

EDİTÖRLER

Prof. Dr. M. Sait UZUNDAĞ

Doç. Dr. Emin CENGİZ

İLÂHÎYAT

Alanında Araştırmalar ve Değerlendirmeler

MART
2025

İmtiyaz Sahibi • Yaşar Hız
Genel Yayın Yönetmeni • Eda Altunel
Yayına Hazırlayan • Gece Kitaplığı
Editörler • Prof. Dr. M. Sait UZUNDAĞ
Doç. Dr. Emin CENGİZ

Birinci Basım • Mart 2025 / ANKARA

ISBN • 978-625-388-277-8

© copyright
Bu kitabın yayın hakkı Gece Kitaplığı'na aittir.
Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz, izin almadan
hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Gece Kitaplığı
Adres: Kızılay Mah. Fevzi Çakmak 1. Sokak Ümit Apt
No: 22/A Çankaya/ANKARA Tel: 0312 384 80 40

www.gecekitapligi.com
gecekitapligi@gmail.com

Baskı & Cilt
Bizim Buro
Sertifika No: 42488

İlahiyat Alanında Araştırmalar ve Değerlendirmeler

Mart 2025

Editörler:
Prof. Dr. M. Sait UZUNDAĞ
Doç. Dr. Emin CENGİZ

İÇİNDEKİLER

Bölüm 1

KEŞŞÂF TEFSİRİ EKSENİNDE ZULÜM KAVRAMINA DAİR
ANALİTİK BİR DEĞERLENDİRME

Hacı Çiçek 1

Bölüm 2

RİVÂYET TEFSİRİ GELENEĞİNİN KARAKTERİSTİKLERİ:
‘ABDURREZZÂK B. HEMMÂM ES-ŞAN’ÂNÎ’NİN TEFSÎRU
‘ABDURREZZÂK ÖRNEĞİNDE BİR İNCELEME

Osman Gökmen 25

Bölüm 3

YÖNTEM AÇISINDAN *KUR’AN’A GİRİŞ* ESERLERİ VE YEDİ
HARF-KIRAAT KONUSUNA YAKLAŞIMLARI

Ali Haydar ÖKSÜZ 75

Bölüm 4

ÜÇ KUTSAL KİTABA GÖRE KURBAN ANLAYIŞI

Hülya ÇETİN 93

Bölüm 5

KUTSAL KİTAP’TA HZ. SÜLEYMAN

Hülya ÇETİN 103

Bölüm 6

ŞİA DIŞI TEFSİR KAYNAKLARINDA YER ALAN EHL-İ BEYT
RİVAYETLERİ-ÂL-İ İMRÂN SURESİ ÖRNEĞİ

Mahmutcan MUHACİR, Burhan BALTACI 113

Bölüm 1

KEŞŞÂF TEFSİRİ EKSENİNDE ZULÜM KAVRAMINA DAİR ANALİTİK BİR DEĞERLENDİRME

Hacı Çiçek¹

¹ Doç. Dr., Adıyaman Üniversitesi Eğitim Fakültesi Arap Dili Eğitimi Anabilim Dalı, Arapça Öğretmenliği, Adıyaman/Türkiye. hcicek02@hotmail.com Orcid 0000-0003-4735-6349

Giriş

Kur'ân terminolojisinde en çok kullanılan kavramların başında zulüm ve türevlerinin geldiği; bir ayetten hareketle de en büyük zulmün şirk; en büyük zalimin ise müşrik insanın olduğu söylenebilir.¹ Gerçekliğinde şüphe bulunmayan Kur'ân-ı Kerim'in ayetlerinden, hadis ve diğer kaynaklardan anlaşıldığı üzere önceki inkârcı toplumların karakteristik özelliklerini taşıyan Mekke toplumu, şirk ideolojisine dayalı gaddar, zalim ve despot elit bir tabaka tarafından idare edilmiştir. Onların kurduğu sistem tamamen adaletsizlik, hukuksuzluk, insanların fitrî/özlük haklarını devre dışı bırakan özellikler taşımaktaydı.

Sözü edilen toplumun şahsında bütün insanlığa fesahat, belagat ve şiirsel formatta hitap eden Kur'ân, bir taraftan onların edebiyatla uğraşanlarını derinden sarsmış; diğer taraftan ise mele'/öncü, mütrefin/müreffeh ve aristokrat kesimin zulümlerini ve zulümden kaynaklı ne tür cezalara katlanacaklarını dile getirmiştir. Tevhid ve şirk arasında geçen bu mücadelede Kur'ân'ın kısa bir sürede başarıya ulaştığı, dost düşman herkes tarafından kabul edilmiştir.

Kur'ân, zulmedenlerin bilgisizce arzu ve ihtiraslarına uyduklarını; bu itibarla haktan sapanların, hatta sapmalarında direnenlerin doğru yola giremeyecekleri ve hiçbir zaman yardımcılarının da olamayacağını bildirmiştir.² Kur'ân, sosyal ilişkiler bağlamında zulümden, cevrü cefadan söz etmekle beraber, kalın çizgilerle söz ettiği zulüm çeşidi, genellikle Allah'a şirk koşan müşriklerin zulmüdür.

İslâm'a giren bütün milletlerin alimleri tarafından tefsirler telif edilmiş, eserler kaleme alınmıştır. İlim adamlarından Cârullâh Zemahşerî (ö.538/1144), tefsirinde birçok konuya dair yorumlarda bulunmakla birlikte,

¹ *Kur'ân Yolu Meâlî*, haz. Komisyon (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), Lokmân 31/13.

² er-Rûm 30/29.

adaletin zıddı olan zulüm kavramına ayrı bir önem verdiği müşahede edilmiştir. Onun bu hassasiyetinin, mensup olduğu kanaat çevresi Mutezile'nin beş temel ilkeleri arasında tevhid'den sonra "adalet" kavramının bulunmasından ileri geldiği söylenebilir.³ Aslında Zemahşeri'nin üzerinde durduğu zulüm kavramına, hiçbir müminin sarfı nazar etmesi veya bigâne kalması söz konusu değildir. Nitekim sosyal ilişkiler noktasında Yüce Allah'ın emrettiği ve gerçekleşmesi noktasında bütün insanların özlem duyduğu ilk yüce erdem, adalettir.⁴ Bu çalışmada, "Her şey zıddıyla kaimdir" fehvasından hareketle adaletin zıddı olan zulme dair Cârullâh Zemahşeri'nin (ö.538/1144) getirdiği yorumlar ele alınacaktır.

Konunun daha iyi anlaşılması için öncelikle zulüm kelimesinin etimolojik çerçevesi çizilecek, daha sonra zulme müradif kelimeler ve zulmün çeşitleri değerlendirilecektir.

1. Zulüm الظُّلْمُ Kelimesinin Etimolojik Çerçevesi

Arapça bir kelime olan zulüm, z-l-m fiil kökünden türemiş bir mastar isimdir. Haksız davranmak, hakkını vermemek, haddi aşarak hareket etmek, gaddar ve despot tavırlar takınmak demektir.⁵ Sayılan özellikleri taşıyan kimseye de ظَالِم /zâlim denir. Çoğulu zâlimûn olarak gelir. Çok zulmedene ise ظَلَام /zellâm denir.⁶

Aydınlığın ve fıtratın sembolü olan adaletin zıddıdır. Bu itibarla karanlık anlamına gelen zulmet (çoğulu: ظُلُمَات /zulumât) kelimesi de z-l-m fiilinden türemiştir. Bu nedenle Kur'an'da İslâm, müfret/tekil kipinde nur;

³ Mu'tezile inanç sistemini oluşturan usûlu hamse/beş temel prensibine (tevhid, adalet, el-menziletu beyne'l-menziletayn, va'd-va'id, el-emru bi'l-mar'uf ve'n-nehî ani'l-münker) dair bkz. Ebû'l-Hüseyn Hayyât, *Kitâbü'l-intisâr ve'r-redd alâ ibn Râvendî el-mülhîd* (Kâhire: Dârü'l-Kütüb el-Misriyye, 1925), 126; İrfân Abdülhamid, *Dirâsât fi'l-firak ve'l-akâid el-İslâmiyye* (Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1967), 94.

⁴ en-Nahl 16/90.

⁵ Ahmed Muhtâr Abdülhamid Ömer, *Mü'cemü'l-Lügati'l-'Arabiyye el-mu'âsıra* (Kâhire: Alemü'l-Kütüb, 2008), 2/1438.

⁶ Ebû Abdillâh Cemâlüddin Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâi el-Ceyyânî, *İkmâlü'l-lâm bi-teslîsi'l-ke'lâm*, thk Sa'd b. Hamdân el-Gâmidî (Mekke: Camiatu Ummu'l-Kurâ, 1984), 2/401.

İslâm dışı ideolojiler ise cemi/çoğul kipinde zulümât diye nitelenmiştir.⁷ Adı geçen kelime, çeşitli müştaklarıyla Kur'ân'da yüzlerce kez geçmiştir.⁸ Zulüm, özde fitrata aykırı olduğundan hadiste karanlık olarak nitelenmiş ve الظُّلْمُ “Zulüm, kıyamet günü karanlık olarak gelecektir” diye buyurulmuştur.⁹ Kur'ân-ı Kerim'de iki ayette¹⁰ körle görenin kıyaslanması yanında “nûr” ile “zulümât/karanlıklar” kıyaslanmış ve birbirinin zıddı olarak nitelenmiştir. Çünkü zulmün esas nosyonu karanlığa çıktığı gibi nurun olmadığı yerde de görememek, yol yordam bulamamak söz konusudur.

İstilahî anlamda zulüm, bir şeyi yerli yerine koymamaktır.¹¹ Allah'ı rab olarak kabul edeceklerine dair misak veren birçok insanın, dünya hayatında iman yerine küfrü seçmeleri, buna örnek olarak verilebilir.¹² Zemahşerî, zulmün onursuz kimselerin karakteristik özellikleri arasında yer aldığını, namuslu ve şerefli kişilere önerilmesi halinde, onların zulümden, cevru cefaya yaklaşmayacaklarını söylemiştir.¹³ Zemahşerî, aynı eserinin başka bir yerinde zulmeden makam sahiplerinin, dünyada mazlum ve mağdurların

⁷ Bkz. el-Bakara 2/257; el-Mâide 5/16; İbrâhim 14/1, 5.

⁸ Kelimenin bütün türevleriyle geçen ayetler için bkz. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mü'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (İstanbul: el-Matbaatü'l-İslâmiyye, 1982), 434-439.

⁹ Buhârî, “Mezâlim”, 9; Müslim “Biri” 56.

¹⁰ er-Ra'd 13/16; Fâtır 35/19.

¹¹ Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâîl b. Side el-Mürsi, *el-Muhkem ve'l-muhitü'l-a'zam*, thk. Abdülhamid Handâvî (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 10/23; Ebü'l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, thk. İbrâhim el-Besyûnî (Kâhire: el-Heyetü'l-Mısıriyye, ts.), 1/486; Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdülcabbâr es-Sem'ânî, *Tefsîrû'l-Kur'ân* (Riyâd: Dârü'l-Vatan, 1997), 1/68. Zamansız ekilen ekinin bitmemesi ve helakinden dolayı zarara gireceğinden çiftçi kendisine zulmetmiş olmaktadır. Bkz. Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâveridî, *Tefsîrû'l-Kur'ân (en-Nüket ve'l-uyûn)*, (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 1/418; Ebü'l-Hasan Burhânüddîn İbrâhim b. Ömer b. Hasen el-Bikâî, *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyet ve's-süver* (Kâhire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts), 4/424.

¹² Ebü Muhammed el-Hüseyn b. Mesud el-Begavî, *Meâlimu't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrût: Dârü İhyâ et-Turâsî'l-Arabî, 1420), 2/218; Ebü Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmiü' li ahkâmi'l-Kur'ân* (Kâhire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısıriyye, 1964), 7/256; Fahreddin Râzî, *Mefâtihü'l-gayb* (Beyrût: Dârü İhyâ et-Turâsî'l-Arabî, 1999), 8/338; Ebü Hafs Sirâcuddîn Ömer b. Ali İbn Âdil en-Nu'mânî, *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-kitâb* (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 5/486.

¹³ Cârullâh Ebü'l-Kâsım Mahmûd ez-Zemahşerî, *Atvâku 'z-zeheb fi 'l-mevâ'iz ve 'l-hutab*, thk. Ahmed Abdü't-Tavvâb Avd (Kâhire: Dârü'l-Fadile, ts.), 9.

beddualarına hedef olacaklarını, ahirette ise Allah'ın rahmetinden mahrum kalacaklarını bildirmiştir.¹⁴

2.Zulüm ile Eşanlamlı Bazı Kavramlar

2.1.Bağy/البغى

Zulüm sözcüğü ile başta bağy olmak üzere eşanlamlı birden fazla kavramın olduğunu söyleyebiliriz. B-ğ-y fiilinden türemiş olan bu kelime bir şeyi dilemek¹⁵, bedendeki yaranın cerahat bağlaması¹⁶, yeryüzünde fesat çıkarma, büyülenerek azgınlık yapma¹⁷, haddi aşırp düşmanlık besleme¹⁸, asi olma, başkasına zulüm ve haksızlık etme¹⁹, meşru yoldan sapma, adalet üzere olan otoriteye baş kaldırma²⁰ ve yağmurun bol yağması²¹ gibi anlamlara gelir.

Bağy kelimesini ikiye ayıranlar olmuştur. Bunlardan birincisi adalet erdeminden ihsâna, farz olan şeylerden nafile ibadetlere geçiş; ikincisi ise kötü olan bağydir ki haktan batıla, yakinden şüpheye düşmektir.²² Bağy kelimesi, davranışlarda azgınlık gösterme anlamına geldiği gibi zina ve fuhuş anlamına da gelmektedir.²³

¹⁴ Zemahşerî, *Atvâku 'z-zeheb fi 'l-mevâ'iz ve 'l-hutab*, 13.

¹⁵ Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Heyet (Kâhire: Dârü'l-Hidâye, ts), 37/179.

¹⁶ Ebü'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *Mü'cemü mekâyisi'l-lüga* (Beyrût: Dârü'l-Ciyl, 1991), 1/271-272; Ebü'l-Kâsım Mahmûd ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga* (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 1/70.

¹⁷ Ebü Fâdl Cemâluddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrût: Dârü Sâdır, 1414), 14/79.

¹⁸ İbn Fâris, *Mü'cemü mekâyisi'l-lüga*, 1/271; Ebü'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî el-Kırmî, *el-Külliyât mu'cemün fi'l-müstlahâtı ve'l-fürûk el-Arabiyye* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle ts.), 251.

¹⁹ Hucurât 49/9. Bu konuya dair bkz. Ebü Nasr İsmâil Ali b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-luga ve shâhu'l-Arabiyye* (Kâhire: 1958), 6/2281.

²⁰ Ahmed Muhtâr Abdülhamîd Ömer, *Mü'cemü'l-Lügati'l-Arabiyye el-mu'âsıra* (Kâhire: Alemü'l-Kütüb, 2008), 1/229; Reinhart Pieter Anne Dozy, *Tekmilâtü'l-me'âcim el-Arabiyye* (Bağdat: Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İ'lâm, 1979), 1/388.

²¹ Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-luga ve shâhu'l-Arabiyye*, 6/2281.

²² Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, H/1412), 136.

²³ Ebü Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî, *Cemheretü'l-lüga* (Beyrût: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 1987), 1/370; Ebü'l-Kâsım Mahmûd ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve 'uyûnî'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vîl* (Beyrût: Dârü'l-Kitâbî'l-Arabî, 1987), 3/239.

Cârullâh Zemahşerî, *الْبَغْي* beğâ sözcüğünü zulüm olarak kabul etmiş²⁴ ve İbn Abbâs'tan (ö.68/688) “Şayet bir dağ, başka bir dağa azgın davransaydı, azgınlık eden dağ paramparça olurdu” mealinde bir nakilde bulunmuştur.²⁵ Müellif, bunun yanı sıra en çabuk kabul edilen hayrın, akrabalık bağlarına (sıla-i rahm) önem verme; en çabuk cezalandırılan günahın ise bağı/azgınlık olduğu²⁶ hadis rivayetini vurgulamıştır.²⁷

2.2.Cebbâr/ *الْجَبَّارُ*

Arapça bir kelime olup aslı c-b-r fiilidir. Bir şeyi zorla yapmak, acımasız, merhametsiz, şefkatsiz davranarak düzeltmek, dizayn etmektir. Örneğin şair bu kavramı şu mısrasında kullanmıştır:

قَدْ جَبَّرَ الدِّينَ إِلَهُ فَجَبَّرَ

*İlâh/Allah, dini düzeltmiş; o da düzelmiştir.*²⁸

İsm-i faili *câbir/الْجَابِرُ* iken mübalağa kipi ise *cebbâr/الْجَبَّارُ* şeklindedir. Onun bir türevi olan *icbâr/الْإِجْبَارُ* kelimesi zorlamak, mecbur bırakmaktır.²⁹ *Tacabbere/تَجَبَّرَ* ise büyüklenmek, çalımla yürümek demektir.³⁰

Cebbâr, aynı zamanda Allah'ın sıfatlarından biridir; istediğini yapan ama kullarına hiçbir zaman zulmetmeyen anlamına gelmektedir. Başka bir ifadeyle el-Cebbâr sıfatı, yarattıklarını istediği şekilde sevk idare eden, cebr ile -yani icbâr- eden egemen güç demektir.³¹ Yüce Allah, kendisinin cebbâr

²⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/87, 223.

²⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/340.

²⁶ İbn Mâce “Zühd”, 23.

²⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/340.

²⁸ Bkz. Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, 1/120; İsfahânî, *Müfredât*, 183.

²⁹ Ahmed Muhtâr Abdülhamîd Ömer, *Mü'cemü'l-Lügati'l-Arabiyye el-mu'âsıra*, 1/340-341.

³⁰ Reinhart Pieter Anne Dozy, *Tekmiletü'l-me'âcim el-Arabiyye*, 2/136; Ebû Said Neşvân b. Sa'd b. Ubeydullâh b. Neşvân el-Himyerî, *Şemsu'l-ülûm ve devâ'ü kelâmi'l-Arab mine'l-külûm* (Beyrût: Dârü'l-Fikr el-Muâsır, 1999), 2/989; Ahmed Muhtâr Abdülhamîd Ömer, *Mü'cemü'l-Lügati'l-Arabiyye el-mu'âsıra*, 1/341.

³¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/509.

olduğunu³², zatına iman edenlerin ne kendilerine ne toplumlarına karşı cebbâr olmadığı³³; aksine müşrik ve inkârcıların ceberrut davrandıklarını buyurmuştur.³⁴

Kur’ân’da birçok ayette لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ “Allah kullarına zulmetmek istemez” diye buyurmuştur.³⁵ Yani kullarından bir kısmını helâk etmesi, onun adalet ve hakkaniyetine uygun bir işlemdir. Çünkü onlar, yaptıklarının karşılığını görmektedirler. Zemahşerî, ayetteki zulüm sözcüğünün nekre/belirsiz olarak vurgulanmasını, Allah’ın, kulları için zulmün hiçbir çeşidini dilemediğinin bir göstergesi olarak ifade etmiştir.³⁶

2.3. Tuğyan/الطُّغْيَانُ

Tuğyân, Aslı ta-ğâ olan bu kelime genellikle sınırı aşmak, zulmetmek, baskı uygulamak, fazla ileri gitmek, tiranlık ve despotluk yapmak küfürde ileri gitmektir.³⁷ Tuğyân sözcüğü, bu fiilin mastarıdır.³⁸

Tuğyân sahibi kimse, sürekli kibirli olduğundan onun bu vasfı, “dağın uç tepesi” anlamına gelen “et-tağyatu” kelimesiyle muadil tutulmuştur.³⁹ Tağâ, suyun sele dönüşüp yükselmesi, daha sonra yatağından çıkıp taşkınlık yapması demektir.⁴⁰ Nitekim Kur’ân, Hz. Nuh’un Tufan olayında suda boğulup helak olmasını لَمَّا طَغَا الْمَاءُ “su, tuğyân ettiğinde/bastığında” bu fiil ile açıklamıştır.⁴¹ Kur’ân, Allah’ın koyduğu ilke ve prensiplere karşı çıkan, toplumu inkâr üzere şekillendirmeye çalışan, kötü yola sürükleyen kişi, grup ve ideolojiler için

³² Kâf 50/45.

³³ Meryem 19/14.

³⁴ el-Mâide 5/22; Hûd 11/59.

³⁵ Âl-i İmrân 3/182; el-Enfâl 8/51; el-Hac 22/10; Fussilet 41/46; Kâf 50/29.

³⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/165.

³⁷ Ebû Abdurrahmân Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-‘ayn* (Beyrût: Dârü Mektebeti'l-Hilâl, ts.), 2/42.

³⁸ İbn Sîde el-Mürsî, *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zam*, 6/8.

³⁹ Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, 4/436.

⁴⁰ İbn Düreyd, *Cemheretü'l-lüga*, 2/919; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-lüga*, 3/412; Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, 1/606.

⁴¹ el-Hâkka 69/11.

الطَّاعُوتُ “tâğût” nitelemesinde bulunmuştur.⁴² Bazen tekil kipinde şahıslar için⁴³ bazen bir topluluk için tağâ fiili kullanılmıştır.⁴⁴

2.4. Ulüvv/الْعُلُوصُ

Aslı a-l-v fiilinden türemiş olan ve alçaklığın zıddı ulüvv kelimesi, sözcük anlamı büyüklük ve yükseklik⁴⁵, makamın yüksek olması; olumlu anlamda ise şan, şeref ve makam sahibi demektir.⁴⁶ Bu karaktere sahip olan kimse, başkasına karşı büyüklük ve üstünlük taslar; muhatabını küçümser, aşağılar, tahkir eder.

Bu konuda Kur’ân, Firavun’un ülkesinde ululuk/büyüklük tasladığını, daha kolay sömürsün diye halkını gruplara ayırdığını;⁴⁷ ondan cesaret alan bürokrat kesiminin de kibirlenip böbürlendiğini⁴⁸ haber vermektedir. Ayrıca yeryüzünün egemenlik ve vaziyet etme misyonunu, yeryüzünde büyüklük taslamayan ve bozgunculuk çıkarmak istemeyen kimselere vereceğini, en güzel sonucun da onların olacağını bildirmişti.⁴⁹

Zulüm kelimesi ile müradif bazı kavramları kısaca belirttikten sonra şimdi de zulmün çeşitleri hakkında bilgi vermeye çalışalım.

3. Zulmün Çeşitleri

Zulmün, sözcük anlamı itibariyle gerek az gerekse çok olsun, haddi aşma ve haksızlık yapma anlamlarına geldiği konusunda fikir birliği vardır. Bundan dolayı zulüm hem büyük hem küçük günahlar için kullanılmıştır.

İslâm alimleri, ayetlerden hareketle zulmü üç kısma ayırmışlardır:

⁴² Tâğût kavramı ve tağâ fiilinin türevleri için bkz. Abdülbâkî, *el-Mu‘cemü’l-müfrehes li elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 426-427.

⁴³ Tâhâ 20/24, 43; en-Nâziât 79/17.

⁴⁴ es-Saffât 37/30; ez-Zâriyât 51/53; et-Tûr 52/32; eş-Şems 91/11.

⁴⁵ İsfahâni, *el-Müfredât*, 582-583.

⁴⁶ en-Nisâ 4/34; el-İsrâ, 17/43; el-Hac 22/62.

⁴⁷ el-Kasas 28/4.

⁴⁸ el-Mü’minûn 23/46.

⁴⁹ el-Kasas 28/83.

3.1.Mükellef İnsan ile Allah Arasındaki Zulüm

Kur'an'da kâfir ve müşrikler, zalimler diye nitelenmiştir. Başta Zemahşerî olmak üzere diğer bütün müfessirler, *إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ* “*Şirk, elbette en büyük zulümdür*”⁵⁰ ayetinden hareketle şirkin en büyük zulüm olduğu konusunda görüş birliği içindedirler. Zemahşerî'ye göre şirkin en büyük zulüm olmasının gerekçesi ise insanların, bütün nimetlerin sahibi Yüce Allah ile hiçbir nimetin sahibi olmayan insanı eşit tutmasıdır. Bu nedenle bu zulüm çeşidi, affedilmemekte⁵¹, ona ilişkin hiçbir mazeret kabul edilmemektedir. Çünkü müşrikler, ilahi öğretilerin yalan olduğunu, Allah'ın bu minvalde hükümler indirmeyeceğini iddia etmiş; bu zulümleri nedeniyle de lanete uğramışlardır.⁵²

Sözü edilen ayetin yanı sıra zalimlere lanetin okunması⁵³, Allah dilediğini bağışlarken zalimlere acıklı/elim bir azabın hazırlanması⁵⁴, insanları saptırmak için Allah'a iftira edilmesi⁵⁵, Allah'ın ayetlerini yalanlayanın en zalim olarak tanıtılması⁵⁶ gibi ilahî haberlerin verdiği düşünce ve davranışlar, bunu desteklemektedir.

Allah'ın mescitlerinde onun anılmasını engelleyen ve işlevlerini yitirsin diye çalışanlar da inkârcı zalim kapsamında değerlendirilmiştir.⁵⁷ Zemahşerî, ayetteki hükmün cins olması nedeniyle bütün mescitleri

⁵⁰ Lokmân 31/13.

⁵¹ Ebü'l-Kâsım Mahmûd ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve 'uyûnî'l ekâvil fî vucûhi't-te'vîl* (Beyrût: Dârü'l-Kitâbî'l-Arabî, 1987), 3/493-494. Ayrıca bkz. Râgıb el- İsfahânî, *Tefsir*, thk. Muhammed Abdülaziz Besyûnî (Tanta: Külliyyetü'l-Adâb, 1999), 189; Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 4/12, 17/331; İbn Âdil en-Nu'mânî, *el-Lübâb fî 'ulûmî'l-kitâb*, 10/459.

⁵² Bkz. Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdi İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-Mecîd* (Kâhire: nşr. Hasan Abbâs Zekî, 1998), 2/520.

⁵³ Hûd 11/18.

⁵⁴ el-İnsân 76/31.

⁵⁵ el-Enam 6/144.

⁵⁶ el-Enam 6/93; ez-Zümer 39/32.

⁵⁷ el-Bakara 2/114. Zalimlikte ileri gidenlere dair bkz. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mü'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, 438.

ilgilendirdiğini, onlardan herhangi birinde Allah'ın anılmasını engelleyen kimse, zulüm ve haksızlıkta ileri gittiğini belirtmiştir.⁵⁸

3.2.Kişi ile Diğer İnsanlar Arasındaki Zulüm

Zulüm çeşitlerinden ikincisi, kişi ile diğer insanlar arasında vuku bulan haksızlıktır. Bu kısma insanların diğer insanlara veya canlılara karşı işledikleri suçlar girmektedir. Malum olduğu üzere haksızlık yapana “zalim”, haksızlığa uğrayana ise “mazlum” denir.

Sosyal ve ekonomik hayatın bulunduğu süreçte insanlar arasında ceza-i müeyyide gerektirecek bazı münazaa ve münakaşaların meydana gelmesi doğaldır. Bu esnada zulme uğrayan ve canı yanan mazlumun, hasmına çirkin sözler sarfetmesi onun beşer olmasının bir sonucu olarak değerlendirilmelidir. Kur'an, Allah'ın, haksızlığa uğrayanları hariç tutarak diğer insanların çirkin söz söylemelerini sevmediğini belirtmiştir.⁵⁹ Zemahşerî, sözü edilen ayetin, mazlumun kötü sözlerini istisna ettiğini, zalime bedduasını alenen dile getirmesini; hatta birisi kendisine sövdüğünde onun da misliyle hareket edebileceğini içerdiğini söylemiştir.⁶⁰ Mazlumun nasıl hareket edeceğine dair görüş birliği olduğu söylenemez. Bazı müfessirler mazlumun, haddi aşmadan ve bizzat ikinci bir zulme neden olmaması şartıyla olayı gündeme getirebileceği⁶¹, bir kısmı ise zalimin bağışlanmasının daha hayırlı olacağı görüşünü paylaşmıştır.⁶²

⁵⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/179.

⁵⁹ en-Nisâ 4/148. Taberî, ayetin kapsamına misafir edilmeyen dahil olmak üzere malında veya canında haksızlığa uğrayan, gördüğü zulümleri açıkça seslendiren, zalime beddua eden ve bu konuda Allah'ın yardımını isteyen kimselerin girdiği görüşündedir. Bkz. İbn Cerir et-Taberî, *Câmi'ü'l-beyân fî te'vili'l-Kur'an* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 9/351-354.

⁶⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/582.

⁶¹ Bkz. Ebû Muhammed Abdulkhak b. Gâlib b. el-Muhâribî İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-veciz fî tefsiri'l-Kitâbi'l-Aziz* (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 4/1101; Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed Vâhidî en-Nisâbü'rî, *el-Vasit fî tefsiri'l-Kur'âni'l-mecid*, thk. Komisyon (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 2/134; Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdülcabbâr es-Sem'ânî, *Tefsirü'l-Kur'an* (Riyâd: Dârü'l-Vatan, 1997), 1/496; Begavî, *Meâlimu't-tenzil fî tefsiri'l-Kur'an*, 1/16.

⁶² Taberî, *Câmi'ü'l-beyân fî te'vili'l-Kur'an*, 9/344.

Ayetlerde bir kötülüğün cezasının ona denk bir kötülük olduğu ama hakkından feragat edip bağışlayan, hasmıyla arasında barışa öncülük edene Allah'ın mükafat vereceği, bunun yanı sıra zalim kimselerin Allah katında sevilmediği vurgulanmıştır.⁶³

Diğer insanlara edilen kötü söz de zulüm kapsamında değerlendirilmiştir. Bazılarına göre mazlum kimsenin kendisine yapılanı bağışlaması mendup sayılırken; bazılarına göre ise mendup kabul edilmiştir. Zemahşeri, bir keresinde Hazret-i Zeyneb'in, Hz. Peygamber'in huzurunda, Hazret-i Âişe'ye (ö.58/678) kötü söz söylemesi nedeniyle Hz. Peygamber, Zeynep'ten bunu yapmamasını istediğini ama aynı şeye devam etmesi üzerine Hz. Peygamber'in, Âişe'ye karşılık vermesini istediğini nakletmiştir.⁶⁴

3.3.Kişi ile Nefsi Arasındaki Zulüm

Sosyal ilişkiler neticesinde meydana gelen kişi ile diğer insanlar arasındaki zulüm ve kişinin nefsi arasındaki zulüm türleri, ilk zulüm türünden farklılık arz etmektedir. Zira birinci tür, cehennemde ebedi kalmayı gerektirirken, diğerleri ise farklı cezai işlemlere maruz kalmaktadır.

Cennete yerleştirilen Hz. Âdem ile eşine, bir ağaç hariç oradaki bütün nimetlerden bol bol yemeleri imkânı verildiği halde onların söz konusu ağaçtan yemeleri, “nefislerine zulmetme” şeklinde nitelenmiştir.⁶⁵ Yemen kraliçesi Belkıs'ın رَبِّ اِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَاَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمٰنَ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ “*Rabbim, şüphesiz ben nefsimi zulmetmiştim ama şimdi Süleyman ile birlikte âlemlerin Rabbi Allah'a teslim oldum*”⁶⁶ demesi ve aynı şekilde Hz. Mûsâ'nın رَبِّ اِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي “*Rabbim, şüphesiz ben nefsimi zulmettim*” itirafında bulunması, bu kapsamdaki zulüm çeşididir.⁶⁷

⁶³ el-İsrâ 17/33; eş-Şûrâ 42/42.

⁶⁴ İbn Mâce, “Nikâh”, 50. Bkz. Zemahşeri, *Keşşâf*, 4/230.

⁶⁵ el-Bakara 2/35.

⁶⁶ en-Neml 27/44. Zemahşeri, Belkıs'ın geçmişte Hz. Süleyman'a karşı takındığı tutumundan ve suizannından nedamet duyduğu; bu nedenle kendi nefsine zulmettiği itirafında bulunduğu belirtmiştir. Bkz. Zemahşeri, *Keşşâf*, 3/370.

⁶⁷ el-Kasas 28/16.

Ayette⁶⁸ cahiliye dönemindeki gibi boşama hukuku bağlamında kadının iddetini uzatmak amacıyla bir süre terk edip sonra ona dönmesi ve çok kez tekrarlayıp durması gibi davranışlara tevessül etmeme uyarısı yapılmıştır. Zemahşerî, bu kötü davranışa sahip kimse, nefsinin Allah'ın azabına hedef kıldığından dolayı bir bakıma kendi öz nefsine zulmettiğini söylemiştir.⁶⁹ Müellif, bir diğer ayet⁷⁰ için ise Hz. Musa'nın, Yüce Allah'ın izni olmadan adam öldürmesi nedeniyle nefsine zulmettiği itirafında bulunduğunu belirtmiştir. Görüşüne destek olarak İbn Cüreyc'in (ö.150/767) "Allah'tan izin almadan hiçbir peygamberin, bir nefsi öldürme hakkının olmadığı" şeklindeki yorumunu getirmiştir.⁷¹

Ayetlerden istinbat ve istidlal edildiği kadarıyla şirk en büyük zulüm, müşrik ise en büyük zalim olmakla birlikte, bunların dışında zulüm kapsamına giren birçok alan ve davranışın olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin, Yüce Allah'ın dışında başka nesne ve objelerin takdis edilmesi⁷², Yüce Allah ve Peygamberi'ne savaş açılmış gibi faiz ekseni yapılan alışverişler⁷³, velisi olsun ya da olmasın haksız şekilde yetimin malını yeme⁷⁴, idare erkindeki sorumluların Yüce Allah'ın koyduğu hükümlerle hükmetmeme de⁷⁵ zulüm olarak nitelenmiştir. Zemahşerî, din ve sorumluluk gerektiren konularda bilmeden ve ilim sahibi olmadan kendi aralarında habire ihtilaf etmenin ve hiziplere ayrılmanın da zulüm kapsamında olduğuna dair yorum yapmış; ayette "onlar" anlamına gelen hümler/zamirinin Yahudi ve Hristiyanlara raci olduğunu söylemiştir.⁷⁶ Doğal olarak her iki inanç çevresinin düştüğü yanlışların aynısı yapma, aynı uyarı ve akıbetin olmasını gerektirir.

⁶⁸ Bakara 2/231.

⁶⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/277.

⁷⁰ Kasas 28/16.

⁷¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/398.

⁷² el-Bakara 2/54.

⁷³ el-Bakara 2/279.

⁷⁴ en-Nisâ 4/10.

⁷⁵ el-Mâide 5/45.

⁷⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/262.

Özetle zulmün çeşitlerinden söz ettikten sonra Zemahşerî'nin zulüm kavramına getirdiği yorumları ele almaya çalışalım.

4.Zemahşerî'nin Zulüm Kavramına Getirdiği Yorumlar

Zemahşerî, zulmedenlerin şuursuzca arzu ve heveslerine uyduklarından, Allah'ın saptırdığı kimseler olduğunu, bu itibarla hiçbir yardımcılarının olmayacağı haberini veren ayetten⁷⁷ hareketle onların Allah'a ortak koşan kimseleri oluşturduğunu söylemiştir. Müellif, bu yorumunu “*Çünkü şirk, büyük bir zulümdür*”⁷⁸ ayetiyle desteklemiş ve salt heveslerine uyduklarını belirtmiştir.⁷⁹

4.1.Allah, Kullarına Zulmeden Değildir

Kur'an, daha önce Hz. Nuh kavmine, Âd ve Semud'a, Hz. İbrahim kavmine ve Medyenlilere peygamberlerin onlara apaçık delillerle geldiğini, Allah'ın onlara farklı şekillerde sındığını, onların küfürde ısrar etmelerinden ve şırmamalarından ötürü cezalandırdığını; bu itibarla onların kendilerine zulmettiğini bildirmiştir.⁸⁰ Bazılarının sandığı gibi Allah, onlara zulmetmiş değildir. Çünkü Allah hikmet sahibi olup, zatına çirkin fiillerin ona isnat edilmesi yersizdir. Zemahşerî, inkârcıların Allah'ı nankörce reddettiklerini, kendilerine zulmettiklerini, dolayısıyla Allah'ın farklı şekillerde verdiği cezaya müstahak olduklarını söylemiştir.⁸¹ Zemahşerî, aynı eserinin başka bir yerinde inkârcıların helâk olmalarının nedeni olarak kendilerine kesin delillerle gönderilen ve davetlerine karşılık hiçbir ücret istemeyen peygamberlerini yalanlamalarını, otokritik yapmaları adına verilen mühletin bir fayda olmadığını göstermiştir.⁸²

⁷⁷ er-Rûm 30/29.

⁷⁸ Lokmân 31/13.

⁷⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/478.

⁸⁰ el-Bakara 2/57; Âl-i İmrân 3/117; el-Arâf 7/9, 160, 162, 177; et-Tevbe 9/70; Yûnus 10/44; en-Nahl 16/33, 118; el-Ankebût 29/40; er-Rûm 30/9.

⁸¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/289.

⁸² Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/328.

Dikkat edildiğinde Kur'ân'ın, sürekli hatırlattığı olaylar arasında cezaya çaptırılan kavimlerin, yaptıkları hareketlerin karşılığını gördükleri, görecekleri vurgusu bulunmaktadır. Allah'ın, onlara kıl kadar bile zulmetmeyeceği, aksine onların kendilerine zulmettiği haberi öne çıkmaktadır.⁸³ Başka bir ifadeyle onların yaptıkları, beraberinde sebep-sonuç ilişkisini getirmektedir. Zemahşerî'nin, sözü edilen olaya dair oldukça kendisine has yorumları bulunmaktadır.⁸⁴

Zemahşerî, bir ayeti tefsir ederken⁸⁵ önceki kavimlerin helak olmasında herhangi bir haksızlık olmadığını ve Allah'ın hiçbir zaman kullarına zulmetmediğini vurgulamış; kavimler kendilerine apaçık delillerle gelen Peygamberleri yalanladıklarından; sosyal, ticarî ve ekonomik alanlarda çirkin davranışlar sergilediklerinden helak olmayı hak ettiklerini bildirmiştir. Müellif, bu konuda Âd, Semûd ve Ashâbu Medyen'i örnek olarak vermiştir. Zemahşerî, Allah'ın hikmet sahibi olduğunu, kullarını suçsuzken cezalandırmasının mümkün olmadığını bildirmiştir.⁸⁶

Yüce Allah, kişisel bir tercih olması dolayısıyla iman etmeyenler konusunda Hz. Nuh'a zulmedenler için kendisiyle muhatap olmamasını, üzülmemesini, onların behemehâl suda boğulacaklarını bildirmiştir. Zemahşerî, muhatap olma ve üzülmeye olayını şefaathet şeklinde değerlendirmiş, kavmi de olsa kendilerini azaptan koruma hususunda Allah'a dua etmemesi gerektiği şeklinde ele almıştır. Zemahşerî, bunu Lut kavmi hakkında görüş beyan edip Rabbiyle tartışan Hz. İbrâhim'in⁸⁷ tavrına karşı Allah'ın uyarmasıyla ilişkilendirmiştir.⁸⁸

Zemahşerî, Yüce Allah'ın, halkı zalim olan beldelerinde ikamet edenleri azabıyla yakalamasını, azabın gerçekten çok can yakıcı ve şiddetli olmasındaki vurgunun, Mekke ve öteki yerleşim birimlerindeki inkârcıların,

⁸³ en-Nahl 16/118; İsrâ 17/71; Meryem 19/60; Tâhâ 20/112; el-Ankebût 29/40; er-Rûm 30/9.

⁸⁴ Geniş bilgi için bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/682; 3/469.

⁸⁵ et-Tevbe 9/70. Ayrıca bkz. Yûnus 10/13,44; Hûd 11/101.

⁸⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/289; 2/328, 349.

⁸⁷ Hûd 11/74-76.

⁸⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/392.

hatta aynı karakteristik özelliklere sahip bütün zalim toplumların hem başkalarına hem kendi nefislerine zulmeden herkesin dikkatini çekmeye matuf olduğunu belirtmiştir.⁸⁹

4.2.İbâd/الْعِبَاد ile Ebîd/العَبِيد Kavramları Arasındaki Nüanslar

Aslı Arapça olan ibâd ve ebîd kelimeleri, anlamı kulluk demek olan a-b-d fiil kökünden türemiştir. Köle anlamına gelen abd kelimesinin cemisi/çoğulu عَبِيد; ibadet eden abd kelimesinin çoğulu ise عِبَاد kipiinde gelir. Ebîd formu, Yüce Allah’a izafe edildiği zaman anlamca ibâd kavramından daha kapsamlı kabul edilebilir. Bu nedenle Yüce Allah, Kur’ân’da birkaç kez “Allah, kullarına asla zulmedici değildir”⁹⁰ diye buyurmuştur.⁹¹ Zemahşerî, Yüce Allah’ın, kullarına karşı zulmedici olmamasını, onun mutlak adaletiyle yorumlamış, kötü kimseleri cezalandırıp iyi olanlara ikramda bulunmasını da Yüce Zatının adil olmasıyla izah etmiştir.⁹² Başka ayetlerin⁹³ tefsirinde ise hesap gününde müminlerin mükafatlandırılması ile kafirlerin cehennem azabıyla karşılaşılmasını adalet erdeminden saymış⁹⁴, zellâm’dan kastedileni ise “kötülük yapanlardan başkasına azap eden” olarak değerlendirmiştir.⁹⁵

Bir mümin için itikadî bağlamda Allah’ın, kâinatın yaratıcısı olduğunda hiçbir şüphe bulunmamaktadır. Kişi mümin veya inkârcı, Yahudi veya Hristiyan, Budist veya Mecusi, deist veya ateist olsun mutlak manada Yüce Allah’ın muhatap aldığı sorumlu sahibi demektir. Buradan hareketle bütün insanlar Yüce Allah’ın kulları olduğu gibi evrendeki bütün nesne ve objeler de onun mülkiyeti altındadır. Onlar, başka bir ifadeyle ebîd olanlar, her halükârda Yüce Allah’ın meşiet ve iradesi dahilindedirler. Ama abidler,

⁸⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/427.

⁹⁰ Âl-i İmrân 3/182; el-Enfâl 8/51; el-Hac 22/10; Fussilet 41/46; Kâf 50/29.

⁹¹ İsfahânî, *el-Müfredât*, 542-543.

⁹² Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/447.

⁹³ el-Enfâl 8/51.

⁹⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/229.

⁹⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/202. Müellif Zemahşerî, zellâm kavramını izah ederken “mazlum kimse müfred/tekil ise zâlim, mazlumlara çoğul ise mübalağa kipiyle zellâm” diye nitelendiğini söylemiştir. Bkz. *Keşşâf*, 4/388.

iradelerini Allah'ın iradesine teslim etmiş, onun iradesiyle birleştirmiş kimselerdir. Hiçbir zaman iradelerini, Yüce Allah'ın iradesine muhalif formda beyan etmezler.⁹⁶ İnkârcı kimsenin Abdüşşems, Abdüllât vb. isimler taşıması pek önemli değildir; zira Yüce Allah, bütün kullarına karşı merhametli, şefkatlidir.⁹⁷

İrade sahibi olanların bir kısmı Allah'a boyun eğerek ona kulluk yapmakta, bir kısmı ise başka kutsallar edinerek onlara kulluk etmektedir. Bu nedenle Hz. Peygamber: *تَعَسَّ عَبْدُ الدِّرْهَمِ* “Para pulun kulu, helak olsun!” diye buyurarak olayın tehlike boyutunu vurgulamıştır.⁹⁸

4.3. Zalimlere Meyletmenin Anlamı

Kur’ân-ı Kerim, zulmü ve sahibini yerdığı gibi zalimlere meyletmeyi de çok çirkin görmüş, akıbetinin cehennem ateşi olduğunu vurgulamıştır. Bu konuda Zemahşerî, ayette geçen ve r-k-n fiilinden türemiş rükûn/ *رُكُونٌ* sözcüğünün, az bir meyil anlamına geldiğini; zalimlerden daha çok, kendilerinden zulüm kaynaklananlara işaret ettiğini söylemiştir.

Zemahşerî’ye göre ayetteki yasaktan amaç, onların aklına ve arzularına uyma, onların dünya görüşlerine teslim olma, diyalog kurarak arkadaşlık etme, aynı mecliste oturup vakit geçirme, yakınlık göstererek onları ziyaret etme, onlara müsamahakâr davranıp şirin görünme, yaptıklarına rıza gösterme, davranışlarda onlara benzeme ve onlar gibi hareket etme gibi özelliklere sahip olmamaktır.

Zemahşerî, ayetin tefsirinde Abbasîlerin en nüfuzlu şahsiyetlerinden el-Muvaffak Billâh’a (ö.278/891) dair bir bilgiyi aktarmıştır. Kayıtlara göre

⁹⁶ Bkz. Muhammed Mütevellî eş-Şa’râvî, *el-Havâtır havle’l-Kur’âni’l-Kerîm* (Kâhire: Matbaatü Ahbâr el-Yevm, ts.), 2/782-783.

⁹⁷ İbn Âdil en-Nu’mânî, *el-Lübâb fî ‘ulûmi’l-kitâb*, 6/92.

⁹⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr el-Basrî, *el-Bahrü’z-zehhâr*, thk. Mahfûzurrahman Zeynullah (Medine: Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikem, 1988), 15/391; Ebü’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu’cemu’l-evsat*, thk. Tarık b. İvazullah-Abdulmuhsin b. İbrâhîm el-Huseynî (Kâhire: Dârü’l-Harameyn, ts.), 3/94.

Muvaffak, arkasında namaz kıldığı imamın, sözü edilen bu ayeti okuması üzerine bayılmış, bir süre sonra ayılan Muvaffak'a bayılma nedeni sorulduğunda “Allah’ın bu ayeti, zalimlere azıcık meyleden kimseler hakkında inmiştir, acaba zalimlerin ahiretteki durumları nasıl olacak, siz düşünün!” diye cevap vermiştir.⁹⁹ Allah’ın rahmet ve mağfiret sahibi olduğu konusunda herhangi bir şüphe yoktur.¹⁰⁰

Zemahşerî, nefesine zulmedip bahçesine giren ve bahçesinin yok olacağını sanmayan, hesap gününün geleceğine inanmayan, gelse bile orada da iyi bir akıbetle karşılaşacağını iddia eden kimsenin¹⁰¹ zulüm olayını itikadî bağlamdaki en tehlikeli davranış olarak ele aldığı gibi¹⁰² aynı surenin başka bir ayetinde vurgulanan zulmetmeleri nedeniyle helak edilen şehirlerden¹⁰³ söz ederken buradaki kastın, aynı fiillerle özdeş hareket eden Mekkelilerin ibret almasını sağlama diye belirtmiştir. Yüce Allah, hemen yolun başında onları helak etmemiş, otokritik yapmaları için onlara belli bir süre tanımış, zamanı geldiğinde ise inkârcıların onu ertelemeleri mümkün olmamıştır. Zemahşerî, bu ayette geçen zulüm kavramını, itikadî bağlamda ele almıştır.¹⁰⁴ Zemahşerî, inanıp inanmama bağlamında Yüce Allah’ın, inkârcılara tanınan en belirgin muhayyerliğe dair Kehf suresindeki ayeti¹⁰⁵ göstermiştir.¹⁰⁶

⁹⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/432-433.

¹⁰⁰ Bir ayette (Râd, 13/6) geçen “Şüphesiz rabbin, insanları zulümlerine rağmen bağışlayandır” ifadesi, Zemahşerî’nin yorumuna göre büyük/kebâir günahlardan sakınan kimsenin küçük/seğâir günahlarının affedilmesi, tövbe etmek şartıyla büyük günahlarının silinmesi veya “mağfiret” ikramıyla taltif edilmesi ve kendisine belli bir süre tanınması anlamına gelmektedir. Çünkü Allah’ın bağışlaması olmasaydı, hayatta herkesin ağzının tadı kaçardı. Aynı şekilde Allah’ın cezalandırması olmasaydı, insanlar Allah’ın affına güvenerek tembellik eder, olayın ciddiyetini umursamazlardı. Bkz. *Keşşâf*, 2/511.

¹⁰¹ el-Kehf 18/35-36.

¹⁰² Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/721.

¹⁰³ el-Kehf 18/59.

¹⁰⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/730.

¹⁰⁵ el-Kehf 18/29.

¹⁰⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/719.

Zemahşerî, zulmün ne denli tehlikeli olduğunu, zalimlerin ne gibi sonuçlarla karşılaşacağını, zulme ve zalimlere meyletmeme erdemini sıklıkla gündeme getirmiştir.¹⁰⁷

4.4. Zalimlerin Ahiretteki Durumu

Kur'an-ı Kerim, hayır veya şer, olumlu ya da olumsuz olsun, ahiret yurdunda hesap günü zerre miktarı olsa bile her fiil ve davranışın karşılığının olacağını haber vermiştir.¹⁰⁸

Zerre miktarı bir davranışın hesabını soran Yüce Allah'ın, insanlar arası sosyal ilişkilerde başkalarına zulmü reva gören zalimlerden hesap sormaması düşünülemez. Nitekim Kur'an'da, zulmedenlerin *فَيَقُولُ الَّذِينَ ظَلَمُوا* “Ey Rabbim, bizi yakın bir zamana ertelesen de senin davetine uyup peygamberlerine tâbi olsak!”¹⁰⁹ şeklinde temelsiz önerilerde bulunacakları kendilerine dünya hayatında her şeyin açıklanıp birçok örnek verildiği¹¹⁰, buna rağmen zulümlerinden dolayı¹¹¹ hemen oracıkta cezalandırılmış olsalardı yeryüzünde bir tek canlının kalmayacağı¹¹² bildirilmiştir. Zalimler, azabı gördüklerinde dehşet içinde kalırlar, azapları ne hafifletilir ne kendilerine süre tanınır¹¹³ Onlar durdurulacak, sorgulanacaklar. Melekler tarafından yolu gösterilen cehenneme dost ve yarenleriyle beraber sürüleceklerdir.¹¹⁴

Burada zulme ve zalime dair Hz. Ali'nin (ö.40/661) vurguladığı veciz sözlerden birkaç tanesini zikretmek yerinde olacaktır. Hz. Ali, insanlara zulmetmenin ahirete yönelik en kötü azık olduğunu¹¹⁵, mazlumun zalimden

¹⁰⁷ Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/433; 3/398, 435.

¹⁰⁸ *ez-Zilzâl* 99/7-8.

¹⁰⁹ İbrâhim 14/44.

¹¹⁰ İbrâhim 14/45.

¹¹¹ Zemahşerî, olayı İbn Abbâs'a atfen “hiçbir zalim canlı” şeklinde yorumlamıştır. Bkz. *Keşşâf*, 2/613.

¹¹² *en-Nahl* 16/61.

¹¹³ *el-Enbiyâ*, 21/40. Ayrıca bkz. *es-Sâffât* 37/22-23.

¹¹⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/139.

¹¹⁵ Ebü'l-Hasan Muhammed b. Huseyn b. Mûsâ Şerîf er-Radiy, *Nehcü'l-belâğa*, Muhammed Abduh (Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1992), 725.

hakkını alacağı gün, zalimin mazluma zulmettiği günden daha şiddetli olacağını¹¹⁶ bildirmiştir.

Zemahşerî, sosyal ve kültürel hayatında kendisine rol-model olarak gördüğü Ömer b. Abdülaziz'in (ö.101/720) sürekli *بَلَّكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلاً لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ* “Biz, ahiret yurdunu, yeryüzünde zorbalık ve bozgunculuk isteği olmayan kimselere veririz, akıbet muttakilerindir”¹¹⁷ ayetini okuduğunu nakletmiştir.¹¹⁸

Sonuç

Kur'an'ın, sıklıkla gündeme getirdiği konular arasında zulmün kötülüğü, zalimin despotluğu, Allah'ın gerek inansın gerek inanmasın hiçbir kuluna haksızlık etmeyeceği, dünya hayatında insanların karşılaştığı darlık, zorluk ve huzursuzlukların kendi iradeleriyle yapmaları yüzünden olduğu gibi haberler söz konusudur. Çalışmada kulların, ahiret yurdunda hesaba çekilmeleri neticesinde görecekları ikram ve cezalar da onların yaptıklarıyla doğru orantılı olduğu müşahade edilmiştir.

Çalışmada zulmün, temelde itikadî ve amelî olmak üzere iki türlü tezahür ettiği görülmüştür. Yüce Allah'ı birlemek ve noksan sıfatlardan tenzih etmek gerekirken ona ortak koşmak itikadî zulüm; dinin koymuş olduğu emir-yasaklara ilgisiz kalmak, günah anaforunda kalmak ise amelî zulüm diye anlaşılmıştır. Bu çeşit zulmün, Allah'a gösterilmesi gereken sonsuz saygının, onun yarattığı varlıklara intikal ettirmek anlamına geldiği tespit edilmiştir.

Çalışmada varılan sonuçlar arasında gerek insana gerek hayvanlara gerekse ekolojik dengeye karşı yapılan rutin dışı davranışların, zulüm kapsamına girdiği tespit edilmiştir. Çünkü nurdan uzaklaşan kimse, behemehal zulmet anaforuna gireceğinden kör kalacak; dolayısıyla bulunduğu

¹¹⁶ Şerif er-Radiy, *Nehcü'l-belâga*, 731. Kur'an-ı Kerim'de ahiret günü zalimin ellerini ısıracığını ve Hz. Peygamberle birlikte aynı yolda olmadığına hayıflanacağını zikretmiştir. Bkz. Furkân 25/27.

¹¹⁷ el-Kasas 28/83.

¹¹⁸ Zemahşerî, Keşşâf, 3/435.

yerde el yordamıyla hareket edecek, çevresinde dokunduğu nesne ve objelerin bir kısmını ya çiğneyecek veya farklı bir şekilde zarara uğratacaktır. Çalışmada zalimin psikolojik yapısının ve kuvveden fiile geçişinin bu minvalde seyrettiği müşahede edilmiştir.

Bütün hesapların en ince detaylarına kadar görüldüğü günde, mazlumun zalimden hakkını alma süreci, zalimin dünyada mazluma olan davranışından daha şiddetli olacaktır. Kişi kendisi için sevdiğini, başkası için de istemekle kâmil insan olacağı gibi zulme ve haksızlığa uğramayı sevmediği gibi başkasına da zulmetmeyi istememekle yükümlüdür.

Çalışmada Zemahşerî'nin, kişisel olarak zulmü ve zalimleri hiçbir zaman sevmediği, onlara yakınlık göstermediği; aksine hem zulümden hem zalimden oldukça nefret ettiği müşahede edilmiştir. Bunun yanı sıra Yüce Allah'ın, hangi türden olursa olsun her zulmü yasaklayıp haram kıldığı, mümin-kafir ayırımı yapmaksızın tabiatı kurulan harikulade dengeyi bozan zalim kimsenin cezasını çekeceğini vurguladığı çalışmadan anlaşılmıştır.

Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mü'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*. İstanbul: el-Matbaatü'l-İslâmiyye, 1982.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Ferrâ. *Me'âlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâ et-Türâsi'l-Arabî, 1999.
- Bikâî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen. *Nazmü'd-dürer fî tenâsübi'l-âyât ve's-süver*. 22 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil. *Sâhihu'l-Buhârî*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1979.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü'l-lüga ve sıhâhu'l-'Arabîyye*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Dozy, Reinhart Pieter Anne. *Tekmiletü'l-me'âcim el-'Arabîyye*. çev. Muhammed Selim en-Na'imî. 11 Cilt. Bağdat: Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İ'lâm, 1979.
- Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, Eyyûb b. Mûsâ el-Huseynî el-Kırımî. *el-Külliyât mu'cemün fî'l-mustlahâti ve'l-fürûk el-Arabîyye*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Ferâhîdî, Ebû Abdurrahmân Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-âyn*. 8 Cilt. Kâhire: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, ts.
- İbn Acîbe, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdi el-Hasenî. *el-Bahrü'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. 7 Cilt. Kâhire: Hasan Abbâs Zekî, 1998.
- İbn Âdil, Ebû Hafs Sirâcuddîn Ömer b. Ali en-Nu'mânî. *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-kitâb*. 20 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Atıyye el-Endülüsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdurrahmân. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-âzîz*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Ezdi. *Cemheretü'l-lüga*. thk. Remzî Münîr Ba'labekî. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris Zekeriyya. *Mü'cemü mekâyisi'l-lüga*. 6 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1991.

İbn Mâlik et-Tâî, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh el-Ceyyânî. *İkmâlü'l-i'lâm bi-teslîsi'l-kelâm*. thk. Sa'd b. Hamdân el-Gâmidi. 2 Cilt. Mekke: Camiatu Ümmü'l-Kurâ, 1984.

İbn Manzûr, Ebû Fadl Cemâlüddîn Muhammed. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dârü Sâdır, H/1414.

İbn Sîde, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî. *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zam*. thk. Abdülhamid Handâvî 11 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

İsfahânî, Râgıb. *Tefsîr*. thk. Muhammed Abdülaziz Besyûnî. Tanta: Külliyyetü'l-Adâb, 1999.

İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, H/1412.

Kur'ân Yolu Meâli, haz. Komisyon. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2016.

Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmiu'li ahkâmi'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.

Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerîm b. Hevâzin. *Letâ'ifü'l-işârât*. thk. İbrâhim el-Besyûnî. 3 Cilt. Kâhire: el-Heyetü'l-Mısriyye, ts.

Mâverdi, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb. *Tefsîrü'l-Kur'ân (en-Nüket ve'l-uyûn)*. 6 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Haccâc. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.

Neşvân el-Himyerî, Ebû Saîd Neşvân b. Sa'd b. Ubeydullâh. *Şemsu'l-ülûm ve devâ'ü kelâmi'l-Arab mine'l-külûm*. 11 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Fikr el-Muâsir, 1999.

Ömer, Ahmed Muhtâr Abdülhamîd. *Mü'cemü'l-lügati'l-'Arabîyye el-mu'âsıra*. 4 Cilt. Kâhire: Alemü'l-Kütüb, 2008.

Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtihü'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâ et-Türâsi'l-Arabî, 1999.

Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdulcabbâr. *Tefsîrû'l-Kur'ân*. 6 Cilt. Riyâd: Dârü'l-Vatan, 1997.

Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *el-Havâtır havle'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. 20 Cilt. Kâhire: Matbaatü Ahbâr el-Yevm, ts.

Şerîf Radiy, Ebü'l-Hasan Muhammed b. Huseyn b. Mûsâ. *Nehcü'l-belâga*. thk. Muhammed Abduh. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1992.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Suleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemu'l-evsat*. thk. Tarık b. İvazullah-Abdulmuhsin b. İbrâhîm el-Huseynî. 10 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Harameyn, ts.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî. *Câmi'ü'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2000.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî. *el-Vasîf fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-mecîd*. thk. Komisyon. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Heyet. 40 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Hidâye, ts.

Zemahşerî, Cârullâh Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve uyûnî'l ekâvil fî vucûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.

Zemahşerî, Cârullâh Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *Esâsü'l-belâga*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnusûd. 2 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.

Zemahşerî, Cârullâh Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *Atvâku'z-zeheb fî'l-mevâ'iz ve'l-hutab*. thk. Ahmed Abdü't-Tavvâb Avd. Kâhire: Dârü'l-Fadile, ts.

Bölüm 2

RİVÂYET TEFSİRİ GELENEĞİNİN KARAKTERİSTİKLERİ: ‘ABDURREZZÂK B. HEMMÂM ES-ŞAN‘ÂNÎ’NİN TEFSÎRU ‘ABDURREZZÂK ÖRNEĞİNDE BİR İNCELEME

Osman Gökmen¹

¹ Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Hadis Doktora Öğrencisi.

e-Posta: osman_gokmen_34@hotmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-4298-9730>

Giriş

Rivâyet tefsiri geleneği, İslam dünyasında Kur‘ân‘ın anlaşılması ve açıklanmasında önemli bir yer tutar. Bu geleneğin özünde, Kur‘ân ayetlerinin açıklamalarında hadislerin ve erken İslam dönemindeki müfessirlerin görüşlerinin kullanılması yer alır. Ancak rivâyet tefsirinin nasıl şekillendiği, hangi kaynaklardan yararlanıldığı ve bu kaynakların metodolojik temelleri, İslam düşüncesinde çok boyutlu olarak derinlemesine incelenmesi gereken bir konudur. Bu bağlamda, ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin *Tefsir*’i, rivâyet tefsiri geleneği üzerinde önemli bir örnek teşkil etmektedir. ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî, hadis ilmindeki çok sayıda naklettiği rivâyet bilgisiyle tanınırken, tefsirinde de rivâyetleri nasıl kullandığı, bu rivâyetlerin hadis literatürüne nasıl entegre olduğu, rivâyet tefsiri geleneğinin metodolojik ve epistemolojik yapısını anlamamıza katkı sağlayacaktır. Bu çalışmanın amacı, ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin tefsirinde rivâyetlerin kullanımını, râvilerin istatistiksel verileri ve bu rivâyetlerin metodolojik çerçevesini inceleyerek, rivâyet tefsiri geleneğinin temel özelliklerini ortaya koymaktır. ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî, hadis ilmindeki derin bilgiye sahip bir muhaddis olarak, hadis rivâyetlerinin aktarılması konusunda hoc-talebe açısından ve râvilerin durumu yönüyle – şiiilik temâyülü dışında-¹ çoğunlukla titiz bir yaklaşım sergilemiştir. Ancak tefsirinde hadis rivâyetlerini kullanma biçimi, hadisçilerin geleneksel epistemolojik anlayışından farklılıklar gösterir. Özellikle ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin, hadis literatüründe sıkça eleştirilen müfessirlerden biri olan el-Kelbî’den rivâyetleri aktarması, tefsirinde rivâyetleri nasıl kullandığına dair dikkat çekici bir örnek sunar. Bu açıdan rivâyet tefsir geleneğinin nakil karakterini; yazılı olma, anlam merkezicilik, esnek otorite ve tevillerin rivâyetleşmesi hususlarının şekillendirdiği ortaya konulmaktadır.² Bu çalışma, ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin tefsirindeki rivâyetlerin kaynakları, bu rivâyetlerin tefsir metnindeki yerini ve

¹ ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’ye yapılan tenkitler ve değerlendirmeleri konusunda bkz., Tokpınar, Mirza, *Abdurrezzâk b. Hemmâm ve Musannefi*, Bekâ Yanıncılık, İstanbul, 2015, 255-340.

² Ömer Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*, İsam Yayınları, İstanbul, 2022, 131-175.

‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin rivâyetleri kullanırken izlediği metodolojik yolu detaylı bir şekilde inceleyecektir. Ayrıca, ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin rivâyet tefsirindeki bu yaklaşımlarının hadis literatüründeki farklılıkları nasıl yansıttığı, tefsir ve hadis arasındaki ilişkiyi anlamada bize nasıl bir perspektif sunduğu ele alınacaktır.

Rivâyet tefsiri geleneği³ ve hadislerin tefsirdeki⁴ rolü üzerine yapılan literatür taramaları, genellikle hadis rivâyetlerinin tefsir metinlerinde nasıl yer aldığı ve bu rivâyetlerin tefsir amaçlı kullanımı üzerine yoğunlaşmaktadır. Örneğin, İslam dünyasında rivâyet tefsirinin gelişimi üzerine yapılan çalışmalarda, özellikle tabiin dönemi müfessirlerinin hadisleri nasıl kullandığı, sahabe rivâyetlerinin tefsire nasıl entegre edildiği ve müfessirlerin bu rivâyetleri hangi ölçütlere göre seçtikleri tartışılmıştır. Rivâyet tefsirinin temellerini atan müfessirlerden biri olan İbn Abbas’ın rivâyetlerinin yorumlanması, bu bağlamda önemli bir örnektir. Taberî ve İbn Kesir gibi daha sonraki dönemlerde yaşayan müfessirlerin tefsirlerinde hadislerin kullanımına dair yapılan incelemelerde, rivâyetlerin doğrudan açıklamalar veya yorumlar yerine, genellikle daha genel bir açıklama sunduğu gözlemlenmiştir. ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin tefsirindeki rivâyetler ise genellikle hadisler gibi ele alınmamaktadır. Bununla birlikte, ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin hadisleri tefsirinde, özellikle el-Kelbî gibi müfessirlerin rivâyetlerine yer vermesi, rivâyet tefsirinin geleneksel metinlerle olan ilişkisinin daha farklı bir yönünü ortaya koymaktadır. Bu anlamda ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin tefsirine dair yapılan çalışmalar sınırlıdır. Yapılan çalışmalar, ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin hadis sahasında sergilediği titiz yaklaşımın, tefsir alanına yansımalarını değerlendirmemiştir.⁵ Ayrıca, ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin rivâyetleri hadis sahasında tartışmalı olan el-Kelbî gibi bir müfessirden

³ Bkz., Türcan, Saliha, “Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü- İbn Kesir (ö. 774/1373) Tefsiri Örneği Üzerinden”, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2011, 8-28.

⁴ Bkz., Akbaş, Mustafa Yaşın, “Hadis Edebiyatında Kitâbu’t-Tefsîrler ve Taberî tefsiri ile Karşılaştırılması”, Doktora Tezi, Konya, 2020, 398-436.

⁵ Meselâ bkz., Döndür Kurt, “Abürrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî ve Tefsîr Metodu”, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 2019, 36-55.

aktarması, tefsir literatüründe yeterince ele alınmamış bir konudur.⁶ Bu eksiklik, rivâyetlerin tefsir metnindeki kullanımı üzerine derinlemesine bir inceleme yapılmasını gerektiriyor. Bu çalışma, ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin rivâyetleri hadis metinlerinden nasıl ayırdığı ve tefsir metninde hangi metodolojik kurallara göre aktardığına dair önemli bilgiler sunacaktır. ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin tefsirindeki rivâyetlerin incelenmesi, rivâyet tefsiri geleneğinin metodolojik yapısını daha iyi anlamamıza yardımcı olacaktır. Çalışmada, ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin rivâyetleri kullanırken izlediği yol ve metodolojik farklar da örnekler verilerek ele alınacaktır. Özellikle, ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin, hadis metinlerinde katı epistemolojik kurallara bağlı kalarak rivâyetleri seçerken, tefsirinde farklı bir yaklaşım sergilemesi, rivâyet tefsiri geleneğinin hadis literatüründen ne şekilde ayrıldığını göstermektedir. Bu çalışmanın bir diğer amacı da, rivâyet tefsirinin hadis literatüründeki yerini ve bu iki alan arasındaki farkları ortaya koyarak, rivâyet tefsirinin nasıl kendi özgün metodolojisini geliştirdiğini incelemektir. Ayrıca, ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin tefsirinde rivâyetleri kullanma biçimi, müfessirlerin hadisleri nasıl aktardığına dair de önemli bir analiz sunacaktır.

Çalışmada izlenecek yol, ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin tefsirinde rivâyet kullanımını detaylı bir şekilde incelemek olacaktır. Bu amaç doğrultusunda, ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin rivâyetleri hangi kaynaklardan aktardığı, bu rivâyetlerin hadis literatürüne nasıl entegre olduğu, ve tefsir metninde nasıl bir metodoloji ile kullanıldığı gibi sorulara odaklanılacaktır. Ayrıca, ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin rivâyetleri kullanırken izlediği metodolojik farklılıklar ile hadis literatüründeki geleneksel yaklaşımlar arasındaki farklar da karşılaştırılacaktır. Bu çerçevede, rivâyet tefsirinin farklı aşamaları ve ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin bu süreçteki rolü nesnel ve objektif bakış açısıyla açıklayıcı bir yaklaşım tercih edilerek ele alınacaktır. Sonuç olarak, bu çalışma, rivâyet tefsiri geleneğinin karakteristiklerini ve ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin tefsirindeki

⁶ Bkz., Burhan Yzıcı, “Muhammed b. Sâib el-Kelbî’nin Tefsirciliği”, Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli, 2024.

rivâyet kullanımını ortaya koyarak, hadis ve tefsir arasındaki ilişkiye dair önemli bir katkı yapmayı amaçlamaktadır. ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin tefsirindeki rivâyetlerin nasıl şekillendiğini ve bu rivâyetlerin hadis literatüründen nasıl ayrıldığını anlayarak, rivâyet tefsirinin metodolojik yapısını daha derinlemesine inceleyeceğiz. Bu çalışma, rivâyet tefsiri geleneği ve hadis ilmi arasındaki ilişkinin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayarak, İslam düşüncesindeki hadis-tefsir ilişkisine dair yeni bakış açıları sunmayı hedeflemektedir.

1. Rivâyet Tefsir Geleneğinin Karakteristikleri

Tefsir ilmi, İslam düşüncesinin temel disiplinlerinden biri olarak, tarih boyunca Kur‘ân’ı anlama ve açıklama çabalarının bir yansıması olarak gelişmiştir. Tefsir faaliyetinde kullanılan yöntemler ve dayandığı kaynaklar açısından çeşitli yaklaşımlar benimsenmiş, bu çerçevede Kur‘ân’ın yorumlanma biçimleri zaman içerisinde belirli değişim ve dönüşümlere uğramıştır. Bu değişimlerin en köklülerinden biri, tefsirin kaynaklarına dayalı olarak yapılan tasnifte görülebilir. Kur‘ân’ı anlamaya yönelik yaklaşımlar tarihsel süreç içerisinde temel olarak rivâyet (nakli) tefsiri ve dirâyet (rey) tefsiri olmak üzere iki ana ekseninde şekillenmiştir. Ancak, tarihî açıdan incelendiğinde, rivâyet tefsirinin rey tefsirine göre daha eski bir geleneğe sahip olduğu, hatta başlangıçta tefsirin bizzat kendisini oluşturduğu söylenebilir. Bu dönemde, bireysel ihtiyaçlar doğrultusunda düzensiz ve sözlü olarak yürütülen ayetleri anlama ve açıklama çabaları, Kur‘ân’ın mushaf haline getirilmesiyle birlikte daha sistematik bir bilgi alanına dönüşmeye başlamıştır. Mushaflaşma süreci, nüzûl dönemine tanıklık eden zihinlerin Kur‘ân’ı bütüncül bir perspektifle ele almalarına ve ayetlerin yorumlanmasında tutarlı bir yöntem benimsemelerine katkı sağlamıştır. Tâbiûn nesliyle birlikte Kur‘ân ayetlerinin anlaşılmasına yönelik çabalarda artık Mushaf algısı belirleyici bir rol oynamaya başlamıştır.

Hız. Peygamber'in açıklamalarıyla⁷ başlayan Kur'an'ı anlama ve yorumlama süreci, Hız. Peygamber'in vefatından sonra sahâbeden bazılarının bu bilgileri birbirlerine ve sonraki/tâbiûn nesl(in)e aktarması neticesinde rivâyet temelli bir karakter kazanmıştır. Kur'an'ın nüzûl sürecine bizzat şahit olan sahâbenin, mushaflaşan Kur'an'daki ayetlere dair yaptığı yorumlar ve bunları sonraki nesillere nakletmesi, tefsir faaliyetlerinin belirginleşmesini sağlamış ve bu alanı zamanla disiplinli bir ilmî çalışma sahasına dönüştürmüştür. Sahâbenin Kur'an'ı anlamaya yönelik izahları, Arapça'nın özelliklerine vukufiyetleri, Arap âdetlerini bilmeleri, Kur'an'ın indiği dönemde bölgede bulunan diğer din mensupları ile ilişkileri, özellikle onların farklı coğrafyalara yayılmasıyla birlikte, farklı yorum eğilimlerini de içinde barındıran geniş bir rivâyet birikiminin oluşmasına neden olmuştur.⁸ Bu süreçte İbn Abbas'ın Mushaf çerçevesinde yürüttüğü sistemli açıklamalar özel bir önem arz etmektedir. Onun, Hız. Peygamber'den ve büyük sahâbilerden öğrendiği bilgileri aktarması ve ayetleri yorumlarken sahâbenin görüşlerinden, arap dilinden ve isrâiliyat bilgisinden istifade etmesi, ilk dönem tefsir anlayışının temel taşlarını oluşturmuştur.⁹ Aynı zamanda onun tefsir faaliyetleri, hem Hız. Peygamber'in açıklamalarını hem de sahâbenin yorumlarını toparlayarak sistematik bir bilgi bütünü oluşturmuş, bu sayede sonraki nesillerin Kur'an'ı anlamada sağlam bir zemine sahip olmasını sağlamıştır. İbn Abbas'ın tefsir anlayışı, tâbiûn dönemine de doğrudan etki etmiş, onun öğrencileri aracılığıyla bu metot muhafaza edilmiştir. Mücâhid b. Cebr, İkrime, Katâde b. Diâme, es-Süddî, Mukâtil b. Süleyman gibi tâbiûn neslinin önde gelen müfessirleri, İbn Abbas'tan gelen rivâyetleri aktarmış ve bunları sistematik hâle getirmişlerdir. Bu durum, tefsir geleneğinin nesiller boyu sürekliliğini sağlayan bir yapı inşa etmiştir.

⁷ Örnek için bkz., Hüseyin Çelik, "Hız. Peygamber'in Kur'an'ı Tefsir Etme Şekilleri", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2016, cilt:5, sayı:3, 119-137.

⁸ ez-Zehabî, Muhammed, *et-Tefsîr ve'l-müfessûn*, I-III, Mektebetu Vehbe, Kahire, trs., I, 45.

⁹ Bkz., es-Suyûtî, Celâlu'd-Dîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr (ö.911/1505), *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* (nşr. Muhammed Ebû'l-Fağl İbrâhîm), I-IV, el-Hey'etu'l-Mısriyyeti'l-'Amme li'l-Kuttâb, 1394/1974, I, 17, 38, 42, 47,

Rivâyet tefsiri, temelde Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiûn neslinin görüşlerine dayanarak Kur'ân'ı yorumlayan bir metot olarak şekillenmiştir. Kur'ân'ın tebyîn görevi gereği Hz. Peygamber, gerektiğinde ayetleri açıklamış ve anlamlarına dair detaylı bilgiler vermiştir.¹⁰ Diğer bir ifadeyle nüzûl sürecinde Hz. Peygamber, kendisine vahyedilen ilahî mesajları ashabına tebliğ etmenin yanı sıra, ihtiyaç hâsıl olduğunda ayetlere dair açıklamalar da yapmıştır.¹¹ Bu açıklamalar, bazen doğrudan gerçekleşmiş, bazen de sahabenin yönelttiği sorular neticesinde ortaya çıkmıştır.¹² Bu nedenle, tefsirdeki en temel ve güvenilir kaynak olarak Hz. Peygamber'in beyanları esas alınmıştır. Onun açıklamalarına dayanan tefsir anlayışı, sahabenin sözleri ve onların aktardığı bilgilerle pekiştirilmiş, tâbiûn neslinin katkılarıyla daha geniş bir ilmî çerçeve kazanmıştır. Özünde rivâyet merkezli olan bu tefsir yaklaşımı, zamanla yazılı belgeler üzerinden de aktarılmaya başlanmış ve erken dönemden itibaren sistematik bir bilgi birikimi meydana gelmiştir. İbn Abbas'ın ve tâbiûn müfessirlerinin çalışmaları, ilk dönem tefsir geleneğini şekillendiren en önemli unsurlar arasında yer almakta olup, tefsirin sonraki dönemlerde gelişimine de zemin hazırlamıştır.

¹⁰ Örnekler için bkz. Suat Yıldırım, Peygamberimizin Kur'an'ı Tefsiri, Kayhan Yay., İstanbul, 1983, s.139-148. Hz. Peygamber'in, her bir âyeti tefsir ettiğine dair açıklamalar olsa da (İbn Teymiyye, Ebu'l-'Abbâs Taqîyuddîn Ahmed b. 'Abdilhâlim el-Harrânî, *Muqaddime fî Usûli't-Tefsîr*, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrût 1490/1980, 9), nakil yoluyla gelen tefsir bilgilerin Hz. Peygamber'e nipet edilenlerin sahabe ve tâbiûna nispet edilenlere kıyasla daha az olması bu iddiayı zayıflatmaktadır. (Hz. Peygamber'in bütün âyetleri tefsir etmediği yönündeki görüş için bkz., es-Suyûtî, Celâlu'd-Dîn 'Abdurrahmân b. Ebi Bekr (ö.911/1505), *Mu'tereku'l-Akrân fî Îcâzi'l-Kur'ân: Îcâzu'l-Kur'ân ve Mu'tereku'l-Akrân* (nşr.), I-III, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1408/1988, I, 99).

¹¹ Ancak Hz. Peygamber Kur'ân'ı baştan sona tefsir etmemiştir. Nitekim M. Akif Koç, rivâyet tefsiri geleneğinin en önemli temsilcilerinden biri olarak kabul edilen İbn Ebî Hâtim'in tefsiri üzerine yaptığı çalışmada, günümüze ulaşan kısmının yaklaşık yarısını inceleyerek, bu eserde Hz. Peygamber'e ait sözlü beyanların tefsirin yalnızca %4'ünü oluşturduğunu tespit etmiştir. Buna karşın, eserin %22'sinin sahabeye, %74'ünün ise tâbiûn ve sonraki nesillere ait haberlerden meydana geldiğini ortaya koymuştur. Koç, aynı zamanda rivâyet tefsiri geleneğinin bir diğer önemli temsilcisi olan Taberî'nin tefsirinin de benzer bir dağılım gösterdiğini ifade etmektedir. Bu tespitler, rivâyet tefsiri geleneğinde Hz. Peygamber'in açıklamalarının nispeten sınırlı bir yer tuttuğunu, buna karşın sahabe ve tâbiûn neslinin yorumlarının belirleyici bir rol oynadığını göstermesi açısından önemlidir. Bkz. Koç, Mehmet Akif, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri -İbn Ebî Hâtim (ö. 327) Tefsiri Örneğinde-*, Kitâbiyât, Ankara, 2003, s. 102-103.

¹² Suat Yıldırım, Peygamberimizin Kur'an'ı Tefsiri, s.151-180.

Sahabe görüşlerinin, Hz. Peygamber'in açıklamaları yanında bir başvuru kaynağı olarak kabul edilmesi, onların doğrudan Hz. Peygamber'den duymuş olma ihtimaline veya vahyin nüzûl sürecine birebir şahitlik etmeleri nedeniyle ayetleri daha isabetli yorumlayabilecekleri düşüncesine dayanmaktadır. Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin sahabe tefsiriyle ilgili olarak dile getirdiği "*Sahabe tefsiri, bizim nazarımızda merfû hükmündedir.*" ifadesi,¹³ bu anlayışın somut bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Sahabenin Kur'ân'ı anlama ve yorumlama sürecindeki merkezi rolü, onların tefsir faaliyetlerine yönelik yaklaşımı da belirlemiş ve sonraki nesiller tarafından aktarılan tefsir anlayışına yön vermiştir. Tâbiûn neslinin tefsir ilmindeki otoritesi ise sahabe ile doğrudan temas kurmuş olmalarından ve onların ilim meclislerinde yetişmelerinden kaynaklanmaktadır. Bu durum, tâbiûnun, tefsirde sahabenin ardından en güvenilir otorite olarak kabul edilmelerini sağlamıştır. Sahabe ve tâbiûn nesillerine atfedilen güven, özellikle erken dönem tefsir eserlerinde belirgin bir şekilde ortaya çıkmış ve bu eserlerin rivâyet merkezli bir nitelik kazanmasında etkili olmuştur. Tefsir geleneğinin oluşum sürecinde sahabe ve tâbiûnun aktarımlarına dayalı rivâyetlerin, sonraki müfessirler tarafından esas alınması, bu dönemde kaleme alınan eserlerde haber naklini temel bir yöntem hâline getirmiştir. İlk dönem tefsirleri incelendiğinde, rivâyet eksenli yöntemin belirleyici olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), Süfyan es-Sevrî (ö. 161/777) ve 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî (ö. 211/826) gibi erken dönem müfessirlerinin eserleri, Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiûn neslinden gelen nakillerin yoğun olarak aktarıldığı örnekler arasında yer almaktadır. Bu eserlerde rivâyetlerin aktarımında sened kullanımı, dönemin ilmi anlayışına uygun olarak doğal bir yöntem olarak görülmüş, ancak bazı rivâyetlerin senedsiz olarak da nakledildiği bilinmektedir. Buna rağmen, bu tefsirlerdeki açıklamaların Hz. Peygamber, sahabe veya tâbiûna ait olup olmadığı, Taberî (ö. 310/922) ve İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) gibi müfessirlerin eserlerindeki rivâyetlerle karşılaştırıldığında rahatlıkla tespit edilebilmektedir. Mukâtil b. Süleyman'ın tefsiri, özellikle hadis ilmiyle uğraşan âlimler tarafından rivâyetleri senedsiz

¹³ İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkîn*, I, IV, thk., Muhammed Abdusselâm İbrahim, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrût, 1991, IV, 117.

aktarması ve nakillerin sıhhatine yeterince dikkat etmemesi sebebiyle eleştirilmiştir. Ancak Mukâtil'in bizzat kendisi, tefsirinde yer verdiği bilgileri otuz kadar şeyhten aldığını ve bunlardan on ikisinin tâbiûnun önde gelen âlimleri olduğunu ifade etmektedir.¹⁴ Dolayısıyla, Mukâtil'in tefsirinde kendine özgü yorumları bulunsa da eserinin büyük ölçüde nakle dayandığı anlaşılmaktadır. Nitekim Âl-i İmrân Sûresi 14. ayetinin tefsirinde, Mukâtil'in senedsiz olarak aktardığı açıklamaların, Taberî'nin tefsirinde senedleriyle birlikte aynen yer alması,¹⁵ onun naklî tefsir anlayışına olan bağlılığını göstermektedir. Bu çerçevede, ilk dönem tefsir eserlerinin genel niteliği rivâyet eksensli bir yöntemle inşa edilmiş olsalar da, Ahmed b. Hanbel'in belirttiği "üç şeyin aslı yoktur: meğâzî, melâhim, ve tefîr" bu ifadelerden hareketle bazen isandsız da aktarılmıştır.¹⁶ Sahabe ve tâbiûnun görüşleri, sonraki müfessirler tarafından büyük ölçüde korunmuş ve tefsir ilminde temel kaynaklar olarak değerlendirilmiştir.

Rivâyet tefsiri, Kur'ân'ın anlaşılmasında başvurulacak temel kaynakları bizzat Kur'ân'ın kendisi, Hz. Peygamber'in hadisleri, sahâbe ve tâbiîn sözleri şeklinde sıralayan ve yorum sürecinde kişisel akıl yürütmelerden mümkün olduğunca kaçınan bir yaklaşımı temsil etmektedir. Başlangıçta tefsir çalışmaları büyük ölçüde Hz. Peygamber'in açıklamalarına dayanmış, daha sonra sahâbe ve tâbiîn nesli, farklı kültürlerle etkileşim içinde olduklarından dolayı, tefsir malzemesini genişleten bir aktarıcı konumuna gelmiştir. Özellikle İbn Abbas, Mücâhid b. Cebr, Katâde b. Diâme, İkrime, es-Süddî, Mukâtil b. Süleyman, 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî gibi isimler rivâyet tefsiri geleneğinin önemli taşıyıcıları olarak kabul edilmektedir. Ancak zamanla rivâyetlerin sistematik bir şekilde derlenmesi, hadis metodolojisinin gelişmesiyle paralel olarak rivâyetlerin sıhhatine dair eleştirel bir bakış açısının benimsenmesi, rivâyetlerin tefsir faaliyetindeki işlevini farklılaştırmıştır. İbn

¹⁴ Mukâtil b. Süleymân, Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân el-Belhî (ö.150/767), *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* (nşr. 'Abdullâh Maḥmûd Şehâte), I-V, Beyrut, 1423/2002, I, 25.

¹⁵ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, I, 160; krş., et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, VI, 244-258.

¹⁶ Bkz., İbn Teymiyye, Takıyyuddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî, *Mecmûu fetâvâ*, tahk: Enver el-Bâz, Âmir el-Cezâr, Dâru'l-vefâ', 1426/2005, XIII, 346-347.

Cerîr et-Taberî (ö. 310/923), İbn Ebî Hâtîm (ö. 327/938) gibi müfessirler, rivâyetleri sadece aktarmakla yetinmeyip, onları isnâd tenkidi ve metin değerlendirmesi gibi kriterlere tabi tutarak daha sistematik bir yöntem geliştirmişlerdir.

2. Rivâyet Tefsiri Olarak ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin *Tefsir’i*

Tefsir ilminin erken dönem gelişim süreçlerinde, rivâyet formuna bağlı nakillerin belirleyici bir yöntem olduğu görülmektedir. Bu bağlamda, özellikle Ehl-i Hadis ekolüne mensup âlimlerin, Kur‘ân ayetlerini tefsir ederken rivâyetleri esas alan bir yöntem benimsemesi, rivâyet tefsiri geleneğinin şekillenmesinde temel unsurlardan biri olmuştur. Hadis ilmindeki isnad sisteminin, tefsir çalışmalarına da yansıdığı bu süreçte, ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin (ö. 211/827)¹⁷ *Tefsir’i*, bu metodolojinin erken dönem örnekleri arasında yer almaktadır. ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin *Tefsir’i*, çoğunlukla hadis rivâyet formunun sistematik bir biçimde kullanıldığı erken dönem tefsir eserlerinden biri olarak değerlendirilmek mümkündür. Bu açıdan bakıldığında, onun tefsiri, tefsîr alanında yürütülen tedvîn faaliyetinde sistematik olarak Yahyâ b. Sellâm’ın (ö. 200/815) tefsirinden sonra rivâyet merkezli bir tefsir anlayışının belirginleştiği eserlerden biri olarak öne çıkmaktadır. Zira ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin tefsirinde aktardığı nakillerin incelenmesi, onun rivâyet formuna bağlı kaldığını ve bu durumun, hadis ilmi ile tefsir arasındaki epistemolojik ilişkiyi güçlendirdiğini göstermektedir. Özellikle isnad sistemine sadakat,

¹⁷ ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin hayatı, eserleri ve hadisçi kimliği hakkında detaylı bilgi için bkz. İbn Sa’d, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa’d, et-Tabakâtü’l-Kübrâ, thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdir, 1968, V, 548; İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman, Kitâbu’l-Cerh ve’t-Ta’dil, thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1953, VI, 38-39; İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbüddin Ebû’l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, I-XII, Kahire: Dâru’l-K-tâbi’l-İslâmî, ts., VI, 310-316; Cemâluddin el-Mizzî, Ebû’l-Haccâc Yûsuf b. ‘Abdurrahmân b. Yûsuf el-Kelbî, *Tehzîbu’l-Kemâl fî ‘Esmâ’ir-Ricâl* (nşr. Beşşâr ‘Avvâd Ma’rûf), I-XXXV, Muessesetu’r-Risâle, Beyrût 1400/1980, XVIII, 58-62; ez-Zehebi, Şemsüddin Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. ‘Oşmân b. Kâymâz, *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ’* (nşr. Su’ayb el-Arnâvut), I-XXV, Mu’essesetu’r-Risale, 1405/1985, IX, 563-580; İsmail Cerrahoğlu, “Abdurrezzak b. Hemmâm ve Tefsiri” Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 25, (1967), 99-105; Mirza Tokpınar, Abdurrezzâk b. Hemmâm ve Musannefi, Beka Yayınları, İstanbul, 2015, 45-96.

paradigma olarak Ehl-i Hadis mensuplarının¹⁸ tefsir anlayışında belirgin bir hususiyet olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁹ Bu bağlamda, ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin Tefsir’inde aktardığı 3755 rivâyetlerin büyük bir kısmının (2917 rivâyeti) hocası Mamer b. Râşid (ö. 153/770) ve (Ma‘mer’in 1921 rivâyeti) onun hocası Katâde b. Diâme (ö. 118/736) vasıtasıyla maktû‘ olarak nakledildiği görülmektedir.²⁰ ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin Ma‘mer’den naklettiği rivâyet oranı %77’dir. Ma‘mer’in Katâde’den rivâyetlerinin oranı ise %65’tir. İsnad’da Ma‘mer bulunmadan aktarılan Katâde rivâyetlerinin sayısı ise 15 tanedir. Ma‘mer’in rivâyetlerini, Katâde haricinde 273 rivâyetle el-Hasan el-Basrî, 187 rivâyetle İbn Şihâb ez-Zühri takip etmektedir. Ayrıca Eyyûn es-Sahtiyânî’den (ö. 131/749) 81, Ebân b. Ebî Ayyâş’tan (ö. 138/756) 14²¹, İbn Ebî Necîh’ten (ö. 131/748) 59²², Muhammed b. Sâib el-Kelbî (ö. 146/763) 170²³, İbn Tâvûs’tan 54,²⁴ rivâyet nakletmiştir. İbn Cüreyc (ö. 150/767), ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin fikhî bablar çerçevesinde tasnif ettiği *el-Musannef* adlı eserinde, Ma‘mer’den sonra en fazla rivâyet yaptığı ikinci hocasıdır. Ancak

¹⁸ Ehl-i Hadis’in düşünce yapısı konusunda detaylı bilgi için bkz., Gürler, Kadir, Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı: İlk Dönem Ehl-i Hadis Örneği, Emin Yayınları, Bursa, 2007, 160-266.

¹⁹ **el-Eş‘arî**, Ebûl-Hasen ‘Alî b. İsmâ‘îl (ö.324/936), *Maqâlatu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Mu'allîn* (nşr. N'aîm Zarzûr, I-II, el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1426/2005, I, 228; **Haţib el-Bağdâdî**, Ebû Bekir 'Ahmed b. 'Alî b. Şâbit b. 'Ahmed b. Mehdi el-Haţib el-Bağdâdî (ö.463/1071), *Şerefu Âşhâbi'l-Hadîs* (nşr. Mehmet Sait Hatiboğlu), Dâru 'İhyâ'î's-Sunneti'n-Nebeviyye, Ankara, 1969,8, 9, 28, 29.

²⁰ Burada verilen rakamlar, ‘Abdurrezzâk, Ebû Bekr ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî (ö.211/827), *Tefsîru 'Abdurrezzâk* (nşr. Maḥmûd Muḥammed 'Abduh), I-III, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1999 baskıdaki rivâyet numaralarından hareketle elde edilmiştir.

²¹ Hadis no: 6, 177, 586, 1443, 1895 (Katade ile), 1912, 2446, 2449, 2773, 2788, 3106, 3321, 3436, 3606.

²² Hadis no: 29, 31, 121, 122, 145 (Katâde ile), 164, 204, 216, 218 (ez-Zühri ve Katâde ile), 289, 290, 295, 433, 438, 557, 581 (Katâde ile), 589, 592 (Katâde ile), 610, 670, 729, 731, 733, 909, 1018, 1027, 1057, 1085, 1120, 1307, 1457 (İbn Tâvûs ile), 1653, 1839, 1845, 1858, 1863, 1923, 1934, 2001, 2002, 2019, 2021, 2039, 2066, 2231, 2269, 2282, 2309, 2340, 2412, 2414, 2623, 2794, 2816, 2908, 3205, 3315,3321, 3709 (es-Sevri ile).

²³ Bu rivâyetlerden bazıları Katâde ile (hadis no: 64, 104, 303, 326, 412, 612, 652, 656, 703, 908, 964, 968, 1042, 1883, 2124, 2420, 2493 2588, 2834, 2859, 3648 3649,) aktarılırken, bazıları ise telif (hadis no: 481, 525, 598, 1022, 1191, 1436, 1861, 1881, 1963, 2049, 3526) yapılarak nakledilmiştir. Ayrıca bazen başka râvilerle birlikte de nakledilmiştir. Meselâ Atâ el-Horasânî, hadis no: 853; el-Hasan el-Basrî ile, Hadis no: 2075, 2588.

²⁴ Hadis no: 36, 43, 116, 181, 213, 249, 276, 339, 362, 377, 421, 545, 548 (telif yapılarak), 553, 555, 580, 713, 730, 747, 754, 777, 859, 865, 895, 896, 1079, 1177, 1390 (ez-Zühri kanalıyla), 1408, 1439, 1457, 1541, 1547, 1548, 1552, 1604, 1647, 1669, 1677, 1683, 2030, 2032, 2379, 2408, 2550, 2755, 2960, 3021, 3037, 3038 (mütâbî olarak), 3168, 3193, 3233, 3380 (Katâde ile), 3747.

‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin tefsirinde, İbn Cüreyc’ten yalnızca 53 rivâyet bulunduğu görülmektedir. İbn Cüreyc, erken dönem müfessirlerinden ve *musannif* olarak bilinen önemli bir figürdür ve üç ciltlik bir tefsiri olduğu da kaydedilmiştir.²⁵ Kendisi, İbn Abbâs’ın öğrencilerinden Ata b. Ebû Rebâh, Amr b. Dinâr ve Mücâhid gibi âlimlerden uzun yıllar ders almış, bu isimler arasındaki en tanınmışlarından biri olmuştur. Ayrıca, Ata b. Ebû Rebâh, ölümünden sonra ders halkasının başına geçmesi için İbn Cüreyc’i tavsiye etmiştir.²⁶ Ancak, ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin İbn Cüreyc ile sekiz yıl süreyle birlikte kalmasına rağmen,²⁷ tefsirinde ondan çok az rivâyette bulunmuş olması dikkat çekicidir ve bu durum oldukça şaşırtıcıdır. Özellikle el-*Musannef* adlı eserde, İbn Cüreyc’in hocası Ata b. Ebû Rebâh üzerinden 2122 rivâyet aktaran ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin, tefsirinde bu tarik yoluyla yalnızca 14 rivâyet nakletmiştir.²⁸ Bu fark, ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin tefsirinde İbn Cüreyc’in katkılarının neden bu denli sınırlı kaldığını açıklamayı zorlaştırmaktadır. ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin tefsirinde, Ma‘mer’den sonra en fazla rivâyette bulunduğu ikinci isim, 330 rivâyetle (%9) Süfyân es-Sevrî’dir. Onu, 161 rivâyetle (%4) Süfyân b. Uyeyne takip etmektedir. İbn Cüreyc’ten (53 rivâyet) sonra en fazla nakilde bulunduğu dördüncü hocası ise 46 rivâyetle İsrâil b. Yunus (ö. 160)²⁹ olmuştur. Bunun yanı sıra, Ca‘fer b. Süleymân (ö. 178) üzerinden 31,³⁰ Mu‘temir b. Süleymân’dan³¹ ise 30 rivâyet naklettiği

²⁵ Yahyâ b. Ma‘în, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ma‘în b. ‘Avn, *Târîhu İbn Ma‘în- Rivâyetu’d-Dûrî* (nşr. Ahmed Muhammed Nûru Seyf), I-IV, Merkezu’l-Bahşi’l-İlmî ve ‘İhyâ’i’t-Turâşî’l-İslâmî, Mekke 1399/1979, IV, 300; el-Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl fî ‘Esmâ’i’r-Ricâl*, XX, 115

²⁶ eż-Zehebî, *Siyeru A‘lâmi’n-Nubelâ*, VII, 422-425.

²⁷ İbn ‘Asâkir, Ebû’l-Kâsım ‘Alî b. el-Hasen, *Târîhu Dimeşk* (nşr. ‘Amr b. Ğurâme el-‘Umrevî), I-LXXX, Dâru’l-Fikr, 1415/1995, XXXVI, 167.

²⁸ ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî, *Tefsîru ‘Abdurrezzâk*, Hadis no: 128, 130, 184, 357, 359, 1036, 1049, 1460, 1617, 1618, 1619, 1940, 3241, 3597.

²⁹ Hadis no: 112, 445, 657, 783, 869, 911, 930, 996, 1259, 1272, 1278, 1282, 1302, 1343, 1359, 1367, 1469, 1586, 1626, 1655, 1706, 1772, 1819, 1935, 2129, 2179, 2513, 2563, 2596, 2783, 2804, 2836, 2877, 3029, 3052, 3058, 3085, 3086, 3256, 3353, 3397, 3417, 3419, 3511, 3557, 3699.

³⁰ Hadis no: 196, 374, 426, 440, 460, 462, 639, 866, 1083, 1266, 1298, 1372, 1445, 1486, 1525, 1535, 1600, 1673, 1727, 2051, 2103, 2194, 2380, 2448, 2826, 2947, 3003, 3314, 3584, 3644, 3713.

³¹ İsmi genelde İbnü’t-Teymî olarak zikreder. Bkz. Hadis no: 98, 131, 986, 1174, 1184, 1251, 1254, 1255, 1264, 1273, 1388, 1389, 1446, 1503, 1519, 1712, 1714, 2598, 2686, 2894, 2955, 3004, 3033, 3290, 3325, 3346, 3485, 3523, 3607, 3608,

görülmektedir. Bu isimlerden yapılan rivâyetlerin toplamı 3568 olup, tefsirin %96'ını oluşturmaktadır. Bununla birlikte, 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî'nin hocalarını atlayarak, mürsel bir şekilde Katâde, ez-Zührî ve Hasan el-Basrî'den de sınırlı sayıda rivâyette bulunduğu görülmektedir. Ayrıca, Abdullah b. Mübârek (ö. 181),³² İbn Nüceyh (ö. 182), Hüseyim b. Beşîr (ö. 183)³³ ve Bekkâr b. Abdullah³⁴ da ondan rivâyet edilen isimler arasındadır. Eserde sıkça karşılaşılan isnad zinciri, şu şekilde verildiği görülmektedir:³⁵ حدثنا عبد الرزاق قال : أخبرنا معمر عن قتادة Bu isnad yapısı, rivâyet tefsiri metodunun en temel özelliklerinden biri olan nakil temelli tefsir anlayışını yansıtmakta olup, aynı zamanda tefsir ilminde hadis usulüyle paralellik arz eden bir metodolojik yaklaşımın varlığına işaret etmektedir. Nitekim 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî *el-Musannef*inde de 21958 rivâyetten 8429 tanesini Ma'mer'den nakletmesi bu duruma işaret etmektedir.³⁶

'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî'nin tefsirinde, isnad tarikinde yer alan isimler dışında, erken dönem müfessirlerine ait rivâyetlerin de bulunduğu görülmektedir. Özellikle sahabeden İbn Abbâs (224 rivâyet)³⁷ ve İbn Mes'ûd'un (109 rivâyet)³⁸ tefsir izahlarını aktaran 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî, tabiûn döneminin önde gelen müfessirleri arasında sayılan Mücâhid b. Cebr (247 rivâyet), İkrime (125 rivâyet), Saîd b. Cübeyr (77 rivâyet), Atâ b. Ebî Rebâh (6 rivâyet), Muhammed b. Ka'b el-Kurazî (6 rivâyet), İbn Cüreyc (53 rivâyet) ve Süfyân es-Sevrî (330 rivâyet) gibi isimlerden de isnadlı rivâyetler nakletmiştir.³⁹ Bu durum, onun tefsir çalışmasının büyük ölçüde Mamer b. Râşid ve Katâde b. Diâme'nin açıklamalarına dayalı olmasına rağmen, erken dönem müfessirlerinden de

³² Hadis no: 274, 1713, 2644, 3018, 3525.(5).

³³ Hadis no: 106, 142, 272, 2130, 2131, 2920, 2924, 3729.(8).

³⁴ Hadis no: 311, 312, 327, 1648, 2821.(5).

³⁵ 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî, *Tefsîru 'Abdurrezzâk*, thk. Mahmûd Muhammed Abduh, 3 C-It. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999, I, 260-280.

³⁶ Bu rada verilen rakam, 'Abdurrezzâk, Ebû Bekr 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî (ö.211/827), *el-Muşannef* (nşr. Heyet), Dâru't-Te'sîl, Kahire 1435/2015, baskısı esas alınarak verilmiştir.

³⁷ Mesela bkz. 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî, *Tefsîru 'Abdurrezzâk*, I, 303, 325, 328.

³⁸ Bkz. 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî, *Tefsîru 'Abdurrezzâk*, I, 302, 337.

³⁹ 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî, *Tefsîru 'Abdurrezzâk*, I, 265,267, 276, 278, 280, 285, 291, 292, 299, 309, 310, 311, 312, 316,319, 328, 343.

doğrudan istifade ettiğini göstermektedir. ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin Tefsîr’i, rivâyet formuna bağlılık açısından dikkat çekici bir yapı arz etmektedir. Eserde, her ne kadar maktû‘ ve mürsel rivâyetler olsa da aktarılan görüşlerin neredeyse tamamı isnadlı rivâyet formunda sunulmakta olup, müellifin ayetler bağlamında müstakil bir yorum getirmediği anlaşılmaktadır. Bu durum, onun tefsir yönteminin iki temel unsura dayandığını düşündürmektedir: (a) öncelikli olarak hocaları Mamer b. Râşid ve onun hocası Katâde’nin tefsir yorumlarını nakletmeyi hedeflemesi açısından esnek-yorumlayıcı otorite ve hoca-talebe ilişkisinin belirli râviler üzerinden kurumsallaşması olarak ve (b) Kur‘ân’ın mushaflaşmasından sonra onların yazılı olarak kayda geçirdiği tefsir mirasını doğrudan aktarmayı amaçlaması. Ancak, ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin eserinde rey, şiirle istişhad ve lügavî açıklamalara yer vermemesi,⁴⁰ onun muhaddis kimliğiyle doğrudan ilişkili olduğu söylenebilir. Ehl-i Hadis ekolüne mensup bir âlim olarak, tefsirinde rey yerine, her ne kadar önceki devir tevilleri rivâyetleşmiş olsa da, nakli esas almış, isnad formunda gelen bilgileri öne çıkarmıştır. Bilindiği üzere, Ehl-i Hadis ekolü içerisinde, isnad sistemine bağlı nakil yöntemine büyük önem atfedilirken, şahsî görüşlere dayalı yorumlardan kaçınılması gerektiği hususunda genel bir eğilim söz konusudur. ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin eserinde şahsî yorumlarına yer vermemesi de bu metodolojik tavrın bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Nitekim ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin rivâyet temelli bu yaklaşımı, sonraki dönem bazı müfessirler tarafından da dikkate alınmış ve eserine yapılan atıflar bunu doğrulamıştır. Özellikle İbn Ebî Hâtim’in tefsirinde, (yaklaşık olarak 450 defa) ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin tefsirine yer vermesi, onun rivâyet temelli yaklaşımının otoritesini ve tefsir ilmindeki yerini göstermesi açısından önemlidir.⁴¹ Bu bağlamda, ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin eseri, rivâyet tefsiri geleneği

⁴⁰ İsmail Cerrahoğlu, “Abdurrezzak b. Hemmâm ve Tefsiri”, 106.

⁴¹ Mehmet Akif Koç, İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri, Ankara: Kitabiyât Yayınları, 2003, 57.

içerisinde hadis metodolojisine sıkı sıkıya bağlı bir müfessirin yaklaşımını ortaya koyan önemli bir örnek teşkil etmektedir.

‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin *el-Musannef* adlı eseri, erken dönem tefsir çalışmaları açısından rivâyet formunun belirginliği bakımından dikkat çekmektedir. Hadisçi kimliği ön planda olan ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin, yaşadığı dönemin meşhur muhaddislerinden ilim tahsil ederek hadis rivâyetinde bulunduğu bilinmektedir. Nitekim el-Buhârî’nin râvileri arasında yer alan ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî, Mâmer b. Râşid, İbn Cüreyc, Süfyân es-Sevrî ve Mâlik b. Enes gibi önemli hadis âlimlerinden ders almış olup, bu durum onun hadis ilminde yetkin bir şahsiyet olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda, bu muhaddislerin hadislerin tedvini ve tasnifi sürecinde belirleyici bir rol oynamış olmaları, ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin derlediği rivâyetlerin sonraki nesillere aktarılmasında kritik bir işlev üstlendiğini de ortaya koymaktadır.⁴² Ancak, ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin yalnızca hadis rivâyetinde değil, tefsire dair rivâyetleri de aktardığı göz önünde bulundurulduğunda, onun gibi muhaddis olan Şu‘be b. Haccâc (ö. 160/776), Vekî‘ b. el-Cerrâh (ö. 197/812) ve Âdem b. Ebî İyâs (ö. 220/835) gibi isimlerin de hadis tedvini sürecinde tefsir rivâyetlerini içeren nakilleri derledikleri görülmektedir.⁴³ Bu durum, tefsir faaliyetinin hadis tedvin süreciyle iç içe olduğu yönündeki bazı görüşleri beraberinde getirmiştir.⁴⁴ Bununla birlikte, söz konusu yaklaşıma yönelik çeşitli itirazların bulunduğunu belirtmek gerekir. Öncelikle, adı geçen muhaddislerin, ilk tam tefsir eseri kaleme aldığı kabul edilen Mukâtil b. Süleymân’dan (ö. 150/767) daha sonraki dönemde yaşamış olmaları, hadisçilerin tefsir nakillerinin tedvin sürecinde oynadığı rolün kapsamına dair bazı belirsizlikler doğurmaktadır. Ayrıca, bu âlimlerin

⁴² Bkz. eż-Zehabî, Şemsüddîn Ebû ‘Abdullâh Muḥammed b. Aḥmed b. ‘Osmân b. Kâymâz, *Teżkiretu’l-Ḥuffâz* (nşr.), I-IV, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrût 1419/1998, I, 267.

⁴³ Bkz., İbn Nedim, Ebu’l-Ferec Muhammed b. Ebi Ya’kûb İshâk b. Muhammed, *el-Fihrist*. thk. Rızâ Tecdüüd. y.y: y.e.y, t.y., 36-42; Sezgin Fuad, *Târîhu’t-Turâsi’l-Arabî*, trc., Mahmud Fehmî Hicâzî Riyâd: Câmî’atü’lilmâm Muhammed b. Su’ûd el-İslamiyye, 1991, I, 53-80.

⁴⁴ Bkz. Muhammed Hüseyin eż-Zehabî, *et-Tefsir ve’l-Müfessirûn*, I-III, Mektebetu Vehbe, Kahire, ty., I, 104; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 137

eserlerinin önemli bir kısmının günümüze ulaşmamış olması nedeniyle, onların aktardıkları tefsir rivâyetlerinin nicelik ve nitelik bakımından tam olarak tespit edilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla, bu muhaddislerin hadis tedvin sürecinde derledikleri rivâyetlerin, tefsir faaliyetinin tamamını yansıttığını ileri sürmek tarihsel açıdan isabetli görünmemektedir. Bu bağlamda, erken dönemde hadis ilmiyle meşgul olan muhaddislerin, kendi kriterlerine uygun gördükleri tefsir rivâyetlerini hadis mecmualarına dâhil etmiş olmaları, tefsir faaliyetinin tüm yönleriyle sistematik bir biçimde tedvin edildiği anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla, bu musanniflerin eserlerinde yer alan rivâyetlerin, tefsirin erken dönem gelişimini bütünüyle temsil ettiğini söylemek güçtür.⁴⁵

‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin *Tefsîr*’i *el-Musannef* isimleri eseri ile karşılaştırıldığında isnadlarda ve metinde bazı değişiklikler olduğu görülmektedir. Nitekim ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin tefsirinde geçen 53 İbn Cüreyc rivâyeti *el-Musannef*’te tarandığında 12 aynı veya benzer rivâyet tespit edilmiştir. Ancak bu rivâyetlerin bazıları metin açısından benzer olsa da isnadda bulunan râvilerin değiştiği görülmektedir. Meselâ *Tefsîru ‘Abdurrezzâk* isimli eserinde İbn Cüreyc kanalıyla mevkûf olarak gelen اِبْنُ جُرَيْجٍ , قَالَ: أَخْبَرَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ بْنِ جَعْفَرٍ , عَنْ أَبِي عَمْرٍو , مَوْلَى عَائِشَةَ , عَنْ عَائِشَةَ , أَنَّهَا عَنْ النَّوَرِيِّ , عَنْ مَنْصُورٍ , عَنْ مُجَاهِدٍ , عَنْ اِبْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ كَانَ يَقْرَأُهَا: «وَعَلَى الَّذِينَ يُطَوِّفُونَهَا» rivâyet;⁴⁶ *el-Musannef*’te اِبْنُ جُرَيْجٍ , عَنْ عَطَاءٍ , أَنَّهُ كَانَ يَقْرَأُهَا: «وَعَلَى الَّذِينَ يُطَوِّفُونَهَا» قَالَ اِبْنُ جُرَيْجٍ: «وَكَانَ اِبْنُ جُرَيْجٍ يَقْرَأُهَا كَذَلِكَ أَيْضًا وَيَقُولُ: «هُوَ الشَّيْخُ الْكَبِيرُ الَّذِي لَا يَسْتَطِيعُ الصَّبَامُ فَيُغَطِّطُ، وَيُطْعِمُ» ifadeleriyle maktû‘ olarak aktarmıştır.⁴⁸ Ayrıca *el-Musannef*’te tefsirine ziyâde olarak

⁴⁵ Bkz. Saliha Türkan, “Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü- İbn Kesîr (ö. 774/1373) Tefsiri Örneği Üzerinden”, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2011, 12.

⁴⁶ ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî, *Tefsîru ‘Abdurrezzâk*, I, 310 (183).

⁴⁷ ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî, *‘el-Musannef*, IV, 221 (7574).

⁴⁸ ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî, *Tefsîru ‘Abdurrezzâk*, I, 310 (184).

«أَبْنُ جُرَيْجٍ , عَنْ عَطَاءٍ , فِي قَوْلِهِ تَعَالَى : { وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ }» şeklinde *Tefsir*'inde naklettiği rivâyet;⁵¹ *el-Musannefte* de «أَبْنُ جُرَيْجٍ , عَنْ عَطَاءٍ قَال : { وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ } [البقرة: 282] يَقُولُ : «أَنْ يُؤَدِّيَا مَا قَبْلَهُمَا»⁵² aynı ifadelerle naklettilmiştir. Bezner şekilde *Tefsir*'inde «أَخْبَرَنِي ابْنُ جُرَيْجٍ , عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مَيْسَرَةَ , عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ عَاصِمٍ , قَالَ : «الَّذِي دَعَى وَجْهَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ أُحُدٍ إِفَادَلِيهِمْ مِنْ هَذَا بَلِّ يُقَالُ لَهُ عَبْدُ اللَّهِ بَنُ الْقَيْمَةِ , فَكَانَ حَتْمُهُ أَنْ سَلَطَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ نَيْسًا يَنْطَحُهُ حَتَّى قَتَلَهُ عَنْ ابْنِ جُرَيْجٍ قَالَ : أَخْبَرَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ مَيْسَرَةَ أَنَّهُ سَمِعَ يَعْقُوبَ بْنِ مَوْسَى يَقُولُ : " الَّذِي دَعَى وَجْهَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ أُحُدٍ رَجُلٌ مِنْ هَذِهِ يُقَالُ لَهُ : ابْنُ الْقَيْمَةِ , فَكَانَ حَتْمُهُ أَنْ سَلَطَ اللَّهُ عَلَيْهِ نَيْسًا فَتَطَحَّهُ فَقَتَلَهُ " قَالَ إِبْرَاهِيمُ : «اسْمُهُ عَبْدُ اللَّهِ بَنُ الْقَيْمَةِ»⁵³ küçük bazı eklmelerle naklettiği görülmektedir.⁵⁴ Ayrıca hem isnadın da hem de kısmen metnin bazı değişikliklerle nakledildiğine dair de rivâyetler bulunmaktadır. Meselâ; *Tefsir*'inde naklettiği «أَخْبَرَنِي ابْنُ جُرَيْجٍ , قَالَ : قُلْتُ لِعَطَاءٍ { وَاضْرِبُوهُمْ } [النساء: 34] ؟ قَالَ : «ضَرْبًا غَيْرَ مُبْرِحٍ»⁵⁵ İbn Cüreyc tarihli rivâyet;⁵⁶ *el-Musannef*'de kısmen benzer ifadelerle «أَخْبَرَنِي ابْنُ جُرَيْجٍ , قَالَ : قُلْتُ لِعَطَاءٍ { وَاضْرِبُوهُمْ } [النساء: 34] ؟ قَالَ : «يَضْرِبُ ضَرْبًا غَيْرَ مُبْرِحٍ»⁵⁶ Ma'mer tarafından nakledilmektedir. Bütün bu örneklerden hareketle, oluşan değişikliklerin 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî tarafından oluşturulabileceği gibi, daha sonraki râviler veya müstensihler tarafından da gerçekleşmiş olması muhtemeldir. Diğer bir ifadeyle 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî'nin *Tefsir*'inde ve *el-Musannef*'inde farklı hocalarına nispet ettiği rivayetlerde görülen farklılıklar, metin aktarım sürecinde meydana gelen değişimlerin doğrudan müellifin kendisi tarafından yapılmış olabileceği gibi, sonraki râviler veya müstensihler tarafından da gerçekleştirilmiş olması muhtemeldir.

⁴⁹ 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî, 'el-Musannef, IV, 221 (7574).

⁵⁰ 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî, *Tefsiru 'Abdurrezzâk, ve Xalifo al-Nühud*, III, 424, (3597); krş., 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî, 'el-Musannef, «Xalifo al-Nühud ve Xalifo al-Nâsîc», IV, 287 (7839).

⁵¹ 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî, *Tefsiru 'Abdurrezzâk*, I, 376 (359).

⁵² 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî, 'el-Musannef, VIII, 365 (15564).

⁵³ 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî, *Tefsiru 'Abdurrezzâk*, I, 412 (456).

⁵⁴ 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî, 'el-Musannef, V, 290 (9648).

⁵⁵ 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî, *Tefsiru 'Abdurrezzâk*, I, 453 (572).

⁵⁶ 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî, 'el-Musannef, VI, 510 (11876).

Bu tür değişiklikler, rivayetlerin tedvin sürecinde isnad ve metin yapısında meydana gelen varyasyonlar bağlamında ele alınmalıdır. Ancak konunun, çalışmanın sınırları gereği sadece örnek verdiğimiz bu durum, farklı yönleriyle, metinde meydana gelen değişiklikler ve sebepleri, isnadda olan farklılıklar⁵⁷ ve nedenleri, rivâyetlerin muhtasar-mufassal olarak nakledilmesi gibi çok yönlü olarak incelemeye muhtaçtır. Ancak bu durum, sadece verilen örnekler çerçevesinde değerlendirilemeyecek kadar geniş ve çok boyutlu bir incelemeyi gerektirmektedir. Nitekim metinde meydana gelen değişimlerin tespit edilmesi ve bunların arka planındaki dinamiklerin anlaşılması, birden fazla değişkenin göz önünde bulundurulmasını zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda, isnad zincirlerinde görülen farklılıkların nedenleri, metnin muhtasar veya mufassal olarak nakledilmesiyle ilgili tercihlerin nasıl şekillendiği gibi hususlar, rivayet aktarım sürecinin bütüncül bir şekilde incelenmesini gerektiren konular arasındadır. Dolayısıyla, ‘Abdurrezzâk’ın eseri üzerindeki bu değişimlerin hangi aşamada ve hangi saiklerle ortaya çıktığını anlamak için, rivayetlerin içeriği, sened yapıları, metin varyasyonları ve müstensihlerin olası müdahaleleri gibi unsurların detaylı bir şekilde ele alınması gerekmektedir. Bu çerçevede, metin aktarım sürecinde ortaya çıkan farklılıkların, müellifin özgün tercihlerinden mi yoksa rivayet zincirine sonradan eklenen unsurlardan mı kaynaklandığının tespiti, hem isnad tenkidi hem de metin tahlili açısından önemli bir araştırma alanı olarak karşımıza çıkmaktadır.

‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin tefsirinin mukaddimesinde yer verdiği rivâyetler, onun tefsir sahasına yaklaşımını hadis ilminin temel anlayışları üzerinden şekillendirdiğini açıkça ortaya koymaktadır. Eserinin giriş kısmı olarak kabul edebileceğimiz rivâyetlerde ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî, Kur‘ân’ın mushaflaşma süreci hakkında Muhammed b.

⁵⁷ ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî, *Tefsîru ‘Abdurrezzâk*, (عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ ، عَنْ ابْنِ عُمرَ ، أَنَّ النَّبِيَّ ، (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَرَأَ : «فَطَلَّقُوهُنَّ لِثُبُلٍ عَذْبَةٍ» عَنْ النَّوْزِيِّ، عَنْ الْأَعْمَشِ، عَنْ مَالِكِ بْنِ الْحَارِثِ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ يَزِيدَ، عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ قَالَ : «فَطَلَّقُوهُنَّ لِثُبُلٍ عَذْبَةٍ» قَالَ : «طَاهِرًا عَنْ (غَيْرِ جَاءَ» VI, 302 (10927). Benzer içerikteki rivâyet için ayrıca bkz., ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî, *‘el-Musannef*, VI, 302 (10928)ظ

Ubeydullah'ın İbrâhim b. Sa'd'dan onun da İbn Şihâb'dan onun da Ubeyde b. Sebbâk'tan naklederek verdiği rivâyette Zeyd b. Sâbit'in sözünü aktarmıştır.⁵⁸ Nitekim söz konusu rivâyet, Hz. Ebû Bekir'in hilâfeti sırasında Yemâme Savaşı'nda hafızların büyük bir kısmının şehit düşmesinin ardından, Hz. Ömer'in Kur'an'ı bir araya toplama çabasına dikkat çeker. Hz. Ömer'in bu talebi üzerine, Zeyd b. Sâbit'e verilen görev doğrultusunda Kur'an'ın ilk kez toplanıp bir mushaf hâline getirildiğine dair meşhur rivâyeti aktarmaktadır.⁵⁹ Bu rivâyet, erken dönemde Kur'an'ın korunması, toplama ve mushaflaşma sürecinin temellerini anlamamız açısından önemlidir. 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, bu rivâyet sonrası, "Kur'an'ın Rey ile Tefsir Edilmesi" başlığı altında Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiûn'dan aktardığı çeşitli rivâyetlerle, Kur'an'ın yorumlanmasında şahsî görüşlerin kullanılmasına karşı çıkan güçlü bir duruş sergilediğini gösterir nitelikte nakli bilgiler aktarmaktadır. İlk olarak, İbn Abbâs'tan nakledilen bir rivâyetle başlayarak, Hz. Peygamber'in "Kim Kur'an hakkında rey ile konuşursa, cehennemdeki yerini hazırlasın/النَّارِ مَقْعَدُهُ مِنَ النَّارِ"⁶⁰ şeklindeki uyarısını aktarmaktadır. Bu rivâyet, Kur'an'ın tefsirinde şahsî görüşlerin ve akıl yürütmelerin tehlikelerini vurgulamaktadır ve 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî'nin tefsir metodolojisinde hadislerin belirleyici bir rol oynadığını gösterir.⁶¹ 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, ikinci bir rivâyetle ise Süfyân es-Sevrî'nin meçhûl bir hocası (الشَّوَرِيُّ عَنْ شَيْخٍ هُمْ عَنِ الشَّعْبِيِّ) kanalıyla, Şa'bî'den naklettiği şu görüşü aktarmaktadır: "Benim Hz. Muhammed'e yüz yalan isnad

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُبَيْدٍ اللَّهِ أَبُو ثَابِتٍ قَالَ: حَدَّثَنَا إِسْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ , عَنْ ابْنِ شِهَابٍ , عَنْ عُبَيْدِ بْنِ الْمُثَنَّى , عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ , قَالَ: بَعَثَ إِلَيَّ أَبُو بَكْرٍ مَقْعَدًا مِنْ أَهْلِ الْيَمَامَةِ إِذَا عِنْدَهُ عُمَرُ فَقَالَ: إِنَّ عُمَرَ أَتَانِي فَقَالَ: إِنَّ الْقَتْلَ قَدْ اسْتَحَرَّ يَوْمَ الْيَمَامَةِ بِقِرَاءَةِ الْقُرْآنِ , وَإِنِّي لَأَخْشَى أَنْ يَسْتَحَرَّ الْقَتْلَ بِقِرَاءَةِ الْقُرْآنِ فِي الْمَوَاطِنِ كُلِّهَا فَيَذْهَبَ قُرْآنٌ كَثِيرٌ , وَإِنِّي أَرَى أَنَّ ثَابِتًا يَجْمَعُ الْقُرْآنَ . قُلْتُ: كَيْفَ أَفْعَلُ شَيْئًا لَمْ يَفْعَلْهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ فَقَالَ عُمَرُ: هُوَ وَاللَّهِ خَيْرٌ , فَلَمْ يَزَلْ عُمَرُ يُرَاجِعُنِي حَتَّى شَرَحَ اللَّهُ صَدْرِي لِلَّذِي شَرَحَ لَهُ صَدْرُ عُمَرَ , وَرَأَيْتُ فِي ذَلِكَ الَّذِي رَأَى عُمَرُ . قَالَ زَيْدٌ: قَالَ أَبُو بَكْرٍ: وَأَنْتَ رَجُلٌ شَابٍ عَاقِلٌ لَا تَنْهَمُكَ , وَقَدْ كُنْتُ نَكْتُبُ الْوَحْيَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ , فَتَتَّبِعُ الْقُرْآنَ فَاجْمَعُهُ قَالَ زَيْدٌ: فَوَاللَّهِ لَوْ كَلَّفَنِي نَقْلَ جَبَلٍ مِنَ الْجِبَالِ مَا سَأَنَ بِالنَّقْلِ عَلَيَّ بِمَا كَلَّفَنِي مِنْ جَمْعِ الْقُرْآنِ , قُلْتُ: كَيْفَ تَفْعَلَانِ شَيْئًا لَمْ يَفْعَلْهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ قَالَ أَبُو بَكْرٍ: هُوَ وَاللَّهِ خَيْرٌ فَلَمْ يَزَلْ أَبُو بَكْرٍ يُرَاجِعُنِي حَتَّى شَرَحَ اللَّهُ صَدْرِي لِلَّذِي شَرَحَ لَهُ صَدْرُ أَبِي بَكْرٍ , وَعُمَرُ , وَرَأَيْتُ فِي ذَلِكَ الَّذِي رَأَى فَتَتَّبِعُ الْقُرْآنَ أَجْمَعَهُ مِنَ الْعَسَبِ , وَالرِّقَاعِ , وَاللِّخَافِ , وَصُدُورِ الرِّجَالِ , فَوَجَدْتُ آخِرَ سُورَةِ التَّوْبَةِ: {لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ} [التوبة: 128] إِلَى آخِرِهَا مَعَ خُرَيْمَةَ , أَوْ أَبِي خُرَيْمَةَ , فَالْحَقْنُهَا فِي سُورَتِهَا , وَكَانَتْ الصُّحُفُ عِنْدَ أَبِي بَكْرٍ حَيَاتُهُ حَتَّى تَوَفَّاهُ . ثُمَّ عِنْدَ عُمَرَ حَيَاتُهُ حَتَّى تَوَفَّاهُ اللَّهُ , ثُمَّ عِنْدَ حَفْصَةَ بِنْتِ عُمَرَ قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ عُبَيْدٍ اللَّهِ: اللَّحَافُ يَغِي الْحَزَنَ , وَهَذِهِ الْقِصَّةُ

Hemmâm es-San'ânî, *Tefsîru 'Abdurrezzâk*, I, 249-251

⁵⁹ 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Tefsîru 'Abdurrezzâk*, I, 249-251.

⁶⁰ 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Tefsîru 'Abdurrezzâk*, I, 253.

⁶¹ 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Tefsîru 'Abdurrezzâk*, I, 252.

etmem, Kur'ân'a bir yalan isnad etmemden bana daha sevimli gelmektedir. Zira Kur'ân hakkında yanlış bir şey söyleyen kimse, Allah'a yalan isnad etmiş olur/ لَيْسَ أَكْذِبُ مِائَةَ كَذِبَةٍ عَلَى مُحَمَّدٍ , أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَكْذِبَ فِي الْقُرْآنِ كَذِبَةً , إِنَّمَا يُفْضِي الْكَاذِبُ فِي الْقُرْآنِ إِلَى اللَّهِ.⁶² Bu rivâyet, Kur'ân'a yapılan yanlış yorumların sadece dini anlamda değil, aynı zamanda Allah'a karşı bir yalan ve yanlış bilginin isnadı olarak kabul edilmesi gerektiğini ifade ettiği söylenebilir. 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî, bu rivâyet ile Kur'ân'ın doğru bir şekilde yorumlanmasının önemine vurgu yaparken, şahsî görüşlerin ve kişisel yorumların ne denli tehlikeli olabileceğini bir kez daha ortaya koymaktadır. Son olarak, 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî, İbn Abbâs'tan nakledilen bir başka rivâyetle, Kur'ân'ın tefsirinin dört temel yöntemi olduğunu belirtmektedir: "Kur'ân'ın tefsiri dört vecihtir: Birincisi âlimlerin bildiği, ikincisi Arapların bildiği, üçüncüsü herkesin bilmesi gereken helâl ve haram hükümleri, dördüncüsü ise Allah'tan başka hiç kimsenin te'vilini bilemeyeceği konulardır. Her kim yalnızca Allah'ın bileceği konular hakkında bilgi sahibi olduğunu iddia ederse, o yalancı birisidir/ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: تَفْسِيرُ الْقُرْآنِ عَلَى أَرْبَعَةِ وُجُوهِ: تَفْسِيرُ تَعْلَمُهُ الْعُلَمَاءُ , وَتَفْسِيرُ تَعْرِفُهُ الْعَرَبُ , وَتَفْسِيرُ لَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ , مَنِ ادَّعَى عِلْمَهُ فَهُوَ كَاذِبٌ." Bu tasnif, Kur'ân'ın tefsirinde sadece âlimlerin bilgi ve birikimine dayanılmasının gerektiğini, dil bilgisi ve Arap kültürünün önemli olduğunu, ancak en nihayetinde bazı konuların sadece Allah'a ait olduğunu açıkça ifade etmektedir. İbn Abbâs'ın bu açıklaması, 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî'nin tefsir metodolojisinde hadislerin ve sahâbenin görüşlerinin ön plana çıktığını, aynı zamanda tefsir sahasında izlenecek doğru yolun da rivâî olarak aktarılan kaynaklar/malzemeler çerçevesinde belirlenmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Kur'ân'ın nüzûlü ile ilgili olarak, Süfyân es-Sevrî kanalıyla Seleme b. Kühel'den onu da Sait b. Cübeyr'den aktardığı rivâyetle, Süddî ve A'meş'in şöyle dediğini aktarmıştır: "Kur'ân'ın tamamı Kadir gecesinde, bir defada yıldızların bulunduğu dünya semasındaki Beytü'l-izze'ye indirildi. Sonra Cebrâîl onu Hz. Peygamber'e peyderpey indirmeye başladı/ نَزَلَ جِبْرِيلُ بِالْقُرْآنِ جُمْلَةً وَاحِدَةً , لَيْلَةَ الْقَدْرِ , عَلَى مَوْضِعِ الْجُحُومِ مِنَ السَّمَاءِ , فِي بَيْتِ الْعِزَّةِ فَجَعَلَ جِبْرِيلُ يَنْزِلُ بِهِ عَلَى النَّبِيِّ

⁶² 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî, *Tefsîru 'Abdurrezzâk*, I, 253.

⁶³ 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî, *Tefsîru 'Abdurrezzâk*, I, 253.

”⁶⁴ Yine Kur’ân’ın nüzulüne dair Ma’mur kanalıyla Ebân b. Ebî Ayyâş’tan onu da Ebû’l-Âliye’den aktardığı haber şöyledir: “Suhuflar ramazan ayının ilk gecesi, Tevrât altıncı gecesi, Zebûr onikinci gecesi, İncil on yedinci gecesi indirilmiştir. Kur’ân ise Ramazan ayının yirmi dördüncü gecesi nâzil olmuştur/ نَزَلَتِ الصُّحُفُ فِي أَوَّلِ لَيْلَةٍ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ , وَنَزَلَتِ التَّوْرَةُ لَيْسَتِ , وَنَزَلَتِ الزَّبُورُ لِاثْنَتَيْ عَشْرَةَ لَيْلَةً , وَنَزَلَتِ الْإِنْجِيلُ لِثَمَانِي عَشْرَةَ , وَنَزَلَتِ الْقُرْآنُ لِأَرْبَعٍ وَعِشْرِينَ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ”⁶⁵ Ayrıca, Kur’ân yedi harf üzerine indirilmiştir. Bunlar, emirler, yasaklar, teşvikler, korkutmalar, farzlar, kıssalar ve misalledir/ الْقُرْآنُ سِتُّ آيَاتٍ: آيَةٌ تَأْمُرُكَ , وَآيَةٌ تَنْهَاكَ , وَآيَةٌ تُبَيِّنُكَ , وَآيَةٌ تُنذِرُكَ , وَآيَةٌ فَرِيضَةٌ , وَآيَةٌ قَصَصُ الْأَمْثَالِ”⁶⁶ Bu rivâyetler, ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan’ânî’nin tefsirindeki hadis merkezli yaklaşımını ve Kur’ân’ın yorumlanmasında dikkat edilmesi gereken ilkelere dair görüşlerini anlamamız açısından büyük önem taşımaktadır. ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan’ânî, tefsirinde hadis ilminden güçlü bir şekilde beslenen, rivâyetlere dayalı ve Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiûnın görüşlerini esas alan bir metot izlemiştir. Bu, onun dini metinlere yönelik rivâyet temelli bir yorumlama biçimi geliştirdiğini ve kişisel görüşlerin tefsir sürecinde yer almasının riskli olduğunu savunduğunu göstermektedir.

Kur’ân’ın rey ile tefsir meselesi, özellikle ehl-i hadis ile ehl-i rey arasındaki görüş ayrılıklarını yansıtan önemli bir tartışma alanıdır. ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan’ânî, tefsirinin giriş kısmında bu meseleye dair özellikle ehl-i hadisin ehl-i rey’e karşı sunduğu rivâyetlere yer vererek, rey ile tefsire karşı olan tavrını açıkça ortaya koyduğu görülmektedir. Bu yaklaşım, ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan’ânî’nin tefsirine, hadis ilminin temellerine dayanan bir bakış açısı getirdiğini ve bu alanda ehl-i hadisin rivâyet esaslı görüşünü benimsediğini göstermektedir. Ayrıca ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan’ânî, rey ile tefsir meselesine karşı çıkarken, hadislerin ve sahâbe görüşlerinin tefsir sürecindeki önceliğini vurguladığı söylenebilir. Bu rivâyetleri aktarmak suretiyle, tefsir faaliyetlerinin hadis rivâyetlerine dayalı olması gerektiğini ve kişisel görüşlerin, özellikle de akıl yürütmeye dayalı tefsirlerin tehlikelerine dikkat çekmektedir. Dolayısıyla, ‘Abdurrezzâk b.

⁶⁴ ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan’ânî, *Tefsîru ‘Abdurrezzâk*, I, 254.

⁶⁵ ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan’ânî, *Tefsîru ‘Abdurrezzâk*, I, 254.

⁶⁶ ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan’ânî, *Tefsîru ‘Abdurrezzâk*, I, 253.

Hemmâm es-Şan‘ânî, tefsire dair açıklamaların, muhaddislerin ve âlimlerin öncelediği gibi, rivâyet temelli bir yaklaşımla yapılması gerektiğine dair bir düşünceye sahiptir. Bu, tefsirin yalnızca bireysel yoruma değil, tarihsel olarak esnek-yorumlayıcı otorite ve hoca-talebe ilişkisinin belirli isimler üzerinden kurumsallaşmasına tekâbul eden otantik rivâyetlere dayanması gerektiği anlamına gelir.⁶⁷ ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî, rey ile tefsir karışıklığını savunarak, tefsir anlayışında nakil merkezli rivâyetlerinin önemini vurgulamaktadır. Bu yaklaşım, tefsir faaliyetlerinin hadis ilmi çerçevesinde şekillenmesinin gerekliliğine işaret etmektedir. Rey ile yapılan tefsirlerin, yalnızca akıl ve kişisel görüşlere dayanmasının, dini metinlerin yanlış anlaşılmasına ve yanlış yorumlanmasına yol açabileceği uyarısını yapmaktadır. Bu bağlamda, ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin giriş kısmında yer verdiği rivâyetler, onun tefsirinde rivâyete dayalı bir yaklaşımı benimsediğini ve tefsirin, özellikle de Kur‘ân’ın tefsirinin, rivâyetlerle temellendirilen bir formata geçişini öncelediğini göstermektedir. Her ne kadar ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî, İbn Abbâs’tan aktardığı bir rivâyette te’vile dair bazı görüşlere yer verse de, te’vil konusunda belirli bir sınır çizdiği görülmektedir. Bu sınır, tefsirin te’vil yoluyla yorumlanmasının sadece belirli konularla sınırlı olması gerektiğini, özellikle de Allah’a ait olan konularda tefsirin ancak Allah’ın bildiği şekilde yapılması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu yaklaşım, ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin tefsirdeki anlayışını netleştiren ve rey ile yapılan yorumlamaları uzak duran, rivâyet merkezli bir tefsir anlayışının temellerini attığını göstermektedir.

‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin tefsir ve hadis sahalarını farklı algıladığı, eserlerinde yer verdiği rivâyetlerin içerikleri ve aktarma

⁶⁷ Buna benzer bir örnek olarak Taberî’nin tefsir mukaddimesini zikretmek mümkündür. Taberî, “Kur‘ân’ın Rey İle Tefsiri (Te’vili) Hususunu Nehyeden Rivâyetler” başlığı altında Hz. Peygamber ve sahabeden aktarılan rivâyetlere yer vermektedir. Aktardığı bu veriler çerçevesinde Taberî, Kur‘ân’da özellikle anlamının bilinmesi ancak Hz. Peygamber’den nakledilen bir bilgiye ya da ayetin delaletine bağlı olan hususlarda, rey ile tefsirin caiz olmadığı kanaatindedir. Ona göre bir kimse bilgisi olmadığı konularda doğruya isabet etse bile, yaptığı iş uygun değildir. Bkz. Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerir. Câmi‘u’l-beyân ‘an te’vil, âyi’l-Kur‘ân. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Kahire: Dâru Hecer, 1422/2001, I, 71-74. Benzer bir tespit için bkz. Atik Aydın, Taberî’nin Kur‘ân’ı Yorumlama Yöntemi,(Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 79.

biçimlerinden açıkça anlaşılmaktadır. Özellikle *el-Musannef* adlı hadis eserinde yer alan rivâyetlerle, tefsirinde aktardığı nakillerin karşılaştırılması, hadis ve tefsir alanlarına yönelik farklı bir yaklaşım benimsediğini ortaya koymaktadır. *el-Musannef* eseri, otuza yakın bölümden oluşmakta olup, bu bölümler arasında *Kitâbu Fedâilî'l-Kur'ân* başlıklı bir kısmı da bulunmaktadır.⁶⁸ Bu bölümde yer alan rivâyetler, Kur'ân'daki secde ayetlerinin sayısı, secde şekli, Kur'ân'ın öğretilmesi ve önemi gibi konuları kapsamakta, son olarak ise Muavvizeteyn surelerinin fazileti üzerinde durulmaktadır. Bu rivâyetlerin biçimsel bir analizi yapıldığında, her bir hadisin isnadının, çoğu zaman muttasıl bir şekilde verildiği ve neredeyse 450 rivâyetin bu bölümde yer aldığı görülmektedir.⁶⁹ Ancak dikkat çeken bir nokta, bu rivâyetlerin hiçbirinin Kur'ân ayetlerinin tefsiriyle ilgili olmamasıdır. Diğer yandan, 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî'nin Tefsîr'inde yer alan rivâyetlerin çoğunluğu sahâbe ve tâbiîn'e ait nakillerden oluşmakta ve bu rivâyetlerde de isnadlar belirtilmektedir.⁷⁰ 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî'nin Tefsîr'inde mevcut haliyle 3755 rivâyet bulunduğu göz önüne alındığında, *el-Musannef* eserinde Kur'ân'a dair yer verilen yaklaşık 450 rivâyetin tefsire dair olanlardan farklı bir perspektifle ele alındığı anlaşılmaktadır. Bu durum, 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî'nin hadis ve tefsir sahalarını farklı telakki ettiğini göstermektedir. 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî'nin, tefsirinde aktardığı rivâyetlerin çoğunu hocası Ma'mer b. Raşid'ten yazılı olarak almış gibi görünmektedir. Özellikle tefsirinde aktardığı nakillerin çoğunun tek bir hocasından aktarılması, bu rivâyetlerin yazılı bir kaynak olarak alınmış olma ihtimalini güçlendirmektedir. 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî'nin biyografisiyle ilgili kaynaklarda, hadis alanındaki yetkinliği övülmekte ve "el-hâfizu'l-kebîr", "allâme", "şeyhü'l-İslâm" gibi unvanlarla anılmaktadır. Bu unvanlar, onun hadisleri ezbere bildiğini ve çok geniş bir hadis repertuvarına sahip olduğunu göstermektedir. Ayrıca, hadisleri yazılı kaynaklardan aktarma konusunda

⁶⁸ 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî, *el-Musannef*, thk. Habibü'r-Rahmân el-Âzamî, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamî, 1983), III, 335-385. Ayrıca *el-Musannef* hakkında bkz., Mirza Tokpınar, *Abdurrezzâk b. Hemmâm ve Musannefi*, Beka Yayınları, İstanbul, 2015, 97-254.

⁶⁹ 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî, *el-Musannef*, III, 335-385.

⁷⁰ Bkz. 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî, *Tefsîru 'Abdurrezzâk*, I, 260-280.

gösterdiği özen de vurgulanmaktadır.⁷¹ İsmail Cerrahoğlu'nun belirttiğine göre, Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi İsmail Saib Sencer koleksiyonunda bulunan 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî'ye ait tefsir nüshasında, tefsirin hocası Ma'mer b. Raşid'ten rivâyet edilerek aktarıldığına dair bir kaydın bulunması,⁷² 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî'nin hadisleri yazılı olarak almakta özen gösterdiğini doğrulamaktadır. Sözü edilen bu kayıt, 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî'nin tefsir ve hadis rivâyetlerinde yazılı kaynaklara dayalı bir yöntem izlediğini ortaya koymaktadır. Bahse konu hususlar çerçevesinde, 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî'nin hadis sahasında rivâyetlerin yazılı olarak aktarılmasına yönelik gösterdiği titizlik, her ne kadar râvinin durumunu çok gözetmese de benzer şekilde Tefsîr'inde de kendini göstermektedir. Özellikle tefsirindeki rivâyetlerin büyük bir kısmının (2917 rivâyetin), hocası Ma'mer b. Raşid'ten yazılı olarak alındığını söylemek mümkündür. 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî'nin hadis ve tefsir alanlarındaki yaklaşımı, rivâyetlerin doğruluğunu ve güvenilirliğini sağlamada yazılı kaynaklara dayalı bir yöntem izlediğini açıkça ortaya koymaktadır. Bu durum, onun hem hadis rivâyetleri hem de tefsir nakilleri açısından, sözlü gelenek yerine yazılı geleneğe önem verdiğini ve bu gelenek doğrultusunda kaynaklarını aktardığını göstermektedir.

2. 1. Muhammed b. Saîb el-Kelbî Rivâyetleri

'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî'nin tefsir ve hadis nakil telakkisindeki farklılıkları, onun hem muhaddis kimliği hem de tefsir alanındaki yöntem ve yaklaşımını bir arada değerlendiren bir perspektife ışık tutmaktadır. Tefsir konusundaki rivâyetlerinde, muhaddislerin cerh ettiği erken dönem müfessirlerinden açık bir şekilde nakillerde bulunması, onun tefsir anlayışının hadis nakil anlayışından farklı bir yapıda şekillendiğini gösteren önemli bir özelliktir. 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî, özellikle

⁷¹ eż-Žehbî, Şemsüddîn Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Aḥmed b. 'Oşmân b. Kâymâz, *Mizânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl* (nşr. 'Alî Muḥammed el-Becâvî), I-IV, Dâru el-Ma'rîfe, Beyrût 1382/1963, II, 610-612.

⁷² Cerrahoğlu, İsmail. Tefsir Tarihi. Ankara: Fecr Yayınları, 2019, 203.

tebeu't-tâbiîn neslinden olan Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî⁷³ gibi hadisçiler tarafından kezzâb, metrûku'l-hadîs, leyse bi-şey, zâhibu'l-hadîs, leyse bi-sikatin gibi ifadelerle neredeyse tüm yönleriyle eleştirilen bir müfessir olmasına rağmen,⁷⁴ ondan aktardığı pek çok rivâyeti herhangi bir eleştiriye tabi tutmadan, doğrudan tefsir izahında kullanmaktadır.⁷⁵ Bu durum, 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî'nin tefsir nakil anlayışının, hadis nakil anlayışından⁷⁶ belirgin bir biçimde farklı olduğunu ortaya koymaktadır. 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî, el-Kelbî'den aktardığı rivâyetleri,

⁷³ Hadis otoritelerinin el-Kelbî hakkındaki olumsuz görüşleri için bkz. İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed 'Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, Tab'atı Meclisi Dâireti'l-Ma'ârifî'l-'Osmâniyye, Dâru İhyâit-Turâsî'l-'Arabî, Haydarâbâd, Beyrut 1371/1952, VII, 270-271; İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Muâz b. Mâbed, Kitâbu'l-Mecruhîn, thk. Mahmud İbrahim Zâhid (Haleb: Dâru'l-Va'î, 1396 h.), II, 253-256.

⁷⁴ el-Kelbî, cerh ve ta'dil eserlerinde "kezzâb" (Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürcânî, el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve diğ. Dâru'l-kutubî'l-ilmîyye, Beyrût, 1418/1997, VII, 277; eż-Żehabî, *Mizânu'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, III, 559); "metrûkü'l-hadîs" (İbn Adî, *el-Kâmil* (VII, 277); Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *el-Mü'telif ve'l-Muhtelif*, thk., Muvaffak b. Abdullah b. Abdulkâdir (Beyrut: Dâru'l-Ğarb'ul-İslâmî, 1406/1986), IV, 2222; Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *el-İlelü'l-Vârida fi'l-Ehâdis'ne-beviyye*, thk., Mahfûzürrahman Zeynüllah es-Selefî (Riyad: Dâru Taybe, 1405/1985), VI, 193; eż-Żehabî, *Mizânu'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, III, 559; Şâhâbüddîn Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Kahire: Dâru'l-Kütâb'ul-İslâmî, ts.), IX, 180); "leyse bi-şey" (İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, VII, 271; el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fi 'Esmâi'r-Ricâl*, XXV, 248; eż-Żehabî, Şemsüddîn Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân b. Kâymâz, *Târihu'l-İslâm ve Vefayâtu'l-Meşâhiri'l-A'lâm* (nşr. 'Umar 'Abdusselâm et-Tedmurî), I-LII, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrût 1413/1993, IX, 268); "zâhibu'l-hadîs" (İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, VII, 271); "leyse bi-sikatin" (el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fi 'Esmâi'r-Ricâl*, XXV, 251; eż-Żehabî, *Mizânu'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, III, 559); "sâkı" (İbn Adî, *el-Kâmil*, VII, 277); "zayıf" (el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fi 'Esmâi'r-Ricâl*, XXV, 248; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, IX, 180) gibi terimlerle nitelendirilmiş ve hadislerinin yazılmayacağı (lâ yuktebü hadisühü) belirtilmiştir (el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fi 'Esmâi'r-Ricâl*, XXV, 251). Bu ifadeler, el-Kelbî'nin güvenilirliğini sorgulayan ve onu hadis ravisi olarak kabul etmeyen hadis eleştirmenleri tarafından kullanılan yaygın cerh ifadeleridir. Bu cerh terimlerinin ortak özelliği, el-Kelbî'nin hadislerinin zayıf olduğunu belirtmek amacıyla kullanılmış olmalarıdır.

⁷⁵ 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî, *Tefsîru 'Abdurrezzâk*, I, 262, 263, 264, 269, 273, 280, 282, 284, 285, 298, 301, 356, 364, 368, 396, 397, 400, 402, 409, 421, 438, 450, 452, 462, 464, 466, 467, 480, 482, 484; II, 11, 12, 15, 28, 35, 36, 48, 51, 61, 65, 74, 75, 80, 81, 86, 94, 98, 99, 100, 102, 103, 106, 107, 111, 116, 119, 120, 122, 124, 125, 128, 133, 158, 185, 188, 189, 219, 248, 253, 267, 269, 272, 300, 330, 333, 344, 350, 373, 375, 382, 385, 388, 391, 395, 415, 420, 424, 432, 436, 439, 442, 446, 448, 451, 456, 464, 465, 478, 491, 492, 493, 494, 495, 496; III, 7, 23, 33, 48, 63, 64, 77, 84, 85, 87, 95, 111, 116, 120, 141, 153, 192, 198, 205, 212, 244, 245, 258, 265, 282, 294, 295, 306, 326, 331, 337, 341, 358, 364, 375, 380, 390, 396, 402, 406, 440, 441, 451, 462, 468.

⁷⁶ 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî, *el-Musannef* de el-Kelbî'den 11 tane rivâyet nakletmiştir. Bkz. el-Musannef, I, 7 (9); III (5510), 573 (6717); V, 263 (9553), 263 (9556), 426 (9753); VI, 116 (10172); VII, 162 (12624), 367 (13506); X, 107 (18542), 367 (19393).

bazen sened vererek,⁷⁷ bazen de sadece “قال الكلبي”⁷⁸ ifadesiyle zikretmektedir. Bu durum, onun tefsir eserinde el-Kelbî'nin açıklamalarına yer verirken, hadis sahasında kullanılan isnad ve sened takibinden farklı bir yöntem izlediğini gösterir. Özellikle sened olmaksızın doğrudan el-Kelbî'nin adını zikrederek ayetlerin tefsirini yapması, onun tefsir çalışmasındaki nakil anlayışının hadis rivâyetinden ayrıldığını net bir şekilde gözler önüne serer. Bu noktada, 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî'nin el-Kelbî'ye yer vermesi, hadisçiler tarafından eleştirilen ve pek çok açıdan olumsuz görüşlere tabi tutulan bir müfessir olmasına rağmen, tefsir alanındaki telakki farklılıkları göz önünde bulundurularak yapılmış bilinçli bir tercih olarak değerlendirilebilir. Çünkü eğer 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî, tefsir malzemesi ile hadis malzemesini aynı epistemolojik şartlar altında değerlendiriyor olsaydı, el-Kelbî'den aktardığı rivâyetlere tefsirinde yer vermemesi gerekirdi. 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî'nin tefsirindeki bu farklı yaklaşım, onun hadisçi kimliğiyle uyumlu bir şekilde hareket ederken, tefsir alanının epistemolojik yapısına ve bu alandaki özgün nakil anlayışına da duyduğu saygıyı yansıtmaktadır. Hadisçiler açısından geçerli olan şartlar, tefsir alanındaki nakiller için geçerli olmayabilir. Tefsir, yalnızca ayetlerin anlamını açıklamakla kalmayıp, farklı müfessirlerin görüşlerini ve açıklamalarını da içeren bir çalışmadır. Bu nedenle 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî, hadis sahasında daha dikkatli ve titiz davranırken, tefsir alanında farklı bir esneklik sergileyerek el-Kelbî gibi bir müfessirden nakiller yapmayı uygun görmüştür. Bu yaklaşım, 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî'nin hem hadisçi kimliğini hem de tefsir alanındaki metodolojik özgürlüğünü dengeleme çabası olarak değerlendirilebilir.

'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî'nin tefsiri, içerdiği rivâyetler açısından incelendiğinde, el-Kelbî'ye dair pek çok nakli ihtiva ettiği görülmektedir. Bu Tefsir'de toplamda 185 rivâyet el-Kelbî'ye nispet edilmekte olup, bunların 178'i doğrudan isnad silsilesiyle el-Kelbî'den aktarılmıştır. Geriye kalan 7 rivâyet ise farklı isimler üzerinden el-Kelbî'ye ulaşmaktadır. Bu

⁷⁷ Örnek için bkz., Hadis No: 28, 30, 34, 49, 65 (Katâde ile), 87, 96, 103, 104 (Katâde ile), 148 vd.

⁷⁸ Örnek için bkz. Hadis No: 525, 1210.

bağlamda, 4 rivâyet İbn Abbas'a,⁷⁹ 1 rivâyet İbn Mes'ûd'a,⁸⁰ 1 rivâyet Hz. Ali'ye⁸¹ ve 1 rivâyet ise Şehr b. Havşeb'e⁸² dayandırılmaktadır. Öte yandan, el-Kelbî'nin rivâyetleri hadis ve tefsir ilmi açısından çeşitli değerlendirmelere tabi tutulmuş, bazı âlimler onun rivâyetlerinin güvenilirliği konusunda ihtiyatlı davranmıştır.⁸³ Ancak rivâyetlerinin özellikle erken dönem tefsir külliyyatında sıkça yer alması, onun eserlerinin belirli bir kabul gördüğünü de göstermektedir. 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî'nin tefsirinde el-Kelbî'ye dair rivâyetlerin yoğunluğu, onun rivâyet geleneğindeki yerini ve sonraki müfessirler tarafından nasıl değerlendirildiğini anlamak açısından dikkate değer bir husustur. 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî, tefsir faaliyetlerinde el-Kelbî'den aktardığı rivâyetlerde genellikle hocası Ma'mer b. Râşid aracılığıyla bir aktarım gerçekleştirmektedir. Nitekim Ma'mer b. Râşid'in naklettiği 2917 rivâyetten 161 tanesi el-Kelbî kanalıyla gelmektedir. Bu, özellikle 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî'nin Ma'mer tarikli rivâyet zincirinde el-Kelbî'nin belirgin bir rol oynadığını göstermektedir. Nakillerin sıralaması, hocası Ma'mer b. Râşid'in aracılığıyla el-Kelbî'den yapılan aktarım biçimini yansıtmaktadır. Bu bağlamda, 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî'nin rivâyetlerinin çoğunluğunda aktarılan metinlerin isnadı şu şekilde şekillenir: 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî> Ma'mer > el-Kelbî. Ancak, 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî'nin nakil yönteminde bazı istisnalar da bulunmaktadır. Bazı rivâyetlerde, 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî'nin el-Kelbî'den doğrudan aktarımlar yaptığı görülmektedir.⁸⁴ Bu tür rivâyetlerde, isnad sisilesinde Ma'mer'in yer almadığı, doğrudan el-Kelbî'den aktarım

⁷⁹ Bu rivâyetlerden ikisinin isnadı şu şekildedir: 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî> Ma'mer > el-Kelbî > Ebû Salih > İbn Abbas. Hadis No: 926, 954. Diğer iki rivâyetin isnadı ise şu şekildedir: 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî> Sevrî > el-Kelbî Hadis No: 3426/Muhammed b. Sâ'ib > Ebû Salih > İbn Abbas, Hadis No:988.

⁸⁰ Söz konusu rivâyetin isnadı şu şekildedir: 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî> Ma'mer > el-Kelbî > İbn Mes'ûd, Hadis No: 3056.

⁸¹ Söz konusu rivâyetin isnadı şu şekildedir: 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî> Sevrî > el-Kelbî > Hasan > Sa'd > Sa'd'ın babası > Ali, Hadis No: 3127.

⁸² Söz konusu rivâyetin isnadı şu şekildedir: 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî> Yahyâ b. Ya'lâ > el-Kelbî > Şehr b. Havşeb, Hadis No: 663.

⁸³ Bkz., İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VII, 270-271; el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî 'Esmâi'r-Ricâl*, XXV, 248-249; İbn Hacer, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, IX, 178, 180-181.

⁸⁴ 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî, *Tefsîru 'Abdurrezzâk*, II, 189.

yapıldığı tespit edilmektedir.⁸⁵ Buna ek olarak, ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin rivâyetlerinde, araya başka bazı ravilerin girmesiyle de değişiklikler gözlemlenmektedir. Örneğin, ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin el-Kelbî’den rivâyetlerinde Süfyân es-Sevrî,⁸⁶ İbn Ebî Necîh,⁸⁷ Yahyâ b. Ya‘lâ,⁸⁸ Atâ el-Horâsânî,⁸⁹ el-Hasan el-Basrî⁹⁰ gibi isimlerin yer aldığı nakiller de bulunmaktadır. Bu rivâyetlerde sırasıyla aktarımlar şu şekilde olmaktadır: ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî> Sevrî > El-Kelbî,⁹¹ ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî> İbn Ebî Necîh > el-Kelbî,⁹² ve ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî> Yahyâ b. Ya‘lâ > el-Kelbî.⁹³ Bu çeşitlilik, ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin rivâyet aktarımında farklı yollar izlediğini ve bazen daha doğrudan bir aktarımdan, bazen de araya başka ravilerin girmesiyle daha dolaylı bir aktarım yolunu tercih ettiğini göstermektedir. Bununla birlikte, bu tür istisnaların sayısı sınırlı olduğu ve genel olarak ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin rivâyetlerinde el-Kelbî’nin söz konusu olduğu hâlâ belirgin bir özelliktir. Özellikle, ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin bu rivâyetlerde el-Kelbî’ye dayanan bir aktarım yaparken çoğunlukla Ma‘mer’i aracılık olarak kullandığı anlaşılmaktadır. Bu durum, ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin tefsirindeki rivâyetlerin temel kaynaklarıyla olan güçlü bağı ve rivâyetleri aktarma yöntemindeki belirli kalıpları yansıtmaktadır. ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî, el-Kelbî’nin nakilleri hakkında herhangi bir açık değerlendirmede bulunmamaktadır. Bunun yerine, rivâyetlerde yer alan ifadelerle bu nakillerin doğruluğunu ya da anlamını dolaylı bir biçimde aktarır. ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî, el-Kelbî’nin görüşlerini yansıtan nakillerde, bazen Katâde⁹⁴ ile bazen de Katâde’nin İbnü’l-

⁸⁵ ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî, *Tefsîru ‘Abdurrezzâk*, Hadis No: 1210.

⁸⁶ Hadis No: 3127, 3426.

⁸⁷ Hadis No: 34.

⁸⁸ Hadis No: 663.

⁸⁹ Hadis No: 853.

⁹⁰ Hadis No: 2075, 2588.

⁹¹ ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî, *Tefsîru ‘Abdurrezzâk*, II, 110; III, 277, 374.

⁹² ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî, *Tefsîru ‘Abdurrezzâk*, I, 264.

⁹³ ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî, *Tefsîru ‘Abdurrezzâk*, I, 487.

⁹⁴ Hadis No: 481 (وَقَالَ الْكَلْبِيُّ), 598, 1022, 1191, 1436 (مَعْمَرٌ وَقَالَ الْكَلْبِيُّ أَيْضًا), 1861, 1963,

Müseyyeb'den⁹⁵ aktardığı görüşleri aynı saymaktadır.⁹⁶ 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî, el-Kelbî'nin görüşünü aktaran 24 farklı rivâyette Katâde'nin,⁹⁷ 5 farklı rivâyette el-Hasan el-Basrî'nin⁹⁸ ve 2 farklı rivâyette de Atâ el-Horasânî'nin⁹⁹ görüşleriyle benzerlikler kurarak el-Kelbî ile aynı görüşü paylaşıyorlar şeklinde sunmaktadır. 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî Tefsir'inde naklettiği el-Kelbî rivâyetlerinden sadece 4 tanesini *el-Musannef*'te aktarmıştır.¹⁰⁰

el-Kelbî'nin en yakın çağdaşlarından biri olarak kabul edilebilecek isimlerden biri Mukâtil b. Süleyman'dır. Mukâtil, aynı zamanda günümüze ulaşan ilk tam tefsir eserinin müellifi olmasıyla da dikkat çekmektedir. Onun tefsirinde el-Kelbî'ye dair sekiz atıf yer almakta olup, bu atıflardan dördü el-Kelbî>Ebû Sâlih kanalıyla İbn Abbâs'a ulaşmaktadır.¹⁰¹ Geriye kalan üç nakil doğrudan el-Kelbî'den,¹⁰² bir nakil ise el-Kelbî'nin Ebû Sâlih'ten¹⁰³ rivâyeti şeklinde aktarılmıştır. Bununla birlikte, Mukâtil ile el-Kelbî arasındaki ilişki yalnızca bu sekiz atıfla sınırlı değildir. Zira bazı tefsir eserlerinde her iki müfessirin benzer görüşleri paylaştığı ve birlikte anıldığı görülmektedir.

⁹⁵ Hadis No: 525 (مَعْمَرٌ عَنْ قَتَادَةَ ، أَنَّ ابْنَ الْمُسَيَّبِ ، قَالَ : «نَسَخَهَا الْمِرَاثُ فِي الْوَصِيَّةِ» وَقَالَ الْكَلْبِيُّ بِمِثْلِ ذَلِكَ)،

⁹⁶ 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî, *Tefsîru 'Abdurrezzâk*, I, 438; II, 254.

⁹⁷ Örnekler için bk. 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî, *Tefsîru 'Abdurrezzâk*, I, 273, 284; II, 132, 390; III, 295, 440.

⁹⁸ 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî, *Tefsîru 'Abdurrezzâk*, II, 390; II, 440; II, 450, III, 117, III, 402. Hadis no: 1181, 2049, 2075, 2588; 3527.

⁹⁹ 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî, *Tefsîru 'Abdurrezzâk*, II, 16, 64. Hadis No: 703, 853.

¹⁰⁰ 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî, *Tefsîru 'Abdurrezzâk*, I, 422 (481), krş., el-Musannef, V, 263 (9556); 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî, *Tefsîru 'Abdurrezzâk*, II, 16 (703), krş., el-Musannef, VI, 116 (10172); 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî, *Tefsîru 'Abdurrezzâk*, II, 424 (1995), krş., el-Musannef, VII, 367 (13506); 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî, *Tefsîru 'Abdurrezzâk*, III, 119 (2594); krş., el-Musannef, V, 426 (9753).

¹⁰¹ Mukâtil b. Süleymân, Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* (nşr. 'Abdullâh Mahmûd Şehâte), I-V, Beyrut, 1423/2002, I, 27, 324, IV, 277, 299,

¹⁰² Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*,

¹⁰³ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, II, 132.

Nitekim Semerkandî'nin tefsirinde 43,¹⁰⁴ Sa'lebî'de 82,¹⁰⁵ Begavî'de 32¹⁰⁶ ve Vâhidî'nin *Esbâb-ı Nüzûl* adlı eserinde 10¹⁰⁷ yerde el-Kelbî ile Mukâtil birlikte zikredilmektedir. Ayrıca yapılabilecek bir incelemede Mukâtil b. Süleymân'ın *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* adlı eserinde çok sayıda el-Kelbî'nin söylediklerinin aynısı veya benzerine rastlandığı görülecektir.¹⁰⁸ Bu durum, iki ismin tefsir geleneğinde benzer yorumlara sahip olduğu ve kimi zaman ortak bir rivâyet zinciri içinde değerlendirildiği izlenimini vermektedir. Süfyân es-Sevrî'nin tefsirinin,¹⁰⁹ İmtiyâz Alî Arşî tarafından neşredilen nüshasında el-Kelbî'ye dair üç atıf bulunmaktadır. Bu atıflardan ikisi el-Kelbî > İbn Abbâs isnadıyla aktarılırken, biri el-Kelbî > Ebû Sâlih yoluyla rivâyet edilmiştir.¹¹⁰ Benzer şekilde, Abdullah b. Vehb el-Mısırî'nin *el-Câmi':Tefsîru'l-Kur'ân* adlı eserinde de el-Kelbî'ye atıf yapılan üç rivâyet yer almaktadır. Bu rivâyetlerden biri el-Kelbî > İbn Abbâs, diğeri ise el-Kelbî > el-Hasan isnadıyla aktarılmıştır. Hasan'dan nakledilen rivâyette el-Kelbî, Ebü'n-Nadr künyesiyle anılmaktadır.¹¹¹ Geriye kalan son rivâyette ise el-Kelbî'ye doğrudan bir bilgi nispet edilmekte, ancak kendisi “بَلَّغَنَا/beleğanâ” diyerek bir *sebeb-i nüzûl* aktarımında bulunmaktadır.¹¹² Erken dönem tefsir geleneğinde el-Kelbî

¹⁰⁴ Ebû'l-Leyş es-Semerkandî, Ebû'l-Leyş Naşr b. Muhammed (ö.373/984), *Baḥru'l-'Ulûm* (nşr. Maḥmûd Mataracı), I-III, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ty., I, 168, 169, 181, 195, 230, 234, 280, 299, 309, 312, 373, 441, 463, 506; II, 108, 143, 171, 205, 345, 348, 475, 476; III, 127, 152, 154, 161, 164, 166, 186, 192, 199, 210, 211, 229, 233, 259, 277, 288, 300, 476, 500, 531, 551.

¹⁰⁵ es-Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm, *el-Keşf ve'l-Beyân* I-XXX (nşr. Heyet), Cidde 1436/2015, II, 161, 202; III, 169, 225, 327; IV, 128, 238; V, 64, 133; VI, 88, 217, 223, 249; VII, 173, 183, 279, 287, 295, 307, 310, 328; VIII, 20, 185; IX, 239, 362; X, 5, 157, 296.

¹⁰⁶ Ebû Muhammed el-Begavî, el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed b. el-Ferrâ', *Me'âlimu't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Kur'ân* (nşr. Muhammed 'Abdullâh en-Nimr v.dğr), I-VIII, Dâru Taybe, 1417/1997, II, 106, 146; III, 120, 235; IV, 68, 73; V, 82, 234, 243; VI, 121, 134, 206, 242, 251, 263, 278, 280, 333, 398, 406; VII, 78; 8/37, 181, 182; VIII, 61, 151, 234, 297, 342, 356, 376, 421.

¹⁰⁷ el-Vâhidî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ahmed b. Muhammed b. 'Alî en-Nisâbü'rî (ö.468/1076), *Esbâbu'n-Nuzûl* (nşr. Mâhir Yâsîn el-Fahl), Dâru'l-Meymân, 1426/2005, 259, 291, 314, 472, 584, 586, 650, 738, 822, 824.

¹⁰⁸ Meselâ bkz., Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân*, VI, 252; krş., Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, III, 31.

¹⁰⁹ Ebû Abdillâh Süfyân b. Saîd b. Mesrûk es-Sevrî el-Kûfî, *Tefsîru Süfyânâ's-Sevrî*, thk. İmtiyâz Ali Arşî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983), 33-36.

¹¹⁰ Süfyân es-Sevrî, *Tefsîr*, 73, 115, 160.

¹¹¹ İbn Vehb, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Vehb el-Mısırî el-Kureşî, *Tefsîru'l-Kur'ân mine'l-Câmi'* (nşr. Miklos Muranyi), I-III, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003, I, 87.

¹¹² İbn Vehb, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I, 119.

rivâyetlerine en çok rastlanan eserlerden biri Yahyâ b. Sellâm'ın *Tefsîr*'idir. Mevcut nüshası yalnızca Nahl sûresinden Sâffât sûresinin sonuna kadar olan kısmı içermesine rağmen, eserde el-Kelbî'ye dair 125 atıf bulunmaktadır. Bu atıflardan 123'ü, el-Kelbî'ye doğrudan nispet edilen şu ifadelerle aktarılmaktadır: "*ķāle'l-el-Kelbî*",¹¹³ "*tefsîru'l-el-Kelbî*",¹¹⁴ "*ķi tefsîr-i'l-el-Kelbî*",¹¹⁵ "*kāne'l-el-Kelbî yekūlü*",¹¹⁶ "*kāne'l-el-Kelbî yecme'u*",¹¹⁷ "*ķāle'l-el-Kelbî ķi tefsîr hāzihi'l-āyeti*",¹¹⁸ "*mekraü'l-el-Kelbî*".¹¹⁹ Geriye kalan iki rivâyet ise el-Kelbî kanalıyla İbn Abbâs'tan aktarılmıştır.¹²⁰ Hûd b. Muhakkem el-Hevvârî'nin *Tefsîru Kitâbillâhi'l-'Azîz* adlı eseri, günümüze ulaşan en eski İbâzî tefsir örneği olarak kabul edilmektedir. Eserin muhakkiki Belhâc b. Saîd Şerîfî, bu tefsirin Yahyâ b. Sellâm'ın tefsirinin muhtasarı olduğu görüşündedir.¹²¹ Hevvârî'nin tefsirinde el-Kelbî'ye dair 506 atıf bulunmaktadır: 496'sı doğrudan el-Kelbî'ye nispet edilen nakillerden oluşurken, 10'u el-Kelbî kanalıyla İbn Abbas'a ulaşmaktadır. Hevvârî'nin el-Kelbî'den aktardığı rivâyetler, Yahyâ b. Sellâm'ın tefsirinin elimizde bulunan kısmıyla karşılaştırıldığında 117 naklin birebir örtüştüğü görülmektedir. Bu ortak rivâyetler çıkarıldığında, Hevvârî tefsirinde Yahyâ'nın mevcut tefsirine ek olarak el-Kelbî'ye dair 389 rivâyet daha bulunmaktadır: 380'i doğrudan el-Kelbî'ye nispet edilirken, 9'u el-Kelbî kanalıyla İbn Abbas'a dayanmaktadır. Böylelikle, Yahyâ b. Sellâm tefsirindeki el-Kelbî'ye dair atıfların toplam sayısı,

¹¹³ Örnek için bkz., Yahyâ b. Sellâm, Ebî Sa'lebe et-Teymî el-Başrî el-İfrîkî el-Kayrevânî, Tefsîru Yahyâ b. Sellâm, I-II, thk. Hind Şelebî, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425, I, 98, 155, 219, 383; II, 547, 600, 715.

¹¹⁴ Örnek için bkz., Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ*, I, 65, 148, 168; II, 517, 527, 556, 632.

¹¹⁵ Örnek için bkz., Yahyâ b. Sellâm, Tefsîru Yahyâ, I, 58, 228, 284, 345, 385; II, 648, 730.

¹¹⁶ Örnek için bkz., Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ*, I, 213.

¹¹⁷ Örnek için bkz., Yahyâ b. Sellâm, Tefsîru Yahyâ, I, 90.

¹¹⁸ Örnek için bkz., Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ*, II, 661.

¹¹⁹ Örnek için bkz., Yahyâ b. Sellâm, Tefsîru Yahyâ, I, 409.

هَئَمًا، عَنِ الْكَلْبِيِّ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: نَزَلَ الْفُرَّانُ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا جِلْمَةً وَاجِدَةً لَيْلَةَ الْقَدْرِ، ثُمَّ جَعَلَ يَبْعُدُ ذَلِكَ يَنْزُلُ جُلُومًا: ثَلَاثَ 120 وَأَخْبَرَنِي رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْكُوفَةِ، عَنِ الْكَلْبِيِّ، (Yahyā b. Sellām, Tefsīru Yahyā, I, 167:2) وَأَبْنَعُ وَخَمْسَ آيَاتٍ وَأَقَلُّ مِنْ ذَلِكَ وَأَكْثَرُ عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّ الرَّجُلَ مِنْ أَهْلِ الْحَنَةِ يَتَكَبَّرُ عَلَى أَحَدِ شُعْبَيْهِ فَيَنْزِلُ إِلَى رَجُلَيْهِ كَذًا وَكَذَا سَنَةً، ثُمَّ يَتَكَبَّرُ عَلَى الْبَقِيَّةِ الْآخَرِ فَيَنْزِلُ إِلَيْهَا مِثْلَ ذَلِكَ

Yahyā b. Sellām, Tefsīru Yahyā, I, 185. فِي قُبَّةِ خِزَاءٍ مِنْ بُلَاقُونَةِ خِزَاءٍ وَلَهَا أَلْفُ بَابٍ وَلَهُ فِيهَا سِتُّ مِائَةِ أَرَاةٍ

¹²¹ Hevvârî, Hûd b. Muhakkem, Tefsîru Kitâbillâhî'l-‘Azîz. thk. Belhâc b. Said Şerîfî. I-IV, Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1990, I, 24. Meselenin detayına dair bk. Hatice Cerrahoğlu Teber, Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî'nin Tefsîrînde Yorum Yöntemi (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 27-29

10'u İbn Abbas'a dayanmakla birlikte, 514'e ulaşmaktadır. Yâkût el-Hamevî ve İbn Teymiyye, Taberî'nin tefsirinde el-Kelbî'den nakilde bulunmadığını ifade etmektedir.¹²² Ancak Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin *Câmi' u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* adlı eserinde el-Kelbî'ye dair toplam 55 atfın yer aldığı görülmektedir. Bu atıflardan ikisi, el-Kelbî hakkında değerlendirme cümleleri içermekte, dokuzu el-Kelbî kanalıyla İbn Abbas'a ulaşmakta,¹²³ ikisi Câbir b. Abdullah'a,¹²⁴ biri Hz. Peygamber'e,¹²⁵ bir diğeri Hz. Ali'ye,¹²⁶ bir başkası Temîm ed-Dârî'ye,¹²⁷ bir diğeri ise Ümmü Hânî bint Ebî Tâlib'e¹²⁸ isnat edilmektedir. Geriye kalan 38 rivâyetin atfı ise doğrudan el-Kelbî'ye nispet edilen nakillerden/bilgilerden oluşmaktadır. Özellikle Temîm ed-Dârî'den aktarılan nakilde ve İbn Abbas'a ulaşan dört rivâyette el-Kelbî'nin "Ebü'n-Nadr" künyesiyle anıldığı,¹²⁹ Ümmü Hânî'ye ulaşan rivâyetin isnadında ise "Muhammed b. Sâib"¹³⁰ adıyla geçtiği görülmektedir. Bu veriler, Taberî'nin el-Kelbî'den doğrudan veya isnad zinciri içinde nakilde bulunduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, Yâkût el-Hamevî ve İbn Teymiyye'nin, Taberî'nin el-Kelbî'yi tamamen görmezden geldiğine yönelik ifadeleri mutlak bir doğruluk taşımamakla birlikte, Taberî'nin el-Kelbî'ye ihtiyatlı bir yaklaşım sergilediği anlaşılmaktadır. el-Kelbî'ye ait rivâyetlerin en yoğun şekilde kullanıldığı eserlerin başında Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin tefsiri gelmektedir. Bu eserde el-Kelbî'ye dair toplam 523 nakil yer almakta olup

¹²² Hamevî, Şihâbüddîn Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh er-Rûmî. *Mu'cemü'l-üdebâ': İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*. thk. İhsân Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1414/1993, VI, 2454; Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetavâ*, thk. Amir Cezzar ve Enver Baz (b.y.: Dâru'l-Vefâ, 1426/2005), XIII, 208. Bu husus bir çalışmada et-Taberî'nin, el-Kelbî'nin eserinden doğrudan rivâyette bulunmayış şeklinde değerlendirilmektedir. Bkz. Kaya, Mesut. *Taberî Tefsiri'nin Kaynakları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2022, 315.

¹²³ İbn Abbas nakilleri için bk. Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, I, 61; VI, 508, 512, 517, 520; XI, 39, 134; XVII, 400; XXIV, 548.

¹²⁴ Câbir nakilleri için bk. Taberî, *Câmu' u'l-beyân*, I, 221; XI, 285

¹²⁵ Hz. Peygamber'e ulaşan nakil için bk. Taberî, *Câmu' u'l-beyân*, I, 70

¹²⁶ Hz. Ali nakli için bk. Taberî, *Câmu' u'l-beyân*, XXII, 311

¹²⁷ Temîm ed-Dârî nakli için bk. Taberî, *Câmu' u'l-beyân*, IX, 88

¹²⁸ Ümmü Hânî nakli için bk. Taberî, *Câmu' u'l-beyân*, XIV, 414.

¹²⁹ Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, VI, 508, 512, 517, 520; IX, 88.

¹³⁰ Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, XIV, 414.

bunlardan biri Hz. Peygamber'e,¹³¹ biri Mücâhid'e,¹³² biri Ebû Sâlih'e,¹³³ bir diğeri Mukâtil'e,¹³⁴ on dokuzu ise el-Kelbî kanalıyla İbn Abbas'a ulaşmaktadır.¹³⁵ Geriye kalan 500 rivâyet ise doğrudan el-Kelbî'ye nispet edilmektedir.¹³⁶ Semerkandî, el-Kelbî rivâyetlerini aktarırken *kâle'l-el-Kelbî*, *kavlü'l-el-Kelbî*, *hakâhu'l-el-Kelbî*, *fî rivâyeti'l-el-Kelbî*, *ruvviye 'ani'l-el-Kelbî*, *zükira 'ani'l-el-Kelbî*, *ravâ el-el-Kelbî*, *kâle'l-el-Kelbî fî kitâbihî* gibi farklı ibareler kullanmaktadır.¹³⁷ Benzer şekilde, Ebû İshâk es-Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsiri'l-Kur'an* adlı eseri, el-Kelbî isminin en fazla zikredildiği tefsirler arasında yer almaktadır. Bu eserde el-Kelbî'ye dair toplam 633 atıf bulunmaktadır. Bunlardan altısı eserin mukaddimesinde¹³⁸ geçerken, geri kalan 627 atıf içinde 61'i el-Kelbî kanalıyla İbn Abbas'a,¹³⁹ ikisi Ebû Sâlih'e,¹⁴⁰

¹³¹ Semerkandî, *Baḥru'l-'Ulûm*, II, 378.

¹³² Semerkandî, *Baḥru'l-'Ulûm*, II, 132.

¹³³ Semerkandî, *Baḥru'l-'Ulûm*, III, 87.

¹³⁴ Semerkandî, *Baḥru'l-'Ulûm*, III, 42. Karşılaştırma için bk. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsiru Mukâtil*, III, 468-471.

¹³⁵ Bu rivayetlerden on tanesi el-Kelbî > Ebû Sâlih isnadıyla; biri ise Sâlih b. Muhammed > Muhammed b. Mervân > el-Kelbî > Ebû Sâlih isnadıyla İbn Abbas'a dayandırılmaktadır. Bkz. Semerkandî, *Baḥru'l-'Ulûm*, I, 15-16, 19, 28, 29, 38, 52, 290, 297; II, 15, 22; III, 614. Geriye kalan sekiz rivâyet ise "kâle İbn Abbas fî rivâyeti'l-Kelbî" ifadesiyle nakledilmektedir. Bkz. Semerkandî, *Baḥru'l-'Ulûm*, I, 34, 124, 156, 159, 360; III, 163, 166, 226.

¹³⁶ Semerkandî, bu 500 rivâyetin 495'inde doğrudan el-Kelbî'ye atıfta bulunmaktadır. Geriye kalan beş rivâyetin ise birini Ebû Yûsuf, birini Saîd b. Müseyyeb, ikisini Hammâd b. Seleme ve birini de Ebû Bekr b. Ayyâş aracılığıyla el-Kelbî'den aktarmaktadır. Sırasıyla bkz. Semerkandî, *Baḥrû'l-'Ulûm*, I, 143, 526; II, 176, 188; III, 44.

¹³⁷ Bazı örnekler için bkz. Semerkandî, *Baḥru'l-'Ulûm*, I, 58, 198, 199, 232; II, 37, 516, 542; III, 96, 238, 293.

¹³⁸ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsiri'l-Kur'an*, I, 74. Mukaddimede yer alan diğer beş rivâyet, Sa'lebî'nin eserinin kaynaklarını zikrettiği bölümde geçmektedir. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsiri'l-Kur'an*'ı kaynakları arasında beşinci sıraya yerleştirmiş ve İbn Abbas'a üç farklı tarikle ulaşan beş isnadı aktarmıştır. Bkz. Ebû İshâk Ahmed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsiri'l-Kur'an*, thk. Heyet (Cidde: Dâru't-Tefsîr, 1436/2015), II, 36-44.

¹³⁹ İbn Abbas'a isnad edilen rivâyetlerin 54'ü *el-Kelbî* > *Ebû Sâlih* silsilesiyle, 5'i "kâle İbn Abbas fî rivâyeti'l-Kelbî" ifadesiyle, 2'si ise "kâle el-Kelbî bi isnâdihî" şeklinde aktarılmıştır. Bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsiri'l-Kur'an*, I, 125, 155; II, 31, 47, 87, 91, 112, 113, 119, 131, 289; III, 19, 38, 47, 50, 88, 124, 205, 337, 344, 351, 353, 358, 367, 370, 374, 378, 380, 382, 383, 384, 387, 390, 392, 393, 401, 404, 409, 421; IV, 92, 117, 191, 283; V, 21, 109, 111, 162, 267, 276, 290, 300, 340; VII, 157, 176, 246, 301; VIII, 175; IX, 317, 336; X, 258. Bunlardan 2'si aynı zamanda Câbir b. Abdullah'a, 1'i ise Abdurrahman b. Avf'a isnad edilmiştir. Bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsiri'l-Kur'an*, III, 88, 374; VIII, 175.

¹⁴⁰ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsiri'l-Kur'an*, II, 74; III, 403.

ikisi Ka'b'a,¹⁴¹ biri Ümmü Hânî'ye,¹⁴² biri Rebî' b. Enes'e,¹⁴³ bir diğeri ise Humeysa bint eş-Şemerdel'e¹⁴⁴ ulaşmaktadır. el-Kelbî'ye doğrudan nispet edilen rivâyetlerin sayısı ise 559'dur. Bu veriler, Semerkandî ve Sa'lebî'nin tefsirlerinde el-Kelbî'ye dayalı rivâyetlerin oldukça yaygın olduğunu ve birçok eleştiriye rağmen el-Kelbî'nin erken dönem tefsir geleneği içindeki etkisinin belirgin bir şekilde hissedildiğini ortaya koymaktadır.

el-Kelbî'nin rivâyetlerinin tefsir literatüründe farklı müellifler tarafından nasıl değerlendirildiği, onun ilmi mirasının kabulü ve reddi konusunda önemli ipuçları sunmaktadır. Özellikle Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân* adlı eserinde en fazla atıfta bulunulan isimlerden biri olması,¹⁴⁵ onun rivâyetlerinin geniş bir kullanım alanına sahip olduğunu

¹⁴¹ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân*, VI, 104; VII, 194.

¹⁴² Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân*, VI, 55.

¹⁴³ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân*, III, 6.

¹⁴⁴ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân*, III, 247.

¹⁴⁵ Mukâtil b. Süleyman'a dair bazı örnekler için bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân*, I, 261, 280; II, 6, 29; III, 113, 168; IV, 99, 135; V, 64, 179; VI, 30, 229; VII, 272, 328; VIII, 20, 49; IX, 150, 239; X, 27, 183. Dahhâk'a dair bazı örnekler için bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân*, II, 222, 231, 260; V, 114, VI, 19. Katâde'ye dair bazı örnekler için bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân*, II, 213; III, 260, 349, 396; VI, 207. Mücâhid'e dair bazı örnekler için bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân*, II, 156; III, 110; IX, 135; X, 184. Süddî'ye dair bazı örnekler için bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân*, II, 38, 163; III, 33, 273; IV, 63, 340. İbn Abbas'a dair bazı örnekler için bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân*, II, 236; IV, 365. İkrime'ye dair bazı örnekler için bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân*, I, 220; IV, 35; X, 194; 238. Hasan-ı Basrî'ye dair bazı örnekler için bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân*, II, 99, 161; III, 81, 92. Kurazî için bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân*, II, 300; III, 81; IV, 179; VI, 12; VIII, 179; X, 287, 305. Mukâtil b. Hayyân için bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân*, II, 53, 168, 169; V, 251; VIII, 222. Rebî' için bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân*, II, 13; III, 83, 145; IV, 294; X, 53; 268. İbn İshâk için bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân*, II, 208; III, 54; IV, 160, 365; V, 14. Atâ için bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân*, II, 19, 99, 203; IV, 294; X, 268. Saïd b. Cübeyr için bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân*, II, 46, 53, 300; III, 92; VII, 23. İbn Mes'ûd için bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân*, II, 168, 300; VI, 27; VIII, 184. İbn Zeyd için bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân*, V, 54, 263; VII, 183; IX, 54. Ebû'l-Âliye için bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân*, VII, 145; VIII, 182, 236; X, 268. Ebû Ravk için bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân*, I, 221; III, 77, 112; X, 202. Şa'bî için bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân*, II, 53, 263; III, 83; VI, 256. Hz. Ali için bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân*, I, 246; II, 196; VIII, 236. Vâkidi için bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân*, II, 133; III, 30, 137. İbrâhîm en-Nehai için bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân*, II, 99, 196; VI, 27. İbn Keysân için bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân*, II, 19; IX, 53, 268. Ebû Hureyre için bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân*, II, 196, 300. Vehb için bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân*, II, 208; V,

göstermektedir. Bunun aksine, Süfyân-ı Sevrî ve İbn Vehb'in tefsirlerinde nispeten daha az yer bulması, el-Kelbî'nin rivâyetlerine olan güvenin her ilim çevresinde aynı derecede olmadığını ortaya koymaktadır. Özellikle İbn Ebî Hâtim'in *Tefsîrü'l-Kur'ân* adlı eserinde el-Kelbî'ye hiç yer verilmemesi, müfessirlerin rivâyetleri değerlendirme kriterleri açısından dikkat çekici bir örnektir. Bu durumun arkasında iki temel sebep olduğu düşünülebilir. İlk olarak, İbn Ebî Hâtim'in cerh ve ta'dîl alanında eser vermiş bir âlim olması, rivâyetlerin güvenilirliğini değerlendirme noktasında katı bir tutum benimsemesine neden olmuştur. İkinci olarak, el-Kelbî'nin ağır cerh ifadeleriyle tenkit edilmiş olması, onun rivâyetlerine duyulan şüpheyi artırmıştır. Ancak burada ilginç olan nokta, İbn Ebî Hâtim'in el-Kelbî kadar tanınmayan birçok mecruh raviden nakilde bulunmuş olmasına rağmen,¹⁴⁶ el-Kelbî'yi tamamen göz ardı etmesidir. Bu durum, el-Kelbî'nin sadece mecruh bir ravi olduğu için değil, hakkında icma derecesinde bir reddin bulunması sebebiyle tamamen terk edildiğini göstermektedir. Başka bir ifadeyle, İbn Ebî Hâtim, cerh edilmiş birçok raviye yer vermiş olmasına rağmen, el-Kelbî konusunda daha katı bir tavır sergilemiştir. Bu da el-Kelbî'nin tefsir ilminde tartışmalı bir isim olduğunu ve bazı âlimler tarafından güvenilir bulunmamakla kalmayıp, ilmi mirasının tamamen reddedildiğini ortaya koymaktadır. Ancak buna rağmen, Sa'lebî ve Semerkandî gibi müfessirlerin eserlerinde geniş yer bulması, onun rivâyetlerinin sahlilikten bağımsız olarak rivâyet tefsiri geleneğinde önemli bir yer tuttuğunu göstermektedir. Dolayısıyla, el-Kelbî'nin rivâyetleri, bir yandan yoğun bir şekilde nakledilen, diğer yandan ise güvenilirliği ciddi şekilde tartışılan bir miras olarak tefsir ilmi

245. İbn Cüreyc için bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân*, II, 36; III, 225. Ebû Ubeyde için bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân*, I, 275; IV, 329. Atâ b. Ebî Rabah için bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân*, VII, 13; X, 238. Atâ el-Horasânî için bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân*, X, 5, 94. Ebû Hanife için bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân*, II, 168, 196. Hz. Âişe için bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân*, II, 300. Ahfeş için bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân*, II, 19. Ferrâ için bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân*, III, 115. Kuteybî için bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân*, I, 263. Sırasıyla "diğerleri", "müfessirlerin çoğu", "âlimler topluluğu", "topluluk", "müfessirler topluluğu" gibi ifadelerin kullanıldığı bazı örnekler için bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân*, II, 223; III, 65, 249, 311, 394.

¹⁴⁶ Koç, Mehmet Akif, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi: es-Sa'lebî Tefsirinde Mukâtil b. Suleymân (150/767) Rivâyetler*, Ankara: Kitâbiyât, 2005, 20.

içinde kendine has bir konumda bulunmaktadır. Kütübi Sitte ve İbn Ebî Şeybe'nin el-Musannef'inde el-Kelbî'den herhangi bir rivâyet nakledilmemesi, onun cerh edilmesinin bir sonucu olarak değerlendirilebilir. İbn Ebî Şeybe'nin eserinde ve Kütübi Sitte'de el-Kelbî'nin rivâyetlerinin yer almaması, onun hadis ilminde ve rivâyetlerde genellikle güvenilir görülmediği anlamına gelir. el-Kelbî'nin hadisçilerin büyük çoğunluğu tarafından cerh edilmesi, onun rivâyetlerinin geçerliliği konusunda şüphe uyandırmış ve bu sebeple bu önemli hadis külliyatlarında yer bulamamıştır. Ancak tefsir alanında ise el-Kelbî'nin etkisi ve otoritesi devam etmiş, birçok müfessir onun rivâyetlerine yer vermiştir. Bu farklılık, el-Kelbî'nin ilmî kişiliği ve onun rivâyetlerinin değerlendirildiği bağlamların farklılığından kaynaklanmaktadır.

‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin *Tefsîru ‘Abdurrezzâk* isimli eseri dikkate alındığında el-Kelbî'nin tefsir anlayışı ve metodolojisi, Kur‘ân’ı farklı yönlerden ele alarak derinlemesine bir yorumlama yaklaşımını benimsediği görülmektedir. Onun tefsirinde bir âyeti diğer âyet veya âyetlerle,¹⁴⁷ Hz. Peygamber’in hadisleri,¹⁴⁸ sahabe ve tâbiîn sözleri,¹⁴⁹ kıraat, sebab-i nüzul, tarih ve istinbat verileriyle birlikte değerlendirmesi önemli bir özellik taşır. Bu, el-Kelbî'nin sadece metinlere dayalı bir yaklaşım benimsemediğini, aynı zamanda Kur'an'ın anlamını daha geniş bir bağlamda

¹⁴⁷ Örnek için bkz., ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî, *Tefsîru ‘Abdurrezzâk*, II, 332 (1676, 2092).

¹⁴⁸ “Allah yolunda öldürülenler için, ‘ölüler’ demeyin. Hayır, onlar diridirler, fakat siz bilmezsiniz” (el-Bakara 2/256) mealindeki âyeti, “onlar cennet nimetlerinden yiyenler ve arşın altındaki kandillerde barınan yeşil kuş sûretleri içindedir” açıklamalarıyla izah etmektedir (‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî, *Tefsîru ‘Abdurrezzâk* I, 299 [148]). Söz konusu açıklama el-Musannef de de el-Kelbî'nin Hz. Peygamber'den rivâyeti olarak aktarılmaktadır (‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî, el-Musannef, V, 263 [9556] وَأَوَاحُ الشَّهَدَاءِ فِي صُورٍ طَيِّبٍ خَضِرٍ تَمْرُخُ فِي الْحَبَّةِ قَائِمِي إِلَى قَتَادِيلٍ مُعَلَّقَةٍ تَحْتَ الْعَرْشِ، ذَكَرَهُ عَنْ النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ).

¹⁴⁹ “Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz” (Âl-i İmrân 3/110) mealindeki âyeti, “siz insanlar için insanların en hayırlı olanlarısınız” izah etmektedir. bkz., ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî, *Tefsîru ‘Abdurrezzâk*, I, 410 (447). Ayrıca bu izahın İbn Abbas, Mücâhid b. Cebr ve el-Hasan el-Basrî gibi kimseler tarafından da yapıldığı görülmektedir. Bkz. et-Taberî, *Câmi‘u'l-beyân*, V, 674.

ele almayı hedeflediğini gösterir. Her bir âyeti kelime,¹⁵⁰ terkip¹⁵¹ ve cümle¹⁵² düzeyinde değerlendirerek mefhumu da göz önünde bulundurmuş, böylece anlamın daha derinlikli bir şekilde ortaya çıkmasını sağlamıştır. el-Kelbî, ayrıca müphem ifadeler hakkında detaylı açıklamalarda bulunmuş, özellikle ahkâm âyetleri üzerinde zahirî açıklamalar yapmıştır. Bu yaklaşım, onun metni sadece dilsel düzeyde değil, aynı zamanda fikhî ve sosyal bağlamda da anlamlandırma çabasını yansıtır.¹⁵³ Ayrıca, Garîbü'l-Kur'ân,¹⁵⁴ nesih, muhkem ve müteşâbih gibi Kur'an bilimlerinin temel başlıkları üzerine yaptığı açıklamalar, onun Kur'ân'ın ilmi yönlerine olan hâkimiyetini ortaya koyar. Bu nedenle 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî'nin *Tefsîru 'Abdurrezzâk* isimli eserindeki rivâyetlerden hareketle el-Kelbî'nin tefsiri, hem klasik tefsir geleneğine dayanan bir sürekliliği hem de özgün yorumlar ve yaklaşımlar¹⁵⁵ sunan bir katkıyı içerir. el-Kelbî'nin açıklamaları, genellikle kendisinden

¹⁵⁰ Bkz., 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî, *Tefsîru 'Abdurrezzâk*, I, 480 (646); II, 11 (686).

¹⁵¹ Bkz., 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî, *Tefsîru 'Abdurrezzâk*, II, 37 (762), 61 (841), 80 (903).

¹⁵² Bkz., 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî, *Tefsîru 'Abdurrezzâk*, II, 74 (885), 86 (926), 100 (960), 101 (964).

¹⁵³ Meselâ; "Allah'a ve Resûlüne savaş açanların ve yeryüzünde bozgunluk yapanların cezası, ancak öldürülmeleri yahut asılmaları veya ellerinin ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi yahut o yeren sürülmelidirler" (el-Mâide 5/33) meâlindeki âyeti, "Muharip yol kesen hırsızdır. Eğer birini öldürür ve öldürdüğü kişinin malını alırsa, asılır. Eğer birini öldürür ve öldürdüğü kişinin malını almazsa, yine öldürülür. Eğer kişinin malını alır ancak kişiyi öldürmezse, eli ve ayağı çaprazlama kesilir. Şayet söz konusu işlemlerin hiçbirini yapmadan tutuklanırsa, sürgün edilir" bu şekilde fikhî olarak izah etmektedir. Bkz. 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî, *Tefsîru 'Abdurrezzâk*, II, 16 (703). Ayrıca, "Süslerini kocalarından... başkalarına göstermesinler" (en-Nûr 24/31) meâlindeki âyeti, "Gerdanlık, bilezik, halhal, küpe gibi şeyler ziynettir ve bunların mahrem kişilerin yanında gösterilmesinde herhangi bir sakınca yoktur. Ancak açılıp saçılması (وَأَمَّا التَّحَرُّفُ), sadece kocanın yanında olmalıdır (فَإِنَّ) [2028] şeklinde açıklamaktadır.

¹⁵⁴ Meselâ; "Kendisine delillerimizi verdiğimiz, fakat onları bir kenara atan, bu yüzden şeytanın peşine taktığı, nihayet azgınlığından olan kişinin haberini onlara anlat" (el-A'râf 7/175) meâlindeki âyette geçen kişinin, Ümeyye b. Ebî Salt olduğunu ifade etmesi ('Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî, *Tefsîru 'Abdurrezzâk*, II, 98 [956]) bu duruma işaret etmektedir. Ayrıca, وَعَزَّوَجْهُم (el-Mâide 5/12) ifadesini "نَصْرُهُمْ" (onlara yardım ederseniz)" ifadesiyle açıklaması bu duruma işaret etmektedir.

¹⁵⁵ Meselâ, "Müminler ancak Allah'a ve resûlüne iman edenlerdir ve onunla ortak bir iş için toplanmış iken kendisinden izin almadan çekip gitmeyenlerdir" (en-Nûr 24/62) meâlindeki âyetin izâhında, "Hz. Peygamber'in yanındayken (hayattayken) durum böyleydi. Ancak bugün; alınması gereken izin ona uyandan alınmalı ve oradan öyle ayrılmak gerekmektedir (كَانَ ذَلِكَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ , فَأَمَّا الْيَوْمَ) ('Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî, *Tefsîru 'Abdurrezzâk*, II, 450 [2077]) şeklinde özgün bir açıklama yapmaktadır.

önceki müfessirlerin görüşlerinin tekrarı olsa da, bir kısmı kendisine özgü yorumlardan oluşmaktadır. Bu yönüyle el-Kelbî, hem rivâyet yapısına matuf tefsir geleneğini sürdürmüş hem de ona kendi katkılarını eklemiştir. Onun tefsirindeki bu denge, onun hem klasik hem de yenilikçi bir müfessir olarak kabul edilmesine neden olmuştur. Tüm bu faktörler, el-Kelbî'nin tefsir metodolojisinin hem derinlikli hem de çok yönlü olduğunu ve Kur'ân'ı anlamada önemli bir kaynak oluşturduğunu göstermektedir. Ancak 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî'nin bizzat kendisi ise öncekilerin nakilleri ve görüşleriyle yetinmiş, herhangi değerlendirme bulunmamıştır. Abdurrezzâk'ın yaklaşımı, daha çok geleneksel bir tefsir yöntemi izlediği ve önceki müfessirlerin düşüncelerini nakletmeyi tercih ettiği bir tutumu yansıtır. Bu nedenle, onun eserlerinde doğrudan bir eleştiri veya özgün yorum yapma çabası gözlemlenmez. Onun tefsiri, daha çok bir derleme ve aktarma işlevi görür, böylece önceki müfessirlerin görüşleri arasında bir köprü işlevi görerek, onları sonraki nesillere aktarmada önemli bir kaynak oluşturur.

Diğer taraftan, 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî'nin, Yahyâ b. Sellâm'da geçen el-Kelbî'yi açıkça zikredip onun tefsir birikiminden faydalandığı halde, kendisinden önce yaşadığı bilinen Mukâtil'e hiçbir şekilde atıfta bulunmaması, Mukâtil'e yönelik olumsuz tutumun boyutlarını ortaya koymaktadır. Mukâtil, bazı hadisçiler tarafından cerh edilmesine rağmen,¹⁵⁶ özellikle tefsir konusunda önemli bir müfessir olarak kabul edilmiştir. Ancak 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî, *el-Musannef*'de¹⁵⁷ nakilde bulunduğu halde, Mukâtil'e karşı gösterilen olumsuz tavrı tefsirinde açıkça benimsediği görülmekte ve ondan herhangi bir nakil aktarmamıştır. Bu durum,

¹⁵⁶ Mukâtil b. Süleymân, bid'at ehli olması, tedlis ve irsal yapması, fâsiklık ve fâcirlikle itham edilmesi, rivâyetlerinde çokça hata yapması, hadis uydurması ve yalancılıkla suçlanması gibi çeşitli sebeplerle cerhedilmiştir. Onun hakkında hadis tenkitçileri tarafından Leyse bi-şey (لَيْسَ بِشَيْءٍ) Munkerü'l-hadis (منكر الحديث), Seketü 'anh (سكوا عنه), Metrûku'l-hadis (متروك الحديث), Kezzâb (كذاب) gibi ifadeler kullanılmıştır. Bu tür cerh ifadeleri, râvinin güvenilir olmadığını, rivâyetlerinin delil olarak kullanılmaya elverişli görülmediğini ve hadis ilminde zayıf hatta mevzû kabul edilebilecek derecede sakıncalı olduğunu göstermektedir.

¹⁵⁷ *el-Musannef*'de Mukâtil rivâyetleri için bkz., 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî, *el-Musannef*, I, 51 (153), 387 (1512); II, 208 (3090), 322 (3536), 501 (4229), 568 (4490), 578 (4537). Sadece görüşünü zikrettiği rivâyetler için bkz., VI, 118 (10177, 10179).

‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin tefsirinde kullandığı rivâyetlerdeki tercihlerinin sadece metodolojik değil, aynı zamanda epistemolojik bir temele dayandığını göstermektedir. ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin tefsirinde rivâyet formunu daha belirgin bir şekilde kullanması da önemli bir noktadır. Ancak bu kullanım, tefsirin hadis ile eşdeğer bir konumda algılanmasına olanak tanımamaktadır. Tefsir birikimi, hadis rivâyetleri ile aynı şekilde nakledilmez. Hadisler, belirli epistemolojik ve şer‘î kurallara bağlı olarak değerlendirilirken, tefsir nakilleri daha geniş bir alandan bilgi aktarımını içerir. ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî, tefsir birikimini naklederken, rivâyetlerin şekli ve niteliği konusunda hadis rivâyetlerinden farklı bir format kullanmıştır. Bu da, tefsir birikiminin hadis rivâyetiyle eşdeğer bir değere sahip olmasını engellemiş, ancak bu rivâyetlerin tefsir alanındaki önemli bilgi kaynakları olarak kabul edilmesini sağlamıştır.

Sonuç

‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî, hicrî ikinci asırda yaşamış, hadis, tefsir ve fıkıh alanlarında önemli eserler vermiş önde gelen âlimlerden biridir. İlmî yolculuğuna aile çevresinde başlayan ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî, on sekiz yaşında Yemen’e gelen İbn Cüreyc’ten hadis tahsil ederek eğitimini ilerletmiştir. İlim yolculuğunu daha da derinleştirmek amacıyla Hicaz, Şam ve Irak gibi dönemin önde gelen ilim merkezlerine seyahat etmiş, burada dönemin tanınmış âlimleriyle görüşerek çeşitli rivâyetler toplamış ve fikhî meseleler üzerine müzakerelerde bulunmuştur. Özellikle Ma‘mer b. Râşid’in ilminden istifade eden ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî, sekiz yıl boyunca onun yanında kalarak on bin kadar hadis yazmıştır. Hadis rivâyetinde güvenilir kaynaklardan biri olarak kabul edilen ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî, aynı zamanda fıkıh alanında da geniş bir birikime sahip olup, Evzâî, Süfyân es-Sevrî ve Ebû Hanîfe gibi dönemin önde gelen fakihlerinden ders almıştır. Hadis ve fıkıh sahasında derinlemesine bir bilgiye sahip olması, onun rivâyetlerinin ve görüşlerinin sonraki nesiller tarafından büyük bir titizlikle ele alınmasına neden olmuştur. ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’den ilim tahsil edenler arasında Yahyâ b. Ma‘în, Ali b. el-Medînî ve

Ahmed b. Hanbel gibi hadis ilminin önde gelen otoriteleri bulunmaktadır. Onun rivâyetleri, özellikle hadis usulü açısından büyük bir titizlikle değerlendirilmiş ve bazı âlimler tarafından cerh edilirken, büyük bir kısmı tarafından sika (güvenilir) kabul edilmiştir. Nitekim hadis ilminde otorite kabul edilen Buhârî ve Müslim, eserlerinde ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’den birçok rivâyeti nakletmiş, bu durum onun rivâyetlerinin güvenilirliğine yönelik güçlü bir delil olarak değerlendirilmiştir. Öte yandan, bazı kaynaklarda ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin Şîlik ile itham edildiği görülse de, bu iddianın tarihî temelleri tartışmalıdır. Ahmed b. Hanbel’in, bir yıl boyunca onun yanında kalıp hadis aldığı hâlde kendisinden Şîliğe dair herhangi bir şey işitmediğini ifade etmesi, bu ithamların büyük ölçüde asılsız olabileceğine işaret etmektedir. Hadis ilminin büyük imamı tarafından rivâyetleri kabul edilen bir âlimin, mezhebî aidiyetler çerçevesinde değerlendirilmesi, onun ilmî otoritesini gölgelememelidir. Bu bağlamda, ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin ilmî mirasının, sahip olduğu geniş hadis mecmuası ve fikhî birikimiyle İslam ilim geleneğinde önemli bir yere sahip olduğu açıktır.

‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî, daha çok hadis alanındaki eseri *el-Musannef* ile tanınmış olmakla birlikte, *Tefsîru ‘Abdurrezzâk* isimli eseri de kendisinden sonra gelen müfessirler ve araştırmacılar için önemli bir kaynak niteliği taşımaktadır. Rivâyet tefsirinin klasik örneklerinden biri olan bu eser, Kur‘ân’ın anlaşılmasında sıhhat bakımından çeşitli rivâyetlere dayanarak açıklamalar getirmesi bakımından dikkate değerdir. ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin tefsiri, esasında önceki âlimlerin nakillerini aktarması açısından rivâyet esaslı olsa da, bu rivâyetler yalnızca ayetlerin zahiri anlamlarını açıklamakla kalmayıp, aynı zamanda Kur‘ân’ın indiriliş süreci, vahyin mahiyeti ve yorumlama yöntemleri gibi konulara dair önemli bilgiler içermektedir. Tefsirinin mukaddimesinde, Kur‘ân tarihi, tefsir ilminin mahiyeti ve dirayet tefsirinin hükmü gibi temel meselelere yer veren ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî, ayrıca tefsir yöntemleri ve yedi harf meselesi gibi konulara da değinmiştir. Onun mukaddime şeklinde kaleme aldığı bu bölüm, metodolojik bir farkındalığa sahip olduğunu ve tefsir

anlayışının belirli bir sistematik çerçevede şekillendiğini göstermektedir. Bu yönüyle ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî, hem hadis hem de tefsir alanında güçlü bir rivâyet ağına sahip olan ve ilmî otoritesi kabul gören isimlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin tefsiri, aktardığı bilgiler açısından yalnızca rivâyet temelli bir yöntem benimsemiş olup, hakkında herhangi bir rivâyet bulunmayan ayetlere yer verilmemesi sebebiyle oldukça kısa bir metin olarak karşımıza çıkmaktadır. Tefsirde 358 merfu ve diğerleri mevkûf ve maktu‘ rivâyetler bulunmakta, ancak bunların isnad yapısı açısından farklılık gösterdiği dikkat çekmektedir. Müfessir, bazı rivâyetleri tam isnad zinciriyle aktarırken, çoğu rivâyette isnad halkalarında kopuklukların olduğu görülmektedir. Tefsirdeki rivâyetlerin büyük bir kısmı, Ma‘mer b. Râşid kanalıyla Katâde’den gelmektedir. Bu durum, ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin özellikle Ma‘mer üzerinden naklettiği tefsir malzemesini yoğun olarak kullandığını ve onun rivâyetlerine dayandığını göstermektedir. Ancak isnad yapısındaki farklılıklar ve kopukluklar, eserin rivâyet kritiği açısından dikkatli değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu yönüyle ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin tefsiri, erken dönem rivâyet tefsirleri arasında önemli bir yere sahip olmakla birlikte, isnad yapısının titizlikle incelenmesi gereken bir kaynak olarak öne çıkmaktadır.

‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin tefsiri, Kur‘ân ayetleri hakkında Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiîn tarafından yapılan açıklamaları içeren rivâyet ağırlıklı bir eserdir. Eserde nakd, tercih ve re‘y gibi yorumlayıcı unsurlar bulunmamakta, ayrıca Arap dili ve filolojik analizlere dair herhangi bir değerlendirme yer almamaktadır. Müfessir, yalnızca kendisine ulaşan rivâyetleri aktarmakla yetinmiş, şahsi görüş ve yorumlarını esere dahil etmemiştir. Tefsirde, genellikle ayetlerin nüzûl sebeplerine dair rivâyetlere yer verilmiş olup, metnin yapısı incelendiğinde müellifin, belirli bir yöneme sadık kalarak ayetleri doğrudan açıklamaktan kaçındığı görülmektedir. Bu yönüyle eser, tamamen rivâyet temelli bir tefsir niteliği taşımakta ve dirayet tefsirlerinden ayrılmaktadır. Özellikle isnad yapısına verilen önem ve sahih rivâyetlerin aktarımı noktasında takip edilen titiz yaklaşım, ‘Abdurrezzâk b.

Hemmâm es-Şan‘ânî’nin rivâyet ilmine olan bağlılığını ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, isnad zincirinde kopuklukların ve zayıf nakillerin de bulunması, tefsirin eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir.

‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî, rivâyet tefsiri geleneğini takip ederek Kur‘ân’ı öncelikle Kur‘ân’la, ardından sünnet, sahabe ve tâbiîn görüşleriyle açıklamıştır. Bununla birlikte, onun el-Musannef sahibi olmasına rağmen, tefsirinde Kur‘ân’ın sünnetle açıklanmasına dair çok fazla örneğe rastlanmadığı dikkat çekmektedir. Bu durum, müellifin tefsir anlayışında sünnete dayalı açıklamalara nispeten daha az yer verdiğini veya mevcut rivâyetleri titizlikle seçtiğini düşündürmektedir. Özellikle İsrailiyyât rivâyetleri konusunda, tâbiîn dönemiyle birlikte hızla yaygınlaşan bu tür bilgilerin, ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin tefsirinde de yer bulunduğu görülmektedir. Müfessir, yetmiş kadar ayetin tefsirinde İsrailiyyât içerikli rivâyetlere başvurmuştur. Bu rivâyetlerin çoğu, kıssalar ve tarihî olaylarla ilgili olup, genellikle İbn Abbas ve Ka‘b el-Ahbâr gibi sahabe ve tâbiîn kaynaklıdır. Ancak ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin, bu tür rivâyetleri eleştirel bir süzgeçten geçirip geçirmediği konusunda net bir metodoloji ortaya koymadığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, dönemin tefsir anlayışı göz önüne alındığında, müfessirin bu rivâyetleri bağlamından koparmadan, açıklayıcı bir unsur olarak değerlendirdiği düşünülebilir.

Bu çalışmada, ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin tefsirindeki rivâyet kullanımını ve rivâyet tefsiri geleneğinin karakteristiklerini derinlemesine inceleyerek, hem tefsir metodolojisinin hem de hadis literatürünün birleşimindeki etkileşimleri analiz ettik. Çalışma, rivâyet tefsirinin geleneksel uygulamalarını ve ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin hadisçi kimliğiyle tefsir alanındaki metodolojik yaklaşımlarını ortaya koymayı amaçlamaktadır. ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin, hadisçi bir müfessir olarak rivâyetleri aktarırken izlediği yöntem, tefsir anlayışının derinlikli bir incelemesini yapma fırsatı sunmuş ve bu alanda önemli bulgular elde edilmiştir. ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî, tefsirinde rivâyetlerin kullanılmasında bir bakıma hadis literatüründeki

kaynaklardan faydalanmayı sürdürürken, bu rivâyetlerin aktarılmasında doğrudan bir eleştiri veya sıhhat kontrolü yapmaktan kaçınmaktadır. Özellikle, El-Kelbî gibi hadisçiler tarafından eleştirilen müfessirlerin rivâyetleri tefsir metninde çok sayıda aktarması, rivâyet tefsirinin epistemolojik ve metodolojik farklarını gözler önüne sermektedir. ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî, rivâyetlerin doğruluğuna dair tartışmaları, hadis ilmindeki titizliğin dışında tutarak, tefsir amacı doğrultusunda bu rivâyetleri kullanmayı tercih etmiştir. Bu yaklaşım, rivâyetlerin tefsir sürecindeki işlevini ve hadis literatürünün tefsir çalışmalarındaki yerini yeniden değerlendirmemizi gerektirmektedir.

Rivâyetlerin tefsir metnine dahil edilmesi, bazen anlamın yüzeysel kalmasına, bazen de tefsir metodolojisinin zayıflamasına yol açmaktadır. Çünkü tefsir metnine doğrudan aktarılan rivâyetler, bazen açıklayıcı olmaktan ziyade, sadece lafzi aktarım olarak kalabilmektedir. ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî, rivâyetleri aktarmada hadis rivâyetlerinin tahrif edilmiş ya da doğruluğu şüpheli olan kısımlarını sorgulamadan tefsirine dahil etmiştir. Bu durum, rivâyetlerin aktarımı konusunda bir eleştirel yaklaşım geliştirilmemiş olmasının zayıf bir yönünü oluşturmaktadır. Bu noktada, ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin rivâyetleri aktarma biçiminde, hadis literatürüne dair eleştiriler ve epistemolojik yaklaşımların eksikliği, rivâyet tefsirinin metodolojisinin gelişmesi için önemli bir eksikliktir. Tefsir ve hadis rivâyetlerinin aynı metodolojik çerçeveye oturtulması gerektiği, ancak bu metodolojik uyumun, rivâyetlerin aktarımlarının derinlemesine analizine dayandırılması gerektiği sonucuna ulaşılmıştır. Bu eksiklik, tefsir metinlerinde yer alan rivâyetlerin, yalnızca hadis değil, aynı zamanda Kur‘ân’a dair bilgi edinme yöntemlerinin de bir yansıması olması gerektiğini göstermektedir.

Çalışma, aynı zamanda ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî’nin tefsirinde doğrudan olmasa da Kayserî, el-Kelbî gibi müfessirlerin rivâyetlerinden yoğun şekilde faydalandığına dikkat çekmiştir. Bununla birlikte, özellikle el-Kelbî’ye yapılan olumlu atıflar, rivâyetlerin ne ölçüde güvenilir olduğuna dair bir sorgulama yapılmadan, metinde aktarıldığını

göstermektedir. ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî, tefsirinde diğer müfessirlerin yöntemlerine ilişkin herhangi bir eleştiri ve değerlendirme yapmamış ve rivâyetlerin içeriğini doğrudan aktarmıştır. Bununla birlikte, Mukâtil’e atıf yapmaması ve onun tefsirine dair olumsuz tavrı, rivâyet tefsirinin dönemin eleştirel bakış açılarıyla şekillendiğini gösteren önemli bir detaydır. Tefsir alanındaki bu yaklaşım, rivâyetlerin doğruluğu ve güvenilirliğine dair daha sıkı bir inceleme yapılmadan, tefsir metinlerinde aktarılan bilgilerin kaynağının ve içeriğinin derinlemesine sorgulanmamasına yol açmaktadır. Bu eksiklik, rivâyetlerin, sadece Kur‘ân’ın anlamını açıklamak için değil, aynı zamanda müfessirin epistemolojik ve metodolojik birikimini yansıtan bir arka plana sahip olması gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu da rivâyetlerin, her müfessir için farklı şekillerde işlev gördüğünü ve aynı rivâyetin farklı tefsirlerde farklı anlamlar taşıyabileceğini işaret etmektedir.

Öneriler

Bu bulgular doğrultusunda, rivâyet tefsirinin daha derinlemesine ve eleştirel bir yaklaşımla ele alınması gerektiği sonucuna varılmıştır. Rivâyetlerin aktarılması sırasında hadislerin sıhhatinin ve güvenilirliğinin değerlendirilmesi, tefsir metinlerinin bilimsel doğruluğunu artıracaktır. Tefsir ve hadis arasındaki ilişkilerin daha dikkatli bir şekilde ele alınması, rivâyetlerin sadece lafzi aktarımından ibaret olmayan anlamlı bir açıklama sürecine dönüştürülmesini sağlayacaktır.

1. **Hadis ve Tefsir Arasındaki İlişkinin Yeniden Tanımlanması:** Rivâyetlerin tefsir metinlerine aktarılmasında, hadislerin doğruluğuna ve sıhhatine dair metodolojik bir değerlendirme yapılmalıdır. Hadis ilmindeki titizliğin, tefsir çalışmalarında da benzer şekilde uygulanması gerektiği unutulmamalıdır.
2. **Eleştirel Yaklaşımların Geliştirilmesi:** Rivâyetlerin doğru bir biçimde aktarılabilmesi için müfessirlerin, rivâyetlerin güvenilirliğini, sıhhatini ve anlamını eleştirel bir bakış açısıyla incelemeleri gerekmektedir. Özellikle, el-Kelbî gibi müfessirlerden aktarılan

- rivâyetlerin eleştirel bir süzgeçten geçirilmesi, tefsirlerin daha sağlam bir temel üzerine oturmasını sağlayacaktır.
3. **Kaynakların Doğruluğu ve Güvenilirliğine Odaklanması:** Tefsir metinlerinde yer alan rivâyetlerin kaynaklarının doğruluğu, onların tefsirle uyumlu olup olmadığının sorgulanması gereklidir. Muhaddilserin ve müfessirlerin kullandığı kaynakların güvenilirliği üzerine yapılan çalışmalar, tefsir literatürünü zenginleştirebilir.
 4. **Tefsir Literatüründe Geleneksel ve Modern Yöntemlerin Bütünleşmesi:** Geleneksel rivâyet tefsiri ile modern yorumlama yöntemlerinin entegrasyonu, müfessirlerin hem geçmişteki tefsir birikiminden faydalanmalarını hem de çağdaş metodolojileri dikkate alarak daha derinlemesine analiz yapmalarını sağlayabilir.

Sonuç olarak, rivâyet tefsiri geleneğinin daha sistematik ve eleştirel bir şekilde ele alınması, hem tarihsel tefsir çalışmalarına hem de günümüz tefsir pratiğine katkı sağlayacaktır. Bu çerçevede yapılan araştırmalar, müfessirlerin metodolojik yaklaşımlarını geliştirerek, rivâyetlerin doğru anlaşılmasını ve daha sağlam bir tefsir geleneğinin inşa edilmesini sağlayabilir.

Kaynakça

- ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî, el-Musannef, thk. Habibû'r-Rahmân el-Âzamî, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamî, 1983.
- ‘Abdurrezzâk, Ebû Bekr ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî (ö.211/827), *Tefsîru ‘Abdurrezzâk* (nşr. Maḥmûd Muḥammed ‘Abduh), I-III, Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, Beyrut 1419/1999.
- ‘Abdurrezzâk, Ebû Bekr ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî (ö.211/827), *el-Muşannef* (nşr. Heyet), Dâru't-Te‘şîl, Kahire 1435/2015
- Aydın, Atik, Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi,(Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005),
- Cemâluddin el-Mizzî, Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. ‘Abdurrahmân b. Yûsuf el-Kelbî, *Tehẓibu'l-Kemâl fî 'Esmâi'r-Ricâl* (nşr. Beşşâr ‘Avvâd Ma‘rûf), I-XXXV, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût 1400/1980,
- Cerrahoğlu, İsmail, “Abdurrezzak b. Hemmâm ve Tefsiri” Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 25, (1967), 99-105;
- Cerrahoğlu, İsmail. Tefsir Tarihi. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Çelik, Hüseyin, “Hz. Peygamber'in Kur'an'ı Tefsir Etme Şekilleri”, *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2016, cilt:5, sayı:3, ss., 119-137.
- Dinç, Ömer, Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı, İsam Yayınları, İstanbul, 2022.
- Ebû Muḥammed el-Beğavî**, el-Huseyn b. Mes‘ûd b. Muḥammed b. el-Ferrâ', *Me‘âlimu't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Kur‘ân* (nşr. Muḥammed ‘Abdullâh en-Nimr v.dğr), I-VIII, Dâru Taybe, 1417/1997
- Ebû'l-Leyş es-Semerḳandî**, Ebû'l-Leyş Naşr b. Muḥammed (ö.373/984), *Baḥru'l-'Ulûm* (nşr. Maḥmûd Mataracı), I-III, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ty.
- ed-Dârekutnî , Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *el-‘İlelû'l-Vârida fî'l-Eḥâdîs'n-nebevîyye*, thk., Mahfûzürrahman Zeynüllah es-Selefi (Riyad: Dâru Taybe, 1405/1985.
- el-Eş‘arî**, Ebû'l-Ḥasen ‘Alî b. İsmâ‘îl (ö.324/936), *Maḳâlâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Muṣallîn* (nşr. N‘aîm Zarzûr), I-II, el-Mektebetu'l-‘Asriyye, 1426/2005.
- el-Vâhidî**, Ebû'l-Ḥasen ‘Alî b. Aḥmed b. Muḥammed b. ‘Alî en-Nisâbüri (ö.468/1076), *Esbâbu'n-Nuzûl* (nşr. Mâhir Yâsîn el-Faḥl), Dâru'l-Meymân, 1426/2005
- eş-Şa‘lebî**, Ebû İshâk Aḥmed b. Muḥammed b. İbrâhîm, *el-Keşf ve'l-Beyân ‘an Tefsîri'l-Kur‘ân*, thk. Heyet (Cidde: Dâru't-Tefsîr, 1436/2015),

- eş-Şa'lebî**, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm, *el-Keşf ve'l-Beyân* I-XXX (nşr. Heyet), Cidde 1436/2015,
- eż-Żehbî**, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I-III, Mektebetu Vehbe, Kahire, ty.
- eż-Żehbî**, Şemsüddîn Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân b. Kây mâz, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'* (nşr. Su'ayb el-Arnâvut), I-XXV, Mu'essesetu'r-Risale, 1405/1985,
- eż-Żehbî**, Şemsüddîn Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân b. Kây mâz, *Teżkiretu'l-Huffâz* (nşr.), I-IV, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1419/1998.
- eż-Żehbî**, Şemsüddîn Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân b. Kây mâz, *Mîzânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl* (nşr. 'Alî Muhammed el-Becâvî), I-IV, Dâru el-Ma'rife, Beyrût 1382/1963
- eż-Żehbî**, Şemsüddîn Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân b. Kây mâz, *Târîhu'l-İslâm ve Vefayâtu'l-Meşâhîri'l-A'lâm* (nşr. 'Umar 'Abdusselâm et-Tedmurî), I-LII, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrût 1413/1993
- Gürler, Kadir, Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı: İlk Dönem Ehl-i Hadis Örneği, Emin Yayınları, Bursa, 2007.
- Hamevî, Şihâbüddîn Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh er-Rûmî. Mu'cemü'l-üdeba': İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb. thk. İhsân Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1414/1993.
- Haţîb el-Bağdâdî**, Ebû Bekir 'Ahmed b. 'Alî b. Şâbit b. 'Ahmed b. Mehdî el-Haţîb el-Bağdâdî, *Şerefu Âşhâbi'l-Hadiş* (nşr. Mehmet Sait Hatiboğlu), Dâru'İhyâ'i's-Sunneti'n-Nebeviyye, Ankara, 1969.
- Hevvârî, Hûd b. Muhakkem, Tefsîru Kitâbillâhi'l-'Aziz. thk. Belhâc b. Saîd Şerîfî. I-IV, Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1990.
- İbn Adî el-Cürcânî, Ebû Ahmed Abdullah Adî el-Cürcânî, el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl, thk, Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve diğ. Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrût, 1418/1997. ed-Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *el-Mü'talif ve'l-Muhtelif*, thk., Muvaffak b. Abdullah b. Abdulkâdir (Beyrut: Dâru'l-Ğarb'ul-İslâmî, 1406/1986.
- İbn 'Asâkir, Ebû'l-Kâsım 'Alî b. el-Hasen, *Târîhu Dimeşk* (nşr. 'Amr b. Ğurâme el-'Umrevî), I-LXXX, Dâru'l-Fikr, 1415/1995
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed 'Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, Ta'batu Meclisi Dâireti'l-Ma'ârifî'l-'Osmâniyye, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Haydarâbâd, Beyrut 1371/1952.

- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Muâz b. Mabeđ, Kitâbu'l-Mecruhîn, thk. Mahmud İbrahim Zâid (Haleb: Dâru'l-Va'î, 1396
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman, Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dîl, thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallîmî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1953.
- İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbüddîn Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I-XII, Kahire: Dârü'l-K-tâbi'l-İslâmî, ts.
- İbn Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed, el-Fihrist. thk. Rızâ Teceddüd. y.y: y.e.y, t.y.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd, et-Tabakâtü'l-Kübrâ, thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.
- İbn Teymiyye, Takıyyuddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî, Mecmûu fetâvâ, tahk: Enver el-Bâz, Âmir el-Cezâr, Dâru'l-vefâ', 1426/2005
- İbn Vehb, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Vehb el-Mısrî el-Kureşî, *Tefsîru'l-Kur'ân mine'l-Câmi'* (nşr. Miklos Muranyi), I-III, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003.
- Kaya, Mesut. Taberî Tefsiri'nin Kaynakları. İstanbul: İFAV Yayınları, 2022,
- Koç, Mehmet Akif, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri -İbn Ebî Hâtîm (ö. 327) Tefsiri Örneğinde-*, Kitâbiyât, Ankara, 2003.
- Koç, Mehmet Akif, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, Ankara: Kitabiyyât Yayınları, 2003.
- Koç, Mehmet Akif, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi: es-Sa'lebî Tefsirinde Mukâtil b. Suleymân (150/767) Rivayetler*, Ankara: Kitâbiyât, 2005, 20.
- Kurt, Döndür, "Abürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî ve Tefsir Metodu", Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 2019.
- Mukâtil b. Suleymân, Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Suleymân el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân* (nşr. 'Abdullâh Maḥmûd Şehâte), I-V, Beyrut, 1423/2002.
- Sezgin Fuad, Târihu't-Turâsi'l-Arabî, trc. Mahmud Fehmî Hicâzî Riyâd: Câmî'atü'lİlmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslamiyye, 1991.
- Süfyân es-Sevrî, Ebû Abdillâh Süfyân b. Saîd b. Mesrûk es-Sevrî el-Kûfi, *Tefsîru Süfyânâ's-Sevrî*, thk. İmtiyâz Ali Arşî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- es-Suyûtî, Celâlu'd-Dîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* (nşr. Muhammed Ebû'l-Faḍl İbrâhîm), I-IV, el-Hey'etu'l-Mısrıyyeti'l-'Amme li'l-Kuttâb, 1394/1974.
- es-Suyûtî, Celâlu'd-Dîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Mu'tereku'l-Akrân fî İ'câzi'l-Kur'ân: İ'câzu'l-Kur'ân ve Mu'tereku'l-Akrân* (nşr.), I-III, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1408/1988

- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. Câmi'u'l-beyân 'an te'vîl, âyi'l-Kur'ân. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Kahire: Dâru Hecer, 1422/2001
- Teber, Hatice Cerrahoğlu, Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî'nin Tefsirinde Yorum Yöntemi (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Tokpınar, Mirza, Abdürrezzâk b. Hemmâm ve Musannefî, Beka Yayınları, İstanbul, 2015.
- Türcan, Saliha, "Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü- İbn Kesîr (ö. 774/1373) Tefsiri Örneği Üzerinden", Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2011
- Yahyâ b. Ma'in, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ma'in b. 'Avn, *Târîhu İbn Ma'in- Rivâyetu'd-Dûrî* (nşr. Ahmed Muhammed Nûru Seyf), I-IV, Merkezu'l-Bağşi'l-'İlmî ve 'İhyâ'i't-Turâsi'l-'İslâmî, Mekke 1399/1979.
- Yahyâ b. Sellâm, Ebî Sa'lebe et-Teymî el-Başrî el-İfrîkî el-Çayrevânî, Tefsîru Yahyâ b. Sellâm, I-II, thk. Hind Şelebî, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1425,
- Yazıcı, Burhan, "Muhammed b. Sâib el-Kelbî'nin Tefsirciliği", Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli, 2024.
- Yıldırım, Suat, Peygamberimizin Kur'an'ı Tefsiri, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1983.

Bölüm 3

YÖNTEM AÇISINDAN KUR'AN'A GİRİŞ ESERLERİ VE YEDİ HARF-KIRAAT KONUSUNA YAKLAŞIMLARI

Ali Haydar ÖKSÜZ¹

¹ Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı, Çanakkale, Türkiye. ORCID ID: 0000-0003-3821-5085. alihaydar.oksuz@comu.edu.tr

Giriş

İslam dininin temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim Hz. Muhammed'e yirmi üç yıl süren bir zaman diliminde peyderpey vahyedilmiştir. Kur'an, vahyediliş aşamasında geçen bu süre zarfında muhataplarının hayatlarını düzenlemiş, ilişkilerini yönlendirmiş ve nüzûlüne sebep olan olaylar bağlamında yeni bir hayat biçimi oluşturmuştu. Hz. Peygamber Kur'an'ı muhataplarına aktarırken aynı zamanda onlar için Kur'an'ı açıklayıcı bir rol de üstleniyordu. Bu bakımdan Kur'an açısından ilk müslümanlar için herhangi bir açıklanma veya anlaşılma sorunu meydana gelmiyordu. Zira Hz. Peygamber gelen vahyi sözlü veya fiili olarak ashâbına açıklayarak öğretiyordu.

Hz. Peygamber sonrasında İslam dininin yayılması, Kur'an'ın nüzûl ortamından uzaklaşması ve benzeri sebeplerle sonraki nesil için Kur'an'ın anlaşılması ilk nesil kadar kolay olmamıştı. Özellikle Kur'an'ın indiriliş döneminde vuku bulan olaylar, onun üslûbu, dili ve mushaf haline getirilişine kadar geçen süre zarfındaki tarihi olayların bilgisi onun anlaşılması bağlamında Müslümanlar açısından gereklilik arz etmekteydi. Bu sebeple Kur'an'ı ve onun tarihini anlayabilmek için çeşitli eserler meydana getirilmeye çalışıldı. Özellikle Kur'an ile alakalı ve ilişkili ilimleri, Hz. Peygamber'in de hayatını içeren ve Kur'an'ın indirilmeye başlanması ile mushaf halini alınca ya kadar geçen zaman dilimindeki olayları ve bizzat Kur'an'ın içerdiği ilahi mesajları anlamaya yönelik çalışmaları ihtiva eden eserler kaleme alındı. Bu eserlerin başında da hiç şüphesiz Kur'an'ın tefsiri, tarihi ve içerdiği, ilişkili olduğu ilimleri kapsayan eserler yer almaktadır.

Kur'an'ı tanıtmak, ilişkili olduğu ilimleri incelemek, onun indiği çevreyle ilgili bilgiler vermek, Hz. Peygamber'in Kur'an karşısındaki konumuna açıklık getirmek gibi çeşitli konularda Kur'an'ı tanıtmayı hedefleyerek yazılan eser türlerinden birisi de *Kur'an'a Giriş* ismiyle kaleme alınan eserlerdir. Özellikle son yüzyılda sıklıkla karşılaşılan bu tür eserlerin çeşitli dillerde kaleme alındığı ve bazı yabancı dildeki eserlerin dilimize de kazandırıldığı görülmektedir. Bu özelliği açısından eserlerin farklı muhatap kitlelerine hitaben yazıldığını söylemek mümkündür. Bu eserlerden bazılarını Richard Bell'in *Introduction to the Quran* (Bell, 1953), Régis Blachère'in *Introduction au Coran* (Blachère, 1919), Michale Cook'un *The Koran a Very Short Introduction* (Cook, 2000), William Montgomery Watt'ın dilimize *Kur'an'a Giriş* ismiyle kazandırılan *Bell's Introduction to the Qur'an* (Watt, 2006), Abdullah Draz'ın dilimize *Kur'an'a Giriş* ismiyle çevrilen *Initiation au Koran* (Draz, 2012), Muhammed Âbid Câbirî'nin Türkçe'ye *Kur'an'a Giriş* olarak kazandırılan *Medhal ile'l-Kur'âni'l-Kerim* (Câbirî, 2006, 2010), İbn Teymiyye'nin eserlerinden dilimize kazandırılan *Kur'an'a Giriş* (İbn Teymiyye, 2017), Recep İhsan Eliaçık'ın *Kur'an'a Giriş* (Eliaçık, 2015) ve Mehmet Paçacı'nın *Kur'an'a Giriş* (Paçacı, 2021) eserleri şeklinde zikretmemiz mümkündür. Hem yabancı literatürde hem de bizim dilimizde yazılan, ayrıca dilimize de tercüme edilen bu

ve benzeri kitaplar sayesinde *Kur'an'a Giriş* ismiyle okuyucunun Kur'an hakkındaki çeşitli konularda bilgi sahibi olabileceği bir literatürün oluştuğunu söylemek mümkündür.

Kur'an'ı tanııtma amacıyla yazılan bu eserler çeşitli dillerde yazılmakla birlikte bazıları da dilimize sonradan kazandırılmıştır. Ayrıca yazıldıkları çevre veya yazılma amaçları gibi çeşitli açılardan da farklılıklar göstermektedir. Özellikle Kur'an-ı Kerim ile alakalı tanıtıcı mahiyette okuma yapmak için başlangıç seviyesinde karşımıza çıkacak ilk eserlerden birisi *Kur'an'a Giriş* çalışmaları olmaktadır. Bu açıdan farklı perspektifler ve farklı düşünceler doğrultusunda yazılmış olan bu tür eserler okuyucu tarafından ilgi görmektedir. Bu nedenle bu türden çalışmaların yöntemlerine dair bir araştırmanın yapılması önemlidir. Bununla birlikte yedi harf ve kıraatler konusu Kur'an ile doğrudan alakalı olması ve yazılan eserlerde bu konulara da yer verilmesi hasebiyle bu tür eserlerde yer alması da kaçınılmazdır. Zira Kur'an'ın okunuş şekillerini ihtiva eden kıraatlerin ve bu kıraatlere temel sağlayan yedi harf meselesinin Kur'an'ı tanıtıcı mahiyette yazılan eserlerde yer alması elzendir. Çalışmamızda özellikle dilimizde *Kur'an'a Giriş* ismiyle karşımıza çıkan ve okuyuculara sunulan dört eser tercih edilmiştir. Bu eserler üst kısımda da isimleri zikredilen ve *Kur'an'a Giriş* ismiyle dilimizde yer alan İbn Teymiyye, Câbirî, Abdullah Draz ve Mehmet Paçacı'ya ait olan eserlerdir. İbn Teymiyye'ye atfedilen eserin yazarın çeşitli eserlerinden belirli konuların seçilmesiyle oluşturularak bir derleme mahiyetinde okuyucuya sunulması, Câbirî ve Abdullah Draz'a ait eserlerin farklı dilden dilimize kazandırılması, aynı zamanda Draz'ın eserinin bir tez çalışması olması ve Mehmet Paçacı'nın eserinin dilimizde bu isimle kaleme alınmış müstakil bir çalışma olması her birini birbirinden farklı kılan başlıca özelliklerdendir. Bu ve benzeri özellikleri bu kitapların yöntemlerinde de farklılıkların olmasını muhtemel kılmaktadır. Bu bağlamda söz konusu eserler hem kitapta uygulanan yöntemleri açısından hem de Kur'an ile ilgili ilimlerin en önemlilerinden olan yedi harf ve kıraatler konularına yaklaşımları açısından değerlendirilecektir.

1.

Abdullah Draz'a Ait *Kur'an'a Giriş* Eseri

İncelemeye konu olan kitap Salih Akdemir tarafından Türkçe'ye çevirisi yapılan *Kur'an'a Giriş* isimli kitap olup (Draz, 2012), aynı zamanda tarafımızca yazılan kitabı tanıtıcı mahiyette bir makale de mevcuttur (Öksüz, 2023). Kitabın aslı Abdullah Draz tarafından *Înitation au Koran* ismiyle kaleme alınarak 1947 yılında Paris Üniversitesi'nde doktora tezi olarak takdim edilmiştir. Burada öncelikle kitabın kısaca içerik ve yöntemine değinilecek, sonrasında da yedi harf ve kıraat konularına yaklaşımı izah edilecektir.

Abdullah Draz tarafından kaleme alınan eser üç ana bölümden meydana gelmektedir (Draz, 2012, ss. 6-7). Birinci bölüm *Temel Tarihi Bilgiler* ana

başlığını taşımaktadır. Bu bölüm içerisinde Hz. Peygamberin risâlet öncesi hayatı, Kur'an'ın yazıya geçirilmesi ve bir araya getirilmesi ile Kur'an'ın tebliği konuları tarihi seyir içerisinde anlatılmaktadır (Draz, 2012, ss. 21-65). *Dini, Ahlakî ve Edebi Açından Kur'an-ı Kerim* ana başlığını taşıyan ikinci bölüm Kur'an'ın insanlar üzerindeki hayran bırakıcı etkisini ele almaktadır. Bu bağlamda bölüm içerisinde Kur'an'ın dîni, ahlakî ve edebî özellikleri çerçevesinde kendisine hayran bırakıcı üslûp ve belegâtı ele alınmakta ve insanların duygu ve düşünceleri üzerindeki etkisinden bahsedilmektedir (Draz, 2012, ss. 67-106). Çalışmanın üçüncü ana bölümü ise *Kur'an-ı Kerim'in Menşei* ismi altında cereyan etmektedir. Bu kısım içerisinde Kur'an'ın nazil olduğu Mekke ve Medine dönemindeki kaynaklar tetkik edilmekte ve Kur'an'ın kaynağının izleri sürülmektedir (Draz, 2012, ss. 107-139).

Paris Üniversitesi'nde doktora tezi olarak takdim edilen bu eser çalışmanın konusu, amacı ve yöntemine dair net ve anlaşılır bilgiler sunmaktadır. Çalışmada öncelikle Kur'an'ın dil ve belagat yönünden değil edebî üslûbu açısından inceleneceği ve bu bağlamda onun eşsiz üslûbu altında yatan fikirler hazinesinin ortaya çıkarılmaya çalışılacağı vurgulanmaktadır. Bu hedef doğrultusunda Kur'an'ın mahiyeti, kendisini ispat için kullandığı yöntemler ve bu yöntemleri kullanma şekli üzerinde durulacağı aktarılmaktadır. Ayrıca bu şekilde bir yol izlenirken bizzat Kur'an'ın kılavuz olarak seçildiği; Kur'an'ın kendisini takdim ettiği şekliyle bir bütün olarak tetkik edileceği ve özellikle söz konusu konulardaki âyetlerin bir silsile halinde verilerek tamamen Kur'ânî gerçekliğin gün yüzüne çıkarılmaya çalışılacağı ifade edilmektedir (Draz, 2012, ss. 17-19).

Kitabın içerisinde işlenen konuların sistemli bir şekilde ele alındığı görmek mümkündür. Özellikle Kur'an'ın mahiyeti üzerinde bir araştırmaya başlamadan önce ilk bölüm içerisinde verilen tarihi bilgiler, Kur'an'ın muhtevasına bakmadan önce indirildiği ortamı anlayabilmek için önemli bir yere sahiptir. Zira bu bölüm içerisinde kitapta Hz. Peygamber'in doğumuyla başlayarak ilk vahyin indirilmesi ve sonrasında Kur'an'ın bir araya getirilmesine ve Mekke ile Medine dönemlerinde tebliğine kadar uzanan doyurucu bilgiler yer almaktadır. Bu bağlamda okuyucunun tarihi gerçekler açısından Kur'an'ın fikrî muhtevasına hazırlanması sağlanmaktadır. Sonra gelen ikinci bölüm tamamen Kur'an'ın muhtevasına dair insanların sorularına cevap arar niteliktedir ve dîni, ahlakî ve edebî açıdan Kur'an'ın tahliline yer verilmektedir. Son kısım da ise Kur'an'ın kaynağına dair izler sürülmüş ve Mekke ile Medine dönemindeki veriler tetkik edilmiştir. Burada yöntem olarak Kur'an'ın kaynağının son olarak ele alınması, yani kaynak araştırılmasına girmeden öncelikle Kur'an'ın fikri alt yapısının incelenmesi ve sonrasında kaynağına değinilmesi, İslam düşüncesindeki Kur'an'ın ilahi kaynaklı olduğu fikrinin hâkim olmasıyla alakalıdır. Bu yöntem içerisinde kitabın Kur'an hakkında tarihî, fikrî ve kaynakları açısından sistematik bilgiler sunduğunu

söylemek mümkündür.

Draz'ın eserine bakıldığında Kur'an'ın tarihi ve kaynağı gibi iki temel meseleyle birlikte insanlığa vermek istediği fikrî alt yapısında yatan düşünce biçimlerini incelediği görülmektedir. Kitabın bir tez çalışması olarak sunulmuş olması izlenen yöntemi de açığa çıkaran bir ipucudur. Zira meseleler bir silsile halinde incelenmiş ve özellikle Kur'an'ın düşünce yapısına dair konularda bizzat Kur'an'dan faydalanılarak âyetlere atıfta bulunulmuştur. Bu şekilde bir yöntemin izlenmesi çalışmanın sunulduğu ortam göz önüne alındığında muhatapları açısından etkileyici görünmektedir.

1.1. Yedi Harf ve Kıraat Konusu

Yedi Harf ve kıraatler konusu eserde *Temel Tarihi Bilgiler* başlığı altındaki ilk bölüm içerisinde *Kur'an-ı Kerim'in Yazılması ve Cemedilmesi* meselesi ile birlikte ele alınmaktadır (Draz, 2012, ss. 34-52). Burada öncelikle Kur'an'ın mushaf halini alması ve istinsah edilmesiyle devam eden süreç anlatılmakta, devamında Kur'an'ın ilk dönemde noktasız ve harekesiz olmasıyla bağlantı kurularak yedi harf ve kıraat meselesine değinilmektedir.

Hiz. Peygamber ve üç halife döneminde bilindiği gibi Kur'an'a henüz noktalama ve harekeleme işlemi yapılmamıştı. Bu sebeple Kur'an'da bazı kelimeler farklı telaffuz edilebiliyordu. Bu farklı telaffuzlar hemen hemen her zaman şifahi olarak Hiz. Peygamber'in ashâbına öğretmesiyle yaygınlık kazanıyor ve sonucunda kıraat farklılıkları oluşuyordu. Buradan hareketle kitapta Hiz. Ömer ile Hişam b. Hakîm arasında cereyan eden Furkân Sûresi'ndeki farklı okuyuşu aktaran olaya dikkat çekilmektedir. Bu süreçte de olduğu gibi Hiz. Peygamber'den farklı şekilde okumaları duyan ashâb arasında kıraat farklılığına dair çeşitlilik meydana geliyordu. Hiz. Peygamber ise bu olay sonucunda Kur'an'ın yedi harf üzere indiğini açıklayan sözleriyle farklı kıraatlerin oluşmasına zemin hazırlamış oluyordu. Burada yazar yedi harfin mahiyetiyle alakalı fazla detaya girmemektedir. Ancak parantez içi verdiği bilgiyle yedi harften kastın lehçe ile okumak olduğunu işaret ettiği anlaşılmaktadır (Draz, 2012, ss. 42-43).

Burada değinilen bir diğer konu Hiz. Osman döneminde istinsah edilen mushaf ile kıraat farklılıklarının ilişkisi üzerinedir. Abdullah Draz Hiz. Osman'ın Kur'an'ı istinsah etmesinde iki ana sebebin bulunduğunu belirtmektedir. Bu sebeplerden birinin Hiz. Peygamber'den açık bir şekilde gelen farklı kıraatlere resmiyet kazandırmak, diğerinin ise asli nüshaya uygun olmayan her türlü kıraatin reddedilerek oluşabilecek tahریفatı engellemek olduğunu ifade etmektedir. Buradan hareketle Hiz. Osman döneminde istinsah edilen mushafın sahâbenin üzerinde ittifak eyledikleri kıraatleri içerdiğini belirirken aynı zamanda diğer kıraatlerin ise tamamen yasaklanmadığını söylemektedir. Özellikle namaz dışında mushafa alınmayan kıraatlerle okumanın ve bu kıraatlerden yararlanmanın İslam aleminde yerinin olduğunu; tefsir,

hadis, dil, fıkıh gibi İslâmî ilimlerde yazılan eserlerde bu tür kıraatlere de yer verildiği ve bu kıraatlerin âhad haberler olarak kabul edildiklerini zikretmektedir (Draz, 2012, ss. 44-46).

Hız. Osman döneminde istinsah edilen mushafın değerini düşürücü görüşleri olan ve bu mushafın Müslümanlar tarafından yeteri kadar benimsenmediğini söyleyen Arthur Jeffery'nin görüşüne de yazar tarafından bir eleştiri getirilmektedir. Burada istinsah edilen bu mushafın Hız. Ebubekir döneminde bir araya getirilen mushaf ile birebir aynı olduğu ve metin olarak Hız. Peygamber'e dayandığı belirtilmektedir. Bunun bir devamı olarak oluşturulan Hız. Osman dönemindeki mushaf üzerinde müslümanların birliğinin ve icmâsının söz konusu olduğu ve nihayetinde hiç kimsenin bu mushafın sıhhatiyle ilgili tartışmalara girmedığı ifade edilmektedir (Draz, 2012, s. 46).

Bu bölümde ele alınan konulara bakıldığında yedi harf ve kıraat meselelerinin özellikle Hız. Osman döneminde istinsah edilen mushaf ile bağlantılı şekilde incelendiği görülmektedir. Bu mushafta Hız. Peygamber'e dayandırılan kıraatlerin yer aldığı vurgulanmakta ve mushaf üzerinde İslam aleminin icmâsının bulunduğu ifade edilmektedir. Sahih olarak ifade edilen kıraatlere resmiyet kazandırılmak istendiği, geri kalan diğer okuma şekillerinden ise Müslümanlar arasında tefrikaya düşmeyecek şekilde lehçe temelli olarak istifade edilmesinde bir sakınca olmadığı ve serbestliğin bulunduğu belirtilmektedir.

2. Mehmet Paçacı'ya Ait *Kur'an'a Giriş* Eseri

Burada incelenecek olan eser Mehmet Paçacı tarafından ilk olarak 2006 yılında kaleme alınan ve 2021 yılında on birinci baskısı yapılan *Kur'an'a Giriş* (Paçacı, 2021) isimli eserdir. Dilimizde bu isimle yazılan eserlerden birisi olan Paçacı'nın *Kur'an'a Giriş*'i öncelikle yöntem açısından ele alınacaktır. Sonrasında ise eserde yedi harf ve kıraatler konusunun nasıl işlendiği değerlendirilecektir.

Eser, konuları bakımından giriş ve beş bölümden oluşmaktadır (Paçacı, 2021, ss. 5-8). Giriş bölümü *Kur'an ve Müslümanlar*, birinci bölüm *Kur'an'ın İniş Süreci* ve ikinci bölüm *Kur'an'ın Ana Kaynakları* olarak isimlendirilmiştir. Bu bölümler içerisinde Kur'an öncesi toplumsal ve dini durumdan, Kur'an'ın indiriliş sürecinden ve Kur'an'ın temelde bahsettiği dört ana konudan bahsedilmektedir (Paçacı, 2021, ss. 13-73). Çalışmanın üçüncü bölümü *Kur'an Bilimleri* olarak adlandırılmış olup bu bölüm içerisinde Kur'an ilimleri eserlerinde bahsedilen Kur'an ile ilgili bazı konular ele alınmaktadır (Paçacı, 2021, ss. 75-112). Çalışmanın dördüncü ve beşinci bölümü Kur'an ile alakalı indirildiği dönemden sonraki zamanlarda yapılan bazı çalışmaları el almaktadır. Bu bağlamda dördüncü bölüm *Kur'an'ın Açıklanması ve Yorumlanması* başlığı altında Kur'an'ın anlaşılmasına yönelik konuları; beşinci bölüm ise *Kur'an'ın Tercümesi* başlığında Kur'an tercümesiyle alakalı çeşitli

konulara değinmektedir (Paçacı, 2021, ss. 113-165).

Çalışmanın içeriğine ve başlıklarına bakıldığında, hem Kur'an-ı Kerim'in indirdiği dönem ve öncesindeki tarihsel olaylara hem de Kur'an'ın anlaşılmasına yönelik olarak çalışılan meselelere yer verildiği görülmektedir. Bu manada Kur'an'ın kendisi ve ortaya çıkışıyla ilgili meseleler çalışmada yer almakta; aynı zamanda Kur'an tamamen bir mushaf halini aldıktan sonra kendisiyle ilgili yapılan Ulûmu'l-Kur'an, tefsir, yorum, tercüme gibi çalışmalar da aynı şekilde izah edilmeye çalışılmaktadır.

Kur'an'a Giriş isimli bu çalışma, Kur'an-ı Kerim'i tanıtmayı amaçlayarak yazılan eserler geleneğinin bir parçası şeklindedir. Ayrıca bu geleneği özellikle günümüz insanına ve diline yansıtmayı amaçlamaktadır. Bu sebeple de klasik Kur'an ilimleri eserlerindeki kapsama ek olarak Kur'an'a muhatap olan toplumun Kur'an öncesi dönemdeki dini ve kültürel özelliklerini de anlatan konulara yer vermektedir. Kur'an'ın indirilişinden sonraki dönemlerde onunla ilgili yapılan çalışmalar, araştırmalar her zaman devam edegelmiştir. Bu açıdan çalışmada daha güncel konulara da temas edilmekte olup; Kur'an tercümeleri, tefsir ve tefsir çeşitleri, Kur'an'ın yorumları, ücretle Kur'an okuma ve okutma, Kur'an ile tedavi gibi konulara yer verilmektedir. Bu bağlamda söz konusu eser klasik ve güncel konuların birlikte yer aldığı bir yöntemin izlenmesi ve Kur'an'ın anlaşılması bağlamında günümüz okuyucularına yol gösterecek bir eser olması bakımından hitap ettiği kimseler için önemli bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır.

2.1. Yedi Harf ve Kıraat Konusu

Kur'an ilimlerinin önemli konularından birisi olan yedi harf ve kıraatler konusu, Kur'an'ı tanıtıcı mahiyette kaleme alınan eserlerin önemli bir parçasıdır. Bu açıdan belirtilen eserde de yazar bu konulara üçüncü bölüm olan *Kur'an Bilimleri* konusu altında yer alan *Kur'an'ın Farklı Okunuşları* başlığıyla değinmektedir (Paçacı, 2021, ss. 92-94).

Öncelikle şunu belirtmemiz gerekir ki; Kur'an-ı Kerim ile alakalı ilimleri ve bu ilimlerle alakalı yazılan eserleri tanımlamak için kullanılan *Ulûmü'l-Kur'an* geleneğinden (Birişik, 2012, ss. 132-135) *Kur'an Bilimleri* şeklinde bahseden yazar, Kıraat İlmi'ni de bir bilim olarak vasıflandırmaktadır. Bu bağlamda Kıraat Bilimi'nin Kur'an'ı Hz. Peygamber'in okuduğu şekliyle okumak için gerekli olan kuralları belirlediğini söylemektedir. İslamiyet'in Medine'de yayılmasıyla birlikte Kur'an'ın farklı lehçelerde okunmasının izninin bizzat Hz. Peygamber tarafından verildiğini söyleyerek, yedi harf-kıraat ilişkisini kurmaktadır. Yedi harf ile Kur'an'ın okunmasının Arapçanın farklı lehçeleriyle Kur'an'ı okuyabilmek anlamına geldiğini ve yedi harften maksadın Kureyş lehçesi dışında Kur'an'ı okuyanlara kolaylık sağlama amacını taşıdığını belirtmektedir (Paçacı, 2021, s. 92).

Hız. Osman döneminde yapılan Kur'an'ın çoğaltılması işleminin, o zamana kadar devam eden farklı okuyuşları tek bir okuyuş/kıraat temeline indirmek üzere yapılan bir çalışma olarak nitelendiren Paçacı, yapılan bu işlemde Kureyş lehçesinin esas alındığını belirtmektedir. Devamında oluşan mushafın farklı beldelere bir okuyucu/öğretici ile birlikte gönderilerek tek bir kıraat üzere okumanın yaygınlaştırılmak istendiğini ifade etmektedir (Paçacı, 2021, ss. 92-93). Zira sahabe arasında kendileri için Kur'an âyetlerini toplayan kimselerin var olduğu ve bu özel Kur'an nüshaları içerisinde âyetleri açıklayıcı mahiyette bazı bilgilerin yer aldığı ve bu bilgilerin Kur'an ile karışma ihtimalinin bulunduğu bir gerçektir. Bu açıdan Hız. Osman dönemi sonrasında bu özel Kur'an nüshalarının imha edilmesinin istendiği ve çoğaltılan mushaf etrafında bir birlik sağlanmak istendiği bilinmektedir.

Yazar tarafından vurgulan bir diğer husus da farklı okumaların yani farklı kıraatlerin kaybolup gitmediği meselesidir. Özellikle senet olarak Hız. Peygambere ve sahabeye ulaştırılan farklı okumaların Kur'an tefsiri açısından önemli bir kaynak olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda farklı okumaları ayırt edebilmek adına yazar, bir kıraatin doğru olabilmesi için üç şart zikretmektedir. Bu şartlar Hız. Osman'ın çoğalttığı mushaflardan birine uygunluk, Arap diline uygunluk ve kesintisiz olarak Hız. Peygambere ulaşan senet zinciridir. Bu üç şartı taşıyan bir okuyuşun doğru bir kıraat olduğunu belirten yazar, bunlardan herhangi birini taşımayan okuyuşun ise şâz olarak nitelendirileceğini ifade etmektedir. Ayrıca yedili ve onlu kıraat tasniflerinin doğru kıraatler olduğunu ve bunların hem yazılı hem de sözlü olarak aktarıldığını vurgulamaktadır (Paçacı, 2021, s. 94).

3. Muhammed Âbid el-Câbirî'ye Ait Kur'an'a Giriş Eseri

Kur'an'a dair yazılan eserlerden bir diğeri Muhammed Âbid el-Câbirî tarafından kaleme alınan *Medhal ile'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (Câbirî, 2006) isimli eserdir. Asıl hali Arapça olan bu eser, Muhammed Coşkun tarafından *Kur'an'a Giriş* (Câbirî, 2010) ismiyle Türkçe'ye tercüme edilerek okuyucunun istifadesine sunulmuş olup, ayrıca kitabı tanıtıcı mahiyette Nihat Uzun tarafından kaleme alınan bir makale de mevcuttur (Uzun, 2011). Hem Arapça olması hem de Türkçe'ye kazandırılması açısından önemli bir yere sahip olan eser, öncelikle yöntemi açısından değerlendirilecek; daha sonra eserde yedi harf ve kıraat meselesine yaklaşım izah edilmeye çalışılacaktır.

Eser, işlenen konular açısından giriş ve sonrasında üç bölüm içerisinde on kısma ayrılmaktadır (Câbirî, 2006, ss. 7-12, 2010, ss. 7-10). Giriş bölümü *Kur'an'ın Tanımlanması Kur'anî Gerçeklik ve Oluş-Oluşturma* başlığıyla isimlendirilmiştir. Bu bölüm içerisinde Kur'an ile ilgili bazı tanımlamalarla birlikte Kur'an'ın oluşma ve İslam toplumunu oluşturma konuları yer almaktadır (Câbirî, 2010, ss. 17-38). Çalışmanın beş alt kısma ayrılan birinci bölümü *Kur'an-ı Kerîm'in İndiği Çevre* başlığını (Câbirî, 2010, s. 39); yine beş alt

kısma ayrılan ikinci bölümü ise *Kur'an'ın Oluş ve Oluşturma Süreci* başlığını (Câbirî, 2010, s. 215) taşımaktadır. Bu iki bölümden birincisinde semavi dinlerin kökenleri, Hz. Muhammed'in davet ve ilişki metodu ve ümmilik meselesi, vahiy, nübüvvet, imamet-velayet konularına temas edilmektedir (Câbirî, 2010, ss. 39-214). İkinci bölüm içerisinde ise Kur'an'ın isimlendirilmesi ve ilişkiler düzenini yapılandırması, harfler-kıraatler-mucizeler, Ehl-i Kitap ile ilişkiler, Kur'an'ın mushaf halini alma aşamaları gibi Kur'an'ın hem kendisinin oluşması hem de muhataplarıyla ilişki düzenini kurması konularına yer verilmektedir (Câbirî, 2010, ss. 215-380). Üçüncü ve son bölüm *Kur'an'da Kıssalar* başlığını taşımaktadır. Bu bölüm, içerisinde çalışmanın içeriğinden bahseden giriş kısmı, Mekki ve Medeni Kur'an'da kıssalar ve *Kur'an kıssaları; Beyan ve Burhan* başlığında bir sonuç kısmını içeren konulardan oluşmaktadır (Câbirî, 2010, ss. 381-632).

Câbirî tarafından kaleme alınan bu eser, esasen bakıldığında bir düşüncenin yansıması mahiyetindedir. Çevresindeki insanlar tarafından çeşitli konularda yazma hususunda öneriler aldığını belirten Câbirî, özellikle 11 Eylül saldırıları sonrasında Arap, İslam ve Avrupa düşüncesinde oluşan şiddetli sarsılmaların kendisini *Kur'an'a Giriş* düşüncesi üzerine düşünmeye yönelttiğini belirtmektedir. Kendisini bu düşünceye sevk eden motivasyonun ise Kur'an'ı Müslüman veya gayrimüslim tüm insanlara tanıtmaya arzusu olduğunu ifade etmektedir. Bu düşünce doğrultusunda yapılacak olan çalışmanın herhangi bir ideoloji veya bağlılık taşımadan tamamen bilgi temelli bir yaklaşımla ortaya konulacağını zikretmektedir. Buradan hareketle Câbirî'nin asıl amacı Kur'an'ı bütün kültür ve medeniyetlerin bulunduğu bir dünyanın odak metni olarak ortaya koyabilmek ve tanıtmaktır. Bu doğrultuda olayları dışarıdan gözlemleyen bir çift göz ile kaleme aldığını ve objektif bir yaklaşım sergilediğini vurgulamaktadır (Câbirî, 2010, ss. 13-14).

Yazar, *Kur'an'a Giriş* düşüncesi etrafında teşekkül ederek yazmak istediği eserleri iki kitaptan oluşturmak istediğini belirtmektedir. Bunlardan ilki *Kur'an'ı Tanımlama*, ikincisi ise *Kur'an'ın Konuları* şeklindedir. Oluşacak olan bu iki kitabı *Kur'an'a Giriş* düşüncesinin iki serisi olarak değerlendirebiliriz. *Kur'an'ın Konuları* bağlamında yazacağı seriden takdim edileceği zaman bahsedeceğini belirten Câbirî, *Kur'an'ın Tanımlanması* isimli seriyi tanıtmaktadır. Bu bağlamda, üç bölümden oluşan kitapta birinci bölümün semavi dinlerin köken birliğine, ikinci bölümün Kur'an'ın oluşum ve şekillenmesine, üçüncü bölümün ise Kur'an kıssalarının tahliline ayrıldığını ifade etmektedir. Burada yazar diğer bölümlerle ilgisiz gibi görülen Kur'an kıssaları konusunun diğer iki bölümle ilişkisini ortaya koymakta; Kur'an kıssalarının Kur'an'ın oluşumu ve nübüvvet meselelerindeki tarihi akış ve silsilenin ortaya çıkarılmasına yardımcı olduğunu belirtmektedir (Câbirî, 2010, ss. 13-14).

Câbirî'nin yazmış olduğu *Kur'an'ı Tanımlama* mahiyetindeki *Kur'an'a Giriş* eseri, kendisine özgü bir yönteme sahiptir. Öncelikle yazarın iki kitap

halinde planlama yapması ve ikinci kitabı *Kur'an'ın Konuları* olarak isimlendirmesi mevcut eser hakkında bize bazı ipuçları da sunmaktadır. Bu bağlamda, Kur'an ilimleriyle alakalı sistematik başlıklar ve bilgiler sunmayacağını önceden tahmin etmek mümkündür ki kitabın bölümlerine de bakıldığında bu şekilde bir yol izlenmediği görülmektedir. Yazar ilk bölümde Kur'an'ın nazil olduğu çevreyle ilgili tarihi gerçeklere, ikinci bölümde Kur'an'ın indirilişi ile mushaf haline gelişi arasında geçen Kur'an'ın oluşum sürecine ve üçüncü bölümde Kur'an'da yer alan kıssalara yer vererek kendine özgü bir yöntem izlemiştir. Özellikle Kur'an kıssalarıyla alakalı bölüm bu tür eserlerde pek ele alınmayan konulardandır. Bu açıdan yazarın Kur'an'ı anlamaya ve tanıtmaya yönelik olarak Kur'an'da yer alan kıssaların Kur'an'ın oluşumuyla ilgili bağlantısını kurarak farklı bir yol izlediğini söylemek mümkündür.

3.1. Yedi Harf ve Kıraat Konusu

Eserde, yedi harf ve kıraatler konuları ikinci bölüm olan *Kur'an'ın Oluş ve Oluşturma* başlığındaki *Harfler, Kıraatler ve Mucizeler* konusu altında ele alınmaktadır. Söz konusu olan konular özellikle *Kur'an'ın Yedi Harf üzere İnmiş Olması* ile *Yedi Harf ve Kıraatler* alt başlıklarında ele alınmakta ve her iki konunun birbiriyle ilişkisi bağlamında incelenmektedir (Câbirî, 2010, ss. 247-262).

Câbirî yedi harf ve kıraat ilişkisini ortaya koymadan önce, Kureyş lehçesiyle indirilmiş olan Kur'an'ın, Kureyş dışındaki diğer kabileler ile lehçesel olarak nasıl bir ilişkisinin olduğuyla alakalı bilgilerden hareketle, yedi harf ruhsatının nasıl olduğuna dair bir ilişki kurmaktadır. Bu doğrultuda yazar alışveriş, ticaret, panayır gibi çeşitli sebeplerle Mekke'ye gelen müslümanların Hz. Peygamber'den dinledikleri ve anlamaya çalıştıkları âyet ve sûreleri daha sonrasında aktarırken kendi lehçesel lügatlerini kullanmalarının kaçınılmaz bir gerçek olduğunu belirtmektedir. Bunun sonucu olarak da Kur'an'da yer alan bazı kelimelerin Kureyş lehçesi dışındaki diğer lehçeler doğrultusunda bazı farklı ifade türleri ortaya çıkmış olacaktır. Aslında bu Kureyş lehçesi dışında konuşanların kendilerine okunan Kur'an'dan anladıklarını aktarırken âyet ve sûrelerden bazı kelimeleri kendilerine kolay gelecek şekilde kendi lehçeleriyle ifade etmeleri anlamına gelmektedir (Câbirî, 2010, ss. 250-251).

Kur'an'ın yedi harf üzere inmiş olmasıyla alakalı ilk olarak Hz. Ömer ile Hişam b. Hakîm arasındaki Furkân Sûresi'nin okunuşuyla alakalı rivayet, sonrasında ise yedi harf ruhsatına dair İbn Abbas ve Ebû Hureyre'den nakledilen iki rivayet zikredilmektedir. Bahsedilen rivayetlerde yedi harfin ne olduğunu açıklar mahiyette bilgiler olmadığından, konu etrafında birçok görüşün var olduğu ve Zerkeşi'nin bu görüşleri otuz beş adet olarak zikrettiği belirtilmektedir. Câbirî, rivayetleri zikrettikten sonra akıllarda önemli bir yer tutan yedi harf konusunun halen geçerli olup olmadığı ve halihazırda var olan durumun ne zaman belirlendiği konularına temas etmektedir. Bununla ilgili

olarak alimlerin çoğunluğunun yedi harfi ruhsatının arapların lehçelerinin/ lügatlarının çok çeşitli olması ve birbirlerinin lehçeleriyle konuşmalarının zor olması neticesinde Kur'an'ı herkesin kendi lügatıyla kolayca okuyabilmesi için verilen bir ruhsat olarak değerlendirdiklerini ifade etmektedir. Sonrasında ise lehçeler birbirleriyle kaynaşıp Kureyş lehçesiyle yetinilecek bir durum oluşunca, Hz. Peygamber'in Kur'an'ı Cebrail'e iki kez arz ettiği arza-i ahîre de (Turan, 1991, ss. 446-447) Kur'an'ın mevcut haline ulaşmasını sağladığını ve böylece yüce Allah'ın yedi harf ruhsatıyla verilen bu okuyuşları ve kolaylığı nesh/iptal ettiğini belirtmektedir (Câbirî, 2010, ss. 252-254).

Yedi harf konusunda verdiği bilgiler sonrasında yazar, konunun kıraatlerle ilişkisine geçmektedir. Öncelikle yedi harften maksadın yedi kıraat olduğuna dair var olan düşüncenin doğru olmadığını ve ikisinin farklı şeyler olduğunu belirterek kıraatlerin Hz. Osman dönemindeki mushafta esas alınan harfin kapsamı içerisinde yer aldığını ve kıraatlerin bir harften ortaya çıkan okuyuşlar olduğunu ifade etmektedir. Buradan hareketle yedi harfin aslında Mekke ile irtibatı bulunan yedi Arap kabilesinin yedi lügati/lehçesi olduğunu belirtmektedir (Câbirî, 2010, s. 255).

Kıraatlerin yedi harfle olan irtibatında öncelikle Kur'an'ın toplanması ve mushaf haline getirilmesi meselesine değinen yazar, sonrasında bu mushafın çeşitli beldelere bir öğretici ile gönderildiği gerçeğine temas etmektedir. Kureyş lehçesinin esas alınarak hazırlandığı bu mushaf doğrultusunda farklı okuyuşların cereyan ettiğini ve kıraatlerin Hz. Osman döneminde Kureyş lehçesi esas alınarak ortaya konan mushaftan ibaret olduğunu söylemektedir. Yani yedi harfin Hz. Peygamber zamanına, kıraatlerin ise çoğaltılan mushafın çeşitli şehirlere gönderildiği döneme dayandığını ve kıraat farklılıklarının mushafı birlikte gönderilen sahâbelerin okuyuşlarındaki farklılıklar ile ortaya çıktığını ifade etmektedir. Bunun bir doğal sonucu olarak da farklı kıraatlerin tespit edilip kayıt altına alınma ihtiyacı doğduğunu ve kıraat ilminin bu şekilde ortaya çıktığını belirtmektedir (Câbirî, 2010, ss. 260-261).

Câbirî yedi harf ve kıraatlerin ilişkisi bu şekilde ifade edildikten sonra son olarak kıraat ilminin oluşmasında ve kıraatlerin tespitinde temel esaslardan bahsetmektedir. Bu esasların yazım açısından Hz. Osman dönemi mushafına uygunluk, Arap dili kurallarına uymak ve sağlam bir senede sahip olmak şeklinde zikretmekte ve bu şartlara uyan her kıraatin sahih kıraat olarak kabul edileceğini belirtmektedir. Bu şekilde kurallara uyan her bir kıraatin yedi harf kapsamında olduğunu söyleyen Câbirî, kıraatlerin şehirlere gönderilen öğreticiler tarafından Hz. Peygamber'den alındığını, kıraat imamlarının da okuyuşlarını sahâbe aracılığıyla Hz. Peygamber'e dayandırdığını ve böylece kıraatlerin ictihâdî değil de tevkîfî olduğunu ifade etmektedir (Câbirî, 2010, s. 262).

4. İbn Teymiyye'ye Ait Kur'an'a Giriş Eseri

Söz konusu kitap, Ömer Aydın tarafından çevirisi yapılarak *Kur'an'a Giriş* ismiyle yayımlanan kitaptır (İbn Teymiyye, 2017). Eser, İbn Teymiyye külliyyatında yer alan *Deķā'ıķu't-tefsir* (İbn Teymiyye, 1984) ve *Mecmū'u Fetāvā* (İbn Teymiyye, 2005) ile *İbn Teymiyye ve Mücadelesi* (Rızâeddin, 2013) isimli eserlerin belirli bölümlerinin bir araya getirilmesiyle oluşturularak *Kur'an'a Giriş* ismiyle okuyucuya sunulmuştur. Bu kısım içerisinde eserin yedi harf ve kıraat konularına yaklaşımıyla birlikte içerik ve yöntemine değinilecektir.

Farklı eserlerden çeşitli konuların bir araya getirilmesiyle izlenen bir yöntemle oluşturulan bu eser konuları açısından ana ve alt başlıklardan oluşmakta; kitap içeriğinde herhangi bir bölüm bulunmamaktadır. Kitabın içeriğine bakıldığında *İbn Teymiyye'nin Hayatı*, *Kur'an'ın İsimleri ve Sıfatları*, *Kur'an'ı Anlamaya Giriş*, *Kur'an'ın Tercümesi*, *Tefsirde Külli Kâideler*, *Hak ve Batıl Arasında Furkan ve Bâtın ve Zâhir İlmi Hakkında Risâle* gibi on altı ana başlık içerisinde birçok alt başlıktan oluşturulduğu görülmektedir (İbn Teymiyye, 2017, ss. 5-8). Kitabın içeriğinde herhangi bir *Önsöz*, *Giriş* veya *Kaynakça* bölümü bulunmamakla birlikte sadece *İçindekiler* bölümü yer almaktadır. Bu açıdan farklı konuların seçilerek tercüme edildikten sonra bir araya getirildiği bir derleme mahiyeti taşımaktadır.

Kitabın başlangıcında İbn Teymiyye'nin hayatıyla ilgili bilgiler yer almaktadır (İbn Teymiyye, 2017, ss. 9-100). Oldukça detaylı bilgiler verilen *İbn Teymiyye'nin Hayatı* isimli başlıkta onun ismi, nesebi, doğumu, yetişmesi, ilmi hayatı çeşitli konulardaki görüşleri, kendisine yöneltilen tenkitler ve övgüler ve vefatı gibi konularda bilgiler verilmektedir. Kitabın çevirisini yapan Ömer Aydın, bu başlığın girişinde bu bölümü Rızaeddin b. Fahreddin tarafından hazırlanıp Ömer Hakan Özalp tarafından Tatarca'dan hazırlanan *İbn Teymiyye ve Mücadelesi* isimli kitaptan kısaltarak aldığını belirtmektedir (İbn Teymiyye, 2017, s. 9). Nicelik açısından oldukça fazla olan bu başlık İbn Teymiyye'nin hayatıyla ilgili detaylı bilgiler sunmaktadır; en azından *Kur'an'a Giriş* isimli bir kitap için detaylı bilgiler olarak görülebilir. Burada şunu da belirtmek gerekir ki; böyle bir eser içerisinde bu denli detaylı bir biyografinin yer alması benzer çalışmalarda pek fazla rastlanılmayan bir durumdur. Ayrıca bu başlığın kitabın ahenk ve uyumu açısından daha kısa ve öz bir şekilde verilmesinin daha faydalı olacağı muhakkaktır.

Kitap içerisinde yer alan diğer konular İbn Teymiyye külliyyatında yer alan *Deķā'ıķu't-tefsir* ve *Mecmū'u Fetāvā* eserlerinden alınmış, dipnot kısmında her başlık sonrası konunun hangi eserden alındığı gösterilmiştir. Özellikle *Tefsirde Külli Kaideler*, *Hak ve Batıl Arasında Furkan* ve *Bâtın ve Zahir İlmi Hakkında Risale* konuları oldukça kapsamlı ve geniş konular olarak göze çarpmaktadır (İbn Teymiyye, 2017, ss. 167; 235; 408). Bu eser, benzer konuda yazılmış olan eserler arasında farklı konulara temas etmesi açısından

da önemli bir yere sahiptir. Ayrıca yukarıda da belirttiğimiz gibi *Giriş* veya *Kaynakça* gibi bazı bölümlerin olmaması da kitabın bir tercüme ve derleme olarak hazırlandığını okuyucuda hissettirmektedir.

4.1. Yedi Harf ve Kıraat Konusu

Eserde yer alan konulara bakıldığında yedi harf ve kıraat konularına *Kur'an'ı Anlamaya Giriş* başlığındaki *Kur'an'ın Yedi Harf Üzere İndirilmesi* konusuyla değinildiği görülmektedir (İbn Teymiyye, 2017, ss. 105-110). Burada söz konusu konulara İbn Teymiyye'ye sorulan bazı sorular etrafında temas edilmektedir. İbn Teymiyye'ye yöneltilen "Kur'an yedi harf üzere indirildi." sözünden hareketle yedi harf-yedi kıraat münasebeti, kurrâ arasındaki ihtilafın sebepleri, şâz kıraatleri hem namazda hem de namaz dışında okumanın hükmü gibi sorular bağlamında görüşü sorulmaktadır. Bu sorulara hitaben cevap olarak ise yedi harf ve kıraat konularının ortak noktalarına temas edilerek yedi harf-kıraat ilişkisi bağlamında açıklamalar yapılmaktadır.

Öncelikle vurgulanan ilk mesele yedi harf ile yedi meşhur kıraatin aynı şey olmadığı hususudur. Bununla alakalı olarak alimler arasında aynı şey olmadığı konusunda bir tartışma olmadığı ifade edilmektedir. Zira meşhur olan bu yedi kurrânın kıraatlerinin hicri üçüncü asır sonrasında bir araya toplandığı ve bu kıraatlerle alakalı bir ittifak oluşarak meşhur oldukları bir gerçektir. Ayrıca yedi harf konusunun ise Hz. Peygamber zamanında söz konusu olduğu bilinmektedir (İbn Teymiyye, 2017, s. 106).

Kıraatler açısından önemli olan mana ve kıraat ilişkisi de söz konusu olan diğer konulardandır. Burada, yedi harf temelli olarak oluşan farklı okumaların herhangi bir zıtlık veya çelişki oluşturmadığı belirtilmektedir. Ayrıca lafız ve mana olarak aynı olmakla birlikte okuma usulü açısından farklılıklar bulunan med, hemze, imâle gibi okumaların edâ açısından farklılıklar olduğu ve bunlarında herhangi bir şekilde manaya etkisinin bulunmadığı ifade edilmektedir (İbn Teymiyye, 2017, s. 107).

Yedi harf ve meşhur yedi kıraat ile bu şekilde bir ilişki kurulduktan sonra devamında on kıraat ile şâz kıraat konuları da zikredilmektedir. Yedi kıraate ek olarak oluşan ve on kıraate tamamlanan kıraatler için alimler arasında bir ittifak olduğu ve bu kıraatlerin kitaplarda toplanarak namazda ve namaz dışında okunduğu muhakkaktır. Bunların dışında kalan ve Hz. Osman dönemi mushafına uymayan kıraatleri şâz kıraat olarak nitelendiren İbn Teymiyye, sahâbeden gelen bu kıraatlerin namazda okunması hususunda iki görüşün varlığından bahsetmektedir. Şâz kıraatleri namazda okumayı caiz görenlerin görüşüne göre bu kıraatlerin sahâbe ve tabiîn tarafından namazda okunmuş olmaları delil olarak gösterilmektedir. Namazda şâz kıraatleri okumanın caiz olmadığını söyleyenler ise bu kıraatlerin Hz. Peygamber'den tevâtüren sabit olmadıklarını, sabit olsalar bile son olarak yapılan arza-i ahîre'de nesh edildiklerini belirtmektedirler (İbn Teymiyye, 2017, ss. 108-109).

İbn Teymiyye'ye atfedilerek hazırlanan Kur'an'a Giriş isimli bu eserde yedi harf ve kıraat konularına aralarındaki ilişki bağlamında değinilmekte ve özellikle yedi kıraat, on kıraat ve şâz kıraatlerin yedi harf ile münasebeti açıklanmaya çalışılmaktadır. Kendisine sorulan soru üzerinden hareketle genel bir cevap verilerek söz konusu konulara temas edilerek yedi kıraatin yedi harften sadece biri olduğu ve cumhur alimlerin de bu konuda ittifak içerisinde oldukları vurgulanmaktadır.

Sonuç

Kur'an-ı Kerim, ilk defa indirilmeye başlanmasından itibaren Müslümanlar tarafından daima okunan ve içerisinde barındırdığı manaları keşfedilen bir kitap olmuştur. Özellikle Hz. Peygamber'in hayatta olduğu dönemde bizzat kendisi tarafından Müslümanlara açıklanmış ve anlatılmış; ilahi emir ve yasakların açıklayıcı rolünü Hz. Peygamber yerine getirmiştir. Peygamber sonrası dönemde ise her nesilde Kur'an'ı anlamaya yönelik çalışmalar yapılmış; Kur'an'ı tanıtıcı mahiyette her dönemi, her olayı ve onun barındırdığı ilimleri araştıran ve içerdiği manaları anlamaya yardımcı olacak eserler ortaya konulmuştur.

Kur'an'ı tanıtıcı mahiyette kaleme alınan eserler geleneğinin bir parçası da *Kur'an'a Giriş* ismiyle var olan kitaplardır. Özellikle geride kalan son yüzyılda bu türden eserler hem bizim dilimizde hem de diğer dillerde yazıla gelmiştir. Bu türden eserler farklı dillerde yazıldığı gibi amaçları, yazıldığı çevreleri, kaleme alan kişiler, içerikleri, yöntemleri, konuları gibi açılardan da birbirlerinden farklılık arz etmektedir. Aynı zamanda bizim açımızdan hem orijinal dilimizde yazılan hem de farklı dillerden tercüme edilerek dilimize kazandırılan bu tür kitaplar mevcuttur. Bu sayede Kur'an'ın anlaşılmasına ve tanıtılmasına katkı sağlayacak bir *Kur'an'a Giriş* literatürü oluşmuştur. Oluşan bu literatür içerisinde kitapların incelenmesi, yöntemleri ve içerdiği konular açısından değerlendirilmesi özellikle muhatap kitlesi açısından önemlidir. Zira farklı zaman veya mekânda yazılan eserlerin yöntemlerinin veya bazı konulara yaklaşımlarının izah edilmesi okuyucuya fayda sağlayacaktır.

Dilimize *Kur'an'a Giriş* ismiyle çevrilen eserlerden birisi Abdullah Draz tarafından kaleme alınan eserdir. Orijinal ismi *Initation au Koran* olan eser, yazarın Paris Üniversitesi'nde doktora tezi olarak takdim ettiği, orijinal dili Fransızca olan çalışmasıdır. Bu eser, yöntem açısından tez çalışmasının izlerini tamamen yansıtmakta ve içerdiği konular açısından Kur'an'ın hem tarihine hem kaynağına hem de edebî üslûbuna dair bilgiler sunmaktadır. Bizim dilimizde yazılan eserlerden birisi Mehmet Paçacı'ya ait *Kur'an'a Giriş* isimli eserdir. Bu eser yazarın da ifade ettiği gibi Kur'an'ı tanıtıcı mahiyette yazılan eserler geleneğinin bir parçası olarak kaleme alınmıştır. Çalışma içerisinde Kur'an'ın indiği döneme ait bilgiler, Kur'an ilimleri olarak adlandırılan ve bizzat Kur'an'ın kendisiyle ilişkili olan ilimler ve son dö-

nemlerde yapılmakta olan Kur'an'ın yorumu, tercümesi gibi daha güncel konular yer almaktadır. Dilimize kazandırılan bir diğer eser Câbirî'ye ait olan *Kur'an'a Giriş* eseridir. Bu eserin orijinal dili Arapça olmakla birlikte ismi de *Medhal ile'l-Kur'âni'l-Kerim*'dir ve tercüme edilerek bu geleneğin bir parçası haline gelmiştir. Eserin ele aldığı konular çeşitlilik arz etmekle birlikte Kur'an'ın indiği çevre ve oluşum süreci temelde ilenen konulardandır. Ayrıca diğer eserlerden farklı bir şekilde kitapta Kur'an kıssalarına yer verilmiş ve Kur'an'ın oluşumu ile kıssalara arasında bağlantı kurulmuştur. Yine orijinal dili olan Arapçadan tercüme edilerek *Kur'an'a Giriş* ismiyle dilimizde yer alan bir eser de İbn Teymiyye'nin eserlerinden derlenerek hazırlanan eserdir. Bu eser İbn Teymiyye külliyyatında yer alan eserlerden derlenerek hazırlanan bir eser olmakla birlikte içinde yer alan konular açısından da farklılık göstermektedir. Zira kitabın muhteviyatında birçok farklı konu bulunmakta hem klasik hem güncel konulara değinilmektedir. Ayrıca kitabın ilk kısmı diğer eserlerde pek rastlanılmayan şekilde İbn Teymiyye'nin hayatıyla ilgili bilgilere ayrılmıştır. Bu kitapta yer alan konuların daha ziyade İbn Teymiyye'ye yöneltilen sorular doğrultusunda alınan cevaplar ile oluşturulduğunu söylemek mümkündür.

Kur'an'a Giriş eserlerinde bazı konular farklılık göstermekle birlikte Kur'an'a dair temel konular benzerdir. Özellikle her kitapta işlenen benzer konulardan birisi yedi harf ve kıraatler konusudur. Her bir kitabın yedi harf ve kıraatler konusunu ele alma şekli ve incelediği perspektifleri farklılık arz etmektedir. Abdullah Draz'ın *Kur'an'a Giriş* eserinde Kur'an'ın ilk dönemde noktasız ve harekesiz olmasıyla yedi harf bağlantısı kurulmakta ve bunun sonucunda verilen ruhsat ile kıraat farklılıklarının oluştuğuna atıfta bulunmaktadır. Mehmet Paçacı eserinde Kur'an'ın yedi harf ruhsatı neticesinde farklı lehçelerle okunmasına müsaade edildiğini belirterek bu sayede bizzat Hz. Peygamber tarafından kolaylık amacıyla Kur'an'ın farklı kıraatlerle okunmasına müsaade edildiği ifade etmektedir. Câbirî yedi harf meselesinin Kureyş lehçesi dışında farklı lehçeler mensup Müslümanlar için bir kolaylık olduğunu ve bu sayede yedi harf meselesinin Kur'an'ın diğer lehçelerde okunmasına sebep olan bir kolaylığı ifade ettiğini belirtmektedir. Bunun bir sonucu olarak da kıraat farklılıklarının ortaya çıktığını ve Kur'an'ın farklı şekillerde okunduğunu söylemektedir. İbn Teymiyye'ye ait eserde ise yedi harf meselesinin Hz. Peygamber'den aktarılan Kur'an'ın yedi harf üzerine indiğine dair sözden hareketle meydana çıktığı ve bununla birlikte sonraki dönemlerde kıraatlerin şekillendiği vurgulanmaktadır.

Hz. Osman döneminde yapılan Kur'an'ın çoğaltılması çalışması da yedi harf ve kıraat konusuyla birlikte ele alınan meselelerdendir. Draz eserinde yapılan istinsah çalışmasındaki temel amacın kıraatlerin ayrımını yapmak ve mushafta yer alan kıraatlere resmiyet kazandırmak olduğunu belirtmektedir. Paçacı da eserinde Hz. Osman döneminde yapılan istinsah çalışmasında

Kureyş lehçesinin esas alınarak kıraatleri teke indirme maksadının olduğunu söylemektedir.

Özellikle kavram kargaşası sonucu zihinlerde yer tutan yedi harf ile yedi kıraat ayrımı da eserlerde ele alınan konulardandır. Câbirî yedi harf ile yedi kıraatin farklı şeyler olduğunu belirterek, kıraat farklılıklarının Hz. Osman döneminde istinsah edilen mushafta esas alınan Kureyş lehçesinden ortaya çıktığını söylemektedir. İbn Teymiyye'nin eserinde ise yedi kıraatin sonraları oluştuğuna ve yedi harf ile yedi kıraatin aynı şeyler olmadığına değinilmektedir.

Yedi harf ruhsatı neticesinde ortaya çıkan kıraat farklılıklarının özellikle hicri üçüncü asır sonrası sahih olan veya olmayan şeklinde net ayrımları yapılmıştır. Tabi bu ayrımlar yapılırken sahih olan kıraatler için bazı şartlar ortaya konulmuş; bu şartlara uyan kıraatler sahih uymayanlar ise şâz olarak nitelendirilmiştir. Paçacı sahih olan bu kıraat şartlarına değinerek, bunun dışında kalan ve Hz. Peygamber'e nisbet edilen diğer kıraatlerin de tefsir amacıyla kullanıldığına dikkat çekmektedir. Câbirî de sahih kıraatte aranan şartları eserinde zikretmektedir. İbn Teymiyye'nin eserinde ise yedi, on ve şâz kıraatlerin varlığından bahsedilerek bu kıraatlerin namazda okunup okunamayacağı meselesine değinilmektedir. Bu bağlamda sahih kıraatler dışında kalan şâz okuyuşların Hz. Peygamber döneminde nesh edildikleri için namazda okunamayacakları ifade edilmektedir.

Verilen bilgilerden hareketle dilimizde *Kur'an'a Giriş* ismiyle var olan eserlerin her birinin kendisine ait özellikleri, yöntemleri, konuları olduğu görülmektedir. Özellikle kitapların isimleri dilimizde aynı olmasına rağmen yöntemleri açısından farklılıklar olduğu muhakkaktır. Bu farklılık işledikleri konulara da yansımaktadır ve incelememize konu olan yedi harf ve kıraatler konularını da farklı açılardan ele aldıkları görülmektedir.

Kaynakça

- Bell, R. (1953). *Introduction to the Qur'ân*. Edinburgh University Publications.
- Birişik, A. (2012). Ulûmü'l-Kur'ân. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 42). TDV Yayınları.
- Blachere, R. (1919). *Introduction au Coran*. La Mosquee de Londres.
- Câbirî, M. Â. (2006). *Medhal ile'l-Kur'âni'l-Kerim, el-Cüz'ü'l-Evvel, Fi't-Ta'rîf bi'l-Kur'an* (1. bs, 1-1). Merkezi Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye.
- Câbirî, M. Â. (2010). *Kur'an'a Giriş* (M. Coşkun, Çev.). Mana Yayınları.
- Cook, M. (2000). *The Koran a Very Short Introduction*. Oxford University Press.
- Draz, A. (2012). *Kur'an'a Giriş* (S. Akdemir, Çev.; 5. bs). Otto Yayınları.
- Eliaçık, R. İ. (2015). *Kur'ân'a Giriş* (5. bs). İnşa Yayınları.
- İbn Teymiyye, T. (2005). *Mecmû'atü'l-fetâvâ* (3. bs, 1-37). Dâru'l-Vefa.
- İbn Teymiyye, T. (2017). *Kur'an'a Giriş* (Ö. Aydın, Çev.; 1. bs). İşaret Yayınları.
- İbn Teymiyye, T. (1984). *Deķā'iku't-tefsîr (el-Câmi' li-Tefsîri'l-İmâm İbn Teymiyye)* (2. bs, 1-5). Müessetü Ulûmu'l-Kur'an.
- Öksüz, A. H. (2023). Kur'an'a Giriş. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 16, 277-28-.
- Paçacı, M. (2021). *Kur'an'a Giriş* (11. bs). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Rızâeddin, F. (2013). *İbn Teymiyye ve Mücadelesi* (Ö. H. Özalp, Çev.; 2. bs). Özgü Yayınları.
- Turan, A. (1991). Arza. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 3). TDV Yayınları.
- Uzun, N. (2011). Kur'an'a Giriş, (Medhal ile'l-Kur'âni'l-Kerim, el-Cüz'ü'l-Evvel, fi't-Ta'rîf bi'l-Kur'ân). *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20(1), 319-329.
- Watt, W. M. (2006). *Kur'an'a Giriş* (Süleyman Kalkan, Çev.; 3. bs). Ankara Okulu Yayınları.

Bölüm 4

ÜÇ KUTSAL KİTABA GÖRE KURBAN ANLAYIŞI

Hülya ÇETİN¹

¹ Doktor Öğretim Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri
Anabilim Dalı/ Çanakkale/Türkiye
hulyacetin@comu.edu.tr, ORCID: 0009-0000-4930-1208

Giriş

İnsanlığın ilk tarihlerinden itibaren dini bir ritüel olarak ortaya çıkan kurban ibadeti Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet'te oldukça köklü bir ibadet olarak kendini göstermektedir. Üç kutsal kitabın hepsinde yer alan bu konuyu tam anlamıyla kavrayabilmek için ilk olarak kurban kelimesinin tanımının ve mahiyetinin anlaşılması gerekmektedir. Kökenleri incelendiğinde daha da anlam kazanan kurban kelimesinin farklı kullanımları da mesele açısından önem arz etmektedir. Çalışmada kurban olgusunun nerede ve nasıl ortaya çıktığı hakkındaki görüşlere yer verilmiş bununla birlikte kutsal kitaplardaki anlatılar kronolojik olarak incelenmiştir.

Bunun yanı sıra Tevrat ve Kur'an-ı Kerim'de Hz. Adem'den itibaren bahsedilen kurban, daha sonra Hz. Nuh ve Hz. İbrahim zamanında da konu edinilmiştir. Eski Ahit'te çokça bahsedilmesinin yanında İncil'de kurban ritüeli kendisine yer bulamıştır. İlk dönem Hristiyanlık'ta halen Yahudiliğin gelenekleri doğrultusunda kurban ibadeti devam etse de daha sonra Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesi hadisesi ve Tanrı ile insanoğlunun barışması için kendisini feda etmesi (self-sacrifice) hadisesi yaşanmış ve ardından kanlı kurban tamamı ile ortadan kalkmıştır.

İslam dinine gelindiğinde görülmüştür ki halen daha İbrahimi gelenek üzerine bir kurban anlayışı hüküm sürmektedir. Kur'an-ı Kerimde Habil ve Kabil'den de bahsedilmektedir ve aynı zamanda hac ibadeti sırasında da kurban kesilmesinin gerekliliği vurgulanmaktadır. İslamiyet'te pek çok kurban türü olmasına karşın kurban denildiğinde akla Kurban Bayramında kesilen kurban gelmektedir.

1. Kurbanın Anlamı ve Tanımı

Kurban ibadeti geçmişten günümüze kadar pek çok toplum ve topluluk tarafından uygulanmış olan, ortaya çıkışı Âdem ile Havva'ya kadar dayanan çok köklü ve evrensel bir ibadettir. Aynı zamanda bu ibadet, ilahi kitaplarda ve metinlerde ayrıntılı bir şekilde tasvir edilmiş, Tevrat, İncil ve Kuran'ı Kerim'de detaylıca açıklanmıştır. Hakkında birçok ayet bulunan kurban, insanlık tarihinin en eski ibadetlerinden birisi kabul edilir. Bu durum kurban ritüelinin çeşitli disiplinler tarafından konu edinilmesinin de temel sebebidir. Semavi dinlerin dışında, insanlığın ilk zamanlarından beri süregelen neredeyse tüm dini oluşumlarda da yer alan kurban, bu açıdan Dinler Tarihi'nin de konusu olmuştur. İlahi dinlerde yer almasından dolayı bu kelimenin ifade ettiği anlamın ve ortaya çıkışın bilinmesi önem arz etmektedir.

Kurban kelimesini en kapsamlı olarak ele alan ve Latince kökenli İngilizce, Fransızca gibi dillerde kullanılan "sacrifice" kelimesidir. Bu kelimenin çıkış noktası ise "kutsal" manasına gelen "sacre" ve yapmak

manasına gelen “facere” kelimelerinin birleşimlerinden doğan “sacrificare” sözcüğüdür. (Aydın, 2018: 15) Kurban kelimesi ile alakalı olarak kullanılan bir diğer tanım ise yine Latince kökene sahip olan “offering” sözcüğüdür. Anlam olarak “sacrifice” kelimesinden daha geniş bir alanı kapsayan “offering” sunmak ve teslim etmek manalarında kullanılmaktadır. Bunun yanı sıra iki kelimeden ilki öldürülerek kurban etmek anlamına gelirken ikincisi Tanrı’ya yapılan tüm sunuları kapsamaktadır. (Çetin, 2008: 22)

TDK Sözlüğünde; “dinin bir buyruğunu veya bir adağı yerine getirmek için kesilen ve belli özellikleri taşıyan hayvan, bir ülkü uğrunda feda edilen veya kendini feda eden kimse” olarak açıklanan kurban kelimesi “krb”den türeyerek kurbiyet olan ve “yakınlaşma, yakınlık kurma” anlamlarına gelen bir sözcüktür. (Keskin, 2024: 48) Türkçe ’de kullanılan manası ile kurban, tek olarak kullanıldığında Kurban Bayramı için kesilen hayvanın kendisini ve yapılan bu işlemi anlatırken bunun dışında kalan diğer kurban kesme işlemleri türlerine göre başka isimler almışlardır. (Güç, 2002: 433-435)

Kurban kelimesinin tüm bu anlamlarından hareketle topluca bir tanım yapmak gerekirse bunun kolay olmayacağı söylenebilir. Aynı “din” kelimesinde olduğu gibi bu konu da çok eski ve kapsamlı olduğundan aynı zamanda birçok din tarafından kullanıldığından üzerinde fikir birliğine varılmış genel bir tanımlama yapmak zor olacaktır. (Çetin, 2008: 25) Yine de kurban ritüeli ile ilgili birkaç husus Ahmet Keskin tarafından şu şekilde belirtilmiştir:

- “1) kurban mutlaka bir kutsamayı içerir.
- 2) kurbanda yaratıcı ve kutsalla iletişim kurmak esastır.
- 3) kurban semavi dinlerde ve kutsal kitaplarda oldukça kapsamlı bir şekilde ele alınır.
- 4) kurban hem bir inanış hem de bir ritüeldir.
- 5) belirli bir inancın sonucunda ortaya çıkmakla birlikte kurbanın etrafında çok sayıda farklı inanış biçimleri de oluşmuştur.
- 6) kurban en belirgin ve arkaik ritüellerin başında gelmektedir.
- 7) kendisi başlı başına bir ritüel olmakla birlikte kurban, türlü alt ritüellere bağlı olarak icra edilir.
- 8) kurban her zaman bir vazgeçiş, feda etmeyi, feragati içerir.
- 9) kurban her zaman bir dönüşümü ya da devamlılığı hedefler.
- 10) düzensizlikten düzene geçiş, istenene, bolluğa ve berekete ulaşma veya mevcut durumu muhafaza etme anlayışı mitolojik dönemlerden ve kutsal öğretilerden yerel toplumlara ve günümüzdeki görünümüne kadar kurbanın en belirgin özellikleridir.” (Keskin, 2024: 49-50)

Tüm bu kelime anlamlarından ve tanımlamalardan hareketle söylenebilir ki kurban, geçmişte de günümüzde de insanoğlu için her zaman Tanrı ile iletişim kurmaktaki bir aracı rolünü üstlenmiştir. İlkel dönemlerden beri toplumlar için en önemli ibadetlerden birisi olarak yerini koruyan kurban, her toplumda farklı özelliklerde kendini gösterse de ortak olarak tüm inanç sistemlerde yer almaktadır. (Bars, 2020: 4) Kurbanın tanımından hareketle, ortaya çıkışının da yine birden çok anlatısı olduğu ve her dinde farklı şekilde yer aldığı söylenebilir. Bu araştırmada kurbanın tarihsel kökeni Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet'e göre ele alınacaktır.

2. Kurbanın Tarihsel Kökeni

Kurban ritüeli tarihsel olarak ve üç kutsal kitap olan Tevrat, İncil ve Kuran-ı Kerim'in ışında değerlendirilecek olursa, bu konuda öne çıkan birkaç önemli ve bahsedilmesi gereken nokta öne çıkacaktır. Semavi dinlerde ve kutsal kitapların hemen hepsinde hem doğrudan kurban olgusu ile ilgili hem de kurbanı olgusunu içerecek birçok anlatı bulunmaktadır. Bunları kronolojik olarak ele almak gerekirse; Habil ve Kabilin kurban olayı, Nuh tufanı ve sonrasında sunulan kurban, Hz. İbrahim'in oğlunu (Hz. İsmail ya da Hz. İshak) kurban edeceği sırada gökten koç gönderilmesi ve Hz. İsa'nın son akşam yemeği ve çarmıha gerilme olaylarının ardında kendini kurban etmesi (self-sacrifice) şeklinde sıralanabilir. (Keskin, 2024: 872)

İnsanlık tarihinde karşımıza çıkan ilk kurban olayı Âdem ve Havva'nın oğulları Habil ve Kabil'in hikayesinde karşımıza çıkmaktadır. Kutsal kitap Eski Ahit'in ilk bölümü olan Tekvin kısmında başlangıç olarak kâinatın ve insanoğlunun yaratılışı, ardından ise dünyaya gönderilişi yer alır. Bu kısımda yer alan bilgilere göre Kabil, Âdem ile Havva'nın ilk çocuğu Habil ise ikinci çocuklarıdır. Kabil çiftçilik işi ile uğraşırken Habil çobanlık yapmaktadır. Rab için kurban vermeleri gerektiğinde Kabil, toprağın semeresinden vermiş Habil ise beslediği sürünün ilk doğanlarından kurban etmiştir. Rab bu ikisi arasından Habil'in kurbanına bakmış Kabil'inkine bakmamış ve Kabil bu duruma üzülen yüzünü asmıştır. Öfkelenen Kabil en sonunda kardeşini öldürmüştür. (Aydın, 2018: 11)

Devamında insanoğlunun ikinci atası kabul edilen Hz. Nuh'un tufandan sonra yaptığı kurban sunusu bulunmaktadır. (Yetim, 2020: 66) Nuh Tufanına geldiğinde bu konudaki bilgiler yine Tevrat'ın Tekvin bölümünden öğrenilmiştir. Tufan gerçekleştikten son Hz. Nuh ve beraberindekiler karaya dönmüş, Nuh bir mezbah inşa etmiş ve ardından temiz hayvanlardan ve kuşlardan Rab için kurban etmiştir. Kurban ederken ise yakılan takdime kullanmıştır. (Köse, 2014: 12) Bu kıssa kurbanın tarihi açısından önem arz etmektedir çünkü hem ilk kanlı kurban geleneği başlamıştır ve hala devam etmektedir hem de Yahudilerdeki yakmalık takdime olayı bu kıssa ile başlamıştır. (Aydın, 2018: 24)

Tarihsel olarak bir diğer önemli kurban sahnesi de Hz. İbrahim'in kıssasında geçmektedir. Eski Ahit'te İbrahim'in oğlu İshak'ı kurban etme töreni ayrıntıları ile birlikte yer almaktadır. (Kaplan, 2017: 131) İslamiyet'in kutsal kitabı Kuran-ı Kerim'de ise kurban edilecek çocuğun ismi açıkça zikredilmezken, genel anlayışa göre oğul İsmail'dir. (Bars, 2020: 7) Ancak Habil ve Kabil'in kurban olayında Habil'in ilk ürününü kurban olarak vermesi, Yahudi inancında çok önemli bir yere sahiptir ve bu sebeple İshak ilk çocuk olduğundan kurban edilmesi bu anlayışa ters düşecektir. (Çetin, 2008: 52)

Tevrat'taki anlatıya göre, Rab İbrahim'i sınamak amacıyla oğlu İshak'ı kurban etmek amacıyla Moriah dağına çıkarmasını ve orada yakmalık bir sunu olarak sunmasını emretmiştir. Ardından yanında hizmetçileri, eşiği ve İshak ile beraber dağa çıkan İbrahim, oğlunu yüzüstü yere yatırmış ve onu kurban edecekken, gökten bir koç indirilmiş ve İbrahim'e imtihanı kazandığı haber verilmiştir. (Olgun, 2016: 92) Bu olayın gerçekleşmesi ile birlikte, insanların Tanrı'ya çocuklarını kurban etmeleri yasaklanmış, insan kurban etmek yerine hayvan kurban etme anlayışı tanrısal bir emir olarak kabul edilmiştir. (Ekinci, 2011: 369)

Kutsal kitaplarda yer alan kurban ile ilgili bu anlatılar, günümüzde yer edinmiş olan kurban anlayışının ortaya çıkışında ve şekillenişinde rol oynayan en temel aktörlerdir. Bu konuda edinilen bilgilerin ve inanışların birçoğu Eski Ahitten elde edilmiştir ve İncil'de pek fazla geçmemektedir. Bunun yanında Hz. İsa'nın kendini kurban ederek nihai kurban olarak kabul edilmesi bir sonraki bölümde işlenecektir. Kuran-ı Kerim'de de birçok yerde geçen kurban konusu İslamiyet ve Yahudilikte benzerlik gösterse de yine de ayrı düşükleri noktalar da bulunmaktadır.

3.Semavi Dinlerde Kurban Anlayışı

Üç semavi din olan Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet kurban konusunu farklı işlemlerlerdir. Ortaya çıkışından günümüze kadar olan süreçte her biri kurban olgusuna birbirinden ayrı düşüncelerle yaklaşmış ve bunu farklı şekillerde amellerine yansıtmışlardır. İçlerinden Yahudilik ve İslamiyet'in kurban düşüncesi her ne kadar birbirine benzese de sonuç olarak günümüzde aynı şekilde ibadet etmezler.

Yahudilikte çok eskiden beri önemli bir yer tutan ve ehemmiyet gösterilen kurban ibadeti, onların Tanrı'ya hizmetlerini göstermede en çok kullandıkları ritüel olarak bilinmektedir. Ancak bu ritüel ilk günkü anlamıyla aynı kalmamış ve zaman içerisinde farklılaşarak dönüşmüştür. "Tanrı'ya sunuda bulunma", "yakına getirme/yakınlaştırma", "saygın bir kimsenin sevgisini kazanmak için hediyeler sunma" anlamlarında kullanılan kurban kelimesi daha sonraları yalnızca Tanrı (Yahve) ile ilişkilendirilerek kullanılmıştır. (Yetim, 2020: 64-65)

Yahudilikte kurban tarihsel açıdan değerlendirildiğinde, ilk ortaya çıkışı bu din ile birlikte olmamıştır. Daha önceden getirdikleri gelenekleri ve yaşadıkları çeşitli coğrafyalardaki kültürü taşıyarak kurban geleneğini oluşturmuşlardır. Göçebe yaşayan bir toplum olan Yahudiler, bu konuda Mezopotamya, Mısır ve Babil'den etkilenmişlerdir. İnanışlarına göre günahlarına “kefaret” olsun diye kurban keserler ve bunun için özel olarak oluşturulmuş bir alana ihtiyaçları vardır. Bu gelenek Hz. Nuh'un sunu hazırlaması ve yakmalık kurban sunmasına dayanmaktadır. (Çetin, 2008: 48)

2.bölümde bahsedilen kurbanın tarihsel kökeni hakkındaki kıssalar genel olarak Eski Ahit'ten edinilen bilgilerdir ve bugün uygulanan kurban kesme işlemi o olaylara dayanmaktadır. Bu sebeple Yahudilikte kurban, kanlı kurban ve kansız kurban olmak üzere ikiye ayrılmıştır. İlk başlarda insan kurbanı olsa da daha sonraları kanlı kurban denildiğinde kastedilen şey hayvan kurbanıdır. Yahudi geleneğine göre kurban edilecek hayvanda bir kusur olmamalı ve temiz olmalıdır. Kurban edilecek hayvanlar boğa, öküz, inek, dana, koyunun erkek ve dişisi, kuzu keçi, oğlak olabilir, bunun yanında bazı kuşlarda kurban sayılmaktadır. Kurban genellikle belirli bir mabette ve mezbahta kesilirken ikinci mabetlerinin yıkılışından sonra Yahudiler, bunu duaya çevirmiş ve kurban kesmemişlerdir. (Köse, 2014: 26-28)

Hristiyanlığa gelindiğinde ise durum Yahudilik ve İslamiyet'ten farklılık göstermektedir. Kurban ritüeli Hristiyanlıktan önce Yahudi toplumunun bir geleneğidir ve Hristiyanlığın içerisinde kendine pek fazla yer bulamamıştır. (Kaplan, 2017: 136) Hristiyanlığın kutsal kitabı olan Yeni Akitte de kurban yani kefaretle ilgili pek fazla kısım bulunmamaktadır. Daha çok Hz. İsa'nın görevinden bahsedilmiş ve bunun “aklama” ve “barıştıрма” olduğundan söz edilmiştir. Hz. İsa'nın kendini feda etmesi fikri genel olarak Hristiyan düşüncesinin temelini oluşturmaktadır. Bu mesele daha çok Pavlus'un Mektuplarında ele alınmıştır. (Kocataş, 2024: 261)

Hristiyanlıktaki kurban anlayışının temeli Tevrat olsa da zaman içinde bu durum değişerek yeni bir kurban anlayışı ortaya koyulmuştur. Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesi bu anlayışın temelindeki ana ögedir. Yahudilikte olduğu gibi Hristiyanlıkta da kefaretle ilgili anlayış bulunur ve bu kefaretle kanla ödenmelidir. Hz. İsa'nın kendini feda etmesi (self-sacrifice) de insanoğlunun günahlarının bir kefareti olarak görülmüştür. (Köse, 2014: 29)

Bu kefaretle ilgili anlayış diğer semavi dinlerinkinden farklıdır ve “asli suç” inancına dayanmaktadır. Asli suç her insanın Hz. Âdem ve Havva'nın cennette işledikleri günahtan ötürü, günahkâr bir şekilde dünyayı gelmesini ifade etmektedir. Tanrı bu günahtan dolayı insanlara küsmüştür. İşte bunun sonucu olarak Hz. İsa çarmıha gerilip kendini feda eder ve barış sağlanır. (Öztürk, 2002: 189) Hz. İsa'nın ölümü bu nedenle Hristiyanlar için kefareti ifade etmektedir. Onlar bu olaydan sonra tüm kanlı kurbanları

reddetmişlerdir. Ancak “Tanrı’nın kuzusu” olarak nitelendirdikleri İsa’nın ölüm tüm günahlara kefarete olacaktır ve onun dışında akıtılan hiçbir kan işe yaramayacaktır düşüncesi hâkim olmuştur. (Köse, 2014: 30)

Kanlı kurbanların reddedilmesinin ardından kurban ritüeli ortadan kalkmamış onun yerini bir başka tür olan Evheristiya ayini almıştır. Ekmek ve şarap ayini de denilen bu ayin Markos İncilinde (14-22/24) şu şekilde anlatılmaktadır:

“Onlar yemek yerlerken ekmek aldı, şükredip kopardı ve onlara vererek dedi: Alın bu benim bedenimdir. Bir kâse şarap aldı şükrederek onlara verdi; hepsi ondan içti. Onlara bu benim kanımdır.”

Buradan anlaşıldığı üzere şarap, Hz. İsa’nın kanı ekmek ise bedeni olarak tasvir edilmiştir. Daha önce birçok din tarafından kullanılan şarap yine bir takdime görevi görmektedir. (Çetin, 2008: 56)

Hristiyanlıktaki kurban inancı içerisinde bahsedilmesi gereken bir diğer kansız kurban ise Ruhani kurbandır. Buna göre Hristiyan bir kimse ruhunu kiliseye adarsa kendini Tanrı’ya teslim etmiş olacaktır. İncil’ bu durumdan “ruhani ibadetiniz budur.” Şeklinde bahsedilmektedir. Ruhani kurban inancı Yahudilerle Hristiyanların ortak noktalarından birisidir. Günümüzde de bu olgu Katolik kilisesi tarafından devam ettirilmektedir. Din adamları kendilerini kiliseye adayarak hayatlarını o şekilde sürdürmektedir (Köse, 2014: 31)

İslamiyet’in kurban anlayışına gelindiğinde Yahudilikte olduğu gibi temeli, Hz. Adem’e kadar dayanmaktadır. (Boran, 2020: 68) Yine Hz. İbrahim’in oğlunu kurban etmesi kaynaklarda yer almaktadır. Ancak İslam dininde kurban edilecek olan oğul Hz. İsmail değil Hz. İshak’tır. Kuran-ı Kerim’de ayrıntı verilmeden de olsa Habil ve Kabil’in kurban hadisesinden söz edilmiştir. Bunun yanında diğer semavi dinlerde de kurban ritüelinin var olduğuna değinilmiştir. Bunun dışında hac ibadeti sırasında kesilen kurban hariç, kurbanın nasıl gerçekleştirilmesi gerektiğiyle ilgili herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. Bu konudaki genel bilgi, peygamber Hz. Muhammed’in sünnet ve hadislerinden elde edilmiştir. (Bardakoğlu, 2002: 436-440)

İslam mezheplerin kendi içlerinde birtakım farklı uygulamaları olmakla birlikte genel kaniya göre bazı şartlar doğrultusunda her Müslümanın kurban kesmesi gerekmektedir. Kurban kesecek olan Müslümanın aklının yerinde olması, maddi durumunun iyi olması ve köle olmaması ve ergenlik çağını geçmiş olması bu şartlardandır. Hüküm olarak vacip sayılan kurban kesme ibadeti, bazı mezheplerce kuvvetli sünnetlerden biri olarak kabul edilmiştir. Kesilen kurbanın kabul olması için de bazı şartlar bulunmaktadır. Onlardan bazıları Diyanet Ansiklopedisinin “Kurban” başlığında şu şekilde açıklanmıştır:

1) *Kesilen hayvanın koyun, keçi, sığır, manda ve deve türünden bir hayvan olması gerekmektedir.*

2) *Kesilen hayvan keçi veya koyun ise 1, sığır veya manda ise 2, deve ise 5 yaşını doldurması gerekmektedir. Hayvanın tüm uzuvları tam ve sağlıklı olmalı aynı zamanda temiz olmalıdır.*

3) *Kurban Bayramı için kesilecek hayvanın belirli günler içerisinde kurban edilmesi gerekmektedir.*

4) *Kesilen hayvanın ibadet niyeti ile kesilmesi şarttır. (Bardakoğlu, 2002: 436-440)*

İslamiyet'ten önce Arap Yarımadası'nda kurban ritüeli çokça yaygın olarak görülmektedir. Önceki semavi dinler ve kitaplardan kalan uygulamalarda ve aynı zamanda cahiliye döneminde putlara tapılırken yapılan törenlerde kurban olgusuna sıklıkla rastlanmaktadır. Adak kurbanı, Akika kurbanı gibi halen İslamiyet'te uygulanan kurban türleri, İslamiyet'ten önce de kullanılmaktadır. Kur'an-ı Kerim bu ve bunun gibi önceki uygulamaları ortadan kaldırmamakla beraber, Hac suresi 22/34. ayetlerde "Allah'ın kendilerine rızık olarak verdiği kurbanlık hayvanların üzerlerine O'nun adını anarak kurban kesmeyi her ümmet için bir ibadet biçimi kıldık. Sizin ilahınız tek olan Allah'tır." diyerek tüm bunları kabul etmiştir. (Çetin, 2008: 58)

Günümüzde İslamiyet'in kurban anlayışına bakıldığında genellikle "kurban" denildiğinde, bayramda kesilen kanlı kurban gelmektedir. Diğer semavi dinlerde olduğu gibi bir kefarete merkezli kurban anlayışı bulunmamaktadır. Yine de kefarete araçları arasına dahil olan kurban kesmek Yahudilik ve Hristiyanlıktaki anlayışla aynı değildir. Bunun dışında İslamiyet'te din adamları sınıfı gibi bir algı olmadığından kesebilecek ehliyetteki herkes kurban kesebilmektedir. (Öztürk, 2002: 190)

Sonuç

Hız. Âdem in çocukları Habil ve Kabil'den itibaren içlerinde Hız. Nuh, Hız. İbrahim, Hız. İsmail, Hız. İshak'ın da bulunduğu birçok peygamber kurban ibadetinin bir parçası olarak bugün karşımıza çıkmaktadır. Bunun yanında ilkel kabilelerde bile görülen kurban ritüeli insanlık tarihinin en eski ve köklü olgularından birisidir.

Birçok coğrafyada ve zaman diliminde etkili olan kurban, semavi dinlerde ilk olarak Tevrat'ta zikredilmiş ve Habil ve Kabil olayı detaylıca anlatılmıştır. Buradan gelen anlayışla Yahudilikte "kanlı kurban" ritüeli ortaya çıkmış ve ilk olanın kurban edilmesi inancı kendisini göstermiştir. Ardından Nuh tufanından bahsedilmiş, Hız. Nuh'un tufandan sonra bir sunu hazırladığı söylenmiştir. Buradan da "yakmalık kurban" anlayışı ortaya çıkmış ve kurban ritüeli için bir mezbah hazırlanması gerektiğine inanılmıştır.

Bunların yanında Yahudiler, İslamiyet'ten farklı olarak Hz. İbrahim'in kurban edilecek olan oğlunun Hz. İshak olduğunu ve soyun ondan devam ettiğini savunurlar. İslamiyet ile benzer olarak ise kurban edilecek olan hayvanın birçok şartı taşınması gerekmektedir. İkinci mabetlerinin yıkılması ile birlikte Yahudiler artık kanlı kurban kesmeyi bırakmıştır.

Hristiyanlık ise diğer iki semavi dine farklıdır. Onlara göre Hz. Adem ve Hz. Havva cennette bir "asli suç" işlemiştir ve bu sebeple bir kefarete ödenmesi gerekmektedir. Bu kefarette Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesi ve kendisini feda etmesi ile ödenmiştir. Bu olaydan sonra bir daha kanlı kurban uygulaması yapmamışlardır çünkü hiçbir canlının kanının Hz. İsa gibi günahlarına kefarete olamayacağını düşünürler. Yine de kurban olarak şarap ve ekmek ayini düzenleyip, Ruhani kurban ritüeli uygulamaktadırlar.

İslamiyet'te köken olarak Yahudilik ile aynı olaya dayanmaktadır. Bunun yanında şu an günümüzde uygulanan kurban ibadeti Hz. İbrahim'in Hz. İsmail'i kurban etmesindeki geleneğin tekrarlanmasıdır. Kurban kesmek için hem kurbanı kesecek kişinin hem de kurban edilecek hayvanın bazı şartları taşınması gerekmektedir. Bunun yanında kurban edilen hayvanın etinin bazı kurallar çerçevesinde paylaşılması gerekir. Bunun nedeni ise kurbanın yalnızca bir hayvan kesmeden ibaret olmadığını göstermektir. İslamiyet'e göre Kurban aynı zamanda durumu olmayanlara yardım etmek ve birlik ve beraberlik sağlamak gibi toplumsal amaçları da olan bir ibadettir.

Kaynakça

- Aydın, A. (2018). *Yahudilik'te kurban fenomeni* [masterThesis]. Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bardakoğlu, A. (2002). KURBAN. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 26). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Bars, M. E. (2020). ÜÇ YAZMA METİNDE HZ. İBRAHİM'İN HZ. İSMAİL'İ KURBAN ETMESİ. *Hikmet - Akademik Edebiyat Dergisi*, 12 [BAHAR 2020], Article 12 [BAHAR 2020]. <https://doi.org/10.28981/hikmet.678773>
- Boran, M. (2020). Kurban İbadeti ve Bazı Güncel Meseleler. *Helal ve Etik Araştırmalar Dergisi*, 2(1), Article 1.
- Çetin, Ö. (2008). *Kurban İle İlgili İnanç ve Tutumlar: C. XX, 358 y.* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi) [Thesis]. Bursa Uludağ Üniversitesi.
- Ekinci, Ö. (2011). Hz.İbrahim ve Kurban. *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi*, 9(1), Article 1. <https://doi.org/10.18317/kader.07039>
- Güç, A. (2002). KURBAN. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 26). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kurban>
- Kaplan, N. (2017). Resimli Kutsal Kitap (Hristiyan) El Yazmalarındaki Kurban Sahnelerine Genel Bir Bakış. *Kadim Akademi SBD*, 1(1-2), Article 1-2. <https://doi.org/10.55805/kadimsbd.368526>
- Keskin, A. (2024a). Kurban Olgusunun Kültürel Serüveni: Kuramsal ve İşlevsel Bir Çerçeve. *Folklor/Edebiyat*, 30(120), Article 120. <https://doi.org/10.22559/folklor.2756>
- Keskin, A. (2024b). “Kurban” Olgusunun Terminolojik Çerçevesi, Tanımı ve Tasnifi. *Avrasya Terim Dergisi*, 12(2), Article 2. <https://doi.org/10.31451/ejatl.1517570>
- Kocataş, R. (2024). İsa'nın Günah Keçisi Olarak Kabulünün Arka Planı. *Dinler Tarihi*, 1(2), Article 2.
- Köse, T. (2014). *Hac suresi 28-37. Ayetler çerçevesinde kurban*. <https://acikbilim.yok.gov.tr/handle/20.500.12812/130372>
- Olgun, H. (2016). İbadet, Ritüel ve Kurban. *Milel ve Nihal*, 13(2), Article 2. <https://doi.org/10.17131/milel.284848>
- Öztürk, D. N. (2002). İlahi Dinlerde Yemin, Keffaret Ve Kurban. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13(13), Article 13.
- Yetim, M. (2020). Belgesel Hipotez'e Göre Yahudilikteki Kurban İbadetinin Tarihsel Süreci. *Milel ve Nihal*, 17(1), Article 1. <https://doi.org/10.17131/milel.639982>

Bölüm 5

KUTSAL KİTAP'TA HZ. SÜLEYMAN

HÜLYA ÇETİN¹

¹ Doktor Öğretim Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri
Anabilim Dalı/ Çanakkale/Türkiye
hulyacetin@comu.edu.tr
ORCID: 0009-0000-4930-1208

Giriş

Hız. Yâkub'dan itibaren İsrâiloğulları tarihine bakıldığı zaman kendilerine birçok peygamber ve elçi gönderilmiştir. Kur'ân-ı Kerim'de bu hususa fazlaca yer verilmektedir. Her bir peygamber ve onun döneminde yaşayan İsrâiloğulları'nın imtihanları farklılık göstermektedir. Söz konusu kavim genellikle belirli bir zamandan sonra kendilerine gönderilen peygamberlerin emir ve yasaklarına aykırı davranmışlardır. Hız. Yûsuf zamanında Mısır'a giden bu kavim bir zaman sonra köle konumuna düşmüştür. Onların Mısır'dan kurtulmaları içinse görev Allah tarafından Hız. Mûsa'ya verilmiştir.

İsrâiloğulları, Hız. Mûsâ ile birlikte Mısır'dan çıktıktan sonra onun Allah ile görüşmeye gitmesinden istifade ederek Sâmirî adlı bir kişinin altından yapmış olduğu bir buzağıya tapınmaya başlamışlardır (Salihoğlu, 2009: 78). Bu kavim bir dönem sonra yine kendilerine gönderilen peygamberlerden Hız. Zekeriyâ ve Hız. Yahyâ'yı öldürmüştür (Aydın, 2013: 211).

İsrâiloğulları'na gönderilen peygamberlerden birisi de Hız. Süleyman'dır. Hız. Süleyman, kendisi gibi peygamber ve hükümdar olan babası Hız. Dâvûd'dan sonra İsrâiloğulları'nın kralı olmuştur. Hız. Süleyman'ın kral olduğu hususunda Kur'ân-ı Kerim ile Kutsal Kitap ittifak etmektedir. Kur'ân'da "Onlar, Süleyman'ın hükümrânlığı hakkında şeytanların uydurup söylediklerine uydular." (Bakara, 2:102) buyrularak Hız. Süleyman'ın hükümrânlığına dikkat çekilmiştir. Kutsal Kitap'ta da birçok yerde Hız. Süleyman'dan bahsedilirken onun krallığı üzerinde durulmuştur. Nitekim 1. Krallar bölümünde Hız. Dâvûd ile onun hayatı, krallığı ve yönetimi anlatılmaktadır (1. Krallar, 1-12).

Kutsal Kitap ile Kur'ân'ın Hız. Süleyman hakkında ihtilaf ettiği hususlardan birisi de onun krallığı yanında Allah'tan vahiy alarak peygamberlik görevinin bulunup bulunmaması konusudur. Kur'ân'da "Biz Nûh'a ve ondan sonra gelen peygamberlere vahiy ettiğimiz gibi sana da vahyettik. Ve İbrâhim'e, İsmâil'e İshak'a, Yâ'kûb'a, torunlara, İsâ'ya, Eyyûb'a, Yûnus'a Hârûn'a ve Süleyman'a vahyettik. Dâvûd'a da Zebûr'u verdik." (Nisa, 4:163) buyrularak, Hız. Süleyman'ın diğer İsrâiloğulları'na gönderilen peygamberler gibi vahiy alıp onu insanlara aktarma görevi bulunduğuna işaret edilmektedir. Buna karşın Kutsal Kitap'ta, bazı bölümlerde Hız. Süleyman'ın Rab ile konuştuğu zikredilmiş olsa da onun peygamber olduğuna dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır (2. Tarihler, 7: 11-12).

1. Kutsal Kitap'ta Hız. Süleyman

a. Hız. Süleyman'ın Hayatı

İsrâiloğulları'na gönderilen peygamberlerden birisi de aynı zamanda kral da olan Hız. Süleyman'dır. Hız. Süleyman babası Kral Davûd ile aynı kaderi yaşayarak İsrâiloğulları'na hem peygamberlik yapmış hem de kralları olarak

onları yönetmiştir. Bu bağlamda Süleyman kelimesinin İbranice'deki karşılığı Şelomoh'tur (Harman, 2010: 56). İbranice'de Süleyman ismi barış, selamet ve sükûnet anlamlarına gelmektedir.

Kutsal Kitap'ın 1. Tarihler bölümünde Tanrı, kutsal mabedi inşa etmesi için Kral Dâvûd'a, barışsever bir erkek çocuğu olacağını ve onun döneminde İsrâilîoğulları'nın barış, güvenlik, esenlik ve refah içerisinde yaşayacağını söylemiştir. Böylece Süleyman isminin Tanrı tarafından belirlendiği ve barış anlamında kullanıldığı kabul görmektedir (1. Tarihler, 22:9).

Hız. Süleyman'a bu isminden farklı olarak çeşitli birtakım isimler de nispet edilmektedir. Bu isimlerin başında ise Yedidya gelmektedir. Yedidya, Hız. Süleyman'ın asıl adı olmakla birlikte, krallığı döneminde toplumda barış ve sükûnet hâkim olduğu için bu anlamda Süleyman isminin kullanıldığı rivayet edilmektedir (Harman, 2010: 38-56). Kutsal Kitap'ın Vaiz bölümünün girişine bakıldığında ise, bu bölümde bahsi geçen sözler, Yerusâlim'de krallık yapan Dâvûd oğlu Vaiz'e nispet edilmektedir. Dolayısıyla bu bölüme baktığımızda Hız. Süleyman'a verilen isimlerden birisinin de Vaiz olduğu anlaşılmaktadır (Vaiz, 1: 1).

Hız. Süleyman'ın çocukluk dönemiyle ilgili Kutsal Kitap'ta detaylı bilgiler bulunmamaktadır. Kral Dâvûd'un on üç çocuğunun olduğu rivayetlerine (Harman, 1994: 9-21) bakıldığında ise Hız. Süleyman'ın kalabalık bir sarayda büyüdüğü ve babasıyla çok yakın bir ilişkisinin bulunmadığı ifade edilmektedir.

Hız. Süleyman'ın annesinin adı Bet-Şeva olarak zikredilmektedir. Kral Dâvûd'un Bet-Şeva ile evlilik dışı bir ilişkisinin bulunduğu ve bu ilişkiden olan bir çocuğunun da öldüğü aktarılmaktadır. Bununla birlikte Kral Dâvûd daha sonra Hız. Süleyman'ın annesi olan bu kadınla meşru bir evlilik gerçekleştirmiş ve bu evlilik neticesinde Hız. Süleyman dünyaya gelmiştir. Hız. Süleyman'ın babası ile olan ilişkisi hakkında detaylı bilgiler bulunmamaktadır. Fakat bununla birlikte Hız. Süleyman'ın annesinin Kral Dâvûd'un diğer eşlerinden daha çok sevdiği Bet-Şeva olması, onun babası Kral Dâvûd tarafından daha önemli görülmesi noktasında önemli bir etken olduğu söylenilebilmektedir (Akkaya 2013: 27-28).

b. İktidarı Ele Geçirmesi

Kral Dâvûd'un ondan fazla çocuğunun dünyaya gelmiş olması, Hız. Süleyman'ın kral olarak tahtı ele geçirmesinin önünde birçok engel olacağına işaret etmektedir. Bununla birlikte Hız. Süleyman'ın tahta geçmesinin önünü açan gelişmelerden birisi henüz Kral Dâvûd sağlıklı iken gerçekleşmiştir. Bu bağlamda en büyük veliaht olan Absalom daha kralın ölümünü beklemeden tahtı ele geçirmeye çalışmıştır. Fakat Absalom tahtı ele geçirme arzusunu yerine getirememiş ve Kral Dâvûd tarafından öldürülmüştür. Böylece Hız. Sü-

leyman küçük yaşta olmasına rağmen ileride karşısına çıkabilecek engellerden birisi ortadan kaldırılmıştır (Akkaya, 2013: 35).

Kral Dâvûd yaşlanıp hastalanınca kendisinden sonra yerine kimin geçeceği konuşulmaya başlanmıştır. Bu noktada Hz. Süleyman'ın krallık tahtına oturması için önündeki tek engel Kral Dâvûd'un Hagit'ten olan oğlu Adoniya'dır. Adoniya henüz Kral Dâvud ölmeden bazı kişilerin desteğini alarak kendini kral ilan etmiştir. Adoniya'nın davetine Hz. Süleyman ile birlikte İsrâiloğulları'na peygamber olarak gönderilen Peygamber Natan katılmamıştır.

Kral Dâvûd'un diğer eşinden olan oğlu Adoniya'nın krallığı ele geçirme planlarını öğrenen Bet-Şeva da bu durumu kabullenmeyerek durumu Kral Dâvûd'a anlatmak istemiştir. Bet-Şeva'nın bu olaya karşı çıkmasının en önemli sebeplerinden birisi, kendi oğlu olan Hz. Süleyman'ın veliaht olmasıdır. Bet-Şeva Kral Dâvûd'un yanına giderek Adoniya'nın kendisini kral ilan ettiğini haber vermiş, aynı zamanda Hz. Süleyman'ın kendisinden sonra İsrâiloğulları'nın kralı olarak tahta geçmesi gerektiğini hatırlatarak bu ahdi yerine getirmesini istemiştir (1. Krallar, 1: 1-29).

Bunun üzerine Kral Dâvud Kâhin Sadok, Peygamber Natan ve Yehoyada'nın oğlu Benana'yı huzuruna çağırarak, Hz. Süleyman'ın kendisinden sonra İsrâiloğulları'nın ve Yahuda'nın kralı olarak atandığını insanlara haber vermelerini emretmiştir. Aynı zamanda Kral Dâvud, huzuruna çağırdığı bu kişilere Hz. Süleyman'ı krallık alameti olan bineğe bindirip Gihon'a götürmelerini ve orada Hz. Süleyman'ı mesh etmelerini de emretmiştir. Bu ritüellerin ardından Kral Dâvud, oğlu Hz. Süleyman'ı kendisinden sonra kral olarak veliaht tayin ettiğini ilan edilerek halkından ona biat etmesini istemiştir. Sonuçta Hz. Süleyman, henüz babası hayattayken İsrâiloğulları'nın kralı olarak veliaht ilan edilmiş ve babasından sonra hükümdar olarak tahta geçeceği kesinleşmiştir (1. Krallar, 1:30-52).

Kral Dâvud ölümü yaklaşıncaya veliaht olan Hz. Süleyman'ı yanına çağırarak ona, Hz. Mûsa'nın yasalarına uymasını tavsiye etmiştir. Kral Dâvud'un kırk yıllık krallığının ardından Hz. Süleyman, sağlam bir temel üzerine inşa edilen krallığı ele almıştır. Kral Süleyman genç ve tecrübesiz olmasına karşın iktidarda gözü olan kardeşine karşı bazı önlemler almayı planlamıştır (1. Krallar, 2: 2-25; Işık, 2015: 229). Adoniya'nın Şunemli Avişak ile evlenme isteğini bir fırsat olarak değerlendiren Kral Süleyman, önce Adoniya'yı sonrasında onun en önemli destekçisi olan Yoav'u ve son olarak babasının muhalifi olan Şimi'yi öldürterek krallığını daha da sağlamlaştırmıştır (1. Krallar, 2: 36-46; Akkaya, 2013: 40-41).

c. İsrâil Krallığını Yönetmesi

Kral Süleyman ilk icraat olarak kutsal mabedin ve kendi sarayının inşasını tamamladıktan sonra, Hiram'ın kendisine vermiş olduğu toprakları imar

ederek İsrâiloğulları'nın bu topraklara yerleşmelerine zemin hazırlamıştır. Tahtını sağlamlaştırdıktan sonra krallığı altındaki yerleri yönetmeye başlayan Kral Süleyman, Fırat ırmağından Filistin'e, oradan Mısır'a kadar olan topraklara hâkimdi. Krallığı altında bulunan toprakların genişliği ise o zamanda kendisinden başka kimseye nasip olmamıştı. Fakat Kral Süleyman, babası Kral Dâvûd'un aksine fetih politikası izleyip topraklarını genişletmeye yönelik herhangi bir çabada bulunmamıştır. Bununla birlikte o, sahip olduğu toprakları yönetirken aynı zamanda dış politikada güven ve barışa dayalı bir politika izlemiş, krallığının ekonomik ve refah seviyesini yükseltmek amacıyla çalışmalarını sürdürmüştür (Akkaya, 2013: 45-47).

Diğer devletlerle sıcak ilişkiler kurma çabaları sonucunda Kral Süleyman, dönemin en güçlü krallıklarından birisi olan Mısır kralı Firavun'un kızıyla evlenmiştir. Bu evliliğin gerçekleşmesiyle birlikte hem Mısır ile sulh olmuş hem de akrabalık ilişkisi kurulmuştur. Aynı zamanda Firavun bu evlilik neticesinde Kral Süleyman'a Gezer topraklarını düğün hediyesi olarak vermiştir (Akkaya, 2013: 43-44). Kral Süleyman Firavun'dan almış olduğu Gezer topraklarıyla birlikte Beythoron, Baalat ve kırsal bölgede yer alan Tamar olmak üzere ambar için kullanılan şehirleri, savaş arabaları ve atların bulunduğu kentleri sağlamlaştırmıştır.

Kral Süleyman'ın hakimiyetinde olan topraklarda sadece İsrâiloğulları bulunmamaktadır. Nitekim Amorlar, Hititler, Perizliler, Hivliler ve Yevuslu milletinden insanlar da Kral Süleyman'ın topraklarında yaşamaktaydı. Kral Süleyman farklı milletlerden olan bu kişileri kendi hakimiyetinde bulunan topraklardan uzaklaştırmamış, onları angarya işlerde çalıştırmıştır. Böylece hem ülkede farklı milletlerin bir arada yaşamasını sağlamış hem de güçlü bir kral olduğunu bu bağlamda halkına göstermiştir. İsrâiloğulları'na mensup olan kişiler ise genellikle savaşçı, görevli, komutan, subay ve savaş arabalarının komutanı gibi mesleklerde çalışarak geçimlerini sağlamıştır (1. Krallar 9: 15-22).

d. Kutsal Mabedin İnşa Edilmesi

Kral Süleyman, yerini sağlamlaştıırıp hakimiyetini güçlendirdiğinde ilk icraat olarak kutsal mabedin inşa edilmesinin hazırlıklarını başlatmıştır. Kral Süleyman'ın bir mabet inşa etmek istemesinin en önemli nedeni Rabbinin Kral Dâvûd'a, oğlunun bir mabet inşa edeceğini vaat etmiş olmasıdır (Bozkurt, 2004: 29-268). Bu bağlamda sağlam bir mabet inşa etmek isteyen Kral Süleyman, babasının çok yakın dostu olan Sur kralı Hiram'a elçiler göndermiştir. Elçiler vasıtasıyla Hiram'a, babasının gerçekleşen savaş ve fetihler sebebiyle Tanrı için bir mabet inşa edemediğini, bundan dolayı söz konusu mabedin inşasını kendinin gerçekleştirmek istediği iletmıştır (1. Krallar, 5: 1-5).

Kral Süleyman, Sur kralı Hiram'dan mabedin inşasında kullanılması amacıyla Lübnan'dan tomruklar göndermesi talebinde bulunmuştur. Kral Süleyman'ın bu talebi üzerine Hiram, sedir ve çam ağaçlarından elde edilen tomrukları hazırlatıp Lübnan'a, oradan da sallar yardımı ile Yafa'ya göndermiştir. Bundan sonra mabedin inşasında çalışacak olan kişiler tomrukları Yeruslaim'e götürmüş ve böylece mabedin inşası başlamıştır. Kral Süleyman, mabedin inşası için yapmış olduğu yardımlara karşılık olarak Sur kralı Hiram'ın sarayına buğday, arpa ve zeytinyağı gibi temel gıda maddeleri göndermiştir (1. Krallar, 5: 6-11).

Kral Süleyman'ın gayretleri sonucunda İsrâiloğulları, Hz. Mûsa ile Mısır'dan çıktıktan dört yüz seksen sene sonra, Ziv adını verdikleri ayda mabet yapımına başlamıştır. Kutsal mabedin yapımına bakıldığı zaman burada birçok detay karşımıza çıkmaktadır. Söz gelimi mabet için en önemli olan yer Ahit Sandığı'nın konulacağı odadır. Hz. Süleyman bu antlaşma sandığının konulması için mabedin içine bir oda inşa ettirmiş ve bu odanın duvarlarını saf altından kaplatmıştır. Dolayısıyla mabedin içine altınlarla kaplı bir odanın inşa edilmesi İsrâiloğulları için Ahit Sandığı'nın ne kadar önemli olduğunu göstermektedir (1. Krallar, 6: 1-22). Nitekim söz konusu mabet bugün de İsrâiloğulları için oldukça önemlidir. Bunun dışında Kral Süleyman, kendisi ve Firavun'un kızı için de bir saray inşa ettirmiştir. Bu sarayın yapımı ise on üç yıl sürmüştür (1. Krallar. 7: 1-8).

e. Saba Kraliçesi Belkıs ile Görüşmesi

Kral Süleyman, zamanının önemli hükümdarlarından birisi olan Saba Melikesi Belkıs'la kendi sarayında görüşmüştür. Saba Melikesi Belkıs, Süleyman'ın kral olduktan sonra ününü duyunca onu zor ve çetin sorularla sınamak için sarayına gitmiştir. Saraya giderken de yanında çeşitli baharatlar, altınlar ve değerli madenler götürmüştür. Saba Melikesi Belkıs aklından geçen her soruyu Kral Süleyman'a sormuş, Kral Süleyman da Belkıs'ın sorularının hepsine hiçbir güçlük çekmeden doğru bir şekilde cevap vermiştir (1. Krallar, 10: 1-3). Belkıs, Kral Süleyman'a sormuş olduğu soruların cevaplarını sadece kendisinin bildiğini düşünmekteydi. İşte bu sebepten dolayı almış olduğu cevaplar karşısında onun Tanrı'nın elçisi olduğuna kanaat getirmiş ve Tanrı'ya iman etmiş bir şekilde kendi ülkesine dönmüştür.

Bu husus Kral Süleyman'ın hükümdarlığının yanı sıra bilge bir kişiliğe sahip olduğunu da bizlere göstermektedir. Saba Melikesi Belkıs Kral Süleyman'ın bilgeliğini, yaptırmış olduğu sarayı, sofrasının zenginliğini ve hizmetkarların özel giysiler giyerek yapmış olduğu hizmeti görünce hayranlığını gizleyememiştir. Nitekim o Kral Süleyman'la tanışana ve ülkesinde var olan güzellikleri görene kadar kulaktan duyduğu bilgilere pek de inanmadığını ifade etmiştir. Fakat Kral Süleyman'la tanışıp onun bilgeliği ve zenginliğine

kendi gözleriyle şahit olduğunda hayranlığını da dile getirmiştir (1. Krallar, 10: 4-9; Yücetürk, 1992: 5-420).

f. Kral Süleyman'ın Bilgeliği

Kral Süleyman, hükümdarlığı süresince ülkesini refah içinde yönetmiş ve dönemin en önemli krallığını babasından aldığı gibi korumayı başarmıştır. Kral Süleyman'ın bu başarısının arkasındaki en önemli etken ise onun Rabbinden istemiş olduğu bilgeliktir. Kutsal Kitap'ın anlatımına göre Kral Süleyman Tanrı ile görüşmüş, Rab ise Süleyman'a isteğini sormuştur. Bu istek üzerine Kral Süleyman mal, şöhret veya zenginlik istemek yerine, halkını refah ve barış içinde yönetmek için bilgelik istemiştir. Kral Süleyman'ın bu isteğinden hoşnut olan Rab, Süleyman'a hem bilgi ile bilgelik vermiş hem de kendisinden önce kimseye nasip olmamış bir zenginlik, mal ve onur vermiştir (2. Tarihler, 1: 1-12).

Kutsal Kitap'ta, Kral Süleyman'ın hayatı ve krallığının bazı dönemleri dışında bu konularla ilgili detaylı bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte onun günlük hayatla ilgili deyim ve özdeyişleri Kutsal Kitap'ta geniş yer kaplamaktadır. Söz konusu bölümlerde Kral Süleyman'ın insanların günlük yaşamında uyması gereken dinsel ve ahlaki konuların insanlara aktarılması ele alınmıştır. Bu özdeyişleri takip eden kişilerin terbiyeye ulaşacağı, akıllıca sözleri anlayacağı, doğru, adil ve haklı olanı yerine getireceği, saf olan bir kişiyi ihtiyatlı kılacağı ve genç olan kişileri bilgili kılacağı aktarılmaktadır (Süleyman'ın Özdeyişleri, 1: 1-5).

Sonuç

Kutsal Kitap bağlamında Kral Süleyman ile ilgili anlatılara bakıldığında zaman, babası Kral Dâvûd'un ölümünden sonra onun yerine geçmesi ve İsrâiloğulları'na krallık yapmaya başlamasından itibaren hayatı ele alınmaktadır. Bu bağlamda Kral Süleyman'ın doğumu, çocukluğu ve babası ile ilişkisine Kutsal Kitap'ta yer verilmemiştir. Bununla birlikte annesinin Bet-Şeva isimli bir kadın olduğu ilgili bölümde yer almaktadır.

Kral Süleyman henüz genç sayılabilecek bir yaşta tahta geçmiştir. Onun krallığı ele alması Tanrı'nın babası Kral Dâvûd'a vermiş olduğu söze dayanmaktadır. Nitekim Kutsal Kitap'ta Tanrı'nın, Kral Dâvûd'a ismi barış ve güven anlamına gelen bir evlat vereceği yer almaktadır. Kral Dâvûd Tanrı'nın bu sözlerine dayanarak henüz hayattayken kendisinden sonra İsrâiloğulları'nın başına Kral Süleyman'ın geçeceğini halkına haber vermiştir. İktidarı ele alan Kral Süleyman, bundan sonra vefat edene kadar kırk yıl boyunca İsrâiloğulları'na krallık yapmıştır. İslâmî kaynaklara bakıldığında, Hz. Süleyman'ın hem kral hem de peygamber olduğuna dair bilgiler yer almaktadır. Kutsal Kitap'ta ise Kral Süleyman'ın babası Kral Dâvûd gibi sadece kral olduğu ve dolayısıyla peygamberlik görevinin bulunmadığı görülmektedir.

Dini kaynaklara göre Süleyman, Kudüs yakınlarındaki Gazze şehrinde doğdu. Davud'un on dokuz kadar oğlu vardı ama Tanrı, Davud'un oğulları arasından Süleyman'ı kendisine varis kıldı. Ayrıca kutsal kitaplara göre dünyaya gelmiş en zengin insan ve peygamberdir. Eski Ahit'te Süleyman döneminde altın ve gümüşün çok bulunmalarından sebep, bir taş parçası kadar değersizleştiği söylenerek Süleyman ve serveti tasvir edilmektedir. Süleyman'ın bilgeliğinden faydalanmak isteyen, diğer ülke kral ve kraliçelerinin, Kral Süleyman'a ödül mahiyetinde altın ve değerli eşyalar getirmesi ise serveti artırıcı etmenlerdendir.

Kral Süleyman'ın Yahudilik tarihi içerisinde değerli bir yere sahip olmasının en önemli nedeni onun kutsal mabedi inşa etmesidir. O babasının savaş ve fetihler sebebiyle yapamadığı mabedi kendisinin yapması için Tanrı'dan istekte bulunmuş ve bunun neticesinde kutsal mabet inşa edilmiştir. Mabetin inşası hem uzun sürmüş hem de mabet için gerekli eşyalar uzak ülkelerden temin edilmiştir. Kral Süleyman bu mabedin içine ayrı bir oda yaptırmış ve Hz. Mûsa'dan emanet kalan Ahit Sandığı'nı da bu odaya getirtirmiştir. Bu hususlara bakıldığında ise söz konusu mabedin İsrâilîoğulları tarafından ne kadar önemli bir işleve sahip olduğu anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Akkaya, E. (2013). Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim Çerçevesinde Hz. Süleyman. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dinler Tarihi Anabilim Dalı, Ankara.
- Aydın, M. (2013). Zekeriyâ. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C 43, 210-211). İstanbul: TDV Yayınları.
- Bozkurt, N. (2004). Mescid-i Aksa. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C 29, 268-271). Ankara: TDV Yayınları.
- Harman, Ö., F. (1994). Dâvûd. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C 9, 21-23). İstanbul: TDV Yayınları.
- Harman, Ö., F. (2010). Süleyman. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C 38, 56-61). İstanbul: TDV Yayınları.
- Işık, Ş. (2015). “Hz. Süleyman Kıssası’nın Kur’an-ı Kerim ve Kitab-ı Mukaddes’teki Benzer Yönleri ve Tahlili”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4(8), s. 225-243.
- Karaman, H., Çağrııcı, M., Dönmez, İ., K., ve Gümüş, S. (2022). *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 10. Baskı, Kalkan Matbaacılık: Ankara.
- Kitabı Mukaddes Şirketi. (2016). *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur İncil*. Yeni Yaşam Yayınları
- Salihoğlu, M. (2009). Samiri. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C 36, 78-79). İstanbul: TDV Yayınları.
- Yücetürk, O., S. (1992). Belkıs. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C 5, 420-422). İstanbul: TDV Yayınları.

Bölüm 6

ŞİA DIŞI TEFSİR KAYNAKLARINDA YER ALAN EHL-İ BEYT RİVAYETLERİ

-ÂL-İ İMRÂN SURESİ ÖRNEĞİ¹

Mahmutcan MUHACİR²

Burhan BALTACI³

¹ Bu çalışma, Mahmutcan MUHACİR tarafından Prof. Dr. Burhan BALTACI danışmanlığında hazırlanan “Kur’ân Tefsirinde “Ehl-i Beyt” Yorumları -Şia ve Şia Dışı Tefsirler Özelinde-” başlıklı (Kastamonu, 2025), Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında hazırlanan Doktora tezinden üretilmiştir.

² Dr., Araştırmacı, e.posta: mmuhacir860@gmail.com, ORCID: 0000-0002-1111-9280.

³ Prof. Dr., Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, e.posta: baltaci@kastamonu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5990-7131.

GİRİŞ

Konunun Amacı, Sınırları ve Kaynakları Hakkında

“Şia Dışı Tefsir Kaynaklarında Yer Alan Ehl-i Beyt Rivayetleri” başlıklı çalışmamızda klasik döneme ait Şia dışı tefsir kaynaklarında yer alan Ehl-i beyt hakkındaki verileri tespit etmeye çalıştık. Şia dışı tefsirlerde Ehl-i beyt hakkında nazil olduğu ifade edilen ayetler, Ehl-i beyt olarak tevil edilen/yorumlanan ayetler ve Ehl-i beytin faziletini beyan ettiği düşünülen ayetler ile ayetlerin yorumlarını desteklemek üzere tefsirlerde yer verilen rivayetleri “Âl-i İmrân suresi çerçevesinde” ortaya koymayı hedefledik. Şia kaynaklarında aynı konularla ilgili rivayetlerin çok fazla olması sebebiyle bunları çalışmamızın dışında tutmayı tercih ettik.

Çalışmamızda tanımlayıcı ve betimleyici bir yol benimsendiği için sadece ayetlerin tevilinde yer verilen rivayetlerin ortaya konulması hedeflenmiştir. Bu rivayetlerin sıhhat derecelerinin belirlenmesi ve ayetlerin tevillerinde/yorumlarında yer verilen diğer rivayetlerle karşılaştırılması bu çalışmanın sınırlarını aşacağından araştırma dışında bırakılmıştır.

Şia dışı tefsir kaynaklarında yer alan ehl-i beyt rivayetlerini “Âl-i İmrân Suresi Örneğinde” incelediğimiz bu çalışmamızda rivayet verilerini tespit ettiğimiz kaynaklar şunlar olmuştur: Taberî'nin (ö. 310/923), *Câmi 'u'l-beyân 'fi te 'vili'l-Kur'ân* adlı tefsiri, İbn Ebî Hatim er-Râzî'nin (ö.327/938) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm* adlı tefsiri; Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân* adlı tefsiri, Beğavî'nin (ö. 516/1122) *Me 'âlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân* adlı tefsiri, Fahrüddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Me'âtihi'l-gayb -et-Tefsîrü'l-kebîr-* adlı tefsiri, Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *ed-Dürrü'l-Mensûr fî't-Tefsîr bi'l-Me'sûr* adlı tefsiri.

Esbab-ı nüzul rivayetlerini araştırmak için Vâhidî'nin (ö. 468/1076) *Esbabu'n-nuzûl* adlı eseri, İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) *el-Ucab fi*

Beyan'il-Esbab adlı eseri, Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *Lubabü'n-nukûl fi esbâbi'n-nüzûl* adlı eserinden yararlandık.

Ayetlerin mealinde çoğunlukla Diyanet İşleri Başkanlığının *Kur'an Yolu* isimli mealini web sayfasından kaynak olarak kullanmayı tercih ettik.

Ehl-i Beyt Hakkında Genel Bilgi

Câhiliye Araplarında, herhangi bir kabileyi veya soyu yöneten ve onlara egemen olan aileyi ifade eden Ehl-i beyt, İslâm'ın gelmesiyle birlikte mâna itibarıyla değişikliğe uğramış ve Asr-ı saâdetten beri Hz. Peygamber'in (s.a.v) ailesi ve soyu anlamına gelen bir terim olmuştur. Ehl-i beyt, genel olarak Hz. Muhammed'in (s.a.v) ev ahâlisini, eşlerini, çocuklarını ve akrabalarını tanımlamak için kullanılan İslâmî bir terimdir. İslâmî literatürde, Ehl-i beyt terimi yerine onunla aynı mânâyı ihtiva eden başka terimler de yer almaktadır. Bunlar, “âl, zül-kurbâ ve ıtra'dır”. Şia kaynaklarında Ehl-i beyt teriminin yerine daha çok bir kimsenin soyu ve aşireti anlamına gelen “itra” kullanılmıştır. Asr-ı saâdetten sonra Müslümanlar arasında meydana gelen birçok siyasî ve içtimâî hâdiselerin tesiriyle Ehl-i beyt terkibi kurumsallaşmış; itikadî, siyasî ve sosyal boyutu olan bir kavram hâline gelmiş ve mezhepler arasında görüş ayrılıklarına sebep olmuştur (Öz, 1994: 10/498).

Ehl-i sünnet âlimlerinin Ehl-i beyt kapsamına dahil olanlara ilişkin görüşlerini iki noktada toplamak mümkündür:

1. Ehl-i beyt kapsamına sadece Hz. Peygamber'in hanımları dahildir. Zira İbn Abbas'tan nakledildiğine göre Ehl-i beyt âyeti onlar hakkında nâzil olmuştur. Nitekim âyetin öncesiyle sonrasında Peygamber hanımlarına hitap edilmekte ve sadece onlarla ilgili bazı ilâhî emirlerden bahsedilmektedir. Âyette müzekker çoğul zamirinin kullanılması Ali, Hasan ve Hüseyin'le ilgili değil ev reisi olarak Hz. Peygamber'in Ehl-i beyt'in başında yer almasından dolayıdır.

2. Söz konusu âyet Hz. Peygamber'in hanımlarına hitap ettiğine göre Ehl-i beyt'ten öncelikle onlar anlaşılmakla birlikte, müzekker zamiri kullanılmak suretiyle Ehl-i beyt'in Hz. Peygamber'in bütün çocuklarını, kadın erkek bütün torunlarını, amcalarını ve onların çocuklarıyla torunlarını, hatta bütün akrabalarını yani Benî Hâşim'i kapsamına alacak şekilde geniş bir muhtevaya sahip bulunduğu ileri sürülmüştür. Ehl-i beyt'in bu derece geniş kapsamlı olduğunu bildiren rivayetlerin varlığı da bunu ispat etmekte, örfen de Ehl-i beyt bu mânada anlaşılmaktadır. Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğunluğu bu görüştedir (Öz, 1994: 10/498-501).

Ehl-i beyt olarak tanımlanan terkipten kimlerin kast edildiğini belirleme konusunda sadece bütün mezhep müfessirlerin ittifak ettiği şahıslar Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ile araştırmamızı sınırlandırmaya özen gösterdik. Çünkü Şii müfessirler Hz. Muhammed (s.a.v) ve Hz. Fatıma ile birlikte kendi on iki imamlarını da Ehl-i beyt olarak tanımlarken, sünni müfessirler Peygamber Efendimizin hanımları ile birlikte Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i Ehl-i beyt olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla çalışmamızı her mezhebin Ehl-i beyt tanımında yer alan yukarıda adı geçen dört şahısla sınırladık.

1.Ehl-i Beyt Hakkında Nazil Olduğu Düşünülen Ayet

1.1.Âl-i İmrân Suresi, 61. Ayet

Şia dışı tefsir kaynaklarında bazı ayetlerin Ehl-i beyt hakkında nazil olduğu düşünülmektedir. Bu ayetlerden birisi Âl-i İmrân Suresi 61. ayettir. Ayetin metni ve meali şu şekildedir: “فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا أَنزِعُ إِلَيْكُمْ آيَاتِي وَأُبَيِّنَ لَكُمْ آيَاتِي وَنِسَاءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبَيِّنْ لَهُمْ فَنُجْعَلْ لَعْنَتُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ” Metnine yer verdiğimiz ayetin meali şu şekildedir. “Sana gelen bu bilgiden sonra her kim bu konuda seninle tartışmaya kalkırsa, de ki: Gelin, çocuklarımızı ve çocuklarınızı, kadınlarımızı ve kadınlarınızı, kendimizi ve

kendinizi çağırırım, sonra da Allah'ın lâneti yalancılara üzerine olsun diye dua edelim”(Âl-i İmrân 3/61).

Bu ayetin tefsirinde yer alan rivayetlere baktığımızda şu verilerle karşılaşırız. Taberî (ö. 310/923) bu ayetin tefsirinde şunları ifade etmiştir: “Bize Muhammed b. Hüseyin, Ahmed b. Mufezzel ve Esbat'ın yoluyla Suda'dan şöyle rivayet ediyor ki, bu ayet nazil olduğunda Hz. Peygamber (s.a.v) Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Hz. Fâtıma'nın ellerini tuttu ve Hz. Ali'ye sen de bizimle birlikte gel.” dedi. Ali de onlarla beraber çıktı. Mesihiler o gün çıkmadılar ve dediler ki: “Biz bu adamın peygamber olma gerçeğinden korkuyoruz. Çünkü peygamberin duası başkalarının duasına benzemez. Bu yüzden onlar o günkü mübâhele (bir tartışma esnasında haksız ve yalancı olanın Allah'ın lânetine uğraması için beddua edilmesi) çıkmadılar. Bunun üzerine Peygamber Efendimiz şöyle buyurdu: “Eğer onlar çıksalardı ateşte yanarlardı.” Dolayısıyla onlar Peygamber Efendimize seksen bin altın ödeme şartıyla sulh yaptılar”. Aynı kaynaktaki bir diğer rivayette; Muhammed b. Sinan, İbn Ehmer el-Yeşkurî'nin şöyle dediğini rivayet etti: “Bu ayet nazil olduğunda Hz. Peygamber (s.a.v), Hz. Ali, Hz. Fâtıma ve oğulları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'e haberci gönderdi. Yahudilerle lanetleşmek için onları da çağırdı. Bu sırada bir Yahudi genç kalkıp “Eyvahlar olsun size! Sizler geçmişte maymun ve domuzlara dönüşen kardeşlerinizi hatırlamıyor musunuz, lütfen lanetleşmeyiniz.” dedi. Bu yüzden onlar lanetleşmekten vazgeçtiler (Taberî, 2000: 6/480-482).

Sa'lebî (ö. 427/1035) bu ayetin tefsirinde şunları ifade etmiştir. “Peygamber Efendimiz (s.a.v) Necran misafirler grubuna bu ayeti kerimeyi okuyup onları mübâhele etmeye davet ettiği zaman onlar: “Biz geri dönelim ve bu konu hakkında istişare ettikten sonra yarın senin yanına gelelim.” demişlerdi. Sonra onlar birbirleriyle konuştular, içlerinde fikir sahibi olan Âkîb'a dediler ki: “Ey Mesih'in bendesi! Senin görüşün nedir?” Âkîb şöyle cevap verdi: “Allah'a and olsun ki, ey Mesihiler cemaati! Sizler Muhammed'in (s.a.v) Allah tarafından gönderilen peygamber olduğunu tanıdınız. Şüphesiz o sizlere kendi sahibinizin işinden apaçık bir hüküm getirdi. Allah'a and olsun

ki bir kavim bir peygamberle lanetleşirse onların büyükleri yaşamaz, küçükleri büyümmez, eğer siz de öyle yaparsanız muhakkak ki helak olacaksınız. Eğer sizler kendi dininizde kalmayı ve kendi sahibiniz hakkındaki sözünüzde durmayı düşünürseniz bu kişi ile vedalaşın ve kendi beldelerinize geri dönün.”

Sonra onlar Peygamber Efendimizin yanına geldiler. Peygamber Efendimiz ise Hz. Hüseyin’i kucağına alarak Hz. Hasan’ın da elini tutarak sabah erken gelmişti. Hz. Fâtıma onun arkasında ve Hz. Ali (r.a) de Fâtıma’nın arkasından geliyordu. Peygamber Efendimiz onlara “Eğer ben dua edersem, sizler ‘âmin’ deyin.” diyordu. Sonra Necran uskufu (patriği) şöyle dedi: “Ey Mesihiler cemaati! Şüphesiz ben şöyle kimseleri görüyorum ki, eğer onlar Allah’tan (c.c) bir dağı yerinden yok etmeyi isterse Allah kesinlikle o dağı yok eder. Dolayısıyla sizler onunla mübâhele etmeyiniz. Çünkü helak olacaksınız ve yeryüzünde kıyamet gününe kadar hiçbir Mesihî kalmayacak.” Sonra Necran Mesihileri: “Ey Eba’l-Kâsım! Biz seninle lanetleşmemeye ve seni kendi dininde bırakmaya, biz de kendi dinimizde kalmaya karar verdik.” dediler. Buna cevaben Peygamber (s.a.v) şöyle buyurmuştur: “Eğer sizler mübâhele etmeyi kabul etmiyorsanız İslam’a girin, sizler için Müslümanların faydası ve zararına olan hak ve hukukların aynısı olacaktır.” Onlar bunu kabul etmeyince Peygamber Efendimiz şöyle demiştir: “Öyleyse şüphesiz ben sizlere savaş ilan ediyorum”. Onlar dediler ki “Bizim Araplarla savaşmak için gücümüz yok lakin biz seninle şu maddeler ile anlaşma yapmak istiyoruz: Sen bize savaş açmayacaksın, bizi korkutmayacaksın, bizi kendi dinimizden yasaklamayacaksın, bunun beraberinde biz sana her sene iki bin altın vereceğiz. Bin tane Safer ayında ve bin tane Receb ayında.” Sonra Peygamber (s.a.v) onlarla bu şartlar üzerine anlaşma yaptı. Dedi ki: “Canım elinde olan Allah’a and olsun ki, şüphesiz azap Necran ehline düşmüştür, eğer onlar lanetleşseydi kesinlikle maymun ve domuzlara dönüşürlerdi, vadiler onların üzerinde alev alırdı. Allah (c.c) Necran ve onun halkını, hatta ağaçlar üstündeki kuşları kökten yok ederdi.” Yine de Mesihilerin hepsi bir sene geçmeden helak olacaktı.” (Sa’lebî, 2002: 3/85).

Beğavî (ö. 516/1122) bu ayetin tefsirinde şu rivayetlere yer vermiştir: “Gelin, çocuklarımızı ve çocuklarınızı, kadınlarımızı ve kadınlarınızı,

kendimizi ve kendinizi çağıralım...” ayeti kerimesindeki “çocuklarımızdan” kasıt “Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’dir;” “kadınlarımızdan” kasıt “Hz. Fâtıma’dır (r.a); “kendimizden” kelimesi ile Peygamber Efendimiz’in (s.a.v) kendisi ve Ali b. Ebî Talib” kastedilmiştir. Çünkü Araplar bir kimsenin amcasının oğlunu kendisi diye adlandırıyorlar” (Beğavî, 1420/1999: 1/450).

Bu ayetin iniş sebebi ile ilgili rivayetleri şöyle değerlendirmemiz mümkündür:

Ayet hakkında Vahidî’nin (ö. 468/1076) *Esbâbu’n-nüzûl* adlı kitabında bu ayet hakkındaki mübâhele kıssasını farklı isnatla ve çeşitli lafızlarla beyan ederek bu ayetin Hz. Peygamber (s.a.v) Efendimiz, Hz. Ali, Hz. Fâtıma annemiz, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’den (r.a) ibaret beş kişi hakkında nazil olduğunu beyan edilmiştir (Vâhidî, t.y.: 1/67-68). İbn Hacer’in (ö. 852/1449) *el-Ucab fi beyâni’l-esbâb* adlı kitabında da bu ayetin iniş sebebi hakkında mübâhele kıssasını beyan ederek ayetin Ehl-i beyt fertlerinden sayılan yukarıda adı geçen beş kişi hakkında nazil olduğunu farklı isnatla ve çeşitli lafızlarla mükerrer beyan etmiştir (İbn Hacer, 1997: 2/684-687).

Süyûtî’nin (ö. 911/1505) *Lubâbu’n-nukûl fi esbâbi’n-nüzûl* adlı kitabında bu ayetin iniş sebebi hakkında mübâhele kıssasını çok kısa beyan ederek ona kimlerin katıldığını söylemeden geçmiş olsa da ayetin Ehl-i beytten sayılan beş kişi hakkında nazil olduğunu işareten beyan etmiştir (Süyûtî, t.y.a: 1/137). Çünkü Nacran Hristiyanlarıyla mübâhele etmek için Peygamber Efendimizin (s.a.v) kendisiyle birlikte beraberinde kimleri getirdiği açıktır.

Sonuç olarak ayetin Ehl-i beytten sayılan adı geçen beş kişi hakkında nazil olduğunu hem tefsir kitaplarında ve hem esbab-ı nüzul kitaplarının çoğunda beyan edildiğini görmekteyiz. Dolayısıyla bu ayetin mübâhele kıssası ve ona katılan Ehl-i beytten sayılan adı geçen beş kişi hakkında nazil olduğuna kanaat edebiliriz.

2.Ehl-i Beyt Olarak Tevil Edilen Ayetler

2.1.Âl-i İmrân Suresi, 33. Ayet

Ayet ve meali şu şekildedir: “إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ” “Allah, Âdem’i, Nûh’u, İbrâhîm ailesini ve İmrân ailesini seçip âlemlere (bütün yaratılmışlara) üstün kıldı (Âl-i İmrân 3/33).”

Taberî bu ayetin tefsirinde şunları ifade etmiştir: “Allah (c.c) Âdem ve Nuh’u (a.s) seçip, bu ikisini kendi dini için tercih etti ve İbrahim ailesi ile İmran ailesini onların kendi dini için seçti. Çünkü onlar İslam ehli idiler. Allah (c.c) adı geçenlerin dinini başka dinlere tercih ettiğini haber verdi. Bu ayetteki İbrahim ailesi ile İmran ailesinden kasıt müminlerdir. Daha önce delil getirdiğimiz üzere “bir kimsenin ailesi” ona tabi olanlar, onun kavmi ve onunla aynı dinde olanlardır. Bunlara göre İbn Abbas’ın şöyle dediği rivayet edilmiştir. “Bana Musenna, Abdullah b. Salih’ten, o Muaviye ve Ali (b. Ebî Talha’nın) vasıtasıyla bildirdiğine göre İbn Abbâs Allah’ın (c.c) “...Adem ve Nuh’u, İbrâhîm ailesi ile İmrân ailesini seçip âlemlere üstün kıldı” ayetini açıklarken: “Bunlar, İbrâhîm (a.s) ailesinden, İmrân ailesinden, Yasîn ailesinden ve Muhammed (s.a.v) ailesinden mümin olanlardır,” dedi.” (Taberî, 2000: 6/327).

Sa’lebî bu ayetin tefsirinde şöyle ifade etmiştir: “İbn Abbas şöyle dedi: “Yahudiler biz İbrahim, İshak ve Yakub’un oğulları ve biz onların dininde ve yolundayız.” dediler. Bu yüzden Allah (c.c) bu ayeti indirdi. Yani Allah (c.c), İslama girenleri seçti ve siz İslam dininde değilsiniz.” Başkaları şöyle dediler: “İbrahim’in ailesi ise İsmail, İshak, Yakub ve onların torunlarıdır. Muhammed (s.a.v) ise İbrahim ailesi ve İmran ailesindendir.” (Sa’lebî, 2002: 3/52).

Suyûtî (ö. 911/1505) bu ayetin tefsirinde şöyle ifade etmiştir: “İbn Cerîr, İbnu’l-Münzir ve İbn Ebî Hâtim’in, (Ali b. Ebî Talha) vasıtasıyla bildirdiğine göre İbn Abbâs: “...Nuh’u, İbrahim ailesi ile İmrân ailesini seçip âlemlere

üstün kıldı.” ayetini açıklarken “Bunlar, İbrahim (a.s) ailesinden, İmrân (a.s.) ailesinden, Yasîn ailesinden ve Muhammed (s.a.v) ailesinden mümin olanlardır.” dedi. Abd b. Humeyd, İbn Cerîr ve İbn Ebî Hâtim’in bildirdiğine göre Katâde bu ayet hakkında: “Yüce Allah iki aileyi ve iki salih kişiyi zikrederek âlemlerden üstün kılmıştır. Muhammed (s.a.v) İbrâhîm’in ailesindendir.” dedi. İbn Cerîr ve İbn Ebî Hâtim’in bildirdiğine göre Hasan (-ı Basrî) bu ayet hakkında “Yüce Allah onları peygamberlikle âlemlerde bütün insanlardan daha üstün kılmıştır. Onlar, takva sahipleri ve Rablerine itaat eden peygamberlerdir.” dedi.” (Süyûtî, t.y.b: 2/180).

Bu ayet hakkında gelen Taberî’nin *Câmi’u’l-beyân fi te’vîli’l-Kur’ân*, Sa’lebî’nin *el-Keşf ve’l-beyân ‘an tefsîri’l-Kur’ân* ve Süyûtî’nin *ed-Dürri’l-mensûr fi’t-tefsîr bi’l-me’sûr* adlı tefsirlerden nakledilen yukarıdaki yorumlara bakarsak bu yorumların bazılarında gördüğümüz gibi müfessirler bu ayetteki İbrahim ailesi ile İmrân ailesinden kasıt "Muhammed (s.a.v) ailesinden olan müminlerdir" diye açıklamıştır. Bazılarında ise "Muhammed (s.a.v) İbrahim'in ailesindendir" diye yorumlamışlardır. Peygamber Efendimiz Muhammed (s.a.v) İbrahim'in ailesinden olduğu zaman onun Ehl-i beyt fertlerinden olan Hz. Fâtıma annemiz, Hz. İmam Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin de o İbrahim'in ailesinden olmaktadır.

2.2.Âl-i İmrân Suresi, 103. Ayet

Ayetin metni ve meali şu şekildedir. “وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ” “Hep birlikte Allah’ın ipine sımsıkı yapışın; bölünüp parçalanmayın. Allah’ın size olan nimetini hatırlayın. Hani siz birbirinize düşman idiniz de Allah gönüllerinizi birleştirdi ve O’nun nimeti sayesinde kardeş oldunuz. Siz bir ateş çukurunun tam kenarında iken oradan da sizi Allah kurtarmıştı. İşte Allah size ayetlerini böyle açıklıyor ki doğru yolu bulasınız” (Âl-i İmrân 3/103).

Sa'lebî bu ayetin tefsirinde şöyle ifade etmiştir: “Saîd b. Mesruk, Yezid b. Hayyan’ın şöyle dediğini rivayet etmiştir: “Biz Zeyd b. Erkam’ın yanına girdik ve ona sen Rasulullah’ın (s.a.v) sahabeti idin, onun arkasında namaz kıldın, dedik. O şöyle dedi: “Evet, Peygamber (s.a.v) bize hutbe okuyarak şöyle buyurdu: “Ben size Allah’ın kitabını bıraktım, o Allah’ın ipidir, kim onu takip ederse hidayet üzerinde olacaktır, kim onu arkasına bırakırsa dalaletle düşecektir. Atiyye el-Evfi’nin Ebû Saîd el-Hudrî’den bildirdiğine göre Resûlullah (s.a.v) şöyle ifade etmiştir “Ey insanlar! Size iki şey bırakmaktayım. Eğer onlara tutunursanız dalâlete düşmezsiniz. Bu iki şeyin biri diğerinden daha büyüktür. Büyüğü gökle yer arasında uzanmış olan Allah’ın ipi Kur’ân’dır. Diğeri ise Ehl-i beytimdir. Onlar (Ehl-i beytimle Kur’ân) havzıma gelene kadar birbirlerinden ayrılmayacaklardır”. Mukâtil b. Hayyan şöyle diyor: “Allah’ın ipinden” kasıt, onun emri ve taatıdır.” Eban b. Tağleb, Ca’fer b. Muhammed’den şöyle rivayet ediyor: “Biz Allah’ın “Hepiniz, toptan sımsıkı Allah’ın ipine sarılınız ve parçalanmayınız,” sözündeki Allah’ın ipiyiz” (Sa’lebî, 2002: 3/163).

Râzî (ö. 606/1210) bu ayetin tefsirinde şöyle ifade etmiştir: “Buradaki “ip” kelimesinden murat, din yolunda hakka, hakikate o vasıta ile ulaşılması mümkün olan her şeydir. Bunun pek çok çeşidi vardır. Müfessirlerden her biri de bunlardan birisini zikretmişlerdir.” Hz. Ali’nin Hz. Peygamber’den rivayet ettiğine göre, Hz. Peygamber, “İyi bilin ki, yakında fitne çıkacak” demiştir. Bunun üzerine. “Ondan nasıl kurtulunur?” denilince, O, “Çıkış yolu, Allah’ın Kitabı’dır. O’nda, sizden öncekilerin kıssası; sizden sonrakilerin haberi ve aranızdaki meselelerin hükmü ve çözümü mevcuttur. O, Allah’ın sağlam ipidir.” şeklinde ifade etmiştir. İbn Mes’ûd (r.a), Hz. Peygamber’in (s.a.v), “Bu Kur’an, Allah’ın ipidir” buyurduğunu rivayet etmiştir. Yine Ebu Said el-Hudrî (r.a), Hz. Peygamber’in, Size önemli iki şey bırakıyorum. Bunlardan birisi, yeryüzüne uzatılmış bir ip olan, Allah’ın kitabı ve benim neslim, yani Ehl-i beytim” buyurduğu rivayet edilmiştir. Yine bundan muradın, “Allah’ın dini”, “Allah’a itaat”, “tövbede ihlâs”, olduğu; Cenâb-ı Hak bu ifadenin peşinden “ve parçalanmayınız” buyurduğu için de, “birlik, beraberlik” olduğu da söylenmiştir. Bütün bu görüşler birbirine yakındır. Meselenin tahkiki, daha

önce zikrettiğimiz gibidir. Kuyuya inen bir kimse, kuyuya düşmemek için nasıl bir ipe sıkıca tutunuyorsa, bunun gibi, Allah'ın Kitabı, O'nun ahdi, dini, itâati ve müminlerin cemâatine sıkıca tutunma da, kişiyi cehennemin dibine yuvarlanmaktan koruduğu için, işte bu Allah'ın ipi gibi addedilmiş ve müminlere sınıksı buna sarılmaları emredilmiştir" (Râzî, 1420/1999: 8/311).

Suyûtî bu ayetin tefsirinde şöyle ifade etmiştir: "Ahmed'in, Zeyd b. Sâbit'ten bildirdiğine göre Resûlullah (s.a.v) şöyle buyurmuştur: "Aranızda iki halife bırakıyorum. Biri Kur'ân'dır ki, o gökyüzünden yere uzanan bir iptir. Diğeri ise Ehl-i beytimdir. Ehl-i beytim ile Kur'ân yanıma Havz'ıma gelinceye kadar birbirlerinden ayrılmayacaklardır." Taberânî'nin, Zeyd b. Erkam'dan bildirdiğine göre Resûlullah (s.a.v): "Ben sizin öncünüzüm. Siz benim yanıma Havz'ıma geleceksiniz. Benden sonraki iki ağır hususunda nasıl amel edeceğinize bakın" buyurdu. Ashâb: "Ey Allah'ın Resülü! İki ağır dediğiniz nedir?" diye sorduğunda, Resûlullah (s.a.v) şöyle buyurdu: "Bu iki ağırdan büyüğü, Yüce Allah'ın ipi olan Kitabı'dır. Bu ipin bir ucu Allah'ın elinde, diğer ucu ise sizin elinizdedir. Ona hep birlikte sarılın ki hiç dalâlete düşmezsiniz. Küçüğü ise Ehl-i beytimdir. Onlar (Ehl-i beytimle Kur'ân) Havz'ıma gelene kadar birbirlerinden ayrılmayacaklardır. Onların önüne geçmeyin, yoksa helak olursunuz. Yine onlara öğretmeye kalkmayın. Çünkü onlar sizden daha iyi bilenlerdir." İbn Sa'd, Ahmed ve Taberânî'nin, Ebû Saîd el-Hudri'den bildirdiğine göre Resûlullah (s.a.v) şöyle buyurmuştur: "Ey insanlar! Size iki şey bırakmaktayım. Eğer onlara tutunursanız dalâlete düşmezsiniz. Bu iki şeyin biri diğerinden daha büyüktür. Büyüğü gökle yer arasında uzanmış olan Allah'ın ipi Kur'ân'dır. Diğeri ise Ehl-i beytimdir. Onlar (Ehl-i beytimle Kur'ân) Havz'ıma gelene kadar birbirlerinden ayrılmayacaklardır" (Süyûtî, t.y.b: 2/285).

Bu ayet hakkında gelen Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, Râzî'nin *et-Tefsîrü'l-kebîr ve Süyûtî'nin ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* adlı tefsirlerinden nakledilen yukarıdaki rivayetlere ve yorumlara bakarsak, bunlar hakkında şöyle değerlendirme yapmamız mümkündür ki, bu ayet hakkında bir tefsir ve bir tevil (yorum) vardır. Tefsir bu ayeti Peygamber

Efendimizden rivayet edilen sahih bir hadisi naklederek bu ayetteki "Allah'ın ipi" olan Kur'an-ı Kerim ile beraber Peygamber Efendimizin Ehl-i beytinden ibaret birbirlerinden ayrılmayacak bir şeyin olduğunu ve İslam ümmeti bu ikisine sımsıkı sarıldığı zaman dalaletе düşmeyeceğini anlatarak tefsir etmiştir. Bu ayetteki tevil (yorum) ise bazı müfessirler bu ayetteki, İslam ümmeti ona sımsıkı sarıldığı zaman dalaletе düşmeyecek olan "Allah'ın ipi" kelimesinden kasıt Peygamber Efendimizin Ehl-i beytidir, diye yorumlamıştır.

2.3.Âl-i İmrân Suresi, 110. Ayet

Öncelikle ayetin metni ve mealini paylaşalım. “كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمْ الْفَاسِقُونَ” “Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emredersiniz, kötülükten alıkoymazsınız ve Allah’a inanırsınız. Ehl-i kitap da inanmış olsalardı elbette onlar için hayırlı olurdu; içlerinden inananlar da var, fakat çoğu yoldan çıkmıştır” (Âl-i İmrân 3/110).

İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) bu ayetin tefsirinde şöyle ifade etmiştir: “Ali b. Hüseyin’in ravileri vasıtasıyla Câbir’den bildirdiğine göre Ebû Cafer: “Siz, insanlar için çıkarılan en hayırlı ümmetsiniz...” ayetini açıklarken: “Burada Hz. Peygamber’in (s.a.v) ailesinin iyileri kastedilmektedir.” dedi” (İbn Ebî Hâtim, 1419/1998: 3/733).

Süyûtî bu ayetin tefsirinde şöyle ifade etmiştir: “İbn Ebî Hâtim’in bildirdiğine göre Ebû Cafer: “Siz, insanlar için çıkarılan en hayırlı ümmetsiniz...” ayetini açıklarken “Burada Hz. Peygamber’in (s.a.v) ailesi kastedilmektedir.” dedi (Süyûtî, t.y.b: 2/294).

Bu ayet hakkında İbn Ebî Hâtim'in *Tefsîru'l-Kur'âni'l- 'azîm* ve Süyûtî'nin *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* adlı tefsirlerinden nakledilen yukarıdaki yorumlara bakarsak, ayetteki Allah'ın “Siz, insanlar için çıkarılan en hayırlı ümmetsiniz...” sözünü bazı müfessirler; “Burada Hz. Peygamber'in

(s.a.v) Ehl-i beyti kastedilmektedir” diye yorumlamıştır. Onlar bu yorumuna delil olarak Peygamber Efendimizden herhangi bir rivayet getirmemiştir.

3. Ehl-i Beytin Faziletini Beyan Eden Ayetler

3.1.Âl-i İmrân Suresi, 33-34. Ayet

Ehl-i beytin faziletine dair tefsir edilen ayetlerden Âl-i İmrân suresi 33-34. ayetin metni ve meali şu şekildedir: “ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ ” *“Allah, birbirinden gelme nesiller olarak Âdem’i, Nûh’u, İbrâhim ailesini ve İmrân ailesini seçip âlemlere (bütün yaratılmışlara) üstün kıldı. Allah hakkıyla işitmekte ve bilmektedir.”* (Âl-i İmrân 3/33-34).

İbn Ebî Hâtim bu ayetin tefsirinde şunları ifade etmiştir: “Allah’ın (c.c) *“Birbirinden gelen bir zürriyet olarak, Allah işitendir, bilendir.”* sözü hakkında bize Ebu Zur’a, Ebu Nuayım’ın vasıtasıyla Ma’mer’dan, bildiriyor: Hz. Ali, Hz. Hasan’a: “Kalk ve insanlara hutbe ver” dediğinde, Hz.Hasan: “Ben seni görüyorken hutbe vermekten çekinirim” dedi. Hz. Ali, Hz. Hasan’ın göremeyeceği ancak sesini işitebileceği bir yere çekildi. Bunun üzerine Hz.Hasan kalkıp Allah’a hamdü sena ederek konuştuktan sonra geri indi. Hz. Ali: *“Bunlar birbirinden gelen nesillerdir. Allah işiten ve bilendir”* ayetini okudu” (İbn Ebî Hâtim, 1419/1998: 2/635).

Suyûtî bu ayetin tefsirinde şöyle ifade etmiştir: “İbn Sa’d ve İbn Ebî Hâtim, Câfer b. Muhammed’den, o babasından, o da dedesinden bildiriyor: Hz. Ali, Hz. Hasan’a: “Kalk ve insanlara hutbe ver” dediğinde, Hz. Hasan: “Ben seni görüyorken hutbe vermekten çekinirim” dedi. Hz. Ali, Hz. Hasan’ın göremeyeceği ancak sesini işitebileceği bir yere çekildi. Bunun üzerine Hz. Hasan kalkıp Allah’a hamdü sena ederek konuştuktan sonra geri indi. Hz. Ali: *“Bunlar birbirinden gelen bir nesillerdir. Allah işiten ve bilendir”* dedi” (Süyûtî, t.y.b: 2/180).

Bu ayet hakkında İbn Ebî Hâtim'in *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm* ve Süyûtî'nin *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* adlı tefsirlerinden nakledilen yukarıdaki tefsirlere ve yorumlara dikkat edersek, müfessirler bu ayeti tefsir ederken ve yorumlarken çeşitli raviler ve farklı isnatlar yoluyla ayeti Hz. Ali'nin, oğlu Hz. Hasan'ın okuduğu bir hutbenin ardından, onun hutbesini çok beğendiğini ifade etme amacıyla bu ayeti okuduğu rivayeti etmişler. Bu ayet onun hakkında inmemiştir, onun hakkında da yorumlanmamıştır. Hz. Hasan'ın kendi dede ve babası gibi çok iyi hutbe okumuş olduğunu, bu vesileyle onun bu husustaki faziletini beyan etmiştir, diyebiliriz.

3.2.Âl-i İmrân Suresi, 144. Ayet

Ehl-i beytin faziletine dair tefsir edilen ayetlerden Âl-i İmrân suresi 144. ayetin metni ve meali şöyledir: “وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ” “Muhammed yalnızca bir elçidir. Ondan önce de elçiler gelip geçti. Şimdi o ölür veya öldürülürse gerisin geri dönecek misiniz? Kim geri dönerse bilsin ki Allah’a asla bir zarar vermiş olmayacaktır. Allah şükredenleri ödüllendirecektir” (Âl-i İmrân 3/ 144).

İbn Ebi Hâtim bu ayetin tefsirinde şöyle ifade etmiştir: “Bize Harun b. İshak el-Hamedani vasıtasıyla İbn Abbas’ın (r.a) şöyle dediğini rivayet etmiştir: Hz. Ali (r.a) Hz. Peygamber (s.a.v) hayattayken, “Allah (c.c) şöyle buyuruyordu: “Şimdi o ölür veya öldürülürse gerisin geri dönecek misiniz?” Ama biz Allah’a and olsun ki Allah bizi hidayet ettikten sonra arkamıza dönmeyeceğiz. Allah’a and olsun ki eğer Peygamber (s.a.v) vefat ederse ya da şehit olursa o neye göre savaştıysa ben de ölene kadar ona göre savaşaacağım. Allah’a yemin olsun ki, ben gerçekten onun kardeşi, onun amcasının oğlu ve onun velisiyim. Öyleyken ona benden daha layık olan kim var?” demişti” (İbn Ebî Hâtim, 1419/1998: 3/777)

Bu ayet hakkında gelen İbn Ebî Hâtim'in *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm* adlı tefsirinden nakledilen yukarıdaki rivayete dikkat edersek; müfessir bu ayeti tefsir ederken çeşitli raviler yoluyla bu ayetin sonundaki "Allah şükredenleri ödüllendirecektir" cümlesini Hz. Ali ve Ebu Ducane olarak yorumlamıştır. Bu vesileyle o ikisinin bu husustaki faziletlerini beyan etmiş diyebiliriz.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Çalışmamızda klasik Şia dışı tefsir kaynaklarındaki Ehl-i beyt hakkındaki verileri tespit etmeye çalıştık. Şia dışı tefsirlerde Ehl-i beyt hakkında nazil olduğu düşünülen, Ehl-i beyt olarak tevil edilen/yorumlanan ve Ehl-i beytin faziletini beyan eden ayetler ile bu yorumları desteklemek üzere yer verilen rivayetleri “Âl-i İmrân suresi çerçevesinde” ortaya koymayı hedefledik. Şia kaynaklarında aynı konularla ilgili rivayetlerin çok fazla olması sebebiyle bunları çalışmamızın dışında tutmayı tercih ettik.

Çeşitli rivayet ve dirayet tefsirlerde bu ayetlerin adı geçen isimler hakkında nazil olduğu iddiasına dair, tevil edildiğine dair, ya da onların faziletlerini beyan ettiğine dair yorumlandığını gördük. Şia dışı tefsirlerde Ehl-i beyt ile ilgili yorumlanan diğer ayetler ise zaman zaman Ehl-i beytten Hz. Ali başta olmak üzere onların faziletini anlatır şekilde tefsir edildiği tespit edilmiştir. Tefsirlerde bazı ayetlerin ise onlar hakkında indiğini belirten beyanlarla karşılaştık. Âl-i İmrân suresi özelinde Ehl-i beyt hakkında nazil olduğu düşünülen Âl-i İmrân Suresi 61. ayeti tespit ettik. Bu ayeti sebep-i nüzul kaynakları ile karşılaştırdığımızda ayetin sebep-i nüzulü hakkında tefsir kaynaklarında yer alan rivayetler ile sebep-i nüzul kaynaklarındaki rivayetlerin -lafızlar farklılık arz etse de- içerik olarak örtüştüğünü gördük.

Şia dışı tefsir kaynaklarda Ehl-i beyt olarak tevil edilen ayetler olarak ise Âl-i İmrân Suresi 33, 103 ve 110. ayetleri tespit ettik. Ayetlerin Ehl-i beyt olarak tevilinde yer verilen rivayetlerin bir kısmı ayetin anlamını ortaya koymaya yönelik olmayıp ayetin anlam alanını örneklendirmek için verilmiş birer misal ya da tefsirin kaleme alındığı dönemde yapılmış örnek birer yorum

olarak da değerlendirilebilir. Bazı ayetlerin başka yorumları ve bu yorumları destekleyen rivayetler de bulunmaktadır. Bunlar da göz ardı edilmemelidir. Biz çalışmamızda sadece Ehl-i beyt yorumlarını ve bu yorumları destekleyen rivayetleri tespit etmeye çalıştık. Ayetler hakkındaki diğer yorumları ve yorumları destekleyen rivayetleri karşılaştırıp tercihte bulunmadık.

“Ehl-i beytin faziletini beyan eden ayetler” başlığı altında da Âl-i İmrân Suresi, 33-34 ve 144. ayetlerin tefsirinde Ehl-i beytin faziletine dair rivayetlerin yer aldığını tespit ettik. Bu rivayetlerin sıhhatinin değerlendirilmesini ve aynı ayetlerin tefsirinde yer verilen diğer rivayetlerle karşılaştırılmasını başka çalışmalara havale ettik.

KAYNAKÇA

- Beğavî, E. M. (1420/1999). *Me 'âlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk: Abdu'r-Rezzak el-Mehdi, Beyrut: Daru ihyai't-türasi'l-Arabî.
- İbn Ebî Hâtim, E. A. R. (1419/1998), *Tefsîru'l-Kur'âni'l- 'azîm*, thk: Es'ed Muhammed et-Tayyib, Suud: Mektebetu Nizar Mustafa el-Baz.
- İbn Hacer el-Askalânî, A b. A. (1997), *el-Ucab fî beyân'il-esbâb*, Demmam: Daru İbn'l-Cevzi.
- Muhacir, M. (2025), *Kur'ân Tefsirinde "Ehl-i Beyt" Yorumları -Şia ve Şia Dışı Tefsirler Özelinde-*, Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Kastamonu: Basılmamış Doktora Tezi.
- Öz, M. (1994), "Ehl-i Beyt", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları.
- Râzî, F. M. (1420/1999), *Mefâtîhu'l-ğayb, et-Tefsîrü'l-kebîr* Beyrut: Daru ihyai't-türasi'l-Arabî.
- Sa'lebî, E. İ. (2002), *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, thk: el-İmam Ebu Muhammed b. Aşur, Beyrut: Daru ihyai't-türasi'l-Arabî.
- Süyûtî, C. A. (t.y.a), *Lubâbu'n-nukûl fî esbâbi'n-nuzûl*, Beyrut: Daru İhyai'l-ulum.
- Süyûtî, C. A. (t.y.b), *ed-Dürrü'l-mensûr fî't-tefsîri bi'l-me'sûr*, Beyrut: Darü'l-fikr.
- Taberî, İ.C. (1420/2000), *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk: Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut: Muesseetu'r-Risale.
- Vahidî, A. b. A. (t.y.), *Esbâbu'n-nüzûl*, yy.