T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

AHMED B. HANBEL'DE TEFSİRİN MAHİYETİ VE MEŞRUİYETİ SORUNU

Doktora Tezi

Abdulcabbar ADIGÜZEL

İstanbul, 2024

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

AHMED B. HANBEL'DE TEFSİRİN MAHİYETİ VE MEŞRUİYETİ SORUNU

Doktora Tezi

Abdulcabbar ADIGÜZEL

Danışman:
Prof. Dr. Abdulhamit BİRIŞIK

İstanbul, 2024

GENEL BİLGİLER

Adı-Soyadı: Abdulcabbar ADIGÜZEL

Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri Tefsir Bilim Dalı

Programı: Tefsir

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Abdulhamit BİRIŞIK

Tez Türü ve Tarihi: Doktora 2024

Anahtar Kelimeler: Ahmed b. Hanbel, Tefsirin Aslı, Rivayet, Merfu Hadis, Tefsir Tarihi Tasavvuru

ÖZET

Bu çalışmada tefsir tarihi tasavvurumuzu şekillendirdiği düşünülen iddialardan biri olarak Ahmed b. Hanbel'in tefsirin aslı olmadığına dair sözü konu edilmektedir. Tefsirin aslı olmadığına dair yargının Ahmed b. Hanbel gibi etkili bir isimden gelmesi, erken dönem tefsir faaliyetleri ve tefsir rivayetleri konu edildiğinde genelde araştırmacıların görmezden gelemeyip temas ettiği temel meselelerden biri olmasına sebebiyet vermektedir. Bununla birlikte tefsirin aslı olmadığına yönelik ifadesiyle Ahmed b. Hanbel'in tam olarak ne kastettiğine dair açık verilerin bulunmayışı, sözün muhtelif ve hatta birbirine muhalif pek çok söylem için mesnet/mevzi teşkil etmesiyle sonuçlanmıştır. Sözle ilgili ilk yorum yapan Hatîb el-Bağdâdî ve İbn Teymiyye'den bu yana çeşitli vesilelerle dile getirilen ve gün geçtikçe artış gösteren yorumların, sözün maksadını ve Ahmed b. Hanbel'in ilmî şahsiyetini aşarak tefsir tarihi tasavvurumuzu örselediği fark edilmektedir. Tefsir hakkında ucu açık bir eleştiride bulunduğu varsayımından hareketle kimi araştırmacıların sözü tevil etmeye çalışırken farklı sonuçlara ulaştığı, kiminin Ahmed b. Hanbel'i ve ehl-i hadîsin ilim anlayışını yargılamayı tercih ettiği, kiminin de yorumlamak yerine sözün Ahmed b. Hanbel'e nispetini reddetmeyi yeğlediği gözlenmektedir. Buna mukabil bu sözün yenilikçi din anlayışına sahip kimseler ile Ehl-i Kur'ân ekolü için rivayetler özelinde geleneksel din anlayışının, Şiî anlayış için Sünnî ilim geleneğinin, Batılı araştırmacılar için de İslam rivayet kültürünün bir tür eleştiri malzemesine dönüştüğü müşahede edilmektedir. Mamafih Türkiye'de İlahiyat önlisans ve lisans eğitim müfredatlarında yer alacak kadar yaygınlaşması, sözün ilmî usûller çerçevesinde araştırılmasını, asıl maksadını ve sınırlarını belirlemeyi zaruret hâline getirmektedir. Mevzubahis saiklerle Ahmed b. Hanbel'in ne dediğini ve neyi kastettiğini anlamak amacıyla çalışmamızda sözün tespiti aşamasında tarihsel veri araştırması, elde edilen bilgi ve belgelerin değerlendirilmesi aşamasında da veri analizi ve kronolojik mukayese metodu takip edilmektedir. Yapılan incelemelere göre Ahmed b. Hanbel'in Ehl-i hadîsin ilim anlayışına sahip hocalarından tefsir rivayetleri aldığı, tefsir rivayetleriyle özel olarak ilgilenip *el-Müsned*'de de bir kısmını naklettiği, bugüne ulaşmasa da tefsir içerikli rivayetleri bir araya getiren hacimli bir tefsirin kendisine nispet edildiği, öğrencileri ve takipçileri arasında tefsirle ilgilenen ve tefsir telif eden kimseler olduğu ve dolayısıyla zannedildiği gibi tefsire karşı olmak, tefsiri reddetmek, ilim saymamak gibi bir gaye taşımadığı anlaşılmaktadır. Bilgi anlayışı açısından merfu hadisleri öncelemesi sebebiyle bu niteliğe sahip rivayetleri derlediği; fakat tefsir başta olmak üzere megâzî ve melâhim konularında Hz. Peygamber'den gelen rivayet sayısının az miktarda olduğunu tespit ettiği, bu alanların sahabe ve tâbiûn kavillerine dayalı olarak gelişim gösterdiği ve nihayetinde sözün bu alanlarda merfu hadislerin son derece az olmasıyla sınırlı olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.

GENERAL INFORMATION

Name-Surname: Abdulcabbar ADIGÜZEL

Department: Basic Islamic Sciences Department of Tafsir

Programme: Qur'anic Exegesis (Tafsir)

Supervisor: Prof. Dr. Abdulhamit BİRIŞIK

Degree Awarded and Date: PhD 2024

Keywords: Ahmad b. Hanbal, Asl of Tafsir, Narrative, Marfu Hadith, Imagination of the History of Exegesis

ABSTRACT

In this study, one of the claims thought to shape our conception of the history of Tafsir is discussed, namely Ahmad b. Hanbal's statement that Tafsir have no *asl*. The judgement that Tafsir have no *asl*, coming from an influential figure like Ahmad b. Hanbal, has become one of the fundamental issues that researchers generally cannot ignore and touch upon when early period Tafsir activities and Tafsir narrations are discussed. However, the lack of clear data on what Ahmad b. Hanbal meant exactly with his statement that Tafsir have no *asl* has resulted in the word serving as a basis/position for various and even opposing discourses. It is noticed that the interpretations, which have been expressed in various ways since Hatîb al-Bağdâdî and Ibn Taymiyyah, who first commented on the word, and are increasing day by day, have eroded our conception of the history of Tafsir, exceeding the purpose of the word and the scientific personality of Ahmad b. Hanbal. Some researchers, assuming that he made an open-ended criticism about Tafsir, reach different results while trying to interpret the word, some prefer to judge Ahmad b. Hanbal and the understanding of science of the Ahl al-Hadith, and some prefer to deny the attribution of the word to Ahmad b. Hanbal rather than interpreting it. On the other hand, it is observed that this word has turned into a kind of criticism material for the traditional religious understanding in terms of narrations for those with an innovative religious understanding and the Ahl-i Qur'an school, the Sunni science tradition for the Shiite understanding, and the Islamic narration culture for Western researchers. However, its widespread presence in the associate degree and bachelor degree education curriculum in Theology in Turkey necessitates the research of the word within the framework of scientific methods, determining its main purpose and limits. In our study aimed at understanding what Ahmad b. Hanbal said and what he meant, historical data research is followed in the determination phase of the word, and data analysis and chronological comparison method are followed in the evaluation phase of the information and documents obtained. According to the examinations made, it is understood that Ahmad b. Hanbal took Tafsir narrations from his teachers who have the understanding of science of the Ahl al-Hadith, he was specifically interested in Tafsir narrations and also narrated some of them in *al-Musnad*, even though it is lost, he has a voluminous Tafsir work that brings together Tafsir content narrations, there are people who are interested in Tafsir and who write Tefsir among his students and followers, and therefore he does not have a purpose like being against Tafsir, rejecting Tafsir, not considering it as science as it is thought. He compiled narrations with this quality because he prioritized marfu hadiths in terms of understanding of knowledge; but he determined that the number of narrations coming from the Prophet in the subjects of Tafsir, especially Maghazi and Malahim, is small, these areas developed based on the opinions of the sahaba and tabiun, and finally the word is limited to these areas where marfu hadiths are extremely few.

ÖNSÖZ

Tez konusunun belirlenmesinden iki kapak arasında Enstitü'ye teslimine kadarki süreçte kuşkusuz pek çok kimsenin doğrudan ve dolaylı katkısı bulunmaktadır. Bu vesileyle Ahmed b. Hanbel'in sözüyle ilgili ilk bulgularımı bir makale ya da tebliğ konusu sadedinde paylaştığım sırada engin tecrübesiyle konunun sandığımdan çok daha büyük ve önemli olduğu hususunda telkinlerde bulunarak bu konuyu teze dönüştürmemi teklif eden, uzun soluklu tez süreci boyunca hoşgörü ve desteğini esirgemeyen, tezi dikkatle okuyup tenkit ve teklifleriyle katkıda bulunan danışman hocam Prof.Dr. Abdulhamit Birışık'a;

Tez İzleme Komitesi'nde yer alarak konuyu çalışmaya başladığım ilk zamandan itibaren tüm süreçleri ilgiyle takip edip değerlendirme ve yönlendirmeleriyle katkıda bulunan değerli hocalarım Doç.Dr. Muhammed Coşkun ve Prof.Dr. Mustafa Özel'e; jüride bulunarak tezimi baştan sona en ince detaylarına kadar büyük bir titizlikle okuyup değerli tenkitleriyle yol gösteren kıymetli hocalarım Doç.Dr. Muhammed Enes Topgül ve Prof.Dr. Mesut Kaya'ya; yedek jüride olmasına rağmen teşvikleriyle katkıda bulunan ve tez savunma toplantısını teşrif ederek bizi onurlandıran muhterem hocam Prof.Dr. Ömer Çelik'e;

Fakültede sınav aralarında yaptığımız ayak üstü bir sohbette kendisine Ahmed b. Hanbel'in sözünü naklettiğimde "Ahmed b. Hanbel bu sözü söyler mi?" sorusuyla mukabele ederek bu sorunun cevabıyla yıllarca iştigal etmeme vesile olan ve bittiğinde tezin tamamını okuma zahmetinde bulunan aziz dostum Arş.Gör. Muhammed Sadık Özbek'e; aynı şekilde ders döneminden tezin bitimine kadarki tüm süreçte bana eşlik eden, her aşamada süreci suhuletle atlatmam için tüm imkânlarını seferber eden ve dar zamanlarında tezi okuyup katkı sağlayan değerli dostlarım Dr.Öğrt.Üyesi Murat Bahar ve Dr.Arş.Gör. Mustafa Taha Güler'e; çalışma yükümü hafifletmek ve sistemli hâle getirmek amacıyla beni pomodoro tekniğine alıştırmaya çabalayan değerli dostum Dr.Öğrt.Üyesi Üsame Bozkurt'a;

Gerek tezin belirli bölümlerini okuyarak katkı sağlamasıyla, gerekse KURAMER kütüphane programını kullanmaya imkân tanımasıyla tez çalışmamı kolaylaştırıp hızlanmasına vesile olan Dr.Öğrt.Üyesi Mehmet Apaydın'a; kitap arşivinden ve ilmî birikiminden mütemadiyen istifade ettiğim muhterem hocam Hikmet Zeyveli'ye; çalışma ortamından ve kütüphanesinden istifade etmemi sağlayan Marmara İlahiyat Fakültesi, TDV İSAM Kütüphanesi ve KURAMER yönetimine;

Dua ve desteklerini her zaman yanımda hissettiğim annem, babam, kardeşlerim, dostlarım ve üzerimde emeği bulunan tüm hocalarıma; bilhassa zamanlarından feragat edip haklarına girdiğim hâlde sabır ve

anlayışla mukabelede bulunan, göz ve gönül aydınlığı, şükür vesilesi eşim ve biricik yavrularıma en derin minnet ve şükranlarımı arz ederim.

Gayret bizden, tevfik Yüce Allah'tandır.

Abdulcabbar Adıgüzel

Üsküdar / 2024

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ ..... **V**

İÇİNDEKİLER ..... **VII**

KISALTMALAR ..... **IX**

GİRİŞ

I. KONU VE AMAÇ 1

III. YÖNTEM 5

II. LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ 10

BİRİNCİ BÖLÜM

'TEFSİRİN ASLI' SÖZÜNÜN TESPİTİ VE BELİRLEYİCİ BİR UNSUR OLARAK *ET-TEFSÎR* ESERİYLE İLGİLİ VERİLER **13**

I. SÖZÜN TESPİTİ VE KAYNAKLARI 14

II. SÖZÜN KLASİK ESERLERDEKİ FORMLARI 20

III. AHMED B. HANBEL'İN KAYBOLAN TEFSİR BİRİKİMİ 27

A. Ahmed b. Hanbel'e Nispet Edilen Tefsire Dair Tetkikler 28

B. Zeccâc'ın Kaynağı Olarak *et-Tefsîr* 32

C. Tefsir Rivayetlerinin Hacmi 40

D. Bağdat'tan İsfahan ve Nişabur'a *et-Tefsîr*'in İzleri 45

E. Katîî'den Rûdânî'ye *et-Tefsîr*'in Nakli 55

F. Zehebî'nin İtirazları 73

G. Literatürde *et-Tefsîr* 87

H. Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'iyle İlgili Genel Tespitler 90

İKİNCİ BÖLÜM

'TEFSİRİN ASLI' MESELESİYLE İLGİLİ TASAVVURLAR VE YAKLAŞIMLAR **96**

I. ESER VE MÜFESSİR EKSENLİ YAKLAŞIMLAR 97

A. Tefsir Eserlerine Hamledilmesi 97

B. Megâzî Eserleriyle İlişkisine Dair Değerlendirmeler 106

C. Melâhim Eleştirileri 112

II. RÂVİ VE RİVAYET EKSENLİ YAKLAŞIMLAR 116

A. İsnâd Sorunlarına Hamledilmesi 116

B. Ahmed b. Hanbel'in Sözünün İbn Abbas'ın Tarikleri İle İlişkilendirilmesi 124

C. Sıhhat Problemiyle İlişkilendirilmesi 127
III. TEMATİK YAKLAŞIMLAR 133
A. Kıssa ve İsrailiyat Eksenli Değerlendirmeler 134
B. Fezâilü'l-Kur'ân Rivayetlerine Hamledilmesi 139
C. Esbabü'n-Nüzûl Rivayetleriyle İlişkilendirilmesi 142
IV. FİKRÎ/İDEOLOJİK BAKIŞ AÇILARI 144
A. Yenilikçi Bakış Açısı 144
B. Kur'âniyyûn Ekolünde Sözün Değerlendirilmesi 156
C. Şiî Perspektifte Sözün Yorumu 157
D. Batılı Bazı Yaklaşımlar 163
V. METODOLOJİK YAKLAŞIMLAR 171
A. Sözün Saiklerine ve Gayesine Yönelik Yaklaşımlar 171
B. Rey Karşıtlığına Hamledilmesi 180
C. Tefsir Usulü ve Tarihiyle İlişkilendirilmesi 185
D. Ahmed b. Hanbel'e Nispetinin Reddedilmesi 196
E. Yorumların Meczedilmesi 197

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

AHMED B. HANBEL AÇISINDAN 'TEFSİRİN ASLI' MESELESİNİN TAHLİLİ -SORUNLAR VE TESPİTLER- 200
I. YORUMLARLA İLGİLİ DİKKAT ÇEKEN BAZI DETAYLAR 201
II. FARKLI YORUMLAMAYA SEVK EDEN TEMEL UNSURLAR 208
III. 3./9.ASIRDA TEFSİRİN MEŞRUİYETİNİ ETKİLEYEN KÜLTÜREL ZEMİN 212
IV. AHMED B. HANBEL'İN TEFSİRE YAKLAŞIMI 221
A. Genel Olarak Tefsirle İlişkisi 221
B. Tefsirin Meşru Zemini 229
C. Tefsirde İrsal Problemi 239
D. Bazı Tefsir Kaynakları 248
E. Güvenilirliği Tartışmalı Müfessirlerle İlgili Tutumu 258
V. AHMED B. HANBEL'İN MAKSADINA DAİR NİHAİ DEĞERLENDİRME 270
SONUÇ 285
KAYNAKLAR 291

KISALTMALAR

a.mlf. : aynı müellif

b. : ibn

bk. : bakınız

c. : cilt

çev. : çeviren

DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

Ed. : editör

h. : hicrî

Hz. : Hazret

İFAV : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları

krş. : karşılaştırınız

nşr. : neşreden

ö. : ölüm tarihi

s. : sayfa

ss. : sayfa sayısı

sy. : sayı

ts. : tarihsiz

v.dğr. : ve diğerleri

vb. : ve benzeri

yy. : yayınevi yok

GİRİŞ

I. KONU VE AMAÇ

Geçmişteki bir konuya dair bir tasavvur ancak destekleme ve ikna etme kapasitesine sahip birtakım kayıtlar ve delillerle oluşturulabilir. Özellikle doğru olup olmamasından bağımsız olarak bir tasavvurla bağı kurulabilen tarihî kayıtlar, tasavvurun doğruluğuna dayanak teşkil eden öncüllere dönüşebilmektedir. Bu noktada deliller, yani tarihî bilgiler ile tasavvur çelişmemeli ise de bilginin tarihsel vasatı veya asıl ifade ettiği gerçeklik kimi zaman göz ardı edilebilmektedir. Hatta asıl gayesini ifade eden vasattan yoksun olduğu için yeteri kadar anlaşılamayan, kısa ve müphem kayıtlar bu noktada daha da işleveseldir. Zira bu tür veriler, yorumcunun aidiyet ve niyetine bağlı olarak rahatlıkla tevil edilip belirli anlayışlara yorulabilmektedir. Aynı bilginin birden fazla ve hatta birbirine muhalif tasavvurlara hizmet edebilmesi, söz konusu muğlaklığın/müphemliğin iddia üretmeye elverişli oluşuyla ilgilidir.

Diğer alanlarda olduğu gibi erken dönem tefsir tarihiyle ilgili de muhtelif tasavvurlar ve bu tasavvurların dayandığı çeşitli tarihî kayıtlar bulunmaktadır. Sözgelimi tefsirin başlangıçta hadisin bir bölümü olarak ortaya çıktığı, Hz. Peygamber'in tefsiri bütünüyle yasakladığı, Hz. Ömer'in (ö. 23/644) tefsir karşıtı olduğu, ilk tefsir eserini Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) yazdığı, İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) Abdullah b. Abbas'tan (ö. 68/687-88) gelen 100 kadar rivayet dışındakileri zayıf ve uydurma gördüğü, tefsirde sahih rivayetlerin hadis eserlerindeki tefsir bâblarından ibaret olduğu, tefsir rivayetlerini ilk defa Taberî'nin (ö. 310/923), ikinci defa Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) derleyip topladığı, Ehl-i hadis'in lügavî tefsire karşı olduğu gibi erken dönem tefsir tarihiyle ilgili tasavvurlara göre farklı yorumlanabilen pek çok iddia bulunmaktadır. Bu hususta dikkat çekici iddialardan biri de önemli Ehl-i hadis âlimi Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) tefsir, melâhim ve megâzînin aslı olmadığına dair sözüdür. Muhtelif söylem, içerik ve amaca sahip yaklaşımlara delil sadedinde kullanılması ve bakış açısına göre farklılaşan yorumlara hem mesnet hem mevzi teşkil etmesi bakımından tasavvurun tarihî kayıtları yorumlamadaki etkisini gösteren dikkat çekici bir örnektir.

Tespit edilebildiği kadarıyla en erken İbn Adî'nin (ö. 365/976) *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*'inde yer alan "tefsirin aslı olmadığı"na dair ifade, Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) ve İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) yorumlarından sonra ulûmü'l-Kur'ân ve hadis geleneği içerisinde yaygınlık kazanmıştır. Modern dönemde matbaanın yaygınlaşmasıyla birlikte söze yapılan atıflar ve doğal olarak sözle ilgili değerlendirmeler artmış ve çeşitlenmiştir. Sadece ülkemizdeki yayınlarda söze yapılan atıfların sayısının 300'ü geçmiş olması, yaygınlığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Örneğin 2010 yılında yayımlanan Anadolu Üniversitesi İlahiyat Önlisans Programı'na ait *Tefsir Tarihi ve Usulü* isimli eserde

söz defalarca zikredilmiştir. Buradaki değerlendirmelerin birinde konu Hz. Peygamber'in Kur'an'ın tamamını tefsir etmemesi meselesiyle ilişkilendirilirken[1] diğerinde tefsirin uydurma rivayetler, isnâdların hazfi ve İsraliyat olarak belirlenen zaaf noktalarına hamledilmektedir.[2] İlgili üniversitenin aynı ders için 2013 yılı Bahar dönemi için Ara Sınav sorusu olarak "Megâzî, melâhim ve tefsirin aslı yoktur" sözünün kime ait olduğuna yönelik bir içerikle yer verildiği görülür.[3] Önlisans tefsir dersleri için sınavda sorulan bir konuya dönüşmesi sınava hazırlananlar için yardımcı kitaplarda da ilgili sözün yer almasını beraberinde getirmektedir. Nitekim 2013 yılında yayımlanan *1000 Soruda Kur'ân ve Tefsir Soru Hazinesi* isimli eserin son sorusu tefsirin aslı meselesine ayrılmıştır. İlgili soru, Ahmed b. Hanbel'in sözünün rivayetlerle tefsirin yapılamayacağı gibi bir anlama gelmediği; ama aynı zamanda uydurma, İsrâiliyat ve diğer sorunlara karşı rivayetler konusunda dikkatli olmak gerektiği vurgusunu teyit etmeye yönelik bir içeriğe ve hedefe sahiptir.[4] Bu durum sözün Önlisans düzeyinden itibaren günümüz tefsir eğitim ve öğretiminden akademik araştırmalara kadar her aşamada tefsir disiplininin önemli bir meselesi hâline gelmesine sebebiyet vermiştir. Nitekim "İslam medeniyetinin asırlardır muhatap olduğu, ancak günümüz insanının zihnini kurcalayan sorulara cevap vermek üzere hazırlanan" *Kur'ân ve Tefsir Konusunda Bilinmesi Gereken 88 Soru* isimli eserde "Ahmed b. Hanbel'in 'Megâzi, melâhim ve tefsirin aslı yoktur' sözünde yer alan tefsirle ne kasedilmiştir?" şeklinde 23. sırada yer alması da konuyla ilgili farkındalığı göstermesi bakımından dikkat çekicidir.[5]

Ahmed b. Hanbel'in, tefsirin aslı olmadığına dair beyanı yaygınlaşırken onun maksadına dair açıklayıcı kayıtlara yer verilmemesi, yorumcuya önemli bir esneklik sağlamaktadır. Ahmed b. Hanbel'in aslı olmadığını söylemekle tefsir rivayetlerini, eserlerini veya tefsirle yakından ilgili bazı alanları töhmet altında bıraktığı kabulü, onun sözüyle ilgili farklı tepki ve değerlendirmeleri de beraberinde getirir. Kimi araştırmacılar onun bu sözü söyleme bağlamını netleştirmeye çalışırken kimisi doğrudan şahsını hedef alarak onu tenkit etmekte, kimisi de onun böyle bir söz söylemeyeceğini ileri sürmektedir. Bu çerçevede tefsire karşı olumsuz bir yargı içerdiği kabulünden hareketle onun tefsir rivayetlerine/eserlerine güvenmediği ve mesafeli olduğu, onları sert bir şekilde eleştirdiği, rivayetlerin geçerliliğini sorguladığı, hatta onları önemsiz addedip reddettiği gibi değerlendirmeler gündeme gelmektedir. Kimi araştırmacılar ise bu durumu muhaddislerin tefsire bakışındaki farklılık, ahkam ve itikada taalluk etmeyen hadislerde belirli oranda mütesahil bir tutum sergilemeleri, tefsiri hadis ve fıkıh kadar muteber görmemeleri, münekkitlerin bu rivayetleri değerlendirmediği, Ahmed b. Hanbel'in de

[1] Dartma (Ed.), *Tefsir Tarihi ve Usulü*, s. 84.
[2] Dartma (Ed.), *Tefsir Tarihi ve Usulü*, s. 115.
[3] Bk. *Bahar Dönemi Ara Sınav Soru Kitapçığı (A)*, s. 3.
[4] Akpınar, *1000 Soruda Kur'ân ve Tefsir Soru Hazinesi*, s. 248.
[5] Demirci, *Kur'ân ve Tefsir Konusunda Bilinmesi Gereken 88 Soru*, s. 70-71.

bir münekkit olarak tefsirle ilgili genel bir kaide vazettiği gibi Ehl-i hadis'in ilim anlayışına yönelik söylemlerle izah etmeye çalışmışlardır.

Ahmed b. Hanbel'in sözündeki olumsuz yargı ilim olarak hicri ilk üç asırda tefsirdeki bazı genel problemlerle de izah edilmiştir. Bu kapsamda onun sözü Hz. Peygamber adına çokça tefsir yorumu uydurulduğu, tefsirde başka hiçbir alanda olmadığı kadar çok hadis uydurulduğu ve bunları ayıklamanın güçleştiği, kussas ve hadis uydurmayı âdet edinenlerin tefsirle ilgilendiği, asılsız ve garib rivayetlerin tefsir ve tarih kitaplarında yer aldığı, insanların doğru/sahih ile hatalı/kusurlu olan rivayetleri ayrıştıramadıkları, hurafe, bâtıl ve uydurmalara inanmaya başladıkları, tefsir disiplininin gerçek hedefinden saptığı, tefsirde rivayet kargaşası/karmaşası ve gevşeme yaşandığı gibi çeşitli sebep ve sâiklerle gerekçelendirilmektedir.

Ahmed b. Hanbel'in tefsirin aslı olmadığını söyleme amacına yönelik muhtelif açıklamaklar bulunmaktadır. Bu noktada onun tefsir rivayetlerine karşı uyarıda bulunmak istediği, dikkat çekmek için genel bir ifade kullandığı, yoksa bütün tefsir alanını, rivayetlerini veya eserlerini kastetmeyip sorun arz eden, zayıf, çelişkili, uydurma tefsir telifat ve rivayetlerinin aslı olmadığına hükmettiği söylenmektedir. Öte yandan onun rey tefsirini engelleyerek aklı karantinaya aldığı, Kur'an'ı anlamayı rivayetlerle sınırladığı, Kur'an'ın evrenselliğinin önüne duvar ördüğü ve dolayısıyla İslam'a zarar verdiği gibi iddialar da dile getirilmektedir. Ahmed b. Hanbel'in sözü bazen kapsamı daraltılarak kıssalar, fezâilül'l-Kur'ân ve esbâb-ı nüzûl gibi tefsirin sadece sorun teşkil ettiği düşünülen alt dalları ile irtibatlandırılmakta, bazen de kapsamı genişletilerek züht, rekâik, ahlak, âdâb, fezâil, tergîb, terhîb, mevâiz, şemâil, delâil, hasâis, tarih, menâkıb gibi ahkam ve itikat dışındaki konuları da içine alacak şekilde yorumlanmaktadır. Bu yorumlar arasında tercihte bulunmak yerine mevcut yorumları mezceden ya da bağlamı veya yorumlanmasından kaynaklanan tarihî tutarsızlık veya mantıksal çelişkiden ötürü sözün Ahmed b. Hanbel'e aidiyetini reddeden yaklaşımlar da söz konusudur. Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in tefsirin kendine özgü nakil tarzını kavrayamadığı ve tefsir rivayetlerini uydurma sayıp reddettiği için tefsire karşı çıktığı gibi iddialar da ileri sürülmektedir.

Öte yandan İbn Teymiyye'nin Hatîb el-Bağdâdî'yi, Süyûtî'nin Zerkeşî'yi, Mustafa Sıbâî ve M. Hüseyin ez-Zehebî'nin Ahmed Emîn'i, aynı şekilde Batılı bazı müelliflerin İslam rivayet kültürünü, kimi Şiîlerin Sünni rivayet geleneğini Ahmed b. Hanbel'in ifadesi üzerinden açık veya örtük biçimde eleştirmesi bu konuda önemli bir tartışma literatürünün geliştiğini gösterir. Sözün yorumlanma şekli üzerinden gelişen bu geniş yelpazeli tenkit birikimi, konuyla ilgili değerlendirmelerin uzlaştırılamayacak bir raddeye ulaştığını açıkça ortaya koymaktadır. Söz hakkındaki yorumların, Ahmed b. Hanbel'den ziyade yorum sahiplerinin

donanım ve maksatlarını temsil ettiği açıktır. Dolayısıyla bu durum, erken döneme dair tefsir tasavvurumuzun yanı sıra Ahmed b. Hanbel'in ilmî kimliğinin doğru bir okumaya tabi tutulmasını da engellemektedir.

Anlaşıldığı kadarıyla Ahmed b. Hanbel'in tefsirin aslı olmadığına dair sözü, genel olarak Tefsir'in meşru görülmeyişinin bir delili gibi takdim edilmektedir. Ancak bu yargıya varılmadan önce onun bu sözü söyleyip söylemediği netleştirilmeli, sonra söz hakkındaki yorumların geçerliliği tartışılmalıdır. Bu hususta sağlıklı bir tasavvurun oluşturulabilmesi ise şu gibi soruların cevaplanmasına bağlıdır: Sözün Muhammed b. Sâib el-Kelbî (ö. 146/763) ve Mukâtil''e ve tevcih edilmesi durumunda bu iki müfessire yönelik bir eleştiri bütün tefsir alanına teşmil edilebilir mi? Bu durum, Ahmed b. Hanbel'in bazı müfessir ve müverrihleri takdir ettiği ifadeleriyle çelişmez mi? Sözü muhtelif anlamlara hamleden İbn Teymiyye, sadece kaynaklardan birebir iktibaslarda mı bulunmaktadır yoksa Hatîb el-Bağdâdî'nin yorumuna alternatif mi geliştirmektedir? İbn Teymiyye'nin yorumu esas alındığında Zerkeşî'nin altını çizdiği gibi sahih senedli pek çok tefsir rivayeti bu durumdan nasıl istisna edilebilir? Yoksa Ahmed b. Hanbel, Süyûtî'nin işaret ettiği gibi sadece merfû muttasıl rivayetlerin azlığını mı kastetmektedir? Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in methedip güvenilir bulduğu isnâd ve tariklerle gelen tefsir rivayetleri bu söz çerçevesinde nasıl yorumlanacaktır? Tefsir rivayetlerini zayıf ve uydurma kabul eden Ahmed b. Hanbel'in farklı isnâdlarla gelen 120.000 rivayetten müteşekkil bir tefsir rivayet koleksiyonu oluşturması ve sadece bu koleksiyonu derlemekle kalmayıp 2/3 kadarını oğlu Abdullah'a (ö. 290/903) nakletmesi bu sözle çelişmez mi? Ahmed b. Hanbel'in övgülerine mazhar olan öğrencisi Ebû Zür'a'nın (ö. 264/878) söz konusu tefsir rivayetlerini üstün bir gayretle hıfzetmesi, zayıf ve uydurma görülen rivayetlerle bağdaştırılabilir mi? Ahmed b. Hanbel, sünneti Kur'an'ın tefsiri olarak görürken tefsirin az olduğunu söylemesi sünnetin yetersizliği düşüncesine kapı aralamaz mı? Ahmed b. Hanbel bu sözüyle gerçekten olumsuz bir yargıda mı bulunmaktadır yoksa melâhim, megazi ve tefsir hakkındaki genel bir tespitini mi ifade etmektedir? Ahmed b. Hanbel'in sözüyle ilgili Hatîb ve İbn Teymiyye'nin yorumlarının yanı sıra onların yorumlarının uzantısı olarak dile getirilen değerlendirmeleri isabetli görmek Ahmed b. Hanbel'in maksadı ve tarihî kimliği açısından problem teşkil etmez mi? Sözün Ahmed b. Hanbel'e nispeti geçmişte tartışılmamışken bugün söze takdir edilen anlamların sorunlu olmasından hareketle ilgili ifadenin Ahmed b. Hanbel'e nispetini reddetmek ilmî bir tutum mudur?

"Tefsirin aslı" meselesi üzerinden dile getirilen iddiaların tefsir tarihiyle ilgili tasavvurları olumsuz yönde etkilemesi, konunun etraflıca çalışılmasını gerektirmektedir. Bu noktada sözün isnâd ve içerik açıdan incelenmesi, söylendiği dönemden günümüze kadarki süreçte geçirdiği evrelerin izlenmesi ve sonraki literatürde yorumlanma biçimlerinin takip edilmesi, sözün ortaya çıkmasına etki eden tarihî ve ilmî

zeminin tetkik edilmesi, yorumların geçerlilik durumlarının değerlendirilmesi, sözün nasıl anlaşılması gerektiğine dair önemli oranda fikir vermektedir. Özellikle de Ahmed b. Hanbel'in bir tefsiri olduğuna dair kayıtların tespiti ve takibi sözün anlaşılması ve yorumlanması açısından önemlidir. Zira Ahmed b. Hanbel'in tefsire yönelik özel ilgisi, "tefsirin aslı" meselesiyle ilgili yorumların büyük bir kısmını geçersiz kılar. Dolayısıyla sözün tespiti ve ona nispet edilen *et-Tefsîr* adlı eserin takibi çalışmanın ilk aşamasını oluşturmaktadır. "Tefsirin aslı" meselesi hakkında yapılan yorumların tasvir edilmesi, sözle ilgili bakış açılarının ulaştığı sorunsal boyutu temsil etmektedir. Ehl-i hadis'in mümessili olarak Ahmed b. Hanbel'in tedrisatında tefsirin yeri, eserlerinde kullandığı tefsir rivayetleri, tefsir eserleri ve müfessirlerle ilgili kanaatleri hakkındaki incelemeler, "tefsirin aslı" meselesini anlamaya yardımcı olacaktır. Bütün süreçlerin akabinde yapılan nihai değerlendirme ise araştırma sonucunda elde edilen çözüm önerisini ifade etmektedir.

III. YÖNTEM

Tefsir eserinde veya tefsir bâbı altında serdettiği rivayetler, bir musannifin konu hakkındaki yaklaşımına dair hazır veri sunarken eseri günümüze ulaşmayan şahsiyetler için durum biraz daha karmaşıktır. Çünkü konu hem dağınık bilgileri tespit edip derleyerek bütünü görme süreçleriyle ilgili çeşitli zorlukları barındırmakta hem de araştırmacıya geniş bir yorum alanı açmaktadır. Üstelik ortaya çıkması muhtemel yeni veriler değerlendirmeleri destekleyebileceği gibi onların revize edilmesini de gerektirebilir. Tefsirin aslı olmadığına yönelik sözünden hareketle Ahmed b. Hanbel açısından tefsirin mahiyeti ve meşruiyetini incelemeyi hedefleyen bu çalışmada söz konusu risklerden korunabilmek için olabildiğince geniş çaplı ve detaylı bir çalışma yöntemi izlenmiştir. Ahmed b. Hanbel'in ne dediğini ve neyi kastettiğini anlamak için tarihsel veri araştırması, elde edilen bilgilerin değerlendirilmesinde ise veri analizi ve zaman zaman da mukayeseli çalışma metodu izlenmiştir.

Bu kapsamda çalışmanın ilk bölümünde evvela Ahmed b. Hanbel'in sözünün tespit edilmesi hedeflenmektedir. Sözün ilk yer aldığı eserler, isnâdları ve bilinebilen formları belirlenerek çalışmaya mesnet teşkil eden "tefsirin aslı yoktur" iddiasının en eski kaynakları ve sonraki süreçteki dolaşımı ortaya konulmaktadır. Sözle ilgili tarihsel verilerin incelenmesi, sözün Ahmed b. Hanbel'e nispetinin belirlenmesini de sağlamaktadır. Ahmed b. Hanbel'in tefsir hakkındaki kanaatini yansıttığı düşünülen tarihî bir kaydın tespit edilmesi, onun tefsire ilgisini gösteren diğer verilerin tespit edilmesini de gerektirmektedir. Bu konuda kaynakların bize sağladığı en temel unsurlardan biri Ahmed b. Hanbel'in bir tefsir eseri olduğuna dair kayıtlardır. Onun tefsire ilgisini gösteren daha başka hususlar olmakla birlikte tefsirle ilgili özel bir çalışma yapıp yapmadığı meselesi, "tefsirin aslı" ile ilgili ne demek istediğini

doğrudan etkileyen ve bu konuda onun maksadıyla ilgili yorumların geçerliliğini belirleyen bir etkiye sahiptir. Bu sebeple ilk bölümde sözün tespitinin yanı sıra onun bir tefsir eserinin var olup olmadığı hususuna yoğunlaşılacaktır.

Ahmed b. Hanbel'in bir tefsir eserinin bulunup bulunmadığı sorusunun bir yönü esere yapılan atıflara dayanmaktadır ve bu atıfların incelenmesi eserle ilgili ilk verileri teşkil eder. Fakat bu atıfların eserle hakikatte bir ilişkisinin olup olmadığından emin olabilmek için konu çeşitli açılardan ele alınmalıdır. Bu kapsamda eserin râvileri olarak bilinen isimlerin birbiriyle ilişkileri, eserin varlığına yönelik itirazlar ve biyobibliyografik eserler, tabakâtü'l-müfessirîn ve ulûmü'l-Kur'ân literatüründe Ahmed b. Hanbel'in tefsirine yer verilip verilmediği incelenecektir. Bu noktada dikkat çeken hususlardan biri, var olduğu söylenen bir eserin izlerinin sonraki dönem müellefâtta yer alan senedler üzerinden izlenebilmesidir. Tedavülde olduğuna dair güçlü veriler bulunan bir eserin içerdiği bilgilerin muhtelif şekillerde dolaşıma girmesi de mümkün ve muhtemeldir. Bu sebeple çalışmamızda Ahmed b. Hanbel'in gerçekte bir tefsiri olup olmadığı sorusu, eserden olması muhtemel rivayetlerin takibi yapılarak cevaplanmaya çalışılmaktadır. Dolayısıyla konumuz açısından risk ve zorluk noktalarından biri, Ahmed b. Hanbel'in dağınık hâlde bulunan rivayetleri arasından "tefsir rivayetlerini" belirlemek, bunlar içerisinden *et-Tefsîr* eserine ait olabilecekleri tespit etmek ve bu rivayetler üzerinden Ahmed b. Hanbel'in tefsirin mahiyeti ve meşruiyetine dair değerlendirme yapmak konusunda odaklanmaktadır.

"Tefsir rivayeti"nin neliği meselesini yakın vadede bir çözüme kavuşturmak mümkün görünmemektedir. Bu hususta gündeme gelen/gelmeyen soru(n)lar genel olarak rivayetin metni, râvilerin kimliği, eser sahibi müfessirin sübjektif yönü gibi hususlarda düğümlenir. Tefsiri siyer, hadis, ahkam, Arap dili, tasavvuf, kelam gibi alanlardan ayırıp en küçük veri birimi olan herhangi bir rivayetin "tefsir rivayeti" olmasını sağlayan ölçüt nedir? "Tefsir rivayeti" ifadesindeki "tefsir" ayetin anlaşılmasını hedefleyen bir terim midir, yoksa Kur'an ilimleri, tefsir tarihi, tefsir usulü gibi sınırları biraz daha genişletilmiş bir alana mı tekabül eder? Bir diğer ifadeyle Kur'ân tarihi, Kur'ân'ın fazileti, kıraat ya da Kur'ân ilimlerinden herhangi biriyle ilişkili olabilecek bir rivayet tefsir rivayeti sayılabilir mi? Rivayette herhangi bir vesileyle ayet veya ayet grubunun yer alması onun tefsir rivayeti kılar mı? İçerisinde ayet geçmeyen ya da doğrudan ayeti ima etmeyen bir rivayet de tefsir rivayeti olamaz mı? Konu, kavram, kaide, yer veya zaman benzerliği gibi gerekçelerden hareketle bir müfessir veya müellifin ayetle rivayet arasında kurduğu bağ, o rivayetin tefsir rivayeti kabul edilmesine gerekçe teşkil eder mi? Kur'ân'ın üçte biri tarihî olaylardan ve kıssalardan oluştuğuna göre herhangi bir kıssa, olay, kişi, zaman ve mekâna dair fikir ya da bilgi veren bir rivayetin içerik itibarıyla tefsir rivayeti sayılmasını gerektiren belirli kriterlerden bahsedilebilir mi? Rivayetin tefsir ile ilişkisini belirleyen temel unsur rivayetin içeriği/metni midir yoksa

râvilerin kimliği veya kendince bağlantısını kurup rivayete eserinde yer veren müellif midir? Bir tefsir kitabında ya da hadis kaynaklarındaki tefsir bâbında bir vesileyle konu edilmesi, rivayetin tefsir rivayeti sayılması için yeterli midir? Aynı şekilde bir tefsir eserinde veya tefsir bâbında yer almaması, zımnen o rivayetin tefsir rivayeti olmadığını gösterir mi? Rivayetlerin tefsir ile ilişkisi veya ilişkisizliğinde râvinin kimliğinin rolü nedir? Rivayetin tamamının veya bir kısmının daha çok ahkam, itikat ya da diğer hususlara dair olması, bir diğer ifadeyle sair alanlarla ortak içerikler barındırması o rivayetin tefsir rivayeti olmasını engeller mi? Rivayetler geçişkenliklerinden arındırılıp keskin hatlarla alanlara göre ayrılabilir mi? Ayet(ler)le bağlantısı daha önce kurulmamış bir rivayetin tefsir rivayeti olma ihtimalinden bahsedilebilir mi yoksa bağlantı bir vesileyle daha önce kurulmuş mu olmalıdır? Bir rivayetin "tefsir rivayeti" olduğu yargısını bir müfessirin tayin ve tespit ettiği düşünülürse bunun sübjektiflik değeri ve yanılma payı hangi orandadır? Bu durum rivayetlerle teamül konusunda eser sahibi müfessirin yetkinlik durumunu sorgulamayı gerektirmez mi?

Kur'ân-ı Kerim'deki konu yelpazesinin genişliği hemen her alana ait rivayetleri tefsir rivayeti olarak değerlendirmeye imkân tanır mı? Ayetlerle bir şekilde ilişkisi kurulabilen rivayetlerin bütünüyle Kur'ân tefsiri olması durumunda ayrıca tefsir diye bir ilimden bahsedilebilir mi? Hz. Peygamber'den tefsir konusunda az rivayet geldiğine dair Hz. Âişe'den gelen rivayet ve verili durum dikkate alındığında geçmişten bugüne ulemanın zihnindeki "tefsir rivayeti" olgusunun mahiyeti nasıl bir zeminde anlaşılmalıdır? Sünnetin Kur'ân'ı tefsir ettiği söylemi açısından sünnetteki tefsire dayalı unsurlar belirlenebilir mi yoksa fıkıh, kelam, ahlak, dil, toplumsal meseleler gibi müfessirin ağırlık verdiği hususlara göre bu unsurlar değişkenlik mi gösterir? Rivayet seçimindeki öznellik tefsire sınırsız bir alan açabiliyorsa bu durumda "tefsir rivayeti" olgusundan bahsedilebilir mi? Eğer bahsedilemezse muhaddisler ayrıca tefsir eserini veya tefsir bâbını oluştururken "tefsir hadisleri"ni derlemede hangi kriterleri kullandılar?

Soru ve sorunlardan anlaşılacağı üzere tefsir rivayetinin neliği meselesi kendi çapında başlı başına bir araştırma konusu olup bu çalışmanın sınırlarını zorlayacağı için ilgili tartışmalara girmeden "Ahmed b. Hanbel'in tefsir rivayetleri" ifadesiyle genel çerçevede ayet veya ayet grubu ya da herhangi bir sure hakkında bilgi veya fikir sahibi olmaya imkân tanıyan rivayetler ile ilim olarak tefsiri konu edinen rivayetlerin kastedildiği belirtilmelidir. Haddizatında rivayet malzemesinin bütüncül yapısı, rivayetlerin keskin bir şekilde tek bir alanla sınırlandırılmasını engeller ve aynı rivayet farklı alanlarla ilişkilendirilebileceği için tefsir rivayeti sayılan verilerin tespitinde kısmi de olsa bir sübjektiflik olduğu itiraf edilmelidir. Ancak konumuzun, *el-Müsned*, *ez-Zühd*, *el-İlel*, *er-Red* eserlerinin yanı sıra özellikle Ahmed b. Hanbel'in günümüze ulaşmayan *et-Tefsîr*'i üzerinden onun tefsirin mahiyeti ve meşruiyetine

dair kanaatlerini tespit etmeyi hedeflemesi, tefsir rivayetinin neliği sorunsalının araştırma konusu edilmesini gerektirmektedir. *et-Tefsîr*'in kesitleri olması muhtemel dağınık hâldeki rivayetlerin tayin ve tespitiyle meşgul olmak, araştırma sürecinde bu hususta inisiyatif almayı mecbur kılmıştır. Dolayısıyla tez boyunca "tefsir rivayeti" olarak ifade edilen hususlar Ahmed b. Hanbel'in tefsir rivayeti olarak görüp muhtemelen *et-Tefsîr*'ine aldığı bilgileri ifade etmektedir.

Çalışmanın İkinci Bölüm'ünde Ahmed b. Hanbel'in sözüne yapılan atıflar çerçevesinde ifadenin anlaşılmasındaki çeşitlilik ve yorumlardaki öznelliğin boyutları sunulmaktadır. Ayrıca bu yorumların temerküz ettiği alanların kendi içerisinde tasnifi ve sonraki yorumlar üzerindeki etki düzeyinin belirlenmesi hedeflenmektedir. Mevcut yorumların belirleyici ve yönlendirici etkisi altında kalmamak, farklı akıntılara direnmeye benzetilebilir. Suyun tehlike arz eden dönüşüm noktalarını görmek ise ancak akışın/suyun dışına çıkmakla mümkündür. Her acele yorumun kendi bağlamında tutarlı görülmesi, diğer dönüşüm noktalarını görememekten kaynaklanır. Oysa tutarlı ve geçerli bir sonuca ancak bütünü oluşturan tüm parçaların derlenmesiyle ulaşılabilir. Bu çerçevede Ahmed b. Hanbel'in sözünün mevcut yorumlarını olabildiğince analiz etmek, kırılma noktalarının tespitine imkân sağlayacaktır. Yorumların yoğunlaştığı noktaların tespiti ise ulaşılan sonuçların saikleri, dayanakları ve yönteminin muhakeme ve muhasebesine fırsat sunmaktadır. Nihayetinde saikten sonuca kadar tüm sürecin izlenmesi, ortaya konulan yargının doğru olup olmadığını göstermektedir.

İkinci Bölüm'de Ahmed b. Hanbel'in maksadı açısından dile getirilen bu yorumların tartışmasız kabulü mümkün değildir. Zira birkaç kelimeden oluşan kısa bir söz bu kadar farklı anlam ve yorumu taşıyamaz. Ancak bütün yorumların söylem analizine tabi tutularak tüm veçheleriyle tahlil edilmesi ve geçerliliğinin değerledirilip tartışılması da çalışmanın sınırlarını zorlayacaktır. Konuyla ilgili ulaşılan sonuç Üçüncü Bölüm'ün sonunda dile getirildiği için İkinci Bölüm'de sunulan yaklaşım ve yorumların tamamının müstakil olarak değerlendirilmesine gerek duyulmamıştır. Nitekim ulaşılan sonuç ve gerekçeleri, mevcut yorumların genel olarak problem arz ettiğini ve geçerli kabul edilemeyeceğini açıkça gösterecektir. Dolayısıyla İkinci Bölüm'de "tefsirin aslı" meselesiyle ilgili yaklaşımların tasnifi, yalnızca Ahmed b. Hanbel'in sözünü anlama ve yorumlama konusundaki farklılıkların önplana çıkarılması ve sözün nasıl değerlendirildiğinin tasvir edilmesi gayesine matuftur.

Çalışmanın bu bölümünde, farklı zamanlarda ortaya çıkan çok sayıdaki değerlendirmenin tasnif edilmesi çeşitli sorunları da beraberinde getirmektedir. Zira yorumların birbirinden keskin hatlarla ayrıştırılamaması, aynı tür olarak kabul edilen yorumların da aslında kendi içinde farklılaşması, aynı yazarın farklı bağlamlarda muhtelif değerlendirmeler yapması, reddiye veya savunma hedefiyle kaleme alınan yazılarda genel kanıdan ziyade iddialarla ilgili temel vurguların öncelenmesi ve terimlerin

genelde sistematik kullanılmaması gibi hususlar, çıkarımlarda ihtiyat payı bırakmayı gerektirmektedir. Bu sebeple söylem, kaynak ve muhteva açısından benzeşen yorumlar, temel vurguları dikkate alınıp kendi içinde gruplandırılmalı, bunun için de yazar ve eserden bağımsız olarak Ahmed b. Hanbel'in sözünü yorumlarken belirli bir yaklaşımı yansıtan metinlere ağırlık verilmelidir. Dolayısıyla araştırmanın bu kısmında Ahmed b. Hanbel'in sözünün ne düzeyde farklı anlama ve yorumlamaya tabi tutulduğunu göstermek hedeflendiği için bir düşünce veya yaklaşımı temsil etme niteliğine sahip oabilecek metinler tercih edilmiştir. Bu sebeple Ahmed b. Hanbel'in sözüne atıf yapsa da müellifi veya eseri etkili olmayan veya önceki görüşleri tekrarlayan yorumlar değerlendirmeye alınmamıştır. Bununla birlikte kimi zaman belirli bir düşünceyi veya farklı bir yaklaşımı temsil etmesi durumunda makale, yüksek lisans veya köşe yazıları da bahse konu edilebilmiştir. Ayrıca söz konusu yorumlar anlamı etkilemeyecek şekilde özetlenerek ve genel olarak tasvire dayalı bir yöntemle sunulmuştur.

Çalışmanın İkinci Bölüm'ü Ahmed b. Hanbel'in sözü etrafındaki yaklaşımların ulaştığı boyutu ve sözün tefsir tarihinde tasavvurları etkileyen veya var olan tasavvurlara göre tevil edilebilen önemli bir probleme dönüştüğünü resmetmektedir. Çalışmanın Üçüncü Bölüm'ü sorunsal yönü arz edilen "tefsirin aslı" meselesinin çözümüne tahsis edilmiştir. Ahmed b. Hanbel'in tefsirin aslı olmadığına dair sözüyle tam olarak neyi kastettiği, ancak onun şahsiyeti, hayatı, yaşadığı dönem, eserleri, görüşleri ve ilmî çevresinden hareketle belirlenebilir. Bu kapsamda öncelikle yorumlarla ilgili dikkat çeken bazı detaylara yer verilerek temel problemlere, bu problemlerin kaynaklarına işaret edilecektir. Yorumların gerçeğe uygun olup olmadığını tespit etmek üzere Ahmed b. Hanbel'in ait olduğu Ehl-i hadis çevrelerinde tefsirin genel durumu sunulacaktır. Bu bölümde belirleyici olan husus Ahmed b. Hanbel'in tefsir ilmine yönelik şahsi ilgisidir. Dolayısıyla onun tefsir tedrisatı, naklettiği tefsir rivayetleri, bu rivayetlerin isnâdında bulunan müfessir hocaları ve dolayısıyla onun tefsirdeki kaynakları, tefsirde meşru ve muteber gördüğü isimler "tefsirin aslı" meselesiyle ilgili, önemli oranda fikir vermektedir. Onun tefsirde gördüğü ve müfessirlerden kaynaklanan problemlerden ötürü bu sözü sarf ettiğine dair görüşler, tefsirde irsâl problemi ve güvenilirliği tartışmalı müfessirlerle ilgili tutumunu özel olan incelemeyi gerektirir. Bu açıdan Üçüncü Bölüm'de incelenen hususlar, Ahmed b. Hanbel'in sözüyle ilgili eser-müfessir, râvi-rivayet eksenli yaklaşımlar ile tematik, ideolojik ve metodolojik yaklaşımlarda öne çıkan yorumların gerçekte bir karşılığı olup olmadığı sorusunu cevaplamayı hedeflemektedir. Ahmed b. Hanbel'in maksadıyla ilgili varılan nihai sonuç, tüm bu incelemelerden elde edilen neticeyi yansıtmaktadır.

II. LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ

Ahmed b. Hanbel'in tefsirin aslı olmadığına dair ifadesiyle ilgili ilk yorumlar aynı zamanda sözün temel kaynaklarını teşkil eder. En erken İbn Adî'nin eserinde yer alan sözün ilk yorumunu Hatîb el-Bağdâdî'nin yapması, bu hususta onu ayrı bir noktaya taşımaktadır. Konuyu uzun uzadıya tartışmasa da Hatîb el-Bağdâdî'nin bir tercihte bulunarak Kelbî ve Mukâtil tefsirleri ekseninde izahlar yapması, sözün anlam ve yorum tarihi açısından bir kırılma noktası olmuş ve sonraki yorumların çerçevesini de büyük oranda belirlemiştir. Ne var ki Hatîb'in bu sözü olumsuz bir değerlendirme ile Kelbî ve Mukâtil tefsirleriyle ilişkilendirmesi, bağlam bilgisi ve tarihî verilere dayanmayıp Ahmed b. Hanbel'in tefsirin problemli bir alanına işaret ettiği varsayımına ve Kelbî hakkındaki olumsuz kanaatine dayalı şahsi bir yorumdur. Tefsir sahasının bu iki eserden ve müfessirden müteşekkil olmadığı, tefsirin farklı pek çok sorunları içerdiği, Ahmed b. Hanbel'in başka müfessirler/tefsirler hakkında da olumlu/olumsuz kanaatler arz ettiği dikkate alındığında Hatîb'in yorumu tartışmaya açık görünmektedir.

İkinci olarak Mecdüddin İbn Teymiyye'nin (ö. 652/1254), sözü isnâd sorunları ve mürsel rivayetlerle ilişkilendirmesiyle yeni bir yorum ortaya çıkmıştır. Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin, sözün asıl formu olarak zikretmesinden sonra bu yorum en az Hatîb'in değerlendirmesi kadar etkili olmuştur. Üstelik Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin sözü hem "üç şeyin aslı yok", "üç işin isnâdı yok", "üç ilmin isnâdı/aslı yok" gibi farklı formlarda zikretmesi hem de tefsir isnadlarına ilaveten fezâilü'l-Kur'ân ve sebeb-i nüzûl rivayetleri gibi tefsir disiplininin diğer alanlarına atıfla izah etmesi sözün yorumunun genişlemesine sebebiyet vermiştir. Ulûmü'l-Kur'ân literatürüne etki eden bu yorumların -önceki gibi- tarihî kayıtlardan ziyade yorumcuların kanaatlerine dayanması, sözün belirli hususlara tevcih edilmesine ve Ahmed b. Hanbel'in asıl maksadının müphemleşmesine sebep olmuştur. Dolayısıyla İbn Teymiyye ve dedesinin yorum biçimi sözün literatürdeki ikinci önemli kırılma noktasını temsil etmektedir.

Hatîb ve İbn Teymiyye sonrasında sözün yorum tarihi açısından Zerkeşî ve Süyûtî'de bazı tartışmalar varsa da onların geniş çaplı bir kırılma sağlamaktan ziyade sözün yaygınlaşmasına etki ettikleri söylenebilir. Modern döneme gelindiğinde ise Reşîd Rızâ (ö. 1935) ve Ahmed Emîn'in yaklaşımları ile Batıda Goldziher'in (ö. 1921) başlattığı tartışmalar neticesinde sözün yorumuyla ilgili birbirinden farklı pek çok bakış/yaklaşım gündeme gelmiştir. Bu noktada tartışma genelde belirli bir yorumu tercih edip kısa değerlendirmeler yapma şeklindedir. Tespit edebilediğimiz kadarıyla konu hakkında ilk müstakil çalışma, 21 Ekim 2018 tarihinde Ankara'da İlim Dallarının Düşünce Temellerini Araştırma Enstitüsü

tarafından 4. Uluslararası Kur'ân'ı Yeniden Düşünme –Hicri İlk 3 Asır Kur'ân Çalışmaları– İlmî Toplantısı'nda "Tefsir, Megâzî ve Melâhim ile İlgili "Aslı Yoktur" İddiasının Kronolojik Serüveni" ismiyle sunduğumuz tebliğdir.[1] Orada sözün kaynakları, isnâdları, form ve yorumlarına yoğunlaşılmakta ve yorumlar kronolojik olarak ele alınmaktadır. Ancak konunun geniş bir tartışma zeminine işaret etmesi sebebiyle etraflıca incelenmesi bu teze havale edilmiştir.

Ahmed b. Hanbel'in tefsirin aslı olmadığına dair sözünü müstakil olarak ele alan ikinci çalışma Ezher Üniversitesi hadis kürsüsünden Ahmed Zâyid Mebrûk Ahmed'e aittir. Yazar 2019 yılında aynı üniversitenin *Usûlü'd-Dîn ve'd-Da've* dergisinde yayımlanan "Kavlü'l-İmâm Ahmed: 'Selâsetü kütübin leyse lehâ usûl: el-megâzî ve'l-melâhim ve't-tefsîr' dirâse hadîsiyye tahlîliyye" isimli makalesinde konuyu megâzî, melâhim ve tefsir kelimelerinin kökeninden başlatarak uzunca ele alır. Konuyla ilgili önceki yorumları alıntılayan yazar, Ahmed b. Hanbel'in ahkam ve itikada taalluk etmemesi sebebiyle her üç alanın problemlerine işaret ettiği varsayımından hareket eder. Bu sebeple de megâzî, melâhim ve tefsir alanının mevcut problemlerine işaret etmekle yetinir. Söz konusu alanların ahkam ve itikattan farklı olsa aslında meşru ve muteber bir zemine dayalı olduğunu vurgular.[2] Ancak Ahmed b. Hanbel'in tefsir, melâhim ve megâzî dışında ahkam ve itikada taalluk etmeyen diğer alanları neden bu söze dâhil etmediği belirsizdir.

Ahmed b. Hanbel'in sözüyle ilgili yapılan bir diğer çalışma Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversi'nde Saniye Kargan tarafından 2022 yılında hazırlanan *Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde Tefsir Rivayetleri ve Değerlendirmesi* isimli doktora tezidir. Bu tezde sözün Ahmed b. Hanbel'e aidiyeti ve hangi bağlamda söylediğinin araştırıldığı ve onun *el-Müsned*'indeki tefsir rivayetlerinin yer almas sebebinin ortaya konulduğu ifade edilir. Bu kapsamda şöyle denir:

> Bizi bu konuda bir çalışmaya sevk eden temel etken, İbn Hanbel'e nisbet edilen "Üç şeyin aslı yoktur: Tefsir, melâhim ve megâzî" şeklindeki sözü olmuştur. Öncelikle bu sözün ona nisbeti doğru muydu? Şâyet söz ona ait ise bu durumda onun *el-Müsned'*inde var olan tefsir rivâyetlerinin anlamı ne idi? Bu söz, Ahmed b. Hanbel'e ait ise acaba bunu farklı bir bağlamda mı kullanmıştı? Çalışmamızda bunların cevabı bulunmaya çalışılmıştır.[3]

Kısaca iktibasların aktarıldığı çalışmada sonuç olarak Ahmed b. Hanbel'in tefsir ilmini yok saymadığı belirtilse de onun tefsirde meydana gelen zafiyetleri, gerekli titizliğin gösterilmediği, güvenilir olmayan

[1] Çalışmanın yayımlanmış hâli için bk. "Tefsir, Megâzî ve Melâhim ile İlgili "Aslı Yoktur" İddiasının Kronolojik Serüveni", *4. Uluslararası Kur'ân'ı Yeniden Düşünme – Kur'ân Çalışmalarının İlk Üç Yüzyılı –İlmî Toplantısı*, (ed. Prof.Dr. Halil Rahman Açar), 2019, c. II, ss. 510-533.

[2] Mebrûk Ahmed, "Kavlu'l-İmâm Ahmed", III, 2941-3067.

[3] Kargan, *Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde Tefsir Rivayetleri ve Değerlendirmesi*, s. 1.

rivayetlerin çoğunlukta olduğu, dikkat edilmesi uyarısında bulunmak istediği, hadisçilerin tefsirin kendine has bir nakil geleneği ve metodu olmasını gözardı ederek bu ilmi kendi sistemleri içine almaya çalıştıkları gibi birbirinden farklı hususlardan bahsedilir. Ayırca onun maksadının Kelbî ve Mukâtil gibi müstakil eserlerle veya İsrailiyat problemiyle ilişkili olabileceği gibi maruf yorumlarda da temas edilir.[4]

Kanaatimizce Ahmed b. Hanbel'in maksadına ve sözün yorumuna dair daha önce dile getirilen yorumları mezcetmeye ve hemen hepsine ihtimal vermeye dayalı girişimler, onun meramını ifade etmemektedir. Üstelik bu tür çoğulcu yaklaşımlar, onun şahsiyetiyle birlikte erken dönem tefsir tarihi tasavvurunu belirsizleştirmektedir. Daha önce dile getirilen yorumların önemli bir kısmında konuyla ilgili belirli bir tercihte bulunulsa da bu tercihlerde hangi kritlerin esas alındığı belirtilmediği gibi yapılan yorumların bir karşılığı olup olmadığı da yeterince incelenmiştir. Dolayısıyla gelenek içerisinde ve modern dönemde gelişen ve gelişmeye devam eden zengin tartışma zeminin dikkatlice incelenmesi akademik bir zorunluluktur. Mezkûr ihtiyaca binaen bu tezde konuyla ilgili literatürün takibi yapılacak, Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr* adlı eseri ile genel tefsir birikimi gösterilip sözün maksadı netleştirilecek, böylece önceki araştırmaların değinmediği hususlar ikmal edilecektir. Nihai olarak tezin temel hareket noktası "Tefsirin aslı" meselesiyle ilgili problemi etraflıca tetkik edip tefsir tarihi tasavvurlarını etkileyen önemli bir problem için tutarlı bir çözüm önerme düşüncesidir.

[4] Kargan, *Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde Tefsir Rivayetleri ve Değerlendirmesi*, s. 81-91, 234-5.

BİRİNCİ BÖLÜM

'TEFSİRİN ASLI' SÖZÜNÜN TESPİTİ VE BELİRLEYİCİ BİR UNSUR OLARAK *ET-TEFSÎR* ESERİYLE İLGİLİ VERİLER

I. SÖZÜN TESPİTİ VE KAYNAKLARI

Bugünkü neşriyat açısından Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen tefsirin aslı olmadığına dair söz tespit edilebildiği kadarıyla en erken İbn Adî'nin (ö. 365/976) *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl* adlı eserinde yer alır. Hadis münekkidi İbn Adî'nin zayıf râvilerin biyografilerini derlemeyi hedefleyen bu eserinde[1] Ahmed b. Hanbel'in sözüne yer vermesi, sözün uydurma olduğu yahut Ahmed'in mecrûh bir râvi olduğu anlamına gelmez. Zira İbn Adî bu sözü kitabının baş taraflarında ricâl tenkit tarihinin önde gelen isimlerini tabaka tabaka konu edindiği yerde Ahmed b. Hanbel kısmında yorumsuz olarak zikreder. İlgili ifadenin isnâdı ve metni şöyledir:

> سمعت محمد بن سعيد الحراني يقول: سمعت عبد الملك الميموني يقول: سمعت أحمد بن حنبل يقول: ثلاثة كتب ليس فيها أصول: المغازي، والملاحم، والتفسير
>
> Muhammed b. Saîd el-Harrânî [ö. 334/945'ten sonra] → Abdülmelik el-Meymûnî [ö. 274/887] → Ahmed b. Hanbel şöyle demiştir: "Üç kitap var ki bunlarda *usûl* yoktur [*leyse fîhâ usûl*]: Megâzî, melâhim ve tefsir."[2]

Tâbiî âlim Meymûn b. Mihrân'a (ö. 117/735) nispetle el-Meymûnî nisbesiyle anılan[3] Abdülmelik b. Abdülhamîd sözü "işittim" diyerek Ahmed b. Hanbel'den nispet eder. Fiilen 20 yılı aşkın bir süre Ahmed b. Hanbel'e öğrencilik yapan Meymûnî onun yakın talebesi olarak kayıtlara geçmiştir. Ebû Bekir el-Hallâl'in (ö. 311/923) doğrudan Meymûnî'den naklettiğine göre 205-227/820-842 yılları arasında mütemadiyen Ahmed b. Hanbel'in yanında bulunmuş, onun takdirini kazanmış ve 227/842 yılı sonrasında da irtibatını kesmeyip zaman zaman kendisini ziyaret etmiştir. Öyle ki sorduğu soruların çokluğuna rağmen Ahmed b. Hanbel, onu tâbiûndan Atâ b. Ebî Rebâh'a (ö. 114/732) 18 küsur yıl mülazemet eden müfessir İbn Cüreyc'e (ö. 150/767) benzeterek kendisine hiç kimseye olmadığı kadar müsamahalı davranmıştır. Meymûnî, bu olumlu yaklaşım sayesinde Ahmed b. Hanbel'e sorduğu sorulara aldığı cevapları 16 cüz hacmindeki *Mesâil*'inde[4] derlemiş, bu cüzlerden ikisini güzel bir hatla (*bi-hattin celîl*) yaklaşık 100 varak hâlinde yazdığını ve bunların kendisi dışında hiç kimsenin vâkıf olmadığı son derece önemli ve değerli bilgilerden müteşekkil olduğunu belirtmiştir.[5]

---

[1] Eser hakkında geniş bilgi için bk. Karagözoğlu, *Zayıf Râvîler*, s. 99-107.

[2] İbn Adî, *el-Kâmil*, I, 119.

[3] Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 438.

[4] Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini kayıt altına almak için iki oğlu ve bazı öğrencileri *Mesâil* adlı eserler derlemişlerdir. Bunlardan Meymûnî dışında Ahmed b. Hanbel'in oğlu Salih (ö. 266/879) ve Abdullah'ın (ö. 290/902) yanı sıra öğrencileri İshak b. İbrahim b. Hâni (ö. 275/888), Ebû Dâvud es-Sicistânî (ö. 275/889), İshak b. Mansur el-Kevsec (ö. 251/865), Ebû Bekir el-Esrem (ö. 260/874), Hanbel b. İshak (ö. 273/886), Ebû Bekir el-Merrûzî (ö. 275/888), Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890), Harb b. İsmail el-Kirmânî (ö. 280/893), İbrahim b. İshak el-Harbî (ö. 285/898) ve Abdullah b. Muhammed el-Begavî'ye (ö. 317/929) nispet edilen mesâil eserleri günümüze ulaşmıştır (Koca, "Hanbelî Mezhebi", s. 526). Ancak İbn Ebî Ya'lâ, bunların yaklaşık 120 kadar kişiye ulaştığını kaydetmektedir (İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, I, 7).

[5] İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, I, 212-3; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, VI, 571.

Ahmed b. Hanbel'in bazı kanaatlerine Meymûnî dışında kimsenin vâkıf olamaması, Meymûnî'nin ayrıcalıklı konumunu gösterse de bazı yargıların teferrüdü sorununu da gündeme getirmektedir. Zira tefsirin aslı olmadığına dair ifade, sadece Meymûnî tarikiyle bilinmektedir. Bu açıdan onun Ahmed b. Hanbel ile ilgili en nadide bilgilere vâkıf olduğuna dair beyanı, tefsirin aslı olmadığıyla ilgili ifadenin neden yegâne kaynağı olduğunu açıklayabilir. Ne var ki Meymûnî'nin konu ettiği mesâil cüzleri, Zahiriye Kütüphanesi'ndeki bir mecmua içerisinde yer alan 5 varaklık küçük bir kısmı dışında[6] günümüze ulaşmadığı için Ahmed b. Hanbel'in sözünü Meymûnî'nin kendi eserinde görme imkânına sahip değiliz. Bu noktada sözün günümüze ulaşan en eski formunu içeren İbn Adî rivayeti ayrı bir önem taşımaktadır.

Meymûnî'nin Ahmed b. Hanbel ile ilişkisi kendi anlatısı dışında farklı verilerle desteklenmez. Zira Mihne sürecinin başladığı 218/833 yılı itibarıyla hapis ve baskılar sebebiyle Ahmed b. Hanbel sadece oğulları Salih (ö. 266/880) ve Abdullah ile amcazâdesi Hanbel b. İshak'la (ö. 273/886) düzenli ders yapabilmiş, bu süreç Mihne'nin sona erdiği 234/848 yılına kadar devam etmiştir. Dolayısıyla Meymûnî'nin bahsettiği 205-227/820-842 yılları arasındaki mülazemetin[7] düzenli görüşmelerden ziyade imkân nispetinde sıklıkla yanına Ahmed'in gidip ona destek olmak gibi bir anlam taşıdığı söylenebilir. Nitekim 274/887 yılında 100 yaşlarında vefat eden Meymûnî 164/780 yılında doğup 77 yaşında vefat ettiği bilinen Ahmed b. Hanbel'in akranıdır. Ancak bütün bunlar Ahmed b. Hanbel'in sözünü olumsuzlamayı gerektirmez. Zira Hallâl, Meymûnî'nin mesâilinde pek çok hususa dair bilginin yer aldığını, çeşitli sorular sorup aldığı cevapları yazdığını, bu durumdan memnun olmayan Ahmed b. Hanbel'in Meymûnî'den çekindiği için kanaatlerini yazmasına müsaade ettiğini söyler.[8] Büyük oranda fıkıh ve hadisle ilgili olduğu anlaşılan soru ve cevapları derleyen Meymûnî'nin megâzî, melâhim ve tefsirin aslı hakkındaki sözü de eserine kaydettiği söylenebilir. Sonuçta güvenilir biri olan[9] Meymûnî'nin naklettiği bilgiler, gelenek içerisinde dikkate alınıp nakledilegelmiştir.

Ahmed b. Hanbel'in sözünü Meymûnî'den aktaran Ebû Ali Muhammed b. Saîd el-Harrânî (ö. 334/945'ten sonra) *Târîhu'r-Rakka* isimli eseriyle tanınan güvenilir bir muhaddistir.[10] Hayatı hakkında

---

[6] Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî tarafından yapılan neşirde, eserin dayandığı söz konusu mecmua içerisinde Merrûzî ve Salih b. Ahmed'in mesâillerinin de bulunduğu, son kısmında ise (vr. 14-19) Meymûnî'den nakledilen rivayetlerin yer aldığı kaydedilir. Genel olarak râvilerle ilgili Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini içeren bu eserde Meymûnî'den gelen toplam 177 rivayet yer alır (Ahmed b. Hanbel, *Min Kelâmi'l-İmâm Ebî Abdillah*, s. 153-203. İlgili rivayetler hakkında bilgi ve değerlendirme için bk. Tatlı, *Rical Bilgisinin Tespiti*, 167-170). Ayrıca Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi bünyesinde muhtelif eserlerde bulunan Meymûnî rivayetlerinin derlenip konularına göre tertip edilerek akademik çalışmalara konu edildiği görülmektedir.

[7] İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, I, 213 (صحبت أبا عبد الله على الملازمة من سنة خمس ومائتين إلى سنة سبع وعشرين).

[8] İbn Ebî Ya'lâ'nın yer verdiği rivayete göre Meymûnî şöyle demiştir: "Ahmed b. Hanbel'e meselelerden sorup yazıyordum. Bana 'Ne diye yazıyorsun ki Ebü'l-Hasan! Şayet senden çekinmesem yazmana müsaade etmezdim. Bu [şekilde cevaplarımı yazman] bana ağır geliyor; hadis yazmak daha çok hoşuma gidiyor' dedi" (İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, I, 214.).

[9] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XIII, 89.

[10] Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 85. Hayatı hakkında bilgi için bk. İzgi, "Kuşeyrî, Muhammed b. Saîd", s. 475.

geniş bilgi yoksa da Ebû Ali el-Kuşeyrî ya da İbnü'l-Harrânî isimleriyle tanındığı ve Meymûnî'den ders aldığı kaydedilir.[11] Nitekim Meymûnî'den de bahsettiği[12] *Târîhu'r-Rakka* eserinde ondan naklettiği bilgileri tahdis ve semâ kayıtlarıyla aktarması, düzenli bir semâ meclisinde vicahen ders aldığını gösterir.[13] Aynı şekilde sözün bir sonraki râvisi olan İbn Adî de Ahmed b. Hanbel'in ifadesini hocası İbnü'l-Harrânî'den bizzat işitmiştir. Münekkitlerince genelde övülen İbn Adî'nin başkaları tarafından pek bilinmeyen rivayetleri naklettiğine (*teferrüd*) de dikkat çekilmektedir.[14] Ahmed b. Hanbel'in sözünün de bilinebildiği kadarıyla sadece "İbn Adî → İbnü'l-Harrânî → Meymûnî" tarikiyle nakledilmiş olması İbn Adî'nin teferrüd hususiyetiyle örtüşmektedir.

Ahmed b. Hanbel'in sözünün yer aldığı bir diğer kaynak, Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî* adlı eseridir. Hatîb'in Ahmed b. Hanbel'in sözüne yer verdiği bölüm, rivayet seçiminde uzak durulması gereken hususlar hakkındadır.[15] Bu kısımda Zebur, Tevrat, İncil gibi Danyal peygambere nispet edilen kitabın ve bu kültürden neşet ettiği düşünülen evâil, fiten ve melâhim gibi rivayet türlerinin rağbet gördüğü, ancak bunların faydasız, gereksiz, önemsiz ve asıl işten alıkoyan bir hüviyete sahip olduğu, dolayısıyla İbn İshak'ın *el-Mübtede' ve'l-meb'as ve'l-megâzî* adlı eseri gibi bu tür bilgileri içeren kitaplardan kaçınılması gerektiği hakkında nakil ve değerlendirmeler yer alır. Hatta bu meyanda "önemsiz işlerle uğraşmanın kişiye önemli bir zarar vereceği" türünden nakiller zikredilip Ahmed b. Hanbel'in "Bu tür (İslam öncesi kültürlere ait) eski haberlerle meşguliyet, peşinde olmamız gereken asıl/farz ilme ket vurur" dediği aktarılır. Hatîb el-Bağdâdî'nin, araştırma konusu olan söze içerisinde melâhim ve megâzî bulunması sebebiyle yer verdiği anlaşılmaktadır. Hatîb'in isnâdı şöyledir:

> أنا أبو سعد الماليني، أنا عبد الله بن عدي الحافظ، قال: سمعت محمد بن سعيد الحراني، يقول: سمعت عبد الملك الميموني، يقول: سمعت أحمد بن حنبل، يقول: ثلاثة كتب ليس لها أصول: المغازي والملاحم والتفسير
>
> "Ebû Sa'd el-Mâlînî → Hâfız Abdullah b. Adî → Muhammed b. Saîd el-Harrânî → Abdülmelik el-Meymûnî" isnâdıyla rivayet edildiğine göre Ahmed b. Hanbel şöyle demiştir: "Üç kitabın usûlü yoktur [*leyse lehâ usûl*]: Megâzî, melâhim ve tefsir."[16]

Söz konusu isnâda göre Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Hanbel'in ilgili beyanını İbn Adî'nin öğrencisi Ebû Sa'd Ahmed b. Muhammed el-Mâlînî'den (ö. 412/1022) nakletmektedir. Mâlînî'nin ilki 364/975 yılı

---

[11] İbn Abdilhâdî, *Tabakât*, III, 38.

[12] 123 kişinin hayatına dair oldukça kısa bilgiler aktaran Ebû Ali, 106. sırada zikrettiği hocası Abdülmelik el-Meymûnî'ye yer vermiştir (*Târîhu'r-Rakka*, s. 179).

[13] Örn. bk. Ebû Ali el-Kuşeyrî, *Târîhu'r-Rakka*, s. 42, 44, 45, 46, 50, 51, 69, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 86, 88, 89, 94, 97 vd.

[14] Ayrıca İbn Adî'nin teferrüd ettiği rivayetleri çocuklarına verdiği ve onların da Sicistan'da bu rivayetleri naklettikleri belirtilmektedir (Sehmî, *Târîhu Cürcân*, s. 267).

[15] İlgili bölümde "Rivayet Seçiminde Meşgul Olmaktan Uzak Durulması Gereken Hususlar" başlığına yer veren Hatîb el-Bağdâdî, "Rivayet seçiminde bulunan kişinin âlî isnadları, açık tarikleri, sahih hadisleri ve sağlam rivayetleri seçmesi gerekir. Zamanın batıl, uydurma rivayetleri araştırmakla, garip ve münker şeylerin peşinde koşmakla harcanmaması gerekir" sözleriyle sürdürmektedir (*el-Câmi'*, II, 159).

[16] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi'*, II, 162.

olmak üzere Cürcân'a çok defa gittiği ve ilk gidişi sırasında hayatının son senesini yaşayan İbn Adî'den *el-Kâmil*'i semâ ettiği belirtilir.[17] Nitekim Hatîb de Mâlinî'nin Cürcân'da İbn Adî'den ders aldığını belirtmekte[18] ve "Mâlînî → İbn Adî" tarikiyle gelen çok sayıda rivayete yer vermektedir.[19] Aynı zamanda *el-Müsned* râvisi Ebû Bekir el-Katîî'nin (ö. 378/988-89) öğrencisi olan Mâlînî'nin Bağdat'a birçok kez geldiğini söyleyen Hatîb, bazı rivayetleri naklederken Mâlînî'den kıraat usulüyle (قرائة/قرائة عليه) ders aldığını ve son dersin 409/1019 yılında gerçekleştiğini belirtmektedir.[20] Ona göre hadis tahsili birçok yolculuk yapan Mâlînî hayırlı ve salih biri ve sika, sadûk, özenli bir râvidir.[21]

Ahmed b. Hanbel'in sözüne Hatîb'den sonra muhaddis-sufilerden İbnü'l-Kayserânî Muhammed b. Tâhir'in (ö. 507/1113), *Kitâbü's-Semâ'* adlı eserinde rastlamaktayız. İbnü'l-Kayserânî müziğin caiz olmadığına delil sayılan Lokmân suresi 6. ayetin yorumu ve müzik aleyhinde nakledilen sahâbe rivayetlerini eleştirirken sünnetin Kur'an üzerinde belirleyici olduğunu ve sahâbeden gelen bilgilerin çeşitli açılardan problem arz ettiğini ifade etmekte ve bu bağlamda Ahmed b. Hanbel'in sözüne atıf yapmaktadır:

> أخبرنا إسماعيل بن مسعدة بجرجان، قال: أخبرنا أبو القاسم السهمي، قال: أخبرنا عبد الله بن عدي الحافظ، قال: سمعت محمد بن سعيد الحراني، يقول: سمعت عبد الملك الميموني، يقول: سمعت أحمد بن حنبل، يقول: ثلاثة كتب ليس لها أصل: المغازي، والملاحم، والتفسير.
>
> "İsmail b. Mes'ade → Ebü'l-Kâsım es-Sehmî → Abdullah b. Adî → Muhammed b. Sa'd el-Harranî → Abdülmelik el-Meymûnî" isnâdıyla rivayet edildiğine göre Ahmed b. Hanbel şöyle demiştir: "Üç kitabın aslı yoktur [*leyse lehâ asl*]: Megâzî, melâhim ve tefsir."

Hz. Peygamber'in müziğe müsaade ettiği görüşünü savunan İbnü'l-Kayserânî, Ahmed b. Hanbel'in sözüne hocası İsmail b. Mes'ade el-Cürcânî'nin (ö. 477/1084-5) Ebü'l-Kâsım Hamza b. Yusuf es-Sehmî'den (ö. 427/1036), onun da İbn Adî'den nakliyle vâkıf olmuştur. İbn Adî hem Hatîb el-Bağdâdî'nin hem de İbnü'l-Kayserânî'nin râvisi olarak kritik bir konuma sahiptir. İbnü'l-Kayserânî'nin, İbn Adî'nin râvisi olarak zikrettiği Ebü'l-Kâsım es-Sehmî "Muhaddisu Cürcân" olarak tanınan önemli bir münekkit olup *Târîhu Cürcân* ve cerh-ta'dîle dair kavilleri içeren *Suâlât* adlı eserlerin müellifidir. Hadis hafızı Sehmî'nin, memleketi Cürcan'da 354/965 senesinde başladığı ilim hayatında ilk hocalarından biri de İbn Adî'dir.[22] Muhtelif vesilelerle Sehmî'nin rivayetlerine yer veren Hatîb el-Bağdâdî doğrudan Sehmî'ye erişemediği için Sehmî'nin rivayetlerini hocası Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Nasr ed-

[17] Sehmî, *Târîhu Cürcân*, s. 124.

[18] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, I, 123.

[19] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, I, 337, 344, 345 vb.; a.mlf., *el-Câmi'*, 139, 242, 252, 294, 319 vb.; a.mlf., *el-Kifâye*, I, 118, 146, 228, 239 vb.

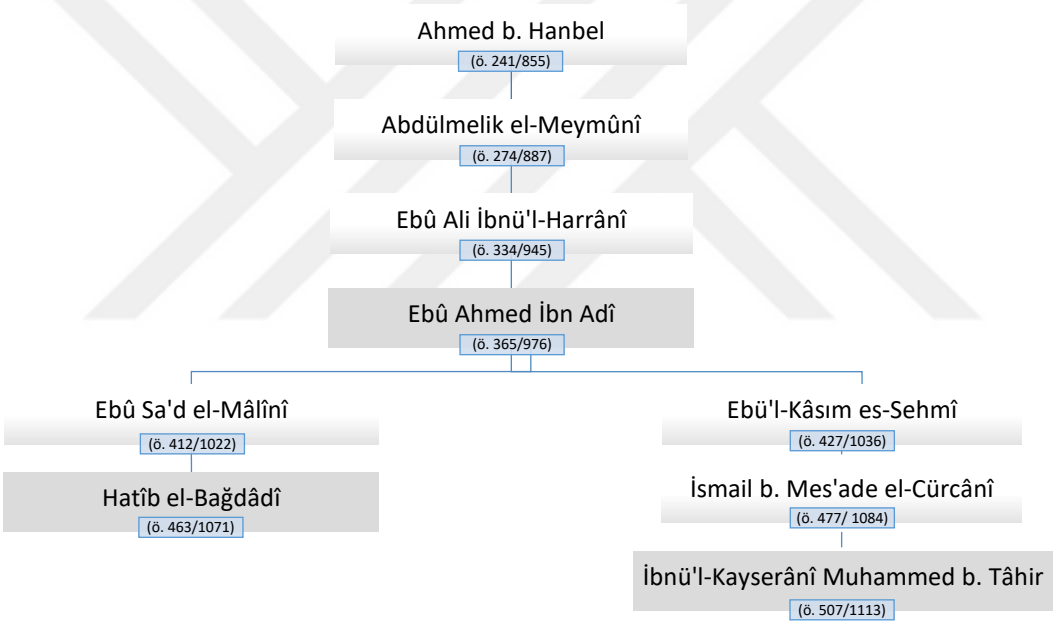
[20] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, I, 344; II, 418; III, 408; IV, 421.

[21] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, VI, 24.

[22] İbn Nukta, *et-Takyîd*, s. 256-257; Zehebî, *Siyer*, XVII, 469-471.

Dîneverî (ö. 469/1076) aracılığıyla nakletmektedir.[23] Sonuç olarak Hatîb, Ahmed b. Hanbel'in sözüne Sehmî tarikiyle değil, doğrudan ders ve icazetini aldığı Mâlînî aracılığıyla ulaşmıştır.

Tefsirin aslı olmadığına dair Ahmed b. Hanbel'den nakledilen ifadenin senedinde yer alan İsmail b. Mes'ade ise Sehmî'nin yakın öğrencisi, İbnü'l-Kayserânî'nin de hocasıdır.[24] Sadece Sehmî'nin *Târîhu Cürcân* ve *Suâlât*'larının değil, İbn Adî'nin *el-Kâmil*'inin de râvisidir. Cürcan'da 407/1016 yılında doğduğu kaydedilen İsmail b. Mes'ade,[25] eserlerin başındaki isnâdlardaki bilgilere göre Ebü'l-Kâsım es-Sehmî'den *Suâlât* için 418/1027 yılında, *Târîhu Cürcân* içinse 419/1028 yılında icazet almış güvenilir bir râvidir.[26] Bu bilgilere bakılırsa Ahmed b. Hanbel'in sözü 6./12. asra kadar kesintiye uğramadan nakledilmiştir. Ayrıca klasik kaynaklarda sözün Ahmed b. Hanbel'e aidiyeti konusunda herhangi bir itirazın olmaması, sıhhati konusunda genel bir itimada işaret sayılabilir. Ahmed b. Hanbel'in sözünün sonraki süreçte dolaşımını gösteren isnâdı şöyledir:



İbnü'l-Kayserânî'den sonra yaklaşık bir buçuk asır boyunca Ahmed b. Hanbel'in sözüne yer veren herhangi bir esere sahip değiliz. Bu tarihten sonra Ahmed b. Hanbel'in sözüne en erken Harran bölgesinde Hanbelîliğin yayılmasına öncülük eden İbn Teymiyye ailesine ait *el-Müsevvede fî usûli'l-fıkh* adlı eserde rastlanır. Eseri Mecdüddin İbn Teymiyye (ö. 652/1254) yazmaya başlamış, oğlu Şihâbüddin İbn Teymiyye (ö. 682/1283) devam ettirmiş, son olarak meşhur Takıyyüddin İbn Teymiyye (ö.

[23] Hatîb zaman zaman râvilerle ilgili Sehmî'nin aktardığı bilgileri hocası Dîneverî'den nakletmektedir. İsnadlardaki bilgilere göre Dîneverî, Sehmî'den Cürcan'da ders almıştır (*Târîh*, II, 66, 126, 231, 375, 498, 539 vb.)

[24] Zehebî, *Siyer*, XVII, 470.

[25] Zehebî, *Siyer*, XVIII, 564.

[26] Sehmî, *Târîhu Cürcân*, s. 43; a.mlf., *Suâlât*, s. 81.

728/1328) de esere birtakım ilavelerde bulunmuştur. Ancak o, eseri derleyip düzenlemeye ve müsveddeleri temize çekmeye fırsat bulamadığı için vefatından sonra bu görevi öğrencisi Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Harrânî (ö. 745/1344) üstlenmiş, eseri tertip ederek temize çekmiştir. Bununla birlikte eseri tahkik eden Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (ö. 1973), eserin üç farklı kişi tarafından telif edilmesinin ciddi sıkıntı ve karışıklıklara sebep olduğunu, ancak Muhammed Reşid Rıza (ö. 1935) aracılığıyla elde ettiği bir yazma nüshada kullanılan rumuzlar sayesinde bu sıkıntıdan büyük oranda kurtulduğunu belirtmektedir. Söz konusu yazma nüshaya uygun olarak eserde görüşlerin karışmasını önlemek adına Takıyyüddin İbn Teymiyye için paragrafların başına "hocamız" (قال شيخنا) ifadesi, babası Şihâbüddin İbn Teymiyye'nin görüşleri için de "hocamızın babası" (قال والد شيخنا) tabiri kullanılmış; geriye kalanlar dede Mecdüddin İbn Teymiyye'ye ait olduğundan onun için herhangi bir rumuz kullanılmamıştır.[27]

Muhakkik M. Muhyiddin Abdülhamid'in rumuzlarla ilgili verdiği bilgiden hareketle eserde sözün rumuz kullanılmayan kısımda yer almasına bakılırsa Ahmed b. Hanbel'e sözünü esere alan kişi dede İbn Teymiyye'dir. Eserin ilgili kısmında Mecdüddin İbn Teymiyye, herhangi bir dayanak olmaksızın Kur'an'ı mahza rey ve içtihat ile tefsir etmenin caiz olmadığına dair bir bahis açıp hadislerin yanı sıra "*[Şeytan] size aslını esasını bilmediğiniz iddialarınızı Allah'a isnat etmenizi telkin eder*",[28] "*[Kur'ân'ı sana] kendileri için indirilen şeyin ne olduğunu insanlara açıklayasın diye [lütfettik]*"[29] ayetlerini bu kapsamda zikrettikten sonra Ahmed b. Hanbel'in sözüne yer vermektedir:

> قال الميموني: سمعت أبا عبد الله أحمد يقول: ثلاث ليس لهن أصول: المغازى، والملاحم، والتفسير.
>
> Meymûnî, Ebû Abdullah Ahmed'in şöyle dediğini işitmiştir: "Üç [şeyin] usûlü yoktur [*leyse lehünne usûl*]: Megâzî, melâhim ve tefsir."

Mecdüddin İbn Teymiyye, senedinde Meymûnî dışında herhangi bir kimseyi zikretmeksizin söze yer verip bilginin kaynağına dair bir açıklama yapmaz. İlerleyen süreçte söze atıf yapan Takıyyüddin İbn Teymiyye ifadeyi doğrudan Ahmed b. Hanbel'den naklederek senedi tamamen hazfetmiştir. Dolayısıyla mevcut verilere göre sonraki süreç için yukarıdaki şema dışında Ahmed b. Hanbel'in sözünün isnâd zinciri takip edilememektedir. İbnü'l-Kayserânî sonrasında söz ya isnâdsız nakledilmiş ya da eserleri tedavülde olan İbn Adî ve Hatîb üzerinden iktibas edilmiştir. İlerde bahsedileceği üzere Takıyyüddin İbn Teymiyye "şöyle de rivayet edilir" ve "sözün başka bir metni de şöyledir" gibi kayıtlarla sözün farklı bir metni daha olduğuna işaret etse de sened vermediği için mezkûr versiyonların sıhhati ve hangi râviler kanalıyla geldiği tetkik edilememektedir. Hikmet Beşîr Yâsîn de malum senedde bulunan râvilerle ilgili

[27] Âlu İbn Teymiyye, *el-Müsevvede* [Muhakkikin Önsözü], s. 7.
[28] 2/el-Bakara: 169.
[29] 16/en-Nahl: 44.

ciddi bir menfi durumun söz konusu olmadığını ve İbn Teymiyye'nin farklı formlardan bahsedişini gerekçe gösterip isnâdın zayıflığına hükmedemediğini ve sahih olmasının daha muhtemel olduğunu kaydetmektedir.[30]

Neticede yaşadığı dönem itibarıyla Ahmed b. Hanbel'in sözünün bilinen tek kaynağı yakın öğrencisi Meymûnî'dir. Başka herhangi bir akranından veya öğrencisinden bu minvalde bir beyanın nakledilmeyişi ise düşündürücüdür. Ancak Meymûnî'nin uzun süreli mülazemeti, çok soru sorma imtiyazı, bu soruların cevaplarını kayıt altına alması ve Ahmed b. Hanbel'in onu fevkalade müsamaha ile karşılaması, sözün sıhhatinin sonraki nesillerde tartışılmaması gibi durumlar sözün Ahmed b. Hanbel'e nispetini doğru kabul etmeyi gerektirmektedir. Güvenilir sayılan Meymûnî'nin, Ahmed b. Hanbel'in görüşleriyle ilgili hiç kimsenin vâkıf olamadığı bilgileri derlediğini belirttiği cüzler, araştırma konusu olan sözün muhtemel yazılı kaynaklarıdır. Ancak bu cüzler de tarihî süreçte kaybolmuştur. Sözün taşıyıcıları olan râvilerin muhtelif bölgelere mensup olması, İbn Adî, Hatîb ve İbnü'l-Kayserânî gibi bir kısmının eser sahibi olması, ilgili sözün Bağdat dışına çıkıp yaygınlaşmasını sağlamıştır. Nihayetinde 6./12. asır itibarıyla söz râvilerden ziyade tamamen eserlerden yapılan iktibaslar aracılığıyla nakledilmiştir.

II. SÖZÜN KLASİK ESERLERDEKİ FORMLARI

Ahmed b. Hanbel'in tefsirin aslı olmadığına yönelik ifadesiyle ilgili dikkat çeken hususlardan biri sözün metinlerinde birtakım farklılıkların bulunmasıdır. Bu farklılıkların kimisi bir harf-i cer değişimi ya da çoğul olan bir kelimenin tekil, tekil olan bir kelimenin de çoğul olarak kullanılması gibi ana örgüyü bozmayan küçük detaylar iken kimisi de sözün anlamını bir yoruma kanalize edecek düzeyde asla taalluk etmektedir. Bu, bazen bir nüsha farklılığından ileri gelebildiği gibi bazen de sözü nakledenin amacına işaret etmektedir. Söz üzerindeki kasıtlı/kasıtsız tasarrufların manayı etkileyip asıl kastı gölgeleyeceği açıktır. Dolayısıyla kaynakların sunduğu veriler çerçevesinde sözün olabilecek en orijinal hâlinin tespit edilmesi, söz sahibine sadakat gösterilmesi ve anlamın doğru sevk edilmesi açısından bir tür zorunluluktur. Bu kısımda sözün klasik kaynaklardaki, söz sahibine nispeti en doğru versiyonunun tespit edilmesi ve daha sonra da metnindeki değişimlerin izinin sürülmesi hedeflenmektedir.

Ahmed b. Hanbel'in tefsirin aslı olmadığına dair ifadesinin yer aldığı bilinen en eski eser İbn Adî'nin *el-Kâmil*'idir ve dolayısıyla sözün bilinen ilk formunu tespit edebilmek için bu eser önemli bir işleve sahiptir. İlk defa Süheyl Zekkâr tarafından 1984 yılında neşredilen *el-Kâmil*'in sonraki yıllarda yapılan neşirleri arasında küçük bir harf-i cer farklılığının bulunması, incelemeye buradan başlamayı gerektirir.

[30] Yâsîn, *Merviyyat*, I, 23-24.

Şöyle ki Süheyl Zekkâr'ın neşrinde Ahmed b. Hanbel'in ifadesi, (ثلاثة كتب ليس فيها أصول: المغازي، والملاحم، والتفسير) "Üç kitapta usûl yoktur: Megâzî, melâhim ve tefsir" formunda yer alır. Bu form, *el-Kâmil*'in Topkapı Sarayı'ndaki nüshasına dayanmaktadır (nr. 2943). Dört farklı yazmayı mukayese ederek eseri tahkik eden Süheyl Zekkâr, tahkik için daha geç tarihli olsa da eksiksiz olması hasebiyle Topkapı nüshasını asıl esas aldığını ifade etmektedir.[31] İlgili nüshaya başvurulduğunda Ahmed b. Hanbel'in ifadesinin neşirdeki gibi olduğu görülür.[32] Dâru'l-Fikr tarafından gerçekleştirilen diğer baskılarda eseri neşreden muhakkikler değişse de yine Topkapı nüshası takip edildiği için Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen sözün formu Süheyl Zekkâr ile aynı doğrultudadır.[33]

Eserin beş farklı yazmasını karşılaştırarak 2012 yılında yeniden neşreden Mâzin es-Sirsâvî'nin neşrinde Ahmed b. Hanbel'in ifadesi, (ثلاثة كتب ليس لها أصول: المغازي، والملاحم، والتفسير) "*Üç kitabın aslı yoktur: Megâzî, melâhim ve tefsir*" şeklinde *lehâ* formuyla yer alır.[34] Sirsâvî, *el-Kâmil*'in neşri için önceki baskılardaki gibi Topkapı nüshasını değil, Mektebetü'z-Zahiriyye nüshasını (nr. 390) esas aldığını kaydedip tercihini bu nüshanın en eski, en güvenilir nüsha olmasıyla gerekçelendirir.[35] Sirsâvî, sözdeki *lehâ* ifadesinin Zâhiriyye nüshasında *fîhâ* şeklinde geçtiğine dair bir not düşmüşse de ifadenin diğer nüshalarda nasıl yer aldığına dair bir bilgi vermemesi *lehâ* formunu diğer nüshalara dayanarak tercih ettiğini ima etmektedir.[36] Şayet Sirsâvî'nin kendi tasarrufu değilse söz konusu *leyse fîhâ* ya da *leyse lehâ* şeklinde harf-i cer değişimine dayanan farklılığın müstensih veya müelliften kaynaklanmış olduğu düşünülebilir. Bu noktada 795 (1393) yılında *el-Kâmil*'i ihtisar eden Mısırlı tarihçi Makrîzî'nin (ö. 845/1442) bu sözü nasıl kaydettiği önemli arz etmektedir. Makrîzî'nin bu ihtisarında sözün formunu *lehâ* şeklinde aktarması, Sirsâvî'nin tercihini haklı çıkarmakta ve sözün *lehâ* kullanımının (ثلاثة كتب ليس لها أصول: المغازي، والملاحم، والتفسير) daha doğru olabileceğini düşündürmektedir.[37] Ayrıca İbn Adî'den yaklaşık 100 yıl sonra vefat eden Hatîb el-Bağdâdî, İbnü'l-Kayserânî ve sonraki dönemlerde İbn Adî tarikini kullanan müelliflerin sözü *lehâ* formunda nakletmeleri de bu kullanımı teyit etmektedir. Bu durumda problemin İbn Adî'nin talebelerinden ya da eserin müstensihlerinden kaynaklandığı söylenebilir.

[31] İbn Adî, *el-Kâmil* (Zekkâr), I, 119.
[32] Topkapı Sarayı Ahmed III Kütüphanesi, nr. 2943, vr. 38[a].
[33] İbn Adî, *el-Kâmil* (Heyet), I, 128; İbn Adî, *el-Kâmil* (Gazzâvî), I, 119.
[34] İbn Adî, *el-Kâmil* (Sirsâvî), I, 298. Adil Ahmed Abdülmevcud ile Ali Muhammed Muavvaz'ın birlikte yaptıkları tahkikli neşir de Sirsâvî ile aynı doğrultudadır (İbn Adî, *el-Kâmil* (Abdülmevcud - Muavvaz), I, 212.
[35] İbn Adî, *el-Kâmil* (Sirsâvî), I, 41-49.
[36] İbn Adî, *el-Kâmil* (Sirsâvî), I, 298.
[37] Makrîzî, *Muhtasaru'l-Kâmil*, s. 83.

İbnü'l-Kayserânî'nin yer verdiği formda İbn Adî'den farklı olarak "usûl" (أصول) kelimesi yerine onun müfred hâli olan "asl" (أصل) ifadesi geçer.[38] Eseri neşreden Ebü'l-Vefâ el-Merâgî, el-Mektebetü'l-Ezheriyye nüshasını esas aldığını kaydetmektedir. İlgili nüsha incelendiğinde de söz konusu kelime müfred şeklinde *asl* olarak geçtiği görülür.[39] Ayrıca eserin Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki nüshasında da kelimenin diğer nüshaya uygun olarak müfred hâliyle yer alması,[40] farklılığın müstensihten veya müelliften kaynaklandığını gösterir. Sonuç olarak İbn Adî, Hatîb ve İbnü'l-Kayserânî'nin isnâdlı olarak sunduğu sözün metninde anlamı etkileyecek düzeyde bir farklılık yoktur. Zira harf-i cer veya tekil-çoğul farklılığı ana temayı değiştirecek nitelikte değildir.

İbnü'l-Kayserânî sonrası isnadı hazfederek Ahmed b. Hanbel'in ifadesine atıf yapan Mecdüddin İbn Teymiyye, sözü (ثلاث ليس لهن أصول: المغازى، والملاحم، والتفسير) formuyla aktarır. İsnad zikretmediği için kaynağı tespit edilemediği gibi onun yer verdiği bu form da daha önce isnadlı gelen hâline nazaran bazı farklılıklar içerir. Nitekim "üç" anlamına gelen *selâsetu* (ثلاثة) kelimesi *selâsün* (ثلاث) şeklinde müennes sigada zikredilmiş ve *lehâ* (لها) kelimesindeki zamir de *lehünne* (لهن) şeklinde cemi müennes olarak getirilmiştir. Ancak burada önemli bir kelimen düşmüştür. Daha önce İbn Adî ve Hatîb el-Bağdâdî'nin naklettiği rivayetlerde temyiz ile birlikte "üç kitap" (ثلاثة كتب) denilirken burada "kitap" kelimesi düşerek "üç" sayısı herhangi bir şeyle kayıtlanmamış ve müphem olarak sadece "üç" (ثلاث) denilmiştir.

Ahmed b. Hanbel'in ifadesinde yer alan kelimelerdeki harf-i cer, tekil-çoğul veya müzekker-müennes farkı anlam açısından önemli bir değişikliğe sebep olmadığı için önemsenmeyebilir yahut müelllif ya da müstensih hatası olarak görmezden gelinebilir. Ancak zaten özü itibarıyla birkaç kelimeden oluşan kısa bir sözden "kitaplar" (كتب) kelimesi gibi önemli bir temyiz ibaresini düşürülerek yargının müphemleştirilmesi dikkat çekicidir. Özellikle de Hatîb el-Bağdâdî'nin sözü naklederken bu kelimeden hareketle Ahmed b. Hanbel'in maksadının tefsir, melâhim ve megâzî alanlarıyla ilgili belirli kitaplar olabileceğine, tefsirle ilgili de Kelbî ve Mukâtil tefsirlerinin kastedilmiş olabileceğine dair kanaat belirttiği hesaba katılırsa Mecdüddin İbn Teymiyye'nin bu tasarrufu daha düşündürücü bir hâl almaktadır. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in ifadesinin ardından Mecdüddin İbn Teymiyye, "Ben derim ki, [Ahmed b. Hanbel'in ifade ettiği] bu sözün anlamı, bunların (yani megâzî, melâhim ve tefsirin) çoğunlukla muttasıl sahih bir isnâdı olmadığıdır" (قلت: معناه أن الغالب أنه ليس لها إسناد صحيح متصل.)[41] şeklinde bir görüş beyan edip söze düştüğü (ليس لها إسناد) kaydı ile mevzubahis alanlarda isnâd problemine özel bir dikkat çekmiştir. Dolayısıyla Ahmed b. Hanbel'in sözünü tefsir, melâhim ve megâzî

[38] İbnü'l-Kayserânî, *Kitâbü's-Semâ'*, s. 77.
[39] el-Mektebetü'l-Ezheriyye, nr. 53263, vr. 28^{b}-29^{a}.
[40] Fazıl Ahmed Paşa Kol., 391, vr. 29a.
[41] Âlu İbn Teymiyye, *el-Müsevvede fî usûli'l-fıkh,* s. 174-175.

ile ilgili rivayetlerde genellikle sahih muttasıl isnâdın bulunmaması gerekçesine dayalı bu tasarruf, Hatîb el-Bağdâdî'nin belirli kitaplarla ilgili yorumunu kitaplardan alıp isnâdlara tevcih etme gayesine matuf görünmektedir.

Ahmed b. Hanbel'in sözüyle ilgili Mecdüddin İbn Teymiyye'nin "isnadı yoktur" (ليس لها إسناد) şeklinde yaptığı bu yorum, torun Takıyyüddin İbn Teymiyye tarafından doğrudan Ahmed b. Hanbel'e nispet edilmekte ve artık sözün asıl formu olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim *Telhîsu Kitâbi'l-İstigâse* isimli eserde Takıyyüddin İbn Teymiyye, Ahmed b. Hanbel'in sözüne yer verirken dedesinin yorumunu, Ahmed b. Hanbel'in sözünün bir diğer formu olarak zikretmektedir:

> وقال الإمام أحمد: "ثلاث علوم ليس لها أصول: المغازي، والملاحم، والتفسير." وفي لفظ: "ليس لها أسانيد". ومعنى ذلك أن الغالب عليها أنها مرسلة ومنقطعة.
>
> İmam Ahmed şöyle demiştir: "Üç ilim vardır ki bunların usûlü yoktur: Megâzî, melâhim ve tefsir." Başka bir rivayette "isnadları yoktur" ifadesiyle geçmektedir. Bunun anlamı, ekseriyetle bunların mürsel ve munkatı olduğudur.[42]

Mecdüddin İbn Teymiyye'nin herhangi bir şeyle kayıtlamayıp müphem bıraktığı "üç" (ثلاث) kelimesinin burada "üç ilim" (ثلاث علوم) şeklinde farklı bir temyiz ile sunulması dikkat çekicidir. Ahmed b. Hanbel'in ifadesinde önce "kitap" kelimesinin düşürülmesi ve yerine "ilim" kelimesinin getirilmesi, yorum farkının sözün formuna etkisi olarak düşünülebilir. Ayrıca Mecdüddin İbn Teymiyye'nin "ben derim ki" ifadeleriyle dile getirdiği "isnadı yoktur" tabiri, doğrudan sözün farklı bir rivayeti olarak nakledilmiştir. Takıyyüddin İbn Teymiyye isnad zikretmeden doğrudan Ahmed b. Hanbel'den naklettiği için sözün böyle bir formunun olup olmadığı tetkik edilememektedir. Ancak şayet böyle bir formu biliniyor olsaydı dedenin bunu kendi yorumu olarak değil, naklen aktarması beklenirdi. Diğer taraftan Takıyyüddin İbn Teymiyye dedesinin megâzî, melâhim ve tefsirin muttasıl sahih isnadı olmadığına yönelik yorumunu daha belirgin hâle getirerek bu ilimlerle ilgili rivayetlerin genelde mürsel ve munkatı olmakla malul olduğunu kaydetmektedir.

Mecdüddin İbn Teymiyye'nin "isnadı yoktur" şeklindeki yorumu zamanla Ahmed b. Hanbel'in sözünün orijinal formuna, "aslı yoktur" ifadesi ise sözün ikincil versiyonuna dönüşmüştür. Nitekim Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*'de, çoğu tefsir rivayetinin megâzî ve melâhim türü rivayetler gibi sorunlu olduğunu belirttikten sonra naklettiği sözde bu durum görülebilir:

> ولهذا قال الإمام أحمد: ثلاثة أمور ليس لها إسناد: التفسير، والملاحم، والمغازي. ويروى: ليس لها أصل، أي إسناد؛ لأن الغالب عليها المراسيل

[42] İbn Teymiyye, *Telhîs*, s. 76.

> Bu sebeple İmam Ahmed şöyle demiştir: "Üç işin/faaliyetin isnadı yoktur: Tefsir, melâhim ve megâzî." [Başka bir rivayette bu söz] "aslı" yani "isnadı yoktur" şeklinde de rivayet edilir. Çünkü bunların çoğu mürseldir.[43]

Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin zikrettiği bu formda ise temyiz olarak "ilim" yerine "işler/şeyler" (أمور) kelimesi kullanılmıştır. Ayrıca Mecdüddin İbn Teymiyye'nin "isnadı yoktur" (ليس لها إسناد) yorumu, burada birebir aynı şekilde ifade edilerek sözün asıl metni ile yer değiştirmiş ve asıl metin formu "başka bir rivayet" (ويروى) olarak değerlendirilip ikinci plana itilmiştir. Hâlbuki sözü naklettikten sonra kullanılan "ben derim ki bunun manası" (قلت: معناه) tabiri, sözü şerh etme gayesiyle kullanılmakta ve dolayısıyla sözün sahibi olarak Ahmed b. Hanbel'in ifadesini değil, Mecdüddin İbn Teymiyye'nin konuyla ilgili şahsi kanaatini ifade etmektedir. Bununla birlikte Takıyyüddin İbn Teymiyye bu kanaatin, sözün farklı bir tariki olduğunu söylesede her iki kullanım için de kaynak zikretmez. Ardından İbn Teymiyye, sözün başka rivayeti için bahsettiği "asıl" (أصل) kelimesinin "isnâd" (إسناد) anlamına geldiğine dair ara bir not ekleyerek Ahmed b. Hanbel'in sözünü rivayetlerdeki irsâl meselesine hamleder.

Ahmed b. Hanbel'in sözünü *Minhâcü's-sünne* adlı eserinde de zikreden İbn Teymiyye, yorumu aynı şekilde mürsel hadise hamletse de sözü biraz daha farklı bir formda kaydeder. İlgili bölümde Sa'lebî (ö. 427/1035), Vâhidî (ö. 468/1076) ve Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) surelerin faziletiyle ilgili naklettiği haberler ile genel olarak esbâb-ı nüzûl rivayetlerinin problemli olmasından bahsedilmesi,[44] Ahmed b. Hanbel'in kastının sadece Mukâtil ve Kelbî ile sınırlandırılmayıp genel olarak isnad sorunlarına tevcih edilmesine yönelik bir temayül olduğunu ihsas eder. Bu çerçevede *Minhâcü's-sünne*'de Ahmed b. Hanbel'in sözü şu formda yer almaktadır:

> ولهذا قال الإمام أحمد بن حنبل: ثلاث علوم لا إسناد لها - وفي لفظ: ليس لها أصل -: التفسير، والمغازي، والملاحم، يعني أن أحاديثها مرسلة.
>
> Bu sebeple İmam Ahmed b. Hanbel şöyle demiştir: "Üç ilmin isnadı yoktur" -Başka bir (rivayette yer alan) lafız şöyledir: "…aslı yoktur-: Tefsir, megâzî ve melâhim." Yani bu ilimlerin hadisleri mürseldir.[45]

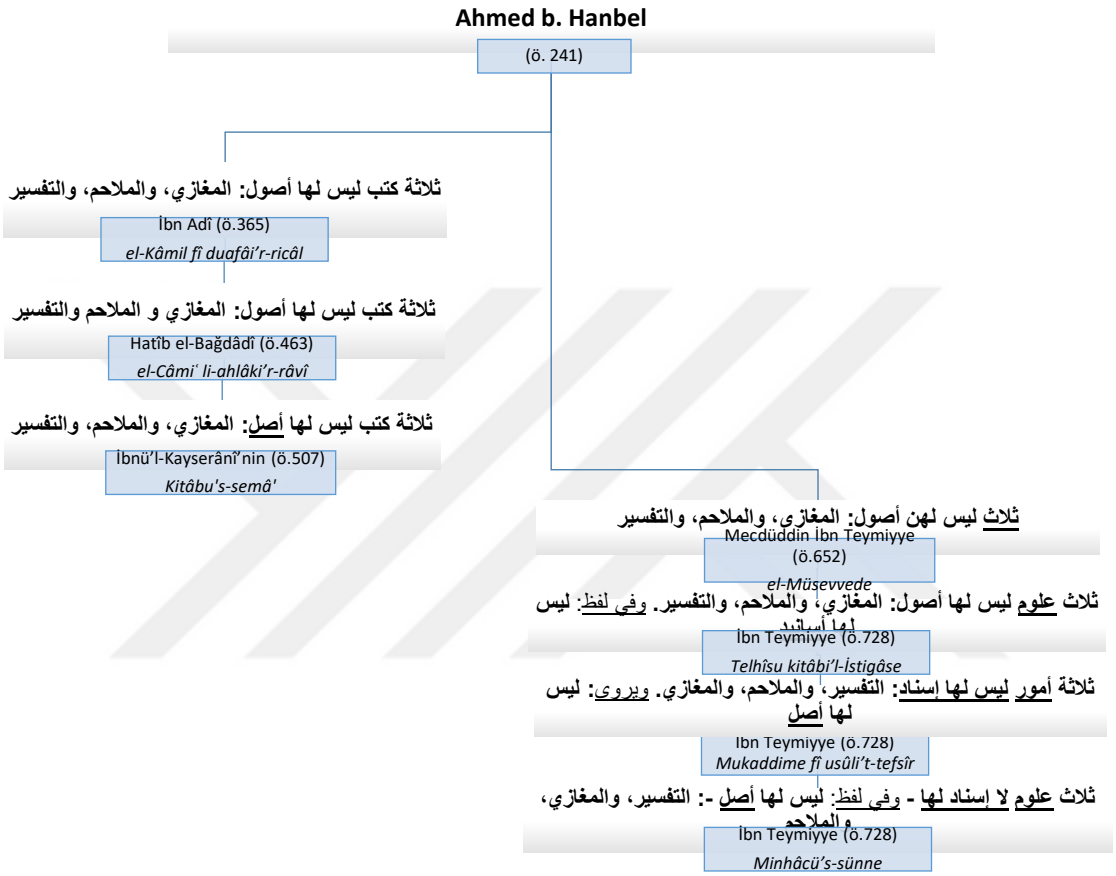
İbn Teymiyye, *Mukaddime*'de olduğu gibi burada da Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen sözü mürsel rivayetlerle gerekçelendirir. Ancak *Mukaddime*'deki atfından farklı olarak "üç iş" (ثلاثة أمور) yerine *Minhâcü's-sünne*'de "üç ilim" (ثلاث علوم) demeyi tercih etmiştir. Sözün orijinal formu "aslı yoktur" (ليس لها أصول) şeklindeydi; fakat *Mukaddime*'de onun yerine "isnadı yoktur" (ليس لها إسناد) diyerek sadece bir kelimede tasarrufta bulunmuştu ve dolayısıyla usûl/asıl kelimesini, muadili olduğu düşünülen başka bir kelimeyle değiştirmişti. Burada ise sözün, "isnadı yoktur" demek üzere *lâ isnâde lehâ* (لا إسناد لها) şeklinde farklı bir formu devreye girmiştir. *Mukaddime*'deki gibi burada da Ahmed b. Hanbel'in

[43] İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 58-9.

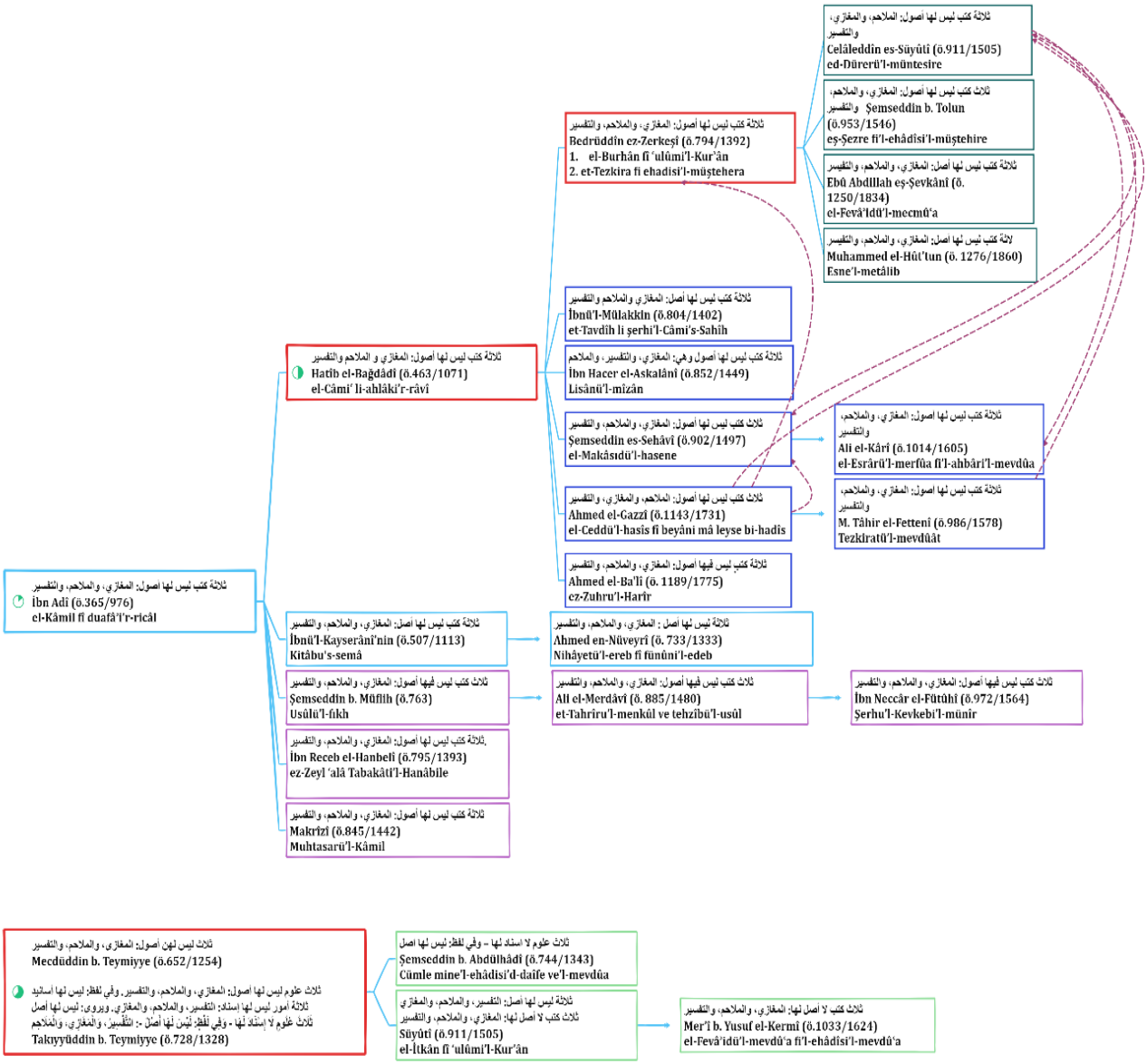
[44] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, s. 434.

[45] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne,* s. 434.

sözünün orijinal formu olan “aslı yoktur” ifadesine ise “isnadı yoktur” formundan sonra ikinci bir tarik olarak işaret edilir. Ahmed b. Hanbel’in sözünün İbn Teymiyye’ye kadarki süreçte geçirdiği değişimler aşağıdaki şemada izlenebilir:



Netice olarak mevcut veriler çerçevesinde Ahmed b. Hanbel’in sözüne yapılan bütün atıfların izi doğrudan veya dolaylı olarak İbn Adî, Hatîb el-Bağdâdî, İbnü’l-Kayserânî, Mecdüddin İbn Teymiyye ve Takıyyüddin İbn Teymiyye’ye dayanır. Ahmed b. Hanbel’in sözünün, sonraki müellifler tarafından da hangi form esas alınarak nakledildiğinin tespiti, sözün yaygınlık kazanan formunu belirleyebilmek açısından önem arz eder. Nitekim İbn Teymiyye’nin mevzubahis tasarruf ve yorumlarından sonra Meymûnî’den İbnü’l-Kayserâni’ye kadar devam eden formun yanı sıra İbn Teymiyye’nin kullanımları da tedavüle girmiştir. Bu bağlamda gelenek içerisinde sözün dağılımı ve formları şöyle gösterilebilir:



Bu tabloya göre sözün İbn Adî ve Hatîb el-Bağdadî kanalıyla gelen formu klasikte daha yaygın kullanılmıştır. Ayrıca uydurma hadislerle ilgili kitaplarda ciddi bir etkileşim olduğu da görülmektedir. İbnü'l-Kayserânî, İbn Adî ve Hatîb kadar tedavüle girememiş, İbn Teymiyye de klasikte sınırlı bir çevrede etkili olmuştur. Bununla birlikte modern döneme gelindiğinde söz daha çok İbn Teymiyye'nin eserleri üzerinden yaygınlık kazanmıştır. Zira Tevfîk Sıdkî (ö. 1920), Reşîd Rızâ (ö. 1935), Zürkânî (ö. 1948), Ahmed Emîn (ö. 1954), Emîn el-Hûlî (ö. 1966) vb. pek çok kimsenin yer verdiği formda İbn Teymiyye etkisi kendini göstermektedir.

Neticede Ahmed b. Hanbel'in ifadesi İbnü'l-Kayserânî'ye kadarki yaklaşık iki buçuk asırlık zaman diliminde isnadlı zikredildmiş olup isnad zinciri herhangi bir inkıta olmadan takip edilebilmektedir.

Sözün metniyle ilgili olarak da bu süreçte harf-i cer ve tekil-çoğul farkı dışında anlama taalluk edebilecek ciddi bir farklılaşma mevzubahis değildir. Ahmed b. Hanbel'in ifadesiyle ilgili asıl farklılaşma sözü isnadsız zikreden Mecdüddin İbn Teymiyye ile başlamıştır. Mecdüddin İbn Teymiyye'nin sözü naklederken "kitap" kelimesini zikretmemesi ve bu sözden maksadın da ilgili alanlarda sahih muttasıl senedin bulunmadığına yönelik kanaati, sonraki süreçte belirleyici olmuştur. Torun Takıyyüddin İbn Teymiyye ise "üç kitap" yerine "üç ilim" ve "üç faaliyet" tabirlerini eklemekle kalmamış aynı zamanda Mecdüddin İbn Teymiyye'nin yaptığı "isnadı yoktur" yorumunu sözün asıl formu olarak zikretmiştir. Bu açıdan metnin doğru formunun aktarılmasında isnad sisteminin önemli bir işleve sahip olduğu ve bir nevi metni belli ölçüde korumayı garanti ettiği söylenebilir. Nitekim İbn Teymiyye ailesiyle birlikte başlayan isnadsız kullanımlarda sözün formu büyük oranda değişmiş ve sadece İbn Teymiyye'nin bireysel kullanımlarında bile muhtelif farklılıklar meydana gelmiştir. Bu ise rivayet ve isnad konusuna büyük önem veren İbn Teymiyye açısından önemli bir çelişki olarak yorumlanabilir.

III. AHMED B. HANBEL'İN KAYBOLAN TEFSİR BİRİKİMİ

Tarihî bir şahsiyetin bir konu hakkındaki kanaatlerini tespit etmek, varsa eserini incelemekle yoksa da kavillerini ve şahsına yönelik atıfları tespit edip değerlendirmekle mümkündür. Bu açıdan herhangi bir müfessirin tefsir ilmine yönelik görüşlerini temin etmenin en sağlıklı yolu eser(ler)ini incelemek ve/veya kavillerini derleyip değerlendirmektir. Tefsir ilmi ve tefsir meselelerine dair bir âlimin eserinin olması, konuyla ilgili görüşlerini anlamayı kolaylaştırır. Ayrıca tam veya eksik bir tefsir eserinin varlığı, teorinin pratiğe dönüşmüş hâlini göstermesi bakımından müellifin tefsire dair temel yaklaşımlarını anlamayı sağlar. Ne var ki meşhur olsun veya olmasın müellefatı eksiksiz biçimde gelecek nesillere kalabilen çok az âlim vardır. Yine de kayıp eserlerle ilgili dağınık hâldeki bilgi parçacıklarının bir araya getirilmesi konu hakkında belirli oranda fikir vermektedir. Her hâlükârda bir müellifin araştırmaya konu olan hususta eser derlediğine dair bilgilerin bulunması, müellifin konuyla ilgisini göstermesi bakımından ayrıca önemlidir. Bu açıdan Ahmed b. Hanbel'e *et-Tefsîr* adında bir eser nispet edilmesi, onun tefsir alanına dair özel ilgisini ve müfessir kimliğini gösterir.

Bu başlık altında Ahmed b. Hanbel'in bir tefsir eserinin var olup olmadığını tespit etmek, konuyla ilgili itiraz ve farklı tutumların sebeplerini anlamak ve mümkünse bir müfessir olarak Ahmed b. Hanbel'in usulünü belirlemek amaçlanmaktadır. Genel olarak *et-Tefsîr*'in, meşhur eseri *el-Müsned* ile birlikte anılması ve *el-Müsned* râvilerinin aynı zamanda *et-Tefsîr*'in de râvileri olması gibi durumlar *et-Tefsîr*'in tarihini de *el-Müsned* ile birlikte izleyip incelemeyi gerektirir. Bu yönüyle *el-Müsned*'in râvilerinin birbiriyle ilişkileri bağlamında zikredilen bazı bilgiler, belirli oranda *et-Tefsîr* ile ilgili de bilgi ve fikir

sahibi olmamızı sağlamaktadır. Bu sebeple eser hakkındaki anlatıların yanı sıra eserden yapılan ve/veya yapılması muhtemel olan alıntılar da dâhil olmak üzere elde edilen verilerden hareketle Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr* eserinin temel nitelikleri, râvileri, Bağdat ve diğer İslam bölgelerinde tedavüle girişi, sonraki dönemlere nakli gibi hususlar incelenip eserin ana hatlarıyla sunulması planlanmaktadır.

A. Ahmed b. Hanbel'e Nispet Edilen Tefsire Dair Tetkikler

Ahmed b. Hanbel'in Abdürrezzâk es-San'ânî'den (ö. 211/827) hadis semâ etmek üzere 198 (813-14) yılında gittiği Yemen'den döndükten sonra, 200 (815) yılı civarında 36 yaşındayken yazmaya başladığı *el-Müsned*'i, Mihne (218/833) sonrası hapis süreci ve siyasi baskılardan ötürü bir süre sadece oğlu Salih ve Abdullah ile amcazadesi Hanbel b. İshak'a naklettiği kaydedilir.[46] Esasen Ahmed b. Hanbel'den hadis rivayet edenler arasında Buhârî (ö. 256/870), Müslim (ö. 261/875), Ebû Dâvud (ö. 275/889), Tirmizî (ö. 279/892), Nesâî (ö. 303/915) gibi *Kütüb-i Sitte* müellifleri ile Yahya b. Maîn (ö. 233/848), Ali b. el-Medînî (ö. 234/849), Ebû Bekir el-Esrem (ö. 261/874-75 [?]), Ya'kûb b. Şeybe (ö. 262/875), Ebû Bekir el-Merrûzî (ö. 275/888), Bakî b. Mahled (ö. 276/889), Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890), Ebû Zür'a er-Râzî (ö. 264/878), İbrahim el-Harbî (ö. 285/899) gibi büyük muhaddislerden oluşan uzunca bir liste bulunmaktadır.[47] Ne var ki *el-Müsned*'i başından sonuna kadar sadece Hanbel, Salih ve Abdullah'ın semâ ettiği söylenir.[48] Nitekim konuyla ilgili veriler dikkate alındığında *el-Müsned*'in telif ve nakil tarihi olarak nakledilen bu bilgilerin, -ilerde bahsedilecek olan- Rûdânî'nin *Meşyeha*'sında verilen bilgilerde görüleceği üzere büyük oranda *et-Tefsîr* için de geçerli olduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki kaynakların naklettiği bilgiler çerçevesinde Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah'ın yeri ayrı olmakla birlikte öğrencilerinden Bakî b. Mahled, Ebû Hâtim er-Râzî, Ebû Zür'a'nın tefsirle ilgileri ve Ahmed b. Hanbel'in tefsiriyle muhtemel ilişkileri dikkat çekmektedir.

Endülüs'ten çıkıp Mısır, Şam, Hicaz, Basra, Bağdat, Kûfe ve Horasan gibi pek çok ilim merkezine rihle yapan Bakî b. Mahled geniş hacimli *et-Tefsîr* ve *el-Müsned* adlı iki eser yazmış, ayrıca imlâ ettiği çok sayıda eser ilk defa onun sayesinde Endülüs'e girmiştir.[49] Zehebî (ö. 748/1347), onun Bağdat'a geldiği

[46] Ebû Musa el-Medînî, *Hasâis,* s. 13, 18. Ayrıca *el-Müsned* literatürü hakkında geniş bilgi için bk. Maden, *Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'i Üzerine Bibliyografik Bir İnceleme*, s. 11-125.

[47] İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, V, 253.

[48] İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, I, 143; Ebû Musa el-Medînî, *Hasâis*, s. 13; İbnü'l-Cevzî, *Menâkib*, s. 262.

[49] Bakî b. Mahled ehl-i hadîs çevresinde meşru ve muteber görülse de Endülüs'e götürdüğü eserlerin oradaki Mâlikî fakihlerce hoş karşılanmadığı, hakkında çeşitli ithamlara ve hatta işin idam cezasının talep edilmesine kadar dayandığı ifade edilmektedir (Kandemir, "Bakî b. Mahled", IV, 541). Sözgelimi Mâlikî mutaassıbı Kurtuba müftüsü Asbağ b. Halil'in (ö. 273/886-7) Kâsım b. Asbağ'ın Bakî b. Mahled'den ders almasına bir süre mâni olduğu; Bakî b. Mahled'in eserlerini ve Endülüs'e getirdiği bazı eserleri engellemeye çalıştığı ve Bakî b. Mahled'in getirdiği eserlerden biri olması hasebiyle "Sandukamda İbn Ebî Şeybe'nin *Müsned*'indense domuz başının bulunması yeğdir." şeklinde ifadeler serdettiği nakledilmektedir (Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, IV, 252). Bu tür problemlere rağmen Kâsım'ın yaptığı rihleler aracılığıyla temin ettiği kimi eserlerin ilk defa Endülüs'e girmesine vesile olduğu kaydedilir (Görmez, "Kâsım b. Asbağ", s. 540-1).

sırada Mihne olayları sebebiyle hadis rivayeti engellendiği için gizlenerek dilenci kılığında Ahmed b. Hanbel'den günde 2–3 hadisten toplam 300 hadis semâ ettiğini; fakat *el-Müsned*'inde Ahmed b. Hanbel'den hiçbir nakilde bulunmadığını iddia eder.[50] Ancak Zehebî'nin ifadeleri şüpheyle karşılanmış ve Bakî'nin Ahmed b. Hanbel tarafından ihtimam gördüğü bilgisinden hareketle[51] aslında sanıldığından çok daha fazla rivayet semâ edip *el-Müsned*'inde bunları naklettiği ve bunların Zehebî'nin elindeki eksik nüshada yer almamış olabileceği söylenmiştir.[52]

İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) Taberî'nin tefsiri de dahil olmak üzere İslam aleminde benzerinin yazılmadığını söyleyerek methettiği[53] Bakî b. Mahled'in *et-Tefsîr*'inde de Ahmed b. Hanbel'den rivayet naklettiği savunulmaktadır. Modern araştırmacılardan Muhammed b. Rızk b. Tarhûnî tarafından Bakî b. Mahled hakkında "Tefsirinde İmam Ahmed'in rivayetlerinden istifade ettiğinde kuşku yoktur"[54] şeklinde güçlü bir vurguyla dile getirilen bu iddia için dayanak olarak dipnotta İbnü'l-Faradî (ö. 403/1013), Humeydî (ö. 488/1095), İbn Beşküvâl (ö. 578/1183), Zehebî ve Süyûtî'nin eserlerine atıf yapılır. Ancak görebildiğimiz kadarıyla söz konusu eserlerde bu hususu teyit edebilecek somut bir veri yer almaz.[55] İbn Tarhûnî, Bakî b. Mahled'in *et-Tefsîr*'inin esas olarak Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'ine dayandığını düşünse de[56] günümüze ulaşmayan her iki eserin birbiriyle ilişkisi hakkında bir yargı serdetmek için daha sağlam verilere ihtiyaç vardır.

Ahmed b. Hanbel'in müfessir öğrencilerinden Ebû Hâtim er-Râzî'nin tefsir kitabı da günümüze ulaşmamıştır. Ancak oğlu İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) -bir kısmı cem' ve dirâse usulüyle neşredilen- *Tefsîr*'inde Ahmed b. Hanbel'in matbu eserlerinde yer almayan tefsir temalı birkaç rivayet nakletmiş olması, dikkat çekicidir. Bununla birlikte İbn Ebî Hâtim'in İsfahan'da kadılık görevi üstlenen Ahmed b. Hanbel'in oğlu Salih'ten semâı olduğu kaydedilmekteyse[57] de Salih'in *et-Tefsîr*'e sahip olduğuna dair

---

[50] Zehebî, *Siyer*, XIII, 285-6, 291.

[51] İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, I, 120; Zehebî, *Siyer*, XIII, 291.

[52] Ömerî, *Bakî b. Mahled*, s. 39-41. Ayrıca Bakî'nin *el-Müsned*'iyle ilgili aktarılan rivayet sayılarını Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'indeki müksirûn sahâbîlerin rivayet sayılarıyla mukayese edildiği bir çalışmada her iki eserdeki rivayet sayılarının genel olarak birbirine yakın olduğu sonucuna varılmıştır. Diğer yandan Bakî b. Mahled'in *el-Müsned*'inde toplam 30.829 hadis bulunması da bugünkü neşirlerde 30.000'e yakın hadis içeren Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'iyle toplam rivayet sayısı bakımından benzeştiği bir diğer husus olarak kaydedilmelidir (bk. Karataş, *Hadislerin Artması ve Sayısı*, s. 138-142, 194; Kandemir, "el-Müsned", s. 104).

[53] İbn Hazm, *Resâil*, II, 178. Bakî b. Mahled'in *el-Müsned*'iyle olduğu gibi *et-Tefsîr*'iyle de özel ilgilenen İbn Hazm'ın Bakî b. Mahled'in tefsirini Taberî tefsirinden üstün tutup benzersiz bir tefsir olduğuna yönelik vurguları, İbn Huzeyme'nin Taberî tefsiri için "Yeryüzünde Muhammed b. Cerîr'den daha bilgili birini bilmiyorum" şeklindeki övgüsünü anımsatır (Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, VI, 2442-3).

[54] İbn Tarhûnî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 67 (ولا شك أنه قد استفاد من مرويات الإمام أحمد في تفسيره).

[55] İbnü'l-Faradî, *Târîh*, s. 107-9; Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, s. 177-9; İbn Beşküvâl, *es-Sıla*, 118-121; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, VI, 521-7; a.mlf., *Siyer*, XIII, 285-296; a.mlf., *el-İber*, I, 397; Süyûtî, *Tabakât*, s. 40-3.

[56] İbn Tarhûnî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, II, 523 (أكاد أجزم أن تفسيره العظيم يقوم أساسا على تفسير الإمام أحمد).

[57] İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, II, 55. Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah'tan mükâtebe yoluyla *el-Mesâil* ve *el-İlel* eserlerinin icazetini aldığını bizzat ifade etmektedir (İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, V, 7).

herhangi bir bilgiye ulaşabilmiş değiliz. Buna rağmen bugünkü neşirde "Salih → Ahmed b. Hanbel" tarikine sahip sadece 1 rivayeti yer almaktadır.[58] Ayrıca babası Ebû Hâtim'den 1, Allân b. Muğîre'den (ö. 272/886) 1 ve Ali b. el-Hasan'dan (ö. 275/888-9) Ahmed b. Hanbel tariki ile gelen 2 rivayeti nakletmiş olması[59] Ahmed'in *et-Tefsîr*'inin izlerini takip etmeyi engellemektedir. Zira sadece birkaç rivayetin nakledilmiş olması, Ahmed b. Hanbel'in adı geçen öğrencilerinin veya İbn Ebî Hâtim'in *et-Tefsîr*'i bütünüyle tahsil etmemiş ya da nakletmemiş olabileceğini düşündürmektedir.

Ahmed b. Hanbel'in bir diğer öğrencisi Ebû Zür'a er-Râzî'nin tefsir ile ilgisine dair bilgiler de kayda değerdir. Ahmed b. Hanbel'in nafile namaz yerine Ebû Zür'a ile hadis müzakere etmeyi tercih ettiğine dair beyanları da onun Ahmed b. Hanbel nazarındaki yerini ve Ahmed b. Hanbel rivayetlerine vukufunu gösterir.[60] Bu çerçevede Ebû Zür'a'nın sahih olarak nakledilen 700.000 küsur hadisten 600.000 kadarını hıfzettiği bilgisinin, doğrudan hocası Ahmed b. Hanbel tarafından kaydedilmesi onun gördüğü takdirin bir tezahürüdür.[61] Ahmed b. Hanbel'in "sahih olarak nakledilen 700.000 küsur hadis" ifadesindeki sayı ile Hz. Peygamber'den gelen sahih hadisler, sahâbe kavli ve tâbiûn fetvası türünden rivayetlerin sened bakımından miktarını kastettiği ifade edilmektedir.[62]

Ayrıca Ebû Zür'a'nın 700.000 hadis tahsil ettiği, sadece tefsir ve kıraat alanına dair 140.000 hadis kayıt altına aldığı belirtilmektedir.[63] Kıraate dair hadislerin 10.000 kadar olduğuna yönelik bilgilere bakılırsa[64] Ebû Zür'a'nın sadece tefsir ile ilgili 130.000 hadis hıfzettiği ve Ahmed b. Hanbel'e olan mülazemeti bakımından da *et-Tefsîr*'deki rivayetlerini hıfzetmiş olma ihtimali bulunduğu söylenebilir. Zira Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'inin 120.000 rivayet içerdiğine yönelik bilgiler, [65] Ebû Zür'a'nın elindeki 130.000 rivayete tekabül eden tefsir malzemesine dikkatleri çekmektedir. Ebû Zür'a'nın isnadları ve metinleri ezberleme konusunda yüksek bir kabiliyeti olduğu, hıfz konusunda Allah'ın ona özel ikramda bulunduğu, ezberden tefsir imlâ ettiği, hatta bu yönü sebebiyle Ebû Hâtim'in, "Bu çok garip, hâlbuki müsned hadislerin zabtı, tefsir isnadları ve lafızlarını zabt etmekten daha kolay ve daha basit" diyerek onun bu hususiyetine şaşırdığı nakledilmektedir.[66] Ne var ki Ahmed b. Hanbel'e benzediği[67] vurgulanan Ebû Zür'a'nın sahip olduğu bu devasa tefsir malzemesi onu ayrıcalıklı bir noktaya taşımaktaysa da

[58] İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, VI, 435.
[59] İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, I, 28, 93; VI, 435; VIII, 402, 671.
[60] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XII, 34; İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, I, 199; Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 24; İbn Asâkir, *Târîh*, XXXVIII, 17; İbnü'l-Cevzî, *Menâkib*, s. 386.
[61] Hâkim, *el-Medhal*, s. 35; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XII, 41; İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, I, 201; Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 24.
[62] İbn Asâkir, *Târîh*, XXXVIII, 20; İbnü'l-Cevzî, *Saydu'l-hâtır*, s. 258-9; Sıbt ibnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, IV, 409-10; XVI, 22.
[63] Mizzî, *Tehzîb*, VII, 195; Bedrüddîn el-Aynî, *Megâni'l-ahyâr*, II, 278; Süyûtî, *Tedrîb*, I, 84.
[64] Zehebî, *Târîhû'l-İslâm*, VI, 360-6; a.mlf., *Tezkira*, II, 105-106; a.mlf., *Siyer*, XIII, 65-85.
[65] Bilgi için bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XI, 13; İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, I, 183.
[66] Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, II, 385-6.
[67] İbnü'l-Cevzî, *Sıfatu's-safve*, II, 290.

ondan geriye bir tefsir eserinin ulaşmaması, Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'iyle olan bağını da belirsiz hâle getirmiş görünmektedir.

Hanbel b. İshak "Amcam ben, Salih ve Abdullah'ı bir araya getirip bize *el-Müsned*'i okudu. *el-Müsned*'i bizim dışımızda hiç kimse -tamamıyla- ondan semâ etmedi"[68] dese de *el-Müsned* Salih ve Hanbel kanalıyla değil, sadece Abdullah rivayetiyle günümüze ulaşabilmiştir. Hanbel'in beyanında sadece *el-Müsned*'in yer alması ve Salih ile Hanbel'in Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'iyle ilişkisine dair bilgi ve rivayetlere rastlanmaması, *et-Tefsîr*'in de yine sadece Abdullah aracılığıyla sonraki kuşaklara nakledilebildiğine işaret etmektedir. Her biri hadis râvisi olan Salih b. Ahmed'in oğlu Abdurrahman, Züheyr, Ahmed ve Ahmed'in oğlu Muhammed ile Hanbel b. İshak'ın oğlu Abdullah/Ubeydullah, Ahmed ve torunu Osman b. Ahmed'in *et-Tefsîr*'den nakilde bulunduklarına yahut *et-Tefsîr* eseriyle ilişkilerine dair herhangi bir kayıt da tespit edilememiştir.[69]

el-Müsned'de olduğu gibi Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'i için de tüm veriler Ahmed b. Hanbel'in küçük oğlu Abdullah'a işaret etmektedir. Abdullah'ın babasıyla uzun zaman geçirerek eserlerini semâ etmesi, bilhassa Hanbel b. İshak ve ağabeyi Salih'in yanında siyasi baskıların yaşandığı süreçte Ahmed b. Hanbel'den hadis semâında bulunan üç kişiden biri olması, Ahmed b. Hanbel'in eserlerinin sonraki nesle aktarılması konusunda onu merkezî bir noktaya taşımıştır. Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in de oğlu Abdullah'ın hadis ilminden nasibi olduğunu ve çok sayıda hadis ezberlediğini ifade ederek Abdullah'ın bu konudaki yetkinlik ve yeterliliğini onaylaması onun bu yönünü teyit etmektedir.[70] Öğrencisi İbnü'l-Münâdî'nin (ö. 336/947) verdiği bilgilere göre Abdullah sadece *el-Müsned* ve *et-Tefsîr*'i değil, aynı zamanda *en-Nâsih ve'l-Mensûh, et-Târîh, Hadîsu Şu'be, el-Mukaddem ve'l-muahhar fî Kitâbillâhi teâlâ, Cevâbâtü'l-Kur'ân, el-Menâsikü'l-kebîr, el-Menâsikü's-sağîr* gibi Ahmed b. Hanbel'e ait eserleri ve Ahmed b. Hanbel'in hocalarından aldığı rivayetleri semâ etmiştir.[71]

Öte yandan Ahmed b. Hanbel'in eser yazmaya sıcak bakmadığı, görüşlerinin yanı sıra kendisine sorulan sorularla ilgili cevaplarının (*mesâil*) yazılmasına müsaade etmediği, şayet müsaade etseydi çok sayıda

[68] İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, I, 143; Ebû Musa el-Medînî, *Hasâis*, s. 13; İbnü'l-Cevzî, *Menâkib*, s. 262.

[69] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, II, 145; V, 331; IX, 217, 514; X, 433; XI, 116; XII, 63; İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, I, 143-145; II, 49, 64-6; İbnü'l-Cevzî, *Menâkib*, s. 411-4; a.mlf., *el-Muntazam*, XII, 256; XIII, 163; XIV, 23; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, VII, 68, 594; İbn Müflih, *el-Maksadu'l-erşed*, I, 401.

[70] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XI, 13-4.

[71] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XI, 13; İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, I, 183. İbnü'l-Münâdî'nin verdiği bilgilere göre önde gelen bazı Hanbelî alimler (أكابر شيوخنا), Abdullah'ın hadise olan rağbeti dolayısıyla bu alandaki bilgisi ve semâı bakımından babasını da geçtiğine yönelik abartılı övgü ifadeleri (أسرف في تقريظه إياه) serdetmişlerdir (Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XI, 13). Ancak Abdullah'ın bu tür sözlerden hoşlanmadığı ve babasının bir milyon hadis bildiği gibi beyanlarda bulunarak övgüde aşırıya kaçanlara bir nevi cevap verdiği nakledilir (İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, I, 183-4).

eseri olacağı ve kitaplarının da asırlar boyu nakledileceği ifade edilmektedir.[72] Ahmed b. Hanbel'in bu hususiyeti, rivayet malzemesinin ders pratiği gözetilerek Ahmed b. Hanbel tarafından konulara göre tasnif edildiği, oğlu Abdullah aracılığıyla kitap formunda umuma açıldığı düşüncesine sevk etmektedir. Nitekim Abdullah'a dair takdir içeren kayıtlar ve ziyâdeleriyle ilgili tartışmalar da bir yönüyle buna işaret etmektedir. Bu açıdan Abdullah'ın ziyâdeleri meselesi genelde *el-Müsned* özelinde tartışılsa da[73] bunun sadece *el-Müsned*'le sınırlı olmayıp *el-İlel, es-Sünen, ez-Zühd* gibi eserleri de kapsadığı ve dolayısıyla diğer eserler gibi *et-Tefsîr*'in de Abdullah aracılığıyla tedavüle girdiği anlaşılmaktadır.

Ahmed b. Hanbel'in eserleri ve rivayetlerinin yaygınlaşmasında önemli etkisi olduğu anlaşılan oğlu Abdullah'tan rivayet nakleden pek çok kimse bulunmaktadır.[74] Ancak bunlar arasında *Meânî'l-Kur'ân*'da açık veya temriz sigasıyla Ahmed b. Hanbel'in tefsirine atıf yapan Ebû İshak ez-Zeccâc (ö. 311/923), *et-Tefsîr*'in hacmi hakkında kıymetli bilgilere sahip olmamızı sağlayan Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Ca'fer el-Münâdî (ö. 336/947) ve eserin sonraki nesillere ulaşmasını sağlayan Ebû Bekir el-Katîî'nin (ö. 368/979) yeri ayrıdır. Bu sebeple adı geçen kimselerin *et-Tefsîr* ile ilişkileri eserin nakil ve tedavüle giriş tarihi bakımından bilgi vereceği için üzerinde durmayı gerektirmektedir.

B. Zeccâc'ın Kaynağı Olarak *et-Tefsîr*

Ahmed b. Hanbel'in tefsiri konusunda elimizdeki en eski kayıt niteliğini taşıyan Zeccâc'ın bazı ifadelerine bakılırsa *et-Tefsîr* Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah aracılığıyla kısmen tedavüle girmiş ve başka bir eserin vücuda gelmesine kaynaklık etmiştir. Bağdat'ta Kûfe dil ekolü temsilcilerinden Sa'leb (ö. 291/904) ile Basra ekolü temsilcilerinden Müberred'in (ö. 286/900) öğrencisi olarak bilinen Zeccâc'ın[75] Arap dili ve edebiyatındaki mahareti ve lügavî tefsir niteliği taşıyan *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuh* eseriyle tanınması, onu zorunlu olarak hadisçi çevrelerden ziyade Ehl-i rey ile irtibatlandırmayı gerektirmez. Zira Ehl-i hadis âlimleri Kur'an'ın lügavî tahlillerle tefsirini mutlaka tevil saymamış, yapılan faaliyeti Kur'ân'ı anlama ve yorumlamayı kolaylaştıran meşru tefsir ameliyesi içerisinde görmüşlerdir. Bu açıdan muhaddisliği bilinmese de Zeccâc'ın dil kabiliyeti ve bu konudaki değerlendirmeleri diğer ilmî mahfillerde olduğu gibi Ehl-i hadis çevrelerinde de takdir görmüş, dikkate alınmıştır.[76] Nitekim Hatîb el-

[72] İbnü'l-Cevzî, *Menâkib*, s. 261.

[73] Bk. Polat, "Abdullah b. Ahmed b. Hanbel", I, 81; Maden, *Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'i Üzerine Bibliyografik Bir İnceleme*, s. 60-63.

[74] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XI, 12 (يطول ذكرهم).

[75] İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 84-86; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, VI, 87-90; Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân*, s. 196.

[76] Zeccâc gibi hocası Sa'leb'in de Ehl-i hadis çevreleriyle iyi ilişkiler içerisinde olduğu, Ahmed b. Hanbel'i görmekten memnuniyet duyduğu, bu sebeple ziyaret ettiği ve Ahmed b. Hanbel'in de kendisine şiirle mukabelede bulunacak kadar değer verip ilgilendiği ifade edilir (Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, VI, 449; İbnü'l-Cevzî, *Menâkib*, s. 281). Ayrıca her iki âlimin Kur'ân hakkında kaleme aldığı eserler, Hanbelî alimlerin ulûmü'l-Kur'ân'a hizmetleri kapsamında değerlendirilmiştir (Füneysân, *Âsâru'l-Hanâbile*, s. 34-7).

Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) onu, "din ve fazilet ehli, itikadı iyi, güzel fikir sahibi"[77] şeklinde tanıtması Zeccâc'ın Ehl-i hadis'in ilim anlayışına yakınlığının bir göstergesidir. Hayatının son döneminde "Allah'ım beni Ahmed b. Hanbel'in mezhebi üzere haşreyle" diye dua ettiği bilgisi de onun Ahmed b. Hanbel ile bağlılığını gösterir.[78] Ancak konumuz açısından önemli olan husus Zeccâc'ın Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah'la ilişkisi ve bu sayede Ahmed'in *et-Tefsîr*'inin icazetini almasıdır. Daha da önemlisi Zeccâc'ın 285 (898) yılında yazmaya başladığı *Meâni'l-Kur'ân*'ını[79] mezkûr *et-Tefsîr*'deki rivayetleri esas alarak inşa ettiğini ve tefsir kabilinden bilgilerin tamamını bu eserden alıntıladıığnı bizzat belirtmesidir. Bu durum hem onun Ahmed b. Hanbel'in mezhebi üzerine haşrolma temennisini açıklamakta hem de *Meâni'l-Kur'ân*'da Ahmed'in *et-Tefsîr*'inin izini sürme imkân sunmaktadır. Böylece Zeccâc'ın doğrudan ve dolaylı atıfları izlenerek Ahmed b. Hanbel ve *et-Tefsîr*'i ve dolayısıyla da Ahmed nazarında tefsirin mahiyeti ve meşruiyetiyle ilgili birtakım tespit ve değerlendirmelerde bulunulabilir.

Meâni'l-Kur'ân'da Zeccâc, Mü'minûn suresi 11. ayette geçen Firdevs cennetini izah ederken "*Kitâbü't-Tefsir* eserinde Ahmed b. Hanbel'den bize nakledildiğine (*ruvviynâ*) göre…" sözleriyle Ahmed b. Hanbel'in eserinden nakilde bulunmakta ve bu esnada "bu, oğlu Abdullah'ın, babasından bana icazetini verdiği eserdir" (وهو ما أجازه لي عبد الله ابنه عنه)[80] ara cümlesiyle eseri nakletme iznini doğrudan Ahmed b. Hanbel'in oğlundan aldığını ifade etmektedir. Zeccâc'ın ayetin tefsiri bağlamında naklettiği bu rivayette "Allah Teâlâ Firdevs cennetinde altın ve gümüşten evler bina etmiş ve dağlarını güzel kokulu miskten yapmıştır" bilgisi senedsiz olarak sunulmaktadır. Zeccâc'ın, eserindeki rivayetleri genelde senedsiz vermesi bu rivayetteki isnâd hazfinin Zeccâc kaynaklı olduğunu düşündürür.

Zeccâc'ın naklettiği lafızlara uygun olarak aynı bilgiyi nakleden Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) de sened zikretmeksizin "*Kitâbü't-Tefsir*'de Ahmed b. Hanbel şöyle demiştir…" diyerek esere atıf yapar.[81] Ancak eserle ilgili herhangi bir icazet kaydına yer vermeyen Mekkî'nin, Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'ini gördüğüne dair başka bir bilgi de yoktur. Zira Mekkî, Ahmed b. Hanbel'in oğlundan bahsetmediği gibi rivayeti hangi kaynaktan aldığını da belirtmez. Ne var ki eserin muhtelif yerlerinde Zeccâc'dan yaptığı

[77] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, VI, 87.

[78] Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, I, 52; Dâvûdî, *Tabakât*, I, 12; Edirnevî, *Tabakât*, s. 26 (اللهم احشرني على مذهب أحمد بن حنبل). Zeccâc'ın bu ifadesinin Hz. Ali'nin bir münacatında yer alan "İlâhi, beni Ahmed'in dini üzere neşreyle" (إلهي فانشرني على دين أحمد) mısraına telmihen söylendiği anlaşılmaktadır (Ali b. Ebî Tâlib, *Dîvan*, s. 40).

[79] Eserin Fazıl Ahmed Paşa koleksiyonundaki nüshasında yer alan ferağ kaydı bilgilerine göre Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*'ın telifine 285 yılı Safer ayında (898 Şubat/Mart) başlamış, 301 yılı Rebîülevvel ayında (913 Ekim/Kasım) tamamlamıştır (Fazıl Ahmed Paşa, vr. 335[a]). Bu tarihe göre Zeccâc'ın yaklaşık on altı yıl bir ayda telif ettiği *Meâni'l-Kur'ân* tamamlandığı sırada Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah'ın çoktan vefat ettiği anlaşılmaktadır.

[80] Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, IV, 8.

[81] Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, VII, 4948.

çok sayıdaki iktibas,[82] onun Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'ine Zeccâc üzerinden eriştiğini gösterir. Bununla birlikte Firdevs cenneti tasvirlerine dair *el-Müsned*'de farklı rivayetler bulunmaktadır.[83] Ancak bu rivayetlerin *et-Tefsîr*'e nispet edilen rivayetten farklılık arz etmesi ya Ahmed b. Hanbel'in eriştiği farklı tariklerde metin farklılıklarının bulunması ya da Zeccâc'ın metinde ihtisar veya tasarrufta bulunması ile ilgili olmalıdır. Rivayetin hadis kitaplarında aynı lafızlarla yer almayıp sadece Zeccâc'ın eserinden istifade ettiği anlaşılan bazı tefsirlerde bu formda zikredilmesi, onun ihtisar veya tasarrufta bulunma ihtimalini pekiştirmektedir.

Sonraki dönem müfessirlerinden bazıları ilgili ayetin tefsirinde rivayeti aynı lafızla naklederken bilginin kaynağını zikretmemişlerdir. Sözgelimi Sem'ânî (ö. 489/1096) ilgili ayete dair rivayetlere yer verirken kaynağını tasrih etmeyip "Bazı tefsirlerde Hz. Peygamber'in şöyle dediği nakledilir"[84] demiştir. Bu ifade tarzı, onun Ahmed b. Hanbel, Zeccâc veya Mekkî b. Ebî Tâlib'in eserlerinden hangisini gördüğünü belirlemeyi zorlaştırsa da eserde Mekkî'ye hiç atıf yapılmaması, birkaç mesele dışında Ahmed b. Hanbel'in pek gündeme gelmemesine karşın[85] Zeccâc'ın sıklıkla anılması[86] Sem'ânî'nin bilgi kaynağına dair fikir verir.

Aynı lafızla gelen rivayet için Zeccâc dışında Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'ine atıfta bulunan daha eski bir kaynak şu ana kadar tespit edilebilmemiştir. Keza Zemahşerî (ö. 538/1144), Nizâmüddîn en-Nîsâbûrî (ö. 850/1446), Hatîb eş-Şirbînî (ö. 977/1569), Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574) gibi müfessirler de ilgili rivayeti "rivayet edildi" (روي) şeklinde temriz sigasıyla naklederler.[87] Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'inden bahsetmemeleri eseri görmediklerine ve dolayısıyla bu rivayetin müfessirler arasında yaygınlaşmasında Zeccâc'ın rolüne işaret sayılabilir. Rivayetin bu formunun sadece tefsirlerde yaygınlaşması ve hadis kaynaklarında ancak yakın lafızlı haberlerin bulunabilmesi ise Zeccâc'ın metin üzerindeki tasarrufuna işaret etmektedir.

Ayrıca Zeccâc, kavminin Hz. İbrahim'i öldürmek ya da yakmak istediğini, Allah Teâlâ'nın ise onu kurtardığını ifade eden Ankebût suresi 24. ayetin tefsirini yaparken lügavî tahlillerin akabinde kıssayla ilgili sened zikretmeksizin "rivayet edilir" (يروى) ve "yer alır/nakledilir" (يرد) formunda üç rivayete

---

[82] Örnek olarak bk. Mekkî b. Ebî Ṭâlib, *el-Hidâye*, I, 331, 453, 678, 926; II, 990, 991, 1071, 1232, 1317, 1400; III, 2074, 2600; IV, 2973; V, 3297, 3377, 3487; VI, 4004, 4149, 4203, 4485; VII, 4658, 4660, 4972 vb.

[83] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 2503; IV, 297.

[84] Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, III, 465-466 (وفي بعض التفاسير أن النبي قال).

[85] Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, II, 266; V, 291, 465.

[86] Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, II, 266; I, 425; II, 14, 87, 103, 119, 133, 215, 260, 404; III, 171, 222, 302, 331, 398, 428, 454, 463, 503, 532; IV, 137, 210, 253, 314, 340, 351, 396; V, 35, 75, 97, 156, 213, 271, 311, 326, 331, 386, 437; VI, 19, 32, 56, 74, 89, 149, 155, 203.

[87] Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, III, 178; Nizâmüddîn en-Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân*, s. 111; Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr*, II, 572; Ebüssuûd, *İrşâdu'l-akli's-selîm*, VI, 125.

zikreder. Ardından da "Bu kıssaya dair zikrettiklerimizin tamamı, Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'in babasından naklettiği rivayetlerdendir"[88] diyerek naklettiği rivayetleri Ahmed'in *et-Tefsîr*'ine nispet eder. Zeccâc'ın yer verdiği üç rivayetten ikisini Şiî-Usûlî ekolün önemli simalarından Şeyhüttâife Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067) de *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân* isimli tefsirinde, "Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü't-Tefsîr*'de babasından şöyle rivayet etmektedir" ifadeleriyle nakleder.[89] Uzun yıllar Bağdat'ta Sünnî âlimlerden ders alan Tûsî'nin ilgili ifadeleri onun Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'ine muttali olduğunu düşündürse de *et-Tibyân*'da başka bir Ahmed b. Hanbel ve *et-Tefsîr* atfı olmaması, buna mukabil Zeccâc'dan çok sayıda alıntı yapılması Tûsî'nin bu rivayetlere de Zeccâc üzerinden eriştiğini fakat kaynağını tasrih etmediğini gösterir.

Esasen Zeccâc, ilgili ayetleri tefsir ederken Hz. İbrahim kıssasına dair Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'inden aldığını söylediği nakilleri sadece bu kısımda zikrettiği üç rivayetle yahut rivayetlerin ilişkilendirildiği Ankebût suresiyle kayıtlamaz. Hz. İbrahim'in ateşe atılmasının konu edildiği diğer ayetlerde (21/el-Enbiyâ: 68-69; 37/es-Sâffât: 97-98) herhangi bir rivayete yer vermemesi[90] "bu kıssa hakkında zikrettiklerimizin tamamı" ifadesiyle mezkûr üç rivayet kastettiğini düşündürse de cümlenin devamında "Aynı şekilde bu kitapta tefsir kabilinden naklettiğim rivayetlerin çoğu Ahmed b. Hanbel'den nakledilen *Kitabü't-Tefsir*'e aittir"[91] demesi, sadece Hz. İbrahim kıssası için değil, eserdeki diğer rivayetlerin de büyük oranda Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'inden alındığı vurgusunu içermektedir.

Kur'an hakkında filolojik yöntem veya ilim ehli kimselerin naklettiği rivayetlerle konuşulabileceğinin altını çizen Zeccâc, Allah'ın kitabını açıklama gerekçesiyle eserinde birincisi i'râb ile birlikte manayı,

---

[88] Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, IV, 166 (وجميع ما ذكرناه في هذه القصة مما رواه عبد الله بن أحمد بن حنبل عن أبيه). Söz konusu rivayetler şöyledir: [I] "Kendisini bağlayan prangalar dışında ateşin Hz. İbrahim'e hiçbir şekilde dokunmadığı rivayet edilir." [II] "Kertenkele dışında hava ve karadaki bütün hayvanların ateşi söndürmeye çalıştığı; kertenkelenin ise ateşi tutuşturmak için üflediği ve bu sebeple de öldürülmesinin emredildiği rivayet edilir." [III] "Yine o gün, yani İbrahim'in (as) ateşe atıldığı gün, hiç kimsenin ateşten herhangi bir fayda görmediği bilgisi yer alır."

[89] Tûsî, *et-Tibyân*, VIII, 191 (وروى عبدالله بن احمد بن حنبل عن أبيه في كتاب التفسير). Tûsî'nin bu rivayetleri naklederken Zeccâc'dan bahsetmeyişi Zeccâc'a yaptığı çok sayıdaki açık atıflarla birlikte değerlendirildiğinde aslında onun *et-Tibyân*'ı hazırlarken sanıldığından çok daha büyük oranda Zeccâc tefsirinden istifade ettiğini düşündürmektedir.

[90] Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 398; IV, 309-310. Zeccâc, Hz. İbrahim'in vefasına atıf yapan Necm suresi 37. ayetin tefsirinde "yükâlu" (denir ki) formunda ateşe atılma kısasına da gönderme yapan bir nakle yer verse de söz konusu rivayet, sadece ateşe atılmasından bahsetmeyip Hz. İbrahim'in hayatındaki Allah'a sadakatini gösteren hemen bütün kesitlerin sıralanmasından ibarettir (*Meâni'l-Kur'ân*, V, 75). Ayrıca Zeccâc'ın İsrailoğullarının Tih Çölü'nde kırk yıl mahrumiyet yaşadıkları sırada (5/el-Mâide: 26) Hz. Musa ve Hz. Harun'un söz konusu mahrumiyete maruz kalıp kalmadıklarını tartışırken Hz. İbrahim'in ateşe atılma kıssasına gönderme yapar. Tih Çölü'ndeki sıkıntıların Hz. Musa ve Hz. Harun için Allah tarafından kolaylaştırılmış olabileceğini söyleyen Zeccâc, tam bu noktada Hz. İbrahim'e ateşin serin ve selamet olmasından bahsederek aslında kendi iddiasını pekiştirir. Zeccâc, Tih Çölü'nde yaşananların bir tür cezalandırma/azap olduğu, Allah Teâlâ'nın da peygamberlerine azap etmeyeceğinden hareketle bu süreçte Hz. Musa ve Hz. Harun'un orada olmadığını söyleyenlere cevap sadedinde Hz. İbrahim kıssasına gönderme yaptığı için naklî değil, akli bir çıkarım yapar. Bu sebeple onun, isnad zikretmediği gibi herhangi bir temriz sigası kullanmaya da gerek duymadan genel manada Hz. İbrahim'in ateşe atılma kıssasını hatırlatmayı amaçladığı anlaşılmaktadır (*Meâni'l-Kur'ân*, II, 165-6).

[91] Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, IV, 166. (وكذلك أكثر ما رويتُ في هذا الكتاب من التفسير فهو من كتاب التفسير عن أحمد بن حنبل)

ikincisi de tefsiri, dolayısıyla tefsir rivayetlerini veya rivayetlerin sağladığı verileri zikrettiğini söyler.[92] Bu yönüyle Zeccâc'ın ayetleri cümle yapıları itibarıyla inceleyerek literal düzeyde manayı tespit etmeyi hedeflediği, Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'indeki rivayetlerden istifade ederek de tefsir ameliyesini pratize ettiği söylenebilir. Zeccâc'ın filolojik yöntemi, "veya" (أو) kaydıyla rivayet tefsirinin alternatifi olarak sunması, ayetleri anlamlandırma bakımından dönemin dilcilerinin (أهل اللغة) ilmî, siyasî ve içtimaî ayrıcalığını ve belli ölçüde filolojik tefsirin meşruiyet kazandığını gösterir. Ancak hadis tedrisatıyla iştigali sınırlı seviyede olmasına rağmen Zeccâc'ın *Meâni'l-Kur'ân*'ı salt filolojik verilerle sınırlı kalmayıp rivayet birikiminden de istifade etmesi tefsir tarihinde görülen önemli bir gelişmeye işret etmektedir. Bu noktada Zeccâc'ın, tefsir rivayetlerini Ahmed b. Hanbel'in tefsirinden alıntılaması, Ehl-i hadis çizgisinin meşruiyet kriterlerini gözetmeye matuf bir çaba gibidir. Kur'an hakkında ancak ilim ehli kimselerin naklettiği rivayetler çerçevesinde konuşulabileceğini söylerken özellikle Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'ini ve aynı çizgiye sahip diğer Ehl-i hadis âlimlerince yazılmış tefsirleri kastettiği anlaşılmaktadır.

Ayrıca eserindeki tefsir cihetinden zikredilen rivayetlerin çoğunlukla Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'ine dayandığını söylemekle Zeccâc, "tefsir meyanında şu nakledildi/yer aldı" (جاء في التفسير), "tefsir bağlamında şöyle denildi" (قيل في التفسير), "bazı tefsirlerde şöyle denildi" (قيل في بعض التفسير), "tefsir meyanında şöyle denir" (ويقال في التفسير), "-dığı söylenir" (ويقال إن), "tefsir ehli şöyle dedi" (وقال أهل التفسير), "tefsir bağlamında şöyle rivayet edildi" (روي في التفسير), "tefsir meyanında şöyle rivayet edilir" (يروى في التفسير) gibi sıklıkla kullandığı temriz sigalarıyla müphem bıraktığı kaynağını -en azından rivayetlerin çoğu için- açıklamış olmaktadır.[93] Nitekim bu hususu destekleyen bir örnek olarak Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'ine erişme imkânı elde ettiği anlaşılan Moğultay b. Kılıç'ın (ö. 762/1361) ifadeleri

---

[92] Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 185 (وإنما نذكر مع الإعراب المعنى والتفسير، لأن كتاب الله ينبغي أن يتبين ألا ترى أن الله يقول (أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ) (فحُضِطْنَا) على التدبر والنظر، ولكن لا ينبغي لأحد أن يتكلم إلا على مذهب اللغة، أو ما يوافق نقلة أهل العلم، والله - أعلم بحقيقة تفسير هذه الآية. فإن النحويين قد ترك كثير منهم الكلام فيها لصعوبتها، وتكلم جماعة منهم وإنما تكلمنا على مذاهبهم.). Sahâbeden bir grup içerisinde Hz. Ömer, Huzeyfe b. el-Yemân ve İbn Abbas arasında geçen diyalogda Hz. Ömer'in İbnü'l-Yemân için "Sen tefsirde isabet ettin" (أَمَّا أَنْتَ فَقَدْ أَصَبْتَ التَّفْسِيرَ), İbn Abbas için de "İbn Abbas manada isabet etti" (وَأَصَابَ ابْنُ عَبَّاسٍ الْمَعْنَى) şeklinde bir beyanda bulunması Zeccâc'ın söz konusu tefsir ve mana vurgusunu anımsatır (Nu'aym b. Hammâd, *Kitâbu'l-fiten*, I, 305; İbnü'l-Münâdî, *el-Melâhim*, 188-189; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, I, 341).

[93] Örn. bk. Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 101, 102, 137, 138, 160, 190, 196, 220, 238, 248, 275, 278, 279, 292, 297, 323, 329, 331, 342, 345, 349, 360, 393, 404, 410, 413, 414, 419, 422, 434, 436, 439, 440, 443, 487, 489, 490, 492; II, 11, 54, 61, 64, 66, 86, 92, 118, 143, 156, 162, 166, 176, 180, 194, 199, 215, 220, 262, 264, 289, 298, 304, 349, 351, 369, 370, 375, 377, 380, 384, 395, 396, 419, 430, 461, 468, 476; III, 13, 23, 31, 43, 50, 51, 52, 59, 61, 70, 81, 101, 122, 137, 151, 175, 180, 183, 186, 199, 221, 244, 245, 248, 250, 253, 262, 267, 274, 275, 283, 298, 306, 308, 312, 313, 320, 337, 344, 351, 354, 357, 366, 371, 378, 387, 394, 401, 407, 419, 424, 433, 434; IV, 8, 14, 22, 61, 75, 91, 97, 98, 103, 121, 128, 129, 136, 137, 138, 140, 145, 155, 157, 158, 180, 185, 194, 213, 226, 234, 237, 244, 247, 249, 268, 272, 274, 278, 280, 290, 295, 310, 312, 328, 331, 332, 337, 364, 369,389, 407, 411, 427, 447; V, 19, 35, 41, 45, 50, 53, 73, 75, 103, 112, 113, 125, 148, 152, 155, 185, 186, 191, 203, 206, 243, 246, 254, 263, 266, 277, 278, 312, 324, 328, 333, 373, 376, 381.

dikkat çekicidir.[94] *et-Telvîh* isimli Buhârî şerhinde Moğultay, anlattığı hususu pekiştirme kabilinden Zeccâc'dan iktibasta bulunur. Bu iktibasta Zeccâc'ın "tefsir meyanında şöyle rivayet edilir" (يروى في التفسير) ifadelerine yer verdikten sonra "-yani Ahmed b. Hanbel'in tefsiri-" (-يعني تفسير أحمد بن حنبل-) ara cümlesiyle Zeccâc'ın bu bilgiyi Ahmed b. Hanbel'in tefsirinden naklettiğini belirtir.[95] İçerik itibarıyla Hz. Musa'nın 10 veya başka bir rivayette 40 kişinin kaldıramayacağı taşı kaldıracak güçte olması vurgulanan bu rivayetler aynı lafızla başka kaynaklarda yer almaz. Elimizdeki *Meâni'l-Kur'ân* neşrinde ise Zeccâc bilgiyi tefsir kaydı düşmeksizin sadece "ve şöyle denildi/denilmiştir ki" (وقيل/ وقد قيل) formunda aktarmıştır.[96] Bu durum Zeccâc'ın eserinde belli oranda müdahaleler olabileceğini düşündürse de konumuz açısından onun "tefsir" kaydı düşmeksizin içerik bakımından rivayet izlenimi veren bilgileri genelde Ahmed b. Hanbel'in tefsirinden temin ettiğine işaret eder. Zeccâc'ın klasik bir Ehl-i hadis tavrının aksine sened zikretmek yerine temriz sigalarını kullanması ise onun dilci kimliğinden ve -eserin mukaddimesinde de belirttiği gibi- Kur'ân'ın i'râb ve manalarıyla ilgili muhtasar bir eser yazma amacından kaynaklanmış olmalıdır.[97]

Ahmed b. Hanbel'in tefsirde kullandığı isnadlara erişim imkânı vermese de Zeccâc'ın zikrettiği rivayetlerin izinin yaklaşık lafızlarla diğer eserlerde sürülebilmesi, Ahmed b. Hanbel'in naklettiği bilginin kime ait olabileceği konusunda bir fikir verebilir. Örneğin Zeccâc'ın "Kendisini bağlayan prangalar dışında ateşin Hz. İbrahim'e hiçbir şekilde dokunmadığı rivayet edilir" şeklinde senedsiz olarak Ahmed b. Hanbel tefsirinden aktardığını belirttiği rivayet, İbn Ebî Hâtim tefsirinde şöyle yer alır:

> "Muhammed b. Yahya → Abbas b. el-Velîd → Yezîd b. Zürey' → Saîd [b. Ebî Arûbe] → Katâde [b. Diâme]" tarikiyle rivayet edildiğine göre Ka'b el-Ahbâr [ö. 32/652-3 {?}] "*Allah onu ateşten kurtardı*" (29/el-Ankebût: 24) ayetiyle hakkında şöyle demiştir: "Ateş, prangası dışında ondan herhangi bir şey yakmadı."[98]

Zeccâc ve dolayısıyla Ahmed b. Hanbel, rivayeti İbn Ebî Hâtim'in yer verdiği tarikin dışında başka bir senedle almış olabilirse de rivayetin temelde aynı içeriğe ve kaynağa dayanıyor olması dikkat çekicidir. Bu rivayeti Mekkî b. Ebî Tâlib ve Süyûtî sened zikretmeksizin doğrudan Ka'b el-Ahbâr'a,[99] Mâverdî (ö. 450/1058) ve Tûsî ise Katâde'ye (ö. 117/735) nispetle nakletmişlerdir.[100] Bu durum, lafızda kısmen farklılıklar olsa da diğer pek çok İsrailî rivayette olduğu gibi Ahmed b. Hanbel'in naklettiği rivayetin

---

[94] Moğultay'ın yaptığı atıf hakkında bilgi ve değerlendirme ilerde geleceği için burada tekrar etmeye gerek duyulmamıştır (bk. Moğultây, *İkmâl*, XII, 27-8).

[95] Moğultây, *et-Telvîh*, I, 261 (وفي «المعاني» للزجاج: ويُرْوَى في التفسير -يعني تفسير أحمد بن حنبل- أن أبا النبيين كان ابن أخي شعيب النبي صَلَّى اللهُ عليهِ وسَلَّمَ، وكان الحجر لا يُقِلُّه أقل من عشرة أنفس، وقد قيل: كان لا يقله أقل من أربعين نفسًا).

[96] Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, IV, 141 (وقيل لقوته على رفع الحجر الذي كان لا يُقِلُّه أقل من عَشَرةِ أَنفس. وقد قيل إنه كان لا يقله أقل من أَرْبعين نَفْساً).

[97] Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 39.

[98] İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, IX, 3048.

[99] Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, VII, 4776; Süyûtî, *ed-Dürru'l-mensûr*, VI, 458.

[100] Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, III, 453; Tûsî, *et-Tibyân*, VII, 257.

kaynağının da Ka'b el-Ahbâr olma ihtimalini güçlendirir. Ahmed b. Hanbel *el-Müsned*'de Ka'b el-Ahbâr'dan nakilde bulunmayı tercih etmese de[101] *Kitabü'z-Zühd*'de onun genelde önceki peygamberlerle ilgili bazı rivayetlerine yer vermesi[102] peygamberler söz konusu olduğunda *et-Tefsîr*'de de ondan nakilde bulunmuş olabileceği izlenimi oluşturur. Bu da eserin yazım gayesi ile ait olduğu ilim dalının genel yaklaşımının, eserdeki bilgi malzemesinin temel karakter ve kriterlerini belirleyebildiğini gösterir.

Bununla birlikte Zeccâc, Secde suresinin başında surenin faziletine dair Ahmed b. Hanbel'den "Hz. Peygamber her gece Secde ve Mülk sûrelerini okurdu" şeklinde bir rivayet nakleder. Ancak burada Ahmed b. Hanbel'in oğlundan değil, "Ahmed b. Hanbel'in kendi isnâdıyla naklettiğine göre" (روى أحمد بن حنبل بإسناد له) şeklinde doğrudan Ahmed b. Hanbel'i referans gösterir.[103] *et-Tefsîr*'den alındığına dair bir kayıt düşülmemesi rivayetin *el-Müsned*'den ya da Ahmed b. Hanbel'in diğer eserlerinde bulunabileceğini düşündürür. Nitekim *el-Müsned*'de söz konusu rivayetle yaklaşık bir anlamı ifade eden "Hz. Peygamber her gece Secde ve Mülk sûrelerini okumadan uyumazdı" şeklinde bir rivayet yer alır.[104] Câbir b. Abdullah'tan (ö. 78/697) gelen bu rivayeti Ahmed'in *el-Müsned*'de zikretmiş olması, *et-Tefsîr*'de nakletmesine engel teşkil etmez. Aksine elinde nakletme yetkisi bulunan tefsir temalı senedli bilgileri *et-Tefsîr*'de de değerlendirmesi kuvvetle muhtemel olduğu için Zeccâc'ın naklettiği haberle *el-Müsned*'dekinin aynı olması mümkündür. Bu da hem Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'de surelerin faziletlerine dair kimi rivayetlere yer verdiğini hem de daha önce geçtiği üzere Zeccâc'ın rivayetleri özetleyerek aktardığını gösterir.

Zeccâc'ın Ahmed b. Hanbel'den yaptığı alıntı ve rivayetlerle ilgili tavrı standart değildir. Nitekim yukarıdaki tutumlarından da görüleceği üzere sened ve metinde tasarrufta bulunabildiği görülmektedir. Buna ilaveten bir yerde Abdullah'ın oğlu Ahmed'den (?) de nakilde bulunmuş ve bu naklinde sened zikretmiştir. Kalem suresi 42. ayetle ilgili izahta bulunurken Zeccâc, ayetteki يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ ifadesiyle ilgili olarak lügatteki manasının "zor işlerin açığa çıkması" (يُكشَفُ عن الأمر الشديد) anlamında olduğunu söyleyip bu manayı destekleme amaçlı şiirle istişhadda bulunur ve سَاق kelimesinin "zor iş" (الأمر الشديد) anlamında olduğunu vurgular. Akabinde de "bu ifadeyle ilgili tefsir meyanında şöyle nakledilir" (وجاء في التفسير) diyerek Ahmed b. Hanbel'den bir rivayete yer verir. Zikrettiği rivayetin senedi

[101] *el-Müsned*'de bir yerde Ka'b şeklinde herhangi bir kayıt düşmeden zikredilen râvi, Şuayb el-Arnaût tarafından Ka'b el-Ahbâr olarak tespit edilmiştir (Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXXVI, 289).

[102] Ahmed b. Hanbel, *ez-Zühd*, s. 152, 153, 170, 232, 363, 419, 420, 548, 652.

[103] Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, IV, 203.

[104] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 2097. Ebû Ca'fer et-Tûsî, aynı rivayete Ahmed b. Hanbel'i zikretmeden "ruviye" formuyla yer vermiştir (*et-Tibyân*, VIII, 280).

"Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. Hanbel[105] → babası Abdullah b. Ahmed b. Hanbel → Muhammed b. Cafer -Gunder- → Şu'be → Mugîre → İbrahim → İbn Abbas" şeklindedir. Bu rivayette sadece İbn Abbas'ın ayette bahsi geçen (سَاق) kelimesi için "zor iş" (الأمر الشديد) anlamında olduğuna yönelik beyanı yer alır.[106]

Zeccâc'ın daha önce *et-Tefsîr* ifadesini kullanarak doğrudan Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'ine gönderme yaparken burada (وجاء في التفسير) şeklinde bir ifadeye yer vermesi dikkat çeker. *Meâni'l-Kur'ân*'ın birçok yerinde bu ifadeyi kullanıyor olması, burada mevzubahis ifadeyle genel manada tefsir konusunda nakledilen rivayetleri kastetmiş olabileceğini ima eder. Ancak Zeccâc, tefsir kabilinden zikrettiği rivayetlerin ekserisini Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'inden aldığını ifade etmesine bakılırsa, bu kalıbın kullanıldığı yerlerin çoğunda Ahmed b. Hanbel *et-Tefsîr*'inin kastedilmesi mümkündür. Ayrıca *el-Müsned*'de yahut Ahmed b. Hanbel'in diğer eserlerinde ilgili rivayetin yer almayışı, *et-Tefsîr*'in kastedilmiş olma ihtimalini artırmaktadır.

Şayet muhakkik veya müstensih hatası değilse[107] seneddeki bilgiye göre Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah rivayeti babası Ahmed b. Hanbel'den değil, onun da hocası Gunder'den almıştır. Ancak Gunder'in 193/809 yılında vefat ettiği, Ahmed b. Hanbel'in en küçük oğlu Abdullah'ın ise 213/828 yılında doğduğu hesaba katılırsa senedde Ahmed b. Hanbel ya da en azından Abdullah'ın hocalarından bir râvinin düştüğü anlaşılmaktadır. Ne var ki Bağdat'a gelip Zeccâc ile görüştüğü bilinen[108] Ezherî'nin (ö. 370/980) *Tehzîbü'l-lüga*'da bu kısmı Zeccâc'dan iktibasla "Zeccâc dedi ki" formuyla aktarırken aynı rivayet ve yorumlara yer vermesi ve senedde de Ahmed b. Hanbel'in torunu Ahmed diye birinden bahsetmemesi bu çıkarımları ve bugün elimizde bulunan neşirlerin sıhhatini kuşkuya düşürmektedir. Üstelik sened Abdullah b. Ahmed → Ahmed b. Hanbel → Gunder → Şu'be → Mugîre → İbrahim → İbn

[105] Zeccâc, tefsir bilgisini çoğunlukla Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah'tan aldığını söylerken burada Ahmed b. Hanbel'in torunu Ahmed'i [?] zikretmesi tefsir konusunda ondan da istifade ettiği ihtimalini gündeme getirmektedir. Esasen Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah'ın 290/903 yılında vefat ettiği, Zeccâc'ın ise eserini 301/913 yılında tamamladığı bilgisi dikkate alındığında Abdullah'ın vefatından sonra eseri Ahmed b. Hanbel'in torunu Ahmed'in müsaadesiyle kullanmış olma ihtimali mümkün görünmektedir. Bu durumda âlî isnadla Abdullah'tan rivayet etme imkânı bulamayan Zeccâc'ın, nâzil isnadla oğlu Ahmed'den nakilde bulunmuş olduğunu söylemek mümkün hâle gelir. Bu yönüyle Zeccâc'ın yer verdiği söz konusu tarik, Ahmed b. Hanbel'in -varsa- Ahmed isimli torununun da tefsirle iştigal ettiğini göstermekle birlikte mevzubahis *et-Tefsîr*'in dededen toruna intikal ettiğiyle ilgili adres de göstermektedir. Fakat isnadlardan görebildiğimiz kadarıyla Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah'ın Abdurrahman, Muhammed, Abdullah, Hasan, Salih isminde oğulları olmasına rağmen -Zeccâc dışında- Ahmed diye bir oğlundan bahseden olmamıştır. Ahmed b. Hanbel'in oğlu Salih'in Ahmed adında bir oğlu olduğu, kendisinden hadis rivayet ettiği ve Ahmed b. Hanbel'in *er-Red ale'l-Cehmiyye* kitabının râvisi olduğu görülse de bu durum, Zeccâc'ın eserindeki bilgiyi doğrulamaz (Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, V, 331; İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, II, 65; Ebü'l-Yümn el-Uleymî, *el-Menhec*, II, 55).

[106] Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, V, 210: (عن أحمد بن عبد الله بن أحمد بن حَنْبَل قال ثنا أبي قال ثنا محمد بن جَعْفَرٍ يعني غندر، عن شعبة عن مغيرة عن إبراهيم قَالَ: قال ابن عباس).

[107] Eserin mevcuttaki hem ilk tahkikli neşri olan Âlemü'l-Kütüb (Beyrut 1988, V, 210) baskısında hem de 20 yıl sonra yeniden tahkikli neşredilen Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye (Beyrut 2007, IV, 265) baskısında sened aynı şekilde yer almaktadır.

[108] İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, IV, 335.

Abbas şeklinde herhangi bir kopukluk olmadan aynı isimlerle İbn Abbas'a dayanmaktadır.[109] Zeccâc'ın *Me'âni'l-Kur'ân*'ının yazma nüshalarında senedde Abdullah'ın oğlu Ahmed diye birinin yer almaması ve senedde geçen isimlerin Ezherî'nin naklettiği ile uyum göstermesi,[110] neşirlerdeki bilginin sorunlu olduğunu gösterir. Dolayısıyla Zeccâc'ın, Ahmed b. Hanbel'in torunundan ziyade doğrudan Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah aracılığıyla tefsire muttali olduğunu söylemek daha tutarlı görünmektedir.

İbn Abbas'ın ayete dair söz konusu beyanı ayrıca Saîd b. Cübeyr, Mücâhid, İkrime ve Ali b. Ebî Talha (ö. 143/760) tarikleriyle de nakledilir.[111] Ancak Zeccâc'ın rivayetle ilgili diğer tariklere dair herhangi bir şey zikretmemesi, Ahmed b. Hanbel'in tefsirinde bu tariklerin yer alıp almadığına yönelik bir çıkarım yapmayı engeller. Bununla birlikte Zeccâc'ın ele aldığı ayetle ilgili önce lügat manasını vermesi, ardından şiirle istişhadda bulunması ve son olarak tefsir rivayeti nakletmesi, onun lügat ve rivayet metodunu birleştirme çabasını ve metodunu gösterir. Bu noktada lügavî mana (المعنى) dediği hususu, rivayet (التفسير) ile destekleme yoluna başvurmak amacıyla Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'inden istifade ettiği söylenebilir.

C. Tefsir Rivayetlerinin Hacmi

Tespit edilebildiği kadarıyla Ahmed b. Hanbel'in tefsirinin hacmi ve içerisindeki rivayetlerin türünden bahseden yegâne isim, Bağdat Hanbelî âlim Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Cafer el-Münâdî'dir (ö. 336/947). Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah'tan ders alıp rivayet nakletme yetkisi elde eden İbnü'l-Münâdî'nin,[112] Ahmed b. Hanbel'in tefsirine dair detaylı bilgi vermesi hem hocasına olan yakınlığını hem de eserle iştigal etmiş olabileceğini gösterebilir. İbnü'l-Münâdî hocası Abdullah'ın ilmî yönünden ve eserlerinden bahsederken "Dünyada oğlu Abdullah kadar çok Ahmed b. Hanbel'den nakilde bulunan başka biri yoktur. Çünkü o, 30.000 rivayet içeren *el-Müsned*'i semâ usulüyle; 120.000 rivayet içeren *et-Tefsîr*'in 80.000 rivayetini semâ, diğerlerini de vicâde usulüyle almıştır…"[113] diyerek *et-Tefsîr*'in hacmi hakkındaki yegâne bilgileri de sunmuştur.

---

[109] Ezherî, *Tehzîbu'l-lüga*, IX, 184.

[110] Eserin hicri 368'de istinsah edilen Carullah Efendi Koleksiyonu 44 numaradaki nüshası (vr. 197b), hicri 395'de istinsah edilen Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu 43 numaradaki nüshası (vr. 291b) ve Osmanlı döneminde istinsah edildiği anlaşılan Nuruosmaniye Koleksiyonu 115 numaradaki nüshasında (vr. 366b) Ahmed b. Hanbel'in torunundan bahsedilmeyip senedin başında Abdullah b. Ahmed b. Hanbel yer alır (*ve câe fi't-tefsîr fîmâ ahberanâ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel…*).

[111] İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, X, 3366; Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sıfât*, s. 498; Sem'ânî, *Tefsîr*, VI, 28; İbn Kesîr, *Tefsîr*, VIII, 199; Süyûtî, *ed-Dürru'l-mensûr*, VIII, 255.

[112] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XI, 12.

[113] Hatîb el-Bağdâdî söz konusu bilgiyi doğrudan "İbnü'l-Münâdî der ki" (وقال ابن المنادي) şeklinde rivayet ederken İbn Ebî Ya'lâ, İbnü'l-Münâdî'nin kitabında okuduğunu sarahaten ifade etmekte (وقرأت في كتاب أبي الحسين بن المنادي); ancak bu kitabın adını zikretmez. Bu da İbnü'l-Münâdî'nin en azından bazı eserlerin o dönem itibarıyla Bağdat'ta tedavülde olduğunu ihsas eder. Bilgi için bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XI, 13; İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, I, 183.

Ayrıca kaynaklarda Buharalı öğrencisi Ebû Hassân Mehîb b. Süleym'in (ö. IV. asır) , Abdullah'a babasından kaç rivayet semâ ettiğini sorduğu, onun da "Biraz" dediği, Mehîb'in ısrarı üzerine de "110.000 küsur" şeklinde cevap verdiği kaydedilir.[114] Mehîb ile Abdullah arasında geçen bu diyalog, söz konusu rivayetlerin 30.000 kadarının *el-Müsned*'e ait olduğu; geri kalan 80.000 rivayetin *et-Tefsîr*'den semâ edilen rivayetleri ifade ettiği ve *et-Tefsîr*'in 1/3'ünü temsil eden 40.000 rivayetin semâ edilmeden icazet ile alınmış olduğu yönündeki İbnü'l-Münâdî'nin ifade ettiği sayı ile örtüşmekte ve bu manada İbnü'l-Münâdî'nin verdiği sayının doğruluğunu teyit etmektedir. Küsur olarak ifade edilen kısımla da Ahmed b. Hanbel'in *ez-Zühd* ve *el-İlel* gibi daha sınırlı rivayet ihtiva eden eserleri kastedilmiş olabilir. Bu bilgiden hareket edildiğinde İbnü'l-Münâdî'nin de tefsirle ilgili bilgiyi, eserdeki kayıtlardan ziyade, doğrudan hocası Abdullah'tan naklettiği düşünülebilir.

Abdullah'ın "Babam şöyle dedi" ifadelerini kullandığı tüm rivayetleri iki veya üç defa yahut en azından bir defa semâ ile aldığını belirtmesi[115] onun babasıyla olan uzun süreli mülazemetini gösterir. Diğer taraftan da hangi rivayetleri birden fazla, hangi rivayetleri bir defa semâ ettiği belirsizdir. Kûfe, Basra, Mekke, Medine, Yemen, Şam ve Cezire bölgelerine hadis semâ etmek üzere rihle yapıp hocalarından icazetini aldığı hadisleri nakleden Ahmed b. Hanbel'in semâ usulünü çok önemsediği ve semâı olmasına rağmen semâ meclislerinde mütesahil davrananların hadislerini almadığı kaydedilir.[116]

İbnü'l-Münâdî, Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'inin 120.000 rivayet içerdiğini söyleyerek eserin *el-Müsned*'in dört katı bir hacme sahip olduğunu belirtmiş olmaktadır. Bu durum Ahmed b. Hanbel'in yaptığı tefsir çalışmasının aslında ilim ehlinin dikkatine sunulacak bir kitap olmaktan elinde bulunan tefsir rivayetlerinin isnad bakımından toplam sayısını ifade ettiği düşüncesine sevk etmektedir. Fakat bu çalışmaya *et-Tefsîr* şeklinde isim verilmesi, *el-Müsned* gibi müstakil bir kitap olarak bahsedilmesi, semâ ve icâzet bilgilerine yer verilmesi dikkat çekicidir. Diğer taraftan bu bilgileri aktaran İbnü'l-Münâdî'nin *et-Tefsîr*'le ilişkisi veya bu çalışmadan nakilde bulunup bulunmadığına yönelik açık herhangi bir ifade bulunmamaktadır. Ancak Muhammed b. İshak en-Nedîm'in (ö. 385/995 [?]) verdiği bilgilere göre 120 küsur kitabı bulunan İbnü'l-Münâdî'nin en iyi bildiği konunun Kur'an ilimleri

[114] Ebû Ya'lâ el-Halîlî, *el-İrşâd*, III, 973; İbn Abdilhâdî, *Tabakât*, II, 379; Zehebî, *Tezkira*, II, 174.

[115] Ahmed b. Hanbel, *el-İlel* (Abdullah), II, 370.

[116] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, I, 360; İbn Kesîr, *Tabakât*, I, 104. İbn Ebî Ya'lâ Ahmed b. Hanbel'in seyahat ettiği yerlerin listesiyle ilgili Sugûr, Sevâhil, Mağrib, Cezâir, Mekke, Medine, Hicaz, Yemen, Şâmât, Irâkeyn, Havran, Fâris, Horasan, Cibâl ve Etrâf şeklinde bilgiye yer verir (İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, I, 47). Süfyan b. Uyeyne'nin (ö. 198/814) semâ meclisinde semâ sırasında öğrencisi Abdullah b. Vehb (ö. 197/813) uyuduğu için Ahmed b. Hanbel, İbn Vehb'den herhangi bir hadis yazmadığını ifade eder (bk. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, I, 360). Ayrıca semâı icazet seviyesinde kabul gören Bişr b. Şuayb'ın rivayetlerini Ahmed b. Hanbel'in itibar için yazdığı; ancak nakletmediği ifade edilir (İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, II, 359). Nitekim hadis usulünde de semâ konusunda tesahül göstermek veya uyumak doğru usulle mukabele edilmemiş aslı olmayan bir nüshadan hadis almak gibi görülür (İbn Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, s. 238; İbn Cemâa, *Menhelü'r-râvî*, s. 66).

olması,[117] söz konusu tefsirden istifade etmiş olabileceğini düşündürmektedir. Ayrıca Hatîb el-Bağdâdî ise İbnü'l-Münâdî'nin çok eser yazdığını söylemekle yetinip eser miktarı ve ilgi alanına dair herhangi bir sayı zikretmez.[118] Ancak Hatîb'in öğrencisi İbn Ebî Ya'lâ (ö. 526/1131), İbnü'l-Münâdî hakkında Hatîb'den farklı olarak "Onun 400 civarında eseri olduğu söylenir" derken eser sayısının Nedîm'in belirttiğinden çok daha fazla olduğunu söylemiş olur.[119] Aynı dönemlerde Bağdat'ta bir süre kalıp Hanbelî ulema ile temaslarda bulunan ve tefsir ilmine özel ilgisi olduğu bilinen Mu'tezilî âlim Ebû Yusuf el-Kazvînî'nin (ö. 488/1095)[120] İbnü'l-Münâdî'nin sadece ulûmü'l-Kur'ân'a dair 440 küsur eseri olduğunu söylemesi, neredeyse bütün telifatının Kur'ân ilimleri ile ilgili olduğunu vurgulaması bakımından önemlidir.[121] Kazvînî'nin bu sözlerini nakleden Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) ise İbnü'l-Münâdî'nin kendi kaleminden çıkmış eserlerinin sadece bir kısmına vâkıf olduğunu belirterek içerisinde neredeyse hiçbir kitapta bulunmayacak türde fevâidin yer aldığını ve bunları okuyup

[117] İbnü'l-Münâdî'nin eserlerine dair ilk bilgilerin kaynağı olan İbnü'n-Nedîm onun eserleri hakkında, "Kitaplarına garip adlar verir, telifleri sırasında beliğ ifadeler kullanırdı. Bu sebeple eserleri okuyanları sıkardı. Kıraat ve diğer ilimlerde âlimdi. Çeşitli ilimlerde 120 küsur kitabı vardır. En iyi bildiği konu Kur'ân ilimleriydi (وله مائة ونيف وعشرون كتابا في علوم متفرقة وكان الغالب عليه علوم القرآن)" şeklinde bahseder. Eser sayısı ile ilgili küsurat kullanması eserlerin tamamını görmediğini gösterse de en-İbnü'n-Nedîm'in esere dair garip adlar, fesahatli ifadeler ve okuyanları sıktığı gibi ifadeler kullanması onun eserlerinin bazılarına muttali olduğunu ve yazdıklarına dair şahsî bir kanaat edindiğini göstermektedir (İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 126).

[118] Hatîb el-Bağdâdî, "Çok kitap yazdı; pek çok ilimde mahir oldu. Ne var ki az sayıdaki eser dışında insanlar onun yazdıklarını semâ usulüyle alıp nakletmediler." şeklinde bir ifade kullanarak eserlerinin yaygınlaşmamasına dikkat çekmekteyse de bunun eserlerden mi yoksa müelliften mi kaynaklandığına dair herhangi bir gerekçe zikretmez (*Târîh*, V, 110-2).

[119] İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, II, 3-6. Söz konusu ibare قِيلَ: إن مصنفاته نحوا من أربعمائة مصنف şeklindedir. İbnü'n-Nedîm ile İbn Ebî Ya'lâ'nın eser sayısına dair verdiği bilgilerin bu denli farklılaşması, eserlerin yazıldığı kâğıt veya cilt gibi malzemeye dikkat çekmeyi gerektirir. Bu açıdan kullanılan terimlere baktığımızda İbnü'n-Nedîm'in eser sayısını ifade ederken *kitâb* kelimesini, İbn Ebî Ya'lâ'nın ise *musannefât* kelimesini tercih ettiği görülür. İbn Ebî Ya'lâ'nın *musannef* kelimesi ile konularına göre tertip edilen cüzleri kastetmiş olabileceği gibi bir ihtimal makul görünse de 440 küsur eseri olduğunu söyleyen Kazvînî'nin de *kitâb* kelimesini kullanması, bu konuda *musannef* ve *kitâb* kelimelerinin aynı anlamda kullanılmış olabileceğine dair bir izlenim oluşturur. Ancak eserlerin büyük oranda müellifin vefatından kısa bir süre sonra kaybolması eldeki verilerden hareketle bu konuda kesin bir şey söylemeyş engeller. Ayrıca İbn Ebî Ya'lâ, alıntıladığı nakillerle İbnü'l-Münâdî'nin rivayetlerinin yaygınlaşmamasını onun dinî anlayış konusunda katı, eğitim metodu açısından sert ve karakter olarak huysuz/zor bir mizaca sahip olmasıyla gerekçelendirir (كان أبو الحسين بن المنادي صلب الدين خشن الطريقة شرس الأخلاق فلذلك لم تنتشر الرواية عنه). İbnü'l-Münâdî'nin eserlerinin 400 civarında olduğunu naklederken "söylenir" (قِيلَ) şeklinde bir ifade kullanmasına bakılırsa, ilim geleneğine sahip Hanbelî bir aileden gelen ve mezhebine bağlılığıyla bilinen İbn Ebî Ya'lâ'nın da İbnü'l-Münâdî'nin bütün eserlerine vâkıf olamadığı anlaşılmaktadır.

[120] Tefsirlere düşkünlüğüyle bilinen (لهج بالتفاسير) ve Taberî, Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî, Ebû Müslim b. Bahr, Ebü'l-Kâsım el-Belhî gibi 60 kadar tefsiri bizzat temin ettiğini söyleyen Ebû Yûsuf el-Kazvînî'nin tefsirler arasında görülmemiş hacimde bir tefsir yazdığı; bu tefsirin 300 küsur ciltten oluştuğu (ثلاث مائة مجلد ونيف); hatta 500 veya 700 cilde ulaştığı; sadece Fâtiha sûresinin bile 7 ciltten müteşekkil olduğu; Bakara sûresi 102. ayet gibi bazı ayetlere de müstakil cilt yazdığı; tefsirini kendisine kıraat edene bir nüsha vereceğini söylemesine rağmen kimsenin kıraat etmediği (فلم يقرأه أحد) ifade edilir (Zehebî, *Târîh*, X, 599-602; *Siyer*, XIV, 97-8; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisân*, IV, 11-2; Süyûtî, *Tabakât*, s. 67-8).

[121] Kazvînî, "Ebü'l-Hüseyin İbnü'l-Münâdî mahir kurralardan, ehl-i hadîsin önde gelenlerindendir. Onun ulûmü'l-Kur'ân'a dair 440 küsur eseri vardır. Bunlardan yaklaşık 21'ini bizzat biliyorum; diğerlerini de duydum. O, hadis tasnif eden ulemadandır. Onun sözlerinde haşviyat kabilinden bir şeye rastlamadık. Aksine sözleri az ve öz bir kimsedir. Rivayet ve dirayetin arasını birleştirmiştir" ifadelerine yer verir. Eserlerin yaklaşık %5'ine vâkıf olan Kazvînî'nin eserlerinin tamamının ulûmü'l-Kur'ân ile ilgili olduğunu belirtmesi tartışılabilir görünmektedir (İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XIV, 65-6).

üzerinde düşünme imkânı elde edenlerin onun ne kadar büyük bir şahsiyet olduğunu anlayacağını belirtmiştir.[122]

Nedîm ve İbnü'l-Cevzî'nin İbnü'l-Münâdî hakkında aktardığı bilgilerde onun ulûmü'l-Kur'ân konusundaki maharetine ayrı bir vurgu yapmaları, konu açısından önem arz etmektedir. Zira bu bilgi, Ahmed b. Hanbel'in tefsirindeki rivayet sayılarını ve diğer detayları bilecek kadar esere vakıf olan İbnü'l-Münâdî'nin söz konusu çok sayıdaki ulûmü'l-Kur'ân kitaplarını yazarken -Zeccâc'da olduğu gibi- en azından esbâb-ı nüzûl, nâsih-mensûh, mübhemâ'l-Kur'ân, muhkem-müteşâbih gibi konularda Ahmed b. Hanbel tefsirinden istifade etmiş olabileceğini düşündürmektedir. İbnü'l-Cevzî, İbnü'l-Münâdî'nin eserlerinin yalnızca sınırlı bir kısmını gördüğünü söylemesi, onun en azından bu nadide kısımdan istifade edip etmediği konusunda merak uyandırır. Günümüze intikal eden eserleri incelendiğinde İbnü'l-Cevzî'nin, alıntı yaparken zaman zaman *min ashâbinâ* kaydıyla İbnü'l-Münâdî'nin "Hanbelî olduğunu" vurguladığı ve konu geldikçe iktibaslarda bulunduğu görülse de bu iktibaslar, tefsirden ziyade pek çok alanı ilgilendiren son derece sınırlı ve eserin muhtelif yerlerinde rastlanan dağınık bir görünüm arz etmektedir. Söz konusu iktibaslar da genel olarak senedsiz kısa nakillerden ibaret olduğu için İbnü'l-Münâdî'nin Ahmed b. Hanbel tefsirinden istifade edip etmediğine dair çıkarım yapmamızı mümkün kılacak netlik ve nitelikte değildir. İbnü'l-Cevzî'nin 20 ciltlik *el-Muğnî fi't-tefsîr* isimli bir tefsiri bulunduğuna yönelik bilgiler, konuyla ilgili daha fazla malumatın yer alma ihtimaline binaen dikkati bu esere çekmekteyse de -İbnü'l-Münâdî'nin eserleri gibi- ne yazık ki *el-Muğnî*'nin de günümüze intikal etmemesi, İbnü'l-Münâdî'nin elindeki bilgi malzemesinin Ahmed b. Hanbel ile ilişkisine dair çıkarımları İbnü'l-Cevzî üzerinden temellendirme imkân ve ihtimalini ortadan kaldırmaktadır.[123]

İbnü'l-Münâdî'nin çok sayıdaki eserinden günümüze *Müteşâbihü'l-Kur'âni'l-Azîm* ve *el-Melâhim* isimli iki kitabı ulaşmıştır. Söz konusu iki eserde İbnü'l-Münâdî'nin Abdullah b. Ahmed'den naklettiği sınırlı sayıdaki rivayetin bazısı Ahmed b. Hanbel'in eserlerinde yer alırken bazı rivayetlerin mevcut hiçbir eserinde yer almaması bu tür rivayetlerin onun kayıp eserlerinden alınmış olabileceğini düşündürür. Özellikle de İbnü'l-Münâdî tefsir temalı bazı rivayetleri Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'inden almış olabilir. Sözgelimi *Müteşâbihü'l-Kur'ân* isimli eserini, Kur'an'ı tekrar eden ayetler üzerinden eleştirenlere cevap vermek isteyenler ile hafızlık yapanlara ayetleri bulma konusunda kolaylık sağlamak

[122] İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XIV, 65-6. Ayrıca bk. İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, V, 442-3; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XV, 194-5. İbnü'l-Cevzî'nin Kazvînî'den naklettiği ifadeleri, İbnü'n-Nedîm'e verilmiş bir tür cevap veya İbnü'n-Nedîm'in kurduğu cümlelerin tashihi olarak okumak da mümkündür. Zira İbnü'n-Nedîm kurduğu eleştiri içerikli cümlelerle doğrudan eserleri hedef alırken Hanbelî kimliğiyle öne çıkan alimler müelliften kaynaklandığına dikkat çekmektedir. Müellifin zor tabiatı sebebiyle eserlerin nakledilmemesi, telif hakkı gibi bir nevi eserleri sonraki nesillere taşımaya dair bir tür ruhsat hüviyeti arz eden icazetin yeteri kadar oluşmadığını göstermektedir.

[123] İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, II, 304; III, 97, 291; a.mlf., *Fünûnü'l-efnân*, s. 233, 239, 315, 321, 562.

için kaleme aldığını belirten İbnü'l-Münâdî, eserin baş tarafında ezberin önemi, unutmanın zararları, okumaya devam edip Kur'ân ile hemhal olmanın ehemmiyetine dair bazı rivayetlere yer verir. Abdullah aracılığıyla Ahmed b. Hanbel'den bazı nakillerde bulunan İbnü'l-Münâdî'nin zikrettiği çoğu rivayetin Ahmed b. Hanbel'in mevcut eserlerinde yer almaması onun kayıp eserlerinin izleri olarak görülebilir.[124]

Aynı durum fiten ve melâhim türü rivayetlere yer verdiği *el-Melâhim* adlı eseri için de söz konusudur. Nitekim *el-Melâhim*'de İbnü'l-Münâdî, Şûrâ suresi ilk iki ayetinde yer alan hurûf-ı mukattaa (حم - عسق) ile ilgili olarak "Abdullah b. Ahmed b. Hanbel → Ahmed b. Hanbel → Ebü'l-Mugîre Abdülkuddûs b. el-Haccâc → Ertât b. el-Münzir" senediyle bir rivayet nakletmektedir.[125] Yani İbnü'l-Münâdî, bilgiye Ahmed b. Hanbel'in oğlu aracılığıyla erişmiştir. Ebü'l-Mugîre Abdülkuddûs b. el-Haccâc (ö. 212/827) Ahmed b. Hanbel'in cenaze namazını kıldırdığı ve kendisinden rivayet naklettiği hocası iken[126] Ertât b. el-Münzir (ö. 163/779) Ahmed'in ve diğer muhaddislerin sika saydığı bir râvidir.[127] Ebü'l-Mugîre ve Ertât b. el-Münzir'in daha çok fiten ve melâhim türü rivayetlerin senedlerinde isimlerinin geçmesi[128] onların bu konularda öne çıktığını ve Ahmed b. Hanbel gibi Ehl-i hadis ulemanın kendilerine ve rivayetlerine itibar ettiğini gösterse de Hatîb el-Bağdâdî'nin, söz konusu isnadın muhaddisler nazarında zayıf olduğunu ve delil olamayacağını söylemesi,[129] ahkam ve itikada taalluk etmeyen fiten ve melâhim türüyle ilgili Ehl-i hadis ulemanın hadis kabul kriterlerinin tefsirde olduğu gibi daha esnek bir mahiyet arz ettiğini gösterir.

İçerik açısından bakıldığında ise söz konusu rivayete göre ismi tasrih edilmeyen müphem birisi İbn Abbas'a gelip *hâ-mîm-ayn-sîn-kâf* ifadelerinin tefsirini sormuş, İbn Abbas ise cevap vermemiştir. Bu

---

[124] İbnü'l-Münâdî'nin *Müteşâbihü'l-Kur'ân*'da yer verdiği 2 rivayet *el-Müsned*'de, 1 rivayet de *ez-Zühd*'de yer alır (Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 1218; VII, 962; *ez-Zühd*, 298 krş. İbnü'l-Münâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 30, 34, 50). İbnü'l-Münâdî'nin yer verdiği kimi rivayetlerin de bugün elimizde bulunan Ahmed b. Hanbel'e ait eserlerde ya hiç yer almadığı ya da sened ve metin bakımından farklı varyantlarının bulunduğu görülür (*Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 31-2, 35-8, 46-8).

[125] İbnü'l-Münâdî, *el-Melâhim*, s. 189: (حدثنا عبد الله بن أحمد بن حنبل، قال: حدثني أبي، قال: نبا أبو المغيرة عبد القدوس بن الحجاج، قال: نبا أرطاة)

[126] Cerh-ta'dîl uleması genel olarak sika kabul etmişlerdir. Başta Buhârî olmak üzere pek çok muhaddis rivayetlerine yer vermiştir (bilgi için bk. Zehebî, *Siyer*, X, 223-5; a.mlf., *Târîhu'l-İslâm*, V, 381; Aynî, *Megâni'l-ahyâr*, II, 240).

[127] Ahmed b. Hanbel, *Suâlât* (Ebû Dâvud), s. 262. Ertât b. el-Münzir'in hocaları arasında Nâfi' mevlâ İbn Ömer, Atâ b. Ebî Rabâh, Saîd b. el-Müseyyeb ve Mücâhid b. Cebr gibi müfessir kimliği olan isimlerin bulunması dikkat çeker. Ayrıca Ertât ilmî yönünün yanı sıra züht, takva ve ibadete olan düşkünlüğüyle bilinir. Nitekim öğrencisi Ebü'l-Yemân'ın (ö. 222/837) Ahmed b. Hanbel'i Ertât b. el-Münzir'e benzetmesi muhtemelen bu konuda her iki ismin benzer özellikleri taşımaları sebebiyledir (İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, s. 297; İbn Asâkir, *Târîh*, VIII, 11; İbnü'l-Cevzî, *Menâkib*, s. 98; Mizzî, *Tehzîb*, II, 311-5).

[128] Nuaym b. Hammâd'ın *Kitâbü'l-Fiten*'inde her iki ismin gerek farklı tarikte gerekse aynı tarikte yer aldığı çok sayıda rivayet bulunmaktadır. Bu tür rivayetlerde isimlerinin sıklıkla geçmesi, onların fiten ve melâhim konusunda kaynak konumunda olduğunu göstermektedir. Örnekler için bk. *Kitâbü'l-fiten*, I, 28, 32, 39, 40, 50, 56, 59, 63, 72, 73, 74, 90, 92, 94, 97, 98, 102, 105, 118, 119, 120, 125, 127, 129, 130, 131, 133, 147, 148, 153, 154, 185, 194, 195 198, 206, 208, 209, 210, 213, 214 vb. Ayrıca bk. Dânî, *es-Sünenü'l-vâride fi'l-fiten*, 927, 1144, 1180, 1210, 1211; İbnü'l-Münâdî, *el-Melâhim*, 20, 189; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, I, 137; III, 90, 106, 588; VI, 570-571; VII, 381-382; IX, 214, 280, 290, 291, 296-297; X, 329-330, 369-370, 373-374, 379, 609-612; XI, 295, 710; XII, 205-206; XIII, 168, 273-274, 434; XIV, 395; XIX, 17, 24-25, 37-38, 53, 85-86, 88, 94, 268-269, 286, 400, 447; XX, 87, 93.

[129] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, I, 343; Süyûtî, *ez-Ziyâdât*, s. 633.

kişi, sorusunu üç defa tekrarlamasına rağmen cevap alamayınca orada bulunan Huzeyfe b. el-Yemân (ö. 36/656), "Ben sana haber/izah edeyim: bu ayet, doğu nehirlerinden birinin etrafına yerleşip orada ortasından bu nehrin geçtiği iki şehir inşa eden Abbasoğullarından bir kimse hakkında nazil olmuştur"[130] açıklamasında bulunmuştur. Esasen bu kısa rivayet, Abbâsîlerin Bağdat'a yerleşmesi ve daha sonra şehirde yaşanacak olan olumsuz hadiseleri tasvir eden fiten türü nakillere gönderme yapar. Tefsir, hadis ve tarih eserlerinde farklı tariklerle nakledilen bu tür rivayetlerin Ahmed b. Hanbel tarikine - görebildiğimiz kadarıyla- sadece İbnü'l-Münâdî yer vermiştir.[131] Ahmed b. Hanbel'in mevcut eserlerinde yer almaması,[132] rivayetin kaynağı için onun tefsir cüzlerine bir işaret olarak görülebilir. Söz konusu rivayetten hareketle Ahmed b. Hanbel'in fiten ve melâhim türü rivayetlere mesafeli olmadığı, aksine sika saydığı hocalarından bu tür rivayetleri naklettiği söylenebilir. Bu açıdan İbnü'l-Münâdî'nin Ahmed b. Hanbel'den naklettiği bu tür rivayetler, *et-Tefsîr* için kesin yargılarda bulunmaya imkân tanımasa da Ahmed b. Hanbel'in naklettiği ayetleri konu edinmesi bakımından onun rivayet tercihine dair fikir vermektedir.

D. Bağdat'tan İsfahan ve Nişabur'a *et-Tefsîr*'in İzleri

Zeccâc'ın verdiği bilgilerden hareketle *et-Tefsîr*'in sadece müsveddelerden veya derlenmiş notlardan ibaret kalmayıp oğlu Abdullah tarafından hacimli bir kitap hüviyetine büründürüldüğü, daha da önemlisi Bağdat'ta ehlince rağbet görmeye başlayarak istifadeye açık hâle geldiği ve bu yönüyle de *Meâni'l-Kur'ân* gibi yeni kaleme alınan başka eserlere kaynaklık teşkil ettiği açıktır. Fakat hacmi dolayısıyla eserin süreç içerisinde Bağdat dışına çıkarılıp çıkarılamadığı veya diğer ilim merkezlerinde tedavüle girip girmediği incelenmelidir. Kitap yazmaktan ziyade hadislerin sıhhati, ezberlenmesi, tahsil ve tedris edilmesine ağırlık verilen bir çevrede ihtiyaçlara daha çok cevap verdiği için *el-Müsned* gibi ihtimam gösterilen bir eser bile zor ve kritik evrelerden geçerek günümüze ulaşabilirken[133] *el-Müsned*'e göre daha geri planda tutulan ve *el-Müsned*'in 4 katı bir hacme sahip *et-Tefsîr*'in diğer bölgelere intikali meselesi, incelenmeye değer bir husustur. Geç dönem kayıtları üzerinden izinin sürülmesi eserin

---

[130] İbnü'l-Münâdî, *el-Melâhim*, s. 189: (نزلت في رجل من ولد العباس، ينزل علي نهر من أنهار المشرق، فيبني عليه مدينتين، يشق بينهما ذلك النهر).

[131] Söz konusu rivayetler içerik açısından farklılık arz etmekle birlikte genel olarak buraya yerleşen kişinin adının Abdullah veya Abdulilâh olacağını, şehrin Fırat nehri kıyısında kurulacağını, nehrin bu şehri ikiye bölmesiyle iki farklı şehir oluşacağını, Allah'ın takdiriyle şehirlerden birinin tamamen yanıp yıkılacağını; diğerinin ise etkilenmeyeceği ve mevzubahis ayetin, azaba müstahak olan bu şehir sakinlerini Yüce Allah'ın cezalandırılacağını vurguladığı türünde bilgiler ifade edilmektedir (Nu'aym b. Hammâd, *Kitâbü'l-Fiten*, I, 208, 305; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XX, 464; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, X, 3274; Sa'lebî, *el-Keşf*, XXIII, 325; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, I, 341; İbn Atiyye, *el-Muharrer*, s. 25; Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, XVI, 2; a.mlf., *et-Tezkire*, s. 1171; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, s. 244; İbn Kesîr, *Tefsîr*, VII, 189; a.mlf., *el-Bidâye*, IX, 290; es-Süyûtî, *ed-Dürru'l-mensûr*, VII, 335-336; Ebü'l-Yümn el-Uleymî, *Fethu'r-rahmân*, VI, 170-1).

[132] İbnü'l-Münâdî'nin *el-Melâhim* adlı eserinde "Abdullah b. Ahmed → Ahmed b. Hanbel" tarikiyle yer verdiği fiten ve melâhim türünden iki rivayet (s. 292, 317) ise Ahmed b. Hanbel'in *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*'inde de yer alır (s. 241, 119).

[133] Bk. bk. Maden, *Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'i Üzerine Bibliyografik Bir İnceleme*, s. 11 vd.

ulaştığı bölgeleri tespit etmeye ve hangi sebeplerle günümüze ulaşamadığını anlamaya, ayrıca aktarılan bazı kesitler üzerinden Ahmed b. Hanbel'in tefsir ilmine yaklaşımını belirlemeye katkı sağlayacaktır. Ancak ilim amaçlı gerçekleştirilen seyahatler (*rihle*) bir yönüyle eser ve esere ait kesitler olarak rivayetlerin yaygınlaşmasını sağlarken diğer bir yönüyle de râvi ya da müellifin belirli bir bölgeye aidiyetini tartışmaya açık hâle getirmektedir. Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'inin bütün İslam müellefatı içerisindeki izlerini ortaya koymak mümkün olmadığından burada öne çıkan birkaç isim üzerinden dair bazı tespitler yapmakla yetinilecektir.

Daha evvel bahsi geçen Bakî b. Mahled'in tefsirinde Ahmed b. Hanbel'den istifade ettiğine yönelik iddia,[134] İslam topraklarının Batı bölgesinde önemli bir merkez olan Endülüs ilim geleneğine ve bu geleneğe önemli katkılarda bulunan ve hem Bakî b. Mahled'in hem de Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'in talebesi olan Kâsım b. Asbağ'a (ö. 340/951)[135] yönelmeyi gerektirmektedir. Kimi senedlerde Kâsım'ın Abdullah'tan nakilde bulunduğunun görülmesi,[136] Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'inden de istifade etmiş olma ihtimalini güçlendirir. Ancak onun Ahmed b. Hanbel'in eserlerini Endülüs'e taşıdığına veya *et-Tefsîr*'den nakilde bulunduğuna dair bir veri tespit edilememiştir. Diğer yandan İbn Hayr'ın (ö. 575/1180) *Fehrese*'sinden anlaşıldığı kadarıyla Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'i Endülüs'e Ebû Muhammed ez-Zeyyât (ö. 390/1000), İbn Futays (ö. 402/1012) ve Ebü'l-Kâsım el-Vehrânî (ö. 411/1020-1) tarafından taşınmıştır. Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in *Ma'rifetü'r-ricâl*'i Kanâzi'î (ö. 413/1022), *Kitâbü'l-Eşribe*'si İbn Efrenk el-Cüzâmî (ö. 448/1056-7), *Kitâbü'z-Zühd*'ü ise yine Ebü'l-Kâsım el-Vehrânî ve İbnü'l-Hazzâ (ö. 416/1025) tarafından hicri 4. asrın sonu 5. asrın başlarında götürülmüştür.[137] *Fehrese*'de Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'inden bahsedilmemesi, tefsirin Endülüs'e ulaşmadığını veya en azından İbn Hayr'ın gündemine girmediğini göstermektedir.

İbn Hayr'ın çağdaşı İbn Atiyye'nin (ö. 541/1147) *Fihrist*'i ile Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) *Gunye*'sinde Ahmed b. Hanbel'e dair hiçbir eserin yer almaması da aynı sonucu destekler. Ancak İbn Atiyye'nin tefsirinde sadece fıkhi konuları tartışırken[138] Kâdî İyâz'ın da cerh-ta'dîl, rivayet nakli, fıkhi meseleler gibi çeşitli vesilelerle Ahmed b. Hanbel'e dair yaptığı atıflar,[139] Ahmed b. Hanbel'in eserlerinden istifade ettiklerini veya en azından görüşlerinden haberdar olduklarını gösterir. Yine de Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'ine dair herhangi bir verinin bulunmayışı, eserin Endülüs'e ulaşmadığını veya bu bölgede

[134] İbn Tarhûnî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fî garbi İfrîkiyâ*, I, 67.
[135] İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâi'l-Endelüs*, I, 407.
[136] Örn. bk. İbn Abdilber, *et-Temhîd*, IX, 215; krş. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VII, 260; a.mlf., *el-İlel*, s. 96.
[137] İbn Hayr, *Fehrese*, s. 179-180, 283, 323, 333.
[138] İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, I, 95, 251, 253, 296, 381, 479; II, 102, 156, 188, 189, 236, 498, 499; III, 509; V, 309.
[139] Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, I, 68, 188, 197, 198; II, 16, 114, 246, 275, 304; a.mlf., *Tertîbü'l-medârik*, I, 64, 76, 85, 91, 127, 154, 163, 165 vd.

yaygınlaşmadığını düşündürür. Bakî b. Mahled'in tefsirinin bu bölgede tedavülde olması ve Ahmed b. Hanbel'in tefsirinin hacmi gibi zorluklar dikkate alındığında benzer özellikleri taşıyan eserlerin bu bölgeye ulaşmasının gecikmesi veya belki de hiç ulaşmamış olması makul görünmektedir.

Diğer taraftan 5./11. asırda Hatîb el-Bağdâdî'nin Dımaşk'a götürdüğü eserler listesi arasında Ahmed b. Hanbel'e ait *el-Müsned*, *el-Ferâiz, Târîh, Fezâilü's-Sahâbe, Mesâilu Ebî Dâvûd, Mesâilu Ebî Bekr el-Mervezî* olmasına ve hatta Ahmed b. Hanbel'in hayatı ve mihnesine dair birer eser yer almasına rağmen *et-Tefsîr*'in adının geçmemesi dikkat çekicidir. Üstelik semâ ettiği tefsirler arasında Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778), Velîd b. Müslim (ö. 195/810), Mukâtil b. Süleyman, Mukâtil b. Hayyân, İbn Ebî Necîh an Mücâhid, İkrime an İbn Abbas, Katâde, Atiyye el-Avfî, Saîd b. Mansûr ve Şibl b. Abbâd'a ait olmak üzere 10 tefsirin adı geçer.[140] Söz konusu listede Ahmed b. Hanbel'in tefsirinin yer almaması, hacmi sebebiyle tefsirin yeteri kadar imla edilemediğini ve taşınabilir bir hacmi aştığı için 5./11. asra kadar Şam-Dımaşk bölgesine ulaşmadığını veya batı İslam dünyasında yaygınlaşmadığnı söylemeyi mümkün kılmaktadır.

Doğu İslam topraklarına bakıldığında Ahmed b. Hanbel'in tefsirinin Horasan bölgesiyle irtibatı dikkat çeker. Bağdat'ta hicri 283-290 yılları arasında Taberî'den tefsirini imlâ edip Nişabur'a götüren Ebû Bekir İbn Bâleveyh'in (ö. 340/952) Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah'tan ders aldığı ve 300 cüz hadis yazdığı nakledilir.[141] İbn Bâleveyh'in yazdığı cüzlerin içerisinde Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'inin yer alıp almadığı ise bilinmemektedir. Ancak 356/967 yılında doğrudan Katîî'den (ö. 368/979) nakledilen bir *el-Müsned* nüshasının 150 cüz olduğu,[142] 6./12. asırda Endülüs'e ulaşan bir *el-Müsned* nüshasının 127 cüzden oluştuğu yönündeki bilgiler[143] İbn Bâleveyh'in *et-Tefsîr*'den bir miktar yazmış olabileceğini düşündürse de yazı malzemesi ve usulüyle ilgili doğal farklılıklar net bir yargıya varmayı engeller. Nişaburlu müfessirler Sa'lebî ve Vâhidî başta olmak üzere müfessirlerin Ahmed b. Hanbel'den nakillerde bulunmalarına rağmen İbn Bâleveyh'ten rivayette bulunmamaları onun cüzleri arasında *et-Tefsîr*'in yer almadığını düşündürmektedir. Taberî'nin tefsirini 7 yıl boyunca imlâ edip Nişabur'a taşımasına rağmen ondan çok daha hacimli olan Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'i bağlamında adının anılmaması, İbn Bâleveyh'in tefsir konusunda Taberî ile yetinmiş olmasını muhtemel kılar. Nişaburlu muhaddisler Hâkim (ö. 405/1014) ve Beyhakî'nin (ö. 458/1066) eserlerinde İbn Bâleveyh'in Abdullah b. Ahmed'den naklettiği bazı rivayetleri varsa da bunların tefsir temalı olmayıp *et-Tefsîr*'den ziyade

[140] Bilgi için bk. Mâlikî, *Tesmiye*, s. 128.

[141] Ebû Bekir ile birlikte kardeşi Ebû Nasr İbn Bâleveyh'in (ö. 339/951) de hicri 285-290 yılları arasında Bağdat'ta Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'den ders aldığı kaydedilir (bk. Sem'ânî, *el-Ensâb*, I, 271; Zehebî, *Târîh*, VII, 740; a.mlf., *Siyer*, XII, 33; Safedî, *el-Vâfî*, II, 31).

[142] Ebû Musa el-Medînî, *Hasâis*, s. 11.

[143] İbn Hayr, *Fehrese*, s. 179-180.

Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned* ve diğer eserlerindeki rivayetlerle örtüşmesi, onu *et-Tefsîr*'in râvileri arasında zikretmemizi engellemektedir.[144]

Nişabur'da öne çıkan isimlerden biri olan Hâkim en-Nîsâbûrî'nin *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn* isimli eseri, Ahmed b. Hanbel'in tefsirinin bu bölgeye ulaşıp ulaşmadığına dair fikir vermesi bakımından dikkat çekici bir örnektir. 367/978 yılında Hacca giden Hâkim'in dönüşte Bağdat'a uğradığı, burada aylarca kalıp *el-Müsned*'in tamamını Katîî'den semâ ettiği ve *el-Müstedrek*'te bu hadislerden istifade ettiği kaydedilir.[145] Hâkim'in Buhârî ve/veya Müslim'in sıhhat şartlarına uygun olup *es-Sahîh*lerinde yer almayan rivayetleri derleme girişimi, başarılı düzeyindeki tartışmalarından bağımsız olarak bir yönüyle eserin yazılma gayesi açısından sahih rivayetlerin sanıldığından fazla olduğu vurgusunu taşır.[146] Diğer bir yönüyle ise bu girişim, aynı kriterlere sahip rivayetlerin yeniden ele alınması durumunda hacimli yeni bir eserin oluşturulmasına imkân tanıyacak düzeyde rivayet malzemesinin bu bölgede bulunduğunun bir göstergesidir. Nitekim Hâkim de Buhârî ve Müslim dışındaki isnadların 1.000 cüz kadar olduğunu ifade ederek elindeki rivayet malzemesinin hacmine dair bilgi vermektedir.[147]

Buhârî ve Müslim'in kriterlerini merkeze alarak müşterek bir tertip sistemi oluşturan Hâkim'in 9.029 rivayet içeren *el-Müstedrek*'teki "Kitâbü't-Tefsîr" başlığı altında 1.127 rivayet nakletmesi dikkat çekicidir. Yani "Kitâbü't-Tefsîr"deki rivayetler, eserin %12.48'ine tekabül eder.[148] Hâlbuki toplamda 7.275 rivayet bulunan Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'indeki "Kitâbu't-Tefsîr" bâbındaki 514 tefsir rivayeti eserin %7.06'sına, 7.581 rivayet bulunan Müslim'in *el-Müsnedü's-sahîh*'indeki "Kitâbü't-Tefsîr" bâbında ise 19 adet tefsir rivayeti eserin %0,25 kadarına denk gelir.[149] Sayısal açıdan *el-Müstedrek*'teki tefsir rivayetlerinin her iki eserdeki toplam rivayet sayısının iki katını aşmış olması, diğer konulardaki

---

[144] Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 517, 570; II, 27, 151, 183, 190, 219, 220, 340, 452, 566 vd.; a.mlf., *Ma'rife*, s. 123, 219, 298; Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, II, 63; III, 361; IX, 228; XII, 78; a.mlf., *el-Hilâfiyyât*, I, 288, 484; II, 301, 345 vd.; a.mlf., *es-Sünenü'l-kübrâ*, I, 234, 287 vd.

[145] Ebû Musa el-Medînî, *Hasâis*, s. 12. *el-Müstedrek*'teki Ahmed b. Hanbel rivayetleri arasında *el-Müsned*'de yer almayan hadisler de bulunmasına rağmen el-Medînî, bunlara dair herhangi bir açıklama yapmamaktadır. Bu tutum, onun söz konusu eserde *el-Müsned*'i tanıtma hedefiyle ilgili olmalıdır.

[146] Hâkim'in bu girişiminin zaafiyetleri ve tenkidi için bk. Güner, "Hâkim en-Nîsâbûrî bir Müstedrek Üzerine", s. 148-155; Ural, "Hâkim'in Müstedrek'i Müsvedde mi", s. 65-90.

[147] Hâkim, eserin mukaddimesinde kendi döneminde gündeme gelen, sahih hadislerin tamamının Buhârî ve Müslim'in *es-Sahîh*lerinden (yaklaşık 10.000 hadisten) ibaret olduğu, geri kalan yaklaşık 1.000 cüzden müteşekkil olan rivayetlerin (*esânîd*) sahih olmayıp sorunlu (*sakîm*) olduğu iddiasını bertaraf etmek üzere aynı kriterlere sahip rivayetleri bir araya getirerek *el-Müstedrek*'i oluşturduğunu ifade etmektedir (*el-Müstedrek*, I, 213-4).

[148] Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 5-562. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye (I-IV, Beyrut 1990) baskısına göre 8.803 rivayet bulunan eserde "Kitâbü't-Tefsîr" bâbı altında 1.119 rivayet yer almakta ve bu da eserin %12.71 kadarına tekabül etmektedir.

[149] Harris Birkeland, Müslim'in "Kitâbü't-Tefsîr" bâbında az sayıda tefsir rivayetine yer vermesini gönülsüz tavır (*reluctant attitude*) olarak niteleyip erken dönemde tefsir karşıtlığının bir parçası olarak okur (*Old Muslim Opposition Against Interpretation of the Koran*, s. 31). Ancak Müslim'in eserin muhtelif bâblarında tefsir içerikli rivayetlere yer verdiği için "Kitâbu't-Tefsîr" bâbında bunları tekrar etme gereği duymadığı kaydedilir (Akbaş, *Hadis Edebiyatında Kitâbu't-Tefsîrler*, s. 169-170).

rivayetlere oranla tefsir konusundaki rivayetlerin hatırı sayılır derecede bir yekûnu teşkil ettiğini, Hâkim'in tefsir konusunda zengin bir birikime sahip olduğunu ve eserde özellikle "Kitâbü't-Tefsîr" kısmına ağırlık verdiğini gösterir. Dolayısıyla bu durum, İslam dünyasının önemli ilim havzalarından biri olan Nişabur'da yoğunlaşan müellefat içerisinde Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'inin izini sürmeye hem gerekçe hem de imkân tanımaktadır.

el-Müstedrek'in genelinde Hâkim'in Ahmed b. Hanbel'den naklettiği rivayetlerin sayısı 300'ü aşar. Söz konusu rivayetlerin yarısından fazlası Katîî'den, önemli bir kısmı da İbn Bâleveyh'ten nakledilir. "Kitâbü't-Tefsîr" bâbında ise Ahmed b. Hanbel'den 17 tefsir rivayetini nakleden Hâkim'in naklettiği bu rivayetlerin 6'sı *el-Müsned*'de yer alırken 11'inin Ahmed b. Hanbel'in mevcut eserlerinde yer almaması, onların *et-Tefsîr*'i oluşturan rivayet kümesine nispetini mümkün kılmaktadır.[150] Mevzubahis 17 rivayetin 9'unu Hâkim'in Katîî'den almış olması, aynı zamanda Katîî'nin *el-Müstedrek*'teki Ahmed b. Hanbel rivayetlerinin geneline olan kaynaklık oranını temsil etmektedir.[151] Ayrıca Hâkim'in "Kitâbü't-Tefsîr" dışında *el-Müstedrek*'in muhtelif bâblarında Ahmed b. Hanbel'den tefsir temalı başka rivayetler nakletmesi ve bu rivayetlerin bir kısmının *el-Müsned*'de yer alırken bir kısmının Ahmed b. Hanbel'in mevcut eserlerinde bulunmaması, *et-Tefsîr*'e ait olması muhtemel rivayetlerin Nişabur'daki izleri olarak görülebilir.[152] Diğer yandan Ahmed b. Hanbel'den gelen tefsir temalı rivayetlerin *el-Müsned* ve diğer eserlerinde yer alması onların *et-Tefsîr*'de tekrar edilmesine engel teşkil etmeyip aksine Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiûndan gelmesi bakımından tekrar edilmesi daha mümkün ve muhtemeldir.

Ahmed b. Hanbel'in tefsir rivayetlerinin yansıdığı bir diğer örnek isim olarak Nişabur'dan Hâkim'in öğrencisi Beyhakî'den bahsedilebilir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Beyhakî'nin muhtelif eserlerinde Ahmed b. Hanbel'den tefsir temalı 46 rivayet bulunmaktadır. Bu rivayetlerin 22'si Ahmed b. Hanbel'in

[150] Ahmed b. Hanbel'in mevcuttaki eserlerinde yer almayan mevzubahis tefsir rivayetleri için bk. Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 35, 107, 262, 316, 322, 407, 440, 481, 503-4, 557, 558. *el-Müsned*'de bulunan rivayetler için bk. *el-Müstedrek*, IV, 184 krş. *el-Müsned*, XXXIX, 65; *el-Müstedrek*, IV, 193 krş. *el-Müsned*, XVI, 105; *el-Müstedrek*, IV, 291 krş. *el-Müsned*, I, 350; *el-Müstedrek*, IV, 366-7 krş. *el-Müsned*, XI, 53; *el-Müstedrek*, IV, 432 krş. *el-Müsned*, XX, 118; *el-Müstedrek*, IV, 516 krş. *el-Müsned*, XIII, 352.

[151] Hâkim'in 6 rivayetten 3'ünü müfessir İbn Duhaym'a öğrenciliğiyle bilinen Ebû Bekir Ahmed b. İshak'tan, 2 rivayetini Nişabur'da muhaddisler için bir medrese inşa edip iaşelerini sağlayan ve Ahmed b. Hanbel'in *et-Târîh* kitabını kıraat etmesiyle tanınan Muhammed b. el-Müemmil'den (ö. 350/961) ve son 1 rivayeti ise Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah'tan ders aldığı bilinen Abdullah b. Ömer el-Mervezî'den (ö. 360/971[?]) naklettiği görülmektedir.

[152] *el-Müstedrek*'te "Kitâbü't-Tefsîr" bâbı dışında yer alıp ayetle ilişkisi bakımından tefsir teması içeren ve Ahmed b. Hanbel'in mevcuttaki eserlerinde yer almayan rivayetler için bk. Hâkim, *el-Müstedrek*, III, 108; VII, 259; VII, 260; VIII, 239. Bu konuda *el-Müsned*'de yer alan rivayetler için bk. *el-Müstedrek*, I, 225-6 krş. *el-Müsned*, XXX, 21; *el-Müstedrek*, I, 261-2 krş. *el-Müsned*, XXXIII, 134; *el-Müstedrek*, I, 362 krş. *el-Müsned*, XX, 107; *el-Müstedrek*, III, 26 krş. *el-Müsned*, VI, VI, 207, 262, 291; VII, 206, 366, 369; XLIII, 95, 246; *el-Müstedrek*, III, 78 krş. *el-Müsned*, I, 350; *el-Müstedrek*, V, 105 krş. *el-Müsned*, XX, 457; *el-Müstedrek*, V, 111 krş. *el-Müsned*, III, 462.

el-Müsned, ez-Zühd ve *el-İlel*'inde bulunurken[153] 24'ünün Ahmed b. Hanbel'in mevcut eserlerinde yer almaması[154] *et-Tefsîr*'de bulunması muhtemel rivayetlerin izleri olarak yorumlanabilir. Diğer yandan Beyhakî'nin bu rivayetlerin sadece 14'ünü hocası Hâkim'den, geri kalanını farklı hocalardan almış olması, bölgede *et-Tefsîr*'in ya da en azından tefsir temalı kimi rivayetlerin yaygınlaştığını düşündürür. Üstelik Beyhakî'nin Hâkim'den naklettiği bu rivayetlerin 6'sı *el-Müstedrek*'te Hâkim tarafından nakledilirken[155] diğer 8 rivayetin Hâkim'in mevcut eserlerinde bulunmaz.[156] Bu açıdan aslında Hâkim'in Ahmed b. Hanbel'den gelen geniş bir rivayet koleksiyonuna sahip olduğu ve tabii olarak bu rivayetlerin tamamını eserine yansıtmadığı söylenebilir.[157] Öğrencisi Beyhakî bahsetmemiş olsaydı Hâkim'in sahip olduğu kimi Ahmed b. Hanbel rivayetlerinden haberdar olmayacağımız ortadadır. Dolayısıyla Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'ine ait olması muhtemel mezkûr rivayetlerin, aslında sadece buzdağının görünen bir kısmını temsil ettiği söylenebilir.

Nişabur bölgesinde Hâkim en-Nîsâbûrî'nin öğrencilerinden öne çıkan bir isim olarak Sa'lebî'nin tefsirine bakıldığında ise Ahmed b. Hanbel'in rivayetleri bakımından Hâkim ve Beyhakî'ye nazaran biraz daha zengin bir tabloyla karşılaşılır. Ancak Sa'lebî Mukâtil b. Hayyân'ın tefsirini kıraat (قرائة عليه),[158] Atâ b. Dînâr, İbn Cüreyc, Süfyan es-Sevrî, Verkâ', Vâkıdî, Muhammed b. Eyyûb (ö. 294/907) tefsirlerini ise

---

[153] Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, II, 214 krş. Ahmed b. Hanbel, *ez-Zühd*, s. 479; Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, II, 326 krş. Ahmed b. Hanbel, *ez-Zühd* , s. 419; Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, IV, 366 krş. Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, II, 233; Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, VI, 238 krş. Ahmed b. Hanbel, *ez-Zühd*, I, 156; Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, VI, 338 krş. Ahmed b. Hanbel, *ez-Zühd*, I, 343; Beyhakî, *ed-Daavâtü'l-kebîr*, I, 331 krş. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 350; Beyhakî, *İsbâtü azâbi'l-kabr*, s. 45 krş. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XVII, 32; Beyhakî, *el-Ba's ve'n-nüşûr*, s. 101 krş. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VII, 303; Beyhakî, *el-Ba's ve'n-nüşûr*, s. 313 krş. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VII, 196; Beyhakî, *el-Ba's ve'n-nüşûr*, s. 453 krş. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXI, 17; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, V, 385 krş. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXXI, 104; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VI, 124 krş. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 360; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ,* VI, 223 krş. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XIII, 351-2; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VI, 333 krş. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XLV, 447; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, XI, 549 krş. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXXVI, 628; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, XII, 467 krş. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXII, 202; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, XV, 305 krş. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XLIII, 41; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, XVI, 528 krş. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XLIII, 348; Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, IV, 149 krş. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 241; Beyhakî, *Kitabü'z-zühd*, s. 137 krş. Ahmed b. Hanbel, *ez-Zühd*, I, 478; Beyhakî, *Kitabü'z-zühd*, s. 203 krş. Ahmed b. Hanbel, *ez-Zühd*, I, 480.

[154] Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, I, 398; II, 274; IV, 24; VI, 298; XIII, 200; a.mlf., *el-Kazâ' ve'l-Kader*, s. 243, 248, 314; a.mlf., *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr*, X, 95; a.mlf., *el-Ba's ve'n-nüşûr*, s. 590, 707; a.mlf., *es-Sünenü'l-kübrâ*, III, 10; IV, 309, 454, 509; X, 235; XII, 407; XIV, 393; XXI, 78; a.mlf., *Delâilü'n-nübüvve*, III, 278; V, 227, 351; a.mlf., *Kitâbü'z-zühd*, s. 61, 203.

[155] Hâkim'in *el-Müstedrek*'inde yer alan Beyhakî'nin naklettiği Ahmed b. Hanbel'in tefsir temalı rivayetleri için bk. Beyhakî, *ed-Daavâtü'l-kebîr*, I, 331 krş. Hâkim, *el-Müstedrek*, III, 78; Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, I, 398 krş. Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 440; Beyhakî, *el-Ba's ve'n-nüşûr*, s. 590 krş. Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 503; Beyhakî, *el-Ba's ve'n-nüşûr*, s. 707 krş. Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 481; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, III, 10 krş. Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 322; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, IV, 454 krş. Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 440.

[156] Beyhakî'den Hâkim'den naklettiği; ancak el-Hâkim'in eserlerinde yer almayan Ahmed b. Hanbel'in tefsir temalı rivayetleri için bk. Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, IV, 24; VI, 298; a.mlf., *el-Kazâ' ve'l-Kader*, s. 243; a.mlf., *el-Ba's ve'n-nüşûr*, s. 453, 618; a.mlf., *es-Sünenü'l-kübrâ*, IV, 309, 509; a.mlf., *Kitâbü'z-zühd*, s. 61.

[157] Ayrıca Beyhakî'nin Hâkim'den naklettiği Ahmed b. Hanbel rivayetini Hâkim'in Ahmed b. Hanbel'den değil de farklı bir senedle *el-Müstedrek*'e kaydettiği görülmektedir (örnek için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXXVII, 482; Beyhakî, *el-Ba's ve'n-nüşûr*, s. 618 krş. Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 328).

[158] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, II, 92.

icazetle hocası Hâkim'den aldığını belirtirken (أذن لي / أجاز لي / إجازة)[159] Ahmed b. Hanbel'in eserleri için kaynağına dair herhangi bir eser/şahıs zikretmemiştir. Sa'lebî'nin bütün kaynaklarını zikretmediği, özellikle de Taberî ve İbn Ebî Hâtim tefsirlerinden istifade etmesine rağmen kaynakları arasında bu iki isme yer vermemesi,[160] Ahmed b. Hanbel'i kaynağı olarak neden zikretmediğine dair de fikir verir. Yine de eserde Ahmed b. Hanbel tarikiyle gelen bir rivayetin Hâkim aracılığıyla nakledilmiş olması,[161] Sa'lebî'nin Ahmed b. Hanbel'in kimi eserlerini veya rivayetlerini Hâkim'den de aldığına hamledilebilir. Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla Sa'lebî, "Katîî → Abdullah b. Ahmed → Ahmed b. Hanbel" tarikine ait 80 rivayetin 74'ünü doğrudan hocası İbn Fencuveyh'ten (ö. 414/1023) almıştır. Sa'lebî, kendi evinde İbn Fencuveyh'e arz etmiş (بقرائتي عليه في داري)[162] ve bu suretle bazı kitapların icazetini almıştır (ببعض الكتاب بقرائتي عليه، وأجاز في الباقي لفظًا وخطًّا).[163] Bağdat'ta Katîî'den ders aldığı bilinen İbn Fencuveyh'in Katîî aracılığıyla aktardığı bu rivayetlerin 64'ü[164] Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*[165] ve *ez-Zühd*[166] eserinde yer alırken 16'sının mevcut herhangi bir eserinde yer almaması, onun Katîî'den bu iki eserin yanı sıra *et-Tefsîr*'i de tahsil etmiş olabileceği ihtimalini gündeme getirmektedir.[167]

Nişabur müfessirlerinden Sa'lebî'nin öğrencisi Vâhidî de *et-Tefsîru'l-vasît* ve *Esbâbü'n-nüzûl* eserlerinde Ahmed b. Hanbel'in rivayetlerinden istifade etmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bunların 26'sı *el-Vasît*'ten, 17'si de *Esbâbü'n-nüzûl*'den olmak üzere toplam 43 adettir.[168] Bu

[159] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, II, 72, 103, 104-5, 106, 114, 128. Sa'lebî ayrıca *Kırâetü'l-Ensârî, Kırâetü Ebî Ubeyde, Kırâetü Hârûn* gibi kıraat eserleri ile Vehb b. Münebbih'in *el-Mübtede'* ve İbn İshak'ın *el-Megâzî*'si (Yûnus b. Bükeyr tarîki) gibi siyer eserlerini Hâkim'den kıraat ve icazet usulleriyle almıştır (Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, II, 169, 173, 180, 189, 192).

[160] Sa'lebî, mukaddimede Taberî'yi Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem'in (ö. 182/798) tefsirinin, İbn Ebî Hâtim'i de Ebû Saîd el-Eşecc'in (ö. 257/871) tefsirinin râvisi olarak zikretmektedir. Ancak tefsirde zaman zaman her iki müfessirden de iktibasta bulunduğu görülmektedir (Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, II, 115, 131; IV, 205, 210, 237; VI, 350; IX, 52). Sa'lebî'nin konuyla ilgili tutumu hakkında değerlendirme için bk. Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, s. 25-34.

[161] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, V, 555-6 krş. Ahmed b. Hanbel, *ez-Zühd*, s. 374. Söz konusu rivayet Hâkim mevcut eserlerinde yer almaz.

[162] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, IV, 411; V, 258; X, 51; XXI, 326.

[163] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, II, 132-3.

[164] Sa 'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, IV, 222-3; V, 555-6; VIII, 103-4, 406-7, 502-3; IX, 177-8, 427-8, 479-480, 578-9; X, 243-4, 255, 322-3; XI, 109-110, 128-9, 329-330, 361-2; XV, 157, 219-220; XIX, 298, 497-8; XX, 148-9, 199, 328-9; XXI, 201-2, 224, 229-230, 230-1, 277-8, 289, 417; XXII, 194-5, 298, 416-7; XXIII, 45-6, 55-6, 332-4, 461-2, 468-9, 479-480, 533-4; XXIV, 21-2, 305-6, 570-1; XXV, 32-3, 151-2, 153-4, 182-3; XXVI, 32, 110-1, 415-7, 563; XXVII, 181, 203-4, 341-2, 478; XXVIII, 102-3, 434-5, 436; XXIX, 43-4, 357-8, 504; XXX, 215, 221-2, 321-2.

[165] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 134, 404; II, 306; III, 45; VI, 285, 304, 313, 348; VII, 80, 167; XI, 83, 121, 237, 218, 403; XII, 187; XIII, 321; XIV, 366, 465; XVI, 236, 544; XVIII, 246, 394; XXIV, 388; XXV, 24, 63; XXIX, 322, 346, 516, 523; XXXII, 483; XXXIII, 229; XXXIV, 58, 93, 124, 131, 138, 142, 292; XXXV, 161, 176, 313; XXXVI, 57, 351, 418, 493, 540; XXXVII, 137, 139, 143, 519; XLIV, 412; XLV, 147, 521.

[166] Sa'lebî'nin Ahmed b. Hanbel tarikiyle naklettiği 24 rivayetin *ez-Zühd* ile örtüşmesi, eserin kaynak olarak kullanılmış olabileceğini düşündürür (*ez-Zühd*, 86, 93, 108, 110, 125, 126, 127, 170, 181, 210, 258, 273, 290, 303, 346, 374, 398, 543, 549, 583, 609, 611, 647).

[167] Rivayetler için bk. es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, VII, 38-9; IX, 77, 78, X, 176-7; XV, 118, 150; XXI, 326-8; XXII, 510; XXIII, 286-7, 380-1; XXV, 20-1, 41-2, 184-5; XXVI, 147-8; XXVII, 309-310; XXIX, 516.

[168] Vâhidî, *el-Vasîṭ*, I, 486, 455; II, 75, 153-4, 174-5, 424-5, 475, 483-4, 530, 595; III, 30-1, 103, 195-6, 283-4, 340, 580-1; IV, 125, 132, 144, 187, 255-6, 308-9, 319-320, 349, 468; a.mlf., *Esbâbü'n-nüzûl*, 250, 348, 355, 392-3, 424, 431, 461, 467, 477-8, 509, 542, 597-8, 617-8, 664, 666, 812 krş. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 254, 262, 320, 334, 336, 345, 350, 399, 418,

rivayetlerin sadece 2'sinin tekrar olmasına bakılırsa Vâhidî'nin Ahmed b. Hanbel'in tekrarsız 41 rivayetini naklettiği söylenebilir.[169] Sa'lebî'ye göre daha sınırlı olan bu rivayetlerin, yalnızca 2'sinin Ahmed b. Hanbel'in eserlerinde yer almaması dikkat çeker.[170] *el-Vasît* ve *Esbâbü'n-Nüzûl* adlı eserlerinde hadis kaynağı olarak Buhârî ve Müslim'in *es-Sahîh*lerini merkeze alan Vâhidî'nin Ahmed b. Hanbel'den naklettiği rivayetlerin 37'si *el-Müsned*'de, 4'ü de *Fezâilü's-Sahâbe*'de[171] yer alır. Büyük çoğunluğu (36 adet) Katîî aracılığıyla nakledilen bu rivayetlerin 2'si dışında tamamının Ahmed b. Hanbel'in eserlerinde yer alıyor olması, onların Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'inde bulunup bulunmadığı hususunu tartışmaya açık hâle getirir. Ancak Vâhidî'nin yalnızca *Fezâilü's-Sahâbe*'de zikrettiği 4 rivayet dışında 5'inin hem *Fezâilü's-Sahâbe*'de hem de *el-Müsned*'de yer alması,[172] *el-Müsned*'de ve diğer eserlerdeki tefsir rivayetlerinin önemli bir kısmının *et-Tefsîr*'de tekrarlanmış olmasını muhtemel kılar. Nitekim *el-Müsned*'deki rivayetlerin merfû veya hükmen merfû nitelikli olması, onların *et-Tefsîr*'de de tekrar zikredilmiş olabileceğini ihsas etmektedir.

Ayrıca Vâhidî'nin yer verdikleri dışında *el-Müsned*'de başka pek çok sebeb-i nüzûl rivayetinin bulunması onun buradaki rivayetlerin hepsini almaktan ziyade kendi kriterlerine göre bir seçkide bulunduğunu veya Ahmed b. Hanbel'in sınırlı sayıdaki rivayetlerini nakletme yetkisi elde ettiğini gösterir. Vâhidî'nin Ahmed b. Hanbel rivayetleri için hocası Sa'lebî'den herhangi bir rivayet almazken eserine gönderme yaparak (في صحيحه) Hâkim'den sadece 3 rivayet nakletmektedir.[173] Vâhidî'nin naklettiği 33 rivayetin ana kaynağı hocası Ebû Sa'd Abdurrahman b. Hamdân el-Adl (ö. 433/1041) ile 3 rivayetini naklettiği hocası İsmail b. İbrahim en-Nasrâbâdî'nin (ö. 428/1036) Bağdat'a gittiği ve Ebû Bekir el-Katîî'den hadis semâ ettiği bilinmektedir. Ancak ne Katîî'den tahsil edilen rivayetlerin veya eserlerin miktarına ne de bunlar

442, 459, 489, 499, 509, 529, 537; II, 142, 236, 299, 348, 362, 447; III, 35, 45, 129, 203, 353; V, 308; XVII, 32; XIX, 79; XXI, 89; XXV, 66, 457; XXXV, 344; XXXVIII, 99; XXXIX, 65; XLIII, 70; XLIV, 118; *Fezâilü's-sahâbe*, I, 145, 237; II, 716, 746, 770, 776, 801, 873, 888.

[169] Vâhidî'nin tekrar kabilinden zikrettiği ilk rivayet Mâide suresi 3. ayetin (*el-Vasît*, II, 153-4; *Esbâbü'n-nüzûl*, s. 392-3 krş. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 320), ikinci rivayet ise Mü'minûn sûresi ilk 10 ayetin inişiyle ilgili Hz. Ömer rivayetidir (*el-Vasît*, III, 283-4; *Esbâbü'n-nüzûl*, s. 597-598 krş. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 350). Aynı eserlerden alınan 43 rivayetten sadece 2'sinin tekrar edilmesine ve bu rivayetlerin hiçbirinin *el-Basît* ile *el-Vecîz*'de yer almamasına bakılırsa Vâhidî'nin eserlerini yazarken aynı rivayetleri tekrarlamayı tercih etmediği söylenebilir. Eserlerin yazım gayesi, muhatap kitlesi ve telif tarihlerinin farklılaşmasının bunda etkisi olduğu düşünülebilir. Zira günümüze ulaşan tefsirler arasında Ahmed b. Hanbel, Buhârî ve Müslim gibi hadis kaynaklarını kendinden önceki tefsirlere nazaran en yoğun şekilde kullanması bakımından *el-Vasît*'in, müellifin tefsirlerinden kaynak ve içerik itibarıyla farklılaştığı söylenebilir.

[170] Ahmed b. Hanbel'in mevcut eserlerinde yer almayan iki rivayet için bk. Vâhidî, *el-Vasît*, II, 471-2; a.mlf., *Esbâbü'n-nüzûl*, s. 526-7.

[171] *Fezâilü's-sahâbe*'de geçen rivayetler için bk. Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 250, 542, 664, 812 krş. Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-sahâbe*, I, 237, 145; II, 746, 776.

[172] Hem *el-Müsned*'de hem de *Fezâilü's-sahâbe*'de geçen rivayetler için bk. Vâhidî, *el-Vasît*, I, 486 krş. *el-Müsned*, II, 299, 362; *Fezâilü's-sahâbe*, II, 888; el-Vâhidî, *el-Vasît*, II, 174-5 krş. *el-Müsned*, XIX, 79; *Fezâilü's-sahâbe*, II, 801; Vâhidî, *el-Vasît*, III, 195-6 krş. *el-Müsned*, II, 447; *Fezâilü's-sahâbe*, II, 716; Vâhidî, *el-Vasît*, IV, 308-9 krş. *el-Müsned*, XXXVIII, 99; *Fezâilü's-sahâbe*, II, 770; Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 618 krş. *el-Müsned*, V, 308; *Fezâilü's-sahâbe*, II, 873.

[173] Vâhidî, *el-Vasît*, III, 283-4; a.mlf., *Esbâbü'n-nüzûl*, s. 467, 598 krş. Hâkim, *el-Müstedrek*, III, 78; IV, 184, 291.

arasında *et-Tefsîr*'in tamamının ya da bir kısmının bulunup bulunmadığına dair somut bir bilgiye erişilebilmiştir. Neticede İbn Fencuveyh, İbn Bâleveyh, Hâkim, Beyhakî, Sa'lebî ve Vâhidî'nin iktibasları dikkate alındığında Nişabur'da çok sayıda ismin Bağdat'a gidip oradaki ilmî birikimi kendi memleketlerine taşıdığı, Ahmed b. Hanbel rivayetlerinin özellikle Katîî üzerinden aktarıldığı ve bu rivayetler arasında Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'inden olması muhtemel pek çok rivayet bulunduğu söylenebilir.

Başta Bağdat olmak üzere çeşitli ilim merkezlerine yaptığı rihlelerden sonra hayatının kalan 60 yılını İsfahan'da geçiren Taberânî'nin (ö. 360/971) Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah'tan çok sayıda rivayet nakletmesi elindeki rivayet birikimini İsfahan'a taşımış olabileceğini gösterir. Eserlerinde Abdullah'ın, babası dışındaki hocalarından da rivayet nakleden Taberânî'nin yer verdiği Ahmed b. Hanbel rivayetleri arasında Kur'an ve tefsir temalı olanlar oldukça sınırlıdır. *el-Mu'cemü'l-kebîr*'deki tefsir temalı rivayetler genelde Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inde yer alırken[174] benzer mahiyetteki bazı haberlerin onun eserlerinde bulunmaması hem Taberânî'nin elindeki rivayet malzemesinin genişliğine hem de *et-Tefsîr*'in muhtemel izlerine işaret eder.[175] Yine Taberânî'nin İsfahanlı öğrencisi İbn Mende'nin (ö. 395/1005) Ahmed b. Hanbel'den naklettiği tefsir temalı bazı rivayetler *el-Müsned*'de yer alırken[176] kimisinin de onun mevcut eserlerinde yer almaz.[177]

Taberânî'nin diğer bir İsfahanlı öğrencisi İbn Merdûye'nin (ö. 410/1020) müfessir kimliği onu Ahmed b. Hanbel'in tefsiri konusunda ayrı bir noktaya taşır. İbn Merdûye'nin Kâf suresinden Nâs suresine kadarki kısmı neşredilen tefsirinde 2.541 rivayet yer alır. Mezkûr rivayetlerden tespit edebildiğimiz kadarıyla yalnızca 18'i Ahmed b. Hanbel'den gelir. Bunlardan 5'i Ahmed b. Hanbel'in eserlerinde yer alırken[178] 13'ünün yer almadığı görülür.[179] Ayrıca bu rivayetlerin 3'ünün Taberânî'den, 14'ünün ise Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah'ın diğer bir öğrencisi Bağdatlı İbnü's-Savvâf'tan (ö. 359/970) nakledilmiş olması, Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'i için yeni bir kaynağa işaret eder. Ancak İbnü's-Savvâf'ın eserleri

---

[174] Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, I, 199 krş. *el-Müsned*, XXXV, 176; *el-Mu'cemü'l-kebîr*, II, 294-5 krş. *el-Müsned*, XXXI, 540; *el-Mu'cemü'l-kebîr*, V, 193 krş. *el-Müsned*, XXXII, 28; *el-Mu'cemü'l-kebîr*, XII, 16 krş. *el-Müsned*, III, 495; *el-Mu'cemü'l-kebîr*, XII, 361 krş. *el-Müsned*, IX, 412; *el-Mu'cemü'l-kebîr*, XVII, 124 krş. *el-Müsned*, XXIX, 190; *el-Mu'cemü'l-kebîr*, XIX, 109 krş. *el-Müsned*, XXX, 25; *el-Mu'cemü'l-kebîr*, XIX, 131 krş. *el-Müsned*, XXX, 30; *el-Mu'cemü'l-kebîr*, XX, 411 krş. *el-Müsned*, XXX, 141; *el-Mu'cemü'l-kebîr*, X, 290 krş. *Fezâilü's-sahâbe*, II, 962.

[175] Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, XI, 95; XXIII, 135; *ed-Duâ'*, s. 454, 459, 461; *Mekârimu'l-ahlâk*, s. 253.

[176] İbn Mende, *el-Îmân*, I, 366 krş. *el-Müsned*, III, 497; *el-Îmân*, II, 747 krş. *el-Müsned*, VII, 112; *el-Îmân*, II, 772 krş. *el-Müsned*, XXXI, 270; *el-Îmân*, II, 782 krş. *el-Müsned*, XXXI, 526; *el-Îmân*, II, 782 krş. *el-Müsned*, XXXI, 569; *el-Îmân*, II, 881 krş. *el-Müsned*, XLI, 494.

[177] İbn Mende, *el-Îmân*, I, 311; *et-Tevhîd*, III, 307.

[178] İbn Merdûye, *et-Tefsîru'l-Müsned*, I, 314 krş. *el-Müsned*, VII, 303; *et-Tefsîru'l-Müsned*, I, 727-8 krş. *el-Müsned*, IV, 48; *et-Tefsîru'l-Müsned*, II, 322 krş. *el-Müsned*, XXXIV, 446; *et-Tefsîru'l-Müsned*, II, 745 krş. *el-Müsned*, II, 298; *et-Tefsîru'l-Müsned*, III, 254 krş. *el-Müsned*, XLIII, 41.

[179] İbn Merdûye, *et-Tefsîru'l-Müsned*, I, 239, 332, 337-8; II, 15-6, 69-70, 142, 414, 562-3, 742; III, 119-120, 122-3, 134, 462.

günümüze ulaşmadığı için Ahmed'in tefsiri için kaynaklık değeri de ancak senedler aracılığıyla tespit edilebilmektedir.

Taberânî, Katîî ve İbn Mende gibi isimlerden ilim alan İsfahanlı muhaddis Ebû Nuaym (ö. 430/1038) da Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'i açısından önemli biridir. Ebû Nuaym eserlerinde muhtelif konulara değinirken naklettiği kimi rivayetler için yegâne kaynak konumundadır.[180] Eserlerinde çok sayıda Ahmed b. Hanbel rivayetine yer veren Ebû Nuaym'ın sadece tefsir temalı rivayetleri 100'ü aşkındır. Söz konusu rivayetlerin 64'ü Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned* (42), *ez-Zühd* (21) ve *Fezâilu's-Sahâbe*'sinde (1) yer alırken[181] 45'inin Ahmed b. Hanbel'in mevcut herhangi bir eserinde bulunmayışı[182] bunların *et-Tefsîr*'den alınmış olabileceğini düşündürür. Bağdat'ta bir süre bulunan Ebû Nuaym'ın sadece Katîî'den değil, İbnü's-Savvâf'tan da ders alıp tefsir temalı rivayet nakletmesinden hareketle İbnü's-Savvâf'ın *et-Tefsîr*'e muttali olduğu ve hatta eserin râvisi olduğu yönündeki kanaati pekiştirir.[183]

Ayrıca İsfahanlı muhaddis Ebû Musa el-Medînî'nin (ö. 581/1185) *el-Müsned* hakkındaki *el-Hasâis*'inde İbnü'l-Münâdî'den iktibasla *et-Tefsîr*'i konu etmesi, onun esere muttali olduğu anlamına gelebilir. Ebû Musa el-Medînî *el-Müsned*'deki rivayet sayısı bağlamında İbnü'l-Münâdî'nin *el-Müsned*'in 30.000, *et-Tefsîr*'in ise semâ ve vicâde karakteriyle birlikte 120.000 rivayet içerdiğine yönelik ifadelerine yer verip şöyle der:

> İbnü'l-Münâdî'nin bu sayıya mükerrer rivayetleri dâhil edip etmediğini bilmiyorum. Çünkü her ikisi de hakikate uygundur ve bu konuda İbnü'l-Münâdî'nin sözüne itimat etmek uygun düşer, başkasına değil… Şayet müsait olursak Allah Teâlâ'nın izniyle bunları sayarız.[184]

Bir süre Bağdat'ta kalıp hadis tahsil eden Ebû Musa el-Medînî'nin[185] asıl gündemi *el-Müsned* iken yaptığı iktibasa *el-Müsned* dışında sadece *et-Tefsîr*'i dâhil etmesi, tefsir konusunda da İbnü'l-Münâdî'nin verdiği sayısına güvendiğini gösterir. Bu hususta İbnü'l-Münâdî'ye dayanarak *el-Müsned*'in

---

[180] Eserlerinde Ahmed b. Hanbel'den naklettiği rivayet sayısının 2.000'den fazla bir yekûn teşkil etmesi, onun elindeki rivayet malzemesinin hacimli olduğunu gösterir.

[181] Ebû Nuaym, *Hilye*, I, 19, 42, 68, 130, 166, 235, 253, 304, 305, 327, 337, 343; II, 48, 110, 112, 201, 258; III, 105, 281; IV, 105, 149, 203, 207; V, 109; VI, 201; VIII, 144, 221, 377; *el-Müstahrec*, I, 195, 225-6, 239, 241, 246; II, 21, 23, 66, 77, 80, 179, 290, 322, 390, 418, 458; III, 93; *Ma'rifetü's-sahâbe*, I, 176, 319; II, 563, 783, 896; III, 1530; VI, 3121, 3310, 3557; *Delâilü'n-nübüvve,* I, 224, 367, 598; *Sıfatü'l-cenne*, I, 121; II, 129, 235; *Sıfatü'n-nifâk*, s. 42, 52; *Târîhu İsbahân*, II, 145.

[182] Ebû Nuaym, *Hilye*, I, 217, 280, 324; 55, 238, 309, 323, 328, 349; III, 88, 285, 299, 337; IV, 92, 149, 158, 206, 247, 253, 284, 288; V, 112, 227, 296, 317, 374; VI, 129, 245; VII, 101; VIII, 220; *el-Müstahrec*, II, 322; III, 95, 315; *Ma'rifetü's-sahâbe*, I, 448; II, 1080; IV, 1774; *Delâilü'n-nübüvve,* I, 550; *Sıfatü'l-cenne*, II, 141, 208; *Sıfatü'n-nifâk*, s. 89, 138; *et-Tıbbü'n-nebevî,* II, 466; *Müntehab*, s. 36.

[183] Ahmed b. Hanbel'in mevcut eserlerinde bulunmayan tefsir temalı 45 rivayetin 30'unun el-Katîî'den, 8'inin ise İbnü's-Savvâf'tan nakledildiği görülür. Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in eserlerinde tespit ettiğimiz 64 tefsir temalı rivayetin de 43'ünü Katîî'den alan Ebû Nuaym, geri kalan rivayetleri hocası İbnü's-Savvâf'tan nakletmiştir.

[184] Ebû Musa el-Medînî, *Hasâis*, s. 15; Tâceddîn es-Sübkî, *Tabakât*, II, 32. Zerkeşî de *el-Müsned* ile ilgili İbnü'l-Münâdî'nin verdiği sayının mükerrerlerin hariç tutulduğu yahut oğlu Abdullah'ın ziyadelerinin düşürülmüş hâli olabileceğini söyleyerek *el-Müsned*'in 40.000 rivayetten müteşekkil olduğunu ifade etmektedir (*en-Nüket*, I, 365-6).

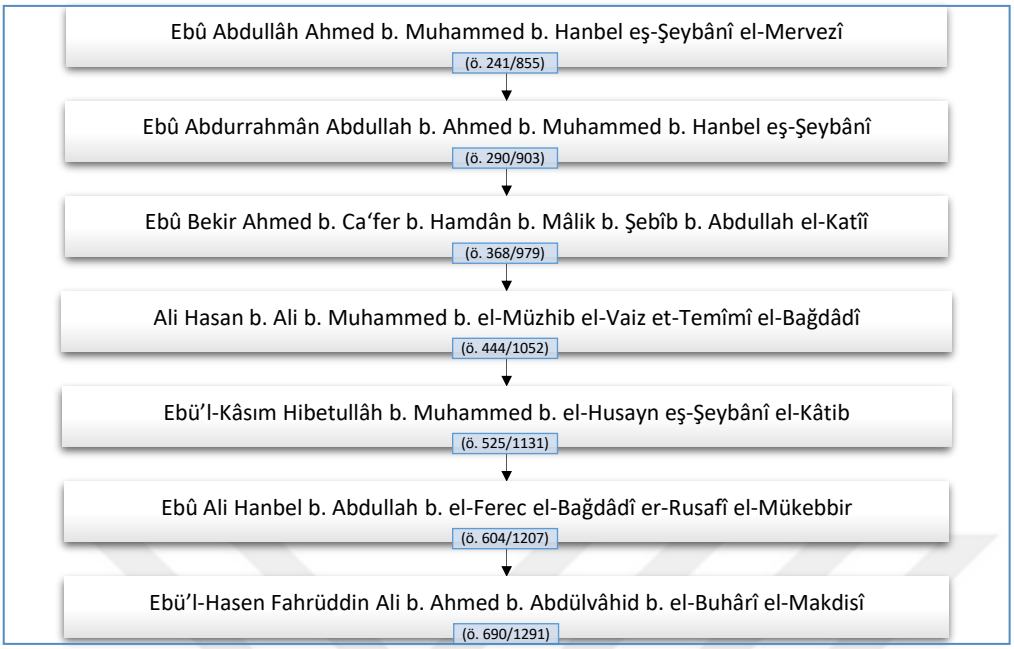
[185] Zehebî, *Siyer*, XXI, 152-9.

rivayet sayısını onayladığı anlaşılan Medînî *et-Tefsîr*'in rivayet sayısını yadırgamamıştır. Üstelik Medînî'nin konu ettiği mükerrer rivayetler meselesi, onun bu verilen sayıların asgarisine mi yoksa azami rivayet sayısına mı tekabül ettiğine yönelik tereddüdünü gösterse de rivayet sayılarının ifade edilenden daha az olmadığını vurgular ve sayıların isnadlar dâhil edildiğinde artabileceğini ima eder. Ancak Ebû Musa el-Medînî'nin bu tereddüdünü gidermek için sonradan rivayetleri sayıp saymadığı belirsizdir. Neticede bu inceleme, Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah'ın tasarrufuyla Bağdat'ta umuma açılan *et-Tefsîr*'e ait olabilecek cüzlerin 5./11. asra kadarki süreçte batı İslam bölgelerinin aksine doğuda yaygınlaştığını, en azından bir kısmının İsfahan-Nişabur hattına ulaştığını gösterir. Gerek İsfahan gerek Nişabur ve gerekse diğer ilim merkezlerinde yaşayan âlimlerin eserleri ve zikrettikleri isnadların dikkatli bir incelemesiyle *et-Tefsîr*'de bulunması muhtemel rivayetlere dair daha fazla bilgi edinmek mümkündür.

E. Katîî'den Rûdânî'ye *et-Tefsîr*'in Nakli

Ahmed b. Hanbel'in tefsirine dair bilgiler, dönemin kaynaklarını yatay okumakla elde edilebileceği gibi geç dönem literatürün takibiyle de temin edilebilmektedir. Bu yönüyle 11./17. asır Osmanlı döneminde bir süre hac emirliği görevinde bulunan hadis âlimi Şemseddin er-Rûdânî'nin (ö. 1094/1683), icazetini aldığı eserlere yer verdiği *Sılatü'l-halef* isimli meşyeha türü eserinde Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'ini zikretmesi önemlidir. Zira Rûdânî'nin yer verdiği bilgi tefsirin ilk dönem râvilerini göstermekte ve eserin bazı cüzlerinin son dört asır öncesine kadar ulaştığını belgelemektedir. Rûdânî'nin kaydına göre eser "Fahr İbnü'l-Buhârî (ö. 690/1291) → Ebû Ali Hanbel b. Abdullah el-Bağdâdî (ö. 604/1207) → Ebü'l-Kâsım Hibetullâh b. el-Husayn (ö. 525/1131) → Hasan b. Ali b. el-Müzhib (ö. 444/1052) → Ebû Bekir el-Katîî (ö. 368/979)" aracılığıyla sonraki nesillere aktarılmıştır.[186] Fakat onun verdiği tarikte eseri İbnü'l-Buhârî sonrasındaki dört asırda kimlerin nakledildiği belirtilmez. Bu kısımda eserin Katîî'den Rûdânî'ye kadarki süreçte kimler tarafından nakledildiği ya da zikredildiği tespit edilmeye ve böylece eserin nakil tarihi netleştirilmeye çalışılacaktır.

[186] Rûdânî, *Sılatü'l-halef*, s. 170 (التفسير للإمام احمد بن محمد بن حنبل به الي الفخر بن البخاري عن ابي علي حنبل بن عبد الله البغدادي عن ابي القاسم هبة الله بن الحصين عن الحسن ابن علي بن المذهب عن احمد بن جعفر القطيعي عن عبد الله بن الامام عن الامام). Aynı zamanda Rûdânî, *Sülâsiyyâtü Müsnedi Ahmed b. Hanbel* adlı eserin icazetini de aynı tarikle aldığını söyleyerek dikkatleri bu isnâddaki râvilere çeker (*Sılatü'l-halef*, s. 194).



Rûdânî'nin verdiği senedin başında yer alan Ebû Bekir el-Katîî sadece *et-Tefsîr*'in değil, *el-Müsned, ez-Zühd, et-Târîh, el-Mesâil, Fezâilu's-sahâbe* gibi eserlerin de râvisidir.[187] Fakat onun biyografisine dair kayıtlarda *et-Tefsîr* râvisi olduğu bilgisine yer verilmez. Terâcim eserlerinde, genelde yukarıdaki eserler sıralanıp onun başka eserleri de naklettiği "ve bunlar dışında" gibi ifadelerle kaydedilmişse de[188] *et-Tefsîr*'i naklettiği bilgisini görebildiğimiz kadarıyla sadece Rûdânî zikretmektedir.

274/887 yılında dünyaya gelen Katîî'nin, babası Cafer b. Hamdân'ın kendi evinde ders halkası oluşturması sayesinde Abdullah b. Ahmed'in derslerine çocuk yaşlarından itibaren katıldığı dikkate alındığında Abdullah'ın 290/903 yılında vefatı sırasında 16 yaşındayken Ahmed b. Hanbel'in eserlerini temin ettiği anlaşılmaktadır.[189] 95 yıl ömür sürüp vefat senesi 368/979'a kadar hadis tedrisiyle meşgul olması,[190] Ahmed b. Hanbel'in eserlerini kendi zamanında çok sayıda kimseye ulaştırmasına vesile olmuştur.[191] Nitekim Bağdat'tayken *el-Müsned*'in bir cüzünü görmenin bile büyük bir sevince sebep

[187] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, V, 116; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XIV, 261; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, VIII, 282; a.mlf., *Siyer*, XVI, 210-1; İbn Müflih, *el-Maksadu'l-erşed*, I, 87.

[188] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, V, 116 (وغير ذلك); İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, II, 6 (وغير ذلك); İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XIV, 261 (وغير ذلك); İbn Kesir, *el-Bidâye*, XV, 391 (وقد روى عنه غير ذلك من مصنفات أحمد); İbn Müflih, *el-Maksadu'l-erşed*, I, 87 (وغيرها).

[189] Katîî'nin babası Cafer b. Hamdân'ın dönemin yönetim erkiyle güçlü bir bağı olduğu, kendi hânesinde düzenlediği ders halkalarına yönetici kesimin çocuklarının katıldığı, Katîî'nin annesinin amcası olan Ebû Abdullâh el-Cessâs gibi yönetime de yakınlığı ile bilinen çevresinin bu derslere iştirak edip burada oluşan semâ meclisinde hadislerin Abdullah b. Ahmed'e kıraat edildiği, Katîî'nin de bu sayede Abdullah'ın kucağında oturacak kadar küçük yaşlardan itibaren bu derslerde hazır bulunduğu anlaşılmaktadır (Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, V, 117; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XIV, 261; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, XVII, 521).

[190] Katîî'nin son öğrencisi olarak adı geçen Hasan b. Ali el-Cevherî'nin (ö. 454/1052) el-Katîî'nin vefatından yaklaşık 2 ay önce 15 Şevval 368 / 16 Mayıs 979 tarihinde semâı olduğu kaydedilir (Mizzî, *Tehzîb*, XI, 393).

[191] *ez-Zühd* ve *Fezâilü's-sahâbe* eserlerinin nakli "İbnü'l-Müzhib → Katîî" aracılığıyla; *el-Müsned*'in ise "İbnü'l-Husayn → İbnü'l-Müzhib → Katîî" kanalıyla sağlanmıştır. Nitekim *el-Müsned*'in Müessesetü'r-Risâle tarafından yayımlanan titiz neşrinde

olduğunu belirten Horasanlı âlim Ebû Muhammed el-Müzenî'nin (ö. 356/967) vefat ettiği sene Katîî tarikiyle gelen *el-Müsned*'in tamamını 150 cüz olarak tedarik etmiş birisini gördüğünde çok şaşırması bu hususu desteklemektedir.[192]

Bağdat'ta sel felaketi sırasında bazı kitaplarının zarar gördüğü söylenen Katîî'nin, semâ etmeksizin bunları yeniden istinsah etmiş olması ve ömrünün sonlarında ihtilat etmesi gibi sebeplerle eleştirildiği bilinmektedir. Ancak Dârekutnî, İbn Şâhîn (ö. 385/996), Bâkıllânî (ö. 403/1013), Hâkim en-Nîsâbûrî, İbn Ebi'l-Fevâris (ö. 412/1022), İbn Bükeyr (ö. 436/1044), Berkânî (ö. 425/1034), Ebû Nuaym gibi meşhur kimselerin yanı sıra çok sayıda âlimin ondan hadis nakletmiş olması onun güvenilir biri olduğunu gösterir.[193] Söz konusu sel felaketinin net tarihi[194] ve Katîî'nin hangi eserlerinin ne kadar zarar gördüğü, *el-Müsned* dışında zarar gören diğer eserleri istinsah edip etmediği bilinmediği için *et-Tefsîr*'in bu durumdan etkilenip etkilenmediği de belirsizdir. Bilhassa 363/973, 366/976, 367/977 ve 368/978 yıllarında gerçekleşen sel felaketlerinde Katîî'nin mukim olduğu Ümmü Cafer iktasında çok sayıda insanın boğulması, evleri su basması ve bölgenin sular altında kalması[195] onun hayatının sonlarına işaret etmektedir. Katîî'nin özellikle vefatından bir yıl önce 367/977 senesinde Dicle Nehri'nin 21 zira' yüksekliğe ulaşması neticesinde oluşan selden etkilenmiş olabileceği düşünülerek öğrencileri tarafından önceki tarihlerde semâ edilip nakledilen rivayetlerin herhangi bir kusur içermediği varsayılmıştır.[196]

---

eserin muhakkikleri Şuayb el-Arnaût ve Âdil Mürşid mukaddime kısmında, eserin "İbnü'l-Husayn → İbnü'l-Müzhib → Katîî → Abdullah → Ahmed" tarikiyle günümüze ulaştığını belirtip râviler hakkında bilgi vermekte ve eserin tahkiki için kullandıkları nüshaların büyük oranda bu tarikten aktarıldığını söylemektedir (*el-Müsned*, I, 92-175). Aynı şekilde eserin diğer baskılarında da bu tarikle gelen nüshalar kullanılmıştır (Kahire 1313/1895, I-VI, I, 2; Dâru'l-Hadîs, I-VIII, Kahire 1995, I, 23; Âlemü'l-Kütüb, I-VI, Beyrut 1998, I, 2; Cem'iyyetü'l-Mekniz, I-XII, Kahire 2010, I, 5). Ayrıca yazma eser kütüphanelerinde üzerinde "İbnü'l-Husayn → İbnü'l-Müzhib → Katîî" tarikiyle geldiğine yönelik kayıt bulunan nüshaların bazıları için bk. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya Kol., no: 891; Çorlulu Ali Paşa Kol., no: 140; Damat İbrahim Paşa Kol., no: 398; Hekimoğlu Ali Paşa Kol., no: 274; Hasan Hüsnü Paşa Kol., no: 218/1-6; İzmirli İsmail Hakkı Kol., no: 330, 331, 332, 333, 334; Fatih Kol., no: 1152; Laleli Kol., no: 640, 644; Reisülküttab Mustafa Efendi Kol., no: 247, 248, 249; Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Kol., no: 514, 516, 517; Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, no: 3462; Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa Kol., no: 414, 416, 423; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, no: 4051, 4052; Nuruosmaniye Kütüphanesi, no: 1222, 1226, 1227, 1228, 1229, 1230; Raşid Efendi Kütüphanesi, no: 107/1-2 vb.

[192] Ebû Musa el-Medînî, *Hasâis*, s. 11-2.

[193] Katîî'den hadis rivayet eden meşhur alimleri sıralayan Hatîb el-Bağdâdî, "Ondan ne rivayet nakletme ne de rivayetlerini delil olarak kullanma (ihticac) konusunda imtina eden kimseyi görmüş değiliz" (*Târîh*, V, 117) ifadelerini kullanır.

[194] Bağdat'ta hicri 303, 328, 329, 330, 332, 363, 366, 367 ve Katîî'nin vefat ettiği 368 yılında sel felaketi yaşandığı kaydedilir (Dündar, *4/10. Yüzyılda Bağdat*, s. 199-200).

[195] Dündar, *4/10. Yüzyılda Bağdat*, s. 200.

[196] Yemânî, *et-Tenkîl*, X, 79; Muhammed b. Tal'at, *Mu'cemü'l-muhtelitîn*, s. 24. Ayrıca literatürde Katîî'nin ziyadeleri, sele maruz kaldıktan sonra semâı olmaksızın istinsah etmesi, itikadî temayülleri ve ihtilata düşmesi gibi eleştiriler ile bunların savunusuna yönelik söylem ve girişimlerin sıklıkla gündeme gelmesi doğrudan *el-Müsned* çerçevesinde ele alınan tartışmalardır. Üzerine ciddi bir literatür geliştiği anlaşılan bu tür tartışmaların *el-Müsned*'de şehir müsnedlerinin birbirine karışması, farklı müsnedlerin birbirinden ayrılmamış olması, bir sahabiye ait hadislerin bazen farklı kişilerin müsnedlerinde defalarca tekrarlanması gibi eserin iç tasnifindeki birtakım problemlerden kaynaklandığı belirtilmektedir. Konuyla ilgili

Katîî'nin râvisi İbnü'l-Müzhib'in 355/965-6 yılında doğduğu ve 366/976-7 yılında Katîî'den ders aldığı kaydedilmektedir.[197] Diğer yandan *el-Müsned*'deki Avf b. Mâlik ve Fedâle b. Ubeyd müsnedlerinin İbnü'l-Müzhib'in nüshasında yer almadığı, Câbir b. Abdullah müsnedinden de 35 hadisin eksik olduğu, ayrıca onun nüshasında *el-Müsned*'den olmayan bazı ziyadelerin bulunduğu ve *ez-Zühd*'ü aslından yazmadığı[198] söylense de bunların sel felaketi ile ilgisi belirsizdir. Ayrıca İbnü'l-Müzhib'in de Katîî gibi *el-Müsned*, *ez-Zühd*, *Fezâilu's-sahâbe* dışında ismi tasrih edilmeyen "diğer eserleri" de semâ ettiği ifade edilir.[199] İbnü'l-Müzhib'in elindeki *el-Müsned, ez-Zühd* ve diğer tüm eserleri,[200] hatta kendi dönemindeki tefsir eserlerini de[201] dinlediği söylenen İbn Hayrûn (ö. 488/1095) gibi dönemin rivayet malzemesini büyük oranda tedarik eden talebeleri vardır. Fakat bu eserlerin naklinde problemler olmalı ki Rûdânî'nin delaletiyle *et-Tefsîr*, sadece İbnü'l-Müzhib'in son öğrencisi[202] İbnü'l-Husayn aracılığıyla sonraki kuşaklara aktarılabilmiştir.

İbnü'l-Müzhib ile aynı dönemde Bağdat'ta bulunan Hanbelî âlim Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066) da Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'inden bahseder. Hanbelî mezhebini seçmesini Ahmed b. Hanbel'in Kitap, Sünnet ve Kıyas-ı celi'ye daha uygun hareket etmesiyle gerekçelendiren Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Hanbel'in Kur'ân konusunda imam derecesinde bilgi sahibi olduğunu, bu meyanda *et-Tefsîru'l-azîm*'i derlediğini ve kelâmullâhın manalarından edindiği malumatlarla Arabî ilimlere dair eserler tasnif ettiğini vurgulamıştır.[203] Ebû Ya'lâ'nın "Onun Kur'ân'a dair *et-Tefsîru'l-azîm*'i vardır" (وله فيه التفسير العظيم) demesi, onun kesin olarak *et-Tefsîr*'i gördüğünü söylemeyi mümkün kılmasa da *et-Tefsîr* ile ilgili bilgilerin mezhep içerisinde etmese de önemsendiğini göstermektedir.

İbnü'l-Müzhib'in çağdaşı Hatîb el-Bağdâdî'nin eserden bahsetmeyişi dikkat çekicidir. Fakat Hatîb'in Ahmed b. Hanbel'in hayatına dair müstakil bir biyografi yazdığı kaydedilmektedir.[204] *Târîhu Bağdâd*'da Ahmed b. Hanbel'den kısaca bahsetmekte ve burada onun eserleri hakkında bilgi vermemektedir.[205] Hatîb'in derlediği *Menâkibu Ahmed b. Hanbel* isimli eser günümüze ulaşmadığı için *et-Tefsîr*'e dair olası

gelişen literatür ve değerlendirme için bk. Maden, *Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'i Üzerine Bibliyografik Bir İnceleme*, s. 49-55, 61-63.

197 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, I, 24; Sirâceddîn el-Kazvînî, *Meşyeha*, s. 180.

198 Konuyla ilgili tartışmalar için bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, VIII, 394-5; İbn Nukta, *et-Takyîd*, s. 233; Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 243; Sirâceddîn el-Kazvînî, *Meşyeha*, s. 180.

199 Zehebî, *Siyer*, XVII, 641.

200 İbn Nukta, *et-Takyîd*, s. 235; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, IX, 652; a.mlf., *Mîzân*, I, 467; İbn Hacer, *Lisân*, III, 91 (وغير ذلك).

201 İbn Kutluboğa, *es-Sikât*, I, 309 (والتفاسير).

202 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, IX, 652; Safedî, *el-Vâfî*, XVII, 188.

203 İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî, *Me'ûne*, I, 150; el-Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ'*, I, 22 (فانه كان إماما في القرآن).

204 el-Mâlikî, *Tesmiye*, s. 160; Kandemir, "Hatîb el-Bağdâdî", XVI, 459.

205 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, VI, 90-104.

bilgilere erişmek de mümkün değildir. Ayrıca Hatîb'in Dımaşk'a götürdüğü eserler listesi arasında da *et-Tefsîr*'in adı ne yazık ki geçmemektedir.[206]

İbnü'l-Müzhib'den *el-Müsned*'i nakleden son öğrencisi İbnü'l-Husayn, *et-Tefsîr*'in de bilinen yegâne râvisidir. 432/1040 yılında Bağdat'ta doğan İbnü'l-Husayn'ın 5 yaşından (436-7 yıllarından) itibaren İbnü'l-Müzhib'in meclisine gidip gelmeye başladığı ve nihayetinde âlî isnadla Ahmed b. Hanbel'in eserlerinin sonraki nesle ulaşmasını sağladığı kaydedilmektedir.[207] İbnü'l-Husayn'ın *el-Müsned* ile tanınır olması onun sadece *el-Müsned*'i naklettiği anlamına gelmese de *el-Müsned*'in *et-Tefsîr*'e göre daha fazla revaç bulduğuna hamledilebilir. Ayrıca İbnü'l-Husayn'ın çağdaşı Bağdatlı Hanbelî âlim İbn Ebî Ya'lâ'nın (ö. 526/1131) da *Tabakâtü'l-Hanâbile*'sinde mezhep imamı olarak Ahmed b. Hanbel'in Kur'ân bilgisini ifade ederken İbnü'l-Münâdî'ye atıfla *et-Tefsîr*'inden ve içerdiği rivayet sayısından bahsetmesi esere dair bilginin tekrarlanageldiğini göstermektedir.[208] İbn Ebî Ya'lâ'nın doğrudan eserle ilgili kendi kanaat ve müşahedesinden bahsetmek yerine İbnü'l-Münâdî üzerinden bahis açması, eseri inceleme imkânına erişemediği izlenimi oluşturmaktadır. Fakat Ahmed b. Hanbel'in hadis, fıkıh ve züht gibi yönlerinden bahsederken *el-Müsned, ez-Zühd* gibi tedavülde olduğu bilinen eseriyle ilgili de kendi müşahedelerini zikretmemesi ve yöntem olarak Ahmed b. Hanbel hakkında daha çok nakillere yer vermeyi tercih etmesi dikat çekicidir.[209]

Bu dönemde İbnü'l-Husayn'ın Ebû Musa el-Medînî ve İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) gibi önemli daha pek çok isme Ahmed b. Hanbel'in eserlerini naklettiği bilgisi onun ilgili eserlerin yaygınlaşmasındaki rolünü gösterir.[210] İbnü'l-Husayn'ın öğrencisi Ebû Musa el-Medînî, İbnü'l-Münâdî'nin *el-Müsned*'in otuz bin, *et-Tefsîr*'in ise yüz yirmi bin rivayet içerdiğine yönelik ifadelerine yer verip *el-Müsned*'deki rivayet sayısı bağlamında İbnü'l-Münâdî'nin sözüne itimat etme çağrısında bulunması dikkat çekicidir.[211] Bir süre Bağdat'ta kalıp hadis tahsil eden Ebû Musa el-Medînî'nin[212] *el-Müsned*'den bahsederken yaptığı iktibasa *et-Tefsîr*'i de dâhil etmesi, tefsir konusunda da İbnü'l-Münâdî'nin verdiği rivayet sayısına itimadını gösterir.

---

[206] Bilgi için bk. el-Mâlikî, *Tesmiye*, s. 127, 128, 132, 141, 143, 152, 160.

[207] İbnü'l-Cevzî, *Meşyeha*, s. 53-54; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, XX, 239; Zehebî, *Siyer*, XIX, 536-8.

[208] İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, I, 8-9; 183-4.

[209] İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, I, 5-14.

[210] Öğrencilerinin uzunca listesi için bk. Zehebî, *Siyer*, XIX, 537-8.

[211] Ebû Musa el-Medînî, *Hasâis*, s. 15; Tâceddîn es-Sübkî, *Tabakât*, II, 32. Zerkeşî de *el-Müsned* ile ilgili İbnü'l-Münâdî'nin verdiği sayının mükerrerlerin hariç tutulduğu yahut oğlu Abdullah'ın ziyadelerinin düşürülmüş hâli olabileceğini söyleyerek *el-Müsned*'in 40.000 rivayetten müteşekkil olduğunu ifade eder (*en-Nüket*, I, 365-6).

[212] Zehebî, *Siyer*, XXI, 152-9.

İbnü'l-Cevzî, *et-Tefsîr*'i semâ ettiğinden bahsetmese de müsnidü'l-Irak olarak andığı İbnü'l-Husayn'dan *el-Müsned*'in tamamını semâ eden öğrencileri arasındadır.[213] Nitekim onun *Câmi'u'l-mesânîd*'de merkeze aldığı dört eserden ilki olan *el-Müsned*'le ilgili isnâdının "İbnü'l-Husayn → İbnü'l-Müzhib → el-Katîî → Abdullah → Ahmed b. Hanbel" şeklindeki olması da bu bilgiyi destekler.[214] Meşyehasında hocası İbnü'l-Husayn'a ilk sırada yer veren İbnü'l-Cevzî, hocasının imla meclislerine iştirak ettiğini ve ondan hadis yazdığını belirtir.[215] Nitekim aynı tarikle gelen, içerisinde İbn Abbas müsnedinin bulunduğu ve İbnü'l-Cevzî hatlı *el-Müsned* nüshasındaki semâ kaydında onun bu nüshayı 521/1127'de İbnü'l-Husayn'dan kıraat ettiği bilgisinin yer alması[216] İbnü'l-Cevzî'nin erken yaşlardan itibaren Ahmed b. Hanbel'in eserleriyle tanıştığını ve bu sırada hayatının son yıllarını yaşayan İbnü'l-Husayn'dan ders aldığını gösterir.

Hanbelî çevrelerde önemli bir isim olan ve Ahmed b. Hanbel'in hayatına dair müstakil bir eser yazan İbnü'l-Cevzî, eserlerinden bahsederken imamın kitap yazmaya sıcak bakmadığını, görüşlerinin ve kendisine sorulan sorularla ilgili cevaplarının (*mesâil*) yazılmasına müsaade etmediğini, şayet müsaade etseydi çok sayıda eseri olacağını ve kitaplarının da asırlar boyu nakledileceğini ifade eder. Akabinde ilk sırada 30.000 rivayet içeren *el-Müsned* ile 120.000 rivayetten müteşekkil olduğunu belirttiği *et-Tefsîr*'i zikreder.[217] Ayrıca Kur'ân ilimleri alanında *et-Tefsîr* dışında *en-Nâsih ve'l-mensûh*, *el-Mukaddem ve'l-muahhar*, *Cevâbâtü'l-Kur'ân* gibi eserler derlediğini ifade eden[218] İbnü'l-Cevzî'nin Ahmed'in oğlu Abdullah'tan bahsederken de tefsirin toplam rivayet sayısıyla ilgili bilgiye ilaveten 80.000 rivayetin semâ ile geri kalan 40.000 rivayetin de icâzet ile temin edildiğini İbnü'l-Münâdî'den nakletmektedir.[219] İbnü'l-Cevzî'nin torunu Sıbt İbnü'l-Cevzî (ö. 654/1256) de benzer bilgilere yer vermektedir.[220] Burada İbnü'l-Cevzî'nin eser yazmaya sıcak bakmadığını beyan etmesinden sonra Ahmed b. Hanbel'in eserlerinin isimlerini zikretmesi, esasen onun eser yazma konusunda esnek olması durumunda eser sayısının bu sayılandan daha fazla olacağını vurgulamaya yöneliktir. Diğer bir yönüyle de bahsi geçen

[213] İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVII, 268 (وسمعت منه مسند الإمام أحمد جميعه).

[214] İbnü'l-Cevzî, *Câmiu'l-mesânîd*, I, 6.

[215] İbnü'l-Cevzî, *Meşyeha*, s. 53-54.

[216] Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu, no: 423, vr. 154a.

[217] İbnü'l-Cevzî, *Menâkib*, s. 261.

[218] İbnü'l-Cevzî, *Menâkib*, s. 261, 661.

[219] İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XIII, 17.

[220] Sıbt İbnü'l-Cevzî, bilginin kaynağı bakımından İbnü'l-Münâdî'den bahsetmeksizin *et-Tefsîr*'in 120.000 hadisten oluştğunu açıkça ifade eder, semâ ve vicâde kaydına yer vermez (*Mir'âtü'z-zamân*, XV, 105; XVI, 281). Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin zaman zaman Ahmed b. Hanbel'den tefsir içerikli rivayetler naklettiği; ancak bu rivayetlerin *el-Müsned*'de yer aldığı görülür (*Mir'âtü'z-zamân*, I, 69 krş. *el-Müsned*, XIV, 422; *Mir'âtü'z-zamân*, I, 265 krş. *el-Müsned*, IV, 267; *Mir'âtü'z-zamân*, I, 283 krş. *el-Müsned*, VI, 136; VII, 193; *Mir'âtü'z-zamân*, II, 192 krş. *el-Müsned*, XIII, 349; *Mir'âtü'z-zamân*, II, 337 krş. *el-Müsned*, XIII, 280; *Mir'âtü'z-zamân*, VI, 420 krş. *el-Müsned*, VI, 81; XXXVI, 157; *Mir'âtü'z-zamân*, VII, 111 krş. *el-Müsned*, XXXVIII, 99; *Fezâilü's-sahâbe*, II, 770).

eserlerin özellikle Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah tarafından belirli tasarruflarla umuma açıldığı ihsas etmektedir.

İbnü'l-Cevzî'nin muhtelif eserlerinde mevzubahis tarikle gelen çok sayıda rivayete yer verdiği ve bunların bir kısmının tefsirle ilgili olduğu görülmektedir. Ancak onun bu tarikle naklettiği tefsir içerikli rivayetler genel olarak *el-Müsned*'de yer alır.[221] Ayrıca İbnü'l-Cevzî'nin *Zâdü'l-mesîr*'de rivayetleri naklederken bütün senedi zikretmek yerine sahâbe, tâbiûn ve etb'u't-tâbiîn ile sınırlı tutması, daha çok kaviller cihetinden Ahmed b. Hanbel'in görüşlerine yer vermesi, Ahmed'in tefsirinin izlerini sürmeyi engeller. *Fünûnü'l-efnân*'da ise İbnü'l-Cevzî'nin senedleriyle birlikte Ahmed b. Hanbel'den naklettiği biri fezâilü'l-Kur'ân, diğeri yedi harf ile ilgili olan iki rivayet de *el-Müsned*'de kayıtlıdır.[222] İbnü'l-Cevzî'nin İbnü'l-Husayn'dan *et-Tefsîr*'i semâ ettiğine dair bir kaydın bulunmaması, tefsir rivayetleri açısından mevcut eserlerinde daha çok *el-Müsned* kaynaklı rivayetlere yer vermesi, *Zâdü'l-mesîr* ve *Fünûnü'l-efnân*'da Ahmed b. Hanbel'in tefsirinin açık izlerine rastlanmaması İbnü'l-Cevzî'nin *et-Tefsîr*'e erişmediğini ve *et-Tefsîr*'e dair tedavülde olan bilgileri zikretmekle yetindiğini düşündürmektedir. İbn Husayn'ın yaşlılığında İbnü'l-Cevzî'nin küçük yaşta olması, Bağdat'ta yaşanan siyasal kaos, Moğol ve Haçlı seferlerinin ilmî çalışmalara ket vurması gibi sebepler onun *et-Tefsîr*'e erişimini engellemiş olabileceğini düşündürmektedir. Diğer taraftan İbnü'l-Cevzî'nin tefsir telifatı *Zâdü'l-mesîr* ve *Fünûnü'l-efnân* ile sınırlı olmayıp bu konuda başka eserler yazdığı bilinmektedir. Bu hususta o, kendi türünde başka bir esere ihtiyaç bırakmayacak düzeyde *el-Muğnî fi't-tefsîr*[223] isminde, *Zâdü'l-mesîr*'in yaklaşık 5 katı hacminde geniş çaplı bir tefsir daha yazdığı; fakat bu eserin günümüze ulaşmadığı

[221] Örn. bk. İbnü'l-Cevzî, *Nevâsihu'l-Kur'ân*, s. 312 krş. *el-Müsned*, V, 194; *Nevâsihu'l-Kur'ân*, s. 566 krş. *el-Müsned*, III, 468; *Nevâsihu'l-Kur'ân*, s. 417 krş. *el-Müsned*, I, 197. İbnü'l-Cevzî, *et-Tahkîk*, I, 346 krş. *el-Müsned*, XIII, 353; *et-Tahkîk*, I, 387 krş. *el-Müsned*, XXVIII, 630; *et-Tahkîk*, I, 429 krş. *el-Müsned*, XII, 329; *et-Tahkîk*, I, 515 krş. *el-Müsned*, XXVII, 120. İbnü'l-Cevzî, *Müsîrü'l-garâmi's-sâkin*, s. 57-8 krş. *el-Müsned*, II, 236; *Müsîrü'l-garâmi's-sâkin*, s. 74 krş. *el-Müsned*, IV, 267; *Müsîrü'l-garâmi's-sâkin*, s. 88, 119 krş. *el-Müsned*, X, 394; *Müsîrü'l-garâmi's-sâkin*, I, 76 krş. *el-Müsned*, II, 236; *Müsîrü'l-garâmi's-sâkin*, s. 178 krş. *el-Müsned*, I, 320. İbnü'l-Cevzî, *Zemmü'l-hevâ*, s. 242 krş. *ez-Zühd*, s. 605; *Zemmü'l-hevâ*, s. 598 krş. *el-Müsned*, XIV, 455. İbnü'l-Cevzî, *Telbîsu iblîs*, s. 9 krş. *el-Müsned*, VII, 436; *Telbîsu iblîs*, s. 13 krş. *el-Müsned*, XXVIII, 375. İbnü'l-Cevzî, *el-İlelu'l-mutenâhiye*, I, 18 krş. *el-Müsned*, XXVII, 171; XXXVIII, 256. İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, II, 312 krş. *el-Müsned*, XXI, 65.

[222] Her iki rivayeti Ahmed b. Hanbel'den nakletmesine rağmen İbnü'l-Cevzî'nin birinin sadece Buhârî'de, diğerinin ise hem Buhârî hem de Müslim'de yer aldığına değinmesi dikkat çekicidir (*Fünûnü'l-efnân*, s. 142-3 krş. *el-Müsned*, I, 530; *Fünûnü'l-efnân*, s. 196-8 krş. *el-Müsned*, I, 391). Ayrıca eserin fezâilü'l-Kurân'dan sonra ikinci konusunu kısa bahislerle halku'l-Kur'ân'a ayırarak burada Ahmed b. Hanbel'e yer verdiği görülse de buradaki durum mesâil kabilindendir (*Fünûnü'l-efnân*, s. 154-195).

[223] İbnü'l-Cevzî, konuyla ilgili sözleri şöyledir: "Kendi türünde başka bir esere ihtiyaç bırakmayacak düzeyde geniş hacimli bir tefsir yazıp *el-Muğnî fi't-tefsîr* diye isimlendirdim. Söz konusu [Tefsir] ilminde tatmin edici düzeyde orta hacimli bir eser daha yazıp onu *Zâdü'l-mesîr* şeklinde isimlendirdim. Bunun dışında *Teysîru't-tibyân fî ilmi'l-Kur'ân* isimli bir eser daha telif ettim ve ezberlemeye elverişli olsun diye onda sadece en doğru görüşleri seçki (*intihab*) hâlinde derledim. Bu eseri de *Tezkiretü'l-erîb fî tefsîri'l-garîb* ismiyle yeniden ihtisar ettim. Noksanlıkları giderilmiş ve hatalardan korunmuş olması bakımından bütün bu eserlerin, diğer tefsir kitaplarına ihtiyaç bırakmayacağını umuyorum" (*Nevâsihu'l-Kur'ân*, s. 102).

kaydedilmektedir.[224] İbnü'l-Cevzî'nin ele aldığı herhangi bir konu hakkında teferruatlı bilgi için veya zikrettiği rivayetlerin tam isnadı için zaman zaman okuru uydurma rivayetlerden arınmış olduğunu vurguladığı *el-Muğnî*'ye yönlendirmesi, eserin muhteva ve rivayet yönünden zengin bir bilgi malzemesine sahip olduğunu göstermektedir.[225] Ayrıca İbnü'l-Cevzî'nin oğluna tefsir konusunda nasihat verirken "Tefsirden herhangi bir şeye ihtiyacın olursa acemlerin yazdığı tefsirlerle asla meşgul olma ve *el-Muğnî* ile *Zâdü'l-mesîr*'den ayrılma!"[226] demesi, müfessirlerin genel olarak mevali kökenli olmasından duyulan rahatsızlığın bir tezahürü gibidir. Bütün bu durumlar *el-Muğnî*'de *et-Tefsîr*'den rivayet nakletmiş olabileceği ihtimalini artırsa da *Zâdü'l-mesîr*'de bunların belirli bir kısmına yer vermemesi düşündürücüdür.

Ayrıca İbnü'l-Cevzî'nin *Nevâsihu'l-Kur'ân*'da Ahmed b. Hanbel'e dayanan pek çok rivayet naklettiği; ancak bu rivayetleri büyük oranda 529/1135 yılında hadis kıraat ettiği[227] hocası Ebü'l-Kâsım İsmail b. Ahmed es-Semerkandî'den (ö. 536/1141-2) aldığı görülür. Ekseriyetle "Ömer b. Ubeydullah el-Bakkâl → Ebü'l-Hüseyin İbn Bişrân → İshak b. Ahmed el-Kâzî → Abdullah b. Ahmed b. Hanbel" aracılığıyla Ahmed b. Hanbel'e dayanan bu rivayetler genel olarak Ahmed'in diğer eserlerinde yer almaz.[228] Bu rivayetler, içerik itibarıyla Ahmed b. Hanbel'in *en-Nâsih ve'l-mensûh*'unun izleri olarak görülebilir. Kur'ân ilimleri ve tefsirin temel konularıyla ilgili bu rivayetlerin belirli oranda *et-Tefsîr*'e yansımış olabileceği düşünülebilirse de İbnü'l-Cevzî'nin mevcut eserleri böyle bir takibe imkân tanımamaktadır. İbnü'l-Cevzî'nin tefsir rivayetlerine yoğunluklu olarak yer ver *el-Muğnî* isimli tefsiri tespit edilebilseydi onun *et-Tefsîr*'i görüp görmediğine dair nihai netice rahatlıkla ifade edilebilirdi.

Rûdânî'nin *et-Tefsîr* için yer verdiği tarikte eser İbnü'l-Husayn'dan Hanbel b. Abdullah (ö. 604/1207) aracılığıyla nakledilmiştir. Hanbelî bir çevrede yetişen Hanbel b. Abdullah'ın başta *el-Müsned* olmak üzere Ahmed b. Hanbel'in eserlerini küçük yaştan itibaren tahsil ettiği kaydedilir.[229] Bağdat'ta İbnü'l-

---

[224] İbnü'l-Cevzî, oğlu Ebü'l-Kâsım Ali'ye nasihatlerini yazarken "Biliyorsun ki yüz kitap yazdım. 20 cilt *et-Tefsîru'l-kebîr* [*el-Muğnî*], 20 cilt *et-Târîh*, 20 cilt *Tehzîbü'l-Müsned* bunlardandır…" diyerek söz konusu eserin hacminin 20 cilt olduğunu ifade eder. İbnü'l-Cevzî'nin torunu Sıbt İbnü'l-Cevzî de dedesinin kitaplarından bahsederken müellifin temize çekilmemiş müsvedde el yazısı hâliyle *el-Muğnî*'nin 81 cüzden müteşekkil olduğunu ve eserin meşhur olmadığını belirtir. Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin *Zâdü'l-mesîr* için "4 cilt" tabirini kullanırken *el-Muğnî* için "cüz'" kelimesini kullanması, müellifin eserin 20 cilt olduğu ifadesiyle birlikte dikkate alınırsa buradaki cüz kelimesinden maksadın yaklaşık bir cildin ¼ kadarına tekabül ettiği ve bunun da dönemin yazı malzemesiyle ilgili fikir verdiği söylenebilir (*Mir'âtü'z-zamân*, XXII, 96. Ayrıca bk. Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XII, 1100-1114; İbn Receb, *Zeyl*, II, 490-496). Bu durumda *el-Muğnî* adlı tefsirin bugün elimizde bulunan *Zâdü'l-mesîr*'in yaklaşık 5 katı kadar bir hacme sahip olduğu anlaşılmaktadır.

[225] İbnü'l-Cevzî, *Keşfü'l-müşkil*, I, 275; a.mlf., *Zâdü'l-mesîr*, II, 431; III, 282, 460, 486; IV, 185, 371, 511; a.mlf., *el-Kussâs,* s. 371.

[226] İbnü'l-Cevzî, *Saydü'l-hâtır,* s. 511-3; a.mlf., İbnü'l-Cevzî, *Leftetü'l-kebed*, s. 90-7 (ولا تشاغلن بكتب التفاسير التي صنفتها الأعاجم).

[227] İbnü'l-Cevzî, *Meşyeha*, s. 82.

[228] İbnü'l-Cevzî, *Nevâsihu'l-Kur'ân*, s. 125-6, 152, 155, 157-8, 192, 202-3, 222-3, 226, 227, 230-1, 238, 242, 251-2, 270, 271, 279, 283, 287-8, 297-8, 304-5, 308, 310 vd.

[229] Hanbel'in doğduğu sırada babası Abdullah b. Ferec'in Abdulkadir Geylânî'yi (ö. 561/1165-6) ziyarete gidip isim tavsiyesi sorduğu; Geylânî'nin de "İsmini Hanbel koy, büyüyünce de Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'ini semâ ettir" dediği yönünde

Husayn'dan arz usulü (*kirâeten aleyh*) il hadis alan Hanbel'in Musul ve Dımaşk gibi ilim merkezlerini dolaşarak hadis meclislerinde Ahmed b. Hanbel'in eserlerini nakledip bu eserlerin yaygınlaşmasına katkıda bulunmuştur.[230] Bilinen herhangi bir eseri günümüze ulaşmadığı için hakkındaki bilgiler sınırlı olan Hanbel b. Abdullah'ın Dımaşk'ta ders verdiği Câmi'u'l-Muzafferî 6./12. yüzyılda Haçlıların baskılarına dayanamayıp göç ederek Kâsiyûn Dağı eteklerine yerleşen Hanbelîlerin yoğunlaştığı bir yerdir ve buradaki medrese İbn Kudâme ailesi tarafından inşa edilmişti. Nitekim ailenin önemli simalarından biri olan Muvaffakuddîn İbn Kudâme (ö. 620/1223) doğrudan Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'ine atıf yapmıştır. İki yerde zikrettiği rivayetler için "İmam Ahmed bu rivayeti *et-Tefsîr*'de zikretmiştir" (ذكره الإمام أحمد في التفسير)[231] diyen İbn Kudâme, bir yerde de "İmam Ahmed *Kitâbü't-Tefsîr*'de rivayet etmiştir" (روى الإمام أحمد في كتاب التفسير)[232] şeklinde daha açık bir ifade kullanmakta ve yer verdiği mevkuf rivayetler için okuyucuyu Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'ine yönlendirmektedir. Ayrıca İbn Kudâme'nin *et-Tefsîr*'den bahsetmese de Ahmed b. Hanbel'den naklettiğini söylediği bazı rivayetlerin tefsir içerikli olması ve bunların Ahmed b. Hanbel'in mevcut eserlerinde bulunmaması da *et-Tefsîr*'e işaret sayılabilir.[233] Dolayısıyla İbn Kudâme'nin Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'inden naklettiği bu rivayetler eserin veya esere dair bazı cüzlerin ya da en azından eserde bulunan bazı verilerin Hanbel b. Abdullah aracılığıyla Şam bölgesine intikal etmiş olabileceğini düşündürmektedir.

Rûdânî'nin zikrettiği silsilede *et-Tefsîr*'in son râvisi olarak görünen Fahr İbnü!l-Buhârî (ö. 690/1291) de Dımaşk-Salihiyye'deki el-Muzafferî Camii'nde Hanbel b. Abdullah'tan ders okuyan öğrencilerdendir.[234] 595/1199 yılında doğduğu kaydedilen İbnü'l-Buhârî'nin küçük yaştan itibaren hayatının son yıllarını yaşayan Hanbel b. Abdullah'tan semâı olduğu ve bu hususta âlî isnada sahip olması bakımından ayrı bir değer gördüğü anlaşılmaktadır.[235] Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'i dışında *el-Müsned, Sülâsiyyât* ve *ez-*

bilgi paylaştığı ve *el-Müsned*'le bu denli meşgul olmasında bu görüşmenin etkisi/bereketi olduğuna dair kanaati nakledilmektedir (İbn Nukta, *et-Takyîd*, s. 260).

[230] İbn Nukta, *et-Takyîd*, s. 260.

[231] Senedsiz zikredilen rivayetlerin ilkinde İbn Abbas'ın Allah'ın kitabında "veya" anlamındaki *ev* (أَوْ) kelimesinin muhayyerlik bildirdiği, "her kim de imkân bulamazsa" anlamındaki *fe-men lem yecid* (فَمَنْ لَمْ يَجِدْ) ifadelerinde ise ilk belirtilen hususun öncelik ifade ettiği kaydedilir (İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XIII, 506; ayrıca bk. Şemseddîn ez-Zerkeşî, *Şerh*, VII, 126-7). Diğer rivayette ise Mâide 89. ayette yemin kefareti olarak belirtilen üç günlük orucun peş peşe (*mütetâbiât*[*in*]) olduğuna yönelik kıraatin Übey b. Ka'b ile İbn Mes'ûd tarafından benimsendiği ve bu bilginin Ahmed b. Hanbel'in tefsirinden pek çok kimseden (*an cemâat*[*in*]) gelen bilgilerle desteklendiği ifade edilir (İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XIII, 529).

[232] İlgili rivayette İbn Ömer'in Mâide 89. ayette "ailenize yedirdiğiniz ortalama seviyesinden" şeklinde yemin kefareti olarak belirtilen "yediğiniz şeyler"den (*mâ tut'imûn*) kastın ekmek ve süt cinsi gıdalar olduğuna yönelik bilginin Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr* kitabında yer aldığı nakledilmektedir (İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XIII, 509).

[233] Örn. bk. İbn Kudâme, *el-Mugnî*, V, 9; a.mlf., *el-Kâfî*, III, 155-6.

[234] İbnü'l-Buhârî, *Meşyeha*, I, 137-8, 283-5.

[235] İbnü'l-Buhârî, *Meşyeha*, I, 167, 193, 211, 273 vb. (قِرَاءَةً عَلَيْهِ وَأَنَا أَسْمَعُ). Meşyehasında yer verdiği bazı rivayetler için kendisi de hocası Hanbel b. Abdullah aracılığıyla âlî isnadla naklettiği kimi rivayetleri öncelediği (أعلى من هذا بدرجة/ بدرجتين) görülmektedir (*Meşyeha*, I, 137; II, 691; VIII, 1253; IX, 1305; XIII, 1822).

Zühd gibi eserlerini de semâ edip naklettiği görülen[236] İbnü'l-Buhârî'nin hadis semâ etmek isteyenlerin müracaat ettiği biri olduğu ve Dımaşk'taki Kâsiyûn Dağı eteklerinde yer alan evinde çok sayıda kimseye ders verdiği kaydedilir. İbn Teymiyye, Bedreddin İbn Cemâa (ö. 733/1333), Birzâlî (ö. 739/1339), Mizzî (ö. 742/1341) gibi dönemin önemli pek çok ismi ondan ders alıp rivayet nakletmişlerdir.[237] 673/1274-5 yılında icazet alan Birzâlî'nin İbnü'l-Buhârî'den okuduğu miktarın 23 cilt ve 500'den fazla cüze tekabül ettiğine yönelik bilgiler,[238] onun elinde zengin bir rivayet malzemesi olduğunu gösterir. Ne yazık ki *Meşyeha*'sı dışında İbnü'l-Buhârî'den günümüze intikal eden başka bir eseri olmadığı için onun Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'iyle ilişkisine belirsiz kalmaktadır. *Meşyeha*'da Hanbel b. Abdullah tarikiyle gelen rivayetler arasında tefsir temalılar bulunsa da sayıca az olan bu haberler *el-Müsned*'de kayıtlıdır.[239]

Âlî isnad bakımından İbnü'l-Buhârî'nin Ahmed b. Hanbel'e uzanan tarikinden nakletmeyi yeğleyen[240] öğrencisi İbn Teymiyye'nin Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'iyle ilgili söylemleri, onun eseri görüp kullanmış olabileceğini ima etmektedir. Şöyle ki, *Mukaddime*'nin girişinde tâbiûn ulemasının tefsirde rey ve dirayete başvurmalarını konu edinen İbn Teymiyye, konuyu tâbiûn ulemasının bütün tefsir bilgisini sahâbeden öğrenmesiyle gerekçelendirip örnek kabilinden Mücâhid b. Cebr'den bahseder. Bu hususta Mücâhid'in "Her ayet üzerinde düşünüp hakkında soru sorarak Mushaf'ı İbn Abbas'a arz ettim" dediğini nakleden İbn Teymiyye, Süfyan es-Sevrî'nin de "Tefsir, Mücâhid'den geldi mi sana yeterlidir" şeklinde ifadesine yer vererek tâbiûnun tefsir ilmini de sünnet bilgisi gibi sahâbeden aldığına yönelik vurgusunu destekler. Tam da bu noktada "Şâfiî, Buhârî ve diğer ilim/hadis ehliyle birlikte tefsir derleyen İmam Ahmed ve diğer ulema da Mücâhid'in verdiği tefsir bilgisine itimat edip ondan gelen tarikleri diğerlerinden daha fazla kullanmışlardır" der.[241] İbn Teymiyye'nin bu ifadeleri bir taraftan hadis ve tefsir ulemasının Mücâhid'den gelen bilgiye özel bir önem verdiğini belirtirken diğer taraftan tefsir ulemasından saydığı Ahmed b. Hanbel'in tefsirini gördüğü ve onun da Mücâhid tarikine önem verdiği izlenimini oluşturmaktadır.

İbn Teymiyye, sahâbe, tâbiûn ve etba'u't-tâbiînin istidlal hatası yapmadığını, dolayısıyla bu tabakalardan gelen rivayetlerle oluşturulan tefsirlerde de istidlal hatalarının bulunmayacağını söyleyip

---

[236] İbnül-Buhârî, *Meşyeha*, I, 33, 36, 41.

[237] Safedî, *el-Vâfî*, XX, 121-3.

[238] Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, LI, 426.

[239] İbnül-Buhârî, *Meşyeha*, I, 137-140 krş. *el-Müsned*, XXVIII, 375; *Meşyeha*, II, 307-9 krş. *el-Müsned*, XXX, 269; *Meşyeha*, IV, 688 krş. *el-Müsned*, VI, 47; *Meşyeha*, X, 1464-5 krş. *el-Müsned*, I, 360.

[240] Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, LI, 426; Safedî, *el-Vâfî*, XX, 122.

[241] İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 10 (وكذلك الإمام أحمد وغيره ممن صنف في التفسير). İbn Teymiyye Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve Buhârî gibi âlimlerin Mücâhid tefsirine dayandığını zaman zaman yineler (*et-Tedmüriyye*, s. 91-2). Ayrıca Buhârî için "*es-Sahîh*'inde tefsir kabilinden naklettiği rivayetlerin çoğunu Buhârî, Mücâhid'den nakletmektedir" (وَالْأَئِمَّة كالشافعي وَأحمد وَالْبُخَارِيّ وَنَحْوهم يعتمدون على تَفْسِيره وَالْبُخَارِيّ فِي صَحِيحَة أَكثر مَا يَنْقُلهُ من التَّفْسِير يَنْقُلهُ عَنهُ) şeklinde bir ifadeye yer verir (*Dekâik*, III, 144).

mezkûr tefsirleri sıralar ve bunlar arasında yine Ahmed b. Hanbel'in tefsirini zikreder.[242] Ayrıca İbn Teymiyye'ye hangi tefsirin Kur'ân ve sünnete daha yakın olduğu sorulduğunda en sahih tefsir olarak Taberî tefsirinden bahsederek bu eserin sağlam senedlerle selefin sözlerini içerdiğini, bid'at barındırmadığını ve Taberî'nin Mukâtil, Kelbî gibi çeşitli ithamlara uğrayan kimselerden rivayet almadığını ifade eder. Akabinde isnadlı rivayet içeren birçok tefsir olduğunu söyleyip örnek olarak Vekî', Abdürrezzâk, İbn Ebî Şeybe, İshak b. Râhûye, Ahmed b. Hanbel ve Abd b. Humeyd'in tefsirlerini zikretmesi onun Taberî tefsiri ile bu tefsirler arasında kısmi bir benzerlik kurduğunu gösterir.[243]

İbn Teymiyye sadece *Mukaddime*'de değil, diğer eserlerinde de seleften gelen senedli rivayetleri içeren tefsirlerden bahsederken Ahmed b. Hanbel'in tefsirine özellikle yer verip söz konusu müfessirlerin hadis ve fıkıh alanında olduğu gibi tefsir alanında da Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiûn bilgisine vâkıf olan kimseler olduğunu vurgular.[244] Bununla birlikte bazı iyi tarafları olsa da sahih hadis konusunda behresi olmama, sünnet ve bid'atin arasını ayıramama, uydurma bazı rivayetler naklettiği için "gece odun toplayan kimse" olma ithamlarına uğrayan Sa'lebî ve öğrencisi Vâhidî gibi müfessirlerin yerine, okuyucuyu uydurma hadislere yer vermeyen ve tefsiri onlardan daha iyi bilen Taberî, Bakî b. Mahled, İbn Ebî Hâtim, İbnü'l-Münzir, Duhaym, Ahmed b. Hanbel, İbn Râhûye, Abd b. Humeyd, Abdürrezzâk gibi müfessirlerin tefsirlerine yönlendirir.[245] Ayrıca itikadi konularda da seleften menkul tefsir kitaplarını öne çıkarıp adı geçen müfessirlere ilaveten Ebû Bekir b. Abdülaziz, Ebü'ş-Şeyh el-İsfahânî, İbn Merdûye'nin tefsirlerini de zikreder.[246] İbn Teymiyye'nin bu atıf ve yönlendirmeleri onun Ahmed b. Hanbel'in tefsiri hakkında istidlal hatası içermeme, Taberî tefsiri gibi içerisindeki rivayetlerin sağlam senedlerle Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiûna dayanması, uydurma rivayetlere ve Mukâtil, Kelbî gibi cerh edilen isimlerin rivayetlere yer vermeme şeklinde bir kanaate sahip olduğu söylenebilir. Ancak meşru gördüğü bu müfessirlerin Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiûn bilgisine vâkıf olup fakih ve muhaddis yönlerini vurgulaması ve Ahmed b. Hanbel'in tefsirine genel olarak onların arasında yer vermesi, İbn Teymiyye'nin *et-Tefsîr*'i görmüş olma ihtimalini artırırken *et-Tefsîr*'den açık iktibaslarda bulunmayıp onu ismen zikretmekle yetinmesi ve *et-Tefsîr*'i kendisinden sitayişle bahsettiği Taberî'nin eseri üzerinden betimlemesi eseri gördüğü kabulünü tartışmalı hâle getirmektedir.

İbn Teymiyye'nin öğrencisi İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1361) de Ahmed b. Hanbel'den nakledilen tefsir bilgilerine yer verir. O, *Bedâiu'l-Fevâid*'de Ebû Bekir el-Merrûzî'nin (ö. 275/888) hocası Ahmed b.

[242] İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 31-2.
[243] İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 50-1.
[244] İbn Teymiyye, *Der'u teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, II, 21-2; a.mlf., *Dekâik*, II, 479.
[245] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, VII, 12-13. Ayrıca bk. Kâsimî, *Kavâidu't-tahdîs*, s. 253.
[246] İbn Teymiyye, *Şerhu akîdeti'l-İsfahâniyye*, s. 65.

Hanbel'den naklettiği ayetlerin tefsirine dair bilgileri Bağdat kadısı Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın hattıyla yazılan bir cüzden aldığını söyler.[247] Bu cüzdeki bilgileri eserine alan İbn Kayyım bazen "Derim ki" (قلت) ifadesiyle araya girerek açıklama eklese de[248] büyük oranda Ebû Ya'lâ'nın cüzündeki bilgileri aktarıp alıntı bitimine de "Kadı'nın el yazısında bulunan bilgilerin sonu" notunu düşmüştür.[249] Buradaki tefsir bilgilerinin bir kısmı Ahmed b. Hanbel'e sorulan sorulardan ibaretken kimileri de ondan tahkiye edilen veya doğrudan nakledilen bilgilerdir. Hz. Peygamber, sahâbe, tâbiûn ya da etba'u't-tâbiînden nakledilen bilgiler içerse de bu rivayetlerin tam senedlerinin bulunmayışına, tefsir, kıraat, ulumü'l-Kur'ân alanlarına dair muhtelif konuları içermesine ve ayetlerdeki ifadelerin kısa açıklamalardan ibaret olmasına bakılırsa bu cüz Merrûzî'nin tefsir içerikli suâlât/mesâil türünde bir eseri olabilir. Nitekim Merrûzî Ahmed b. Hanbel'in yakın öğrencilerinden olsa da onun *et-Tefsîr*'i semâ ettiği bilinmemektedir. Dolayısıyla onun Ahmed b. Hanbel'den naklettiği tefsir bilgileri *et-Tefsîr*'den senedleri hazfedilmiş kısa iktibaslar olabileceği gibi doğrudan hocasından aldığı tefsir bilgileri de olabilir. Öte yandan Merrûzî'ye ait tefsir cüzünü başından sonuna kadar alıp nakleden İbn Kayyım'ın Ahmed b. Hanbel'in Katîî'den gelen *et-Tefsîr*'inden iktibaslarda bulunmaması düşündürücüdür.

İbnü'l-Buhârî'den icazeti olan[250] Moğultay b. Kılıç da -daha önce zikredildiği üzere- Hz. Musa ile ilgili bir konu özelinde Zeccâc'ın müphem bıraktığı kaynağının "-yani Ahmed b. Hanbel'in tefsiri-" (-يعني تفسير أحمد بن حنبل-) ara cümlesiyle Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'i olduğuna işaret eder.[251] Zeccâc'ın "…bu kitapta tefsir kabilinden naklettiğim rivayetlerin çoğu da Ahmed b. Hanbel'in *Kitabü't-Tefsir*'ine aittir"[252] demesinden hareketle Moğultây'ın bu çıkarımı yaptığı düşünülebilir. Ancak Mizzî'nin *Tehzîbü'l-Kemâl*'inde gördüğü hataları tashih edip eksikleri gidermek üzere kaleme aldığı *İkmâl*'inde Moğultay, Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'ine atıfta bulunarak esere olan vukufunu açıkça gösterir. Zira Moğultay, hadis râvisi Musa b. Ubeyde (ö. 153/770) hakkında bilgi verirken onun muteber sayılmayan zayıf bir râvi olduğuna yönelik görüşleri aktarıp Ahmed b. Hanbel'in "Musa b. Ubeyde'den herhangi bir hadis tahric etmediğine" dediğini nakleden Mizzî'yi iyi araştırma yapmamakla eleştirir.[253] Eleştiri gerekçesini ise "Çünkü biz Ebû Abdullah Ahmed b. Hanbel'in tefsirinde şu rivayetin yer aldığını gördük" (لأنا رأينا في تفسير أبي عبد الله أحمد بن حنبل ثابتا) şeklinde ifade edip Musa b. Ubeyde'nin senedinde yer aldığı

---

247 İbn Kayyım, *Bedâiu'l-fevâid*, III, 1015 (ومن خط القاضي من جزء فيه تفسير آيات من القرآن عن الإمام أحمد: رواية المرُّوْذي عنه).

248 İbn Kayyım, *Bedâiu'l-fevâid*, III, 1020, 1022, 1024, 1026, 1027, 1028, 1029, 1030, 1031, 1032.

249 İbn Kayyım, *Bedâiu'l-fevâid*, III, 1015-1034 (آخر ما وُجِد من خطِّ القاضي).

250 İbn Hacer, *Lisân*, VIII, 124-7; Sehâvî, *el-Cevâhir*, I, 380-1.

251 Moğultây, *et-Telvîh*, I, 261.

252 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, IV, 166.

253 Mizzî'nin naklettiği rivayete göre Ahmed b. Hanbel, "Musa b. Ubeyde'nin hadisi yazılmaz. Ben ondan hiçbir rivayet nakletmedim. Onun hadisleri münkerdir" demiştir (*Tehzîb*, XXIX, 109). Mizzî'nin bu rivayeti Ahmed b. Hanbel'in çağdaşı Yahya b. Musa ve Abd b. Humeyd'den aynı tarikle nakletmesine rağmen Ahmed b. Hanbel'den nakletmemesi, *et-Tefsîr*'e veya *et-Tefsîr*'de bu rivayete rastlamamış olabileceği izlenimi oluşturur (*Tehzîb*, XXXV, 110; a.mlf., *Tuhfe*, s. 296).

rivayeti nakleder. Buna göre "Ravh b. Ubâde → Musa b. Ubeyde er-Rebezî → Mevlâ İbn Sebbâ' → Abdullah b. Ömer" senediyle gelen rivayette Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe şöyle demiştir: "Biz Hz. Peygamber'in yanındayken ona '*Kim bir kötülük yaparsa onun cezasını görür*' (4/en-Nisâ: 123) ayeti nazil oldu."[254] Dolayısıyla Ahmed b. Hanbel'in tefsirini gördüğü izlenimi veren Moğultay'ın buradaki itirazı, Ahmed'in hiçbir rivayetini almayacağını söylediği zayıf bir râvinin haberini zikretmesine değil, bu sözün eserleriyle uyum arz edip etmediğini kontrol etmeden eserine alan Mizzî'nin nakilci tavrına yöneliktir.

Bu yönüyle Moğultay'ın eleştirisi sadece Mizzî'ye değil, aynı ifadeleri nakleden İbn Adî (ö. 365/976) ve sonraki dönemde bu bilgiye yer veren İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), Bedreddîn el-Aynî (ö. 855/1451) gibi âlimler için de geçerlidir.[255] Ancak Ahmed b. Hanbel'in Musa b. Ubeyde'nin de aralarında yer aldığı "dört kişinin hadisini yazmam",[256] "Musa'nın hadisini yazmam",[257] "bana göre Musa'dan rivayet nakletmek caiz değildir", "ondan rivayet nakletmemek gerekir", "onun hadisinin benim nazarımda değeri yoktur"[258] türündeki ifadeleri, benzer bir vurguya sahip olduğu için İbn Adî üzerinden yaygınlaşan "Musa'nın hiçbir rivayetinin alınmadığı" bilgisinin sıhhatinde sorun olmadığını düşündürür. Rical ilminin önde gelen isimleri Şu'be b. el-Haccâc (ö. 160/776) ve Süfyan es-Sevrî'nin Musa b. Ubeyde'nin rivayetlerini naklettiği kendisine söylenince Ahmed b. Hanbel'in, "Şayet diğer ulemanın gördüğü, Şu'be'ye de aşikâr olsaydı Musa b. Ubeyde'den nakilde bulunmazdı"[259] demesi, onun Musa b. Ubeyde rivayetlerine karşı genel tutumunu yansıtır. Ahmed b. Hanbel'in Musa b. Ubeyde hakkındaki kanaatini belirten bu tür bilgiler Mizzî'nin eserinde de yer almasına rağmen[260] Moğultay'ın bunlar arasından "ondan hiçbir şey tahric etmedim" cümlesini seçmesi dikkat çekicidir. Fakat Moğultay'ın temel eleştirisinin bu cümlenin kati bir ibare (cahd-ı mutlak) olarak Ahmed b. Hanbel'in hiçbir surette

---

[254] Moğultây, *İkmâl*, XII, 27-8. Esasen senedde yer alan Mevlâ İbn Sebbâ'/Sibâ' ya da Mevlâ Sebbâ'/Sibâ' diye de bahsedilen kişinin muhaddislerce bilinen biri olmayıp meçhul biri olarak tanımlanması, rivayeti zayıflatan diğer bir hususdur (İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, s. 330; İbn Adî, *el-Kâmil*, X, 764).

[255] İbn Adî, *el-Kâmil*, IX, 514; İbn Hacer, *İthâfu'l-mehera*, IX, 360; Aynî, *Megâni'l-ahyâr*, III, 93. İbn Adî'nin *el-Kâmil*'ini ihtisar eden Makrizî'nin (ö. 845/1442), Ahmed b. Hanbel'in Musa b. Ubeyde ile ilgili kanaatinden sadece "hadisi yazılmaz" ifadesini alması, onun ihtisar kriteri ile ilişkilendirilebilir gibi görünse de eserlerinden istifade etmesi bakımından Moğultay'ın konu hakkındaki uyarısını dikkate almasıyla ilgili de olabilir. Ne var ki sözün geri kalanı, yazma nüshalarda yer almamasına rağmen Makrizî'nin gözünden kaçmış olabileceği gerekçesiyle *Muhtasaru'l-Kâmil*'in muhakkiki tarafından [ ] köşeli parantez ile tekrar metne eklenmiştir (Makrîzî, *Muhtasaru'l-Kâmil*, s. 713).

[256] Ukaylî, *ed-Duafâ*, III, 584 (لا أكتب حديث أربعة).

[257] Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 23 (لا أكتب حديث موسى).

[258] Ukaylî, *ed-Duafâ*, III, 584 (ليس حديثه عندي بشيء / ما ينبغي الرواية عنه / لا تحل الرواية عندي).

[259] Ukaylî, *ed-Duafâ*, III, 584; İbn Adî, *el-Kâmil*, IX, 513-4. Başka bir rivayette Ahmed b. Hanbel, Şu'be'nin Musa b. Ubeyde'den rivayet naklettiğini; ancak bunların münker nitelikli olmadığını ifade etmektedir (Fesevî, *el-Ma'rife*, II, 169). Bu tür durumlar cerh-ta'dîl faaliyetlerinde münekkit kanaatleri arasındaki farklılaşma oranının niçin az olduğunu gösteren önemli örneklerdir (Konu hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Topgül, *Rivayettten Râviye*, s. 40-56; Özbek, *Yahya b. Maîn ile Ahmed b. Hanbel'in Râviler Hakkındaki Görüş Farklılıkları*, s. 122-124).

[260] Mizzî, *Tehzîb*, XXIX, 104-114.

Musa b. Ubeyde'nin herhangi bir rivayetini nakledilmediği anlamını vurgulamasıyla ilgili görünmektedir. Dolayısıyla katiyet ifade eden bu cümle, Moğultay'ı Ahmed b. Hanbel'in eserlerinde Musa b. Ubeyde'nin rivayetlerinin hakikatte yer alıp almadığını sorgulamaya sevk etmiş ve bu itirazına *et-Tefsîr*'den karşılık bulmuştur. Ancak Ahmed b. Hanbel'in burada kastı, *el-Müsned* bağlamında anlaşılırsa Moğultay'ın eleştirisi havada kalacaktır. Zira Ahmed'in *el-Müsned*'de hassas davrandığı, ömrünün sonuna kadar eser üzerinde çalıştığı, bazı ekleme ve çıkarmalar yaptığı bilinmektedir.[261]

Ahmed b. Hanbel'in Musa b. Ubeyde'den nakilde bulunmadığını onun yakın arkadaşı Yahya b. Maîn'in söylemesi bilginin doğruluğuna itimat etmeyi gerektirse de Mihne sonrası Ahmed b. Hanbel'in hayatının farklı bir evreye girmesi ve İbn Maîn'in Ahmed b. Hanbel'den yaklaşık 7 yıl önce vefat etmesi İbn Maîn'in verdiği bilginin onun veya ondan bilgiyi nakledenlerin şahit olduğu kadarıyla sınırlı olabileceğini düşündürür. Üstelik İbn Maîn Musa b. Ubeyde için zayıf bir râvi olduğunu ve başka tariklerden bilinmeyen/desteklenmeyen (münker) rivayetlerinin bulunduğunu vurgulasa da onun dindarlığına dikkat çeker.[262] Ayrıca İbn Maîn'in, öğrencisi Abbas b. Muhammed ed-Dûrî'nin (ö. 271/884) sorusu üzerine siyer müellifi İbn İshak'ı (ö. 151/768) Musa b. Ubeyde'ye öncelemesi[263] bir yönüyle İbn Maîn nazarında İbn İshak'ın daha güvenilir olduğunu ifade ederken diğer bir yönüyle de Musa b. Ubeyde'nin İbn İshak ile mukayese edilecek önemde bir râvi olduğunu ihsas eder. Nitekim aynı soru Ahmed b. Hanbel'e sorulduğunda onun da İbn İshak'ı tercih ettiği, İbn İshak'tan Megâzî ve benzeri rivayetlerin yazılabileceğini, Musa b. Ubeyde'nin rivayetlerini yazmakta da bir beis olmadığını, dindar biri olduğunu, ancak "Abdullah b. Dînâr → Abdullah b. Ömer" tarikiyle Hz. Peygamber'den münker rivayetler naklettiğini belirtmiş, ayrıca haram ve helal gibi ahkama taalluk eden meselelerin daha güçlü râviler gerektirdiğine dikkat çekmiştir.[264] Bu manada hadislerinin genel olarak mütâbi' ve şâhid

---

[261] *el-Müsned*'in bugünkü neşirlerinde Musa b. Ubeyde'den gelen bir rivayet görülmekteyse de bunun bizatihi Ahmed b. Hanbel tarafından mı eserde kalmasına müsaade edildiği yoksa Abdullah'ın ziyadelerinden mi olduğu ayrı bir araştırma konusudur (*el-Müsned*, XLV, 455).

[262] Yahya b. Maîn, *es-Suâlât* (İbn Cüneyd), s. 122, 156, 188.

[263] Yahya b. Maîn, *et-Târîh* (Dûrî), I, 98.

[264] Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed -er-Ricâl-,* XVIII, 543, 548; XIX, 244. Ayrıca bk. Yahya b. Maîn, *et-Târîh* (Dûrî), I, 98, 213. Ahmed b. Hanbel'in Abdullah b. Dînâr (ö. 126/744) için *sika* ve *müstakîmü'l-hadîs* derken diğer ulemanın nakletmediği birtakım rivayetleri Abdullah b. Dînâr'dan naklettikleri gerekçesiyle Musa b. Ubeyde ve kardeşi Abdullah b. Ubeyde'nin rivayetleri ile meşgul olunmaması gerektiğini (لا يشتغل به) belirtir. Ahmed b. Hanbel, *el-Mesâil* (Abdullah), s. 354. Oğlu Abdullah'ın da Ahmed b. Hanbel'in Musa b. Ubeyde'nin hadislerini zayıf gördüğü için terk etmesini söylemesi Ahmed b. Hanbel'in söz konusu Musa b. Ubeyde rivayetlerinin ahkam konularında pek muteber kabul edilmediği vurgusunu gösterir (Ahmed b. Hanbel, *el-İlel* (Abdullah), III, 25). Örneğin ticaret hukukuna dair lafzı sadece Musa b. Ubeyde'den gelen borcun borç karşılığında satılmayacağına yönelik Hz. Peygamber'in beyanını içeren bir rivayetle ilgili Ahmed b. Hanbel'in değerlendirmelerinden anlaşıldığına göre söz konusu hadisin lafzı sadece Musa b. Ubeyde'den nakledildiği ve başka tariklerle de desteklenmediği için Ahmed b. Hanbel nazarında Musa b. Ubeyde'nin ahkama dair diğer rivayetleri gibi bu rivayeti de sahih değil, münker niteliklidir; dolayısıyla başka rivayetlerle teyit edilmediği takdirde Musa b. Ubeyde'den ahkam ile ilgili rivayet nakletmek caiz değildir (*el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, XV, 14).

kabilinden bir desteği bulunmayan[265] Musa b. Ubeyde hakkında Yahya b. Maîn'in de ahkam ve itikat gibi kritik konularda onun naklettiği hadislerin delil olarak kullanılamayacağını,[266] züht ve rekâik türü rivayetlerinin yazılabileceğini[267] söylemesi, Ehl-i hadis'in bu konudaki genel yaklaşımını temsil eder. Diğer yandan Ahmed b. Hanbel'in sadece *et-Tefsîr*'inde değil, diğer eserlerinde de Musa b. Ubeyde'nin rivayetlerine yer vermesi[268] onun râvi hakkındaki "hiçbir hadisini yazmadığı" kanaatinin kısmen değiştiğini veya naklettiği kimi rivayetlerin mütâbi' ya da şâhid rivayetlerle desteklenmiş olabileceğini gösteriyor olabilir. Nitekim *et-Tefsîr*de yer aldığı belirtilenrivayetin hem ahkam ya da itikada taalluk eden bir yönünün olmaması hem de yaklaşık bir lafızla "İbn Cüreyc → Atâ' b. Ebî Rabâh → Abdullah b. Ömer" tarikiyle desteklenmesi[269] bu konuda genel olarak rivayet nakletmedeki, özel olarak da tefsir rivayetlerine yaklaşımındaki prensibine işaret olarak görülebilir. Oğlu Abdullah'ın, babasının kitabında kendi hattıyla Musa b. Ubeyde'nin hadislerinin kendisine tahdis olunduğuna dair bir ifadenin bulunduğunu nakletmesi,[270] Ahmed'in Musa b. Ubeyde rivayetlerini aldığını; ancak nakletme konusunda son derece seçici davranıp hadisin başka bir isnadla rivayet edilip edilmediğini (*i'tibâr*) gözettiğini düşündürmektektedir.[271]

Konumuz açısından Ahmed b. Hanbel'in tefsirine mülaki olduğu izlenimi veren Moğultay'ın verdiği bilgi, ihtiyatla yaklaşılan bir ismin rivayetlerinin *et-Tefsîr*'de yer aldığını gösterir. Burada akla münekkitlerin cerh ettiği ve Ahmed b. Hanbel'in en azından bir dönem rivayetine yer vermeyi düşünmediği birinden gelen haberlere -muhtemelen- hayatının ilerleyen dönemlerinde neden yer verdiği sorusu gelmektedir. Ahmed b. Hanbel'in yer verdiği rivayetlerin genelde ahkam ve itikat gibi kritik konulara dair bilgi içermemesi, içerenlerin de başka tariklerle destekleniyor olması, eserlerin yazılış gayesi ve ilgili eserin

---

[265] Ukaylî, *ed-Duafâ*, III, 586 (لا يتابع عليها).

[266] Yahya b. Maîn, *et-Târîh (rivâyetü'd-Dûrî),* I, 220.

[267] Ukaylî, *ed-Duafâ*, III, 585; İbn Adî, *el-Kâmil*, IX, 515.

[268] Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-sahâbe*, II, 628, 942; a.mlf., *el-Mesâil*, s. 262; Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed,* III, 352; IV, 45; VIII, 277; XIV, 47. Şuayb el-Arnaût ve ekibinin tahkik ettiği *el-Müsned*'de Musa b. Ubeyde'den nakledilen bir rivayete düşülen dipnotta Ahmed b. Hanbel'in iki rivayet dışında Musa b. Ubeyde'den herhangi bir nakilde bulunmadığı ifade edilse de rivayet sayısı daha fazladır (*el-Müsned*, XLV, 455). Sadece Ahmed b. Hanbel değil, çoğu Ehl-i hadis âliminin Musa b. Ubeyde'nin rivayetlerine yer verdiği görülür. Örnek olarak bk. İbnü'l-Mübârek, *ez-Zühd*, s. 51, 374, 520; Muâfâ b. İmrân, *ez-Zühd*, 198; Şâfiî, *el-Ümm*, III, 376; Abdürrezzâk, *el-Musannef*, III, 523; Ebû Ubeyd, *Garîbü'l-hadîs*, I, 140, 261; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI, 236; X, 13; XI, 385; XII, 268, 316, 343; XIV, 24; XIX, 280; XXI, 53, 558; a.mlf., *el-Müsned*, II, 349.

[269] İlgili rivayet için bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XV, 126. Ahmed b. Hanbel'in naklettiği rivayet aynı zamanda Ali b. el-Medînî (ö. 234/849), Ebû Hayseme (ö. 234/849), Abd b. Humeyd (ö. 249/863-4), Muhammed b. el-Müsennâ (ö. 252/866) ve Yahya b. Musa gibi onun çağdaşı olan muhaddislerce de "Ravh b. Ubâde → Musa b. Ubeyde er-Rebezî → Mevlâ İbn Sebbâ' → Abdullah b. Ömer" tarikiyle nakledilmiştir. Rivayetin uzun hâli ve bilgi için bk. Abd b. Humeyd, *el-Müntehab*, I, 57; Tirmizî, *es-Sünen*, IV, 229; Bezzâr, *el-Bahru'z-zehhâr*, I, 75, 192; Ebû Bekr el-Mervezî, *Müsnedu Ebî Bekr es-Sıddîk*, s. 66; Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, I, 218; İbn Adî, *el-Kâmil*, X, 764.

[270] Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*, s. 133 (حُدِّثْتُ عن مُوسَى بن عُبَيدة).

[271] Semâı, icazet mertebesinde olduğu için Bişr b. Şuayb'ın hadislerini Ahmed b. Hanbel'in sadece itibar için yazdığı; fakat nakletmediği ifade edilmektedir (İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, II, 359).

ait olduğu alanın temel karakterinin rivayete yaklaşımı belirlediği söylenebilir. Yani Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* için zayıf bulduğu bir rivayeti *et-Tefsîr*'i için pekâlâ muteber veya zikre değer görmektedir.

Daha önce bahsi geçtiği üzere günümüze ulaşan eserleri itibarıyla İbn Kayyım, Ebû Ya'lâ'nın tefsir cüzü dışında Ahmed b. Hanbel'in tefsir yönünden veya *et-Tefsîr* eserinden bahsetmezken İbn Kayyım'ın öğrencisi İbn Receb el-Hanbelî'nin (ö. 795/1393) bazı açıklamaları dikkat çekmektedir. Ahmed b. Hanbel'in Kur'ân'a dair kitaplar telif ettiğini ve bu meyanda *et-Tefsîru'l-kebîr*'i yazdığını ifade eden İbn Receb, bu eserin sahâbe ve tâbiûnun tefsir kabilinden sözlerini kapsadığını belirtir. Akabinde Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'inin Abdürrezzâk, Vekî' b. el-Cerrâh (ö. 197/812), Âdem b. Ebî İyâs (ö. 220/835) gibi hocalarının; İshak b. Râhûye (ö. 238/853) gibi akranlarının; Abd b. Humeyd (ö. 249/863-4), İbn Mâce (ö. 273/887), Nesâî, İbn Ebî Hâtim gibi kendisinden sonraki hadis ulemasının eserlerine benzediğini dile getirir. Ardından adı geçen Ehl-i hadis müfessirlerinin ortak özelliğini belirtme gereği duyan İbn Receb, bu müfessirlerin seleften gelen tefsir rivayetlerini herhangi bir müdahalede bulunmadan derlediklerini vurgulayarak Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'ini tanıtır.[272] İbn Receb'in, eseri benzerleri üzerinden tanıtmaya çalışması, *et-Tefsîr*'in diğer eserler kadar yaygınlaşamadığını ve büyük oranda kaybolduğunu ihsas etmektedir.

Zengin bir kütüphaneye sahip olan İbn Hacer el-Askalânî'nin Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'ine atıfta bulunması önemli bir ayrıntıdır. Normalde İbn Hacer *el-Mu'cemü'l-müfehres*'te Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned, ez-Zühd, Kitâbü'l-Îmân, Kitâbü'l-Eşribe, Suâlâtu Ebî Bekr el-Esrem, el-Esmâ ve'l-künâ* eserlerini semâ ettiğine dair bilgilere yer verir; fakat bu eserler arasında *et-Tefsîr* yer almaz.[273] Bununla birlikte İbn Hacer *Tehzîbü't-Tehzîb*'de Ahmed b. Hanbel'den bahsederken İbnü'l-Münâdî'den gelen *et-Tefsîr*'in 80.000'i semâ usulü, geri kalanı vicâde usulü olmak üzere 120.000 rivayetten oluştuğu bilgisine yer verir.[274] Ayrıca Mâide suresi 33. ayette müşriklerden savaşa katılanlara öldürülme, asılma, el ve ayakların çapraz kesilmesi ve sürgün gibi cezaların kimlere uygulanacağına dair zikrettiği İbn Abbas rivayetinin bir benzerinin Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'inde "Ebû Muâviye → Haccâc [b. Ertât (ö. 145/762)] → Atıyye [b. Sa'd el-Avfî (ö. 111/729-30)]" tarikiyle yer aldığını söyler.[275] Diğer taraftan Yusuf suresi 72. ayette kralın kaybolan su kabının gümüş işlemeli olduğunu ve Abbas b. Abdülmuttalib'in cahiliye döneminde böyle bir kaba sahip olduğunu "Muhammed b. Ca'fer Gunder → Şu'be" tarikiyle Ahmed b. Hanbel ve onun çağdaşı Ebû Bekir İbn Ebî Şeybe'nin tefsirlerinde yer aldığını ifade eder.[276]

[272] İbn Receb, *er-Red*, s. 37.
[273] İbn Hacer, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, s. 52, 82, 88, 129-131, 158, 172.
[274] İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 142.
[275] İbn Hacer, *Telhîs*, IV, 135. Ayrıca bk. Senâullah Pânîpetî, *et-Tefsîru'l-Mazharî*, III, 90; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, VII, 181.
[276] İbn Hacer, *Tağlîku't-ta'lîk*, IV, 228.

İbn Hacer'in yer verdiği bu detay, şayet ismi zikredilmeyen meçhul bir kaynaktan değilse, onun Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'ine vâkıf olduğu ve eseri görüp kullandığı izlenimini vermektedir. Ancak eserden iktibasların bunlarla sınırlı olması, İbn Hacer'in elindeki malzemenin de sınırlı olabileceğini gösterir. Ayrıca İbn Hacer'in yer verdiği ikinci rivayette kralın su kabının gümüşten olduğu bilgisi yer alırken İbn Kayyım'ın Merrûzî aracılığıyla naklettiği tefsir cüzünde Ahmed b. Hanbel'in bu kabın altından olduğunu söylediği belirtilir.[277] Dolayısıyla İbn Kayyım ile İbn Hacer'in mahiyet ve içerik bakımından Ahmed b. Hanbel'in tefsiriyle ilgili farklı türde verilere sahip oldukları anlaşılmaktadır.

İbn Hacer'in öğrencilerinden olup Mısır Kâdılkudâtlığı vazifesini icra eden Muhammed es-Sa'dî el-Hanbelî (ö. 900/1495), Ahmed b. Hanbel'in hayatına dair menâkıb eseri yazmıştır. Bu eserinde Ahmed b. Hanbel'in telifatından bahsederken tefsirin adını *Tefsîru'l-Kur'ân* olarak zikredip herhangi bir kaynak belirtmeden bu eserde 120.000 hadise yer verildiği şeklindeki mütedavel bilgiyi tekrarlamaktadır.[278] Sa'dî'nin öğrencisi Ebü'l-Yümn el-Uleymî (ö. 928/1422) de yazdığı menâkıb eserinde Ahmed b. Hanbel'in kısaca Kur'ân'la ilişkisini, tefsir yönünü ve *et-Tefsîr*'ini konu edinir. Eserin hemen girişinde Ahmed b. Hanbel'in züht ve ilim konusunda Hasan el-Basrî (ö. 110/728), rekâik ve dekâik konusunda Zünnûn el-Mısrî (ö. 245/859 [?]), bid'at ehline karşı amansız mücadelede Ömer b. el-Hattâb (ö. 23/644) ile mukayese edildiğini belirten Uleymî'nin Kur'ân tefsiri ve manaları konusunda Ahmed'in İbn Abbas (ö. 68/687-8) ile karşılaştırıldığını söylemesi dikkat çekicidir.[279] Zira sahâbe kimliğinin tanıdığı ayrıcalığın yanı sıra İbn Abbas Kur'ân ve tefsire dair ashâbın bilgi ve tecrübelerini toplayarak sahâbe dönemi tefsir bilgisinin temel kaynağı hâline gelen biridir. Ahmed b. Hanbel'in onunla mukayesesi de 120.000 rivayetten müteşekkil olup döneminin tefsir rivayetlerinin farklı tariklerini derleyen bir eser tasnif etmesinde yatmaktadır.

Ayrıca Uleymî, Ahmed b. Hanbel'in hadis, fıkıh, dil, Kur'ân, fakr, züht, vera ve sünnet olmak üzere 8 konuda önder olduğunu İmam Şâfiî'den naklen aktarıp her bir hususla ilgili Ahmed b. Hanbel'in meziyetlerine yer verir.[280] Kur'ân'a dair ilgi ve bilgisinin son derece bariz olduğunu söyleyen Uleymî, onun bu hususta *et-Tefsîr* ve başkaca eserler yazdığını; biri gece, diğeri gündüz olmak üzere haftada iki defa hatim yaptığını; Mekke'de bir gecede hatimle namaz kıldığını belirterek Kur'ân ve tefsire vukufunu

[277] İbn Kayyım, *Bedâiu'l-fevâid*, III, 1023.
[278] Sa'dî, *el-Cevheru'l-Muhassal*, s. 60.
[279] Uleymî, *Menhecü'l-Ahmed*, I, 69-70.
[280] Uleymî, *Menhecü'l-Ahmed*, I, 74.

ifade eder.[281] Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in eserleriyle ilgili bilgi verirken semâ/icazet gibi ayrıntılara girmeden "120.000 hadisten oluşan *et-Tefsîr*'i yazdı" kaydını düşmekle yetinir.[282]

Ayrıca Uleymî "Muhammed b. Musa el-Makdisî → Ebü'l-Hayr İbnü'l-Cezerî → Ebû Abdullah Muhammed İbn Kudâme" isnâdıyla İbnü'l-Buhârî tarikinden Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned* ve diğer eserlerini elde edip onları kullanmıştır.[283] Rûdânî'nin *et-Tefsîr* için zikrettiği tarikten icazet alan ve *et-Tefsîr*'e dair bilgileri nakleden Uleymî ayrıca bir tefsir yazmıştır. Ancak Uleymî dirayet tefsiri özellikleri taşıyan bu eserinde Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'inden bahsetmemiş, ona genelde fıkhi ihtilaflarla ilgili konularda atıf yapmıştır.[284] Tefsir açısından verdiği bilgilerde de sened zikretmeden Ahmed b. Hanbel'in görüşü olarak veya Ahmed b. Hanbel'den iktibas ettiğini söylemekle yetinmiştir. Onun Ahmed b. Hanbel'den naklettiğini söylediği metinlerin bir kısmı *el-Müsned* ve diğer eserlerinde yer almazken[285] geneli *el-Müsned*'e dayanır.[286] Mevcut bilgiler çerçevesinde Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'inden ve tefsirciliğinden bahsetse de Uleymî'nin kendi tefsirinde pratikte Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'inin görünmemesi, eserin bütününe ulaşamadığı izlenimi oluşturmaktadır.

10./16. asırdan bir diğer âlim İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî (ö. 972/1564) İbnü'l-Münâdî'den naklen Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'iyle ilgili bilgilere yer verir. Ancak Fütûhî, *et-Tefsîr*'in 120.000 değil, 150.000 rivayet olduğunu söyler.[287] 11./17. asırdan Mansur b. Yunus el-Buhûtî (ö. 1051/1641) de İbnü'l-Münâdî'yi zikretmeden bu eserin 150.000 rivayet olduğunu ifade eder. Buhûtî'nin, Ahmed b. Hanbel'in Kur'ân'a dair büyük bir tefsiri olduğuna dair bilgiyi Ebû Ya'lâ'dan nakletmesine bakılırsa 150.000 rivayet konusunda da Fütûhî'nin etkisinde kalmış gibidir.[288] Fütûhî ve Buhûtî'nin eserdeki rivayet sayısına dair söylediklerinin bir araştırma ve bilgiye dayanıp dayanmadığı belli olmadığı gibi *et-Tefsîr*'i gördükleri de şüphelidir.[289] Ancak Buhûtî'nin çağdaşı olan Rûdânî'nin icazetnâmesinde kaydetmesi ve burada sonraki

---

[281] Uleymî, *Menhecü'l-Ahmed*, I, 75-6.

[282] Uleymî, *Menhecü'l-Ahmed*, I, 85.

[283] Uleymî, *Menhecü'l-Ahmed*, V, 152-4.

[284] Uleymî, *Fethu'r-rahmân*, I, 34, 37, 47 vd.

[285] Uleymî, *Fethu'r-rahmân*, V, 397; VII, 361.

[286] Eseri tahkik ederken eserde geçen nakiller için kaynak tespit etmeye çalışan Nuruddîn Tâlib'in dipnotlarda yer verdiği bilgilerde *el-Müsned*'in özel bir yeri olduğu anlaşılmaktadır (Uleymî, *Fethu'r-rahmân*, I, 6, 7, 35, 67, 121 vd.).

[287] Fütûhî, *Me'ûnetü üli'n-nühâ*, I, 150.

[288] Buhûtî, *Keşşâfu'l-kınâ'*, I, 22.

[289] Fütûhî, bilginin kaynağı için İbnü'l-Münâdî'nin "Ahmed b. Hanbel'in fazileti" hakkında kaleme aldığı bir kitaptan bahseder. Ayrıca burada Fütûhî'nin iktibas ettiği lafızda tasarrufta bulunup bulunmadığı kesin olmamakla birlikte farklılaşan üslubun yanı sıra semâ edilen 80.000 dışındaki rivayet kümesi için vicâde yerine icâzet terimi kullanılır (وقال: أن ابنه عبد الله سمع منه جميع ذلك إلا التفسير فانه سمع منه ثمانين ألفا والباقي إجازة). Daha evvel İbnü'l-Münâdî'nin sözünü nakledenler ya Hatîb el-Bağdâdî gibi kaynak zikretmeden doğrudan "İbnü'l-Münâdî dedi ki" (قَالَ ابْنُ الْمُنَادِي) formunu kullanmış ya da İbn Ebî Ya'lâ gibi kitap ismini tasrih etmeden İbnü'l-Münâdî'nin ilgili kitabından aldıklarını ifade ederek (قرأت في كتاب.../ في كِتَابه) eser ismini mübhem bırakmışlardır (İbn Nukta, *et-Takyîd*, s. 311; İbn Abdilhâdî, *Tabakât*, II, 377-378; Safedî, *el-Vâfî*, XVII, 17; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV, 721; İbn Müflih, *el-Maksadü'l-erşed*, II, 6). Ancak söz konusu müelliflerle benzer bir içerik ve lafızla bilgiye yer veren Zehebî'nin ilgili eserden *Târîh* kitabı olarak bahsetmesi (وقال أحمد بن المنادى في تاريخه), Fütûhî ve Buhûtî'den farklı

döneme intikalini sağlayan râvileri zikretmesi,[290] en azından bazı cüzlerinin 11./17. yüzyıla eriştiğini ve dolayısıyla eserin son üç küsur asırda kaybolduğunu göstermektedir.

F. Zehebî'nin İtirazları

İbnü'l-Münâdî'nin Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen *et-Tefsîr*'indeki rivayet sayısına ilişkin ifadeleri, yukarıda da görüldüğü üzere ulema tarafından genelde olumlanarak nakledilmiştir. *et-Tefsîr*'e dair nakledilen bilgiler dışında bazı müelliflerin eseri görüp kullandığına yönelik izler ve bazen de esere yapılan açık veya dolaylı referanslar da eserle ilgili veri sunmaktadır. Bununla birlikte ilk asırdan bu yana *et-Tefsîr* sınırlı bir kesimde tedavüle girmiş ve asırlar geçtikçe eserin nakli azalmış ve nihayetinde eser kaybolmuştur. *et-Tefsîr*'in kaybolmasında eserin Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah tarafından bütünüyle semâ edilmemesi, Abdullah sonrasında yeterince çoğaltılmaması, taşınabilir bir hacmi ziyadesiyle aşması, sadece Hanbelî çevrede görülmesi, Bağdat'taki sel baskınları, Moğol ve Haçlı istilaları gibi sebepler etkili olmuş olabilir. Bu durumun doğal sonucu olarak sınırlı bir kesimin istifade ettiği *et-Tefsîr*, tüm anlatı ve atıflara rağmen korunamadığı için varlığından rivayet sayısına kadar hemen her açıdan eleştiri konusu olmuştur.

Ahmed b. Hanbel'in eserleri içerisinde *el-Müsned*'in nakli ve içeriğine ilişkin meseleler gündem oluştururken *et-Tefsîr*'in ilk yüzyıllarda tartışma konusu olup olmadığı bilinmemektedir. Ancak 4./10. asırda *el-Müsned*'in hususiyetlerini konu edinen Ebû Musa el-Medînî'nin *el-Müsned* için 30.000, *et-Tefsîr* için 120.000 rivayet sayısına dikkat çekip "Bu konuda İbnü'l-Münâdî'nin sözüne itimat etmek uygun düşer, başkasına değil..."[291] demesi, konuyla ilgili tartışmaların gündeme gelmiş olabileceğini düşündürür. Ebû Musa el-Medînî'nin çağdaşı İbnü'l-Cevzî'nin Ahmed b. Hanbel'in eser yazmaya sıcak bakmadığı, yoksa çokça eseri olacağı yönünde savunmacı bir dil kullanması da Ahmed b. Hanbel'in eserleriyle ilgili 6./12. asırda itirazların yoğunlaşmış olabileceğini ima etmektedir. Ahmed'in eserleriyle ilgili tartışmalar 6./12. asra işaret etse de bu dönemde *et-Tefsîr*'i hedef alan açık eleştirilere rastlanmaz. Doğrudan *et-Tefsîr*'e yöneltilen eleştiriler, görebildiğimiz kadarıyla 8./14. asırda Zehebî tarafından dile

bir kaynaktan bilgiye erişmiş olabileceklerini, dolayısıyla da İbnü'l-Münâdî'nin verdiği bilgiler arasında farklılıklar olabileceğini düşündürür (Zehebî, *Siyer*, XIII, 521-2; a.mlf., *Târîhu'l-İslâm*, VI, 762; a.mlf., *Tezkire*, II, 173; İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsım*, IV, 249). Nitekim Hatîb el-Bağdâdî'nin Dımaşk'a götürdüğü eserler arasında İbnü'l-Münâdî'nin *Târîh* adlı eserinin zikredilmesi de (تاريخ أبي الحسين بن المنادي) bu hususu pekiştirir (Mâlikî, *Tesmiye*, s. 133). Bununla birlikte Zehebî ve diğer ulema ile aynı formda sözü nakleden Süyûtî'nin söz konusu bilgiyi İbnü'l-Münâdî'nin Ahmed b. Hanbel'in hayatı hakkındaki kitabından aldığını belirtmesi (قال ابن المنادي في ترجمة عبد الله بن الإمام أحمد بن حنبل), Fütûhî ve Buhûtî'nin eserlerindeki farklılığın müellif, müstensih ya da muhakkikten kaynaklanmış olabileceğini gösterir (*el-Muhâdarât*, s. 371).

[290] Rûdânî, *Sılatü'l-halef*, s. 170.

[291] Ebû Musa el-Medînî, *Hasâis*, s. 15.

getirilmiştir. Zehebî sonrasında kimi âlimlerin eserden bahsetmeyi sürdürdüğü görülürken kimilerinin ise eseri ve/veya rivayet sayısını görmezden geldiği müşahede edilmektedir.

İbnü'l-Münâdî'nin verdiği bilgiye birkaç defa atıf yapan Zehebî'nin, *et-Tefsîr* hakkında "böyle bir eserin hakikatte var olmayabileceği ve olsa da içerdiği rivayet sayısıyla ilgili tedavüldeki malumatın gerçeği yansıtmayabileceği" yönünde bazı itirazları vardır. Zehebî, *et-Tefsîr*'den yana bu tür kuşkulara sahip olsa da -muhtemelen konuyla ilgili kanaatinin henüz netleşmediği dönemlerde kaleme aldığı- *Târîhu'l-İslâm* ve *Tezhîb*'inde İbnü'l-Münâdî'nin *et-Tefsîr* ile ilgili beyanını yorumsuz olarak nakletmektedir.[292] *Siyeu a'lâmi'n-nübelâ*'da ise Ahmed b. Hanbel'in hayatını anlattığı kısımda İbnü'l-Münâdî ile aynı içerikteki bilgilere İbnü'l-Cevzî üzerinden yer vermekte ve akabinde de "derim ki" (قلت) diyerek *et-Tefsîr* ile ilgili düşüncelerini şöyle ifade etmektedir:

> Ahmed b. Hanbel'in bahsi geçen tefsiri [diye bir eser] yoktur. Şayet olsaydı ileri gelen ulema onu tahsil/temin etmeye gayret gösterirdi ve eser meşhur olurdu. Eğer Ahmed b. Hanbel bir tefsir telif etseydi bu eser, 10.000 rivayetten fazla olmazdı ve dolayısıyla da beş cilt olması gerekirdi. İşte müellifinin tefsir rivayetlerini derlediği *Tefsîru İbn Cerîr* bile rivayet sayısı bakımından 20.000'e ulaşmaz. Kaldı ki Ahmed b. Hanbel'in tefsirini Ebü'l-Hüseyin İbnü'l-Münâdî dışında kimse zikretmemektedir.[293]

Zehebî, konuyla ilgili düşüncelerinin özeti sayılabilecek bu ifadelerin daha geniş hâlini Abdullah b. Ahmed'den bahsettiği kısımda şöyle sergilemektedir:

> Ahmed b. Hanbel'in mevzubahis *et-Tefsîru'l-kebîr*'ini öğrencilerin dilinden hâlâ duyuyoruz. Onların dayanakları ise İbnü'l-Münâdî'nin bu sözleridir. İbnü'l-Münâdî dedesinden [Muhammed b. Ubeydullah {ö. 272/886}], Abbas ed-Dûrî'den ve Abdullah b. Ahmed'den semâ eden önemli bir şahıstır. Ancak ne bunun (*et-Tefsîr*'in) varlığından ne bir kısmından ne de bir cüzünden bize haber vereni de görmedik. Şayet Ahmed b. Hanbel'in böyle bir eseri veya bu eserin bir kısmı gerçekte var olsaydı onu istinsah ederlerdi; ilim talipleri de önem verip bu eseri tahsil/temin ederlerdi ve eser bize kadar ulaşırdı. Hem zaten eser meşhur olurdu ve Bağdat'ın ileri gelenleri onu elde etmek için gayret gösterirlerdi. Ayrıca Taberî ve sonraki ulema tefsirlerinde ondan nakilde bulunurlardı. Andolsun İmâm Ahmed'in tefsirinin 120.000 hadis içermesine imkân yok; çünkü bu, olsa olsa ancak onun *el-Müsned*'i kadar, hatta daha küçük olabilirdi. Üstelik İmam Ahmed bu konuda bir kitap yazsaydı bu eser, meşhur kimselerden seçilip ayıklanmış rivayetlerden müteşekkil olurdu. Hâliyle bu

---

[292] Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, VI, 762; a.mlf., *Tezhîb*, V, 86-7. *Târîhu'l-İslâm*'ın Ayasofya nüshasında eserin Cemaziyelâhir 714 (Eylül/Ekim 1314) tarihinde tamamlandığına dair not düşülmesine bakılırsa (nr. 3014, vr. 344a) Zehebî'nin, eseri 40 yaşlarındayken yazdığı, bu eserin onun ilk hacimli eserlerden biri olduğu ve sonradan yazdığı *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* için kaynaklık ettiği anlaşılmaktadır. *Tezhîb*'de de Zehebî, Mizzî'nin *Tehzîbü'l-Kemâl*'ı üzerinde tasarrufta bulunarak eseri oluşturduğu için ilgili kısımda Mizzî'nin verdiği bilgiyi nakletmekle yetinmiştir.

[293] Zehebî söz konusu değerlendirmelerinden önce şu ifadelere yer verir: "İbnü'l-Cevzî dedi ki: İmâm Ahmed kitap yazmaya sıcak bakmazdı; sözlerinin ve kendisine sorulan suallerin yazılmasına mâni olurdu. Şayet müsaade etseydi çok sayıda kitabı olurdu. Hâlbuki o 30.000 rivayetten müteşekkil *el-Müsned*'i yazdı. Oğlu Abdullah'a 'Bu *el-Müsned*'i muhafaza et; çünkü o insanlar için temel kaynak (imam) olacaktır' diyordu. 120.000 rivayetten oluşan *et-Tefsîr*'i yazdı. Bunun dışında *en-Nâsih ve'l-mensûh*, *et-Târîh*, *Hadîsu Şu'be*, *el-Mukaddem ve'l-muahhar fi'l-Kur'ân*, *Cevâbâtü'l-Kur'ân*, *el-Menâsikü's-sağîr, el-Menâsikü'l-kebîr* vb. kitaplar telif etti. Ben derim ki ayrıca *Kitâbü'l-Îmân* ve *Kitâbü'l-Eşribe*'si vardır. Bir de *Kitâbü'l-Ferâiz*'inin bazı sayfalarını gördüm." Yukarıdaki ifadelerin ardından da İbnü'l-Münâdî'nin sözlerini nakleder: "*Târîh* kitabında İbnü'l-Münâdî der ki: Dünyada Ahmed b. Hanbel'den oğlu Abdullah kadar çok nakilde bulunan biri yoktur. Çünkü o, 30.000 rivayet içeren *el-Müsned*'i semâ usulüyle, 120.000 rivayet içeren *et-Tefsîr*'in üçte birini semâ, diğerlerini de vicâde usulüyle almıştır" (*Siyer*, XI, 327-9). Aynı ifadelere Selefî âlim İbnü'l-Vezîr'in de yer vermesine bakılırsa onun da benzer kanaatleri taşıdığı söylenebilir (*el-Avâsım*, IV, 248-9).

> da hacmin küçük olmasına sebep olurdu ve bu açıdan eser yaklaşık 10.000 hadis; hatta daha az olurdu. Diğer yandan İmam Ahmed eser yazmaya zaten sıcak bakmazdı. İşbu *el-Müsned* eserini de o yazmadığı gibi ne eseri düzenledi ne de ilgilenip gözden geçirdi. Aksine [müsvedde] nüshalardan ve cüzlerden oğluna rivayet edip "bunu falan kimsenin müsnedine bunu da filan kimsenin müsnedine yerleştir" diye telkinde bulunuyordu. Dolayısıyla söz konusu *et-Tefsîr* mevcut değildir ve ben böyle bir eserin hakikatte de hiç var olmadığına inanıyorum. Çünkü Bağdat hep hilafet merkezi, İslam'ın zirvesi, hadis yurdu, sünnet mahalli oldu. Ahmed b. Hanbel de sonraki asırlarda bu şehirde hep tazim gördü. Büyük öğrencileri ve yoluna destek olanların da taraftarları vardı. Tıpkı *Tefsîru İbn Cerîr* gibi ki, daha dün Moğol ordusu şehre girip kan dökünceye kadar bu eser, Bağdat'ta meşhur oldu. Âlimler onu tahsil etmeye rağbet gösterdi; [uzak diyarlardan] yolcular onun için sefere çıktı. Bu yönüyle Taberî'ninki kadar ilgiye mazhar olan ve ondan önce yazılmış daha hacimli bir eser bilmiyoruz. Taberî'nin tefsiri bile yirmi cilttir ve içerdiği hadislerin 20.000'e ulaşması dahi pek muhtemel değildir; hatta belki de içerisinde 15.000 kadar isnad ancak vardır. Dilersen alıp sayabilirsin![294]

Esere dair somut bir belge elde edemediği için eserin varlığından kuşku duyan Zehebî'nin, *et-Tefsîr*'in râvisi olan İbnü'l-Buhârî'nin oğlu Abdülkâdir'le Ba'lebek'te aynı mecliste ders okuduğunu ve ondan da bir cüz yazdığını belirtmesi dikkat çeken bir ayrıntıdır. Ayrıca Zehebî Abdülkâdir'den babası aracılığıyla Katîî'ye uzanan tarikin sahih olduğunu da belirtir.[295] Bu durum, Zehebî'nin söylemlerini güçlendiriyor gibi görünse de babasının vefatında Abdülkâdir'in 8 yaşında olması[296] ve Zehebî'nin öğrencisi Moğultay b. Kılıç'ın açıkça *et-Tefsîr*'den bahsetmesi düşündürücüdür. Aynı dönemde İbn Teymiyye'nin de eserden bahsediyor olması ve yukarıda sunulduğu üzere İbnü'l-Münâdî'den Rûdânî'ye kadar çok sayıda kimsenin eserle ilgili beyanları, Zehebî'nin böyle bir eserin var olduğunu inandırıcı bulmamasını tartışmaya açık hâle getirir. Öncelikle Zehebî'nin, mezkûr eserin var olmadığı yönündeki iddiasını sonraki dönem ulemanın bu eserden nakilde bulunmamasıyla gerekçelendirmesi üzerinde durulmalıdır. Bu noktada Ahmed b. Hanbel'in tefsiriyle ilgili Abdullah b. Ahmed'den icazet aldığını söyleyen Zeccâc'ın *Me'âni'l-Kur'ân* için naklettiği rivayetlerin çoğunun Ahmed b. Hanbel'in *Kitâbü't-Tefsîr*'ine ait olduğu[297] şeklindeki beyanı dikkat çekicidir. Diğer taraftan İbn Merdûye (18 rivayet), Sa'lebî (80 rivayet) ve Vâhidî'nin (43 rivayet) tefsirleri ile Hâkim en-Nîsâbûrî (17 rivayet), Beyhakî (46 rivayet) ve Ebû Nuaym'ın (109 rivayet) eserlerinde Ahmed b. Hanbel'e ait tefsir rivayetlerinin var olması ve bunların bir kısmının Ahmed b. Hanbel'in mevcut eserlerinde bulunmaması, Ahmed b. Hanbel'in tefsir eserinin veya bu eserde bulunma potansiyeli olan rivayetlerin sonraki dönem eserlere kaynaklık teşkil ettiğini gösterir.

Ayrıca eserdeki rivayet sayısı Zehebî'nin dediği gibi sadece İbnü'l-Münâdî'nin verdiği bilgilere dayalı gibi görünse de daha önce geçtiği üzere Abdullah'ın Ahmed b. Hanbel'den semâ ettiğini söylediği rivayet sayılarının İbnü'l-Münâdî'nin verdiği sayı ile örtüşmesi, söz konusu *et-Tefsîr*'in belirtildiği gibi 120.000

---

[294] Zehebî, *Siyer*, XIII, 521-2.

[295] Zehebî, *Mu'cemü'ş-şüyûhi'l-kebîr*, I, 407.

[296] Zehebî, *Mu'cemü'ş-şüyûhi'l-kebîr*, I, 407.

[297] Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, IV, 166. (وكذلك أكثر ما رَوَيْتُ في هذا الكتاب من التفسير فهو من كتاب التفسير عن أحمد بن حنبل)

rivayet olabileceğini gösterir. Fakat Zehebî'nin altını çizdiği üzere 4./10. asırda büyük oranda Hanbelîlerin yoğun olduğu Bağdat'ta, Hanbelîler tarafından baskılanan[298] Taberî'nin tefsiri rağbet görürken Ahmed b. Hanbel'in tefsirinin hiç gündeme gelmemesi dikkat çekicidir. Nitekim Zehebî de bu yöndeki kanaat ve itirazına pek karşılık bulamamış olacak ki *Tezkiretü'l-huffâz*'da Abdullah b. Ahmed hakkında bilgi verirken İbnü'l-Münâdî'den ifadelerini tekrarlamış; fakat burada *el-Müsned*'in rivayet sayısına yer vermesine karşın hem içerdiği rivayet sayısını hem de semâ ve icâzet bilgisini hazfederek sadece *et-Tefsîr*'in adını vermekle yetinmiştir.[299] Yine de varlığına inanmadığı *et-Tefsîr*'i burada zikretmesi önemli bir ayrıntıdır.

Zehebî'nin en güçlü itirazlarından biri, Ahmed b. Hanbel'in tefsirinin Taberî tefsirinden daha hacimli olmasına yöneliktir.[300] Taberî tefsirinin 20 cilt olduğuna dair bilgi veren Zehebî, ayrıca bu eserin içerdiği rivayet sayısının 20.000'i bulmayacağını belirterek içerisinde 15.000 kadar isnadın yer aldığına dair de bir tahminde bulunmaktadır. Zehebî'nin 15.000 kadar isnad bulunabileceğini söylemesi onun dile getirdiği tahmini sayıya tekrarları da dâhil ettiğini gösterir. Dolayısıyla bu ifadelerle isnadlar üzerinden olabilecek en üst rivayet sayısını kastettiği anlaşılmaktadır.[301] Bu durumdan hareketle de eğer varsa Ahmed b. Hanbel'e ait tefsirin ancak *el-Müsned* kadar olabileceğini ve hatta toplamda 10.000 rivayet içeren 5 cilt kadar olabileceğini belirtir. Esasen bütün eserlerde olduğu gibi Taberî tefsirinin cilt sayısı, Yâkût el-Hamevî'nin (ö. 626/1229) de belirttiği gibi müstensihin yazım sıklığına göre değişebilmektedir. Nitekim Yâkût, kendi dönemi için eserin yaklaşık 10.000 varak olduğunu söylerken Taberî'nin öğrencisi Abdülazîz b. Muhammed'in Bağdat'ta 4.000 varaktan oluşan bir nüsha gördüğüne yönelik ifadesine yer vermiştir.[302] Bu açıdan Zehebî'nin bahsettiği 20 cilt, dönemin şartlarına, yazı malzemesinin genel

---

[298] Taberî'ye karşı Hanbelî taassubu güdenler arasında *et-Tefsîr* ve *el-Müsned*'in râvisi olan Katîî'nin annesinin amcası Ebû Abdullah el-Cessâs (ö. [?]) da bulunmaktadır. Cessâs'ın dönemin vezirlerine yakın olduğu, vezirlerin çocukları için tertip edilen semâ meclisinde Abdullah b. Ahmed'e *el-Müsned*'i ve diğer eserleri kıraat ettiği ve Katîî'nin de çok küçük yaşlardan itibaren bu ortamda yer aldığı ifade edilir. Cessâs gibi Hanbelîlik taassubuna sahip bazı kimselerin girişimleriyle Taberî'nin, bu çevrelerde teşeyyu' ve mülhid olma gibi ithamlara maruz kaldığı, görüşleri sebebiyle camide saldırıya uğradığı, evinin önü taş yığını olacak kadar taşlandığı, ders vermesinin yasaklandığı, insanların ziyaret etmesinin engellendiği, bazı kitaplarını gömmek durumunda kaldığı ve hatta -kimi rivayetlere göre- vefat ettiğinde gece vakti birkaç kişiyle cenaze namazı kılınıp evinin bir odasına defnedildiği türünden bilgiler nakledilir (Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, II, 548-555; İbn Asâkir, *Târîh*, LII, 188-208; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, VI, 2441-2469; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, VII, 160-165; a.mlf., *Siyer*, XI, 165-174; a.mlf., *Tezkire*, II, 201-5).

[299] Zehebî, *Tezkire*, II, 173. (سمع منه المسند وهو ثلاثون الفا والتفسير والناسخ والمنسوخ...)

[300] Zehebî'nin bu itirazı, kimi modern araştırmacılarca da haklı görülmüştür. Söz gelimi Suûd b. Abdullah el-Füneysân Hanbelî âlimlerin Ulûmü'l-Kur'ân'a dair eserlerini tanıttığı *Âsâru'l-Hanâbile* adlı eserinde İbn Ebî Ya'lâ aracılığıyla eserin 120.000 rivayet olduğuna dair bilgiye yer verse de bunun abartılı bir sayı olduğunu söyleyerek Taberî tefsirinin olanca hacmine rağmen içerisindeki rivayetlerin bu sayıyı bulmadığı gerekçesinin altını çizerek konu hakkındaki şüphesini dile getirmiştir (*Âsâru'l-Hanâbile*, s. 8).

[301] Muhaddislerin genel olarak hadislerin her bir farklı tarikini hadis sayımına dâhil ettikleri için metin aynı olsa da senedin farklılaşması hadis sayısını artırmakta ve doğal olarak hadis sayısı yüksek sayılara ulaşmaktadır (geniş bilgi için bk. Karataş, "Hadis Sayım Metotlarının Hadislerin Sayısına Etkisi", s. 51-67).

[302] Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, VI, 2454.

durumuna ve müstensihin yazım usulüne göre değişiklik arz edebilmektedir. Zehebî'nin, Taberî'nin tefsiri için 20.000'i bulmayan hadis, 15.000 kadar isnaddan bahsetmesi dikkat çekicidir. Hâlbuki Taberî'nin tefsirinde 35.400'den fazla rivayetin bulunmaktadır.[303] Şayet elindeki tefsir muhtasar değilse[304] Zehebî'nin verdiği sayı Taberî tefsirinin yarısına bile ulaşmamaktadır. Ancak Zehebî rivayet sayısını, Taberî'nin bir rivayeti ayetin ilgili bölümünü dikkate alarak böldüğü (*taktî'*) ve bu sebeple de aynı rivayetin parçalarını eserin muhtelif yerlerinde kullandığını dikkate alarak ifade etmiş olabilir.

Zehebî *Târîhu'l-İslâm* ve *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*da Taberî hakkında bilgi verirken Taberî'nin elindeki rivayet malzemesinin eserde yansıttığından çok daha fazla olduğuna dair bilgiler de aktarır. Nakledildiğine göre Taberî, tefsirini evvela 30.000 varak yazmış, uzun zaman alacağı endişesiyle öğrencilerinin imla etmekten kaçınmaları üzerine bunları ihtisar edip 3.000 varaka düşürmüştür.[305] Nitekim tefsirin mukaddimesinde Taberî'nin eserde hedeflediği hususları, ilgili konuda olabilecek en veciz ve en özet hâliyle ele aldığını ifade etmesi,[306] ihtisar ameliyesinin bir tezahürü sayılabilir. Zehebî de dâhil olmak üzere kaynakların naklettiği bu bilgilere göre Taberî'nin elindeki tefsir bilgisinin ilk etapta bugünkü hâlinin yaklaşık on katı hacminde olduğu söylenebilir.[307] Başka bir ifadeyle Ahmed b.

---

[303] Horst, "Taberî'nin Kur'ân Tefsiri'ndeki Rivayetler", s. 311.

[304] İbn Atıyye *Fihrisu İbn Atıyye* isimli eserinde okuduğu ders kitapları hakkında bilgi verirken hocasından Taberî'nin tefsirini Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed en-Nahvî'nin ihtisarıyla semâ edip icazetini aldığını ifade etmektedir (*Fihris*, s. 62, 73). Ayrıca Mansur b. Nuh es-Samânî (ö. 366/977) döneminde bir heyet tarafından eserin ihtisar edilip Farsçaya çevrildiği ve Ebû Yahya et-Tücîbî (ö. 419/1028) tarafından bir ihtisarının daha yapıldığı bilgileri dikkate alındığında yazıldıktan kısa bir süre sonra eserin ihtisar edildiği ve dolayısıyla Zehebî'nin elindeki nüshanın da muhtasar olması ihtimali akla uzak değildir (Cerrahoğlu, "Câmiu'l-beyân", s. 106).

[305] Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, VII, 160; a.mlf., *Siyer*, XIII, 521; a.mlf., *Tezkire*, II, 173. Söz konusu rivayete göre Taberî, öğrencilerine "Kur'ân tefsiri için benimle çalışır mısınız?" diye sormuş; öğrencileri de "Hacmi ne kadar?" şeklinde mukabele etmişlerdir. Taberî, "30.000 varak" deyince talebeleri, "Bu, tamamlanmadan önce ömürlerin tükeneceği türdendir" şeklinde cevap vermişlerdir. Bunun üzerine Taberî, 3000 varakta eseri ihtisar etmiştir. Akabinde "Hz. Âdem'den bugüne dünya tarihi için benimle çalışır mısınız?" diye sormuş; onlar da "Hacmi ne kadar?" şeklinde mukabelede bulunmuşlardır. Taberî tefsir için söylediği hacmin benzerini tarih kitabı için de söyleyince talebeleri aynı türde bir cevap vermişlerdir. Bunun üzerine Taberî "Allah rahmet eylesin azim ve gayret ölmüş gitmiş" şeklinde serzenişte bulunup tefsir kitabı gibi tarih kitabını da aynı oranda ihtisar etmiştir. Ayrıca bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, II, 550; İbn Asâkir, *Târîh*, LII, 198-9; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XIII, 216; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, VI, 2442; Sübkî, *Tabakât*, III, 123; Dâvûdî, *Tabakât*, II, 117; Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zünûn*, I, 297, 437.

[306] Taberî'nin mukaddimede tefsir ilminin öneminden bahsettikten sonra yer verdiği şu ifadeler, onun hedef ve metoduna dair bilgi vermesi bakımından önem arz etmektedir: "Biz, Kur'ân'ın te'vil yönünü açıklama ve manalarını beyan etme sadedinde Allah'ın izniyle insanların bilmeye ihtiyaç duydukları bütün hususları kapsayan, diğer kitaplardaki bilgileri de ihtiva eden bir kitap hazırlamaktayız. Bu sayede ümmetin üzerinde ittifak ve ihtilaf ettiği bize kadar ulaşan delilleri zikretmekteyiz. Ayrıca her görüşün gerekçelerini belirtip ilgili konuda tarafımızca doğru olanı, *mümkün olan en veciz ve en kısa hâliyle beyan etmekteyiz*" (*Câmi'u'l-beyân*, I, 7).

[307] Taberî'den yaklaşık bir asır önce yaşayan Mu'tezilî âlim Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın (ö. 235/849-50 [?]) Kelâm ilmine dair 40.000 varak; ayrıca 100 cüz de tefsir kitabı yazdığı kaydedilmektedir (Malatî, *et-Tenbîh*, s. 40). Taberî sonrası Bağdat'ın önemli simalarından Bâkıllânî'nin (ö. 403/1013) ise mülhitlere reddiye kabilinden 70.000 varak yazdığı ifade edilmektedir (Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, IX, 152; a.mlf., *Siyer*, XVII, 193). Aynı şekilde Taberî'den yaklaşık bir asır sonra yaşayan İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) çeşitli alanlarda kendi hattıyla yazdığı yaklaşık 80.000 varaktan oluşan 400 cilt eser miras bıraktığı bilgisi dikkate alındığında (İbn Beşküvâl, *es-Sıla*, s. 395), Taberî'nin yaklaşık 30.000 varak tefsir rivayetine sahip olması makul görülebilir. Nitekim Taberî ve İbn Hazm arasındaki velut müellif olma hususiyeti dikkat çekici bulunmuş ve özellikle dile getirilmiştir (Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, IV, 1651; Merrâküşî, *el-Mu'cib*, s. 44; Safedî, *el-Vâfî*, XX, 95; Kâtib Çelebî, *Süllemü'l-*

Hanbel'in *el-Müsned*'i 750.000 küsur rivayetten oluşturması gibi Taberî'nin de yıllarca gerçekleştirdiği rihleler sayesinde elinde bugünkü hâlinin on katı kadar tefsir malzemesi bulunduğu ve bunlar arasından seçki yaparak tefsirini meydana getirdiği söylenebilir.

Zehebî'nin de dikkat çektiği gibi bilhassa Bağdat'ta Ahmed b. Hanbel gibi çok daha etkili bir ismin tefsiri, ilim mahfillerinde yeterli düzeyde tedavüle giremezken daha yaşadığı dönemde Taberî tefsirinin bu denli ilgiye mazhar olmasının arkasındaki önemli faktörlerden biri, belki de mevzubahis ihtisar ve imlâ ameliyesidir. Zira hicri 283-290 yılları arasında bizzat Taberî'den tefsir yazan Nişaburlu öğrencisi İbn Bâleveyh'in (ö. 339/951), memleketine döndüğünde tefsirini İbn Huzeyme'ye (ö. 311/924) ödünç verdiği; İbn Huzeyme'nin iki yıl boyunca bu eseri başından sona okuyunca "Yeryüzünde Muhammed b. Cerîr'den daha bilgili birini bilmiyorum" dediği nakledilir. Aynı şekilde İbn Huzeyme'nin Bağdat'tan gelen Ebû Ahmed Hüseynek et-Temîmî'ye (ö. 375/985) Taberî'den semâ edip etmediğini sorduğu, Hanbelîlerin baskısı sebebiyle yazamadığı cevabını alınca da "Şayet ondan semâ etmiş olsaydın senin için diğer bütün semâ ettiklerinden daha hayırlı olurdu" dediği ifade edilir.[308] Bu bilgiler, bizatihi icra ettiği ihtisar ameliyesiyle birlikte öğrencilerine bunları imlâ etmesi sayesinde daha hayattayken Taberî'nin eserinin Nişabur'a kadar uzandığını gösterir. Ahmed b. Hanbel'in tefsirinin gerek musannifi tarafından gerekse oğlu veya öğrencileri tarafından ihtisar edildiğine dair bir veri olmadığı gibi tefsirin imlâ edilip edilmediği de belirsizdir. Taberî'den tefsirini yazan İbn Bâleveyh, Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah'tan da 300 cüz yazdığını söylese de[309] bu cüzlerin ebatları ve içeriğine dair kesin bir yargıda bulunmak mümkün değildir. Bu durum, etkili bir isim olmasına rağmen Ahmed b. Hanbel'in tefsirinin kaybolmasında eserin hacminden dolayı yeteri kadar imlâ ve istinsah edilememesinin tesiri olabileceğini düşündürmektedir.

Taberî'nin vefatından sonra yazdıkları üzerinden onun 40 yıl boyunca günde 40 varak yazdığına yahut ergenlik döneminden itibaren her gün 14 varak yazdığına yönelik nakledilen bilgiler de[310] tefsir için 30.000 varak veya 300.000 küsur rivayetin vakıaya aykırı durmadığını gösterir.[311] Bu yönüyle

vusûl, V, 440). Taberî'den iki asır sonra ise Taberî'nin hakkını teslim ettikten sonra (ومن جاء بعد ذلك فهو عيال عليه فيه) 20 yılda 80.000 varaktan müteşekkil *Envâru'l-fecr* isimli tefsirini kaleme aldığını söyleyen Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) örneğindeki gibi sadece tefsirle ilgili eserlerin bile hacimli olduğu görülmektedir (İbnü'l-Arabî, *el-Kabes*, s. 1047-8. Ayrıca bk. İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb*, II, 254; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, II, 169).

[308] Rivayetler için bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, II, 551; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, VI, 2442-3; Zehebî, *Siyer*, XI, 168; Sübkî, *Tabakât*, III, 124.

[309] Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, VII, 740; a.mlf., *Siyer*, XII, 33.

[310] Her iki bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, VI, 2442-3; İbn Abdilhâdî, *Tabakât*, II, 433; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, VII, 160; a.mlf., *Tezkire*, II, 202.

[311] Taberî'nin 3.000 varak hâlinde özetlediği tefsirinin bugünkü verilere göre 35.400 küsur rivayet içerdiği bilgisi dikkate alındığında rivayetin içeriği, uzunluğu, yazı malzemesi ve yazım sıklığına göre değişmekle birlikte her varakta ortalama 10 rivayetin yer aldığı anlaşılmaktadır. Taberî'nin 40 yıl boyunca günde 40 varak yazdığı bilgisi ise onun toplamda 584.000 varak yazdığı sonucuna götürür. Ergenlik döneminden itibaren günlük 14 varak yazdığına yönelik bilgiler her varakta

öğrencilerinin bütün bu rivayetleri yazmaya ömürlerinin yetmeyeceğine yönelik itirazı daha anlaşılabilir hâle gelmektedir.[312] Geniş hâlinin imlâ edilmeyişi devasa bir birikimin kaybolmasına sebep olsa da diğer bir yönüyle aslında eserin ilk hâline nazaran daha sıkı örülmüş muhtasar bir metin hâline gelmesini sağlamıştır. Böylece eser bir tefsir eserinden bekleneni karşılamak bakımından istifadeye daha açık hâle gelmiş ve temini kolaylaşınca da ilim mahfillerinde yaygınlaşmıştır. Dolayısıyla bu durum, Ahmed b. Hanbel tefsiri başta olmak üzere aynı dönemdeki diğer pek çok tefsirin aksine tarihî süreç içerisinde kaybolmamasını temin eden temel etkenlerden biri olmuş gibi görünmektedir.[313]

Bir eserin imlâ edilip diğer beldelerdeki ilim ehline ulaştırılarak tedavüle girmesi ve bu sayede üzerine tehzib, şerh, ihtisar türlerinde çalışmalar yapılması, ilgili eserin sonraki dönemlere intikali bakımından önem arz etmektedir. Bu sebeple eserinin yaygınlaşmasını arzu eden âlimler eserlerini, mümkünse öncelikle öğrencilerine ve ilgililere imlâ etmeye özen göstermişlerdir. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in, eserlerinin oğlu Abdullah'a naklinde sadece *el-Müsned*'e özel bir önem gösterdiği, *el-Müsned* dışında eser derlemeye çok sıcak bakmadığı, *el-Müsned*'in bile tamamını sadece oğlu Salih ve Abdullah ile amcazadesi Hanbel'e naklettiği, Abdullah'ın *el-Müsned*'i iki-üç defa semâ etmesine rağmen *et-Tefsîr*'in üçte birini dinlemediği görülür. Taberî ise öğrencilerine bizzat imla teklifinde bulunmuş, onların gönülsüz tutumlarına çözüm olarak eseri ihtisar etmiş, tefsir ve tarih eserleri için ayrı bir gayret göstermiştir. Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in siyasi, Taberî'nin de toplumsal baskı görmesi onları bir açıdan benzeştirmektedir. Ancak ömrünün son yıllarında Hanbelî baskısına uğradığı bilinen Taberî'nin eserlerini söz konusu baskıdan önce imlâ etmiş olması ve eserlerin tedavüle girerek yaygınlaşması bir ayrıcalık iken Ahmed b. Hanbel sorgulama, hapis, işkence ve rivayet yasağı gibi baskılara maruz kalmış ve bu süreçte ancak yakınlarına uzun süreli rivayet nakledebilmiştir.

Zehebî'nin Taberî tefsiri için 20 cilt, isnadları da dâhil ederek 20.000 veya 15.000 hadis gibi sayılardan bahsederken Ahmed b. Hanbel'in tefsirinin -şayet olsaydı- *el-Müsned* hacminde olabileceğine ihtimal

ortalama 10 rivayetin yer alma ihtimaliyle birlikte dikkate alındığında Taberî'nin ortalama 4 milyon civarında değişen bir rivayet malzemesine sahip olduğu düşünülebilir. Varak ve rivayet sayıları tartışmaya açık görünmekle birlikte daha önce bahsi geçtiği üzere Ahmed b. Hanbel'in bir milyon hadisi hıfzettiği bilgisi dikkate alındığında hayatının önemli bir bölümünü rihle ile geçiren Taberî'nin elindeki rivayet malzemesinin bunun birkaç katı olabileceği makul görünmektedir.

[312] Taberî'den bir asır sonra yaşamasına rağmen kendi dönemine kadar yazılmış en hacimli tefsir olduğu söylenen ve hacmi için 300, 500 veya 700 küsur ciltten bahsedilen Ebû Yûsuf el-Kazvînî'nin (ö. 446/1054) tefsiri, müellifin tüm çabalarına rağmen yeteri kadar çoğaltılamadığı için varlığını koruyamamıştır (Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, X, 599-602; *Siyer*, XIV, 97-8; İbn Hacer, *Lisân*, IV, 11-2; Süyûtî, *Tabakât*, s. 67-8). Aynı şekilde Zehebî'nin bizatihi hocası İbn Nakîb el-Makdisî'nin (ö. 698/1298) yaklaşık 50 tefsirden derlediği yaklaşık 100 cilt kadar olduğu söylenen tefsirinin sonraki dönemlere intikalinde de problemler yaşanması ve iki asır sonrasında yaşayan Süyûtî'nin (ö. 911/1505) bile eserin sadece bir kısmını görme imkânı elde edebilmesi hacimli tefsirlerin akıbeti hakkında fikir verir (*Tabakât*, s. 100-1).

[313] Muhammed Hüseyin ez-Zehebî (ö. 1977) de "Elimizdeki kaynaklardan görüldüğü üzere benzer bir genişlik ve ihtisara nail olan müellifin tarih kitabı gibi bu tefsir eseri de bugün olduğundan çok daha geniştir; müellifi onu bugünkü hacmiyle ihtisar etmiştir." değerlendirmesinde bulunmuş ve akabinde Sübkî'ye atıfla Taberî ile öğrencileri arasında geçen yukarıdaki diyaloğu nakletmiştir (*et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 150).

vermesi, Ahmed b. Hanbel'in tefsirinin Taberî tefsirinden daha hacimli olmasını gerektirir. Zira daha önce bahsi geçtiği üzere *el-Müsned*'deki rivayet sayısının en az 30.000 olduğu, oğlu Abdullah ve Ebû Bekir el-Katîî'nin az sayıdaki ziyadeleriyle bu sayının daha da arttığı kaydedilir.[314] Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in daha önce yaşadığı için elindeki rivayetlerin nispeten az olacağı düşüncesinden hareket ettiği anlaşılan Zehebî, Taberî'den hareketle Ahmed b. Hanbel tefsirinin hacmini daha küçük tahmin etse de Ahmed b. Hanbel'in tefsiri için yaklaşık 10.000 hadis içeren 5 cilt şeklinde bir beyanda bulunması dikkat çekmektedir. Zira Taberî tefsiri için 20 ciltte tahmini olarak 20.000 hadis dile getirirken Ahmed b. Hanbel'in tefsiriyle ilgili yaklaşık 10.000 hadis için sadece 5 ciltlik bir hacim takdir etmesi, onun sayıları esnek kullandığını düşündürmektedir.[315] Ayrıca Zehebî'nin dediği gibi şayet Ahmed b. Hanbel'in tefsiri 10.000 hadis içeren 5 cilt kadar olsaydı belki de kaybolmaya maruz kalmayıp muhtemelen yaygınlaşabilecekti.

Tefsirin hacim bakımından *el-Müsned* kadar olabileceğini söyleyen Zehebî'nin, bu eserin bilinen müfessirlerden seçilip ayıklanmış rivayetlerden müteşekkil olacağını söylemesi, onun içerik ve nitelik bakımından da *et-Tefsîr*'in *el-Müsned*'le benzeşmesi gerektiğine dair bir düşünceye sahip olduğunu gösterir. Ancak Ahmed b. Hanbel ve Ehl-i hadis genel olarak ahkam ve itikada taalluk eden hususlarda hadis kabul kriterlerinde hassas davranmış, sahih rivayet bulunmayan konularda rey yerine zayıf rivayeti itibara almış ve hüküm vazetmeyip daha çok tanımlayıcı bir hüviyet arz eden alanlarda

[314] İbn Hacer, Ahmed b. Hanbel'in rivayet sayısı az olan sahâbiîlerin rivayetlerini belirli bir düzende tertip etmediğini; oğlu Abdullah'ın bunları düzenlediğini fakat bazı hataların meydana geldiğini ifade eder. Aynı zamanda Katîî'nin ziyadelerinin son derece az sayıda olduğunu belirtip kendi döneminde eserin farklı tertiplerle yeniden düzenlendiğine dair bilgiler verir (*el-Mu'cemü'l-müfehres*, s. 129).

[315] Zehebî, 714/1314 yılında telifini tamamladığı *Târîhu'l-İslâm*'da Mısır'da ders aldığı hocası İbnü'n-Nakîb el-Makdisî'nin henüz görmediği tefsiri için temriz sigasıyla 50 cilt olduğuna dair bir bilgiye yer verip bu eserin temize çekilmemiş olabileceğini ifade eder. Aynı zamanda Zehebî Kahire'den ayrıldıktan sonra ardından hocasının da Kudüs'e geldiğini ve orada 687/1288 yılında vefat ettiğine dair bilgi verir (*Târîhu'l-İslâm*, XV, 881). Zehebî hicri 687 yılında vefat ettiğini kaydetse de genel olarak onun 698 yılı Muharrem ayında vefat ettiği kabul edilir (Birışık, "İbnü'n-Nakîb el-Makdisî", s. 165). Eserin yazma nüshasının hâmişinde tefsirin cilt sayısıyla ilgili "Doğrusu onun 99 cilt olduğudur" şeklinde bir düzeltme (tashih) Zehebî'ye ait görünse de ne yazık ki bu bilgi muhakkik tarafından metne taşınmamıştır. Ayrıca yazma eserin hâmişinde Zehebî'nin eseri görmediğine yönelik ifadenin ve hocasının vefatıyla ilgili tarih hatasının düzeltilmediği görülür (Ayasofya 3014, vr. 277a). Bununla birlikte Zehebî, *Mu'cemü'ş-şüyûh* kitabında söz konusu tefsirin 99 cilt olduğunu, Beytülmakdis'te bir nüshasının bulunduğunu ve hocasının Kudüs'te 698/1298 yılında vefat ettiğini belirtmesine bakılırsa söz konusu hatalarını Beytülmakdis'te tefsiri gördükten sonra bir nevi bu eserdeki bilgilerle tashih etmiştir (*Mu'cemü'ş-şüyûhi'l-kebîr*, II, 193). İbnü'n-Nakîb'in diğer bir öğrencisi Ebû Hayyân'ın (ö. 745/1344) Mısır'da tefsirini yazarken İbnü'n-Nakîb'in söz konusu tefsirini merkeze aldığını ve bu eserin neredeyse 100 cildi bulduğunu söylemesi (*Bahru'l-muhît*, I, 22), aslında bu eserin bir nüshasının Mısır'da da bulunduğunu gösterir. Nitekim Edirnevî'nin Kahire'deki Hâkim-Biemrillâh Câmii'nde eserin 80 ciltlik bir nüshasının bulunduğunu söylemesi (*Tabakât*, s. 126-7) de bunu doğrular. Bu durum, Zehebî'nin kimi zaman verdiği bilgilerin yahut değerlendirmelerin diğer eserlerle de teyit edilmesini zaruri kılar. Neticede günümüze ulaşan eksik birkaç yazmasından hareketle İbnü'n-Nakîb'in tefsirinin de en azından birkaç defa istinsah edildiği; ancak başta hacmi olmak üzere çeşitli sebeplerle tarihi süreç içerisinde günümüze bütünüyle intikal edemediği görülür. Ayrıca Zehebî, Abdullah b. Ahmed'in tercemesinde konu *el-Müsned*'in râvilerinden İbnü'l-Müzhib'e geldiğinde onun "sâhibu hadis" olmadığını söylerken İbnü'l-Müzhib'in tercemesinde onun "sâhibu hadis" olduğuna yönelik bir ifade kullanır (*Siyer*, XIII, 524; XVII, 641). Bu açıdan Zehebî'nin tarih ve teracim türü geniş hacimli eserlerinin iç tutarlılık açısından incelenmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

rivayetlerde sahihlik şartını daha esnek tutmuşlardır. Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'i 750.000 küsur rivayetten hüccet durumlarına göre büyük titizlikle eleyip merfû rivayetleri seçerek oluşturduğu, bu sebeple herhangi bir hadisle ilgili ihtilaf söz konusu olduğunda *el-Müsned*'e müracaat edilmesi gerektiği, şayet yoksa *el-Müsned* dışında kalan rivayetlerin hüccet değeri ve aslı olmadığı (وإلا فليس بحجة / وَإِلَّا فَلَا أصل لَهُ) bizzat Ahmed b. Hanbel'in dilinden nakledilir. Zehebî'nin de ifade ettiği gibi Ahmed b. Hanbel'in eser yazmaya pek sıcak bakmamasına rağmen insanların müracaat edeceği başucu eseri olacağı için *el-Müsned*'i muhafaza etmesine yönelik oğluna telkin ve tavsiyede bulunması ve "ulemanın terk edilmesi konusunda icma ettiği hiçbir rivayeti bu esere almadım" demesi hem eserin ortaya konulma gayesini hem de işlevini ve ahkam yönünü göstermektedir.[316]

Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'e aldığı rivayetler konusunda hassas davrandığı gibi almadığı rivayetleri de kimi eserlerinde değerlendirdiği ifade edilir. Örneğin onun Abdülaziz b. Ebân'ın (ö. 207/822) nakillerini normalde ders pratiğinde nakletse de zayıf bir râvi olması hasebiyle bu rivayetlere *el-Müsned*'de yer vermediğini beyan etmesi,[317] diğer eserlerinde de onun bu tür râvilerden rivayet nakletmiş olabileceği sonucuna götürmektedir.[318] Ahmed b. Hanbel'in bu beyanına rağmen mevcut eserlerinde Abdülaziz b. Ebân rivayetlerinin yer almaması ise yine onun kayıp eserleri bağlamında yorumlanabilir. Bu açıdan Ahmed b. Hanbel'in diğer eserlerinde râvi ve rivayet seçiminde *el-Müsned*

[316] İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, I, 143; Ebû Musa el-Medînî, *Hasâis*, s. 12-3; İbnü'l-Cevzî, *Menâkib*, s. 261-2; a.mlf., *Saydu'l-hâtır*, s. 259; İbn Nukta, *et-Takyîd*, s. 161-2; Zerkeşî, *en-Nüket*, I, 356. Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah babasının *el-Müsned*'de illetli (*ma'lûl*) rivayetleri de naklettiğini, ancak bunların bir kısmının illet yönünü izah ederken diğerlerini sahih rivayetlerle karışmasın diye *el-İlel*'de zikrettiğini kaydeder (İbn Hayr, *Fehrese*, s. 180). Ayrıca *Sahîhayn*'daki rivayetlerin *el-Müsned*'de bulunmamasına binaen muhaddislerin Ahmed b. Hanbel'in bu ifadelerini anlamaktan yana sıkıntı çektiklerini belirten İbn Kayyım, Ahmed b. Hanbel'in oğlu Salih ve Abdullah'a özel olarak *el-Müsned*'i okuttuğunu, bu kitabı 750.000 hadis arasından seçerek oluşturduğunu, Hz. Peygamber'den gelen bir hadis konusunda ihtilaf edildiğinde bu kitaba müracaat etmeleri gerektiğini ve bu kitapta bulamazlarsa o rivayetin hüccet değeri olmadığını ifade eden rivayeti naklettikten sonra Ahmed b. Hanbel'in *Târîh* kitabında bu cümleleri serdettiğini ve bu cümlelerin ona aidiyetinde herhangi bir şüphe bulunmadığını belirtir. Ancak buradan hareketle *el-Müsned*'deki tüm rivayetlerin Ahmed b. Hanbel nazarında sahih olduğunu düşünmemek gerektiğini söyler. Ayrıca bu ifadelerin *el-Müsned*'deki rivayetlerin hüccet değeri taşıdığı şeklindeki anlamla sınırlı tutulması gerektiğini; *el-Müsned* dışındakilerin hüccet olmayacağına hamledilmesinin kastedilmediğini vurgular. Çünkü İbn Kayyım'a göre *Sahîhayn* gibi hadis kitaplarında yer alan rivayetlerin *el-Müsned*'de aynı lafızda bir karşılığı bulunmasa da mutlaka asılları, nezâiri veya şevâhidi vardır. Ancak metni sahih olmasına rağmen herhangi bir aslı veya naziri *el-Müsned*'de yoksa başka yerde de neredeyse yok gibidir (*el-Fürûsiyye*, s. 208). İbn Kayyım, Ahmed b. Hanbel'in sözlerinin *el-Müsned* dışında kalan rivayetlerin hüccet değeri olmadığına hamledilmemesi gerektiğini söylese de *el-Müsned*'de aslı, naziri veya şahidi bulunmayan rivayetlerin neredeyse olmayacağını belirterek küçük bir istisna payı bırakmış gibidir. Nitekim İbnü'l-Vezîr de *Sahîhayn* ile uyuşmayan çok az sayıda rivayetin olduğunu vurgular. Ancak *el-Müsned*'deki her rivayetin hüccet olup olmayacağına dair tartışma açarak *el-Müsned*'de zayıf olduğu bilinen rivayetlerin hüccet olmayabileceğini belirtir (*el-Avâsım*, IV, 250). Zerkeşî, ilgili ifadelerinden de alıntı yaparak *el-Müsned*'deki bütün rivayetlerin sahih olduğu vehmine kapılan kişinin Ebû Musa el-Medînî olduğunu, hâlbuki İmâm Mâlik'e bir râvi sorulduğunda onun "Sika olsa kitabımda görürdün" cevabını vermesi gibi *el-Müsned'*de olmayan rivayete Ahmed b. Hanbel muttali olmadığı için sadece onun nazarında sahih olmayabileceğini ifade eder. Ayrıca *Sahîhayn*'da olmasına rağmen *el-Müsned*'de bulunmayan yaklaşık 200 kadar rivayeti bulunduğunu belirterek konuyu etraflıca tartışır (konuyla ilgili tartışmalar için bk. Zerkeşî, *en-Nüket*, I, 351-366; İbn Hacer, *en-Nüket*, s. 446-474; Zehebî, *Siyer*, XI, 327 vd.).

[317] Ahmed b. Hanbel, *el-İlel* (Abdullah), III, 89; İbn Adî, *el-Kâmil*, VIII, 327.

[318] Ebû Musa el-Medînî, *Hasâis*, s. 15; Zerkeşî, *en-Nüket*, I, 353-4; İbnü'l-Mülakkin, *el-Bedru'l-Münîr*, I, 296.

kadar hassas davranmaması, geriye kalan rivayetlerden oluşturmuş olabileceği *et-Tefsîr* gibi bir eserin daha hacimli olmasını makul hâle getirir. Nitekim tefsirin ahkama taalluk etmediği için nakillerdeki sıhhat kriterlerinin daha esnek tutulmasının müfessirlerin mütesâhil davranmasına, tefsir eserlerine zayıf rivayetlerin girmesine ve dolayısıyla tefsir rivayetlerinin genel olarak zayıflığına sebep olduğu gibi değerlendirmeler de bu hususu teyit etmektedir.[319]

Tefsir rivayetlerinin bütünü için ahkam ve itikat hususiyeti söz konusu olmadığı için belirli kriterler çerçevesinde Ahmed b. Hanbel'in elindeki 700.000 küsur rivayetin yaklaşık %16'sıyla *et-Tefsîr* eseri hazırlanmış olabilir.[320] Ancak bahsi geçen hadisin Ahmed b. Hanbel'in elindeki bütün rivayet sayısını değil, *el-Müsned*'in oluşturulduğu rivayet kümesi için takdir edilen miktar olduğu kaydedilmelidir.[321] Nitekim Ahmed b. Hanbel'in semâ ettiği her cüzü ezberlediği[322] ve bu sayede kendisine mükâtebe edilen hadisler dışında bir milyon hadisi bizzat yazdığı[323] ve bunların tamamını hıfzettiğine[324] yönelik bilgilere bakılırsa *et-Tefsîr*'in zengin bir malzemeden oluşturulduğu açıktır.[325] Ayrıca *el-Müsned* gibi

---

[319] İbn Haldûn, *et-Târîh*, s. 555.

[320] *el-Müsned*'i 750.000 veya 1.000.000 hadisten oluşturduğu da ifade edilir (İbn Hayr, *Fehrese*, s. 180; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, XV, 105).

[321] Aynı şekilde Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'ini 600.000, Müslim'in *el-Müsnedü's-sahîh*'ini 700.000, Ebû Dâvud'un *es-Sünen*'ini 500.000 hadisten seçerek oluşturduğu ifade edilir (Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, IV, 409-10; Şâh Veliyyullâh, *el-İnsâf*, s. 49; a.mlf., *Huccetullâhi'l-Bâliga,* I, 255).

[322] İbnü'l-Cevzî, *Menâkib*, s. 74; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, V, 1013; a.mlf., *Siyer*, XI, 187; İbn Receb, *Şerh*, I, 479; İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsım*, IV, 278 (فكان يحفظ كل جزء ممن سمعه).

[323] Ahmed b. Hanbel'in oğlu Salih'in ifadesine göre Ahmed b. Hanbel, "Mükâtebe edilenler dışında bir milyon hadisi bizzat yazdım" demiştir (İbnü'l-Cevzî, *Menâkib*, s. 72; İbn Receb, *Şerh*, s. 480). Aynı şekilde Yahya b. Maîn ve Ebû Zür'a'nın (ö. 264/878) da bir milyon hadis yazdığı belirtilmekle birlikte Ebû Mes'ûd Ahmed b. el-Furât'ın (ö. 258/872) bir milyon beş yüz bin hadis yazıp tefsir, ahkam ve fevâid türü eserlerinde bunların sadece üç yüz bin kadarını kullandığı bizzat kendi ifadesi olarak nakledilir (Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, XIV, 467; XV, 398; XVI, 25).

[324] Ahmed b. Hanbel'in öğrencisi Ebû Zür'a er-Râzî'nin tespiti bu yöndedir (Hatîb el-Bağdâdi, *Târîh*, VI, 100; İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, I, 6; İbnü'l-Cevzî, *Menâkib*, s. 73; a.mlf., *el-Muntazam*, XI, 28 كان يحفظ ألف ألف حديث).

[325] İsnad sayısı bakımından Ebû Zür'a'nın sadece İbn Ebî Şeybe'den 100.000, İbrahim b. Musa er-Râzî'den 70.000 hadis yazdığı; kıraat konusunda 10.000 hadis ezberlediği; toplamda 700.000 hadis ezbere bildiği ifade edilir (Zehebî, *Târîhû'l-İslâm*, VI, 360-6; a.mlf., *Tezkire*, II, 105-6; a.mlf., *Siyer*, XIII, 65-85). Kıraat konusunda 10.000 hadis bildiği söylenen Ebû Zür'a, Süyûtî'nin verdiği bilgilere göre kıraat ve tefsire dair toplam 140.000 hadis ezberlemiştir (*Tedrîb*, I, 84). Bu açıdan Ebû Zür'a'nın sadece tefsire dair 130.000 hadis ezberlediği ve Ahmed b. Hanbel'e olan mülazemeti bakımından da bu rivayetlerin en azından bir kısmının Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'inden müteşekkil olduğu düşünülebilir. Bu bilginin dönemin tefsir rivayet sayısına dair fikir verdiği; Tekâsür suresinde geçen *naîm* kelimesiyle ilgili 40, Mâûn sûresinde geçen *mâûn* kelimesiyle ilgili 20 farklı rivayetin bulunmasının bunun örneğini teşkil ettiğine yönelik değerlendirmeler de bu hususu destekler (Karataş, "Hadis Sayım Metotlarının Hadislerin Sayısına Etkisi", s. 65-6). Aynı dönemde yazılan veya ezberlenen hadis sayılarına dair bilgiler açısından bakıldığında Ahmed b. Hanbel için ifade edilen sayıların abartılı olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Ahmed'in de takdirini kazanan müfessir Ebû Mes'ûd Ahmed b. el-Furât er-Râzî'nin (ö. 258/872) "Bin 750 şeyhten hadis aldım; eserlerimde 310 şeyhin rivayetini alıp diğerlerini bıraktım. Toplamda bir milyon 500.000 hadis yazdım; fakat tefsirler, ahkam ve fevâid türü eserlerimde bunlardan sadece 300.000 hadisi kullandım" dediği nakledilir (Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, XV, 397; Dâvûdî, *Tabakât*, I, 62-4). Ayrıca döneme dair verilen bilgilere göre Yahya b. Maîn'in bir milyon hadis yazdığı; İshak b. Râhûye'nin hafızasından 70.000 hadis yazdırdığı; Buhârî'nin 100.000 sahih, 200.000 de bu derecenin altında kalan hadis ezberlediği; Müslim'in semâ ettiği 300.000 hadisten *el-Müsnedü's-sahîh*'i derlediği; Ebû Dâvud'un Hz. Peygamber'den nakledilen 500.000 hadis yazdığı ve *Sünen*'i bunlar arasından derlediği vb. türde pek çok bilgi de dolaylı olarak Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'inin içerdiği nakillerin sayısını makul hâle getirmektedir (Süyûtî, *Tedrîb*, I, 82-6).

işlevsel yönünün olmaması ve ekseriyetle merfu olup hüccet değeri taşıyan rivayetlerin rağbet görmesi gibi durumlar *et-Tefsîr*'in neden *el-Müsned*'e nazaran geri planda kaldığına dair bir fikir vermektedir. Zira "önemsiz bir şeyle meşgul olan kimsenin önemli bir konuda zarara uğrayacağı" prensibi gereği ekseriyetle merfu rivayetlerin yer alması bakımından daha önemli olanın tercih edilmesi; Ahmed b. Hanbel'in de "Bu tür eski toplumlara dair rivayetlerle meşguliyet, peşinde olmamız gereken farz/asıl ilme ket vurur" mealindeki yaklaşımı konuya belirli oranda ışık tutabilir.[326] Dolayısıyla Abdullah'ın babasından naklettiği rivayetleri iki-üç veya en azından bir defa semâ ettiğini söylemesine rağmen *et-Tefsîr*'in üçte birlik kısmına tekabül eden 40.000 rivayeti vicâde ile almış olması tefsir rivayetlerine yaklaşımın bir tezahürü sayılabilir. Bu noktada iki-üç defa semâ edilen rivayetlerle başucu eseri olarak telif edilen *el-Müsned*'in, bir defa semâ edildiği belirtilen rivayetlerle de *et-Tefsîr*'in 80.000 rivayetinin kastedilmiş olması muhtemeldir. Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned* dışında[327] eser yazmaya sıcak bakmaması da bu çerçevede değerlendirilebilir.

Bu açıdan oğlu Abdullah'ın bazı rivayetleri iki-üç defa Ahmed b. Hanbel'den semâ etmesine rağmen *et-Tefsîr*'in üçte birlik kısmını semâ etmemesi daha anlamlı hâle gelmektedir. Ayrıca ehemmin mühimme tercih edilmesinden hareketle *et-Tefsîr*'in hacim olarak *el-Müsned*'in 4 katı kadar bir yekûn teşkil etmesi, temin ve tahsil edilmedeki zahmetin ve dönemin şartlarında oluşturacağı maddi külfetin de eserin kaybolmasında etkisi olduğu düşünülebilir. Taberî tefsirinin rağbet görmesi ise belki de bahsi geçen ulemanın tefsirine nazaran dirayet yönünün daha baskın olmasıyla; kendi dönemine göre bir tefsirden elde edilmesi ümit edilen beklentilerle daha çok uyuşmasıyla; ihtisar edildiği için temin ve tahsilinin daha kolay olması ve müellifin gayretleriyle çok sayıda imlâ edilerek diğer İslam bölgelerine kısa sürede ulaşmasının sağlanmış olmasıyla ilgilidir.

Burada üzerinde durulması gereken bir diğer husus da Ahmed b. Hanbel ve Taberî'nin aynı ilim geleneğine sahip olmamasıdır. Taberî, bir Ehl-i hadis müfessiri kabul edilse de Ahmed b. Hanbel ile aynı perspektife sahip değildir. Tefsir açısından Ahmed b. Hanbel, sadece tefsir rivayetleri ve rivayetlerin içeriğinden temin edilen bilgilerden hareket etmekle tefsirin genel olarak rivayet boyutuyla ilgilenirken Taberî, rivayet ve dil şeklinde devam edegelen iki ekolün birleştiği bir zeminden hareket etmektedir. Ehl-i hadis geleneğine bağlı olsa da Taberî'nin tefsirinde rivayetle yetinmeyip en az lügavî niteliğe sahip bir tefsir eserinin içerebileceği kadar dil bilgisine yer vererek iki ekolün verilerini mezcetmesi, onu

[326] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi'*, II, 160.

[327] İbnü'l-Cevzî'nin, oğlu Abdullah'a Ahmed b. Hanbel'in "İşbu *el-Müsned*'i hıfzet; zira o insanlara rehber olacak." (احتفظ بهذا المسند فإنه سيكون للناس إماما) dediğini nakletmesi, Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'e özel ihtimam gösterdiğini, ekseriyetle merfu hadisleri bir araya getirdiği için başvuru mercii bir eser olacağı yönündede bir öngördüye sahip olduğunu ihsas etmektedir (İbnü'l-Cevzî, *Menâkib*, s. 261).

kendinden önceki rivayet tefsir geleneğinden ayıran ve öne çıkaran hususların başında gelmektedir. Aynı dönemde bir dil bilgini olarak Zeccâc'ın lügavî niteliğe sahip tefsir eserinde rivayet malzemesini kullanması bir tesadüf eseri değildir. 3./9. asrın başından itibaren zuhur eden ve kısa bir süre sonra semeresi görülen dil ve rivayet metodunda görülen bu yakınlaşma, Taberî ve Zeccâc'ın çalışmalarıyla birlikte tefsir tarihinde önemli bir dönüm noktasına işaret etmektedir.

Ahmed b. Hanbel'in tefsirinin Taberî'nin tefsirinden farklı zeminlere sahip olduğu, erken dönem tefsirde dil ve rivayet geleneğinin gelişimi ve yakınlaşması incelendiğinde daha net anlaşılacaktır. Bu noktada rivayet tefsiri denildiğinde genel olarak sahâbenin Hz. Peygamber'den gelen tefsir bilgisini aktardığı, tâbiûnun sahâbe bilgisini, sonraki nesillerin de birbirinden nakilde bulunmak suretiyle tefsir bilgisini aktardığı ilmî bir gelenek anlaşılmaktadır. Bu kapsamda başta sahâbeden Abdullah b. Abbas olmak üzere Alkâme b. Kays (ö. 62/682), Mesrûk b. el-Ecdâ' (ö. 63/683 [?]), Said b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]), Said b. el-Müseyyeb (ö. 94/713), Urve b. ez-Zübeyr (ö. 94/713), İbrahim en-Nehaî (ö. 96/714), Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721), Âmir eş-Şa'bî (ö. 104/722), Dahhâk b. Müzâhim (ö. 105/723), İkime el-Berberî (ö. 105/723), Muhammed b. Ka'b el-Kurazî (ö. 108/726 [?]), Hasan el-Basrî (ö. 110/728), Atâ b. Ebî Rabâh (ö. 114/732), Vehb b. Münebbih (ö. 114/732), Katâde b. Diâme (ö. 117/735), Meymûn b. Mihrân (ö. 117/735), Nâfi' mevlâ İbn Ömer (ö. 117/735), İbn Şihab ez-Zührî (ö. 124/742), Amr b. Dînâr (ö. 126/744 [?]), Ebu İshak es-Sebîî (ö. 127/745), Süddî el-Kebîr (ö. 127/745), Yahya b. Ebî Kesîr (ö. 129/747), Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131/749), İbn Ebî Necîh (ö. 131/748), Muhammed b. el-Münkedir (ö. 131/748), Atâ el-Horâsânî (ö. 135/752), Mukâtil b. Hayyân (ö. 135/752), Zeyd b. Eslem (ö. 136/754), Cafer es-Sâdık (ö. 148/765), A'meş (ö. 148/765), İbn Cüreyc (ö. 150/767), Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770) gibi tefsirde öne çıkan isimlerin genelde önceki neslin tefsir bilgisini naklettikleri veya en azından menkul rivayet zemininden hareket ettikleri kabul edilir.

Keza sonraki dönem için tefsir faaliyeti bakımından ele alınan hususların başında, önceki neslin tefsir bilgisini aktarma vazifesi gelir. Bu çerçevede Ali b. Ebî Talha (ö. 143/760), Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778), Muâviye b. Salih (ö. 158/774), Hammad b. Seleme (ö. 167/784), Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Abdullah b. el-Mübarek (ö. 181/797), Abdurrahman b. Zeyd (ö. 182/798), Hüşeym b. Beşîr (ö. 183/799), İbn Uleyye (ö. 193/809), Vekî' (ö. 197/812), Abdullah b. Vehb (ö. 197/813), Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814), Yahya b. Sellâm (ö. 200/815), Ravh b. Ubâde (ö. 205/820), Yezîd b. Harun (ö. 206/821), Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (ö. 209/824 [?]), Abdürrezzak b. Hemmâm (ö. 211/826-27), Firyâbî (ö. 212/827), İbn Dükeyn (ö. 219/834), Âdem b. Ebî İyâs (ö. 220/835), Süneyd et-Tarsûsî (ö. 226/840), Saîd b. Mansûr (ö. 227/842), İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849), İshak b. Râhûye (ö. 238/853), Ahmd b. Hanbel (ö. 241/855), Duhaym (ö. 245/859), Abd b. Humeyd, Fellâs (ö. 249/864), Dârimî (ö. 255/869), Ebû Zür'a er-Râzî, Bakî

b. Mahled, Ebû Hâtim er-Râzî gibi kendilerine tefsir nispet edilen isimler temelde Hz. Peygamber'in hadisleri, sahâbe ve tâbiûn kavline yer vermeleriyle bilinmektedir.

Tefsirin nakil sürecini merkeze alan kronolojik tarih anlatısı, tefsirin önemli bir geleneğini temsil eder. Rivayet geleneğine sahip tefsir anlayışı dışında erken dönem için lügavî, fıkhi ve mezhebî perspektiflerle icra edilip eserler kaleme alındığı da görülür. Fıkıh ve mezhebî yaklaşımların sahâbeden itibaren kesintisiz devam eden ilmî geleneğe sahip olmaması, daha geç dönemde başlaması ve belirli çevrelerde sınırlı kalması gibi durumlar erken dönem için tefsirde bir gelenekten bahsedilmesini engeller. Ancak lügavî tefsirin sahâbeden itibaren önemli bir yekûn teşkil etmesi, kesintisiz devam ederek müesses hâle gelmesi gibi hususiyetler hem lügavî tefsir faaliyetinin genel kabule mazhar olarak meşru bir zeminde geliştiğini hem de bu alanda önemli bir geleneğin oluştuğunu gösterir. İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) da işaret ettiği gibi erken dönem tefsir tarihi açısından lügavî tefsir, nakle dayalı tefsir faaliyeti dışında ikinci bir geleneği temsil etmektedir.[328] Bu gelenek, Kur'an'ı i'râb etmeyi ve garîb lafızlarını belirleyip izah etmeyi vazife edinen dil mekteplerine dayalı bir seyir izler. Sahâbe ve tâbiûn döneminde oluşan filolojik zeminden hareket eden bu mekteplerin özellikle Basra, Kûfe, Bağdat gibi merkezlerde Kur'ân'ın okunuşu, kelime ve cümle yapısıyla birlikte anlaşılmasını hedefleyerek Arap dil yapısına yoğunlaştığı ve bu alanda pek çok eserin vücuda gelmesine vesile olduğu müşahede edilir. Bu alandaki birikimlerin vücûh-nezâir, garîbü'l-Kur'ân, i'râbü'l-Kur'ân, meâni'l-Kur'ân, mecâzü'l-Kur'ân gibi filolojik tefsir türlerine dair ilk müstakil eserlerin yazılmasıyla sonuçlanması da bunu yansıtmaktadır.

Arap dili ve edebiyatıyla ilgilenen bazı âlimlerin Kur'an'ın dil yapısıyla özel olarak ilgilendikleri ve bu alanda eser ortaya koydukları görülmektedir. Bu kapsamda İbn Abbas, Zeyd b. Ali (ö. 122/740), Ebân b. Tağlib (ö. 141/758), Kelbî, Mukâtil, Müerric es-Sedûsî (ö. 195/810-11), Ebû Muhammed el-Yezîdî (ö. 202/818), Nadr b. Şümeyl (ö. 204/820), Hişâm el-Kelbî (ö. 204/819 [?]), Heysem b. Adî (ö. 207/822), Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ (ö. 207/822), Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ, Ebû Zeyd el-Ensârî (ö. 215/830), Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830), Asmaî (ö. 216/830), Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, Cumahî (ö. 231/845), Abdullah b. Yahya İbnü'l-Yezîdî (ö. 237/851), İbnü's-Sikkît (ö. 243/857), Ebû Bekir el-Verrâk (ö. 249/863), Muhammed b. Abdullah b. Kâdim (ö. 251/865'den sonra), Muhammed b. Yahya (ö. 253/867), Ahvel (ö. 259/873), İbn Kuteybe (ö. 276/889), Sa'leb (ö. 291/903) gibi isimlerin garîbu'l-Kur'ân türü eser yazmış olduklarına dair kayıtlar,[329] bu hususta önemli adımların atıldığı gösterir. Sadece garîbü'l-Kur'ân değil, meâni'l-Kur'ân ve i'râbü'l-Kur'ân gibi filolojik alanlarda da çok sayıda eser yazıldığı kaydedilmektedir. Nitekim Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748), Ebân b. Tağlib, Halef el-Ahmer el-Basrî (ö.

[328] İbn Haldûn, *et-Târîh*, I, 554.
[329] Adı geçen isimler hakkında bilgi için bk. Bulut, *Filolojik Tefsir Doğuşu ve Öncüleri*, s. 23-96.

180/796), Yunus b. Habîb (ö. 183/798), Ruâsî (ö. 187/803), Kisâî (ö. 189/805), Müerric es-Sedûsî (ö. 195/810-11), Ebû Muhammed es-Sedûsî (ö. 200/815'den sonra), Kutrub (ö. 206/821), Ferrâ (ö. 207/822), Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ, Fazl b. Halef (ö. 211/826), Ebü'l-Minhâl Uyeyne b. Minhâl (ö. 214/829'dan sonra), Ahfeş el-Evsat, Ebû Zeyd el-Ensârî (ö. 215/830), Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), Abdülmelik b. Habîb (ö. 238/853), Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/869), Seleme b. Âsım (ö. 270/884), İbn Kuteybe, Hüseyin b. el-Fazl b. Umeyr (ö. 282/895), İsmail b. İshak (ö. 282/895), Müberred (ö. 286/900), Sa'leb (ö. 291/904), Ebü'l-Yüsr İbrahim b. Ahmed er-Riyâzî (ö. 298/911), Muhammed b. Ahmed İbn Keysân en-Nahvî (ö. 299/912), Mufaddal b. Seleme (ö. 300/912) gibi listesi uzunca sıralanan âlimlerin bu alanlarda eser yazmış olmaları,[330] bu hususta müesses hâle gelen önemli bir geleneği temsil eder.

Binaenaleyh tefsirin doğuşundan 4./10. asra gelinceye değin filoloji ve rivayet şeklinde iki temel gelenek kendi akışında gelişimini sürdürmüştür. Bu konuda filolojik yöntemin rivayetlerle yakın irtibatlı olmadığı dikkat çekerken rivayet geleneğinde lügavî bilgiler belirli oranda nakledilebilmektedir. Ancak bu tür bilgiler diğer tarihî kayıtlar gibi geçmiş dönemin dil verisinin rivayet formunda nakli şeklindedir. Diğer taraftan 3./9. asırda Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'indeki tefsir bâbında dil bilgilerinin senedsiz verilmesi gibi belli bir esnekliğin olduğu da dikkat çekmektedir. Ehl-i hadis açısından lügavî tefsirin meşru sayıldığını gösteren bu durum, kısa bir süre sonra bu geleneği temsil eden Taberî'nin tefsirinde dil bilgilerini rahatlıkla kullanmasında daha açık bir şekilde görünür hâle gelecektir. Bu noktada Taberî'nin tefsirine *el-Câmi'u'l-beyân* denilmesinde onun rivayet, filoloji ve kıraat gibi farklı gelenekleri bir araya getiren geniş hacimli bir eser derlemiş olmasının etkisi olduğu ileri sürülebilir. Dolayısıyla rivayet merkezli anlayış açısından lügavî tefsir bilgisi, ilk zamandan itibaren rivayetlerin taşıdığı bilgiler olarak sürdürülürken 3./9. asırdan sonra rivayet malzemesini destekleyen veriler olarak da açıkça kullanılmıştır.

Lügavî tefsir geleneğinde ise rivayet kullanımına çok sık rastlanmazken ilk defa Kâsım b. Sellâm'ın *Meâni'l-Kur'ân*'ında Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiûndan gelen isnadlı rivayetlerın kullandığı kaydedilir.[331] Kâsım b. Sellâm'ın bu girişimi, Buhârî örneğinde rivayet geleneğinin lügavî geleneğe yakınlaşması gibi, lügavî tefsir ile rivayet tefsir geleneğinin kesişmesini temsil eder. Ne yazık ki Kâsım b. Sellâm'ın *Meâni'l-Kur'ân*'ının günümüze ulaşmaması rivayetin eserde kullanım şekli ve yoğunluğunu belirlemeyi engellemektedir. Bu hususta bilinebildiği kadarıyla lügavî tefsir geleneği içerisinde rivayete en yoğun biçimde yer veren isim Ebû İshak ez-Zeccâc'dır. *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuh* eserinde

[330] Adı geçen isimler hakkında bilgi için bk. Bulut, *Filolojik Tefsir Doğuşu ve Öncüleri*, s. 97-170.
[331] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XIV, 394.

isnadlı/isnadsız çok sayıda tefsir rivayetini manen nakleden Zeccâc'ın tefsir kabilinden naklettiği rivayetlerin çoğunun Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'ine ait olduğu yönündeki açıklamaları hem lügavî tefsirin rivayet tefsiriyle buluşma noktasını hem de Zeccâc'ın bu konudaki kaynağını göstermesi bakımından önemlidir. Zeccâc'ın içerik itibarıyla tefsir rivayetlerinden iktibas ettiği metinlerin esasen *et-Tefsîr*'den izler taşıması, konuya ayrı bir önem kazandırmaktadır. Zira mezkûr iki eser arasındaki ilişki, filolojik yöntemle yazılmış bir eserin sadece rivayet tercihlerini göstermek bakımından değil, aynı zamanda tefsir tarihinde Ehl-i hadis ile dilciler arasındaki etkileşimi ve doğal olarak rivayet olgusuyla filolojik gelenek arasındaki teması göstermesi açısından da önemli veriler içermektedir. Zeccâc'ın lügavî gelenek, Taberî'nin de Ehl-i hadis geleneği içerisinde rivayet ve dil malzemesini mezcederek tefsir eseri yazmaları tefsir tarihine yeni bir renk verecek olan dönemin başlangıcı olmuştur. Bu açıdan Ahmed b. Hanbel'in mahza rivayet metoduyla tasnif edilen ve hatta herhangi bir seçkiye tabi tutulmadığı için yoğun derecede rivayet tekrarı içerdiği anlaşılan *et-Tefsîr*'i ile ait olduğu ilmî ve kültürel gelişmeleri tefsirine başarılı bir şekilde yansıtıp daha geniş bir kitleye hitap etmeyi hedefleyen Taberî'nin tefsiri aynı ilim geleneğine bağlı değildir. Dolayısıyla bu iki eser arasında mukayese girişiminde bulunmak sağlıklı bir sonuca götürmeyecektir.

G. Literatürde *et-Tefsîr*

Biyobibliyografik eserler açısından bakıldığında Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'i ile ilgili farklı tutumlar müşahede edilir. Bu noktada 4./10. asırda Bağdat'ta yaşayan Muhammed b. İshak en-Nedîm'in (ö. 385/995 [?]) eserden bahsediyor olması önemlidir. Nedîm *el-Fihrist*'te altıncı bölüm (*makâle*) altıncı başlık (*fen*) içerisinde Ehl-i hadis fakihlerinden (أخبار فقهاء أصحاب الحديث) biri olarak yer verdiği Ahmed b. Hanbel'in hayatı hakkında bilgilere değinmeden sadece eserlerinin ismini zikreder. Bu eserlerden de yalnızca *el-Müsned* ile ilgili 40.000 küsur hadis içerdiğini belirtirken *et-Tefsîr*'e dair bu tür bilgilere yer vermez.[332] Katîî ve İbnü'l-Münâdî ile aynı asırda aynı şehirde yaşayan Nedîm'in, Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'iyle ilgili bu isimler aracılığıyla gelen rivayet sayısı, semâ ve icazet durumu gibi bilgileri zikretmemesi düşündürücüdür. Üstelik Nedîm'in Mâlik, Ebû Hanîfe, Şâfiî, Dâvud ez-Zâhirî, Taberî gibi âlimler için ayrı bir başlık (*fen*) açıp hayatları ve öğrencileri hakkında detatlı bilgilere yer vermesine rağmen Ahmed b. Hanbel ve Hanbelîlere sınırlı bir yer ayırması dikkat çekicidir.[333] Bu bölümde Şiî ve Hâricî fakihlere de yer veren İbnü'n-Nedîm'in Ahmed b. Hanbel ve Hanbelîlere özel yer açmaması, Şiî-Mu'tezilî çevrelere yakınlığına yönelik iddialarla birlikte değerlendirildiğinde, onun bu gruba karşı

[332] İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 281.
[333] İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 247-292.

mesafeli olabileceğini düşündürür. Her hâlükârda Ahmed b. Hanbel'in eserleri arasında *et-Tefsîr*'e yer vermesi, İbnü'n-Nedîm'in eserden haberdar olduğunu gösterir.

Biyografi müelliflerinden İbn Hallikân (ö. 681/1282) Ahmed b. Hanbel'in hayatına yer verse de *et-Tefsîr*'den bahsetmez. Bu durum onun eserden haberdar olmadığına hamledilebilirse de aslında onun *el-Müsned* dışında Ahmed b. Hanbel'in hiçbir eserini konu etmemesi, bu hususta net bir şey söylemeyi engeller.[334] 10./16. asırda Taşköprîzâde (ö. 968/1561) de tefsir ilminden bahsederken Ahmed b. Hanbel'in yaşadığı asırda sahâbe ve tâbiûn kavillerini toplayan tefsirlerin yazıldığını söyleyerek Şu'be b. el-Haccâc, Vekî b. el-Cerrâh, İbn Uyeyne, Ravh b. Ubâde, Yezîd b. Harun, Abdürrezzâk, Âdem b. Ebî İyâs, İbn Ebî Şeybe, İshak b. Râhûye, Abd b. Humeyd gibi Ahmed b. Hanbel'in hocalarını ve çağdaşlarını sıralasa da onu müfessirler arasında zikretmez.[335] Keza mezhep imamlarından bahsederken Ahmed'in hayatına yer vermekle birlikte *et-Tefsîr*'i konu etmemektedir.[336] Modern müelliflerden Ömer Rıza Kehhâle (ö. 1987) ve Fuad Sezgin'in (ö. 2018) de Ahmed b. Hanbel'in diğer eserlerini zikretmelerine rağmen *et-Tefsîr* eseriyle ilgili bilgilere yer vermemeyi tercih etmişlerdir.[337]

Kâtib Çelebî (ö. 1067/1657) ise Taşköprîzâde'yi merkeze aldığı *Keşfü'z-zünûn*'un "Tefsir İlmi" kısmında Taşköprîzâde'nin verdiği bilgilerle yetindiği için müfessirler arasında Ahmed b. Hanbel'den bahsetmezken[338] *Süllemü'l-vusûl*'de Ahmed b. Hanbel'in hayatını aktarırken *et-Tefsîr*'i anıp eserin 120.000 rivayet içerdiğini kaydetmiştir.[339] Benzer şekilde Sıddîk Hasan Han (ö. 1307/1890) da *Ebcedü'l-ulûm*'un "Fıkıh Âlimleri" kısmında Ahmed b. Hanbel'den bahsederken *et-Tefsîr* eserini zikretmez.[340] Ancak hadis ilmi ve eserlerine dair tetkiklerini içeren *el-Hıtta*'da Ahmed'in birçok eser yazdığını söyleyip ilk sırada *et-Tefsîru'l-mebsût* şeklinde tefsir eserine yer verir.[341] Eserle ilgili ayrıntı vermeseler de Bağdatlı İsmail Paşa (ö. 1920) ile Ziriklî'nin (ö. 1976) de *et-Tefsîr* eserinden bahsetmeleri, eserle ilgili anlatılara itimat ettiklerinin göstergesi sayılabilir.[342]

Müfessir tabakalarını konu edinen eserler açısından bakıldığında Dâvûdî'nin (ö. 945/1538) *Tabakâtü'l-müfessirîn* eserinde Ahmed b. Hanbel'e yer vermesi, Ahmed b. Hanbel'i müfessir saydığını gösterir. Eserlerinden bahsederken Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'i yazdığını ve bu eserin 120.000 rivayet

[334] İbn Hallikân, *Vefeyât*, I, 63-5.
[335] Taşköprîzâde, *Miftâhus's-saâde*, II, 67-70.
[336] Taşköprîzâde, *Miftâhus's-saâde*, II, 208-210.
[337] Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, II, 96-97; Sezgin, *Arap-İslâm Bilimleri Tarihi*, I, 575.
[338] Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zünûn*, I, 427-436.
[339] Kâtib Çelebî, *Süllemü'l-vusûl*, I, 210.
[340] Sıddîk Hasan Hân, *Ebcedü'l-ulûm*, s. 638.
[341] Sıddîk Hasan Hân, *el-Hıtta*, s. 469. Daha evvel hacmi dolayısıyla eser *et-Tefsîru'l-kebîr* şeklinde anıldığı olmuştu; fakat görebildiğimiz kadarıyla *el-Mebsût* isimlendirmesini ilk kullanan Sıddîk Hasan Hân olmuştur.
[342] Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, I, 48; Ziriklî, *el-A'lâm*, I, 203.

içerdiğini doğrudan oğlu Abdullah'tan nakletmesi, eseri görüp görmediğine dair bir şey söylemese de en azından eserin varlığı ve içerdiği rivayet sayısı ile ilgili anlatıları dikkate aldığı anlamına gelir.[343] Ömer Nasuhi Bilmen (ö. 1971) de müfessirler arasında Ahmed b. Hanbel'e yer verip onun için "Ahmed b. Hanbel Hazretleri, büyük bir müfessirdir. Kur'ân-ı Kerîm'e dair bir tefsir tasnîf etmiştir ki, yüz yirmi bin hadîs-i şerîfden müteşekkildir"[344] der. *Mu'cemü'l-müfessirîn* müellifi Âdil Nüveyhiz (ö. 1983) de bir müfessir olarak Ahmed b. Hanbel'i ele alıp eserlerinden sadece *Tefsîru'l-Kur'ân, en-Nâsih ve'l-mensûh, el-Mukaddem ve'l-muahhar fi'l-Kur'ân, Cevâbâtü'l-Kur'ân* şeklinde doğrudan Kur'ân ve tefsirle ilgili olanlara yer verir.[345]

Modern dönem araştırmacılardan Muhammed b. Rızk b. Tarhûnî'nin müfessir tabakat eserinde ise Ahmed b. Hanbel'in müfessir kimliğine biraz daha ağırlık verildiği ve bu hususun çeşitli iktibaslarla pekiştirildiği görülür.[346] Ancak buradaki bilgiler için İbn Tarhûnî daha çok Hikmet Beşir Yâsîn ve ekibinin derlediği *Merviyyâtu Ahmed b. Hanbel fi't-tefsîr* isimli eserin girişindeki bilgilerden istifade etmiştir.[347] Aynı etki Hâlid el-Bâtelî'nin *et-Tefsîru'n-nebevî* adlı eserinde de görülebilir; fakat diğerlerinden farklı olarak Bâtelî, Ahmed b. Hanbel'in tefsirinin var olmadığı yönündeki iddiayı yersiz bulsa da onun tefsirindeki rivayet sayısı hakkında Zehebî'yi -uzunca yaptığı iktibaslardan sonra- haklı görür.[348]

Tefsir tabakatı müelliflerinden Dâvûdî'nin aksine Süyûtî (ö. 911/1505) ve Edirnevî'nin (ö. 1095/1684'ten sonra) Ahmed b. Hanbel'e yer vermemesine bakılırsa onu müfessir saymadıkları yahut eserle ilgili anlatıları şüpheyle karşıladıkları söylenebilir. Aynı durum Giritli Sırrı Paşa'nın (ö. 1313/1895) *Tabakat ve Adab-ı Müfessirin* adlı eseri ile Bergamalı Ahmed Cevdet Efendi'nin (ö. 1926) *Tefsir Usûlü ve Tarihi* adlı eseri için de geçerlidir. Tabakât müelliflerinin, eseri görmese de eserle ilgili anlatıları ve şahitlikleri dikkate alarak en azından mevcut bilgileri kayıt altına aldıkları bilinmektedir. Bu açıdan İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'te zikrettiği Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'ini Süyûtî, Edirnevî, Sırrı Paşa ve Cevdet Efendi'nin eserlerine almayışı, Zehebî'nin bu konudaki itiraz ve iddialarından etkilenmiş olabileceklerini düşündürmektedir.

Ulûmü'l-Kur'ân eserleri açısından bakıldığında ise İbn Teymiyye'nin daha önce bahsi geçtiği üzere Ahmed b. Hanbel'in tefsirinden kesin bir dille bahsetmesine karşın sonraki dönem eserlerde durum farklılaşmıştır. Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) Kelbî ve Mukâtil sonrasında sahâbe ve tâbiûn ulemasının tefsir

[343] Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, I, 71-2.
[344] Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, 332-5.
[345] Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, I, 57.
[346] İbn Tarhûnî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 384-6.
[347] Yâsîn, *Merviyyât*, I, 9-15.
[348] Bâtelî, *et-Tefsîru'n-nebevî*, I, 97-9.

rivayetlerini toplayan eserlerin meydana geldiğini söylerken örnek kabilinden Ahmed b. Hanbel'in hocaları, çağdaşı ve sonraki nesil olmak üzere pek çok isme yer verir. Ahmed b. Hanbel'in ismini burada zikretmemesine bakılırsa o, ya Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'iyle ilgili bilgilerden haberdar değildir ya da bu bilgileri dikkate almamıştır. Ancak Ahmed b. Hanbel ve Bezzâr'ın (ö. 292/905) *el-Müsned*leri ile Taberânî'nin *Mu'cem*'i gibi eserlerde sahâbe ve tâbiûnun pek çok tefsir rivayetine yer verildiğini vurgulaması dikkat çeker.[349] Zerkeşî'nin *et-Tefsîr* yerine *el-Müsned*'in kaynak olabileceğini söylemesi, *et-Tefsîr*'i görmediği sonucunu pekiştirir. İlgili kısımları Zerkeşî'den belirli tasarruflarla iktibas eden Süyûtî ise Ahmed b. Hanbel, Bezzâr ve Taberânî'ye yer vermeyi tercih etmemiştir.[350] İbn Teymiyye'nin eserlerinden istifade eden, çeşitli iktibaslarda bulunan[351] ve hatta bir yerde İbn Teymiyye'ye ait uzunca bir pasajı özetledikten sonra ilgili konuda değerlendirmeleri için "hakikaten harika" notunu düşen Süyûtî'nin,[352] gerek *İtkân*'da gerekse *Tabakâtü'l-Müfessirîn*'de İbn Teymiyye'nin Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'iyle ilgili beyanlarını dikkate almaması düşündürücüdür. İbn Akîle (ö. 1150/1737) ve Zürkânî (ö. 1948) de bu konuda Süyûtî'nin tutumunu sürdürmüşlerdir.[353]

H. Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'iyle İlgili Genel Tespitler

Ahmed b. Hanbel'in hacimli bir tefsir eserinin var olduğu konusunda güçlü veriler bulunmaktadır. Fakat Ahmed b. Hanbel'in eser yazmaya sıcak bakmaması, ona nispet edilen eserlerin oğlu Abdullah tarafından teşkil edildiği izlenimi oluşturmaktadır. Nitekim *el-İlel, Fezâilü's-sahâbe, ez-Zühd* gibi eserlerin Abdullah'ın tasarrufuyla tedavüle girdiği hususu öteden beri tartışılmaktadır. Bu yönüyle tartışmaların önemli bir kısmını *el-Müsned*'deki tasarruflarını ifade eden zevâid türü rivayetler teşkil etmektedir. Dolayısıyla araştırmamıza konu olan *et-Tefsîr*'in Ahmed b. Hanbel'e nispeti de bu tartışmalardan azade değildir. Fakat diğer eserlerin hacmi, kitap olarak umuma açılmaya imkân tanırken tefsir konusundaki rivayet sayısının yüksek miktarlara ulaşması *et-Tefsîr*'i diğer eserlerden ayırmaktadır. Ahmed b. Hanbel'in tefsir rivayetlerine ihtimam gösterdiğini izhar eden bu bilgi, bir yönüyle III. asırda tefsirde rivayet birikiminin hacmini ifade ederken diğer bir yönüyle adına *et-Tefsîr* denen Ahmed b. Hanbel'e ait rivayet malzemesinin niçin sınırlı bir çevrede tedavüle girebildiğine ve yüzlerce, belki de bini aşkın cüzden/formadan oluşan bu birikimin neden korunamadığına ve dağılıp kaybolduğuna dair de fikir vermektedir.

[349] Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 300.
[350] Süyûtî, *el-İtkân*, II, 498.
[351] Süyûtî, *el-İtkân*, I, 31, 88, 90, 93; II, 498, 499, 539.
[352] Süyûtî, *el-İtkân*, II, 468-472.
[353] İbn Akîle, *ez-Ziyâde*, IX, 396-400; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, II, 25.

Zehebî, böyle bir eserin var olduğuna inanmadığını söylese de *et-Tefsîr*'le ilgili tedavüldeki bilgileri nakledenlerin ve içerik itibarıyla atıp yapan kimselerin olması, en azından Ahmed b. Hanbel'e ait tefsir rivayet malzemesinin oğlu Abdullah aracılığıyla sınırlı bir çevrede tedavüle girdiğini söylemeyi mümkün kılmaktadır. Zehebî sonrasında kitâbiyât ve tabakât türü bazı eserlerde *et-Tefsîr*'den bahsedilmemesi müelliflerin eserle ilgili bilgilerden haberdar olmadığını gösterebileceği gibi Zehebî'nin kanaatinin benimsenmesiyle de ilişkilendirilebilir. Zeccâc'ın *Meâni'l-Kur'ân*'ına kaynaklık etmesi ve Zeccâc'ın *Kitâbü't-Tefsîr* olarak bahsetmesi açısından bakıldığında, her ne kadar oğlu Abdullah tarafından umuma açılmış olsa da Ahmed b. Hanbel'in elinde geniş miktarda tefsir rivayet malzemesinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim 4./10. asırda gerek İbnü'l-Münâdî'nin *el-Müsned*'den sonra *et-Tefsîr*'i ikinci eser olarak zikretmesi gerekse aynı yüzyılda İbnü'n-Nedîm'in *Kitâbü't-Tefsîr* olarak bahsetmesi, Ahmed b. Hanbel'in tefsir rivayetlerini özel olarak derleyip bir araya getirdiğini teyit etmektedir.

Eserin, derlenmesinin akabinde yeterince istinsah edilememesi, sınırlı bir çevrede tedavüle girmesini ve doğal olarak eseri görme imkânı elde edemeyenlerin, eserin varlığından kuşku duymasını beraberinde getirmiştir. Bu noktada Zehebî'nin eserin varlığından içerdiği rivayet sayısına kadar hemen her açıdan eleştiri ve itirazlarda bulunması, konunun etraflıca ortaya konulmasını gerektirir. Ahmed b. Hanbel'in tefsir rivayetlerinin oğlu Abdullah tarafından umuma açılması, bu koleksiyondan olması muhtemel rivayetlerin farklı illere ulaşıp yeni eserlere kaynaklık etmesi, zamanla azalıp kaybolması ve bir süre sonra aslında hiç var olmadığına yönelik yargılara varılması gibi süreçler, -her şey gibi- kitapların da bir kaderi olduğunu düşündürür. *et-Tefsîr*'in tarihsel süreçte nasıl bir seyir izlediğinin incelenmesi hem eserle ilgili itirazların cevaplanmasına hem de onun müfessir kimliğini tespit etmeye ve tefsir ilmine yaklaşımını anlamaya imkân tanımaktadır.

et-Tefsîr için Ahmed b. Hanbel'in yakın çevresine bakıldığında Ebû Zür'a, Ebû Bekir el-Merrûzî, Bakî b. Mahled ve Ebû Hâtim er-Râzî olmak üzere özellikle dört öğrencisinin tefsirle veya en azından hocalarının tefsir bilgisiyle ilgili oldukları söylenebilir. Bakî b. Mahled'in Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'inden istifade ettiği söylense de bunun gerçekliği hakkında kesin bir yargıya varmak, Bakî'nin tefsirinin günyüzüne çıkmasına bağlıdır. Ayrıca Endülüslü bazı müelliflerin eserleri üzerinde yapılan araştırma *et-Tefsîr*'in Endülüs'e taşındığına dair kayda değer bir veri sunmamıştır. Ahmed b. Hanbel'in diğer bir öğrencisi Ebû Hâtim er-Râzî'nin eseri günümüze ulaşmadığı gibi oğlu İbn Ebî Hâtim'in mevcut tefsirinde de sadece birkaç Ahmed b. Hanbel rivayeti vardır. Bu veriler, *et-Tefsîr*'in izleri olarak görülebilirse de sınırlı birkaç rivayet, esere vâkıf olunduğuna dair çıkarımda bulunmayı zorlaştırır. Ebû Bekir el-Merrûzî'nin Ahmed b. Hanbel'den naklettiği tefsir bilgilerinde senedin zikredilmeyişi, bunların kısa cevaplardan oluşması ve kimi zaman tahkiye üslubunun kullanılması gibi hususlara bakılırsa onun

metni *et-Tefsîr*'den ziyade suâlât türü bir muhtevaya sahip gibidir. Ahmed b. Hanbel'in öğrencilerinden Ebû Zür'a ise onun *el-Müsned*'i oluşturduğu 700.000 hadisten 600.000'ini hıfzetmiş olması ve 10.000'i kıraat olmak üzere tefsir konusunda 140.000 rivayeti hıfzetmiş olmasıyla öne çıkar. Ebû Zür'a'nın hıfzettiği rivayet sayısının 120.000 rivayetten oluştuğu belirtilen *et-Tefsîr*'i de aşması, tefsir konusunda oluşan rivayet birikiminin isnad sayısı bakımından ulaştığı boyutu gösterir niteliktedir.

Ahmed b. Hanbel'in öğrencilerinden yalnızca oğulları Salih ve Abdullah ile yeğeni Hanbel b. İshak'ın *el-Müsned*'i tamamen semâ edebilmesi, *et-Tefsîr*'in izlerini de mezkûr üç isimde aramayı gerektirir. Salih, Hanbel ve bu ikisinin çocuklarına dair yapılan araştırmada *et-Tefsîr*'in izleri olabilecek önemli bir veriye ulaşılamamıştır. *el-Müsned*'de olduğu gibi *et-Tefsîr*'in de bu üç kişiden yalnızca Abdullah aracılığıyla nakledilmesi, Abdullah'ı kilit isim hâline getirir. Ancak *el-Müsned*'in aksine, Abdullah *et-Tefsîr*'i bütünüyle semâ edememiştir. Nitekim öğrencisi İbnü'l-Münâdî, Abdullah'ın *et-Tefsîr*'den 80.000 rivayeti semâ ile 40.000 rivayeti de icazetle aldığını kaydeder. Bu bilginin sadece İbnü'l-Münâdî'den gelmesinin şüphe uyandırsa da diğer bir öğrencisi Mehîb b. Süleym'in Abdullah'ın, babasından 110.000 küsur hadis semâ ettiği yönünde bilgiyi aktarması İbnü'l-Münâdî'nin beyanının teyidi sayılabilir. Bu açıdan yaklaşık 30.000 *el-Müsned* rivayeti hariç tutulduğunda semâ edilen 80.000 rivayetin *et-Tefsîr*'den olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Ebû Zür'a'nın ezberlediği 130.000 tefsir rivayetinden 120.000'inin *et-Tefsîr*'e ait olabileceğine yönelik emareler de bu bilgiyi nispeten doğrular.

Diğer taraftan dönemin tefsirleri çerçevesinde bir tefsir için bu sayı abartılı görünebilir, ancak *el-Müsned*'in oluşturulduğu hadis koleksiyonu ve muhaddislerin aynı metne ait her bir senedi ayrı bir hadis saymaları ilgili sayıların kabul edilebilir olduğunu gösterir. Keza muteber hadis eserlerinin yüzbinlerce hadis arasından seçilerek oluşturulması, muhaddislerin yazdıkları hadis miktarı, müçtehit ya da hafız kabul edilmek için hıfz edilmesi gereken hadis sayısı gibi bilgiler de aynı hadisin farklı tariklerini toplamaya özen gösteren muhaddislerin hadis sayım tarzına işaret eder. İbnü'l-Münâdî'nin verdiği sayı, Mehîb'in aktardığı bilgi ve Ebû Zür'a'nın Ahmed b. Hanbel'den ezberlediği tefsir rivayetlerine yönelik bilgiler bu sayım metodu çerçevesinde değerlendirildiğinde Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'inin 120.000 rivayetten oluştuğu bilgisinin vakaya aykırılık teşkil etmediği söylenebilir.

Ayrıca Abdullah'ın *el-Müsned*'i babasından iki ya da üç defa dinlemesine rağmen *et-Tefsîr*'in tamamını değil, sadece üçte ikisini semâ etmesi, kalanını icazetle alması *et-Tefsîr* eserinin *el-Müsned*'e göre gerek işlev gerekse hiyerarşi bakımından daha geride tutulduğunu gösterir. Bu durum eserin semâ edilmesi, nakli ve tedavüle girmesini etkilediği gibi içeriğini de şekillendiren bir etkiye sahiptir. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'de Ka'b el-Ahbâr ve Musa b. Ubeyde'den rivayet nakletmeyi pek tercih

etmezken *et-Tefsîr*'de onların nakillerine yer verdiğine dair bilgilere bakılırsa tefsir dışında ahlak, züht, melâhim, megâzî, fezâil gibi alanlarda bir oranda esnek davrandığı anlaşılmaktadır.

Abdullah'ın resmî görevleri ile siyasi elitlerin çocuklarına ders verme meşguliyeti başta *et-Tefsîr* olmak üzere babasının eserlerinin sonraki nesillere sistemli olarak aktarılmasını engellemiş olabilir. Yine de tefsir nakilleri bakımından Abdullah'ın 1- eseri *Meâni'l-Kur'ân*'ında doğrudan ve dolaylı atıflarla kullanan Zeccâc, 2- eserin içerdiği rivayet sayısını bildiren İbnü'l-Münâdî, 3- Abdullah'ın siyasi elitlerin çocuklarına ders verdiği ortamda hane sahibinin oğlu olarak derslere katılan Ebû Bekir el-Katîî, 4 ve 5- eseri İsfahan'a taşıyan İbnü's-Savvâf ve Taberânî, 6- Nişaburlu İbn Bâleveyh olmak üzere altı öğrencisi öne çıkmaktadır. Ancak bu öğrencilerin Abdullah'tan Bağdat'ta tefsir temalı rivayet aldıkları görülse de bugün eserin bütününden ziyade ancak naklettikleri *el-Müsned*'de olmayan sınırlı sayıdaki rivayetlere sahibiz. Sözgelimi Ahmed b. Hanbel'in tefsirinin rivayet sayısını bilecek kadar esere vâkıf olan İbnü'l-Münâdî'nin, çoğu ulûmü'l-Kur'ân ile ilgili çok sayıda eser kaleme aldığı bilgisinden hareketle *et-Tefsîr*'den istifade etmiş olduğu düşünülebilirse de eserlerinin günümüze ulaşmaması, onun *et-Tefsîr*'le ilişkisini somut verilere dayandırmayı engellemektedir.

Bağdat'ta *Meâni'l-Kur'ân*'ın yazımı sırasında eserden istifade ettiğini açıkça belirten Zeccâc'ın Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'i konusunda özel bir yeri vardır. Bu dönemde eserden istifade edebilen pek kimse bilinmemesine rağmen Zeccâc'ın rivayetler konusunda *et-Tefsîr*'i merkeze alması, onun Hanbelî kimliği ve siyasi erke yakınlığıyla ilgili görünmektedir. Zeccâc, tefsirden faydalanırken rivayetlerin lafızlarına bağlı kalmayıp ihtisar ve tasarrufta bulunmaktadır. Ayrıca eserde isnad kullanımı standart değildir, hatta çoğu zaman isnadı hiç zikretmeyip onun yerine "tefsir" tabirini kullanmakla yetinmektedir. Dolayısıyla Zeccâc'ın -dönemin hadis uleması gibi- rivayetleri alıp doğrudan nakletme kabilinden bir gaye gütmeden lügavî saiklerle yazması, Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'inin *Meâni'l-Kur'ân*'da sınırlı miktarda görünür olmasına sebep olmuştur. Ancak eserde tefsir kabilinden yer verilen çoğu verinin Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'ine ait olduğu bilgisinden hareketle -rivayet formunda nakledilmese de- Zeccâc'ın "tefsir" tabirini kullandığı yerlerde genellikle Ahmed b. Hanbel'in kayıp tefsirini kastettiği söylenebilir. Bu da *et-Tefsîr*'in izini sürmek açısından Zeccâc'ın eserini ayrıcalıklı kılar. Zira eserde tefsir kabilinden yer verilen bilgilerin yaklaşık lafızlarla takibi yapıldığında Ahmed b. Hanbel'in kayıp tefsirine dair az da olsa bir fikir edinilebilmektedir.

Abdullah'ın vezir çocuklarına ders verdiği meclise hane sahibinin oğlu olarak katılan Katîî'nin daha küçük yaşlardayken eserleri bütünüyle temin ve tahsil etmesini sağlamıştır. Rivayet ağı genişlemesi gerekirken ilk asırda beklendiği kadar genişlememesi Ahmed b. Hanbel'in eserlerinin nakli konusunda Katîî'yi merkezî bir konuma taşımıştır. Katîî'nin gayretleriyle eserler sonraki nesillere aktarılabilmişse

de hacmi ve dönemin şartları bakımından eserler kritik süreçlerden geçmiştir. Nitekim Katîî'nin de *el-Müsned*'e ağırlık vermesi ve *et-Tefsîr*'in hacmi eserin yaygınlaşmasını engellemiştir. Ayrıca Bağdat'ta yaşanan sel felaketlerinde -tıpkı Katîî'nin elinde bulunan *el-Müsned* gibi- *et-Tefsîr* de zarar görmüş olmalıdır. Yine de Katîî eseri sonraki nesillere ulaştıran isim olması açısından hayati bir vazife icra etmiştir. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in tefsir rivayetlerinin izleri eserlerinde görülebilen Nişaburlu Hâkim en-Nîsâbûrî ve İbn Fencuveyh, İsfahan'da uzun yıllar ikamet eden Taberânî ve öğrencisi Ebû Nuaym Katîî'den ders alan kimselerdir. Ayrıca onların İbn Merdûye, Sa'lebî, Beyhakî ve Vâhidî gibi öğrencileri tarafından Ahmed b. Hanbel'in tefsir temalı rivayetlerinin nakledilmiş olması ve bunların bir kısmının Ahmed b. Hanbel'in mevcut eserlerinde yer almaması, onların *et-Tefsîr*'e nispetine imkân tanır. Bu hususta Endülüs'te eserin izleri görülmezken İsfahan ve Nişabur'da eserle ilgili önemli verilere rastlanması, eserin 6./12. yüzyıla kadar Bağdat'ın batısından ziyade, doğusunda yaygınlaştığını gösterir.

Eserin İsfahan-Nişabur bölgesindeki imla meclislerinde sistemli bir şekilde bütünüyle yahut cüz veya cilt olarak nakledilegeldiği bilinmemektedir. Rûdânî'den öğrendiğimiz kadarıyla eserin sonraki döneme intikal etmesini sağlayan isnâd "Fahr İbnü'l-Buhârî → Hanbel b. Abdullah → İbnü'l-Husayn → İbnü'l-Müzhib → Katîî" tarikidir. Eserin bu tarikte yer alan Hanbel b. Abdullah tarafından Dımaşk'a götürüldüğü, oradan da Mısır'a ulaştığı, nihayet Rûdânî'nin meşyehasında görüldüğü ve dolayısıyla son üç asırda kaybolduğu anlaşılmaktadır. Bu süreç içerisinde Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Ya'lâ, İbn Ebî Ya'lâ, Ebû Musa el-Medînî, İbnü'l-Cevzî, İbn Kudâme, İbn Teymiyye, İbn Kayyım, İbn Receb, Muhammed es-Sa'dî, Fütûhî, Buhûtî gibi Hanbelî ya da Hanbelî çevrelere yakın ulema eserden bahsetmiştir. Ancak Moğultay b. Kılıç ve İbn Hacer gibi muhaddislerin de eserden kimi bilgileri konu etmesi ile Rûdânî'nin meşyehasında *et-Tefsîr*'in de bulunması eserin Hanbelî çevre dışında da sınırlı bir tedavülde olduğunu göstermektedir.

İbnü'l-Cevzî ve Ebû Musa el-Medînî'nin söylem ve üslubunda görülen Ahmed b. Hanbel'in eserleriyle ilgili savunmacı yaklaşımdan, 6./12. asırda Ahmed b. Hanbel'in eserleriyle ilgili birtakım tartışmaların gündemde olduğu anlaşılmaktadır. Bu dönemde bilhassa *el-Müsned* üzerinde yapılan tasarruflar ve içerdiği zayıf rivayetler söz konusuyken ilerleyen süreçte Zehebî'nin itirazlarından anlaşıldığı kadarıyla *et-Tefsîr* hakkında eserin varlığını sorgulamaya götürecek şüpheler ortaya çıkmıştır. Zehebî'nin itirazlarının bir yönü eser hakkındaki anlatılara dairdir ve eserden bazı cüzlerin ortaya konulup anlatıların somut olarak temellendirilmemiş olmasına dayanır. Zehebî'nin eleştiri ve itirazları sonrası Süyûtî, Edirnevî, Giritli Sırrı Paşa, Bursalı Mehmed Tahir Efendi ve Ahmed Cevdet Bey'in telif ettiği tefsir tabakatında Ahmed b. Hanbel'e yer verilmemesi, keza Taşköprîzâde, Kehhâle ve Sezgin'nin biyobibliyografik eserlerinde *et-Tefsîr*'in zikredilmemesi dikkat çekicidir. Bununla birlikte Kâtib Çelebî,

Sıddîk Hasan Han, Bağdatlı İsmail Paşa ve Ziriklî'nin *et-Tefsîr*'den bahsettiği; Dâvûdî, Ömer Nasuhi Bilmen, İbn Tarhûnî'nin telif ettiği tefsir tabakatı kitaplarında da Ahmed b. Hanbel'e bir müfessir olarak yer verildiği görülür.

Zehebî'nin çağdaşı İbn Teymiyye'nin Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'de Mücâhid tarikini önemsediğini, güvenilir bilgilere yer verdiğini, Taberî ve diğer tefsirlere benzediğini söylemesi eserle ilgili bir tür savunu izlenimi oluşturmaktadır. Keza İbn Receb'in Ahmed b. Hanbel'in tefsirini Vekî, Abdürrezzâk, Âdem b. Ebî İyâs, İshak b. Râhûye, Abd b. Humeyd, İbn Mâce, Nesâî, İbn Ebî Hâtim gibi muhaddislerin tefsirlerine benzeterek tarif etmesi, konuyla ilgili tartışmaların 8./14. asırdaki uzantısı gibidir. Ancak eseri tarife yönelik bu tür anlatılar, eserin aslında bu dönemde büyük bir kısmının kayıp olduğunu ve belki de artık sadece bazı parçalarının az sayıda kişinde bulunduğunu düşündürür. Nitekim Merrûzî'nin Ahmed b. Hanbel'den naklettiği tefsir cüzünü İbn Kayyım'ın bütünüyle kendi eserine alması da bunun göstergesi gibidir. Ahmed b. Hanbel'in tefsir eserinin açık izlerinin 8./14. asır sonrasında sadece İbn Hacer ve Rûdânî'de görülmesi de bu durumu destekler. Sa'dî, Uleymî, Dâvûdî, Fütûhî, Buhûtî ve Kâtib Çelebî gibi sonraki dönem âlimlerin eserle ilgili herhangi bir şüphe taşımayıp tedavüldeki bilgileri naklettikleri görülse de eseri görüp kullandıklarına dair herhangi bir emare tespit edilememiştir.

Neticede şüphe ve itirazlara rağmen *et-Tefsîr*'den istifade edenler, görenler, bahsedenler ve eserle ilgili detay bilgi nakledenler bir vakıa olarak ortadadır. Günümüze ulaşmasa da *et-Tefsîr*'den iktibaslar ve izler böyle bir koleksiyonun var olduğuna ve tarihî süreç içerisinde kaybolduğuna işaret etmektedir. Rivayetlerin sened veya metnindeki küçük değişikliklerin kayıt altına alınması sebebiyle *et-Tefsîr*'in içerdiği rivayet sayısı normal bir tefsirden çok daha fazlaydı. Bu sonuç Ahmed b. Hanbel'den isnad merkezli dinî bilgi yaklaşımına sahip bir Ehl-i hadis müfessiri olarak bahsetmeyi mümkün kılmaktadır. Eserin günümüze ulaşmamasında temin edilebilir ve taşınabilir bir hacimde olmaması, Ahmed b. Hanbel'in eser yazmaya sıcak bakmadığı için rivayet malzemesinin oğlu Abdullah tarafından sınırlı bir çevrede umuma açılması, Abdullah'ın resmî meşguliyetleri, *et-Tefsîr*'i oluşturan rivayetlerin seçkiye tabi tutulmaması, istinsah edilememesi, Bağdat'taki su baskınları, sonraki süreçte yaşanan Moğol ve Haçlı istilaları gibi sebeplerden bahsedilebilir. 6.-7./12.-13. asırlarda Moğollar ve Haçlılar tarafından Bağdat'ın uğradığı yağma, istila ve işgaller sonucunda Suriye ve Mısır'a göç eden Hanbelî âlimlerle birlikte *et-Tefsîr*'e ait bazı cüzlerin bu bölgelere taşındığı ve nihayetinde kaybolduğu söylenebilir. Ayrıca bu dönemde sadece Ahmed b. Hanbel'in değil, muhaddislere ait pek çok tefsirin kaybolduğu ve günümüze ulaşmadığı anlaşılmaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM

‘TEFSİRİN ASLI’ MESELESİYLE İLGİLİ TASAVVURLAR VE YAKLAŞIMLAR

I. ESER VE MÜFESSİR EKSENLİ YAKLAŞIMLAR

Ahmed b. Hanbel'in tefsir, melâhim ve megâzînin aslı olmadığına dair sözü, ilk yorumu yapan Hatîb el-Bağdâdî'den bu yana çeşitli yorumlara konu olmaktadır. Bu yorumların bir kısmı eser ve müfessirlere yönelik iken bir kısmı râvi ve rivayet eksenlidir. Bu kapsamda kimi araştırmacılar Ahmed b. Hanbel'in sözünü değerlendirirken tefsir eserleri ve müellifleriyle bağlantı kurmuş, kimileri de konuyu genel olarak tefsir rivayetleri ve râvilerinin tenkidine hamletmiştir. Ancak yorum ameliyesinin bununla sınırlı olmayıp kıssa, isrâiliyat, fezâil ve esbâb-ı nüzûl gibi tefsir kapsamında görülen alanlardan herhangi biri ekseninde tematik değerlendirmelere de rastlanmaktadır. Bununla birlikte bazen İslam rivayet kültürünün tenkidi bağlamında yorumcunun niyeti ve perspektifine göre değişen fikrî ve ideolojik bakış açılarını görülebildiği gibi Ahmed b. Hanbel'in şahsını, ait olduğu ilmî anlayışı ve dönemini dikkate alarak bir sonuca ulaşmaya çalışan metodolojik yaklaşımlar da söz konusudur. Yorum türlerinin, yorumcunun konuyu ele alma biçimi dikkate alınarak tasnif edildiği bu bölümde ilk yorum olması bakımından evvela eser ve müfessir eksenli yaklaşımlar tasvir edilecektir. Eser eleştirilerinin bir yönü megâzî ve melâhim kitaplarına dayandığı için bu kısımda her iki alanın eserlerine de temas edilecektir.

A. Tefsir Eserlerine Hamledilmesi

Ahmed b. Hanbel'in sözüyle ilgili tespit edilen ilk yorumu yapan Hatîb el-Bağdâdî bu ifadeyi *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî*'de, rivayetlerle ilgili seçici olmanın gerekliliğini vurgulayıp uzak durulması gereken hususları izah ederken nakletmiştir.[1] Bu kısımda Hatîb el-Bağdâdî Tevrat, Zebur, Danyal peygambere nispet edilen kitaplar ve İncil'in yanı sıra bu kültürlerden neşet ettiği düşünülen evâil, fiten ve melâhim gibi rivayet türlerinin rağbet gördüğünü; ancak bunların faydasız, gereksiz, önemsiz ve asıl işten alıkoyan bir hüviyete sahip olduğunu, dolayısıyla İbn İshak'ın *Sîre*'si gibi bu tür bilgileri içeren eserlerden uzak durulması gerektiğine dair nakil ve değerlendirmelere yer verir. Hatta bu meyanda "önemsiz işlerle uğraşmanın kişiye önemli bir zarar vereceği" türünden nakiller zikredip Ahmed b. Hanbel'in de "Bu tür (İslam öncesi kültürlere ait) eski rivayetlerle meşguliyet, peşinde olmamız gereken farz/asıl ilme ket vurur" dediğini aktarır. Hatîb el-Bağdâdî'nin araştırma konusu olan söze böyle bir iç bağlamda, içerisinde melâhim ve megâzî bulunması sebebiyle yer verdiği anlaşılmaktadır. Sözün içerisinde tefsir yer aldığı için de tefsirle ilgili nakillere yer verilip değerlendirme yapılmıştır.

[1] İlgili bölümde Hatîb el-Bağdâdî, "Rivayet Seçiminde Meşgul Olmaktan Uzak Durulması Gereken Şeyler" şeklinde bir başlık açıp şöyle der: "Rivayet seçiminde bulunan kişinin âlî isnadları, açık tarikleri, sahih hadisleri ve sağlam rivayetleri seçmesi gerekir. Zamanını batıl, uydurma rivayetleri araştırmakla, garîb ve münker haberlerin peşinde koşmakla harcanmaması gerekir" (*el-Câmi'*, II, 159).

Hadis ve tarih gibi ilimlerde söz sahibi biri olarak Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen ifadeyi aktardıktan sonra hem birtakım açıklamalarda bulunmuş hem de bazı rivayetler naklederek bu açıklamaları desteklemeye çalışmıştır. Evvela ona göre Ahmed b. Hanbel megâzî ve tefsir türlerindeki tüm kitapları kastetmemiş olabilir. Çünkü "Bu söz bir açıdan yorumlanabilir ki o da şudur: Bu sözle kastedilen müelliflerinin gevşekliği, naklettikleri bilginin zayıflığı ve halk hikâyecilerinin (*kussâs*) ilaveleri sebebiyle itimat edilmeyen, sıhhati problemli olduğu bilinen özel manada belirli üç kitaptır." Ancak Hatîb'in burada "bir açıdan/bir yönüyle" (على وجه) kaydını koyması Ahmed b. Hanbel'in maksadına dair kesin konuşmak istemediğini de gösterir. Sözün asıl manasını temin edecek tarihî verilerin aktarılamaması, sözü literal açıdan değerlendirmeye sevk etmiş gibidir. Yani Hatîb, Ahmed'in sözünün başka anlamlara gelebileceğini kabul edip kesinlik ifade etmediği için ortaya koyduğu yorumun nihai anlam olmayabileceğine ve gerçek maksadın başka bir hususla ilgili olabileceğine dair bir ihtiyat payı bırakmaktadır.

Bununla birlikte melâhim ve fiten türü kitapların tamamının isnadı, tarikleri ve metinleri/içerikleri açısından sorunlu olduğunu belirten Hatîb, Kur'ân tefsiri olarak derlenen en meşhur eserlerin Kelbî ve Mukâtil'e ait olduğu ve dolayısıyla Ahmed b. Hanbel'in tefsir açısından söz konusu iki müfessiri hedef aldığı varsayımından hareket etmektedir. Bu sebeple Kelbî ve Mukâtil'in tefsiri hakkındaki ulemanın genel kanaatini ifade etmek üzere bazı nakillere yer vermektedir. Rivayete göre Ahmed b. Hanbel'e Kelbî'nin tefsiri sorulduğunda "Baştan sona yalan!" cevabını vermiş ve hatta eseri okumaya bile cevaz vermemiştir. Mukâtil hakkında ise İmam Mâlik'ten Mukâtil'e sorulan bir soruya verdiği cevabı içeren bir rivayet naklederken Nuaym b. Hammâd'dan (ö. 228/843) da bu bilgiyle ilgili bir değerlendirme aktarmıştır. Söz konusu rivayete göre bir adam, Ashab-ı Kehf'in köpeğinin rengi sorusuna cevap veremediğini söyleyince Mukâtil "Beneklidir! Eğer böyle desen kimse, senin bu söylediğinin aksini iddia edemezdi!" demiştir. Diğer rivayette ise Nuaym'ın, Mukâtil'in bu sözleriyle ilgili olarak "Bu, onun ortaya çıkan ilk yalanıdır" şeklindeki sözü nakledilmektedir.[2] Hatîb, Ahmed b. Hanbel'in tefsirden kastının Kelbî ve Mukâtil olduğunu söylese de her iki müfessirle ilgili verdiği bu bilgilerden sonra, "Tefsirde kusurlardan azade veya karalamalardan sıyrılabilen herhangi bir kitap bilmiyorum" demektedir.[3]

Hatîb'in Ahmed b. Hanbel'in ifadesine dair bu yaklaşımı sonraki süreçte sözün mana ve yorumunu belirlemede etkili olmuştur. İbn Teymiyye'nin isnad merkezli yorumları sözün farklı zaviyelerden değerlendirilmesini beraberinde getirse de Hatîb'in Mukâtil ve Kelbî tefsirlerine yönelik vurgusu hep

[2] İlgili rivayette Nuaym şöyle demektedir: "Mukâtil'in ortaya çıkan ilk yalanı, onun bu adama '(Ashab-ı Kehf'in köpeği) sarıdır!' ya da 'Herhangi bir renktir!' deseydin kim aksini iddia edebilirdi ki?!" şeklinde cevap vermesidir" (Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmiʿ*, II, 163).

[3] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmiʿ*, II, 162-3.

dikkat çekici bulunmuştur. Yorumcuların büyük bir kısmı doğrudan veya dolaylı olarak Ahmed b. Hanbel'in sözünü Hatîb'in delaletiyle Mukâtil ve Kelbî eleştirileri çerçevesinde ele almışlardır. Nitekim sözü Hatîb ile aynı kaynaktan alan İbnü'l-Kayserânî'nin konuyu sunma şekli Hatîb ile bazı açılardan benzerlik gösterir. O, *Kitâbü's-Semâ*'da Ahmed b. Hanbel'in sözüyle ilgili yorum yapmayıp İbn Adî'ye uzanan tarikle sözü sadece nakletse de ardından yer verdiği diğer iktibas ve değerlendirmelere bakılırsa o da Hatîb el-Bağdâdî gibi düşünmektedir. Zira Ahmed b. Hanbel'den naklettiği sözün devamında İbn Hibbân'ın Kelbî için "…her kim sünnete ittiba eder, ona tutunur ve sağlamlaştırırsa Allah ona Kitabullâh'ın tefsirini öğretir, onu Kelbî ve benzerlerinden müstağni kılar" dediğini aktarır ve doğru olduğu şüpheli bir hadisi Hz. Peygamber'e isnat edenin vebal altında olacağına dair rivayetlere yer verir.[4] İbn Teymiyye ile aynı dönemde yaşayan Memlük tarihçisi ve devlet adamı Ahmed en-Nüveyrî (ö. 733/1333) de benzer haberler aktarır. *Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb* isimli hacimli eserinde Nüveyrî, Lokmân sûresinin 6. ayetindeki "lehve'l-hadis" ibaresini düşünerek bu ayetin müziğin haramlığına delil sayılması konusunu ele alır. Ayetin iniş sebebi olarak zikredilen hadis gibi bazı rivayetlerin ciddi problem arz ettiğini ifade edip Ahmed b. Hanbel'in tefsirin aslı olmadığına yönelik ifadesine ve akabinde de Kelbî ve Mukâtil ile ilgili bazı sorunlara yer vermektedir.[5]

Mamafih sözü, tefsir eserleri ekseninde değerlendirenlerde genel olarak Ahmed b. Hanbel'in ifadesindeki yargının sonraki dönemlerde telif edilen başka bazı tefsirler için de geçerli olduğu yönünde bir eğilim görülür. Ahmed b. Hanbel'in sözünü tefsirin isnadı olmadığı anlamına hamleden İbn Teymiyye, Kelbî ve Mukâtil dışında başka tefsirlerin de içerdiği rivayetler bakımından sorun arz ettiğine dikkat çekip özellikle Sa'lebî ve Vâhidî'nin sure başlarında, Zemahşerî'ninse sure sonlarında yer verdiği fezâil türü hadislerin uydurma olduğunu vurgular.[6] Râfızîlerin tefsirlerinde yer alan rivayetlere itibar edilemeyeceğini belirten İbn Teymiyye Hatîb'den gelen Kelbî ve Mukâtil tefsirlerine Sa'lebî, Vâhidî ve Zemahşerî tenkitlerini ekler. Ancak sorunu bununla sınırlı görmeyip Ahmed b. Hanbel'in maksadının belirli eserlerden ziyade tefsir isnâdlarıyla ilgili olduğunu söyleyerek sözün kapsamını genişletir.

Hatîb el-Bağdâdî'nin Ahmed b. Hanbel'in sözünü tefsir eserleri ekseninde yorumlaması, sonraki dönemlerde sözün kapsamına giren tefsirlerin sayısını artırdığı gibi doğrudan sözün formunun değişimine de etki etmiştir. Nitekim Hanbelî âlim Mer'î b. Yusuf (ö. 1033/1624) hem sözün kapsamına giren tefsirlerin Kelbî ve Mukâtil ile sınırlı olmadığı belirtir hem de sözü "tefsirler" formunda nakleder. Tefsir eserlerini de "Tefsir râvileri Kelbî, Mukâtil ve benzerleri sahih, zayıf veya uydurma kavillerinden

[4] İbnü'l-Kayserânî, *es-Semâ*, s. 77-9.
[5] Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, IV, 147.
[6] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, s. 434.

yazılı gördükleri her şeyi nakletmeye pek düşkündüler. Bundan dolayı hadis âlimleri ve münekkitlerin mühim meselelerde ekseriyetle onlardan sarfınazar ettiklerini ve fakihlerin de ahkam konusunda delil olarak kullanmadıklarını görürsün" şeklinde eleştirir. Ahmed b. Hanbel'in sözünü kendi görüşlerine delil olarak zikredip Hatîb el-Bağdâdî'nin değerlendirmeleriyle bu hususu pekiştirir. Kelbî, Mukâtil gibi müfessirlere güven probleminden bahsettikten sonra Ahmed b. Hanbel'in sözü ve Hatîb'in konuyla ilgili yorumu önemli bir dayanak sayar. Ancak Mer'î'nin doğrudan Meymûnî'den naklettiği Ahmed b. Hanbel'in sözünü, "Üç kitabın aslı yoktur: megâzî, melâhim ve *bazı tefsirler*" (بعض التفاسير)[7] formunda zikretmesi, sözü yorumuna uygun olarak aktardığını gösterir. Hem sözün formunda "kitap" kelimesine yer vermesi hem de bunu "bazı tefsirler" şeklinde kayıtlayarak akabinde Hatîb'in yorumunu aktarması, sözün kapsamını bütün tefsirlerden ziyade, belirli bazı tefsirlerle sınırlı tutma gayesine matuftur. Ancak Kelbî, Mukâtil ve benzerlerinden bahsetmesi (ونحوهما), mevzubahis eleştirinin başka bazı tefsirleri de kapsadığını vurgulamaya yönelik gibidir.

Ahmed b. Hanbel'in sözü kapsamında tefsir eleştirisini genişleten bir diğer âlim Şevkânî'dir (ö. 1250/1834). O, *el-Fevâidü'l-mecmûa*'da Ahmed b. Hanbel'in sözüne yer verirken aslı olmayan rivayetlerin yer aldığı tefsir eserlerinden bahseder. Esasen Şevkânî'yi Ahmed b. Hanbel'in sözüne atıf yapmaya sevk eden şey, ele aldığı uydurma bir rivayetin üç farklı tefsir eserinde yer almasıdır. Nitekim *Fezâilü'l-Kur'ân* kısmında toplam 64 hadisten bahsetmekte, 56 numaralı hadisin uydurma olduğunu belirtip bu rivayete İbn Ebî Hâtim, Ebü'ş-Şeyh (ö. 369/979) ve İbn Merdûye gibi müfessirlerin yer verdiğini bir zafiyet olarak kaydeder.[8] "Fâide" şeklinde bir ara başlıkta konuya Ahmed b. Hanbel'in sözüyle başlar ve Hatîb el-Bağdâdî'nin yorumuna yer verir. Akabinde şöyle der:

> Bu söz, tefsirin bütününe değil, rivayetlerinin çoğuna hamledilmiştir. Kendi bid'atlarına davet eden meşhur bid'at tefsirleri bu kabildendir. Rivayetlerin arasına bid'atlarını sokuşturup bunlar aracılığıyla insanlara nüfuz ettikleri için bu tefsirleri okumak caiz değildir. Süyûtî de bu minvalde sözler sarf edip şöyle demiştir: "Sülemî'nin [ö. 412/1021] *Hakâiku't-tefsir* adlı tefsiri gibi bazı sufilerin yazdıkları tefsir değildir. Eğer Sülemî, bunun tefsir olduğuna inanıyorsa zaten kâfir

[7] Mer'î b. Yûsuf, *İthâf*, s. 82. Eserin yazmasında Meymûnî yerine Sem'ânî yazması, müelliften veya müstensihten kaynaklanan bir hata olmalıdır (Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Koleksiyonu, nr. 1300, vr. 9a). Ayrıca Aclûnî'nin (ö. 1162/1749) *Keşfü'l-hafâ*'da (II, 498), Seffârînî'nin (ö. 1188/1774) de *el-Buhûru'z-zâhira*'da (II, 558) sözü Hatîb'in yorumuyla birlikte naklederken "bazı" (بعض) kelimesi dışında, "tefsir" (التفسير) yerine "tefsirler" (التفاسير) diye kayıtladıkları görülür. Bu da Mer'î'nin yaptığı gibi sözün tefsir eserleri ile olan ilişkisine matuf bir tasarruf gibidir. Fakat bu tür tasarruflar müstensih veya naşirden kaynaklanan bir hata da olabilir. Nitekim Seffârînî'nin eserinde Hatîb'in eser eksenli yorumunun Dârekutnî'ye (ö. 385/995) nispetle zikredilmesi böyle bir hatanın sonucu olmalıdır.

[8] Şevkânî 56 numaralı kısımda "Fâide"den önce şunları söyler: "56-Hadis: Hz. Peygamber Allah Teâlâ'nın, '*Gözler (insan idraki) onu O'nun zatını kavrayıp kuşatamaz. Hâlbuki O, (sınırsız bilgisiyle) bütün idrakleri kuşatır*' [6/el-En'âm: 103] ayeti hakkında şöyle buyurmuştur: 'İnsan, cin, şeytan ve melekler yaratıldığı ilk günden kıyamet gününe kadar tek tek yan yana sıraya dizilseydi bile Allah'ı asla kuşatamazlardı.' Bu hadisi İbn Adî, Ebî Saîd'den merfû olarak nakletmiştir ve uydurmadır. Zerkeşî, *el-Leâli*'de bu hadisi İbn Ebî Hâtim, Ebü'ş-Şeyh ve İbn Merdûye'den rivayet etmiştir." Muhtemelen Şevkânî'nin Zerkeşî aracılığıyla yaptığı atıflar İbn Ebî Hâtim'in *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, Ebü'ş-Şeyh'in *Fedâzilü'l-Kur'ân* ve İbn Merdûye'nin ise *et-Tefsîr (et-Tefsîru'l-müsned)* isimli eserlerine aittir. Burada ilgili hadisin tefsir eserlerinde geçiyor olması, Tefsir alanını ilgilendiren ve rivayet içerikli üç eserde rastlanması Şevkânî'yi "Fâide" kısmını yazmaya sevk etmiş olmalıdır.

> olmuştur."[9] Ben de derim ki: Şüphesiz sufilerin Kitâb-ı Azîz hakkında söylediklerinin ekserisi tefsirden çok, tahrife benzemektedir. Hatta bunların çoğu zaten bâtınî tefsir ve tahrifât türündendir. İbn Abbas'ın tefsiri güvenilir olmayan tefsirler kabilindendir; çünkü Kelbî, Süddî ve Mukâtil gibi yalancıların yer aldığı tarikten rivayet edilmiştir. Süyûtî ve ondan önce İbn Teymiyye de buna benzer açıklamalar yapmıştır. Sa'lebî, Vâhidî ve Zemahşerî gibi eserleri uydurma hadislerle dolu müfessirlerin seleften tefsir adına naklettiklerine de güvenilmez. Çünkü Allah Resûlü adına söylenen yalanı anlamayan bir kimse, başkası adına söylenen yalanı da anlayamaz.[10]

Şevkânî, daha sonra Şîa tefsirlerinin yalanlarla dolu olduğunu ifade ederek bazı Şiî müfessirlere örnekler vererek konuyu tamamlar. Aslında bu tutumuyla Ahmed b. Hanbel'in sözüyle ilgili Hatîb el-Bağdâdî'den gelen Kelbî ve Mukâtil eksenli yorumu, bir adım daha öteye taşımaktadır. Bir taraftan Kelbî, Süddî ve Mukâtil gibi yalancu ve uydurmacı olarak tanınan râvilerin aktardığı tariklerle geldiği için İbn Abbas tefsirinin güvenilir olmadığını ileri sürerken diğer taraftan bu konuda başta Sülemî'nin *Hakâiku't-tefsîr*'i olmak üzere sufilerin tefsirlerini hedefe koyarak bâtınî tefsirin yoğun etkisinde kaldığı için bu tefsirlerde bulunan "Kur'ân hakkındaki sufi kelâmının ekseriyetle tefsirden ziyade tahrife benzediğine" hükmeder. Ayrıca Şiî tefsirlerin problemlerine dikkat çekmekle de genel bir sakıncalı tefsir türü portresi çıkararak tefsir eserlerinin uydurma hadislere mevzi teşkil ettiğine işaret etmektedir.

Ahmed b. Hanbel'in ifadesinin önce kitap eksenli yorumlanıp sonraki süreçte daha geniş bir kapsama eriştirilmesi, sözün bir tür genel tefsir eleştirisine dönüşmesiyle sonuçlanmıştır. Bu sebeple ilk tefsirlerden günümüze kadar tefsir eserleriyle ilgili problemler Ahmed b. Hanbel'in sözü kapsamında değerlendirilmiştir. Sözgelimi M. Beşir Zâfir el-Ezherî'nin (ö. 1907) uydurma hadislere karşı dikkat çekmek üzere kaleme aldığı *Tahzîru'l-müslimîn*'inde uydurma rivayetlerle dolu kitap ve risalelere ayrı bir fasıl açar (فصل في الكتب والرسائل المشحون بالموضوعة). Burada Ahmed b. Hanbel'in sözünü özellikle zikredip Kelbî, Süddî, Mukâtil, Sülemî, Salebî, Vâhidî ve Zemahşerî gibi müfessirlere yapılan eleştirilere yer verdikten sonra Ali b. Muhammed el-Hâzin'in (ö. 741/1341) tefsiri ile İsmail Hakkı Bursevî'nin (ö. 1137/1725) *Rûhu'l-beyân*'ına da uydurma hadislerin sokuşturulduğunu kaydederek bu kapsama giren eser sayısını artırır.[11] Bu açıdan Ahmed b. Hanbel'in tefsir eserleriyle ilgili olumsuz bir yargı serdettiği kabulü, bakış açısına ve bağlama göre sözün kapsamına daha başka tefsirlerin de eklenebileceğine yönelik bir kanaate kapı aralamıştır.

Diğer taraftan Ahmed b. Hanbel'in sözü kapsamında dile getirilen bazı eserler diğerlerine göre daha yoğun eleştiriye maruz kalmıştır. Nitekim uydurma rivayetlerin ele alındığı *el-Lü'lüü'l-mersû'* adlı eserinde Ebü'l-Mehâsin el-Kavukcî'nin (ö. 1305/1888) tutumu bu duruma örnek gösterilebilir. Kavukcî, Ahmed b. Hanbel'in sözüne yer vermese de hadislerin sıhhatini tek tek ele alırken *kef* harfi kapsamında

[9] Yazar bu sözü her ne kadar Süyutî'den nakletse de bu ifadelerin Vâhidî'ye ait olduğu bilinmektedir (bk. İbn Salâh, *Fetâvâ*, s. 197).

[10] Şevkânî, *el-Fevâ'idü'l-mecmû'a*, s. 315-7.

[11] Ezherî, *Tahzîru'l-Müslimîn*, s. 20.

"kitab" kelimesine geldiğinde Ahmed b. Hanbel'in sözüyle ilgili Hatîb el-Bağdâdî'nin yorumundan etkilendiğini izhar eden farklı bir yol izler. Tam bu noktada Kavukcî, alfabetik olarak kitâb kelimesinden ötürü "Kitâbü'l-Kelbî fi't-tefsîr" şeklinde Kelbî'yi, "Kitâbu Mukâtil" şeklinde Mukâtil'i; "Kitâbü'l-Megâzî" ile İbn İshak'ı ve "Kütübü'l-Vâkıdî" ile de Vâkıdî'nin kitaplarını zikrederek bu eserlerin bütünüyle uydurma olduğunu ima ve ifade eder. Bu çerçevede Kelbî ile ilgili, Ahmed b. Hanbel'in "Baştan sona yalan" dediğini, kendisine okumanın caiz olup olmadığı sorulduğunda "caiz değil" cevabını verdiğini aktarır. Mukâtil ile ilgili Zerkeşî'nin "Kelbî'ye yakın" dediğini nakleden müellif, İbn İshak için "Ehl-i kitap'tan bilgi alması sebebiyle bilgilerinin gerçeği yansıtmadığını (*leyse bi-sâbit*); Vâkıdî'nin eserleri için de "yalan" diyerek bu alanın en sahih kitabının Musa b. Ukbe'nin *Megâzî*'si olduğunu belirtir.[12]

Ahmed b. Hanbel'in sözü ekseninde hem Kelbî ve Mukâtil gibi erken dönem müfessirlerin tefsirlerinin eleştirisine ağırlık verildiğini ve hem de bu sözün kapsamına giren tefsir sayısının arttırıldığı Reşîd Rızâ örneğinde de görülebilir. Reşîd Rızâ, *Menâr Dergisi*'nde (Aralık 1900) yayımlanan muslih ve mukallid diyaloguna yer verdiği "el-Muhâverât beyne'l-muslih ve'l-mukallid" adlı yazısında muslih kişiye göre tefsir, melâhim ve megâzî eserlerinin uydurma hadislerle, isrâiliyatla, hayal, vehim, safsata, manasız, batıl sözlerle, kıssacı, yalancı ve safsatacıların anlattıklarıyla doludur.[13] Bu çerçevede "İbn Abbas'tan tefsir konusunda nakledilen rivayetlere gelince; bunlar Kelbî, Süddî ve Mukâtil b. Süleyman gibi hadis uyduran yalancı kimselerin tarikiyle rivayet edildiği için ekserisi sahih değil, uydurmadır" şeklinde İbn Abbas tariklerinden kaynaklanan sıhhat problemine dikkat çeker. Ancak Ahmed b. Hanbel'in sözünü muhtelif veçhelerle değerlendiren Reşîd Rızâ, bu eleştirinin sadece Kelbî, Süddî ve Mukâtil gibi kimselerin tefsirleriyle sınırlı olmadığını; sonraki dönemlerde telif edilen Sa'lebî, Vâhidî, Zemahşerî ve Beyzâvî gibi tefsirlerin de bu kapsama dâhil olup söz konusu arızalardan nasibini aldığını belirtir.[14]

Yenilikçi fikirleriyle bilinen Kazanlı Tatar-Türk âlimi Rızaeddin b. Fahreddin (ö. 1936) *Kütüb-i Sitte ve Müellifleri* isimli eserinde Ahmed b. Hanbel'in sözüne atıf yapıp "son asır müelliflerinden biri mevzu hadislere dair böyle ma'lûmât verir" diyerek ismini müphem bıraktığı bir iktibasta ilgili müellifin Kelbî, Mukâtil, Vâkıdî, Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Gazzâlî, Hakîm et-Tirmizî'nin (ö. 320/932) eserlerinde bulunan uydurma rivayetlere yönelik eleştirisini nakleder. Uzunca verilen iktibasta "Kelbî tefsiri ile Mukâtil b. Süleyman kitabı, Vâkıdî megâzîsi asılsızdır" cümlesi, Ahmed b. Hanbel'in sözü bağlamındaki Hatîb el-Bağdâdî ile başlayan değerlendirmeleri anımsatır. Ancak Kelbî, Mukâtil ve Vâkıdî'ye ilaveten "Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin *Tenbîhü'l-gâfilîn* nâm kitabında, Gazzâlî'nin *İhyâ*'sında, Hakîm-i Tirmizî

[12] Kavukcî, *el-Lü'lüü'l-mersû'*, s. 136-7.
[13] Kara, *Din ile Modernleşme Arasında*, s. 206.
[14] Reşîd Rızâ, "el-Muhâverât beyne'l-Muslih ve'l-Mukallid", s. 680-1.

eserlerinde ve umûmen tasavvuf kitaplarında olan hadislere (eğerde başka tarîk ile sabit olmaz ise) itimad edilmez"[15] ifadesiyle çerçeve biraz daha genişletilmiştir. Çeşitli örneklerin yer aldığı iktibasın ardından Rızaeddîn b. Fahreddîn konuyu, "Bu müellif kitabından intihab ettiğimiz şeyler işte şunlardır. Fakat mevzu hadisler bunlara münhasır değil, belki gayet köp olup bunları ma'rifet eder içün ilm-i hadis mütehassısları tarafından hatta bazı bir kâidelerde vazolunmuştur"[16] cümleleriyle sürdürmektedir. Dolayısıyla o, uydurma hadislerin kapsamının Ahmed b. Hanbel'in sözünde bahsettiği üç tür eserden çok daha geniş bir alanda yaygınlık gösterdiğini vurgulamayı hedeflemektedir.

İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946), Ahmed b. Hanbel'in sözü kapsamında tefsir eserleriyle ilgili bazı olumsuz değerlendirmelere yer verir. Bu çerçevede Kelbî tefsiri hakkında Ahmed b. Hanbel'in "*Tefsîr-i Kelbî* serâpâ kezibdir; ona nazar helal değildir" dediğini; "*Tefsîr-i Mukâtil*'in *Tefsîr-i Kelbî*'ye yakın" olduğunu, *Hakâiku't-Tefsîr* ya da *Tefsîr-i Sülemî* olarak bilinen eser gibi "Sufiye tefsirlerinin, tefsir olmadığını ve onlarda tefâsîr-i bâtıniyyenin gâlib" geldiğini,[17] *Tefsîr-i İbn Abbas*'ın "Kelbî, Süddî, Mukâtil gibi kezzâbîn tariki ile mervi olduğu için asla mu'temed olmadığını" kaydeder. Devamında ise *Tefsîr-i Sa'lebî, Tefsîr-i Vâhidî, Tefsîr-i Zemahşerî, Tefsîr-i Beydâvî, Tefsîr-i Ebüssuûd* için "Bunlarda hayli ehâdîs-i mevdûa vardır. Selefden beyan etmedikleri tefsirlerine i'timad olunmaz. Hususan fezâil-i süver hadisleri temamiyle mevzu'dur. Sa'lebî ile Vâhidî her sûrenin evvelinde; Zemahşerî, Beydâvî, Ebüssuûd her sûrenin âhirinde ehâdîs-i mevzua zikrediyorlar. İbnü'l-Mübârek, 'Zannederim ki bu ehâdîsi zenâdıka vazetmiştir' diyor. İbn Hacer, *Tefsir-i Keşşâf*'ın ehâdîsini intikad ve tahric hakkında bir eser yazmıştır" ifadelerini kullanmaktadır. Aynı şekilde *Tefsîr-i Hâzin, Tefsîr-i Rûhu'l-Beyân* hakkında da "Bunlarda da hayli ehâdîs-i mevzua vardır"[18] diyerek bu kapsamda tefsir eserlerinin genel bir tenkidini yapmaktadır.

Ayrıca İzmirli, 15 Cemaziyelevvel 1338 (5 Şubat 1920) tarihli *Cerîde-i İlmiyye*'de yazdığı köşe yazısında Gazzâlî'nin kullandığı bir hadis için "Şurası unutulmasın ki tasavvuf ve ahlak kitaplarında ehâdîs-i Nebî olarak gösterilen akvâl, muhaddisîn indinde hadîs-i Nebî değildir. Belki pek çoğu kibâr-ı mutasavvıfe sözleridir"[19] demektedir. Nitekim farklı gerekçelerle de tasavvuf ve ahlak kitaplarında bulunan rivayetlerin hadis olmaklığını sorgulayan İzmirli, bu kitaplardaki hadislerin temel hadis kitaplarında yer alması ve münekkitlerce sübutu tespit edilmesi kaydıyla hadis sayılabileceğini vurgular. Bir rivayetin hadis sayılabilmesi için tasavvuf ve ahlak kitaplarında yer almasının yeterli olmayacağını, bu kitaplarda bulunan hadisler için temel hadis kaynaklarında yer almak ve tenkit (ta'n) edilmemiş olmak şartlarının

[15] Rızaeddin b. Fahreddin, *Kütüb-i Sitte ve Müellifleri*, s. 38.
[16] Rızaeddin b. Fahreddin, *Kütüb-i Sitte ve Müellifleri*, s. 39.
[17] İzmirli, *Siyer-i Celîle-i Nebeviyye*, s. 91.
[18] İzmirli, *Siyer-i Celîle-i Nebeviyye*, s. 92.
[19] İzmirli, "Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Gazzâlî -1-", s. 1690-1.

tefsir ve siyer kitapları için de ayniyle geçerli olduğunu ve kriterlere uygun olmadığı takdirde içerisindeki hadislere itimat edilemeyeceğini belirtmektedir.[20]

İzmirli'nin bu tutumunu abartılı bulan dönemin Tetkîk-i Mesâhif-i Şerîfe ve Müellefât-ı Şer'iyye Reisi Şeyh Mustafa Safvet Efendi (ö. 1950), konuyu çeşitli açılardan ele alarak Ahmed b. Hanbel'in sözüyle birlikte Hatîb el-Bağdâdî'nin yorumuna yer vermektedir:

> [Hatîb şöyle dedi: Bu söz, bahsi geçen üç alana ait olup, nakledenlerin adil olmaması ve kıssacıların yaptığı ilaveler sebebi ile güvenilir olmayanlar hakkındadır. Melâhim kitaplarına gelince, onların tamamı bu niteliktedir; meydana gelen melâhim (savaşlar) ve olması beklenen fitnelerin anlatıldığı çok az sayıda sahih hadis vardır] diyor. Hatib-i Bağdâdî melâhime dair yazılan kitaplar hakkında, İmam Ahmed b. Hanbel'in hükmünü hemen itlakı üzerine kabul ediyor ise de, megâzî ve tefsir kitaplarına gelince bu hükmü ba'zı kütüb-i mahsûsaya hasrediyor. İşte böyle nakl-ı sarihe nazaran "melâhim kitaplarında ehâdîs-i Nebî olarak gösterilen akvâl muhaddisin indinde hadîs-i Nebî değildir, bu kaidedir" demek doğrudur; fakat, tasavvuf kitaplarına gelince Darü'l-Hikme Hey'et-i Aliyyesi bunların hakkında böyle bir kâideyi istilzam ve isbat edecek öyle bir nakl-i sarih göstermemiştir.[21]

Safvet Efendi temelde tasavvuf kitaplarındaki hadislerle ilgili eleştirinin genelleştirilemeyeceğini vurgulasa da tefsir ve megâzî eserlerini de bu çerçeveye dâhil etmiştir. Ahmed b. Hanbel'in megâzî ve tefsir kitapları hakkındaki kastını Hatîb'in 'ba'zı kütüb-i mahsûsaya' hasrettiğine dikkat çekmektedir. Benzer bir yaklaşım Ahmed Emîn'e reddiye yazan Mustafa es-Sıbâî'de (ö. 1964) de görülür. Nitekim böyle bir sözün Ahmed b. Hanbel'e nispetini şüpheyle karşılamakla birlikte Sıbâî, konu hakkında Hatîb el-Bağdâdî'ye atıfla Ahmed b. Hanbel'in "üç kitap" kaydı düşerek sadece belirli eserleri olumsuzladığını ve tefsirde Kelbî ile Mukâtil'in tefsirlerinin bu kapsama girdiğini reddiye saikiyle ifade etmektedir.[22]

Vaizlerin kullandığı kaynaklarla ilgili olarak tarif, tavsif ve tenkit türü açıklamalarda bulunan Hayreddin Karaman, eskiden beri vaizlerin tefsir konusunda kullandıkları kaynakların sorunlarına işaret etmek üzere Ahmed b. Hanbel'in sözü ve değerlendirmesine yer verir:

> Bilhassa kendi zamanındaki durumu göz önüne alan Ahmed b. Hanbel "Üç nevi kitabın içindekiler asılsızdır: Meğâzî, Melâhim ve Tefsir" demiştir. Sonrakiler bu sözü söyle açıklamışlardır: Bu sözden maksad: Süddî, Mukâtil, Kelbî, Vâhidî gibi yalancıların rivayetlerini ihtiva eden tefsirlerdir. Unutulmaması gerekir ki sonraki birçok tefsire de mezkûr şahısların bazı rivayetleri girmiştir.[23]

Bu kapsamda vaizlerin tefsir sahasında kullandıkları kaynaklar olarak Beyzavî, Fahreddin er-Râzî, Hâzin, Zemahşerî ve Bursevî'nin tefsirlerini tanıtıp içerdikleri bazı zaaf noktalarını tenkit eden Karaman,

[20] İzmirli – Şeyh Safvet, *Ahlak ve Tasavvuf Kitaplarındaki Hadislerin Sıhhati*, s. 62.
[21] İzmirli – Şeyh Safvet, *Ahlak ve Tasavvuf Kitaplarındaki Hadislerin Sıhhati*, s. 70-1.
[22] Sıbâî, *es-Sünne*, s. 273.
[23] Karaman, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, II, 69-71.

mezkûr tefsirlerin yerine Taberî, İbnü'l-Cevzî, İbn Kesîr, Nesefî, Ebüssuûd, Şevkânî, Âlûsî, Menâr, Elmalılı, Seyyid Kutub ve Mevdûdî'nin tefsirlerini muhtelif özellikleri sebebiyle tavsiye etmektedir.[24]

Ahmed b. Hanbel'in sözünü bazı araştırmacılar sadece Hatîb'in yorumunu aktarmakla yetinirken[25] kimi araştırmacılar ise muhtelif yorumlar içerisinde Hatîb el-Bağdâdî'nin yaklaşımını öne çıkarmayı tercih eder.[26] Bu noktada muhtelif yorumlara yer verip konuya dair kanaatini ifade eden Hikmet Beşir Yasin, "Yorumların tercihe şayan olanı ilk sıradaki Hatîb el-Bağdâdî'nin yorumudur. Bu kanaat, icra ettiğimiz rivayet araştırması ve takibi sırasında İmam Ahmed'in Kelbî ve Mukâtil b. Süleyman'dan naklettiği tek rivayete bile rastlayamayışımıza dayanmaktadır. Aksine Vekî', Abdürrezzâk, İbn Cüreyc, Süfyaneyn [es-Sevrî ve İbn Uyeyne], Saîd b. Cübeyr, Mücâhid, Şeybân gibi her biri müstesna müfessirlerden nakilde bulunmaktadır" diyerek Ahmed b. Hanbel'in Kelbî ve Mukâtil'den nakilde bulunmamasını bu görüşü için gerekçe addetmektedir. Ayrıca Yasin, İbn Hacer'in Ahmed b. Hanbel'in sözünü naklettikten sonra, "Buraya fezâil konusunu da eklemek gerekir; zira megâzî alanında Vâkıdî gibilerinin, tefsirde Mukâtil ve Kelbî benzerlerinin dayanak oluşturduğu gibi fezâil alanı da zayıf ve uydurma rivayetlere mevzi teşkil etmektedir"[27] der ve bu ifadelerin Hatîb'in yorumunu pekiştirdiğini kaydeder.

Hatîb el-Bağdâdî'nin Ahmed b. Hanbel'in sözüyle ilgili yaptığı Kelbî ve Mukâtil eksenli yorum, söz konusu tefsirin bilhassa 3./9. asırda gelişen hadis kriterleri açısından sorun teşkil etmesiyle de gerekçelendirilir. Erken dönemin öne çıkan tefsirleri olan Kelbî ve Mukâtil'in eserlerinin, yeterli düzeyde isnad kullanmayışı ve uydurma sayılabilecek rivayetleri içermeleri dolayısıyla tenkit edildiği belirtilir. Özellikle de "muhaddislerin kitâbü't-tefsîrler ve müellifleri hakkındaki eleştirilerinin en önemlisi" kaydıyla Ahmed b. Hanbel'in sözüne işaretle ve Hatîb'in yorumuna istinaden "Muhaddislerin eleştirilerine muhatap olan bazı müfessirler Kur'ân'ı anlama çabası ile hareket ederek hadis ilminin kriterlerine yeterince riayet etmemişlerdir" şeklinde Mukâtil ve Kelbî eksenli yorum desteklenir.[28] Bu noktada Ahmed b. Hanbel'in Kelbî tefsirinin baştan sona yalan sayması ve Mukâtil tefsirinden nakilde bulunmayı hoş karşılamaması, Hatîb'in yorumu için önemli dayanaklar olarak görülür.[29]

[24] Karaman, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, II, 76-79. Benzer içeriğe sahip başka bir çalışmada da Ahmed b. Hanbel'in sözüyle ilgili olarak ilk dönemde yazılan bazı tefsirlerin abartı, coşturma ve korkutma gayesine matuf olmak üzere isrâiliyat kabilinden uydurma rivayetlere yer verdikleri ve bu tür bilgiler sebebiyle Süddî, Mukâtil, Kelbî, Vâhidî gibi müelliflerin tenkide maruz kaldıkları kaydedilmektedir (Kahraman, "Vaizlerin Kaynakları", s. 238).

[25] Shah, "Introduction", s. 25, 112.

[26] Örn. Maden, *Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'i Üzerine Bibliyografik Bir İnceleme*, s. 72.

[27] Yasin, *Merviyyâtu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel fi't-tefsîr*, I, 25.

[28] Akbaş, "Sahîh-i Buhârî'de Tefsire Dair Bilgiler", s. 174.

[29] Alimoğlu, *İbn Atıyye el-Endelüsî'nin Tefsirde İbn Cerir et-Taberî'ye Yönelttiği Eleştirileri*, s. 54-5.

B. Megâzî Eserleriyle İlişkisine Dair Değerlendirmeler

Eserlerle ilgili yaklaşımların bir yönü megâzî alanına dayanır. Ahmed b. Hanbel'in megâzîden maksadı konusunda da Hatîb, iki meşhur müellif olarak İbn İshak ve Vâkidî'ye işaret eder. İbn İshak'a dair genel olarak Ehl-i kitap'tan bilgi alması, bu bilgileri eserine ekleyip nakletmesi ve kendi dönemindeki şairlere megâzî haberlerini verip bu haberlere eklemek için onlardan şiirler alması gibi eleştirilere yer verir. Vâkıdî hakkında onun kötü namının muhaddisler arasında yaygın olduğunu ve bu açıdan hadis imamlarının ona dair görüşlerinin son derece uzun ve ayrıntılı olduğunu söyleyen Hatîb, İmam Şâfiî'nin onun için "Vâkidî'nin kitapları yalandır" dediğini nakletmektedir. Ayrıca tefsir konusunda herkesin takdirini kazanan bir eser görmediğini söylese de Megâzî alanında Musâ b. Ukbe'nin *Megâzî*'sini küçük hacmine rağmen bu alandaki en sahih ve en kusursuz eser sayar.[30] Kıssacıların rivayetlere, sened ve metin bakımından verdiği zararlara değinip özellikle İbn İshak ve Vâkıdî'nin megâzî eserleriyle ilgili böyle bir riskin bulunduğuna dikkat çeker.

Konuyu Hatîb el-Bağdâdî'nin bu açıklamaları üzerinde ele alacak olursak Ahmed b. Hanbel'in bu sözünün tefsirin yanı sıra megâzî eserlerine güvenilememesinin de bir dayanağı hâline geldiği söylenebilir. Ancak bu hususta yorumun sınırlarını eserden rivayetlere doğru genişletmesi bakımından İbn Teymiyye'nin ayrı bir yeri vardır. Nitekim "aslı yoktur" ifadesini "isnadı yoktur" (ليس لها إسناد) formunda zikreden İbn Teymiyye konuya Hatîb'den farklı bir perspektiften yaklaşarak Hatîb'in en sahih ve en kusursuz megâzî eseri saydığı Musa b. Ukbe'nin kitabı da dâhil olmak üzere nerdeyse tüm siyer kitaplarının muttasıl senedden yoksun ve irsâl problemiyle malul olduklarını vurgular. Hatîb'in yorumuna alternatif bir değerlendirmede bulunduğu anlaşılan İbn Teymiyye, Ahmed b. Hanbel'in sözünü şu ifadelerle gerekçelendirmektedir:

> Zira Urve b. ez-Zübeyr, Şa'bî, Zührî, Musa b. Ukbe, İbn İshak ve ondan sonra gelen Yahya b. Saîd el-Emevî, Velîd b. Müslim [ö. 195/810], Vâkıdî gibi âlimlerin megâzî konusunda zikrettikleri rivayetlerin ekserisi mürseldir. Megâzîyi en iyi bilenler Medineliler, ardından Şamlılar, sonra da Iraklılardır. Megâzî onların elinde olduğu için Medineliler, bu ilmi en iyi bilenlerdir. Şamlılar ise gazve ve cihad ehli kimseler olduğu için cihat ve siyer konusunda başkalarının bilmediklerini bilirler. Bu sebeple [Dımaşk'ta ilim tahsil eden] Ebû İshak el-Fezârî'nin [ö. 188/804 [?]] bu konuda yazdığı kitabı insanlar takdir ederler. Aynı şekilde [Dımaşklı] Evzaî'yi de diğer şehirlerin âlimlerine nazaran megâzîyi en iyi bilen kimselerden kabul ederler.[31]

Hatîb'in İbn İshak ve Vâkıdî özelinde çizdiği tablonun onlarla sınırlı kalmayıp hemen bütün siyer eserlerini kapsadığını düşünen İbn Teymiyye, en temel problemin isnâd kopukluğu olduğunu belirterek eser merkezli eleştiriyi siyer-megâzî rivayetlerine yöneltmiştir. Sonraki süreçte konu siyer-megâzî türü eserler hakkında tartışılmış ve ekseriyetle Hatîb ve İbn Teymiyye'nin verdiği bilgiler tekrarlanmıştır.

---

[30] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi'*, II, 159-168.

[31] İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 22-3.

Megâzî eserlerinin değerlendirilmesinde Zerkeşî'den modern döneme kadar uydurma hadisleri konu edinen pek çok eserde Ahmed b. Hanbel'in sözü ve Hatîb'in yorumu özellikle zikredilir. Bu iktibaslarda Hatîb'in değerlendirmelerinin nakledildiği adı geçen kitaplara karşı dikkatli olmak vurgusu hâkimdir. Ancak mevzû hadislerin ele alındığı eserlerde İbn İshak ve Vâkıdî'nin kitaplarının bir bütün olarak uydurma kapsamında değerlendirilmesi, eserlerin uydurma kategorisine alınmaya doğru evrilmesi sonucunu doğurmuştur. Nitekim hadisleri ilk harflerine göre alfabetik bir tertiple sunan *el-Lü'lüü'l-mersû'* eserinde Kavukcî'nin -daha önce Kelbî ve Mukâtil tefsirinde yaptığı gibi- kef harfi dolasıyla *Kitâbü'l-Megâzî li-Muhammed b. İshak* şeklinde İbn İshak'ın eserinin bütünüyle uydurma olduğunu ima etmesi yorumun ulaştığı noktayı gösterir. Kavukcî'ye göre bunun gerekçesi onun Ehl-i kitap'tan bilgi aldığı için güvenilir olmamasıdır. Aynı şekilde *Kütübü'l-Vâkıdî* şeklinde Vâkıdî'nin sadece megâzîsinin değil, "kitaplarının" yalan ve uydurmadan ibaret olduğunu belirtir.[32]

Vâkıdî ile ilgili Kavukcî'ye nazaran daha ılımlı bir tutum sergileyen İzmirli İsmail Hakkı, kısmen eleştirse de nihai olarak Vâkıdî'yi tamamen reddetmeyip sadece zayıflığına işaret eder. Bu çerçevede Ahmed b. Hanbel'in sözü kapsamında tefsir, melâhim ve megâzî türü eserleri değerlendirirken Vâkıdî'nin *Fütûhu'ş-Şâm* eserine atıfta bulunur.[33] Vâkıdî hakkında genelde olumsuz kanaatleri kaydeden İzmirli, bu kapsamda İmam Şâfiî'nin İmam Mâlik gibi "Kütüb-i Vâkıdî kezibdir", Ali b. el-Medînî'nin "Vâkıdî, otuz bin aslı olmayan hadis rivayet etmiştir", Ahmed b. Hanbel'in de "Vâkıdî kezzâbdır, ehâdîsi kabul olmaz" dediğini aktarmaktadır. Mamafih belirli bir grubun Vâkıdî'yi tevsik etmesine rağmen nihai olarak *Mîzân*'a atıfla Zehebî'nin "Vâkıdî da'fına icma müstekar olmuştur" dediğini belirtir.[34]

Ahmed b. Hanbel'n sözü kapsamında gazvelerle ilgili güvenilirlik probleminden ötürü İbn İshak ve Vâkıdî gibi müelliflerin siyer eserleri yerine hadis kaynaklarının megâzî bahislerinde sunduğu sahih rivayetlerin tercih edilmesi gerektiği üzerinde durulur. Sözgelimi Mevlânâ Şiblî Nu'mânî (ö. 1914) siyer-megâzî eserlerinin sorun teşkil ettiğine dikkat çekerek hadis kaynaklarındaki sahih rivayetlere işaret eder. Eserin tercümesinde Ahmed b. Hanbel'in ifadesi, "Sağlam dayanağı olmayan üç dal vardır: gazveler, melâhim (büyük savaşlar) ve tefsir", Hatîb'in yorumu ise "İmam Ahmed b. Hanbel bu sözüyle, aslı astarı olmayan kitapları kastetmektedir" ifadeleriyle sunulur. Hatîb'in İbn İshak ve Vâkıdî'ye dair değerlendirmeleri aktarılıp "Bütün bu kusurlara rağmen hadis rivayetlerinin gazvelerle ilgili bu bölümü göz ardı edilemezdi. O yüzden sahabenin büyükleri ve hadis bilginleri son derece ihtiyatlı olarak sağlam

[32] Kavukcî, *el-Lü'lüü'l-mersû'*, s. 137.
[33] İzmirli, *Siyer-i Celîle-i Nebeviyye*, s. 91.
[34] İzmirli, *Siyer-i Celîle-i Nebeviyye*, s. 18.

bir şekilde nakledilmiş olayları rivayet etmekle yetinirlerdi"[35] ifadelerine yer verilir. Dolayısıyla İbn İshak ve Vâkıdî'nin eserleri sorun arz etse de megâzî alanında sahih rivayetlerin varlığına işaret edilmiş olur.

Olayların anlatımı ve zayıf rivayetlerin nakli konusunda siyerin tesahül gösterilen ilimler arasında görülmesi, başta İbn İshak, Vâkıdî olmak üzere siyer rivayetleriyle ilgilenen kimi müelliflerin rivayetlerin senedini tetkik etmeden nakletmeleri ve Ahmed b. Hanbel'in sözünün bu çerçevede değerlendirilmesi, siyer-megâzî alanında kimi kriterlerin gelişmesini de sağlamıştır. Nitekim İzmirli'nin megâzî konusunda musannif-i evvel olarak zikrettiği İbn İshak hakkında Zehebî'nin İbn İshak'ın haram-helal konusunda hüccet kabul edildiğini; ancak siyerde münker ve munkatı haberlerin yanı sıra uydurma şiirlerle eseri doldurduğuna yönelik görüşünü nakletmesi her müellifin kendi zatına mahsus durumu göstermesi bakımından önemlidir. Keza İbn İshak yerine Musa b. Ukbe'nin daha güvenilir olduğuna dair kayıtların da böyle bir anlamı vardır. Yine de bir müellife mahsus hususiyetleri değerlendirme biçimi münekkitlere göre kısmen değişebilmektedir. Zira Zehebî'nin aksine İbn İshak'ı haram-helal konusunda hüccet kabul etmeyen İbn Adî'nin megâzî ve eyyâm-ı Nebeviyye hususunda onu otorite sayması bunun örneğidir.[36]

İbn Hişam'ın *es-Sîretü'n-Nebeviyye*'de olgu ile metin arasında bağ kurduğunu vurgulayan Mısırlı çağdaş yazar Nasr Hâmid Ebû Zeyd (ö. 2010), Kur'ân âlimlerinin tahammül ve eda şekli bakımından siyer rivayetlerinden çok da iyi olmayan rivayetlere itimat etmelerine rağmen tefsir veya esbab-ı nüzûl alanında siyer rivayetlerini görmezden gelme tavırlarını şaşkınlıkla karşılar. Ahmed b. Hanbel'in "üç şeyin aslı yoktur: tefsir, melâhim ve megâzî" sözünde tam da bunu dile getirdiğini (وهذا ما عبر عنه) belirten Ebû Zeyd, sahih muttasıl isnadları olmadığı ve mürsel olduğu yönündeki İbn Teymiyye'nin yorumuna da yer vererek siyer eserleri ve rivayetlerine karşı genel bir güvensizlik vurgusu yapar.[37]

Ahmed b. Hanbel'in sözü kapsamında dile getirilen siyer-megâzî eserlerine güvensizlik kimi zaman bu alanda genel kabul kriterlerinin oluşumuna da ön ayak olmuştur. Nitekim siyerde bazı batıl ve uydurma kıssaların şöhret kesbedip yaygınlaştığı için ret ve iptalinin zorlaştığına dikkat çeken bir çalışmada, bazı kriterler önerilmiştir. Bu çerçevede siyerde zikredilen rivayetlerin hangi açılardan zayıf olduğu önemli olmakla birlikte 1- akait konularına taalluk etmedikçe, 2- helal ve haram gibi ahkamla ilgili olmadıkça, 3- birtakım söz ve fiillerin sıhhatine delil olarak öne sürmedikçe, 4- nübüvvet veya risâlet makamına halel/kusur getirmediği müddetçe, 5- sahâbeyi karalamaya sebep olmadıkça, 6- bid'at ve sonradan

[35] Nu'mânî, *Son Peygamber Hz. Muhammed*, I, 39.
[36] İzmirli, *Siyer-i Celîle-i Nebeviyye*, s. 16.
[37] Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-nas*, s. 86.

zuhur eden hususların yayılmasına aracılık etmedikçe ve 7- çarpıtılmış bozuk yöntemleri terviç etmedikçe zayıf rivayetlerin zikredilmesinde bir sakınca olmadığı kaydedilir.[38]

Haberlerin kabulünde ve naklinde sağlam kıstaslara riayet etmedikleri gerekçesiyle münekkitler bazı tarihçileri güvenilir bulmasa da bunun siyer-megâzî müelliflerinden gelen tüm rivayetlerin aynı kefeye konulup reddedilmesine yol açmayacağı belirtilir. Bu bağlamda münekkitlerin genellemeci, toptan reddetmeye dayalı bir tavır takınmayıp seçici davrandıkları ve şuurlu şekilde analitik tahliller yaptıkları kaydedilir. Ahmed b. Hanbel ile Yahya b. Main'in İbn İshak'ın megâzî hususunda naklettiği rivayetlerin yazılabileceğine dair görüş beyan ettiği ve dolayısıyla diğer alanlarda olmasa da siyer-megâzî alanları söz konusu olduğunda İbn İshak'ın makbul ve muteber sayıldığına dikkat çekilir.[39] Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in yanı sıra Buhârî, Müslim gibi muhaddislerin İbn İshak'ın hadislerini eserlerinde naklettikleri; onun hadisçi hassasiyeti ile naklettiği problem arz etmeyen muttasıl senedli sağlam rivayetlerin alınıp tarihçi yöntemiyle naklettiği rivayetlerin terk edildiği ve dolayısıyla da Ahmed b. Hanbel'in bütün kitapları kastetmeyip sadece bu kitaplardaki problemlere dikkat çekmek için mübalağalı bir beyanda bulunmuş olabileceği ifade edilir.[40]

İbn İshak gibi Vâkıdî için de Zehebî'den iktibasla onun zayıf olduğu konusunda ittifak olsa da ilim kaynaklarından biri olduğu, sağlam bilgiyi zayıf ile karıştırdığı için âlimler tarafından eleştirilse de megâzî alanında ondan müstağni kalınamadığı ve dolayısıyla hadis açısından zayıf olmasına rağmen megâzî ve tarih rivayetlerinde başvuru mercii olduğu yönündeki bilgiler kaydedilip onun siyer sahasındaki hakkının teslim edildiği söylenir.[41] Konuyla ilgili yaklaşımların değerlendirildiği bir çalışmada ise müellifler ve kitaplar hakkında çok genel yorumlar yapıldığına dikkat çekilip Vâkıdî'nin kitaplarının yalanlarla dolu olduğunu söyleyen İmam Şâfiî'nin de aslında *Ümm* ve *Müsned* adlı eserlerinde onun bazı rivayetlerine yer verdiği kaydediir. İbn Teymiyye'nin de siyer eserlerinin genelde isnâdı kopukluğuyla malul olduğuna dair yorumuna dikkat çekilerek önde gelen kişilerin şahsi veya mezhebî görüş farklılıklarına dayalı olarak birbirleri hakkında söyledikleri cümlelere ve bu cümlelerin intikalindeki farklılıklara karşı ihtiyatlı olma hususunda uyarıda bulunulmaktadır.[42]

Siyer râvilerini konu edinen bir çalışmada, genelde yanlış anlaşıldığı gerekçesiyle Ahmed b. Hanbel'in sözü ele alınır. Onun sözünde geçen "asıl" kelimesinin tercüme edilirken anlam kaymasına maruz kaldığı ve Ahmed b. Hanbel'in maksadının yeterince araştırılmadığı belirtilir. Bu çerçevede *asıl*

[38] Mellâh, *et-Ta'lîk ale'r-Rahîki'l-mahtûm* [eserin içerisinde Abdullah b. Mâni' er-Rûkî'nin takdim yazısı], s. 9-13.
[39] Karagözoğlu, "Hadissiz Siyer Siyersiz Hadis Müstakim Olur mu?" Başlıklı Tebliğin Müzakeresi, s. 81.
[40] Özşenel, "Hadis İlminin Ortaya Çıkışı…" Başlıklı Tebliğin Müzakeresi, s. 358.
[41] Karagözoğlu, "Hadissiz Siyer Siyersiz Hadis Müstakim Olur mu?" Başlıklı Tebliğin Müzakeresi, s. 81.
[42] Öztürk, *Musa b. Ukbe*, s. 86-7.

kelimesinin *isnad* anlamına geldiğine dair İbn Teymiyye'nin aktardığı bilgiye yer verilip isnad cephesinden bakınca sözle ilgili değerlendirmelerin genellemeci bir tavırla söylendiği hükmüne varılır. İbn Teymiyye, Ahmed b. Hanbel'in sözünü sika olsun ya da olmasın siyer eserlerinin ekseriyetle isnâdı kopuk rivayetler içermesi sorunuyla izah ederken ilgili çalışmada mürsel rivayetlerden bahsedilmeyerek Urve, Zührî ve Musa b. Ukbe'nin siyer-megâzî alanında sika sayıldıkları ve rivayetlerine *Kütüb-i Sitte*'de yer verildiği vurgulanır. "Aksi halde siyer rivayetlerinin imamları olarak görülen bu kişilerden gelen rivayetlerin Kütüb-i sitte'ye girmesi söz konusu olur muydu?"[43] denilerek mevcut uygulamanın Ahmed b. Hanbel'in sözü için takdir edilen anlamlarla çeliştiği vurgulnır. Ahmed b. Hanbel'in sözüyle ilgili Hatîb'in yorumuyla birlikte çeşitli değerlendirmelere yer veren bir çalışmada ise nihai olarak geçmişe dair haberlerden oluşan tarih kitaplarının mürsel haber kategorisinde yer aldığı kaydedilir.[44]

Tarih kitaplarındaki kıssa ve israîliyat türü bilgilerin Ahmed b. Hanbel gibi münekkitler tarafından tenkit edildiği kaydedilir. Özellikle israîliyatın İslam'la hiçbir bağı olmadığını savunan bir çalışmaya göre kadim tarihten bahseden eserlerin çoğu uydurma ve aslı olmayan bu tür rivayetlerle doludur. Bunlara aldanan o rivayetleri İslam kültürüne ait zannedebilir. Hâlbuki bunlarda İslam'a ait hiçbir şey yoktur. Zira tarihçiler özellikle de yaratılış olayları, varlığın gizemi, önceki ümmetlerin ahvali, melâhim ve gerçekleşmesi beklenen fiten türü bilgileri naklederken muhaddisler gibi titiz değil, esnek davranmışlardır. Bu meyanda Taberî de tarihinin mukaddimesinde şöyle demektedir: "Bu kitabımda doğruluğu pek bilinmediği ve hakikatte de manası olmadığı için okuyanın veya duyanın hoş karşılamayacağı türden bilgiler vardır. Bunların tarafımızdan uydurulmadığı bilinmelidir. Bize nakledenler tarafından elimize ulaştı ve biz de sadece bize ulaştığı şekliyle naklettik."[45] Bu meyanda Ahmed b. Hanbel de melâhim ve megâzîyi aslı olmayan kitaplar arasında zikretmektedir. Savunmacı muhaddisler tarih ve ahbârı tenkit edip bunların hadis ilmi açısından konumunu belirlemişlerdir.[46]

Ayrıca Kur'ân anlatılarının incelendiği bir çalışmada Kur'ân'ın diğer kutsal kitaplara nazaran kurgusaldan ziyade gerçeğe yakın olduğu, rivayet kültüründe hadislere kurgusal herhangi bir şey karışmaması için azami gayret gösterildiği, kurgusal unsurlardan mesul tutulmaları sebebiyle kıssacılara şüpheyle bakılıp düşüncelerinin dikkate alınmadığı ve Ahmed b. Hanbel'in sözünün de bu durumla ilgili olduğu kaydedilir. Kurguya dayalı anlatım tarzı konusunda diğer geleneklere göre İslam düşüncesinin daha fakir kalmasının söz konusu katı realist yaklaşımla ilgili olduğu vurgulanırken bu tutumun

[43] Özaktan, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Siyerin Rolü*, s. 103-4.
[44] Şulul, *Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî*, s. 289-294.
[45] Taberî, *Târîh*, I, 8.
[46] Yusuf, *Zülkarneyn*, s. 79-80.

tamamen haklı olmadığı; zira kurgunun da gerçeğe dayalı anlatı tarzının da insan yaşamı için vazgeçilmez bir yere sahip olduğu ve dolayısıyla tamamen gerçeğe dayalı "mega-siyer" anlatısının sorun teşkil ettiği ve onun yerine herkesin meşrebi ve mezhebince siyeri kendi siyerine eklemesi gerektiği belirtilir.[47] Bu iddiaların tenkidi bağlamında böyle bir yaklaşımın Kur'ân anlatısıyla uyuşmayan peygamber tasavvurları ve siyer yazımlarının fantastik bir sınırsızlığa sevk edeceği; aşırı rölativizm ve keyfîliğe teslim ederek bunun bir nevi "siyerin ölümü" anlamına geleceği belirtilerek Ahmed b. Hanbel'in uyarısının da aslında siyerin ölümünün tarihî bir referansı olduğu söylenmiştir.[48] Dolayısıyla keyfiliğin siyerin ölümünü hazırlayan temel etken olduğuna ve nihayetinde Ahmed b. Hanbel'in sözüyle de bunun tescil edilmiş olduğuna işaret edilmektedir.

Rivayetlerin sıhhat durumlarına işaret ederek kaleme alınan bir siyer eserinde besmele, hamdele ve salvelenin ardından söze şöyle başlanır:

> Harika bir eleştiri hissiyatı içerisinde (في حس نقدي رائع) Meymûnî der ki: "Ahmed b. Hanbel'in 'üç kitabın aslı yoktur: megâzî, melâhim ve tefsir' dediğini işittim." Hadis ve ilel ilminin büyük münekkitlerinden büyük imam Ahmed b. Hanbel'den sadır olan bu ifadeler, eleştiri konusunda diğer ümmetlerin bilmediği ileri seviyede bir merhaleye kapı aralıyor.[49]

Ahmed b. Hanbel'in sözü, siyer rivayetlerinin ekseriyetle isnadsız olduğu manasına hamledilerek, bu eleştirinin elimizde çok sayıda siyer rivayeti bulunmasından, geçmişin bilincinde ve şimdisini önemseyen bir millet olmamızdan ileri geldiği kaydedilir. Bu çerçevede "Zira tarih konusunda nasibi olmayan (فقيرة التاريخ) bir ümmet olsaydık böyle bir şey söylenemezdi ve elimizde itibar edilebilir bir tenkit bulunmazdı" denilerek konunun olumlu yönlerine dikkat çekilir. Ahmed b. Hanbel'in ifadeleri, ekseriyetle söz konusu üç alanla ilgili rivayetlerin sened bakımından zayıf olmasını teyit eden bir beyan olarak yorumlanıp sahih, sünen ve müsned türü eserlerdeki siyer rivayetlerinin diğer rivayetlere kıyasla son derece az olduğu söylenir. Müsteşriklerin zayıf ve uydurma rivayetleri çarpıtmalarına önlem olarak siyer konusundaki rivayetlerin tıpkı ahkam hadislerinde olduğu gibi yalan ve uydurma rivayetlerden arındırılması gerektiği iddia edilmektedir.[50]

Batıda ise Ahmed b. Hanbel'in sözü kapsamında megâzîye dair daha farklı bir perspektif hâkimdir. Bu noktada Batılı İslam araştırmalarının öncü isimlerinden Ignaz Goldziher (ö. 1921), Ahmed b. Hanbel'in sözünde yer alan megâzîyi, siyer ilminden ziyade İslam öncesi Araplarda yaygın bir kültür olarak Arap kabilelerinin birbirleriyle yaptıkları savaşlara dair hiciv, kahramanlık ve tefahür temalı şiir-hikâye

[47] Alpyağıl, *Fark ve Yorum*, s. 94-5; a.mlf., "Büyük Anlatıların Ölümü ve Dirilişi Arasında, Siyerin Seyrini Seyran", s. 139-140, 142.

[48] Altınay, "Siyer Yazımı ve Öğretimine Yeniden Bakmak", s. 267.

[49] Sûyânî, *es-Sahîh min ehâdîsi's-sîreti'n-nebeviyye,* s. 5.

[50] Sûyânî, *es-Sahîh min ehâdîsi's-sîreti'n-nebeviyye,* s. 6.

anlatılarını ifade eden eyyâmü'l-Arab geleneğiyle ilişkilendirir. İslam sonrasında da bu eğlence kültürünün devam ettiğini ve Emevîler döneminde yazıya geçirilip savaşlarla ilgili halk masallarının sarayda anlatılageldiğini kaydeder. Erken dönem megâzînin teşekkülünde önemli paya sahip olan bu keyfîliğin Abbasîlerle birlikte gelişen hadis tenkit metotları sonrasında sahih bilgi arayışlarıyla bertaraf edilmeye çalışıldığını düşünen Goldziher, Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervan'ın (ö. 86/705) çocuklarında gördüğü megâzî hadislerini yaktırdığı türünden rivayetlerin Abbasî izleri taşıdığını iddia eder.[51] Aynı şekilde Johann Fück (ö. 1947) de Goldziher'in megâzî ekseninde bahsettiği bu eğlence kültürünün Muâviye dönemi de dâhil olmak üzere ilk yıllarda revaçta olduğunu ve kıssacı olarak bilinen kimselerin sarayla yakın temaslarının bulunduğunu savunur. Özellikle de Vehb b. Münebbih'in (ö. 114/732) Hz. Peygamber'in hayatını sanatsal ve duygusal bir tarzda anlatmasına değinerek Goldziher'in benzeri bir düşünceyi ifade etmektedir.[52] Batılı literatürde siyer anlatılarıyla ilgili iddialar çok daha fazla bir yekün teşkil etmekteyse de bunlar Ahmed b. Hanbel'in sözü kapsamında değerlendirilmediği için bu kadarıyla iktifa ediyoruz.

C. Melâhim Eleştirileri

Ahmed b. Hanbel'in sözünün tefsir ve megâzîde olduğu gibi hadis literatüründe de etkileri olmuştur. Onun muhaddis kimliği, hadis temelli bir ilmî anlayışa sahip olması, *el-Müsned* tasnif etmesi, cerh-ta'dîl konusunda otorite sayılması, önemli muhaddislerin hocası olması gibi durumlar hadis alanını ilgilendiren kavillerinin önemsenmesini de beraberinde getirmiştir. Melâhim, megâzî ve tefsirin aslı olmadığına dair sözünü, ilgili kitapları ciddi bir gözle inceledikten sonra ifade ettiği kabul edildiği için görmezden gelinemeyecek bir etkiye sahiptir.[53] Konuyla ilgili Ahmed b. Hanbel'in yakın arkadaşlarından olan Yahya b. Maîn'in fiten-melâhim türü ile halifeler hakkındaki rivayetlerin bütünüyle batıl, yalan ve uydurmadan ibaret olduğuna ve bu hususları bir kimsenin ancak semadan vahiy almakla bilebileceğine dair beyanına yer veren Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Hanbel'in sözünü bu kapsamda zikreder. Dolayısıyla Ahmed'in konuyla ilgili olarak müelliflerin tesâhül göstermeleri, naklettikleri bilginin zayıflığı ve halk hikâyecilerinin ilaveleri sebebiyle itimat edilmeyen, sıhhati problemli belirli kitapları kastettiği düşüncesindedir. Bu hususta ilk melâhimi değerlendirmekte ve melâhim kitaplarının tamamının bahsi geçen kusurlarla malul olduğunu (فجميعها بهذه الصفة) kaydetmektedir. Ayrıca gelecekte olması beklenen

[51] Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, 206; a.mlf., *İslam Kültürü Araştırmaları*, II, 283-4. Goldziher ve diğer Batılı araştırmacıların görüşleriyle ilgili detaylar Batılı yaklaşımlar bahsinde kısaca ele alınmaktadır.

[52] Fück, "Die Rolle des Traditionalismus im Islam", s. 6-7; a.mlf., "Hadisçiliğin İslamî Geleneğin Oluşumundaki Rolü", s. 149.

[53] Ebu Zehv, *el-Hadîs ve'l-muhaddisûn*, s. 486.

hususlara dair rivayetleri ifade eden fiten ve melâhim türü rivayetlerin isnad ve metin açısından Hz. Peygamber'e dayanan itimat edilebilir çok az sayıda rivayet bulunduğu şerhini düşmektedir.[54]

Hatîb el-Bağdâdî'nin melâhim ile ilgili yaptığı değerlendirmeler tefsir ve megâzîde olduğu gibi sonraki süreçte de önemli bir etkiye sahip olmuştur. Melâhim hususunda müstakil eserler yazılsa da bu eserlere ekseriyetle Ka'b el-Ahbâr, Abdullah b. Selâm, Abdullah b. Amr b. el-As (ö. 65/684-5) gibi Ehl-i kitap kültürüyle temasları olan kimselerin kaynaklık etmesi konuya temkinli yaklaşılmasının önemli bir nedenidir.[55] Nitekim Hatîb el-Bağdâdî, İbn İshak hakkında bilgi verirken onun Ehl-i kitap'tan bilgi alıp eserlerinde bunlara yer vermesiyle eleştirir.[56] İbn Hacer de Ahmed b. Hanbel'in sözünü nakledip melâhimin isrâiliyata dayalı olduğunu kaydederek benzer bir duruma işaret eder (وفي الملاحم على الإسرائيليات).[57] Bu yaklaşım, megâzî ve melâhim arasında ortak sorunlardan bahsetmeye imkân tanıdığı için Goldziher, İslam'ın Yahudilik kökenli olduğunu ima etmek üzere Ahmed b. Hanbel'in tefsirle kastının isrâiliyat olması ihtimali üzerinde durur.[58] Münekkitlerin genelde olumsuz kanaat belirtmeleri melâhimin, tefsir ve megâzî kadar geniş bir literatüre sahip olmaması ve konunun daha çok hadis kaynaklarında tartışılması sonucunu doğrumuştur. Bu hususta melâhim eserleri gibi hadis kitaplarında yer alan fiten-melâhim bâbları da tenkit edilmiş ve doğal olarak Ahmed b. Hanbel'in sözüyle beraber Hatîb el-Bağdâdî'nin yorumuna bu gerekçe ile atıf yapılmıştır. Sözgelimi Buhârî şârihi İbnü'l-Mülakkın (ö. 804/1401) *et-Tavzîh li-şerhi'l-Câmi'i's-sahîh*'inde "Kitâbü'l-Fiten" bâbına Hatîb el-Bağdâdî'den ilgili kısmı iktibas ederek başlar.[59] Tefsir ve megâzî bâbında böyle bir gereksinim duymayan şârihin, melâhim bahsinde Hatîb'den alıntıladığı pasajı yorumsuz aktarmasına bakılırsa fiten-melâhim konusunda hassas olduğu ve aktardığı iktibasın yeterince açık olduğu kanaatini taşıdığı; ancak tefsir ve melahim konusunda Hatîb'in yorumunu nakletmekten geri durduğu söylenebilir.

Ahmed b. Hanbel'in melâhim, megâzî ve tefsir için aslı olmadığına dair uyarıda bulunmuş olması, kimi zaman bu bâbları içeren hadis kaynaklarının tezyif edilmesi ve içermeyenlerin de öne çıkarılmasıyla sonuçlanmıştır. Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inin muhtelif alanlarda hadisler içerse de ale'l-ebvâb değil, ale'r-ricâl bir tertibe sahip olması, konuya bu açıdan yaklaşım sergileyenler için belirli bir esneklik sağlamıştır. Hadis kaynakları bu uyarı merkeze alınarak değerlendirildiğinde tematik tasnife sahip olan *Muvatta* ve *Sahîh-i Müslim* daha muteber bir konuma sahip olurken Nesâî, Buhârî ve Tirmizî

[54] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi'*, II, 162-3. Fiten-melâhim literatürü hakkında bilgi ve değerlendirmeler için bk. Ertük, *Metin Tenkidi*, s. 225 vd.; Yücesoy, *Ortaçağ İslâm'ında Mesihçi İnançlar ve İmparatorluk Siyaseti*, s. 33-42.

[55] Brown, "Using Unreliable Ḥadīths in Sunni Islam", s. 5.

[56] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi'*, II, 163.

[57] İbn Hacer, *Lisân,* I, 207.

[58] Goldziher, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*, s. 55-8.

[59] İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzîh*, XXXII, 273.

dezavantajlı bir pozisyona düşmektedir. Böyle bir perspektifle *Sahîh-i Buhârî* ve *Muvatta* arasında yapılan bir mukayesede Buhârî'de yer alan megâzî, tefsir, fiten ve melâhim bablarının Kur'ân'ı anlamak için gerekli olmadığı; *Muvatta*'ın ise tefsir, melâhim ve megâzîyi içermemesi bakımından Buhârî'den öncelikli olduğu; Kur'ân'ı anlamak için sadece *Muvatta*'ın yeterli olduğu ve bu sebeple *Sahîh-i Buhârî* yerine *Muvatta*'ın tercih edilmesi gerektiği ifade edilir.[60]

Zayıf ve uydurma rivayetlerin karışmış olma riskine rağmen Hz. Peygamber'den gelen nakilleri tefsirin kaynak veya metotlarının başında zikreden Hasan Hanefî (ö. 2021), özellikle de megâzî, melâhim ve tefsir alanlarındaki hadislere dikkat çeker.[61] Bütün melâhim kitaplarının uydurma, yalan ve kurgusal nitelikli olduğunu; megâzî kitaplarının da böylesi bilgilerle dolu olduğunu kaydeder.[62] Edebi açıdan hadis formuyla uyum arz eden bu uydurma rivayetlerin taalluk ettiği alanlara dair münekkitlerin uyarılarını önemseyen Hanefî, çeşitli konularla ilgili hadisleri zikredip "Nihayetinde hadis ilminde asılsız kabul edilen melâhim, megâzî ve tefsir şeklindeki üç kitap/bab reddedilmektedir (تستبعد ثلاثة كتب)"[63] diyerek bu alanlara dair uyarısını yineler. Akabinde de "Ne var ki bunlar Buhârî'de yer almaktadır" ifadeleriyle bu üç alanla ilgili hadislerin Buhârî'de yer almasını zımnen eleştirir.

Mevzû hadislerle ilgili derlenen literatürde ise genelde uydurma olmasına rağmen halk arasında tedavüle devam eden rivayetlerle ilgili uyarı ve bilgiler yer alırken kimi zaman da güvenilirliği hususunda problem olduğu düşünülen eserlere karşı uyarı mahiyetinde bilgiler yer alır. Bu çerçevede Ahmed b. Hanbel'in tefsir, melâhim ve megâzîye dair sözü ve Hatîb'in bu kapsamdaki eserler hakkındaki değerlendirmeleri önemli oranda zikre değer görülmüştür. Sözgelimi Zerkeşî, *et-Tezkira fi'l-ehâdîsi'l-müştehira*'da Ahmed b. Hanbel'in sözünü uyarı kabilinden zikredip melâhim, tefsir ve megâzî ile ilgili Hatîb'in daha önce bahsi geçen ifadelerine yer verir.[64] Zerkeşî'nin *et-Tezkira*'sını ihtisar eden Süyûtî ise *ed-Düreru'l-müntesira fi'l-ehâdîsi'l-müştehira*'da Zerkeşî'ye ilaveten "Ben derim ki: tefsir konusunda sahih kitaplar ve muteber numuneler vardır. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*'ın son kısmında bunların durumunu izah ettim ve *et-Tefsîru'l-müsned*'de bunların tamamına yer verdim"[65] diyerek konuyla ilgili kanaatini ortaya koyar. Hatîb'in ifadeleri ekseriyetle adı geçen tefsir, megâzî ve melâhim eserlerinin zayıf ve sorunlu olması bağlamında ifade edilirken Süyûtî'nin burada sahih kitaplar ve muteber örnekler bulunduğuna değinmesi dikkat çekicidir.

[60] Bu görüş Hindistanlı ıslahatçı alim Şah Veliyyullah'a nispet edilir (Mosleh Uddin, *Shah Waliullah's Contribution to Hadith Literature*, s. 265-6, 268).
[61] Hanefî, *el-A'mâlü'l-kâmile*, I, 356.
[62] Hanefî, *el-A'mâlü'l-kâmile*, II, 220.
[63] Hanefî, *el-A'mâlü'l-kâmile*, II, 222-4.
[64] Zerkeşî, *el-Leâli'l-mensûra*, s. 34.
[65] Süyûtî, *ed-Düreru'l-müntesira*, s. 225.

Ayrıca uydurma hadislerle ilgili Şemseddin es-Sehâvî'nin (ö. 902/1497) *el-Makâsıdü'l-hasene*'si, bu eseri özetleyen İbnü'd-Deybâ'nın (ö. 944/1537) *Temyîzü't-tayyib*'i, İbn Tolun'un (ö. 953/1546) *eş-Şezre fi'l-ehâdîsi'l-müştehira*'sı, her üç bahiste Ahmed b. Hanbel'in sözüne yeniden atıf yapan Hindistanlı muhaddis Muhammed Tâhir el-Fettenî'nin (ö. 986/1578) *Tezkiratü'l-mevzûât*'ı, Ali el-Kârî'nin (ö. 1014/1605) *el-Esrâru'l-merfûa*'sı ile *el-Masnû' fî ma'rifeti'l-hadîsi'l-mevdû'* adlı eseri, Mer'î b. Yusuf'un *el-Fevâidü'l-mevdûa*'sı, Ahmed el-Gazzî'nin (ö. 1143/1731) *el-Ceddü'l-hasîs*'i, Muhammed el-Hût'un (ö. 1276/1860) *Esne'l-metâlib*'i gibi eserlerde Ahmed b. Hanbel'in sözünün aktarımı konusunda Zerkeşî'ye benzer bir tutum görülür.[66] Fakat bu eserlerde her atıf için bilgiyi ilk kaynağından kontrol etmek yerine mevcut atıflara itibar edildiği ve "atıftan yapılan atıf" yöntemiyle söz konusu eserler arasında bir atıf zinciri oluşturulduğu anlaşılmaktadır.

Mevzûât kitaplarında uydurma rivayetlerle dolu olduğu yahut rivayetleri güvenilir olmadığı kaydedilen kitap ve risaleleri (*kütüb ve resâil-i ğayr-ı mu'tebere-i meşhûre*) tek tek ele alan İzmirli İsmail Hakkı, melâhim kitaplarının bu kabilden olduğuna dair bahis açmaktadır. Sehavî aracılığıyla, "Kütüb-i melâhimin aslı yokdur. Melâhim-i mürtekabe ve fiten-i müntezara hakkında pek az hadîs-i sahîh vârid olmuşdur. İmam Ahmed, 'üç kitabın aslı yokdur: melâhim, megâzî, tefsir' diyor da melâhim hakkında hiçbir hadisi sahih kabul etmiyor. Hatîb, 'İmam Ahmed'in bu sözü, kütüb-i mahsusa hakkındadır ki nâkillerinde adalet yokdur; ânın içün ânlara i'timad olunmaz' diyor" şeklinde Ahmed b. Hanbel'in sözüne ve Hatîb el-Bağdâdî'nin yorumuna yer verir. Ardından "Melâhim hakkında bir müddet ile mukayyed olmak üzere hiçbir hadis sahih değildir" diyerek Hz. Ali, Zeynelabidin ve Ca'fer es-Sâdık'a isnat edilen rivayetlerin ehl-i cifr kimselerin kendi meramlarını terviç etme gayesine matuf olduğunu kaydeder.[67] Ayrıca tasavvuf kitaplarındaki hadisleri eleştiren İzmirli'ye Safvet Efendi'nin "melâhim kitaplarında ehâdîs-i Nebî olarak gösterilen akvâl muhaddisin indinde hadîs-i Nebî değildir, bu kaidedir" demenin doğru ve mümkün olduğunu ifade ederek onu onaylaması,[68] melâhim kitaplarıyla ilgili genel kanaati temsil etmektedir.

Fiten ve melâhim türü genel olarak erken dönemden bu yana, içeriğindeki hadislerin "sahte" olduğu hususunun gözden kaçmadığı kaydedilmesinden[69] de anlaşılacağı gibi Ahmed b. Hanbel'in beyanı

[66] Sehâvî, *el-Makâsıd*, s. 745-6; İbnü'd-Deybâ, *Temyizü't-tayyib*, s. 202; İbn Tolun, *eş-Şezre*, II, 271-2; Fettenî, *Tezkire*, s. 82-3, 120-1, 223; Ali el-Kârî, *el-Esrâr*, s. 382; a.mlf., *el-Masnû* ', s. 221-7; Mer'î b. Yusuf, *el-Fevâ'idü'l-mevdûa*, s. 69-71; Gazzî, *el-Ceddü'l-hasîs*, s. 268; Hût, *Esne'l-metâlib*, s. 368-9. Yemen Yahudilerini konu edinen İbnü'l-Vezîr de Yahudi menşeli rivayetlerin ve bilhassa fiten-melâhim türü rivayetlerin problem arz ettiğini ifade etmek üzere Sehavî'den iktibasla Ahmed b. Hanbel'in sözüne yer verir (*Târîhu'l-Yemen*, s. 224-5).

[67] İzmirli, *Siyer-i Celîle-i Nebeviyye*, s. 90-1.

[68] İzmirli – Şeyh Safvet, *Ahlak ve Tasavvuf Kitaplarındaki Hadislerin Sıhhati*, s. 70-1.

[69] Şeşen, "Eski Araplara Göre Türkler", s. 17.

açısından en az tartışmalı alandır. Nitekim hadislerin âhâd olması, siyasi husumetler ve mezhep taassubu için kullanılmaya elverişli olanların insanı tereddüde sevk ettiği ve Ahmed b. Hanbel, Hatîb el-Bağdâdî gibi erken dönem ulemanın da bu durumu tespit ettiği belirtilmektedir.[70] Ayrıca fiten ve melâhim türü eser ve rivayetlere halk muhayyilesinin karıştığı; bunun sonucunda anlatının metaforik unsurlar barındırarak mecazi bir yapıya büründüğü ve dolayısıyla bunları anlamanın zorlaştığı belirtilir. Simgesel ve sembolik bir anlatıya sahip olmaları dolayısıyla zahirî anlamıyla anlaşılamayacağı ve bu sebeple hadis âlimlerinin söz konusu alanlardaki rivayetlerin ihtiyatla değerlendirilmesi gerektiğine işaret ettikleri ifade edilir.[71]

II. RÂVİ VE RİVAYET EKSENLİ YAKLAŞIMLAR

A. İsnâd Sorunlarına Hamledilmesi

Hatîb el-Bağdâdî'nin "bir yönüyle/bir açıdan" (على وجه) kaydıyla yaptığı eser eksenli yoruma ilaveten İbn Teymiyye isnad merkezli bir yaklaşım sergilemiş ve sözün kapsamını belirli kitaplardan isnadlara tevcih ederek genişletmiştir. Daha önce bahsi geçtiği üzere söze isnad merkezli ilk yaklaşım İbn Teymiyye'nin dedesi Mecdüddin'e aittir. Bu iktibasta "kitaplar" anlamına gelen *kütüb* kelimesi zikredilmemiş ve akabinde de Mecdüddin İbn Teymiyye "ben derim ki" (قلت) kaydıyla bu sözün tefsir, melâhim ve megâzînin sahih muttasıl isnadının olmadığı anlamına geldiğini belirtmiştir. Mecdüddin İbn Teymiyye'nin sözü zikrettiği bağlam, "herhangi bir asla dayanmaksızın" mücerret rey ve içtihat ile tefsir yapmanın cevazıyla ilgilidir. Bu noktada *"[Şeytan] size aslını esasını bilmediğiniz iddialarınızı Allah'a isnat etmenizi telkin eder"*[72] ve *"[Kur'ân'ı sana] kendileri için indirilen şeyin ne olduğunu insanlara açıklayasın diye [lütfettik]"*[73] ayetlerine işaret eden dede İbn Teymiyye, ayetlerin beyanı ve açıklanması görevinin Hz. Peygamber'e tevdi edildiğini ve ahkam konusunda hadisler varken içtihada mesağ olmadığını kaydeder. Onun Kadı Ebû Ya'lâ'dan naklettiği mücerret rey ve içtihadtla tefsirin caiz olmayacağı hususunu "herhangi bir asla dayanmaksızın" (من غير أصل) kaydıyla zikretmesi, Ahmed b.

[70] Çelebi, *İslam İnancında Gayb Problemi*, s. 112-3.

[71] Nevevî, *Riyâzu's-salihîn* [naşirin takdimi], III, 350.

[72] 2/el-Bakara: 169.

[73] 16/en-Nahl: 44. Mecdüddin ibn Teymiyye'nin söz konusu ayetleri delil olarak zikretmesi daha sonra torunu Takıyyüddin İbn Teymiyye ile özdeşleşen "Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın tamamını yahut tamamına yakın bir kısmını tefsir etmiş olduğu" iddiasını anımsatır. Dolayısıyla bu durum, düşüncenin kökeni, ortaya çıkıp şekillendiği ortam hakkında fikir verir. Nitekim Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Mukaddime*'de kısa bir önsözden hemen sonraki ilk fasılda Hz. Peygamber'in Kur'ân lafızlarını tebliğ etmesi gibi anlamlarını da beyan ettiği hususunu iddialı bir şekilde ele almış ve mezkûr ayetin yanı sıra çeşitli rivayetlerle konu hakkındaki düşüncesini izah etmiştir. Sonuç olarak bu düşünce, İslam tefsir geleneğinde önemli bir yankı bulmuştur. Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin düşüncesini sistematize etmesinde bağlı olduğu ilmî gelenekle birlikte içerisinde yaşadığı ortamın etkisi olduğu söylenebilir (s. 35-8).

Hanbel'in sözüne atıf yapılma gerekçesi gibidir.[74] Nitekim bu sözün bağlamında mesnetsiz, yani isnadlı rivayet olmaksızın mahza rey ve içtihatla tefsir yapmanın caiz olmadığına yönelik bir mana vardır. Ahmed b. Hanbel'in sözündeki "aslı/asılları yoktur" (ليس لهن أصول) ifadesinin de yaklaşık bir lafızla telaffuz edilmiş olması sözün bu kapsama dâhil edilmesiyle sonuçlanmıştır. Mecdüddin İbn Teymiyye'nin Ahmed b. Hanbel'in sözünü nakledip "Ben derim ki bu söz, ekseriyetle sahih muttasıl isnadlarının bulunmadığı anlamına gelir"[75] şeklinde yorumlaması, Hatîb'in yorumuna alternatif olarak sözün ayrıca tefsir rivayetlerinin isnadsız olduğu anlamına tevcih edilmesini beraberinde getirmiştir.

Mecdüddin İbn Teymiyye'nin tefsir, melâhim ve megâzî rivayetlerinin isnadsız olduğuna yönelik değerlendirmesi sadece bir yorum olarak kalmamış, ilerleyen süreçte Ahmed b. Hanbel'in sözünün asıl formuna dönüşmüştür. Nitekim torunu Takıyyüddin İbn Teymiyye sözü naklederken sözün başka bir rivayetini ifade edecek şekilde "başka bir rivayette" (وفي لفظ) "isnadları yoktur" (ليس لها أسانيد) ifadesiyle nakledildiğini belirtirken aslında dedesinin yorumunu sözün farklı bir formu gibi sunmaktadır.[76] Üstelik diğer atıflarında sözü tamamen "isnadı yoktur" (ليس لها اسناد/لا اسناد لها) formunda zikredip ikincil olarak başka bir rivayette "aslı yoktur" (ويروى ليس لها أصل/وفي لفظ ليس لها أصل) şeklinde geldiğini kaydetmektedir.[77] İbn Teymiyye'nin kullandığı bu iktibaslarda sözün formu ve zikredildiği bağlam değişse de isnad vurgusu değişmemekte ve sözün belirli eserlerle ilgili olduğuna dair Hatîb'in yorumuna da hiçbir surette değinilmemektedir.

Ayrıca Mecdüddin İbn Teymiyye tefsir, melâhim ve megâzî rivayetlerinde isnad olmayışını, bu alanlardaki rivayetlerin ekseriyetle muttasıl sahih senede sahip olmamasıyla açıklar. Torun İbn Teymiyye ise "Bu söz, hadislerinin ekseriya mürsel olduğu anlamına gelir" diyerek Ahmed b. Hanbel'in isnadın hangi tür sorununu kastettiğiyle ilgili kanaatini daha müşahhas hâle getirmektedir. İsnadında kopukluk olan mürsel hadisin kabulünde hadisi nakleden râvinin (*mürsil*) durumuna göre farklı tutumlar benimsendiğini belirtip sikalardan naklettiği bilinen mürsilin rivayetinin kabul edilebileceği (*makbûl*), hem sika hem de sika olmayan râvilerden naklettiği bilinen mürsilin rivayetinin askıya alınacağı (*mevkûf*), sikaların naklettikleriyle çelişen rivayetlerin de kabul edilmeyeceği (*merdûd*) şeklinde üç farklı tavrın söz konusu olduğunu ifade eder. Ayrıca iki veya daha fazla kaynaktan gelip farklı şekillerde

[74] Hadis ıstılahlarında asl kelimesi "sened-isnad" anlamında kullanıldığı; dolayısıyla hadis ıstılahları açısından (ليس لها إسناد), (ليس لها أصل), (لَا إِسْنَادَ لَهَا) ve (لَا أصل لَهَا) gibi kullanımların tamamının aynı anlamı ifade eden farklı kalıplar olduğu belirtilir (Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, s. 37-8, 86).

[75] Âlu İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, s. 174-5.

[76] İbn Teymiyye, *Telhîs*, s. 76.

[77] İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 58-9; a.mlf., *Minhâcü's-sünne*, VII, 434.

birbirini destekleyen mürsellerin de sahih sayılabileceği gibi meselelere de değinen İbn Teymiyye, kesin bir dille Ahmed b. Hanbel'in kastının doğrudan mürsellerle ilgili görmesi dikkat çekicidir.[78]

İbn Teymiyye, Ahmed b. Hanbel'in sözünü *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*'de yeniden ele alarak konunun ulûmü'l-Kur'ân literatürüne girmesini ve temel bir meseleye dönüşmesini sağlamıştır. Ahmed'in sözünü ele alarak meseleyi ilk defa ulûmü'l-Kur'ân literatürüne taşıyan İbn Teymiyye, onun maksadının mevzubahis alanların isnadı olmadığını ve dolayısıyla Urve b. ez-Zübeyr, Şa'bî, Zührî, Musa b. Ukbe, İbn İshak, Yahya b. Saîd el-Emevî, Velîd b. Müslim, Vâkıdî gibi megâzî âlimlerinin eserlerindeki rivayetlerin ekseriyetle mürsel olduğunu kaydeder. Ancak rivayetlerin mürsel olmasının bütünüyle olumsuz bir durum olmadığı kanaatindedir ve mürsilin durumu ile rivayetin içeriğine göre mürsel haberin doğru veya yalan kabul edilebileceğini özellikle vurgular. Nitekim konunun devamında megâzîyi en iyi Medineliler, sonra Şamlılar, ardından da Iraklıların bildiğini, Ebû İshak el-Fezârî ve Evzaî'nin megâzîde ayrı bir yeri olduğunu, tefsir konusunda da Mekke'de Mücâhid, Atâ b. Ebî Rabâh, İkrime, Tâvûs b. Keysân (ö. 106/725), Câbir b. Zeyd, Saîd b. Cübeyr gibi İbn Abbas'ın öğrencileri, Kûfe'de İbn Mesûd'un öğrencileri ve Medine'de Zeyd b. Eslem, oğlu Abdurrahman b. Zeyd ve Abdullah b. Vehb gibi isimlerin müstesna bir yeri olduğunu söylemesi tefsir ve megâzî konusunda bütün rivayetleri sorunlu addetmediğini gösterir.[79] *Telhîs*'te ise tefsir, melâhim ve megâzî rivayetlerinin ekseriyetle mürsel olduğu yorumuna, bu alanların rivayetlerinin munkatı', yani bir veya daha fazla râvinin düşmesiyle kopuk isnâdlı olduğunu da ekler. Bu durumda İbn Teymiyye'nin Ahmed b. Hanbel'in sözünü mevzubahis alanlarla ilgili isnadda inkıtâ sorununa hamlettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca tedavüle girip meşhur olan rivayetlerin tariklerinin arttığını ve bunların sıhhati için ilim ehline başvurmak gerektirdiğini kaydederek gerek mürsel ve gerekse munkatı' rivayetlerin sahih olabileceğine işaret etmektedir.[80]

Öte yandan İbn Teymiyye bazı müfessirler hakkında olumlu bir kanaate sahip değildir. Sa'lebî, Muhammed b. Hasan en-Nakkâş (ö. 351/962), Vâhidî, Zemahşerî gibi müfessirlerin sorunlu rivayetlere yer verdiklerini ve bu tefsirlerin teferrüd ettiği durumlarda onların rivayetleriyle istidlalde bulunulamayacağını; çünkü bunların delil olamayacağını açıkça belirtir. Söz konusu tefsirlerin yerine başta Ahmed b. Hanbel'in tefsiri olmak üzere Abdürrezzâk, İshak b. Râhûye, Duhaym, Abd b. Humeyd, Bakî b. Mahled, Taberî, İbn Ebî Hâtim, İbnü'l-Münzir gibi Ehl-i hadis âlimlerinin tefsirlerinin tercih edilmesi gerektiğini kaydeder. Bu çerçevede rivayetin sunduğu bilginin doğruluğunu veya herhangi bir

[78] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, VII, 435-6.
[79] İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 58-63.
[80] İbn Teymiyye, *Telhîs*, s. 76.

konuda gerçekten icma olup olmadığını ancak ilim ehli muhaddislerin tespit edebileceğine dikkat çeker. Dolayısıyla da mütekellim, müfessir, müverrih gibi kimselerin sabit bir isnad olmaksızın naklettikleri haberlerin itibara alınmaması gerektiğini vurgular.[81]

İbn Teymiyye'nin Ahmed b. Hanbel'in sözüyle ilgili yaptığı değerlendirmeler sonraki dönemlerde yaygın bir etkiye sahip olmuştur. Bunda onun ilim geleneğine sahip bir aileden gelmesi, kendi döneminde Hanbelî propagandasına yönelik mücadeleleri, öğrencileri ve takipçilerinin onun eserlerini ve görüşlerini kayıt altına almaları gibi hususların önemli payı vardır. İbn Teymiyye'nin yazma eser kataloglarında çok sayıda eserinin kayıtlı olması da ilim geleneği içerisinde etkili bir isim olduğunu teyit eder. Ancak bazı ortak söylemler üzerinden modern dönemde selefî ve neo-selefî yaklaşımla birlikte adından çokça bahsediliyor olması, Ahmed b. Hanbel'in düşüncelerini anlayıp yorumlama bakımından da ona hem mümessil vasfı hem de otorite payesi bahşetmiş görünmektedir. Bu çerçevede Ahmed b. Hanbel veya Hanbelîlik söz konusu olduğunda ilk akla gelen isimlerden biri olduğu ve görüşlerinin bağlayıcı kabul edildiği görülmektedir. Sadece Hanbelîlik değil, *Mukaddime*'si dolayısıyla tefsir ve Kur'ân ilimleri alanında da etkili olduğu, aynı zamanda erken dönem Ehl-i hadis'in tefsir alanına bakışını temsil ettiği varsayılmaktadır.[82] Onun sair konulardaki kanaatleri gibi genelde tefsir ilmi, özelde de Ahmed b. Hanbel'in tefsir, melâhim ve megâzînin aslı olmadığına dair ifadesinin yorumuyla ilgili kanaatleri doğrudan Ahmed'e hamledilmektedir. Nitekim bir çalışmada "İmam Ahmed b. Hanbel'in sözünü en iyi bilen âlimlerden olan Şeyhülislam İbn Teymiyye'nin sözleri ve bahsi geçen meselenin aslını ifade eden bazı harika açıklamaları senin için kâfidir"[83] denilmesi de bu yaklaşımı yansıtmaktadır.

Nihayetinde Ahmed b. Hanbel'in sözüyle İbn Teymiyye'nin isnad yorumu/formu, yukarıda tasvir edilen arkaplandan hareketle tarihî vaka açısından makul bir zemine yerleştirilmelidir. Hadislerin tedvin, tasnif ve tenkit edildiği bir dönemde yaşayan bir muhaddisin isnad hakkında konuşması son derece mümkün ve muhtemel olduğu için İbn Teymiyye'nin yaklaşımı makul görünmektedir. Hatîb el-Bağdâdî'nin Kelbî ve Mukâtil eksenli yorumuna kısmen haklılık payesi veren bu görüş Ahmed b. Hanbel'in bu eserlere karşı çıkmasını eserlerdeki bilgilerin senedli olmamasına bağlar. Nitekim Mukâtil'in tefsirinde genel olarak isnadın zikredilmemesi ve aynı dönemde megâzî âlimlerinin de isnadlar konusunda muhaddisler kadar hassas davranmayıp telfîk yöntemini kullanmaları önemli bir eleştiri sebebidir.[84] Dolayısıyla Abdullah b. el-Mübarek'in Mukâtil'in tefsirini içerdiği bilgiler açısından takdir etse de "keşke isnadı olsaydı" demekten kendini alamaması ve diğer muhaddislerin isnad konusuda hassasiyetlerini ifade

[81] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, VII, 11-6.
[82] Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*, s. 30.
[83] Müdeyhiş, *Fâtıma bintü'n-Nebî*, I, 484-5.
[84] Hadis ıstılahında telfîk, birden çok hadisin bir hadis gibi rivayet edilmesini ifade eder (bk. Erul, "Telfîk", s. 400-401).

eden pek çok veri dikkate alındığında Ahmed b. Hanbel'in, bu sözüyle müfessirlerin tefsir yöntemiyle ilgili olduğu düşüncesini dile getirmiş olması gayet makuldür. Bu durumda Ahmed b. Hanbel, söz konusu eserlerin içeriğine değil, isnadsız rivayet usullerine itiraz etmiş olmaktadır. Konuya böyle bir perspektifle yaklaşan bir çalışmada "hadis âlimlerinin tarih ilmi hakkındaki olumsuz yaklaşımları tarih âlimleriyle ilgili olmaktan çok kullandıkları yöntemle ilgilidir. Ahmed b. Hanbel'den nakledilen 'Üç çeşit kitabın aslı yoktur. Bunlar, megâzî, melâhim ve tefsir kitaplarıdır' şeklindeki açıklamasının da bu çerçevede değerlendirilmesi gerekmektedir"[85] sonucuna ulaşılmıştır. Benzer bir perspektifle Mukâtil b. Süleyman'ın tefsirinde isnadlı rivayet formuna riayet edilmemsinden hareketle sened yönünden eksik ya da kusurlu rivayetlerin Ahmed b. Hanbel'e göre bilgi değeri taşımayacağı kaydedilmektedir.[86]

Ahmed b. Hanbel'in mevzubahis sözünden ne kastettiğine dair değerlendirmeler devam ederken bu akışa bir de İbn Teymiyye'nin ne kastettiğine dair tartışmalar eklenmiştir. Zira İbn Teymiyye'nin isnad merkezli yorumlarının/formlarının sonraki âlimler tarafından farklı şekillerde anlaşılıp yorumlandığı müşahede edilmektedir. Eski âlimlerin isnadın olmayışını sahih bir aslı (لا اصل له صحيح), sabit bir isnadı olmadığı (لا اسناد له ثابة) anlamına hamlettikleri; fakat konuyu değerlendiren sonraki âlimlerin bu alanlarla ilgili bilgilerin hiç isnada sahip olmadığı (لا يوجد له اسناد) manasına hamlettikleri ifade edilir.[87] Esasında konuyla ilgili değerlendirmelere bakılırsa farklı anlam ve yorumların sayısı artırılabilir. Nitekim bu farklılıklar *Mukaddime* şârihleri arasında bile görülür. Sözgelimi Muhammed Bâzmûl, İbn Teymiyye'nin *Mukaddime*'deki sözlerini şerh ederken bu alanlardaki rivayetlerin mürsel, dolayısıyla ekseriyetle sened bakımından zayıf olduklarını kaydeder. Ardından "aslı yoktur" ibaresinin "isnadı yoktur" anlamına geldiğini belirterek sened hazfine işaret eder. Diğer taraftan bu sözün mevzubahis alanlardaki rivayetlerin senedlerinin mürsel, munkatı, mu'dal olduğu anlamına geldiğini ve dolayısıyla da zayıf olduğunu belirtir. Son olarak bu sözün ilgili alanlarda nakledilen rivayetlerin şer'i hükümler bakımından aslı olmadığını söyleyerek aslında farklı bakış açılarını mezceder.[88] Salih Âlü'ş-Şeyh ise *Mukaddime* şerhinde İbn Teymiyye'nin ifadelerinden tefsir, melâhim ve megâzî alanlarıyla ilgili rivayetlerin mürsel ya da gayr-ı sahih olmakla malul olduklarını kaydederek iki farklı duruma işaret eder.[89] Hatîb el-Bağdâdî'nin eser merkezli yaklaşımının tartışmaya açık olduğunu ifade eden Müsâid b. Süleyman et-Tayyar ise *Mukaddime* şerhinde, Hatîb'in görüşünün doğruluğuna delalet eden herhangi bir husus olmadığını; belirsizliğin Ahmed'in sözündeki kapalılıktan ileri geldiğini belirtip konuyu Hz.

[85] Yücel, "Hadis İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkileri", s. 262, 268. Ayrıca bk. Ersöz, *Selefîlik ve Selefî Tefsir Anlayışı*, s. 112-7; Ergün, *Tefhîmu'l-Kur'ân Tefsiri'ndeki Hadisler*, s. 10-1.

[86] Erçin, "Hicrî İkinci Asırda Sünnî-Şiî Paradigmanın Tefsir Rivayetlerine Etkisi", s. 374-5.

[87] Müdeyhiş, *Fâtıma bintü'n-Nebî*, I, 483.

[88] Bâzmûl, *Şerhu Mukaddime*, s. 54.

[89] Âlü'ş-Şeyh, *Şerhu Mukaddime*, s. 74.

Peygamber'den gelen merfû hadis sayısının azlığıyla ve Ahmed b. Hanbel'in kastının da yalnızca bu hadislerin bulunmaması problemiyle sınırlı olduğunu ifade etmektedir.[90]

Ahmed b. Hanbel'in kastı için İbn Teymiyye'nin isnad vurgusu kabul görmekle birlikte bu isnad probleminin sika olmayan râvilerle ilgili olabileceği ihtimali üzerinde de durulmuştur. İbn Teymiyye'nin Ahmed b. Hanbel'in sözünün tefsir, melâhim ve megâzî alanlarındaki rivayetlerde isnadın olmadığı anlamına geldiğini belirttikten sonra Urve, Zührî ve Musa b. Ukbe gibi sika sayılan megâzî âlimlerini zikretmesi, mezkûr âlimlere ait rivayetlerin de sorun teşkil edebileceği düşüncesine sevk etmektedir. İbn Teymiyye devamında sika râvilerden gelen mürsellerin sahih olduğunu kaydetse de sika sayılan âlimleri İbn İshak ve Vâkıdî gibi eleştiri odağı hâline gelen isimlerle aynı düzlemde zikrederek onların rivayetlerinin ekseriyetle mürsel olduğuna işaret etmesi, savunu reflekslerini de beraberinde getirmiştir. Örneğin bir çalışmada İbn Teymiyye'nin sözle ilgili zikrettiği isnad problemi, "bu ilim dallarıyla ilgili bilgilerin uydurma ve asılsız rivayetler olduğu değil, bunların isnadının yani rivayet zincirlerinin bulunmadığı" şeklinde değerlendirilir. Fakat İbn Teymiyye'nin sika olan ve olmayan âlimleri aynı kapsamda zikretmesi, "Kastedilen mana bu ise o zaman bu ifadenin tetkik edilmeksizin genellemeci bir tavırla söylendiğini belirtmek zorundayız" itirazına uğrar. Söz konusu itiraz Urve, Zührî ve Musa b. Ukbe gibi siyer-megâzî âlimlerinin münekkitler tarafından sika sayılması ve rivayetlerine *Kütüb-i Sitte*'de yer verilmesiyle gerekçelendirilir. Akabinde "Aksi hâlde siyer rivayetlerinin imamları olarak görülen bu kişilerden gelen rivayetlerin *Kütüb-i sitte*'ye girmesi söz konusu olur muydu?"[91] şeklinde İbn Teymiyye'nin yaklaşımı ile pratik durum sorgulanıp konuyla ilgili tartışma daha ileri noktaya taşınır. Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in sözü kapsamında Hatîb el-Bağdâdî'nin Musa b. Ukbe'yi öven bilgilere yer vermesine karşın İbn Teymiyye'nin tutumu megâzî âlimleri hakkında şahsi/mezhebî görüş farklılıkları olarak değerlendirilir.[92]

Ahmed b. Hanbel'in sözünü, tefsirde isnad olmadığına yönelik uyarı olarak değerlendirmek tefsir rivayetlerinin ekseriyetle mürsel olduğu, dolayısıyla büyük oranda sıhhat problemi içerdiği ve pek çok tefsir rivayetine rağmen Hz. Peygamber'e ait tefsir rivayetinin son derece az sayıda olduğu sonucuna götürür. Nitekim tefsir rivayetlerinde bulunan genel problemlerin Ahmed b. Hanbel'i ilgili sözü söylemedeki temel sâiki olduğu kabul edilir.[93] Ancak İbn Teymiyye'nin yorumlarıyla birlikte Ahmed b. Hanbel'in bu sözüne rağmen Hanbelî çevrelerde tefsir eserlerinin yazılmış olması, bu iddiaları tartışmalı hâle getirmektedir. İbn Teymiyye'nin öğrencisi İbn Kesîr'in *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*'i üzerine yapılan bir

[90] Tayyar, *Şerhu Mukaddime*, s. 169; Ayrıca bk. Müdeyhiş, *Fâtıma bintü'n-Nebî*, s. 483-4.
[91] Özaktan, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Siyerin Rolü*, s. 103-4.
[92] Öztürk, *Musa b. Ukbe*, s. 85-7.
[93] Savut, *Rivayet Sorunlarına Çözüm Arayışı*, s. 11.

çalışmada onun tefsir eserini "Ahmed b. Hanbel'in tefsiri temelsizlikle suçlayan ithamını esas alarak şekillendirdiği", *el-Bidâye* adlı eseriyle melâhim ve megâzînin, tefsiriyle de tefsir ilminin rivayet temelli problemlerini çözerek Ahmed b. Hanbel'in "aslı yoktur" dediği disiplinleri sağlam bir temel üzerine oturtmaya çabaladığı belirtilir. Ahmed b. Hanbel'in sözünün İbn Kesîr'in hayatında büyük bir etkiye sahip olduğu kabulünden hareket eden yorumcu onun "temelsizlikle itham edilen tefsir ilminin aslında diğer ilimler kadar sağlam dayanakları bulunduğunu ispatlamayı gaye edindiğini" ileri sürer. Bu çerçevede İbn Kesîr'in tefsir dışında varit olan hadisleri tefsir malzemesi olarak kullanmasının bu amaca yönelik bir uygulama olduğu belirterek, "Ahmed b. Hanbel'in bu sözü belki de İbn Kesîr'in hadisleri tefsir rivayetleri gibi kullanmasında etkili olmuştur. Çünkü ayetleri bir başlık gibi değerlendirip hadisleri bu başlıklara göre tasnif etmek müfessire geniş bir alan açmıştır. Böylelikle o bütün hadis musannefatı üzerinden konuşabilmiş, onlar üzerinden değerlendirmeler yapabilmiştir" der. Ayrıca yazar, İbn Kesîr'in tefsirine aldığı rivayetler için temel kaynak olarak *el-Müsned*'i kullanmasına "İbn Kesîr'in, tefsirinde *el-Müsned*'i öncelikle kullanmasında Ahmed b. Hanbel'in tefsire yönelik eleştirisinin etkili olabileceğini de ihtimaller arasında kabul edebiliriz. Müfessir, bu davranışıyla tefsir rivayetlerinin aynılarının Ahmed b. Hanbel tarafından da tahric edildiğini göstermek istemiş olabilir" diye dikkat çekerek bu durumun Ahmed b. Hanbel'in sözü ile bağlantısı olabileceği ihtimali üzerinde durur.[94]

İbn Teymiyye'nin Ahmed b. Hanbel'in "aslı yok" derken "isnadın olmadığı" hususunu kastettiğini söyleyip isnadın olmayışından maksadın da bu alanların rivayetlerinin mürsel olduğunu ifade etmesi, özellikle megâzî ve tefsirde mürsel meselesinin tartışılmasına sebebiyet vermiştir. Bu noktada Ahmed b. Hanbel'in sözü kapsamında müstakil merâsil kitaplarına işaret edilerek bu eserlerden İbn Ebî Hâtim'in *el-Merâsîl*'inde 492 râviden gelen 1000 kadar rivayet bulunması gibi bu konudaki diğer eserlerde bulunan rivayet sayılarının İbn Teymiyye'nin mürsel tespitini teyit ettiği söylenmiştir.[95] Ancak bu eserlerdeki rivayetler hemen her konuyla ilgili olup bunları tefsir, melâhim ve megâzî ile sınırlamak mümkün değildir. Diğer taraftan İbn Teymiyye'nin isnad ve mürsel vurgusu tefsir hadislerinin sıhhat problemi olduğu düşüncesini de beraberinde getirmiştir. Nitekim bir çalışmada Kur'ân'ın anlamına dair rivayetlerin isnadlarına ve sıhhatine erken dönemlerden itibaren pek dikkat edilmediği düşüncesi İbn Teymiyye'nin bu rivayetlerin genelde mürsel olduğuna yönelik yorumuna dayandırılmakta ve erken dönem muhaddislerin de bu gerekçeyle müfessirleri tenkit ettiği kaydedilmektedir.[96]

[94] Savut, *Rivayet Sorunlarına Çözüm Arayışı*, s. 194-6.
[95] Şulul, *Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî*, s. 291.
[96] Oral, *Anlamın İlk İzleri*, s. 161-2.

Ayrıca İbn Teymiyye'nin mürsel vurgusunu ifade ettikten sonra Ahmed b. Hanbel'in *asl* kelimesini bilinçli kullandığı, dinî hükümler açısından isnadın önemli olduğu; ancak megâzî rivayetlerinin ahkam ve itikat konularına taalluk etmemesi bakımından bu sözün siyer-megâzîye itibar edilmesine engel teşkil etmeyeceği ifade edilir. Bu manada siyer-megâzî ilminin mürsel haberleri Hz. Peygamber'in hayatını tespit etmek gayesiyle tetkik ettiği ve uydurma olmamak koşuluyla her tür veriden istifade ettiği belirtilir.[97] Ayrıca tarihçilerin sırf olayların tarihî akışını düzenli bir şekilde tamamlama adına zayıf ve munkatı rivayetleri kullanmada mütesahil davrandıkları, hadis kaynaklarındaki rivayetlerin isnad ve metnine uygulanan tenkit ve tetkiklerin tarih kitaplarına uygulanmadığı ifade edilir.[98] Aynı şekilde tarih yazmanın teoloji ve felsefeye göre hep çok daha avantajlı olduğu, tarihçilerin hiçbir zaman dışlanmadığı, kitapları ihmal edilse de hiç yakılmadığı kaydedilen bir çalışmada, Ahmed b. Hanbel'in sözü bir tür yergi ve tenkit (*opprobrium*) ifade etse de onun bu yaklaşımının hadis ve tarih perpektiflerinin farklılaşmasından ileri geldiği söylenir. Ancak ilgili beyanında Ahmed b. Hanbel'in tefsir, melâhim ve megâzî için tamamen asılsız (*without any foundation*) dediğinin zannedildiği; aslında onun sadece bahsi geçen alanların rivayet nakliyle ilgili hassas kriterleri karşılamadığını ifade etmek istediği kaydedilir.[99] Bu açıdan siyer-megâzî ilmi kullandığı rivayetler bakımından tenkit edilse de başvuru mercii olarak kabul gördüğüne ve hadis ve tarih metodolojisinin farklılaştığına işaret edilir.

Ahmed b. Hanbel'in sözüyle ilgili yorumları şekillendiren unsurlardan biri de isnadların hazfi meselesidir. İbn Teymiyye, "aslı yoktur" ifadesinin "senedi yoktur" anlamına geldiğini söyledikten sonra sözün senedlerinin mürsel ve munkatı olduğu anlamına geldiğini defaatle ifade etse de sonraki dönemlerde "isnadı yoktur" ifadesi mutlak manada isnadların tamamen hazfedilmiş olmasıyla ilişkilendirilmiş ve hadis meselelerinden biri olan isnadların hazfi sorunuyla ilgili dile getirilen hususlar bu kapsamda konu edilmiştir. Nitekim Muhammed b. Salih el-Useymin'e (ö. 2001) göre Ahmed b. Hanbel, "üç şeyin aslı yoktur: megâzî, melâhim ve tefsir" derken bu alanlardaki rivayetlerin ekseriyetle isnadsız zikredildiğini (تذكر بدون إسناد) belirterek bu duruma işaret etmektedir.[100] Aynı şekilde başka bir çalışmada isnadın nesep işlevi gördüğü; isnadsız bilginin nesepsizlikle eşdeğer olduğu ve işin başında Mukâtil b. Süleyman'ın isnadları hazfetmesi sebebiyle tefsirin güvenilirliğini kaybettiği dile getirilir. Bu hususta isnadların hazfinin uydurma olgusuna aracılık ettiği, Ahmed b. Hanbel'in de tefsir, melâhim ve megâzînin aslı olmadığına dair sözünü isnad hazfinin yaygınlaşması neticesinde söylediği ifade edilir.[101]

[97] Şulul, *Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî*, s. 292.
[98] Akyüz, "Klasik Hadis Kaynaklarına Göre Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh", s. 254.
[99] Robinson, *Islamic Historiography*, s. 103.
[100] Useymin, *el-Kavlü'l-müfîd*, s. 89-90.
[101] Hüseyin, *Temyîzu'd-dahîl*, s. 351.

Ayrıca isnadların çeşitli gerekçelerle hazfedildiği, özellikle de siyasi, millî ve nefsani dürtülerle İbn Mes'ûd (ö. 32/652-53), Hz. Ali ve İbn Abbas gibi tefsirde öne çıkan sahabeye isnat edilen uydurma rivayetler neticesinde rivayet tefsirinin zayıfladığı, isrâiliyatın yaygınlaşması ve bazı âlimlerin tesahül göstererek tefsirlerinde bu rivayetlere yer vermesinden sonra da tefsir rivayetlerine itimat edilemediği belirtilir. Bu çerçevede isnadların hazfedilmesinin tefsirdeki etkisi şöyle kaydedilir:

> İş isnadların hazfine vardığında durum, son derece karanlık bir hâl almaktadır. Bu sebeple Ahmed b. Hanbel'in "üç şeyin aslı yoktur: tefsir, melâhim ve megâzî" dediği rivayet edilmektedir. Bu, tefsir konusunda uydurma rivayetlerin çok olduğuna; hatta uydurma rivayetlerin fazlalığına ve hakim karakter olarak belirleyici etkisine nazaran sahihin neredeyse ayırt edilemeyecek düzeyde olduğuna delalet etmektedir.[102]

Çünkü hadislerin araştırmaya gerek duyulmadan ilk söyleyene atfedilerek isnadsız olarak naklinin doğru ve yanlışın birbirine karışması ve sahih olanla olmayan ayırt edilemez hâle gelmesiyle sonuçlandığı ifade edilir. Dolayısıyla Ahmed b. Hanbel'in tefsir, megâzî ve melâhimin aslı olmadığını söylerken bu alanlardaki rivayetlerin ekseriyetle isnadsız nakledildiğini kastederek bu olguya dikkat çektiği ileri sürülür.[103] Başka bir çalışmada da müfessirlerin senedleri ihtisar etmesine bağlı olarak tefsire birçok uydurma ve isrâiliyatın girdiği ve Ahmed b. Hanbel'in bu sebeple tefsirin aslı olmadığına yönelik bir beyanda bulunduğu kaydedilir.[104]

B. Ahmed b. Hanbel'in Sözünün İbn Abbas'ın Tarikleri İle İlişkilendirilmesi

Sistemli isnad bilgisine yer vermeseler de Kelbî ve Mukâtil'in aynı zamanda İbn Abbas rivayetlerini sonraki nesillere ulaştıran râviler arasında yer almaları, Ahmed b. Hanbel'in sözünün İbn Abbas tarikleri ile ilişkilendirmesi sonucunu doğurmuştur. Ahmed b. Hanbel'in sözü için Kelbî ve Mukâtil tefsirine işaret eden Hatîb el-Bağdâdî, "Bir açıdan bu söz, müelliflerinin gevşekliği, naklettikleri bilginin zayıflığı ve kussâsın ilaveleri sebebiyle itimat edilmeyen, sıhhati problemli olduğu bilinen özel manada belirli üç kitabı kastetmektedir" diyerek bu eserlerle ilgili tenkit noktalarına işaret eder. Kelbî ve Mukâtil tariki ile tefsirlerinin aynı mahiyete sahip olup olmadığı ayrı bir inceleme konusu ise de İbn Abbas'ın tefsirdeki konumu, İbn Abbas ve tefsir ilmi arasındaki sıkı ilişki, Hatîb el-Bağdâdî'nin Kelbî ve Mukâtil gibi aynı zamanda İbn Abbas'ın tefsir tariklerinde yer alan isimlerin tefsir eserlerine yönelik yaklaşımı ve İbn Abbas tariklerine bakan yönü açısından da İbn Teymiyye'nin isnad eksenli yorumları gibi hususlar, Ahmed b. Hanbel'in sözünün İbn Abbas tariklerine hamledilmesine sebep olmuştur.

---

[102] Ferhât, *Fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 253-4.
[103] Ebû Amre, "el-Kısasu'l-vâhiye ve eseruhâ fi't-tefsîr", s. 121.
[104] Çetin, *Tefsirde Dirayet Metodu*, s. 117-8.

İbn Abbas'tan gelen haberlerin sonraki nesillere aktarımını sağlayan tefsir tariklerinin sıhhati eskiden beri araştırma ve inceleme konusudur.[105] Özellikle 3./9. asırda ricâl ilminin sistemleşmesiyle birlikte râvilerle ilgili kanaatler büyük oranda yerleşik hâl almış ve müfessirlerin de bir kısmının güvenilir, bir kısmı zayıf sayılmıştır. İbn Abbas rivayetleri açısından genelde "İbn Ebî Necîh → Mücâhid", "Hüseyin b. Vâkıd → Yezîd en-Nahvî → İkrime", "İbn İshak → Muhammed b. Ebî Muhammed → İkrime", "Muâviye b. Salih → Ali b. Ebî Talha ve İbn Cüreyc → Atâ b. Ebî Rabâh" tarikleri güvenilir kabul edilirken Dahhâk, Süddî el-Kebîr, Atâ b. Dînâr, Atâ el-Horasanî, Kelbî, Süddî es-Sağîr tarikleri ile Zeyd b. Eslem, Mukâtil b. Süleyman, Yahya b. Sellâm ve Süneyd gibi kimselerin tefsirleri zayıf olarak görülür.[106] Hatîb el-Bağdâdî'nin Kelbî ve Mukâtil eksenli yorumu da bu kanaatlerden bağımsız değildir. Kelbî ve Mukâtil aynı zamanda İbn Abbas'ın tefsir rivayetlerinin râvileri olsalar da Hatîb el-Bağdâdî, konuyu İbn Abbas tarikleri ile ilişkilendirmeksizin doğrudan Kelbî ve Mukâtil'in eserlerine tevcih etmektedir. Onların eserleri İbn Abbas'a ait bazı metinleri içerse de isnad olmadığı için bunların tamamının İbn Abbas ile ilişkilendirilmesi tartışmaya açıktır. Ancak Ahmed b. Hanbel'in kastı kimi araştırmacılar tarafından her hâlükârda İbn Abbas tarikleri ile ilişkilendirilmiş ve diğer zayıf tariklerin bu kapsamda olduğu ileri sürülmüştür. Nitekim Reşîd Rıza'nın Kelbî, Süddî, Mukâtil gibi yalancıların tarikiyle İbn Abbas'tan gelen tefsir rivayetlerinin uydurma olduğunu söyleyip Ahmed b. Hanbel'in ilgili sözüyle bu durumu kastettiğini ifade etmesi bu yaklaşımın örneğidir.[107] Dolayısıyla İbn Abbas tariklerindeki zaaf noktaları, Ahmed b. Hanbel'in sözünün bu kapsamda değerlendirilmesine sebep olmuştur.

Sahâbe tefsiri içerisinde İbn Abbas'ın özel bir yere sahip olması, onu tefsirde merkezî bir konuma taşır. "Tercümânü'l-Kur'ân", "bahr" ve "hibru'l-ümme" gibi vasıflar da onun bu niteliklerinin ifadesidir. Ancak bazen İbn Abbas'la ilgili olumsuzluğa yorumlanabilecek hususlar tefsir ilmi açısından bir tenkide dönüşebilmiş, bazen de tefsire yöneltilen bir eleştiri onun şahsiyetine tevcih edilebilmiştir. Bu çerçevede ona nispet edilen *Tenvîru'l-mikbâs* isimli eser için "salahiyetli [ehlince yapılan] kritik bu nispeti sahih olarak kabul etmemektedir" denilip eser ve içerisindeki bilgilerin İbn Abbas'a nispeti tartışılmıştır, ayrıca "maalesef, tefsire ait hadislerin de bir çoğu mevzu' olduğundan Ahmed b. Hanbel, asılsız olan üç şeyden birini tefsir addetmekte, diğer ikisiyle de melâhim ve megâzîyi kastetmektedir"[108] şeklinde bir sonuca ulaşılmıştır. Özetle İbn Abbas'ın şahsiyetinin tefsirden, tefsirin de İbn Abbas'tan

[105] İbn Abbas'ın öğrencileri ve tarikleri hakkında blgi ve değerlendirme için bk. Motzki, *Recostruction*, s. 9-132; Türk, "İbn Abbas'a Atfedilen Bazı Tefsir Tarikleri", 194-229.

[106] İbn Hacer, *el-Ucâb*, I, 203-214.

[107] Reşîd Rızâ, "el-Muhâverât beyne'l-muslih ve'l-mukallid", s. 680-1.

[108] Okiç, *Tefsir ve Hadis Usûlünün Bazı Meseleleri*, s. 146.

bağımsız görülmemesi sonucunda ona nispet edilen eserin aidiyet problemi ile Ahmed b. Hanbel'in sözü arasında ilişki kurulup tefsir hadislerinin ekseriyetle uydurma olduğu neticesine ulaşılmıştır.

İbn Abbas'tan 100 kadar tefsir rivayeti geldiğine yönelik İmam Şâfiî'nin beyanı ile Ahmed b. Hanbel'in tefsirin aslı olmadığına dair sözünün birlikte değerlendirilmesi, tefsirin İbn Abbas'tan bağımsız görülmediğinin bir tür tezahürüdür. Söz konusu rivayete göre Şâfiî "İbn Abbas'tan tefsir konusunda ancak 100 kadar rivayet gelmiştir"[109] demiştir. İlk kaynakların sözün bağlamıyla ilgili veriye sahip olmaması, onun bu hususstaki kastına dair değerlendirme yapanlara geniş bir yorum alanı açmıştır. Burada İbn Abbas'ın Hz. Peygamber'den naklettikleri mi, sahâbeden rivayet ettikleri mi yoksa kendi kavilleri mi kastedildiği belirsizdir. İbn Abbas'ın râvi olarak aktardıklarıyla doğrudan beyan ettiği hususlar birbirinden ayrılmadığında İbn Abbas'a isnat edilen bütün rivayet ve kavillerin tamamı bu kapsama dâhil olduğu için sadece 100 kadar bilginin sahih kabul edilmesi keskin bir sonuç olacaktır. Ancak Hz. Peygamber ve sahâbe haberlerinin râvisi olarak İbn Abbas'ın naklettikleri dikkate alındığında bu kapsam daha da daralırken sadece Hz. Peygamber'den naklettiklerinin kastedildiği varsayıldığında 100 kadar rivayet meselesi daha makul bir zemine oturmaktadır.

Ne var ki İbn Abbas'ın bütün rivayet ve kavillerini aynı kapsamda değerlendirmeye yönelik eğilimler, Ahmed b. Hanbel'in tefsirin aslı olmadığına dair sözünü de bu yorumun mesnedi olarak görmektedir. Bu çerçevede Ahmed b. Hanbel'in tefsirin aslı veya isnadı olmadığına yönelik beyanının İbn Abbas'ın tefsir rivayetleri hakkındaki Şâfiî'nin sözüyle birlikte daha anlaşılır hâle geldiği, İbn Abbas'ın tefsire ilişkin görüşlerinin önemli bir yer işgal etmesine rağmen Ehl-i hadis açısından bunların güvenilir kabul edilmediği kaydedilir.[110] Nitekim bir araştırmada "İbn Abbas'a nispet edilen tefsir rivayetleri rakamsal olarak fazla bir yekûn tutsa da sıhhat ve sağlamlık bakımından farklılık arz etmektedir. Hemen her ayet hakkında kendisinden bir veya birkaç tefsir şekli rivayet edilmiştir. Bu rivayet karmaşasından dolayı İmam Şâfii, İbn Abbas'tan tefsire dair yüz civarında hadisten/haberden başka bir şeyin sabit olmadığını söylemiştir"[111] denilmesi de bu durumu yansıtır. Kimi araştırmacılara göre de Ahmed b. Hanbel'in "aslı yoktur" nitelemesi Şâfiî'nin sıhhat anlayışı çerçevesinde bir bakışın sonucudur.[112] Nihayetinde genelde Ahmed b. Hanbel'in tefsirin aslı olmadığına yönelik beyanıyla değerlendirilen Şâfiî'nin ifadesi, "hadis uyduran kimselerin uydurdukları şeylerin miktarıyla birlikte uydurma konusunda insanların cüretlerinin

[109] Beyhakî, *Menâkibu'ş-Şâfiî*, II, 23.
[110] Türcan, "Hadis Rivayet Geleneği ve Tefsir", s. 253.
[111] Ünsal, "Tefsir Disiplininin İlk Evreleri", s. 165-6.
[112] Türcan, *Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü*, s. 91, 305.

hangi boyutlara ulaştığını göstereceği"[113] şeklinde bir yaklaşımla ele alınmakta ve tefsir rivayetlerine olan güvensizliğin bir yansıması olarak görülmektedir.

Tefsirde İbn Abbas'a binlerce rivayet isnad edilmesine rağmen sadece 100 kadar rivayetin sahih olduğu kabulü,[114] Ahmed b. Hanbel'in tefsirin aslının olmadığı sözüyle bir araya getirildiğinde çok az sayıda sahih rivayet bulunduğu düşüncesini gündeme getirmekte ve dolayısıyla tefsir rivayetleri için ciddi bir zaafiyet görünümü vermektedir.[115] Özellikle sahâbe tefsirinin yaklaşık %80'i kendisine isnat edilen biri olarak İbn Abbas rivayetlerinin sadece 100 kadarının sahih olduğu düşüncesi, Ahmed b. Hanbel'in sözünü de radikal ve köktenci bir söyleme dönüştürmektedir.[116] Nitekim konuyla ilgili böyle bir perspektife göre 3./9. asırda rivayetler ve râviler üzerine yapılan tenkitler sonucunda tefsir rivayetlerinin büyük bir kısmının şüpheli hâle geldiği ve nihayetinde tefsir rivayetleriyle bilinen Dahhâk, Atiyye el-Avfî (ö. 111/729-30), Ebû Salih, Kelbî, Mukâti gibi isimlerin yalancılık ithamıyla cerh edildiği belirtilir. Bu açıdan Hz. Ali'ye nispet edilen 686 tefsir rivayetinden sadece 50 kadarının, İbn Abbas'a nispet edilen 1660 tefsir rivayetinden de 100 kadarının sahih sayıldığı dile getirilerek Hz. Peygamber döneminden itibaren hadis uydurma ve tefsir rivayetlerine isrâiliyat türü bilgilerin karıştığı ve Ahmed b. Hanbel'in "üç kitabın aslı yoktur (*there is no originality*): megâzî, melâhim ve tefsir" sözünü bu duruma istinaden söylediği kaydedilir.[117]

C. Sıhhat Problemiyle İlişkilendirilmesi

Ahmed b. Hanbel'in sözüyle ilgili İbn Teymiyye'nin isnad merkezli yaptığı yorumda onun metin itibarıyla pek çok eser ve rivayeti sahih saydığı; ancak bunların isnadlarında sahâbî veya bir râvisi zikredilmediği için mürsel kapsamında değerlendirildiği, mürsellerde de mürsil râvinin durumuna göre karar verildiğine dikkat çektiği görülür. Bu kapsamda İbn Teymiyye, isnâdında düşme olan mürsel hadislerde mecrûh bir mürsil râviden gelen bilgilerin zayıf veya uydurma, sika mürsilden gelen haberlerin ise sahih sayılabileceğini ifade eder. İbn Teymiyye "isnadı yoktur" ifadesinden bir râvinin zikredilmemesinden dolayı tefsir rivayetlerinin isnâdında inkıtâ olduğunun kastedildiğini vurgulasa da sonraki dönemlerde onun bu ifade hakkındaki değerlendirmelerinden bağımsız yorumlar gelişmiştir. Bu çerçevede kimi zaman isnadın hiç olmadığı ya da mevzubahis alanların bütünüyle zayıf ve uydurma olduğu ileri sürülmüştür. İbn Teymiyye'nin sözlerinin izah edildiği *Mukaddime* şerhinde bile tefsir râvilerinin zayıf,

[113] Emîn, *Fecru'l-İslam*, s. 223.
[114] Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, I, 211-2; a.mlf., *Tedvîn,* s. 142-3; Tabâtabâî, *Kur'ân der İslâm*, s. 79; Zifzâf, *et-Ta'rîf*, s. 169.
[115] Çiftçi, *Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri*, s. 15455.
[116] Koç, *Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, s. 117. Sahâbeden gelen toplam 11.739 tefsir rivayetinin 8.922'sinin İbn Abbas'a ait olduğu kaydedilir (Tayyar, *Mevsûa*, I, 395, 421).
[117] Islâhî, "Tafsîr-Origin and Development", s. 94.

meçhul olması veya irsâl gibi gerekçelerle sağlam isnadlara sahip olmadığı kaydedilerek "Tefsir, megâzî ve melâhim haberlerinin nakledildiği isnadların çoğu ya mürseldir ya da sahih değildir"[118] şeklinde onun mürsel yorumu genişletilmiş ve böylece İbn Teymiyye'nin söz konusu alanların rivayetleriyle ilgili daha olumsuz bir kanaate sahip olduğu söylenmiştir.

Mürsel hadis ekseninde açıklamalarda bulunsa da İbn Teymiyye'nin tefsir, melâhim ve megâzînin ekseriyetle sahih muttasıl senedden yoksun olduğunu kaydetmesi, sözün yorumunu tefsir rivayetlerinin sıhhati problemine taşımıştır. Mürsel rivayetin kabul şartları veya sahih olabilirliği sorunundan ziyade konu tefsir rivayetlerinin zayıf ve uydurmalığı tartışmasına kaymıştır. Üstelik İbn Teymiyye'nin isnad yorumunun diğer bir veçhesi hâline gelen bu sıhhat tartışmasının kökeni onun yaşadığı asra kadar uzanır. Nitekim İbn Kayyim el-Cevziyye'nin, "Gökkubbenin altında İmam Ahmed'in mezhebini ondan daha iyi bilen bir kişi yoktur" diyerek takdir ettiği ve zaman zaman da görüşlerine başvurduğu Şemseddin İbn Müflih'in (ö. 763/1362), Ahmed b. Hanbel'in sözüne yer verirken sözü megâzî, melâhim ve tefsir kitaplarının genelinin sahih olmadığına hamletmesi bu duruma işaret eder.[119] Tefsir, melâhim ve megâzî için "genelinin sahih muttasıl senedin olmadığı" yönündeki kanaatin, "genelinin sahih olmadığı" anlamına tevcih edilmesi, ilgili alanlardaki hadislerin mürsel olduğuna yönelik yorumları geri plana itmiş ve yorumun çerçevesini genişletmiştir. Ali b. Süleyman el-Merdâvî (ö. 885/1480) ve İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî gibi Hanbelî âlimler de İbn Müflih'in bu yaklaşımını olduğu gibi sürdürerek bu kanaati yaygın hâle getirmişlerdir.[120] Bu aktarımda İbn Teymiyye'den farklı olarak ayrıca kitap kelimesinin zikredilip *asl* kelimesinin *isnad* anlamına geldiğine dair herhangi bir kayıt düşülmemesi, ilgili alanların rivayetleriyle birlikte mevcut kitapların da genelde sahih olmadığı anlamına kapı aralamıştır.

İbn Teymiyye *Mukaddime*'de ele alarak konuyu Ulûmü'l-Kur'ân meselesi hâline getirince alanın ilk hacimli eserlerini yazan Zerkeşî ve Süyûtî de konuya ilgisiz kalamamıştır. Tefsir rivayetleriyle ilgili olumsuz değerlendirmelerden haberdar olan Zerkeşî'nin tefsirde sorunlu rivayetleri kabul etmekle birlikte elverişli rivayetlerin var olageldiğini vurgulama gereği duyar. Nitekim İbn Kesîr'den bir süre ders alan Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*'da tefsirin ana kaynaklarından (*meâhiz*) bahsederken ilk sırada Hz. Peygamber'den nakil hususuna işaret eder, ilk hareket noktası olduğu kabul edilse de konu hakkındaki zayıf ve mevzû rivayetlerden kaçınmak gerektiğine dikkat çeker. Bu kapsamda Ahmed b. Hanbel'in sözüne yer verip "Ahmed b. Hanbel'in takipçilerinden muhakkik kimseler, onun bu sözle

[118] Âlü'ş-Şeyh, *Şerhu Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, s. 74.
[119] İbn Müflih, *Usûlü'l-fıkh*, I, 320-1.
[120] Merdâvî, *et-Tahbîr*, III, 1417-8; Fütûhî, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, II, 158.

megâzî, melâhim ve tefsirin çoğunlukla sahih muttasıl isnadlarının olmadığını ifade etmeyi amaçladığını belirttiler" şeklinde isim vermeden "muhakkik kimseler" kaydıyla İbn Teymiyye'nin görüşünü nakleder. Fakat devamında İbn Teymiyye ile aynı görüşte olmadığını "ne var ki bu alanlarda sahih pek çok rivayet de vardır!" şeklinde ifade eder. Bu yaklaşımıyla Zerkeşî Ahmed b. Hanbel'in sözünü isnad ve sıhhat problemi çerçevesinde değerlendirmişse de konuyla ilgili çok miktarda sahih hadis olduğunu vurgulama ihtiyacı duymuş, tefsir rivayetleriyle ilgili aşırılık izlenimi veren yanlış anlaşılmaya karşı bir savunu gayesi gözetmiştir.[121]

İbn Teymiyye'nin form ve yorumlarından haberdar olmasına rağmen Zerkeşî'nin sözü aktardığı form,[122] İbn Adî ve Hatîb el-Bağdâdî'nin naklettiğiyle birebir uyumlu olup onun yorum tercihini de gösterir. Nitekim *el-Leâli'l-mensûra*'da Zerkeşî'nin, Ahmed b. Hanbel'in sözüne ayrıca yer verip Hatîb el-Bağdâdî'nin yorumunu olduğu gibi aktarması da kanaatinin bu yönde olduğunu ve tercihini Hatîb el-Bağdâdî'den yana yaptığını teyit eder.[123] Ayrıca Zerkeşî'nin "önceki bazı âlimlerin kimi hadisler konusunda aslı olmadığı (لا اصل لها) hükmüne vardığı nice durum vardır ki sonradan işin öyle olmadığı anlaşılmıştır. Zira her bilenin üstünde daha çok bilen vardır"[124] demesi onun genelde ihtiyatla hareket eden bir âlim olduğunu gösterir. Ancak tefsirin ilk ve öncelikli kaynağının Hz. Peygamber'den gelen bilgi olduğunu kaydettikten sonra bu alanda zayıf ve uydurma rivayetlere karşı uyarı yapıp bilgi ve belgelerin kararmasının kalpte de karartı oluşturacağını (وان سواد الاوراق سواد في القلب) söylemesi ve ardından Ahmed b. Hanbel'in sözüne yer vermesi[125] her hâlükârda Ahmed'in kastının zayıf ve uydurma hadislerle ilgili olduğu kanaati taşıdığını gösterir. Hatîb'in yorumunu terviç etmesi, sorunun odağında Mukâtil ve Kelbî olduğu söylemine hak verdiği; ancak buna rağmen tefsirde sahih pek çok rivayet bulunduğuna dair bir düşünceye sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Konuyla ilgili Süyûtî'nin tutumu Zerkeşî'ye cevap vermesi bakımından dikkat çekicidir. Zerkeşî'nin İbn Teymiyye'ye yönelik "bu alanlarda sahih pek çok rivayet de vardır" şeklindeki itirazına Süyûtî tepki gösterir. *el-Burhân*'ı temin ettikten sonra ulûmü'l-Kur'ân'a dair daha hacimli bir eser yazma gayesiyle

[121] Zerkeşî'nin yaklaşımını yansıtan başka bir değerlendirme için bk. Eroğlu, *Müfessir Begavî ve Tefsîrindeki Usûlü*, s. 176-7.

[122] Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 152-3 (ثلاثة كتب ليس لها أصول: المغازي، والملاحم، والتفسير).

[123] Zerkeşî, *el-Leâli'l-mensûra*, s. 34.

[124] Zerkeşî, *en-Nüket*, II, 267. Son cümle Yûsuf suresi 76. ayetten iktibas edilmiştir.

[125] Zerkeşî, bu bahsi ele alırken kaynak zikretmese de konuyu Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'den (ö. 543/1148) dolaylı ifadelerle aktarır (*Kânûnü't-te'vîl*, s. 659-660). Ancak Ahmed b. Hanbel'in sözüyle konunun bağlantısını İbn Teymiyye üzerinden Zerkeşî kurar. Zerkeşî sonrasında ise Ahmed b. Hanbel'in sözüyle ilgili bu bağlamın belirleyici olduğu ve konuyla ilgili sonraki çalışmaların bazılarında aynı veya benzer bağlamlarda Ahmed b. Hanbel'in sözünün ele alındığı görülür (Taşköprîzâde, *Miftâhus's-saâde*, II, 540; Hudarî, *Risâle*, s. 7; Kâsımî, *Mehâsinu't-te'vîl*, s. 7; Sıbâî, *es-Sünne*, s. 273-4).

el-İtkân'ı yazan Süyûtî'nin,[126] Ahmed b. Hanbel'in sözüyle ilgili Zerkeşî'nin verdiği bilgileri aktarıp "Ben derim ki, bu alanlarda sahih rivayet gerçekten azdır. Hatta isnadlı merfû rivayetler son derece azdır. Allah izin verirse bu kitabın [*el-İtkân*'ın] sonunda hepsini aktaracağım"[127] der. Esasen İbn Teymiyye'nin form ve yorumlarının Kur'ân ilimleri alanında yaygınlaşmasında Süyûtî'nin önemli bir payı vardır. Zira Süyûtî, İbn Teymiyye'nin *Mukaddime*'sinde Ahmed b. Hanbel'in sözünü değerlendirdiği uzun pasajı *el-İtkân*'da özetle nakletmekte ve iktibasın ardından İbn Teymiyye'nin sözleri için "gerçekten harika" değerlendirmesini yapmaktadır.[128]

Diğer taraftan Süyûtî'nin konu hakkındaki değerlendirmesi ilerleyen süreçte değişkenlik göstermiştir. Zerkeşî'nin *el-Leâli'l-mensûra*'sını ihtisar edip fevâid kabilinden eklemeler yaptığı ve 880/1475 yılında tamamladığı *ed-Düreru'l-müntesira*'nın hâtime kısmında Süyûtî, Ahmed b. Hanbel'in sözüne yeniden yer verir. Ancak burada Zerkeşî yorum yapmayıp Hatîb el-Bağdâdî'den iktibasla yetinirken Süyûtî, bunlara ilaveten konuyla ilgili kendi kanaatini şöyle ifade eder:

> Ben derim ki: Tefsir konusunda sahih kitaplar ve muteber örnekler vardır. Bu rivayetlerin sıhhat durumunu *el-İtkân fî 'ulûlmi'l-Kur'ân* adlı eserin sonunda açıkladım. Ayrıca tamamını *et-Tefsîru'l-müsned*'de yerine göre düzenledim.[129]

el-İtkân'da ortaya koyduğu düşüncenin aksi gibi görünen bu ifadeler, müstensih veya nâşirlerden kaynaklanmıyorsa *el-İtkân*'dan sonra Süyûtî'nin konuyla ilgili kanaati kısmen değişmiş demektir. Ancak *el-İtkân*'ın sonuna aldığı rivayetlerin yaklaşık 200 kadar bir yekûn tutması, onun sahih gördüğü merfû hadislerin sayıca az olduğunu göstermektedir.

Tefsir rivayetlerinin sıhhati konusunda tartışılan bu meselede kimi araştırmacılar, sahih rivayetlerin var olduğu; ancak zayıf ve uydurma rivayetlere nazaran az olduğu hususunu dile getirirler. Nitekim Zürkânî'ye göre, "Ahmed b. Hanbel'in maksadı, sahih olmayan rivayetlere göre sahih rivayetlerin az olduğunu bildirmek için mübalağa etmektir. Yoksa onun maksadı genel olumsuzlama değildir; zira tefsirde kuşkusuz sahih rivayetler de vardır."[130] Konuyla ilgili değerlendirmede bulunan Mehmed Sofuoğlu (ö. 1987) da "Muhtemel ki İmam Ahmed'in muradı sahihin gayr-ı sahihe nisbetle az olduğunu zihinlere tenbih etmek için mübalağa etmiştir. Onun maksadı umumen nefyetmek değildir. Çünkü

---

[126] Süyûtî, ulûmü'l-Kur'ân'a dair önce *et-Tahbîr fî ulûmi't-tefsîr*'i yazmış, daha sonra eline Zerkeşî'nin *el-Burhân*'ı geçince bu çalışmadan istifade ederek *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*'ı oluşturmuştur. *el-Burhân*'da ulûmü'l-Kur'ân konuları 47 başlık altında ele alınırken *el-İtḳân*'da 80 başlığa ulaşmıştır (Birışık, "Ulûmü'l-Kur'ân", s. 132-5).

[127] Süyûtî, *el-İtkân*, s. 935. Ayrıca bk. Süyûtî, *ed-Dürerü'l-müntesire*, s. 225.

[128] Süyûtî, *el-İtkân*, s. 933 (إنتهى كلام ابن تيمية ملخصا وهو نفيس جدا).

[129] Süyûtî, *ed-Dürerü'l-müntesire*, s. 225.

[130] Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, II, 14.

elimizde tefsir hususunda şüphesiz birçok sahih rivayet vardır"[131] ifadeleriyle benzer bir hususa işaret eder. Konuyla ilgili değerlendirmede bulunan Oliver Leaman'a göre de Ahmed b. Hanbel çok mübalağalı ve güvenilir olmayan bilgilere karşı uyarıda bulunmak üzere üç konunun aslı olmadığını söylemiştir. Onun bu sözü, mevzubahis alanların hiçbir şekilde dikkate alınmaması gerektiği anlamına gelmez. Nitekim bizatihi kendisi de düşüncelerini Kur'ân yorumlarına dayandırmıştır.[132]

Ahmed b. Hanbel'in sözünün tefsir rivayetlerinin sıhhat problemiyle ilgili olduğu hususu, pek çok araştırmacı tarafından dile getirilir. Ahmed b. Hanbel'in sözü kapsamında tefsir rivayetlerinin genel sorunlarına dikkat çeken kimi araştırmacıların sayı bakımından çok olmasına rağmen tefsir rivayetlerinin ekseriyetle problemli[133] ve sahih olmayanların sahihlere nispetle daha çok olduğu,[134] dikkatlice bir inceleme sonucu tespit edilmiş çok miktarda zayıf ve mevzu rivayet bulunduğu,[135] bu rivayetlerin ekseriyetle zayıf ve mevzu olduğu,[136] sahih riveyetlerin son derece az olduğu,[137] sahih senedlerle rivayet edilen tefsir bilgilerinin fazla bir yekûn teşkil etmediği,[138] çok miktarda zayıf ve uydurma rivayet bulunduğu,[139] tefsire ilişkin rivayet mazlemesinin genel karakterinin zayıf olduğu[140] yönündeki değerlendirmeleri bu bağlamda zikredilebilir.

Tefsir rivayetlerinin sıhhatiyle ilgili olumsuz kanaate taşıyan bazı kimseler, Ahmed b. Hanbel'in sözünü daha olumsuz bir perpektifle ele almışlardır. İleride fikrî ve ideolojik bakış açıları sunulurken bahsedileceği üzere genel olarak hadislere dair olumlu kanaat beslemeyen çevrelerin bu düşünceleri Ahmed b. Hanbel'in sözünü yorumlama şekline de tesir etmiştir. Bu çerçevede Batılı bazı müellifler İslam rivayet kültürünü,[141] kimi Şiîler Sünnî rivayet geleneğini,[142] Kur'âniyyûn[143] ve yenilikçi bakış açılarına sahip şahsiyetler[144] de genel olarak rivayet kültürünü, Ahmed b. Hanbel'in ifadesi üzerinden

---

131 Sofuoğlu, *Tefsire Giriş,* s. 272.

132 Leaman, "Tafsir – Salafi Views", s. 632. Benzer bir yorum için bk. Tagaddeen, *Text and Tradition*, s. 145.

133 Zifzâf, *et-Ta'rîf bi'l-Kur'ân ve'l-hadîs*, s. 169; Şehhâte, *Tefsîru Mukâtil*, V, 239.

134 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s. 135.

135 Serinsu, "Kur'ân-ı Kerim'in Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzûl'e Yeni Bir Yaklaşım", s. 194.

136 Ensârî, *el-Mecmû'*, II, 524.

137 Uceyrî, *Meâlim ve Menârât*, s. 90-1.

138 Çetin, *Kur'ân-ı Kerîm'i Anlama Usûlü*, s. 66.

139 Serinsu, "Kur'ân-ı Kerim'in Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzûl'e Yeni Bir Yaklaşım", s. 194.

140 Gürler, "Kur'ân'ın Re'y ile Tefsirini Yasaklayan Rivayetlere Eleştirel Bir Yaklaşım", s. 33.

141 Batılı tenkit örnekleri için bk. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, 206; a.mlf., *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*, s. 55-8; Fück, "Die Rolle des Traditionalismus im Islam", s. 6-7; Birkeland, *Old Muslim Opposition Against Interpretation of the Koran*, s. 12 vd.; Berg, "Exegesis", s. 226-7; Melchert, "Ahmad b. Hanbal and the Qur'an", s. 24-5.

142 Şiî tenkit örnekleri için bk. Meyâncî, *Mekâtîbu'r-Resûl*, I, 664-5; Neccârzâdegân, *Selâmetü'l-Kur'ân*, s. 448-450; Hasan Haydar, *Esbâb*, s. 42-3; Gaffâr, *el-Müyesser*, s. 163; Subhânî, *Menâhicu't-tefsîriyye*, s. 38.

143 Pervîz, *Lugâtü'l-Kur'ân*, I, 9; Sıdkî, "el-İslâm hüve'l-Kur'ân vahdeh", s. 925; Sıdkî, "en-Nesh fi'ş-şerâii'l-ilâhiyye", s. 684-8.

144 Reşîd Rızâ, "Mülkü Süleyman", s. 342-3; a.mlf., *Tefsîr*, I, 7-9; VIII, 357; a.mlf., "Aslü'ş-Şîa ve usûlühâ", s. 444; Emîn, *Fecru'l-İslam*, s. 219, 223, 232; a.mlf., *Duha'l-İslâm*, II, 141; Hûlî, "et-Tefsîr", s. 2315; a.mlf., *Menâhi*, s. 276-8, 353; el-Hûlî, "es-Sîre", s. 6029-30.

açık veya örtük biçimde eleştirmiştir. Bu çerçevede kimi müelliflere göre tefsir rivayetleri daha bidayette bizzat sahâbe hadis uydurduğu için sorunludur. Örneğin İbn Abbas ve Ebû Hüreyre'nin Ehl-i kitap'tan sorun teşkil edecek türde bilgileri almasına rağmen bunları tefsire sokuşturdukları iddia edilir.[145] Benzer şekilde Hz. Peygamber'e nispet edilerek uydurulan rivayetlerin daha nübüvvet asrında baş gösterip sahâbe döneminde devam ettiğini iddia edenlere "Sahâbe asrında Hz. Peygamber adına yalan uydurmalar devam etti. Tefsir ve melâhim rivayetleri böyleydi. O derece ki Ahmed b. Hanbel, 'Üç şeyin aslı yoktur: Tefsir, melâhim ve megâzî' demiştir" diyen Zekeriyya el-Muharremî örnek verilebilir. Muharremî, sahâbe arasındaki tartışmalara ve sahabeye isnat edilen uydurma rivayetlere yer verip tefsir ve melâhim konusunda bizzat sahâbenin hadis uydurduğunu iddia ederek Ahmed b. Hanbel'in sözünü bu kapsamda ele alır.[146]

Tefsir rivayetlerinin uydurma karakterini öne çıkaran isimlerden biri, ileride görüşleri daha genişçe ele alınacak olan Emîn el-Hûlî'dir. Hûlî, Ahmed b. Hanbel'in ifadesini ilk zamanlardan bu yana tefsir rivayetlerinin güvenilir ve sağlam bir temele dayanmadığını ifade kapsamında değerlendirir. Sadece Ahmed b. Hanbel'in ifadesi değil, aynı zamanda onun İbn Teymiyye'nin farklı bağlamlarda Sa'lebî, Vâhidî ve Zemahşerî gibi müfessirleri tenkit ederken ifade ettiği "tefsir alanında uydurma hadislerden büyük bir miktar vardır" ve "uydurma hadisler tefsir kitaplarında çoktur" gibi ifadeleri de bu kapsamda destekleyici kanıt olarak kullanır. İbn Abbas'tan 100 kadar tefsir rivayeti geldiğine yönelik Şâfiî'nin sözü ile Ahmed b. Hanbel'in çağdaşı Nazzâm'ın (ö. 231/845) sahih rivayete dayanmaksızın bilgi aktardıkları için müfessirleri eleştirmesini zikrederek tefsir rivayetlerine olan güvensizliğini çeşitli açılardan destekler.[147] Esasen bu tür deliller Ahmed b. Hanbel'in sözünü tefsirin genel olarak mutemet olmadığı düşüncesine hamletmeyi makul gösterse de aslında bu kanıtları derleyen yorumcunun yaklaşımını yansıtır. Nihayetinde söze takdir edilen bu anlam ve yorumlar Ahmed b. Hanbel'den ziyade, donanım ve maksatlarına göre söylemleri farklılaşan yorum sahiplerine aittir.

Ahmed b. Hanbel'in sözü kapsamında tefsir rivayetleriyle ilgili zayıf ve uydurmaların çok olduğuna dair iddiaların yoğunluk göstermesi, bu hususta -Zerkeşî'nin İbn Teymiyye'ye karşı naif itirazı gibi- sahih rivayetlerin var ve hatta çok olduğuna yönelik söylemlerin ortaya çıkmasını da beraberinde getirmiştir.

---

[145] Reşîd Rızâ, "Mülkü Süleyman", s. 342-3; a.mlf., *Tefsîr*, VIII, 357.

[146] Muharremî, *Kırâe*, s. 54-5. Muharremî'nin tefsir konusunda verdiği örnekte Hicaz valisi Mervân b. el-Hakem'in (ö. 65/685) Muâviye (ö. 60/680) sonrası Yezîd (ö. 64/683) için biat istemesine Abdurrahman b. Ebî Bekir'in (ö. 53/673) itiraz ettiği; bu itiraza Mervan'ın Ahkâf suresi 17. ayette imana karşı direnen kişinin Abdurrahman olduğunu iddia ettiği; bu diyalogu duyan Hz. Âişe'nin (ö. 58/678) de İfk hadisesinde kendisinin masum olması dışında ailesi hakkında herhangi bir ayet inmediğini söyleyerek Mervân'ı yalanladığı anlatılmaktadır. Muharremî bu olayda Mervân'ın ayetin Abdurrahman hakkında indiğini söylemekle Allah ve Hz. Peygamber adına yalan konuştuğunu ve dolayısıyla tefsirle ilgili hadis uydurma olgusunun sahâbe döneminde var olduğunu ifade etmektedir.

[147] Hûlî, "et-Tefsîr", s. 2315; a.mlf., *Menâhic*, s. 276-8.

Delilleri yanlış anlayıp hatalı yorumlayan bu çıkışlar, reddiye mahiyetindedir. Nitekim Zerkeşî'nin sahih rivayetlerin var olduğunu söylemekle yetinirken Ahmed Emîn'in iddialarına cevap veren Mustafa es-Sıbâî'nin tefsirde çok sayıda sahih rivayet bulunduğunu kaydetmesi, bu durumun bir örneğidir. Esasen Ahmed b. Hanbel'in sözüne çeşitli açılardan yaklaşan Sıbâî'ye göre tefsirde sahih olmayanlara nazaran sahih olan rivayetlerin az olduğu yönündeki kanaat doğru olabilir.[148] Ancak o, Ahmed b. Hanbel'in sözünün doğrudan Kelbî ve Mukâtil'in tefsirleriyle ilgili olduğunu düşündüğü için bu görüşü ikinci ihtimal olarak zikredip aslında tefsirde sahih rivayetlerin az olduğu fikrine uzal durmaktadır. Bu sebeple de *Sünen* kitaplarında tefsire özel bâb/bahis açıldığını söyleyerek hadis kaynaklarında tefsire dair sahih senedle gelen çok sayıda rivayet bulunduğunda ısrar etmektedir. Başta Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'i olmak üzere Mâlik, Buhârî, Müslim ve Tirmizî'nin eserlerindeki tefsir rivayetlerinin sıhhat problemini bertaraf ettiğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla Ahmed b. Hanbel'in sözüyle istişhadda bulunarak tefsir hadisleri konusunda şüphe oluşturmanın sağlıklı ve geçerli bir yol olmadığına dikkat çekmektedir.[149] Aynı şekilde *Sahîhayn*, *Muvatta*, *Tirmizî*, *el-Müsned* gibi hadis kaynaklarının yanı sıra Taberî ve İbn Ebî Hâtim'in tefsirlerinde senedli sahih rivayetlerin bulunması,[150] uydurmacıların tedahülü olsa da tefsirde çok sayıda sahih rivayetin olduğuna yönelik söylemler[151] tefsir rivayetlerinin sanıldığı kadar olumsuz bir görünüm arz etmediğini vurgulama gayesine matuftur.

III. TEMATİK YAKLAŞIMLAR

Ahmed b. Hanbel'in sözünü tefsir, melâhim ve megâzî ile sınırlandırmayıp züht, rekâik, ahlak, âdâb, fezâil, mevâiz, şemâil, delâil-hasâis, tarih, menâkıb gibi alanlara teşmil etmeye yönelik bir eğilim de söz konusudur. Bu kapsamda Ahmed b. Hanbel'in beyanında olduğu gibi, muhaddislerin zaman zaman herhangi bir konudaki hadisleri tek tek anlatmaktansa tamamının sahih olmadığı veya mevzû olduğu yönünde değerlendirmelerde bulunarak daha kestirme, emniyetli ve zihinlerde yer edici bir yöntem benimsedikleri kaydedilir.[152] İlerleyen süreçte bu tür toplu değerlendirmelere menkıbeler, şahısları veya milletleri yeren rivayetler, sebeb-i nüzûl, tarih, İsrailoğullarının ahvali, önceki peygamberlerin kıssaları, şehirler, yiyecekler, içeçecekler, hayvanlar, tıp, rukye, büyü, dualar ve nafilelerin sevapları gibi alanların eklendiği belirtilir.[153] Diğer taraftan bütün olarak sadece tefsirin tüm alanlarıyla ilgili olduğu veya fezâilü'l-Kur'ân, esbâb-ı nüzûl, isrâiliyat ve kıssalar gibi tefsirin bir veya birkaç alt alanıyla

[148] Sıbâî, *es-Sünne*, s. 273.
[149] Sıbâî, *es-Sünne*, s. 270-4.
[150] Hudayr, *el-Hadîsü'd-daîf*, s. 312.
[151] Catlavî, *eş-Şi'ru'l-câhilî*, s. 93.
[152] Küllî yargılar hakkında bilgi için bk. Karagözoğlu, "Contested Avenues in Post-Classical Sunni Ḥadīth Criticism", s. 156-462.
[153] Yıldırım, *Hadis Problemleri*, s. 165-6; a.mlf., *Sahih Hadis Bulunmayan Konular*, s. 9-10.

ilişkilendirildiği ve belirli alandaki zaaafiyetlerine hamledildiği de görülür. Bu açıdan Ahmed'in sözünün özellikle esbâb-ı nüzûl, fezâilü'l-Kur'ân, kıssa ve isrâiliyat konularıyla ilişkilendirildiği görülmektedir.

A. Kıssa ve İsrailiyat Eksenli Değerlendirmeler

Tefsir eserlerinin genel sorunlarından biri isrâiliyat meselesidir. Ahmed b. Hanbel'in tefsirin aslı olmadığına dair sözü tefsir eserleri veya rivayetleriyle ilgili olarak konunun tefsir hakkında olumsuz bir duruma işaret ettiği kabul edilerek onun kastının isrâiliyat ile ilişkili olabileceği iddia edilir. Nitekim sözün belirli kitaplarla ilgili olduğunu söylese de Hatîb el-Bağdâdî'nin, mevzubahis kitapların müelliflerinin genelde gevşek olması ve rivayetlerin zayıflığının yanı sıra bu eserlere kussâsın ziyadeler yaptığını dile getirmesi[154] konuyla ilgili yorumların kıssa ve isrâiliyat meselesiyle ilişkilendirilmesi sonucunu doğurmuştur. Başta Mukâtil'in tefsiri olmak üzere sonraki döneme ait tefsirlerde değişen oranlarda da olsa isrâiliyatın bulunması, Ahmed b. Hanbel'in kastını belirlemede önemli bir nokta olmuştur. İbn Teymiyye'nin konuyu isnad sorunlarıyla ilişkilendirmesiyle birlikte Ahmed b. Hanbel'in sözünün değerlendirilmesinde isrâiliyat ve isnad olmak üzere iki temel mesele öne çıkmış ve modern dönemde sözün yorumu özellikle bu iki alan çerçevesinde ele alınmıştır.[155] Modern dönemde çağdaş akılcılık ve pozitif bilimler çerçevesinde şekillenen Batıyla irtibatlar isrâiliyatın daha yoğun eleştiri konusu olmasına etki etmiştir. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in isrâiliyat kaynaklı haberleri barındırdıkları için tefsir eserlerini eleştirdiğini belirten bir çalışmada, isrâiliyat karşıtı söylemin giderek arttığı ve nakil eleştirisinin isrâiliyatla birlikte genel bir eleştiriye dönüştürüldüğü kaydedilir:

> Klasik dönemde İsrailiyat rivayetleri, hadis disiplini tarafından diğer nakillerde olduğu gibi değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Ahmed b. Hanbel'in tefsir eserlerini, apokaliptik içerikli melâhim ve megâzî kitapları ile birlikte ele alarak, İsrailiyat kaynaklı haberleri barındıran eserler olarak eleştirdiğini biliyoruz. Ancak bu haberlerin kullanımını eleştiren ve bu konuda dikkatli olmaya çağıran müfessirlerin bile bu haberleri kullanmış olduğu dikkate alınırsa, elimizdeki kaynaklarla doğruluğunu bildiğimiz ve kaynaklarımızın hakkında konuşmadığı haberlerin aktarılmasında bir sakınca olmadığı şeklindeki ilkelerini daha çok izledikleri anlaşılır. Bu yüzden İsrailiyat özellikli anlatımlar, 19. yüzyılda reformist hareket başlayıncaya kadar önemli bir endişe kaynağı olmamıştır. İsrailiyata karşı geliştirilen bu yeni tutum, Batı ile entelektüel ilişkiler sonucunda çağdaş akılcılık, bilimcilik, yeni selefilik ve tarihsel eleştirel akımın etkisiyle gelişmiştir. Buna göre İsrailiyat haberleri, asılsız tarih anlatımlarından ve mitolojik hikayelerden başka bir şey değildir, Kur'an'ın ve İslam'ın saflığına zarar getirmekte ve onu bozmaktadır. Öyle görünüyor ki, Ahmed b. Hanbel'in tefsirlerdeki nakil kullanımına ilişkin eleştirisi, İsrâiliyat kullanımı ile birleştirilmiş ve hadisin tefsir de dâhil, genel olarak İslam bilimlerinde kullanımına ilişkin genel bir eleştiriye dönüştürülebilmiştir.[156]

Modern dönemde İsrâiliyata dair gelişen hassasiyetin sözün yorumuna etkisini, ileride uzunca ele alınacak olan Reşîd Rızâ'nın değerlendirmelerinde görülebilir. Nitekim 1900 yılında yayımladığı "el-Muhâverât beyne'l-muslih ve'l-mukallid" başlıklı yazısında Reşîd Rızâ, Ahmed b. Hanbel'in ifadesini

---

[154] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi'*, II, 162.

[155] Demirci, *Kur'ân ve Tefsir Konusunda Bilinmesi Gereken 88 Soru*, s. 71.

[156] Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'ân'a ve Tefsire Ne Oldu?*, s. 128-9 (imla tasarruflarıyla).

mahza Kelbî, Süddî ve Mukâtil gibi müfessirler tarikiyle İbn Abbas'tan gelen rivayetlerin güvenilir olmamasıyla ilişkilendirirken[157] 1926 yılında yayımladığı "Mülkü Süleyman" yazısında ve tefsirinde ise İsrâiliyat bağlamında değerlendirir. Ayrıca Ka'b el-Ahbâr'ın israilî bilgilerle sahâbeyi kandırdığını, İbn Abbas ve Ebû Hüreyre gibi bazı sahâbîlerin de buna bilinçli olarak aracılık ettiği yönünde sahâbe eleştirisiyle sözü izah etmektedir.[158] Reşîd Rızâ'nın bu yaklaşımında, önceki yorumunda râvi ve müfessir eksenli değerlendirmenin yerini sahâbe eleştirisine bıraktığı ve isnad, tarik ve eser eksenli yapılan değerlendirmenin de isrâiliyat eleştirilsine evrildiği görülmektedir.

Müfessirlerin İsrâiliyat konusunda tesahül gösterdiği, çölde yaşayan Tevrat ehlinden ödünç alınan bu tür rivayetlerle tefsirleri doldurduklarına yönelik eleştiriler,[159] Ahmed b. Hanbel'in sözünün yorumunda da kendini gösterir. Tefsirin aslı olmadığı yargısıyla İsrâiliyat arasında bağlantı kuran araştırmacılara göre tefsir kitapları ekseriyetle İsrâiliyatla dolu olup zamanla Müslüman kitlelerin başka kültürlerle buluşmasından sonra o kültürlere ait kıssa ve israîlî bilgiler tefsirlere nüfuz etmiş, ulema da bu rivayetlere güvenemez hâle gelmiş ve nihayetinde bu durum Ahmed b. Hanbel'in tefsirin aslı olmadığını söylemesiyle sonuçlanmıştır.[160] Süddî, Kelbî ve Mukâtil'in tefsirleri gibi ilk dönemlerden bu yana tefsirlerin abartı, coşturma ve korkutma gibi gayelerle İsrâiliyat türü birtakım hikâye ve haberlerin yanı sıra uydurma rivayetlere yer verdikleri,[161] müfessirlerin çok azının bu uydurmalara karşı direndiği,[162] kussâsın tefsire ilaveleri sebebiyle Ahmed b. Hanbel gibi bazı âlimlerin tefsirin asılsız bir şey olduğunu ilana bile cesaret ettiği[163] kaydedilir. Bu çerçevede Ahmed'in tefsir, melâhim ve megâzînin aslı olmadığına dair sözünü kıssacıların oluşturduğu güven sarsıcı ortamın etkisine bağlayan bir çalışmada işin Kur'an'ın tamamının kıssalarla tefsir etmeye varacak bir boyuta ulaştığına işaret edilir:

> İmam Şâfiî'nin, tefsir konusunda İbn Abbas'tan yüz kadar rivayetin dışında bir şey gelmemiştir ifadesi ile Ahmed b. Hanbel'in tefsir, melâhim ve megâzî türü bilgilere güvenilemeyeceğini ifade etmesinin arkasında (…) kıssacıların oluşturduğu (…) güven sarsıcı ortama işaret vardır. Zira zaten gelenekte mevcut ve etkili olan kıssa anlatımının, bazılarınca, Kur'an'ı baştan sona kıssalar üzerinden yorumlamaya varan bir noktaya ulaştığı bilinmektedir. Nitekim Câhiz bu konuya özel bir başlık ayırarak verdiği birçok isim arasında Amr b. Fâid el-Esvârî'nin Bakara'dan başlayarak otuz altı sene Kur'an'ı uzun uzun kıssalarla açıklamaya çalıştığını ve tamamlayamadan öldüğünü nakletmektedir.[164]

Mısırlı edebiyatçı Ahmed Muhammed el-Hûfî (ö. 1983) de vaiz ve kıssacıların halka yönelik oturumlar düzenlediklerini ve anlattıkları hususlarla ilgili şevk ve heyecan oluşturmak için de tarihî gerçeklikleri

---

[157] Reşîd Rızâ, "el-Muhâverât beyne'l-muslih ve'l-mukallid", s. 680-1.
[158] Reşîd Rızâ, "Mülkü Süleyman", s. 342-3; a.mlf., *Tefsîr*, VIII, 357.
[159] İbn Haldûn, *Târîh*, I, 555.
[160] Merâgî, *Dirâsât fi'l-mektebeti'l-Arabiyye*, s. 34.
[161] Kahraman, "Vaizlerin Kaynakları", s. 238.
[162] Useymin, *el-Kavlü'l-müfîd*, s. 89-90.
[163] Aydemir, *Ebüssuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, s. 64.
[164] Kaya, *Erken Dönem Kitap Tasavvuru*, s. 180-1.

görmezden geldiklerini belirtir. Bu durumun tefsirde uydurma hikayelerin yayılmasıyla bağlantısını kuran Hûfî, Ahmed b. Hanbel'in de bu yüzden "üç şeyin aslı yoktur: tefsir, melâhim ve megâzî" dediği kanaatindedir. Ahmed b. Hanbel'in tefsirin tamamını kastetmiş olabileceğine ihtimal vermediği için, "İmam'ın sahih tefsiri kastederek ahkam-ı şer'iyye konusundaki tefsirin aslı olmadığını söylemesi makul değildir. Aksine o, kaynağını hayal gücünden alan haberlerle dolu kıssalara dayalı tefsirleri (التفسير القصصي) kastetmektedir. Bu sebeple melâhim ve megâzîyi birlikte zikretmiştir. Zira bunların bazı dokularını, tezyinat ve abartılarıyla hayal gücü renklendirmiştir" ifadelerinden de anlaşılacağı üzere konuyu kıssalarla ilişkilendirir. Bu çerçeve bazı âlimlerin rivayetleri Hz. Peygamber ve sahâbeden gelen nakillerle sınırlandırmayıp çeşitli sebeplerle Yahudi mühtediler ve geçmiş milletlerden anlatılagelen hikâyeleri de dâhil ederek tefsirin kapsamını genişlettiğini ve dolayısıyla Ahmed'in kastının bu hususla ilgili olduğunu vurgular.[165] Benzer şekilde tefsir usulü müellifi Abdurrahman el-Ak da Ahmed'in kastının İsrâiliyatla ilgili olduğu hususuna işaret eder:

> Bazı araştırmacılar kıssaların anlamları konusunda genel ve mutlak bir çekimserlik sergilemişlerdir. Bu tavırlarını Ahmed b. Hanbel'in "üç şeyin aslı yoktur: tefsir, melâhim ve megâzî" sözüyle gerekçelendirmişlerdir. Ancak Ahmed b. Hanbel'in burada tenkit, tashih ve sağlam rivayet teyidine muhtaç olmakla birlikte râvilerin ayrıntılar verdiği efsane, kıssa ve savaş hikayeleriyle ilişkilendirilen tefsir türünden bahsettiği açıkça görülür. Hatta belki de kıssalar, melâhimle ilgili rivayetler, savaş hikayeleri ve buna benzer haberlerin tefsire iliştirildiğine ve bunların tefsiri hassas konumundan, sahih rivayetle olan bağından ve makul doğru açıklamadan çıkarıp uzaklaştırdığına şahit olduğu için Ahmed b. Hanbel tam olarak bunu demiştir. Böyle düşünüyoruz; çünkü Ahmed b. Hanbel'in tefsiri ve kıssalarını genel olarak külliyen olumsuzlamasını pek mümkün görmüyoruz. Zira Hz. Peygamber'in ve sahâbesinin -Allah'ın rızası tamamının üzerine olsun- Kur'an'a dair açıklamaları varit olmuştur.[166]

Uydurma rivayetlerin tefsirde çokça bulunduğunu vurgulayan Mısırlı tarihçi Beyyûmî Mihrân (ö. 2008) da tâbiûn döneminde çeşitli sebeplerle Yahudi ve Hristiyan kültüründen (İsrâiliyat ve Nasrâniyyat) rivayetlerle tefsirin hacminin genişlediğini kaydetmektedir.[167] Özellikle de Yahudilerin İslam'a girmesi, Arapların Şam ve Yemen gibi çeşitli bölgelere seferler düzenlemesi, İslam'ı kabul eden Yahudilerin sahâbe arasında itibar görmesi, Arapların okuma-yazma konusunda onlardan daha geride olmaları, İbranice bilen Yahudilerin asıl metne bağlı kalmadan uydurmalarla insanları yanıltmaları, müfessir ve müverrihlerin bu uydurmaları eserlerine almaları gibi daha pek çok sebep Ahmed b. Hanbel'i "üç şeyin aslı yoktur: tefsir, melâhim ve megâzî" şeklindeki meşhur sözünü söylemeye sevk etmiştir.[168] Bütün bu kusurlara rağmen Mihrân'a göre tefsir kitapları, özellikle eski Arap tarihi konusunda çok kıymetli zenginlikleri de içerir.[169] Aynı şekilde tefsirin tâbiûn asrında isrâiliyatla genişlediğinden bahsedilen bir

[165] Hûfî, *et-Taberî*, s. 88-9.
[166] Ak, *Usûlü't-tefsîr*, s. 73-4.
[167] Mihrân, *Mısr*, I, 136-7.
[168] Mihrân, *Dirâsât*, I, 109-110.
[169] Mihrân, *Târîhu'l-Arabi'l-kadîm*, s. 44.

çalışmada, bu durumun Ahmed b. Hanbel'i "üç şeyin aslı yoktur" demeye iten hususlardan biri olduğu kaydedilir.[170] Başka bir çalışmada ise 2./8. asırdan sonra önceki ümmetlerin ahvalini bilmek gayesiyle geçmiş olayların aktarımına karşı müsamahalı bir tutum izlendiği belirtilerek, Kur'an'ı anlamaktan ziyade bilinmeyeni keşfetme sevdasının isrâiliyatın yaygınlaşmasında etkili olduğu ifade edilir. Bu noktada Kur'an kıssalarıyla tefsir yapmanın isrâiliyatın yaygınlaşmasına imkân sağladığı ve bilhassa Mukâtil'in eseri gibi senedlerin ihmal edildiği tefsirlerle birlikte isrâiliyatın müfessirlerin ekseriyetini etkilediği ve Ahmed b. Hanbel'i "üç şeyin aslı yoktur: megâzî, melâhim ve tefsir" demeye sevk eden temel saikin isrâiliyat olduğu kesin bir dille söylenir.[171] Ayrıca tefsirlerde sinsice yaygınlaşan isrâiliyata karşı İbn Teymiyye'nin amansız bir mücadele verdiği belirtilen bir çalışmada, İbn Teymiyye'ye göre de Ahmed b. Hanbel'i "üç şeyin aslı yoktur: tefsir, melâhim ve megâzî" sözünü söylemeye sevk eden temel unsurun İsrâiliyat olduğu kaydedilir.[172]

Tefsir kitaplarının efsane ve isrâiliyat türü bilgilerle dolup taştığından yakınan bazı araştırmacılar, ayetleri açıklarken müfessirlerin bu tür bilgilere yer vermekte sakınca görmemelerini garipserler. Müfessirlerin ilginç kıssalar ile peygamberler tarihi, önceki ümmetlerin hikâyeleri, aklın ve mantığın kabul etmediği putperest ve saçma efsanelere dair merakı celbeden rivayetlerin etkisinden sıyrılamadıkları kaydedilen ve Hz. Peygamber'i isrâiliyata karşı ilk savaş açan kimse olarak tanımlayan bir çalışmada Ahmed b. Hanbel'in sözü de bu kapsamda değerlendirilir:

> Dinî mirasımızı, özellikle de safsatalar ve hurafelerle -ki bunlara savaş açanların başında Hz. Peygamber gelir- tefsir kitaplarını işgal eden bu devasa İsrâiliyat literatürünü yeniden ele almamızın vakti gelmiştir. Nitekim başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere İslam âlimleri de tefsir, melâhim ve megâzînin aslı olmadığını defaatle hatırlatmışlardır. Buna rağmen tefsir kitapları İsrâiliyat rivayetleri ve efsanevi hikâyelerle dolup taşmışlardır.[173]

Osman Keskioğlu da "İsrailiyat adını verdiğimiz şeylerin bir kısmı bir şeyi izah etmek maksadiyle karıştı. İşte bu gibi yollarla tefsirden olmayan şeyler de tefsire katıldı. Bilerek ve bilmeyerek tefsire sızan bu gibi şeyler sebebiyledir ki, İmam Ahmed gibi büyük bir âlimin 'Üç şeyin aslı yoktur: Tevil-ü Tefsir, Melâhim ve Megâzî' demeye mecbur kaldığını görüyoruz. Maksat hepsini inkâr değil, 'sağlamı, çürüğü karışık demektir' diye İmamı müdafaa ediyoruz" ifadeleriyle konuyu İsrâiliyat ekseninde ele alır. Tefsir ilminin ehliyet gerektirdiğinin altını çizen Keskioğlu, Ka'b el-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih gibi kimselerin Ehl-i kitap kültürünü tefsirlere karıştırarak bazı hurafelerin halkın zihnine yerleşmesine sebep oldukları,

---

[170] Selîm, *Meâlim*, s. 45.
[171] Adevî, *el-İbre*, (Mukaddime kısmı ث harfi).
[172] Ömerî, *Dirâsât*, s. 52.
[173] Neccâr, "Mesâdiru'l-mevrûsi'ş-şa'bî", s. 58.

fikirleri uyuşturdukları, akla muhalif olan zararlı şeylerle din adına cinayet işlendiğini ve bunların İslam'la ilgisi olmadığını kaydeder. Vâkıdî, Taberî ve Sa'lebî gibi bu rivayetleri derleyen müelliflere rağmen İbn Atiyye ve Kurtubî gibi müfessirlerin bunları ayıklayıp temizlediğini belirtip şu ifadelere yer verir:

> Böylelikle Kur'an'ın ruhuna uygun hareket ettiler. Ruhları şad olsun, Kur'an'ın 1/3'ü, Yahudilerin zulümlerine karşı İslam akidesini müdafaa için nazil olmuştur, Yahudilerle mücadeledir. Ne yazık ki, Hz. Peygamber'in çetin mücadelelerle elde ettiği o parlak zaferi, bazıları kirlettiler. İsrâiliyatın katılmasına alet oldular. Yahudiler mücadelede mağlup olmuşken başka yoldan dine nüfuz ettiler, İslamiyeti Yahudileştirmeye çalıştılar. Bereket versin, hakiki ulema sağlamı çürüğünden ayırmıştır.[174]

Ahmed b. Hanbel'in sözünü, muhaddislerin İslam literatüründe önemli bir yere sahip olan rivayetleri değerlendirmede titizliklerinin bir sonucu olarak gören bir çalışmada, aslı olmayan gruba "tefsirin dâhil edilmesi, eldeki tefsir rivayetlerine, özellikle de İsrâiliyata yönelik olarak oldukça erken dönemde yapılmış bir tenkit" olarak değerlendirilir. Konuyla ilgili yapılan muhtelif açıklama ve tartışmalara yer verildikten sonra Ahmed b. Hanbel'in sözü, İsrâiliyata yönelik önemli bir tenkit ifadesi olarak sunulur:

> Görüldüğü gibi tenkitler daha çok Mukâtil b. Süleyman ve Kelbî gibi musannifler üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu sebeple hadisçiler hadis kritiği açısından onları çoğu zaman menfi değerlendirmelere tabi tutmuşlardır. Adı geçen şahıslar, İsrâiliyat söz konusu edildiğinde ilk akla gelen isimler olduğundan, bu değerlendirmeleri İsrâiliyata yönelik ilk eleştiriler olarak görmek mümkündür.[175]

Nihayetinde ilk dönemlerden beri İslam âlimlerinin genel olarak güvenemedikleri tefsir rivayetlerini bazen toplu değerlendirmelerle, bazen ayrıntı konularda eleştirel bi gözle ele aldıkları ve Ahmed b. Hanbel'in "üç şeyin aslı yoktur: tefsir, melâhim ve megâzî" sözünü de bunun bir parçası olarak gördükleri söylenir.[176] Dolayısıyla kimi araştırmacılar tefsir, melâhim ve megâzî kitaplarını işgal eden İsrâiliyat türü bilgilerin dinî açıdan ele alınmasından ziyade, sadece hikâye ve halkbilimi perspektifiyle ele alınması ve başta tefsir kitapları olmak üzere dinî alanın bunlardan arındırılması gerektiğini öne sürer.[177] Benzer şekilde Sa'lebe kıssasıyla ilgili yayılan sağlıksız rivayetlerin tefsirin boş alanlarına hâkim olup sahâbe kimliğine zarar verdiğini, tefsir eserlerinin rivayetler konusunda güvenilir olmadığı, Ahmed b. Hanbel'in buna işaret etmek üzere üç şeyin isnadı olmadığını söylediği ve bu sebeple tefsirlerde geçen rivayetlerin ilmî açıdan tetkik edilmesi gerektiği üzerinde durulur.[178] Konuyla ilgili olarak Şevkânî

[174] Keskioğlu, *Nüzûlünden İtibaren Kur'ân-ı Kerim Bilgileri*, s. 225-6 (imla tasarruflarıyla).
[175] Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, s. 202-5 (imla tasarruflarıyla).
[176] Na'nâa, *el-İsrâiliyyât*, s. 214.
[177] Neccâr, "Mesâdiru'l-mevrûsi'ş-şa'bî", s. 58.
[178] Ahmad, "The Allegations of Nifaq to Thaclabah Bin Hatib al-Ansariy", s. 65.

tefsirin teknik bir faaliyet olduğuna ve Ahmed b. Hanbel'in sözünün de buna dikkat çektiğine şöyle işaret eder:

> Biz, kıssacıların uydurduğu, sahih ve sakîmi ayırt edemeyenler arasında cari olan yalanları bertaraf etmekle mükellef değiliz. Tefsir eserleri zımnında nice yalan, fecaat ve kıssalar var ki tamamı hurafe hadislerden ibarettir. Rivayet ilminde temyiz kabiliyeti olmayan ve bu alanda behresi olmayan kimsenin üzerine düşen, Allah'ın kitabını tefsir işine kalkışmaktan vazgeçmesi ve bu akıldan yoksun (*hamâkât*), alay konusu (*udhûkât*) şeyleri ait oldukları kıssacıların kitaplarına bırakmasıdır.[179]

B. Fezâilü'l-Kur'ân Rivayetlerine Hamledilmesi

Ahmed b. Hanbel'in sözünün rivayetlerdeki sıhhat problemiyle ilişkilendirilerek ahkam ve itikada taalluk etmeyen konularda tesahül gösterilmesine hamledilmesi kimi zaman tefsir, megâzî ve melâhim dışındaki alanların da bu kapsama dâhil edilmesiyle sonuçlanmıştır. Bu hususta Ahmed b. Hanbel'in sözüyle ilişkilendirilen alanlardan biri fezâil rivayetleridir; fakat bununla surelerin faziletlerinden ziyade, genel olarak her tür fezâil rivayetine dikkat çekildiği görülür. Nitekim fezâil rivayetlerinden bahsederken Ahmed b. Hanbel'in sözünü zikreden İbn Hacer'in tutumu buna örnek verilebilir. *Lisânü'l-Mîzân*'da, cerh edilen râvilere karşı dikkatli olmak gerektiğinden bahsederken Ahmed b. Hanbel'in sözünü alıntılayan İbn Hacer fezâil türü rivayetlere şöyle dikkat çeker:

> Derim ki, Ahmed b. Hanbel'in bu sözüne fezâili de eklemek gerekir. Çünkü megâzîde Vâkıdî, tefsirde Mukâtil ve Kelbî gibilerinin; melâhimde de İsrailiyât rivayetlerinin dayanak oluşturduğu gibi fezâil alanı da zayıf ve uydurma rivayetlerin kaynağıdır. Fezâille ilgili olarak Râfıza'nın Ehl-i beyt'in faziletine dair naklettiklerinin, aynı şekilde Ehl-i sünnet'ten bazı cahillerin de muaraza için Muâviye'nin, hatta Ebû Bekir ve Ömer'in (Şeyhayn) –ki, Allah, onları bunlardan müstağni kılıp mertebelerini yükseltmiştir- faziletine dair naklettiği rivayetlerin haddi hesabı yoktur.[180]

Böylece o, Ahmed b. Hanbel'in sözü çerçevesinde uydurma rivayetlerin yoğunlaştığı alanlardan biri olarak gördüğü üç kitaba genel fezâil kitaplarını da eklemek gerektiği yönünde bir kanaat ortaya koyarak sözün kapsamının üç kitapla sınırlı olmayabileceğine işaret etmektedir.

Sözün ilişkilendirildiği alanlardan olan *fezâilü'l-Kur'ân* rivayetleri konusunda İbn Teymiyye "Sa'lebî ve Vâhidî'nin sûre başlarında, Zemahşerî'nin sure sonlarında zikrettiği Kur'ân surelerinin faziletlerine (Fezâilu suveri'l-Kur'ân) dair hadisler gibi tefsir kitaplarında da Hz. Peygamber'den hadis olarak nakledilmesine rağmen ilim ehlinin yalan olduğunu bildirdiği rivayetler vardır"[181] diyerek tefsir eserlerindeki fezâil rivayetleri hakkında genel bir soruna işaret eder. Ancak onun bu konudaki rivayetlerle ilgili genel bir yargı koymaktan kaçındığı ve bu alanda sahih hadislerin de var olduğu yönünde bir tutum sergilediği görülür. Alanın en sahih hadisinin İhlas suresinin faziletiyle ilgili olduğunu

[179] Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, II, 33.
[180] İbn Hacer, *Lisân*, I, 206-8.
[181] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, s. 434.

belirten İbn Teymiyye, Fâtiha, âyetü'l-kürsî, âmene'r-resûlü, muavvizeteyn gibi bazı sure ve ayetlere dair fezâil kabilinden zikredilen rivayetlerin ulema tarafından güvenilir addedildiğini de kaydeder.

Kelbî ve Mukâtil gibi müfessirlerin eserlerine ilaveten sonraki dönem tefsirlere yönelik tenkitlerin bir yönü fezâil türü rivayetlere dayandığı için Ahmed b. Hanbel'in sözü önemli bir referans olarak görülür. Nitekim İzmirli İsmail Hakkı'nın Ahmed b. Hanbel'in sözü kapsamında Kelbî ve Mukâtil eleştirilerinin yanı sıra Sa'lebî, Vâhidî, Zemahşerî, Beydâvî, Ebüssuûd gibi müfessirlerin tefsirlerini konu etmekte ve "Bunlarda hayli ehâdîs-i mevdûa vardır. Selefden beyan etmedikleri tefsirlerine i'timad olunmaz. Hususan fezâil-i süver hadisleri temamiyle mevzu'dur. Sa'lebî ile Vâhidî her sûrenin evvelinde; Zemahşerî, Beydâvî, Ebüssuûd her sûrenin âhirinde ehâdîs-i mevzua zikrediyorlar"[182] şeklindeki sözleriyle Kelbî ve Mukâtil sonra bazı tefsir eserlerinde yer alan fezâilü'l-Kur'ân rivayetlerini Ahmed b. Hanbel'in sözü çerçevesinde eleştirir. Keza İzmirli, "Muhaddisîn ahkam hadislerinde gösterdikleri dikkat ve şiddeti fezâil ehâdîsinde göstermeyip tesâhülde bulunmuşlardır. Çünkü helal ve haram muazzamât-ı dindendir. Fezâil emsâline ahkam taalluk etmediğinden orada tesâhül gösterilmiştir. Buna mebni siyer kitaplarında sahîh, sakîm, zaîf, mürsel, munkatı' haberler vâriddir" diyerek fezâil rivayetlerine dair genel kanatini ortaya koyar. Ancak özelde tefsir ve siyer kitaplarındaki hadislere itimat olunmayacağını kaydederken tefsirle ilgili "Aslında fezâil-i süver hakkında birçok ehâdîs vaz'olunmuştur" diyerek fezâilü'l-Kur'ân rivayetlerine özel vurgu yapmaktadır.[183]

Iraklı tarihçi Ekrem Ziya el-Ömerî ise Ahmed b. Hanbel'in tefsirin aslı olmadığına yönelik kanaate fezâil rivayetleri sebebiyle ulaştığını söyleyerek konuyla ilgili yorumları bir adım öteye taşır. Ömerî, hadis tarihini ele aldığı eserinde iyi niyetle uydurulan hadislerden bahsederken surelerin faziletlerini de bu kapsamda değerlendirir. Sa'lebî, Vâhidî ve Zemahşerî'nin tefsirlerinde bu tür uydurma fezâil rivayetlerinin bulunduğunu, senedi zikretmemekle Zemahşerî'nin daha büyük bir hataya düştüğünü belirtir. Ahmed b. Hanbel'in "üç kitabın aslı yoktur: megâzî, tefsir ve melâhim" ifadesini surelerin faziletlerine dair uydurma hadisler sebebiyle dile getirdiğini belirtir. Yaptığı iktibasa bakılırsa aslında konuyla ilgili İbn Hacer'in değerlendirmelerinden haberdar olduğu anlaşılsa da açıkça Ahmed b. Hanbel'in mahza fezâil rivayetleri sebebiyle bu söz sarf ettiğini iddia etmektedir. İbn Hacer dördüncü bir kitap ekleme teklifinde bulunarak fezâili sadece Kur'ân sureleriyle kayıtlamayıp genel olarak bütün fezâil türü rivayetleri kastederken Ömerî fezâili tefsir kapsamında daha sınırlı çerçevede değerlendirir.[184]

[182] İzmirli, *Siyer-i Celîle-i Nebeviyye*, s. 92.
[183] İzmirli – Şeyh Safvet, *Ahlak ve Tasavvuf Kitaplarındaki Hadislerin Sıhhati*, s. 62.
[184] Ömerî, *Buhûs*, s. 39-41.

Ahmed b. Hanbel'in bilhassa fezâili kastederek tefsirin aslı olmadığını söylediğine dair fikrî arkaplan, onun sure ve ayetlerin faziletleriyle ilgili rivayetlerin sıhhatini inkâr ettiği düşüncesini de beraberinde getirir. Bir münekkit olarak Ahmed b. Hanbel'in fezâil rivayetleri hakkında olumsuz bir yargıya sahip olduğunun düşünülmesi, konu hakkında temkinli olmayı gerektirmiştir. Bunun çarpıcı bir örneği İbn Tarhûnî'nin ifadelerinde görülebilir. O, sure ve ayetlerin faziletlerine dair 199 hadis içeren iki ciltlik *Mevsûatu fezâili suver ve âyâti'l-Kur'ân* adlı eserinin mukaddimesinde şunları kaydetmektedir:

> Arkadaşlarımla yaptığımız mütalaalarda rivayet tefsirini çoğu kere ele almışızdır. Her ne zaman rivayet tefsirine dikkat kesilsek ihtiva ettiği sinsi ve batıl rivayetler sebebiyle canımız sıkılırdı. Bu fikre her kapıldığımda hep doğruluğunda şüphe olmayan hakiki tefsir rivayetleri düşüncesi beni sarardı. Ne var ki bu alana dair değerli kardeşlerimden bazılarının attığı güzel adımlar nice kere sevindirse de aciz ve zayıf hâlim beni bu işi yapmaktan alıkoyuyordu. Her seferinde acziyet peşimi bırakmadı; zira insan, acizlikle maluldür. İşte şimdi ben, sure ve ayetlerin faziletleriyle ilgili varit olan hadisler konusunu inceliyorum ve bu sayede tefsir faaliyetinde itimada medar olan rivayetlerin kullanımıyla ilgili önemli bir katkı olacağını umuyorum. Zira naklin olduğu yerde akla itibar edilmez. Şimdi ben, sahih olanlara odaklandığımızda tefsir rivayetlerinin fevkalade mühim olduğuna tamamen ikna olmuş durumdayım. Bu araştırmayı inceleyen hemen herkes de Allah Teâlâ'nın izniyle zengin ilim deryasından bu küçük kesit aracılığıyla işin hakikatini görecektir. Bu çalışmanın Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen 'üç kitabın aslı yoktur: megâzî, melâhim ve tefsir' sözünü -ki bunların sahih bir dayanağı yoktur- yıkıp iptal etmek için bir adım/girişim olmasını ümit ediyorum. Evvela Allah'tan muvaffakiyet bahşetmesi niyazıyla bu sözün baş tarafını [siyer-megâzîyle ilgili aslı yoktur iddiasını] ortadan kaldırma girişiminde bulunarak işe koyuldum. Bu sayede Allah Teâlâ'nın kitabının tefsiri içerisinde sıhhati konusunda ittifak sağlanan sahih bir siyer ortaya çıkmış oldu. Şimdi bu küçük amelimi benden kabul buyurması, yüce zatına mahsus hâlisâne bir amel sayması ve razı olduğu şekliyle tamamlamak için yardım bahşetmesi için Allah'a dua ediyorum.[185]

İbn Tarhûnî'nin fezâil rivayetlerine dair ön kanaatinin şekillenmesinde tefsir rivayetleriyle ilgili Ahmed b. Hanbel'in sözünün önemli bir etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Ahmed'in sözünden sonra "bunların sahih bir dayanağı yoktur" şeklinde eklediği yorum, Ahmed b. Hanbel'in bu konudaki rivayetleri sahih kabul etmediği yönündeki İbn Müflih'ten itibaren sıhhat sorunuyla ilgili gelişen yorum anlayışını yansıtır. Araştırma sonucunda sure ve ayetlerin faziletlerine dair 199 sahih hadise yer veren İbn Tarhûnî, ilk cildin sonuna eklediği hâtime kısmında fezâille ilgili olarak, "Bu [fezâil] bahsi, sahih hadislerle dolu büyük bir konudur. Benim sandığım gibi ve de insanların ekseriyetinin zannettiği gibi az sayıdaki hadislerle sınırlı değildir. Ancak hadis ilmi, henüz yüzmeyi tam olarak bilmiyorken dalmaya korktuğum engin bir denizdir..."[186] şeklinde konu hakkındaki hayretini yeniden dile getirir. Ahmed b. Hanbel'in fezâil rivayetlerini sıhhatten yoksun görerek olumsuzladığını düşünen İbn Tarhûnî'nin

[185] İbn Tarhûnî, *Mevsûa*, I, 5.

[186] İbn Tarhûnî, *Mevsûa*, I, 367. Eserin ikinci cildi Mektebetü'l-İlm tarafından 1414 yılında Riyad'da yayımlanmıştır. Burada İbn Tarhûnî'nin belirttiğine göre bu iki ciltte yer alan 199 sahih hadis dışında, sure ve ayetlerin fezâiline dair 235 merfû, yaklaşık 154 de mürsel ve mevkuf hadis bulunmaktadır (*Mevsûa*, II, 4).

karşılaştığı sahih rivayetlerden sonra kaleme aldığı eserini, Ahmed'in sözünü yıkmak, imha etmek veya geçersiz kılmak için bir adım, girişim ya da teşebbüs olarak tanıtması dikkat çekicidir.[187]

C. Esbabü'n-Nüzûl Rivayetleriyle İlişkilendirilmesi

Ayetlerin nâzil olduğu zaman, zemin ve olay hakkında çeşitli bilgiler sunan esbâb-ı nüzûl rivayetlerinin güvenilirlik problemi tartışılagelen meseleler arasındadır. Rivayetlere dair "tedlîs ve telfîk gibi senedlere yapılan müdahaleler, senedlerdeki kopukluklar, senedlerde yer alan mecrûh râviler, zayıf haberler, uydurma rivayetler, rivayet çeşitlenmesi, genişlemesi veya daralması, rivayetlerin tenakuzu, İsrâiliyat, rivayetlere ideolojinin yansıması"[188] gibi sorunlar esbâb-ı nüzûl rivayetleri için de geçerlidir. Nitekim rivayet olmadan ve vahyin peyderpey inişine şahitlik eden sahâbeden semâ edilen bilgi bulunmaksızın sebeb-i nüzûl rivayetleri hakkında konuşmanın caiz olmadığına yönelik uyarılar[189] bu hususta rivayetin kaçınılmaz olduğunu vurgularken rivayetlerin içerdiği sorunlar ve bu sorunlara karşı dikkatli olma yönündeki söylem ve uyarılar da konunun hassasiyetini gösterir.[190] Nihayetinde ayetlerin iniş sebeplerine taalluk eden tartışmalar ve bu konuda zuhur eden sorunların sonraki dönemlerde Ahmed b. Hanbel'in sözü ile esbâb-ı nüzûl rivayetleri arasında bağ kurulmasıyla sonuçlanmıştır.

Konuya esbâb-ı nüzûl perspektifiyle bakan kimi araştırmalarda Ahmed b. Hanbel'in sözünün esbâb-ı nüzûl rivayetleriyle ilişkilendirdiğine ve hatta Ahmed b. Hanbel'in esbâb-ı nüzûl rivayetleri sebebiyle tefsiri bu kapsamda zikrettiğine dair bazı yorumlar görülebilir. Bu hususta söz ile esbâb-ı nüzûl rivayetlerini ilk defa ilişkilendiren âlim de İbn Teymiyye'dir. O, İmâmiyye'yi tenkit bağlamında kaleme aldığı *Minhâcü's-sünne* adlı eserinde esbâb-ı nüzûle dair hadislerin ekseriyetle müsned değil, mürsel olduğunu kaydeder. Akabinde de, "Bu sebeple İmam Ahmed b. Hanbel 'üç ilmin isnadı/aslı yoktur: tefsir, megâzî ve melâhim' demiştir" diyerek ilgili söz ile esbâb-ı nüzûl arasında ilişki kurar. Bu yaklaşımıyla o, Ahmed b. Hanbel'i tefsirin aslı olmadığını söylemeye sevk eden temel faktörün esbâb-ı nüzûl rivayetleri olduğu yönünde bir kanaat ortaya koymaktadır. Ahmed b. Hanbel'in maksadının bu alanlardaki rivayetlerin genelde mürsel olduğuna yönelik bir açıklama eklemesi, esbâb-ı nüzûle dair rivayetlerin senedinde bir râvinin zikredilmemiş olmasıyla ilgili genel duruma işaret eder.[191] Nitekim

[187] İbn Tarhûnî, Ahmed b. Hanbel'in sözünü Bâvezîr'in aslı 1979 yılında Medine İslam Üniversitesi'nde hazırladığı yüksek lisans çalışmasına dayanan eserden iktibasla aktarır. Bâvezîr ise senedini kusurlu bularak sözün Ahmed b. Hanbel'e nispetini sorgulamaktadır. İbn Tarhûnî'nin sözü hükümsüz ve geçersiz kılma söylemlerinde Bâvezîr'in yaklaşımının etkisinden bahsedilebilir. Bâvezîr'in yorumu için "Sözün Ahmed b. Hanbel'e Nispetinin Reddi" başlığına bakınız (*Merviyyât*, s. 32-8).

[188] Adıgüzel, "Siyer-Tefsir İlişkisinin Kökenleri Üzerine", s. 303.

[189] Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, s. 78.

[190] İbn Hacer, *el-Ucâb*, I, 195-214.

[191] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne,* s. 434.

Mukaddime şarihi Müsâid et-Tayyar, İbn Teymiyye'nin ifadelerini yorumlarken Ahmed b. Hanbel'in tefsirden esbâb-ı nüzûlü kastettiğini açıkça ifade etmektedir:

> Bu durum, Ahmed'in tefsir kelimesiyle bilhassa esbâb-ı nüzûlü kastettiğine delalet eder. Gerçekte de esbâb-ı nüzûl tefsir ilminin bir konusudur. Esbâb-ı nüzûl ise iki türdür. Birincisi, açık (*sarîh*) esbâb-ı nüzûldür. İrsal olgusunun gerçekleştiği rivayetler bunlardır. Çünkü tâbiî veya sonraki dönem âlimler, kendisinin şahit olma imkânı katiyen bulunmamasına rağmen belirli bir olayı Hz. Peygamber'in asrına nispet etmektedir. İşte bu rivayette irsal örneğidir. İkincisi, açık olmayan (*gayr-ı sarîh*) esbâb-ı nüzûldür. Bu tür, rey tefsiri kapsamına girer. Çünkü müfessir, belirli bir olaydan bahsederken ayetin nüzûlüyle ilgili ifadelere yer verir. Ancak bu, onun maksadının doğrudan sebeb-i nüzûl olmasını gerektirmez. Aksine ilgili olayın da ayetin manasına dahil olduğuna dair uyarıda bulunmayı arzulamaktadır.[192]

Ahmed b. Hanbel tefsir, melâhim ve megâzî derken tefsirle ilgili bir tahsis yapmasa da bazı araştırmacılara göre onun kastı esbâb-ı nüzûl rivayetleriyle ilgilidir. Nitekim konuyla ilgili bir çalışmada Ahmed b. Hanbel'in "üç şeyin aslı yoktur: tefsir, melâhim, megâzî" sözünün aslında esbâb-ı nüzûl rivayetlerin tenkidi mahiyetinde olduğu söylenir.[193] Bu kapsamda ayetlerin sebeb-i nüzûlüne dair müfessir ve muhaddislerin zikrettiği rivayetlerin içerisinde bir kısmı sahih olmakla birlikte Ahmed b. Hanbel'in de işaret ettiği üzere esbâb-ı nüzûl rivayetlerinin çoğunlukla asılsız olduğu kaydedilir. Bu rivayetlerin ekseriyetle megâzî ve melâhim rivayetleri gibi asılsız olduklarını bildikleri için münekkitlerin esbâb-ı nüzûl rivayetlerini incelemekle ayrıca uğraşmaya gerek duymadıkları ifade edilir.[194] Dolayısıyla megâzî ve melâhim dışında tefsir denirken Ahmed b. Hanbel'in esbâb-ı nüzûl rivayetlerini kastettiği yorumu ortaya çıkar.

Kimi araştırmacılar ise Ahmed b. Hanbel'in toptan tefsir rivayetlerini kastettiğini; ancak esbâb-ı nüzûl rivayetlerinin de bu tefsir rivayetleri içerisinde önemli bir yekûn teşkil ettiğini vurgular. Bu çerçevede bir araştırmada tefsir rivayetlerinin ilk zamanlarda az olduğu, sonradan çoğalıp genişlediği, sağlam olmayan rivayetler ve şahsi anlayış denemelerinin de bu alana dâhil edildiği, tefsir ve doğal olarak esbâb-ı nüzûl rivayetleriyle ilgili tenkitlerin zuhur ettiği, bazıları tafsilatlı iken bazılarının Ahmed b. Hanbel'in sözü gibi toptan yapılmış tenkitler olduğu ifade edilir.[195] Bununla birlikte Ahmed'in zayıf ve mevzû rivayetlerin fazla olması sebebiyle belirli kitapları kastettiği, esbâb-ı nüzûl rivayetleri de dâhil olmak üzere tefsir rivayetlerinin yer aldığı eserlerde zayıf, garîb, münker ve isrâiliyat türü hadislerin yer aldığı, bu eserlerde yer almasının mezkûr rivayetlerin delil teşkil ettiği anlamına gelmediği kaydedilerek şu ifadelere yer verilir:

> Müfessirlerin kendilerine ulaşan her haberi yazıya aktarmalarından amaçları, toplamaya imkân buldukları her şeyin yok olup gitmesinden endişe etmeleridir. Bu âlimler, kendilerinden sonra

[192] Tayyar, *Şerhu Mukaddime*, s. 169.
[193] Sahahavatov, *Nüzûl Ortamını Göz Ardı Etmede Mezhep Taassubunun Etkisi*, s. 24.
[194] Mitrifî, *es-Seyfü'l-meslûl*, s. 14, 177.
[195] Serinsu, *Kur'ân ve Bağlam*, s. 123.

> gelenleri bu haberleri kabul etmekle yükümlü tutmamışlardır. Onlar senedi zikretmiş olmakla mesuliyetten ve muaheze edilmekten kurtulacaklarını ümit etmişlerdir. Bu âlimleri böyle düşünmeye sevk eden etken ise isnad ilminin tam anlamıyla ve mükemmel bir şekilde hayatlarına girmiş olmasıdır. Binaenaleyh Ahmed b. Hanbel'in nakledilen ifadesini şu şekilde anlamak da mümkündür: Senedi olmadan rivayet edilen bir habere itibar edilmemelidir; ama sahih bir sened ve sağlam bir metinle rivayet edilen bir haber de elbette kabul edilmelidir. O hâlde tefsir kitaplarındaki tefsir (esbab-ı nüzûl) rivayetleri, hadis tenkitçilerinin, rivayetlerin tenkidinde kullandıkları sened ve metin tenkidi kurallarının sıkı eleğinden geçirilmelidir. Böylece tefsir kitaplarında kalmaya hakkı olmayan pek çok rivayet temizlenmiş olacak ve Kur'an-ı Kerim'deki bir ayeti anlamak için tefsir kitaplarına bakan kimseler, karşılaştığı hiçbir esası olmayan haberlerle meşgul olmaktan kurtulacaklardır. Bu gayeyi gerçekleştirecek malzeme elimizde mevcuttur.[196]

Diğer taraftan esbâb-ı nüzûl rivayetleriyle ilgili daha olumlu kanaate sahip olan kimi araştırmacılar olumsuz yargılara katılmamış ve Ahmed b. Hanbel'in sözündeki yargının bütün rivayetleri kapsamadığını söylemişlerdir. Genelde tefsir, özelde de esbâb-ı nüzûl rivayetlerinde tezahür eden olumsuzluklara rağmen bu alanda sahih rivayetlerin var olduğunu söyleme gereğinin duyulması bunun göstergesidir. Bu çerçevede bir çalışmada "İmam Ahmed, "üç kitabın aslı yoktur: megâzî, melâhim ve tefsir" demiş olsa da (وإن كان الإمام أحمد قد قال) biz, esbâb-ı nüzûl kitaplarının asılsız olmaya devam etmesini kabul etmekle birlikte [araştırmanın] hakkını verenlere Allah Teâlâ'nın bu ilme ulaşmayı müyesser kılacağı kanaatindeyiz"[197] denilerek Ahmed b. Hanbel'in sözünün genel bir yargı içermesine rağmen esbâb-ı nüzûl rivayetlerinin bütünüyle olumsuzlanamayacağı vurgulanır.

IV. FİKRÎ/İDEOLOJİK BAKIŞ AÇILARI

A. Yenilikçi Bakış Açısı

Dinî anlayış bakımından ıslah ve yenilenme iddiasında bulunan araştırmacıların ortak noktalarından biri, rivayetlerdeki zafiyetleri vurgulama gayretleridir. Modern dönemde İslam dünyasının Batılı ülkelere göre zayıflaması ve Batılı araştırmacıların İslam'a yönelik eleştirileri Müslüman düşünürlerin dinî kaynakları ve düşünceyi sorgulayıp eleştirmelerini beraberinde getirmiştir. Yenilenme ve gelişmeye dair söylemlerin klasik kitaplardan ulemaya, hadislerden dinî anlayışa kadar pek çok konunun eleştirilip yeniden değerlendirilmesiyle sonuçlanmıştır. Bu hususta yenilenme söyleminin sıklıkla dile getiren kimseler açısından Ahmed b. Hanbel'in tefsirin aslı olmadığına dair sözü önemli bir delildir. Sözün tefsir eserlerinden müfessirlere, tefsir rivayetlerinden tefsire taalluk eden konu ve meselelere kadar hemen pek çok hususa tevcih edilerek yorumlanabilmesi önemli bir esneklik sağlamış gibidir. Dolayısıyla Reşîd Rızâ, Tevfîk Sıdkî, Ahmed Emîn, Emîn el-Hûlî, İzzet Derveze gibi gelenek eleştirisi yapan isimler Ahmed

[196] Serinsu, "Esbab-ı Nüzûl'e Yeni Bir Yaklaşım", s. 194-5 (imla tasarruflarıyla).
[197] Âlu Hattâb, *el-Kavlü'l-mu'teber*, s. 139.

b. Hanbel'in sözünü özelde tefsir, melâhim ve megâzi için genelde de klasik rivayet kültürünün sorunları için tenkit gerekçesi olarak kullanmışlardır.

Modern dönemde ıslah-tecdit hareketinin öncü isimlerinden Reşîd Rızâ'nın hadis ilimlerine ilgisi, onun Ahmed b. Hanbel'in sözüne çeşitli vesilelerle atıf yapmasını da beraberinde getirmiştir. İlk olarak 1900 yılında *el-Menâr* dergisinde yayımladığı yazısında Ahmed b. Hanbel'in sözünün Kelbî, Süddî ve Mukâtil gibi kimselerin doğrudan İbn Abbas'tan yaptığı nakilleri kastettiğini, dolayısıyla İbn Abbas'ın tefsir tarikleriyle ilgili olduğunu söylerken sonraki yazılarında sözü sahih merfû hadislerin azlığına hamledip sahâbe rivayetinin ref edilmesi meselesinden kaynaklanan problemler çerçevesinde değerlendirmiştir. *el-Menâr* dergisinde muslih ve mukallid dikotomisine yer verdiği "el-Muhâverât beyne'l-muslih ve'l-mukallid" başlıklı yazısında (Aralık 1900) İbn Abbas'tan nakledilen rivayetleri konu edinen Reşîd Rızâ, bu noktada "İbn Abbas'tan tefsir konusunda nakledilen rivayetlere gelince bunlar Kelbî, Süddî ve Mukâtil b. Süleyman gibi hadis uyduran yalancı kimselerin tarikiyle rivayet edildiği için ekserisi sahih değil, uydurmadır" şeklinde İbn Abbas tariklerinden kaynaklanan sıhhat problemine dikkat çeker. Bu bağlamda İbn Teymiyye ve Süyûtî'ye istinaden Ahmed b. Hanbel'in sözüne yer verip bu sözle Kelbî, Süddî, Mukâtil ve benzerlerinin İbn Abbas'tan naklettiği rivayetlerin kastedildiğini açıkça ifade ederek Ahmed b. Hanbel'in sözüne dair kanaatini ortaya koyar. Ardından Ahmed'in sözüyle ilgili farklı bir görüş olarak râvilerinin adalet vasfını taşımamaları, kıssacıların ilavede bulunmaları sebebiyle güvenilir olmayan tefsir, megâzî ve melâhim türünde belirli eserleri kastettiği yönündeki Hatîb el-Bağdâdî'nin yorumuna yer verir. Ayrıca eser bazlı bu eleştirinin sadece Kelbî gibi kimselerin tefsirleriyle sınırlı olmadığına, sonraki dönemlerde telif edilen Sa'lebî, Vâhidî, Zemahşerî ve Beyzâvî tefsirlerinin de bu kapsama girdiğine dair İbn Teymiyye'nin değerlendirmelerini zikrederek yorumları mezceder.[198]

Reşîd Rızâ, Ahmed b. Hanbel'in sözünü değerlendirdiği ilk yazısında sözü İbn Abbas tariklerine hamletse de 1926 yılı ve sonrasında kaleme aldığı yazılarında eleştiriyi İsrâiliyat konusunda artan hassasiyete bağlı olarak İbn Abbas'ın zatına tevcih etmekte ve Ahmed b. Hanbel'in sözüne İbn Abbas rivayetlerinin kaynağı ve merfû sayılıp sayılamayacağı yönündeki tartışmalar kapsamında yer vermektedir. Söz konusu kanaat değişiminin kesin sebebi bilinmese de yayım sorumluluğunu üstlendiği *el-Menâr* dergisinin bazı yazılarında meselenin tartışıldığı görülür. Özellikle de Tevfîk Sıdkî'nin *el-Menâr*'da 1907 yılında yayımladığı yazılarında İslam'ın yalnızca Kur'an'dan ibaret olduğu ve hadislerin bu konuda problem teşkil ettiğinden bahsederken Ahmed b. Hanbel'in sözünü delil olarak kullandığı ve Ahmed b. Hanbel'in tefsir hadislerini kabul etmediği yönünde bir kanaat belirttiği,[199] Reşîd Rızâ'nın da Sıdkî'ye

[198] Reşîd Rızâ, "el-Muhâverât beyne'l-Muslih ve'l-Mukallid", s. 680-1.

[199] Sıdkî, "el-İslâm Huve'l-Kur'ân Vahdeh", s. 906-925; a.mlf., "en-Nesh fi'ş-Şerâii'l-İlâhiyye", s. 683-9.

reddiye saikiyle "el-İslâm Huve'l-Kur'ân ve's-Sünne (İslam Kur'ân ve Sünnet'ten İbarettir)", "en-Nesh ve Ahbâru'l-Âhâd" ve diğer yazılarıyla bu iddialara mukabele etmiş olmasının bu değişimde bir etkisi olup olmadığı ayrıca araştırılmalıdır.[200]

Diğer taraftan Reşîd Rızâ'nın Ahmed b. Hanbel'in sözüne atıf yaptığı sonraki dönem yazılarında ciddi bir İsrâiliyat ve sahâbe eleştirisi öne çıkar. İsrailiyat konusundaki hassas tutumu Ahmed b. Hanbel'in sözüne dair kanaatini de etkilemiş olmalıdır. Nitekim 13 Şubat 1926 tarihinde Mahmud Muhammed en-Nehrî tarafından Hz. Süleyman'a dair bir dizi soru içeren şahsına yazılmış bir mektubu ve bu mektuba verdiği cevabı aynı sene *el-Menâr* dergisinin Ağustos sayısında yayınlamıştır. İlgili cevabında Hz. Süleyman hakkındaki İsrâiliyat türü rivayetleri eleştirirken Ahmed b. Hanbel'in sözüne yeniden atıf yapan Reşîd Rızâ, evvela İbn Abbas'tan gelen bu tür İsrailî rivayetlerin kaynağının Ka'b el-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih gibi isimler olduğunu belirtip hadis tarihinde tartışılan mevkuf hadis ve hükmen merfû problemine işaret etmektedir:

> İşte, soruyu soran kardeşimize ve bu cevabımıza muttali olan herkese Allah Teâlâ'nın Hz. Süleyman'a bahşettiği hususiyetlerle ilgili inen bu gibi ayetleri yorumlarken temkinli olmalarını; tefsir kitaplarında merfû olarak Hz. Peygamber'e dayanmadıkça senedi sahih bile olsa sahâbe, tâbiûn ve diğerlerinden gelen herhangi bir şeyle ayeti kayıtlamamalarını tavsiye ederiz. Çünkü İsrailoğulları ve onların peygamberlerine dair rivayetler ile yerin ve göğün yaratılışıyla ilgili haberlerin çoğu, Ka'b el-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih'in temsilcisi olduğu isrâiliyat türü bilgilerin râvilerinden devşirilmiştir. Bu ikisinden nakledilen rivayetlerin çoğunun yalanla dolu olduğuna eminiz; hatta tamamının böyle olduğunu söylesek abartmış olmayız. Nitekim İmam Ahmed de "Rivayet tefsirinde senedde Ka'b, Vehb ve benzerlerini zikretmeksizin İbn Abbas, Mücâhid, Katâde ve diğer başka kimselerden rivayet nakledenlerin sözleri kimseyi aldatmasın! Çünkü onlar Ka'b ve Vehb gibilerinden semâ ettiklerini belirtmeksizin onlardan aldıkları bilgiyi aktarıyorlar. Eğer öyle olmasaydı rivayet usulüne göre semâ ettiklerini ifade ederlerdi; ancak ayet hakkında bilgiyi manen ifade etmekle yetiniyorlar" demiştir.

Reşîd Rızâ, daha önce Kelbî, Süddî ve Mukâtil gibi mecrûh kimselerin İbn Abbas'tan nakillerinin problem arz ettiğini belirtirken 26 yıl sonra kaleme aldığı yazısında İbn Abbas'ın Ehl-i kitap kültürüyle tanınan isimlerden rivayet almasına ve üstelik bunu bilinçli olarak belirtmemesine vurgu yapar. Bu ifadeleriyle sadece öğrencilerinden ya da tariklerinden değil, doğrudan İbn Abbas'tan gelen tefsir bilgilerine karşı da temkinli olma konusunda çağrıda bulunur. Ahmed b. Hanbel'in beyanı olarak aktrdığı önemli ve çarpıcı ifadelerin kaynağı tespit edebilememişse de bu iktibasa göre Ahmed b. Hanbel de İbn Abbas'tan gelen tefsir bilgilerinin Ehl-i kitap kültürüne ait olabileceğine dikkat çekmektedir. Nitekim Reşîd Rızâ bu iddiayı pekiştirmek gayesiyle İbn Abbas'ın "Ka'b el-Ahbâr'a sorana kadar Kitâbullâh'taki dört ayetin manasını bilmiyordum" ifadelerine yer vererek Ka'b'ın aslı-esası olmayan bilgiler serdederek sahâbeyi kandırdığını ve bunun gibi daha pek çok İsrailî bilgiyle Kur'ân'ı tefsir ettiğini belirtir. Sözlerini "Ne var ki bu konularda herhangi bir merfû hadis kendisine ulaşmadığı için İbn Abbas, bu bilgileri olduğu gibi almıştır. Ayrıca kimden semâ ettiği açıklanmayan metin itibarıyla tuhaf bazı merfû hadisleri Ebû

[200] Reşîd Rızâ, "el-İslâm Huve'l-Kur'ân ve's-Sünne", s. 925-930; a.mlf., "en-Nesh ve Ahbâru'l-Âhâd", s. 693-9.

Hüreyre'nin de Ka'b el-Ahbâr'dan nakledip etmediğinden emin değilim; zira Ebû Hureyre'nin Ka'b'dan rivayet naklettiğini beyan edenler oldu" ifadeleriyle sürdüren Reşîd Rızâ, Zerkeşî aracılığıyla tefsir temalı merfû hadisler içerisinde zayıf ve mevzû nitelikli rivayetlerin fazla olduğunu söyler. Ahmed b. Hanbel'in sözünü de bu kapsamda dikkate sunarken "Bu konuda rey sayılmayacağı gerekçesiyle sahâbe kavillerini [hükmen] merfû sayanlar hata etmiş ve bunların İsraliyat türü rivayetler olduğu gerçeğini ıskalamıştır. Dolayısıyla bu rivayetler helal, haram ve dinî ahkamın mesnedi olarak görülemez"[201] de.

Reşîd Rızâ, bu iddialarının benzerini daha açık ifadelerle *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*'de A'râf suresi 26. ayeti tefsir ederken Âdem-Havva kıssasına dair İsrailî rivayetlerden sonra yineler:

> Gördüğün üzere Kur'an'da yer almasında herhangi bir problem (*müşkil*) yokken bu kıssada problem arz eden hususlar (*işkâlât*) vardır. Hristiyanlardan bazıları İblis'in yılanın içine girdiğini ve bu sayede Havva'yı günaha sevk ettiğini iddia ederler. Onların bu konuda anlatageldikleri hikâyeyi Müslümanlar da naklettiler. Biz bu konuda Kur'an'a ve sahih sünnete muhalif herhangi bir şeye itimat etmeyiz. Bunu idrak ettiğin zaman bu kıssayla ilgili rivayet tefsirinde nakledilen hiçbir şey seni yanlışa sürükleyemez. Nitekim bu rivayetlerin çoğu, sahih değildir ve desiselerini sokuşturmak için İslam'a giren ya da girmeyen Yahudi zındıklardan devşirilmiş İsrailî türde bilgilerden iktibaslardır. Râviler, kökeni İsrâiliyata dayanan bu tür bilgileri herhangi bir beyanda bulunmadan sahâbe veya tâbiûndan naklediyorlardı. Dolayısıyla bazı kimseler bilginin sahâbeden gelmesine aldanıp sahâbe kavlinin rey kabul edilmemesinden hareketle Hz. Peygamber'e dayanan merfû bir aslı olması gerektiğini düşünüyordu. Bu sebeple sahâbe kavlini, merfû hükmünde mevkuf hadis sayıyorlardı. Öyle ki İbn Abbas'ın, ilminden istifade etmek için Kur'an'da bulunan bazı ayetlerle ilgili sormak üzere kimi Yahudi bilginlerine mektup gönderdiği rivayet edilir. Bazı Müslümanlar Allah ve Resul'ünün kelamına aykırı olmayan hususlarda onları tasdik eder ve aykırı olsa bile rivayetlerini nakledelerdi.

Bu sözlerinin devamında Reşîd Rızâ, Kur'an ve sünnete münasip olup olmayanı ayırmanın zorlaştığını, sadece tam manasıyla Kur'an ve sünnete vâkıf olan kimselerin bunun farkına varabildiğini, tefsir, tarih ve vaaz kitaplarında bulunan İsrailî rivayetlerin sonraki nesiller tarafından olduğu gibi alındığını, süreç içerisinde rivayetlerin ekleme ve çıkarmalarla tahrifata uğradığını belirtir. Daha çok tâbiûn ve sonraki dönemlerde İsrâiliyatın arttığını söylese de İbn Abbas ve Ebû Hüreyre'nin Ka'b el-Ahbâr'dan naklettiği rivayetlerle ilgili soruna tekrar temas etmekte ve akabinde İbn Teymiyye'nin değerlendirmelerini Süyûtî'nin yorumuyla aktararak Ahmed b. Hanbel'in sözüne bu kapsamda yer vermektedir.[202]

Benzer bir durum Reşîd Rızâ'nın M. Hüseyin Kâşifulgıtâ'nın (ö. 1954) *Aslü'ş-Şîa ve usûlühâ* isimli eserini tetkik ettiği yazısında görülür. Bu yazıda o, sözü hadis kitaplarına nazaran tefsir eserlerinin yoğun bir şekilde şaz, münker, zayıf ve mevzû rivayet barındırdığı hususuna getirir ve hadisten behresi olmayan müfessirlerin özellikle de surelerin faziletleriyle ilgili tamamı uydurma rivayetlere yer verdiğini vurgular. Tam bu noktada Ahmed b. Hanbel'in sözünün şöhret kesbettiğini belirterek sözün doğrudan merfû hadisle ilgili olduğunu ifade eder. Ancak senedindeki kopukluklardan dolayı tefsirlerdeki

[201] Reşîd Rızâ, "Mülkü Süleyman", s. 342-3.
[202] Reşîd Rızâ, *Tefsîr*, VIII, 357.

rivayetlerin mürsel olduğunu, bu eserlerin yoğun İsrâili ve ehl-i ehvâ kavillerini içerdiğini söyleyerek sözün çerçevesini genişletir.[203]

Her hâlükârda Reşîd Rızâ'nın Ahmed b. Hanbel'in sözünü özel olarak araştırma konusu etmediği, tefsirin temel problemlerinden biri olarak gördüğü İsrâiliyatın yanı sıra merfû ve mevkuf hadis meseleleri çerçevesinde ele aldığı, bu sebeple Ahmed b. Hanbel'in sözüne ve İbn Teymiyye'nin değerlendirmelerine dikkat çektiği görülür. Bu noktada Reşîd Rızâ'nın bazen İbn Teymiyye savunusu yaparken bazen İbn Teymiyye'nin ifadelerini makul bir zeminde izaha kavuşturma çabası içerisine girdiği söylenebilir. Merfû hadis kapsamında İbn Teymiyye'nin yorumlarını değerlendirirken güvenilir sahâbeden gaybî haberler gibi sadece nakil yoluyla bilinmesi mümkün olan rivayetlerin hükmen merfû sayılabileceği ve bu yönüyle tâbiûndan nakledilen bilgilere göre daha kabule şayan olduğunun altını çizer. Ayrıca "Böylece İbn Teymiyye'nin görüşleri, İmâm Ahmed'in sözünü nakzetmez" diyerek Ahmed b. Hanbel'in sözüyle İbn Teymiyye'nin yorumları arasında çelişki olmadığını ispata çalışır. Bunu da "Çünkü o bununla söz konusu üç alanda katiyen sahih rivayet bulunmadığını kastetmez. Aksine bunların ekseriyetle sahih muttasıl senedi olmadığını ve senedi sahâbeye kadar ulaşan sahih hadisler arasında da delil olabilecek merfû hadislerin son derece az olduğunu kasteder"[204] ifadeleriyle gerekçelendirir.

Bu sözleriyle Reşîd Rızâ, İbn Teymiyye'nin yorumlarıyla Ahmed b. Hanbel'in sözü arasında muhayyel bir gerilime işaret etse de her iki âlimin kanaatlerini cem edip nihai olarak Ahmed b. Hanbel'in tefsirde merfû hadisin azlığını kastettiğini vurgular. Esasen Reşîd Rızâ'nın bu değerlendirmelerinin *Menâr* tefsirinin mukaddime kısmında yer alması, bu vurguların arka planında *Menâr* tefsirinin yazım gayesini izah etme çabası olduğunu gösterir. Nitekim devamında rivayetlerin Kur'an'ın mesajının önünde büyük bir engel teşkil ettiği ve rivayet tefsiriyle meşgul olanların Kur'an'ın asıl gayesine hiçbir surette ulaşamayacağını söyleyerek *Menâr* tefsirinin hususiyetlerine yer vermesi de bunun göstergesidir.

Dinî düşüncede yeniliğin temsilcilerinden Ahmed Emîn (ö. 1954) de rivayetlere karşı güvensizliği sebebiyle Ahmed b. Hanbel'in sözüne defaatle atıf yapar. Bidayette tüm İslami ilimlerin hadis ilminden neşet ettiği iddiasının etkisinde kalan[205] Ahmed Emîn'in *Fecru'l-İslâm*'da belirttiğine göre Hz. Peygamber'den nakledilen tefsir bilgisi, güvenilir sayılan altı hadis kitabında bulunan bablarda müstakil bahisler olarak çokça zikredilir; ancak kıssacılar ve hadis uyduran kimseler bu konulara fazlaca ilavede bulunmuşlardır. Muhaddisler bu rivayetleri tenkit edip kimini sahih kimini de zayıf kabul etmişlerdir.

[203] Reşîd Rızâ, "Aslü'ş-Şîa ve usûlühâ", s. 444.

[204] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, I, 10 vd. Ayrıca bk. Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, II, 22.

[205] Ahmed Emîn'in bu konuda *The Encyclopaedia Of Islam*'daki "Tafsir" maddesinde tefsirin hadis ilminin özel ve önemli bir bölümü olduğunu iddia eden Bernard Carra de Vaux'un (ö. 1953) etkisinde kaldığı anlaşılmaktadır ("Tafsir", s. 603).

Tefsire uydurma rivayetlerin karışmasının en önemli delili, bir ayetle ilgili Hz. Peygamber'den sadır olması mümkün olmayan birbiriyle çelişik iki farklı tefsir beyanına rastlanmasıdır. Sözgelimi Enes b. Mâlik'ten (ö. 93/711-12) rivayet edildiğine göre Âl-i İmrân 14. ayetteki "yığın yığın biriktirilmiş altın ve gümüşler" (وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ) ifadesi sorulduğunda Hz. Peygamber'in, "Kintâr, bin okkadır", Ebû Hüreyre'den gelen başka bir rivayette ise "Kintâr, on iki bin okkadır" dediği nakledilir. Bunun gibi Hz. Peygamber'in aynı ayet için birbirinden farklı şeyi söylemesinin tutarlı olmayacağı düşüncesinden hareketle tefsir rivayetleri konusunda, Ahmed b. Hanbel'in tefsir rivayetlerine karşı bütünüyle olumsuz bir kanaate sahip olduğunu iddia eder. Nitekim *Fecru'l-İslâm*'daki "Hatta bazı âlimler, bu bâbı bütünüyle/kati surette inkâr etmişlerdir (أنكر هذا الباب بتاتًا). Demek istiyorum ki bu bâbdan gelen rivayetlerin sıhhatini inkâr etmişlerdir. Bu çerçevede İmam Ahmed b. Hanbel'in, 'Üç şeyin aslı yoktur: tefsir, melâhim ve megâzî' dediği nakledilmektedir" ifadeleri de bunu gösterir. Ahmed Emîn'e göre bu durum sadece Ahmed b. Hanbel ile sınırlı olmayıp müfessirler de tefsir rivayetlerinin sıhhatine itibar etmemişlerdir. "Tefsir rivayetlerine müfessirlerin itimat etmediğini gösteren şey, onların rivayetlerle yetinmeyip içtihatlarının sürüklediği şeyi takip etmeleridir. Şayet bu rivayetler onların nazarında sahih olsaydı, nassın çizdiği çerçeveyle yetinirlerdi."[206]

Ayrıca Ahmed Emîn daha sonra yazdığı *Duha'l-İslâm*'da Ahmed b. Hanbel'in sözüne yer vermiş, ancak burada tefsir rivayetlerinden ziyade konuyu tefsir râvileri ekseninde değerlendirmiştir. Buna göre rivayetler sahih, hasen, zayıf olduğu gibi râviler de güvenilir, şüpheli ve hadis uydurmayı adet edinmiş kimse olmak bakımından çeşitli niteliklere sahiptir. Bu durum, tefsir rivayetleri için de hadis nakleden müfessirler için de geçerlidir. Bundan dolayı bir münekkidi olarak Ahmed b. Hanbel, "üç şeyin aslı yoktur: tefsir, melâhim ve megâzî" demiştir. Ahmed Emîn'in sözü naklettikten sonra "bu cümleden açıkça anlaşılan, tefsir konusunda varit olan hadislerin aslı yoktur ve bunlar sahih değildir" şeklinde bir izahta bulunması, konuyu değerlendirirken önceki fikrini sürdürdüğünü gösterir. Ancak devamında, "Yine -bazılarının da dediği gibi- Ahmed b. Hanbel'in burada Hz. Peygamber'e dayanan merfû hadisleri kastettiği ortadadır. Sahâbe ve tâbiûndan nakledilen rivayetler ise inkâr edilecek bir tarafı yoktur; zaten Ahmed b. Hanbel de bazısı için bizzat itirafta bulunmuştur. Tefsirde uydurmanın en çok olduğu alan İbn Abbas ve Ali b. Ebî Tâlib'e dayanan rivayetlerdir"[207] ifadelerine bakılırsa konuyu bir açıdan merfû ve hükmen merfû meselesiyle ilişkilendirdiği de görülür. Nitekim bu minvalde *Fecru'l-İslâm*'da da "İlerleyen dönemlerde rivayet temelli tefsirler büyük hacimlere ulaştı. Sahabe ve tâbiûndan nakledilen bilgiler de bu eserlere dâhil edildi. Öyle ki ilk asırlarda yazılan tefsir eserleri tefsirin bu türüne [mevkuf

[206] Emîn, *Fecrü'l-İslam*, s. 219.
[207] Emîn, *Duha'l-İslâm*, II, 141.

ve maktû rivayetlere] mahsus hâle geldi"[208] demesi, tefsirin sahâbe ve tâbiûn kavilleriyle dolu olduğunu vurgulaması bakımından konuyu merfû hadis meselesine yaklaştırmaktadır.

Ahmed Emîn'in sahâbe ve tâbiûn kavillerinin yoğun olarak uydurma bilgi içerdiğine yönelik vurgusu, Ahmed b. Hanbel'in sözünü merfû hadislerden ziyade uydurma hadislerle ilişkilendirmesini sağlamıştır. Özellikle İbn Abbas'a nispet edilen tefsir rivayetlerini kuşkuyla karşılayıp bu iddiasını birbiriyle çelişen iki farklı görüşün İbn Abbas'a isnadıyla gerekçelendiren Ahmed Emîn'e göre sahâbeyle ilişkilendirilen bu tür rivayetlerin ilmî/tarihî bir değeri olsa da sahâbeye nispetinin hiçbir kıymeti yoktur. Şâfiî'nin İbn Abbas'tan tefsir konusunda ancak 100 kadar rivayet geldiğine dair beyanı da tefsirde uydurma rivayetlerin boyutlarını gösterir. Eğer Şâfiî'nin sözü doğruysa bu durum yalancıların uydurduğu rivayet sayısının miktarını ve uydurma rivayetler konusunda insanların cüretlerinin boyutuna işaret eder.[209] Uydurma rivayetlerin son derece yaygın olduğuna yönelik şahsi kanaatinden hareketle Ahmed Emîn'in, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel gibi Ehl-i hadis kimlikleriyle bilinen isimlerden iktibaslarda bulunarak bu kanaatini pekiştirmeye çalıştığı görülür. Hadis ilminde uydurma rivayet problemlerinden bahsederken "Uydurma rivayetlerin miktarına delil olarak binlerce hadis toplayan Ahmed b. Hanbel'in hiçbirinin sahih olmadığını söylediği tefsir hadisleri kâfidir"[210] demesi onun bu konuda nihai kanaatini gösterir. Dolayısıyla o, Ahmed b. Hanbel'in sözünü tefsir konusunda hiçbir sahih rivayet olmadığı veya hiçbirini sahih kabul etmediği manasına hamleder. Bu perspektifte tefsir rivayetlerinin uydurma haberlerden oluştuğu ve bunun daha 3./9. asırda Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel gibi Ehl-i hadis âlimleri tarafından tespit edildiği vurgusu hâkimdir.

Ahmed b. Hanbel'in sözü çerçevesinde Ahmed Emîn'in iddiaları sonraki süreçte etkili olmuş, lehte ve aleyhte birtakım değerlendirmelere konu edilmiştir. Özellikle rivayet eleştirisi yapan pek çok araştırmacı için Ahmed b. Hanbel'in sözü kadar Ahmed Emîn'in ilgili değerlendirmeleri önemli bulunmuştur. Bu çerçeve de rivayetler arası tenakuz problemi, kıssalar, İsrâiliyat, hurafeler gibi pek çok konuya dair uydurma rivayetlerin tefsire karıştığını ve Ahmed b. Hanbel'in bu durumu tespit ettiği Ahmed Emîn'nin bazı ifadeleri aracılığıyla vurgulanır.[211] Kimi zaman ise doğrudan atıf yapılmasa da seçilen örnekler ve kullanılan cümleler Ahmed Emîn'den izler taşır. Örneğin Hz. Peygamber'e nispet edilen tefsir rivayetlerinin çoğunu ulemanın inkâr ettiğini belirten Sâmiye Ali Musa, Ahmed b. Hanbel'in sözünü bu kapsamda değerlendirirken Hz. Peygamber'den sadır olmasını imkân dışı gördüğü rivayetler

[208] Emîn, *Fecru'l-İslam*, s. 219.
[209] Emîn, *Fecru'l-İslam*, s. 223.
[210] Emîn, *Fecru'l-İslam*, s. 232.
[211] Örnek olarak bk. Harîrî, *Târîh*, s. 49-50; Bel'îd, *el-Kur'ân ve't-teşrî'*, s. 24; Hâkim, *Ulûmü'l-Kur'ân*, s. 236, 262.

için örnek olarak Ahmed Emîn'in "kintâr" örneğini seçmesi bunun bir göstergesidir.[212] Yine Taberânî'ye nispetle *et-Tefsîru'l-kebîr* ismiyle neşredilen eserin muhakkiki Hişam Bedrânî,[213] tefsir kaynaklarından bahsederken Hz. Peygamber'in tefsirinin bu konuda ilk sırada yer aldığını; ancak kussâs ve hadis uyduran kimselerin çokça tedahülde bulunması sebebiyle itimada medar olmadıklarını, Ahmed b. Hanbel'in bütünüyle tefsir rivayetlerini reddedip hiçbirinin Hz. Peygamber'e ait olmadığını beyan ettiğini söyler. Bu düşüncesi için zikrettiği "Dolayısıyla zikrettikleri rivayetlere itimat etmedikleri için müfessirlerin rivayetlerle yetinmeyip içtihatlarının sürüklediği şeyi takip ettiklerini ve nassın çizdiği çerçeveyle yetinmediklerini görürüz"[214] şeklindeki gerekçenin Ahmed Emîn'den ödünç alınmıştır.

Ahmed Emîn'in ilgili ifadeleri tenkit konusu edilmiş ve onun Ahmed b. Hanbel'i değerlendirme biçimi ile tefsir rivayetlerine dair çizdiği olumsuz tablo çeşitli açılardan tartışılmıştır. Bu noktada Ahmed Emîn'e eleştiri yöneltenlerden biri olan Sıbâî, *el-Müsned*'deki tefsir rivayetlerine rağmen Ahmed b. Hanbel'in böyle bir sözü söylemesini problemli görür. Ahmed Emîn'in ifadelerini dört farklı açıdan ele alan Sıbâî, "Evvela haddizatında bu sözün kendisi problemlidir. Zira *el-Müsned*'inde bizzat İmam Ahmed, tefsire dair pek çok hadise yer vermiştir. Hocalarından alıp *el-Müsned*'inde bu hadisleri nakletmesi, sonra da kalkıp tefsirde sahih hiçbir rivayet olmadığı yönünde yargıda bulunması nasıl makul olabilir?" şeklinde devam eden sözleriyle yorumun tutarlılığını sorgular. İkinci olarak şayet böyle bir beyanı varsa bile sıhhatin reddinin rivayetin uydurma veya zayıf olmasını gerektirmeyeceği kabulünden hareketle meselenin Ahmed b. Hanbel'in ıstılahı açısından değerlendirilmesi gerektiğini vurgular. Üçüncü olarak Hatîb el-Bağdâdî'nin değerlendirmeleri dolayısıyla Ahmed b. Hanbel'in aslında Kelbî ve Mukâtil'in tefsirleri gibi belli eserleri kastettiğini belirten Sıbâî, ayrıca tefsirde sahih rivayetlerin sahih olmayan rivayetlere göre daha az olduğu hususunu kastetmiş olmasını ihtimal dâhilinde görür. Netice itibarıyla tefsir hadislerinin tamamının sahih olmadığı iddiasının başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere muhaddislerin eserlerindeki tefsir rivayetlerine aykırı bir yorum olduğunu söyler.[215]

M. Hüseyin ez-Zehebî (ö. 1977) de *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*'da Ahmed Emîn'in ifadelerin alıntılayıp eleştirir. Tefsirde Hz. Peygamber'den gelen sahih rivayetlerin bulunduğunu ve Ahmed b. Hanbel'in tefsir rivayetlerine karşı olumsuz bir tablo çizmediğini vurgulayan Zehebî, "Durum, *Duha'l-İslâm* ve *Fecru'l-İslâm*'ın yazarının aktardığı gibi değildir. Zira tefsire dair Hz. Peygamber'den sahih hadislerin

[212] Ali Musa, *Menhecü'l-imâm el-Kurtubî*, s. 17-8.

[213] Söz konusu tefsirin Taberânî'ye nispetini inceleyen bir çalışmada eserin Ebû Bekir el-Haddâd'a (ö. 800/1398) ait olduğu tespit edilmektedir (Özmen, "Taberânî Tefsiri Üzerine", s. 161-181).

[214] Taberânî, *et-Tefsîru'l-kebîr* [nâşirin mukaddimesi], I, 51.

[215] Sıbâî, *es-Sünne*, s. 270-4. Sıbâî'nin tenkitleri çeşitli araştırmacılar tarafından kayda değer bulunmuş ve bazen olduğu gibi, bazen de özetle aktarılmıştır (Abdülmün'im el-Hanefî, *Mevsûa*, I, 104, 376; Na'nâa, *el-İsrâiliyyât*, s. 214-7; Affânî, *A'lâm*, I, 167-9; Hekim, *Sünnet*, s. 57-9).

varit olduğu konusunda kuşku yoktur. Nitekim İmam Ahmed de bunu kabul etmektedir. O hâlde nasıl olur da İmam Ahmed'in bahsi geçen ifadesinden tefsirle ilgili Hz. Peygamber'den gelen merfû hadislerin tamamının sıhhatini olumsuzlamayı kastettiği düşünülebilir?" der. Ahmed Emîn için, "Zannımca üstat, İmam Ahmed'in takipçilerinden bazı muhakkik âlimlerden bahsederken nihayetinde onların sözlerini maksatlarının dışında başka bir anlama hamledip böyle bir hataya düşmüştür" ifadelerini kullanarak aslında İbn Teymiyye'yi yanlış anlaması sebebiyle Ahmed Emîn'in hatalı bir sonuca ulaştığını belirtir. Ayrıca müellifin *Duha'l-İslâm*'da, Hz. Peygamber'in anlaşılması güç ayetleri tefsir ettiğine yönelik sahih rivayetlerin bulunduğuyla ilgili sözler sarfettiğini ve bu sözlerin aslında konuya dair pek çok sahih rivayet bulunduğu manasına geldiğini, bundan dolayı onun *Fecru'l-İslâm*'da Hz. Peygamber'den tefsir konusunda nakledilen rivayetlerin az olduğu yönündeki kanaatiyle çeliştiğini ve bunun bir tutarlılık problemi olduğunu söyler.[216] Ahmed Emîn'in tefsir rivayetleriyle ilgili değerlendirmeleri hakkında yapılan tenkitleri artırılabilirse de temelde bu tenkitler genel olarak Ahmed b. Hanbel'in sözünün yanlış anlaşılması ve Ahmed Emîn'in Batılı değerlendirmelerden etkilenmesi bağlamındadır.[217]

Mısır'da yenilikçi hareketin öncü isimlerinden Emîn el-Hûlî (ö. 1966) de *The Encyclopaedia of Islam*'ın Arapçası için yazdığı "et-Tefsîr" maddesinin ek kısmında tefsir rivayetleriyle ilgili problemlere işaret edip Ahmed b. Hanbel'in sözünü bu çerçevede değerlendirir. Tefsirin doğuşundan bahsederken sahâbe ve tâbiûn müfessirlerini eleştiren Hûlî, geçmişte her bir tefsir râvisi ile ilgili zaaf noktalarına işaret eden ayrıntılı cerh gerekçelerinin var olması gibi tefsir rivayetlerinin icmalen değerlendirildiğine dair bilgileri de var olduğunu kaydeder. Bu kapsamda Ahmed b. Hanbel'in meşhur sözüne yer verirken İbn Teymiyye'nin "yani isnadı yoktur; çünkü çoğunluğu mürseldir" değerlendirmesiyle yetinmeyip onun başka bir bağlamda dile getirdiği "Tefsirde bu uydurma rivayetlerden büyük miktarda vardır" ve "mevzû rivayetler tefsir kitaplarında çok fazladır" şeklinde cümlelerine yer verir.[218] Ahmed b. Hanbel'in sözünü, tefsirle ilgili genel ve toplu bir değerlendirme olarak ele alan Hûlî'nin tefsirdeki râvi ve rivayet eksenli sorunları bu kapsamda zikretmesi onun bu konudaki genel yaklaşımını yansıtır. Zira Ahmed b. Hanbel ve İbn Teymiyye'den yaptığı bu iktibasların devamında "Nitekim erken dönem hadis münekkitlerinden de müşahede ettiğin üzere ilk zamanlardan bu yana tefsir rivayetleri, güvenilir ve sağlam bir temele dayanmamaktadır" diyerek tefsir rivayetlerinin sahih olduğunu destekleyebilecek

[216] Ayrıca Zehebî, bu çerçevede Ahmed Emîn'in görüşlerini ifade bağlamında yer verdiği Hz. Peygamber'in Cebrail'in öğrettiği az sayıda ayet dışında Kur'ân'ı tefsir etmediği yönündeki Hz. Âişe rivayetinin problemli olduğuna da işaret eder (*et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 38).

[217] Halîfe, *Dirâsât*, s. 252-7; Eroğlu, *Müfessir İbn Mes'ûd el-Bağavî ve Tefsîrindeki Usûlü*, 176-7; a.mlf., *Tarihte Tefsir Hareketi ve Tefsir Anlayışları*, s. 28-31; Çetin, *Kur'ân-ı Kerîm'i Anlama Usûlü*, s. 66-7; Abbas, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 28-9; 191-2; a.mlf., *et-Tefsîr*, s. 28-9; Bakırcı, *Mealimü't-Tenzil'in Rivayet Tefsirleri İçindeki Yeri*, s. 14.

[218] İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 31.

bilgilere günümüzde de henüz ulaşılamadığını söyler. Bu konuda Carra de Vaux'un ansiklopedi maddesinde dile getirdiği tefsir rivayetlerinin ekseriyetle uydurulmuş olduğu yönündeki kanaatine[219] hak vererek tefsire dair ithamların ilk dönemlere dayandığını ifade eder. Tefsirlerde İsrâiliyat türü rivayetlerin bolca yer aldığını vurgular, aslı-esası olmayan bu rivayetlerin sıhhat kriterlerine göre metin ve senet bakımından yeniden incelenip münekkitlerce sıkı bir tenkide tabi tutulmasını gerektiğini belirtir.[220]

The Encyclopaedia of Islam'ın Arapça çevirisinde "es-Sîre" maddesine eklediği kısımda Hûlî, doğru araştırma yöntemini birkaç açıdan ihlal etmesi sebebiyle madde yazarı Giorgio Levi Della Vida'yı (ö. 1967) çeşitli açılardan eleştirmiştir. İlk yönelttiği eleştiri, Levi Della Vida'nın *megâzî* terimi üzerinden önceki milletler ile cahiliye Araplarında bulunan kahramanlık hikâyeleriyle Hz. Peygamber'in hayatı arasında ilişki kurmasına rağmen Ahmed b. Hanbel gibi münekkitlerin megâzî rivayetlerine yaklaşımına dair bilgi vermemesine yöneliktir. Bu çerçevede Hûlî, Ahmed b. Hanbel'in "üç kitabın aslı yoktur: megâzî, melâhim ve tefsir" sözünü değerlendirmeye Levi Della Vida'yı şöyle değerlendirir:

> [O] bilerek hakikati gizlemiş veya en azından bu hususta diğer bilinen durumlara muttali olmanın gereklerini ihlal etmiştir. Nitekim o, kendi kültürüne ait eski ve modern kitaplardan bu tür devasa yığınlara hâkim biridir. Dolayısıyla hiç çekinmeden bilerek hakikati gizlediğine yönelik ilk ifadeyi tercih edebiliriz. Şöyle ki, o [siyer için] *megâzî* isimlendirmesini tercih ediyor ve işin başında bu isimlendirmesiyle Hz. Peygamber'i kisraların, Pehlevilerin ve Arapların cahiliyedeki yöneticilerinden biri sayıyor. Hâlbuki neşvünema bulduğundan bahsettiği bu megâzî hakkında hadis münekkitleri İmam Ahmed'in dilinden "üç kitabın aslı yoktur: megâzî, melâhim ve tefsir" sözünü naklederek bu sözle ilgili maksadının "bu alanların ekseriyetle sahih muttasıl senedleri olmadığı" şeklinde yorumladıklarını aktarıyorlar. Madem durum böyledir ve bu söz, yazarın [Levi Della Vida] bilgisi dâhilinde olduğu hâlde neden buna yer vermedi? Çünkü o, bütün bu açıklamalarını veya çirkefliklerini sünnet rivayetleriyle siret rivayetlerini eşitlemek amacıyla ve iki tür rivayetin özünde ve yapısında fark gözetmeden birbirine karıştırmak için sözlerini bu minvalde örüntüleyip maddeye yayarak serdetti.[221]

Emîn el-Hûlî, bu sözleriyle ansiklopedi yazarına tepkilerini gösterirken sünnet dışında kalan tefsir, megâzî ve melâhim gibi rivayetlerin sahih bir temelden yoksun olup muteber bir tarafının bulunmadığı yönündeki kanaatini ve Ahmed b. Hanbel'in beyanını mesnet göstererek hadis geleneğinde bunun böyle bilindiğini apolojik bir dille vurgulamıştır. Ayrıca Levi Della Vida'nın maddede tefsir ve siyer kitapları arasında bağlantı kurmasını; siyerde rivayet edilen her olayın, problem teşkil eden her tarihî

[219] Carra de Vaux, "Tafsir" maddesinde Ahmed b. Hanbel'in sözüne yer vermese de tefsir rivayetleri konusunda şüpheci bir yaklaşım sergiler. Ona göre tefsir, İslam'ın ilk dönemlerinde hadisin bir bölümü olarak gelişmiştir. İbn Abbas bu konuda otorite kabul edilir ve kendisine bir tefsir eseri nispet edilir. Ancak bu devasa literatürde yer alan hadislerin gerçeklik değeri tartışma konusudur. Çeşitli sebeplerle bu rivayetler ekseriyetle uydurulmuş olduğu için Kur'ân'ın indiği vasata dair otantik bilgi içermemekte ve dolayısıyla da öteden beri pek müspet kabul edilmemektedir (s. 604).

[220] Hûlî, "et-Tefsîr", s. 2315; a.mlf., *Menâhicu tecdîd*, s. 276-8.

[221] Hûlî, "es-Sîre", s. 6029.

detayın Kur'an ayetleriyle ilgili kişisel kanaat beyan etmekten ileri geldiği türünden sözlerini de bu kapsamda değerlendirmiştir. Ona göre

> Megâzî ve tefsirin aslı olmadığı konusundaki sair beyanlara kulak verdiğimiz zaman görülüyor ki yazar [Levi Della Vida], zaten enkaz hâline gelen bir şeyi başka bir enkazla desteklemeye çalışmış ve -bizim tercihimize göre- İslam'da rivayetleri ele almada usul sahibi kimselerin bu rivayetlerin temelini zaten çökertmiş olmalarını okuyucudan gizlemiştir![222]

Hûlî'nin savunu ve eleştirilerinde tefsir ve siyer alanlarının çözülüp bozulmaya uğradığı ve bir nevi çöküntü ve enkaza dönüştüğü ön kabulü öne çıkar. Ahmed b. Hanbel'in sözünü ve sonraki dönem İbn Teymiyye'ye ait yorumu aynı çerçevede değerlendirmesi de bu kabulünün bir sonucudur. Bu bakış açısına göre Ahmed b. Hanbel, sözüyle 3./9. asırda tefsir ve megâzînin bozulmaya maruz kaldığını gördüğü için bu rivayetlerin temelinden çökmüş olduğuna dair radikal bir tespitte bulunmuş olmaktadır.

Ayrıca Hûlî, 3./9. asırda Ehl-i hadis dışı çevrelerde de tefsir ve müfessir eleştirileri yapıldığına işaret etse de en güçlü tepkinin Ehl-i hadis çevresinden geldiğini söyler. Ona göre hadis tenkidinin yoğunlaştığı bir dönemde yaşayan Ahmed b. Hanbel'in tefsir, melâhim ve megâzînin aslı olmadığına dair sözü Nazzâm'ın (ö. 231/845) müfessirlere yönelik eleştirilerinden çok daha ağır bir tenkittir.[223] Câhiz'in (ö. 255/869) hocası Nazzâm'dan naklettiği şu ifadeler onun eleştirisinin meşruiyeti konusunda problem olduğu düşünülen müfessirlerle ilgili olduğunu gösterir:

> Kendilerini insanlara takdim edip her soruya cevap vermeye kalkışsalar da müfessirlerin çoğunu dikkate almayın. Zira onların ekseriyeti, herhangi bir rivayet olmaksızın mesnetsiz konuşur (فإن كثيراً منهم يقول بغير رواية على غير أساس). Hatta öyle ki bir müfessir ne kadar az tanınıyorsa bu onlar için daha memnuniyet vericidir. Malumunuz olsun ki İkrime, Kelbî, Süddî, Dahhâk, Mukâtil b. Süleyman ve Ebû Bekir el-Esam [ö. 200/816] aynı tür müfessirlerdir. O hâlde ben nasıl onlara itimat edebilir ve doğruluklarına kani olabilirim![224]

Ancak Nazzâm'ın bu listeye Mu'tezilî müfessir Esam'ı da dâhil etmesi, onun söz konusu müfessirlerin kullandığı rivayetlerin zayıf ya da uydurma olmasından ziyade rivayete dayanmayan bilgileri kullanmalarını eleştirdiğini gösterir. Nitekim Nazzâm'ın müfessirlerin "herhangi bir rivayet olmaksızın mesnetsiz konuşmalarına" yaptığı vurgu da onun bu noktada muhaddislerin tenkitlerinden farklı bir perspektife sahip olduğuna işaret eder. Müfessirlerin çoğundan bahsetmesi, bu konuda en azından rivayeti merkeze alan muteber saydığı müfessirlerin var olduğunu söylemeyi gerektirir. Bu duruma gönderme yapan Hûlî ise sınırlı müfessirlerden öte tefsir rivayetlerinin güvenilir ve sağlam bir temele

[222] Hûlî, "es-Sîre", s. 6029-30.
[223] Hûlî, *Menâhicu tecdîd*, s. 353.
[224] Câhiz, *el-Hayevân*, I, 343.

dayanmadığı kanaatini taşıdığı için Ahmed b. Hanbel'in eleştirisinin çok daha köklü ve radikal bir değerlendirme olduğu kanaatindedir.

Modern dönem tefsir müelliflerinden M. İzzet Derveze (ö. 1984) de tefsir rivayetlerinden bahsederken Ahmed b. Hanbel'in sözü çerçevesinde uydurma hadis problemini ele alır. Bu konuda o, mezhebî çekişmelerin hadis uydurmaya ciddi oranda etki ettiği, sahâbe ve tâbiûn âlimlerine çokça uydurma ifadeler nispet edildiği ve bunların tenkit süzgecinden geçirilmeden nakledildiği kanaatindedir. Bilhassa tefsirde İbn Abbas rivayetlerinin sayılamayacak kadar çok olduğuna yönelik ifadelere yer vermekte, -Ahmed Emîn gibi- Şâfiî'nin beyanı ile Ahmed b. Hanbel'in sözünü uydurma hadis konusuyla irtibatlandırır. Ona göre sahâbe ve tâbiûn ile ilişkilendirilmesi mümkün olmayan rivayetlere karşı hadis âlimleri uyarmış olsa da bu tür rivayetler ve mecrûh râvilerden gelen problemli bilgiler, sahâbe ve tâbiûn otoritesi sebebiyle nesilden nesile nakledilegelmişlerdir.

> Nitekim kendisine birkaç bini bulan rivayet isnat edilmesine rağmen İbn Abbas'a nispet edilen tefsir rivayetlerinden ancak 100 kadarının sabit olduğuna dair İmâm Şâfiî'nin beyanı da bunu teyit eder. Aynı şekilde tamamı hadis kitaplarında bulunan sahâbe ve tâbiûna dayalı tefsir rivayetlerini, melâhim ve megâzî rivayetleriyle eşdeğer tutması bakımından İmam Hanbel'in durduğu nokta da yine bunu teyit etmektedir. Bunun sebebi söz konusu rivayetlerin ekseriyetle çeşitli hatalar ile malul olmaları, bunlara mübalağa gibi bazı kusurların sızabilmesi ve sened sıhhatinden yoksun olma hususiyetleridir.[225]

Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in beyanlarını tefsir rivayetlerinin yoğun olarak uydurma haber içermesiyle izah eden Derveze, tefsirle ilgili sahâbe ve tâbiûna nispet edilen görüşlerin tartışılmaz kabul edilemeyeceği ve dolayısıyla hem sened hem de metin yönüyle tenkide tabi tutulması ve ayrıca Kur'ân muhtevasına uygunluğunun gözetilmesi gerektiği kanaatindedir. Ona göre bilhassa tefsir konusunda ciddi bir tesahül gösterilmekle kalmamış; siyasî, dinî, mezhebî, millî gerekçelerle ayetlerin ruhuna aykırı pek çok rivayet uydurulmuştur. Bu noktada Derveze, "Daha önceki konu münasebetiyle işaret ettiğimiz Ahmed b. Hanbel'in "üç şeyin aslı yoktur: tefsir, megâzî ve melâhim" sözü de bunu doğrular. Hatta belki de bu söz, tamamen bu tür kusurlar sebebiyle söylenmiştir" diyerek onun sözünü tekrar dikkate sunup uydurma rivayetler ekseninde değerlendirir. Bu tür uyarıların, reyden sakındırıp naklin önceliğini vurgulayan rivayetlerin zayıf da olsa tefsirde değerini hep korumasına sebebiyet verdiğini belirtir. Neticede tefsir rivayetlerinin de fazla bir yekûn teşkil etmesine bağlı olarak Müslüman zihinlerin bulandığını, art niyetli kimselerin de malzeme bulmakta zorlanmadığını vurgular.[226]

---

[225] Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, I, 211-2; a.mlf., *Tedvînu'l-Kur'âni'l-mecîd,* s. 142-3. Her iki eserde Ahmed b. Hanbel için "İmam Hanbelî" ya da "Hanbelî İmam" anlamını ifade edecek şekilde *el-İmâmu'l-Hanbelî* (الامام الحنبلي) ifadesi geçmektedir..

[226] Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, I, 274-5; a.mlf., *Tedvînu'l-Kur'âni'l-mecîd,* s. 190-1.

B. Kur'âniyyûn Ekolünde Sözün Değerlendirilmesi

Ahmed b. Hanbel'in sözü özelde tefsir rivayetlerini, genelde de rivayet kültürünü umumen problemli gören kimseler açısından dikkat çekici bulunmuştur. Onun muhaddis kimliğiyle genel bir yargı ortaya koyduğu varsayılarak tefsirin aslı olmadığına dair sözü, tefsir rivayetlerinin ekseriyetle "uydurma" olduğu yönündeki kanaat kapsamında değerlendirilmiştir. Bu çerçevede Ahmed b. Hanbel'in sözünün *münkirîn-i hadîs* olarak bilinen, rivayetlerin beslediği din anlayışının ilerleme ve gelişmeye engel teşkil ettiğini düşünen, hadislere son derece mesafeli yaklaşan ve hatta hadislerle amel etmeyi şirk kabul eden Kur'âniyyûn hareketi tarafından delil olarak kullanıldığı görülür. Bu hareketin bir mümessili olarak diğer görüşlerinin yanı sıra hadislere karşı bu tür olumsuz görüşleri sebebiyle 1000 kadar âlim tarafından mürted ilan edilen[227] Gulâm Ahmed Pervîz'in (ö. 1985) Ahmed b. Hanbel'in sözünü de hadisleri olumsuzlayıcı tavrına uygun şekilde değerlendirdiği müşahede edilir. Kur'ân'da bulunan kelime ve isimleri *Lugâtü'l-Kur'ân*'ında alfabetik tertiple sıralayıp açıklayan Pervîz, hadisleri dinin bir parçası olarak görmediği için tefsir rivayetlerine karşı da güvensizliğini dile getirir. Bu çerçevede esbâb-ı nüzûl türü rivayetlerin ayetlerin manasını belirlemede bir işlevi olduğunu düşünse de sıhhati probleminden dolayı hadisleri kaynak olarak kullanmayı uygun görmez. Ulemadan büyük şahsiyetlerin tefsir rivayetlerini inkâr ettiğini söyleyen Pervîz, Ahmed b. Hanbel'in de tefsirin aslı olmadığını ve tefsir, melâhim ve megâzî hadislerinin sahih olmadığını kastettiğini belirtir. Ayetlerin zayıf ve uydurma hadislere göre anlaşılıp tefsir edilmesi durumunda bunun anlamı tayin ve tespit etmek için hatalı bir yaklaşım olacağını iddia eder. Neticete sıhhatini problemli gördüğü tefsir içerikli hadislerin ayetin manasına yaklaştırmaktan ziyade, nüzûl ortamındaki asıl manasından uzaklaştırıp hataya sevk edeceğini ve dolayısıyla da Kur'an kelimelerinin manalarının rivayetlerden derlenemeyeceğini söyler.[228]

İslam'ın sadece Kur'an'dan ibaret olduğunu iddia eden Mısırlı tabip Muhammed Tevfîk Sıdkî'nin, Ahmed b. Hanbel'in sözünü gerekçe olarak öne sürmesi çarpıcı bir örnektir. *el-Menâr* dergisinde 1907 yılında yayımladığı "el-İslâm Huve'l-Kur'ân Vahdeh" başlıklı yazısında hadislerdeki sıhhat problemlerinden bahseden Sıdkî, "Hz. Peygamber ve sahâbesinden ayetlerin tefsiri olarak gelen rivayetlerin çoğunun senedi sahih değildir. Bundan dolayı İmam Ahmed, 'Üç şeyin aslı yoktur: tefsir,

[227] Birışık, "Kur'âniyyûn", s. 428-9.

[228] Pervîz, *Lugâtü'l-Kur'ân*, I, 9. Ayrıca bk. Ebû Bekir, "el-İstişhâdü'l-lugavî", s. 87. Genelde hadisler, özelde de tefsir hadisleri konusundaki tutumundan ötürü *Lugâtü'l-Kur'ân*'da hadisleri kaynak olarak kullanmayı tercih etmeyen Pervîz, hadisler hakkındaki görüşünü çeşitli açılardan gerekçelendirir. Bu noktada ayetlerin yazılıp muhafaza edilmesine rağmen hadisler için aynı hassasiyetin gözetilmemesi; hatta Hz. Peygamber'in hadislerin yazımını yasaklaması; ayette Kur'ân'ın korunacağı ifade edilirken hadislere dair böyle bir kaydın olmaması; sahâbenin bir kısmının elindeki hadisleri imha etmesi; Hz. Ömer'in bazı hadis koleksiyonlarını yaktırması; sahâbe sonrası hadis sayısının artmış olması; *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin yüzbinlerce hadis arasından sahih gördüklerini almış olmaları; hadisler olmasa dinden bir şey eksilmeyeceği gibi çeşitli hususlar onun iddialarını temellendirdiği bazı argümanlardır (Birışık, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, s. 372-4).

melâhim ve megâzî' demiştir. Dedikleri doğruysa son derece ihtiyaç olmasına rağmen nâsih ve mensûhun beyanı ile ilgili mesnet teşkil edebilecek herhangi bir hadis varit olmamıştır"[229] ifadeleriyle Ahmed b. Hanbel'in sözüne atıf yapar. Bu ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Sıdkî, bir taraftan hadislerdeki sorunlar sebebiyle dinî bilginin kaynağı olarak sadece Kur'an'a çağrı yaparken diğer taraftan bu sözünden hareketle Ahmed b. Hanbel'in hadislere itimat etmediği ve bilhassa tefsir, melâhim ve megâzî türü hadislerin sıhhatini problemli gördüğü kanaatindedir. Ayrıca Sıdkî, bu konudaki iddiasını pekiştirmek üzere nesh olgusunu ele aldığı "en-Nesh fi'ş-Şerâi'i'l-İlâhiyye" başlıklı yazısında şu ifadeleri serdetmektedir:

> Rivayetlerde [sahâbenin] söylediğinin tam aksini söylediğine rastlayabiliriz de rastlamayabiliriz de… Ancak bütün bu rivayetlerin sahih olduğuna dair kesin kanaat getirmek mümkün değildir. Özellikle de uydurma (المكذوب) rivayetlerin çokluğu sebebiyle Yüce Kur'an'ın tefsiriyle ilgili varit olan rivayetler bu kabildendir. Öyle ki imamlardan olan İmam Ahmed, "Üç şeyin aslı yoktur: tefsir, melâhim ve megâzî" demiştir. Oysaki Ahmed b. Hanbel'in hadis ilmindeki kıymeti herkesin malumudur. Dolayısıyla Kur'an'daki nesh konusunda sahâbenin reyini kesin olarak bilmemiz mümkün değildir.[230]

Sıdkî'nin tefsir rivayetleri için *el-mekzûb* kelimesini seçmesi, tefsir ilminin uydurulmuş bilgilerle dolu olması; bu alandaki rivayetlerin ekseriyetle yalan, yanlış, uydurma ve asılsız olduğu gibi bir anlama matuf görünmektedir. Ardından tefsir, melâhim ve megâzî türlerinin aslı olmadığına yönelik sözüne yer vermekle Ahmed b. Hanbel'in de bu kanaatte olduğuna dikkat çekmeye çalışmaktadır. Nitekim makalenin sonuç kısmında "İmam Ahmed Kur'ân-ı Hakîm'in tefsiri hakkında rivayet edilen hadislerin sıhhatini kabul etmemiştir"[231] ifadeleriyle bu yöndeki kanaatini ayrıca beyan etmektedir. Ahmed b. Hanbel'in büyük bir şahsiyet olduğunu ve hadis ilmindeki konumunun herkesçe takdir edildiğini özellikle belirtmesi, Sıdkî'nin bu çabasının bir parçası olarak Ahmed b. Hanbel'in sahip olduğu pozisyondan istimdat ettiğini göstermektedir.

C. Şiî Perspektifte Sözün Yorumu

Ahmed b. Hanbel'in tefsirin aslı olmadığına dair ifadesi, pek çok çevrede olduğu gibi Şiî müelliflerce de dikkat çekici bulunmuş ve çeşitli açılardan değerlendirilmiştir. Önemli bir münekkit olan Ahmed b. Hanbel'in tefsir, melâhim ve megâzî alanlarına dair tenkitte bulunduğuna kanaat getirilmesi, meselenin Şiî-Sünnî ihtilafında eleştiri konusu hâline getirilmesiyle sonuçlanmıştır. Bu çerçevede Şiî müellifler Ahmed b. Hanbel'in sözünü genelde Sünnî rivayet geleneğinin, özelde de tefsir rivayetlerinin güvenilmez olduğunu vurgulamak gayesiyle ele almışlardır. Örneğin sorunlu bir Sünnî rivayet geleneği portresi çizmeye çalışan Şiî âlim Ali Ahmedî el-Meyânecî (ö. 2000) Sünnî kaynakların uydurma

[229] Sıdkî, "el-İslâm Huve'l-Kur'ân Vahdeh", s. 925.
[230] Sıdkî, "en-Nesh fi'ş-Şerâii'l-İlâhiyye", s. 684.
[231] Sıdkî, "en-Nesh fi'ş-Şerâii'l-İlâhiyye", s. 688.

rivayetlerle dolu olduğunu göstermek hedefiyle çeşitli bilgi ve iktibaslara yer verir, Hz. Peygamber'den ihticac edilebilen, insanın gönlüne sinen, güvenilir çok az sayıda hadisin var olduğunu iddia eder. Bu hususstaki savunusunu pekiştirmek gayesiyle İbn Hacer'in *Bülûgu'l-merâm*'da 1466 merfû hadis cem edebildiğini, Ebû Hanîfe'ye göre sadece 17 hadisin sahih olduğunu, Ebû Yusuf'un bütün rivayetlerinin 176 hadisten ibaret olduğunu, Buhârî'nin sahâbeyi de dâhil etmesine rağmen *es-Sahîh*'inde 4000 kadar hadis topladığını, İmâm Mâlik'in *el-Muvatta*'da sadece 300 kadar hadisi sahih gördüğünü, Ahmed b. Hanbel'in Hz. Peygamber'den ilmin medarını teşkil eden 1200 civarında hadis olabileceğine yönelik kanaat beyan ettiğini, ahkam konusunda sadece 500 hadis, bir o kadar da sünnet ile ilgili hadis geldiğini, Hz. Peygamber'den gelen hadis sayısının 4000 olduğunu, Şu'be'nin hadislerin ¾'ünün yalan olduğu yönünde görüş beyan ettiğini, Begavî'nin (ö. 516/1122) *Mesâbihu's-sünne*'de 4931 merfû hadis topladığını, Dârekutnî'nin "uydurma rivayetlere göre sahih hadis, siyah boğadaki beyaz kıllar gibidir" dediğini kaydettikten sonra Ahmed b. Hanbel'in "üç kitabın aslı yoktur: megâzî, melâhim ve tefsir" sözüne yer verir.[232] Herhangi bir yorum yapmasa da bağlamdan hareketle Meyânecî'nin, bu sözle ilgili olarak tefsir, megâzî ve melâhim kitaplarını yalan ve uydurma saydığı anlaşılmaktadır.

Aynı şekilde Sünnî hadis literatürüyle ilgili çeşitli iddia ve ithamlarda bulundan Şiî müellif Muhammed Şâkir, Sünnî rivayet geleneğinin sünnete kaynaklık değerini sorgularken Ahmed b. Hanbel ve diğer âlimlerin ifadelerini bu kapsamda değerlendirir. Ahmed'in "üç şeyin aslı yoktur: tefsir, melâhim ve megâzî" sözüyle Şu'be'nin "Hadislerin onda dokuzu yalandır" ifadesine dikkat çekerek bu tür beyanlara rağmen Sünnî ulemanın on binlerce hadis rivayet etmekten geri durmamasını eleştirir. Hadislerle ilgili bu tür söylemlerin abartılı olmadığını söyleyen Şâkir, "Sünnet -yani Hz. Peygamber'in sözlü hadisleri- hile, yalan ve bühtan denizinde hiçbir dikkatli dalgıcın bulamayacağı şekilde boğulup gitmiştir; Allah rahmet eylesin (فإنا لله وإنا إليه راجعون)"[233] demektedir.

Ahmed b. Hanbel'in sözünün yorumuyla ilgili Şiî çevrelerde M. Cevad Muğniyye'nin, sözü rey tefsiriyle ilişkilendirmesi gibi münferit yorumlar söz konusu olsa da[234] ekseriyetle söz tefsir rivayetlerinin uydurmalardan ibaret olmasıyla ilişkilendirilmiştir. Bilhassa erken dönem tefsir tarihiyle ilgili olarak senedlerin hazfedilmesinin sahâbe ve tâbiûn adına çok sayıda rivayet uydurulmasıyla sonuçlandığı iddiası öne çıkmakta ve Ahmed b. Hanbel'in sözü bu kapsamda tenkit aracı olarak kullanılmaktadır. Nitekim müfessirleri 7 tabakada inceleyen Muhammed Hüseyin Tabâtabâî (ö. 1981), beşinci tabakada

[232] Meyâncî, *Mekâtîbü'r-Resûl*, I, 664-5.

[233] Şâkir, *Nazra âbira ile's-Sıhâhi's-Sitte*, s. 37.

[234] Cevad Muğniyye, Ahmed b. Hanbel'in usul ve furu konularında zahire göre delil getirmesinden hareketle bu ifadesinde de kelamullahın zahirî manası dışında yapılan tefsir türünü kastettiğini belirterek diğer Şiî âlimlerden ayrışır (*Tefsîru'l-kâşif*, III, 314-5).

müfessirlerin kavilleri ve görüşleri nakletmekle yetinerek senedleri hazfettiklerini, bunun oluşturduğu zafiyet sebebiyle problemli rivayetlerin sahihlerin arasına karıştığını kaydeder. Tefsir rivayetlerini inceleyen kimsenin uydurma ve yalan pek çok rivayet göreceğini, bir sahâbî veya tâbiîye nispet edilen çelişkili kavilleri müşahede edeceğini, yalan olduğu kesin kıssa ve hikâyeler bulacağını, esbâb-ı nüzûl ve nâsih-mensûh konularında ayetle uyuşmayan pek çok rivayete rastlayacağını ifade eder. Tefsirin bu hususiyeti sebebiyle "üç şeyin aslı yoktur: megâzî, melâhim ve tefsir rivayetleri"[235] dediğine yönelik Ahmed b. Hanbel'in sözüne yer verir.

Tabâtabâî tefsirin yalan ve uydurma rivayetlerle dolu olduğunu vurgulamak üzere Ahmed b. Hanbel'in sözünden istimdat eder. Tefsirde yalan ve uydurma olgusunun köken olarak daha eskilere dayandığını ima eden müellif, uydurma rivayetlerin boyutunu göstermek amacıyla Şâfiî'nin, sadece 100 kadar rivayetin İbn Abbas'tan geldiği beyanını da zikreder.[236] Sahâbe ve tâbiûndan gelen rivayetlere karşı bu güvensizliği sebebiyle Tabâtabâî'nin *el-Mîzân*'ın mukaddimesinde Hz. Peygamber ve Ehl-i beyt'ten menkul rivayetleri tercih edip "Sahâbe ve tâbiûnun müfessirlerine gelince bunlar bozukluk ve tenakuz hususiyetleri sebebiyle hiçbir Müslüman için delil değeri taşımamaktadır"[237] diyerek sahbe ve tâbiûn tefsirine karşı mesafeli bir tavır sergiler.

Şiî müelliflerden Fethullah el-Muhammedî Neccârzâdegân da sahâbe ve tâbiûn tefsirlerinin bazı problemlerinden bahsederken Ahmed b. Hanbel'in sözünü uydurma rivayetlerle ilişkilendirir. Ona göre hadislerin yazımı ve tedrisatına yönelik yasaklama, Sünnî çevrede 150 yıl kadar sürmüş ve bunun neticesinde doğal olarak hadisler tahrifata uğramış, tefsir konusunda sayısız rivayet türeyerek bunlar sahâbeye isnat edilmiştir. Ahmed b. Hanbel bu durum sebebiyle tefsir, melâhim ve megâzînin aslı astarı olmadığını söylemiştir. Bundan dolayı sahâbeden gelen tefsir bilgisi tahkik ve tenkit edilmelidir.[238] Ayrıca Sünnî müelliflerin de tefsirde sayısız rivayet uydurulduğu konusunda itirafta bulunduğunu belirten Neccârzâdegân, M. Hüseyin ez-Zehebî'nin tefsirde yalan ve aykırı çokça rivayet uydurulduğu için sahâbeye nispet edilen her söze aldanmamak gerektiğine[239] dair sözleriyle bu iddiasını desteklemekte ve Ahmed b. Hanbel'in bu sebeple tefsir, melâhim ve megâzînin asılsız/temelsiz (بی ریشه) olduğu yönünde beyanda bulunduğunu kaydetmektedir.[240]

[235] Tabâtabâî, *Kur'ân der İslâm*, s. 79.
[236] Tabâtabâî, *Kur'ân der İslâm*, s. 79.
[237] Tabâtabâî, *el-Mîzân*, I, 13-4.
[238] Neccârzâdegân, *Uygulamalı Tefsir*, s. 162.
[239] Zehebî'nin ilgili ifadeleri için bk. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 195.
[240] Neccârzâdegân, "Berresî ve nakd-ı dîdegâhhâ-yı Fehd Rûmî", s. 64.

Aynı şekilde Kur'ân tefsirinde sıhhatin önemine rağmen Sünnî kaynaklarda sahih hadisin son derece az olduğunu söyleyen Ca'fer es-Sübhânî, bu iddiasına delil olarak Ahmed b. Hanbel'in "üç kitabın aslı yoktur: megâzî, melâhim ve tefsir" sözünü zikreder. İbn Teymiyye'nin tefsir rivayetlerinin ekseriyetle sahih muttasıl isnadları olmadığı yönündeki ifadesini de kaydeden Sübhânî'ye göre sahâbe ve tâbiûndan akait konusunda bilgi içeren türde pek muteber rivayet gelmemiştir. Ayrıca onun selef ulemanın yaptığı gibi sahâbe ve tâbiûnun da ayet hakkında yorum yapmadan sadece nasları okuyup geçtiklerini belirtmesi, konuyla ilgili eleştirinin muhatabının Sünnî kaynaklarda öne çıkan sahâbe ve tâbiûn uleması olduğunu gösterir.[241]

Ahmed b. Hanbel'in sözünden hareketle Sünnî tefsir geleneğine yönelik eleştiriler Şiî ulûmü'l-Kur'ân literatüründe de yer alır. Sözgelimi ulûmü'l-Kur'ân'a dair çalışmalarıyla bilinen Iraklı Şiî âlim Muhammed Hâdî Ma'rifet (ö. 2007) muhtelif sebeplerle Ahmed b. Hanbel'in sözüne atıf yapan isimler arasındadır. M. Hüseyin ez-Zehebî'ye eleştiri ve şerh sadedinde kaleme aldığı *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* adlı eserinde tefsir rivayet sayısının Kur'an ayetlerinin sayısına göre pek az olduğunu, çoğu hususun müphem kaldığını ve bu durumun "üç şeyin aslı yoktur: megâzî, melâhim ve tefsir" sözünden de anlaşılacağı gibi Ahmed b. Hanbel'i tefsir rivayetlerini temelden inkâr edip yokmuş gibi görmeye sevk ettiğini ifade eder.[242] Hâdî Ma'rifet, tefsir rivayetlerinin çoğunlukla sahih muttasıl senedi olmadığı şeklindeki İbn Teymiyye'nin yorumuna yer verse de Ahmed b. Hanbel'in "üç kitabın aslı yoktur: megâzî, melâhim ve tefsir" sözünü, tefsirde sağlam hadis bulunmadığının beyanı olarak yorumlar. İbn Abbas'tan tefsir konusunda 100 kadar rivayet geldiğine yönelik Şâfiî'nin sözünü de İbn Abbas'a nispet edilen rivayetlerin çoğunun isnadı olmadığı manasına hamleder. Bu tür sözleri mübalağalı bulduğunu itiraf etse de rivayet tefsirinin zayıf ve mürsel karakterine ilaveten uydurulmuş rivayetlerin ulaştığı boyutu göstermesi bakımından dikkate değer bulur.[243] Bilhassa en muteber sayılan hadis kitaplarında bile esbâb-ı nüzûl rivayetlerinin isnadlarının maktû ve mürsel olduğunu belirtip Ahmed b. Hanbel'in "üç şeyin güvenilir bir aslı (أصل معتمد) yoktur: megâzî, melâhim ve tefsir" sözünü, bu konularda elimizde sahih olduğu düşünülen rivayetlerin kökeni ve sıhhatiyle ilgili bir uyarı sayar.[244]

Şîa'da rivayet tefsiri ve gelişimine yönelik eser kaleme alan İhsan el-Emîn'in, Sünnî rivayet kültürüyle ilgili zafiyetleri göstermek gayesiyle bazı âlimlerin tefsirde uydurma rivayetlere dikkat çektiğini özellikle vurgular. Bu çerçevede Ahmed b. Hanbel'in sözüne defaatle başvurur ve sözün tefsirde uydurma rivayetlerin geldiği boyutu ve oluşturduğu tehlikeyi anlamamıza imkân tanıdığını söyler. Aynı şekilde

[241] Sübhânî, *Menâhic*, s. 38.
[242] Ma'rifet, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 180; a.mlf., *et-Temhîd*, IX, 162.
[243] Ma'rifet, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, II, 30; a.mlf., *et-Temhîd*, X, 38; a.mlf., *et-Tefsîr*, I, 130.
[244] Ma'rifet, *et-Temhîd*, I, 266.

İbn Abbas'tan çok sayıda rivayet nakledilmesine rağmen Şâfiî'nin ondan ancak 100 kadar hadis geldiğini söylemesini de bu kapsamda değerlendirir.[245] Diğer taraftan Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetlerin çoğunlukla zayıf ve uydurma olduğunu, Ahmed b. Hanbel'in de bu sebeple "üç kitabın aslı yoktur" dediğini kaydeder.[246] Ahmed b. Hanbel'in kastının bununla sınırlı olmadığını; zira sahâbe ve tâbiûn tefsirinden bahsederken başta İbn Abbas olmak üzere sahâbe ve tâbiûn adına çokça rivayet uydurulduğunu ve Ahmed'in sözünün bu durumu açıkladığını belirtir.[247] Nihayetinde tefsir hadislerinin muttasıl isnadlara sahip olmamakla malul ve bu sebeple zayıf ve uydurma rivayetlerden ibaret olduğunun altını özellikle çizer.[248]

Genelde Sünnî rivayet kültürü, özelde tefsir rivayetlerini eleştiren Şiî müellifler, tefsirde de esbâb-ı nüzûl rivayetlerine dikkat çekerler. Bu noktada *Esbâbü'n-nüzûli'l-Kur'ânî* isimli eserin yazarı Hasan Muhsin Haydar, esbâb-ı nüzûl hususunda masum imamların konumunu görmezden geldikleri için Sünnî ilim geleneğini eleştirip Ahmed b. Hanbel'in sözüne de mevcut esbâb-ı nüzûl rivayetleri bağlamında temas eder. Süyûtî'nin *el-İtkân*'ın sonunda yer verdiği merfû tefsir rivayetlerinin sayısından hareketle Sünnîler açısından tefsir rivayetlerinin 250'yi geçmeyeceğini, bunlar arasında esbâb-ı nüzûle dair rivayetlerin iki elin parmakları aşamayacak kadar az olduğunu, tam bu noktada başvuru mercii masum imamlardan mervi 4000'i geçkin tefsir rivayetine ihtiyaç duyulurken onun yerine tâbiûndan gelen bilgileri öncelemekle Sünnîlerin hata ettiklerini ve neticede esbâb-ı nüzûl rivayetlerine itimat etmekte güçlük çektiklerini iddia eder. Süyûtî'nin, tefsir rivayetlerinin ekseriyetine itibar edilemeyeceği, sahih rivayetlerin gerçekten az olduğu, hatta merfû rivayetlerin son derece az olduğu yönündeki ifadelerine yer verip Ahmed b. Hanbel'in "üç şeyin aslı veya aslı yoktur: megâzî, melâhim ve tefsir" sözünü bu hususu desteklemek üzere zikreder.[249]

Ahmed b. Hanbel'in beyanını tefsir hadislerinin zayıf ve uydurma rivayetlerden ibaret olduğu manasına hamleden kimi Şiî müellifler, bu yorum ile Sünnî çevrelerde sahih hadislerin öncelenmesi gerektiğini salık veren söylemlerinin çelişki arz ettiği iddia ederler. Nitekim Sâlim Saffâr el-Bağdâdî'nin Mennâ el-Kattân eleştirisi bu tutuma örnek verilebilir. Saffâr, Kattân'ın hem tâbiûn tefsiriyle ilgili sahih rivayetlerin mesnet teşkil edeceğine yönelik ifadeler kullanması hem de akabinde Ahmed b. Hanbel'in "üç şeyin aslı yoktur: megâzî, melâhim ve tefsir"[250] sözüne yer vermesini tenakuz olarak değerlendirir. Kattân'dan iktibas ederken araya girip istihza ile "Ah bir bilsem nerde bu sahih rivayetler?" demesi de

[245] Emîn, *Menhecü'n-nakd*, s. 72-73; Emîn, *et-Tefsîr bi'l-me'sûr*, s. 164.
[246] Emîn, *et-Tefsîr bi'l-me'sûr*, s. 80.
[247] Emîn, *et-Tefsîr bi'l-me'sûr*, s. 134.
[248] Emîn, *et-Tefsîr bi'l-me'sûr*, s. 453.
[249] Haydar, *Esbâbü'n-nüzûli'l-Kur'ânî*, s. 42-3.
[250] Kattân'ın ifadeleri için bk. *Mebâhis*, s. 322.

Saffâr'ın maksadını gösterir. İktibasın akabinde ise Ahmed b. Hanbel'in sözüne dair söylem ve yöntem sorununa şöyle dikkat çeker:

> Bu [ifadeler] tehlikeli bir sapmayı açığa çıkarıyor. Zira tefsirin aslı yoksa o halde müfessir, herhangi bir rehberi ve aydınlatıcı kitabı/mesnedi olmaksızın gelişigüzel davranma ve saçmalama hürriyetini elde etmektedir. Müslümanların bakiyesi olan tefsirleri nasıl da tan ediyorlar hayret?![251]

Ahmed b. Hanbel'in "aslı yoktur" sözünü kimi Şiî müelliflerin bilhassa tefsir rivayetlerinin sıhhatten yoksun olmasıyla ilişkilendirdiği ve Ahmed b. Hanbel'in tefsir rivayetlerine itibar etmediği manasına hamlettiği açıktır. Buna rağmen Sünnî âlimlerin sözü Mukâtil, Kelbî gibi bazı müfessirlerle ilişkilendirmeleri, bazı tefsir tariklerine hamletmeleri veya bütün tefsir rivayetlerinin kastedilmediği gibi farklı şekillerde yorumlamaları, kimi Şiî müellifler tarafından eleştirilmiş ve savunmacı refleksler olarak görülmüştür. Ahmed b. Hanbel'in "aslı yoktur" ifadesiyle kastının son derece açık olduğunu savunan Şiî müellif Ali el-Hüseynî el-Mîlânî'nin Hatîb el-Bağdâdî ve İbn Teymiyye'den bu yana Ahmed b. Hanbel'in beyanıyla ilgili yapılan yorumları, sözü tevil yöntemiyle meşru ve makul zemine çekmeye yönelik bir girişim olarak değerlendirir. O, Sünnî tefsir eserlerini itham etmeye yönelik açtığı başlıkta konuya "Ahmed b. Hanbel'den Sünnîlere göre tefsir ve müfessirler hakkında fevkalade büyük manalar taşıyan veciz bir söz nakledilir" diyerek "üç kitabın aslı yoktur: megâzî, melâhim ve tefsir" sözüyle başlar. "Bu söz, Sünnîlere ağır geldi ve onu belirli manalara hamledip tevil etmeye başladılar" diye devam eden sözlerinden sonra Hatîb el-Bağdâdî ve İbn Teymiyye'nin yorumlarına yer verir. İbn Teymiyye'nin tefsir rivayetlerinin ekseriyetle mürsel olduğuna yönelik yorumunun tefsir için bir tan anlamı taşıdığını vurgulayıp bazı âlimlerin tefsir kitaplarının uydurmalarla dolu olduğunu itiraf ettiğini belirterek konuya dair çeşitli iktibaslar yapar.[252]

Kimi Şiîler Sünnî tefsirlerdeki zafiyetlere karşın çözüm olarak Şîa için mesnet teşkil eden Ehl-i beyt imamlarından gelen bilgi ve rivayetleri teklif ederler. Bu bakış açısına göre Ahmed b. Hanbel tarafından haklı olarak olumsuzlanan tefsir rivayetleri imamlardan gelen rivayetlerle yeniden itibar kazanacaktır. Hatta bu noktada Hz. Ali'nin ilmî konumunun yanı sıra kayıp durumda olan Mushaf'ının bulunma ihtimaline dair iyimser temennilerde bulunulmaktadır. Bu çerçevede Neccârzâdegân reddiye saikiyle kaleme aldığı *Selâmetü'l-Kur'ân mine't-tahrîf*'inde günümüze ulaşmayan Hz. Ali Mushafı'nın önemi ve özelliklerinden bahsederken Ahmed b. Hanbel'in sözünü bu kapsamda değerlendirir. Hz. Ali'nin şahsıyla ilgili olarak onun ilmin kapısı olduğu, ilim konusunda geçmişteki hiç kimsenin onu geçemediği gibi gelecektekilerin de ona ulaşamayacağı, Ali'nin Kur'an'la, Kur'an'ın Ali'yle birlikte olduğu, onun

[251] Bağdâdî, *Nakd*, s. 69; ayrıca bk. s. 78, 162.
[252] Mîlânî, *İstihrâcu'l-merâm*, II, 19-23.

ayetlerin ne hakkında, günün hangi vaktinde, nerede, kime indiğini bildiğine yönelik bilgilere yer verir. Bu noktada Hz. Ali'nin Mushaf'ı için "Eğer bu Mushaf elimizde olsaydı ayetlerle bağlantılı meseleler, ayetlerin tefsiri, tevili, indiği ortam ve diğer hususlarla ilgili çok daha derin bilgilere sahip olmuştuk" diyerek Hz. Ali'nin birtakım hususiyetlerini ifade eden bilgilerle onun Mushaf'ı arasında bağ kurar ve ilgili Mushaf'a ayrı bir misyon yükler. Üstelik bununla da sınırlı kalmayıp "Eğer bu Mushaf, elimizde olsaydı tefsir ilmi şu anki gibi uydurulmuş olmaz ve Ahmed b. Hanbel'in "üç şeyin aslı yoktur: tefsir, melâhim ve megâzî" dediği konumda olmazdı" diyerek beklentilerini daha ileriye taşır. Bu ifadeleriyle bir taraftan Hz. Ali Mushafı'nın tefsir rivayetlerindeki uydurma probleminin alternatifi olabileceğine işaret ederken diğer taraftan Ahmed b. Hanbel'in sözünü uydurma rivayetlere hamleder. Bu hususu desteklemek üzere İbn Teymiyye'den sadece "Tefsirde bu uydurmalardan büyük bir miktar vardır. Tefsir kitaplarında uydurmalar çoktur." cümlelerine de yer verir.[253]

Nihayetinde Şiî müelliflerin kanaatine göre Sünnî tefsir rivayetleri Abdürresûl el-Gaffâr'ın da işaret ettiği gibi sorunlu râvi ve rivayetlerle maluldür. Ona göre özelde esbâb-ı nüzûl ve genel olarak da tefsir rivayetleri İkrime, Ebû Salih, Kelbî, Süddî, Eş'as b. Saîd ve hatta Ebû Hüreyre gibi uydurma ve yalancılıkla itham edilen râviler tarafından nakledilir. Binaenaleyh isnadlardaki zayıflık, irsâl, tedlîs gibi başka pek çok sorunları sebebiyle daha sağlam ve daha sahih senedleri temin etmek için çabalamak gerektiğini, sahih rivayetlerin az olmasından ötürü Sünnî kaynakların ileriye götüremeyeceğini ve neticede masum Ehl-i beyt imamlardan gelen rivayetleri tercih etmenin daha uygun olacağını iddia eder.[254] Nitekim Şiî anlayışa göre Hz. Peygamber'in hadislerinden sonra Ehl-i beyt imamlarından gelen rivayetler, dinî bilginin esasını teşkil eder ve tefsir rivayetleriyle ilgili problemlerin çözümünde imamlar temel dayanak noktasını teşkil eder. Bu hususta Ahmed b. Hanbel'in, sünneti Kur'ân'ın tefsiri olarak değerlendirmesine dikkat çeken Şiî ulûmü'l-Kur'ân müellifi Hâdî Ma'rifet'e göre Hz. Peygamber'in nesli olması bakımından Ehl-i beyt imamlardan gelen rivayetler de merfû tefsir hadisleri kapsamına alınmalıdır. Bu sayede başta tefsir ilmi olmak üzere siyer, sünnet ve diğer bütün İslâmî ilimlerde merfû hadislerin çok daha büyük bir hacme ulaşacaktır.[255]

D. Batılı Bazı Yaklaşımlar

Batılı literatürde tespit edilebildiği kadarıyla Ahmed b. Hanbel'in sözüng konu eden ilk araştırmacı Ignaz Goldziher'dir. Ancak o, Ahmed b. Hanbel'in beyanındaki megâzî terimini, Hz. Peygamber'in gazve ve seriyyelerinden veya genel anlamda siyer ilminden ziyade, İslam öncesinde Arap kültüründe var olan

[253] Neccârzâdegân, *Selâmetü'l-Kur'ân*, s. 448-450.
[254] el-Gaffâr, *el-Müyesser fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 163.
[255] Ma'rifet, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 180-1; a.mlf., *et-Temhîd*, IX, 163.

savaş ve kahramanlık hikâyeleriyle ilişkilendirme eğilimindedir. Siyer ve megâzî ilminin, Araplardaki abartılı eyyâmü'l-Arab hikâyelerinin uzantısı olarak geliştiğini ima eden bu yaklaşıma göre Emevî sarayı eğlence kültürü, İslam ilimlerinde önemli ve belirleyici bir role sahip olmuştur. Bu kültür, Hz. Peygamber'in hayatı ve genel olarak tarihe dayalı tüm anlatılarda olduğu gibi tefsir ilmi kapsamında tarihî hadiselere taalluk eden kıssa, isrâiliyat ve savaş ayetlerinin yorumu gibi pek çok hususa asıl rengini vermiştir. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in bu bilgi türlerinin aslı olmadığı yönündeki çıkışı da Abbâsîler döneminde gelişen sahih bilgi arayışının bir parçasıdır. Batılı diğer araştırmacıları da etkileyen bu bakış açısına göre erken dönemde izleri görülen tefsir karşıtlığı, herhangi bir kaynağa dayanmayan hikâye ve yorumların tefsire karıştığını ve dolayısıyla İslam rivayet kültüründe keyfîliğin geldiği boyutları gösterir.

Bu çerçevede Goldziher'e göre erken dönem megâzî alanında keyfîlik hüküm sürmüş, savaşlarla ilgili halk masallarının işlenmesiyle yetinilmiş, Emevîler döneminde bunlar yazıya geçirilip sarayda keyifle okunmuş; ancak Abbasîler döneminde hadis tenkidinin gelişmesiyle birlikte bu hikâyelerin karşısına sözde daha sahih olanları vazedilmiştir. Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân'ın (ö. 86/705) çocuklarında gördüğü megâzî hadislerini yaktırıp onlara Kur'an okumayı ve sünnetle amel etmeyi tavsiye ettiğini bildiren Zührî rivayetini[256] şüpheyle karşılayan Goldziher rivayetin muhteva itibarıyla sahih olmayan megâzîye karşı sahih hadis vurgusu yapan sonraki dönem çevrelerin damgasını taşıdığını belirtmiştir. Bu kapsamda Ahmed b. Hanbel'in "üç şeyin aslı yoktur: tefsir, melâhim ve megâzî" sözüne yer verip megâzî ve melâhimle birlikte anılmasından hareketle aynı keyfiliğin tefsirde de kendini gösterdiğini ve tefsir aleyhinde dile getirilen görüşlerin bu keyfîliğin çaresi olarak zuhur ettiğini savunmuştur. Ahmed b. Hanbel'in sözünde yer alan tefsirden, hadise dayanmayan keyfî tefsir türünün (*willkürliche, nicht auf Tradition gestützte*) kastedildiğine belirten Goldziher, erken dönemlerde tefsir teriminden keyfî açıklamaların anlaşıldığını, özellikle de Mukâtil b. Süleyman gibi kimselerin izahlarının kastedildiğini ve bu sebeple de onun keyfî açıklamalarının yasaklandığını kaydetmiştir.[257]

Goldziher, tefsirle ilgili düşüncelerini *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung* isimli eserinde biraz daha genişçe ele alır. Bugün elimizdeki devasa literatüre rağmen İslam'ın ilk dönemlerinde dinî otoritelerin insanları tefsir yapmaya teşvik etmedikleri gibi bu konuda uyarıda bulunduklarını belirtir. Başta Sabîğ b. 'Isl olayı[258] sebebiyle Hz. Ömer olmak üzere Kûfeli Abîde b. Kays es-Selmânî (ö. 72/691),

[256] Belâzürî, *Ensâbu'l-eşrâf*, VII, 208.

[257] Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, 206; a.mlf., *İslam Kültürü Araştırmaları*, II, 283-4.

[258] Temîm kabilesine mensup olduğu belirtilen bu kişinin ismi kaynaklarda Subeyğ ya da Sabîğ olarak; baba adı ise 'Isl, Asel ya da Şerîk/Şüreyk olarak geçer. Medine'ye yanında bazı kitaplarla geldiği ve karışıklık çıkarmak için müteşabih konularla ilgilenip müşkilü'l-Kur'an ile ilgili bazı sorular sorarak insanlarla inatlaştığı; bu sebeple Hz. Ömer tarafından şiddetle cezalandırıldığış; ardından Basra'ya sürgün edilerek orada da toplumdan tecrit edildiği kaydedilmektedir. Goldziher söz

Ebû Vâil Şakîk b. Seleme (ö. 82/701), Saîd b. el-Müseyyeb, Saîd b. Cübeyr, Âmir eş-Şa'bî (ö. 104/722), Hz. Ömer'in torunu Sâlim (ö. 106/725), Hz. Ebû Bekir'in torunu Kâsım b. Muhammed (ö. 107/725 [?]), şair Asmaî (ö. 216/831)[259] gibi öne çıkan bazı isimlerin tefsire mesafeli olduklarını ifade edip bu listeye mevzubahis sözü dolayısıyla Ahmed b. Hanbel'i de ekler. Ancak Goldziher bu noktada Ahmed b. Hanbel'in sözünü bir taraftan rey karşıtlığının ifadesi olarak sunarken diğer yandan yaptığı açıklamalarla bunu efsaneler, İsrâiliyat, kıyamet ve ahiret hâlleri olmak üzere tefsirin hususi bazı alanlarına atıfla değerlendirir. Bu yaklaşımıyla tefsir, melâhim ve megâzînin birlikte anılmasından hareketle her üç alanın ortak paydalarına işaret ederek sözü açıklamaya çalıştığı söylenebilir. Nitekim o, tefsirde kıssalarla ilgili boş bırakılan hususların insanlar açısından dikkat çekici bulunduğunu ve hatta bunun ahkama dair hususlardan daha çok rağbet gördüğünü belirtir. Müelliflerin bu boşlukları Yahudi ve Hristiyanlardan temin ederek tamamladıklarını ve Mukâtil gibi müfessirlerin bu hikâyelere Kur'ân tefsiri olarak eserlerinde yer verdiklerini kaydeder. Dolayısıyla önemli isimler tarafından karşı konulan tefsirin, sağlam bilgi temellerine dayanmadığı ve keyfi yorumlamalara maruz kalıp kussâsın eline düştüğü için Ahmed b. Hanbel tarafından kıyametle ilgili efsaneler ve savaş masallarından oluşan melâhimle birlikte anıldığını söyler.[260]

Alman şarkiyatçı Johann W. Fück de Goldziher gibi Emevî dönemi eğlence kültürüyle Ahmed b. Hanbel'in sözü arasında ilişki kurar. Melâhim ve fiten gibi gaybi haberler içeren bilgilerin bilhassa Mekke Arap kültüründe eskiden beri ilgi odağı olduğunu belirten Fück, mezkûr eğlence kültürünün Hz. Peygamber, Hz. Ömer ve Muaviye dönemlerinde de revaçta olduğunu özellikle vurgulayıp çeşitli misallerle iddiasını müşahhas hâle getirmeye çalışır. Bu minvalde Hz. Peygamber döneminde Mekke müşriklerinden Nadr b. el-Hâris'in (ö. 2/624) anlattığı Rüstem ve İsfendiyâr hikâyelerine Mekkelilerin kulak kesildiği, Hz. Ömer döneminde Ubeyd b. Umeyr'in (ö. 72/691[?]) Mekke halkını kıssa anlatarak eğlendirdiği, kıssacı olarak bilinen Dağfel b. Hanzale (ö. 65/685) ve Ubeyd b. Şeriyye'nin (ö. 67/686 [?]) Muâviye'nin sarayında bulunduğu, Vehb b. Münebbih'in Hz. Peygamber'in hayatını sanatsal bir üslupla

konusu olayı Hz. Ömer'in tefsir karşıtlığına hamletse de ilgili hadisenin tamamen dini bir meraktan kaynaklanmadığı, Ridde hareketiyle başlayıp Hz. Ali'nin şehit edilmesine kadar Haricî unsurların faaliyetlerinden biri olarak siyasi bir ayaklanmayı temsil ettiği izahtan izahtan varestedir (Konu hakkında bilgi için bk. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-Mutefekkih*, II, 19-20; İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, XXIII, 412; İbn Kesîr, *et-Tefsîr*, VII, 414).

[259] Goldziher'in *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung* eseri 1920 yılında Brill tarafından neşredilmeden 5 yıl önce Goldziher'in el yazısı notları dikkate alınarak öğrencisi Tor Andrae (ö. 1947) tarafından İsveççeye çevrilip *Islam Fordom och nu Studier i Korantolkningens Historia* adıyla Stockholm'da 1915 yılında yayımlanmıştır. Bazı tashihlerin yapıldığı anlaşılan bu neşirde şair Asmaî'den bahsedilmemesine bakılırsa Goldziher'in Asmaî'yi tefsir karşıtı alimler olarak yer verdiği listeye sonradan eklediği söylenebilir (s. 35). Nitekim Asmaî, Ahmed b. Hanbel gibi yaşadığı dönem itibarıyla önceki zikri geçen isimlerle arasında bir asır zaman farkı bulunması bakımından ayrışır. Ayrıca Nabia Abbott, Asmaî'den rey tefsiri ile ilgili nakledilen bilgilerin onun Ebû Ubeyde ile kişisel çekişmesinden ileri geldiğini ve dolayısıyla Sünnî muhalefeti yansıtmayacağını ifade ederek bu listede yer almasını eleştirir ("Tefsir'in Erken Dönem Gelişimi", s. 459-460).

[260] Goldziher, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*, s. 55-8.

duygusal bir tarzda anlattığı türündeki bilgileri örnek verir. Medine ekolü için ise bilginin kabulünde Mekke'den farklı olarak sözlü hadis geleneğinin tasdikini önceliğini, gerçek ve kurgunun iç içe geçerek oluşturduğu bu eğlence edebiyatının (*unterhaltungsliteratur*) Medine ekolü tarafından temelde güvenilmez sayıldığını ve Ahmed b. Hanbel'in sözüne atıfla bu güvenilmezliğin Kur'an tefsirine kadar uzandığını kaydeder. Bununla birlikte temel konularda rivayet kriterleri dayatılırken güvenilir kaynaklar bulunmadığı için bazı alanlarla ilgili rivayetlerden tamamen vazgeçilemediğini ve bu kriterleri esnetmek durumunda kaldıklarını ifade eder.[261]

Goldziher'in erken dönem tefsir karşıtlığı ile ilgili iddialarını kritize eden İsveçli şarkiyatçı Harris Birkeland (ö. 1961), Goldziher'in tefsir karşıtlığını Hz. Ömer'e kadar geriye götürmesini doğru bulmaz. Zira bu eğilimin muhafazakâr dindarlık ve rey/akılcılık karşıtlığı gibi hususlardan kaynaklanan saiklerle hicri 1. yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkmış olabileceğini iddia etmektedir.[262] Bu kapsamda Ahmed b. Hanbel'in megâzî, melâhim ve tefsirin aslı olmadığı sözünü ele alıp Ahmed b. Hanbel'in tefsiri bütünüyle reddetmeyip sadece "tefsire karşı yapıcı bir muhalefet" (*positive opposition to tafsir*)[263] içerisinde olduğunu söyler. Ahmed'in söyleminin tamamen teorik bir nitelik arz etmesine rağmen Hanbelî çevrelerin dinî gerekçelerle bunu tefsiri reddetmeye kadar götürdüğünü belirtir. Bu açıdan Sabîğ olayını Süyûtî'nin Dârimî'den nakletmesinden hareketle bu hadisenin Hanbelî çevrelerde anlatılan bir hikâyeden ibaret olduğunu söyleyen Birkeland, Sabîğ'in sırf soru sorduğu için Hz. Ömer'in ceza ve şiddetine maruz kaldığı şeklindeki anlatımı tarihsel açıdan doğru bulmaz. "Bu olayda bize sunulan Ömer, Hanbelî çevrelerin idealize ettiğidir; tarihteki gerçek Ömer değil…" sözleriyle de tarihî bir olayı yanlış anlama ve yorumlamada Hanbelî çevrelerin etkisine dikkat çeker. Sabîğ hadisesinin Hanbelî çevrelerce Hz. Ömer'in her tür tefsire karşı olduğu şeklinde yorumlandığını defaatle vurgulayarak Hanbelîlerin tefsir karşıtlığının Ahmed b. Hanbel'den daha ileri düzeyde olduğunu ve dolayısıyla aslında ideolojik bir tarih kurguladıklarını vurgular.[264]

Teorik olarak megâzî ve tefsirin birbiriyle ilişkilendirilmesine dikkat çeken Birkeland, Ahmed b. Hanbel'in sözünü onun her iki türü de bilim olarak kabul etmediğinin bir ifadesi olarak yorumlar.[265] Ahmed b. Hanbel'in sözünde yer alan "aslı yoktur" (لا أصل له) ifadesinden hareketle bunun isnad usulüne sahip olmayan sözlü veya yazılı malzemeye karşılık geldiğini belirmektedir. "Aslı yoktur" tabirinin genel bir olumsuzlama olması sebebiyle de bu sözün aslında tefsirde, fıkıh usulündeki gibi bir

[261] Fück, "Die Rolle des Traditionalismus im Islam", s. 6-7; a.mlf., "Hadisçiliğin İslamî Geleneğin Oluşumundaki Rolü", s. 149.
[262] Birkeland, *Old Muslim Opposition*, s. 12, 19.
[263] Bu tabir, Birkeland'ın görüşlerini özetleyen Nabia Abbott'a aittir ("Tefsir'in Erken Dönem Gelişimi", s. 456).
[264] Birkeland, *Old Muslim Opposition*, s. 13-4.
[265] Birkeland, *Old Muslim Opposition*, s. 12.

usulün olmadığına delalet ettiği kanaatini taşır. Bu çerçevede tefsir literatürünün onları güvenilir ilmî disiplinler hâline getiren eleştirel bir temele sahip olmadıklarını, muhaddisler tarafından isnadlara yöneltilen tenkitlerin düzenli ve sistemli şekilde tefsirde uygulanamadığını, tefsir rivayetlerinin hadis ve fıkıhtaki gibi bir hassasiyete hiçbir zaman sahip olmadığını, neticede tefsirin fıkıh ve hadisle usul açısından aynı metodolojik temellere dayanmadığını ve kusurlu isnadları onaylamayıp muttasıl sahih isnadlı tefsir rivayetlerini öne sürmekle de başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere muhaddislerin tefsirin bu hususiyetini tam olarak takdir edemediklerini iddia eder.[266]

Birkeland, Ahmed b. Hanbel'in tefsiri büsbütün reddeden bir tutum içerisinde olmadığını ispatlamak üzere onun Katâde için tefsirde bilgi sahibi olduğu yönündeki ifadesi ile Ali b. Ebî Talha'nın *Sahîfe*'si hakkında eserin temini için Mısır'a gidilmesini salık veren beyanını zikreder. Bu argümanların Goldziher'in yanıldığını göstermeye yeteceğini söyleyip Ahmed'in böyle bir sözü söylemesinde bilgi kabul kriterlerinin hadis eksenli olmasına vurgu yapar. Bu kapsamda onun tefsir rivayetlerini bu kriterlere uyması durumunda kabul ettiğini, hatta sonraki dönem muhaddislerin hadis koleksiyonlarında yaptığı gibi *el-Müsned*'de çok sayıda tefsir rivayetine yer verdiğini belirtir.[267] Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in karşı duruşunun Kur'an hakkında mesnetsiz konuşmamaya dayalı olduğunu, tefsir rivayetlerini kabulünde isnad açısından hadis kriterlerine uygun olmasını önceledeğini ve bu anlamda tefsiri ilim olarak görmeyip hadisin bir alt birimi olarak değerlendirdiğini, Buhârî'nin *es-Sahîh*'indeki "Kitâbu Tefsîri'l-Kur'ân" bölümünün de bu durumun bir yansıması olduğunu iddia eder. İlk zamanlarda tefsirin rey karakteri taşıdığını ve rey muhalefetinin baş göstermesinden sonra muhaddislerin tefsiri hadis sistemine uyarlayıp hadisin alt bir bilim dalı hâline getirmeye çalıştığını belirten Birkeland, 1./7. yüzyılın sonundan 3./9. yüzyıla kadar ve belki de daha uzun bir süre bu anlamda tefsire karşı bir duruş sergilendiğini; tefsire yönelik bu eleştirel tavrın son örneğini Ahmed b. Hanbel'in temsil ettiğini, Müslim'in gönülsüz tavrına rağmen Buhârî, Tirmizî ve Taberî'nin tefsir hadislerinin kabul edilebilir şeklini ortaya koymalarıyla birlikte tefsir tarihinde yeni bir evreye geçildiğini savunur.[268]

Goldziher ve Birkeland'ın görüşlerini çeşitli açılardan değerlendiren Nabia Abbott (ö. 1981) ise Ahmed b. Hanbel'in sözü özelinde Goldziher'in tefsire karşı muhalefete rağmen tefsir faaliyetinin devam etmesi arasındaki gerilime dikkat çekerek sahâbe ve tabiûnun sözlerini uzlaştırmaya çalıştığını, tartışmaya konu olan tefsire özel bir anlam verildiğinde bu çelişkili durumun izah edilebileceğini, bu sebeple de Ahmed b. Hanbel'in sözünü merkeze alarak burada yer alan tefsiri, tarihî efsaneler ve fiten-

[266] Birkeland, *Old Muslim Opposition*, s. 16-7.
[267] Birkeland, *Old Muslim Opposition*, s. 18-9.
[268] Birkeland, *Old Muslim Opposition*, s. 19, 30-1.

melâhim ile birlikte değerlendirip karşı konulan tefsirle aynileştirmeye çalıştığını söyleyerek eleştirir. Birkeland'ın ise Ahmed b. Hanbel'in muhtevaya değil, yapıcı bir muhalefetle isnadlara itiraz ettiğini iddia ederek tefsire karşı muhalefetin küçük dindar bir grupla sınırlı olduğunu açıklamaya çalıştığına dikkat çeker. Esasen erken dönemde karşı konulan tefsir biçiminin müteşâbihü'l-Kur'ân'la ilgili olduğunu kaydedip Ahmed b. Hanbel'in sözüne dair açık bir değerlendirme yapmasa da sahâbe ve ilk neslin tefsir kavillerinin sayısal açıdan Hz. Peygamber'in tefsirini geride bıraktığını ve formel isnadların geç bir tarihte ortaya çıktığını belirtir.[269]

Erken dönem tefsir karşıtlığıyla ilgili Goldziher, Birkeland ve Abbott'un yaklaşımlarını dikkate alan Claude Gilliot, üç farklı öneri sunulmuş olmasına rağmen bu konuda kesin bir sonuca ulaşılamadığını belirtir. Bununla birlikte 2./8. yüzyılın sonundan itibaren tefsire karşı çıkmanın rey olgusuna karşı durmak anlamı taşıdığının altını çizerek rey tefsiri veya kussâs tarafından yayılan rivayetlerin sağlam senedleri olsa da makbul sayılmadığını söyler. Ancak erken dönem bazı âlimlerin Kur'an tefsirine karşı olmalarına ve tefsirin gerekli olduğuna dair bir kayıt düşmemelerine rağmen asırlar boyunca müfessirlerin kendi tefsirlerini meşrulaştırmayı başardıklarını ifade eder.[270] Gilliot, bu hususta yeni bir çözüm önerisi sunmasa da tefsir karşıtlığını merkeze alan yorumlara rağmen tefsir olgusunun kendi seyrinde devam ettiğine işaret eder.

Herbert Berg ise Goldziher'in 2./8. asra kadar Kur'an tefsirine karşı dinmeyen bir muhalefet olduğuna yönelik söylemini devrimci bir iddia olarak görmez ve Taberî'nin mukaddimesinde yer alan bilgilerde zaten bunun pek çok örneği olduğunu ifade eder. Ahmed b. Hanbel'in bu karşıtlığın son temsilcilerinden olduğu fikrine dikkat çekerek tefsirin melâhim ve megâzî türü rivayetlerle aynı kategoriye dâhil edilmesinin altını çizer. Onun bu argümanının erken dönemden bu yana bazı sahâbîlerin tefsir hadislerinin neden az olduğunu açıklayabileceğini belirtir.[271] Bu yaklaşımıyla Berg, Sabîğ hadisesi gibi sebeplerle sahabenin tefsire zaten mesafeli olduklarına ve Kur'an hakkında konuşmamaya gayret gösterdikleri için de onlardan gelen rivayetlerin az olduğuna ve mevcut rivayetlerin de sorunlu olduğuna işaret etmektedir.

Ahmed b. Hanbel'in rivayet merkezli bir din anlayışına sahip olmasına rağmen böyle bir sözün ona isnat ediliyor olması, Batılı araştırmacıları da farklı yorumlar yapmaya itmiştir. Bazı araştırmacılar Ahmed b. Hanbel'in tefsir, melâhim ve megâzî alanlarının aslı olmadığı sözünü onun bu türlere ait rivayetleri

[269] Abbott, "Tefsirin Erken Dönem Gelişimi", s. 455-7.

[270] Gilliot, "Exegesis of the Qur'ân", s. 101-2.

[271] Berg, "Exegesis", s. 226. Birkeland'ın iddialarının Joseph Schacht'ın (ö. 1950) isnadların geriye doğru genişlediği iddiasını doğruladığını belirten Berg; Goldziher'in iddialarıyla ilgili Abbott, Fred Leemhuis, Claude Gilliot'un değerlendirmelerini kısaca özetlemektedir ("Exegesis", s. 227).

reddettiği anlamına hamlederler. Nitekim Fransız şarkiyatçı Louis Gardet (ö. 1986) ve Georges Chehata Anawati (ö. 1994) genelde Müslüman düşünce tarihinde, özelde de kelam tarihinde biri harfi harfine bir eğilimi ifade eden rivayetçi diğeri ise akli olmak üzere iki farklı yaklaşım olduğunu belirtirler. Rivayetçi yaklaşım tarzında Kur'an'da müphem bırakılan hususları açıklığa kavuşturmak üzere hadislere, sonra da sahâbe kavline müracaat edildiği, ilk tefsirlerin bu yaklaşım tarzını yansıttığı, ancak iyi niyetli uydurmalar ile doğru olmayan hadislerin kullanılması sonucudu doğurduğu için bunun tehlikeli bir yöntem olduğu kaydedilir. Belirli bir konuyla ilgili birbirine tamamen ters düşen iki farklı hadise rastlanabildiğine dikkat çeken müellifler, bu yöntemin hiçbir değere sahip olmaması sebebiyle Ahmed b. Hanbel gibi bazı kimselerin bu rivayetlere başvurmayı reddettiklerini ifade ederler.[272]

Ahmed b. Hanbel'in dinî bilgi için rivayeti esas alması, tefsirin aslı olmadığına dair ifadesinin rivayet dışı bilgilere yorulmasına neden olmuştur. Bu çerçevede Cyrille Moreno'nun Mihne döneminde yoğun şekilde gündeme gelen halku'l-Kur'ân tartışmaları ile Ahmed b. Hanbel'in sözü arasında bağlantı kurması böyle bir sonucu beraberinde getirmiş gibidir. Nitekim Moreno, halku'l-Kur'ân tartışmalarının bir tarafı olarak Allah kelamının ilahi bir sıfat olduğunu kabul etmeyen Mu'tezile'nin, Allah'ın iradesi sonucu meydana gelmesi sebebiyle vahyin sonradan yaratılmış olduğunu ileri sürdüğünü belirtir. Söz konusu entelektüel çatışmanın diğer tarafı ve galibi olarak Ahmed b. Hanbel'in de Mu'tezile'ye karşı Allah kelamının tam olarak anlaşılamayacağı, aşkın yapısıyla ulaşılabilir olmadığı ve anlamın sadece zahiren bilinebilir olacağı yönünde bir düşünceye sahip olduğunu kaydeder. Bu literalist yaklaşımla birlikte Ahmed b. Hanbel'in bir muhaddis olarak "Üç şey asılsızdır: tefsir, melâhim ve megâzî" derken Hz. Peygamber'den nakledilen sahih tefsir beyanlarının dışında kalan hemen her şeyi mesnetsiz spekülasyonlardan ibaret gördüğünü ifade eder (*tout n'est que spéculation sans arguments*).[273] İbn Teymiyye'nin tefsirin en güzel yöntemi olarak zikrettiği hiyerarşik anlayışı bu kapsamda değerlendiren Moreno'nun, Ahmed b. Hanbel'in sözünü ayetlerin tefsirinin zahirî mana ve rivayetlerin sunduğu anlamla sınırlı olması gerektiğine yönelik yaklaşımın bir tür ifadesi olarak ele aldığı anlaşılmaktadır.

Kimi araştırmacılara göre ise Ahmed b. Hanbel bu alanlara başvurmayı reddetmeyip sadece isnadlarındaki esnekliğe dikkat çekmiştir. Örneğin Alman araştırmacı Marco Schöller'in, mevzubahis alanların aslı olmadığına yönelik Ahmed b. Hanbel'in sözüne yaklaşımı, bu alanlarla ilgili rivayetlerin normatif bir hüviyet arz etmemesine dayanır. Kelbî'nin hadis ilmi açısından tenkit edilmesine rağmen tefsir ve megâzî rivayetlerinin makbul ve muteber görüldüğü bilgisine Beyhakî aracılığıyla yer veren Schöller'e göre bu farklılık söz konusu alanların doğrudan ahkama taalluk etmemesiyle ilgilidir. İbn

[272] Gardet – Anawati, *İslam Teolojisine Giriş*, s. 55.
[273] Moreno, *Analyse littérale des termes dîn et islâm dans le Coran*, s. 9-10.

Teymiyye'ye atfen tefsir, melâhim ve megâzî türünün isnadı olmadığını belirtmekte ve bu alanlara rivayetlerin yeterince otantik olmayıp kaynağının bilinmediğini iddia etmektedir.[274]

İlgili sözü dolayısıyla Ahmed b. Hanbel'e aşırı şüpheci bir bakış açısı hamlederek konuyu açıklamaya çalışan kimi araştırmacılar tefsir tarihini bu çerçevede sunmaya gayret etmişlerdir. Bu açıdan Kur'an tefsiriyle ilgili her tür yoruma Ahmed b. Hanbel'in şüpheyle yaklaştığını belirten Nimrod Hurvitz tefsir, megâzî ve melâhimin aslı olmadığına yönelik sözünü bu şüpheciliğin ifadesi olarak sunar. Ancak bu şüphe büsbütün olumsuzlama anlamına gelmediği için onun tefsir, megâzî ve melâhimi tümüyle reddetmediğini belirtir. Hurvitz'e göre Ahmed b. Hanbel, bu ifadesiyle ilgili alanlardaki rivayetlerin Hz. Peygamber'e uzanan isnad zincirinden yoksunluğu sorununa dikkat çeker. Zira dinî nasların Hz. Peygamber tarafından telaffuz edilmesi gerektiği görüşünü benimsediği için bu konularda beşer yorumunun otoritesini ve bağlayıcılığını sorgulamaktadır. Ahmed b. Hanbel'in bu tavrının 3./9. asırda isnâdlar hakkında muhaddislerin tenkitleriyle ve rivayetlerin Hz. Peygamber'e dayanmasına yönelik beklentileriyle uyum arz ettiğini söyleyen Hurvitz, bu asırda hadislerle ilgili gelişen kriter ve standartların tefsir hadislerine uygulanamadığını kaydeder. Dolayısıyla tefsir, megâzî ve melâhimle ilgili zayıflığın sonradan gelişen yüksek tenkit standartlarının bu alanlara tatbik edilememesinden kaynaklandığını, 3./9. asırda hadis tenkit kriterlerinin etkili hâle geldiğini ve belirginleşen bu kriterler karşısında tefsir rivayetlerinin zayıf kaldığını ifade eder.[275]

İlk dönem Hanbelî kaynaklarda Ahmed b. Hanbel'in sözüne rastlayamadığını[276] belirten Christopher Melchert ise Ahmed b. Hanbel'in sözünü Hurvitz aracılığıyla Süyûtî'den aktarır. Ayrıca Ahmed'in sözünü hadisle ilgilenen kimselerin hiçbir alanda megâzî, melâhim ve tefsir konularında olduğu kadar yalan söylemeye meyilli olmadıkları değerlendirmesiyle aktarır.[277] Böylece hadisleri muhaddislerin uydurduğunu ve Ahmed b. Hanbel'in de onların bu eylemlerine işaret etmek ve özellikle de ilgili üç alanın hadislerine karşı dikkatli olmayı salık vermek üzere bu sözü söylediğini ima eder. Ardından Ahmed'in kendisinden bir sonraki nesle göre rivayetlere karşı daha şüpheci olduğunu göstermek üzere onu Müslim ile kıyaslar. Bu noktada Ahmed'in *el-Müsned*'inde tarih temalı rivayetlerin oranı %13 iken Müslim'in *es-Sahîh*'inde %20; tefsir rivayetlerinin *el-Müsned*'de %1 oranında iken *es-Sahîh*'te %2 olduğunu kaydeder.[278] Melchert'in mukayese için daha önce Birkeland'ın işaret ettiği Buhârî, Tirmizî ve Taberî'nin eserleri yerine Müslim'in *el-Müsnedü's-sahîh*'ini seçmesi, bu eserde görece daha az tefsir

[274] Schöller, "*Sîra* and *Tafsîr*", s. 22.
[275] Hurvitz, *Ahmad b. Hanbal and Formation of Islamic Orthodoxy*, s. 251-2; a.mlf., *The Formation of Hanbalism*, s. 141-2.
[276] Melchert, "Ahmad b. Hanbal and the Qur'an", s. 31.
[277] Melchert, "Ahmad b. Hanbal and the Qur'an", s. 24.
[278] Melchert, "Ahmad b. Hanbal and the Qur'an", s. 25.

rivayeti bulunmasıyla ilgili gibidir. Bu durumda tefsire karşı Ahmed b. Hanbel'in Müslim'den bile daha şüpheci, temkinli ve mesafeli olduğunu vurgulamaya çalıştığı anlaşılmaktadır.

V. METODOLOJİK YAKLAŞIMLAR

Ahmed b. Hanbel'in sözünü değerlendirmede onun şahsi görüşleri ve yaşadığı döneme ait tartışmaların önemli bir etkisi bulunmaktadır. Sözün anlam ve yorumunun tayin ve tespitinde sözü söyleyenin ait olduğu çevre ve düşünce yapısının belirleyici sayan bu yöntemde ulaşılan nihai sonuç tarihî bilgi ve sözün isnat edildiği kişinin pozisyonuna göre şekillenmektedir. Bu başlık altında, Ahmed b. Hanbel'in sözünü yorumlarken onun şahsını, dönemini, içinde bulunduğu şartları, bahsi geçen ilimlerin özelliklerini ve diğer alanlardan farklarını dikkate almaya dayalı bir yöntem izleyen modern dönemdeki bazı değerlendirmelere yer verilmektedir. Ne var ki hangi tarihî bilginin kullanılacağını ve sözün sahibinin kişiliğiyle ilgili yargıyı belirleyen nihayetinde yorumcu olduğu için konuyla ilgili ulaşılan neticeler de subjektif olup farklılık arz eder. Sonuç nesnel olmasa da yorumcular değerlendirmede bulunurken Ahmed b. Hanbel'in şahsı ve yaşadığı dönemi dikkate almaya yönelik hermenötik bir metot izlemişlerdir. Bu kapsamda kimi araştırmacılar doğrudan Ahmed b. Hanbel'i sözü söylemeye sevk eden nedenleri, gerekçeleri, onun hedef ve amaçlarını merkeze alarak bir yargıya varırken kimileri de o dönemde yoğun tartışıldığı bilinen rey tefsiri kapsamında değerlendirme eğilimi göstermişlerdir. Sözün tarihî bir belge olarak değerlendirildiği bazı araştırmalarda ise söz tefsir usulü ve tarihine dair meseleler kapsamında ele alınmıştır. Konuyla ilgili yorumların çeşitlenmesinden hareketle bazıları yorumları tevil etmek suretiyle birbiriyle uyumlu hâle getirme yöntemini tercih ederken kimileri de sözün Ahmed b. Hanbel'e nispetini reddetmeyi yeğmişlerdir.

A. Sözün Saiklerine ve Gayesine Yönelik Yaklaşımlar

Araştırmacılar Ahmed b. Hanbel'in tefsirin aslı olmadığına yönelik sözünü, hangi saik ve gerekçelerle söylediği üzerinde durmuşlardır. Ahmed'in şahsından dönemin meselelerine kadar birçok konuya bu bağlamda temas edilmiş olup tâbiûn dönemi sonrasında Kur'an'da anlam belirsizliğinin artmasına bağlı olarak tefsirde de bir artış olduğu ve bunun sonucunda doğru-yanlış, sahih-mevzu pek çok rivayetin tefsir kapsamına girdiği, Ahmed b. Hanbel'in de buna dikkat çekmek üzere aslı olmadığını söylediği kaydedilir.[279] Yine Ahmed b. Hanbel'in o dönemde Hz. Peygamber adına çokça hadis uydurulduğu,[280] kussâs ve hadis uydurmayı adet edinenlerin de tefsirle ilgilendiklerini gözlemlediği,[281] asılsız ve garîb

[279] Bakırcı, *Mealimü't-Tenzil'in Rivayet Tefsirleri İçindeki Yeri*, s. 14.
[280] Hasenî, *Merviyyâ*, s. 19.
[281] Abdurrahim Muhammed, *et-Tefsîru'n-nebevî*, s. 35.

rivayetlerin tefsir ve tarih kitapları arasına girdiği,[282] insanların doğru ve hatalı/kusurlu olanı anlamada sıkıntı çekmelerine bağlı olarak sahih olanla olmayan rivayetleri birbirinden ayırt edemeyecek hâle geldiği,[283] halkın hurafe, bâtıl ve uydurmalara inanmaya başladıklarını gördüğü,[284] ilimlerdeki gevşemeye şahit olduğu,[285] tefsirin amacından uzaklaşıp gerçek gayesinden sapmasına yönelik durumu tespit ettiği,[286] tefsirdeki rivayet kargaşasına tanıklık ettiği,[287] kendi döneminde bazı metinlerde gördüğü yanlışlıkları dile getirdiği,[288] tefsire olan itimadının sarsıldığı,[289] bu alana güveninin iyice zedelendiği,[290] tefsire kuşkulu gözle baktığı,[291] tefsir rivayetlerine şüphe ile yaklaşan kimselerden olduğu,[292] tefsir rivayetlerine mesafeli durduğu,[293] hatta onları önemsiz addettiği[294] gibi sebep ve saiklerle tefsirin aslının olmadığına yönelik beyanda bulunduğuna dair çeşitli görüşler dile getirilir.

Kimi araştırmacılar tefsir, megâzî ve melâhimin aslı olmadığına yönelik ifadeyi yorumlamada Ahmed b. Hanbel'in muhaddis kimliğini belirleyici kabul etmiş ve sözün anlamını söylenenin öne çıkan kimliği üzerinden tespit etmeye çalışmışlardır. Bu çerçevede Ahmed b. Hanbel'i tefsirin aslı olmadığını söylemeye sevk eden temel etkenin onun muhaddis kimliği olabileceği düşüncesiyle söz onun hadisçi yönüyle ilişkilendirilebilmiştir. Muhaddislerin muhtelif ilimlere ait rivayetlere bakışının farklılık arz ettiği,[295] ahkam ve itikada taalluk etmedikçe hadisler konusunda mütesahil bir tutum sergilendiği,[296] hadisçiler nazarında tefsir, melâhim ve megâzînin hadis ve fıkıh kadar muteber görülmediği, tefsirin hadis tenkitçilerinin süzgecinden geçirilmediği,[297] Ahmed b. Hanbel'in de bir münekkit olarak tefsirle ilgili genel bir kaide vazettiği[298] gibi bakış açılarının temelinde sözün, söyleyeninden ve onu çevreleyen muhitten bağımsız anlaşılamayacağı düşüncesi hâkimdir. Nitekim Ahmed'in muhaddis kimliği ve ait

---

[282] Akpınar, *Saîd b. Cübeyr ve Tefsirdeki Yeri*, s. 23.

[283] Derviş, *İ'râbü'l-Kur'ân*, X, 382; Demirci, *Kur'ân ve Tefsir Konusunda Bilinmesi Gereken 88 Soru*, s. 71; Atıyye b. Nuri, *Esânîd*, s. 23.

[284] İbn Haldûn, *Mukaddime* [nâşirin notu], I, 623.

[285] Aydar, "Hicri İkinci Asırda Tebe-i Tâbiînin Tefsirdeki Yeri", s. 120.

[286] Koçyiğit, "Tefsirin İşlevi", 194-5.

[287] Koçyiğit, "Tefsirde Farklılaşma ve İlk Eğilimler", s. 199.

[288] Harputlu – Sever, "Bir Osmanlı Vâizi Eğinli Rahmi Efendi'nin İman Meselesine Yaklaşımı", s. 587.

[289] Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s. 135; Kırca, "Rivayet Tefsiri İçinde İmam Buhârî'nin Yeri", s. 184; Demirci, *Kur'ân ve Tefsir Konusunda Bilinmesi Gereken 88 Soru*, s. 71; Gürler, "Kur'ân'ın Re'y ile Tefsirini Yasaklayan Rivayetlere Eleştirel Bir Yaklaşım", s. 33.

[290] Erbaş, *İbn Teymiyye'nin Kur'ân-ı Kerîm'i Tefsir Yöntemi*, s. 212-3.

[291] Şensoy, *Kur'ân'a Göre Ahiretteki Diyaloglar*, s. 9-10.

[292] Kifâfî, *Fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 158.

[293] Arain, *Ibn Kathir*, s. 14-6; Türcan, *Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü*, s. 42-3; Ersöz, *Selefîlik ve Selefî Tefsir Anlayışı*, s. 114; Akbaş, *Hadis Edebiyatında Kitâbu't-Tefsirler*, s. 86-87; Demircan – Atay, "Tafsir in Early Islam", s. 625.

[294] Apaydın, *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım*, s. 39, 152.

[295] Yücel, "Hadis İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkileri", s. 262, 268; Karataş, "Tefsir Usûlü Üzerine Bazı Mülahazalar ve Teklifler", s. 475.

[296] Babanzâde, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercümesi*, I, 98.

[297] Tehânevî, *Kavâidu't-tahdîs* [Ebû Gudde'nin dipnotu], s. 141-6.

[298] Ebû Zehv, *el-Hadîs ve'l-muhaddisûn*, s. 486.

olduğu çevrenin genel olarak dönemin Ehl-i hadis'in ilim anlayışını yansıtması, onun sözünü de bu çerçevede değerlendirmeyi beraberinde getirmiştir. Bilginin ortaya çıktığı zaman, zemin, söyleyen ve muhatapların aydınlatılması bilginin anlaşılmasına katkı sağlayabilirse de ulaşılacak sonuç araştırmacının konuya ilgisi, donanımı, yöntemi, aidiyetleri ve maksadına göre şekilleneceği için subjektif bir mahiyet arz edebilmektedir. Bu açıdan Ahmed b. Hanbel bazen tefsir konusunda kendi döneminin İbn Abbas'ı olmak gibi bir konuma yerleştirilirken[299] bazen de tefsir konusunda ahkam ve itikat konularına göre daha mütesahil davranan,[300] yapıcı bir muhalefet tutumu benimseyen,[301] tefsire tümüyle karşı çıkan[302] ya da Kur'ân'ı anlamayı rivayetlerle sınırlı tutarak onun evrenselliğinin önüne duvar ören ve dolayısıyla İslam'a zarar veren[303] biri olarak takdim edilebilmektedir.

Bu çerçevede Ahmed b. Hanbel'in ilgili beyanı bazen muhaddis ve müfessirlerin tefsir rivayetlerini değerlendirme tarzlarının farklılığını yansıtan önemli bir örnek sayılırken bazen de tefsirin mahiyetinin yeterince anlaşılmamasıyla izah edilir. Nitekim bir araştırmada İslami ilimlerin rivayetlere bakış açıları ve rivayetleri kullanma şekilleri birbiriyle aynı olmadığı, değerlendirme biçimlerinin farklılaştığı ve bu farklılığı yansıtması bakımından da Ahmed b. Hanbel'in ilgili sözüyle genel olarak tefsirde rivayetlerin kullanma şeklinden ötürü itirazda bulunmuş olabileceği ihtimali üzerinde durulur.[304] Başka bir çalışmada ise konu hadis dışındaki alanların gelişim seyrinin nasıl olduğuna dair bir bakışın oluşmaması sebebiyle tefsirin kendine özgü nakil tarzının Ehl-i hadis tarafından tam olarak anlaşılıp kavranamamasıyla izah edilir:

> Ulaştığımız kanaate göre bu durum hadisçiler tarafından tefsirin kendine özgü nakil tarzının tam olarak anlaşılamaması ve kavranamamasıyla yakından irtibatlı gözükmektedir. Zira onların kendi geliştirdikleri ölçütleri her alana uygulamaya çalışmalarından dolayı hadis dışındaki diğer alanların gelişim seyrinin nasıl olduğuna dair bir bakışın kendilerinde oluşmamasına zemin hazırladıklarını ileri sürebiliriz.[305]

Söz konusu yaklaşımların kimisinde Ahmed b. Hanbel'in ilgili sözü ve tefsire olumlu baktığı izlenimi veren diğer bilgiler arasındaki gerilimi tevil etmeye dayalı bir bakış açısı ve temkinli bir üslup benimsenirken kimisinde genel ve mutlak yargılara varılmaktadır. Örneğin Ahmed b. Hanbel'in tefsire itimadının sarsıldığı için bu sözü söylediği kaydedilen bir çalışmada 3./9. asır öncesinde rivayetlere ilişkin problemlerin tefsir için de geçerli olduğu düşüncesinden hareketle diğer muhaddisler gibi Ahmed b. Hanbel'in de tefsire güvenemediği belirtilir. Bu hususta ilk asırdan itibaren mezheplerin kendi

[299] Ebü'l-Yümn el-Uleymî, *el-Menhecü'l-Ahmed*, I, 69.
[300] Koç, *Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, s. 149-154.
[301] Birkeland, *Old Muslim Opposition*, s. 12-9; Abbott, "Tefsir'in Erken Dönem Gelişimi", s. 456.
[302] Pervîz, *Lugâtü'l-Kur'ân*, I, 9; Sıdkî, "el-İslâm huve'l-Kur'ân vahdeh", s. 925; Sıdkî, "en-Nesh fi'ş-şerâii'l-ilâhiyye", s. 684-8.
[303] Bülbül, *Allah'ın İndirdiği ve İnsanların Uydurduğu Din*, s. 151.
[304] Karataş, "Tefsir Usûlü Üzerine Bazı Mülahazalar ve Teklifler", s. 475.
[305] Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*, s. 401.

fikirlerini Kur'an'a dayandırmaları, uydurma rivayetler ve İsrâiliyat türü haberler karşısında bazı âlimlerin tefsire itimadının sarsıldığı ve bu isimlerden olan Ahmed'in de sahih hadisleri nefyetmeyi amaçlamadığı ama devrindeki ilmî ve siyasi durumundan dolayı sözü söylemek mecburiyetinde kaldığı söylenir.[306] Ahmed b. Hanbel'in tefsire itimadının sarsıldığını söyleyen başka bir çalışmada onun sözünün tefsir rivayetlerinde sahih olmayanların, sahihlere oranla çok olduğu, bu rivayetlerin sened ve metin açısından zayıf olduğu gibi çeşitli tevillerle izah edilemeyeceği kaydedilip "… sözün delaleti açık ve nettir. O tefsir rivayetlerine itimat etmemektedir" denilerek mutlak bir itimatsızlığa dikkat çekilir.[307] Esasen Ahmed b. Hanbel'in şahsı ve erken dönem tefsir tasavvuruyla ilgili farklı yaklaşımlar, yorumcuların kendi düşünce sistemleri açısından tutarlı gibiyse de onun ilmî şahsiyeti ile Ehl-i hadis geleneğinin ilk üç asırdaki tefsir yaklaşımının doğru tanınmasını engellemekte ve erken dönem tefsir tarihi tasavvurunu örselemektedir.

Ahmed b. Hanbel'in tefsirin aslı olmadığına yönelik sözünü hangi hedef ve amaçla söylediği meselesi, araştırmacıların üzerinde durduğu hususlardandır. Bu konuda sözün tefsir için olumsuz bir yargı olarak düşünülmesi, onun tefsir hakkında neden böyle bir söz söylemiş olabileceğine dair bazı yorumlara kapı aralamıştır. Kimileri bu sorunun cevabını o dönemde tefsirle ilgili yaşanan tartışmalarda ararken kimileri de konuyu Ahmed b. Hanbel'in şahsiyeti, ilim anlayışıyla açıklamaya çalışmışlardır. Bu açıdan o dönemde tefsirle ilgili hemen tüm problemin Ahmed b. Hanbel'i böyle bir sözü söylemeye sevk eden temel saikler olabileceğine yönelik açıklamalar yapılmıştır. Bazı çalışmalarda isnad ve isrâiliyat gibi bir veya birkaç problem üzerinde durulurken kimi çalışmalarda olabilecek bütün problemler bu kapsamda zikredilebilmiştir. Nitekim sözün ilk yorumcusu Hatîb el-Bağdâdî, üç alandaki eserden bahsetse de bu eserlerle ilgili genel olarak müelliflerin mütesahil olması, rivayetlerin zayıf olması, kussâsın ilaveleri sebebiyle itimat edilmediğini ve sıhhatinin problemli görüldüğünü kaydeder.[308] Hatîb'in belirli eserler için zikrettiği bu eleştiri alanlarının, daha sonra belirli eserlerden sıyrılarak bütün tefsir alanını kapsayacak şekilde genellendiği görülür. Bu çerçevede Ahmed b. Hanbel'in tefsir için aslı olmadığını söylemesi gerekçelendirilirken sıklıkla isnadlardaki kopukluklar, isnadların hazfi, zayıf ve uydurma rivayetler, İsrâiliyat, kıssalar, İslam dışı kültürlerden sızdırılan garip haberler, fezâil ve esbab-ı nüzûl gibi alanlar, mezhep ya da ideolojilerin Kur'ân'ı istismarı, uydurmacıların eline mahkum olunması gibi pek çok husus dile getirilir. Şâfiî, Ahmed b. Hanbel gibi ilk asırlardan bazı âlimlerin tefsirle ilgili olumsuzluk

[306] Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s. 141.
[307] Kırca, "Buhârî ve Kur'ân Tefsiri", s. 321.
[308] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi'*, II, 162.

ima ve ifade eden kavilleri açıklanırken tefsirle ilgili büsbütün karanlık ve buğulu bir tablo sunulur. Nitekim aşağıdaki iktibas bu hususu gösteren onlarca örnekten biridir:

> Bilhassa hicri birinci asırdan sonra, Hz. Peygamber ve sahâbeden duyduğunu söyleyenlerin mevzû hadisleri nakilde, birbirine vasıta teşkil eden isimlerin (senedlerin), son devirlerde tamamen hazfedilip (kaldırılıp), zikredilmemesi sahih rivayetlerle sahih olmayan rivayetleri birbirine karıştırılıp hangisinin sahih, hangisinin de zayıf veya uydurma olduğunun ayırt edilemez durumda olmasına sebep olmuştur. İşte bu hâl, rivayet tefsirlerine itimatsızlığın doğmasına sebep olmuştur. Mesela Ahmet b. Hanbel "Tefsir, melâhîm ve meğazî, bu üçünün aslı yoktur" derken uydurma hadislerin tefsirlere çok miktarda girdiğine dikkatleri çekmiştir. Bazıları da mevzû hadislerin, Kur'an'la ilgisi olmayan İsrâiliyata dair malumatın bu tefsirlere bol miktarda sokulduğuna bakarak Kur'an'ın tefsirine tamamen karşı çıkıp bunun caiz olmadığını savunmuşlardır.[309]

Ahmed b. Hanbel'in sözünde üç alanın adı geçmesi ve herhangi bir tahsisin bulunmaması, bu alanları bütünüyle kastetmiş olduğunu düşündürmektedir. İbn Teymiyye'nin yorumlarının söz konusu alanlarda sıhhat sorununa hamledilmesiyle birlikte Ahmed b. Hanbel'in bütünüyle tefsire karşı çıktığı gibi bir düşünce ve iddia zuhur etmiştir. Nitekim bir araştırmada isnâdların hazfiyle birlikte tefsirde bir güvensizliğin oluştuğu, mesnedi olmayan uydurma rivayetlerin karışmasıyla birlikte muhaddislerin tefsir ilmine ve rivayetlerine mesafeli durdukları, güvenilir bulmayıp reddettikleri ve "tefsir rivayetlerinin oluşturduğu rivayet külliyatının (koleksiyonunun) tümüne karşı bir tutumun" örneği olarak Ahmed b. Hanbel'in tefsirin aslı olmadığı yönünde beyanda bulunduğu zikredilir.[310] Ayrıca Ahmed'in tefsir, megâzî ve melâhim şeklinde üç kitabın aslı olmadığı yönündeki beyanıyla tefsire şiddetle karşı çıkıp bu alanların geçerliliğini sorguladığ[311] ve sert tavır takındığı[312] kaydedilir.

Konuyu değerlendiren kimi çalışmalarda Ahmed b. Hanbel'in tefsir, melâhim ve megâzî rivayetlerine bütünüyle kuşku ile bakıp reddederek mesafeli bir pozisyon belirlediği iddia edilmesine karşın pek çok araştırmada onun bütün tefsir rivayetlerini kastetmediği, ihtiyaten böyle bir beyanda bulunduğu, mübalağa amacıyla herhangi bir tahsis yapmadan genel olarak ilimlerin adını zikrettiği, uyarıda bulunmak istediği gibi bazı değerlendirmeler yapılmıştır. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in sözünün tefsirin aslı/isnadı olmadığı ve dolayısıyla bütünüyle uydurma olduğu şeklinde uç bir yoruma götürse de bu söylemin onun tefsirle ilişkisini yansıtan başka kayıtlarla mukayesesi, onun tefsir rivayetlerinin tamamını kastetmediğini gösterir. Bazı çalışmalarda görülen "Ahmed b. Hanbel bu sözüyle 'tefsir diye bir şey yoktur' demek istememiştir. Onun sözünü bu şekilde anlamak bir zorlamadan ibarettir ve doğru değildir",[313] "Ahmed b. Hanbel bu sözüyle bu alandaki rivayetlerin tamamının uydurma ve asılsız

[309] Duman, *Uygulamalı Tefsir Usulü ve Tefsir Tarihi*, s. 165 (imla tasarruflarıyla).
[310] İmamoğlu, *Celâleddîn es-Süyûtî ve Kur'ân İlimlerindeki Yeri*, s. 109.
[311] Arain, *Ibn Kathir*, s. 14-6.
[312] Kahraman, *Tefsîrde İhtilâfların Mâhiyeti Çeşitleri ve Sebepleri*, s. 46-7.
[313] Ersöz, *Selefîlik ve Selefî Tefsir Anlayışı*, s. 116-7

olduğunu söylememektedir",[314] "bütün me'sûr tefsirleri şâibe altına alacak nitelikte olmasa gerektir"[315] gibi Ahmed b. Hanbel'in bütün tefsir rivayetlerini kastetmediğine yönelik açıklamalar, bu konuda yanlış anlaşılmalara karşı uyarı mahiyetindedir.

Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'de tefsir rivayetlerine yer vermesine, kendisine nispet edilen hacimli *et-Tefsîr*, müfessir hoca ve talebelerinin olmasına ve bazı müfessirleri methetmesine rağmen tefsirin aslı olmadığını ifade etmiş olması, onun bütün tefsir rivayetlerini kastetmediğini düşündürüyorsa da bu sözün hangi saikle söylendiği de açıklanmak durumundadır. Araştırmacılar genelde Ahmed b. Hanbel'in bütün tefsir alanını, rivayetlerini veya eserlerini kastetmeyip daha çok sorun arz eden, senedi sahih olmayan, birbiriyle çelişen, uydurma tefsir telifatı ve rivayetleri sebebiyle aslı olmadığına hükmettiği, bu sebeple de uyarı ve ikazda bulunmayı hedeflediği için tefsirin aslı olmadığını söylediği yorumu üzerinde dururlar.[316] Zerkeşî'nin "…bu konuda zayıf ve uydurmalardan sakınmak gerekir"[317] şeklindeki sözleri Ahmed b. Hanbel'in uyarıda bulunmak istediğine yönelik yorumun temelini teşkil eder. Muhammed el-Hudarî (ö. 1287/1870) de Zerkeşî'den mülhem yer verdiği tefsirde kaynak olarak sahâbe ve tâbiûn rivayetlerinin önemi, işlevi ve sorunlarından bahsederken "Bu konuda çokça olduğu için zayıf veya uydurma rivayetlerden sakınmak gerekir" ifadeleriyle tefsir rivayetlerine karşı uyarıda bulunmayı hedefler. Ardından "Muhaddisler bu durumu izah etme sorumluluğunu üstlenmişlerdir" diyen Hudarî, "Bu sebeple Ahmed: 'üç kitabın aslı yoktur: megâzî, melâhim ve tefsir' demiştir" şeklinde ilgili söze atıf yapmaktadır. Bu durumda bir münekkit olarak uyarıda bulunma sorumluluğu üstlendiği için Ahmed b. Hanbel'in üç kitabın aslı olmadığını söylediğini belirtmiş olmaktadır. Ayrıca onun sözünde geçen "aslı yoktur" ifadesi, tefsirde zayıf ve uydurma rivayetlerin çok olmasına karşı bir ikaz anlamı taşımaktadır.[318]

Ahmed b. Hanbel'in tefsirde zayıf ve uydurma rivayetler konusunda uyarı hedefiyle tefsirin aslı olmadığına yönelik değerlendirmede bulunduğunu düşünenlerden biri Ebû Şehbe'dir (ö. 1983). Ebû Şehbe, sahâbe ve tâbiûn tefsiri olarak nakledilen rivayetlerin sahih ve hasen hadislerin yanı sıra zayıf, uydurma, isrâiliyat gibi sorun teşkil eden bilgileri de içerdiğini, özellikle tefsir kitaplarının bunların kaynağı hâline geldiğini kaydeder. Rivayet tefsirinde zafiyet oluşturan bu olguya karşı muhaddislerin uyarılar yaptıklarını, Ahmed b. Hanbel'in de bu gerekçeyle tefsir rivayetleri hakkında genel bir değerlendirme yaparak "üç şeyin aslı yoktur: tefsir, melâhim ve megâzî" dediğini vurgular.[319] Ayrıca

[314] Kolkıran, *Tarih ve Hadis Disiplini Açısından Güvenilirlik Sorunu*, s. 51.
[315] Levent, *Hasan-ı Basrî'nin Hayatı, Öğretim ve Tefsir Yöntemi*, s. 150.
[316] Kırca, "Rivayet Tefsiri İçinde İmam Buhârî'nin Yeri", s. 184; Gümüş, "Garîbu'l-Kur'ân Tefsirinin Doğuşu", s. 13; Alhout, *Hicri Dördüncü Asırda Hadisçilerin Tefsir Konusundaki Gayret ve* Çabaları, s. 26-7; 156-7.
[317] Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 292.
[318] Hudarî, *Risâle fî mebâdii't-tefsîr*, s. 7.
[319] Ebû Şehbe, *el-İsrailiyyât*, s. 85, 147; a.mlf., *el-Vasît*, s. 345.

ahkam ve itikada taalluk etmeyen hususlarda sened konusunda çok hassas davranılmamasının konuyla ilgisine de değinir.[320]

Bazı ilim adamlarının tefsire itimadının sarsıldığını kaydeden İsmail Cerrahoğlu, "Tefsire ait binlerce haber toplayan ve Mısır'daki Ali b. Ebî Talha'nın (ö. 143/460) tefsir nüshasını medheden bu zat, neden dolayı tefsire itimat etmemiştir? Öyle zannediyorum ki Ahmed b. Hanbel'in bu sözünde, zihinler için bir ikaz ve tenbih vardır. Tefsire ait haberlerde, sahih olmayanların sahihlere nispetle çok olduğuna ve halen bu haberlerin sened ve metinlerindeki zayıflığa işaret etmek istemiştir. Yoksa onun maksadı sahih tefsir rivayetlerini nefyetmek değildir"[321] diyerek Ahmed b. Hanbel'in uyarı hedefine matuf olarak tefsirin aslı olmadığını söylediğini ifade eder. Benzer izahlarda bulunan Celal Kırca da Ahmed b. Hanbel'in tefsir rivayetlerine karşı genel anlamda bir itimatsızlık gösterdiğini, bu alanlarda rivayetlere karşı çok dikkatli olunması ve her rivayetin kabul edilmemesi gerektiği konusunda uyarıda bulunmak üzere bunların asıllarının olmadığını ifade ettiğini beyan etmektedir.[322]

Malezyalı Ahmad Sanusi Azmi'ye göre Ahmed b. Hanbel bir taraftan Allah kelamının yorumlanmasında sahih hadislere ihtiyaç duyulduğunu vurgularken diğer taraftan "üç kitabın aslı yoktur: megâzî, melâhim ve tefsir" sözüyle güvenilir olmayan kaynaklara ve sağlam olmayan rivayetlere karşı uyarıda bulunur. Ahmed b. Hanbel'in uyarısı, yanıltıcı bilgi kaynaklarının bu dönemde yaygınlaşmasının bir tür yansımasıdır. O, tefsirin yanlış bilgi malzemelerinin ilgili alanlara nüfuz etmeye başladığına işaret ederek tefsire dair herhangi bir bilgiyi kabul etmede Müslümanların ihtiyatlı olması gerektiğine dikkat çekmektedir.[323] Başka araştırmacılar da üç meselenin aslı olmadığı yönündeki beyanıyla Ahmed b. Hanbel'in tefsir, megâzî ve melâhimin hiç dikkate alınmaması gerektiğini kastetmediğini, aksine çok fazla mübalağa ve güvenilir olmayan bilginin var olduğu konusunda ikazda bulunmak,[324] uydurma rivayetlere karşı uyanık ve dikkatli olunması gerektiğini salık vermek,[325] uydurma ve isrâiliyata dikkat çekerek bu rivayetlerin pek çoğunun sıhhat yönünden güvenilir olmadığını belirtmek,[326] çeşitli sebeplerle rivayetlere müdahale edildiğini ya da rivayetlerin uydurulduğunu gördükleri için bu hususa

[320] Ebû Şehbe, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, s. 34.

[321] Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s. 135 (imla tasarruflarıyla).

[322] Kırca, "Rivayet Tefsiri İçinde İmam Buhârî'nin Yeri", s. 184.

[323] Azmi, *Qur'anic References*, s. 107-8; a.mlf., "Ahl al-Hadith Methodologies on Qur'anic Discourses in the Ninth Century", s. 18-9. Ahmad Sanusi'ye göre Hatîb el-Bağdâdî ile İbn Teymiyye'nin sözü naklettiği form farklılaşsa da anlam benzerdir ("Sîra of the Prophet's Early Life in Musnad of Ahmad", s. 38).

[324] al-Btus, *The Question of Abrogation (Naskh) in the Qur'an*, s. 119; Gökbulut, *Niksârî'nin Hayatı ve Duhân Sûresi Tefsirinin Tahkiki*, s. 41-2.

[325] Çetin, *Kur'ân-ı Kerim'i Anlama Usûlü*, s. 66.

[326] Dumlu – Aydemir, *Tefsir Tarihi*, s. 93.

dikkat çekerek insanları uyarmak[327] gibi kritik hedefler gözettiği ve bu sebeple mübalağalı bir ifade kullanarak hedefini ortaya koyduğu[328] kaydedilmektedir.

Ahmed b. Hanbel'in tefsirin tamamını kastetmediğinin varsayılması, onun sadece uyarıda bulunmak istediği ve alanın bazı zaaf noktalarına dikkat çekmek istediği yönünde bir yorum türüne sevk etmektedir. Bu açıdan yapılan değerlendirmeler Ahmed b. Hanbel'in hedeflerini tespit etmeye dayalı girişimlerdir. Dolayısıyla Ahmed b. Hanbel'in asıl amacının ikazlarda bulunarak tefsir rivayetlerine karşı ihtiyatlı olmayı ve her rivayete güvenmemeyi sağlamak olduğu kaydedilir. Bu noktada Ahmed b. Hanbel'in dizginsiz faaliyeti biraz olsun durdurabilmek[329] amacıyla ilgili ifadeyi kullandığı söylense de ihtiyat vurgusu daha önplanda görünmektedir. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in sözü için "ıtlak üzere değildir" diyen Babanzâde Ahmed Nâim, onun ihtiyatlı olmanın gerekliliğini vurgulamak üzere bu sözü söylediğini kaydetmektedir:

> Ba'zı eimme-i dînin, ezcümle Ahmed b. Hanbel'in: "Üç nev' kitabın aslı yoktur: megâzî, melâhim, tefsir." sözü lâzıme-i ihtiyâta binâen söylenmişdir. Bunlara asılsız denmesi serâpâ yalan ve i'tibârdan sâkıt ma'nasına değildir. Ba'zı tefsirât vardır ki Nebiyy-i ekrem sallallahu aleyhi ve sellem'den sudûru sâbittir ve şüphesiz makbuldür. Ulemâ-yı sahâbe ile tâbiînin mevsûku'l-kelim olan ulemâsına isnad olunan rivâyât da öyledir. Yoksa İmam Ahmed'in maksadı bu kitaplardaki rivayâttan birçokları esânîd-i muttasıla-i sahîha ile sâbit olmadığı içün onlardaki her rivayete bilâ-tahkîk kapılmak caiz olmadığını anlatmaktır. O, kütüb-i hadiste sübut bulmuş olan bunca tefsirleri redde elbette taraftar değildir. Nasıl olsun ki kendi *Müsned*'ine tefsire ait hadisler dercetmiştir.[330]

Ahmed Nâim'in bu yaklaşımı sonraki pek çok araştırmacıyı doğrudan veya dolaylı olarak etkilemiştir. Nitekim konuyla ilgili bir çalışmadaki şu ifadeler ilgili etkiyi gösterir:

> [Ahmed b. Hanbel'in] bu sözü hakkında çok şey söylenmişse de bize göre Babanzâde Ahmed Naim'in görüşü daha makbuldür. Ona göre Ahmed b. Hanbel, bu sözü onların tamamen aslı olmadığı manasında söylememiştir; onun söylemekteki amacı bu alanlarda ihtiyatlı davranılması gerektiğidir. Nitekim kendisi *Müsned*'de tefsirle ilgili birçok rivayeti nakletmiştir. Zaten tefsir rivayetlerinin bir kısmı Hz. Peygamber'den sahih senedle gelmiştir. Onun amacı, bu haberlerin birçoğu muttasıl sahih isnadla gelmediği için tahkik edilmeden bunlara bağlanmanın caiz olmadığını ifade etmektir.[331]

Ahmed b. Hanbel'in tefsir, melâhim ve megâzî kitaplarının öğrenilmesine karşı çıkmadığı; ancak onların güvenilir teorik temellere dayanmadığını beyan ederek tefsire karşı yapıcı bir muhalefet ortaya koyduğu söylenir.[332] Bu açıdan onun hatalı bilgi kuramlarının bu alanlara nüfuz etmeye başladığına işaret ederek tefsire dair herhangi bir bilgiyi kabul etmede Müslümanların daha ihtiyatlı davranması

---

[327] Demircan, "Tarih Üzerine Bazı Düşünceler", s. 75.

[328] Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, II, 14; Sofuoğlu, *Tefsire Giriş,* s. 272; Leaman, "Tafsir – Salafi Views", s. 632. Benzer bir yorum için bk. Tagaddeen, *Text and Tradition*, s. 145.

[329] Bilgin, *Garîbu'l-Kur'ân*, s. 12; Sürün, *Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin Tefsir Risâleleri*, s. 11.

[330] Babanzâde, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercümesi*, I, 97.

[331] Karataş, *Tefsir Geleneğinde Rivayet*, s. 226. Ayrıca bk. Demir, *20. Yüzyılın İlk Yarısında Türkiye'de Hadis Tartışmaları,* s. 177-8.

[332] Birkeland, *Old Muslim Opposition*, s. 12-19; Abbott, "Tefsir'in Erken Dönem Gelişimi", s. 456.

gerektiğine dikkat çekmek üzere bu sözü söylediği belirtilir.[333] Rivayetlerle ilgili rey problemi ve diğer sorunlara bağlı olarak tefsir rivayetlerine ihtiyatlı yaklaşıldığının bir tezahürü olarak değerlendirilen[334] mezkûr sözün, bu rivayetlere karşı tedbirli olup güvenilmemesi gerektiğini ifade etme amacı taşıdığı kaydedilir.[335] Hadis usulünde rivayetlerle ilgili alınan ciddi tedbirlerin tefsir alanında uygulanamadığı ve bu sebeple tefsirin isnadsız uydurma rivayetler ve isrâiliyatla dolduğu, Ahmed'in de güvenilir olmadığına dikkat çektiği bu rivayetleri ihtiyatla değerlendirilme uyarısı yaptığı ifade edilir.[336]

İslam rivayet kültüründe rivayetlerin sıhhat sorunu tefsir, megâzî ve melâhime münhasır olmayıp hemen her alanı sınırlı ölçüde ilgilendiren genel bir problemdir. Buna rağmen bazı araştırmacılar tarafından bu sorun Ahmed b. Hanbel'in beyanından hareketle sadece mevzubahis üç alana yöneltilir. Nitekim melâhim rivayetlerinin sıhhatinin sorunlu olduğu konusunda pek bir itiraz yokken tartışmaların odağını sahih rivayetlerin de bulunduğu tefsir ve megâzî rivayetleri teşkil edere. Bu hususa değinen kimi araştırmacılara göre "tefsir ve Kur'ân'ın faziletleri hakkında uydurulduğu kadar hiçbir şey hakkında hadis uydurulmamıştır. Bu sebepledir ki Ahmed b. Hanbel, 'üç şey vardır ki bunların aslı yoktur; Tefsir, melâhim ve megazî' demek zorunda kalmıştır", yani tefsir uydurma olgusuna diğer alanlardan daha çok maruz kalmıştır. Ahmed b. Hanbel'in tüm tefsir hadislerini kastetmediği vurgulansa da "tefsir hakkında o kadar çok hadis uydurulmuştur ki, sahih olanları bunların arasından ayıklamanın âdeta güçleştiği"[337] söylenerek onun tefsiri niçin bu kapsamda zikrettiği gerekçelendirilir. Aynı şekilde Muhammad Zubayr Siddiqi (ö. 1976) de *mevzûât* literatürünü dikkate alarak İslami ilimler literatüründeki diğer alanlara göre hadis ve tefsirin uydurma rivayetlerden daha çok etkilendiğini kaydeder.[338] Yine konuyla ilgili başka bir araştırmada rivayet uydurmacılığı hemen her alanı etkilese de bazı konuların diğerlerinden daha belirgin şekilde etkilendiği; Ahmed b. Hanbel'in de megâzî, melâhim ve tefsir şeklindeki üç konunun Hz. Peygamber'in hadislerinde dayanağı olmadığını söyleyerek bu duruma işaret ettiği belirtilir.[339] Bu tür yorumlar Ahmed b. Hanbel'in diğerlerine nazaran rivayetleri en sorunlu alanları tespit etmek gibi bir gaye edindiği düşüncesinden hareket etse de böyle bir iddiayı dile getirilebilmek için Ahmed b. Hanbel'in menâkıb, kısasu'l-enbiyâ, züht, rekâik, ahlak, delâil, şemâil gibi alanları neden bu sözün kapsamına dâhil etmediği tespit edilmelidir.

---

[333] Azmi, *Qur'anic References*, s. 107-8; a.mlf., "Ahl al-Hadith Methodologies on Qur'anic Discourses in the Ninth Century", s. 18-9.

[334] Çalışkan, "Tefsirde Mâturîdî'yi Keşfetmek", s. 71.

[335] Demirci, *Kur'ân Tefsirinde Farklı Yorumlar*, I, 26.

[336] Dumlu – Aydemir, *Tefsir Tarihi*, s. 93; Kifâfî, *Fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 158; Özafşar – Erul, *Riyâzu's-Salihîn*, III, 350.

[337] Koçyiğit – Cerrahoğlu, *Kur'ân-ı Kerim Meal ve Tefsiri*, I, 41.

[338] Siddiqi, *Hadith Literature*, s. 31-2.

[339] al-Busaidi, *The Effect of Doctrinal Conflict on the Science of Hadith*, s. 150.

Ahmed b. Hanbel'in sözünün delaleti kapsamında Hatîb el-Bağdâdî'den bu yana ilk üç asırda tefsirin başına neler gelmiş olabileceği ve zaaf noktalarına özel olarak dikkat çekilmiştir. Nitekim Hatîb belirli kitapların kastedildiğini söylese de müelliflerinin gevşekliği, naklettikleri bilgilerin zayıflığı ve kussâsın ilaveleri sebebiyle itimat edilmeyen, sıhhati problemli olduğu[340] gibi ifadelerle bu kitaplar hakkındaki sorunların neler olabileceğine dair bazı açıklamalar yapar. İbn Teymiyye de tefsir rivayetleriyle ilgili isnad sorununa dikkat çekip tefsir rivayetlerinde bir veya iki râvinin zikredilmemesi (mürsel ve munkatı) problemiyle sıklıkla karşılaşıldığına işaret eder.[341] Sonraki dönem müellifler tefsirde Hatîb ve İbn Teymiyye'nin yorumlarına ilaveten tefsirde sahâbe ve tâbiûn döneminden itibaren muhtelif sorunların baş gösterdiği,[342] isnadların tamamen hazfedildiği,[343] isnadlar kadar metinlerin de sorun arz ettiği,[344] kussâs ve hadis uydurmacıların sahih olmayan rivayetleri ve tefsir sayılamayacak türde bilgileri tefsire girdirdiği,[345] zayıf ve uydurma rivayetlerin çokça bulunduğu,[346] isrâiliyat,[347] mezhebî saikler,[348] siyasi, dinî, fikrî ayrılıklar,[349] rey ve içtihat kaynaklı sorunlar[350] gibi pek çok hususun tefsir alanının zaaf noktalarını teşkil ettiği ve Ahmed b. Hanbel'in bu sebeple tefsire özellikle dikkat çektiği kaydedilir. Tefsirin bütün bu zayıf ve uydurma sorunlarına rağmen tarih boyunca rağbet görmesi ve kesintiye uğramaksızın ilk asırdan bugüne İslam kültüründe meşru sayılması ise geçmiş ulemanın mevcut bilgileri tespit edip kayıt altına alma gayesiyle, tenkidini de sonraki nesillere bırakmalarıyla gerekçelendirilir.[351]

B. Rey Karşıtlığına Hamledilmesi

Ahmed b. Hanbel'in tefsirin aslı olmadığına dair beyanını değerlendirmeye alan araştırmacılar, ekseriyetle onun yaşadığı dönemde tefsirle ilgili mevcut bazı problemleri dikkate alarak sözü yorumlamışlardır. İlk yorum yapan Hatîb el-Bağdâdî'nin Kelbî ve Mukâtil tefsirleriyle ilişkilendirmesi de İbn Teymiyye'nin isnad sorunlarıyla ilişkilendirmesi de bu gaye ve girişimle irtibatlıdır. Bu noktada sözü değerlendiren yorumcunun gördüğü ve sevk ettiği anlam, onun erken dönem tefsire bakış açısı ve yaklaşım tarzıyla yakından ilgilidir. Daha önce geçtiği üzere kimi araştırmacılar sözü eser ve müfessirlerle ilgili görürken kimisi râvi ve rivayet sorunlarıyla ilişkilendirmiştir. Bazı araştırmalarda söz

[340] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi'*, II, 162.
[341] Âlu İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, s. 174-5; İbn Teymiyye, *Telhîs*, s. 76; a.mlf., *Mukaddime*, s. 58-9; a.mlf., *Minhâcü's-sünne*, VII, 434-6.
[342] Reşîd Rızâ, *Tefsîr*, VIII, 357; Hudayrî, *Tefsîru't-tâbiîn*, II, 632-633, 926-927; Akay, *Tabiun Döneminde Tefsir Hareketi*, s. 15.
[343] Useymin, *el-Kavlü'l-müfîd*, s. 89-90; Ferhât, *Fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 253-4.
[344] Elik – Coşkun, *İndirildiği Dönem Işığında Kur'ân Tefsiri*, s. 21.
[345] Zifzâf, *et-Ta'rîf*, s. 169.
[346] Harputlu – Sever, "Bir Osmanlı Vâizi Eğinli Rahmi Efendi'nin İman Meselesine Yaklaşımı", s. 587.
[347] Demirci, *Kur'ân ve Tefsir Konusunda Bilinmesi Gereken 88 Soru*, s. 71.
[348] Şensoy, *Kur'ân'a Göre Ahiretteki Diyaloglar*, s. 10.
[349] Erbaş, *İbn Teymiyye'nin Kur'ân-ı Kerîm'i Tefsir Yöntemi*, s. 212-3.
[350] Eliaçık, *İslâm'ın Yenilikçileri*, I, 131.
[351] Serinsu, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûlün Rolü*, s. 179-180.

isrâiliyat, fezâil veya esbâb-ı nüzûl rivayetleriyle ilgili bir zeminde ele alınırken bazılarında tefsirin hadis ve fıkıhtan farklı olarak metodolojik bir temele sahip olmaması gibi usul farklılaşmaları ekseninde işlenir. Erken döneme dair sözün söyleyenini ve dönemin genel tartışma ve meselelerini dikkate alarak yapılan yorumlardan biri de herhangi bir delile dayanmaksızın gündeme gelen rey tefsiri meselesidir. Ahmed b. Hanbel'in yaşadığı dönemde yoğun tartışılan konulardan biri olması, reyle tefsir meselesinin tefsirin aslı olmadığı yargısıyla aynı kapsamda değerlendirilmesine sebep olmuştur.

Kur'an hakkında dayanak veya delil olmaksızın konuşmayı ifade eden reyle tefsir meselesinin, Ehl-i hadis açısından tefsirde rivayet olmaksızın konuşmamaya gönderme yaptığı düşünülmektedir. Bu durumda Ahmed b. Hanbel, tefsirin aslı olmadığını söylerken eldeki rivayetlerin reye dayalı olduğuna yönelik bir uyarı yapmış olmaktadır. Ancak bu yaklaşım, tefsir için hem rivayetlere davet etmek hem de rivayetlerin sorun arz ettiğini söylemek gibi bir sonuç doğurmaktadır. *el-Müsevvede fî usûli'l-fıkh*'ta Mecdüddin İbn Teymiyye'ye ait olduğu anlaşılan kısımda o, "Herhangi bir asla dayanmaksızın (من غير أصل) salt rey ve içtihatla Kur'ân'ın tefsiri caiz değildir" şeklinde bir mesele sunar. Bu yargıyı desteklemek üzere *"[Şeytan] size aslını esasını bilmediğiniz iddialarınızı Allah'a isnat etmenizi telkin eder"*[352] ve *"[Kur'an'ı sana] kendileri için indirilen şeyin ne olduğunu insanlara açıklayasın diye [lütfettik]"*[353] ayetlerine işaret eder. Konu ve ayetlerle ilişkili olarak da Ahmed b. Hanbel'in sözünü nakledip "Ben derim ki bu söz, ekseriyetle sahih muttasıl isnadlarının bulunmadığı anlamına gelir"[354] der. Bu hususta Mecdüddin İbn Teymiyye tefsir rivayetlerinin çoğunlukla sahih muttasıl senedleri olmamasının rey tefsiriyle ne tür bir ilişkisi olduğunu açıklamasa da aynı mesele altında ilk defa hem rey tefsirine hem de Ahmed b. Hanbel'in sözüne işaret etmekle farklı bir tutum sergilemiştir. Rey tefsiri hakkında Kur'an'da herkesin bilebileceği hususların yanı sıra kıyamet ve sûra üflemenin vakti, Hz. İsa'nın ne zaman yeryüzüne ineceği gibi sadece Allah'ın bildiği hususlar olduğuna işaret etmesine bakılırsa Ahmed b. Hanbel'in sözünü özellikle de insan bilgisini aşan bu tür durumlarla ilişkili gördüğü söylenebilir.

Benzer şekilde İbn Müflih de "Kur'an'ın, aslı olmayan (بلا أصل) rey ve içtihatla tefsir edilmesi caiz değildir" meselesinde Ahmed b. Hanbel'in sözüne temas eder. Ancak muttasıl senedden bahsetmeksizin doğrudan "çoğu sahih değildir" diyerek Ahmed b. Hanbel'in sözünü daha genel bir yargıyla izah eder.[355] Dolayısıyla rivayet olmaksızın tefsirin reyle yapılamayacağını; ancak rivayetlerin de ekseriyetle gayr-ı sahih olduğunu söylemiş olur. Mecdüddin İbn Teymiyye'de olduğu gibi "asla dayanmaksızın" tefsir yapmanın caiz olmadığını vurgulaması ile Ahmed b. Hanbel'in tefsirin aslı

[352] 2/el-Bakara: 169.
[353] 16/en-Nahl: 44.
[354] Âlu İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, s. 174-5.
[355] İbn Müflih, *Usûlü'l-fıkh*, I, 320-1.

olmadığı yönündeki sözü bir araya düşünüldüğünde, tefsir rivayetlerinin sorunlu yapısı gündeme gelmektedir. Nihayetinde tefsirin rivayetsiz de rivayetle de tam olarak yapılamayacağı sonucuna sevk eden bu ikilemin, Hanbelî çevrede teorisini İbn Teymiyye'de gördüğümüz Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri yöntemi[356] ve İbn Kesîr'in pratiğe döktüğü sebeb-i vurûdu Kur'ân tefsiri olmayan rivayetlerin tefsire dâhil edilmesi ile çözüme kavuşturulmaya çalışıldığı söylenebilir. Tefsir rivayetleriyle ilgili Hanbelî âlimlerde görülen bu değişim ve gelişmede Ahmed b. Hanbel'in tefsirin aslı olmadığına dair sözünün etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Modern döneme gelindiğinde Ahmed b. Hanbel'in sözünün rey karşıtlığına hamledilmesinde Goldziher'in de önemli bir etkisi vardır. Kur'an'ı yorumlama konusunda keyfîliğin had safhada olduğunun altını çizen Goldziher, bu sebeple İslam'ın ilk asırlarında tefsire sıcak bakılmadığını ve güvenilir bulunmadığı için karşı konulduğunu belirtir. Tefsirdeki problemler sebebiyle başta Hz. Ömer olmak üzere erken dönemlerde bazı âlimlerin ayetler hakkında konuşmada çekimser davrandığına dair bilgileri derleyip erken dönemde tefsir karşıtlığına temas ederken Ahmed b. Hanbel'in sözünü de zikreder. Fakat tefsir karşıtlığına rağmen tefsirin devam edegelen bir faaliyet olmasından hareketle de karşı konulan tefsirin tüm bir tefsiri kapsamadığına; tefsir, melâhim ve megâzîyi birleştiren ortak paydalara yönelik olduğuna işaret etmektedir.[357] Goldziher'i çeşitli açılardan tenkit eden Birkeland ise sınırlı dindar bir kesimin tefsire karşı olduğu; ancak Ahmed b. Hanbel'in tefsire bütünüyle karşı olmadığı, tefsire karşı yapıcı bir muhalefet içerisinde olduğu, buna rağmen sonraki dönem Hanbelîlerin işi tefsiri reddetmeye kadar götürdüğünü söyler.[358] Abbott erken dönemde tefsirin tamamına değil, sadece müteşabih ayetlerin teviline karşı çıkıldığna işaret ederken[359] Berg bazı sahâbîlerin az sayıda tefsir rivayeti olmasını, bu dönemdeki rey karşıtlığıyla gerekçelendirerek Goldziher'i destekler.[360]

Goldziher'in yaklaşımı Batılı araştırmacıların yanı sıra Müslüman araştırmacıları da etkilemiştir. Nitekim onun çizdiği tabloya katılan Mısırlı tarihçi Hasan İbrahim Hasan (ö. 1968) tefsir ilmini İslam kültür ve bilim tarihinin nakli ilimlerinden biri olarak incelerken "Bazı takva ehli kimseler Kur'ân-ı Kerim'e derin saygı ve kutsiyet içerisinde yaklaşmaya dikkat gösterdiler; hatta Kur'ân'ın tefsirini araştırmayı dinin altını oymanın bir türü olarak gördüler" diyerek sahâbe ve sonrasından bu hususu destekleyecek çeşitli iktibaslara yer verir. Bu çerçevede Hz. Ömer'i Kur'an'ın müteşabihlerini yorumlamaya kalkışan Sabîğ b. 'Isl'i cezalandırması, Şakîk b. Seleme'nin ayetin anlamını açıklamaktan geri durması, Abîde es-

[356] Bilgi için bk. Arpa, *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı*, s. 207-208.
[357] Goldziher, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*, s. 55-8.
[358] Birkeland, *Old Muslim Opposition*, s. 13-4.
[359] Abbott, "Tefsir'in Erken Dönem Gelişimi", s. 457.
[360] Berg, "Exegesis", s. 226.

Selmânî'nin bazı ayetlerin iniş sebebiyle ilgili soruya hassasiyet uyarısında bulunması, Saîd b. Cübeyr'in ayetleri tefsir etmek yerine bazı azalarının kesilmesini yeğlemesi, dil bilgini Asmaî'nin takvasından Kur'ân'ı tefsir etmeye cüret edememesi gibi argümanların ardından Ahmed b. Hanbel'in sözünü aktarır.[361] Dolayısıyla ilgili sözle onun tefsir cihetinden söylenen sözlere kati surette itibar etmediği, değer vermediği ve rey tefsirine karşı olduğu sonucu çıkmaktadır.

Kimi araştırmacılar, Ahmed b. Hanbel'in sözüyle ilgili birkaç ihtimalden biri olarak rey tefsirinden bahsederler. Sözgelimi Cevâd Ali, Ahmed b. Hanbel'in maksadının kıssacıların anlattığı hikâyeler, İsrâiliyat gibi uydurma rivayetlerin yanı sıra rey tefsiri olduğuna dair ifadeler kullanır.[362] Benzer şekilde Abdullatif Arain, Ahmed b. Hanbel'in sözünü 1- hadisçilerin yöntemiyle uyuşmadığı anlamına gelen edebî bir eleştiri, 2- sahih muttasıl senedinin olmaması ve 3- rey tefsirini kabul etmemesi şeklinde yorumlar.[363] Kimi çalışmalarda ise tefsirin erken dönem sorunlarıyla birlikte rey tefsiri sorunu özellikle vurgulanır. Nitekim bir çalışmada Medineli tâbiûn âlimlerinin tefsir aleyhindeki rivayetleri değerlendirilirken mezhebî tutumlar, müteşabih ve müphem ayetlerin yorumu, halku'l-Kur'ân tartışmaları ve İsrailî bilgilerin tefsirde yer almasına ilaveten ayrıca rey tefsiri sorununa temas edilir. Hişâm b. Urve'nin "Babamın Allah'ın kitabı hakkında herhangi bir tevilini duymadım" sözüne benzer türdeki rivayetlerle re'yü'l-mezmûm, yani bir delile dayanmayan sözlerin kastedildiği ifade edilir. Bu kapsamda Ahmed b. Hanbel'in sözüne yer verilerek, "Ahmed b. Hanbel'in "Üç şeyin aslı yoktur; tefsir, melâhim ve megâzî" sözü de bu minval üzere anlaşılmalıdır. Kur'ân'ı anlamaya katkısı olmadığı gibi sahih anlamın da önüne geçen Kur'ân ruhuna aykırı bilgiler hoş karşılanmamış ve bahsedilen reflekse sebep olmuştur"[364] şeklinde konunun diğer tefsir sorunlarıyla birlikte rey tefsiriyle ilişkisine işaret edilip sözün bu çerçevede anlaşılması gerektiğine dikkat çekilir.

Kimi araştırmacılar da Ahmed b. Hanbel'in sözünü mahza rey tefsiri ekseninde değerlendirirler. Nitekim *et-Tefsîru'l-kâşif*'te Ahmed b. Hanbel'in sözüne atıf yapan ve onun usul ve furû' konularında zahire göre delil getirmesine dikkat çeken Şiî müfessir M. Cevâd Muğniyye'ye göre o, kelâmullahın zahirî manası dışında yapılan tefsiri kastetmiştir.[365] Başka bir çalışmada "Selefiye, akla dayanan tefsir manasına gelen *et-tefsîr bi'r-re'y*'i de tehlikeli ve mahzurlu görmüştür. Bu nevi tefsiri kasdederek İmam Ahmed 'Üç şeyin İslam'da aslı yoktur: megâzî, melâhim ve tefsir' demiştir"[366] şeklindeki ifadeler rey tefsirine yönelik yorumu daha net yansıtır. Bir diğer çalışmada rey tefsirini yasaklayan rivayetlerin sıralandığı uzun bir

[361] Hasan, *Târîhu'l-İslâm*, I, 502-3.
[362] Cevad Ali, "Mevâridu târîhi't-Taberî", s. 150.
[363] Arain, *Ibn Kathir*, s. 14-6.
[364] Gürman, *Tâbiûn Dönemi Tefsiri ve Medineli Müfessirler*, s. 132.
[365] Muğniyye, *et-Tefsîru'l-Kâşif*, III, 314-5.
[366] Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 61.

pasajda konuyla ilgili olduğu düşünüldüğü için Ahmed'in sözüne de yer verilir. Hz. Peygamber'in rey tefsirini yasakladığına dair rivayetler, Hz. Ebû Bekir'in "Kur'an'ı kendi reyime göre tefsir edersem beni hangi sema altında barındırır, hangi yer üstünde taşır?" diye tepki vererek rey tefsirinden kaçındığı, bazı âlimlerin mesuliyetten çekindikleri için tefsire yanaşmadıkları belirtilir. Bu kapsamda "Ahmed b. Hanbel de reyle tefsire muhaliftir. O, 'üç şeyin aslı yoktur. Bunlar tefsir, melâhim ve megâzîdir' demiştir"[367] ifadelerine yer verilerek sözün doğrudan rey tefsirine karşı söylendiğine dikkat çekilir.

Ahmed b. Hanbel'in sözünü değerlendiren isimlerden olan Mehmet Evkuran'a göre bu söz tefsir ilminin oluşumu ve meşruiyetinden ziyade indiği dönem itibarıyla metnin yoruma ihtiyaç duymayacak kadar açık (mübîn, mübeyyen, mufassal vb.) olduğu düşüncesinin bir yansımasıdır. Zamanla dilsel mutabakatın kaybolması ve metin-olay ilişkisinin kaçırılması şeklinde iki temel unsura dayalı olarak anlama problemi ortaya çıkmış olup ne yazık ki sorun tam olarak çözüme kavuşturulamamıştır.[368] Ahmed b. Hanbel'in tefsire karşı çıktığını kaydeden Evkuran, onun "'Tefsîr, megâzî ve melâhimin aslı yoktur' diyerek İslam geleneğinde sonraları ayrı bir ilmî disipline dönüşmüş olan tefsire bir etkinlik olarak karşı çıkmasının temelinde yatan düşüncenin de yorumun uçsuz-bucaksızlığı ve güvenilir olmayışı karşısında sabit ve açık bir anlama tutunma ihtiyacına dayandığı söylenebilir"[369] diyerek Ahmed b. Hanbel'in sabit ve güvenilir anlam kaygısında olduğuna işaret etmektedir.

Ahmed b. Hanbel'in sözünü rey karşıtlığı ile ilişkilendiren kimi araştırmacılar bu söz kapsamında onun tefsiri, mümkün mertebe şahsi görüş belirtmeksizin öncekilerin rivayetlerini nakletmekten ibaret gördüğünü vurgularlar. İbn Abbas'ın tefsirdeki konumundan bahsedilen bir çalışmada onun rey ile birlikte şiir, Ehl-i kitap rivayetleri, mitoloji ve halk anlatıları gibi unsurları tefsirde kullanması bir tür yenilik olarak görülüp bunun yenilik olduğunu gösteren bir delil olarak da Ahmed b. Hanbel'in sözüne yer verilmektedir:

> Örneğin Ahmed b. Hanbel'e ait "Tefsir, melâhim, megâzî gibi üç şeyin aslı yoktur" sözü bunu göstermektedir. Ahmed b. Hanbel gibi daha çok rivayete, nakle ağırlık veren anlayış tarih boyunca tefsir ilmine iyi bakmamışlardır. Bunu 'Kur'an'ı kendi şahsi reyine göre açıklamaya kalkışmak' olarak görmüşler ve bundan kaçınmışlardır. Mümkün mertebe kendi şahsi görüşünü belirtmeden öncekilerin rivayetlerini nakletmek bu gelenekçi ekolde muteber kabul edilmiştir.[370]

Görüldüğü üzere tefsirde adından bahsedilmeden geçilemeyen bir sahâbîye rağmen Ahmed b. Hanbel'in tefsirin aslı olmadığını söylemesi, tefsirde reyin ve doğal olarak yeniliğin önünü kapatmak olarak telakki edilmiştir. Benzer şekilde Ahmed b. Hanbel'in sözüne atıf yapılan bir çalışmada şartlar ve

[367] Çakar, *Siyasal İslâm*, s. 238.
[368] Evkuran, "Metni Doğru Anladığımızdan Nasıl Emin Olabiliriz?", s. 21.
[369] Evkuran, "Kelam Geleneğinde Yorum Sorunu", s. 55-6.
[370] Eliaçık, *İslâm'ın Yenilikçileri*, I, 131 (imla tasarruflarıyla).

zaman değiştikçe Kur'an tefsirinin de güncellenmek zorunda olduğu vurgulanarak rey tefsirine karşı durup rivayetleri önceleyenler tenkit edilir. Bu kapsamda "Kur'ân'ı, geçmişte yaşamış ulemanın anladığı şekilde anlamalıyız, yeni yorum getiremeyiz diyerek, Kur'ân'ın evrenselliğinin önüne duvar örenler, İslâm'a bilerek yahut cahilliklerinden kötülük etmektedirler"[371] denir. Dolayısıyla rey karşıtlığını izhar edip rivayet tefsirini öncelemeye yönelik söylemlerin Kur'an'ın evrenselliğinin önünde set olduğu ve bu tür girişimlerin İslam'a zarar verdiği kaydedilmektedir.

C. Tefsir Usulü ve Tarihiyle İlişkilendirilmesi

Ahmed b. Hanbel'in sözü, tefsir tarihiyle ilgili tasavvurların yansıtıldığı bir iddiaya dönüşmüştür. Tefsirin ilk çağlarını yansıtan bir anekdot olarak değerlendirildiği için erken dönem tefsir tarihi söz konusu olduğunda Ahmed b. Hanbel'in tefsirin aslı olmadığına dair beyanına atıf yapma gereği duyulur. Özellikle de sahâbe, tâbiûn ve sonrası dönemde tefsirin uydurma, isrâiliyat ve hurafe gibi zaafiyetlerin yanı sıra tefsir eserlerinin içerdiği bilgiler ve isnad sorunları söz konusu olduğunda Ahmed b. Hanbel'in sözünün isnad sorunlarının genel bir ifadesini teşkil ettiği kabul edilmektedir. Dolayısıyla tefsirle ilgili pek çok problemi yansıtan bir iddia olarak ele alınan bu söz, yorumcuya göre değişen türde bir tefsir ve tefsir tarihi tasavvuru oluşturmuştur. Bu tasavvur tefsirin ortaya çıkışından erken dönemdeki seyri ve gelişimine kadar, Ehl-i hadis'in ilim anlayışından Ahmed b. Hanbel'in şahsına kadar hemen pek çok konuyla ilgili olabilir. Buraya dek tasvir etmeye çalıştığımız sözün anlaşılma biçimleri de esasında yorum sahiplerinin tefsir ve tefsir tarihi tasavvurlarını yansıtır. Hatîb el-Bağdâdî ve İbn Teymiyye'den bu yana dile getirilen yorumlar onların kendi tasavvurundan izler taşıır. Modern dönemde de Ahmed b. Hanbel'in sözü tefsir tarihi anlatılarını şekillendirmiş veya sözün yorumu tefsir tarihi tasavvurlarından etkilenmiştir.

Ahmed b. Hanbel'in sözünün, tefsirin müdevven bir ilim anlamında ilmîliğinin eleştirildiği ve meşruiyetinin tartışma konusu olduğuna hamledilmesi,[372] sözün neden tefsir usulü ve tarihine yönelik değerlendirmelerde önemli bir delil sayıldığını bir nevi izah etmektedir. Bu ifadede *usûl* veya onun müfred hâli olan *asl* kelimesinin geçiyor olması kimi araştırmacıları, tefsirin fıkıhtaki gibi bir usulünün olmadığına yönelik bir düşünceye sevk ettiği görülür. Bu noktada Birkeland, Ahmed b. Hanbel'in tefsir hakkındaki olumsuz yargısının fıkıhtaki gibi metodolojik bir zemine sahip olmaması meselesiyle ilgili olabileceğine dikkat çeker:

[371] Bülbül, *Allah'ın İndirdiği ve İnsanların Uydurduğu Din*, s. 151.

[372] Uludağ, "İslâmî Bir İlim Olarak Tasavvuf", https://yenidunyadergisi.com/blog/islami-bir-ilim-olarak-tasavvuf (erişim: 09.09.2023).

> Ahmed b. Hanbel'in Müslüman literatür tarihindeki oynadığı rolü dikkate aldığımızda, edebî bir kategori için kullanılan *lâ asle leh* (لا أصل له) ifadesinin öneminden şüphe edilmez. Bu ifade, hadis münekkitlerinin aradığı metodik kriterleri taşımayan sözlü ve yazılı malzemeyi tanımlar. *Lâ asle* (لا أصل) tabiri, esasen genel bir olumsuzlamadır; ancak burada *usûl* kelimesinin olumzulanmasını ifade eder. Bu da *usûlü'l-fıkh* ile aynı kavramla ilgilendiğimiz anlamına gelir. Buradan çıkan bir diğer sonuç da tefsir ve tarihî ilimler literatürünün onları güvenilir ve bilimsel disiplinler hâline getiren eleştirel bir temele sahip olmadığıdır. Bu nedenle sadece onların aslının olmadığı söylenebilir; ancak bu onların doğrudan reddedildiği anlamına gelmez…[373]

Bu ifadelerinden de anlaşılacağı üzere konuyu usul perspektifiyle ele alan Birkeland, Ahmed b. Hanbel açısından tefsirin fıkıh usulündeki gibi bir usulünün bulunmadığını ve dolayısıyla tefsirin fıkıhtaki gibi metodik temellere dayalı bir ilim olmadığını kaydetmektedir. Birkeland'a göre Ahmed b. Hanbel tarafından yapılan bu itiraz, onun bakış açısı itibarıyla son derece doğrudur. Çünkü onun döneminde gelenekçi hadisçiler tarafından isnadlara yöneltilen eleştiriler, düzenli ve sistemli olarak tefsire uygulanmamış, sonraki dönemlerde de tefsir rivayetleri, hadis ve fıkıhtaki gibi bir dereceye hiçbir zaman sahip olmamıştır. Bu sebeple Taberî'deki isnadların çoğu, yaklaşık hicri 100. yıldan daha öteye dayanmaz. Bununla birlikte Birkeland'a göre hadis rivayetçiliğinin kalıcı zaferinden sonra hadis uleması bu tür bir ilmi, tam olarak takdir edememişlerdir. Ahmed b. Hanbel de bu sebeple Allah'ın kutsal sözünü kendi kişisel düşüncelerine dayanarak rey ile yahut usulen kusurlu isnadlarla tefsir etmeyi onaylamamış, buna karşılık sadece hassas kriterlere uygun isnadlı tefsir rivayetlerini kabul etmiştir.[374]

Ayrıca hemen her konuda Kur'an'dan bir dayanak aranması, Kur'an'ın İslami ilimler açısından ilk ve öncelikli kaynak olmasıyla ilgilidir. Ancak mezhebî ve ideolojik yaklaşım mensuplarının da meşruiyet gayesiyle Kur'an'a müracaat etmesi, ayetlerin anlam ve yorumlarının genişlemesiyle sonuçlanmıştır. Kur'an'ın anlam ve yorumunu merkeze alan tefsir ilmi bu durumdan etkilenen ilimlerin başında gelir. Dolayısıyla tefsirin ilk dönemlerden itibaren ilmî tartışmaların cereyan ettiği bir alan olması ve konuyla ilgili tartışmaların doğrudan tefsir rivayetlerine yansıması her zaman dikkat çekmiştir. Nitekim bir çalışmada tefsir faaliyetlerinin fazlasıyla genişlediği ve neredeyse herkesin Kur'an'ı tefsir eder hâle geldiği belirtilerek bazı tâbiî âlimlerin bu duruma karşı uyarıda bulundukları ifade edilir. "Kur'an hakkında herkesin bir yorumda buluması ve belli bir usûle bağlı kalmaksızın konuşmasının çok fazla arttığı dönemlerde" Ahmed b. Hanbel'in de meşhur sözüyle tefsir rivayetlerinin aslı (geçerliliği) olmadığını söylediği kaydedilir.[375]

Benzer şekilde tefsirin bu hususiyetine dikkat çeken başka bir çalışmada ise hadis ilminin sahip olduğu sistematik usul anlayışına tefsirin sahip olmamasına işaret edilerek bu durumla Ahmed b. Hanbel'in

[373] Birkeland, *Old Muslim Opposition*, s. 16-7.
[374] Birkeland, *Old Muslim Opposition*, s. 17.
[375] Uzun, *İslam Tefsir Geleneğinde Muhalefet ve Eleştiri*, s. 21.

sözü arasında bağlantı kurulur. Bu noktada tefsirin temel malzemesi olan rivayetlerdeki problemlerin Ahmed b. Hanbel'i bu ilmin usulünün olmadığını söylemeye ittiği kaydedilip "İlk asırlarda hadis, fıkıh gibi disiplinlerin usûllerinin tespit edilmesi, buna karşılık tefsirin bir usûlünün bulunmaması, tartışmaların bu alan üzerinde yoğunlaşmasının bir sebebi olmuş olabilir. Erken dönemlerde metodolojisinin tespit edilememesi sebebiyle tefsir rivayetleri hadiste belirlenen rivayet nakletme kriterlerine göre değerlendirilerek eleştirilmiştir"[376] denir. Usul kelimesinden hareketle Ahmed b. Hanbel'in sözünün "megâzî, melâhim ve tefsir kitaplarının belirli bir yöntemi bulunmamaktadır"[377] şeklinde tercüme edilmesi de konunun metodolojiyle ilişkisini yansıtan bir örnek olarak görülebilir.

Bununla birlikte Ahmed b. Hanbel'in sözündeki *asl* (أصل) kelimesinin tefsirin ilim olarak bir kökeni bulunmadığına hamledildiği görülür. Böyle bir iddianın sahibi Tunuslu Ahmîde en-Neyfer, tefsirin farklı kültürlerle etkileşim sonucunda sözlü kültürden yazılı kültüre geçerek sadece anlaşılması zor bazı problemleri çözmek üzere 2./8. asır itibarıyla hadis ilminde bir bâb olarak vücuda gelmeye başladığını, ilk üç asırda sure sure, ayet ayet yapılmış tam bir tefsirin bulunmadığını söyler. Tefsir ilminin tanımı, yöntemi ve hedefleriyle Taberî ve Ebüssuûd arasındaki dönemde gelişim gösterdiğini söyleyip "İlk üç asırda tefsirin, telifi için gerekçenin pek net olmadığını, metodolojik olarak diğer ilimlerden ayrılma imkanından ve ilim olma gereçlerinden yoksun olduğunu ifade etmek üzere 'ne olgunlaştı ne de telef oldu (لا نضجت ولا احترقت) diye tabir edilen ilimlerden biri olduğu söylenirdi" ifadeleriyle tefsir tarihine dair genel kanaatini ortaya koyar. Bu kanaati desteklemek üzere "Nitekim Ahmed b. Hanbel de tefsir ilminin aslı olmayan üç ilimden biri olduğunu söylerken bunu teyit etmektedir"[378] diyerek onun sözünde yer alan *asl* kelimesini tefsirin ilim olarak kökeni olmadığı manasına hamleder.

Ayrıca Molla Fenârî'nin (ö. 834/1431) tefsir rivayetlerinin murad-ı ilahîye delalet etmeyeceğine dair kanaatinin tefsir rivayetlerinin sorunlu yapısıyla ilişkilendirildiği bir çalışmada, "Molla Fenârî, tefsir rivayetlerinin ilahi murada kati düzeyde delalet edeceğine itiraz etmektedir. Zira Ahmed b. Hanbel'in 'Şu üç şeyin aslı yoktur: tefsir, melâhim ve megâzi' şeklinde tespit ettiği üzere tefsir rivayetleri âhâd oldukları için ilahi murada kati düzeyde delalet edemezler; ancak zanni şekilde delalet edebilirler. Zanni delalete dayanarak 'Allah'ın muradı budur' denemez; 'Bunu murat etmiş olabilir' denebilir"[379] ifadelerine yer verilerek Ahmed b. Hanbel'in sözü bu kapsamda değerlendirilir. Bu açıdan ayetlerin anlamının zanni olduğu vurgulanırken Ahmed b. Hanbel'in sözü önemli bir mesnet olarak kaydedilir.

[376] Savut, *Rivayet Sorunlarına Çözüm Arayışı*, s. 11.
[377] Pakiş, "Zerkeşî'ye Göre Mana, Tefsir ve Te'vil", s. 329.
[378] Neyfer, *el-İnsan ve'l-Kur'ân*, s. 14.
[379] Baysal, "Mahiyeti, İmkân ve Sınırlılıkları Açısından Bilimsel Tefsir", s. 241 (imla tasarruflarıyla).

Ahmed b. Hanbel'in sözü, muhaddisler tarafından tefsirin diğer ilimlerden farklı değerlendirildiğini gösteren bir delil sayılır. Ancak bu yaklaşımda, yukarıdaki gibi Ahmed b. Hanbel'in sözünde yer alan *usûl* kelimesinin metodoloji anlamına hamledilmesinden ziyade, onun bir muhaddis olarak tefsir rivayetlerini eleştirmesi ve tefsir rivayetlerinin gerek isnad gerekse metin itibarıyla problem arz etmesi vurgusu hâkimdir. İbn Teymiyye'nin Ahmed b. Hanbel'in sözünü "isnadı yoktur" formunda zikredip bu kapsamda yorumlaması önemli bir hareket noktası olmuştur. Zira "isnadı yoktur" yorumu, sözün Ehl-i hadis'in erken dönemdeki ilim anlayışıyla birlikte ele alınması ve doğal olarak tefsir rivayetlerinin bilgi kabul kriterlerine uymadığı neticesini doğurmuştur. Bu çerçevede tefsirin başlangıçta hadisin bir bölümü olduğu söyleminin tenkit edildiği bir çalışmada Ahmed b. Hanbel'in sözünün, tefsirin hadisin bir cüzü olmadığının kanıtı olarak değerlendirildiğine ve bu sözün tefsir rivayetlerinin hadis rivayetleriyle aynı nakil geleneğine sahip olmadığı hususuna işaret ettiğine dikkat çekilmektedir.[380]

Bununla birlikte tefsir ve megâzî müelliflerinin hadisçilerin benimsediği isnad merkezli bilgi aktarımı hususunda titiz davranmamaları, bazen isnad zikretmemeleri, İslam dışı kaynaklardan bilgilere yer vermeleri, isnadları birleştirmek gibi çeşitli tasarrufları muhaddisler tarafından tenkit edilmiştir ve muhaddislerin tenkitleri bu alanların yöntemiyle ilgili olup Ahmed b. Hanbel'in sözü de bu çerçevede değerlendirilmelidir.[381] Rivayet-dirayet ayrımı yapılarak rivayet tefsirinde bir tür nesnellik kaygı ve gayesi görülse de nakil faaliyeti açısından bu rivayetlerin hadis ekolü içerisinde elde edilen başarıya ulaşamadığı,[382] tâbiûn döneminden henüz cerh-ta'dîl kaideleri tam olarak tespit edilmediğinden rivayetlerin cerh-ta'dîle tabi tutulmaması sebebiyle asılsız ve garip rivayetlerin tefsir kitaplarına girdiği,[383] bu noktada hadis ve fıkıh kitaplarına nazaran mürsel rivayetlerin megâzî, melâhim ve tefsirde daha fazla bulunduğu ifade edilir.[384] Benzer şekilde olayları veya savaşları anlatırken metin ve hikâye bütünlüğünü öncelemeleri nedeniyle tarihçilerin kullandıkları isnadların hadisçilerin standartlarına uymadığı ve nihayetinde hadisçiler kadar titiz olmadıkları için Ahmed b. Hanbel'in sözündeki gibi sert şekilde eleştirildikleri belirtilir.[385] Keza bu kapsamda siyer ve megâzî rivayetlerinin erken dönem sünnet algısına uygun bir muhtevaya sahip olmadığı, isnadlarının kusurlu olması sebebiyle muhaddislerin bu rivayetlere karşı mesafeli durup onları önemsiz addettikleri, bunların naklini zaman israfı olarak

[380] Karagöz, "'Başlangıçta Tefsir Hadisin Bir Bölümüydü' İddiasının Kaynağı ve Değeri", s. 67.
[381] Yücel, "Hadis İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkileri", s. 268; a.mlf., "Hadis İlminde Tarih Anlayışı ve Hadis Tarihi Yazıcılığı", s. 277-8; Demir, "Hadis Metinlerinin Yorumlanmasında Siyer Bilgilerinin Kullanılması", s. 591-2.
[382] Sıcak, *Kur'ân Tefsirinde Öznellik*, s. 130.
[383] Akpınar, *Said b. Cübeyr ve Tefsirdeki Yeri*, s. 23.
[384] Topal, *Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde Yer Alan Siyer Rivayetlerinin Tespiti ve Değerlendirilmesi*, s. 177.
[385] Erul, "Hadisçiler ile Tarihçilerin Tenkit Yöntemi Üzerine", s. 45-6.

gördükleri için büyük bir kısmını terk ettikleri ve Ahmed b. Hanbel'in de bu rivayetlerin aslının olmadığını söyleyerek bu yaklaşımın örneğini ortaya koyduğu söylenir.[386]

Ahmed b. Hanbel'in, ilgili sözüyle tefsir, melâhim ve megâzînin aslı olmadığı yönündeki eleştirisinin "aslında alana dair ilim faaliyetinin sadece muhaddislerin yaptıklarıyla sınırlandırılması arzusunu gösterdiği"[387] ve "kendi ilmî sistemleri içine almaya çalıştıkları"[388] ifade edilerek onun kendi ilim anlayışını ve dolayısıyla hadisçi perspektifi yaygınlaştırma gayesi taşıdığı kaydedilir. Ayrıca günümüzde branşlaşmaya bağlı olarak İslam ilimlerinin birbirinden uzaklaştığı, "akademik körlük" olarak görülebilecek bu ayrışmanın İslam'ın ilk asırlarından beri bir şekilde hâkim olduğu, hadisçilerin siyer çalışmalarına yönelik olumsuz tavırlarının bu ayrışmayı derinleştirdiği, hadis tenkit sistemi olarak cerh-ta'dîl ilmiyle birlikte siyer gibi disiplinlere ait rivayetlerin hak ettiğinden çok daha fazla eleştirildiği, nihayetinde Ehl-i hadis'in önemli temsilcilerinden Ahmed b. Hanbel'in bunların aslı olmadığını söyleyerek hadisçilerin yaklaşımını ortaya koyduğu ifade edilir. Bu kapsamda hadisçiler nazarında problemli görülen rivayetlerin siyer açısından önemli veri sunabileceğine dikkat çekilerek cerh-ta'dîlin temelini oluşturan anlayışın tekrar değerlendirilmesinin daha isabetli sonuçlar getireceği belirtilir.[389]

Bununla birlikte Ahmed b. Hanbel ve muhaddislerin zannedildiği kadar toptan reddetmeye dayalı bir tutum takınmayıp bilinçli bir şekilde analitik ayrımlar yaptıkları, özellikle Ahmed b. Hanbel ve Yahya b. Maîn'in İbn İshak'ın megâzî rivayetlerinin yazılabileceğine hükmettikleri, muhaddislerin Vâkıdî'yi hadis râvisi olarak güvenilir saymazken megâzî ve tarihe dair konularda görmezden gelmeyip ehil kabul ettikleri ve başvuru mercii olarak gördükleri, dolayısıyla muhaddislerin ahkama dair rivayetlerde aradıkları sıhhat kıstaslarını siyer ve tarih gibi sahalarda kısmen esnetebildikleri kaydedilir.[390] Aynı şekilde ilk devirlerden itibaren rivayetlerin, sadece nakil işiyle uğraşan muhaddisler ile tarihçi ve müfessir için aynı anlam ve değeri taşımadığı,[391] ahkam ve itikat konularıyla tefsir, melâhim ve megâzînin bir tutulmadığı,[392] hukuk ve akait dışındaki sahaların ikinci derecede önemli görülerek rivayetlerde titiz davranmanın gerekmediğine (*tesâmuh*),[393] ahkama dair hadislerin nakli kadar hassasiyet göstermeyip biraz toleranslı (*mütesâhil*) davrandıklarına[394] dair genel bir kanaatin belirleyici olması gibi hususların üzerinde durulmaktadır.

---

386 Apaydın, *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım*, s. 39-40.
387 Köse, "Bir Model Olarak Selef ve Değişimin İnkârı", s. 155.
388 Kargan, *Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde Tefsir Rivayetleri ve Değerlendirmesi*, s. 91.
389 Özkan, "Hadissiz Siyer Siyersiz Hadis Müstakim Olur mu?", s. 74-5.
390 Karagözoğlu, "'Hadissiz Siyer Siyersiz Hadis Müstakim Olur mu?' Başlıklı Tebliğin Müzakeresi", s. 82.
391 Keleş, "Tarih Bilincimiz", s. 40.
392 Siddiqi, *Hadith Literature*, s. 8-9.
393 Koç, *Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, s. 150.
394 Erul, "Hadisçiler ile Tarihçilerin Tenkit Yöntemi Üzerine", s. 45.

Diğer taraftan kimi araştırmacılara göre ilk üç asra ait hadis kaynaklarındaki tefsir bâblarında yer alan hadislerin diğer bâblara oranla az miktarda olması, eserlerin içeriğinin merfû hadislerle sınırlama amacıyla ilgilidir. Ancak merfû olduğu hâlde muhaddislerin bazı haberleri nakletmekten kaçınmaları, bu rivayetlerin hadis usulü kıstaslarına göre zayıf sayılması ve tefsir rivayetlerinin farklı bir nakil geleneğine tabi olması sebebiyledir. Bu açıdan Ahmed b. Hanbel'in tefsir, melâhim ve megâzînin aslı/isnadı olmadığına dair sözü, onun bu alanlardaki rivayetleri diğer alanlardan farklı gördüğüne işaret etmektedir.[395] Bu noktada hadise oranla daha erken dönemden itibaren yazı ile aktarıldığı için tefsirde isnada dikkat edilmediği, teşriî bir değer taşımaması bakımından daha entelektüel bir yapıya sahip olduğu, isnaddan ziyade bilginin tevarüsünün öncelendiği ve söz konusu bilgi amaçlı aktarımın tefsirdeki rivayet telakkisi ile hadisteki rivayet telakkisinin birbirinden ayrışmasının temelini teşkil ettiği kaydedilir. Ahmed b. Hanbel'in tefsir rivayetlerinin isnadsız olduğunu tespit etmesi ise mutlak bir isnadsızlıktan ziyade, Taberî ve İbn Ebî Hâtim'in zayıf rivayetlere yer vermesinden de anlaşılacağı üzere "tefsir geleneğinde isnadın hadis rivayet geleneğindeki gibi bilginin aktarımında belirleyici bir role sahip olmadığı" anlamına hamledilir.[396] Binaenaleyh Ahmed b. Hanbel'in melâhim, megâzî ve tefsirin aslı olmadığı yönündeki sözünün tefsir rivayet geleneğinin hadistekinden ayrılması gerektiği yönünde bir teşhis olarak değerlendirilebileceği belirtilir.[397]

Erken dönem tefsir nakil anlayışıyla ilgili yapılan bir çalışmada Ahmed b. Hanbel'in sözü muhaddislerin belirledikleri kıstaslar açısından tefsir nakillerinin problemli olduğunu ifade eden en önemli verilerden biri olarak ele alınır. Bu kapsamda "Ahmed b. Hanbel 'Üç şeyin aslı yoktur: megâzî, melâhim ve tefsir' şeklinde bir görüş ileri sürmüş ve bu ifadesi muhaddislerin tefsir alanı hakkındaki yaklaşımlarını belirlemiştir" şeklinde Ahmed b. Hanbel'in sözünün muhaddislerin tefsir telakkisi üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olduğu kaydedilir. Özellikle de isnad sistemine yüklenen anlamın tefsirde de görülmek istenmesi, o dönemde tefsir nakillerinin farklı ve yanlı algılanmasına sebep olduğuna işaret edilir.[398] Buradan hareketle hadisçilerin tefsirin kendine özgü nakil anlayışını anlayıp kavrayamadıklarına şöyle dikkat çekilir:

> bu durum hadisçiler tarafından tefsirin kendine özgü nakil tarzının tam olarak anlaşılamaması ve kavranamamasıyla yakından irtibatlı gözükmektedir. Zira onların kendi geliştirdikleri ölçütleri her alana uygulamaya çalışmalarından dolayı hadis dışındaki diğer alanların gelişim seyrinin nasıl olduğuna dair bir bakışın kendilerinde oluşmamasına zemin hazırladıklarını ileri sürebiliriz.[399]

[395] Türcan, "Hadis Rivayet Geleneği ve Tefsir", s. 252-3.

[396] Türcan, *Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü*, s. 40-1, 91, 305.

[397] Karataş, *Tefsir Geleneğinde Rivayet*, s. 226.

[398] Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*, s. 262-3.

[399] Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*, s. 401. Benzer şekilde başka bir çalışmada tefsire özgü nakil formunun muhaddisler tarafından tam olarak anlaşılamadığı vurgulanmaktadır (Ata, "Tirmizî'nin Kur'ân Tefsir Yöntemi", s. 562).

Benzer şekilde hadisçilerin tefsirin kendine has bir nakil geleneği ve metodu olmasını gözardı ettikleri, tefsiri kendi sistemleri içine almaya çalıştıkları ve bilhassa 3./9. asırdan itibaren Ehl-i hadis'in artan popülaritesiyle birlikte hadiste uygulanan kriterlerin tefsir rivayetlerinde de uygulanmaya başladığı kaydedilir.[400] Tefsir eserlerindeki rivayetler ile hadis kaynaklarındaki tefsir rivayetlerinin sayısal açıdan farklılaşmasında muhaddislerin tefsir nakillerine karşı tutumunun etkisi olduğu, neticede tefsir nakillerinin büyük bir kısmının hadis eserlerine alınmayarak bir nevi değersizleştiği, Taberî, İbnü'l-Münzir ve İbn Ebî Hâtim gibi müfessirlerin rivayet formunda ısrar etmelerinin ise hadis anlayışının etkili olduğu bir süreçte bilginin değerli hâle gelebilmesi için muhaddislerin kıymet atfetmedikleri tefsir nakillerine gerçek değerini kazandırma çabasına matuf olduğu ileri sürülür.[401]

Ahmed b. Hanbel'in tefsire itimat etmediği ve karşı çıktığı türündeki değerlendirmeler, onun kendi döneminde müstakil tefsir eseri yazan ya da hadis kitabında tefsir bâbına yer veren muhaddislerle mukayese edilmesi sonucunu beraberinde getirmiştir. Konuyla ilgili yorum sahibinin yaklaşımına ve tasavvuruna göre sözün yorumu da değişebilmektedir. Bütün bu yaklaşımlarda kendi anlayışları çerçevesinde Ahmed b. Hanbel'in sözünü makul bir zemine oturtma çabası görülür. Sözgelimi tefsir rivayetlerinin zayıf ve uydurma olduğunu vurgulayan Hasan Hanefî açısından Ahmed b. Hanbel'in uyarısına rağmen sahih kabul edilen Buhârî'nin hadis eserinde tefsir bâbının yer alması bir tür zaafiyet göstergesidir.[402] Hadis kitabında tefsir bâbının yer almasını zaafiyet olarak gören başka bir perpektife göre ise tefsir bâbını içermemesi *Muvatta*'ın Buhârî'nin kitabından daha sahih ve öncelikli olduğunun gerekçesi olarak sunulur.[403] Başka bir yaklaşıma göre ise Ahmed b. Hanbel'in uyarısını dikkate alan İbn Kesîr temelsizlikle itham edilen tefsir, melâhim ve megâzî ilimlerini sağlam dayanaklar üzerine oturtmak için *Kütüb-i Sitte* yerine Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'ini öncelemiştir.[404] Konuyla ilgili başka bir araştırmaya göre İbn Kesîr'in *el-Müsned*'i öncelemesi daha sahih ve muteber görmesinden ziyade daha erken bir kaynaktan nakletme arzusu ve Ahmed b. Hanbel çizgisine olan sempatisiyle ilgilidir.[405]

Ahmed b. Hanbel'in sözünü makul bir zeminde izah etme çabalarının diğer bir veçhesi, Ehl-i hadis geleneği içerisinde onun potansiyel muhalifi olabilecek kişilerin methiyle ilgilidir. Burada hakiki bir muhalefetin söz konusu olup olmamasına bakılmaksızın Ehl-i hadis cenahından tefsir lehine olabilecek bir söz veya eylemin varlığı muhalefet için yeterli bir gerekçe sayılmıştır. Sözgelimi Şâfiî'nin insanların tefsirde Mukâtil'e muhtaç olduğunu söylediğine dikkat çekilen bir çalışmada Ahmed b. Hanbel'in

[400] Kargan, *Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde Tefsir Rivayetleri ve Değerlendirmesi*, s. 91, 235.
[401] Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*, s. 402.
[402] Hanefî, *el-A'mâlü'l-kâmile*, II, 224.
[403] Mosleh Uddin, *Shah Waliullah's Contribution to Hadith Literature*, s. 265-6, 268.
[404] Yumrutepe, *Fecr Sûresinin Rivayet ve Dirayet Açısından Tefsiri*, s. 32.
[405] Türcan, *Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü*, s. 233-4, 311.

"Tefsir sahibi Mukâtil'den bir şey rivayet etmek hoşuma gitmez" demiş olması, Mukâtil'e güven konusunda Şâfiî ile Ahmed b. Hanbel arasında fikrî bir ayrılık olarak değerlendirilir. Senedin önem arz ettiği bir dönemde senedsiz bir metni kabul ederek Şâfiî'nin, bilgi telakkisi açısından bir değişime sıcak bakmış olabileceği, Mukâtil'in senedsiz verdiği tefsir rivayetleri kabul etmesinde ilmî muhakame ve mukayesenin etki etmiş olabileceği ve bu anlamda Şâfiî'nin bir geçişi temsil ettiği ileri sürülür. Ahmed b. Hanbel için ise "mihne sürecinden sonra bazı fikirlerini keskinleştirip rivayet haricinde şahsi görüşleri, içtihadları nakletmeme hususunda katı davranır olmuştur" denilip Mukâtil hakkındaki ayrışmanın Ahmed'in yaşadığı değişim nedeniyle olduğu kaydedilir.[406] Oysa Şâfiî'nin "Mukâtil, Allah onu kahretsin" (مقاتل قاتله الله تعالى)[407] dediği Mukâtil için Ahmed b. Hanbel'in "Onun Kur'an bilgisi vardı"[408] değerlendirmesini yaptığına dair nakillerin varlığı tam tersi bir tablo da çizilebileceğini gösterir.

Ahmed b. Hanbel'in tefsir karşıtlığı pozisyonunda görülmesi, tefsir bâbına yer veren yahut tefsir eseri yazan âlimlerin onun muhalifi olarak görülmesi sonucunu doğurmaktadır. Bu hususta en dikkat çeken isim olarak Buhârî'nin hadis kitabında ilk defa tefsir bâbına yer verdiği belirtilse de[409] günümüze ulaşan eserler arasında ondan önce Abdullah b. Vehb (ö. 197/813) ve Saîd b. Mansur'un (ö. 227/842) ale'l-ebvâb nitelikli hadis eserinde tefsire dair bölümler açtıkları ve bu konuda Buhârî ve diğer *Kütüb-i Sitte* müelliflerine örneklik teşkil ettikleri kaydedilir.[410] Ancak her hâlükârda Buhârî'nin bazı rivayetleri isnadsız zikretmesi üzerinde durulan hususlardan biri olmuş ve bu durum kimi araştırmacılar tarafından onun isnadın otoritesini sarsan ilk kişi olduğu, tefsiri hadisten ayrı gördüğü ve bu hadislerin sıhhatinde iddialı olmadığı şeklinde değerlendirilmiştir.[411] Özellikle de "onun hadis ve tefsir gelenekleri arasında önemli bir farklılık olduğu düşüncesine sahip olduğu",[412] türünün ilk örneği olmasına rağmen "diğer hadis eserlerindeki benzer bölümler arasında tefsir konusunda daha ileri bir konumda olduğu ve tefsir geleneğinden daha fazla yararlandığı" söylenir.[413] Ancak Buhârî'nin yanı sıra Müslim, Tirmizî, Nesaî gibi muhaddislerin hadis eserlerinde tefsir bâbına yer vermesi ile 4./10. asırda Taberî, İbnü'l-Münzir ve İbn Ebî Hâtim gibi tefsir yazan muhaddisler öne çıkar. Ahmed b. Hanbel'in tefsiri baskılamaya çalışan bir

406 Çam, *Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsir Nakillerinin Güvenilirliği*, 52-4.

407 İbn Hacer, *el-Ucâb*, I, 217.

408 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 163; XV, 207.

409 Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, s. 117.

410 Akbaş, *Hadis Edebiyatında Kitâbu't-Tefsîrler*, s. 134-136, 142-143; a.mlf., "Sahîh-i Buhârî'de Tefsire Dair Bilgiler", s. 174-5.

411 Karataş, "Tefsir İlminde Rivayet Algısı", s. 45. Bu hususta Buhârî'nin rivayetin fantezi ifade eden otoritesini parçalamak istediğini belirten Fuad Sezgin, isnadın Buhârî ile birlikte sallantıya düştüğünü, İslâmî rivayet tarihinden rivayetleri büyük ölçüde isnadsız zikreden ilk kişinin Buhârî olduğunu ve bu anlamda Buhârî'nin kitaplardan faydalanmak için gelmiş olmasını şart koşmayarak isnadın artık hükmünü kaybetmeye mahkum otoritesini ciddi bir surette sarsan ilk kimse olduğunu iddia etmektedir (bk. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 46, 135, 143. İddiaların tenkidi için bk. Albayrak, *Buhârî'nin Kaynakları ve Fuad Sezgin*, 98-100 vd.).

412 Türcan, *Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü*, s. 43.

413 Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*, s. 311.

kimse olarak sunulması, mezkûr muhaddislerin Ahmed b. Hanbel ve onun gibi tefsir karşıtı kimselere rağmen tefsir için mücadele veren kimseler olarak görülmesi sonucunu doğurmuş gibidir. Nitekim bir çalışmada tefsirin bir ilim olarak bağımsızlığının tanınmasında Buhârî'nin tefsir hadislerinin isnadında esnek davranmasına dikkat çekilip bunun tefsir tarihinde altın çağın başlangıcı olduğu ileri sürülür.[414] Tefsirin en parlak dönemi olarak görülen bu süreçte önceki nesil muhaddisler tarafından engellenmeye maruz kalan tefsirin sonraki nesil muhaddisler tarafından önü açıldığına dair bir tasavvur sezinlenir.

Bu kapsamda Buhârî'nin bir muhaddis olarak hadis kitabı içerisinde tefsir bâbına yer vermesi onun tefsire, filolojik tahliller yapması da dirayet tefsirine önem verdiği şeklinde değerlendirilir.[415] Bu kapsamda Ahmed b. Hanbel'in "Sünnet Kur'an'ı tefsir eder" sözü, onun tefsiri reddedip yerine bütün sünneti ikame etme çabası sayılır. Dolayısıyla Buhârî'nin yanı sıra Tirmizî ve Nesâî gibi muhaddislerin tefsir bâbına yer vermesi, "Hz. Peygamber'in bütün hayatının Kur'an'ın bir tefsiri olduğu şeklindeki yaklaşımı en azından uygulamada benimsemedikleri"[416] şeklinde yorumlanır. Benzer şekilde "Buhârî'nin *Sahîh*'inde, yani, bir hadis kitabı içerisinde "Kitâbü't-Tefsîr" bölümüne yer vermesi, onun Hz. Peygamber'in bütün söz ve davranışlarının tefsir olarak tanımlamadığını ve bu görüşte olmadığını göstermektedir. Şayet bu kanaatte olsaydı, bir hadisçi olarak hadis kitabının içine Kur'ân ayetlerinin yorumuyla ilgili bir bab başlığı koymazdı" ifadeleriyle Buhârî'nin hadis kitabında tefsir bâbı açarak diğer muhaddisler gibi tefsiri sünnetten ibaret görmediği vurgulanır. Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in tefsire itimat etmediğini izhar eden sözüne karşı, "Buhârî'nin bir hadisçi olarak hadis kitabı içinde tefsire yer vermesi, tefsire itimat ettiğini göstermesi açısından da önem arz ettiği", kendi prensiplerine uygun olmayanları almayıp uygun olanları da eserinde yer vererek dikkatlere sunduğu ve bu yönüyle de kendisinden sonra gelenlere örnek olduğu kaydedilir.[417]

Çeşitli teviller vasıtasıyla Ahmed b. Hanbel'in gayet açık ve anlaşılır olan sözünün olumlu hâle getirilmeye çalışıldığı vurgulanıp Buhârî'nin onun çağdaşı olarak tefsire dair bu olumsuz kanaati fiilen olumlu hâle getirdiği ifade edilir. Bu tavrıyla kendisinden sonra gelenlere örnek teşkil ettiği belirtilen Buhârî'nin tefsir konusunda Ahmed b. Hanbel'e karşı tepkili olduğu izlenimi oluşmaktadır. Konuyla ilgili nihai olarak şöyle denilir:

> Buhârî bu tavrıyla, söylenen veya nakledilen her sözü, ne kabul ne de reddetmiştir. Bilakis o, kendi ölçülerine göre doğru olanı almış, yanlış olanları ise almamıştır. Böylece Buhârî, İslâm'ın doğru olanın alınıp yanlış olanın alınmaması ilkesini tefsir rivayetlerine uygulayan ilk kişi olmuştur. Hiç şüphesiz İsrâiliyâtın ve yalan haberlerin çokça uydurulduğu ve nakledildiği bir dönemde Buhârî, Ahmed b. Hanbel gibi kategorik olarak, "bunların aslı yoktur" diye tefsir rivayetlerine toptan karşı

[414] Arain, *Ibn Kathir*, s. 14-6.
[415] Kırca, "Rivayet Tefsiri İçinde İmam Buhârî'nin Yeri", s. 184.
[416] Türcan, "Hadis Rivayet Geleneği ve Tefsir", s. 252.
[417] Kırca, "Buhârî ve Kur'ân Tefsiri", s. 321.

> çıkmamış, bilakis analiz yöntemini kullanarak doğru olan rivayetleri, yanlışlarından ayırarak kitabına almakta bir sakınca görmemiştir.[418]

Esasen ilgili sözü üzerinden Ahmed b. Hanbel'in kategorik olarak tefsir rivayetlerine karşı olduğu düşünüldüğü takdirde Buhârî'nin bâb başlığı olarak tefsire yer vermesi ve yine aynı dönemlerde tefsir lehine olabilecek diğer gelişmeler onu Ahmed b. Hanbel'in muhalifi olmaya namzet gösterebilir. Fakat tefsirin aslı olmadığına dair söz üzerinden Ahmed b. Hanbel'in kategorik olarak tefsir karşıtı olduğunu söyleyebilmek için daha fazla veriye ihtiyaç vardır. Bu noktada sadece Ahmed b. Hanbel'in müstakil bir tefsir çalışması yaptığına dair kayıtlar dikkate alındığında bile onun karşı olmak bir tarafa, tefsir meselesini ciddiyetle ele alıp özel olarak ilgilendiği açıktır. Dolayısıyla onun "tefsir rivayetlerine toptan karşı" olduğu düşüncesi üzerine şekillenen iddiaların muhasebesi yapıldığında bu iddia üzerine bina edilen diğer tasavvurlar da tartışmalı hâle gelmektedir.

Diğer taraftan Ahmed b. Hanbel'in ve genel olarak muhaddislerin uyarılarına rağmen gerek hadis musannefatı içerisinde gerekse müstakil eserlerde tefsir rivayetlerinin yer alması, konuyu makul çerçevede izah etmeyi gerektirir. Bu noktada rivayetlerin sıhhatine dikkat edilmeden Hz. Peygamber'e nispetle nakledilmesinin sonraki dönemlerde bunların sahih zannedilmesine sebep olduğu ve birçok konuda İslâm'a zarar verdiği kaydedilirken[419] diğer taraftan Tûfî'nin (ö. 716/1316), müfessirlerin kendilerine ulaşan her haberi kayıt altına almaktaki amaçlarının ellerindeki malzemenin yitmesinden endişe etmeleri olduğu ve bunları naklederken de sonraki nesilleri bunlarla mükellef tutma gayesi gütmedikleri yönündeki ifadeleri zikredilir.[420] Muhaddislerin sadece tefsir için değil, genel olarak bütün rivayetleri toplama gayreti gösterdikleri, bu rivayetlerden zayıf ve uydurma olanlarını ayıklama işini de sonraki neslin hadis tenkitçilerine bıraktıkları ifade edilir.[421] Dolayısıyla bu yaklaşımda tefsir hadislerinin problemli yapısının doğal süreçten kaynaklandığı ve tefsirle ilgilenen kimselerin problem arz eden rivayetleri tespit edip ayıklayabilecek kabiliyet ve donanımına sahip olması gerektiği anlaşılmaktadır.

Ahmed b. Hanbel'in sözünün tefsirde zayıf ve uydurma rivayetlerin çokluğuna hamledilmesi müfessirlerin bu rivayetlere güvenmediği için nassın hududunda durmayıp içtihatta bulundukları şeklinde yorumlanmaktadır.[422] Bu bakış açısında göre müfessirler rivayetleri dikkate alma konusunda tesahül gösterdiği gibi rivayetlerle meşgul olmak tefsir için gerekli görülmemekte ve mesnet olarak da Ahmed b. Hanbel'in sözüne işaret edilmektedir. Rivayetlerin gerekliliğini vurgulayan anlayış açısından ise Ahmed b. Hanbel'in sözü, tefsirin rivayetle olan bağını yansıtmakta, müfessirin rivayet ve rivayet

[418] Kırca, "Buhârî ve Kur'ân Tefsiri", s. 321-2. Ayrıca bk. a.mlf., "Rivayet Tefsiri İçinde İmam Buhârî'nin Yeri", s. 184-5.
[419] Zamur, *Şîa Tefsirinde İsrâiliyat*, s. 40-1.
[420] Tûfî, *el-İksîr*, s. 43-4.
[421] Serinsu, *Kur'ân ve Bağlam*, s. 126.
[422] Emîn, *Fecru'l-İslam*, s. 219; Yerinde, *Ahkam Ayetlerinde Sünnetin Yeri*, s. 172-3.

kritiğine dair bir donanıma sahip olmasının gerekliliğini ifade etmektedir. Zayıf veya mürsel rivayetlerin bütünüyle merdud olmadığı anlayışından[423] hareket eden bu yaklaşımda tefsirde uydurma hikâyeler ve asılsız bilgilerin çok olmasına bağlı olarak dil bilgilerinin naklinde, kıraat, tefsir, esbâb-ı nüzûl, nâsih-mensûh, ulemanın -özellikle de selefin- güçlü sözleri gibi nakil gerektiren konularda dikkatli olmak ve zayıf yerine güçlü bilgileri tercih etmek gerektiği dile getirilip bu kapsamda Ahmed b. Hanbel'in sözüne atıf yapılır. Ahmed b. Hanbel'in "üç kitabın usulü yoktur: megâzî, melâhim ve tefsir" şeklindeki kapsayıcı ifadesinde bu alanlarda zikredilen rivayetlerin çoğunun zayıf, uydurma ve asılsız olduğuna dikkat çektiği belirtilerek rivayetler konusunda dikkatli olmak ve sağlam güçlü rivayetlere dayanmak hususu müfessir olmanın şartlarından sayılır. Abdurrahman b. Mehdî'nin (ö. 198/814) "Her önüne gelen rivayetle ihticac etmemesi ve ilmin hareket noktasını bilmek için sahih olanı olmayandan ayırt edinceye kadar bir kimsenin imam olması caiz değildir" demesi de bu düşünceyi teyit eden bir delil olarak sunulur.[424] Aynı şekilde Hz. Peygamber'den nakledilen tefsir rivayetlerinin çoğu senedi zayıf/mevzû rivayetler olduğu için ihtiyatla kullanmak gerektiği, müfessir sahâbeden gelen rivayetler de çoğunlukla uydurma olduğu için senedlerin sıhhatini araştırmak gerektiği, tefsir kitapları tâbiûn ulemasının rivayetleriyle dolu olduğu için nakledilen rivayetlere karşı dikkatli olmak gerektiği, tâbiûndan gelen İsrâiliyat türü rivayetlerde ayetin tefsiriyle ilgisi olmadığı için veya tuhaf konuları ortaya attığı için bunları kabul etmeye imkân olmadığı kaydedilir.[425] Bu çerçevede bir araştırmada şu ifadelere yer verilmektedir:

> Tefsir kitaplarının çoğunun zayıf haberler, uydurma adiseler, asılsız hikayeler, aziz ve hamîd olan Allah'ın indirdiği Kur'an ayetlerinin tefsirine layık olmayan isabetsiz görüşlerle dolu olduğu insanların diline doladığı meşhur bir durumdur. Bundan ötürü Ahmed b. Hanbel'in "üç kitabın usulü yoktur: megâzî, melâhim ve tefsir" sözü meşhur olmuştur. Hatîb el-Bağdâdî, "Tefsirde illetlerden korunup hakkındaki karalamalardan beri olan bir kitap bilmiyorum" demiştir. Bunun sebebi sahih ve sakimin ayırt edilmemesi, sabit olanla olmayanın tefrik edilmemesidir. Bu sebeple tefsir kitaplarının birinde tefsir içerikli bir hadis ve sözün yer alması, seni araştırıp muhakeme etmekten ve doğru amaca ulaşıp ayetten kastedilen asıl manaya ulaşmaktan alıkoymasın. Aksine sakimini sahihinden, doğrusunu isabetsiz olandan, saf olmayanı saf olandan ayırt edebilmek için çabalamak icap eder. Aynı zamanda tefsir kitaplarında yer alan haberlerin ve olayların belirli bir ölçüyle bilimsel düzeyde sıkı bir şekilde araştırılıp emin olunması gerekir.[426] Muhakkik âlimler tefsirde tuhaf bilgiler, bâtıl kıssalar ve asılsız hikâyelerin bulunmasına karşı uyarmışlardır. Menkul rivayetlerden zayıf, sakim ve münker olanlara itibar etmenin caiz olmadığını teyit etmişlerdir. Tefsir kitaplarında yazılı olan her şeye bütünüyle güvenmekten sakındırmışlardır. Bu sakındırma, şerî bir meselenin sabit olup olmamasında bir değer ve önem arz eden meselelerde daha da artmaktadır.[427]

[423] Sıbâî, *es-Sünne*, s. 270-4; Eroğlu, *Müfessir Hüseyin İbn Mes'ûd el-Bağavî ve Tefsîrindeki Usûlü,* s. 177.
[424] Cüdey', *el-Mukaddimât*, s. 279-80.
[425] Kifâfî, *Fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 158.
[426] Ya'kûb, *Esbâbü'l-hata*, s. 595.
[427] Ya'kûb, *Esbâbu'l-hata' fi't-tefsîr*, s. 596.

D. Ahmed b. Hanbel'e Nispetinin Reddedilmesi

Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'indeki tefsir temalı rivayetler, bir tefsir eseri derlediğini bildiren kayıtlar, methettiği müfessirler, müfessir hoca ve talebeleri bulunması gibi durumların onun tefsirin aslı olmadığına dair sözü ile bir okunması sözün yorumunu etkileyen bir unsur görünümündedir. Sadece Ahmed b. Hanbel'in tefsire olumlu yaklaştığına dair kayıtlar değil, aynı zamanda tefsir ilminin bidayetten bu yana makbul ve muteber kabul edilmesi de sözün yorumunda önemli bir faktördür. Nitekim "Tefsir hadislerinin sübutu, hiç kimsenin hakkında kuşku duyamayacağı meselelerdendir. Yoksa adil oldukları konusunda ümmetin icma ettiği büyük imamlar nasıl olur da kitaplarında bu rivayetlerden çokça nakilde bulunurlardı?"[428] şeklindeki sorgulama da bu durumu ifade eder. Meseleye bu yönüyle bakan araştırmacıların önemli bir kısmı, sözün maksadını makul bir zeminde tevil ederek anlamaya çalışmışken kimisi de içerdiği olumsuz yargıdan hareketle sözün Ahmed b. Hanbel'e nispetini inkâr etme temayülü göstermiştir.

Ahmed b. Hanbel'in genel durumunu da dikkate alarak sözün senedini inceleyen Ahmed Uleymî Bâvezîr'e göre ise bu söz, tek râvi kanalıyla gelmekte olup hadislerine sahih ya da hasen hükmü verilemediği için bu râvi sika derecesine ulaşmaz. Hadis ilmindeki cerh-ta'dîl kriterleri açısından bakıldığında tarikteki üçüncü isim olan Muhammed b. Saîd el-Harranî "şeyh" olarak tanıtılır. Sehavî'nin ta'dîl mertebelerine göre bu tarz nitelenen râvilerden nakledilen haberler için sahih ya da hasen hükmü verilemez. Yani bu söz Ehl-i hadis indinde derecesinin bilinmesi için yazılır ve fakat delil olamaz. Diğer taraftan Ahmed'in tefsir rivayetleriyle ilgili genel tutumuna dair elimizdeki mevcut bilgilerden ötürü de bu söz, zahiren merdut kabul edilir.[429]

Kimi araştırmacılar sözün Ahmed b. Hanbel'e isnadında problem olduğunu vurgulamakla birlikte sahih olması durumunda nasıl tevil edilebileceğine yönelik yorumlar yaparlar. Daha önce bahsi geçtiği üzere Ahmed Emîn'e cevap sadedinde Ahmed b. Hanbel'in sözünü değerlendiren Sıbaî tefsirin aslı olmadığına dair iddiayı hem şüpheyle karşılayıp hem de tevil etmiştir. Nitekim sözün Ahmed b. Hanbel'e isnadıyla ilgili olarak Sıbâ şöyle der:

> Evvela bu sözün sıhhati problemlidir. Zira Ahmed'in kendisi *el-Müsned*'inde pek çok tefsir hadisi zikretmiştir. Hocalarından alıp *el-Müsned*'inde bu hadisleri nakletmişken tefsirde sahih hiçbir rivayet olmadığı yönünde yargıda bulunması nasıl makul olabilir? Aynı şekilde bu söz, Araplara dair bilgi, söz ve rivayetler (*ahbâru'l-Arab*) ile Müslüman kitlenin gazveleri (*megâzi'l-müslimîn*) hakkında rivayet edilen hemen her şeyin kökünden yalan olmasını gerektirmektedir. Bunu kim söyleyebilir?![430]

[428] Abbas, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, s. 192.

[429] Bâvezîr, *Merviyyât*, s. 37-8.

[430] Sıbâî, *es-Sünne*, s. 272. Ayrıca bk. Abdülmün'im el-Hanefî, *Mevsûa*, I, 104; Na'nâa, *el-İsrâiliyyât*, s. 216; Affânî, *A'lâm*, I, 168; Hekim, *Sünnet*, s. 58.

Ancak burada Sıbâî'nin temel gayesi Ahmed b. Hanbel'in böyle bir sözü söylemediğini iddia etmekten ziyade Ahmed Emîn'in yorumuna cevap vermek olduğu için ifadeleri polemik üslubuna sahiptir. Daha sonra da sözün nasıl anlaşılabileceğine dair birtakım yorumlara yer vermektedir.

Ahmed b. Hanbel'in sözünü Radiyyuddîn es-Sağânî (ö. 650/1252) ve Zerkeşî'nin uydurma gördüğü ve kaynaklara sonradan eklendiğini belirttiklerine dair bir iddia söz konusuysa da[431] bu iddia için referans gösterilen eserler bu hususu teyit edebilecek nitelikte değildir. Zira Sağânî için Abdulhay b. Fahreddin el-Hasenî'nin (ö. 1923) *el-İ'lâm bi-men fî târihi'l-Hind mine'l-a'lâm* (*Nüzhetü'l-Havâtır*) isimli eserinde Sağânî'nin hayatının anlatıldığı kısma atıf yapılır; ancak ilgili kısımda sadece hayatı ve eserleri hakkında bilgiler yer almaz. Ahmed b. Hanbel'in sözüne ya da Sağânî'nin tefsir, melâhim ve megâzî ile ilgili kanaatlerine yer verilmez.[432] Aynı şekilde -yukarıda muhtelif açılardan ele alındığı üzere- Zerkeşî'nin konuyu ele alma biçiminde sözün Ahmed b. Hanbel'e nispetini inkâr ettiğine yahut bu sözün kaynaklara sonradan eklediğine dair bir ize de rastlanmamıştır. Ancak Zerkeşî, Ahmed b. Hanbel'in sözüne *el-Burhân*'ın yanı sıra halk arasında hadis olarak bilinen rivayetleri sened ve metin açısından incelediği *el-Leâli'l-mensûra*'sında da yer verir. Fakat mevzûât literatüründeki diğer eserlerde olduğu gibi Zerkeşî'nin amacı sözün Ahmed b. Hanbel'e nispetinin problemli olduğuna işaret etmek değil, aksine fevaid kabilinden adı geçen alanlardaki bazı eserlere karşı uyarmaktır. Nitekim ardından Hatîb el-Bağdâdî'nin tefsirde Mukâtil ve Kelbî'ye, megâzîde İbn İshak ve Vâkıdî'ye yönelik yorumlarına yer vermesi de onun bu gayesiyle ilgilidir.[433]

E. Yorumların Meczedilmesi

Ahmed b. Hanbel'in sözünün tefsir, megâzî ve melâhim hakkında olumsuz bir yargı ifade ettiğinin düşünülmesi, onun yaşadığı dönem ve öncesinde tefsirde var olan problemlerin sözün kapsamında dile getirilmesine ve Ahmed b. Hanbel'in kastının bu sorunlarla ilgili olabileceği düşüncesine sevk etmektedir. Bu noktada olumsuzluk olarak dile getirilen hususun Ahmed b. Hanbel cephesinden onaylanmış olması, yeterli ve geçerli bir sebep olarak kabul edilir. Bilhassa Mukâtil ve Kelbî gibi eleştiri odağı hâline gelen müfessirleri Ahmed b. Hanbel'in de tenkit etmiş olması potansiyel olarak sözün anlamını bu minvalde yorumlamak için önemli bir gerekçe sayılmıştır. Aynı şekilde isnad sorunları, İsrâiliyat, esbâb-ı nüzûl ve fezâilü'l-Kur'ân rivayetleri gibi sorunların hemen hepsi alternatif birer vecih olarak değerlendirilir. Ahmed b. Hanbel'in Kur'an hakkında delilsiz rey ile konuşmaya karşı çıkması, bir bilgi kaynağı olarak nakli öncelemesi ve doğal olarak rivayetlerin sahih olmasına önem vermesi, Ehl-i

[431] Şulul, *Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî*, s. 289.
[432] Hasenî, *el-İ'lâm*, I, 91-3.
[433] Zerkeşî, *el-Leâli'l-mensûra*, s. 34.

rey ile olan mücadeleleri gibi hususlar sözün muhtemel yorumu olarak görülür. Bu çerçevede konuyu ele alıp tevcih ettiği anlamı gerekçelendirmek isteyen araştırmacının yaklaşımına göre sözün bahsi geçen tefsir problemlerinden herhangi biriyle ilişkilendirildiği söylenebilir.

Ahmed b. Hanbel'in sözünün birbirinden farklı pek çok meseleyle ilişkilendirilebilmesi, sözün yorumunda genişlemeyi de beraberinde getirmiştir. Nihayetinde gerek Ahmed b. Hanbel'in bizzat mesele ettiği ve gerekse o dönem gündemde olan iki veya daha fazla problemin sözün kapsamında dile getirildiği veya konuyla ilgili önceki farklı yorumların çeşitli tevillerle birleştirilerek eklektik bir tutum sergilendiği görülür. Bu çoğulcu yaklaşım sonucunda Ahmed b. Hanbel'in sözü tefsir problemlerinin genel bir ifadesine dönüşmüştür. Kimi araştırmacılara göre Ahmed b. Hanbel'in sözü hem tefsir eserlerine hamledilebilir hem de tefsir isnadlarıyla ilgili görülebilir. Dolayısıyla Hatîb el-Bağdâdî'nin ve İbn Teymiyye'nin yorumları genel olarak birbirinden farklı anlamlara geldiği kabul edilmesine rağmen[434] kimi araştırmacılar her iki yorumu doğru, mümkün ve makbul görüp birbiriyle çelişmediğini ileri sürerler.[435] Yani Ahmed b. Hanbel'in Kelbî ve Mukâtil'den hiç rivayet nakletmeyip onlara karşı uyarmış olması yönündeki Hatîb el-Bağdâdî'nin görüşü de, tefsir rivayetlerinin muttasıl isnadlara sahip olmadığını söyleyen İbn Teymiyye'nin görüşü de isabetlidir.[436]

Erken dönemlerde mütesahil davranan bazı müfessir ve kıssacıların isnadları hazfedip rivayetleri genişletmeleri ve başkaları adına haber uydurarak eser derlemeleri gibi pek çok hususun Ahmed b. Hanbel'i bu alanların aslı olmadığını söylemeye sevk ettiği düşünülür. Ahmed b. Hanbel'in tefsir rivayetlerindeki sıhhat problemine işaret etmek istediğine yönelik bu tür yaklaşımlar, rivayetlerin sıhhatine taalluk eden tüm etkenleri bu kapsamda değerlendirme eğilimindedir. Dolayısıyla ilk yorumlardan itibaren dikkat çekilen tefsir eserlerindeki genel sorunlar, isnad problemi, Kelbî ve Mukâtil'in senedleri hazfetmeleri, çokça isrâiliyat nakletmeleri ve hadisçilerin onları yalancılıkla itham etmeleri, rivayetlerin metniyle ilgili problemler, fırkaların istismarı, delile dayanmaksızın rey ve içtihatla yapılan tefsir, müteşabihat ve mübhematla ilgili yorumlar, halku'l-Kur'ân tartışmaları gibi durumlar Ahmed b. Hanbel'in bu sözü sarf etme gerekçesi olabilir.[437] Ahmed b. Hanbel'in bu sözüyle farklı pek çok hususu kastetmiş olması ihtimali, konuyla ilgili muhtelif yorumların da genel kabul görmesine ve bu kapsamda değerlendirilmesine imkân tanımaktadır.

[434] Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, s. 203.

[435] Dehş, *el-Akvâlu'ş-şâzze fi't-tefsîr*, s. 66.

[436] İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm* [nâşirin mukaddimesi], I, 248.

[437] Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s. 135; Gürman, *Tâbiûn Dönemi Tefsiri ve Medineli Müfessirler*, s. 131-2; Büyük, *Mâverdî'nin en-Nüket ve'l-Uyûn Adlı Tefsirinde İsrailiyat*, s. 107-108.

Ahmed b. Hanbel'in sözünü mesele edinen çalışmalarda bazen temin edilebilen tüm yorumların sıralanması, bu hususun geniş bir yorum faaliyetine maruz kalmasından kaynaklanır. İlgili yorumların sözden bağımsız olarak tarihî açıdan dönemin ruhuyla uygunluk arz etmesi, adına "çoğulcu" diyebileceğimiz bir yaklaşımın zuhur etmesiyle sonuçlanmıştır. Nitekim pek çok yorumun sıralandığı bir çalışmada "Bütün bu açıklamalar ışığında Ahmed b. Hanbel'in tefsir ilmindeki birtakım eksik noktalara dikkat çekmek için bu sözü söylediği sonucuna ulaşıyoruz" denilerek bir nevi tüm yorumlara haklılık payesi verilmesi ve nihai olarak da tefsirin zaaf noktalarına işaret eden bir kayıt olarak değerlendirilmesi bu yaklaşımın bir örneğidir.[438] Keza Ahmed b. Hanbel'in sözünün ele alındığı bir makalede konuyla ilgili yapılan değerlendirmelerin uzunca iktibas edilmesi, Ahmed b. Hanbel'in "aslı yoktur" ifadesiyle hadisler açısından bilinen her tür zaafiyeti kastettiğine yönelik bir yaklaşım sergilenmesi ve nihayetinde Ahmed b. Hanbel'in asıl gayesini tespit etmekten ziyade bu yorumlardan elde edilen 31 adet çıkarımın tefsir için son derece ehemmiyet arz ettiğine dikkat çekilmesi de çoğulcu ve pratik yaklaşımın bir örneği sayılabilir.[439]

Ayrıca sözün birbirinden faklı manalarda anlaşılması, "eğer sözün nakli sahihse âlimler onu insanın aklına gelmesi mümkün olan her tür şüpheyi izale eden tatmin edici bir şekilde izah etmişlerdir" [440] şeklinde takdirane ifadelerle de değerlendirilir. Görüşler arasında bazılarını tercih etmekle birlikte diğer ihtimallere de haklılık payesi veren bu yaklaşım, kapsayıcı görünse de aslında Ahmed b. Hanbel'in gerçek maksadının ne olduğunu müphem ve muğlak hâle getirmektedir. Çünkü bu durumda Ahmed b. Hanbel bir sözle birbirinden farklı birçok anlamı ve hatta tefsirin bir çok sorununu kastetmiş olmaktadır. Böylece sözün gerçek anlamıyla birlikte söyleyenin tarihî kişiliği de buharlaşmaktadır. Nihayetinde tarihe ait bir sözün anlamı ve maksadıyla ilgili birbiriyle çelişen farklı yorumlar makul görünüyorsa bu durum, o sözün yeteri kadar anlaşılmadığını ve dolayısıyla maksadının da bilinmediğini gösterir. Yorumcunun maharetine veya amacına göre sözü her yere hamledebilmek ve her şeyle ilişkilendirebilmek, gerçekte ilişkili olduğu şeyi gölgelemek ve gözden kaçırmak anlamını taşımaktadır.

[438] Kargan, *Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde Tefsir Rivayetleri ve Değerlendirmesi*, s. 86, 234-5.
[439] Makalenin sonuç kısmı için bk. Mebrûk Ahmed, "Kavlu'l-İmâm Ahmed", s. 3048-3054.
[440] Abbas, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, s. 191.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

AHMED B. HANBEL AÇISINDAN 'TEFSİRİN ASLI' MESELESİNİN TAHLİLİ
-SORUNLAR VE TESPİTLER-

Ahmed b. Hanbel'in sözünü yorumlama farklılıkları, sözün, tarihsel vasatından kopup birbirine zıt anlamları yüklenen bağımsız bir iddiaya dönüşmesine sebebiyet vermiştir. Bu durum Ahmed b. Hanbel'in kimliğini de muhayyel hâle getirmiştir. Nitekim bu sözün yorumlanması çerçevesinde kimine göre Ahmed b. Hanbel, reye karşı tefsir rivayetlerini önceleyen kimine göre de tefsir rivayetlerinin tamamen asılsız ve uydurma olduğunu düşünen biridir. Yine kimine göre tefsir eseri yazan Ehl-i hadis bir müfessir iken kimine göre tefsire karşı mesafeli olan, tefsiri ilim saymayan, reddedici bir tutum sergileyen tefsir karşıtı bir âlimdir. Keza kimine göre Kur'an hakkında konuşurken rivayetlerin dışına çıkmayı geçerli bulmayan, lügavî tefsiri kabul etmeyen, Mukâtil ve Kelbî gibi pek çok müfessiri kayda değer ve güvenilir ilim adamları olarak görmeyen, eserlerini yasaklayan, tefsir isnadlarını muteber bulmayan bir kimse iken kimine göre kendi döneminin İbn Abbas'ı sayılacak kadar tefsir müktesebatına sahip, doğrudan dil tahlilleri yapan bir kimsedir. Bu durum, onun tarihteki gerçek şahsiyetiyle insanların zihinlerinde oluşan muhayyel kimliği arasındaki mesafenin ziyadesiyle açıldığını ve zaman zaman da birbirine muhalif iki farklı söylemin muhatabı olmasıyla sonuçlandığını göstermektedir. Bu noktada gerçek ile muhayyel kişiliği arasındaki uçurumu en aza indirgemenin yolu, onun ait olduğu çevrede tefsirin genel durumu ile tefsir ve müfessirlerle ilgili tutumunu incelemektir. Zira Ehl-i hadis'in ilim anlayışında tefsirin genel durumunun yanı sıra Ahmed b. Hanbel'in tefsir rivayetleri, eserleri, râvileri ve müfessirler hakkındaki tutumuna dair veriler tefsirin aslı meselesini anlamada önemli bir fikir verecektir.

I. YORUMLARLA İLGİLİ DİKKAT ÇEKEN BAZI DETAYLAR

Ahmed b. Hanbel'in beyanı hakkındaki ilk yorumcu olarak Hatîb el-Bağdâdî'nin eser-müfessir eksenli yaklaşımında özellikle Kelbî ve Mukâtil eleştirileri üzerinde durulur. Hatîb el-Bağdâdî'nin Ahmed b. Hanbel'e en yakın zaman diliminde yaşaması (yaklaşık iki asır), Bağdat'taki ilmî geleneği tevarüs etmiş olması, Hanbelîliğin mezhep olarak teşekkül ettiği süreçte hayatının bir döneminde Hanbelî mezhebini benimsemesi, çağının önde gelen muhaddislerinden sayılması gibi durumlar onun konuyla ilgili yorumlarını öne çıkaran etkenlerdir. Nitekim sonraki süreçte açıkça atıf yapılsın veya yapılmasın yoğun şekilde gözlenebilen eser eksenli değerlendirmelerde onun etkili ve belirleyici olduğu anlaşılmaktadır. İbn Teymiyye'nin yorumlarına rağmen sonraki dönem kimi Hanbelî âlimlerin de Hatîb'in yorumlarını dikkate alması da bu etkinin uzantısıdır. Ne var ki sözü yorumlarken Hatîb herhangi bir tarihî kayıt zikretmemiş, tamamen literal bir değerlendirme yapmış, bu sebeple de "bir açıdan/bir yönüyle/mana itibarıyla" (على وجه) şeklinde ihtiyat payı bırakarak bu alanlarda müelliflerden ve içerdiği bilgilerden kaynaklanan bazı problemli eserlere dikkat çekmiştir. Akabinde Kelbî ve Mukâtil eleştirilerine yer verse de tefsir alanındaki eserlerin genel olarak sorun teşkil ettiği yönünde Ehl-i hadis'in genel tutumunu

yansıtmaya çalışmıştır. Esasen Hatîb'in bu yaklaşımı, bir yönüyle sözün muğlak bir yapı arz ettiğini gösterirken diğer bir yönüyle kapsamını genişletmektedir.

İbn Teymiyye'nin sözden kastedilen eserlerin Kelbî ve Mukâtil ile sınırlandırılamayacağı ve Sa'lebî, Vâhidî ve Zemahşerî gibi müfessirlere ait tefsirlerin de sorun arz ettiğine yönelik yaklaşımı bir açıdan Hatîb'in oluşturduğu zeminden hareket ettiğini, diğer bir açıdan Hatîb'in çizdiği sınırları genişlettiğini gösterir. Ayrıca konuyu isnad sorunları ekseninde izah eden yorumlarda bulunarak eser merkezli yaklaşımı isnada tevcih etmiştir. Sonraki dönemde konuyla ilgili yorum yapan müelliflerin muahhar dönemde yazılan bazı tefsirleri de kapsayacak birtakım değerlendirmeler yaptığı ve böylece Ahmed b. Hanbel'in sözünün tefsir eserlerinin genel bir eleştirisi için önemli bir iddiaya dönüştüğü görülür. Hatta bu durum, normalde tek tek uydurma hadisleri ele alan Kavukcî'nin eserinde, alfabetik olarak kef harfine gelindiğinde Kelbî, Mukâtil, İbn İshak ve Vâkıdî'nin kitaplarının bütünüyle uydurma olduğu söylemiyle sonuçlanmıştır. Dolayısıyla Hatîb ile başlayan eser merkezli yorumun, adı geçen eserlerdeki tüm bilgilerin uydurma olduğu iddiasına dönüşmesi, Ahmed b. Hanbel'in sözü gibi, bu sözün yorumlarının da değişip evrildiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Mamafih eser merkezli yorumun yeterli ve geçerli olabilmesi için birtakım soru ve sorunlar cevaplanıp çözüme kavuşturulmalıdır. Bu noktada akla gelen hususlar şunlardır: Ahmed b. Hanbel'in ifadesinde veya bu ifadeyi destekleyecek tarihî bir kayıtta meseleyi tahsis edecek herhangi bir veri var mıdır? Ahmed b. Hanbel'in ifadesinde literal olarak "üç kitap" ifadesinin geçiyor olması, sözü sadece kitaplarla sınırlı tutmak için yeterli mi yoksa üç alana ait kitapları mı kastetti? Sadece kitaplardan bahsettiği kabul edildiğinde, literal olarak herhangi bir istisnaya gitmeden üç alandaki tüm kitapları kastetmiş olamaz mı? Bu noktada üç alandaki tüm kitaplardan ziyade, tefsirde Kelbî ve Mukâtil, megâzîde İbn İshak ve Vâkıdî sınırlamasına sevk eden ana unsur nedir? Ahmed b. Hanbel'in adı geçen tefsir ve megâzî âlimlerini tenkit etmesi bu eserler dolayısıyla tefsir ve megâzî alanını asılsız görmesi için yeterli bir etken midir? 3./9. asırda tefsirde Kelbî ve Mukâtil dışında, megâzîde de İbn İshak ve Vâkıdî dışında bu ilimlerle ilgilenen, makbul ve muteber görülen başka âlimler var ise iki veya birkaç isimden ötürü bütün alanı töhmet altında bırakacak bir ifade kullanmak Ahmed b. Hanbel'in ilmî tavrı açısından doğrulanabilir bir yaklaşım mıdır? Buna gerekçe olarak geliştirildiği anlaşılan 'uyarı için genelleme yaptığı'na dair eğilimler yeterli ve geçerli görülebilir mi?

Hatîb'in Dımaşk'a götürdüğü eserler arasında Mukâtil b. Süleyman'ın tefsirinin yer alması,[1] Kelbî, İbn İshak ve Vâkıdî rivayetlerinin Ehl-i hadis âlimlerince de nakledilmesi gibi durumlar bu isimlerin

[1] Bilgi için bk. Mâlikî, *Tesmiye*, s. 128.

büsbütün görmezden gelinmediğini ihsas eder. Bu noktada Ahmed b. Hanbel'in, tenkit ettiği Kelbî, Mukâtil, İbn İshak, Vâkıdî gibi isimlerden gelen rivayetleri hiçbir surette dikkate almadan bunlara karşı büsbütün bir reddedici tavır sergileyip sergilemediği veya zaman zaman övgü ifadeleri kullanıp çeşitli vesilelerle müracaat edip etmediği netleştirilmelidir. Diğer taraftan Ahmed b. Hanbel'in ifadesinde tefsirin geçiyor olması, onun bazı müfessirlerle ilgili tenkit içeren ifade kullanmış olmasıyla özdeşleştirilebilir mi veya genel bir ifadeyi birkaç tefsir eserine tahsis etmek için kifayet eden bir gerekçe olarak öne sürülebilir mi? Bunun kabulü durumunda sözün rey tefsiri, halku'l-Kur'ân, kıssa, isrâiliyat, fezâil, esbâb-ı nüzûl gibi konuların yanı sıra rivayetlerdeki isnad ve metin sorunları gibi Ahmed b. Hanbel'in konu ettiği veya o dönemde bir şekilde gündemde olup Kur'an ve tefsire taalluk eden diğer tüm meselelerle de ilişkilendirilmesi mümkün hâle gelmez mi? Bir sözün anlam ve sınırlarının olabildiğince genişletilmesi, maksadına yaklaştırmaktan ziyade kâiline aidiyetine halel getiren bir tutum demek değil midir?

Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in sözünde geçen "aslı yoktur" ifadesi, her üç alanla ilgili ortak paydaya işaret eder. Ortak sorunlara dikkat çeken çalışmalarda söz, her üç alanın temelsizlikle itham edilmesi anlamına hamledilir. Binaenaleyh Ahmed b. Hanbel'in bu eserlerde isnadın olmamasını kastettiği varsayıldığında bazı hususlar dikkat çeker. Şöyle ki Kelbî ve Mukâtil tefsirleri isnad konusunda birbirine benzer bir görünüm arz ederken bu iki eser, isnad konusunda İbn İshak ve Vâkıdî'nin megâzîleriyle kıyas edildiğinde daha farklı bir tablo karşımıza çıkar. Zira Mukâtil'de sınırlı sayıda isnadlı bilgi olsa da bunların esere sonradan eklendiği tartışması sebebiyle meselenin haricinde tutulacak olursa her iki tefsirde genelde isnadlı bilgi pek bulunmaz. Oysa İbn İshak ve Vâkıdî'nin eserlerindeki rivayetler isnadlıdır ve fakat bu isnadlar da telfîk, tedlis, irsâl, inkitâ gibi başka problemlerle maluldür. Keza fiten ve melâhim alanının müellifleri olarak bilinen Nuaym b. Hammâd, Hanbel b. İshak, İbnü'l-Münâdî, İbn Kesîr gibi hadis âlimlerinin eserlerindeki bilgiler isnadlı rivayetlerden oluşsa da bunların tefsir ve megâzîden çok daha farklı problemleri vardır. Aslı olmadığı söylemine rağmen muhaddislerin ve Hanbelî âlimlerin fiten ve melâhim türü rivayetlerden vazgeçmeyip bâb düzeyinde bahis açmaları ve hatta müstakil eser yazmaları bir diğer ayrıntıdır. Buna mukabil Kelbî ve Mukâtil'in isnadlara dikkat etmeseler de verdikleri bilgilerin sair rivayetlerle tespit ve teyit edilebilir ayrı bir hususiyeti vardır. Bu açıdan Hatîb'in konu ettiği eserlerin birbirinden farklı sorunlara sahip olması, onlarda "isnadın olmayışı" gibi genel bir yargıyla değerlendirilemeyeceğini gösterir.

Rivayetlerdeki isnadların kusurlu olması sebebiyle Ahmed b. Hanbel'in tefsirin aslı olmadığını söylediğine dair beyanların konuyu açıklığa kavuşturmadığını söyleyen Mehmt Akif Koç, bu konudaki düşüncesini şöyle gerekçelendirir:

> Çünkü bu cümleden, öncelikle isnadların inkitâ, tedlîs, ta'lîk gibi insanî hatalarla mâlul olduğu anlaşılmaktadır. Hâlbuki bu doğru değildir. Açıkçası Taberî'nin tefsir isnadları hususiyle bu tür hatalar bakımından dikkat çekecek kadar zaaf taşımazlar. Sözgelimi en sağlam hadis kitabı olarak kabul ettiğimiz Buhârî'nin ta'lîkleri Taberî'nin tefsirindeki ta'lîklerden fazladır. Üstelik her iki eserin içerdikleri rivayet sayıları bakımından bu tür bir mukayesede Taberî çok dezavantajlı bir durumdadır.[2]

Bu noktada Buhârî-Taberî mukayesesinden de anlaşılacağı üzere en sahih görülen Buhârî'deki tefsir rivayetlerinin Taberî'deki rivayetlere göre daha sorunlu görülmesi, tefsirle ilgili olarak 'isnadlar'dan çok daha öte farklı bir meseleye işaret ediyor olmalıdır. Eğer Ahmed b. Hanbel'in şahsında Ehl-i hadis açısından tefsir isnadlarının sorunlu olması gibi tefsir, melâhim ve megâzîye mahsus ayrı bir durum söz konusu olsaydı, Buhârî'nin tefsir bâbını en sahih isnadlardan oluşturması beklenirdi. Oysa Buhârî'nin tefsir bâbında terâcim ve mütâbaatta isnadsız pek çok bilgiye yer vermesi, onun ve doğal olarak Ehl-i hadis'in ilim olarak tefsirin doğal bir durumunu dikkate aldığını gösterr. Bu noktada tefsirle ilgili doğrudan Hz. Peygamber'den gelen rivayetlerinin önemli bir yekûn teşkil etmemesi, bu alana dair rivayetlerin sahâbeye ve özellikle de tâbiûna dayalı olması bakımından mevkûf ve maktû nitelikli olması Ehl-i hadis nazarında bu alanla ilgili rivayetlerin bağlayıcı kabul edilmediğini söylemeyi mümkün kılar.

Ahmed b. Hanbel'in sözünde geçen tefsir, melâhim ve megâzînin ortak paydası olarak Goldziher isnaddan ziyade, metinlere dikkat çeker. Bu gayeyle Ahmed b. Hanbel'in ifadesindeki megâzîyi siyerle ilgili değil de savaş hikâyeleriyle ilgili görmesi, tefsir ve melâhimi de buna uygun olarak kıssa ve rivayet kültüründe keyfîlik meselesiyle izah etmeye çalışması, her üç alanla ilgili ortak bir paydaya dayanma amacına matuftur. Fakat bunu yaparken Ahmed b. Hanbel'in rey tefsirine karşı olduğu, Mukâtil'in de isrâiliyat bilgilerini tefsirine alması dışında kayda değer bir gerekçe sunmaz. Nitekim onun tefsir, melâhim ve megâzîyi aynileştirme girişimi ilerde bahsedileceği üzere Birkeland tarafından da eleştirilmiştir. Birkeland'e göre bu konuda Ahmed b. Hanbel'in Katâde'nin tefsir bilgisi ile Ali b. Ebî Talha'nın *Sahîfe*'sini takdir ettiğine dair kayıtlar Goldziher tarafından kasten görmezden gelinmiştir.[3] Diğer taraftan ortak payda tespit etme gayretlerinde hem isnadın hem isrâiliyatın mezcedilmesine yönelik bir temayüle de rastlanır. Ahmed b. Hanbel'in her üç alanı birlikte zikretmesinin bir anlamı olduğu, melâhim ve megâzînin hikâye ve masal türü anlatımlarla ilişkilendirilebilir bir yönü olsa da tefsirin masal ve hikâyeden ziyade hakikati ifade ettiği ve dolayısıyla aradaki ortak yön için bu hususun yeterli olmayacağı kabul edilir. Bu noktada Ahmed b. Hanbel'in sözünün 'tefsire karşı bir güvensizliğin' genel bir ifadesi olduğu, megâzî ve melâhimle 'isnadsızlık ve isrâiliyat' şeklinde iki temel ortak probleme dikkat çektiği varsayılır.[4] Ahmed b. Hanbel'in kastına dair yapılan yorumlarda en fazla üzerinde durulan

[2] Koç, "Tefsir ve Tevil Üzerine", s. 35.
[3] Birkeland, *Old Muslim Opposition*, s. 18-9.
[4] Demirci, *Kur'ân ve Tefsir Konusunda Bilinmesi Gereken 88 Soru*, s. 71.

hususlar arasında isnad ve isrâiliyat konusu yer alır. Fakat bu sorunlardan fazlaca bahsedilmesi ve tefsirin gerçekten de isnad ve isrâiliyat sorunlarına sahip olması Ahmed b. Hanbel'in kastı için yeterli karine değildir. İsnad ve isrâiliyat sorunlarının bahsi geçen üç alanla sınırlandırılabilir olmaması ve başka sorunlarda da üç alanla ilgili bazı ortak paydaların bulunabilir olması söz konusu çıkarımı tartışmalı hâle getirmektedir.

Ahmed b. Hanbel'in ifadesiyle ilgili olarak Hatîb el-Bağdâdî ve İbn Teymiyye'den bu yana çeşitli vesilelerle tefsirlere kıssacıların ilavelerde bulunduğu, bu eserlerin isrâiliyatla malul oldukları gibi hususlar dile getirilir. Bu kapsamda bazı araştırmacıların Ahmed b. Hanbel'i tefsirin aslı olmadığını söylemeye sevk eden ana unsurun, tefsirlerin bu hususiyeti olduğunu iddia ettikleri görülür. Ancak kimi yorumlarda esbâb-ı nüzûl, fezâilü'l-Kur'ân, uydurma rivayetler gibi çeşitli meselelere işaret edilmesinden de görülebileceği üzere tefsir isrâiliyat dışında farklı problemleri de barındırmaktadır. Nitekim Hatîb el-Bağdâdî'nin eser merkezli yorumu, İbn Teymiyye'nin konuyu tefsir isnadlarıyla ilşikilendirirken doğal olarak râvi ve rivayet sorunlarına dikkat çekmesi, bu hususta dile getirilen diğer muhtelif yorumlar da tefsirin hemen her alanına taalluk eden çeşitli sorunlarının olduğunu gösterir. Bununla birlikte muhaddislerin megâzî ifadesiyle siyeri kastettikleri ve hadis eserlerinde yer verilen megâzî bâblarında siyer konularına dair rivayetlere yer verdikleri dikkate alınırsa Goldziher'in ifade ettiği gibi Ahmed b. Hanbel'in megâzî ile eyyâmü'l-Arab literatürünü kastetmiş olması uzak bir ihtimaldir. Ayrıca kıssa ve isrâiliyat türü bilgiler, sadece tefsir, melâhim ve megâzî değil, aynı zamanda kısasu'l-enbiyâ, züht, rekâik, ahlak, menâkıb gibi pek çok alanı ilgilendiren bir mesele olmak bakımından söz konusu üç alanı aşan bir kapsama sahiptir.

Hatîb el-Bağdâdî'nin, ahkam hadislerinde sıkı, amellerin faziletleri konusunda rahat olmaya dair açtığı bahiste haram-helal dışındaki hususlara dair rivayetlerde esneklik gösterilebileceği ve kusurların görmezden gelinebileceğiyle ilgili beyanlara yer vermesi, bu alanların ortak sorunlarına işaret eder. Buradaki iktibaslar arasında Hatîb, Ahmed b. Hanbel'in de Hz. Peygamber'den helal, haram, sünnet ve ahkam konularına dair rivayet naklederken isnad konusuna özel önem verdiklerine; buna mukabil amellerin faziletleri, ahkam içermeyen diğer konular ve Hz. Peygamber'e ref edilmeyen haberlerin isnadında mütesahil davrandıklarına dair beyanına da yer verir.[5] Ahmed'in bu sözleri ve Hatîb'in, kavline yer verdiği diğer âlimlerin ifadeleri yeterince açık ve kapsamlı iken ayrıca isnadları kastederek tefsir, melâhim ve megâzînin aslının olmadığını söylemesi, bu alanlara mahsus başka bir hususiyete işaret ettiği izlenimi oluşturmaktadır.

[5] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, I, 326-8.

Diğer taraftan Mecdüddin İbn Teymiyye'nin Kur'an hakkında bir asla dayanmaksızın konuşmanın caiz olmadığı meselesinden bahsederken Ahmed b. Hanbel'in sözüne atıf yapması, "asla dayanmaksızın" (من غير أصل) ifadesiyle "asılları yoktur" (ليس لهن أصول) ifadesi arasındaki asl kelimesinin çoğulu olarak usûl kelimesinin kullanılması şeklindeki literal benzerliğe dayanır. Esasında bu yaklaşım, rey tefsiri problemine kapı aralasa da Mecdüddin İbn Teymiyye'nin sözü tefsirde muttasıl isnadların olmamasıyla ilişkilendirmesi sonucunda konu farklı bir mecraya çekilmiştir. Nitekim Takıyyüddin İbn Teymiyye, dedesinin yaptığı yorumu sözün bir diğer lafzı olarak zikredip buna bağlı olarak da konuyu râvi ve rivayet eksenli yorumlara tabi tutmuş, mürsel ve munkatı' hadislerle ilişkilendirmiştir. Bu bağlamda sonraki dönemlerde gelişen sözün İbn Abbas tarikleri veya rivayetlerine hamledilmesi, tefsirin zayıf ve/veya uydurma rivayetlerden müteşekkil olduğu söylemleri gibi râvi ve rivayete taalluk eden hususlar de İbn Teymiyye'nin yorumlarından neşet etmiştir. Bu kapsamda tefsirin rivayete dayalı olması gerektiğini söyleyen kesim de tefsirin uydurma rivayetlerden oluştuğunu söyleyen ideolojik bakış açıları da İbn Teymiyye'nin oluşturduğu zeminden hareket etmekte ve genellikle açık atıflarla veya dolaylı olarak onun ifadelerini referans göstermektedirler.

Esasen tefsir rivayetleri, nakleden râvilere yönelik zaafiyetlerden rivayetin içeriği bazı sorunlara kadar pek çok sorunla maluldür. Nitekim öteden beri tefsir eserleri ve müfessirlere yönelik tenkitler de bunun göstergesidir. Bu noktada Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) şu sözleri tefsir eserlerine yönelik eleştirinin ve güvensizliğin bir ifadesidir:

> Eğer Allah imkân verir de tefsirden bir şeyi araştırmak durumunda kalırsanız tefsir kitaplarının uydurma hadisler ve bâtıl/yanlış anlamlarla dolu olduğu hususunda sizi uyarıyorum. Tefsirde derinleşmek isteyen kimse Abdürrezzâk, İbnü'l-Münzir ve Taberî tefsirleri gibi müsned eserleri okusun. İsnadsız olan diğer tefsirler ise kimisinin müellifinin gaflete düşmesi kimisinin de cehalet içerisinde iddialarına destek sağladıkları için hiç kimsenin kendini koruyamayacağı tuzakları barındırmaktadır.[6]

Keza Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534) "Tefsir kitapları uydurma hadislerle doludur" sözü ve bu sözü nakleden Abdürraûf el-Münâvî'nin (ö. 1031/1622), "Rivayetin ve kaynağının durumunu iyice araştırmadan ona itimat etmem ve tefsir ulemasının büyüklerinden de olsa ehil olmayan bir kimseye dayanıyor olmasıyla da iktifa etmem" diyerek benzer hususu vurgulmaktadır.[7]

Tefsir eserlerine yönelik eleştiriler sadece uydurma rivayetlerle sınırlı değildir. Nitekim gerçeklikten uzak hikâyeler, hurafeler, isrâiliyat gibi problemli görülen belirli alanların tefsirde yer bulması, tefsir eserleri tenkitlerinin bir yönünü teşkil eder. Müfessirlerin isrâiliyat konusunda tesahül gösterdiğini söyleyen İbn Haldun'un, kaynağı çölde yaşayan Tevrat ehline dayanan isrâiliyat türü rivayetlerle

[6] İbnü'l-Arabî, *Sirâcü'l-mürîdîn*, II, 111-3.
[7] Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, I, 17-21.

tefsirleri doldurduklarına yönelik eleştirisi,[8] aynı şekilde Şevkânî'nin, "Tefsirlerin eserleri içerisinde nice yalan, fecaat ve kıssalar var ki tamamı hurafe hadislerden ibarettir!"[9] şeklindeki ifadeleri böyle bir bakış açısını temsil eder. Hatta İbnü'l-Cevzî'nin oğluna tefsir konusunda nasihat verirken "Tefsirden herhangi bir şeye ihtiyacın olursa acemlerin yazdığı tefsirlerle asla meşgul olma ve *el-Muğnî* ile *Zâdü'l-Mesîr*'den ayrılma!"[10] tavsiyesinde bulunması örneğindeki gibi tefsire yönelik eleştiriler müfessirlerin genel olarak mevali kökenli olmasına kadar geniş bir yelpazeye sahiptir.

Ne var ki gerek tefsir eserleri ile müfessirlere ve gerekse râvi ile rivayet meselelerine dair dile getirilen zafiyet alanları sadece tefsirin ya da melâhim ve megâzînin değil, aynı zamanda neredeyse diğer tüm alanların da problemleridir. Tefsir, melâhim ve megâzîyi diğer alanlardan ayıran hususiyetin İbn Teymiyye'nin sıklıkla vurguladığı gibi isnad ve mürsel rivayet sorunu olabilmesi için bu sorunların diğer alanlarda daha az olması beklenirdi. Oysa isnad sorunları genel olarak hadis alanını, mürsel hadis meselesi de fıkıh başta olmak üzere hemen tüm alanları ilgilendirmektedir. Bu noktada İbn Abbas'ın İslami ilimler içerisindeki konumu sebebiyle onun şahsına veya tariklerine yönelik tenkitler pek çok alanı ilgilendirmekte olup rivayetlerdeki sıhhat problemi de hemen her alanın temel problemlerinden biridir. Dolayısıyla Ahmed b. Hanbel râvi ve rivayet kaynaklı sorunları kastetmişse bu sorunların yoğunlaştığı diğer alanların sözün kapsamında zikredilmeyip sadece üç alandan bahsedilmesi önemli bir sorun hâline gelmektedir.

Ayrıca isnadın olmayışı, sahih olmayışı, zayıf olması gibi durumlar, bir rivayetin uydurma görülüp reddi için yeterli olmadığı gibi bütün bir alanı yok saymayı da gerektirmez. Başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere muhaddislerin "sahih değil" ve "sabit değil" gibi hükümleri, zayıf veya uydurma vehmine sebebiyet verse de ilgili rivayetler farklı tariklerle veya başka gerekçelerle desteklenmesi durumunda muteber sayılabilir.[11] Nihayetinde Hatîb ve İbn Teymiyye'nin yaklaşımları, tefsirle ilgili eser-müfessir ve râvi-rivayet sorunlarına dair önemli meselelere işaret etmekle birlikte Ahmed b. Hanbel'in sözünün medlulü açısından problemlidir. Ayrıca farklı yaklaşımların ilk örneklerini teşkil etmeleri bakımından Ahmed'in sözünün yorum tarihine dair kırılma noktalarını temsil etmektedir. Hatîb ve İbn Teymiyye'nin yaklaşımlarından sonra sözün yorumunda genişleme yaşandığı, dolayısıyla sözün muhtelif ve bazen de birbirine muhalif çok sayıda iddiaya mesnet/mevzi teşkil ettiği görülmektedir.

[8] İbn Haldûn, *Târîh*, I, 555.
[9] Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, II, 33.
[10] İbnü'l-Cevzî, *Saydu'l-hâtır,* s. 511-3; a.mlf., *Leftetü'l-kebed*, s. 90-7.
[11] Sıbâî, *es-Sünne*, s. 272.

II. FARKLI YORUMLAMAYA SEVK EDEN TEMEL UNSURLAR

Herhangi bir konuda kullanılan cümlelerin kısa, ifadelerin muğlak olması sözle ilgili tevile alan açan temel niteliklerin başında gelir. Bu noktada bilhassa Mekkî sûrelerde bulunan kısa ifadelerin daha çok açıklama gerektirdiği ve "kevser" kelimesi gibi bazı terim ve ifade kalıplarının çok sayıda yoruma kapı araladığı bilinmektedir. Diğer taraftan kısa, veciz ifadelerden oluşan şiirlerin yüksek edebî nükteleri içerebilmesi, yoğun duygu ve düşünceleri taşıyabilmesi, bu durumun diğer bir yönünü temsil eder. Cahiliye toplumunda dil becerileriyle insanları etkileyip istismar eden kâhinlerin kendilerine yorum alanı açabilmek için kısa, muğlak ifadeler kullanmayı tercih ettiklerine dair kayıtlar da veciz ifadelerle tevil arasındaki ilişkiyi yansıtır. Konumuz açısından Ahmed b. Hanbel'in tefsir, melâhim ve megâzînin aslı olmadığına dair beyanının, kısa olduğu kadar çarpıcı bir yapıya sahip olması sözün farklı yorumlara tabi tutulmasının gerekçelernden biridir. Gerek "Üç kitap", gerek "aslı yoktur" ve gerekse "tefsir, melâhim ve megâzî" ifadelerinin her biri için birbirinden farklı çok sayıda yan anlam tespit edilebilmektedir. Bu noktada burada "usûl" terimini müphem olduğu söylense de[12] kitap, tefsir, melâhim ve megâzî kelimelerinin de farklı şekillerde yorumlanması, sözün literal olarak muhtelif şekillerde yorumlanmaya müsait olduğunu gösterir.

Ayrıca bu kelimelerin birlikte zikredilmesi, aralarında belirli bir ortak payda bulunması gerektiğini düşündürür. Nitekim Hatîb el-Bağdâdî'nin üç alanda telif edilen kitaplardan bahsederken bu eserlerin müelliflerinin gevşekliği, naklettikleri bilginin zayıflığı ve kussâsın bu eserlere ilaveleri sebebiyle itimat edilmeyen, sıhhati problemli bilgiler içermesine dikkat çekmesi, üç alanla ilgili kurduğu özdeşlik neticesinde ulaştığı sonucu gösterir. Keza sözün yorumunu İbn Teymiyye'nin isnad sorunlarına, pek çok araştırmacının zayıf ve mevzû rivayetlere, Goldziher ve bazı Batılı araştırmacıların keyfî açıklamalar ve isrâiliyata hamlederek ele alması gibi durumlar üç alanın beraber anılmasını kendi zaviyelerinden makul bir zeminde açıklama çabasını yansıtır. Dolayısıyla Ahmed b. Hanbel'den nakledilen sözün birkaç kelimeden ibaret olması, anlamak ve yorumlamak isteyen kimseler için geniş bir alan açmaktadır. Bunun neticesinde konuyla ilgili değerlendirmeler, yorum yapanların sayısınca değişebilmektedir. En nihayetinde söze takdir edilen bu anlam ve yorumlar, sözün kâili olarak Ahmed b. Hanbel'den ziyade; mezhebî veya ideolojik aidiyetlerine, donanım ve maksatlarına göre söylemleri farklılaşan yorum sahiplerini temsil etmektedir.

Ahmed b. Hanbel'in tefsirin aslı olmadığı yönündeki beyanı, genel anlamda tefsirle ilgili önemli bir olumsuzluğun ve birtakım problemlerin bulunduğuna işaret sayılır. Aslının olmaması yarığısında

[12] Brown, "Even if it's not True", s. 5.

maksadı açıkça beyan eden herhangi bir verinin bulunmayışı, söz konusu olumsuzluğun asıl kaynağı hakkında muhtelif değerlendirmelerin zuhur etmesi sonucunu doğurmuştur. Nitekim ilk yorum yapan Hatîb el-Bağdâdî, konuyu Kelbî ve Mukâtil tefsirlerine yönelik eleştirilerle ilişkilendirirken Mecdüddin İbn Teymiyye'nin sağlam bir mesnedi olmadan rey ve içtihat ile, torunu Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin ise özelde esbâb-ı nüzûl rivayetleriyle genelde de isnad problemleriyle ilişkilendirmesi de bunu gösterir. *Mukaddime* şârihi Müsâid et-Tayyar da sözle ilgili "Ahmed b. Hanbel'den herhangi açıklama bulunmadığı için maksadı tam manasıyla anlaşılamayan bazı kapalı ifadeler nakledilmektedir. Ulemanın çıkarımlarında ihtilaf ettiği ve görüşlerinin birbirine aykırılık teşkil ettiği bu rivayet de söz konusu mücmel rivayetlerden biridir"[13] diyerek bu hususa işaret etmektedir. Bu noktada Ahmed b. Hanbel'den sözü tavzih eden herhangi bir açıklamanın bulunmaması farklı yorumlara imkân tanıyan temel etkendir.

Ahmed b. Hanbel'in sözünü farklı yorumlama girişimlerinde, sözün maksadını anladığını varsayma düşüncesi yer alır. Nitekim muhaddislerin ıstılahında genel olarak bir şeyin aslının olmamasıyla ilgili yargı, onun isnadının bulunmadığına ve dolayısıyla zayıf ya da uydurma olduğuna hükmetme anlamına gelir. Konuya bu açıdan bakıldığında bir münekkit olarak Ahmed b. Hanbel'in tefsirin aslı olmadığını söylediğinde onun zayıf ya da uydurma olduğuna hükmettiği varsayılır. Nitekim İbn Teymiyye'nin yaklaşımında tefsirde genellikle isnadın olmadığı sonucuna ulaşılması ve bunun da tefsir rivayetlerinin ekseriyetle mürsel/munkatı' rivayetlerden oluşmasıyla gerekçelendirilmesi böyle bir temayülden kaynaklanır. Ancak İbn Teymiyye, bahsi geçen alanlarda mürsel rivayetlerin fazlaca olduğunu vurgulasa da mürsel olduğu bilinen pek çok rivayetin mürsil râvinin sikalığı sebebiyle sahih olduğunu; tefsirde ve megâzîde güvenilir rivayetlerin bulunduğunu ifade eder. Fakat yine de sonraki dönem araştırmacıların İbn Teymiyye'nin mürsil râvilerle ilgili vurgusunu gözden kaçırarak bu alanlardaki rivayetlerin ekseriyetle zayıf ya da uydurma olduğu vurgusunu öne çıkarırlar. Zerkeşî'nin bu alanlarda sahih pek çok rivayet bulunduğunu söyleme gereği duyması bir yönüyle İbn Teymiyye'ye itiraz gibiyse de diğer bir yönüyle İbn Teymiyye'nin konuyla ilgili değerlendirmelerini bütüncül ele aldıktan sonra ulaştığı kanaati gösterir. Zerkeşî'nin aksine Süyûtî'nin İbn Teymiyye üzerinden sahih muttasıl hadislerin son derece az olduğunu vurgulaması, bu konuda Ahmed b. Hanbel'i daha iyi anladığı varsayımından ileri gelir. Aynı şekilde modern dönemde Ahmed b. Hanbel'in sözünün hem yenilikçi dinî anlayış ve Ehl-i Kur'ân ekolü gibi ideolojik bazı yaklaşımların hem de Mustafa Sıbâî gibi geleneksel dinî anlayışı savunan kimselerin dayanak noktasını teşkil etmektedir. Nihayetinde bu çalışma da dâhil olmak üzere sonraki dönemlerde

[13] Tayyar, *Şerhu Mukaddime*, s. 168.

yorumlarda görülen tüm farklılaşmalar benzer şekilde muğlak bir durumu anlama hususunda yorumcunun daha isabetli bir yaklaşım sergilediği varsayımından neşet etmektedir.

Ahmed b. Hanbel'in sözünün ilk yorumcularının İslam ilim geleneğinde etkili isimler olması, sözün anlam ve yorumunda belirleyici olmuştur. Bu konuda Hanbelî iken Şâfiîliğe geçen Hatîb el-Bağdâdî'nin gerek zamansal yakınlığı ve gerekse muhaddis kimliği onun konuyla ilgili yorumlarının dikkate almayı gerektirmiştir. Birkaç asır sonra da olsa İbn Teymiyye'nin yorumu, araştırmacıları bir taraftan ikileme sevk ederken diğer taraftan iki bakış açısının mezcedilerek tevil edilmesini beraberinde getirmiştir. Ayrıca inisiyatif almak istemeyen yorumcular önceki yorumlara atıf yapmakla veya onların arasını mezcetmekle yetinirken yeni bir düşünce ifade etmek isteyenler önceki yorumların oluşturduğu zeminden hareket etmişlerdir. Neticede Hatîb el-Bağdâdî, İbn Teymiyye, Zerkeşî ve Süyûtî'nin klasikte oluşturduğu etkiye benzer şekilde modern dönemde sözün yorumunda Goldziher, Reşîd Rızâ, Ahmed Emîn, Sıbâî gibi isimlerin ön çıkmış ve araştırmacılar genelde bu isimlere itimat ederek tartışmaları yürütmüşlerdir.

Ahmed b. Hanbel'in beyanını farklı yorumlamaya sevk eden etkenlerden biri, sözdeki lafızlardan hareketle onun tefsir, melâhim ve megâzî hakkında toplu ve genel bir değerlendirme yaptığı düşüncesidir. Normalde bir münekkit olarak Ahmed b. Hanbel usul olarak müstakil her hadisin isnadında bulunan râvileri ve metnini tek tek inceleyip varsa diğer tariklerden aynı konuda gelen bilgiyi karşılaştırmaktadır. Ancak burada tefsir, melâhim ve megâzî alanlarını topluca değerlendirerek olumsuz bir yargıda bulunduğu düşünülmektedir. Esasen söz genel bir değerlendirme izlenimi verdiği için yapılan yorumlar ekseriyetle bu genellemeyi belirli alanlara tahsis etme çabası gibi görünmektedir. Bu noktada Hatîb el-Bağdâdî'nin sözü Kelbî ve Mukâtil bağlamında izah etmesi, tefsir eserlerinin genelinden ziyade meselenin belirli kitaplarla ilgili olduğuna yönelik tahsisi ifade eder. Keza İbn Teymiyye'nin tefsirin genelinde isnad problemi olduğuna hamletmesi, Hatîb'e nazaran sözün yorumunda bir genişlemeye sebebiyet verse de sözün kapsamının isnad sorunlarına hasredilmesine sevk etmektedir. Sözün diğer yorumlarında da -kimi zaman Ahmed b. Hanbel'in toplu ikazda bulunduğuna yönelik söylemler görülse de- belirli oranda bir tahsisten bahsedilebilir.

Ahmed b. Hanbel'in sözünü farklı yorumlamaya sevk eden unsurlardan bir diğeri, tam olarak tavzih edilmeyen "aslı yoktur" eleştirisinin genel bir olumsuzlamaya dönüşmesi, buna mukabil tefsir, melâhim ve megâzî alanlarının çok sayıda problem içermesidir. Özellikle tefsirde okunması sakıncalı görülen kitapların varlığı, zayıf sayılan râvi ve müfessirlerin bulunması, tefsir eserlerindeki rivayetlerin isnad ve metin açısından pek çok sorun barındırması, isrâiliyat, fezâilü'l-Kur'ân ve esbâb-ı nüzûl gibi alanlara ait sorun teşkil eden bilgilerin tefsir kapsamında mütalaa edilmesi, rey sorunu, merfû hadisin azlığı gibi

durumlar tefsirle ilgili genel zaafiyet noktalarıdır. Ahmed b. Hanbel'in "aslı yoktur" sözü genel bir eleştiri sadedinde değerlendirilerek tefsire tevcih edildiğinde, bu hususlardan bir, birkaçı veya tamamıyla herhangi bir surette ilişkilendirildiğine yönelik girişimler görülebilmektedir.

Ahmed b. Hanbel'in şahsı ile ilgili tasavvurlar veya ait olduğu ilmî çevreye dair yaklaşımlar da sözün farklı şekillerde yorumlanmasına sebep olan etkenlerdendir. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in önemli bir cerh-ta'dîl âlimi olması, tefsirin aslı olmadığını söylerken de tefsir müellifleri ve râvilerini cerh etmiş olabileceğini düşündürür. Ayrıca münekkit kimliğinden dolayı isnadlarla özel olarak ilgilenip hadislerin sıhhat durumuna dair hükümler vermesi onun bu sözüyle de tefsir isnadları ve metinlerine dair yargıda bulunduğu izlenimi verir. Diğer taraftan onun ve Ehl-i hadis'in Ehl-i rey ile münasebetleri, halku'l-Kur'ân konusunda mücadelesi ve rey tefsirine yönelik kanaatleri gibi durumlar Kur'an'ın yaratılmış olduğuna dair söylemleri eleştirdiği gibi rey tefsirini de aslı olmadığı gerekçesiyle tenkit ettiğine dair yorumları beraberinde getirmiş gibidir. Dolayısıyla kimi araştırmacıların sözü onun şahsı ve Ehl-i hadis'in yaklaşımı çerçevesinde değerlendirdikleri için farklı yorumlara gittikleri anlaşılmaktadır.

Ahmed b. Hanbel'in sözünün farklı şekillerde yorumlanmasında yorumcunun aidiyet ve niyeti de belirleyicidir, hatta önemli bir etkiye sahiptir. Özellikle onun sözünü ideolojik saiklerle anlamladırma ve yorumlamaya çalışanlarda açıkça görülen bu durum, sözün kâilinden uzaklaştırılıp ayrı bir zeminde tartışılmasını beraberinde getirmiştir. Ehl-i hadis'in ilim anlayışı, Ahmed b. Hanbel'in ilmî şahsiyeti, tefsir rivayetleriyle ilgili genel tutumu, tefsir eseri yazıp yazmadığı, müfessirler veya tefsir râvileri hakkındaki kanaatleri gibi hususlar konuya dair ideolojik yaklaşım sergileyenlerin ilgisi çekmemiştir. Temelde farklı ilim anlayışı ve niyetlere sahip olsalar da onlar tefsir rivayetlerinin zayıf ve uydurmalardan oluştuğu konusunda genel bir ortak noktadan hareket ederler. Konuyla ilgili önkabulleri pekiştirme ve olabildiğince temellendirme gayretini izhar eden bu tür yaklaşımlara göre "aslı yoktur" ifadesinin hadis ıstılahında sıhhat sorununa işaret ediyor olması, yeterli bir gerekçedir.

Sözün farklı şekillerde yorumlanmasının yorumcuyla ilgisi sadece yorumcunun aidiyet ve niyetiyle sınırlı olmayıp yorumcunun bilgi, donanım ve konuya yaklaşımıyla da yakından ilgilidir. Bu anlamda yorumcu, sözün anlamını tayin ve tespit etme bakımından söyleyenden daha belirleyici bir konuma erişmektedir. Yorumcunun tanınırlığı ve eserinin yaygın etkisi arttıkça sözün anlam ve yorumunu sevk etme konusundaki rolü de artar. Bu noktada yorumcunun konudan anladığı şey sadece kendisiyle sınırlı kalmayıp sonraki anlam serüvenine de tesir eder. Bununla birikte yorumcunun kanaati, konuyla ilgili edindiği tecrübe veya bakış açısına göre değişkenlik de gösterebilir. Bu açıdan sadece yorumcular arası farklılıkların yanı sıra aynı yorumcu sözü muhtelif zamanlarda farklı şekillerde de izah edebilmektedir. Nitekim Reşîd Rızâ 1900 yılında sözü Mukâtil, Kelbî ve Süddî gibi müfessirlerin İbn Abbas'tan naklettiği

rivayetlerle ilişkilendirmişken 1926 yılında İsrâiliyata karşıtlığına bağlı olarak İbn Abbas ve Ebû Hüreyre gibi doğrudan sahâbîler bağlamında tenkit etmesi gibi bunun örneğidir.

Neticede tefsirin aslı olmadığına dair Ahmed b. Hanbel'in sözünün birkaç kelimeden oluşan kısa bir yargıdan ibaret olması ve maksadını izah eden herhangi bir verinin bulunmayışı farklı yorumların temel sebeplerinden biridir. Ayrıca sözü söyleyen olarak Ahmed b. Hanbel'in ve ait olduğu ilmî anlayışın Kur'an ve tefsirle ilişkisinin yeteri kadar aydınlatılmamış olması, sözle birlikte çeşitli tasavvurları da gündeme getirmiştir. Söz ile tasavvur arasındaki irtibatı kuran özne olarak yorumcu, sözün anlam ve yorumunu sevk etmede etkili ve belirleyici bir konuma sahiptir. Bu noktada yorumcu gerek ideolojisini, aidiyet ve niyetini yansıtarak gerekse bilgi ve donanımını aktararak bazen de kanaat değişimlerini gösteren farklı değerlendirmelerde bulunabilmektedir. Dolayısıyla muhtelif yorumları dikkate alındığında kimi zaman yorumcunun, sözün kâilinden daha etkili bir konumda olduğu söylenebilir.

III. 3./9.ASIRDA TEFSİRİN MEŞRUİYETİNİ ETKİLEYEN KÜLTÜREL ZEMİN

Tefsir ricâli, tefsir malzemesi ve tefsir faaliyetinin meşruiyeti gibi meseleler, konuyu değerlendiren araştırmacının ilim anlayışına, niyet ve aidiyetlerine göre değişir. Bu durum konuyu tefsirde usul ve yöntem farklılaşmasıyla birlikte değerlendirmeyi gerektirir. Zira usul ve kriterler, onu tayin ve tespit eden özneye göre şekillendiği için belirli oranda subjektif bir görünüm arz eder ve dolayısıyla hemen her bakış açısına göre farklı meşruiyet kriterleri söz konusu olabilmektedir. Sözgelimi aklı önceleyen bir kimse için akli gerekçeler daha ön plandayken rivayeti önceleyen bir başkası açısından bilginin intikalini sağlayan isnadın sıhhati ve metnin doğruluğuna yönelik ilkeler daha dikkat çekicidir. Ancak burada her müfessirin kendine özgü özellikleri olsa da müfessirlerin ait olduğu ilmî muhitte birtakım ortak usul ve kriterlerden bahsedilebilir. Nitekim filolojik tefsir, fıkhi tefsir, işârî tefsir, Hâricî tefsir, Şiî tefsir, Mu'tezilî tefsir vb. şekillerde eserlerdeki yaklaşım türlerine göre yapılan gruplandırmalar da bu durumu ifade eder. Yaygın kullanılan tefsirde rivayet ve dirayet ayrımı ise neredeyse tüm tefsirlerde her ikisinden biraz bulunması, çok daha yüzeysel ve genellemeci bir yaklaşım olması ve diğer tüm tefsir gruplarını kapsaması bakımından tartışmalıdır. Zira Tefsirde lügavî, fıkhi, işârî, Hâricî veya Şiî bir tefsir aynı zamanda rivayet yoğunluklu bir nitelik taşıyabildiği gibi hem bu gruplardan birine dahil olup hem de dirayet niteliği baskın olan eserler bulunabilir. Dolayısıyla bir tefsirin hem Hâricî tefsir nitelikleri taşıması hem de rivayet tefsiri özelliğine sahip olması mevzubahis rivayet-dirayet ayrımının işlevini sorgulamaya sevk etmektedir. Üstelik mahza rivayet tefsiri özelliği taşıyan ve sayısı ciddi yekûn tutan muhaddislerin kaleme aldığı tefsirleri bu tür tefsirlerden ayıran bir kategorinin olmaması önemli bir sorundur. Tefsir ürünlerinin genel özelliklerinden hareketle oluşturulan bu kategori yerine Şah

Veliyyullah Dihlevî'nin (ö. 1176/1762) yaptığına benzer şekilde muhaddislerin tefsiri, mütekellim ulemanın tefsiri, fukahanın tefsiri, nahiv âlimlerinin tefsiri, belagat ulemasının tefsiri, kıraat âlimlerinin tefsiri, sufilerin tefsiri gibi müfessirleri merkeze alan bir ayrım yapmak,[14] kişisel farklılıklar gibi başka bazı sorunları ihtiva etmekle birlikte, muhaddis müfessirlerin görünür olması açısından daha işlevsel olduğu açıktır. Tefsirde usul ve tasnif sorunu meselesinin ayrı bir çalışma konusu olduğunu belirtip konuya dönmek gerekirse Ahmed b. Hanbel'in veya Ehl-i hadis'ten özel olarak tefsirle ilgilenen birinin müfessir sayılması durumunda onun eserini, müellifin ait olduğu 3./9. asır ilmî anlayışı açısından "rivayet tefsiri" şeklinde tanımlamak yerine "muhaddislerin tefsiri" kategorisine dâhil etmek daha uygun ve kabul edilebilir görünmektedir. Her tasnif ve tanımlama kendi içinde birtakım problemler barındırsa da ilk dört asırda muhaddislerin tefsir rivayetleriyle özel olarak ilgilenmeleri ve çoğu günümüze ulaşmasa da birçok tefsir yazmaları, tefsir tarihinde muhaddislerin tefsirlerine yönelik bir kategoriden bahsetmeyi gerektirir. Ancak burada Ehl-i hadis'in de kendi içindeki dönemsel ve coğrafi farklılıklara sahip olduğu nazar-ı dikkate alınmalıdır.[15]

Muhaddislerin ilmî anlayışlarına göre gruplandırılması, aynı dönemde farklı yaklaşımlara sahip müfessirlerin kendi türü içerisinde değerlendirilmesini zorunlu kılar. Sözgelimi filoloji âlimlerinden muhaddislerin yöntemiyle tefsir yazması beklenemeyeceği gibi muhaddis müfessirlerin de mütekellim yöntemiyle tefsir yazmasını beklenmemelidir. Daha açık ifadeyle İbn Ebî Hâtim'den kelami meseleleri uzun uzadıya tahlil eden bir tefsir derlemesi beklenemeyeceği gibi çağdaşı Mâtürîdî'den (ö. 333/944) de isnâdları kaydettiği için hadisleri hiçbir eleştiriye ve iç değerlendirmeye tabi tutmadan sadece naklederek bir tefsir yazması beklenemez. İbn Ebî Hâtim, tüm farklılıklarına rağmen ayetle ilişkili tarihî kayıtlar olarak gördüğü rivayetleri nakledip yargıda bulunmaktan kaçınırken Mâtürîdî bu farklılıkları olabilecek en düşük seviyeye indirgeyerek belirli bir tercihte bulunmaktadır. Daha erken dönemde de A'meş, Şu'be b. el-Haccâc ve Süfyân es-Sevrî gibi muhaddisler tefsirle ilgili tarihî bilgi parçaları olarak rivayetleri olabildiğince derleyip bunların doğruluğunu tespit edebilecek isnad sistemine önem verirken Kelbî ve Mukâtil gibi müfessirler bilgilerin kaynağını zikretmeyi merkeze almadan ulaştıkları sonuçları ifade edebilecek bir yöntem benimserler. Dolayısıyla Sevrî ve Şu'be gibi Ehl-i hadis'in bilgi anlayışını sürdüren muhaddislerin geçmişe yönelik Kelbî ve Mukâtil'in eserlerini meşru ve geçerli

[14] Dihlevî, *el-Fevzü'l-kebîr*, s. 171-2.

[15] Hicrî 2./miladî 8. asır hadis halkaları arasındaki farklılıklar için bk. Ömer Faruk Maden, *Hicrî II. Asır Ehl-i Hadîs Halkaları (Basra Örneği)*, Marmara Üniv. Sos. Bil. Enst., (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2018; Adem Sarı, *Hicrî II. Asır Şam Bölgesinde Ehl-i Hadîs Halkaları*, Marmara Üniv. Sos. Bil. Enst., (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2021; Rıdvan Talha Yücedağ, *2./8. Asır Medine Hadis Halkaları*, Marmara Üniv. Sos. Bil. Enst., (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2022; Baki Gönüllü, *2./8. Asır Mısır Hadis Halkaları*, Marmara Üniv. Sos. Bil. Enst., (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2023; Enes Tarhan, *2./8. Asır Mekke Hadis Halkaları*, Marmara Üniv. Sos. Bil. Enst., (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2023.

görmemesi doğalken Kelbî ve Mukâtil perspektifini önceleyen yaklaşım açısından da Ehl-i hadis'in icra ettiği usul anlamsız görünecektir. Oysa sonraki dönemler için her iki yaklaşımın da sağlayacağı önemli veriler vardır. Nihayetinde her bilgi anlayışı, muhatap kitlesini hedefe alarak kendi meşruiyet dairesi çerçevesinde tefsir faaliyetini sürdürmüş ve bunun sonucunda tefsir eserleri derlemiştir.

Binanenaleyh 3./9. asır için öne çıkan iki farklı bilgi anlayışlarının yeterli düzeyde anlaşılabilmesi için hem bilgi anlayışının tanınmalı hem de araştırmaya konu olan müellifin kendi mezhep ve meşrebiyle ilişkisi incelenmelidir. Bu noktada Ahmed b. Hanbel'in Ehl-i rey'in tevil, kıyas, rey gibi tutumlarına karşı muhalif bir pozisyonda yer aldığı bilinmektedir. Hatta Ehl-i rey'e fırkaları ve bunları destekleyen siyasi erkle mücadelesi onu kült bir şahsiyete dönüştüren temel unsurdur. Nitekim onun için "Allah bu dini iki kişiyle aziz kılmıştır, onların bir üçüncüsü yoktur: Ridde günü Ebû Bekir, Mihne günü Ahmed b. Hanbel", "Ebû Bekir'in yardımcıları ve askerleri vardı; oysa Ahmed b. Hanbel'in ne yardımcıları ne askeri vardı" ve "İsrailoğullarında olsa mucize sayılırdı" gibi söylemler bu durumun tezahürüdür.[16]

Ehl-i hadis'in genel olarak rey ve kıyas yerine hadis merkezli bir anlayış benimsediği ve hadislerin dinî bilginin temelini oluşturduğu bilinmektedir. Aklın yerine naklin esas olduğu anlayışını pekiştirip yerleştirmek için muhaddislerin rihleler aracılığıyla hadisleri genelde bizzat dinleyerek derledikleri malumdur. 3./9. asırda Şâfiî ile birlikte Hz. Peygamber'den gelen bilginin esas olmasını içeren merfû hadis vurgusu ve bu hadislerin sahih olmasını sağlayan kriterler temel prensip olarak genel kabul görmüştür.[17] Şâfiî'ye nispet edilen şu şiir Ehl-i hadis'in ilim anlayışını yansıtır:

> Bütün ilimler boş bir meşgaledir Kur'ân dışında
> Hadis ve dinde derinleşmek olan fıkıh bundan istisna
> İlim, içerisinde olan şeydir: "*kâle haddesenâ*"
> Gayrısı değildir şeytaların vesvesesinden başka.[18]

Ehl-i hadis'in söz konusu dinî ve siyasi mücadeleleri ilim ve doğal olarak tefsir anlayışına da yansımıştır. Bu dönemde özellikle Kur'an'dan bağımsız olmayan dinî ve siyasi yapılanmaların, meşru bir zeminde hareket gayretleri ayetlerden destek alma çabalarına sevk etmektedir. Bu açıdan Kur'ân bir taraftan bireysel olarak dinî hayatın ana eksenini teşkil ettiği gibi mücadelelerin Kur'ân üzerinden yürütülmek istenmesiyle birlikte mezhebî ve siyasi söylemlerin de kaynağı hâline gelmiştir. Dolayısıyla bir taraftan Kur'ân'ı okumak, anlamak, tefsir etmek konusunda önemli tavsiyeler ve örnekler diğer taraftan Kur'ân hakkında konuşmamaya ve temkinli olmaya dair uyarı kabilinden rivayetler görülmektedir. Sözgelimi

---

[16] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, VI, 97-8.

[17] 3./9. asırda muhaddisler eserlerini merfu rivayetlerle sınırlamak istemişlerdir, bu asırdaki merfû temayülü için bk. Türcan, "Üçüncü Asır Hadis Musannefâtı Üzerinde eş-Şâfiî'nin Etkisi", s. 87–100.

[18] İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV, 138. (كُلُّ الْعُلُومِ سِوَى الْقُرْآنِ مَشْغَلَةٌ / إِلَّا الْحَدِيثَ وَإِلَّا الْفِقْهَ فِي الدِّينِ / الْعِلْمُ مَا كَانَ فِيهِ قَالَ حَدَّثَنَا / وَمَا سِوَى ذَاكَ وَسْوَاسُ الشَّيَاطِينِ)

Allah Teâlâ'nın İbn Abbas'a tevili öğretmesi için Hz. Peygamber'in dua etmesi, İbn Mes'ûd'un İbn Abbas'ı "Kur'ân'ın ne güzel tercümanı!" diye övmesi, Mücâhid'in Kur'ân'ı üç defa İbn Abbas'a arz etmesi ve her ayetin üzerinde durarak Kur'ân'ın tamamı hakkında soru sorması ve onun tefsirinin yeterli görmesi gibi rivayetler tefsirin meşruiyetini sağlayan bazı temel unsurlardır.[19]

Hanbelî âlim Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, tefsirin meşruiyeti bağlamında Hz. Peygamber'in İbn Abbas için "Allah'ım onu dinde derin anlayış sahibi kıl ve ona tevili öğret" şeklinde yaptığı duaya atıfla Yahya b. Sellâm'ın "Eğer tevili bilmek, hakikat sayılmasaydı Hz. Peygamber İbn Abbas'a dua etmezdi" dediğini aktarır.[20] Aynı şekilde İbn Mes'ûd'un "Bizden herhangi bir kimse 10 ayet öğrendiğinde onun anlamını bilip onunla amel etmeden geçmezdi" şeklindeki beyanını, İbn Abbas'ın hac emirliği vazifesini icra ederken Nûr suresini okuyup tefsir ettiği, onun bu tefsirinin Türk ve Rumların dinlemesi hâlinde Müslüman olacağına dair Şakîk b. Seleme'nin ifadesini, keza "Kur'an okuyup tefsir etmeyen âmâ veya bedevi gibidir" şeklinde Saîd b. Cübeyr'in sözünü tefsir faaliyetinin meşruiyeti kapsamında kaydeder.[21]

Mamafih Hz. Peygamber'den nakledilen "Kur'ân hakkında reyi ile konuşan kimse ateşteki yerine hazırlansın"[22] anlamındaki hadisin pek çok tariki tefsir ve hadis eserlerinde sıklıkla zikredilir. Ayrıca Hz. Peygamber'in "Kur'ân hakkında reyi ile konuşan isabet etse de hata etmiştir" ifadesiyle bu konuda hassasiyet gösterilmesi vurgulanr. Burada söylenen şey Allah katında hakikate karşılık gelse de rey ile konuşma eylemi hatalı kabul edilir. Hz. Âişe'den gelen "Hz. Peygamber, Cibrîl'in öğrettiği birkaçı dışında Kur'ân'dan bir şey tefsir etmezdi"[23] anlamındaki ifade, bu alanda merfû-muttasıl hadislerin azlığı ile örtüştüğü gibi Hz. Peygamber'in bile daha az konuştuğu bir alanda rey ile konuşmaya karşı uyarı niteliği taşır. Aynı şekilde Hz. Ebû Bekir'in "Allah'ın kitabı hakkında bilmediğim bir şey söylersem hangi sema beni altında, hangi yer beni üstünde barındırır!"[24], Ebû Hüreyre'nin "Abdestliyken Kur'ân'ı reyi ile tefsir eden abdestini yenilesin"[25] ve Abdullah b. Ömer'in "Kur'ân'ı reyi ile tefsir eden eğer reyinde isabet ederse kendisine bir hata yazılır ki, bu hata eğer kullar arasında taksim edilse onlara kifayet eder. Şayet hata ederse ateşteki yerine hazırlansın"[26] şeklindeki sözleri tefsirin son derece hassas bir alan olduğunu vurgulayarak suistimal ve istismarını bertaraf etme hedefine matuf olarak kaydedilmiştir.

[19] Taberî, *el-Câmiu'l-beyân*, I, 84-7.
[20] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, III, 715.
[21] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, III, 715-8.
[22] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, III, 710.
[23] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, III, 711.
[24] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi'*, II, 193.
[25] Ebû Musa el-Medînî, *el-Mecmûu'l-mugîs*, I, 5.
[26] Ebû Musa el-Medînî, *el-Mecmûu'l-mugîs*, I, 6.

Hz. Peygamber döneminde müşrik, Yahudi ve Hristiyanların Kur'ân ile ilgili itirazları, Hz. Ebû Bekir döneminde ridde olayları, Hz. Ömer dönemde yaşanan Sabîğ b. 'Isl hadisesi, Cemel ve Sıffîn savaşlarında ayetler üzerinden gelişen tartışmalar, Hâricîler ve nihayet Mürcie, Müşebbihe, Mücessime, Kaderiye, Şîa, Mu'tezile gibi yapıların doğrudan Kur'ân'ı etkileyen tutumları tefsir konusundaki çekincelerin temel sebebi olarak öne çıkar. Bu kapsamda Medine'de Hz. Ebû Bekir'in torunu Kâsım, Hz. Ömer'in torunu Sâlim ve Nâfi' Mevlâ İbn Ömer'in (ö. 117/735) Kur'ân tefsiri hakkında konuşmayı büyük cüret olarak görüp sakınmaları,[27] listeye başka isimler de eklenerek mutlak olarak tefsir karşıtlığı şeklinde değerlendirilse de[28] temelde dönemin dinî ve siyasi çekişmeleri ile ilgilidir. Keza Saîd b. el-Müseyyeb'in Kur'ân'dan bir şey hakkında sorulduğunda "Kur'ân hakkında bir şey söylemiyorum" cevabını vermesi,[29] Şa'bî'nin "Kur'ân'ı tefsir etmem; çünkü Kur'ân hakkında doğru olmayan bir şey Allah adına yalan konuşmaktır"[30] ve "Kur'ân'ı kendi reyi ile tefsir eden onu sanki Rabbinden rivayet ediyor gibidir, [bu ise imkânsızdır]"[31] şeklindeki beyanları aynı bağlamla irtibatlı gibidir. Şa'bî'nin Süddî'yi tefsir yaparken görünce "Sırtına davulla vurulması bu toplantından daha hayırlıdır"[32] demesi, Süddî hakkında itikadi ve siyasi temayülleri konusundaki eleştirilerle birlikte dikkate alındığında daha anlaşılır hâle gelmektedir.

1./7. asırdan itibaren mezhebî tutumlara bağlı olarak rey konusunda önemli bir hassasiyetin oluştuğu görülür. Nitekim Ömer b. Abdülaziz'in (ö. 101/720) insanlara "Allah'ın Kitabı hakkında hiç kimsenin rey hakkı yoktur. Âlimlerin reyi vahyin nazil olmadığı ve Allah Resûlü'nün sünnetinin olmadığı konularla ilgilidir. Aynı şekilde Allah Resûlü'nün sünneti konusunda hiç kimsenin rey hakkı yoktur" şeklinde ferman yazıp gönderdiği kaydedilir.[33] Diğer taraftan Basralı muhaddis Mutarrif b. Abdullah'ın (ö. 95/713-4) "Bize Kur'ân'dan bahsedin" diye çıkışan bir adama "Vallahi biz Kur'ân'ın yerine başka bir şeyi ikame etme derdinde değiliz; fakat Kur'ân'ı bizden daha iyi bilenin peşindeyiz" cevabını verdiği nakledilir.[34] Katâde'nin 30/40 sene boyunca kendi görüşünü söylemekten çekindiğini söylemesi[35] Basra'da rey konusunda belrli bir kesim için önemli bir farkındalık oluştuğunu ima eder.[36] Yine Basralı

[27] Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, II, 90.
[28] Goldziher, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*, s. 55-8; Birkeland, *Old Muslim Opposition*, s. 9-16.
[29] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, III, 711-2.
[30] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi'*, II, 193.
[31] Ebû Nuaym, *Hilye*, IV, 321 (إن الذي يفسر القرآن برأيه إنما يرويه عن ربه).
[32] Taberî, *el-Câmiu'l-beyân*, I, 87.
[33] Dârimî, *el-Müsned*, I, 369.
[34] İbn Abdilber, *Câmi'*, II, 368.
[35] Dârimî, *el-Müsned*, I, 266.
[36] Ehl-i hadîs'in yeknesak bir yapı olmadığı gibi sadece Basra'da bulunan hadis halkalarının bile kendi içinde farklı gruplardan müteşekkil olduğu kaydedilmektedir. Bu durum Ehl-i hadîs hakkında genel yargılardan kaçınmayı, âlimlerin halkalarını ve ilmî çevrelerini belirgin hâle getirmeyi gerektirmektedir (bu hususta icra edilecek araştırmalara yönelik metot önerisi için bk. Topgül-Maden, "Ehl-i Hadis Ders Halkalarının Tespitine Dair Bir Metot Teklifi", s. 37-68.

muhaddis Süleyman b. Tarhân'ın (ö. 143/761) sahâbe ve tâbiûn için "Onlar Kur'ân'ı kendi reyleriyle tefsir etmeyi uygun görmedikleri gibi Allah Resûlü'nün hadislerini kendi reyleriyle açıklamayı da uygun görmezlerdi" demesi de Basra'nın bu konudaki tecrübesini yansıtır.[37]

Aynı dönemde Kûfeli İbrahim en-Nehaî'nin "Hocalarımız Kur'ân'ı tefsir etmeyi uygun bulmaz ve cüretkârlık olarak görürlerdi"[38] demesine bakılırsa rey ile tefsir konusundaki hassasiyet ilk asırda başlamıştır. Nitekim Nehaî'nin ehl-i ehvâ, ehl-i rey ve kıyası benimseyenlerde hiçbir hayır görmediğini beyan etmesi, ehl-i ehvâ ile oturup kalkmamayı tavsiye etmesi, ashâb-ı reyin ashâb-ı sünene düşman olduğu, sahâbe ve tâbiûnun Allah'ın kitabına hürmet gösterilmemesini hoş karşılamadığını ve kitaba hürmet göstermeyi tavsiye ettiği, İslam toplumunda neşet eden Mürcie'yi Ehl-i kitap'tan beter gördüğü, öğrencisi A'meş'in Nehaî'nin herhangi bir konuda kendi reyi ile konuştuğuna hiç şahit olmadığını ifade etmesi gibi kayıtlar Kûfe'de de rey ve hadis ayrışmasının ilk asrın sonunda belirginleştiğini gösterir.[39]

Ehl-i hadis açısından bilginin güvenilir ve denetlenebilir olmasını sağlaması bakımından rivayetlere mutabakat esas olduğu için rivayet formuna sahip olmayan tefsir faaliyetleri meşru kabul edilmez. Dolayısıyla Kelbî ve Mukâtil tefsirleri, isnad kullanmamaları sebebiyle içeriğin denetlenebilir olmasına imkân vermediği için güvenilirlik konusunda çekimser davranılan eserler olmuştur. Nitekim Abdullah b. el-Mübarek'in Mukâtil için "Ne güzel bir ilim, keşke isnadı olsaydı"[40] veya "Tefsiri ne güzel, keşke sika olsaydı"[41] demesi de bunu gösterr. Kur'ân hakkında rey ile konuşmaya dair rivayetlerde geçen isabet etse bile hatalı olacağına dair beyanların, Kelbî ve Mukâtil gibi içeriği beğenilip usulünde problem olduğu düşünülen eserler veya benzer faaliyetlerle ilişkisi kurulabilir gibidir. Bu noktada Kelbî gibi bir sureyi baştan sona tefsir eden kimselerden Süfyân es-Sevrî'nin hoşlanmadığına dair ifadeler aynı gerekçeye dayalıdır.[42] Keza A'meş'in "*Allah adaletle hükmeder*"[43] ayeti hakkında İbn Abbas'ın "Allah iyiliğe iyilik, kötülüğe iyilik şeklinde karşılık vermeye kadirdir. Allah her şeyi işiten ve görendir" şeklindeki yorumunu nakletmesi üzerine Hüseyin b. Vâkıd (ö. 159/776) bu ayetle ilgili Kelbî'nin İbn Abbas'tan "Allah kötülüğe kötülük, iyiliğe on misli karşılık vermeye kadirdir" dediğini aktarır. Bunun üzerine A'meş "Eğer Kelbî yanımda olsaydı, buradan aşağılanmış olarak ayrılırdı" cevabını vermesi aynı

[37] İbn Ebî Hâtim, *İlelü'l-hadîs*, V, 467-8.
[38] Ebû Nuaym, *Hilye*, IV, 222.
[39] Ebû Nuaym, *Hilyet*, IV, 222-231.
[40] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XV, 209.
[41] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XV, 213.
[42] İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, I, 79; VII, 270.
[43] 40/el-Mü'min: 20.

konuyla ilgili olduğu gibi Şa'bî'nin Ebû Salih Bâzâm'ın kulağını tutup sarsarak "Kur'ân'ı okumadığın hâlde tefsir yapıyorsun!" diye kızması gibi ilmî açıdan liyakat vurgusu içeren bilgilere de rastlanabilir[44]

Ehl-i hadis açısından tefsirin hadisle bağı keyfiyet değil, zaruret arz eder. Zira Kur'ân gibi Hz. Peygaber'in hadisleri de vahye dayalıdır. Nitekim Hassân b. Atiyye (ö. 130/748 [?]), "Cebrail Hz. Peygamber'e Kur'ân'ı gibi sünneti de inzal edip öğretiyordu"[45] diyerek bu hususa işaret eder. Dolayısıyla insanın hadislere ihtiyacı Kur'ân'dan geri kalır değildir ve hatta Kur'ân'ın anlaşılması için de hadislere müracaat edilmesi zorunludur. Bu kapsamda Ali b. el-Medînî hocası Abdurrahman b. Mehdî'nin "İnsan hadise yiyecek ve içecekten daha çok ihtiyaç duyar. Zira hadis Kur'ân'ı tefsir eder" dediğini nakleder.[46] Bununla birlikte Ehl-i hadis'in vahiy ve hadis merkezli bilgi anlayışı, Hz. Peygamber ve Kur'ân ile ilgili haberlerin sahih olmasına, sahih bilgiye ulaşma çabası da hadislerin sıhhatiyle özel olarak ilgilemeye sevk etmektedir. Dolayısıyla Ehl-i hadis'in râvi ve müelliflerin güvenilirlikleriyle özel olarak ilgilenmeleri keyfî bir tutum değil, ilim anlayışının kaçınılmaz bir sonucudur. Bu hususta rivayetlerdeki sıhhat arayışı râvilerin güvenilirliklerinin incelenmesi, cerh-ta'dîl ilminin oluşmasını ve sistemleşip gelişmesini sağlamıştır. Alanın önemli müelliflerinden İbn Ebî Hâtim, Kur'ân'ın anlamlarını ve Allah Resûlü'nün sünnetini bilmeyi sağlaması için rivayetleri ve râvileri incelemekten daha münasip bir yol bulamadıklarını ifade etmektedir.[47] Nitekim Hâkim en-Nîsâbûrî de isnad sisteminin sadece bu ümmete Allah'ın bir lütfu olarak sadece bu ümmete nasip olduğunu, Kur'ân'a ve Hz. Peygamber'e yöneltilen yalanı savıp korumaya hizmet ettiğini kaydetmektedir.[48]

Münekkitler, hadislerinin delil olamayacağına hükmettikleri kimselerin hadislerini i'tibâr, şevâhid veya fevâid gibi başka sebeplerle yazdıkları gibi tefsir, melâhim, megâzî, fezâil, tergîb, terhîb konularında da isnâdla ilgili kriterlerini daha düşük tutmuşlardır. Nitekim Buhârî'nin tefsir bâbındaki terâcim kısmında pek çok bilgi isnadlı değildir. Muhaddislerin bazı konulardaki esnekliği, bu ilimlerin ahkam ve inanca taalluk eden konularda olduğu gibi hüküm vazetme işlevi bulunmamasından ileri gelir. Yahya b. Saîd el-Kattân'ın (ö. 198/813) "Hadis konusunda tevsik edilmeyen kimselerden tefsir alma konusunda esneklik gösterin" dediği ve akabinde Leys b. Ebî Süleym (ö. 138/755), Cüveybir b. Saîd (ö. 140/757), Dahhâk ve Muhammed b. es-Sâib el-Kelbî'yi sıraladığı nakledilir. Mezkûr isimlerin hadis cihetinden takdir edilecek bir tarafı olmadığı; fakat onlardan tefsir yazılabileceği eklenir.[49] Bu konuda Beyhakî, "Onlardan tefsir alma konusunda esneklik gösterdiler; çünkü onların tefsir ettiği lafızları Arap dili tasdik ediyordu.

[44] Son iki nakil için bk. Taberî, *el-Câmiu'l-beyân*, I, 86.
[45] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefekkih*, I, 267.
[46] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, I, 107.
[47] İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, s. 5.
[48] Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 213.
[49] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi',* II, 194.

Onların bu konuda yaptıkları şey bir araya getirmek ve yakınlaştırmaktan ibarettir" demektedir.[50] Bu durum, en çok tenkit edilen isimlerden olan Kelbî'nin rivayetlerinin tüm eleştirilere rağmen niçin nakledilegeldiğini de bir bakıma izah etmektedir.

Ehl-i hadis'in Kur'ân hakkında mesnetsiz konuşma, rey ve içtihada dayalı görüş beyan etmeye karşı olduğu gibi herhangi bir suretle Kur'ân hakkında tartışmak da sakınılması gereken hususlar arasındadır. Tartışmanın reyden bağımsız icra edilememesi, zaman zaman mesnetsiz konuşmaya sürüklemesi ve hata yapma ihtimali gibi durumlar, Kur'ân hakkında tartışmaktan kaçınmanın sebepleri olarak görülebilir. Bu hususta Kâsım b. Sellâm'ın *Fezâilü'l-Kur'ân*'ı ile İbn Ebî Şeybe'nin *el-Musannef*'inde Kur'ân hakkında tartışmak ve manasıyla ilgili ihtilaflara dair bir bâbın bulunması dikkat çekicidir. Eserlerdeki bâb başlıkları sonradan eklenmiş olabilirse de bu temaya sahip rivayetlerin derlenmesi konuyla ilgili hassasiyeti gösterir. Bu hususta kıraat ihtilafı, ahruf-i seb'a gibi meseleler başta olmak üzere Kur'ân hakkında herhangi bir surette tartışmanın Âl-i İmrân 7. ayette vurgulandığı üzere kalplerdeki eğrilikten kaynaklandığı, küfre sebep olacağı, önceki ümmetlerde olduğu gibi ayrılığa, lanetlenmeye ve helake yol açacağı yönünde muhtelif pek çok hadis Hz. Peygamber'den nakledilir.[51] Söz konusu rivayetlerden merfû olanlar *el-Müsned*'de de yer alır.[52]

Ehl-i hadis'in akla değil, aklı mesnetsiz kullanmaya karşı olduğu anlaşılmaktadır. Bu hususdaki rivayetleri bilmenin kişiye önemli bir bakış açısı kazandıracağı ve dinî metinleri anlamada zihni daha berrak hâle getireceği kaydedilir. Bu açıdan Abdullah b. el-Mübarek'in hadis bilmenin rey konusunda da basiret sahibi olmayı sağlayacağına dair beyanı önemlidir.[53] Bununla birlikte salt rivayete bağlı kalınmadığı rivayetin yanında reyin de önemsendiği ve özellikle tâbiûn âlimleri arasında reyin belirli oranda önemli bir yer tuttuğu görülür. Nitekim rey karşıtı söylemleriyle bilinen İbrahim en-Nehaî'nin "rivayet olmaksızın rey, rey olmaksızın rivayet müstakim olmaz"[54] sözü bu durumu yansıtır.

Muhaddislerin tefsir rivayetlerini tıpkı diğer alanlara dair hadisler gibi tahammül edip nakletmeleri, bazı muhaddislerin müfessir olarak öne çıkması, çok sayıda tefsir eseri derlemeleri Ehl-i hadis nazarında tefsir ilminin İslami ilimler içerisindeki konumunu gösterir. Ehl-i hadis'in bu hususiyeti Hatîb el-Bağdâdî'nin *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî*'sinde tefsir hadislerinin yazılmasına dair başlıkta sunulan bilgilerden de anlaşılabilir.[55] Hatîb'in buradaki tutumu tefsirin niçin yazılmaya değer olduğunu

[50] Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, I, 37.
[51] Ebû Ubeyd, *Fezâilü'l-Kur'ân*, s. 351-6; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, XVI, 463-4.
[52] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XII, 476; XIII, 241, 369; XV, 288; XVI, 133, 155, 260, 318; XXIX, 85, 353, 355; XL, 255.
[53] Beyhakî, *el-Medhal*, II, 603.
[54] Ebû Nuaym, *Hilye*, IV, 225.
[55] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi',* II, 193.

vurgulamak olduğu için ancak bilgi sahibi olan kimselerin tefsirle ilgili konuşulabileceği, aksi takdirde konuşulmaması gerektiği, yoksa bunun Allah adına yalan konuşmuş olmak anlamına geleceği, tefsirin Kur'ân'ın nüzulüyle ilgili önemli bilgiler ihtiva ettiği ve zayıf görülen isimlerden de yazılabileceği gibi muhtelif meselelere dair numune niteliği taşıyan bazı rivayetlere yer verir. Burada Hz. Ömer ve İbn Abbas arasında insanların Kur'ân hakkında ihtilaf etmelerinin temel sebebi üzerine konuşmalarını içeren meşhur rivayeti de zikreder. İhtilaf sebebi olarak ayetlerin ne hakkında indiğinin bilinmemesini vurgulayan bu rivayetin akabinde Hatîb, konuyu "Bütün bunlar tefsirin nakil yöntemiyle aktarılabilecek bazı hükümler içerdiğini, dolayısıyla yazılması ve hıfzedilmesi gerektiğini gösterir" şeklinde yorumlayarak Ehl-i hadis açısından tefsirin meşruiyetine işaret eder. Bununla birlikte hadis âlimlerinin tefsiri rivayetle kayıtlamayanlarla tartıştığını ve bu tür tartışmalara yeteri kadar hadis bilinmemesi ve tefsirle çok meşgul olunmasının sebep olduğunu ifade eder.[56] Kur'ân'ın hadisler aracılığıyla anlaşılabileceği esasına dayanan bu yaklaşımda rivayetlerin göz ardı edilmesiyle ayetlerin istismar edilmesinin kaçınılmaz olduğuna yönelik bir vurgu kendini göstermektedir.

Reyi yasaklayan rivayetler ile tefsire duyulan ihtiyaç arasında bir tenakuz varmış gibi görünse de Ehl-i hadis'in tefsirden vazgeçmediği ve özel olarak tefsirle ilgilendiğine dair pek çok örnek vardır. Nitekim İbn Mehdî, Sevrî'nin Mushaf'ı eline aldığında bir ayeti tefsir etmeden geçmediğini söyler. Ayrıca Sevrî'nin kendisine Kur'ân'dan soru sorulmasını talep ettiğine dair rivayetler de bulunur.[57] Sevrî'nin İbn Cüreyc'in tefsirini harf harf okuyup taaccüp ettiği ve bazı tashihlerde bulunduğu kaydedilir.[58] Osman b. Zâide er-Râzî'nin, Kûfe'ye geldiğinde Sevrî'ye hadislerini semâ etmek için isim tavsiyesi sorduğu, Sevrî'nin de ona Zâide b. Kudâme (ö. 161/777) ve Süfyan b. Uyeyne'yi tavsiye ettiği, o kendisine Ebû Bekir b. Ayyâş'ı (ö. 193/809) sorduğunda ise "Eğer tefsir istiyorsan, tefsir ondadır" diyerek Ebû Bekir b. Ayyâş'ın tefsirinin sema edilebileceğini söylediği nakledilir.[59]

Diğer taraftan Abdullah b. Vehb'in Kur'ân tefsirini İbn Uyeyne'den daha iyi bilen bir kimseyi görmediğini söylemesi tefsir bilgisinin takdire sebep olacak bir meziyet arz ettiğini gösterir.[60] Saîd b. Ebî Arûbe'nin tefsir Katâde'den öğrendiği yönündeki bilgiler[61] tefsir rivayetlerinin de öteden beri bu ilmî geleneğin dışında tutulmadığını gösterir. Herhangi bir hocadan rivayet kaydı düşülmeksizin Ebû Yusuf'un (ö. 182/798) doğrudan tefsir, megâzî ve eyyâmü'l-Arab türü rivayetleri hıfzettiğine dair bilgiler[62] alanla

[56] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi',* II, 194. Benzer şekilde Hatîb, megâzî hadislerinin yazılması konusunda muhtelif rivayetlere yer verir (*el-Câmi',* II, 195).
[57] İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, I, 116-7.
[58] İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, I, 79.
[59] İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, I, 81.
[60] İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, I, 33.
[61] Ahmed b. Hanbel, *Suâlât* (Ebû Dâvud), s. 336.
[62] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XI, 364.

ilgili rivayet koleksiyonlarının hoca otoritesini aştığı izlenimini oluşturur. Ayrıca Ebû Zür'a ile aynı dönemde yaşayan Ebû Ya'lâ Muhammed b. es-Salt es-Sevrî'nin (ö. 228/842-3) tefsir rivayetlerini kendi hıfzından imlâ ettiği;[63] keza Muhammed b. Yezîd el-Esfâtî'nin tefsir rivayetlerine düşkün olduğu ve bunları hıfzettiği;[64] Ebû Yahya ez-Za'ferânî'nin (ö. 279/892-3) tefsir bilgilerini hıfzı sebebiyle "et-Tefsîrî" diye anıldığı[65] gibi çok sayıda anlatı, 3./9. asırda hem rivayet malzemesinin genişlediğini hem de hadisçi çevrelerde özel olarak tefsir rivayetlerini hıfzetme girişimlerinin yerleşik bir hâl aldığını gösterir.

Muhaddislerin aynı zamanda tefsir derlemiş olmaları onların nazarında tefsirin meşruiyetinde herhangi bir problem olmadığı anlamına gelir. 3./9. asırda tefsirle ilgilendiği bilinen dil mektepleri olmakla birlikte Ehl-i hadis çevrelerinde yoğun bir tefsir tedrisatı yapıldığı söylenebilir. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in çağdaşı, hocası veya talebesi olarak o dönemde yaşamış Abdullah b. el-Mübarek, Abdurrahman b. Zeyd (ö. 182/798), Hüşeym b. Beşîr, İbn Uleyye, Ebû Bekir b. Ayyâş, Vekî' b. el-Cerrâh, Abdullah b. Vehb, İbn Uyeyne, İbn Mehdî, Yahya b. Sellâm, Ravh b. Ubâde, Yezîd b. Harun (ö. 206/821), Abdürrezzâk b. Hemmâm, Firyâbî, İbn Dükeyn, Âdem b. Ebî İyâs, Süneyd, Saîd b. Mansûr, İbn Ebî Şeybe, İshak b. Râhûye, Hamdeveyh (ö. 244/858-59), Duhaym, Abd b. Humeyd, Fellâs, Yakub ed-Devrakî (ö. 252/866), Dârimî, Buhârî, İbnü'l-Furât ed-Dabbî (ö. 258/872), İsmail b. Yezîd el-Kattân (ö. 260/873), Ebû Zür'a er-Râzî, İbn Mâce, Bakî b. Mahled, Ebû Hâtim er-Râzî, Tirmizî gibi daha pek çok muhaddisin tefsir râvisi olarak misyon icra ettiği veya tefsir eseri telif ettiği kaydedilir. Bu tefsirler bugün büyük oranda veya bütünüyle kayıp durumda olsa da o dönem için Ehl-i hadis çevrelerinde tefsirin meşru bir ilim sayıldığını gösterir. Mezkûr muhaddislerin tefsirlerinin, hadis kitaplarından ayrı bir eser olarak zikredilmesi, tefsirin hadisin alt bir birimi olduğu iddiasını da tartışmaya açık hâle getirmektedir.

IV. AHMED B. HANBEL'İN TEFSİRE YAKLAŞIMI

A. Genel Olarak Tefsirle İlişkisi

Ahmed b. Hanbel'in dinî anlayışının Ehl-i hadis geleneği çerçevesinde şekillendiği hayatının her aşamasında görülebilir. Nitekim Hz. Peygamber'in "Allah'ın bu dinde nice fidanlar dikmeye devam edecektir" hadisinde Ashâbü'l-hadîs'in kastedildiğini söylemesi gibi[66] onun bu konudaki tutumu bazı ayet ve hadislerin yorumuna da yansımıştır. Ehl-i rey'in akıl, içtihat, kıyas, rey gibi söylemlerine karşın Ahmed b. Hanbel'de sünnet, hadis, sahâbe, isnad, sıhhat gibi vurgular öne çıkar. Bilhassa Allah Resûlü'nün sünnetini tespit edebilmek için ömrü boyunca en doğru kaynak olarak gördüğü hadislerle

[63] İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, VII, 289.
[64] İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, I, 357.
[65] İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, II, 488-9.
[66] İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, I, 391. Örnek için bk. Hâkim, *Ma'rife*, s. 36-37.

meşgul olmuş, hadislerin aleyhine olabilecek tüm söylem ve taraflarla mücadele etmiştir. Onun bu tutumu "Hz. Peygamber'in hadisini reddeden helak olmanın eşiğine gelmiştir"[67] uyarısında da kendini gösterir. Nitekim kendisinden nakledilen şu şiir onun bu konudaki tavrını açıkça ortaya koymaktadır:

> Nebi Muhammed'in dinidir ahbâr
> Ne güzel vasıtadır gençlere âsâr
> Hadis ve ehlinden vazgeçme sakın
> Bil ki rey geceyse hadis de nehâr.[68]

Ahmed b. Hanbel sünnet konusundaki hassasiyeti ve mücadelesi, onun Ehl-i hadis denilince akla gelen ilk isimlerden biri olmasını beraberinde getirmiştir. Hatta kendi döneminde Ehl-i hadis'in en önemli temsilcisi olduğu gibi sonraki süreçte de hadisçi çevrelerin temel referanslarından biri olmuştur. Nitekim Allah Teâlâ'nın bu ümmete dört kişi bahşettiğini söyleyen Hilal b. el-Alâ er-Rakkî (ö. 280/891), ilk sırada Allah Resûlü'nün hadislerinin doğru ve sistemli şekilde anlaşılmasını sağlayan Şâfiî'ye yer verir. İkinci sırada ise Mihne'deki sebatı dolayısıyla Ahmed b. Hanbel'e yer verip onun direnişi olmasaydı insanların küfre düşeceğini kaydeder. Üçüncü olarak Allah Resûlü'ne isnat edilen yalan ve bühtanları bertaraf etmesiyle Yahya b. Maîn'i ve dördüncü olarak da Allah Resûlü'nün hadislerindeki garib lafızları tefsir etmesiyle Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ı zikrederek onun bu gayreti olmasaydı insanların hadisleri anlama konusunda hata yapacağını ifade etmektedir.[69]

Ahmed b. Hanbel'in bilgi anlayışını ve genel olarak temel düşüncelerini şu cümleler açıkça ifade eder:

> Bize göre sünnet usulü, Allah Resûlü'nün ashâbının yoluna sarılmak, onlara uymak, her bid'at dalalet olduğu için bid'atları terk etmek, hadislere rağmen kendi istek ve meyillerine göre hareket edenlerle (*ashâbül-ehvâ*) tartışmamak, onlarla teşrik-i mesaide bulunmamak, din konusunda çekişme, münazara ve münakaşadan uzak durmaktır. Bize göre sünnet, Hz. Peygamber'in hadisleridir. Sünnet Kur'ân'ı tefsir eder ve o Kur'ân'ın anlamlarına delalet eder. Sünnette kıyas yoktur ve herhangi bir hususta benzerlikler üzerinden hüküm vazedilmez (onunla darb-ı mesel yapılmaz). Salt akıl ve kendi meyillerine göre (*hevâ*) anlamaya kalkışılmaz. Sünnet, asıl olana uymaktır; kendi istek ve meyillerine göre davranmaktan vazgeçmek demektir. Hayrı ve şerri ile kadere iman etmek, hadisleri tasdik etmek, onlara iman edip en küçük bir hususta bile aykırı düşmemek ehli için terki kabil olmayan ve inkârı mümkün olmayan son derece gerekli hasletlerdendir. Hadisin manasını (tefsirini) bilmeyip aklı ermeyen kimse için bunlar kâfi ve sapasağlam bir yoldur. İman ve teslimiyet göstermek, bu konuda kimseyle tartışıp münazara etmemek ve cidale kalkışmamak gerekir. Nitekim kader, ru'yetullah ve Kur'ân hakkında konuşmak gibi hususlar mekruh ve yasak tutumlardır. Kelamıyla sünnete uygun da konuşsa bu konularda cidali terk etmeyip teslimiyet göstermeyen ve hadislere olduğu gibi iman etmeyen kimse Ehl-i sünnet'ten sayılmaz. Ayrıca Allah kelamı Kur'ân, mahluk değildir. Bu konuda aksi iddiadan ve ileri geri konuşanlarla münakaşa etmekten seni menederim. Hz. Peygamber'den nakledildiği şekilde kıyamet günü ru'yetullahın gerçekleşeceğine iman etmek sahih hadislerdendir. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in Rabbini bizzat gördüğü hususu, ondan gelen sahih hadislerle beyan ve tespit edilmiştir. Söz konusu rivayetler "Katâde → İkrime → İbn Abbas"; "Hakem b. Ebân → İkrime → İbn Abbas"; "Ali b. Zeyd → Yusuf b. Mihrân → İbn Abbas" tarikleriyle nakledilmiştir. Bize göre bu konudaki hadisler Hz. Peygamber'den geldiği şekliyle son derece açık ve

[67] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I, 289; İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, II, 15

[68] Şiirin devamı şöyledir: "Genç habersiz kalabilir hak yolun izlerinden / Fakat güneş doğar, vardır onda envâr." (bk. İbn Abdilber, *Câmi'*, II, 75).

[69] Ebû Musa el-Medînî, *el-Mecmûu'l-mugîs*, I, 7.

> nettir. Daha ötesini konuşmak bid'attır; zira rivayetlerde anlatılana zahiren iman eder ve bu konuda kimseyle tartışmayız. Kıyamet günü amellerin tartılacağına (*mîzân*) iman etmek, "Kıyamet günü kulun ameli, Allah katında sinek kanadı kadar ağırlığı olmadan tartılır" hadisinin söylediği şekliyledir. Kulların amelleri hadiste nasıl ifade ediliyorsa o şekilde mizana konulur.[70]

Ehl-i hadîs çevrelerde sünnetin Kur'ân'a kâdî olduğu yönünde yaygın bir söylem göze çarpmaktadır. Bu noktada tâbiûn âlimlerinden Mekhûl'ün (ö. 112/730) "Kur'ân sünnete ihtiyacı, sünnetin ona olan ihtiyacından daha fazladır", Yahya b. Ebî Kesîr'in (ö. 129/747) ise "Sünnet Kur'ân'ı belirleyicidir (*kâdî*); fakat Kur'ân sünneti belirleyici değildir" ve Hassân b. Atıyye'nin "Cibrîl, Hz. Peygamber'e Kur'ân'ı inzâl ederdi, sünnet ise Kur'ân'ı tefsir eder"[71] dediği nakledilir. Çeşitli lafızlarla gelen bu tür ifadelerin tefsirde Hz. Peygamber'in sünnetinin önemli bir işlev üstlendiği ve dolayısıyla Kur'ân'ın anlam ve yorumunu belirlediğine yönelik yaklaşım açıktır. Nitekim Hatîb el-Bağdâdî de Kur'ân'ın sünnete olan ihtiyacının, namazların rekât sayısı, haccın tavaf sayısı gibi durumları ifade ettiğini belirterek sünnet olmazsa bunların bilinemeyeceğini kaydeder.[72] Kendisine sünnetin Kur'ân için belirleyici olduğuna dair söylem sorulduğunda Ahmed b. Hanbel bunun son derece cüretkâr bir ifade olduğunu; sünnetin ancak Kur'ân'ı tefsir, tarif ve tebyin edebileceğini söyleyerek konuya ihtiyatla yaklaşmıştır.[73]

Ahmed b. Hanbel açısından sünnetin Kur'ân'ı tefsir etmesi, bir tarafta rey karşıtlığını ifade ederken diğer taraftan hadis ve sünnetin otoritesine işaret etmektedir. Bu noktada diğer Ehl-i hadis ulema gibi reye karşı söylemleri ve duruşu, reyin yanılma payı yüksek bir kuram olmasına ve reyi savunan kimselerin güvenilirliklerine dayanır. Hz. Peygamber'den naklettiği bir rivayette Kur'ân'ın indirildiği gaye dışında tevil edilmesinin ümmeti helak edeceği yönündeki uyarı onun hayatında merkezî bir noktadadır.[74] Şâfiî'nin merfû-muttasıl hadis prensibinden etkilenen pek çok ulema gibi Hz. Peygamber'den gelen bilginin otoritesini keskin bir şekilde savunur. Reye karşı duruşu ve hadis merkezli yaklaşımı, dinî bilgiyi temin etmek için akıl ve kıyas yerine zayıf hadisleri tercih etmesine sevk etmektedir. Nitekim "Kanaatimce zayıf haber kıyastan daha evladır"[75] veya "Zayıf hadis bize reyden daha sevimlidir"[76] dediği nakledilmektedir.

Rey konusundaki tutumu özellikle Ebû Hanîfe'ye tepkiden ileri gelir. İbn Hazm'ın yer verdiği bir bilgiye göre oğlu Abdullah, Ahmed b. Hanbel'e, "Bulunduğu kentte sadece bilgisi hadisin sahihini sakiminden ayırt edemeyecek kadar zayıf olan hadis ehl-i bir kimse ile ashâb-ı reyin ikamet ettiği bir kimse, başına bir musibet gelse durumunu kime arz eder?" sorusunu sorunca o "Rey ehline değil, hadis ehline sorar.

[70] Ebü'l-Yümn el-Uleymî, *el-Menhecü'l-Ahmed*, II, 143-5.
[71] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, I, 104.
[72] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, I, 105.
[73] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, I, 104; İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, I, 252.
[74] Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, III, 195.
[75] Kâdî İyâz, *Tertîb*, I, 92.
[76] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 87.

Zayıf hadis, Ebû Hanîfe'nin reyinden daha güçlüdür"[77] cevabını vermiştir. Bu yaklaşım tarzında zayıf hadis derken Ahmed b. Hanbel'in bâtıl, münker ve uydurma gibi hadisleri kastetmediği âşikârdır. Bu dönemde hasen hadis terimi, henüz yerleşmediği için hadis sahih değilse, sahihe yakın olsa bile isnad veya metnindeki bir zafiyet sebebiyle zayıf kategorisinde değerlendirilmektedir. Bu noktada mütâbi' ve şâhid kabilinden zayıf hadisleri dikkate alan Ahmed b. Hanbel'in, hakkında bilgi bulunmayan konularda da rey yerine zayıf hadislerin kaynak değeri taşıdığı kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır.

Diğer taraftan Ebû Hanîfe veya Ehl-i rey hadisleri büsbütün inkâr etmek ya da hadislere karşı olmak gibi bir düşünceye sahip olmayıp Ehl-i hadis kadar olmasa da hadislerle iştigal etmiştir. Fakat Ahmed b. Hanbel'in Ehl-i rey karşıtı duruşu onların hadislerle ilişkisinden kaynaklanmıştır. Nitekim Şeybânî'nin aktardığına göre Ahmed b. Hanbel, "Ashab-ı rey'i terk ettik; zira onların elinde çokça hadis bulunsa da hadislerini yazmayız. Çünkü onlar hadislere karşı koyuyorlar, onların hiçbiri iflah olmaz"[78] diyerek hadise muhalefet olgusu dikkat çeker. Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in tefsir konusundaki tutumunun şekillenmesinde itikadi açıdan Cehmiyye ve diğer gruplarla ilgili girdiği tartışmalar da etkilidir. Nitekim bu konuda müteşabih ayetler başta olmak üzere Kur'an'ın maksadı dışında tevil edilmesine karşı cevap niteliği taşıyan *er-Red ale'z-zenâdıka ve'l-Cehmiyye* isimli eseri -kendisine isnadı tartışmalı olmakla birlikte- dikkat çekicidir. İslam'a Cehmiyye'den daha fazla zarar veren bir fırkanın olmadığını söyleyen Ahmed b. Hanbel, bu düşüncesini onların Kur'an ve Hz. Peygamber'in hadislerini iptal etmeyi arzulamaları ile gerekçelendirir.[79] Keza Ahmed b. Hanbel'in Mihne'deki direnişi, mezhep temsilcileri ve kelamcılarla olan tartışmaları, onun hayatındaki mücadele yönünü temsil eder.[80]

Ahmed b. Hanbel'in hadislere bağlılığı sebebiyle müteşabih ayetlerle ilgili yorum yapmaktan çekindiği görülür. Kendisini Tâhâ sûresi 5. ayette geçen Allah'ın arşa istivâ etmesi sorulduğunda Hz. Peygamber'den konuyla ilgili ayrıntıları bir açıklama gelmediği için "O, ayette haber verdiği gibidir, kulun kalbine geldiği gibi değil" cevabını verdiği nakledilir.[81] Zira Ahmed b. Hanbel açısından tefsir ameliyesi, ancak menkul bir rivayetle icra edilebilir ve bu konuda reye mahal yoktur.[82] Ayetlerin tefsiri konusunda Hz. Peygamber, Kur'an'ın açıklayıcısı/müfessiri ve manaları gösteren kimsedir. Kur'an'ın açıklayıcısı olarak Hz. Peygamber'den sonra ikinci sırada nüzûle şahitlik etmeleri ve Allah Resûlü'nü en iyi tanıyan kimseler olmaları sebebiyle sahâbe gelir.[83] Ahmed b. Hanbel'in Hz. Peygamber'e ittiba

[77] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 87.
[78] Ahmed b. Hanbel, *Mesâil (Şeybânî)*, s. 437.
[79] İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, I, 47.
[80] Bk. Gazzâlî, *Kavâidü'l-akâid*, s. 86-87.
[81] Uleymî, *Fethu'r-rahmân*, II, 530.
[82] Ruveyşid, *Kâdetü'l-fikri'l-İslâmî*, s. 84.
[83] İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, II, 65.

konusundaki hassasiyeti, bütün alanlarda olduğu gibi Kur'ân'ın tefsiriyle ilgili de ayniyle geçerlidir. Hatta bu konuda Hz. Peygamber ve sahâbeyi aradan çıkarıp Kur'ân'ı zahirine göre tefsir etmek isteyenlere yönelik Allah Resûlü'ne itaatin gerekli olduğuna dair bir kitap yazdığı kaydedilir. İbn Kayyim'in bu eserden yaptığı iktibasta Hz. Peygamber'e itaatin dinî bir zorunluluk teşkil ettiğini ifade etmek üzere çok sayıda ayet zikredilmiştir.[84]

Benzer şekilde Hallâl'ın yer verdiği bilgilerde Ahmed b. Hanbel, tefsirin ancak Hz. Peygamber veya nüzule şahitlik eden sahâbeden gelen rivayetlerle yapılabileceğini söyler. Zira sahâbe Hz. Peygamber'e, ayetlerin inişine, Kur'an'ın söylediklerine, ayetlerle neyin kastedildiğine, neyin istendiğine, ayetin hususi mi yoksa umumi bir hüküm mü içerdiğine tanıklık etmişlerdir. Hz. Peygamber veya ashâbdan herhangi bir delili olmaksızın Kur'an'ı zahirine göre tevil eden bid'at ehlinin tevilidir. Çünkü ayet bazen hususi olur ama hükmü umumidir yahut zahiren umumi görünür ama hususi bir durumu kasteder. Hz. Peygamber Allah'ın kitabının mübelliği ve manalarının açıklayıcısıdır. Sahâbesi de nüzûle şahitlik edip ayetten ne istendiğini bizden daha iyi bilmektedirler.[85]

Sahâbe tefsirinin delil olması konusunda ulema ittifak ettiği gibi Ahmed b. Hanbel'in bu konudaki tutumu da açıktır. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ mezhebin usulünü izah ederken sahâbe tefsirine müracaatın kaçınılmaz olduğunu kaydeder. Bu kapsamda sahâbenin vahyin nüzûlüne tanıklık etmesi, anlamına vâkıf olup ayeti çevreleyen zemini bilmeleri sebebiyle görüşlerinin delil değeri taşıdığını belirtir. Ayetlerle ilgili sahâbe bir şeye hükmettiğinde ilgili hükmün sünnet anlamı taşıdığı, ayetle ilgili ulaştığı sonucun delil değeri olduğu, sahâbenin bir kısmının verdiği kararın ayetin hükmü sayılacağı ve çoğu sahbenin bir ayet hakkında görüş birliğine varmasının ayetin anlamını, maksadını ve hükmünü kesinleştireceği yönünde Ahmed b. Hanbel'in kanaatlerine yer verir.[86]

Tâbiûnun tefsir görüşlerinin delil olup olmadığı meselesi hakkında Ebû Ya'lâ, onların bağlayıcı olmadığını söyler. Bu kanaat Ahmed b. Hanbel'in öğrencisi Ebû Dâvud'dan gelen bir bilgiye dayanmakyadır. Mezkûr bilgiye göre Ahmed b. Hanbel, "Tabiûna mensup birinden, bir şey nakledilirse, ilgili konuda Hz. Peygamber'den de bir delil yoksa onu dikkate almak gerekmez" demektedir. Başka bir nakilde ise "İttiba Hz. Peygamber'den ve sahâbesinden nakledilenedir. Ondan sonra gelen tâbiûn konusunda muhayyerlik vardır" dediği ifade edilmektedir. Ebû Ya'lâ'ya göre bu hükümler sahâbenin âhâd haberleri delil kabul edilirken tâbiûnun âhâd haberlerinin delil sayılmamasıyla ilgilidir. Ardından Ebû Bekir el-Merrûzî'nin "Hz. Peygamber'den nakledilene bakılır, eğer orada sahâbe kavline, orada da

[84] İbn Kayyım, *İ'lâmu'l-muvakkiîn*, IV, 53-6.
[85] Hallâl, *es-Sünne*, IV, 22-4.
[86] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, III, 721-3.

yoksa tâbiûn kavline müracaat edilir" şeklindeki Ahmed b. Hanbel'in sözüne yer verir. Nihai olarak da Ahmed b. Hanbel'in tâbiûn kavlinin delil değeri olduğunu ifade eden bu beyanının tâbiûnun icma ettiği hususlarla ilgili olduğunu belirtir.[87] Tâbiûn tefsirinin kabulü konusundaki bu farklılık, biri kabul biri ret olmak üzere Ahmed b. Hanbel'e iki farklı görüşün isnat edilmesini beraberinde getirir. Nitekim buna işaret eden Zerkeşî, Hanbelî âlim İbn Akîl'in (ö. 513/1119) tâbiûn tefsirini kabul etmemeyi tercih ettiğini, müfessirlerin tutumunun ise bunun aksi yönde olduğunu söyler.[88] İbn Teymiyye, tâbiûnun sahabeden tefsiri, sünnet bilgisini alır gibi aldığını ifade ederek tâbiûn tefsirinin daha güçlü bir vurguyla ifade eder.[89] Ahmed b. Hanbel açısından bakıldığında o, ileride bahsedileceği üzere gerek *el-Müsned*'de ve gerekse diğer eserlerinde tefsir temalı maktû rivayetler nakledebilmektedir. Gerek Ehl-i hadis müfessirlerinin tefsirlerinde maktû rivayetlere yer verilmesi ve gerekse Ahmed b. Hanbel'in kayıp tefsirinde merfû, mevkuf ve maktû rivayetlerin yer aldığı bilgisi,[90] tefsir konusunda tâbiûn rivayetlerine önem gösterdiğini söylemeyi mümkün kılmaktadır.

Ahmed b. Hanbel ve Kur'an/tefsir söz konusu olduğunda Hanbelî âlimlerin ilk zikrettiği hususlardan biri İmam Şâfiî'nin onu övmek için sıraladığı sekiz hasletten biri olan "Kur'ân konusunda imamdır" (إمام فِي القرآن) sözüdür.[91] Bağdat kadısı Ebû Ya'lâ'nın Hanbelîliği seçme gerekçesi olarak üzerinde durduğu hususlardan birinin Ahmed b. Hanbel'in Kur'ân'a vukufu olduğunu ifade ederken Şâfiî'nin sözüne de atıf yapması sözün önemini gösterir.[92] Ahmed b. Hanbel'in Kur'an'la ilgisi için onun biri gece biri de gündüz olmak üzere haftada iki hatim yaptığı, Mekke'de bir gece namazını Kur'an'ı hatmederek kıldığı gibi hususlardan bahsedilir.[93] Oğlu Abdullah'ın 80.000'ini semâ, geri kalanı vicâde ile tahammül ettiği 120.000 isnad içeren *et-Tefsîr*'inin[94] yanı sıra *en-Nâsih ve'l-mensûh, el-Mukaddem ve'l-muahhar, Cevâbâtü'l-Kur'ân* gibi eserler derlemesi tefsire ilgisini gösterir.[95] Bununla birlikte onun *en-Nâsih ve'l-mensûh*'u başta olmak üzere Kur'an ilimleriyle ilgili çeşitli bahislere dair görüşleri nakledilmektedir. Bu çerçevede Kur'an'dan ilk inen vahyin *İkra'* olduğunu, son inenin de Mâide suresi olduğunu ifade etmesi zikredilebilir.[96] Mekkî-Medenî bilgisi hakkında da "Ey iman edenler" şeklinde gelen ayetlerin Medenî, "Ey insanlar" şeklinde gelen ayetlerin Mekkî; Bakara, Âl-i İmrân, Nisâ ve Mâide surelerinin Medenî; Hac

[87] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, III, 724.
[88] Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 294. Zerkeşî, bu konuda Ahmed b. Hanbel'den iki farklı görüşün gelmesini onların sözlerinden ve görüşlerinden kaynaklanıyor olabileceğini ifade etmektedir (*el-Burhân*, II, 296).
[89] İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 10.
[90] İbn Receb, *er-Red*, s. 37.
[91] Örn. bk. İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, I, 5.
[92] İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî, *Me'ûnetü üli'n-nühâ*, s. 150.
[93] İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, I, 9.
[94] İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, I, 183.
[95] İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, I, 8-9.
[96] İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, I, 58.

suresi 52-55 ayetlerinin Mekkî, diğer ayetlerinin ise Medenî olduğunu kaydeder.[97] Tefsir yönü Ebü'l-Yümn el-Uleymî tarafından Kur'ân tefsiri ve anlamları konusuna İbn Abbas'a benzetildiği[98] gibi Kuteybe b. Saîd (ö. 240/855) tarafından tâbiûnun büyüklerinden kabul edildiği,[99] İbrahim el-Harbî tarafından kendi zamanının en önemli ismi sayıldığı[100] ve İshak b. Râhûye tarafından Allah ve kul arasında hüccet olarak görüldüğü[101] müşahede edilmektedir.

Ahmed b. Hanbel'in muhaddis kimliği hemen her alandaki görüşleri üzerinde belirleyici bir etkiye sahiptir. Bu noktada dinî bilginin kabulü ve meşru görülmesinde Kur'ân ve sünnete uygunluğu temel kriter olarak belirlemiştir. Kur'an'ı anlamanın ve sünnete uygunluğun temelde hadislere bağlı olması sebebiyle de rivayet ve onu nakleden kaynakların genel durumlarına ayrı bir önem verdiği görülür. Rivayetin sonraki nesillere ulaşmasını sağlayan isnad zinciri ve eserlerin güvenilirliği ile nakil sürecinin sıhhatli işleyip işlemediği meselesi, onun temel hareket noktasını teşkil eder. Teknik hadisçiliğin doğal sonucu olarak Ahmed b. Hanbel, ricâl açısından daha çok râvilerin hadis tahammül süreçleri, ilmî durumları, diğer râvilerle ilişkileri, rivayet metotları ve bütün bu hususlarla ilgili râvi ve rivayetlerin olumlu-olumsuz yönlerini değerlendirir. Rivayetlerin önemli bir kısmının tefsirle ilgili olması ve tefsir rivayetleriyle ilgilenen çok sayıda râvi bulunması sebebiyle tefsir malzemesi ve ricâline dair hadis tekniği açısından önemli bilgiler vermektedir.

Ahmed b. Hanbel'in teknik hadisçiliğin gereği olarak hadislerin ulaşabildiği tüm tariklerini temin etmeye çalışmıştır. Genelde farklı muhaddislerin elinde bulunan rivayetleri semâ ederek gelişen bu birikim, aynı konuda farklı râvilerden gelen rivayetleri bir arada görmeye imkân tanımaktadır. Dolayısıyla bu faaliyet, hem râviler açısından hadisin rivayet ağını hem de metnin geçirdiği değişimleri ve râvi tasarruflarını görmeyi sağlar. râvi ve tariklerin incelemesi sened açısından hadisin sıhhatinin, metin farklılıklarının incelenmesi ise hadisin daha iyi anlaşılmasına katkı verir. Ahmed b. Hanbel'in elindeki *el-Müsned*'i oluşturduğu sayısı 750.000 veya 1.000.000'u bulan hadis müktesebatı[102] hem râvi ve tarikleri hem de metinleri tetkik etmesine imkân tanımıştır. Nitekim "bir hadisin tüm tariklerini bir araya getirmezsen onu anlamazsın; zira hadisin farklı tarikleri birbirini tefsir/şerh eder" şeklindeki tavsiyesi de onun pratikte uyguladığı bu yöntemi açıklamaktadır. "Bir hadisi otuz vecihten yazmadıkça onu anlayamazdık" diyen Yahya b. Maîn ile "bir bâbın tarikleri bir araya getirilmedikçe hatası tespit

[97] İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, I, 62.
[98] Ebü'l-Yümn el-Uleymî, *el-Menhecü'l-ahmed*, I, 69.
[99] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, VI, 90.
[100] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, V, 182.
[101] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, V, 183.
[102] İbn Hayr, *Fehrese*, s. 180; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, XV, 105.

edilemez" diyen Ali b. el-Medînî, keza "hadisin illetini bilmenin yolu tarikleri bir araya getirmektir" diyen Hatîb el-Bağdâdî de aynı duruma işaret etmektedir.[103]

Bununla birlikte hadisçilik sanıldığı kadar kolay olmayıp belirli bir sistematik olmadığında yanlış çıkarımlara sebep olabilir. Nitekim Abdullah b. Vehb "Hadis, âlim olmayanlar için yanıltıcıdır"[104] ve Süfyan b. Uyeyne "Hadis, fakih olmayanlar için yanıltıcıdır"[105] diyerek hadislerin bu yönüne dikkat çekmiştir. *el-Keşf ve'l-beyân* adlı tefsirinin sebeb-i telifinden bahsederken Sa'lebî de kendinden önce yazılan tefsirlerin bazı sorunlarından bahsederken bu yanıltıcılığa dikkat çeker. Bu kapsamda Taberî ve Ebû Muhammed Abdullah b. Hâmid el-İsfahânî gibi bazı müfessirlerin tefsirlerini birtakım tekrarlar, yoğun şekilde tarikler ve rivayetlerle doldurduğunu, muhtelif ilimlerin tefsire böyle boca edilmesinin anlamayı zorlaştırıp zihni yanıltacağını kaydeder.[106] Ahmed b. Hanbel açısından bakıldığında yoğun bir rivayet çabası içerisinde olsa da onun teknik hadisçilikle ilişkisi mahza rivayetle meşgul olma esasına dayanmaz. Aksine o rivayet formuna sahip eski haberlerle ve bunların tarikleriyle meşgul olurken rivayetlerin bilinçsiz kullanımına ve dinî açıdan önem arz eden temel meselelerin göz ardı edilmesine karşı uyarıda bulunmakta ve rivayetlerin biliinçli kullanılmasını salık vermektedir.[107] Kendi ilmî mesaisi açısından da salt rivayet işçiliği yapmayıp hadis metinleri ve anlamlarıyla da özel olarak ilgilediği anlaşılmaktadır.

Ahmed b. Hanbel, cerh-ta'dîl açısından muhaddisler arasında ayrıcalıklı bir yere sahip olduğu gibi fıkhü'l-hadîs ve şerhu'l-hadîs/tefsîru'l-hadîs konusunda da öne çıkmıştır. İshak b. Râhûye'nin, hadislerin müzakere edildiği bir ilim meclisinde Yahya b. Maîn'in hadis ricâli ve tarikleri hakkında bilgiler verdiği, ancak hadisin maksadı, yorumu ve anlamı söz konusu olduğunda Ahmed hariç herkesin kalakaldığını kaydetmesi, yine Şâfiî, Abdürrezzâk, Kâsım b. Sellâm, Dârimî gibi hoca ve çağdaşlarının, hadisleri anlama ve yorumlama hususunda ondan daha bilgilisini görmediklerini itiraf etmesi onun bu hususa işaret eder.[108] Ahmed b. Hanbel'in, hocalarından özellikle Vekî' b. el-Cerrâh[109] ve İbn Uyeyne'nin[110] hadisleri ve Kur'an'ı anlayıp yorumlamadaki maharetlerini takdir etmesine bakılırsa bu konudaki donanımında hocalarının önemli bir etkisi olduğu anlaşılmaktadır.

---

[103] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi'*, II, 212, 295. Benzer vurgulara sahip ifadeler için bk. İbn Dakîkil'îd, *İhkâmü'l-ahkâm*, I, 67; İbnü'l-Mülakkın, *el-İ'lâm*, I, 240; II, 164. "Râvi tenkidi alanındaki maharetiyle bilinen bu alimlerin rivayetleri derlemede ve yeniden dinlemedeki temel amaçlarının râvi tenkidi olduğu" ifade edilmektedir (bk. Topgül, *Rivayetten Râviye*, s. 69-70).

[104] Kâdî İyâz, *Tertîb*, I, 92.

[105] Kayrevânî, *el-Câmi' fi's-sünen*, s. 118.

[106] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, II, 12.

[107] İbn Müflih, *el-Âdâbü'ş-şer'iyye*, II, 122-3.

[108] Kevsec, *Mesâil*, I, 92-93; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, s. 293; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, VI, 99.

[109] Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, XIX, 422.

[110] Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, XVII, 191.

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ tefsir talim etmenin, sözü delil sayılanlardan nakilde bulunmak gibi amellerin haram ve helal ahkâmını öğretmek gibi ecir ve mükâfata müncer bir faaliyet gibi sevap olduğunu kaydeder. Bu kapsamda Ahmed b. Hanbel'in pek çok ayeti tefsir ettiğini, öğrencisi Merrûzî'nin çeşitli surelere dair tefsir bilgilerini ondan naklettiğini, bu konuda örnekler vererek Ahmed b. Hanbel'in bizzat lügavî tefsir yaptığını ve bu gibi durumların dilin muktezasına göre tefsir yapmaya Ahmed b. Hanbel'in cevaz verdiğinin göstergesi olduğunu ifade eder.[111] Ebû Ya'lâ dil muktezasınca tefsir yapmanın cevazını ayrı bir fasılda yeniden ele alarak Ahmed b. Hanbel'in yaptığı dil tahlillerinden örnekler de verir. Kur'ân'dan bir şey sorulduğunda şiirle cevap verilmesi hakkında Ahmed b. Hanbel'in şiirle tefsiri uygun görmediğine yönelik bilgiye yer vermekte ve mezhep imamı olarak Ahmed b. Hanbel'in bu tutumunun yasaklama anlamına geldiğini belirtir. Fakat daha sonra konuyla ilgili çeşitli örnekler vererek Ahmed b. Hanbel'in maksadının ahkam içeren hususlarla ilgili olduğunu, dolayısıyla iyice araştırılıp emin olunduktan sonra lügavî yöntemlerle ayete anlam verilebileceğini ifade eder.[112]

B. Tefsirin Meşru Zemini

Ahmed b. Hanbel'in tefsir rivayetlerini bütünüyle reddettiği, karşı olduğu veya mesafeli durduğu iddialarının sahici bir tarafı olup olmadığını gösteren temel unsurlardan biri onun müfessirler hakkındaki kanaatleridir. Tefsire bütünüyle karşı olması durumunda sahâbe döneminden itibaren müfessirler ve tefsir râvileri hakkında olumsuz kanaate sahip olması beklenir. Müfessirler ve tefsir râvilerine dair kanaatlerinin olumsuz olup olmadığını belirlemek, onun konuyla ilgili açıklamalarının derlenip birlikte dikkate alınmasına dayalıdır. Ahmed b. Hanbel'in müfessirlerle ilgili dikkat çektiği tüm rivayetler ve yaptığı değerlendirmeler bütünüyle günümüze ulaşmasa da *el-İlel*'i olmak üzere öğrencilerinin ondan naklettiği bilgiler üzerinden belli sonuçlara erişmek mümkündür.

Bu çerçevede sahabe dönemi tefsir rivayetlerinin zirve ismi olarak Abdullah b. Abbas'ın tefsir yönü hakkında Ahmed b. Hanbel'in olumlu ya da olumsuz içeriğe sahip rivayetleri nakledip nakletmemesi veya kanaat belirtip belirtmemesi önemli bir ayrıntıdır. Bu hususta onun merfû hadisleri derlemeyi hedeflediği *el-Müsned*'inde "Müsnedu Abdillah b. Abbas" kısmında yer verdiği 1709 rivayetin yaklaşık 100 kadarının doğrudan tefsirle ilgili olması[113] İbn Abbas'tan gelen tefsir hadislerine karşı koymak gibi

[111] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, III, 714.

[112] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, III, 719-721. Müfessir Âlûsî de Kur'ân'dan bir şey sorulduğunda şiirle cevap verilmesinden Ahmed b. Hanbel'in hoşlanmadığına dair bilginin, lügavî anlamların izah edilmesi konusunda herhangi bir engel teşkil etmediğini belirtmektedir (*Rûhu'l-meânî,* I, 6).

[113] *el-Müsned*'in Şuayb el-Arnaût ve ekibi tarafından yapılan neşrinde eserin sonuna eklenen ayet indeksinde yer verilen ayet sayılarından hareketle *el-Müsned*'de 1404 adet tefsir rivayeti olduğu ve bunların 180'inin İbn Abbas'tan nakledildiği ifade edilir (Kargan, *Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde Tefsir Rivayetleri ve Değerlendirmesi*, s. 95-6). Ancak muhakkiklerin veya yayınevinin sırf okuyucunun işini kolaylaştırmak amacıyla Mushaf tertibine göre zikri geçen ayetleri olabildiğince detaylı bir şekilde tespit etmeyi hedeflediği ve bunların tamamının tefsir rivayeti olduğu gibi bir iddiaya sahip olmadıkları

bir reflekse sahip olmadığını gösterir.[114] İbn Abbas'ın tefsirle ilgili binlerce görüş beyan etmiş olmasına rağmen *el-Müsned*'de sadece 100 kadar tefsir rivayetinin bulunması ise bütün bunları reddetmesiyle değil, İbn Abbas'ın kendi kavillerinden ziyade eserin merfû hadisleri derleme hedefiyle ilgilidir. Nitekim Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen *Fezâilü's-sahâbe*'de "Fezâilu Abdillah b. Abbas" başlığıyla İbn Abbas'ın muhtelif özelliklerine ve en çok da onun tefsir yönüne dair rivayetlere yer verilir. Bu kapsamda İbn Abbas'ın tercümânü'l-Kur'ân olduğu, Kehf sûresi 22. ayette geçtiği üzere Ashab-ı kehf hakkında bilgisi olan az sayıdaki kimselerden biri olduğu, "Allahım onu dinde anlayış sahibi kıl ve ona tevili öğret!" şeklinde Hz. Peygamber'in duasına mazhar olduğu ve yine hikmetin öğretilmesi için Hz. Peygamber'in ona iki defa dua ettiği gibi hususları içeren rivayetlere dikkat çekmektedir.[115]

Ayrıca Ahmed b. Hanbel *Fezâilü's-sahâbe*'nin son başlığını yine Abdullah b. Abbas'a ayırarak 127 rivayete daha yer verir. Bu rivayetlerde yukarıdakilerin benzerleriyle birlikte Hz. Peygamber'in "Allah'ım ona kitabı öğret!" diye veya başka bir rivayette kucağına alıp başını okşayarak ilim öğretmesi için Allah'a dua ettiği ve ayrıca Allah'ın onu bu ümmetin yüz akı kılacağına yönelik beyanda bulunduğu geçer. Keza Hz. Ömer'in cesaretlendirmesiyle yaptığı Nasr suresinin tefsirinde surenin Hz. Peygamber'in vefatını bildirdiğine yönelik çıkarımıyla tefsir konusunda üstün bir kabiliyete sahip olduğunu, Hz. Ömer'in "Her kim Kur'ân'dan bir şey sormak isterse Abdullah b. Abbas'a sorsun!" dediğini ve kendisinin de Kur'ân'a dair İbn Abbas'a sorular sorduğunu; Hz. Âişe'nin onun sünneti en iyi bilen kimse olduğuna yönelik bir ifade kullandığını rivayet eder. Ayrıca öğrencisi Mücâhid ile birlikte her ayetin üzerinde dura dura üç defa Kur'ân'ı baştan sona muaraza ettikleri, Mekkelilerin onun sayesinde ilim sahibi olduğu, Kur'ân okuyup tefsir etmeye başladığında insanların meşgalelerini bırakıp onu dinlediği vb. türde övgüye dayalı birtakım rivayetlere yer verir.

Aynı şekilde Ahmed b. Hanbel, İbn Abbas'ın hac mevsiminde Nûr sûresini tefsir ettiği, burada yaptığı açıklamaları Türklerin dinleyip anlaması durumunda Müslüman olacakları, Kur'ân tefsirine dair bir şey sual edildiğinde cevaplamadan önce Kur'ân'a hürmeten ağzını su ile çalkaladığı, öğrencisi Mücâhid'in beyanına göre İbn Abas'ın bir şeyi tefsir ederken üzerinde nur görüldüğü; Tâvûs b. Keysân'ın "İbn Abbas'tan daha bilgili kimse görmedim" ve "Hz. Peygamber'in ashabından 70 kişiyi görme imkânı buldum; şayet bir konuda ihtilaf etseler İbn Abbas'ın sözüyle nihayet bulurlardı", Amr b. Dînâr'ın (ö.

dikkat çeker. Nitekim indekste "Müsnedu Abdillah b. Abbas" kısmında yer aldığı belirtilen ayetlerin bir kısmı Hz. Peygamber'in namazda okuduğu sûrelerle ilgili olup tefsire dair herhangi bir bilgi içermez (örn. bk. IV, 268, 452, 457, 495; V, 15, 79, 164, 212, 213, 247, 346, 450, 469). Tekrarların çıkarılması ve tefsir niteliği taşımayan hadislerin ayrı tutulması durumunda Şâfiî'nin belirttiği gibi İbn Abbas'ın Hz. Peygamber'den naklettiği tefsir rivayetleri yaklaşık 100 kadar bir yekûn teşkil etmektedir.

[114] *Müsnedü Abdillah b. Abbas* kısmı *el-Müsned*'de III. cilt s. 337'den başlayıp V. cilt s. 479'da nihayete etmektedir.

[115] Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-sahâbe*, II, 844-7.

126/744 [?]) "Haram, helal, Kur'ân tefsiri, Arap dili, insanların nesepleri ve yemek konusunda İbn Abbas'ınki kadar tüm hayırları bir araya getiren başka bir meclis görmedim" dediğini, İbn Abbas'ın meclisine Kur'ân ile meşgul olan kimseler (ashab-ı Kur'ân) gelip Kur'ân'a dair sorular sorduğunu, İbn Abbas'ın bu ümmetin bilge kişisi (hibr/rabbânî) olduğunu, İbn Abbas'a Kur'ân'ın Arap diline taalluk eden yönlerine dair soru sorulduğunda şiirlerden destek alarak cevaplar verdiğini, ölümüyle birlikte pek çok ilmin de toprağa defnedildiğini nakletmektedir.[116]

Görüldüğü üzere Ahmed b. Hanbel'in İbn Abbas'ın tefsir konusundaki yetkinliğini takdir eden rivayetlere yer vermesi gerek sahâbe kimliği ve gerekse ilmî donanımı açısından onun bu konudaki üstünlüğünü onayladığı anlamını taşır. Reşîd Rızâ, Ahmed b. Hanbel'in İbn Abbas'tan gelen rivayetlerin Ehl-i kitap kültürüne ait olabileceği ve bunlara karşı dikkatli olmak gerektiği yönünde bir beyanına yer verse de bu bilginin kaynağını belirtmemiştir.[117] Ahmed b. Hanbel'den aktardığı eleştiri ifadelerini desteklemek üzere İbn Abbas'ın "Ka'b el-Ahbâr'a sorana kadar Kitâbullâh'taki dört ayetin manasını bilmiyordum"[118] cümlesine yer veren Reşîd Rızâ'nın Ahmed b. Hanbel'e nispet ettiği bilgiler teyide muhtaçtır. Ahmed b. Hanbel'in ricâl konusunda yaptığı muhtelif değerlendirmelerin derlendiği *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed* isimli çalışmada Abdullah b. Abbas hakkında aktardığı bilgilerin herhangi bir tenkit içermemesi ve daha çok Hz. Peygamber'in vefatı sırasında İbn Abbas'ın yaşı, hayatı ve ilmî yönüyle ilgili teknik bilgiler içermesi de Reşîd Rızâ'nın verdiği bu bilgiye ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini gösterir.[119]

Ahmed b. Hanbel'in yer verdiği rivayetler arasında İbn Abbas'ın ilmî bir meclise sahip olduğu ve başta tefsir olmak üzere fıkıh, siyer, ensab, eyyâmü'l-Arab ve Arap şiiri gibi alanlarda başvuru mercii olduğu hususu dikkat çeker. Bütün bu bilgilerin bir kısmını İbn Abbas'ın öğrencileri aracılığıyla kendisine ulaşan rivayetlerden hareketle aktaran Ahmed b. Hanbel'in hadislerdeki illetler ve râvilerin güvenilirlikleriyle özel olarak ilgilendiği için başta İbn Abbas'ın ders halkaları ve öğrencileri olmak üzere tâbiûn dönemi râvilerin hangi sahâbîlerle görüşüp görüşmedikleri, kimlerin kendilerinden rivayet aldıkları gibi muhtelif konulara dair bilgi verir. Rivayet ağlarının çıkarılması ve râvilerin birbiriyle ilişkisini ortaya koymak, doğal olarak tefsir rivayetlerini de ilgilendirdiği için tefsirin mahiyeti ve meşruiyetine dair kanaatleri şekillendiren bir yönü bulunmaktadır. Bu nedenle Ahmed b. Hanbel'in râvilera dair değerlendirmeleri ve naklettiği kaviller hadis tekniğine yönelik olsa da onun tefsir ricâli hakkındaki kanaatleri ve doğal olarak tefsir ilmine bakış açısı hakkında da bir oranda veri sunar. Ne var ki bunların, oğulları ve

[116] Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-sahâbe*, II, 949-990.
[117] Reşîd Rızâ, "Mülkü Süleyman", s. 342-3.
[118] Süyûtî, *ed-Dürru'l-mensûr*, V, 180.
[119] Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, XVI, 73-6.

öğrencilerinin sorduğu sorulara Ahmed b. Hanbel'in cevaplarını içeren kayıtlara dayanması, onun bütün donanım ve tecrübesine erişme hususunda ihtiyatlı olmayı gerektirmektedir. Bu çerçevede Ahmed b. Hanbel'in tefsir ricâline bakışını yansıtacak düzeyde tâbiun ve etbau't-tâbiîn müfessirleri hakkındaki bazı değerlendirmelerine dikkat çekmek yerinde olacaktır.

Ahmed b. Hanbel, İbn Abbas'ın öğrencilerinden bahsederken "Ashâbu İbn Abbas" tabirini kullanır. Bu kapsamda Mücâhid, Tâvûs, Saîd b. Cübeyr, Câbir b. Zeyd, Atâ b. Ebî Rebâh ve İkrime'ye yer verir.[120] Sadece İbn Abbas'ın öğrencilerine değil, aynı zamanda rivayetlerin dağılımında merkezî bir konuma sahip olan âlimlerin öğrencilerine de "talebe" anlamında *ashâb* tabirini kullanarak râvi merkezli bir yöntemle temas eder. Bu kapsamda Abdullah b. Mes'ûd'un ashâbı,[121] Hasan el-Basrî'nin ashâbı,[122] Muhammed b. Sîrîn'in ashâbı,[123] Katâde'nin ashâbı,[124] A'meş'in ashâbı,[125] Şu'be b. el-Haccâc'ın ashâbı,[126] Süfyan es-Sevrî'nin ashâbı,[127] İbn Ebî Necîh'in ashâbı[128] gibi tabirlerle önemli isimlerin râvilerine, bunların yakınlık derecelerine ve tercih önceliklerine dikkat çeker. İbn Teymiyye'nin müfessirleri Ehl-i Mekke, Ehl-i Kûfe, Ehl-i Medine şeklindeki ayrımı[129] ve daha sonra da tefsir tarihinde Mekke, Medine, Kûfe ekolü gibi tasniflerle sonuçlanan yaklaşımın[130] köken itibarıyla Ahmed b. Hanbel'e veya Ehl-i hadis âlimlerine dayandığı düşünülebilir. Ancak Ahmed b. Hanbel genel olarak şehir merkezli bir tasniften ziyade hoca ve öğrenci ağını merkeze alan bir yaklaşım benimsemiştir. Nitekim erken dönemde ilim tahsili için yapılan yolculuklar (*rihle*) ve isnad sisteminin şehir yerine râvi merkezli bir perspektifi zorunlu kıldığı bilinmektedir.

Ayrıca Ahmed b. Hanbel, İbn Abbas'ın ilmî açıdan farklı alanlarda etkili bir isim olmasına işaret ettiği gibi onun bu hususiyetinin öğrencilerine de geçtiğine temas eder. Nitekim İbn Abbas'ın öğrencileri olarak zikrettiği isimlerin hem muhaddis hem de fetva ehli olduklarını kaydetmesi bu açından

[120] Ahmed b. Hanbel, *el-İlel* (Abdullah), I, 160; Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, XVII, 401; XVIII, 256, 259; XIX, 210. Ali b. el-Medînî, *Ashâbu İbn Abbas* olarak bilinen tâbiûn dönemi söz konusu 6 âlimin İbn Abbas'ın sözlerini, fetvalarını ve görüşlerini benimseyip naklettiklerine dair bilgi vermektedir. Aynı zamanda Amr b. Dînâr'ın 6 ismin tamamıyla, İbn Ebî Necîh'in bir kısmıyla mülaki olup ders aldığını, İbn Cüreyc ve Süfyan b. Uyeyne'nin de ise mevzubahis alimlerin görüşlerini en iyi bilen kimseler olarak onların benimseyip yolunu takip ettiklerini kaydetmektedir (*el-İlel*, s. 73).

[121] Ahmed b. Hanbel, *el-İlel* (Abdullah), I, 429, 445; II, 160, 451, 530; III, 79, 380, 456, 469, 495.

[122] Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, XVI, 380, 422; XVIII, 304, 404, 464; XIX, 99, 578, 580.

[123] Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, XVI, 291.

[124] Ahmed b. Hanbel, *el-İlel* (Abdullah), I, 352; Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, XVII, 134, 136, 315, 316; XVIII, 465; XIX, 541.

[125] Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, XVII, 247; XVIII, 573.

[126] Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, XVII, 231, 267; XVIII, 241, 561, 565; XIX, 304, 406, 463.

[127] Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, XVIII, 60, 162; XIX, 407, 463, 474, 475, 519.

[128] Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, XVII, 42, 281, 286, 588.

[129] İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 24.

[130] Örn. bk. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 77-95.

önemlidir.[131] Muhaddis olarak anması, onların tefsir de dâhil olmak üzere İbn Abbas'tan aldıkları bilgileri öğrenip sonraki nesillere aktarmasıyla ilgilidir. Bu noktada Tâvûs b. Keysân'ın imlâ ettiği hadisleri öğrencisi Leys b. Ebî Süleym'in (ö. 148/760-1) büyük levhalara yazdığı[132] gibi genel olarak hadislerin tahsil edildiğini ifade eden rivayetler olduğu gibi Mücâhid'den tefsir yazılan bir meclisi olduğunu bildiren kayıtlar da bulunmaktadır.[133] Aynı şekilde Katâde'nin hocası Azre b. Abdurrahman el-A'ver'in (ö. [?]) içerisinde tefsir bilgisi bulunan bir kitap ve bu kitaba yazıp düzenlediğini gösteren bir mürekkep okkası ile Saîd b. Cübeyr'in yanına gidip geldiğini nakleder.[134] Bu bilgi, Saîd b. Cübeyr'in bir meclise sahip olduğunu ve özellikle de tefsir eserinin veya en azından tefsir rivayetlerinin bu mecliste yazıldığını göstermesi bakımından önemlidir. Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in sonraki süreçlerde de Saîd b. Ebî Arûbe'nin Katâde'den naklettiği tefsir rivayetlerini hıfzettiği[135] ve Abdulvehhâb el-Haffâf'ın (ö. 204/819-20) arkadaşları adına İbn Ebî Arûbe'ye tefsir rivayetlerini arz ettiği,[136] Haccâc el-A'ver'in (ö. 206/821) İbn Cüreyc'den tefsir semâ ettiği,[137] Abdullah b. el-Mübarek'in Ma'mer b. Râşid'e (ö. 153/770), Ma'mer'in de İbnü'l-Mübârek'e tefsir rivayetlerini okuduğu[138] gibi, ilim meclislerinde imla, kıraat, semâ ve hıfzedildiği vb. yöntemlerle tefsir de tahsil edildiğini gösteren kayıtlara yer verir. Bu bilgiler, nakil süreci açısından tefsirin nasıl bir gelişim gösterdiğine de işaret eder.

Diğer taraftan Ahmed b. Hanbel'in, bazen İbn Abbas'ın öğrencileri arasında ittifak veya ihtilaf ettiği durumlara dikkat çektiği,[139] bazen de onların öne çıkan hususiyetlerini vurguladığı görülür. Örneğin İbn Abbas'ın tedrisatından geçen tâbiî âlimlerle ilgili olarak Atâ'nın hacla ilgili fıkhi meselelerde, İkrime'nin de tefsirde insanların en bilgilisi olduğuna dair Katâde'nin kavlini nakleder.[140] Esasen Saîd b. el-Müseyyeb'in talak hükümlerini, Atâ'nın hac ahkamını, Tâvûs'un helal-haram konularını, Mücâhid'in tefsiri, Saîd b. Cübeyr'in de bütün hepsini en iyi bilen kimseler olduğuna dair muhtelif değerlendirmeler bulunmaktadır.[141] Tâbiûn âlimlerinin belirli alanlarda öne çıkması ve birikimlerinin takdir edilmesi işin doğasında vardır. Ancak İkrime'nin tefsir konusunda insanların en bilgilisi olduğunu vurgulayan ifadelerin Ahmed b. Hanbel tarafından nakledilmiş olması, İkrime'yi tefsir konusunda meşru ve

[131] Ahmed b. Hanbel, *el-İlel* (Abdullah), I, 160; Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, XVII, 401; XVIII, 256, 259; XIX, 210.
[132] Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, XVIII, 566.
[133] Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*, I, 117.
[134] Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, XVIII, 212.
[135] Ahmed b. Hanbel, *Suâlât* (Ebû Dâvûd), s. 336.
[136] Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, XVIII, 146.
[137] Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, XVI, 431.
[138] Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, XVII, 554; XVIII, 76.
[139] Ahmed b. Hanbel, *el-Mesâil* (Ebû Dâvûd), s. 20. Ayrıca bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXXV, 53-7.
[140] İbn Asâkir, *Târîh*, XLI, 88-9.
[141] Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, IX, 257.

muteber gördüğünü gösteren bir emare sayılabilir. Ahmed b. Hanbel'in bütün kavil ve rivayetleri günümüze ulaşmadığı için İkrime'yi Saîd b. Cübeyr ve Mücâhid'in önüne geçirip geçirmediğine dair kesin bir şey söylenemez. Ancak Ahmed b. Hanbel'e, tefsiri Mücâhid'in mi yoksa Saîd b. Cübeyr'in mi daha iyi bildiği sorulduğunda İbn Abbas'a Kur'ân'ı üç defa arz etmiş olması dolayısıyla Mücâhid'in daha iyi bildiğine yönelik cevap vermesi Mücâhid'i öncelemiş olabileceğini ihsas etmektedir.[142]

Hem muhaddis hem de fetva ehli olduğu belirtilen İbn Abbas'ın öğrencileri hakkında Ahmed b. Hanbel'in naklettiği bilgiler, aynı zamanda onların tefsirle ilişkisine dair verileri de içerir. Rical ilmi kapsamında Ahmed b. Hanbel'den aktarılan bu kayıtlar kimi zaman onun hocalarından aldığı rivayetlerden müteşekkilken kimi zaman da kendi tecrübe ve önceliklerini yansıtır. Bu çerçevede Mücâhid'in bazı sâhabîlere eriştiğini, bazı muhaddislerin itirazının aksine onun Hz. Âişe'den rivayet aldığını,[143] Kur'ân'ı baştan sona üç defa İbn Abbas'a arz ettiğini, bazı ayetlerde geçen *el-muhlasîn* kelimesini (örn. 37/es-Sâffât: 40, 74, 128, 160, 169) *lam* harfinin fethasıyla okuduğunu ifade eden çeşitli bilgilere yer verir.[144] Saîd b. Cübeyr ile ilgili olarak da İbn Abbas'ın yanında hadisleri yazıp kayıt altına aldığını, İbn Abbas'tan farklı bir kıraatle okuduğu ayetler olduğunu, yeryüzünde herkesin onun ilmine ihtiyaç duyduğunu, Hz. Âişe'den semâı olmasa da sika bir râvi aracılığıyla onun rivayetlerine ulaştığını, A'meş'in hem Saîd b. Cübeyr'in hem de Mücâhid'in hadislerini rivayet ettiğini aktarır.[145] Tâvûs b. Keysân'ın ilmî yönünü takdir eden pek çok rivayete yer verdiği gibi,[146] Atâ b. Ebî Rebâh'ın sika bir râvi olduğunu ve müfessir öğrencisi İbn Cüreyc'in ona uzun yıllar mülazemet edip çokça sorular sorduğunu da rivayet eder.[147] Keza insanların en bilgililerinden biri olarak övülen İkrime'nin siyere dair ve "bu ayet şu dağın tepesinde indi" gibi tefsir konusunda bazı rivayetlerini konu ettiği görülür. Esasen Ahmed b. Hanbel, İkrime hakkında İbn Abbas adına yalan konuştuğu, hadis rivayet etmeyeceğine söz verip sonra rivayet etmekten kendini alamadığı, kendisine ilk inen ayetin ne olduğu ve nasıl indiği sorulduğunda cevap vermediği ve hakkında bilgi sahibi olmadığı gibi birtakım olumsuz yargılar içeren kaviller de

---

[142] Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-sahâbe*, II, 958. Nitekim İbn Teymiyye de bu hususa işaret eder: "Tâbiûn bütün tefsir bilgisini sahâbeden öğrenmiştir. Bu açıdan Mücâhid b. Cebr 'Her ayet üzerinde düşünüp hakkında soru sorarak Mushaf'ı İbn Abbas'a arz ettim' dediği için Süfyan es-Sevrî de 'Tefsir, Mücahid'den geldi mi sana yeterlidir' demiştir. Yine bu nedenledir ki Şâfiî, Buhârî ve diğer ilim/hadis ehliyle birlikte İmam Ahmed ve tefsir telif eden diğer ulema Mücâhid'in verdiği tefsir bilgisine itimat edip ondan gelen tarikleri diğerlerinden daha fazla kullanmışlardır. Bundan tâbiûnun sünnet ilmini aldığı gibi tefsiri de sahâbeden aldığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla sünnetle ilgili bazı durumlarda olduğu gibi tefsirle ilgili bazı konularda da rey ve dirayete (istinbat ve istidlal) başvurmuşlardır" (*Mukaddime*, s. 10).

[143] Ahmed b. Hanbel'in Şu'be ve Yahya b. Saîd el-Kattân gibi bazı muhaddisler, Mücâhid'in Hz. Âişe'den hadis almadığını ve dolayısıyla doğrudan ondan naklettiği rivayetlerin sorunlu olduğunu kaydetse de Ahmed b. Hanbel bir rivayeti delil göstererek Mücâhid'in Hz. Âişe'den rivayet aldığını belirtir (bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, XIX, 106, 461).

[144] Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, XIX, 103-107.

[145] Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, XVII, 102-106; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXXV, 53-57.

[146] Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, XVII, 397-403.

[147] Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, XVIII, 216-219.

aktarır. Ancak bunlar, doğrudan kendi kanaati olmayıp hocaların görüşleri veya kendisine ulaşan değerlendirmelerdir. Nitekim Ahmed'e İkrime'nin hadisinin delil olup olmayacağı sorulduğunda hususi bir konu haricinde delil olabileceğine hükmettiği nakledilir.[148]

"Tefsirin aslı yoktur" sözü kapsamında tefsire karşı olduğuna dair yorumlara maruz kalan Ahmed b. Hanbel'in tefsir konusunda Abdullah b. Abbas'ın bahsi geçen öğrencilerine itimat ettiğini gösteren emarelerden biri de *el-Müsned*'de İbn Abbas'tan gelen merfû tefsir rivayetlerini daha çok bu tariklerle zikretmesidir. "Müsnedu Abdillah b. Abbas" kısmındaki tefsir temalı 100 kadar rivayet içerisinde Ahmed b. Hanbel en çok Saîd b. Cübeyr[149] ve İkrime[150] tarikiyle gelen rivayetleri öncelemiştir. *el-Müsned*'deki İbn Abbas'tan gelen merfû tefsir rivayetleriyle ilgili olarak Saîd b. Cübeyr ve İkrime'ye nazaran Mücâhid[151] ve Tâvûs'tan[152] gelen tefsir rivayetlerinin daha az olması, aynı zamanda Atâ b. Ebî Rebâh ve Câbir b. Zeyd'den tefsir rivayetinin bulunmaması dikkat çekicidir. Ne var ki *el-Müsned*'de bir râvinin rivayet sayısının az olması veya hiç olmaması Ahmed b. Hanbel'in ilgili râviyi makbul saymadığı veya rivayetlerini reddettiği anlamına gelmez. Bu durum Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'de merfû hadisleri toplama hedefiyle ilgilidir ve merfû hadisleri toplama kaygısı güdülmeyen *et-Tefsîr* gibi başka eserlerinde *el-Müsned*'de yer almayan bir râvinin tefsir rivayetlerine yer vermiş olabilir. Dolayısıyla *el-Müsned*'de Mücâhid aracılığıyla İbn Abbas'tan az sayıda merfû rivayet nakletse de *et-Tefsîr*'de onun kendi kavillerine veya ondan gelen İbn Abbas rivayetlerine daha fazla yer verilmiş olmalıdır. Nitekim İbn Teymiyye de Ahmed b. Hanbel ve diğer muhaddislerin tefsir konusunda diğer tâbiûn âlimlerine nazaran Mücâhid'den gelen tefsir bilgisini daha ziyade önemseyip önceledikleri dair beyanlar, *el-Müsned* dışındaki tefsir rivayetlerine matuf olmalıdır.[153] Buna karşın *el-Müsned*'de az veya çok bir râvinin tefsir rivayetlerinin bulunması, ilgili rivayetin nakli özelinde Ahmed b. Hanbel açısından söz konusu râvi ve içinde bulunduğu tarikin meşru ve muteber görüldüğüne yorumlanabilir. Ayrıca İbn Abbas'tan gelen diğer tefsir rivayetlerini başka tariklerden nakletmesine bakılırsa bu konuda sadece Saîd b. Cübeyr, İkrime, Mücâhid gibi öne çıkan isimlerle sınırlı kalmadığı anlaşılmaktadır.

Ahmed b. Hanbel'in müfessirler ve tefsir râvilerine dair verdiği bilgiler İbn Abbas ve öğrencileriyle sınırlı değildir. *el-Müsned*'de Hz. Ömer, Hz. Ali, Hz. Âişe, Abdullah b. Mes'ûd, Übey b. Ka'b gibi ilmî yönü güçlü

[148] Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, XVIII, 254-262.

[149] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 352, 366, 393, 418, 458, 470, 481, 495, 496, 497, 502; IV, 9, 48, 129, 136, 173, 231, 250, 272, 283, 284, 296, 329, 434, 490; V, 96, 122, 123, 125, 129, 155, 229, 231, 268, 316, 363, 393.

[150] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 467, 507; IV, 33, 93, 112, 150, 172, 154, 164, 274, 328, 334, 426, 494, 495; V, 118, 128, 167, 209, 298, 383, 401.

[151] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 194, 236, 377. Ayrıca *el-Müsned*'de Mücâhid'in İbn Abbas'tan naklettiği 2 adet arza hadisinin de yer aldığı görülmektedir (Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 295; V, 140).

[152] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 468; IV, 361; V, 189.

[153] İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 10.

sahâbîlere yönelik methedici kayıtları aktardığı gibi bunların tefsir içerikli rivayetlerine de yer vermiştir. Ayrıca her biri tefsir açısından önemli olan Alkame (ö. 62/682), Mesrûk (ö. 63/683 [?]), Amr b. Şurahbîl (ö. 63/683) ve İbrahim en-Nehaî gibi tâbiûn döneminde öne çıkan pek çok isme dair de müspet değerlendirmeler nakletmiştir. Dolayısıyla Ahmed b. Hanbel'in sahâbe ve tâbiûn dönemi müfessirlerle ilgili onların tefsir rivayetlerini reddedici bir tutum sergilemediği söylenebilir. Aksine onun sahâbe tefsirine müracaatı zorunlu gördüğünü, ahkâm ayetlerini konu ettiği bazı rivayetler hakkında sahâbenin ayete dair verdiği hükmün sünnet anlamına geldiğini, ayetin hükmünün de ona göre olduğunu özellikle belirtmesi, bunu da sahâbîlerin vahyin nüzûlüne şahit olmaları, ayetin tevili sırasında hazır bulunmaları ve dolayısıyla ayetin anlamını iyi bilmeleriyle gerekçelendirerek sahâbe kavlinin delil olduğunu kaydetmesi sahâbeden gelen tefsir bilgisini bağlayıcı kabul ettiğini gösterir.[154] Ahmed b. Hanbel'in tâbiûn kavlini kabul veya reddettiğine yönelik iki farklı görüşten bahsedilse de aslında tâbiûnun sahâbe kavliyle desteklenmeyen münferit görüşlerine tabi olmanın şart olmadığını, sahâbenin aksine bu tür durumlarda tâbiûn kavlinin delil sayılamayacağını ve konunun yoruma açık olduğunu düşündüğü kaydedilir. Öğrencisi Merrûzî'den gelen bir haberde ise herhangi bir konuda gerekli deliller için evvela Hz. Peygamber'in hadislerine müracaat edileceği, eğer bulunmazsa sahâbe kavline ve eğer orada da bulunmazsa tâbiûn kavline başvurulacağına yönelik bir beyanı nakledilir.[155] Nihayetinde ona göre tâbiûnun icmaya aykırı olmayan kavillerinin başvuru mercii olup makbul ve muteber sayılmaktadır.

Tâbiûn döneminin tartışmalı müfessirlerinden İsmail b. Abdurrahman es-Süddî (ö. 127/745)[156] hakkındaki çeşitli ithamlara rağmen Ahmed b. Hanbel'in güvenilir sayılır.[157] Oğlu Salih'in sorusu üzerine Süddî için "rivayetleri güvenilir râvilerin rivayetlerine yakın" dediği, öğrencisi Merrûzî'nin sorusuna ise Süddî'nin tefsirle ilgili ref' ettiği bir hadis hakkında Şu'be b. el-Haccâc'ın itiraz ettiğini kaydetse de rivayet başka tariklerle teyit edildiği için Süddî hakkında "Bana göre sikadır" diyerek onu güvenilir saydığı, keza başka bir öğrencisinin sorusuna ise doğrudan "Süddî sikadır" dediği görülür.[158] Süddî'nin tefsirini ayrıca konu ederek yüceltip övmeye başladığı, ona isnat edilen görüşlerin eserinde yer almamasını gerekçe göstererek bu tür iddialara şüpheyle yaklaştığı kaydedilir.[159] Nitekim Şu'be'nin itiraz ettiği Hac suresinin 25. ayetiyle ilgili İbn Abbas rivayetini *el-Müsned*'de itiraz kaydını düşerek

[154] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, III, 721-724.

[155] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, III, 724.

[156] *Mevsûatü't-tefsîri'l-me'sûr*'da tâibûn dönemi 337 isimden nakledilen toplam 30.189 tefsir rivayeti içerisinde en çok rivayeti bulunan Katâde (5726), Mücâhid (4744) ve Hasan el-Basrî'den (3272) sonra dördüncü sırada 3178 rivayetle Süddî yer alır (I, 408). Bu da tâbiûn dönemi tefsiri açısından Süddî'nin önemli bir yeri olduğunu gösterir.

[157] Cüzcânî'nin onu kezzâb diye nitelediği, İbrahim en-Nehaî'nin tefsir rivayetlerini kıssahan geleneğine uyarak halkın zevkine uygun biçimde tefsir yaptığı için tenkit ettiği, Şa'bî'nin de ona ağır sözler sarfettiği kaydedilir (Cerrahoğlu, "Süddî", s. 17-8).

[158] Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, XVI, 246-7.

[159] Ukaylî, *ed-Duafâ*, I, 245-6.

nakletmesi Süddî hakkındaki olumlu kanaatini yansıtır.[160] Ayrıca *el-Müsned*'deki tefsir içerikli bazı Hz. Ali ve İbn Abbas rivayetlerini onun kanalıyla nakletmesi de ona itimadını teyit eder.[161] *el-Müsned* dışında da Süddî'nin tefsirle ilgili sahâbe ve tâbiûndan naklettiği rivayetlerini konu etmesi ona itimadının tezahürleridir. Nitekim Yâsîn sûresi 13. ayette bahsedilen beldenin Antakya olduğuyla ilgili bir rivayeti "Ebû Nuaym [Fazl b. Dükeyn (ö. 219/834)] → Şeybânî → İkrime" tarikiyle naklettiği sırada oğlu Abdullah'ın "Bu Süddî'nin rivayeti değil mi?" diye sorması üzerine Ahmed b. Hanbel'in bir kitap çıkarıp ilgili sahifede aynı rivayetin "Ebû Nuaym → Süfyân [es-Sevrî] → Süddî → İkrime" isnadıyla nakledildiğini gösterdiği kaydedilir.[162] Bu bilgi bir yönüyle Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned* dışında da Süddî'nin rivayetlerini dikkate aldığını gösterirken diğer bir yönüyle elinde İkrime rivayetlerini Süddî tarikiyle de tahammül ettiğine yönelik yazılı bir kayıt bulunduğuna, tefsir rivayetleriyle ilgili aynı metnin muhtelif isnadlarını temin ettiğine ve dolayısıyla tefsir rivayetleriyle özel olarak ilgilendiğine dair bir izlenim oluşturmaktadır.

Benzer şekilde *el-Müsned* dışında Ahmed b. Hanbel'in İbn Abbas, Urve b. ez-Zübeyr ve Saîd b. Cübeyr'den gelen muhtelif tefsir rivayetlerini Süddî aracılığıyla naklettiğine dair başka örneklere de rastlanır.[163] Sadece râvi olarak yer aldığı rivayetleri değil, aynı zamanda Süddî'nin doğrudan kendi kavillerini de konu ettiği görülür. Nitekim "Vekî' → Süfyan es-Sevrî" tarikiyle naklettiği rivayette Sevrî'nin Nahl suresi 83. ayeti sorması üzerine Süddî'nin, inkârcıların bilerek inkâr ettikleri Allah'ın nimetinin Hz. Muhammed'in bizatihi kendisi olduğunu ifade ettiğine yönelik görüşüne yer vermesi örnek verilebilir.[164] Bütün bu nakillerden anlaşıldığı kadarıyla Süddî'nin gerek naklettiği ve gerekse bizzat ifade ettiği tefsir bilgilerinin Ahmed b. Hanbel nazarında önemli ve değerli olduğu; ayrıca benzer rivayetlerin daha fazlasının *et-Tefsîr*'de yer almış olabileceği anlaşılmaktadır. Bu durumda Ahmed b. Hanbel'in tefsirin aslı olmadığı sözüyle Kelbî ve Mukâtil'in yanı sıra Süddî'nin tefsiri gibi eserleri kastettiğine yönelik yorumlar[165] da tartışmalı hâle gelmektedir.

Ahmed b. Hanbel'in tefsiri reddettiğini veya tefsire karşı mesafeli olduğunu ifade eden yorumlar dikkate alındığında onun asıl itirazının, tâbiûna ait tefsir bilgisini sonraki nesle aktaran râvi ve müfessirlerle ilgili olduğu düşünülebilir. Bu noktada örnek olarak Ahmed b. Hanbel'in tâbiûn âlimlerinin rivayetlerini aktaran etbau't-tâbiîn müfessirleriyle ilgili kanaatlerini incelemek konuya dair fikir

[160] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VII, 155, 340.
[161] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 306; VII, 196, 206.
[162] Ahmed b. Hanbel, *el-İlel* (Abdullah), I, 163, 322.
[163] Ahmed b. Hanbel, *el-İlel* (Abdullah), II, 313.
[164] Ahmed b. Hanbel, *el-İlel* (Abdullah), II, 104.
[165] Şevkânî, *el-Fevâ'idü'l-mecmû'a*, s. 316; Reşîd Rızâ, "el-Muhâverât beyne'l-muslih ve'l-mukallid", s. 680-1; Karaman, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, II, 69-71.

verebilir. Bu perspektifle bakıldığında Ahmed b. Hanbel'in Mücâhid tefsirinin en önemli tariklerinden sayılan İbn Ebî Necîh hakkında olumlu ifadelere yer verip onun sika olduğunu söylemesi dikkat çekicidir.[166] Sadece İbn Ebî Necîh değil, aynı zamanda başta müfessir Şibl b. Abbâd (ö. 148/765) ve Verkâ b. Ömer (ö. 160/776'dan sonra) gibi öğrencilerinin de birbirine yakın derecede sika birer râvi olduklarını belirtmesi müspet bir yaklaşımın örneğidir. Üstelik İbn Ebî Necîh'in öğrencilerinin kelamcı olmasa da Kaderî temayüllere sahip olduklarını kaydetmesine rağmen onları güvenilir sayması önemli bir ayrıntıdır.[167] Ayrıca Verkâ'nın, bütün rivayetlerini İbn Ebî Necîh'ten semâ etmediğini veya bazılarını arz yoluyla aldığı kaydedilse de onun Şibl'den daha sika olduğunu ifade eder. Yahya b. Ebî Bükeyr'in (ö. 208/823) de Şibl'den bazı tefsir rivayetlerini naklettiğini belirterek onun rivayetlerini tevsik etmesi dikkat çekmektedir. [168] Ancak eserlerinde "Şibl → İbn Ebî Necîh" rivayetlerine Ravh b. Ubâde, Ebû Nuaym gibi bazı hocaları aracılığıyla yer vermektedir.[169]

İbrahim en-Nehaî[170] ve Mücâhid[171] gibi tâbiûn âlimlerinin tefsir rivayetlerini nakletmekle öne çıkan Mansur b. el-Mu'temir (ö. 132/750) de Ahmed b. Hanbel'in değerlendirdiği isimlerdendir. Sözgelimi Bakara suresi 195. ayette "*Allah yolunda infak* edin" (وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ) ifadesiyle ilgili "Vekî' → Süfyân [es-Sevrî] → Mansur → Ebû Salih" tarikinden gelen bir rivayette İbn Abbas'ın "küçük bir parça da olsa infak et" dediğini nakleder. Oğlu Abdullah'ın sorusu üzerine Ahmed b. Hanbel'in bu isnaddaki Ebû Salih'in Kelbî'nin arkadaşı ve Ümmü Hânî'nin mevlası olduğunu belirtip bu rivayetin Mansur'un Ebû Salih'ten semâı olan tek rivayet olduğunu kaydeder. Ayrıca "Yahya b. Ebî Bükeyr → Şu'be" tarikiyle Mansur'un Hicr suresi 20. ayette geçen "*rızkı size ait olmayanlar*" ifadesi hakkında yabani hayvanların kastedildiğine dair görüşünü nakletmesine bakılırsa o, sadece râvi olarak aktardıklarına değil, Mansur'un kendi kavillerine de itibar etmektedir. Bu rivayette Şu'be'nin "bize kıraat etti" demesi ise Mansûr'un bir ilim meclisi olduğunu ve burada tefsir rivayetlerinin kıraat edildiğini göstemektedir.[172]

Ahmed b. Hanbel *el-Müsned*'de zaman zaman Mansur'dan gelen tefsir rivayetlerini, aynı isnad ve içeriğe sahip olan A'meş rivayetleriyle birleştirmiştir.[173] Nitekim onun A'meş ve Mansur'un rivayetleri

[166] Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, XVII, 587-8.

[167] Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, XVII, 285-6.

[168] Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, XIX, 396.

[169] Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-sahâbe*, II, 958; a.mlf., *el-Mesâil*, s. 144; *ez-Zühd*, I, 626; a.mlf., *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, IV, 10, 137, 157, 485.

[170] Mansûr b. el-Mu'temir'in İbrahim en-Nehaî'den naklettiği tefsir rivayetleri için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VII, 164, 197, 268, 377.

[171] Mansûr b. el-Mu'temir'in Mücâhid aracılığıyla Ebû Ayyâş ez-Zürakî'den naklettiği bir tefsir rivayeti için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXVII, 120-1.

[172] Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, XIX, 225-231.

[173] Mansur ve A'meş'in ortak isnadıyla nakledilen tefsir rivayetleri için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VII, 164, 200, 257; XXX, 297, 382.

arasında bir mukayese söz konusu olduğunda rivayet nakletme konusunda daha seçici olması sebebiyle Mansur rivayetlerinin A'meş rivayetlerinden daha sahih gördüğü nakledilir.[174] Bununla birlikte Ahmed b. Hanbel'in, A'meş hakkında onun Saîd b. Cübeyr ve Mücâhid'den rivayet naklettiğini, ancak rivayetlerinde tedlis yaptığını, kimden rivayet ettiğine dikkat etmediği için mürsel rivayetlerini uygun bulmadığını, zayıf râvilerden naklettiğini, bazı zayıf ve problem arz eden rivayetleri bulunduğunu söylerek birtakım olumsuz yönlerine dikkat çeker. Tüm bunlara rağmen A'meş'in bazı tefsir ve kıraat içerikli rivayetlerine yer verdiği, ilmî donanım ve Kur'ân bilgisini takdir ettiği, hadiste hüccet olduğunu vurguladığı görülür. Dahası A'meş'in rivayetlerini nakleden öğrencisi Ebû Muâviye Muhammed b. Hâzim ve Şu'be b. el-Haccâc arasında bir mukayese söz konusu olduğunda Ebû Muâviye'nin daha bilgili olduğu, ancak rivayeti nasıl tahammül ettiğini gösteren ifadeler yerine *an* (عن) harf-i cerini kullanmakla yetindiği; Şu'be'nin ise *sâhibu hadîs* olması bakımından hadis tahammül sigalarını daha dikkatli kullandığını ifade etmektedir. Ancak Şu'be'nin A'meş'in bazı rivayetlerini naklederken hata yaptığını ve dolayısıyla Ebû Muâviye üzerinden gelen rivayetlerini tercih etmenin daha doğru olacağını belirtir.[175] Nitekim *el-Müsned*'de A'meş'in tefsir içerikli rivayetlerini Şu'be'den daha ziyade Ebû Muavîye'den nakletmesi bu görüşü teyit eder.[176] Bu açıdan Ahmed b. Hanbel'in, gerek A'meş ve gerekse onun râvileri hakkında bazı tenkitler dile getirse de bu, onların rivayetlerini bütünüyle terk ettiği veya bütünüyle olumsuzladığı anlamına gelmez. Ayrıca genel tenkitlerden ziyade, her rivayetin ait olduğu isnad grubu çerçevesinde ve içeriğinin taalluk ettiği bâb özelinde müstakil olarak değerlendirildiği görülmektedir.

C. Tefsirde İrsal Problemi

İbn Teymiyye'nin, Ahmed b. Hanbel'in tefsir rivayetlerinin muttasıl sahih isnada sahip olmayıp ekseriyetle mürsel olması sebebiyle aslının/isnadının olmadığını söylediğine yönelik yorumu, konuyla ilgili değerlendirmeler açısından yaygın bir etkiye sahip olmuştur. İbn Teymiyye'nin bu yaklaşımını, tefsir rivayetlerinde isnadların muttasıl olmadığı, isnadlarda kopukluklar bulunduğu, genellikle de isnadların hiç zikredilmediği ve dolayısıyla tefsir rivayetlerinin sahih olmayıp zayıf ve uydurma olduğu yönünde farklılıklar içeren çok sayıda yorum takip etmiştir. Esasen tefsir rivayetlerinde genel olarak bu tür illetlerin örneklerine rastlanabilir. Dinî ilimlerde rivayetlerle ilişkisi bulunan hemen her alan gibi tefsirin de rivayet olgusuyla tüm problemleri içermesi kaçınılmazdır. Ancak Ahmed b. Hanbel'in tefsirin

[174] Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, XVII, 254.

[175] Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, XVII, 239-256.

[176] *el-Müsned*'de A'meş'in Şu'be aracılığıyla gelen tefsir rivayetleri için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 236; VIII, 303. Ebû Muaviye'den gelen tefsir rivayet sayısı fazladır ve bunların daha çok esbâb-ı nüzûl temalı olduğu dikkat çeker (*el-Müsned*, II, 56; III, 425; IV, 329; VI, 68, 69-70, 81, 96-8, 104-5, 106-7, 108-9, 138-143; VII, 139, 140, 178, 265; XI, 47-8; XII, 403; XVII, 120, 129; XVIII, 112; XXX, 269-271, 336, 489-490, 494, 499-506; XXXIV, 553; XXXVI, 157; XL, 228; XLIV, 36; XLV, 515, 538).

aslı olmadığını söylerken maksadının tefsir isnadlarının kopuk olduğu, tefsirin muttasıl isnadlardan yoksun olduğu ve yorumların uzandığı tefsir rivayetlerinin zayıf ve uydurmadan ibaret olduğu vb. yaklaşımlar, bu konuda hesaplaşılması gereken başka sorunları karşımıza çıkarır. Tefsirin bilinen sorunlarından bağımsız olarak Ahmed b. Hanbel'in maksadının mürsel hadis veya isnad problemleriyle ilgili olduğunu iddia etmek, bu soru(n)larla yüzleşmeyi gerektirmektedir.

Bazı hususlara dikkat çekmek gerekirse, evvela sözün kâili olarak Ahmed b. Hanbel'in bu sözü söylerken mürsel hadis veya isnada taalluk eden tüm sorunları kastettiğine yönelik yeterli düzeyde gösterge var mıdır? Amacının tefsir isnadları olduğunu temin eden hususun Ahmed b. Hanbel'in yöntem ve söylemleriyle uyum arz eden bir geçerliliği var mıdır yoksa tefsirin genel olarak sorunları bir çerçeveye mi sığdırılmaya çalışılmaktadır? Tefsir isnadları ve mürsel hadis problemi sadece tefsir, megâzî ve melâhim şeklinde üç alanın sorunu mudur yoksa başta fıkıh olmak üzere diğer alanları ilgilendiren temel bir problem midir? Şayet mürsel hadis meselesi, diğer alanları ilgilendiren bir problemse bahsi geçen üç alanı bu konuda diğerlerinden ayıran hususiyetler nelerdir? Hadisi mürsel yapan husus sonuçta irsâl tasarrufunda bulunan râviyle ilgili bir meseleyse bu durum sadece tefsir, megâzî ve melâhimle ilgilenen râvilerle sınırlandırılabilir mi yoksa tâbiûn dönemi âlimlerinin ilmî nüfuzuna göre genişleyebilmekte midir? Daha basit ifadeyle İslam ilim geleneğindeki mürsel hadis problemi tefsir, tarih ve melâhim râvilerinden mi kaynaklanmaktadır? Şayet bahsi geçen üç alanın rivayetleriyle ilgilenen râvilerden/âlimlerden kaynaklanıyorsa, bu alanlarla ilgilenen tâbiûn âlimlerinin genel olarak diğer tüm ilimlerle ilgilenmiş olması, büyük çoğunluğunun kadılık vazifesi icra etmiş olması fıkıh başta olmak üzere diğer alanları da töhmet altında bırakmaz mı? Böyle bir durumda Ahmed b. Hanbel'in alanlar yerine belirli râvilerden gelen rivayetlerin aslının olmadığını söylemesi daha anlaşılır olmaz mıydı? Eğer bu râvilerin özel olarak tefsir, megâzî ve melâhim rivayetlerini naklederken isnad konusunda esnek davrandığı varsayılırsa Ahmed b. Hanbel'in esnek davranıldığı düşünülen diğer alanları bu kapsamda zikretmemesinin özel bir anlamı var mıdır? Ayrıca esneklik gösterilmediği kabul edilen ahkam ve itikat gibi konularda isnad veya mürsel hadis sorunu tefsir ve megâzîye oranla hangi yoğunluktadır? Bütün bu soruları etraflıca cevaplamak çalışmanın sınırlarını zorlayacaksa da fikir verici düzeyde bazı hususların üzerinde durmakta fayda vardır.

Esasen tefsir rivayetlerinde belirli oranda irsâl problemi olduğu bilinmektedir; ancak Ahmed b. Hanbel'in tefsirde irsâl problemi veya mürsil râvilerle ilgili bakış açısının bütünüyle olumsuz olup olmadığı ancak onun konuyla ilgili kanaatleri incelenerek bilinebilir. Örnek kabilinden tefsir rivayetlerinde irsal yaptığı bilinen bazı müfessirler ve rivayetleriyle ilgili tutumunun incelenmesi, bu konuda bir oranda kanaat edinmeyi sağlayacaktır. Ahmed b. Hanbel'in mürsellerle ilgili tercihlerine dair

derli toplu bilgi Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın mezhebin fıkıh usûlüne dair temel eserlerinden olan *el-Udde fî usûli'l-fıkh* isimli eserinde yer alır. Konuyla ilgili bilginin fıkıh usulü eserinde yer alması mürsel hadis meselesinin tefsir kadar ve belki de daha ziyade fıkhın konusu olduğunu ima etmektedir. Ancak adı geçen isimlerin aynı zamanda tefsir ricalinden sayılmaları, fıkhi yönü mahfuz olmakla birlikte meselenin tefsirle de irtibatlandırılmasını beraberinde getirir. *el-Udde*'de Ahmed b. Hanbel'in mürsil râvilerle ilgili kanaatleri, bu râviler arasında tercihte bulunması ve tercih gerekçesi gibi konu edilen bilgiler, tefsirin aslı olmadığını söylerken tefsirin isnadının olmadığı ve doğal olarak genellikle mürsel olduğunu kastedip kastetmediğini de anlamaya imkân tanımaktadır.

Konuyla ilgili bilgilere göre temelde Ahmed b. Hanbel'in en sahih ve en zayıf mürsil râvileri belirlemesi dikkat çeker. Bu kapsamda irsâlleri en sahih kabul edilen râvi Saîd b. el-Müseyyeb, en zayıf kabul edilse de Hasan el-Basrî ve Atâ b. Ebî Rebâh'tır. Mürsel rivayetleri zayıf olanlarda temelde mürsilin kimden rivayet aldığına dikkat etmeyen bir râvi olmasını gerekçe gösterir. Bu kapsamda Hasan el-Basrî ve Atâ başta olmak üzere Mücâhid, Yahya b. Ebî Kesîr, İsmail b. Ebî Hâlid, A'meş ve Süfyân es-Sevrî'yi kimden aldığına dikkat etmeyip herkesten rivayet nakletmekle tenkit ederek mürsel hadis konusunda zayıf sayar. Hatta Hz. Ali rivayetleri için İbrahim en-Nehaî mi yoksa Mücâhid'in irsallerinin mi tercih edileceği sorulduğunda Mücâhid'in isim belirtmeden bazen Kûfelilerden rivayet nakletmesini eleştirip tercihini Nehaî'den yana yapar. Buna mukabil Amr b. Dînâr'ın sadece sika râvilerden hadis almasını gerekçe göstererek onun irsallerini sahih kabul eder. Ayrıca Nehaî, İbn Sîrîn ve Mâlik b. Enes'in mürsellerini muteber addeder. Diğer taraftan irsallerinin sıhhat durumuna göre en sahih ve en zayıflar arasındaki râvileri de birbiriyle karşılaştırıp aralarında derecelendirme yapar. Bu kapsamda mürsel hadis konusunda Saîd b. Cübeyr'in Mücâhid'den, Mücâhid'in Atâ'dan, Tâvûs b. Keysân'ın Ebû İshak es-Sebiî'den, Yahya b. Ebî Kesîr'in hem A'meş hem de Süleyman en-Nehaî'den daha sahih olduğunu belirtir. Saîd b. Cübeyr kadar sahih bulmasa da Mücâhid'i, kendinden daha zayıf râvilerden rivayet nakletmemesi sebebiyle Atâ'dan üstün tutar; Atâ'nın kendinden daha zayıf râvilerden nakilde bulunduğunu söyler.[177]

Ahmed b. Hanbel'in mürsel hadislerle ilgili kanaatlerine dair aktarılan bu bilgilere yakından bakmak, onun kastını anlamak bakımından önem arz etmektedir. Örnek kabilinden bir kısmı incelenecek olursa mürsel hadislerini, alanın en sahih rivayetleri olarak kabul ettiği, aynı zamanda tefsir yönüyle de bilinen Medineli tâbiî Saîd b. el-Müseyyeb hakkında birtakım bilgiler verdiği görülür. Katâde ve Zührî'nin hocası olduğu, Mekhûl'ün onun hakkında "İlim talebi için nice diyar gezdim, Saîd'den daha bilgilisini

[177] Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, III, 920-4.

görmedim" dediği, sika ve ehl-i hayr biri olduğu gibi bilgiler bunlardan bazılarıdır. Hz. Ömer'in hilafeti döneminde doğmasına rağmen doğrudan Hz. Ömer'den naklettiği rivayetleri söz konusu olduğunda Ahmed b. Hanbel'e göre en faziletli tâbiî âlim olarak Saîd'in mürsellerinin sahih ve makbul olduğu, onun mürsellerinden daha sahihinin bulunmadığını söylediği kaydedilir.[178] *el-Müsned*'de Hz. Ömer'den irsal ettiği çokça rivayete yer vermesi Ahmed b. Hanbel'in mürseller konusunda Saîd b. el-Müseyyeb'e olan itimadını gösterir.[179] Tefsir rivayetleri açısından ise *el-Müsned*'de daha çok Ebû Hüreyre'den naklettiği rivayetlere yer verilmektedir.[180]

Ahmed b. Hanbel'in mürsel kategorisinin en sahihi olarak gördüğü Saîd b. el-Müseyyeb'in tefsir rivayetleri hakkında olumlu kanaat taşıdığı öngörülebilir. Ahmed b. Hanbel'in mürsel rivayetler konusunda kanaati, belki de en zayıf gördüğü mürsellere odaklanıldığında anlaşılabilir. Bu hususta sahâbeyi zikretmeden doğrudan Hz. Peygamber'den naklettiği mürsel rivayetler konusunda en zayıf gördüğü tâbiûn müfessirlerinden biri Atâ b. Ebî Rebâh'tır. Nitekim Ahmed b. Hanbel, Atâ'nın bu hususiyetine dikkat çekerek onun ve Hasan el-Basrî'nin mürsellerinin bu kategorinin en zayıf rivayetleri olduğuna değinir. Bu hükmüne Atâ'nın belirli sahâbîlerden değil de herkesten rivayette bulunmasını gerekçe gösterir. Kimden naklettiği tespit edilemeyen bazı rivayetlerinin münker olduğunu ve problem teşkil ettiğini ifade etse de nihayetinde Ata'nın sika olduğunu kaydeder.[181] Ayrıca Saîd b. Cübeyr ve Mücâhid'in mürselleriyle mukayese edildiğinde Atâ'nın mürsellerinin daha zayıf olduğunu; çünkü Mücâhid'in aksine Atâ'nın kendinden daha zayıf râvilerden nakilde bulunduğunu belirtir.[182] Nitekim senedinde kopukluk olmayan veya başka rivayetlerle teyit edilen muhtelif konularla ilgili kimi rivayetlerini *el-Müsned*'de zikretmiş olması,[183] onu güvenilir bulduğunun göstergesidir. Tefsirle ilgili olarak da tathîr ayeti (33/el-Ahzâb: 33) hakkında Ümmü Seleme rivayetini "Ümmü Seleme'den işiten biri" şeklinde müphem bırakıp kimden aldığını açıkça ifade etmemesine rağmen hem *el-Müsned*'de hem de *Fezâilü's-sahâbe*'de zikreder.[184] Yani en zayıf halka olarak görse de Ahmed b. Hanbel Atâ'nın mürsellerini tamamen reddetmemiştir. Ayrıca kendisine uzun süreli mülazemet eden öğrencisi İbn

[178] Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, XVII, 123-130.

[179] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 265, 287, 288, 361, 362, 394, 404, 416, 425 vb. Ahmed b. Hanbel'in yer verdiği bazı rivayetlerin "Saîd b. el-Müseyyeb → Abdullah b. Ömer → Ömer b. el-Hattâb" isnadıyla gelmesi Saîd b. el-Müseyyeb'in zaman zaman zikretmediği râvilerinden birinin Hz. Ömer'in oğlu Abdullah olduğuna işaret sayılabilir (*el-Müsned*, I, 312, 362, 428, 434 vb.).

[180] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XII, 109, 112, 431; XIII, 95, 136, 138.

[181] Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, XVIII, 216-219.

[182] Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, III, 920-1.

[183] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 316, 319, 320; IV, 76, 209, 223, 408 vb.

[184] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XLIV, 118-121; a.mlf., *Fezâilü's-sahâbe*, II, 587.

Cüreyc'in ona tefsirle ilgili sorular sorduğuna dair anekdotlar nakletmesi[185] ve Atâ'dan muhtelif tefsir bilgilerine yer vermesine[186] bakılırsa onun Kur'ân ve tefsire dair bilgilerini takdir edip dikkate almıştır.

Ahmed b. Hanbel'in Atâ b. Ebî Rebâh hakkında söyledikleri onun çağdaşı âlimlerden Hasan el-Basrî için de geçerlidir.[187] Hasan el-Basrî'yi mürsel hadis konusunda Atâ ile birlikte değerlendirmesi ve herkesten nakilde bulundukları için mürsel hadislerin en düşük derecesi olarak ele alması ve buna rağmen sika sayması dikkat çekicidir. Mamafih Hasan el-Basrî'nin İbn Abbas, Ebû Hüreyre, İmrân b. Husayn (ö. 52/672) gibi sahâbîlerden semâı olmadığı, buna karşın Ali b. Ebî Tâlib, Enes b. Mâlik gibi bazı sahâbîlerden rivayet alıp naklettiği, öğrencisi Eyyûb es-Sahtiyânî'nin A'râf sûresi 189. ayet hakkında soru sorması gibi ders meclisinde tefsire dair konuların ele alındığı, İkrime Basra'ya gelince Hasan el-Basrî'nin tefsir yapmaktan imtina ettiği gibi birtakım bilgilere yer verir.[188] Bazı ortak konularda İbrahim en-Nehaî ile Hasan mürselleri arasında bir tercih söz konusu olduğunda Nehaî'nin mürsellerinin daha sahih olduğunu beyan etmesi de etmelidir.[189]

Ahmed b. Hanbel'e Hasan el-Basrî'nin doğrudan Hz. Peygamber'den naklettiği rivayetlerin başka tariklerle desteklenmesi durumu sorulduğunda bunun rivayetin tasdiki anlamına geleceğine yönelik hüküm verdiği görülür. Keza öğrencisi Mühennâ b. Yahya (ö. 248/862), Hasan el-Basrî'nin Hz. Peygamber'den naklettiği rivayetleri sahih görüp akabinde "Sahih olmayana neredeyse rastlamadık, özellikle de bunun gibi mürseller" demesi teknik açıdan rivayetleri inceledikten sonra ulaştığı kanaati ifade etmektedir.[190] Nitekim *el-Müsned*'de Ahzâb suresi 69. ayetle ilgili yer verdiği rivayetin senedinde hem "Ravh → Avf → Hasan → Hz. Peygamber" tarikini hem de "Hilâs [b. Amr] → Muhammed [b. Sîrîn] → Ebû Hüreyre → Hz. Peygamber" tarikini zikretmesi,[191] Hasan el-Basrî'den gelen bu tefsir rivayetini başka tarikten gelen aynı rivayetle teyit ettiğini gösterir. Bununla birlikte *el-Müsned*'de Hasan el-Basrî'nin semâı olmayan sahâbîlerden aktardığı bazı tefsir rivayetlerini nakletmiştir.[192] Bu rivayetler için teyit edici ikinci sened zikretmeye gerek duymamasının arka planında böyle bir teknik hadisçiliğin olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca sadece râvi olarak değil, tefsirle ilgili Hasan'ın kendi görüşlerini de

[185] Ahmed b. Hanbel, *el-İlel* (Abdullah), III, 66, 268.

[186] Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, III, 265.

[187] Tefsir rivayet ansiklopedisi oluşturmak hedefiyle Müsâid b. Süleyman et-Tayyar'ın riyasetinde neşredilen *Mevsûatü't-tefsîri'l-me'sûr* isimli eserde Hasan el-Basrî'nin rivayet sayısı 3272 adet olarak tespit edilmiştir. Bu sayı, tâbiûn dönemi tefsir rivayet sayısı bakımından Katâde (5726) ve Mücâhid'den (4744) sonra onun üçüncü sırada yer aldığını ve onun tefsir açısından belirleyici bir etkiye sahip olduğunu gösterir (I, 405).

[188] Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, XVI, 463-474.

[189] Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, III, 922.

[190] Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, III, 923-4.

[191] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XVI, 396.

[192] Ebû Hüreyre'den naklettiği tefsir temalı örnek rivayetler için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XIV, 191, 355, 422. İmran b. Husayn'dan naklettiği tefsir temalı örnek rivayetler için bk. *el-Müsned*, XXXIII, 114, 134.

nakletmesi ona olan itimadının göstergesidir.[193] Nihayetinde Ahmed b. Hanbel'in mürsel hadislerin en zayıfı olduğunu söylediği Atâ b. Ebî Rebâh ile Hasan el-Basrî rivayetlerine gerek merfû hadisleri derlemeyi hedeflediği *el-Müsned*'inde ve gerekse diğer eserlerinde yer vermesi, onun mürsel hadisleri reddeden bir yaklaşımı benimsemediğini ve muttasıl isnada sahip olmasa da mürsel rivayetleri inceleyerek kabule daha yakın olduğunu göstermektedir.

Ahmed b. Hanbel'in, mürsel rivayetlerini tenkit veya tetkik ettiği Ebû Ya'lâ'nın dikkat çektiği isimler dışında da tâbiûn müfessirleri bulunmaktadır. Bu konuda ilk akla gelen isimlerden biri Dahhâk b. Müzâhim'dir (ö. 105/723). Onun doğrudan İbn Abbas'tan naklettiği tefsir rivayetleri bulunsa da esasında İbn Abbas'la hiç görüşmediği ve Rey'de Saîd b. Cübeyr ile mülaki olup ondan tefsir okuduğu kaydedilir.[194] İbn Abbas ile karşılaşmadığı hâlde ondan rivayet nakletmesi Dahhâk'ın bazı muhaddisler tarafından eleştirilmesiyle sonuçlanmıştır. Sözgelimi Şu'be b. el-Haccâc'ın onu tenkit ettiği ve rivayetlerini nakletmediği, Yahya el-Kattân'ın Dahhâk'ı zayıf saydığı nakledilir. [195] Bununla birlikte Süfyan es-Sevrî'nin "Tefsîri şu dört kişiden alınız" derken Saîd b. Cübeyr, Mücâhid, İkrime'ye ilaveten Dahhâk'ı da eklediği[196] ve diğer bazı muhaddislerin onu güvenilir sayıp hakkında olumlu kanaat beyan ettiği görülür. Hocası Yahya el-Kattân'ın olumsuz yaklaşımına rağmen Ahmed b. Hanbel'in de Dahhâk hakkında sika ve me'mûn olduğunu söylemesi, muallim olmasına rağmen talimden herhangi bir ücret almaması gibi övgü içerikli bilgilere yer vermesi, bu hususta Sevrî'ye yakın bir yaklaşım sergilediğini gösterir.[197] Ancak Dahhâk'tan gelen tüm rivayetleri kabul etmediği ve özellikle Hz. Peygamber'e ref' edilen rivayetlerini sorunlu gördüğü anlaşılmaktadır.[198]

Mamafih Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'de tefsir içerikli olmasa da Dahhâk'ın doğrudan İbn Abbas'tan naklettiği bazı rivayetlere yer vermesi de onun Dahhâk hakkındaki genel olarak olumlu kanaatte olduğunu gösterir.[199] Ahmed sadece *el-Müsned*'de değil, *el-Müsned* dışında da çeşitli tefsir rivayetlerine yer vermiştir. Sözgelimi "Vekî' → Ebû Cenâb" tarikiyle gelen bir rivayette "*Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar kâfirlerin ta kendileridir*", "*onlar zalimlerin ta kendileridir*" ve "*onlar fâsıkların ta kendileridir*" ayetlerinin[200] Ehl-i kitap hakkında indiğine dair Dahhâk'ın görüşüne yer

[193] Ahmed b. Hanbel, *el-Vera'*, s. 201.
[194] İbn Adî, *el-Kâmil*, VI, 294.
[195] Ali b. Ca'd, *el-Müsned*, s. 20; İbn Adî, *el-Kâmil*, VI, 294-5.
[196] İbn Adî, *el-Kâmil*, VI, 295.
[197] Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, XVII, 390.
[198] Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, II, 174.
[199] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 123, 229, 481; V, 312. Doğrudan İbn Abbas'tan olmasa da Ahmed b. Hanbel'in Dahhâk'tan "Kur'ân'ı seslerinizle süsleyiniz" hadisine yer verdiği görülür (*el-Müsned*, XXX, 633).
[200] 5/el-Mâide: 44, 45, 47.

verir.[201] Ayrıca *Fezâilü's-sahâbe* eserinde Ahmed b. Hanbel, Tahrîm suresi 4. ayette geçen "fazilet sahibi müminler" ifadesinden maksadın "Müminlerin en hayırlısı Ebû Bekir ve Ömer'dir" dediğini nakleder.[202] Mezkûr rivayetin merfû olmaması, *el-Müsned*'de yer almamasının temel gerekçesidir; ancak *el-Müsned*'de yer almaması veya merfû olmaması, bu gibi rivayetleri görmezden geldiği anlamına gelmez. Nitekim bir vesileyle bu rivayeti konu etmiş olması da görmezden gelmediğini ya da reddetmediğini açıkça gösterir. Diğer taraftan Ahmed b. Hanbel'in muhtelif yerlerde ayetten maksadın Hz. Ömer ve/veya Hz. Ebû Bekir olduğunu destekleyen Saîd b. Cübeyr rivayetlerine yer vermesi, benzer görüşleri olabildiğince derlediğine ve böylece Dahhâk'ın rivayetlerini desteklediğine işaret eder.[203] Ayrıca Mücâhid ve İkrime'den de benzer içeriğe sahip rivayetlerle birlikte Hz. Ali'nin de ayetin kapsamına dâhil olduğunu ifade eden Mukâtil b. Süleyman rivayetine yer vermesi de bunu doğrular.[204]

Diğer taraftan Ahmed b. Hanbel'in merfû haberleri derlediği *el-Müsned*'de bu rivayetlere yer vermemiş olması, mezkûr rivayetleri *et-Tefsîr*'inde değerlendirmemesi için gerekçe teşkil etmez. Aksine *el-Müsned*'de zikredilen tefsir rivayetleri gibi yer almayan tefsir temalı rivayetlerin Ahmed b. Hanbel'in tahammül ettiği tüm tariklriyle *et-Tefsîr*'de geçiyor olması mümkündür. İlgili rivayetlerin Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'inde yer alıp almadığını gösteren bir diğer emare de Zeccâc'ın *Meâni'l-Kur'ân*'ında yer almasıdır. Zira daha önce geçtiği üzere Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*'da tefsir kabilinden naklettiği rivayetlerin ekseriyetle Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'ine ait olduğunu açıkça ifade eder.[205] Her zaman olmasa da bazen Ahmed b. Hanbel'in ayetlerle ilgili zikrettiği kimi rivayetler içerik itibarıyla Zeccâc'ın eserinde yer alabilmektedir ve söz konusu rivayetler de bz duruma örnektir. İlgili ayetin tefsirinde Zeccâc'ın, herhangi bir isnada yer vermeksizin "tefsir meyanında nakledildiği üzere" (جاءَ في التفسير أن) ifadesi kullanarak Ahmed b. Hanbel'in zikrettiği rivayetleri içerik itibarıyla özetlemesi,[206] bu rivayetlerin *et-Tefsîr*'de de yer alma ihtimalini pekiştirir.

Ahmed b. Hanbel'in mürsel hadis konusundaki tutumunu izah ederken belli başlı isimlerin mürsel rivayetlerinden bahseden Ebû Ya'lâ'nın konu etmediği, ancak mürsel hadis konusunda öne çıkan bir

[201] Hallâl, *es-Sünne*, IV, 161. Aynı rivayeti Taberî'nin Vekî'in oğlu aracılığıyla naklettiği görülür. Bu rivayette Vekî'in rivayeti aldığı râvinin adı Taberî'nin tüm neşirlerinde Ebû Cenâb değil de Ebû Hayyân olarak geçer (*el-Câmi'u'l-beyân*, VIII, 457, 459). Söz konusu problem her iki kelimenin yazımının benzerliğinden kaynaklanmış gibidir. Adı geçen râvinin Vekî'in kendisinden pek çok rivayet aldığı hocası Ebû Cenâb Yahya b. Ebî Hayye el-Kelbî olması daha muhtemeldir.

[202] Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-sahâbe*, I, 167.

[203] Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-sahâbe*, I, 128, 259, 341, 430.

[204] Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-sahâbe*, I, 128, 246, 416.

[205] Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, IV, 166.

[206] Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, V, 193.

müfessirler olarak Katâde b. Diâme hakkında Ahmed'in kanaatlerinden bahsedilebilir.[207] Görebildiğimiz kadarıyla Ahmed b. Hanbel'in Katâde hakkında verdiği bilgiler ve naklettiği rivayetler teknik detaylar içerir. Konumuz açısından Katâde'nin Enes b. Mâlik dışında sahâbeden doğrudan rivayet almadığı, sahâbeyi zikretmeden Hz. Peygamber'den nakilde bulunduğu, Hz. Ömer ve Muâz b. Cebel gibi sahâbîlerden semâının olmadığı, arada Hasan el-Basrî ve Hilâs olmasına rağmen zikretmeyip doğrudan Ebû Râfi'den rivayet naklettiği, semâı olan kişilerden nakilde bulunurken *haddesenâ*, semâı olmayanlardan nakilde bulunurken *kâle* dediği gibi irsâl meselesiyle ilgili daha pek çok ayrıntıya yer verir. Ayrıca kader hakkındaki görüşü sebebiyle Katâde'nin bazı rivayetlerine karşı çekimser davrandığı, Katâde'nin isnadlarla çok meşgul olmaktan hoşlanmadığı, Ahmed b. Hanbel'in müfessir hocası İbn Uleyye ve çevresinin Katâde'nin tefsirini tasvip etmedikleri gibi tenkit içerikli bazı bilgileri de aktarır. Mamafih Ahmed b. Hanbel'in Katâde için çok iyi bir hafızaya sahip olduğu, Basra'da en çok hadis bilen ve ilmine ihtiyaç duyulan kimselerden olduğu gibi ilmî yönünü takdir ettiği övgü içerikli pek çok bilgi nakledilir. Nitekim öğrencisi Ebû Hatim, Ahmed b. Hanbel için Katâde'nin faziletlerini, ilmini ve ihtilaflar konusundaki bilgisini, tefsirle ilgili behresini ve diğer konulardaki vukufunu uzun uzun anlattığını, Kur'ân tefsiri ve ulemanın fıkhi ihtilaflarını bilen, ilim ve fıkıhla muttasıf bir kimse olduğu yönünde beyanda bulunduğunu kaydetmektedir.[208]

Ahmed b. Hanbel'in, hocası İbn Uleyye ve çevresinin olumsuz tutumuna rağmen Katâde hakkında olumlu bir yaklaşım belirlemesi önemlidir. Onun Katâde savunusu, rivayetlerinin olumsuz yönlerini ifade etmesine engel teşkil etmez. Aksine ilmî gerekliliğe göre bir tutum sergileyerek olumlu ve olumsuz yönlerini tespit edip bunları ifade etmekten geri durmamış; ancak ilmî davranılmadığında da buna karşı koymuştur. Nitekim öğrencisi Merrûzî'nin, Ahmed b. Hanbel'e "Katâde'nin İkrime'den semâı olmadığını söylüyorlar" dediğinde sinirlendiği ve semâı olduğunu gösteren içerisinde altı hadis yazılı bir cüz çıkardığını kaydetmesi de bu durumu yansıtır. Ayrıca Ahmed b. Hanbel'e Katâde tefsirini hangi tarikten almak gerektiği hakkında sorulduğunda "Yezîd b. Zürey' → Saîd b. Ebî Arûbe → Katâde" tarikiyle yazdıktan sonra kimden yazdığının bir önemi olmadığını ifade etmesi hem Katâde'nin tefsir rivayetlerine önem verdiğini göstermesi hem de en sahih tarikine dikkat çekmesi bakımından önem arz eder. Ahmed b. Hanbel kimi zaman herhangi bir isnad zikretmese de ezber kabiliyeti sebebiyle Katâde'nin ifade ettiği hususların kendi reyinden ziyade belirli delillere dayalı olduğuna yönelik bir

[207] Tefsir rivayet ansiklopedisi olan *Mevsûatü't-tefsîri'l-me'sûr* isimli eserde tâbibûn döneminden 337 isimden toplam 30.189 adet rivayete yer verildiği ve tâbiûn müfessirleri arasında 5726 adet rivayetle Katâde'nin ilk sırada yer aldığı kaydedilir. İkinci sırada 4744 rivayetle Mücâhid, üçüncü sırada 3272 rivayetle Hasan el-Basrî yer alır (I, 406).

[208] Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, XVIII, 462-484.

kanaat taşımaktadır. Nitekim Katâde'yle ilgili 50 yaşındayken 40 yıldır kendi reyiyle konuşmadığını ifade ettiğine yönelik bilgi aktarması onun kendi reyiyle konuşmama hassasiyeti gösterdiğini vurgular.[209]

Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'de Katâde'den naklettiği tefsir rivayetlerinin ciddi bir yekûn teşkil etmesi, rivayetlerini güvenilir bulduğunu gösterir. Ancak *el-Müsned*'deki tefsir rivayetleri özelinde mürsel olanları tercih etmeyip muttasıl isnada sahip olanları naklettiği görülür. Bu kapsamda Katâde'nin Enes b. Mâlik'ten naklettiği tefsir içerikli pek çok rivayete yer vermesi, Enes'ten semâı olduğunu tespit etmesiyle ilgili gibidir.[210] Bazı rivayetlerde Şu'be b. el-Haccâc'ın Katâde'ye "Bunu Enes'ten semâ ettin mi?" diye sormasına Katâde'nin "Evet, bunu ona sorduk" şeklinde cevap verdiği notu eklenmesi de bunu gösterir.[211] Keza İkrime ile görüşüp rivayet aldığını ifade etmesi, İkrime'den tefsir içerikli rivayet nakletmesinin gerekçesini teşkil eder.[212] Diğer sahâbîlerden naklettiği tefsir rivayetlerinde ise arada Hasan el-Basrî, Abbas el-Cüşemî, Ebü'l-Mütevekkil en-Nâcî, Yunus b. Cübeyr gibi bir veya iki râvinin yer alır.[213] Ancak Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'de Katâde'nin mürsel nitelikli tefsir rivayetlerini nakletmemesi, onları reddettiği anlamına gelmez. Aksine *el-Müsned* dışındaki eserlerinde Katâde'nin tefsir rivayetleriyle ilgili daha esnek davranmıştır. Katâde'nin mürsellerine yer verdiği gibi isnadlı veya isnadsız onun tefsir kavillerini de zikre değer bulmaktadır. Sözgelimi Mâide suresi 21. ayette geçen "kutsal topraklar"ın Şam olduğu yönündeki Katâde'nin görüşünü "Abdürrezzâk → Ma'mer" tarikiyle nakletmektedir.[214] Kimi zaman da tefsirle ilgili kendisine sorulan sorulara herhangi bir isnada yer vermeden "Katâde şöyle dedi" şeklinde açıklama yaptığı da görülür. Bu hususta Bakara suresi 2. ayette geçen "Kur'ân'ın muttaki kimselere hidayet olması" hakkında "tasdik eden kimse için Allah'ın Kur'ân'ı hidayet ve aydınlık kıldığına" dair Katâde'nin görüşünü nakletmesi; 3. ayette geçen gayba iman hususunu ölümden sonra hesap, cennet ve cehennemin kastedildiğine dair açıklamasına yer vermesi gibi hususlar Katâde kavillerine olan itimadına örnekler verilebilir.[215] Nihayetinde tâbiûn dönemi tefsir rivayetleri açısından güçlü bir etkiye sahip olan Katâde'nin Kur'ân ve tefsire dair rivayetleri ve kavillerine yönelik Ahmed b. Hanbel'in tutumunun son derece müspettir.

---

[209] Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, XVIII, 462-486.

[210] Enes b. Mâlik'ten naklettiği tefsir temalı rivayetler için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XIX, 257, 328, 369; XX, 103, 109, 111, 118, 255, 335, 452; XXI, 17, 94, 185, 232, 245, 338, 357, 368; XXVI, 272.

[211] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XX, 415; XXI, 386. Bazı rivayetlerde Şu'be'nin "Bu hadisi sormadım" notuna da yer verildiği görülmektedir (*el-Müsned*, XIX, 188; XXI, 356).

[212] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XX, 176.

[213] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VII, 57; IX, 318; X, 84; XIII, 353; XIV, 422, 533; XVIII, 106, 235, 320; XXVI, 232, 233; XXVII, 366, 401, 435; XXXIII, 134, 282.

[214] Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-sahâbe*, II, 900.

[215] Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, XVIII, 468-9, 482.

İbn Teymiyye'nin Ahmed b. Hanbel'in sözünü yorumlarken dile getirdiği tefsir hadislerinin ekseriyetle mürsel olması meselesi rağbet gören bir yaklaşım olarak öne çıkar. İbn Teymiyye mürsil râvinin güvenilirliğini vurgugulasa da kimi yorumlarda bu yaklaşım rivayetlere karşı genel bir güvensizliğin gerekçesi olarak sunulur. Bazı yorumlarda erken dönemden itibaren merâsîl türü kitapların varlığının ve bu eserlerin çok sayıda mürsel hadis içermesinin Ahmed b. Hanbel'in sözünü mürsel hadisle ilişkilendiren İbn Teymiyye'yi teyit ettiği kaydedilir.[216] Fakat erken dönemlerde mürsel rivayetlerle ilgili eserlerin derlenmeye başlanmasının Ahmed b. Hanbel'in sözüyle bir ilişkisi olup olmadığı tartışılmadığı gibi bunun İbn Teymiyye'yi hangi açılardan teyit ettiği hususu da belirsizdir. Zira Ahmed b. Hanbel'in tefsir rivayetlerinin mürsel hadislerden müteşekkil olduğunu kastettiği düşünüldüğünde, söz konusu merâsîl türü eserlerin çoğunlukla tefsir rivayetlerinden müteşekkil olması beklenirdi. Oysa bu alanın ilk eseri olan Ebû Dâvud'un *el-Merâsîl*'i fıkıh konularından oluşan 544 rivayet içerir. Tefsir açısından bakıldığında ise bu rivayetlerin sadece 24'ünün tefsirle ilgisi kurulabilir görünse de ilgili rivayetler genelde fıkhi konulara dairdir.[217] Her hâlükârda bunların Hz. Peygamber döneminden haber veren tefsir rivayeti olduğu kabul edilse bile eserdeki genel rivayet miktarına göre %4 gibi sınırlı bir orana tekabül eder. İbn Ebî Hâtim'in 973 rivayet içeren *el-Merâsîl*'inde ise tefsir temalı 4 rivayete rastlanması,[218] eserdeki tefsir rivayetlerinin son derece sınırlı olduğunu gösterir. Dolayısıyla Ahmed b. Hanbel'in maksadının tefsirin ekseriyetle mürsel hadislerden müteşekkil olduğu iddiasını merâsîl türü eserlerden teyit edebilecek bir veri bulunmayıp aksine bu eserlerdeki diğer konulara dair rivayetlere nazaran tefsir rivayetlerinin son derece sınırlı olduğu anlaşılmaktadır. Hemen her alanda olduğu gibi tefsirde belirli oranda mürsel rivayet sorunu olduğu bilinmektedir; fakat müstakil kitaplar yazılacak kadar birikimin oluştuğu fıkıh alanına rağmen Ahmed b. Hanbel'in sırf mürsel rivayetler sebebiyle "tefsirin aslı olmadığı"nı söylemesi çok tutarlı değildir. Ayrıca İbn Teymiyye'nin dile getirdiği bu problemden çok onun dedesinden gelen bir sözü nasıl değiştirdiği ve eklemeler yaptığı hatırlanmalıdır. Söz üzerindeki mevzubahis tasarruflar, işin belirli oranda ideolojik bir yönü olduğunu gösterir.

D. Bazı Tefsir Kaynakları

Ahmed b. Hanbel Katâde'nin tefsir rivayetleri için "Yezîd b. Zürey' → Saîd b. Ebî Arûbe → Katâde" tarikiyle yazdıktan sonra kimden yazdığının bir önemi olmadığını ifade edip Katâde'nin öğrencisi İbn Ebî Arûbe'ye dikkat çeker. Ahmed b. Hanbel, İbn Ebî Arûbe hakkında onun Katâde'yle birlikte Hasan el-Basrî'nin yanına gidip hadis aldığına, güçlü bir hafızaya sahip olduğuna, Ebû Ma'şer es-Sindî'nin talebi

[216] Şulul, *Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî*, s. 291.

[217] Ebû Dâvud, *el-Merâsîl*, s. 80, 90, 96, 104, 405, 118, 143, 169, 179, 180, 186, 189, 195, 211, 221, 222, 225, 254, 255, 271, 320, 323, 346.

[218] İbn Ebî Hâtim, *el-Merâsîl*, s. 58, 67, 165, 251.

doğrultusunda sadece Katâde'nin tefsirini yazdırdığına dair birtakım bilgilere yer verir. Katâde'nin öğrencileri arasında ilk sıraya alan İbn Ebî Arûbe'nin güvenilirlik konusunda hocası Katâde'ye benzediğini söyleyerek onu tevsik etmiş ve genellikle de İbn Ebî Arûbe üzerinden gelen rivayetleri tercih ettmiştir.[219] Bu hususta bütünüyle Yezîd b. Zürey' aracılığıyla gelen rivayetlere bağlı kalmasa da A'râf suresi 43. ayeti konu edinen bir tefsir rivayetini "Affân → Yezîd b. Zürey'→ Saîd b. Ebî Arûbe → Katâde → Ebü'l-Mütevekkil en-Nâcî → Ebû Saîd el-Hudrî" tarikiyle nakletmesi dikkat çekmektedir.[220]

Ahmed b. Hanbel'in Şa'bî, Hasan el-Basrî, Muhammed b. Sîrîn, Katâde, Amr b. Dînâr gibi müfessirlerden de ders alan Şu'be b. el-Haccâc hakkındaki kanaatleri de son derece müspettir. Hatalı gördüğü durumlarda tenkit etse de Şu'be'nin ricâl konusundaki bilgisi, hadis ilmindeki derinliği, güvenilirliği, râvi seçiciliği gibi konularda tek başına bir ümmet olduğu yönünde ifadelere yer verir. Hocası Muhammed b. Cafer Gunder'in Şu'be'ye 20 sene mülazemet ettiği, aynı zamanda Şu'be'nin Eyyûb es-Sahtiyânî, Süfyan es-Sevrî, Vekî' b. el-Cerrâh, Abdurrahman b. Mehdî, Yahya b. Saîd el-Kattân'ın hocası olduğu dikkate alındığında onun Ahmed b. Hanbel'in hocalarının hocası olarak düşünce yapısında etkili biri olduğu anlaşılmaktadır.[221] Ahmed b. Hanbel Saîd b. Ebî Arûbe gibi Şu'be aracılığıyla Katâde'den naklettiği tefsir rivayetlerine yer verir.[222] Ayrıca Katâde dışında Şu'be'nin diğer hocalarından naklettiği tefsir rivayetlerine yer vermesi, ona olan itimadının bir göstergesidir.[223] Şu'be'ye uzun yıllar mülazemet eden Gunder'in Şu'be'den naklettiği çok sayıdaki tefsir rivayetine *el-Müsned*'de yer vermesi, Şu'be'nin tefsirini Gunder'den okuduğunu düşündürmektedir.[224]

Eyyûb es-Sahtiyânî ve İbn Cüreyc gibi müfessirlerden istifade ettiği bilinen Süfyan es-Sevrî Ahmed b. Hanbel'in tefsir konusunda önemsediği biridir.[225] Sevrî hakkında pek çok övgü dolu ifadeler kullanan Ahmed b. Hanbel Şu'be ile birlikte onu kendi döneminin sika, sağlam ve hadisi en iyi bilen muhaddislerinden sayması, ashâb-ı Kur'ân'dan görmesi, rivayetleri ve görüşlerinin hüccet değeri taşıdığını ve ihtilaf söz konusu olduğunda daha az hata yapması sebebiyle Sevrî'nin tercih edildiğini ifade etmesi bunlardan bazılarıdır. Mâlik'in hadis konusunda Sevrî'den daha iyi olduğunu teslim etmekle birlikte Sevrî'nin A'meş ve İbn Uyeyne gibi muhaddislerden daha iyi olduğunu ve genel olarak

---

[219] Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, XVII, 131-143.

[220] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XVIII, 235.

[221] Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, XVII, 305-342.

[222] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XIII, 353; XIX, 328; XX, 176; XXI, 357, 368; XXVI, 233; XXXV, 104; a.mlf., *Fezâilü's-sahâbe*, II, 886; a.mlf., *ez-Zühd*, s. 56.

[223] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 218, 221, 364; III, 79, 136, 146, 163, 468 vb.

[224] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 218, 221; III, 146, 163; IV, 44, 48, 136, 361; V, 236; VII, 200, 229, 232, 257, 303; XIII, 351, 352; XIX, 328; XX, 199; XXI, 357, 360, 368; XXIV, 505; XXVI, 233; XXX, 12, 37, 382, 438, 540; XXXI, 35, 94, 146, 509, 526; XXXII, 36; XXXIV, 292, 375; XXXV, 129, 471, 495, 499; XXXVI, 164, 387; XXXVIII, 206; XLII, 235, 269; XLV, 511, 533.

[225] Tefsir rivayet ansiklopedisi *Mevsûatü't-tefsîri'l-me'sûr* isimli eserde etbau't-tâbiîn dönemi 202 isimden nakledilen toplam 19.976 adet rivayetin 411'i Süfyan es-Sevrî'ye aittir (I, 416).

Sevrî'yi önceledi̇ğini de kaydetmektedir. Ayrıca Sevrî'nin Ma'mer b. Râşid'i görmek için Yemen'e gittiğini; İbnü'l-Mübârek ve İbn Cüreyc gibi Yemen'e ilim götürenlerden biri olduğunu söyler.[226] Sevrî'nin Yemen'e gitmesi sadece Ma'mer ve İbnü'l-Mübârek'ten ders almakla sonuçlanmamış; aynı zamanda Abdürrezzâk'ın ondan tefsir rivayetlerini tahammül etmesini de sağlamıştır. Ahmed b. Hanbel ve diğer muhaddislerin Yemen'e gidip Abdürrezzâk'tan ders alması ve hadislerini eserlerinde nakletmesiyle de bu rivayetlerin dolaşıma girmiştir. Nitekim 198-199/813-814 yılında 34-35 yaşlarındayken Yemen'e gidip Abdürrezzâk'tan hadis okuyan Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'de Abdürrezzâk aracılığıyla Sevrî'den naklettiği tefsir rivayetlerine yer vermesi de bunu doğrular.[227]

Sevrî'nin Ahmed b. Hanbel üzerindeki etkisi -Abdürrezzâk dışında- tefsirle ilgilendikleri bilinen Vekî' b. el-Cerrâh, Yahya b. Saîd el-Kattân, Abdurrahman b. Mehdî gibi öğrencilerinin aynı zamanda Ahmed b. Hanbel'in hocası olmasından ileri gelir. Mezkûr isimlerin Ahmed b. Hanbel nazarında ilim açısından zamanının en zirve isimleri olarak görülmesi de bu etkinin bir yansımasıdır.[228] Ahmed b. Hanbel'in gerek *el-Müsned*'de ve gerekse *el-Müsned* dışındaki eserlerinde özellikle adı geçen hocaları aracılığıyla Sevrî'den tefsirle ilgili fazlaca rivayet nakletmiş olması bu etkinin göstergesidir. Sadece merfû veya hükmen merfû hadislere yer veren *el-Müsned*'deki rivayetler onun elindeki tüm rivayetleri yansıtmaz ve doğal olarak diğer tefsir rivayetleri *et-Tefsîr*'de yer almış olabilir. Bununla birlikte *el-Müsned*'e yansıdığı kadarıyla Sevrî'nin tefsir rivayetleri için kaynaklık eden bazı hocalarına temas edilebilir. *el-Müsned*'de Sevrî'nin tefsir rivayetlerini naklettiği hocalarından biri olarak Abdurrahman b. Mehdî'nin[229] 180/796 senesinde Bağdat'a geldiği, o sırada henüz 16 yaşında olan Ahmed b. Hanbel'in ondan ders okuduğu, toplamda ondan yaklaşık 10.000 kadar hadisini yazdığı, İbn Mehdî'nin onun Sevrî rivayetlerine ilgisi ve bu konudaki maharetini takdir ettiği gibi bilgiler, Ahmed b. Hanbel'in Sevrî'nin tefsir rivayetleriyle hadis tedrisine ilk yıllarında başladığını gösterir.[230]

el-Müsned'de Sevrî'nin tefsir rivayetlerini en çok zikrettiği hocası Vekî' b. el-Cerrâh'tan 183/799 yılında henüz 19 yaşındayken ilk rihlesini yaptığı Kûfe'de ders almış olması önemli bir detaydır.[231] Bununla

---

[226] Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, XVII, 147-173.

[227] "Abdürrezzâk → Süfyan es-Sevrî" kanalıyla yer verdiği tefsir rivayetleri için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI, 419; VII, 206, 232; XVII, 120; XVIII, 223, 400; XXX, 297; XXXIV, 546; XLV, 502.

[228] Zehebî, *Siyer*, IX, 188.

[229] "Abdurrahman b. Mehdî → Süfyan es-Sevrî" kanalıyla yer verdiği tefsir rivayetleri için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 375, 376; II, 328; VII, 167, 197; XXX, 382; XLIV, 301.

[230] Zehebî, *Siyer*, XI, 189-190, 308. Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in 178/794 yılında 14 yaşlarındayken küttâba gittiği, 179/795 yılında hadis öğrenmeye başladığı ve hadis yazdığı ilk hocasının dönemin kâdılkudâtı Ebû Yusuf (ö. 182/798) olduğu dikkate alınırsa Ehl-i hadis tedrisatı içerisinde bidayetten itibaren tefsir rivayetlerine önem verildiği anlaşılır (İbnü'l-Cevzî, *Menâkib*, s. 26).

[231] "Vekî' b. el-Cerrâh → Süfyan es-Sevrî" kanalıyla yer verdiği tefsir rivayetleri için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 328, 331; III, 497; V, 275, 356; VI, 348; VII, 188, 190, 265, 268; VIII, 386; IX, 184; XV, 459; XVI, 140; XXII, 119; XXX, 525, 601; XXXI, 106, 124, 136; XXXVI, 27; XLIV, 295; XLV, 497.

birlikte *el-Müsned*'de Sevrî'nin tefsir rivayetlerini naklettiği bir diğer isim olarak Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn'den (ö. 219/834) 185 (801) yılında Kûfe'de hadis yazmış olması,[232] Yahya b. Saîd el-Kattân'dan 195 (810) yılında 31 yaşındayken Basra'da 6 ay ders okumuş olması,[233] keza yukarıda geçtiği üzere 34-35 yaşlarındayken Yemen'e gidip Abdürrezzâk'tan okuduğu Sevrî'nin tefsir hadislerini *el-Müsned*'de zikretmesi Ahmed'in şahsında Ehl-i hadis'in ilim anlayışının bir parçası olarak tefsirin özel bir konuma sahip olduğunu gösterir. Ayrıca Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*'de Yahya b. Âdem (ö. 203/818) ve Abdullah b. el-Velîd el-Adenî (ö. [?]) gibi Sevrî'nin başka öğrencilerinden de tefsir rivayetleri nakleder.[234] Bu noktada *el-Müsned*'deki rivayetlerin merfûlar ile sınırlı olması onun tefsir konusunda daha zengin bir birikime sahip olduğunu düşündürür. Bu birikim, bir hocanın muhtelif öğrencilerinden temin edilen rivayetleri içermesi bakımından büyük orandaki benzerliklerin yanı sıra farklılıkları görmeye, bilginin sağlamasını yapmaya ve kapalı kalan hususları anlamaya imkân verir. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in Sevrî'nin hadislerini en iyi bilen kimse olduğuna, Sevrî rivayetlerine özel ilgisine ve bu konudaki maharetine dair övgüler,[235] onun bu hususiyetinin bir ifadesi olsa gerektir. Dolayısıyla isnad bakımından rivayet sayısının birkaç katına çıkmasıyla sonuçlanan bu durum, daha önce geçtiği üzere Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'inin içerdiği rivayet sayısının normal tefsirlerden neden çok daha fazla olduğunu anlaşılır kılmaktadır.

Ahmed b. Hanbel'in hocalarından naklettiği Sevrî'ye ait tefsir rivayetlerinin sadece *el-Müsned*'le sınırlı olmadığı, diğer eserlerinde yer alan rivayetlerden de anlaşılmaktadır. Oğlu Abdullah'ın ricâle dair sorularına Ahmed b. Hanbel'in cevaplarını içeren *el-İlel*'de Sevrî'nin tefsir rivayetlerine dair bazı hususlar buna örnek verilebilir. Örneğin Mâide suresi 20. ayetle ilgili Hz. Musa'nın İsrailoğullarına Allah'ın lütfettiği nimetlerden biri olarak "*sizi melik yaptı*" ifadesinin "hizmetçiler, kadın ve/veya ev sahibi olmak" anlamına geldiğini 1- "Vekî' → Süfyân → Mansur → Hakem", 2- "Abdullah b. el-Velîd → Süfyân →A'meş/Mansûr → İbn Abbas", 3- "Müemmel → Süfyân → A'meş → Racül → İbn Abbas", 4- "Ebû Huzeyfe → Süfyân → A'meş → İbn Abbas", 5- "Eşcaî → Süfyân → A'meş → Mücâhid → İbn Abbas" şeklinde 5 farklı Süfyân es-Sevrî tarikinden nakletmektedir.[236]

Keza "*Hâlbuki onlar, yapabilecek durumda iken secdeye çağrılmışlardı*" mealindeki Kalem suresi 42. ayette yer alan secdeden farz namazın (الصلاة المكتوبة) kastedildiğine dair 1- "Vekî' → Süfyân → İbrahim

[232] Ahmed b. Hanbel'in hicri 185 yılında Ebû Nuaym'dan hadis yazdığına dair ifadeleri için bk. Zehebî, *Siyer*, XI, 308. Ayrıca "Ebû Nuaym → Süfyan es-Sevrî" kanalıyla yer verdiği bir tefsir rivayeti için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXXI, 104.

[233] "Yahya el-Kattân → Süfyan es-Sevrî" kanalıyla yer verdiği tefsir rivayetleri için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 418, 449, 458, 470; VI, 94; VII, 164, 167, 272; XXXV, 12.

[234] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 162; III, 158; IV, 296, 490; VI, 402; VII, 84, 206; X, 473; XIII, 280.

[235] Zehebî, *Siyer*, XI, 189-190.

[236] Ahmed b. Hanbel, *el-İlel* (Abdullah), II, 235.

et-Teymî", 2- "Ebû Ahmed [ez-Zübeyrî] → Süfyân → Mansur → İbrahim/İbrahim'in babası → İbrahim et-Teymî", 3- "Müemmel → Süfyân → Mansur → Adî b. Sâbit" şeklinde 3 farklı Sevrî tarikine yer verr. Ayrıca "Muhammed b. Cafer → Şu'be → Süfyân → Ebû Sinan [Dırâr b. Mürre eş-Şeybânî [ö. 132/749-50] → Saîd b. Cübeyr" şeklinde yine Süfyan es-Sevrî tarikiyle gelen bir haberde cemaatle namazın kastedildiğini de nakletmektedir. Aynı ayetle ilgili Sevrî dışında 3 farklı rivayete daha yer vermesi[237] Ahmed b. Hanbel'in tefsir rivayetlerine olan ilgisini açıkça gösterir.[238] Bunun gibi Hicr suresi 92. ayet hakkında 3, Rahmân suresi 76. ayetle ilgili 2 farklı Sevrî tarikine yer vermesi de bu hususu teyit eder.[239] Söz konusu *el-İlel*'in asıl amacı tefsir tariklerini incelemek olmadığı için eserdeki tarikler ve rivayetler sadece numune teşkil etmektedir. Bu örnekler, günümüze ulaşmayan *et-Tefsîr*'in numuneleri olabileceği gibi eserde aynı ayetle ilgili çok sayıda isnadın derlenmesinin hedeflendiğine dair de bir izlenim oluşmaktadır.

Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in, Kur'ân'da müşriklerin ibadetlerinin ıslık çalmak ve el çırpmaktan ibaret olduğunu anlatan Enfâl sûresi 35. ayette geçen *mukâ'* (مُكَاءً) ve *tasdiye* (تَصْدِيَةً) kelimelerinin anlamlarıyla ilgili farklı tariklerden gelen 5 rivayeti karşılaştırır. Bu hususta "Vekî' → Musa b. Kays → Hucr b. Anbese" tarikiyle *mukâ'* kelimesine "el çırpmak", *tasdiye* kelimesine de "ıslık" anlamının verildiği görülür. Oysa Vekî' dışında "Yahya b. Âdem→ Musa b. Kays → Hucr b. Anbese" ve "Ebû Nuaym → Musa b. Kays → Hucr b. Anbese" tariki ile gelen rivayetlerde *mukâ'* kelimesi "ıslık", *tasdiye* kelimesi de "el çırpmak" anlamındadır. Aynı şekilde "Vekî' → Seleme [b. Küheyl (ö. 121/739)] → Dahhâk" tarikiyle gelen rivayette *mukâ'* kelimesine "el çırpmak", *tasdiye* kelimesine de "ıslık" anlamının verilmesine karşın "Ebû Nuaym → Seleme → babası Nübeyt" tarikiyle gelen rivayette Hz. Peygamber'in *mukâ*'ın "ıslık" (الصفير) anlamına geldiğini belirttiği kaydedilir. Dolayısıyla Vekî'in rivayetleri hem Ebû Nuaym ve Yahya b. Âdem ile çelişmekte hem de Hz. Peygamber'e iki ayrı beyan nispet edilmektedir. Rivayetleri mukayese eden Ahmed b. Hanbel, Vekî'in yanıldığını ve Yahya b. Âdem ile Ebû Nuaym'ın isabet ettiğini söyler.[240] Bu açıdan onun salt nakilci davranmayıp rivayetleri muhteva tahliline tabi tutarak incelediği ve hatalı olan rivayetleri ayıkladığı söylenebilir.

Ahmed b. Hanbel'in ilk hadis hocalarından olan Hüşeym b. Beşîr'den *el-Müsned*'de naklettiği tefsir rivayetlerine bakılırsa onun hadis ilmine başladığı ilk yıllarda okuduğu hadislere tefsirin de dahil olduğu söylenebilir. Ahmed b. Hanbel, 164 yılı Rebiülevvel/Rebiülahir ayında (780 Kasım/Aralık) dünyaya

[237] Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, XVII, 166-7.
[238] Ahmed b. Hanbel, *el-İlel* (Abdullah), II, 233-4.
[239] Ahmed b. Hanbel, *el-İlel* (Abdullah), II, 237.
[240] Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, I, 349-350. Ahmed b. Hanbel'in Vekî'in 500 kadar hadisinde hata ettiğini belirtmesi, teknik hadisçilik açısından incelemelerinde ulaştığı sonucu ifade etmektedir (Zehebî, *Siyer*, X, 147).

geldiğini, 179 (795) yılında Hüşeym'den hadis okumaya başladığını, Hammâd b. Zeyd'in 19 Ramazan 179'da (6 Aralık 795) vefatı sırasında Hüşeym'in meclisinde öğrenci olduğunu söyler.[241] Yani Ahmed b. Hanbel'in henüz 15-16 yaşlarındayken Hüşeym'den ders almaya başlamıştır. Oğlu Salih'in ifadelerine göre Ahmed b. Hanbel, hicri 179-183 yılları arasında Hüşeym'e mülazemet ettiğini, *Kitâbü'l-Hac* eserinden 1000 kadar, *et-Tefsîr*'inden ise bir miktar hadis yazdığını, ayrıca *Kitâbü'l-Kazâ* ve bazı küçük kitaplarla birlikte ondan 3.000'den fazla hadis kaydettiğini belirtir.[242] *el-Müsned*'de Hüşeym aracılığıyla naklettiği "Ebû Bişr [Cafer b. İyâs (ö. 125/743)] → Saîd b. Cübeyr → İbn Abbas" tarikiyle gelen bazı tefsir rivayetleri Saîd b. Cübeyr tefsirini Hüşeym'den okumuş olabileceğini düşündürür.[243] Gerek *el-Müsned*'de ve gerekse diğer eserlerinde Hüşeym aracılığıyla muhtelif tariklerden naklettiği tefsir rivayetleri bu konuda başka rivayetlere sahip olduğunu da ihsas eder.[244] Dolayısıyla hadis eğitimine başladığı ilk aşamalarda tefsir rivayetleriyle de ilgilendiği ve hocasından tefsir rivayetlerini de tahammül ettiği anlaşılmaktadır.

Ahmed b. Hanbel'in, Hüşeym'in yanında hadis okumaya başladıktan yaklaşık 1 yıl sonra 180 (796) yılında İbn Mehdî'nin Bağdat'a yerleşmesiyle birlikte kendisinden ders aldığı kaydedilir.[245] Toplamda yaklaşık 10.000 kadar hadis yazdığı hocası İbn Mehdî'den tefsirle ilgili olarak sadece Sevrî'nin değil, Şu'be b. el-Haccâc, Hammad b. Seleme, Müsennâ b. Saîd, Yezîd b. İbrahim gibi başka hocalarının da tefsir rivayetlerini yazdığı ve bunların bir kısmını naklettiği görülür.[246] Keza Hüşeym'in 25 Şaban 183'te (1 Ekim 799) vefatından sonra ilk rihlesini yaptığı Kûfe'de ders aldığı Vekî' b. el-Cerrâh'tan[247] naklettiği tefsir rivayetleri Sevrî dışında muhtelif hocalarına dayanır. Nitekim *el-Müsned*'de Vekî' aracılığıyla A'meş[248] ve İsrail b. Yunus es-Sebîî (ö. 160/777[?])[249] aracılığıyla hatırı sayılır miktarda rivayet nakletmiştir. Ayrıca Şu'be b. el-Haccâc, İsmail b. Ebî Hâlid (ö. 146/763), İbn Ebî Leylâ (ö. 148/765) gibi isimlerden tefsir rivayeti aktarmaktadır.[250] Mezkûr rivayetler Ahmed b. Hanbel'in, hocası Vekî'den

---

[241] Zehebî, *Siyer*, XI, 179; İbnü'l-Cevzî, *Menâkib*, s. 26.

[242] Ebû Nuaym, *Hilye*, IX, 164.

[243] "Hüşeym → Ebû Bişr → Saîd b. Cübeyr → İbn Abbas" tarikiyle gelen tefsir içerikli bazı rivayetler için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 295; III, 352; V, 231. Diğer eserlerindeki rivayetler için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, II, 19; *Fezâilü's-sahâbe*, II, 959.

[244] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 297; II, 252; VI, 12; XIX, 20; XXX, 25; XXXII, 113; XXXIII, 395; *Fezâilü's-sahâbe*, I, 315, 343, 430, 431; *el-İlel*, II, 16, 18, 19; *ez-Zühd*, s. 603.

[245] İbnü'l-Cevzî, *Menâkib*, s. 33.

[246] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 218; III, 79; VII, 196; XIX, 356; XX, 255; XXXVI, 426; XLIII, 267.

[247] İbnü'l-Cevzî, *Menâkib*, s. 26.

[248] "Vekî' → A'meş" tarikiyle nakledilen bazı tefsir rivayetleri için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 339; VI, 214; VII, 178, 261, 275, 280; XVII, 372, 383, 384; XXX, 380; XXXV, 320, 430; XXXVI, 27, 163, 544; XLV, 497.

[249] "Vekî' → İsrail" tarikiyle nakledilen bazı tefsir rivayetleri için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 314; III, 507; V, 298, 344; VII, 181, 281; XXX, 635; a.mlf., *Fezâilü's-sahâbe*, II, 845, 896.

[250] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 232; III, 502; IV, 9; VII, 179, 185, 188, 286; VIII, 386; IX, 185; XV, 458; XVI, 105; XVII, 368; XVIII, 421; XX, 219; XXI, 368; XXII, 192; XXVI, 55, 232; XXX, 525, 601; XXXI, 31, 569; XXXII, 96, 264, 357, 385; XXXIV, 167; XXXV, 151, 309; XXXVI, 542; XXXVII, 361; XLI, 494; XLII, 346, 466, 515; XLIV, 70, 295, 310.

tefsire dair pek çok rivayeti ve bu rivayetlerin yer aldığı bazı tefsir eserlerini okuduğunu ihsas eder. Ayrıca Ahmed b. Hanbel bahsi geçen İsrail b. Yunus'un tefsir rivayetlerini 185 (801) yılında ders aldığı Ebû Nuaym'dan da nakleder.[251] Keza Ahmed b. Hanbel'in, hocası Yahya el-Kattân'dan naklettiği tefsir rivayetleri Sevrî'nin yanı sıra Şu'be,[252] İbnü'l-Mübârek,[253] İbn Cüreyc[254] gibi tefsir yönüyle de bilinen çok sayıda muhaddise dayanır.[255]

Ahmed b. Hanbel'in Abdürrezzâk'tan naklettiği tefsir bilgileri sadece Sevrî ile sınırlı değildir. Sevrî dışında naklettiği tefsir rivayetlerinde özellikle Ma'mer b. Râşid ve İbn Cüreyc'in önemli bir yeri olduğu görülmektedir. Ahmed b. Hanbel'in Ma'mer hakkındaki kanaatleri genelde müspettir. Ma'mer'in ilim sahibi olduğu, çokça ilim yolculuğu yaptığı, kendi zamanında ilmi en çok talep edilenlerden biri olduğu, Sevrî'nin ondan rivayet almak için Yemen'e gittiği, hadislerinin güvenilir olduğu gibi Ahmed b. Hanbel'in övgülerini içeren birtakım ifadeler nakledilir. Bilhassa Zührî rivayetleri sorulduğunda Ahmed b. Hanbel'in en sahih tarik olarak Mâlik b. Enes ve Ma'mer rivayetlerine işaret etmesi, *el-Müsned*'de "Abdürrezzâk → Ma'mer" kanalıyla Zührî'den naklettiği tefsir rivayetlerinin çokluğuyla uyumludur.[256] Diğer taraftan Ahmed b. Hanbel'in Ma'mer'in bazı rivayetlerinin problemli olduğuna, hataların Ma'mer'den kaynaklandığına, tedlis yaptığına yönelik bazı bilgiler aktarılır. Üstelik Ahmed b. Hanbel, Mâlik'in Ma'mer için "Katâde'den aldığı tefsir rivayetleri olmasa Ma'mer ne iyi adamdır" dediğini naklede.[257] Ancak Mâlik'in bu değerlendirmesine rağmen Ahmed b. Hanbel *el-Müsned*'de "Abdürrezzâk → Ma'mer → Katâde" tarikiyle bazı tefsir rivayetlerine yer vermiştir.[258] Ayrıca İbn Cüreyc'e tefsirle ilgili bir mesele sorulduğunda Ma'mer'den nakilde bulunup "Ma'mer ilimden faydalı olanları içmiştir" diyerek onun tefsir yönünü övdüğünü nakletmektedir.[259] Mamafih *el-Müsned*'de

[251] "Ebû Nuaym → İsrail" tarikiyle naklettiği tefsir rivayetleri için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 272, 291; VI, 227; VII, 154. Ahmed b. Hanbel'in Halef b. el-Velîd (ö. 212/827) ve Yahya b. Âdem gibi diğer hocalarından naklettiği İsrail'in tefsir rivayetleri için bk. *el-Müsned*, I, 442; II, 97, 162, 210, 314, 330; III, 467, 507; IV, 231, 264, 271, 272, 426, 494, 495; V, 96, 118, 128, 129, 140, 156, 298, 316, 244; VI, 227, 284, 298 vd.

[252] "Yahya b. Saîd el-Kattân → Şu'be b. el-Haccâc" tarikiyle naklettiği bazı tefsir rivayetleri için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 364; III, 136, 468; VI, 172; XXI, 359; XXIX, 395; XXX, 21; XXXV, 104; a.mlf., *Fezâilü's-sahâbe*, I, 474.

[253] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXXI, 257.

[254] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXIV, 120.

[255] Diğer örnekler için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VIII, 319; XV, 407; XIX, 191; XXI, 359; XXIV, 120; XXIX, 254; XXXII, 28, 435; XXXIV, 209; XL, 32; a.mlf., *el-İlel*, III, 117, 146.

[256] "Abdürrezzâk → Ma'mer → Zührî" tarikiyle gelen tefsir içerikli sayılabilecek bazı rivayetler için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 346, 482; X, 419; XIII, 53, 95, 133, 136, 138; XVI, 526; XXII, 64; XXIII, 282; XXXI, 243; XXXV, 480, 510; XXXVI, 231; XXXIX, 78; XLII, 95, 111, 179, 180, 181, 182; XLII, 404; XLIII, 86, 112; XLV, 148, 322.

[257] Ahmed b. Hanbel'in Ma'mer hakkındaki kanaatleri için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, XIX, 185-194.

[258] "Abdürrezzâk → Ma'mer → Katâde" tarikiyle gelen tefsir içerikli sayılabilecek bazı rivayetler için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XX, 103, 109, 111, 118, 335.

[259] Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, XIX, 192.

Ma‘mer’in başka hocalarından aldığı tefsir rivayetlerini de içermesi, “Abdürrezzâk → Ma‘mer” tarikiyle başka tefsirleri de tahammül ettiğini göstermektedir.[260]

“Abdürrezzâk → İbn Cüreyc” tarikiyle gelen hatırı sayılır miktarda tefsir rivayetinin *el-Müsned*’de yer alması,[261] Ahmed b. Hanbel’in hem tefsirle ilgisini hem de Yemen’e gittiğinde hocası Abdürrezzâk aracılığıyla tahammül ettiği İbn Cüreyc rivayetlerine olan itimadını gösterir. İbn Cüreyc’i Mâlik b. Enes’in “Gece odun toplayan biriydi!” deyimi ile tenkit etmesi[262] ve Yezîd b. Zürey‘in “Çer-çöp toplayan biriydi!” diye nitelemesine rağmen[263] Ahmed b. Hanbel’in ona yaklaşımı genelde müspettir. Nitekim İbn Cüreyc’in emin olmadan rivayet nakletmediği, şahsının güvenilir, hadislerinin de sahih olduğu,[264] Atâ b. Ebî Rebâh rivayetleri konusunda Amr b. Dînâr ile en güvenilir kimseler olduğu, ihtilaf hâlinde onun naklettiklerinin daha isabetli olduğu,[265] ilim sahibi biri[266] ve ilim kaynağı olduğu[267] gibi olumlu kanaatler beyan ettiği görülür. Ancak Ahmed b. Hanbel’in sitayişle bahsettiği ve itimat ettiği isimlerden gelen rivayetleri sorgulamadan, olduğu gibi kabul ettiği söylenemez. Zira İbn Cüreyc’in *kâle* ve *uhbirtu* fiilerini kullandığı rivayetlerin münker olduğu; *ahberanî* ve *semi‘tu* kayıtlarını kullandığı rivayetlerin tercih edilmesi gerektiğini belirtmesi onun temkinli ve seçici davrandığını gösterir.[268]

Ahmed b. Hanbel’in *el-Müsned*’de yer verdiği tefsir nakillerine bakılırsa İbn Cüreyc rivayetlerini sadece Abdürrezzâk’tan almamıştır. Aynı zamanda İbn Cüreyc’in tefsirini imla yoluyla aldığını söylediği hocası Haccâc b. Muhammed el-A‘ver aracılığıyla da İbn Cüreyc’den tefsir rivayeti nakletmiştir.[269] *el-Müsned*’de isnâdın satır arasında İbn Cüreyc’in tefsirine açık atıfta bulunması,[270] tefsirin imlasıyla ilgili bilgi vermesi ve rivayet nakletmesi de dikkat çekicidir.[271] Ayrıca Abdullah b. İdris (ö. 192/807-8), Ravh

[260] Katâde, Zührî ve Sevrî dışında “Abdürrezzâk → Ma‘mer” tarikiyle gelen tefsir içerikli sayılabilecek diğer bazı rivayetler için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 194, 301, 308; VI, 294; VII, 318; XIII, 167; XVIII, 394; XX, 104; XXX, 576; XXXVIII, 530; XLII, 210; XLIV, 252.

[261] “Abdürrezzâk → İbn Cüreyc” tarikiyle gelen tefsir içerikli sayılabilecek rivayetler için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 360; V, 189; X, 363, 428, 439; XXIV, 118, 120; XLII, 435.

[262] Doğru yanlış demeden her önüne gelen rivayet eden anlamında hadis tenkit terimidir (bilgi için bk. Sarı, “Tenkit Terimi Olarak Hâtıbu Leyl”, 337-364.

[263] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XII, 149.

[264] İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta‘dîl*, V, 357.

[265] Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, II, 168; III, 32, 55.

[266] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XII, 146.

[267] Zehebî, *Siyer*, VI, 329.

[268] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XII, 149-150.

[269] Ahmed b Hanbel, hocası Haccâc’ı Süleyman b. Mücâlid’in mevlası olduğunu ve İbn Mücâlid’in İbn Cüreyc’e ikramda bulunması üzerine İbn Cüreyc’in kitaplarını kıraat usulüyle verdiğini; ancak tefsiri yanında olmadığı için imla ettirdiğine dair birtakım bilgilere yer verir (*el-İlel* [Abdullah], I, 345; II, 47). *el-Müsned*’de “Haccâc → İbn Cüreyc” tarikinden gelen tefsir temalı rivayetler için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 444; V, 229; X, 363; XLIII, 41; XLV, 354.

[270] İsnadların satır aralarında bulunan bilgilerin önemi ve sağladığı imkânlar üzerine yapılan bir araştırmada tefsire yönelik bilgilerin de bulunduğu kaydedilir (bk. Topgül, *İsnâdın Satır Araları*, s. 188-189).

[271] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXXV, 53.

b. Ubâde,[272] Affân b. Müslim (ö. 220/751) gibi bazı hocalarından İbn Cüreyc'in tefsir içerikli rivayetlerini nakletmesi[273] ve zaman zaman isnadları birleştirmesi (*tahvil*),[274] onun tefsirini başka tariklerden de almış olabileceğini düşündürmektedir.

Ahmed b. Hanbel'in naklettiği tefsir rivayetlerinde mezkûr isimlerin dışında ayrıca İbn Uyeyne, Ravh b. Ubâde, Haccâc b. Muhammed, Affân b. Müslim gibi tefsiri olduğu kaydedilen bazı muhaddis hocaları da bulunmaktadır. Söz konusu muhaddis müfessirlere ait tefsirler günümüze ulaşmamışsa da müstakil tefsir eseri yazmış olduklarına dair kayıtlar bu rivayetlerin ilgili eserlere ait olabileceğini düşündürür. Bahsi geçen hocalarından Ravh b. Ubâde[275] ve Haccâc'ın[276] tefsir rivayetleri genel olarak farklı tariklere dayalı bir görünüm arz etmektedir. Ancak her iki müfessirin eseri günümüze ulaşmadığı için Ahmed b. Hanbel'in bu rivayetleri Ravh ve Haccâc'ın tefsir eserlerinden mi aldığı yoksa onlardan okuduğu tefsir rivayetlerini kendisinin mi bir araya getirdiği belirlemek mümkün değildir. *el-Müsned*'deki Süfyan b. Uyeyne ve Affân b. Müslim'in tefsir rivayetleri de Ravh ve Haccâc'ın rivayetleri gibi farklı tariklere dayanır; fakat İbn Uyeyne ve Affân'dan gelen nakillerde ayrıca bazı isimlerin rivayetleri daha yoğundur. Bu açıdan Süfyan b. Uyeyne'den naklettiği tefsir rivayetleri farklı isimlerden gelmesine rağmen[277] "Süfyan b. Uyeyne → Amr b. Dînâr" tarikiyle gelen tefsir rivayetlerinde nispeten yoğunluk göze çarpar.[278] Keza Affân b. Müslim'in tefsir rivayetleri muhtelif hocalarına ait nakiller olsa da[279] başta

[272] *el-Müsned*'de Ravh → İbn Cüreyc" tarikinden gelen tefsir temalı rivayetler için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IX, 370; X, 454; XXIV, 118.

[273] Diğer rivayetler için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 308, 360; V, 189; XIII, 232; XXIV, 120; XXIV, 206; XXXV, 53; XLIII, 163; XLIV, 324.

[274] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned,* V, 189; XXIV, 118, 120.

[275] Ravh b. Ubâde'den nakledilen tefsir temalı rivayetler için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned,* IV, 467; V, 450; IX, 370; X, 454; XVI, 396; XIX, 426; XX, 395, 411; XXI, 17, 245, 246; XXIII, 280; XLIII, 197.

[276] Haccâc b. Müslim'den nakledilen tefsir içerikli rivayetlerde İbn Cüreyc, Leys ve Hammâd rivayetlerin daha yoğun olsa da bunlar sayıca birkaç adetten ibaret olduğu görülmektedir (Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned,* IV, 444; V, 229; VI, 298; IX, 464; X, 363, 368; XX, 176; XXII, 368; XXXVI, 225, 540; XLIII, 41; XLV, 354, 574).

[277] Ahmed b. Hanbel'in İbn Uyeyne'nin bazı rivayetlerini 3 kere semâ ettiğini, Amr b. Dînâr'ın rivayetleri konusunda İbn Uyeyne'yi en sahih kişi kabul ettiğini ve İbn Uyeyne'nin ilim yönüyle birlikte Kur'ân'ı anlama hususundaki maharetini takdir ettiğini ifade eden bilgiler, dikkat çekicidir (Ahmed b. Hanbel, *el-Câmiʿ li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, XVII, 173-191). *el-Müsned*'de Süfyan b. Uyeyne'den gelen bazı tefsir rivayetleri için bk. III, 24; III, 393; VI, 45, 47, 62; VIII, 386; IX, 184; XII, 219, 239, 341, 353; XIII, 223; XVI, 140; XIX, 137; XXII, 119, 202; XXX, 525, 601; XXXI, 104, 106, 124, 136; XXXIII, 114; XXXVII, 351; XLIV, 320; XLV, 511; XL, 141.

[278] "Süfyan b. Uyeyne → Amr b. Dînâr" tarikiyle gelen bazı tefsir rivayetleri için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 45, 396; VIII, 265; XXII, 218, 219; XXIX, 404, 479; XXXV, 48.

[279] *el-Müsned*'de Affân b. Müslim'den nakledilen bazı tefsir rivayetleri için bk. IV, 129; V, 156; X, 83; XI, 580; XV, 198, 200; XVIII; 235; XXI, 345; XXII, 194; XXIII, 384; XXX, 272, 467; XXXIII, 395; XXXIV, 201; XXXVII, 363; XLI, 226; XLIV, 222.

Hammâd b. Seleme (ö. 167/784) olmak üzere[280] Şu'be,[281] Hemmâm b. Yahya (ö. 163/779[?])[282] ve Vüheyb b. Hâlid (ö. 165/781-2)[283] gibi muhaddislerin rivayetleri yoğun görünmektedir.

Burada Ahmed b. Hanbel'in her biri müfessir sayılan hocalarından aldığı bu tefsir temalı rivayetler, hocalarından tahammül ettiği rivayetler arasından derlenmiş olabileceği gibi onların icazeti alınan tefsir eserlerinden de aktarılmış olabilir. Müfessir bir hoca üzerinden tefsirle ilgili çok sayıda farklı tarikin bulunması, Taberî ve İbn Ebî Hâtim örneğinde görüldüğü üzere, söz konusu hocanın tefsir rivayetleriyle özel olarak ilgilendiğini ve rivayetlerin de tefsir eserine ait olabileceğini düşündürür. Bu açıdan Ahmed b. Hanbel'in tefsir rivayetlerini naklettiği söz konusu hocalarının tefsir râvisinden ziyade birer müfessir olduğu ve bu rivayetlerde yer alan isnadların Ahmed b. Hanbel'in tefsir kaynaklarını teşkil ettiğini söylenebilir. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in bu rivayetleri naklederken *haddesenâ* ifadesini kullanması, "merkezinde kitabın yer aldığı bir hoca-talebe ilişkisini"[284] ve doğal olarak söz konusu merkezde yer alan eserin bazı rivayetler için bir tefsir eseri olabileceği ihtimalini gündeme getirir. Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in kimi tarikleri diğerlerine nazaran daha yoğun kullanması, bazı tefsirlerde bulunan veya bazı tariklerle aktarılan rivayetlerin *el-Müsned*'in temel gayesiyle daha fazla örtüşmesyle ilgilidir.

Ahmed b. Hanbel'in kimi zaman tefsir isnadlarında kaynağının doğrudan bir tefsir eseri olduğuna işaret ettiği de görülür. *el-Müsned*'de hocası Hüseyin b. Muhammed el-Mervezî (ö. 218/833) aracılığıyla "Şeybân'ın tefsirinde" (في تفسير شيبان) notuyla Şeybân b. Abdurrahman en-Nahvî'nin (ö. 164/780-1) tefsirinden Katâde'nin bazı rivayetlerini nakletmesi, açıkça bir tefsir eserini zikretmesi bakımından dikkat çekicidir.[285] Ayrıca Humeyd b. Rebî' el-Hazzâz'ın (ö. 258/872) Hüseyin el-Merrûzî'den tefsir semâ etmek için Bağdat'a geldiğine ve bu süreçte Ahmed b. Hanbel'e misafir olduğuna dair bilgiler bu tefsiri onayladığının dolaylı göstergesi sayılabilir.[286] "Şeybân → Katâde" tarikinden bazı rivayetleri Yunus b. Muhammed el-Müeddib (ö. 208/823) aracılığıyla da nakletmesi,[287] Şeybân'ın tefsirini farklı hocalardan okumuş olabileceğini ihsas eder. Ayrıca "Saîd b. Ebî Arûbe → Katâde" tarikiyle gelen tefsir rivayetlerini

[280] "Affân → Hammâd b. Seleme" tarikiyle gelen tefsir rivayetleri için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 330; VII, 31, 354, 418; IX, 304, 343; XI, 634; XIV, 228, 534, 539; XV, 25; XXI, 195, 198, 200, 219, 241, 242, 429, 431, 434, 441, 447, 451, 456, 465; XXV, 382; XXXI, 270; XXXIV, 299; XXXVIII, 368; XXXIX, 111; XLI, 407, 464, 479.

[281] "Affân → Şu'be tarikiyle gelen tefsir rivayetleri için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 136; VII, 34; XXX, 39, 435; XXXV, 498.

[282] "Affân → Hemmâm" tarikiyle gelen tefsir rivayetleri için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IX, 318; XV, 203; XXI, 185, 232, 256, 338, 459; XXX, 216; XLIV, 324.

[283] "Affân → Vüheyb" tarikiyle gelen tefsir rivayetleri için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 281; V, 165, 167; XIV, 532; XXXIV, 175; XLIV, 219.

[284] Topgül, *İsnâdı Okumak*, s. 31.

[285] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 77; XV, 44, 399; XVII, 161; XXI, 280, 281, 283; XXVI, 272, 277; XXXVI, 352; XXXIX, 433; XLV, 526. Ayrıca bk. Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-sahâbe*, II, 900.

[286] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, IX, 30.

[287] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 77; XIX, 289, 455; XX, 398, 399; XXI, 89, 90, 94; XXVI, 272, 277; XXIX, 37, 373; XXXIII, 295; XXXIV, 266; XXXVI, 352. Ayrıca bk. Ahmed b. Hanbel, *ez-Zühd*, I, 124, 400, 410, 414; a.mlf., *el-İlel*, III, 186.

hocası Abdulvehhâb el-Haffâf (ö. 204/819-20) aracılığıyla kimi zaman "Saîd b. Ebî Arûbe'nin tefsirinde" (في تفسير سعيد) notuyla kimi zaman da bu nota gerek duymadan nakletmesi,[288] Ahmed b. Hanbel'in tefsir eserlerine atıflarını ve dolayısıyla tefsir kaynaklarını göstermesi bakımından önemlidir. Bu noktada İbn "İbn Ebî Arûbe → Katâde" tarikiyle gelen tefsir rivayetleri konusunda Haffâf'ın aracılığıyla nakledilen rivayetleri daha güvenilir bulduğu görülür.[289] Keza "Mücâhid'in tefsirinde" (في تفسير مجاهد),[290] "İbn Cüreyc'in tefsirinde" (في تفسير ابن جريج),[291] "Verkâ b. Ömer'in tefsirinde" (في تفسير ورقاء)[292] notuyla doğrudan yaptığı atıflar da benzer bir duruma işaret eden örneklerdir. Ahmed b. Hanbel'in "megâzîyi bilirdi" olarak övdüğü[293] Ebû Ma'şer es-Sindî'nin (ö. 170/787) Muhammed b. Ka'b el-Kurazî'den (ö. 108/726[?]) naklettiği tefsir rivayetlerinin yazılabileceğine hükmetmesi, bu konudaki tutumunu daha net ifade etmektedir. Bu kaydın devamında yer aldığına göre öğrencisi Esrem'in (ö. 261/874-5[?]) sorusu üzerine Ahmed b. Hanbel, senedleri ihtilaflı olduğu için Ebû Ma'şer'in hadislerinin muztarib olduğunu; ancak i'tibâr maksadıyla onun hadislerini yazdığını söyler.[294] Onun bu yaklaşımı ise hem tefsir rivayetleri konusundaki esnekliğini hem de tefsir temalı rivayetleri bizzat yazdığını gösterir.

E. Güvenilirliği Tartışmalı Müfessirlerle İlgili Tutumu

Ahmed b. Hanbel'in tefsirin aslı olmadığına yönelik beyanının maksadıyla ilgili yorum ve iddiaların önemli bir kısmı Muhammed b. es-Sâib el-Kelbî ekseninde dönmektedir. Ahmed b. Hanbel'in en sert tenkitlerini tevcih ettiği müfessirlerden biri olması sebebiyle tefsirin aslı konusunda da adres olarak yine Kelbî'ye işaret ettiği düşüncesi oluşturmaktadır. Bu hususta onun Kelbî ile ilgili kanaatleri ve Kelbî rivayetleriyle ilgili tutumu, tefsirin aslı konusuyla bir ilişkisi olup olmadığına dair fikir verebilir. Örneğin Ahmed b. Hanbel'e Kelbî'nin tefsiri sorulduğunda "baştan sonuna yalan" dediği, "Okuyup incelemek caiz mi?" diye sorulduğunda "Hayır!" cevabını verdiği,[295] hadislerinin yalan olması sebebiyle onlarla meşgul olunmaması gerektiğini[296] söylediği kaydedilir. Nitekim yakın arkadaşı Yahya b. Maîn'in gömülmesi gereken bir kitap olarak Kelbî'nin tefsirini zikretmesi,[297] Ehl-i hadis cenahından Kelbî'ye yönelik tenkitlerin ulaştığı boyutu gösterir. Kelbî hakkındaki tenkitlerin gerekçelerinin önemli oranda Kelbî'yle görüşen Süfyan es-Sevrî'nin bazı açıklamalarına dayandığı anlaşılmaktadır. Bu konuda Ahmed

[288] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XX, 393; XLIII, 320; *Fezâilü's-sahâbe*, II, 901, 902; a.mlf., *ez-Zühd*, I, 95, 104, 153, 366; V, 140; *el-Vera'*, s. 122, 198.
[289] Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, XVII, 133.
[290] Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, XIII, 495.
[291] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXXV, 53; a.mlf., *el-İlel*, I, 144.
[292] Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, IV, 10, 157; XIII, 507.
[293] İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, s. 494.
[294] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XV, 595; İbn Kesîr, *et-Tekmîl*, I, 337.
[295] Ebü'l-Yümn el-Uleymî, *el-Menhec,* II, 126.
[296] Cüzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, s. 55.
[297] İbn Asâkir, *Târîh*, XVI, 297.

b. Hanbel, hocası Yahya el-Kattân aracılığıyla Sevrî'nin naklettiği bir bilgiye yer verir. Buna göre Kelbî, Sevrî'ye "Ebû Salih bana, 'Sana rivayet ettiğim hadislerin tamamı yalandır' dedi" şeklinde bir açıklama yapmaktadır.[298] Bu bilgi Ebû Salih'le ilgili bir tenkidi gibiyse de Kelbî'nin İbn Abbas rivayetlerini Ebû Salih'ten naklediyor olması sebebiyle onun tefsir kaynağına halel getirmesi bakımından kritik bir işlev görmüştür.

Ahmed b. Hanbel'in yer verdiği bilgiler dışında bazı kayıtlarda sorunun Kelbî'den mi yoksa Ebû Salih'ten mi kaynaklandığı konusu ihtilaflıdır. Şöyle ki nakledilen bazı rivayetlere göre ölüm döşeğindeki Ebû Salih öğrencilerine "Size rivayet ettiklerimin tamamı yalandır" demiştir.[299] Bu kapsamda yine Süfyan es-Sevrî aracılığıyla Kelbî'nin "Bana Ebû Salih, 'Benden rivayet ettiğin İbn Abbas rivayetlerinin tamamını incele ve onları rivayet etme!' dedi"[300] şeklinde Ebû Salih'in ölümden önce pişmanlık duyduğu ve bu sebeple itirafta bulunduğu anlatılır. Bazı kayıtlarda ise bizatihi Kelbî'nin ölüm döşeğindeyken "Size Ebû Salih'ten naklettiklerimin tamamı yalandır" dediği geçer.[301] Ancak Ebû Salih'e yönelik bu ithamın da Kelbî'nin yalanlarından biri olduğu söylenir.[302] Her hâlükârda söz konusu güvenilirlik problemi Ebû Salih ile hakkında ise Kelbî'nin kaynağına, değilse Kelbî'nin şahsına dair ciddi bir tenkidi ifade eder. Ahmed b. Hanbel bu tür sorunlar dolayısıyla hocası İbn Mehdî'nin Ebû Salih'in rivayetlerini nakletmeyi terk ettiğini söylese de diğer bir hocası Yahya el-Kattân başta olmak üzere[303] Kelbî tarikiyle gelen tefsir bilgilerine eserlerinde yer veren pek çok muhaddis vardır.[304] Bu noktada "Kelbî'den sakının!" diyen Süfyan es-Sevrî'ye, "Sen de ondan rivayet ediyorsun?" denildiğinde "Ben onun sahih olanını yalan olanından ayırt edebiliyorum" cevabını vermesi,[305] Sevrî'nin yanı sıra Şu'be b. el-Haccâc'ın da Kelbî rivayetlerini nakletmesi,[306] Kelbî tefsirinden vazgeçilemediğini gösteren emarelerdir. Nitekim tefsirlerde ve diğer eserlerde bulunan çok sayıda Kelbî rivayeti de bu durumun göstergesidir.[307]

Ahmed b. Hanbel ise Ebû Salih'in Kelbî'nin arkadaşı olduğu,[308] tefsirle meşgul olduğu (صاحب التفسير),[309] tefsir rivayetlerinin zayıf görüldüğü, Şa'bî'nin "Kur'ân okumuyorken Kur'ân'ı tefsir etmeye mi kalkışıyorsun?!" diyerek onun kulağını çektiği[310] gibi muhtelif bilgiler nakleder. Ayrıca Ebû Salih

[298] Hallâl, *el-Müntehab*, s. 105.
[299] Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, V, 439.
[300] İbn Adî, *el-Kâmil*, II, 526.
[301] İbn Hacer, *el-Ucâb*, I, 209.
[302] İbnü'l-Mülakkın, *el-Bedru'l-münîr*, II, 484.
[303] Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, II, 369. Buhârî, Yahya el-Kattân'ın da nakletmeyi terk ettiğini kaydeder (*et-Târîhu'l-kebîr*, I, 369).
[304] İbn Hacer, *el-Ucâb*, I, 210.
[305] Tirmizî, *es-Sünen*, V, 156.
[306] İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, II, 246; İbn Hacer, *el-Ucâb*, I, 210.
[307] Geniş bilgi için bk. Karataş, "Kelbî ve Yorumları", 1-15; Kaya, *Taberî Tefsiri'nin Kaynakları*, s. 311-317
[308] Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, I, 306.
[309] Ahmed b. Hanbel, *Suâlât* (Ebû Dâvud), I, 183.
[310] Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, XVI, 304-5.

hakkında "Ebû Salih'in çok azı hariç elinde hiç müsned hadis yoktu" dediği gibi az sayıda müsned rivayete örnek olarak Bakara suresinin "*Kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın*" anlamındaki 195. ayetinden "Kelbî → Ebû Salih" tarikiyle İbn Abbas'ın Allah yolunda infak etmenin kastedildiğine dair rivayeti aktarır.[311] Başka bir iktibasta bu rivayetin "Vekî' → Süfyan es-Sevrî → Mansur → Ebû Salih" tarikiyle İbn Abbas'ın ayet hakkında "küçük bir parça da olsa infak et" dediğini nakleder.[312] Başından sonuna kadar yalanla dolu olduğunu söylediği ve okunmasına cevaz vermediği bir eserde az da olsa sahih rivayet olabileceğini söylemesi ve bazı rivayetlerini nakletmesi dikkat çekicidir. Ayrıca Ebû Salih'in elinde az miktarda müsned hadis olduğu hükmüne varması ve buna örnek vermesi Kelbî'nin tefsirini tetkik etmiş olabileceğini gösterir. Kelbî'den naklettiği bilgiler bununla sınırlı değildir; nitekim zaman zaman muhtelif gerekçelerle bazı rivayetleri de aktarmıştır. Yer verdiği rivayetlerden biri "İbrahim b. Haccâc → Hammâd b. Seleme → Kelbî → Ebû Salih → İbn Abbas" tarikine sahiptir. Bu rivayeti aldığı İbrahim b. Haccâc en-Nâcî (ö. 231/845), *el-Müsned*'de farklı rivayetlerini naklettiği bir hocasıdır.[313] İbrahim en-Nâcî'den bir veya birkaç Kelbî rivayetini nakletmesi, bütünüyle Kelbî'nin eserlerini okuduğunu kesin olarak göstermese de okumuş olabileceğini veya en azından Kelbî rivayetlerini bütünüyle reddetmediğini söylemeyi mümkün kılar. Keza "Hüşeym → Kelbî" tarikinden naklettiği rivayetler de ilk hadis hocalarından biri olan Hüşeym'den aynı zamanda Kelbî rivayetlerini okuduğunu ihsas eder.[314] Ayrıca diğer bir hocası Ebû Nuaym Ebû Salih'in Âl-i İmrân sûresinin 125. ayetiyle ilgili izahını içeren bir rivayet nakletmesi gibi muhtelif nakiller, Kelbî dışında da Ebû Salih rivayetleriyle ilgilendiği izlenimi oluşturmaktadır.[315]

İlgili eleştirilerde bahsi geçtiği üzere yalan haberlerin karışması, Kelbî rivayetlerinin temel problemi olarak öne çıkar. Ancak Kelbî'nin Şiî olduğuna yönelik iddiaların Ahmed b. Hanbel açısından rivayetlerini tenkit etmede etkili olup olmadığı hususu üzerinde durulmalıdır. Kelbî'nin Şiîliği konusunda İbn Hibbân, onun Abdullah b. Sebe taraftarı bir Sebeî olduğunu belirtir. Ayrıca Sebeîler'in Hz. Ali'nin ölmediğine ve geri dönüp zulümle dolu olan dünyada adaleti tesis edeceğine inandıklarına, hatta bir bulut gördüklerinde müminlerin emiri Hz. Ali'nin onun içinde bulunduğu gibi birtakım inançlara sahip olduklarına dair bilgi verir. Kelbî'nin "Ben Sebeî'yim" dediği yönünde bir nakille de Kelbî'nin Şiî-Sebeî olduğunu teyit eder.[316] Ahmed b. Hanbel'den gelen bilgiler arasında Kelbî'nin bu yönüne dair açık bir

[311] Hallâl, *el-Müntehab*, s. 105.
[312] Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, XVI, 305.
[313] Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-sahâbe*, II, 610. Ayrıca bk. İbn Adî, *el-Kâmil*, IX, 60.
[314] Ahmed b. Hanbel, *el-İlel* (Abdullah), II, 17.
[315] Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, XVI, 304-306.
[316] İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, II, 262. İbn Hibbân Kelbî dışında ayrıca Câbir el-Cu'fî'nin Sebeî olduğuna dair bilgi verir (I, 245).

tenkit tespit edilememiştir. Ancak hocası İbn Mehdî'nin, Kelbî'nin kaynağı olan Ebû Salih rivayetlerine karşı tutumu hakkında bilgi verir. Buna göre Ahmed b. Hanbel, "Yazdıklarım arasında 'Süddî → Ebû Salih' tarikiyle gelen rivayetler vardı; ancak [İbn Mehdî] onu terk etti, bize ondan rivayet etmedi" diyerek ders aldığı sırada hocasının tutumundaki değişikliğe işaret eder. Bununla birlikte cümlenin akabinde İbn Mehdî'nin, Câbir b. Yezîd el-Cu'fî'nin (ö. 128/746) rivayetlerini de terk ettiğini eklemesi, bu konuda dikkatleri ayrı bir noktaya çekmektedir.[317] Bu noktada Şiî bir müfessir olarak bilinen ve rivayetleri bir oranda tefsirlerde nakledilegelen Câbir el-Cu'fî hakkında Ahmed b. Hanbel'in tutumu, onun müfessirlerle ilgili yaklaşımını anlamamıza katkı sağlayabilir.

Başka bir vesileyle Ahmed b. Hanbel, İbn Mehdî'nin önce 50 kadar Câbir hadisini kendilerine yazdırdığını; ancak daha sonra Câbir'in hadislerini çıkarıp terk ettiğini ifade eder. Keza Câbir'in pek merfû hadislerinin bulunmadığını ve sapkın bir itikadî anlayışa sahip olduğunu kaydetmesi önemlidir.[318] Muhtelif gerekçelerle hocalarının Câbir el-Cu'fî'nin rivayetleriyle ilişkisine de değinir. İbn Mehdî'nin yanı sıra Yahya el-Kattân'ın onun rivayetlerini terk ettiğini, Hüşeym'in ise ikisi dışında rivayetlerini müdelles kabul ettiğine yönelik bilgi verir.[319] Mamafih Ahmed b. Hanbel, Şu'be'nin Câbir'in 70 kadar hadisini rivayet ettiğini belirtir.[320] Ayrıca bazı kayıtlarda Ahmed b. Hanbel'in de onun hadislerini yazdığı ve "Bizi nehyediyorsun ama kendin yazıyorsun?" diye sorulduğunda "[sahihini-sakimini] biliyoruz" (نعرفه) cevabını verdiği görülür.[321] Hatta öğrencisi Meymûnî'den gelen bir rivayette, Ahmed b. Hanbel Câbir'in Şiîlik eğilim olduğunu ifade etse de hadisçiliği konusunda "Onu yalanla tan eden, yalandan korktuğu için tan eder… Baktığın zaman bu basbayağı hadistir" diyerek onun yalancı olmadığını belirtir.[322] Nitekim Câbir rivayetlerine *el-Müsned*'de yer vermesi,[323] inanç açısından tenkit etse de Câbir'in rivayetlerini terk etmeyi gerektirecek ciddi problemler görmediği düşündürür.[324] Nihayetinde Ahmed b. Hanbel açısından Câbir'in Şiî-Sebeî inancı, rivayetlerinden bütünüyle vazgeçilmesini gerektirmemiştir. Câbir ile aynı inanca sahip olduğu kaydedilen Kelbî'yi daha zayıf görmesi ve hatta tefsirinin okunmasına cevaz vermemesi ise Kelbî'nin inancından ziyade rivayetlerindeki problemlerle ilgili gibidir.

---

317 Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, II, 174.

318 Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, XVI, 363.

319 Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, II, 11, 55, 129, 174. Ahmed b. Hanbel, "Hüşeym → Câbir el-Cu'fî → İbn Abbas" tarikiyle bir rivayete yer verir (*el-Müsned*, IV, 51). Bu rivayetin, Hüşeym'in istisna tuttuğu iki rivayetten birisi olduğu anlaşılmaktadır.

320 Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, XVI, 363.

321 İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, II, 247.

322 Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, XVI, 360.

323 Ahmed b. Habel, *el-Müsned*, II, 216; III, 320, 322; IV, 51.

324 Ebû Dâvud'dan gelen bir habere göre Ahmed b. Hanbel, "Câbir'in hadisleri değil, itikadı tenkit edilir" demesi de onunla ilgili tutumunu izah eder (Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, XVI, 364).

Kelbî ile ilgili bir diğer husus, onun rivayetlerini nakledenlerin tedlis yapmasıyla ilgilidir. Bu konuda İbn Hibbân, Süfyan es-Sevrî ve İbn İshak'ın Kelbî için "Ebü'n-Nadr" künyesini kullanmayı tercih ettiğini ve bununla hakkındaki eleştirilerden ötürü kimden nakledildiği bilinmemesini amaçladıklarını kaydeder.[325] Hatîb el-Bağdâdî ise muhaddis Kâsım b. el-Velîd el-Hemedânî'nin (ö. 141/758-9) Kelbî'yi büyük oğluna nispeten "Ebû Hişâm" diye künyelediğini belirterek örnek kabilinden "Kâsım b. el-Velîd → Ebû Hişâm → Ebû Salih → İbn Abbas" tarikiyle uzunca bir tefsir rivayetine yer verir.[326] Hatîb el-Bağdâdî aynı gaye ile ayrıca Ebû Üsâme Hammâd b. Üsâme'nin (ö. 201/816-7) Kelbî'nin adını Muhammed b. es-Sâib yerine Hammâd b. es-Sâib olarak zikrettiğini belirterek örnek kabilinden bu isnadla gelen bir rivayet zikeder.[327] Bu hususta en bilineni ise Kelbî'den tefsir rivayetlerini nakleden Atıyye el-Avfî'nin (ö. 111/729-30) onu "Ebû Saîd" olarak künyelemesidir. Hatîb el-Bağdâdî, insanların onu Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74/693-94) zannetmelerini sağlamak için Atıyye'nin tedlis yapmayı tercih ettiğini söyler.[328]

Ahmed b. Hanbel de Kelbî'yle ilgili tutumu dolayısıyla Atıyye el-Avfî eleştirmekte ve Atıyye'nin hadislerini hocası Hüşeym ve Süfyan Sevrî'nin zayıf gördüğünü kaydetmektedir. Bununla birlikte onun "Abdülmelik → Atıyye → Ebû Saîd el-Hudrî" tarikiyle Hz. Peygamber'den naklettiği "Size iki şey bırakıyorum" gibi Kûfeli râvilerden gelen bu tür hadislerin münker olduğunu ve Atıyye'nin zayıf bir râvi olduğunu ifade etmesi kendi kanaatinin de bu yönde olduğunu gösterir.[329] Atıyye'nin tenkit edilmesindeki ana gerekçelerin başında görüldüğü üzere onun Kelbî rivayetleriyle ilişkisi gelir. Nitekim Ahmed b. Hanbel, "Bana ulaştığına göre Atıyye, Kelbî'ye gelip ondan tefsir alıyordu. Bunları naklederken de 'Ebû Saîd dedi ki' gibi Kelbî'yi 'Ebû Saîd' şeklinde künyeliyordu" deyip Hüşeym'in bu sebeple Atıyye'yi tenkit ettiğini ve zayıf bulduğunu söylemektedir. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in naklettiği başka bir rivayette ise Kelbî'nin "Atıyye beni Ebû Saîd olarak künyeledi" dediğini, bu cümleyi kendisinden işiten Süfyan es-Sevrî'den nakletmektedir.[330] Yani Kelbî Atıyye'nin bu eyleminden haberdardır ve bunu açıkça ifade etmiştir. Kelbî rivayetlerini müksirûn sahâbîlerden Ebû Saîd el-Hudrî rivayetlerine karıştırarak dolaşıma sokulması amacına matuf bu girişim, hadis tekniği açısından tedlis sorununa yol açmış ve râvinin cerhine sebep olmuştur.

[325] İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, II, 262.

[326] Hatîb el-Bağdâdî, *Muvaddıh*, II, 407-9.

[327] Hatîb el-Bağdâdî, *Muvaddıh*, II, 409-410; İbnü'l-Cevzî, *Telkîh*, s. 393. Nitekim Hâkim *el-Müstedrek*'te bu tarikle bir rivayete yer verir (*el-Müstedrek*, VII, 224).

[328] Hatîb el-Bağdâdî, *Muvaddıh*, II, 407. Kelbî'nin bu hususiyeti hadiste tedlis söz konusu olduğunda temel örneklerden biri olarak zikredilmesi sonucunu beraberinde getirmiştir (İbnü's-Salah, *Ulûmü'l-hadîs*, s. 323).

[329] Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, XVIII, 237-8.

[330] Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, I, 301.

Öte yandan Atıyye hakkındaki bu tenkitler Ahmed b. Hanbel'in onun bazı rivayetlerini nakletmesini engellememiştir. Nitekim *el-Müsned*'de ve *Fezâilü's-sahâbe*'de Atıyye aracılığıyla Ebû Saîd el-Hudrî, Abdullah b. Ömer (ö. 73/693), İbn Abbas, Ka'b el-Ahbâr, Câbir b. Abdullah, Zeyd b. Erkam (ö. 68/688) gibi bazı sahâbîlerden naklettiği çok sayıda rivayet de bunun göstergesidir.[331] Ebû Saîd el-Hudrî, İbn Abbas, İbn Ömer ve Zeyd b. Erkam'dan gelen bazı rivayetlerin tefsir temalı olması,[332] Ahmed b. Hanbel'in Atıyye'nin tefsir rivayetlerini bütünüyle reddetmediğini, seçici davranarak bazılarının sahih olduğu neticesine ulaştığını veya en azından başka isnâdlarla bu rivayetleri destekleyen mütâbi veya şâhid kabilinden rivayetler bulunduğu için onları nakletmekte bir sakınca görmediğini gösterir. Nitekim Ebû Saîd el-Hudrî'den naklettiği En'âm suresi 158. ayetle ilgili rivayetlerin Ahmed b. Hanbel'in hocası İbn Uleyye'den gelen başka bir rivayetle içerik açısından desteklenmiş olması da bu sonucu pekiştirir.[333]

Ahmed b. Hanbel, Kelbî'nin tefsirini Muhammed b. Ezher el-Cüzcânî (ö. 279/892-3) hakkındaki eleştirilerinde de konu etmiştir. Fakat bir zamanlar Ahmed b. Hanbel'in yakın çevresinden olduğu belirtilen Cüzcânî sadece Kelbî tefsiriyle ilgili eleştirilmemiştir. Oğlu Abdullah'ın beyanına göre Cüzcânî'nin Kur'ân'ın mahiyeti hakkında konuştuğunu öğrendiği için Ahmed b. Hanbel, "Tövbe edinceye kadar ondan hadis yazmayın" demiştir. Bu ifadelerden, Cüzcânî'nin Kur'ân'ın mahluk olduğu düşüncesini olumlayan açıklamalarda bulunmasının Ahmed b. Hanbel tarafından eleştirildiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Abdullah, Ahmed b. Hanbel'in "Onun hadislerini yazmayın ki yalancılardan hadis nakletmesin" şeklinde sözlerini sürdürdüğünü kaydeder. Akabinde de yalancılardan maksadının Kelbî'nin tefsiri ile Vehb b. Münebbih'in hadislerini nakleden torunu Abdülmün'im b. İdris'in (ö. 228/843) rivayetleri olduğunu açıklar.[334] Abdülmün'im için Ahmed b. Hanbel'in "Vehb b. Münebbih adına yalan konuşuyordu" demesi, Kelbî ile birlikte zikretmesini anlaşılır hâle getirir.[335] Ayrıca Ahmed b. Hanbel, Cüzcânî'nin Yahya el-Kattân ve İbn Mehdî gibi sika râvilerin hadislerini bırakıp yalancılardan hadis nakletmesini de sorun etmiştir.[336] Bu açıdan Cüzcânî eleştirilerinin bir yönü Kur'ân'ın mahiyetine bakarken diğer bir yönünün onun dünya görüşünün değişimiyle ilgili olduğu söylenebilir. Bu çerçevede Ahmed b. Hanbel'in uyarısının, Cüzcânî'yi Kelbî ve Abdülmün'im rivayetlerini tahdis etmekten vazgeçirmeye yönelik caydırıcı bir girişim olduğu anlaşılmaktadır.

---

[331] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IX, 46, 185, 452; X, 93; XVII, 123, 130, 10, 207, 211, 236, 242, 246, 247 vd.

[332] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 144; IX, 185; XVII, 368; XVIII, 421; XXXII, 91.

[333] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XVII, 368; XVIII, 421 krş. a.mlf., *el-Müsned*, XI, 469.

[334] Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, III, 61.

[335] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XII, 443. Onun siyer kitapları satın alıp kimseden semâ etmeksizin rivayet etmesi güvenilir kabul edilmemesinin gerekçesi olarak zikredilir (Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XII, 441-5).

[336] İbn Adî, *el-Kâmil*, IX, 87.

Ahmed b. Hanbel'in tefsirin aslı olmadığına dair ifadesinin yorumları bağlamında, onun Kelbî'nin yanı sıra Mukâtil'e karşı mesafeli ve reddedici bir tutum sergilediği kanaatinin hâkim olduğu görülür. Hatîb el-Bağdâdî'nin yorumuyla birlikte bu kanaat, Ehl-i hadis âlimleri tarafından dile getirilen bazı tenkitler de nazarda tutularak tefsirin aslı olmadığına yönelik Ahmed b. Hanbel'in ifadesini yorumlamada belirleyici bir role erişmiştir. Esasen Hatîb, Ahmed b. Hanbel'in kastının belirli eserler olduğunu söylerken Kelbî hakkında Ahmed b. Hanbel'in Kelbî tefsirinin baştan sona yalanla dolu olduğu ve okumaya cevaz vermediğine yönelik bilgiyi nakletmektedir. Ancak söz konusu Mukâtil olduğunda onun hakkında doğrudan Ahmed b. Hanbel'den tenkit içerikli bir bilgiye yer vermemektedir; zira onun Kelbî tefsiri için olduğu kadar açık bir tenkit ifadesi bulunmamaktadır. Onun yerine Hatîb, Mukâtil'in güvenilir bulunmadığını ifade eden başka nakiller zikrederek konuyu Ahmed b. Hanbel'in gayesinin dışına taşırmaktadır. Hatîb'in bu yaklaşımında Mukâtil aleyhinde Ehl-i hadis ulemasından nakledilen beyanların etkili olduğu anlaşılmaktadır. Gelenekte Mukâtil aleyhinde nakledilegelen bu tenkitler ile Ahmed b. Hanbel'in sözü arasında Hatîb el-Bağdâdî'nin bağlantı kurması, sözün anlaşılması ve yorumlanmasında kritik bir işleve sahip olmuştur. Mukâtil aleyhinde gelişen bazı söylemler, Ahmed b. Hanbel'in sözünden maksadın Mukâtil ve Kelbî'nin tefsiriyle ilgili olduğu yorumunun kabulüne zemin hazırlamış ve Hatîb'in yorumunun yaygınlaşmasını temin etmiştir.

Binaenaleyh tecsime yönelik inançlarından dolayı Şâfiî'nin "Mukâtil, Allah onu kahretsin!"[337] dediğine yönelik kayıtlar ile Ahmed b. Hanbel'in çağdaşı İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) Mukâtil'le ilgili "Ashâbü'l-hadîs, onun hadisinden içtinap eder ve münker kabul eder"[338] demesi de bu kanaati pekiştirir. Derli toplu olması bakımından İbn Kesîr'in *et-Tekmîl*'i bu açıdan incelendiğinde Mukâtil hakkında Ehl-i hadis'in olumsuz kanaatleri artırılabilir. Bu eserdeki sadece olumsuz yargılar dikkate alındığında onu İshak b. Râhûye'nin dünyada yalan konusunda benzeri görülmeyen üç kişiden biri saydığı, Ebû Yusuf'un yeryüzünde en nefret ettiği iki kişiden biri olarak andığı, Hârice b. Mus'ab'ın (ö. 168/785) fasık ve facir olarak nitelediği, zimmilerin öldürülmesini caiz görmezken onu gördüğünde gücü yeterse katledeceğini söylediği, Vekî'in yalancı saydığı için hadislerini yazmadığı gibi değerlendirmeler görülebilir. Buradaki tenkitlerin genel olarak hadis uydurduğu, güvenilir olmadığı, isnada dikkat etmediği, ondan rivayette bulunmanın caiz olmadığı, insanların onun hadislerini terk ettiği, kutsal kitaba uygun formda Yahudi ve Hristiyanlardan tefsir bilgisi tahsil ettiği, Allah'ı yaratılmışlara teşbih ettiği gibi bazı ithamlar ve yargılar üzerinde yoğunlaştığı görülür.[339] Dolayısıyla sadece İbn Kesîr'in verdiği bilgiler üzerinden bile Mukâtil'e dair son derece olumsuz bir tablo çizilebilir.

[337] İbn Hacer, *el-Ucâb*, I, 217; Süyûtî, *ed-Dürru'l-mensûr*, VIII, 701.
[338] İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IX, 377.
[339] İbn Kesîr, *et-Tekmîl*, I, 63-65.

İbn Kesîr'in Mukâtil'e dair yer verdiği bilgiler sadece olumsuz yargılardan ibaret değildir. Hatta Mukâtil ile ilgili olumlu değerlendirmeler farklı bir tablo da sunabilir. Bu hususta Mukâtil için "Allah onu kahretsin!" dediği belirtilen Şâfiî'nin "Tefsir isteyen Mukâtil b. Süleyman'a başvurmalıdır" sözü dikkat çeker.[340] Ayrıca Şâfiî'den insanların tefsirde Mukâtil'e muhtaç oldukları, tefsirde ihtisas sahibi olmak isteyenlerin Mukâtil'e muhtaç olduğu, tefsiri seven kimselerin Mukâtil'in gitmeleri gerektiği gibi muhtelif ifadeler de nakledilir.[341] Keza Şâfiî'nin "Kur'ân tefsirini en iyi bilen kimselerdendi. Onun Ebû Nasîr Mansûr b. Abdulhamîd el-Bârûdî'nin naklettiği *Hamsu mie âye* isimli bir kitabı vardır. Bu kitapta isnadlı çok sayıda hadis vardır; zayıf olsa da hadisleri yazılır"[342] demesi, onun kanaatini daha da detaylı hâle getirmektedir. Bu bilgiler Şâfiî'nin Mukâtil ile ilgili kanaatinin olumsuzdan çok olumlu olduğu yönünde güçlü bir izlenim oluşmaktadır.

İbn Kesîr'in Şâfiî dışında Mukâtil ile ilgili zikrettiği olumlu kanaatler, Ehl-i hadis âlimlerinin tenkitlere rağmen Mukâtil'den müstağni kalamadığını gösterir. Nitekim Abdullah b. el-Mübarek, İsmail b. Ayyâş (ö. 181/797), Velîd b. Müslim (ö. 195/810), İbn Uyeyne, Bakiyye b. Velîd (ö. 197/812), Şebâbe b. Sevvâr (ö. 204/819), Abdürrezzâk, Ali b. Ca'd (ö. 230/844-5) gibi muhaddislerin ondan rivayette bulunması da bu durumu ifade eder. İbn Adî de hadislerinin genel olarak mütâbaat edilemediğini söylemekle birlikte bilinen pek çok sika muhaddisin ondan hadis naklettiklerini söyler. Üstelik Bakiyye b. el-Velîd'in, Şu'be b. el-Haccâc'dan Mukâtil hakkında hayırla yad etmekten başka söz duymadığını söylemesi ve Mukâtil b. Hayyan'ın Mukâtil b Süleyman'ın ilmini öven ifadeler kullanması onun çağdaşı olan bazı muhaddislerce de takdir gördüğünü ifade etmektedir. Aynı şekilde İbn Uyeyne'nin istidlal ve istiane maksadıyla Mukâtil'in tefsirini yazması, Abdullah b. el-Mübârek'in "Ne muazzam bir ilim, keşke isnadı olsaydı" ve/veya başka bir rivayette "Tefsiri ne güzeldir; keşke sika olsaydı", Yahya b. Şibl'in "Ona nefret beslemeyin; Allah'ın kitabını ondan daha iyi bilen kimse kalmadı", İbrahim el-Harbî'nin "İnsanlar yalnızca kıskandıkları için Mukâtil'i tan ediyorlar" demesi gibi bazı bilgiler, Mukâtil'in muhaddisler nazarında bütünüyle yok sayılmadığını açıkça gösterir.[343]

Mukâtil ile ilgili anlatılar, Ehl-i hadis açısından onun konumu hakkında genel bir yargıda bulunmayı zorlaştırır. Sadece Ehl-i hadis için değil, Şâfiî örneğinde görüldüğü üzere bazen sadece bir kişinin kanaatini ortaya koymak pek kolay değildir. Konuyla ilgili Şâfiî'nin "Allah onu kahretsin!" sözü dikkate alındığında müteşeddid bir muhaddis portresi çizilebilirken olumlu ifadeleri dikkate alındığında son derece makul ve hoşgörülü bir tablo ortaya çıkar. Dolayısıyla bu durum araştırmacının meseleye

[340] İbn Kesîr, *et-Tekmîl*, I, 61.
[341] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV, 475; Mizzî, *Tehzîb*, XXVIII, 436-437; XXIX, 434.
[342] İbn Adî, *el-Kâmil*, X, 53.
[343] İbn Kesîr, *et-Tekmîl*, I, 61-65.

nereden yaklaştığı, hangi bilgileri temin edebildiği ve elde ettiği bu bilgileri nasıl analiz edip hangi sonuca ulaştığına göre farklılaşabilmektedir. Zira burada araştırmacının tasavvur, beceri, insaf ve inisiyatifine göre Şâfiî Mukâtil karşıtı veya ona olumluyan olarak sunulabilir. Buna mukabil onu ne düşündüğü tam olarak netleşmemiş biri olarak takdim etmek de imkân dahilindedir. Oysa bir yerde Mukâtil'in itikadi yönü hakkında değerlendirme yaparken diğer bir yerde Mukâtil'in tefsir yönünü takdir eder. Bu durum, naklettiği veya ifade ettiği tenkit ve takdir içerikli beyanlar sebebiyle Ahmed b. Hanbel için de geçerlidir. Bu nokta Ahmed b. Hanbel'in, hocası Vekî'den "Mukâtil b. Süleyman için rihle yapmayı arzuluyorduk ki o bize [Kûfe'ye] geldi. Ders almaya gittik; fakat kezzâb olduğunu gördük"[344] şeklinde naklettiği ifadelerde, Mukâtil'in yalancılıkla itham edildiği görülür. Diğer yandan İbn Uyeyne'den Mukâtil'in Dahhâk'tan semâı olup olmadığı tartışmasıyla ilgili bir rivayet naklettiği görülür.[345] Ayrıca İbn Uyeyne'nin, Mescid-i Haram'da Süleyman kıssasındaki karıncayla ilgili soru soran bir kimseye Mukâtil'in susup cevap vermediği ve kalkıp gittiğine yönelik sözlerini nakleder.[346] Fakat burada Mukâtil'in bilmediğinden mi yoksa tepkisel olarak mı sustuğuna dair herhangi bir kayıt bulunmaz. Ne var ki Yahya b. Şibl'den naklettiği başka bir rivayette Mescid-i Haram'da bir gencin gelip Kasas suresi 88. ayeti sorması üzerine cevap vermek yerine soru soran kişiye "Bu Cehmî'dir" deyip "Yazıklar olsun! Cehm ne şu Beytullah'ı haccetmiş ne de ulemaya mülazemet etmiştir. O sadece kendisine konuşma kabiliyeti bahşedilmiş biridir" diye sözlerine devam etmesi kimi zaman provokatif sorulara maruz kaldığını gösterir.[347]

Ahmed b. Hanbel'in oğlu Salih babasının Mukâtil hakkındaki kanaatiyle ilgili olarak "Tefsir sahibi Mukâtil b. Süleyman'dan bir şey rivayet etmek hoşuma gitmez" dediğini nakleder.[348] Bu ifadeden hareketle Ahmed b. Hanbel'in Mukâtil tefsirine karşı olduğu, eserlerini bütünüyle reddettiği veya her surette engellemeye çalıştığı gibi bir sonuca ulaşılamaz. Sadece bu noktada Ahmed'in Mukâtil'den rivayette bulunmaktan ve belki de rivayette bulunulmasından hoşlanmadığı ifade edilebilir. Ayrıca Kelbî'nin tefsiriyle ilgili açık nehiy ifadeleri kullanmasına rağmen bazen Kelbî'den nakilde bulunması hoşlanmadığını belirttiği bir tefsirden nakilde bulunmuş olabileceğini düşündürür. Diğer taraftan rivayet etmemesi, eseri okumadığı veya yazmadığı anlamına da gelmez. Zira muhaddisler, ellerindeki tüm rivayetleri nakletmek gibi bir gayesinin gütmezler. Hocası İbn Uyeyne gibi Ahmed b. Hanbel'in de muhtelif gerekçelerle Mukâtil'in tefsirini yazmış veya en azından okumuş olması son derece mümkün

[344] Ahmed b. Hanbel, *el-Esâmî ve'l-künâ*, II, 286.
[345] Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, II, 137. Dahhâk ile ilişkisine dair bilgiler için bk. Mertoğlu, "Mukâtil b. Süleyman ve Tefsire Dair Eserlerinin Klasik Dönemdeki Tedavülü", s. 186-7; 192-3.
[346] Ahmed b. Hanbel, *el-Esâmî ve'l-künâ*, II, 286.
[347] Ahmed b. Hanbel, *Mesâil* (Ebû Dâvud), s. 360.
[348] Ahmed b. Hanbel, *Mesâil* (Salih), s. 302.

görünmektedir. Nitekim başka bir rivayette Ahmed b. Hanbel'e Mukâtil b. Süleyman sorulduğunda onun kitaplarını gördüğünü ve Kur'ân bilgisi olduğunu belirttiği görülür.[349] Bu açıdan Mukâtil'den nakilde bulunmaya sıcak bakmasa da onun Kur'ân hakkındaki bilgisini takdir ettiği ve dolayısıyla içerisindeki bilgileri büyük oranda onayladığı sonucuna ulaşılabilir. Ancak Mukâtil hakkındaki bazı ithamlar ve bilginin kaynağına ulaşmayı sağlayan isnad sistemine dikkat etmemesi, Ahmed b. Hanbel'in ondan rivayette bulunmasına engellemiş gibidir.

İbn Kayyım el-Cevziyye, Ahmed b. Hanbel'in "İnsanlar tefsirde Mukâtil'e muhtaçtır" dediğini aktarır.[350] Normalde Şâfiî'ye nispet edilen bu ifade, eğer müstensih veya nâşirlerden kaynaklanan bir sorun değilse İbn Kayyım tarafından doğrudan Ahmed b. Hanbel'den aktarılmıştır. Ahmed b. Hanbel'in Şâfiî'ye hürmet ve muhabbeti dolayısıyla onun sözünü ifade etmesi veya aynı görüşte olmaları mümkündür. Fakat İbn Kayyım'ın dikkat çektiği hususlarla ilgili başka bir sorun göze çarpmaktadır. Şöyle ki, İbn Kayyım bu sözü söylemeden hemen öncesinde ele aldığı konuyla ilgili delil sadedinde Mukâtil b. Hayyân'ın tefsirinden bir bilgiye yer verir. Akabinde de Şâfiî'nin Mukâtil b. Süleyman için söylediği takdirâmiz ifadeleri, Ahmed b. Hanbel adına Mukâtil b. Hayyân'a tevcih eder. İbn Kayyım'ın yer verdiği bilginin başka kaynaklarda Mukâtil b. Hayyân'a ait olduğunun görülmesi isimde karışıklık olmadığını gösterir.[351] Makrîzî'nin bilgiyi İbn Kayyım'dan aynı formda iktibas etmesi ise İbn Kayyım'ın eserinde sözün Ahmed b. Hanbel'e nispet edildiğini teyit eder.[352] Bu durumda İbn Kayyım'ın naklettiği bilgi doğru kabul edildiğinde Şâfiî'ye rağmen onun sözünü Ahmed b. Hanbel, bilinçli olarak Mukâtil b. Hayyân'a uyarlamış olmaktadır. Bu da Şâfiî'nin Mukâtil b. Süleyman övgüsüne karşı Ahmed b. Hanbel'in tepki geliştirdiği sonucuna götürmektedir.

Ahmed b. Hanbel'in naklettiği birkaç rivayette Mukâtil b. Hayyân'ın râvi olarak yer alır.[353] Fakat Ebû Dâvud'un naklettiğine göre kendisine Mukâtil b. Hayyân sorulduğunda "Bilmiyorum" demesi, dikkat çekicidir.[354] Ayrıca Ebü'l-Feth el-Ezdî'nin (ö. 374/985) "Ahmed b. Hanbel, Mukâtil b. Süleyman'ı da Mukâtil b. Hayyân'ı da önemsemezdi" dediği nakledilir. Zehebî Mukâtil b. Hayyân'ın sika olmasını gerekçe göstererek Ebü'l-Feth'in karıştırmış olabileceğini söylese de Ahmed b. Hanbel'in Mukâtil b. Hayyân'ın eserlerini görüp incelediğine dair gelen açık veriler yoktur.[355] Ebû Dâvud'un *Mesâil*'indeki

[349] Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, XIX, 207.
[350] İbn Kayyım, *Cilâu'l-efhâm*, 422-423.
[351] İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, I, 42; İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 168; IV, 12.
[352] Makrîzî, *İmtâu'l-esmâ*, XI, 111.
[353] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 149; XLI, 408; a.mlf., *el-İlel*, I, 304, 351, 367; III, 144.
[354] Ahmed b. Hanbel, *Suâlâtu* (Ebû Dâvud), s. 358. İlgili sayfadaki dipnot bilgisine göre kelimenin sonundaki mim harfi yazmada okunmadığı için muhakkik tasarrufuyla eklenmiştir.
[355] Zehebî, *Mîzân*, IV, 172.

diğer bir bilgiye göre Mukâtil b. Hayyân'ın *Kitâbü'l-Hamsimie* isimli eseri anıldığında Ahmed b. Hanbel bu eseri münasip görmeye/övmeye başlamıştır. Fakat Mukâtil b. Hayyân'ın böyle bir eseri olduğuna dair tarihî yegâne kayıt niteliği taşıyan bu ifade, ilim meclisinde istişareye dayalı bir görüşme olmakla birlikte Ahmed b. Hanbel'in eserin icazetini aldığı anlamına gelmez. Ayrıca devamında Mukâtil b. Süleyman'ı değil, İbn Hayyân'ı kastettiğine yönelik özel vurgu,[356] Şâfiî'nin Mukâtil b. Süleyman'ın aynı isimdeki eseriyle ilgili değerlendirmesini anımsatır. Zira Şâfiî'nin "isnadlı çok sayıda hadis vardır; zayıf olsa da hadisleri yazılır"[357] demesi dikkate alındığında Ahmed b. Hanbel üzerinden Mukâtil b. Süleyman yerine Mukâtil b. Hayyân'ın öne sürülmesi gibi bir tepkisellik kendini gösterir. Mukâtil b. Hayyân'ın Mukâtil b. Süleyman kadar tefsirde belirleyici bir etkiye sahip olmaması, her iki Mukâtil'in Ahmed b. Hanbel açısından dikkat çekici bulunmaması ve Ahmed b. Hanbel'in Mukâtil b. Hayyan hakkında pek bilgi sahibi olmadığını ifade etmesi gibi kayıtlara bakılırsa tepkisel davrandığını iddia etmek pek mümkün değildir. Ne var ki söz konusu tepkisel içerikli anlatıların doğrudan Ebû Dâvud'dan mı yoksa *Mesâil*'in müstensihlerinden mi kaynaklandığı net değildir.[358]

Bütün bu meseleler çerçevesinde Ahmed b. Hanbel'in Mukâtil'den rivayet nakledip nakletmediği hususu merak konusudur. Açıkça ondan rivayet nakletmekten hoşlanmadığını ifade etmesine rağmen hakkında ağır ithamlarda bulunmayıp aksine Kur'ân bilgisini takdir ettiğine yönelik kayıtlar, en azından *el-Müsned* dışında rivayet nakletmesini muhtemel kılmaktadır. Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'i günümüze ulaşmış olsaydı, belki bu konuda daha net bilgiler elde edilebilirdi. Ancak mevcut eserleri çerçevesinde onun Mukâtil'den 2 farklı rivayet naklettiği görülür. Bunlardan birisi, *el-Esâmî ve'l-künâ*'da Ebû İshak İbrahim b. Nâfi' el-Cellâb'dan bahsederken onun râvisi olduğu "Mukâtil b. Süleyman → Katâde → Enes" tarikiyle gelen Hz. Peygamber'in ayın 13, 14 ve 15. günleri oruç tutmanın ömür boyu oruç sayılacağına dair bir hadisini konu etmesi şeklindedir.[359] Fakat bu rivayette Ahmed b. Hanbel'in gayesi ihticac veya mütabaat için rivayet nakletmek değil, râviyi tanıtmaktır. Söz konusu rivayet, Mukâtil'in bugünkü eserlerinde birebir geçmese de *Kitâbu Tefsîri'l-hamsi mie âye* isimli eserinde Ahzâb

[356] Ahmed b. Hanbel, *Mesâil* (Ebû Dâvud), s. 432.

[357] İbn Adî, *el-Kâmil*, X, 53.

[358] İbn Teymiyye, İbn Kayyım ve İbn Kesîr gibi Hanbelîliğin önde gelen isimlerinin yaşadığı 8./14. asırda istinsah edildiği kaydedilen *Mesâil*'in İspanya/Eskorial nüshasında söz konusu ifade burada bahsedildiği gibidir (El Eskorial Library, no: 1171, vr. 118a). İbn Kesîr'in tefsirinde çok sayıda Mukâtil b. Hayyân rivayetine ve kavline yer verilmesi, bu dönemde Mukâtil b. Hayyân ile ilgili önemli bir farkındalığa işaret eder. *Mesâil*'in muhakkik mukaddimesinde müellifin henüz hayatta olduğu hicri 266 yılına ait bir nüshanın Zâhiriyye kütüphanesine kayıtlı olduğuna dair bilgi, bu konuda eserin yazmalarında dönemsel farklılığın olup olmadığı hususunda veri sunabilirdi. Fakat söz konusu kadim nüshaya erişme imkânı elde edemediğimizi belirtmek durumundayız.

[359] Ahmed b. Hanbel, *el-Esâmî ve'l-künâ*, I, 106. Söz konusu rivayete İbn Adî kendi tarikiyle yer verir (*el-Kâmil*, II, 31).

sûresinin 35. ayeti bağlamında eyyâm-ı bîd olarak bilinen her ayın 13, 14 ve 15. günlerinde oruç tutanların ayette müjdelenen kimselerden sayılacağı hususu mefhum olarak ifade edilir.[360]

Diğer rivayet ise *Fezâilü's-sahâbe*'de Ahmed b. Hanbel'in mütabaat gayesiyle doğrudan Mukâtil'in kavli olarak naklettiği bir haberdir. İlgili rivayet Tahrîm suresi 4. ayette geçen "*fazilet sahibi müminler*" ifadesiyle ilgilidir. Ahmed b. Hanbel, eserde muhtelif bağlamlarda ilgili ayetten maksadın Hz. Ömer ve/veya Hz. Ebû Bekir olduğu bilgisini Saîd b. Cübeyr, Mücâhid, İkrime ve Dahhâk'tan gelen çeşitli rivayetlerle nakleder.[361] Mukâtil ile ilgili olarak ise öğrencisi Ali b. el-Ca'd[362] aracılığıyla Mukâtil'in, söz konusu ayetten Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin kastedilmiş olduğuna yönelik beyanda bulunduğunu aktarır.[363] Bu görüşün Mukâtil'in bugünkü eserlerinde yer almaması, Mukâtil tefsirinin Horasan nüshasına veya başka bir eserine ait olabileceği konusunda ayrı bir tartışma konusudur. Ayrıca ayetten Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e ilaveten Hz. Ali'nin kastedilip kastedilmediği ve kimlerin Mukâtil ile aynı görüşe sahip olduğu hususu bilahare tartışılabilir. Ancak konumuz itibarıyla Ahmed b. Hanbel'in bu rivayette Mukâtil b. Süleyman'ı kısaca "Mukâtil" olarak anmasına dikkat çekmek istiyoruz.

Söz konusu rivayetin *Fezâilü's-sahâbe*'deki senedi "Ahmed → Ali b. el-Ca'd → Mukâtil" seklindedir. Aynı rivayete başka bir tarikle erişen Hatîb el-Bağdâdî'nin hem Ali b. el-Ca'd'ı Mukâtil'in râvileri arasında zikretmesi ve hem de söz konusu rivayete yer verip isnadında "Muhammed b. Ahmed b. Rizk → Ebû Bekir Muhammed b. Ömer el-Hâfız → Ahmed b. Hasan b. Râşid → Ali b. el-Ca'd → Mukâtil b. Süleyman" şeklinde Mukâtil'i muayyen hâle getirmesi, adı geçen Mukâtil'in Mukâtil b. Süleyman olduğu konusunda şüpheyei ortadan kaldırır.[364] Ayrıca İbn Asâkir'in (ö. 571/1176) aynı rivayeti "Ebü'l-Kâsım Hibetullâh → Mukâtil b. Süleyman" tarikiyle nakletmesi mezkûr râvinin Mukâtil b. Süleyman'dan başkası olmadığını açıkça gösterir.[365] Nitekim aynı tarikle gelen başka tefsir rivayetlerine rastlanması da Ali b. el-Ca'd'ın Mukâtil b. Süleyman'dan rivayet naklettiği hususunu teyit eder. Ne var ki İbn Kesîr, isnadlara yer vermese de ayetle ilgili kavilleri sıralarken Saîd b. Cübeyr, İkrime, Dahhâk'a ilaveten Mukâtil b. Hayyân'dan bahseder.[366] Zikrettiği tâbiûn âlimleri *Fezâilü's-sahâbe*'de Ahmed b. Hanbel'in rivayetlerine yer verdiği isimlerdir; ancak Mukâtil b. Hayyân'ın isminin geçmesi bilinçli bir tercih izlenimi oluşturması bakımından düşündürücüdür.

---

[360] Mukâtil b. Süleyman, *Kitâbu Tefsîri'l-hamsi mie âye*, s. 77-8. Mukâtil'in tefsirinde ise her ayın 3 günü oruç tutan kimselerin ayetteki müjdeye mazhar olacağı mefhum olarak ifade edilmektedir (*Tefsîr*, III, 490).

[361] Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-sahâbe*, I, 128, 167, 246, 259, 341, 430.

[362] Ahmed b. Hanbel'in, çağdaşı olan Ali b. el-Ca'd hakkında ondan hadis yazılmasını uygun görmediği ve kendi kitabında isminin üstünü çizdiği nakledilir (*el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, XVIII, 271).

[363] Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-sahâbe*, I, 416.

[364] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XV, 207.

[365] İbn Asâkir, *Târîh*, XLIV, 45.

[366] İbn Kesîr, *Tefsîr*, VIII, 164.

Ahmed b. Hanbel'in tefsirin aslı olmadığı sözünü Mukâtil ve Kelbî dolayısıyla söylediğine yönelik yorumlar dikkate alındığında Ahmed b. Hanbel'in Mukâtil hakkında daha olumsuz konuşması, övgü ifadelerini pek tercih etmemesi ve rivayetlerini de nakle değer bulmaması beklenirdi. Ancak nakletmekten hoşlanmamanın, tefsirin aslı olmadığını söyleyecek kadar büyük çaplı bir eleştiri olmadığı ortadadır. Üstelik Mukâtil hakkında onun tefsir sahibi olduğunu, Kur'ân hakkında bilgisi olduğunu teslim etmesi önemlidir. Mukâtil'in râvisi olan Ali b. el-Ca'd hakkındaki kanaatleri daha olumsuz olmasına rağmen gerektiğinde ondan rivayet nakletmesi Ahmed b. Hanbel'in son derece katı ve reddedici bir yaklaşım benimsemediğini, zannedildiği gibi Mukâtil b. Süleyman'a yönelik ileri boyutta bir tepkiye sahip olmadığını gösterir. Bahsi geçen rivayetin Mukâtil'in bugünkü eserlerinde yer almaması, onu Mukâtil'in günümüze ulaşmayan eserlerinden geriye kalan mübhemâtü'l-Kur'ân içerikli bir numune olarak görmeyi mümkün kılmaktadır.

V. AHMED B. HANBEL'İN MAKSADINA DAİR NİHAİ DEĞERLENDİRME

Ahmed b. Hanbel'in sözünde geçen kitap, usul, tefsir, melâhim ve megâzî gibi kelimelerinin terim anlamı dışında farklı manaları da içeriyor olması, sözün muhtelif yorumlanmasını da beraberinde getiren ana unsurlardan biridir. Kitap kelimesinin tevili, tağyiri veya cümleden düşürülmesi gibi durumlara bağlı olarak belirli eserler, ilimler, faaliyet alanı veya konuyla ilgili rivayetlerin kastedildiğine dair yorumlara gidilebilmiştir. Ayrıca tam olarak neyin kastedildiği kestirilemeyen usul terimi isnad başta olmak üzere asıl, temel, dayanak, sıhhat gibi pek çok anlama hamledilmektedir. Burada konuyla ilgilenen kimsenin amacına göre tefsir rivayetlerinin isnadında bir ya da iki râvinin düşmesi, isnadın tamamen hazfedilmesi, tefsirin temelsiz bir ilim olması, tefsir rivayetlerinin sahih olmaması, ekseriyetle zayıf veya uydurma hadislerden müteşekkil olması vb. yorumlar görülebilmektedir. Buna bağlı olarak Ahmed b. Hanbel'in sadece zayıf veya uydurma rivayetleri kastettiği, Hz. Peygamber'in hadislerini değil, sahâbe ve sonraki dönemlere ait rivayetleri konu ettiği, zayıf râvilerden gelen rivayetleri tenkit ettiği, bazı alanlarla ilgili rivayetleri bütünüyle zayıf gördüğü, tefsiri diğer ilimlerden ayrı tuttuğu, ilim olarak görmediği, tefsir ilminin kendine mahsus yönteminin olmadığı, genel anlamda tefsiri ret ve inkâr ettiği, rivayetler dışında sadece rey tesirini kastettiği gibi farklılık arz eden değerlendirmelere konu olmuştur. Bununla birlikte yorumcuların yaklaşımına göre Ahmed b. Hanbel'in sözü üzerinden tefsir rivayetleri güvensiz ilan edilebilmiş veya sözün Ahmed b. Hanbel'e nispetinin reddedilebilmiştir. Bu yönüyle Ahmed b. Hanbel'in sözünün tefsirde önemli bir yankısı olduğu; kişilere, konulara ve tasavvurlara göre sözün form ve yorumunun önemli oranda farklılaştığı görülmektedir.

Ahmed b. Hanbel sözü hakkında dikkat çeken hususların başında onun gerçekten böyle bir sözü söyleyip söylemediği gelir. Bu noktada modern dönemde sözün Ahmed b. Hanbel'e nispet edilemeyeceğini söyleyenler olsa da bu yaklaşım temelde sözle ilgili farklılaşan ve hâlen güncelliğini koruyan yorumlarla hesaplaşmak yerine reddetme temayülü göstermektedir. Sözün Ahmed b. Hanbel'e nispetine dair klasik eserlerde herhangi bir itirazın bulunmaması, isnadındaki râvilerin genelde güvenilir olması,[367] ayrıca metin olarak da belirli gerekçelerle Ahmed b. Hanbel'in söyleyebileceği bir mahiyette olması gibi durumlar, sözün sübutu konusunda olumlu bir izlenim verir. Sözün sadece Meymûnî aracılığıyla nakledilmesi, bir zaafiyet oluştursa da isnad bakımından Ahmed b. Hanbel'e nispetinin kesin olarak reddedilmesini gerektirmez. Nitekim sözün ona nispetini reddedenler de isnaddan dolayı değil, sözün tefsir hakkında oluşturduğu olumsuz yargıdan ötürü reddetmektedirler.

Muhtelif kaynaklar aracılığıyla tedavüle girip yoğun bir yorum ameliyesine tabi tutulması, sözün doğru anlaşılıp uygun bir şekilde yorumlanmasını gerektirmektedir. Bu kapsamda Ahmed b. Hanbel'in sözünün tefsir eserlerine hamledilmesi gerek Kelbî ve Mukâtil'in bütün tefsir alanını temsil etmemesi ve gerekse bazı tefsir eserlerini makbul gördüğüne dair kayıtların bulunması bu yaklaşımı zayıflatır. Ayrıca farklı türde problemlere sahip olan Kelbî ve Mukâtil'in tefsirleri, İbn İshak ve Vâkıdî'nin megâzî eserleri ile melâhim türü eserlerin birlikte zikredilmesi de makul bir zeminde izah edilmelidir. Bu hususta ortak zemin olarak kıssa ve isrâiliyat bahisleri üzerinde durulur. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in "İnsanların en yalancıları dilenciler ve kıssacılardır"[368] dediği de bilinse de tefsir ve siyer-megâzî alanı sadece kıssa ve isrâiliyat ile özdeşleştirilemez. Kimi araştırmacılar megâzîyi, eyyâmü'l-Arab literatürü gibi savaş ve kahramanlık hikayeleriyle izah etmeye meyilli ise de tefsiri mahza böyle bir zemine çekmek mümkün değildir. Ayrıca şayet Ahmed b. Hanbel'in ifadesi kıssa ve isrâiliyata dayalı olsaydı bu tenkidine kıssa ve isrâiliyatla daha yakından ilgili olan menâkıb, fezâil, kısasu'l-enbiyâ, tarih gibi alanları eklemesi daha muhtemel olurdu. Bu alanları ciddiye almadığı varsayıldığında ise megâzî ifadesiyle Arapların savaş ve kahramanlık hikayelerini kastettiğine dair söylem de geçerliliğini yitirecektir. Mamafih İslami ilimlerdeki bütün alanlarla ilgili Ehl-i hadis'in makbul ve muteber görüp benimsediği eserler olduğu gibi yoğun tenkide tabi tuttuğu eserler de bulunmaktadır. Bu açıdan herhangi bir alanda muteber görülmeyen eserlerin olması, ilgili alanın asılsız ve temelsiz görüleceği veya reddedileceği anlamına gelmez.

Öte yandan Ahmed b. Hanbel'in sözünün isnâd sorunlarıyla ilişkilendirilmesi dikkat çekici bir yaklaşımdır. Tefsirde isnâdsız zikredilen hadislerin çokluğu, bu yaklaşımın fazlasıyla öne çıkmasını

[367] Yâsîn (ed.), *Merviyyâtu'l-İmâm Ahmed*, I, 24-5.
[368] İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, I, 253.

sağlamıştır. Fakat isnadsızlık, zayıflığa hamledilebilir olsa da ilgilli rivayet başka açılardan teyit edilebileceği için bu durum toptan reddi gerektirmez. Ayrıca tefsir, melâhim ve megâzî isnad konusunda da farklı sorunlara sahiptir. Sözgelimi erken dönem münekkitleri tefsirde isnada taalluk eden hemen her tür problemi gündeme alırlarken megâzîde diğer sorunlara nazaran telfîk problemi daha ön plandadır, melâhimde ise rivayetlerin Ehl-i kitap kültürüyle ilişkisi ve mevzûluğu öne çıkmaktadır. Diğer taraftan isnada taalluk eden problemler sadece tefsir, melâhim ve megâzî ile sınırlı olmayıp Ehl-i hadis açısından hemen her alanı ilgilendiren bir kapsama sahiptir. Dolayısıyla isnad sorunlarının üç alanın ortak zeminini aşan, daha geniş bir alana tekabül ettiği söylenebilir. Bu yargı, isnada bağlı olarak dile getirilen zayıf ve uydurma rivayetlerin söz konusu üç alanda daha fazla olduğu söylemi için de geçerlidir. Sonuçta Ahmed b. Hanbel'in sözünü isnad ve isnada taalluk eden mürsel, müdelles, zayıf ve uydurma olma gibi meselerle izah etmek yeterli görünmemektedir.

Ahmed b. Hanbel'in ahkam ve itikada taalluk etmediği için tefsiri diğer ilimlerden ayrı değerlendirdiği söylendiği gibi onun tefsirin kendine özgü nakil tarzını kavrayamadığı için tefsir rivayetlerini uydurma görüp reddettiği de dile getirilmiştir. Esasen bütün bu eleştirilerde dile getirilen hususlar tefsir, megâzî ve melâhimimn yanı sıra fıkıhtan itikada, hadisten tarihe, kelamdan tasavvufa hemen her alan için söz konusudur. Daha açık ifadeyle fıkıh ve kelam konusunda da okunmasına cevaz verilmeyen, sorun teşkil ettiği düşünülen kitaplar, cerh edilen müellifler/râviler, isnad ve metin açısından problemli rivayetler bulunmaktadır. Dolayısıyla Ahmed b. Hanbel'in tefsir, melâhim ve megâzînin aslı olmadığını söylerken buna fıkıh ve kelam gibi ilimleri dâhil etmemesi, bunun sadece kitaplar, müellif/râvi veya rivayet eleştirisiyle açıklanamayacağını gösterir.

Ehl-i hadis fıkıh ve itikat gibi hüküm vazetmeye dayalı alanlar söz konusu olduğunda sıkı davranmışsa da bu, "aslı yoktur" ifadesi için tefsir, melâhim ve megâzîye dair öne sürülen gerekçeleri yeterli ve geçerli kılmaya yetmez. Ayrıca ahkam ve itikat konusunda sıkı olup diğer alanlarda ise böyle olmamak sebep değil, bu ilimlerin diğerlerinden farkını gösteren bazı durumların sonucudur. Ahkam ve itikatta isnada ağırlık verilirken diğer alanlarda tesahül gösterilmesi anlaşılabilir bir durumdur. Fakat bu, Ehl-i hadis'in tefsir başta olmak üzere ahkam vazetmeyen alanların kendine özgü nakil tarzını anlayamadığını değil, aksine anladığı için İslami ilimleri ahkam vazeden ve etmeyen şeklinde ikili bir ayrıma tabi tuttuğunu gösterir. Diğer taraftan Ahmed b. Hanbel'in hem ahkam vazetmediği için isnad konusunda mütesahil davrandığını söylemek hem de "aslı yoktur" ifadesiyle isnadları olmadığı için mezkûr ilimleri töhmet altında bıraktığını iddia etmek makul değildir. Kaldı ki Ahmed b. Hanbel'in gerek *el-Müsned*'de gerekse *el-Müsned* dışında naklettiği rivayetlerin isnadlı olması, tefsir rivayetlerinin isnadsız olduğu

söylemini yanlışlar. Tefsir eserlerinde çok sayıda isnadsız rivayetlerin bulunması, tefsirin isnadsız olduğu gibi bir genelleme yapmak için yeterli değildir.

Ahmed b. Hanbel'in tefsire karşı mesafeli olması ve tefsiri reddetmesi gibi söylemler, onun tefsir ricali ve râvileriyle ilgili kanaatlerinin külli bir olumsuzlamaya dayanmasını gerektirirdi. Fakat onun müfessirler ve tefsir râvileri hakkındaki kanaatleri diğer alanlardan ayrıştırılabilir derecede olumsuzluk içermez. Aksine genelde tenkit edilen müfessirler hakkında daha müspet bir tutum sergilemesi ve yer yer eleştirdiği Kelbî ve Mukâtil dâhil olmak üzere onların rivayetlerini nakletmesi, bu konuda reddedici, salt katı bir tutum sahibi olmadığını gösterir. Diğer taraftan Ahmed b. Hanbel'in tefsir karşıtı olduğunu iddia etmez, hacimli bir tefsir eseri kendisine nispet edecek kadar tefsir rivayetleriyle iştigal etmesi, *el-Müsned*'de pek çok tefsir rivayetlerini nakletmesi, tefsir eseri olduğu bilinen muhaddis hocalarından ders alması ve onlardan tefsir temalı rivayetler nakletmesi, Katâde ve Sevrî gibi pek çok müfessirin tefsirlerini okumuş olması, Merrûzî ve Ebû Zür'a gibi müfessir öğrencilerinin olması, sünneti Kur'ân'ın tefsiri olarak görmesi gibi durumları görmezden gelmeyi gerektirir. Nitekim Birkeland, Sıbâî, Zürkânî, Medhalî gibi isimlerin çeşitli açılardan Ahmed b. Hanbel'in tefsiri reddettiği söylemini sorgulayıp tenkit etmeleri, bu tür söylemlerin Ahmed b. Hanbel'in tarihî şahsiyetine aykırılık arz ettiğini vurgulamaları mezkûr hususların bir kısmını dikkate almalarından ileri gelir.[369] Görmezden gelinemeyecek bu veriler, onun sözü üzerinden gelişen tefsir tarihi tasavvurunu ilmî olarak gözden geçirmeyi gerektirmektedir.

Diğer taraftan Ahmed b. Hanbel'in tefsiri reddettiğine yönelik söylemler, onun ait olduğu dönem ve gelenek hakkındaki çeşitli bilgilerin de muhtelif şekillerde yorumlanmasında önemli bir etkiye sahip olmuştur. Bu çerçevede bir yandan onun tefsir rivayetlerini reddettiğini, uydurma rivayetlerden müteşekkil olduğunu düşündüğünü söylemek, öte yandan sünnetin Kur'ân'ın tefsiri olduğu görüşünü benimsediğini belirtip Katâde ve Ali b. Ebî Talha gibi daha pek çok müfessir hakkında olumlu ifadelerini nakletmek önemli bir çelişkidir. O, hayatı, eserleri ve rivayetleri bütüncül bir bakış açısıyla incelenmeyip sadece tefsir ve müfessirlerle ilgili tenkit ifadeleri dikkate alındığında tefsir karşıtı biri olarak sunulabileceği gibi olumlu tutum ve söylemleri çerçevesinde Ehl-i hadis geleneği içerisinde tefsire karşı son derece müspet yaklaşan biri olarak takdim edilebilir.

Binaenaleyh Ahmed b. Hanbel hakkındaki mevcut dağınık bilgileri temin etmek meşakkatli olup elde edilen bilgiler üzerinden anlamlı bir bütün oluşturma çabasının çeşitli riskler içerir. Bu hususta ki riskler, çağdaşlarından veya Ehl-i hadis çevresinden gelen diğer tefsir bilgileriyle karşılaştırıldığında erişilen sonuçlar üzerinden izlenabilir. Şöyle ki Buhârî, Müslim ve Tirmizî gibi muhaddislerin hadis kitabına tefsir

[369] Birkeland, *Old Muslim Opposition*, s. 18-9; Sıbâî, *es-Sünne*, s. 270-4; Zürkânî, *Menâhil*, II, 14; Medhalî, *Hucciye*, s. 77-9.

bâbı açmaları, Ahmed b. Hanbel gibi tefsire karşı olduğu düşünülen isimlere tepkiden kaynaklandığı iddia edilebilmiştir. Hatta Müslim'in tefsir bâbında görece daha az rivayete yer vermesi onun tefsir rivayetleri konusunda çekimser davranmasıyla izah edilmiştir. Dahası Ehl-i hadis'in tefsir rivayetlerine karşı olduğu düşüncesi hadis kitapları arasında da tefsir bâbı olan ve olmayanlar arasında Buhârî'nin *es-Sahîh*'ine göre *el-Muvatta*'nın öne çıkarılma gerekçesi olarak öne sürülmüştür. Keza Şâfiî'nin İbn Abbas'tan tefsir konusunda 100 kadar rivayet geldiğine dair sözü de bu hususta Ahmed b. Hanbel'in tefsirin aslı olmadığına dair beyanıyla birlikte değerlendirilerek Ehl-i hadis cephesinden tefsir aleyhine genel bir mukavemet olarak sunulmuştur. Bunun sonucunda Ahmed b. Hanbel'in tefsiri ilim saymadığı, lügavî tefsire karşı olduğu, tefsiri hadisin alt birimi hâline getirmeye çalıştığı gibi birbirinden farklı pek çok yorum ortaya çıkmıştır. Bütün bu iddia ve yaklaşım türlerininin doğrudan veya dolaylı olarak tefsirin aslı meselesiyle ilgili olması, konunun önemli bir sorun olmaya başladığını ve düğüm noktasına dönüştüğünü göstermektedir.

3./9. asırda Şâfiî'nin usul çalışmalarıyla birlikte hadis tarihinde sünnetin Hz. Peygamber'den gelen merfû-muttasıl rivayetlerle tespit edilebileceğine yönelik önemli bir dönüşümün yaşanmıştır. Şâfiî öncesinde Hz. Peygamber'in hadislerinin yanı sıra sahâbe ve sonrasında gelen âlimlerin ortaya koydukları nazari, fıkhi normların yanı sıra Medine ehlinin ameli, icma, Irak bölgesinde de rey ve kıyas gibi unsurlar öne çıkmıştır. Bu duruma uygun olarak da telif edilen eserlerde genel olarak mevkuf, maktû, mürsel haberlerin daha yoğun olarak yer almıştır. Şâfiî ile birlikte 3./9. asırda Ehl-i hadis'in bilgi anlayışı açısından merfû haberlere öncelik verilmiş, Kur'ân ve hadis dışı bilgilerin geçersiz sayılmış ve reye tanınan alan olabildiğince sınırlandırılmıştır.[370] Bilginin vahiy ve vahye en yakın kaynaktan temin edilebileceği esasına dayalı bu anlayışta Hz. Peygamber'den gelen sahih-müsned haberlerle birlikte vahyin nüzûlüne şahitlik eden sahâbeye dayanan rivayetlerin, dinî anlayışın bilgi temelini oluşturduğu kabul edilir. Nitekim Ehl-i hadis çevrelerinde bazı hadis cüzlerinin Kur'ân'dan bir sure gibi hıfzedilmesi de hadisi sünnetle, sünnetin de vahiyle eşdeğer görülmesinin uzantısı olarak görülebilir.[371]

Şâfiî, hadisin delil değeri taşıyıp dinî anlayışın temelini teşkil edebilmesi için isnadda bulunan râvilerin güvenilir ve doğru sözlü olması, rivayet ettiği hadise vâkıf olması, lafza itina gösterilerek rivayet etmesi, rivayetine aykırı davranmaması, tedlis yapmaması gibi birtakım şartlar ileri sürer.[372] Dolayısıyla o, bir taraftan merfû hadisleri Kur'ân'dan sonra en üst sıraya yerleştirirken diğer taraftan hadisin sıhhat kriterlerini belirlemeye çalışarak râvi niteliklerine özel vurgu yapmıştır. Şâfiî'nin "Hadis sahihse

[370] Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s. 229;
[371] Örn. bk. "Yunus b. Ubeyd'in hadisleri Kur'an'dan bir sure gibi ezberlenirdi" (Ahmed b. Hanbel, *Suâlât* [Ebû Dâvud], s. 346).
[372] Şâfiî, *er-Risâle*, s. 370-1.

görüşüm odur"[373] sözünde ifadesini bulan bu anlayışta sahih hadis akılla çelişmez ve dolayısıyla kurucu bir unsur olarak belirleyici bir etkiye sahiptir. Merfû-muttasıl hadislerin tespitine yönelik çalışmaları tetikleyen bu eğilim, 3./9. asırda derlenen eserlerinin büyük oranda merfû-muttasıl hadislerden oluşmasını sağlamıştır.

Ahmed b. Hanbel'in Şâfiî'ye hürmeti ve muhabbeti ise görüşleri veya eserlerinden etkilenmeye değil, bizzat Şâfiî'nin Bağdat'ta bulunduğu sırada teşrik-i mesaide bulunup kendisinden ders almasına dayanır. Hatta Şâfiî'ye hayranlığı konusunda Beyhakî'nin naklettiği bir rivayete göre Şâfiî merkebinin üzerideyken Ahmed b. Hanbel sol yanında durup onunla müzakereye devam etmiş, bunu gören Yahya b. Maîn'in onu uyarınca Ahmed b. Hanbel ona "Sen de merkebin diğer tarafında dursan senin için daha hayırlı olur" diye mukabele etmiştir.[374] Ayrıca Şâfiî'nin nazari ve amelî açıdan sahih hadis konusundaki ısrarını kastederek "Şâfiî gelinceye kadar Ehl-i rey ile karşılıklı lanetleşirdik, Şâfiî aramızı düzeltti" dediği kaydedilr.[375] Bununla birlikte Şâfiî'nin dil, ihtilaflı konular, meânî ve fıkıh olmak üzere dört konuda bilgin (*feylusûf*) olduğu,[376] her gece seher vaktinde dua ettiği 6 kişiden birinin Şâfiî olduğu,[377] Ahmed b. Hanbel'in kütüphanesinde Şâfiî'nin *er-Risâle*'sinin yer aldığı, bu eseri sünnete bağlılığı yönüyle en güzel kitaplardan biri olarak övüp tavsiye ettiği,[378] Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'un kitaplarındansa hadisle fetva vermesi sebebiyle Şâfiî'nin kitaplarını tercih ettiği,[379] Şâfiî sayesinde nâsih-mensûh, âm-hâs, mücmel-müfesser gibi fıkıh usulü bahislerini öğrendiği vb. pek çok kayıt nakledilir.[380]

Binaenaleyh Ahmed b. Hanbel'in Şâfiî'nin merfû-muttasıl söyleminden etkilenmesi ve buna yönelik bir çaba içerisine girmesi son derece tabiidir. 3./9. asırda râvi tertibine göre oluşturulan müsned türü eserlerin ortaya çıkışı ve sahih, sünen türü eserlerde merfû hadislerin yoğun olmasında Şâfiî'nin önemli bir etkisi vardır. Nitekim Kitâbü't-Tefsir bâbına sahip Buhârî'de 514 rivayetten 334'ünün, Tirmizî'de 420 rivayetten 332'sinin, Nesâî'de 740 rivayetten 551'inin merfû olması da bu etkinin yansımasıdır.[381]

---

[373] Zehebî, *Siyer*, X, 35. Konu hakkında bilgi için bk. Sübkî, "İmâm Şâfiî'nin 'Hadis Sahihse Mezhebim Odur' Sözünün Anlamı", s. 293-321.

[374] Beyhakî, *Menâkib*, II, 253.

[375] Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, I, 91.

[376] Beyhakî, *Menâkibu'ş-Şâfiî*, II, 41.

[377] İbnü'l-Cevzî, *Saydu'l-hâtır*, s. 30.

[378] Beyhakî, *Menâkib*, I, 234-5.

[379] Beyhakî, *Menâkib*, I, 262.

[380] Beyhakî, *Menâkib*, I, 262-4. Ayrıca bk. İbn Asâkir, *Târîh*, LI, 365-8. Şâfiî'nin de Ahmed b. Hanbel'i çeşitli vesilelerle övüp takdir ettiği nakledilir. Sözgelimi Şâfiî'nin Bağdat'tan ayrıldıktan sonra orada Ahmed b. Hanbel'den daha fakih, zahit, takvalı ve bilgili birini bırakmadığını; aynı şekilde fıkıh, dil, Kur'ân, fakr, züht, takva ve sünnet şeklinde 8 konuda Ahmed b. Hanbel'in imam olduğunu belirtmesi bu yakınlığın tezahürüdür (Hâkim, *Ma'rife*, s. 122; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, VI, 99).

[381] Akbaş, *Hadis Edebiyatında Kitâbu't-Tefsirler*, s. 223.

Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'i tematik bir tasnife sahip olmadığı için tefsirle ilgili rivayet içerip içermediği ve bunların miktarı meselesi konuyla ilgilenen araştırmacıların inceleme usullerine göre değişkenlik gösterir. Sözgelimi *el-Müsned*'i tematik bir tertiple yeniden neşreden Ahmed es-Sââtî'nin (ö. 1958) *el-Fethu'r-rabbânî*'sinde tefsir ve esbâb-ı nüzûle ayrılan kısımda 399 rivayet bulunur.[382] Buna 164 rivayet bulunan fezâilü'l-Kur'ân konusu eklendiğinde ise tefsirle ilişkilendirilebilecek toplam 563 rivayete erişilir.[383] *el-Müsned*'deki toplam rivayet sayısına göre %1.6 oranına tekabül eden bu sonuç, Melchert'in belirttiği %1'lik oranı yaklaşık olarak doğrulamaktadır.[384]

el-Müsned'deki tefsir rivayetlerini konu edinen bir çalışmada tekrarlar dâhil toplam 1404 tefsir rivayeti olduğu ifade edilir.[385] Şuayb el-Arnaût ve ekibi tarafından neşredilen *el-Müsned*'in sonuna eklenen ayet indeksini[386] esas alan bu inceleme, ilgili indekste okuyucunun işini kolaylaştırmak için Mushaf tertibi esas alındığı, tefsir içerikli olsun veya olmasın içerisinde ayet ya da sûre geçen her rivayete atıf yapıldığı, bir rivayette birden fazla ayet ya da sûre geçmesi hâlinde aynı rivayet indekste birden fazla kere zikredildiği için sorunludur. Sözgelimi tefsirle ilişkisi paranteze alınarak Hz. Peygamber'in cuma günü sabah namazında Secde ve İnsan sûrelerini okuduğuna dair 12 rivayet görülürken fihristte her iki surede ayrı ayrı zikredildiği için rivayet sayısı 24'e çıkmaktadır.[387] Tefsir rivayetinin mahiyeti tartışması kenarda tutularak söz konusu rivayetlerin asgari düzeyde de olsa tefsirle ilişkisi dikkate alınacak olursa bahsi geçen rivayet sayısının değişeceği ortadadır.

Ahmed b. Hanbel'in naklettiği rivayetlerden bağımsız olarak eserlerinden, mesaillerinden veya ondan bahseden kaynaklardan onun muhtelif konulardaki görüşleri gibi tefsir ve ulûmu'l-Kur'ân'a dair kanaatlerini derleyen çalışmalar bulunmaktadır. Böyle bir perspektifle Hâlid er-Rabbât ve Seyyid İzzet Îd'in derledikleri *el-Câmi' li-ulûmi'l-imâm Ahmed*'de Ahmed b. Hanbel'in tefsir ve ulûmü'l-Kur'ân ile ilgili toplam 107 görüşüne yer verilir. Ayrıca Hikmet Beşîr Yâsîn öncülüğünde dört kişilik bir heyet, Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned* ve diğer eserlerinin yanı sıra belli başlı hadis ve tefsir kaynaklarından derledikleri toplam 3.610 tefsir rivayetini 1994 yılında *Merviyyâtü'l-imâm Ahmed b. Hanbel fi't-tefsîr* ismiyle 4 cilt hâlinde yayınlamışlardır. Büyük oranda el yordamıyla ve sınırlı eserlerden elde edilen bu sonuç, bugünkü "el-Mektebetü'ş-Şâmile" vb. dijital veri tabanlarının sunduğu imkânlarla gözden

[382] Sââtî, *el-Fethu'r-rabbânî*, III, 3043-3305.

[383] Sââtî, *el-Fethu'r-rabbânî*, III, 2984-3042. Eserin 1976 yılında Beyrut'ta (I-XXIV) basılan Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî neşrine göre 549 (XVIII, 2-354), 2021 yılında Kahire'de (I-IX) basılan Dâru's-Selâm neşrine göre ise 551 tefsir rivayeti olduğu görülür (V, 117-350).

[384] Melchert, "Ahmad b. Hanbal and the Qur'an", s. 25.

[385] Kargan, *Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde Tefsir Rivayetleri ve Değerlendirmesi*, s. 95-96.

[386] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XLVI, 7-39.

[387] İlgili rivayetler için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 450; IV, 268; V, 15, 79, 164, 212, 213, 247, 346 (x2); XV, 345; XVI, 112.

geçirildiğinde miktarın artması muhtemeldir. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in tefsirinin izini sürerken rastladığımız Hâkim en-Nîsâbûrî, Beyhakî, Sa'lebî ve Vâhidî gibi Nişabur âlimleriyle Taberânî, İbn Merdûye, Ebû Nuaym gibi İsfahan âlimlerinin Ahmed b. Hanbel'den tefsir temalı naklettiği rivayetlerin bir kısmının *el-Müsned*'de veya diğer eserlerinde yer almaması, Ahmed b. Hanbel'in tefsire özel ilgisini gösterir. Özellikle de Ebû Nuaym'ın *Hilyetü'l-evliyâ*'sında Ahmed b. Hanbel'in râvi olarak yer aldığı 109 tefsir temalı rivayetin 45'inin Ahmed b. Hanbel'in mevcut eserlerinde bulunmaması dikkat çekicidir. Bu noktada Ahmed b. Hanbel'in Hz. Peygamber'e dayanan merfû rivayetleri *el-Müsned*'e aldığı, mevkuf ve maktû haberleri ise *et-Tefsîr*'inde ve kısmen de diğer eserlerinde naklettiği anlaşılmaktadır.

Şâfiî'nin usul açısından merfu hadisi sünnet olarak vazetmesi ve kaynağının vahiy olduğuna işaret ederek vahiyle eşdeğer tutmasıyla birlikte hemen her alanda olduğu gibi tefsirde de merfû hadisler olabildiğince derlenmiştir. Ancak merfû hadislerin azlığı, vahye şahitlik eden sahâbenin bazı konularda verdiği bilgilerin de merfû sayılmasını berberinde getirmiştir. Nitekim Hâkim en-Nîsâbûrî, vahyin nüzûlüne şahitlik eden sahâbenin ayetin inişiyle ilgili verdiği bilgilerin müsned-merfû hadis hükmünde olduğunu,[388] Buhârî ile Müslim'in de sahâbe tefsirini merfu hadis kabul ettiğini ifade eder.[389] Hz. Âişe'nin "Peygamber, Cibrîl'in öğrettiği sınırlı birkaç ayet dışında Kur'ân'dan bir şey tefsir etmezdi"[390] şeklindeki beyanı, esasen 3./9. asırda muhaddislerin Hz. Peygamber'den az miktarda tefsir bilgisi nakletmeleriyle doğrulanmış görünmektedir. Bu durum, Hz. Peygamber'in tebliğ ve tebyin vazifesini yapmadığı veya Kur'ân'ın, indiği dönem itibarıyla anlaşılmadığı manasına gelmeyip aksine onun muhataplar tarafından yeterince anlaşıldığını gösterir.[391]

Tefsirde merfû rivayetlerin az olduğunu gösteren kayıtlardan biri de Şâfiî'nin tefsirde İbn Abbas'tan 100 kadar rivayet geldiği yönündeki ifadesidir.[392] Fakat 12./18. asır Hanbelî âlimlerinden Mer'î b. Yusuf el-Kermî'nin ilişkilendirmesinden[393] bu yana bu söz ile Ahmed b. Hanbel'in tefsirin aslı olmadığına dair ifadesi, pek çok araştırmada hicri ilk üç asırda tefsir rivayetlerine olan genel itimatsızlığın radikal bir söylemi olma özelliğini korumuştur. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in sözünü tefsirde uydurma hadislerle ilişkilendirenler bu konuda İbn Abbas'tan gelen rivayetlerle ilgili genel problemleri merkeze alarak onun Ehl-i kitap'tan bilgi alması, tariklerinden kimisinin sorun teşkil etmesi, birbiriyle örtüşmeyen görüşlerin ona nispet edilmesi, istismar edilerek adına çok sayıda rivayet uydurulması vb. hususları dile getirmiştir.

[388] Hâkim, *Ma'rife*, s. 61.
[389] Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 258; 442; III, 91; IV, 71, 80, 212; VIII, 401.
[390] Bezzâr, *el-Bahru'z-zehhâr*, XVIII, 123.
[391] Taberî, *el-Câmi'u'l-beyân*, I, 78-82. Hz. Peygamber'in beyanı hakkında bilgi ve değerlendirme için bk. Coşkun, *Tefsirin İlk Çağları*, s. 61-72.
[392] Bu ifadenin kaynağı için bk. Beyhakî, *Menâkib*, II, 23.
[393] Mer'î b. Yusuf, *el-Fevâidu'l-mevdûa*, s. 70.

Tefsirde sahâbe rivayetlerinin %80'i kendisine nispet edilen ve sadece *Mevsûatü't-tefsîr bi'l-me'sûr* isimli çalışmada 8.922 rivayeti bulunan İbn Abbas'tan sadece 100 kadar sahih rivayet geldiği iddiasını imleyen bu kanaat doğru kabul edildiğinde tefsir rivayetlerinin sadece %0,01 kadarı sahih olmaktadır. Nitekim Şâfiî'nin bu sözünün tefsirde uydurma rivayetlerinin hangi boyutlara ulaştığını gösterdiği ve mezkûr 100 kadar rivayet dışındakilerin İbn Abbas'a isnat edilmiş uydurma rivayetlerden ibaret olduğu iddia edilir.[394]

Şâfiî'nin en erken Beyhakî'de tespit edilen bu beyanı, Ahmed b. Hanbel'in sözünden bağımsız olarak da hadislerin sıhhatiyle ilişkilendirilmiştir. Nitekim Beyhakî'nin ilgili rivayete hadislerin sıhhat ve illet durumlarına dair Şâfiî'nin bilgi sahibi olduğunu ifade ederken yer vermesi, Şâfiî'nin beyanının Beyhakî'nin bu sunumuyla tedavüle girmesini sağlamıştır.[395] Nihayetinde Süyûtî'nin *el-İtkân*'da İbn Abbas tariklerinin sıhhat durumlarından bahsederken Beyhakî'nin Şâfiî'nin fazileti bağlamında zikrettiği ifadeye yer vermesi bu yaklaşımın sonucudur.[396] Burada zikri geçen (يثبت) fiilinin "rivayet etmek, nakletmek, kayıt altına almak, varit olmak, gelmek" anlamları dışında "sahih olarak nakletmek"i (يصح) manasında kullanıldığı bilinmektedir. Nitekim Şâfiî'nin söz konusu fiili "Hz. Peygamber'den sahih olarak nakledilmedi" (ولم يثبت عن النبي),[397] "Hz. Ebû Bekir'den sahih olarak gelmedi/rivayet edilmedi" (لم يثبت عن ابي بكر),[398] "Hz. Peygamber'in ashabından hiç kimseden sahih olarak varit olmadı/nakledilmedi" (ولم يثبت عن احد من اصحاب النبي)[399] vb. şekillerde kullandığı görülmektedir. kullanımları, hakkında bilgi bulunmayan konularda tercih etmesi de ifade etmeye çalıştığımız hususu desteklemektedir.

Şâfiî'nin "100 kadar hadis" şeklinde konu ettiği husus doğrudan hadis sayılabilecek bilgilerle ilgilidir. Burada kayıt düşülen "hadis" ifadesi, sahâbe kavlinin hadis sayılıp sayılamayacağı meselesini gündeme getirmekte ve konuyu özelde İbn Abbas'ın kavillerinin, genelde de mevkuf haberin merfû sayılıp sayılmayacağı tartışmasına götürmektedir. Bu açıdan bakıldığında Şâfiî, tefsir konusunda İbn Abbas'ın Hz. Peygamber'den naklettiği 100 kadar merfu rivayetin var olduğunu söylemiş olmaktadır. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in merfû-muttasıl hadisleri derlediği *el-Müsned*'de "Müsnedu Abdillah b. Abbas" kısmında bulunan 1700 küsur hadis arasından tefsir temalı 100 kadar rivayetin olması Şâfiî'yi doğrular. Yani Şâfiî'nin İbn Abbas'tan 100 kadar tefsir rivayeti geldiğini söylemekle onun Hz. Peygamber'den naklettiği merfû tefsir rivayetlerini kastetmektedir. Yoksa tefsirlerde ayetlerle nakledilegelen binlerce

[394] Örneğin bk. Emin, *Fecru'l-İslâm*, 223. Muhammed Ebû Şehbe, "bu söz mübalağalı olsa da İbn Abbas adına uydurulan, ona iliştirilen ve yalanla nispet edilen rivayetlerin ne denli çok olduğuna işaret etmektedir" (*el-İsraili̇yyât*, s. 85).

[395] Beyhakî'nin konu başlığı için bk. *Menâkib*, II, 5 (باب: ما يستدل به على معرفة الشافعي رضي الله عنه بصحة الحديث وعلته).

[396] Süyûtî, *el-İtkân*, II, 498.

[397] Şâfiî, *el-Üm*, V, 641.

[398] Şâfiî, *el-Üm*, V, 335.

[399] Şâfiî, *el-Üm*, V, 339.

İbn Abbas kavlinin 100 kadarı hariç tamamının uydurma olduğunu söylememektedir. İbn Abbas rivayetlerinin sıhhati, kendi kavillerindeki bazı sorunlar, kendisine isnat edilen mevzû görüşler ve israilî rivayetler gibi hususlar ve Şâfiî'nin sıhhat ve râvi kriterlerinin belirlenmesine yönelik vurguları dikkate alınmalıysa da bu beyanında merfû hadisleri kastettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla İbn Abbas rivayetlerine taalluk eden diğer meseleler, Şâfiî'nin İbn Abbas'tan tefsir konusunda 100 kadar rivayet geldiğine dair beyanı açısından bahs-i diğerdir.

Ahmed b. Hanbel'in tefsirin aslı olmadığına dair ifadesiyle kastı da Şâfiî'nin İbn Abbas'ın tefsir rivayetleri hakkındaki söylemiyle uyumludur. Yukarıda bahsi geçtiği üzere 3./9. asırda muhaddislerin Hz. Peygamber'in sünnetini her yönüyle ihata edebilmek için merfû hadislerin tespit ve tasnifine gayret göstermeleri, bu dönemde derlenen eserlerin genelde merfû veya hükmen merfû hadislerden oluşması, Ahmed b. Hanbel'in de *el-Müsned*'de merfû veya hükmen merfû saydığı hadisleri derlemesi onun sözüyle yakından ilgilidir. Şöyle ki tefsirin aslı olmadığına yönelik ifadesiyle o, esasen tefsir, megâzî ve melâhim alanlarında mevkuf ya da maktû haberlerin Hz. Peygamber'e dayanan bir aslı olmadığını kastetmektedir. Dolayısıyla tefsirle ilgili Hz. Peygamber'den gelen rivayet sayısının az olduğunu, tefsir gibi megâzî ve melâhim haberlerinin de genel olarak sahâbe ve tâbiûn haberlerine dayandığını ifade etmiştir. Ahmed b. Hanbel'in tefsire dair 120.000 rivayeti derlemesine rağmen Sââtî'nin tespitiyle *el-Müsned*'inde merfû veya hükmen merfû sayılabilecek 550 civarında tefsir rivayetinin bulunması ve bunların büyük çoğunun da Hz. Peygamber'in kavlinden ziyade sahâbenin şahitliğine dayanması bu sonucu destekler. Tefsirin meşruiyetine halel getirdiği düşünülerek tartışmaya açılan "tefsirin aslı yoktur" ifadesinin kapsamı da esasında Ahmed b. Hanbel'in bu tespitiyle sınırlıdır. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in sözün kapsamında tefsir içerikli merfû hadislerinin son derece az olduğunu söyleyen Süyûtî'nin, *el-İtkân*'ın sonuna eklediği merfû rivayetlerin yalnızca 200 kadar olması bu hususa işaret eder.[400] Onun verdiği rivayetleri inceleyen bir çalışmada onların sadece 40 kadarının tefsir işlevine sahip olduğunun kaydedilmesi ise ayrıca önemlidir.[401]

Ahmed b. Hanbel'in isnad bakımından 120.000 tefsir rivayetini derlemesinde Şâfiî'nin genelde merfû-muttasıl hadis vurgusunun, tefsir rivayetleri özelinde de İbn Abbas rivayetleriyle ilgili beyanının etkisinden bahsedilebilir. Nihayetinde 3./9. asrın başlarında merfû tefsir hadislerinin sayıca az olduğunun tespit edilmesi, kapsam genişlemesine sebep olmuş ve özellikle de tefsir eserlerinde daha fazla merfû hadis kullanma gayretini tetiklemiştir. Bu noktada tefsir eserlerinde kullanılan merfû rivayet sayısının görece fazlalığı, müelliflerin rivayet ile ayet arasında ilgi kurma biçimindeki esneklikten

[400] Süyûtî, *el-İtkân*, II, 502-540.
[401] Coşkun, *Tefsirin İlk Çağları*, s. 323.

kaynaklanmaktadır. Nitekim 270/883-4 yılında tefsirini yazdığı kaydedilen[402] Taberî'nin mukaddimede "cahil kimselerin vehmi" olarak Hz. Peygamber'in tefsir yapmadığı söylemini muhatap alarak tartışmaya açması ve tenkit etmesi,[403] o dönemde konuyla ilgili tartışmaların Hz. Peygamber'in hiç tefsir yapmadığını söylemeye varacak boyutlara taşındığını ve önemli bir meseleye dönüştüğünü gösterir.

Modern dönemde akademik çalışmalar sayesinde tefsirde Hz. Peygamber'den gelen merfu rivayet sayısının son derece az olduğu bilgisi önemli bir gelişme olarak tespit edilmiştir. Bu konuda 35.400 küsur[404] isnad içerdiği belirtilen Taberî tefsirindeki merfû hadis sayısının 3000'i aştığı kaydedilmektedir.[405] İbn Ebî Hâtim'in tefsirindeki 16.283 rivayetten ise sadece %4'ü [yani yaklaşık 650 kadarı] merfû olduğu sonuca ulaşılmıştır.[406] Taberî'nin sahip olduğu 30.000 varaklık malzemeyi 3.000 varakta özetleyerek tefsirini oluşturduğu bilgisi, onun tefsir rivayetlerini görüp inceleme açısından dönemindeki müfessirlerden daha geniş bir imkâna sahip olduğunu gösterir. Dolayısıyla merfû hadis sayısının fazlalığında bu durumun belli bir etkisinden bahsedilebilir. Diğer taraftan 64.384 rivayetin yer aldığı *Mevsûatü't-tefsîri'l-me'sûr* isimli ansiklopedik eserde merfû rivayet sayısının 2.475 adet olduğunun belirlenmesi (%4) Hz. Peygamber'den tefsir konusunda gelen hadislerin az miktarda olması açısından dikkat çekicidir.[407]

Tefsirde merfu rivayet sayısının az olduğuna dair bilginin daha evvel Süyûtî tarafından tespit edilmiş olması önemli bir detaydır. Süyûtî'nin *el-İtkân*'ın sonunda yer verdiği merfu hadislerin 200 kadar bir yekün teşkil etmesi ve bu konudaki hadis noksanlığının açıkça ifade edilmesi, modern dönemde çeşitli araştırmalar neticesinde ortaya konulan bu sonucun gelenekte eskiden bilindiğini göstermektedir. Bu noktada İbn Kesîr'in tefsirinde sebeb-i vürûdu tefsir olmayan çok sayıda merfû hadisin yer aldığı bilgisi de bu durumu desteklemektedir.[408] Zirabu tespiti fark ettiği için İbn Kesîr'in bağlayıcı kabul edilen merfu hadis sayısını artırma gayretine girdiği anlaşılmaktadır. Sünnetin Kur'ân'ı tefsir ettiğine dair Ahmed b. Hanbel'in yaklaşımı bu hususta İbn Kesîr için önemli bir dayanak noktası oluşturmaktadır. Süyûtî'nin işaret ettiği gibi "Tefsirin aslı yoktur" ifadesiyle Ahmed b. Hanbel'in de aslında Hz. Peygamber'den gelen merfu nitelikli tefsir haberlerinin yok denecek kadar az olduğu gerçeğini tespit ettiği anlaşılmaktadır. İmam Şâfiî'nin İbn Abbas'tan gelen merfu tefsir bilgisini konu ederek bunların

[402] Kaya, *Taberî Tefsiri'nin Kaynakları*, 80.

[403] Taberî, *el-Câmiu'l-beyân*, 82-84.

[404] Horst, "Taberî'nin Kur'ân Tefsiri'ndeki Rivayetler", s. 311.

[405] Taberî'nin sahip olduğu 30.000 varaklık malzemeyi 3.000 varakta özetleyerek tefsirini oluşturduğu bilgisi onun tefsir rivayetlerini görüp inceleme açısından önceki müfessirlerden daha geniş bir imkâna sahip olduğunu gösterir. Dolayısıyla merfû hadis sayısının fazlalığında bu durumun belli bir etkisinden bahsedilebilir.

[406] Koç, *Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, s. 107.

[407] Tayyar (ed.), *Mevsûatü't-tefsîri'l-me'sûr*, I, 421.

[408] Türcan, *Rivayet Tefsir Geleneğinin Dönüşümü*, s. 93-7.

100 kadar olduğunu söylemesi, tefsirde merfu hadislerin az olduğunun erken dönemden itibaren bilindiğini göstermektedir. Hz. Peygamber'in kendi hayatını anlatmaması açısından megâzî için, daha çok Ka'b el-Ahbâr, Abdullah b. Selâm gibi ehl-i kitap kültürünü iyi bilen sahabiler tarafından gelişen bir alan olması bakımından da melâhimin için bu sonucun aynıyla geçerli olduğu söylenebilir. Her üç alanın sahabe ve tâbiûna dayalı gelişim gösterdiğini ifade eden bu sonuç, söz konusu üç alanı diğerlerinden ayıran temel bir hususiyettir.

Esasen sünnetin Kur'ân'ı tefsir ettiğine yönelik söylemler de tefsire dair hadislerin az sayıda olması meselesiyle ilgilidir. Tefsirde her ayeti izah etmeye yetecek kadar hadisin bulunmaması ve ihtilafların baş göstermesi, doğal olarak bütün sünneti Kur'ân'ı tefsiri olarak görme temayülünü beslemiştir. Gerek Ahmed b. Hanbel'in ve gerekse diğer Ehl-i hadis âlimlerin dile getirdiği Kur'ân'ı sünnetin tefsir ettiği, Kur'ân'ın sünnete duyduğu ihtiyacın sünnetin Kur'ân'a duyduğu ihtiyaçtan daha fazla olduğu, sünnetin Kur'ân üzerinde belirleyici olduğu tarzındaki ifadelerin tefsirin kapsamını genişletme çabası olarak yorumlanabilir. Nitekim İbn Hibbân, Nahl sûresi 44. ayeti gerekçe göstererek Hz. Peygamber'in görevi gereği bütün Kur'ân'ı beyan ettiğini, ayetlerin mana, maksat ve mesajını açıklayıp tefsir ettiğini belirtir. Fakat daha sonra müteşabih ayetlerle ile ahkam içermeyen ayetler konusunu ise bu genellemenin haricinde tutarak Hz. Peygamber'in bütün ayetleri değil, bazı ayetleri tefsir ettiğini ifade eder. Diğer taraftan Hz. Peygamber'in sadece insanların ihtiyaçlarını ilgilendirdiği kadarıyla tefsir yaptığına dair bir kayıt düşme gereği duyar. Ayrıca Hz. Peygamber'in beyan görevini, sünnet olarak tespit edip "her kim sünnete uyar, onu muhafaza edip sağlamlaştırırsa Allah'ın kelamının manasını bilir ve Allah onu Kelbî gibilere muhtaç etmez" ifadesiyle sünneti tefsirle aynileştirerek tefsirin çerçevesini genişletir.[409]

Hz. Peygamber'den gelen tefsirle ilgili rivayetlerin az olması, sonraki döneme ait tefsir rivayetlerinin bağlayıcılığını tartışmaya açmaktadır. Bu hususta Ahmed b. Hanbel'in sözünü tefsir rivayetlerinin "bağlayıcılık derecesi" hakkında bir değerlendirme olarak gören Mehmet Akif Koç'un, bu düşüncesini *el-Müsned*'de doğrudan veya dolaylı olarak yer verilen tefsir rivayetleriyle gerekçelendirmesi önemlidir. Zira Ahmed b. Hanbel gibi Ehl-i hadis âlimlere göre rivayet Hz. Peygamber'e, hiç değilse bir sahâbîye ulaşmalıdır, aksi takdirde önemini ve doğal olarak bağlayıcılığını yitirecektir. Bu kapsamda Koç, Ahmed b. Hanbel'in asıl gayesini, "İşte Ahmed b. Hanbel tefsir rivayetlerinin büyük çoğunluğunun maktû' olduğunu gördüğü için böyle bir değerlendirmede bulunmuştur" şeklinde ifade etmektedir.[410] Ahmed b. Hanbel'in bu sözüyle tefsir rivayetlerinin doğal hâline yönelik bir tespit yaptığını, bu

[409] İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, XV, 264-5.

[410] Yazar, 2004 yılında yayımlanan bir makalesinde konuyu Ahmed b. Hanbel için "çoğu tefsir rivayetinin tabiin neslinden geldiğini gördüğü için böyle bir kanaate varmış olabilir" diyerek değerlendirir (Koç, "Tefsir Rivayetlerinin Güvenilirlerini Belirlemek", s. 55-6).

rivayetlerin genelinin merfû ya da mevkûf olmaktan ziyade maktû olduğunu, bu durumu en iyi bilenlerden birisinin de Ahmed b. Hanbel olduğunu, bu değerlendirmesiyle tefsir rivayetlerinin doğal bir biçimde yüksek seviyeli bağlayıcılık değeri taşımadığına dair kanaatini ifade etmek istediğini söyler.[411] Tefsir rivayetlerinin az bir kısmı merfû olmasına rağmen İbn Teymiyye'nin Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın tamamını tefsir ettiğini iddia etmesini onun aklın sınırsız alanını daraltma ve bâtınî eğilimlerle mücadele amacıyla ilgili görür. Onun bu iddiasını Hz. Peygamber'in hayatı ile hadis literatürünün tamamının Kur'ân'ın tefsiri olarak görmekle temellendirmeye çalıştığını, hâlbuki Süyûtî'nin Hz. Peygamber'in Kur'ân'dan çok küçük bir kısmını tefsir ettiğini belirlediğini kaydeder.[412]

Ahmed b. Hanbel'in merfû hadisleri kastettiği konusunda benzer bir düşünceyi dile getiren *Mukaddime* şarihi Müsâid et-Tayyar, İbn Teymiyye'nin *asl* kelimesinin *isnad* anlamına geldiğini söyleyip bunu da tefsir rivayetlerinin ekseriyetle mürsel olmasıyla gerekçelendirmesine dikkat çeker. İbn Teymiyye'nin merfû-müsned hadisleri, mürselin mukabili olarak zikrettiğini belirten Tayyar'a göre "İzahı mümkün en yakın yorum, Ahmed b. Hanbel'in Hz. Peygamber'e dayanan merfû isnadları kastetmiş olmasıdır". İbn Teymiyye'nin Ahmed b. Hanbel'in sözünü özellikle esbab-ı nüzûl rivayetleriyle ilgili görmesine hak verse de Tayyar'ın konuyu merfû hadis çerçevesinde değerlendirmesi önemlidir. Ona göre "Seleften mervi tefsir rivayetlerine genel olarak muttali olan kimse, Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetlerin son derece az olduğunu görür. İmam Ahmed'in isnad terimiyle maksadının yalnızca merfû hadisler olması mümkündür. Bu durum, zikredilen bu üç ilme de uygundur. Zira bunların rivayetlerinin isnadı sahâbe sonrası artmaktadır. Ayrıca bunlar haber dışında bilinmesi mümkün olmayan rivayet temelli haber olma konusunda müşterektirler. Dolayısıyla haber veren kişi ya duymuş ya da görmüş kimsedir. Bu da ancak sahabenin yapabileceği bir şeydir."[413]

Jonathan A. C. Brown'a göre Ahmed b. Hanbel açısından özellikle de Hz. Peygamber'in sefer ve gazveleri, ayetlerin indiği bağlam, Kur'ân kelimelerinin anlamı, sahabenin fazileti, adab, züht, ahlak ve mevâiz gibi alanlarda zayıf veya vasat düzeydeki hadisler vazgeçilmez kaynak olmuştur. Bu tür alanlarda Hz. Peygamber'e dayanan rivayetlerle ilgili münekkitlerin kriterleri oldukça esnektir; çünkü bunlar hukuk, itikat ve ibadet konularıyla ilgili İslam geleneğinin özünü etkilemez, teşvik ve sakındırma gayesine matuftur. Nitekim ahkam ve itikat konuları dışında isnadlarda esnek davrandıklarını açıkça ifade eden Ahmed b. Hanbel de megâzî, melâhim ve tefsirin aslı olmadığı ifadesiyle bu alanların Hz. Peygamber'in hadislerinden değil, sahâbe ve tâbiûndan gelen rivayetlerden müteşekkil olduğunu ve

[411] Koç, "Tefsir ve Tevil Üzerine", s. 35.
[412] Koç, "Tefsir ve Tevil Üzerine", s. 36-7.
[413] Tayyar, *Şerhu Mukaddime*, s. 169.

dolayısıyla bu alanlarda tam bir isnad aramadığını söylemektedir.[414] Ahmed b. Hanbel'in sözündeki" usûl" teriminin müphem (*ambiguous*) olduğunu ifade eden Brown, Hatîb ve İbn Teymiyye'nin sözü geçen alanların ya Hz. Peygamber'e ait olmayan isnadlara sahip olduğu ya da hiç isnadı olmadığı manasına hamlettiklerini ifade eder. Ardından Nuaym b. Hammad'ın *Kitâbü'l-Fiten*'indeki rivayetlerin ekseriyetle Abdullah b. Selâm, Abdullah b. Amr b. el-Âs ve Ka'b el-Ahbâr'a dayandığını, yine erken dönem tefsir rivayetlerinin ekseriyetle İbn Abbas veya Mücâhid'in kavillerinden oluştuğunu kaydeder. Bu açıdan münekkitlerin tefsir rivayetleri konusunda bilinçli olarak esnek davrandıklarını, tali konularda ayrıntı sağlayan yahut boşluklar konusunda faydalı olabilecek her tür bilgiyi muhafaza etme gayreti gösterdiklerini belirtir. Bu manada Yahya el-Kattân'ın hadis konusunda güvenilir olmayan Dahhâk, Leys b. Ebî Süleym, Kelbî gibi kimselerin tefsir rivayetlerinin yazılabileceğine yönelik beyanıyla bu anlayışa açıklık getirir. Ayrıca ilgili alanlara dair hadislerin *müsnedât* olarak isimlenen ahkam hadislerinden farklı türler olduğunu ifade eder.[415]

Netice itibarıyla tefsir konusunda Hz. Peygamber'den sınırlı sayıda rivayetin gelmiş olması, 3./9. asırda başta Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel olmak üzere muhaddisler tarafından tespit edilmiş bir olgudur. Hz. Peygamber'in tefsir hakkında doğrudan beyanları Süyûtî'nin tespiti gibi yaklaşık 200 kadar iken vahyin nüzûlüne şahitlik eden sahâbenin ayetlerle ilgili beyanları da merfû kapsamında değerlendirilince sayı bir miktar daha artırılabilmektedir. Nitekim erken dönem müstakil tefsir kitaplarında Mukâtil'in tefsirindeki 310 rivayetten 246'sının, Sevrî'nin tefsirindeki 911 rivayetten 22'sinin, Yahya b. Sellâm'ın tefsirindeki 300 rivayetin ve Abdürrezzâk b. Hemmâm'ın tefsirindeki 3.755 rivayetten 434'ünün merfû olması Hz. Peygamber'in beyanlarının yanı sıra nüzule şahitlik eden sahâbe rivayetleriyle ulaşılan neticelerdir. Aynı şekilde hadis eserlerindeki tefsir bahislerinde Abdullah b. Vehb'in naklettiği 722 rivayetten 201'i, Saîd b. Mansur'un 2.400 rivayetinden 400'ü, Buhârî'in 514 rivayetinden 334'ü, Müslim'in 19 rivayetinden 1'i, Tirmizî'nin 420 rivayetinden 332'si ve Nesâî'nin 740 rivayetinden 551'inin merfû olması da bu durumun yansımasıdır.[416] Muhaddisler erken bir dönemde tefsir, melâhim ve megâzî türü rivayetlerin merfû hadislerden ziyade mevkûf ve maktû rivayetlerden oluştuğunu tespit etmişlerdir. Mevkûf ve maktû rivayetlere dayalı bir gelişim gösterdiği görülen tefsir diğer ilimler içerisinde ayrı bir konuma sahiptir. Nitekim 2021 yılında yayınlanan *Mevsûatü't-tefsîri'l-me'sûr* eserde Hz. Peygamber'den nakledilen merfû rivayet sayısı 2.475 (%4) ve sahâbeden nakledilen mevkûf rivayet sayısı 11.739 (%18) iken tâbiûndan nakledilen maktû' rivayet sayısı 30.189'dur (%47). Eserin %21'ine

[414] Brown, *The Conanization of al-Bukhârî and Muslim*, s. 75; a.mlf., *Hadith Muhammad's Legacy*, s. 102.
[415] Brown, "Even if it's not trure it's true", s. 5-6.
[416] Akbaş, *Hadis Edebiyatında Kitâbu't-Tefsirler*, s. 223.

karşılık gelen 19.976 adet rivayetin etba'u't-tâbiîne ait olduğu bilgisi de dikkate alındığında[417] tefsirin tâbiûn ve etba'u't-tâbiîn rivayetlerine dayalı bir gelişim gösterdiği rahatlıkla söylenebilir.

Nihayetinde Ahmed b. Hanbel eğitim hayatının ilk yıllarından itibaren tefsir rivayetlerini tahammül eden, müfessirlerden ders alıp müfessir talebeler yetiştiren, tefsir rivayetlerine özel ilgi gösterip devasa bir tefsir rivayet koleksiyonuna sahip olan, *el-Müsned*'de ve diğer eserlerinde tefsir rivayetlerine yer veren bir muhaddis-müfessirdir. Onun Ehl-i hadis geleneği çerçevesinde merfû-muttasıl rivayet arayışı sonucunda tefsir, melâhim ve megâzî alanlarındaki rivayetlerin aslı olmadığını söylemesi bu konuda yoğun emekler sonucunda edindiği önemli bir tecrübeyi yansıtır. Bu tecrübenin ilgili alanlarda Hz. Peygamber'den gelen bilginin son derece sınırlı olduğu, bu alanların sonraki dönem sahâbe ve özellikle de tâbiûn ulemasının kavillerine dayalı olarak gelişim gösterdiği ve doğal olarak yüksek derecede bağlayıcılık arz etmediği gibi bir muhtevaya sahip olduğu anlaşılmaktadır.

[417] Tayyar (ed.), *Mevsûatü't-tefsîri'l-me'sûr*, I, 421.

SONUÇ

Ahmed b. Hanbel'in tefsir, melâhim ve megâzî hakkındaki "aslı yoktur" sözü ilk asırlarda sınırlı sayıda yoruma konu olmuşken modern döneme gelindiğinde kullanımının yaygınlaşmasına bağlı olarak mevcut yorumlar farklı şekillerde ele alınabilmiş veya herhangi bir kayda bağlı kalmaksızın değerlendirmeye tabi tutulabilmiştir. Sözün ait olduğu tarihsel vasat ve maksadına dair net verilerin bulunmaması, yorumcuya geniş bir hareket alanı tanımış ve sözün arzu edilen yöne tevcih edilebilmesini sağlamıştır. Yani Ahmed b. Hanbel'in sözü yorumcular tarafından birbirinden çok farklı söylemler için kullanışlı bir argümana dönüştürülmüştür. Esasen yorumlardaki çeşitlilik ve anlama eylemi için yorumcuya bağımlılık durumu, bu çalışmanın temel hareket noktasıdır. Zira anlam çerçevesinden büyük oranda yoksun olarak tedavüle giren tarihî bir ifade, sözü söyleyenden ziyade yorumcuyu yansıtır. Sözü yorumlayan kimselerin kaynakları, mensubiyetleri, donanım ve amaçları değiştikçe yorumlar da farklılaşır. Nitekim çalışmada sunulan eser ve müfessir eksenli değerlendirmeler ile râvi ve rivayet sorunlarına yönelik yaklaşımlar bunun sadece sınırlı bir yönünü gösterir. Tematik, ideolojik ve metodolojik yaklaşımlarla birlikte delil olarak öne sürülen, muhtelif tevillere müsait bir ifadenin yorum tarihi açısından geçirdiği değişim ve dönüşümler geniş bir çalışma alanını yansıtmaktadır.

Ahmed b. Hanbel'in sözü, modern döneme kadarki süreçte günümüze ulaşan eserlerde sınırlı çevrede atıf almış gibidir. Bu atıfların bir kısmı yorumsuz nakillerden ibaretken bir kısmı Hatîb el-Bağdâdî, İbn Teymiyye, Zerkeşî ve Süyûtî gibi müelliflere ait yorumların da naklini içerir. Konuyla ilgili ilk yorumun Hatîb el-Bağdâdî'den gelmesi sözün tarihî akış içerisinde belirli bir yoruma kanalize olmasına sebebiyet vermiştir. Ancak 8./14. asırda İbn Teymiyye'nin söze dair yorumları, sözün anlaşılmasındaki tarihî seyri yeni mecralara taşımıştır. Sonrasında Hatîb el-Bağdâdî veya İbn Teymiyye'nin yorumunu benimseyenlerin yanı sıra bu iki perspektiften birini tercih etmek yerine bunları mezceden ayrı bir yorum türü daha gelişmiştir. Modern döneme gelindiğinde ise matbaanın yaygınlaşmasıyla birlikte matbuat sayısındaki ciddi artış, söze yapılan atıf sayısını da etkilemiştir. Nihayetinde tefsir, megâzî ve melâhim türlerinin tarihini veya bu alanların rivayet meselelerini konu edinen pek çok çalışmada söze atıf yapma gereği duyulmuştur. Ancak artan matbu eser sayısı dışında sözün geçmişten bu yana etkili isimler tarafından defalarca istimal edilmesi, kısa bir cümleden ibaret olması, söyleyenin maksadına dair verilerin aktarılamaması, anlamayı sağlayacak unsurların yeterli düzeyde olmaması, anlam

tarihinde yorumcuların tevcihlerini merkezî bir konuma yerleştirmiştir. Sözün farklı yorumlara imkân tanıması hem sözün dolaşımını artırmış hem de sözü istismara açık hâle getirmiştir.

3./9. asırda muhaddislerin Hz. Peygamber'in sünnetini her yönüyle ihata edebilmek için merfû hadislerin tespit ve tasnifine gayret gösterdikleri, bu dönemde derlenen eserlerin genelde merfû veya hükmen merfû hadislerden oluştuğu, Ahmed b. Hanbel'in de özel önem verdiği *el-Müsned*'inde merfû ve merfû hükmünde saydığı hadisleri derleme gayretinde olduğu bilinmektedir. Tefsirin aslı olmadığına yönelik ifadesiyle o, esasen tefsir, megâzî ve melâhim alanlarında mevkuf ya da maktû haberlerin Hz. Peygamber'e dayanan bir aslı olmadığını dikkatlere sunmuştur. Dolayısıyla tefsirle ilgili Hz. Peygamber'den gelen rivayet sayısının az olduğunu, tefsir gibi megâzî ve melâhim haberlerinin de sahâbe ve tâbiûn haberlerine dayalı olduğunu ifade etmiştir. Tefsirin meşruiyeti bağlamında tartışmaya açılan bu ifadenin kapsamı da esasında onun bu tespitiyle sınırlıdır. Nitekim tefsire dair Hz. Peygamber'den gelen rivayet sayısının azlığı erken dönemden itibaren bilinen bir hususdur. Cibrîl'in öğrettiği az sayıdaki ayet dışında Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı tefsir etmediğine yönelik Hz. Âişe rivayeti de bunun bir ifadesidir. Gerek Buhârî ve Müslim'in *es-Sahîh*lerindeki tefsir rivayetlerinin sayısı ve türü, gerek Süyûtî'nin *el-İtkân*'ın son bölümünde yer verdiği tefsir rivayetlerinin miktarı ve gerekse modern dönemde yapılan bazı çalışmalar bizzat Hz. Peygamber'den gelen tefsir rivayetlerinin az olduğunu açıkça gösterir. Bununla birlikte tefsir rivayetlerinin zayıf ve uydurma olduğu söylemi, Kelbî ve Mukâtil'in tefsirlerinin teşkil ettiği sorunlar, tefsirde isnadla ilgili meseleler, tefsirin bazı alanlarına mahsus rivayetlerin problemleri gibi hususlar önemli olmakla birlikte Ahmed b. Hanbel'in bu sözü açısından bahs-i diğerdir.

Ahmed b. Hanbel'in bu ifadesiyle aynı bağlamda konu edilen ve erken dönem tefsir algısını şekillendiren bir diğer iddia, İbn Abbas'tan 100 kadar tefsir rivayeti geldiğine yönelik İmam Şâfiî'nin sözüne dayanır. Şâfiî'nin bu beyanı da Ahmed b. Hanbel'in ifadesine verilen anlama göre sevk edilmekte ve genellikle de İbn Abbas'a nispet edilen binlerce tefsir rivayetinin zayıf ve uydurma olduğu anlamına hamledilmektedir. Hâlbuki Şâfiî'nin kastı, İbn Abbas kavillerinin ya da onun sahâbeden naklettiği bilgilerin sorun arz ettiğini vurgulamak değil, aksine İbn Abbas'ın merfû nakillerinin miktarını -tıpkı Ahmed b. Hanbel gibi- beyan etmektir. Kaldı ki *el-Müsned*'de yer alan İbn Abbas rivayetleri arasında işlev bakımından tefsir temalı olanlar ayıklanıp tekrarlar hariç tutularak sayıldığında Şâfiî'nin son derece haklı olduğu görülür. Dolayısıyla Hz. Peygamber'den gelen bilgi sınırlı olduğu için tefsir, megâzî ve melâhim alanları büyük ölçüde sahâbe ve tâbiûn kavillerine dayalı bir gelişim göstermiştir. Bu alanların itikat ve ahkam gibi hüküm vazetmeye dayalı bir hüviyet arz etmemesi, çerçevenin genişletilmesinde belirli bir ölçüde esneklik sağlamıştır. Neticede erken dönem Ehl-i hadis müfessirleri

bu durumu tespit etmiş ve bir anlamda mezkûr ilimlerin hakkını kendi usulleri çerçevesinde teslim etmişlerdir. Nihayetinde müsned, sahih, sünen türü eserlerde merfû tefsir rivayetlerine yer vermekle kalmamış, ayrıca tefsirle ilgili mevkuf ve maktû rivayetleri de kapsayan müstakil eserler telif etmişlerdir.

Ahmed b. Hanbel'in gerçekte bir tefsiri olup olmadığı hususu, "tefsirin aslı" sözü açısından belirleyici bir etkiye sahiptir. Bu noktada onun en az bilinen yönlerinin başında belki de tefsir ilmiyle ilişkisi gelir. Onun bir tefsir eseri olduğuna dair muhtelif kayıtlar, eserden iktibaslar ve eserle ilgili çeşitli emareler varsa da bu eserin tefsir literatüründe görünür olduğu söylenemez. Üstelik onun bir tefsirinin olup olmadığı, Taberî'nin tefsiriyle mukayese edilip çeşitli şüphe ve itirazlar dile getirilerek dönemin Hanbelî âlimleriyle ihtilaf eden Zehebî tarafından tartışmaya açılmıştır. Eserin varlığı ve hacmine yönelik tenkitleri ihtiva eden bu itirazlara rağmen kaynaklar Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr* adlı bir eserinin bulunduğuna önemli kayıtlar içerir. Bunların en erken tarihlisi tespit edebildiğimiz kadarıyla Hanbelî âlim Ebû İshak ez-Zeccâc'a aittir. Zeccâc'ın *et-Tefsîr*'e açıkça atıfta bulunması, eserin icazetini aldığını ve *Meânî'l-Kur'ân*'da tefsir kabilinden verdiği bilgilerin ekseriyetle bu esere dayalı olduğunu söylemesi Ahmed b. Hanbel'in bir tefsiri olduğunu ve bu eserin yarım asır içerisinde oğlu Abdullah aracılığıyla tedavüle girdiğini gösterir. Dolayısıyla Zeccâc'ın tefsir rivayetlerini naklederken sıklıkla kullandığı temriz sigalarının [örn. جاء/قيل/يقال/يروى في التفسير] veya bu sigaları kullanmasa da içerik itibarıyla rivayetlerden iktibas ettiği metinlerin esasen Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'ine dayandığı söylenebilir.

Ayrıca İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist'*te Ahmed b. Hanbel'in *Kitâbü't-Tefsîr*'i olduğuna dair bir kayıt düşmesi önemlidir. Keza Ebû Ya'lâ, Hatîb el-Bağdâdî, İbn Ebî Ya'lâ, Ebû Musa el-Medînî, İbnü'l-Cevzî, İbn Kudâme, İbn Teymiyye, İbn Kayyım el-Cevziyye, İbn Receb, Muhammed es-Sa'dî, Fütûhî ve Buhûtî gibi Hanbelî ya da Hanbelî çevrelere yakınlığıyla bilinen ulemanın Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen bir tefsirden tefsirinden bahsettikleri görülür. Ancak Moğultay b. Kılıç ve İbn Hacer gibi muhaddislerin de *et-Tefsîr*'e atıf yaparak içeriğindeki kimi bilgileri konu etmesi ve nihayet Rûdânî'nin meşyehasında râvileriyle birlikte *et-Tefsîr*'e yer verilmesi, Ahmed b. Hanbel'e oğlu Abdullah tarafından böyle bir eserin nispet edildiğine dair güçlü veriler sunar. Bununla birlikte Zeccâc ve Moğultây gibi *et-Tefsîr*'den rivayet nakilde bulunanların aktardıkları rivayetler ile Nişabur ve İsfahan'dan örneklem olarak seçilen alimlerin Ahmed b. Hanbel'den naklettiği tefsir temalı rivayetlerin önemli bir kısmının onun mevcut eserlerinde yer almaması, bu rivayetlerin *et-Tefsîr*'den yapılan aktarımlar olabileceği ve bazı cüzlerin 4.-5./10.-11. asırda İsfahan ve Nişabur bölgesine ulaşıp dağıldığı yönünde bir izlenim oluşturmaktadır.

Ahmed b. Hanbel'in elinde sened sayısı bakımından 700.000 ila 1.000.000 kadar rivayet malzemesi bulunduğu, *el-Müsned*'i de bu rivayetler arasında bulunan merfû hadislerden oluşturduğu kaydedilir.

Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'ini 600.000, Müslim'in *el-Müsnedü's-sahîh*'ini 700.000, Ebû Dâvud'un *es-Sünen*'ini 500.000 hadisten seçerek oluşturduğuna yönelik bilgiler Ahmed'in *et-Tefsîr*'ine dair sened miktarını ifade eden sayının vakıaya aykırı olmadığını gösterir. Ahmed b. Hanbel'in elindeki hadisleri hıfzetmekle bilinen öğrencisi Ebû Zür'a er-Râzî'nin 10.000'i kıraat olmak üzere tefsire dair 140.000 hadisi hıfzettiğine yönelik bilgiler Ahmed b. Hanbel'in elindeki tefsir malzemesi hakkında bilgi verir. Ayrıca oğlu Abdullah'ın öğrencisi İbnü'l-Münâdî, *et-Tefsîr*'in 120.000 rivayetten müteşekkil olduğunu ve Abdullah'ın bunların 80.000'ini semâ; 40.000'ini ise icazet yoluyla aldığını kaydeder. Diğer bir öğrencisi Mehîb b. Süleym'in Abdullah'a babasından semâ ettiği rivayet miktarını sorduğunda onun "110.000 küsur" cevabını vermesi, 80.000'i *et-Tefsîr*, 30.000'i de *el-Müsned*'den olması bakımından İbnü'l-Münâdî'nin bahsettiği miktarı destekler. Neticede bütün bu veriler, metinler birebir yahut benzer mahiyette olsa da *et-Tefsîr*'in sened sayısı itibarıyla 120.000 rivayetten müteşekkil olabileceği bilgisini pekiştirir. Dolayısıyla geniş hacmine rağmen bu rivayetlerin üçte ikisini semâ ettirmesi, Ahmed b. Hanbel nazarında tefsir ilminin önemini göstermektedir. Ne var ki tüm bu bilgiler *et-Tefsîr*'in Ahmed b. Hanbel tarafından umum için hazırlanan bir telif olmadığını; bahsi geçen geniş çaplı rivayet malzemesinin Ahmed b. Hanbel'in ders pratiklerinde kullandığı hususi rivayet malzemesine karşılık geldiği; vefatıyla birlikte kendisine nispet edilen *el-İlel, ez-Zühd, es-Sünen* eserleri gibi oğlu Abdullah tarafından umuma açıldığı söylenebilir.

Rûdânî'nin meşyahasındaki bilgiye göre *et-Tefsîr*'in sonraki döneme intikali, *el-Müsned*'de olduğu gibi, Abdullah'ın öğrencisi "Fahr b. el-Buhârî → Hanbel b. Abdullah → İbnü'l-Husayn → İbnü'l-Müzhib → Ebû Bekir el-Katîî" tarikiyle sağlanmıştır. *et-Tefsîr*'in bazı cüzlerinin İsfahan ve Nişabur dışında Bağdat'ta yaşanan olumsuz hadiseler sebebiyle bu tarikte yer alan Hanbel b. Abdullah tarafından Dımaşk'a götürüldüğü söylenebilir. Eseri bilhassa dönemin benzer tefsirleri üzerinden tanıtmaya çalışan İbn Teymiyye ile İbn Receb'in eserden iktibas yapamamaları, İbn Kayyım'ın selefi Ebû Bekir el-Merrûzî'nin Ahmed b. Hanbel'den naklettiği tefsir cüzüne yer vermesine rağmen *et-Tefsîr*'den kesitler nakletmemesi gibi durumlar, *et-Tefsîr*'e ait cüzlerin 8./14. asırda kaybolmaya aruz kaldığına delalet eder. Öte yandan *et-Tefsîr*'in günümüze ulaşmamasında, temin edilebilir ve taşınabilir bir hacmi aşmış olması, Ahmed b. Hanbel'in hayattayken yaşadığı siyasal sorunlar, *et-Tefsîr*'in tamamının semâ, ihtisar yahut istinsah edilememesi, oğlu Abdullah'ın resmi meşguliyetleri, Bağdat'taki su baskınları, takip eden süreçte yaşanan Moğol ve Haçlı istilaları gibi hususlar etkili olmuş görünmektedir.

Erken dönemde muhaddislerin metoduyla yazılan tefsirler büyük oranda kaybolmuş ve birkaçı dışında günümüze ulaşmamıştır. Özellikle de Ahmed b. Hanbel'in hocası, çağdaşı veya talebesi olarak o dönemde yaşayan Hüşeym b. Beşîr, İbn Uleyye, Vekî', İbn Vehb, Süfyan b. Uyeyne, Ravh b. Ubâde, Yezîd

b. Harun, Firyâbî, Fazl b. Dükeyn, Âdem b. Ebî İyâs, Süneyd, Saîd b. Mansûr, İbn Ebî Şeybe, İshak b. Râhûye, Hamdeveyh, Duhaym, Abd b. Humeyd, Fellâs, Dârimî, Haccâc b. Muhammed, İsmail b. Yezîd el-Kattân, Ebû Zür'a er-Râzî, Bakî b. Mahled, Ebû Hâtim er-Râzî gibi daha pek çok Ehl-i hadis âliminin derldiği tefsirler bugün büyük oranda veya bütünüyle kayıp durumdadır. Bu noktada Bağdat'ta Taberî'nin *Câmi'u'l-beyân*'ının sonraki nesillere aktarılabilmesine rağmen Ahmed b. Hanbel gibi bir mezhep önderine ait tefsirin kaybolmasını Zehebî'nin sağlıklı bulmaması önemlidir. Ancak Ahmed b. Hanbel'e nazaran Taberî'nin elindeki tefsir malzemesini 30.000 varaktan 3.000 varaka ihtisar edip sadece 1/10'una yer vermekle eserin temin ve tahsilini kolaylaştırması, bizzat kendi gayretleriyle tefsiri çok defa imlâ ve istinsah ettirerek diğer İslam bölgelerine kısa sürede ulaştırması, kendinden önceki Ehl-i hadis ulemanın tefsirlerine nazaran lügavî tahlillere yer vermeye özen göstermesi, rivayet ve lügavî tefsir geleneklerini eserinde mezcederek daha geniş kitlelere hitap etmesi açısından bazı farklılıklara sahip olması dikkat çekici bazı hususiyetlerdir.

Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'inin Abdürrezzâk, Vekî', Âdem b. Ebî İyâs gibi hocalarının, İshak b. Râhûye gibi bazı akranlarının, Nesâî, İbn Mâce, Abd b. Humeyd, İbn Ebî Hâtim gibi sonraki dönem Ehl-i hadis âlimlerinin tefsirlerine benzediğine ve Hz. Peygamber'in hadisleriyle birlikte sahâbe ve tâbiûnun tefsir kabilinden sözlerini içerdiğine dair kayıtlar bulunmaktadır. Ancak eserin rivayet sayısıyla ilgili bilgiler Ahmed b. Hanbel'in elindeki tefsir malzemesini seçmeye tabi tutmayıp tahammül ettiği bütün tefsir rivayetlerini topluca içeren devasa bir küliyyat oluşturduğunu düşündürmektedir. İslam ilim geleneği açısından rivayetlerin tedvin ve tasnif edildiği süreçte rivayet mütehassısları olarak muhaddisler tarafından tefsir rivayetlerini içeren eserler meydana getirilse de bilhassa 3./9. asrın ikinci yarısından sonra muhtelif gerekçelerle tefsirde rivayet ve dil geleneğinin kesişmeye doğru bir seyir takip etmesi, salt rivayet içeren tefsirlerin zamanla geri planda kalmasıyla ve büyük çoğunluğunun kaybolmasıyla sonuçlanmıştır. Bu durum, rivayetlerin sağlayacağı tarihî ve ilmî verilerin/çeşitliliğin yanı sıra Ahmed b. Hanbel gibi rivayeti önceleyen muhaddis müfessirlerin gaye ve yaklaşımlarının yeteri kadar anlaşılamamasını da beraberinde getirmiştir.

Bir bilginin ortaya çıktığı zaman, zemin, sözün sahibi ve muhatapların aydınlatılmasının, bilginin anlaşılmasına katkı sağlayacağı aşikârdır. Ancak ulaşılacak sonuç, araştırmacının konuya ilgisi, donanımı, yöntemi, mensubiyetleri ve maksadına göre şekilleneceği için çoğu kere subjektif bir hüviyet arz edecektir. Bu açıdan sözün kâili olarak Ahmed b. Hanbel'in rey, isnad, cerh-ta'dîl vb. konularda hassasiyeti dikkate alınıp bu tür sebeplerle tefsirin aslı olmadığına yönelik beyanda bulunduğu düşünülebilir. Fakat bu yaklaşım onun rivayete davet eden ve rivayet merkezli din anlayışına sahip olan kişiliyle ciddi bir tenakuz arz etmektedir. Ayrıca bir tefsir eseri yazdığı, *el-Müsned*'de merfû veya

hükmen merfû sayılabilecek çok sayıda tefsir rivayetine yer verdiği, hocalarından tefsir okuduğu, müfessir öğrencilerinin olduğu dikkate alındığında onun tefsir rivayetlerine karşı olduğu ve tefsiri reddettiği yaklaşımı doğal olarak anlamını yitirmektedir. Keza bu sözü Kelbî ve Mukâtil ile ilişkilendirildiğinde onun her iki müfessirden rivayette bulunduğu ve Mukâtil hakkında övgü ifadelerinin olduğu, ayrıca onlarca müfessire rağmen iki müfessir için tefsirin büsbütün reddetmeyeceği ve neticede de reddetmediği rahatlıkla söylenebilir. Diğer taraftan kısa bir söz ile muhtelif ve hatta birbirine muhalif anlamları kastetmesi de mümkün değildir.

Son olarak Ahmed b. Hanbel'i bazı çevreler "tefsirde kendi döneminin İbn Abbas'ıdır" diye tazim ederken kimi çevreler tam aksine onun tefsire karşı mesafeli olduğunu, tefsiri uydurma rivayetlerden ibaret addettiğini, toptan reddettiğini ve dahası tefsire zarar verdiğini ileri sürerek tepkisel bir tutum benimsemişlerdir. Takdir edileceği üzere bu durum, Ahmed b. Hanbel'in ilmî şahsiyetinin yanı sıra tefsirde ilk üç asır Ehl-i hadis'in ilim anlayışının hakkaniyetle tanınmasını engellemekte ve erken dönem tefsir tarihi tasavvurumuzu da örselemektedir. Bununla birlikte duygusal saiklerle ortaya konulan ve çoğu kere de afaki bir görünüm arz eden kanaatlerden sarfınazar edilmesi; tevarüs edilen birikimin de ilmî usuller çerçevesinde tetkik edilerek özellikle de erken dönem tefsir tarihi tasavvurumuzun sağlam bir zemin üzerine yerleştirilmesi, bugün akademik bir zorunluluk olarak kendini göstermektedir.

KAYNAKLAR

Abbas, Fazl Hasan, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn esâsiyyâtuhu ve't-ticâhâtuhu ve menâhicuhu fi'l-asri'l-hadîs*, (I-III), Amman: Dâru'n-Nefâis, 1437/2016.

Abbott, Nabia (ö. 1981), "Erken Dönem Tefsirin Gelişimi", (çev. Mehmet Akif Koç), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2002) 53/2: 449-462.

Abdürrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekir es-San'ânî (ö. 211/827), *el-Musannef* (nşr. Heyet), Dâru't-Te'sîl, I-X, Kahire 1435/2015.

el-Aclûnî, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Muhammed el-Cerrâhî (ö. 1162/1749), *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs* (nşr. Abdülhamîd Hindâvî), I-II, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1420/2000.

Adevî, Muhammed Hayr, *el-İbre min kıssati Musa fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Câmiatü'l-Melik Abdülaziz, Külliyetü'ş-Şerîa ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Cidde 1400/1980.

el-Affânî, Seyyid Hasan, *A'lâm ve akzâm fî mizâni'l-İslâm*, I-II Dâru Mâcid Asîrî, Cidde 1424/2004.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî (ö.241/856), *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl* (nşr. Muhammed b. Alî el-Ezherî), I-V, Dâru'l-Fârûk, 1434/2013.

----------, *el-Müsned* (nşr. Şuayb el-Arnaût, Âdil Mürşid v.dğr.), I-L, Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

----------, *ez-Zühd* (nşr. Yahya b. Muhammed Sûs), Dâru İbn Receb, Kahire 2003.

----------, *Fezâilu's-sahâbe* (nşr. Vasiyyullâh Muhammed Abbas), I-II, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1404/1983.

----------, *Mesâilü'l-İmam Ahmed – rivâyetu İbn Ebi'l-Fazl Salih* (nşr. Ebû Ömer Muhammed b. Alî el-Ezherî), Dâru'l-Fârûki'l-Hadîsiyye, Kahire 1433/2013.

----------, *Mesâilü'l-İmam Ahmed - rivâyetu Ebî Dâvûd es-Sicistânî* (nşr. Ebû Muâz Tarık b. Ivadullah b. Muhammed), Mektebetu İbn Teymiyye, Mısır 1420/1999.

----------, *Mesâilu'l-İmam Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Râhûye – rivâyetu İshak b. Mansur el-Kevsec*, I-IX, el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Medine 1425/2002.

----------, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed* (nşr. Hâlid er-Ribât, Seyyid İzzet Îd v.dğr.), I-XXII, Dâru'l-Felâh, 14030/2009.

----------, *Suâlâtu Ebî Dâvûd li İmâm Ahmed b. Hanbel fî cerhi'r-ruvâti ve ta'dîlihim* (nşr. Ziyâd Muhammed Mansûr), Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine 1414/1993.

----------, *Min kelâmi'l-imâm Ebî Abdillah Ahmed b. Hanbel fî ileli'l-hadîs ve ma'rifeti'r-ricâl* (nşr. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî), Mektebetü'l-Meârif, Riyad 1409/1988.

el-Ak, Hâlid Abdurrahman, *Usûlü't-tefsîr ve kavâiduh*, II. bs., Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1406/1986.

Akay, Ali, *Tabiun Döneminde Tefsir Hareketi*, Harran Üniv. Sos. Bil. Enst., (Yüksek Lisans Tezi), Şanlıurfa 1996.

Akbaş, Mustafa Yasin, *Kitâbu't-Tefsîr Literatürü Tşekkül Döneminde Hadis ve Tefsir*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2023.

----------, "Sahîh-i Buhârî'de Tefsire Dair Bilgiler", *İslâm İlim Geleneğinde İmam Buhârî -Hayatı ve Eserleri*, ed. Ömer Faruk Akpınar, Siyer Yayınları, İstanbul 2021, ss. 171-192.

Akpınar, Ali, *Bir Âbid, Bir Âlim, Bir Şehîd Said b. Cübeyr ve Tefsir İlmindeki Yeri*, Kitap Dünyası, İstanbul 2021.

Akyüz, Hüseyin, "Klasik Hadis Kaynaklarına Göre Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh", *Abant İzzet Baysal Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2018) 6/12: 252-273.

Albayrak, Ali, *Buhârî'nin Kaynakları ve Fuad Sezgin*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2020.

Alhout, Mojahed, *Hicri Dördüncü Asırda Hadisçilerin Tefsir Konusundaki Gayret ve Çabaları*, Atatürk Üniv. Sos. Bil. Enst., (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum 2015.

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî (ö.1014/1605), *el-Masnû' fî ma'rifeti'l-hadîsi'l-mevzû' (el-Mevdûâtü's-sugrâ)* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmî, Beyrut 1994/1414.

---------, *el-Esrârü'l-merfûa fi'l-ahbâri'l-mevzûa el-ma'rûf bi'l-mevdûâti'l-kübrâ* (nşr. Muhammed b. Lütfî Sabbâğ), el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1986/1406.

Ali b. el-Medînî, Ebü'l-Hasen Ali b. Abdullâh el-Basrî (ö.234/849), *el-İlel* (nşr. Muhammed b. Alî el-Ezherî), el-Fârûku'l-Hadîse, Kahire 1427/2006.

Ali Musa, Sâmiye, *Menhecü'l-İmâm el-Kurtubî fi't-teâmül ma's-sünneti'n-nebeviyye*, el-Câmiatü'l-İslâmiyyeti'l-Âlemiyye, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Malezya 2008.

Alimoğlu, Amannisa, *İbn Atıyye el-Endelüsî'nin Tefsirde İbn Cerir et-Taberî'ye Yönelttiği Eleştirileri*, İstanbul 29 Mayıs Üniv. Sos. Bil. Enst., (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2016.

Alpyağıl, Recep, *Fark ve Yorum -Kur'ân'ı Anlama Yolunda Felsefi Denemeler II-*, İz Yayıncılık, İstanbul 2014.

---------, "Büyük Anlatıların Ölümü ve Dirilişi Arasında, Siyerin Seyrini Seyran", *Siyer Edebiyat İlişkisi*, Meridyen Kitaplığı, İstanbul 2010, ss. 131-143.

Altınay, Ramazan, "Postmodernizmin "Tarihin Anlatısal Yapısı" Görüşü Çerçevesinde Siyer Yazımı ve Öğretimine Yeniden Bakmak", *Türkiye'de Tüm Yönleri ile Siyer Çalışmaları Sempozyum Tebliğler Kitabı 1*, İstanbul 2016, ss. 243-274.

Âlu Hattâb, İyâs Muhammed Harb, *el-Kavlu'l-mu'teber fî beyâni'l-i'câz li'l-hurûfi'l-mukattaa min fevâtihi's-suver*, Metâbi' Print, Hartum 2011.

Âlu İbn Teymiyye, Ebu'l-Berekât Mecdüddin Abdüsselam b. Abdillah (ö.652/1254) - Şihâbüddin Abdulhalim b. Abdisselam (ö.682/1283) - Takıyyüddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdulhalim el-Harrânî (ö.728/1328), *el-Müsevvede fî usûli'l-fıkh* (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhâmid), Matbaatü'l-Medenî, Kahire ts.

Âlu'ş-Şeyh, Salih b. Abdilaziz, *Şerhu Mukaddimeti't-tefsîr fî usûli't-tefsîr*, Mektebetü Dâri'l-Minhâc, Riyad 1432.

Apaydın, Mehmet, *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım*, KURAMER Yayınları, İstanbul 2018.

Arain, Hafiz Adul Latif, *Ibn Kathir Some Aspects of Scholastic Theology in His Commentary*, Durham University, England 1970.

Ata, Mehmet Mahfuz, "Tirmizî'nin Kur'ân Tefsir Yöntemi (Ebvâbu't-Tefsir Özelinde)", *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, c. 6, sy. 2 (2022), ss. 555-576.

Aydar, Hidayet, "Hicrî İkinci Asırda Tebe-i Tâbiîn Tefsirindeki Yeri", *Hicri İkinci Asırda İslâmi İlimler*, (I-V), İksad Uluslararası Yayınevi, Ankara 2002, ss. 115-178.

Aydemir, Abdullah, *Büyük Türk Bilgini Şeyhulislâm Ebüssuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, DİB Yayınları, Ankara ts.

Aydınlı, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, Timaş Yayınları, İstanbul 1987.

Azmi, Altaf Ahmad, "Traditional and Non-Traditional Methodology of Interpretation of the Qur'ân -a critical study-", *The Indian Journal of Arabic and Islamic Studies* [Special Issue on Qur'anic Studies-I], c. 2, sy. 3 (2017), ss. 56-69.

Azmi, Ahmad Sanusi, *Qur'anic References to Prophet Muhammad's Early Life: an Analysis of Selected Works of the Third/Ninth Century*, University of Birmingham, Birmingham 2017.

---------, "Ahl al-Hadith Methodologies on Qur'anic Discourses in the Ninth Century: a Comparative Analysis of Ibn Hanbal and Bukhari", *Online Journal Research in Islamic Studies*, Universiti Sains Islam Malaya, c. 4/1 (2017), ss. 17-26.

---------, "Sîrah of the Prophet's Early Life in Musnad of Ahmad: An Analytical Study of Qur'ânic References in Sîrah Nabawiyyah", *Sains Humanika*, 9/3 (2017), ss. 37-42.

Babanzâde, Ahmed Nâim, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercümesi*, Evkâf Matbaası, (I-III), İstanbul 1346/1928.

el-Bağdâdî, Sâlim Saffâr, *Nakdu menheci't-tefsîr ve'l-müfessirîn el-mukâran*, Dâru'l-Hâdî, Beyrut 1420/2000.

Bağdatlı İsmail Paşa, İsmail b. Mehmed Emîn el-Bâbânî (ö.1920), *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn*, İstanbul 1951 (tıpkıbasım: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut).

Bakırcı, Saffet, *Mealimü't-Tenzil'in Rivayet Tefsirleri İçindeki Yeri*, Selçuk Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Konya 1990.

Bâvezîr, Ahmed Muhammed el-Uleymî, *Merviyyâtu Gazveti Bedr*, Mektebetü Taybe, Medine 1400/1980.

Baysal, Sıddık, "Mahiyeti, İmkân ve Sınırlılıkları Açısından Bilimsel Tefsir", *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 3/2 (2019), ss. 226-266.

Bedreddîn el-Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed (ö.855/1451), *Meğâni'l-ahyâr fî şerhi esâmî ricâli me'âni'l-âsâr* (nşr. Muhammed Hasan İsmâîl), I-III, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1427/2006.

el-Belâzürî, Ahmed b. Yahya b. Câbir (ö.279/893), *Ensâbu'l-eşrâf* (nşr. Süheyl Zekkâr, Riyaḍ ez-Ziriklî), I-XIII, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1417/1996.

Bel'îd, Sâdık, *el-Kur'ân ve't-teşrî -kırâe cedîde fî âyâti'l-ahkâm-*, Merkezu'n-Neşri'l-Câmiî, Tunus 2000.

Berg, Herbert, "Exegesis", *Wiley-Blackwell Companion to the Hadith*, (Ed. Daniel Brown), Wiley-Blackwell Publishing, Oxford 2020, ss. 223–239.

el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Hüsrevcerdî (ö.458/1066), *Delâilü'n-nübüvve* (nşr. Abdulmu'tî Kal'acî), I-VII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1408/1988.

---------, *el-Esmâ ve's-sıfât* (nşr. Abdurrahmân Amîre), I-III, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1417.

---------, *el-Hilâfiyyât beyne'l-İmâmeyn eş-Şâfiî ve Ebî Hanîfe ve ashâbih* (nşr. Heyet), er-Ravza, Kahire 1436/2015.

---------, *Menâkibu'ş-Şâfiî* (nşr. Ahmed Sakr), I-II, Mektebetü Dâri't-Turâs, Kahire 1390/1970.

---------, *es-Sünenü'l-kübrâ* (nşr. Abdullâh et-Türkî), I-XXII, Merkezu Hicr, 1432/2011.

---------, *Şuabu'l-îmân* (nşr. Abdulalî Abdulhamîd), I-XIV, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1423/2003.

---------, *el-Medhal ilâ ilmi's-sünen* (nşr. Muhammed Avvâme), I-II, Dâru'l-Yüsr/Dâru'l-Minhâc, Kahire/Beyrut 1437/2017.

el-Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr el-Basrî (ö.292/905), *el-Bahru'z-zehhâr/el-Müsnedü'l-Bezzâr* (nşr. Mahfûzurrahman Zeynullah v.dğr.), I-XVIII, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine 2009.

Bilgin, Muhammed, *Garîbu'l-Kur'ân ve Amme Cüzündeki Garîb Kelimelerin Tefsiri*, Uludağ İlahiyat Fakültesi, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Bursa 1984.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakatü'l-Müfessirîn*, Ravza Yayınları, I-II, İstanbul 2008.

Birışık, Abdulhamit, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. bs., İstanbul 2019.

---------, "İbnü'n-Nakîb el-Makdisî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (*DİA*), İst. 2000, XXI, 165-166.

---------, "Kur'âniyyûn", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (*DİA*), Ankara 2002, XXVI, ss. 428-429.

---------, "Ulûmü'l-Kur'ân", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (*DİA*), İstanbul 2012, XLII, 132-135.

Birkeland, Harris, *Old Muslim Opposition Against Interpratation of the Koran*, Almqvist & Wiksell, Uppsala 1956.

Brown, Jonathan A.C., *The Conanization of al-Bukhârî and Muslim: The Formatin and Function of the Sunni Hadith Canon*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), The University of Chicago, Oslo 2005.

----------, *Hadith Muhammad's Legacy in The Medieval And Modern World*, Oneworld Publications, Oxford 2009.

----------, "Even if it's not true it's True: Using Unreliable Hadith in Sunni Islam", *Islamic Law and Society*, Brill, sy. 18 (2011), ss. 1-52.

al-Btus, Amin M. Salam al-Manasyeh, *The Question of Abrogation (Naskh) in the Qur'an*, (Doktora Tezi), New York University, New York 1990.

el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl (ö.256/870), *et-Târîhu'l-kebîr* (nşr. Muhammed ed-Debbâsî), I-XII, en-Nâşiru'l-Mütemeyyiz, Riyad 1440/2019.

el-Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhuddîn b. Hasen b. İdrîs el-Buhûtî el-Hanbelî (ö.1051/1641), *Keşşâfu'l-kınâ' an metni'l-iknâ'*, I-XV, Vizâretü'l-Adl, Suudi Arabistan 1421/2000.

Bulut, Ali, *Filolojik Tefsir ve Öncüleri*, M.Ü. İlahiat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2022.

al-Busaidi, Saleh Ahmed, *The Effect of Doctrinal Conflict on the Science of Hadith*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), University of Edinburgh, Edinburgh 2006.

el-Buveytî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Yahya el-Mısrî (ö. 231/846), *Muhtasaru'l-Buveytî* (nşr. Eymen b. Nâsır b. Nâyif es-Selâme), I-II, el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Medine 1431/2010.

Bülbül, Halit, *Allah'ın İndirdiği ve İnsanların Uydurduğu Din*, Doğu Kitabevi, İstanbul 2013.

Büyük, Enes, *Mâverdî'nin en-Nüket ve'l-Uyûn Adlı Tefsirinde İsrailiyat*, RTE Üniv. Sos. Bil. Enst., (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Rize 2014.

el-Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî el-Leysî (ö.255/869), *el-Hayevân* (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), I-VIII, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1416/1996.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yayınları, Ankara 2015.

----------, "Süddî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (*DİA*), İstanbul 2010, XXXVIII, 17-18.

Carre de Vaux, Bernard, “TAFSIR”, *The Encyclopaedia of Islam*, (I-IV), Brill & Luzac, Leiden & London 1913-38.

Cemâlüddîn el-Mizzî, Ebü’l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf el-Kelbî (ö.742/1342), *Tehzîbü’l-Kemâl fî esmâi’r-ricâl* (nşr. Beşşâr Avvâd Ma‘rûf), I-XXXV, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1400/1980.

Cevad Ali, “Mevâridu Târîhi’t-Taberî”, *Mecelletü’l-Mecmai’l-İlmiyyi’l-Irâkî*, Matbaatü’t-Tefeyyüz, Bağdad Zilkade 1369/Eylül 1950, c. I, sy. 1, ss. 143-231.

el-Cüdey‘, Abdullah b. Yusuf, *el-Mukaddimâtü’l-esâsiyye fî ulûmi’l-Kur’ân*, Müessesetü’r-Reyyân, Beyrut 1427/2006.

el-Cüzcânî, Ebû İshak İbrahim b. Yakûb es-Sa‘dî (ö.259/873), *Ahvâlü’r-ricâl* (nşr. Subhî es-Sâmerrâî), Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1405.

Çakar, Muharrem, *Siyasal İslâm -İslâm’da Siyasî bir Devlet Düzeni Var mı?*, Çatı Kitapları, İstanbul 2004.

Çalışkan, İsmail, “Tefsirde Mâturîdî’yi Keşfetmek: İmam Mâturîdî ve Te’vîlâtu’l-Kur’ân’ın Tefsir İlmindeki Yeri”, *Milel ve Nihal*, c. 7, sy. 2, (2010), ss. 67-93.

Çam, Merve Nur, *Mukâtil b. Süleyman’ın Tefsir Nakillerinin Güvenilirliği -Ali b. Ebî Talha Nakilleri ile Metin Karşılaştırması-*, Hitit Üniv. Sos. Bil. Enst., (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Çorum 2021.

Çelebi, İlyas, *İslam İnancında Gayb Problemi*, MÜİF Yayınları, İstanbul 1996.

Çetin, Mustafa, *Kur’ân-ı Kerîmi Anlama Usûlü*, Akyol Neşriyat, İzmir 1400/1980.

Çiftçi, Nurettin, *Kur’ân’ın Kur’ân’la Tefsiri*, Van Üniv. Sos. Bil. Enst., (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Van 2019.

ed-Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman et-Temîmî (ö. 255/869), *el-Müsned* (nşr. Heyet), I-III, Dâru’t-Te’sîl, Kahire 1436/2015.

ed-Dânî, Ebû Amr Osmân b. Sa‘îd (ö.444/1053), *es-Sünenü’l-vâride fi’l-fiten* (nşr. Rıdâullâh b. Muhammed İdrîs el-Mubârekfûrî), I-VI, Dâru’l-Âsıme, Riyad 1416.

ed-Dâvûdî, Muhammed b. Alî b. Ahmed el-Mâlikî (ö.945/1538), *Tabakâtü’l-müfessirîn*, I-II, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1403/1983.

ed-Dehş, Abdurrahman b. Salih b. Süleyman, *el-Akvâlu’ş-şâzze fi’t-tefsîr neş’etühâ ve esbâbuhâ ve âsâruhâ*, Mecelletü’l-Hikme, Manchester 1425/2004.

Demir, Mustafa, 20. Yüzyılın İlk Yarısında Türkiye’de Hadis Tartışmaları, Necmettin Erbakan Üniv. Sos. Bil. Enst., (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Konya 2017.

Demir, Serkan, “Hadis Metinlerinin Yorumlanmasında Siyer Bilgilerinin Kullanılması”, *İslam ve Yorum Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, Malatya İlahiyat Vakfı, Malatya 2017.

Demircan, Adnan, “Tarih Üzerine Bazı Düşünceler”, *Milel ve Nihal*, c. IV, sy. 3, (2007), ss. 69-89.

Demirci, Muhsin, *Kur’ân Tefsirinde Farklı Yorumlar*, (I-III), İFAV Yayınları, İstanbul 2007.

Derveze, Muhammed İzzet b. Abdilhâdî b. Dervîş (ö.1984), *et-Tefsîru’l-hadîs tertîbu’s-suver hasebe’n-nüzûl*, I-X, II. bs., Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrut 1421/2000.

----------, *Tedvînü’l-Kur’âni’l-mecîd*, Dâru’ş-Şuâ’, Kuveyt 2004.

Dihlevî, Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdurrahim, *el-Fevzü’l-kebîr fî usûli’t-tefsîr* (nşr. Selman el-Hüseynî en-Nedvî), Dâru’s-Sahve, Kahire 1407/1986.

Dilaveroğlu, Mehmed Es'ad, *Telfik-i Mezâhibe Reddiye*, Sebil Yayınevi, İstanbul 1979.

Dinç, Ömer, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*, İSAM Yayınları, İst. 2022.

Duman, Zeki, *Uygulamalı Tefsri Usûlü ve Tefsir Tarihi (Başlangıcından Tedvin Dönemine Kadar)*, Erciyes Üniversitesi Yay., Kayseri 1992.

Dumlu, Ömer – Aydemir, Mehmet, *Tefsir Tarihi*, Kitâbi Yayınları, İstanbul 2022.

Dündar, Abdulhamit, *4/10. Yüzyılda Bağdat (Topoğrafya, Toplumsal Yapı, Gündelik Hayat)*, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sos. bil. Enst, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Bilecik 2019.

Ebû Amre, Fâyiz Hassân, "el-Kısasu'l-vâhiye ve eseruhâ fi't-tefsîr", *Mecelletü Câmiati'l-Aksâ* (Silsiletü'l-Ulûmi'l-İnsâniyye), c. XX, sy. 2 (2016), ss. 102-142.

Ebû Bekir, "el-İstişhâdu'l-lügavî inde Pervîz fî "Lugâti'l-Kur'ân" -dirâse nakdiyye-", *Mecelletü'l-Kısmi'l-Arabî*, Câmiatu Pencap, Lahor 2016, sy. 23, ss. 83-110.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî (ö.275/889), *el-Merâsîl* (nşr. Şu'ayb el-Ârnaût), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1408/1987.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelusî (ö.745/1344), *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr* (nşr. Sıdkî Muhammed Cemîl), Dârul-Fikr, Beyrut 1420.

Ebû Musa el-Medînî, Muhammed b. Ömer b. Ahmed (ö.581/1185), *Hasâisu Müsnedi'l-İmâm Ahmed*, Mektebetü't-Tevbe, 1410/1990.

----------, *el-Mecmûu'l-mugîs fî garîbi'l-Kur'ân ve'l-hadîs* (nşr. Abdülkerim el-Azbâvî), I-III, Mekke 1406-1408.

Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh b. İshak (ö.430/1038), *Hilyetü'l-evliyâ*, I-X, Matbaatü's-Saâde, Mısır 1394/1974.

Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed, *el-İsrâiliyyât ve'l-mevdûât fî kütübi't-tefsîr*, Mektebetü's-Sünne, Kahire 1408.

----------, *es-Sîretü'n-nebeviyye fi dav'i'l-Kur'ân ve's-sünne*, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1412/1992.

----------, *el-Vasît fî ulûmi ve mustalahi'l-hadîs*, Âlemü'l-Ma'rife, Cidde 1983.

Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî (ö.224/839), *Garîbu'l-hadîs* (nşr. Hüseyn Muhammed Şeref), Kahire 1404/1984.

----------, *Fezâilü'l-Kur'ân* (nşr. Mervan el-Atiyye v.dğr.), Dâru İbn Kesîr, Dımaşk-Beyrut, 1416/1995.

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Muhammed b. el-Hüseyn el-Ferrâ' (ö. 458/1066), *el-Udde fî usûli'l-fıkh* (nşr. Ahmed el-Mübârekî v.dğr.), I-V, Riyad 1414/1993.

Ebû Ya'lâ el-Halîlî, Halîl b. Abdullâh b. Ahmed el-Kazvînî (ö.446/1054), *el-İrşâd fî ma'rifeti ulemâi'l-Hadîs* (nşr. Muhammed Sa'îd Ömer İdrîs), I-III, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1409/1988.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *Mefhûmu'n-nas dirâse fî ulûmi'l-Kur'ân*, el-Merkezü's-Sekâfiyyi'l-Arabî, Mağrib 2014.

Ebû Zehv, Muhammed, *el-Hadîs ve'l-muhaddisûn ev inâyetü'l-ümmeti'l-İslâmiyye bi's-sünneti'n-nebeviyye*, er-Riâsetü'l-Âmme li-İdârâti'l-Buhûsi'l-İlmiyye, Riyad 1404/1984.

Ebü'l-Yümn el-Uleymî, Abdurrahman b. Muhammed (ö.928/1522), *Fethu'r-rahmân fî tefsîri'l-Kur'ân* (nşr. Nûruddîn Tâlib), I-VII, 1430/2009.

----------, *el-Menhecü'l-Ahmed fî terâcimi ashâbi'l-İmâm Ahmed* (nşr. Riyâd Abdulhamîd Murâd v.dğr.), I-VI, Dâru Sâdır, Beyrut 1997.

Ebüssuûd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafâ el-İmâdî (982/1574), *İrşâdu'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-kitâbi'l-kerîm*, Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, Beyrut ts.

Edirnevî, Ahmed b. Muhammed, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (nşr. Mustafa Özel-Muammer Erbaş), Birleşik Matbaacılık, İzmir 2005.

Eliaçık, R. İhsan, *İslâm'ın Yenilikçileri*, I-III, İnşa Yayınları, İstanbul 2011.

Elik, Hasan – Coşkun, Muhammed, *İndirildiği Dönemin Işığında Kur'ân Tefsiri -Tevhit Mesajı-*, İFAV Yayınları, İstanbul 2016.

Emîn, Ahmed, *Duha'l-İslâm neş'etü'l-ulûm fi'l-asri'l-Abbasiyyi'l-evvel*, el-Mektebetü'l-Üsre, Kahire 1997.

----------, *Fecrü'l-İslâm*, Müessesetü Hindâvî, Kahire 2012.

el-Ensârî, Hammâd b. Muhammed (ö.1998), *el-Mecmû' fî tercemeti'l-allâmeti'l-muhaddis eş-şeyh Hammâd b. Muhammed el-Ensârî rahimehu'llâh vesîretihi ve akvâlihi ve rahalâtih* (nşr. Abdulevvel b. Hammâd el-Ensârî), I-II, Medine 1422/2002.

Erbaş, Muammer, *İbn Teymiyye'nin Kur'ân-ı Kerîm'i Tefsir Yöntemi,* Kitâbi Yayınları, İstanbul 2022.

Erçin, Hatice Ece, "Hicrî İkinci Asırda Sünnî-Şiî Paradigmanın Tefsir Rivayetlerine Etkisi: İbn Abbas Örneği", *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, c. 6, sy. 1 (2022), ss. 365-394.

Eroğlu, Ali, *Müfessir Hüseyin İbn Mesûd el-Bağavî ve Tefsîrindeki Usûlü*, (Öğretim Üyeliği Tezi), Erzurum Yüksek İslâm Enstitüsü, Erzurum 1982.

----------, *Tarihte Tefsir Hareketi ve Tefsir Anlayışları*, Eğitim ve Kültür Vakfı Yay., Erzurum 2002.

Ersöz, Resul, *Selefîlik ve Selefî Tefsir Anlayışı*, Ensar Yayınları, İstanbul 2018.

Ertürk, Mustafa, *Metin Tenkidi (Gayb ve Fiten Hadisleri Örneği)*, Fecr Yayınları, İstanbul 2011.

Erul, Bünyamin, "Hadisçiler ile Tarihçilerin Tenkit Yöntemleri Üzerine (Tespitler, Tenkitler, Teklifler)", *Siyer Araştırmaları Dergisi*, sy. 7, (2020), ss. 27-62.

----------, "Telfîk", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (*DİA*), İstanbul 2011, XL, ss. 400-401.

Evkuran, Mehmet, "Metni Doğru Anladığımızdan Nasıl Emin Olabiliriz?" -İslam Düşüncesinde Yorumun Meşruiyeti Üzerine-, *İslam ve Yorum*, İnönü Üniv. Yay., Malatya 2017, I, ss.17-36.

----------, "Kelâm Geleneğinde Yorum Yorunu ve Mecâz-Teşbîh Rekabeti 15. Yüzyıl Hanefî Kelamcısı Alâuddin el-Buhârî'nin İbni Teymiyye Eleştirisi Üzerine Bir İnceleme", *İslam ve Yorum II*, İnönü Üniv. Yay., Malatya 2018, I, ss. 53-62.

el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî (ö.370/981), *Tehzîbü'l-lüga* (nşr. Muhammed Avd Mirab), I-VIII, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 2001.

el-Ezherî, Muhammed Beşir Zâfir (ö. 1907), *Tahzîru'l-müslimîn mine'l-ehâdisi'l-mevdûa alâ seyyidi'l-mürselîn*, Matbaatu Cerîde er-Râvi'l-Yevmiyye, Kahire 1321/1903.

Ferhât, Ahmed Hasan, *Fî ulûmi'l-Kur'ân arz ve nakd ve tahkîk*, Dâru Ammâr, Amman 1421/2001.

el-Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyan el-Fârisî (ö.277/891), *el-Ma'rife ve't-târîh* (nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî), I-III, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1401/1981.

el-Fettenî, Cemâlüddîn Muhammed Tâhir b. Alî (ö.986/1578), *Tezkiratü'l-mevdûât*, İdâretü't-Tıbâati'l-Münîriyye, Mısır 1343.

Fück, Johann W. (ö.1947), "Die Rolle des Traditionalismus im Islam", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, c. 93, sy. 1/2 (1939), ss. 1-32; "Hadisçiliğin İslâmî Geleneğin

Oluşumundaki Rolü" (Çev. Seda Ensarioğlu), *Hadis Tetkikleri Dergisi*, c. 1, sy. 2 (2003), ss. 145-165.

el-Fütûhî, Ebû Bekr Takıyyüddin Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr el-müsemmâ bi Muhtasarü't-Tahrîr* (nşr. Muhammed ez-Zühaylî - Nezîh Hammâd), Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad 1993/1413.

el-Füneysân, Suûd b. Abdullah, *Âsâru'l-Hanâbile fî ulûmi'l-Kur'ân el-matbû' – el-mahtût – el-mefkûd,* Riyad 1409.

el-Gaffâr, Abdurresûl, *el-Müyesser fî ulûmi'l-Kur'ân*, Dâr ve Mektebetü'r-Resûli'l-Ekrem, Beyrut 1415/1995.

Gardet, Louis – Anawati, Georges, *İslam Teolojisine Giriş -Karşılaştırmalı Teoloji Denemesi-*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2015.

el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (ö.505/1112), *Kavâidu'l-akâid* (nşr. Musa Muhammed Ali), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1405/1985.

el-Gazzî, Ahmed b. Abdülkerîm el-Âmirî (ö.1143/1731), *el-Ceddü'l-hasîs fî beyâni mâ leyse bi-hadîs* (nşr. Ebû Abdirrahman Fevvâz Ahmed Zemerlî), Dâru İbn Hazm, Beyrut 1997/1418.

Gilliot, Claude, Gilliot, "Exegesis of the Qur'ân: Classical and Medieval", *Encyclopaedia of the Qur'an*, I-VI, (ed. Jane Dammen McAuliffe), Brill, Boston 2002, II, ss. 99-124.

Goldziher, Ignaz (ö.1921), *Muhammedanische Studien*, I-II, Halle 1888-1890.

----------, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*, Brill, Leiden 1920.

----------, *Islam fordom och nu studier i Korantolkningens historia (çev. Tor Andrae)*, Hugo Gebers, Stockholm 1915.

Gönüllü, Baki, *2./8. Asır Mısır Hadis Halkaları*, Marmara Üniv. Sos. Bil. Enst., (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2023.

Görmez, Mehmet, "Kâsım b. Asbağ", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (*DİA*), İstanbul 2001, XXIV, 540-541.

Gümüş, Sadreddin, "Garîbu'l-Kur'ân Tefsirinin Doğuşu", *Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 5-6, (1987-1988), ss. 9-26.

Güner, Osman, "Hâkim en-Nîsâbûrî ve Müstedrek Üzerine (Genel bir Değerlendirme)", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 10, Samsun 1998, ss. 141-158.

Gürler, Kadir, "Kur'ân'ın Rey ile Tefsirini Yasaklayan Rivayetlere Eleştirel Bir Yaklaşım", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004/1, c. III, sayı: 5, ss. 17-46.

el-Hâkim, Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh en-Nîsâbûrî (ö.405/1015), *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn* (nşr. Heyet), I-VIII, Dâru't-Te'sîl, Beyrut 1435/2014.

----------, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs* (nşr. Züheyr Şakîk el-Kebbî, Dâru İhyai'l-Ulûm, Beyrut 1416/1996.

Hâkim, Seyyid Riyâd, *Ulûmü'l-Kur'ân -durûs menheciyye-*, Dâru'l-Hilâl, Mısır 1435/2014.

el-Hallâl, Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed el-Bağdâdî el-Hanbelî (ö.311/923), *es-Sünne* (nşr. Atiyye ez-Zehrânî), I-VII, Dâru'r-Râye, Riyad 1410/1989.

Halîfe, İbrahim Abdurrahman Muhammed, *Dirâsât fî menâhici'l-müfessirîn*, Mektebetü'l-Ezher, Kahire 1399/1979.

Hanefî, Hasan (ö.2021), *el-A'mâlü'l-kâmile mine'n-nakl ile'l-akl*, I-III, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire 2014.

Harîrî, Gulam Ahmed, *Târîh-i tefsir ve müfessirîn*, Dâru'l-İşâa, Faysalâbâd 1999-2000.

Hasan, Hasan İbrahim, *Târîhu'l-İslâm es-siyâsi ve'd-dînî ve's-sekafî ve'l-ictimâî*, I-IV, Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, Kahire 1964.

el-Hasenî, Abdulhay b. Fahreddin (ö.1341/1923), *el-İ'lâm bi-men fî târîhi'l-Hind mine'l-a'lâm el-müsemma bi-Nüzheti'l-havâtir ve behceti'l-mesâmi' ve'n-nevâzır*, Dâru İbn Hazm, I-VIII, Beyrut 1420/1999.

el-Hasenî, Fâika Hasan Ahmed, *Merviyyâtü's-Süddî el-Kebîr ve akvâluhu fi't-tefsîr*, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Mekke 1412.

el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî (ö.463/1071), *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvi ve âdâbi's-sâmi'* (nşr. Mahmûd et-Tahhân), I-II, Mektebetü'l-Maârif, Riyad 1403/1983)

----------, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye* (nşr. Mâhir Yâsîn el-Fahl), I-II, Dâru İbni'l-Cevzî, Demmâm 1432.

----------, *Muvaddıhu evhâmi'l-cem' ve't-tefrîk* (nşr. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî), I-II, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1407.

----------, *Târîhu Bağdâd* (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), I-XVI, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1422/2002.

----------, *er-Rihle fî talebi'l-hadîs* (nşr. Nureddin Itr), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1395.

Hatîb eş-Şirbînî, Şems ed-Dîn Muhammed b. Ahmed eş-Şâfiî (ö.977/1569), *es-Sirâcü'l-münîr fî'l-İâneti alâ marifeti ba'di meânî kelâmi rabbinâ'l-hakîmi'l-habîr*, I-IV, Matbaatu Bûlâk, Kahire 1285.

Haydar, Hasan Muhsin, *Esbâbü'n-nüzûli'l-Kur'ânî: târîh ve hakâik*, el-Merkezü'l-Âlemî, Kum 1427 Kamerî /1385 Şemsî.

Hekim, Muhammed Tahir, *Sünnet* (çev. Cemal Güzel), Tevhid Yayınları, İstanbul 1996.

el-Hererî, Muhammed el-Emîn b. Abdillâh el-Üremmî el-Alevî, *Mukaddimetü't-tefsîr el-müsemmât nüzüle kirâmi'd-dîfân fî sâhati hadâiki'r-ravh ve'r-reyhân*, Dâru Tavki'n-Necât, Beyrut 1421/2001.

Horst, Heribert, "Taberî'nin Kur'ân Tefsiri'ndeki Rivayetler", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt 16, Sayı 1, 2016, ss. 309-328.

el-Hudarî, Muhammed b. Mustafa el-Hudarî ed-Dimyâtî eş-Şâfiî (ö.1287/1870), *Risâle fî mebâdii't-tefsîr*, Matbaatü'n-Nîl, Mısır 1321/1903.

el-Hudayr, Abdulkerîm b. Abdillâh, *el-Hadîsu'd-daîf ve hukmü'l-ihticâc bih*, Dâru'l-Müslim, Riyad 1317/1997.

----------, *Tefsîru't-tâbiîn arz ve dirâse mukârene*, (I-II), Dâru'l-Vatan, Riyad 1420/1999.

el-Hûfî, Ahmed Muhammed (ö.1983), *et-Taberî*, Lecnetü't-Ta'rîf bi'l-İslâm, Kahire 1390/1970.

el-Hûlî, Emîn b. İbrâhîm (ö.1966), *Menâhicu tecdîd fi'n-nahv ve'l-belâga ve't-tefsîr ve'l-edeb*, Dâru'l-Ma'rife, Kahire 1961.

----------, "et-Tefsîr", *Mûcezü Dâirati'l-Meârifi'l-İslâmiyye* (nşr. İbrahim Zeki Hurşîd v.dğr.) Merkezu'ş-Şârika li-İbdâ'i'l-Fikrî, 1418/1998, VIII, 2310-2349.

----------, "es-Sîre", *Mûcezü Dâirati'l-Meârifi'l-İslâmiyye* (nşr. İbrahim Zeki Hurşîd v.dğr.) Merkezu'ş-Şârika li-İbdâ'i'l-Fikrî, 1418/1998, XIX, ss. 6027-6032.

el-Humeydî, Ebû Abdullâh b. Ebî Nasr Muhammed b. Futûh b. Abdullâh b. Futûh b. el-Humeydî (ö.488/1095), *Cezvetü'l-muktebis fî zikri vülâti'l-Endelüs*, ed-Dâru'l-Mısriyye, Kahire 1966.

Hurvitz, Nimrod, *Ahmad b. Hanbal and Formation of Islamic Orthodoxy*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Princeton Univesity, New Jersey 1994.

Hurvitz, Nimrod, *The Formation of Hanbalism Piety into Power*, Routledge, New York 2011.

el-Hüseyin, Abdülkadir Muhammed, "Temyîzu'd-dahîl fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm", *Mecelletü Câmiati Dımaşk* (2013) 29/3, ss. 339-367.

Hût, Ebû Abdullah Muhammed b. Dervîş el-Beyrûtî el-Alevî (ö.1276/1860), *Esne'l-metâlib fî ehâdîsi muhtelifeti'l-merâtib* (nşr. Halîl el-Meys), Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1983/1403.

Islâhî, Maulânâ Diyâuddîn, "Tafsîr-Origin and Development (with special reference to modern India)", *The Indian Journal of Arabic and Islamic Studies* [Special Issue on Qur'anic Studies-I], c. 2, sy. 3 (2017), ss. 85-109.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullâh en-Nemerî (ö.463/1071), *et-Temhîd li mâ fî'l-Muvatta' mine'l-meânî ve'l-esânîd* (nşr. Mustafâ b. Ahmed el-Alevî, Muhammed Abdülkebîr el-Bekrî), I-XXIV, Vizâratü Umumi'l-Evkâf, Mağrib 1387/1967.

----------, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlih* (nşr. Fevvâz Ahmed Zemerlî), I-II, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1424/2003.

İbn Abdilhâdî, Muhammed b. Ahmed b. Abdülhâdî ed-Dımaşkî (ö.744/1343), *Tabakâtu ulemâi'l-hadîs* (nşr. Ekrem el-Bûşî, İbrâhîm ez-Zeybek), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1417/1996.

İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî (ö.365/976), *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl* (nşr. Süheyl Zekkâr), Dâru'l-Fikr, I. Baskı, Beyrut 1984/1404; (nşr. Heyet), Dâru'l-Fikr, II. Baskı, Beyrut 1985/1405; (nşr. Yahya Muhtar Gazzâvî), Dâru'l-Fikr, III. Baskı, Beyrut 1988/1409; (nşr. Adil Ahmed Abdülmevcud ve Ali Muhammed Muavviz), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997/1418; (nşr. Mazin b. Muhammed es-Sirsâvî), Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2012/1433.

İbn Akîle, Cemâlüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Mekkî (ö.1150/1737), *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fî ulûmi'l-Kur'ân* (nşr. Muhammed Safa Hakkı v.dğr.), Merkezü'l-Buhûs, I-IX, Şârika 1427.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen (ö.571/1176), *Târîhu Dımaşk* (nşr. Ömer b. Garâme el-Amravî), I-LXXX, Dâru'l-Fikr, 1415/1995.

İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdulhak b. Ğâlib el-Endelûsî (ö.542/1148), *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz* (nşr. Abdüsselâm Abduşşâfî Muhammed), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1422.

----------, *Fihrisu İbn Atiyye* (nşr. Muhammed Ebü'l-Ecfân, Muhammed ez-Zâhî), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1983.

İbn Beşküvâl, Ebû'l-Kâsım Halef b. Abdülmelik b. Mes'ûd b. Beşkuvâl el-Endelusî (ö.578/1182), *es-Sıla fî târîhi eimmeti'l-Endelüs*, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1374 /1955.

İbn Cüzey, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî (ö.741/1341), *et-Teshîl li-ulûmi't-tenzîl* (nşr. Abdullâh el-Hâlidî), Şirketü Dâri'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, Beyrut 1416.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî (ö.327/938), *Tefsîru'l Kur'âni'l-azîm* (nşr. Hikmet b. Beşîr b. Yâsîn v.dğr.), I-XVI, Dâru İbni'l-Cevzî, Suud 1439.

----------, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, Ṭab'atu Meclisi Dâireti'l-Ma'ârifi'l-Osmâniyye – Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Haydarâbâd – Beyrut 1371/1952.

----------, *el-Merâsîl* (nşr. Şükrullâh Ni'metullâh Kûcânî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1418/1998.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Ebî Şeybe el-Absî (ö. 235/850), *el-Müsned* (nşr. Âdil b. Yûsuf el-Azzâzî, Ahmed b. Ferîd el-Mezîdî), I-II, Dâru'l-Vatan, Riyad 1997.

----------, *el-Musannef* (nşr. Sad b. Nâsır eş-Şetrî), I-XXV, Dâru Kunûzi İşbîliyâ, Riyad 1436/2015.

İbn Ebî Ya'lâ el-Ferrâ', Ebû Yûsuf Muhammed b. el-Hüseyn (ö.526/1131), *Tabakâtü'l-Hanâbile* (nşr. Muhammed Hâmd el-Fakî), I-II, Matbaatü's-Süneni'l-Muhammediyye, Kahire ts.

İbn Ferhûn, İbrâhîm b. Alî b. Muhammed b. Ferhûn el-Ya'merî (ö.799/1397), *ed-Dîbâcü'l-müzheb fî ma'rifeti a'yâni'l-ulemâi'l-mezheb* (nşr. Muhammed el-Ahmedî Ebü'n-Nûr), I-II, Dâru't-Turâs, Kahire ts.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Alî el-Askalânî (ö.852/1448), *İthâfü'l-mehere bi'l-kavâidi'l-mübtekire min etrâfi'l-aşere* (nşr. Merkezu Hidmeti's-Sünne ve's-Sîra), XIX, Mecmau Melik Fehd, 1415/1994.

----------, *el-Mu'cemü'l-müfehres - tecrîdu esânîdi'l-kütübi'l-meşhûra ve'l-eczâi'l-mensûra* (nşr. Muhammed Şekûr el-Meyâdînî), Müessetü'r-Risâle, Beyrut 1418/1998.

----------, *en-Nüket alâ kitâbi İbni's-Salâh* (nşr. Rabî' b. Hâdî Umeyr el-Medhalî), İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, Medine 1404/1984.

----------, *Lisânü'l-Mîzân* (nşr. Abdülfettâh Ebû Ğudde), I-X, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1423/2002.

----------, *Tağlîku't-ta'lîk alâ Sahîhi'l-Buhârî* (nşr. Saîd Abdurrahmân Musa el-Kazakî), I-V, el-Mektebü'l-İslâmî, Amman 1405/1984.

----------, *Tehzîbü't-Tehzîb*, I-XII, Dâiretü'l-Maârifi'n-Nizâmiyye, Hindistan 1326/1908.

----------, *Telhîsu'l-habîr fî tahrîci ehâdîsi'r-râfiiyyi'l-kebîr* (nşr. Ebû Âsım Hasan b. Abbas b. Kutub), I-IV, Müessesetü Kurtuba, Mısır 1416/1995.

----------, *el-Ucâb fî beyâni'l-esbâb* (nşr. Abdülhakîm Enîs), I-II, Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1418/1997.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed b. Haldûn (ö.808/1406), *Dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber fî târîhî'l-Arab ve'l-Berber ve men âsarahum min zevî'ş-şe'ni'l-ekber* (nşr. Halîl Şehâde), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1408/1988.

İbn Haldun, *Mukaddime* (nşr. Süleyman Uludağ), (I-II), Dergâh Yayınları, İstanbul 2007.

İbn Hallikân, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-İrbilî (ö.681/1282), *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân* (nşr. İhsân Abbas), I-VII, Dâru Sadr, Beyrut 1318-1415/1900-1994.

İbn Hayr, Ebû Bekir Muhammed b. Ömer el-İşbîlî (ö.575/1180), *Fehresetu İbn Hayr el-İşbîlî* (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Tunus 2009.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b el-Endelüsî (ö.456/1064), *el-Muhallâ bi'l-âsâr* (nşr. Abdulgaffâr el-Bündârî), I-XII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1425/2003.

----------, *Resâîlu İbn Hazm* (nşr. İhsân Abbas), I-IV, el-Müessesetü'l-Arabiyye, Beyrut 1980.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî (ö.354/965), *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn* (nşr. Hamdî Abdülmecid), I-II, Dâru's-Samîî, Riyad 1420/2000.

İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekir ez-Züraî ed-Dımaşkî el-Hanbelî (ö. 751/1350), *Bedâi'u'l-fevâid* (nşr. Ali b. Muhammed el-İmrân), Dâru 'Atââti'l-'İlm-Dâru İbn Hazm, I-V Riyad-Beyrut, 2019/1440.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İsmail b. Ömer b. Kesîr ed-Dımaşkî (ö.774/1373), *el-Bidâye ve'n-nihâye* (nşr. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî), I-XXI, Dâru Hicr, 1418/1997.

----------, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm* (nşr. Sâmî b. Muhammed Selâme), I-VIII, Dâru Ṭayyibe, 1420/1999.

----------, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyyîn* (nşr. Ahmed Ömer Hâşim v.dğr.), I-II, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire 1413/1993.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed el-Cemmâilî el-Makdisî (ö.620/1223), *el-Muğnî* (nşr. Abdullah et-Türkî, Abdulfettâh M. el-Hulv), I-XV, Alemu'l-Kütüb, Riyad 1417/1997.

----------, *el-Kâfî fî fıkhi'l-İmâm Ahmed*, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1414/1994.

İbn Kutluboğâ, Ebü'l-Fidâ Kâsım b. Kutluboğâ el-Cemâlî (ö.879/1474), *es-Sikât mimmen lem yaka' fi'l-Kütübi's-Sünne*, I-XIX, Merkezü'n-Nu'mân, San'a 1432/2011.

İbn Müflih, Ebû İshak İbrâhîm b. Muhammed (ö.884/1479), *el-Maksadü'l-erşed* (nşr. Abdurrahmân b. Süleyman el-Useymîn), I-III, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1410/1990.

----------, *Usûlü'l-fıkh* (nşr. Fehd b. Muhammed es-Sedhân), Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad 1999/1420.

İbn Nukta, Ebû Bekir Muhammed b. Abdülğanî el-Bağdâdî (ö.629/1232), *et-Takyîd li ma'rifeti ruvâti's-sünen ve'l-mesânîd* (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408/1988.

İbn Receb, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ahmed el-Hanbelî (ö.795/1393), *Zeylu Tabakâti'l-Hanâbile* (nşr. Abdurrahmân b. Süleyman el-Useymîn), I-V, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad 1425/2005.

----------, *Şerhu İleli't-Tirmizî* (nşr. Hemmâm Abdurrahîm Sa'îd), Mektebetü'l-Menâr, Zerkâ 1407/1987.

----------, *er-Reddu ale men ittebea gayra'l-mezâhibi'l-erbaa*, Merkezü'l-Mürabbî, İskenderiye 1437/2016.

İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' (ö.230/845), *et-Tabakât* (nşr. Ali Muhammed Ömer), I-XI, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1421/2001.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman (ö.643/1246), *Mukaddime=Ma'rifetu envâi ulûmi'l-hadîs* (nşr. Nûreddîn Itr), Dâru'l-Fikr-Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, Sûriye-Beyrut 1406/1986.

----------, *Fetâvâ İbn Salâh* (nşr. Muvaffak Abdullah Abdulkadir), Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Beyrut 1407.

İbn Tarhûnî, Muhammed b. Rızk, *Mevsûatu fezâili süver ve âyâti'l-Kur'ân*, I, Dâru İbni'l-Kayyim, Suudi Arabistan 1409; II, Mektebetü'l-İlm, Riyad 1414.

----------, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fî garbi İfrîkiyâ*, I-II, Dâru İbni'l-Cevzî, Suudi Arabistan 1426/2005.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm el-Harrânî (ö.728/1328), *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fî Nakzi Kelâmi'ş-Şîa el-Kaderiyye* (nşr. Muhammed Reşâd Sâlim), I-IX, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1406/ 1986.

----------, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut 1490/1980.

----------, *Dekâiku't-tefsîri'l-câmi' li tefsîri İbn Teymiyye* (nşr. Muhammed es-Seyyid el-Celîned), I-VI, Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, Dımaşk 1404.

----------, *Şerhu'l-Akîdeti'l-İsfahâniyye* (nşr. Muhammed b. Riyâd el-Ahmed), el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1425.

----------, *et-Tedmiriyye: Tahkiku'l-isbât li'l-esmâi ve's-sıfât ve hakikatu'l-cem' beyne'l-kader ve'ş-şer'* (nşr. Muhammed b. Avde es-Sa'vî), Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad 1421/2000.

----------, *Telhîsu kitâbi'l-İstigâse el-ma'rûf bi'r-red ale'l-Bekrî*, Mektebetü'l-Gurabâ el-Eseriyye, I-II, ts.

İbn Tolun, Ebü'l-Fazl Şemsüddîn Muhammed b. Alî ed-Dımaşkî (ö.953/1546), *eş-Şezretü fi'l-ehâdîsi'l-müştehire* (nşr. Kemal Zağlûl), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993/1413.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullâh b. el-Arabî el-İşbîlî (ö.543/1149), *el-Kabes fî Şerhi Muvattai Mâlik b. Enes* (nşr. Muhammed Abdullâh), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1992.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî (ö.597/1201), *Fünûnü'l-efnân fî uyûni ulûmi'l-Kur'ân*, Dârü'l-Beşâir, Beyrut 1408/1987.

----------, *Keşfü'l-müşkil min hadîsi's-Sahîhayn* (nşr. Alî Hüseyn el-Bevvâb), I-IV, Dâru'l-Vatan, Riyad 1418/1997.

----------, *Kitâbu'l-kussâs ve'l-müzekkirîn* (nşr. Muhammed Lütfî es-Sabbâğ), 3. Baskı, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1409/1988.

----------, *Leftetü'l-kebed ilâ Nasîhati'l-Veled* (nşr. Nâsıruddîn el-Elbânî, Mahmûd Mehdî), Dâru'l-Meârif, Riyad ts.

----------, *Menâkibu'l-İmâm Ahmed* (nşr. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî), 2. Baskı, Dâru Hicr, 1409.

----------, *el-Muntazam fî târîhi'l-mulûk ve'l-ümem* (nşr. Muhammed Abdulkâdir Atâ, Muṣṭafa Abdulkâdir Aṭâ), I-XIX, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1412/1992.

----------, *Nevâsihu'l-Kur'ân = Nâsihu'l-Kur'ân ve mensûhuh* (nşr. Muhammed Eşref Alî el-Melibârî), İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Câmiati'l-İslâmiyye, Medîne 1423/2003.

----------, *Saydu'l-hâtır*, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1425/2004.

----------, *Sıfatu's-safve* (nşr. Ahmed b. Alî), I-II, Dâru'l-Hadîs, Kâhire 1421/2000.

----------, *Telkîhu fuhûmi ehli'l-eser fÎ uyûni't-târîh ve's-siyer*, Dâru'l-Erkâm, Beyrut 1997.

----------, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr* (nşr. Abdürrezzâk el-Mehdî), I-IV, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1422/2001.

İbnü'l-Faradî, Ebü'l-Velîd Abdullâh b. Muhammed b. Yûsuf b. Nasr el-Ezdî (ö.403/1013), *Târîhu ulemâi'l-Endelüs*, I-II, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1408/1988.

İbnü'l-Mübârek, Ebû Abdurrahmân Abdullâh b. Mübârek et-Türkî (ö.181/798), *ez-Zühd ve'r-rekâik li-bni'l-Mübârek ve'z-Zühd li Nu'aym b. Hammâd* (nşr. Habîburrahmân el-A'zamî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts.

İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdullâh Muhammed b. İbrahim el-Yemenî (ö. 840/1437), *el-Avâsım ve'l-kavâsım fi'z-zebbi an sünneti Ebi'l-Kâsım,* I-IX, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1415/1994.

İbnü'l-Vezîr, Abdullah b. Ali b. Ahmed es-San'ânî (ö. 1147/1735), *Târîhu'l-Yemen hilâle'l-karni'l-hâdî aşer el-hicrî-es-sâbi' aşer el-mîlâdî (h. 1090-1045 / m. 1680-1635) el-müsemmâ Târîhu tabaki'l-halvâ ve sıhâfü'l-men ve's-selvâ* (nşr. Muhammed Abdirrahim Hâzim), Dârü'l-Mesîre, Beyrut 1985/1405.

İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Ömer b. Alî b. Ahmed el-Mısrî (ö.804/1402), *et-Tavzîh li şerhi'l-Câmii's-sahîh*, I-XXXVI, Dimaşk, 1429/2008.

----------, *el-Bedru'l-münîr fî tahrîci'l-ehâdîs ve'l-âsâri'l-vâkia fi'ş-şerhi'l-Kebîr* (nşr. Mustafa Ebü'l-Gayt v.dğr.), I-IX, Dâru'l-Hicre, Riyad 1425/2004.

İbnü'l-Münâdî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ca'fer el-Bağdâdî (ö. 336/947), *el-Melâhim* (nşr. Abdülkerîm el-Ukaylî), Dâru's-Sîre, Kum 1418.

----------, *Müteşâbihu'l-Kur'ân* (nşr. Abdullah b. Muhammed el-Guneymân), Mektebetu Lîne, Demenhur 1414/1993.

İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî, Ebû Bekr Takıyyüddin Muhammed b. Ahmed (ö.972/1564), *Me'ûnetü üli'n-nühâ şerhu'l-Müntehâ* (nşr. Abdulmelik b. Abdullâh Düheyş) I-XII, 5. bs., Mektebetü'l-Esedî, Mekke 1429-2008.

İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak b. Muhammed el-Verrâk el-Bağdâdî (ö.438/1047), *el-Fihrist* (nşr. İbrahim Ramadân), Dâru'l-Marife, Beyrut 1417/1997.

İmamoğlu, İbrahim Hakkı, *Celâddîn es-Süyûtî ve Kur'ân İlimlerindeki Yeri (el-İtkân Örneği)*, Ankara Üniv. Sos. Bil. Enst., (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2011.

İzmirli, İsmail Hakkı (ö.1946), *Siyer-i Celile-i Muhammediyye*, Tevsî-i Tıbâat Matbaası, İstanbul 1332.

----------, "İslam Âlimleri ve Mütefekkirleri -1- Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Gazzâlî -1-", *Cerîde-i ilmiyye*, sy. 53 (15 Cemaziyelûlâ 1338), s. 1690-1.

İslamoğlu, Mustafa, *Kur'ân'ı Anlama Yöntemi Tefsir Usûlü*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2014.

Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Musa el-Yahsubî (ö.544/1150), *Tertîbü'l-medârik ve takrîbu'l-mesâlik* (nşr. İbn Tâvît et-Tancî v.dğr.), I-VIII, Matbaatu Fudâle, Mağrib 1385-1403/1965-1983.

----------, *eş-Şifâ bi ta'rîfi hukûki'l-mustafa*, I-II, Dâru'l-Fikr, 1409/1988.

Kahraman, Abdullah, "Vaizlerin Kaynakları", *Vaaz ve Vaizlik Sempozyumu*, I-II, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2013, ss. 235-254.

Kahraman, Ferruh, *Tefsîrde İhtilâfların Mâhiyeti Çeşitleri ve Sebepleri*, Sakarya Üniv. Sos. Bil. Enst., (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Sakarya 2010.

Kandemir, M. Yaşar, "Bakî b. Mahled", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (*DİA*), İstanbul 1991, IV, 541-542.

Kandemir, M. Yaşar, "Hatîb el-Bağdâdî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (*DİA*), İstanbul 1997, XVI, 452-460.

Kara, İsmail, *Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk düşüncesinin Meseleleri*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2014.

Karagöz, Mustafa, "'Başlangıçta Tefsir Hadisin Bir Bölümüydü' İddiasının Kaynağı ve Değeri", *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2015, ss. 35-74.

Karagözoğlu, Mustafa Macit, *Zayıf Râvîler Duafâ Literatürü ve Zayıf Rivayetleri*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2014.

Karagözoğlu, Mustafa Macit, "'Hadissiz Siyer Siyersiz Hadis Müstakim Olur mu?' Başlıklı Tebliğin Müzakeresi", *Cumhuriyet Devri Akademik Siyer Literatürü*, (Ed. Eyüp Said Kaya), Meridyen Kitaplığı, İstanbul 2010, ss. 81-84.

Karaman, Hayreddin, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, I-III, Yeni Şafak Yayınları, İstanbul 1996.

Karataş, Ali, *Tefsir Geleneğinde Rivayet*, Fecr Yayınları, (II. bs.), Ankara 2021.

----------, "Kelbî ve Yorumları", *Kur'ân ve Yorumu -İlk Üç Yüz Yıl-,* (ed. Halil Rahman Açar), İlim Dallarının Düşünce Temellerini Araştırma Enstitüsü, Ankara 2019, ss. 1-15.

Karataş, Mustafa, "Hadis Sayım Metotlarının Hadislerin Sayısına Etkisi", *İLAM Araştırma Dergisi*, c. III, sy. 2, 1998, ss. 51-71.

Kargan, Saniye, *Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde Tefsir Rivayetleri ve Değerlendirmesi*, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniv. Sos. Bil. Enst., (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2022.

el-Kattân, Mennâ' Halîl (ö.1999), *el-Vecîz fî usûli't-tefsîr*, Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Riyad 1400/1980.

----------, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*, Mektebetu Vehbe, Kahire ts.

Kâtib Çelebi, Mustafâ b. Abdullâh Hâcî Halîfe (ö.1067/1957), *Keşfü'z-zünûn an esâmî'l-kütübi'l-fünûn*, I-VI, Mektebetü'l-Müsennâ, Bağdad 1941.

el-Kavukcî, Ebü'l-Mehâsin Muhammed b. Halil et-Trablusî (ö.1305/1888), *el-Lü'lüü'l-mersû' fîmâ lâ asle leh ev bi-aslihi mevdû'* (nşr. Fevvâz Ahmed Zemerlî), Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1994/1415.

Kaya, Mesut, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, İSAM Yayınları, İstanbul 2018.

----------, *Taberî Tefsiri'nin Kaynakları*, İFAV Yayınları, İstanbul 2022.

el-Kayrevânî, Ebû Muhammed Abdullah b. Ebî Zeyd (ö. 386/996), *el-Câmi' fi's-sünen ve'l-âdâb ve'l-megâzî ve't-târîh* (nşr. Muhammed Ebü'l-Ecfân – Osman Bittîh), Müessesetü'r-Risâle/el-Mektebetü'l-Atîka, Beyrut/Tunus 1403/1983.

Kehhâle, Ömer Rıza (ö.1408/1987), *Mu'cemü'l-müellifîn terâcimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, I-XV, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut ts.

Keskioğlu, Osman, *Nüzûlünden İtibaren Kur'ân-ı Kerim Bilgileri*, TDV Yay., Ankara 2012.

Kırca, Celal, "Buhârî ve Kur'ân Tefsiri", *Kur'ân ve Yorumu -İlk Üç Yüz Yıl-*, (ed. Halil Rahman Açar), I-II, İlim Dallarının Düşünce Temellerini Araştırma Enstitüsü, Anakra 2019, ss. 313-331.

Kifâfî, Muhammed Abdüsselam; eş-Şerîf, Abdullah, *Fî ulûmi'l-Kur'ân dirâsât ve muhâdarât*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut ts.

Koç, Mehmet Akif, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, Kitâbiyât, Ankara 2003.

----------, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi es-Sa'lebî (427/1036) Tefsirinde Mukâtil b. Süleyman (150/767) Rivayetleri*, Kitâbiyât, Ankara 2005.

----------, "Tefsir ve Tevil Üzerine", *Kur'ân İlimleri ve Tefsir Tarihi El Kitabı* (Ed. Mehmet Akif Koç), Grafiker Yayınları, Ankara 2021.

----------, "Tefsir Rivayetlerinin Güvenilirlerini Belirlemek Amacıyla Herbert Berg Tarafından Geliştirilen "Uyum" (Consistency) Teorisi Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, c. XLV, sy. 11, ss. 45-56.

Koçyiğit, Hikmet, "Tefsirin İşlevi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2011) 13/1: 169-204.

----------, "Tefsirde Farklılaşma ve İlk Yönelimler", *Tefsir Tarihi*, (ed. Ali Rıza Gül & Muhammed Ersöz), Lisans Yayıncılık, İstanbul 2019, ss. 179-242.

Kolkıran, Gönül, *Tarih ve Hadis Disiplini Açısından Güvenilirlik Sorunu: İbn İshak ve Vâkıdî Örneği*, Ankara Üniv. Sos. Bil. Enst., (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2004.

Köse, Mustafa, "Bir Model Olarak Selef ve Değişimin İnkârı", *Uluslararası İslâm ve Model İnsan Sempozyumu Bildiri Kitabı*, (Ed. M. Akif Özdoğan v.dğr.) Kahramanmaraş 2018, ss. 149-164.

el-Kurtubî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî (ö.671/1273), *el-Câmi' li-âhkâmi'l-Kur'ân* (nşr. Hişâm Semîr el-Buhârî), Dâru 'Âlemi'l-Kutub, Riyad 1423/2003.

----------, *et-Tezkira bi-ahvâli'l-mevtâ ve umûri'l-âhira* (nşr. es-Sadık Muhammed b. İbrâhîm), Mektebetü Dârü'l-Minhâc, Riyad 1425.

Küçüker, Ubeyd, *Nebevî Tebliğ*, Seçkin Yayıncılık, İstanbul 1987.

Leaman, Oliver, "Tafsir – Salafi Views", *The Qur'an: an Encyclopedia*, (ed. Oliver Leaman), Routledge, London 2006.

Levent, Etem, *Çağlara Işık Tutan Hasan-ı Basrî'nin Hayatı, Öğretim ve Tefsir Yöntemi*, Arı Sanat Yayınları, İstanbul 2005.

Maden, Ömer Faruk, *Hicrî II. Asır Ehl-i Hadîs Halkaları (Basra Örneği)*, Marmara Üniv. Sos. Bil. Enst., (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2018.

----------, *Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'i Üzerine Bibliyografik Bir İnceleme*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınarı, II. bs., İstanbul 2022.

----------, - Topgül, Muhammed Enes, "Ehl-i Hadis Ders Halkalarının Tespitine Dair Bir Metot Teklifi: II. (VIII.) Asrın İlk Yarısı Basra Örneği", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy.: 45 (2021), s. 37-68.

el-Makrîzî, Ebû Muhammed Takıyyüddin Ahmed b. Alî (ö.845/1442), *Muhtasaru'l-Kâmil fi'd-duafâ'* (nşr. Eymen b. Ârif ed-Dımaşkî), Mektebetü's-Sünne, Kahire 1415/1994.

el-Malatî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed el-Askalânî (ö.377/988), *et-Tenbîh ve'r-red alâ ehli'l-ehvâ' ve'l-bid'a* (nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî), Mektebetü'l-Meârif, Beyrut 1388/1968.

el-Mâlikî, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Endelüsî (ö.641/1243), *Tesmiyetü mâ verede bihi'l-Hatîb el-Bağdâdî Dımaşk mine'l-kütüb* (nşr. Muhammed b. Nâsır el-Acemî), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1432.

Ma'rifet, Muhammed Hâdî (ö.2007), *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fî sevbihi'l-kaşîb*, I-II, el-Câmiatu'r-Rizviyye li'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, Meşhed 1418/1997.

----------, *et-Temhîd fî ulûmi'l-Kur'ân*, I-X, Dâru't-Teâruf, Kum 1432/2011.

----------, *et-Tefsîru'l-eseriyyu'l-câmi'*, I-VI, Müessesetü't-Temhîd, Kum 1429/2008.

el-Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Basrî (ö.450/1058), *en-Nüket ve'l-uyûn* (nşr. es-Seyyid b. Abdulmaksûd b. Abdurrahîm), I-VI, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.

Mebrûk Ahmed, Ahmed Zâyid, "Kavlü'l-İmâm Ahmed: 'Selâsetü kütübin leyse lehâ usûl el-megâzî ve'l-melâhim ve't-tefsîr' dirâse hadîsiyye tahlîliyye", *Câmiatü'l-Ezher Mecelletü Külliyeti Usûli'd-Dîn ve'd-Da've*, sy. 37, (2019), III, 2941-3067.

el-Medhalî, Rebî' b. Hâdî Umeyr, *Hucciyetü haberi'l-âhâd fi'l-akâid ve'l-ahkâm*, Dâru'l-Minhâc, Kahire 1426/2005.

Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî (ö.437/1045), *el-Hidâye ilâ bulûği'n-nihâye* (nşr. eş-Şâhid el-Bûşîhî), I-XIII, Mecmuatu Buhûsi'l-Kitâb ve's-Sünne, 1429/2008.

Melchert, Christopher, "Ahmad b. Hanbal and the Qur'an", *Journal of Qur'anic Studies*, vol. 5, no: 2 (2004), pp. 22-34.

el-Mellâh, Mahmûd b. Muhammed, *et-Ta'lîk ale'r-Rahîki'l-Mahtûm*, Dâru't-Temüriyye, Riyad 2017.

el-Merâgî, Mahmud Ahmed Hasen, *Dirâsât fi'l-mektebeti'l-Arabiyye ve tedv'ini't-turâs*, Dâru'l-Ulûmi'l-Arabiyye, Beyrut 1411/1991.

el-Merdâvî, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleyman b. Ahmed, *et-Tahbîr fî şerhi't-Tahrîr* (nşr. Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrîn v.dğr.), Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1421/2000.

Mer'î b. Yusuf, Zeynüddîn el-Kermî (ö.1033/1624), *el-Fevâidü'l-mevdûa fi'l-ehâdîsi'l-mevdûa* (nşr. Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ), Dâru'l-Verrâk, Riyad 1998/1419.

----------, *İthâfu zevi'l-elbâb* (nşr. Hâzim Hanfer), Menşûratu Müntedeyâti Külli's-Selefiyyîn, yy. 1433/2012.

el-Merrâküşî , Abdulvâhid b. Alî et-Temîmî (ö.647/1249), *el-Mû'cib fî telhîsi ahbâri'l-Mağrib* (nşr. Salâhaddin el-Hevvârî), el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1426/2006.

Mertoğlu, M. Suat, "Mukâtil b. Süleyman ve Tefsire Dair Eserlerinin Klasik Dönemdeki Tedavülü", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, c. 26, sy. 50 (2021/1), ss. 183-222.

Meyânecî, Ali el-Ahmedî, *Mekâtîbu'r-resûl*, I-IV, Dâru'l-Hadîs, Kum 1998.

Mihrân, Muhammed Beyûmî, *Mısr ve'ş-Şarku'l-ednâ'l-kadîm*, IV. bs., Dâru'l-Ma'rife el-Câmiiyye, I-III, İskenderiye 1409/1988.

----------, *Târîhu'l-Arabi'l-kadîm*, Dâru'l-Ma'rife el-Câmiiyye, İskenderiye 1988.

----------, *Dirâsât târihiyye mine'l-Kur'âni'l-Kerîm fî bilâdi'l-Arab*, I-IV, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut 1408/1988.

el-Mîlânî, Seyyid Alî el-Huseynî, *İstihrâcu'l-merâm min istiksâi'l-ifhâm*, I-III, İntişâratu'l-Hakâik, II. Bs., Kum 1432 Kamerî /1390 Şemsî.

el-Mitrifî, Uveyyid b. Ayyâd b. Âyid el-Kuhaylî, *es-Seyfu'l-meslûl fi'z-zebbi ani'r-resûl* (sas), Mektebetü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, Mekke 1414/1994.

el-Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yusuf b. Abdurrahman (ö.742/1341), *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl* (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), I-XXXV, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1400/1980.

----------, *Tuhfetü'l-eşrâf bi ma'rifeti'l-etrâf* (nşr. Abdussamed Şerefüddîn), el-Mektebü'l-İslâmî, ed-Dâru'l-Kayyime, 1403/1983.

Moreno, Cyrille, *Analyse littérale des termes dîn et islâm dans le Coran –Dépassement spirituel du religieux et nouvelles perspectives exégétiques–*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Université de Strasbourg, Strasbourg 2016.

Mosleh Uddin, Muhammad, *Shah Waliullah's Contribution to Hadith Literature a Critical Study*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Aligarh Muslim University, Aligarh 2003.

Motzki, Harald, Reconstruction of a Source of Ibn Ishaq's Life of the Prophet and Early Qur'an Exegesis: A Study of Early Ibn 'Abbas Traditions, Gorgias Press, New Jersey 2017.

el-Muâfâ b. İmrân, Ebû Mes'ûd el-Mevsılî (ö.185/801), *ez-Zühd* (nşr. Âmir Hasen Sabrî), Dâru'l-Beşâir, Beyrut 1420/1999.

Muhammed b. Tal'at, *Mu'cemü'l-muhtelitîn*, Dâru Edvâi's-Selef, Riyad 1425/2005.

el-Muharremî, Zekeriyya b. Halîfe, *Kırâe fî cedeliyyeti'r-rivâye ve'd-dirâye İnde Ehli'l-Hadîs*, Mektebetü'd-Dâmirî, Ammân 1425/2004.

Mukâtil b. Süleyman, Ebü'l-Hasen el-Ezdî el-Belhî (ö. 150/767), *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman* (nşr. A. Mahmud Şehhâte), I-V, Beyrut 1423/2002.

----------, *Kitâbu tefsîri'l-hamsi mie âye mine'l-Kur'ân* (nşr. Isiah Golfeld), Dâru'l-Meşrik, İsrail 1980.

Mücâhid b. Cebr, Ebü'l-Haccâc el-Mekkî el-Mahzûmî (ö.103/721), *Tefsîru Mücâhid* (nşr. Abdurrahman Tahir b. Muhammed es-Sûretî), (I-II), el-Menşûrâtü'l-İlmiyye, Beyrut ts.

Müdeyhiş, İbrahim b. Abdullah, *Fâtıma bintü'n-Nebî (s.a.) sîretuhâ, fezâiluhâ, müsneduhâ*, Dâru'l-Âl ve's-Sahabi'l-Vakfiyye, (I-V), Riyad 1440.

el-Münâvî, Zeynüddin Muhammed Abdurraûf b. Tâcilârifîn el-Haddâdî (ö.1031/1622), *Feyzu'l-kadîr şerhu'l-Câmii's-Sağîr*, I-IV, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1391/1972.

Na'nâa, Remzî, *el-İsrâiliyyât ve eseruhâ fî kütübi't-tefsîr*, Dâru'l-Kalem / Dâru'l-Beydâ', Dımaşk / Beyrut 1390/1970.

en-Neccâr, Muhammed Receb, "Mesâdiru'l-mevrûsi'ş-şa'bî fi't-turâsi'l-Arabî", *el-Âdâb*, yıl: 35, sy. I/3, (Mart 1987), Beyrut, ss. 49-71.

Neccârzâdegân, Fethullah el-Muhammedî, "Berresî ve nakd-ı dîdegâhhâ-yı Fehd Rûmî pîrâmûn-ı Tefsîr-i el-Mîzân", *Pejûheş-i Dînî*, yıl:5, sy. 18 (1385), ss. 59-74.

----------, *Selâmetü'l-Kur'ân mine't-tahrîf tefnîdu'l-iftirâât ale'ş-Şîati'l-İmâmiyye*, Tahran 1424.

----------, *Uygulamalı Tefsir -Şîa ve Ehl-i Sünnet'e Göre Kur'ân Tefsirinin Prensipleri ve Âyetlerden Çıkarılan Bilgilerin Uygulamalı Tahkiki*, Önsöz Yayıncılık, İstanbul 2020.

en-Nevevî, Muhyiddin, *Riyâzü's-Salihîn -Metin ve Çeviri-*, (çev. Mehmet Emin Özafşar – Bünyamin Erul), I-VI, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 2013.

en-Neyfer, Ahmîde b. Me'mûn, *el-İnsân ve'l-Kur'ân vechen li-vechin (et-Tefâsîru'l-Kur'âniyye el-Muâsara) kırâaten fi'l-menhec*, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1421/2000.

Nizâmuddîn en-Nîsâbûrî, el-Hasan b. Muhammed b. Hüseyn el-Kummî (ö.850/1446), *Garâibü'l-Kur'ân ve reğâîbu'l-furkân* (nşr. Zekeriyyâ Umeyrât), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1416.

Nuaym b. Hammâd, Ebû Abdullâh el-Mervezî (ö.228/843), *Kitâbü'l-fiten* (nşr. Semîr Emîn ez-Züheyrî), I-II, Mektebetü't-Tevhîd, Kahire 1412.

Nüveyhiz, Âdil, *Mu'cemü'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm ve hatta'l-asri'l-hâzır*, Müessesetü Nüveyhiz el-Sekâfe, I-II, Beyrut 1409/1988.

en-Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhâb (ö.733/1333), *Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb*, Dârül-Kütübi'l-Mısriyye, I-XXXI, Kahire 1343/1925.

Oral, Hüseyin, *Anlamın İlk İzleri Tefsirde Erken Dönem Dil Verilerinin Kronolojik Değeri*, Ketebe Yayınları, İstanbul 2022.

Ömer Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî es-Semerkandî (ö.537/1142), *et-Teysîr fi't-Tefsîr -Ömer Nesefî Tefsiri-,* (ed. Muhammed Coşkun), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2019.

el-Ömerî, Ahmed Cemâl, *Dirâsât fi't-tefsîri'l-mevdûî li'l-kasasi'l-Kur'ânî*, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1406/1986.

el-Ömerî, Ekrem Ziyâ, *Bakî b. Mahled el-Kurtubî ve mukaddimetü Müsnedihî*, Medine 1404/1984.

----------, *Buhûs fî târîhi's-sünneti'l-müşerrife*, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine 1405/1984.

Özaktan, Fatih, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Siyerin Rolü*, Marmara Akademi Yayınları, İstanbul 2017.

Özbek, Muhammed Sadık, *Yahya b. Maîn ile Ahmed b. Hanbel'in Râviler Hakkındaki Görüş Farklılıkları*, Marmara Üniv. Sos. Bil. Enst., (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2019.

Özkan, Halit, "Hadissiz Siyer Siyersiz Hadis Müstakim Olur mu?", *Cumhuriyet Devri Akademik Siyer Literatürü*, (Ed. Eyüp Said Kaya), Meridyen Kitaplığı, İstanbul 2010, ss. 73-80.

Özmen, Ferihan, "Taberânî Tefsiri Üzerine: et-Tefsîru'l-Kebîr'in Taberânî'ye Nispetle Neşri Meselesi", *Bilimname*, XXIX, 2015/2, s. 161-181.

Öztürk, Levent, *Musa b. Ukbe (öl. 141/758*), Siyer yayınları, İstanbul 2022.

Paçacı, Mehmet, *Çağdaş Dönemde Kur'ân'a ve Tefsire Ne Oldu?*, Klasik Yayınları, (II. baskı), İstanbul 2012.

Pakiş, Ömer, "Zerkeşî'ye Göre Mana, Tefsir ve Te'vil", *Dicle Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: VIII, sy. 2 (2006), ss. 315-335.

Pervîz, Gulâm Ahmed (ö.1985), *Lugâtü'l-Kur'ân*, I-IV, İdâre-i Tulû-ı İslâm, Lahor 1984.

Reşîd Rızâ, Muhammed Reşîd (ö.1935), "Aslu'ş-Şîa ve usûlühâ", *el-Menâr*, Receb 1352/Ekim 1933, VI/33, ss. 441-448.

----------, "Fetâva'l-Menâr: mülkü Süleyman ve duâuhu bi-talebihi ve teshîru'r-rîhi bih", *el-Menâr*, Muharrem 1345/Ağustos 1926, V/27, 340-344.

----------, "el-İslâm huve'l-Kur'ân ve's-sünne", *el-Menâr*, Zilhicce 1324/Şubat 1907, IX/12, ss. 925-930.

----------, "el-Muhâverât beyne'l-muslih ve'l-mukallid (el-Muhâveratü's-Sâniye)", *el-Menâr*, Ramazan 1318/Aralık 1900, III/29, ss. 675-683.

----------, "en-Nesh ve Ahbâru'l-Âhâd v.dğr.", *el-Menâr*, Ramazan 1327/Ekim 1909, XII/9, ss. 693-699.

----------, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-hakîm eş-şehîr bi-tefsîri'l-menâr*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1414/1993.

Robinson, Chase F., *Islamic Historiography*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

er-Rûdânî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed (ö.1094/1683), *Sılatü'l-Halef bi-Mevsûli's-Selef* (nşr. Muhammed Haccî), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1408/1988.

er-Ruveyşid, Abdullah b. Sa'd, *Kâdetü'l-Fikri'l-İslami Abre'l-Kurûn*, Mektebetü Îsâ el-Bâbî'l-Halebî, Kahire 1973.

es-Sââtî, Ahmed Abdurrahman el-Bennâ (ö.1958), *Bülûgu'l-emânî min esrâri'l-Fethi'r-rabbânî* (nşr. Hassân Abdülmennân), (I-IV), Beytü'l-Efkâri'd-Devliyye, Riyad ts.

es-Sa'dî, Muhammed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Hanbelî (ö.900/1495), *el-Cevheru'l-muhassal fî menâkibi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Dâru Hicr, Gize 1407/1987.

es-Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybek (ö.764/1363), *el-Vâfî bi'l-vefeyât* (nşr. Ahmed el-Arnâûṭ, Türkî Mustafâ), I-XXIX, Beyrut, 1420/2000.

es-Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm (ö.427/1036), *el-Keşf ve'l-beyân* (nşr. Heyet), Cidde 1436/2015.

Sarı, Adem, *Hicrî II. Asır Şam Bölgesinde Ehl-i Hadîs Halkaları*, Marmara Üniv. Sos. Bil. Enst., (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2021.

Sarı, Necmi, "Tenkit Terimi Olarak Hâtıbu Leyl", *EKEV Akademi Dergisi -Sosyal Bilimler-*, c. XIX, sy.: 61 (2015), s. 337-364.

Savut, Harun, *Rivayet Sorunlarına Çözüm Arayışı İbn Kesîr Tefsiri Bağlamında*, Otto Yayınları, Ankara 2016.

Schöller, Marco, "*Sîra* and *Tafsîr*: Muhammad el-Kalbî on the Jews of Madina", *The Biography of Muhammad*, (ed. Harald Motzki), Brill 2000, ss. 18-48.

es-Seffârînî, Ebü'l-Avn Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed (ö.1188/1774), *el-Buhûru'z-zâhira fî ulûmi'l-âhira* (nşr. Abdülaziz el-Müşeykih), I-IV, Dâru'l-Âsıme, Riyad 1430/2009.

es-Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân (ö.902/1497), *el-Makâsıdü'l-hasene fî beyâni kesîrin mine'l-ehâdîsi'l-müştehere ale'l-elsine* (nşr. Muhammed Osman el-Huşt), Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1985.

es-Sehmî, Ebü'l-Kâsım Hamza b. Yûsuf el-Cürcânî (ö.427/1036), *Târîhu Cürcân* (nşr. Muhammed Abdulmu'îd Hân), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1407/1987.

----------, *Suâlâtu Hamza b. Yusuf es-Sehmî li'd-Dârekutnî ve gayrihi mine'l-meşâyih* (nşr. Muhammed b. Ali el-Ezherî), el-Fârûku'l-Hadîse, Kahire 1427/2006.

Selîm, Ahmed Emîn, *Meâlimu Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, Mektebetu Kureydiyye İhvân, Beyrut ts.

Senâullah Pânîpetî, Muhammed Senâullah el-Osmânî el-Mazharî (ö. 1225/1810), *Tefsîru'l-Mazharî* (nşr. Gulâm Nebî et-Tûnisî), I-X, Mektebetü'r-Rüşdiyye, Pakistan 1412.

es-Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed el-Mervezî (ö.489/1096), *el-Ensâb* (nşr. Abdullâh Ömer el-Bârûdî), I-V, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1998.

----------, *Tefsîru'l-Kur'ân* (nşr. Yâsir b. İbrâhîm-Ganîm b. Abbas), Dâru'l-Vatan, Riyad 1418/1997.

Serinsu, Ahmet Nedim, *Kur'ân ve Bağlam*, Şule Yay., İstanbul 2012.

Serinsu, Ahmet Nedim, "Kur'ân-ı Kerim'in Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzûl'e Yeni Bir Yaklaşım", *1. Kur'ân Sempozyumu Tebliğler-Müzakereler 1-3 Nisan 1994*, Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara 1994, ss. 189-202.

Sezgin, Fuat (ö.2018), *Arap-İslâm Bilimleri Tarihi*, Prof.Dr. Fuat Sezgin İslam Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı, II. Baskı, İstanbul 2015.

Shah, Mustafa, "Introduction", Tafsir: Interpreting the Qur'an (Critical Concepts in Islamic Studies), Routledge, New York 2013.

Shahavatov, Sabuhi, *Nüzûl Ortamını Göz Ardı Etmede Mezhep Taassubunun Etkisi (Şîa Tefsirleri Bağlamında)*, Marmara Üniv., (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2014.

es-Sıbâî, Mustafa (ö.1964), *es-Sünnetü ve mekânetühâ fi't-teşrîi'l-İslâmî*, Dâru'l-Varrâk, Riyad 2000.

Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Yûsuf Kızoğlu (ö.654/1256), *Mir'âtü'z-zamân fî tevârihi'l-a'yân* (nşr. Muhammed Berekât v.dğr.), I-XXIII, Dımaşk 1434/2013.

Sıcak, Ahmet Sait, *Kur'ân Tefsirinde Öznellik*, Marmara Üniv. Sos. Bil. Enst., (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2013.

Sıddîk Hasan Hân, Ebü't-Tayyib Muhammed Sıddîk Bahâdır Hân b. Hasen b. Alî el-Kannevcî (ö. 1307/1890), *Ebcedü'l-ulûm*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1423/2002.

----------, *el-Hıtta fî zikri's-sahîhi's-sünne* (nşr. Ali Hasan el-Halebî), Dâru'l-Cîl-Dâru Ammâr, Beyrut-Ammân ts.

Sıdkî, Muhammed Tevfîk, "el-İslâm Huve'l-Kur'ân Vahdeh", *el-Menâr*, Zilhicce 1324/Şubat 1907, IX/12, 906-925.

----------, "en-Nesh fi'ş-şerâii'l-ilâhiyye", *el-Menâr*, Ramazan 1325/Kasım 1907, X/9, ss. 683-689.

Siddiqi, Muhammad Zubayr, *Hadith Literature Its Origin, Development and Special Features*, The Islamic texts Society, Cambridge 1993.

es-Subhânî, Cafer, *el-Menâhicu't-tefsîriyye fî ulûmi'l-Kur'ân*, Müessesetü'l-İmâm Sâdık, Kum 1432 Kamerî / 1390 Şemsî.

Sürün, Ahmet, *Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin Tefsir Risâleleri*, Marmara Üniv. Sos. Bil. Enst., (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2002.

es-Sûyânî, Muhammed, *es-Sahîh min ehâdîsi's-sîreti'n-nebeviyye*, Medâru'l-Vatan li'n-Neşr, Riyad 1432/2011.

es-Sübkî, Takıyyuddîn Ali b. Abdilkâf , "İmâm Şâfiî'nin 'Hadis Sahihse Mezhebim Odur' Sözünün Anlamı", (çev. İshak Emin Aktepe), *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. IX, sy: 3 (2009), s. 293-321.

es-Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr (ö.911/1505), ed-*Dürerü'l-müntesira fi'l-ehâdîsi'l-müştehera* (nşr. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ), Riyad 1983.

----------, *ed-Dürru'l-mensûr fi't-tefsîri'l-me'sûr*, I-VIII, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1432-33/2011.

----------, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân* (nşr. Saîd el-Mendûb), I-II, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1416/1996.

----------, *el-Muhâdarât ve'l-muhâverât*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1424.

----------, *Tedrîbü'r-râvî Hadis Usûlü* (Çev. Muhammed Enes Topgül – Faik Akcaoğlu), I-II, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2019.

----------, *ez-Ziyâdât alâ'l-mevdûât* (nşr. Râmiz Hâlid Hâc Hasen), I-II, Riyad, 1431/2010.

eş-Şâfiî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İdrîs (ö.204/820), *er-Risâle* (nşr. Ahmed Şâkir), Matbaatü'l-Halebî, Mısır 1357/1938.

----------, *el-Ümm* (nşr. Rif'at Fevzî Abdulmuttalib), I-XI, Dâru'l-Vefâ, el-Mansûra 1422/2001.

Şâh Veliyyûllâh, Ahmed b. Abdurrahîm b. eş-Şehîd (ö.1176/1762), *el-İnsâf fî beyâni esbâbi'l-ihtilâf* (nşr. Abdulfettâh Ebû Ğudde), Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1404.

----------, *Huccetüllâhi'l-bâliga* (nşr. es-Seyyid Sâbık), I-II, Beyrut, 1426/2005.

Şemseddîn ez-Zerkeşî, Muhammed b. Abdullâh el-Mısrî (ö.772/1371), *Şerhu'z-Zerkeşî alâ Muhtasari'l-Hırakî alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, I-VII, Dâru'l-Ubeykân, Riyad 1413/1993.

Şeşen, Ramazan, "Eski Araplara Göre Türkler", *Journal of Turkology*, 1969 (15), ss. 11-36.

eş-Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Yemenî (ö.1250/1834), *Fethu'l-kadîr*, Dâru İbn Kesîr, Dımaşk 1414.

----------, *el-Fevâ'idü'l-mecmû'a fi'l-ehâdîsi'l-mevdû'a* (nşr. Abdurrahman b. Yahya), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995/1416.

----------, *Neylü'l-Evtâr* (nşr. İsâmuddîn es-Sabâbıtî), I-VIII, Dâru'l-Hadîs, Mısır 1413/1993.

Şulul, Kasım, *Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî Hayatı, Eserleri, Tarihçiliği ve Etkileri*, Siyer Yayınları, İstanbul 2020.

et-Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin (ö.1981), *Kur'ân der İslâm*, Müessese-i Bostân-ı Kitâb, Kum 1386.

----------, *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'ân*, I-XX, Menşûrâtu Cemâati'l-Müderrisîn, Kum ts.

et-Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb (ö. 360/971), *Kitâbu'd-duâ'* (nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ'), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1413.

----------, *el-Mu'cemü'l-kebîr* (nşr. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefî), I-XXV, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1983.

----------, *Mekârimu'l-ahlâk* (nşr. Ebû Bestâm Muhammed), Dâru'l-Beşâir, Beyrut 1434/2013.

----------, *et-Tefsîru'l-kebîr tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm* (nşr. Hişam b. Abdilkerim el-Bedrânî el-Mevsılî), Dâru'l-Kitibi's-Sekafî, Ürdün 2008.

et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî (ö.310/923), *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (nşr. 'Abdullâh b. 'Abdilmuhsin et-Turkî), I-XXIV, Dâru Hecer, 1422/ 2001.

----------, *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim), I-XI, Dâru'l-Meârif, Mısır 1387/1967.

Tâceddîn es-Sübkî, Abdüvehhâb b. Takıyyüddin es-Sübkî (ö.771/1370), *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ* (nşr. Mahmûd Muhammed et-Ṭanâhî, Abdülfettâh Muhammed el-Hulv), I-X, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1413.

Tagaddeen, Ibraheem Nagi Ahmed, *Text and Tradition in Western Hermeneutics and Arab-Islamic Ta'wil: Towards a New Hermeneutics of Peace*, (Doktora Tezi), The English and Foreign Languages University, Hyderabad 2008.

Tarhan, Enes, *2./8. Asır Mekke Hadis Halkaları*, Marmara Üniv. Sos. Bil. Enst., (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2023.

Taşköprizade, İsamüddin Ahmed b. Mustafa b. Halil, *Miftahu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fî mevdûâti'l-ulûm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I-III, Beyrut 1405/1985.

Tatlı, Mustafa, *Ricâl Bilgisinin Tespti -Suâlât Literatürü-*, Beka Yayınları, İstanbul 2016.

et-Tayyar, Müsâid b. Süleyman b. Nâsır (ed.), *Mevsûatü't-tefsîri'l-me'sûr*, Merkezu'd-Dirâsât/Dâru İbn Hazm, I-XXIV, Cidde/Beyrut 1439/2017.

----------, *Şerhu Mukaddime fî usûli't-tefsîr li-bni Teymiyye*, Dâru İbni'l-Cevzî, II. bs., Suudi Arabistan 1426.

et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa (ö.279/892), *es-Sünen* (nşr. Heyet), I-V, Dâru't-Te'sîl, Kahire 1435/2015.

Topal, Ramazan, *Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde Yer Alan Siyer Rivayetlerinin Tespiti ve Değerlendirilmesi*, Marmara Üniv. Soso. Bil. Enst., (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2022.

Topgül, Muhammed Enes, *İsnâdı Okumak Hadis Tarihinin Anlaşılmasında İsnâdın Rolü*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları Yayınları, İstanbul 2022.

----------, *İsnâdın Satır Araları*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları Yayınları, İstanbul 2018.

----------, *Rivayetten Râviye: Cerh-Ta'dîl Hükümleri Nasıl Oluşutu?*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları Yayınları, İstanbul 2019.

----------, - Maden, Ömer Faruk, "Ehl-i Hadis Ders Halkalarının Tespitine Dair Bir Metot Teklifi: II. (VIII.) Asrın İlk Yarısı Basra Örneği", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy.: 45 (2021), s. 37-68.

et-Tûfî, Necmüddîn Süleyman b. Abdülkavî es-Sarsarî el-Bağdâdî (ö.716/1316), *el-İksîr fî ilmi't-tefsîr* (nşr. Abdulkâdir Hüseyn), Dâru'l-Evzâî, Beyrut 1409/1989.

et-Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen (ö. 460/1068), *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (nşr. Ahmed Habîb), I-X, Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, Beyrut.

Türcan, Saliha, *Rivayet Tefsir Geleneğinin Dönüşümü*, TDV Yay., Ankara 2021.

Türcan, Zişan, "Hadis Rivayet Geleneği ve Tefsir -Sahîhu'l-Buhârî'nin Kitâbu't-tefsîr'i Örneği-, *Selçuk Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, sy. 29, (2010), ss. 249-282.

Türk, Nurdoğan, "Klasik Kaynaklarda Menkul İbn Abbas'a Atfedilen Bazı Tarikler Üzerine Bir Değerlendirme (Tefsir İlmi Bağlamında)", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, c. XII, sy. 26, 2020, s. 194-229.

Zişan Türcan, "Üçüncü Asır Hadis Musannefâtı Üzerinde eş-Şâfiî'nin Etkisi", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, c. VII/1, 2009, ss. 87–100.

el-Uceyrî, Abdullâh b. Salih, *Meâlim ve menârât fî tenzîli nusûsi'l-fiten ve'l-melâhim ve eşrâti's-sâa ale'l-vakâi' ve'l-havâdis*, ed-Düreru's-Seniyye, Suudi Arabistan 1433.

el-Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr el-Mekkî (ö.322/934), *ed-Duafâü'l-kebîr* (nşr. Heyet), I-IV, Dâru't-Te'sîl, Kahire 2013.

Uludağ, Süleyman, "İslâmî Bir İlim Olarak Tasavvuf", *https://yenidunyadergisi.com/blog/islami-bir-ilim-olarak-tasavvuf* (erişim tarihi: 09.09.2023).

Ural, Cemal, "Hâkim'in Müstedrek'i Müsvedde mi", Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. XXV, sy. 1 (2020), ss. 65-92.

Useymin, Ebû Abdillâh Muhammed b. Salih (ö.2001), *el-Kavlü'l-müfîd alâ Kitâbi't-Tevhîd* (nşr. Süleyman b. Abdullah b. Hammûd – Hâlid b. Ali el-Müşeykıh), I-III, Dâru'l-Âsıme, Riyad 1415/1995.

Uzun, Nihat, *İslam Tefsir Geleneğinde Muhalefet ve Eleştiri -Şihabuddin el-Hafâcî'nin el-Beydâvî'ye Eleştirileri*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2016.

Ünsal, Hadiye, "Tefsir Disiplininin İlk Evreleri", İslami İlimlerin Doğuşu ve İlk Tartışmalar, (Ed. Metin Özdemir – Mahmut Samar), Fecr Yayınları, Ankara 2020, ss. 151-176.

el-Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî (ö.468/1076), *Esbâbü'n-nüzûl* (nşr. Mahir Yasin el-Fahl), Dâru'l-Meymân, Riyad 1426.

el-Yâfiî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Esad b. Alî b. Suleymân (ö.768/1367), *Mirâtu'l-cenân ve ibretu'l-yakzân fî ma'rifeti havâdisi'z-zamân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1417/1997.

Yahya b. Maîn, Ebû Zekeriyyâ Yahya b. Maîn (ö.233/848), *Suâlâtu İbni'l-Cüneyd* (nşr. Ebû Ömer Muhammed b. Alî el-Ezherî), el-Fârûkû'l-Hadîse, Kahire 1428/2007.

----------, *Târîhu İbn Maîn – rivâyetü'd-Dûrî* (nşr. Ebû Ömer Muhammed b. Alî el-Ezherî), I-II, Dâru'l-Fârûk, Kahire 1434/2013.

Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdullâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdullâh er-Rûmî (ö.626/1229), *Mu'cemü'l-üdebâ = İrşâdu'l-erîb ilâ marifeti'l-edîb* (nşr. İhsân Abbas), I-VII, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1414/1993.

Ya'kûb, Tâhir Mahmûd Muhammed, *Esbâbu'l-hata' fi't-tefsîr dirâse te'sîliyye*, Dâru İbni'l-Cevzî, Suudi Arabistan 1425.

el-Yemânî, Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî, *et-Tenkîl bi-mâ fî te'nîbi'l-Kevserî mine'l-ebâtîl*, Dâru Âlemi'l-Fevâid, Mekke 1434.

Yerinde, Adem, *Ahkam Ayetlerinde Sünnetin Yeri*, Marmara Üniv. Sos. Bil. Enst., (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 1997.

Yıldırım, Enbiya, *Hadis Problemleri*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2007.

----------, *Sahih Hadis Bulunmayan Konular*, Otto Yayınları, Ankara 2015.

Yumrutepe, Emine, *Fecr Sûresinin Rivayet ve Dirayet Açısından Tefsiri*, İnönü Üniv. Sos. Bil. Enst., (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Malatya 2021.

Yusuf, Muhammed Hayr Ramazan, *Zülkarneyn el-kâidu'l-fâtih ve'l-hâkimu's-Salih*, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1406/1986.

Yücedağ, Rıdvan Talha, *2./8. Asır Medine Hadis Halkaları*, Marmara Üniv. Sos. Bil. Enst., (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2022.

Yücesoy, Hayrettin, *Ortaçağ İslâm'ında Mesihçi İnançlar ve İmparatorluk Siyaseti -Dokouzuncu Yüzyılın Başlarında Abbâsî Hilafeti-*, Klasik Yayınları, İstanbul 2016.

Zamur, Hüseyin, *Şîa Tefsirinde İsrâiliyat*, TDV Yayınları, Ankara 2020.

ez-Zeccâc, Ebû İshak İbrâhîm b. es-Serî (ö.311/924), *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhu* (nşr. Abdulcelîl Abduh Şelebî), I-V, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1408/1988; (nşr. Ahmed Fethî Abdurrahman), I-IV, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1428/2007.

ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin (ö.1977), *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I-III, Mektebetu Vehbe, Kahire ts.

ez-Zehebî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kâymâz (ö.748/1347), *Mîzânu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl* (nşr. Ali Muhammed el-Becâvî), I-IV, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1382/1963.

----------, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm* (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), I-XV , Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2003.

----------, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* (nşr. Şu'ayb el-Arnaût v.dğr.), I-XXV, Müessesetü'r-Risale, 1405/1985.

----------, *Tezkiratü'l-huffâz*, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1998.

----------, *Tezhîbu Tehzîbi'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl* (nşr. Guneym Abbas Guneym - Mecdî Seyyid Emîn), I-XI, el-Fârûku'l-Hadîsiyye, Kahire 1425/2004.

ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Amr (ö.538/1144), *el-Keşşâf an hakâîki gavâmizi't-tenzîl*, I-IV, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1407.

ez-Zerkeşî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh b. Bahâdır eş-Şâfi'î (ö.794/1392), *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* (nşr. Yusuf Abdurrahman Mar'aşlî v.dğr.), I-IV, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1410/1989.

----------, *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh* (nşr. Zeynulâbidîn b. Muhammed Bilâ Ferec), I-III, Edvâü's-Selef, Riyâd 1419/1998.

----------, *el-Leâli'l-mensûra fi'l-ehadisi'l-meşhûra el-ma'ruf bi't-Tezkira fi ehâdisi'l-müştehera* (nşr. Mustafa Abdulkadir Atâ), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986/1406.

ez-Zerû, Halîl Dâvûd, *el-Hayâtu'l-ilmiyye fi'ş-Şâm fi'l-karneyni'l-evvel ve's-sânî li'l-hicre*, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut 1971.

ez-Zifzâf, Muhammed Alî, *et-Ta'rîf bi'l-Kur'ân ve'l-hadîs*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut ts.

ez-Ziriklî, Hayreddin b. Mahmûd ed-Dımaşkî (ö.1976), *el-A'lâm*, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, Beyrut 2002.