



**TARİHİ VE KÜLTÜREL BAĞLAMI İTİBARIYLA
KÛFE TEFSİR EKOLÜ
(Hicri İlk İki Asır)**

**Fahri ÇAKAN
(Doktora Tezi)**

Eskişehir, 2022

TARİHİ VE KÜLTÜREL BAĞLAMI İTİBARIYLA KÛFE TEFSİR EKOLÜ

(Hicrî İlk İki Asır)

Fahri ÇAKAN

T.C.

**ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

Tefsir Anabilim Dalı

DOKTORA TEZİ

Eskişehir, 2022

JÜRİ ÜYELERİ ONAY SAYFASI

T.C.

ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTİSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Fahri Çakan tarafından hazırlanan Tarihi Ve Kültürel Bağlamı İtibariyle Kûfe Tefsir Ekolü (Hicrî İlk İki Asır) başlıklı bu çalışma 17/06/2022 tarihinde Eskişehir Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliğinin ilgili maddesi uyarınca yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak, Jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan Prof. Dr. Fatma Asiye ŞENAT

Akademik Ünvanı ve Adı Soyadı

Üye Prof. Dr. Ali Rıza GÜL

Akademik Ünvanı ve Adı Soyadı

(Danışman)

Üye Doç. Dr. Adil ŞEN

Akademik Ünvanı ve Adı Soyadı

Üye Doç. Dr. Ömer BAŞKAN

Akademik Ünvanı ve Adı Soyadı

Üye Dr. Öğr. Üyesi Selahattin ÖZ

Akademik Ünvanı ve Adı Soyadı

ONAY

.../.../2022

Doç. Dr. Oytun MEÇİK

Enstitü Müdürü

...../...../2022

ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ

Bu tezin/projenin Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi hükümlerine göre hazırlandığını; bana ait, özgün bir çalışma olduğunu; çalışmanın hazırlık, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumu aşamalarında bilimsel etik ilke ve kurallara uygun davrandığımı; bu çalışma kapsamında elde edilen tüm veri ve bilgiler için kaynak gösterdiğimi ve bu kaynaklara kaynakçada yer verdiğimi; bu çalışmanın Eskişehir Osmangazi Üniversitesi tarafından kullanılan bilimsel intihal tespit programıyla taranmasını kabul ettiğimi ve hiçbir şekilde intihal içermediğini beyan ederim. Yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması halinde ortaya çıkacak tüm ahlaki ve hukuki sonuçlara razı olduğumu bildiririm.

Fahri ÇAKAN

İMZA

ÖZET

TARİHİ VE KÜLTÜREL BAĞLAMI İTİBARIYLA KÛFE TEFSİR EKOLÜ (HİCRÎ İLK İKİ ASIR)

ÇAKAN, Fahri

Doktora-2022

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. Ali Rıza Gül

Erken dönem tefsir faaliyetlerinin en önemli merkezlerinden bir tanesi, Hicretin 17. yılında, Sa'd b. Ebî Vakkâs tarafından Irak coğrafyasında kurulan Kûfe şehridir. Abdullah b. Mes'ûd'la başlayan bu şehirdeki faaliyetler, onun düzenli veya alelâde şekilde gerçekleştirdiği çalışmalarla büyük bir ivme kazanmış ve talebelerinin Hicrî ilk iki asırdaki etkinlikleriyle de kemiyet ve keyfiyetini arttırarak bir ekol hüviyetine kavuşmuştur. Şüphesiz bu ekolün en bariz vasfı usûl ve içerik yönünden tüm ilim dallarına şamil olan karakterini, kurucu şahsiyet olan İbn Mes'ûd'tan kazanmış olmasıdır. Fıkhî ahkam meselelerinde re'y, dil ve kıraat gibi olgulardan beslenmiş olan bu karakter, tefsir faaliyetlerinde ağırlıklı olarak rivayet bilgilerinden istifade etmiştir. Ayrıca bu karakter, neşvünema bulduğu Hicri ilk iki asırlık süreçte, Kur'ân yorumunun oldukça aktüel kaynaklarından birisi olan İsrâiliyat'ı tefsir çalışmalarının dışında tutmuştur.

Tarihi kaynaklardan anlaşıldığına göre İbn Mes'ûd'tan sonra ekolün en önemli temsilcileri Alkame b. Kays, Mesrûk b. Ecda', el-Esved b. Yezîd, İbrahim en-Nehâî ve Âmir b. Şerahîl eş-Şa'bî'dir. Adı geçen temsilcilerin Taberî'nin *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân* adlı eserinde 2758 adet tefsir bilgisi bulunmaktadır. Rivayet sistemindeki karşılığına göre, 286'sı merfû, 1096'sı mevkûf, 1376 tanesi de maktû' düzeyinde olan bu haberler, çoğunlukla sahih bir niteliğe sahiptir. Onların bu niteliği bazen Taberî'nin adı geçen eserindeki formları üzerinden tespit edilebilirken bazen de sıhhat yönünden sabit olmuş diğer eserlerdeki biçimleri üzerinden anlaşılabilmektedir. Söz konusu haberler, vahyin keyfiyetinden tarihsel bağlamına, evrenin oluşumu ve insanın yaratılışından günlük yaşam pratiklerine kadar pek çok konuya yer vermekle birlikte ağırlıklı olarak inanç, ibadet, muâmelât ve ukûbat gibi meselelerden oluşmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kûfe, Abdullah b. Mes'ûd, Tefsir, Re'y, Rivâyet Kavramları.

ABSTRACT

KÛFE TAFSIR SCHOOL WITH ITS HISTORICAL AND CULTURAL CONTEXT

(FIRST TWO CENTURIES OF HIJRI)

ÇAKAN, Fahri

PhD-2022

Department of Basic Islamic Sciences

Advisor: Prof. Dr. Ali Rıza Gül

One of the most important centers of early tafsir activities was the city of Kûfa which is founded by Sa'd b. Ebî Vakkâs in the region of Iraq. The activities in this city, which started with Abdullah b. Mas'ûd, gained a great momentum with the works he carried out regularly or casually, and with the activities of his students in the first two centuries of the Hijri, it increased its quantity and quality and gained a school identity . Undoubtedly, the most obvious characteristic of this school is the fact that it gained its character that covers all branches of İslamic sciences in terms of method and content, from its founding personality, Ibn Mas'ûd. This character, fed by facts such as re'y, language and recitational differences in the issues of fiqh, mainly benefited from the narrations in its tafsir activities. In addition, this character has excluded İsrâiliyât, which is one of the common sources of Qur'anic interpretation of the time, out of tafsir studies in the first two centuries of Hijri period of its foundation and progression.

According to historical sources, the most important representatives of the school after Ibn Mas'ûd were Alkame b. Kays, Mesrûk b. Ecda', al-Asved b. Yazîd, İbrahim an-Nehaî and Âmir b. Şerahîl al-Sha'bî. The aforementioned representatives have 2758 pieces of tafsir information in Taberî's Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'an. According to its equivalent in the narration system, these narrations, of which 286 are merfû, 1096 are mewkûf, and 1376 are maktû', are mostly of an authentic quality. While this quality can sometimes be determined through the form of the narration in the source where the narration is located, sometimes it can be understood through the sound narrations in other works. The narrations in question contained many topics from the nature of the revelation to its historical context, from the formation of the universe and the creation of man to daily life practices, but they mainly included issues such as belief, worship, muâmelât and 'ukûbât.

Keywords: Kûfe, Abdullah b. Mas'ud, the concepts of Tafsir, Re'y and Narration.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	viii
ABSTRACT	ix
İÇİNDEKİLER	x
KISALTMALAR	xiv
ÖNSÖZ	xv
GİRİŞ	1
I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ	1
II. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI	4
III. KAPSAM VE KAVRAMSAL ÇERÇEVE	14
1. Tefsir	14
2. Rivayet ve Eser	16
3. Tevil	18
4. Rey ve Dirayet	19

1. BÖLÜM

TARİHSEL ARKA PLAN

1.1. İLK DÖNEM TEFSİR FAALİYETLERİNİN MAHİYETİ	23
1.1.1. Tefsirin Kaynakları	27
1.1.1.1. Kurân	28
1.1.1.2. Sünnet	31
1.1.1.3. Arap Dili	34
1.1.1.4. İsrâiliyat	36
1.1.1.5. Rey ve İctihat	38
1.1.2. Tefsirin Konuları	40
1.2. TEFSİRDE FARKLILIK VE EKOLLEŞME SÜRECİ	42
1.2.1. Medine Tefsir Ekolü	43
1.2.2. Mekke Tefsir Ekolü	47
1.3. HİCRÎ İLK İKİ ASIRDA KÛFE ŞEHRİ	53
1.3.1. Şehrin Kuruluşu	53
1.3.1.1. Yer Seçimi	53
1.3.1.2. İmar Planı	56

1.3.1.3. Nüfus Yapısı ve İskân	59
1.3.2. Ekonomik Faaliyetler	63
1.3.3. Şehrin Siyasî Geçmişi	67
1.3.4. Eğitim-Öğretim Faaliyetleri	75

2. BÖLÜM

KÛFE TEFSİR EKOLÜNÜN OLUŞUMUNA ETKİ EDEN FAKTÖRLER

2.1. SOSYOKÜLTÜREL VE ETNİK YAPI	83
2.1.1. Müslümanlar.....	84
2.1.1.1. Araplar.....	84
2.1.1.2. Mevâlî	94
2.1.2. Gayrimüslimler.....	103
2.1.2.1. İranlılar.....	103
2.1.2.2. Hristiyanlar.....	110
2.1.2.3. Yahudiler.....	114
2.2. SİYASÎ VE İTİKADÎ TARTIŞMALAR	118
2.2.1. Hâricîlik.....	120
2.2.2. Mürcie	122
2.2.3. Şîilik	123
2.2.4. Mu‘tezile	125
2.3. KURÂNIN METNİ VE ARAP DİLİNİN ÖZELLİKLERİ	128
2.4. KIRAAT FARKLILIKLARI	132
2.5. RİVAYETLER KONUSUNDA İHTİLAFLAR	136
2.6. KURUCU ŞAHSİYET VE TEMSİLCİLERİN ANLAYIŞLARI	140
2.6.1. Sahabe Dönemi	140
2.6.1.1. Abdullah b. Mes’ud.....	141
2.6.1.1.1. Hayatı ve İlmi Kişiliği.....	141
2.6.1.1.2. Tefsir Anlayışı ve Tefsir İlmindeki Yeri.....	146
2.6.1.1.3. Kûfe Tefsir Ekolün Oluşuma Katkısı.....	148
2.6.2. Tabiin Dönemi.....	153
2.6.2.1. Alkame b. Kays	154
2.6.2.1.1. Hayatı ve İlmi Kişiliği.....	154
2.6.2.1.2. Tefsir Anlayışı.....	158
2.6.2.1.3. Kufe Tefsir Ekolünün Gelişimine Katkısı.....	161

2.6.2.2. Mesrûk b. Ecda'	162
2.6.2.2.1. Hayatı ve İlmi Kişiliği.....	162
2.6.2.2.2. Tefsir Anlayışı.....	166
2.6.2.2.3. Kûfe Tefsir Ekolünün Gelişimine Katkısı.....	171
2.6.2.3. el-Esved b. Yezid	173
2.6.2.3.1. Hayatı ve İlmi Kişiliği.....	173
2.6.2.3.2. Tefsir Anlayışı.....	176
2.6.2.3.3. Kufe Tefsir Ekolünün Gelişmesine Katkısı	179
2.6.2.4. İbrahim en-Nehaî	180
2.6.2.4.1. Hayatı ve İlmi Kişiliği.....	180
2.6.2.4.2. Tefsir Anlayışı.....	184
2.6.2.4.3. Kufe Tefsir Ekolünün Gelişimine Katkısı	186
2.6.2.5. Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bi.....	188
2.6.2.5.1. Hayatı ve İlmi Kişiliği.....	188
2.6.2.5.2. Tefsir Anlayışı.....	190
2.6.2.5.3. Kufe Tefsir Ekolünün Gelişimine Katkısı	193

3. BÖLÜM

KÛFE TEFSİR EKOLÜNÜN TEMEL KARAKTERİSTİĞİ

3.1. EKOLE AİT HABERLERİN İSNAT DEĞERİ	197
3.1.1. Merfû Kategorisinde Yer Alan Haberler.....	199
3.1.2. Mevkûf Kategorisinde Yer Alan Haberler	219
3.1.3. Maktu Kategorisinde Yer Alan Haberler	242
3.2. EKOLE AİT HABERLERİN TEMEL KONULARI	246
3.3. EKOLE AİT HABERLERİN TEMEL KAYNAKLARI.....	255
3.3.1. Kurân.....	255
3.3.1.1. Kurân Bütünlüğü.....	259
3.3.1.2. Sure Bütünlüğü ve Siyâk Çerçevesi.....	261
3.3.1.3. Yorumu Herhangi Bir Ayetle Delillendirme.....	263
3.3.2. Rivayet Bilgisi.....	265
3.3.2.1. Hz. Peygamber'in Açıklamaları.....	268
3.3.2.2. Sahabe Sözleri	271
3.3.3. Dil ve Edebiyat.....	278
3.3.4. Kıraat.....	284

3.3.5. Re'y ve Dirayet	293
3.4. KARAKTERİSTİK NİTELİĞİYLE ÖNE ÇIKAN ÖRNEKLER.....	297
3.4.1. İnançla İlgili Örnekler	297
3.4.1.1. Gayb ve İman	298
3.4.1.2. Ahiret Hayatı	302
3.4.1.3. Vahyin Keyfiyeti ve Halk'ul-Kurân.....	307
3.4.1.4. Diğer Konulardaki Örnekler	308
3.4.2. İbâdât ile İlgili Örnekler	311
3.4.2.1. Abdest/Gusûl/Teyemmüm	311
3.4.2.2. Namaz	312
3.4.2.3. Oruç.....	314
3.4.2.4. Zekât.....	316
3.4.2.5. Hac ve Umre	318
3.4.3. Muâmelât ile İlgili Örnekler.....	320
3.4.3.1. Nikâh	321
3.4.3.2. Mehir	323
3.4.3.3. Talâk.....	324
3.4.3.4. İddet	326
3.4.3.5. Miras	328
3.4.3.6. Yeminler.....	330
3.4.4. Ukûbât İle İlgili Örnekler.....	333
3.4.4.1. Had	334
3.4.4.2. Kısas	336
3.4.4.3. Diyet.....	337
3.4.4.4. Fidyeye.....	340
3.4.4.5. Kefâret.....	341
SONUÇ.....	344
KAYNAKÇA	353

KISALTMALAR

BAE	: Birleşik Arap Emirlikleri
b.	: Bin, İbn.
bk.	: Bakınız
by.	: Basım Yok
çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
ed.	: Editör
Hız.	: Hazreti
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
nşr.	: Neşreden
öl.	: Ölüm Tarihi
s.a.v.	: Sallallahu Aleyhi Vesellem
sad	: Sadeleştiren
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik Eden
ts.	: Tarihsiz
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve devamı
Yay.	: Yayınları

ÖNSÖZ

Muhtelif örnekleriyle ilk defa Hz. Peygamber tarafından icra edilen tefsir faaliyeti, onun (s.a.s) vefatından hemen sonra Mekke'de Abdullah b. Abbâs, Medine'de Übey b. Ka'b ve Kûfe'de Abdullah b. Mes'ûd gibi ilmi konularda ileri seviyede bir yetkinliği bulunan bazı sahabenin çalışmalarıyla düzenli bir faaliyet haline gelmiştir. Bu dönemde tefsir genel hatlarıyla sabit bir karakter izhar etmiş olsa da fetih hareketlerine bağlı olarak şehir yapılarında meydana gelen demografik ve kültürel değişimler ve bu değişimlerin ürettiği sorunlar sebebiyle öne çıkan konu/kaynak ve kurucu şahsa bağlılık gibi daha alt düzeydeki hususlarda birbirinden ayrılmıştır. Hızlı bir gelişim gösterdiği Tâbiûn ve Tebu't-Tâbiîn dönemlerinde ise bu faaliyet çok daha farklı bir gelişim seyri izlemiştir. Zira bu dönemde tefsir gerek bir önceki kuşakta görünür olmaya başlayan sosyokültürel problemlerin artması gerek araplar arasında yeniden canlanan asabiye duygusuna bağlı olarak siyasi ihtilafların meydana gelmesi gerekse bu ihtilafların sonuçlarını itikâdî sahaya taşıyarak onları dinin bir parçası haline getiren fırkaların zuhur etmesi sebebiyle özsel bir tartışmaya konu olmuştur. Bu tartışmaların neticesinde de rivayet bilgilerinin yanında re'y bilgilerinin son derece etkinlik kazandığı bir faaliyet haline gelmiştir.

Az önce dile getirilen safahat tefsirin kendi özel tarihinde çok önemli bir değere sahiptir. Zira Hicrî ilk iki asırlık süreçte ortaya çıkan bu safahat, teselsülen gelişim sağlayan bu faaliyette neredeyse tüm araştırmacılar tarafından referans noktası olarak kabul edilmektedir. Ne var ki bu değer tüm yönleriyle ve derinlikli bir şekilde yapılan araştırmalarla anlaşılmaya çalışılmamakta aksine ekseriyetle genel kabullere dayalı tasavvurlar tarafından tanımlanmaktadır. Şüphesiz erken dönemin bu şekildeki tasavvurlarla tarif edilen en önemli parçasını Kûfe tefsir birikimi teşkil etmektedir. Zira bu birikim mezkûr şehrin siyasi ve entelektüel olarak son derece dinamik bir aşamasında varlık kazanmıştır. Onu inşa eden kişiler de özellikle şer'î ahkam ihtiva eden sorunların çözümünde re'y izhar eden alim kişilikleriyle bu aşamanın tam da merkezinde yer almışlardır. Bu sebeple erken dönem Kûfe tefsir birikimi birçok kişi tarafından re'y merkezli bir birikim olarak tanıtılmakta onu inşa eden kişilerin de re'y ehli olduğu söylenmektedir. Oysa biyografik verilerin bulunduğu klasik eserlerdeki bilgilere bakıldığında tam tersi bir durum göze çarpmaktadır. Birçok eserde bildirildiğine göre bu şehirdeki alimler özellikle tefsir sahasında farklı bir tutum benimsemekte ve tefsir faaliyetinde re'ye yer vermekten olabildiğince kaçınmaktadır.

Bu ise onun re'y merkezli bir birikim olduğu şeklindeki yargının müsellemler olmadığını göstermektedir. Aksine bu yargı az önce de ifade ettiğimiz gibi bu birikimi inşa eden kişilerin fıkıh sahasındaki yetkinlik ve icraatlarından hareketle ortaya konmuş olan genel bir yargı hüviyetini taşımaktadır. İşte bu sebeple biz çalışmamızda bütün yönleriyle Kûfe tefsir birikimini incelemeye karar verdik. Fakat bunu genel kanılara dayanarak değil bu şehirde Abdullah b. Mes'ûd ve talebelerinin gayretleriyle ortaya çıkan tefsir müktesebatının kendi verileri üzerinden gerçekleştirmeye çalıştık.

Tarihi ve Kültürel Bağlamıyla Kûfe Tefsir Ekolü -Hicrî İlk İki Asır- adıyla gerçekleştirmiş olduğumuz bu çalışmada öncelikli olarak tefsir faaliyetlerinin ilk iki asırdaki yapısı ve gelişim süreci incelenmiştir. Birinci bölümün kapsamı içerisinde yer alan ve konu, kaynak ve farklılaşma (ekolleşme) üzerinden yürütülen bu incelemede tefsir faaliyetlerinin belirtilen dönemdeki mahiyeti tespit edilmeye çalışılmıştır. Yine bu bölümde Kûfe şehrinin kuruluşundan başlayarak jeo-stratejik konum, demografik yapı, ekonomik gelişim, siyaset-politika, eğitim-öğretim vb hususları ele alınmış ve bu hususların entelektüel olarak bu şehirdeki etkileri saptanmaya gayret edilmiştir.

Bir düşüncenin oluşması belli bir zaman gerektirdiği gibi birçok kişi, görüş ve olayın katkılarını da içerisinde barındırır. Bu nedenle çalışmanın ikinci bölümünde Kûfe Tefsir Ekolünün oluşmasına etki eden faktörler değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bu bağlamda öncelikle Kûfe'deki sosyokültürel ortam ve etnik yapı ele alınmış ardından bu ortam ve yapının etkinlikleriyle varlık kazanan siyasî ve itikâdî tartışmalar incelenmiştir. Bunun yanında Kur'ân metni, Arap dilinin özellikleri, kıraat farklılıkları ve rivayetler konusundaki ihtilaflar gibi diğer meseleler de alt başlıklarda ekolün oluşumuna katkıları bakımından araştırılmış ve irdelenmiştir. Son olarak bölümde Kûfe Tefsir Ekolünün oluşum ve gelişiminde etkisi bulunan kişiler tanıtılmıştır. Sahâbe ve tâbiûn şeklindeki alt başlıklarla gerçekleştirilen bu tanıtımda ekolün önemli isimlerinin tefsir anlayışları ve bu anlayışları çerçevesinde ekole olan katkıları tespit edilmeye çalışılmıştır.

Çalışmanın asıl kısmını ise üçüncü bölüm teşkil etmektedir. Dört temel başlık halinde düzenlenen bu bölümde Kûfe Tefsir Ekolünün temel karakteristiği ortaya konmaya çalışılmıştır. Bölümde ilk olarak klasik kaynaklarda ekol temsilcilerine nispet edilerek aktarılan tefsir malzemesi tespit edilmiş ve bu malzeme merfû, mevkuf ve maktu şeklinde alt başlıklara ayrılarak senetleri açısından analize tabi tutulmuştur. Devam eden kısımlarda ise yine tespit edilmiş bu malzeme üzerinden öne çıkan ya da

dışarıda bırakılan konularla bu konuların yorumlarında ekol temsilcilerinin istinad ettiği kaynaklar inceleme altına alınmıştır. Son başlıkta ise bu malzemenin kendine has karakteriyle izhar ettiği başat örnekleri dile getirilerek çalışma nihayete erdirilmiştir.

Bu çalışmanın varlık kazanmasında doğrudan ya da dolaylı pek çok kimsenin katkısı bulunmaktadır. Öncelikle kısıtlı imkanlarıyla bizleri okutmaya çalışan ve bunun için her türlü fedakarlığı sergileyen anne ve babamı hürmetle anmak istiyorum. Sonrasında eğitim-öğretim hayatımda katkıları bulunan tüm hocalarımı ve çalışmanın her aşamasında eserlerinden yararlandığım tüm müellifleri hayırla yâd ediyorum. Çalışmayla ilgili birçok kez görüşlerine başvurduğum, kıymetli öneri ve görüşlerinden bolca istifade ettiğim Prof. Dr. Ömer Başkan'a şükranlarımı sunuyorum. Ayrıca çalışmamı okuyarak çok özel katkılar sunan mesai arkadaşlarım Dr. Öğr. Üyesi Recep Emin Gül ve Öğr. Gör. Battal Gazi Şahan'a çokça teşekkür ediyorum. Şüphesiz bu çalışma pek çok aşamadan geçerek şu anki durumuna kavuşmuştur. Bunda ise TİK üyeleri saygıdeğer Prof. Dr. Fatma Asiye Şenat ve saygıdeğer Doç. Dr. Adil Şen hocalarımın büyük katkıları bulunmaktadır. Kendilerine kalbi duygularıyla hürmet ve teşekkür ederim. Bu noktada en büyük katkı ise çalışmanın danışmanlığını yürüten muhterem hocam Prof. Dr. Ali Rıza Gül'e aittir. Konunun seçiminden içeriğinin oluşmasına kadar çalışmanın her aşamasında sunmuş olduğu büyük destekler için kendisine ne kadar teşekkür etsem kifayetsiz kalır. Son olarak çalışma boyunca göstermiş olduğu sabır ve fedakârlığıyla desteğini her zaman yanımda hissettiren kıymetli eşim Aysel Çakan'a teşekkürü bir borç bilirim.

Fahri Çakan

Eskişehir-2022

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ

Bu araştırmanın konusu, hicrî ilk iki asırda, Kûfe şehrinde, Kur'ân tefsirine dair yapılan faaliyetlerdir. Şehrin kurucusu olan Hz. Ömer'le¹ (öl. 23/644) onun bizzat tedrisat faaliyetiyle görevlendirdiği Abdullah b. Mes'ûd² (öl. 32/652-53) ve hilafet merkezini bu şehre taşıyarak siyasî faaliyetlerini buradan yürüten Hz. Ali'nin³ (öl. 40/661) Kur'ân anlayışlarının ilk nüvelerini oluşturduğu bu faaliyetler, literatür içerisinde rey tefsiri olarak anılmaktadır⁴ ki bu çalışmada özellikle söz konusu faaliyetlerin bu niteliği üzerinde durulacak ve mezkur dönemdeki tefsir birikimi üzerinden gerçekleştirilecek değerlendirmelerle onun böyle bir vasfa sahip olup olmadığı tespit edilmeye çalışılacaktır.

Miladi VII. asrın başlarında genelde Arapların özelde ise Mekke toplumunun durumuna bakıldığında onların, siyasî ve kültürel olarak, dünya tarihine katkılarının oldukça az bir seviyede olduğu görülür. Bunun sebebi, onların, bütün toplumu kuşatacak ve organize edecek siyasî birlikten uzak olmalarıdır. Fakat bu durum Kur'ân'ın nüzulü, Hz. Peygamber'in de Kur'ân'ın mübelliğ ve mübeyyini olarak görevlendirildiği süreçten itibaren değişmeye başlamıştır. Her bir olayla ilişkili olarak indirilmiş olan ayetler ve Hz. Peygamber'in bu ayetler çerçevesinde yürütmüş olduğu irşat faaliyetleri, Arap toplumunu adeta yeniden diriltmiş ve onlar, bu faaliyetlerden kazanmış oldukları vizyonla 23 sene gibi kısa bir sürede Arap Yarımadası'nın neredeyse tamamını kapsayacak siyasî bir birlik meydana getirmişlerdir.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra ise özellikle Hz. Ömer döneminden itibaren bambaşka bir siyasî/sosyal vasata girilmiştir. Fetih hareketleriyle birlikte, ülke sınırlarının oldukça geniş bir seviyeye ulaşması ve buna bağlı olarak etnik köken, din ve kültür yönünden farklı olan pek çok insanın Müslümanlığa geçiş yapıp toplumu

¹ Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân* (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 270.

² Belâzürî, *Fütûh*, 265; Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *Mu'cemü'l-kebir*, thk. Humedi b. Abdülmecid es-Selefi, (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 9/86; Ebü Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Ma'rifetü's-Sahâbe*, thk. Adil b. Yusuf el-'Azâzî, (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1998/1419), 4/1772.

³ Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-târih*, çev. M. Beşir Eryarsoy, (İstanbul: Bahar Yayınları, 1989), 2/484-485.

⁴ Muhammed Hüseyin ez-Zehbî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 1/89.

büyütmesi,⁵ hilafet merkezini, bu büyümei organize edebilecek çeşitli sosyal ve siyasî stratejiler geliştirmeye ve uygulamaya sevk etmiştir. Hilafet merkezinin ortaya koyduğu stratejilerden bir tanesi de fethedilen bölgelerde yeni şehirlerin kurulması olmuştur. Ancak bu stratejiyle onlar, sadece yeni mekanlar inşa etmeyi amaçlamamışlardır. Bunun yanında devlet, oldukça karışık bir demografiye sahip olan bu bölgelerde kuracağı şehirler ve bu şehirlerin kendilerine bağlı yönetimleri aracılığıyla bir düzen kurmak ve bu düzen vasıtasıyla da İslam'a uygun bir toplumsal doku inşa etmeyi hedeflemiştir. Nitekim bu şehirlerin kuruluş aşamalarındaki iskân planlarının, demografik hassasiyetlere göre yapılması ve öncelikli olarak cami ve pazar gibi sosyokültürel etkileşimi sağlayacak mekanların inşa edilmiş olması, devletin böyle bir amacının bulunduğu işaret etmektedir.⁶

Hilafet merkezinin yukarıda ifade edilen stratejiyle Irak bölgesinde kurmuş olduğu şehirlerden bir tanesi de Kûfe'dir. Kadim Pers ve Roma kültürlerinin kesişme noktasında inşa edilmiş olan bu şehir, kuruluşundan kısa bir süre sonra, hızlı nüfus artışının⁷ toplum yapısında meydana getirdiği değişikliğe paralel olarak çeşitli fikirlerin tartışıldığı bir yer haline gelmiştir.⁸ Bir yandan Arabistan coğrafyasının farklı noktalarından Müslüman Arapların, diğer taraftan ise şehrin içerisinde yer aldığı Irak coğrafi havzasının kadim din ve kültür sahiplerinin,⁹ Müslüman olarak veya kendi dinlerine bağlı oldukları halde buraya taşınması ve aralarında kurdukları etkileşim, şehirde muazzam bir fikrî hareketlilik ortaya çıkarmıştır. Binaenaleyh ortaya çıkan bu düşünsel hareketlilik ve entelektüel dinamizm, meselelerin akıl merkezli ele alınmasını gerektirmiştir. Böylelikle Kûfe şehri, ortaya çıkan sorular ve sorunlara, temel referanslar çerçevesinde cevap verme imkânının en güzel usullerinden biri olan “rey” anlayışının neşet ettiği bir coğrafya olmuştur.

Yüce Allah'tan gelmesi ve bağlayıcı hakikatler içeren bir kitap olması hasebiyle, İslam Tarihi'nin her döneminde Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanmasına dair birçok çalışma yapılmıştır. Günümüzde de tefsiri devam etmekte olan bu kitabın,

⁵ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk* (Beyrut: Dâru't-Türâs, 1967/1387), 4/45; Belâzürî, *Fütûh*, 378.

⁶ Hâlis el-Eş'âb, *el-Medînetü'l-arabiyye* (Bağdat: Ma'hedü'l-Bühûs ve'd-Dirâsâtî'l-Arabî, 1982), 5.

⁷ Cemal Cevde, *el-Evdâ'u'l-iktisâdiyye ve'l-ictimâ'iyye li'l-Mevâlî fi sadri'l-İslam* (Amman: Dâru'l-Beşîr, 1989), 154-164.

⁸ Casim Avcı, “Kûfe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/339.

⁹ Tahsin Koçyiğit, *İslam Târihinin İlk Yıllarında İskân (h. 1-41/m. 622-661)* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 180-184.

sağlıklı bir şekilde anlaşılması için, tefsir hareketinin başlangıç dönemlerinin, kendi tarihsel bağlamı içerisinde detaylıca araştırılması gerekmektedir. Zira, bütün alanlarda olduğu gibi, gelişimini teselsülen sağlayan Kur'ân'ı anlama ve yorumlama faaliyeti de meşruiyetini, ilk dönem ortaya konan anlayışlardan almaktadır.

İlk örnekleri Hz. Peygamber tarafından ortaya konulan tefsir faaliyeti,¹⁰ O'ndan (s.a.s.) hemen sonra, Medine'de Übey b. Ka'b (öl. 33/654 [?]), Mekke'de Abdullah b. Abbas (öl. 68/687-88) ve Kûfe'de Abdullah b. Mes'ûd gibi bazı sahabe etrafında şekillenen sistemli bir çaba haline gelmiştir. Konuların oldukça sınırlı olduğu bu dönemde yöntem bakımından kesin bir ayırımdan bahsedilemezse de tefsir faaliyetleri belirli seviyede birbirinden ayırarak bir mahiyet arz etmektedir. İlerleyen süreçte ise gerek sosyokültürel farklılıklar, siyasî/itikâdî ihtilaflar ve vahiy dilinin yer yer zû vucûh bir nitelik taşıması gibi iç bünye kaynaklı sorunlar ve gerekse fetihlerle birlikte, diğer kültürlerle kurulan etkileşimin düşünce dünyasında ortaya çıkardığı değişim ve gelişmeler, Kur'ân'ın nasıl anlaşılacağıyla ilgili yeni tartışmaları beraberinde getirmiştir. Bu tartışmaların sonucunda ise dinin anlaşılıp yorumlanmasıyla ilgili günümüze kadar canlılığını koruyan “Ehl-i Eser” ve “Ehl-i Rey” olarak isimlendirilen iki kadim ekol ortaya çıkmıştır.¹¹

Hicrî II. asırdan itibaren bir yöntem olarak fıkıhta temekkün eden ve kısaca “*nassın bulunmadığı yerde belli bir usulle akla başvurarak hüküm çıkarma*” şeklinde tarif edilen rey anlayışı,¹² daha önceki dönemlerde ise tefsiri de içine alacak şekilde geniş bir kullanım alanına sahip olmuştur. Temeli Hz. Peygamber'e kadar götürülen¹³ bu yaklaşımın, sahabeden olan temsilcileri; Ömer b. Hattâb, Zeyd b. Sâbit (öl. 45/665 [?]), Ebû'd-Derdâ (öl. 32/652 [?]), Ubey b. Ka'b, Ali b. Ebû Tâlib (öl. 40/661) ve Abdullah b. Mes'ûd'tur.¹⁴ Özellikle Abdullah b. Mes'ûd'un Kûfe'ye gelmesi ve burada yaptığı çalışmalar ile tebellür etmeye başlayan rey anlayışı, tefsir faaliyetine bambaşka bir boyut kazandırmış ve gerek rivayet bilgilerinin tespit ve tercihi ve

¹⁰ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr* (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1994), 3/53.

¹¹ Bu konuda rivayet ve dirayet kavramları üzerinden yapılan bir değerlendirme için bk. Mustafa Karagöz, “Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayırımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti”, *Bilimname*, sayı 5/2 (2004), 46 vd.

¹² M. Esat Kılıçer, “Ehl-i Re'y”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/520-524.

¹³ H. Yunus Apaydın, “Re'y”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/37-40.

¹⁴ Kılıçer, “Ehl-i Re'y”, 10/520-524.

gerekse kıraat ve dil gibi yoruma kaynaklık eden hususların sevki konusunda kazandırmış olduğu formasyonla onu, diğer sahaların bir modeli haline getirmiştir. Öyle ki, ana karakterini, Kûfe’de, Abdullah b. Mes’ûd ve talebelerinin ortaya koyduğu yaklaşımlarla kazanan bu anlayış, ilerleyen süreçte tefsiri aşacak boyutta bir etkinlik kazanarak fıkıhta Hanefiliğin, itikatta ise Maturîdîliğin ortaya çıkmasının zemini olmuştur.

Kûfe tefsir ekolünü önemli kılan diğer bir husus ise ekolün ilk temsilcilerinin çok farklı sosyokültürel ve etnik temele sahip olmalarıdır. Zira çalışmanın ilerleyen kısımlarında da görüleceği gibi Mevâlî olarak isimlendirilen bu kimseler, rey anlayışını kendilerine perde yaparak, önceki kültürlerine ait bir takım bozuk düşünceleri İslam’ın içine sokmakla itham edilmişlerdir. Dolayısıyla bu kişilerin İslâm öncesi ve sonrası durumlarının araştırılarak, geçmişten getirdikleri âdet ve kültürlerinin Kur’ân tefsirine etkisinin akademik bir incelemeye tabi tutulması önem arz etmektedir.

Araştırmayı önemli kılan bir başka husus ise klasik eserlerde “*Ashab-ı Abdullah İbn Mes’ûd*”, “*Ashab-ı Kûfe*” ve “*Ehl-i Rey*” gibi ifadelerle kendisinden bahsedilen Kûfe tefsir anlayışı, bir ekol tanımlamasıyla ilk defa Ignaz Goldziher (öl. 1858) tarafından dile getirilmiştir. İslam dünyasında ise Mısırlı âlim Muhammed H. Zehebî (öl. 1977) tarafından Goldziher’den alınarak tedavüle sokulan bu tanımlama, “Kûfe Tefsir Ekolü” isimlendirmesiyle literal olarak kabul görmüş ve benimsenmiştir. Goldziher ve Zehebî’nin oldukça geç bir dönemde yaşadığı düşünülürse, Kûfe tefsir anlayışının erken dönemde bir ekol seviyesinde var olup olmadığı, varsa boyutlarının ne olduğu izaha muhtaç bir problem olarak önümüzde durmaktadır. İşte biz bu sebeplerden dolayı Kûfe Tefsir Ekolü’nün araştırılarak tefsir tarihindeki yerinin tespit edilmesi gerektiğini düşünüyoruz.

II. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI

Yapılan çalışmanın içeriğine göre çeşitli bilim alanlarında birbirinden farklı yöntemler kullanılabilir. Bu noktada önemli olan husus araştırma için belirlenen yöntemin konuya uygun olması; bir başka ifade ile belirlenen yöntemle o konunun araştırılabilir olmasıdır. Bu çalışma tarihsel bir dönemde ortaya çıkan Kur’ân yorumunun keyfiyetini tespit etmeye yönelik olması hasebiyle nitel bir çalışmadır. Bu karakterde bir çalışmanın şu şekilde bir süreç takip etmesi uygun görülmüştür;

- A. Kaynakların Taranması
- B. Tasnif Etme
- C. Tahlil Etme (Çözümleme)
- D. Tenkit Etme (Eleştiri)
- E. Terkip (Değerlendirme)

Doküman incelemesi (tümevarım)¹⁵ olarak da isimlendirilen bu yöntemin yukarıda zikredilen aşamalarının bu çalışmaya uygulanmasına dair izahlara geçmeden önce bazı hususlara değinmekte fayda vardır. Farklı tarihlendirmeler söz konusu olmakla birlikte genellikle 17/638 yılında tesis edildiği kabul edilen Kûfe,¹⁶ hicrî beşinci asırdan itibaren önemini kaybetmiş olsa da özellikle ilk iki asırda kaydettiği gelişmeler itibarıyla İslam düşüncesini etkilemiş önemli bir şehirdir. Şehrin tarihsel değeri birkaç açıdan ele alınabilir. Bunlardan birincisi Irak coğrafyasında Müslümanların kurduğu ilk şehir olmasıdır. Zira bu durum Müslümanların erken dönem imar ve iskân kültürünü izhar ettiği gibi fetih politikasının arkasında yatan zihinsel ve duygusal motivasyon ve bakış açısının da görülmesini sağlamaktadır. Bu yönüyle Kûfe, tarihçiler; özellikle şehir tarihçileri tarafından incelenmeyi hak etmektedir. Nitekim Batıda ve İslam dünyasında şehrin bu yönüyle ilgili bazı çalışmaların yapılmış olduğu görülmektedir.¹⁷

Tarihsel açıdan Kûfe şehrini değerli kılan ikinci durum ise, Hz. Osman'ın (öl. 35/656) şehit edilmesinden başlayarak Sıffin Savaşı ve Kerbelâ hadisesiyle iyice belirgin hale gelen siyasî ve itikâdî grupların faaliyet merkezi olmasıdır. Başlangıçta bu grupları oluşturan farklı asabiyyeye mensup güneyli ve kuzeyli Müslüman Arap sakinlerinin yanında, fetihlerle birlikte değişik coğrafyalardan kadim din ve kültür sahibi kimselerin Müslüman veya zimmî olarak buraya taşınması, şehirde oldukça yoğun bir düşünsel atmosfer ortaya çıkarmıştır. Kanaatimize göre de Kûfe'yi önemli kılan asıl husus budur. Zira şehrin çok kültürlü bu sosyal yapısının ürettiği sorular,

¹⁵ Ali Yıldırım-Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayınları 2003), 187-188.

¹⁶ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâr-u Sadr, 1993), 4/558.

¹⁷ Bu konudaki bazı çalışmalar şunlardır: Koçyiğit, *İslam Târihi'nin İlk Yıllarında İskân*, 10 vd.; Yılmaz Can, *İslâm Şehirlerinin Fizikî Yapısı* (Ankara: TDV Yayınları, 1995); Kazım Cennâbî, *Tahtîtu medineti'l-Kûfe* (Bağdat: Metâbi'u Dâri'l-Cumhûriyye 1967); Hişam Cu'ayt, *el-Kûfe; Neş'etu'l-medîneti'l-Arabiyyeti'l-islâmiyyeti*, (Beyrut: Dâru't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1992); Luis Massignon, *Hitatu'l-Kûfe ve şerhu harâtatihâ*, çev. İbrâhim es-Sâmîrî-Takîyy Muhammed el-Mus'abî (Necef: Cem'iyetü Müntedî'n-Neşr, ts.).

İslam düşüncesini metodik bir evreye taşımıştır. Bir başka ifadeyle Hicrî ilk iki asrın Kûfe'si temel referanslar olan Kur'ân ve sünnetin nasıl anlaşılacağıyla ilgili İslamî ilimlerin bütün sahalarında küllî kaidelerin vazedildiği bir yer olmuştur.

Erken dönemlerde, bünyesinde ortaya çıkan kültürel ve düşünsel hareketlilik sebebiyle Kûfe, muhtelif sahalardaki pek çok araştırmaya konu olmuş bir şehirdir. Fakat hayreti mucip bir durumdur ki bu kadar zengin bir düşünsel atmosfere sahip olan bu şehir, belirtilen dönem itibarıyla, Kur'ân tefsiri açısından neredeyse hiç çalışılmamıştır. Nitekim gerek Türkiye ile İslam dünyasında ve gerekse Batıda konuyla doğrudan ilgili olabilecek sadece birkaç çalışma bulunmaktadır. Türkiye'de yapılan bu çalışmalardan bir tanesi M. Fatih Kesler'e ait *Irak Tefsir Ekolü*¹⁸ isimli çalışmadır. Oldukça küçük bir hacme sahip olan bu eserde Kesler, Abdullah b. Mes'ûd ve talebelerinin biyografilerine ve kısaca tefsir anlayışlarına değinmekle yetinmiş, ekolün orijinalitesinden ve diğer ekollere göre farklı yönlerinden bahsetmemiştir.

Bu konuda yapılan diğer bir çalışma ise Hüseyin Küçükkalay'a ait *Abdullah İbn Mes'ûd ve Tefsir İlmindeki Yeri*¹⁹ isimli doktora çalışmasıdır. İlki 1971, ikincisi ise 2013 yılında kitap olarak baskısı da gerçekleşen ve Abdullah b. Mes'ûd'un biyografisi ve ilim anlayışına hasredilen bu çalışmasında yazar, İbn Mes'ûd ile irtibatı bakımından kısaca Irak Tefsir Ekolü'ne değinmiş fakat onu bütün yönleriyle tanıtmamıştır.

Arap dünyası ve Şîî çevrelerinde de gerek biyografik inceleme tarzında ve gerekse şehir tarihi düzeyinde bazı araştırmalar yapılmış olsa da²⁰ konumuzla doğrudan alakalı olabilecek yegâne çalışma Muhammed Hüseyin Sağır'e ait "*Kur'ân Tefsirinde Kûfe Medresesi*"²¹ isimli bir makale çalışmasıdır. Batı dünyasında ise tefsir ve onun tarihiyle alakalı birçok inceleme ve araştırma yapılmasına rağmen ilk dönem tefsir faaliyetlerini ekolleşme bağlamında ele alan sadece Ignaz Goldziher olmuştur. Onun bu konuda yaptığı çalışmalar "*Mezâhibü'l-İslâmiyyeti fi't-Tefsir*" ismiyle

¹⁸ M. Fatih Kesler, *Irak Tefsir Ekolü*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2005)

¹⁹ Hüseyin Küçükkalay, *Abdullah b. Mes'ûd ve Tefsir İlmindeki Yeri*, (Konya: Dizikuşları Matbaası, 1971)

²⁰ Bk. Yusuf Halif, *Hayâtü's-Şî'ri fi'l-Kûfe ila nihayeti'l-karni's-Sânî li'l-hicreti*, 2. Baskı (Kahire: el-Meclisü'l-'A'la fi's-Sekâfeti, 1995); M. Hüseyin ez-Zübeydî, *el-Hayâtü'l-İctimâiyye ve'l-İktisâdiyye fi'l-Kûfe fi'l-karni'l-evvelî'l-hicrî* (Bağdat: el-Matbaatü'l-Âlemiyye, 1970); Mehdi Mahzûmî, *Medresetü'l-Kûfe ve menhecühâ fi dirâseti'l-lügati ve'n-nahvi* (Beyrut: Mektebetü Mustafa, 1986).

²¹ Muhammed Hüseyin es-Sağır, *Kur'ân Tefsirinde Kûfe Medresesi* (Beyrut: Daru'l-Müerrihi'l-Arabî, tr.). Fakat bu çalışma Şîilik lehine ideolojik bir tutum içermekte ve Kûfe tefsir faaliyetlerini mezkur ekolün temsilcileri üzerinden tespit etmeye çalışmaktadır.

Arapçaya,²² “İslam Tefsir Ekolleri”²³ ismiyle de Türkçeye tercüme edilmiştir. Ne var ki zikri geçen bu çalışmalardan hiçbirisi, konuyu bizim üzerinde durmayı düşündüğümüz tarzda ve boyutta ele almamıştır.

Tarihi ve sosyokültürel bağlamı itibariyle hicrî ilk iki asırda Kûfe’de gerçekleştirilen tefsir faaliyetlerinin konu edinildiği bu çalışmada yukarıda bahsedilen araştırma yönteminin çalışmaya uygulanması şu şekilde olmuştur: Bir giriş ve üç bölümden oluşan çalışmanın kaynaklarının belirlenmesi için, kaynak taraması aşamasında her bir bölümde ele alınan konunun referans metinlerini ihtiva eden eserler tespit edilmiştir. Buna göre; çalışmanın tarihsel arka planını teşkil eden erken dönem tefsir faaliyetinin mahiyetini ortaya koyabilmek için, öncelikle hadis eserlerine başvurulmuştur. Zira bu dönemin tefsire dair bilgileri, hadis eserlerinde kaydedilmiştir. Öyle ki bazı hadis eserlerinde tefsire dair rivayetlerin toplandığı “*Kitâbü’t-Tefsîr*” adıyla bölümler oluşturulmuştur.²⁴

Çok erken tarihlerde başlayan tefsir faaliyeti, rivayetleri itibariyle, başlangıçta hadis müktesebatı içerisinde değerlendirilmiş²⁵ olsa da özellikle tabiinin ve onların talebelerinin tefsire olan ilgileri ve ortaya koydukları eserler ile²⁶ hadisten bağımsız bir hale gelmiştir. Ancak bu dönemde yapılan çalışmalar ve ortaya konan eserler ya bulunamadığından ya da eksik olarak günümüze ulaştığından dönemin tefsir anlayışını anlayabilmek ancak Taberî’nin (öl. 310/923) *Câmiu’l-Beyân fî te’vîli’l-Kur’ân*²⁷ ve İbn Ebi Hâtim er-Râzî’nin (öl. 327/939) *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*²⁸ gibi başlangıçtan kendi zamanına kadar tefsir hakkında söylenenleri, rivayet sistematığı çerçevesinde aktaran eserlere müracaatla mümkün olmaktadır. Dolayısıyla çalışmada mezkûr

²² Ignaz Goldziher, *Mezâhibü’t-Tefsîri’l-İslâmî*, çev. Abdülhalim Neccâr, (Kahire: Mektebetü Hancî, 1955).

²³ Ignaz Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, çev. Mustafa İslamoğlu, (İstanbul: Denge Yayınları, 1997).

²⁴ Özellikle *Kütüb-i Sitte* adı verilen altı ana hadis kitabının üçünde (Buhârî’nin *el-Câmi’u’s-Sahîh*’i, Müslim’in *el-Müsnedü’s-Sahîh*’i ve Tirmizî’nin *Sünen*’inde) tefsir kısmı ana bölümlerden biri olarak yer almıştır.

²⁵ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsirin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968), 110. BU konuda farklı bir değerlendirme için bk. Mustafa Karagöz, “Başlangıçta Tefsir Hadisin Bir Bölümüydü İddiasının Kaynağı ve Değeri”, *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu*, ed. Mustafa Karagöz, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015), 40 vd.

²⁶ Fuat Sezgin, *Târîhu’t-türâsi’l-Arabî*, çev. Mahmud Fehmi Hicazî (Suudi Arabistan: Câmiatü’l-İmam Muhammed b. Saud, 1991), 63-82.

²⁷ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmiu’l-Beyân fî te’vîli’l-Kur’ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Müessesetü’r-Risâle, 2000

²⁸ İbn Ebi Hâtim, Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm Müsneden an Rasûlillâhi ve’s-sahâbeti ve’t-tâbiîn*, thk. Esad Muhammed et-Tayyib (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997).

dönemin tefsir anlayışını ortaya koyabilmek adına sıklıkla bu eserlere de müracaat edilmiştir. Bununla birlikte günümüzde yazılan “Tefsir Tarihi” eserleri de çalışmanın kaynakları arasında yer almıştır.

Çalışmanın ikinci bölümünde üzerinde durulan husus ise kuruluşundan itibaren ilk iki asırda Kûfe şehrinin sosyokültürel yapısıdır. Zira sonradan inşa edilmesi itibariyle, şehrin nüfusu değişik coğrafyalardan gelen ve farklı sosyokültürel arka plana sahip insanlardan oluşmaktaydı. Bu ise diğer alanlarda olduğu gibi şehirdeki tefsir çalışmalarını etkileyen bir durum olmuştur. Bu sebeple şehrin sosyokültürel yapısının ve bu yapının ilmî zihniyete olan etkisinin araştırılması gerekmektedir. Dolayısıyla çalışmanın bu bölümünde öncelikle şehrin kuruluş aşamaları ve nüfus yapısı hakkında bilgiler veren genel tarih eserlerine başvurulmuştur. Zaman sıralamasına göre siyasî hadiselerin işlendiği bu eserlerin en önemlisi ve çalışmada en sık başvurulan kaynak Taberî’nin *Târîhu’l-ümem ve’l-mülûk*²⁹ adlı eseridir. Taberî’nin bu kıymetli eserinin yanında diğer müracaat edilen kaynaklar ise Halife b. Hayyât’ın (öl. 240/854) *Târîh*’i,³⁰ İbn Kuteybe’nin (öl. 276/889) *Uyûnü’l-ahbâr*’ı,³¹ Dîneverî’nin (öl. 282/895) *Ahbâru’t-tivâl*’i,³² Yâkûbî’nin (öl. 284/897) *Târîh*’i,³³ Mes’ûdî’nin (öl. 346/957) *Mürûcû’z-zeheb*’i,³⁴ İbnü’l-Cevzî’nin (öl. 597/1200) *el-Muntazam*’ı,³⁵ İbnü’l-Esir’in (öl. 630/1233) *el-Kâmil Fi’t-Târîh*’i³⁶ ve İbn Kesîr’in (öl. 746/1345) *el-Bidâye ve’n-nihâye*’si³⁷ gibi eserler olmuştur.

Kûfe’nin sosyokültürel tarihiyle alakalı faydalanılan genel tarih eserlerinin yanında ayrıca başvurulması gereken belli bir dönemi ve şahıs/kabile veya şehir tarihini inceleyen özel tarih yazımı kategorisinde değerlendirilebilecek eserler de

²⁹ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Târîhu’l-ümem ve’l-mülûk* (Beyrut: Dâru’t-Türâs, 1967).

³⁰ Ebû Amr Halife b. Hayyât b. Halîfe eş-Şeybânî el-Basrî, *Târîh*, thk. Ekrem Ziya Ömeri, (Dimeşk: Daru’l-Kalem, 1976).

³¹ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Uyûnü’l-ahbâr* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1925).

³² Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd b. Venend ed-Dîneverî, *Ahbâru’t-tivâl*, thk. Abdul Mun’im Amir (Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, 1960).

³³ Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya’kûb İshâk b. Ca’fer b. Vehb b. Vâzih el-Ya’kûbî, *Târîhu’l-Ya’kûbî* (Beyrut: Şirketü’l-Eâlimî, 2010).

³⁴ Ebü’l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Mes’ûdî el-Hüzelî, *Mürûcû’z-zeheb ve medâinü’l-cevher* (Beyrut: Mektebetü’l-Asriyye, 2005).

³⁵ Cemâlüddîn Ebü’l-Ferec Abdurrahman b. b. Muhammed İbnü’l-Cevzî, *el-Muntezam fi târihi’l-ümem ve’l-mülûk* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1992).

³⁶ Ebü’l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî *el-Kâmil fi’t-Târîh*, thk. Ömer Abdü’s-Selam Tedmürî (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1997).

³⁷ Ebü’l-Fidâ’ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav’ b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî, *el-Bidâye ve’n-nihâye* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1986).

bulunmaktadır. Bunlar arasında çalışmanın konusuyla alakalı sıklıkla yararlanılan eserler Belâzürî'nin (öl. 279/892) *Fütûhu'l-büldân*'i,³⁸ Hatîb Bağdâdî'nin (öl. 463/1070) *Târihu Bağdâd*'i³⁹ ve Celâleddin es-Süyûtî'nin (öl. 911/1505) *Târihu'l-hulefâ*'sı⁴⁰ olmuştur. Bu noktada Kûfe'nin sosyokültürel ve siyasî yapısı ile ilgili günümüzde yapılan ve çokça müracaat edilerek faydalanılan kıymetli bir eserden de bahsetmek gerekmektedir. Bu eser akademik çalışmalarının büyük bir kısmını bütün yönleriyle Kûfe'nin tarihsel durumunu tespit ederek ortaya çıkarmaya hasretmiş M. Mahfuz Söylemez'e ait *Bedevilikten Hadariliğe Kûfe*⁴¹ isimli kitap çalışmasıdır. Yazar bu eserinde tarihsel olarak Kûfe şehrini fizikî yapısı, demografisi, siyasî/ıdarî anlayışı, ekonomik faaliyetleri, sosyal hayatı vb. açılardan başarılı bir şekilde incelemiş ve bu konularda oldukça faydalı bilgiler vermiştir.

Çalışmanın ikinci bölümünde üzerinde durulacak bir diğer husus da Kûfe tefsir ekolünün oluşum ve gelişim aşamaları olacaktır. Sahabe tabakasından başlayarak hicrî ilk iki asırda yaşamış Tâbiûn ve Tebeu't-tâbiîn tabakasından olan şahısların biyografileri ve Kûfe tefsir anlayışına olan katkılarının ortaya çıkarılmaya çalışılacağı bu bölümde en çok müracaat edilen kaynaklar İbn Sa'd (öl. 230/844),⁴² Buhârî (öl. 256/870),⁴³ İbn Ebî Hâtim er-Râzî (öl. 327/939),⁴⁴ İbn Hıbbân (öl. 354/965),⁴⁵ Zehebî

³⁸ Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd, *Fütûhu'l-büldân*. (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988).

³⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*. (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamî, 2002).

⁴⁰ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Târihu'l-hulefâ*, (Katar: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şûnü'l-İslâmiyye, 2013).

⁴¹ M. Mahfuz Söylemez, *Bedevilikten Hadariliğe Kûfe* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001).

⁴² Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Münî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî *Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990).

⁴³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *et-Târihu'l-kebîr* (Haydarabat: Dâiratü'l-Maarifi'l-Osmâniyye, ts.); Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *et-Târihu's-sagîr*, thk. Muhammed b. İbrahim Zayid (Halep: Dâru'l-Va'y, 1977).

⁴⁴ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Haydarabat: Dâiratü'l-Maarifi'l-Osmâniyye, 1952).

⁴⁵ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Kitâbü's-Sikât* (Haydarabat: Dâiratü'l-Maarifi'l-Osmâniyye, 1973); Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Kitâbü'l-mecrûhîn*, thk. Muhammed b. İbrahim Zâyid (Halep: Dâru'l-Va'y, 1976).

(öl. 748/1347),⁴⁶ İbn Hacer el-Askalânî (öl. 852/1448),⁴⁷ İbn Kuteybe (öl. 276/889),⁴⁸ İbnü'l-Mu'tez (öl. 296/908),⁴⁹ İbnü'l-Esîr (öl. 630/1232),⁵⁰ İbn Abdilberr (öl. 463/1071),⁵¹ İbn Hallikân (öl. 681/1282),⁵² İşbîlî (öl. 543/1148)⁵³ vb. âlimlerin tabakât ve terâcim türü eserleri olacaktır. Bunun yanında biyografileri araştırılan şahıslarla ilgili "Ensâb" türü eserlere de müracaat edilecektir. Zira kişilerin soy kütüklerinin kaydedildiği bu tür eserlerde, o kişilerle ilgili birçok tarihî malumat bulunabilmektedir. Bu çerçevede çalışmada yararlanılacak başlıca nesep kitapları, elimizdekiler arasında sahasının en eskisi olan ve kendisinden sonraki bütün nesep kitaplarına kaynaklık etmiş olan İbnü'l-Kelbî'nin (öl. 204/819) *Cemhere*'sine,⁵⁴ ilaveten Belâzürî'nin *Ensâbü'l-eşrâf*,⁵⁵ Kalkaşendî'nin (öl. 821/1418) *Nihâyetü'l-ereb* ve *Kalâidü'l-cümân*'i⁵⁶ ve ayrıca kişilerin soy kütüklerinin yanında yaşadıkları coğrafya, yaptıkları iş ve tabi oldukları mezhepler hakkında bilgiler veren Sem'ânî'nin (öl. 562/1166) *el-Ensâb*'i⁵⁷ olacaktır. Ensab kaynaklarıyla ilgili zikrettiğimiz bu eserlerin yanında

⁴⁶ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985); Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî, *Tezkiratü'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998); Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî, *Tabakâtü'l-kurrâ* (Suudi Arabistan: Merkezü'l-Meliki Faysal li'l-Bühûsi ve'd-Dirâsâtü'l-İlmiyye, 1997); Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî, *Mizânü'l-i'tidal fî nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Mu'hammed Bicâvi (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963); Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî, *el-Muğnî fî'd-duafâ*, thk. Nurettin İtr (Katar: İdâretü İhyâi't-Turâs, ts.).

⁴⁷ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, (Hindistan: Matabaatü Dâiratü'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, 1908); a.mlf., *Takrîbü't-Tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme (Suriye: Dâru'rü-Reşid, 1986); İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer, *Lisânü'l-mizân* (Hindistan: Dâiratü'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, 1971); İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer, *el-İsâbe fî ma'rifeti's-sahâbe* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994); a.mlf., *Tabakâtü'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982).

⁴⁸ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *eş-Şi'ru ve's-şüarâ* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2002).

⁴⁹ Ebü'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed el-Mu'tezz, *Tabakatü's-Şüarâ*, thk. Abdü's-Settar Ahmed Ferrac (Kahire: Dâru'l-Meârif, Kahire, ts.).

⁵⁰ Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994).

⁵¹ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb* (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1992).

⁵² Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve ebnâü ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sadr, ts.).

⁵³ Ebü Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî, *el-Avâsım minel-kavâsım*, thk. Muhibbüddîn Hatip-Mahmud Mehdi İstanbûlî (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1987).

⁵⁴ Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî el-Kûfî, *Cemheratü'n-neseb*, thk. Nâci Hasan (Beyrut: Mektebetü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1986).

⁵⁵ Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1996).

⁵⁶ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî, *Nihâyetü'l-ereb fî ma'rifeti ensâbi'l-Arab* (Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1980); Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî, *Kalâidü'l-cümân* (Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1982).

⁵⁷ Ebü Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb* (Haydarabat: Dâiratü'l-Me'arifi'l-Osmâniyye, 1962).

günümüz âlimlerinden Ömer Rızâ Kehhâle'nin (öl. 1987) *Mu'cemü kabâ'ili'l-Arab*⁵⁸ adlı alfabetik ansiklopedisi de kayda değer bir çalışma olarak bu konuda müracaat kaynakları arasında yer alacaktır.

Çalışmanın merkezî noktasını Kûfe tefsir anlayışının temel karakteristiği teşkil etmektedir. Bu karakteristiğin inşa edildiği Hicrî ilk iki asırlık süreçteki tefsir faaliyetleri genel olarak gelişimsel bir seyir göstermiş, sistemli bir hal aldığı sahabe döneminden sonra özellikle Tâbiûn ve Tebeu't-Tâbiûn nesli alimlerinin etkinlikleriyle büyük bir hacme kavuşmuştur. Bunun yanında yine bu süreçte söz konusu faaliyet yöntemsel bir farklılığa da uğramıştır. Başlangıç aşamalarında onun temel dayanağı durumunda olan rivayet bilgilerinin yanına bu dönemde niceliksel gelişimini besleyen bir kaynak olarak rey bilgisi de eklenmiştir. Son zamanlarda benimsenmiş olan yaygın bir kanıya göre erken dönem tefsir faaliyetlerinde görülen bu metodik değişimin en önemli temsil merkezi İbn Mes'ûd ve talebelerinin ilmi etkinlikleriyle şöhret kazanmış olan Kûfe şehridir. Öyle ki bu şehir belirtilen dönemdeki tefsir faaliyetlerinin rey merkezli olduğu iddiasıyla diğerlerinden ayrıştırılmakta ve ayrışmayı ortaya çıkartan bu yönüyle de bir ekol olarak konumlandırılmaktadır.⁵⁹ İşte bu çalışmanın odak noktası, erken dönem tefsir faaliyetleriyle ilgili dile getirilen bu yaygın kanaattir. Çalışmanın üçüncü bölümünde ele alınacak olan bu mesele belirlenen dönemde Kûfe coğrafi havzasında yaşamış ve ilmî faaliyetlerini bu şehirde sürdürmüş olan alimlerin tefsir rivayetleri üzerinden değerlendirilmeye çalışılacaktır. Bunun için de başta Taberî'nin *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân* isimli eseri olmak üzere erken dönemdeki tefsir malzemesini rivayet sistematığına göre kaydetmiş olan tefsir ve hadis eserlerine başvurulacaktır. Bunun yanında hicrî ilk iki asırda tefsirde reyin varlığını göstermesi bakımından Mukâtil b. Süleyman'ın (öl. 150/767) *Tefsîru'l-kebîr*'i,⁶⁰ ayrıca Arap dilinin özelliklerinin Kur'ân tefsirine etkisini göstermesi bakımından Kisâî'nin (öl. 189/804) *Meâni'l-Kur'ân*'ı,⁶¹ Ferrâ'nın (öl. 207/820) *Meâni'l-Kur'ân*'ı,⁶² Ebû Ubeyde'nin (öl. 210/825) *Mecazü'l-Kur'ân*'ı,⁶³ el-Ahfeş'in (öl. 215/831) *Meâni'l-*

⁵⁸ Ömer b. Rıza Kahhâle, *Mu'cemü kabâ'ili'l-Arabi'l-kadîmeti ve'l-hadîseti*, 7. Baskı (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1994).

⁵⁹ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, 1/89.

⁶⁰ Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru'l-kebîr*, thk. Abdullah Mahmud Şahhate (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2002).

⁶¹ Ebû'l-Hasen Ali b. Hamza b. Abdillâh el-Kisâî el-Kûfî, *Meâni'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru Kuba, 1997).

⁶² Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ', *Meâni'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Misriyye, ts.).

⁶³ Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî, *Mecâzü'l-Kur'ân*, thk. Fuat Sezgin (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1961).

Kur'ân'ı,⁶⁴ İbn Kuteybe'nin (öl. 276/889) *Garîbü'l-Kur'ân*'ı⁶⁵ vb. eserler, temel müracaat kaynakları arasında yer alacaktır.

Bütün bunların yanında hicrî ilk iki asırda Kur'ân tefsiri açısından Kûfe'yi öne çıkartan diğer bir durumda kıraat meselesidir. Kur'ân'ın okunuş keyfiyeti ile ilgili olan kıraat, muhtelif kaynaklarda zikredildiğine göre,⁶⁶ Hz. Peygamber'in risaletinin son yıllarında İslam'la yeni tanışan kabile ve topluluklara Kur'ân'ın okunuşunu kolaylaştırmak ve böylelikle onların arasında İslam'ın yayılışını hızlandırmak için getirilen yedi harf ruhsatıyla birlikte ortaya çıkmış bir durumdur. Nüzul sürecinin büyük bir kısmında Kureyş lehçesiyle ve bir harf üzerine devam eden Kur'ân kıraati, yedi harf ruhsatıyla birlikte farklılaşmaya başlamış ve giderek içerisinde ihtilaf ve çatışmaları barındıran karmaşık bir hale bürünmüştür.⁶⁷ Hz. Osman zamanına kadar devam eden bu durum, O'nun zamanında Kur'ân'ın istinsah edilerek belli başlı merkezlerle⁶⁸ gönderilmesiyle nispeten engellenmiş ve kıraat konusunda bir standart oluşmuştur.

Önceleri farklı coğrafyalara yerleşen sahabenin bulundukları bölgelerde Hz. Peygamber'den öğrendikleri şekil üzere sürdürdükleri kıraat çalışmaları istinsah faaliyetinden sonra yeni bir evreye girmiştir. Şöyle ki ilk üç asrı kapsayan bu süreçte kıraat bir ilim olarak müesseseseleşmeye başlamış, özellikle Hz. Osman zamanında çoğaltılarak buralara gönderilen Mushaflarla, birer kıraat merkezine dönüşen bu şehirlerde gerek kelimeler gerekse med, kasr, imâle, tahfif, idgam gibi telaffuz keyfiyetleriyle ilgili, okuyuş noktasında tercihler ortaya koyan ve bu tercihleriyle kıraat tedrisatını sürdüren âlimlere nispetle kıraat ekolleri ortaya çıkmıştır.⁶⁹ Çalışmanın konusu açısından meseleye bakılacak olursa, kıraat konusunda tebarüz

⁶⁴ Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşî el-Belhî el-Ahfeş el-Evsat, *Meâni'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1990).

⁶⁵ Ebü Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *Tefsiru garîbi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Sakkar (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978).

⁶⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/40; Ebü Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 2/384; Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân*, (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısırî, 1964), 1/31.

⁶⁷ Ebü Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *Mesâhifü'l-Kur'ân*, (Mısır: Fârûku'l-Hâdisiye, 2002), 21; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü li'l-Küttâb, 1974), 1/187; Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî, *en-Neşr fî kıraati'l-aşr* (Beyrut: el-Matbaatü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, ts.), 1/11.

⁶⁸ Ebü Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdîr b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957), 1/240.

⁶⁹ Ebü'l-Hasen Alemüddîn Alî b. Muhammed b. Abdissamed es-Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ ve kemâlü'l-ikrâ* (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1999), 2/428.

eden şehirlerden bir tanesi de Kûfe şehridir. Öyle ki yazmış olduğu *Kitabü's-Seb'a*⁷⁰ adlı eseriyle kıraat tarihinde bir dönüm noktası oluşturan İbn Mücâhid'in de (öl. 324/936) belirttiği gibi sahih kıraatlerin yedi otoritesinden üçünü teşkil eden Âsım b. Behdele (öl. 127/745), Hamza b. Habîb (öl. 156/773) ve Kisâî (öl. 189/805) bu şehrin alimleri arasında yer almaktadır.

Yukarıda kıraat tarihi açısından kısaca temas edilen Kûfe'deki kıraat faaliyetleri, çalışma açısından oldukça önemli bir konudur. Zira kıraatler bir yönüyle medlerin miktarı, harflerin mahreç ve sıfatları gibi anlama etki etmeyen tecvid kaidelerinden ibaretken, diğer yönüyle zaman zaman ayetlerin lafız ve manalarının değişmesine sebebiyet veren harf veya hareke değişikliklerini kapsamaktadır ki bizi ilgilendiren bu ikinci yöndür. Binaenaleyh ilk asırlarda yoğun bir kıraat faaliyetinin olduğu bilinen Kûfe'de, kıraat farklılıklarının Kur'ân tefsirine olan etkisinin belirlenmesi gerekmektedir. Bu açıdan öncelikle yapılması gereken Kûfe kıraat ekolünün kıraat tercihlerinin tespitidir ki bunun için başvurulacak temel kaynaklar Ebû Hâtim es-Sicistânî (öl. 248/862), İbn Cerîr et-Taberî ve Ebu Bekr b. Mücâhid gibi ilk dönem müelliflerinin sahih kıraatleri topladıkları eserleri ile daha sonraki âlimlerden olan Mekî b. Ebî Tâlib'in (öl. 437/1045) *et-Tabsıra'sı*,⁷¹ ed-Dânî'nin (öl. 444/1053) *Câmiu'l-beyân*⁷² ve *Teysîr'i*,⁷³ el-Huzelî'nin (öl. 465/1072) *el-Kâmil'i*⁷⁴ ve kıraat tarihinin büyük âlimlerinden biri olan İbnü'l-Cezerî'nin (öl. 833/1429) başta *en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr* olmak üzere kıraate dair yazdığı diğer eserleri olacaktır. Kıraat farklılıklarının tefsirdeki tezahürleri içinse daha önce isimleri zikredilen Taberî, Ahfeş ve Ferrâ'nın yanında Zemahşerî'nin (öl. 538/1143) *Keşşâfı*⁷⁵ Aladdin es-Semerkandî'nin (öl. 860/1456) *Bahru'l-ulûm'u*,⁷⁶ Kurtûbî'nin (öl. 671/1273) *el-*

⁷⁰ İbn Mücâhid, Ahmed b. Musa b. Abbas Ebû Bekir b. Mücahit, *Kitâbü's-seb'ati fi'l-kıraat*, thk. Şevkî Dayf, (Beyrut: Dâru'l-Meârif, 1979).

⁷¹ Ebû Muhammed Mekî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî, *et-Tabsıra fi kirâati's-seb'*, thk. Muhammed Gavs en-Nedvî (Hindistan: Dâru's-Selefiyye, 1982).

⁷² Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *Câmiu'l-Beyân fi'l-kirâeti's-seb'* (BAE: Câmiatü's-Şârika, 2007).

⁷³ Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *et-Teysir fi'l-kirâati's-Seb'*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1984).

⁷⁴ Ebû'l-Kâsım Yûsuf b. Alî b. Cübâre el-Hüzelî, *el-Kâmil fi'l-kirâati'l-aşr* (Kahire: Müessesetü Sema, 2007).

⁷⁵ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an gavâmizi't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1986).

⁷⁶ Alâeddin Ali b. Yahyâ es-Semerkandî, *Bahru'l-ulûm* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993).

Câmiu li ahkâmi 'l-Kur'ân'ı ve Ebu Hayyân el-Endelûsî'nin (öl. 745/1344) *el-Bahru 'l-muhît*'i⁷⁷ temel müracaat kaynakları arasında yer alacaktır.

III. KAPSAM VE KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Tarih boyunca Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanmasına dair farklı açılardan birçok çalışmanın yapıldığı bilinen bir gerçektir. Çalışmamız her ne kadar hicrî ilk iki asrı kapsayan tarihsel bir dönemle ilgili olsa da esas itibariyle belirtilen dönemde Kur'ân'ın anlaşılma ve yorumlanma biçimini ortaya koymayı hedeflemektedir. Dolayısıyla biz çalışmamızın bu kısmında Kur'ân'ın yorumlanmasını ifade etmek üzere, literatürde sıklıkla kullanılan temel kavramları kısaca tanıtmak istiyoruz.

1. Tefsir

“Fesera” kök fiilinin tef'îl babına aktarılmasıyla elde edilen bir mastar ismi olan “tefsir” kelimesi sözlük anlamı itibariyle farklı şekillerde tarif edilmesine rağmen bütün açıklamalar, “keşf ve beyan” şeklinde iki anlam etrafında buluşmaktadır.⁷⁸ Kelimenin iştikakına dair çeşitli görüşler bulunmaktadır. Bunlardan kısaca bahsetmek gerekirse; ilki “tefsira”dır.⁷⁹ Tefsira, doktorun, rahatsızlığı tespit için hastanın idrarına bakmasıdır ki bu durumda tefsir, hüküm ve manaları tespit için müfessirin ayetlere bakmasını ifade etmiş olmaktadır.⁸⁰ İkincisi “fesr” olup keşif ve beyan anlamındadır.⁸¹ Üçüncüsü Arap atasözü olan “atı koşturmak” anlamındaki “fessera” kelimesinden türetilmiştir⁸² ki buna göre müfessir, ayetin açıklamasını çıkarmak ve düğümleri çözmek için fikir atını mana meydanına süren kişidir. Dördüncüsü “cezebe/cebeze veya saake/sakaa” kelimelerinin kuralı üzerine, taklîb tarikiyle, kapalı bir şeyi açmak, aydınlatmak vb. anlamlara gelen “sefr” kelimesinden türetilmiştir.⁸³ Son olarak

⁷⁷ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru 'l-muhît fî 't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1999).

⁷⁸ Halit b. Osman es-Sebt, *Kavâidü 't-tefsîr cem'an ve dirâseten* (Kahire: Dâru İbn Affân, ts.), 1/25.

⁷⁹ Zerkeşi, *Burhân*, 2/147.

⁸⁰ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-Nisâbü'rî, *el-Keşf ve 'l-beyân an tefsîr 'l-Kur'ân*, thk. Heyet (Cidde: Dâru't-Tefsîr, 2015), 2/245; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, “Fsr” *es-Sihah tâcu 'l-luğa ve sıhâhü 'l-Arabiyye*, (Beyrut: Dâru'l-İlm, 1987), 2/781; Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, “Fsr”, *Lisânü 'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1993), 2/1095.

⁸¹ Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî, “Fsr”, *Mu'cemü mekâyisü 'l-lüğa*, (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1979), 4/504; Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî, “Fsr” *Mecmelü 'l-lüğa* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986), 3/721; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî, “Fsr”, *Tehzîbü 'l-lüğa* (Beyrut: Dâru İhyâi'-Türâsî'l-Arabî, 2001), 12/406.

⁸² Sebt, *Kavâidü 't-tefsîr*, 1/27.

⁸³ Muhyeddin Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyeci, *et-Tefsîr fî kavâidi ilmi 't-tefsîr* (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1997), 21; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü* (Ankara: TDV Yayınları, 2014), 210.

denilmiştir ki tefsir; “üzerine su döküldüğünde kirecin parçalanması” anlamındaki bir sözden alınmıştır. Buna göre tefsir; ayetlerin manalarının kolay anlaşılması için fasıllara ayrılması ve düzene konulmasını ifade etmektedir.⁸⁴

Tefsir kelimesinin ıstılahî anlamına gelince ilk dönemden itibaren onun tefsirle iştigal eden her bir âlim tarafından tanımının yapılmaya çalışıldığını görmekteyiz. Yaklaşık lafızlarla ifade edilmiş olsalar da bu tanımlar, mahiyet ve araçları yönünden tefsirin ne olduğu konusunda iki farklı yönelim izhar etmektedir. Birinci yönelime göre tefsir, lafızların manasının ne olduğuyla ilgili araştırma yapmaktan ziyade, yoruma konu olan ifadeyle ilgili esbâb-ı nüzul, nâsih-mensûh, kıraat, mekkî-medenî, âm-hâs, mutlak-mukayyed vb. Ulûmül-Kur’ân’dan haberdar olmak ve buna göre onun lafızlarını tespit etmektir.⁸⁵ Bu yönelime sahip olanlara örnek olarak Zerkeşî’nin (öl. 794/1392) tarifi şu şekildedir: “*Tefsir ayetin nüzul sebebinin, kıssalarının, mekkî ve medenî olarak tertibinin, muhkem ve müteşâbihinin, nâsih ve mensûhunun, hâs ve âmının, mutlak ve mukayyedinin, mu’cemel ve müfesserinin ilmidir.*”⁸⁶ Zerkeşî ve benzer âlimlerin bu yaklaşımına göre tefsir, bizzat yorum inşa eden anlama, açıklama ve araştırma merkezli bir faaliyet olmayıp, dışarıdan yardım alan ve başka kaynaklardan yararlanan tasavvurât türü bir ilim olmaktadır.

Tefsirin tarifiyle ilgili ikinci yönelime sahip olan âlimler ise onu araştırma ve incelemeye bağlı tasdiki bir ilim olarak tanımlamaktadır. Bu gruptaki âlimler lafızların açıklanmasında sadece Ulûmü’l-Kur’ân’ın verileriyle yetinmemekte, bunun yanında belli bir yöntemle ilâhî maksadın araştırılması ve lafızların delaletinin belirlenmesinden bahsetmektedir. Örneğin Sa’düddîn et-Teftâzânî (öl. 792/1390) tefsiri şu şekilde tanımlamaktadır: “*Murad-ı ilahiye delalet etmek bakımından Kelâmullah’taki lafızların ahvalini araştıran ilimdir.*”⁸⁷ Dikkat edilirse onun bu tanımında tefsir, araştırmaya dayalı bir ilim olarak tarif edilmektedir. Yine bu gruptan olan diğer bir âlim Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî (öl. 816/1413) ise tefsiri “*ayetin manasının, durumunun, kıssasının ve nüzûl sebebinin ona açık bir şekilde delalet eden*

⁸⁴ Süleyman b. Abdülkavî b. Abdülkerim et-Tûfî, *el-İksîr fî ilmi’t-tefsîr* (Kahire: Mektebetü’l-Âdâb, ts.), 1-2.

⁸⁵ Mehmet Demirci, *İslâmî İlimlerde Metodoloji-3* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2011), 164.

⁸⁶ Zerkeşî, *Burhân*, 2/148.

⁸⁷ Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed, *Aynü’l-a’yân*, (İstanbul: Rıfat Bey Matbaası, 1907), 4.

bir lafızla açıklanmasıdır.”⁸⁸ şeklinde tarif ederek onun istidlâl yoluyla faaliyet yürüten bir ilim dalı olduğunu söylemektedir.

Yukarıdaki tariflerde geçtiği haliyle belli yöntemlere bağlı olarak “Kur’ân’ı anlama ve yorumlama” faaliyeti anlamındaki terminolojik kullanımıyla olmasa da tefsir ilk dönemlerden itibaren tedavülde olan bir kavramdır. Hadis eserlerinde zikredildiğine göre sahabe, tefsir kelimesini Kur’ân ve Tevrat’ın yorumu için kullanmıştır. Örneğin Hz. Ömer ribâ ayetinden söz ederken Rasûl-i Ekrem’in bu ayeti tefsir etmeden vefat ettiğini bildirmiştir.⁸⁹ Ebû Hüreyre de (öl. 58/678) Ehl-i kitabın Tevrat’ı İbranice okuduğunu ve Müslümanlar için onu Arapça olarak açıkladığını söylerken tefsir kelimesine yer vermiştir.⁹⁰

2. Rivayet ve Eser

İbn Manzûr’un (öl. 711/1311) *Lisânü’l-Arab* adlı sözlüğünde geniş bir biçimde ele aldığı ve sarf ilmi açısından “Rayyen”, “riyyen ve riven” ve “rivâyeten” şeklinde üç kökü bulunan “ravê” fiili⁹¹ “rivâyet” mastarıyla “şiiir ve hadis gibi söz” manası taşıyan kelimeleri ezberleyip nakletmek, söylemek, bildirmek ve başkalarına duyurmak anlamına gelmektedir.⁹² Rivayetlerin dinî ve gayri dinî olmak üzere ikiye ayrıldığı söylene de⁹³ bir sözün aktarılması manasında özel bir konusu yoktur ve ağızdan çıkan her söz, rivayetin konusu olabilmektedir. Rivayet ister şifahî isterse yazılı olsun isnat zincirine dayanan bir senetle ve belirli ifade kalıplarıyla sözün söyleyenine ulaştırıldığı bir bilgi türüdür.⁹⁴ Böyle bir bilginin güvenilirliği ise senette isimleri zikredilen şahısların adalet ve zapt yönünden incelenmesiyle sağlanmaktadır.

İslamî ilimler geleneğinde öncekilere ait bilgileri ifade etmek üzere rivayet kavramıyla birlikte başka kavramlarda kullanılmıştır. Nakledilen bilginin kaynağı ve ilimlerdeki bilgi değeri açısından farklı hüccet seviyesinde olan bu kavramlardan ilki

⁸⁸ Ebû’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî, *Kitâbü’t-ta’rîfât*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1983), 63.

⁸⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *Sünen*, thk. Şuayb Arnavût, (Beyrut: Dâru’r-Risâle, 2009), 3/380 (No.2276).

⁹⁰ Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, 6/20 (No.4485).

⁹¹ İbn Manzûr, “rvy”, *Lisânü’l-Arab*, 14: 345 vd.,

⁹² Cevherî, “rvy”, *Sihâh*, 6/2364-2365.

⁹³ Zakir Kadiri Ugan, “Gayr-i Dini Rivayetler”, sad. Musa Ulak, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2001), 260-261.

⁹⁴ Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım ed-Dımaşkî, *Kavâidü’t-tahdîs min fünûni mustalahi’l-hadîs*, (Beyrut: Dâru İhyâi’s-Sünneti’n-Nebeviyye, 1979), 202.

haberdir. Sözlükte, “herhangi bir şey veya bir mesele ile ilgili nakledilen bilgi”⁹⁵ şeklinde tanımlanan “haber” kelimesi, kendisiyle ifade edilen bilgiler açısından hadis literatüründe yaygın olarak kullanılmasına rağmen⁹⁶ tefsirde tercih edilen bir tür değildir. Rivayet kavramıyla kastedilen bilgi türünü ifade etmek üzere kullanılan bir diğer kavram ise eser kavramıdır. Sözlükte “bir şeyin artığı, kılıç darbesi, bir nesnenin yerinde kalan izi” gibi anlamları bulunan “eser” kelimesinin hadis literatüründe olduğu gibi tefsir ilminde de ister “merfu”, ister “mevkuf” ve isterse “maktu” olsun bütün nakilleri kapsayan bir kullanımı söz konusudur.⁹⁷

İnsanoğlunun yaşam pratikleriyle uyum halinde binlerce yıllık geçmişi bulunan rivayet sistemi, içeriği itibarıyla farklılık arz etmiş olsa da toplumların gerçeklik algısı ve ben idrakini oluşturan en temel birim olarak, bilginin aktarılması ve böylelikle güncelliğinin korunması işlevini gören temel bir yöntem olmuştur. İslam öncesi dönemlerde kabile boyutunda yaşayan Arap toplumunun hayatın tüm yönleriyle ilgili bilgi arkeolojisini oluşturan başta şiir olmak üzere ensâb⁹⁸ ve eyyâmü'l-Arab⁹⁹ tarzı bilgilerin muhafazası ve aktarılmasıyla ilgili olan rivayet sistemi, İslam’la birlikte toplumu yeniden inşa eden Kur’ân ve Hadis menşeli bilginin tespit ve güncelliğinin korunması için paradigmatik bir yöntem olarak geçmişten tevarüs edilmiş ve toplumun sosyokültürel hafızasının temel referansı haline getirilmiştir. Başlangıçta hadis sistemi içerisinde “belirli vasıfları taşıyan râvinin, nakil yollarından birisi vasıtasıyla ve aktarımda aranan kurallara bağlı kalarak almış olduğu hadisleri, yine aynı şartlarla başkalarına nakletmesi”¹⁰⁰ şeklinde metodolojik bir tanımı bulunan rivayet kavramının ilerleyen süreçte usul ve kavramlarıyla teşekkül eden tefsir ilmindeki kullanımı ise Ulûmü'l-Kur’ân çerçevesinde Kur’ân lafızlarına dair seleften yapılan nakilleri zapt etmek ve nakletmek şeklinde olmuştur.

⁹⁵ Cevherî, *es-Sihâh*, “hbr”, 2/641-642; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “hbr”, 4/226-227; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, 1965), “hbr”, 11/125-126.

⁹⁶ Subhî b. İbrâhîm es-Sâlih el-Lübnânî, *Hadîs İlimleri ve Hadîs İstılahları*, çev. M. Yaşar Kandemir, 12. Baskı (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 7.

⁹⁷ Osman Bilgen, *Târîhîsel Bilgi Değeri Açısından Hadis Rivâyetleri - Beni Kurayza Örneği* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 19-20, 83-85.

⁹⁸ Bk. Mustafa Fayda, “Ensâb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/244-249.

⁹⁹ Bk. Mehmet Ali Kıpçak, “Eyyâmü'l-Arab”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/14-16.

¹⁰⁰ Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye* (Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 31-37; Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *el-İlma' ila ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyidi's-sima'*, thk. es-Seyyid Ahmed Abbas Sakr, (Kahire: Dâru't-Türas, 1970), 68-121.

3. Tevil

Tanımı ve mahiyeti itibariyle geçmişten günümüze hakkında çok şey söylenen tevil kavramı etimolojik olarak “dönüp varmak, dönüp gelmek” anlamındaki “evl” kökünden türeyen bir kelime olup sözlüklerde “döndürmek; sözü iyice inceleyip varacağı manaya yormak; bir şeyi amaçlanan son noktaya ulaştırmak” gibi anlamlara gelmektedir.¹⁰¹ Terim olarak ise ilk dönemlerde sahip olduğu “bir şeyin neticede varacağı akıbet ve bu akıbeti açıklamak”¹⁰² şeklindeki anlamından taşınarak, “bir lafzı muhtemel bulunduğu manalardan birisiyle tefsir ve beyan etmek” şeklinde tanımlanmıştır.¹⁰³ Bu ikinci anlam daha çok Ebû Ubeyde Ma’mer b. el-Müsennâ’nın *Mecâzü’l-Kur’ân* adlı eserinden itibaren yaygınlık kazanmıştır.¹⁰⁴

Kur’ân’ı Kerîm’de on yedi defa zikri geçen tevil kavramı geçtiği yerler itibariyle ilk üç asır âlimleri tarafından “tefsir”,¹⁰⁵ “akıbet, karşılık ve sevap”,¹⁰⁶ “rüya tabiri, peygamberlerin haberleri ve rüyanın gerçekleşmesi”,¹⁰⁷ “keyfiyyet ve mahiyeti beyan”¹⁰⁸ şeklinde açıklanmıştır. Bu çerçevede tevil kelimesi, tefsir lafzında olduğu gibi metodolojik bir anlama faaliyetine değil, bilakis önceden haber verilen bir durumun ileride gerçekleşmesine işaret etmektedir.¹⁰⁹ Fakat tedvin dönemiyle birlikte özellikle Âl-i İmrân suresi yedinci ayetteki bağlamı ve hadislerde yer alan anlamı sebebiyle,¹¹⁰ Kur’ân’ın yorumlanması anlamında, tefsir kavramına müteradif bir içerik kazanmıştır.¹¹¹ Örneğin bu dönemde yaşamış İbn Kuteybe bir eserine *Tefsîru garîbi’l-Kur’ân* diğeri ise *Te’vîlü müşkili’l-Kur’ân* ismini vermiştir. Aynı dönemde yaşayan

¹⁰¹ İbn Manzûr, “evl”, *Lisânü’l-Arab*, 11/32 vd.

¹⁰² Cevherî, “evl”, *Sihâh*, 4/1627.

¹⁰³ Yusuf Işıcık, *Kur’ân’ı Anlamada Temel Bir Problem: Te’vil* (İstanbul: Esra Yayınları, 2019), 9, 21-22, 82-88.

¹⁰⁴ Kılıç Aslan Mavil, *Mâtürîdî Kelamında Te’vil* (İstanbul: TDV Yayınları, 2017), 19.

¹⁰⁵ Âl-i İmrân, 3/7; Bu anlamlandırma için bk. Ebû Ubeyde Ma’mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî, *Mecâzü’l-Kur’ân*, thk. Fuat Sezgin, (Kahire: Mektebetü’l-Hancı, 1961), 86.

¹⁰⁶ en-Nisa 4/59; el-A’raf 7/53; Yunus 10/39; el-İsra 17/35; el-Kehf 18/78-82; Bu ayetlerdeki anlamlandırmalar için bk. Ebû’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *Tefsîru’l-Mâverdî -en-nüket ve’l-u’yûn*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.), 1/217; Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 17/445; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 2/5 ve 599.

¹⁰⁷ Yusuf, 12/6-21-44-45-100; Ayrıca bk. Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî, *Meâni’l-Kur’ân* (Beyrut: Alemü’l-Kitab, 1988), 3/92.

¹⁰⁸ Yusuf, 12/36-37; Ayrıca bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/470.

¹⁰⁹ Kılıç Aslan Mavil, “Te’vîl Meselesine Dâir Metodik ve Bütüncül Bir Tahlil Denemesi”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2012), 187-202.

¹¹⁰ Hz. Peygamber’in Abdullah b. Abbas hakkında; “Allah’ım! O’nu dinde derin anlayış sahibi kıl ve ona tevili öğret” şeklindeki duası ile Sıffin savaşında Ammâr b. Yâsir’in (öl. 37/657) Hz. Muaviye taraftarlarına hitaben söylediği “Dün sizinle Kur’ân’ın tenzili için savaştık. Bugün de te’vili için savaşıyoruz.” sözünde te’vil, tefsir anlamında kullanılmıştır. Bk. Mustafa Öztürk, “Tefsir-Te’vil Karşıtlığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökeni”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 14/1 (2001), 78.

¹¹¹ Ferrâ’, *Meâni’l-Kur’ân*, 1/191; Ebû Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’ân*, 1/86.; Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 6/199.

Taberî de Kur'ân'ı baştan sona tefsir ettiği eserine *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân* ismini vererek tevil ve tefsiri Kur'ân yorumu faaliyetine isim olan iki eşit kavram olarak tespit etmiştir.

Tevil kelimesinin anlam alanıyla ilgili asıl aşama Mâtürîdî'nin (öl. 333/944) tefsir ve teville dair yaptığı ayırımla ortaya çıkmıştır. O'na göre tefsir, ayetin muradının ve hakikî manasının kesin ve tek yönlü bir şekilde Yüce Allah'ı şahit tutarak açıklanmasıdır ki bu durum sadece sahabeye ait bir olgudur. Zira onlar Kur'ân'ın indiriliş surecine şahit olmuşlar ve ilahî beyanın hangi maksatlarla gönderildiğini bizzat yaşayarak öğrenmişlerdir. Tevil ise ayetin muradı ve hakikî manası konusunda sonraki nesillerin çok yönlü ve zanna dayalı açıklamalarından ibarettir.¹¹² Mâtürîdî'nin ortaya koyduğu bu anlayış tefsir ile tevilin birbirinden farklı iki kavram olarak ele alınmasına sebebiyet vermiş ve ilerleyen süreçte Kur'ân yorumunda görülen tefsir-tevil ayırımına esas teşkil etmiştir. Netice itibarıyla tevil ilk dönemlerde tefsir kavramıyla müteradif bir anlam alanına sahipken ilerleyen süreçte farklılaşarak, nasların dirayetle yani aklî ilkeler ve kişisel görüşler çerçevesinde yorumlanması yönteminin adı olmuştur.¹¹³

4. Rey ve Dirayet

Arap dilinde oldukça yaygın bir kullanımı bulunan “raâ” fiilinin “rey”, “ru’yet” ve “ru’ya” şeklinde üç temel kökü bulunmaktadır.¹¹⁴ Çeşitli veçheleriyle görmeyi bildiren bu kelimelerden “rey” kalpte oluşan kanaat, “ru’yet” gözle görmek, “ru’ya” ise uykuda görmek anlamlarına gelmektedir.¹¹⁵ Kelimenin bu üç temel kökünden başka nimetlerin görünür olması anlamında “riyyen”, insana arız olan ve ona kehanet gösteren cin anlamında “râiyyun”, güzel görünüş, şahsi kanaat, istişare etmek, ayna tutmak ve göstermek anlamında “ruvvâu” ve gösteriş anlamında “ri’yü” şeklinde i’lâl¹¹⁶ ve ibdâl¹¹⁷ kaideleri çerçevesinde oluşan mastar-isim formunda kullanımları da

¹¹² Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî - Te'vîlâtü ehli's-Sünne*, thk. Mecdi Baslûm, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 1/349.

¹¹³ Süyûtî, *el-İtkân*, 2/446.

¹¹⁴ Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, “rey”, *Kitâbu'l-ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî ve İbrahim es-Sâmerrâî, (Beyrut: Mektebetü Hilal, 1988), 8/307; Ebû'l-Kâsım İsmâîl b. Abbâd b. el-Abbâs et-Tâlekânî, “rey”, *el-Muhîr fî'l-lüga*, thk. Muhammed Hasan Âli Yâsîn (Beyrut: 1994), 10/298; İbn Manzûr, “rey”, 14/291, 295; Zebîdî, “Rey”, 19/434-441.

¹¹⁵ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 146.

¹¹⁶ İ'âl: İlet harfleri denilen elif, vâv, yâ (ي، و، ي) harflerini kaldırmak (الحذف hazf) veya harekesini atmak (الإسكان iskân) yahut başka bir illet harfine çevirmek (القلب kalb) suretiyle değiştirmek demektir. Bk. Mustafa Meral Çörtü, *Arapça Dilbilgisi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1999), 200.

¹¹⁷ İbdal: Bir harfi başka bir harfin yerine getirmektir. Bk. Çörtü, *Arapça Dilbilgisi*, 202.

bulunmaktadır.¹¹⁸ Buraya kadar sülâsî kök anlamlarını zikrettiğimiz “raâ” fiilinin ziyade bablara aktarılmasıyla kazandığı manalar ise şu şekildedir: Akıl ve rey sahibi olmak (Er’â), bir şey hakkında tefekkür etmek, bir görüşü elde etme konusunda nefisteki düşünceler arasında dolanmak (raviyye/terviyye),¹¹⁹ gösterişle iş yapmak, iki yüzlü olmak (rââ/mürâî),¹²⁰ birbirini görmek (terââ),¹²¹ düşünmek (irteâ).¹²²

Yukarıdaki bilgilerinden de anlaşılacağı üzere türevleriyle birlikte şahsi kanaat, istişare etmek, akıl ve görüş sahibi olmak, düşünmek ve tefekkür etmek gibi genel bir anlam çerçevesine sahip olan rey kavramı Kur’ân’ı Kerîm’de de benzer içeriklerle zikredilmiştir.¹²³ Fakat kavramın geçtiği yerlerdeki bağlamı dikkatlice değerlendirildiğinde onun göz, akıl ve kalbe nispet edilerek ibret alma, ders çıkarma, varlık, bilgi ve değer açısından sahih sonuçlara ulaşma manasını tazammun eden bir kullanımının olduğu görülmektedir. Nitekim kelimenin anlam alanını inceleyen Râgıb el-İsfahânî (öl. 518?/1108?), onun “ru’yet” şeklindeki kökünde yöneldiği şeyi idrak etme manasının bulunduğunu, bu idrakin de duyu organı, vehm, tahayyül, tefekkür ve akıl şeklindeki bilgi vasıtalarıyla edinildiğini söylemektedir.¹²⁴

Daha önce de ifade edildiği gibi erken dönem tefsir faaliyetleri Tâbiûn döneminde büyük bir gelişme göstermiş, usul ve kavramlarıyla tedvîn edilmeye başlandığı Tebeu’t-Tâbiûn dönemlerinden itibaren de metodik bir hüviyete kavuşmuştur. Sahabeden tevarüs edilen rivayet bilgilerinin ciddi bir etkinliği bulunmakla birlikte bu son dönemden itibaren onun karakterini inşa eden asıl unsur filolojik yaklaşım ve rey olmuştur. Zira özellikle Hicrî birinci asrın sonundan itibaren sosyokültürel yapıdaki hızlı değişimler ve onların ürettiği karmaşık sorunlar rivayet bilgisini yetersiz kılmıştır. Bu yetersizliği gidermek için de dönemin ilmi faaliyetlerinde başta dil karinesi olmak üzere birçok ilmi veriden yararlanan dirayet yöntemi kullanılmaya başlanmıştır.¹²⁵

¹¹⁸ Ezherî, “rey”, 15/318; İbn Manzûr, “Rey”, 14/291 vd.

¹¹⁹ Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, “rey”, *Müfredâtü elfâzi’l-Kur’ân*, thk. Safvân Adnan Dâvûdî (Beyrut: Dâru’l-Kalem, 1991), 375.

¹²⁰ Cevherî, “rvy”, 6/2349; İbn Manzûr, “rvy”, 14/296; Ebü’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb b. Muhammed el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-muhît*, (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2005), “rvy”, 1658.

¹²¹ Ferâhidî “rvy”, 8/308, 310; İbn Abbâd, “rvy”, 10/298; İbn Manzûr, “rvy”, 14/299-300.

¹²² İsfahânî, *Müfredât*, 375.

¹²³ Bk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, *el-Mu’cemü’l-müfreh li elfazi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, (Mısır: Daru’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1944), “rey”, 281-285.

¹²⁴ İsfahânî, “rey”, 303-304.

¹²⁵ Cerrahoğlu, *Tefsir Târihi*, 2/210.

Arapçada mu‘tel bir sülâsî kök fiil olarak “derâ” fiilinin hepsi de bilmek ve anlamak manasına gelen “deryen” “diryen” “diryeten” “diryânen” ve “dirayeten” şeklinde¹²⁶ beş adet kök/mastarı bulunmaktadır. Bu kelimeler arasındaki “dirâyet”, hicrî birinci asrın sonları ve ikinci asrın başlarından itibaren tefsir ilminde ıstılâhî bir form kazanmıştır. “Rey ile tefsir” (et-Tefsîr bi’r-Rey) tanımlamasının müteradifi olarak tefsir literatüründe kendisinden bahsedilen dirayet kavramı zikrettiğimiz zamanlarda İslam coğrafyasında ortaya çıkan gelişmeler çerçevesinde Kur’ân’ın dil ve düşünce merkezli tefsir edilmesini ifade etmektedir.

Literal anlamda Kur’ân yorumunun bir çeşidini bildirmek üzere dirayet ilk defa Sa’lebî (öl. 427/1035) tarafından dile getirilmiştir. O başlangıçtan kendi zamanına kadar cari olan tefsir anlayışlarını değerlendirdiği *el-Keşf ve’l-beyân an tefsîri’l-Kur’ân* isimli eserinin mukaddimesinde İbn Râhûye künyesiyle maruf olan¹²⁷ Ebû Yakûb İshak b. İbrahim el-Hanzalî ve *et-Tefsîru’l-Kebîr* isimli eserin müellifi olan Ebû İshâk en-Neysâbüri’nin¹²⁸ tefsir faaliyetlerinde rivâyet ve nakil bilgisi ile yetindiklerini, dirâyet ve eleştiriye önem vermediklerini söylemiştir.¹²⁹ Fakat söz konusu kavramın tefsiri ifade edecek şekilde tarif edilmesi daha sonraki dönemlerde gerçekleşmiştir ki bu noktada en büyük pay dokuzuncu asrın önemli alimlerinden birisi olan Kâfiyecî’ye (öl. 879/1474) aittir.¹³⁰ *Et-Teyisîr fî kavâidi ilmi’t-Tefsîr* isimli eserinde o, Kur’ân’ı yorumlama faaliyetini iki kısma ayırmakta ve nakil, işitme ya da nüzûl bilgisi vasıtasıyla gerçekleştirilen anlamayı tefsir, dil kaidelerine bağlı olarak gerçekleşen anlamayı da te’vîl olarak değerlendirmektedir. Bu son durumun da dirayetle alakalı olduğunu bildirmektedir.¹³¹ Kâfiyecî’nin bu açıklamalarıyla sınırları taayyün eden ve sonraki dönem çalışmalarında ıstılâhî bir form olarak varlık kazanan dirayet, tefsiri ifade etmek üzere genel olarak şu şekilde tarif edilmektedir: “Rivâyet malzemesinde aslı bulunmayan meselelerde, Hz. Peygamber ve sahabeden rivayet edilen tefsire muhalif olmadan ve esbâb-ı nüzûl, nâsih-mensûh gibi nüzul ortamı

¹²⁶ Cevherî, “dry”, 2335; İbn Manzûr, “dry”, 1370; Fîruzabâdî, “dry”, 1282.

¹²⁷ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/115-116.

¹²⁸ Zehebî, *Tezkira*, 2/196.

¹²⁹ Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 1/74.

¹³⁰ Karagöz’e göre dirayeti metodolojik anlamda ilk defa tarif eden kişi Kâfiyecî olmuştur. Bk. Karagöz, “Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayırımının Ortaya Çıkışı”, 49.

¹³¹ Kâfiyecî, *et-Teyisîr*, 30.

verilerinin farkında olarak, tarihî, ilmî ve birtakım sosyal gerçekler, dil kaideleri ve beyan üslûplarının yardımı ile Kur’ân’ın mücerret bir nazarla tefsir edilmesidir.”¹³²



¹³² Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirun*, 1/255 vd.; Muhammed Abdülazim ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân* (Mısır: Mabaatü İsa 1943), 1/517 vd.; Abdulgafur Mahmud Mustafa Cafer, *et-Tefsir ve'l-mufessirün fî sevbihi'l-cedîd* (Kahire: Dâru's-Selam, 2007), 515.

1. BÖLÜM

TARİHSEL ARKA PLAN

1.1. İLK DÖNEM TEFSİR FAALİYETLERİNİN MAHİYETİ

Nüzulü 23 yıllık bir süreçte tamamlanan Kur'ân-ı Kerîm, içeriğinde yer alan bazı ayetlerde de zikredildiği gibi Arap lisanıyla indirilmiş bir kitaptır.¹³³ Bunun sebebi, hem vahyi alan ve onu tebliğe memur kılınan peygamberin hem de muhatap kitlenin bu lisan ile konuşuyor olmasıdır. Zira ilahi mesaj, kabile asabiyesi tarafından kurgulanan ve yüzlerce tezahürü bulunan putperestliğin her türlü tahrifatına muhatap olmuş dönem insanını idrak yönünden yeniden inşa etmek ve böylelikle ona yepyeni bir toplum, kültür ve medeniyet formasyonu kazandırarak onu tarihin referans noktası kılmak istiyordu. Vahyin anlaşılmasıyla mümkün olabilecek böyle bir maksat ise hitap ve muhatap arasında dil birliğini gerektirmekteydi.

İçeriğinde yer alan bazı ayetler Kur'ân-ı Kerîm'i apaçık bir kitap olarak takdim etmektedir.¹³⁴ Ancak bu açıklık onun kaynak ve değer bakımından insan mahsulü olmayıp Yüce Allah'a ait bir kitap olması anlamındadır.¹³⁵ Bir başka ifade ile Kur'ân her ne kadar beşerî terminolojiyi kullanmış olsa da ilim olarak sınırsız ve mutlak bir kaynaktan gelmiş olması itibariyle bu terminolojiyi aşmakta ve bazı anlatımları sebebiyle beyanı gerektirmektedir. Özellikle Yüce Allah'ın vasedildiği bazı ifadeler,¹³⁶ melek, cin, cennet ve cehennem gibi ontolojik düzlemde farklı alana ait varlık kategorilerini dile getiren kelime ve cümleler, hakkında tarihsel ve arkeolojik bilgilerin bulunmadığı ilk insanların yaşam pratiğine dair anlatılar, Arap dilinde bulunmayan bazı kelimeler ve müteşâbih ifadeler ile birincil anlamının dışında farklı manaların kastedildiği Arap diline ait anlatım özellikleri, Kur'ân'ı tefsirin konusu haline getirmiştir.

Tefsir tarihi açısından söyleyecek olursak Kur'ân'ın yorumlanması faaliyeti iç içe geçmiş bir halde üç form olarak tezahür etmiştir ki bunlardan ilki Hz. Peygamber

¹³³ Yûsuf 13/2; eş-Şu'arâ 19/195.

¹³⁴ el-En'âm 6/59; Yunus 10/61; el-Hûd 11/6; en-Neml 27/75; es-Sebe 34/3.

¹³⁵ Bk. Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 8/536.

¹³⁶ Kur'ân'ı Kerîm'de buna dair pek çok ifadeyle karşılaşmak mümkündür. Örneğin Bakara suresinin 115 ve 272, Ra'd suresinin 22, Rum suresinin 38 ve 39. ayetlerinde ve daha başka yerlerde zikredilen “vech”, Ra'd suresi 2, A'raf suresi 54, Taha suresi 5, Furkan suresi 59 ve daha birçok ayette yer alan “istiva” ve Âl-i İmran suresi 73, Mâide suresi 64, Fetih suresi 10. ayette ve başkaca ayetlerde yer verilen “yed” kelimesi vb. ifadeler bu türden ifadeleri oluşturmaktadır. İşte bu tarz ifadeler çok erken tarihlerden itibaren Kur'ân yorumunun konusu olmuşlar ve nakil kategorisinde yer alan bilgilerle açıklanmaya çalışılmışlardır. Bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/429-430.

ile kaim olan tebyîn formudur.¹³⁷ “Açıklamak, bir şeyi olduğu gibi ortaya çıkarmak” şeklinde sözlük anlamları bulunan tebyîn kelimesi¹³⁸ tefsir literatüründe Hz. Peygamber’in Kur’ân yorumunu ifade etmek üzere kullanılan bir kavramdır.¹³⁹ İlâhi bir yükümlülük¹⁴⁰ olarak Hz Peygamber tarafından gerçekleştirilen bu faaliyet, bazı yönleriyle sonraki süreçte model olarak benimsenmiş ve devam ettirilmiş olsa da nev’i şahsına münhasır bir niteliğe sahip olup teknik anlamda tefsir faaliyetinden biraz farklıdır. Şöyle ki muhtelif örneklerini hadis eserlerinde gördüğümüz bu tefsir tarzı¹⁴¹ ilerleyen süreçte ihdas edilen sistematik tefsir yönteminde olduğu gibi tekil lafızların etimolojik tahliline, sarf, nahiv, bedi ve beyan gibi lafızların kullanıldığı bağlamda ortaya çıkan anlamını tespit etmek üzere semantik incelemeye veya nâsih-mensûh ve esbâb-ı nüzul gibi anlam ve hükmü ortaya çıkaran tarihsel bağlamı tespit etmeye dayanmamakta, aksine sadece murad-ı ilâhiye odaklanarak -tekil veya cümle-vahyedilen ayetlerdeki ilâhî maksat ne ise yalın bir şekilde onu dile getirmektedir. Bu formun tezahürü ise genel olarak umumu tahsis, mücmeli beyan, müşkili tavzih, mutlakı takyid, garip kelimeleri açıklama, müphemî belirgin kılma, gayba ait ifadelerin manalarını izah, anlaşılması edebi inceliklere bağlı ayetlerin maksadını bildirme vb. şekillerde gerçekleşmiştir. Hangi tür haberlerin ilim ifade ettiğiyle ilgili tartışmaları bir kenara koyarak söyleyecek olursak, bu formun insanların bilgi üretim alanının dışında olması sebebiyle cins ve tafsilatı Şârî’nin takdirinde bulunan itikat, ibadet, muamelat ve ukubat türünden olanları bağlayıcılık ifade etmektedir. Bunların dışında olanlar ise nihai açıklamalar olmayıp Kur’ân ifadelerindeki anlam genişliğini ortaya koyan izahlardan oluşmaktadır.¹⁴²

Tarihsel süreç içerisinde Kur’ân yorumuna dair tebellür eden ikinci yaklaşım ise tefsir formudur.¹⁴³ İlk biçimini sahabeyi kiramın yapmış olduğu Kur’ân

¹³⁷ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdîrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî, *el-Muharreru’l-vecîz fî tefsiri’l-Kitâbi’l-azîz*, thk. Abdusselam Abduşşafî Muhammed (Beyrut: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1993), 3/395; Kurtûbî, *el-Câmi’u li-ahkâmî’l-Kur’ân*, 1/7.

¹³⁸ el-Ferâhidî, “byn”, 1/209; İbn Fâris, “byn”, 121; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi’l-Kur’ân*, 158; İbn Manzûr, “byn”, 1/559-565.

¹³⁹ Kurtûbî, *el-Câmi li ahkâmî’l-Kur’ân*, 1/2; Ebû Abdillâh (Ebû’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1981), 9/394; Zerkeşî, *Burhân*, 2/184.

¹⁴⁰ en-Nahl 16/44.

¹⁴¹ Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, 6/17 vd.; Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-âsâr* (Kahire: 1386h.), 3/53.

¹⁴² Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru’t-Tûnusiyye, 1984), 1/94.

¹⁴³ Tefsir kelimesiyle burada kastettiğimiz şey tevilden farklı olarak belli bir şekilde Kur’ân’ın yorumlanmasıdır. Literatürdeki diğer kullanımında ise o usul ve kavramlarıyla müdevven bir ilmin adıdır.

çalışmalarından alan tefsir formu, hicrî üçüncü asırda İmam Matürîdî'nin getirdiği yaklaşımdan itibaren genel olarak yorumun teke indirilmesi olarak anlaşılmıştır.¹⁴⁴ Bir başka ifade ile bu forma dayalı yorum kesinlik ifade etmektedir. Bu ise ancak yorumun ilk kaynağına sahih bir şekilde isnat edilmesiyle mümkündür. Dolayısıyla tefsir formu en genel anlamıyla rivayete dayalı bir faaliyettir.

Hayatın farklı yönleriyle ilgili nüzul olan ayetlerin icmalî veya tafsilî ahkâmına bizzat muhatap olan ve nüzulün gerçekleştiği tarihsel bağlamı yakinen bilen sahabe-i kirâmın, Hz. Peygamber döneminde Kur'ân'ı anlama şekilleri müdevven tefsirin metodik usullerine göre gerçekleşmiş değildir. Bu dönemde onların Kur'ân'ı anlama biçimlerini belirleyen en önemli husus Hz. Peygamber'in rehberliğidir. Onlar vahyi, anlamı dilin imkânları çerçevesinde ortaya çıkan bir metin olarak değil içinde yaşadıkları olay ve olguların değerini belirten ve buna göre onları sevk eden ilahî bir sesleniş olarak kabul etmişler ve Hz. Peygamber'in hayatında nasıl temessül etmişse o şekilde algılamışlardır. Ayrıca vahyin dilinin sahabenin düşünce, duyuş, kavrayış tarzını kapsayan ve birbirleriyle konuşup anlaştıkları dil olması Kur'ân'ı doğrudan, tabiri caizse fitrî olarak anlayıp kavramalarını sağlamıştır.¹⁴⁵

Tefsirin hız kazandığı ve içerik olarak genişlemeye başladığı sahabe dönemindeki genel karakterini şu şekilde özetleyebiliriz: Henüz Hz. Peygamber döneminden çok fazla uzaklaşmadığı ve toplum içerisinde O'nun (s.a.s.) ilmi mirasını muhafaza eden kimseler bulunduğu için manaların anlaşılması noktasında ihtilaflar oldukça az olmuştur. Delaleti kapalı olan müfred veya mürekkep lafızların açıklanması icmalî olarak yapılmış, tafsilata girmek bir zorunluluk olarak görülmemiştir. Lugavî manaları ifade ederken en kısa lafızlar tercih edilmiş,¹⁴⁶ şayet uzun açıklama yapmak gerekmişse bu genellikle ayetlerin nüzul sebepleriyle ilgili olmuştur.

Sahabe-i kirâm'ın Kur'ân bilgisinin eşit seviyede olmadığı bilinen bir gerçektir. Zira onların kendi dönemlerinde ilim kaynağı olan Hz. Peygamber'le geçirdikleri vakitler aynı olmadığı gibi ilmin alt yapısını oluşturan aklî kabiliyet, dile hâkimiyet ve tarihî malumat dereceleri de birbirinden farklı idi. Bu sebeple Kur'ân'da onların içerisinde en bilgili olanlarının bile anlayamadığı veya farklı anladığı ifadeler

¹⁴⁴ Bk. Kâfiyeci, *Tefsîr*, 22.

¹⁴⁵ Ebû Ubeyde, *Mecazü'l-Kur'ân*, 1/8; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 1/26.

¹⁴⁶ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/73.

olabilmiştir.¹⁴⁷ İşte böyle durumlarda onlar öncelikle dinin temel iki kaynağı olan Kur’ân ve sünnete başvurmuşlar, buradan bir sonuç elde edememişlerse Kur’ân, Sünnet, dil, esbâb-ı nüzul, İsrâiliyat vb. karinelere dayandırdıkları içtihat ve reyleriyle ayetlerdeki kapalı yerleri tefsir etmeye çalışmışlardır.

Tefsir faaliyetlerinin üçüncü aşamasını teşkil eden tâbiûn döneminde ise bu faaliyetlerin alabildiğince arttığına şahit olmaktayız.¹⁴⁸ Başlangıçta Mekke ve Medine gibi Hicaz bölgesi şehirlerinde yürütülen tefsir çalışmaları, bu dönemde, İslam devletinin sınırlarının gelişmesine paralel olarak Kûfe ve Basra gibi Irak bölgesindeki şehirlerle Şam, Mısır, Afrika ve İran gibi diğer coğrafyalardaki şehirlere taşınmış ve çeşitli sebeplerle buralara yerleşen müfessir sahabenin oluşturmuş olduğu ders halkalarına dil ve kültürleri farklı olan gayr-ı Arap unsurların iştiraki sebebiyle kemiyet ve keyfiyet olarak oldukça genişlemiştir.

Tâbiûn dönemi tefsir formunun en önemli özelliği sahabenin ihtiyatla yaklaştığı ve sınırlı olarak başvurduğu İsrâiliyât haberlerinin cerh ve ta’dile tabi tutulmadan olduğu gibi ve çokça kullanılması ve rey ve içtihada sıklıkla başvurulmasıdır. Ayrıca dönemin siyasî gelişmelerine bağlı olarak yeniden canlanan nesep asabiyesi ve ortaya çıkan mezheplere aidiyet duygusu sebebiyle haber uydurmak¹⁴⁹ ve tefsiri bu noktaya sevk etmek dönemin en belirgin özelliklerinden olmuştur.¹⁵⁰

Şüphesiz tâbiûn ve tebeu’t-tâbiîn döneminde yaşanan en önemli gelişme dil ve kültürleri farklı olan çok sayıda insanın İslam’a girmiş olmasıdır. Irak bölgesinde yeni kurulan Kûfe ve Basra gibi şehirlere yerleşen bu insanlar, özellikle dil farkı sebebiyle Kur’ân’ı anlamakta zorlanmışlar, lafızları aslî bağlamından kopartarak, vaz’ edildiği mananın dışında kullanmaya başlamışlardır. Bu durum dönemin tefsir çalışmalarını lügavî alana kaydırması ve doğru anlamı tespit etmek için Kur’ân lafızlarını, i’rab, meâni, mecâz, vücûh ve nezâir gibi çeşitli açılardan ele alan çalışmalar yapılmıştır.

¹⁴⁷ Nitekim sahabenin ilim ve anlayış bakımından ileri gelenlerinden biri olan Hz. Ömer Nahl suresinin 46. ayetinde geçen “تخوف” kelimesinin anlamını bir a’rabiye sorarak öğrenmiştir. Bk. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 17/214. Aynı şekilde Kur’ân’a olan vukûfiyeti sebebiyle “Tercümanü’l-Kur’ân” olarak anılan İbn Abbas “فاطر” kelimesinin anlamını bilmediğini ve bunu bir kuyu başında sahiplik iddiasıyla birbiriyle çekişen iki Arabın sözlerinden öğrendiğini söylemiştir. Bk. İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 10/3170.

¹⁴⁸ Tûfî, *el-İksir*, 36.

¹⁴⁹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, 5/13.

¹⁵⁰ Remzi Na’nâa, *el-İsrâiliyyât ve eseruha fi’t-tefsîr* (Dimeşk: Dâru’l-Kalem, 1970), 17.

Kur'ân yorumlama faaliyetinin metodik bir mahiyet kazanmaya başladığı tâbiûn döneminde tefsir, dayandığı kaynaklar açısından genellikle bir önceki döneme uygun olarak icra edilmiştir. Tâbiûn müfessirleri Kur'ân'da geçen bir ifadenin anlamını öncelikle yine Kur'ân'da aramışlar, burada bulamamışlarsa Hz. Peygamber'in sünneti ve üstatları olan sahabe-i kirâmın görüşlerine başvurmuşlardır. Bu kaynaklardan bir sonuç elde edememişlerse kendi rey ve içtihatlarına yönelmişler, dil, kültür ve tarih bilgilerinden hareketle Kur'ân'ın doğru anlamını tespit etmeye çalışmışlardır.¹⁵¹ Fakat bu dönem Kur'ân'ın tamamının tefsir konu olması itibariyle önceki dönemlerden farklılaşmıştır. Hz. Peygamber ve sahabe döneminde gerektiği kadar tefsir edilen Kur'ân, tâbiûn döneminde kültürel farklılıkların ortaya çıkardığı ihtiyaç sebebiyle baştan sona kadar tefsir edilmiştir. Reyin etkin bir biçimde kullanıldığı bu çalışmalar tefsirde rivayet ve dirayet ayırımını ortaya çıkarmış ve tefsir bu iki yöntem üzerine gelişimini sürdürmüştür.¹⁵²

1.1.1. Tefsir'in Kaynakları

Muhtelif yönlerden ele alınmasına rağmen çekirdek yapısını “murâd-ı İlâhîyi beyan” anlayışının oluşturduğu tefsir faaliyetinin istinat ettiği delillerin hiyerarşik biçimde Kur'ân, sünnet, sahabe kavli, Arap dili (şiir ve meseller) rey ve içtihat olduğu söylenmiştir.¹⁵³ Kur'ân'ı Kerîm'de yer alan mücmel,¹⁵⁴ mutlak,¹⁵⁵ müphem,¹⁵⁶ müşkil,¹⁵⁷ âm,¹⁵⁸ müteşâbih¹⁵⁹ vb. delaletleri açık olmayan lafızlar, hadis ve tefsir

¹⁵¹ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/105; Mennâ' el-Kattân, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 2000), 348 vd.; Cerrahoğlu, *Tefsir Târîhi*, 1/119.

¹⁵² Bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/156.

¹⁵³ Zerkeşî, *Burhân*, 2/156-160; 174-175. Taberî'de yer alan bir rivayete göre İbn Abbas tefsirin Kur'ân, sünnet, Arap dili (şiir ve meseller) rey ve içtihat şeklinde dört kaynağının bulunduğu söylemektedir. Bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/75.

¹⁵⁴ Mücmel, Kur'ân'da yer alan ve iştirak, hazif, zamirin mercii, atıf ve istinaf, kullanımı az olma, takdim ve te'hir vb. sebeplerle delaleti açık olmayan lafızlardır. Bk. Süyûtî, *İtkân*, 3/59. Hanefi fakihi Serahsî'ye göre sözün sahibi tarafından bir açıklama yoksa bu tür lafızların anlamı bilinemez. Bk. Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 1/168.

¹⁵⁵ Mutlak: ayırıcı bir vasıf olmaksızın bir şeyin mahiyetine delalet eden lafızdır. Bk. Süyûtî, *İtkân*, 3/101; Müsâid Süleyman Tayyâr, *Füsul fî usûlü't-tefsîr* (Riyad: Daru'n-Neşri'd-Düveliyi, 1993), 24.

¹⁵⁶ Mübhem lafzı için bk. Emin Âşıkutlu, “Mübhem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31(434-436).

¹⁵⁷ Müşkil: kendisinde bulunan gizlilik ve kapalılık sebebiyle aralarında tearuz var zannedilen ve ancak başka bir delille manası idrak edilebilen ayetlerdir. Bk. Ahmet Kusayyir, *el-Ehâdisü'l-müşkiletü'l-vâridetü fî tefsîri'l-Kur'ân'il-azîm* (Arabistan: Dârü İbnü'l-Cevzi 1430/2009), 25.

¹⁵⁸ “Tek bir defada vazolunup hiçbir sınırlama/hasır olmaksızın kendisine elverişli olan bütün fertleri kapsayan lafızlara âm denmektedir.” Bk. Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)* (İstanbul: İSAM Yayınları, 1996), 48.

¹⁵⁹ Müteşâbih, mücmel ve müevvel vasıflarıyla müşterek manaya delalet eden lafızdır. Bk. Süyûtî, *İtkân*, 3/9.

eserlerinde yer alan örneklerde de görüldüğü üzere, gerek sahabe ve gerekse daha sonraki dönemlerde bu delillere müracaatla vuzuha kavuşturulmuştur. Usul açısından “mesâdiru’t-tefsir”¹⁶⁰ veya “meâhizü’t-tefsir”¹⁶¹ olarak tesmiye olunan bu kaynakların yanında sahabe döneminden başlayarak İsrâiliyâta başvurulduğu da görülmektedir. Çalışmanın bu kısmında mezkûr delillerin tefsirin ilk dönemlerde nasıl kullanıldığı ve tefsir sistematığı açısından değerinin ne olduğu ortaya koymaya çalışılacaktır.

1.1.1.1. Kur’ân

Tefsir faaliyetlerinde Kur’ân’ın bir kaynak olarak istihdam edilmesi bazı ayetlerdeki kapalılığın yine başka ayetlerde yer alan bilgilerle açıklığa kavuşturulduğu anlayışına dayanmaktadır. Usûl yönünden Kur’ân’ın tefsir faaliyetlerinin temel bir kaynağı olarak konumlandırılmasının gerektiği ilk defa İbn Teymiye (öl. 728/1328) tarafından dile getirilmiş olan bir görüştür.¹⁶² Onun bu görüşü sonraki dönemde özellikle Zerkeşî ve Süyûtî gibi âlimler tarafından da benimsenerek¹⁶³ literal bir mahiyet kazanmıştır.

Kur’ân-ı Kerîm’de tekil veya cümle olarak yer alan lafızların yine Kur’ân tarafından tefsir edilmesinin birçok yönü bulunmaktadır. Şöyle ki onda bulunan ifadelerin bazıları müphem ve mücmel lafız olmaları itibariyle manaya delaletleri bakımından kapalılık arz etmekte, bazıları umum mana taşımakta, bazıları mutlak bir hitap ile gelmekte, bazılarıysa Arapçaya farklı dillerden geçmiş olan garip bir kelime olabilmektedir. İşte bu türden kapalılık ihtiva eden lafızlar Kur’ân’daki başka ifadelerle tefsir edilebilmektedir. Muhtelif kaynaklarda zikredildiğine göre bunun ilk örnekleri Hz. Peygamber tarafından sergilenmiştir. Hz. Peygamber çeşitli Kur’ân ayetlerini yine Kur’ân’da geçen başka ayetlerle tefsir etmiştir. Örneğin En’âm suresinde yer alan “*İman edip imanlarına zulüm karıştırmayanlar; emniyet içerisinde olmak onlarıdır. Doğru yol üzere olanlarda onlardır.*”¹⁶⁴ ayetindeki “zulüm” ifadesini, Lokmân suresinde geçen “*Evladım! Sakın şirk koşma! Muhakkak ki şirk büyük bir zulümdür.*”¹⁶⁵ ayetini okuyarak “şirk” olarak tefsir etmiştir.¹⁶⁶ Daha önce

¹⁶⁰ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, I/37.

¹⁶¹ Zerkeşî, *Burhân*, 421.

¹⁶² Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr* (Beyrut: Dâru's-Şam li't-Türâs, 1988), 13/363.

¹⁶³ Zerkeşî, *Burhân*, 2/156-160; 174-175; Süyûtî, *İtkân*, 2/695; Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 2/10; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/152; Kattân, *Mebâhis*, 358.

¹⁶⁴ el-En'âm 6/82.

¹⁶⁵ Lokmân 31/13.

¹⁶⁶ Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, 6/56 (No.4629).

ifade edildiği üzere Hz. Peygamber'in tefsiri umumun tahsisi, mutlakın takyidi mücmel ve müphem beyanı vb. şekillerde gerçekleşmiştir. Burada zikrettiğimiz örnekte ise Hz. Peygamber umum ifade eden “zulüm” kavramını “şirk” kavramıyla tahsis etmektedir. Bir başka örnekte ise Hz. Peygamber “*De ki! Ey kendi nefisleri aleyhine haddi aşan kullarım! Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin! Şüphesiz ki Allah bütün günahları bağışlar. Muhakkak ki Allah çok bağışlayıcı ve çok merhametlidir.*”¹⁶⁷ ayetinde mutlak olan zikredilen “bütün günahlar” ifadesini Nisa suresi 48. ayette geçen “*Şüphesiz ki Allah kendisine şirk koşulması bağışlamaz.*” ayetiyle istidlâl ederek takyid etmiştir.¹⁶⁸

Bir başka örnekte ise Hz. Peygamber'e Bakara suresi 229. ayette zikredilen “*talak iki defadır.*” ayetinin hatırlatılıp üçüncüsünün sorulması üzerine o (s.a.v.), ayetin devamında yer alan “*bundan sonrası ya iyilikle tutmak ya da güzellikle salıvermektir.*” şeklindeki kısmı okuyarak cevap vermiştir.¹⁶⁹ Hz. Peygamber bu şekildeki istidlaliyle Kur'an'da mücmel olarak gelen bir ifadeyi mübeyyen hale getirmiştir.¹⁷⁰ Abdullah b. Ömer'den (öl. 73/693) nakledilen bir rivayette ise Hz. Peygamber En'âm suresi 59. ayette yer alan “*gaybın anahtarları*” ifadesini Lokman suresinde geçen “*Şüphesiz ki kıyamet hakkındaki bilgi Allah'ın katındadır. Yağmuru O yağdırır. Rahimlerde olanı O bilir. Hiç kimse yarın ne kazanacağını bilemez. Yine hiç kimse nerede öleceğini bilemez. Şüphesiz Allah her şeyi bilendir, her şeyden haberdardır.*”¹⁷¹ ayetini okuyarak tefsir etmiştir.¹⁷²

Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri Hz. Peygamber'in uyguladığı bir usul olarak sahabe tarafından aynen tevarüs edilmiş ve yeri geldikçe uygulanmıştır. Hemen şunu da belirtmek gerekir ki İslam düşünce tarihinin öncü ve en şerefli halkasını teşkil eden sahabe-i kirâmın Kur'an tefsiriyle ilgili durumları birçok açıdan kıymetlendirilebilir. Öncelikle onlar nüzul ortamının ilk özneleri olarak birey ve toplum seviyesindeki insanlık halleriyle vahyin haber ve inşa cinsinden bütün boyutlarına muhatap olmuşlar, bazen onanmış bazen kınanmışlar, bazen övülmüş, bazense yerilmişlerdir. Kısaca emir ya da nehiy, terğîb ya da terhîb veya haber türünden her ayette açık ya da kapalı bir

¹⁶⁷ ez-Zümer 39/53.

¹⁶⁸ Ebü'l-Fidâ' İmâdüddin İsmâil b. Şihâbiddin Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk Sâmî b. Muhammed es-Selâme, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, h. 1420), 2/313.

¹⁶⁹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/557 (No.14492).

¹⁷⁰ Süyûtî, *İtkân*, 2/429.

¹⁷¹ Lokman 31/34.

¹⁷² Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, 6/115 (No.4778).

şekilde yerleşik bulunan murad-ı ilâhî onların hayatında söylem ve eylem olarak tezahür ettiğinden Kur'ân yorumuna dair verdikleri bilgiler referans kabul edilmiştir.

Onların diğer meselelerde olduğu gibi Kur'ân tefsirinde de takip ettikleri metot, Yemen'e vali olarak gönderildiği sırada¹⁷³ kendisine hüküm yollarını soran Hz. Peygamber'e verdiği cevapta Muaz b. Cebel'in (öl. 17/638) söylediği gibi¹⁷⁴ önce Kur'ân'a, orada bulamazsa sünnete müracaat etmek, orada da bulamazsa kendi reyiyile hükmetmek şeklinde gerçekleşmiştir. Dolayısıyla sahabe-i kirâmın Kur'ân'da kapalı olarak geçen bir lafzın yorumunda öncelikle başvurduğu merci yine Kur'ân olmuştur.

Sahabe-i kirâmdan Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine dair çok sayıda örnek göstermek mümkündür. Örneğin, Buhârî'de yer alan bir rivayete¹⁷⁵ göre İbn Abbas Yusuf suresinde geçen “*Nihayet peygamberler ümitlerini yitirip kendilerinin yalanlandıklarını zannettikleri zaman*”¹⁷⁶ ayetinin tefsiri olarak Bakara suresindeki şu ayeti okumuştur: “*Nihayet peygamber ve beraberindeki mü'minler 'Allah'ın yardımı ne zaman!' dediler. Bilesiniz ki Allah'ın yardımı yakındır.*”¹⁷⁷ İbn Abbas bu istidlali ile birinci ayette zikredilen ümitsizliğin cinsini açıklamış, onun dinin yasakladığı türden bir ümitsizlik olmadığını beyan etmiştir.

Bir başka örnekte ise¹⁷⁸ bir adam İbn Abbas'a gelerek Kur'ân'da birbiriyle ihtilaf eden şeyler bulduğunu ve “*Sur'a üfürüldüğü zaman artık aralarında akrabalık bağı kalmamıştır ve birbirlerine de bir şey soramazlar.*”¹⁷⁹, “*Onlardan bir kısmı diğerlerine döner ve birbirlerini sorumlu tutarlar.*”¹⁸⁰ şeklindeki ayetlerde bazı insanların ahirete hayatında Allah'a veya birbirlerine karşı hem konuşamayacak hem de konuşabileceklerinin anlaşıldığını söylemiştir. İbn Abbas, Zümer suresinde yer alan “*Sur'a üflenince Allah'ın diledikleri hariç göklerde ve yerde ne varsa hepsi ölecektir.*”¹⁸¹ ayetini zikrederek birinci ayette belirtilen “*aralarında akrabalık bağı kalmaz ve birbirlerinden bir şey isteyemezler.*” durumunun sura ilk üflesiyle ilgili olduğunu bildirmiştir.

¹⁷³ Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdîrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbül-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl* (Beyrut: Müessesetür-Risale, 1980), 29/271.

¹⁷⁴ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen*, thk. Muhammed Muhyeddin Abdülhamid, (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 3/303 (No.3592).

¹⁷⁵ Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, 6/28 (No.4524).

¹⁷⁶ Yûsuf 12/110.

¹⁷⁷ El-Bakara 2/214.

¹⁷⁸ Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, 6/28 (No.4524).

¹⁷⁹ el-Mü'minûn 23/101.

¹⁸⁰ es-Saffât 37/27.

¹⁸¹ ez-Zümer 39/68.

Buhârî’de yer alan bir başka örnekte ise Abdullah b. Ömer “Nefisler birleştirildiği zaman!”¹⁸² ayetindeki birleşecek nefislerin, “zalimleri ve onların arkadaşlarını toplayın”¹⁸³ ayetini zikrederek hem cennet ehli hem de cehennem ehli olduğunu söylemiştir. Hz. Ali’den nakledilen bir rivayette ise o, Tûr suresi 5. ayette zikredilen “yükseltilmiş tavan” ifadesini “biz gökyüzünü korunmuş bir tavan yaptık.” ayetiyle istidlal ederek “sema” olarak tefsir etmiştir.¹⁸⁴

Müfessirler tabakasının ikinci halkasını teşkil eden tâbiûn ise Kur’ân’ı yorumu konusunda hocaları olan sahabenin yoluna bağlı kalmıştır. Onlar Kur’ân’ı tefsir ederken öncelikle yine Kur’ân’a başvurmuşlar, şayet orada bir çözüm bulamamışlarsa sırasıyla sünnete ve seleflerinin sözlerine müracaat etmişlerdir. Şayet bu kaynaklardan da sonuç elde edememişlerse kendi rey ve içtihatlarıyla Kur’ân’ı tefsir etmeye çalışmışlardır.¹⁸⁵ Tabiine atfedilen çok sayıda tefsir örneğini Taberî, İbn Ebû Hâtim, İbn Kesîr ve Süyûtî gibi rivayet ağırlıklı tefsir eserlerinde görmek mümkündür. Örneğin, Mücâhid’den¹⁸⁶ (öl. 103/721) rivayet edildiğine göre o Mutaaffî’nin suresindeki “Hayır! Bilakis yapmakta oldukları işler kalplerini kirletmiştir.”¹⁸⁷ ayetini, günah işleyen bir kimsenin günahlarının o kimsenin kalbini kuşattığı ve nihayet kalbini kararttığı şeklinde yorumlamışlar buna delil olarak da “Hayır! Kim kötülük işlerde kötülüğü onu kuşatırsa işte onlar cehennem ehlidirler.” ayetini dile getirmişlerdir.¹⁸⁸

1.1.1.2. Sünnet

İslamî ilimlerin bütün alanlarında olduğu gibi tefsir sahasında da deliller hiyerarşisinin ikinci sırasında yer alan sünnet, teknik anlamıyla çeşitli açılardan kapalılık ifade eden Kur’ân lafızlarının Hz. Peygamber’in söz, fiil ve takrirleriyle vuzuha kavuşturulmasını ifade etmektedir.¹⁸⁹ Sünnet, Kur’ân’ı yorumlama faaliyetinin

¹⁸² et-Tekvîr 81/7.

¹⁸³ es-Saffât 37/22.

¹⁸⁴ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 18/27.

¹⁸⁵ Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirîn*, 1/105; Kattân, *Mebâhis*, 338.

¹⁸⁶ Hicrî 22 senesinde dünyaya gelen Mücâhid b. Cebr tâbiûnun önde gelen temsilcilerinden birisidir. Birçok sahabeyle görüşme imkânı elde eden Mücâhid özellikle uzun yıllar Abdullah b. Abbas’a talebelik yapması ve ondan sonra Mekke tefsir ekolünün temsilcisi olması yönüyle tefsir sahasında iştihar etmiştir. Bk. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 1/478; Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Tehzîbü’l-esmâ ve’l-lügât* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.), 2/99; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 10/188; Zehebî, *Siyer*, 4/449.

¹⁸⁷ el-Mutaaffî’nin 83/14.

¹⁸⁸ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 14/289.

¹⁸⁹ Ebû’l-Bekâ Eyyüb b. Musa el-Hüseynî el-Kefevî, *Mu’cem fi’l-müstalehât ve fîrûku’l-lügaviyye* (Beyrut: Müessesetür-Risale, 1991), 497; Hâlid b. Abdülazîz el-Bâtîlî, *et-Tefsîru’n-Nebevî* (Riyad:

ilke olarak vaz edildiği sahabe ve onlardan sonra tefsiri sistematik hale getiren tâbiûn ve tebe-i tâbiîn dönemlerinden itibaren tarih boyunca, hiçbir müfessirin müstağni kalamadığı bir kaynak olmuştur. Bunun sebebi Müslümanlar nezdinde Hz. Peygamber'in, risâletin bütün boyutlarında olduğu gibi Kur'ân'ı beyan noktasında da Yüce Allah tarafından desteklendiği ve vahiy tarafından müeyyed kılındığına inanılmasıdır. Dolayısıyla tefsir faaliyetinde, ayetlerin beyanı sadedinde Hz. Peygamber'den vârid olan açıklamalar, mevsûkiyeti sabit olduğu takdirde, nas kabul edilmiş ve başka bir tefsir veçhi aranmamıştır. Özellikle emir, nehiy veya irşat bildiren Kur'ân ifadelerinin hudut, miktar ve maksat yönünden açıklanmasında tek yetkili olarak Hz. Peygamber görüldüğünden mezkûr meselelerle ilgili diğer kişilerin açıklamalarına itibar edilmemiştir.¹⁹⁰ Nitekim Abdullah b. Abbas gibi tefsir konusunda sahabenin önde gelenleri, kendilerine bir soru sorulduğunda ilk önce Kur'ân'a yönelmişler, şayet onda bir cevap bulamamışlarsa sünnete müracaat etmişlerdir.¹⁹¹

Hız. Peygamber'in Kur'ân'ın tamamını tefsir etmediği bilinen bir gerçektir. Sonradan İbn Teymiyye tarafından aklî bir argüman olarak Hız. Peygamber'in Kur'ân'ın tamamının tefsir ettiğine dair bir görüş ortaya atılmışsa da¹⁹² âlimler, Hız. Aişe'nin (öl. 58/678) "*Peygamber, Cibrîl'in kendisine öğrettiği sayılı ayet dışında Allah'ın kitabından herhangi bir şey tefsir etmezdi.*"¹⁹³ şeklindeki sözünü itibara alarak İbn Teymiyye'ye ait bu görüşü tutarlı bulmamışlar ve Hız. Peygamber'in Kur'ân'ın bir kısmını tefsir ettiğini söylemişlerdir.¹⁹⁴

Tefsirin kaynaklarından birisi olması yönüyle sünnet, Kur'ân'ı beyan noktasında muhtelif vecihlere sahiptir. Hadis ve tefsir eserlerinde kaydedilmiş olan bu vecihlerden bazıları örnekleri itibariyle şu şekildedir:

Dâru Künûzi İşbiliyye, 2011), 1/55; Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr, *Makâlât fî ulûmil-Kur'ân ve usûlü't-tefsîr* (Riyad: Dâru'l-Muhaddis, 1999), 139.

¹⁹⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/68.

¹⁹¹ İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/366

¹⁹² İbn Teymiyye, naklen sabit olmasa da Nahl suresi 44 ve 46. ayetlerde zikredilen tebyîn görevinin Hız. Peygamber'in Kur'ân'ın tamamını tefsir etmesini gerekli kıldığını söylemektedir. Bk. İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, 63.

¹⁹³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/79, 83; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/18.

¹⁹⁴ Zerkeşî, *Burhân*, 1/108; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/23. Bir rivayet tefsiri klasiği olan İbn Ebû Hâtim'in tefsirinde geçen rivayetlerle ilgili isnat incelemesi yapan Mehmet Akif Koç ise mezkur tefsirde yer alan merfû' rivayetlerin oranının %4 kadar olduğunu söylemektedir. Bk. Mehmet Akif Koç, *İsnâd Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri* (Ankara: Kitâbiyat Yayınları, 2003), 107.

Umum İfadenin Tahsîsi: Taberî’de birçok versiyonuyla birlikte aktarılan bir rivayete göre En‘âm suresinde yer alan “الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم”¹⁹⁵ ayeti nâzil olunca Sahabe’ye bu ağır geldi ve ‘Hangimiz haksızlık etmedi ki?’ diyerek Rasûlüllah’a durumu bildirdiler. Hz. Peygamber: ‘Durum sizin dediğiniz gibi değildir. Lokman’ın “ان الشرك لظلم عظيم”¹⁹⁶ şeklindeki sözünü duymadınız mı?’ diyerek bir üst ayette umumî manasıyla zikredilen “ظلم” kelimesini Lokman suresinde yer alan “şirk” ifadesiyle tahsis etmiştir.¹⁹⁷

Mücmel İfadenin Beyanı: Hz. Peygamber’in mücmeli beyan eden tefsirine örnek olarak Talak suresinin 1. ayeti zikredilebilir. Bu ayette boşanmayla ilgili hüküm mücmel bir şekilde zikredilmiş, boşanmanın makbul şekli açıklanmamıştır. Muhtelif hadis eserlerinde zikredilen bir rivayete göre Hz. Peygamber, hayızlı iken eşini boşayan oğlu Abdullah’ın durumunu soran Hz. Ömer’e; “Hayızlı iken eşini boşayan oğluna emret! Karısına dönsün. Hanımını temizlenip, bir hayız daha görüp temizleninceye kadar yanında tutsun. Bundan sonra cinsel ilişkiye girmeden dilerse boşasın dilerse alıkoysun. İşte Allah Teala’nın dediği iddet budur.”¹⁹⁸ buyurarak ayetteki mücmel durumu beyan etmiş ve makbul bir boşanmanın nasıl olması gerektiğini bildirmiştir.

Müşkil İfadenin Tavzihi: Müşkil kavramıyla kast olunan şey Kur’ân’da yer alan bir ayetin zahiri itibariyle başka ayetlerle tenakuz arz ediyor görünmesidir.¹⁹⁹ Buna örnek olarak Tevbe suresinin 34. ayeti zikredilebilir. Zira bu ayet mal-mülk sahibi olmayı meşru sayan pek çok ayet bulunmasına rağmen zahiri mefhumuna göre mal biriktirmeyi kınamakta ve bu durumda olan kimseleri elim bir azaba uğratılmakla tehdit etmektedir. Bu yönüyle ayet sahabe tarafından endişeyle karşılanmış ve özellikle miras kalan malların bu kategoride olup olmadığı noktasında ihtilafa sebebiyet vermiştir. Neticede onlar bu durumu Hz. Peygamber’e aktararak ondan cevap talep etmişlerdir. Hz. Peygamber de “Allah mallarınızın geriye kalanını

¹⁹⁵ el-En‘âm 6/82.

¹⁹⁶ Lokman 31/13.

¹⁹⁷ Bk. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 11/494-502.

¹⁹⁸ Bk. Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, 7/41 (No.5252); Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Müsnedü’s-Sahîh*, M. Fuad Abdülbâkî, (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabiyyi, tr.), 2/1093 (No.1471).

¹⁹⁹ Bk. Süyûtî, *İtkân*, 2/27.

temizlemek için zekatı, sizden geriye kalan mallarda ise mirası farz kılmıştır.” buyurarak ayetteki işkâli vuzuha kavuşturmuştur.²⁰⁰

Mutlak İfadenin Sınırlandırılması: Kur’ân’da yer alan mutlak ifadelerin sınırlandırılmasına yönelik en güzel örneklerden birisi, Hz. Peygamber’in Müzzemmil suresinde zikredilen “*Artık Kur’ân’dan kolayınıza geleni okuyunuz.*”²⁰¹ ifadesini, ‘Fatihâtü’l-Kitâbı okumayan kimsenin namazı yoktur.’ şeklinde sınırlandırmasıdır.²⁰²

Müphem İfadeyi Açıklaması: Müphem ifadenin Hz. Peygamber tarafından açıklanmasına örnek olarak Bakara suresinde zikredilen “es-salâtü’l-vüsta”²⁰³ ifadesini göstermek mümkündür. Ayette geçen ve Müslümanlardan korumaları istenen bu namaz “vüsta” şeklinde anlamı kesin olmayan bir lafızla nitelendiğinden hangi vakitle ilgili olduğu noktasında kapalılık ifade etmiştir. Hz. Peygamber ise mezkur lafzı asır manasına hamlederek “es-salâtü’l-süsta” ifadesiyle kastedilenin ikindi namazı olduğunu söylemiş ve vüsta kelimesinden kaynaklanan ibhamı gidererek ifadeyi mübeyyen hale getirmiştir..²⁰⁴

1.1.1.3. Arap Edebiyatı

Erken dönemden itibaren Kur’ân yorumunun en önemli kaynaklarından birisi de mecazî ifadeler, atasözleri, deyimler ve şiire şamil olan Arap edebiyatı olmuştur. Taberî’nin İbn Abbas’tan tahrîc ettiği bir rivayete göre²⁰⁵ tefsirin dört veçhesinden biri olan Arap kelimeleri, bütün dönemlerde olduğu gibi ilk dönemlerdeki tefsir faaliyetlerinde vazgeçilmez bir kaynak olarak görülmüştür.²⁰⁶ Bunun sebebi ise Arapça olarak indirilen Kur’ân lafızlarındaki mananın keşf ve izharı bazen yine bu dilin lügat, nahiv, sarf, isticâk, meânî, beyân ve bedî gibi alt unsurlarının işletilmesiyle mümkün olabilmesidir. Nitekim Teftâzânî’nin “*Allah’ın muradını ortaya çıkarmak için delalet bakımından kelâmullahın lafızlarının durumlarını araştıran ilimdir.*”²⁰⁷ şeklindeki tefsir tarifinde yer alan ‘Kelâmullâh’ın lafızlarının durumlarının araştırılması’ vurgusuyla kastedilen husus dil karinesidir. Bu unsur, Taşkoprizâde (öl.

²⁰⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbü’rî, *el-Müstedrek ala’s-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1990), 2/333.

²⁰¹ el-Müzzemmil 73/20.

²⁰² Bk. Buhârî, *el’Camîus-Sahîh*, 1/151 (No.756).

²⁰³ el-Bakara 2/238.

²⁰⁴ Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/436.

²⁰⁵ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 1/75.

²⁰⁶ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 1/93.

²⁰⁷ Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zünûn an esâmi’l-kütübi ve’l-fünûn*, (Bağdat: Mektebetü’l-Müsennâ, ts), 1/427.

968/1561) ve Kâtib Çelebi (öl. 1067/1657) gibi âlimler tarafından “Arapça dil kaideleri” olarak tespit edilmiştir.²⁰⁸ Bunun yanında Zerkeşî ve Süyûtî gibi usul alimlerinin, müfessirin bilmesi gereken ilimler arasında dille ilgili ilimleri zarurî görmeleri²⁰⁹ Kur’ân’ın anlaşılmasında dil karinesinin ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.

Arapların dilinden vârid olan şeylerle Kur’ân’ın beyan edilmesi²¹⁰ Hz. Peygamberle başlamış olup²¹¹ özellikle sahabeden Abdullah b. Abbas ve diğer müfessir sahabenin sıklıkla uyguladığı bir yöntem/kaynak olarak tefsir literatüründeki yerini almıştır. Bu konuda Hz. Peygamber ve sahabeden rivayet edilen örnekler²¹² incelendiğinde görülmektedir ki Arap dilinin Hz. Peygamber döneminde kaynak olarak kullanılması, bir başka ifade ile Onun (s.a.s.) Arap kelimeleriyle Kur’ân’ı beyan etmesi, sadece müteradif kelimeler getirme şeklinde olmuşken, sahabeden itibaren kelime (sarf) ve cümle (nahiv) bilgisine yönelme, kelimelerin kök bilgisine (iştikâk) ulaşma, Arap divanından (şîir, atasözü, deyim) istimdat etme ve lafızların açıklanmasında lehçe bilgisine başvurma gibi daha spesifik bir hal almıştır.²¹³

Tâbiûn ve Tebeu’t-tâbiîn dönemine gelindiğinde ise Kur’ân yorumunda bir kaynak olarak Arap edebiyatının kullanımı metodik bir hüviyet kazanmıştır. Bilindiği gibi bu dönem yoğun fetih hareketlerinin yaşandığı ve İslam’ın hâkimiyetinin çok geniş bir alana yayıldığı bir dönemdir. Coğrafi sınırların bu derece genişlemesi, gerek Kûfe, Basra ve Bağdat gibi yeni kurulan şehirlerde ve gerekse fethedilen bölgelerdeki kadim şehirlerde Müslümanlarla farklı inanışları bulunan yerel halkı bir araya getirmiş ve din, dil, kültür ve geleneklerin etkileşime geçtiği çok yönlü sosyal bir yapı ortaya çıkmıştır. Müslümanların etkin rol üstlendikleri bu çok yönlü ilişkiler farklı etnik kökene sahip olan bu topluluklar arasında İslam’ın hızla yayılmasına ve dilleri Arapça olmayan birçok insanın Müslüman olmasına vesile olmuştur. Dolayısıyla dine yeni

²⁰⁸ Ahmed b. Mustafâ b. Halil Ebü’l-Hayr ‘İsâmüddin Taşköprizâde, *Miftâhu’s-saâde ve misbâhu’s-siyâde fi mevdûâtî’l-ulûm* (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1985), 2/54.

²⁰⁹ Zerkeşî, *Burhân*, 2/292-308; Süyûtî, *İtkân*, 2/1204-1211.

²¹⁰ Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr, *et-Tefsîru’l-lügavî li’l-Kur’âni’l-kerîm* (Riyâd: Dâru İbni’l-Cevziyye, 2000), 38.

²¹¹ Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî, *Tefsîru müşkili’l-Kur’ân*, thk. Hüda et-Tavîl el-Mar’aşlî (Beyrût: Dâru’n-Nûri’l-İslâmî, 1988), 52 (Muhakkikin mukaddimesi).

²¹² Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Kitâbü’l-ba’s ve’n-nüşûr*, thk. Âmir Ahmed Haydâr (Beyrut: Merkezü’l-Hadamâti’l-Ebhâsi’s-Sekâfiyye, 1986), 220; Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *ed-Dürü’l-mensûr fi’t-tefsîr bi’l-me’sûr*, (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.), 13/290.

²¹³ İsmail Aydın, *Filolojik Tefsirin Doğuşu ve Gelişimi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 66-67.

giren bu insanların Kur'ân'ın anlaşılmasıyla ilgili özellikle dile bağlı olarak yaşadıkları problemler, tefsirin yönünü Arap edebiyatına çevirmiş ve bu dönemde Kur'ân, lafızlarının yüklendiği mecâz, meâni, i'râb, iştikâk, gariplik, vücûh ve nezâir gibi çeşitli anlam ve anlatım özellikleri itibariyle müstakil lügâvî çalışmalara konu edinilmiştir.

1.1.1.4. İsrâiliyat

Kur'ân'daki genel kullanımı itibariyle hem İslam öncesi Yahudileri hem de Hz. Peygamber ile aynı dönemde yaşayan Yahudileri ifade eden İsrâiliyat kavramı²¹⁴ tefsir literatüründe Kur'ân yorumuna kaynaklık etmesi açısından önceki din ve kültürlerden aktarılan bilgileri ifade etmektedir.²¹⁵ Bu türlü aktarımların İslam'dan önceki bütün din ve kültürleri kapsamına rağmen Yahudilik bilgilerini ifade İsrâiliyat kavramıyla tanımlanmasının sebebi, tefsir faaliyetinde bu kültüre ait bilgilerin çok fazla kullanılmasıdır. Dolayısıyla diğer kültürlerle ait aktarımlar tefsir literatüründe bu kavramın kapsamına dâhil edilerek, tağlîb tarikiyle İsrâiliyat olarak isimlendirilmişlerdir. Başlangıçta Kur'ân'da geçen peygamber kıssalarının tefsirinde ihtiyatla gerçekleştirilen bu aktarımlar, süreç içerisinde başka konuları da içine alarak tefsirin temel kaynaklarından birisi haline gelmiştir.²¹⁶

İsrâiliyat bilgilerinin tefsir faaliyetlerinde kullanılması sahabe dönemine kadar gitmektedir. Fakat tefsir yaparken çok ihtiyatlı davranılan bu dönemde²¹⁷ ehl-i kitaptan yapılan aktarımlar, Kur'ân yorumunda mutlaka kabul edilmesi gereken açıklamalar olarak görülmemiştir. Sahabenin İsrâiliyat bilgisine olan bakışı Hz. Peygamber'in “Ehl-i Kitab'ı ne tasdik ediniz ne de yalanlayınız. Biz ‘Allah’a ve bize indirilene iman ederiz’ deyiniz.”²¹⁸ ve “Bir ayet dahi olsa benden tebliğ ediniz. Ben-i İsrâil'den nakledin. Bunda bir beis yoktur.”²¹⁹ sözleriyle çizdiği çerçeveye göre olmuş ve onlar dinin genel mefhumuna aykırı olmadığı sürece bu türden bilgileri kendi getirdikleri yorumları zenginleştiren ilave bilgiler olarak kullanmışlardır. Nitekim bazı durumlarda sahabenin İsrâilî bilgileri şiddetle reddettiklerini görülmektedir. Örneğin

²¹⁴ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *el-İsrâiliyyât fî t-tefsîr ve l-hadîs* (Dimeşk: b.y., 1985), 19; Na'nâa, *el-İsrâiliyyât* 71; Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyat* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000), 29.

²¹⁵ Na'nâa, *İsrâiliyyât*, 73.

²¹⁶ Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyat*, 29; Ömer Faruk Harman, “İsrail (Beni İsrail)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/194.

²¹⁷ Taberî, *Târîh*, 1/72.

²¹⁸ Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, 6/20 (No.4485).

²¹⁹ Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, 4/170; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (Mısır: Şirketü ve Matbatü Mustafa, 1975), 5/40 (No.2669).

Taberî’de aktarılan bir habere göre İbn Abbas, Ka’b el-Ahbâr’dan (öl. 32/652-53 [?]) aktarılan “*Güneş ve Ay kıyamet günü kısırlaştırılmış iki öküz şeklinde getirilip cehenneme atılacak*” şeklindeki sözünü duyunca çok kızmış ve onun bu tarz bilgileri İslam’a yamamak isteyen bir yalancı olduğunu söylemiştir.²²⁰

İsrâiliyat bilgisinin alabildiğince arttığı ve Kur’ân yorumunda temel bir referans olarak kabul edildiği dönem tâbiûn ve tebeu’t-tâbiîn dönemi olmuştur. Farklı kültürle olan etkileşimin zirveye ulaştığı bu dönemde Kur’ân’ın tamamı tefsire konu edilmiş ve onun içeriğinde yer alan evrenin oluşumu, yaratışın başlangıcı, varlığın sırları ve önceki milletlerin halleriyle ilgili ayetlerin açıklanması noktasında birçok İsrâilî bilgi tefsire dâhil edilmiştir.²²¹

Bazı âlimler tarafından eleştirilmesine rağmen²²² tefsir faaliyetlerinde İsrâiliyat bilgisine yer verilmesinin bazı sebepleri bulunmaktadır. Şüphesiz bu sebeplerin başında Kur’ân’ın yönlendiriciliği gelmektedir. Bazı ayetlerde Kur’ân’ın önceki kitapları tasdik edici vasfının dile getirilmesi,²²³ diğer bazı ayetlerde ise lafzın mefhumuna dâhil olan mananın ortaya çıkarılmasında ehli kitaba başvurulmasının istenmesi,²²⁴ tefsir faaliyetlerinde İsrâiliyat bilgisinin kullanılmasına meşruiyet kazandırmıştır. Diğer taraftan Hz. Peygamber’in ehli kitaptan nakledilecek bilgileri menetmemesi ve bu konuda nötr bir tavır sergilemesi,²²⁵ sahabe döneminde kısıtlı bir şekilde başvurulmuş İsrâiliyat bilgisinin tâbiûn ve tebeu’t-tâbiîn dönemindeki faaliyetlerde bolca kullanılmasına ve tefsirin temel kaynaklarından biri haline gelmesine sebebiyet vermiştir.

Kur’ân’ın içeriğinde evrenin oluşumu,²²⁶ yaratışın başlangıcı,²²⁷ varlığın sırları²²⁸ ve önceki milletlerin halleri²²⁹ ile ilgili bilgiler yer almaktadır. Fakat bu bilgiler icmali bir şekilde anlatılmış, Kur’ân onların tafsilatına dair bilgiler vermemiştir. Bu durum vahyin ilk muhatapları olan Araplar açısından sorun teşkil

²²⁰ Taberî, *Târîh*, 1/65.

²²¹ Na’nâa, *İsrâiliyât*, 165.

²²² Bk. Ertuğrul Döner, *Tefsirde İsrâiliyyâtın Kaynak ve Bilgi Değeri* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 25-34.

²²³ Bk. el-Bakara 2/211; Yûnus 10/94; İsrâ 17/101; el-Enbiyâ 21/7.

²²⁴ en-Nahl 16/43.

²²⁵ Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, 4/170 (No.3461).

²²⁶ bk. el-Bakara 2/29; el-A’râf 7/54; Yûnus 10/3; Hûd 11/7; el-Furkân 25/59; Lokmân 31/10.

²²⁷ bk. el-Bakara 2/30-38; el-A’râf 7/10-23; el-Hicr 15/26-38.

²²⁸ bk. el-Fussilet 41/10-11.

²²⁹ bk. el-Bakara 2/51, 53, 54, 55, 60, 61, 67, 87; en-Nisâ 4/153, 164; el-Mâide 5/20-24; el-En’âm 6/83-87; el-Enbiyâ 21/73-90.

etmemiştir. Zira onlar alışkın oldukları hayat tarzı sebebiyle bu tarz konuların bilgisine ihtiyaç duymamışlardır. Ayrıca ilmi seviyelerinin yetersiz olması onların bu konularla meşgul olmalarını engellemiştir.²³⁰ Zaten İslam'ın başlangıç yıllarında Araplar içinde bulundukları siyasî süreçler sebebiyle buna fırsat da bulamamışlardır. Fakat devletin sınırlarının genişleyip İslam'ın farklı coğrafyaları yayılmasıyla farklı milletlerden pek çok kişi Müslüman olmuş ve bu kişiler yukarıda zikredilen husularda Kur'ân'ın mücmel olarak haber verdiği meselelerin peşine düşmüşler ve bu meselelerle ilgili kadim kültürlerdeki bilgileri araştırmaya başlamışlardır.²³¹ Tâbiûn döneminde yoğun bir şekilde ortaya çıkan bu yönelim önceki din ve geleneklerin bilgisine sahip olan kişileri önemli bir pozisyona taşımıştır. Netice de bu durum söz konusu kişiler üzerinden diğer din ve kültürlerle ait birçok bilginin tefsire dâhil olmasına sebebiyet vermiştir.²³²

1.1.1.5. Rey ve İctihat

Başlangıcı, sosyal hayatın gerekleri çerçevesinde “kişisel kanaat” bildirme şeklindeki anlamıyla²³³ Hz. Peygamber'e kadar varan rey anlayışı,²³⁴ sahabe ve tâbiûn döneminde dinî hükümlerin tespiti ve hakkında hüküm bulunmayan meselelerde kıyas yoluyla hüküm elde etmek şeklindeki fikhî anlamıyla tebellür etmiş bir olgudur.²³⁵ İlimlerin terim ve usulleriyle müdevven hale geldiği sonraki süreçte ise her ilmin konularıyla ilişkili biçimde tarif edilmeye başlanan rey, tefsir ilminde, hakkında rivayet bulunmayan lafızların tefsiri ve ayetlerin muradını beyan için dinin temel ilkelerine uygun olacak şekilde,²³⁶ özellikle dil karinesi,²³⁷ esbâb-ı nüzûl ve muktezâ²³⁸ çerçevesinde akla başvurmayı ifade etmektedir.

²³⁰ Ahmet Emin, *Fecru'l-İslâm*, çev. Ahmet Serdaroğlu, (Ankara: by., 1976), 222.

²³¹ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/128.

²³² Kattân, *Mebâhis*, 345.

²³³ Bedir savaşıdan önce ordunun duracağı yerin vahiyle mi olduğu sorusuna Hz. Peygamber'in kendi rey ile olduğunu söylediği rivayetle ilgili bk. Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyârî el-Meâfirî, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa, 1955), 3/167-168.

²³⁴ Arent Jean Wensinck, “Rey”, *el-Mu'cemü'l-müfrehes li elfâzi'l-hadisi'n-Nebevî*, 2. Baskı (İstanbul: 1986) 2/200-206.

²³⁵ Fethi Dureynî, *el-Menâhîcu'l-usûliyye fi'l-ictihâd bi'r-rey fi't-teşrîi'l-İslâmî* (Dımaşk: 1985), 12-13.

²³⁶ Kâfiyecî, *Tesîr*, 7.

²³⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/30-31.

²³⁸ Zerkeşî, *Burhân*, 2/161.

Kur'ân'ı rey ile tefsir etmek ilk dönemlerden itibaren sıkça tartışılan bir meseledir.²³⁹ Olumlu ya da olumsuz birçok âlimin kanaatini serdettiği bu tartışmaların temelini ise lafzen reyin aleyhine olmak üzere Hz. Peygamber'den vârid olan bazı hadisler oluşturmaktadır. Genel çerçevesi “rey ile yapılan tefsirin her hâlükârda hatalı ve sahibinin cehennemlik olacağı”²⁴⁰ şeklinde olan bu hadisleri zahirleri itibariyle mutlak olarak değerlendirenler rey ile tefsiri caiz görmezken, diğer âlimler hadislerin lafızlarının mutlak olarak değerlendirilemeyeceği, zira reyin sahabe tarafından kullanıldığı,²⁴¹ cevazı konusunda icmâ bulunan içtihadın da bir nevi rey olduğu²⁴² ve hadislerde yasaklanan hususun hiçbir delile istinâd etmeyen ve hevâyâ dayanan rey olduğu şeklindeki gerekçelerle reyi meşru görmüşlerdir.²⁴³

Bilindiği gibi tefsir faaliyeti başlangıç aşamasından itibaren sürekli biçimde kendisini geliştirmiş bir alandır. Kur'ân'ın ilk müfessirinin Hz. Peygamber olduğu ittifakla kabul edilmekle birlikte yukarıda değinildiği üzere onun (s.a.s.) tefsirinin değeri ve miktarı tartışmalı bir husustur. Kısaca söylemek gerekirse Hz. Peygamber'in tefsiri mücmeli beyan, mutlak olanı sınırlama, müşkil olanı vuzuha kavuşturma, mübhem lafızların açıklanması, umumu tahsis etme, nâsihi bildirme ve bazı garîb lafızlar hakkında yapılan açıklamalar şeklinde olmuştur.²⁴⁴ Sahabe döneminde ise tefsir, Hz. Peygamber'den öğrenilenleri nakletmek gibi temel bir karakteristiğe sahip olmanın yanında esbâb-ı nüzul, nâsih-mensûh, dil ve tarihten istimdât, şiirle istişhâd, kıssa ve bazı kevnî ayetlerin açıklanmasında İsrâiliyata başvurma gibi teknik yapısının temellerinin atıldığı sistemli bir merhaleye ulaşmıştır. Şu da belirtilmelidir ki sahabenin zikredilen tekniklere bağlı olarak gerçekleştirdiği tefsir faaliyeti tekdüze

²³⁹ Bu konuda yapılan tartışmaları ana hatlarıyla görmek için bk. Kadir Gürler, “Kur'ân'ın Rey İle Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (Ocak 2004), 17-46.

²⁴⁰ Konuyla ilgili Hz. Peygamber'den rivayet edilen iki hadis bulunmaktadır. Birinci hadis için bk. Ebû Dâvud, *Sünen*, 3/320 (No.3652); Tirmizî, *Sünen*, 5/199 (No.2950). İkinci hadis için bk. İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî, *Musannef*, thk. Muhtâr Ahmed en-Nedvî (Bombay: 1980-1983), 10/512; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/233, 269, 323, 327.

²⁴¹ İbnü'l-Esîr, *Câmi 'u'l-usûl*, 2/4.

²⁴² Kâfiyecî, *Tefsîr*, 6-7.

²⁴³ Bu konuda Kurtubî'nin (ö. 671/1273) görüşü oldukça dikkat çekicidir. O şöyle demektedir: “Bazı âlimler tefsirin iştimize bağlı olduğunu söylemişler ve bu konuda Nisa suresinin 49. ayetini delil getirmişlerdir. Ancak bu görüş fâsiddir. Hz. Peygamber'e atfedilen hadislerdeki tefsirle ilgili yasağın “Kur'ân hakkında konuşan kimse sadece nakle dayalı olarak konuşsun.” gibi bir manaya gelmesi söz konusu değildir. Zira sahâbiler Kur'ân'ı okumuş, ama onun tefsirinde farklı görüşleri savunmuşlardır. Onların tefsire dair bütün görüşleri bizzat Hz. Peygamber'den iştirilmiş değildir.” Bk. Kurtubî, *el-Câmi*, 1/33.

²⁴⁴ Suat Yıldırım, *Peygamberimizin Kur'ân'ı Tefsiri* (İstanbul: Akademi Yayınları, 2006), 1/99-233.

olmayıp çeşitli ihtilafları havidir. Fakat içtihadı dayanan bu ihtilaflar zıtlık olmayıp nev' türünden ihtilaflardır.²⁴⁵

Tâbiûn döneminde konuları itibariyle zenginleşen ve genişleyen tefsir faaliyeti ıstılâhî formuna usul ve terimleriyle müdevven hale geldiği tebeu't-tâbiûn ile birlikte kavuşmuştur. Sahabeden tevarüs edilen anlayışın ana eksenini oluşturduğu bu dönemin tefsir anlayışı asıl karakterini filolojik yaklaşım ve metodolojik olarak reye yer vermesiyle kazanmıştır. Hicrî ilk iki asrı kapsayan bu dönemde sosyokültürel yapıdaki hızlı ve karmaşık değişimlerin ürettiği sorunlara rivayet sistematigi çerçevesinde üretilen bilgilerin yetersiz kalması sebebiyle Kur'ân'ın yorumlanmasında başta dilin bütün kategorileri olmak üzere dönemin bilimsel anlayışının üzerine bina olunan dirayet anlayışı²⁴⁶ bir yöntem olarak tefsirde kullanılmaya başlanmıştır.

1.1.2. Tefsir'in Konuları

Şüphesiz Tefsir ilminin konusu imtihan için yaratılan insanoğluna rehber ve yol gösterici bir kılavuz²⁴⁷ olarak gönderilen Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanmasıdır. Dolayısıyla inançtan ahkâma, ahlâktan insan ve toplum ilişkilerine, evrenin oluşumundan dünya hayatının başlangıcı ve yaşamın son bulmasına kadar Kur'ân'da yer alan her bir mesele tefsirin konusunu teşkil etmektedir. Tefsir ilmi bütün bu konularla kendi yorum sistematigi çerçevesinde ilgilenir ve hayatı doğru bir şekilde yaşamakla sorumlu tutulan insanın, mukayyet kılındığı zamanının ve mekanının ruhuna uygun açıklamalar getirir.²⁴⁸ Fakat diğer dinî ilimlerde olduğu gibi kümülatif karakteri ve toplumsal sorunlara bağlı olan yapısı itibariyle bu ilmin konuları, Hz. Peygamber'den başlayarak devam eden süreçlerde öncelik ve miktar açısından farklılıklar arz etmiştir.

Önceki bölümlerde de ifade edildiği gibi başlangıçtan itibaren teselsülen varlık kazanan tefsir faaliyetleri başlangıç aşamasından itibaren, ortaya çıkan sosyal değişim ve buna bağlı entelektüel gelişim sebebiyle, yöntem ve kaynaklarında olduğu gibi muhteva bakımından da giderek zenginleşen bir faaliyet olmuştur. Kur'ân'ın ilk

²⁴⁵ Cerrahoğlu, *Tefsir Târîhi*, 1/88.

²⁴⁶ Cerrahoğlu, *Tefsir Târîhi*, 2/210.

²⁴⁷ el-Bakara 2/2; el-A'râf 7/52; Yûnus 10/57; Yûsuf 11/111.

²⁴⁸ Abdülhamit Bırışık, "Tefsir İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslami İlimlerle Olan İlişkisi", *Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri*, ed. İlyas Çelebi (İstanbul: Ensar Neşriyat 2014), 5/59.

müfessiri olan Hz. Peygamber döneminde bu faaliyet konuları itibariyle oldukça mahdud bir seviyede bulunmaktadır.²⁴⁹ Sahabe dönemine gelindiğinde ise tefsir faaliyetlerinin hem içerik hem de konular bakımından hızlı bir gelişme kaydettiği görülmektedir. Zira söz konusu dönemde fetih hareketlerine bağlı olarak oldukça geniş bir coğrafyaya yayılan bu faaliyet, etkileşim halinde bulunduğu ve gelişimine etki eden bir faktör olarak yeni sosyal bağlamlarla muhatap olmuş, dil ve kültür farkına sahip yeni Müslümanlarla oluşan bu bağlamlar sebebiyle de farklı konularla meşgul olmak durumunda kalmıştır. İşte çeşitli vesilelerle İslam'ın hâkimiyet tesis ettiği bölgelerdeki şehirlere yerleşen sahabe, Kur'an yorumunun yetkin kişileri olarak, karşı karşıya bulundukları bu yeni sosyal bağlamların ihtiyaç hissettiği konuları gerek Hz. Peygamber'den öğrendikleri bilgiler ve gerekse kendi rey ve içtihatları çerçevesinde ortaya koydukları yorumlarla vuzuha kavuşturmaya çalışmışlardır.²⁵⁰

Sahabe-i kirâmın Kur'an'ı yorumlarken çok dikkatli oldukları bilinen bir gerçektir. Onlar tefsir yaparken Hz. Peygamber'in "*Kim ilimsiz olarak Kur'an hakkında konuşursa cehennemden kendine yer beğensin!*"²⁵¹ şeklindeki uyarısı sebebiyle çok ihtiyatlı davranmış ve bilmedikleri veya açıklamasını duymadıkları meseleler hakkında pek fazla konuşmamışlardır.²⁵² Fakat Kûfe'de Abdullah b. Mes'ûd, Mekke'de Abdullah b. Abbas ve Medine'de Ubey b. Ka'b gibi âlim sahâbiler, tefsir faaliyetlerini kesintisiz bir şekilde devam ettirmişlerdir. Mezkûr sahabenin yürüttüğü çalışmalarda Kur'an'ın tamamına yakını tefsir edilmiş olsa da²⁵³ genel olarak bu dönemde garip ve müşkil lafızlar, nâsih-mensûh ve esbâb-ı nüzul gibi tarihsel bağlam bilgileri, evrenin oluşumu, yeryüzü yaşamının başlangıcı, önceki milletler ve peygamberlerin kıssaları, dinî ahkâm vb. meseleler konu olarak ön plana çıkmıştır.

Hicrî ilk iki asırda tefsir faaliyetlerinin en geniş seviyesine ulaştığı dönem Tâbiûn ve Tebeu't-tâbiîn dönemidir. Ortaya çıkan bu genişliğin birçok sebebi bulunmakla birlikte asıl sebep, tefsirle ilgilenenlerin çoğunlukla dil ve kültürleri farklı olan yeni Müslüman olmuş kimselerden meydana gelmiş olmasıdır. Kendi kültür ve

²⁴⁹ Bk. Yıldırım, *Peygamberimizin Kur'an'ı Tefsiri*, 1/99-233.

²⁵⁰ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 5/7.

²⁵¹ Tirmizî, *Sünen*, 5/199 (2950).

²⁵² Bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/72.

²⁵³ Tâbiûn tabakasından olan Mücâhid b. Cebr Kur'an'ı İbn Abbâs'a baştan sona kadar üç defa arz ettiğini ve her ayette onu durdurarak o ayetin tefsirini sorduğunu söylemektedir. Bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/85; Süyûtî, *İtkân*, 4/240.

medeniyet birikimleri çerçevesinde daha geniş bir vizyonla Kur'ân'a yönelen bu insanlar, tefsire genişlik ve zenginlik kazandırmasına rağmen,²⁵⁴ tefsirin başlangıç safhasından itibaren temekkün eden usulüne önem vermedikleri ve reyî hudutsuz bir şekilde kullandıkları için yorumlar, lafızların vazedilme sınırlarını aşmış dolayısıyla da murad-ı ilâhînin anlaşılması noktasında birçok hata meydana gelmiştir. Bu dönemde Kur'ân'ın tamamının tefsire konu edildiği görülmektedir. Dolayısıyla konular Kur'ân'daki tüm meseleleri kapsayacak şekilde alabildiğince genişlemiştir. Fakat dönemin aktüel meseleleri ve buna göre şekillenen entelektüel ilgiler bazı konuların diğerlerine göre öne çıkmasına sebebiyet vermiştir. Özellikle Kur'ân'da ana hatlarıyla zikredilmiş olan önceki milletlerin hayat hikayeleri bu dönemin tefsir faaliyetlerinde öncelikli konularından birisi olmuştur. Yine bu dönemde mezhebî yaklaşımlarla gündeme getirilen kader, büyük günah, rû'yetullah, Allah'ın sıfatları vb. itikâdî meseleler dönemin tefsir faaliyetlerinde ele alınan önemli konular arasında yer almıştır.²⁵⁵

Tâbiûn ve Tebeu't-Tâbiîn dönemlerindeki tefsir çalışmalarının en orijinal yanı hiç şüphesiz Kur'ân yorumunda Arap edebiyatının merkeze yerleşmesidir. Bu dönemde Kur'ân'ı anlama çalışmaları, özellikle dil farkından kaynaklanan anlama problemleri sebebiyle, sarf (kelime) ve nahiv (cümle) bilgisine yönelme, kelimelerin kök bilgisine (iştikâk) ulaşma, Arap divanından (şiir, atasözü, deyim) istimdat etme ve lafızların açıklanmasında lehçe bilgisine başvurma gibi lügavî bir karaktere bürünmüştür. Nüzûl sürecinde yaşamadıkları için Kur'ân'ın anlamlarına ilk muhataplar kadar vakıf olamayan ve dil/kültür farkı dolayısıyla yorumu lafızların sevk edildiği mananın dışına taşıran gayr-ı Arap Müslümanların sebep olduğu bu gelişme, bu dönemde, i'râb, meânî, mecaz, müşkil, garîb, vücûh ve nezâir gibi anlamın çeşitli açılardan araştırıldığı Arap söz sanatlarını tefsirin temel konuları haline getirmiştir.²⁵⁶

1.2. TEFSİR'DE FARKLILIK VE EKOLLEŞME SÜRECİ

Tefsir tarihi açısından söylenecek olursa Kur'ân'ın ilk müfessiri olan Hz. Peygamber'in vefatından sonra tefsir faaliyetleri hem yöntem hem de konu ve mahiyet açısından oldukça değişmiş ve farklılaşmıştır.²⁵⁷ Bu durumun temel sebebi dine yeni

²⁵⁴ Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 240.

²⁵⁵ Hacı, *Mevsûatü't-tefsir*, 284.

²⁵⁶ Aydın, *Filolojik Tefsir*, 45-46.

²⁵⁷ Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsîrinin Doğuşu*, 105.

giren farklı kùltùrlere sahip insanların dinin temel referansları olan Kur'ân ve sùnneti anlama konusunda yaşadıkları ihtilaflardır.²⁵⁸ Tefsirin ikinci aşaması diyebileceğimiz bu dönemde Hz. Peygamber'den bu ilmin yöntem ve örneklerini öğrenmiş olan Sahabe-i kirâm ortaya çıkan bu ihtilafları izale etmek için gerek Hicaz'da gerekse çeşitli sebeplerle yerleşmiş oldukları yeni İslam şehirlerinde yoğun bir şekilde tefsir faaliyetlerine başlamış ve zengin bir tefsir müktesebatı oluşturmuşlardır.²⁵⁹

Hulefâ-i râşidîn döneminden itibaren Mekke'de Abdullah b. Abbas, Medine'de Ubey b. Ka'b, Kûfe'de ise Abdullah b. Mes'ûd'un öncülüğünü yaptığı bu çalışmalar kaynak, usûl ve mahiyet itibariyle birbirine benzemekle birlikte Kur'ân'ın nüzulüne şahit olma, Hz. Peygamber'le olan müsahabetin miktarı ve kişisel mevhibe sebebiyle bir nebze bile olsa farklılık arz etmiştir. Örneğin Medine'deki çalışmalar ağırlıklı olarak rivayete dayalı olarak yürütülürken Mekke'de dil, re'y ve İsrâiliyat bilgilerinin ağırlıkta olduğu bir faaliyet haline gelmiştir. Kûfe'de ise şehrin demografik bir çeşitliliğe sahip olması ve bu çeşitliliğin muhtelif şekillerde sorunlar üretmesi sebebiyle ağırlıklı olarak şer'i ahkâm ihtiva eden ayetlerle ilgilenilmiştir. Bu ayetlerin yorumlanmasında da rivayet ve re'y gibi kaynakların yanında bolca kıraat olgusundan yararlanılmıştır. Tefsirin belli seviyede farklılık taşıyan Sahabe dönemindeki bu gelişimi bir sonraki aşamayı teşkil eden Tâbiûn ve Tebeu't-Tâbiûn dönemlerinde sistemli yapılara dönüşmüş ve söz konusu yapılar belli merkezlerde bu tabakalardaki alimlerin çalışmalarıyla kendine ait özellikleri bulunan ekoller olarak varlık kazanmıştır. Erken dönem tefsir faaliyetlerinin dile getirilen bu safahatıyla tebarüz ettiği Mekke, Medine ve Kûfe olmak üzere başlıca üç merkezi bulunmaktadır. Binaenaleyh çalışmanın bu bölümünde söz konusu dönemde ortaya çıkan Medine ve Mekke tefsir ekolleri tanıtılacaktır. Çalışmanın asli konusunu oluşturan Kûfe Tefsir Ekolü ise üçüncü bölümde detaylıca tanıtılacağından, tekrara düşmemek adına burada ele alınmayacaktır.

1.2.1. Medine Tefsir Ekolü

Sahabe-i kirâm döneminde tefsir faaliyetinin yoğun olarak icra edildiği merkezlerin başında Medine şehri gelmektedir. Bilindiği gibi bu şehir Hz. Peygamber'in risaletinin son on yılını geçirdiği ve İslam'ın sosyal bir sistem olarak takarrür ettiği bir yerdir. Sıkıntılı süreçler içermesine rağmen Mekke şehrindeki 13

²⁵⁸ Kattân, *Mebâhis*, 338.

²⁵⁹ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/76 vd.

yıllık süreç içerisinde tabilerinin zihniyetini varoluşun gerçek anlamı noktasında inşa eden vahiy, yeni bir yurt olarak seçilen ve İslam'ın hâkimiyetine boyun eğen bu şehirde doğrudan pratik hayata yönelmiş ve ibadetten muamelata, aile hayatından kamu hayatına, yargılamadan cezaya, savaştan barışa velhasıl bütün boyutlarıyla onu yeniden dizayn etmiştir. Vahyin bu şekilde hayat bulması ise olaylar örgüsü çerçevesinde Hz. Peygamber'e inzal buyrulan her bir parçasının sahabeye tebliğ edilmesi ve onlar tarafından hayata aktarılmasıyla gerçekleşmiştir. Dolayısıyla bu şehirdeki tefsir faaliyetinin temel karakteri anbean inzal buyrulan vahyin tebliğ, tebyin ve amel olarak tecessüm ettiği Hz. Peygamber ve sahabenin yaşam pratiklerine dayanmaktadır. Bu yönüyle Medine tefsir çalışmaları tarihin bütün dönemlerinde tekrar tekrar inşa edilen yorumun temel referans noktasını teşkil etmektedir.²⁶⁰

Medine şehrindeki tefsir çalışmalarında etkisi bulunan birçok kişiden bahsedilebilir. Şüphesiz bunların en başında Hulefâ-i râşidîn gelmektedir. Hz. Ali'nin başkenti Kûfe'ye taşıdığı âna kadar devletin yönetim merkezi olması sebebiyle burada mukim bulunan dört halife, hem devletin başı hem de sağlığında Hz. Peygamber'e çok yakın kimseler olmaları sebebiyle şehirde meydana gelen bütün hadiselerde olduğu gibi tefsir konusunda da kendilerine en çok baş vurulan kimseler olmuşlardır. Fakat diğerlerinden daha uzun yaşaması sebebiyle dört halife içerisinde kendisinden en çok rivayette bulunulan kimse Hz. Ali (öl. 40/661) olmuştur.²⁶¹

Medine tefsir çalışmalarında dört halifeyle birlikte Abdurrahman b. Avf (öl. 32/652), Muaz b. Cebel ve Zeyd b. Sâbit'i (öl. 45/665 [?]) de saymak gerekir. Zira bu şahsiyetler, Kur'ân'ı ezbere bildikleri gibi kıraat ve tefsirine vakıf olmaları sebebiyle de ondan hüküm istinbât edebilen kimselerdi.²⁶² Bu sebeple halifeler ne zaman bir fetva vermek durumunda olsalar ilim ve rey ehli olan bu kimselere danıştırlardı.²⁶³ Nitekim İbn Sa'd'ın aktardığı bir bilgiye göre, Hz. Ebubekir herhangi bir konuda birilerine danışma gereği duyduğunda Hz. Ömer ve Hz. Ali'yle birlikte, Abdurrahman b. Avf, Muaz b. Cebel, Übey b. Ka'b ve Zeyd b. Sâbit'i de davet etmiş ve onlarla istişare etmiştir.²⁶⁴

²⁶⁰ Fatih Kesler, "Tefsirde Medine Okulu ve Temel Özellikleri", *Kur'ân ve Yorumu -İlk Üç Yüz Yıl-1*, ed. Halil Rahman Açar (Ankara: İlim Dallarının Düşünce Temellerini Araştırma Enstitüsü, 2019), 2/477.

²⁶¹ Süyûtî, *İtkân*, 4/233.

²⁶² Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şaḥîhi'l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife h.1379), 13/257.

²⁶³ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13/258.

²⁶⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/26.

Mezkûr sahâbenin Medine tefsir çalışmalarında önemli katkıları bulunsa da ekolün ortaya çıkması ve sonraki nesillere aktarılmasındaki asıl rol Übey b. Ka‘b’a aittir.²⁶⁵ Übey Medine’de Yahudiliğe mensup bir âlim iken ihtida ederek İslamiyet’i seçmiş ve büyük hizmetlerde bulunmuştur. Müslümanlarla birlikte birçok savaşa katıldığı gibi²⁶⁶ kendisinin en büyük hizmetlerinden birisi Hz. Peygamber’in Medine’ye hicretinden sonra yürütmüş olduğu vahiy katipliği görevidir.²⁶⁷ O bu görevi Kur’ân’ın tamamlanmasına kadar sürdürmüştür.²⁶⁸

Medine şehrindeki tefsir çalışmalarının başında bulunan Übey b. Ka‘b, fakih sahâbilerden birisi olup²⁶⁹ tefsir ve kıraat sahasındaki yetkinliğiyle şöhret bulmuş bir kimsedir.²⁷⁰ Kur’ân-ı Kerîm’i Hz. Peygamber’in sağlığında ezberlemiş ve O’na (s.a.s.) arz etmiştir.²⁷¹ Erken yaşlarda vefat etmiş olmasına rağmen kendisinden çok sayıda rivayet nakledilmiştir. Çeşitli konulara ait olan bu rivayetlerin *Kütüb-i Sitte*’deki sayısı altmış civarındadır.²⁷²

Hadis eserlerinde nakledilen bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla Übey b. Ka‘b’ın ilmi Hz. Peygamber’e dayanmaktadır. Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’inde kendi dilinden aktarılan bir rivayete göre o, vahyedilen ayetlere herkesten önce muttali olduğunu ve bunları Hz. Peygamber’e arz ettiğini söylemektedir.²⁷³ Vahiy katipliği dolayısıyla Hz. Peygamber’le olan bu yakınlığı onu Kur’ân bilgisi konusunda temâyüz ettirmiştir.²⁷⁴ Onun bu konudaki yetkinliği bizzat Hz. Peygamber tarafından, “Kur’ânı şu dört kişiden alın: Übey b. Ka‘b, Abdullah b. Mes‘ûd, Sâlim Mevlâ Ebû Huzeyfe (öl. 12/633) ve Muaz b. Cebel”²⁷⁵ denilerek tescil edilmiştir. Bu sebeple sahabeden bile pek çok kimse Übey b. Ka‘b’a talebe olmuş ve ondan ilim tahsil etmiştir.²⁷⁶

²⁶⁵ Übey b. Ka‘b hakkında geniş bilgi için bk. Mizzî, *Tehzîbu’l-kemâl*, 2/262; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Ma’rifetü’l-kurrâi’l-kibâr ale’t-tabakâti ve’l-e’sâr*. (Mısır: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997), 13

²⁶⁶ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 1/392, 399; Zehebî, *Ma’rifetü’l-kurrâ*, 1/32; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1/27.

²⁶⁷ İbn Esîr, *Üsdü’l-ğâbe*, 1/62.

²⁶⁸ İbn Esîr, *Üsdü’l-ğâbe*, 1/62; İbn Hacer, *İsâbe*, 1/27.

²⁶⁹ Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Meşâhiru ulemâi’l-emsâr ve a’lâmu fukahâi’l-aktâr*, thk. Merzuk Ali İbrahim (Beyrut: Dâru’l-Vefâ, 1991), 12.

²⁷⁰ İbn Abdilberr, *el-İstî‘ab*, 1/48-49.

²⁷¹ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 1/390.

²⁷² Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 1/402.

²⁷³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/117

²⁷⁴ Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessîrîn*, 1/114.

²⁷⁵ Buhârî, *el-Câmiu’s-sahîh*, 5/36; (No.3806).

²⁷⁶ İbnü’l-Cezerî, Ebû’l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf el-Cezerî, *Gâyetü’n-nihâye fî tabakâti’l-kurrâ* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994), 1/31.

Medine’de yapılan tefsir çalışmalarının asıl karakteriyle iştirah ettiği ve sübut bulduğu dönem tâbiûn dönemidir. Başta Übey b. Ka’b olmak üzere diğer sahabenin katkıda bulunduğu bu çalışmalarda tâbiûndan birçok âlim yetişmiş ve bu şehirdeki çalışmaları sonraki kuşaklara taşımışlardır. Hadis ve tefsir eserlerinde Kur’ân yorumuna dair rivayetleri kaydedilen bu âlimler arasında Ebû Âliye er-Riyâhî,²⁷⁷ (öl. 90/708), Muhammed b. Ka’b el-Kurazî²⁷⁸ (öl. 118/736) ve Zeyd b. Eslem²⁷⁹ (öl. 136/753) öne çıkan âlimlerdir.²⁸⁰

Medine tefsir ekolünün yorum metodolojisini şu şekilde özetlemek mümkündür: Her şeyden önce Medine İslam’ın hâkimiyet sağladığı ilk yurt olması sebebiyle başta Hz. Peygamber olmak üzere Kur’ân’ın ilk muhataplarının vahye dayalı yaşam pratiklerinin izhar ettiği bir yerdir. Bu sebeple şehrin ilmî atmosferi henüz tazeliğini yitirmemiş olan Peygamber ve sahabe tecrübesi üzerine bina edilmiştir. Demografik olarak istikrar kazanmış olan bu şehirde, Hz. Peygamber’den itibaren temekkün etmiş sosyal hayat formunun burada mukim bulunan sahabe tarafından sıkı bir şekilde korunması sebebiyle buradaki tefsir çalışmalarında temel kaynak rivayet olmuştur. Nitekim erken dönem Medine şehrindeki tefsir çalışmalarıyla ilgili aktarılan bilgiler bu durumu kanıtlar niteliktedir. Örneğin Ebû Ubeyde’nin *Fedâilü’l-Kur’ân*’ında aktardığı bir bilgiye göre Hişâm b. Urve (öl. 146/763) şöyle demiştir: “Babamın Kur’ân’ın tek bir ayetini bile tevil ettiğini işitmedim.”²⁸¹

²⁷⁷ Asıl adı Ebû Âliye Rufey b. Mihrân er-Riyâhî olan Ebû Âliye Basralı olup tâbiûnun önde gelen müfessirlerindendir. Bk. İbn Hacer, *Tehzîbü’l-tehzîb*, 2/169; Basra’da Arapça yazarak ve Kur’ân okuyarak başladığı ilim hayatını, ilimde daha fazla ilerlemek için geldiği Medine’de devam ettirmiştir. Burada başta hocası Übey b. Ka’b başta olmak üzere, Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Mes’ûd, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Ebû Zer el-Ğıfârî, Hz. Âişe, Zeyd b. Sâbit, Ebû Hureyre ve Enes b. Mâlik gibi sahabenin ileri gelenlerinden öğrendiği bilgilerle İslamî ilimlerin bir çok sahasında derin bir vukûfiyete sahip olmuştur. Güvenilir bir râvi olarak kabul edilen Ebu Âliye’nin mezkur sahâbilerden naklettiği birçok rivayet hadis eserlerinde kaydedilmiştir. Bk. Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirîn*, 1/115.

²⁷⁸ Ebû Abdullah olarak da bilinen Muhammed b. Ka’b el-Kurazî’nin asıl adı Muhammed b. Ka’b b. Hayyân b. Selîm’dir. Medine tefsir ekolünün meşhur müfessirlerinden olan Kurâzî Evs kabilesinden olup Medine’de ikamet etmiştir. Bk. Buhârî, *Târihu’l-kebir*, 1/216; İbn Hibbân, *Sikât*, 5/351. Kur’ân ilimlerindeki yetkinliğinin yanında fıkıh ve hadis ilimlerinde de muteber bir âlim olarak kabul edilmiştir. Bk. İbn Hibbân, *Sikât*, 4/351; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 5/67; İbn Hacer, *Tehzîbu’l-tehzîb*, 9/374; Mizzî, *Tehzîbu’l-kemâl*, 26/343.

²⁷⁹ Ebu Usâme künyesiyle tanınan Zeyd b. Eslem’in asıl adı Zeyd b. Eslem el-Kureşî el-Adevî el-Umrî el-Medenî’dir. Bk. Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 5/316; *Tezkiratü’l-huffâz*, 1/132. Asıl şöhreti tefsir sahasında olmakla birlikte başta babası olmak üzere Abdullah b. Ömer, Câbir b. Abdullah, Enes b. Mâlik, Ata b. Yesâr, Ebû Sâid el-Hudrî, Hz. Âişe ve Ebû Hureyre gibi birçok sahâbiden çok sayıda hadis rivayet etmiştir. Bk. Mizzî, *Tehzîbu’l-kemâl*, 10/12.

²⁸⁰ Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirîn*, 1/86; Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî, *Kitâbü dirâsât fî ulûmi’l-Kur’ân* (y.y.: 2003), 36.

²⁸¹ Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm, *Fedâilü’l-Kur’ân ve meâlimühû ve âdâbühû*, thk. Ahmed b. Abdî’l-Vahid el-Hayyâtî (Mağrib: Matbatü Füdâle, 1995), 2/214.

Rivayetin belirleyici bir rolünün bulunduğu Medine tefsir çalışmalarında zaman zaman dirayete başvurulduğu da görülmektedir. Özellikle Zeyd b. Eslem ve sığârî tâbiînden olan Muhammed b. Ka'b el-Kurazî rivayetler konusundaki hassasiyetlerine rağmen bazen Kur'ân'da müphem bulunan ifadeleri sebeb-i nüzûl ve dil olgusu çerçevesinde dirayete başvurarak açıklamışlardır. Bunun yanında Muhammed b. Ka'b Yahudilikten İslam'a geçmiş olan birisi olması hasebiyle özellikle Kur'ân kıssalarının açıklanmasında, zenginlik olarak gördüğü bu dinin bilgilerinden de yararlanmışır.²⁸²

1.2.2. Mekke Tefsir Ekolü

Hicrî ilk iki asırda tefsir faaliyetlerinin yoğun olarak gerçekleştirildiği şehirlerden bir tanesi de Mekke olmuştur. Bu şehirdeki tefsir çalışmaları kendi döneminde “Tercümânü'l-Kur'ân” nitelemesiyle şöhret bulan Abdullah b. Abbas²⁸³ ile başlamıştır. Sonraki dönemlerde ise onun ders halkalarında yetişmiş olan talebelerin etkinlikleriyle de önemli bir seviyeye ulaşmıştır. Tefsirde dil ve re'y olgusuna yer verme ve İsrâiliyat bilgilerinden bolca yararlanma gibi vasıflarıyla kendine has bir karakter sergileyen bu çalışmalar klasik dönemde “Ashâbü İbn Abbas”,²⁸⁴ modern dönemde ise “Mekke Tefsir Medresesi”²⁸⁵ isimlendirmesiyle literatürdeki yerini almıştır.

Şüphesiz erken dönem Mekke tefsir birikiminin en önemli aktörü, bu birikimin ortaya çıkarılmasında kurucu şahsiyet olarak büyük bir rol icra eden Abdullah b. Abbas olmuştur. Klasik kaynaklarda yer alan bilgilere göre onun bu seviyede bir etkinliğe sahip olmasının temelinde bizzat Hz. Peygamber tarafından atılan engin bilgi birikimi yer almaktadır.²⁸⁶ Şöyle ki Hicretin dokuzuncu yılında ailesiyle birlikte Medine'ye taşınmış olan²⁸⁷ İbn Abbâs, küçük yaşlarda bulunmasına rağmen²⁸⁸ Hz. Peygamber'i sıkça görme fırsatı bulmuştur. Akraba olmaktan kaynaklan bu görüşme anlarında o, Hz. Peygamber'den diğer sahalarda olduğu gibi Kur'ân sahasında da pek

²⁸² Bk. Kesler, “Tefsirde Medine Okulu”, 499.

²⁸³ Süyûtî, *el-İtkân*, 4/234.

²⁸⁴ Taberî'de Mekke Ekolü'ne yapılan atıflar “Mezheb-i İbn Abbas” isimlendirmesiyle gerçekleştirilmiştir. Bk. Tâberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/583; 15/238; Kurtûbî, *Câmi'*, 4/89; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/556.

²⁸⁵ Bk. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/77

²⁸⁶ İbn Abdilberr, *İstî'âb*, 2/344; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2/322; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 5/278.

²⁸⁷ Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 3/333; İsmail Lütfi Çakan ve Muhammed Eroğlu, “Abdullah b. Abbas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), I/76.

²⁸⁸ İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 4/121-122; Belâzürî, *Ensâb*, 4/39; Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 3/336.

çok bilgi öğrenmiştir.²⁸⁹ Ayrıca o, zekası ve ilme olan iştıyakı sebebiyle bizzat Rasûlullah'ın duasına mazhar olmuştur.²⁹⁰

Abdullah b. Abbas'ın ilim yolculuğu Hz. Peygamber'le başlamış olsa da onun ilmi müktesebatını elde ettiği asıl kişiler, 23 yıllık risâlet sürecine tanıklık etmiş ve bu süreç içerisinde inzal buyrulan vahyin ilim ve amel olarak ifade ettiği manayı bizzat onun mübelliğinden işiten sahabe-i kirâm olmuştur. Kendi ifadesiyle “çok soru soran bir dil ve çok iyi kavrayan bir akıl”²⁹¹ şeklindeki ilmi zihniyeti çerçevesinde o, muhacir veya ensardan birçok kimseyle görüşerek onlardan istifade etmiştir. Fakat o ilim konusunda en çok Hz. Ömer, Hz. Ali, Übey b. Ka'b, Zeyd b. Sâbit ve Abdurrahman b. Avf gibi sahâbîlerden faydalanmıştır.²⁹²

Mekke tefsir çalışmalarının bir ekol olarak takarrür ettiği asıl dönem tâbiûn dönemidir. Şöyle ki başta Abdullah b. Abbas olmak üzere bu şehirde mukim bulunan diğer âlim sahâbenin yapmış oldukları ilmî faaliyetler gerek bu şehrin sakinleri gerekse farklı şehirlerden buraya gelen ilim talipleri tarafından büyük bir rağbetle karşılanmıştır. Bu rağbet tefsirden kıraate, hadisten fıkha, şiirden, edebiyata ve eski kavimlerin hayat hikayelerine kadar birçok meselenin ele alındığı²⁹³ bu faaliyetlerde pek çok kişinin alim olarak yetişmesine vesile olmuştur.²⁹⁴ Söz konusu kişiler burada hocalarından öğrendikleri bilgi ve usulleri kendi dönemlerindeki çalışmalarda da devam ettirerek Mekke tefsir anlayışının izleğini oluşturmuşlardır. Başta İkrime el-Berberî olmak üzere ekolün tâbiûndan olan pek çok temsilcisinin gerek Mekke'de

²⁸⁹ İbn Sa'd, Abdullah b. Abbas'ın biyografisini anlattığı *Tabakâtü'l-kübrâ* adlı eserinde onun dinin helaller ve haramlarıyla ilgili Hz. Peygamber'e birçok soru sorduğunu aktarmaktadır. Bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/372.

²⁹⁰ Birçok eserde aktarılan bu dualarda Hz. Peygamber Yüce Allah'a İbn Abbas'a hikmet vermesi, Kur'an'ın tevilini öğretmesi ve onu dinde anlayış sahibi kılması için niyazda bulunmuştur. Bk. Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, 5/27 (No.3756); İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/365-366; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 4/121-122; Belâzürî, *Ensâb*, 4/39-42; Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 3/338;

²⁹¹ Belâzürî, *Ensâb*, 4/46.

²⁹² Zerkeşî, *Burhân*, 1/306.

²⁹³ İbn Hacer, *İsâbe*, 4/127-128; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsîr Târîhi*, (İstanbul: Ravza Yayınları, 2008), 1/242.

²⁹⁴ Hicrî ilk iki asırda Mekke şehrinde yürütülen tefsir çalışmalarına İslam coğrafyasının muhtelif bölgelerinden birçok kimse iştirak etmiştir. Başta Abdullah b. Abbas olmak üzere bu şehirde mukim bulunan diğer âlim sahâbenin tedrisinden geçen bu kimselerin en meşhurları Saîd b. Cübeyr (öl. 95/714), Mücâhid (öl. 103/721), İkrime (öl. 105/723), Âta b. Ebî Rabâh (öl. 114/732) ve Tâvûs b. Keysân'dır (öl. 107/724). Bk. Zerkeşî, *Burhân*, 2/175; Süyûtî, *İtkân*, 2/1233; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 275; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/70.

gerekse çeşitli vesilelerle gitmiş oldukları şehirlerde bu izleğe göre icra ettikleri ilmi çalışmalarla da Mekke tefsir anlayışı bir ekol olarak izhar etmiştir.²⁹⁵

Tefsir faaliyetlerinin hicrî ilk asırdaki gelişimi açısından söylemek gerekirse hem yetiştirmiş olduğu talebelerin sayısı hem de İslam coğrafyasındaki etkinlik ve tanınırlığı bakımından etkisi en fazla olan Mekke tefsir ekolüdür. Durumun böyle olmasında hac ve umre ibadeti için bu şehre gelen insanların oluşturduğu nüfus hareketlerinin önemli bir tesiri olmakla birlikte asıl sebep Mekke ekolü müfessirlerinin Kur’ân’ın tefsir edilmesi noktasındaki cesur ve atılgan tavırlarıdır.²⁹⁶ Kuşkusuz bunda ekolün kurucu şahsiyeti sayılan Abdullah b. Abbas’ın tefsir konusundaki yaklaşımının büyük bir etkisi bulunmaktadır. Kaynaklarda aktarılan bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla diğer birçok sahabe ve tâbiûn uleması Kur’ân’ın tefsirinde rivayetlerle yetinip reye bağlı yorumlar yapmaktan kaçınırken, Abdullah b. Abbas’ta tersi bir tavır söz konusudur. O etrafındaki insanları sürekli Kur’ân’ı araştırmaya ve onun anlamlarıyla ilgili sorular sormaya teşvik etmiştir.²⁹⁷ İlimin yaygınlık kazanmasını ve böylelikle hayatın meselelerin çözümünde ilzam edici bir müessir olmasını hedeflediği bu üslubu sebebiyle²⁹⁸ onun devrindeki çalışmalarda tefsir, oldukça genişlemiş ve neredeyse Kur’ân ayetlerinin tamamını kapsamıştır.²⁹⁹ Ayrıca o bu tavrını yapmış olduğu tefsir çalışmalarında pedagojik bir ilke haline getirerek, kurmuş olduğu ders halkalarında derse katılım, soru sorma ve gerektiğinde fetva verme konusunda öğrencilerini sürekli cesaretlendirmiş ve teşvik etmiştir.³⁰⁰

Hicrî ilk iki asırdaki tefsir faaliyetleri açısından söylemek gerekirse Mekke Tefsir Ekolünün en bariz vasfı Kur’ân yorumunda rey ve içtihada oldukça fazla yer

²⁹⁵ Nur Ahmet Kurban, “Mekke Tefsir Ekolü ve Temel Özellikleri”, *Kur’ân ve Yorumu -İlk Üç Yüz Yıl-*, ed. Halil Rahman Açar (Ankara: İlim Dallarının Düşünce Temellerini Araştırma Enstitüsü, 2019), 2/539.

²⁹⁶ Muhammed b. Ali b. el-Hudayrî, *Tefsîru’t-tâbiîn* (Riyad: Dâru’l-Vatani li’n-Neşri, ts.), 1/391.

²⁹⁷ Belâzürî, *Ensâb*, 4/46.

²⁹⁸ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (Suudi Arabistan: Dâru’l-Muğnî, 2000), 1/139; Beyhakî, *Sünen*, 6/209.

²⁹⁹ Gerçekten de hicrî ilk iki asırda gerçekleştirmiş tefsir faaliyetlerinde Mekke tefsir ekolünün kemiyet itibarıyla büyük bir ağırlığı bulunmaktadır. Gerek hadis müellefatı ve gerekse Taberî gibi rivayete dayalı eserlerdeki tefsir rivayetlerinin neredeyse üçte ikisi bu ekole aittir. Bk. Kurban, *Mekke Ekolü*, 71.

³⁰⁰ Tarih ve tabakât kitaplarında Abdullah b. Abbas’ın bu üslubuyla ilgili birçok rivayet zikredilmektedir. Bu rivayetlerden birine göre o, kendisine yöneltilen bir soru hakkında talebesi olan Said b. Cübeyr’in cevap vermesini istemiştir. Cübeyr’in “Siz buna şahitken konuşmak mı?” şeklinde bir tepkiyle konuşmayı istememesi üzerine, “Ben şahit olduğum halde senin konuşman Yüce Allah’ın sana olan bir nimeti değil midir? Şayet hata edersen ben sana (doğrusunu) bildiririm” diyerek Cübeyr’i konuşmaya teşvik etmiştir. Bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dil*, 4/9; İbn Sa’d, *Tabakât*, 6/256.

vermesidir. Bu durumun en temel sebebi daha önce de ifade edildiği üzere Abdullah b. Abbas'ın Kur'an tefsiri konusundaki tavrıdır. O Yüce Allah'ın kendisine bahşetmiş olduğu üstün zeka ve hafıza kuvvetinin yanında sahip olduğu derin kavrayış ve ilme olan iştihakı sebebiyle Hz. Peygamber tarafından tefsir edilmemiş ve diğer sahabenin de Hz. Peygamber'den bir açıklama olmaması sebebiyle yorum yapmaktan kaçındığı Kur'an ayetlerini rey ve içtihadıyla yorumlamaktan geri durmamıştır.

Abdullah b. Abbas'ın Kur'an tefsirinde rey ve içtihadla fazla yönelmesi aslında kendi zamanına bağlı bir zorunluktan kaynaklanmıştır. Şöyle ki hicrî birinci asırda gerçekleşen fetih hareketlerine bağlı olarak farklı kültürlerden pek çok insan İslam'la tanışmış ve ihtida ederek Müslüman olmuştu. Dine yeni giren bu insanlar gerek ihtiyaç hissettikleri meseleler ve gerekse merak duygusu sebebiyle sürekli Kur'an'a yöneliyor ve ondan açıklamalar elde etmek istiyordu. Mücmel ve müphem birçok ifadeyi bünyesinde barındıran ve bunların beyanına dair Hz. Peygamber'den çok az açıklamanın geldiği bir durumda, şayet, sahih yoruma ulaşmanın yolu ihdas edilmezse, ayetlerin nüzulünün tarihsel bağlamını bilmeyen ve dilleri Arapça olmayan bu insanların Kur'an'ın doğru anlamına ulaşması mümkün olmayacak, tersine tefsir anlamında ciddi sıkıntılar baş gösterecekti. Nitekim bunun ilk örnekleri görülmeye başlanmış, Hâricîlik namıyla ortaya çıkan bir grup insan, Kur'an'dan hareketle başta Hz. Ali olmak üzere kendileri gibi düşünmeyenleri tekfir etmeye başlamışlardı. İşte Abdullah b. Abbas, Hz. Peygamber ve sahabeden hakkında açıklama gelmemiş lafızlarının sahih manalarını elde etme imkânı veren içtihadın tefsir çalışmalarında doğru bir şekilde kullanılabilmesi için sıklıkla bu yöneme başvurarak onu öne çıkarmıştır. Ayrıca onun, tefsir çalışmalarında öğrencilerini bu yönde teşvik etmesi ve icra ettiği derslerinde bizzat uygulamalar yaptırması sebebiyle içtihat, Mekke tefsir çalışmalarında bir yöntem olarak temekkün etmiş, başta Mücâhid ve Said b. Cübeyr (öl. 94/713 [?]) olmak üzere bu ekolün müfessirleri tarafından içtihadın cari olduğu birçok tefsir örneği ortaya konulmuştur.

Mekke tefsir ekolünün Kur'an yorumunda kullandıkları içtihat sistemi bazı karineler üzerine bina olunmuştur. Bunların en başında Arap edebiyatı gelmektedir.³⁰¹ Bilindiği gibi Kur'an Arap lisanıyla ve anlaşılacak için indirilmiş bir kitaptır. Dolayısıyla onda yer alan lafızlar ile ilk muhatapların konuştukları dil arasında anlam

³⁰¹ Hudayrî, *Tefsîru't-tâbiîn*, 1/551.

bakımından bir mutabakat bulunmaktadır. Bu uygunluk sebebiyle ilk muhataplar Kur'ân'ı anlama konusunda bir sıkıntı hissetmemişlerdir. Ancak bir hikmete binaen müphem bırakılan veya icmali bir mana ile gelen ya da Arapların günlük dillerinde bulunmayan nadir ve garîb lafızların anlaşılması, insanların tedris, talim, tedebbür ve tefekkürüne havale edilmiştir. İşte bu gibi durumlarda Mekke ekolü müfessirleri, kelimelerin dilsel hafızada en belîğ formuna kavuştuğu Arap edebiyatına başvurmuşlar ve buradan elde ettikleri bilgilerle özellikle garîb lafızların manalarını istihraç etmişlerdir.³⁰²

Mekke Tefsir ekolünün mümeyyiz vasıflarından biri olan içtihadın istinat ettiği asıllardan bir diğeri ise esbâb-ı nüzuldür.³⁰³ Nüzul süreci açısından söylemek gerekirse Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan bazı ayetler özel sebeplere binaen indirilmişlerdir. Bu sebepler bazen ayetlerin delaletlerinin umum üzere bırakılmasını gerektirirken bazen ise tahsis edilmesine sebebiyet vermektedir. Dolayısıyla tefsir faaliyetlerinde bu sebepleri bilmek, ayetlerin mantuk ve mefhumunda yer alan mananın ilâhî murada uygun bir şekilde ortaya çıkarılmasında vazgeçilmez bir önemde görülmüşlerdir.³⁰⁴

Mekke tefsir ekolü müfessirleri açısından meseleye bakılacak olursa ilk dönem tefsir faaliyetlerinde bu ekole mensup kişilerin nüzul bilgileri konusunda çok yetkin kişiler olarak kabul edildikleri görülmektedir.³⁰⁵ Nitekim tefsir geleneğinde esbâb-ı nüzule dair Mücâhid b. Cebr, İkrime el-Berberî (öl. 105/723), Saîd b. Cübeyr gibi kimselerden nakledilen haberlerin mürsel³⁰⁶ bile olsa kabul edileceğinin söylenmesi onların bu konudaki yetkinliğini göstermektedir. Abdullah b. Abbas'tan nakledilen şu rivayet ise hem tefsirde esbâb-ı nüzulün önemini hem de Mekke ekolünün yaklaşımını anlatmak için kafidir: Bir gün Hz. Ömer Müslümanlar arasında ortaya çıkan anlaşmazlıklarla ilgili İbn Abbas'a, "Bu ümmet kıblesi ve Peygamberi bir olduğu halde nasıl olur da ihtilafa düşer?" şeklinde bir soru sorar. Bunun üzerine İbn Abbas şu cevabı verir: "Ey Müminlerin emiri! Kur'ân bize nâzil oldu ve biz onu okuduk. Onun ne hakkında indiğini de biliyoruz. Yine biliyoruz ki, bizden kısa bir süre sonra gelenler Kur'ân okuyacaklar ve onun ne hakkında indiğini bilmeyecekler. Bu sebeple

³⁰² Süyûtî, *İtkân*, 1/150.

³⁰³ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/45.

³⁰⁴ Kattân, *Mebâhis*, 75.

³⁰⁵ Zürkânî, *Menâhil*, 68-69; Muhsin Demirci, "Esbâb-ı Nüzûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/360-362.

³⁰⁶ Haberin Hz. Peygamber'e ulaştırıldığı isnat zincirinden sahabenin düşürüldüğü rivayetler için kullanılan teknik bir terim. Bk. Hasan b. Muhammed Meşat, *Kitâbü't-takrîrâtü's-sünniye şerhu'l-manzûmeti'l-Beykûniyye*, thk. Fevvez Ahmed (Beyrut: Dârü'l-Kitâbü'l-Arabiyye, 1996), 51.

aralarında niza' çıkacak ve ihtilafa düşecekler. İhtilafa düştüler mi kendi aralarında savaşılmaya başladılar.”³⁰⁷

Mekke tefsir ekolü müfessirlerinin rey ve içtihatlarına dayalı tefsir faaliyetlerinde göz ardı etmedikleri bir diğer husus ise Arapların atalarından tevarüs ettikleri örf ve adetleridir. Zira bazı ayetlerdeki hükümlerin bilinmesi buna bağlıdır. Bu sebeple başta İbn Abbas olmak üzere ekolün müfessirleri ayetlerin manalarını istihraç ederken Arap örfünü dikkate almıştır. Örneğin hac ibadeti esnasında günah işlemeyi yasaklayan ayetler³⁰⁸ nazil olduğunda Müslümanlar ticaret yapmaktan kaçınmışlardı. Zira cahiliye döneminde hac mevsiminde ticaret yapmak günah sayılmıştı. Sonra Yüce Allah ticaret konusunda ruhsat bildiren “لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا” ayetini inzal buyurdu.³⁰⁹ İşte İbn Abbas bu ayette yer alan “أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا” ifadesini, cahiliye dönemi hac uygulamalarını göz önüne alarak ticaret olarak tespit etmiş ve bu ayetle ruhsat verilen şeyin ticaret olduğunu söylemiştir.³¹⁰

Hicrî ilk iki asırda yapılan tefsir çalışmalarında içtihada çokça yer vermelerinin yanında Mekke tefsir ekolünü öne çıkartan bir diğer husus ise Kur’ân yorumunda ehl-i kitap bilgilerine başvurma konusundaki geniş tavrıdır. Çalışmanın bir önceki bölümünde de belirtildiği gibi gerek Kur’ân’da gerekse Hz. Peygamber’in söz ve uygulamalarında Müslümanlar ve ehl-i kitap arasındaki bilgi alışverişine dair mutlak bir yasağın bulunmaması ilk dönem tefsir çalışmalarında İsrâiliyat bilgisini tefsirin temel kaynaklarından biri haline getirmiştir. Dolayısıyla bölge farkı olmaksızın erken dönem tefsir çalışmalarında az ya da çok İsrâiliyat bilgisinden yararlanılmıştır. Fakat Mekke tefsir ekolünde bu bilgilerin kullanımı onun mümeyyiz vasfını oluşturacak bir seviyeye ulaşmıştır.³¹¹ Şüphesiz bunun temel sebebi İbn Abbas’tan başlayarak³¹² bu ekolün mümessillerinin tefsir konusundaki iştiağıdır. Onlar, hakkında Hz. Peygamber’den açıklama gelmeyen bütün ayetleri tefsire konu haline getirmişler, özellikle evrenin oluşumu, insanlık yaşamının başlangıcı, peygamber kıssaları, önceki milletlerin halleri vb. konuları içeren ayetleri İsrâiliyat bilgisine dayanarak açıklamaya çalışmışlardır.

³⁰⁷ Abdullâh Muhammed Selkinî, *Habru’l-ümme Abdullâh b. Abbâs ve medresetuhu fi’t-tefsîri bi Mekke* (Kâhire: by., 1986), 84.

³⁰⁸ el-Bakara 2/197.

³⁰⁹ el-Bakara 2/198.

³¹⁰ Kurtubî, *el-Câmi’*, 2/413.

³¹¹ Mekke ulemasından İsrâiliyata dair nakledilen haberlerin oranı tâbiûndan nakledilen toplam rivayetlerin neredeyse %35’ini oluşturmaktadır. Bk. Hudayrî, *Tefsîru’t-tâbiîn*, 1/558-559

³¹² Na’nâa, *el-İsrâiliyyat*, 123.

1.3. HİCRÎ İLK İKİ ASIRDA KÛFE ŞEHİRİ

Çalışmanın konusu Kûfe tefsir ekolünün temel karakteristiği üzerine olduğundan Kûfe şehrinin bazı özelliklerini ele almak, çalışmada elde edilen verileri sağlam bir şekilde temellendirebilmek adına önemlidir. Bu nedenle bu bölümde Kûfe'nin kuruluşu, idarî yapısı, şehirdeki ekonomik faaliyetler, şehrin siyasî geçmişi ve şehirdeki eğitim-öğretim faaliyetleri ele alınacaktır.

1.3.1. Şehrin Kuruluşu

Hiz. Ömer zamanında bugünkü Irak sınırları içerisinde kurulan Kûfe şehri kuruluşundan itibaren sosyokültürel olarak kaydettiği aşamalar, siyasî ve entelektüel gelişimleri itibariyle İslam Tarihi'nde en önemli merkezlerden biri olmuştur. Öyle ki bu şehirde ortaya çıkan gelişmeler, sonuçları bakımından, kendi zaman ve coğrafi sınırlarını aşarak tarihin bütün dönemlerinde ve İslam'ın hakim olduğu tüm coğrafyalarda kendisini hissettirmiştir. Dolayısıyla çalışmanın bu bölümünde düşünceye etki eden yönleri itibariyle Kûfe şehrinin kuruluşundan başlanarak hicrî ilk iki asırdaki süreçleri incelenecektir. Böylelikle çalışmanın asıl konusu olan Kûfe tefsir anlayışının ortaya çıktığı zemin ve bu zeminle olan etkileşimi ortaya çıkarılmış olacaktır.

Kûfe, ikinci halife Hiz. Ömer devrindeki Müslümanlar tarafından, fetih hareketlerinin hazırlık ve organizasyonun kolaylıkla yapılabilmesi için Irak bölgesinde askeri bir üs olarak kurulmuştur. Şüphesiz ki jeopolitik ve demografik olarak önem arz eden bir bölgede askeri amaçlarla kurulan bir şehir olması onun inşasında bazı hususlar dikkate alınmasını gerektirmiştir.³¹³

1.3.1.1. Yer Seçimi: Jeo-Stratejik Konum ve Topoğrafya

Hiz. Ebû Bekir (öl. 13/634) döneminden itibaren Irak bölgesine doğru yapılan fetih hareketlerinin dönüm noktası, hiç şüphesiz Sâsânî Devletinin başkenti olan Medâin'in Hiz. Ömer döneminde fethi olmuştur.³¹⁴ Zira başşehrin ele geçirilmesi, bölgede Sâsânî Devletinin gücünün azalması ve fetihlerin önünün açılması anlamına gelmekteydi. Taberî, şehrin fethinden sonra Sa'd b. Ebî Vakkâs ve ordusunun buraya yerleşerek yaklaşık olarak ön dört ay ikamet ettiklerini söylemektedir.³¹⁵ Fakat

³¹³ Koçyiğit, *İslam Târihinin İlk Yıllarında İskân* 273.

³¹⁴ Sadık Eraslan, *Sosyal ve Politik Sonuçları İtibariyle Hiz. Ömer Devri Fetih Hareketleri* (Ankara: Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 158.

³¹⁵ Taberî, *Târih*, 4/20.

Medâin'in sahip olduğu iklim ve çevresel şartlar buraya yerleşen Müslümanları rahatsız etmiş³¹⁶ ve durumun halifeye bildirilmesiyle yeni bir mekân arayışına gidilmiştir. Son tahlilde ihtiyaç duyulması halinde Hicaz'dan gönderilecek askerlerin hızlı bir şekilde bölgeye ulaşımını engelleyecek nehir veya deniz gibi doğal bir engelin bulunmadığı,³¹⁷ çevresel şartların Arabistan yarımadasından buraya gelenlere uygun olduğu,³¹⁸ hayvanlar için geniş otlakların bulunduğu bir yer,³¹⁹ Kûfe şehrinin kurulacağı mekan olarak belirlenmiştir.

Şehrin yerinin belirlenmesinde önem verilen bir diğer husus ise şehrin ticarî hinterlandı olmuştur. Zira Kûfe çok eski tarihlerden beri Arabistan yarımadasıyla siyâsî ve ekonomik olduğu kadar, nüfus hareketlerini de içeren çok yönlü ilişkilerin bulunduğu³²⁰ ve eski zamanlarda "Irak"³²¹ olarak isimlendirilen bölgede kurulmuş bir şehirdir. Hz. Ömer döneminden itibaren devletin idarî ve malî yapılanmasında "Sevâd"³²² olarak isimlendirilen³²³ bu bölge,³²⁴ ticaret gemilerinin uğrak noktası olan Basra körfezine yakın olmasının yanında Irak ve Arabistan'ın kesişme noktasında yer almaktadır.

³¹⁶ Taberî, *Târîh*, 4/43.

³¹⁷ Belâzürî, *Fütûh*, 274; Taberî, *Târîh*, 3/579; Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir (el-Mutahhar) el-Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, thk. Clement Huart, (Paris: 1903), 5/175.

³¹⁸ Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî, *Kitâbu'l-harâc*, çev. Ali Özek (İstanbul: 1981), 66; Belâzürî, *Fütûh*, 277.

³¹⁹ Belâzürî, *Fütûh*, 341; Belâzürî, *Ensâb*, 13/298; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. İshâk b. İbrâhîm el-Hemedânî, *Muhtasarı kitâbu'l-büldân*, nşr. De Goeje (Leiden: 1967), 229.

³²⁰ Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ fî sinâati'l-inşâ*, nşr. Muhmmmed Hüseyin (Beyrut: 1987), 4/331.

³²¹ Halife Ebû Bekir'in, Hz. Ömer'e söylediği "Allah'ın bize fethi göstermesi için, sevdiğim kutsal Irak topraklarından bir karış bile olsa..." şeklindeki sözü o bölgenin Irak olarak bilindiğini göstermektedir. Bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bennâ el-Makdisî, *Ahsenu't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm*, nşr. De Goeje (Leiden: 1967), 116.

³²² "Sevâd siyahlık anlamına gelen bir kelimedir. Arap dilinde yeşili ifade etmek için de kullanılabilmektedir." Bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 3/225-226. Bölgeye bu ismin verilmesinin yeşil bitki örtüsünün yoğunluğuyla ilgili olduğuna dair bk. Belâzürî, *Fütûh*, 297; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-büldân*, 3/272.

³²³ Belâzürî, *Fütûh*, 297; Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî *el-Ahkâmu's-sultâniyye*, çev. Ali Şafak (İstanbul: Bedir Yayınları, 1994), 154; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 3/272; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 3/225-226.

³²⁴ Coğrafi sınırlarının tayini konusunda farklı yaklaşımlar bulunmakla birlikte Sevâd bölgesi kuzeyde Dicle nehrinin doğusunda yer alan el-'Als ve el-Hurbâ isimli iki köyden başlamaktadır. Bk. Ebû'l-Hasen Alî b. el-Hüseyin b. Alî el-Mes'ûdî el-Hüzelî, *et-Tenbîh ve'l-işrâf*, nşr. M. J. De Goeje (Leiden: 1967), 35; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 2/503; Târîhî kaynaklar kuzey sınırının buradan başlamasıyla ilgili Hz. Ömer'in emrinin bulunduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Bk. Ebû'l-Kâsım Ubeydullâh b. Abdillâh b. Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, nşr. M. J. De Goeje (Leiden: 1967), 14; İbn Rusteh, Ahmed b. Ömer, *Kitâbu a'lâki'n-nefise*, nşr. De Goeje (Leiden: 1891), 104; Hemedânî, *Muhtasarı Kitâbu'l-büldân*, 390. Bölgenin güney sınırı ise Farz denizi kenarındaki Abadan'a kadar uzanmaktadır. Kûfe ve Basra şehirlerinin arkasında yer alan çöl ise batı sınırı olarak kabul edilmiştir. Bk. Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-İstahrî el-Fârisî, *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik*, (Leiden: Brill 1927), 78-79; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 3/ 273.

Şehrin kuruluşunda dikkat edilen bir diğer husus ise askerî stratejiyle ilgili olmuştur. Şöyle ki Hz. Ebû Bekir döneminde cihat için yapılan teşvikler sonucunda Arap yarımadasından bazı kabileler bölgeye gelmiş ve Irak coğrafyasına yerleşmişlerdi.³²⁵ Bu kabilelere ait savaşçıların askerî varlıklarını devam ettirmeleri ve yeni gelecek askerler ile organize olmaları hem Irak bölgesinin tamamının fethi hem de diğer bölgelerdeki fetih hareketleri açısından son derece ehemmiyet arz etmekteydi. Dolayısıyla yeni kurulacak şehirler, bölgeye gelen askerî gücün iskanını sağlayacak ve cihat dışında başka işlerle meşgul olmalarını engelleyecek olması bakımından önemli görülmüş, aynı bölgede Basra ve Kûfe şehirlerinin kurulmasına karar verilmiştir.

Bağdat şehrine yaklaşık 150 kilometre uzaklıkta bulunan Kûfe, Babil harabelerinin güneyinde ve Fırat nehrinin batı kıyısında yer almaktadır.³²⁶ Günümüzde Kerbelâ ile Necef arasında bulunan şehir,³²⁷ topoğrafik olarak yüksek dağların bulunmadığı düz bir arazi yapısına sahiptir. Ticaret yolu üzerinde bulunması ve çevresinde yer alan zengin tarım arazileri nedeniyle coğrafî konumu oldukça ehemmiyetlidir.³²⁸ Özellikle Basra'nın kuzeyindeki alan ve Basra körfezi ile bataklıktan (Betâih) kısmen yüksek olan ovalar, Dicle ve Fırat nehirlerinin birleştiği Dicletü'l-Avrâ'dan³²⁹ elde edilen su sebebiyle tarımsal faaliyetlerin yapıldığı alanlardır. Bu bölgede özellikle İslamî dönemde hurma, susam, pamuk, narenciye ürünleri yetiştirilmiştir.³³⁰ Şehrin batısında ise tarımsal faaliyetlerin yapılamadığı çöl yer almaktadır.³³¹ Diğer taraftan çevresine Arap kabilelerinin yerleştiği ve çeşitli amaçlarla istifade ettikleri bolca su kuyusu bulunmaktaydı.³³²

³²⁵ Cemal Cûde, *el-Arab ve'l-arz fî'l-'Irâk fî sadri'l-İslâm* (Amman: Sirketü'l-'Arabîyye, 1979), 157.

³²⁶ Casım Avcı, "Kûfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 26/339-342 (Ankara: TDV Yayınları, 2002).

³²⁷ Koçyiğit, *İslam Târihinin İlk Yıllarında İskân*, 172.

³²⁸ Avcı, "Kûfe", 26/339-342.

³²⁹ Dicletü'l-Basra olarak da bilinir. Abdesî'den el-Mezâr'a kadar uzanır. Yaklaşık uzunluğu 6 km kadardır. Zaman zaman sel ve taşkınlara sahne olan Dicle nehrinin h.7/m.622 yılında Dicle'nin yatağının değiştirildiğinden beri ilk defa su seviyesinde gözle görülür bir azalma olduğu için Dicletü'l-Avrâ' adı verildiği nakledilmektedir. Bk. Belâzürî, *Fütûh*, 292; İbnü'l-Fakîh, *Büldân*, 233; İbn Rusteh, *A'lâk*, 94-95, Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 2/442.

³³⁰ Salih Ahmed Ali, *Hutâtu Basra ve mintakatuhâ* (Bağdat: Matba'atu Mecme'u 'İlmi'l-'Irâkî, 1986), 32-24; Cûde, *el-Arab ve'l-arz*, 57.

³³¹ Taberî, *Târih*, 3/550.

³³² İbnü'l-Fakîh, *Büldân*, 225; Abdullâh b. Abdilazîz b. Muhammed b. Eyyûb b. Amr el-Bekrî el-Endelüsî, *Mu'cemu'l-müsta'cem min esmâi bilâdi ve'l-mevâki'*, thk. Mustafa es-Saka (Beyrut: 1983), 3/1442-1443.

1.3.1.2. İmar Planı

Bir önceki bölümde belirtildiği gibi stratejik bir bakış açısıyla yeri belirlenmiş olan Kûfe şehrinin mimarî olarak planlanması, halifenin görevlendirmesiyle Ebu'l-Heyyâc el-Esedî tarafından gerçekleştirilmiştir.³³³ Ebu'l-Heyyâc öncelikle İslam şehir mimarisinin temel unsuru olan mescit ve dâru'l-imâre için yüksekçe bir yer tespit etmiştir.³³⁴ Ok atılarak sınırları belirlenen bu alanın üzerine başka yapılar inşa edilmemesi için etrafı hendeklerle kazılmıştır.³³⁵

İlk yapımında en-boy oranı iki yüz arşın (yaklaşık yüz metre) olarak oldukça mütevazı ve sade bir şekilde inşa edilen Kûfe cami süreç içerisinde nüfus artışına bağlı olarak birtakım tadilatlardan geçirilerek genişletilmiştir. Ziyâd b. Ebîh'in (öl. 53/673) valiliği sırasında gerçekleştirilen yenileme çalışmalarıyla mescit, altmış bin kişinin aynı anda ibadet edebileceği bir mekân haline getirilmiştir.³³⁶ Bu dönemde yapılan yenileme çalışmalarında Ahvaz dağından getirilen taşlardan yapılan mermer sütunların kullanıldığı söylenmektedir.³³⁷ Ayrıca mescidin zeminine insanların ibadet esnasında kendilerini rahat hissetmeleri için kum döşenmiştir. Kûfe Mescidi Ziyâd b. Ebîh'in yaptığı çalışmalar dışında farklı dönemlerde bu şehre vali olarak atanan İbn Ziyâd, Haccâc b. Yusuf (öl. 95/714) ve Hâlid b. Abdullah el-Kasrî (öl. 126/743) tarafından da gerek tahkim ve gerekse genişletme şeklinde yenileme çalışmalarına uğramıştır.³³⁸

Kûfe'de inşası gerçekleştirilen ikinci önemli yapı dâru'l-imâredir.³³⁹ Valilerin ikametgâhı ve yönetim merkezi olarak düşünülen bu yapı, mescidin güneybatısına, aralarında 200 zira (yaklaşık 100 metre) mesafe olacak şekilde inşa edilmiştir.³⁴⁰ Fakat içinde bulunan beytü'l-mâlin soyulması sebebiyle yapı mescidin kible istikametine nakledilerek camiyle birleştirilmiştir.³⁴¹ İlk yapımı Hire'deki İran saraylarından elde

³³³ Taberî, *Târîh*, 4/44.

³³⁴ Belâzürî, *Fütûh*, 275; Taberî, *Târîh*, 4/44

³³⁵ Taberî, *Târîh*, 4/45; İbn Esir, *Kâmil*, 3/373-374; Hişâm Cu'ayt, *Kûfe*, 166-167.

³³⁶ Taberî, *Târîh*, 5/18-19.

³³⁷ Belâzürî, *Fütûh*, 396.

³³⁸ Bk. Söylemez, *Bedevilikten Hadariliğe Kûfe*, 37-38.

³³⁹ Dâru'l-İmâre devlet işlerinin görüldüğü kurumsal bir yapı olarak ilk defa Hz. Ömer döneminde ihdas edilmiştir. Ondan önce Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir dönemlerinde şehirlerde böyle bir yapı bulunmamakta, mescitler ibadet edilen mekanlar olmasının yanında yönetim merkezi fonksiyonu da görmekteydi. Bk. Muhammed Hamidullah, *İslam Müesseselerine Giriş*, çev. İhsan Süreyya Sırma (İstanbul: Beyan Yayınları, 1992), 61.

³⁴⁰ Massignon, *Hıttatü'l-Kûfe*, 106.

³⁴¹ Taberî, *Târîh*, 2/480; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 3/77.

edilen kalıntılarla gerçekleştirilen bina³⁴² gittikçe büyüyen ve fonksiyonelliği artan devlet işlerine bağlı olarak süreç içerisinde son derece kompleks bir hüviyete kavuşmuştur.³⁴³

Kûfe'nin inşasında mescit ve dâru'l-imârenin yapılacağı bölgenin tespitinden sonra şehrin meydan, mahalle, sokak ve caddeleri ile çarşılarının planlanması yapılmıştır. Bu plana göre, dâru'l-imârenin batısı ve Cuma Mescidi'nin güney batısı meydan olarak tasarlanmıştır.³⁴⁴ Bütün İslam şehirlerinde olduğu gibi Kûfe'nin mimarî dokusunda da önemli bir yeri bulunan bu meydan, ticari saiklerden ziyade, asıl olarak savaş sırasında ordunun toplanacağı bir yer olarak düşünülmüştür. Bunun yanında çeşitli vesilelerle mescit veya dâru'l-imâreye gelmek durumunda olan insanların kullanacağı bir yer olarak da kullanılmıştır.³⁴⁵

Tarihî kaynakların verdiği bilgilere göre Kûfe'ye yerleşenlerin sayısı yaklaşık 20.000 kadardı. Dolayısıyla şehrin kuruluş aşamasında mahallelerin planlanması bu sayıya uygun bir şekilde yapılmıştır.³⁴⁶ Kâdisiye Savaşına katılmaları ve Irak'ın fethine şahitlik etmeleri sebebiyle "Ehlü'l-Eyyâm" denilen ve çeşitli kabilelerden oluşan bu kişilerin iskan edileceği yerler Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın önerisiyle kura sonucu belirlenmiştir.³⁴⁷ Kurayı kazanan Yemenli kabileler, Fırat nehrine yakın olması itibarıyla şehrin en güzel yanı olan meydanın doğu tarafına, diğer kabileler ise çöle yakın olan batı kısmına yerleştirilmiştir.

Kabilelerin kendileri için belirlenen bölgelere yerleşmesiyle şehrin mahalle, cadde ve sokak planı kendiliğinden belirlenmiş ve birbirinden bağımsız yedi mahalle ortaya çıkmıştır. Bu mahalleler her biri şehrin merkezindeki Cuma Mescidi'ne çıkmakta olan on beş yolla birbirinden ayrılmıştır. Bu yollardan beş tanesi mescidin kuzeyinde, dördü kible güzergâhında, üçü doğu, üçü de batı tarafında yer almıştır.³⁴⁸ Yolların, cadde ve sokakların genişliği konum ve nüfus hareketlerine göre belirlenmiştir. Şehrin merkezinden geçen ve doğu ile batısını birbirine bağlayan en meşhur ve aynı zamanda en işlek caddesi olan Tarîku'l-Berîd (Posta Caddesi), 60

³⁴² Belâzürî, *Fütûh*, 398, 410; Taberî, *Târîh*, 2/480

³⁴³ Bk. Söylemez, *Bedevilikten Hadârîliğe Kûfe*, 41-42.

³⁴⁴ Massingnon, *Kûfe*, 51.

³⁴⁵ Söylemez, *Bedevilikten Hadârîliğe Kûfe*, 54.

³⁴⁶ Belâzürî, *Fütûh*, 276; Dîneverî, , *Ahbâru't-tuvâl*, 129; el-Ya'kûbî, *Târihu'l-Ya'kûbî*, 2/151; Cemal Cûde, *el-Arab ve'l-arz*, 166.

³⁴⁷ Belâzürî, *Fütûh*, 275-276; Yâkut el-Hamevî, *Mu'cem*, 4/492; Massignon, *Hitatu'l-Kûfe*, 53.

³⁴⁸ Taberî, *Târîh*, 2/479-480.

ziralık bir genişliğe sahiptir. Merkeze yakın diğer caddeler 40, ara caddeler ise 20-30 zira olarak planlanmış, sokaklar ise 7 zira olarak bırakılmıştır.³⁴⁹

Askerî bir garnizon şehri olarak kurulan Kûfe'de ilk yerleşimciler genellikle güneyli ve kuzeyli Müslüman Araplardan oluşmaktaydı. Bunun yanında Hz. Ömer'in hilafetinin son devirlerinden başlayarak sivil bir hüviyete kavuştuğu (h. 23/m. 644) Emevîler döneminden itibaren özellikle İranlılardan oluşan Gayr-ı Arap unsurların Kûfe'ye yerleştikleri bilinmektedir.³⁵⁰ Konuyla ilgili çalışmaları bulunan Mahfuz Söylemez şehre yerleşen bu unsurların büyük bir kısmının Zerdüştlük ve Mani dinlerine mensup olduklarını vurgulamaktadır.³⁵¹ Aynı şekilde Bizans'tan sürülen Yakûbî Nesturîler³⁵² ve Hz. Ömer zamanında buraya göç eden Necranlı Hristiyanlar da şehrin sakinleri arasında yer almaktadır.³⁵³ Kûfe'de yaşayan bir başka grup ise Hz. Peygamber zamanında Medine'den sürüldükleri için Irak bölgesindeki Hire ve Enbar şehirlerine yerleşen³⁵⁴ ve oradan da Kûfe'ye intikal eden Yahudilerdir.³⁵⁵ Şehirde bu sayılanların dışında Keldânî, Asurî ve Ârâmî gibi kadim milletlerden olan ve yıldızlara tapan (sâbiî)³⁵⁶ topluluklar da yaşamaktaydı.³⁵⁷

Yukarıda ifade edildiği gibi Kûfe'nin demografisi farklı dil, din, ırk ve kültüre sahip insanlardan oluşmaktaydı. Bu insanlardan her biri icra ettikleri çeşitli meslekler aracılığıyla şehir hayatına katılmakta ve sahip oldukları hayat tarzlarını şehrin sosyal ve kültürel yaşamına yansıtmaktaydı.³⁵⁸ İslam şehir mimarisinin en temel unsurlarından biri olan pazar yerinin fonksiyonu tam da burada ortaya çıkmaktadır. Zira pazar sadece ticaretin yapıldığı bir yer olmayıp, bunun yanında farklı grupların arasında gerçekleşen iletişim ve etkileşimle şehrin çok kültürlü yapısının şekillendiği bir mekân durumundadır.³⁵⁹ Aynı zamanda bu mekanlar ticaret için farklı şehirlerden gelen insanların verdikleri bilgilerle bölgesel gelişmelerin nabzının tutulduğu, çeşitli

³⁴⁹ Taberî, *Târîh*, 4/44; Mâverdî, *el-Ahkâmu's-sultâniyye*, 160; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 2/373.

³⁵⁰ Taberî, *Târîh*, 6/337.

³⁵¹ Söylemez, *Bedevilikten Hadariliğe Kûfe*, 160.

³⁵² Cevad Ali, *el-Mufasssal fî Târîhi Dimeşki'l-Arab kablel-İslâm* (Bağdat: 1993), 3/172.

³⁵³ Söylemez, *Bedevilikten Hadariliğe Kûfe*, 167.

³⁵⁴ Taberî, *Târîh*, 7/159.

³⁵⁵ Ebû Bekir Muhammed b. Halef b. Hayyân Vekî' ed-Dabbî, *Ahbâru'l-kudât* (Beyrut: ts.), 2/194-195.

³⁵⁶ Ebû'l-Meâlî Cemâlüddîn Mahmûd Şükrî b. Abdillâh b. Mahmûd el-Âlûsî, *Bülûğu'l-ereb fî ma'rifeti ahvâli'l-Arab* (Beyrut: y.y., ts.), 2/239; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü kabâili'l-Arab* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 3/1013.

³⁵⁷ Söylemez, *Bedevilikten Hadariliğe Kûfe*, 167.

³⁵⁸ Koçyiğit, *İskân*, 180.

³⁵⁹ Söylemez, *Bedevilikten Hadariliğe Kûfe*, 44.

ilmî meselelerin müzakere edildiği, şairlerin şiirlerini,³⁶⁰ müzisyenlerin eserlerini sundukları birer kültür arenası konumunda olmuşlardır.

Kûfe şehir mimarisinin bir diğer unsuru da vatandaşların ikamet ettiği evlerdir. Bilindiği gibi Kûfe sürekli fetih hareketleri için hazır olması istenen savaşçıların iskânı için kurulmuş bir şehirdir. Dolayısıyla Hilafet merkezi bölgede uyguladığı fetih stratejisi sebebiyle savaşçıların fetih motivasyonunu ortadan kaldıracığı düşüncesiyle şehirde kalıcı yerleşime izin vermemiş, askerler otağ ve çadırlarda ikamet etmiştir.³⁶¹ Fakat bir süre sonra askerlerin talebi doğrultusunda üzeri kamışlarla örtülü basit yapılara izin verilerek sabit yerleşimin önü açılmıştır.³⁶²

Kûfe evlerinin kerpiç ve tuğladan olmak üzere dönemin mimarî seviyesine uygun bir hüviyete kavuşması h. 21/m. 642 yılında gerçekleşen Nihavent Savaşından sonra mümkün olmuştur. Bu zaferden sonra Halife Hz. Ömer hem Sâsânî tehlikesinin ortadan kalmasını hem de zaman zaman meydana gelen yangınların kamıştan yapılan evlere büyük zararlar vermesini göz önünde bulundurarak yüksekliği üç katı geçmemek üzere kerpiç ve tuğladan ev yapımına izin vermiştir.³⁶³

1.3.1.3. Nüfus Yapısı ve İskân

Tarih kaynaklarında yer alan bilgilere göre kurulduğu dönemde Kûfe şehrinin nüfusu yaklaşık 24 bin kişiden oluşmaktaydı.³⁶⁴ İlerleyen süreçte ise gerek hilafet merkezinin savaşçı olarak yeni kurulan şehirlere yerleşenlere maaş ödeneceğinin vaat edilmesi³⁶⁵ ve gerekse ganimet, üretim ve ticaret yollarıyla şehrin zenginleşmesi, bu imkânlardan yararlanmak isteyen insanların bölgeye göç etmesine sebebiyet vermiş³⁶⁶

³⁶⁰ Ebü'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-İsfahânî, *el-Eğânî*, thk. Abdullah Alî Muhanna (Beyrut: Dâru Sâdır, 1995), 13/39.

³⁶¹ Belâzürî, *Fütûh*, 336; Dîneverî, *Ahbâr*, 112.

³⁶² Taberî, *Târih*, 4/43; Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Muhammed b. Abdillâh, *Ğazâvâtü İbn Hubeyş*, thk. Suheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 2/669; Ebü Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. Abdilmün'im es-Sanhâcî el-Himyerî, *er-Ravdu'l-mi'târ fî haberi'l-aktâr*, nşr. İhsan Abbas (Beyrut: 1967), 105.

³⁶³ Taberî, *Târih*, 4/43-44; Ebü Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-Me'ârif*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987), 1/361; Belâzürî, *Fütûh*, 342; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, 2/373.

³⁶⁴ Belâzürî, *Fütûh*, 279; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 4/492.

³⁶⁵ Ebü Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî, *Kitâbu'l-emvâl*, thk. Muhammed Ammara (Beyrut: Dâru's-Surûk, 1989), 312; Bk. Ebü Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih b. Habîb el-Kurtubî el-Endelüsî, *el-İkdu'l-ferid*, thk. A. et-Terhînî, (Beyrut: 1987), 3/116. Hz. Ömer fetih hareketlerinin devamını sağlamak ve fethedilen bölgelerdeki Müslüman hâkimiyetini kalıcı hale getirmek için bölgede kurulan yeni şehirlere yerleşen savaşçılara atıyye ödenmesine karar vermiş ve bu uygulamanın sistemli ve düzenli bir şekilde yürütülebilmesi için hicrî 20. yılda atıyye kayıtlarının tutulduğu divan teşkilatını kurmuştur. Bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/410.

³⁶⁶ Taberî, *Târih*, 3/615.

ve şehrin nüfusu oldukça artmıştır. Yâkût el-Hamevî, Emevî valisi Ziyâd b. Ebîh'in döneminde divan defterlerine kayıtlı olup atıyye alan savaşçıların eşleriyle birlikte 140 bin kişi olduklarını söylemektedir.³⁶⁷ Emevîler'in son dönemlerinde ise 350 bin kişiye ulaştığı düşünülen³⁶⁸ şehir nüfusunun büyük çoğunluğu yine Araplardan oluşmaktaydı.

Nüfusun çoğunluğunu Müslüman Arapların oluşturduğu şehirde aynı zamanda 4000 kişilik bir Deylemî grubun yerleştiği de görülmektedir.³⁶⁹ Uzun süreden beri İran topraklarında yaşayan fakat etnik olarak Farisî olmayan bu topluluk,³⁷⁰ paralı asker olarak yer aldıkları Sâsânî ordusunun Kâdisiye Savaşında mağlup edilmesiyle, Müslümanlar tarafından esir alınmış ve daha sonra İslam'ı seçerek fetih ordularına dâhil olmuşlardı. Kısa bir süre Medâin'de ikâmet eden bu insanlar, Kûfe şehrinin kurulmasıyla Sa'd b. Ebî Vakkâs tarafından bu şehre yerleştirilmişlerdir.³⁷¹

Kûfe şehir nüfusunu oluşturan unsurlardan bir diğeri de dihkân³⁷² olarak isimlendirilen Farslılardır. Sâsânîler döneminde İran'ın soylular/idareciler sınıfını oluşturan bu grubun çoğu, Müslümanların bölgeye hâkim olmasıyla İslamiyet'i benimsemiş ve mevâlî statüsüyle³⁷³ yeni kurulan şehirlere yerleşmişlerdir. İhtida hareketleriyle her geçen gün sayıları artan Fars nüfusu, Irak'ta, özellikle Kûfe'de yoğunlaşmıştır. Öyle ki Kûfe'ye yerleşen bu topluluğun nüfusu Emevîlerin sonlarına doğru şehrin kaderini etkileyecek sayısal bir orana ulaşmıştır.³⁷⁴

Kûfe şehir nüfusunu oluşturan bir diğer grup ise çok farklı inanç ve etnik kökene sahip Hire topluluğudur.³⁷⁵ Müslüman tarihçilerin Nabtî olarak isimlendirdiği

³⁶⁷ Yâkût, *Mu'cem*, 4/491-492.

³⁶⁸ Cuayt, *Kûfe*, 282; Söylemez, *Bedevîlikten Hadarîliğe Kûfe*, 95.

³⁶⁹ Belâzürî, *Fütûh*, 279.

³⁷⁰ Tahsin Yazıcı, "Deylem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/263-265.

³⁷¹ Belâzürî, *Fütûh*, 279.

³⁷² Bk. Faruk Sümer, "Dihkân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/289-290.

³⁷³ Sonradan Müslüman olan insanları ifade etmek için kullanılan Mevâlî statüsü iki gruptan oluşmaktadır. Bunlardan ilki efendileri tarafından azat edilen savaş esirleri, diğeri ise esir veya köle olmadıkları halde İslamiyet'i seçerek Arap kabilelerinden biriyle velâ (himaye) anlaşması yapan gayr-i Arap unsurlardır. Bk. İsmail Yiğit, "Mevâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/424-426.

³⁷⁴ Taberî, *Târih*, 6/337.

³⁷⁵ Hire bugünkü Kûfe şehrinin 5 km güneyinde kulmuş olup, Tarihsel olarak 3 ve 7. yüzyıllar arasında Lahmîler devletine başkentlik yapmış, panayırları ve ticarî faaliyetleri ile meşhur bir şehirdir. Arabistan ile İran arasındaki geçiş güzergahında bulunması sebebiyle eskiden beri Arapların da bildiği Hire şehri tarımsal faaliyetleri ve sanayi üretimiyle oldukça gelişmiş bir seviyedeydi. Yahudilik, Hıristiyanlık, Mecûsilik ve hatta putperestlik gibi çok farklı din ve kültürlerin bir arada yaşama imkânı bulduğu bu şehir, aynı zamanda Arapçanın yanı sıra İbraniceden Pehlevîceye,

ve Keldânî, Asûrî, Babillî, Arâmî vb. kadim milletlerinden oluşan bu topluluk şehrin nüfusunun az bir kısmını oluşturmalarına rağmen³⁷⁶ özellikle kültürel hayatta çok büyük etkiler ortaya çıkarmışlardır.³⁷⁷ Şehirde bu sayılanların dışında az sayıda da olsa Yahudi ve Hristiyan varlığından da bahsedilmektedir.³⁷⁸

Yukarıda Kûfe'nin nüfusuna dair zikredilen hususlardan da anlaşılacağı üzere kuruluşundan itibaren şehrin nüfusu hem artmış hem de demografik bir değişime uğramıştır. Şehirde görülen bu nüfus hareketliliği dinamik bir iskân politikasını gerekli kılmıştır. İlk iskân planı daha önce de ifade edildiği gibi şehrin kuruluş aşamasında Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın görevlendirmesiyle Ebü'l-Heyyâc el-Esedî tarafından yapılmıştır.³⁷⁹ Ebü'l-Heyyâc'ın yaptığı bu plana göre her biri merkezdeki mescide çıkan caddelerin arasında kalan alanlar parsellenerek yerleri kura ile belirlenen kabileler³⁸⁰ â'sar denilen bir sisteme göre bu alanlara iskân ettirilmişlerdir.³⁸¹ Şehrin kuruluş aşamasında Hz. Ömer'in kalıcı yerleşime izin vermediği düşünüldüğünde, nesep birliğini göz ardı eden ve askerî bir düzen ihtiva eden böyle bir planın, fetih için bölgeye gelen askerlerin her an savaşa hazır olmasını hedeflemiş olması kuvvetle muhtemeldir.

Ebü'l-Heyyâc'ın yapmış olduğu bu ilk iskân planıyla yirmi binini Arapların oluşturduğu yaklaşık yirmi dört bin kişilik nüfus şehre yerleştirilmiştir.³⁸² Bu yerleşime göre Ezd, Esed ve Kinde şehrin güney; Süleym, Sakîf, Hedân, Becîle, Teymu'l-Lât ve Taglib kuzey; Muzeyne, Temîm, Muhârib, Esed, Âmir doğu; Becîle, Cedîle, Cüheyne ise batı kısımlarına yerleşmişlerdir.³⁸³ Kûfe'ye sonradan gelenler ise "Dûru Benî Bekkâ" olarak bilinen geçici iskân yerlerinde bir süre kaldıktan sonra şehrin iskânından sorumlu olan Ebü'l-Heyyâc'ın gözetiminde diledikleri yerlere yerleştirilmişlerdir.³⁸⁴

Süryaniceden Rumcaya pek çok dilin konuşulduğu yüksek bir kültüre sahip olmuştur. Bk. Hüseyin Ali ed-Dâkûkî, "Hîre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/122-124.

³⁷⁶ Söylemez, *Bedevilikten Hadariliğe Kûfe*, 172.

³⁷⁷ Ahmet Emin, *Fecru'l-İslâm*, 6.

³⁷⁸ Taberî, *Târih*, 8/36; İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/283.

³⁷⁹ Taberî, *Târih*, 4/44.

³⁸⁰ Belâzürî, *Fütûh*, 275-276; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 4/492; Massignon, *Hutatu'l-Kûfe*, 53.

³⁸¹ Cu'ayt, *Kûfe*, 231.

³⁸² Belâzürî, *Fütûh*, 279; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 4/492

³⁸³ Donner, *The Arab Tribes*, 142.

³⁸⁴ Belâzürî, *Fütûh*, 277; Taberî, *Târih*, 4/46.

Askerî amaçlarla uygulamaya konulan Kûfe'nin bu ilk iskân planı Araplar arasında çok güçlü olan nesep birliği ve kabile bağlarını göz ardı ettiği için kısa bir süre sonra yerini hoşnutsuzluklara ve tartışmalara bırakmıştır. Bununla birlikte şehre devam eden göçler sebebiyle artan nüfus sayısı yeni bir iskân planını zorunlu hale getirmiştir. Bunun üzerine Hilafet merkezi tarafında bu iş için görevlendirilen Sa'îd b. Nimrân³⁸⁵ tarafından, nesep bağına gözetin ve kabilelerin dağılımını dengeli hale getiren şehrin yedi bölgeye ayrıldığı ve adına esba' denilen yeni bir sistem uygulamaya konulmuştur. Ordunun düzeninin ve divan kayıtlarının (atiyye dağıtımının) yeniden tanzim edildiği bu yeni sisteme göre şehir, yedi cadde/bölgeye ayrılmış ve şehrin sakinleri nesep bağlarına göre bu bölgelere yerleştirilmişlerdir.³⁸⁶

Kûfe şehrindeki yerleşimin sadece Müslümanları kapsamadığı, aksine şehirde gayr-ı Arap unsurların iskânın yapıldığı da bilinmektedir. Hz. Ömer hilafetinin son yıllarında yoğun bir şekilde bu şehre taşınan, özellikle İranlıların oluşturduğu, bu gayr-ı Arap unsurlar için, zikredilen yedi mahalleye ilave olarak, sekizinci bir hıтта³⁸⁷ daha oluşturulmuş ve söz konusu kimseler bu bölgeye yerleştirilmişlerdir.³⁸⁸ Hristiyan ve Yahudiler ise Kûfe yakınındaki bir bölgeye iskân ettirilmişlerdir.

Kaynaklardan anlaşıldığı üzere Kûfe'nin kuruluşu ile Cemel Savaşı (h. 36/m. 636) arasındaki dönemde, Kûfe'ye çok sayıda göç meydana gelmiştir. Özellikle hicrî birinci asrın sonlarına doğru gerçekleşen bu göçler, şehirde yerleşik bulunan kabilelerin sıkışmasına ve yaşam alanlarını daraltarak iskân bölgelerinin ihlaline sebebiyet vermiştir.³⁸⁹ Bu sıkışıklık ve daralma yüzünden bazı kabileler yerleşik oldukları bölgeleri değiştirerek başka yerlere taşınmışlardır. Dolayısıyla yeni gelen bu insanlarla (revâdif)³⁹⁰ birlikte şehrin iskân düzenini oluşturan esba' sisteminde bir kez daha değişiklik yapmak zarureti hasıl olmuştur. Bu zaruret sebebiyle Kûfe'nin Emevî valisi Ziyâd b. Ebîh, önceki iskan planı olan esba' düzeninden vazgeçerek şehrin dört

³⁸⁵ Taberî, *Târîh*, 4/48.

³⁸⁶ Massignon, *Hıttatü'l-Kûfe*, 40.

³⁸⁷ Mahalle ve semt anlamındaki hıtta ilk İslamî fetihlerin ardından kurulan yeni şehirlerde bir kabileye veya kabileler topluluğuna tahsis edilen mahallenin genel adıdır. Bk. İsmail Yiğit, "Hıttat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/401-402.

³⁸⁸ Julious Wellhausen, *İslâmiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyâsî Muhalefet Partileri*, çev. Fikret Işıltan (Ankara: TTK Yayınları, 1989) 93 (3. dipnot).

³⁸⁹ Taberî, *Târîh*, 4/279; İbnü'l-Esir, *Kâmil*, 3/5; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fî fününi'l-edeb*, thk. Komisyon (Kahire: Dâru'l-Kütüb, 1954), 10/437-438.

³⁹⁰ "Divan kayıtlarında şehre sonradan gelen ve buna göre idarî/malî karşılık gören göçmenlere verilen isim." Bk. Taberî, *Târîh*, 4/279.

ana bölgeye ayrıldığı erba' sistemini uygulamaya başlamıştır.³⁹¹ Ziyâd'ın uyguladığı bu yeni iskân sisteminin en önemli özelliği daha önce uygulanan esba' sisteminde nesep ve kabile bağlarına göre hıttalara yerleştirilen halkın, özellikle güneyli ve kuzeyli Arapların, birbirlerine karıştırılarak iskâna tabi tutulmalarıdır.³⁹² Ziyâd b. Ebîh uygulamaya koyduğu bu yeni sistemle gitgide artan nüfusla birlikte, kabile asabiyeti zemininde ortaya çıkan dinî, siyasî ve sosyal karışıklık ve isyanların önüne geçmeyi, şehirde birlik ve düzen oluşturmayı amaçlamıştır.³⁹³

1.3.2. Ekonomik Faaliyetler

Kûfe şehrinin, ticarî faaliyetlere uygun jeo-stratejik konumu ve üzerine kurulduğu coğrafyanın verimli arazi yapısı sebebiyle çeşitli gelir yolları bulunmasına rağmen, ekonomik döngüsünün temelinde savaşıardan elde edilen ganimetler ve askerlere verilen maaşlar yer almaktadır. Daha önce de ifade edildiği üzere kuzey bölgelerinde yoğun olarak yürütölen fetih hareketlerinin devamlılığını sağlamak ve elde edilen yerlerdeki hâkimiyeti kalıcı hale getirmek için askerî bir garnizon olarak kurulan Kûfe'de, hilafet merkezi tarafından, şehirde meskun bulunan askerlerin hedeflerinden uzaklaşmamaları için ticaretle uğraşmaları yasaklanmış ve geçimlerini temin edebilmeleri için onlara maaş bağlanmıştı.³⁹⁴ Hz. Ömer tarafından yürürlöğe konulan bu uygulamanın³⁹⁵ resmî forma kavuşturulduğu divan kayıtları incelendiğinde görölmektedir ki şehirde farklı kategorilerde³⁹⁶ bu şekilde maaş alan birçok insan bulunmaktadır.

Kûfe şehrinde 'atâ (maaş) ödenen kişiler sadece savaşçılardan ibaret değildir. Hz. Ömer Müslömanların hâkimiyeti altında bulunan bölgelerde yaşayan Mecûsî,

³⁹¹ Belâzürî, *Ensâb*, 4/263; Taberî, *Târîh*, 4/48.

³⁹² Muhammed Abdulaziz Katâvine, *el-Medînetu 'l-arabiyye fî 'l-'Irâk fî karni 'l-evveli 'l-hicrî* (Ürdün: Ürdün Üniversitesi, Doktora Tezi, 2004), 162.

³⁹³ Koçyiğit, *İskan*, 307.

³⁹⁴ Bk. Ebü'l-Fidâ' el-Melikü'l-Müeyyed İmâdüddîn İsmâîl b. Alî b. Mahmûd el-Eyyûbî, *el-Muhtasar fî ahhârî 'l-beşer* (Mısır: el-Matbaatü'l-Hüseyniyye el-Mısriyye, ts.), 1/162.

³⁹⁵ İbn Ebü Şeybe, *el-Kitâbü 'l-musannef*, 7/253.

³⁹⁶ Maaşların miktarı savaşçıların bölgeye geliş sırasına göre belirlenmiştir. Buna göre yıllık 3000 dirhem ile en fazla payı bölgeye ilk gelenlerin oluşturduğu ve adına ehlü'l-eyyâm denen grup almıştır. Bu grup ilk günden itibaren bölgede meydana gelen bütün savaşlarda yer almıştır. İkinci sırada ise yalnızca Kâdisiye Savaşına katılanlar yer almaktadır. Bu grubun atıyyesi ise yıllık 2000 dirhemdir. Şehre daha sonra yerleşenler ise "revâdif" olarak isimlendirilmişler ve geliş zamanlarına göre tabakalara ayrılarak maaşa bağlanmışlardır. Bu kategoride yer alıp da şehre yerleşme bakımından önceliği bulunanlara 1500, bunların peşinden gelenler 500 ve en son gelenlere ise 200 dirhem ödeme yapılmıştır. Bk. Ebü'l-Fidâ, *Muhtasar*, 1/162-163.

Hristiyan ve Yahudi gibi gayrimüslimlerle yapılan zimmet akdi³⁹⁷ çerçevesinde onlardan alınan haraç ve cizye gelirlerinden, savaş sebebiyle bazen aylarca evlerinden uzak kalan askerlerin ailelerinin mağduriyet yaşamaması için onlara da maaş bağlatmıştır. Bu çerçevede savaşçı eşlerine 300, diğer kadınlara ise 200 dirhem ödeme yapılmıştır. Bu dönemde Kûfe’de ‘atâ almayan hiçbir kadın kalmamıştır. Çocuklar içinse yaş gruplarına göre ücretler belirlenmiş; sütten kesilmiş olanlara 100, ergenlik çağına kadar olanlara 200, daha büyüklere ise yetişkin bir insanın aldığı kadar maaş verilmiştir.³⁹⁸ Gerek askerlere ve gerekse onların eş ve çocuklarına yönelik yürürlüğe konulan bu uygulama bazı değişikliklerle beraber diğer halifeler döneminde de devam ettirilmiştir. Emevîler döneminde ise diğer şehirlerde olduğu gibi Kûfe şehrinde de devletin malî tasarrufları farklı bir konsepte taşınmış ve ödemelere yağ, hurma, buğday, susam, arpa gibi gıdalar ile giyeceğin de olduğu nakdî ödemeler de eklenmiştir.³⁹⁹

Hz. Ömer tarafından başlatılan ve sonraki yıllarda da devam eden ‘atâ uygulamasının Kûfe şehir hayatı açısından değeri şu şekilde izah edilebilir: Bu uygulama sebebiyle şehirde yaşayan insanlar iâşe ve ibatelerinin temini için neredeyse devlete muhtaç bir hale gelmişlerdir. Sayısal olarak meseleye bakıldığında nüfusunun yarısını teşkil edecek kadar insanın ata aldığı şehirde⁴⁰⁰ insanların malî olarak devlete olan bu bağımlılığı zaman zaman şehirde ekonomik krizler meydana getirmiştir. Hz. Osman’ın hilafetinin ikinci altı yılında olduğu gibi özellikle fetih hareketlerindeki durağanlığa bağlı olarak ganimet gibi temel finansman gelirlerindeki azalma sebebiyle maaşların düşürülmesi, hatta bazı dönemlerde ödenememesi, ekonomik döngüsü buna bağlı olan şehirde sadece askerler ile sınırlı kalmayan esnaf ve çiftçi kesimini de kapsayan buhranların yaşanmasına ve vatandaşla devlet arasında kanlı çatışmaların meydana gelmesine sebebiyet vermiştir.

Hicrî ilk iki asırda Kûfe şehir hayatının ekonomik döngüsünü oluşturan bir diğer alan ise tarımsal faaliyetlerdir. Verimli arazi yapısı sebebiyle Kûfe’nin kurulmuş olduğu Mezopotamya bölgesi çok eski tarihlerden itibaren tarımsal faaliyetlerin yoğun

³⁹⁷ Müslümanların hakim olduğu beldelerde uzun süre yaşamak isteyen gayrimüslim kişilerin ödediği cizye karşılığında can ve mal güvenliğinin temin edilmesine yönelik yapılan anlaşmaya denmektedir. Bk. Ahmet Yaman, “Zimmî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/434-438.

³⁹⁸ Bk. Söylemez, *Bedevilikten Hadariliğe Kûfe*, 218.

³⁹⁹ Söylemez, *Bedevilikten Hadariliğe Kûfe*, 222.

⁴⁰⁰ Belâzürî, *Fütûh*, 503; İbn Abdîrabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 7/8.

bir şekilde gerçekleştirildiği bir yer olmuştur. Hz. Ömer zamanında fethedilen bölgenin bu vasfı kısmen devam ediyor olsa da bölgenin önceki hâkimi olan Sâsânîler'in son dönemlerinde yaşamış olduğu malî sıkıntılar sebebiyle tarımsal faaliyetler ihmale uğramış ve özellikle Fırat nehrinin kenarında yer alan araziler bataklığa terk edilmişti. Bu sebeple fetihten sonra bölgeye yerleşen Müslümanların idarecileri öncelikle ihmal edilmiş olan bu arazilerin ıslahına yönelmişler ve hulefâ-i raşidîn döneminden itibaren gerçekleştirdikleri ıslah çalışmaları ile Kûfe şehrini geniş tarım arazilerine kavuşturmuşlardır.

Kûfe'de yürütülen tarımsal faaliyetlerin şehrin ekonomik hayatına katkısı iki türlü olmuştur. Bunlardan ilki gayrimüslim çiftçilerden alınan haraç ve cizye⁴⁰¹ ile Müslüman çiftçilerden alınan öşür vergileridir. Bölgenin fethinin gerçekleştiği dönemde halife olan Hz. Ömer tarımsal üretimin devamlılığını sağlamak adına ele geçirilen arazileri fatihler arasında paylaştırmayıp, onları haraç ve cizye karşılığında eski sahiplerinde bırakmıştı.⁴⁰² Müslümanlara ise fetih hareketlerinden geri durmamaları için bu tür faaliyetleri yasaklamıştı. Ancak Hz. Ömer'in yürürlüğe koyduğu bu yasak uygulaması, Emevîler'in sekizinci halifesi Ömer b. Abdülaziz (öl. 101/720) tarafından esnetilerek, belirli vergiler karşılığında Müslümanların da tarımsal faaliyetlere iştiraki sağlanmıştır.⁴⁰³ İşte tarımsal faaliyetlerin ekonomik hayata olan birinci katkısı budur ki yukarıda ifade edilen 'atâ uygulaması açısından bunun ne kadar önemli olduğu gayet açıktır.

Tarımsal faaliyetlerin Kûfe şehir hayatına ikinci katkı ise burada yetiştirilen ürünlerle ilgilidir. Arazilerinin birçoğu Fırat nehrinin kenarında olması sebebiyle sulu tarımının yapıldığı Kûfe ovalarında pirinç, buğday, arpa gibi tahıl ürünleri başta olmak üzere, mercimek, susam, pamuk, üzüm, zeytin, soğan, sarımsak hurma ve yaş sebze gibi çok çeşitli ürünler⁴⁰⁴ yetiştirilmekteydi. Yetiştirilen bu ürünlerin bir kısmı ile insanların ihtiyaçları karşılanırken ihtiyaç fazlası olanlar hem iç hem de dış pazarlarda

⁴⁰¹ Muğire b. Şu'be Kûfe valiliğine atandığında buradaki tarımsal faaliyetlerle ilgili Hz. Ömer'e bir rapor sunmuş ve burada yetiştirilen ürünlerden bahsetmiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer bu arazilerde yetiştirilen ürünlerin ceribinden sekiz dirhem cizye vergisi alınmasına karar vermiştir. Bk. Belâzürî, *Fütûh*, 386.

⁴⁰² Belâzürî, *Fütûh*, 429.

⁴⁰³ Ömer b. Abdülaziz Fırat nehri kıyısında yer alan ve bataklık hüviyetinde bulunan arazilerin, kim tarafından ıslah edilirse ona bırakılacağını söyleyerek Müslümanların tarımla iştigal edebilmelerinin önünü açmıştır. Bk. Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü'l-embâl*, 1/361; İbn Şeybe, *Musannef*, 4/564; Ebû Ahmed Humeyd b. Mahled b. Kuteybe el-Horasânî, *el-Emvâlü li İbn Zenceveyh*, thk. Şakir Zib Feyyaz (Suudi Arabistan: Merkezü'l-Melik Faysal, 1986), 2/634.

⁴⁰⁴ Bk. Belâzürî, *Fütûh*, 442 vd.; Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü'l-embâl*, 94 vd.

satılarak şehir ekonomisine artı bir katkı sunmaktaydı. Bunun yanında kendi cinslerinden olmak üzere bu ürünlerden alınan haraç ve cizye gibi vergilerin ‘atâ olarak dağıtılmasıyla da şehirde bu uygulamadan yararlanan çok fazla kişinin iktisadî hayatlarına bir katkı sağlamıştır.

Kûfe şehrinin ekonomik döngüsünü oluşturan unsurlar sadece devletin ödediği maaşlar ve tarımsal faaliyetlerden elde edilen gelirlerden ibaret olmayıp bunun yanında sanayi üretimine bağlı ticarî faaliyetlerden elde edilen kazançların da bu döngüye bir katkısı bulunmaktadır. Şöyle ki, Kûfe şehrinin kurulmuş olduğu Mezopotamya bölgesi çok eski tarihlerde kurulmuş ve yerleşik hayatın bütün formlarına sahip olan kadim şehirlerin bulunduğu bir bölgedir. Bu şehirlerde yaşayan insanlar uzun geçmişleri boyunca demircilikten silah yapımına, marangozluktan sandal ve gemi yapımına kadar sanayinin birçok kolunda kendilerini geliştirmişler ve çok farklı eşyaları üretecek bir formasyona kavuşmuşlardı. Kûfe şehrinin kurulmasıyla buraya yerleşen bu insanlar sanayi üretiminde kazanmış oldukları bu formasyonu burada da devam ettirmişler ve ürettikleri ürünlerin ticaretiyle şehir ekonomisine ciddi bir katkı sunmuşlardır.⁴⁰⁵

Daha önce de belirtildiği gibi Hz. Ömer tarafından getirilen yasak sebebiyle Müslümanların engellendiği bu alanlarda gayrimüslim vatandaşların önemli etkinlikleri olmuştur. Hîreli Hristiyan ve Yahudi vatandaşlar gemi sanayinde mahir olup deniz ticaretiyle meşgul olmakta ve Kûfe’de üretilen ürünleri dış bölgelere satmaktaydılar. Marangozluk sanatında ise Deylemîler meşhur olup evde ihtiyaç hissedilen her türlü eşyanın yanında tarım gereçleri ve savaşlarda kullanılmak üzere yay, ok ve mızrap gibi aletlerin üretimini yapmaktaydılar.⁴⁰⁶ Yine demircilik alanında ortaya konan ürünlerle hem imalat sanayinde araç-gereç ihtiyacı karşılanmış hem de savaşlarda askerlerin ihtiyaç hissettiği zırh, kalkan, kılıç ve miğfer gibi değişik savaş aletlerinin üretimi gerçekleştirilmiştir.⁴⁰⁷ Kûfe’deki sanayi üretimi sadece bu sayılanlardan ibaret değildir. Şehrin kuruluşundan itibaren ilk iki asırdaki tarihsel gelişimini göz önünde bulundurarak söylenecek olursa bir toplumun ihtiyaç hissettiği bütün enstrümanların üretimi Kûfe’de gerçekleştirilmiştir.

⁴⁰⁵ Bk. Söylemez, *Bedevilikten Hadariliğe Kûfe*, 239 vd.

⁴⁰⁶ Cevad Ali, *Mufassal*, 7/47-52.

⁴⁰⁷ Cevad Ali, *Mufassal*, 7/47-52.

1.3.3. Şehrin Siyasî Geçmişi

Geçmişi insanlık tarihi kadar eski olan ve birçok medeniyete ev sahipliği yapmış olan Mezopotamya, miladî 7. asrın ortalarından itibaren bölgenin fethi ve buralarda kurulan yeni şehirler aracılığıyla bu kez Müslüman Arapları misafir etmeye başlamıştı. Kûfe'nin de içerisinde yer aldığı bu bölge fetihlerle birlikte genişleyen coğrafi sınırlar sebebiyle Sicistan, Kirman, Fars, Ahvaz, Cebel, Suristan, Maveraünnehir ve Sind'in bağlı olduğu ve Irak olarak isimlendirilen bir eyalet haline getirilmişti.⁴⁰⁸ Bölgenin idarî merkezi ise bazen Kûfe, bazen Basra bazen ise başka şehirler olmuştu. Örneğin Haccâc bölgeyi yeni kurmuş olduğu Vâsıt'tan idare ederken, Hâlid b. Abdullah el-Kasrî, idarî merkez olarak Hîre'yi kullanmıştı.⁴⁰⁹

Diğer şehirlerde olduğu gibi Kûfe, kuruluşundan kısa bir süre sonra nüfus, mimarî gelişim, ekonomik refah ve ilmi/kültürel seviyesi itibarıyla tam bir şehir hüviyetine kavuşmuştur. Şehrin bu dinamik yapısı onu kendisine bağlı birçok şehrin bulunduğu Irak eyaletinin yönetildiği bir merkez haline getirdiği gibi, Hz. Ali ve Abbasi halifesi Ebü'l-Abbâs es-Seffah (öl. 136/754) dönemlerinde bir süreliğine başkentlik statüsüne ulaştırmıştır.

Kûfe şehri Hz. Osman döneminden başlayarak özellikle Emevîler döneminde sahip olduğu siyasî atmosfer sebebiyle sadece bölgenin değil aynı zamanda ülke siyasetinin nabzının attığı bir yer haline gelmiştir. Öyle ki, Hz. Ali'nin vefatından sonra şehre hâkim olan Emevîler ile muhtelif kişi ve grupların hâkimiyet mücadelesinin yapıldığı bir arenaya dönüşen şehir, hem bir muhalefet merkezi hem de mevcut iktidarın meşruiyet zemini olmuştur. Aynı zamanda Kûfe hâkimiyet mücadelesinde katılan bu grupların kendi hareketlerini meşrulaştırmak adına, dinî/siyasî ve entelektüel açıdan ortaya koydukları mezhep/düşünce sistemleriyle bütün İslam tarihini etkilemiştir. Bu yönüyle Kûfe, İslam inanç ve düşünce hayatının temelini atıldığı en önemli merkezlerden birisi olmuştur.

Devam eden fetih hareketleri ve buna bağlı ekonomik refahın sürmesi sebebiyle kuruluş yıllarında siyaseten sakin bir konumunda olan Kûfe şehrinde ilk muhalefet hareketi Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın yerine vali olarak atanan Velîd b. Ukbe (öl. 61/680-81)⁴¹⁰ zamanında ortaya çıkmıştır. Aslında valiliğinin başlangıç yıllarında

⁴⁰⁸ İbn Kuteybe, *Uyûn*, 1/214.

⁴⁰⁹ Taberî, *Târih*, 7/662.

⁴¹⁰ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 19/429.

başarılı icraatlar yapan ve halk tarafından oldukça sevilen Velîd'in,⁴¹¹ şehrin ileri gelenlerinden birisi olan İbnü'l-Heysümân el-Huzâî'yi öldüren gençleri idam ederek cezalandırması,⁴¹² bu gençlerin ailelerinin ona karşı muhalif bir tutum takınmalarına sebebiyet vermiştir. Yaşanan bazı olaylar neticesinde Hz. Osman Velîd'i valilik görevinden azletmiştir.⁴¹³

Velîd'den sonra şehre vali olarak atanan Sa'îd b. As (öl. 59/679) döneminde ise, Kûfe muhalefetine asıl karakteriyle tebellür etmeye başladığına şahit olmaktadır. Zira Velîd zamanında şehirde meydana gelen hadiseler lokal ve yerel bir durum arz ederken bu dönemdeki muhalefet, temelini ülke sathına yayılmış ekonomik sıkıntıların oluşturduğu ve doğrudan halifeyi hedef alan genel muhalefetin bir parçası durumundadır.

Genç yaşta Kûfe gibi nüfus bakımından oldukça karışık bir yere vali olarak atanan Sa'îd,⁴¹⁴ öncelikle şehrin ileri gelenleriyle toplantılar düzenleyerek istişarelerde bulunmuştu. O böyle yapmakla hem şehrin siyasî atmosferini anlamak hem de uygulayacağı politikayı belirlemek istemişti.⁴¹⁵ Onun bu konuda halifeye sunduğu rapordan anlaşıldığı kadarıyla şehirdeki sorunların başında ehlü'l-eyyâm⁴¹⁶ ve revâdif arasındaki sürtüşme gelmekteydi. Şehrin önceki sakinleriyle sonraki sakinleri arasında gerçekleşen bu çekişmede ehlü'l-eyyâm, halife ve valiye muhalif bir tutum içerisine girdiler. Çünkü onlar bir önceki vali döneminde şehre yoğun bir şekilde gerçekleşen göçlerin kendilerini azınlık durumuna düşürmek ve böylelikle etkisizleştirmek için planlandığını düşünmekteydiler.⁴¹⁷ Bu çerçevede şehre yeni gelen ve akrabası olmayan kimselere hizmet veren Dâru'z-Ziyâfe'nin kurulması,⁴¹⁸ 'atâ kayıtlarında

⁴¹¹ Taberî, *Târih*, 1/2813, 2850; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, 3/82-83; Zehebî, *Siyerü 'alâmi'n-nübelâ*, 3/414-415.

⁴¹² Taberî, *Târih*, 1/2840-2841; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, 3/105.

⁴¹³ Taberî, *Târih*, 1/2843-2845; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, 3/106-107.

⁴¹⁴ Ya'kûbî, *Târih*, 2/164; Taberî, *Târih*, 4/278; Zehebî, *Siyerü 'alâmi'n-nübelâ*, 3/446.

⁴¹⁵ Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Kitâbu'l-cümel min ensâbi'l-eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî (Beyrut: 1996), 6/151-152.

⁴¹⁶ Ehlü'l-Eyyâm; Irak bölgesindeki ilk fetih hareketlerine katılan ve Kûfe'ye ilk önce yerleşenlere verilen bir isimlendirmedir. Revâdif ise şehre sonradan yerleşenleri tanımlamak için kullanılan bir addır. Bk. Belâzürî, *Ensâb*, 6/152-153; Taberî, *Târih*, 1/2490, 2850, 2851, 2852, 2853; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, 2/503.

⁴¹⁷ Ünal Kılıç, "Kûfe'lilerin Hz. Osman'a Muhalefet Etmelerinin Sebepleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2002), 253.

⁴¹⁸ Taberî, *Târih*, 1/2843. Misafirhane kurulması projesine Ebû Semmal el-Esedî sert bir şekilde muhalefet etmiştir. Zira ehlü'l-eyyâmdan olan Esedî şehirde misafirlerin ağırlanması görevini üstlenmiş, bunun için pazar yerine yakın bir yerde bir mekan açmıştı. Dolayısıyla yeni misafirhane teşebbüsü tüccarlardan alınacak vergilerin devlet tarafından kontrol altına alma çabası olarak algılanmıştır. Bk. Belâzürî, *Fütüh*, 398.

adları bulunmayan kölelere her ay fazladan ödemede bulunulması,⁴¹⁹ muhalif tavırları sebebiyle bu gruptan olan bazı kişilerin görevden uzaklaştırılması,⁴²⁰ diğer bazılarının ise sürgüne gönderilmesi vb. uygulamalar,⁴²¹ Kûfe'ye önceden yerleşmeleri sebebiyle ayrıcalık ve otoriteleri bulunan ehlü'l-eyyâm tarafından iktidarın revâdifi kendi yanına çekerek şehirde otorite kurmak ve kendilerini pasifleştirmek olarak algılanmıştır.

Yukarıda zikredilen ehlü'l-eyyâm ile revâdif çekişmesi ve buna bağlı ortaya çıkan olayların yanında Kûfe siyaset sahnesini şekillendiren asıl faktör, Hz. Osman'ın halifeliğinin ikinci altı yılından itibaren şehrin içine düştüğü malî darboğazdır. Son sınırına ulaşan fetih hareketlerinin durmasıyla, ganimet gelirlerinden mahrum kalan devletin, askerlerin maaşlarını ödeyememesi, ekonomisi buna dayalı olan şehirde büyük bir krize sebebiyet vermiştir. Bu durum fetihler döneminde elde ettikleri gelirler ve devletten aldıkları atalar ile yüksek bir ekonomik standart yakalayan Kûfe halkının ekonomik anlamda hayat mücadelesi verir duruma gelmesine sebep olmuştur.⁴²²

Hz. Osman, ekonomik krizin etkisiyle, ülke sathına yayılmaya başlayan muhalif söylemleri dindirmek ve bozulan malî düzeni dengelemek için bazı tedbirlere başvurmuştur. İlk olarak o, Hz. Ömer döneminde ticaretle uğraşmaları yasaklanan askerlere savaş yoluyla elde ettikleri ganimetleri diledikleri pazarlarda satabilme imkânı getirmiştir.⁴²³ Fakat Hz. Osman'ın asıl icraatı atıl bir vaziyette duran Safevî arazilerini kiraya vermek olmuştur.⁴²⁴ Fırat ve Dicle nehirleri arasından bulunan bu topraklar, Kûfe'deki arazilerin en verimli kısmını oluşturmaktaydı. Üretim maliyetinin düşük, buna mukabil geliri yüksek olan bu arazileri⁴²⁵ Hz. Osman, bölgede yürüttüğü

⁴¹⁹ Taberî, *Târih*, 1/2850; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, 3/105.

⁴²⁰ Bk. Taberî, *Târih*, 1/2844-2845.

⁴²¹ Sürgün hadisesinin nasıl kaynaklandığına dair kaynaklarda farklı rivayetler bulunmakla birlikte asıl meselenin “Sevâd” arazisinin paylaşımıyla ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Günlerce süren tartışmalarda Vali Said'in devletin Sevâd arazisiyle ilgili politikasına sahip çıkmak amacıyla Sevâd'ın Kureyş'in çiftliği olduğunu söylemesi, büyük bir tartışma başlatmış ve bu tartışmaların birinde muhalifler Vali'nin korumasını dövmüşlerdir. Durumun halifeye bildirilmesi üzerine sürekli iktidar eleştirileriyle şehirde muhalif bir hareket başlatan ve Sevâd arazileriyle ilgili bulunan Mâlik Eşter en-Nehâî, Sâbit b. Kays en-Nehâî, Cemil b. Ziyâd, Zeyd b. Suhân el-Abdî, kardeşi Sa'sa'a b. Suhân, Cundeb b. Zübeyr, Urve b. Ca'd, Amr b. el-Hamık, Amr b. Zurâre, Esfer b. Kays el-Hârisî, Kumeyl b. Ziyâd ile Yezîd b. Mukannef, Muaviye'nin valilik yaptığı Şam vilayetine sürgün edilmişlerdir. Bk. Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeiryî el-Basrî, *Târihu'l-Medineti'l-münevvere* (Kahire: y.y. h.1399), 3/1141; Belâzürî, *Ensâb*, 6/152.

⁴²² Sabri Hizmetli, *İslâm Târîhi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999), 493.

⁴²³ İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, 3/114;

⁴²⁴ Bk. Ebû Muhammed (Ebû'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed el-Makrîzî, *Kitâbu'l-mevâiz ve'l-i'tibâr fî zikri'l-hutât ve'l-âsâr*, nşr. Fuat Sezgin (Frankfurt: 1995), 52.

⁴²⁵ Mahfuz Söylemez, *Kûfe'nin Siyasî Târîhi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 34.

denge siyasetine uygun olarak nüfuzlarından istifade edebileceğini düşündüğü Kûfe ve Kureyş kabilesinin ileri gelenlerine ikta⁴²⁶ olarak vermiştir.⁴²⁷

Hiz. Osman'ın Sevâd arazisini Güney Arabistan ve Hicaz'da arazileri bulunan kimselere kiraya vermesi Hiz. Ömer döneminden itibaren Sevâd arazisinin kontrolünü elinde bulunduran, bu araziyi işleten ve gelirlerinden öncelikle istifade eden⁴²⁸ ehlü'l-eyyâm'ın çok şiddetli tepkisine sebebiyet vermiştir. Daha önce şehirde yaşanan olaylarda, yönetimin revâdif lehine takındığı durum sebebiyle Kûfe'de ortaya çıkan muhalefet, bu hadiseden sonra Hiz. Osman'ın şehit edilmesine kadar varan⁴²⁹ kanlı bir isyan hareketine dönüşmüştür.

Hiz. Ali dönemine gelindiğinde ise Kûfe artık İslam siyasetini nabzının attığı politik bir merkez durumundadır. Devlet başkanının katliyle sonuçlanan ihtilal ortamında isyancıların tehdit ve baskıları sonucu halifeliği kabul etmek zorunda kalan Hiz. Ali,⁴³⁰ ilk iş olarak, bazılarının ona olan biatlerinde şart olarak sundukları Hiz. Osman'ın katillerinin bulunması meselesiyle ilgilenmişti. Fakat olaya karışan isyancıların münferiden suçu kabul etmemeleri ve olayı hep beraber üstlenmeleri⁴³¹ katillerin tespitini imkânsız kılmıştı. Aslında Hiz. Ali bu soruşturmayı zamana yayarak çözmek istiyordu. Zira bu konuda aceleci davranmak onu, hâkimiyetini henüz tesis edemediği ve içerisinde isyancılarında bulunduğu Medine'de Hiz. Osman'la aynı akıbete uğratabilirdi.⁴³²

Hiz. Ali'nin bu konudaki tavrı reel politika açısından doğru olsa da halifeliği süresince içine girmek zorunda kaldığı iki büyük savaşta muhaliflerinin yegâne dayanak noktasını oluşturmuştur. Bu olayların ilki olan Cemel vakasında Hiz. Ali Kûfelileri kendi saflarında yer almaya ikna etmek için epeyce uğraşmış,⁴³³ sonunda

⁴²⁶ “İktâ, kamu otoritesine ait taşınmazların mülkiyet, işletme veya faydalanma haklarının yetkili merciler tarafından uygun kimselere tahsis edilmesini ifade eden bir terimdir.” Bk. Mehmet Demirci, “İktâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/43-47.

⁴²⁷ Kalkaşandî, *Subh*, 13/113.

⁴²⁸ Mahayudın Hj Yahaya, “Kûfelilerin Miladi 7. Yüzyılın Ortalarındaki Siyasî Muhalefetleri”, çev. Ünal Kılıç, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2002), 233.

⁴²⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/31.

⁴³⁰ Kaynaklar Hiz. Ali'nin başlangıçta bu görevi kabul etmek istemediğini haber verir. Ancak kabul etmemesi durumunda kendisi de dâhil olmak üzere Talha ve Zübeyr gibi önde gelen kişilerin öldürüleceğine dair isyancılar tarafından gelen tehditler Hiz. Ali'nin bu görevi istemeden de olsa kabul etmesine sebebiyet vermiştir. Bk. Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *el-İmâme ve's-siyâse* (Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1990), 65 vd.; Belâzürî, *Ensâb*, 1/559-560; Taberî, *Târîh*, 5/448.

⁴³¹ Dineverî, *Ahbâr*, 165.

⁴³² Söylemez, *Kûfe'nin Siyasî Târîhi*, 54.

⁴³³ Taberî, *Târîh*, 5/508-512; İbn Kuteybe, *İmâme*, 1/65-66.

Kûfeliler büyük bir sayıyla Hz. Ali'nin ordusuna katılmış⁴³⁴ ve Cemel Savaşının kazanılmasında etkin bir rol üstlenmişlerdir.⁴³⁵

Hz. Aişe'yle girdiği savaşı galibiyetle bitiren Hz. Ali, Kûfe siyaset tarihinin kaderini belirleyen bir karar alarak iktisaden zayıf gördüğü Medine'ye dönmemiş gerek insan kaynağı ve gerekse ekonomik gelirleriyle ülkenin yeni siyasî ve askerî merkezi konumundaki Irak'ta kalmaya ve Kûfe'yi başkent ilan ederek buraya yerleşmeye karar vermiştir.⁴³⁶ Almış olduğu bu kararla o, bu şehirdeki siyasetin temel karakterini de belirlemiş oldu. Zira gerek vefatına kadar kendi halifeliği döneminde ve gerekse ondan sonra şehre hâkim olan Emevîler döneminde, bazen iktidar bazen ise muhalif vasfıyla Kûfe, ülke siyasetinin diğer ucunu temsil eden siyasî bir merkez haline gelmiştir.

Hz. Ali'nin Muaviye (öl. 60/680) ile girdiği mücadeleden itibaren yaşanan bazı hadiseler Kûfe siyasetini bambaşka bir evreye taşımıştır. Özellikle tahkim olayı o güne kadar kabile asabiyesine istinat eden ve idarî/malî itirazların şekillendirdiği Kûfe siyasetini ikiye bölmüş ve siyasetini inanç haline getiren yeni bir tarz ortaya çıkarmıştır. Şöyle ki çoğunluğunu bedevi insanların oluşturduğu 12.000 kişilik bir grup hakem olayını doğru bulmayarak Hz. Ali'den ayrılmışlardır.⁴³⁷

Kûfe siyasetini itikâdî bir hüviyete taşıyan diğer bir hadise ise Hz. Hüseyin'in (öl. 61/680) şehit edildiği Kerbelâ olayıdır. Sıffîn Savaşının akabinde Hz. Ali'nin Hâricîler'den Abdurrahman İbn Mülcem (öl. 40/661) tarafından şehit edilmesinden sonra⁴³⁸ başta Kûfe'liler olmak üzere,⁴³⁹ daha önce babası tarafından atanan valilerin biatıyla halife olan Hz. Hasan (öl. 49/669) kendisine biat etmeyen tam tersine halifeliğini ilan eden Muaviye'nin⁴⁴⁰ büyük bir orduyla Irak'a doğru hareket ettiğini öğrenince 40.000 kişilik bir orduyla ona karşı koymak üzere Medâin şehrine doğru

⁴³⁴ Halife b. Hayyât, *Târih*, 184; İbn Abdirabbih, *el-İkdu'l-ferid*, 4/293; Belâzürî, *Ensâb*, 3/29.

⁴³⁵ Söylemez, *Bedevilikten Hadariliğe Kûfe*, 64.

⁴³⁶ İbn Kuteybe, *İmâme*, 1/86.

⁴³⁷ Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed, *el-Milel ve'n-nihal*, (Y.y.: b.y.), 1/156.

⁴³⁸ İbn Kuteybe, *İmâme*, 1/138; Taberî, *Târih*, 5/145; Dîneverî, *Ahbâr*, 214; İbn Hibban, *Sikât*, 2/292.

⁴³⁹ Belâzürî, *Ensâb*, 3/278; Taberî, *Târih*, 6/73. Târihî rivayetler Hz. Hasan'ın halifeliğe getirilişiyle ilgili farklı rivayetler bulunmaktadır. Bunlardan ilkinde göre özellikle Kûfeliler Hz. Hasan'a Muaviye ile savaşması şartıyla biat etmişlerdir. Bk. Taberî, *Târih*, 6/73. Diğer rivayete göre ise o halifeliği istememesine rağmen bir takım menfaatler karşılığında Muaviye'ye devretmek niyetiyle biat almıştır. Bk. Ebû Bekr Muhammed b. Müslim b. Ubeydillâh İbn Şihâb ez-Zührî, *el-Megâzî en-nebeviyye*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 157; Taberî, *Târih*, 6/73-74; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, 3/406.

⁴⁴⁰ İbn Hibbân, *Sikât*, 2/305.

yola çıktı. Tarihi kaynakların verdiği bilgiye göre Hz. Hasan'ın zorluklar içerisinde topladığı bu ordu⁴⁴¹ amaçları farklı olan insanlardan oluşmaktaydı. Ordunun büyük bir kısmını, yakın bir zamanda Muaviye ile yapmış oldukları savaşlar nedeniyle yorgun düşen ve yeni bir savaş istemeyen Kûfeliler oluştururken diğer bir kısmı Hâricîlerden meydana gelmekteydi.⁴⁴² Sadece çok az bir kısmı Hz. Hasan'ı gönülden seven ve onunla aynı amaca sahip insanlardan oluşmaktaydı.⁴⁴³ Nitekim üzerlerine gelen büyük bir savaşçı grubuna karşı böyle bir orduyla savaşmanın mümkün olamayacağını fark eden Hz. Hasan, ordusunun ilerleyişi esnasında karşılaştığı bazı gelişmelerin de⁴⁴⁴ etkisiyle Muaviye ile anlaşarak hilafeti ona bırakmıştır.⁴⁴⁵

Hicrî 41 yılından gerçekleşen bu anlaşmayla Kûfe artık Emevîler'in hâkimiyetine girmiştir. Bu tarihten itibaren şehir, iktidarını tahkim etmek isteyen Emevîler ile onlara karşı isyan eden şehir halkının mücadele arenasına dönmüştür. Muaviye, Hz. Osman'ın şehadetinden itibaren çıkmış olduğu iktidar yolculuğunda her ne kadar kendisine biat etmiş olsalar da, Kûfelilerin içlerinde besledikleri gerçek duyguları ortaya çıkartmak için şehirde Hz. Ali karşıtlığı üzerine bina edilen bir siyaset uygulamıştır. Şehre atamış olduğu valilere sürekli Hz. Ali'yi kötülerini emrederek⁴⁴⁶ halkı ajite etmek ve böylelikle Hz. Ali ve oğullarına bağlı olanları tespit ederek cezalandırmak istemiştir. Öyle ki Ziyâd b. Ebîh döneminde bu ajitasyonlar mescitlerde Hz. Ali'ye lanet okumaya kadar varınca⁴⁴⁷ bir grup insanla birlikte Hucr b. Adî (öl. 51/671) isyan etmiştir.⁴⁴⁸

⁴⁴¹ Kûfeliler Hz. Hasan'ın mescitte yaptığı cihat çağrısına olumlu karşılık vermediler. Çok az bir kısmı Hz. Ali taraftarı bazı kabile reislerinin çağrısıyla ikna edilebildi. Ordu ancak Hz. Hasan'a bağlı çevre vilayetlerden gönderilen askerlerle oluşturulabilmişti. Bk. Belâzürî, *Ensâb*, 3/279-280; Ebü'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî, *Mekâtîlü't-Tâlibîn*, thk. Seyyid Ahmed Sakar, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, tr.), 61.

⁴⁴² Söylemez, *Bedevilikten Hadariliğe Kûfe*, 89.

⁴⁴³ Söylemez, *Bedevilikten Hadariliğe Kûfe*, 90.

⁴⁴⁴ Bu gelişmelerden ilki Hz. Hasan'ın barış fikrini gündeme getirmesiyle yaşanmıştır. Orduya kafir olarak gördükleri ve öldürülmesi gerektiğine inandıkları Muaviye ve taraftarlarıyla savaşmak üzere katılan Hâricîler, barış fikrini dile getirmesi sebebiyle Hz. Hasan'a isyan etmişler ve onu tekfir ederek öldürmeye çalışmışlardır. Bk. Belâzürî, *Ensâb*, 3/282; Ya'kubî, *Târîh*, 2/214; Taberî, *Târîh*, 6/74; Dîneverî, *Ahbârü't-Tivâl*, 216; İsfahânî, *Mekâtîl*, 63. Hz. Hasan'ı barış fikrine götüren bir diğer gelişme ise komutanlarından Ubeydullah b. Abbas'ın Muaviye tarafına geçmesidir. Bk. Belâzürî, *Ensâb*, 3/284; Ya'kubî, *Târîh*, 2/214; Taberî, *Târîh*, 6/79; İsfahânî, *Mekâtîl*, 6.

⁴⁴⁵ Belâzürî, *Ensâb*, 3/287.

⁴⁴⁶ Belâzürî, *Ensâb*, 4/1, 243; İbnü'l-Esir, *Kâmil*, 3/478; Nuveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 20/330.

⁴⁴⁷ Belâzürî, *Ensâb*, 4/242; Dîneverî, *Ahbâr*, 223; Ebü Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *Kitâbu'l-evâil* (Tanta: Dâru'l-Beşîr, h.1408), 204; Mes'ûdî, *Mürûcu'z-zeheb*, 1-4/34; İsfahânî, *Eğânî*, 17/138; İbnü'l-Esir, *Kâmil*, 3/468; Nuveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 20/325.

⁴⁴⁸ Bazı kaynaklarda sahâbî olduğuna dair rivayetlerin bulunduğu Hucr b. Adî (Bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/217), Kinde kabilesine mensup olup, Hz. Ömer zamanında Sâsânîlere karşı yürütülen fetih hareketleri için Irak bölgesine gelen ve burada askerlerin iskânı için kurulan Kûfe şehrine yerleşmiş

Hiz. Osman ve Hiz. Ali d6nemlerinde bazı sıkıntılar yaşanmakla birlikte raşit halifeler d6neminde devletin genel siyaseti, fethedilen yeni topraklarla birlikte İşlam coğrafyasının tamamında temel referansların hâkim olduğu bir toplum d6zeni kurmak olmuştur. Bu sebeple başta sahabe-i kirâm olmak 6zere b6t6n M6sl6manlar bu d6nemde hangi pozisyonda olurlarsa olsunlar kendilerine yegane hedef olarak dinin insanlara ulaştırılmasını ve 6ęretilmesini seğmişlerdir. Dolayısıyla raşit halifeler d6neminde toplumu motive eden temel duygu İşlam'ın yayılması uğrunda gayret g6stererek bu d6nyada Y6ce Allah'ın rızasını kazanmak ve ahirette O'nun (c.c.) vadettiği m6kafatını elde etmek olmuştur.⁴⁴⁹ Fakat bu durum 6meyyeoğullarının iktidara talip olmasıyla değişmeye başlamıştır. Onların, tartıřmalđ bir şekilde ele geçirdikleri iktidarlarını tahkim etmek için ortaya koydukları bazı uygulamalar toplumda karışıklığa ve yukarıda ifade edilen motivasyonun kaybolmasına yol açmıştır. 6zellikle Sıffın Savaşından itibaren Hiz. Ali'nin yanında yer aldıkları bildikleri K6fe'de, ona ve ailesine karşı y6r6tt6kleri aşağılama siyasetine isyan eden Hucr b. Adđ ve bazı arkadaşlarını 6ld6rmeleri, İşlam toplumunda geri d6nd6r6lemez ayrılıkları başlattığı gibi kendilerine karşı olan muhalefeti daha da derinleştirerek diğer İşlam beldelerine sıratmıştır. Nitekim Medine'de yaşayan Hiz. H6seyin, K6fe valisi Ziyâd'ın yaptıklarını ağır biçimde eleştirdiği bir mektubu Muaviye'ye yollayarak⁴⁵⁰ potansiyel liderliğini 6stlendiği yeni bir muhalefet hareketi başlatmıştır.

Aslında Hiz. H6seyin'in şehadeti de dâhil olmak 6zere K6fe merkezli yaşanan b6t6n hadiselerin temelinde k6kleri daha eskiye dayanan Emevî-Haşimî rekabeti bulunmaktadır. Cahiliye d6neminde 6ne çıkan konumlarına rağmen Hiz. Peygamber'in risâletiyle Haşimoğullarının gerisine d6şen Emevîler, yitirmiş oldukları pozisyonlarını

olan bir kimsedir. Başlangıçta savaşlarda g6sterdiği yararlılık sebebiyle askerî bir şahsiyet olarak 6ne çıkan Hucr'un (Bk. Belâz6rî, *F6t6h*, 377) K6fe şehir Târîhi açısından tebar6z ettiği asıl evre Hiz. Ali d6nemiştir. Gerek Cemel ve gerekse Sıffın Savaşlarında muhaliflerine karşı y6r6tt6ęu m6cadelesinde daima Hiz. Ali'nin yanında yer alan Hucr (Bk. Eb6'l-Kâsım Kemâl6ddin 6mer b. Ahmed b. Hibetillâh b. Muhammed el-Ukaylî, *Buğyetü't-taleb fi Târîhi Haleb*, thk. S6heyl Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 5/2136) ona olan sevgisi ve sonraki d6nemde iktidarı ele geçiren Emevîlerin şehirde y6r6tt6kleri Ali karşıtlığına g6stermiş olduğu tepki sebebiyle muhalif bir kimlik olarak tanınmıştır. Nihayet Ziyâd b. Ebîh d6neminde Hiz. Ali'nin k6f6r ve hakaret derecesinde aşağılanmasına isyan ettiği için tutuklanmış ve Merciazrâ denilen yerde 6ld6r6lm6řt6r. Bk. Nebi Bozkurt, "Hucr b. Adđ", *T6rkiye Diyanet Vakfı İşlâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/277-278; Belâz6rî, *Ensâb*, 4/262; İşfehânî, *Eğânî*, 17/155; İbn6'l-Esîr, *Kâmil*, 3/488. İbn Hazm, 6ld6r6lenler arasında Umeyr b. Yezîd b. Amr b. şurâhil'in de olduğunu belirtmektedir. Bk. Eb6 Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endel6sî el-Kurtubî, *Cemheretu ensâbi'l-Arab* (Beyrut: Dâru'l-K6t6bi'l-İlmiyye, 1983), 427.

⁴⁴⁹ Corci Zeydan, *İşlam Uygarlıkları Târîhi*, ev. Necdet G6k (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 2/285.

⁴⁵⁰ Belâz6rî, *Ensâb*, 2/103.

tekrar elde edebilmek için yıllarca beklemişler ve nihayet Hz. Osman'ın şehit edilmesiyle birlikte bu fırsatı ele geçirmişlerdi. Hz. Ömer'in, şerhlerinden emin olmak üzere Rumlarla savaş bahanesiyle Şam bölgesine sevk ettiği bu ailenin Hz. Osman'ın şehadeti esnasında reisi konumunda bulunan ve Şam eyaletinin yönetimini elinde bulunduran Muaviye, bütün eyaletler biat etmesine rağmen, Hz. Osman'ın katillerinin bulunmasını şart koşarak yeni halife Hz. Ali'ye biat etmemiş ve bu şekilde iyi hesaplanmış bir strateji ile iktidar yürüyüşü başlatmıştır. Sonunda onunla giriştiği Sıffın Savaşının tahkime giderek sonuçlandırılmasına itiraz eden Hâricîler'den Abdullah b. Mülcem'in Hz. Ali'yi şehit etmesiyle bu emeline kavuşmuş ve hicrî 40 yılında halifeliğini ilan etmiştir.⁴⁵¹ Bu süreçten sonra Ümeyyeoğullarının bütün siyasetleri kendi iktidarlarını tahkim etmek adına Haşimoğullarını baskılamak ve yürüttükleri karalama politikalarıyla onları halkın gözünden düşürmek olmuştur. Fakat onların kendi iktidarları için atmış oldukları en büyük adım Muaviye daha sağ iken oğlu Yezid'in (öl. 64/683) ona varis kılınmasıyla iktidarlarını saltanata dönüştürme hamleleridir ki Muaviye bunu temin etmek için bütün eyalet merkezlerinde halkı bir araya toplayarak oğlu Yezid'e biat ettirmiştir.⁴⁵² İşte Hz. Hüseyin'in şehadetle sonuçlanan muhalefet hareketi bu uygulama üzerine ortaya çıkmıştır.

Aslında Hz. Hüseyin abisinin anlaşmalı olarak hilafeti devrettiği Muaviye'ye biat etmiş birisiydi. Ancak o, kendi ailesine dönük karalama kampanyaları ve bu kampanyaya karşı çıkan insanların öldürülmesi üzerine sesini yükseltmeye ve Emevî iktidarını eleştirmeye başlamıştır. Hucr b. Adî'nin öldürülmesi üzerine yazmış olduğu mektubundan bu açıkça anlaşılmaktadır.⁴⁵³ Fakat açık bir şekilde harekete geçmesi, Yezid'e biat etmesinin istenmesi üzerine gerçekleşmiştir. Kendisinin de yaşamakta olduğu Medine halkından biat istendiğinde o bunu kabul etmemiş ve burada baskı göreceğini düşünerek Mekke'ye kaçmıştır.⁴⁵⁴

Hz. Hüseyin'in Yezid'e biat etmeyip Mekke'ye kaçığının duyulması Kûfe'deki Emevî muhaliflerini harekete geçirmiş, gerek yazdıkları mektuplar⁴⁵⁵ ve gerekse gönderdikleri heyetlerle kendisine biatlerini bildirmişler ve halife olarak

⁴⁵¹ İbn Kuteybe, *Kitâbü'l-meârif*, 1/349.

⁴⁵² Bk. İbrahim Sarıçam, *Emevî-Haşimi Mücadelesi İslam Öncesinden Abbasîlere Kadar* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 300 vd.

⁴⁵³ Belâzürî, *Ensâb*, 2/103.

⁴⁵⁴ İbn Abdırabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 5/125.

⁴⁵⁵ Bazı kaynaklar Kûfelilerin bu şekilde Hz. Hüseyin'e yüzlerce mektup gönderdiğinden bahsetmektedir. Bk. Söylemez, *Kûfe'nin Siyasî Târîhi*, 132.

başlarına geçmesi için onu Kûfe'ye davet etmişlerdi.⁴⁵⁶ Kûfelilerin bu ısrarlarına kayıtsız kalmayan Hz. Hüseyin amcasının oğlu Müslim b. Âkil'i (öl. 60/680) durumu yerinde tespit etmesi için Kûfe'ye gönderdi. Müslim Kûfe'ye vardıktan sonra kısa bir süre içerisinde 18.000 kişinin biatını almış⁴⁵⁷ ve bir an önce Kûfe'ye gelmesi için durumu Hz. Hüseyin'e bildirmiştir.⁴⁵⁸ Bunun üzerine Hz. Hüseyin hazırlıklarını tamamlayarak Kûfe'ye doğru yola çıktı. Fakat Sa'lebiye denen yere ulaştığında şehirde durumun değiştiğini, Müslim b. Akîl'in yakalanıp öldürüldüğünü ve Emevîler'in şehre tekrar hakim olduğunu öğrendi. Arkadaşlarıyla yaptığı istişareler neticesinde geri dönmeye karar vermesine rağmen, gerek Müslim'in çocuklarının babalarının intikamını almak istemeleri ve gerekse etrafındaki bazı kişilerin Kûfelilerin kendisine daha farklı davranacakları şeklindeki telkinleri sebebiyle geri dönmekten vazgeçti ve Kûfe'ye doğru ilerlemeye devam etti. Nihayetinde Kerbelâ'ya vardığında onun geleceğini bilen ve Kûfe'ye girmesini engellemek için her türlü tedbiri almış bulunan vali Ubeydullah b. Ziyâd'ın (öl. 67/686) askerleri tarafından etrafı kuşatılarak Yezid b. Muaviye'ye biat etmesi istendi. Bunu kabul etmeyince de yanındaki kişilerle beraber acımasızca şehit edildi.

Kûfe'de ortaya çıkan siyasî hareketlerinin düşünceye dolayısıyla tefsir faaliyetlerine olan etkisini şu şekilde izah edilebilir: İslam siyaset düşüncesinde ülkeyi idare eden kişi meşruiyetinin zemini dine dayanmaktadır. Dolayısıyla ona biat etmek veya karşı gelmek dinî bir açıklamayı gerektiriyordu. Dolayısıyla iktidarı ele geçirdiği andan itibaren meşruiyeti tartışılan Emevîler de ona muhalefet eden Kûfeliler de temel kaynaklara yönelmişler ve kendilerini meşrulaştıracak şekilde onları yorumlama gayreti içine girmişlerdir.

1.3.4. Eğitim-Öğretim Faaliyetleri

Miladi 7. Asrın başlarına kadar formal eğitim ve öğretim faaliyetlerinin yok denecek kadar az olduğu Arabistan coğrafyasında⁴⁵⁹ Hz. Peygamber'e gönderilen vahiylerle birlikte bambaşka bir süreç başlamıştır. İhtiva ettiği hakikatler ile Kur'an, bir yandan insanın asıl anlamını bulduğu bir varlık tasavvuru inşa ettiği gibi diğer yandan bireyden başlayarak toplumu her açıdan kuşatan bir medeniyet fikrine onu

⁴⁵⁶ Belâzürî, *Ensâb*, 2/77; Taberî, *Târîh*, 5/347.

⁴⁵⁷ İbn Hibbân, *Kitâbü's-Sikât*, 2/307.

⁴⁵⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 11/480.

⁴⁵⁹ Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb, *Kitâbu'l-muhabber*, thk. Eliza Lichtenstater (Haydarabad: 1942), 161.

inandırması/ulaştırmıştır. Nüzul surecine göre vahiyleri incelediğimizde Kur'ân'ın bu etkisinin daha ilk ayetlerden itibaren, gerek insanın kendi zatının biyolojik aşamaları⁴⁶⁰ gerekse kendisinin dışındaki alemin -özellikle kozmik unsurlar- oluş, düzen ve yok oluş cihazları ile insanın nazar-ı dikkatine sunulmasıyla ortaya çıktığını görmekteyiz. Mucizevî bir ifade tarzı ve üslup özellikleriyle dile getirilen bu hakikatler dönem insanının bütün dikkatini Kur'ân'a yöneltmiş ve o bütün yönleriyle eğitim-öğretim faaliyetinin merkezine yerleşmiştir. Fakat bu dönemde eğitim ve öğretim faaliyeti kalem ve kitap marifetiyle gerçekleştirilen bir etkinlik olmaktan ziyade, indirilen ayetlerin işitme yoluyla ezberlenmesi ve gereğince amel edilmesi şeklinde cereyan etmiştir.⁴⁶¹

Hiz. Peygamber sonrası süreçte ise özellikle ikinci halife Hiz. Ömer'den itibaren fetihlerle birlikte coğrafi sınırların genişlemesine⁴⁶² paralel olarak farklı kültür geçmişine sahip insanların İslamiyet'le tanışması, eğitim ve öğretimde yeni bir süreci başlatmıştır. Hiz. Ömer devamlı genişleyen sınırlar, artan ekonomik gelirler ve gitgide kalabalıklaşan nüfusu siyasî olarak organize edebilmek için birtakım tedbirler almıştır. Bunların başında malî kayıtların tutulduğu "divan" teşkilatının kurulması,⁴⁶³ beytü'l-mâlin kurumsallığının güçlendirilmesi,⁴⁶⁴ ekonomik faaliyetleri denetleyen "hisbe"⁴⁶⁵ kuruluşu gibi malî ve beldelere hâkimler tayin etme şeklinde adlî düzenlemeler gelmektedir.

Hulefâ-i râşidîn döneminde Hiz. Ömer'den başlayarak devletin idarî ve malî olarak sistematize edilmesine yönelik yukarıda kısmen zikrettiğimiz çalışmaların yanında eğitim-öğretim alanında da bazı gelişmelere şahit olunmuştur. Bu gelişmelerin başında, eğitim-öğretim faaliyetlerinde merkezî konumda bulunan mescitlerin yanında geleneksel Kur'ân eğitimiyle birlikte dinin temel bilgilerinin öğretildiği⁴⁶⁶ "Küttâb" kurumunun yaygınlık kazanması gelmektedir.⁴⁶⁷ İleri seviyedeki eğitim-öğretim faaliyetlerine ön hazırlık işlevi gören bu kurumlar en küçük

⁴⁶⁰ el-Alak 96/2.

⁴⁶¹ Hüseyin Algül, *İslam Târîhi* (İstanbul: Gonca Yayınları, 1997), 2/180.

⁴⁶² Taberî, *Târîh*, 4/225.

⁴⁶³ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/295-296.

⁴⁶⁴ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-harâc*, 45.

⁴⁶⁵ İbn Hacer, *İsâbe*, 13/517-518.

⁴⁶⁶ Bk. Ebû Mansur Ahmed b. Ali b. Ebî Tâlib et-Tabersî, *el-İhticâc*, thk. Muhammed Bakır el-Musevî el-Horasanî (Beyrut: 1981), 295.

⁴⁶⁷ Ahmed Çelebi, *İslam'da Eğitim Öğretim Târîhi*, çev. Ali Yardım (İstanbul: Damla Yayınevi, 1998), 243.

yerleşim birimlerine kadar götürülmüştür.⁴⁶⁸ Emevîler ve Abbasiler döneminde bu kurumlarda yürütülen eğitim ve öğretim faaliyetleriyle fethedilen yerlerdeki insanlar arasında İslam'ı yaymak ve böylelikle farklı etnik gruplar arasında inanç/amel birliğini sağlayarak dinî kültürün muhafazası amaçlanmıştır.⁴⁶⁹

Kur'an eğitimi, Hulefâ-i Râşidîn döneminde, önceki döneme nazaran daha da artmış, sistemli ve planlı bir hale gelmiştir. Çünkü fetihlerle birlikte bünyeye yeni katılan unsurların entegrasyonu bunu gerekli kılmıştır. Bundan dolayı bütün halifeler eğitim-öğretim meselesine hassasiyet göstermişler ve insanların eğitimini ihmal etmemişlerdir. Bu çerçevede Hz. Ömer yeni fethedilen bölgelere vali ve komutan yanında bir de muallim göndermiş ve yapılacak derslere halkın katılımını istemiştir.⁴⁷⁰ Hz. Ömer'in muallim olarak görevlendirmiş olduğu bu kişiler gitmiş oldukları bölgelerde eğitim ve öğretim namına büyük bir gayret içerisine girmişler ve icra etmiş oldukları ders faaliyetleriyle Kur'ân'ın hem okunuş hem de anlaşılmasının doğru bir şekilde gerçekleşmesine büyük katkılar sunmuşlardır. Örneğin kıraat konusundaki birikimiyle sahabe arasında önemli bir yeri bulunan Ebü'd-Derdâ gönderilmiş olduğu Dimeşk şehrinde her gün sabah namazından başlayıp öğlen vaktine kadar sürdürdüğü tedrisat faaliyetleriyle bu bölgeye ciddi bir kıraat formasyonu kazandırmıştır. O buradaki çalışmalarını vefat edene kadar devam ettirmiştir.⁴⁷¹ Bu kişilerden birisi olan İbn Mes'ûd ise muallim olarak gönderilmiş olduğu Kûfe'de yıllarca devam eden ve büyük bir özveriyle gerçekleştirdiği ilmi çalışmalarıyla binlerce kişinin alim olarak yetişmesine vesile olmuştur.⁴⁷² Aynı şekilde Abdullah b. Abbâs da Mekke'de eğitim ve öğretim çalışması namına büyük gayretler sarfetmiş ve Alim vasfına sahip bir çok talebe yetiştirmiştir.⁴⁷³

Emeviler dönemine gelindiğinde ise eğitim ve öğretim çalışmaları yoğunluğunu iyice arttırmıştır. Mescitlerin merkezi konumda olduğu bu çalışmalarda ilmi meselelerin derinlik ve gelişme kaydetmiş olması sebebiyle belirli seviyede

⁴⁶⁸ Belâzürî, *Ensâb*, 5/414; Mehmet Dağ ve Hıfzurrahman R. Öymen, *İslam Eğilim Târîhi* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1974), 65; Ziya Kazıcı, *Ana Hatları ile İslam Eğitim Târîhi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1995), 22-23.

⁴⁶⁹ Jacob M. Landau, "Küttâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları 2003), 27/3-4.

⁴⁷⁰ Zehebî, *Siyer*, 2/344, 389; Philip K. Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslam Târîhi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980), 2/396-397.

⁴⁷¹ Ahmet Emin, *Duha'l-İslâm*, (Kahire: 1964), 2/196.

⁴⁷² İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/150 vd.; İbn Hacer, *İsâbe*, 2/360-362 ; İbn Abdilberr, *İstiâb*, 11/308-316.

⁴⁷³ Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris, *el-A'lâm*, (Bağdat: el-Matbaatü'l-Âlemiyye, 1970), 4/228-229 ; *İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gâbe*, 3/192.

ihhtisaslaşma ortaya çıkmaya başlamıştır.⁴⁷⁴ Örneğin mescidin bir bölgesinde tefsir dersi yapılırken diğer bir bölgesinde fıkıh bir münazaranın bir başka noktasında ise hadis rivayetiyle ilgili ders halkaları kurulmuştur.⁴⁷⁵ Bu dönemdeki eğitim-öğretim faaliyetleri sadece dini ilimlerle sınırlı kalmamıştır. Bunun yanında şiir, edebiyat ve eyyâmül-arab gibi alanlarda bu dönemdeki eğitim öğretim faaliyetlerinin kapsamına dahil edilmiştir.⁴⁷⁶

Buraya kadar zikrettiğimiz hususlar İslam toplumunun hicri ilk iki asırdaki eğitim ve öğretim faaliyetlerinin genel bir panoramasından ibarettir. Meseleyi asıl konumuz açısından ele alacak olursak eğitim-öğretim faaliyetlerinin Kûfe'deki serencamını iki aşamada değerlendirmek mümkündür. Bunlardan ilki Abdullah b. Mes'ûd ile gerçekleşen aşama olup bu aşamayla ilgili yukarıda bilgiler verilmiştir. Tâbiûn ve Tebeu't-Tâbiîn dönemlerinden oluşan ikinci aşamada ise bu faaliyetler konu, içerik ve yöntem olarak farklı bir seviye ulaşmıştır. Bu seviye söz konusu aşamadaki çalışmalarda özellikle şer'î ahkam meseleleriyle ilgilenilmesidir. Kûfe'nin ilk muallimi Abdullah b. Mes'ûd'un ders halkalarında yetişen Mesruk b. Ecda' (öl. 63/683 [?]), Alkame b. Kays (öl. 62/682) ve Esved b. Yezid (öl. 75/694) gibi kişiler ve onların öğrencileri olan tebeu't-tâbiîn uleması, şehrin çok kültürlü yapısından kaynaklanan bu tarz meselelerle yoğun bir şekilde ilgilenmişler ve rivayet bilgisi, dil ve re'y gibi karinelerden yararlanarak şehirde ciddi bir fıkıh birikimi oluşturmuşlardır.

Kûfe'nin eğitim-öğretim faaliyetlerinde öne çıkan bir diğer mesele de Kur'ân kıraatı meselesidir. Bilindiği gibi başlangıçta ilimler arz ve semaya dayanan ezber yönetimiyle öğretilmiştir. Kur'ân'ın öğretimi de insanların ellerinde yazılı nüshalar bulunmaması sebebiyle bu konudaki yetkinlikleriyle temayüz etmiş sahabenin aynı yöntemle icra ettikleri ders halkalarında gerçekleşmiştir. Ancak genişleyen sınırlara paralel olarak farklı kültürlerden çok fazla insanın İslam'a girmesiyle Kur'ân kıraatı konusunda bir karmaşa meydana getirmiştir. İşte Hz. Osman zamanında, kıraat konusunda oluşan bu karmaşayı önlemek ve kıraatı belirli bir standarda kavuşturmak için Kur'ân'ın çoğaltılması ve Kûfe'nin de içerisinde yer aldığı bazı merkezlere gönderilmesine karar verilmiştir.⁴⁷⁷ Bu gelişme o güne kadar Abdullah b. Mes'ûd'un

⁴⁷⁴ Bkz. İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-ahbâr*, thk. Ahmed Zeki el-Adevi, (Kahire: 1930), 1/309

⁴⁷⁵ Bkz. İbn Sa'd, 2/249-252; 4/182; İbnu'l-Cevzi, es-Sıfat, 3/52.

⁴⁷⁶ Ebü'l-Ferec El-İsfahânî, *el-Eğānî*, thk. Abdullah Ali Muhanna, (Beyrut: 1995), 1/85.

⁴⁷⁷ Nebi Bozkurt, Nevzat Kaya, "İstinsah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/369-371

tercihlerine göre şekillenmiş olan kıraat anlayışını değişime uğratmıştır. Tâbiûn dönemine denk gelen bu aşamadan sonra şehirdeki kıraat çalışmaları buraya gönderilen nüsha esas alınarak yürütülmüştür. Kûfe’de buraya gönderilmiş olan mushafa göre kıraat çalışmaları yürüten en önemli alim ise tâbiûndan Ebû Abdurrahman es-Sülemî’dir (öl. 73/692 [?]). Hz. Osman’ın görevlendirmesiyle ve Resm-i Osmanî’ye uygun olacak şekilde o, bu şehirde kırk yıl boyunca kıraat hocalığı yapmış⁴⁷⁸ ve şehri büyük bir kıraat formasyonuna kavuşturmuştur. Nitekim sahih oldukları konusunda herkesin üzerinde ittifak ettiği on kıraatten üç tanesinin bu şehre ait olması⁴⁷⁹ şehirde ortaya çıkan bu formasyonun açık bir kanıtı durumundadır.



⁴⁷⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'ati fî'l-Kirâât*, thk. Şevki Dayf, (Mısır: Dâru'l-Meârif h.1400), 67

⁴⁷⁹ Bk. Abdulhamit Birişik, “Kıraat”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/425-432

2. BÖLÜM

KÛFE TEFSİR EKOLÜ'NÜN OLUŞUMUNA ETKİ EDEN FAKTÖRLER

Hiz. Peygamber'in 23 yıllık risalet sürecinin sonuna gelindiğinde siyaseten Arabistan yarımadasına hâkim olan İslam,⁴⁸⁰ aynı zamanda vazettiği ilke ve prensipler aracılığıyla da yeni bir hayat tasavvuru inşa etmiştir. Böylelikle uzun bir geçmişi bulunan bölgede önceki kültürlerle vahye müstenit yeni hayat tarzının entegrasyonu sağlanmış ve burada yaşayan insanlar bireysel ve toplumsal yaşamın bütün aşamalarıyla ilgili referans çerçevesini Kur'ân ve Hiz. Peygamber'in örneğliğinin oluşturduğu zihinsel ve amelî bir formasyona kavuşmuştur. Kısaca ifade etmek gerekirse bu dönemde İslam, anlaşılma ve hayata aktarılma konusunda Hicaz bölgesinin tamamında standart bir anlam çerçevesine kavuşmuştur.⁴⁸¹ Hiz. Peygamber sonrası dönemde ise yukarıda ifade edilen çerçevenin değişmeye başladığı görülmektedir. Özellikle Hulefâ-i Râşidîn döneminden itibaren yoğun bir şekilde devam eden fetih hareketlerine paralel olarak ortaya çıkan nüfus hareketleri, ülkenin siyasî ve kültürel merkezlerini değiştirmekle kalmamış, özellikle Irak bölgesinde İslam'la yeni tanışan kadim din ve kültürlerle sahip insanların ortaya attığı sorular sebebiyle dinin nasıl anlaşılacağıyla ilgili daha önce Hicaz bölgesinde yerleşik bulunan standart din anlayışının dışına taşan anlayışların ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir.

Tarih kaynaklarında yer aldığına göre yerleşik din anlayışının dışına çıkan ilk görüş, Sıffin Savaşının sonuçlandırılma şekline dair Kûfe menşeli bir grup tarafından ortaya atılmıştır. Hiz. Ali ve Muaviye arasında gerçekleşen bu savaşta tarafların savaşı bitirmeye ve sonucun hakemler aracılığıyla belirlenmesine (tahkim) karar vermesi üzerine, Hiz. Ali'nin saflarında savaşa katılan ve sonradan Hâricîler olarak anılacak kimseler, hükmün sadece Allah'a ait olduğunu söyleyerek (Lâ hükme illâ lillâh)⁴⁸² tahkimi büyük günah saymışlar ve bunu kabul edenlerin büyük günah (mürtekibü'l-kebîra) işlediklerini ve tövbe etmedikleri takdirde kafir olacaklarını söylemişlerdir.⁴⁸³ Hâricîlerin dile getirdiği ve mürtekibü'l-kebîra olarak kavramsallaşan bu görüşleri o

⁴⁸⁰ Hasan İbrahim Hasan, *İslam Târîhi*, çev. Komisyon (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1987), 1/198.

⁴⁸¹ Cağfer Karadaş, "Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Kelâm İlminin Usûl-i Fıkıh, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi İle Olan İlişkisi", *İslâmî İlimlerde Metodoloji VI*, ed. İlyas Çelebi ve Mehmet Bulgen (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 19-67.

⁴⁸² Taberî, *Târîh*, 1/339; Ebû İshâk Rüküddîn İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el-İsferâyînî, *et-Tefsîr fi'd-dîn*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, (Lübnan: Alemü'l-Kütüb, 1940), 26.

⁴⁸³ İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, 18.

günün İslam toplumunda büyük tartışmalara ve Mürcie ile Mu'tezile gibi bazı mezheplerin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir.

Hicrî birinci asrın ortalarından itibaren mürtekibü'l-kebîra ile ilgili tartışmaların yanında genel İslamî anlayışın dışına çıkan bir diğer ayrışma ise kader konusunda yaşanmıştır. Kökleri çok eskilere dayanmakla birlikte⁴⁸⁴ Emevîler döneminde Ca'd b. Dirhem (öl. 124/742) tarafından yeniden dile getirilen kader anlayışına göre insana ait fiiller ilahî bir zorunluluk olarak ortaya çıkmakta ve bu fiillerin meydana gelmesinde insanın bir dahli bulunmamaktadır.⁴⁸⁵ İnsan iradesini nefy eden bu anlayış ilerleyen süreçte Cehm b. Saffân (öl. 128/745-46) tarafından sistemleştirilmiş ve "Cebriyye" ismiyle tarih sahnesindeki yerini almıştır.

Cebriyye'nin insan iradesiyle ilgili ortaya attığı bu fikirler kader konusunda yapılan tartışmaları hızlandırmış ve çok geçmeden bir reaksiyon olarak Kaderiyye mezhebini ortaya çıkarmıştır.⁴⁸⁶ Cebriyye'nin tam zıddında konumlanan bu mezhebe göre ise insan özgür iradeye sahip olması sebebiyle fiillerinin yegane sorumlusudur. İnsana ait fiillerin oluşmasında ilahî irade ve kader söz konusu değildir. Bilen bir varlık olarak insan kendi eylemini seçer ve iradesi ile onu gerçekleştirir.⁴⁸⁷

Yukarıda zikredilen mürtekibü'l-kebîra ve kader konusundaki tartışmalar, imamet, adalet, istitaat, müteşabihât, ilahî sıfatlar ve halku'l-Kur'ân gibi meseleleri de bünyesine katarak İslam'ın erken döneminden itibaren hareketli bir düşünce hayatının oluşmasına sebebiyet vermiştir. Fakat toplumu oldukça derinden etkilemiş olan bu tartışmalar dikkatlice incelendiğinde görülecektir ki konular etrafında serdedilen fikirler salt ilmi gayeyle ortaya atılmış değildir. Örneğin Hâricîlerin "*Gerçekten şeytanlar sizinle mücadele etmeleri için dostlarına telkinde bulunurlar. Eğer onlara uyarısanız şüphesiz siz de Allah'a ortak koşanlardan olursunuz.*",⁴⁸⁸ "*Kim bir mü'mini kasten öldürürse, cezası ebedî cehennemdir.*",⁴⁸⁹ "*Hüküm ancak Allah'a aittir.*"⁴⁹⁰ ve "*Kim Allah'ın indirdiğiyle hükmetmezse işte onlar kafirlerdir.*"⁴⁹¹ vb. ayetlere dayanarak geliştirmiş oldukları mürtekibü'l-kebîra'ya dair görüşleri, gerçekte onların

⁴⁸⁴ Cevâd Ali, *Mufasssal*, 6/121-122.

⁴⁸⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/85.

⁴⁸⁶ Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn* (Beyrut: Dâru'l-İlm, 1979), 1/118-120.

⁴⁸⁷ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 83.

⁴⁸⁸ el-En'âm 6/121.

⁴⁸⁹ en-Nisa 4/93.

⁴⁹⁰ el-En'âm 6/57; Yûsuf 12/40-67.

⁴⁹¹ el-Mâide 5/44.

sosyo-ekonomik itirazlarına ve siyasî hedeflerine yöneliktir. Zira tarihsel durum incelendiğinde anlaşılmaktadır ki Hâricîliğin çıkış noktasını oluşturan olaylar Hz. Osman'ın halifeliğinin ikinci altıncı yılında baş gösteren ekonomik krizle ilgili bilhassa Kûfe'de meydana gelen karışıklıklardır. Nitekim daha sonra Hâricîliğin kitlesini oluşturacak olan, çoğunlukla kültürel seviyesi düşük ve sosyo-ekonomik olarak oldukça zayıf durumda bulunan kesimler,⁴⁹² hilafet merkeziyle yaşanan bu sürtüşmelerde muhalefetin içerisinde yer alarak çatışmalara dâhil olmuşlardır. Halifenin öldürülmesine kadar varan bu karışıklıklarla ilgili Belâzürî ve Taberî'nin aktardığı bilgilere göre Hz. Osman'ın katlinde yer alan Zeyd b. Husayn et-Tâî, Şüreyh b. Evfa el-Absî, Abdullah b. el-Kevvâ' el-Yeşkûrî ve Hurhus b. Züheyr es-Sa'dî gibi kişilerin ilk Hâricî liderler olması⁴⁹³ Hâricîliğin ortaya çıkışında ekonomik ve siyasî motivasyonun varlığını ispatlar niteliktedir.

İlk dönemdeki tartışmalar dikkatlice incelendiğinde görülmektedir ki konular etrafında dile getirilen görüşler daha çok reye ve nasların teviline dayanmaktadır. Örneğin Sıffin Savaşından sonra tahkim hadisesine bağlı olarak ortaya çıkan büyük günah (mürtekibü'l-kebîra) tartışmalarında Hâricîler'in ameli imandan gören ve Yüce Allah'ın farz kıldığı bir ameli terk eden kimsenin imandan çıkıp kafir olacağına dair görüşlerine⁴⁹⁴ mesnet kıldıkları ayetler ne Hz. Peygamber tarafından ne de sahabe tarafından bu şekilde değerlendirilmiştir. Aksine Ebu Zerr el-Gıfârî'den (öl. 32/653) rivayet edilen meşhur hadiste de zikredildiği gibi Hz. Peygamber'in "Allah'tan başka ilah bulunmadığını ve Hz. Muhammed'in O'nun elçisi olduğunu kabul eden ve bu ikrar ile ölen kimsenin zina ve hırsızlık yapmış olsa bile cennete gireceğini" söylemesi⁴⁹⁵ onların reye bağlı olarak nasları tevil ettiklerini göstermektedir. Keza imanı sadece *marifetullah* olarak gören ve büyük günahların kişinin imanına zarar vermeyeceğini söyleyen Mürcie⁴⁹⁶ ve mürtekibü'l-kebîrayı iman ve küfür arasında bir yere (el-menziletü beynel-menzileteyn) koyan Mu'tezile'nin yöntemi de aynı şekilde teville dayanmaktadır. Siyasî ve sosyal olarak farklı saiklere dayanmış olsa da bütün bu tartışmalar göstermektedir ki başta Kûfe olmak üzere Irak coğrafyasında dinin

⁴⁹² Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred el-Ezdî es-Sümâlî, *el-Kâmil fi'l-lüğa ve'l-edeb*, thk. Muhammed Ebu Fadrl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1997), 3/314-317.

⁴⁹³ Bk. Belâzürî, *Ensâb*, 5/40-41; Taberî, *Târîh*, 5/85, 180.

⁴⁹⁴ Eş'arî, *Makâlât*, 110.

⁴⁹⁵ Müslim, *el-Müsnedü's-sahîh*, 1/95 (No.154).

⁴⁹⁶ Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebi Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî, *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. Nuaym Zerzûr, (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 132.

anlaşılma ve yorumlanmasında rey ve tevil bir yöntem olarak kullanılmaya başlanmıştır.

Tefsir ilmi açısından meseleye bakılacak olursa Hz. Peygamber'den sonra Mekke, Medine ve Kûfe gibi bazı merkezlerde yoğunlaşan tefsir faaliyetleri usul açısından ortak yönlerle sahip olmakla birlikte bazı yönleri itibariyle birbirinden farklılaşmıştır. Örneğin Übey b. Ka'b'ın başında bulunduğu Medine tefsir medresesi tamamen nakle dayalı bir yöntem benimsemiş iken⁴⁹⁷ İbn Abbas'ın başında bulunduğu Mekke ekolü nakille birlikte İsrâiliyat bilgisi ve dil karinesine ağırlık vermiştir.⁴⁹⁸ İbn Mes'ûd'un başında bulunduğu Kûfe ekolü ise diğer kaynakları dışlamamakla birlikte tefsir çalışmalarının merkezine rey ve dirayeti yerleştirmiştir. Çalışmanın bu bölümünde tefsire etki eden temel faktörleri dile getirerek bunların Kûfe Tefsir Ekolü'nün oluşması ve diğer ekollerden ayrışmasında nasıl bir rolünün bulunduğunu ortaya koymaya çalışılacaktır.

2.1. SOSYOKÜLTÜREL VE ETNİK YAPI

Kûfe şehrinin kurulmuş olduğu Sevad bölgesi Anadolu coğrafyasından doğan ve bu bölgeye akan Fırat ve Dicle nehirlerinin suladığı verimli toprakları ve uygun iklim şartları nedeniyle çok eski tarihlerden beri yoğun göçlere maruz kalmış bir bölgedir. Sümerler ve Akadlar gibi kadim medeniyetlerin neşet ettiği bu coğrafyada⁴⁹⁹ gerek fetih öncesi ve gerekse fetih sonrası bölgeye yerleşen Araplarla birlikte Arapların Nabâtî⁵⁰⁰ olarak isimlendirdiği Keldânî, Ken'ânî, Nehrî, ve Süryânî gibi kadim halklar yaşamaktaydı. Diğer taraftan fetih öncesi dört yüz yıllık süreçte bölgenin hakimi olan Sâsânî halkları da düşünüldüğünde bu coğrafyanın oldukça karışık bir demoğrafiye sahip olduğu görülür. Aynı şehirlerde yaşayan, aynı sokak ve çarşıları paylaşan bu toplulukların şehrin kültürel dokusuna ve düşünce hayatına mutlaka bir katkısının olduğu düşünüldüğünde tezimiz açısından şehrin demografik

⁴⁹⁷ Ebû Ubeyd, Kāsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 2/214.

⁴⁹⁸ Süyûtî, *İtkân*, 1/373

⁴⁹⁹ Hitti, *İslâm Târîhi*, 1/161.

⁵⁰⁰ Abdülaziz ed-Dûrî, *Târihul-'Irâki'l-iktisâdî fî karni'r-râbi'i'l-hicrî* (Beyrut: Dâru'l-Mesrık, 1974), 31. Hadis eserlerinde yer alan bazı rivayetlere göre (Bk. Buhârî, "Selem", 7; "Meğâzî", 80; Müslim, "Tevbe", 53) Nabatîler'in Müslümanlar nezdinde olumsuz bir imajı bulunmaktaydı. İbnü'l-Esir'in aktardığına göre Hz. Ömer Irak bölgesinin fethi için yola çıkan Müslümanları mala mülke düşkünlük anlamında "Şehirlerde Nabatlaşmayın!" diye uyarmıştır. Bk. Ebû's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*, thk. Tahir Ahmet Zâvi ve Mahmud Muhammed Tanâhî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979), 5/9.

yapısı ve aralarındaki sosyokültürel etkileşiminin tespit edilmesi kaçınılmaz bir öneme sahip olmaktadır.

2.1.1. Müslümanlar

2.1.1.1. Araplar

Kûfe’de yaşayan sosyal unsurların şehrin kültür ve düşünce hayatının gelişimine olan katkılarının tartışılacağı çalışmanın bu bölümüne şehrin nüfusunun çoğunluğunu oluşturan ve yaşanan bütün gelişmelerde baskın bir etkiye sahip olan Arapların durumundan başlanılacaktır. Irak coğrafyasıyla olan ilişkileri çok eski tarihlere dayanmakla birlikte⁵⁰¹ Arapların bu bölgeye asıl yerleşimleri, İslamî dönemle gerçekleşmiştir. Arabistan coğrafyasının çok farklı yerlerinden muhtelif kabileler, bölgenin fethine yönelik, Hz. Ebû Bekir ve özellikle Hz. Ömer döneminde hazırlanan fetih ordularına katılarak bu bölgeye gelmiş ve kalıcı olarak yerleşmişlerdir.

Arapların hayat tarzlarının oluşumunda içinde bulundukları tarihsel gerçekliğe uygun olarak iki amilin müessir olduğunu görmekteyiz. Bunlar; asabiye ve ekonomik menfaattir. Dolayısıyla onların gerek eski yurtlarını terk ederek Kûfe’ye yerleşmeleri⁵⁰² gerekse buradaki etkinlikleri bu iki amilin etkisiyle şekillenmiştir. Burada sırasıyla bu amillerin Arapları nasıl yönlendirdiği ve şehrin asıl unsuru olarak Kûfe’nin düşünce ve kültür hayatında ne gibi sonuçlar meydana getirdiği ortaya koymaya çalışılacaktır.

Yeryüzünün kadim topluluklarından biri olan Araplar,⁵⁰³ geçmişte birlik olup bazı devletler kurmuş olsalar da⁵⁰⁴ İslam dininin gönderildiği esnada siyaseten birbirinden kopuk ve ekseriyetle birbirine düşman kabileler halinde Arabistan

⁵⁰¹ Taberî *Târîh*, 1/558; 2/55, Isfahânî, *Târîh*, 86; Cemal Cûde, *el-Arab ve'l-arz*, 64.

⁵⁰² Müslümanları Irak bölgesine sevk eden önemli amillerden bir tanesi de ekonomik menfaattir. Nitekim Kâdisiye Savaşından önce Sâsânî tarafıyla sürdürülen diplomatik görüşmelerle ilgili anlatılanlar bunu destekler mahiyettedir. Bu görüşmelerin birinde Mugîre b. Şu’be düşman ordusunun komutanı Rüstem’in kendi bölgelerine niçin geldiklerini sorduğunda şu cevabı vermiştir: “Biz sıkıntılar içinde ve dalalette olan bir topluluktuk. Allah bize bir Nebi gönderdi ve bizi doğru yola erdirdi. Allah bizi O’nun (s.a.s.) eliyle rızıklandırdı. Rızıklandırıldığımız şeylerden bir tanesi de bu topraklarda yetiştiği iddia edilen bir habbe idi. Biz ondan yiyip ailemize de yedirince ‘bizleri bu beldeye götürüp bu habbeden yedirinceye kadar bizim için sabır yoktur.’ dediler.” Bk. Ebû Yûsuf, *Harâc*, 40; İbn Ebû Şeybe, *Musanef*, 6/552 (H.no: 33747).

⁵⁰³ Tarih araştırmacıları Arapların neseplerini “Arab-ı bâide” ve “Arab-ı bâkiye” olarak ikiye ayırmakta ve geçmişleri çok eskilere dayanan Âd, Semud ve Medyen gibi toplulukların oluşturduğu Arab-ı bâide’nin yok olduğunu, Arab-ı bâkiye’nin ise aslen Arap olan ve Kahtânîler olarak isimlendirilen güneyli Araplardan ve sonradan Araplaşmış olan ve Adnânîler olarak isimlendirilen Kuzey Araplarından meydana geldiğini bildirmektedirler. Bk. Cevad Ali, *Mufasssal*, 1/295.

⁵⁰⁴ Arapların Târîhte kurdukları devletler ile ilgili bk. Hakkı D. Yıldız, “Arap”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/275.

coğrafyasının dört bir yanına dağılmış bulunmaktaydılar. Nesep itibariyle bir kısmının güneyli (Kahtânîler) bir kısmının ise kuzeyli (Adnânîler) olduğu bu kabilelerin yaşam formu atalarından tevarüs ettikleri ve sıkı sıkıya bağlı oldukları dil, inanç, adet ve geleneklere dayanmaktadır.

Hiç şüphesiz kabile yaşamını tanımlayan en belirgin husus asabiyedir. Kan bağına ve soy birliğine dayanan ve o soyun üstünlüğüne bağlı olmayı ifade eden bir duygu olarak asabiye,⁵⁰⁵ cahiliye dönemi Araplarının tamamında yerleşik bulunan ve onların siyasî ve sosyal tutumlarını belirleyen en önemli unsur olmuştur. Siyasî birliğin ve buna bağlı hukukî müeyyidenin bulunmadığı bir coğrafyada kabileler, can, mal ve namuslarına yönelik içeriden ve dışarıdan gelen tehditleri bu duygunun sağladığı motivasyonla bertaraf etmişler ve varlıklarının devam ettirebilmişlerdir.

Genel olarak asabiye mefhumu, yardım çağrısında bulunan bir kimseye bütün üyelerin kabilevî duygularla koşulsuz olarak destek vermesini ifade etmektedir.⁵⁰⁶ Bu yönüyle asabiye, toplumsal varlığı korumanın ve devam ettirmenin iki temel umdesi olan müdafaa ve saldırı maksadına yönelik mücadele enerjisini ortaya çıkaran toplumsal bir şuur halidir.⁵⁰⁷ Bu şuur kabile yaşamında haksızlıkların önlenmesi, meydana gelmesi durumunda ise zararın telafî edilmesinin sağlanması anlamında gerek kabile içi gerekse kabileler arasında cari olan örfe dayalı umumî bir kanun olarak tecelli etmiştir.⁵⁰⁸ Bu haliyle asabiye, kanuna dayalı siyasî bir birlik kurmanın ve yüksek bir medeniyet oluşturma başlangıç noktasıdır. İbn Haldun'a göre peygamberlik de dâhil hiçbir toplumsal hareket asabiye duygusu olmaksızın başarıya ulaşamaz.⁵⁰⁹ Fakat cahiliye dönemi Araplarının yaşamında tezahür eden asabiye onların kabileler olarak yaşamalarını mümkün kılmış olsa da birlik olmalarını ve bir medeniyet kurmalarını engellemiştir. Zira o günkü Araplar bu duyguyu, nesebe bağlı olarak kabilenin mutlak üstünlüğü olarak anlamış ve yaşanan bütün hadiselerde zalim veya mazlum olduğuna bakmaksızın kendi kabilelerini desteklemek olarak

⁵⁰⁵ Cevad Ali, *Mufasssal*, 7/393.

⁵⁰⁶ Ahmed İbrahim Şerif, *Mekke ve'l-Medine fi'l-câhiliyye ve ahdi'r-Rasûl* (Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.), 50.

⁵⁰⁷ Mustafa Çağrıcı, "Asabiyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/453-455.

⁵⁰⁸ Ahmed İbrahim, *Mekke ve'l-Medine*, 49.

⁵⁰⁹ Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî, *Kitâbu'l-iber ve dîvânü'l-mübtedei ve'l-haber fi'eyyâmi'l-Arab ve'l-acem ve'l-Berber ve men âsarahum min zevi's-sultâtu'l-ekber*, thk. Halil Şehade (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988), 1/165, 174.

görmüşlerdir.⁵¹⁰ Arapların algısında asabiye'nin bu şekilde yer etmesi ve meydana gelen hadiselerde bu şekilde tezahür etmesi, anlaşmazlıkların çözümünde adaletin tecellisine ve sulh yoluyla halline imkân bırakmadığı için kabileler arasında sonu gelmez çatışmaların yaşanmasına sebebiyet vermiş ve onları coğrafyanın tamamını ihata eden birlik kurmalarını engelleyerek kendi otonom varlıklarına mahkum etmiştir.

Bireyi kendi topluluğuna bağlayan ve nesiller boyu devam eden bir duygu olarak asabiye, toplum gerçeğine bağlı olarak ortaya çıkan bir haslettir. Dolayısıyla İslam sonrası dönemde bile birey ve toplum düzeyinde Arap zihniyetini yönlendiren bir fenomen olarak asabiye'nin toplum gerçeğiyle olan ilişkisinin belirlenmesi gerekmektedir. Bu noktada cahiliye dönemi Araplarının sosyopolitik düzeni olan kabile modelinden başlanarak siyasî birliğin tesis edildiği İslamî dönemde toplumun asabiye ile olan ilişkisini ve bu ilişkinin asıl taşıyıcısı olan Arapların durumu ortaya konmaya çalışılacaktır. Böylelikle şehrin aslı unsuru olan Arapların asabiye'ye bağlı siyasî tutumları ve bu tutumları meşrulaştırmaya dönük entelektüel faaliyetlerinin Kûfe tefsir düşüncesine olan etkileri belirlenmiş olacaktır.

Cahiliye dönemi olarak adlandırılan miladi 6. ve 7. asırlarda Arabistan coğrafyasında başlıca iki çeşit hayat tarzı bulunmaktaydı: Bedevîlik ve hadarîlik.⁵¹¹ Bu iki yaşam formu belirli açılardan birbirinden farklı olsa da ikisinin de dayandığı tek bir asıl bulunmaktadır ki o da bütün gelenek ve ahlâkî değerleriyle “kabile”dir.⁵¹² Devlet otoritesinin ve kamu güvenliğinin bulunmadığı ve doğal koşulların hayatı oldukça zorlaştırdığı çöl ortamında küçük aileler olarak yaşama imkânı bulamayan Araplar, güvenliklerini sağlamak ve yaşamlarına devam edebilmek için, bütün üyelerinin kan ve nesep bağıyla birbirine bağlı olduğu, adına kabile düzeni denilen siyasî yapıları inşa etmişlerdir.

Kabile şeklindeki yaşam formunun en temel karakteristiği hiç şüphesiz ki daha önce dile getirmeye çalıştığımız asabiye duygusudur. Zira bu düzenin hâkim olduğu

⁵¹⁰ Nitekim “İster zalim ister mazlum olsun kardeşine yardım et” (Bk. Ebü'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm el-Meydânî en-Nisâbü'rî, *Mecma'u'l-emsâl*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd (Dımaşk: Dâru'l-Ma'rife, 1972), 2/334) ve “Senin gerçek kardeşin seninle hareket eder; sen zalim olursan o da seninle zalim olur” (Bk. Askerî, *Cemheretü'l-emsâl*, 1/58-59) şeklindeki şiir ifadeleri cahiliye asabiyesinin genel karakterini ortaya koymaktadır.

⁵¹¹ İbnü'l-İbrî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Yuhannâ Mâr Grigorius b. Tâciddîn Ehrûn, *Târîhu muhtasari'd-Düvelî* (Beyrut: Dâru's-Şark, 1992), 93.

⁵¹² İbrahim Sarıçam, *Hiz. Muhammed ve Evrensel Mesajı* (Ankara: DİB Yayınları, 2004), 35.

dönemlerde Arabistan coğrafyası,⁵¹³ oldukça az olan su ve mera gibi hayatı yaşanabilir kılan kaynakları elde etme konusunda oldukça hırslı ve bencil, başkalarının elindeki kaynaklara göz diken birçok kabileden oluşmaktaydı. Diğer taraftan bu kabilelerden bazıları geçim kaynağı olarak gasp, talan ve yağmacılığı benimsemişlerdi. Bunların yanında bu kabilelerin, atalarından devraldıkları üstünlük duygularını ispat etmek için her an rakip kabileye saldırma, basit meselelerde bile intikam alma duygularına sahip olduğu düşünüldüğünde, böyle bir ortamda bir kabilenin ayakta kalabilmesi ve varlığını sürdürebilmesi ancak üyelerinin bütün benliğiyle kabileye sahip çıkmasıyla mümkün olabilirdi.

Yukarıda zikredilen tarihsel koşullar, kabile yaşamında asabiye duygusunu zorunlu kılmış olsa da onun bir şuur hali olarak ortaya çıkması ve nesilden nesle aktararak yaşatılması, Arapların içinde bulundukları ana dair gerçeklik algılarıyla ilgilidir ki, bu algıyı belirleyen en temel husus onların sahip olduğu tarihsel hafızalarıdır. Uzun yıllara müncer hatıraları barındıran bu hafıza, kabile yaşamındaki bir birey için kendisini tanımladığı bir kimlik, dış dünyaya karşı stratejisini belirleyen bir rehber mesabesindedir. Öyle ki gerek cahiliye döneminde yıllarca devam eden kabile çatışmalarının gerekse siyasî birliğin sağlandığı İslamî dönemde iktidara sahip olmak için sergilenen kabile rekabetinin psiko-sosyal zeminini hep bu tarihsel hafıza oluşturmuştur.

Araplarda tarihsel hafızanın oluşumu şu şekildedir: Oldukça eski bir geçmişi bulunan Arap yaşamında, yarımada sakinleri, kendilerini daima bilinen en eski ataları olan Adnan veya Kahtân'dan birine nispet ederlerdi.⁵¹⁴ Bunun sebebi ilk devirlerden itibaren bu iki soydan gelen kabilelerin coğrafyanın kıt kaynaklarına sahip olmak için sürdürmüş oldukları rekabette,⁵¹⁵ bağlı bulundukları soyun kahramanlıklarını dile getirerek moral motivasyon kazanmak ve diğer kabilenin nesebini tahfif ederek onları psikolojik olarak çökertmektir. Bazen kanlı savaflara dönüşen ve yıllarca süren bu acımasız rekabetin bütün hikayeleri,⁵¹⁶ Arap'ın zihninde daima canlı olarak

⁵¹³ Abdülmelik b. Eyyûb el-Humeyrî, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa, 1955), 1/198; Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî, *Kitâbü'n-neseb*, thk. Meryem Muhammed Hayrûddir (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1410/1949), 62-63; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, 1/452; Cevad Ali, *Mufasssal*, 1/157.

⁵¹⁴ Kâsım b. Sellâm, *Neseb*, 68.

⁵¹⁵ Kapar, "Eyyâmü'l-Arab", 12/14.

⁵¹⁶ Cahiliye dönemi Araplarının Târîhi, yarımadanın Adnâni ve Kahtâni olarak ikiye ayrılmış kabilelerin su kaynaklarına veya hayvanları için gerekli olan meralara sahip olmak gibi ekonomik sebeplerle yapmış oldukları savaflara dayanmaktadır. Savaşların meydana geldiği yere, sebep veya sonucuna

bulunmaktaydı. Zira onlar, derin sükunetiyle benliklerini kuşatan çöl gecelerinde, kurmuş oldukları sofralarda (mecâlis) geçmişin övünmeye değer bütün hikayelerini, şairlerin gönül okşayan sihirli sözcükleriyle dile getirmeyi adet haline getirmişlerdi. Yine bu meclislerde kavimlerinin şanlı kişilerini övmek (haseb) ve şeref bulmak için kabilenin soy kütüğünü saymak (neseb) onların çok sevdiği şeylerdendi. Dolayısıyla küçükten büyüğüne, zihniyeti, geçmişin bu hatıralarıyla inşa edilen her bir Arap, kabilesini en büyük makam, kendisini de ona feda edecek bir unsur olarak görmüştür.

Daha önce de belirtildiği gibi asabiye duygusunun yanında Arapların hayatlarını şekillendiren bir diğer amil ise ekonomik gelirleri ifade etmek üzere menfaattir. İmkânların oldukça kısıtlı olduğu Arabistan coğrafyasında yaşamlarını sürdürmeleri ancak elde edecekleri gelirle mümkün olduğundan onların gerek iskan ve göçleri gerekse etraflarında yer alan kabilelerle kurmuş oldukları dostluk ve düşmanlık ilişkileri hep bu amile bağlı olarak ortaya çıkmıştır.⁵¹⁷

Cahiliye döneminde kabilelerin menfaatlerini elde ettikleri başlıca iki temel alan bulunmaktaydı: Ticaret ve hayvancılık. Aslında yarımadada tarım, madencilik ve sanayi üretimi gibi alanlarla iştigal eden ve menfaatini buralardan elde eden insanlar bulunmakla birlikte, bu alanlarla ilgili yarımadanın koşullarının kısıtlı olması, genel olarak kabile yaşamında menfaatin temin edildiği alanlar olarak ticaret ve hayvancılığı zorunlu kılmıştır. Örneğin tarımsal faaliyetler Araplar tarafından bilinmesine rağmen büyük kısmı çöllerden oluşan arazi yapısı ve kuraklık sebebiyle bu alandan menfaat elde etmek sadece belirli bölgelerde yaşayan kabileler için mümkün olmuştur.⁵¹⁸ İslam öncesi dönemde hayvancılık ve buna bağlı üretimler, çölün derinliklerinde yaşayan bedevî toplulukların menfaat alanını oluşturmuşken, Mekke gibi site/şehir hüviyetine kavuşmuş olan hadarî topluluklar ticarete şöhret bulmuşlar ve menfaatlerini bu alandan temin etmişlerdi.

Menfaat amilinin kabile yaşamına dolayısıyla Arap karakterine olan etkisinin ele alındığı bu noktada şu hususun gözden kaçırılmaması gerekir: Menfaat amili tek tek üyelerin hayatlarıyla ilgili olmayıp bir bütün olarak kabilenin tamamında ortaya

göre “eyyâmü’l-Arap”, “ahbâr” ve “âsâr” olarak kodlanan bu hatıralar, şairler, kâhinler veya kabilelerin bilge kişileri tarafından nesilden nesle aktarılarak Arapların Târihsel hafızasını oluşturmuştur. Bk. Hitti, *İslam Târîhi*, 1/134; Dûrî, *İlk Dönem İslâm Târîhi*, 65; Kapar, “Eyyâmü’l-Arab”, 12/14-16.

⁵¹⁷ Hitti, *İslam Târîhi*, 218.

⁵¹⁸ Hakkı Dursun Yıldız vd., *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Târîhi* (İstanbul: Çağ Yayınları, 1986), 1/140.

çıkarttığı etkiyle anlam kazanan bir olgudur. Zira menfaat elde etmek her türlü tehlikenin kol gezdiği çöl yaşamında ancak kabile organizasyonu ile mümkün olabilecek bir durumdur. Kabile kendine bağlı bireylerin oluşturduğu güç sayesinde,⁵¹⁹ üyelerinin can, mal, şeref ve haysiyetlerinin korunduğu güvenli bir sığınak olduğu gibi ayna zamanda menfaat yollarını açan ve üyelerini buna ulaştıran bir fonksiyona da sahiptir.⁵²⁰ Örneğin çöl ortamında oldukça az bulunan ve canlı yaşamı için hayati önemi haiz su kaynakları ve yeşil alanlara⁵²¹ sahip olmak gerektiğinde rakipleriyle amansız mücadelelere girişmek⁵²² ya da geliri arttırmak üzere girişilen ticarî faaliyetlerde ticaret yolu üzerindeki kabilelerle anlaşma yaparak kervanın güvenliğini sağlamak ve sunduğu lojistik destekle ticaretin önünü açmak ancak kabile gücüyle mümkün olabilecek bir iştir. Bunun yanında üyelerin kendi çekirdek ailesiyle yaşadığı çadırındaki eşyaların dışında bütün mülklerin topluluğun ortak malı olduğu düşünüldüğünde⁵²³ menfaatin yönlendirici etkisinin bireylerle ilgili olmayıp bir bütün olarak kabileyle ilgili olduğu anlaşılmış olur. Bu sebeple menfaatin elde edilmesine yönelik bütün strateji kabile tarafından belirlenmektedir. İşte menfaat olgusunun şekillendirdiği cahiliye dönemi Arap karakterinin bütün hikayesi kabilelerin benimsedikleri bu stratejilere bağlı olarak ortaya çıkmıştır.

Kimi kabileler menfaatini temin ettikleri hayvanlarının su ve mera ihtiyacı için çölün derinliklerine dalmış, otlak ve su buldukları yere konmuşlardır.⁵²⁴ Bazen yerleştikleri yerlerde uzun yıllar kalmışken bazense kaynakların azalması sebebiyle başka yerlere göç etmişlerdir.⁵²⁵ Ticaretle uğraşanlar ise Kızıldeniz'e paralel olarak devam eden kuzey-güney ve Kızıldeniz'den Basra Körfezine uzanan doğu batı hattında veya bu hatlarda kurulan fuarlarda parfümden mücevhere, kumaştan tahıla kadar o dönem tedavülde bulunan bütün ürünlerin alım-satımını yaparak menfaatlerini elde etmeye çalışmışlardır. Fakat gerek çölde ve gerekse site/şehirlerde devam eden bu yaşam mücadelesi, yarımadanın koşullarının kısıtlılığı sebebiyle daima tehlikelerle karşı karşıya kalmıştır. Çölde yaşayan bedevîler kondukları veya göçtükleri yerlerde

⁵¹⁹ Zeydân, *İslâm Uygarlıkları Târîhi*, 1/214.

⁵²⁰ Hakan Temir, *Arap Yarımadasında Kabile Hayatı* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 54.

⁵²¹ Cevad Ali, *Mufasssal*, 1/151-152.

⁵²² İhsân en-Nâs, *Kitabû kabâilî'l-Arabiyye ensâbuhâ ve a'lâmuhâ* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2000), 1/17.

⁵²³ Yıldız, *İslam Târîhi*, 1/146.

⁵²⁴ Kûfe'nin yerinin tespitinde de böyle bir amil söz konusudur.

⁵²⁵ Tefvik Birruve, *Târîhu'l-Arabi'l-kadîm* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001), 34.

az bulunan otlak ve sulaklara sahip olmak veya doğrudan kabilelerine yönelen gasp ve talanları önlemek için rakipleriyle amansız mücadelelere giriştikleri gibi ticaretle meşgul olanlar devlet otoritesinin bulunmadığı bir ortamda yarımada'nın bir ucundan diğer ucuna yolladıkları kervanların güvenliğini sağlamak için çeşitli tehlikeleri göğüslemek zorunda kalmışlar, mal ve mülklerini korumak adına birçok çatışmanın içerisine girmiştir.⁵²⁶

Cahiliye dönemi Araplarının gerek çölde ve gerekse şehirlerde sürdürdükleri bu yaşam mücadelesi, bazen onları, yağmacılık ve gaspçılığa yöneltmiş olsa da⁵²⁷ bu onların şahsiyetlerinin temel göstergesi olmayıp içinde bulundukları ortamın ekolojik şartlarının yetersizliğinden kaynaklanan arızî bir durumdur. Onların asıl şahsiyetleri gurur üzerine yükselen şan ve şereflerini kuşanmakta ortaya çıkar. Menfaatin temin edildiği ilişkilerin, kişinin kendi şahsiyeti üzerine kurulduğu bir ortamda onlar dürüstlük, cömertlik, ahde vefa gibi şan ve şereflerini yücelten bütün enstrümanlara başvurmadan da geri durmamışlardır.⁵²⁸ Ayrıca onlar menfaatlerini elde etmek için hayvanlarının peşinden daldıkları engin çöllerde ve yarımada'yı baştan sona geçen uzun ticaret yollarında çeşitli tehlikeleri göze alabilmek için cesaret ve şecaati karakterlerinin bir parçası haline getirmişlerdir. Bunun yanında onların en bariz özelliklerinden birisi maddeye değer vermemektir. Zira uzun geçmişleri boyunca bazen üzerinde yaşadıkları coğrafyanın iklimsel koşulları, bazen ise talan ve baskın gibi sebeplerle birçok kez zenginlerin bir anda fakirleştiklerini tecrübe ettiklerinden dolayı maddi olan şeyler gözlerinde değersizleşmiştir.⁵²⁹ Arapların bir diğer şahsiyet özelliği ise hak ve hakikati kabul etmeye yatkın bir yapıda olmalarıdır.⁵³⁰ Zira yarımada'nın tabiat yapısının sertliği ve kuzeyi ile merkezinde yer alan çöller bu bölgeye doğru olabilecek nüfus hareketlerini kısıtladığı için Araplar diğer kültürlerle ihtilat etmemişler ve aslî tabiatlarını koruyabilmişlerdir.⁵³¹

Yukarıda oluşumuna etki eden faktörlerle birlikte izah edilmeye çalışılan cahiliye dönemi Arap şahsiyetiyle ilgili bir hususun daha dile getirilmesi gerekmektedir ki o da bu dönemde kabile bağlılığının araçsal bir tezahürü olan

⁵²⁶ Bu mücadeleler bazen kabileler arasında çatışma ve savaşların çıkmasına sebep olmuştur. Târîhî kaynaklar menfaat yollarını elde etmekle ilgili kabileler arasında birçok savaşın meydana geldiğini haber vermektedir. Bk. Kapar, "Eyyâmü'l-Arab", 12/14-16.

⁵²⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, 125.

⁵²⁸ Charles Lindholm, *İslâmî Ortadoğu*, çev. Balkı Şafak (Ankara: İmge Kitabevi, 2004), 49.

⁵²⁹ İsfahânî, *Agânî*, 12/150.

⁵³⁰ Ahmet Emin, *Fecru'l-İslâm*, 67.

⁵³¹ Durî, *İlk Dönem İslam Târîhi*, 66.

put/dindir. Tarihî verilerden edilen bilgilere göre söylemek gerekirse uzun bir süreden beri Arapların mukim olduğu Arabistan coğrafyasında onların en eski atalarından (Arab-ı baide) başlayarak İslamiyet'in ortaya çıktığı ana kadar birçok dinsel tecrübesi olmuştur.⁵³² Fakat bir kısmına Kur'ân'ın da işaret ettiği bu tecrübeler,⁵³³ bütün fonksiyonlarıyla kurumsal bir din olarak varlığını devam ettirememiş; ancak içeriği, anlam ve muhtevası insanların sahip oldukları algılar çerçevesinde değiştirilmiş semboller olarak sonraki nesillerin hayatında yer bulabilmiştir. Cahiliye dönemi olarak kabul edilen miladî 6. ve 7. yüzyıllara gelindiğinde ise artık din, Arap'ın sürdürmekte olduğu zorlu yaşam mücadelesinde ihtiyaç hissettiği erkek çocuk, yağmur, güçlü develer ve servet gibi dünyevî enstrümanların talep edildiği ve bunları elde etmek için adak adama, kurban kesme, sadaka verme ve putların etrafında tavaf etme gibi birtakım ritüellerin uygulandığı metafiziği bulunmayan bir yapıdan ibarettir.⁵³⁴

Tarihçi Dîneverî'nin verdiği bilgiye göre İslamiyet'in ortaya çıkmasından hemen önce Arabistan coğrafyasının tamamına yayılmış bulunan kabilelerin farklı dinî telakkileri bulunmaktaydı.⁵³⁵ Rabia, Gassan ve bazı Kudâalılar Hristiyanlığı benimsemişken Hamir, Kinane ve Kindeliler Yahudiliğe inanmaktaydı. Mecûsîlik ise Temim kabilesinin dini durumundaydı. Bunların yanında Kureyş'in bazı kabileleri Hire'den aldıkları zındıklık dinî üzerine yaşıyorlardı. Bütün bunlara rağmen yarımada da görülen en belîğ dinî form şüphesiz ki putperestliktir. İbn Hibban'ın Mekke'nin fethedildiği yılda Kabe'de yarımada'nın muhtelif yerlerindeki kabilelere ait 360 adet putun yer aldığı⁵³⁶ şeklindeki haberinin de delalet ettiği gibi putperestlik adeta coğrafyanın ortak dinî görünümündedir. Fakat putperestliğin cahiliye dönemindeki dinsel değeri kurumsal bir dinin sahip olduğu vasıflar gibi değildir. Arapların algısında putperestlik, inanç ya da amel açısından normatif kuralları bulunan bir sistem olmadığı gibi put, Arap'ın aklî teemmül ve itikâdî bir tutarlılıktan yoksun olarak içinde bulunduğu duygusal durumuna göre herhangi bir nesneye kutsallık atfetmesinden

⁵³² Mustafa Çağrı, "Arap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/316-321.

⁵³³ Bk. el-Bakara 2/125-126.; el-A'râf 7/59 vd.; Hûd 11/25 vd.; İbrâhîm 14/35-37.; eş-Şu'arâ 26/ 105 vd.; Âd 46/21; Kâf 50/12-14.; ez-Zâriyât 51/41-46.; Nuh 71/23.

⁵³⁴ Çağrı, "Arap", 3/316-321.

⁵³⁵ İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, 1/612.

⁵³⁶ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Sahihi İbn Hibban*, thk. Şuayp Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 13/172 (H.no: 5862).

ibarettir.⁵³⁷ Her ne kadar onlar putları için kurban kesseler ve arınmak için onların etrafında tavaf etseler de onların bu ritüelleri putlara mutlak tanrı vasfı yüklemekten ileri gelmiyordu.⁵³⁸ Nitekim onlar bazı zamanlarda putlarını kutsarken bazı zamanlarda ise onlara hakaret ediyor ve onları eleştiriyordu.⁵³⁹ Onlar açısından put ve putperestliğin değeri, derin duygularla bağlı bulundukları kabilelerinin, zorlu çöl şartlarında hali hazırda sürdürdükleri yaşam mücadelesinde rekabet içerisinde oldukları diğer kabilelere karşı kendi konumlarını desteklemesinden ibarettir.

İslamiyet'in zuhur ettiği miladî 7. Asrın başlarında Arapların durumu yukarıda anlattığımız gibidir. Onlar içerisinde bulundukları bu haleti ruhiye sebebiyle başlangıçta Hz. Peygamber'in kabile taassubunu, putperestliği ve servet biriktirmeyi reddeden, eşitlik ve paylaşım çağırان davetini, Onun (s.a.s.) mensubu bulunduğu Haşimoğulları'nın egemenlik mücadelesi olarak görmüşler ve şiddetle reddetmişlerdir.⁵⁴⁰ Fakat indirilen her bir vahiy parçasıyla sahip oldukları hayat tarzının çelişkileri açık bir şekilde ortaya konuldukça bu yeni dine dikkat kesilmişler ve nihayet Medine'de farklı toplulukların dâhil olduğu sosyal ve siyasî düzeniyle rüşünü ispat etmesinden sonra fevç fevç bu yeni dine dahi olmuşlardır.⁵⁴¹ Bu süreçten sonra Araplar İslam'ın onlara telkin ettiği, hayatın kendisinde başlayıp yine kendisinde biteceği,⁵⁴² olup biten her şeyden haberdar,⁵⁴³ bir,⁵⁴⁴ aşkın⁵⁴⁵ ve mutlak olan tanrı fikriyle, düşünmeden kabul ettikleri ve barındırdığı çelişkilerle onların kişiliğini baskılayan putperestlikten kurtulmuşlardır. Yine bu dünyada işlenmiş olan bütün amellerin hakikî sonuçlarının ortaya çıkarılacağı günde,⁵⁴⁶ bu eylemlerin sonuçlarını görmek ve buna katlanmak üzere Yüce Allah'ın huzurunda tek başına kalacağını

⁵³⁷ İbn Ebî Hâtim'in Furkan suresi 43. ayetin tefsiriyle ilgili aktardığı bir rivayete göre İbn Abbas şöyle demiştir: "Cahiliyede bir adam bir süre beyaz bir taş tapardı. Sonra ondan daha güzelini bulduğunda öncekini terk eder sonrakine ibadet etmeye başladı." İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 8/2699.

⁵³⁸ Muhammed İbrahim Feyyûmî, *Târîhu'l-fikri'd-dîniyyi'l-câhilî* (Mısır: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1994), 466.

⁵³⁹ Kinâne kabilesinden birisi bereket dilemek için develerini Cidde sahilinde bulunan "Sa'd" isimli putun yanına getirmişti. Develer putun üzerinde yer alan kurban kanlarını görüp kaçınca sahibi kızmış ve yerden bir taş alarak: "Allah belânı versin, develerimi ürküttün" diyerek putun üzerine fırlatmıştı. Bk. Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî el-Kûfî, *Kitâbü'l-esnâm*, thk. Ahmet Zeki Paşa (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2000), 36, 37. Ayrıca Bk. İbn Abdilberr, *İstîâb*, 2/754; Hatîb Bağdâdî, *Târîh*, 10/202.

⁵⁴⁰ Adnan Demircan, *Kabile Topluluklarından Akide Toplumuna* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2009), 22.
⁵⁴¹ en-Nasr 110/1.

⁵⁴² el-Bakara 2/26, 156; el-Hâc 22/66; el-Câsiye 45/26.

⁵⁴³ el-En'âm 6/73; Lokmân 31/16, 34.

⁵⁴⁴ el-Bakara 2/163; en-Nisâ 4/171; el-Mâide 5/73; et-Tevbe 9/31; Ra'd 13/16; İbrahim 14/52; en-Nahl 16/22; Kehf 18/26, 110.

⁵⁴⁵ el-En'âm 6/103.

⁵⁴⁶ el-Mâide 5/48, 105.

bildiren⁵⁴⁷ ahiret öğretisinin ihsas ettirdiği mutlak eşitlik duygusuyla, basit sebeplerle kendilerini kanlı çatışmaların içerisine sürükleyen kabile asabiyesini terk etmişlerdir. Artık onların nazarında, boyun eğdikleri tek varlık olarak Yüce Allah bulunmakta, asabiyelerini ise bu dine inananlardan meydana gelen ümmet oluşturmaktadır. Araplar dâhil oldukları bu dinin kendilerine kazandırdığı bu formasyonla zorlu çöl şartlarının karakterleri haline getirdiği şecaat ve cesareti birleştirerek dünyanın dört bir tarafına doğru sefere çıkmışlar ve çok kısa bir sürede birçok yerler fethederek oraları İslam yurdu haline getirmişlerdir.

Ne yazık ki, İslam'ın kendilerinde meydana getirmiş olduğu bu dönüşümün sonuçlarını büyük fetihler ve buna bağlı zenginlik olarak bizzat görmüş olsalar da Araplar, kabilelerine yönelik asabiye duygularını tamamen yok edememişlerdir. Tarihsel sürece bakıldığında Hz. Peygamber'in sağlığında, engin feraset ve yüce ahlâkından kaynaklanan nebevî rehberliğinin etkisiyle, gizlenmiş olan cahiliye asabiyesi⁵⁴⁸ Onun (s.a.s.) vefatından hemen sonra tekrar ortaya çıkmış⁵⁴⁹ ve büyük fitnelere sebep olmuştur. Hz. Ebubekir'in kararlı, Hz. Ömer'in ise otoriter liderliği sebebiyle bu iki halife zamanında bastırılmış ve kontrol altına alınmış olsa da Hz. Osman'ın şehit edilmesinden sonra iktidar hamlesi yapan ve bu konuda başarılı olan Emevîler'in özellikle Irak bölgesinde uyguladıkları siyasetlerini önceden beri rekabet içerisinde bulundukları Haşimoğulları'nı ötelemek, kendi kabileleri olan Ümeyyeoğulları'nın güçlerini tahkim etmek şeklinde kabile gerçeğine dayandırmaları, asabiye duygusunun İslam toplumunu geri döndürülemez felaketlere düşürecek şekilde yeniden canlanmasına sebep olmuştur.⁵⁵⁰ Bu duygunun etkilerinin canlı bir

⁵⁴⁷ Meryem 19/95.

⁵⁴⁸ Hz. Peygamber Arapları kendi aralarında sonu gelmez çatışmalara sürükleyen kabile asabiyesini etkisiz hale getirmek için çok dikkatli bir strateji izlemiştir. Öncelikle O (s.a.s.) "Asabiye davet eden bizden değildir. Asabiye için savaşan bizden değildir. Asabiye üzerine ölen bizden değildir." şeklindeki sözleriyle yeni toplumun dayandığı sosyolojik ilkeyi açık bir şekilde ilan etmiştir. Bk. Ebû Dâvûd, *Sünen*, 7/441 (No.5121). Medine'ye hicretten sonra gerek farklı kabilelerden olan Müslümanlar arasında tesis ettiği "muâhat" uygulaması ve gerekse şehirde bulunan bütün unsurların görev ve konumlarını belirleyen sözleşmeyle de şehrin sosyal ve siyasî hayatının temeline kanuna dayalı eşitlik ilkesini yerleştirmiştir.

⁵⁴⁹ Aslında kabile asabiyesi Arapların bünyelerinden hiçbir zaman atamadıkları bir duygudur. Henüz vahiy devam etmesine ve Hz. Peygamber aralarında olmasına rağmen sergilenen bazı davranışlar bunu ispatlar niteliktedir. Örneğin Beni Mustalik gazvesi sırasında bir sebeple kavgaya tutuşan muhacir ve ensardan iki kişi yardım için kendi topluluklarını çağırmışlardı. Bunu duyan Hz. Peygamber onları cahiliye adeti üzere olmakla suçlamıştır. Bk. Tirmizi, *Sünen*, 5/417 (No.3315). Fakat bu duygunun somut bir şekilde tezahür etmesi Ridde savaşlarında olmuştur. Bk. Dûri, *İlk Dönem İslam Târîhi*, 83.

⁵⁵⁰ Ahmet Emin, *Fecru'l-İslâm*, 136.

şekilde yaşandığı ve olumsuz sonuçlarının en fazla görüldüğü yerlerin başında ise Kûfe bulunmaktadır.

Kabile asabiyesinin Kûfe şehrinde meydana getirdiği birçok siyasî hadise bulunmaktadır. Bir kısmına önceki bölümlerde değinilen bu hadiseler incelendiğinde görülmektedir ki olayların temel aktörü durumunda olan Arapları motive eden asıl duygu asabiye olmuştur.⁵⁵¹ Fakat bu dönemde asabiye, toplumun içerisinde bulunduğu İslam gerçeğine bağlı olarak dinî bir içerikle ortaya çıkmıştır. Zira nasıl ki cahiliye döneminde ruvâtın naklettiği efsunlu hikayeler ve şairlerin söylediği sihirli sözcüklerle asabiye duygusu kutsanıp kabilenin eylemleri onanmaya çalışılmışsa, İslam'ın hâkim olduğu bu vasatta da olaylara taraf olan kimseler kendi hareket tarzlarını meşrulaştırmak için dinî naslara müracaat etmişler ve onları kendi konumlarını destekleyecek şekilde yorumlara tabi tutmuşlardır. İşte hikayesini anlatmaya çalıştığımız Arap şahsiyetinin ilk dönem tefsir faaliyetiyle alakası bu noktada ortaya çıkmaktadır. Bu alakanın Kûfe tefsir faaliyetlerinde meydan getirdiği etkinin incelenmesi çalışmanın ilerleyen kısımlarına bırakılarak şehrin kültür ve düşünce hayatının oluşumunda büyük bir etkisi bulunan diğer grubu ele almakta fayda vardır.

2.1.1.2. Mevâlî

Kûfe düşünce hayatının oluşumunda oldukça etkili olan bir diğer Müslüman grup ise Mevâlî'dir. İslam öncesi dönemde Arapların kabile asabiyesine bağlı olarak, akrabalık (velâü'l-karâbe),⁵⁵² bir başka kabile ile ittifak (velâü'l-hılf),⁵⁵³ himaye talebi (velâü'l-civâr),⁵⁵⁴ köle azat etme (velâü'l-ıtk)⁵⁵⁵ ve evlilik (velâü'r-rahm)⁵⁵⁶ yoluyla, güven ve himaye ilişkisi oluşturdıkları insanları ifade etmek üzere kullanılan mevâlî kelimesi, İslam sonrası dönemde özellikle Emevîler'den itibaren siyasî bir içerik kazanarak Arapların dışındaki Müslümanları ifade eder hale gelmiştir.⁵⁵⁷ Bu başlık altında üzerinde durulacak husus, kelimenin sonradan kazandığı anlamıyla, Kûfe düşünce hayatının oluşumunda Mevâlî'nin rolü olacaktır.

⁵⁵¹ Ahmet Emin, *Fecru'l-İslâm*, 139-140.

⁵⁵² Cemal Cevde, *el-Avdâü'l-ictimâiyye ve'l-iktisâdiyye li'i-mevâlî fi sadri'l-İslâm* (Amman: 1989), 13.

⁵⁵³ Cevad Ali, *Mufasssal*, 5/403-404, 421.

⁵⁵⁴ Mikdat Mahmûd, *el-Mevâlî ve nizâmü'l-velâ mine'l-câhiliyye ilâ evâhiri'l-asri'l-Emevî* (Dımaşk: Dârü'l-Fıkr, 1988), 49, 70.

⁵⁵⁵ Adnan Demircan, *İslam Târîhi'nin İlk Döneminde Arap-Mevâlî İlişkisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 23.

⁵⁵⁶ Muhammed Selman Çalışkan, *Kur'ân Yorumunda Mevâlî'nin Yeri (Hicrî İlk İki Asır)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 40.

⁵⁵⁷ Cemil Abdullah Muhammed el-Mısri, *el-Mevâlî mevkıfu'd-Devleti'l-Emevî minhum* (Amman: 1988), 23.

Hulefa-i râşidîn döneminin başından itibaren kuzey bölgelerinin fethi için Irak coğrafyasına gelen Müslümanlar burada kültürel olarak oldukça farklı bir insan kitlesiyle karşılaştılar. Köken ve din olarak renkli bir görünüm arz eden coğrafyanın sakinleri, tebaası oldukları Sâsânî Devletinin, Müslümanlarla girdiği hâkimiyet mücadelesini kaybederek yıkılması üzerine, İslamiyet'in hâkimiyeti altına girdiler. Çoğunluğunu İranlıların oluşturduğu bu insanlar gerek bölgenin fethi esnasında⁵⁵⁸ ve gerekse ilerleyen süreçte, Müslümanlığı seçerek Mevâlî statüsüyle Kûfe ve Basra gibi yeni kurulan şehirlere yerleşmişler ve giderek artan sayılarıyla şehirlerdeki etkinliklerini arttırmışlardır.⁵⁵⁹

Hiz. Peygamber ve Hulefâ-i râşidîn dönemlerinde İslam devleti içindeki gayr-i Arap Müslümanların toplumsal bir tabakayı ihsas ettirecek şekilde mevâlî kavramıyla isimlendirilmediği, onların İslâm'ı kabul etmekle diğer Müslümanlardan herhangi bir farkının kalmadığı bilinen bir gerçektir.⁵⁶⁰ Fakat bu durum özellikle Emevîler döneminde değişmeye başlamış ve bu dönemde kurumsal bir kimlik kazanarak devlet siyaseti şeklinde ortaya çıkan Arap asabiyesi sebebiyle Arap olmayan unsurların devlet idaresindeki pozisyonları ve buna bağlı ekonomik hakları alt seviyelere düşürülmüştür. Örneğin hür bir kimse olarak İslam ordusuyla savaşa katılmış olan bir mevâlîye, aynı safta beraberce savaştığı bir Arap'tan daha az ganimet payı verildiği gibi savaşçılara ödenen maaştan mahrum bırakılmaları için bu işlerin kaydının tutulduğu askerî divanlara kaydı da yasaklanmıştır.⁵⁶¹

Emevîler döneminde mevâlîye yönelik ayrılıkçı tutum sadece kurumsal siyasetle sınırlı kalmayarak sosyal hayata da yansımıştır. Bu dönemde üstünlük duygusuna kapılan Araplar,⁵⁶² sosyal hayatın bütün aşamalarında mevâlîyi aşağılayan ve onlara köleliği reva göre bir tavır içerisine girmişlerdir. Onlarla aynı sofraya

⁵⁵⁸ Târih kaynaklarında aktarılan bilgilere göre İran kökenli olup Kâdisiye Savaşında Müslümanlara karşı Sâsanî ordusunun içerisinde yer alan Deylemî topluluğundan 4000 kişi savaş sonunda esir alınarak Medâin'e getirilmiş; burada İslâm'ı seçerek Müslüman ordusuna katılmışlardır. İlerleyen süreçte Kûfe şehrinin kurulmasıyla Sa'd b. Ebî Vakkâs tarafından bu şehre yerleştirilmişlerdir. Bk. Belâzürî, *Fütûh*, 279; Taberî, *Târih*, 4/42.

⁵⁵⁹ Söylemez, *Bedevilikten Hadariliğe Kûfe*, 96.

⁵⁶⁰ Hiz. Peygamber dönemi için bunun en güzel örneği olarak zenci kökenli olan Bilal Habeşî ve İran asıllı Selman Fârisî'yi zikredebiliriz. Aynı şekilde Hiz. Ömer ve Hiz. Ali'de maaş dağıtımında ve ganimetlerin paylaşımında mevâlîye eşit pay vererek Hiz. Peygamber'in anlayışını devam ettirmişlerdir. Bk. Demircan, *Arap-Mevâlî İlişkisi*, 43 vd.

⁵⁶¹ İsmail Yiğit, "Mevâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004) 29/424.

⁵⁶² Cevde, *el-Avdâü'l-ictimâiyye*, 175; Adem Apak, "Emevîler Döneminde Arap-Mevâlî İlişkisi ve İslamlaşma", *İslam Târihi ve Medeniyeti: Emevîler* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 3/302.

oturmadıkları gibi,⁵⁶³ kız alıp vermekten,⁵⁶⁴ küçük gördükleri için onların çalıştıkları iş kollarında çalışmaktan kaçınmışlardır. Hatta bu ayrılıkçı tutumlarını ibadet mekanlarına kadar taşımış, onlarla aynı camiye gitmedikleri gibi mevâlî olan birisinin arkasında namaz dahi kılmamışlardır.

Emevîler döneminde gerek devlet düzeyinde gerekse sosyal hayatta mevâlî aleyhine ortaya çıkan bu ayrılıkçı tutum mevâlîyi muhalif bir tutuma sevk etmiştir. Kendilerine yönelik bu küçümseyici tavır sebebiyle onlar artık Emevî Devletini İslam'ın değil Arapların bir temsilcisi olarak görmeye başlamışlardır. Bunun yanında bazı halifelerin İslâm ve ahlâk dışı davranışları,⁵⁶⁵ eyaletlerdeki valilerin insanlık dışı muameleleri ve özellikle Kerbela'da Hz. Hüseyin ve ahfadının katledilişi onların nezdinde Emevîler'i ortadan kaldırılması gereken bir yapı haline getirmiştir. Bu süreçten itibaren başta Kûfe olmak üzere bütün eyaletlerde mevâlîyi Emevîlere karşı gerçekleştirilen isyan hareketlerinin içerisinde yer aldıklarını görmekteyiz.

Çalışmanın konusu açısından meseleye bakılacak olursa kuruluşundan itibaren yoğun olarak Kûfe'ye yerleşen Mevâlî'nin⁵⁶⁶ bu şehirdeki etkinliği kendilerine yönelen siyasî ve sosyal tecrit sebebiyle birinci derecede siyasîdir ve genellikle bu etkinlik muhalefet şeklinde tezahür etmiştir. Onlar Muhtâr es-Sekafî (öl. 67/687) ile başlayan ve Emevîler'in yıkılışına kadar silsileler halinde devam eden isyan hareketlerinde hep ön safta yer almışlardır. Muaviye zamanından beri devlet politikası olarak sürdürülen Hz. Ali karşıtlığı ve özellikle Kerbela'da Hz. Hüseyin ve ahfadının hunharca katledilmesi onların Emevîler'e olan muhalefetlerinde Şiîlerin yanında yer almasına sebebiyet vermiştir.⁵⁶⁷

Mevâlînin Irak coğrafyasında ve bilhassa Kûfe şehir hayatında oynadığı bir diğer önemli rol ise düşünce ve ilim hayatında ortaya çıkmıştır. Onlar kültür ve düşünce tarihinin önemli bir anını teşkil eden Mezopotamya'nın kadim din ve kültürleriyle İslam'ın karşılaşması sürecinde, alışkın oldukları yerleşik hayatın doğal

⁵⁶³ İbn Abdirabbih, *el-İkdu'l-ferîd*, 3/326.

⁵⁶⁴ Abdülaziz Muhammed Lümeylim, *Vad'u'l-mevâlî fi'd-devleti'l-Emevî*, (Beyrut: 1993), 39; Demircan, *Arap-Mevâlî İlişkisi*, 59.

⁵⁶⁵ 720 yılında tahta geçen Yezid b. Abdülmelik döneminde rakkase ve şarkıcılar adeta sarayı mesken tutmuştur. O kadar ki bazı şarkıcılar ülke yönetimine doğrudan söz sahibi haline gelmiştir. Bk. Taberî, *Târîh*, 2/1364-1365.

⁵⁶⁶ Taberî'nin verdiği bilgiye Abdülmelik b. Mervân döneminde tertip edilen 200.000 kişilik ordunun yarısının mevâliden olması Mevâlî'nin Kûfe'deki sayılarının oldukça fazla olduğu hakkında bilgi vermektedir. Bk. Taberî, *Târîh*, 6/347.

⁵⁶⁷ Yiğit, "Mevâlî", 29/424.

bir uzantısı olan düşünceye yatkın halleriyle ilme dalmışlar ve insanlığı hurafeden hakikate, vehim ve hayalden yakîne taşıyacak bilimsel inkişafın kavram ve metot düzeyinde temellerini atmışlardır. Gerçekten de İslam düşüncesinin kurumsallaşmaya başladığı ilk iki asır incelendiğinde görülecektir ki başta dinî ilimler olmak üzere düşünceyi ilgilendiren bütün sahalarda en önemli aktör mevâlîdir.⁵⁶⁸

Araştırmacılara göre mevâlîyi ilme sevk eden bazı sebepler bulunmaktadır. Bunların başında bölgenin asıl unsuru olan Arapların şifahî kültüre olan aşinalıkları sebebiyle okuma yazmaya önem vermemeleri ve bu dönemde devam eden fetih hareketleri dolayısıyla asıl himmetlerini savaşımlara ve fethedilen toprakların idaresine yöneltmiş olmalarıdır. Kendileri devletin başında, devlet adamlarının koruyucuları ve halkın işlerini idare eden ayrıcalıklı bir grup olarak yaşadıkları için, zaman içinde kişilikleri üzerinde bir yöneticilik gururu baskın hale gelmiş ve bilim veya bilimsel faaliyetlerde bulunmayı bir tenezzül kabul ettiklerinden Arap olmayan unsura bırakmışlardır.⁵⁶⁹

Mevâlînin ilme yönelmesinin bir diğer sebebi ise mali hayatta karşı karşıya kaldıkları ayrımcılıktır. Şöyle ki bu dönemde devlet, devam eden göçler ve çok sayıda yabancının Müslüman olması sebebiyle artan nüfusun finansal yükünü taşıyabilmek için mevâlînin ganimet paylarını düşürdüğü gibi Müslüman olmalarına rağmen onlara cizye yükümlülüğü getirmişti.⁵⁷⁰ Bu uygulama onların ekonomik hayatlarında büyük bir sıkıntıya sebep olmuştu. İşte Mevâlî kendilerine yönelmiş bulunan ekonomik tecridin yıkıcı etkisinden korunmak için ilme dalmış ve bu sahadaki üretkenlikleriyle toplum içerisinde itibarlarını arttırmışlardır. Zira ilimle olan bu meşguliyetleri yetkinliklerini arttırdığından zengin olan kimseler çocuklarının eğitim ve öğretim işini yüksek ücretlerle onlara havale etmişler ve onlarda bu işten kazandıkları gelir sayesinde ekonomik kısıtlamaların yükünü hafifletmişlerdi.⁵⁷¹

Gayr-ı Arap unsurların ilmî faaliyetlerin içerisinde yer almaları İslam'ın başlangıcına kadar gitmektedir. Kaynakların bize aktardığına göre İslam şehirlerinde

⁵⁶⁸ Zeydan, *İslâm Uygarlıklar Târîhi*, 1/627.

⁵⁶⁹ Nitekim Mevâlî'den birçok kimse istinsah ettikleri kitapların ticaretini yaparak geçimini sağlıyordu. Bk. İbn Kuteybe, *Me'ârif*, 470; Cevde, *el-Avdâü'l-ictimâiyye*, 125. Bu yüzden Araplar kendilerinden birini ilim veya eğitimle uğraşır görünce "Mevâlînin sanatıyla meşgul oluyor" diye onu ayıplayarak kınarlardı. Kureyş'ten biri ünlü dilci Sibeveyhi'nin kitabını okumakla meşgul bir delikanlıya rast gelince "Tüh, yazık size! İlmi ihtiyaç ve zillet ile tahsil etmek ve onunla geçinmek istiyorsunuz. Ne çirkin şeyler!" demiştir. Bk. Zeydan, *İslâm Uygarlıklar Târîhi*, 1/628-629.

⁵⁷⁰ Abdülaziz Dürî, *İslam İktisat Târîhine Giriş*, çev. Sabri Orman (İstanbul: 1991), 64-65.

⁵⁷¹ Cevde, *el-Avdâü'l-ictimâiyye*, 125-126; Demircan, *Arap-Mevâlî İlişkisi*, 105.

âlim sahâbîlerin öncülüğünde kurulan ders halkalarının en parlak talebeleri mevâlî arasından çıkmıştır. Onların bütün ilim dallarını kapsayacak şekilde ilim sahasındaki etkinlikleri İslam beldelerinin tamamında görülmektedir. Örneğin Mekke’de Abdullah b. Abbas’ın öğrencileri olan İkrime b. Abdullah el-Berberi⁵⁷² ve Ata b. Ebi Rebah (öl. 114/732),⁵⁷³ Medine’de Ata b. Yesar (öl. 103/721)⁵⁷⁴ ve İbn Ömer’in mevlâsı Nâfi (öl. 117/735),⁵⁷⁵ Basra’da Zeyd b. Sâbit’in azatlısı Hasan Basrî (öl. 110/728)⁵⁷⁶ ve Enes b. Mâlik’in azatlısı Muhammed b. Sîrîn (öl. 110/729)⁵⁷⁷ bunlardan bazılarıdır. Âlimler tabakasının ikinci halkasını teşkil eden bu kimselerin yapmış oldukları çalışmalar ile Hz. Peygamber’in ve sahabenin ilmi mirasını koruyup sağlam bir şekilde sonraki nesillere aktardıkları gibi ilerleyen süreçte teşekkül edecek ilim dallarının metodolojik olarak temellerini de atmışlardır.

Kûfe şehri özelinde mesele ele alınacak olursa mevâlînin ilim ve düşünce hayatında birçok İslam beldesinde sergiledikleri rolün bir benzerini burada da üstlendikleri görülmektedir. Fakat onların bu şehirdeki ilmî faaliyetleri sonuç ve etki bakımından daha spesifik bir görünüm arz etmektedir. Şöyle ki Kûfe şehri, Sıffin Savaşının sonuçlarına bağlı olarak ortaya çıkan siyasî/itikâdî mezheplerin neşet ettiği bir yer olması hasebiyle en baştan itibaren bu yönelimlerin dinen meşruluğunu ispat etmek için geliştirilen çok farklı fikirlerin tartışıldığı bir merkez olmuştur. Hâricîlik olarak teşekkül eden ilk fırkadan başlayarak Şia, Mürcie, Mu’tezile, Cebriyye, Kaderiyye vb. mezheplerin ortaya attıkları bu fikirler incelendiğinde görülmektedir ki, meşruiyet elde etmek için Kur’ân ve sünnete dayandırılmaya çalışılan bu fikirler rey ve tevil yöntemiyle elde edilmişlerdir.

Elbette ki Kûfe’nin çok erken tarihlerde böyle bir atmosferle tanışmasının şehrin asıl unsuru olan Arapların kendi tarihsel dinamikleriyle bir irtibatı bulunmaktadır. Fakat bunun yanında kuruluşundan itibaren mevâlî veya zimmî statüsüyle yoğun bir şekilde buraya yerleşen⁵⁷⁸ İran kökenli insanların da ciddi bir

⁵⁷² Bk. İbn Kuteybe, *Me’ârif*, 455-457; İbn Sa’d, *Tabakât*, 2/385.

⁵⁷³ Bk. İbn Kuteybe, *Me’ârif*, 444; İbn Sa’d, *Tabakât*, 2/386; İsmail Cerrahoğlu, “Ata b. Ebû Rebah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/35-36.

⁵⁷⁴ İbn Sa’d, *Tabakât*, 5/173; Zehebî, *Tezkiratü’l-huffâz*, 1/90; Ahmet Özel, “Atâ b. Yesâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/37-38.

⁵⁷⁵ Mısıri, *Mevâlî*, 63.

⁵⁷⁶ İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 9/297-302.

⁵⁷⁷ İbn Sa’d, *Tabakât*, 7/193; İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 9/296, 303-304; Mısıri, *Mevâlî*, 65.

⁵⁷⁸ Emevîler’in son dönemimde Kûfe şehrinde yaşayan gayr-ı Arap unsurların nüfusu toplam nüfusun yaklaşık olarak 1/3 denk gelmekteydi. Taberî, *Târîh*, 6/337.

etkisi söz konusudur. Zira çoğu Müslüman olmuş olsa da bölgenin en eski topluluklarından olan bu kimseler yeni karşılaştıkları bu dine yüzyılların birikimiyle oluşmuş şuur halleriyle bakmış ve İslamiyet'e bütün benlikleriyle teslim olmamışlardır.⁵⁷⁹ Zaten bu mümkün de değildir. Bunun yerine onlar günlük yaşam formlarında, konuştukları dil, okudukları şiir ve çocuklarına anlattıkları hikayelerde canlı bir şekilde yaşattıkları eski din ve geleneklerini entegre edebilecekleri bir İslam yorumuna ulaşmanın yollarını aramışlardır.⁵⁸⁰

Kûfe'de meskun bulunan mevâlînin tefsir faaliyetlerine olan etkisi ise şu şekilde özetlenebilir: Bilindiği gibi ilk dönemlerde tefsir, rivayet ile mukayyet bir faaliyet olarak görülmüştür. Fakat İslamiyet'in hâkimiyet alanlarının genişlediği ve devletin kurumsal bir yapıya kavuştuğu dönemlerde ise farklı uluslardan çok sayıda insanın şehirlere yerleşmesi ve kendi tarihsel birikimleriyle düşünce hayatına katılmaları Kur'ân'ın yorumlanmasında yeni yönelimler ortaya çıkarmış ve tefsirde sadece rivayetle yetinilmesini imkânsız kılmıştır. Özellikle Irak bölgesindeki şehirlerin çok kültürlü toplum yapısının tefsir faaliyetlerinde ortaya çıkardığı bu gelişme üç noktada toplanabilir: İsrâiliyat, Arap dili ve rey/içtihat. Tefsirde genişlemeye sebebiyet veren ve İslam coğrafyasındaki bütün tefsir çalışmalarında etkinliği görülen bu üç gelişmenin ortaya çıkmasında muhtelif sebeplerden bahsedilebilir. Fakat özellikle tefsirde dil karinesi ve reyin kullanımı konusunda Kûfe'nin ve buradaki yabancı sakinlerin özel bir etkisi söz konusudur.

Şüphesiz ki Kur'ân'ı Kerîm'in dil olgusuna bağlı olarak tefsir edilmesi, onda bulunan çok yönlü lafızların yüklendikleri manaların dilin kendi işlevselliğiyle ortaya çıkarılabileceği gerçeğiyle ilgili olup⁵⁸¹ başlangıçtan beri uygulanan bir yöntemdir. Ancak bu yöntem ilk dönemlerde kısmi olarak uygulanmışken özellikle Hicrî birinci asrın ortalarından itibaren Kûfe ve Basra gibi merkezlerde Kur'ân yorumunda ana eksen haline gelmiştir. Bunun dinî, siyasî veya sosyolojik bazı gerekçeleri bulunmakla birlikte⁵⁸² asıl sebep, dil ve kültürleri farklı olan çok sayıda insanın İslam toplumuna

⁵⁷⁹ Emevîler'in son dönemlerinde ortaya çıkan Bihâferîd b. Mâhfervedîn örneğinde olduğu gibi bazı Mecûsî ileri gelenleri telkin üzerine Müslüman olmuş, ancak eski inanç ve geleneklerini hâlâ devam ettirdikleri gerekçesiyle cezalandırılmıştır. Bk. Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Beyrut: Dâru'l-Ma'rîfe, 1997), 2/822.

⁵⁸⁰ Ahmet Emin, *Fecru'l-İslâm*, 165.

⁵⁸¹ Tayyâr, *et-Tefsîru'l-lügavî*, 38-39.

⁵⁸² Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı (Hicrî İlk Üç Asır)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 75-76.

karışması sebebiyle dilde meydana gelen ihtilattır. Zira, Câhız'ın *el-Beyân ve't-tebyîn* isimli eserinde de zikrettiği gibi günlük konuşmada birçok örneği görülen bu karmaşık durum,⁵⁸³ dili irticalî ve şifahî olarak günlük kullanımdaki bağlamından öğrenen mevâlînin Kur'ân'la olan münasebetlerinde lahn olgusunu ortaya çıkartmıştır. Binaenaleyh harekesiz ve noktasız olan Kur'ân imlasının da etki ettiği bu okuyuş hatalarının, irap, tebdil-tağyîr⁵⁸⁴ gibi lafızların asıl konuluş maksadını bozacak şekilde vuku bulması Kur'ân yorumunun dil karinesine bağlı olarak tespit edilmesini zorunlu kılmıştır. Diğer taraftan Kur'ân'ın, indirildiği dönemde tedavülde bulunan dil çerçevesinde ortaya çıkan anlamları, ilk muhataplar açısından yeterli olmuşken, sonraki dönemlerde etnik köken, dil, din ve kültür farkına sahip olan insanların İslam toplumuna katılmasıyla kompleks bir hal alan fikir ve düşünceler, lafızların anlamlarıyla ilgili yeni arayışları gerektirmiştir.⁵⁸⁵ Dolayısıyla birinci derecede mevâlînin etkili olduğu bu gelişmeler, başta Kûfe olmak üzere hicrî birinci ve ikinci asırdaki tefsir çalışmalarını lügavî alana kaydırmış ve bu dönemde doğru anlamı tespit etmek için irap, meâni, mecâz, vücûh ve nezâir gibi Kur'ân lafızlarını çeşitli açılardan ele alan çalışmalar yapılmıştır.

Tâbiûn ve Tebeu't-Tâbiûn dönemlerinde tefsir faaliyetleri, dayandığı kaynaklar açısından genellikle bir önceki döneme uygun olarak icra edilmiş olmasına rağmen, bu kaynaklardan olan rey ve içtihat Kûfe'deki çalışmalarda önemli bir mevzi kazanarak Kur'ân yorumunun birincil kaynağı haline gelmiştir.⁵⁸⁶ Bunun sebebi daha önce de ifade edildiği gibi gelenek ve kültürleri farklı olan diğer uluslardan birçok insanın mevâlî statüsüyle bu şehre yerleşmesidir. Hicrî ilk iki asırda gerçekleşen bu nüfus hareketlerinin şehrin sosyokültürel yapısında meydana getirdiği hızlı değişimler ve bu değişimlerin ürettiği karmaşık sorunlar, Kur'ân yorumunda sadece rivayet bilgisiyle yetinilmesini imkânsız kılmıştır. Ayrıca bu dönemde siyasî olarak ortaya çıkan ve giderek itikâdî bir hüviyet kazanan bazı oluşumların -ki mensuplarının çoğu

⁵⁸³ Câhız *el-Beyân ve't-tebyîn* isimli eserinde günlük dilde Arapçanın kendi aslı durumuna göre lahn ifade eden birçok örnek zikretmektedir. Fakat burada asıl dikkat çekici olan husus Arap ya da değil üst seviyeden insanların lahn içerecek şekilde dili sevk etmiş olmaları, özellikle Kur'ân kıraatinde bunu sergilemiş olmalarıdır. Bu durum dildeki bozulmanın hayli ileri seviyede olduğuna işaret etmektedir. Bk. Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız el-Kinânî, *el-Beyân vet-tebyîn* (Beirut: Dâru ve Mektebetü Hilâl, 2002), 2/150.

⁵⁸⁴ "Tebdîl" ve "Tağyîr" müteradif anlamlar içeren kelimeler olup, müfred veya mürekkep lafızlardaki harf ve kelimelerin yerlerinin değişmesini ifade etmektedir. Böyle bir durum ifadenin asıl manasından başka bir manaya taşınması sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Bk. Muhammed Tarakçı, "Tahrîf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 32/422-424.

⁵⁸⁵ İbrâhîm Rüfeyde, *en-Nahv ve kütübü't-tefsîr* (y.y.: ed-Dâru'l-Cemâhîriyye, ts.), 1/142.

⁵⁸⁶ Hudayrî, *Tefsîru't-tâbiîn*, 1/340.

mevâliden oluşmaktaydı- kendi konumlarını meşrulaştırmak için o güne kadar görülmediği biçimiyle Kur'ân ayetlerini tevile tabi tutmaları, buradaki tefsir çalışmalarında rey ve içtihadın kullanılmasını zorunlu hale getirmiştir. Neticede yukarıda zikredilen olumsuz durumların izalesi ve Kur'ân'ın doğru anlamlarını tespit etmek için Kûfe'de yürütülen çalışmalarda sahabe-i kirâmdan intikal eden usul çerçevesinde, dil bilgisi başta olmak üzere dönemin bilimsel anlayışının üzerine bina olunan rey ve içtihat,⁵⁸⁷ tefsir faaliyetlerinin ana eksenini oluşturmuştur.

Hicrî ilk iki asırda Kûfe şehrinde yürütülen tefsir çalışmalarının öne çıkan bir diğer özelliği varlığın sırları, evrenin oluşumu ve önceki milletlerin halleri gibi Kur'ân'da icmali olarak bildirilen bazı konuların yorumlanmasında İsrâiliyat bilgisine başvurulmasıdır. Sahabe ve kibâr-ı tâbiîn dönemlerinde tafsilatı önemsenmemiş olan bu tarz konular, sonraki dönemlerde Müslüman olan farklı milletlerden birçok insanın ilgisini çekmiş ve bu insanlar mezkûr konularla ilgili detay bilgiler edinebilecekleri haber ve kaynakları araştırmaya başlamışlardır.⁵⁸⁸ Neticede sığâr-ı tâbiîn ve tebe-i tâbiîn dönemlerinde yoğun olarak ortaya çıkan bu ilgi ve araştırma, insanları kadim din ve geleneklerin bilgisine sahip olan kimselere yönlendirmiş ve bu insanlardan elde edilen önceki din ve geleneklere ait birçok bilgi tefsire dâhil olmuştur.⁵⁸⁹

İlk dönem tefsir faaliyetlerinde İsrâiliyat bağlamında kendilerinden en çok nakil yapılan kimseler Musevîlik'ten İslamiyet'e geçmiş olan Ka'b el-Ahbâr (öl. 32/652) ve Abdullah b. Selam b. el-Haris (öl. 43/663-64) ile aslen Farslı olup dedeleri itibariyle Mecûsîlik'ten İslamiyet'e geçen Vehb b. Münebbih'tir (öl. 114/732).⁵⁹⁰ Burada konuyla doğrudan bağlantısı bulunması nedeniyle sadece Vehb'e değinilecektir.

Aslen İranlı olan Vehb b. Münebbih, İran hükümdarı tarafından Yemen'i işgal eden Habeşliler'i çıkarmak üzere bölgeye gönderilen ve evlilikler yoluyla buraya yerleşen asker kökenli bir ailenin üyesidir.⁵⁹¹ Ailenin İslam'la tanışması Hz. Peygamber zamanında olup babası, Muaz b. Cebel'den rivayette bulunmuştur.⁵⁹² Bu

⁵⁸⁷ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/105; Kattân, *Mebâhis*, 338; Cerrahoğlu, *Tefsir Târîhi*, 1/119.

⁵⁸⁸ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/128.

⁵⁸⁹ Kattân, *Mebâhis*, 345.

⁵⁹⁰ Zeydan, *İslam Uygarlık Târîhi*, 1/656; Zehebî, *el-İsrâiliyyât fi't-tefsîr*, 55 vd.

⁵⁹¹ Onların İran kirası tarafından asıl yurtları olan Herat'tan çıkarılarak Yemen'e sürgün gönderildikleri de söylenmektedir. Bk. Zehebî, *Siyer*, 4/545-546.

⁵⁹² Mehmet Emin Özaşar ve Mahmut Demir, "Vehb b. Münebbih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/608-610.

dönemde Yemen, yerli sakinleri olan Yahudiler ve işgalci olarak burada bulunan Habeşli Hıristiyanlar sebebiyle ehl-i kitap kültürünün yoğun olarak yaşandığı bir yerdi. Dolayısıyla uzun yıllar burada yaşamış olan Vehb bu dinlerin mensuplarından kendi dinleriyle ilgili birçok bilgiler öğrenmiştir.⁵⁹³ Ayrıca Yunan, Süryani ve Himyerî dillerini de bilmesi⁵⁹⁴ bu milletlerin yaşam tarzları, gelenek ve kültürlerine de vakıf olmasını sağlamıştır.

Vehb b. Münebbih'i İslam toplumunda meşhur kılan husus eski din ve kültürlerle ilgili kendisine yöneltilen sorulara kolay bir şekilde bilgi verebilmesidir. Özellikle Kur'ân'da icmalî olarak yer alan peygamber kıssaları, eski milletlerin hayat hikayeleri ve hükümdarların yönetim sistemleri vb. konularla ilgili kendisine yöneltilen sorulara vermiş olduğu detaylı cevaplar kendisini bu gibi konularda kaynak kişi haline getirmiştir. Bu sebeple tefsirin henüz yazıya geçirilmediği ve şifahî olarak icra edildiği dönemde kendisinden alınan birçok bilgi doğruluk ve yanlışlık değerlendirmesi yapılmadan sonradan yazılmaya başlanan tefsir eserlerinde mezkûr konuların tefsiri olarak kaydedilmiştir.⁵⁹⁵

Vehb b. Münebbih ve benzeri zevattan nakledilen İsrâîlî bilgilerin tefsir faaliyetinde kullanılması, âlimlerce farklı şekillerde değerlendirilmesine rağmen⁵⁹⁶ ilk dönemlerde normal karşılanmıştır. Şüphesiz bunda Kur'ân'da yer alan bazı ayetlerin yönlendiriciliği olduğu⁵⁹⁷ gibi Hz. Peygamber'in ehl-i kitap bilgilerine dair söylediği “Ehl-i Kitab'ı ne tasdik ediniz ne de yalanlayınız. Biz 'Allah'a ve bize indirilene iman ederiz' deyiniz.”⁵⁹⁸ ve “Bir ayet dahi olsa benden tebliğ ediniz. Beni İsrâîl'den nakledin. Bunda bir beis yoktur.”⁵⁹⁹ şeklindeki sözlerinin de bir etkisi bulunmaktadır. Ayrıca bireysel ve toplumsal yaşamlarını İslam'a uygun olarak sürdürmeleri ve zahidane bir hayatı benimsemiş olmaları, kendilerine olan güveni arttırmış, verdikleri bilgilerin Müslümanlar tarafından meşru görülmesini sağlamıştır. Bu sebeple içlerinde en büyük tefsir otoritesi kabul edilen Abdullah b. Abbas da dâhil olmak üzere

⁵⁹³ Bazı kaynaklarda aktarılan haberlere göre o, gökten indirilmiş 92 tane kitabı okuduğunu ve bu kitapların otuz tanesi otuz peygambere gönderilmiş olduğunu söylemektedir. Bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/71; İbn Kuteybe, *Me'ârif*, 459.

⁵⁹⁴ Cevad Ali, *Mufasssal*, 1/84.

⁵⁹⁵ Aydemir, *Tefsirde İsrâîliyât*, 73 vd.

⁵⁹⁶ İsrâîliyât bilgisinin tefsir faaliyetinde kullanılmasıyla ilgili görüşleri topluca görmek için Bk. Abdülhamit Birışık, “İsrâîliyât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/199-202.

⁵⁹⁷ Bk. Âl-i İmrân 3/93; Yûnus 10/94; en-Nahl 16/43; İsrâ 17/101; el-Enbiyâ 21/7.

⁵⁹⁸ Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, 9/157 (No.7542).

⁵⁹⁹ Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, 4/170 (No.3461).

sahabeden ve tâbiûndan birçok kişi tefsir faaliyetlerinde onlardan aldıkları bilgileri kullanmışlardır. Böylelikle İsrâiliyat ilk dönem tefsir faaliyetinin temel kaynaklarından biri haline gelmiştir.

2.1.2. Gayrimüslimler

2.1.2.1. İranlılar

Kûfe şehrinin içerisinde yer aldığı Irak coğrafyası, uzun geçmişi boyunca birçok medeniyete ev sahipliği yapmış bir bölgedir. Verimli arazileri, ticarete imkân sağlayan coğrafi konumu, ekonomik ve kültürel olarak yerleşik hayatın yüksek standartlarını sunan şehirleri ve diğer yerleşim birimleriyle, insan yaşamı için cazip bir merkez olan bölge, tarih boyunca etrafındaki birçok insanı kendisine çekmiştir. Etnik köken, dil, din ve dünya görüşü olarak birbirlerinden farklı olan bu insanlar,⁶⁰⁰ tebaası oldukları son siyasî güç Sâsânî Devletinin Müslümanlarla girdiği mücadeleyi kaybetmesi ve siyasî birliğini yitirmesi üzerine, Müslüman veya zimmî statüsüyle İslam toplumuna katılmışlar ve geçmişten getirdikleri kültürel birikimleriyle Müslümanların yaşadığı şehirlere yerleşmişlerdir. Bu zümrenin yoğun olarak yerleştiği şehirlerin başında ise Kûfe gelmektedir.

Şüphesiz Kûfe'nin de içerisinde yer aldığı Irak coğrafyasının kısa bir sürede fethedilmesi ve burada İslam hâkimiyetinin kurumsal olarak tesis edilmesi, yerel halkın yoğun bir şekilde Müslümanlığa geçiş yapmalarına vesile olmuştur. Nitekim daha önce zikredilen Deylemîlerin Müslüman olmalarında da böyle bir gerekçe görülmektedir. Fakat Deylemî asıllılar da dâhil olmak üzere buraya göç eden yabancı unsurların tamamının Müslüman olduğunu söylemek mümkün değildir. Tarihçi Mes'ûdî, Deylemliler'in bir kısmının Zerdüş, diğer kısmının dinsiz olduğunu, Müslümanlığı seçenlerin ise sonradan irtidat ettiklerini söylemektedir.⁶⁰¹ Kûfe'nin tarihsel süreci ve kültürel yaşamıyla ilgili nitelikli çalışmaları bulunan Söylemez'e göre ise şehrin Deylemî olan sakinlerinin içerisinde Müslüman olanların yanında kendi geleneksel dinleri olan Mecûsiliği terk etmeyen çok sayıda kimse bulunmaktadır.⁶⁰²

⁶⁰⁰ Hitti, *İslam Târîhi*, 1/61; Cevad Ali, *Mufasssal*, 3/172; Cemal Cûde, *el-Arab ve 'l-arz*, 59; Koçyiğit, *İskân*, 180-181.

⁶⁰¹ Mes'ûdî, *Mürücû 'z-zeheb*, 3/279.

⁶⁰² Söylemez, *Bedevilikten Hadarîliğe Kûfe*, 158.

Sâsânî bakiyesinden olup geleneksel kimlik ve inançlarıyla Kûfe'ye yerleşen ve yaşamlarını burada sürdüren grupların başında Farslılar gelmektedir. Dihkân⁶⁰³ olarak isimlendirilen ve Sâsânî Devletinin yönetici elitlerini oluşturan bu grup, önceleri Hire şehrinde meskun iken bölgenin fethinden sonra çoğunlukla Hire'ye çok yakın bir yerde kurulan Kûfe şehrine yerleşmişlerdir.⁶⁰⁴ Kaynaklarda aktarılan bazı bilgiler onların bu şehirdeki varlığını açık bir şekilde teyit etmektedir.⁶⁰⁵ Mevâlî veya zimmî statüsüyle yerleştikleri bu şehirde onlar kısa süre içerisinde şehrin siyasî ve sosyal dengesini tehlikeye düşürecek bir sayıya ulaşmışlardır. Hatta bu sebeple Muaviye'nin şehirde bulunan Fars kökenli insanlara yönelik bazı önlemler almayı düşündüğü aktarılmaktadır.⁶⁰⁶

Kûfe şehrinin Müslüman olmayan İran kökenli halkları geleneksel olarak çok farklı inançlara sahip olsalar da İslam devleti onları Mecûsîlik şemsiyesi altında bir bütün olarak değerlendirmiştir. Bu durum onların zimmî statüsüyle vatandaşlık hakkı kazanmalarını sağlamıştır. Haraç ve cizye ödemeleri karşılığında kendileriyle yapılan zimmet akdi çerçevesinde kazanılan bu hak, onlara, mallarının ve canlarının korunmasını, sürülmemeyi ve esir alınmamayı garanti ettiği gibi dinî ve kültürel dokunulmazlık da sağlamıştır. Bu sayede onlar geleneksel kimliklerini şehir hayatının bütün ortamlarında sergileyebilmişlerdir. Aslında zimmet akdi sadece Tevrat, Zebûr ve İncil gibi vahyedilmiş kitabı bulunan insanlara hasredilmiş bir durum olmasına rağmen İslam'ın yayıldığı yıllarda bu kapsama Mecûsîler de dâhil edilmiştir. Aleyhlerinde, kestiklerinin yenilmemesi ve kadınlarıyla evlenilmemesi şeklinde fikhî hükümler bulunmasına rağmen⁶⁰⁷ zimmet akdinin onları da kapsayacak şekilde geniş tutulmasının sebebi Hz. Peygamber'den nakledilen “*Mecûsîler'e ehl-i kitap muamelesi yapınız*” anlamındaki hadisler ve Hz. Ali'nin onların ehl-i kitaptan sayılmasına dair

⁶⁰³ Sâsânîler devrinde köy ve şehirlerin yöneticilerine Dihkân denmekteydi. Bu kimseler başında oldukları beldenin yönetiminden sorumlu oldukları gibi aynı zamanda devlet adına vergi de toplamaktaydılar. Bk. Faruk Sümer, “Dihkân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 8/289-290.

⁶⁰⁴ Taberî, *Târih*, 6/337.

⁶⁰⁵ Bk. Söylemez, *Bedevîlikten Hadarîliğe Kûfe*, 160.

⁶⁰⁶ İbn Abdurrahbih, *el-İkdu'l-ferîd* 3/413.

⁶⁰⁷ Ebû Yûsuf, *Harâc*, 140-14; Zimmîlerle arkadaşlık ilişkisi kurulup kurulmayacağına dair hükümlerle ilgili Bk. Ebû Yûsuf, *Harâc*, 2/119-120. Zimmîlerin kıyafetleriyle ilgili hükümler için Bk. Ebu Yusuf, *Harâc*, 2/124-128, 132-134; Abdürrezzâk, *Musannef*, 6/85. Ayrıca zimmîler ile ilgili cari olan örfî anlayışlarla ilgili Bk. Mustafa Fayda, “Zimmî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/428-434.

buyruğudur. Ayrıca dönemin siyasî, iktisadî ve sosyal şartları da bunu gerekli kılmıştır.⁶⁰⁸

Kûfe’de yaşayan İranlılar zimmet akdinin kendilerine kazandırmış olduğu vatandaşlık hakkı sebebiyle şehir hayatının bütün aşamalarına iştirak edebilmekteydiler. Onların özellikle sanayi üretimi⁶⁰⁹ ve ticaretiyle ilgili şehirde önemli bir etkinlikleri bulunmaktaydı. Müslümanlar nezdinde kendileriyle ilgili tanımlayıcı birtakım ayırıcı vasıflar bulunmakla birlikte⁶¹⁰ onların çalışma hayatıyla birlikte siyaset, kültür ve düşünce hayatında ortaya koymuş olduğu etkinlikler Müslümanlarla aralarında doğal bir etkileşim ortaya çıkarmış ve bu iki grup arasında yoğun bir tecrübe aktarımı gerçekleşmiştir. Farklı gruplar arasında gerçekleşen bu etkileşim şehir hayatında itikâdî ve düşünsel bazı sonuçlar ortaya çıkarmıştır.

Kûfe’de yaşayan Sâsânî kökenli unsurların şehrin fikir ve düşünce hayatına olan etkileri şu şekilde özetlenebilir: Bilindiği gibi bu şehre yerleşen İranlıların kadim yurdu olan Fars toprakları insanlık tarihinin en eski yerleşim yerlerinden birisidir. Bu bölgede Sümerlerden Âsurlular’a, Akadlar’dan Sâsânîler’e kadar din ve kültür açısından birbirini iten veya çeken ama her halükârda birbirini etkileyen büyük medeniyetler kurulmuştur. Doğudan Çin ve Hint, batıdan ise Yunan ve Helen kültürünün kesişim noktasında ortaya çıkmış olan bu medeniyetler, varlık, bilgi ve değere yükledikleri anlam açısından tek düze olmayıp, bölgede kurulan devlet ve onların halklarının temayüllerine göre Budizm’den Mecûsîliğe, monoteizmden politeizme pek çok din ve dünya görüşünün izlerini taşımaktadır.⁶¹¹ Bölgenin İslam’dan önceki son bin yılına bakıldığında ise zaman zaman Budizm, Sabîlik ve Maniheizm gibi din ve kültürlerin etkinliğinden bahsedilebilse bile asıl belirleyici olanın Mecûsîlik olduğu görülmektedir.

⁶⁰⁸ Remzi Kaya, “Ehl-i Kitap”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/516-519. Kûfe ekolüne mensup âlimler ehl-i kitabın söz konusu edildiği ayetlerin yorumunda Mecûsîleri de bu kapsama dâhil etmişlerdir. Bk. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 10/394.

⁶⁰⁹ Belâzürî, *Ensâb*, 4/223; Makdisî, *Ahsenü’t-Tekâsîm*, 108; Söylemez, *Bedevîlikten Hadarîliğe Kûfe*, 237.

⁶¹⁰ İslam fıkında zimmîlerle ilgili kestiklerinin yenmemesi ve kadınlarıyla evlenilmemesi gibi bazı kısıtlamalar bulunmasına rağmen sosyal hayatta ilişkiler Selman Fârisî’den aktarılan şu görüşe uygun şekilde tecelli etmiştir: “Müslümanlar zimmîlerle arkadaşlık edebilecekleri gibi onlarla aynı sofraya oturmak, bilmediğini sormak, birlikte seyahat etmek gibi dostluklar kurabilir, aynı şekilde zimmîler de Müslümanlardan bu şekilde davranmalarını isteyebilirler.” Bk. Ebû Yûsuf, *Harâc*, 2/119-120

⁶¹¹ Melhem Chokr, *İslâm’ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, çev. Ayşe Meral (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), 43 vd.

Miladi 6 ve 7. yüzyıllarda yaşamış olan Zerdüş'tün vaz' ettiği bir din olan Mecûsîlik, İslam'ın zuhuruna kadar olan yaklaşık bin yıllık geçmişinde pek çok aşamadan geçmiş ve farklı yorumlara uğramıştır. Başlangıçta monoteist bir karaktere sahip olan bu din, süreç içerisinde Fars bölgesindeki yerel inanışların etkisiyle bu vasfından uzaklaşarak senkretik ve çok tanrılı bir yapıya dönüşmüştür. Sâsânîler dönemine gelindiğinde ise düalizm şeklindeki geleneksel karakterine kavuşmuştur ki, Kûfe'ye yerleşmiş olan İranlıların geleneksel din anlayışı bu şekildedir. Buna göre varlıkta biri hayrı ve iyiliği isteyen (Ahura Mazda), diğeri ise kötülüğün kaynağı olan (Ehrimen) iki tanrısal güç bulunmakta ve bunlar kendi aralarında sürekli mücadele etmektedir.⁶¹²

Mecûsîlik dininde zaman iki tanrının etkinliğini ve birbirlerine karşı olan mücadelelerini ifade edecek şekilde üç döneme ayrılmıştır. Birinci dönem Ahura Mazda'nın yeryüzündeki varlıkları yarattığı dönemdir. Onun bu yaratması ruhî (menog) olanla başlamış maddî olanın yaratılmasıyla tamamen ermiştir. Varlıkların maddî olarak ortaya çıkmasıyla da iyilerle kötülerin savaşı başlamıştır.⁶¹³ Kötülük tanrısı Ehrimen'in varlıktaki etkinliğini gösterdiği bu dönem zamanın ikinci kısmını oluşturmaktadır ki, bütün yaratılmışların en mükemmeli ve Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olan insan, Ahura Mazda'nın kötülüğü yeryüzünden kaldırmak için Ehrimen'e karşı yürütmüş olduğu savaşta en büyük yardımcısı konumundadır.⁶¹⁴ Ahir zamana tekabül eden üçüncü zaman dilimi ise iyiliğin kötülükten mutlak olarak ayrıldığı ve dünyanın yaratılışın başındaki durumuna döndüğü dönemdir. Bu son dönemde Zerdüş'tün soyundan olan ve bakire bir kadının doğurduğu Saoşyant gelecek ve onun iyiliği yeryüzüne tekrar hâkim kılmasıyla insanlar sonsuza kadar mutluluk içinde yaşayacaklardır.⁶¹⁵

Mecûsîlik dininin tarihsel yorumlarına bağlı olarak ortaya çıkan önemli özelliklerinden bir tanesi de tanrı inancının antropomorfist (insan biçimci) yapıda olmasıdır. Bu durum kutsal kitap olan Avesta'nın Zerdüş sonrası yorumlarında açık bir şekilde görülmektedir. Örneğin Avesta'nın bir kısmını teşkil eden ve manzum

⁶¹² Şinasi Gündüz, "Mecûsîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/279-284.

⁶¹³ Gündüz, "Mecûsîlik", 28/279-284.

⁶¹⁴ Mehmet Alıcı, *Mecûsî Geleneğinde Tektanrıcılık ve Dualizm İlişkisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 198.

⁶¹⁵ Alıcı, *Mecûsî Geleneği*, 199.

şekilde üretilmiş olan Gâthâ'larda⁶¹⁶ tanrı eşleri olan bir varlık olarak anılmakta ve kendisine Vohu Mana ve Armeyti adında iki çocuk nispet edilmektedir.⁶¹⁷ Ayrıca yaratılmışların en kıymetlisi olan insan kötülüğün kaynağı ve yayıcısı olan Ehrimen'e karşı yürüttüğü mücadelede iyilik tanrısı Ahura Mazda'nın beraberce savaştığı bir arkadaşı ve yoldaşı olarak tanımlanmıştır.⁶¹⁸

Mecûsîlik'te bahsedilmesi gereken bir diğer husus ise ateş kültüdür. Zira özellikle Sâsânîler devrinden itibaren Mecûsîliğin en önemli tezahürü, ülkenin dört bir tarafına yayılmış ve içerisinde sürekli ateşin yakıldığı ateşgede tapınaklarıdır. Mecûsîlik dininde ateş ibadet hayatının merkezî unsuru olup kul ile tanrı arasında bağ kurmayı sağlayan en temel ritüeldir. Ateş sahip olduğu kutsallık vasfıyla tapınaklarda düzenlenen dinî ayinlerde ilahî ilhamın işitilmesini ve insanların arzu ve isteklerinin tanrılara ulaştırılmasını sağlayan en önemli aracıdır. Dolayısıyla inanan kimseler Ahura Mazda'ya olan imanlarını göstermek için onun sembolü olan ateşe saygı göstermeli, onu doğru zaman ve doğru yerde usulünce yakmalılar.⁶¹⁹

Avesta'nın bazı yorumlarında ise ateş tanrısallık formuyla zikredilmektedir. Bu yönüyle ateş, insanların kutsal kitabın sözcükleriyle olan yakarışlarını kabul etmekte, kötülükle olan mücadelesinde ona yardım etmektedir. Aynı şekilde ateş iyilik tanrısı Ahura Mazda'nın kendi özünden yeryüzüne yansıyan bir ışıdır. İyilikler onun sayesinde çoğalmakta, kötülüğe ve kötülüğün yayıcısı olan Ehrimen'e ancak onunla karşı konulabilmektedir. Bu sebeple Mecûsîler Ahura Mazda'nın Ehrimen'e karşı yapmış olduğu savaşta yardım olsun diye mabetlerinde sürekli ateş yakmışlardır.⁶²⁰

Kûfe'ye yerleşmiş olan İranlı gayrimüslimlerin din ve kültür bakımından tarihsel durumları kısaca bu şekildedir. İşte onlar, benliklerinde taptaze duran bu hatıraların oluşturduğu bir şuur haliyle hayata dâhil olmuşlar, yeni katıldıkları toplumu ve toplumda ortaya çıkan bütün gelişmeleri bu zaviyeden değerlendirmişlerdir. Onların bir kısmı samimi bir şekilde İslam dinini benimsemiş olmasına rağmen geri kalanları ya bu dini kabul etmemişler ya da kabul etseler bile vazgeçemedikleri eski

⁶¹⁶ Gata, Mecûsîliğin kutsal kitabı olan Avesta'nın iman kaideleri koyan ve ahlâkî öğütler içeren manzum bölümleridir. Bk. Nimet Yıldırım, "Zerdüş'tün Kutsal Kitabı Avesta", *Şarkiyat Mecmuası* 18 (Kasım 2011), 163.

⁶¹⁷ Gündüz, "Mecûsîlik", 28/279-284.

⁶¹⁸ Alıcı, *Mecûsî Geleneği*, 265.

⁶¹⁹ Alıcı, *Mecûsî Geleneği*, 142-146.

⁶²⁰ Ahmet Emin, *Fecru'l-İslâm*, 166; Cahit Kara, *İslam Coğrafyasında Mecûsîler* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2015), 241.

inançlarını yeni dinin anlaşılması ve yorumlanmasında aslî bir kaynak olarak görmüşlerdir.⁶²¹ Nitekim onların İslam toplumuna katılmasından kısa bir süre sonra siyasetten itikada, düşünceden kültüre her alanda büyük değişimler yaşanmıştır. Öyle ki bu değişimler içinde bulunduğu zamanın ve üzerinde neşet ettiği coğrafyanın sınırlarını aşarak tarihin bütün dönemlerinde İslam toplumlarının tamamına etki etmiştir.

Gayrimüslim İranlıların hicrî birinci ve ikinci asırlarda meydana gelmiş diğer hadiselerde mutlaka rolleri bulunmakla birlikte onların İslam toplumunda meydana getirdiği asıl etkiyi fikir ve düşünce hayatında aramak gerekir. Zira iktidar ya da muhalif bütün hareketlerin İslam üzerinden meşruiyet kazandığı bir ortamda, geleneksel kimlikleriyle yaşamlarını sürdüren bu insanların diğer hadiselerdeki rollerini tespit etmek oldukça zordur. Her ne kadar gayr-ı Arap unsurların öncülüğünü yaptığı ve Emevî Devletinin son bulmasına sebebiyet veren Şuûbiyye hareketinin, Abbasiler dönemindeki ırkçı pozisyonu⁶²² gerekçe gösterilerek veya dinlerini değiştirmemelerine rağmen Sâsânî devrindeki yöneticilik görevlerine devam eden Dihkânların devlet aleyhine muhalif organizasyonlar yapmış olabileceği düşünülerek özellikle bu dönemde meydana gelen siyasî hadiselerde onların rollerinin olduğu iddia edilebilse bile bu ancak Müslüman görüntüsüyle mümkün olabilecektir. Dolayısıyla bu kısıtlılık hicrî ilk iki asırda gayrimüslim İranlıların İslam toplumunda icra ettikleri rollerinin, açık ve sabit verilerin bulunduğu fikir ve düşünceleri üzerinden ele alınmasını gerekli kılmaktadır.

Genel olarak denilebilir ki İranlılar İslam toplumuna dâhil oldukları evrede Ortodoksiyi temsil eden Mazdek ve Hristiyan/Yahudi gövdeden koparak bu bölgede yeni bir form kazanan -uzun yıllar bölgenin hâkimi olan Sâsânîler'in heterodoks ilan

⁶²¹ Aydın Çelik, "Helen ve İran Düşüncesinin İslam Düşüncesine Etkileri", *Uluslararası Dördüncü Orta Doğu Semineri-İlk Çağlardan İslâmiyet'in Doğuşuna Kadar Orta Doğu-Bildiriler*, ed. Mustafa Öztürk ve Enver Çakar (Elazığ: Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Merkezi, 2011), 75.

⁶²² Bk. Adem Apak, "Şuûbiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/244-246.

ettiği- marsiyonizm,⁶²³ daysanizm,⁶²⁴ ve maniheizm⁶²⁵ gibi dinlere inanmakta ve bu dinlerin düalizm, gnostizm veya diğer yerel halkların paganizm şeklindeki inançlarını benimsemekteydiler. İslam âlimlerinin şemsiye bir kavram olarak “Zenâdika”,⁶²⁶ isimlendirmesiyle tanımladıkları bu oluşumlar, uzun yıllar boyunca baskı altında kaldıkları Sâsânî döneminde sonra, ehl-i kitap muamelesine tabi tutuldukları ve geleneksel kimlik ve kültürleriyle yaşamalarına müsaade edildiği İslamî dönemi dinlerinin ihyası için bir fetih fırsatı bilmişler ve bütün güçleriyle dinlerini tebliğ etmeye girişmişlerdi. Pek tabiidir ki faaliyet yürüttükleri alanların İslam coğrafyasında yer alması sebebiyle Müslümanlarla karşılaşmak ve kendilerinden farklı olarak tek

⁶²³ İslamî kaynaklarda kurucusuna nispetle Markiyûniyye olarak zikredilen bu anlayışa göre varlıkta nur, zulmet ve onları birbirine raptederek âlemin oluşmasını sağlayan birleştirici olmak üzere üç asıl bulunmaktadır. Bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Kitâbü't-tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf (İskenderiye: Dâru'l-Câmiâtü'l-Mısıriyye, ts.), 171; İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 412; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 2/57. Maddî olanı zulmetle eşleştiren Marsiyonculara göre yaratılış kötü bir şeydir. Dolayısıyla onların tebliği çilecilik ve inziva üzerine kurulmuştur. Onlara göre nefsi arınmayı talep eden çokça oruç tutmalı ve kanlı kurbanlardan, şarap içmekten ve kendisini madde bağlayan evlilikten kaçınmalıdır. Bk. Chokr, *Zındıklık ve Zındıklar*, 47.

⁶²⁴ Hristiyanlığın içinden çıkarak antik İran bölgesinde dinsel bir hüviyet kazanan Daysanizm nur ve zulmet şeklinde iki ezeli aslı kabul eden dualistik bir inanış biçimidir. Nur iyi ve güzel fayda veren her şeyin kaynağıyken, ölü, cahil ve cansız olan zulmet şer ve kötülüklerin meydana gelmesine sebebiyet vermektedir. Hareket ve hayat kadir, âlim ve hassas bir idrak edicilik vasfına sahip olan nurun etkinliği olarak varlık kazanmaktadır. Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 163-164; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 2/56-57.

⁶²⁵ Sâsânî Kralı I. Şâpûr zamanında İran'ın resmî dinlerinden birisi olan Maniheizm, Hristiyanlık dinine mensup bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Mani'nin kurmuş olduğu bir dindir. Mecûsilik ve Hristiyanlığın karışımından ibaret olan bu dinde birisi nur diğeri ise zulmet olan iki ezeli varlığın olduğuna inanılan teolojik bir sistem mevcuttur. Bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 2/49; Mâtürîdî, *Tevhîd*, 157. İranlıların geleneksel dinleri olan Mecûsilîğe uygun olarak bu iki varlık arasında evren ve onun içerisinde her şeyin oluşumuna sebebiyet veren sürekli bir mücadele söz konusudur. Nur ve zulmet arasında devam eden bu mücadele bir yandan zıt kutupları bir araya getirip evrenin oluşuma sebebiyet verirken diğer yandan evrenin içerisinde yer alan varlıkların özünü de meydana getirmektedir. Dolayısıyla diğer varlıklarda olduğu gibi insan da hem nurun izine (ruh) hem de zulmün tezahürüne (beden) sahip bir varlıktır. Beden yönüyle kötülük merkezi olan dünyaya bağlı olan insanın kendisini arındırması için ışık (nur) tanrısının tecellîgâhı olan ruhindaki erdemleri kuşanması gerekmektedir ki bu erdemler, Mani'nin yazmış olduğu kitaplarda vazettiği zühî ve çilecilik ihtiva eden ilkelerden oluşmaktadır. Kişinin maddî varlığının sınırlarını aşarak ruhindaki cevherleri hatırlaması ise ancak seçilmiş bir elçinin tebliğiyle mümkün olur. Bk. Şinasi Gündüz, “Manihezim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/575-577.

⁶²⁶ Zındık, Miladî 3. asırda İran topraklarına hakim olan Sâsânî hanedanlığının Mazdek dinini kabul etmesinden sonra ülkelerinde bulunan Budist, Brahmanist, Yahudi ve Hristiyan gibi diğer inanışları tanımlamak için kullandıkları bir kavramdır. Genel olarak kavramın bu dönemdeki içeriği nur ve zulmet şeklinde ikili (dualistik) tanrı inancıyla ilgilidir. Bk. Mustafa Öz, “Zındık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/390-391; İslamî dönemde ise sadece dualistik tanrı anlayışına sahip olan Maniheizimleri değil, Yüce Allah'ın varlığını, nübüvveti ve ahiret hayatını inkar eden bütün İslam dışı inançları tanımlayan bir kavram olarak kullanılmıştır. Bk. Chokr, *Zındıklık ve Zındıklar*, 11. Bunun yanında ilk dönemlerde Müslüman âlimler sünnî olmayan fırkaları da bu ismin kapsamına dâhil etmişlerdir. Öz, “Zındık”, 44/390-391.

tanrılı bir inanca ve sosyal hayatı düzenleyen kurallar manzumesine (fıkıh) sahip olan İslam'la hesaplaşmak zorundaydılar.

Hâricilik veya Hucr b. Adî ve Muhtar es-Sekafî isyanlarında olduğu gibi İslam'ın ilk asrında meydana gelen ve toplumsal ayrışmaya sebebiyet veren hadiseler, genel görünüm olarak gayr-ı Arap unsurların eşitlik ve adalet taleplerinin dile getirildiği siyasî bir içeriğe sahiptir. İkinci asra gelindiğinde ise bu ayrışmaların teorik bir hüviyet kazanmaya başladığı görülmektedir. Bir başka ifadeyle Emevî devrinin sonlarına yaklaşıldığı bu dönemde ayrışmalar siyasî vasfını korumakla birlikte, entelektüel zihniyetin gelişme kaydetmesi ve ayrışan tarafların dinî referanslar çerçevesinde meşruiyet kazanma çabaları sebebiyle ideolojik ve itikadî bir ayrıma dönüşmüştür. Nitekim gayrimüslim İranlıların İslam toplumundaki düşünsel gelişmelerde sahne aldıkları yer de burasıdır. O güne kadar son derece gizli ve içe kapanık bir şekilde varlığını sürdüren bu kimseler, bu dönemde ortaya çıkan siyasî olarak imamet,⁶²⁷ itikadî olarak ise Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatları, duyu, akıl ve haberle elde edilmiş bilginin geçerliliği, alemin hudûsü, ahiret ve cismani haşir ve nübüvvetin gerekliliği gibi spesifik konuların yer aldığı tartışmaları kimliklerinin izharı ve inançlarının yayılması için fırsat bilerek bu tartışmalara dâhil olmuşlardır.⁶²⁸ Hicrî ikinci asrın başından itibaren meydana gelen bu tartışmalarda Mezopotamya'nın düalist ve gnostik karakterli düşünce/inanç sistemine sahip olan bu tebliğcileri mezkur konulara dair ortaya attıkları muarazalarla Basra, Kûfe ve Horasan gibi yerlerde bazı insanların ana bünyeden ayrılarak aşırı Şîî düşüncelere sapmasına sebebiyet verdiği gibi⁶²⁹ İslam âlimleriyle kurdukları temaslar neticesinde de fikirleri ve kavramları oldukça farklılaşan, şüpheci, eleştirel ve Ortodoksiye göre yer yer inkârcı kelimî mezheplerin doğmasına yol açmıştır.⁶³⁰

2.1.2.2. Hristiyanlar

İslamiyet'ten yaklaşık altı asır kadar önce vazedilmiş bir din olan Hristiyanlığın Araplar tarafından tanınması miladi dördüncü asra kadar geri gitmesine

⁶²⁷ Ahmet Emin, *Fecru'l-İslâm*, 363.

⁶²⁸ Chokr, *Zındıklık ve Zındıklar*, 28.

⁶²⁹ Ahmet Emin özellikle mevâlî kitlede ortaya çıkan bu sapmanın siyasî olduğunu söylemektedir. Zira Emevîler'in yıkılmasında oldukça büyük payları bulunan bu gayr-ı Arap unsurlar iktidarın kendilerine geçmesini umuyorlardı. Bu durum gerçekleşmeyip iktidar tekrar başka bir Arap soyunun elinde kalınca kendilerini gizli kimliklerle eski İran dinlerinin yayılmasına adanmışlardır. Bk. Ahmet Emin, *Duha'l-İslâm* (Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2012), 136.

⁶³⁰ Chokr, *Zındıklık ve Zındıklar*, 28.

rağmen onların bu dinle olan ilmî ve entelektüel düzeydeki karşılaşmalarının İslam'la birlikte başladığını söyleyebiliriz. İlk örneklerini Hz. Peygamber'in hayatında gördüğümüz bu karşılaşmalar,⁶³¹ sonraki dönemde Hristiyan nüfusun yaşadığı Yemen, Suriye, Mısır ve Irak gibi bölgelerin hâkimiyet altına alınmasıyla artarak devam etmiştir.

Hristiyan ve Müslüman temasının yoğun olarak yaşandığı yerlerden biri de Kûfe şehri olmuştur ki bu temasın başlangıcı şehrin kuruluş aşamasına kadar gitmektedir. Zira kuruluşunun hemen akabinde farklı bölgelerden Kûfe'ye doğru gerçekleştirilen göç hareketlerinin içerisinde Müslümanlarla birlikte Hristiyanlar da yer almaktaydı. Bir kısmını Hire'den gelen Nestûrîler,⁶³² diğer kısmını ise Hz. Ömer tarafından göçe tabi tutulan⁶³³ Yemen/Necranlı monofizit Hristiyanların⁶³⁴ oluşturduğu bu kimseler, Müslüman yerleşimi için hazırlanan yerlerin yakınında, kendileri için hazırlanan ve adına Dâru'r-Rûmiyyîn denilen bir mahalleye yerleşip zimmî statüsüyle bu şehirdeki yaşama dâhil olmuşlardır. İlerleyen yıllarda ise çevreden buraya doğru devam eden göçler sebebiyle şehirdeki Hristiyan nüfusun giderek arttığı görülmektedir. Nitekim Emevîler'in Kûfe valisi olan Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'nin burada bir kilise inşa ettirmiş olması⁶³⁵ şehirdeki Hristiyan nüfusunun yüksek bir orana ulaştığını göstermektedir. Diğer taraftan Kûfe'nin kurulduğu bölgenin kadim şehirlerin bulunduğu bir yaşam alanı olması sebebiyle şehrin yakın

⁶³¹ Hz. Peygamber Medine'ye hicretinden sonra tebliğ amaçlı mektuplar üzerinden Hristiyanlarla temas kurmuş olsa da ilk yüz yüze temas Necran Hristiyanlarıyla gerçekleşmiştir. Yarımadanın güney batısında yaşayan bu insanlar, Hz. Peygamber'in Müslüman olmaları veya haraç ödemeleri şayet bu ikisinden birisi kabul etmezlerse kendilerine savaş açılacağını bildiren mektubu kendilerine ulaşınca mezkûr konuların hakikatini öğrenmek üzere Medine'ye gelmişler ve Hz. Peygamber'le görüşmüşlerdir. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 2/665; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 5/459.

⁶³² Söylemez, *Bedevilikten Hadarîliğe Kûfe*, 166; Kurucusu Nestur'a nispetle Nestûrîlik olarak anılan bu mezhep Hristiyan ilahiyatıyla ilgili farklı bir anlayışa sahiptir. Diğer mezheplerden farklı olarak Hz. İsa'nın hem tanrı hem de insan olmak üzere çift tabiatının olduğuna inanırlar. Meryem tanrı doğuran değil Mesih veya insan doğuran olarak görürler. Asli günah nesilden nesle tevarüs eden bir şey olmayıp bu günahı işleyen insan çiftine aittir. Yani insanoğlu günahkâr olarak doğmaz. Bu mezhebin ayırıcı vasıflarından birisi de diğer mezheplerin aksine evlerde kutsallara ait ikon, resim, heykel gibi nesnelerin bulundurulmasını kabul etmemeleridir. Bk. Kadir Albayrak, "Nestûrîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/15-17.

⁶³³ Ebû Yusuf Hz. Ömer'in halifeliği üstlendikten sonra Yemen/Necran bölgesinde yaşayan Hristiyanların buradaki Müslümanların aleyhine faaliyetlerde bulunabilecekleri endişesiyle buradan sürülüp Irak'a yerleştirildiklerini söylemektedir. Bk. Ebû Yusuf, *Harâc*, 86.

⁶³⁴ Süryânî ve Yâkûbî isimleriyle de tanınan bu mezhep, Hz. İsa'nın tek bir tabiatı olduğunu iddia etmektedir. Bir başka ifade ile onlar Hz. İsa'nın insan tabiatını kabul etmeyerek onu mutlak tanrı olduğunu söylemişlerdir. Bk. Mehmet Çelik, "Süryânîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/175-178; Şehristânî, Maide suresi 72. ayetinde zikredilen "Yemin olsun ki Allah Meryem oğlu İsa'dır diyenler kafır olmuşlardır." ifadesinin bu mezhep mensuplarını tarif ettiğini söylemektedir. Bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 2/30.

⁶³⁵ Belâzürî, *Fütûh*, 402.

coğrafyasında yoğun bir Hristiyan nüfusu yaşamaktaydı. Bunu tarihçi Yakut el-Hamevî'nin zikrettiği Kûfe'nin yer aldığı coğrafi havzada faaliyetlerini devam ettiren kilise adlarından anlamak mümkündür.⁶³⁶ Binaenaleyh gerek Müslümanlarla aynı ortamı paylaştıkları iç bünyede giderek artan nüfusları ve gerekse şehirle sürekli etkileşim halinde olmayı gerektiren yakın coğrafyadaki yerleşik yaşamlarıyla Hristiyanlar, Kûfe'nin sosyal ve entelektüel atmosferinin oluşmasında önemli bir etkiye bulunmuşlardır.

Hicrî ilk iki asırda Kûfe şehri başta olmak üzere İslam toplumunda yaşanan Müslüman-Hristiyan etkileşimi ve bu etkileşimin sonuçlarını siyaset, ekonomi ve kültür olmak üzere birçok alanda görmek mümkündür. Ancak burada söz konusu etkileşimin özellikle ilmi ve düşünce hayatındaki sonuçlarına değinilecektir.

İslam ve Hristiyanlık münasebetlerinin düşünce hayatında meydana getirdiği etkiyi üç alanda toplamak mümkündür: Kur'ân'ın yorumu, bazı itikadî meseleler ile felsefe, tıp gibi diğer alanlar. Kur'ân yorumuyla ilgili Hristiyanlık ve diğer ehl-i kitap geleneğinin etkisi "İsrâiliyât" başlığı altında bir önceki bölümde ve bu bölümün bazı kısımlarında ele alındığı için tekrara düşmemek adına burada Hristiyanlığın ilahiyat konuları ile felsefe, tıp ve matematik gibi bilim dalları üzerinden İslam toplumu ve düşüncesi üzerinde meydana getirdiği etki değerlendirilecektir. Konuya girmeden öncelikle şu belirtilmelidir ki bu iki kültür arasında özellikle düşünce alanındaki temaslar baskı altında gerçekleşmiş değildir. Bazı lokal örneklerin dışında,⁶³⁷ ehl-i kitap kategorisinde bulunan diğer din mensuplarında olduğu gibi Hristiyanlar da din ve düşünceleriyle ilgili herhangi bir baskıya uğratılmamışlardır. Aksine dinlerini öğrenmek ve yaşamak konusunda devlet güvencesine sahip kılındıkları gibi davetini yapmak konusunda da serbest bırakılmışlardır. Dolayısıyla ilk günden itibaren bu iki kültür arasında gerçekleşen temas ve yaşanan tartışmalar bilimsel zihniyetinin kendi imkânları çerçevesinde vuku bulmuştur.

⁶³⁶ Bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/495 vd.

⁶³⁷ Tanınmış hadisçilerden Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî *Musannef* adlı eserinde Hz. Ömer'in "Arap topraklarında hiçbir Yahudi ve Hristiyan'ın çocuğunu Hristiyan ve Yahudi ve Hristiyan yapmasına müsaade etmeyiz." şeklinde bir sözünü aktarmaktadır. Bk. Abdürrezzâk, *Musannef*, 10/319. Fakat bu ifade İslam'ın genel görüş ve uygulamasını yansıtmaktan ziyade Hz. Ömer'in tarafından ahitlerini bozan Tağlip kabilesine hasr edilerek söylenmiş olan bir sözdür. Nitekim Târihsel akış içerisinde ortaya çıkan durum ehl-i kitapla ilgili gelişmelerin Hz. Ömer'in sözünün hilafına olduğunu göstermektedir. Bk. Levent Öztürk, *Haçlı Seferlerine Kadar Abbasiler Döneminde Hristiyanlar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994), 42.

İslam'ın ilk asırlarında Kûfe ve benzeri şehirlerde gerçekleşen Müslüman-Hristiyan diyalektiğin temel konusu hiç şüphesiz uluhiyet ve buna bağlı olarak ortaya çıkan varlık tasavvurudur. Bunun sebebi her ikisi de vahiy kaynaklı olmasına rağmen dinin temel meselesini teşkil eden uluhiyet konusundaki anlayışlarının farklı olmasıdır. Müslümanların içeriğini Kur'ân-ı Kerim'in belirlediği tek⁶³⁸ ve yaratılmışlardan hiçbir şeye benzemeyen⁶³⁹ tanrı tasavvuruna karşın Hristiyan teolojisinin politeist (teslis) ve antropomorfist (insan biçimci - Hz. Meryem ve oğlu İsa'nın şahsına yükledikleri anlam sebebiyle) karakterde olması bu iki inanın sahiplerini ilk dönemden itibaren karşı karşıya getirmiştir. Nitekim bu temasın yaşandığı ilk örnekte bile Necran'lı Hristiyanlar, Hz. Peygamber'den işittikleri İslam'ın uluhiyet anlayışına ve Hz. İsa'nın Yüce Allah tarafından yaratılmış bir kul ve bir peygamber olduğuna dair söylemlerine açık bir şekilde itiraz etmiş ve bunu kabul etmemişlerdir.

Tarih araştırmacıları uluhiyet ve benzeri konularla ilgili tarihsel süreç içerisinde Müslüman ve Hristiyanlar arasında birçok temasın yaşandığını haber vermektedir. Bunun ilk örneğini Hz. Peygamber sergilemiş ve Medine'de İslam devletinin kurumsal bir kimliğe kavuşmasından sonra çevrede bulunan Hristiyan devletlerin başkanlarına İslam'ı tanıtıcı bazı mektuplar göndermiştir.⁶⁴⁰ Yine Emevî halifesi Ömer b. Abdülaziz, Bizans hükümdarı III. Leo'ya bir heyet göndererek onu İslam'a davet etmiştir.⁶⁴¹ Fakat başlangıçta mektuplar üzerinden yürütülen ve dine davet içeren bu temaslar hicrî ikinci asrın ortalarından itibaren reddiyelerin yazıldığı metodik tartışmalara dönüşmüştür. Özellikle ünlü polemikçi Yuhanna ed-Dımeşkî'nin (öl. 132/749) Hristiyan teolojisinin savunusuna dair kaleme aldığı yazılarda Hz. İsa'nın mahiyetini Kur'ân'da yer alan “*Allah'ın ruhu ve kelimesi*”⁶⁴² şeklindeki ifadelerden hareketle mahluk/gayr-ı mahluk konseptinde dile getirmesi ve *E Page tes Gnoseos* adlı eserinde İslamiyet'i heretik bir din, Hz. Peygamber'i ise sahte bir peygamber olarak ilan etmesi,⁶⁴³ ayrıca Kur'ân'a yönelik bazı eleştirilerde bulunması,

⁶³⁸ el-Bakara 2/163; en-Nisâ 4/171; el-Mâide 5/73; el-En'âm 6/19; et-Tevbe 9/31; İbrahim 14/52; en-Nahl 16/22, 51; el-Kehf 18/110; el-Enbiyâ 21/108; el-Hac 22/34; el-Ankebût 29/46; Fussilet 41/6.

⁶³⁹ eş-Şûra 42/11.

⁶⁴⁰ Bk. Muhammed Hamidullah, *Mecmûatü'l-vesâiki's-siyâsiyye li'l-ahdi'n-nebevî ve'l-hilâfeti'r-râşide*, (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1988), 106, 108, 126, 127.

⁶⁴¹ Müberred, *el-Kâmil fi'l-lüğa*, 2/84; Diğer örnekler için Bk. Öztürk, *Abbasi Döneminde Hristiyanlar*, 198.

⁶⁴² en-Nisâ 5/181.

⁶⁴³ Bk. Ömer Faruk Harman, “Yuhannâ ed-Dımaşkî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/580-583.

Müslüman düşünürleri daha sistemli bir savunma arayışına itmiştir ki bu arayışların aynı zamanda kelim ilminin tedvin edilmeye başladığı sürece denk gelmesi dolayısıyla, mezkur tartışmaların konu başlığı olarak kelim sistematğinde yer almasına sebebiyet vermiştir.

Hristiyanların İslam'a yönelik Yuhanna ed-Dımeşkî ile başlayan ve yazılı hale getirdikleri polemik tarzı eleştirileri, sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Aynı şekilde Müslümanlarda tarihin akışı içerisinde hem Hristiyanların kendilerine yönelik eleştirilere cevap oluşturan hem de teslis, Hz. Meryem ve İsa'nın tabiatı, aslı günah, ikona ve heykellerin önünde ibadet etme gibi bu dinin temel konularıyla ilgili tutarsızlıkları dile getiren birçok reddiyeler yazmışlardır.⁶⁴⁴ Ancak çalışmayı ilgilendiren asıl mesele demagojik ve cedelci bir üslupla bile olsa en baştan beri Hristiyanlar tarafından dile getirilen bu fikirlerin Kûfe'nin düşünce hayatına bir etkisinin olup olmadığıdır. Mesele bu açıdan değerlendirildiğinde görülmektedir ki özellikle Ma'bed el-Cühenî⁶⁴⁵ (öl. 83/702) üzerinden Hristiyan düşünürlerin kader, irade hürriyeti ve vahyin mahluk veya gayr-ı mahluk oluşu gibi konulardaki fikirleri Kûfe'ye ulaşmış ve burada tartışılmıştır. Her ne kadar Ma'bed'in yaşadığı ve ilmî faaliyetlerini sürdürdüğü yer Basra olmuş olsa da bu şehrin Kûfe'ye oldukça yakın olması ve ilmî anlamda bu iki şehir arasındaki yoğun etkileşim, Ma'bed'in fikirlerinin kolayca Kûfe'ye taşınmasını sağlamıştır. Nitekim çalışmamızın üçüncü bölümünde de görüleceği üzere Kûfe tefsir rivayetlerinin içerisinde mezkur konularla ilgili örneklerin bulunması⁶⁴⁶ bu durumu ispatlar niteliktedir.

2.1.2.3. Yahudiler

Kûfe'de meskun bulunan sosyal unsurlardan bir diğeri de muhtelif dönemlerde bu bölgeye göç etmiş olan Yahudilerdir. Uzun bir geçmişleri bulunan Yahudi topluluğun tarih sahnesine çıkması Milattan önce yaklaşık 2000'li yıllara

⁶⁴⁴ Bk. Öztürk, *Abbassiler Döneminde Hristiyanlık*, 199-207.

⁶⁴⁵ Mezhepler Târîhi ve biyografi türü eserlerde Müslümanların içerisinde kader konusunda konuşan ilk kişinin Ma'bed el-Cühenî olduğu zikredilmektedir. Bk. Ebû Bekr Ca'fer b. Muhammed b. el-Hasen el-Firyâbî, *Kitâbü'l-kader*, thk. Abdullah b. Hamd el-Mansûr (Riyad: Dâru Edvâü's-Selef, 1997), 206; Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *Târîhu Dimeşk*, thk. Ömer b. Gırâme el-Umravî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 59/314; İbn Hacer Evzâî'den yaptığı nakille onun bu konudaki fikirleri Sûs (Sevs) denilen bir Hristiyan'dan öğrendiğini söylemektedir. Bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb*, 10/226.

⁶⁴⁶ Kader konusuyla ilgili bk. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî el-Beyhakî, *el-Kadâu ve'l-kader* (Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 2000), 198; Halku'l-Kur'ân meselesiyle ilgili bk. İbn Batta el-Ukberî, Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed b. Hamdân, *el-İbânetü'l-kübrâ*, thk. Rıza Mu'tî - Osman el-Esyûbî - Yusuf el-Vabil (Riyad: Dâru'r-Râye, 1988), 5/240; Beyhakî, *el-Esmâu ve's-sıfât*, 1/589; Beyhakî, *Şu'abu'l-imân*, 3/541.

dayanmaktadır. Şeria (Ürdün) nehrinin batı yakasındaki Kenan diyarında Hz. İbrahim ile başlayan bu yaşam,⁶⁴⁷ onun vefatından sonraki süreçte maruz kalınan zorunlu göç/sürgünler sebebiyle Mısır, Sina, Suriye, İran (Nişabur-Şuş-Horasan), Afganistan, ve Mezopotamya gibi birçok coğrafyaya yayılmıştır.⁶⁴⁸ Kutsal kabul ettikleri Filistin topraklarına yerleşmeleri ise M.Ö. 1300'lü yıllarda gerçekleşmiştir.⁶⁴⁹

Tarih sahnesinde yer aldıkları andan itibaren yukarıda zikredilen bölgeler arasında veya başka bölgelere doğru muhtelif sebeplerle pek çok göç hareketi gerçekleştirmiş olan Yahudilerin yoğun olarak yerleştikleri bölgelerden bir diğeri de Arabistan coğrafyasıdır. Bölgeye olan göçlerinin ne zaman olduğuna dair farklı görüşler⁶⁵⁰ bulunmakla birlikte onlar, İslam'ın ortaya çıkmasından çok önceki tarihlerde bu coğrafyaya gelerek başta Yemen olmak üzere Bahreyn ve Umman gibi güney şehirlerine⁶⁵¹ ve Arabistan'ın orta bölgelerinde yer alan Yesrib şehrine yerleşmişlerdir.⁶⁵²

Arabistan yarımadasındaki Yahudi varlığının İslamiyet'in ortaya çıktığı sıralarda da devam ettiği bilinen bir gerçektir. Onlar uzun süre önce yerleşmiş oldukları güneyde Yemen ve Bahreyn ile orta Arabistan'da da Yesrib gibi şehirlerdeki yaşamlarını koruyarak İslamî döneme kadar sürdürebilmişlerdir. Muhammed Hamidullah'ın verdiği bilgiye göre Müslümanlar Medine'ye hicret ettiği zamanlarda Yahudilerin nüfusu şehrin yarısını oluşturacak düzeydeydi.⁶⁵³ Dolayısıyla bu durum yarımada'daki bu iki dinin çok erken tarihlerde birbirleriyle karşılaşmasına ve çeşitli açılardan etkileşim içerisine girmesine sebebiyet vermiştir.

Müslüman ve Yahudiler arasındaki münasebetlerin ilk örneği Medine'ye hicretten sonra, Müslümanlar da dâhil olmak üzere bu şehirde yaşayan insanların, şehir hayatıyla ilgili haklarının düzenlendiği Medine Sözleşmesi'yle ortaya çıkmıştır. Buna göre Yahudiler düşmanların saldırması durumunda şehrin korunmasında hazır bulunmak kaydıyla, diyetlerin ödenmesi, himaye hakkı, dinî düzenlerini koruma vb.

⁶⁴⁷ et-Tekvîn 13/5-13; 16-18.

⁶⁴⁸ Nuh Arslantaş, *Emevîler Döneminde Yahudiler* (İstanbul: Gökkuşbu Yayınları, 2005), 22-30.

⁶⁴⁹ Şemsettin Günaltay, *Yakın Şark - 3: Suriye ve Filistin* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1947), 290.

⁶⁵⁰ Aslantaş, *Emevîler Döneminde Yahudiler*, 34-35.

⁶⁵¹ Belâzürî, *Fütûh*, 107; Taberî, *Târih*, 3/121; Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, ter. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayınları, 1995), 1/613; Mustafa Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-i Müslimler* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1989), 120.

⁶⁵² Belâzürî, *Fütûh*, 24; Taberî, *Târih*, 1/539.

⁶⁵³ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1/570.

konularda diğer topluluklarla müşterek haklara sahip olmuşlardır.⁶⁵⁴ Bundan sonraki süreçte ise temaslar dine davet çerçevesinde yaşanmıştır. Fakat onlar Kur'ân'ın da bildirdiği üzere⁶⁵⁵ İslam'a karşı içlerinde besledikleri kıskançlık ve düşmanlık duyguları sebebiyle bu daveti kabul etmedikleri gibi sözleşmede dile getirilen ahitlerini de bozmuşlardır. Özellikle Hendek savaşının en kritik aşamalarında düşmanla işbirliği yaparak ihanet etmeleri şiddetli bir şekilde cezalandırılmalarına ve yurtlarından sürülmelerine sebebiyet vermiştir.⁶⁵⁶

Yahudilerle olan ilişkilerin ilk aşamasının bu şekilde yaşanması ve bu ilişkiye dair anlatının temel referanslar olan Kur'ân ve hadislerde kayıt altına alınması ilerleyen süreçlerdeki Müslüman/Yahudi münasebetlerinin yönünü belirleyici bir durum arz etmiştir. Nitekim Hz. Ömer'in çeşitli açılardan zararları ortaya çıkan Hayber Yahudilerini sürgüne gönderirken bunu bilhassa Hz. Peygamber'in uygulamalarına dayandırması,⁶⁵⁷ o dönemde ortaya çıkan İslam-Yahudi münasebet tarzının sonraki dönemlerde de sürdürüldüğünü ve giderek geleneksel bir hal aldığını göstermektedir. Fakat bu durum özellikle Arabistan coğrafyasındaki Yahudilerle ilgili bir durumudur.

Hicrî ilk asırlardaki Müslüman/Yahudi münasebetlerinin Arabistan coğrafyasının dışında kalan bölgelerde daha farklı bir seyir izlediği görülmektedir. Örneğin tarihi Fars coğrafyasında bu iki dinin mensupları arasında ittifak ve yardımlaşmanın gerçekleştiğine şahit olunabilmektedir. Müslümanlar, fethi için bu bölgeye yöneldiklerinde burada yaşayan Yahudiler büyük bir memnuniyet duymuşlardır. Zira uzun yıllar baskı altında tutuldukları Sâsânî yönetiminden sonra

⁶⁵⁴ Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, 1/197.

⁶⁵⁵ en-Nisâ 4/154; el-Hadîd 57/26.

⁶⁵⁶ Medine'de Yahudilerden üç kabile bulunmaktaydı. Bu kabilelerden ilki olan Kaynukaoğulları birçok defa anlaşmaya aykırı davranmışlardı. Nihayet Kaynuka çarşısında Müslüman bir kadına saldırmaları üzerine Hz. Peygamber tarafından Medine'den sürülmüşlerdir. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/47-50; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/28-30; Diğer bir kabile olan Nadiroğulları ise anlaşmalarına uymadıkları gibi Hz. Peygamber'e suikast düzenlemişlerdi. Bu suçları dolayısıyla onlarda şehirden sürgün edilmişlerdir. Aynı şekilde onlarda sürgüne gönderilmişlerdir. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/190 vd.; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/57-58; Belâzürî, *Fütûh*, 27-31; Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, 1/581-585. Üçüncü kabile olan Kurayzoğulları ise Hendek savaşında Mekkeli müşriklerle işbirliği yaparak Müslümanlara ihanet etmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber bu kabilenin erkeklerin öldürülmesine, kadın ve çocukların köle edinilmesine ve mallarının ise ganimet olarak Müslümanlar arasında paylaşılmasına hükmetmiştir. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/233 vd.; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/74-78; Belâzürî, *Fütûh*, 32-33.

⁶⁵⁷ Hz. Ömer'in Yahudilerle ilgili sürgün kararının gerekçeleri arasında onların tefecilikle uğraşmaları ve nüfuslarının artması sebebiyle tehlikeli bir hale gelmeleri bulunuyorsa da asıl sebep Hz. Peygamber'in "Arap yarımadasında iki din bir arada olmasın." şeklindeki sözüdür. Bk. Belâzürî, *Fütûh*, 89-90; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 4/356-357.

diğer dinlere karşı hoşgörölü bir bakış açısına sahip olan Müslümanların hâkimiyetine girmeleri haysiyet ve dinsel özgölüklerini kazanabilmeleri anlamına gelmekteydi. Bunun için onlar kendi yaşadıkları bölgelere yönelik fetih hareketlerini büyük bir sevinçle karşıladıkları gibi bazı bölgenin fethinde Müslümanlara yardım etmişlerdir.⁶⁵⁸ Buna mukabil hâkim konumda bulunan Müslümanlarda devletin aleyhinde faaliyette bulunmamak ve haraç/cizye vergilerini ödemek koşuluyla onlara dinlerini yaşayabilme konusunda tam bir özgölük sağlamıştır. Hatta Emevîler döneminde Sâsânî bölgesinde yaşayan Yahudilere özel tebaa statüsü bile verilmiştir. Bunun yanında Hz. Osman tarafından Irak bölgesinde yaşayanların ödemiş oldukları zimmet vergilerinde indirimle gidilmiş olması,⁶⁵⁹ Müslüman/Yahudi ilişkilerinde olumlu bir seyir ortaya çıkarmıştır.

Zikredilen bu olumlu atmosfer sebebiyle Sâsânî havzası Yahudiler için adeta bir cazibe merkezine dönüşmüş ve yoğun bir Yahudi akınına uğramıştır. Bazı araştırmacılar Sâsânî coğrafyasının Müslümanların eline geçmesinden itibaren bölgeye çok fazla Yahudi'nin göçtüğünü, sadece Irak coğrafyasındaki şehirlerde yaşayanların sayısının iki milyona ulaştığını söylemektedir.⁶⁶⁰ Sâsânî coğrafyasının tamamına yayılmış durumda olan bu kişiler, yaşayacakları yerlerle ilgili İslam devleti tarafından ayrıştırılmadıkları için farklı şehirlere iskan etmişlerdir. Bazıları Rey, İsfahan, Babil, Hire ve Enbâr gibi kadim şehirlerde yaşamlarına devam ederken diğer kısmı, aralarında Kûfe'nin de bulunduğu, sonradan kurulan fakat kısa sürede ekonomik ve kültürel olarak önemli bir gelişme gösteren yeni şehirlere yerleşmiştir.⁶⁶¹ Ebû Yusuf'un verdiği bilgiye göre Yahudilerden Kûfe'ye ilk yerleşenler Hz. Ömer tarafından Yemen bölgesinden Hristiyanlarla birlikte sürölen Necranlılardır.⁶⁶² Şehrin diğer Yahudi sakinleri ise eskiden beri yaşamlarını sürdürdükleri Hire, Medâin, Enbâr ve Bâbil gibi bölgenin kadim şehirlerinden buraya intikal edenlerdir.⁶⁶³

⁶⁵⁸ Bk. Aslantaş, *Emevîler Döneminde Yahudiler*, 49-52.

⁶⁵⁹ Ebû Yusuf, *Harâc*, 86.

⁶⁶⁰ Bk. Aslantaş, *Emevîler Döneminde Yahudiler*, 55.

⁶⁶¹ Kûfe'deki Yahudi varlığıyla ilgili en büyük delillerden birisi Hz. Osman'ın şehrin valisi Velid b. Ukbe'ye yazdığı mektuptur. Bu mektubunda Hz. Osman Kûfe bölgesinden içerisinde Yahudi ve Hristiyanların bulunduğu bir heyetin kendisine gelerek burada uğradıkları haksızlıkları şikayet ettiklerini bildirmektedir. Bk. Ahmet Zeki Safvet, *Cemheratü rasâili'l-Arab fi usûru'l-Arabiyye* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 1/81; Hamîdullah, *Mecmûatü'l-vesâiki's-siyâsiyye*, 198.

⁶⁶² Ebû Yusuf, *Harâc*, 87.

⁶⁶³ Veki', *Ahbâru'l-kudât*, 2/194-195.

Yukarıda da ifade edildiği gibi Kûfe nüfus olarak oldukça kozmopolit bir şehirdir. Kurulduğu andan itibaren buraya dil, din ve kültür olarak farklı olan birçok insan taşınmıştır. Tabiidir ki birbirine benzemeyen bu topluluklardan her birinin şehrin yaşam döngüsünün oluşmasına doğrudan veya dolaylı olarak katkısı olmuştur. Sayıca en kalabalık grubu teşkil eden Müslüman Araplar, şehrin hâkimi olmaları sebebiyle siyaset/yönetim alanını deruhte edip şekillendirmişken Mecûsî, Hristiyan ve Yahudilerden oluşan diğer gruplar, uzun yıllara raci yerleşik yaşam tecrübesiyle entelektüel yaşam ve bürokraside,⁶⁶⁴ yine bu yaşamın doğal bir uzantısı olarak nesilden nesle aktarılan tecrübelerle maharet kazandıkları üretim/ticaret alanlarında kendilerini göstermişlerdir.⁶⁶⁵ Aynı zamanda şehirdeki bu çok uluslu yaşam birlikteliği farklı kültürlerin birbirlerini etkilemesi sonucunu da doğurmuştur. Çalışmanın konusu açısından meseleye bakılacak olursa diğerleriyle de münasebetler kurulmuş olmasına rağmen yabancı kültürlerin içerisinde Müslümanların en fazla etkileşim kurdukları kişiler Yahudiler olmuştur. Bunun temel sebebi Kur'ân ve Tevrat'ın ilk insan Hz. Adem'den başlayarak karşı karşıya geldikleri ana kadar insanlık tarihinin peygamberler etrafında şekillenmiş olan kısmına ortak bir miras olarak sahip çıkmaları ve kendi içeriklerinde bu mirasın hikayesine yer vermiş olmalarıdır ki Yahudiliğin Kûfe tefsir faaliyetleri açısından önemli kılan da bu noktadır. Zira önceki milletlerin hayatına dair bilgiler Kur'ân-ı Kerîm'de icmali olarak aktarılmaktadır. Başlangıçta önemli görülmeyen bu durum özellikle farklı milletlerden insanların İslam'a girmesiyle ilmî merakın konusu haline gelmiş ve ortak miras arz etmesi sebebiyle mezkur konuların ayrıntılarıyla ilgili Yahudilikten yoğun bir bilgi aktarım süreci başlamıştır. Öyle ki "İsrâiliyat" adıyla anılan bu aktarımlar zamanla tefsiri sevk edecek bir mahiyet kazanarak hicrî ilk asırdan itibaren tefsirin kaynakları arasına yerleşmiştir.

2.2. SİYASÎ VE İTİKADÎ TARTIŞMALAR

Hiç kuşkusuz Müslümanlık yaşamı için en önemli zaman dilimi Hicrî I. ve II. asırlardır. Birçok önemli hadisenin yaşandığı bu zaman dilimleri aynı zamanda düşünce ekseninde ortaya konulan performans ve kaydedilen aşamalar itibariyle İslamî ilimlerin referans noktasını teşkil etmektedir. Zira meşguliyet sahası ister teorik isterse pratik olsun bütün İslamî ilimlerin temel kaynağı durumunda bulunan Kur'ân-ı

⁶⁶⁴ İsmail Yiğit, "Emevîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/87-104.

⁶⁶⁵ Bk. Aslantaş, *Emevîler Döneminde Yahudiler*, 95 vd.

Kerîm'in standart ve vazgeçilmez anlamı bu çağlarda yapılan çalışmalar ve uygulamalarla ortaya çıkmıştır. Fakat bu anlam tarihsel sürekliliğine bazı aşamalar neticesinde kavuşmuştur ki bunun ilk seviyesini Hz. Peygamber ve sahabe dönemi oluşturur. Daha önce de ifade edildiği gibi Kur'ân'ın mübelliği ve mübeyyini olması sebebiyle Hz. Peygamber'den sadır olan açıklamalar sıhhati sabit olduğu takdirde hüccet sayılıp olduğu gibi kabul edilmiştir. Sahabe-i kirâm'dan gelen açıklamalar ise nüzulüne şahitlik ettikleri Kur'ân'ın kendi dilleriyle indirilmiş olması sebebiyle manaya olan vukûfiyetleri tam kabul edildiğinden, merfû hükmünde sayılıp bütün âlimler tarafından kabule mazhar görülmüşlerdir.⁶⁶⁶

Tarihsel süreklilik içerisinde referans ihtiva eden Kur'ân anlamlarının oluştuğu ikinci aşama ise bu anlamın muhtelif tartışmalar çerçevesinde elde edildiği Tâbiûn ve Tebeu't-tâbiîn dönemleridir. Bilindiği gibi bu kişilerin hayatta bulunduğu Hicrî I. ve II. asırlar, fetih hareketleriyle birlikte hızla genişleyen devlet sınırlarına paralel olarak büyük ve ani değişimlerin yaşandığı ve pek çok tartışmanın yapıldığı bir zaman dilimidir. Başta siyasî rekabet olmak üzere ekonomik yetersizlik, toplumsal eşitsizlik ve anlayış farklılıklarının kaynaklık ettiği bu tartışmalar, toplumun bölünmesine ve birçok grubun ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Kendilerini siyasî ve entelektüel olarak farklı pozisyonlarda konumlandıran bu grupların, söylem ve eylemlerin İslam'a göre değer kazandığı bu vasatta, meşruiyetlerini temin etmek için onun temel kaynağı olan Kur'ân'a yönelmeleri ve onu ideolojik bir okumaya tabi tutmaları, o güne kadar, bir önceki neslin tefsir mirasına uygun olarak sürdürülen anlam arayışlarını, metodolojik bir ayrıma uğratmış, rey ve dirayetin önemli bir mevzi kazanmasına sebebiyet vermiştir. Zira aşağıda da göreceğimiz gibi tartışmaların aktörü durumunda olan bu grupların daha önce tartışılmamış imamet, büyük günah, kader, kulların fiilleri, ilahî sıfatlar ve lafız cihetinden vahyin keyfiyeti gibi konuları tartışmaya açmaları ve mezkur konularla ilgili kendi konumlarını tahkim etmek için Kur'ân ayetlerini ilkesizce tevile tabi tutmaları⁶⁶⁷ bu dönemdeki tefsir çalışmalarının rey merkezli olarak yürütülmesini gerektirmiştir.

⁶⁶⁶ Zerkeşî, *Burhân*, 2/157; Süyûtî, *İtkân*, 4/204.

⁶⁶⁷ Nitekim Hâricîler'in Mâide suresi 44. ayete dayanarak Sıffin Savaşının sonuçlandırılması için tahkimi kabul edenleri tekfir ederek lanetlemeleri bunun delilidir. Bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/116; Aynı şekilde Cebriyye mezhebinde olanların Enfâl suresi 17. ayetini insan iradesinin nefyine delil olarak getirmeleri ve bu ayetin anlamını vuzuha kavuşturacak diğer ayetleri dikkate almamaları onların Kur'ân'ı kendi bakış açısıyla yorumladıklarını göstermektedir. Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, 1/637.

Bu ayrışmanın sonuçlarının en yoğun olarak görüldüğü yerlerden biri belki de en önemlisi Kûfe'dir. Zira bu şehir kuruluşundan kısa bir süre sonra kendi bünyesinden neşet eden siyasî ve düşünsel hareketler sebebiyle ayrışmaların ortaya çıktığı ilk yerdir. Şüphesiz etnik köken, dil, din, kültür ve ekonomik refah farkından kaynaklanan bu ayrışmaların en açık bir şekilde tezahür ettiği alan Kur'ân yorumlarıdır. Dolayısıyla çalışmanın bu bölümünde ilk dönemlerde ortaya çıkan bu grupların Kur'ân yorumlama biçimlerini ele alarak Kûfe tefsir ekolüne temel karakterini kazandıran ve diğerlerinden ayrışmasına sebebiyet veren ilmî ve tarihî zemin ele alınacaktır.

2.2.1. Hâricîlik

Kûfe'de siyasî ve entelektüel veçheleriyle ortaya çıkan ilk sosyal hareket Hâricîlik'tir. Kavramsal olarak yerleşik din anlayışından ve İslam toplumundan ayrılmayı ifade eden Hâricîlik⁶⁶⁸ Sıffin Savaşının sonuçlandırılma biçimi olan tahkimi kabul etmeyen ve tahkime iştirak edenleri büyük günah işlemekle itham eden insanların, inanç ve düşünce sistemini ifade etmektedir.⁶⁶⁹

Hâricîliğin ortaya çıkışında birçok etkenden bahsedilebilir. Fakat asıl neden değişen sosyokültürel, siyasî ve ekonomik şartları itibarıyla şehir hayatına uyum gösterememiş olmalarıdır. Zira Hâricîliğin içerisinde çıktığı Kûfe şehri kısa zamanda artan nüfusu, farklı milletlerden Müslüman insanlar ve bunların sorunları ve zaman zaman baş gösteren ekonomik sıkıntılarıyla çok hızlı değişimlere sahne olan bir yerdir. Diğer yandan şehir bu hareketli yapısı sebebiyle valilerin değişimine kadar uzanan bir dizi siyasî hadiselerle de tanık olmaktadır. Oysa ilk dönem Hâricîleri incelendiğinde görülmektedir ki çoğunluğu kültürel seviyesi düşük ve sosyo-ekonomik olarak toplumun alt tabakasına ait kimseler olup⁶⁷⁰ dar bir bakış açısıyla olayları değerlendirmektedir.⁶⁷¹ Sonradan Müslüman olmuş⁶⁷² ve bedevî kültürün yaşandığı çöl hayatından gelmiş bu insanlar için şehirde ortaya çıkan gelişmeler değiştirilmesi gereken olumsuz şeylerdir. Ayrıca şehir hayatının gerektirdiği teşkilatlı yaşam kendi

⁶⁶⁸ Hâricîliğin bu şekilde tanımlanması Şehristânî'ye dayanmaktadır. Ona göre Hâriciler Raşit Halifeler döneminde veya herhangi bir dönemde meşru halifeye isyan ederek onlardan ayrılan kimselerdir. Bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/132.

⁶⁶⁹ Abdülkâhir el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trc. Ethem Ruhi Fırlalı (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 55.

⁶⁷⁰ Müberred, *el-Kâmil fi'l-lüğa*, 3/314-317.

⁶⁷¹ Nâyif Ma'ruf, *el-Havâric fî asri'l-Emevî* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1981), 27; Ethem Ruhi Fırlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1983), 81.

⁶⁷² Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Telbîsü İblîs*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001), 83.

kurallarını kendilerinin belirlediği kabile hayatından sonra bu insanlar için özgürlüklerinin kısıtlanması anlamına gelmekte ve bu durum onların duygusal olarak gerilmesine sebep olmaktaydı. Netice olarak bu gerginlikler sonunda patlama noktasına ulaşmış ve Sıffın Savaşından sonra büyük bir kitle kendilerinin dışında kalan insanları yanlış yolda olmakla suçlayarak İslam toplumundan kopmuştur.⁶⁷³

Çalışmanın konusu kelimî açıdan Hâricîliği tartışmak olmadığından bu mezhebin ortaya çıkışı ve tarihsel durumuyla ilgili yukarıda verilen bilgilerle iktifa edilerek konu asıl mesele açısından ele alınacaktır. Tefsir âlimlerinin bildirdiğine göre Kur’ân yorumuyla ilgili Hâricîlerin en temel vasfı Hz. Peygamber’den itibaren ümmet arasında yerleşmiş olan ilim anlayışına mülâzemet etmemeleridir. Onlar, Hz. Peygamber’in tedrisinde yetişmiş sahabenin ve onların güzide talebeleri olan tâbiûnun tefsir faaliyetlerinde başvurdukları kaynakları önemsemedikleri gibi bazı ayetlerin doğru anlamına ulaşmanın yegâne imkânını sunan esbab-ı nüzul ve nâsih-mensûh gibi tarihsel bağlamı göz ardı ederek lafızların sadece birinci anlamından hareketle Kur’ân’ı anlamaya çalışmışlardır.⁶⁷⁴ Hâricîlik eleştirisinin mevzubahis edildiği Âl-i İmrân suresi 7. ayetinin yorumunda hemen hemen bütün âlimler, onları “*kalplerinde eğrilik bulananlar*” ifadesinin kapsamına dâhil etmişler, bunun gerekçesi olarak da onların tefsir faaliyetlerinde rivâyet bilgilerinden yüz çevirmelerini ve lafızların sadece zahiri anlamlarıyla yetinmiş olmalarını delil göstermişlerdir.⁶⁷⁵

Taberî’de yer alan bir nakilden anlaşıldığı kadarıyla Hâricîler nüzulüne sebebiyet veren hususî bağlamı bilmedikleri veya göz ardı ettikleri için ayetleri yanlış yorumlarla farklı bağlama çekmekte ve anlamı bozmaktadır. Rivayet şu şekildedir: Bir gün İbn Ebzî’ye bir Hâricî gelerek: “*Hamd, gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve aydınlığı var eden Allah’ın hakkıdır. Bir de kafirler kalkmışlar, birtakım putları Rablerine ortak sayıyorlar (ya’dilûn)*”⁶⁷⁶ ayetini okur ve “Kafirler Rablerine ortak koşmuyorlar mı?” şeklinde bir soru yöneltir. İbn Ebzî’nin tasdikinden sonra o kimse oradan ayrılır. Daha sonra bazı kimseler soru soran adamın Hâricî olduğunu ve bu yorumla kendisinin anladığının dışında bir şey kastettiğini hatırlatırlar. İbn Ebzî bu uyarıyı yapan kimselerden o Hâricî’yi hemen bulup getirmelerini ister. Hâricî

⁶⁷³ Ethem Ruhi Fırlalı, “Hâricîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/169-175.

⁶⁷⁴ İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsir’in Oluşum Süreci* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 80.

⁶⁷⁵ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 3/178; Kurtûbî, *el-Câmi*, 1/38.

⁶⁷⁶ el-En’âm 6/1.

geldiğinde İbn Ebzî ona, bu ayetin kim hakkında indiğini sorar, o da bilmediğini söyleyince “Bu âyet ehl-i kitap hakkında inmiştir” diyerek, ayetleri yorumlarken sınırı aşmaması konusunda onu uyarmıştır.⁶⁷⁷

Hâricîler’in tefsir anlayışını gösteren en güzel örnek Hz. Ali’nin tahkim hadisesinden sonra kendilerinden ayrılan kimseleri ikna etmek için elçi olarak seçtiği İbn Abbas’a vermiş olduğu şu tavsiyedir: “Onlarla tartış, yalnız tartışırken sakın Kur’ân’dan delil getirme! Çünkü Kur’ân zû-vucûh’tur (kelimeleri farklı anlamlara gelebilir).”⁶⁷⁸ Rivayetin bir başka versiyonu da şu şekildedir. İbn Abbas Hz. Ali’ye: “Ya Emîre’l-Mü’minîn! Ben Allah’ın Kitabını onlardan çok daha iyi bilirim. Kur’ân bizim evlerimizde nâzil oldu.” demiş, Hz. Ali de “Doğru söylüyorsun. Kur’ân (kelimeleri) pek çok anlamın taşıyıcısıdır. Sen bir şey söylersin onlar ise başka bir şey söylerler. Bundan dolayı onlarla münazaranda mümkün mertebe sünnetten delil getir, böylece kaçacak bir yer bulamasınlar.” demiştir.⁶⁷⁹

2.2.2. Mürcie

Hicrî birinci asırda Hz. Ali ile Muaviye arasında meydana gelen Sıffin Savaşının sonuçlandırılma biçimiyle ilgili (tahkim) Hâricîler’in başlattığı tartışmaların giderek derinleşmesi ve naslara atıfla itikadî bir hüviyet kazanması, toplumda yeni itirazların oluşmasına ve bu itirazlar etrafında yeni grupların ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Tarihsel olarak bu grupların ilki özellikle büyük günah ve iman-amel ilişkisi konularındaki tartışmalarda Hâricîliğin tam karşısında yer alan Mürcie’dir. Teknik olarak ameli, niyet ve inançtan sonraya bırakan ve onu imanın bir cüzü olarak görmeyen kişi⁶⁸⁰ anlamına gelen Mürcie, büyük günah işleyen kimsenin mümin veya kafir ya da cennetlik veya cehennemlik olup olmadığıyla ilgili hüküm vermeyip onun durumunu Allah’a bırakan kimseye denmektedir.⁶⁸¹ Kavramın bir ekolü ifade edecek şekilde ortaya çıkması ise hicrî birinci asrın ortalarından sonraki döneme denk gelmektedir. Bu dönemde özellikle Hâricîler’in Hz. Osman ve Sıffin savaşına taraf olan kimselerin büyük günah işledikleri ve dinden çıktıkları şeklindeki görüşlerini kabul etmeyip, onların imanlarıyla ilgili hükmü Yüce Allah’a bırakan

⁶⁷⁷ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 5/144.

⁶⁷⁸ Süyûtî, *İtkân*, 1/446.

⁶⁷⁹ Süyûtî, *İtkân*, 2/446.

⁶⁸⁰ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 1/139.

⁶⁸¹ Sönmez Kutlu, “Mürcie”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/41-45.

kimseler,⁶⁸² kavramın yukarıdaki teknik anlamına uygun olarak Mürcie olarak isimlendirilmişlerdir.⁶⁸³ Tarihsel süreç içerisinde birçok alt kolu ortaya çıkan ve buna göre görüşleri çeşitlenen bu ekolün temel ilkesi, imanının marifetten ibaret olması⁶⁸⁴ dolayısıyla işlenen günahların ona zarar vermeyeceği şeklindedir.⁶⁸⁵

Hâricilik kadar olmasa da Mürciî düşünce de Kûfe’de belli seviyede bir temsil imkânı elde etmiştir. Tarihi kayıtlarda yer aldığına göre bu düşüncenin Kûfe’deki en önemli temsilcileri Avn b. Abdullah, Mûsâ b. Ebû Kesîr ve Ömer b. Zer gibi kişiler olmuştur.⁶⁸⁶

2.2.3. Şîilik

Siyasî ve kültürel gelişmeleri itibariyle İslam tarihinin en dinamik zaman dilimlerini oluşturan hicrî birinci asırda ortaya çıkan bir diğer oluşum ise Şîilik’tir. Kökleri ilk halifenin seçimine kadar giden bu anlayışın bir ekol olarak tarih sahnesine çıkması ise Hz. Hüseyin’in şehit edildiği Kerbelâ hadisesinden sonra gerçekleşmiştir.⁶⁸⁷ Hâricilik’te olduğu gibi Emevî iktidarına yönelik siyasî itirazların şekillendirdiği bu grubun temel anlayışı, öncelikle Allah Rasûlü’nün (s.a.s.) vefatından sonra halifeliğin Hz. Ali’nin hakkı olduğuna inanılması, sonraki süreçte ise onun soyundan gelen birisinin halifeliğinin kabul edilmesi şeklindedir.⁶⁸⁸ İmam Eş‘ârî (öl. 324/935-36) ise Şîa’nın pozisyonunu usul yönünden tarif etmiş ve onların Hz. Ali’yi dost edinen ve onu Rasûlüllah’ın diğer ashabından üstün tutan kimseler olduğunu söylemiştir.⁶⁸⁹

Şîiliğin en bariz vasfı imamet ve hilafet meselesindeki tutumlarında ortaya çıkmaktadır. Zira siyasî bir içerikle ortaya çıkmasına rağmen diğer mezheplerden farklı olarak onlar devlet başkanının seçimle değil vasiyet ve nas ile belirlendiğini söylemektedir. Bu yaklaşımın ilk ve en önemli tezahürü Hz. Ali hilafeti meselesinde ortaya çıkmaktadır. Onlara göre Hz. Ali Gadîr-i Hum’da Hz. Peygamber tarafından

⁶⁸² İbn Sa’d, *Tabakât*, 6/308.

⁶⁸³ Kutlu, “Mürcie”, 32/41-45.

⁶⁸⁴ Eş‘ârî, *Makâlâtü’l-İslamiyyin*, 1/114.

⁶⁸⁵ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 1/139.

⁶⁸⁶ İbn Sa’d, *Tabakât*, 6/313.

⁶⁸⁷ Bk. Mustafa Öz, “Şîa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/114-115

⁶⁸⁸ Ukberî, *Evâ’ilü’l-makâlât*, 1-2.

⁶⁸⁹ Eş‘ârî, *Makâlâtü’l-İslamiyyin*, 1/25.

halife olarak tayin edildiği gibi Kur'ân-ı Kerîm'de de bu durumu teyit eden birçok ayet bulunmaktadır.

Şîa'nın Hz. Ali'nin şahsı üzerinden inşa ettiği bu siyaset anlayışı sonraki dönemlerde yöneticinin şahsiyet ve keyfiyetinin din üzerinden tarif edildiği itikadî bir sisteme dönüşmüştür. Merkezinde imamet meselesinin yer aldığı bu sisteme göre Müslümanları yönetecek kişi nassla belirlenmek zorundadır. Zira onlara göre el-En'âm suresi 19, Kasas suresi 68 ve el-Ahzâb suresi 36. ayetleri bunu gerektirmektedir.⁶⁹⁰ Ayrıca Allah onları yeryüzünde imam kılacağını vadetmiş⁶⁹¹ ve onlara büyük bir mülk vermiştir.⁶⁹² Dolayısıyla halifelik kıyamete kadar imametleri nass ile sabit bulunan Hz. Ali'nin soyundan birisine intikal etmek durumundadır.⁶⁹³

Şîa'nın ilk defa tarih sahnesine çıktığı yer Kûfe şehridir ki çalışma açısından onu değerli kılan hususta budur. Zira bu şehir Şîîliğin tarihsel hafızasının ve siyaset kurgusunun temelini oluşturan gerek Cemel, Sıffin ve Kerbelâ gibi Hz. Ali ve oğulları etrafında yaşanan hadiseler ve gerekse bu ekole ait düşüncelerle gerçekleştirilen Muhtar es-Sekafi ve Zeyd b. Ali (öl. 122/740) isyanlarına ev sahipliği yapmış olması dolayısıyla Şîîlik düşüncesiyle çok erken tarihlerde tanışmış ve bu çerçevede yapılan tartışmalara şahit olmuştur. Bir başka ifadeyle söylemek gerekirse Kûfe Şîî siyaset ve düşünce sisteminin inşa edildiği bir yerdir. Dolayısıyla bu ekolün imamet, bedâ,⁶⁹⁴ ric'at,⁶⁹⁵ ve tenâsüh,⁶⁹⁶ gibi bir kısmı farklı kültürlerden ithal edilen meselelerle ilgili Kur'ân'a yönelmeleri ve kendi yaklaşımlarını meşrulaştırmak için onun lafızlarını ölçsüzce teville tabi tutmaları; ayrıca Kur'ân yorumuna dair aktarılan mirasın tamamını kabul etmeyip kült haline getirdikleri imamlar silsilesine hasretmeleri, Kûfe

⁶⁹⁰ Ali b. İbrahim b. Hâşim el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî* (Kum: Müessesetü'l-İmami'l-Mehdi, 1435h.), 3/1888.

⁶⁹¹ en-Nûr 24/55.

⁶⁹² en-Nisâ 4/53-54.

⁶⁹³ Hasan Onat, *Emevîler Devri Şîî Hareketleri* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 15.

⁶⁹⁴ Şîî literatür içerisinde Yüce Allah'ın bilgisi ve iradesinin değişmesi anlamında kullanılan bir kavramdır. İlk defa dile getiren ise Muhtar es-Sekafi'dir. Bk. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırâk*, 38; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/145-149.

⁶⁹⁵ Şîîlikte Hz. Ali'nin gerçekte ölmediği ve tekrar dünyaya geri döneceğine dair inançtır. Kaynaklarda aktarılan bilgilere göre çok erken Târihlerde ortaya çıkmış olan bu düşünce ilk defa Kûfe'de ortaya çıkan Keysâniyye fırkasında görülmüştür. Bk. Eş'arî, *Makâlât*, 1/86; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/177.

⁶⁹⁶ Tenâsüh ölmüş olan bir kimsenin dünyadayken işlemiş olduğu fiillere uygun olarak ruhunun dünyadaki başka varlıklara yerleşmesiyle ilgili inanış olup ilk defa Gulât-ı Şîa'dan Sebeiyye tarafından savunulmuştur. Onların Hint kültüründen ithal ettikleri bu görüşe göre tanrının ruhu Hz. Ali'ye yerleşmiş durumdadır. Bk. Mehmet Bulğen ve Adnan Bülent Baloğlu, "Tenâsüh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/443-446.

tefsir faaliyetlerinde rivayet ve dirayet yöntemlerinin daha özenli kullanılmasına ve sistematik bir boyut kazanmasına sebebiyet vermiştir.

2.2.4. Mu'tezile

Ortaya çıkışı ve ilk defa ne için ve kimler için söylendiğiyle ilgili ihtilaflar bulunmakla birlikte⁶⁹⁷ Mu'tezile, genel olarak İslam'ın ilk asrında yoğun olarak tartışılan büyük günah, kader, ef'alü ibâd, ihtiyar/cebr, Allah'ın sıfatları ve imamet gibi konuları akıl çerçevesinde izah eden ve ulaşmış oldukları sonuçlar itibariyle diğer Müslümanlardan ayrılan kimselere verilmiş bir isimdir. Bu isimle ilk defa tesmiye olunan kişi hicrî ikinci asrın başlarında Basra'daki bir ders halkasında büyük günah işleyen kimsenin durumuyla ilgili hocası Hasan Basrî'nin görüşlerine itiraz ederek ondan ayrılan ve ayrı bir ders halkası oluşturan Vâsıl b. Atâ'dır (ö. 131/748).⁶⁹⁸ O ve öğrencisi Amr b. Ubeyd'in (öl. 144/761) yapmış olduğu davet çalışmalarıyla İslam coğrafyasının bütün bölgelerinde önemli bir seviye kazanan bu ekol, sonraki dönemlerde öne çıkan bazı fikirleriyle Kaderiyye, Seneviyye/Mecûsiyye, Muattıla; hatta fâsık olan kimsenin ebedi cehennemlik olduğu şeklindeki düşünceleriyle Havâric olarak isimlendirilmesine⁶⁹⁹ ve birçok alt kola bölünmüş olmasına rağmen, üzerinde ittifak edilen ve onu diğer fırkalardan ayıran beş esasa sahiptir. Tamamını kabul etmekle ancak bir kimsenin Mu'tezile sayıldığı⁷⁰⁰ bu esaslar; tevhid, adalet, va'd/vaîd, el-menzile beyne'l-menzileteyn ve emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker'dir.⁷⁰¹ Bunun yanında Kur'ân'ın lafız keyfiyetine dair ortaya attıkları Halku'l-Ku'rân⁷⁰² düşüncesi de ilk dönemlerden itibaren onların en bariz vasıflarından birisi olmuştur.

Mu'tezile'nin tefsirle ilgili faaliyetleri ise mezheplerinin aslını teşkil eden beş esas etrafında ortaya çıkmıştır. Bunun sebebi ise nazar ve istidlal yoluyla elde edildiğini söyledikleri bu beş aslın, Kur'ân'la çelişmediği hatta Kur'ân tarafından desteklendiğini düşünmüş olmalarıdır.⁷⁰³ Onlara göre bu esaslar Tanrı, alem ve insan

⁶⁹⁷ Ahmet Emin, *Fecru'l-İslâm*, 412-413.

⁶⁹⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/48.

⁶⁹⁹ İlyas Çelebi, "Mu'tezile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/391-401.

⁷⁰⁰ el-Hayyât, Abdürrahîm b. Muhammed, *Kitâbü'l-intisâr ve'r-red alâ İbni'r-Râvendî el-mülhid*, nşr. H. S. Nyberg (Beyrut: 1957), 126-127.

⁷⁰¹ Eş'arî, *Makâlât*, 1/130 vd.; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/44-45.

⁷⁰² Hicrî 2. asırda Ca'd b. Dirhem tarafından literatüre dâhil edilen bu kavramla Mu'tezile, kelamı, dil ve dudak gibi cisim arz eden vasıtalarla gerçekleştiren beşer kelamıyla kıyas ederek, Yüce Allah'tan nefyetmişlerdir. Zira böyle olmadığı takdirde Yüce Allah'a cisim nispet edilmiş olur. Onlara göre kelam Yüce Allah'ın insanın kendisinde halk ettiği bir şey olduğundan Kur'ân sonradan yaratılmış olan bir şeydir. Bk. Devvânî, *el-Hucecü'l-bâhira*, 237.

⁷⁰³ Çalışkan, *Siyasal Tefsir*, 95.

ilişkisinin bütüncül izahını ve varlık, bilgi ve değer açısından ilmî açıklamasını ihtiva eden yegâne entelektüel sistemdir.⁷⁰⁴ Zira o güne kadar ortaya çıkan hiçbir grup meseleleri bu şekilde ele almamıştır. Örneğin bu grupların ilki olan Hâricîler içerisinden geldikleri bedevî yaşam formunun siyasî ve sosyal amaçlarını gerçekleştirmek için Kur'ân'ı lafzî ve ideolojik bir okumaya tabi tutmuşlar ve teorilerini bu çerçevede inşa etmişlerdir. Aynı şekilde bir diğer grup olan Şîa bütün motivasyonunu bir zamanlar efendileri oldukları topraklarda kendilerini ikinci sınıf vatandaş durumuna düşüren Arapların iktidardan uzaklaştırılmasına hasretmiş ve dinî/siyasî düşüncelerini bu imkânı kendilerine vereceğini düşündükleri Hz. Ali ve oğullarının hilafeti üzerine kurgulamıştır. Buna karşı iktidarı temsil eden Emevîler ise hatalı icraatlarının sorumluluğundan kaçınmak ve kendilerine yöneltilen eleştirilerden kurtulmak için ihtiyarın nefyedildiği cebr teorisini geliştirmiştir.⁷⁰⁵ Dikkat edilirse bütün bu grupların Kur'ân'la olan ilişkisi onu kendi konumlarını onaylayan siyasî bir araç olarak görmekten ibarettir. Mu'tezile ise bu ilişkiyi ilk defa nazar ve istidlale dayanan aklî bir sistem çerçevesinde ele almış,⁷⁰⁶ içerik olarak Kur'ân'la da uyumlu olan beş esastan oluşan (usûl-ü hamse) din/düşünce sistemini ortaya koymuştur.

Esasen Mu'tezile'nin, tefsir bağlamında ortaya koyduğu yorumlar, kendi dönemlerinde ortaya çıkan yabancı veya yerli grupların, kendi sistemleri olan usûl-ü hamse'ye aykırı olan görüşlerini çürüterek İslam'ın savunmasını amaçlamaktadır. Yabancı din ve kültürlerle cevap olmak üzere ortaya koydukları tefsirlere bir örnek vermemiz gerekirse Mu'tezile, Şûra suresinde yer alan “*Hiçbir şey O'nun misli gibi değildir!*”⁷⁰⁷ ayetini, Yüce Allah'ın zat ve sıfat bakımından bir olduğu, O'nun (c.c.) zatından başka kadim olan herhangi bir sıfatının bulunmadığı şeklinde yorumlamıştır.⁷⁰⁸ Onların bu ve benzeri ayetleri⁷⁰⁹ bu şekilde yorumlamaları tenzih düşüncelerinin bir sonucudur. Zira şayet Yüce Allah'ın zatından ayrı olarak hayat, ilim vb kadim sıfatlara sahip olduğu düşünülürse bu durum kadimlerin sayısını arttıracığından (teaddüd-i kudemâ) Yüce Allah'ın tevhidinde zarar verecek ve o

⁷⁰⁴ Bilgin, *Tefsirde Mutezile Ekolü*, 13.

⁷⁰⁵ Çalışkan, *Siyasal Tefsir*, 92.

⁷⁰⁶ Bilgin, *Tefsirde Mutezile Ekolü*, 4.

⁷⁰⁷ eş-Şûra 42/11.

⁷⁰⁸ Eş'ari, *Makâlât*, 1/130.

⁷⁰⁹ Âl-i İmrân 3/29.

dönemde canlı bir şekilde bulunan eski İran dinlerin politeizm ve Hristiyanların teslis içeren tanrı tasavvurlarına kapı aralayacaktır.⁷¹⁰

Mu'tezilî düşüncenin Kûfe tefsir ekolüne olan etkileri ise şu şekilde özetlenebilir. Bilindiği gibi Mu'tezile'nin ilk defa ortaya çıktığı yer Basra şehridir. Bu şehrin Kûfe'ye olan yakınlığı göz önünde bulundurulduğunda iki şehir arasında siyasî ve düşünsel olarak canlı bir ilişkinin olduğu ve bu ilişki sayesinde Mu'tezilî fikirlerin bu şehirden Kûfe'ye aktarılmış olduğu kolayca anlaşılabilir. Aslında Mu'tezilî düşünceye ait bazı konular Kûfeliler tarafından daha önceden bilinmekteydi. Zira kendileri farklı ekollere nispet edilmiş olsalar da bu şehirde yaşamakta olan Ca'd b. Dirhem ve ona öğrencilik yapmış Cehm b. Safvân,⁷¹¹ benzer şekilde düşündükleri, Mu'tezilenin alamet-i fârikası olan Yüce Allah'ın sıfatları, halku'l-Kur'ân ve ihtiyar/cebr gibi onlardan önce Kûfe ilim meclislerine taşıyarak tartışmaya açmışlardı. Nitekim Kûfe tefsir rivayetlerinin içerisinde bu konulara dair bilgilerin bulunması bu durumu göstermektedir.⁷¹² Fakat bütünlük içeren bir düşünce sistemi olarak Mu'tezile'nin bu şehirde tanınması, mezhebin kurucu şahsiyeti olan Vâsıl b. Atâ'nın görüşlerini yaymak için diğer şehirlere gönderdiği gibi temsilcilerinden birisi olan Hasan b. Zekvân'ı buraya göndermesiyle gerçekleşmiştir.⁷¹³

Mu'tezile'nin Kûfe'de tanınmasının Kûfe tefsir faaliyetleri açısından ortaya çıkardığı sonuç ise şu şekildedir: Bilindiği gibi i'tizâlî düşünce sisteminin temel umdesi akıldır. Bu sisteme göre herhangi bir şeyin doğruluk veya yanlışlık vasfı kazanması ancak o şeyle alakalı, nazar ve istidlal sonucunda ortaya çıkan aklî hükümle mümkün olabilir.⁷¹⁴ Nasslar ise herhangi bir şeyin iyi veya kötü olduğunun bilinmesi ve sorumluluğun oluşması noktasında hüccet değerine sahip olmayıp, akılla tespit edilen hükmü teyit etme fonksiyonunu görmektedirler.⁷¹⁵ Dolayısıyla Mu'tezile'nin tefsir faaliyetleri genellikle mezheplerine ait beş esasın teyidine yönelik olmuştur. Akıl

⁷¹⁰ Bilgin, *Tefsirde Mutezile Ekolü*, 12.

⁷¹¹ Mustafa Öz, "Ca'd b. Dirhem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/542-543.

⁷¹² Halku'l-Kur'ân'la ilgili bir rivayet için Bk. İbn Sem'un el-Vâiz, Ebu'l-Hasan Muhammed b. Ahmed el-Bağdâdî, *Emâli*, thk. Âmir Hasan Sabrî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2002), 287 Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed el-Ukberî, *el-İbânetü'l-kübrâ*, thk. Rıza Mu'tî - Osman el-Esyûbî - Yusuf el-Vabil, (Riyad: Dâru'r-Râye, 1988), 5/240; Beyhakî, *el-Esmâu ve's-sıfât*, 1/589; Beyhakî, *Şu'abu'l-İmân*, 3/541.

⁷¹³ İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ b. Murtazâ, *el-Münve ve'l-emel*, nşr. İsmâüddin Muhammed Ali (İskenderiye: 1985), 25.

⁷¹⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/45.

⁷¹⁵ Bilgin, *Tefsirde Mutezile Ekolü*, 8-9.

karinesiyle gerçekleştirdikleri bu faaliyetlerinde onlar, mezheplerinin aslını teşkil eden beş esası teyit eden ayetleri muhkem kabul edip olduğu gibi bırakırken, diğer ayetleri müteşâbih kategorisinde görerek tevile tabi tutmuşlardır.⁷¹⁶ İşte Mu‘tezile’nin Kûfe tefsir faaliyetlerindeki etkisi tam bu noktada ortaya çıkmaktadır. Zira bu mezhebin kendi sistemlerini desteklemek üzere akli önceleyerek uygulamaya koyduğu tevil teorisi, Kûfe Tefsir Ekolünde bir yandan ekolün kurucu şahsiyeti Abdullah b. Mes‘ûd’dan itibaren doğal bir meyil olarak bulunan rey ve dirayet anlayışını güçlendirirken, diğer taraftan kendileri için meydan okuma anlamına gelen bu teoriye karşı, nassın otoritesini ihlal etmeyen kendi dirayet anlayışlarının sistemleşip gelişmesine sebebiyet vermiştir.

2.3. KUR’ÂN’IN METNİ VE ARAP DİLİNİN ÖZELLİKLERİ

Tefsir faaliyetleri açısından söylemek gerekirse, en erken tarihlerden itibaren tespit ve üzerinde ittifak edilen gerçeklerden birisi, bu faaliyetleri gerekli kılan şeyin bizatihi Kur’ân metninin kendisi olduğudur.⁷¹⁷ Bunun en başta gelen sebebi bir beşer dili olan Arapçayla inzal edilmesi⁷¹⁸ dolayısıyla onda yer alan bazı müfred veya mürekkeb lafızların, hâmilî oldukları murad-ı İlahînin ancak bu dilin kendi gerçekliğine bağlı olarak izhar edilebileceğinin düşünülmesidir.⁷¹⁹ Nitekim Taberî’nin aktardığı bir rivayete göre tefsir faaliyetlerinin kurucu şahsiyetlerinden birisi olan İbn Abbas tefsirin dört veçhinin bulunduğunu söylemekte; sadece Yüce Allah’ın bildiği ve cehaletin özür olarak kabul edilemeyeceği kadar açık olan kısımlar hariç geri kalanların dile hamledilerek anlaşılabilirliğini bildirmektedir.⁷²⁰ Bundan dolayı ilk dönemlerden itibaren tefsir faaliyetiyle meşgul olan ulema, usul yönünden, yorumun dile bağlı olarak ortaya çıkacağı Kur’ân ifadelerinin tefsirinde dil bilgisini şart kılmış ve bu konuda yeterliliği bulunmayan kişilerin tefsir yapmasını caiz görmemiştir.⁷²¹

⁷¹⁶ Celal Kırca, “Mezhebi Tefsir Ekolünün Ortaya Çıkışı”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 5 (Ekim 1987), 58.

⁷¹⁷ Burada kastedilen husus tefsire konu olması bakımından Kur’ân metnidir.

⁷¹⁸ Bk. Yûsuf 12/2; Taha 20/113; ez-Zümer 39/28; ez-Zuhruf 43/3; el-Ahkâf 46/12.

⁷¹⁹ Ma’mer b. el-Müsennâ, *Mecâzü’l-Kur’ân*, 1/18; Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te’vîlü müşkili’l-Kur’ân*, nşr. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 58.

⁷²⁰ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 1/75-76.

⁷²¹ Bk. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 1/75; İbn Fâris, Ebû’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ, *es-Sahâbiyyü fî Fikhi’l-lügati’l-arabiyyeti ve mesâilihâ ve sünennü’l-Arab*, neşr. Muhammed Ali Beydûn (y.y.: b.y. 1997), 35; Şâtıbî, *Kitâbü’l-müvâfakât*, 4/198; 5/53; Ahmed Emin; *Fecru’l-İslâm*, 291 vd.; Tayyâr, *et-Tefsîru’l-lügavî*, 41.

Tarihsel süreç içerisinde tefsir faaliyetine dair ilk örnekler Kur’ân metninin dilsel özellikleriyle ilgili olarak ortaya çıkmıştır.⁷²² Bunun sebebi, kendi dil ve lehçeleriyle indirilmiş olmasına rağmen onda ilk muhataplarının tanımadıkları bazı yabancı kelimelerin bulunmasıdır. Bir kısmı farklı lehçelere ait olan bu kelimeler, alındığı lehçenin aslından olabildiği gibi yabancı bir dilden geçmiş ve süreç içerisinde o lehçenin üslûbuna göre Arapçaya dönüşmüş kelimeler de olabilmekteydi.⁷²³ Diğer kısmı ise aslen Kur’ân’ın gönderildiği Kureyş lehçesine ait olmasına rağmen önceki dönemlerdeki yaygınlığını kaybettiği için nüzul dönemindeki Araplar tarafından pek bilinmeyen kelimelerden oluşmaktaydı. Literatürde “Garîbü’l-Kur’ân” olarak isimlendirilen ve nadir kullanımlarından dolayı anlamları muhataplara kapalı gelen bu tarz ifadelerin vuzuha kavuşturulması, mevcut bilgilerle mümkün olmadığından daha özel bir şekilde araştırılması gerekmiştir. Tefsir tarihi araştırmacılarının verdiği bilgilere göre oldukça erken zamanlarda başlayan bu araştırmalarda⁷²⁴ Kur’ân’da yer alan garîb kelimelerin anlaşılması için bazen esbâb-ı nüzûl ve İsrâliyat gibi bilgilerden yararlanılmış olsa da genellikle lehçe bilgisi ve Arap edebiyatından istifade edilmiştir. Fakat bu kaynaklardan yararlanma sadece naklî bir üslupla olmamıştır. Bunun yanında izaha konu olan kelimeyle ilgili müracaat edilen lehçe, şiir ve nesir gibi dil kaynaklarında şayet müşterek mana söz konusuysa bu durumda âlimler izahlarını kendi içtihatlarıyla yapmışlardır.⁷²⁵

Kur’ân’ın Arap edebiyatı çerçevesinde tefsire kaynaklık eden metin özellikleri sadece garîb ifadelerden ibaret değildir. Bunun yanında aynı harf ve hareketlerle müteaddit defa Kur’ân-ı Kerîm’de kullanılmış olan lafızlar, yüklenmiş oldukları manalar açısından tefsire konu olmuşlardır. Kur’ân-ı Kerîm’de bolca örneği bulunan bu tarz ifadeler,⁷²⁶ çok erken tarihlerden itibaren müfessirlerin dikkati çekmiş ve bu

⁷²² Abdurrahman b. Muâda eş-Şehrî, *eş-Şâhidü’s-Şî’rî fî tefsiri’l-Kur’âni’l-Kerîm ehemmiyetühû ve eserühû* (Riyad: Mektebetü Dâru’l-Minhâc, 1431h.), 188.

⁷²³ Cerrahoğlu, *Kur’ân Tefsiri’nin Doğuşu*, 46.

⁷²⁴ Fuat Sezgin en eski Kur’ân tefsir örneklerinin yabancı kelimelerle ilgili olduğunu ve İbn Abbas gibi âlim/müfessirlerin bu tarz kelimelerle ilgili diğer din ve kültürlerin bilgilerine sahip olan kimselere danıştıklarını söylemektedir. Bk. Sezgin, *Târihu’t-türâsil’l-Arabî*, 1/14.

⁷²⁵ Tayyâr, *et-Tefsîru’l-lügavî*, 61-62.

⁷²⁶ Örnekler için Bk. Süyûtî, *İtkân*, 2/145 vd.; Bir misal vermek gerekirse Mukâtil b. Süleyman, Kur’ân-ı Kerîm’de muhtelif yerlerde geçen “Tâğût” kelimesinin “şeytan” (el-Bakara 2/256), “put” (en-Nahl 16/36) ve “Ka’b b. Eşref” şeklinde üç farklı anlamda (vücûh) kullanıldığını, birinci anlamın Nisâ suresi 76. ve Mâide suresi 60. ayetlerindeki kullanımlarda, ikinci anlamın Zümer suresi 17. ayetteki kullanımda, üçüncü anlamın ise Nisâ suresi 51. ayetlerdeki kullanımlarda tekrar ettiğini (nezâir) zikretmektedir. Bk. Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve’n-nezâir fî’l-Kur’âni’l-azîm*, thk. Hatim Salih ez-Zâmin (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2011), 91-92.

konuda birçok çalışma yapılmıştır.⁷²⁷ Literatürde “vücûh ve nezâir” olarak isimlendirilen⁷²⁸ bu çalışmalarda Kur’ân’ın muhtelif yerlerinde tekrarı bulunan bu ifadelerin gerek içerisinde yer aldıkları özel bağlam gerekse Kur’ân’ın bütünü kapsayan genel bağlama göre farklı veya tekrar eden anlamları tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu konudaki örnekler incelendiğinde görülmektedir ki âlimler bu tarz kelimeleri yorumlarken her ne kadar onların içerisinde yer aldıkları metinsel bağlamı göz önünde bulundurmuş olsalar da bu kelimelerin anlamını tespit etmek için şiir ve nesir gibi Arap edebiyatına ve günlük kullanımındaki Arapçaya müracaat etmişlerdir.⁷²⁹ Dolayısıyla Kur’ân metninin bir başka hitap özelliği olan vücûh ve nezâire dair yapılan yorumlar garîbü’l-Kur’ân örneğinde olduğu gibi dolaylı veya dolaysız olarak Arap edebiyatına dayanmıştır.

Kur’ân metninin kaynaklık ettiği ve Arap edebiyatına bağlı olarak gerçekleştirilen yorum faaliyetleri sadece yukarıda zikredilenlerle ibaret değildir. Zira ilk dönemlerden itibaren sürekli biçimde genişleyen tefsir müktesebatına paralel olarak dil ve edebiyatın çeşitli veçheleriyle ortaya çıkan yorumlar da aynı oranda artmıştır. Ancak burada mesele çalışmanın asıl konusu açısından ele alınacak ve dil karinesine bağlı olarak gerçekleştirilen tefsir faaliyetlerinin Kûfe şehrindeki gelişimi ve buradaki tefsir faaliyetlerine olan etkisi değerlendirilecektir.

Şüphesiz ki ilk dönemlerden itibaren tefsir faaliyetlerinde dilin vazgeçilmez bir kaynak olarak görülmesinin ve bütün fonksiyonlarıyla etkin bir şekilde kullanılmasının temel sebebi dinî hassasiyettir. Zira İlahî hitabın üslubu dilden alındığı için⁷³⁰ onun mülâzemet edilmesi icap eden itikadî/amelî ilkeleri ve ahlâkî öğütlerinin anlaşılması ancak dilin bilinmesiyle mümkün olabilmektedir. Dolayısıyla en baştan itibaren müfessirlerin tefsir faaliyetlerinde dili sevk etmelerinin gayesi Kur’ân’ın anlamlarını doğru bir şekilde tespit ederek dine hizmet etmek ve böylelikle Yüce Allah’ın rızasını kazanmak olmuştur.⁷³¹ Bu durum Kûfe tefsir çalışmaları için de

⁷²⁷ Bk. Tayyâr, *et-Tefsîru ’l-lügavî*, 94.

⁷²⁸ Vücûh ve Nezâir’in tanımıyla ilgili farklı yaklaşımlar olmakla birlikte Zerkeşî’nin ortaya koyduğu anlayış daha çok kabul edilmiştir. Ona göre vücûh Kur’ân-ı Kerîm’de müteaddit kullanımları bulunan bir lafzın her kullanıldığı yerde farklı bir anlamlara gelmesi; nezâir ise yine aynı lafzın farklı yerlerdeki kullanımlarında anlamının tekrar etmesidir. Bk. Zerkeşî, *Burhân*, 1/102; Süyûtî, *el-İtkân*, 2/144.

⁷²⁹ Tayyâr, *et-Tefsîru ’l-lügavî*, 95-96.

⁷³⁰ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 2/103.

⁷³¹ İsmail Aydın, *Filolojik Tefsirin Doğuşu ve Gelişimi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 48.

geçerlidir. Ancak bu şehirdeki tefsir çalışmalarının dil ile olan ilişkisi çok daha spesifik bir durum arz etmektedir. Bir başka ifadeyle şehrin kuruluşundan itibaren geçirmiş olduğu aşamalar bu şehirdeki çalışmalarda dil karinesinin çok daha etkili ve sistemli bir şekilde kullanılmasını icap ettirmiştir. Şöyle ki ilk dönemlerden itibaren yoğun olarak devam eden fetih hareketleriyle İslam devletinin sınırları hızlı bir şekilde genişleyip farklı coğrafyaları kapsayacak şekilde birçok bölge hâkimiyet altına alınınca, bu bölgelerde Müslümanlar diğer milletlerden pek çok insanla bir arada yaşamak durumunda kalmışlardı. Dil, din ve gelenek farkını içermesine rağmen sosyal hayatın bütün alanlarına yayılan bu yaşam birlikteliğinin, kültürel olarak pek çok sonucu olmakla birlikte en somut göstergeleri dil alanında ortaya çıkmıştır. Zira bütün ilişkilerin dil üzerinden kurulduğu bir vasatta hem din hem de hâkimlerin dili olması dolayısıyla yoğun bir ilgiye mazhar olan Arapça, kurallarının henüz tedvin edilmemiş olduğu bu dönemde, onu, şifahî yollardan öğrenen ve kendi dil evrenindeki kelimelerle harmanlayarak kullanmaya çalışan gayr-ı Arap unsurların dilinde orijinal halinden uzaklaşarak bozulmaya başlamıştı.⁷³² Ayrıca bu bozulma sadece gayr-ı Arap unsurlarla sınırlı kalmamıştır. Gayr-ı Arap unsurların kullanımında ortaya çıkan bu yozlaşma çok uluslu ve çok kültürlü yaşam formunun bulunduğu her yerde Arapları da etkileyerek fitrî olarak kendilerinde var olan dil selikasını yitirmelerine ve dili yanlış bir şekilde sevk etmelerine sebebiyet vermiştir.⁷³³

İslam'ın ilk asırlarında din dili olan Arapçanın aleyhine olmak üzere yukarıda zikredilen gelişmelerin yoğun olarak yaşandığı yerlerden bir tanesi de Kûfe'dir. Çalışmanın ilgili kısımlarında belirtildiği gibi kuruluşundan itibaren kendisine doğru gerçekleşen göçlerle kısa sürede 300.000 kişilik bir sayıya ulaşan şehir nüfusunun yaklaşık olarak yarısının gayr-ı Arap unsurlardan oluşması Arap dilinde meydana gelen bozulmayı had safhaya çıkarmıştır. Üstelik bu kitlenin büyük bir kısmının din değiştirerek Müslümanlığı seçmesi günlük konuşmada görülen bu bozulmanın Kur'ân'a tilavetine de sirayet etmesi ve onun yanlış (lahn) bir şekilde okunması sunucunu doğurmuştur. Çeşitli şekillerde gerçekleşen bu hataların⁷³⁴ Kur'ân'ın doğru

⁷³² Kâtib Çelebî, Mustafa b. Halife, *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütûbi ve'l-fünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.), 2/1203; Ahmet Emin, *Duha'l-İslâm*, 577 vd.

⁷³³ Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 81.

⁷³⁴ Kur'ân kıraatinde görülen bu hatalar genellikle kelimelerin son harfinin harekesinde ya da yapı ve formlarında ortaya çıkmaktadır. Bir başka hata türü ise türetilmiş kelimelerle ilgilidir. Arap dilinin yapısıyla ilgili olan her üç hata türü de anlamı değiştirme yetkinliğine sahiptir. Bk. Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 81.

anlamlarına ulaşmanın önünde engel teşkil etmesi bu şehirdeki çalışmaların dil merkezli olarak yürütülmesine sebebiyet vermiştir. Nitekim gerek sözdizimi (nahiv) gerek kelime yapı/formu (sarf/iştikak) gerek doğru anlam (lügat) alanlarında İslam dünyasında ilk eserlerin meydana getirildiği şehirlerden birisi olması bu durumu ispatlar niteliktedir. Öyle ki Kûfe erken dönem tefsir çalışmalarındaki özgünlüğüyle bir ekol olarak kabul edildiği gibi yetiştirmiş olduğu ilim adamları, üretmiş olduğu eserler ve orijinal görüşleriyle dil ilimleri alanında da otorite olarak kabul edilen bir şehirdir.⁷³⁵

2.4. KIRAAT FARKLILIKLARI

Sözlüklerde “yazılı bir ifadeyi bakarak veya ezberden okumak, toplamak, düşünmek, açıklamak, eklemek, ulaştırmak, birleştirmek” vb. anlamları bulunan kıraat kelimesinin⁷³⁶ ıstılahta pek çok anlamı bulunmakla birlikte en yaygın tariflerinden birisi şudur: “*Kıraat, Kur’ân kelimelerinin nasıl okunacağını (edâ keyfiyeti) ve bu kelimelerle ilgili okuyuş farklılıklarını râvîlerine nispet etmek sûretiyle bilmektir. Nahiv, lügat, tefsir ve benzeri ilimler bu tanımın dışındadır.*”⁷³⁷ Şüphesiz bu tarifte zikredilen “eda keyfiyetinin” menşei, Kur’ân-ı Kerîm’de de bildirildiği gibi üç yolla mülâkî kılındığı vahyin⁷³⁸ okunuşunu bizzat kendisine indirenden öğrenen⁷³⁹ ve hiçbir değişiklik yapmadan onu ümmetine tebliğ eden Hz. Peygamber’dir. Dolayısıyla kıraatin kendi hususiyeti ve tefsir ile olan münasebeti hakkında sağlıklı bir değerlendirme yapabilmek için öncelikle onun nüzul dönemindeki sürecinin ortaya konması gerekmektedir.

Tarihî verilerden anlaşıldığı kadarıyla Hz. Peygamber’in gerek kişisel olarak namazlarında ve gerekse tebliğ ve eğitim-öğretim maksatlı faaliyetlerinde icra ettiği kıraati, nübüvvetinin son yıllarına kadar tek harf üzere gerçekleşmiştir. Kureyş lehçesine uygun olan bu kıraat Kur’ân’ı Ondan (s.a.s.) öğrenen ve muallim konumunda

⁷³⁵ Bk. Aydın, *Filolojik Tefsir*, 55 vd.

⁷³⁶ Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *et-Teyisîr fî'l-Kırââtî'l-Aşr*, thk. Halef Hamûd Şağdelî, (Arabistan: Dâru'l-Endülûs, 2010), 18.

⁷³⁷ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, 9.

⁷³⁸ eş-Şûrâ 42/51.

⁷³⁹ el-Kıyâme 75/16-17-18. Ayrıca muhtelif kaynaklarda bildirildiğine vahyin indirildiği anın dışında Hz. Peygamber’in Cebrail’den gerçekleşen bu öğretimi arz ve sema yoluyla yılda bir defa tekrar etmiştir. Son arza ise yine ramazan ayında iki defa gerçekleşmiştir. Bk. İbn Sa’d, *Tabakât*, 2/194-195; er-Râzî, Ebû'l-Fadl Abdurrahman b. Ahmed b. el-Hasen, *Fedâilü'l-Kur’ân ve tilâvetihî*, thk. Amir Hasan Basrî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1994), 51 vd. Her yıl Ramazan ayında gerçekleşen bu tekrarlarla nesh edilen ayetler ve geriye kalanlar açıklık kazanmış oluyordu. Bk. et-Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, 9/285; el-Ferrâ', Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed *Şerhu's-Sünne*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983), 4/525.

bulunan sahabenin dilinde de varlığını aynı şekilde muhafaza etmiştir.⁷⁴⁰ Fakat bu durum Medine devrinin sonlarına doğru değişmeye başlamıştır.⁷⁴¹ Özellikle Mekke'nin fethinden sonra Müslüman olan ve lehçeleri farklı olduğu için Kureyş lehçesiyle indirilmiş olan Kur'ân'ı okumakta zorlanan kişilere, okuyuş kolaylığı sağlamak için getirilen yedi harf ruhsatıyla farklı kıraatler ortaya çıkmıştır.⁷⁴²

Yedi harf ruhsatının varlığıyla ilgili ulema arasında tam bir ittifak olmasına rağmen, bu ruhsat, Hz. Peygamber'den varit olan bir nas veya sahabenin icmasıyla teayyün etmediğinden,⁷⁴³ neleri kapsadığı ve uygulamasının tam olarak nasıl olduğu konusunda ihtilaf edilmiş ve hakkında birçok görüş ortaya atılmıştır.⁷⁴⁴ Bu görüşler incelendiğinde görülmektedir ki bazı âlimler, Kur'ân'ın tamamında değil de bir kısmında uygulaması bulunan⁷⁴⁵ yedi harf ruhsatının, eda keyfiyetiyle ilgili olup med, kasr, imâle ve tahfif gibi usûlî farklılıkları barındırdığını ve bu tarz okuyuşların anlam değişikliğiyle ilgili bir fonksiyonlarının bulunmadığını bildirmişlerdir.⁷⁴⁶ Nitekim en başta zikrettiğimiz İbnü'l-Cezerî'ye ait tarifte yer alan; '*Nahiv, lügat, tefsir ve benzeri ilimler bu tanımın dışındadır.*' şeklindeki kayıt bu durumu beyan etmek için getirilmiştir. Ancak diğer bazı âlimler bu ruhsatla ortaya çıkan kıraatlerin ya bizzat kelimenin kendisinin veya harflerde ziyade/noksanlık ve hareketlerde değişim olarak kelimenin çatısının değişmesi şeklinde ferşî farklılıklara sahip olduğunu ve bu farklılıklara dayanan bazı okunuşların lafızların manasını farklı bir yöne sevk ettiğini ifade etmişlerdir.⁷⁴⁷

İlk dönemlerden itibaren mevsûkiyeti sağlam bir şekilde aktarılan kıraatlerdeki farklar, ekseri olarak yukarıda zikredilen birinci türden farklar olup, usûlî ihtilafları

⁷⁴⁰ Bu durumu gösteren en güzel örnek çok erken Târihlerde Müslüman olan Hz. Ömer'in Mekke'nin fethi gününde Müslüman olan ve Furkan suresini Hz. Peygamber'in kendisine öğretmiş olduğu şekilden farklı bir biçimde okuyan Hişâm b. Hâkim'e göstermiş olduğu tepkidir. Bk. Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, 6/186 (No.4999); Ebû Ubeyd, *Garîbü'l-hadis*, 2/646. Şayet o güne kadar Kur'ân'ın farklı şekillerde okunması söz konusu olsaydı bunu ilk önce bilebilecek kimselerden olan Hz. Ömer'in Hişâm'a tepki göstermesi anlamsız olurdu.

⁷⁴¹ Abdurrahman Çetin, *Kur'ân'ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar* (İstanbul: Ensar Yayınları 2013), 166-167.

⁷⁴² Zerkeşî, *Burhân*, 1/213; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/22; Mustafa Dîb Buğa ve Muhyeddin Dîb Mesto, *el-Vâdih fî ulûmi'l-Kur'ân* (Dimaşk: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1997), 111.

⁷⁴³ Ebû Şâme el-Makdisî, Ebû'l-Kâsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm, *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ ulûmin tetealleku bi'l-Kitâbi'l-azîz*, nşr. Tayyar Altıkulaç, (Beirut: Dâru Sadr, 1975), 1/97.

⁷⁴⁴ Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 1/91 vd. Bu görüşleri en geniş bir şekilde ele alan Süyûtî muteber addedilebilecek 45 görüş saymaktadır. Bk. Süyûtî, *İtkân*, 1/309.

⁷⁴⁵ Zerkeşî, *Burhân*, 1/223.

⁷⁴⁶ Mennâ el-Kattân, *Nüzûlü'l-Kur'ân alâ seb'ati ehruf* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1991), 35 vd.

⁷⁴⁷ Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 1/113-114.

barındırmaktadır.⁷⁴⁸ Fakat bunun yanında tefsir ve kıraat eserlerinde, ferî ihtilafların kaynaklık ettiği farklı kıraat örnekleri de kaydedilmiştir. Bu örnekler incelendiğinde görülmektedir ki bazıları lafız ve anlam yönünden farklı olmasına rağmen maksut mana açısından telif edilebilirken diğer bazıları bir araya getirilememekte ve her biri farklı bir mananın taşıyıcısı olmaktadır. Bu son duruma bir örnek vermek gerekirse İsrâ suresi 102. ayette yer alan “قَالَ لَقَدْ عَلِمْتُ مَا أُنْزِلَ هَؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ بَصَائِرَ” ifadesindeki عَلِمَ fiilinin okunuşuna dair iki türlü kıraat bulunmaktadır. Hz. Musa ile Firavun arasındaki diyalogun dile getirildiği bu ayette عَلِمَ fiili, cumhura nispetle عَلِمْتُ şeklinde, sonu fethalı olarak okunmakta ve cümle faili Firavun olmaktadır.⁷⁴⁹ Buna göre ifadenin anlamı şu şekilde ortaya çıkmaktadır. “(Musa) Dedi ki; Andolsun! (Ey Firavun) Bunları birer ibret olmak üzere göklerin ve yerin Rabbinden başkasının indirmedişini sen bilmektesin.”⁷⁵⁰ Hz. Ali’ye nispet edilen ve Kûfe kıraat imamlarından Kisâ’î’nin tercih ettiği⁷⁵¹ diğer kıraatte ise fiil, cümle faili değişecek şekilde, sonu dammeli olarak okunmakta ve bir önceki ayette Firavun’un “Muhakkak ki Ey Musa ben senin büyülenmiş olduğunu zannediyorum”⁷⁵² şeklindeki ithamına cevap teşkil edecek bir anlama kavuşmaktadır.⁷⁵³ Bu ve buna benzeri örnekler⁷⁵⁴ incelendiğinde görülmektedir ki ferî ihtilaflarla ortaya çıkan kıraat farklarının çeşitli açılardan Kur’ân’ın anlamlarını tespit etmede önemli bir yeri bulunmaktadır.⁷⁵⁵ Bu önem özellikle fikhî ahkâmın istinbât edilmesinde kendini göstermektedir. Zira kıraatler icmâ edilen bir hükmün beyanı için olabildiği gibi, muhtelefün fih olan bir hükümde tercih nedeni de olabilmektedir. Yine onunla ihtilaf edilen bir hükümde ihtilaf nedeni belirlenebilmekte ve iki hükmün arası cem edilebilmektedir. Bazen ise zahiri, hilafını gerektiren bir hüküm ancak farklı bir kıraat ile vuzuha kavuşabilmektedir.⁷⁵⁶

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere kıraatlerin, Kur’ân yorumunda müstağni kalınamayacak önemli bir değeri bulunmaktadır. Bu değer,

⁷⁴⁸ Mehmet Ünal, *Kur’ân’ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2005), 131.

⁷⁴⁹ Kurtubî, *Câmi*, 10/336.

⁷⁵⁰ Bk. Mekki b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî, *el-Hidâye ilâ bülûgu’n-nihâye* (Birleşik Arap Emirlikleri: Câmiatü’ş-Şârika, 2008), 6/4303-4304.

⁷⁵¹ Kurtubî, *el-Câmi*, 10/336.

⁷⁵² el-İsrâ, 17/101.

⁷⁵³ Neseî, *Medârikü’t-tenzîl*, 2/280.

⁷⁵⁴ Bu konuda örnekleri görmek için Bk. Ünal, *Kur’ân’ın Anlaşılması*, 114 vd.

⁷⁵⁵ Tayyâr, *Füsûl*, 166.

⁷⁵⁶ Bk. İbnü’l-Cezerî, *Neşr*, 1/28-29.

bizzat tefsirin kurucu ve otorite şahsiyetleri olan sahabenin uygulamasında ortaya çıktığı için onlar, ilk dönemlerden itibaren yorumun elde edildiği temel kaynaklardan birisi olarak kabul edilmiştir.⁷⁵⁷ Nitekim kıraatlerin bu pozisyonu tefsir faaliyetlerinin referans noktasını teşkil eden ilk dönem çalışmalarında açık bir şekilde görülebilmektedir. Hicrî ilk iki asrı kapsayan bu dönemde, birer ekol olarak tebarüz eden Mekke, Medine ve Kûfe gibi ilim merkezlerindeki çalışmaların önemli bir kısmı kıraatlerle ilişkili olduğu gibi bu çalışmalarda ortaya konan tefsir malzemesi, sahabe ve onların tedrisatında yetişmiş sonraki ulemanın tercih veya istimdat yoluyla⁷⁵⁸ kıraate dayandırdıkları Kur'ân yorumlarından meydana gelmiştir.⁷⁵⁹

Tefsire olan etkisi sebebiyle kıraatler, erken dönemde yapılan bütün tefsir çalışmalarında önemli görülmekle beraber, Kûfe'de yürütülen ilmî çalışmalarda çok daha özel bir yere sahip olmuştur. Zira bu şehir Mekke, Medine, Basra veya Şam gibi diğer şehirlerden farklı olarak ilk günden itibaren kıraat çalışmalarıyla tebarüz etmiştir. İlmî konularda sahabenin en yetkin simalarından birisi kabul edilen İbn Mes'ûd ile ve onun usulüne uygun olarak başlayan, ondan sonra ise Hz. Osman zamanında çoğaltılıp bu şehre gönderilen Mushaf'a muvafık bir şekilde Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin devam ettirdiği⁷⁶⁰ çalışmalar ile Kûfe, kıraat konusunda kendine ait tercihleri bulunan bir ekol haline gelmiştir. Nitekim İbn Mücâhid'in *Kitâbü's-Seb'a*'sı ile meşhur olan yedi sahih kıraatin üç tanesinin bu şehirdeki âlimlere ait olması şehrin bu konudaki seviyesini açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Kûfe tefsir çalışmalarında kıraatlerin etkin olarak kullanıldığı birçok tefsir örneği bulunmakla birlikte⁷⁶¹ onların fonksiyonu özellikle ahkâm ayetlerinin yorumlanmasında ortaya çıkmaktadır. Üstatları olan Abdullah b. Mes'ûd'dan tevarüs ettikleri ilim anlayışı sebebiyle fıkıh ve fetva meselelerine yoğunlaşan bu şehirdeki müfessirler, Kur'ân'da yer alan şerî ahkâmın beyanı ve fikhî hükümlerin istinbâtı noktasında kıraatleri, başvurdukları temel bir asıl haline getirmişlerdir.⁷⁶² Buna dair bir örnek zikretmek gerekirse; Mâide suresi 89. ayette bilerek yemin eden ve sonradan bu yeminini bozan kimsenin kefareti olarak on fakiri doyurması ya da giydirmesi veya köle azat etmesine, şayet bu imkâna sahip değilse üç gün oruç tutmasına

⁷⁵⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/55; Hidayrî, *Tefsîru't-tâbiîn*, 2/748.

⁷⁵⁸ Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılması*, 145 vd.

⁷⁵⁹ Hidayrî, *Tefsîru't-tâbiîn*, 2/754.

⁷⁶⁰ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'*, 67.

⁷⁶¹ Muhtelif örnekler için Bk. Hidayrî, *Tefsîru't-tâbiîn*, 2/768 vd.

⁷⁶² Hidayrî, *Tefsîru't-tâbiîn*, 1/582.

hükmedilmiştir. Fakat bu orucun peş peşe olup olmayacağı belirtilmemiştir. İhtilafın ortaya çıktığı bu meselede Kûfe müfessirleri üstatları olan Abdullah b. Mes'ûd'tan işittikleri “فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَدَابِعَاتٍ” şeklindeki müdrec bir kıraate mülâzemet ederek ifadenin anlamını “peş peşe üç gün oruç” şeklinde tespit etmişler ve bu orucun ara vermeden tutulmasına hükmetmişlerdir.⁷⁶³

2.5. RİVAYETLER KONUSUNDA İHTİLÂFLAR

Tarihsel gelişimi itibariyle söylemek gerekirse tefsir faaliyetlerine etki eden en önemli unsur, Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiûna izafe edilerek aktarılmış olan bilgilerdir.⁷⁶⁴ Literatürde “rivayet/eser/nakil” olarak isimlendirilen bu tarz bilgiler, en baştan itibaren, gerekli şartları taşımaları durumunda,⁷⁶⁵ Kur'ân yorumunun temel kaynağı kabul edildikleri için⁷⁶⁶ içerik ve keyfiyet olarak tefsir faaliyetlerini sevk edici bir rol oynamışlardır. Fakat rivayet bilgilerinin bu rolü, İslam devletinin sınırlarının genişlemesiyle birlikte bölgesel ve yerel bir karaktere bürünmüştür. Şöyle ki bu bilgiler, özellikle Hz. Ömer'in halifeliğinden sonra,⁷⁶⁷ onların taşıyıcısı durumunda olan sahabenin, Hicaz bölgesinden farklı coğrafyalardaki şehirlere taşınmasıyla,⁷⁶⁸ dinî meselelerin çözümünde icra ettiği bütüncül fonksiyonunu yitirmiştir. Bu süreçten sonra ise rivayet bilgisi, bu coğrafyalara yerleşmiş olan sahabenin kendi birikim ve formasyonu ile sınırlı kaldığından,⁷⁶⁹ her bölgede yerel bir etkiyle kendisini göstermeye başlamıştır. Bu durum tefsir çalışmalarının bölgelere göre farklılaşmasına ve her bölgede, orada bulunan sahabenin bilgi ve üslubu ile mülâzemet eden ekollerin doğmasına yol açmıştır.

⁷⁶³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 10/560 vd.; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/159.

⁷⁶⁴ Ulemanın örfünde tefsir faaliyetleri nispet edildiği kaynaklar bakımından iki kısma ayrılmaktadır: “et-Tefsîru bi'l-Me'sûr” ve “et-Tefsîru bi'r-Re'y”. İlkinde tefsir faaliyeti yukarıda zikredilen kaynaklardan aktarılan bilgilere göre icra edilirken ikincisinde müfessir tarafından ortaya konan içihat, tercih ve tevcih söz konusu olmaktadır. Bk. Ebu Abdullah Gânim Kaddûrî b. Hamed Salih, *Muhadarât fî ulûmi'l-Kur'ân* (Amman: Dâru 'İmâr, 2003), 229.

⁷⁶⁵ Tefsir rivayetlerinin kabul ve reddi için gerekli olan şartlar, hadis ilminde hadislerin nakil ve sıhhat şartlarıyla aynı olup bu şartlar çerçevesinde sıhhati sabit olan rivayetlerin tefsirde kabul edilmesi bir zorunluluk olarak görülmüştür. Aksi durumda ise rivayetler itibar edilmeyip reddedilmesi gerektiği söylenmiştir. Bk. Abdülcevad, Halef Muhammed Abdülcevad, *Medhal ile't-tefsîr ve ulûmü'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Beyani'l-Arabî, ts.), 110.

⁷⁶⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/73 vd.

⁷⁶⁷ Hz. Ömer kendi döneminde devlet işlerinde kendisine yardımcı olmaları ve dinî/umumî meselelerde istişare etmek için sahabenin ileri gelenlerinin hilafet merkezi olan Medine'den ayrılmasına müsaade etmemiştir. Bk. Muhammed Yesrî İbrahim, *Fıkhü'n-nevâzil li'l-ekalliyyâtü'l-Müslimeti* (Kahire: Dâru'l-Yesrî, 2013), 2/750.

⁷⁶⁸ Sahabe-i kirâmın taşınmış olduğu bölgeler ve şehirlerle ilgili Bk. Hüseyin Akgün, *Sahâbe Coğrafyası* (Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2015), 43 vd.

⁷⁶⁹ Hüseyin Akgün, *Hadis Rivayet Coğrafyası (Hicrî İlk 150 Yıl)* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2019), 13.

Rivâyet bilgisinin yerel bazda etkisinin görüldüğü önemli merkezlerin başında Kûfe gelmektedir. Buna sebebiyet veren hususların başında yukarıda da ifade edildiği gibi buradaki tefsir çalışmalarının, şehirde meskûn bulunan sahabenin sayısı ve birikimiyle inhisar etmesidir. Kuruluşundan itibaren Kûfe'ye yerleşen sahabe sayısı yaklaşık olarak 370'tir.⁷⁷⁰ Şehre yerleşenlerin bu sayısı, diğer bölgelerde mukim bulunan toplam sahabe sayısı açısından düşünüldüğünde oldukça düşük bir oranda kalmaktadır. Dolayısıyla rivayet malzemesinin henüz tedvin edilmediği bir dönemde ortaya çıkan bu durum, Kûfe şehrini diğer bölgelerdeki rivayet bilgisinden yoksun bıraktığından, buradaki tefsir çalışmalarında daraltıcı bir etki ortaya çıkarmıştır. Fakat rivayet malzemesinin bu şehirdeki çalışmalarda ayrıştırıcı ve farklılaştırıcı bir rol oynamasının asıl nedeni, sahabeden başlayarak buradaki tefsir faaliyetlerini yürüten âlimlerin, bu tarz bilgilerin tefsir faaliyetlerindeki kullanımıyla ilgili özel bir yaklaşıma sahip olmalarıdır.

Kûfe, çeşitli amaçlarla buraya gelmiş bulunan birçok sahabeye ev sahipliği yapmış bir şehirdir. Şehre yerleşen bu sahâbiler arasında çokça rivayet bilgisine sahip olan âlim kimseler bulunmasına rağmen⁷⁷¹ bu bilgilerin tefsir faaliyetlerindeki kullanımıyla ilgili usul ve yöntemi belirleyen kişi, halife Hz. Ömer tarafından bu şehre muallim olarak gönderilen⁷⁷² ve buradaki ilmî faaliyetleri başlatan Abdullah b. Mes'ûd'tur. Dolayısıyla rivayet malzemesinin Kûfe tefsir çalışmalarındaki etkinliğini görebilmek için öncelikle onun bu konudaki yaklaşımının ortaya konması gerekmektedir.

Çok erken tarihlerde Müslüman olan Abdullah b. Mes'ûd,⁷⁷³ uzun yılları kapsayan ve çok yakın bir müsahabete sahip olduğu⁷⁷⁴ Hz. Peygamber'den, gerek

⁷⁷⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/89.

⁷⁷¹ Bk. Akgün, *Hadis Rivayet Coğrafyası*, 92 vd.

⁷⁷² Belâzürî, *Ensâb*, 11/214, 227; İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/88; Adil Nüveyhîd, *Mu'cemü'l-müfessirîn* (Beyrut: Müessesetü Nüveyhîd, 1988), 1/327.

⁷⁷³ Kendi ifadesine göre Abdullah b. Mes'ûd İslâm'a girenlerin altıncısıdır. Bk. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 6/384; Taberânî, *Mu'cemü'l-kebîr*, 9/65; Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ* (Mısır: es-Saâde, 1974), 1/126; İbn Hacer el-Askalânî, *İsâbe*, 4/199.

⁷⁷⁴ Abdullah b. Mes'ûd Hz. Peygamber'e çok yakın olan biriydi. Hz. Peygamber Medine'de mescidin çok yakınında ona annesiyle birlikte kalacakları bir ev yaptırmış ve tekellüfsüz bir şekilde kendi evine girip çıkmasına izin vermişti. Bk. İsmail Cerrahoğlu, "Abdullah b. Mes'ûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/114-117. Öyle ki Ebu Musa el-Eş'ârî gibi bazı sahabe bu yakınlığı sebebiyle onu Hz. Peygamber'in ehl-i beytinden zannetmişlerdi. Bk. Buhârî, "Megâzî", 74; Müslim, "Fedâilü's-Sahâbe", 156. Abdullah b. Mes'ûd kendisini Hz. Peygamber'in hizmetine adanmış bir kimseydi. Evinden çıkacağı zaman Rasûlullah'ın ayakkabalarını hazırlar, yıkanırken O'na (s.a.s.) örtü tutar, ibadet için uykusundan kaldırırdı. Daima Hz. Peygamber'le birlikte olmaya çalışırdı. Bk. el-Askerî, *el-Evâil*, 213; İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs

bizzat kendisinin işittiği ve gerekse diğer sahabe tarafından tahdîs edilen bilgilerin, ilim meclislerinde veya farklı ortamlarda nakledilmesi hususunda son derece hassas ve dikkatli davranmış bir kimsedir.⁷⁷⁵ Bu konuda Hz. Ömer'in yaklaşımını⁷⁷⁶ benimsemiş olan İbn Mes'ûd, hadis rivayetinden olabildiğince kaçındığı gibi talebelerini de dikkatsiz bir şekilde ve bolca rivayet etmekten menetmiştir.⁷⁷⁷ Ondan aktarılan şu hadis, rivayet bilgisiyle ilgili onun yaklaşımını net bir şekilde ortaya koyduğu gibi, kurucusu olduğu Kûfe Tefsir Ekolünün tefsir faaliyetlerinde adeta pedagojik bir ilke haline gelmiştir: "Her duyduğunu rivayet etmesi kişiye günah olarak yeter."⁷⁷⁸ Ayrıca o, genel olarak ilim ve bu ilmi sevk eden amillerden birisi olan rivayet malzemesinin aktarılması konusunda aceleci davranmayıp itidalli bir yol takip etmiştir. Nitekim kendisinden aktarılan "Fetva talep edilen her konuda insanlara fetva veren kimse muhakkak ki mecnundur."⁷⁷⁹ sözü onun bu hasletinin açık bir beyanı olmuştur. Bu sebeple o kendisine sorulan her soruya cevap vermediği gibi oldukça az sayıda rivayette bulunmuştur.⁷⁸⁰ İlk Müslümanlardan olmasına ve uzun bir birlikteliğe sahip olmasına rağmen Hz. Peygamber'den rivayet ettiği hadis sayısının 300 rakamını bile bulmaması,⁷⁸¹ onun rivayet bilgisini aktarma konusundaki hassasiyetini ispatlar niteliktedir.

Abdullah b. Mes'ûd'un Kûfe'deki ilmî çalışmalarda rivayet bilgisinin etkinliğini belirleyen bir diğer tutumu ise başından itibaren bu şehirdeki Kur'ân çalışmalarını kıraat ve fıkıh alanına doğru sevk etmiş olmasıdır. Bu konuda yapılan

Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî, *el-İ'lâm bi fevâidi umdeti'l-ahkâm* (Suudi Arabistan: Dâru'l-Âsime, 1997), 2/214.

⁷⁷⁵ Hudaýrî, *Tefsiru't-tâbiîn*, 1/462.

⁷⁷⁶ Hz. Ömer hata korkusuyla Hz. Peygamber'in hadisleri rivayet etmekten kaçındığı gibi fazla rivayet etmekten insanları menetmiştir. Bk. Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-İlelû ve Ma'rifetü'r-Ricâl*, thk. Vasiyyüllah b. Muhammed Abbas (Riyad: Dâru'l-Hânî, 1422h.), 3/183. Onun çok fazla rivayette bulunmaları sebebiyle Ebû Hureyre ve Ka'b el-Ahbâr'ı tehdit etmesiyle ilgili bk. Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe, *Târîhu'l-Medine*, thk. Fehim Muhammed Şeltut (Cidde: 1399h.), 3/800; Ali el-Müttakî, Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân el-Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-'amâl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1981), 10/291.

⁷⁷⁷ Hüseyin Kahraman, *Kûfe'de Hadis İlk Üç Asır* (Bursa: Emin Yayınları, 2006), 246.

⁷⁷⁸ Nesâî, *es-Sünen*, 10/403. Bu söz Nesâî tarafından Abdullah b. Mes'ûd'a nispetle aktarılmış olmasına rağmen diğer hadis eserlerinde Hz. Peygamber'in bir sözü olarak rivayet edilmiştir. Bk. Ebû Dâvûd *Sünen*, 4/298 (No.4992); İbn Hibbân, *Sahîh* 1/213 (No.30).

⁷⁷⁹ Taberânî, *Mu'cem*, 9/188; Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, thk. Ebû Abdîrrahman Adil b. Yusuf (Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1421h.), 2/416-417.

⁷⁸⁰ Dârimî'nin ifadesine göre Abdullah b. Mes'ûd bir ayda bir veya iki hadis rivayet etmekteydi. Bk. Hudaýrî, *Tefsiru't-tâbiîn*, 1/464.

⁷⁸¹ Aygün, *Hadis Rivayet Coğrafyası*, 93.

bazı çalışmalarda ondan rivayet edilen tefsir bilgilerinin %10'unun kıraat,⁷⁸² %31'inin ise ahkâm ayetleriyle ilişkili olduğu tespit edilmiştir.⁷⁸³ Çalışmaların özellikle bu iki alanda yoğunlaşması, İsrâiliyat başta olmak üzere diğer konularla ilgili rivayet malzemesinin dışarıda tutulmasına sebebiyet vermiştir.

Abdullah b. Mes'ûd'un rivayet bilgisiyle ilgili tutumunun kendisinden sonraki ilmi çalışmalarda aynen muhafaza edildiği görülmektedir. Hatta bu tarz bilgilerin kullanımıyla ilgili onun bu hassasiyeti sonraki dönemde Kûfe'de yürütülen tefsir çalışmalarında metodolojik bir yaklaşım haline gelmiştir. Bunun temel nedeni Taberî'nin de ifade ettiği gibi onun talebeleri olan tâbiûn ve onlardan sonra ilk iki asrı kapsayan dönemdeki Kûfe ulemasının ekolün kurucu şahsiyeti olan Abdullah b. Mes'ûd'un ilmî konulardaki usul ve yöntemine sıkı bir şekilde bağlı olmalarıdır.⁷⁸⁴ Örneğin onun ilk ve en parlak talebelerinden olan Alkame b. Kays ve Mesrûk b. Ecda', dinî meselelerdeki hassasiyetlerinden dolayı⁷⁸⁵ özellikle tefsir konularında sadece İbn Mes'ûd'a sordukları soruların cevaplarını rivayet etmekle yetinmişler ve bunun dışına çıkmamışlardır. Yine bu ekolün üçüncü tabakasındaki âlimlerden olan⁷⁸⁶ ve kendi döneminde, seleflerinin görüşlerini en iyi bilen İbrahim en-Nehaî,⁷⁸⁷ başta İbn Mes'ûd olmak üzere onun talebelerinin ilmî konulardaki anlayışına aşırı mülâzemeti sebebiyle, Ebû Salih tariki dışında Ebû Hureyre'den gelen⁷⁸⁸ ve hadis uydurma ile itham edildikleri için Hz. Ali ashabı tarafından aktarılan rivayetleri kabul etmemiştir.⁷⁸⁹

Kûfe tefsir çalışmalarında rivayet malzemesinin etkinliğini belirleyen bir diğer husus ise ilk dönemlerde ortaya çıkan hadis uydurma faaliyetleridir. Şöyle ki henüz rivayet sistematığının bulunmadığı bu dönemlerde, çeşitli sebeplere bağlı olarak ortaya çıkmış bulunan fırkalar, yoğun bir hadis uydurma faaliyetine girişmişlerdir. Ne

⁷⁸² Hudayrî'nin ifadesine göre İbn Mes'ûd'tan başka -sahabe veya tâbiûn- hiç kimseden kıraatle ilişkili bu oranda tefsir bilgisi aktarılmamıştır. Bk. Hudayrî, *Tefsîru 'l-tâbiîn*, 1/467 (2 nolu dipnot).

⁷⁸³ Bk. Hudayrî, *Tefsîru 'l-tâbiîn*, 1/579 (1 nolu dipnot).

⁷⁸⁴ İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî, *İ'lâmü'l-müvakkûn an Rabbi'l-âlemîn*, thk. Muhammed Abdüsselam İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991), 1/16.

⁷⁸⁵ Kûfe müfessirleri, tefsir yapmayı Yüce Allah'tan rivayette bulunma şeklinde algıladıkları için bu faaliyetten son derece kaçınmışlardır. Bk. Ebû Ubeyd, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 388; Şâtîbî, *Muvâfakât*, 4/281-282.

⁷⁸⁶ Zehebî, *Tezkiratu 'l-huffâz*, 1/59.

⁷⁸⁷ Ali b. Medîni, *el-İlel*, 43.

⁷⁸⁸ Ahmed b. Hanbel, *İlel*, 1/428.

⁷⁸⁹ Fesevî, *Ma'rife*, 3/117. 'A'meş rivayetiyle ilgili hassasiyetinden dolayı İbrahim en-Nehaî'yi "sayrafi" (çok inceleyen, bu konuda çok söz söyleyen) olarak tanıtmıştır. Bk. Ali b. el-Ca'd b. Ubeyd el-Cevherî, *Müsnedü İbn Ca'd*, thk. Amir Ahmet Haydar (Beyrut: Müessesetü Nadir, 1990), 127; Ahmed b. Hanbel, *İlel*, 1/428; el-Fesevî, *Ma'rifet*, 2/607.

yazık ki bu faaliyetin ana merkezlerinden bir tanesi de Kûfe şehri olmuştur.⁷⁹⁰ Zira bu şehir, İslam tarihinde Müslümanlar arasındaki ilk ihtilafların ve çatışmaların yaşandığı bir yer olduğu gibi bu ihtilaflara bağlı olarak ortaya çıkan siyasi/itikadî fırkalara da ev sahipliği yapmaktaydı. Sürekli rekabet içerisinde olan bu gruplar, kendi pozisyonlarını meşrulaştırmak, rakiplerinin durumunu ise hükümsüz kılmak için yoğun bir hadis uydurma hareketine girişmişler ve sayısız miktarda hadis uydurmuşlardır.⁷⁹¹ Bu durum Kûfe'deki rivayet bilgisinin değeri ve ilmî faaliyetlerde kullanımıyla ilgili bazı sonuçlar meydana getirmiştir. Bunlardan ilki, rivayet bilgilerinde isnadın şart koşulmaya başlanmasıdır ki bunun öncülüğünü Kûfeli âlimler yapmıştır.⁷⁹² Diğer ise ilk dönem İslam toplumunda rivayet bilgisinin merkezi durumunda bulunan Medineli âlimlerin hadis uydurma ve tedlis yapmaları sebebiyle Kûfelilere karşı güvensizlik izhar etmeleri ve onlardan rivayet almamalarıdır. Bu son durum Kûfe âlimlerini reaksiyoner bir tavır almaya⁷⁹³ ve sadece kendi şehirlerindeki kişilerden rivayette bulunmaya sevk etmiştir.⁷⁹⁴ Binaenaleyh en baştan itibaren rivayet bilgisiyle ilgili olarak ortaya çıkan bütün bu gelişmeler, ilk iki asır Kûfe tefsir çalışmalarında daraltıcı bir etki meydana getirmiş ve buradaki çalışmaların daha ziyade rey merkezli olarak yürütülmesine sebebiyet vermiştir.⁷⁹⁵

2.6. KURUCU ŞAHSİYET VE TEMSİLCİLERİN ANLAYIŞLARI

2.6.1. Sahabe Dönemi

Tarihi verilerden öğrendiğimize göre Kufe, kuruluşundan itibaren, çeşitli sebeplerle buraya gelen, pek çok sahâbiye ev sahipliği yapmış olan bir şehirdir.⁷⁹⁶

⁷⁹⁰Bk. Şeref el-Kudât, Mahmud Muhammed, *Medresetü'l-hadîs fi'l-Kûfe* (Kahire: Ezher Üniversitesi, Külliyyeti Usûlî'd-Dîn, Doktora Tezi, 1980), 482 vd.

⁷⁹¹ Kahraman, *Kûfe'de Hadis*, 336.

⁷⁹² Tarihi kaynaklarda aktarılan bilgilere göre rivayetlerde isnat aranması ilk defa fitnelerin zuhur etmesinden sonra başlamıştır. Bk. Cûzcânî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb b. İshâk es-Sa'dî *Ahvâlü'r-ricâl*, thk. Abdülalim Abdülazim el-Bestevî (Pakistan: Hadis Akademî, ts.), 21; Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdîrahmân b. Yûsuf, *Tuhfetü'l-eşraf bi ma'rifeti'l-etraf*, thk. Abdüssamed Şerefüddin (Mısır: Mektebetü'l-İslâmî, 1983), 13/357; Râmhürmüzî, Ebû Muhammed el-Hasen b. Abdîrahmân b. Hallâd, *el-Mühaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâî*, thk. Muhammed Accâc Hatîb (Beyrut: Dâru'l-Fikr 1404h.), 208. Batılı araştırmacı Pavel Pavlovitch ise isnat soruşturmasının ilk defa hicrî 60. yılda Kûfe'de ortaya çıktığını söylemektedir. Bk. Pavel Pavlovitch, "The Origin of the Isnâd and al-Mukhtâr b. Abî 'Ubayd's Revolt in Kûfa (66-7/685-7)", *al-Qantara* 39/1 (2018), 17-48.

⁷⁹³ İbn Abdülber Câmî *ul-beyân*, 2/1093-1094.

⁷⁹⁴ Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/32.

⁷⁹⁵ Menna' b. Halil el-Kattân, *Târîhu't-teşrî'i'l-İslâmî* (Mısır: Mektebetü Vehbe, 2001), 290.

⁷⁹⁶ İbn-i Sa'd'ın Tabakât isimli eserinde yer alan bir habere göre Kûfe Tabiîn ulemasından İbrahim en-Nehâî, şehre yerleşen sahâbe sayısının, Ashâb-Şecere'den 300, Ashab-ı Bedir'den ise 70 olmak üzere 370 kişi olduğunu söylemektedir. Fakat İbn-i Sa'd yine aynı eserinde bu kişilerden sadece 149'unun ismini zikretmektedir. İbn-i Sa'd, *Tabakât*, 6, 89 vd.; Son zamanlarda yapılan bazı

Dolısıyla şehrin muhtelif sahalardaki ilmi birikimin oluşmasında bu kimselerin önemli bir katkısı bulunmaktadır. Ancak şehrin ilmi zihniyetinin oluşmasındaki asıl rol Abdullah b. Mes'ûd'a aittir.⁷⁹⁷ Zira bu şehirdeki ilmi çalışmalar, onunla başlamış ve gelişimini onun ortaya koyduğu çerçeveye göre devam ettirmiştir. Özellikle tefsir ve kıraat alanlarında, talebelerinin ona olan aşırı bağlılıkları, sonraki dönemlerde bu şehirdeki çalışmaları içerik ve usul olarak onunla özdeş bir hale getirmiştir. Nitekim, tefsir eserlerinde herhangi bir ayetin yorumuyla ilgili, Kûfeliler'in tercihlerini bildirmek söz konusu olduğunda, bunun "Ashâbu İbn-i Mes'ud",⁷⁹⁸ "Ashâbu Abdullah",⁷⁹⁹ veya "Ashabu Abdullah b. Mes'ûd"⁸⁰⁰ formlarıyla ona nispet edilerek yapılması, İbn-i Mes'ûd'un Kufe ilim hayatındaki etkisini ve bu etkinin sürekliliğini gösteren açık bir işarettir. Bu sebeple biz Kufe Tefsir Ekolü'nün sahabe tabakasından olan temsilcisi olarak, sadece Abdullah b. Mes'ûd'tan bahsedecek, şehirle ilişkisi bulunan diğer sahabeye ise yeri geldikçe temas edeceğiz.

2.6.1.1. Abdullah b. Mes'ud

2.6.1.1.1. Hayatı ve İlmi Kişiliği

Kaynaklarda asıl ismi Ebû Abdır Rahman Abdullah b. Mes'ûd b. Gafil b. Habib b. Şemh b. Fe'r b. Mahzûm b. Sahile b. Kâhel b. el-Haris b. Temîm b. Sa'd b. Hüzeyl b. Müdrike olarak kaydedilen⁸⁰¹ Abdullah b. Mes'ûd, Mekke'de doğmuş olup, babasının adı Mes'ûd b. Ğâfil, annesinin adı ise Ümmü Abd binti Ved b. Sivâ'dır. Hem anne hem de baba tarafından Hüzeyl kabilesine mensuptur.⁸⁰² Babası Zühreoğullarının anlaşmalısı olduğu için o da bu kabilenin peymanlısı olarak tanınmıştır.⁸⁰³ Künyesi "Ebû Abdurrahman",⁸⁰⁴ lakabı ise "İbn-ü Ümmi Abd"⁸⁰⁵ şeklindedir ki ilk künye

araştırmalarda ise bu şehirde ikamet etmiş sahâbî sayısının 299 olduğu söylenmektedir. Bk. Akgün, *Sahabe Coğrafyası*, 82.

⁷⁹⁷ Bk. İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-Müvekkîn*, 1/17

⁷⁹⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2/390-391, 482, 13/198; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîr*, 1/200; İbnü'l-Münzir En-Nisâbüri, *Tefsîru İbni Münzir*, nşr. Sa'd b. Muhammed es-Sa'd, (Medine: Dâru'l-Meâsir 2002), 2/644

⁷⁹⁹ Ali b. Medînî, *el-İlel*, 1/43; İbn-i Ebî Şeybe, *Musannef*, 2/470 (No. 11151); İbn S'ad, *Tabakât*, 6/90

⁸⁰⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Hucce alâ ehli'l-Medîne*, thk. Mehdi Hasen el-Kîlânî el-Kâdirî, Kahire: Âlemü'l-Kütüb, h. 1403), 1/6; Ebû Bekr Ahmed b. Ebî Hayseme Zühayr b. Harb en-Nesâî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, thk. Salâh b. Fethî Hilâl, (Kahire: el-Fârûku'l-Hidîsiyye, 2006), 3/132.

⁸⁰¹ İbn-i Sa'd, *Tabakât*, 3/111; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 9/64; Zehebî, *Siyer*, 3/280

⁸⁰² Mizzî, *Tehzîbü'l-kemal* 16/121-122

⁸⁰³ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 9/64

⁸⁰⁴ İbn-i Sa'd, *Tabakât*, 3/111; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 9/64; Zehebî, *Siyer*, 3/281; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *Tedribü'r-Râvî fî şerhi takrîbi'n-Nevâvî*, (Riyad: Dâru Tayyibe t.y.), 2/779.

⁸⁰⁵ Zehebî, *Siyer*, 3/281-282

bizzat Hz. Peygamber tarafından kendisine verilmiştir.⁸⁰⁶ Babası hakkında pek fazla bir şey bilinmediğinden annesine nispetle “Sahâbî b. Sahâbiyye” olarak anılmıştır.⁸⁰⁷ İbn-i Mes’ûd’un İslam’dan önceki hayatı hakkında kaynaklarda herhangi bir malumat bulunmamaktadır. Bu durum onun şöhreti bulunmayan fakir bir aileye mensup olduğunu göstermektedir.⁸⁰⁸ Dine girişinin tahkiye edildiği haberlerden anlaşıldığına göre⁸⁰⁹ o, müslümanlığından önceki dönemde ailesinin geçimine katkı sunmak için müşriklerden Ukbe b. Muayt’ın koyunlarına çobanlık yapan bir kimsedir.⁸¹⁰

İslam’ın başlangıç dönemlerinde ve oldukça genç bir yaşta müslüman olan Abdullah b. Mes’ûd, Hz. Peygamber’in risâlet sürecinin bütün aşamalarına şahit olmuş birisidir. Kendi ifadesiyle o, müslümanlığa dahil olan altıncı kişidir.⁸¹¹ Müslüman olduğu günden itibaren, Habeşistan’a hicret ettiği zamanlar hariç, Hz. Peygamber’in yanından hiç ayrılmamış ve daima Onunla birlikte bulunmuştur. Hatta bu yakınlığı sebebiyle bazı kimseler onun Ehl-i Beyt’ten olduğunu zannetmişlerdir.⁸¹² İbn-i Mes’ûd adeta bütün varlığıyla kendisini Hz. Peygamber’in hizmetine adanmış birisidir. Bütün faaliyetlerinde yanında olmaya çalıştığı Rasûlüllâh, şayet bir yere gitmek isterse hemen onun ayakkabılarını hazırlar ve asası elinde olduğu halde önünden yürüyerek ona eşlik ederdi. Sefer esnasında Peygamber’in yatağını, yastığını ve temizlik

⁸⁰⁶ Zehebî, *Siyer*, 1/462

⁸⁰⁷ İsmail Cerrahoğlu, “Abdullah b. Mes’ûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 1988), 1/114-117

⁸⁰⁸ Küçükkalay, *Abdullah b. Mes’ûd*, 5; Fatih Kesler, *Irak Tefsir Ekolü*, 23

⁸⁰⁹ Kaynaklarda aktarıldığına göre Abdullah b. Mes’ûd’un Müslümanlığa giden süreci olağan üstü bir olayla başlamıştır. Şöyle ki o, çobanı olduğu Ukbe b. Muayt’ın koyunlarını Mekke civarında otlatırken, müşriklerin baskılarından bunalarak şehrin dışına doğru çıkan ve onun bulunduğu bölgeden geçmekte olan Hz. Peygamber ve Hz. Ebu Bekir ile karşılaşmıştı. Hz. Peygamber kendisinden bir miktar süt istemiş o ise, yanında süt olmasına rağmen, emanetçi olduğunu söyleyerek vermemiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, ondan, sürüsünde bulunan ve daha önce hiç sağılmamış bir koyun getirmesini söyledi. O böyle bir koyunu bulup getirdiğinde Hz. Peygamber koyunun memelerini sıvazlayarak sağmaya başladı. Mucizevi bir şekilde koyunun memeleri açılmış ve koyundan süt gelmeye başlamıştı. Bu süten hem peygamber hem Ebu Bekir ve hem de İbn-i Mes’ûd içmişlerdi. Daha sonra ise Hz. Peygamber koyunun memelerine kapanmalarını söylemiş ve koyun eski haline dönmüştü. İşte bu olağanüstü olaya şahit olan İbn-i Mes’ûd, Hz. Peygamber’in risaletini tasdik ederek müslüman olmuştur. Bk. Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe, *Müsnedü İbn-i Ebi Şeybe*, nşr. Adil b. Yusuf el-Azâzî-Ahmed b. Ferid el-Mezîdî, (Riyad: Dâru’l-Vatan 1997), 1/258 (No.388); İbn-i Sa’d, *Tabakât*, 3/111; Ahmed B. Hanbel *Müsned*, 7/416 (No.4412); Ebû’l-Kâsım İsmâil b. Muhammed b. el-Fazl et-Teymî el-İsfahânî, *Siyerü’s-Selefi’s-Sâlihîn*, nşr. Kerem b. Hilmi b. Ferhat, (Riyad: Dâru’r-Râye t.y.), 468-469; Ebû’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Sifetü’s-Safve*, nşr. Ahmed b. Ali, (Kahire: Dâru’l-Hadis 2000), 1/149

⁸¹⁰ İbn-i Sa’d, *Tabakât*, 3/111; Cerrahoğlu, “Abdullah b. Mes’ûd”, 1/114-117

⁸¹¹ İbn-i Ebi Şeybe, *Musannef*, 6/384; Taberânî, *Mu’cem*, 9/65; Hâkim en-Nisâbü’rî, *el-Müstedrek*, 3/354 (No.5368); Ebû’l-Kâsım Abdullâh b. Muhammed b. Abdilazîz b. el-Merzûbân el-Begavî, *Mu’cemü’s-Sahabe*, (Kuveyt: El-Mektebetü’l-Beyân 2000), 3/460; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilye*, 1/126;

⁸¹² İbn-i Sa’d, *Tabakât*, 3/114; İbnü’l-Cevzî, *Sifetü’s-Safve*, 1/150

eşyalarını o taşırdı. Rasûlullah'ın banyo yapması gerektiğinde O'nun önüne perde çekerek başkaları tarafından görülmesini engellerdi. İbadet için Rasûlullah'ı uykusundan uyandıran kişi de yine genellikle Abdullah b. Mes'ûd olurdu.⁸¹³

Tarihi eserlerde Abdullah b. Mes'ûd hayatıyla ilgili az önce anlattıklarımızın dışında şu bilgiler de kaydedilmiştir. Mekke döneminde Hz. Peygamber'den sonra Ka'be'de Kur'ân'ı sesli olarak okuyan ilk kişi Abdullah b. Mes'ûd'tur.⁸¹⁴ O'nun bu eylemi müşriklerin öfkesini çekmiş ve başta kendisi olmak üzere zayıf olan diğer müslümanlara karşı onların baskılarını arttırmıştır. İlerleyen süreçte ise bu baskılar, Mekke'de inananlar için hayatı yaşanmaz bir hale getirince İbn-i Mes'ûd bir kısım arkadaşıyla beraber önce Habeşistan'a, ardından da diğer Müslümanlarla birlikte Medine'ye göç etmiştir.⁸¹⁵

Medine'ye hicretle birlikte Abdullah b. Mes'ûd'un Allah Rasûlü ile olan musahabetinin daha da arttığını görmekteyiz. Hz. Peygamber bu süreçten sonra onu adeta kendi himayesine almış gibidir. Onun için Mescid'in hemen arka taraflarında, annesiyle birlikte kalabilecekleri bir ev tahsis ettirdiği gibi, kendi evine rahatça girip çıkabilmeleri için her ikisine birden izin de vermiştir. Bu yakınlığı sebebiyle İbn Mes'ûd, hizmetlerini görmekte olduğu Hz. Peygamber'den bir yandan ilmi anlamda istifade ederken diğer yandan da Müslümanlıkta yeni olan kimselere muallimlik yapmıştır.⁸¹⁶

Tarihi rivayetler, Abdullah b. Mes'ûd'un Hz. Peygamber'le birlikte bütün savaşlara katıldığını bildirmektedir.⁸¹⁷ Müslümanlar için çok zor şartlarda geçen ve oldukça önemli olan bu savaşlarda o, üstlenmiş olduğu vazifelerle büyük yararlılık göstermiştir. Örneğin Bedir savaşında Hz. Peygamber, Ammar b. Yasir'le birlikte onu düşman ordusuna sızmak ve onların durumunu tespit etmekle görevlendirmişti. Son derece tehlikeli olan bu görevi onlar başarıyla yerine getirmişler ve düşman hakkında elde ettikleri bilgiler sayesinde Müslümanlara büyük bir avantaj sağlamışlardır. İbn

⁸¹³ İbnü'l-Cevzî, *Sıfeti's-Safve*, 1/149-150; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân fi tevârîhi'l-'A'yân*, (Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyye 2013), 6/5

⁸¹⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk, *Siretü İbn İshak*, nşr. Süheyl Zekkar, (Beyrut: Dâru'l-Fikr 1978), 186; Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Abbâs el-Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, nşr. Abdülmelik Dehiş, (Beyrut: Dâru Hadr h. 1414), 3/181; Ebû Arûbe Hüseyin b. Muhammed b. Mevdûd el-Harrânî, *Kitâbü'l-Evâil*, nşr. Ma'ser b. Bânî el-Mutayri, (Beyrut: Dâru İbn-i Hazm 2003), 83

⁸¹⁵ Zehebî, *Sıfeti's-Safve*, 1/149; Sıbt el-Cevzî, *Mir'ât*, 6/5; Zehebî, *Ma'rife*, 15

⁸¹⁶ Cerrahoğlu, "Abdullah b. Mes'ûd", 1/114-117

⁸¹⁷ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir, *Muvatta*, nşr. Muahmmmed Mustafa A'zâmî, (Abu Dabi: Müessesetü Zâyid b. Sultan 2004), 6/70; İbn-i Sa'd, *Tabakât*, 3/152; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam* 5/30; İbn-i Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb*, 6/27.

Mes'ûd fiili olarak da savaşa katılmıştır. Hatta İslam'ın azılı düşmanı olan ve savaş esnasında iki müslüman genç tarafından yaralanmış olan Ebu Cehil'i bizzat kendisi öldürmüştür.⁸¹⁸ Bu sebeple Hz. Peygamber onu övmüş ve Ebu Cehil'in kılıcını ona vermiştir. Uhud savaşında ise, mağlubiyet atmosferinin olduğu panik sebebiyle birçok müslüman etrafa dağılırken o, Hz. Peygamber'in yanından ayrılmayan birkaç sahabiden birisi olmuştur.⁸¹⁹

Abdullah b. Mes'ûd'un tarihsel değerini kazandığı asıl dönem Hulefa-i Raşidîn devri olmuştur. Zira o, bu dönemde, özellikle Hz. Ömer tarafından kadı ve beytü'l-mal sorumlusu olarak gönderilmiş olduğu Kûfe'de⁸²⁰ unutulmaz işlere imza atmıştır. Husûsen onun buradaki dini tedrisat faaliyetleri ve bu faaliyetlerin temelini oluşturan usul ve anlayışı,⁸²¹ sistematik dini düşüncenin oluşumunda esaslı bir etkiye sahip olduğundan, tarih boyunca bütün müslümanların nazarında kendisine eşsiz bir yer kazandırmıştır.

İbn Mes'ûd'un, Kûfe'deki kadılık görevi bir vakte kadar devam etmiştir. Şüreyh'in Hz. Ömer tarafından bu şehre kadı olarak atanmasıyla o, bu görevinden ayrılarak yalnızca beytülmâl ve tedrisat faaliyetleriyle ilgilenmiştir. Bu görevleri esnasında Hz. Ömer şehit edilince Medine'ye dönmüş ve orada yaşamaya başlamıştır. Hz. Osman selefi Hz. Ömer'in vefatından önce kendisine yapmış olduğu vasiyete uyarak İbn-i Mes'ûd'u yeniden Kûfe'ye tayin etmişse de bir süre sonra şehrin valisiyle yaşadığı anlaşmazlık sebebiyle onu tekrar Medine'ye çağırmıştır.⁸²² Medine'ye dönüşünden kısa bir süre sonra ise hastalanmış ve hicri otuz iki yılında, altmış küsur yaşlarında olduğu halde bu şehirde vefat etmiştir.⁸²³

⁸¹⁸ İbn-i Sa'd, *Tabakât*, 3/152; Belâzürî, *Ensâb*, 11/216; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 5/30; İbn-i Asâkir, *Târihu Dimeşk*, 33/55

⁸¹⁹ Zehebî, *Siyer*, 1/467; Cerrahoğlu, "Abdullah b. Mes'ûd", 1/114-117. Tarihi kaynaklarda yer alan bilgiler göre Abdullah b. Mes'ûd yukarıda zikrettiğimiz Bedir ve Uhud savaşlarının dışında Hendek savaşı da dahil olma üzere Hayber'in fethi, Hudeybiye anlaşması, Mekke'nin fethi, Huneyn gazvesi gibi Hz. Peygamber zamanında gerçekleştirilen bütün gazalara iştirak etmiştir. Bk. Abdüssettar eş-Şeyh, *Abdullah ibni Mes'ûd*, (Dimeşk: Dâru'l-Kalem 1999), 39 vd.

⁸²⁰ Belâzürî, *Fütûh*, 265; Taberânî, *Mu'cem*, 9/86; İsbahânî, *Ma'rife*, 4/1772

⁸²¹ Hz. Ömer'in Kûfe'lilere yazmış olduğu mektuptan da anlaşıldığı üzere Abdullah b. Mes'ûd'un bir diğer görevi de bu şehirdeki eğitim ve öğretim faaliyetlerini düzenlemektir. Bk. Fesevî, *el-Ma'rife* 2/533; Taberânî, *Mu'cem*, 9/86; Hâkim, *Müstedrek*, 3/438; İbn-i Asâkir, *Târihu Dimeşk*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr 1995), 33/147.

⁸²² İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Ğâbe*, 3/286

⁸²³ Taberânî, *Mu'cem*, 9/65; Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-Fukaha*, nşr. İhsan Abbas, (Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-Arabiyyi 1970), 43; Mizzi, *Tehzib*, 16/126-127; Hatîb El-Bağdâdî, *Târihu Dimeşku Bağdât*, 1/485;

Yukarıda da değindiğimiz gibi Abdullah b. Mes'ûd'u değerli kılan ve Müslümanların hafızasında eşsiz bir noktaya taşıyan asıl durum, ilmi konulardaki yetkinliği ve ortaya koyduğu icraatlarıdır. Bu konudaki etkinliklere Hz. Peygamber döneminde başlamış olsa da asıl şöhretini o, vezir ve muallim olarak gönderildiği Kufe'deki çalışmalarından elde etmiştir. Zira onun buradaki çalışmaları sadece dil ve kültür farkına sahip bu bölge insanın eğitilmesi ve dini yönden İslam toplumuna adaptasyonlarının sağlanmasından ibaret kalmamıştır. Ayrıca o, burada oluşturduğu ilmi miras ve bu mirasın özel metodolojik karakteriyle, sonradan tarihsel sürekliliğe kavuşacak ve kültür farkı olmasına rağmen bütün coğrafyalarda kabul edilecek bir İslam anlayışının temellerinin atmıştır.

Sahih hadis kaynaklarında aktarılan bilgilere göre Abdullah b. Mes'ûd'un ilmi müktesebâtı, doğrudan Hz. Peygamber'e dayanmaktadır. Kendi ifadesiyle yetmiş küsur sureyi bizzat Rasûlullah'ın ağzından dinleyerek öğrenmiştir.⁸²⁴ Fakat bu öğretim sadece sema' yoluyla sınırlı kalmamış, ayrıca o, işiterek öğrendiklerini Hz. Peygamber'e arz etmiştir. Nitekim hadis ve tefsir eserlerinde yer alan bir habere göre bir adam kendisine Kamer suresinde birkaç defa zikri bulunan “مَذْكِرٌ” kelimesinin “مَذْكِرٌ” şeklinde olup olmadığını sorduğunda o, Hz. Peygamber'in kendisine “مَذْكِرٌ” olarak okuttuğunu söylemiştir.⁸²⁵ Buradan anlıyoruz ki İbn-i Mes'ûd'un bilgileri bizzat Hz. Peygamber tarafından test edilmiş ve onaylanmıştır.

Abdullah b. Mes'ûd'un Hz. Peygamber'den olan öğretimine biraz daha yakından baktığımızda anlamaktayız ki bu öğretim başlangıçtan itibaren çok yönlü bir çerçevede gerçekleşmiştir. Başkalarının da dahil olduğu bu tedrisat faaliyetini Hz. Peygamber, ayetlerin onar onar öğrenilmesi şeklinde düzenlemiş ve bazen doğrudan bazen de talebelerinin sorularına yönelik açıklamalarıyla, her bir ayet gurubunun, helal-haram, emir-nehiy, sevap-günah, usul-furu' vb. yönleriyle ele alındığı ve anlaşıldığı bir usul üzerinden devam ettirmiştir.⁸²⁶ Dolayısıyla Rasûlullah'ın bu tedrisatından en fazla yararlanan kişilerden birisi olan İbn-i Mes'ûd, başta tefsir ve fıkıh olmak üzere birçok açıdan Kur'an'a vakıf olan bir kimse haline gelmiştir.⁸²⁷

⁸²⁴ Buhârî, *Sahih*, 6/186 (No.5000); Ebû Dâvûd Süleymân et-Tayâlisî, *Müsned*, nşr. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî, (Mısır: Dâru Hicr 1999), 1/322 (No. 405); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/79 (No. 3906); Belâzürî, *Ensâb*, 11/211; İbn Ebû Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 76; İbn-i Sa'd, *Tabakât*, 2/262; İbn-i Abdî'l-Berr, *el-İstîâb*, 3/993; Zehebî, *Siyer*, 1/466;

⁸²⁵ Süyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, 7/676

⁸²⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/80; Ayrıca Bk. Kesler, *Irak Tefsir Ekolü*, 25

⁸²⁷ Hz. Peygamber'in “Ümmetim için İbn-i Ümmi Abd'in razı olduğu şeylerden ben de razı oldum. O'nun kerih gördüğünü ben de kerih gördüm” şeklindeki sözü, Abdullah b. Mes'ûd'un ulaşmış

Bunun yanında onun Hz. Peygamber'den olan tedrisatı sadece Kur'ân'la sınırlı kalmamıştır. O ilme meraklı tabiatıyla,⁸²⁸ uzun süre yakınında bulunduğu Hz. Peygamber'e, doğrudan Kur'ân'da yer almayan konularla ilgili de pek çok soru sormuş ve kıymetli bilgiler öğrenmiştir.⁸²⁹ Ayrıca aşırı bağlılığı sebebiyle Rasûlüllah'ın şahit olduğu tüm fiillerini de ezberlemiştir. Böylece İbn-i Mes'ûd, Kur'ân bilgisinin yanında geniş hadis bilgisiyle de temayüz eden bir şahsiyet haline gelmiştir. Son olarak şunu da söylemek isteriz ki İbn-i Mes'ûd'un ilmi birikimi büyük oranda Hz. Peygamber'e dayanmış olsa da o, ilmi konularda istişare ve müzakere yoluyla sahabenin ileri gelenlerinden de yararlanmıştır.⁸³⁰

2.6.1.1.2. Tefsir Anlayışı ve Tefsir İlmindeki Yeri

Çalışmamızın son bölümünde detaylıca görüleceği üzere Tefsir ve Hadis eserlerinde, isnadı Abdullah b. Mes'ûd'a kadar ulaşan birçok tefsir örneği zikredilmiştir. Sebeb-i nüzûl, kelime tahlili, kıraat, fıkıh vb. alanlarda olduğu görülen bu örnekler incelendiğinde görülmektedir ki İbn-i Mes'ûd, Kur'ân yorumunda, sahabe arasında cari olan genel tefsir anlayışına bağlı olmakla birlikte, rey ve içtihadı biraz daha öne çıkarmıştır. Özellikle uzun yıllar kaldığı ve müfessir olarak asıl şöhretini elde ettiği Kûfe'deki faaliyetlerinde, bu şehrin çok kültürlü sosyal yapısı ve bu yapının ortaya çıkardığı farklı soru ve sorunlar sebebiyle rey ve içtihadı temel dayanaklarından birisi haline getirmiştir. Nitekim onun “Ben bir konuda reyimle söz söylerim. Şayet o, doğruysa Allah'tandır. Yanlış ise benden ve şeytandır. Allah ve Rasûl'ü ondan uzaktır.”⁸³¹ şeklindeki sözü bu durumu ispatlar niteliktedir. Fakat İbn-i Mes'ûd'un

olduğu ilmi olgunluk seviyesini ortaya koyan açık ve net bir referanstır. Bk. İbn-i Ebi Şeybe, *Musannef*, 6/384; Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr, *Müsned*, (Medine: Mektebetü'l-Ülûm ve'l-Hikem 2009), 5/354 (No.1986); Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *el-'İlel'ü'l-Vârideti fî'l-Ehâdisi'n-Nebeviyyeti*, (Riyad: Dâru Tayyibe 1985), 5/201 (No.820); Hakim, *Müstedrek*, 3/359 (No.5387). Bir başka rivayette ise Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın kendilerinden öğrenilmesini istediği dört kişiden birisi olarak onun ismini zikretmiş olması İbn Mes'ûd'un ilmi yetkinliğinin üst düzeyde olduğunu göstermektedir. Bk. Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, 13/45 (3758), 13/48 (3760), 13/113 (3806), 16/485 (4999).

⁸²⁸ Râzî'nin Tefsîr'inde aktardığı bir bilgi İbn-i Mes'ûd'un ilme olan iştiağını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. O, kendisine yöneltilen “Bu kadar ilmi nasıl el ettin?” sorusuna; “Çok soru soran bir dil ve selim bir kalp ile...” şeklinde cevap vermiştir. Bk. Râzî, *Mefâtiḥ*, 2/401.

⁸²⁹ Abdullah b. Mes'ûd'un Hz. Peygamber'e sorduğu bazı sorularla ilgili bk. Buhârî, *El-Câmiu's-Sahîh*, 4/14 (No.2782); Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *Sünen*, nşr. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî, (Arabistan: Dâru'l-Muğni 2000), 2/781 (No.1261); Beyhakî, *Şuabü'l-İmân*, 6/87 (No.3910)

⁸³⁰ Kendi ifadesine göre İbn-i Mes'ûd, Hz. Peygamber'den öğrendiği 70 surenin dışında kalan sureleri diğer sahabeyle istişare ederek zapt ve itkan eylemiştir. Bk. İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, 9/48

⁸³¹ Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünenü's-Süğrâ*, nşr. Abdülfettah Ebu Gudde, (Halep: Mektebû'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 1986), 6/121 (No.3354). Ebü'l-Kâsım el-Begâvî, *Mu'cemü's-Sahâbe*, (Kuveyt: Mektebetü Dâru'l-Beyân, 2000), 5/328; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 6/466

yorum anlayışında rey ve içtihat, birincil kaynak olarak konumlandırılmamaktadır. Aksine o, tefsir faaliyetlerinde asıl kaynak olarak Kur'ân ve Sünnet'i kabul etmekte, şayet yoruma konu olan meselelerle ilgili bu iki kaynaktan herhangi bir bilgi bulunamamışsa o zaman reye başvurulmasını tavsiye etmektedir.⁸³²

Abdullah b. Mes'ûd'un tefsir anlayışını araştıran bir kimsenin tespit edeceği ilk husus şüphesiz ki onun Kur'ân'a olan vukûfiyeti olacaktır. Daha öce de ifade ettiğimiz gibi o, Kur'ân'ı bizzat yıllarca çok yakınında bulunduğu Hz. Peygamber'den öğrendiği gibi bu yakınlık sebebiyle vahyin nüzulüyle ilgili bütün süreçlere ve hadiselerle şahit olmuştur. Kendi ifadesiyle Kur'ân'da, nerede ve ne hakkında indirildiğini bilmediği tek bir ayet bile yoktur.⁸³³ Bu durum onu esbab-ı nüzûl ve nâsih-mensûh gibi anlamın üzerine bina olduğu tarihsel bağlamı çok iyi bilen kimse haline getirmiştir. Gerçekten de bu çerçevede İbn-i Mes'ûd'tan birçok rivayet aktarılmıştır. Bu örnekleri incelediğimizde görmekteyiz ki onlardan bazıları sadece ilgili ayetin nazil olduğu ortamı tasvir etmekte⁸³⁴ diğer bazılarıysa nüzule sebebiyet veren hadise ve kişileri tanıtmaktadır.⁸³⁵ Başka bazı örneklerde ise İbn-i Mes'ûd nüzûl sebebinin, kelime veya ayetlerin anlamlarını sevk ve tespit edecek şekilde kullanmaktadır.⁸³⁶

Tefsir faaliyetlerinde yoruma kaynaklık eden bir diğer bilgi türü ise nâsih ve mensûhtur. Esbab-ı nüzûl gibi anlamın zaman, mekân, olay ve şahıs şartlarıyla mukayyet kılındığı tarihsel bağlamla ilgili olan bu tarz bilgiler, ilk dönemden itibaren tefsir faaliyetlerinde gerekli görülmüştür.⁸³⁷ Ki, bu tarz bilgileri tefsir faaliyetlerinde

⁸³² Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, nşr. Muhammed Abdüsselam Abdüşşâfi, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 287

⁸³³ Bk. Müslim, *el-Müsnedü's-Sahîh*, 4/1913 (No.2463); Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/75; Zerkeşî, *Bürhân*, 2/157; Zehebî, *Târih*, 2/205.

⁸³⁴ Buna dair örneklerden bir tanesi mursalât (مُرْسَلَات) suresiyle ilgilidir. İbn-i Mes'ûd'un ifadesine göre bu sure bir mağaradayken Hz. Peygamber'e nazil olmuştur. Hz. Peygamber kendilerine bu sureyi okurken etrafta hızlıca hareket eden bir yılan görmüşlerdi. Hz. Peygamber yılanı öldürülmesini isteyince onlar hızlıca yılanı doğru hareket etmişler fakat yılan kaçmıştı. Bunun üzerine Hz. Peygamber ; “Siz onun şerrinden korunduğunuz gibi o da sizin şerrinizden korundu.” demiştir. Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 7/151 (No.4063); Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, 6/164 (No.4931); Bezzâr, *Müsned*, 4/329; Taberânî, *Mu'cem*, 10/118 (No. 10152); Beyhakî, *Sünen*, 5/345 (No.10045).

⁸³⁵ Bk. Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, 9/96 (No.7297); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 7/280 (No.4248); Nesâî, *Sünen*, 1/167 (No.11252); Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî, *Esbâbü'n-Nüzûli'l-Kur'ân*, nşr. Kemal Besyûnî Zağlul, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye h.1411), 299.

⁸³⁶ Buna örnek olarak En'âm suresi 82. ayeti zikredebiliriz. İbn Mes'ûd bu ayette mutlak bir ifade biçimiyle zikredilen “zulm” kelimesini ayetin sebab-i nüzulüyle tahsis etmiş ve kelimenin şirk anlamına geldiğini söylemiştir. Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 7/275 (No.4240); Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, 9/13 (No.6917); Müslim, *el-Müsnedü's-Sahîh*, 1/114 (No.197); Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 9/371.

⁸³⁷ Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî, *en-Nâsihu ve'l-mensûhu fi'l-Kur'âni'l-azîz*, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1997), 1/4; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşfü ve'l-beyân an tefsiri'l-Kur'ân*, (Cidde: Dâru't-Tefsîr, 2010),1/240

ilk defa kullanan ve bunu bir ilke haline getiren kişilerden birisi de öncü bir alim olarak İbn Mes'ûd'tur.⁸³⁸ Tefsir ve hadis eserlerinde bu yönde ona isnat edilerek aktarılan bazı rivayetler bulunmaktadır. Örneğin o, oruç konusunun zikredildiği Bakara 184. ayetinde yer alan “وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ” ifadesindeki “يُطِيقُونَ” kelimesinin “katlanmak ve güç yetirmek” anlamına geldiğini, dolayısıyla, ilk zamanlarda dileyen kimselerin oruç tutup dileyen kimselerin ise tutmayarak fakirleri doyurduğunu söylemiştir. Fakat bu durumun surenin bir sonraki ayetinde yer alan “فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ” ifadesiyle nesh edildiğini söylemiştir.⁸³⁹

Abdullah b. Mes'ûd'un tefsir anlayışında öne çıkan bir diğer husus ise Kur'ân yorumunda dil karinesine sıklıkla yer vermesidir. Tarihi kaynaklarda bu anlamda ona isnat edilerek aktarılan birçok tefsir örneği bulunmaktadır.⁸⁴⁰ Şüphesiz bu durum İbn Mes'ûd'un dil konusundaki yetkinliğiyle ilgilidir. Zira o, Mekke'de doğmuş, çocukluk ve gençliğini bu şehirde idrak etmiş olması sebebiyle, şehirde ekser isti'mali bulunan ve aynı zamanda Kur'ân'ın da kendisiyle indirilmiş olduğu Kureyş lehçesine⁸⁴¹ vakıf olduğu gibi nesebinin fasih bir lehçeyle konuşan ve içerisinden meşhur şiir ve şairlerin çıktığı Hüzeyl kabilesine⁸⁴² dayanması, dil yönünden onu donanımlı bir kimse haline getirmiştir. Bu sebeple dil, İbn Mes'ûd'un tefsir faaliyetlerinde en fazla müracât ettiği asıllardan birisi olmuştur. Hatta kendisinin ve kurucusu olduğu Kûfe tefsir ekolünün tefsir faaliyetlerindeki en bariz vasıflarından birisi olan rey ve içtihat genellikle dile bağlı olarak varlık kazanmıştır.⁸⁴³

2.6.1.1.3. Kûfe Tefsir Ekolün Oluşuma Katkısı

Kûfe'nin tarihsel sürecini göz önünde bulundurarak diyebiliriz ki buradaki ilmi faaliyetleri başlatan ilk kişi Abdullah b. Mes'ûd olmuştur. Zira onun bu şehre gelişi,

⁸³⁸ Abdullah b. Abbas'ın ifadesiyle İbn Mes'ûd nâsih ve mensûhu en iyi bilen kişidir. Zira O, Rasûlullah'ın Kur'ân'ı Cebrail'e son defa arz ettiği ana bizzat orada bulunarak şahitlik ettiğinden Kur'ân'da, geride bırakılanları ve sabit kalanları çok iyi bir şekilde tespit etmiştir. İbn Hacer El-Askalanî, *İthâfû'l-Mürre*, (Medine: Mecmeu'l-Melik Fehd, 1994), 7/44

⁸³⁹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/366, 499; Bedreddin Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu el-Câmiu's-Sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, t.y.), 11/53.

⁸⁴⁰ Bu konudaki örneklerden bir kısmı için bk. Küçükkalay, *Abdullah b. Mes'ûd*, 85-89

⁸⁴¹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 6/121 (No.29963); Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, 4/180 (No.3506), 6/182 (4984); Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/61; İbn-i Ebû Hâtim, *Tefsîr*, 9/2818; Süyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, 4/496

⁸⁴² Bk. Nasuhi Ünal Karaarslan, “Hüzeyl (Benî Hüzeyl)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstabbul: TDV Yayınları 1999), 19/70-72

⁸⁴³ Kesler, *Irak Tefsir Ekolü*, 21.

kurulmaya başlandığı hicri 17. yılından sadece dört sene sonraya denk gelmektedir.⁸⁴⁴ Aradaki bu dört yıllık süreçte, kuruluş aşamasında bir şehir olması dolayısıyla imar, inşa ve savaş için bölgede bulunan mükâtilenin iskan faaliyetleriyle meşgul olunduğu düşünüldüğünde, Kûfe'deki ilmi çalışmalar sistemli şekilde ilk defa İbn-i Mes'ûd ile başlamıştır.

Abdullah b. Mes'ûd'un Kûfe'deki süreci hilafet merkezi tarafından resmi bir görev için buraya gönderilmesiyle başlamıştır. Tarihi kaynaklarda aktarılan bilgilere göre olayın gelişimi şu şekilde olmuştur: Şehrin bânisi ve hicri 21. yıla kadar valisi durumunda bulunan S'ad b. Ebi Vakkas, hakkında bulunan şikayetler üzerine halife Hz. Ömer tarafından görevinden alınarak⁸⁴⁵ yerine Ammar b. Yâsir atanmıştı. Valilik görevindeki bu değişiklik aynı zamanda hilafet merkezinin vilayetlerle ilgili yeni bir uygulamasını da içermektedir. Yönetimin idari ve mali olarak ikiye bölünmesini öngören bu uygulamada vali sadece idareden sorumlu kılınmakta kaza ve mali işlerin sorumluluğu bir başkasına bırakılmaktaydı. İşte Abdullah b. Mes'ûd'un Kufe'ye gelişi böyle bir bağlamda gerçekleşmiştir. O, hilafet merkezi tarafından kaza, eğitim öğretim ve beytü'l-mâl işlerinden sorumlu olmak üzere bu şehre göndermiştir.⁸⁴⁶ Fakat böyle bir görevden sorumlu olmak üzere Kûfe için Abdullah b. Mes'ûd'un seçilmiş olmasında çok daha özel sebepler bulunmaktadır. Olayın anlatıldığı tarihi bilgiler incelendiğinde anlaşılmaktadır ki hilafet merkezi tarafından Kûfe'ye stratejik bir değer atfedilmektedir. Ve bu değer, dinin muhafazası, toplumun selameti ve devletin geleceği açısından işlevsel ve yararlı bir hale getirilmesi için İbn-i Mes'ûd'un önemli bir rolü olacaktır. Zira o, İslam'daki önceliği ve şahsi meziyetleriyle bu coğrafyanın ruhuna hitap edebilecek ve ilmi konulardaki yetkinliğiyle ona istikamet kazandırabilecek bir kimsedir. Nitekim Hz. Ömer'in Kûfeliler'e göndermiş olduğu mektubunda İbn-i Mes'ûd'u bu şehre göndermekle onları kendisine tercih ettiğini bildirmesi,⁸⁴⁷ hilafet merkezinin Kûfe'ye verdiği değeri ve bu değer İbn-i Mes'ûd'la tahakkuk edeceğine inandığını gösteren açık bir kanıttır.

⁸⁴⁴ Tarihi Nüveyrî İbn-i Mes'ûd'un Kûfe'ye geldiği Tarihin hicri 21. yıla denk geldiğini söylemektedir. Bk. Ahmed b. Abdilvehhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fî funûni'l-edeb*, (Kahire: Dâru'l-kütübi ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, h.1423), 19/368

⁸⁴⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî t-târîh*, 2/387

⁸⁴⁶ İbn Ebî Hayseme, *et-Târîh*, 2/392; Taberânî, *Mu'cem*, 9/86 (No.8478); Hâkim, *Müstedrek*, 3/438 (No.5663); İsbahânî, *Ma'rife*, 4/1772; İbn-i Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 33/147; Zehebî, *Tezkira*, 1/16

⁸⁴⁷ Fesevî, *el-Ma'rife* 3/533; İbn S'ad, *Tabakât*, 6/7; İbn Abdülber, *el-İstîâb*, 3/1140; Cevad Ali, *el-Mufasssal*, 15/302; Hamidullah, *el-Vesaike's-Siyasiyye*, 416.

Şüphesiz Abdullah b. Mes'ûd'un kadı, muallim ve beytûlmal sorumlusu olarak gönderilmiş olduğu Kûfe'deki en büyük icraatları ilmi sahada olmuştur. Kendisinden aktarılan⁸⁴⁸ pek çok bilgidен de anlaşılacağı üzere, onun bu şehirdeki ilmi çalışmaları çok yönlü olarak gerçekleşmiştir. Bir yandan O, sahip olduğu rivayet bilgisi ve bu bilginin kullanımına dair usulüyle bu şehirdeki hadis anlayışını şekillendirirken⁸⁴⁹ diğer yandan ders veya alelade ortamlarda bazen nakle bazen de akla dayandırarak ortaya koyduğu ifta örnekleriyle fıkıh ilminin temellerini atmıştır.⁸⁵⁰ Fakat İbn-i Mes'ûd'un Kufe şehir tarihinde ilmi olarak rol icra ettiği asıl alan tefsir sahası olmuştur. O, uzun yıllar boyunca meskun bulunduğu bu şehirde neredeyse vaktinin tamamını Kur'ân ve O'nun anlaşılmasıyla ilgili çalışmalara ayırmış ve bu çalışmalarla Kur'ân'ın kıraat, dil, itikat, ahkam ve ahlak gibi muhtelif açılardan değerlendirildiği⁸⁵¹ büyük bir tefsir mirası oluşturmuştur. Aynı zamanda bir usulü de içeren bu miras,⁸⁵² sonraki dönemde ortaya çıkan ve kendine ait karakteriyle diğer bölgelerdeki çalışmalardan ayrılan Kûfe Kur'ân yorumunun temelini teşkil etmiştir. Dolayısıyla İbn-i Mes'ûd, hem Kur'ân yorumuyla ilgili meydana getirdiği ilmi miras ve hem de bu mirasın üzerine inşa edildiği usul ve anlayışıyla Kûfe Tefsir Ekolü'nün kurucu şahsiyeti sayılmıştır.⁸⁵³

Şüphesiz Abdullah b. Mes'ûd'un Kûfe ilim dünyasına kazandırdığı en büyük değer, rey ve içtihadı bir asıl olarak dini düşüncenin temeline yerleştirmiş olmasıdır. Daha önce ifade ettiğimiz gibi o, dini meselelerin anlaşılmasıyla ilgili sahabe arasında cari olan Kur'ân, Sünnet ve İctihat şeklindeki hiyerarşik kaynak sıralamasını kabul etmekle birlikte, kadı ve muallim olarak gönderilmiş olduğu Kufe'de bu şehrin

⁸⁴⁸ Abdullah b. Mes'ûd'un Kütüb-i Sitte, Muvatta' ve Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde yer alan ve itikat, fıkıh, ahlak vb. tüm alanlarla ilgili hadis rivayetleri için bk. Şerif Mansur b. Avn el-Abdelî, *Mervîyyâtü İbn-i Mes'ûd fî'l-Kütübi's-Sitteti ve'l-Muvattai Mâlik ve Müsnedi Ahmed*, (Mekke: Melik Abdülaziz Üniversitesi, Şeriat ve İslâmî Araştırmalar Fakültesi, Doktora Tezi, h.1400-1401), 45 vd.

⁸⁴⁹ Hadis konusunda İbn-i Mes'ûd'un Kûfe'de önemli bir yeri bulunmaktadır. O, sahip olduğu usul ve anlayışla rivayet bilgisi konusunda şehrin zihniyetini inşa etmiş birisidir. Nitekim kendisine isnat edilen rivayetlerin neredeyse tamamının Kûfe'liler tarafından aktarılmış olması hadis konusunda O'nun bu şehirdeki etkisini gösteren açık bir kanıt durumundadır. Bk. Kahraman, Kûfe'de Hadis, 245-246; Akgün, Rivayet Coğrafyası, 99.

⁸⁵⁰ Aynı şekilde O, ortaya koyduğu fetva örnekleriyle Kûfe fıkıh ilminin kurucusu olarak kabul edilmiştir. Bk. Zâhid el-Kevserî, *Fıkhu Ehli'l-İrâk Hadîsühüm*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, (Beyrut: Mektebetü'l-Matbuati'l-İslamiyye h.1390), 41.

⁸⁵¹ Mesrûk b. Ecda'nın İbn-i Mes'ûd'un rutin olarak icra ettiği günlük derslerinin şu şekilde olduğunu haber vermektedir: "O bize önce bir sure okurdu. Sonra muhtelif açılardan bu sureyi ele alarak gün boyu tefsir ederdi." Bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/75.

⁸⁵² el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-Müvakkîn*, 1/50-51.

⁸⁵³ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, 1/88; Küçükkalay, *Abdullah b. Mes'ûd*, 140.

demografik ve kültürel çeşitliliğinden kaynaklanan farklı sorunları sebebiyle rey ve içtihadı daha fazla öne çıkarmıştır. O özellikle fıkhi konularda ve belirli usullere bağlı olarak⁸⁵⁴ cari kıldığı rey ve içtihat anlayışını, tefsir faaliyetlerine de tatbik etmiş ve ortaya koyduğu birçok örnekle bu anlayışı, Kûfe tefsir faaliyetlerinin temel bir umdesi haline getirmiştir.⁸⁵⁵

Çalışmamızın önceki kısımlarında da dile getirdiğimiz gibi Abdullah b. Mes'ûd'un en önemli hasleti, çok yönlü bir alim olmasıdır. O, gerek Hz. Peygamber'le olan uzun birlikteliği ve gerekse sahabenin ileri gelenleriyle kurmuş olduğu yakın münasebet sebebiyle kıraat, rivayet bilgisi, dil, esbâb-ı nüzûl, nâsih-mensûh ve dinî ahkâm gibi muhtelif konularda ileri seviyede bir birikim kazanmıştır. Tarihi veriler, bu yönüyle onun henüz Hz. Peygamber'in sağlığında bile büyük bir değere sahip olduğunu göstermektedir. İlmi birikimi bizzat Allah Rasûlü tarafından tasdik gördüğü gibi⁸⁵⁶ gerek O'nun zamanında ve gerekse Râşit halifeler zamanında bilgilerine en fazla müracaat edilen kişilerden birisi olmuştur. Mamafih İbn-i Mes'ûd'un bu çok yönlü ilmi birikimin izhar ettiği ve etkilerinin görüldüğü asıl yer Kufe şehri olmuştur. O, Hicrî 21. yıldan vefat ettiği 32. yıla kadar yaklaşık on yıl boyunca meskûn bulunduğu bu şehirde sürekli bir biçimde meşgul olduğu ilmi çalışmalarla büyük bir miras oluşturmuş ve kendisinden sonra bu mirasa mülâzemet eden birçok talebe yetiştirmiştir. Ki bu talebeler hocaları İbn-i Mes'ûd'tan öğrendikleri bilgilerle bir sonraki aşamada ortaya çıkan Kufe kıraat, hadis, dil ve tefsir mekteplerinin kuruluş ve gelişmesinde öncü şahısları olmuşlardır. Bu kişileri ismen ve sayısal olarak, tam bir şekilde tespit etmek mümkün olmamakla birlikte, kaynaklarda zikredilen bazı bilgiler, İbn-i Mes'ûd'un ders halkalarında yetişen çok fazla kişinin bulunduğunu göstermektedir. Nitekim Serahsî'nin aktardığı bir bilgiye göre İbn-i Mes'ûd'un sağlığında Kûfe'yi ziyaret eden Hz. Ali, bu şehirdeki ilmi gelişmeyi görünce şaşkınlığa düşmüş ve “bu şehri ilim ve fıkıhla doldurmuşsun” diyerek İbn-i Mes'ûd'u övmüştür.⁸⁵⁷ Râmhürmüzî'nin verdiği bir başka bilgi ise meselenin sayısal yönüne ışık

⁸⁵⁴ Serkan Başaran, *Abdullah B. Mes'ûd'un İctihadlarında Sünnetin Rolü*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 140 vd.

⁸⁵⁵ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 1/89; Hudayrî, *Tefsîru't-Tâbiîn*, 1/581

⁸⁵⁶ Hz. Peygamber'in İbn-i Mes'ûd'u tafdil eden bir çok sözü bulunmakla birlikte özellikle şu beyanı O'nun ilmi birikimine referans niteliği taşımaktadır: “İbn-i Ümmi Abd her neye razı olmuşsa ben de ümmetim için ona razı oldum.” Bk. Bezzâr, *Müsned*, 5/354 (No. 1986); İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 6/384 (No. 32231); Taberânî, *Mu'cem*, 7/69 (No. 6879); Hâkim, *Müstedrek*, 3/359 (No. 5388).

⁸⁵⁷ Bk. Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Mebûsât*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 16/68; Muhammed Zâhit el-Kevserî, *Hüsnü't-Tekâdi fî sirati'l-imâm Ebî Yûsuf el-Kâdi*, (Mısır: Dâru'l-Envâr, 1948), 10.

tutmaktadır. Onun *el- Muhaddisü 'l-Fâsıl* isimli eserinde yer alan bu bilgiye göre, hicri 82 yılından önce Kûfe'yi ziyaret eden Enes b. Sîrîn, burada hadis ilmiyle meşgul olan dört bin kişinin bulunduğunu, ayrıca müctehit seviyesinde olup fıkıhla iştigal eden dört yüz kişiye denk geldiğini söylemektedir.⁸⁵⁸

Az önce de ifade ettiğimiz gibi Abdullah b. Mes'ûd'un rahle-i tedrisinden geçmiş olan bütün talebeleri bilmek mümkün olmasa da yetkinlik düzeyi yüksek olan bazı kişilerin biyografileri ve ilmi mirası tarihi eserlerde kayda geçirilmiştir. Örneğin İbn-i S'ad'ın *Tabakât* isimli eserinde bu kişilerden 140'ını tanıtmış fakat öne çıktıkları ilim dallarından haber vermemiştir.⁸⁵⁹ Başka bazı kaynaklarda bu kişilerden altmışının şeyh seviyesinde olduğu söylenmektedir.⁸⁶⁰ İbn Kayyım ise İbn-i S'ad'ın listesinde de yer alan 28 kişinin ismini zikretmekte ve onların fakih seviyesinde olduğunu bildirmektedir.⁸⁶¹ İbn-i Mes'ûd'un tefsir sahasında şöhret kazanmış olan talebeleri ise şu kişilerden oluşmaktadır:⁸⁶² Alkame b. Kays (öl. 62/682),⁸⁶³ Mesrûk b. Ecda' (öl. 63/683),⁸⁶⁴ Amr b. Şurahbîl (öl. 63/683),⁸⁶⁵ Abîde b. Kays es-Selmânî (öl. 72/691),⁸⁶⁶

⁸⁵⁸ Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdîrrahmân b. Hallâd er-Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü 'l-Fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*, thk. Muhammed 'Accâc el-Hatîb, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, h. 1404), 560

⁸⁵⁹ Bk. İbn Sâd, *Tabakât*, 6/131 vd.

⁸⁶⁰ Fesevî, *el-Ma'rife*, 2/576; Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, thk. İhsan Abbas, (Lübnan: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, 1980), 81.

⁸⁶¹ Cevziyye, *İ'lâm*, 1/20-21.

⁸⁶² Klasik kaynakların birçoğunda yer alan bir bilgiye göre İbrahim en-Nehaî, İbni Mesud'un talebelerinden olup fıkıh ve tefsir faaliyetleriyle meşgul olan altı kişinin bulunduğunu ve onların şu kişilerden oluştuğunu söylemektedir: Alkame b. Kays, Esved b. Yezîd, Mesrûk b. Ecda', Abîde b. Kays es-Selmânî ve Hâris b. Kays el Cu'fî. Bk. Ebû Süfyân Vekî' b. el-Cerrâh b. Melîh er-Ruâsî, *ez-Zühâ*, (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1984), 521; Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî, *Fedâilü'l-Kur'an*, thk. Mervan el-Atiyye- Muhsin Hırâbe-Vefa Takiyyüddin, (Dimeşk: Dâru İbn-i Kesir, 1995), 374; İbn S'ad, *Tabakât*, 6/10; Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî, *es-Seb'atü fi'l-Kirâât*, thk. Şevkî Dayf, (Mısır: Daru'l-Meârif, h. 1400), 67.

⁸⁶³ Kûfe Tefsir Ekolü temsilcilerinden birisi olarak Alkame b. Kays hakkında çalışmamızın ilerleyen kısmında detaylı bir şekilde bilgi verilecektir.

⁸⁶⁴ Kûfe Tefsir Ekolü temsilcilerinden birisi olarak Mesrûk b. Ecda' hakkında çalışmamızın ilerleyen kısmında detaylı bir şekilde bilgi verilecektir.

⁸⁶⁵ Abdullah b. Mes'ûd'un parlak öğrencilerinden birisi olan Âmir, cerh ve ta'dil alimleri tarafından sika bir kimse olarak kabul edilmiştir. İbn-i Mes'ûd'un dışında Hz. Ömer, Ali ve Huzeyfe gibi gibi sahabeden rivayette bulunmuş ve rivayetleri Kütüb-i Sitte de kaydedilmiştir. Kendisinden de Ebû Vâil Şakîk b. Seleme, Şa'bî ve Mesrûk gibi kimseler hadis almışlardır. Bk. Zehebî, *Siyer*, 3/135; Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Şerhu's-Şifâ*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, h. 1421), 1/423

⁸⁶⁶ Abide b. Kays es-Selmânî Hicri 8. yılda müslüman olmasına rağmen Hz. Peygamber'e mülaki olmayan kişilerden birisidir. Bk. İbn-i S'ad, *Tabakât*, 6/93; Dineverî, *Meârif*, 1/425. Hz. Ömer zamanında Kûfe'ye yerleşen Abîde bu şehirde İbn-i Mes'ûd'un yetiştirdiği en önemli talebelerden birisi olmuştur. Bazı kaynaklarda kendisinin yazılı kitaplarının olduğu fakat vefat etmeden önce onları yaktığı bildirilmektedir. Bk. Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'ât*, 9/51. Başta İbn-i Mes'ûd ve Hz. Ali olmak üzere Sahabeden rivayetleri bulunmaktadır. Kendisinden de Şa'bî, İbrahim en-Nehaî ve İbn-i Sîrîn gibi kimseler rivayette bulunmuştur. Bk. Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Lübâb fi Tehzîbi'l-ensâb*, (Beyrut: Dâru Sâdır t.y.), 2/127.

Ebû Abdurrahman es-Sülemî (öl. 73/692),⁸⁶⁷ el-Esved b. Yezîd (öl. 75/694),⁸⁶⁸ Zir b. Hubeyş (öl. 82/701),⁸⁶⁹ Ebu Amr eş-Şeybânî (öl. 98/716).⁸⁷⁰

2.6.2. Tabiîn Dönemi

İslam tarihinin en kritik dönemini hicri I. asrın ilk çeyreğinden II. asrın sonuna kadar olan zaman aralığı teşkil etmektedir. Zira belirtmiş olduğumuz bu dönem yoğun fetih hareketleriyle İslam'ın klasik coğrafyasından diğer bölgelere taşındığı ve buna bağlı olarak çok farklı siyasi ve entelektüel tecrübeler yaşadığı bir dönemdir. Kuşkusuz yaşanmış olan bütün tecrübelerin başlangıçtaki faili Sahabe neslidir. Ancak birinci asrın ortalarından itibaren onların bu rolünü kendilerine mülâkî olan ve birikimlerini onlardan edinen tâbiîn nesli üstlenmiştir.⁸⁷¹ Tarihi veriler farklı alanlarda bazı

Muhtar es-Sekafî'nin Kûfe'ye hakim olduğu zamanlarda hicri 72 yılında vefat etmiştir. Bk. Bağdâdî, *Târih*, 12/422.

⁸⁶⁷ Asıl adı Abdullah b. Habib olan Abdurrahman Es-Sülemî'nin, kıraat bilgisinin bir kısmı İbn-i Mes'ûd'tan alınmış olsa da diğer kısmı başta Hz. Ali olmak üzere diğer sahabeye dayanmaktadır. Bk. İbn S'ad, *Tabakât*, 6/172. Hz. Osman'ın istinsâh ettirdiği mushaflardan birisini Kûfe'ye gönderince O'nu bu şehirde göndermiş olduğu nüshaya göre Kur'ân okumak ve öğretmekle görevlendirmiştir. Bk. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'*, 68. Aynı zamanda hadisçilik yönü de bulunan Sülemî'nin İbn-i Mes'ûd, Hz. Ali ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî gibi sahabilerden yaptığı rivayetler Kütüb-i Sitte'de kaydedilmiştir. Bk. Muhsin Demirci, "Ebû Abdurrahman Es-Sülemî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/87.

⁸⁶⁸ Kûfe Tefsir Ekolü temsilcilerinden birisi olarak el-Esved b. Yezîd hakkında çalışmamızın ilerleyen kısmında detaylı bir şekilde bilgi verilecektir.

⁸⁶⁹ Ebâ Meryem künyesiyle anılan Zir b. Hubeyş, Esed b. Huzeyme kabilesine mensup olup Hz. Peygamber zamanında müslüman olmuş, fakat O'nu görmemiştir. Bu sebeple muhadramından sayılmıştır. Bk. Mizzî, *Tehzîb*, 9/336. Başta Hz. Ömer, Hz. Ali ve Abdullah b. Mes'ûd olma üzere birçok sahabeden rivayetleri mevcuttur. Bk. İbn Hayseme, *Târihu Dimeşk*, 3/163 vd. Aynı şekilde kendisinden de Şa'bî, İbrâhim en-Nehaî, Âsım b. Behdele, Minhâl b. Amr gibi kimselerde hadis almışlardır. Kütüb-i Sitte de O'na ait birçok rivayet bulunmaktadır. Cerh ve Ta'dil alimleri kendisini sika olarak kabul etmişlerdir. Bk. Mizzî, *Tehzîb*, 9/336; İbn Asâkir, *Târihu Dimeşku Dimeşk*, 19/18 vd. Kûfe Tabiîn tabakasının ilk halkasına dahil olan Zir b. Hubeyş kendisinden kıraat tahsili yapmış olan Asım b. Ebî'n-Nücûd'a göre arapçayı en biyen bir kimselerden birisidir. Bu sebeple İbn-i Mes'ûd'un kendisine bazı dil meselelerinde danıştığını söylenmektedir. Bk. İbn S'ad, *Tabakât*, 6/162; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Gâbe*, 2/312. Zir b. Hubeyş'i hem Kûfe'nin şahsi Târîhi ve hem de İslam ilim Târîhi açısından kıymetlendiren hususlardan birisi de İbn-i Mes'ûd, Hz. Ali ve Ubeyy b. K'ab gibi alim sahabilerden elde etmiş olduğu kıraatının öğrencisi ve yedi kıraat imamından birisi olarak kabul edilen Âsım b. Behdele tarafından nakledilmiş olmasıdır. Asım kendi ravisi olan Ebû Bekir Şu'be b. Ayyâş yoluyla onun kıraatinin yedili sistem içine dahil olmasını sağlamıştır. Bk. Tayyar Altıkulaç, "Zir b. Hubeyş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 2013), 44/449

⁸⁷⁰ Kaynaklarda ismi Ebû Amr eş-Şeybânî S'ad b. İyâs el-Kûfî olarak kaydedilen eş-Şeybânî, Hz. Peygamber dönemini idrak etmiş olmasına rağmen O'nu görememiş bir kimsedir. Yahya b. Maîn tarafından sika bir râvi olarak kabul edilen Şeybânî'nin Hz. Ali, İbn-i Mes'ûd, Huzeyfe b. el-Yemân vb. sahabeden rivayetleri bulunup kendisinden de 'A'meş, Süleyman et-Teymî ve Velid b. Ayzâr gibi kimseler hadis almışlardır. Kıraat bilgilerinin büyük bir kısmını İbn-i Mes'ûd'tan almış olan Şeybânî, uzun süre Kûfe'deki Büyük Mescid'te Kur'ân okutmuştur. Bu derslerinde kendisinden kıraat okuyan talebelerinden birisi de 7 kıraat imamından birisi kabul edilen Asım b. Nücûd'tur. Bk. İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Gâbe*, 6/223; Zehebî, *Târih*, 2/1207; Mizzî,

⁸⁷¹ Tabiîn nesline kimlerin dahil olduğu ve yaşadıkları zaman diliminin hangi târihleri kapsadığıyla ilgili farklı görüşler bulunmakla birlikte ağırlıklı olarak bu târihin 65-135 (684-752) yıllarını içerdiği

faaliyetlerini kaydetmekle birlikte⁸⁷² tabiin neslinin etkin oldukları asıl alanın kültür ve düşünce hayatı olduğunu bildirmektedir. Onlar başta Mekke, Medine ve Irak olmak üzere İslam'ın hakim olduğu bütün coğrafyalarda üstadları olan sahabe-i kiramla başlayan ilmi faaliyetleri daha da ilerleterek sistemli bir hale getirmişlerdir.

Meseleyi asıl konumuz olan Kûfe açısından değerlendirmemiz gerekirse bir önceki kısımda da dile getirdiğimiz gibi İbni Mes'ûd'un bırakmış olduğu ilmi miras, O'nun yetiştirmiş olduğu tabiîn ulemasının yoğun gayretleriyle bu şehirde giderek iyice kökleşmiş ve özellikle hadis, tefsir, kıraat, fıkıh ve dil alanlarında usûl ve içerik olarak kendine has karakteriyle bir ekol hüviyetine kavuşmuştur. Elbette ki Kûfe'de ortaya çıkan bu ilmi gelişmede tabiîn döneminde yaşamış pek çok kimsenin katkısı olmuştur. Bu kişilerden yetkinlik düzeyi yüksek olanlar ilgili oldukları alana göre başta o alanın tabakât ve teracim türü eserleri olmak üzere diğer kaynak eserlerde ayrıntılı bir şekilde tanıtılmıştır. Ancak biz konumuz gereği diğer kişileri ilgili alanların araştırmacılarına havale ederek, çalışmamızın bu kısmında sadece tefsir sahasında şöhret kazanmış ve bu sahadaki yetkinlikleri sebebiyle biyografileri ve ilmi mirasları tarihi eserlerde kaydedilmiş tabiîn ulemasını tanıtacağız.

2.6.2.1. Alkame b. Kays (öl. 62/682)

2.6.2.1.1. Hayatı ve İlmi Kişiliği

Doğum tarihi ve yeri bilinmemekle birlikte İslâmi dönemde Kûfe'ye yerleşmiş bulunan Yemenli Mezhic kabilesinin⁸⁷³ Nehaî koluna mensup olan⁸⁷⁴ Alkame b. Kays, Hz. Peygamber'in sağlığında hayatta olmasına rağmen⁸⁷⁵ O'nu görememiş olan

söylenmektedir. Bk. Arif Ulu, "Tâbiîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/328-330

⁸⁷² Tabiîn dönemi İslam târihinin en çalkantılı devri olan Emevîler dönemine denk geldiğinden onlardan bazılarının siyasi faaliyetler içerisinde olduğunu görmekteyiz. Örneğin muhadramûndan olup tabiînin önde gelen kişilerinden kabul edilen Kûfe'li Mesrûk b. Ecda' Hz. Ömer zamanında Kâdisiye savaşı da dahi olmak üzere birçok fetih hareketine katıldığı gibi bu savaşlardan birinde kolundan yaralanarak çolak kalmış, diğer bir savaşta ise başında aldığı yara sebebiyle felç geçirerek kambur kalmıştır. Aynı Mesrûk Emevîler zamanında bazı devlet görevleri icra etmiştir. Bk. Bünyamin Erul, "Mesrûk b. Ecda'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/336-337

⁸⁷³ İbn S'ad, *Tabakât*, 6/86.

⁸⁷⁴ İbn-i Asâkir, *Târihu Dimeşk*, 41/157; Kelbî ise Alkame'yi, nesep zincirinde yer alan Selâmen koluna nispet ederek tanıtmıştır. Bk. Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî el-Kûfî, *Nesebü M'ad ve'l-Yemenü'l-Kebîr*, thk. Nâcî Hasan, (Irak: Mektebetü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1988), 1/296.

⁸⁷⁵ Zehebî, *Ma'rife*, 1/26; İbn Hacer, *Tehzîb*, 7/276

kişilerden birisidir. Bu vasfı sebebiyle O, muhadramûndan sayılmış ve⁸⁷⁶ başta tabakât olmak üzere tarihi eserlerde Kibâr-ı Tabiîn'den birisi olarak kaydedilmiştir.⁸⁷⁷ Ebu Şibl künyesiyle de tanınan Alkame'nin⁸⁷⁸ nesebiyle birlikte adı kaynaklarda şu şekilde dile getirilmiştir: Alkame b. Kays b. Abdullah b. Mâlik b. Alkame b. Selâmên b. Kehl b. Bekr b. Avf b. Nehai.⁸⁷⁹

Alkame b Kays'ın hiç çocuğu olmamıştır.⁸⁸⁰ Fakat O, ilim yönünden çok maruf ve meşhur bir akrabalık ağına sahiptir. Örneğin döneminin en meşhur fakihlerinden ve kendisinin de çağdaşı olan Esved b. Yezid O'nun erkek kardeşinin oğludur.⁸⁸¹ O'nunla aynı ders halkalarına katıldıkları gibi çeşitli maksatlarla bazı seyahatleri de birlikte gerçekleştirmişlerdir.⁸⁸² Yine yaşça kendisinden küçük olması itibariyle Sığâr-ı Tabiîn'den sayılan ve yaşadığı dönemde Kufe ilim dünyasının en alim kişisi kabul edilen İbrahim en Nehaî O'nun yeğeni durumundadır.⁸⁸³ Ki İbrahim en Nehaî, Rasûlullah'tan İbn-i Mes'ud kanalıyla Alkame'ye intikal eden ilmi mirası en iyi bilen ve bu mirasa olan aşırı mülâzemeti sebebiyle özellikle fetva ve tefsir faaliyetlerinde bu mirasın Kufe ilim dünyasında temekkün etmesini sağlayan bir alimdir.⁸⁸⁴

Bazı haberlerden Alkame b. Kays'ın farklı amaçlarla muhtelif beldelere seyahat yapmış olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin yeğeni Esved b. Yezid ile birlikte Hz. Ebu Bekir ve Ömer'i görmek için Medine'ye gitmişlerdir. Kendisinin ifadesiyle o burada iki yıl kalarak Hz. Ömer arkasında namaz kılmıştır.⁸⁸⁵ Bir başka haberde ise

⁸⁷⁶ Zehebî, *Siyer*, 4/53; Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân el-İrâkî, *Tarhu't-Tesrib fi şerhi't-takrib*, (Mısır: et-Tab'atü'l-Misriyyeti'l-Kadîme, t.y.), 1/84.

⁸⁷⁷ Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih el-İclî, *Ma'rifetü's-Sikât*, (Arabistan: Mektebetü'd-Dâr, 1985), 2/146; Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz-Tabakâtü'l-Huffâz*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 1/39

⁸⁷⁸ Ebü Bîşr Muhammed b. Ahmed b. Hammâd el-Verrâk ed-Dûlâbî, *el-Künâ ve'l-Esmâ*, thk. Ebu Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâriyâbî, (Beyrut: Dâru İbn-i Hazm, 2000), 2/650; İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 14/158-159

⁸⁷⁹ İbn S'ad, *Tabakât*, 6/146; Ebü Amr Halîfe b. Hayyât b. Halîfe eş-Şeybânî el-Basrî, *et-Tabakât*, thk. Süheyl Zekkâr, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1993), 248; Bağdâdî, *Târîhu Dimeşk*, 14/240; Zehebî, *Siyer*, 4/53; İbn Hacer, *Tehzîb*, 7/276;

⁸⁸⁰ Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/240; İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşku Dimeşk*, 41/162

⁸⁸¹ İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 41/162

⁸⁸² İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 41/163

⁸⁸³ İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 41/161

⁸⁸⁴ Nitekim İbrahim en-Nehaî zamanında Kûfe ilim dünyasında şöyle bir söz şâyi olmuştur: “ Biz İbrahim'den daha fazla Alkame'ye benzeyen, Alkame'den daha fazla İbni Mes'ûd'a benzeyen ve İbn-i Mes'ûd'tan daha fazla Rasûlullah'a benzeyen başka birisini görmedik.” Bk. Hatib el-Bağdâdî, *Târîh*, 14/240; İbn-i Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 41/166

⁸⁸⁵ İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 41/163.

onun Şam'da Ebü'd-Derdâ ile karşılaşmasından bahsedilir.⁸⁸⁶ Yine o, cihat maksadıyla Horasan bölgesine gitmiş ve birkaç yıl Hârizm ve Merv şehirlerinde ikamet etmiştir.⁸⁸⁷ Hatîb ve İbn-i Asâkir'in tarihlerinde aktardıkları bir bilgiye göreyse o, bir süre Medâin'de kalmış ve burada Hz. Ali'nin sohbetlerine iştirak etmiştir.⁸⁸⁸

Alkame b. Kays'ın hayatıyla ilgili kaynak eserlerde aktarılan diğer bilgilerden onun ilk dönemlerde ortaya çıkan ihtilaflarda Hz. Ali'nin yanında yer aldığı anlaşılmaktadır. Gerek Hz. Aişe ile yapılan Cemel ve gerekse Muaviye'ye karşı yürütülen Sıffîn savaşlarında o, Hz. Ali'nin yanında yer almış ve onun ordusunda bu savaşlara iştirak etmiştir. Öyle ki bu savaşlarda almış olduğu bir yara sebebiyle topal kalmıştır. O'nun siyasi tercihleri ve mücadelesi konusunda Hz. Ali'ye verdiği destek başka hadiselerde de devam etmiştir. Örneğin Sıffîn savaşından sonra Kûfe merkezli olarak ortaya çıkan Haricîlerle olan mücadelesinde Hz. Ali'ye destek vermiş ve onlarla yaptığı Nehrevân savaşında haricilerle savaşmıştır.⁸⁸⁹ Hicri 62 senesinde Kufe'de vefat etmiştir.⁸⁹⁰

Meşhur hadisçiler Ahmed b. Hanbel ve Yahya b Maîn tarafından bilgileri son derece güvenilir bir alim olarak kabul edilen Alkame b. Kays,⁸⁹¹ yaşadığı zaman zarfında birçok sahabiye mülâkî olmasına⁸⁹² rağmen ilmi birikimini uzun bir süre talebeliğini yaptığı Abdullah b. Mes'ûd'tan edinmiştir. Tarihi kayıtlardan öğrendiğimize göre onun İbni Mes'ûd'tan olan öğrenimi sadece sem'a' yoluyla değil aynı zamanda öğrendiklerini hocasına arz ederek gerçekleşmiştir.⁸⁹³ Hatta bazı rivayetlerde onun hocasıyla özellikle fikhî konularda müzakere ettiği

⁸⁸⁶ Müslim, el-Müsnedü's-Sahîh, 1/566 (No. 284; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 45/533 (No. 27549; Ebü Avâne Yabû Hâtim 'kûb b. İshâk b. İbrâhîm el-İsferâyînî, *Müstehrac*, thk. Eymen b. Ârif ed-Dimeşkî, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1998), 2/492 (No. 3960); Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/466.

⁸⁸⁷ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/208; Ebü Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, (Haydarabâd: Dâru'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1962), 13/63; Zirikli, *el-A'lâm*, 4/248; Ahmet Özel, "Alkame b. Kays", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/467.

⁸⁸⁸ Hatîp el-Bağdâdî, *Târîhu Dimeşk*, 14/240; İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 41/162.

⁸⁸⁹ İbn Ebî Hayseme, *Târîhu Dimeşk*, 3/108; Hatîp el-Bağdâdî, *Târîh*, 14/240; İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşku Dimeşk*, 41/159-162

⁸⁹⁰ Ebü Süleymân İbni Zibr Rebeî, *Târîhu Dimeşku mevlidi'l-Ulemâi ve vefâyâtihim*, (Riyad: Dâru'l-Âsime, h. 1410), 1/174; İbn Asakir, *Târîhu Dimeşk*, /160

⁸⁹¹ Mizzî, *Tehzîb*, 20/302-303

⁸⁹² Alkame b. Kays'ın rivayette bulunduğu sahabeler şu kişilerden oluşmaktadır: Hz. Ebu Bekir, Ömer, Ali, İbni Mes'ud, Ebü'd-Derda, Huzeyfe, Ebi Musa el-Eş'arî, Ebi Mesud el-Ensârî, Habbâb b. Eret, Selman el Fârisî ve Hz. Aişe. Bk. Hatîp el-Bağdâdî, *Târîhu Dimeşk*, 14/240; İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 41/161; Mizzî, *Tehzîb*, 20/301.

⁸⁹³ İbn-i Mes'ûd sıklıkla O'nu huzuruna çağırır ve Kur'ân okuturdu. Hatta Alkame'nin sesi çok güzel olduğundan okuyacağı yer bittiğinde O'ndan arttırmasını ve devam etmesini isterdi. Bk. Ebü Nuaym el-İsfahânî, *Hilye*, 2/99-100

söylenmektedir.⁸⁹⁴ Bu çok yönlü tedrisat faaliyeti onu İbni Mes'ûn ilmi mirası konusunda seçkin bir yere taşımıştır. Nitekim İbni Mes'ûd "Benim okuduğum ve bildiğim her şeyi Alkame de okumakta ve bilmektedir." diyerek bu güzide şahsiyetin ilmi seviyesini açık bir şekilde teyit ve ilan etmiştir.⁸⁹⁵

Bir önceki kısımda ifade ettiğimiz gibi Abdullah b. Mes'ûd'tan ilmi anlamda istifade eden birçok kişi olmasına rağmen onun bu talebeleri arasında diğerlerine göre ismi daha fazla ön plan çıkan şu altı kişidir: Alkame b Kays, Mesrûk b. Ecda', El-Esved b Yezîd, Abîde b. Kays es-Selmânî, Amr b. Şurahbîl ve Hâris b. Kays. Tarihi kaynaklarda bunun en başta gelen sebebi olarak mezkur şahısların İbn Mes'ûd'un ilmi mirasını en iyi idrak eden kişiler olması gösterilmiştir.⁸⁹⁶ Dînî meselelerde hocalarının birikim ve anlayışına son derece bağlı kalmış olan⁸⁹⁷ bu şahıslar, başka bazı haberlerde ise sahip oldukları ilmi yetkinlik itibarıyla Kûfe'nin yegane mercileri olarak tanıtılmaktadır. Kendilerine mülaki olmuş ve onlardan istifade etmiş olan İbrahim en-Nehaî,⁸⁹⁸ adları anılan bu kişilerin kendi dönemlerinde ilmi olarak birer otorite olduklarını ve Kûfe'de Kur'ân ve Sünnet öğretiminin ve fetva işlerinin bu kişiler tarafından icra edildiğini bildirmektedir.⁸⁹⁹ Yine İbrahim en-Nehaî'den aktarılan bir başka haberde ise bu kişilerin aynı zamanda muhtelif dini meselelerde rey beyan eden ve buna göre hüküm veren birer müçtehit durumunda oldukları bildirilmektedir.⁹⁰⁰

Tarihi kaynaklarda yukarıda ismi zikredilen altı kişi arasında ilmi seviye bakımından hangisinin daha faziletli olduğuna dair bazı farklı görüşler bulunmakla birlikte⁹⁰¹ Alkame b. Kays birçok alim tarafından Kûfe'nin en yetkin kişisi olarak

⁸⁹⁴ Mizzî, *Tehzîb*, 20/303; Zehebî, *Siyer*, 5/17

⁸⁹⁵ İbn Hacer, *Tehzîb*, 7/278

⁸⁹⁶ Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Maîn b. Avn el-Mürri el-Bağdâdî, *Târîhu Dimeşku İbni Maîn*, thk. Ahmed Muhammed Nur Seyf, (Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, t.y.), 149; İbn-i Ebu Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1952), 6/404; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tabakâtü'l-Huffâz*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, h. 1403), 20; Mizzî, *Tehzîb*, 20/303

⁸⁹⁷ Mizzî, *Tehzîb*, 20/303.

⁸⁹⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Muhammed el-İsfahânî İbn Mende, *Fazlû'l-Ahbâr ve şerhu mezâhibi ehli'l-âsâr*, (Riyad: Dâru'l-Müslim, h. 1414), 90-91.

⁸⁹⁹ Bk. Veki', *Zühâd*, 1/521; Ebû'l-Hasen Ahmed b Abdullah Sâlih el-Aclî, *Târîhu's-Sikât*, (Arabistan: Dâru'l-Bâz, 1984), 68; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 6/155; İbn S'ad, *Tabakât*, 6/10; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilye*, 4/170; İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 14/169.

⁹⁰⁰ Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 14/240; İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 41/169; Mizzî, *Tehzîb*, 20/304; Zehebî, *Siyer*, 4/57.

⁹⁰¹ Bk. İbn Mende, *Fazlû'l-Ahbâr*, 88; Ebû'l-Hasen Ali b. Abdillâh b. Ca'fer b. Necîh es-Sa'dî el-Medîni, *el-'İlel*, thk. Muhammed Mustafa el-A'Azamî, (Beyrut: El-Mektebetü'l-İslâmî, 1980), 43; Mizzî, *Tehzîb*, 5/273

kabul edilmiştir.⁹⁰² Hızlı bir algılama kapasitesi bulunan Alkame⁹⁰³ ilmi meselelerde müzakereye önem veren bir kişi olmuştur.⁹⁰⁴ Çağdaşları veya sonraki dönemde yaşamış birçok alime göre o, İbn Mes'ûd'un ilmi mirasına en fazla vakıf olan ve onu en iyi bilen kişidir.⁹⁰⁵ Hal ve tavırlarında hocası İbn Mes'ûd'a benzemeye çok fazla dikkat ettiği gibi⁹⁰⁶ aşırı bağlılığı sebebiyle ilmi faaliyetlerinde onun görüşlerinin dışına pek çıkmamıştır.⁹⁰⁷ O, gerek hocası İbn Mes'ûd ve gerekse diğer sahabiler hayattayken bile ilmi olarak kendisine danışılan ve dini meselelerde fetvalarına başvurulmuş bir kimse olmuştur.⁹⁰⁸ Öyle ki Rebî' b. Huseym gibi çağdaşı olan bazı alimler, ilmi konularda ondan başka kimseye müracaat etmediklerini söylemektedirler.⁹⁰⁹

Alkame b. Kays asıl olarak Abdullah b. Mes'ûd'un merviiyyatına sahip olmakla birlikte onun dışında da pek çok sahabe ile görüşmüş ve onlardan rivayette bulunmuştur. Aynı zamanda onun ilmi olarak istifade ettiği hocaları konumunda olan bu kimseler kaynaklarda şu şekilde zikredilmektedir: Hz. Ebu Bekir, Ömer, Ali, İbn Mes'ud, Ebü'd-Derdâ, Huzeyfe b. el-Yemân, Ebû Musa el-Eş'arî, Ebû Mes'ûd el-Ensârî, Habbâb b. Eret, Selmân el-Fârisî ve Hz. Âişe.⁹¹⁰

2.6.2.1.2. Tefsir Anlayışı

Sahabe'den sonra Kûfe tefsir çalışmalarının en önemli temsilcilerinden birisi de Alkame b. Kays'ın Kur'ân yorumunda genel olarak kendi döneminde cari olan tefsir anlayışına uygun bir yol takip ettiği söylenebilir. Fakat O'nun gerek hocası İbn Mes'ud'a olan aşırı bağlılığı ve gerekse şahsi özellikleri bu alanda özel bir karakter

⁹⁰² Ebû Zûr'a Abdurrahmân b. Amr b. Abdillâh ed-Dımaşkî, *Târîhu Dimeşku Ebî Zûr'a*, (Dimeşk: Mecmeu'l-Lügati'l-Arabiyye, t.y.), 651; İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/91; İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 41/167; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, 1/89.

⁹⁰³ İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/89; İbn Hayseme, *Târîhu Dimeşk*, 3/85; Şîrâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, 1/79; Zehebî, *Siyer*, 4/58

⁹⁰⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/91

⁹⁰⁵ Yahyâ b. Maîn, *Târîhu Dimeşk*, 149; İbn-i Ebu Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1952), 6/404; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tabakâtü'l-Huffâz*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, h. 1403), 20; Mizzî, *Tehzîb*, 20/303

⁹⁰⁶ Birçok Târîhi bilgide tutum ve davranışları itibarıyla İbn-i Mes'ûd'a en fazla benzeyen kişinin Alkame b. Kays olduğu söylenmiştir. Bk. Mizzî, *Tehzîb*, 20/303; Zehebî, *Siyer*, 4/55; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 7/277.

⁹⁰⁷ İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 23/16, 41/170; Mizzî, *Tehzîb*, 12/439; Zehebî, *Siyer*, 4/308;

⁹⁰⁸ Kaynaklarda aktarıldığı göre Alkame b. Kays, kendisi tabiinden bir kimse olmasına rağmen Sahabe'den bir çok kimse fetva için O'na başvurmuştur. Bk. Mizzî, *Tehzîb*, 20/306; Zehebî, *Siyer*, 4/59; İbn Hacer, *Tehzîb*, 7/278

⁹⁰⁹ Bzk. İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 41/178; Mizzî, *Tehzîb*, 20/306; Zehebî, *Siyer*, 4/59

⁹¹⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Yezdî el-İsfahânî, *Ricâlû El-Câmiu's-Sahîhi Müslim*, thk. Abdullah el-Leysî, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, h. 1407), 2/104; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 12/293; Mizzî, *Tehzîb*, 20/301; İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 41/160

sergilemesine sebebiyet vermiştir. Şöyle ki kaynaklarda “Alkame’yi görmüşsen Abdullah’ı görmemiş olman sana zarar vermez”⁹¹¹ denilecek kadar İbn Mes’ûd’a benzetilen Alkame, hocasının ilmi meselelerdeki genel tutumuna⁹¹² bağlı olarak Kur’ân ayetleriyle ilgili sıklıkla yorum yapmaktan kaçınmıştır. Ayrıca O’nun, takva duygusu sebebiyle mescid gibi umuma açık yerlerde dersler yapmaktan kaçınmış olması⁹¹³ tefsirle ilgili görüşlerinin dar bir çevre tarafından bilinmesine ve az bir kısmının sonraki döneme intikal etmesine sebebiyet vermiştir.⁹¹⁴

Alkame b. Kays’tan nakledilen rivayetleri incelediğimizde görmekteyiz ki O, tefsir faaliyetlerinde daha ziyade ahkam ayetleriyle meşgul olmuştur. Nitekim kaynak eserlerde az sayıda da olsa kaydedilmiş bulunan rivayetlerinin genellikle oruç,⁹¹⁵ hac⁹¹⁶ ve cezaları, yemin,⁹¹⁷ talak,⁹¹⁸ süt emzirme,⁹¹⁹ nikahta velayet,⁹²⁰ mehir,⁹²¹ adam öldürme ve cezası,⁹²² abdest,⁹²³ rüşvet⁹²⁴ ve geçmiş günahların hükmü⁹²⁵ gibi dînî ahkâm ihtiva eden ayetlerle ilgili olması bunun açık bir işaretidir. Bu ayetlerin yorumunda Alkame, tefsirin muhtelif vecihlerinden yararlanmıştır. Örneğin Bakara suresi 184. ayetinin yorumunda O, nâsih-mensûh bilgisini kullanmış ve indirildiği dönemde oruç tutma konusunda serbestlik bildiren “وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ” ifadesinin, bir sonraki ayette yer alan “فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ” ifadesiyle nesh edilerek hükmünün ortadan kaldırıldığını söylemiştir.⁹²⁶ O’nun tefsirde kullandığı kaynaklardan bir diğeri ise kıraat olmuştur. Bunun örneğini ise O, Bakara 196. ayetinde sergilemiş ve ayetin hemen başında yer alan “وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ” ifadesinde

⁹¹¹ İbn-i Asâkir, *Tarih*, 41/163; Mizzî, *Tehzîb*, 20/303; Zehebî, *Siyer*, 4/55

⁹¹² İbn Mes’ûd sıkça görüş beyan etmeyi kerih gören bir kimseydi. Nitekim O her meselede fetva veren kişiyi deliye benzetmiştir. Bk. Dârimî, *Sünen*, 1/272 (No. 176).

⁹¹³ İbn Sa’d, *Tabakât*, 6/88; İbn Asâkir, *Târihu Dimeşk*, 41/181; Zehebî, *Siyer*, 4/58

⁹¹⁴ Gerçekten de erken dönem mervîyyatının aktarıldığı tefsir eserlerini incelediğimizde Alkame b. Kays’a isnat edilerek aktarılan rivayetlerin oldukça az sayıda olduğu görülmektedir. Örneğin binlerce rivayet bilgisinin yer aldığı Taberî tefsirinde ona nispet edilen sadece 101 tefsir bilgisi bulunmaktadır. Ki bu bunların 30 tanesi farklı senetlerle tekrar eden, 40 tanesi de başta sahabe olmak üzere diğer kişilere isnat edilen haberlerden oluşmaktadır. Dolayısıyla Taberî’de Alkame’den tefsirle ilgili olabilecek sadece 31 rivayet bulunmaktadır. Bir diğer rivayet tefsiri müellifi olan İbn Kesir Alkame’den 7 haber nakletmiştir. Kurtûbî de ise bu rivayetlerin sayısını 77’e ulaştırmaktadır.

⁹¹⁵ Bk. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 3/420-421

⁹¹⁶ Bk. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 3/7-8, 28, 55, 72, 86, 89.

⁹¹⁷ Bk. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 4/469-470, 479, 481

⁹¹⁸ Bk. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 4/503

⁹¹⁹ Bk. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 5/36

⁹²⁰ Bk. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 5/146-147, 149.

⁹²¹ Bk. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 7/555

⁹²² Bk. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 9/48

⁹²³ Bk. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 10/60

⁹²⁴ Bk. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 10/357

⁹²⁵ Bk. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 10/580

⁹²⁶ Bk. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 3/420

yer alan “أَتَمُّوا” kelimesini hem İbn-i Mes’ûd’da nispet ederek hem de kendi tercihi olacak şekilde “أَقِيمُوا” biçiminde okumuş ve buna göre tefsir etmiştir.⁹²⁷

Alkame b. Kays’ın Kur’ân yorumunda sıklıkla yararlandığı kaynaklardan birisi de Arap dili olmuştur. O hem az önce zikrettiğimiz ahkam ayetlerin tefsirinde ve hem de diğer ayetlerin tefsirinde Arap dilinden yararlandığı bolca örnekler sergilemiştir. Fakat ilgili örnekleri incelediğinde anlaşılmaktadır ki onun dilden yararlanma biçimi sonraki dönemlerde ortaya çıkan geniş lügavî izahlar şeklinde değildir. Aksine onun dili kullanması, anlamında kapalılık bulunan veya mutlak bir hitapla gelmiş olan ifadeleri bir veya birkaç kelimeyle açıklamak biçiminde olmuştur. Buna dair ortaya koyduğu örneklerden birisinde o, “وَأَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ”⁹²⁸ ifadesinde mutlak olarak zikredilen “الْحَجَّ” kelimesinin yanına “مَنَاسِكَ” ifadesini getirerek kastedilen mananın “haccın gerekleri” olduğunu ifade etmiştir.⁹²⁹ Bir başka örnekte ise, hocası İbn Mes’ûd’tan nakille Hûd suresi 114. ayette yer alan “إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ” ifadesindeki “الْحَسَنَاتِ” kelimesini “الصلوات الخمس” yani beş vakit namaz olarak tefsir etmiştir.⁹³⁰

Alkame b. Kays’ın tefsirinde kullandığı bir diğer kaynak ise bizzat yine Kur’ân’ın kendisi olmuştur. O gerektiği durumlarda ayetlerin yorumunu yine başka ayetleri delil getirerek yapmıştır. Örneğin, Yunus suresinde yer alan “لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْخُسْنَى”⁹³¹ ayetindeki “زِيَادَةً” kelimesini o, En’âm suresi 160 ayetinde yer alan “مَنْ جَاءَ”⁹³² ifadesiyle tefsir etmiş ve iyiliklerin ziyade mükafatının on misli olduğunu bildirmiştir.⁹³¹

Alkame b. Kays’ın tefsir anlayışıyla ilgili son olarak şu hususun da belirtilmesi gerekir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi o Kur’ân ayetlerini her durumda yorumlayan birisi olmamıştır. Gerekmedikçe bu işi yapmadığı gibi bu çerçevede kendisine sorulan soruları cevaplamamıştır. Nitekim Müslim b. Sabîh isminde bir zat kendisine cahiliye döneminde Arapların develerle ilgili uygulamalarını tahkiye eden Mâide 103. ayetini sorduğunda; “Sen bunu ne yapacaksın! Bu cahiliye ehli kişilerin yaptığı bir iştir.” diyerek terslemiş ve tefsir etmemiştir.⁹³²

⁹²⁷ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru’l-Muhît*, 2/255, İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 1/532; Ebû Hafs Sirâcuddîn Ömer b. Nûreddîn Alî b. Âdil, *el-Lübâb fî Ulûmü’l-Kitâb*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1998) 3/357

⁹²⁸ el-Bakara 2/196.

⁹²⁹ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 3/8

⁹³⁰ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 15/511

⁹³¹ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 15/70.

⁹³² Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 11/126-127.

2.6.2.1.3. Kufe Tefsir Ekolünün Gelişimine Katkısı

Başta İbn-i Sa'd'ın Tabakât'ı olmak üzere İslam'ın erken dönemi hakkında bilgi veren eserlerden anlaşıldığına göre kuruluşundan hicri 1. asrın sonlarına kadarki süreç içerisinde Kufe şehri ciddi bir ilmi gelişmeye tanık olmuştur. Şüphesiz bu gelişmenin ortaya çıkmasında daha önce de ifade ettiğimiz gibi çok yönlü ilmi kişiliğiyle sahabe arasında mümtaz bir yeri bulunan Abdullah b Mesud'un büyük bir rolü bulunmaktadır. O, yıllarca yaşamış olduğu bu şehirdeki faaliyetleriyle ilmi olarak büyük bir miras oluşturmuştur. Aynı zamanda O'nun bu çalışmaları birçok alimin yetişmesine sebebiyet vermiştir ki ilmi zihniyet olarak İbni Mes'ûd'a mülâzemet eden bu kişiler O'nun bırakmış olduğu ilmi mirası daha da geliştirerek Kûfe'de kıraat, hadis, fıkıh, dil ve tefsir ekollerini kurmuşlardır.

Abdullah b. Mes'ûd'tan sonra Kûfe'deki ilmi gelişmelerde tesiri bulunan en önemli kişilerden birisi de kuşkusuz Alkame b. Kays'tır.⁹³³ Ali el-Medînî'nin ifadesiyle İbn-i Mes'ûd'un ilmi mirasına en fazla vakıf olan kişi olarak⁹³⁴ Alkame, hocasının vefatından sonra Kufe ilim dünyasının en önemli temsilcisi durumuna gelmiştir. Öyle ki, kendi döneminde yaşayan bazı sahabîler de dahil olmak üzere birçok kişi ilmi konularda O'na danışmış ve dini konularda O'ndan fetva istemiştir.⁹³⁵

Öğrencisi İbrahim en-Nehaî'nin bildirdiğine göre Alkame b. Kays çok geniş bir ilmi vizyona sahiptir. O, Kûfe şehrinde bir yandan kıraat, dil, fıkıh ve hadis gibi alanlarda dersler icra ederken⁹³⁶ diğer yandan bu alanların bilgilerini aktif olarak kullandığı tefsir faaliyetleri de gerçekleştirmiştir. Nitekim kaynak eserlerde O'na isnat edilerek aktarılmış olan kıraat, dil ve fıkıh gibi alanlara ait örneklerin çoğunun tefsirle ilgili olması O'nun gerek Kur'ân yorumunda ve gerekse diğer alanlarda çok yönlü bir bakış açısına sahip olduğunu göstermektedir. Ayrıca O, bu alanların bilgilerini Kur'ân yorumunda kullanırken reyiyile hareket etmekten de çekinmemiştir.⁹³⁷ Fakat Alkame b. Kays'ın Kûfe tefsir çalışmaları açısından icra ettiği asıl rol bu sahadaki çalışmaları

⁹³³ Abdullah b. Mes'ûd'un ilmi mirasını sonraki döneme en güzel bir şekilde taşıyan kişinin Alkame b. Kays olduğu söylenmektedir. Bu sebeple bazı alimler O'nu "Fakîhu'l-Kebîr" olarak vasıflandırmaktadır. Bk. İbnü'l-Cezerî, *Ğayetü'n-Nihâye*, 1/516; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, 1/89

⁹³⁴ Ali b. Medînî Ebü'l-Hasen Ali b. Abdillâh b. Ca'fer b. Necîh es-Sa'dî. *el-İlel*. thk. Muhammed Mustafa Azamî, (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1980), 100

⁹³⁵ Ebu Nuaym, *Hilye*, 2/98; Mizzî, *Tehzîb*, 20/306; Zehebî, *Siyer*, 4/59; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 7/278.

⁹³⁶ Veki', *Zühed*, 521; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, 6/155; Ebu Nuaym, *Hilye*, 4/170; İbn-i Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 41/169

⁹³⁷ İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 41/169

özellikle şer’i ahkamla ilgili ayetlere doğru sevk etmesinde ortaya çıkmaktadır. Bir önceki kısımda da ifade ettiğimiz gibi O, her durumda ayetleri yoruma tabi tutmaktan hoşlanmamasına rağmen ahkam ihtiva eden ayetleri açıklamaktan ve kapalı kalan kısımlarını yorumlamaktan asla kaçınmamıştır. Nitekim O, bu meselelerdeki bâriz ve başarılı vasfı sebebiyle “deyyânîn” yani kadıların kadısı olarak anılmıştır.⁹³⁸ O’nun bu yönelimi Kûfe’deki tefsir çalışmalarında daraltıcı bir etki yapmış olsa da rey anlayışının Kûfe ilim dünyasında etkin bir yer edinmesine sebebiyet vermiştir.⁹³⁹

Alkame b. Kays, diğer alanlarda olduğu gibi tefsir sahasında yapmış olduğu çalışmalarla Kufe tefsir düşüncesinin gelişimine en büyük katkıyı sunmuş kişilerden birisidir. O ve arkadaşlarının bu sahadaki çalışmalarıyla Kufe tefsir anlayışı usul ve içerik itibarıyla kendine has bir karakter kazanarak hicri 1. asırda bir ekol hüviyetine kavuşmuştur. O’nun bu şehirde yürütmüş olduğu ilmi çalışmalardan istifade eden ve Kufe tefsir mirasını kendi dönemlerinde de kaim kılan birçok öğrencisi bulunmaktadır. Kaynak eserlerde isimleri zikredilen bu öğrencilerinden bazıları şu kişilerden oluşmaktadır: Âmir b. Şerâhîl eş-Şa‘bî, Abdurrahman b. Yezîd, Yezîd b. Evs, İbrahim en-Nehaî, Ebu Kays Abdurrahman b. Servan, Ebu Zabiyan Husayn b. Cündüb, Ebû Duhâ, Bîşr b. Urve en-Nehaî, Henî b. Nüveyra ed-Dabî, Hasen el-Arnî, Müseyyeb b. Râfî, Kâsım b Muhaymera, Abdurrahman b. Avsece, Ebü’z-Zinâd.⁹⁴⁰

2.6.2.2. Mesrûk b. Ecda’

2.6.2.2.1. Hayatı ve İlmi Kişiliği

Kûfe Tefsir Ekolü’nün Sahabe’den sonraki önemli temsilcilerinden birisi olan Mesrûk b. el-Ecda’, aslen Yemen’li olup Hz. Peygamber zamanında müslüman olmuş fakat O’nu görememiş olan bir kimsedir.⁹⁴¹ Kâdisiye savaşına katıldığını bildiren rivayetlerden de anlaşıldığına göre⁹⁴² O’nun Irak bölgesine gelmesi, Hz. Ömer zamanına denk gelmektedir. Bu dönemde kuzey bölgelerinin fethi için hazırlanan ve kendisinin bir savaşçı olarak içerisinde yer aldığı ordularla birlikte bu bölgeye gelen Mesruk, bölgenin fethedilmesi ve Kûfe’nin kurulmasıyla bu şehre yerleşmiş ve yaşamının geri kalanını bu şehirde devam ettirmiştir.⁹⁴³

⁹³⁸ Ebû Nuaym, *Hilye*, 2/98.

⁹³⁹ Zehebî, *et-Tefsîr ve l-Müfessirûn*, 1/89.

⁹⁴⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 12/293; Mizzî, *Tehzîb*, 20/301; İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 41/160

⁹⁴¹ Zehebî, *Siyer*, 5/24.

⁹⁴² İbn Sa’d, *Tabakât*, 6/77

⁹⁴³ Moğultay b. Kılıç, Ebû Abdillâh Alâuddin el-Bekcerî el-Hıkrî, *İkmâlu Tezhîbi l-Kemâl fî Esmâi r-Ricâl*, (Kahire: el-Fârûku l-Hadîse li’t-Tıbbâti ve’n-Neşr, 2001), 11/155.

Yemen’de şair ve savaşçılarıyla şöhret bulmuş bir aileye mensup olan Mesruk’un⁹⁴⁴ nesebi kaynaklarda şu şekilde verilmiştir: “Mesrûk b. el-Ecda’ b. Mâlik b. Mürr b. Selâmân b. Ma’mer b. el-Hâris b. Sa’d b. Abdullah b. Vedâe b. Amr b. Âmir el-Hemdânî.”⁹⁴⁵ Mesrûk ismi O’na çocukken kaçırılmış/çalınmış olması sebebiyle verilmiştir.⁹⁴⁶ İbn Sa’d O’nun asıl adının Abdurrahman b. Mâlik b. Ümeyye olduğunu söylemekte ve “Abdurrahman” isminin ona Hz. Ömer tarafından verildiğini bildirmektedir.⁹⁴⁷ Tarihi rivayetlerde O, ilimdeki şöhreti ve kudreti sebebiyle “el-Fakîh”, “el-İmâm”, “el-Kudve” ve “el-‘Alem” şeklindeki lakaplarla tanıtılmıştır.⁹⁴⁸ Nisbeleri ise kabilesine göre “Hemdânî” yaşadığı yere göreyse “Kûfi” şeklindedir.⁹⁴⁹ Bunların dışında O’nun “Ebû Ümeyye” ve “Ebû Âişe” şeklinde iki de künyesi bulunmaktadır.⁹⁵⁰ Hayatının büyük bir kısmını Kûfe’de geçirmiş olan Mesrûk b. Ecda, dönemin Kûfe-Basra valisi olan Ziyad b. Ebîh⁹⁵¹ tarafından resmi bir görevle gönderilmiş olduğu Mısır’ın Vâsît bölgesinde⁹⁵² 90 yaşlarındayken vefât etmiştir.⁹⁵³ Birçok kaynakta O’nun vefat tarihi olarak hicri 63 yılı zikredilmiştir.⁹⁵⁴

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Mesrûk b. Ecda’, Kâdisiye’de Sâsânî ordusuyla karşılaşan ve bu savaşta büyük bir zafer kazanan Müslüman ordusunun içerisinde bir savaşçı olarak bulunmuştur. Savaş esnasında almış olduğu bir darbeye bir eli kötürüm kalmıştır. Başından aldığı bir başka darbe sebebiyle de ağır bir şekilde

⁹⁴⁴ Ebû’l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *el-Mü’telif ve’l-Muhtelif*, (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1986), 2/856; Nevevî, *Tehzîbu’l-Esmâ*, 2/88; Mizzî, *Tehzîb*, 27/454; Zehebî, *Tezkira*, 1/40.

⁹⁴⁵ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/456. Zehebî ise bazı farklarıyla birlikte O’nun nesebini şu şekilde zikretmiştir: “Mesrûk b. el-Ecda’ b. Mâlik b. Ümeyye b. Abdullah b. Mürr b. Selman (veya Selâmân) b. Ma’mer b. el-Hâris b. Sa’d b. Abdullah b. Vâdia’ b. Ömer b. Âmir b. Nâşih b. Dâfi’ b. Mâlik b. Cüşem b. Hâşid b. Cüşem b. Hayvân b. Nevf b. Hemdân”. Bk. Zehebî, *Siyer*, 5/24.

⁹⁴⁶ Yunus Emre Gördük, *Tâbiûn Döneminde Kur’ân Tefsiri Mesrûk b. el-Ecda’ Örneği*, (İstanbul: Siyer Yayınları, 2021), 38

⁹⁴⁷ Bu isim değişikliği kaynaklarda şu şekilde tahkiye edilmiştir: Mesruk Hz. Ömer’le karşılaşınca halife O’na adını sormuş ve O’da Mesruk b. Ecda’ olduğunu söylemiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer Ecda’nın şeytan anlamına geldiğini söyleyerek O’nun ismini Abdurrahman olarak değiştirmiştir. Bk. İbn Sa’d, *Tabakât*, 6/138-139

⁹⁴⁸ Zehebî, *Tezkiretü’l Huffâz*, 1/40; Zehebî., *Siyer*, 5/24.

⁹⁴⁹ Buhârî, *Târîhu Dimeşk*, 8/35; Ebû Bîşr ed-Dûlâbî, *el-Künâ ve’l-Esmâ*, 2/695; Ebû Nasr el-Buhârî el-Kelâbâzî, Ahmed b. Muhammed, *el-Hidâye ve’l-İrşâd fî Ma’rifeti Ehli’s-Sikati ve’s-Sedâd*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, 1986, 2/730.

⁹⁵⁰ İbn Sa’d, *Tabakât*, 6/139; Dûlâbî, *el-Künâ ve’l-Esmâ*, 2/695.

⁹⁵¹ Detaylı bilgi için bk. Ahmet Turan Yüksel, “Ubeydullah b. Ziyâd”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 57/29-30.

⁹⁵² İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/210.

⁹⁵³ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 57/437.

⁹⁵⁴ Bk. İbn Sa’d, *Tabakât*, 6/145; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 7/19; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 7/437-440; Nevevî, *Tehzîbu’l-Esmâ*, 2/88; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemal*, 7/457; Zehebî, *Siyer*, 5/26; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 6/230; el-Yâfi’î, Ebû Muhammed Afifuddîn Abdullah b. Es’ad, *Mir’âtu’l-Cinân ve ‘İbretü’l-Yakân*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1997, 1/112.

yaralanmış ve bu yara süreç içerisinde O'nun kambur kalmasına sebebiyet vermiştir.⁹⁵⁵ Yine aynı şekilde O, Hariciler'e karşı yürütmüş olduğu mücadelesinde Hz. Ali'nin yanında yer almış ve Nehrevan'da Haricîlere karşı savaşmıştır.⁹⁵⁶ Fakat Hz. Osman'ın katledildiği hadise de dahi olmak üzere Cemel ve Sıffin gibi kendi dönemde vuku bulan diğer hadiselerle iştirak etmemiş ve tarafsızlığı seçmiştir.⁹⁵⁷

Tarihi kaynaklarda aktarılan bazı haberlerden anlaşılmaktadır ki Mesrûk b. Ecda', maneviyatın ağırlıkta olduğu bir yaşam tarzını benimsemiş olmasına rağmen,⁹⁵⁸ ilim talebi ve doğru bilgiye ulaşma konusunda son derece istekli ve azimli olan bir kişiliğe sahiptir. Önde gelen öğrencilerinden birisi olan Şa'bî, O'nun bu yönünün şu şekilde tanıtmaktadır: “Yeryüzünün hiçbir bölgesinde, ilim öğrenmek için Mesrûk'tan daha fazla talepkâr olan bir kimse bilmiyorum.”⁹⁵⁹ Nitekim bir defasında O, hakkında farklı bilgiler duyduğu bir ayetin yorumunu öğrenmek için Basra'ya gitmiş, fakat bu bilginin kaynağı durumunda olan şahsı orada bulamamıştır. Araştırmaları neticesinde bu kişinin Şam'da olduğunu öğrenince derhal Kûfe'ye dönerek hazırlık yapmış ve Şam'a doğru yolculuğa çıkmıştır.⁹⁶⁰ O'nun hakkında adeta darb-ı mesel haline gelen şu söz ilme olan tutkunluğunu ve onu elde etme yönündeki gayretini açık bir şekilde ortaya koymaktadır: “Mesrûk bir harf öğrenmek için seyahat yapardı.”⁹⁶¹

Kûfe'deki tabiîn neslinin ilk tabakasından olan Mesrûk b. Ecda'⁹⁶² yaşadığı süreç içerisinde dört halife de dahil olmak üzere birçok sahâbiye mülâkî olmuş bir kimsedir. Dolayısıyla O'nun bu şehirdeki ilim mahfillerinde çok büyük bir kıymeti bulunmaktadır. Kendi döneminde Alkame b. Kays hariç tâbiîn tabakasından hiç kimse ona tercih edilmemiştir.⁹⁶³ Tarihi kaynaklarda O, ilmi yetkinliği itibariyle “imam”, “fakîh”, “muhaddis”, sıfatlarla anılmıştır. Adil Nüveyhid'in ifadesiyle Irak Tefsir Ekolü'nün en meşhur simalarından birisi de Mesrûk b. Ecda''dır.⁹⁶⁴ Hadîs otoriteleri

⁹⁵⁵ Bk. İbn Kuteybe, *Me'ârif*, 578; el-Medînî, *İlel*, 43.

⁹⁵⁶ Bağdâdî, *Târîhu Dimeşk*, 15/311; İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 57/401.

⁹⁵⁷ Bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/140.

⁹⁵⁸ Nevevî, *Tehzîbu'l-Esmâ*, 2/88.

⁹⁵⁹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 5/285; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/311; İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 57/405-406; Mizzî, *Tehzîb*, 27/454.

⁹⁶⁰ Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-Tecrîh*, II, 747; Ebû Nu'aym, *Hilyetü'l-Evliya*, 2/95.

⁹⁶¹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 5/285; İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî. *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fadlihi*. thk. Ebi'l-Eşbâl ez-Züheyrî. (Arabistan: Dâru İbn Cevzî, 1994), 1/396.

⁹⁶² Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'ât*, 8, 234.

⁹⁶³ Küçükkalay, *Abdullah b. Mes'ûd*, s. 104.

⁹⁶⁴ Âdil Nüveyhid, *Mu'cemü'l-Müfessirîn*, (Beyrut: Müessesetü Nüveyhid es-Sekâfiyye, 1988), 2/670.

tarafından tâbiûn neslinin en güvenilir ravilerinden birisi olarak kabul edildiği gibi ⁹⁶⁵ İbn Sîrin'in ifadesiyle O, Abdullah b. Mes'ûd'un ilmi mirasını sonraki döneme sağlam ve güvenilir bir şekilde intikal ettiren beş kişiden birisi olmuştur. ⁹⁶⁶

Mesrûk b. Ecda'nın ilmi birikiminin oluşmasında birçok sahabenin katkısı bulunmaktadır. Tarihi kaynaklarda O'nun görüşme fırsatı bulduğu ve bilgilerinden istifade ettiği sahabilerden bazıları şu şekilde kaydedilmiştir: Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Mes'ûd, Habbâb b. el-Eret, Übey b. Ka'b, Muâz b. Cebel, Abdullah b. Abbâs, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Amr b. el-Âs, Muğîre b. Şu'be, Ma'kil b. Sinan el-Eşca'î, Hz. Âişe, Ümmü Rûman, Ümmü Seleme, Sübey'atü'l-Eslemiyye. ⁹⁶⁷ Fakat Mesrûk'un ilmi zihniyetini şekillendiren asıl kişi son derece yakın olduğu ve uzun yıllar derslerine iştirak ederek kendisinden istifade ettiği Abdullah b. Mes'ûd olmuştur. Nitekim hadîs ve tefsir eserlerinde İbn Mes'ûd'un haberlerinin çoğunun onun kanalıyla aktarılmış olması bunun açık bir kanıtı niteliğindedir. Talebelerinin beyanına göre o, özellikle Kur'ân'la ilgili formasyonunu doğrudan İbn-i Mes'ûd'la yapmış olduğu derslerden kazanmıştır. ⁹⁶⁸ Kendi ifadesiyle önce bir surenin okunması, sonra o sure hakkında bazı bilgilerin verilmesi ve sonra da gün boyu o surenin yorumlanması şeklinde icra edilen bu derslerle ⁹⁶⁹ o, hocası İbn-i Mes'ûd'tan özellikle kıraat, tefsir ve fıkıh alanlarında usûl ve içerik olarak çok şey öğrenmiştir. Kendisine talebelik yapmış olan İbrahim en-Nehaî'nin, İbn-i Mes'ûd'a atıfla, Kûfe'de "Kur'ân okutan, fetva veren, insanlara sünneti öğreten ve reylerini insanlara açıklayan" beş kişiden birisi olarak onun ismini de zikretmiş olması, ⁹⁷⁰ onun, hocasından olan istifadesini ve ilmi seviyesini açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Mesrûk b. Ecda'nın ilmi konulardaki tutumu genel olarak hocası İbn-i Mes'ûd ve onun ders halkalarında yetişmiş diğer kişilerle benzer niteliktedir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi İbn Mes'ûd'un Kufe düşünce hayatına kazandırdığı her soruya

⁹⁶⁵ Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Zikru Esmâi't-Tâbiîn*, (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1985), 1/362.

⁹⁶⁶ Buhârî, *et-Târihu'l-Kebîr*, 8/36.

⁹⁶⁷ Bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 139; Buhârî, *Târihu Dimeşk*, 8, 35; Müslim b. el-Haccâc, *el-Künâ ve'l-Esmâ*, 1/642; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 8/396-397; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/456; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XV, 311; İbn Asâkir, *Târihu Dimaşk*, L7, 396, 399; LIX, 357; Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâ*, 2/88; Mizzî, *Tehzîb*, 27/452-453; Zehebî, *Siyer*, 5/24.

⁹⁶⁸ Ebu Nuaym verdiği bilgiye göre A'meş Hz. Peygamber'e kadar uzanan kıraat silsilesini zikrederken Mesruk'un ismine de yer vermektedir. Ebû Nu'aym, *Hilye*, 5/46.

⁹⁶⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/81.

⁹⁷⁰ İbn Asâkir, *Târihu Dimeşk*, 41/168-169

cevap vermekten ve bunun için özellikle Kur'ân ayetlerini yorumlamaktan kaçınmak şeklindeki tutum Mesrûk içinde geçerli olmuş ve O da her konuda görüş beyan etmekten olabildiğince kaçınmıştır.⁹⁷¹ Nitekim O'nun "Kumaşını (bohçanı) ancak onu arzu eden kimselerin yanında yayıp ortaya ser!"⁹⁷² sözü, ilmi meseleleri ancak ehil kimselerle müzakere alanına getirdiğini göstermektedir. Fakat ömrünün uzun ve görüştüğü sahabe sayısının çok olması, ekolünün diğer temsilcilerine göre kendisinden daha fazla rivayet aktarılmasına sebebiyet vermiştir. Mesrûk'un biyografisi ve ilmi mirasıyla ilgili kapsamlı bir araştırma yapan Yunus Emre Gördük'ün ifadesine göre hadis, tefsir ve diğer tarihi eserlerde O'na isnat edilerek kaydedilmiş binlerce bilgi bulunmaktadır.⁹⁷³ Muhtelif alanları kapsayan bu bilgilerden tefsire ait olanlar ise yaklaşık 500 adettir. İnanç, ibadet, ahlak, esbâb-ı nüzûl, nâsih-mensûh, surelerin faziletleri vb. pek çok alt başlığı hâvi bu örnekler O'nun tefsir birikimini gösterdiği gibi aynı zamanda bize hicri 1. asır Kûfe tefsir faaliyetlerinin genel bir görünümünü sunmaktadır.

2.6.2.2.2. Tefsîr Anlayışı

Klasik kaynaklara Mesrûk'a isnat edilerek aktarılmış pek çok tefsir örneği bulunmaktadır. Bu rivayetlerden bir kısmı sahabe kavillerinden oluşmuş olsa da diğerleri bizzat O'nun kendi yorumlarını ihtiva etmektedir. Kur'ân ve mahiyeti, vahyin tarihsel bağlamı, bazı surelerin fazileti, ayetlerin genel mefhumu, kelime tahlili, fikhî ahkâm, kıraat farklılıkları ve israiliyyat gibi farklı alanları kapsayan bu yorumlarında O, bazı istisnaları bulunmakla birlikte,⁹⁷⁴ genel olarak İbn-i Mes'ûd tarafından temellerini atılan Kûfe tefsir anlayışına bağlı kalmıştır. Buna göre Mesrûk'un yöntem ve kaynak olarak Kur'ân yorumunda takip ettiği yolu şu şekilde izah edebiliriz. Öncelikle O, uzun yıllar talebesi olduğu İbn-i Mes'ûd başta olmak üzere görüşmüş olduğu birçok sahabiden Kur'ân'ın nüzûl aşamasında sabit olan anlamlarıyla ilgili pek çok bilgi öğrenmiş ve bu bilgileri sıklıkla tefsir faaliyetlerinde kullanmıştır. Nitekim tefsir mirası incelendiğinde görülmektedir ki O, Kur'ân yorumlarının neredeyse yarısını sahabe kavillerine dayandırmıştır. Dolayısıyla tefsir faaliyetlerinde O'nun

⁹⁷¹ Bu konuda bir örnek için bk. el-Âcûrrî, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hüseyin b. Abdullah el-Bağdâdî, *Ahlâku'l-Ulemâ*, (Arabistan: Rîâsetu İdârâtî'l-Buhûsî'l-İlmiyye, ts.), 103.

⁹⁷² Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflîh b. Muhammed el-Makdisî er-Râmînî, *el-Âdâbu's-Şer'iyye*, (Mısır: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 2/108.

⁹⁷³ Gördük, *Mesrûk b. Ecdâ'*, 134.

⁹⁷⁴ Bu konudaki bir örnek için bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 22/102-103; Suyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûrû'l-Mensûr*, 7/439.

ağırlıklı olarak rivayet yöntemine meyletmiş olduğunu göstermektedir. Bu çerçevede O'nun ortaya koyduğu tefsir örnekleri genellikle şu konularla ilgili olmuştur: Kur'ân'ın mahiyeti,⁹⁷⁵ Arza-i Ahira,⁹⁷⁶ surelerin fazileti,⁹⁷⁷ nüzûl sürecinde yaşanan bazı hadiseler,⁹⁷⁸ ayetlerin indiriliş sebepleri,⁹⁷⁹ nâsih-mensûh,⁹⁸⁰ kelime izahı,⁹⁸¹ ayetin genel anlamı,⁹⁸² fikhî ahkâm,⁹⁸³ kıraat.⁹⁸⁴

Mesrûk b. Ecda çok sık olmamakla birlikte Kur'ân yorumunda rey ve içtihada da yer vermiştir. Ayetin tamamını ya da bir kısmı veya o ayette zikredilen bir kelimeyi kapsayan bu tarz yorumlarında O, rivayet bilgisi, kıraat ve Arap edebiyatı gibi karinelerden yararlanmıştır. Tarihi eserlerde O'nun rey kullanarak gerçekleştirdiği birçok örnek bulunmakla birlikte biz maksadı anlaşılır kılmaya yeteceğini düşündüğümüz bazı örnekleri zikretmekle yetineceğiz. Ayetin genel muhtevasını izah

⁹⁷⁵ Ebu'l-Kâsım el-Becelî, Temmâm b. Muahmmmed er-Râzî ed-Dımaşkî, *el-Fevâid*, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1991), 1/132; el-Müstağfirî, Ebu'l-Abbâs Ca'fer b. Muhammed b. el-Mu'tezz en-Nesefî, *Fedâilü'l-Kur'ân*, (Beyrut : Dâru İbn Hazm, 2008), I, 305; İbn Sem'ûn, *Emâlî*, 287; İbn Batta, *el-İbâne*, 5/240; Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin. *el-Esmâu ve's-sıfât*. thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî. (Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 1993) 1/589; Beyhakî, *Şu'abu'l-İman*, 3/541.

⁹⁷⁶ Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, 4/203 (No.3624).

⁹⁷⁷ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, 2/214; Ebû Nu'aym, *Hilyetü'l-Evliya*, 8/129; Dârimî, *Sünen*, 4/2137 (No.3436); Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 5/5; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 9/199; Kurtubî, *el-Câmi'*, 17/194; İbn Âdil, *el-Lübâb*, 18/450; Suyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûrû'l-Mensûr*, 8, 40; Bursevî, İsmail Hakkı b. Mustafâ el-İstanbûlî el-Hanefî el-Halvetî, *Rûhu'l-Beyân*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, tsz.), 9/344.

⁹⁷⁸ Bezzâr, *el-Bahrü'z-Zehhâr*, 5/352 (No.1984); Serrâc, *Müsned*, 69; Ebû İshâk Rûknüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el-İsferâyînî, *Müstahracu Ebî Avâne*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1998), 2/452 (No.3792).

⁹⁷⁹ Târîhi eserlerde Mesruk b. Ecda'ya isnat edilerek birçok sebep-i nüzûl rivayeti aktarılmıştır. Bazı örnekler ise şu şekildedir: Bakara suresi 256. ayetinde yer alan “لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ” ifadesinin nüzûl sebebiyle ilgili bk. el-Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mesûd b. Muhammed b. el-Ferrâ, *Me'âlimu't-Tenzil fî Tefsîri'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsî'l-Arabî, 1998), 1/350. Ayrıca bk. Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 2001), 1/231; İbn Âdil, *el-Lübâb*, 4/329. Nisa suresi 69. ayetin nüzûl sebebiyle ilgili bk. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 6/324; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 8/534; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 3/997. İsra suresi 85. ayetle ilgili bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 7/13-14 (No.3898); Bezzâr, *el-Bahrü'z-Zehhar*, 5/332 (No.1955); Ebû Ya'lâ, *Müsned*, 4/380 (No.2501).

⁹⁸⁰ Metni mensûh, hükmü bâkî kalan bir örnek için bk. Ebû Ya'lâ, *Müsned*, 7/438 (No.4460); Semerkandî, *Tenbihu'l-Gâfilîn*, 222.

⁹⁸¹ Bakara suresi 228. ayetindeki “ilâ” kelimesinin izahıyla ilgili bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4/480. Bakara suresi 238. ayetindeki “فَأَنتَ” kelimesinin izahı için bk. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 2/449. Âl-i İmran suresi 72. ayetinde zikredilen “يَرْجِعُونَ” ifadesinin izahı için bk. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 2/680. Nisa suresi 31. ayetinde yer alan “كَبَائِرَ” kelimesinin izahı için bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 8, 233; İbnü'l-Münzir, *Tefsîrû'l-Kur'ân*, 2/670; Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, 2/354; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2/281.

⁹⁸² Bu konudaki örnekler için bk. Gördük *Mesrûk b. Ecdâ'*, 303.

⁹⁸³ Bakara suresi 230. ayetinde yer alan “زُجَّاجًا غَيْرَ” ifadesinin tefsiri için bk. Kurtubî, *el-Câmi'*, 3/150-151; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhîr*, 2/477. Bakara 235. ayetin tefsiriyle ilgili bk. İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, 1/317-318. Ayrıca bk. Kurtubî, *el-Câmi'*, 3/194; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/640-641.

⁹⁸⁴ Mesrûk Abdullah b. Mes'ûd'un Hud suresi 41. ayetini “مَجْرَاهَا وَمرسأها” şeklinde okuduğunu rivayet etmektedir. Bk. Süfyân es-Sevrî, *Tefsîru Süfyân*, s. 129. Hud suresi 42. ayetinde yer alan “تَجْرِي” lafzını ise (meçhul fiil siygasıyla) “تُجْرِي” şeklinde okuduğunu rivâyet etmiştir.

sadedinde zikredeceğimiz birinci örnek Bakara suresi 173. ayetiyle ilgilidir.⁹⁸⁵ Ölü eti, kan ve domuz eti gibi yenilmesi haram olan şeylerin sayıldığı bu ayeti o, bir başka açıdan muhtevaya dahil edilebilecek şu şekildeki bir yorumla tefsir etmektedir: “Kim mecburiyet durumunda kalır da (leş, kan ve domuz eti gibi âyette yasaklanan şeylerden zaruret miktarınca) yemez, içmez sonra da ölürse cehenneme girer.”⁹⁸⁶ O’nun rey ve içtihat izhar ederek yoruma tabi tuttuğu bir diğer ayet ise Bakara suresi 196. ayettir.⁹⁸⁷ Ayetin başlangıcında yer alan “وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ” ifadesinden hareketle o, Umre ibadetinin de hac ibadeti gibi farz olduğuna hükmetmiştir.⁹⁸⁸ Oysa ayette talep edilmekle birlikte Umre, icmaen farziyyet kazanmış bir ibadet değildir. Üstadı İbn-i Mes’ûd da dahil olmak üzere birçok kişi bu ibadeti sünnet olarak kabul etmiştir.⁹⁸⁹ Buna rağmen Mesrûk, Umre’yi ayetin başlangıcında yer alan ve vücutbiyyet gerektiren emir kipindeki “أَتِمُّوا” lafzının kapsamına dahil ederek bu ibadetin farz olduğunu söylemiştir. Bu çerçevede zikredebileceğimiz bir diğer örnek ise Ankebût suresinde yer almaktadır. “Ey inanmış kullarım! Benim yarattığım yeryüzü geniştir. O halde güven içinde olacağınız yere gidip yalnız bana kulluk edin”⁹⁹⁰ şeklinde bir anlam içeriğine sahip olan bu ayetteki hicreti Mesruk, zalim yöneticiyle ilişkilendirmiş ve hicretin zulmün engellenememesi durumunda tavsiye edildiğini söylemiştir.⁹⁹¹

Ayetin bir kısmının tefsir edilmesine dair zikredilebilecek örnek ise Bakara suresi 231. ayetindeki “وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَازًا” ifadesidir.⁹⁹² Bu ifadeyle boşanılmış

⁹⁸⁵ Ayetin metni şu şekildedir:

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنَازِيرِ وَمَا أَهَلَ بِهِ لَغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

⁹⁸⁶ Bk. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-Azîm*, 11/93. Ayrıca bk. Ma’mur b. Ebî ‘Amr Râşid el-Ezdî, *el-Câmi’*, el-Mektebü’l-İslâmî, Beyrut, 1983, 10/413; İbn Âdil, *el-Lübâb*, 3/179.

⁹⁸⁷ Ayetin lafız ve mana içeriği şu şekildedir:

وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَخْلِفُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فِدْيًا ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةً إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

Haccı da, umreyi de Allah için tamamlayın. Eğer (düşman, hastalık ve benzer sebeplerle) engellenmiş olursanız artık size kolay gelen kurbanı gönderin. Bu kurban, yerine varıncaya kadar başlarınızı tıraş etmeyin. İçinizden her kim hastalanır veya başından rahatsız olursa (tıraş olmak zorunda kalırsa) fidye olarak ya oruç tutması, ya sadaka vermesi, ya da kurban kesmesi gerekir. Güvende olduğunuz zaman hacca kadar umreyle faydalanmak isteyen kimse, kolayına gelen kurbanı keser. Kurban bulamayan kimse üçü hacda, yedisi de döndüğünüz zaman (olmak üzere) tam on gün oruç tutar. Bu (durum), ailesi Mescid-i Haram civarında olmayanlar içindir. Allah’a karşı gelmekten sakının ve Allah’ın cezasının çetin olduğunu bilin.

⁹⁸⁸ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 3, 11. Ayrıca bk. Vâhidî, *Basît*, 4/6; Suyûtî, *ed-Dürri’l-Mensûrî’l-Mensûr*, 1/504.

⁹⁸⁹ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, 2/255.

⁹⁹⁰ Bk. el-Ankebût 29/56

⁹⁹¹ es-Senâmi, Ömer b. Muhammed b. ‘Avd, *Nisâbu’l-İhtisâb*, (y.y., b.y., ts), 309.

⁹⁹² Ayetin tam metni ve anlamı şu şekildedir:

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرَخُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَازًا لِتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوعًا وَادْكُرُوا أَنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ عَلِيمٌ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

olmasına rağmen iddet süresince evde tutulan eşe eziyet edilememesi dile getirilmektedir. Mesrûk b. Ecda' ayette menedilen bu eziyeti, karısını boşayan kişinin tam iddeti bitecekken tekrar ona geri dönmesi ve onu boşayıp salıvermemesi şeklinde yorumlamaktadır. Tekrar etmesi halinde ise bu durumun Yüce Allah'ın ayetlerini alaya almak anlamına geleceğini söylemektedir.⁹⁹³ Mesrûk b. Ecda'nın reyine bağlı olarak gerçekleştirdiği kelime izahlarına dair bazı örnekler ise şu şekildedir: Bakara suresinde yer alan “لَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ”⁹⁹⁴ ayetindeki “فَاءُ” ifadesini O, cima olarak yorumlamıştır.⁹⁹⁵ Buna göre ayetin anlamı şu şekilde olmuştur: “Kadınlara yaklaşmamaya yemin eden kişiler için dört ay beklemek vardır. Şayet cima ederlerse (yeminlerinden dönerlerse) muhakkak ki Allah çok bağışlayıcı ve merhamet edicidir.” Bu çerçevede O'ndan aktarılan bir başka tefsir örneği ise Bakara suresi 238. ayetiyle ilgilidir. Bu ayette yer alan “حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ” (Namazlarınızı koruyun!) ifadesindeki “حَافِظُ” (korumak) kelimesini O, “namazları vaktinde kılmak ve ihmal etmemek” şeklinde yorumlamıştır.⁹⁹⁶ Kelime izahlarıyla ilgili Mesrûk'tan aktarılmış son örneğimiz ise, Âl-i İmran suresi 92 ayette yer almaktadır.⁹⁹⁷ Bu ayette yer alan “الْبِرِّ” kelimesini O, cennet olarak yorumlamıştır.⁹⁹⁸

Mesrûk b. Ecda'nın tefsir anlayışına dair dile getirebileceğimiz bir başka husus ise onun bu faaliyetindeki fikhî yönelimle ilgilidir. Bilindiği gibi hicri ilk iki asırda Kûfe'deki ilmi faaliyetlerin en bariz vasıflarından bir tanesi şer'î ahkâmla ilgili olarak rey ve içtihadı çok fazla önem vermiş olmasıdır. Şehrin sosyokültürel yapısı ve buna bağlı ihtiyaçlarıyla da yakından ilişkisi bulunan bu durumun bu şehirdeki ilmi çalışmalarda aslî bir unsur haline gelmesindeki temel sebep, kurucu şahsiyet olarak İbn Mes'ûd'un ortaya koyduğu ilmi perspektiftir. Önceki kısımlarda da ifade edildiği

عَلَيْهِمْ

شَيْءٍ

Kadınları boşadığınız ve onlar da bekleme sürelerini bitirdikleri zaman, ya onları iyilikle tutun yahut iyilikle bırakın. Haklarına tecavüz edip zarar vermek için onları tutmayın. Bunu kim yaparsa kendine zulmetmiş olur. Sakın Allah'ın âyetlerini eğlenceye almayın. Allah'ın üzerinizdeki nimetini, size öğüt vermek için indirdiği Kitab'ı ve hikmeti hatırlayın. Allah'a karşı gelmekten sakının ve bilin ki Allah her şeyi hakkıyla bilendir.

⁹⁹³ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 2/426; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Zâdû'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, thk. Abdürrazzâk el-Mehdî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 2001), 1/205; Suyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûrî'l-Mensûr*, 1/682.

⁹⁹⁴ el-Bakara 2/226

⁹⁹⁵ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4/467.

⁹⁹⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 5/168.

⁹⁹⁷ Ayetin metni şu şekildedir: “لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ”

⁹⁹⁸ İbnü'l-Münzir, *Tefsîrû'l-Kur'ân*, 1/ 284. Ayrıca bk. Vâhidî, *Vasît*, 1/463; Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 1/340.

gibi O, ilmi meselelerde sıklıkla görüş beyan etmeyi hoş karşılamamakla birlikte⁹⁹⁹ fikhî meselelere çok fazla ehemmiyet vermiş ve gerektiğinde rey ve içtihadıyla hüküm vermekten çekinmemiştir. Mesrûk'un beyanıyla O, mescitte talebelerine Kur'ân okutur daha sonra ise bir kenara oturarak insanlara fetvâ verirdi.¹⁰⁰⁰ İşte İbn-i Mes'ûd'un fıkha olan bu ilgisi buradaki tefsir çalışmalarının ağırlıklı olarak ahkam ihtiva eden ayetlerle ilgili olmasını sağlamıştır. Daha önce Alkame b. Kays'ta örneğini gördüğümüz bu durumun Mesrûk b. Ecda'nın tefsir faaliyetlerindeki tezahürü de aynı şekilde olmuştur.¹⁰⁰¹ Bu çerçevede O'nun ortaya koyduğu yorumlardan bazıları şu şekildedir: Yeminlerdeki sorumluluğun dile getirildiği Bakara suresi 225¹⁰⁰² ve Mâide suresi 89.¹⁰⁰³ ayetleriyle alakalı kendisine sorulan “günah işlemek üzere yemin eden kişiye yeminini bozması durumunda kefaret gerekir mi” şeklindeki bir soruya O, “Şeytanın adımlarına uymadığı için bir de kefaret mi verecek? Ona kefaret gerekmez.” diye cevap vermiş¹⁰⁰⁴ ve ayetin lafzında açık bir şekilde yer almamasına rağmen ma'siyet için edilen yeminin hükmünü açıklamıştır. Bu çerçevede O'ndan aktarılan bir diğer tefsir örneği ise Nisa suresi 92. ayetle ilgilidir.¹⁰⁰⁵ Hata ile adam öldürmenin konu edildiği bu ayette böyle bir durumun vuku bulması halinde maktulün müslüman

⁹⁹⁹ Dârimî, *Sünen*, 1/282 (No.176-177).

¹⁰⁰⁰ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, 2/294.

¹⁰⁰¹ Muhtelif konularla ilgili kendisinden aktarılan tefsir rivayetlerinin içerisinde ayet ve kelime izahlarından sonra sayısal olarak en fazla oran ahkam ayetlerine aittir.

¹⁰⁰² Ayetin lafız ve mana içeriği şu şekildedir:

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّعْنِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ

Allah, sizi kasıtsız yeminlerinizden dolayı sorumlu tutmaz, fakat sizi kalplerinizin kazandığı (bile bile yaptığınız) yeminlerden sorumlu tutar. Allah, çok bağışlayandır, halimdir. (Hemen cezalandırmaz, mühlet verir.)

¹⁰⁰³ Ayetin lafız ve mana içeriği şu şekildedir:

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّعْنِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَوْ هَلِيمٌ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

Allah, boş bulunarak ettiğiniz yeminlerle sizi sorumlu tutmaz. Ama bile bile yaptığınız yeminlerle sizi sorumlu tutar. Bu durumda yeminin keffareti, ailenize yedirdiğinizin orta hâllisinden on yoksulu doyurmak, yahut onları giydirmek ya da bir köle azat etmektir. Kim (bu imkânı) bulamazsa, onun keffareti üç gün oruç tutmaktır. İşte yemin ettiğiniz vakit yeminlerinizin keffareti budur. Yeminlerinizi tutun. Allah, size âyetlerini işte böyle açıklıyor ki şükredesiniz.

¹⁰⁰⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4/441. Ayrıca bk. İbn Âdil, *el-Lübâb*, 4/92.

¹⁰⁰⁵ Ayetin lafız ve mana içeriği şu şekildedir:

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَظْلِلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَّةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَّةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا

Bir mü'minin bir mü'mini öldürmesi olacak şey değildir. Ancak yanlışlıkla olması başka. Kim bir mü'mini yanlışlıkla öldürürse, bir mü'min köleyi azat etmesi ve bağışlamadıkları sürece ailesine diyet ödemesi gerekir. (öldürülen kimse) mü'min olur ve düşmanınız olan bir topluluktan bulunursa, mü'min bir köle azat etmek gerekir. Eğer sizinle kendileri arasında antlaşma bulunan bir topluluktan ise ailesine verilecek bir diyet ve mü'min bir köle azat etmek gerekir. Bunlara imkân bulamayanın, Allah tarafından tevbesinin kabulü için iki ay art arda oruç tutması gerekir. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.

ve ailesinin de anlaşmalı olup olmadığına bağlı olarak köle azat etmek ve fidye ödemek gibi cezalar dile getirilmiştir. Bu imkandan mahrum olanların ise peş peşe iki ay oruç tutması istenmiştir. Fakat oruç konusunun dile getirildiği “فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ” ifadesi peş peşe iki ay oruç tutmanın sadece köle azadından yoksun olanları mı kapsadığı yoksa bununla birlikte aynı anda diyeti de gerektirip gerektirmediği noktasında farklı yorumlara konu edilmiştir. Mesrûk b. Ecda’ iki ay peş peşe oruç tutmayı gerektiren bir husus olarak aynı anda ikisinden de mahrum olmayı dile getirmiştir.¹⁰⁰⁶

Mesrûk b. Ecda’nın tefsir faaliyetlerinde öne çıkan bir diğer husus ise kıraatlardır. O’ndan aktarılan tefsir müktesebatının içerisinde yaklaşık 27 adet kıraat farkını içeren rivayet bulunmaktadır.¹⁰⁰⁷ Bir kısmı İbn-i Mes’ûd’a isnat edilerek aktarılmış olan bu rivayetlerde incelendiğinde görülmektedir ki Mesruk b. Ecda’nın tefsir faaliyetlerinde kıraat olgusu yorumu sevk edecek bir amil olarak konumlandırılmaktadır. Zira O’nun gündeme getirmiş olduğu kıraat farkları daha ziyade manaya etkisi bulunan harf ve hareke değişiklikleriyle ilgilidir. Örneğin bazı kıraat imamlarının “إِنَّ هَذَا لَسِحْرٌ مُبِينٌ” şeklinde okudukları¹⁰⁰⁸ Yunus suresi ikinci ayetini O, “إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ مُبِينٌ” olarak tilavet etmektedir.¹⁰⁰⁹ Buna göre birinci okuyuşta müşriklerin yalanladıkları vahiy, Mesruk b. Ecda’ ve O’nunla aynı kıraat veçhini benimsemiş diğer alimlerin okuyuşuna Hz. Peygamber olmaktadır.

2.6.2.2.3. Kûfe Tefsir Ekolünün Gelişimine Katkısı

Önceki kısımlarda hayatı, ilmi kişiliği ve tefsir anlayışıyla ilgili bilgiler verdiğimiz Mesrûk b. Ecda’nın Kûfe tefsir Ekolü’nün gelişimine olan katkısı ise şu şekilde özetleyebiliriz. Her şeyden önce Mesrûk b. Ecda’, Kur’ân’ın nüzulüne şahitlik eden ve bütün yönleriyle O’nu bizzat Hz. Peygamber’den işiten sahâbenin mümtaz öğrencilerinden birisidir. Bu durum O’nu, Kûfe’deki tefsir çalışmaları açısından önemli bir noktaya taşımıştır. Şöyle ki bir ilim talibi olarak sahabeyle olan bu yakın mesaisi O’nu bir yandan Kur’an’ın tarihsel bağlamına ve bu bağlamda ortaya çıkan referans seviyesindeki ilk anlamına vakıf kılarken diğer yandan bu bilgiler üzerine inşa ettiği çalışmalarla Kûfe’de tefsir faaliyetlerinin gelişmesine ve yaygınlık kazanmasına

¹⁰⁰⁶ Taberî, *Câmiu ’l-Beyân*, 9/55-56; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 3/1035; Suyûtî, *ed-Dürri ’l-Mensûr*, 2/622.

¹⁰⁰⁷ Gördük, *Mesrûk b. Ecdâ*, 354

¹⁰⁰⁸ Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru ’l-Muhît*, 6/10.

¹⁰⁰⁹ Taberî, *Câmiu ’l-Beyân*, 15/17. (İslam aleminde en yaygın kıraat olan Âsım kıraatinde de âyetin okunuşu bu şekildedir.)

vesile olmuştur. Ayrıca O, tâbiîn kuşağındaki diğer temsilcilerde olduğu gibi, hocası İbn-i Mes'ûd'a mülâzemet ederek gerçekleştirdiği bu çalışmalarla Kûfe tefsir anlayışının diğerlerinden ayrılan nev'i şahsına münhasır karakterinin korunmasında önemli bir rol icra etmiştir.

İbn-i Mes'ûd'tan sonra Kûfe ilim dünyasında şöhret kazanan ve her birisi onun bu şehirde inşa ettiği ilmi mirasın temsilcisi konumunda bulunan altı kişiden bir tanesi de Mesrûk b. Ecda'dır.¹⁰¹⁰ Dolayısıyla Mesrûk bu şehirdeki ilmi çalışmaların kökleşmesinde temel bir umde mesabesindedir. Fakat onun bu şehirdeki ilmi çalışmalara olan katkısı diğerlerinden farklı bir karakter arz etmektedir. Şöyle ki, usûl ve içerik olarak asıl ilmi formasyonunu İbn-i Mes'ûd'tan kazanmış olsa da O, görüşmüş olduğu birçok sahabiden bir kısmı tefsirle ilgili olan pek çok bilgi edinmiş ve bunları Kûfe'deki ilmi faaliyetlerinde kullanmıştır. Rivayet kategorisinde yer alan bu bilgileriyle O, bir yandan Kûfe ilim müktesebatını zenginleştirirken diğer yandan bu ekolü rivayet bilgisi açısından dengelemiştir. Nitekim kendisinin de içerisinde yer aldığı ilk tabakadan sonra bu şehirdeki çalışmalar Şa'bî'nin temsil ettiği rivayet ve İbrahim Nehaî'nin temsil ettiği dirayet formuyla iki çeşit yönelim göstermesine rağmen birbirlerini hiçbir zaman dışlamamıştır.

Mesrûk b. Ecda' İbn Mes'ûd'la olan hoca-talebe ilişkisini kendi döneminde de sürdürerek Kûfe havzasında birçok alimin yetişmesine öncülük etmiştir. Çok fazla kişi kendisine öğrencilik yapmış olmasına rağmen kendisinden en fazla istifade eden ve şöhret bulan öğrencileri şu kişilerden oluşmaktadır: Ebu'd-Duhâ Müslim b. Subeyh el-Hemdânî, Âmir eş-Şa'bî, Ebû Vâil Şakîk b. Seleme, Abdullah b. Mürre, Ebû İshâk es-Sebî'î, Eyyûb b. Hânî, İbrâhim en-Neha'î, Yahyâ b. el-Cezzâr, Yahya b. Vessâb, Saîd b. Cübeyr, Enes b. Sîrîn, , Ebû İshâk el-Hemdânî, Mekhûl eş-Şâmî, Ubeyd b. Nudayle (Nadle), Ebu's-Şa'sâ Süleym b. Esved el-Muhâribî, Ubeydullah b. Abdullah b. Ukbe, Ebu'l-Ahvas Avf b. Mâlik b. Nadle el-Cüşemî, Hibâl (veya Himâl) b. Rûfeyde, Müslim el-Batîn, İyâs b. 'İbâd, Câbir b. Yezîd, Yezîd b. Zeyd es-Süvâî, Ubeyd b. Fadîle, Abdurrahman b. Abdullah b. Mes'ûd, Ammâre b. Umeyr, el-Kâsım b. Abdurrahman b. Abdullah b. Mes'ûd, Muhammed b. el-Müntaşir, Muhammed b. Neşr el-Hemdânî ve Kumeyr bint Amr.¹⁰¹¹

¹⁰¹⁰ Beyhakî, *el-Medhal*, 164, 167.

¹⁰¹¹ Bk. Buhârî, *Târîh*, 8/35; Müslim, *el-Künâ ve'l-Esmâ*, 1/642; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 2/261, 281, 498; 8/397; İbn Hibban, *es-Sikât*, 6/55; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/311; Hatîb el-Bağdâdî,

2.6.2.3. el-Esved b. Yezid (öl. 75/694)

2.6.2.3.1. Hayatı ve İlmi Kişiliği

Kaynaklarda adı El-Esved b. Yezîd b. Kays b. Abdullah b. Mâlik b. Alkame b. Selâmen b. Kehl b. Bekr b. Avf b. Nehai¹⁰¹² olarak kaydedilmiş olan Esved b. Yezîd aslen Yemenlidir. Tam olarak ne zaman doğduğu bilinmemekle birlikte Muaz b. Cebel'e mülâkî olduğunu bildiren haberlerden anlaşıldığına göre¹⁰¹³ O, gençlik döneminin ilk yıllarına kadar Yemen'de yaşamıştır. Irak bölgesinin fethedilip Kûfe şehrinin kurulmasıyla da bu şehre göç etmiş ve sonraki yaşamını bu şehirde devam ettirmiştir.¹⁰¹⁴ Tarihi eserlerde bildirildiğine göre O, risâlet dönemini müslüman olarak idrak etmiş fakat Hz. Peygamber'i görememiştir.¹⁰¹⁵ Bu sebeple kendisi muhadramûndan sayılmıştır.¹⁰¹⁶

Ebu Amr¹⁰¹⁷ ve Ebu Abdurrahman¹⁰¹⁸ şeklinde iki adet künyesi bulunan Esved b. Yezid'in tâbiîn neslinin ikinci tabakasından olduğu söylenmiştir.¹⁰¹⁹ Yaşça kendisinden küçük olmasına rağmen bu neslin kendisi gibi Kûfe'deki önemli temsilcilerinden birisi olan Alkame b. Kays'ın kardeşinin oğlu olarak yeğeni durumundadır.¹⁰²⁰ bu tabakanın Kûfe'deki en önemli temsilcilerinden birisi olarak kabul edilmiştir.¹⁰²¹ Bir başka meşhur akrabası ise kız kardeşinin oğlu olan İbrahim en-Nehaî'dir¹⁰²² ki Kûfe Tefsir Ekolü temsilcilerinden birisi olarak ilerleyen kısımlarda hayatı detaylıca incelenecek olan bu zat İbn-i Mes'ûd'tan itibaren bu coğrafyada temekkün etmiş ilmi mirasın kendi dönemindeki en büyük temsilcisi olarak kabul edilmiştir.

Tarihi kaynaklarda yer alan bilgiler genel olarak Esved b. Yezid'in siyasi hadiselerle pek karışmadığını bildirmektedir. Veki' ilk dönem müslümanlar arasında

el-Müttefik ve'l-Müfterik, (Dımaşk: Dâru'l-Kâdirî, 1997), 3/2019; İbn Asâkir, *Tarîhu Dımaşk*, 57/396; Nevevî, *Tehzibü'l-Esmâ*, 2/88; Mizzî, *Tehzib*, 27/452; Zehebî, *Siyer*, 5/24.

¹⁰¹² İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/70; İbn Hibban, *es-Sikât*, 4/31; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, 1/234

¹⁰¹³ İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/134.

¹⁰¹⁴ el-İsfahânî, *Siyeru's-Selefi's-Sâlihîn*, 4/1856

¹⁰¹⁵ İbnül Adim, *Buğye*, 4/1853

¹⁰¹⁶ Saffet Köse, "Esved b. Yezîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 1995), 11/441-442.

¹⁰¹⁷ İbn-i Hibbân *es-Sikât*, 4/31; İsfahânî, *Siyeru's-selef*, 690; İbnül Cevzi *Sıfetu's-safve*, 2/14

¹⁰¹⁸ İbnül Adim, *Buğye*, 4/1853

¹⁰¹⁹ Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî' Muhammed Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Ma'rifetu ulûmil-hadîs* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1977), 42.

¹⁰²⁰ İbn Ebu Hayseme, *Târih*, 3/62; İsfahânî, *Siyeru's-selef*, 689; İbnül Cevzi, *Sıfetu's-Safve*, 2/14; İbnül Adim, *Buğye*, 4/1854

¹⁰²¹ İsfahânî, *Siyeru's-selef*, 1/690; İbnül Adim, *Buğye*, 4/1856

¹⁰²² İbn Hayseme *Târih*, 3/80; İsfahânî, *Siyeru's-selef*, 690; İbnül Adim, *Buğye*, 4/1857

baş gösteren ihtilaflarda tarafsızlığını koruyan dört sahabenin ismini saydıktan sonra tabiin tabakasından bu kişilere şahit olup da pozisyonunu ona göre ayarlayan ve hadiselerle karışmayan dört kişinin bulunduğunu söylemektedir ki bu çerçevede O'nun ismini zikrettiği kişilerden birisi de Esved b. Yezid'tir.¹⁰²³ Fakat bir başka bilgiye göre O, Sıffin savaşına şahit olmuş ve Hz. Ali'nin ordusunun içerisinde yer aldığı halde bu savaşa katılmıştır.¹⁰²⁴

Biyografik verilerin yer aldığı tarih ve tabakât türü eserlerdeki bilgilere göre Esved b. Yezid son derece dindar olan bir kişiliğe sahiptir.¹⁰²⁵ Günlerin uzun ve sıcak olmasına aldırmaaksızın yolculuk zamanları da dahil olmak üzere sürekli olarak oruçlu olmaya çalışmıştır.¹⁰²⁶ Öyle ki, kendisiyle birçok defa yolculuk yapmış olan kişilerin ifadesine göre, bazen onun sıcaktan rengi değişir, dili kararır ve konuşamayacak hale gelirdi.¹⁰²⁷ Kendisini uyardıklarında ise “vücudumun ahirette rahat etmesini istiyorum diyerek” orucuna devam ederdi.¹⁰²⁸ İbrahim en-Nehaî onun namaza düşkünlüğünü ise şu şekilde aktarır: “Esved’le beraber Mekke’ye doğru yolculuk yapıyorduk. Namaz vaktinin girdiğini anladığında ister sert bir kayalığın üzerine denk gelsin isterse ayağı yokuş yukarı veya aşağı olsun devesini durdurup namazını kılardı.”¹⁰²⁹ Birçok kaynakta O'nun hac veya umre için 80 defa yolculuğa çıktığı bildirilmiştir.¹⁰³⁰ İşte bu vasıfları sebebiyle O, Kufe'nin sekiz zahidinden birisi olarak anılmıştır.¹⁰³¹ Kendisiyle sık bir şekilde görüştüğü Hz. Aişe O'nu bu yönünü çok takdir eder ve şöyle derdi: “İrak'ta Esved'ten daha fazla beni hayrete düşüren bir kimse yoktur”¹⁰³²

Çocukluk ve gençlik yıllarıyla ilgili çok fazla bilgi bulunmasa da kaynaklarda yer alan diğer bilgilerden özellikle Kûfe'ye yerleştikten sonra ilim ve amel yönünden oldukça aktif bir yaşam sürdürmüş olduğu anlaşılan Esved b. Yezid, hicrî 75 yılında bu dünyaya veda etmiştir.¹⁰³³ Vefat ettiği yer ise ittifakla söylendiğine göre Kûfe'dir.

¹⁰²³ İbnü'l-Adîm, *Buğye*, 4/1854

¹⁰²⁴ İbnü'l-Adîm, *Buğye*, 4/1853

¹⁰²⁵ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 13/65; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilhâdî, *Tabakâtü ulemâi'l-Hadîs*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 1996), 1/105;

¹⁰²⁶ İbn Abdilhâdî, *Tabakât*, 1/106

¹⁰²⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/134

¹⁰²⁸ İbn Ebu Şeybe, *Musannef*, 7/150 (No. 24888); İbn Hayseme, *Târih*, 3/64; İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/135

¹⁰²⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/135

¹⁰³⁰ İbn Ebu Hayseme, *Târih*, 3/62; Ebu Nuaym, *Hilye*, 2/102; İsfahânî, *Siyeru's-Selef*, 690; İbnül Cevzî *Sıfetü's-Safve*, 2/14; İbnü'l-Adîm, *Buğye*, 4/1857

¹⁰³¹ Ebu Nuaym, *Hilye*, 2/103; İbnül Cevzî, *Sıfetü's-Safve*, 2/14

¹⁰³² İbn Hayseme, *Târih*, 3/65; İbnü'l-Adîm, *Buğye*, 4/1857

¹⁰³³ İsfahânî, *Siyeru's-Selef*, 689. Bazı kaynaklarda bu Târihin hicri 74 olduğu da söylenmektedir. Bk. İbn Hayseme, *Târih*, 3/81

Tâbiîn kuşağının Kûfe'deki en önemli temsilcilerinden birisi olarak kabul edilen Esved b. Yezid,¹⁰³⁴ nesep itibariyle, ilim ve amel yönünden büyük bir şöhreti bulunan Nehaî kabilesinden gelmektedir.¹⁰³⁵ Zehebî'nin bildirdiğine göre Kûfe'nin en kıymetli şahsiyetleri bu kabileden çıkmıştır.¹⁰³⁶ Örneğin ilk tabiîn neslinin bu şehirdeki zirve şahsiyetlerinden birisi kabul edilen ve Esved'in de amcası olan olan Alkame b Kays,¹⁰³⁷ Nehaî kabilesinin bir üyesidir. Yine İbn Mes'ûd'tan itibaren Kûfe'de ortaya çıkmış ilmi mirasa en vakıf kişi olarak kabul edilen İbrahim en-Nehaî bu kabileye mensup olduğu gibi Esved'in de özbeöz yeğenidir.¹⁰³⁸ Aynı şekilde sahip olduğu geniş rivayet bilgisiyle Kûfe ilim mirasının gelişimine büyük bir katkı sunmuş olan Adurrahman b. Yezid de bu kabilenin içerisinde çıkmış alim ve fazıl kişilerinden birisidir.¹⁰³⁹ Bu yönüyle İsfahânî Esved'in mensubu olduğu aileyi “cennet için yaratılmış bir aile” olarak tanımlamıştır.¹⁰⁴⁰ Dolayısıyla böyle bir aileye mensup olan Esved b. Yezid'in de bütün hayatı alimlerin arasında ve ilmi meselelerle meşgul olarak geçmiştir.

Tefsir, kıraat, fıkıh ve hadis gibi alanlardaki birikimiyle hicri 1. asır Kûfe ilim dünyasında önemli bir yeri bulunan Ezved b Yezid'in ilmi meselelerle ilk tanışıklığı Yemen'de başlamıştır. O, henüz Yemen'de meskun iken Allah Rasûlü tarafından bu şehre İslam'ı tebliğ etmek için gönderilen ve aynı zamanda Müslümanlığına da vesile olan Muaz b. Cebel¹⁰⁴¹ onun ilk hocası olmuştur. Tarihi rivayetlerden anlaşıldığına göre o, Muaz b. Cebel'den özellikle şer'i ahkama dair kıymetli bilgiler öğrenmiştir.¹⁰⁴² Fakat Esved'in ilmi sürecindeki asıl aşama Kûfe'ye yerleştikten sonra başlamıştır. Buraya göç ettikten sonra o, sahabenin en seçkin simalarından birisi olan ve Hz. Ömer tarafından muallim olarak bu şehre gönderilen Abdullah b. Mes'ûd'un ders halkalarına dahil olmuş ve uzun bir tedrisattan sonra başta tefsir olmak üzere kıraat, fıkıh ve hadis

¹⁰³⁴ Sekizinci asrın meşhur hadis ve kıraat alimi Zehebî göre Esved, Kûfe ilim dünyasının başı seviyesindedir. Bk. Zehebî, *Ma'rife*, 1/26.

¹⁰³⁵ Bk. Sem'ânî, *Ensâb*, 13/62-63.

¹⁰³⁶ Zehebî, *Siyer*, 5/14.

¹⁰³⁷ Sem'ânî, *Ensâb*, 13/62

¹⁰³⁸ İbn Hibbân, *Sikât*, 4/31; İsfahânî, *Siyeru's-Selef*, 1/690.

¹⁰³⁹ Bu zat Esved b. Yezid'in kardeşidir. Bk. İbn Hayseme, *Târihu Dimeşk*, 2/1010; İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/298. Başta İbn Mes'ûd olmak üzere pek çok sahabiyle görüşmüş ve onlardan rivayette bulunmuştur. Bazı rivayetleri için bk. Taberânî, *Mu'cem*, 6/236; Mizzî, *Tuhfetü'l-Eşrâf*, 6/428, 7/81, 262, 335; İbn Hacer el-Askalânî, *İthâfü'l-Mühre*, 11/549, 12/318.

¹⁰⁴⁰ İsfahânî, *Siyeru's-Selef*, 1/690

¹⁰⁴¹ Ebu Yusuf, *el-Harâc*, 1/89; Belâzurî, *Fütüh*, 1/79; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeylaî, *Nasbü'r-Râye*, thk. Muhammed Avvâme, (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1997), 3/446

¹⁰⁴² İbn Hayseme, *Târih*, 3/78; İbnü'l-Adîm, *Buğye*, 4/1856

sahalarında seçkin bir alim pozisyonuna yükselmiştir. Nitekim O, İbn-i Mes'ûd'un ilmi mirasına sahip olan beş kişiden birisi olarak kabul edildiği gibi¹⁰⁴³ hocasından sonra Kufe de kıraat, fıkıh, hadis ve rey konusunda otorite sayılan altı kişinin arasında yer almıştır.¹⁰⁴⁴ Tabiîn ulemasının Kûfedeki temsilcilerinin tanıtıldığı tarihi rivayetlerde isminin hemen Alkame'den sonra zikredilmiş olması¹⁰⁴⁵ O'nun büyük bir ilmi birikime sahip olduğunu ve bu birikimiyle kendi dönemindeki bilge kişiler tarafından bir alim olarak onandığını göstermektedir. Asıl formasyonunu İbn Mes'ûd'tan kazanmış olsa da Esved b. Yezid'in ilmi müktesebatının oluşmasında diğer sahabenin de büyük bir katkısı bulunmaktadır. Birçok sahabiyle görüşmüş ve kendilerinden istifade etmiş olmakla birlikte O'nun özellikle fikhî birikimin oluşmasında şu kişilerin etkisi bulunmaktadır: Muaz b. Cebel, Bilâl b. Rebâh el-Habeşî, Ömer b. Hattab, Abdullah b. Mes'ûd, Huzeyfe b. Yemân, Ebu Musa el-Eş'arî, Hz. Âişe ve Ebû Mahzûre el-Cumahî.¹⁰⁴⁶

Ahmet b. Hanbel ve Yahya b. Maîn tarafından hayır ehli sika bir kimse olarak kabul edilen Esved b. Yezid,¹⁰⁴⁷ her konuda görüş beyan etmeyi hoş görmeyen birisidir. Nitekim bir rivayette yer aldığına göre Abdullah b. Zübeyr kendisini ketum olup bazı bilgileri saklamakla itham etmiştir.¹⁰⁴⁸ Ancak O'nun bu tavrı sadece kendine has bir şey olmayı İbn Mes'ûd'un tedrisatından geçmiş olan bütün alimlerin genel bir halidir. Zira İbn Mes'ûd her soruya cevap vermediği gibi verenleri de hoş karşılamamıştır. Esved'in hocasından aktardığı şu söz hem O'nun hem de çağdaşı olduğu diğer tabiîn ulemasının ilmi meseleleri konuşma ve paylaşma konusundaki temel stratejileri olmuştur: “ Şayet alimler ilmi izzetini korusalar ve onu ehlinin yanında açsalar efendi olurlardı. Fakat onlar dünya ehlinin sahip olduğu şeylerden nasiplenmek için ilme önem vermeyen dünya ehline bildiriyorlar.”¹⁰⁴⁹

2.6.2.3.2. Tefsir Anlayışı

¹⁰⁴³ İclî, *Ma'rîfetü's-Sikât*, 14/168

¹⁰⁴⁴ Bazı kayıtlarda bu altı kişinin ismi kıraat ve fetva bağlamında zikredilirken (Bk. Vekî', *Zühed*, 1/521; İbn Sa'ad, *Tabakât*, 6/90; İbn Medînî, *'İl*, 1/46; İclî, *Sikât*, 1/241.) bazı kayıtlarda ise kıraat ve fetvanın yanında sünnet öğretimi bağlamında da zikredilmiştir. Bk. Mizzî, *Tehzîb*, 20/304; Zehebî, *Târîh*, 5/238 Diğer bazı kayıtlarda ise bu duruma rey izhar etme de eklenmiştir. Bk. Hatîb, *Târîh*, 12/296; Zehebî, *Siyer*, 4/57;

¹⁰⁴⁵ İclî, *Sikât*, 1/230; İbn Mende, *Fadlû'l-Ahbâr*, 1/87; İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 14/169

¹⁰⁴⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/70; Zehebî, *Ma'rîfe*, 1/26; İbnü'l-Adîm, *Buğye*, 4/1853

¹⁰⁴⁷ İbnü'l-Adîm, *Buğye*, 4/1857

¹⁰⁴⁸ İbn Ebî Hayseme, *Târîh*, 3/65

¹⁰⁴⁹ Bezzâr, *Müsne'd*, 5/68 (No.1638).

Sahabeden itibaren Hicri 1. asırdaki süreci açısından söylemek gerekirse bu dönemde bütün coğrafyalardaki tefsir çalışmaları yöntem ve kaynaklar açısından benzer bir durum sergilemiştir. Genel olarak rivayet yönteminin câri olduğu bu çalışmalarda kaynaklar, hiyerarşik olarak Kur’ân, Sünnet, sahabe kavilleri ve kıyas/rey şeklinde izhar ve temekkün etmiştir. Ancak yine bu dönemde Kûfe’deki çalışmalar, kurucu şahsiyet olan İbn Mes’ûd’un anlayışı¹⁰⁵⁰ ve bu şehrin sosyokültürel şartlarına bağlı olarak, belirli yönleriyle genel yapıdan ayrılmıştır. Önceki kısımlarda da belirttiğimiz gibi her durumda yoruma başvurmaktan kaçınma şeklinde temel bir eğilime sahip olan bu ekol, anlamın tespitinde sıklıkla kıraat bilgisine başvurması, dil ve ahkâma konu olan ayetlerin anlaşılmasında reye ağırlık vermesi, İsrâiliyât türü bilgilere iltifat etmemesi ve tefsir çalışmalarını fikhî ahkama doğru yöneltmesi itibariyle diğer bölgelerden farklılık arz etmektedir. İbn-i Mes’ûd’tan itibaren bu ekolün mümessillerinin tefsir faaliyetlerinde bariz bir şekilde varlığını gösteren bu ayrışma, Esved b. Yezid’in tefsir anlayışında da aynıyla vaki olmuştur.

Tarihi kaynaklarda Esved b. Yezid’e isnat edilerek aktarılan pek çok haber bulunmasına rağmen¹⁰⁵¹ bu haberlerden tefsirle ilgili olanlar, oldukça az bir sayıya tekabül etmektedir. Ağırlıklı olarak Hac, Umre, Yemin Talak ve abdest gibi şer’i ahkâma taalluk eden konuların işlendiği bu rivayetlerde Esved b. Yezid genellikle rivayet bilgisini kullanmış olsa da bazı ayetleri bizzat kendisi yoruma tabi tutmuştur. Örneğin O, yemin konusunun ele alındığı ve yeminlerdeki sorumluluğun bildirildiği Bakara suresi 89. ayetinde bozulan yeminin birinci tür kefareti olarak dile getirilen “مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ” (ailenize yedirdiğinizin ortalamasından) ifadesini, ekmek, hurma, zeytinyağı, tereyağı ve et olarak te’vil etmiş, en değerlisinin de et olduğunu söylemiştir.¹⁰⁵² Bu çerçevede ondan aktarılan bir başka örnek ise Mâide suresi 6. ayetle ilgilidir. Namaz için abdestli olmanın gerekliliği ve şartlarıyla beraber ona taalluk eden bazı konuların dile getirildiği bu ayetle ilgili olarak Esved, ayette yer almayan fakat ayetin muhtevasına dahil olabilecek bir konuyu bizzat uygulama sahasındaki icraatıyla tefsir etmiştir ki bu konu alınmış olan abdestin kaç vakit namaz için geçerli olduğuyla

¹⁰⁵⁰ Hüseyin Zehebî’nin ifadesiyle Kur’ân’ın anlaşılmasıyla ilgili sahabe arasındaki farklılıklar ve ortaya çıkan yönelimler, onların ilmi müktesebâtı ve şahsi meziyetleriyle ilgilidir. Dolayısıyla İbn Mes’ûd da nev’i şahsına münhasır ilmi kimliğiyle Kûfedeki tefsir çalışmalarında diğer bölgelerden ayrışacak şekilde bir fark oluşturmıştır. Bk. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, 1/30.

¹⁰⁵¹ Kütüb-i Tis’a’ çerçevesinde yapılan bir araştırmada öğrencilerinin Esved b. Yezid’ten naklettiği haberlerin 622 adet olduğu tespit edilmiştir. Bk. Süphandağı, *Esved b. Yezîd*, 52-53.

¹⁰⁵² Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 10/531

ilgilidir. Öğrencisi İmara'nın ifadesiyle O, almış olduğu bir abdestle bütün vakitlerini kılmıştır.¹⁰⁵³

Esved b. Yezid'ten nakledilen az sayıdaki tefsir rivayetlerini incelediğimizde görmekteyiz ki O yorum faaliyetlerinde, mensubu bulunduğu Kufe ekolünün anlayışına uygun olarak, tefsirin muhtelif vecihlerinden yararlanmıştır. Bazen O, bir ayetin yorumuyla ilgili olarak nüzul sebebini zikrederken¹⁰⁵⁴ bazen bizzat kendi içtihadıyla ayetin muhtevasını ortaya çıkarmıştır.¹⁰⁵⁵ Bazen ise mahmul manayı ortaya çıkarmak için kıraat farklarına başvurmuştur. Örneğin O, “وَإِنَّا لَجَمِيعٌ خَازِنُونَ” şeklindeki Şuara suresi 56. ayetinin son kelimesini “رَادُونَ مُسْتَعِدُونَ” olarak okumuştur.¹⁰⁵⁶ Buna göre ayet “Muhakkak ki biz uyanık ve hazırlıklı bir toplumuz” şeklinde bir mana kazanmış olmaktadır. Bunların dışında klasik kaynaklarda Esved b. Yezid'e isnat edilerek aktarılmış başka bazı örnekler de söz konusudur. Fakat nüzûl ortamındaki bir şahsın veya mekanın bazı durumlarının dile getirildiği bu rivayetlerde, müfret ya da mürekkep olarak Kur'ân lafızlarının yorumuyla ilgili herhangi bir bilgi bulunmadığından dolayı bu rivayetlerden hareketle Esved b. Yezid'in tefsir anlayışına dair herhangi bir değerlendirme imkanı bulunmamaktadır.

O'nun sahabeden fıkhi ahkama dair bilgiler öğrendiği anlaşılmaktadır. Örneğin O, Yemende iken Muaz b. Cebel'in vefat etmiş bir adamın malını kendisinden geriye kalan kız çocuğu ve kız kardeşi arasında yarı yarıya paylaştırdığını gördüğünü söylemiştir.¹⁰⁵⁷ Bir başka rivayette yanında Alkame ve İbn Mes'ûd olduğu halde İbn Mes'ûd'un hasta olan kardeşi Utbeyi ziyarete gitmişlerdi. Utbe hasta olduğu için yanında bulunan misvak dallarının üzerine secde yapıyordu. İbni Mesud O'nun elinden tuttu ve şöyle dedi: “Şayet güç yetirebilersen yere secde et. Gücün yetmezse de İma yap. Secdeni rükudan biraz daha fazla eğil.”¹⁰⁵⁸ Yine şer'î ahkâma dair bir bilgiyi o Hz. Ömer'in uygulamasından öğrenmiştir. Bir işin İbn Mes'ûd tarafından Hz. Ömer'e gönderildiğinde o, Hz. Ömer'in abdest alışına şahit olmuş ve bu durumu şu şekilde nakletmiştir: Üç kere ellerini yıkamış, yine üçer defa mazmaza ve istinşak yapmış, sonra üçer defa yüz ve kollarını yıkamış, başını ve kulaklarını meşhetmiş ve

¹⁰⁵³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 10/11

¹⁰⁵⁴ Bu konuda rivayet edilmiş bir örnek için bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 15/516

¹⁰⁵⁵ Örnek için bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 10/532

¹⁰⁵⁶ Süyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, 6/297

¹⁰⁵⁷ İbn Hayseme, *Târih*, 3/78; İbnül Adim, *Buğye*, 4/1856

¹⁰⁵⁸ İbn Hayseme, *Târih*, 3/80

üç defa da ayaklarını yıkamıştır.¹⁰⁵⁹ Bazı rivayetlerde O'nun Hac ibadetini Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'la birlikte yaptığı aktarılmaktadır. Bu süreçte O, Hz. Ömer'den özellikle hac ve namaz ahkamına dair birçok bilgi öğrenmiştir.¹⁰⁶⁰ O'nun sahabeden olan bir diğer bilgi kaynağı ise Hz. Âişe'dir. Sıklıkla gerçekleştirmiş olduğu Umre ve Hac ibadetleri vesilesiyle O, Mekke'de mukim olan Hz. Âişe ile bolca görüşme fırsatı yakalamış ve kendisinden gusül konusundan vitir namazının vaktine, hac ahkamından talak konusuna, köle azat etmekten Hz. Peygamber'in bazı özel hallerine kadar pek çok bilgiler edinmiştir.¹⁰⁶¹

2.6.2.3.3. Kufe Tefsir Ekolünün Gelişmesine Katkısı

Görüşleri itibariyle Alkame b. Kays'a son derece yakın bir seviyede bulunan Esved b. Yezîd,¹⁰⁶² başta İbn Mesûd olmak üzere gerek yaşamını sürdürdüğü Kûfe'de ve gerekse hac ve umre için defalarca gitmiş olduğu Mekke'de birçok sahabeyle mülâki olmuş ve görerek veya işiterek onlardan edindiği bilgilerle ileri seviyede bir rivayet müktesebâtı kazanmıştır. Sadece Kütüb-i Tis'a da ona ait 622 rivayetin olduğu söylenmektedir.¹⁰⁶³ Bir kısmı tefsirle de ilgili olan bu rivayetlerin ağırlıklı olarak şer'i ahkâmla ilgili olması¹⁰⁶⁴ O'nun ciddi bir fıkıh birikimine sahip olduğunu göstermektedir. Nitekim tarihi kaynaklarda onun Kûfe'nin a'yânı,¹⁰⁶⁵ Kûfe'nin alimi¹⁰⁶⁶ ve Kûfe'de fetva veren altı kişiden birisi¹⁰⁶⁷ olarak tanıtılması, bu konuda üst düzey bir donanıma sahip bulunduğunu ve alim kimliğindeki en bariz vasfının fâkihlik olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Esved b. Yezid'in Kûfe Tefsir Ekolü'ne olan katkısı özellikle şeri ahkâm ihtiva eden meselelerle ilgili olmuştur. O, özellikle ahkâm içeren diğer beldelerdeki rivayet bilgisini, Kûfe'ye taşıyarak buradaki fikhî formasyonun zenginleşmesine imkan sağladığı gibi İbn Mesûd'tan itibaren bu

¹⁰⁵⁹ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî, *Cem'u'l-Cevâmi'*, (Kahire: el-Ezheru's-Şerîf, 2005), 16/494

¹⁰⁶⁰ İbn Ebî Hayseme, *Târîh*, 3/63

¹⁰⁶¹ Örnekler için bk. Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm b. Mahled et-Temîmî el-Mervezî, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvût, (Beyrut: Messesetü'r-Risâle, 2001), 3/831 vd.

¹⁰⁶² Bk. Hayseme, *Târîhu Dimeşk*, 3/68. Ebu Ma'ser O'nunla Alkame arasında ilmi konularda herhangi bir ihtilafın vuku bulmadığını söylemektedir. Bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/136; Ayrıca bk. Yusuf Erdem Zengin, "Tabiîn Dönemi Fakihlerinden Esved b. Yezid (ö. 75/694) ve Fıkıh Târîhi'ndeki Yeri", *İslam Tetkikleri Dergisi*, 11/1 (2021), 253-254.

¹⁰⁶³ Abdülkadir Süphandağı, *Esved b. Yezîd En-Nehâî Ve Hadis İlmindeki Yeri*, (İstanbul: Fatih Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 19.

¹⁰⁶⁴ Bazı örnekler için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/831 vd.

¹⁰⁶⁵ İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Gâbe*, 1/234; İbn Hacer, *İsâbe*, 1/342.

¹⁰⁶⁶ Zehebî, *Tezkira*, 1/41.

¹⁰⁶⁷ İbnü'l-Adîm, *Buğye*, 4/1857

şehirdeki çalışmalarda gözlemlenen fikhî yönelimin, tefsir çalışmalarını da kapsayacak şekilde daha da artması önemli bir rol icra etmiştir.

Kûfe tefsir çalışmaları açısından Esved b. Yezid'i değerli kılan bir başka husus da şudur: Bilindiği gibi O'nun idrak ettiği Hicri 1. asır, özellikle ilk çeyreğinden itibaren gerçekleştirilen yoğun fetih hareketleriyle İslam'ın farklı coğrafyalara taşındığı ve çeşitli kültürel aidiyetleri bulunan insanlarla karşılaştığı bir dönem olmuştur. Dolayısıyla bu dönemde başta tefsir bilgileri olmak üzere, Hz. Peygamberden itibaren ortaya çıkan referans seviyesindeki ilmi mirasın muhafaza edilmesi ve sağlam bir şekilde fethedilen bölgelerdeki insanlara ulaştırılması önemli bir hal almıştır. İşte bu noktada inisiyatif kuşanan ve bu mirasın korunması ve gelecek nesillere salimen aktarılması için ciddi bir çaba gösteren tabiin kuşağındaki önemli şahıslardan birisi de Esved b. Yezid'tir. Gerek meskûn olduğu Kûfe'de ve gerekse Hâc ve Umre için sıklıkla gitmiş olduğu Mekke'de görüşmüş olduğu sahabîlerden O, bu mirasa dair büyük bir birikim elde ettiği gibi icra ettiği ders faaliyetleriyle¹⁰⁶⁸ onun güvenli bir şekilde insanlara ulaşmasını sağlamıştır. Aynı zamanda O, yapmış olduğu tedrisat faaliyetleriyle birçok alimin yetişmesine de vesile olmuştur. Kendisinden en çok istifade eden kişileri şu şekilde sıralamak mümkündür: İbrâhim b. Yezîd en-Nehaî, Ebû İshâk es-Sebî, Abdurrahman b. Esved b. Yezîd, Umare b. Umeyr, Abdurrahman b. Yezîd, Eş'as b. Ebi's-Şa'sâ¹⁰⁶⁹

2.6.2.4. İbrahim en-Nehaî (öl. 96/714)

2.6.2.4.1. Hayatı ve İlmi Kişiliği

Hicri 46. senesinde Kûfe'de dünyaya gelen ve ömrünü bu şehirde geçirmiş olan İbrahim en Nehaî, aslen Yemenli olup Hulefâ-i Râşidîn döneminde gerçekleştirilen fetih hareketleri çerçevesinde Irak bölgesine gelerek Kûfe şehrine yerleşmiş olan Nehaî kabilesine mensuptur.¹⁰⁷⁰ Ebu İmrân künyesiyle de tanınan İbrahim'in¹⁰⁷¹ nesep ve hasap itibarıyla adı kaynaklarda tam olarak şu şekilde kaydedilmiştir: İbrahim b. Yezid b. el-Esved b. Amr b. Rabîa b. Hârise b. Sa'd b. Mâlik b. Neha'.¹⁰⁷² Kibâr-ı

¹⁰⁶⁸ İbn Medîni, *el-İlel*, 1/43; İbn Mücâhid, *es-Seb'u fi'l-Kırâât*, 1/67

¹⁰⁶⁹ Zehebî, *Marîfe*, 1/26

¹⁰⁷⁰ İsfahânî, *Siyeru's-Selef*, 1/696

¹⁰⁷¹ Ebû Muhammed Abdülganî b. Saîd el-Ezdî, *Kitâbü'l-Mütevârîn*, (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, h. 1410), 1/49.

¹⁰⁷² İbn. Sa'd. *Tabakât*, 6/278; Halife Hayyât, *Tabakât*, 1/265; Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve ebnâü ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sadr, ts.), 1/25

Tâbiîn tabakasının Kûfe'deki önemli simaları olan Alkame b. Kays ve Esved b. Yezid ile aynı kabileye mensup olup anne tarafından yakın bir akrabalık ilişkisine sahiptir.¹⁰⁷³

Şüphesiz İbrahim en-Nehaî'nin şahsiyetini tanımlayan en önemli hasletler, takva ve ilimdir. Klasik kaynaklarda zâhit, takî, âlim ve fakih gibi sıfatlarla anılmış olması,¹⁰⁷⁴ O'nun günlük hayatın yansımaları bakımından oldukça sade, ilmi tezahürler bakımından ise zirve bir kişiliğe sahip olduğunu göstermektedir. Fakat tarihsel bir değer olarak Nehaî'nin ortaya koymuş olduğu kişilik özellikleri sadece bunlardan ibaret kalmamıştır. Aynı zamanda O, aksiyoner tezahürleri çok fazla olmasa da siyasi bir yönelime de sahip olmuştur. Yöneticilerden olan korkusu sebebiyle mescitlerde kılınan namazlara iştirak etmediği,¹⁰⁷⁵ ve arkadaşlarının evlerinde gizlenerek yaşamını sürdürdüğü¹⁰⁷⁶ şeklindeki tarihi rivayetler, O'nun Emevîler'le arasının iyi olmadığını ve onlara karşı muhalif bir tutum içerisinde olduğunu göstermektedir.¹⁰⁷⁷ Hatta tarihçi Ya'kûbî'nin beyanına göre Nehaî, bu muhalif duyguları sebebiyle Emevîler'e karşı Kûfe'de gerçekleştirilmiş olan İbnü'l-Eş'as önderliğindeki Hâricî isyanlarına destek vermiş ve Iraklı âlimlerle birlikte O'nun ordusuna katılarak Emevîler'e karşı savaşmıştır.¹⁰⁷⁸ Nitekim bu tavrı sebebiyle Hâricîler'i bertaraf eden ve şehre yeniden hakim olan vali Haccac b. Yusuf es-Sekafi tarafından tutuklanması istemiyle hakkında yakalama kararı çıkartılmıştır. Oldukça sıkıntılı geçen bu süreçlerde O, tutuklanmaktan kurtulmak için kaçarak ve gizlenerek yaşamak zorunda kalmıştır.¹⁰⁷⁹ Daha sonra ise Şa'bî ile birlikte affedilmiş olmasına rağmen vefat ettiği ana kadar¹⁰⁸⁰ Haccac'a karşı ihtiyatlı olmaktan vazgeçmemiş,¹⁰⁸¹

¹⁰⁷³ İbrahim'in annesi Müleyke b. Kays, Alkame b. Kays'ın kız kardeşi olmaktadır. Esved b. Yezid ise O'nun bir diğer erkek kardeşinin oğludur. Bk. İsfahânî, *Siyeru's-Selef*, 1/696

¹⁰⁷⁴ Bk. Ebu Nuaym, *Hilye*, 4/219; Mizzî, *Tehzîb*, 2/234; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 1/25; İbnü'l-Cezerî, *Ğâye*, 1/29;

¹⁰⁷⁵ Abdülganî El-Ezdî, *el-Mütevârîn*, 50.

¹⁰⁷⁶ 'İclî, *Sikât*, 1/209; Mizzî, *Tehzîb*, 2/237; Zehebî, *Siyer*, 4/521.

¹⁰⁷⁷ Şükrü Özen, "Nehaî", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/535-538.

¹⁰⁷⁸ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih el-Ya'kûbî, *Târihu'l-Ya'kûbî*, 2/ 278. Bazı kaynaklarda Nehaî'nin İbnü'l-Eş'as ayaklanmasına katılmadığı bildirilmektedir. Bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/289; Fesevî, *Ma'rife*, 1/237.

¹⁰⁷⁹ 'İclî, *Ma'rifetü's-Sikât*, 1/209; Mizzî, *Tehzîb*, 2/237

¹⁰⁸⁰ Kaynaklarda O'nun vefat Târîhi olarak hicri 95 veya 96 yılı zikredilmektedir. İsfahânî, *Siyeru's-Selef*, 1/696. Rib'î O'nun hicri 95 yılının sonlarına doğru vefat ettiğini söylemektedir. Bk. Rib'î, *Târihu Dimeşku mevlid'l-ulemâ*, 1/226

¹⁰⁸¹ Bazı eserlerde O'nun ilmi meselelerle ilgili olsa bile insanlarla karşı karşıya gelmeyi sevmediği aktarılmaktadır. Hatta bu çerçevedeki aktarımlarda Nehaî'nin yanından ayrılan talebelerine "şayet insanlar size benî sorarlarsa nererede olduğunu bilmiyoruz deyin" şeklinde ikazlarına rastlanmaktadır. Bk. Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Cevzî, *Kitâbü'l-Ezkiyâ*, (Y.y, Mektebetü'l-Gazzâlî, ts.), 71; İbn Hallikân, *Vefâyât*, 1/25. Bu durum O'nun alim kişiliğinin nev'i şahsına münhasır bir yansıması olmakla birlikte aynı zamanda yaşadığı dönemdeki

ilmi faaliyetleri de dahil olmak üzere bütün çalışmalarını gizlice ve dar bir çerçevede devam ettirmiştir.¹⁰⁸²

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi İbrahim Nehaî'yi tarihsel olarak değerli kılan asıl husus ilmi kişiliğidir.¹⁰⁸³ Alkame b. Kays, Esved b. Yezid, Abdurrahman b. Yezid ve Abdurrahman b. Esved gibi alim kişilikleriyle şöhret kazanmış kişilerle yakın bir akrabalık ilişkisi bulunan¹⁰⁸⁴ ve gündeminde öncelikle ilmi meselelerin yer aldığı bir aile çevresinde yetişmiş olan Nehaî, tefsir, hadis ve kıraat sahalarında büyük bir birikime sahip olduğu gibi özellikle fıkıh alanında döneminin en büyük alimi olarak kabul edilmiştir. Tarihi eserlerde O'nun bu seviyesini bildiren birçok bilgi bulunmaktadır. Örneğin İbn-i Abbas'ın ilmi mirasına da sahip olan Kûfe'nin en büyük alimlerinden Said b. Cübeyr'e bir fetva sorulduğunda O, 'Aranızda İbrahim bulunduğu halde benden fetva mı istiyorsunuz?' diyerek Nehaî'nin ilmi seviyesini tebci etmiş ve insanları O'na yönlendirmiştir.¹⁰⁸⁵ Bir başka rivayette ise O'nun ilmi meselelerin müzakere edildiği meclislerde hakkında rivayet bulunmayan konularda görüşüne başvurulmuş yegane kişi olduğu söylenmiştir.¹⁰⁸⁶ Bir başka anekdotta ise O'nun bu seviyesini bizzat, çağdaşı ve kendisi gibi Kûfe'nin en büyük alimlerinden birisi olarak kabul edilen Şa'bî tarafından şu şekilde ikrar ve tasdik edilmişti: Nehaî defnedildikten sonra cenazeye iştirak edenlerden birisi Şa'bî'nin yanına geldiğinde Şa'bî o kişiye 'insanların en fakihi defnettiniz' demiştir. 'Hasan Basrî'den de mi?' diye sorulduğunda O, 'Hasan'dan da Basra, Kûfe, Şam ve Hicaz ehlinden de daha fakih' diyerek cevap vermiştir.¹⁰⁸⁷

siyaset merkezli fitnelere ve bu fitnelerin bir tarafını temsil eden ceberut yöneticilere karşı teyakkuz ve ihtiyat içerisinde olduğunu göstermektedir. Nitekim vefat ettiğinde cenazesine sadece yedi kişinin iştirak etmesi ve gece yarısı gizlice defnedilmiş olması O'nun bu teyakkuz halinin vefat ettiği ana kadar devam ettiğini işaret etmektedir. Bk. Dîneverî, *Meârif*, 1/464

¹⁰⁸² Kendisine sorulan bir soru üzerine 'A'meş, Nehaî'nin yanında en fazla dört veya beş kişi olduğunu söylemektedir. Bk. İbn Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, 2/50.

¹⁰⁸³ Bazı kaynaklarda bildirildiğine Nehaî daha 18 yaşında iken ders vermeye başlamıştır. Bk. İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 1/463; Sıbt el-Cevzî, *Mir'ât*, 10/116. Ki O'nun bu yaşlarda olduğu dönemde Kûfe'de Mesrûk b. Ecda', Esved b. Yezid ve kadı Şureyh gibi tabiinin büyük alimlerinin henüz hayatta bulunması ve buna rağmen kendisinden ilim talep edilmesi O'nun hem ilim hem de zeka yönünden büyük bir yetkinliğe sahip olduğunu göstermektedir.

¹⁰⁸⁴ Bu şahıslar aynı zamanda İbrahim Nehaî'nin hocası konumundadırlar. O'nun ilimlerinden istifade ettiği diğer kişiler ise Mesrûk b. Ecda', Abîde es-Selmânî, Şureyh b. Hâris, Zirr b. Hubeyş, Abîde b. Nadla ve 'Abis b. Rabîa gibi kibar-ı tabiinin önde gelen alim şahsiyetleridir. Bk. Ebû Nuaym, *Hilye*, 4/233.

¹⁰⁸⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/279; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 7/20; Sıbt el-Cevzî, *Mir'ât*, 10/116; Zehebî, *Siyer*, 4/523

¹⁰⁸⁶ Zehebî, *Siyer*, 4/522; Süyûtî, *Tabakâtü'l-Huffâz*, 1/37.

¹⁰⁸⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/290; Ebu Nuaym, *Hilye*, 4/220; İbn Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, 2/51; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'ât*, 10/118; Mizzî, *Tehzîb*, 2/238.

Kûfe’de İbn Mesut’la birlikte ortaya çıkan ve O’nun talebeleri tarafından daha da geliştirilen ilmi faaliyetlerin usul ve içerik olarak kendi dönemindeki en önemli temsilcisi durumunda bulunan İbrahim Nehaî’nin ilmi yaklaşımında rey ve kıyasın çok önemli bir yeri bulunmaktadır. Kaynaklarda özellikle fikhî meselelerle ilgili O’na atfedilerek aktarılan bilgilerin pek çoğunun rey ve kıyas içermesi, O’nun usulünde bu yöntemin önemli bir fonksiyon gördüğüne işaret etmektedir.¹⁰⁸⁸ Ancak bazı kayıtlarda O’nun re’y ehlini sünnet düşmanı olarak gördüğünün¹⁰⁸⁹ ve onları zemmettiğinin¹⁰⁹⁰ zikredilmiş olması, O’nun reye mutlak bir değer atfetmediğini göstermektedir.¹⁰⁹¹ Meşhur talebelerinden A’mes’in de dile getirdiği gibi aynı zamanda büyük bir hadis bilgini olan Nehaî’nin¹⁰⁹² ilmi faaliyetlerinde rey, rivayet bilgisine bağlı olarak varlık kazanmıştır. Bu çerçevede aktarılan bir habere göre O, reyin ancak rivayet, rivayetin de ancak rey ile müstakim olacağını söylemiştir.¹⁰⁹³

İbrahim Nehaî’nin ilmi yönüyle ilgili son olarak şu hususu da dile getirmek yerinde olacaktır ki bu, özellikle tefsir sahasında Kufe tefsir ekolünün diğer mümessillerinde de olduğu gibi kendisinden aktarılan bilgilerin azlığını açıklayan bir durumdur. O, kendisini tarihin kötü zamanlarında yaşayan bir alim olarak gördüğü için konuşmayı çok fazla tercih etmez¹⁰⁹⁴ ve çok konuşmanın zayıflık olduğunu düşünürdü.¹⁰⁹⁵ Soru sorulduğunda yüzünde bir isteksizlik belirir¹⁰⁹⁶ ve sözü uzatmayıp o soruya çok kısa bir şekilde cevap verirdi. Şüphesiz bu tavır O’nun ilim adamı kimliğinin kendine has bir yansıması olduğu gibi sahip olduğu verâ ve takva duygusuyla da yakından ilgilidir. Zira O, meşhur olmayı kendi nefsi için kerih

¹⁰⁸⁸ Özen, “Nehaî”, 32/535-538

¹⁰⁸⁹ İsfahânî, *Siyeru’s-Selef*, 1/696

¹⁰⁹⁰ Ebu Nuaym, *Hilye*, 4/222.

¹⁰⁹¹ O’nun rey izhar ettiği durumlar ya hakkında rivayet bulunmayan hususlar ya da rivayet bulunup da bu rivayetin zan ifade eden bir içeriğe sahip olduğu durumlar olmuştur. Bk. Hatîb Bağdâdî, *el-Fakîh ve Mütefakkîh*, 1/498

¹⁰⁹² İbrahim Nehaî hadis konusunda büyük bir yetkinliği sahiptir. Talebesi A’mes O’nu “hadis sarrafı” olarak nitelemektedir. Bk. Nisâbü’rî, *Ma’rifetü Ulûmi’l-Hadîs*, 16; Ebû Ya’lâ Halîl b. Abdillâh b. Ahmed el-Halîlî el-Kazvînî, *el-İrşâd fî Ma’rifeti Ulemâi’l-Hadîs*, (Riyad: Mektebetü’r-Râşid, h. 1409), 2/556. Bu sebeple başkalarında hadis işittiğinde hemen onu hocası Nehaî’ye arz ettiğini, (Bk. Ebu Nuaym, *Hilye*, 4/219) ve ne zaman hocasına bir hadis arz etse O’nun daha fazla bilgiye sahip olduğunu söylemektedir. Bk. İbn Sa’d, *Tabakât*, 6/261; Ebu Nuaym, *Hilye*, 4/221; İsfahânî, *Siyeru’s-Selef*, 1/696.

¹⁰⁹³ İbnü’l-Cevzî, *Sıfetu’s-Safve*, 2/50; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 12/554.

¹⁰⁹⁴ İsfahânî, *Siyeru’s-Selef*, 1/696

¹⁰⁹⁵ Ebu Nuaym, *Hilye*, 4/231

¹⁰⁹⁶ Ebû Hayseme Züheyr b. Harb b. Şeddâd (Eşâl) en-Nesâî, *Kitâbü’l-İlm*, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1983), 20; İbn Sa’d, *Tabakât*, 6/271; Dârimî, *Sünen*, 1/247 (No. 133); Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed el-Ukberî, *İbtâlû’l-Hiyel*, (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, h. 1403), 63.

görmüştür.¹⁰⁹⁷ Çağdaşı ve yakın arkadaşı olan Şa'bî, O'nun şöhretten kaçındığı için mescid gibi umuma açık yerlerde ders yapmadığını söylemektedir ki¹⁰⁹⁸ bu tavır, daha önceki kısımlarda da değindiğimiz gibi İbn Mes'ûd'tan itibaren Kûfe ulemasının temel bir vasfı olmuştur.

2.6.2.4.2. Tefsir Anlayışı

Bir önceki kısımda da işaret ettiğimiz gibi İbrahim Nehaî'nin¹⁰⁹⁹ alim kişiliğinin yansımaları daha ziyade fıkıh sahasında ortaya çıkmıştır.¹¹⁰⁰ Şüphesiz bu durumun temel sebebi O'nun, aynı zamanda akrabaları da olan hocaları Alkame b. Kays ve Esved b. Yezid aracılığıyla İbn Mes'ûd'tan tevarüs ettiği ilim anlayışına sıkı sıkıya bağlı olmasıdır ki¹¹⁰¹ hicri 1. asırda bir ekol seviyesinde tebarüz eden bu anlayışın en temel meşguliyet alanı fıkıh olmuştur. Bununla birlikte O, fazlaca olmasa bile Kur'ân tefsiriyle de ilgilenmiştir. Nitekim klasik kaynaklarda O'na isnatla bazı tefsir örneklerinin zikredilmiş olması O'nun fıkıh kadar olmasa da Kur'ân yorumuyla da meşgul olduğunu göstermektedir. Fakat Ebu Nuaym'ın *Hilye*'sinde yer alan bir bilgiden de anlaşıldığı gibi Nehaî'nin de mensubu bulunduğu Kûfe Tefsir Ekolü mümessilleri Kur'ân yorumu konusunda oldukça isteksiz bir tutum içerisinde olmuşlardır.¹¹⁰² Şüphesiz bunun sebebi ekolün kurucu şahsiyeti İbn Mes'ûd'tan itibaren bu şehirdeki tefsir çalışmalarında ortaya çıkan hassasiyet ve dikkattir. Onlar yanlışa düşmek endişesiyle Kur'ân'ı yorumlama faaliyetinden olabildiğince uzak durarak bütün himmet ve gayretlerinin fıkha yöneltmişlerdir.¹¹⁰³ Bu konuda Nehaî de seleflerine benzer bir tutum içerisinde olmuş ve Kur'ân hakkında konuşmayı ve sıklıkla ayetleri yoruma tabi tutmayı kerih görmüştür.¹¹⁰⁴

¹⁰⁹⁷ İbnü'l-Cevzî, *Sıfeti's-Safve*, 2/50.

¹⁰⁹⁸ Ebu Nuaym, *Hilye*, 4/219-220

¹⁰⁹⁹ Ali b. Medînî, *el-'İlel*, 1/43; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, 2/145; Beyhakî, *el-Medhal*, 1/168; Zeylaî, *Nasbû'r-Râye*, 4/358

¹¹⁰⁰ Nitekim Târih ve teracim türü eserlerde O'nun "fakîhu'l-İrak", "Fakîhü'l-Kûfe" ve "Müftî'l-Kûfe" olarak tanıtılması esas meşguliyet alanının fıkıh olduğunu göstermektedir. Bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *el-'İber fî haber min gaber*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/85; Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri min Zeheb*, thk. Muhammed Arnavut, (Dimeşk: Dâru İbn-i Kesîr, 1986), 1/387; Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî el-Bâcî, *et-Ta'dil ve't-Tecrîh*, thk. Ebu Lübâbe Hüseyin, (Riyad: Dâru'l-Livâ, 1986), 1/358.

¹¹⁰¹ Ali b. Medînî, *el-'İlel*, 43.

¹¹⁰² Ebu Nuaym, *Hilye*, 4/222.

¹¹⁰³ Hudayrî, *Tefsîru't-Tâbiin*, 1/333 vd.

¹¹⁰⁴ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 6/136 (No. 30102).

İbrahim Nehaî fıkıhtaki anlayışının aksine tefsir faaliyetlerinde daha ziyade rivayet bilgisine önem vermiştir. Tefsir eserlerinde O'na isnat edilerek aktarılan rivayetler incelendiğinde görülmektedir ki dile ve Kur'ân'ın kendisine dayandırdığı yorumların dışında salt rey ve içtihadıyla yapmış olduğu tefsirler çok az bir miktarı teşkil etmektedir. Nitekim Nisa suresinden başlayarak Kur'ân'ın sonuna kadar kendisine ait tefsir mirasının incelendiği bir çalışmada O'ndan nakledilen toplam 517 rivayet arasında doğrudan reyîyle yaptığı tefsir sayısının sadece üç tane olduğu tespit edilmiştir.¹¹⁰⁵ O, ağırlıklı olarak fikhî ahkam ihtiva eden ayetler ve manasında kapalılık bulunan bazı müfred ve mürekkep lafızların izahından oluşan bu faaliyetlerinde, Sünnet,¹¹⁰⁶ Sahabe¹¹⁰⁷ ve Tabiîn kavli¹¹⁰⁸ gibi rivayet ve esbâb-ı nüzûl¹¹⁰⁹ ve nâsîh-mensûh¹¹¹⁰ gibi anlamın üzerine bina edildiği tarihsel bağlam

¹¹⁰⁵ Bk. Abdurrahman Ahmed Abdurrahman el-Huraysî, *Ârâu İbrahim en-Nehaî fi't-Tefsîr Ceman ve dirâseten ve ta'lîkan*, (Mekke: Câmiatü Ümmü'l-Kura, Külliyyetü'd-Da'veti ve Usûlû'd-Dîn, Yüksek Lisans Tezi, h. 1410). Bu noktada dikkat edilmesi gereken bir husus bulunmaktadır. Nehaî'nin tefsir örnekleri incelendiğinde görülmektedir ki özellikle kelime ve cümle izahı bağlamında doğrudan kendi görüşü olarak aktarılan birçok rivayet bulunmaktadır. Şayet bu çerçevede ortaya konan yorumlar rey olarak değerlendirilirse O'nun tefsirde kullandığı yöntemin dirayet yöntemi olduğu söylenebilir. Ancak kaynaklarda bu tarz ifadelerle ilgili O'na isnat edilerek aktarılan haberlerin yanında aynı ifadelerle ilgili Kibâr-ı Tabiîn ve Sahabe'ye ait yorumların da bulunması Nehaî'nin bu bilgileri seleflerinden aldığı intibahını uyandırmaktadır. Örneğin Hac konusunun işlendiği Bakara 196. ayetinde Yüce Allah “فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ” buyurarak hacda kadına yaklaşmayı, kötü söz söylemeyi ve kavga etmeyi yasaklamıştır. Ancak bu yasakların ne zaman başladığı, başka bir ifade ile hac ibadetinin ne ile başladığıyla ilgili müfessirler arasında ihtilaf vuku bulmuştur. Az önce zikrettiğimiz ifadenin başında yer alan “فَرَضَ” kelimesi üzerinden devam eden bu tartışmalarda Nehaî, haccın ihrama girmekle başladığını söylemektedir. Bk. Taberî, *Camiu'l-Beyân*, 4/197. Ancak O'na isnat edilerek aktarılmış olsa da bu görüş Nehaî'nin reyine dayanmamaktadır. Zira birçok tefsir eserinde de kaydedildiği gibi İbn Mes'ûd, İbn Abbas ve İbn Ömer gibi sahabenin ileri gelenlerinde bu yönde görüşleri bulunmaktadır. Bk. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 1/346; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/88; Sem'ânî, *Tefsîr*, 1/199; Süyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, 1/526. Muhtemeldir ki Nehaî bu görüşünü onlardan almıştır.

¹¹⁰⁶ Bk. Taberî, *Camiu'l-Beyân*, 11/494.

¹¹⁰⁷ Nehaî'nin Sahabe kavline dayandırdığı Kur'ân yorumlarına örnek olarak Bakara suresi 196. ayet zikredilebilir. Hac ve Umrenin emir formunda gelen “أَتَمُّوا” fiilinin mefulü olarak zikredildiği bu ayeti O, İbn Mes'ûd'a dayandırdığı bir bilgiye göre yorumlamış ve haccın Arafat ve Müzdelife'de vakfe vb. menâsikiyle farz olduğunu Umrenin ise Kâbe'yi tavaf etmek ve Safa ve Merve arasında sa'y etmekten ibaret nafîle bir ibadet olduğunu söylemiştir. Bk. Taberî, *Camiu'l-Beyân* 3/8, 14.

¹¹⁰⁸ O'nun Tabiîn kavline dayandırarak yaptığı yorumlardan bir tanesi Bakara suresi 184. ayetiyle ilgilidir. Oruçla ilgili olan bu ayetteki “وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامَ مِسْكِينٍ” ifadesini O, Alkame'ye nispet ettiği bir haberle “dileyen oruç tutar dileyen kimse tutmaz ve bunun yerine bir miskini doyurur” şeklinde yorumlamış fakat daha sonra indirilen aynı surenin 185. ayetiyle bu hükmün nesh edildiğini, ayette zikredilen oruçla ilgili ruhsatın oruca güç yetirmeyen yaşlıları kapsadığını. Bk. Taberî, *Camiu'l-Beyân*, 3/420.

¹¹⁰⁹ Bu bağlamda bir örnek vermek gerekirse Nehaî, Bakara suresi 238. ayetindeki “وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ” ifadesinin insanların namazda birbiriyle konuşması üzerine nazil olduğunu ve ayette zikredilen “الْقنوت” ifadesiyle “السكوت” manasının kastedilerek konuşmanın yasaklandığını söylemiştir. Bk. Taberî, *Cami*, 5/236.

¹¹¹⁰ Nehaî'nin bu bağlamda ortaya koyduğu örneklerden bir tanesi Bakara suresi 240. ayetle ilgilidir. Henüz miras ayetlerinin nazil olmadığı bir zamanda indirilmiş olan bu ayette vefat eden kişinin malından geride kalan kişiye bir yıl yetecek kadar pay ayrılması istenmektedir. Nehaî, bu ayetin

bilgilerinden yararlanmıştır. Bunun dışında Nehaî'nin zaman zaman tefsir faaliyetlerinde dil bilgilerini kullandığı da görülmektedir. Örneğin Âl-i İmran suresi 45. ayetinde zikredilen “المسيح” kelimesini “الصدِّيق” olarak te'vîl etmiştir¹¹¹¹ki bu haliyle kelime “ممسوح” formundan alınmış “فَعِيل” vezninde mübalağa bildiren bir ismi mef'ul olup Yüce Allah veya melekleri tarafından kalbi temizlenerek günahlardan arındırılmış dosdoğru bir kişiliğe sahip kimse anlamına gelmektedir.¹¹¹² İbrahim en-Nehaî'nin tefsir faaliyetlerinde öne çıkan bir diğer husus ise kıraattir. Hocaları Alkame b. Kays ve Esved b. Yezid aracılığıyla edinmiş olduğu kıraat bilgilerini¹¹¹³ O, yeri geldikçe tefsir faaliyetlerinde kullanmıştır. Örneğin yemin konusunun işlendiği Maide suresi 89. ayetinde yeminin keffareti olan zikredilen 10 kişiyi doyurmak veya giyindirmek ya da bir köle azat etmek imkanlarından mahrum olanların bunun yerine üç gün oruç tutmalarını istendiği “فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ” ifadesini O, bağlı bulunduğu kıraat silsilesine uygun olarak sonuna “متتابعات” kelimesini ekleyerek okumuş ve buna göre bu orucun peş peşe tutulması gerektiğini söylemiştir.¹¹¹⁴

2.6.2.4.3. Kufe Tefsir Ekolünün Gelişimine Katkısı

Sahip olduğu ilmi birikim ve bu birikimin güvenilirliği konusunda üzerinde icma edilen nadir şahsiyetlerden birisi olan İbrahim Nehaî,¹¹¹⁵ küçük yaşlardan itibaren dahil olduğu Kûfe ilim dünyasında kendine ait bakış açısıyla oldukça önemli etkiler oluşturmuş bir kimsedir. Bu etkiler özellikle fıkıh sahasında görülmekle birlikte O, tefsir, kıraat ve hadis gibi diğer sahalarda yapmış olduğu çalışmalarla da Kûfe şehrindeki ilmi faaliyetlerin gelişmesi ve kendine ait karakteriyle yerleşmesine büyük katkılarda bulunmuştur. Şüphesiz bu şehirdeki ilmi çalışmaların en bariz vasfı ağırlıklı olarak fikhî ahkamla iştigal edilmesi ve bir yöntem olarak meselelerin çözümünde rey ve içtihadı ağırlık verilmesidir. İbn Mes'ûd'tan itibaren Kûfe alimlerinin bariz bir vasfı olarak tezahür etmiş bu yönelim İbrahim Nehaî'de açık ve sistematik bir hal almıştır. Zira O, rivayet bilgisi konusunda oldukça ihtiyatlı bir tavra sahiptir. Adalet ve zapt yönünden güvenli bulmadığı kişilerin haberlerini reddettiği gibi¹¹¹⁶ Şiilik gibi siyasi meyilleri bulunan kişilerin yalan haber uydurma ihtimallerine binaen

”ولهـن الرّبع ممّا تركتم إن لم يكن لكم ولد“ daha indirilen ve mirası düzenleyen Nisa suresi 12. ayetindeki ifadesiyle nesh edildiğini söylemektedir. Bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 5/257.

¹¹¹¹ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 2/651; Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, 4/164; Begavî, *Tefsîr*, 2/38

¹¹¹² Bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 6/414.

¹¹¹³ İbnü'l-Cezerî, *Ğâye*, 1/29.

¹¹¹⁴ Bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 10/560.

¹¹¹⁵ İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, 1/387

¹¹¹⁶ Beyhakî, *Sünen*, 5/347 (No. 10054); Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, 1/75.

rivayetlerine itibar etmemiştir.¹¹¹⁷ Ayrıca O, ahkam ihtiva eden haberlerde ravinin fakih olması şartını getirmiştir ki Nehaî'nin Kûfe ilim dünyasına kazandırdığı en önemli gelişmelerden bir tanesi bu olmuştur. Binaenaleyh rivayet bilgisinin bulunmadığı veya bulunsa da güvensizlik arz eden konularla ilgili kendi döneminde görüşlerine itibar edilen yegane otorite durumundaki İbrahim Nehaî,¹¹¹⁸ ilimde takip ettiği bu usulle Kûfe Ekolü'nün rivayet bilgisiyle ilgili yaklaşımını şekillendirdiği gibi rey ve içtihaı buradaki çalışmaların vazgeçilmez bir ilkesi haline getirmiştir.

Nehaî'nin tefsir çalışmalarına olan etkisini ise şu şekilde özetleyebiliriz: Bilindiği gibi Kûfe, hicri 1 ve ikinci fıkri bakımdan büyük bir dinamizmin ortaya çıktığı bir yer olmuştur. Kuruluşunu takip eden yıllarda şehir bir yandan buraya göç ederek yerleşen sahabe aracılığıyla geniş bir rivayet bilgisine sahip olurken¹¹¹⁹ diğer yandan gerek siyasi ve itikâdî ihtilaflar ve gerekse sosyokültürel yapısının ürettiği sorunlar sebebiyle ileri derecede bir rey ve içtihaat nosyonu kazanmıştır.¹¹²⁰ Dolayısıyla buradaki ilmi faaliyetler başlangıçtan itibaren ehl-i haber ve ehli rey olarak iki türlü bir meyil şeklinde ilerlemiştir ki İbrahim Nehaî, İbn Mes'ûd ile temelleri atılan ve giderek bu şehirdeki ilmi faaliyetlerin temel karakteri haline gelen ehli rey'in önemli temsilcilerinden birisidir. Bu meylinin gereği olarak O, Kur'ân yorumunda daha ziyade ahkam ayetleriyle meşgul olmuş¹¹²¹ ve bu konuda sıkı bir şekilde bağlı olduğu seleflerinin birikimini de kapsayan önemli bir tefsir mirası oluşturmuştur. Aynı zamanda bir muallim olan Nehaî, sahip olduğu bu ilmi mirası kendilerine aktardığı birçok talebe yetiştirmiştir. En meşhurları Süleyman b. Mihrân el-'A'meş ve Hammad b. Ebî Süleyman olan talebelerinden bazıları şunlardır: Mugîra b. Muksim ed-Dabî, Mansur b. Mu'temir, Abdullah b. Avn el-Müzenî, Zübeyd b. Hâris el-Yâmî, Talha b. Musarrif, Amr b. Mürre el-Cümelî, Ebû İshak eş-Şeybânî, Hakem b. Uteybe el-Kindî, Habib b. Ebî Sâbit, Hâris b. Yezîd, Ebû Ma'ser ve Abdullah b. Şübrüme.¹¹²²

¹¹¹⁷ Özen, "Nehaî", 32/535-538.

¹¹¹⁸ Ebû Nuaym, *Hilye*, 4/221.

¹¹¹⁹ Nitekim Kûfe'ye giderek burada dört ay ikamet eden Affân'ın 'dileseydim burada 100 bin hadis yazardım' sözü bu şehrin rivayet bilgisi açısından zenginliğini göstermektedir. Bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-Fasl*, 1/559; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Cami' li ahlâki'r-Râvî ve Âdâbü's-Sâmi'*, thk. Muhammed Tahhan, (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, ts.), 2/244

¹¹²⁰ Kûfeyi ziyaret eden İbn Sirîn'in burada müctehid seviyesinde 400 adet fakih gördüğünü söylemesi, rey ve içtihaat anlayışının bu şehirdeki seviyesini göstermesi bakımından önemli bir örnektir. Bk. Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdîrahmân b. Hallâd er-Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-Fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâî*, thk. Muhammed Accac Hatip, (Beyrut: Daru'l-Fikr h.1404), 1/560.

¹¹²¹ Kal'acî, *İbrâhîm en-Nehaî*, 1/102

¹¹²² Bk. Mizzî, *Tehzîb*, 2/235-236.

2.6.2.5. Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bi (öl. 104/722)

2.6.2.5.1. Hayatı ve İlmi Kişiliği

Farklı tarihler zikredilmekle birlikte¹¹²³ “Celula senesinde doğdum”¹¹²⁴ şeklindeki kendi ifadesinden de anlaşılacağı üzere hicri 17 senesinde doğmuş olan Âmir eş-Şa'bi¹¹²⁵ aslen Yemenli olup, soyu burada hüküm sürmüş olan Himyerî hanedanının mensuplarından Benî Şa'bân b. Amr'a dayanmaktadır.¹¹²⁶ Ailesi Hz. Ömer zamanında gerçekleştirilen fetih hareketleriyle birlikte Irak bölgesine gelmiş ve burada kurulan Kûfe şehrine yerleşmiştir. Dolayısıyla O, bu şehirde doğmuş birisidir.¹¹²⁷ Ebû Amr künyesiyle tanınan ve oldukça zayıf ve narin bir vücut yapısına sahip olan Şa'bi¹¹²⁸ hayatının neredeyse tamamını Kûfe şehrinde geçirmiş ve hicri 104 senesinde yine bu şehirde vefat etmiştir.¹¹²⁹

Tarihi kaynaklarda yer alan bilgiler Âmir eş-Şa'bi'nin mensubu bulunduğu Kûfe ilim havzasındaki diğer mümessillerden farklı olarak devlet işleriyle de yakından ilgilendiğini göstermektedir. O kısa süre olsa bile devletin memuru olarak Kûfe'de kadılık vazifesini deruhte ettiği gibi¹¹³⁰ aynı zamanda elçilik,¹¹³¹ danışmanlık ve halifenin çocuklarına hocalık gibi muhtelif devlet görevleri de üstlenmiştir.¹¹³² Ancak O, bu şekilde görevler almasına rağmen siyasi bir tutum olarak, mutlak biçimde, Emevî taraftarı olmamıştır. O'nun bu şekilde görevler üstlenmesi menfaat elde etmek için değil, üstün bilgi birikimiyle devletin yönetim anlayışını ıslah etmek ve böylelikle müslümanlara hizmette bulunmaktır.¹¹³³ O, gerektiğinde Emevî iktidarına karşı

¹¹²³ İbn Hallikân, *Vefâyât*, 3/15

¹¹²⁴ İbn Asâkir, *Târihu Dimeşk*, 25/403

¹¹²⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/260; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 3/15; Sem'ânî, *Ensâb*, 8/106

¹¹²⁶ M. Yaşar Kandemir, “Şa'bi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/217-218

¹¹²⁷ Seyfüddîn Ebû Bekr b. Abdillâh b. Aybek ed-Devâdârî, *Kenzü 'd-Dürer ve Câmiu 'l-Gurer*, (Kahire: Mektebetü 'Îsâ el-Bâbî el-Halebi, 1982), 4/183.

¹¹²⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/260; Taberî, *Târih*, 11/636; İn Asâkir, *Târihu Dimeşk*, 25/340

¹¹²⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *et-Târihu 'l-Evsat*, thk. Muhammed İbrahim Zâyid, (Halep: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1977), 1/243; Rabaî, *Mevlidü 'l-Ulemâ*, 1/248; Hatîb el-Bağdâdî, *Târih*, 12/227;

¹¹³⁰ İbn Asâkir, *Târihu Dimeşk*, 25/403

¹¹³¹ Ebü's-Safâ (Ebû Saïd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefayât*, thk. Ahmed Arnavût, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2000), 16/336; Ebû Muhammed Afîfüddîn Abdullâh b. Es'ad b. Alî b. Süleymân el-Yâfiî, *Mir'âtü 'l-Cinân*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/171.

¹¹³² Ahmet Ürkmez, “Târih Kaynaklarından Özgün Bir Hadisçi Portresi: Şa'bi”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/28 (2009), 133-134.

¹¹³³ Câhîz O'nun bu şekildeki görevleri kabul etmekle halifeye yön veren bir pozisyon elde ettiğini söylemektedir. Bk. Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhîz el-Kinânî, *er-Rasâilü 's-Siyâsiyye*, (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 615

muhalif bir tutum sergilemekten kaçınmamıştır. Nitekim O, meskun bulunduğu Kûfe’de vali olarak bulunan Haccâc’ın insanlara yapmış olduğu zulümler dayanılmaz noktaya ulaşınca O’na isyan ederek başkaldıran Abdurrahman ibnü’l-Eş’as’ın ordusuna katılmış ve Haccâc’a karşı savaşmıştır.¹¹³⁴

Şüphesiz Âmir b. Şerâhil eş-Şa’bî büyük bir ilmi kişiliğe sahiptir ve tarihsel olarak asıl değerini bu yönüyle kazanmıştır.¹¹³⁵ Küçük yaşlardan itibaren O, dahil olduğunu ilim hayatında birçok kimseye öğrencilik yapmış ve onlardan kıymetli bilgiler öğrenmiştir. Tarihi kayıtlarda yer alan bilgilere göre Şa’bî, gerek Kûfe’de ve gerekse yapmış olduğu seyahatlerle¹¹³⁶ diğer beldelerde Hz. Peygamber’in ashabından 500 kişiyle görüşmüş ve onların arasında rivayette bulunduğu 150 kişinin 48 tanesinden bizzat hadis dinlemiştir.¹¹³⁷ Bu kişilerin arasında Ebû Mûsâ el-Eş’arî, Zeyd b. Sâbit, bir miktar talebeliğini yaptığı Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Abbas gibi alim kişilikleri sabit olan kimseler olsa da O’nun ilmi zihniyetini inşa eden kimse İbn Mes’ûd olmuştur.¹¹³⁸ Alkame b. Kays, Esved b. Yezîd ve Mesrûk b. Ecda gibi talebelerinin üzerinden elde ettiği bilgilerle çağdaşı olan İbrahim Nehaî ile birlikte kendi döneminde İbn Mes’ûd’un ilmi mirasına en iyi bilen kişilerden birisi sayılmıştır.¹¹³⁹

Az önce de ifade ettiğimiz gibi Şa’bî’nin çok fazla sahabeyle görüşmesi ve onlardan çok fazla miktarda bilgi edinmiş olması, ilmi meselelerde usûl olarak O’nun rivayet bilgisini önceleyen bir karakter sergilemesine sebebiyet vermiştir.¹¹⁴⁰ Tarihi

¹¹³⁴ Birçok alimin can verdiği ve kendisinin de saklanarak kurtulduğu bu olayda O, önceden yakın bir ilişkisi bulunduğu Haccac’dan ancak af dileyerek kurtulmuştur. Bk. İbn Sa’d, *Tabakât*, 6/261; İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 25/398; Zehebî, *Siyer*, 5/177

¹¹³⁵ Yâkût O’nun kendi zamanında arapların tarihini en iyi bilen, sünnet ve fıkıh bilgisi konusunda zamanının yegane otoritesi olduğunu söylerken -Bkz Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemü’l-Üdebâ*, 4/1476.-Mekhûl O’ndan daha fakih bir kimse bulunmadığını dile getirmektedir. Bk. Mizzî, *Tehzîb*, 14/35. İbn Sirîn ise O’nun sahabeinin bulunduğu ortamlarda bile kendisine fetva sorulan bir kişi olduğunu söylemektedir. Bk. Zehebî, *Siyer*, 5/174.

¹¹³⁶ Sıbt el-Cevzî, *Mir’ât*, 10/387.

¹¹³⁷ İbn Hibbân, *Sikât*, 5/186; Sem’ânî, *Ensâb*, 8/106. Ayrıca bk. Mizzî, *Tehzîb*, 14/34; Sıbt el-Cevzî, *Mir’ât*, 10/388

¹¹³⁸ Zehebî’nin *Tezkira* isimli eserinde verdiği bilgiye göre O, Kûfe’nin makbul olan fıkıh nosyonunu İbn Mes’ûd ve öğrencilerine ithaf etmekte ve bu konuda başkalarının bilgilerine itibar etmektedir. Bk. Zehebî, *Tezkira*, 1/65.

¹¹³⁹ Ali b. Medînî, *el-İlel*, 46.

¹¹⁴⁰ Nitekim çağdaşı bulundukları dönemin büyük alimlerinden Abdurrahman b. Ebî leyla O’nu, İbrahim Nehaî’nin hilafına ehl-i eser olarak tanıtmaktadır. Bk. İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 25/367; Zehebî, *Siyer*, 5/175. Yine talebeleri olan İbn Avn, Şa’bî’nin rivayet bilgisi konusunda çok geniş Nehaî’nin ise dar olduğunu, re’y ve kıyas meselelerinde ise tersi bir durumun söz konusu olduğunu söylemektedir. Bk. Zehebî, *Tezkira*, 1/66. Beyhakî’nin *Sünen*’inde yer alan bir bilgiye göreyse Nehaî âsar bilgisini çokça reddeden bir kimse olarak anlatılırken Şa’bî’nin hadislerle ittiba ve iktida etmede çok güzel davrandığı söylenmektedir. Bk. Beyhakî, *Sünen*, 5/347 (No. 10054).

kayıtlarda yer aldığına göre O, müzakereye konu olan her bir meselede mutlaka bir hadis getirerek¹¹⁴¹ meseleleri tam anlamıyla bağlı olduğu rivayet sistematığıyla çözmeye çalışmıştır.¹¹⁴² Bu konuda aktarılan diğer bilgilerden anlamaktayız ki Şa'bî dini meselelerde rey ve kıyasa başvurulmasını hoş karşılamamaktadır. Hatta bu sebeple ilim talep eden arkadaşlarını muhtelif memleketlerdeki hadis alimlerine yönlendirirken İbrahîm Nehaî gibi rey ve içtihat usulünü benimsemiş kişilerin meclislerine gitmekten menetmiştir.¹¹⁴³

Hadis bilgisinin yanında fıkıh, kıraat, tefsir, dil ve tarih sahalarında da ileri seviyede bir birikime sahip olan Şa'bî'nin alim kişiliğinin önemli tezahürlerinden birisi tanesi de ilimde ahlakî kritere büyük bir önem vermiş olmasıdır. Bildiği konulardaki görüşlerini samimiyetle ve doğru bir şekilde ortaya koyduğu gibi şayet kendisine sorulan veya müzakeresine katıldığı meselelerle ilgili bilgi sahibi değilse açık yüreklilikle o konuda bilgisinin olmadığını söyleyebilmiştir. O kadar ki arkadaşlarından aktarılan bir bilgiye göre Kûfe'de O'nun kadar "bilmiyorum" kelimesini kullanan başka bir kişi olmamıştır.¹¹⁴⁴ Hatta bu konuda aktarılan bir anekdota göre O'nun kendisine sorulup da bilmiyorum demesinden dolayı utandıklarını söyleyen kimselere O, Kur'ân'da zikredilen ve kendilerine bilmedikleri bir soru sorulduğunda "*bu konuda bizim bir bilgimiz yok. Biz ancak senin bize öğrettiğini biliriz*"¹¹⁴⁵ diyen mukarrabûn meleklerini örnek göstererek onların bilmiyorum demekten utanmadıklarını söylemiştir.¹¹⁴⁶

2.6.2.5.2. Tefsir Anlayışı

Çalışmamızın önceki kısımlarında da vurguladığımız gibi Kûfe Tefsir Ekolü mümessillerinin en bariz vasfı, ister dirayet ve isterse rivayeti gerektirsin ilmi meselelerle ilgili görüş belirtme konusunda son derece ihtiyatlı olmak ve çok fazla konuşmamaktır. Tefsir faaliyetlerinde ise onların bu hassasiyetinin çok daha fazla olduğu görülmektedir. Zira ekolün mensupları tefsir yapmayı Yüce Allah'la konuşmak ve O'nda rivayette bulunmak¹¹⁴⁷ olarak düşündüklerinden yanı sıra düşmek korkusuyla bu faaliyetten mümkün olduğunca uzak durmuşlardır. Bu ekolün bir mensubu olarak

¹¹⁴¹ Vekî', *Ahbâru'l-Kudât*, 2/423.

¹¹⁴² İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 25/364.

¹¹⁴³ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, 3/34.

¹¹⁴⁴ Dârimî, *Sünen*, 1/248 (No. 134).

¹¹⁴⁵ el-Bakara 2/32

¹¹⁴⁶ İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 25/366; Süyûtî, *el-Müzhir*, 2/270.

¹¹⁴⁷ Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 1/377; Şâtıbî, *Muvafakât*, 4/282; İbn Kesîr, *Tefsir*, 1/13-14

Şa'bî'nin yaklaşımı da bu yönde olmuştur.¹¹⁴⁸ Tarihi kaynaklarda yer alan bilgilere göre O, Kur'ân yorumuyla meşgul olmaya sıcak bakmadığı gibi ilmi mesaisini bu tarz çalışmalara hasredenleri şiddetli bir şekilde kınamıştır.¹¹⁴⁹ Bununla birlikte klasik tefsir ve hadis eserlerinde az da olsa O'na isnat edilerek aktarılmış bazı tefsir örnekleri mevcuttur. Bu örnekler incelendiğinde görülmektedir ki O, İbn Mes'ûd'tan sonra Alkame b. Kays'la dirayet ve Mesrûk b. Ecda' ile rivayet şeklinde ortaya çıkan iki yönelimden rivayet olanına meyletmiş ve Kur'ân yorumlarını bu türden bilgilere dayandırmıştır.¹¹⁵⁰

Amir eş-Şa'bî'den aktarılan tefsir rivayetleri genellikle şu konuları kapsamaktadır: Müfred¹¹⁵¹ ve mürekkep lafızların¹¹⁵² izahı, yüklenmiş olduğu anlam açısından ayetlerin alakalı olduğu tarihsel bağlamın açıklanması,¹¹⁵³ şer'i

¹¹⁴⁸ Ebû Nuaym, *Hilye*, 4/321.

¹¹⁴⁹ İbn Kuteybe, *Meârif*, 1/479; Fesevî, *el-Ma'rife*, 2/785; İbn Hayseme, *Târîh*, 2/206; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/92

¹¹⁵⁰ Şa'bî kendi döneminde yaşayan alimler arsında rey ve kıyasa en fazla karşı çıkanlardan birisi olduğundan (Bk. Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vîlu muhtelifi'l-Hadîs*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1999), 109) tefsir faaliyetlerinde genellikle rivayet bilgilerini kullanmıştır.

¹¹⁵¹ Örneğin O, Adî b. Hâtîm'e dayandırarak vermiş olduğu bir bilgide Fatîha suresinin son ayetinde zikredilen “المغضوب” ifadesiyle Yahûdîler'in, “ولا الضالين” ifadesiyle de Hristiyanların kastedildiğini söylemektedir. Bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/185, 193. Bir başka örnekte ise O, Bakara suresi 35. ayetinde yer alan ve Hz. Adem ile Havva'ya yasaklamış olduğu ağacın Ca'de b. Hübeyre'ye dayandırdığı bir bilgiyle üzüm veya hurma ağacı olabileceğini dile getirmiştir. Bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/519. Bazen ise O bu tarz ifadeleri herhangi birisine isnat eden doğrudan kendisi yorumlamıştır. Örneğin O, Bakara suresinin 2. ayetinde yer alan “هَذَى” kelimesini dalaletten arınmışlık olarak yorumlamıştır. İbn Ebî Hâtîm, *Tefsîr*, 1/34, 2/588, 3/769. Bu çerçevede Şa'bîden aktarılan diğer bazı örnekler için bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4/311, 5/156, 228, 417, 532, 7/71, 8/206, 11/127

¹¹⁵² Mürekkep lafızların tefsiriyle alakalı Şa'bî'den aktarılan örneklerden bir tanesi Hristiyanların peygamberleri inkar etmelerine karşılık alacakları cezayı tarif eden Bakara suresi 90 ayetindeki “فَبَاءُوا بِغَضَبٍ عَلَى غَضَبٍ” ifadesiyle ilgilidir. Şa'bî ayetin zımında yer alan manayı şu şekilde açıklamıştır: “İnsanlar kıyamet gününde dört guruba ayrılırlar. Birinci gurup hem Hz. İsa'ya hem de Hz. Muhammed'e inananlardır ki bu guruba iki ecir vardır. İkinci gurup Hz İsa'yı inkar eden fakat Hz. Muhammed edenlerdir. Bunların ecri ise bir tanedir. Üçüncü gurup Hem Hz. İsa'yı Hm de Hz Muhammed'in inkar edenlerdir. ayette zikredilen gazap üzerine gazap bu kimseler içindir. Dördüncü gurup ise Hz. İsa döneminde yaşayıp O'nu inkar edenlerdir. Onların da sadece bir gazap vardır.” Bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2/346

¹¹⁵³ Gerçekten bu yönde Şa'bî'den aktarılan tefsir örnekleri oldukça fazla miktardadır. O bu tarz yorumlarında genellikle nüzûl bilgilerini kullanmıştır. Bir örnek vermek gerekirse, Hac ibadeti esnasında Safa ve Merve tepelerinin tavaf edilmesinin konu edinildiği Bakara suresi 158. ayetiyle ilgili O, şu tarihsel bilgileri aktarmaktadır: Cahiliye döneminde Safa tepesinde İsfâf, Merve tepesindeyse Nâile adında iki put bulunmaktaydı. O günün arapları Kâbe'yi tavaf ettiklerinde bu iki tepeyi de tavaf ediyorlar ve bu putları elleriyle mesh ediyorlardı. İslam gelip putlar kırıldığında müslümanlar bu iki tepeyi tavaf etmenin cahiliye dönemi şiarlarından olduğunu düşünerek tavaf etmek istemediler. Bunun üzerine bu ayet nazil oldu ve bu ayet Safa ve Merve'yi tavaf etmenin Yüce Allah'ın şiarlarından olduğunu bildirerek bunda bir sıkıntı olmadığını bildirdi.” Bk. Süyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, 1/385. Bu çerçevede O'ndan nakledilen bazı yorumlarda ise Şa'bî'nin nâsih-mensûh bilgisinden yararlandığı görülmektedir Örneğin O, insanın ister dış dünyada ortaya koyduğu icraatlar isterse iç dünyasında oluşan duygularından hesaba çekileceğini bildiren Bakara suresi 284. ayetindeki “وَأِنْ تُبْذَرُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفَوْهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ” ifadesinin yine aynı surenin 286.

hükümler,¹¹⁵⁴ anlama taalluk eden kıraat vecihleri,¹¹⁵⁵ umum ve mutlak mana bildiren ifadeler,¹¹⁵⁶ müphem kelimeler,¹¹⁵⁷ yer isimleri,¹¹⁵⁸ garip kelimeler.¹¹⁵⁹ Az önce de dile getirdiğimiz gibi O, tefsirinin muhtelif vecihlerinden yararlanarak gerçekleştirmiş olduğu bu faaliyetinde ağırlıklı olarak esbâb’-ı nüzûl, nâsih-mensûh ve başta Hz. Peygamber olmak üzere Hulefâ-i Raşidîn ve bazı alim sahabilerin söz ve uygulamaları gibi rivayet bilgilerini kullanmıştır. Bununla birlikte nadiren de olsa O’nun rey ve dirayet bilgilerine başvurduğu görülmektedir. Örneğin Bakara suresi 49. ayetinde yer alan ve İslam toplumunun içerisinde yaşayan ehl-i kitap ile kurulacak ilişkinin zemininin bildirildiği “وَأَن اَحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللّٰهُ” şeklindeki ifadenin yorumunda O, Mecûsîlerin, Yahûdî ve Hristiyanlarla birlikte bu ifadenin kapsamında yer aldığı ve onların da ehl-i kitaptan olduğunu söylemektedir.¹¹⁶⁰ Bu yorumuyla özellikle Irak coğrafyasında sayıları oldukça fazla miktarda bulunan Mecûsîlerin, farklı din ve kültürleri tanımlayan fikhî bir kategorizasyon olarak zımmî statüsünde olduklarını ve bazı istisnalar hariç¹¹⁶¹ bütün işlerinde İslam hükümlerine tabi olacaklarına işaret etmek istemiştir.

Kûfe kıraat müktesebâtını çok iyi bilen¹¹⁶² ve bu sebeple bu şehirdeki kurrânın “pîr” olarak kabul ettikleri Şa’bî’nin Kur’ân yorumunda faydalandığı kaynaklardan bir tanesi de kıraatlardır. Tefsir eserlerinde kaydedilen bilgilerden anlaşıldığına göre O, özellikle fikhî ahkamla ilgili ayetlerin yorumunda bu tarz bilgilere başvurmuştur Buna dair bir örnek zikretmek gerekirse Şa’bî, farklı kıraat vecihleri bulunan ve buna göre

ayetindeki “لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا” ifadesiyle nesh edildiğini ve sorumluluğun sadece dışa yansıyan amellerde olduğu söylemiştir. Bk. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 6/110. Bazı ayetleri ise O, Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Raşidîn’in o ayetlerle ilgili uygulamalarını zikrederek tefsir etmiştir. Buna dair başka bir örnek için bk. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 3/362. Diğer bazı ayetlerin yorumunda ise Şa’bî’nin İsrâiliyat bilgilerini kullandığı görülmektedir. Örneğin Bakara suresi 183. ayetindeki “كُتِبَ عَلَى الدِّينِ مِنَ قَبْلِكَ” ifadesini O, bu tarz bilgilere dayanarak açıklamıştır. Bk. Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 1/583

¹¹⁵⁴ Şa’bî tefsir faaliyetlerinde özellikle ahkam ihtiva eden ayetlerle ilgilenmiştir ki bu durum mensubu olduğu Kufe tefsir Ekolü’nün genel karakterini oluşturmaktadır. Bu çerçevede O’ndan aktarılan bazı örnekler için bk. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 3/70, 4/430, 442, 462, 467, 483, 560, 5/61, 99, 148, 6/48, 8/412, 424, 9/556, 10/43, 10/526

¹¹⁵⁵ Bk. Taberî, *Cami*’, 11/177 vd.

¹¹⁵⁶ Örneğin O, mutlak bir ifadeyle gelen ve melek Cebrail’e düşmanlığın tahkiye edildiği Bakara suresi 97. ayetini sebebi nüzûl bilgileriyle tefsir ederek Cebrail’e düşmanlık edenlerin Yahûdîler olduğunu söylemiştir. Bk. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 2/382 vd. Bu konuda bir başka örnek için bk. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 6/331. Diğer bir örnek için bk. 14/219

¹¹⁵⁷ Bk. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 12/453

¹¹⁵⁸ Bk. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 3/750

¹¹⁵⁹ Bk. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 8/53

¹¹⁶⁰ Bk. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 10/394

¹¹⁶¹ Bu istisnalarla ilgili bk. Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994), 2/544

¹¹⁶² Dâni, *et-Teysîr*, 32.

anlam kazanan “وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ”¹¹⁶³ ifadesindeki “الْعُمْرَةَ” kelimesini merfû olacak şekilde okumuştur.¹¹⁶⁴ Bu okuyuşuyla O, “الْعُمْرَةَ” kelimesinin alakasını, ifadenin başında yer alan emir formundaki “أَتِمُّوا” fiilinden ayırarak, mübtedâ oluşu üzerine kurmuş ve Umre’nin nafîle bir ibadet olduğunu söylemiştir.¹¹⁶⁵ Bunların dışında Şa’bî’nin bazı durumlarda dil karinesinden istifade ettiği de görülmektedir. Tefsir eserlerinde kaydedildiğine göre O’nun bu çerçevede ortaya koyduğu tefsir örneklerinden bir tanesi Tevbe suresinin 79. ayetinde yer alan “جُهْدٌ” kelimesiyle ilgili olmuştur.¹¹⁶⁶ Taberî’nin verdiği bilgiye göre bu kelimenin dammeli ve fethalı olmak üzere iki türlü okunuşu bulunmaktadır. Yine O’nun verdiği bilgiye göre şairler ve dil uzmanları bu iki okuyuş türünün anlam bakımından herhangi bir fark oluşturmadığını söylerken Şa’bî kelimenin Arapların isti’mâlinde bu okuyuşlara göre farklı anlamlarının bulunduğunu söylemektedir. O’na göre kelime fetha ile okunduğunda eylem yönünden güç ve kuvvete işaret ederken damme ile okunduğunda emtia yönünden güçlü olmayı dile getirmektedir.¹¹⁶⁷

2.6.2.5.3. Kufe Tefsir Ekolünün Gelişimine Katkısı

Şüphesiz Şa’bî’nin başta fıkıh olmak üzere tefsir, hadis, kıraat vb alanlarda Kûfe ilim dünyasına sunmuş olduğu en büyük katkı rivayet bilgisi konusunda olmuştur. Tarihi kayıtlarda adının bolca zikredilmesinden de anlaşılacağı üzere O, Kur’an’ın anlaşılmasında da kritik bir önemi bulunan eyyâmü’l-arap, siyer, megâzî, şiir, hadis ve sahabe sözleri gibi rivayet nitelikli bilgilerle ilgili aklın idrak etmekte zorlanacağı seviyede bir ilmi birikime sahiptir. O kadar ki bir sözünde ilimden sadece unutmuş olduğu şeyleri başka bir kimse elde etse o kişinin alim olacağını söylemektedir.¹¹⁶⁸ İçlerinde ‘Âsım b. Süleyman ve İbn Husayn gibi muhaddislerin de bulunduğu çağdaşı olan pek çok alim, rivayet bilgisi konusunda O’nun, Kûfe, Basra ve Hicaz da dahil olmak üzere bütün İslam beldelerinin en bilge kişisi olduğu konusunda ittifak etmişlerdir.¹¹⁶⁹ Yine kendisine talebelik yapan bazı kimseler ise O’nun müzakere edilen her konuyla ilgili mutlaka bir hadis bildiğini ve o hadisi

¹¹⁶³ el-Bakara 2/196

¹¹⁶⁴ Bk. Ebû Osmân Saîd b. Mansûr b. Şu’be el-Horasânî, *Tefsîr*, (Arabistan: Dâru’s-Semî’î, 1997), 2/715.

¹¹⁶⁵ Bk. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 3/10,

¹¹⁶⁶ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 14/393; İn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 6/1853.

¹¹⁶⁷ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 14/393

¹¹⁶⁸ Fesevî, *Ma’rife*, 3/372; İbn Cevzî, *Muntazam*, 7/93; Zehebî, *Târîh*, 7/126.

¹¹⁶⁹ İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 25/361.

zikrettiğini söylemektedir.¹¹⁷⁰ İşte Şa'bî sahip olduğu bu birikimiyle Kufe ilim dünyasına rivayet bilgisi konusunda büyük bir zenginlik kazandırmıştır. Ki O'nun bu katkısı şehri diğer bölgelerdeki ilmi birikim ve gelişmelere muttali kıldığı gibi İbn Mes'ûd'tan sonra Alkame b. Kays ve İbrahim Nehaî gibi alimlerin etkisiyle büyük bir ivme kazanan dirayet yöntemini dengeleyerek,¹¹⁷¹ bu şehirdeki ilmi zihniyetin sağlıklı bir yapıya kavuşmasında önemli bir rol icra etmiştir. Ayrıca O'nun bu şehirdeki ilmi faaliyetlere katkısı rivayet bilgisinin sadece sayısal olarak arttırılmasından ibaret kalmamıştır. Bunun yanında O, rivayet bilgilerinde isnadı zorunlu görmesi¹¹⁷² ve sadece üzerinde icmâ edilen bilgileri aktarmış olması¹¹⁷³ bu şehirdeki ilmi faaliyetlerde kullanılan rivayet bilgilerinin güvenli bir niteliğe sahip olmasını sağlamıştır.

Şa'bî'nin az önce ifade ettiğimiz Kûfe'deki ilmi faaliyetlere genel katkısının yanında özel olarak tefsir çalışmalarına olan katkısı işe şu şekilde olmuştur. O,engin rivayet bilgisiyle bu şehirdeki tefsir çalışmalarına özellikle esbâbı-nüzûl ve nâsih-mensuh konusunda ciddi bir formasyon kazandırmıştır ki gerek şahıs ve gerekse olaylar bazında anlamın üzerine bina edildiği tarihsel bağlamla ilgili olan bu tarz bilgiler, Kur'ân'ın doğru yorumuna ulaşmanın temel araçları konumundadır. Yine bu tarz bilgiler silsileler halinde önceki nesillerden aktarılan bilgilerden oluştuğu için Kûfe'deki tefsir çalışmalarına istikrar ve tarihsel bir süreklilik kazandırmıştır. Şa'bî'nin Kûfe tefsir çalışmalarına olan bir diğer katkısı ise Kur'ân yorumuyla ilgili mesaisini ahkam ayetleri üzerine yoğunlaştırmasında ortaya çıkmıştır.¹¹⁷⁴ O'nun bu meyli başlangıçtan itibaren bu şehirde mayalanmakta olan fıkıh nosyonunu daha da geliştirerek kendisinden kısa bir süre sonra Hanefilik mezhebine güçlü bir zemin

¹¹⁷⁰ Vekî', *Ahbâru'l-Kudât*, 2/423.

¹¹⁷¹ Nitekim birçok eserde kaydedildiği üzere Şa'bî, çağdaşı ve dirayet anlayışın en önemli temsilcisi olan İbrahim Nehaî'nin rivayet formasyonunu kendi meclisinde kazandığını söylemektedir. Bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn b. Avn el-Mürrî el-Bağdâdî, *Târîh*, thk. Ahmed Muhammed Nur Seyf, (Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî, 1979), 3/358; Ebû Nuaym, *Hilye*, 4/221. Yine bazı kaynaklarda aktarılan bilgilerden her biri rivayet ve dirayet şeklinde iki ayrı yönetime sahip olan bu iki alimin birbirini dengelediklerini görmekteyiz. Zira müzakere veya ders için bir araya geldiklerinde konu rivayetinde gerektirdiğinde Şa'bî konuşup Nehaî susmuş, aksi durumdaysa konuşan daima Nehaî olmuştur. Bk. İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 25/363

¹¹⁷² Târîhi kayıtlarda Şa'bî isnadı zorunlu göre ilk kişi olarak tanıtılmaktadır. Bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-Fâsıl*, 208; Ebû Ömer Cemâluddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvattai mine'l-Meânî ve'l-Esânîd*, (Mağrib: Vizâratü Umûmî'l-Evkâf ve's-Şûnî'l-İslamiyye, h. 1387), 1/55

¹¹⁷³ Zehebî, *Siyer*, 5/180-181

¹¹⁷⁴ Bu konuda yapılan bir araştırmaya göre ahkam ayetleriyle ilgili O'ndan aktarılmış bilgiler tüm tefsir faaliyetinin %23'nü oluşturmaktadır.

sağlamıştır. Bunların dışında Şa'bînin tefsir de dahil olmak üzere Kûfe ilim dünyasına sağladığı bir diğer katkı ise yetiştirdiği talebeler ile olmuştur. Tarihi eserlerde yer alan bilgilere göre O, katılımcılarının yoğun olduğu ilmi meclislere sahip olagelmıştır ve bu meclislerde yapmış olduğu çalışmalarla da birçok alimin yetişmesine vesile olmuştur.¹¹⁷⁵ Bu ders halkalarında yetişmiş olan talebelerinden bazıları şu kişilerden oluşmaktadır: Ebû İshak es-Sebî, Ebû İshak eş-Şeybânî, Âsım b. Husayn, Hakem b. Utbe, 'Atâ b. Sâib, Muhammed b. Sûka, Mugîra, 'Âsım el-Ahvel, Davûd b. Ebî Hind ve A'meş.¹¹⁷⁶



3. BÖLÜM

KÛFE TEFSİR EKOLÜ'NÜN TEMEL KARAKTERİSTİĞİ

Çalışmamızın önceki kısımlarında da ifade ettiğimiz gibi İslam'ın geleneksel coğrafyası Hicaz'da çok erken tarihlerde başlamış olan tefsir çalışmaları, Hulefâ-i Râşidîn döneminden itibaren özellikle İbn Mes'ûd gibi bu sahada temayüz etmiş sahâbînin fethedilen bölgelere taşınmasıyla oldukça geniş bir alana yayılmıştır. Hicri 1. asrın ilk yarısında meydana gelen bu gelişme¹¹⁷⁷ aynı zamanda tefsir faaliyetlerinin inkişafına sebebiyet vermiştir. Zira sosyokültürel olarak farklı dinamiklere sahip olan bu bölgelerde yerel halktan pek çok kimsenin din değiştirerek İslam'a katılması, başta bu insanlar olmak üzere toplumlarda genel olarak din özel olarak ise Kur'ân'a karşı büyük bir ilgi ortaya çıkarmıştır. İşte bu ilgi ve sahâbenin onu karşılamak üzere ortaya

¹¹⁷⁵ Bk. Ebû Nuaym, *Hilye*, 4/310; İbnü'l-Cevzî, *Sıfetu's-Safve*, 2/43; İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 25/357; Zehebi, *Siyer*, 4/302;

¹¹⁷⁶ Ebû Nuaym, *Hilye*, 4/327.

¹¹⁷⁷ Bk. Aygün, *Rivayet Coğrafyası*, 39-40

koymuş olduğu çabalar İslam coğrafyasının bütün bölgelerinde tefsirde dahil olmak üzere diğer ilmi alanda dinamik bir atmosfer meydana getirmiştir.¹¹⁷⁸ Diğer yandan aynı dönemde başta Irak bölgesi olmak üzere muhtelif coğrafyalarda yaşanan yoğun nüfus hareketleri ve bu hareketlerin meydana getirdiği demoğrafik ve kültürel değişimler, ilmi faaliyetlere yönelik az önce dile getirdiğimiz ilgiyi daha da derinleştirerek büyük bir ivme kazandığı tabiîn ve tebe-i tabiîn dönemlerinde sistemli bir hal almasını sağlamıştır. Neticede bütün bu gelişmeler hicri ilk iki asırlık süreç içerisinde Müslüman toplumunu büyük bir ilmi mirasa kavuşturmuştur.¹¹⁷⁹

Erken dönem ilmi mirasın inşa edildiği yerlerden bir tanesi de Kûfe şehridir. İbn Mes'ûd ve ilmi faaliyetlerini O'nun usulüne bağlı olarak devam ettiren kişiler, bu şehirde, hadis ve fıkıh gibi alanlarda da olduğu gibi tefsir sahasında kendilerinden sonraki çalışmalara referans teşkil edecek düzeyde önemi bulunan ciddi bir birikim meydana getirmişlerdir. Çalışmanın ilerleyen kısımlarında detaylı bir şekilde görüleceği üzere bu birikim, miktarının az olması, ağırlıklı olarak ahkam ayetlerini kapsaması, yorum için dil ve kıraatı sevk etme biçimi, İsrâiliyat türü bilgileri dışarıda tutması vb. yönleriyle diğer bölgelerdeki çalışmalardan ayrılarak kendine has bir karakter sergilemiştir. Fakat bu ayrışma noktaları onun daha ziyade olgu düzeyindeki farklılıklarını dile getirmektedir. Mahiyetine ilişkin karakterinin tespit edilebilmesi için ise daha spesifik değerlendirmelerin yapılması gerekmektedir ki buna imkan veren unsurların başında bu mirasın taşınmasında önemli bir vasıta olan isnat zincirleri gelmektedir. Zira bu zincirler, aktarımda kullanılan ifade biçimleri ve nispet edildiği kişinin adalet ve zapt durumuna göre değer kazandıkları gibi¹¹⁸⁰ senette yer alan ravilerin bilginin alındığı kaynak ve o bilginin içeriğiyle ilgili yönelim ve tercihlerini de göstermektedir. Dolayısıyla böyle bir değerlendirme bize, Kûfe tefsir faaliyetlerinin ekol seviyesindeki karakterini daha yakından görme fırsatı sunacaktır.

¹¹⁷⁸ Nitekim Mesruk b. Ecda'nın beyanına göre İbn Mes'ûd gün boyu tefsir ile meşgul olmaktaydı. bk. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, 1/65

¹¹⁷⁹ Bu mirasın öğretim ve aktarımı başlangıçta şifâhî yollarla gerçekleştirilmiş olsa da Hicri 1. asrın başlarından itibaren hızlı bir şekilde yazıya geçirilmiştir. Geniş bilgi için bk. Ömer Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*, (Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 16 vd.

¹¹⁸⁰ bk. Raşit Küçük, "İsnâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/154-159.

3.1. EKOLE AİT HABERLERİN İSNAT DEĞERİ

Yazılı bulunduğu eserler açısından söylemek gerekirse hicri ilk iki asırda Kûfe coğrafi havzasında yaşamış olan alimlerin ürettikleri tefsir mirası başta hadis olmak üzere fıkıh, kıraat, tasavvuf, tarih ve tabakât gibi farklı ilimleri kapsayan oldukça geniş bir alana yayılmış durumdadır. Ancak onun taşıyıcısı durumunda olan senetlerinin tefsir sistematığına göre analiz edilebileceği asıl örnekleri, nakle dayalı ve rivayet formatındaki bilgilerle telif edilmiş olan tefsir eserlerinde yer almaktadır. Bu eserlerden özellikle Taberî'nin *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân* adlı tefsiri tarihsel öncelik,¹¹⁸¹ merfu' haberlerin yanında sahabe ve tâbiîn kavillerine yer verme,¹¹⁸² rivayet formundaki tefsir malzemesini büyük oranda cemetmiş olma¹¹⁸³ ve bu bilgilerin aktarıldığı senetleri genellikle, hazf yoluna sapmaksızın kendisine ulaşan halleriyle olduğu gibi zikretme gibi yönleriyle öne çıkmakta ve senetlerin tahliline daha fazla imkan sunmaktadır. Bu sebeple biz Kûfe ekolüne ait tefsir bilgilerinin senet analizlerini bu eser ekseninde gerçekleştirmeye çalışacağız. Bunun yanında gerektiği durumlarda diğer eserlerde yer alan senetleri de değerlendirmemize dahil edeceğiz. Bu noktada bir hususu belirtmemiz gerekir ki mezkur eserlerdeki bilgiler rivayet formuyla aktarılmış olduğundan asıl değerini senetleriyle kazanmaktadır. Literatürde âli-nâzil, mütevatir-âhad, sahih-zayıf-mevzu, merfû'-mevkûf-maktu vb. şekillerde isimlendirmiş olan bu değer¹¹⁸⁴ aynı zamanda senetlerin taşıyıcısı durumunda oldukları bilgilerin güvenilirlik ve bağlayıcılık seviyelerini de göstermektedir.¹¹⁸⁵ Dolayısıyla senetlerin analizi bu isimlendirmelerle dile getirilen bütün değer boyutlarını kapsamaması gerekmektedir. Bizim değerlendirmemiz de bu boyutlara göre olacaktır. Fakat biz bu değerlendirmeyi senetlerin merfû', mevkuf ve maktu kategorilerine göre tasnif edildiği alt başlıklar halinde yapacağız. Zira bu kategoriler senedi isnat edildiği ilk kişi açısından tanımladığından bize Kûfe tefsir faaliyetlerinin

¹¹⁸¹ Bu öncelik İbn Kesir ve Süyûtî gibi alimlerin rivayet tefsiri konusunda şöhret kazanmış eserlerine göredir. Zira Târihsel veriler bu tarz bilgileri kayda geçirmiş eserlerin çok daha eski Târihlerde telif edildiğini göstermektedir. Nitekim hicri 427 tarihinde vefat etmiş olan Sa'lebî'nin müellifi olduğu *el-Keşf ve'l-Beyân* isimli tefsirinin kaynakları olarak zikrettiği birçok eser, Taberî ve İbn Hâtim'in tefsirlerinden çok daha eski tarihlerde yazılmıştır. bk. Sa'lebî, *el-Keşf*, 1/75 vd.

¹¹⁸² Süyûtî, Taberî'nin tefsirini, İbn Ebî Hâtim tefsiriyle birlikte mevkuf ve maktu' kategorisindeki haberlerin kaynak eserleri arasında zikretmektedir. bk. Süyûtî, *Tedrib*, 1/219. Ayrıca bk. Ziya Türkan, "Hadis Rivayet Geleneği Ve Tefsir -El-Câmiu's-Sahîhu'l-Buhârî'nin Kitâbu't-tefsîr'i Örneği-", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29/29 (Haziran 2010), 249-282

¹¹⁸³ Cerrahoğlu, *Tefsir Târîhi*, 2/142

¹¹⁸⁴ Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî, *et-Tezkira fî ulûmi'l-Hadis*, (Umman: Dâru Ammâr, 1988), 13 vd.

¹¹⁸⁵ bk. Süyûtî, *Tedrib*, 1/59 vd;

tabakalara göre gelişimini daha yakından görme fırsatı sunacaktır. Ayrıca değerlendirmeye alınacak senetlerdeki kişilerin Kûfe’li olmasına ve bu şehirde İbn Mes’ud ve O’nun ilk öğrencilerinin ortaya koyduğu tefsir anlayışına bağlı bulunmalarına önem verildiğinden bu iki kriteri sağlamayan ravilerin yer aldıkları senetler değerlendirme dışı bırakılacaktır.¹¹⁸⁶ Son olarak şunu da söylemeliyiz ki Taberî’nin *Câmiu’l-beyân*’ında incelediğimiz dönemdeki Kûfe’li müfessirlerden 2758 adet haber aktarılmıştır.¹¹⁸⁷ Dolayısıyla değerlendirmeye konu olabilecek bu sayıda bir senet bulunmaktadır. Ancak bu miktardaki senetlerin tamamının değerlendirilmesi hem çok zor hem de çalışmanın odağını saptırabilecek bir potansiyele sahip olduğundan senetlerle ilgili bir sınırlandırmaya gidilecek ve değerlendirme merfû, mevkuf ve maktu şeklindeki her bir alt başlıkta versiyonlarıyla birlikte en fazla tekrar eden üç senet üzerinden yapılacaktır. Şemalar üzerinden gerçekleştirilecek bu değerlendirmede sahih senetlerin sadece tashih yollarına temas edilecek geriye kalan senetler ise detaylı bir incelemeye tabi tutulacaktır.

¹¹⁸⁶ Örneğin Ebû Osman el-Hindî bir süre Kûfe’de yaşamış olmasına rağmen daha sonra Basra’ya yerleşmiş ve oradaki tefsir anlayışına tabi olmuştur. bk. Hatip el Bağdâdî, *Târih*, 10/200. Yine İbn Mes’ud’un bazı haberlerinin ricali arasında yer alan Ebu’l-Âliye er-Reyyâhî, Basra ehliinden olduğu için (bk. Ebû’l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdîrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tuhfetü’l-Eşrâf*, (Beyrut: Müessesetür-Risale, 1980), 3/142; Hüzeli, *el-Kamil*, 152.) O’ndan aktarılan senetler de değerlendirme dışında tutulmuştur. Bir başka örnek ise Abide es-Selmânî’dir. Târîhi eserlerde Kûfe’li olduğu ve râvilerinin arasında Kûfe ekolünün önemli temsilcilerinden olan Şa’bî ve İbrahim Nehaî’nin bulunduğu bildirilmesine rağmen (bk. Hatib el-Bağdâdî, *Târih*, 12/422; İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, 6/122) Taberî’de yer alan mevkuf kategorisindeki rivayetleri incelendiğinde (bk. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 3/450; 5/183, 186, 187, 197, 561; 7/376.) O’nun ağırlıklı olarak Hz. Ali’ye bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim İclî İbn Mes’ud ile irtibatlandırırsa da O’nun öncelikli olarak Hz. Ali’nin ashabından olduğunu söylemektedir. bk. İclî, *Sikât*, 2/124.

¹¹⁸⁷ Aslında Taberî’nin ekol temsilcilerine nispet ederek aktardığı haber sayısı yukarıda zikrettiğimiz rakamdan biraz daha fazladır. Ancak çeşitli sebeplerle bazı senetler değerlendirme dışında bırakılmıştır. Bu tarz haberlerin başında Taberî’nin senetsiz olarak aktardığı haberler gelmektedir. Sayısı 157’yi bulan bu tarz haberler senet açısından analize imkan tanımadığından değerlendirme dışında bırakılmıştır. Bazı örnekleri için bk. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 1/68; 2/64; 3/247; 4/300; 5/251; 6/204; 8/366; 10/294; 14/497; 18/111. Yine başka bazı haberlerin ise isnat edildiği sahabe açısından şüpheli durumda bulunması onların değerlendirme dışında dışarıda bırakılmasını gerektirmiştir. Örneğin Âli İmran suresi 27. ayetinin tefsiri bağlamında zikredilmiş olan haber böyle bir senede sahiptir. Haberin tâbiîn tabakasındaki râvisi tarafından hem Abdullah’a hem de Selman’a isnat edilmiştir. bk. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 6/307. Fakat adı “Ebû Osman es-San’ânî” olan bu râvi incelendiğinde O’nun İbn Mes’ud’tan rivayetinin bulunmadığı ve daha ziyade Selman’dan rivayette bulunduğu anlaşılmaktadır. bk. Buhârî, *Târihu’l-Kebîr*, 9/57; Mizzî, *Tehzîb*, 12/410. Bunun dışında meçhul ravi barındıran ve bu ravinin tespit edilemediği senetler de değerlendirilmemiştir. Örnekler için bk. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 1/51-52; 3/520; 7/296; 8/255; 12/418; 17/277-278; 17/83; 19/192; 20/506-510; 21/229; 24/495-496.

3.1.1. Merfû Kategorisinde Yer Alan Haberlerin Senetleri

Hatîb el-Bağdâdî (öl. 463/1071) tarafından Hz. Peygamber'den sadece sahabenin yapmış olduğu nakillere hasredilmiş olan¹¹⁸⁸ merfû haber en geniş anlamıyla ister muttasıl isterse munkatı veya mürsel olsun Hz. Peygamber'e izafe edilen şey olarak tarif edilmiştir.¹¹⁸⁹ Bu tarife göre Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân*'ında Kûfe tefsir ekolüne temsilcilerine ait 286 adet merfû haber bulunmaktadır. Bir kısmı mürsel kategorisinde yer alan¹¹⁹⁰ bu haberlerin çoğu asıl kaynağından itibaren birinci râvî pozisyonunda sahabenin bulunduğu muttasıl senetlerle aktarılmıştır. Sayısal olarak ifade etmek gerekirse Kûfe tefsir faaliyetlerinde mütedâvil olan merfû haberlerin 253 adedi sahabe geri kalan kısmı ise tabiin tarafından rivayet edilmiştir. İster sahabe isterse tabiin tarafından aktarılmış olsun Hz. Peygamber'e isnat edilmiş olan bu haberlerin büyük bir kısmı senet yönünden sahîh bir vasfa sahiptir. Az sayıda haber ise senedinin çeşitli nitelikleri sebebiyle zayıf haber seviyesinde bulunmaktadır.¹¹⁹¹ Örneğin İbn Mes'ûd-Zirr b. Hubeyş, Âsım, el-Hakem b. Zuhayr ve Muhammed b. Ubeyd silsilesiyle aktarılmış olan haberin senedi¹¹⁹² şekil yönünden sıkıntısız görünmesine rağmen el-Hakem b. Zuhayr'ın sika râvilere isnat ederek haber uyduran yalancı bir kişi¹¹⁹³ olması sebebiyle zayıf bir vasfa sahiptir. Bazı kısım haber ise senedindeki kimi ravilerinin meçhul kalması veya tanınsa bile aralarında zaman bakımından ittisalin bulunmaması (İnkıtâ') sebebiyle işkâl özelliği taşımaktadır.¹¹⁹⁴

¹¹⁸⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 21

¹¹⁸⁹ Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî, *el-Bâ'isü'l-Hasîs fî İhtisâri Ulûmi'l-Hadîs*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 45; Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdîrrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Mukaddimetü İbnü's-Salâh*, thk. Nurettin İtr, (Suriye: Dâru'l-Fikr, 1986), 45.

¹¹⁹⁰ Hz. Peygamber'den rivayet edilmesine rağmen senedinde sahabenin bulunmadığı ve doğrudan tabiin tarafından aktarılan bazı örnekler için bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4/545; 5/411-412; 8/534; 10/493-494; 14/107, 395, 487; 15/519; 20/72, 291, 293; 22/521; 23/175;

¹¹⁹¹ Cerh ve Ta'dîl tekniği açısından söylemek gerekirse rivayetlerin zayıf kalmasının birçok sebebi olabilmektedir. Örneğin senette peş peşe gelen iki ravinin zaman bakımından birbirlerine ittisalini bulunmaması, ravinin adının ya da nesebinin değiştirilmesi veya haberde yer alan kelimelerin yerlerinin değiştirilerek birbirlerinin yerlerine kullanılması, ravinin kimliğinin tespit edilememesi vb. sebepler haberleri zayıf kılan hususlardır. bk. Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Hattâbî el-Büstî, *Meâlimü's-Sünen*, (Halep: Matbaatü'l-İlmiyye, 1932), 1/6.

¹¹⁹² Taberî, *Câmiu'l-Beyân* 5/232

¹¹⁹³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-Ukaylî, *ed-Duafâü'l-Kebîr*, thk. Abdü'l-Mu'tî Emin Kal'acî, (Beyrut: Dâru'l-Mektebetü'l-İlmiyye, 1984), 1/259; Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî, *el-Kâmil fî duafâi'r-Ricâl*, thk. Adil Ahmet Abdülmevcût-Ali Muhammed Muavviz, (Beyrut: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 2/490.

¹¹⁹⁴ Bir örnek vermek gerekirse, İbn Mes'ûd aracılığıyla Hz. Peygamber'e nispet edilen "Kur'an'ı yedi harf üzere okumakla emrolundum. Hepsî de kâfî ve şâfidir." şeklindeki haberin senedi böyle bir vasfa sahiptir. Zira bu haberin senedinde yer alan Ebû İsa b. Abdullah b. Mes'ûd'un kim olduğu tespit edilememiştir. bk. Ekrem Ziyâde el-Fâlûcî, *el-Mu'cemü's-Sagîr li Ruvvâti'l-İmâm İbn Cerîr et-Taberî*, (Ürdün: ed-Dâru'l-Eseriyye, ts.), 2/742.

Yine ekole ait bazı haberler senet formu açısından bu kategorinin dışında tutulması gerekirken içeriklerinin reyî aşan bir kapsama sahip olmaları dolayısıyla hükmen merfû sayılmışlar ve bu kapsama dahil edilmişlerdir. Bir örnek vermek gerekirse; aşağı yönlü değişen râvî versiyonlarıyla İbn Mübarek¹¹⁹⁵ ve İbn Ebî Hâtim¹¹⁹⁶ gibi alimler tarafından da aktarılan ve Taberî'nin "İbn Mes'ûd→Zâzân→İbnü's-Sâib→Harun b. Antera→Muhammed b. Ubeyd" şeklindeki isnât silsilesiyle kaydetmiş olduğu haber¹¹⁹⁷ böyle bir duruma sahiptir. Zira haberin aktarıldığı senet İbn Mes'ûd ile son bulunduğu için şeklen mevkuf niteliğine sahip olsa da metnin reyî aşan sem'îyyât türü bilgiler ihtiva etmesi onun hükmen merfû sayılmasını gerektirmiştir.¹¹⁹⁸

Taberî ekseninde söylemek gerekirse Kûfe tefsir faaliyetlerinde kullanılmış olan merfû' haberlerin bazıları, Hz. Ömer, Hz. Âişe, Adiyy b. Hâtem ve Übey b. Ka'b gibi fiziki olarak Kûfe ile çok fazla irtibatı bulunmayan kişilerden gelmiştir. Tarihi kayıtlar, adı geçen sahabeye ait bu bilgilerin Kûfe'ye ekol temsilcilerinin çeşitli vesilelerle onların yaşadıkları bölgelere yapmış oldukları ziyaretler vesilesiyle taşındığını göstermektedir.¹¹⁹⁹ Diğer bazıları ise Hz. Ali, Huzeyfe b. El-Yemân,¹²⁰⁰ Berâ b. Âzib¹²⁰¹ ve Ebû Mûsa el-Eş'arî¹²⁰² gibi bir şekilde Kûfe'yle irtibatı bulunan kişilerden alınmıştır. Fakat bu haberlerin büyük bir kısmının senedinde sahabî râvî olarak Abdullah b. Mes'ûd yer almaktadır. O tek başına 123 adet merfû' habere kaynaklık etmiştir ki bu sayı oransal olarak ekole ait tüm merfû' haberlerin yaklaşık %44'üne denk gelmektedir. Bunun dışında kalan haberlerin %45'lik kısmı (130 adet) az önce isimlerini zikrettiğimiz kişilerle beraber diğer sahabeye, %11'lik kısmı da (33 adet) mürsel/munkatı formatıyla tabîine isnat edilerek rivayet edilmiştir.

Az önce çeşitli yönleriyle ilgili bilgiler verdiğimiz Kûfe tefsir ekolüne ait merfû haberler isnat zincirindeki râvilerinin isim ve dizilimlerine göre birbirinden

¹¹⁹⁵ İbn Mübarek, *Zühed*, 1/497.

¹¹⁹⁶ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 3/954.

¹¹⁹⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 8/363.

¹¹⁹⁸ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 8/363 (5 no'lu dipnot)

¹¹⁹⁹ Örneğin ekolün önemli temsilcilerinden birisi olan el-Esved b. Yezîd'in Hac ve Umre için 80 defa bu bölgelere gittiği söylenmektedir. bk. İbn Ebu Hayseme, *Târîh*, 3/62; Ebu Nuaym, *Hilye*, 2/102; İsfahânî, *Siyeru's-Selef*, 690 İbnül Cevzî *Sifetü's-Safve*, 2/14; İbnü'l-Adîm, *Buğye*, 4/1857.

¹²⁰⁰ Huzeyfe b. El-Yemân Hz. Ömer zamanında Kûfe şehrine yerleşmiş olup (bk. Beğavî, *Mu'cem*, 2/20) hicrî 36 senesinde Medâin'de vefat etmiştir. bk. İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 12/301

¹²⁰¹ Berâ b. Âzib Hz. Ömer zamanındaki fetih hareketleri çerçevesinde Kûfe şehrine yerleşmiş ve Mus'ab b. Zübeyr hakimiyeti sırasında bu şehirde vefat etmiştir. bk. Hatîb el Bğdâdî, *Târîhu Dimeşk*, 1/528; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Ğâbe*, 1/362.

¹²⁰² Sahabe'nin önde gelenlerinden birisi olan Ebû Mûsâ el-Eş'arî Hz. Ömer zamanında Kûfe'ye vali olarak atandığından bir süre bu şehirde ikamet etmiştir. bk. İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 32/22; Zehebî, *Tezkira*, 1/22.

farklılaşmış olan birçok senet formuyla aktarılmışlardır. Biraz daha yakından incelendiğinde görülmektedir ki tüm râvileri aynı olmak kaydıyla bu 286 senetten sadece 20 tanesi tekrar etmekte¹²⁰³ geri kalan bütün haberler müstakil bir senetle rivayet edilmektedir. Fakat mezkur haberler hadisi sahabeden alan tâbiî ve ondan nakleden üçüncü kişiye göre tasnif edildiğinde senetlerin tekrar sayısı artmakta ve tüm haberlerle ilgili 103 isnat kalıbı ortaya çıkmaktadır. Buna göre söylemek gerekirse Alkame b. Kays/İbrahim en-Nehaî dizilimiyle oluşan form en fazla tekrarı bulunan isnat kalıbı olmuştur. Bu isnat kalıbıyla Taberî *Câmiu'l-Beyân* adlı tefsir eserinde 20 adet merfû haber aktarmıştır. İkinci sırada Mesrûk/Ebü'd-Duha ve Şa'bi/Dâvut b. Hind silsilelerine sahip olan senetler gelmektedir ki bu silsilelerin her biri 17 haberin taşıyıcılığını yapmıştır. Bunların dışında Zir b. Hubeyş/Âsım 16, Mesrûk/Şa'bi 13, Mesrûk/Abdullah b. Mürre 11 ve Zâzân/Minhâl dizilimine sahip senet de 11 defa tekrar eden halleriyle öne çıkan isnat kalıpları olmuştur. Diğer senetlerin ise birden altıya kadar değişen sayılarda tekrarı bulunmaktadır. Örneğin Yesî' Hadramî/Zirr b. Hubeyş¹²⁰⁴ ve Abdullah b. Mürre/A'meş¹²⁰⁵ silsileleri altışar defa tekrar ederken Alkame'nin bir diğer ravisi olan Şa'bî ile oluşturduğu silsile beş,¹²⁰⁶ Yezid b. Şerîk/İbrahim Teymî silsilesi dört,¹²⁰⁷ Mürre el-Hemdânî/Zübeyd¹²⁰⁸ ve Ebû Vâil/Âsım¹²⁰⁹ silsileleri üç, Ebu Ubeyde/Amr b. Mürre,¹²¹⁰ Amr b. Harîs/Ca'fer b. Amr¹²¹¹ ve Ebî Osman/Süleyman et-Teymî¹²¹² silsileleri de iki tekrar etmişlerdir. En çok tekrar edenden başlayarak senetleri değerlendirmek gerekirse Alkame/İbrahim silsilesiyle gelen senedin kaynaktan son kişiye doğru değişen râvi varyasyonlarıyla görünümü şu şekildedir:

¹²⁰³ Bu senetlerden 17 tanesi ikişer defa 2 tanesi de üç defa tekrar etmiştir. İki Tekrarı bulunan senetlerin Şâkir baskısına sahip Taberî Tefsirindeki cilt ve sayfa numaraları şu şekildedir: 1/185-1/195; 4/58-17/50; 2/387-20/72-24/551; 23/175-24/552; 3/203-5/231; 15/519-22/521; 10/218-24/300; 24/300-24/300; 17/50-24/668; 22/511-24/668; 22/511-24/670; 21/126-21/127; 9/228-24/669; 8/252-19/304; 10/304-10/346; 10/304-10/352; 18/119-18/531; 16/600-16/603. Üç tekrarı bulunan senetlerin ise aynı eserdeki yerleri şu şekildedir: 2/387-20/72-24/551; 12/424-16/592-24/284

¹²⁰⁴ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 21/406-408.

¹²⁰⁵ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 10/304, 346, 351, 352.

¹²⁰⁶ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/466, 552.

¹²⁰⁷ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 12/249, 257; 20/516.

¹²⁰⁸ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 5/182, 183, 188.

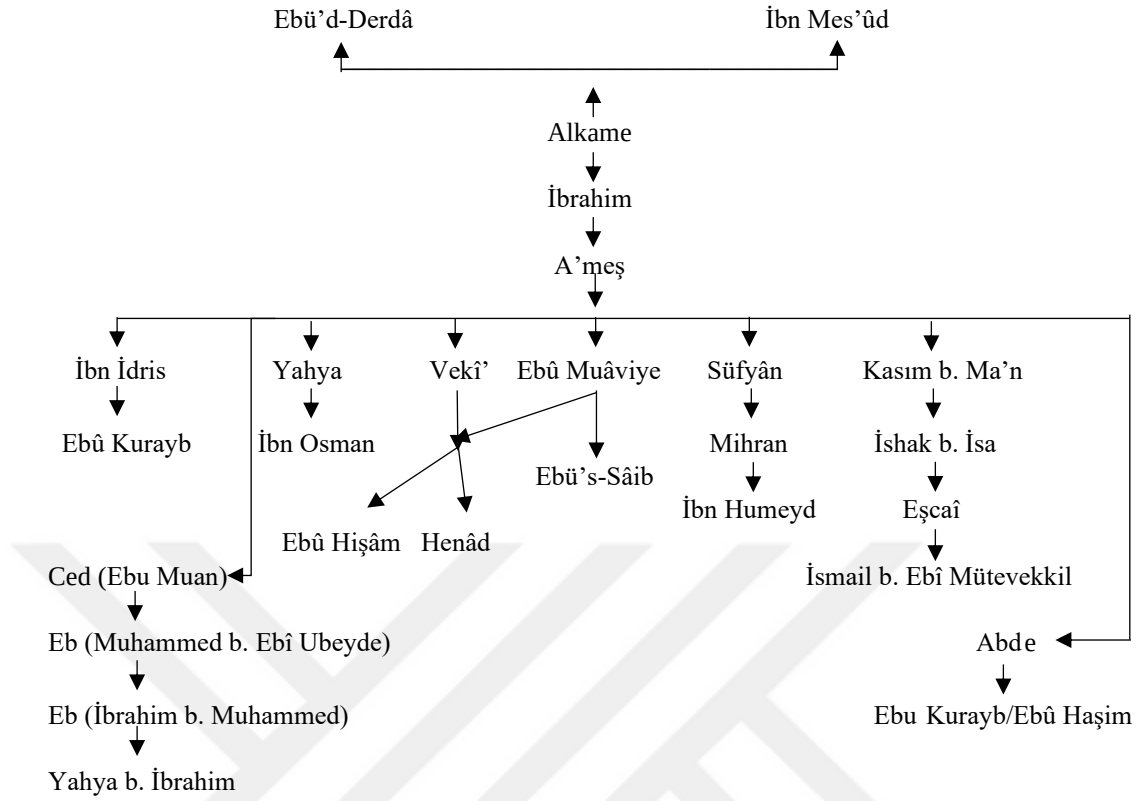
¹²⁰⁹ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4/222; 12/230, 514.

¹²¹⁰ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 12/100; 14/61.

¹²¹¹ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 8/370.

¹²¹² bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 15/519.

A. Birinci Varyasyon



Şekilde de görüldüğü üzere Alkame, İbrahim ve A'meş üçlüsünün sabit kaldığı bu senet formuyla toplamda 11 haber nakledilmiştir. Bunlar içerisinde senedin Ebu'd-Derda üzerinden Hz. Peygamber'e ulaştığı sadece bir haber bulunmakta olup¹²¹³ diğer 10 haberin Hz. Peygamber'e isnadı İbn Mes'ûd aracılığıyla sağlanmıştır. Ravileri aynı olmak kaydıyla bu 11 haberden hiçbirisi tekrar eden bir senetle aktarılmamıştır. Ancak senedin İbrahim'den itibaren A'meş/Ebû Muâviye/Ebu Sâib dizilimiyle ortaya çıkan biçimi Taberî'de mürsel formuyla iki defa daha tekrar etmektedir.¹²¹⁴ Bu varyasyonla gelen senetlerin sıhhat durumu ise şu şekildedir:¹²¹⁵ Varyasyonun ana omurgasını teşkil eden Alkame, İbrahim ve A'meş, ilgili eserlerde, birbirlerine ittisali bulunan sika raviler olarak tanıtıldığından¹²¹⁶ bu kısma kadar senet sahih bir vasfa sahiptir.

¹²¹³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/466.

¹²¹⁴ Senet tâbiîn ile son bulmasına rağmen her iki haber de Hz. Peygamber'e isnat edilmiştir. bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 15/519, 22/521.

¹²¹⁵ Bu noktada bir hususu dile getirmemiz gerekmektedir. Senetlerin analizi raviler üzerinden gerçekleşeceğinden gerek merfû gerek mevkuf ve gerekse maktu senetlerde tekrar eden birçok râvi ile karşılaşılacaktır. Her defasında aynı râvi ile ilgili bilgiler vermek gereksiz bir uzatmaya sebebiyet vereceğinden tekrar eden raviler ilk geçtiği yerdeki tanıtılacak sonraki yerlerde ise pas geçilecektir.

¹²¹⁶ Ünlü Cerh ve Ta'dil alimi Yahya b. Maîn bu silsileyle gelen senetleri en sahih senet olarak kabul etmektedir. bk. İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 1/82; Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Misrî, *el-Mukni' fî 'ulûmi'l-hadîs*, thk. Abdullah b. Yusuf Cedi', (Arabistan: Dâru Fevâz li'n-Neşr, h. 1413), 1/45; Süyûtî, *Tedrib*, 1/78

A'meş'ten sonra ise İbn İdrîs/Ebû Kûrayb,¹²¹⁷ Yahya/İbn Osman,¹²¹⁸ Veki'/Ebû Hişâm-Henad,¹²¹⁹ Ebû Muâviye/Ebû Hişâm-Henad,¹²²⁰ Ebû Muâviye/Ebu's-Sâib,¹²²¹

¹²¹⁷ **İbn İdrîs:** Asıl adı Abdullah b. İdrîs b. Yezid b. Abdurrahman el-Evdî olan İbn İdrîs Kûfeli olup bu şehrin tebe-i tâbiîn tabakasına mensuptur. bk. İbn S'ad, *Tabakât*, 6/389. Sikat isimli eserinde İclî ve Berbehârî sünnet konusunda O'nun sabit ve güvenilir bir kimse olduğunu söylemektedir. bk. İclî, *Sikât*, 7/59-60; Ebû Muhammed Hasen b. Ali b. Halef el-Berbehârî, *Şeru's-Sünne*, (Yy.: by, ts.), 1/117

Ebû Kûrayb: Taberî'nin şeyhlerinden birisi olan Ebû Kûrayb'ın kaynaklarda zikredilen asıl adı Ebû Kûrayb Muhammed b. El-'Alâi el-Hemdânî'dir. Bazı senetlerde Muhammed b. Alâi şeklindeki gerçek ismiyle zikredilen bu şahıs Kûfe ehlinde olup rivayetlerinde herhangi bir sakınca bulunmamaktadır. bk. Mizzî, *Tehzîb*, 19/340; İbn Abdi'l-Hâdî, *Tabakât*, 2/165; Zehebî, *Tezkira*, 2/62.

¹²¹⁸ **Yahya b. Îsâ:** Bir süre Ramle şehrinde ikamet ettiği için Ramlî şeklinde bir nisbeye de sahip olan bulunan Yahya b. Îsâ, ömrünün bir kısmında ilmi faaliyetlerini Kûfe'de gerçekleştirdiği için Kûfiyyûn tabakasından sayılmıştır. Ahmed b. Hanbel tarafından hayırla yad edilmiştir. Bazı kimseler tarafından Şîlik eğilimlerinin olduğu söylense de kendisi sika vermiş olduğu haberlerin de güvenilir olduğu söylenmiştir. Bu sebeple Nesâî dışındaki müellifler O'ndan aktarılan haberleri eserlerine almakta tereddüt etmemişlerdir. bk. Bedreddin Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrûddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Meğâni'l-ahyâr fî ricâli Me'âni'l-âşâr*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 2/221.

İbn Osmân: Taberî'nin şeyhleri arasında yer alan İbn Osman'ın cerh ve ta'dil durumu için bk. Abdurrahman Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezi şerhu Câmi'i't-Tirmizî*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 8/117; el-Fâlûcî, *el-Mu'cem*, 1/442

¹²¹⁹ **Veki': Künyesi** Ebû Süfyan olan Veki', kaynaklarda genellikle Veki' b. Cerrâh er-Ruâsî ismiyle tanıtılmaktadır. Kûfe ehlinde olup başta A'meş olmak üzere birçok kişiden hadis dinlemiş kendisinden de Ahmed b. Hanbel gibi alimler rivayette bulunmuştur. bk. Buhârî, *Târîh*, 8/179; İbn Hibbân, *Sikât*, 7/562. Veki' birçok rivayeti bulunan ve bu rivayetleri sağlam kabul edilen büyük bir hadis alimidir. bk. İbn S'ad, *Tabakât*, 6/394; İclî, *Sikât*, 2/341. Ahmed b. Hanbel meseleleri O'nun kadar iyi anlayan ve hıfzı O'ndan daha kuvvetli olan başka birisini görmediğini söylemektedir. bk. Ebû'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Hasen b. Ahmed el-Makdisî, *Tezkiratü'l-Huffâz ve tebsiratü'l-Eykâz*, (Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 2011), 263.

Ebû Hişâm: Asıl adı Muhammed b. Yezid. Rifâe olan Ebu Hişâm Kûfe ehlinde olup yaşadığı dönemde Iraklılar'ın hadis kaynaklarından birisi olmuştur. bk. İbn Hibbân, *Sikât*, 9/109. Aynı zamanda kârî kimliği de bulunan Ebû Hişâm, Sikât müelliflerince aktardığı haberler açısından sakıncasız bir kimse olarak tanıtılmıştır. bk. İclî, *Sikât*, 2/434. Bunun yanında O, incelemekte olduğumuz senette de olduğu gibi silsile oluşturdıkları Veki' b. Cerrâh'ın râvileri arasında yer almaktadır. Kendisinden de Müslim ve Tirmizî gibi Kütüb-ü Sitte müellifleri olmak üzere birçok alim rivayette bulunmuştur. bk. Mizzî, *Tehzîb*, 27/25. Ebu Hâşim yoluyla aktarılmış olan bu hadisin senedi sahihtir. Zira bu hadis içeriği aynı olmak kaydıyla sahih fakat farklı bir senetle Buhârî ve Müslim tarafından da rivayet edilmiştir. bk. Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, 9/96 (No.7297); Müslim, *El-Müsnedü's-Sahîh*, 4/2153 (No.2794).

Hennâd: Veki' b. Cerrâh'ın bir diğer ravisi olan Hennâd b. Serî Kûfe'li olup yaşadığı dönemin en büyük hafızlarından birisidir. İbn Hibbân O'nu güvenilir râviler arasında göstermiştir. bk. İbn Hibbân, *Sikât*, 9/246; İbn Abdi'l-Hâdî, *Tabakât*, 2/177. Dine olan düşkünlüğü sebebiyle Kûfe'nin rahibi olarak anılmıştır. bk. Fâlûcî, *el-Mu'cem*, 2/619. Buhârî de dahil olmak üzere bütün hadis alimlerinin kendisinden rivayetleri bulunmaktadır. Büyük alim Veki' tarafından kendisine büyük bir ta'zim gösterilen Hennad Nesâî tarafından sika Ebû Hâtim tarafından ise sadûk olarak tanıtılmıştır. bk. Mizzî, *Tehzîb*, 30/312; Zehebî, *Tezkira*, 2/70.

¹²²⁰ **Ebû Muâviye:** Kaynaklarda yer alan haliyle asıl adı Muhammed b. Hâzım olan Ebû Muâviye, Kûfeli olup dönemin en büyük alimlerinden birisi olan A'meş'in en önemli râvileri arasında yer almaktadır. Târihçi Ebû Zûr'a'nın verdiği bilgiye 20 yıl boyunca A'meş'e ittiba etmiştir. bk. Ebû Zûr'a Abdurrahmân b. Amr b. Abdillâh ed-Dimaşkî, *et-Târîh*, (Dimeşk: Mecmeul-Lugati'l-Arabiyye, ts.), 303. Değerlendirmeye çalıştığımız senedin son halkasını teşkil eden Hennâd es-Serî de dahil olmak üzere Ahmed b. Hanbel ve Yahya b. Maîn gibi kişiler kendisinden rivayetleri bulunmuşlardır. bk. İbn Abdi'l-Hâdî, *Tabakât*, 1/423. Bazı alimler kendisiyle ilgili Mürcie kaydı düşmüş olsa da O'nun güvenilir bir hafız olduğunu söylemişlerdir. İbn S'ad, *Tabakât*, 6/392; İbn

Kâsım b. Ma'n/İshak b. İsa/Eşcaî/İsmail,¹²²² Abde/Ebü Kürayb-Ebü Haşim¹²²³ ve Ceddi/Ebi/Ebî/Yahya b. İbrahim¹²²⁴ dizilimleriyle tamamlanan senetler, ittisal ve

Hibbân, *Sikât*, 7/442. Aynı şekilde İclî kendisini sika bir râvi olarak tanıtmaktadır. bk. İclî, *Sikât*, 2/236.

¹²²¹ **Ebü's-Sâib:** İbn Hibbân tarafından sika kişiler arasında sayılan Ebü's-Sâib Tirmizî ve İbn Mâce gibi Kütüb-ü Sitte müelliflerinin de dahil olduğu bir çok kimsenin kendisinden rivayette bulunduğu doğru sözlü bir kimsedir. bk. İbn Hibbân, *Sikât*, 8/298; Nesâî O'nu salih bir kimse olarak tanıtırken Ebü Bekir Bürkânî O'nun sika ve hadiste otorite bir şahıs olduğunu söylemektedir. bk. Mizzi, *Tehzîb*, 11/219. Değerlendirmemizdeki Ebü's-Sâib ile biten bu hadis sahih hadis kategorisinde yer almaktadır. Mahmud Şakir son halkasında O'nun yer aldığı ve A'meş/Ebu Muâviye/Ebü's-Sâib dizilimiyle gelen senetleri âlî senet olarak değerlendirmiştir. bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 11/495 (3 no'lu dipnot)

¹²²² **Kâsım b. Ma'n:** Ebü Abdullah el-Hüzeli künyesiyle de tanınmış olan Kâsım b. Ma'n, Abdullah b. Mes'ûd'un ikinci kuşak torunlarından olup bir süre Kûfe'de kadılık görevinde bulunmuştur. Çok yönlü bir ilmi kişiliğe sahip olan Kâsım b. Ma'n birçok kaynakta İmam, müctehid ve zamanın müftüsü olarak tanıtılmıştır. bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/384; İbn Abdi'l-Hâdî, *Tabakât*, 1/302-303; Zehebî, *Siyer*, 8/190. Ebü Hâtim'e göre O, fıkıh ve arapçayı en iyi bilen, şiir ve hadis sahasında ise en fazla rivayet bilgisine sahip olan bir kimsedir. Aktarmış olduğu bilgiler yönünden de sika râviler arasında yer almaktadır. bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh vet-Ta'dîl*, 7/121-122. İncelemiş olduğumuz senetteki önceki ve sonraki kişilerle O'nun arasında ittisal problemi bulunmamaktadır. Zira A'meş O'nun hadis aldığı bir kimse olduğu gibi ilgili senette kendisinden sonra gelen İshak b. İsa O'nun râvileri arasında yer almaktadır. bk. Mizzi, *Tehzîb*, 23/449-450.

İshak b. İsa: Müslim, Tirmizî ve İbn Mâce gibi büyük hadis otoritelerinin de kendisinden rivayette bulunduğu İshak b. İsa, İbn Ebü Hâtim tarafından sadûk bir kimse olarak tanıtılmıştır. İncelediğimiz senedin bir önceki râvisi olan Kâsım b. Ma'n ile muttasıl olduğu gibi bir sonraki kişi olan el-Eşcaî kendisinin râvileri arasında yer almaktadır. bk. Mizzi, *Tehzîb*, 2/462-463.

İncelemekte olduğumuz bu senet Taberî tarafından son iki râvisi el-Eşcaî Ebü Âsım el-Hımsî/İsmail b. Mütevekkil olacak şekilde kaydedilmiştir. Fakat kaynaklarda el-Eşcaî Ebü Âsım el-Hımsî hakkında herhangi bir bilgiye rastlanılmamaktadır. Nitekim Taberî'nin râvileri ve hocaları hakkında araştırmalar yapan Ekrem Ziyade el-Fâlûcî, senedin bu kısmında yanlışlık bulunduğunu zikredilen bu iki kişinin aslında Taberî'nin hocası olan İsmail b. Mütevekkil olduğunu söylemektedir. bk. Ekrem Ziyade el-Fâlûcî, *Mu'cemü Şüyûhi't-Taberî*, (Ürdün: Dâru'l-Eseriyye, 2005), 136. Buna göre Eşcaî'nin durumu şu şekildedir:

el-Eşcaî: Kaynaklarda yer aldığı haliyle asıl adı İsmail b. Mütevekkil el-Hımsî olan Eşcaî, Taberî ve büyük hadis alimi Nesâî'nin hocaları arasında yer almaktadır. bk. Ebü Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *Meşihatü'n-Nesâî*, thk. Eş-Şerif Hâtim b. Ârif el-Avni, (Mekke: Dâru Âlimi'l-Fevâid, h. 1423), 84. Zehebî el-Kâşif adlı eserinde kendisinin sadûk olduğunu söylemektedir. bk. Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *el-Kâşif*, (Cidde: Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, 1992), 1/249.

¹²²³ **Abde:** Asıl adı Abde b. Süleymân el-Kilâbî olan Abde, kaynaklarda bildirildiğine göre Kûfe'li olup büyük bir hadis birikimine sahiptir. O bu birikimini Âsım b. Ahvel ve Hişâm b. Urve gibi zatlardan edinmiştir. bk. Zehebî, *Tezkira*, 1/227. Târihi kayıtlara göre incelediğimiz senette O'nun hem kendisinden önceki A'meş ve hem de kendaynakta O'isinden sonra gelen Ebü Kürayb ile ittisâli bulunmaktadır. bk. Mizzi, *Tehzîb*, 18/531-532. Aynı zamanda O Ahmed b. Hanbel ve ünlü siyer yazarı İshak'ın hocaları arasında yer almaktadır. Bu sebeple İbn Hanbel O'nun güvenilir birisi olduğunu söylemiştir. bk. İbn Abdi'l-Hâdî, *Tabakât*, 1/450. Bunun yanında İclî ve İbn Hibbân gibi cerh ve ta'dîl alimleri de O'nun sika bir ravi olduğunu bildirmişlerdir. bk. İclî, *Sikât*, 2/108; İbn Hibbân, *Sikât*, 7/164.

¹²²⁴ İncelemekte olduğumuz senedin formunda olduğu gibi Taberî, Yahya b. İbrahim'den yukarıya doğru Eb/Eb/Ced şeklinde devam eden bir silsileyle 28 haber aktarmıştır. Bu senetlerde ced şeklinde zikredilen kişi Ebü Ubeyde b. Ma'n el-Mesûdî olup verdiği haberlerin güvenilir bir nitelik taşımaktadır. Değerlendirmek olduğumuz senette birlikte yer aldığı A'meş ile ittisâli bulunup O'nun önemli râvileri arasında yer almaktadır. Kendisinden Oğlu Muhammed de dahil olmak üzere birçok kişi rivayette bulunmuştur. bk. İclî, *Sikât*, 2/414; Mizzi, *Tehzîb*, 34/63. Silsilede Ebü Ubeyde'den sonra gelen "eb" kelimesi ise Muhammed b. Ebî Ubeyde el-Mes'ûdî için kullanılmıştır. Babası ve Veki' gibi alimlerin râvileri arasında yer alan bu kişi Cerh ve Ta'dîl alimleri tarafından sika bir râvi olarak tanıtılmıştır. bk. İbn Hibbân, *Sikât*, 9/46-47; Zehebî, *Târih*,

güvenirlik açısından kendilerinden önceki ravilerle aynı yeterliliğe sahip olduklarından sahih bir nitelik kazanmışlardır. Süfyân/Mihrân/İbn Humeyd¹²²⁵ dizilimiyle tamamlanan senet ise zayıf bir görünüm sergilemektedir. Bunun sebebi ise senette son kişi olarak yer almış olan İbn Humeyd'tir. Zira mezkur şahıs her ne kadar bazı alimlerce sıkıntısız görülüp¹²²⁶ hadisçi kimliği itibariyle tevsik edilmiş olsa da¹²²⁷ başka birçok alim tarafından cerhe uğratılmıştır.¹²²⁸ Örneğin Buhârî O'nun rivayetlerinde nazar olduğunu söylerken¹²²⁹ Nesâî sika olmadığını, İbn Şeybe ise çokça münker sözünün bulunduğunu bildirmiştir.¹²³⁰ Ancak senedin bu olumsuzluğu onunla taşınmış olan habere herhangi bir zarar vermemiştir. Şöyle ki hükmen merfû' kategorisinde yer alan bu haberin Taberî'deki görünümü az önce ifade ettiğimiz sebeple zayıflık arz etse de aynı haber, lafızları da aynı olmak üzere sahih bir senetle Buhârî tarafından da aktarılmıştır.¹²³¹

5/181. Babasından birçok nakilleri bulunduğu gibi oğlu İbrahim'de O'nun râvileri arasında yer almıştır. bk. Mizzî, *Tehzîb*, 26/76. Senette eb ifadesiyle yer alan bir diğer kişi ise İbrahim b. Muhammed'tir. Az önce ifade ettiğimiz 28 haberde yer almasına karşın kaynaklarda O'nun hakkında çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Son zamanlarda yapılan bazı araştırmalarda ise İbrahim'in sika bir râvi olduğu belirtilmiştir. bk. Beşar Avvâd Ma'rûf, *Tahriru takrîbi't-Tehzîb*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 2/390. Senedin son râvisi olan Yahya b. İbrahim ise Taberî ve Nesâî gibi alimlerin şeyhleri arasında yer almaktadır. Nesâî O'nun sadûk olduğunu söylemiş İbn Hibban ise sika râviler arasında saymıştır. bk. Mizzî, *Tehzîb*, 31/188.

¹²²⁵ **Süfyân:** Yaşadığı dönemde İslâmî ilimlerin bütün sahalarında bir otorite olarak kabul edilen Süfyân'ın kaynaklardaki asıl ismi Süfyân b. Said b. Mesruk b. Hamza b. Habib es-Sevrî el-Kûfî şeklindedir. bk. İbn S'ad, *Tabakât*, 6/371; İbn Hibbân, *Sikât*, 6/401; Fuat Sezgin, *Târîhu Dimeşku't-Türâsi'l-Arabî*, (Arabistan: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b Saûd, 1991), 3/294. Bazılarınca tedlîs yapmakla itham edilmiş olsa bile Süfyân birçok alim tarafından güvenilir kabul edilmiştir. bk. İclî, *Sikât*, 1/407; Mizzî, *Tehzîb*, 11/164 vd.; İbn Abdü'l-Hâdî, *Tabakât*, 1/309-310; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 13/489.

Mihrân: Kaynaklardaki haliyle ismi Mihran b. Ebî Ömer er-Razî el Attâr olan Mihrân Mecûsilikten müslümanlığa geçmiş bir kimsedir. bk. Fâlûcî, *el-Mu'cem*, 2/580. Süfyân aracılığıyla İslâm'a girdiği için O'nun râvileri arasında yer almaktadır. Nesâî kavî olmadığını söylerken Buhârî ise hadisinde ızdırap bulunduğunu dile getirmektedir. bk. İbn Kesîr, *et-Tekmil*, 1/222. Kendisinden birçok hadis yazan Yahya b. Maîn ise Süfyân hadisleriyle ilgili O'nun birçok hatasının olduğunu söylemiştir. bk. Zehebî, *Târîh*, 4/984. Fakat İbn Hâtim aynı zamanda hocası da olan Mihran'ın sika bir kimse olduğunu bildirmektedir. bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 8/301-302.

¹²²⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 3/60. Mizzî, *Tehzîb*, 20/102.

¹²²⁷ Ebû Ya'lâ Halîl b. Abdillâh b. Ahmed el-Halîlî el-Kazvînî, *el-İrşâd fî ma'rifeti 'ulemâ'i'l-hadis*, thk. Muhammed Saîd Ömer İdrîs, (Riyad: Mektebetü'r-Râşid, h. 1409), 2/669.

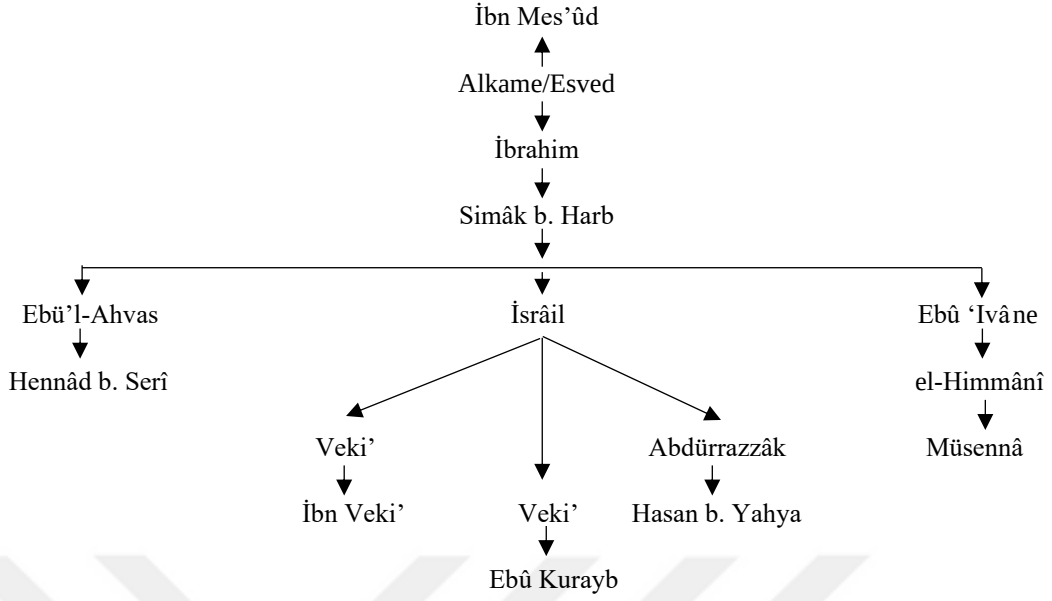
¹²²⁸ Mizzî, *Tehzîb*, 25/102.

¹²²⁹ Buhârî, *Târîhu'l-Kebîr*, 1/69.

¹²³⁰ Mizzî, *Tehzîb*, 25/102.

¹²³¹ Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, 6/141 (No.4858). Hadisin İbn Ebî Şeybe, Taberânî, İbn Mende ve İbn Huzeyme tarafından aktarılan başka versiyonları da bulunmaktadır. bk. İbn Ebî Şeybe, *Müsned*, 1/241 (No.359); İbn Huzeyme, *et-Tevhîd*, 2/503; Taberânî, *Mu'cem*, 9/216 (No.9051); İbn Mende, *İmân*, 2/750 (No.746).

B. İkinci Varyasyon



Senedin sabit silsilesini teşkil eden Alkame ve İbrahim'den sonra Simâk b. Harb'in geldiği bu varyasyonla ikisi aynı olmak üzere beş haber aktarılmıştır. Dolayısıyla bu varyasyonda beş senet yer almaktadır. Birinci senet Simâk b. Harb'ten sonra Ebu'l-Ahvâs/Henâd b. Serî dizilimiyle tamamlanmış olup taşıyıcısı olduğu haber bazı lafız ve ravi farklılıklarıyla İbn Ebî Şeybe,¹²³² Müslim,¹²³³ Tirmizî¹²³⁴ ve Ebû Dâvut¹²³⁵ gibi hadis alimlerin de rivayet edilmiştir. Râvileri muttasıl ve güvenilir olduğu için bu silsileyle gelen senet sahih olarak nitelenmiştir.¹²³⁶ Şekilde de görüldüğü üzere varyasyonun ikinci senedi ise Simâk'tan sonra İsrâil ile devam etmekte, sonrasında ise Veki'/İbn Veki', Veki'/Ebû Kûrayb ve Abdürrazzâk/Hasan b. Yahya şeklinde bir yönelim göstererek üç ayrı senet haline gelmektedir. Fakat üç formuyla da senet, râvilerinin ittisâli ve güvenilirlikleri sebebiyle sahih bir niteliğe sahiptir.¹²³⁷ Ayrıca bu senet formlarıyla aktarılmış olan haber önemsiz sayılabilecek bazı lafız ve râvi farklarıyla İbn Ebî Şeybe, Müslim, Tirmizî ve Ebû Dâvut gibi büyük otoritelerin eserlerinde de kaydedilmiştir.¹²³⁸

¹²³² İbn Ebî Şeybe, *Müsned*, 1/131 (No.173).

¹²³³ Müslim, *el-Müsnedü's-Sahih*, 4/2116 (No.2763).

¹²³⁴ Tirmizî, *Sünen*, 5/289 (No.3112).

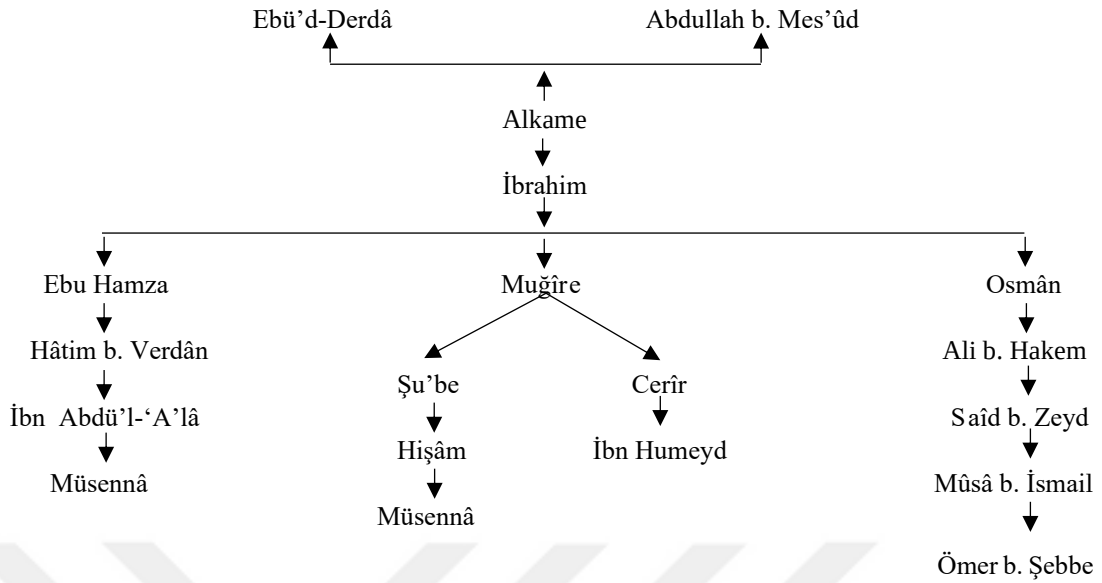
¹²³⁵ Ebû Dâvut, *Sünen*, 6/516 (No.4468).

¹²³⁶ Şuayb el-Anavût senet yönünden hadisin sahih olduğunu söylemektedir. bk. Ebû Dâvut, *Sünen*, 6/516 (No.4468). (1 no'lu dipnot).

¹²³⁷ Veki'nin senette yer alan önceki ve sonraki kişilerle ittisali için bk. Mizzî, *Tehzîb*, 30/463, 468. Abdürrazzâk'ın önceki ve sonraki râvi ile ittisali için bk. Mizzî, *Tehzîb*, 18/52.

¹²³⁸ bk. İbn Ebî Şeybe, *Müsned*, 1/131 (No.173); Müslim, *el-Müsnedü's-Sahih*, 4/2116 (No.2763); Tirmizî, *Sünen*, 5/289 (No.3112); Ebû Dâvut, *Sünen*, 6/516 (No.4468).

A. Diğer Varyasyonlar



Şemada da görüldüğü üzere Alkame/İbrahim silsilenin ana omurgayı teşkil ettiği bu varyasyonlarla aşağı ve yukarı yönlü değişimlerle oluşmuş olan dört ayrı senet formu bulunmaktadır. Yukarıdan başlamak gerekirse bu senetlerden üç tanesi Ebu'd-Derdâ aracılığıyla asıl kaynağına ulaştırılmışken¹²³⁹ İbn Mes'ûd tek bir senette yer almakta ve Ömer b. Şebbe ile biten senet O'nunla asıl kaynağına isnat edilmektedir. Ayrıca diğerlerinden farklı olarak bu senedin ana omurgasında Alkame'yle birlikte Esved b. Yezid de¹²⁴⁰ yer almaktadır.¹²⁴¹ Bir başka ifade ile İbn Mes'ûd'un vermiş olduğu bu haber diğer râvileri aynı olmak kaydıyla hem Alkame'ye hem de Esved b. Yezid'e nispet edilen bir senetle aktarılmıştır. Senetlerin sıhhatine gelince Ebü'd-Derdâ üzerinden gelen ve hepsiyle de Leyl suresi üçüncü ayetinin kıraatına dair bilgilerin aktarıldığı ilk üç senet, râvilerinin ittisâli ve güvenilirliği sebebiyle sahih bir niteliğe sahiptir.¹²⁴² Senetlerin sıhhatini tevsik eden bir başka husus ise kendileriyle

¹²³⁹ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/466-467.

¹²⁴⁰ bk. Şirâzî, *Tabakât*, 1/79

¹²⁴¹ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 17/530.

¹²⁴² Birinci senette yer alan Ebû Hamza'nın asıl ismi kaynaklarda Meymûn Ebû Hamza el-Kassâb el-'A'ver et-Temmât el-Kûfi olarak kaydedilmiştir. bk. Buhârî, *Kebîr*, 7/343. İbn Adî'nin verdiği bilgilere göre bazı kimseler O'nu sadûk bir kimse olarak kabul etse de birçok hadis otoritesince zayıf kabul edilmiştir. bk. İbn Adî, *el-Kâmil*, 8/155. Ancak O'nun bu zayıflığı içerisinde yer aldığı bu silsileyle aktarılmış olan habere herhangi bir zarar getirmemektedir. Zira aynı haber bazı lafız ve râvileri farklı olsa da Buhârî ve Müslim tarafından da aktarılmıştır. Silsilede Ebû Hamza'dan sonra gelen Hâtim b. Verdân ise hem 'İclî hem de İbn Hibbân tarafından sika olarak kaydedilmiştir. bk. 'İclî, *Sikât*, 1/276; İbn Hibbân, *Sikât*, 2/237. Mizzî'nin verdiği bilgiye göre O, kendisiyle ittisâli bulunan Ebû Hamza'nın râvileri arasında yer almaktadır. bk. Mizzî, *Tehzîb*, 5/198. Senedin son râvisi Taberî'nin şeyhlerinden birisi olan Muhammed b. Abdü'l-'A'lâ'dır. Basra'lı olan bu zat aynı zamanda Buhârî'nin dışında diğer hadis otoritelerinin kaynakları arsında yer almaktadır. Cerh ve ta'dil alimlerine göre O, sika râviler arasında yer almaktadır. bk. Mizzî, *Tehzîb*, 25/582-583.

taşınan içeriğin bazı lafız ve râvi farklarıyla Buhari ve Müslim tarafından da aktarılmış olmasıdır.¹²⁴³ İbn Mes'ûd'a nispet edilen dördüncü senede gelince silsiledeki altıncı râvi Saïd b. Zeyd'e kadar sabit olmak üzere aynı senet benzer fakat biraz uzunca bir içeriğin taşıyıcısı olarak Bezzâr tarafından da kullanılmıştır.¹²⁴⁴ Senet, silsilede yer alan Osman b. Umeyr sebebiyle zayıf görülmüş olsa da¹²⁴⁵ Hâkim onun Buhârî ve Müslim'in şartlarını taşıyan sıhhatli bir yapıya sahip olduğunu söylemektedir.¹²⁴⁶

Kûfe tefsir ekolüne ait merfû haberlerin en fazla aktarıldığı ikinci isnat kalıbı ise Mesrûk/Ebi'd-Duha ve Şa'bî/Dâvut b. Hint silsileleriyle şekillenen senet formlarından oluşmaktadır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi aşağı ve yukarı yönlü değişen râvi dizilimleriyle her birinde 17'şer senet yer almakta ve toplamda 34 adet haber bu şablona ait senetler tarafından aktarılmaktadır. Mesrûk/Ebi'd-Duha dizilimiyle oluşan senetlerin varyasyonlarına göre görünüm ve değeri şu şekildedir:

İkinci senette yer alan kişilerin durumu ise şu şekildedir: Silsilenin ana omurgasına bağlanan ilk kişi Muğîre olup asıl ismi kaynaklarda Muğîra b. Müslim ed-Dabî olarak kaydedilmiştir. O'nun İbrahim en-Nehaî'nin en önemli râvisi olduğu söylenmektedir. İncelemekte olduğumuz senette hem kendisinden önceki İbrahim ve hem de sonrasında ilk senetteki Şu'be ikinci senetteki Cerîr ile tam bir ittisal bulunmaktadır. bk. Zehebî, *Tezkira*, 1/108. Muğîra bütün otoritelerce sika bir ravi olarak kabul edilmiştir. bk. 'İclî, *Sikât*, 2/293; İbn Hibbân, *Sikât*, 7/464. Muğîra'ya bağlanan ilk senetteki Şu'be ise bütün kaynakların birçok sahada otorite olarak kabul ettiği sika bir râvidir. bk. 'İclî, *Sikât*, 1/456; İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/280; İbn Hibbân *Sikât*, 6/446; Ebû Nuaym, *Hilye*, 7/144; İbn Abdi'l-Hâdî, *Tabakât*, 1/293. Senedin bir diğer râvisi olan Hişam b. Abdü'l-Melik ilgili eserlerde akıllı, alim ve fazıl bir insan olarak nitelenmekte ve sika râviler arasında gösterilmektedir. 'İclî, *Sikât*, 2/330; İbn Hibbân, *Sikât*, 7/571. Aynı şekilde Hişam senette kendisinden önce yer alan Şu'be'nin önemli râvileri arasında yer almaktadır. bk. Zehebî, *Tezkira*, 1/280. Senedin son ravisi ve aynı zamanda Taberî'nin de şeyhi olan Muhammed b. Müsenna ise aslen Basra'lı olup Târihi eserlerde ilmi birikimi yüksek ve güvenilir bir râvi olarak kaydedilmiştir. bk. İbn Hibbân, *Sikât*, 9/111; İbn Abdi'l-Hâdî, *Tabakât*, 2/184

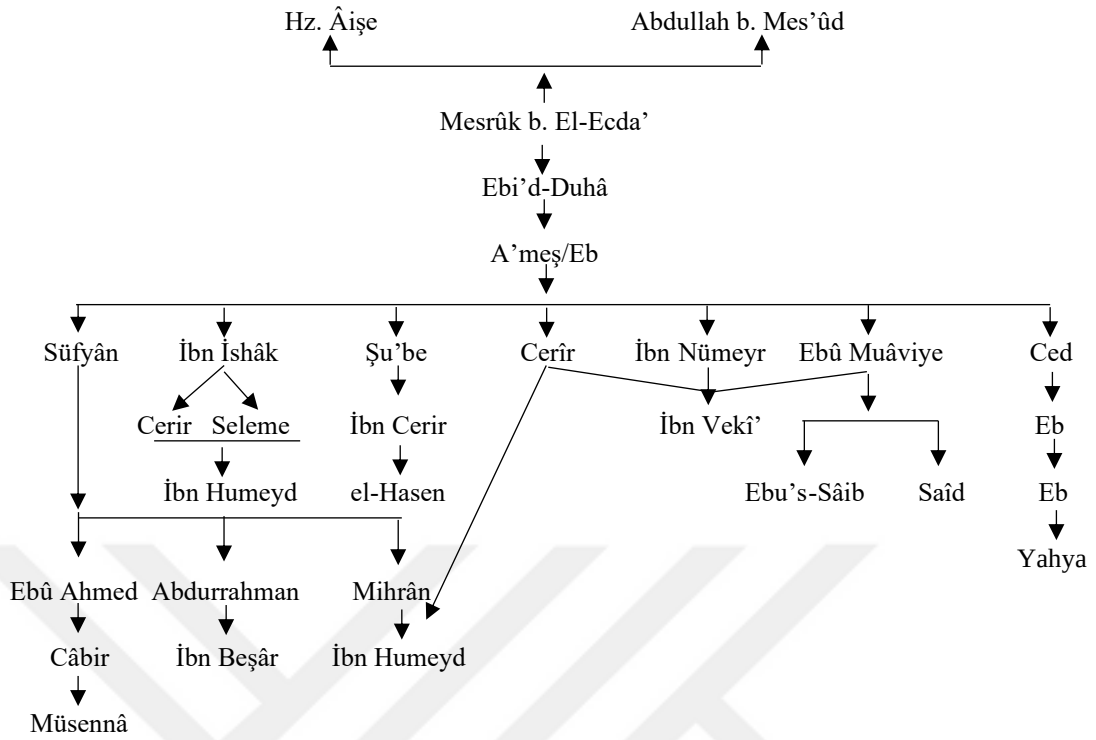
¹²⁴³ bk. Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, 5/25 (No.3742); Müslim, *el-Müsnedü's-Sahîh*, 1/566 (No. 824).

¹²⁴⁴ Bezzâr, *Müsned*, 4/339-340 (No.1534).

¹²⁴⁵ bk. Ebû'l-Hasen Nûrüdîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*, thk. Hüsameddin Kutsî, (Kahire: Mektebetü Kutsî, 1994), 10/362 (No.18457).

¹²⁴⁶ Hâkim, *Müstedrek*, 2/396 (No.3385)

A. Birinci Varyasyon



Şemada görüldüğü üzere Mesrûk/Ebi'd-Duha/A'meş-Eb diziliminin asıl omurgayı oluşturduğu bu varyasyonda toplamda 12 adet senet yer almaktadır. A'meş'ten sonra Süfyân, Cerîr, İbn Nümejr, Ebû Muaviye ve ced ile devam eden beş senedin sahabe tabakasında Hz. Aişe yer almışken¹²⁴⁷ dört tanesinin Hz. Peygamber'e isnadı İbn Mes'ûd aracılığıyla gerçekleşmiştir.¹²⁴⁸ Geriye kalan üç tanesi ise mürsel formatında bizzat Mesrûk tarafından rivayet edilmiştir.¹²⁴⁹ Ayrıca A'meş'ten sonra Süfyân/Abdurrahman/İbn Beşâr dizilimiyle¹²⁵⁰ Ebû Muaviye/Ebû Sâib dizilimine sahip¹²⁵¹ senetler birer defa tekrar etmişlerdir. Senetlerin sıhhat durumu ise şu şekildedir: Kalıbın temel yapısını oluşturan Mesrûk/Ebi'd-Duha bütün kaynaklarca birbirlerine ittisali bulunan¹²⁵² güvenilir¹²⁵³ kişiler olarak kabul edilmiştir. Silsilede

¹²⁴⁷ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 23/238-239; 24/669-670.

¹²⁴⁸ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 6/498; 7/385-386

¹²⁴⁹ Mesrûk'tan gelen bu rivayetlerin sadece bir tanesi Hz. Peygamber'e isnat edilmekte diğer iki haber ise içerikleri dolayısıyla hükmi olarak merfû haberlerden sayılmaktadır. bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 9/228-229; 23/239.

¹²⁵⁰ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 9/228; 23/239

¹²⁵¹ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 9/228-229; 24/669.

¹²⁵² bk. Mizzî, *Tehzîb*, 27/521.

¹²⁵³ Mesrûk için bk. Buhârî, *Târîhu'l-Kebîr*, 8/35; 'İclî, *Sikât*, 2/273; İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/76 vd.; İbn Hibbân, *Sikât*, 5/456; İbn Abdü'l-Hâdî, *Tabakât*, 1/102. Ebi'd-Duhâ için bk. İbn Hibbân, *el-Cerh* 8/186; Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî el-Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh li-men harrece lehü'l-Buhârî fi'l-Câmi'i's-şâhih*, thk. Ebû Lübâbe Hüseyin, (Riyad: Dâru'l-Livâ, 1986), 2/718.

onlardan sonra gelen ve gerçek isminin yerine “eb”¹²⁵⁴ ifadesinin kullanıldığı senet, aynı şekilde râvilerinin ittisâli ve güvenilirlikleri sebebiyle sahih hadis kategorisinde yer almaktadır.¹²⁵⁵ Son iki râvisi farklı olmak üzere bu silsile İbn Ebî Hatim tarafından da kullanılmış ve taşıyıcısı olduğu haber aynıyla O’nun tarafından da rivayet edilmiştir.¹²⁵⁶

Varyasyondaki bir diğer senet formu ise Mesrûk/Ebi’d-Duha/A’meş şeklindeki temel yapıya Süfyan’ın eklenmesiyle ortaya çıkmaktadır. Devam eden râvileriyle üç senedin oluştuğu bu silsilede Abdurrahman/İbn Beşâr dizilimiyle tamamlanan senet bütün râvileri aynı olmak kaydıyla tekrar etmekte ve birisi hükmen merfû¹²⁵⁷ diğeri de mürsel olmak üzere¹²⁵⁸ iki habere kaynaklık etmektedir. Silsilenin son senet formu ise Mihran/İbn Humeyd dizilimiyle tamamlanmaktadır. Bu son form Hz. Âişe’ye kadar uzanan muttasıl bir senet dizilimine sahiptir. Taşıyıcısı olduğu haber aynı zamanda varyasyonun Mesrûk/Ebi’d-Duha/A’meş/Süfyan/Abdurrahman/İbn Beşâr şeklindeki bir diğer silsilesiyle mürsel olarak da aktarılmıştır.¹²⁵⁹ Aynı zamanda bu içerik, benzer lafızlarla Buhârî ve Müslim tarafından da rivayet edilmiştir.¹²⁶⁰ Buhârî’de haber, oldukça farklı olan bir senetle aktarılmışken Müslim’de son iki halkayı teşkil eden Ebu Muâviye ve Ebû Kürayb hariç Taberî’yle benzer bir görünüme sahiptir.

Varyasyonda yer alan bir diğer senet formu ise Mesrûk/Ebi’d-Duha/A’meş/İbn İshâk/Cerîr-Seleme/İbn Humeyd dizilimiyle ortaya çıkmaktadır. Bu dizilim iki adet senedi barındırmakta olup İbn Humeyd’in ilki Cerîr’den ikincisi ise Seleme’den yaptığı aktarımla gerçekleşmektedir.¹²⁶¹ İsnâtları Hz. Peygamber’e ulaşmayıp İbn Mes’ûd ile son bulması sebebiyle her iki senet de mürsel boyutunda kalmıştır. Fakat taşıyıcısı oldukları içeriklerin akli aşan bir mahiyete sahip olması onların Hz. Peygamberden alınmış olduğuna delalet etmekte ve her ikisinin de hükmen merfû sayılmasını gerektirmektedir. Nitekim aynı haberin İbn Abbas üzerinden Hz.

¹²⁵⁴ Senette “Eb” kelimesiyle yer alan kişi Süfyan’ın babası olup ismi Saîd b. Mesrûk es-Sevrî’dir. bk. Mizzî, *Tehzîb*, 11/60

¹²⁵⁵ Ahmed Muhammed Şakir senedin muttasıl ve sahih olduğunu söylemektedir. bk. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 6/498 (1 no’lu dipnot)

¹²⁵⁶ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 2/674.

¹²⁵⁷ bk. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 9/228. Kaynak kişisi Mesrûk olan bu haber ancak sahabeye isnatla bilinebilecek bir içeriğe sahip olduğu için hükmen merfû kategorisinde değerlendirilmiştir.

¹²⁵⁸ bk. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 23/239

¹²⁵⁹ bk. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 23/239

¹²⁶⁰ bk. Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, 8/12 (No.6024), 57 (No.6256); Müslim, *el-Müsnedü’s-Sahîh*, 4/1706 (No.2165).

¹²⁶¹ bk. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 7/385.

Peygamber'e ulaşan merfû bir senedi de bulunmaktadır.¹²⁶² Müstedrek isimli eserinde mezkur haberin tahririni yapan Hâkîm, onun Buhârî ve Müslim'in şartlarını taşıyan sahih bir hadis olduğunu söylemektedir.¹²⁶³

Mesrûk/Ebi'd-Duha/A'meş şeklindeki ana omurgadan sonra Şu'be'nin geldiği ve el-Hasen b. Yahya ile biten silsile ise varyasyonun yedinci senedini oluşturmaktadır.¹²⁶⁴ Ravilerinin ittisâli ve güvenilirliği¹²⁶⁵ açısından herhangi bir probleme sahip olmayan bu senet de benzer bir içeriğin taşıyıcısı olduğu bir önceki senetle aynı sıhhat şartlarına sahiptir.

Varyasyonun sekizinci senedi Mesrûk/Ebi'd-Duha/A'meş şeklindeki temel yapıya Cerîr'in eklendiği ve son halkayı O'nun iki râvisi olan İbn Vekî/İbn Humeyd'in birlikte oluşturdukları senettir. Hz. Âişe üzerinden Hz. Peygamber'e kadar ittisâli bulunan bu senet de daha önce değerlendirdiğimiz ve ana omurgaya Süfyan'ın eklendiği senet ile aynı haber içeriğine vasıta olmuştur.¹²⁶⁶ Dolayısıyla senedin sıhhat değeri de onunla benzer bir durum arz etmektedir. Bunun yanında son râvisi farklı olmak üzere aynı senedin muhtelif haberlerin taşıyıcı olarak Buhârî ve Müslim gibi alimler tarafından da kullanılmış olması¹²⁶⁷ ittisâl ve güvenilirlik açısından bir probleminin bulunmadığını göstermektedir.¹²⁶⁸

Şemada yer aldığı şekliyle varyasyonun dokuzuncu senedi kendisiyle tek bir haberin aktarılmış olduğu Mesrûk/Ebi'd-Duha/A'meş/İbn Nümejr/İbn Vekî dizilimine sahip olan senettir. Nasr suresinin inzâli bağlamında Hz. Peygamber'den varid olan bir duanın taşıyıcısı durumunda olan bu senet Hz. Âişe üzerinden asıl kaynağına ulaştığı muttasıl bir silsileye sahiptir.¹²⁶⁹ Bazı râvileri farklı olmak üzere

¹²⁶² Ebû Ya'lâ, *Müsned*, 4/219 (No.2331); Taberî, *Câmi*, 7/385; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/162

¹²⁶³ Hâkîm, *Müstedrak*, 2/97

¹²⁶⁴ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 7/385-386

¹²⁶⁵ Vehb b. Cerîr'in Şu'be ile olan ittisâli ve güvenilirlik durumu için bk. İbn Hibbân, *Sikât*, 9/228; Zehebî, *Tezkira*, 1/245.

¹²⁶⁶ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 23/238-239.

¹²⁶⁷ Buhârî, *el-Câmî*, 8/62 (No. 6276); Müslim, *El-Müsnedü's-Sahîh*, 4/1829 (No. 2356);

¹²⁶⁸ Değerlendirmekte olduğumuz senedin son râvisi durumundaki İbn Humeyd Buhârî tarafından her ne kadar rivayetlerinde nazar bulunan kişi olarak nitelenmiş olsa da (bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-Ukaylî, *ed-Du'afâ'ü'l-kebîr*, thk. Abdü'l-Mu'tî Emin Kal'acî, (Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1984), 4/61) Yahya b. Maîn O'nun sika olduğunu ve rivayetlerinde herhangi bir sıkıntının bulunmadığı söylemiştir. Aynı zamanda O'nun silsilede kendisinde önce bulunan Cerîr'in râvilerinden birisi olması senedin ittisâl yönünden de problemsiz olduğunu göstermektedir. bk. İbn Hibbân, *el-Cerh*, 7/232.

¹²⁶⁹ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/670. Senedin asıl omurgasını teşkil eden Mesrûk/Ebi'd-Duhâ/A'meş diziliminde sabit bir şekilde var olan ittisâl durumu silsilenin sonraki kişilerinde de aynen korunarak devam etmiştir. Sonndan bir önceki halkayı teşkil eden ve kaynaklardaki haliyle asıl adı Muhammed b Abdullah b Nümejr olan İb Nümejr bütün alimlerce ilmi ve güvenilirliği tevsik edilmiş olan alim

senet benzer bir metin içeriğiyle Müslim tarafından da rivayet edilmiştir.¹²⁷⁰ Ahmed b. Hanbel’de ise haber, senet ve metin yönünden Taberî’deki haliyle tam bir benzeşme içindedir. Fakat O Taberî’den farklı olarak bu haberi Mansur’a dayandırarak aktarmıştır.¹²⁷¹

Temel yapısını Mesrûk/Ebi’d-Duha/A’miş dizilimini oluşturduğu isnat kalıbının 10 ve 11. senetleri Mesrûk’tan itibaren aşağı yönlü olarak tüm râvileriyle tekrar eden iki senet formundan oluşmaktadır. Bir tanesi Hz. Âişe üzerinden asıl kaynağına ulaştırılırken¹²⁷² diğerinin isnadı tâbiinden olan Mesrûk tarafından gerçekleştirilmiş, ancak en az sahabe tarafından bildirilmesi gerek bir içeriğe sahip olduğu içi o da hükmen merfû kategorisine dahil edilmiştir.¹²⁷³ Hz. Âişe üzerinde aktarılan hadis bir önceki paragrafta değerlendirdiğimiz ve senedinde İbn Nümejr’in yer aldığı hadisle aynı içeriğe sahiptir. Dolayısıyla orada zikrettiğimiz sıhhat kriterleri bu hadis içinde geçerlidir. Senette ana omurgasından sonra gelen Ebû Muâviye ve Ebû’s-Sâib 1365 ve 1366 numaralı dipnotta detaylıca anlatıldığı üzere hem silsile halinde oldukları kişilerle ittisal hem de güvenlik kriterlerini sağladıkları için senet sahih bir nitelik kazanmıştır. Kaynağında Mesrûk’un yer aldığı diğer senede gelince râvileri aynı olduğu için bu senette bir önceki senet gibi sahih bir niteliğe sahiptir. Varyasyonun son senedi olan ve Mesrûk/Ebi’d-Duha/A’miş şeklindeki ana yapıdan sonra Ced/Eb/Eb/Yahya b. İbrahim dizilimiyle oluşmuş olan senet ise kaynağında Hz. Âişe’nin olduğu ve son iki halkada İbn Nümejr ve İbn Vekî’nin bulunduğu senetle aynı içeriğe sahip olup daha önce incelendiği için burada tekrar değerlendirilmeyecektir.¹²⁷⁴

bir zattır. bk. İbn Hibbân, *Sikât*, 7/60; İbn Abdi’l-Hâdî, *Tabakât*, 1/476. İncelediğimiz senette kendisinden önce yer alan A’miş’ten rivayetleri bulunduğu gibi sonraki kişi olan İbn Vekî’ O’nun râvileri arasında yer almaktadır. bk. Mizzî, *Tehzîb*, 16/226-227; Zehebî, *Tezkira*. 1/239

¹²⁷⁰ bk. Müslim, *el-Müsnedü’s-Sahîh*, 1/350 (No.484).

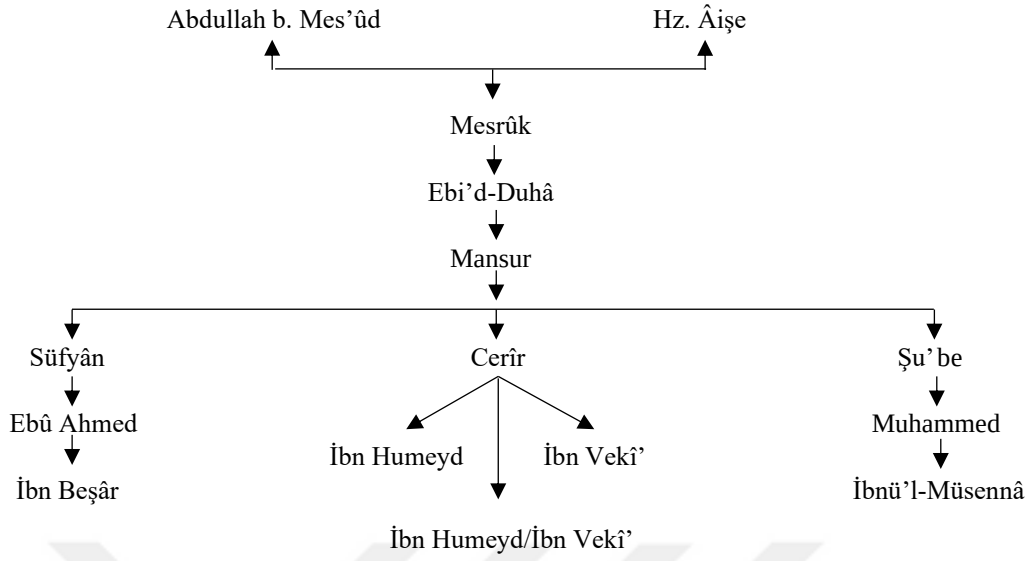
¹²⁷¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 40/192-193 (No.24163)

¹²⁷² bk. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 24/669

¹²⁷³ bk. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 9/228-229

¹²⁷⁴ bk. 1369 no’lu dipnot.

B. İkinci Varyasyon



Şekilde görüldüğü üzere temel yapıyı Mesrûk/Ebi'd-Duhâ/Mansûr diziliminin oluşturduğu bu varyasyonda aşağı yönlü Süfyân, Cerîr ve Şu'be, Cerîr'den sonra da İbn Humeyd, İbn Vekî' ve İbn Humeyd/İbn Vekî' şeklindeki yönelimlerle beş adet senet formu ortaya çıkmaktadır. Biri İbn Mes'ûd diğeri de Hz. Âişe olmak üzere bu senetlerden iki tanesi sahabe,¹²⁷⁵ bir tanesi ise tâbiîn tarafından¹²⁷⁶ asıl kaynağına isnat edilmekte, diğer iki tanesi böyle bir vasfa sahip olmayıp bizzat Mesrûk tarafından rivayet edilmektedir.¹²⁷⁷ Dolayısıyla biçimlerine göre senetlerden iki tanesi muttasıl-merfû düzeyinde bulunurken isnadın Mesrûk ile bittiği senetler maktu' seviyesinde kalmıştır. Ancak maktu seviyesinde olan bu senetler tabiinin bilgi seviyesini aşan içeriklerin taşıyıcısı olmaları sebebiyle hükmen olsa bile onlar da merfû kategorisine dahil edilmişlerdir. Senetlerin sıhhat durumuna gelince daha önce de ifade ettiğimiz gibi varyasyonun temel yapısını oluşturan Mesrûk ve Ebi'd-Duhâ bütün kaynaklarca birbirlerine ittisâli bulunan ve son derece güvenilir alim kişilikler olarak tanıtılmışlardır. Bu varyasyonda temel bir unsur olarak ana omurgaya eklenen Mansûr ise ilim ve güvenilirlik yönünden üzerinde ittifak edilen değerli bir kişiliğe sahiptir.¹²⁷⁸ Mizzî'ye göre O, sadece sika râvilerden aktarımda bulunmuştur. Yine O'nun verdiği bilgiye göre Mansur silsilede kendisinden önce gelen Ebi'd-Duhâ'nın râvilerinden birisi olduğu gibi silsilenin bir sonraki halkasını teşkil eden Süfyân, Cerîr ve Şu'be'nin

¹²⁷⁵ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 12/246; 24/670.

¹²⁷⁶ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 8/534

¹²⁷⁷ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 9/79, 228.

¹²⁷⁸ İcîlî, *Sikât*, 2/299

de kaynağı durumundadır.¹²⁷⁹ Dolayısıyla dördüncü tabakaya kadar senette herhangi bir sıhhat engeline rastlanılmamaktadır. Bu tabakadan sonra ise Süfyân'a bağlanan Ebû Ahmed,¹²⁸⁰ Muhammed b. Beşşâr¹²⁸¹ ve Cerîr ile devam edip üç farklı silsile şeklinde ortaya çıkan senetlerdeki İbn Humeyd ve İbn Vekî'nin daha önce de haklarında bilgiler verdiğimiz muttasıl ve sika râviler olmaları sebebiyle senetler sahih bir şekilde tamamlanmıştır.¹²⁸² Cerîr'den sonra İbn Humeyd'in tek başına yer aldığı ve mürsel bir formda gelen senetle Nisâ suresi 69. ayetinin indirilmesine sebebiyet veren tarihsel bağlam tahkiye edilmektedir. Mansur'dan yukarıya doğru kök râvileri sabit olmak üzere aynı senet İbn Ebî Şeybe ve Vâhidî gibi alimler tarafından da kullanılmış ve Taberî'de yer aldığı haliyle taşıyıcısı olduğu içerik aynıyla bu alimler tarafından da rivayet edilmiştir.¹²⁸³

Varyasyonun son senedi ise Şu'be/Muhammed dizilimiyle birlikte İbnü'l-Müsennâ ile son bulan senettir. Yukarıda verdiğimiz bilgilerden de anlaşılacağı üzere Şu'be'ye kadar sıhhati sabit bulunan bu form, silsilede O'ndan sonra gelen Muhammed b. Ca'fer ve son halkayı oluşturan İbnü'l-Müsennâ'nın da muttasıl¹²⁸⁴ ve sika¹²⁸⁵ râviler olmaları dolayısıyla sıhhat yönünden sorunsuz bir şekilde nihayet bulmuştur. Süyutî'nin verdiği bilgiye göre şeklen maktu fakat metin-içerik yönünden hükmen merfû seviyesinde olan bu senet Saîd b. Mansûr, İbnü'l-Münzir ve İbn Ebî Hâtim gibi erken dönem müelliflerince de tahrir edilmiş ve benzer bir içerikle onlar tarafından da rivayet edilmiştir.¹²⁸⁶ Senedi cerh ve ta'dil açısından değerlendiren Süheylî ise onun mürsel fakat sahih bir hadis olduğuna hükmetmiştir.¹²⁸⁷

C. Üçüncü Varyasyon

Mesrûk ve Ebi'd-Duhâ'nın yer aldığı isnat kalıbında olduğu gibi kapsamındaki senetlerin ana omurgasını teşkil bir diğer silsile ise Şa'bî ve Dâvut b. Hint silsilesidir.

¹²⁷⁹ Mizzî, *Tehzîb*, 28/548.

¹²⁸⁰ bk. 'İclî, *Sikât*, 2/242; İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/402; Zehebî, *Tezkira*, 1/261.

¹²⁸¹ Muhammed b. Beşâr için bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 7/214; İbn Hibbân, *Sikât*, 9/111.

¹²⁸² bk. Selim b. 'İyd el-Hilâlî, *el-İstîâb fî beyâni'l-Esbâb*, (Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, h.1425), 1/467

¹²⁸³ bk. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 6/324 (No.31774); Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî, *Esbâbü'n-nüzûl*, nşr. Kemal Besyûnî Zağlul, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye h.1411), 165.

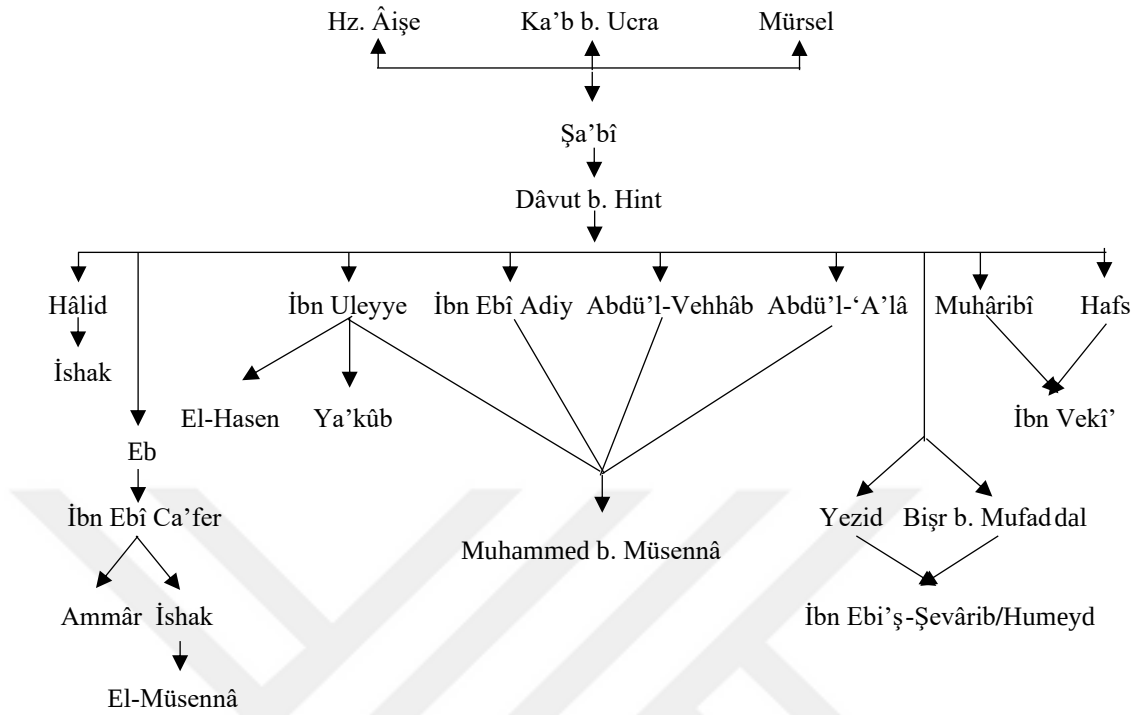
¹²⁸⁴ bk. Zehebî, *Tezkira*, 1/220.

¹²⁸⁵ Muhammed b. Ca'fer için bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 7/221; Mizzî, *Tehzîb*, 25/6; İbnü'l-Müsennâ için bk. İbn Hibbân, *Sikât*, 9/111; İbn Abdî'l-Hâdî, *Tabakât*, 2/184.

¹²⁸⁶ Süyutî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, 2/693.

¹²⁸⁷ Süheylî, *el-İstîâb*, 1/506

Omurgaya eklenen sonraki kişilere göre 11 adet varyasyonunun ortaya çıktığı bu kalıpla toplamda on yedi adet senet yer almaktadır.



Şa'bî ve Dâvut b. Hind'in ana omurgasını oluşturduğu isnat kalıbındaki senetlerin şematik görünümü yukarıdaki gibidir. Yedi tanesi Hz. Âişe iki tanesi de K'ab b. Ucre'ye ait olmak üzere senetlerin dokuz tanesi asıl kaynağına sahabe yoluyla bağlanmışken¹²⁸⁸ diğer sekiz tanesinin Hz. Peygamber'e isnadı doğrudan Şa'bî tarafından gerçekleştirilmiştir.¹²⁸⁹ Dolayısıyla kalıptaki senetlerin bazıları muttasıl, bazılarıysa mürsel kategorisinde yer almaktadır. Ancak her iki formatta da bazı haberler tüm ravileri aynı olacak şekilde tekrar eden senetlerle aktarılmıştır. Örneğin kalıbın Şa'bî/Dâvut şeklindeki temel dizilimine Abdülvehhâb'ın eklendiği senet biri muttasıl¹²⁹⁰ diğeri de mürsel¹²⁹¹ formda iki defa tekrar ederken, İbn Uleyye'nin eklendiği senet ise biri muttasıl¹²⁹² diğeri ikisi de mürsel¹²⁹³ olacak şekilde üç haberin taşıyıcılığını yapmıştır.

¹²⁸⁸ Hz. Âişe'den gelen rivayetler için bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 17/50-51; 24/551-552. Ka'b b. Ucre'den gelen rivayetler için bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4/58-59.

¹²⁸⁹ Hz. Peygamber'e isnadı Şa'bî tarafından gerçekleştirilen haberler için bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2/381-382; 5/411-412; 14/487; 20/72; 23/175.

¹²⁹⁰ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân* 24/552.

¹²⁹¹ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 23/175;

¹²⁹² bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/551

¹²⁹³ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2/382; 20/72;

Senetlerin sıhhat durumu ise şu şekildedir: Kalıbın en temel unsuru olan Şa'bî ilim ve güvenilirlik açısından bütün alimlerin üzerinde ittifak ettiği bir zattır.¹²⁹⁴ Kaynaklarda geçtiğine göre O, birçok sahabeyle görüşmüş¹²⁹⁵ ve bu isnat kalıbında ravisi durumunda bulunduğu Hz. Âişe ve Ka'b b. Ucre de dahil olmak üzere onların kırk sekizinden bizzat hadis dinlemiştir.¹²⁹⁶ Şa'bî'nin bazı merfû haberleri ise ittisâli bulunmayan kaynaklara isnat edildiği için mürsel/zayıf hadis kategorisinde yer almaktadır. Buna rağmen alimler O'nun bu seviyedeki haberlerine itimat etmişler ve ilgili oldukları konularda kaynak olarak kullanmışlardır. Zira 'İclî'nin de beyan ettiği gibi literatürde yerleşik olan anlayışa göre Şa'bî'nin Mürselleri, sadece sahih haberleri kapsamaktadır.¹²⁹⁷

İncelemekte olduğumuz isnat kalıbının bir diğer önemli siması ise Dâvut b. Ebî Hint'tir. Kendisi Basralı olmasına rağmen Şa'bî'nin en önemli râvileri arasında yer alan bu zat¹²⁹⁸ İbn Ebî Hâtim ve İbn Hibbân gibi cerh ve ta'dîl otoritelerince ilmî yönden güçlü ve vermiş olduğu bilgilerde de güvenilir bir kimse olarak tanıtılmıştır.¹²⁹⁹ Dolayısıyla kalıp tek bir silsile üzerinden geldiği bu noktaya kadar sorunsuz bir gelişim kaydetmiştir. Sonraki aşamalar ise ana omurgaya bağlanan dokuz râvi ve onların silsilelerine göre keyfiyyet kazanmaktadır. Şemaya göre bu silsilelerden ilki Hâlit et-Tahhân/İshâk b. Şâhîn el-Vâsitî dizilimiyle oluşmuş olan silsilesidir. Buhârî ve Müslim gibi muhtelif kaynakların da kaydettiği¹³⁰⁰ sahih bir içeriğin taşıyıcısı olan bu silsile¹³⁰¹ râvi nitelikleri bakımından sorunsuz olup önceki râvileriyle birlikte sahih bir senedin tamamlayıcısı olmuştur.¹³⁰²

Şemada yer aldığı haliyle incelemekte olduğumuz isnat kalıbının ikinci ve üçüncü senet formları "eb"¹³⁰³ ifadesiyle ana omurgaya bağlanan ve İbn Ebî Ca'fer ile

¹²⁹⁴ bk. İbn Hibbân, *Sikât*, 5/185; Ebû Nuaym, *Hilye*, 4/310 vd.

¹²⁹⁵ Buhârî, *Kebîr*, 6/450.

¹²⁹⁶ 'İclî, *Sikât*, 2/12; Mizzî, *Tehzîb*, 14/30-31

¹²⁹⁷ 'İclî, *Sikât*, 2/12.

¹²⁹⁸ bk. Mizzî, *Tehzîb*, 14/32.

¹²⁹⁹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 3/411; İbn Hibbân, *Sikât*, 6/278. Ayrıca bk. İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 17/121; Zehebî, *Târîh*, 8/414; Zehebî, *Siyer*, 6/376 vd.

¹³⁰⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, 4/13-14.

¹³⁰¹ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4/59.

¹³⁰² Hâlit et-Tahhân'ın sika oluşu hakkında bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 3/241. İshâk b. Şâhîn el-Vâsitî'nin güvenilirliği hakkında bkz İbn Hibbân, *Sikât*, 8/117. Her ikisi arasındaki ittisal için bk. Mizzî, *Tehzîb*, 8/101.

¹³⁰³ Silsilede "eb" ifadesiyle yer alan şahsın gerçek adı Ebû Ca'fer er-Râzî'dir. 'İclî O'nu hadiste zayıf bir kimse olarak tanıtmış olsa da (bk. 'İclî, *Sikât*, 2/391) İbn Ebî Hâtim Yahya b. Maîn gibi büyük otoritelerine dayandırarak O'nun sözüne güvenilir sadûk bir kimse olduğunu söylemektedir. bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 6/281. Senette silsile oluşturduğu oğlu İbn Ebî Ca'fer ile aralarında ittisâl için bk. Mizzî, *Tehzîb*, 33/193.

devam eden silsileye bağılı olarak ortaya çıkmaktadır. Silsile İbn Ebî Ca'fer'den¹³⁰⁴ sonra iki yönlü bir gelişim göstermekte, biri Ammar, diğeri ise İshak/İbn Müsennâ dizilimi ile son bulan iki adet senedi meydana getirmektedir. Dinde zorlamanın olmadığıının anlatıldığı Bakara suresi 256. ayetiyle ilgili aynı içerikte iki haberin taşıyıcısı olan bu senetler, ravileri yönünden herhangi bir sıhhat engeline sahip değillerdir. Zira ilgili eserlerde her iki senetteki raviler muttasıl ve sika olarak kaydedilmiştir.¹³⁰⁵

Şablonun bundan sonraki kısmında Şa'bî/Dâvut şeklindeki temel yapıya İbn Uleyye'nin (Rabî' b. İbrahim) eklenmesiyle ortaya çıkan beş adet senet formu yer almaktadır. İlki yani dördüncü senet el-Hasen b. Muhammed ile nihayete ermekte olup hem râvileri¹³⁰⁶ ve hem de şahitleri itibariyle¹³⁰⁷ sahih bir vasfa sahiptir. Ya'kup b. İbrahim'le¹³⁰⁸ sonlanan form ise bütün râvileriyle tekrar eden üç senetten oluşmaktadır. İkisi mürsel¹³⁰⁹ bir tanesi de muttasıl¹³¹⁰ olan bu senetler, sıhhat kriterleri açısından herhangi bir sıkıntı barındırmamaktadır.¹³¹¹ İbn Uleyye'nin yer aldığı son senet ise İbnü'l-Müsennâ ile nihayete ermektedir ki aynı zamanda bu zat, İbn Ebî Adıyy, Abdü'l-Vehhâb ve Abdü'l-A'lâ'nın ana omurgaya eklenmesiyle ortaya çıkan diğeri senet formlarının da son râviliğini yapmaktadır. O'nun İbn Uleyye'ye eklendiği senet, az önce değerlendirdiğimiz Uleyye/Ya'kûb silsilesinin mürsel formuyla, İbn Ebî Adıyy'e eklendiği senet de aynı silsilenin muttasıl formuyla benzer

¹³⁰⁴ Gerçek ismi Abdullah b. Ebî Ca'fer er-Râzî olan İbn Ebî Ca'fer İbn Hibbân tarafından sika raviler arasında gösterilmiştir. Aynı zamanda O babası Ebû Ca'fer'in ravileri arasında yer almaktadır. bk. İbn Hibbân, *Sikât*, 8/335

¹³⁰⁵ bk. Hilâlî, *el-İstî'âb*, 1/197

¹³⁰⁶ İbn Uleyye'nin Davût b. Hind ile ittisali ve güvenirliliği ile ilgili bk. Mizzî, *Tehzîb*, 9/52. El-Hasen b. Muhammed için bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 3/36; Zehebî, *Tezkira*, 2/82.

¹³⁰⁷ Aşağı yönlü değişen ravileri bulunmakla birlikte ana omurgayı teşkil eden Şa'bî/Dâvut'a kadar bu senet benzer bir içeriğin rivayeti için başta Müslim olmak üzere birçok kaynak tarafından da tahric edilmiştir. bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 43/25 (No.25828); Müslim, *el-Müsnedü's-Sahîh*, 4/2150 (No.2791); Tirmizî, *Sünen*, 5/296 (No.3121); İbn Mace, *Sünen*, 5/244 (No.4279).

¹³⁰⁸ Ya'kup b. İbrahim'in güvenirlilik ve silsilede yer aldığı İbn Uleyye ile ittisali için bk. İbn Hibbân, *Sikât*, 9/286; İbn Abdi'l-Hâdî, *Tabakât*, 2/176; Zehebî, *Siyer*, 12/141.

¹³⁰⁹ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2/382; 20/72.

¹³¹⁰ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/551.

¹³¹¹ Bu senetle Şa'bî'den aktarılan ilk mürsel senet için bk. Süyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, 1/223. Diğeri senet ise Şa'bî tarafından vasıtasız bir şekilde Hz. Peygamber'e isnat edilmiştir. Bu yönüyle senet bir zafiyet içerse bile içeriğinin sahih bir senetle Tirmizî tarafından da nakledilmiş olması (bk. Tirmizî, *Sünen*, 5/232 (No.3193) bu zaafiyeti ortadan kaldırmakta ve onu sahih haber kategorisine dahil etmektedir. bk. Suhayb Abdülcebbar, *el-Câmiu's-El-Câmiu's-Sahîh li's-Süneni ve'l-Mesânîd*, (Yy., by., 2014), 14/303. Hz. Aişe üzerinden asıl kaynağına isnat edilen senet ise ravileri yönünden sahih bir niteliği haiz olduğu gibi taşınmasına vasıta teşkil ettiği içerik Buhârî ve Müslim'in şartlarına uygun düşen bir senetle Hâkim tarafından tahric edilmiştir. bk. Hâkim, *Müstedrek*, 2/439 (No.3524).

bir metin içeriğine sahip olup¹³¹² sıhhat yönünden onlarla aynı seviide yer almaktadır. Abdülvehhab'a eklendiği senet ise iki defa tekrar etmektedir. Bunlardan birincisi muttasıl bir görünüme sahip olup O'nun İbn Adiyy ve İbn Uleyye'ye eklendiği senetlerle aynı içeriği taşımaktadır.¹³¹³ Dolayısıyla sıhhat yönünden onlarla aynı seviyeye sahiptir. Diğer senet ise Hz. Peygamber'e isnadı Şa'bi tarafından gerçekleştirilmiş mürsel bir forma sahiptir. Dolayısıyla râvileri yönünden sahih bir niteliğe sahip olsa da¹³¹⁴ görünümü itibariyle zayıf hadis kategorisinde kalmıştır.¹³¹⁵ Ancak aynı içeriğin, Cassâs ve Süyûtî gibi alimler tarafından yine Şa'bî'ye nispet edilerek tahriç edilmesi,¹³¹⁶ senedin bu zafiyetini gidermekte ve onu mürsel de olsa merfû kategorisine yükseltmektedir. İbnü'l-Müsenna'nın tamamlayıcısı olduğu son form ise Abdü'l-A'lâ ile silsile oluşturdıkları senet formudur. Daha önce incelemiş olduğumuz Âişe/Şa'bî/Dâvut/İbn Uleyye/el-Hasen silsilesine sahip senetle aynı içeriğe taşıyıcılık yapan bu senet rde âvî¹³¹⁷ ve şahitleriyle¹³¹⁸ sahih hadis kategorisinde yer almıştır.

Şa'bî/Davut dizilimin ana omurgayı teşkil ettiği isnat kalıbının şemadaki haliyle son dört varyasyonu biri tekrar eden beş senetten oluşmaktadır. Tekrar eden senet, ana omurgaya Yezîd'in eklendiği senettir. Bu senedin son halkasını ise Humeyd ve İbn Ebi's-Şevârib birlikte oluşturmuşlardır.¹³¹⁹ Aynı zamanda bu iki zat, ana omurgadan sonra Bişr b. Mufaddal ile devam eden senedin de son râvileri olmuşlardır. Bir başka ifadeyle Yezîd üzerinden gelen senetle Bişr b. Mufaddal üzerinden gelen senet son râvilerinde birleşmektedir. Diğer iki senet ise kalıbın Şa'bî/Dâvut şeklindeki temel yapısına Hafs ve Muhâribî'nin eklenmesiyle ortaya çıkmaktadır. Her iki senedin

¹³¹² Taberî'de yer alan her iki senetle de Bakara suresi 97. ayetinin nüzül sebebi tahkiye edilmiştir. bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2/381-382.

¹³¹³ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/551-552.

¹³¹⁴ Senette yer alan İbnü'l-Müsennâ önceki kısımlarda sika bir râvi olarak tanıtılmıştı. Silsilede kendisine bağlandığı Abdülvehhâb da sahanın otorite şahsiyetleri tarafından ilim sahibi güvenilir bir zat olarak tanıtılmıştır. bk. 'İclî, *Sikât*, 2/108; İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/289; İbn Hibbân, *Sikât*, 7/132. Aynı şekilde O, incelemekte olduğumuz senedin kendisinden önce ve sonraki kişileriyle de tam bir ittisal halindedir. bk. Mizzî, *Tehzîb*, 18/503-505.

¹³¹⁵ Hilâlî, *el-İstî'âb*, 3/229.

¹³¹⁶ Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/556; Süyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, 7/510.

¹³¹⁷ Senedin son râvisi olan Muhammed b. Müsennâ daha önce incelenmişti. Silsilede O'ndan bir önceki halkayı teşkil eden Abdü'l-A'lâ ise bazı kimselerce kaderî olarak nitelense de (bk. İbn Hibbân, *Sikât*, 7/131) ilim ve güvenilirlik açısından alimlerce tevsik edilmiş bir zattır. bk. 'İclî, *Sikât*, 2/68; İbn Abdi'l-Hâdî, *Tabakât*, 1/427; Zehebî, *Tezkira*, 1/217. Senette yer aldığı önceki ve sonraki kişiyle de tam bir ittisali bulunmaktadır. bk. Mizzî, *Tehzîb*, 8/463.

¹³¹⁸ Süyûtî'nin verdiği bilgiye göre incelemekte olduğumuz senet benzer içerik râvileriyle İmam Müslim de dahil olmak üzere bir çok otorite tarafından tahriç edilmiştir. bk. Süyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, 5/65.

¹³¹⁹ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4/58-59; 17/50.

de son halkasında İbn Vekî' yer almaktadır.¹³²⁰ Dolayısıyla mezkur senetler az önceki senetlerde olduğu gibi son ravileri aracılığıyla bir birleşim sergilemişlerdir. Senetlerin sıhhat durumuna gelince kalıbın temel yapısından sonra Yezîd b. Züray'/Humeyd-İbn Ebi's-Şevârib dizilimiyle oluşan senetle Bîşr b. Mufaddal/Humeyd-İbn Ebi's-Şevârib dizilimine sahip olan senetler, Hz. Âişe üzerinden asıl kaynağına ulaşan muttasıl bir görünüme sahiptir. Her iki senet de daha önce incelemiş olduğumuz Aişe/Şa'bî/Dâvut/Rabî'/el-Hasen ve Aişe/Şa'bî/Dâvut/Abdû'l-A'lâ/İbnü'l-Müsennâ dizilimlerine sahip senetlerle aynı içeriğe aracı olduklarından onlarla benzer bir sıhhat seviyesine sahip olmuşlardır.

İncelemekte olduğumuz kalıbın son iki senedi ise birbirinden bağımsız bir şekilde ana omurgaya bağlanan Hafs ve Muhâribî ile ortaya çıkmaktadır. Her ikisi de İbn Vekî' ile sonlanan bu senetler mürsel bir forma sahip olup farklı içeriklere taşıyıcılık yapmışlardır. Ancak bunlardan Muhâribî/İbn Vekî' dizilimine sahip olan senet daha önce incelemiş olduğumuz Şa'bî/Dâvut/İbn Uleyye/Ya'kub dizilimindeki senetle benzer bir içeriğin taşınmasına aracılık etmiştir.¹³²¹ Senetlerin sıhhat durumu ise şu şekildedir: İlk senette yer alan Hafs'ın kaynaklarda yer alan gerçek adı Hafs b. Gıyâs¹³²² olup senette kendisinden önce yer alan Dâvut b. Hind'in önemli ravileri arasında yer almaktadır.¹³²³ Silsilede kendisinden sonra gelen İbn Vekî' de O'ndan birçok rivayette bulunmuştur.¹³²⁴ Dolayısıyla ravilerinin ittisali yönünden senet herhangi bir sıkıntıya sahip değildir. Şeklinin mürsel bir formatta olması onu zayıf kılan bir unsur olmakla birlikte farklı senetlerle de olsa içeriğinin birçok alim tarafından tahric edilmesi¹³²⁵ bu zayıflığı ortadan kaldırmakta ve onu sahih bir hadis konumuna taşımaktadır. Muhâribî/İbn Vekî' dizilimiyle gelen ikinci senet ise benzer bir metin içeriğine sahip olduğu ve daha önce değerlendirilmiş olan Şa'bî/Dâvut/İbn Uleyye/Ya'kub silsilesiyle gelen senetle aynı sıhhat kriterlerine sahiptir.

3.1.2. Mevkûf Kategorisinde Yer Alan Haberlerin Senetleri

Rivayet sistematığı açısından söylemek gerekirse merfû ve maktu haberlerle birlikte tefsir bilgilerinin bir diğer kategorisini oluşturan mevkuf haber, ister muttasıl

¹³²⁰ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 14/487; 20/72.

¹³²¹ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 20/72.

¹³²² Hafs b. Gıyâs sahanın otoritesi olan alimlerce sika bir ravi olarak tanıtılmıştır. bk. 'İclî, *Sikât*, 1/310; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 3/185; İbn Hibbân, *Sikât*, 6/200; Zehebî, *Siyer*, 9/23.

¹³²³ bk. Mizzî, *Tehzîb*, 8/463.

¹³²⁴ bk. Mizzî, *Tehzîb*, 8/58

¹³²⁵ Süyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, 4/290.

isterse mürsel veya munkatı' olsun isnadı Hz. Peygamber'e ulaşmayıp sahabeyle son bulan haberlere denmektedir.¹³²⁶ Literatürde "eser" veya "haber" şeklinde de isimlendirilmiş olan bu bilgiler,¹³²⁷ çıkış ve gelişimine etkide bulunduğu İslâmî ilimlerin tüm sahalarında büyük bir kaynak değerine sahip olmuşlardır. Tefsir söz konusu olduğunda ise bu değer çok daha farklı bir seviyeye taşınmaktadır. Örneğin aynı zamanda kendisi de bir müfessir olan Hâkim es-Semerkandî ilgili faaliyette bu haberlerin merfû haber mesabesinde bulunduğunu söylemektedir.¹³²⁸ Zira bu bilgiler, re'y ve kanaat olmaktan çok vahyin tarihsel bağlamda tezahür eden anlamlarıyla ilgilidir ki bilinmesi ancak bu bağlama şahitlik etmekle mümkündür.¹³²⁹ Diğer taraftan olgu ve olaylara göre şekillenen bu anlam Hz. Peygamber'in uhdesinde bulunan tarihsel bir vasatta ortaya çıktıklarından aynı zamanda O'nun onayını da içermektedirler. İşte bu yüzden İmam Mâtürîdî, te'ville birlikte Kur'ân'ı anlama çabasının iki yönteminden birisi olan tefsiri, kesinlik kazanacak şekilde yorumun teke indirilmesi olarak tarif etmekte ve bunun da ancak sahabe tarafından verilen bilgilerle olabileceğini ifade etmektedir.¹³³⁰ Aslında her iki alimin de dile getirdiği bu yaklaşımlar başlangıçtan beri câri olan durumun tespit edilmesinden başka bir şey değildir. Çünkü erken dönem tefsir kaynakları incelendiğinde görülmektedir ki sahabe ilk zamanlardan itibaren Kur'ân yorumunda bir otorite olarak konumlandırıldığı gibi onlardan sadır olan bilgiler usul ve içerik olarak bu faaliyeti sevk eden en önemli amil olmuştur. Bir örnek vermek gerekirse ilk dönem Kufe tabiîn alimlerinden Mesrûk b. Ecda'nın Taberî'de kaydedilmiş olan 204 adet tefsir bilgisi bulunmaktadır. Ancak biraz yakından incelendiğinde görülmektedir ki bu bilgiler çoğunlukla sahabeden alınmıştır. İçeriklerinin üretilmesi konusunda herhangi bir dahlinin bulunmadığı bu bilgilerle ilgili olarak O sadece aktarıcılık görevi yapmıştır. Kaynağında kendisinin yer aldığı 69 adet haberde ise genellikle aynı konuda sahabeden gelen haberleri teyit eden bilgiler vermiştir.¹³³¹ Dolayısıyla mevkuf haber başlangıç ve gelişim çağındaki tefsir

¹³²⁶ Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdîrrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Ma'rîfetü Envâi Ulûmî'l-Hadîs*, thk, Abdüllatif el-Hümeym-Mâhir Yâsin el-Fuhl, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 117-118.

¹³²⁷ İbn Kesîr, *el-Bâ'isü'l-Hasîs*, 45-46

¹³²⁸ Zerkeşî, *Burhân*, 2/157. Fakat Hâkim Müstedrek'inde yer verdiği ve tartışmalara sebebiyet veren bu görüşünü yine kendisine ait olan *'Ulûmü'l-Hadîs'* adlı bir başka eserinde tasrih etmekte ve mevkuf haberlerle ilgili bu durumun sadece sebab-i nüzûl gibi rey'le alakalı olmayan konuları kapsadığını belirtmektedir. bk. Süyûtî, *İtkân*, 4/208.

¹³²⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/349

¹³³⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/349

¹³³¹ Bazı örnekler için bk. 4/441, 482-483; 15/511; 16/570-571; 17/481-482; 18/474-475; 20/396

faaliyetlerinde önemli bir kaynak pozisyonunda yer aldığı gibi müdevven hale geldiği sonraki dönemlerde bu faaliyetlerin hiyerarşik biçimde merfû haberden sonra gelen vazgeçilmez bir asıl konumunda olmuştur.¹³³²

Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân*'ı bağlamında söylemek gerekirse ilk iki asır Kûfe tefsir birikiminin içerisinde 1096 adet mevkuf haber yer almaktadır. Bazısının kaynağında diğer sahabenin yer aldığı bu haberler ağırlıklı olarak İbn Mes'ud'a isnat edilerek aktarılmışlardır.¹³³³ Fakat ister İbn Mes'ud'a isterse diğer sahabeye isnat edilmiş olsun senetleri açısından bu haberlerin çoğu muttasıl bir forma sahiptir. İttisâl şartlarından yoksun olan az bir kısmı ise munkatı' haber seviyesinde kalmıştır.¹³³⁴ Bunun yanında söz konusu haberlerin %24'lük kısmı (270 haber), sahabeyle ittisali bulunmayan kişiler tarafından rivayet edildiği için mürsel haber seviyesinde bulunmaktadır. Özellikle Ebû Ubeyde, İbrahim ve Şa'bî gibi alimlerin İbn Mes'ud'a nispet ederek aktarmış olduğu haberler bu şekilde bir niteliğe sahiptir.¹³³⁵ Dolayısıyla rivayet tekniği açısından bu haberler zayıf haber seviyesinde yer almaktadırlar. Ancak daha önce Şa'bî için de söylediğimiz gibi gerek Ebû Ubeyde ve gerekse İbrahim Nehaî'nin de sadece sika bilgileri rivayet eden kişiler olarak kabul edilmeleri, az önce ifade ettiğimiz illete sahip olmasına rağmen, onlardan gelen bu tarz haberlerin, bağlamlarına göre kendileriyle amel edilen makbul haber olmalarını sağlamıştır.¹³³⁶

Kûfe tefsir faaliyetlerinde kullanılan mevkuf haberlerle ilgili bir başka durum ise şudur: Çoğunlukla bu haberler sika ve muttasıl râviler tarafından aktarıldığı için sahih haber seviyesinde bulunmaktadır. Küçük bir kısmı ise senedindeki bazı râvilerinin meçhul veya mecruh olması sebebiyle zayıf haber seviyesinde kalmıştır. Örneğin Bakara suresi 203. ayetinin tefsirinde İbn Mes'ud'a nispet edilerek aktarılan haber böyle bir vasfa sahiptir. Söz konusu haber İbn Mes'ud'a isnat edildiği noktada

¹³³² Süyûtî, *İtkân*, 4/208.

¹³³³ Bizim tespitlerimize göre Taberî'nin tefsirinde İbn Mes'ud'a isnat edilerek aktarılan 849 adet mevkuf haber bulunmaktadır.

¹³³⁴ Bazı örnekler için bk. Taberî, *Cami*, 1/68-69; 13/345, 475, 487; 15/138; 17/546; 21/194.

¹³³⁵ Ebû Ubeyde İbn Mes'ud'un oğludur. Ancak babası vefat ettiği sırada bile çok küçük yaşlarda olduğundan babasından herhangi bir şey işitmemiş kabul edilmektedir. bk. 'İclî, *Sikât*, 2/414; İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/210. Şa'bî ise İbn Mes'ud'un vefatından önce dünyaya gelmiş olsa da alimler O'nun doğrudan İbn Mes'ud'tan herhangi bir şey işitmediğini söylemektedirler. bk. Mizzî, *Tehzîb*, 14/30. Bu sebeple İbn Ebî Hâtim O'nun İbn Mes'ud'tan yapmış olduğu aktarımları mürsel kategorisinde değerlendirmektedir. bk. İbn Ebî Hâtim, *Merâsil*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, h. 1397), 160 İbrahim Nehaî ise hicri 32 yılında vefat etmiş olan İbn Mes'ud'tan (bk. Rabî, *Târîh*, 1/118) yaklaşık 14 sene sonra dünyaya gelmiştir. bk. Özen, "Nehaî", 32/535-538.

¹³³⁶ Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ', *el-'Udde fî uşûli'l-fîkh*, (Arabistan: Câmiatü'l-Melik Muhammed b. Saûd, 1990), 3/920.

meçhul bir râvi barındırdığı için zayıf sayılmıştır.¹³³⁷ Buna benzer bir başka haber ise Hicr suresi 25. ayetinin tefsiriyle ilgili olarak gelmiştir.¹³³⁸ Aynı şekilde haberin İbn Mes'ûd'a bağlandığı noktada meçhul raviye sahip olması bu haberin de zayıf sayılmasını gerektirmiştir. En'âm suresi 158. ayetinin tefsiriyle ilgili olarak gelen bir başka örnekte ise haberi zayıflatan hususun ravinin bizzat şahsi niteliklerinin olduğu görülmektedir. Saffân b. Assâl/Zirr/Âsım/Mâlik/Sehl b. Âmir/Muhammed b. 'Imâra şeklindeki bir senet formuyla aktarılmış olan bu haber,¹³³⁹ silsilesinde yer alan Sehl b. Âmir'in münker ve batıl haberleri nakleden bir kişi olması¹³⁴⁰ sebebiyle zayıf hadis kategorisine dahil edilmiştir.

Taberî'de yer aldığı haliyle Kufe ekolüne ait mevkûf haberlerin birbirine göre farklılaşmış olan 786 adet senet formu bulunmaktadır. Silsilesinde yer alan ravilerin tamamı aynı olmak kaydıyla bu haberlerden 114 tanesi muhtelif sayılarda tekrar eden senetlerle aktarılmıştır. Örneğin kaynağında İbn Mes'ud'un yer aldığı Zirr b. Hubeyş/'Âsım/Süfyân/Abdurrahman/İbn Beşâr şeklinde bir dizilimle gelen senet farklı haberlerin taşıyıcısı olarak 5 defa tekrar ederken¹³⁴¹ Ebû'l-Ahvas üzerinden İbn Mes'ûd'a bağlanan ve Ebû İshak/Süfyân/Abdurrahman/İbn Beşâr silsilesiyle tamamlanan senette bu tekrar 9 sayısına ulaşmaktadır.¹³⁴² Yine bir haberinde Habbâb'a diğerlerinde ise İbn Mes'ûd'a bağlanan haliyle Mesrûk/Müslim/A'meş/Ebû Muâvie/Ebû's-Sâib dizilimindeki senet 6,¹³⁴³ biri İbn Mes'ûd beşi de İbn Abbâs'a ulaşan yapısıyla Ebu Razzîn/'Âsım/Süfyân/Abdurrahman/İbn Beşâr dizilimindeki senet 6,¹³⁴⁴ İbn Mes'ûd/Ebû'l-Ubeydeyn/Seleme/Mes'ûdî/Nadr/Hallâd dizilimine sahip senet de 6 tekrarıyla¹³⁴⁵ bu senetler içerisindeki yerlerini almıştır. Bunlar gibi ekole ait azımsanamayacak sayıda haber ikiden başlayarak muhtelif sayılarda tekrar eden senetlerle rivayet edilmişlerdir. En fazla tekrar eden senet ise Ebî Mâlik/Ebî Salih silsilesiyle İbn Abbâs'a da bağlanan İbn Mes'ûd/Mürre/Süddi/Esbât/Amr b. Hammâd/Mûsâ dizilimine sahip olan senettir ki Taberî'de söz konusu senedin 71

¹³³⁷ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4/219.

¹³³⁸ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 17/83.

¹³³⁹ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 12/251.

¹³⁴⁰ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 4/8; Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, thk. Adil Ahmet Abdülmevcût-Ali Muhammed Muavviz, (Beyrut: El-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 4/516.

¹³⁴¹ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 7/266; 14/503, 523; 17/254; 24/437.

¹³⁴² bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/418; 12/179; 16/79, 531; 19/47, 156; 21/360; 23/494.

¹³⁴³ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 8/234; 18/245; 19/324; 20/69; 22/15, 567.

¹³⁴⁴ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 7/319; 15/253; 20/84; 21/109, 627, 631.

¹³⁴⁵ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 14/525; 17/428; 24/122, 125, 126, 639.

tekrarı bulunmaktadır. Bu silsileyi 18 tekrarla İbn Mes'ûd/İbrahim/Muğîre/Cerîr/İbn Humeyd, 11 tekrarla da Şa'bî/Dâvûd/Abdû'l-'A'lâ/İbnü'l-Müsennâ silsilesine sahip olan senetler takip etmektedir. Tekrar eden bu senetlerin yanında 670 haber de tekrarı bulunmayan müstakil senet formlarıyla aktarılmıştır.

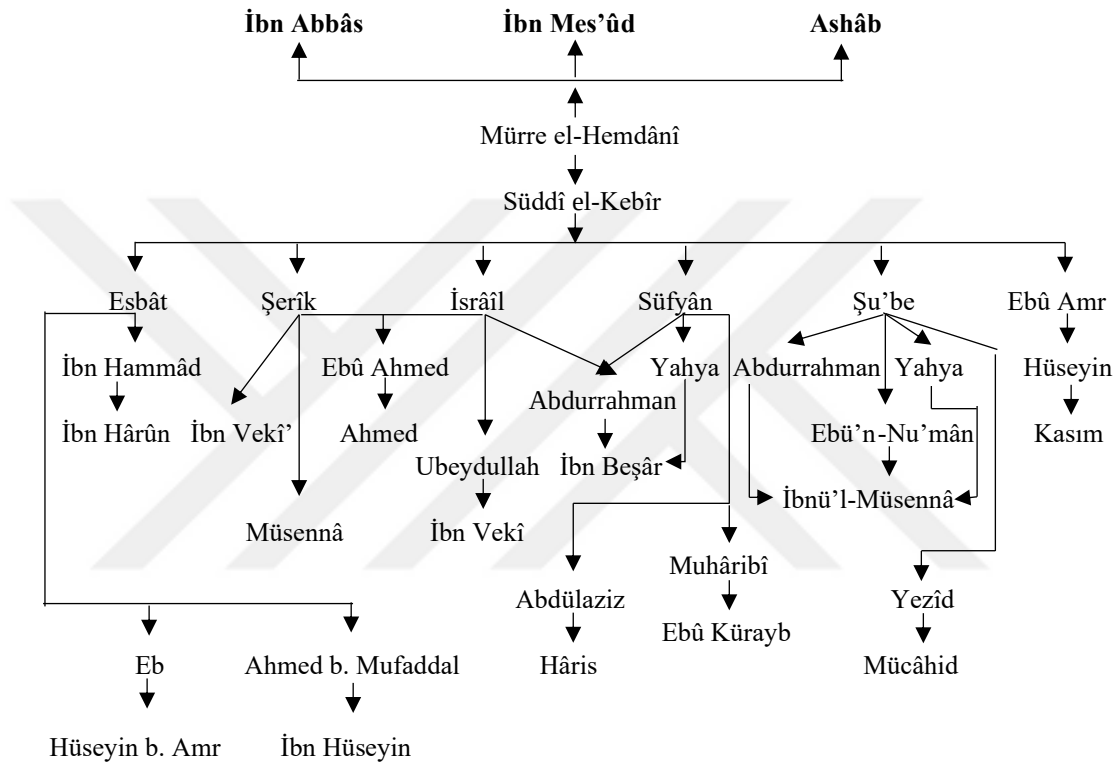
Şüphesiz ekole ait mevkuf haberlerin isnat değerinin tam olarak bilinebilmesi için az önce muhtelif yönleri hakkında bilgiler verdiğimiz senetlerin tamamının incelenmesi gerekir. Ne var ki sayının çok fazla olması böyle bir incelemeyi oldukça zorlaştırmakta hatta çalışmanın kapsam ve amaçları açısından imkansız hale getirmektedir. Bununla birlikte belirli sınırlamalarla senetleri incelemek ve böylelikle söz konusu haberlerin isnat değeri hakkında genel bir kanaate ulaşmak mümkündür. Şöyle ki ekole ait bu haberler sahabeye bağlandığı noktadaki kişiler açısından tasnif edildiğinde toplam 153 senet formu ortaya çıkmaktadır. Bir başka ifadeyle ekole ait mevkuf kategorisindeki tüm haberler asıl kaynağına bu 153 kişi tarafından ulaştırılmıştır. Bu kişilerden 77 tanesi sadece birer tane haber rivayet etmişken diğerleri ikiden başlayarak muhtelif sayıdaki haberin aktarılmasında görev almışlardır. En fazla haber ise İbrahim, Şa'bî, Mürre, Mesrûk ve Zirr gibi alimlerin bulunduğu silsileler aracılığıyla aktarılmıştır ki mezkur kişilerin aracılık ettiği haber sayısı 466 olup tüm mevkuf haberlerin %42'sine denk gelmektedir. İsmi anılan şahısların az kişi olmalarına rağmen bu oranda bir habere kaynaklık etmiş olması, silsilesinde yer aldıkları senetleri önemli hale getirmekte ve değerlendirme için iyi bir fırsat sunmaktadır. Dolayısıyla biz de bu fırsata göre davranacak ve ekole ait mevkuf haberlerin isnat analizini bu kişilerin yer aldığı senetler üzerinden gerçekleştireceğiz. Şunu da belirtmeliyiz ki Mesrûk ve Şa'bî'nin yer aldığı senetler merfû haberler kısmında etraflıca incelendiği için burada tekrar değerlendirmeye alınmayacaktır.

Kûfe tefsir faaliyetlerinde en fazla mevkuf haber kendisi kibâr-ı tabîinden olan ve hicri 76 yılında vefat etmiş bulunan Mürre el-Hemdânî tarafından aktarılmıştır.¹³⁴⁶

¹³⁴⁶ Süyûtî, *Tabakâtü'l-Huffâz*, 32. Mürre el-Hemdânî Hz. Peygamber'in yaşamış olduğu zamanı idrak etmiş olmasına rağmen O'nunla görüşme fırsatı bulamamış bir kişidir. Bu sebeple kaynaklar O'nu muhadramûndan olan bir kimse olarak kaydetmiştir. Yine kaynaklarda belirtildiğine göre O'nun başta İbn Mes'ûd olmak üzere Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Ali, Huzeyfe b El-Yemân, Ebû Zerri Gıfârî ve Ebû Mûsa el-Eş'arî gibi pek çok sahabeden rivayetleri bulunmaktadır. bk. Ebû Nasr el-Buhârî el-Kelebâzî, *el-Hidâye ve'l-İrşâd fî ma'rifeti ehli's-sikati ve's-sâdât*, thk. Abdullah el-Leysî, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, h.1407), 2/732; Mizzî, *Tehzîb*, 27/380. Süyûtî tarafından tabîinin önde gelen hafızlarından birisi olarak takdim edilen Mürre el-Hemdânî, ittifakla sika raviler arasında yer almaktadır. bk. 'İclî, *Sikât*, 2/270; İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/116; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 8/366; İbn Hibbân, *Sikât*, 5/446; Zehebî, *Tezkira*, 1/54.

Kûfe tefsir faaliyetlerinde kullanılmış olan 119 adet mevkûf haber bizzat aynı zamanda müfessir kimliğine de sahip olan¹³⁴⁷ Mürre tarafından rivayet edilmiştir. Biri hariç tamamı İbn Mes'ûd'tan alınmış olan bu haberler, yarıdan fazla bir oranda tek bir silsile üzerinden gelmiş olsa da Mürre ve silsilede kendisine eklenen ilk raviye göre oluşmuş olan yedi çeşit isnat varyasyonu ile aktarılmışlardır. Söz konusu varyasyonlar sırasıyla şöyle bir görünüme sahiptir:

A. Birinci Varyasyon



Şemada da görüldüğü üzere Mürre üzerinden gelmiş olan mevkûf haberlerin ilk senet varyasyonu Süddî'nin O'na eklenmesiyle ortaya çıkmaktadır. Toplamda 66 adet haberin taşınmış olduğu bu varyasyonda temel yapıya eklenmiş olan râviler ve onların silsileleriyle oluşmuş olan 17 adet senet formu yer almaktadır. Bazıları sadece bir habere taşıyıcılık yapmış olan bu formların en fazla tekrar edeni ise Mürre/Süddî Esbât/İbn Hammâd/Mûsâ b. Hârûn şeklindeki bir dizilimle gelmiş olan formdur. Bütün râvileri aynı olmak kaydıyla söz konusu bu formun Taberî'de kaydedilmiş olan 44 adet mevkuf haberi bulunmaktadır. Senetlerin değerine gelince varyasyonun asli kişilerinden birisi olan Süddî,¹³⁴⁸ bütün kaynaklarca sika olarak tanıtılmış olan bir

¹³⁴⁷ İbn Abdi'l-Hâdî, *Tabakât*, 1/134; Zehebî, *Siyer*, 1/54

¹³⁴⁸ Asıl adı İsmail b. Abdurrahman b. Ebî Kerime olan Süddî, aslen Hicaz'lı olmasına rağmen sonradan Kûfe'ye yerleşmiş bir kimsedir. Kaynaklar O'nun bazı sahabeye mülaki olduğunu bazılarından da rivayette bulunduğunu aktarmaktadır. Bu sebeple O, Kûfe'nin tabiîn tabakasının önemli

kimsedir.¹³⁴⁹ İncelediğimiz senette olduğu gibi O, pek çok haberde kendisine kaynaklık etmiş olan Mürre ile muttasıl bir duruma sahiptir.¹³⁵⁰ Dolayısıyla bu kısma kadar varyasyondaki tüm senetler sahih bir pozisyonda yer almaktadırlar. Bundan sonraki aşamada ise senetler ana omurgaya eklenen diğer ravilere göre nitelik kazanmaktadır.

Şemadaki haliyle varyasyonun en sonunda Esbât üzerinden ana omurgaya bağlanan ve İbn Hammâd/İbn Hârun, Eb/Hüseyin b. Amr ve Ahmet b Mufaddal/İbn Hüseyin dizilimleriyle son bulan senetler yer almaktadır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi İbn Hammâd/İbn Hârun diziliminin bağlı olduğu senet, Kûfe tefsir faaliyetlerinde en fazla tekrarı bulunan, dolayısıyla en fazla mevkuf habere taşıyıcılık yapmış olan senettir. Dolayısıyla senet bu yönüyle diğerlerinden ayrılmakta ve özel bir konuma yerleşmektedir. Bunun yanında senet bu özel konumunu pekiştirecek başka özellikler de barındırmaktadır. Örneğin o, isnat sistematüğinde nadiren görülen çoklu kaynak yapısıyla gelmiştir.¹³⁵¹ Süddî tarafından gerçekleştirilen bu isnat biçimiyle o, İbn Mes'ûd'la birlikte aynı zamanda İbn Abbâs ve O'nu dışında ismi zikredilmemiş olan birçok sahabeye dayandırılarak aktarılmıştır.¹³⁵² O'nu özel kılan bir başka husus ise taşınmış olduğu haberlerin ağırlık olarak Bakara suresinin ayetleriyle ilgili olmasıdır.¹³⁵³ Söz konusu senedin râvileri üzerinden ortaya çıkan değeri ise şu şekildedir: Ana omurgadan sonra senedin ilk râvisi olan Esbât, hakkında zayıf olduğuna dair bazı kanaatler bulunsa da vermiş olduğu haberler açısından başta Yahya b. Maîn olmak üzere pek çok alim tarafından tevsik edilmiş bir zattır.¹³⁵⁴ Ayrıca ricâli arasında bulunduğu senetlerle İmam Müslim tarafından bazı haberlerinin aktarılmış olması¹³⁵⁵ vermiş olduğu bilgilerle O'nun muteber bir kimse olduğuna işaret etmektedir. Bu olumlu niteliklerinin yanında O, silsilede hem kendisinden öncesindeki

kişilerinden birisi olarak kabul edilmektedir. Bunun yanında Süddî, Mürre el-Hemdânî gibi bu tabakanın yaşça kendisinden büyük olan kişilerinin de râvileri arasında yer almaktadır. bk. Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed el-Mısırî ed- Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts), 1/110.

¹³⁴⁹ İclî, *Sikât*, 1/227; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 2/184-185; İbn Hibbân, *Sikât*, 4/20-21; Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Yezdî el-İsfahânî, *Ricâlü Sahîh-i Müslim*, thk. Abdullah el-Leysî, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, h.1407), 1/60; Zehebî, *Siyer*, 5/264-265

¹³⁵⁰ bk. Mizzî, *Tehzîb*, 3/133.

¹³⁵¹ Bazı örnekleri için bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/156, 195, 408, 490, 515; 2/96; 3/349; 6/175; 10/206; 17/356-357; 20/141.

¹³⁵² bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/156 (2 no'lu dipnot).

¹³⁵³ Söz konusu senetle taşınmış olan 44 mevkuf haberin 31 tanesi sadece Bakara suresiyle alakalıdır.

¹³⁵⁴ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 2/332; İbn Hibbân, *Sikât*, 6/85; Zehebî, *el-Muğnî fi'd-Duafâ*, 1/66

¹³⁵⁵ İbn Mencûye, *Ricâl*, 1/73

Süddî ve hem de sonra gelen Amr b. Hammâd ile de muttasıl bir haldedir.¹³⁵⁶ Kaynaklarda yer alan bilgiler O'nun yer aldığı bu silsiledeki kendisinden sonra gelen râvilerin de benzer niteliklere sahip olduğunu göstermektedir.¹³⁵⁷ Dolayısıyla Esbât'a bağlı olarak ortaya çıkan şemanın bu ilk sıradaki senedi sıhhat kriterlerini sağlayan sahih senet kategorisinde yer almaktadır.

Esbât'a bağlı olarak ortaya çıkan ikinci senet ise kendisinden sonra "Eb"¹³⁵⁸/Hüseyin b. Amr dizilimiyle son bulan senettir.¹³⁵⁹ Tüm râvileri aynı olmak kaydıyla iki defa tekrar etmiş olan bu senet, yukarı ve aşağı yönlü tüm râvileriyle muttasıl bir halde bulunmasına rağmen¹³⁶⁰ son halkayı teşkil eden Hüseyin b. Amr'ın cerhe uğratılmış bir kişi olması¹³⁶¹ sebebiyle zayıf bir durumda bulunmaktadır. Varyasyonun Esbât'a üzerinden şekillenmiş son senedi kendisinden sonra Ahmed b. Mufaddal'ın geldiği ve Muhammed b. Hüseyin ile son bulan senettir. Söz konusu bu kişiler hem kendi aralarında hem de önceki kişilerle muttasıl bir duruma sahiptir.¹³⁶² Dolayısıyla senet ittisâl yönünden herhangi bir problem barındırmamaktadır. Kaynaklarda mezkûr kişilerin aynı zamanda sika râviler olarak kaydedilmiş olması¹³⁶³ incelemekte olduğumuz bu senedin sahih bir seviyede bulunmasını sağlamıştır.

Varyasyonun ikinci sırasında Şerîk¹³⁶⁴ üzerinden ana omurgaya bağlanan ve aşağı yönlü farklı ravi dizilimleriyle üç adet senedi barındıran form yer almaktadır. Bakara suresi 177. ayetinde mücmel olarak zikredilmiş olan "الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَاءُ" kelimelerinin mübeyyen hale getirildiği aynı içerikteki haberlerin taşıyıcısı olan bu

¹³⁵⁶ Mizzî, *Tehzîb*, 2/357-358.

¹³⁵⁷ Amr b. Hammâd için bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/408; İbn Hibbân, *Sikât*, 8/483; İbn Mencûye, *Ricâl*, 2/76. Mûsâ b. Harun için bk. Mahmud Muhammed Halil, *Mevsûatü akvâli ebi'l-Hasen ed-Dârekutnî fi ricâli'l-hadîsi ve 'ilelihî*, (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 2001), 2/673.

¹³⁵⁸ Senette gerçek isminin yerine "eb" ifadesiyle yer almış olan bu kişi aynı zamanda silsilenin son râvisi olan Hüseyin b. Amr'ın babası olan Amr b. Muhammed el-'Ankazî'dir. Hem 'İclî ve hem de İbn Hibbân'a göre O sika râviler arasında yer almaktadır. bk. 'İclî, *Sikât*, 2/184; İbn Hibbân, *Sikât*, 8/482.

¹³⁵⁹ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 3/349, 354-355

¹³⁶⁰ bk. Mizzî, *Tehzîb*, 22/221

¹³⁶¹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 3/61.

¹³⁶² Esbât ve İbn Mufaddal arasındaki ittisâl için bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/81. İbn Mufaddal ve Muhammed b. Hüseyin arasındaki ittisâl için bk. Mizzî, *Tehzîb*, 1/487.

¹³⁶³ İbn Mufaddal için bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 2/77; Zehebî, *Târih*, 15/26.

¹³⁶⁴ Senetlerde kısa adıyla zikredilmiş olan Şerîk'in kaynaklardaki haliyle asıl ismi Şerîk b. Abdullah en-Nehaî'dir. Buhara'da doğmuş olmasına rağmen sonradan Kûfe'ye göç etmiş ve vefat edinceye kadar bu şehirde yaşamıştır. Bir süre bu şehrin kadılığını da yapmış olan Şerîk kaynaklarda özellikle yaşlılığından önceki haberleri itibariyle sika bir râvi olarak tanıtılmıştır. bk. İbn Hibbân, *Sikât*, 6/444. Birçok kimseden rivayetleri bulunduğu gibi vermiş olduğu bazı haberlerde incelemekte olduğumuz silsilenin kendisinden önceki râvisi olan Süddî'ye dayanmıştır. bk. Mizzî, *Tehzîb*, 3/133.

senetler,¹³⁶⁵ râvilerinin ittisâli ve sika oluşları sebebiyle sahih bir seviyede bulunmaktadır.¹³⁶⁶ Şemanın üçüncü sırasında yer alan form da az önce değerlendirmiş olduğumuz yapıyla benzer özelliklere sahiptir. İsrâil¹³⁶⁷ ile ana omurgaya bağlanan bu yapı, içeriğinde biri tekrar eden olma üzere üç adet senedi barındırmaktadır. İbrahim suresi 24. ayetindeki “شَجَرَةٍ” kelimesinin yorumuna dair bir habere taşıyıcılık yapmış olan ilk senet¹³⁶⁸ İsrâil’den sonra, Şerik’in yer aldığı bir önceki senetle aynı râvilere sahiptir. Dolayısıyla sıhhat kriterleri açısından onunla benzer seviyede bulunmaktadır. İsrâil’e bağlı olarak ortaya çıkan bir diğer senet formu ise kendisiyle üç ayrı haberin taşınmış olduğu İsrail/Ubeydullah b. Musa silsilesiyle oluşmuş olan formdur. Senedin diğer ravilerin de olduğu gibi Ubeydullah b. Mûsâ’nın¹³⁶⁹ da sika vasıflarına sahip olması kendisiyle son bulmuş olan her üç senedin de sahih kategorisinde yer almasına sebebiyet vermiştir. İsrâil’e bağlı olarak ortaya çıkan son senet ise şemada kendisinden sonra gelen Süfyân ile ortak bir silsile oluşturdıkları Abdurrahman/İbn Beşar dizilimine sahip olan senettir.¹³⁷⁰ Daha önce ifade ettiğimiz gibi her iki râvi de güvenlik ve ittisâl kriterlerini sağladığından İsrâil ilel ana omurgaya bağlanmış olan bu senette sahih bir vasfa sahiptir.

Mürre ve Süddî’nin ana yapısını oluşturduğu bu varyasyonda az önce incelemiş olduğumuz senetlerin dışında dört adet daha senet formu bulunmaktadır. Bunlardan ilki Süfyân¹³⁷¹ ile ana omurgaya bağlanmış olup aşağı yönlü değişen râvileriyle dört

¹³⁶⁵ bk. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 3/349.

¹³⁶⁶ Söz konusu bu senetlerde Şerik’in dışında incelenmemiş olan 2 râvi daha yer almaktadır. Bunlardan ilki Ebû Ahmet künyesiyle senette yer almış olan Muhammed b. Abdullah İbn Zübeyr el-Esedî’dir. Aynı zamanda şemada yer alan bir sonraki senette varyasyonun temel yapısına bağlanmış olan İsrâil’in ravileri arasında da yer alan Ebû Ahmet gerek ‘İclî ve İbn Hibbân gibi Sikât müellifleri ve gerekse İbn Ebî Hâtim gibi cerh uleması tarafından sika bir kimse olarak nitelenmiştir. bk. ‘İclî, *Sikât*, 2/242; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 7/297; İbn Hibbân *Sikât*, 9/58. Bunun yanında ricâli arasında yer aldığı Buhâri ve Müslim O’nun yer aldığı senetlerle birçok hadis nakletmişlerdir. bk. Kelebâzî, *Ricâl*, 2/656; İbn Mencûye, *Ricâl*, 2/185. Kaynaklarda yer alan bilgilere göre Ebû Ahmed incelemekte olduğumuz bu senette de olduğu hem öncesinde yer alan Şerik ve hem de silsilede kendisinden sonra gelen Ahmed b. İshak’la muttasıl bir durumdadır. bk. Mizzî, *Tehzîb*, 25/476-477. Ahmed b. İshak için bk. Mizzî, *Tehzîb*, 1/265.

¹³⁶⁷ İncelemekte olduğumuz senetlerin kendisi üzerinden ana omurgaya bağlanmış olduğu İsrâil daha önce incelemiş olduğumuz ve Alkame/İbn Mes’ûd üzerinden asıl kaynağına ulaşmış olan merfû haberlerin ricali arasında bulunan sika bir kimsedir.

¹³⁶⁸ bk. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 16/572.

¹³⁶⁹ Ubeydullah b. Mûsâ’nın önceisinde yer alan İsrâil ile ittisâli ve vermiş olduğu haberlerin sıhhati için bk. Mizzî, *Tehzîb*, 19/164; İbn Abdî’l-Hâdî, *Tabakât*, 1/511.

¹³⁷⁰ bk. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 17/277.

¹³⁷¹ Süfyân daha önceki kısımlarda değerlendirildiğinden kendisi hakkında tekrar bilgi verilmeyecektir. Ancak incelemekte olduğumuz bu varyasyonda silsile oluşturduğu raviler farklı olduğu için bu kişilerle ittisalının ortaya konulması gerekir. Mizzî’nin *Tehzîb*’inde vermiş olduğu bilgilere göre O, silsilede kendisinden önce gelmiş olan Süddî’nin râvileri arasında yer aldığı gibi kendisinden

ayrı senedi barındırmaktadır. İlk senet, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi İsrâil ile ortaya çıkan bir önceki senetle aynı râvilerle sahiptir.¹³⁷² Orada da ifade ettiğimiz gibi ittisal ve güvenilirlik kriterlerini tam olarak karşılamış olan bu râviler, Süfyân'ın yer aldığı bu ilk senede sahih bir vasıf kazandırmıştır. Yahya ve İbn Beşâr silsilesiyle nihayete eren ikinci senet ise Süfyân'a bağlı olarak ortaya çıkan ilk senetle Sa'd suresi 58. Ayetiyle ilgili olan aynı haber içeriğine taşıyıcılık yapmaktadır.¹³⁷³ Senedin son râvisi İbn Beşâr daha önce değerlendirilmiş ve sika olduğu tespit edilmişti. O'ndan bir önceki kişi olan Yahya ise kaynaklarda hem öncesi ve sonrasıyla muttasıl¹³⁷⁴ hem de vermiş olduğu haberlerde sika bir kimse olarak tanıtılmıştır.¹³⁷⁵ Dolayısıyla bu ikinci senet de sahih kategorisinde yer almaktadır. Ana omurgaya Süfyân'la bağlanan üçüncü senet ise silsilede kendisinde sonra yer alan Abdülaziz dolayısıyla zayıf bir nitelik arz etmektedir. Zira söz konusu şahıs birçok alim tarafından cerhe uğratıldığı gibi özellikle Süfyân'a nispet ettiği haberlerde yalancılıkla itham olunmuştur.¹³⁷⁶ Süfyân'la birlikte ortaya çıkan ve Ebû Kûrayb'la nihayete eren son senet ise hem silsilede kendisinden sonra yer alan Muhâribî¹³⁷⁷ ve hem de silsilenin sonunda bulunan Ebû Kûrayb'ın sika ve muttasıl râviler olmaları sebebiyle sahih bir vasfa sahiptir.

Şemadaki haliyle varyasyonun bundan sonraki aşamasında ana omurgaya Şu'be ile bağlanan dört adet senet bulunmaktadır.¹³⁷⁸ Üç tanesi İbnü'l-Müsennâ bir tanesi de Mücâhid b. Mûsâ ile sona eren bu senetler, râvilerinin sika ve muttasıl oluşu sebebiyle sahih senet kategorisinde yer almaktadır.¹³⁷⁹ İbnü'l-Müsennâ'nın birinde

sonraki râvilerin de haberlerinde kaynağı durumundadır. Mizzî, *Tehzîb*, 11/154 vd.; İbn Hibbân *Sikât*, 9/252.

¹³⁷² bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 21/229.

¹³⁷³ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 21/229.

¹³⁷⁴ İbn Hibbân, *Sikât*, 9/252; Mizzî, *Tehzîb*, 31/188 vd.

¹³⁷⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/402; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 9/128.

¹³⁷⁶ bk. İbn Adîyy, *el-Kâmil*, 6/503; Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 5/377.

¹³⁷⁷ Kaynaklardaki haliyle asıl adı Abdurrahmân b. Muhammed olan Muharibî ilgili eserlerde hafız ve sika bir kimse olarak tanıtılmıştır. İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/407; İbn Hibbân, *Sikât*, 8/413. Bazı haberleri Ahmed b. Hanbel tarafından da akatılmış olan Muhâribî, silsilesinde yer alan Ebû Kûrayb ile muttasıl bir duruma sahiptir. bk. İbn Abdi'l-Hâdî, *Tabakât*, 1/450; Zehebî, *Tezkira*, 1/228.

¹³⁷⁸ Senetlerin ana omurgaya bağlandığı kişisi olan Şu'be, merfû haberlerde de incelendiği üzere bilgileri son derece güvenilir olan büyük bir alim kişiliktir. İncelemekte olduğumuz senetlerde hem kendisinden önce yer alan Süddî hem de sonrasındaki râvileriyle muttasıl bir durumda bulunmaktadır. bk. Mizzî, *Tehzîb*, 12/480.

¹³⁷⁹ Senetlerde Yahya b. Said ve Ebü'n-Nu'mân isimli kişilerin dışında tüm râviler daha önce değerlendirilmiş ve sika/muttasıl oldukları tespit edilmiştir. Bu iki kişi ise kaynaklarda kaynaklarda şu şekilde tanıtılmıştır: Yahya b. Said el-Kattân başta hadis olmak üzere tüm ilmi alanlarda zamanının otoritesi olarak kabul edilen bir şahsiyettir. İbn Hibbân'a göre O, metodolojik olarak hadis ilmini tedvin eden kişilerin başında yer almaktadır. bk. İbn Hibbân, *Sikât*, 7/611. Yahya b. Said hadislerin nakli konusunda çok hassas bir tavra sahip olmuştur. Bu sebeple O, sika olmayan kişilerin rivayetlerine hiçbir zaman itibar etmemiştir. bk. 'İclî, *Sikât*, 2/353. Nesâî O'nun Rasûlüllah'ın hadisleri konusunda Yüce Allah'ın emin kıldığı dört kişiden birisi olduğunu

Abdurrahman diğesinde de Yahya b. Saîd'le silsile oluşturuğu senetler, Meryem suresi 72. ayetiyle ilgili İbn Mes'ûd'un yorumlarını barındıran aynı içerikte iki haberin taşıyıcılığını yapmıştır.¹³⁸⁰ Tüm insanların cehennemın önüne getirildiğı sonrasında ise amelleri sebebiyle ondan uzaklaştırıldığını bildiren bu yorumlar farklı bir senetle fakat yine Süddî ve Mürre üzerinden İbn Mes'ûd'a isnat edilerek Tirmizî ve Dârimî tarafından da rivayet edilmiştir.¹³⁸¹ İbnü'l-Müsennâ'nın Ebü'n-Nu'mân ile oluşturduğu silsile ise kaynağında yine İbn Mes'ûd'un bulunduğı Hurûf-ı Mukattaa ile ilgili bir yorumun taşınmasına aracılık etmiştir.¹³⁸²

İncelemekte olduğumuz varyasyonun son senedi ise Mürre/Süddî şeklindeki temel yapıdan sonra Ebû Amr Dâvut b. ez-Zebrikân/Hüseyin/el-Kâsım silsilesinin bulunduğı senettir. İki defa tekrar etmiş olan bu senetle Meryem suresinin 72. Ayetiyle ilgili İbn Mes'ûd'a isnat edilen iki adet haber taşınmıştır. Söz konusu haberlerde bir önceki paragrafta incelemiş olduğumuz senetlerin haberlerinde olduğu gibi Meryem suresi 71. ayetiyle ilgili yorumlar yer almaktadır. İlkinde İbn Mes'ûd cehennemın etrafında (وَاردٌ) olmayı içerisine girmek (داخل) olarak tefsir ederken¹³⁸³ ikincisinde kesinleşmiş hüküm anlamındaki "حَنَمًا مَّقْضِيًّا" ifadesini farz ifade eden bir yemin (قسما) olarak yorumlamıştır.¹³⁸⁴ Râvileri itibariyle senet zayıf bir nitelik arz etmektedir. Zira ilgili eserlerde silsilenin sondan bir önceki halkasını teşkil eden Ebû Amr, vermiş olduğu bilgiler itibariyle güvensiz bir kimse olarak kaydedilmiştir.¹³⁸⁵

söylemektedir. bk. İbn Abdi'l-Hâdî, *Tabakât*, 1/433. Asıl ismi Ârim (Muhammed) b. el-Fadl es-Sedûsî olan Ebü'n-Nu'mân ise hadis hafızı olan salih bir kimsedir. bk. İbn Abdi'Hâdî, *Tabakât*, 2/34; Zehebî, *Tezkira*, 1/300. Yer aldığı bazı senetlerle Buhârî ve Müslim'in ricâli arasında bulunan Ebü'n-Nu'mân (bk. Kelebâzî, *Ricâl*, 2/674; İbn Mencûye, *Ricâl*, 2/202) tüm otoriteler tarafından sika bir kimse olarak kabul edilmiştir. bk. 'İclî, *Sikât*, 2/5; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 8/58

¹³⁸⁰ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 18/233.

¹³⁸¹ Fakat mezkur eserlerde haber, Hz. Peygamber'e isnat edilerek aktarılmıştır. bk. Dârimî, *Müsned*, 2/932 (No.2839); Tirmizî, *Sünen*, 5/317 (No.3159);

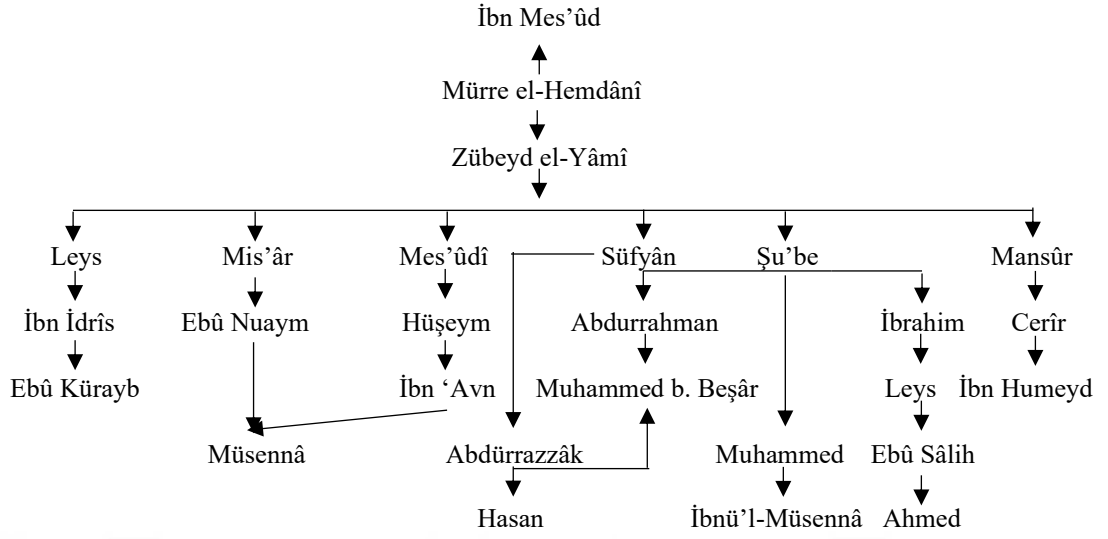
¹³⁸² bk. Taberî, *Câmi*, 1/206.

¹³⁸³ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 18/231.

¹³⁸⁴ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 18/237.

¹³⁸⁵ bk. İbn Adîyy, *Duafâ*, 3/564-565

A. İkinci Varyasyon



Şemada da görüldüğü üzere Mürre üzerinden gelmiş olan mevkûf haberlerin ikinci varyasyonu, râvisi durumunda bulunan Zübeyd'in O'na eklenmesiyle ortaya çıkmaktadır. Toplam 14 mevkûf haberin aktarılmış olduğu bu varyasyonda dokuz senet yapısı bulunmaktadır. Bir kısmı tekrar etmiş olan bu senetler taşımış oldukları haberler yönünden iki guruba ayrılmakta, bir kısmıyla Bakara suresi 177, diğer kısmıyla da Âl-i İmrân suresi 102. ayetiyle ilgili hepsi de İbn Mes'ûd'a isnat edilmiş olan yorumlar taşınmaktadır. Senetlerin sıhhat durumuna gelince yukarı yönlü olarak tüm senetlerin kendisinde birleştiği Zübeyd el Yâmî, Kûfe'li bir alim olup bütün kaynaklarca sika bir kimse olarak tespit edilmiştir.¹³⁸⁶ Tâbiîn tabakasından pek çok kişiyle görüşüp onlardan bazı bilgileri aktardığı gibi bu tabakanın önemli simalarından birisi Mürre'nin de önemli bir râvisi durumundadır.¹³⁸⁷ İncelemekte olduğumuz varyasyonun kendisinden sonra gelen tüm râvileriyle de muttasıl bir durumdadır.¹³⁸⁸ Dolayısıyla senetler O'nun yer aldığı kısma kadar sahih bir yapıda gelmişlerdir. Aşağı yönlü değişen râvileriyle müstakil hale geldikleri bu aşamadan sonra ise senetler şu şekilde bir özellik arz etmektedir:

¹³⁸⁶ bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/310; 'İclî, *Sikât*, 1/367. Silsilesinde yer aldığı bazı senetlerin Buhârî ve Müslim tarafından da tahrîc edilmesi O'nun güvenilirlik seviyesinin oldukça yüksek olduğunu göstermektedir. bk. Kelebâzî, *Ricâl*, 1/276; İbn Mencûye, *Ricâl*, 1/236.

¹³⁸⁷ Zübeyd'in Mürre'den yapmış olduğu rivayetler sadece Taberî'nin tefsirinde aktarmış olduklarından ibaret değildir. Bunun yanında kendisiyle ikili oluşturdukları pek çok senet diğer kaynaklar tarafından da tahrîc edilmiştir. Bazı örnekler için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/256 (No.3716); Müslim, *El-Müsnedü's-Sahîh*, 1/437 (No.628); Tirmizî, *Sünen*, 1/339 (No.181); 5/218 (No.2985).

¹³⁸⁸ bk. 'İclî, *Sikât*, 1/368; Mizzî, *Tehzîb*, 9/290-291

Şemanın en solunda yer alan ve faklı haberlerin taşıyıcısı olarak iki defa tekrar etmiş¹³⁸⁹ olan senet, silsilesinde yer alan Leys'in muhtelif alimlerce cerh edilmesi¹³⁹⁰ sebebiyle zayıf bir seviyede bulunmaktadır. Ancak onun bu zayıflığı taşımış olduğu haberin makbul sayılmasına engel teşkil etmemektedir. Zira İbn Mes'ûd'a isnat edilerek aktarılmış olan bu haber, muhtelif senetlerle ve yine kaynağında İbn Mes'ûd olacak şekilde muteber sayılan başka kaynaklar tarafından da tahric edilmiştir.¹³⁹¹ Şemanın ikinci sırasında Mis'âr'la temel yapıya bağlanan ve Ebû Nuaym/Müsennâ silsilesiyle son bulan senet bulunmaktadır. İbn Sa'd ve Iclî gibi alimlerin Mürcie olduğunu söyledikleri Mis'âr b. Kidâm,¹³⁹² hafızlar tabakasında yer alan¹³⁹³ sika bir kimsedir. O, yüksek ilmi kapasitesiyle birçok alimin takdirini kazandığı gibi¹³⁹⁴ vermiş olduğu bilgilerin sağlamlığı sebebiyle Buhârî ve Müslim'in ricali arasında yer almıştır.¹³⁹⁵ Bunun yanında Mis'ar incelemekte olduğumuz bu senedin hem öncesi ve hem de sonraki ravisiyle de muttasıl bir haldedir.¹³⁹⁶ Dolayısıyla senet hem ittisal ve hem de güvenilirlik açısından sahih bir kategoride yer almaktadır. Şemanın üçüncü sırasında ise varyasyonun temel yapısından sonra Mes'ûdî/Hüseyim/İbn Avn/Müsennâ şeklinde bir dizilim gösteren ve tek bir habere taşıyıcılık yapmış olan senet yer almaktadır.¹³⁹⁷ Dizilimin Hüseyim ve Müsennâ adındaki râvileri İbrahim en-Nehaî üzerinden gelen haberlerin incelendiği önceki kısımlarda da ifade edildiği gibi ilgili alimler tarafından güvenilir bulunan kimselerdir. Adı anılan bu kişiler gibi söz konusu dizilimin kendisi üzerinden ana omurgaya bağlandığı Mes'ûdî de vermiş olduğu haberlerde güvenilir bir profil ortaya koymuştur. Her ne kadar ahir ömründe hafıza yönünden kayıplar yaşamış olsa da Ahmed b. Hanbel, Ali b. el-Medînî ve Nesâî gibi büyük hadis imamları O'nun sika bir kimse olduğunu söylemiştir.¹³⁹⁸ Dizilimin bir

¹³⁸⁹ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 3/340; 7/65.

¹³⁹⁰ Asıl adı Leys b. Ebî Süleym b. Zenîm el-Kuraşî olan Leys Kûfe'nin sakinlerinden olan salih bir kimsedir. bk. Buhârî, *Kebîr*, 7/246; İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/349. Ancak O, hadis konusunda sika vasfı kazanamamıştır. Ahmed b. Hanbel rivayetlerinde ızdırap bulunduğunu Cerîr ise haberleri birbirine karıştırdığını belirtmektedir. Bu sebeple dönemin en büyük otoritelerinden birisi olan Yahya b. el-Kattân O'nun hiçbir rivayetini almamıştır. bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 7/177-179; Mizzî, *Tehzîb*, 24/281-282.

¹³⁹¹ bk. İbn Vehb, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 2/85; İbn Münzîr, *Tefsîr*, 1/317.

¹³⁹² İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/365; 'Iclî, *Sikât*, 2/274.

¹³⁹³ Zehebî, *Tezkira*, 1/141; Süyûtî, *Tabakât*, 88.

¹³⁹⁴ Buhârî, *Kebîr*, 8/13.

¹³⁹⁵ Kelebâzî, *Rical*, 2/736; İbn Mencûye, *Ricâl*, 2/277.

¹³⁹⁶ Mizzî, *Tehzîb*, 9/291. Senette Mis'ar'dan sonra Ebû Nuaym ve Müsennâ adında iki râvi daha yer almaktadır. Müsennâ merfû haberler kısmında da incelemiş olduğumuz sika bir râvidir. Süyûtî'nin bir hadis hafızı olarak takdim ettiği (bk. Süyûtî, *Tabakât*, 162) diğer râvi Ebû Nuaym için bk. İbn Hibbân, *Sikât*, 7/319.

¹³⁹⁷ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 7/66.

¹³⁹⁸ İbn Abdi'l-Hâdî, *Tabakât*, 1/297.

diğer ferdi ise İbn Avn'dır. Süyûtî'nin verdiği bilgilere göre Basra'lı olan bu zat, Buhâri, Ebû Dâvût ve İbn Ebî Hatim gibi erken dönem kaynaklarının kendisinden bolca istifade ettikleri hafız bir kimsedir.¹³⁹⁹ Silsilesinde bulunduğu Hüseyim'in en önemli râvilerinden birisi olup,¹⁴⁰⁰ aktarmış olduğu bilgiler bütün kaynaklarca güvenilir bulunmuştur.¹⁴⁰¹ Dolayısıyla şemanın üçüncü sırasındaki bu senet sahih senet kategorisinde yer almaktadır.

Temel yapısı Mürre el-Hemdânî/Zübeyd el-Yâmî dizilimiyle oluşmuş olan bu varyasyonun yukarıda değerlendirmiş olduğumuz muhtelif senet yapılarının dışında Süfyân, Şu'be ve Mansûr üzerinden ana omurgaya bağlandığı yedi formu daha bulunmaktadır.¹⁴⁰² Şu'be'nin İbrahim A'yen ile silsile oluşturduğu senet hariç bu senetlerin tümü daha önce değerlendirmiş olduğumuz merfû ve mevkûf haberlerin taşınmasında da görev almış muttasıl ve sika râvilerden oluşmaktadır. Dolayısıyla bu senetlerin tamamı sahih senet kategorisinde bulunmaktadırlar. Şu'be/İbrahim A'yen dizilimiyle gelmiş olan senedin durumu ise şu şekildedir: Şu'be'den sonra silsilenin ilk sırasında bulunan İbrahim b. A'yen, kaynak ve ravisi açısından önceki ve sonraki kişilerle muttasıl bir halde olmasına rağmen,¹⁴⁰³ vermiş olduğu bilgilerde son derece zayıf ve güvensiz bir kimsedir. Bu sebeple İbn Ebî Hâtim gibi cerh ve ta'dîl uzmanları O'ndan gelen pek çok sözün inkar edilmesi gerektiğini söylemişlerdir.¹⁴⁰⁴ Senedin kendisinden sonraki râvilerinde ise tam tersi bir durum söz konusudur. Örneğin haberi kendisinden almış olan Leys b. Sa'd ve O'nun râvisi durumunda bulunan Ebû Salih tüm kaynaklardan tarafından sika râviler olarak tanıtılmıştır.¹⁴⁰⁵ Özellikle Leys b. Sa'd hem hafız¹⁴⁰⁶ hem de fakîh¹⁴⁰⁷ kimliğine sahiptir ki bazı alimler O'nun İmam Mâlik'ten daha fazla fıkıh bildiğini söylemişlerdir.¹⁴⁰⁸ Ne var ki senet Leys ve diğer ravilerin bu olumlu niteliklerine rağmen İbrahim A'yen sebebiyle yine de zayıf bir durumda kalmıştır. Ancak taşımış olduğu haber onun bu olumsuz durumundan etkilenmemiştir. Zira aynı haber bazı ravileri değişmiş olsa, yine İbn Mes'ûd'a isnat

¹³⁹⁹ Süyûtî, *Tabakât*, 186.

¹⁴⁰⁰ İbn Hibbân, *Sikât*, 8/485.

¹⁴⁰¹ 'İclî, *Sikât*, 2/181; Mizzî, *Tehzîb*, 22/179; Zehebî, *Tezkira*, 2/12 vd.

¹⁴⁰² bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 3/341; 7/65.

¹⁴⁰³ Mizzî, *Tehzîb*, 2/45-46.

¹⁴⁰⁴ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 2/87.

¹⁴⁰⁵ Leys b. Sa'd için bk. 'İclî, *Sikât*, 2/230; İbn Hibbân, *Sikât*, 7/360-361. Ebû Salih için bk. İbn Abdi'l-Hâdî, *Tabakât*, 2/29.

¹⁴⁰⁶ Zehebî, *Tezkira*, 1/164.

¹⁴⁰⁷ Şirâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, 78.

¹⁴⁰⁸ İbn Abdi'l-Hâdî, *Tabakât*, 1/332.

edilmiş olarak Buhâri ve Müslim'in şartlarını taşıyan sika râviler tarafından da rivayet edilmiştir.¹⁴⁰⁹

B. Diğer Varyasyonlar

Sahabeye isnadı Mürre el-Hemdânî tarafından gerçekleştirilmiş olan mevkuf haberlerin yukarıda incelemiş olduğumuz yapılarının dışında sekiz tane daha senet varyasyonu bulunmaktadır. Toplam 10 adet mevkuf haberin aktarılmış olduğu bu varyasyonlar, Mürre ve Talha el-Yâmî, 'Atâ b. es-Sâib, Amr b. Mürre, Ebû İshak ve Mûsâ isimindeki râvilerinin temel bir yapı oluşturacak şekilde bir araya gelmeleriyle ortaya çıkmıştır. En fazla haber Mürre/'Atâ silsilesiyle oluşmuş olan varyasyon tarafından aktarılmıştır. Kaynakların sika bir râvi olarak tanıtmış olduğu 'Atâ'nın¹⁴¹⁰ temel yapısının bir parçası olarak yer aldığı bu varyasyon, Bakara suresi 268. ayetiyle ilgili tümü de İbn Mes'ûd'a isnat edilmiş olan dört adet mevkuf haberin taşınmasına aracılık etmiştir.¹⁴¹¹ Mürre'nin Talha el-Yâmî¹⁴¹² ve Ebû İshâk ile bir araya gelerek oluşturmuş olduğu varyasyonlar ise tekrar eden birer adet senede sahiptir. İlkinde Hz. Peygamber'in miraç yolculuğunun çeşitli aşamalarıyla ilgili iki adet haber,¹⁴¹³ diğerinde ise mücmel bir üslupla gelen Enbiyâ suresi 78. ayetindeki "حرث" kelimesiyle ilgili İbn Mes'ud tarafından getirilen açıklamalar rivayet edilmiştir.¹⁴¹⁴ Mürre üzerinden aktarılmış olan mevkuf haberlerin son senet varyasyonları ise Amr b. Mürre ve kaynaklardaki haliyle Musa b. Ebî 'Âişe'nin onunla oluşturdukları silsilelerle ortaya çıkmaktadır. Söz konusu varyasyonlarda biri Amr b. Mürre'ye,¹⁴¹⁵ diğeri de

¹⁴⁰⁹ Hâkim, *Müstedrek*, 2/299 (No.3078).

¹⁴¹⁰ Kûfiyyûn tabakası içerisinde yer alan 'Atâ b. es-Sâib, ömrünün son kısımlarında bazı haberleri karıştırmış olsa da önceki dönemlerde vermiş olduğu haberler itibariyle sika bir râvi hüviyetine sahiptir. bk. 'İclî, *Sikât*, 2/135; İbn Hibbân, *Sikât*, 7/251; Süyûtî, *Tabakât*, 67. Aynı zamanda O, incelemekte olduğumuz bu varyasyonda hem silsilesinde bulunduğu Mürre ile hem de kendisinden sonra gelen Amr b. Kays el-Mülâî, İbn Uleyye, Hammâd b. Seleme ve Cerîr ile muttasıl bir duruma sahiptir. bk. Mizzî, *Tehzîb*, 20/88.

¹⁴¹¹ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 5/572, 574, 575.

¹⁴¹² Kaynaklardaki haliyle asıl adı Talha b. Musarrif b. Amr b. Ka'b'tır. bk.; İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/308; Zehebî, *Siyer*, 5/191. Ebû Abdullah el-Eyyâmî künyesiyle de tanınmakta olan Talha, Kûfe ehlinde olup, tüm kaynaklarca sika olarak tanıtılmış bir kimsedir. bk. Buhârî, *Kebîr*, 4/346; 'İclî, *Sikât*, 1/479; İbn Hibbân, *Sikât*, 4/393. O incelemekte olduğumuz senedin kendisinden önceki râvisi olan Mürre muttasıl bir durumdadır. bk. Mizzî, *Tehzîb*, 13/434. Mürre ile silsile oluşturdukları pek çok senet muhtelif konuların taşıyıcısı olarak Taberî'nin dışında diğer kaynaklar tarafından da tahrîç edilmiştir. bk. Nesâî, *Sünen*, 1/223 (No.451); Beyhakî, *Sünen*, 1/339 (No.959).

¹⁴¹³ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 22/514, 519.

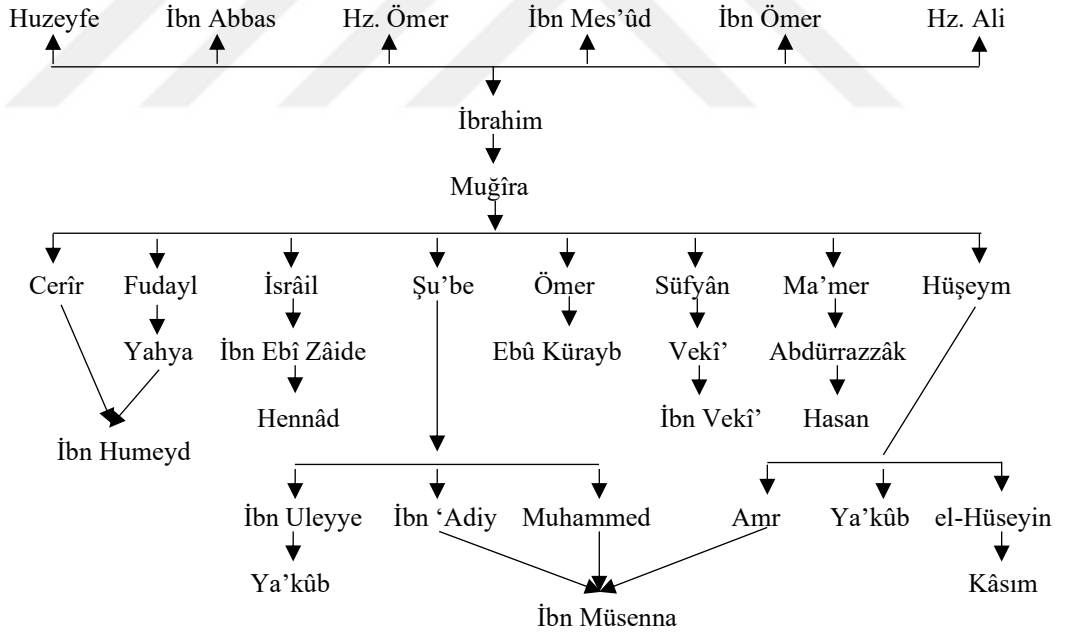
¹⁴¹⁴ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 18/474-475.

¹⁴¹⁵ Sika olduğu konusunda bütün kaynakların ittifak ettiği Amr b. Mürre, Kûfe'li olup bu şehrin hafızlar tabakasında yer almaktadır. bk. 'İclî, *Sikât*, 2/185; İbn Hibbân, *Sikât*, 5/183; İbn Abdî'l-Hâdî, *Tabakât*, 1/193; Süyûtî, *Tabakât*, 53. İbn Ebî Hâtim'in verdiği bilgilere göre yaşadığı dönemin alimleri tarafından ilim ve doğruluk kaynağı olarak kabul edilen Amr, vermiş olduğu bilgiler itibariyle üzerinde ihtilaf bulunmayan bir kimsedir. bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 6/257; Mizzî,

Mûsâ b. Ebî ‘Âiše’ye bağlanmış olarak ortaya çıkan birbirinden bağımsız iki adet senet bulunmaktadır. Bu senetlerin ilkiyle Hz. Ömer’in tefsirle doğrudan alakası olmayan bir haberi rivayet edilmiştir.¹⁴¹⁶ Diğerisi ise mücmel bir üslupla zikredilmiş olan Nahl suresi 67. ayetindeki “سَكَّرَ” kelimesinin İbn Mes’ûd tarafından beyan edildiği bir haberin taşınmasına aracılık etmiştir.¹⁴¹⁷

Mevkuf haberlerin taşınmasında Mürre el-Hemdânî’den sonra en fazla görev alan râvilerden bir tanesi de hicri 96 yılında vefat etmiş olan İbrahim en-Nehaî olmuştur.¹⁴¹⁸ Kûfe tefsir faaliyetlerinde kullanılmış olan 108 adet mevkûf haber bizzat aynı zamanda fakîh kimliğine de sahip olan¹⁴¹⁹ İbrahim tarafından rivayet edilmiştir. Zincirde yer alan tüm râvilerle göre düşünüldüğünde bu haberlerin taşınmış olduğu birbirinden bağımsız birçok senet formu bulunmakla birlikte İbrahim ve silsilede O’na eklenen kişiye göre tasnif edildiklerinde onların başlıca 13 isnat kalıbıyla aktarılmış olduğu görülmektedir. En çok tekrar edenden başlayarak bu kalıpların şema biçimindeki görünüşleri aşağıdaki şekildedir:

A. Birinci Varyasyon



Tehzîb, 22/236. Aynı zamanda O’nun, Mürre el-Hemdânî’den aktarmış olduğu birçok haber başta Buhârî olmak üzere pek çok alim tarafından da tahric edilmiştir. Bazı örnekler için bk. Ebû’l-Hasen Ali b. el-Ca’d el-Cevherî, *Müsned*, thk. ‘Âmir Ahmet Haydar, (Beyrut: Müessesetü Nâdir, 1990), 30 (No.88); Buhârî, *el-Câmî*, 4/158 (No.3411); İbn Mâce, *Sünen*, 2/1091 (No.3280); Nesâî, *Sünen*, 7/389 (No.8298).

¹⁴¹⁶ bk. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 9/438.

¹⁴¹⁷ bk. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 17/245.

¹⁴¹⁸ Şîrâzî, *Tabakâtü’l-Fukahâ*, 82

¹⁴¹⁹ İbn Abdi’l-Hâdî, *Tabakât*, 1/145; Süyûtî, *Tabakât*, 36.

Temel yapısını İbrahim en-Nehâî ve ona eklenen Muğîra'nın oluşturduğu bu isnat varyasyonunda yukarı ve aşağı yönlü değişimlerle oluşmuş olan 12 adet senet formu bulunmaktadır. Bazıları tekrar eden bazılarıysa müstakil durumda bulunan bu senetler toplamda 34 adet haberin aktarılmasına aracılık etmiştir. En fazla haber İbrahim/Muğîra/Cerîr/İbn Humeyd dizilimindeki senetle aktarılmıştır. Tek başına 18 mevkûf habere taşıyıcılık yapmış olan bu senet formu daha önce merfû haberler kısmında da dile getirildiği gibi râvilerinin ittisâli ve sika oluşları sebebiyle sahih bir niteliğe sahiptir. İki tanesi hariç¹⁴²⁰ formun tüm haberleri İbn Mes'ûd'a isnat edilmiştir.¹⁴²¹

Soldan başlayarak söylemek gerekirse şemada yer alan ikinci form varyasyonun İbrahim/Muğîra şeklindeki temel yapısına Fudayl b. 'Iyâd'ın bağlanmasıyla ortaya çıkan senet formudur. Söz konusu senetle kaynağında İbn Mes'ûd'un yer aldığı tek bir haber aktarılmıştır. Râvilerinin durumu ise şu şekildedir: Silsilede Muğîra'dan sonra yer alan Fudayl b. 'Iyâd, hem İbn Sa'd ve hem de İbn Hâtim tarafından doğru sözlü ve sika bir kimse olarak tanıtılmıştır.¹⁴²² Bunun yanında İbn Sa'd O'nun çokça hadis rivayet eden salih bir kimse olduğunu söylemektedir.¹⁴²³ Zehebî'ye göreyse Fudayl çok daha faziletli bir kimse olup yaşadığı dönemde İmam ve Şeyhu'l-İslam konumundadır.¹⁴²⁴ Silsilenin bir sonraki kişisini teşkil eden Yahya b. Talha ise bazı alimler tarafından cerhe uğratılmıştır. Örneğin Nesâî onu, sözleriyle amel olunmayan bir kimse olarak nitelemektedir.¹⁴²⁵ Ancak hem İbn Hibbân'ın O'nu sika râviler arasında göstermesi¹⁴²⁶ hem de Tirmizî gibi sahih rivayetlere önem veren bir muhaddisin O'ndan rivayette bulunması,¹⁴²⁷ Yahya'nın da güvenilir bir râvi olduğunu işaret etmektedir. Senedin son halkasını teşkil eden İbn Humeyd ise merfû haberler kısmında da görmüş olduğumuz gibi güvenilir bir kimsedir. Dolayısıyla senet sıhhat yönünden herhangi bir sorun barındırmamaktadır.

¹⁴²⁰ Bu iki haberden birisi İbn Abbâs diğeri ise Huzeyfe b. el-Yemân'a nispet edilmiştir. İbn Abbâs'a nispet edilen haber için bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 17/474. bk. Huzeyfe'ye nispet edilen haber için bk. bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 9/342.

¹⁴²¹ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/55; 8/156, 234, 395; 9/342; 17/474, 514; 19/324; 20/398-399, 482; 24/559, 561, 562, 564, 565, 567; 22/16.

¹⁴²² İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 7/73

¹⁴²³ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5/500.

¹⁴²⁴ Zehebî, *Siyer*, 8/421

¹⁴²⁵ Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *ed-Duaîf ve'l-Metrûkûn*, thk. Mahmud İbrahim Zâhid, (Halep: Dâru'l-Va'y, h.1396), 109.

¹⁴²⁶ İbn Hibbân, *Sikât*, 9/264

¹⁴²⁷ Örnek için bk. Tirmizî, *Sünen*, 4/175 (No.1640).

Şemada yer alan üçüncü senet, varyasyonun temel yapısından sonra aşağı yönlü olarak İsrâil/İbn Ebî Zâide dizilimiyle devam eden ve Hennâd b. Serî ile nihayete eren senettir.¹⁴²⁸ Mizzî'de yer alan bilgilerden de anlaşıldığı üzere tüm halkaları itibariyle senet muttasıl bir forma sahiptir.¹⁴²⁹ Râvileri ise sahanın tüm otorite alimleri tarafından sika olarak tanıtılmışlardır.¹⁴³⁰ Dolayısıyla senet sahih bir nitelik arz etmektedir. Şemanın bundan sonraki aşamasında ise Şu'be ile ana omurgaya bağlanan ve kendileriyle dört ayrı haberin aktarıldığı üç adet senet formu yer almaktadır.¹⁴³¹ Birisi tekrar eden bu senetlerin tüm râvileri aynı zamanda ekole ait merfû haberlerin taşınmasına da aracılık etmişlerdir. Merfu haberleri inceldiğimiz kısımda da dile getirdiğimiz gibi gerek Şu'be ve gerekse üç senette de kendisine bağlanmış olan bütün râviler, ittisâl ve sika şartlarına sahip olduklarından her üç senet de sahih kategorisinde yer almaktadır.

İncelemekte olduğumuz varyasyonda İsrâil/İbn Ebî Zâide/Hennâd b. Serî dizilimindeki üçüncü senet gibi sadece bir habere taşıyıcılık yapan üç senet daha yer almaktadır. Soldan sağa doğru şemanın 5, 6 ve 7. sırasında yer alan bu senetler Ömer, Süfyân ve Muammer isimindeki râviler ile varyasyonun ana omurgasına bağlanmıştır. Birisinin kaynağında İbn Mes'ûd¹⁴³² diğerlerinde İbn Ömer'in yer aldığı¹⁴³³ her üç senetle de ahkam içerikli haberler taşınmıştır. Senetlerin rivayet tekniği açısından değeri ise sırasıyla şu şekildedir: Şemada beşinci sırada yer alan ve Ebû Kürayb ile nihayete eren senet,¹⁴³⁴ kendisiyle ana omurgaya bağlandığı Ömer b. Ubeyd'in gerek öncesindeki Muğîra ve gerekse kendisinden sonra gelen Ebû Kürayb'a vuslatı bulunması sebebiyle¹⁴³⁵ muttasıl bir niteliğe sahiptir. Aynı zamanda Ahmed b. Hanbel ve Ebû Bekir Şeybe gibi hadis otoritelerine hocalık da yapmış olan Ömer,¹⁴³⁶ birçok kaynak tarafından sika bir kimse olarak tanıtılmıştır.¹⁴³⁷ O'nun güvenilirliği teyit eden bir diğer husus ise silsilesinde yer aldığı bazı senetlerin bizzat Müslim tarafından da

¹⁴²⁸ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4/176.

¹⁴²⁹ İsrâil'in öncesinde yer alan Muğîra ve sonrasında yer alan İbn Ebî Zâide ile olan ittisâli için bk. Mizzî, *Tehzîb*, 2/517-518. İbn Ebî Zâide ile Hennâd es-Serî arasındaki ittisâl için bk. Mizzî, *Tehzîb*, 30/312.

¹⁴³⁰ İsrâil için bk. 'Iclî, *Sikât*, 1/222; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 2/331; İbn Hibbân, *Sikât*, 6/79.

¹⁴³¹ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 5/37; 8/155, 393; 23/381.

¹⁴³² bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 8/156.

¹⁴³³ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4/176, 178.

¹⁴³⁴ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 8/156.

¹⁴³⁵ Mizzî, *Tehzîb*, 21/455-456.

¹⁴³⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 6/123.

¹⁴³⁷ 'Iclî, *Sikât*, 2/170; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 6/123; İbn Hibbân, *Sikât*, 7/189.

tahriç edilmesidir.¹⁴³⁸ Merfû haberler kısmında dile getirdiğimiz gibi ilgili senedin son halkasını teşkil eden Ebû Kûrayb'ın da sika bir râvi olması sebebiyle şemadaki bu beşinci senet sahih bir niteliği haizdir. Süfyân ile ana omurgaya bağlanan altıncı senet ile Ma'mer/Abdürrazzâk/Hasan b. Yahya dizilimiyle son bulan yedinci senedin Ma'mer dışındaki tüm râvileri aynı zamanda ekole ait merfû haberlerin taşınmış olduğu senetlerdeki ricâl arasında yer almaktadır. Merfû haberlerin incelenmiş olduğu kısımda da ifade edildiği gibi söz konusu kişiler, hem ilmi yetkinlikleri hem de vermiş oldukları haberlerdeki güvenilirlikleri sebebiyle sika kimselerden sayılmışlardır. Yedinci senedin kendisiyle ana omurgaya bağlandığı Ma'mer ise cerh ve ta'dîl alimlerinin ittifakla sika olarak kabul ettiği bir kimsedir.¹⁴³⁹ Aynı zamanda fakîh ve hafız kimliği de bulunan Ma'mer, incelediğimiz senette olduğu gibi râvisi durumunda olan Abdürrazzâk ile silsile oluşturdıkları pek çok senette Müslim'in ricâli arasında yer almıştır.¹⁴⁴⁰ Dolayısıyla hem O'nun yer aldığı yedinci senet hem de şemaya göre beş ve altıncı sırada yer alan senetler taşıdıkları olumlu nitelik sebebiyle makbul senetler arasında bulunmaktadır.

Şemadaki haliyle en sağda bulunan form incelemekte olduğumuz varyasyonun son senet yapısını oluşturmaktadır. Ana omurgaya Hüseyim aracılığıyla bağlanmış olan bu yapı, İbrahim/Muğîra/Hüseyim/Ya'kûb, İbrahim/Muğîra/Hüseyim/Amr/el-Müsennâ ve İbrahim/Muğîra/Hüseyim/el-Hüseyin/Kâsım şeklindeki râvi dizilimleriyle üç adet senet formuna sahiptir. İlkiyle beş,¹⁴⁴¹ ikincisiyle iki¹⁴⁴² ve sonuncusuyla da bir adet olmak üzere¹⁴⁴³ ekole ait mevkuf haberlerin sekiz tanesi birbirine göre farklılaşmış olan bu senet formlarıyla aktarılmışlardır. Söz konusu haberlerin iki tanesi Hz. Ömer bir tanesi de Hz. Ali olmak üzere diğer sahabeye geri kalan beş tanesi ise ekolün kurucu şahsı olan İbn Mes'ûd'a isnat edilmiştir. Senetlerin sıhhat durumuna gelince her üç senedinde kendisiyle ana omurgaya bağlandığı Hüseyim,¹⁴⁴⁴ birçok otorite

¹⁴³⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Yezdî el-İsfahânî, *Ricâlü Sahih-i Müslim*, thk. Abdullah Leysî, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, h.1407), 2/39.

¹⁴³⁹ Buhârî, *Kebîr*, 7/378; 'İclî, *Sikât*, 2/290, İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 8/255-256; İbn Hibbân, *Sikât*, 7/484; Zehebî, *Tezkira*, 1/142

¹⁴⁴⁰ İbn Mencûye, *Ricâl*, 2/227. Müslim'in Ma'mer/Abdürrazzâk silsilesinin yer aldığı senetlerle aktarmış olduğu bazı haberler için bk. Müslim, *El-Müsnedü's-Sahîh*, 1/394 (No.562); 2/651 (No.942); 3/1631 (No.2060); 4/2294 (No.2997).

¹⁴⁴¹ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4/479, 503; 8/234; 10/13; 24/623.

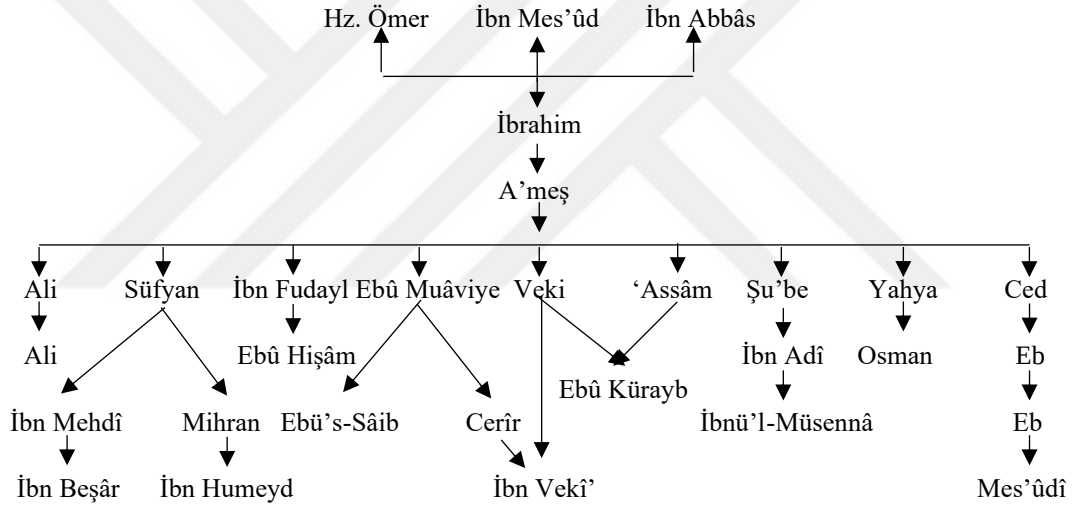
¹⁴⁴² bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 12/428.

¹⁴⁴³ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 9/266.

¹⁴⁴⁴ Kaynaklarda yer aldığı haliyle ismi tam olarak şu şekildedir: Hüseyim b. Beşir İbn Ebî Hâzim Kâsım b. Dinâr. bk. İbn Abdî'l-Hâdî, *Tabakât*, 1/365.

tarafından sika bir kimse olarak tanıtılmıştır.¹⁴⁴⁵ Yer aldığı bazı senetlerin Buhâri ve Müslim tarafından da tahriç edilmiş olması¹⁴⁴⁶ O'nun son derece güvenilir bir râvi olduğunu göstermektedir. Bazı alimlere göre Hüseyim, yaşadığı asrın muhaddisi konumunda olan bir kimsedir.¹⁴⁴⁷ İbn Mübarek O'nun çok güçlü bir hafızaya sahip olduğunu, zamanla insanların hafızası zayıflamasına rağmen bu durumun Hüseyim'de görülmediğini söylemektedir.¹⁴⁴⁸ İncelemekte olduğumuz varyasyonun kendisine bağlı olarak ortaya çıkan her üç senedinde de Hüseyim, râvileriyle tam bir ittisâl içerisinde.¹⁴⁴⁹ Dolayısıyla O'nun silsilesinde bulunduğu bu senetler asıl kaynağından son râvisine kadar muttasıl bir forma sahiptir. Ayrıca senetlerin kendisinden sonraki tüm kişileri ilgili eserlerde sika olarak tanıtıldığından¹⁴⁵⁰ her üç senette sahih kategorisinde yer almıştır.

B. İkinci Varyasyon



¹⁴⁴⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/325; 'İclî, *Sikât*, 2/334; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 9/115

¹⁴⁴⁶ Buhârî'de yer alan bazı örnekler için bk. Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, 3/77 (No.2197); 4/85 (No.3122); 6/178 (No.4966). Müslim için bk. İbn Mencûye, *Ricâl*, 2/326-327.

¹⁴⁴⁷ İbn Abdi'l-Hâdî, *Tabakât*, 1/365; Zehebî, *Tezkira*, 1/182.

¹⁴⁴⁸ Buhârî, *Kebîr*, 8/242; İbn Kesîr, *et-Tekmil*, 2/7.

¹⁴⁴⁹ bk. Mizzî, *Tehzîb*, 30/276-277.

¹⁴⁵⁰ Şemadaki sıralamaya göre Hüseyim'in birinci sıradaki ravisi Amr b. Avn'dır. Söz konusu kişi 'İclî ve diğer alimler tarafından sika kabul edilmiştir. bk. 'İclî, *Sikât*, 2/181; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 6/252. Hüseyim'in ikinci râvisi ise Ya'kûb olup kaynaklardaki asıl ismi Ya'kûb b. İbrahim b. Kesîr olarak kaydedilmiştir. Mizzî, *Tehzîb*, 32/311. Zehebî göre O, içinde bulunduğu zamanın imamı konumundadır. (bk. Zehebî, *Siyer*, 12/141) Şemadaki sıralamaya göre Hüseyim'in üçüncü râvisi olan el-Hüseyn kaynaklarda Süneyd b. Dâvût olarak tanıtılmış olup (bk. Mizzî, *Tehzîb*, 12/160) İbn Hibbân tarafından sika kimseler arasında gösterilmiştir. bk. İbn Hibbân, *Sikât*, 7/304. İncelemekte olduğumuz senetlerin son ravilerinden birisi olan İbn Müsennâ merfû haberler kısmında tanıtıldığı gibi ilmen son derece yetkin ve doğru sözlü bir kimsedir. Senetlerin bir başka son râvisi Kâsım için bk. Zehebî, *Târîh*, 20/417.

Şemada da görüldüğü üzere İbrahim/A'meş diziliminin temel yapıyı oluşturduğu ikinci varyasyonda ana omurgaya eklenen râvilere göre dört tanesi tekrar eden toplam 9 adet senet formu yer almaktadır. Farklı içerikteki 27 mevkûf habere taşıyıcılık yapmış olan bu senetlerin iki tanesi hariç tamamı İbn Mes'ûd'a isnat edilmiştir. Ancak söz konusu bu haberlerin isnadı daha önce de ifade ettiğimiz gibi kaynaklarla ittisali bulunmayan İbrahim tarafından gerçekleştirildiği için varyasyondaki tüm senetler mürsel seviyesinde kalmıştır. Birbirinden bağımsız olarak ele alındığında ise senetlerin şu özelliklere sahip olduğu görülmektedir: Şablonun en solunda yer alan senet muttasıl ve kısa bir silsileye sahip olduğu için¹⁴⁵¹ görünüm itibariyle âlî isnât seviyesinde bulunmaktadır.¹⁴⁵² Ancak râvilerinin durumu onun gerçekte bu seviyede olmasına mani olmuştur. Şöyle ki senedin son ravisi olan Ali b. Saîd, güvenilir bir kimse olarak tespit edilmiş olsa da¹⁴⁵³ silsilede kendisinden bir önceki sırada bulunan Ali b. Gurâb, birçok alim tarafından cerhe uğratılmıştır.¹⁴⁵⁴ Yanı sıra sika râvileri toplayan 'İclî ve İbn Hibbân gibi alimler, O'nun adını eserlerinde zikretmemiştir. Dolayısıyla bu yönü itibariyle senet zayıf bir nitelik arz etmektedir. Fakat senedin bu zayıflığı taşımış olduğu habere zarar vermemiştir. Zira aynı içerikle haber varyasyonun sahih bir niteliğe sahip olan bir başka senedi tarafından da aktarılmıştır.¹⁴⁵⁵

Soldan başlayarak incelemeye çalıştığımız şemadaki ikinci senet formu Süfyân ile ana omurgaya bağlanan formdur. Bir önceki senetten farklı olarak bu formda aşağıya doğru ayrışan ravileriyle iki adet senet yapısı bulunmaktadır. Söz konusu bu senetler tekrar eden halleriyle beş adet habere taşıyıcılık yapmıştır. Bu senetlerden ilki varyasyonun temel yapısından sonra Süfyân/İbn Mehdî/İbn Beşâr şeklinde bir silsileyle gelmiş olup varyasyondaki haberlerde üç defa tekrar etmiştir. Bir tanesinin temel yapısında İbrahim'den sonra sadece A'meş yer almışken¹⁴⁵⁶ diğer ikisi O'nunla birlikte aynı zamanda Mansur ve Muğîra'ya da isnat edilmiştir.¹⁴⁵⁷ Silsilenin başında yer alan Süfyân ekole ait birçok merfû haberin taşınmasında da görev almış son derece

¹⁴⁵¹ Mizzî, *Tehzîb*, 21/91.

¹⁴⁵² Senedin Taberî'deki görünümü için bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/325.

¹⁴⁵³ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 6/189-190; İbn Hibbân, *Sikât*, 8/475.

¹⁴⁵⁴ İbn Adî, *el-Kâmil*, 6/350-351; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 12/45-46.

¹⁴⁵⁵ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/325.

¹⁴⁵⁶ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân* 8/215.

¹⁴⁵⁷ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4/480-481; 8/156. Bu haberlerde olduğu gibi Süfyân, ekole ait daha pek çok haberde A'meş, Mansûr ve Muğîra'nın râvisi durumundadır. Söz konusu kişilerle kendisi arasındaki ittisâl için bk. Mizzî, *Tehzîb*. 11/157, 160.

güvenilir bir kimsedir. İncelemekte olduğumuz senedin bir sonraki kişisi olan İbn Mehdî ise¹⁴⁵⁸ aslen Basra'lı olup ittifakla bütün kaynakların sika olarak kabul ettiği bir alimdir.¹⁴⁵⁹ Aynı zamanda fakîh kimliği de bulunan İbn Mehdî,¹⁴⁶⁰ Ali b. el-Medîni göre yaşadığı dönemin en büyük hadis otoritesi konumundadır.¹⁴⁶¹ Senedin son halkasında ise daha önce hakkında bilgiler vermiş olduğumuz Muhammed b. Beşâr yer almaktadır ki mezkur kişi hem bu varyasyonda olduğu gibi Taberî'de yer ekolün diğer mevkuf haberlerinde de İbn Mehdî'nin râvisi durumundadır.¹⁴⁶² Dolayısıyla hem ittisâl hem de ravilerinin güvenilirlikleri açısından senet tam bir sıhhat haline sahiptir. Mihrân ve İbn Humeyd silsilesiyle Süfyan'a bağlanan diğer senet ise ana omurgadaki kişilerde dahil olmak üzere tüm râvileriyle merfû haberler kısmında incelendiği için burada tekrar değerlendirilmeyecektir.

İncelemiş olduğumuz birinci senette olduğu gibi âlî isnat görünümüne sahip olan bir başka senet de soldan sağa doğru şemada yer alan üçüncü senettir. İbn Fudayl ile ana omurgaya eklenmiş bu form varyasyona ait sadece bir haberin taşıyıcılığını yapmıştır.¹⁴⁶³ Asıl adı Muhammed b. Fudayl b. Gazvân ed-Dabî olan İbn Fudayl, Taberî'de yer alan diğer rivayetlerinde olduğu gibi incelemekte olduğumuz bu senette de silsile halinde bulundukları hem öncesindeki A'meş ve hem de kendisinden sonra gelen Ebû Hişam ile kaynak ve râvi ilişkisine sahiptir.¹⁴⁶⁴ Dolayısıyla onunla devam eden bu senet ravilerinin ittisali bakımından muttasıl bir vasma sahiptir. Diğer taraftan İbn Fudayl'ın silsilede kendisinden sonra gelen Ebû Hişam'la birlikte ilgili eserlerde sika olarak tanıtılmış olması¹⁴⁶⁵ söz konusu senedi muteber bir hale getirdiği gibi onula aktarılmış olan haberin de sahih bir nitelik kazanmasına sebebiyet vermiştir.

Şemaya göre varyasyonun bundan sonraki aşamasında ise ana omurgayla bağlantısı Ebû Muâviye, Vekî, Assâm, Şu'be, Yahya ve Ced (Ebû Muan) üzerinden

¹⁴⁵⁸ Mezkur kişi kaynaklarda Abdurrahman b. Mehdî olarak tanıtılmış olup silsilesinde bulunduğu Süfyan'ın en önemli râvileri arasında yer almaktadır. bk. Buhârî, *Kebîr*, 5/354; İbn Abdi'l-Hâdî, *Tabakât*, 1/478.

¹⁴⁵⁹ İbn Hibbân, *Sikât*, 8/373;

¹⁴⁶⁰ Zehebî, *Tezkira*, 1/241

¹⁴⁶¹ Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osmân el-Bağdâdî, *Târihu esmâi's-Sikât*, thk. Subhî Sâmîrî, (Kuveyt: Dâru's-Selefiyyeti, 1984), 1/145; Hatîb el-Bağdâdî, *Târih*, 11/512.

¹⁴⁶² Bazı haberler için bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/418; 7/39; 12/179; 14/524; 16/530; 17/514; 20/183; 24/437.

¹⁴⁶³ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 5/152.

¹⁴⁶⁴ Mizzî, *Tehzîb*, 26/294-296.

¹⁴⁶⁵ İbn Fudayl için bk. 'İclî, *Sikât*, 2/250; İbn Abdi'l-Hâdî, *Tabakât*, 1/453. Ebû Hişam ilgili ise bazı olumsuz iddialar bulunsa bile bizzat Müslim, İbn Mâce ve Tirmizî gibi muhaddisler O'ndan rivayette bulunmuşlardır. bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 3/420 (1 no'lu dipnot)

sağlanmış sekiz adet senet yer almaktadır. Ebû Muâviye'nin Ebû's-Saib ve Cerîr/İbn Vekî, Vekî'nin Ebû Kürayb ve İbn Vekî, Assâm'ın Ebû Kürayb, Şu'be'nin İbn Adîyy/İbnü'l-Müsennâ, Yahya'nın İbn Osmân ve Ebû Muan'ın da Eb (İbrahim b. Muhammed/Eb (İbn Ebî Ubeyde)/Ced (Ebû Ubeyde)/el-Mes'ûdî ismindeki râvileriyle oluşmuş olan bu senetler ekole ait 19 mevkûf haberin taşıyıcılığını yapmıştır. En fazla haber başta sona sabit kalan râvileriyle 11 defa tekrar etmiş olan İbn Mes'ûd/İbrahim/A'meş/Ebû Muaviye/Ebû's-Sâib silsilesiyle aktarılmıştır.¹⁴⁶⁶ Geri kalan haberlerin aktarımı ise üçü Vekî/Ebû Kürayb'a ait olmak üzere¹⁴⁶⁷ diğer silsileler üzerinden gerçekleşmiştir. Senetlerin sıhhat durumuna gelince her sekiz senedin de Assâm dışındaki tüm râvileri aynı zamanda merfû haberlerin ricâli arasında yer almaktadır. Merfû haberlerin incelendiği o kısımda da dile getirildiği gibi söz konusu bu râvilerin hepsi hem sika hem de birbirleriyle muttasıl durumdadırlar. A'meş'in râvilerinden birisi olan Assâm¹⁴⁶⁸ ise merfû haberlerin aktarımında görev almamış olsa da İbn Ebî Hâtim gibi cerh ve ta'dîl sahasının otorite alimleri tarafından güvenilir ve doğru sözlü bir kimse olarak tanıtılmıştır.¹⁴⁶⁹ Dolayısıyla incelemekte olduğumuz bu beş senet de ittisâl ve güvenilirlik yönünden olumlu niteliklere sahip olduğu için haberleriyle amel edilen sahih senet kategorisinde yer almaktadır.

C. Diğer Varyasyonlar

Kûfe tefsir ekolünün yukarıda tanıtmış olduğumuz mevkuf senetlerinin dışında yine İbrahim Nehaî'ye bağlı olarak oluşmuş olan 11 adet daha isnat varyasyonu bulunmaktadır. Bazıları tek bir senedi barındırmış olan bu varyasyonlarla ekole ait 46 mevkuf haber taşınmıştır. En fazla haber temel yapısını İbrahim/Hammâd silsilesinin oluşturduğu varyasyonla aktarılmıştır. 15 habere taşıyıcılık yapmış olan¹⁴⁷⁰ bu varyasyonu 9 haberlere İbrahim/Ebû Ma'ser,¹⁴⁷¹ dörder haberle İbrahim/Ebû Husayn,¹⁴⁷² İbrahim/'Imâra,¹⁴⁷³ İbrahim/Mansur¹⁴⁷⁴ ve İbrahim/İsmail b. Ebî Hâlid,¹⁴⁷⁵ iki haberle de İbrahim/Hüseyin b. Ubeydullah silsileleriyle oluşmuş olan¹⁴⁷⁶

¹⁴⁶⁶ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4/479, 503; 6/304; 8/155; 17/472; 22/521; 23/381; 24/325, 558, 640.

¹⁴⁶⁷ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/325, 558, 640.

¹⁴⁶⁸ Zehebî, *Târîh*, 4/1166.

¹⁴⁶⁹ İbn Sa'd, *Tabkât*, İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 7/44; İbn Hibbân, *Sikât*, 7/305.

¹⁴⁷⁰ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4/218, 355, 506; 8/157, 161-162, 233, 234; 9/555, 557.

¹⁴⁷¹ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4/14, 501, 504; 8/199, 395; 23/188.

¹⁴⁷² bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4/479, 12/428-430.

¹⁴⁷³ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 16/96, 107-108.

¹⁴⁷⁴ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 9/45; 20/396-397; 23/432.

¹⁴⁷⁵ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 11/562-563, 565; 15/242.

¹⁴⁷⁶ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 11/410, 412.

varyasyonlar takip etmiştir. İbrahim'in kaynaklık ettiği haberlerin son dört varyasyonda ise sadece birer senet yer almaktadır. Yukarıda şema halinde incelediğimiz diğer iki varyasyonda olduğu gibi bu varyasyonlarda da haberlerin büyük çoğunluğu İbn Mes'ûd'tan alınmıştır. Üçünde İbn Abbâs olmak üzere¹⁴⁷⁷ geriye kalan dokuz tanesi ise Hz. Aişe,¹⁴⁷⁸ Hz. Ali,¹⁴⁷⁹ Hz. Ömer,¹⁴⁸⁰ Übeyy b. Ka'b¹⁴⁸¹ ve Selmâni Fârisî¹⁴⁸² gibi kişilere nispet edilerek aktarılmıştır.

3.1.3. Maktu Kategorisinde Yer Alan Haberlerin Senetleri

Rivayet sistematığı açısından söylemek gerekirse merfû ve mevkuf haberlerin yanında erken dönem tefsir birikiminin oluşmasında önemli derecede etkisi bulunan bir diğer kategorik bilgi türü de literatürde maktu olarak isimlendirilmiş olan¹⁴⁸³ haberlerdir. Referans değeri açısından farklı şekillerde kıymetlendirilmiş olsa da¹⁴⁸⁴ bu bilgiler, sahabeye öğrencilik yapmış olan ve bu tedrisat dolayısıyla da nasları daha iyi idrak etmiş olan tâbiûn tabakasından alındıkları için İslam ilim mirasının kurucu unsurları olarak başta hadis olmak üzere muhtelif alanların kaynak seviyesindeki eserleri tarafından kaydedilerek muhafaza altına alınmıştır¹⁴⁸⁵ ki bu muhafazayı sağlayan en önemli unsur isnat sistematığı olmuştur. Yukarıda bahsetmiş olduğumuz önemli pozisyonları sebebiyle Tâbiûn'un sadır olan görüşler de merfû ve mevkuf kategorisindeki haberlerde olduğu gibi isnat sistematığıyla aktarılmışlardır. Şüphesiz maktu haberlerin söz konusu aktarım yoluna uygun olarak en fazla bir şekilde yer aldıkları tefsir eseri daha önce de ifade ettiğimiz gibi Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân*'ıdır. Adı geçen eserinde Taberî erken dönem tefsir faaliyetlerinde etkinliği bulunan muhtelif bölgelerdeki alimlere ait binlerce örneğe yer verdiği gibi bu örneklerden 1376 tanesini de Kûfe coğrafi havzasında yaşamış olan alimlere nispet ederek aktarmıştır.¹⁴⁸⁶

¹⁴⁷⁷ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 9/557; 11/410, 412.

¹⁴⁷⁸ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4/355.

¹⁴⁷⁹ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 9/45.

¹⁴⁸⁰ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 10/534.

¹⁴⁸¹ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 16/484.

¹⁴⁸² bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 17/394.

¹⁴⁸³ Bu bilgilerin maktu' olarak isimlendirilmesinin sebebi isnatlarının Hz. Peygamber ve sahabeye ulaşmayıp bizzat tâbiûn ve tebe-i tâbiûnin kendisinde nihayete ermesidir. bk. Hatîb, *el-Câmi' li Ahlâki'r-Râvî*, 2/192; İbnü's-Salâh, *Mükaddime*, 119.

¹⁴⁸⁴ Hudayrî, *Tefsîru't-Tâbiûn*, 2/49 vd.

¹⁴⁸⁵ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/158 vd.

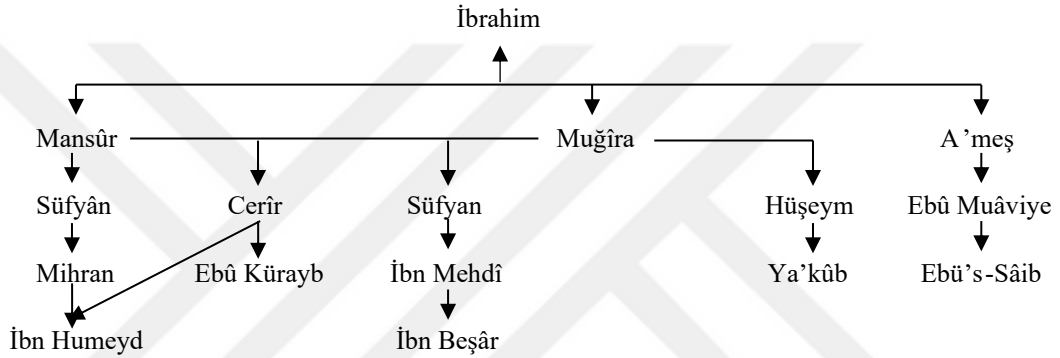
¹⁴⁸⁶ Zikretmiş olduğumuz 1388 sayısı, incelemekte olduğumuz kısmın baş taraflarında ortaya koymuş olduğumuz kriterlere göre tespit edilmiş olan râvîlere nispetle aktarılmış olan haberlerin miktarını göstermektedir.

Kûfe tefsir ekolüne ait maktu haberler daha önce tanıtmış olduğumuz merfû ve mevkûf haberlerde olduğu gibi birbirine göre oldukça farklılaşmış olan birçok senet formuyla taşınmışlardır. Taberî ekseninde söylemek gerekirse bu haberlerin taşınmasında tam 799 adet senet formu görev almıştır. Söz konusu senetler haberlerin alındığı kaynak ve bazı râvileri itibariyle ortak yönleri olsa da silsilelerindeki kişilerin isim ve sıralamalarına göre birbirlerinden tamamen farklılaşmış ve az önce zikretmiş olduğumuz sayı miktarınca isnat görüntüsü sergilemiştir. Senetler taşıyıcısı oldukları haberler açısından değerlendirildiğinde ise çok daha istikrarsız bir yapıyla karşılaşılmaktadır. Şöyle ki haberlerin neredeyse yarısı (643) tekrarı bulunmayan müstakil senetlerle aktarılmıştır. Bir başka ifadeyle 643 senet sadece birer habere taşıyıcılık yapacak şekilde bir fonksiyon icra etmiştir. Geriye kalan 158 senet ise ikiden başlayarak muhtelif sayıdaki tekrar eden halleriyle diğer haberlerin taşınmasında vasıta olmuşlardır. En fazla tekrarı bulunan senet İbrahim/Muğîra/Hüşeym/Ya'kûb dizilimiyle gelmiş olan senettir ki Taberî'de baştan sona kadar sabit kalan râvileriyle söz konusu senet 40 defa tekrar etmiş ve tekrar sayısının da ekolün farklı bağlamlardaki maktu haberlerine taşıyıcılık yapmıştır.¹⁴⁸⁷ Senetlerle ilgili dikkat çekici olan bir diğer nokta da şudur: Önceki iki kategoriden farklı olarak bu kategorideki senetlerin isnat edildiği kaynak kişi açısından orantısız bir dağılıma sahip oldukları görülmektedir. Açmak gerekirse söz konusu haberlerin alınmış olduğu kişi sayısı 25 olmasına rağmen¹⁴⁸⁸ %73'ünün (1013 haber) kaynağında sadece iki kişi (İbrahim ve Şa'bî) yer almaktadır. Geriye kalan 365 haber ise diğer 23 kişi arasında dağılım göstermiştir. Şüphesiz bunun en önemli sebebi daha önce de ifade ettiğimiz gibi ekol mensuplarının Kur'ân'ı yorumlamaya karşı daima ihtiyatlı bir tavra sahip olmalarıdır. Bu tavır tefsirle meşgul olmayı azalttığı için bazı kişiler hariç ekol mensuplarından aktarılan rivayet sayısı son derece sınırlı sayıda kalmıştır. Diğer bir sebep ise zamanın ilerlemesine bağlı olarak Alkame ve Mesrûk gibi başlangıç döneminin otoritelerinin vefatından sonra biri Alkame diğeri de Mesrûk'un anlayışını takip eden İbrahim ve Şa'bî'nin etkinliklerini arttırmaları ve diğer sahalarda olduğu gibi üstün ilmi kişilikleriyle tefsir sahasının başvuru mercii haline gelmeleridir.

¹⁴⁸⁷ Bazı örnekler için bk. Taberî, Câmiu'l-Beyân, 3/457; 4/29, 70, 386, 434; 5/60, 98, 238; 6/354; 7/587; 9/273; 10/363; 12/391; 14/121; 16/238; 18/177; 19/266; 24/640.

¹⁴⁸⁸ İbrahim ve Şa'bî'nin yanında bu haberlere kaynaklık eden diğer kişiler şunlardır: Mesrûk, Alkame, Ebû'l-Ahvâs, Ebû Vâil, Zirr b. Hubeyş, Ebû'd-Duhâ, Ebû Razîn, Ebû Ubeyde, Amr b. Meymûn, Mürre el-Hemdânî, İbrahim et-Teymî, Rabi' b. Huseym, Ca'de b. Hübeyre, Şüreyh, Hasen, Saîd b. Cübeyr, Ubeyde, Zâzân, Mücâhid, Ebû Ca'fer, Hârûn ve Abdullah b. Şeddâd.

Az önce de ifade ettiğimiz gibi kaynağında yer aldığı haberlerin miktarı bakımından Kûfe tefsir ekolünün en aktif kişisi İbrahim en-Nehaî'dir. Onun tek başına kaynaklık ettiği haber sayısı 582'dir ki bu sayı ekole ait tüm maktu haberlerin %42'sine denk gelmektedir. Müfret ya da mürekkep Kur'ân lafızlarıyla ilgili pek çok yorumu barındıran bu haberler, başlangıçta kendisine öğrencilik yapan Muğîra b. Müslim ed-Dabî, Hammâd b. Ebî Süleymân,¹⁴⁸⁹ Mansûr ve A'meş gibi sınırlı sayıdaki râvi tarafından aktarılmış olsa da rivayet sistematığına göre şekillenmiş olan ve gittikçe genişleyen tedrisat faaliyetleri dolayısıyla sonraki dönemlerde birçok senedin konusu olmuştur. Sayısı 286'ya ulaşan bu yapılar içerisinde tekrar eden halleriyle istikrarlı bir görünümü bulunan senetler ise aşağıdaki şekilde bir görünüme sahiptir:



Şemada da görüldüğü üzere Nehaî'ye ait haberlerin en istikrarlı senetleri Mansûr, Muğîra ve A'meş ile başlamaktadır. İki silsilesinde Mansur ile birleşen Muğîra, şemada bulunmayan diğer senetlerle birlikte İbrahim'in 205 haberine râvilik yapmış olan en aktif kişidir. Şemada yer alan silsileleri ise Hüseyim/Ya'kub dizilimiyle 40, Cerîr/İbn Humeyd dizilimiyle 17¹⁴⁹⁰ ve Cerîr/Ebû Kûrayb dizilimiyle de 14 olmak üzere¹⁴⁹¹ toplam 71 haberin taşıyıcılığını yapmıştır. Muğîra'dan sonra İbrahim'in haberlerin taşınmasında en fazla etkinlik gösteren kişi Mansur olmuştur. O'nun İbrahim'den aktarmış olduğu haberlerin sayısı 161'tir. Söz konusu haberlerin taşınmış olduğu birçok senet formu bulunmasına rağmen en istikrarlıları şemada yer alan üç silsiledir. O'nun Cerîr ile oluşturduğu silsile tam 32 defa tekrar etmiştir. Dolayısıyla

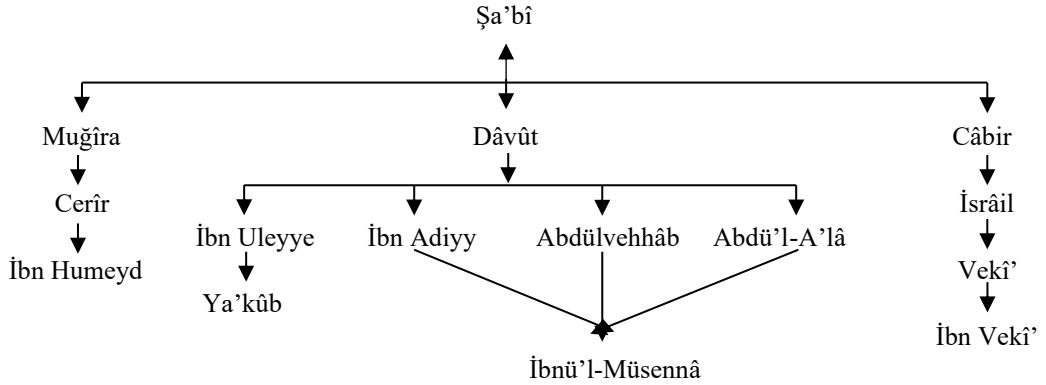
¹⁴⁸⁹ Süyûtî tarafından bir hadis hafızı olarak tanıtılmış olan Hammâd b. Ebî Süleymân, (bk. Süyûtî, *Tabakât*, 55.) Kûfe'li olup İbrahim en-Nehaî'nin önemli ravileri arasında yer almaktadır. bk. Mizzî, *Tehzîb*, 7/270. Aynı zamanda iyi bir fıkıh nosyonuna da sahip olan Hammâd, hakkında Mürcie olduğuna dair bazı iddialar bulunsa da cerh ve ta'dil alimleri tarafından son derece güvenilir bir kimse olarak kaydedilmiştir. bk. 'İclî, *Sikât*, 1/320; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 3/147; İbn Hibbân, *Sikât*, 4/159-160

¹⁴⁹⁰ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 3/90, 420, 558; 4/116, 160, 462; 5/23, 61, 241; 7/404; 9/40, 42, 218, 255; 17/246; 22/519.

¹⁴⁹¹ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 8/304; 9/255, 274; 10/330, 515, 560; 11/161; 12/391, 575; 13/154, 548; 14/323; 15/347; 23/554.

bu sayıda da bir habere taşıyıcılık yapmıştır.¹⁴⁹² Süfyân ile bir araya geldikleri diğer iki silsile ise İbn Mehdî ile devam eden 23, Mihrân ile devam eden de 12 defa tekrar eden halleriyle toplam 35 habere taşıyıcılık yapmıştır.¹⁴⁹³ Şemanın son senet formu İbrahim'den sonra A'meş/Ebû Muâviye/Ebü's-Sâib dizilimiyle gelmiş olan formdur. Taberî'de söz konusu formun 9 tekrarı bulunmaktadır. Söz konusu tekrarlar incelendiğinde görülmektedir ki her tekrarında senet, kendine ait bağlamları bulunan birbirinden bağımsız haberlere taşıyıcılık yapmıştır.¹⁴⁹⁴

Maktu haberlerin inşasında İbrahim en-Nehaî'den sonra en fazla etkinlik gösteren kişi 'Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî olmuştur. Taberî' çerçevesinde söylemek gerekirse O'nun *Câmiu'l-Beyân* adlı tefsir eserinde Kûfeli müfessirlere nispet edilerek aktarılmış olan maktu haberlerin 431 tanesinin kaynağında bizzat Şa'bî yer almıştır. Diğerlerinde olduğu gibi Şa'bî'ye ait bu haberler de senetleri açısından oldukça istikrarsız bir görünüm sergilemişlerdir. Başında Dâvût b. Ebî Hint, Muğîra, İsmail b. Ebî Hâlit, Câbir ve İbn Avn gibi kişilerin yer aldığı 243 tanesi muhtelif sayılarda tekrar eden senetlerle rivayet edilmişken geriye kalan 188 haber tekrarı bulunmayan ve sadece tek bir habere taşıyıcılık yapan müstakil senetlerle aktarılmıştır. Şa'bî'nin haberlerinde baştan sona kadar sabit kalan râvileriyle birçok defa tekrar etmiş olan ve bu halleriyle istikrara kavuşmuş bulunan senetler ise şema halinde şu şekilde bir görünüme sahiptir:



Şemanın en solundan başlayarak söylemek gerekirse Muğîra üzerinden Şa'bî'ye eklenen ve Cerîr/İbn Humeyd dizilimiyle son bulan senet Şa'bî'nin haberlerinin taşınmasında en fazla görev alan silsileyi meydana getirmektedir. Mezkur

¹⁴⁹² Bazı haberler için bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4/8, 72, 97, 107; 5/63, 151; 7/489; 14/307; 16/371; 18/631; 20/124; 22/561; 24/165.

¹⁴⁹³ İlk silsiledeki haberlerin bazıları için bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4/210, 462; 7/438, 519; 9/53; 11/383, 410; 17/431, 485; 18/631; 19/557; 20/76; 23/612.

¹⁴⁹⁴ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4/498; 9/52; 10/10; 11/51; 17/119, 517; 19/259; 23/171; 24/253.

silsile 24 defa tekrar etmiş olup tekrarı adedince de maktu habere taşıyıcılık yapmıştır.¹⁴⁹⁵ Şa'bî'nin diğer kategorilerde olduğu gibi bu kategoride de en fazla haberini aktaran râvisi ise aslen Basra'lı olan Dâvut b. Ebî Hint'dir. Bu kategoride O'nun aktarıcılığını yaptığı birçok haber bulunmakla şemadaki silsileleriyle O'ndan 54 haber rivayet edilmiştir. Şemada yer alan bir diğer râvi ise bu kategoride Şa'bî'den 33 haber aktarmış olan Câbir'dir.¹⁴⁹⁶ O'nun şemada yer alan İsrâil/Vekî ve İbn Vekî'den oluşan silsilesi ise 13 defa tekrar etmiş ve bağımsız bağlamları bulunan bu sayıdaki habere taşıyıcılık yapmıştır.¹⁴⁹⁷

İbrahim ve Şa'bî'den aktarılmış olan maktu haberlerin şu ana kadar değerlendirilmiş olan silsileleri aynı zamanda ekolün merfû ve mevkuf haberlerinin taşınmasında da kullanılmış olan en ma'ruf silsileleridir. O kısımlarda da ifade edildiği gibi söz konusu haberlere taşıyıcılık yapmış olan bu senetlerin tüm ravileri muttasıl ve sika bir durumdadır. Dolayısıyla İbrahim ve Şa'bî'den rivayet edilmiş olan bu haberler de sıhhat kriterlerini sağlamış olan senetlerle geldikleri için bulundukları bağlamlarda kendileriyle amel edilen sahih haber niteliğine sahip olmuşlardır. Burada bir hususa daha dikkat çekmek gerekir ki Kûfe tefsir ekolünün maktu haberleri sadece İbrahim ve Şa'bî'den alınmış değildir. Bu ikisinin yanında söz konusu bilgilerin inşasında Mesrûk, Alkame, Ebû'l-Ahvas, Şakîk b. Seleme, Zirr b. Hubeyş, Müslim b. Subayh, Ebû Razîn, Ebû Ubeyde, Amr b. Meymûn ve daha başka alimlerin de önemli katkıları olmuştur. Ancak yukarıda da ifade ettiğimiz gibi mezkur kişilerden aktarılmış olan haberler genellikle tekrarı bulunmayan münferit silsilelerle aktarılmış olduğu için tez sınırları çerçevesinde değerlendirmeye imkan tanımamaktadır. Dolayısıyla maktu haberler konusunda İbrahim ve Şa'bî ile yetinilmiş ve ekolün bu haberlerle ilgili isnat formasyonu bu iki kişiden gelen haberler üzerinden anlaşılmaya çalışılmıştır.

3.2. EKOLE AİT HABERLERİN TEMEL KONULARI

Hicrî ilk iki asrı kapsayan süreç için söylemek gerekirse Kûfe'deki faaliyetlerde üretilmiş olan tefsir örnekleri, içerik ve kaynak olarak diğer bölgelerdeki

¹⁴⁹⁵ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2/346; 4/430, 460, 462; 5/147, 158; 6/110, 468, 478; 8/224, 304, 314, 416; 10/43, 59; 11/127; 17/304; 19/162, 217, 218, 262; 22/202

¹⁴⁹⁶ Kaynaklardaki haliyle asıl adı Câbir b. Yezîd el-Cu'fî'dir. bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/345. Kûfe asıllı olan Câbir, 'İclî ve İbn Hibbân tarafından tedlis yapmak ve aşırı derecede Şiilik'e meyletmekle itham edilmiştir. bk. 'İclî, *Sikât*, 1/264; İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, 5/245 vd. Fakat bazı kaynaklarda O sika bir râvi olarak tanıtılmıştır. bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 2/497 vd.; Mizzî, *Tehzib*, 4/466 vd.

¹⁴⁹⁷ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4/116; 5/99, 108; 6/111, 566; 9/276; 14/120, 219, 315, 545; 16/287; 17/156.

tefsir birikimiyle benzerlikler taşıyor olsa da miktarı, kurucu şahsa bağlılık ve elde edildiği teknik gibi yönleriyle onlardan ayrılmış ve kendine has bir karakter sergilemiştir. Şüphesiz şehirdeki çalışmalara giderek bir ekol niteliği de kazandıran bu ayrışmanın en önemli aktörü Abdullah b. Mes'ûd'tur. Zira bu şehirdeki ilmi çalışmalar O'nunla başladığı gibi tasdik edilmiş ilmi otoritesiyle,¹⁴⁹⁸ başta fıkıh olmak üzere kıraat, tefsir ve hadis gibi alanlarda insanların yegâne müracaat kaynağı olmuştur.¹⁴⁹⁹ Bunun yanında yaklaşık 10 yıl boyunca muallim olarak bulunduğu Kûfe'de yetiştirmiş olduğu kişiler ve onlara talebelik yapmış sonraki dönem alimlerin kendi zamanlarındaki ilmi faaliyetlerinde de O'na olan bağlılıklarını sürdürmeleri, İbn Mes'ûd'un ortaya koyduğu ilmi mirasın süreklilik kazanarak bu şehirdeki tefsir çalışmalarında belirleyici bir unsur haline gelmesine sebebiyet vermiştir. Nitekim kendisini görmemiş olmalarına rağmen¹⁵⁰⁰ Nehaî ve Şa'bî gibi sonraki dönemin büyük alimlerinin ilmi çalışmalarında O'nun anlayışına bağlı kalmaları¹⁵⁰¹ İbn Mes'ûd'un bu etkisinin hicri ikinci asrın ortalarına kadar korunarak devam ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla Kûfe Tefsir Ekolü'ne ait rivayetlerin karakteristik yansımaları öncelikle İbn Mes'ûd'tan aktarılan merviyatta kendini göstermektedir. Bununla birlikte Kûfe tefsir faaliyetlerinin kendine has vasıflarıyla yerleşik hale gelmesi ve istikrar kazanması Tâbiûn ve Tebeu't-Tâbiîn dönemi alimlerinin bu şehirde yapmış olduğu çalışmalarla mümkün olmuştur. Bu sebeple ekolün nev'i şahsına münhasır yapısının tam olarak ortaya konabilmesi için İbn Mes'ûd'un usûlüne bağlı kalarak bu şehirde faaliyet yürüten tabiîn ulemasının tefsir rivayetlerinin de incelenmesi gerekmektedir.

Hadis ve tefsir eserleri başta olma üzere muhtelif alanlara ait pek çok kitapta çeşitli vesilelerle başta İbn Mes'ûd olmak üzere Kûfe Tefsir Ekolü temsilcilerine isnat edilerek kaydedilmiş birçok rivayet bulunmaktadır. İlgili eserlerden bu rivayetlerin hepsini tek tek tespit etmek ve bağlamlarına göre kritiğe tabi tutmak tez sınırları açısından pek mümkün olmadığından biz sadece *Kütüb-i Sitte*, İmam Mâlik'in *Muvatta'*ı ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned'i* gibi hadis ve Taberî ve İbn Ebî Hâtim gibi

¹⁴⁹⁸ Târîhi eserlerde İbn Mes'ûd'un ilmi otoritesinin sahabe tarafından tasdik ve tebcil edildiğini gösteren birçok rivayet bulunmaktadır. Ancak biz yeterli olacağını düşünerek Hz. Ömer'in O'nun hakkındaki düşüncelerini barındıran bir anekdotu aktarmakla yetineceğiz. Zeyd b. Vehb'e dayandırılan bir haberde O şöyle demektedir: “Bir gün Hz. Ömer'in aralarında bulunduğu bir toplulukta oturuyordum. Aramıza zayıf ve kısa boylu bir adam gelince Hz. Ömer O'na baktı ve yüzünde sevgi parıltıları olduğu halde üç kere şöyle dedi: “İlim dolu dağarcık”. Bir de baktık ki O, İbn Mes'ûd! bk. İbn S'ad, *Tabakât*, 3/115;

¹⁴⁹⁹ Beyhakî, *Medhal*, 2/581-582

¹⁵⁰⁰ Beyhakî, *Sünen*, 6/420 (No. 12481).

¹⁵⁰¹ İbn Mende, Ebû Abdullah, *Fadlû'l-Ahbâr*, 90-96.

rivayet içerikli bilgileri toplayan müelliflerin tefsir eserlerindeki malzeme üzerine yoğunlaşacak ve değerlendirmemizi ona göre yapacağız. Buna göre söylemek gerekirse çalışmamızın tarihsel aralığı olan Hicrî ilk 200 yıllık dönemde Kûfe’de gerçekleştirilen tefsir faaliyetleri ve ortaya çıkan tefsir birikimiyle ilgili göze çarpan ilk husus bu birikimin sayısal olarak oldukça az bir miktarda olmasıdır. Bu konuda yapılan bazı çalışmalarda da belirtildiği gibi mezkur dönemde ekol temsilcilerinin ortaya koydukları tefsir örnekleri, aynı dönemde tüm İslam beldelerinde ortaya konan birikimin ancak küçük bir kısmını karşılamaktadır.¹⁵⁰² Nitekim Taberî’nin tefsirinde İbn Mes’ûd’a ait 849 rivayet kaydedilmişken bu sayı İbn Abbas için yaklaşık altı katına çıkmakta ve 5809 sayısına ulaşmaktadır.¹⁵⁰³ İbn Ebî Hâtim’in tefsirinde ise bu fark daha da artmakta ve neredeyse 9 katına çıkmaktadır. Adı geçen eserde İbn Abbas’tan aktarılan haberlerin sayısı 2848’i bulmuşken bu sayı tekrarlarıyla birlikte İbn Mes’ud için 319 da kalmıştır.

Ayırıcı bir vasıf olarak rivayet sayılarındaki azlık, ekolün tabiinden olan temsilcilerinde de benzer bir durum göstermektedir. Örneğin önemli bir rivayet tefsiri olan Süyûtî’nin *ed-Dürü’l-mensûr fi’l-tefsîri bi’l-me’sûr* isimli eserinde Mekke ekolü temsilcilerinden Mücâhid’in tek başına 2000 civarında rivayeti yer almaktayken, Alkame, Mesrûk, Esved, Şa’bî ve Nehâî’den oluşan Kûfe ekolü temsilcilerinin tamamına ait 593 adet rivayeti bulunmaktadır ki bu, neredeyse Mücahid’ten yapılan aktarımların dörtte birine denk gelmektedir. Başka bir eser üzerinden yapılan karşılaştırmada ise Kûfe Tefsir Ekolü’ne ait rivayetlerin azlığı çok daha belirgin bir şekilde kendini göstermektedir. İbn Kesîr’in *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm* isimli eseri üzerinde yapılan bu karşılaştırmada Basra ekolünden sadece Hasan Basrî’ye ait 626, Mekke ekolünden de sadece Mücahit’e ait 1062 rivayet yer aldığı, aynı eserde Kûfe ekolü mümessillerinin tamamının ise 65 rivayetinin bulunduğu tespit edilmiştir.¹⁵⁰⁴ Bütün bunlardan sonra şunu söyleyebiliriz ki Kûfe tefsir ekolünün rivayet sayılarındaki bu azlık onun karakteristik özelliklerinden birisidir. Zira bu durum ne sahabe gibi Kur’ân yorumunun ana kaynaklarına uzak olmakla ne de bu şehirdeki tefsir faaliyetlerinin zayıf kalmasıyla ilgilidir. Aksine başta İbn Mes’ûd olmak üzere Ebû Mûsâ el-Eş’arî, Huzeyfe b. el-Yemân ve belirli periyotlarla Hz. Ali gibi Kûfe’de

¹⁵⁰² Hüseyin ez-Zehebî İbn Mes’ûd’u tefsir rivayetlerinin sayısal oranı itibariyle İbn Abbas’tan sonraya bırakmaktadır. bk. Zehebî, *et-Tefsîr vel’l-Müfessirîn*, 1/65; Ayrıca bk. Hidayrî, *Tefsîru’t-Tâbiîn*, 1/584.

¹⁵⁰³ bk. Hidayrî, *Tefsîru’t-Tâbiîn*, 1/462. (1 no’lu dipnot.)

¹⁵⁰⁴ bk. Hidayrî, *Tefsîru’t-Tâbiîn*, 1/584. (2 no’lu dipnot.)

meskûn bulunan sahabe, Hz. Peygamber'le uzun bir birlikteliğe sahip olduğu gibi yetkin alim kişilikleriyle, bu şehirde çok canlı bir ilim ortamı meydana getirmişlerdir. Ayrıca Kûfe'deki ilim adamları sıklıkla yapmış oldukları seyahatler aracılığıyla Mekke ve Medine'nin ilmi birikimine de sahip olmuşlardır. Ne var ki bu ekolün temsilcileri daha önceki kısımlarda da dile getirdiğimiz gibi tefsir yapmayı "Yüce Allah'tan rivayette bulunmak"¹⁵⁰⁵ olarak algıladıkları için yanlışa düşmek endişesiyle bu faaliyetten olabildiğince uzak durmuşlar ve bu tutumlarını ekolün vazgeçilmez bir özelliği haline getirmişlerdir.¹⁵⁰⁶

Rivayet sayılarının az olmasının bir başka sebebi ise tabiin döneminden itibaren bu şehirdeki tefsir faaliyetlerinde kurucu şahsa aşırı bir şekilde bağlı kalınmasıdır. Bu durum Kûfe'de kullanımda olan rivayet malzemesini içerik ve yönelim olarak şekillendirdiğinden ekolün diğer bölgelerdeki çalışmalardan ayrıştığı temel bir karakteri haline gelmiştir. Meseleyi biraz daha açmak gerekirse özellikle Hz. Osman'ın katlinden sonra düşünce hayatında giderek bağımsız bir yapı kazanmaya başlayan Kûfe'de¹⁵⁰⁷ pek çok sahabe yaşamış olmasına rağmen, yöntem ve birikim olarak görüşleri, tefsir faaliyetlerinde sistematik bir asıl haline getirilen İbn Mes'ûd olmuştur.¹⁵⁰⁸ Nitekim tarihi eserlerde kaydedilmiş olan birçok bilgi İbn Mes'ûd'un bu pozisyonunu açık bir şekilde teyit etmektedir. Örneğin Ali el-Medîni, Alkame, Mesrûk, Esved, Nehaî ve Şa'bî gibi bu ekole ait temsilcilerin kıraat ve fıkıhta O'na bağlı kaldıklarını diğer ilmi faaliyetlerini de O'nun anlayışına uygun olarak gerçekleştirdiklerini söylemektedir.¹⁵⁰⁹ Biyografik değerlendirmelerin yapıldığı başka eserlerde ise temsilcilerin alim kişiliklerinin oluşumu ve ilmi faaliyetlerindeki gelişimi açık bir şekilde İbn Mes'ûd'un birikimine bağlı kalmakla irtibatlandırılmıştır.¹⁵¹⁰ Bu

¹⁵⁰⁵ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/81; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/14; Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 4/282. Bu konuda ekolün en radikal temsilcilerinden birisi Şa'bî'dir. Kendisinden aktarılan bazı rivayetlerde O, tefsiri Yüce Allah'tan rivayette bulunmak olarak görmüş ve onu ölünceye kadar haklarında hiçbir şekilde konuşmayacağı üç alandan birisi olarak kabul etmiştir. bk. Müstağfirî, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 1/308; İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 25/365; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/13; Zürkânî, *Menâhil*, 2/57.

¹⁵⁰⁶ Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 378. Aslında ekol mensuplarının Kur'ân'ı yorumlamaya dair bu olumsuz tutumları onların gerçekte ilme yükledikleri anlamla ilgilidir. Ekolün kurucu şahsı İbn Mes'ûd'un da ifade ettiği gibi onların nazarında ilim, çok şey bilmek değil, bilinen şeylerle haşyet duygusunu kazanmaktır. Bu sebepler onlar nicelikten çok sahip oldukları bilgilerin duygu ve düşünce dünyasında ortaya çıkarttığı etkiyle ilgilenmişlerdir. bk. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 12/43; Taberânî, *Mu'cem*, 9/102 (No.8534).

¹⁵⁰⁷ Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, (Medine: Mecmau'l-Meliki Fahd, 1995), 20/314-315; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 9/32

¹⁵⁰⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-Muvakîin*, 1/16.

¹⁵⁰⁹ Ali b. Medîni, *el-İlel*, 45/46

¹⁵¹⁰ Örneğin Zehebî *Siyer* adlı eserinde Alkame b. Kays tanıtırken O'nun ilmi faaliyetlerinde tam olarak İbn Mes'ûd'a bağlı kaldığını ve bu yönüyle Kûfe'nin ilim ve amelde başı olduğunu dile

bağlılığın sonuçlarının en net bir şekilde görüldüğü alan ise bizzat rivayet malzemesinin kendisidir. Zira rivayetler üzerinde yapılan incelemeler göstermektedir ki tarihi eserlerde İbn Mes'ûda'a isnat edilerek kaydedilmiş olan rivayetlerin nerdeyse tamamı Kûfe'li temsilciler tarafından aktarılmıştır.¹⁵¹¹ Diğer bölgelerde ise bundan farklı bir durum söz konusudur. Örneğin Mekke ekolünün kurucu şahsı olan İbn Abbas'ın rivayetlerinin sadece üçü biri aynı ekolün temsilcileri tarafından aktarılmıştır.¹⁵¹² Kûfe'de ortaya çıkan bu durum ekolün kurucu şahsa olan bağlılığını gösterdiği gibi ilmi faaliyetlerinde kullanmış oldukları tefsir malzemesinin büyük oranda kurucu şahsın birikimiyle inhisar ettiğini göstermektedir.

İbn Mes'ûd'la yukarıda dile getirmiş olduğumuz etkisinin yanında Kûfe tefsir ekolüne ayırıcı vasıf kazandıran asıl husus ise yoğunlaştığı veya dışarıda bıraktığı alan/konular olmuştur. İnançtan ahlaka, insan ve toplum ilişkilerinden ekonomik meselelere, evrenin oluşumundan dünya hayatının başlangıcına, garip, müşkil ve mübhem lafızlardan esbâb-ı nüzûl ve nâsih-mensûh gibi tarihsel bağlama kadar ilk dönem tefsir faaliyetlerinde ilgilenilen birçok konu bulunmasına rağmen Kûfe tefsir ekolü bunlarından bazılarını öne çıkarmış ve spesifik olarak onların anlaşılmasıyla meşgul olmuştur. Tarihi kayıtlarda yer alan bilgilere göre ekolün yoğun bir şekilde ilgilenmiş oldu konuların başında şer'î ahkâm meseleleri gelmektedir.¹⁵¹³ Şüphesiz bu durumun oluşmasında ekol temsilcilerinin ileri derecede bir fikhî nosyona sahip olmalarının¹⁵¹⁴ önemli bir etkisi bulunmakla birlikte, asıl faktör şehrin çok katmanlı

getirmektedir. bk. Zehebî, *Siyer*, 5/16. Ali el Medîni'nin *el-'İlel'i* ve İbn S'ad'ın *Tabakât'ı* gibi eserlerde yer alan bir kayda göre Mesrûk b. Ecda'nın İbn Mes'ûd'un ilmiyle ilgili övücü ifadeler kullanması ve O'nun sahabe'nin en bilge iki kişisinden birisi olarak takdim etmesi O'nun da ilmi faaliyetlerinde İbn Mes'ûd'a bağlı kaldığını gösteren delillerden birisidir. bk. Ali b. el-Medîni, *el-'İlel*, 1/42; İbn S'ad, *Tabakât*, 2/351; Taberânî, *Mu'cem*, 9/94 (No. 8513).

¹⁵¹¹ Akgün, *Rivayet Coğrafyası*, 93.

¹⁵¹² bk. Akgün, *Rivayet Coğrafyası*, 74.

¹⁵¹³ Her ne kadar ahkam ayetleri bağlamında Kufe ekolü temsilcilerinden aktarılan bütün rivayetler, teknik anlamda ilgili ayetlerin ahkam yönlerini açıklayan yorumlar içermiyor olsa da tarihsel bağlam, kelimelerin dilsel değeri, kıraat vb. açılardan içermiş oldukları bilgilerle, hükümlerin tespit edilmesinde önemli bir yardımcı konumunda olmuşlardır. Nitekim ilimlerin tedvin edilip usûl ve içerik olarak kurumsallaştığı sonraki dönemlerde Ahkâmü'l-Kur'ân çalışması yapan bütün müellifler bu tarz bilgileri sıklıkla kullanmıştır. Bunun yanında ekole ait bazı rivayet bilgileri ayetlerin kapsamında yer alan fikhî hükmü açıklayacak şekilde gelmiştir. Örneğin kadınlara yaklaşmamaya yemin eden kimselerin söz konusu edildiği ve bu durumda olan kimselerin dört ay bekleyebileceklerinin bildirildiği Bakara suresi 226. ayetinin yorumunda İbn Mes'ûd, Mesrûk b. Ecda' ve İbrahim Nehaî gibi ekol mensupları mazeretsiz olarak dört aydan fazla eşinden ayrı kalan kimselerin boş olacağını söylemişlerdir. bk. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 2/134; Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/46. Bu konuda diğer bazı örnekler için bk. Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/206; 3/207, 247.

¹⁵¹⁴ Nitekim klasik kaynaklarda Kûfe ekolü mensupları hep "fakih" olarak tanıtılmıştır. Örneğin İbn S'ad İbn Mes'ûd'u tanıtırken Şa'bi'den yapmış olduğu bir aktarımla O'nun sahabe'nin en fakih olduğunu söylemiştir. bk. İbn S'ad, *Tabakât*, 6/10. Alkame b. Kays için bk. Belâzurî, *Ensâb*, 11/127; Taberî, *Târîh*, 5/32; Mesrûk b. Ecda' için bk. Zehebî, *Tezkira*, 1/40. Esved b. Yezîd için

sosyokültürel yapısı ve bu yapının ortaya çıkardığı sorunlardır. Zira kuruluşundan itibaren ilk 200 yıllık süreç içerisinde şehirde görülen ve içerisinde gayr-i islâmî unsurların da yer aldığı hızlı demografik değişimler, fikhî hüküm gerektiren pek çok problem ürettiğinden buradaki tefsir çalışmalarında ahkam ayetlerine ağırlık verilmesini gerektirmiştir. Gerçekten de tarihi eserlerde yer alan tefsir içerikli rivayet bilgileri incelendiğinde ekolün ahkam ayetlerine olan bu yoğun ilgisi açık bir şekilde görülebilmektedir. Örneğin Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân*'ında tekrarlarıyla birlikte kaydedilmiş olan 1129 İbn Mes'ûd rivayetinin 464 tanesi ahkam ayetleriyle ilgili olarak gelmiştir¹⁵¹⁵ ki bu sayı, Ahkâmü'l-Kur'ân kategorisinde yer alan ayetlerin azlığı¹⁵¹⁶ göz önünde bulundurulduğunda oldukça önemli bir orana tekabül etmektedir. Bir başka rivayet tefsiri müellifi olan İbn Ebî Hâtim'in tefsirinde de Taberî'ye benzer bir durum söz konusudur. Bu eserde yer alan İbn Mes'ûd rivayetlerinin 108 adedi ahkam ayetleriyle ilgili olup, bu rivayetler kıraat, dil ve tarihsel bağlam gibi muhtelif yönlerden ayetlerin kapsamlarında yer alan kelime ve ifadelerin açıklamalarını barındırmaktadır. Mezkûr eserde İbn Mes'ûd'a nispetle aktarılmış olan tefsir içerikli rivayet malzemesinin toplam sayısının 255 adet olduğu düşünüldüğünde ahkam ayetleriyle ilgili bilgiler % 42,35 gibi oldukça büyük bir orana denk gelmektedir.

Tefsir faaliyetlerinde ahkam konularına karşı kurucu şahıs olarak İbn Mes'ûd'ta gözlemlenen bu ilginin ekolün tabiinden olan temsilcilerinde de aynen muhafaza edildiği görülmektedir. Nitekim bu tabakanın öncü şahsiyetlerinden birisi olan Alkame b. Kays'ın Taberî'nin *Câmiu'l-Beyan*'ında kaydedilmiş olan 93 adet tefsir bilgisi, % 49,50 oranında ahkam ayetleriyle ilgili olarak gelmiştir. İbn Ebî Hâtim'in tefsirinde kaydedilmiş olan rivayetlerde ise bu oran ahkam ayetleri lehine daha da artmakta ve % 51,48'e yükselmektedir. Yine O'nun çağdaşı ve ekolün bir diğer önemli temsilcisi olan Mesrûk b. Ecda'nın muhtelif eserlerde kaydedilmiş olan

bk. Zehebî, *Tezkira*, 1/41. İbrahim Nehaî için bk. Ebû Nuaym, *Hilye*, 4/219. 'Âmir eş-Şa'bi için bk. Ebu Nuaym, *Hilye*, 4/310

¹⁵¹⁵ Taberî'nin *Câmiu'l-Beyan fî Te'vîli'l-Kur'ân* adlı tefsir eserinde mukaddime yer alan usûl konuları da dahil olmak üzere tekrarlarıyla birlikte İbn Mes'ûd'a isnat edilerek aktarılmış toplam 1006 rivayet bilgisi yer almaktadır. Bu bilgiler ekseriyetle tefsirle ilgili olmakla birlikte 122 tanesi ifadelerin zımnında yer alan mekan, şahıs ve zaman gibi yan konularla alakalıdır. Ayrıca bu eserde müellif, kendi yorumları çerçevesinde senetsiz olarak İbn-i Mes'ûd'a isnad ettiği 157 adet kıraat bilgisine yer vermiştir. Başka bir değerlendirme için bk. Davut Şahin, "Taberî Tefsiri Özelinde İbn Mes'ûd'un Tefsir Faaliyeti", *Kur'ân Ve Yorumu -İlk Üç Yüz Yıl- 1*, ed. Halil Rahman Açar, (Ankara: İlim Dallarının Düşünce Temellerini Araştırma Enstitüsü Yayınları, 2019), 1/203-204.

¹⁵¹⁶ bk. Bedrettin Çetiner, "Ahkâmü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/551-552.

rivayetlerinin¹⁵¹⁷ % 42'lik kısmı ahkam ayetlerini kapsamaktadır ki bu konuda yapılan bir çalışmada belirtildiğine göre söz konusu bilgilerin yaklaşık %14'lük kısmı muhtelif konularla ilgili doğrudan fikhî hüküm bildirmektedir.¹⁵¹⁸ Ekolün daha sonraki temsilcilerinde ise ahkam ayetlerinin toplam tefsir merviyatı içerisindeki oranı biraz azalmakla birlikte tefsir faaliyetlerinin ilgili olduğu diğer konularla kıyaslandığında bu dönemdeki alimlerde de ahkam ayetlerine yönelim ekolün önceki temsilcilerinde olduğu gibi oldukça yüksek seviyelerde gerçekleşmiştir.¹⁵¹⁹

Kufe tefsir faaliyetlerinin ayırıcı bir vasfı olarak karşımıza çıkan bir diğer husus ise bu şehirdeki çalışmalarda İsrâiliyât konularıyla çok az seviyede ilgilenilmiş olmasıdır. Erken dönem tefsir faaliyetlerinde aynı zamanda bir kaynak olarak da kabul edilen bu tarz bilgilere¹⁵²⁰ Kûfe'li müfessirler iltifat etmemiş ve şüphe arz eden bu tarz bilgilerin Kur'ân yorumunda kullanılmasından olabildiğince uzak durmuşlardır.¹⁵²¹ Nitekim ekol üzerine araştırmaları bulunan bazı kişiler İsrâiliyât konularının ekole ait çalışmalarda yok denecek kadar az bir oranda olduğunu söylemiştir.¹⁵²² Bizim yaptığımız taramalarda ise söz konusu bilgilerin ekol faaliyetlerindeki kullanılma oranıyla ilgili şu şekilde bir sonuç ortaya çıkmaktadır: Taberî ve İbn Ebî Hâtim'in tefsirlerinde İbn Mes'ûd'a nispetle aktarılmış olan toplam 1384 adet rivayet bilgisinin sadece 55 tanesinin İsrâiliyât konularıyla alakası bulunmaktadır. Yine aynı iki eserde senedinde Alkame b. Kays'ın bulunduğu bütün kategorilerdeki (maktu/mevkuf/merfu) haber türlerinde yalnızca iki adet İsrâiliyat bilgisi kaydedilmiştir. Kendisine isnat edilen tefsir bilgileri çok daha geniş bir çerçevede incelenmiş olan Mesruk b. Ecda'nın da Kur'ân yorumunda yararlandığı İsrâiliyât bilgisinin sadece 3 adet olduğu tespit edilmiştir.¹⁵²³ Ekolün Nehaî ve Şa'bî gibi sonraki dönem temsilcilerinde ise tam bir İsrâiliyât karşıtlığı göze çarpmaktadır. Nitekim bu iki alim Kûfe'de kendi dönemlerinde bu tarz bilgilerin en meşhur râvisi durumunda bulunan İsmail Es-Süddî'ye açık bir şekilde cephe almışlar ve O'nu bu tarz bilgilere meyletmesi

¹⁵¹⁷ bk. Gördük, *Mesrûk b. Ecda*, 423.

¹⁵¹⁸ Gördük, *Mesrûk b. Ecda*, 424.

¹⁵¹⁹ bk. Hudayrî, *Tefsîru't-Tâbiîn*, 1/499.

¹⁵²⁰ Döner, *Tefsîr'de İsrâiliyyât*, 19.

¹⁵²¹ İbn Mes'ûd bir olgu olarak İsrâiliyât bilgilerine karşı çıkmamaktadır. Zira bazı haberlerde bildirildiğine göre O, bu bilgilere konu olmuş toplulukları, vahiy kaynaklı bir dine sahip olmaları dolayısıyla, kendi geçmişi gibi görmektedir. bk. Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, 16/478 (4994).

¹⁵²² Tâbiîn tefsiri üzerine çalışmalar yapan Hudayrî, Kûfe ekolünün tefsir merviyatı içerisinde İsrâiliyyât bilgisinin oranının sadece % 009 olduğunu söylemektedir. bk. Hudayrî, *Tefsîr't-Tâbiîn*, 1/589

¹⁵²³ bk. Gördük, *Mesrûk b. Ecda*, 424

dolayısıyla kıyasıya eleştirmişlerdir.¹⁵²⁴ Şüphesiz İsrâiliyât bilgisine karşı Kûfe tefsir çalışmalarında görülen bu negatif tutum, kurucu şahıs olarak ilk iki asır içerisinde bu şehirdeki ilmi faaliyetlerde yönlendirici bir etkiye sahip olan İbn Mes'ûd'un anlayışına bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Tarihi kayıtlarda yer alan bilgilere göre O, ehl-i kitap bilgilerini güvenli bulmamış ve onların kendi kültürlerine ait bilgilerden hareketle yapmış oldukları Kur'ân yorumlarının bir çoğunun hatalı olduğunu söylemiştir.¹⁵²⁵ Bu sebeple İbn Mes'ûd tefsir faaliyetlerinde İsrâiliyât bilgilerine karşı olumsuz bir tavır geliştirmiş ve bu tavrını icra etmiş olduğu ders halkalarında açık bir şekilde deklare ederek¹⁵²⁶ İsrâiliyât bilgilerine karşı mesafeli olmayı bu şehirdeki tefsir çalışmalarının temel bir vasfı haline getirmiştir.

Şüphesiz tefsir faaliyetlerinin gelişiminde en kritik aşamayı Hicri 1 ve 2. asırlar teşkil etmektedir. Zira bu asırlar yoğun fetih hareketleriyle sınırların genişlediği buna mukabil başta Irak bölgesi olmak üzere çok katmanlı nüfusa sahip olan bölgelerde gerek ekonomik yetersizlik gerekse mevcut iktidara muhalefet etmek dolayısıyla birçok tartışmanın yaşandığı bir zaman dilimidir. Tartışmaların odağında ise nüzûl sürecinden henüz çok fazla uzaklaşılmamış olduğundan Kur'ân ayetleri yer almıştır. En önemli tartışma konuları başta imamet meselesi olmak üzere kader, Yüce Allah'ın sıfatları, ef'âl-i ibâd, istitaât, büyük günah ve vahyin keyfiyeti gibi inanca taalluk eden meseleler olmuştur. Söz konusu meselelerde taraflar kendilerine meşruiyet kazandıracağını düşündükleri için Kur'ân'a başvurmuşlar ilgili gördükleri ayetleri mezhebi saiklerle te'vile uğratmışlardır. İşte Kûfe tefsir ekolü temsilcilerinin yoğun olarak ilgilendikleri konuların bir kısmını da bu meseleler oluşturmuştur. Zira ekolün neşet ettiği bu şehir aynı zamanda bu tartışmaların taraftarlarına ev sahipliği yapmış olan bir yerdir. Dolayısıyla, ileriki kısımlarda detaylıca görüleceği üzere, kendiliğinden gündemine giren bu meseleler ve imanın tarifi,¹⁵²⁷ artıp eksilmesi,¹⁵²⁸

¹⁵²⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-'İlel*, 2/334; Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî, *el-Kâmil fi'd-Duafâi'r-Ricâl*, (Beyrut: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 1/446; Zehebî, *Târîh*, 8/38

¹⁵²⁵ Bu konuda aktarılan bir örnek için bk. Mekki b. Ebî Tâlib, *en-Hidâye*, 9/5990; Kurtubî, *Tefsîr*, 14/357; Süyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, 7/35

¹⁵²⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 22/468 (No.14631); Beyhakî, *Sünen*, 2/17 (No. 2238); Süyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, 6/470

¹⁵²⁷ Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, 1/17 (No.1); Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/235; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Îsâ el-Mürri el-Kurtubî, *Tefsîru'l-Kur'ân'i'l-Azîz*, thk. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ukkâşe-Muhammed b. Mustafa el-Kenz, (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîsiyye, 2002), 2/314. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/164.

¹⁵²⁸ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 1/36.

kader,¹⁵²⁹ gayb, Yüce Allah'ın bilgisi,¹⁵³⁰ vahyin keyfiyeti,¹⁵³¹ kıyametin kopmasından başlayarak ahiret hayatının aşamaları,¹⁵³² şefaat¹⁵³³ ve rızık/ecel¹⁵³⁴ gibi diğer inanç konularında ekolden birçok tefsir örneği sadır olmuştur.

Erken dönem tefsir çalışmalarında müfessirlerin yoğun olarak ilgi gösterdiği diğer konular ise cem', istinsâh, sebeb-i nüzûl, nâsih-mensûh gibi bir kısmı vahyin tarihsel bağlamı, kıraat, ahruf-i seb'a, Mekki-Medenî, huruf-ı mukattaa', süveri'l-Kur'ân ve kıyasu'l-Kur'ân gibi bir kısmı olgusal gerçekliği, vücûh ve nezâir, garib, müşkil, mübhem, mücmel, mutlak-mukayyet, 'âmm-hâs, hakikat-mecaz gibi diğer kısmı da anlam düzeyiyle ilgili olan hususlar olmuştur. Sonradan her biri ulûmü'l-Kur'ân üst başlığı altında kendi isimleriyle müstakil ilmi disiplinlere dönüşerek yeniden değerlendirilecek olan bu konular erken dönem müfessirlerince de çeşitli açılardan irdelenmiş ve haklarında pek çok açıklamalar yapılmıştır. Kûfe tefsir ekolü açısından meseleye bakacak olursak İbn Mes'ûd'tan itibaren bu ekolün mensuplarından söz konusu meselelerle ilgili birçok rivayet aktarılmıştır. Öyle ki ekolün Taberî'de yer alan 2915 haberinin neredeyse üçte ikisi bu konularla ilgili olarak gelmiştir.¹⁵³⁵ Mezkur meselelerin tarihsel bağlamla ilgili olanlarında ekol mensupları merfû ve mevkuf kategorisindeki haberlerden istimdat etmişken¹⁵³⁶ anlamla alakalı olanlarında şayet itimat edecekleri bir haber bulamamışlarsa dil, tarih, re'y ve dirayet gibi kaynaklardan yararlanmışlardır.¹⁵³⁷

¹⁵²⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 21/123-124

¹⁵³⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 20/161-162

¹⁵³¹ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 9/5922.

¹⁵³² Sa'lebî, *el-Kesf*, 5/328; Ebû'l-Fidâ' İmâduddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *en-Nihâye fi'l-Fiten ve'l-Melâhim*, thk. Muhammed Ahmed Abdülaziz, (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1988), 1/351.

¹⁵³³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/38.

¹⁵³⁴ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 8/2474; Süyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, 6/9.

¹⁵³⁵ Ekoldeki kişiler açısından bu durumu ifade etmemiz gerekirse Ulûmü'l-Kur'ân'la ilgili olabilecek örneklerin sayısı İbn Mes'ûd için 364'tür. Mevkûf düzeyinde O'na nispet edilen haberlerin toplamda 870 adet olduğu düşünüldüğünde bu haberlerin %41'nin ulûmü'l-Kur'ân çerçevesindeki meselelerden meydana geldiği anlaşılmış olur. Ekolün kibâr-ı tâbiîn tabakasındaki temsilcilerinden olan Mesrûk'ta ise bu oran %60'a ulaşmaktadır. Tüm kategorilerde O'ndan aktarılmış olan 307 haberin 185 tanesi mezkur konularla ilgili olarak gelmiştir. bk. Gördük, *Kur'ân Tefsîri*, 424. Aynı tabakanın bir diğer önemli temsilcisi olan Alkame'den ise söz konusu meselelerle ilgili 65 rivayet aktarılmıştır. Tüm kategorileri havi olan bu sayı O'ndan aktarılan haberlerin %64'ne tekabül etmektedir.

¹⁵³⁶ Bazı haberler için bk. Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, 17/81 (No.5062); Bezzâr, *Müsned*, 5/165 (No.1758); Ebû Ya'lâ Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsîlî, *Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed, (Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn, 1984), 9/278 (No.5403); Kâsım b. Sellâm, *en-Nâsih ve'l-Mensûh*, 1/252; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/45.

¹⁵³⁷ Bazı örnekler için bk. Ebû Abdurrahmân Abdullâh b. el-Mübârek b. Vâzih el-Hanzalî el-Mervezî, *Ez-Zühed ve'r-Rakâik*, thk. Habiburrahmân el-A'zamî, (Beyrut: Dâtu'l-Kütübi'l-İlmiyye, trs.) 2/128; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 7/107 (No.34554); Taberî, *Câmi'*, 5/146; Sa'lebî, *el-Kesf*, 7/231; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/82.

3.3. EKOLE AİT HABERLERİN TEMEL KAYNAKLARI

Önceki kısımlarda da ifade edildiği gibi ilâhî bir yükümlülük olarak ilk defa Hz. Peygamber tarafından icra edilen tefsir faaliyeti, O'nun vefatından sonraki ilk iki asır içerisinde gelişimsel bir seyir izleyerek farklı konuların ele alındığı zengin bir içeriğe kavuşmuştur. Usûl meselelerini de kapsayan bu içeriğin istinat ettiği deliller ise hiyerarşik biçimde Kur'ân, Sünnet, Sahabe ve tâbiîn kavli, arap dili (şiir ve meseller) ve re'y ve içtihat olmuştur.¹⁵³⁸ Bu içeriğin kaydedildiği hadis ve tefsir eserlerindeki örneklerde de görüldüğü üzere gerek sahabe ve gerekse onlardan sonraki dönemlerde mücmel, mübhem ve müşkil gibi anlam ve delalet yönünden kapalılık arz eden Kur'ân ifadeleri bu delillere müracaatla vuzuha kavuşturulmuştur. Klasik kaynaklarda “meâhizü't-tefsir”¹⁵³⁹ olarak isimlendirilen bu kaynakların yanında erken dönemden itibaren özellikle yaratılış konusu, evrenin oluşumu ve önceki milletlerin yaşamlarıyla ilgili İsrâîliyyât bilgilerine de başvurulmuştur. Bu aşamada biz söz konusu delillerin Kûfe tefsir ekolü tarafından nasıl kullanıldığı ve bu çerçevede inşa edilen birikimin rivayet ve dirayet tekniği açısından değerinin ne olduğunu ortaya koymaya çalışacağız.

3.3.1. Kur'ân

Çalışmamızın zaman aralığını oluşturan hicri ilk 200 yıllık dönemde tefsir faaliyetleri henüz sistematik biçimde tedvin edilmemiş olduğundan metodolojik olarak Kur'ân'ın bu faaliyetlerin bir kaynağı olup olmadığı veya bir kaynak olarak kullanılmışsa bu çerçevede ortaya konan malzemenin rivayet ve dirayet olarak hangi kategoride yer aldığı açık bir şekilde belirtilmemiştir. Bununla birlikte bazı bilgiler, söz konusu dönemdeki çalışmalarda Kur'ân'da yer alan bazı müfret veya mürekkep lafızların yine Kur'ân'da hareketle yorumlanmaya çalışıldığını göstermektedir. Örneğin Süddî'nin Ebû Malik ve Ebû Salih kanalıyla aktarmış olduğu bir habere göre yeryüzünün içindekilerle beraber topluca yaratılışından bahsedildiği Bakara suresi 29. ayetinin tefsirinde Mekke Tefsir Ekolü'nün kurucu şahsı olan İbn Abbas dağların fonksiyonunu açıklamak için Nahl suresinin 15. ayetini, vakitlerin belirlenmesi ve ağaçların yaratılmasıyla ilgili olarak da Fussilet suresinin 9 ve 10. ayetlerini kullanmıştır. Yine tefsire konu olan aynı ayetteki göklerin yaratılışı ve istiva hususunu

¹⁵³⁸ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/8; Ğânim Kaddûrî, *el-Muhâdarât*, 232; Tayyâr, *Füsûl*, 36 vd.

¹⁵³⁹ Zerkeşî, *el-Burhan*, 2/156.

ise A'raf suresi 54. ayetten hareketle açıklamıştır.¹⁵⁴⁰ Yemin konusunun dile getirildiği Maide suresi 89. Ayetinin tefsiriyle ilgili bir başka örnekte ise İbn Mes'ûd, 'bir sene boyunca yatağıma yatmayacağım' diye yemin eden bir adamın sözünü aynı surenin "Ey İman edenler! Allah'ın size helal kıldığı temiz şeyleri haram kılmayın" şeklindeki 87. ayetiyle istidlâl ederek geçersiz yemin kategorisine dahil etmiş ve 89. Ayette mücmel bir üslupla dile getirilen "yemin-i lağv" ifadesini mübeyyen hale getirmiştir.¹⁵⁴¹

Kur'an'da yer alan bir ifadenin yine Kur'an'dan hareketle yorumlanmasının örneklerini ilk dönem bütün bölgelerdeki tefsir çalışmalarında da görmek mümkündür. Nitekim Medine'deki tefsir çalışmalarının öncü şahsiyetlerinden birisi olan Übeyy b. Ka'b, mucizevi bir şekilde babasız olarak dünyaya gelen Hz. İsa'yı tanıtıcı bir nitelik olarak Nisa suresi 171. ayetinde dile getirilen "زَوْجٌ مِنْهُ" ifadesini, "Hani Rabbin Adem oğullarından, onların sırtlarından zürriyetlerini çıkardığında" şeklindeki A'râf suresi 172. ayetinden hareketle yorumlamış ve Nisâ suresindeki "زَوْجٌ مِنْهُ" ifadesiyle dile getirilen hususun A'râf 172. ayetinde dile getirilen ahd ve misak zamanında yaratılan ve daha sonra Hz. Meryem'e ilka edilen Hz. İsa'nın ruhu olduğunu söylemiştir.¹⁵⁴² Netice itibariyle daha da çoğaltılabilecek bu örneklerden anlaşılmaktadır ki sarahaten dile getirilmemiş olsa bile Kur'an, ilk dönem tefsir faaliyetlerinde yorumun istinat ettiği temel kaynaklardan birisi olmuştur.

Meseleyi Kufe Tefsir Ekolü açısından değerlendirmemiz gerekirse, kurucu şahıs olan İbn Mes'ud'tan itibaren bu ekole mensup alimler, ilk iki asırlık zaman diliminde, gerek tefsir ve gerekse tefsire imkan veren önemli bir vasıta olarak kıraat bağlamında yoğun bir çaba içerisine girmişlerdir.¹⁵⁴³ Bu sebeple onlar müfret veya mürekkep lafız düzeyinde yine Kur'an'dan yararlanarak birçok tefsir örneği ortaya koymuşlardır. Klasik eserlerde kaydedilmiş olan alan bu örnekler incelendiğinde görülmektedir ki ekol temsilcilerinin yorum faaliyetlerinde bir kaynak olarak Kur'an'dan yararlanma biçimi muhtelif şekillerde gerçekleşmiştir. Aşağıda detaylı bir şekilde görüleceği üzere Kur'an/Sûre bütünlüğü ve siyak-sibak bağlantıları dikkate

¹⁵⁴⁰ bk. Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nisâbü'rî, *Kitâbü't-Tevhîd ve Sıfâtü'r-Rab Azze ve Celle*, thk, Abdülaziz b. İbrahim el-Şevhân, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1994), 2/886; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/214.

¹⁵⁴¹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 10/555

¹⁵⁴² Mekki b. Ebî Talib, *el-Hidâye*, 2/1541.

¹⁵⁴³ Mesrûk'un ifadesiyle Küfe'de neredeyse günlerin tamamı, Kur'an'ın anlaşılmasıyla ilgili çalışmalara hasredilmekteydi. bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/81

alınarak gerçekleştirilen bu yararlanma biçiminde onlar Kur'an'ı, tefsire konu olan ifadelerin, tahsîs, takyîd, tadvîh, istidlâl vb. yollarından birisiyle anlaşılır kılınmasına imkan veren bir kaynak olarak sevk etmişlerdir. Diğer taraftan ekol mensuplarının büyük bir yetkinliğe sahip alim kişiliklerinin yanında takvaya dayalı bir yaşamı benimsemiş olması, dini konularda görüş beyan ederken onlarda büyük bir hassasiyet ortaya çıkardığı için görüşlerinin doğruluğunu sağlamak için onları sürekli biçimde Kur'an'a yönelmeye sevk etmiştir. Bu durum ekolün diğer faaliyetlerinde olduğu gibi tefsir faaliyetlerinde bir kaynak olarak Kur'an'ın fonksiyonunu daha da arttırmıştır. Nitekim tarihi kayıtlarda bu durum İbn Mes'ûd üzerinden şu şekilde dile getirilmiştir: "Size her ne zaman bir söz söylesem Allah'ın kitabından bu sözü tasdik eden bir şey getirdim."¹⁵⁴⁴

‘Bir yerde mücmel olarak gelen bir ifade başka bir yerde müfesser ya da bir yerde muhtasar olarak dile getirilen bir husus başka bir yerde geniş bir şekilde ifade edilmiş olabilir.’¹⁵⁴⁵ şeklindeki bir gerekçeyle temellendirilen Kur'an'ın kaynak olma vasfı, Kûfe tefsir çalışmalarında Kur'an/Sûre bütünlüğü, siyâk/sibâk ve bizzat ayetin kendisi¹⁵⁴⁶ olarak üç farklı boyutta tahakkuk etmiştir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi ekol mensupları Kur'an'ı bu üç bağlamda tahsis, takyid, nezâir, istidlâl vb. delalet yollarıyla bir kaynak olarak sevk ettikleri gibi bilhassa tâbîîn döneminden itibaren vazettikleri ilkelerle O'nun tefsir faaliyetlerindeki kaynaklık vasfını sistematik bir hale getirmişlerdir. Örneğin Alkame b. Kays Bakara suresi 21. ayetinin tefsirinde şöyle demektedir: ‘Kur'an'da “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا” ifadesinin bulunduğu bütün ayetler Medine’de “يَا أَيُّهَا النَّاسُ” ifadesinin bulunduğu ayetler ise Mekke’de indirilmiştir.’¹⁵⁴⁷ Şüphesiz o, bu düşüncesiyle Kur'an'ı -içeriğinde yer alan hitap tarzlarının delaleti itibariyle- yine Kur'an'da yer alan bazı kapalı ifadelerin anlaşılmasında standart bir ilke haline getirmek istemiştir.¹⁵⁴⁸

¹⁵⁴⁴ Süyûtî, *ed-Dürri 'l-Mensûr*, 7/8. İbn Mes'ûd bu sözü kulun zikrinin Yüce Allah'a ulaştığını beyan sadedinde söylemiş ve buna delil olarak da Fâtır suresinde yer alan “Güzel sözler ancak O'na yükselir. Onu da salih amel yükseltir.” (el-Fâtır 35/10.). Kaynaklarda O'nun bu sözü farklı bağlamlarda dile getirdiği başka rivayetlerde bulunmaktadır. Her birinde ortaya koyduğu görüşleri Kur'an'dan bir ayetle temellendirdiği bu rivayetler için bk. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 9/305; Taberânî, *el-Mu'cem*, 9/233 (No. 9146); Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 9/5957; Beyhakî, *Şu'abü'l-İmân*, 2/139 (No. 616).

¹⁵⁴⁵ İbn Teymiyye, *Mukaddime*, 1/39; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/7; Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/175.

¹⁵⁴⁶ bk. Halis Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, (İstanbul: Şule Yayınları 1993), 43 vd.

¹⁵⁴⁷ Ebû Muhammed (Ebû'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed el-Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ' bimâ li'n-nebiyyi ve'l-ahvâl ve'l-hafede ve'l-metâ'*, thk. Muhammed Abdülhamid en-Nümeysi, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 4/339; Süyûtî, *ed-Dürri 'l-Mensûr*, 1/42

¹⁵⁴⁸ Nitekim ekol mensuplarına nispet edilerek aktarılan rivayetlerde bazı müphem ifadeler bu ilkeye başvurularak vuzuha kavuşturulmaya çalışılmıştır. Bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 12/169;

Ekolün sonraki dönem temsilcilerinden İbrahim en-Nehaî ise Kur'ân'ın kaynak olma vasfıyla ilgili çok daha spesifik görüşler dile getirmiştir. Örneğin o, Nisa suresi 92. ayetinde hataen öldürmenin cezai karşılığı olarak zikredilen “فَقَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ” ifadesiyle ilgili şöyle demektedir: ‘Kur'ân'da yer alan her “تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ” ifadesi “مُؤْمِنَةٍ” kelimesiyle zikredilmişse bununla namaz kılan (yetişkin), bu kelime olmadan dile getirilmişse ondan da namaz kılmayan (çocuk) anlaşılır.¹⁵⁴⁹ Nehaî'nin bu çerçevede benimsemiş olduğu bir diğer metodolojik ilke ise Kur'ân'da yer alan “وُ” şeklindeki atıf edatıyla ilgilidir. O, bu edatın peş peşe geldiği yerlerde muhataplar için muhayyerlik olduğunu söylemektedir.¹⁵⁵⁰ Gerçekten de Kur'ân'da bu kapsama dahil olan ayetlerin¹⁵⁵¹ anlam ve delalet yönünden kapalı olan bazı yönleri ancak Nehaî'nin dile getirmiş olduğu böyle bir ilkeyle açıklığa kavuşturulabilmektedir. Bir örnek vermek gerekirse Maide 89. ayetinde bile edilen yeminler için on fakiri yedirmek veya giyindirmek ya da bir köle azat etmek şeklinde üç çeşit kefâret bildirilmiştir. Ancak “وُ” edatıyla birbirine bağlanan bu kefâret türlerinde, ödemekle yükümlü olan kişi için bir sıralama bulunup bulunmadığı ya da kendi durumuna göre bu üç türden birisiyle zorunlu kılınıp kılınmadığı gibi hususlar kapalı bırakılmıştır. İşte Nehaî'nin “وُ” edatına bağlı olarak dile getirdiği ilke bu kapalılığı gidermekte ve muhayyerliğe delalet ettiği için üç şeyden birisinin yerine getirilmesiyle kefarete borcunun ifa edilmiş olacağını bildirmektedir. Bütün bunlardan sonra diyebiliriz ki çalışmamızın zaman aralığını kapsayan hicri ilk iki asırlık süreç içerisinde usûl yönünden henüz tedvin edilmemiş olmasına rağmen Kûfe ekolü temsilcilerinin tefsir çalışmalarında metodolojik bir hassasiyet bulunmaktadır. Bu hassasiyeti daha da yakından görebilmek için şimdi biz yukarıda dile getirdiğimiz üç bağlam içerisinde Kur'ân'ın ekol tarafından bir kaynak olarak sevk edildiği örnekleri dile getirecek ve bu örnekleri tahsis, takyid, nezâir ve istidlal gibi sevk ediliş yönleri itibariyle değerlendirmeye tabi tutacağız.

Semerkindî, *Bahru'l-Ulûm*, 3/286; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 24/74; Beğavî, *Tefsîr*, 7/255; Süyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, 7/439

¹⁵⁴⁹ İbn Abdilberr, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvattai mine'L-meânî ve'l-esânîd*, 9/118; İsfahânî, *Tefsîr*, 3/1393

¹⁵⁵⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, (Karaçi: İdaretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, ts.), 2/197; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 8/702

¹⁵⁵¹ bk. el-Bakara 2/197; El-Mâide 5/95.

3.3.1.1. Kur'ân Bütünlüğü

Kûfe ekolünün Kur'ân bütünlüğü çerçevesinde ortaya koyduğu en güzel örneklerinden birisi Bakara suresi 29. ayetinin tefsiriyle ilgilidir. Süddî'nin Mürre el-Hemdânî kanalıyla aktardığı bu örnekte¹⁵⁵² İbn Mes'ûd, ayette mücmel olarak zikri bulunan yer ve içindekilerin yaratılışı, göğün de yedi kat olarak düzenlenmesini 'Allah'ın arşının suyun üzerinde olduğu, sudan önce hiçbir şeyin yaratmadığı, mahlukatı yaratmak istediğinde sudan bir duman çıkarıp onu yükselttiği ve sema olarak isimlendirdiği, sonra suyu kurutarak onu tek bir kütle yaptığı sonra da onu yarararak ilk iki günde yedi yer parçası haline getirdiği yeryüzünü büyük bir balığın üzerinde balığın ise büyük ve sert bir kaya kütesinin üzerinde olan suda olduğu, bu kaya kütesinin ise yer ve göğün dışında olan ve rüzgar tarafından taşınan "sahra" isimli bir yerdeki meleğin sırtında bulunduğu" şeklinde uzayıp giden ve göğün yıldızlarla süslenmesini ve bütün bunların altı gün içerisinde olduğunu da kapsayan bilgilerle mübeyyen hale getirmiştir.¹⁵⁵³ Fakat bu bilgiler, fizik ötesi gerçekliği tanımlayan bilgiler olduğundan re'y kapsamını aşmakta ve bu alana dair geçerliliği bulunan bir kaynaktan alınmayı veya o kaynak tarafından desteklenmeyi gerektirmektedir. Nitekim bu durumun farkında olan İbn Mes'ûd böyle bir kaynak olarak Kur'ân'ı devreye sokmuş ve bütün aşamalarında O'ndan getirdiği delillerle yorumunu temellendirmeye çalışmıştır. Bu çerçevede O'nun zikrettiği ilk ayet Hûd suresinin 7. ayetidir ki bu ayet, yoruma tabi tutulan Bakara suresi 29. ayetindeki istiva kelimesiyle ilgili açıklayıcı bilgilere sahiptir. İbn Mes'ûd'un yorumunda ikinci olarak delillendirmeye çalıştığı şey, yaratılış aşamalarından birisi olarak zikrettiği 'yerin üzerinde bulunduğu balık' meselesi olmuştur. Lafzî düzeyde yoruma tabi tutulan ayetin kapsamında yer almamasına rağmen bu bilgi, ayetin mefhumunu açıklayıcı ve genişletici bir mahiyete sahiptir ve O'na göre bu bilginin Kur'ân'daki delili Kalem suresinin baş kısmında yer alan "ن وَالْقَلَمِ" ifadeleridir. İbn Mes'ûd'un dağların yaratılması ve yeryüzü açısından icra ettiği fonksiyonla ilgili Kur'ân'dan getirdiği delil ise Nahl suresi 15. ayetidir ki mezkûr ayette İbn Mes'ûd'un yorumunu destekleyecek

¹⁵⁵² Süddî bu haberi aynı zamanda Ebu Sâlih kanalıyla İbn Abbas'a ve isim zikretmeksizin diğer sahabeye isnat ederek aktarmaktadır. bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/435; İbn Huzeyme, *Tevhîd*, 2/886. Taberî'de de oldukça fazla zikri bulunan bu isnatla ilgili olarak hadis alimleri tarafından birçok değerlendirme yapılmıştır. Çalışmamızın ilerleyen kısımlarında, Kûfe tefsir ekolüne ait haberlerin aktarıldığı isnat zincirlerinin analizini yaparken biz, bu isnadı geniş bir şekilde ele alıp değerlendireceğiz.

¹⁵⁵³ bk. Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Esrârü'l-Kevn*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006),

şekilde dağların yeryüzünün dengesini sağlamak için yaratıldığından bahsedilmektedir. Bunun dışında İbn Mes'ûd yeryüzünün iki günde yaratıldığına dair görüşüyle ilgili Fussilet 9, vakitlerin dört günde belirlenmesiyle ilgili 10, yaratılış esnasında semanın duman şeklinde bulunmasıyla ilgili 11, yerin ve göğün birbirinden ayrılmasıyla ilgili Enbiya 30 ve bütün yaratılışın altı günde gerçekleştiğiyle ilgili de A'râf suresi 54. ayetlerini delil olarak zikretmiştir.¹⁵⁵⁴ Dikkat edilirse bütün bu ayetler tek bir ayetin yorumuyla ilgili olarak zikredilmiştir. Bir başka ifadeyle İbn Mes'ûd'un yukarıda zikredilmiş olan yorumu bütün Kur'ân göz önünde bulundurularak yapılmıştır. Ayrıca yorum iyi bir şekilde incelendiğinde görülmektedir ki O'nun Kur'ân'ı bir kaynak olarak sevk ediş biçimi nezâir ve tadvîh şeklinde iki yöntemle gerçekleşmiştir. Zira delil olarak getirdiği ayetlerden bazıları yoruma tabi tuttuğu Bakara 29. ayetinin lafzında yer almayan fakat mefhumuna dahil olabilecek bir mananın açığa çıkartılması veya genişletilmesi için, diğer bazıları ise benzer içerikleri sebebiyle ayetin manasının teyidi için getirilmiştir.

Tarihi kayıtlarda bu konuda ekol temsilcilerine nispetle kaydedilmiş olan başkaca örnekler de bulunmaktadır. Sözelimi ekolün sonraki dönem temsilcilerinden olan Şa'bî, içkinin dile getirildiği Bakara 219. ayetinin yorumunda içkinin Kur'ân'da, bu ayetin de dahil olduğu Nahl suresi 67 ve Mâide suresi 90 ve 91. ayetleriyle dile getirilen dört bağlamının bulunduğu ve önceki iki ayette onunla ilgili herhangi bir hüküm belirtilmemişken son iki ayetle onun haram kılındığını söylemiştir.¹⁵⁵⁵ Bir başka örnekte ise Şa'bî Firavun'un hem dünyada ve hem de ahirette azaba uğratılacağına bildirildiği Nâziât suresi 25. ayetini Kur'ân bütünlüğü çerçevesinde yorumlamış ve bu azabın Firavun'un hem dünyasını ve hem de ahiretini kapsamasının sebebinin O'nun Kasas suresi 38. ayetinde dile getirilen "*Ben kendimden başka sizin için bir ilah bilmiyorum*" ve Nâziât suresi 24. Ayette dile getirilen "*Sizin en Yüce Rabbiniz benim.*" şeklindeki çirkin sözleri olduğunu belirtmiştir.¹⁵⁵⁶ İbn Mes'ûd'tan gelen bir başka örnekte ise sur'a üfürüldükten sonra yeni bir yaşam formunun başlayacağını bildirildiği Mü'minûn suresi 101. ayeti yoruma konu edilmiş ve ayette "*O gün soy yakınlığı fayda vermez insanlar birbirlerinden bir şey isteyemezler.*" ifadesiyle dile getirilen eşit muamele durumunun Nisa suresi 40. ayetinde bildirilen

¹⁵⁵⁴ bk. Kurtubî, *Tefsîr*, 1/256; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/121;

¹⁵⁵⁵ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4/334.

¹⁵⁵⁶ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/204.

Yüce Allah'ın mutlak adaletinin tecellisiyle ilgili olduğunu söylemiştir.¹⁵⁵⁷ Dikkat edilirse hem Şa'bî'nin ve hem de İbn Mes'ûd'un Kur'ân'ı bir kaynak olarak kullanma biçimleri yoruma tabi tuttıkları ayetlerle ilgili yine Kur'ân'dan bir ayet getirme şeklinde olmuştur. Zira bu yöntem ekolün Kur'ân'dan bir kaynak olarak yararlanma ameliyesinde en fazla başvurduğu yöntemdir. Nitekim tarihi kayıtlarda ekol mensuplarına nispetle kaydedilmiş olan diğer örneklerde de bu yöntemin sıklıkla kullanıldığı görülmektedir.¹⁵⁵⁸ Ancak bazı yorumlarında da ekol mensupları Kur'ân'ın nezâirinden yararlanmıştır. Örneğin İbn Mes'ûd Ğâfir suresinde inkarcılarla ilgili olarak dile getirilen iki defa öldürülmek ve iki defa da diriltilmeyi¹⁵⁵⁹ Bakara suresi 28. ayetiyle benzeştirmiş ve bu ayette “*Siz ölüler idiniz. Allah sizi diriltti. Sonra sizi öldürür, sonra da diriltir.*” ifadeleriyle dile getirilen öldürülme ve diriltilmeleri, yoruma tabi tuttuğu Ğâfir suresindeki söz konusu ayetin tefsiri olarak konumlandırmıştır. Yine ekolün bir diğer önemli temsilcisi olan Alkame kendisine sorulan Yunus suresi 26. ayetindeki “زيادة” kelimesini, benzer içerikteki bir başka ayeti delil getirerek¹⁵⁶⁰ tefsir etmiş ve onun yapılan iyiliğe karşı verilen 10 kat karşılık olduğunu söylemiştir.¹⁵⁶¹

3.3.1.2. Sure Bütünlüğü ve Siyâk Çerçevesi

Bilindiği gibi beşer kelimadan farklı olarak Kur'ân'ın nev'î şahsına ait bir hitap özelliği bulunmaktadır. O gerek kelime seçimleri gerekse cümlelerin kuruluşuyla diğer eserlerde bulunmayan orijinal bir anlatım özelliğine sahiptir.¹⁵⁶² Fakat O'nun en dikkat çekici yönü peş peşe gelen cümlelerinin hatta kelimelerinin her zaman bütüncül bir manayı inşa etmek için gelmemiş olması aksine her bir cümle veya kelimesinin öncesi ve sonrasından hatta diğer Kur'ân ayetlerinden bağımsız olarak kendine ait bir manaya taşıyıcılık yapabilmesidir. Bir başka ifadeyle kelime veya cümle olarak Kur'ân lafızları her zaman bir konu etrafında kümelenmiş değillerdir. Bazen bir cümle ya da kelime yer aldığı ayetteki bir anlamın tamamlayıcısı olarak gelebildiği gibi bazen de yer aldığı suredeki bir başka bağlamın veya diğer surelerde dile getirilen farklı bir

¹⁵⁵⁷ bk. Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî, *el-Ahvâl*, thk. Mecdî Fethî es-Seyyîd, (Mısır: Mektebetü Âli Yâsir, h.1413), 204; İbn Mübârek, *ez-Zühed*, 1/497; Kurtubî, *Tefsîr*, 12/151.

¹⁵⁵⁸ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 16/276; Nehhâs, *Meâni'l-Kur'ân*, 3/408.

¹⁵⁵⁹ Ğâfir, 40/11

¹⁵⁶⁰ el-En'âm 6/160.

¹⁵⁶¹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 15/70

¹⁵⁶² Zürkânî, *Menâhil*, 2/303.

anlatının parçası olabilmektedir.¹⁵⁶³ Dolayısıyla Kur’ân’da yer alan herhangi bir lafzın anlamını doğru bir şekilde tespit edebilmek için Kur’ân’ın bütünündeki kullanımlarının değerlendirilmesi gerektiği gibi yer aldığı sure veya içerisinde bulunduğu bağlamın da dikkatlice gözden geçirilmesi gerekmektedir. Nitekim tarih boyunca ortaya konmuş bütün tefsir faaliyetlerinde bu hususa dikkat edilmiştir.

Klasik eserlerde kayıtlı bulunan birtakım örnekler Kûfe’deki tefsir faaliyetlerinin de az önce dile getirdiğimiz anlayışa uygun olarak sürdürülmüş olduğunu göstermektedir. Bu örneklerden bazıları bir önceki kısımda dile getirdiğimiz ekolün Kur’ân bütünlüğüne göre ortaya koymuş olduğu yorumları kapsarken diğer bazılarıysa sûre bütünlüğü ve siyak-sibâk çerçevesinde dile getirilen yorumlardan oluşmaktadır. Tefsire konu olan lafzın sure bütünlüğü çerçevesinde yoruma tabi tutulduğu bazı örnekleri zikretmek gerekirse ilk örnek “Size yasak edilen büyük günahlardan kaçınırsanız, kusurlarınızı örter ve sizi şerefli bir yere yerleştiririz.” şeklinde bir içeriği bulunan Nisâ suresi 31. ayetiyle ilgili İbn Mes’ûd’a ait olan bir yorumu barındırmaktadır. Söz konusu ifade kendi başına müstakil bir anlama sahip olsa da İbn Mes’ûd onu aynı surenin 40,¹⁵⁶⁴ 48/116,¹⁵⁶⁵ 110¹⁵⁶⁶ ve 152.¹⁵⁶⁷ ayetleriyle irtibatlı bir şekilde değerlendirmiş¹⁵⁶⁸ ve ayette kaçınılması gerektiği bildirilen günahların aynı surenin ilk otuz ayetinde zikredilen günahlar olduğunu söylemiştir.¹⁵⁶⁹ Yine İbn Mes’ûd’a isnat edilen aktarılan diğer bir örnekte ise yeminin söz konusu edildiği Maide suresi 89. ayeti ele alınmakta ve bu ayetin kapsamına dahil edilebilecek bir hayat pratiği, İbn Mes’ûd tarafından aynı surenin 87. ayeti zikredilerek çözüme kavuşturulmaktadır.¹⁵⁷⁰

¹⁵⁶³ Mehmet Faik Yılmaz, “Münâsebâtü’l-Âyât ve’s-Süver”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/568-570.

¹⁵⁶⁴ “إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكُ حَسَنَةً يُضَاعِفْهَا”، bk. Nisâ, 4/40

¹⁵⁶⁵ “إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ”، bk. Nisâ, 4/48, 116.

¹⁵⁶⁶ “وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُورًا رَحِيمًا”، bk. Nisâ, 4/110.

¹⁵⁶⁷ “وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ أُولَئِكَ سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أَجْرُهُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا”، bk. Nisâ, 4/152

¹⁵⁶⁸ bk. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 8/255-256. Bu bilginin Taberî’de aktarıldığı senet versiyonu silsilede yer alan bir kişinin meçhul olması dolayısıyla zayıflık arz etse de aynı bilgi başta Abdürrazzâk San’ânî olmak üzere Cehdamî ve Mekkî b. Ebî Tâlib gibi alimler tarafından da tahriç edilmiştir. bk. Abdürrazzâk, *Tefsîr*, 1/449; Ebû İshâk İsmâîl b. İshâk b. İsmâîl el-Ezdî el-Cehdamî, *Âkâmu’l-Kur’ân*, ‘Âmir Hasan Sabri, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005), 91; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 2/1305. Bunun yanında aynı Hakim nispetle İbn Kesir tarafından da aktarılmış ve İbn Kesir söz konusu bilginin sahih bir seviyede bulunduğunu söylemiştir. bk. İbn Kesir, *Tefsîr*, 2/180

¹⁵⁶⁹ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 3/933; Hâkim, *Müstedrek*, 1/127.

¹⁵⁷⁰ Bu örnek hanımıyla aynı yatakta yatmayacağına dair yemin eden Ma’kıl b. Mukarrin ile ilgilidir ki müfessirler O’nun bu yeminini ve İbn Mes’ûd’un O’na verdiği cevabı Mâide suresi 89. ayetinin kapsamına dahil etmişlerdir. Nu’mân bu yeminin sonuçlarını İbn Mes’ûd’a sorduğunda İbn Mes’ûd bu yemini “Ey İman edenler! Allah’ın size helal kıldığı temiz şeyleri kendinize haram kılmayın ve haddi aşmayın. Muhakkak Allah haddi aşanları sevmez.” şeklindeki aynı surenin 89. ayetiyle

Siyâk/Sibâk çerçevesinde gerçekleştirilen yorumlarla ilgili olarak ise ekol mensuplarından şu örnekler aktarılmıştır: İlk örnek İbn Mes'ûd'a nispet edilmiş olup A'raf suresi 164. ayetindeki¹⁵⁷¹ “ümme” kelimesinin yorumunu kapsamaktadır. Geçtiği yerde topluluk şeklindeki mutlak anlamıyla vaz' edilmiş olan bu kelimeyi İbn Mes'ûd bir önceki ayetin mefhum manasıyla tefsir etmiş ve azabı ya da helak edilmeyi hak eden bu topluluğun deniz kenarında yaşayan ve cumartesi avlanma yasağına uymayan Hz. Musa'dan sonraki bir Yahûdî kavmi olduğunu söylemiştir.¹⁵⁷² Diğer örnekte ise yine İbn Mes'ûd, insanoğlunun rüzgar ve yağmur gibi doğa olgularına hükmedemeyeceğini ve onları kendi istedikleri gibi taksim edemeyeceklerini bildiren Hicr suresi 22. ayetindeki “وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ” ifadesini bir önceki ayetten hareketle yorumlamakta ve bunun sebebinin bu gibi şeylerin asıl sahibinin Yüce Allah olduğunu ve onlardan herhangi bir topluluğa düşen payın ancak O'nun tarafından belirlendiğini söylemektedir.¹⁵⁷³ Ekolün sonraki dönem temsilcilerinden Şa'bî'ye ait bir diğer örnekte ise Bakara suresi 284. ayeti incelenmektedir. Kişinin mükellefiyetinde bulunan bir meseleyi gizlemesi veya açığa çıkarmasının gündem edildiği ve buna göre de azaba uğratılacağını bildirildiği bu ayette gizlilik ve açıklığın neyle ilgili olduğu açık bir şekilde zikredilmemiştir. İşte Şa'bî bu durumu bir önceki ayeti delil getirerek vuzuha kavuşturmaktadır. Zira önceki ayetlerde birbirleriyle alış-veriş yapan ya da birbirlerine borç veren kimselerin bunu yazması, yazıcının bulunmadığı yolculuk gibi durumlarda ise güvenilir kişilerin şahitlik yapmasından bahsedilmektedir. Bir önceki ayette ise bu şahitliğin gizletilmemesi gerektiği şayet gizletilmişse bunun büyük bir günah olduğu bildirilmektedir. Dolayısıyla önceki ayetlerden itibaren bu akış tefsire konu olan Bakara 284. ayetindeki müphem bırakılan “مَا فِي أَنْفُسِكُمْ” ifadesinin anlamına dair bir kapı aralamıştır ki Şa'bî bunun şahitlik olduğunu söylemektedir.¹⁵⁷⁴

3.3.1.3. Yorumu Herhangi Bir Ayetle Delillendirme

Kûfe Tefsir Ekolü'nün yorum faaliyetlerinde bir kaynak olarak Kur'an'da yararlanma biçimlerinin en yaygın yolu, tavih, takyîd ve tahsis gibi maksatlarla tefsire konu olan ifadelerin açıklamak için ilgili buldukları herhangi bir ayetle istidlâl etmeleridir. Gerçekten de tarihi eserlerde ekolün bu çerçevede ortaya koyduğu pek çok

karşılığıdır. Neticede İbn Mes'ûd Nu'man'dan keffaret ödeyerek bu yemininden dönmesini istemiştir. bk. Said b. Mansûr, *Tefsîr*, 4/1524; Taberânî, *Mu'cem*, 9/340.

¹⁵⁷¹ A'râf, 7/164. “وَإِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْمًا اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا قَالُوا مَعْذِرَةً إِلَى رَبِّكُم وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ”

¹⁵⁷² bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 13/198

¹⁵⁷³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 17/84

¹⁵⁷⁴ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 2/572.

tefsir örneği bulunmaktadır. Bunlardan bazılarını zikretmek gerekirse; ekolün önemli temsilcilerinden birisi olan Şa'bî yetimlerle ilgili tavsiyelerin yer aldığı Bakara suresi 220. Ayetindeki “وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ” ifadesini bu ifadenin nazil olmasına sebebiyet veren Nisâ suresi 10. Ayetiyle açıklamakta ve özetle şöyle demektedir: Yetim malı yiyenlerle ilgili ağır tehditlerin yer aldığı Nisa suresi 10. ayeti nazil olunca insanlar, mal, yiyecek ve içeceklerini karıştıracak kadar yetimlerle bir arada olmaktan kaçınmış ve onlarla aralarını ayırmıştı. Dolayısıyla pek çok yetimin bulunduğu bir ortamda bu tutum toplumsal sıkıntılara yol açtığından insanlar Hz. Peygamber'e başvurarak yetimlerle ilgili durumu soruyorlardı. İşte bunun üzerine mezkur ayet indirilerek onların yetimlerle kardeş olduklarını ve ıslah düşüncesi olmak kaydıyla mal, yiyecek ve içeceklerin karışmasında bir mahzurun bulunmadığı bildirilmiştir.¹⁵⁷⁵ Dikkat edilirse burada Şa'bî takyîd yolunu kullanmakta ve tefsire konu olan Bakara suresi 220. Ayetindeki yetimlerle mal, yiyecek ve içecekleri de kapsayan karışmanın Nisa suresi 10. Ayetinin delaletiyle ancak ıslah düşüncesi çerçevesinde olabileceğini söylemektedir. Şa'bî'nin farklı bir yöntemle yorumda bulunduğu bir başka mesele ise Kur'ân'ın umumuna da dahil olabilecek olan sadaka meselesidir. İsmail b. Sâlim'in aktardığına göre o, kendisine yöneltilen zekattan başka kişinin malına bir şey düşüp düşmediğiyle ilgili soruya “evet” diye cevap vermiş ve buna delil olarak da Bakara suresi 177. ayetini zikretmiştir.¹⁵⁷⁶ Burada O'nun kullandığı yöntem tadvîh yöntemidir. Zira Kur'ân'da zekat zengin olmanın tayin edilmiş yükümlülüğü olarak açık bir şekilde dile getirilmişken bolca zikri bulunan infak ve sadakalarla ilgili tayin edilmiş bir yükümlülüğün bahsedilmemiştir. Dolayısıyla malların veya zenginliğin zekatın dışındaki tasarrufları hüküm olarak mübhem bırakılmıştır. İşte Şa'bî söz konusu ayetten yaptığı çıkarımla zekatın dışında da kişinin sevdiği mallardan akrabalara, yetimlere, miskinlere vb. harcama yapmasını bir zorunluluk olduğunu söylemektedir.¹⁵⁷⁷

Bir başka örnekte ise İbn Mes'ûd, sadaka veren bir kimsenin vermiş olduğu sadakasının muhtaç olan kimseye ulaşmadan Yüce Allah'ın eline ulaşacağını ve

¹⁵⁷⁵ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4/352

¹⁵⁷⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 3/342

¹⁵⁷⁷ Şa'bî'nin diğer İslam alimlerine göre oldukça farklı bulunan bu görüşüyle alakalı başka delilleri de bulunmaktadır. Onlardan bir tanesi sahâbeden Fatîma b. Kays'ın aktarmış olduğu hadistir. Bu hadise göre Fâtîmâ binti Kays Hz. Peygamber'e 70 miskal altını olduğunu söyleyince Hz. Peygamber O'na bir kısmını akrabasına vermesini söylemiştir. Yine aynı kişiden gelen bir başka habere göreyse Hz. Peygamber zekatın dışında da mala düşen bir hak olduğunu bildirmektedir. bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 3/342.

ihtiyaç sahibi kimseye O'nun tarafından ulaştırılacağını söylemekte ve buna delil olarak da *"Bilmiyorlar mı ki Yüce Allah kulların tevbesini kabul eder ve onların sadakalarını alır."* Şeklindeki Tevbe suresinin 104. Ayetini zikretmektedir.¹⁵⁷⁸ İbrahim en-Nehaî'den gelen bir örnekte ise O, Hac esnasında ticaret yapmanın herhangi bir sakıncasının bulunmadığını söylemekte ve buna delil olarak da *"Rabbinizden fazlını istemenizde bir sakınca yoktur."* Şeklindeki Bakara suresi 198. Ayetini zikretmektedir.¹⁵⁷⁹ Dikkat edilirse gerek İbn Mes'ûd ve gerekse İbrahim'e ait bu örneklerde ayetle istidlâl tadvîh amaçlı gerçekleşmiştir. Zira her iki alimde delil olarak sunmuş oldukları ayetlerle ilgili meselenin kapalı olan yönlerini vuzûha kavuşturmuşlardır.

Tarihi eserlerde bu anlamda kaydedilmiş olan en meşhur örnek ise En'âm suresi 82. ayetiyle ilgili olarak gelmiştir. Doğru yolda olup güvende içinde bulunmanın iman etmek ve zulüm yapmamakla ilişkilendirildiği bu ayetteki zulüm kavramı ekol temsilcileri tarafından "şirk" olarak tefsir edilmiştir. Onların bu konudaki delili ise Lokman suresi 13. ayetidir. Mezkûr ayette Lokman peygamber oğluna nasihatte bulunmakta ve O'nun şirkten kaçınmasını istemektedir. Buna gerekçe olarak da şirkin büyük bir zulüm olduğunu bildirmektedir. İşte ekol temsilcileri de zulmü buradaki anlamıyla kabul etmişler ve En'âm suresi 82. ayetinde zikri bulunan zulüm ifadesini Lokman suresinden hareketle şirk olarak yorumlamışlardır.¹⁵⁸⁰

3.3.2. Rivayet Bilgisi

Şüphesiz erken dönem tefsir birikimini inşa eden en önemli bilgi türü, bu birikimin ilk ve en önemli aşamasını teşkil eden risâlet dönemine ait haberleri kapsayan rivayet bilgileridir. İsnat denilen bir aktarım yoluyla elde edilen bu bilgilerin Zerkeşî ve Süyûtî'nin de ifade ettiği gibi tefsir faaliyetlerinde hiçbir müfessirin müstağni kalamayacağı vazgeçilmez bir kaynak değeri bulunmaktadır.¹⁵⁸¹ Zira bu bilgiler ya doğrudan tefsire konu olan ayetlerin ilk muhatabı ve aynı zamanda ilahi bir yükümlükle açıklayıcısı olan¹⁵⁸² Hz. Peygamber'den alınmakta veya peygamberlik otoritesiyle O'nun da dahil olduğu ve kişi/toplum seviyesindeki olaylarıyla anlamı

¹⁵⁷⁸ Abdürrazzâk, *Tefsîr*, 2/165.

¹⁵⁷⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4/168.

¹⁵⁸⁰ bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 7/129 (No.4031); Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, 9/13 (No.6918); Ebû Ya'lâ, *Müsned*, 9/92 (No.5159); Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 11/94.

¹⁵⁸¹ Zerkeşî, *Burhân*, 2/156-158; Süyûtî, *İtkân*, 4/200

¹⁵⁸² en-Nahl 16/44.

ortaya çıkartan tarihsel vasatı tarif etmektedir. Dolayısıyla her iki durumda da bu bilgiler ilahi onamaya tabi olmaktadır. Bu sebeple başlangıç dönemlerinden itibaren tüm tefsir çalışmalarında bu bağlama uygun olarak gelen bilgiler rivayet bilgisi olarak tanımlanmış ve yoruma konu olan Kur'ân lafızlarının açıklanmasında birer hüccet olarak kabul edilmişlerdir. Diğer taraftan tefsire kaynaklık eden rivayet bilgileri sadece Hz. Peygamber'den alınmış veya az önce ifade ettiğimiz tarihsel bağlamı tahkiye eden bilgilerden ibaret olmamıştır. Bunun yanında hem Hz. Peygamber'e öğrencilik yapmış ve böylelikle vahyin asıl anlamlarını bizzat kaynağından öğrenmiş hem de etken veya edilgen olarak olgu ve olaylarıyla vahyin anlamının ortaya çıktığı tarihsel bağlama tanıklık etmiş sahabenin ortaya koyduğu şahsî görüşler de rivayet bilgisi kategorisinde değerlendirilmiştir. Öyle ki onlardan sadır olan bu görüşler, vahye mutabık bir dille konuştukları, dolayısıyla Kur'ân'ı daha iyi anladıkları şeklindeki bir gerekçeyle merfû haber seviyesinde görülmüşler ve tefsir faaliyetlerinde rivayet kategorisinin bağlayıcı bilgileri olarak konumlandırılmışlardır.¹⁵⁸³

Asli bir kaynak olarak rivayet bilgilerinin az önce dile getirmiş olduğumuz pozisyonu erken dönem Kûfe tefsir çalışmalarında da aynıyla muhafaza edilmiştir. Bu ekole mensup alimler de tefsire ihtiyaç duydukları tüm Kur'ân çalışmalarında öncelikle rivayet bilgilerine müracât etmişler ve o konuda bu kaynaktan herhangi bir bilgiye ulaşmışlarsa onunla yetinerek başka bir yorum veçhi aramamışlardır. Nitekim ekole ait haberlerde bu durum açık bir şekilde kendini göstermektedir. Örneğin bu haberlerin en yaygın bir şekilde yer aldığı *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân* adlı tefsir eserinde ekol temsilcilerine nispetle aktarılmış olan toplam 2915 adet haberin %52'sinin (1539 adet) kaynağında bizzat Hz. Peygamber ve sahabe yer almıştır. Bunun dışında kalanlar ise Tâbiûn ve Tebeu't-Tâbiîn tabakasındaki alimlere nispet edilerek aktarılmıştır. Ancak mezkûr guruplara ait bu bilgiler biraz daha yakından incelendiğinde görülmektedir ki söz konusu eserde genellikle merfû ve mevkûf haberlerden sonra dile getirilmiş olan bu bilgiler, her zaman alındığı şahsa ait orijinal bir görüşü barındırmamakta aksine çoğunlukla rivayet kategorisinin bilgilerini teyit ve tasdik eden bir mahiyetle ortaya çıkmaktadırlar. Bir başka ifadeyle bu bilgiler ekseriyetle merfû ve mevkuf haberlerle bildirilen Kur'ân yorumuna dair içerikleri tekrar etmektedir. Meseleyi biraz daha somutlaştırmak gerekirse ekolün en önemli

¹⁵⁸³ Zerkeşî, *Burhân*, 2//157; Süyûtî, *İtkân*, 4/208; Tayyâr, *Füsûl*, 46.

temsilcilerinden birisi olan ve İbn Mes'ûd'a olan benzerliği¹⁵⁸⁴ ve engin fikhî nosyonuyla¹⁵⁸⁵ kişisel görüş beyan etmeye en yakın kişi durumda bulunan Alkame b. Kays, tüm kategorilerde ekolün 93 haberinde aktif bir rol üstlenmiştir. Söz konusu haberlerin 49 tanesinin kaynağında bizzat onun kendisi yer almış diğerleri ise sahabe veya Hz. Peygamber'e isnat edilmişlerdir. Kaynağında kendisinin yer aldığı bu 49 haberin on dokuz tanesi kıraat, fikhî ahkam vb konularla ilgili doğrudan Hz. Peygamber ve sahabeden aktarılan bilgileri teyit eden bir içerikle gelmiştir.¹⁵⁸⁶ Geriye kalan 30 haberinin bir kısmı tefsirden ziyade yan konularla ilgili bilgiler barındırmakta¹⁵⁸⁷ diğer bir kısmı ise aynı konuda dile getirilmiş olan içerikleri tekrar etmektedir.¹⁵⁸⁸ Bütün bunlar çıktıktan sonra ise Kûfe tefsir faaliyetlerinin en önemli kişilerinden birisi sayılan Alkame b. Kays'a ait sadece 11 haberi kalmaktadır.¹⁵⁸⁹

Ekolün bir diğer önemli temsilcisi olan Mürre el-Hemdânî de rivayet bilgisinin durumu çok daha olumlu bir seyir izlemektedir. Aktarılmasına aracı olduğu dokuz merfû haberden sonra özellikle İbn Mes'ûd'a isnat ederek rivayet etmiş olduğu 119 haberle mevkuf haberlerin en aktif kişisi olan Mürre, maktu seviyesinde yani kendi tasarrufuyla sadece 14 tefsir bilgisi ortaya koymuştur. Fakat O'nun kendi tasarrufuyla ortaya koyduğu bu bilgiler O'na ait orijinal görüşler barındırmamaktadır. Söz konusu bilgilerin dört tanesi mevkuf cinsinden olan haberlerin teyidini için gelmişken¹⁵⁹⁰ sekiz tanesi İbrahim suresi 43 ayetinde yer alan “وَأَفْتِنُكُمْ هَوَاءَ” ifadesinin¹⁵⁹¹ iki tanesi de Enbiya suresi 78 ayetindeki “إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ” ifadesinin¹⁵⁹² tekrar eden yorumlarını barındırmaktadır. Kısaca ifade etmek gerekirse mevkuf haberleri teyiden gelen bilgiler ve birbirini tekrar eden yorumlar çıkarıldığında Mürre'nin sadece iki defa görüş beyan ettiği kendi inisiyatifıyla ortaya koyduğu sadece iki yorumu bulunmaktadır.

Senetleri analiz ettiğimiz önceki kısımlarda Mesrûk'a ait aktarımlarda gördüğümüz gibi Alkame ve Mürre'nin haberlerinde de rivayet bilgisinin bu denli

¹⁵⁸⁴ bk. Mizzî, *Tehzîb*, 20/303; Zehebî, *Siyer*, 4/55; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 7/277.

¹⁵⁸⁵ bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 12/297; İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 14/169; Mizzî, *Tehzîb*, 20/304; Zehebî, *Siyer*, 4/57.

¹⁵⁸⁶ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 3/420, 421; 4/7, 8, 28, 72, 86, 89; 5/23; 6/155; 7/555; 10/60; 11/496; 19/378; 20/267; 24/297.

¹⁵⁸⁷ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 11/126, 127; 12/228; 24/49

¹⁵⁸⁸ Tekrar eden bilgiler için bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4/469; 5/146, 147, 149; 17/524; 18/173; 23/421.

¹⁵⁸⁹ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4/86, 89, 469, 470; 5/146, 147, 149; 15/70; 17/524; 18/173; 23/421

¹⁵⁹⁰ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4/400; 17/33; 23/34; 22/512.

¹⁵⁹¹ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 17/33.

¹⁵⁹² bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 18/474, 477.

fazla bir oranda olması, haberleri hakkında bilgiler verdiğimiz bu kişilerin çok erken dönemlerde ömür sürmeleri ve onların döneminde tefsir faaliyetlerinin çok gelişmemiş olmasıyla veya mezkûr kişilerin de içerisinde bulunduğu ekol mensuplarının tefsire karşı mesafeli bir tutum benimsemeleriyle¹⁵⁹³ açıklanabilir. Ancak durum ne olursa hicri ilk iki asırlık süreci itibariyle Kûfe tefsir ekolünün karakterini inşa eden asıl kaynak rivayet bilgileri olmuştur. Tefsir faaliyetlerinin gelişimine paralel olarak sonraki dönemlerde kişisel yorum bildiren içeriklerin miktarında bir artış gözlemlense de bu içerikler ilk dönemde tefsir faaliyetlerinde rivayet bilgileriyle oluşmuş olan çerçeveyi aşamamıştır. Şimdi biz ait oldukları kategorilerde ekole ait tefsir faaliyetlerindeki sevk edilme biçimlerini görebilmek için bu bilgileri biraz daha yakından incelemeye çalışacağız.

3.3.2.1. Hz. Peygamber'in Açıklamaları

Kûfe tefsir faaliyetlerinde isnadı Hz. Peygamber'le sonlanmış olan 286 adet haber kullanılmıştır. Ekseriyetle bu haberler Kûfe coğrafyasında yaşamış olan sahabeden alınmış olsa da bazıları farklı bölgelerdeki sahabeye isnat edilerek aktarılmışlardır. Özellikle ilk dönemde Mesrûk ve sonraki dönemde Şa'bî gibi bolca seyahati bulunun temsilciler,¹⁵⁹⁴ farklı bölgelerde yaşam süren sahabeyle görüşme imkânı bulmuş ve onlardan öğrendikleri haberleri bu şehre taşıyarak ekolün bünyesine dahil etmişlerdir. Söz gelimi Hz. Âişe Kûfe'de yaşamamış olmasına rağmen kendisinden ekolün tefsir faaliyetleri bağlamında 30 adet merfû haber aktarılmıştır.¹⁵⁹⁵ Bu haberlerin O'ndan edinilmesi ise ekol temsilcilerinin çeşitli maksatlarla O'nun yaşamakta olduğu Mekke şehrine yaptıkları seyahatlerle gerçekleşmiştir.

Şüphesiz ekolün tefsir faaliyetlerinde bir kaynak olarak merfû haberlerin sevk ediliş biçimini belirleyen kişi Abdullah b. Mes'ûd olmuştur. Biyografik olarak hayatını incelediğimiz önceki kısımlarda da dile getirdiğimiz gibi risâlet sürecinin bütün aşamalarında Hz. Peygamber'le birlikte olan İbn Mes'ûd, İbn Ebî Hâtim'in *Tefsîr*'inde aktarılmış olan bir haberinde Kur'ân'daki bazı ifadelerin maksut manasının bizzat sünnet tarafından ortaya çıkartıldığını söylemektedir.¹⁵⁹⁶ Nitekim ondan merfû

¹⁵⁹³ Şâtîbî, *Muvâfakât*, 4/282; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/13.

¹⁵⁹⁴ Mesrûk için bk. Erul, "Mesrûk b. Ecda", 29/336-337. Târihi kaynaklardan yer alan bilgilere göre Şa'bî'nin bu seyahatlerinde beş yüz adet sahabeyle görüşme fırsatı bulmuştur. bk. Buhârî, *Kebîr*, 6/450; İbn Abdî'l-Hâdî, *Tabakât*, 1/156.

¹⁵⁹⁵ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4/589; 8/397; 17/50, 51; 21/126, 127; 22/510-511, 23/238, 239; 24/551, 552, 645, 668, 669, 670

¹⁵⁹⁶ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 9/110

seviyesindeki bilgilerin Kur’ân yorumunda bir kaynak olarak kullanıldığı, bir başka ifadeyle Kur’ân lafızlarının merfû seviyesindeki bilgiler aracılığıyla vuzuha kavuşturulduğu pek çok örnek aktarılmıştır. Örneğin İbn Mes’ûd Kur’ân’da mutlak bir üslupla zikredilmiş olan ve bu haliyle pek çok yoruma da konu olan¹⁵⁹⁷ Bakara suresi 23. ayetindeki “الصَّلَاةَ الْوُسْطَى” ifadesini Hz. Peygamber’in hayatında şahit olduğu bir olayla açıklamış ve bu ifadenin, Hendek savaşında müşriklerin muhasarası dolayısıyla ikinci namazını kaçıran Hz. Peygamber’in “Bizi orta namazı kılmaktan alıkoydular”¹⁵⁹⁸ şeklindeki sözünden hareketle ikinci namazını tarif ettiğini söylemiştir.¹⁵⁹⁹ Bir başka örnekte ise o, mücmel bir üslupla gelen Nisâ suresi 31. ayetindeki “كَبَائِرَ” ifadesini doğrudan Hz. Peygamber’e sorduğu soru ve O’ndan aldığı cevabı aktararak yorumlamıştır.¹⁶⁰⁰ Buna göre ifade Hz. Peygamber’in ‘Allah’a ortak koşmak, açlık korkusuyla çocuğu öldürmek ve komşunun kadınıyla zina etmek’ şeklindeki açıklamalarıyla¹⁶⁰¹ mübeyyen hale gelmiştir.¹⁶⁰²

Bir kaynak olarak merfû haberlerin kullanımı Kûfe tefsir çalışmalarında muhtelif şekillerde gerçekleşmiştir. Bazen bu bilgileri ekol mensupları Kur’ân’da yer alan mutlak lafızları takyîd için kullanmışlar bazense mücmel lafızların beyan için sevk etmişlerdir. Yine bazen bu bilgilerle müphem lafızlar vuzûha kavuşturulduğu gibi bazen de amel yönünden ayetin mazmununa dahi olan faziletler¹⁶⁰³ açıklanmıştır. Bütün bunları da onlar takyîd, tahsis, tadvîh ve istidlâl gibi beyan yollarıyla yapmışlardır. Örneklendirmek gerekirse Zilzâl suresinin 7. ayetinde “*kim zerre kadar bir iyilik yapmışsa onun karşılığını görecektir*” buyrulmakta ve iyilik yapan kişilerle ilgili herhangi bir sınırlama belirtilmemektedir. Bu haliyle de ifade muhtelif tefsir vecihlerine konu olmaktadır.¹⁶⁰⁴ Kûfe tefsir ekolü temsilcileri ise söz konusu ifadeyi Seleme b. Cu’fî üzerinden Rasûlüllah’a ulaşan bir haberle takyit etmekte ve bunun sadece iman sahibi kimseler için geçerli olacağını bildirmektedirler.¹⁶⁰⁵ Mâide suresi

¹⁵⁹⁷ bk. Süyûtî, *ed-Dürri’l-Mensûr*, 1/702 vd.

¹⁵⁹⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/230 (No.4365); İbn Ebî Şeybe, *Müsned*, 1/204 (No.301); Müslim, *El-Müsnedü’s-Sahîh*, 1/437 (No.206); Ebû Ya’lâ, *Müsned*, 8/457 (No.5044).

¹⁵⁹⁹ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 5/182.

¹⁶⁰⁰ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 3/929.

¹⁶⁰¹ İbn Ebî Şeybe, *Müsned*, 1/165 (No.238).

¹⁶⁰² Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 8/252.

¹⁶⁰³ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 4/222. Taberî’de Bakara suresi 203. Ayetin tefsiri olarak verilmiş olan bu haber tefsir bağlamında olmasa da başka birçok kaynak tarafından da rivayet edilmiştir. bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/185 (No.3669); Ebû Ya’lâ, *Müsned*, 9/153 (No.5236); Nesâî, *Sünen*, 5/115 (No.2631); Taberânî, *Mu’cem*, 10/186 (No.10406).

¹⁶⁰⁴ bk. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 24/550 vd.

¹⁶⁰⁵ Tahâvî, *Şerh*, 11/153.

78. ayetinin tefsire konu olduğu bir başka örnekte ise müphem bir anlatım yine ekol temsilcileri tarafından merfû bir haberle mübeyyen hale getirilmektedir. Şöyle ki mezkur ayette İsrâiloğulları'nın Dâvût ve İsâ peygamberlerin diliyle lanete uğradıklarından bahsedilmiş fakat bunun sebebi açık bir biçimde belirtilmeyip “ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ” şeklinde müphem bir ifade tarzıyla dile getirilmiştir. İşte İbn Mes'ûd bu ifadeyi Hz. Peygamber'den aktardığı bir haberlerle mübeyyen hale getirmiş ve ayette kapalı olarak bırakılan ve lanetlenmeye sebebiyet veren hususun İsrâiloğulları'nın emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münkeri terk etmeleri olduğunu bildirmiştir.¹⁶⁰⁶ Başka bazı örneklerde ise ekol mensupları söz konusu haberleri fiten kategorisinde bulunan veya gayb bildiren Kur'ân ifadelerinin tefsiri için kullanmışlardır.¹⁶⁰⁷ Bunun gibi ekolün tefsir faaliyetlerinde farklı yorum vecihleri için kullanılmış olan daha bir çok merfû haber örneği bulunmaktadır. Ancak şu hususun da bilinmesi gerekir ki bu bilgiler Kufe tefsir müktesebâtı içerisinde her zaman doğrudan tefsirle alakalı bir fonksiyon icra etmeleri için zikredilmemiştir. Bazı durumlarda bu bilgiler tefsire konu olan ayetin anlam ve delaletini kuvvetlendirmek için kullanıldıkları gibi¹⁶⁰⁸ bazen de tefsir içermeyen fakat ayetin kapsamında bulunan yan bir hususu ifade etmek için dile getirilmiştir. Bu son duruma Nasr suresi 1. ayetiyle ilgili Mesrûk ve Şa'bî aracılığıyla Hz. Aişe ve Ümmü Seleme'den aktarılmış olan bir haberi zikredebiliriz. Taberî'de peş peşe ve aynı içerikle 10 defa tekrar etmiş olan bu haberde Hz. Aişe ve Ümmü Seleme, Hz. Peygamber'in ömrünün belli bir döneminde daha önce olmadığı kadar “سبحانك اللهم وبحمدك، أستغفرك وأتوب إليك”¹⁶⁰⁹ duasını okuduğunu, bunun sebebini kendisine sorduklarında ise O'nun şu şekilde cevap verdiğini söylemektedirler: ‘Şüphesiz Rabbim bana ümmetim hakkında bir alamet göstereceğini haber verdi ve bu alameti gördüğümde O'na hamd ile tesbih etmemi ve istiğfarda bulunmamı emretti. Muhakkak ki O, tövbeleri çokça kabul edendir. Ben bu alameti

¹⁶⁰⁶ Ebû Bekir el-Kâsım b. Zekeriyâ b. Yahyâ el-Bağdâdî, *Fevâid*, thk. Nâsır b. Muhammed el-Münî', (Beyrut: Dâru'l-Vatan, 2000), 1/237; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 10/491-492.

¹⁶⁰⁷ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 12/249

¹⁶⁰⁸ Bunun en güzel örneklerinden bir tanesi En'âm suresi 153. Ayetinin tefsiri bağlamında İbn Mes'ûd'un Hz. Peygamber'den aktarmış olduğu şu bilgidir: “Bir gün Hz. Peygamber bizim için çizgi çizdi ve bu ‘Allah’ın yoludur” dedi. Sonra bu çizginin sağına ve soluna başka çizgiler çizdi ve ‘bunlar da üzerinde oraya çağıran bir şeytanın bulunduğu yollardır’ dedi. Sonra da “أن هذا صراطي” “مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله” ayetini okudu.” bk. İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, 2/364; Süyûtî, *ed-Dürru'l-Mensûr*, 3/385.

¹⁶⁰⁹ Hz. Peygamber'in sıkça dile getirdiği bu ifadeleri tekrar eden rivayetlerde “سبحانك ربنا وبحمدك، اللهم” “سبحان الله وبحمده، أستغفر الله وأتوب إليه”، “سبحانك اللهم وبحمدك، اللهم اغفر لي”، “اغفر لي” şeklinde bazı kelime farklılıklarıyla dile getirilmiştir. bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/669-670.

(إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ) olarak gördüm.¹⁶¹⁰ Görüldüğü gibi Nasr suresinin tefsiri bağlamında aktarılmış olan bu haberde surenin belli parçaları zikredilmektedir. Ancak söz konusu haberde ne zikredilen bu kısım ne de surenin geri kalan bölümleri herhangi bir yorum veçhiyle tefsire tabi tutulmamaktadır.

3.3.2.2. Sahabe Sözleri

Çalışmamızı önceki kısımlarında müteaddit defalar dile getirdiğimiz gibi erken dönem Kûfe tefsir birikimine etki eden asıl unsur bu birikimin kurucu şahısları olan sahabenin kendi tasarruflarıyla ortaya koymuş olduğu görüşleridir. Literatürde mevkuf haber olarak isimlendirilmiş olan bu görüşler gerek üstlenmiş oldukları bağlayıcı misyon ve gerekse ekolün diğer kategorilerdeki bilgilerine göre yüksek sayıda olan miktarıyla bu şehirdeki çalışmaları içerik, yöntem ve yönelim olarak sevk edici bir fonksiyon icra etmişlerdir. Muhtelif tefsir vecihlerine sahip olan bu görüşlerin en temel vasfı ise ağırlıklı olarak İbn Mes'ûd'a isnat edilmiş olmalarıdır. Öyle ki hicri ilk iki asır Kûfe tefsir çalışmalarında istihdam edilmiş toplam 1096 adet mevkuf haberin %77'si (849 haber) bizzat İbn Mes'ûd'tan alınmıştır. Geriye kalan haberler ise Hz. Ali, Huzeyfe b. el-Yemân, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Abdullah b. Abbâs gibi gerek Kûfe ile doğrudan gerekse Hz. Âişe, Hz. Ömer, İbn Ömer ve Abdullah b. Amr gibi dolaylı bir ilişkiye sahip olan diğer sahabeye isnat edilerek aktarılmıştır.

Taberî'nin Câmiu'l-Beyân isimli tefsir eserinde yer aldığı haliyle Kûfe tefsir çalışmalarında kullanılmış olan sahabe sözlerinin bazı açılardan değerlendirilmesi gereken muhtelif özellikleri bulunmaktadır. Şüphesiz bunların başında tefsirle ilişkili olmak bakımından bu bilgilerin sayısal değeri gelmektedir. Zira az önce ekolün tefsir faaliyetlerinde istihdam etmiş olduğu sahabe sözlerinin miktarıyla ilgili dile getirmiş olduğumuz 1096 sayısı sadece bilindiği anlamıyla Kur'ân yorumlarını içermemekte bunun yanında usûl konularını veya bir şekilde yoruma konu olan lafızlarla ilişkilendirilmiş yan meseleleri de kapsamaktadır. Diğer taraftan doğrudan yorum içeren sözlerin büyük bir kısmı ise aynı yorumun değişik senetlerle aktarılmış olan tekrarlarından oluşmaktadır. Dolayısıyla bir kaynak olarak sahabe sözlerinin Kûfe tefsir faaliyetleri içerisindeki etkinliğiyle ilgili yanlış bir kanaate varmamak için bu ayrımların değerlendirilmesi gerekmektedir. Buna göre söylemek gerekirse ekol faaliyetlerinde kullanılmış olan sahabe sözlerinin 19 tanesi herhangi bir ayetle

¹⁶¹⁰ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/669-670.

ilişkilendirilmemiş olan Kur'ân'ın cem'i, ahruḥ-i seb'a,¹⁶¹¹ tefsirle meşgul olmak, ¹⁶¹²tefsirde re'y izhar etmek¹⁶¹³ gibi muhtelif usûl konularıyla ilgili olarak gelmiştir. Tamamını kapsamamış olsa da bu bilgilerle ekol mensuplarının usûl konularıyla ilgili yaklaşımları ortaya konmuştur. Diğer taraftan Taberî'de aktarılmış olan sahabe sözlerinin 124 tanesi ise doğrudan tefsirle ilgili olarak değil de tefsire konu olan ifadenin zımnında yer alan bazıları kadim kültürlerin bazıları da nüzul ortamının kişi, olay ve mekan gibi zahiri olgularını tarif etmek için kullanılmıştır. Örneğin Bakara suresi 280. Ayetinin tefsiri bağlamında 'Âmir eş-Şa'bî aracılığıyla aktarılmış olan haberde böyle bir nitelik söz konusudur. Şöyle ki faiz meselelerin işlendiği bir sıbaka sahip bu ayette borçlulara karşı alacaklıların geliştirmesi gereken tutumlardan bahsedilmekte ve eli genişleyinceye kadar borçluya süre verilmesi istenmektedir.¹⁶¹⁴ Şa'bî'nin mezkur ayetle ilişkili olarak aktardığı bilgede ise Hz. Ömer'in irad ettiği kısa bir hutbe yer verilmiştir. Ancak Hz. Ömer'in bu hutbesi incelendiğinde görülmektedir ki onunla ilişkili kılındığı ayet arasında herhangi bir tefsir veçhi bulunmamaktadır. Hz. Ömer bu hitabında inen en son ayetin faiz ayeti olduğu ve onun ömrü yetmediği için Hz. Peygamber tarafından tebyîn edilmediğini haber vermekte, bu yüzden de kendisinin faizle ilgili insanlara tavsiye ettiği uygulamalardan endişe ettiğini bildirmektedir.¹⁶¹⁵ Binaenaleyh söz konusu haberle ilgili kılındığı ayet arasında yorum yönünden değil ayetin asıl konusunu teşkil eden faiz meselesiyle ilgili herhangi bir bilgi içermesi bulunmaktadır. Yan meselelerle ilgili olan bir başka örnek ise Âl-i İmrân suresi 135. Ayetiyle ilgili olarak gelmiştir. Günah işlemleri veya nefisleri aleyhine aşırı işlerde bulunmaları halinde mü'minlerin Yüce Allah'ı hatırlayarak O'ndan bağışlanma dilemelerinin anlatıldığı bu ayetin yorumu bağlamında İbn Mes'ûd, doğrudan ayetin kendisi veya herhangi bir lafzıyla ilgili yorum barındırmayan bir bilgi vermektedir ki bu bilgi günah işlemleri durumunda İsrâiloğulları'nda gerçekleştirilen uygulamaları anlatmaktadır. Bu uygulama ise bir günah işlediklerinde onların bu günahı ve şeriatlarında ona tekabül eden karşılığının evlerinin kapısının üzerine yazılmasıdır.¹⁶¹⁶

Şüphesiz erken dönem Kûfe tefsir çalışmalarında asli bir kaynak olarak istihdam edilen sahabe sözlerinin sayısal değerini belirleyen asıl husus Kur'ân'da yer

¹⁶¹¹ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/68.

¹⁶¹² bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/81.

¹⁶¹³ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/78.

¹⁶¹⁴ El-Bakara, 2/280

¹⁶¹⁵ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 6/38.

¹⁶¹⁶ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 7/219-220.

alan herhangi bir ifadeyle ilgili gerek İbn Mes'ûd ve gerekse diğer sahabenin yapmış olduğu yorumlarının aynı içerikle birçok kanal tarafından aktarılmış olmasıdır. Zira bu şekildeki aktarımlar, sıhhatleri açısından kök haberleri desteklemiş olsa da orijinal bir görüşü barındırma açısından ekol faaliyetlerinde kullanılmış olan sahabe sözlerini azaltıcı bir etkiye sahiptir. Şöyle ki usûl meselelerini ve yan konuları ihtiva eden 143 haberinden sonra ekolün geriye kalan 953 adet mevkuf haberinin %54'ü tekrar eden yorumlardan oluşmaktadır. Bir başka ifadeyle ekolün tefsir faaliyetlerinde bu orana tekabül eden 508 adet sahabe sözü müfret ya da mürekkep Kur'ân'da yer alan herhangi bir lafzın tefsiri olarak zikredilmiş olmasına rağmen gerçekte ilişkili kılındığı bu lafızlarla ilgili müstakil bir yorum barındırmamakta, aksine var olan bir yorumu tekrar etmektedir. Böyle olmalarına rağmen onların tefsire konu olan lafzın altında orijinal yorumla birlikte yer almalarının sebebi ise kök yorumun sıhhatini pekiştirecek şekilde farklı senetlerle aktarılmış olmalarıdır. Bir örnekle açıklamak gerekirse Taberî'nin tefsirinde Kur'ân'ın 107. suresi olan Mâûn suresinin 7. ayetiyle ilgili 17 adet haber aktarılmıştır.¹⁶¹⁷ Kaynağına İbn Mes'ûd'un yer aldığı bu haberler biraz daha yakından incelendiğinde görülmektedir ki hepsi de ayette 'âmm bir üslupla dile getirilmiş olan "mâûn" kelimesiyle ilgili olup İbn Mes'ûd'un "الفأس",¹⁶¹⁸ "الدلو"¹⁶¹⁹ ve "القدر"¹⁶²⁰ şeklinde tahsisle oluşturduğu yorumunu barındırmaktadır. Aynı içeriğe sahip olmasına rağmen O'nun bu yorumunun az önce zikrettiğimiz sayıda bir habere konu olmasının sebebi ise Ebû Ubeydeyn, Hâris b. Süveyd, İbrahim en-Nehaî, Mâlik b. Hâris ve Şakîk b. Seleme gibi ilk ravilerinden sonra yorumun farklı senetlere konu olması ve Taberî'nin dönemine gelinceye kadar bu sayıdaki bir aktarım yoluna ulaşmış olmasıdır.

Erken dönemdeki bütün tefsir faaliyetlerinde olduğu gibi Kûfe'deki çalışmalarda da sahabe sözlerinin fonksiyonelliği çeşitli biçimlerde gerçekleşmiştir. Tarihi kayıtlarda yer alan bilgilere göre bu şehirdeki çalışmalarda inanç konuları da

¹⁶¹⁷ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/638-641. Taberî'de yer alan bu rivayetler aynı şekilde birçok klasik kaynak tarafından da rivayet edilmiştir. Bazıları için bk. Ebü'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî el-Mahzûmî, *Tefsîr*, thk. Muhammed Abdüsselâm Ebü'n-Neyl, (Mısır: Dâru'l-Fıkr, 1989), 754-755; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 2/421 (No.10629-10630); Taberânî, *Mu'cem*, 9/207 (No.9010-9011); Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübra*, 4/308 (No.7790-7791).

¹⁶¹⁸ Kesmek veya çukur kazmak için kullanılan ve demirden yapılmış olan balta veya kazma gibi aletlere denmektedir. İbn Manzûr, *Lisân*, "f-e-s", 6/158.

¹⁶¹⁹ Kendisiyle kuyulardan su çekilen kova veya suyun taşındığı kovaya benzer aletlere verilen isimdir. İbn Manzûr, *Lisân*, "d-l-v", 14/265.

¹⁶²⁰ İçerisinde et ve benzeri yiyeceklerin pişirildiği tencere cinsi aletlere denmektedir. bk. Ezherî, *Tehzîb*, "k-d-r", 9/41.

dahil olmak üzere Kur'ân'ı Kerim'de yer alan şer'î ahkam ve kıraat meseleleri, üzerinde işkal barındıran ve bu sebeple anlaşılmasında zorluk bulunan lafızlar, zamir veya ismi mevsullerle dile getirildiği için delaletinde kapalılık bulunan ifadeler, umum bir lafızla geldiği için kastı belli olmayan veya başka bir dilden alındığı ya da cari olan dilde kullanımı nadir olduğu için hemen anlaşılmayan kelimeler hep bu tarz bilgilerden hareketle yorumlanmaya çalışılmıştır. Taberî özelinde söylemek gerekirse yan meseleler ve tekrar eden haberlerin dışında az önce ifade ettiğimiz konularla ilgili tekil ya da bitişik Kur'ân'ı Kerim'de yer alan 331 ifade bu bilgiler aracılığıyla yorumlanarak vuzuha kavuşturulmuştur.

Şüphesiz Kûfe tefsir birikimi içerisinde bir kaynak olarak isti'mâl edilen sahabe sözlerinin yorum faaliyeti açısından en önemli konusu amm, mutlak, garip, mücmel, müphem ve müşkil gibi çeşitli açılardan kapalılık arz eden müfret lafızlar olmuştur. Sayısal olarak ifade etmek gerekirse ekol faaliyetlerinde söz konusu kaynak tarafından yoruma konu edinilmiş yüzlerce tekil lafız bulunmaktadır. Az önce ifade ettiğimiz gibi çeşitli açılardan maksut mananın gizli bulunduğu bu lafızlar, ekol mensuplarınca sahabe sözleriyle yoruma tabi kılınmış ve bu sözlerin barındırdığı istidlâl, tahsis, takyîd, nezâir, teşbih ya da merfû haberlerden yararlanma gibi muhtelif tefsir yollarıyla asıl anlamlarına kavuşturulmuşlardır. Bazı örneklerle meseleyi izah etmek gerekirse Fâtiha süresi altıncı ayetinde müslümanların doğru yolu talep eden bir dualarına yer verilmektedir. Yedinci ayetinde ise bu yolun kendilerine nimet verilen kimselerin yolu olduğu belirtilmekte ve bunun dışındaki yollar gazaba uğrayanların ve dalâlette olanların yolları olarak tarif edilmektedir. Fakat gerek altıncı ayette “doğru yol” anlamına gelen “الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ” ifadesi ve gerek yedinci ayette yer alan gazaba uğrayanlar anlamındaki “الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ” ve dalalette olanlar anlamındaki “الضَّالِّينَ” lafızları umum bildiren bir ifade tarzlarıyla geldiklerinden anlam yönünden kapalılık arz etmektedirler. Bu kapalılıkları dolayısıyla da söz konusu ifadeler erken dönemden itibaren tefsire konu teşkil etmişlerdir. İlk ifade Hz. Ali tarafından “كتاب الله”, Câbir ve İbn Abbâs tarafından “الإسلام” ve yine İbn Abbâs tarafından “الطريق” şeklinde yorumlanmıştır.¹⁶²¹ Kûfe tefsir ekolünde ise ifade ikisi de İbn Mes'ûd dayandırılmış bilgilerle birisi Hz. Ali'ye muvafık olacak şekilde “كتابُ الله”¹⁶²² diğeri de Câbir ve İbn Abbâs'a mutabık olacak biçimde “الإسلام” olarak¹⁶²³ te'vîl edilmiştir. Mezkur ifadenin

¹⁶²¹ Yorumları topluca görebilmek için bk. Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 1/27 vd.

¹⁶²² Nehhâs, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/67.

¹⁶²³ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/52

bu şekilde te'vîl edilmesinde onlar merfû haberlerden yararlanma yolunu seçmişlerdir. Zira her ne kadar ekol mensuplarına nispet edilen haberlerde bu konuda merfû düzeyinde bir haber bulunmasa da tarihi kaynaklarda yer alan diğer veriler ifadenin her iki anlamının da Hz. Peygamber'den alındığını göstermektedir.¹⁶²⁴ Delaletindeki kapalılık dolayısıyla yoruma konu olan yedinci ayetteki diğer ifadelerde de benzer bir durum söz konusudur. Sahabe sözlerinden hareketle ekol mensupları “الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ” ifadesini Yahûdiler olarak, “الضَّالِّينَ” ifadesi de Hristiyanlar olarak te'vîl etmişlerdir. Kaynaklarda yer alan bilgilerden anlaşılmaktadır ki her ikisinin kaynağında da İbn Mes'ûd'un yer aldığı bu te'viller,¹⁶²⁵ Hz. Peygamber'den aktarılmış olan haberlerden alınmıştır.¹⁶²⁶

Tekil lafızların sahabe sözleriyle tefsir edilmesine örneklik teşkil eden bir diğer kelime Bakara suresi 197. Ayetinde zikri bulunan “فُسُوقٌ” kelimesidir. Hac ibadetiyle ilgili bazı meselelerin gündem edildiği bir bağlamda zikredilmiş olan bu kelimeyle bulunmuş olduğu bu bağlamda söz konusu ibadeti bir fiil gerçekleştirmekte olan kişilerin yapmaktan menedildikleri bir husus dile getirilmiştir. Ancak kelime mücmel bir üslupla zikredildiğinden onunla murad edilen mana kapalı kalmıştır. Ekolün önemli temsilcilerinden birisi olan İbrahim Nehaî dile getirilen kelimeyi “سباب” olarak tefsir etmiştir.¹⁶²⁷ Buna delil olarak ise O, İbn Mes'ûd'tan nakledilen şu sözü göstermiştir: “سباب المسلم فسوق، وقتاله كفر”.¹⁶²⁸

Sahabe sözleriyle ilgili dikkat çekici bir diğer husus da bu sözlerin yoruma konu olan aynı ifadeyle ilgili birbirine zıt ya da birbirinden farklı olan görüşler barındırabilmesidir. Örneğin teyemmüm konusunun mevzubahis edildiği ve suyun bulunamadığı durumlarda bunu gerektiren hallerden birisi olarak zikredilen Nisa suresi 43. Ayetindeki “لَا مَسْئَةَ النِّسَاءِ” ifadesini Şa'bî Hz. Ali'ye nispet ettiği bir haberden hareketle cima',¹⁶²⁹ İbn Mes'ûd'a nispet ettiği bir haberden hareketle de cimanın dışında alelâde bir dokunma olarak yorumlamıştır.¹⁶³⁰ Söz konusu ifadeyle ilgili O'nun

¹⁶²⁴ bk. Mâverdî, *en-Nüket*, 2/431-432.

¹⁶²⁵ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/188; 1/195.

¹⁶²⁶ Süyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, 1/42

¹⁶²⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4/138. Sibâb kelimesi sözlüklerde küfür ve sövgü gibi muhatabına elem ve üzüntü veren kötü söz olarak tarif edilmiştir. bk. el-İsfahânî, *Müfredât*, 391; İbn Manzûr, *Lisân*, “s-b-b”, 1/456. İbrahim en-Nehaî'nin kelimeye yüklediği anlam da sözlüklerde zikredilen bu anlama uygun biçimde gerçekleşmiştir.

¹⁶²⁸ Suheyb Abdülcebbâr, *el-Müsnedü'l-Mevdû'î*, 4/22.

¹⁶²⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 8/392.

¹⁶³⁰ bk. Saïd b. Mansûr, *Tefsîr*, 4/1258; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 1/153 (No.1759); İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 3/961.

İbn Mes'ûd'a nispet ederek aktarmış olduğu görüş genel olarak ekolün benimsediği bir görüş durumundadır. Bunun yanında ekolün önemli temsilcilerinden birisi olan Ebû Ubeyde de aynı görüşü benimsemekle birlikte umumi bir niteliği bulunan bu dokunmayı tahsîs ederek onun el organıyla gerçekleştirilen bir dokunma olduğunu söylemiştir.¹⁶³¹ Birbirine göre farklılık arz eden yorumların bulunduğu bir başka örnek ise İsra suresi 57. Ayetiyle ilgili olarak gelmiştir. İlgili ayette “أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ” ifadeleriyle rablerine daha yakın olabilmek için bazı insanların dualarından bahsedilmiş fakat neye dua ettikleri açık bir şekilde zikredilmeyerek duaların yöneldiği varlık müphem bırakılmıştır. Bu yönüyle tefsire konu olan ifade Kûfe tefsir ekolü mensuplarınca birbirinden farklı olan iki yorumla te'vîl edilmiştir. Birisi İbn Mes'ûd'a diğeri de İbn Abbâs'a nispet edilen fakat her ikisi de İbrahim en-Nehaî tarafından aktarılmış olan bu görüşlerin ilkinde duaların yöneldiği varlığın cin olduğu, ikincisinde ise Üzeyir ve Mesîh gibi efsaneleşmiş kişilikler ya da ay ve güneş gibi kutsallık atfedilen doğa varlıkları olduğu dile getirilmiştir.¹⁶³² Bazı örneklerde ise tefsire konu olan ifadelerle ilgili ortaya çıkan farklı görüşler aynı kişiden alınmış olabilmektedir. Örneğin Hicr suresi 87. Ayetinde yer alan “سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي” ifadesi, muhtelif kaynaklarda İbn Mes'ûd'a nispet edilerek aktarılmış olan bir haberde Bakara, Âl-i İmrân, Nisâ, Mâide, En'âm, A'râf ve Yunus surelerinden oluşan uzun sureleri belirtmek anlamında “السَّبْعُ الطُّوْلُ” olarak,¹⁶³³ yine aynı kaynaklarda İbn Mes'ûd'a isnat edilerek aktarılan bir başka habere göreyse “فاتحة الكتاب” yani Kur'an'ın baş kısmında yer alan Fâtiha suresi olarak¹⁶³⁴ yorumlanmıştır.

Sahabe sözlerinin yukarıda dile getirmiş olduğumuz özelliklerinin yanında kaynak olma vasfı açısından irdelenmesi mümkün olan daha pek çok özelliği bulunmaktadır. Ancak biz sözü daha fazla uzatmamak adına bunlardan önemli olduğunu düşündüğümüz birkaç özelliği daha kısaca dile getirerek bu faslı sonlandırmak istiyoruz. Dile getirmek istediğimiz ilk husus şudur: İster İbn Mes'ûd isterse diğer sahabeye isnat edilmiş olsun Kûfe tefsir faaliyetlerinde kullanılmış olan bazı bilgiler senetlerinin mevkuף düzeyinde bulunması sebebiyle sahabeye ait görünseler de gerçekte onlar Hz. Peygamber'den alınmışlardır. Özellikle itikâdî bir içeriği bulunan veya içtihadın dışında şer'î ahkam bildiren sözler böyle bir duruma

¹⁶³¹ Süyûtî, *ed-Dürru 'l-Mensûr*, 2/550.

¹⁶³² Semerkandî, *Bahru 'l-Ulûm*, 2/317.

¹⁶³³ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 4/546.

¹⁶³⁴ Sa'lebî, *el-Keşf*, 5/348.

sahiptir.¹⁶³⁵ Zira her iki alan da rey kapsamının dışında kalmakta ve bu alanlara ait bilgiler ancak Şârî'nin bildirmesiyle bilinebilmektedirler.¹⁶³⁶ Durum böyle olmasına rağmen bu tarz bilgilerin asıl kaynağına isnat edilmeyip sahabe sözü olarak gelmesinin sebebi ise daha önce de ifade ettiğimiz gibi başta İbn Mes'ûd olmak üzere Sahabe-i Kirâm'ın yanlış yapmak endişesiyle mümkün olduğunca hadis rivayetinden kaçınması, şayet edecekse bunu genellikle Hz. Peygamber'e isnat etmeden kendi sözü veya sahabeden bir başkasının sözü olarak nakletmesidir. Konuyu biraz daha anlaşılır kılmak için bazı örnekler zikretmek gerekirse İbn Mes'ûd, kıyametten önce bazı alametlerin ortaya çıkacağını bildirdiği En'âm suresi 158. Ayetindeki “يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ” ifadesini şu şekilde yorumlamaktadır: “Güneşin batıdan doğması, Dabbetü'l-Arz, Deccâl ve Ye'cûc ve Me'cûc'ün çıkması olmak üzere dördü hariç zikredilen alametlerin hepsi geçmiştir. Kendisiyle amellerin mühürlendiği (fayda vermeyeceği) amel ise güneşin batıdan doğmasıdır. Yüce Allah'ın “يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا” dediğini görmüyor musun? İşte o, güneşin batıdan doğmasıdır.” Yer aldığı kaynaklardaki haliyle¹⁶³⁷ dikkatlice incelendiğinde görülmektedir ki haber, sahabeyle sonlanan bir senet formuna sahip olduğu için mevkuf kategorisinde yer almaktadır. Bu sebeple de içeriğinde yer alan bilgiler kaynağında bulunan kişinin kendi reyini ile ortaya koyduğu görüşler gibi bir görünüm arz etmektedir. Ancak fiten kategorisinde yer alması kaynağında kim olursa olsun bu bilgilerin şahsi görüşle ortaya konmasını imkansız hale getirmektedir. Dolayısıyla mezkur ayetle ilgili olarak İbn Mes'ûd'un dile getirdiği bu yorumlar kendisine ait olmayıp bir üst kaynaktan alınmıştır. Nitekim yoruma konu olan ifadeyle ilgili diğer sahabeden de hemen hemen aynı içerikte haberlerin aktarılmış olması,¹⁶³⁸ mezkur konulardaki bilgilerin kaynağının Hz. Peygamber olduğunu ve İbn Mes'ûd'un da bu tarz bilgileri O'ndan öğrendiğini göstermektedir.

Şer'î ahkâma dair bir meselenin işlendiği ve gerçekte Hz. Peygamber'den alınmış olmasına rağmen sahabe sözü olarak aktarılmış olan bir diğer örnek ise Hz.

¹⁶³⁵ Bu konuda yapılan bir değerlendirme için bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4/377 (1 no'lu dipnot)

¹⁶³⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 3/297 (1 no'lu dipnot)

¹⁶³⁷ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 7/467 (No.37283); Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 3/2253.

¹⁶³⁸ Abdullah b. Amr'dan aktarılan haberler için bk. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 7/268 (No. 35970); Müslim, *el-Müsnedü's-Sahîh*, 4/2260 (No. 118); Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî, *en-Nihâye fi'l-Fiten ve'l-Melâhim*, thk. Muhammed Ahmed Abdülaziz, (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1988), 1/213. Ebu Hureyre'den aktarılan haberler için bk. Müslim, *el-Müsnedü's-Sahîh*, 1/137 (No. 249); Beyhakî, *el-B'as ve'n-Nüşûr*, (Arabistan: Mektebeü Dâru'l-Hicâz, h. 1436), 114 (No. 96)

Âişe'ye nispet edilen şu haberdur: "Mesrûk b el-Ecda' Hz. Âişe'ye sordu: Kadın hayız olduğu zaman kadınla münasebetleri yönünden erkek için helal olan nedir? Bu soruya Âişe şöyle cevap verdi: Cima' dışında her şey!"¹⁶³⁹ Dikkat edilirse Taberî'nin Bakara suresi 222. Ayetinin tefsiri bağlamında kaydetmiş olduğu bu haberde¹⁶⁴⁰ Hz. Âişe doğrudan ayetle ilgili fikhî bir ahkamı bildirmektedir. Ancak O'nun bu bilgisi kendisine ait olmayıp Hz. Peygamber'den alınmıştır. Zira aynı ayetin ta'likinde Mahmut Şakir'in de ifade ettiği gibi O'nun da içerisinde bulunduğu sahabe tabakası içtihadı imkan veren hususların dışında şer'î ahkamla ilgili görüş beyan edeceği zaman sadece Hz. Peygamber'den almış oldukları görüşleri beyan etmişlerdir.¹⁶⁴¹ Ekole ait bazı sahabe sözlerinde ise Hz. Peygamber'le olan bu kaynaklık ilişkisini çok daha net bir şekilde görülebilmektedir. Zira tarihi eserlerde mevkuf olarak kaydedilmiş olan bu sözler, aynı içerikle merfû senet formlarıyla da aktarılmışlardır.¹⁶⁴²

3.3.3. Dil ve Edebiyat

Vahyin zahiri formunu teşkil eden ve aynı zamanda özgün nitelik ve kullanım biçimleriyle bu formun farklı düzeylerdeki anlamlarına taşıyıcılık yapan Arap dili, erken dönem Kûfe tefsir faaliyetlerinde kendisinden istimdât edilen temel kaynaklardan birisi olmuştur. Dilin Kur'ân yorumu için sevk edilmesi hususunda her ne kadar başında İbn Abbas'ın bulunduğu Mekke ekolünün bir önceliği bulunsa da¹⁶⁴³ tarihi veriler, bunun sadece adı geçen ekolle sınırlı kalmadığını aksine diğer

¹⁶³⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/485; Sa'lebî, *el-Kesf*, 6/39;

¹⁶⁴⁰ Taberî, *Câmû'l-Beyân*, 4/377.

¹⁶⁴¹ Taberî, *Câmû'l-Beyân*, 4/377 (1 no'lu dipnot)

¹⁶⁴² Buna dair en güzel örneklerden bir tanesi Ankebût suresi 45. ayetinin tefsiri bağlamında İbn Mes'ûd'tan yapılan şu aktarımdır: "Kendisine 'falanca kişi çok namaz kılan birisidir.' dediğinde İbn Mes'ûd 'Şüphesiz ki namaz onun hükümlerine itaat eden fayda verir.' diye cevap vermiştir." bk. Taberî, *Câmû'l-Beyân*, 20/41. Aynı içerikte olan bir diğer sözünde ise kendisine iyilikleri emretmeyen ve kötülüklerden yasaklamayan kişinin namazının sadece o kişiyi Yüce Allah'tan uzaklaşmasını sağlayacağını bildirmiştir. bk. Taberî, *Câmû'l-Beyân*, 20/41. Taberî'de yer alan bu her iki haberde mevkuf düzeyinde bulunmaktadır. Ancak gerek Taberî'de gerekse diğer kaynaklarda söz konusu haberde dile getirilen içerik yine İbn Mes'ûd'tan fakat bu defa merfû bir senet formuyla da aktarılmıştır. bk. İbn Mübarek, *Zühed*, 1/290; Taberî, *Câmû'l-Beyân*, 20/41; *Vâhidî, el-Vasît*, 3/421; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 6/281. Bu konuda bir diğer örnek ise İbn Mes'ûd'un Hud suresi 114. ayette yer alan "إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ" ifadesiyle ilgili açıklamasıdır. İlgili ifadeyi O, "الصلوات الخمس" (beş vakit namaz) şeklinde yorumlamış ve bu yorum kaynaklarda O'na nispetle mevkuf olarak kaydedilmiştir. bk. Süyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, 4/481. Ancak kaynaklarda kötülüklerin gidericisi olarak hasenatın beş vakit namaz olduğuna dair Hz. Peygamber'den birçok kanalla aktarılan haberler bulunmaktadır. bk. bk. Sevrî, *Tefsîr*, 1/135; Taberî, 15/511 vd.; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/193. Bunun yanında başka rivayetlerde aynı ifadenin farklı bağlamlarda yine Hz. Peygamber tarafından beş vakit namaza hamledildiğini gösteren başka bazı rivayetler (bk. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil el-Murâdî el-Misrî, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî, (Mekke: Câmiatü Ummi'l-Kurâ, h. 1409), 3/386-387.) İbn Mes'ûd'un bu yorumunu Hz. Peygamber'den aldığına işaret etmektedir.

¹⁶⁴³ Aydın, *Filolojik Tefsîr*, 70.

beldelerdeki çalışmalarda olduğu gibi Kûfe şehrinde yürütülen tefsir çalışmalarında da muhtelif Kur'ân lafızlarının yorumlanmasında söz konusu kaynaktan bolca yararlanıldığını göstermektedir. Bazı haberlerde dilin bu fonksiyonu açık bir biçimde ifade edilmiş ve yoruma konu olan lafızlar da buna göre tefsir edilmişlerdir. Örneğin İsrâ suresinin 78. ayetinde yer alan “ذُلُوكُ” kelimesi ekol mensupları tarafından böyle bir yöntemle açıklanmaya çalışılmıştır. İlgili eserlerde yer aldığı haliyle kelime birisi güneşin tam gün ortasından meylini bildirecek şekilde “zevâl”, diğeri de akşam namazının veya iftar vaktinin girdiğini bildirecek şekilde güneşin kavuşması/batması, bir diğer ifadeyle “gurûb” olarak iki şekilde yorumlanmıştır.¹⁶⁴⁴ Kûfe tefsir ekolü temsilcilerinin tercihleri ise kelimenin “gurûb” manasına geldiği şeklindedir. Kelimenin tefsirine dair klasik eserlerde kaydedilmiş haberlerden anlaşılmaktadır ki onların bu tercihi İbn Mes'ûd'un kelimeyle ilgili ortaya koyduğu şu görüşe dayanmaktadır: “Güneşin dülûkü onun batmasıdır. Zira araplar güneş battığı zaman ‘دلكت الشمس’ derler.”¹⁶⁴⁵ Dikkat edilirse İbn Mes'ûd'un bu sözlerinde “ذُلُوكُ” kelimesi doğrudan dile bağlı olarak te'vîl edilmiş ve bu te'vîlin kaynağının da söz konusu kelimenin arapların örfündeki kullanımı olduğu açık bir şekilde ifade edilmiştir.

Tarihi veriler erken dönem Kûfe Kur'ân çalışmalarında dil karinesine bağlı olarak ortaya konulan tefsir örneklerinin genellikle tekil lafızlarla ilgili olduğunu göstermektedir. İlk uygulamaları İbn Mes'ûd tarafından ortaya konan bu örneklerde anlam ve delalet yönünden kapalılık arz eden ve bu sebeple de yoruma konu edinilen müfred lafızlar, dilin gerek sarf, lügat ve iştikak gibi kelime formları ve bu formlarda ortaya çıkan değişimlerinden gerek hazif, bedel, i'râb ve takdim-tehir gibi bizatihi metin içi uygulamalarından gerekse şiir, mesel ve lehçe gibi o toplumun tarihi ve kültürel kodlarıyla şekillenen kullanımlarından elde edilen manalarıyla vuzuha kavuşturulmuştur. Ancak şu husus belirtilmelidir ki ekol mensuplarının söz konusu kaynağa bağlı olarak gerçekleştirmiş oldukları yorumlarda geniş dilsel izahlara rastlanılmaz. Hatta çoğu örnekte dil karinesinden faydalanılarak gerçekleştirilmiş olan yorumlar sadece tek bir kelimeyle dile getirilmiştir. Örneğin En'âm suresi 142. ayetinde yer alan “حمولة” ve “فرشاً” kelimeleriyle ilgili yapılan açıklamalarda böyle bir nitelik söz konusudur. Müsterek mahiyetleri dolayısıyla işkâl arz eden¹⁶⁴⁶ ve bu

¹⁶⁴⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 17/515; Sa'lebî, *el-Keşf*, 6/120.

¹⁶⁴⁵ “دلوك الشمس : غروبها ، تقول العرب : إذا غربت الشمس : دلكت الشمس” bk. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 7/2341; Taberânî, *Mu'cem*, 9/230 (No.9128); Süyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, 9/410.

¹⁶⁴⁶ Mâverdî, *en-Nüket*, 2/179

yönleriyle de tefsire konu olan¹⁶⁴⁷ bu iki kelime, Kûfe tefsir ekolü temsilcileri tarafından deveye tahsis edilmiş¹⁶⁴⁸ ve onların ayette yer aldıkları haliyle belirgin olmayan vasıfları ilkinde “الکبار” ikincisinde de “الصغار” olmak üzere sadece iki kelimeyle açıklanmıştır.¹⁶⁴⁹ Şüphesiz bunun sebebi tefsirin diğer boyutlarında olduğu gibi sahabe ve onların öğrencileri olarak tâbiînin yorum için dili sevk etme konusundaki formasyonlarının Hz. Peygamber’e dayanmış olmasıdır. Kaynaklarda zikredilen örneklerden anlaşıldığına göre Hz. Peygamber’in tefsiri ise her ne kadar kendisi arapların en fasihi olsa da oldukça kısa açıklamalar biçiminde gerçekleşmiştir.¹⁶⁵⁰ İşte gerek sormuş oldukları sorular ve gerekse kendiliğinden yapmış olduğu açıklamalarla birçok Kur’ân ifadesinin anlamını Hz. Peygamber’den öğrenmiş olan sahabe, aynı zamanda O’nun bu öğretimde ortaya koymuş olduğu tefsir üslubunu kendi dönemlerindeki Kur’ân çalışmalarının temel bir ilke haline getirmişlerdir. Herhangi bir Kur’ân ifadesiyle ilgili yorum yapmaları gerektiğinde geniş izahlar yerine Hz. Peygamber’den öğrenmiş oldukları usûl üzerine kısa açıklamalarla yetinmişlerdir.

Dile bağlı olarak ortaya konan erken dönem Kûfe tefsir örneklerinde yorumların tek bir kelimeyle veya oldukça kısa cümlelerle ifade edilmesinin bir diğer sebebi de söz konusu dönemde tefsir ilminin henüz tedvin edilmemiş olmasıdır. Bir başka ifadeyle bu dönemde yaşamış olan alimler, bu ilmin usulüne dair sonraki dönemde ihdâs edilen ilke ve ıstılahlarına sahip olmadıklarından yoruma konu olan lafızlar hakkındaki görüşlerini vasıtasız ve kısa ifadelerle dile getirmişlerdir. Aslında dönem insanı kısa ifadelerle dile getirmiş olsalar da dilden yararlanarak herhangi bir Kur’ân lafzının yorumu için kullandıkları kelimelerin gerek tarihi ve kültürel kodlarıyla arap örf ve adetlerinde gerekse şiir, darb-ı mesel, ıstikak ve mecaz gibi filolojik kodlarıyla dilde olan karşılıklarını tam olarak bilmektedirler. Başka bir söyleyişle onlar Kur’ân yorumunda sevk edecek düzeyde dilin hem morfoloji (sarf/ıstikâk) hem söz dizimi (nahiv) ve hem de semantik (nahiv) gibi anlamı inşa eden aşamalarına vakıf durumdadırlar.¹⁶⁵¹ Nitekim sonraki dönem eserlerinde onların bu yetkinliği açık bir şekilde ortaya çıkarılmıştır. Zira söz konusu eserlerde yer alan

¹⁶⁴⁷ el-Ahfeş, *Meâni’l-Kur’ân*, 1/314; Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 4/288.

¹⁶⁴⁸ Said b. Mansûr, *Tefsîr*, 5/109; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/314.

¹⁶⁴⁹ Taberî, *Câmiu’l-Beyânü’l-Beyân*, 12/179.

¹⁶⁵⁰ Cerrahoğlu, *Tefsîr Târîhi*, 1/31. Bazı örnekler için bk. Ebu Avâne, *Müstehrac*, 2/183 (No. 2773); Bezzâr, *Müsned*, 12/257; Taberî, *Câmiu’l-Beyânü’l-Beyân*, 8/248.

¹⁶⁵¹ Aydın, *Filolojik Tefsir*, 70.

izahlardan anlaşılmaktadır ki açıkça zikredilmemiş olsa bile Kur'ân yorumuna dair onlardan gelen bu kısa tefsir bilgilerinden bazıları arapların adetlerinden, bazıları dillerinden, bazılarıysa dilin doğal akışı içerisinde kazanmış olduğu niteliklerden birisi olan söz söyleme sanatlarından alınmıştır.¹⁶⁵² Dolayısıyla bu bilgilerin dil ile tam bir uygunluğu bulunmaktadır. Ne var ki az önce de ifade ettiğimiz gibi literatürün henüz oluşmamış olması bu bilgilerin geniş izahlara uğratılmaksızın kısa ifadelerle dile getirilmesini gerektirmiştir. Örnekler üzerinden durumu görmek istersek Bakara suresi 35. ayetinde henüz cennette yaşam süren Hz. Adem ve eşine burada canlarının istediği her şeyden yiyebilecekleri bildirilmiş olmasına rağmen aynı ayetteki “وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ” hitabıyla bir ağaca yaklaşmalarının (onun meyvelerinden yemeleri)¹⁶⁵³ kendilerine yasaklandığı dile getirilmiştir. İlgili ifadede yasağın nesnesi durumunda bulunan “الشَّجَرَةَ” kelimesi arap kelimelerindeki mücmel manası dolayısıyla kapalılık arz ettiğinden tefsire konu olmuştur. Birçok kaynak eserde aktarılmış haberlere göre onun erken dönemlerdeki tefsiri genellikle arapların nesne dünyalarında somut karşılıkları bulunan asma (الْكَرْمُ), buğday (الْحِنْطَةُ-السُّنْبُلَةُ), incir (تَيْنَةً) ve hurma (النَّخْلَةُ) gibi ifadelerle gerçekleştirilmiştir.¹⁶⁵⁴ Bazı haberlerde ise onun yorumu ebedilik ağacı (شَجَرَةُ الْخُلْدِ)¹⁶⁵⁵ veya ilim ağacı (شَجَرَةُ الْعِلْمِ)¹⁶⁵⁶ gibi dış dünyada karşılığı olmayan soyut manalar üzerine bina edilmiştir. Başta İbn Mes'ûd olmak üzere Kûfe tefsir ekolü temsilcileri ise kelimeyi arapların dil evreninde somut bir varlığa tekabül eden asma (الْكَرْمُ) ağacıyla açıklamışlardır. Ne var ki onlar, ilgili haberlerde görüldüğü üzere, bu yorumlarının gerek yöntem ve kaynak gerekse diğer açılardan temellendirilmesine dair herhangi bir beyanda bulunmamışlardır. Fakat haberlerin yeniden değerlendirildiği tedvin sonrası te'lif edilen eserlerdeki bilgilerden anlaşılmaktadır ki onların “شَجَرَةَ” kelimesiyle ilgili bu yorumları şahsi kanaatleri olmayıp kelimenin arapların dilinde somut bir nesneye tekabül edecek şekildeki kullanımına dayanmaktadır.¹⁶⁵⁷ Zira arapların örfünde bu kelimeyle soyut manalar değil ancak gövdesi üzerine kaim olan somut bitkiler tanıtılmaktadır.¹⁶⁵⁸

¹⁶⁵² Hudayrî, *Tefsîru 't-Tâbiîn*, 2/689.

¹⁶⁵³ Zeccâc, *Meâni 'l-Kur'ân*, 1/114.

¹⁶⁵⁴ Süyûtî, *ed-Dürri 'l-Mensûr*, 1/129.

¹⁶⁵⁵ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 1/87.

¹⁶⁵⁶ Matürîdî, *Te'vilât*, 1/426.

¹⁶⁵⁷ Taberî, *Câmîu 'l-Beyânü 'l-Beyân*, 1/519 vd.;

¹⁶⁵⁸ İbn 'Atıyye, *el-Muharraru 'l-Vecîz*, 1/127.

Ekol mensuplarınca dilin Kur'ân yorumunda bir kaynak olarak sevk edildiği bir diğer örnek Bakara suresi 57. ayetinde zikri bulunan “السَّلْوَى” kelimesiyle ilgilidir. Söz konusu ayette İsrailoğulları'nın gerekçesi Mâide suresi 21 ilâ 26.ayetlerinde açıklanmış olan çöl yaşamları konu edinilmekte ve ilgili kelimeyle de bu zor koşullarda Yüce Allah'ın lütfu olarak onlara gökten indirmiş olduğu bir yiyecekten bahsedilmektedir.¹⁶⁵⁹ Fakat kuş cinsinden olmasına rağmen bu yiyecek nitelikleri yönünden tarif edilmediği ve cârî olan dilde bal (العسل) şeklinde bir kullanıma da sahip bulunduğu için¹⁶⁶⁰ müfessirlerce tefsire konu edinilmiştir. İbn Ebî Hâtim'in aktardığı haberlerden kuşa hamledilen manalarıyla kelimenin bıldırcın, güvercin, kırmızı renkli kuş ve göğsü serçeden büyük olan kuş şeklinde cins ve nitelikleri yönünden dört veçhinin bulunduğu ve yorumlarının genellikle bu dört vecihten birisi olarak geldiği anlaşılmaktadır.¹⁶⁶¹ Taberî'de yer alan bilgilere göre Kûfe tefsir ekolü temsilcileri de kelimeyi kuşa hamletmişlerdir. Ancak onlar arap örfünde “السَّلْوَى” kelimesiyle dile getirilen bir kuş türü olmadığını ve onların isti'mâlinde söz konusu kelimeyle asıl olarak balın kastedildiğini¹⁶⁶² bildikleri için kuşa hamlettikleri bu manayı teşbih yoluyla tespit etmişler ve onun yukarıda dile getirilen kuşlardan birisi olmayıp bıldırcın familyasından bir kuş olduğunu söylemişlerdir.¹⁶⁶³

Tarihi kayıtlarda yer alan örneklerden anlaşılmaktadır ki erken dönem Kûfe tefsir faaliyetlerinde dilin Kur'ân yorumunda bir kaynak olarak istihdam edilmesi, çeşitli şekillerde gerçekleşmiştir. Ekol mensupları bazen yorumu inşa eden kıraat tevcihlerinde bu kaynaktan istimdat ederken bazen de anlam ve delalet yönünden kapalı olan lafızlarla ilgili tefsir tercihlerini bu dilin anlatım tarzlarından birisi olan şiirlerdeki kullanımlarıyla temellendirmişlerdir. Bunun gibi diğer bazı durumlarda ise onlar ifadelerin anlamlarını tespit etmek için tefsire konu olan lafızların etimolojisine yönelmişlerdir. Örneğin Nahl suresi 9. ayetinde yer alan “مِنْهَا”, Nâziât suresi 14. ayetindeki “سَاهِرَةٌ”, ve Müzzemmil suresi 6. ayetindeki “نَاشِئَةٌ” kelimelerinin yorumunda ekol mensupları dilin az önce ifade ettiğimiz farklı veçhelerinden yararlanmışlardır. Nahl suresi 9. ayetiyle ilgili olan ilk örnekte Resmü'l-Mushaf'ta zikrettiğimiz biçimde yer alan ifadenin “مِنْكُمْ” şeklinde okunmasıyla yorumun kıraate

¹⁶⁵⁹ Kurtubî, *Tefsîr*, 1/406-407.

¹⁶⁶⁰ Ebû Ali el-Kâlî İsmâil b. Kâsım, *el-Maksûr ve'l-Memdûd*, thk. Ebû Nehle, (Kâhira: Mektebetü Hancî, 1999), 136.

¹⁶⁶¹ bk. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 1/115-116.

¹⁶⁶² Ezherî, *Tehzîb*, “s-l-v” 13/48

¹⁶⁶³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2/96.

göre sevk edilişi söz konusudur ki tarihi veriler İbn Mes'ûd tarafından gerçekleştirilen bu okuyuşun¹⁶⁶⁴ Arapların kullanımına muvafık olduğunu ve kelimenin bu şekilde tevcih edilmesinin onlardan alındığını söylemektedir.¹⁶⁶⁵ Ayetin bütününde doğru yolu açıklamanın Yüce Allah'a ait olduğu ve yollardan bazısının da eğri olduğu bildirilmektedir. İbn Mes'ûd'un bu okuyuşuyla ise yollardaki bu eğrilik doğrudan insanın kendisine nispet edilmektedir. Zira Taberî'nin de ifade ettiği gibi gerek Yahudilik ve Hristiyanlık ve gerekse küfür ihtiva eden diğer dinler insanların uydurmasıyla oluşmuştur.¹⁶⁶⁶ İkinci örnekte ise ekol mensuplarının Kur'ân yorumu için şiirden istimdât edişleri söz konusudur. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Nâziât suresi 14. ayetinde yer alan “سَاهِرَةٌ” kelimesi bir çok kaynak eserde aktarılmış olan bilgilere müfessirler tarafından yeryüzünün tamamı, yerin yüzü, düz mekan, Şam arazisi, Beyt-i Makdîs arazisi veya O'nun yanındaki bir dağ ve cehennem şeklinde manalarıyla te'vîle tabi tutulmuştur.¹⁶⁶⁷ Kûfe tefsir ekolü temsilcileri ise söz konusu kelimeyi yeryüzü olarak açıklamışlardır. Buna delil olarak da onlar Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın şu şiirini zikretmişlerdir:

وَفِيهَا لَحْمٌ سَاهِرَةٌ وَبَحْرٌ وَمَا فَاهُوا بِهِ أَبَدًا مُقِيمٌ

‘Orada, onlar için yeryüzü ve denizin eti vardır. Dile getirdikleri şeyde onlar için kalıcılık vardır.’¹⁶⁶⁸

Yukarıda üçüncü örnek olarak dile getirdiğimiz Müzzemmil suresi 6. ayetindeki “نَاشِئَةٌ” kelimesinin yorumunda ise ekol mensupları etimoloji bilgilerinden yararlanmışlardır. Klasik eserlerde yer alan bilgilerden anlaşılmaktadır ki söz konusu kelime, gece ibadete kalkmayı bildirme hususunda açık bir delaletle sahip olsa da bu kalkışın hangi vakitte gerçekleşeceği noktasında kapalılık arz etmektedir. Bu sebeple de erken dönem müfessirlerince yoruma tabi tutulmuştur. Bir haberinde İbn Abbas söz konusu kelimenin bütün geceye şamil olan bir manaya sahip olduğunu belirtirken diğer haberinde onun vakitle ilgili olmayıp sadece kalkmaya delalet ettiğini söylemiştir.¹⁶⁶⁹ Ebû Miclez gibi alimler kelimenin vakte delalet ettiğini ve bu vaktinde yatsıdan sonra başlayıp sabah vaktinde nihayete erdiğini dile getirmişlerdir.¹⁶⁷⁰ Kelimeyi vakte

¹⁶⁶⁴ Abdürrazzâk, *Tefsîr*, 2/265.

¹⁶⁶⁵ bk. Taberî, *Câmîu'l-Beyân*, 17/176

¹⁶⁶⁶ Taberî, *Câmîu'l-Beyân*, 17/175

¹⁶⁶⁷ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 8/314.

¹⁶⁶⁸ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 6/123 (No.29985); Süyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, 8/408.

¹⁶⁶⁹ Taberî, *Tefsîr*, 23/682.

¹⁶⁷⁰ Süyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, 8/317.

hamleden bir diğerk kişi de Enes b. Mâlik'tir. Ancak O'nun yaklaşımına göre bu vakit gecenin tamamını kapsamayıp akşam ve yatsı namazı arasındaki vakte hasredilmiştir.¹⁶⁷¹ Abdullah b. Mes'ûd ise kelimeyi vakit tayin etmeksizin gece kalkışı olarak tarif etmiştir. O'nun bu yorumundaki dayanağı ise kelimenin etimolojisine dair sahip olduğu bilgidir. Birçok kaynakta aktarılan bir bilgiye göre O, kelimenin Habeşçe'den alındığını ve o dil evreninde “قیام اللیل” (gece kalkışı) anlamına geldiğini bildirmiştir.¹⁶⁷²

3.3.4. Kıraat

Erken dönem Kûfe tefsir faaliyetlerinde yorum için istimdât edilen kaynakların içerisinde en aktif biçimde kullanılanlardan bir tanesi de şüphesiz kıraatlardır. Bu durumun temel nedeni daha önce de ifade ettiğimiz gibi sosyokültürel yapısına bağlı olarak kuruluşundan itibaren bu şehirdeki Kur'ân çalışmalarının kıraat merkezli olarak yürütülmüş olmasıdır. Zira askeri amaçlarla kurulmuş 25 bin nüfuslu küçük bir şehir olmasına rağmen kısa zamanda sivilleşerek, 300 bin nüfuslu büyük bir şehir haline gelen Kûfe'de bu nüfusun yarıya yakınının yeni Müslüman olmuş gayr-ı arap unsurlardan oluşması ve bu kişilerin eksik dil bilgilerinin yanında kendi kültürel kodlarından edindikleri bakış açısıyla dinin temel referansına meyletmiş olması, başlangıç aşamasında, lafız yönünden Kur'ân'ı sabit kılmak ve buna göre oluşan anlamlarını şehrin bu çok kültürlü yapısının tahrifatından korumak adına bu şehirdeki ilmi faaliyetlerin kıraat merkezli olarak yürütülmesinin gerektirmiştir. Nitekim gerek Hz. Ömer'in İbn Mes'ûd'u muallim olarak bu şehirde görevlendirmesi gerekse Hz. Osman'ın istinsâh ettirdiği Mushaflardan birisini bu şehre göndererek Abdurrahmân es-Sülemî'yi şehrin en büyük mescidinde bu mushafa uygun bir şekilde Kur'ân tilâvet etmekle vazifelendirmesi¹⁶⁷³ böyle bir amacı gerçekleştirmek içindir. Neticede bütün bu gelişmeler Kûfe'yi kıraat konusunda büyük bir formasyona kavuşturmuş ve bu formasyon şehirdeki çalışmaları hem usûlî hem de ferşî ihtilaflarda kendisine ait tercihleri bulunan bir ekol haline getirmiştir.¹⁶⁷⁴

¹⁶⁷¹ Beğavî, *Şerhu's-Sünne*, 3/474.

¹⁶⁷² İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 1/3380; Hâkim, *Müstedrek*, 2/459 (No.3866); el-Vâhidî, *Tefsîr*, 4/373; Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfîî, *el-Mühezzebe fî mâ vaka'a fi'l-Kur'ân'i mine'l-Muarrab*, (Mağrib: Matbaatü Füdâle, trs), 1/152;

¹⁶⁷³ İbn Mucâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 67

¹⁶⁷⁴ Kur'ân, rivâyet bilgisi, arap dili, rey/içtihat ve İsrâiliyyât gibi istinâd ettiği diğerk kaynaklar açısından Kûfe şehrindeki tefsir çalışmalarını bir ekol olarak tanımlamak görevceli bir durum arz etse de kıraatlar açısından bu çalışmaları ekol olarak nitelemek son derece mümkün olan bir durumdur. Zira ilgili eserlerde tefsir için kıraatların sevk edildiği birçok örnek bulunduğu gibi bu örneklerde

Şurası bir gerçektir ki erken dönem Kûfe tefsir birikimin oluşmasında sahabe ya da tâbiîn olarak diğer bölgelerde yaşayan kişilerin de katkıları bulunmakla birlikte asıl katkı alim kimliğiyle sahabe arasında mümtaz bir yere sahip olan Abdullah b. Mes'ûd tarafından sunulmuştur. Zira, Mesrûk b. Ecda' gibi seçkin talebelerinin de bildirdiğine göre o, muallim olarak bulunduğu 10 yıllık süreç içerisinde bu şehirdeki ilmi çalışmalarının tamamını Kur'ân'a hasretmiş ve usûl de dahil olmak üzere O'nun anlaşılmasıyla ilgili büyük bir miras meydana getirmiştir.¹⁶⁷⁵ Tedvîn öncesi dönem için söylemek gerekirse onun meydana getirdiği bu mirasın kıraatla ilgili olanları Kûfe'de yürütülen tefsir faaliyetleri açısından temel bir kaynak konumunda olmuştur.¹⁶⁷⁶ Nitekim tarihi veriler göstermektedir ki bu şehirdeki tefsir çalışmalarında ne zaman herhangi bir Kur'ân ifadesiyle ilgili kıraata bağlı olarak lafız ve mana yönünden Mekke, Medine ve Basra gibi diğer bölgelerdeki alimlere göre farklı bir tercihi bildirmek söz konusu olsa, bu, genellikle İbn Mes'ûd'un o konuda vermiş olduğu bilgilere dayandırılarak yapılmıştır. Örneğin Bakara suresi 158. ayetinde yer alan ve Medine ile Basra ehli tarafından “تَطَوَّعَ” şeklinde mâzi formuyla okunan kelimeyi Kûfe ehli muzârî formuyla ve sonu cizm olacak şekilde “يَطَوَّعُ” olarak okumuşlardır.¹⁶⁷⁷ Buna gerekçe olarak ise onlar, İbn Mes'ûd'un söz konusu ifadeyle ilgili okuyuşunu göstermişlerdir.¹⁶⁷⁸ Bir başka örnekte ise ekol mensuplarının kıraat tercihlerinde İbn Mes'ûd'a olan bağlılığı bir tartışma etrafında kendini göstermektedir. Saffat suresi 12. ayetinde yer alan “عَجَبْتُ” ifadesinin okunuşuyla ilgili olan bu tartışmada Kûfe'li olmasına rağmen İbn Mes'ûd'un anlayışına çok fazla mülâzemet etmeyen Kadı Şureyh “عَجَبْتُ” şeklinde sonu fethalı olarak, İbrahim en-Nehaî ise

kıraatların sevk edilme biçimleri bizzat temsilciler tarafından şehrin kendine ait kıraat formasyonuna bağlanmıştır. Örneğin ekolün ilk dönem temsilcilerinden olan Zirr b. Hubeyş Tekvîr suresi 24. ayette yer alan “بُصْنَيْنِ” ifadesini “بُصْنَيْنِ” manasına gelecek şekilde “بُظْنَيْنِ” olarak okumakta ve bu okuyuşunu “فِي قِرَاءَتِنَا” (bizim kıraatimizde) ifadesiyle şehirde temekkün etmiş kıraat anlayışıyla temellendirmektedir. bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/261. Resmü'l-Mushaf'ta dahil olmak üzere diğer Mushaflarda kelimenin “بُصْنَيْنِ” olduğunu iddia edenlere de bu haliyle kelimenin maksut mananın dışında “بَخِيلَ” (cimrilik) anlamına geleceğini söylemektedir. bk. Süyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, 8/435. Yine ekolün sonraki dönem temsilcilerinde İbrahim en-Nehaî, Mâide suresi 37. ayette yer alan ve Resmü'l-Mushaf'ta “وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا” olarak zikredilmiş olan ifadeyi “وَالسَّارِقُونَ وَالسَّارِقَاتُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا” şeklinde tilavet etmekte ve bunu yine Zirr'de olduğu gibi “فِي قِرَاءَتِنَا” ifadesiyle şehrin kıraat anlayışına bağlamaktadır. bk. Saîd b. Mansûr, *Tefsîr*, 4/1465; Beyhakî, *Sünen*, 8/470 (No.17247); Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî, *el-Bedru'l-Münîr fî tahrîci'l- Ehâdisi ve'l-Âsâr el-vâki'ati fî ş-Şerhi'l-Kebîr*, thk. Mustafa Ebû'l-Gayt, (Riyad: Dâru'l-Hicre, 2004), 8/684.

¹⁶⁷⁵ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/81.

¹⁶⁷⁶ İbn Mücâhid, *es-Seb'*, 66.

¹⁶⁷⁷ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdülmü'min b. Vecîh Ali b. Mübârek el-Vâsıtî, *el-Kenz fî Kıaâtî'l-Aşr*, thk. Halid el-Meşhedânî, (Kahire: Mektebetü's-Sakâfiyeti'd-Diniyye, 2004), 2/417

¹⁶⁷⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 3/247

dammeli olarak okumuştur. Şureyh kendi okuyuşunu şu şekilde temellendirmiştir: ‘Kelime şaşırma ve hayret gibi anlamlar barındırmaktadır. Bu ise Yüce Allah için mümkün değildir. Zira ancak bilmeyen kişi şaşırır veya hayrete düşer. Allah ise her şeyi bilmektedir. Dolayısıyla kelime dammeli okunarak Yüce Allah’ı isnat edilemez.’ Aslında kelâmî açıdan son derece tutarlı görünen bu yaklaşıma karşı İbrahim’in de makul bir açıklama yapması ve tercih ettiği okuyuşu temellendirmesi beklenebilir. Ancak O’nun cevabı bu şekilde olmamıştır. O Şureyh’e okuyuşunu otoriteyle temellendiren şu cevabı vermiştir: ‘Muhakkak ki Şureyh reyîyle gururlanmıştır. Abdullah b. Mes’ûd ise O’ndan çok daha bilgilidir. İbn Mes’ûd’un kıraatı ise “بَلَّ عَجِبْتُ” şeklinde olmuştur.’¹⁶⁷⁹

Tarihi eserlerde ekolün kıraat konusunda İbn Mes’ûd’a bağlılığını gösteren daha pek çok örnek bulunabilir.¹⁶⁸⁰ Ancak biz daha fazla uzatmamak adına bir örnek daha zikrederek meseleyi toparlamak istiyoruz. Bakara suresi 186. ayetinin baş kısmında bulunan “وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ” ifadesini İbn Mes’ûd Resmü’l-Mushaf’taki bu halinden farklı olarak “وَأَقِيمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ إِلَى الْبَيْتِ” şeklinde okumuştur.¹⁶⁸¹ Bu okuyuşuyla O, Umrenin Hac gibi olmayıp şer’an farklı bir hükme tabi bulunduğunu göstermek istemiştir. Nitekim bazı eserlerde de aktarıldığı gibi İbn Mes’ûd, bu okuyuşa uygun olacak biçimde Hac ibadetinin farz Umrenin ise nafil bir ibadet olduğunu söylemiştir.¹⁶⁸² Rivayetlerde yer alan bilgiler İbn Mes’ûd’un bu okuyuşunun ekolün sonraki temsilcileri tarafından da sahiplenildiğini ve bu çerçevede ortaya çıkan şer’i hükmün aynen benimsendiğini göstermektedir. Örneğin Alkame ve İbrahim bu ifadeyi aynen İbn Mes’ûd gibi okumaya devam etmişler ve bu okuyuşlarını açık bir şekilde İbn Mes’ûd’a atfetmişlerdir.¹⁶⁸³ Ekolün bir diğer önemli temsilcisi Şa’bî ise bu ifadenin kıraatında “عمره” ifadesi merfû olacak şekilde farklı bir vecihle tilâvet etmiş olsa da¹⁶⁸⁴ O’nun bu tercihi Umre ilgili İbn Mes’ûd’un kıraatı çerçevesinde ortaya çıkan şer’i hükmü açık bir şekilde sahiplenmek için gerçekleşmiştir.¹⁶⁸⁵

Tefsiri sevk eden bir amil olarak Kûfe kıraat birikiminin irdelenmesi gereken bir diğer yönü ise onun hangi kaynaklardan alındığı meselesidir. Zira tarihi eserlerde

¹⁶⁷⁹ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 10/3207; Semerkandî, *Bahrü’l-Ulûm*, 3/138; Vâhidî, *Tefsîr*, 19/24.

¹⁶⁸⁰ Bazı örnekler için bk. Taberî, *Câmîu’l-Beyânü’l-Beyân*, 13/457; 15/297.

¹⁶⁸¹ İbn Ebî Dâvud, *Mesâhif*, 170.

¹⁶⁸² İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 3/223 (No.13648); Taberî, *Câmî*, 4/14.

¹⁶⁸³ Taberî, 4/7.

¹⁶⁸⁴ Saîd b. Mansûr, *Tefsîr*, 2/715.

¹⁶⁸⁵ bk. Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, 9/275 (No.8825).

pek çok kıraat örneği mevkuf veya maktu olarak kaydedildiğinden kimden alındıysa onun reyiymiş gibi görünmektedir. Bu ise tefsir içersin veya içermesin sahih kıraatların şartları¹⁶⁸⁶ açısından kabul edilebilir bir durum değildir. Dolayısıyla klasik eserlerde kaydedilmiş olan bu bilgilerin tespit edilmesi ve asıl kaynağıyla olan irtibatlarının gösterilmesi gerekmektedir. Ancak burada tek tek bütün kıraat bilgilerini değerlendirmek mümkün olmadığından biz bu irtibatı bazı örnekler üzerinden ortaya koyamaya çalışacağız. Hemen şunu belirtelim ki biyografik verilerin yer aldığı kıraat tarihi eserlerinde Kûfe kıraat birikiminin asıl kaynağıyla olan irtibatı bu birikimin kendilerinde toplandığı Asım, Hamze ve Kisâ gibi kıraat imamları üzerinden açık bir şekilde ortaya konmuştur.¹⁶⁸⁷ Ne var ki söz konusu eserlerde bu irtibatın, ayrıntıya girilmeden ve sadece adı geçen şahısların Hz. Peygamber'e ulaşan silsilelerinin zikredilmesiyle yapılması, bazı örneklerin zikredilmesini ve meselenin bu örnekler çerçevesinde izah edilmesini gerektirmektedir. İlk örneğimiz Yusuf suresi 23. ayetinde zikri bulunan “هَيْتَ لَكَ” ifadesiyle ilgilidir. İlgili eserlerde yer alan bilgilerden anlaşıldığına göre mezkur ifade, erken dönem kıraat faaliyetlerinde “هَيْتَ لَكَ”, “هَيْتَ لَكَ”, “هَيْتَ لَكَ”, “هَيْتَ لَكَ”, “هَيْتَ لَكَ” ve “هَيْتَ لَكَ” biçiminde bazı harf ve hareke değişiklikleriyle yedi çeşit okuyuşa tabi tutulmuştur.¹⁶⁸⁸ Ciddi bir anlam farkının oluşmadığı bu kıraatlar içerisinde Kûfe tefsir ekolü temsilcilerinin tercihi ifadenin “هَيْتَ لَكَ” şeklindeki okunuşu olmuştur.¹⁶⁸⁹ Bu tercihin gerekçesini ise bizzat İbn Mes'ûd kendi kıraat biçimlerine yönelik yapılan itirazlara vermiş olduğu şu cevabıyla açıklamaktadır: “Şüphesiz ki ben bana öğretildiği gibi okuyorum. Bana en sevimli geleni...”¹⁶⁹⁰ Dikkat edilirse O'nun bu gerekçesinde söz konusu ifadeyle ilgili kıraat tercihi doğrudan Hz. Peygambere dayandırılmaktadır. Buhârî'de yer alan bir habere göreyse İbn Mes'ûd'un böyle bir gerekçeyle temellendirdiği çok daha fazla okuyuşunu olduğunu anlıyoruz. Söz konusu haberde bildirildiğine göre O, Yusuf suresi 21. ayetinde yer alan “مَثْوَا” ifadesini “مُعَامَّة” olarak, yine Yusuf suresi 25. ayetinde yer alan “الْفَا” ifadesini “وَجَدَا”, Saffât suresi 69. ayetinde yer alan “الْفَا” ifadesini “وَجَدَا” olarak yine Sâffât suresi 12. ayetindeki “بَلْ عَجِبْتَ” ifadesini “بَلْ عَجِبْتَ” olarak okumuş ve bütün bu okuyuşlarını da az önce dile getirdiğimiz gerekçeyle temellendirmiştir.

¹⁶⁸⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9.

¹⁶⁸⁷ Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *et-Teysîr, fi'l-Kırâati'l-Aşr*, thk. Halef Hamûd Sâlim eş-Şağdeli, (Arabistan: Dâru'l-Endelüs, 2015), 101 vd.; Dânî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/255 vd.

¹⁶⁸⁸ bk. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî el-Mısırî, *I'râbü'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, h.1421), 2/198; Dânî, *et-Teysîr*, 391-392.

¹⁶⁸⁹ Ebû Dâvût, *Sünen*, 4/38 (No.4005); İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 7/2121.

¹⁶⁹⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 16/31.

Dolayısıyla O'na nispetle aktarılan kıraat örnekleri kaynaklarda her ne kadar mevkuf olarak kaydedilmiş olsa da yukarıdaki rivayetten anlaşıldığı üzere o bu tercihlerini kendisinin reyî olarak değil Hz. Peygamberden öğrendiği şekilde uygulamaktadır. Nitekim Kurtubî ortaya konulan gerekçe sebebiyle İbn Mes'ûd'un bu şekildeki kıraatlerinin merfû olduğuna hükmetmekte ve en sahih okuyuşların da O'na ait okuyuşlar olduğunu söylemektedir.¹⁶⁹¹

Konuyla ilgili bir diğer örnek ise Leyl suresi 3. ayetinin okunuşuyla ilgilidir. Birçok kaynakta aktarılmış olan bir habere göre İbn Mes'ûd, Resmü'l-Mushaf'ta “وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى” şeklinde kaydı bulunan ayeti, mâ-i mevsûle (ما)¹⁶⁹² ile sılasının bir parçasını teşkil eden “خَلَقَ” fiilini hazfederek “وَالذَّكَرَ وَالْأُنثَى” olarak kıraat etmiştir.¹⁶⁹³ Fakat ilgili haberlerde Alkame b. Kays tarafından aktarılmış olan O'nun bu kıraatının asıl kaynakla olan irtibatı gösterilmemiştir. Dolayısıyla isnadın nitelikleri bakımından bu kıraat mevkûf düzeyinde bulunmaktadır. Ne var ki aynı ifadenin okunuşuyla ilgili Ebü'd-Derdâ'dan aktarılan görüşler O'nun bu kıraatının kendi içtihadıyla oluşmadığını aksine bizzat Hz. Peygamber'in kendisinden alındığını göstermektedir. Zira söz konusu ifadeyi İbn Mes'ûd'a muvafık olarak tilâvet ettiğini bildiren Ebü'd-Derdâ kesin bir dille bu okuyuşunu Hz. Peygamber'e nispet etmekte ve bu okuyuşunu O'ndan aldığını söylemektedir.¹⁶⁹⁴ Dolayısıyla haberlerdeki haliyle mevkuf düzeyinde bulunsa bile ifadenin İbn Mes'ûd tarafından gerçekleştirilen “وَالذَّكَرَ وَالْأُنثَى” şeklindeki okuyuşlar, Ebü'd-Derdâ'nın şehadetiyle bizzat Hz. Peygamber'den öğrenilmiştir.

Usûl eserlerinde belirtildiği üzere kıraatların sahih olmasının şartlarından bir diğeri de hangi maksatla tevcih edilmiş olunursa olunsun lafızlarının arap gramerine uygunluk arz etmesidir.¹⁶⁹⁵ Ancak bu şartın tahakkukuyla ilgili alimler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Örneğin Mekkî b. Ebî Tâlib gibi bazı kimseler kıraatların dile uygunluğu için nüzûl dönemi Arapçasını gerekli görürken¹⁶⁹⁶ Kevâşî ve İbnü'l-Cezerî gibi alimler ise bu sınırlamayı kabul etmeyip üzerinde ittifak bulunsun ya da bulunmasın bir vecihle bile olsa herhangi bir lehçeye uyum göstermesini kıraatların

¹⁶⁹¹ Kurtubî, *Tefsîr*, 9/163.

¹⁶⁹² Taberî, *Câmîu'l-Beyân*, 24/465.

¹⁶⁹³ bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 45/536 (No.27554); Ebü Ömer Hafs b. Ömer b. Abdilazîz el-Ezdî ed-Dûrî el-Bağdâdî, *Cüz'ü Kırââtî'n-Nebî*, thk. Hikmet Beşîr Yâsîn, (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1988), 177; Nesâî, *Es-Sünenü'l-Kübrâ*, 1/337 (No.11613); Ebü Avâne, *Müstehrac*, 2/493 (No.3966); İbn Hibbân, *El-Câmiu's-Sahîh*, 14/237 (No.6330).

¹⁶⁹⁴ bk. Taberî, *Câmîu'l-Beyân*, 24/465

¹⁶⁹⁵ Ebü Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, 1/171-172;

¹⁶⁹⁶ Ünal, *Kıraat Farklılıkları*, 51.

dile uygunluğu için yeterli görmüşlerdir.¹⁶⁹⁷ Dolayısıyla ilgili literatürde üzerinde ittifak edilen zorunlu bir biçim bulunmadığından kıraatların dile olan bu uygunluğu tesâmüh çerçevesinde vuku bulmuş ve farklı vecihlerle gerçekleşmiş olsa da bir yönüyle dile muvâfakatı bulunan kıraatlar sahih kıraat olarak kabul edilmiştir. Kufe kıraat birikimi açısından da aynı şartlar geçerli bulunmaktadır. Tarihi eserlerde ekol mensuplarına nispetle aktarılmış olan kıraat bilgileri yukarıda dile getirdiğimiz birinci ve temel şartı sağladığı gibi arapların dilleriyle de tam bir uygunluk içerisinde. Ne var ki rivayet formuyla aktarılmış oldukları haberlerde onların arap kelimelerine olan bu muvâfakatları açık bir şekilde belirtilmemiştir. Bütün boyutlarıyla dilin tedvin edilmemiş olmasıyla da ilişkili olan bu durum, haberlerin yeniden değerlendirildiği sonraki dönemlerde izale edilerek Kûfe kıraat bilgilerinin dile olan uygunluğu açık bir şekilde ortaya konmuştur. Konuyu biraz daha belirgin kılmak için bazı örnekler zikretmek gerekirse İbn Mes'ûd Nahl suresi 9. ayetinde yer alan “وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ” cümlesindeki “مِنْهَا” ifadesini “مِنْكُمْ” olarak okumuştur.¹⁶⁹⁸ Bu okuyuşu ile de O, yanlış yollara düşmeyi insanların kötü tercihlerine hamlederek, ihtiyarı nefyeden ve her iki yolu da Yüce Allah'a zorunlu gören cebrî anlayışları iptal etmek istemiştir.¹⁶⁹⁹ O'nun mezkur ifadeyi “مِنْكُمْ” olarak tevcih etmesinin dile uygunluğu ise şu şekilde tahakkuk etmiştir. Dille ilgili çalışmaları bulunan alimlere göre cümlede zikri bulunan “السَّبِيلِ” kelimesi arapların örfünde dişilik ve erkeklik her iki hale de ihtimali bulunan müşterek bir kullanım alanına sahiptir.¹⁷⁰⁰ Nitekim o, incelemekte olduğumuz “وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ” ifadesinin ikinci cümlesinde mukaddem haber olarak yer alan “مِنْهَا” lafzında müennes bir zamirle dile getirilebilmiştir. Diğer yandan aynı ifadenin mahzûf ve muahhar bir mübtedâ olarak yer aldığı cümlede ikinci kısmında eril bir vasma sahip “جَائِرٌ” kelimesiyle nitelenmesi¹⁷⁰¹ onun müzekker olarak kullanılabildiğine de açık bir şekilde işaret etmektedir. Dolayısıyla söz konusu ifadenin “مِنْكُمْ” şeklinde müzekker bir zamirle tevcih edilmesi arapların isti'mâline uygun olduğundan dil ile tam bir muvâfakata sahiptir.

¹⁶⁹⁷ İbnü'l-Cezerî, *En-Neşr*, 1/9.

¹⁶⁹⁸ San'ânî, *Tefsîr*, 2/265; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 7/2278.

¹⁶⁹⁹ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhîr*, 6/510.

¹⁷⁰⁰ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtıbî el-Gırnâtî, *el-İ'tisâm*, thk. Selim b. 'İyd el-Hilâlî, (Arabistan: Dâru İbn 'Affân, 1992), 1/78.

¹⁷⁰¹ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr*, 14/112; Mahmud Abdurrahîm Sâfî, *el-Cedvelü fî İ'râbi'l-Kur'ân*, (Dimeşk: Dâru'r-Reşîd, h.1428), 14/287; Muhyiddîn b. Ahmed Mustafa Dervîş, *İ'râbü'l-Kur'ân ve beyânühü*, (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, h.1415), 5/273.

İbn Mes'ûd'un kıraat tevcihlerinin dile uygun olduğunu gösteren bir diğer örnek ise Musa peygamber ile Fir'avun arasında geçen bir konuşmanın tahkiye edildiği Şu'arâ suresi 20. ayetinde vuku bulmuştur. Resmü'l-Mushaf'ta “ قَالَ فَعَلُّهَا إِذَا وَأَنَا مِنْ ” şeklindeki bu ayette O, “وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ” olarak okumuştur.¹⁷⁰² Ünlü dil bilgini Ferrâ'ya göre, her iki okuyuşta da aynı anlam bulunmaktadır. Zira bir kimse yolunu kaybettiğinde bunu ya “جهل” fiiliyle ifade etmekte veya “ضل” fiiliyle dile getirmektedir.¹⁷⁰³ Buna benzer şekilde Taberî de arapların, aynı manayı kastetmek üzere her iki kelimeyi zaman zaman birbirlerinin yerine kullandıklarını söylemektedir.¹⁷⁰⁴

Yukarıdaki gerçeklerin yanında Kûfe kıraat birikimini tanımlayan bir diğer husus ise bu birikimde yer alan birçok okuyuş biçiminin Kur'an'ın umumunda yer alan kıraat örnekleriyle temellendirilmiş olmasıdır. Bir başka ifadeyle bu birikimi inşâ eden kişiler pek çok kıraat tercihinde Hatt-ı Osmânî'ye muvafık olarak hareket etmişlerdir. Örneğin İbn Mes'ûd Ali İmran suresi 122. ayetinde yer alan ve umumun “وَاللَّهُ وَلِيُّهُمَا” şeklinde okuduğu ifadeyi “وَاللَّهُ وَلِيُّهُمْ” olarak tilâvet etmiştir. Aslında söz konusu ifadenin içerisinde yer aldığı “إِذْ هَمَّتْ طَائِفَتَانِ مِنْكُمْ أَنْ تَفْشَلَا وَاللَّهُ وَلِيُّهُمَا” şeklindeki ayet göz önüne alındığında İbn Mes'ûd'un çoğul olarak tevcih ettiği “وَلِيُّهُمْ” ifadesindeki “هُم” zamirinin tesniye bir isme racî olması sebebiyle “هُمَا” biçiminde okunması gerekmektedir. Ancak Taberî'nin de beyan ettiği üzere “هُمَا” zamirinin ait olduğu “طَائِفَتَانِ” kelimesi şekil yönünden tesniye olmakla birlikte çoğul bir manaya sahip olduğundan İbn Mes'ûd'un bu okuyuşunda herhangi bir sıkıntı bulunmamaktadır.¹⁷⁰⁵ Nitekim Taberî'nin bu söyledikleri Ferrâ tarafından da dile getirilmiş ve yine O'nun tarafından İbn Mes'ûd'un bu tercihindeki sıkıntısızlık Hâc suresi 19. ayetinde yer alan “وَإِنْ طَائِفَتَانِ” ifadesi ve Hucurât suresi 9. ayetinde zikredilen “مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا” ifadeleriyle ispat edilmiştir.¹⁷⁰⁶ Zira her iki ayette de racî oldukları kelimeler tesniye olarak bulunsa da zamirler (müstetîr) çoğul olarak gelmiştir.

¹⁷⁰² Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 3/260. Aynı zamanda sahabeden İbn Abbâs ve tâbiînden Mücâhid ve Katâde gibi kişilere de nispet edilen bu kıraat biçimi (bk. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 8/2755; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 6/137) bazı alimler tarafından şâzz olarak telakki edilmiş ve ifadenin bu şekilde tevcih edilmesinin kıraat için değil de tefsir amaçlı olduğu söylenmiştir. bk. Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh b. Hamdân el-Hemedânî en-Nahvî el-Lugavî, *Muhtasarun fî şevâzî 'l-Kur'ân*, (Kahira: Mektebetü'l-Mütenebî, trs.), 107.

¹⁷⁰³ Ferrâ, *Meâni 'l-Kur'ân*, 2/279.

¹⁷⁰⁴ Taberî, *Câmîu'l-Beyân 'l-Beyân*, 19/341

¹⁷⁰⁵ bk. Taberî, *Câmîu'l-Beyân 'l-Beyân*, 7/169.

¹⁷⁰⁶ Ferra, *Meanil Kuran*, 1/233

Tarihi kayıtlarda yer alan örneklerden anlaşılmaktadır ki Kûfe tefsir faaliyetlerinde kıraatların tevcihi fail ve mef'ûlun yer değiştirmesi,¹⁷⁰⁷ bir harfi cerrin yerine başka bir harfi cerri getirmek,¹⁷⁰⁸ edatların değiştirilmesi,¹⁷⁰⁹ kelimenin sîgası veya harekesinin değişmesi¹⁷¹⁰ ya da onun yerine müterâdif bir kelime getirmek,¹⁷¹¹ harfi değiştirmek (ibdâl),¹⁷¹² takdim-tehir,¹⁷¹³ ifade aynen kalmasına rağmen yeni bir kelime dercetmek¹⁷¹⁴ vb. uygulamalarla gerçekleştirilmiştir. Bu uygulamalar bazen ekol mensuplarının tercihlerini gösterecek şekilde med ve imâle gibi sadece lafızların şeklen tespiti için yapılırken bazen de yorum elde etme maksadı için tatbik edilmiştir. Örneğin ekol temsilcileri Neml suresinde yer alan “وَكُلُّ أَتَوُهُ دَاخِرِينَ” ayetindeki¹⁷¹⁵ “أَتَوُهُ” ifadesini diğer bölgelerdeki kurrâya muhalif olarak kasr ile okumuşlardır. Onlar bu okuyuşlarıyla bir anlam farkına ulaşmayı değil kıraata konu olan bu lafzı harf ve hareke olarak kendi tercihlerine göre sabit kılmayı amaçlamışlardır. Ancak diğer kıraat tevcihlerinde onlar, bu kısmın başından beri zikrettiğimiz örneklerde de görüldüğü gibi, ya garip, müşterek, müşkil, mübhem, amm, mutlak ve mecaz oluşları sebebiyle

¹⁷⁰⁷ Buna örnek olarak ekol mensuplarının Bakara suresi 124. ayetindeki “لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ” ifadesiyle ilgili kıraat tercihleri zikredilebilir. Zikrettiğimiz haliyle “عَهْدِي” kelimesinin fail, “الظَّالِمِينَ” kelimesinin de meful konumunda olduğu bu ifadeyi İbn Mes'ûd ifadenin başında yer alan “يَنَالُ” fiilini “الظَّالِمِينَ” kelimesine isnat ederek “لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمُونَ” şeklinde okumuştur. bk. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/76; Kurtubî, *Tefsîr*, 2/108.

¹⁷⁰⁸ Harf-i cerr değişikliğiyle ilgili ekol temsilcilerinden aktarılan en güzel örneklerden bir tanesi aynı zamanda anlam değişikliğini de içeren İbn Mes'ûd'un Tevbe suresi 119. ayetine dair okuyuşu olmuştur. “مَعَ” harfi cerriyle birlikte “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ” şeklinde meşhur bir kıraata sahip olan bu ayeti İbn Mes'ûd, “مِنْ” harfi cerriyle okumuştur ki bu tercihiyle O, meşhur kıraatle ortaya çıkabilecek muhtemel bir yanlış anlamayı izale etmek istemiştir. Şöyle ki söz konusu ayet “مَعَ” harfi cerriyle okunduğunda “sadıklarla beraber olunuz” şeklindeki anlamıyla yalan söylemeyi kat'i surette yasaklamamaktadır. Ancak “مِنْ” harf-i cerriyle okunduğunda bizzat sadıklardan olmak emredilmiş olduğundan kesin bir şekilde yalanın önünü kapatmaktadır. bk. Taberî, *Câmîu'l-Beyânü'l-Beyân*, 14/560. Nitekim oğlu Ubeyde tarafından aktarılan bir haberde İbn Mes'ûd, ister şaka ister ciddi olsun yalanın hiçbir şekilde helal olmadığını söylemiş ve bunun delili olarak da mezkur ayeti okumuştur. İbn Ebî, Hâtim, *Tefsîr*, 6/1906; Beyhakî, *Şu'abü'l-Îmân*, 6/442 (No.4455); Mâverî, *en-Nüket*, 2/414.

¹⁷⁰⁹ bk. Taberî, *Câmîu'l-Beyânü'l-Beyân*, 20/194.

¹⁷¹⁰ Bir örnek için bk. Abdurrahman b. Muhammed, Ebû Zür'a İbn Zencele, *Huccetü'l-Kirâât*, thk. Said el-Afgânî, (Beyrut: Dâru'r-Risâle, trs.), 118.

¹⁷¹¹ Kûfe kıraat birikimi içerisinde müterâtif kelime getirmeyle ilgili pek çok örnek bulunmaktadır. Bu örneklerden bazıları için bk. Abdürrazzâk, *Tefsîr*, 2/295; Buhârî, *el-Câmîu's-Sahîh*, 15/334 (4692); Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 3/12.

¹⁷¹² Harf değişimiyle ilgili bazı örnekler için bk. Taberî, *Câmîu'l-Beyânü'l-Beyân*, 24/249-250, 489.

¹⁷¹³ Manaya etkisi bulunmamakla birlikte ekol faaliyetlerinde takdim-tehir gerçeğine bağlı olarak kıraatın tevcih edildiği örneklerden bir tanesi Gâfir suresi 35. ayetindeki “كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ” ifadesinde meydana gelmiştir. İfadede mevcut haliyle kalb kelimesine izafe edilen “كُلِّ” kelimesi İbn Mes'ûd'un kıraatında “مُتَكَبِّرٍ” kelimesine izafe edilmekte ve “قَلْبٍ” kelimesi başa alınarak ifade “كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ” haline getirilmektedir. bk. Nehhâs, *Meâni'l-Kur'ân*, 6/223; Sa'lebî, *el-Kesf*, 8/275.

¹⁷¹⁴ Örneğin İbn Mes'ûd, Â'râf suresi 40. ayetinde yer alan “حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ” ifadesini “حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ الْأَصْفَرُ” şeklinde okuyarak ifadede zikri bulunan devenin niteliğini beyan etmiştir. bk. Ebû Ubeyd, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 1/300. Diğer bazı örnekler için bk. Mâverî, *en-Nüket*, 3/333;

¹⁷¹⁵ en-Neml 27/87.

anlam ve delalet yönünden belirsizlik arz eden lafızları tefsiri etmek ya da anlam sabit olduğu takdirde bu anlamı te'kîd etmek¹⁷¹⁶ veya diğer kıraata göre okunması halinde Kur'ân'ın genel konseptine aykırılık arz eden bir mana ihtimalini izale etmek¹⁷¹⁷ gibi hedeflere sahip olmuşlardır. Örneğin teyemmüm'ün söz konusu edildiği Nisâ suresi 43 ve Mâide suresi 6. ayetlerdeki “لَامَسْتُمْ” ifadesini ekol mensuplarının “لمستم” şeklinde tevcih etmeleri böyle bir maksatla gerçekleşmiştir. Şöyle ki söz konusu ifadenin arap kelimasında hem el gibi organlarla hakiki bir şekilde dokunma hem de cima gibi mecazi dokunma şeklinde iki kullanımı bulunmaktadır.¹⁷¹⁸ Dolayısıyla fikhî ahkâma da konu olan bu ifadenin yorumunda müfessirler arasında ihtilaf meydana gelmiştir.¹⁷¹⁹ Hz. Ali ve İbn Abbas, Mücahid, Tâvus ve Said b. Cübeyr gibi Mekke ekolü ile Hasan Basri ve Katade gibi Basra ekolü müfessirleri mezkûr ifadeyi, geçtiği yerde cima' şeklindeki mecazi anlamıyla tefsir ederken İbn Mes'ûd, Abide es-Selmânî, Şa'bi ve Nehaî gibi Kûfe ekolü mensuplarıyla Medine ekolünden Zeyd b. Eslem hakiki anlamıyla değerlendirerek cimanın dışındaki bütün dokunma türlerine hamletmişlerdir.¹⁷²⁰ Kelimeyle ilgili müfessirler arasındaki bu ihtilafın kıraatlardaki tezahürü ise birisi mecaz (cima) manayı yansıtacak şekilde “لَامَسْتُمْ”, diğeri ise hakiki manayı gösterecek şekilde “لمستم” biçiminde olmuştur. Mekke, Medine ve Basra'lı kurrâ ağırlıklı olarak birinci okuyuşa yönelmişken, Kufe'liler, üstadları olan İbn Mes'ud'a ittiba' ederek ikinci okuyuşu tercih etmiştir.¹⁷²¹

¹⁷¹⁶ Bir örnek için bk. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/228; Nehhâs, *Meâni'l-Kur'ân*, 6/97-98; Taberi, *Câmû'l-Beyân*, 21/177-178

¹⁷¹⁷ Bununla ilgili İbn Mes'ûd'un Neml suresi 36. ayetinde yer alan “فَلَمَّا جَاءَ سَلِيمَانُ” ifadesiyle ilgili okuyuşu örnek olarak verilebilir. O, Resmü'l-Mushaf'ta bu şekilde tekil olarak bulunan “جاء” fiilini “فلما جاءوا سليمان” biçiminde çoğul olarak tevcih etmiştir. (bk. İsmail b. Muhammed b. Fadl b. Ali el-Kuraşî el-İsbehânî, *Î'râbü'l-Kur'ân*, (Riyad: Mektebetü'l-Melik Fehd, 1995), 290.) O'nun bu tevcihinde, kelime tekil olarak okunması halinde ortaya çıkması muhtemel olan bir çelişkiyi izale etme maksadı bulunmaktadır. Zira Süleyman peygamberle Sebe Melikesi'nin arasında yaşanan bazı olayların tahkiye edildiği bir bağlamda zikredilmiş olan bu ifadenin alakalı olduğu diğer ayetler düşünüldüğünde onun çoğul olması gerekmektedir. Şöyle ki “فَلَمَّا جَاءَ سَلِيمَانُ” ifadesinde fiilin isnadı açık bir şekilde zikredilmemiş olsa da bağlamda yer alan 35. ayetteki “بِمِزْجِ الْمُرْسَلُونَ” ifadesinden onun çoğul bir kelimeye isnat edildiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla İbn Mes'ûd söz konusu tercihini ifadenin içerisinde yer aldığı bağlamın diğer bilgilerine uygun olarak gerçekleştirmiştir. bk. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/293; Taberî, *Câmû'l-Beyânü'l-Beyân*, 19/458. Nitekim O, 37. ayette Süleyman peygamberin elçilere geri dönmelerini bildirmeye yönelik kullanmış olduğu ve Hatt-ı Osmânî'de “ارْجِعْ” ifadesini de “جاء” fiilinde olduğu gibi aynı gerekçelerle 35. ayette yer alan “الْمُرْسَلُونَ” ifadesine ait kılarak “ارْجِعُوا” şeklinde çoğul formuyla okumuştur. bk. Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, 8/237.

¹⁷¹⁸ Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-Müctehid, ve Nihâyetü'l-Muktasid*, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004), 1/44

¹⁷¹⁹ bk. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdi el-Hacri el-Mısri et-Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Sadettin Önal, (İstanbul: İsam Yayınları, 1995-1998), 1/96

¹⁷²⁰ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 3/961

¹⁷²¹ Taberi *Câmû'l-Beyân*, 7/79

Son olarak Şu husus da belirtilmelidir ki Kûfe tefsir faaliyetlerinde önemli bir kaynak olarak istihdam edilmiş olan kıraat bilgilerinin tüm örnekleri bu sahada temekkûn etmiş kıraat anlayışına göre sahih kıraat kategorisinde yer almamaktadır. Ekolün çeşitli maksatlarla tevcih etmiş olduğu bu örneklerden bazıları sahih kıraat niteliğine sahip olmuşken diğeri bazıları ya sıhhati gerektiren üç şarttan¹⁷²² birisinden yoksun bulunduğu için şâzz seviyesinde kalmış ya da müdrec kıraat gibi salt kıraat maksatlı değil de tefsir ve tebyîn için gelmiştir.¹⁷²³

3.3.5. Re'y

Çalışmamızın önceki kısımlarında da belirttiğimiz üzere ilk örnekleri bizzat Hz. Peygamber tarafından ortaya konulan ve başlangıçta sadece birey ve toplumun ihtiyaç hissettiği hususlar çerçevesinde “kişisel kanaat” bildirme şeklindeki bir uygulama biçimiyle tezahür eden re'y,¹⁷²⁴ hicri II. asrın ortalarından itibaren “dinî hükümlerin tespiti veya hakkında herhangi bir bilgi bulunmayan meselelerin kıyas yoluyla açıklanması” şeklindeki bir konumlandırma ile İslâmî ilimlerin tüm sahalarında metodolojik bir kaynak olarak kendisine yer edinmiş temel bir olgudur.¹⁷²⁵ Bununla birlikte tarihi kayıtlarda yer alan örneklerden bir kaynak olarak onun asıl fonksiyonunun fıkıh sahasında ortaya çıktığı görülmektedir. Nitekim bu kayıtlarda gerek Hz. Peygamber ve gerek sahabe ve tabiine nispetle aktarılmış olan haberlerde onun etkin olarak kullanıldığı örneklerin ağırlıklı olarak şer'î ahkam ihtivâ eden meselelerden oluşması,¹⁷²⁶ reyin özellikle fıkıh alanında istihdam edildiğine işaret etmektedir. Tefsir ilminde ise re'y, anlam ve delaleti muhtelif açılardan kapalılık arz

¹⁷²² Daha önce de ifade ettiğimiz gibi bu şartlar, sahih bir senetle asıl kaynağına ulaşmış olması, bir vecihle bile arap diline uygunluk arz etmesi ve Hattı-ı Osmânî'ye aykırı düşmemesidir. bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/331.

¹⁷²³ İbn Mes'ûd özelinde gerçekleştirilen bir değerlendirme için bk. Sebahattin Erdoğan, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 63 vd.

¹⁷²⁴ Târîhi kayıtlarda yer aldığına göre gerek Hz. Peygamber'in gerekse sahâbenin “kişisel kanaat” bildirme şeklinde ortaya koyduğu pek çok re'y uygulaması bulunmaktadır. Örneğin Bedir savaşında ordunun duracağı yerin belirlenmesi, (bk. Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî, *es-Sîratü'n-Nebeviyye*, (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa, 1955), 3/167-168) yine bu savaşta elde edilen esirlere yapılacak muamele ve Tebük seferine katılmak istemeyenlere izin vermesi Hz. Peygamber'in bu çerçevede ortaya koymuş olduğu uygulamalardan bazılarıdır. bk. Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *eş-Şifâ bi ta'rîfi hukûkî'l-Mustafa*, (Ammân: Dâru'l-Feyhâ, 1407), 2/271. Hatta Ebû Dâvûd'un Sünen'inde yer alan bir habere göre Hz. Peygamber miras konusunda çekişmeli duruma düşen iki kardeşle ilgili hükmünü bildirirken bu konuda kendisine indirilen herhangi bir vahiy bulunmadığını ve kararı rey'ine göre verdiğini söylemiştir. bk. Ebû Dâvûd, *Sünen*, 3/302 (No.3585).

¹⁷²⁵ Fethi Dureynî, *el-Menâhicü'l-usûliyye fi'l-içtihâd bi'r-re'y fi't-teşrî'l-İslâmî*, (Dimeşk: eş-Şirketü'l-Müttehidetü li't-Tevzi', 1985), 12 vd..

¹⁷²⁶ Bazı örnekler için bk. İlyas Derdûr, *Târîhu Dimeşku'l-Fkhi'l-İslâmî*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2010), 96 vd.

eden ve böyle olmasına rağmen kendilerini vuzuha kavuşturacak herhangi bir rivayet bilgisinin bulunmadığı müfret veya mürekkep lafızların tefsiri ve onlardaki ilâhî muradın beyanı için dinin temel ilkelerine uygun olacak şekilde¹⁷²⁷ ve özellikle dil karinesi, esbâb-ı nüzûl ve mukteza çerçevesinde akla başvurmaya ifade etmektedir.¹⁷²⁸

Tarihsel gerçekliğe göre söylemek gerekirse dini düşüncede reye yer verme, bir başka ifadeyle herhangi bir dini meselenin anlaşılıp açıklanmasında onun nakil bilgisi seviyesinde bir otoriteyle konumlandırılması, baştan beri itirazlarla karşılanmış olan bir durumdur.¹⁷²⁹ Ne var ki varlık ve meşruiyetine yönelik bu itirazlar onun genel olarak dinin anlaşılması özel olarak da Kur’ân yorumlanmasında kendisinden istimdât edilen bir kaynak olarak fonksiyon görmesine engel olamamıştır. Zira az önce de ifade ettiğimiz gibi o, meşruiyetini bizzat Hz. Peygamber’in uygulamalarıyla kazanmıştır. Bu uygulamaların ilk elden tanığı olan sahabe ve onların tedrisatında yetişmiş olan tâbiîn uleması ise Hz. Peygamber’in sağladığı bu meşruiyet zemininden hareketle reyi İslâmî ilimlerin referans seviyesindeki bilgilerinin ortaya konduğu hicri birinci asırda bu birikimi inşa eden sistematik asıllardan birisi haline getirmişlerdir.¹⁷³⁰ Bununla birlikte söz konusu dönemde özellikle tefsir faaliyetlerinde bir kaynak olarak re’ye yönelim ve ondan istimdât etme aynı standart ve oranlarda vuku bulmamış, bölge ve şahıs düzeyinde farklı tezahürler gösterebilmiştir. Örneğin başında İbn Abbas’ın bulunduğu Mekke tefsir ekolü genel olarak rey konusunda alabildiğince geniş ve atılgan bir tavır sergilemişken¹⁷³¹ aynı ekolün Ata ve Tâvus gibi temsilcileri ondan yararlanma konusunda son derece ihtiyatlı bir yaklaşımı benimsemiştir.¹⁷³² Yine erken dönem tefsir faaliyetlerinin önemli merkezlerinden birisi olan Medine’de Kur’ân yorumunda genel olarak nakle bağlı kalmak esas alınmışken¹⁷³³ aynı merkezin önemli

¹⁷²⁷ Kâfiyecî, *et-Teyâr*, 23.

¹⁷²⁸ Zerkeşî, *Burhân*, 2/161 vd.

¹⁷²⁹ Bu konuda yapılan bazı değerlendirmeler için bk. Tayyâr, *Fusûl*, 65; H. Yunus Apaydın, “Re’y”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35/37-40.

¹⁷³⁰ İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî *et-Tâî en-Nîsâbü’rî*, *el-Burhân fî usûli’l-Fıkh*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1997), 2/13-14. Re’yin bir vakıa olarak

¹⁷³¹ Kuran, *Mekke Ekolü*, 72-73.

¹⁷³² İmâm Şâfiî, tâbiîn içerisinde ‘Atâ’dan daha fazla hadise ittibâ’ eden başka bir kimsenin olmadığını söylemektedir. bk. Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *Âdâbü’ş-Şâfi’iyyi ve Menâkibühü*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2003), 158. Nitekim İbn Cüreyc’in verdiği bilgiye göre ‘Atâ sadece eser yoluyla elde edilmiş bilgileri ilim olarak görmekte diğerlerini ise sadece sahibini bağlayan re’y olarak değerlendirmektedir. bk. İbn Sa’d, *Tabakât*, 5/469.

¹⁷³³ Hudayrî, *Tefsîru’t-Tâbiîn*, 1/505.

temsilcilerinden birisi olan Zeyd b. Eslem, reyî merkeze alan bir usule sahip olmuştur.¹⁷³⁴

Bu merkezlerden birisi olan Kûfe’de ise rey ile ilgili çok daha hassas bir durum göze çarpmaktadır. Şöyle ki fıkıh birikimindeki fonksiyonu itibariyle olsa bile rey, Ebû’l-Yüsr el-Pezdevî ve Fahreddin er-Râzî gibi müteahhir ulema tarafından bir karşıtlık çerçevesinde takdim edilmekte ve onu ilmi mesailinde bir usul haline getirenlerin özellikle Ebû Hanîfe’den itibaren bu şehirdeki alimlerin olduğu söylenmektedir.¹⁷³⁵ İlimlerin kümülatif karakteri göz önünde bulundurulduğunda bu anlayışın Kûfe’nin kadim tarihiyle ilgili olduğu söylenebilir. Nitekim Dihlevî, Ebû Zehrâ ve Kal’acî gibi araştırmacılar İmam-ı Azâm’la birlikte bu şehirde ortaya çıkan fikhî formasyonun, orijinal yönleri bulunmakla birlikte, hem usûl ve hem de içerik olarak büyük oranda İbn Mes’ûd’tan itibaren bu şehirde yaşamış olan alimlerin birikiminden tevarüs edildiğini bildirmektedirler.¹⁷³⁶ Dolayısıyla re’y’in fıkıhta kazandığı bu pozisyonun ilimlerin henüz tasnif edilmediği ve bütüncül bir nitelik arz ettiği hicri ilk iki asırlık dönemde Kûfe tefsir birikimi için de geçerli olabileceği düşünülebilir. Ne var ki tarihsel vakıa durumun böyle olmadığını söylemektedir. Gerek temsilcilerin biyografik olarak tanıtıldığı eserlerdeki bilgiler ve gerekse bizzat ekole ait tefsir malzemesi üzerinde yaptığımız araştırmalar göstermektedir ki Kûfe’nin mezkur dönemdeki müfessirleri Kur’ân yorumunda reyîn kullanımına karşı son derece negatif bir tutum benimsemişlerdir.¹⁷³⁷ Öyle ki talebelerinin verdiği bilgiye göre, rey konusunda ekolün en vizyoner kişilerinden birisi olan İbrahim en-Nehaî bile bu kaynağa bağlı olarak Kur’ân’ı yorumlamayı son derece çirkin bulmuştur.¹⁷³⁸ Aslında ekolün İbn Mes’ûd’a bağlılıkla gelişen ilim anlayışında rey yok sayılan veya dışlanan bir pozisyonda olmamıştır. Aksine hem İbn Mes’ûd ve hem de ekolün tâbiinden olan

¹⁷³⁴ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*,

¹⁷³⁵ bk. Kılıçer, “Ehl-i Re’y”, 10/520-524.

¹⁷³⁶ Mehmet Erdoğan, “İbn Mes’ûd’tan Ebû Hanîfe’ye Re’y Mektebi”, *İmam-ı A’zâm Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri) I*, ed. İbrahim Hatipoğlu, (Bursa: Kurav Yayınları, 2005), 336

¹⁷³⁷ Şüphesiz ekol temsilcileri arasında tefsir de dahil olmak üzere ilmi faaliyetlerde re’y kullanımına karşı en olumsuz tavra sahip olan kişi Şa’bî’dir. İbrahim Nehaî ile birlikte kendi döneminin en seçkin alimlerinden birisi olmasına rağmen O, rivayet bilgisini esas almakta (bk. Zehebî, *Tezkira*, 1/64) ve re’y kullanımını din bilgisinde karışıklığa yol açabileceği endişesiyle şiddetle reddetmektedir. Nitekim İbn Sa’d’ın verdiği bir bilgiye göre hakkında rivayet bilgisinin bulunmadığı bir konuda rey bildirmesi istendiğinde bu talepte bulunanları şiddetle azarlaması da buna işaret etmektedir. bk. İbn Sa’d, *Tabakât*, 6/250. Taberî’nin verdiği bir bilgiye göreyse O, Kur’ân, ruh ve re’y olmak üzere üç konuda ölünceye kadar asla konuşmayacağını söylemiştir. bk. Taberî, *Câmîu’l-Beyân* 1/87.

¹⁷³⁸ Müstağfirî, *Fedâilü’l-Kur’ân*, 1/307.

temsilcileri son derece ilgili oldukları fıkhi meselelerde reye çok geniş bir şekilde yer vermişlerdir.¹⁷³⁹ Hatta fıkha olan bu ilgileri ve bu sahada içtihadı yoğun bir yer vermeleri sebebiyle onlar, birçok kimse tarafından rey ehli olarak tanıtılmışlardır.¹⁷⁴⁰ Ancak daha önce de ifade ettiğimiz gibi onlar tefsir yapmayı Yüce Allah'tan rivayette bulunmak olarak kabul ettiklerinden olabildiğince uzak durmaya çalıştıkları bu faaliyette genellikle rivayet bilgisine bağlı kalmışlardır. Dolayısıyla re'y'in erken dönem Kûfe tefsir faaliyetlerindeki etkinliği son derece sınırlı bir seviyede gerçekleşmiştir.

Kûfe tefsir faaliyetlerinde bir kaynak olarak re'y'in kullanılmasıyla ilgili olumsuz bir tavra şahit olunsa da yine de bu ekole ait temsilciler bazı Kur'ân ifadelerinin yorumlanmasında re'y'e başvurmuşlardır. Hatta bu konuda ekolün en katı kişiliği olarak bilinen Şa'bî bile yeri geldiğinde re'y'den yararlanmaktan çekinmemiştir.¹⁷⁴¹ Bir örnekle meseleyi toparlamak istersek; Bakara suresi 228. ayetinde boşanmaları halinde kadınların beklemeleri gereken süre belirtilmekte ancak bu süreç içerisinde kocanın boşanmaktan vazgeçip tekrar hanımına dönmesi durumunda yapılacaklarla ilgili herhangi bir bilgi verilmemektedir. Nitekim Taberî'nin aynı ayetin tefsiri sadedinde aktardığı bir habere göre durum Hz. Ömer zamanında aynıyla vaki olmuştur. Bu duruma maruz kalan bir kadın kendisi ve kocasının durumunu Hz. Ömer'e sorunca O, bu soruyu yanında bulunan İbn Mes'ûd'a tevcih etmiş ve “ماترى؟” şeklinde bir hitapla bu konuda kendisinden re'y talep etmiştir. İbn Mes'ûd da “kadına namaz helal olmadıkça o kocasının hanımıdır.”¹⁷⁴² şeklindeki cevabıyla O'nun bu talebine karşılık vermiştir. Dikkat edilirse kadının sorusu boşanma meselesiyle ilgili olmasına rağmen ilgili ayette açık bir şekilde beyan edilmeyip kapalı bırakıldığından tefsire ihtiyaç göstermektedir. Dolayısıyla İbn Mes'ûd az önce dile getirdiğimiz cevabıyla bu yönüyle kapalı bırakılan ayeti yoruma uğratmaktadır. Ancak O'nun yorumu konuyla ilgili Kur'ân veya Sünnet'te herhangi bir açıklama bulunmadığından şahsi reyiyiyle gerçekleştirmiştir.

¹⁷³⁹ İbn Abdülber, *Câmiu Beyân*, 2/856.

¹⁷⁴⁰ Muhammed Enver Şâh Hüseyinî Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî alâ el-Câmiu's-Sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 1/261.

¹⁷⁴¹ İbn Abdülber, *Câmiu Beyân*, 2/856.

¹⁷⁴² Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4/503; Ayrıca bk. Taberânî, *el-Mu'cem*, 9/323 (No.9618); Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, trs.), 10/32.

3.4. KARAKTERİSTİK NİTELİĞİYLE ÖNE ÇIKAN ÖRNEKLER

Çalışmamızın zaman aralığını kapsayan hicri ilk iki asır için söyleyecek olursak Kûfe’de gerçekleştirilen tefsir çalışmalarında muhtelif konulara ait pek çok tefsir örneği ortaya konmuştur. Rivayet tekniği açısından incelenmiş olduğu önceki kısımlarda da dile getirdiğimiz gibi başta hadis ve tefsir olmak üzere fıkıh, kıraat, tasavvuf, tarih ve tabakât vb. alanların klasik eserlerinde kaydedilmiş olan bu örnekler hem usûl ve hem de içerik olarak mezkur dönemde Kûfe coğrafyasında bir ekol olarak tebellür eden tefsir çalışmalarının karakteristik özelliklerini yansıtan bir niteliğe sahiptirler. Dolayısıyla belirli kategorilerle bile olsa bu örnekleri zikretmek onun bu karakterini anlamak açısından faydalı olacaktır.

3.4.1. İnançla İlgili Örnekler

Şüphesiz erken dönem Kûfe tefsir faaliyetlerinde ekol temsilcilerinin en fazla meşgul olduğu ayetler şer’î ahkâm ihtiva eden ayetler olmuştur. Onlar bu faaliyetin kurucu şahsı olan İbn Mes’ûd’tan itibaren yetkin fikhî nosyonlarıyla gerek bizzat anlaşılır kılmak gerekse günlük hayatın olağan ihtiyaçlarına cevap sunmak amacıyla Kur’ân’ın ahkam içeren ayetlerine yönelmişler ve bu maksatlarını gerçekleştirebilmek için bu ayetlerle ilgili birçok tefsir örneği ortaya koymuşlardır.¹⁷⁴³ Ancak ekolün Kur’ân yorumundaki meşguliyet sahası sadece ahkam ayetlerinden ibaret olmamıştır. Bunun yanında onlar şehrin siyasi ve sosyal dinamiklerine bağlı olarak çok erken tarihlerde tartışılmaya başlanan imanın tarifi,¹⁷⁴⁴ artıp eksilmesi,¹⁷⁴⁵ kader,¹⁷⁴⁶ gayb, Yüce Allah’ın bilgisi,¹⁷⁴⁷ vahyin keyfiyeti,¹⁷⁴⁸ bütün aşamalarıyla ahiret hayatı,¹⁷⁴⁹ şefaât¹⁷⁵⁰ ve rızık/ecel¹⁷⁵¹ gibi itikâdî meselelere de yönelmişler ve bu meseleleri Kur’ân’dan ilgili oldukları ayetler çerçevesinde vuzuha kavuşturmaya çalışmışlardır.

¹⁷⁴³ Nitekim bu konuda “Tefsîru’t-Tâbiîn” adıyla nitelikli bir çalışmaya imza atmış olan Hudayrî, ekolün ahkam ayetleriyle ilgili ortaya koyduğu örneklerin tüm tefsir birikimi içerisindeki oranının %31 olduğunu söylemektedir ki bu oran, aynı dönemde Medîne, Mekke ve Basra şehirlerinde ortaya konan ahkam ayetleriyle ilgili tefsir miktarının toplam tefsir faaliyetine göre %20 olduğu düşünüldüğünde ciddi bir seviyeye işaret etmektedir. bk. Hudayrî, *Tefsîru’t-Tâbiîn*, 1/579.

¹⁷⁴⁴ Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, 1/17 (No.1); Taberî, *Camî’*, 1/235; İbn Ebî Zemeneyn, *Tefsîru’l-Kur’ân’i’l-Azîz*, 2/314. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/164.

¹⁷⁴⁵ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 1/36.

¹⁷⁴⁶ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 21/123-124

¹⁷⁴⁷ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 20/161-162

¹⁷⁴⁸ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 9/5922.

¹⁷⁴⁹ Sa’lebî, *el-Keşf*, 5/328; İbn Kesîr, *en-Nihâye fi’l-Fiten ve’l-Melâhim*, thk. Muhammed Ahmed Abdülaziz, (Beyrut: Dâru’l-Cil, 1988), 1/351.

¹⁷⁵⁰ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 24/38.

¹⁷⁵¹ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 8/2474; Süyûtî, *ed-Dürü’l-Mensûr*, 6/9.

Şimdi biz sırasıyla bu konularla ilgili ekol temsilcilerinden sadır olan tefsir örneklerini zikretmek ve bu örnekler çerçevesinde ekol temsilcilerin görüşlerini ortaya koymak istiyoruz.

3.4.1.1. Gayb ve İman

İtîkâdî hususlarla ilgili, Kûfe tefsir ekolü temsilcilerinden sadır olan Kur'ân yorumlarını, sistematik olarak tasnif etmek gerekirse, şüphesiz öncelik gayb kavramına ait olacaktır. Zira bu kavram “kalplerde hasıl olsun veya olmasın gözlerden gizlenen,¹⁷⁵² duyuları aşan ve kendi potansiyelindeki melekelerle insanın hakikatine ulaşamadığı şey”¹⁷⁵³ biçimindeki teknik anlamıyla, inançla ilgili bütün meselelerin kapsamına dahil olduğu, câmî bir kavram durumundadır. Nitekim erken dönem tefsir faaliyetlerinde de kavramın anlamı, bu şekilde tespit edilmiştir. Süddî'nin hem Ebû Sâlih tarikiyle İbn Abbâs hem Mürre el-Hemdânî tarikiyle İbn Mes'ûd ve hem de ismini zikretmediği pek çok sahabeye dayandırarak aktarmış olduğu bir habere göre, Bakara suresi 3. ayetindeki zikri itibariyle tefsire konu edinilen bu kavram, mezkûr dönemde, Yüce Allah'ın Kur'ân'ı Kerim'de zikrettiği cennet ve cehennem işleri gibi kullara gizli olan ve mü'min arapların kendilerine ait bilgilerle tasdik etmeleri mümkün olmayan, hususlar olarak tarif edilmiştir. Basra ulemasından Katâde ve Medîne ulemasından Rebî' b. Enes ise kavramı aynı kontekste fakat biraz daha geniş açıdan ele alarak tüm iman esaslarını içine alacak şekilde tanımlamıştır.¹⁷⁵⁴

Gayb kavramıyla alakalı, erken dönemde ortaya konan tefsir örneklerinde dikkati çeken hususlardan bir tanesi, onun kapsamında yer alan meselelerin, en azından bir kısmıyla bile olsa, insan bilgisine konu olup olamayacağı, bir başka ifade ile peygamberler de dahil olmak üzere insanoğlunun, bu gibi meselelere kendiliklerinden muttali kılınıp kılınmadıklarıdır ki Kûfe tefsir ekolünün bu kavram üzerinden diğerlerinden ayrıştığı nokta da burasıdır. Ahmed b. Hanbel'in Müsned'i ve Müslim'in Sahîh'i gibi muteber hadis kitaplarında aktarılmış olan bazı haberlere göre Ebû Zer, Huzeyfe b. el-Yemân ve Selmân-ı Fârisî gibi bazı sahabe, Hz. Peygamber açısından bunun mümkün olduğunu ve hatta O'nun, kıyamete kadar vaki olacak tüm

¹⁷⁵² Ebû's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *en-Nihâye fî ġaribi'l-ġadîş ve'l-eşer*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmud Muhammed Tanâhî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1979), 3/399.

¹⁷⁵³ el-İsfahânî, “gayb”, 616.

¹⁷⁵⁴ Vâhidî, *Tefsîr*, 1/80.

hadisâtın bilgisine sahip kılındığını söylemektedirler.¹⁷⁵⁵ İbn Mes'ûd ise En'âm suresi 59. ayetin tefsiri bağlamında, kendisine pek çok şey verilmesine rağmen, Hz. Peygamber'e gaybın kapısının açılmadığını ve bu tarz bilgilerin, sadece Yüce Allah'a has olduğunu bildirmiştir.¹⁷⁵⁶ Ekolün Mesrûk ve Şa'bî gibi diğer temsilcileri de İbn Mes'ûd'la aynı kanaate sahip olmuşlardır. Ancak onlar bu görüşlerini, Neml suresi 65. ayetinin tefsiri sadedinde, Hz. Âişe'ye dayandırdıkları bir bilgiden hareketle, biraz daha ileri seviyeye taşımışlar ve böyle bir iddiası bulunan kişinin yalancı ve Yüce Allah'a iftira eden bir kimse olduğunu bildirmişlerdir.¹⁷⁵⁷

Gayb kavramıyla ilgili, az önce dile getirdiğimiz görüşler, ekolün karakteristik niteliğini yansıtmakla birlikte, bu kavram çerçevesinde, ekol temsilcilerinden sadır olan en orijinal yaklaşım, onun kapsamında yer alan hakikatlerin insandaki gerçekleşme biçimiyle ilgili olmuştur. Şöyle ki meşhur Kur'ân tertibine göre ilk kez Bakara suresi 3. ayetinde zikredilmiş olan bu kavram, bulunduğu bağlamda hidayet ve ebedi kurtuluşun bir vesilesi olarak takdim edilmekte ve “الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ” ifadesiyle de buna imkan veren hususun iman olduğu dile getirilmektedir. Ancak bu potansiyeline rağmen, söz konusu bağlamda, imanın kişideki tezahür keyfiyeti açık bir şekilde belirtilmemektedir. Kelime bazı müfessirler tarafından “يَصِدَّقُونَ” ve “يُخْشَوْنَ” şeklinde sadece tefsir yönüyle ele alınıp müterâdif kelimelerle tarif edilmişken¹⁷⁵⁸ İbn Mes'ûd enteresan bir şekilde onun keyfiyetine yönelmekte ve kelâmî bir üslupla onu “الإيمان التَّصَدِيقُ” şeklindeki bir kavramsallaştırmayla¹⁷⁵⁹ insandaki sabit olma biçimiyle açıklamaktadır.

İbn Mes'ûd'un ilgili ayet bağlamında, iman kavramıyla alakalı, az önce dile getirdiğimiz açıklamasının, Kûfe tefsir faaliyetleri açısından önemi şudur: Bilindiği gibi iman meselesi, İslam düşünce tarihinde, üzerinde en fazla söz söylenen alanlardan birisini teşkil etmektedir. Şüphesiz bunun önemli sebeplerinden bir tanesi, din

¹⁷⁵⁵ İlyas Çelebî, “Gayb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/404-409.

¹⁷⁵⁶ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 11/401. Fakat şunu da eklemek gerekir ki İbn Mes'ûd'a nispet edilerek aktarılan başka bazı haberlerde O'nun “مِفْتَاحُ الْغَيْبِ” ifadesinden kastının Lokman suresinin son ayetinde dile getirilen ve literatürde “Mugayyebât-i Hamse” olarak terimleşmiş olan kıyametin kopma vakti, yağmurun yağacağı zaman, insanın anne karnındaki durumu, insanın yarınlarda ne kazanacağı ve yaşamının nasıl bir ölümle son bulacağı şeklindeki beş şey olduğu anlaşılmaktadır. bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/172 (No.3659); Süyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, 6/532.

¹⁷⁵⁷ Ebü'l-Abbâs Muhammed b. İshâk b. İbrâhîm es-Serrâc es-Sekafî, *Hadîsü's-Serrâc*, thk, Ebû Abdullah Hüseyin b. 'Ukkâşe, (Kahire: el-Fârûku'l-Hadisiyye, 2004), 2/245 (No.1407); Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 19/486.

¹⁷⁵⁸ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/165.

¹⁷⁵⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/235.

realitesinin bu kavram etrafında şekillenmesi ve insanın da özgür iradesiyle dahil olduğu bu realitede, iman kavramıyla kurmuş olduğu ilişkiye göre değer kazanmasıdır.¹⁷⁶⁰ Ancak söz konusu kavramı önemli kılan asıl durum, İslam düşüncesinin kuruluş aşamasında Sıffin savaşı gibi bir kısmı politik nitelikler taşıyan, siyasi ve sosyal tartışmaların odağında yer alması ve teknik tanımını bu tartışmalara dahil olan gurupların meşruiyet çabalarına göre kazanmış olmasıdır. Şöyle ki Kûfe'nin coğrafi bir merkez olarak öne çıktığı bu tartışmalarda iman, ilkin, bu tartışmaların önemli aktörlerinden Hâricîler, Mu'tezile ve Şiiler tarafından, amelle ilişkili olarak ele alınmış ve onun, kalp ile tasdik ve dil ile ikrar olmasının yanında aynı zamanda organlarla amel olduğu söylenmiştir.¹⁷⁶¹ Buna mukabil, tartışmaların politik boyutundan mümkün oldukça uzak durmaya çalışan ve kişinin amel yönünden değerlendirilmesini ahirete bıraktıkları için Mürchie olarak isimlendirilen bir diğer gurup ise, öncekilerin tam zıddına olacak şekilde, imanı, amellerden soyutlayarak sadece ma'rifet olarak tarif etmiştir.¹⁷⁶² Ne var ki bütün canlılık ve hararetine rağmen, imanın tarifi ve fonksiyonuyla ilgili adı geçen gurupların bu görüşleri, erken dönemde İslam toplumunun büyük kesimi tarafından kabul edilmemiştir. Bunun yerine kahir ekseriyet, henüz bu isimle anılmamış olsa da¹⁷⁶³ Ehl-i Sünnet isimli gurubun görüşünü benimsemiştir ki ıstılâhî olarak onun en net ifadesi, ilmi formasyonunu, Kûfe tefsir ekolü temsilcilerinden kazanan¹⁷⁶⁴ İmam-ı A'zâm Ebû Hanife tarafından dile getirilmiştir. O'nun iman hakkındaki açıklamaları şu şekildedir: “İman ikrar ve tasdiktir. Semâ ve arz ehlinin imanı, inanılacak şeyler açısından artmaz ve eksilmez. Ancak yakîn ve tasdik açısından artar ve eksilir. Mü'minler, îman ve tevhid itibariyle birbirlerine eşit olsalar da amel yönünden birbirlerinden farklıdırlar.”¹⁷⁶⁵ Dikkat edilirse O'nun bu açıklaması, konuyla ilgili yukarıda zikretmiş olduğumuz İbn Mes'ûd'a ait tefsir örneğiyle birebir örtüşmektedir. Her iki açıklamada da iman kendi başına bir cevher olarak görülmekte ve onun sadece ikrar ve tasdikten ibaret olduğu

¹⁷⁶⁰ Mustafa Sinanoğlu, “İman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/212-214.

¹⁷⁶¹ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*, (Kahire: Mektebetü Hancî, trs.), 3/106.

¹⁷⁶² Şehristânî, *el-Milel*, 1/139.

¹⁷⁶³ Ehl-i Sünnet'in Târîh sahnesinde yer alma süreciyle ilgili bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Ehl-i Sünnet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/525-530.

¹⁷⁶⁴ Erdoğan, “Re'y Mektebi”, 336.

¹⁷⁶⁵ Ebû Hanife Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh, *el-Fıkhü'l-Ekber*, (BAE: Mektebetü'l-Furkan, 1999), 5.

söylenerek, fiiller onun kapsamının dışında bırakılmaktadır.¹⁷⁶⁶ Bunun yanında tarihi kayıtlarda, Ebû Hanîfe'nin de silsilelerinde yer aldığı diğer ekol mensuplarından, büyük günah işleyenlerin tekfir edilmeyip, durumlarının Yüce Allah'a havale edilmesi¹⁷⁶⁷ ve hiç bir şekilde ehl-i kıblenin kanının helal olmayacağı¹⁷⁶⁸ şeklinde görüşlerin aktarılmış olması, iman konusunda O'nunla kelâmî formuna kavuşan bu yaklaşımın, İbn Mes'ûd'a dayandığına, bunun da temelinde en başta zikrettiğimiz Kur'an yorumlarının bulunduğu delalet etmektedir.

3.2.2.3.1.2. Rü'yetüllâh

Erken dönem tefsir faaliyetlerinde yoruma konu olan itikâdî meselelerden bir diğeri de literatürde "Rü'yetüllâh" olarak terimleşen Yüce Allah'ın görülmesi meselesidir. Tarihi kayıtlarda yer alan bilgilerden söz konusu dönemde bu meselenin dünya ve ahiret ya da sadece ahirette olmak üzere mümkün veya her iki halde de imkansız olduğu şeklinde iki yönlü olarak tefsire konu edildiği anlaşılmaktadır. Kıyâme suresi 22-23,¹⁷⁶⁹ Mutaffîfîn 6,¹⁷⁷⁰ En'âm 103,¹⁷⁷¹ A'râf suresi 143,¹⁷⁷² Kalem suresi 42,¹⁷⁷³ Yunus suresi 26¹⁷⁷⁴ ve Necm suresi 9 ila 11. ayetlerinin tefsiri bağlamında ele alınan bu meselede birçok müfessir özellikle Mûsâ peygamberin A'râf suresi 143. ayetinde anlatılan Yüce Allah'ı görmekle ilgili tecrübesi ve bu tecrübenin sonunda söylemiş olduğu "تَبَّتْ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ" sözünden hareketle Rü'yetüllâh'ın bu dünyada mümkün olmadığına kanaat getirmiştir.¹⁷⁷⁵

Tefsir faaliyetleri bağlamında Rü'yetüllâh meselesinin en fazla tartışıldığı yerlerden bir tanesi belirli yönleriyle Mi'râc olayının tahkiye edildiği Necm suresinin 8. ayetinden 18. ayetine kadar olan kısımdır. Bu tartışmalarda İkrime gibi bazı müfessirler özellikle "Gözünün gördüğünü kalbi yalanlamadı." şeklindeki 11. ayeti delil kabul ederek Hz. Peygamber'in olağanüstü hadiselerle şahit olduğu bu gecede

¹⁷⁶⁶ Ayrıca İbn Mes'ûd Fâtır suresi 32. ayetinin tefsiri bağlamında şirk hariç diğer günahları işleyenleri tekfir etmeyip ümmetin içerisine dahi ederek kelami anlamıyla iman ve ameli birbirinden ayırmıştır. bk. İbn 'Atiyye, *el-Muharraru'l-Veciz*, 4/439.

¹⁷⁶⁷ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *ez-Zühed*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 269; Belâzürî, *Ensâb*, 11/300

¹⁷⁶⁸ İsbahânî, *Hilye*, 4/223.

¹⁷⁶⁹ "وَجُودٌ يَوْمَ نَظَرُ" el-Kıyâme, 75/22-23.

¹⁷⁷⁰ "يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ" el-Mutaffîfîn, 83/6.

¹⁷⁷¹ "لَا تُدْرِكُهُ الْآبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْآبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ" el-En'am 6/103.

¹⁷⁷² وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَنِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَنِي" el-A'râf, 7/143.

¹⁷⁷³ "يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سِتْلِي وَيُذْعَرُونَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ" el-Kalem, 68/42.

¹⁷⁷⁴ "لَّذِينَ أَحْسَنُوا لَخَيْرٌ وَأَزِيدُ وَلَا يَزْهَقُ وَجْهُهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذَلَّةٌ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ" Yunus, 10/26

¹⁷⁷⁵ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 13/103.

Yüce Allah'ı da gördüğünü söylemişlerdir.¹⁷⁷⁶ Tarihi verilerden anlaşıldığına göre Mekke tefsir ekolünün kurucu şahsı İbn Abbas'ta aynı kanaate sahiptir. Ancak O, Hz. Peygamber'den aktardığı bir habere dayanarak bu görmenin dünya gözüyle değil kalp gözüyle gerçekleştiğini bildirmiştir.¹⁷⁷⁷ Yine tarihi kayıtlarda yer alan bilgilerden anlaşılmaktadır ki Kûfe tefsir ekolü temsilcileri de başlangıçta böyle bir meyle sahip olmuşlardır. Hatta konu hakkında Hz. Âişe ile yapmış oldukları muhaverelerinde onların bu meyillerinde ısrarcı oldukları gözlemlenmektedir.¹⁷⁷⁸ Ne var ki Hz. Âişe'nin kat'î bir dille bunu reddetmesi ve hatta “*Gözler O'nu göremez. O bütün gözleri görür.*” şeklindeki En'âm suresi 103. ayetini delil getirerek bunu söyleyenleri yalancılıkla itham etmesi¹⁷⁷⁹ onları bu ısrarlarından vazgeçirmiş, onlar da Rü'yetüllâh'ın bu dünyada vaki olamayacağına kail olmuşlardır. Ekol'ün önemli temsilcilerinden birisi olan Zirr b. Hubeyş'in aktardığı bilgilere göre Abdullah b. Mes'ûd da Hz. Âişe ile benzer görüşlere sahip olmuştur. O, bizzat kendisinin Hz. Peygamber'e isnat ederek aktarmış olduğu haberlerin delaletiyle Necm suresinin ilgili ayetlerinde dile getirilen yakınlama ve ru'yet'in Cenâb-ı Hak ile değil Cebrâil ile ilgili olduğunu ifade etmiştir.¹⁷⁸⁰ Kalem suresi 43. ayetinin tefsiri bağlamında konuyla ilgili İbn Mes'ûd'tan aktarılan başka haberlerde dikkat çekici olan bir nokta daha vardır ki o da bir yönüyle bile olsa ahirette Yüce Allah'ın görüleceğidir.¹⁷⁸¹

3.4.1.2. Ahiret Hayatı

Kadim arapların dilinde evvel ve bidâyet kelimelerinin zıddını ifade eden bir anlam içeriğiyle istihdâm edilmiş olan¹⁷⁸² ve sözlük alimleri tarafından da bu istihdâma uygun olarak “nihâyet, her şeyin sonu ve son gün” şeklinde tarif edilen ahiret kelimesi,¹⁷⁸³ Kur'ân'da birisi müfret, diğer üçü de “yevmü'l-âhire”, “dâru'l-âhire” ve

¹⁷⁷⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 22/507.

¹⁷⁷⁷ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 1/317 (No.938); Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Ru'yetüllah*, (Ürdün: Mektebetü'l-Menar, h.1411), 320; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 7/418; Süyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, 7/647;

¹⁷⁷⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 12/16-17.

¹⁷⁷⁹ Ebü'l-Hasen Nûrüdîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî, *Şerhu's-Şifâ*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, h. 1421), 1/423.

¹⁷⁸⁰ Buhârî, *el-Câmû's-Sahîh*, 4/115 (No.3232); Müslim, *El-Müsne'dü's-Sahîh*, 1/158 (No.280); Ebû Avâne, *Müstehrâc*, 1/134 (No.403).

¹⁷⁸¹ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 12/7646.

¹⁷⁸² Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *Besâiru zevi't-Temyîz fî letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Muhammed Ali Neccâr, (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Şûûnî'l-İslâmiyye, trs.), 2/89.

¹⁷⁸³ Ezherî, *Tehzîb*, “e-h-r”, 7/227; İbn Manzûr, *Lisân*, “e-h-r”, 4/11 vd.

“neş’etü’l-âhire” olacak biçimde dört türlü bir ifade formuyla kullanılmıştır.¹⁷⁸⁴ Söz konusu formlarıyla kelime, Kur’ân’ı Kerim’de 110 defa zikredilmiş olup, yer aldığı bağlamlarda kıyamet, cennet, cehennem, kabir ve son şeklinde beş çeşit tefsir veçhine sahip olmuştur.¹⁷⁸⁵ Bu çok anlamlı yapısı sebebiyle de müfessirler onu vücûh ve nezâir kategorisinde değerlendirmişlerdir.¹⁷⁸⁶ Ancak İslam düşünce geleneğinde kelimenin istilâhî olarak sübut bulduğu asıl anlamı az önce dile getirdiğimiz bütün aşamaları kapsayacak şekilde ölüm sonrası yaşamdır. Nitekim Taberî ve İbn Ebî Hâtim gibi müfessirlerin aktardığı bilgilere göre İbn Abbâs Bakara suresi 3. ayetinin tefsiri bağlamında söz konusu kelimeyi bu şekilde açıklamıştır.¹⁷⁸⁷

Erken dönem Kûfe tefsir faaliyetlerinde ahiretin gerek yukarıda bahsettiğimiz aşamaları ve gerekse bu aşamaların bazı boyutlarıyla ilgili birçok tefsir örneği ortaya konmuştur.¹⁷⁸⁸ İtikâdî hüviyeti dolayısıyla bu örnekler genellikle aynı dönemde mezkur konularla ilgili diğer bölgelerde ortaya konan Kur’ân yorumlarıyla benzer bir içerikle gelmiş olsa da bazı varyant meselelerde onlardan ayrılmıştır. Özellikle kabir hayatının delili olarak kullandıkları Tekâsür suresi ve yine aynı konuyu farklı açılardan

¹⁷⁸⁴ Bekir Topaloğlu, “Âhiret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 1/543-548.

¹⁷⁸⁵ bk. Yahya b. Sellâm, *et-Tesârif*, thk. Hind Şiblî, (Tunus: eş-Şirketü’t-Tûnusiyye, 1979), 351-352.

¹⁷⁸⁶ Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *el-Vücûh ve’n-nezâir*, (Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Diniyye, 2007), 93-94.

¹⁷⁸⁷ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 1/246; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 1/38.

¹⁷⁸⁸ Bu örneklerden bazıları şu şekildedir: İbrahim suresi 48. ayetinde yeryüzünün başka bir yere evrileceği günden bahsedilmekte fakat ne o günün hangi gün olduğundan ne de bu evrilmenin hangi mahiyetle gerçekleşeceğinden açıkça bahsedilmemektedir. Birçok kaynak eserde yer alan bir bilgiye göre İbn Mes’ûd o günü kıyamet günü olarak tespit etmiş ve bu evrilmenin de tam bir ateş olduğunu belirtmiştir. bk. Hennâd b. Serî’ b. Mus’âb b. Ebî Bekir, *Zühâd*, thk. Abdurrahmân Abdülcebbâr el-Füreyvâî, (Kuveyt: Dâru’l-Hulefâ, h. 1406), 1/200; Taberânî, *Mu’cem*, 9/154 (No.8771); İbn Kesîr, *Tefsîr*, 4/447; Süyûtî, *ed-Dürri’l-Mensûr*, 5/58. Yine aynı ayetle ilgili bir başka tefsir örneğinde ise İbn Mes’ûd, söz konusu evrilmeden sonra oluşan yeni mekanı saf bir gümüşe benzetmiş ve kanın akmayacağı, hatalı işlerin yapılamayacağı bu yerde insanların yaratıldıkları gün gibi çıplak bir şekilde ayakta olacaklarını söylemiştir. bk. Sa’lebî, *el-Kesf*, 5/328. Zırr b. Hubeş’in aktarmış olduğu bir başka haberinde ise O, yine aynı ayetin tefsirinde insanlar arasında görülecek olan ilk hesabın kan dökme olduğunu bildirmiştir. bk. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 17/47. Bakara suresi 167. ayetiyle ilgili olarak ortaya koyduğu tefsir örneğinde ise İbn Mes’ûd, ayette zikri bulunan “hasret” ifadesini ele almış ve bunun amellerine göre gidecekleri yer ve kalacakları mekanlar kendilerine gösterilen cehennemliklerin yürek yangını olduğunu söylemiştir. bk. Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîr*, 1/225; İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîr*, 3/96. Haşr, mahşer yeri, hesaba çekilme, ahirette insanların halleri, Müslümanların üç guruba ayrılması, sırat köprüsü, şefaât, cennet ve cehenneme ait bazı furû’ meseleler, cennet ve cehennemin vasıfları ve tabakaları, cennet ve cehennemlik olan kişiler gibi ekolden sadır olan diğer tefsir örnekleri için bk. Ebû Muhammed Abdullâh b. Vehb b. Müslim el-Fihri el-Mısri, *Tefsîru’l-Kur’ân*, thk: Miklos Muranyi, (Beirut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî 2003), 2/116; Ebu’s-Seri Hennad b. es-Seri b. Mus’ab b. Ebî Bekir Şebr b. Sa’fuk ed-Darimi el-Kûfî, *ez-Zühâd*, thk. Abdurrahman Abdülcebbâr el-Firyâbî, (Kuveyt: Dâru’l-Hulefa, h. 1406), 1/161; Taberî, *Câmi’*, 1/384, 8/363, 14/353, 17/62, 18/218, 20/465, 21/229, 23/66; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 4/368, 10/460; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 2/1329; Beğavî, *Tefsîr*, 8/422; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 6/486; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-Bârî*, 11/375 (No.6521); Süyûtî, *ed-Dürri’l-Mensûr*, 5/57.

irtibatlandırdıkları İbrahim suresi 27, amel-iman münasebeti çerçevesinde değerlendirdikleri Fâtır suresi 32, şefaatta ilişkilendirdikleri Hicr suresi 2, cehennemin ebediliği çerçevesinde konumlandıkları Hûd suresi 107 ve sırat köprüsünün gündem edildiği Meryem suresi 71. ayetlerinin yorumlanmasında ekol, ortaya koyduğu görüşlerle kendisine ait bir karakter sergilemiştir. Bu görüşler, ilgili oldukları ayetler çerçevesinde az sonra incelenecektir. Fakat öncesinde şu noktanın da belirtilmesi gerekir ki Kûfe tefsir ekolüne bir farklılık kazandırmış olsa da bu görüşler re'y çerçevesinde ortaya çıkmış değildir. Aksine onlar ya Kur'ân'ın aynı konudaki açık bir ayetine dayandırılmış ya da bizzat Hz. Peygamber'den öğrenilmiştir. Zira daha önce de ifade ettiğimiz gibi erken dönem tefsir faaliyetlerinde re'y, bu faaliyetin fıkıhla alakalı kısımlarında bir kaynak olarak konumlandırılmış olsa da itikâdî meselelerin onun kapsamının dışında tutularak nakle havale edilmiştir.

Kûfe tefsir faaliyetlerinde karakteristik bir yorumla öne çıkan uhrevî nitelikli ilk mesele, kabir azabı meselesidir. Tarihi verilerden anlaşıldığına göre, ekol mensuplarınca konunun Kur'ân yorumuna gündem edildiği yerlerden bir tanesi, Tekâsür suresidir.¹⁷⁸⁹ Bu sure çerçevesinde ortaya koydukları yorumlarında onlar, kabir azabının hak olduğunu, mezkur surenin de bu hak oluşa delil teşkil ettiğini söylemişlerdir. Ekol temsilcilerinin bu delillendirmesi ise sure ile ilgili Hz. Ali'den aktarılmış olan bir habere dayanmaktadır. Söz konusu haberinde Hz. Ali başlangıçta kendilerinin kabir azabı konusunda şüphe içerisinde olduklarını ancak Tekâsür suresinin inzâl edilmesiyle bu şüphelerinin ortadan kalktığını bildirmiştir.¹⁷⁹⁰ Zira O'na göre surenin 4 ve 5. ayetlerinde peş peşe gelen “كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ” hitapları birer tekrar olmayıp ilki kabirdeki ikincisi ise ahiretteki azaba delalet etmektedir. Ayrıca yine O'nun bildirdiğine göre adı geçen sure kabir azabı hakkında nâzil olmuştur.¹⁷⁹¹

Ekolün kabir azabını yoruma konu edindiği bir diğer yer ise İbrahim suresinin 27. ayetidir. Bu ayet çerçevesinde dile getirdikleri yorumlarında onlar kabir hayatının defin sürecinden sonraki aşamaları dile getirmişler ve kabre konulan kişinin orada oturtularak “Rabbin kim?”, “Dinin ne?” ve “Peygamber'in kim?” gibi bir takım sorulara muhatap kılınacağı bildirmişlerdir. İbn Mes'ûd'a dayandırılarak verilen bu bilgilere göre sorguya alınan bu kişi şayet mü'min ise Yüce Allah'ın İbrahim suresinin

¹⁷⁸⁹ bk. Taberî, *Câmîu'l-Beyânü'l-Beyân*, 24/580.

¹⁷⁹⁰ Kurtubî, *Tefsîr*, 20/172.

¹⁷⁹¹ İbn 'Âdil, *el-Lübâb*, 20/479.

az önce dile getirdiğimiz ayetindeki v'adi çerçevesinde doğru cevaplar verecek ve böylelikle o, kabri genişletilerek felaha ulaştırılacaktır. Aksi durumda ise Taha suresinin 124. ayetinde dile getirilen tehdit gereğince doğru cevaplardan mahrum bırakılarak kabri daraltılacak ve orada kendisine azap edilecektir.¹⁷⁹²

Ekol faaliyetlerinde uhrevî niteliğiyle yoruma konu olan bir diğer mesele de şefaath meselesidir. Şefaath meselesi Kur'ân ve hadislerdeki pek çok açıklamaya rağmen İslam düşünce geleneğinde en fazla tartışılan meselelerden birisi olmuştur.¹⁷⁹³ Bu çerçevede ortaya konan tarihsel veriler incelendiğinde görülmektedir ki konuya dair yapılan bu tartışmaların odağında iman-amel münasebeti hakkındaki yaklaşımlarla da ilgisi bulunan günahkar kişilerin durumu yer almaktadır.¹⁷⁹⁴ Mu'tezile ve Havâric gibi guruplar, büyük günah işleyen kimseler için bunun mümkün olmadığını ve onların, ebedi olarak cehennemde kalacağını söylerken, Ehl-i Sünnet, şefaatin özellikle büyük günah işleyen kişiler için vaki olacağını bildirmiştir. Tarihi verilerden anlaşıldığına göre, bu son görüşün yaslandığı temellerden bir tanesi de Kûfe Tefsir Ekolü'dür. Zira konuyla alakalı ekole nispetle aktarılmış pek çok haberde şefaath, aynen Ehl-i Sünnet sisteminde yer aldığı gibi tanımlanmıştır. Örneğin İbrahim en-Nehaî, inkarcıların Hicr suresi 2. ayetinde dile getirilen "Keşke müslümanlar olsaydık!" şeklindeki temennilerinin, günahkar oldukları için cehenneme giren ve bu sebeple de "*ibadet ettikleriniz sizi azaptan korumadı*" şeklindeki sözleriyle buradaki inkarcılar tarafından alaya alınan müslümanların, Yüce Allah'ın geniş rahmetiyle şefaata uğratılarak, cehennemden çıkartılmaları üzerine dile getirildiğini söylemektedir.¹⁷⁹⁵ Başka bazı haberlerde ise şefaath, yine amellerin noksan olmasıyla ilişkilendirilmiş ve bu durumda olan kişilerin Cebrâil ile başlayıp İbrahim, Musa ve İsa peygamberlerle devam eden ve Hz. Muhammed'le nihayete eren şefaath silsilesiyle kurtuluşa erdirilecekleri bildirilmiştir.¹⁷⁹⁶ Şûrâ suresi 26. ayetinin tefsiri bağlamında İbrahim en-Nehaî'den aktarılmış olan bir başka haberde ise şefaatin çok daha geniş bir uygulamasının olduğu dile getirilmektedir. Söz konusu haberinde Nehaî, ayette yer alan "وَيَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ" ifadesini, ahirette mü'minin mü'min kardeşine şefaati olarak yorumlamıştır.¹⁷⁹⁷

¹⁷⁹² Süyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, 5/30.

¹⁷⁹³ bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Şefaath", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/412-415.

¹⁷⁹⁴ Ebü'l-Hasan Eş'arî, *Makâlât*, 474.

¹⁷⁹⁵ İbn Vehb, *Tefsîr*, 1/31.

¹⁷⁹⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyânü'l-Beyân*, 17/527.

¹⁷⁹⁷ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 10/6591; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 7/206.

Erken dönem Kûfe tefsir çalışmalarında ayırıcı vasfıyla öne çıkan ve bu haliyle de ekolün kendine has karakterini yansıtan uhrevi nitelikli daha pek çok yorum örneği bulunmaktadır.¹⁷⁹⁸ Ancak bu konuda ekolün ortaya koyduğu en dikkat çekici örnekler cehennemın ebediliği hakkında olmuştur. Hud suresi 107. ayetinin tefsiri bağlamında dile getirilmiş bu örneklerde İbn Mes'ûd, ne kadar uzun olursa olsun, bir süre sonra cehennemın kapılarının kapanacağını ve içerisinde hiçbir kimsenin kalmayacağını söylemiştir.¹⁷⁹⁹ İbn Mes'ûd kadar açık bir üslupla olmasa da ekolün bir diğer temsilcisi Şa'bî de onu, iki dâreyn arasında en hızlı kurulan, buna mukabil yine en çabuk biçimde yıkılacak bir yer olarak tanıtarak, onun sonluluğuna işaret etmiştir.¹⁸⁰⁰ Şüphesiz onların buradaki gerekçesi, söz konusu ayette, cehennem azabındaki devamlılığın istisna kaydıyla ilahi iradeye bağlanmış olmasıdır. Bu iradenin kısaltma veya uzatma yönünde nasıl tahakkuk edeceği ise ilgili ayette açık bir şekilde belirtilmemiştir.¹⁸⁰¹ Dolayısıyla bu iradeye bağlı olarak cehennemın fena bulup bulmayacağı tartışma konusu edilmiştir. Ekser ulema, bu istisnayla ortaya çıkan anlamın, cehennemın son bulmasıyla bir alakasının bulunmadığını, onun yerine, buraya atılmış günahkar müminlerin azaplarının nihayete erdirilmesiyle ilgili olduğunu söylemiş olsa da¹⁸⁰² Rivayetlerin zahirinden anlaşıldığına göre İbn Mes'ûd ve Şa'bî gibi kişiler ise istisna ile ortaya çıkan durumun sonluluğa işaret ettiğini ve bu son geldiğinde de kafirler de dahil olmak üzere cehennemde kimsenin kalmayacağını bildirmişlerdir.¹⁸⁰³

¹⁷⁹⁸ Bu örneklerden bazıları Sırat, Makam-ı Mahmûd, Kevser Havuzu, cennet ve cehennem gibi bazı konularla ilgili olarak gelmiştir. Sırat için bk. Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîr*, 1/237; İbn Zemenîn, *Tefsîr*, 3/102; Hâkim, *Müstedrek*, 2/407 (No.3423). Hz. Peygamber'in şefaatinin tarif edildiği Makam-ı Mahmud ve Havz-ı Kevser konularıyla ilgili yorum örnekleri için bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 17/530. Bazı vasıflarıyla cennetin anlatıldığı örnekler için bk. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 2/612. Muhtelif yönlerden cehennemın tasvir edildiği örnekler için bk. İbn Vehb, *Tefsîr*, 2/116; es-Serî, *Zühd*, 1/161.

¹⁷⁹⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 15/484.

¹⁸⁰⁰ Sa'lebî, *el-Keşf*, 14/454.

¹⁸⁰¹ bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Azap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/302-309.

¹⁸⁰² Ebû'l-Hasan Eş'arî, *Makâlât*, 294.

¹⁸⁰³ Bu konuda şu husus da belirtilmelidir ki gerek İbn Mes'ûd'un ifadelerinin gerekse Şa'bî'nin sözlerinin cehennemın ebedi olmadığına dair delaleti kat'î değildir. Nitekim İbn Muzaffer er-Râzî gibi alimler bu sözlerde cehennemın fenasına dair bir işaret bulunduğunu fakat bu işaretin kesin bir delaletle değil ihsas ettirme boyutuyla gerçekleştiğini söylemişlerdir. bk. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Muzaffer b. Muhtâr, *Mebâhisü't-Tefsîr*, thk. Hâtim b. 'Âbid b. 'Abdullâh el-Kuraşî, (Arabistan: Künûzi İşbiliyye, 2009), 169. Bunun yanında Mekkî b. Ebî Tâlib gibi başka bazı alimler ise İbn Mes'ûd ve Şa'bî'ye ait bu sözleri konuya dair dile getirilen görüşler içerisinde şâzz görüşler olarak kabul etmişlerdir. bk. Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 5/3467. Zehebî ise Mizânü'l-İ'tidâl isimli eserinde İbn Mes'ûd'a ait bu sözleri, aynı lafızlarla fakat Abdullah b. Amr'a nispet edilerek aktarılmış olan versiyonunu değerlendirirken senette yer alan Ebû Belec sebebiyle münker olarak nitelendirmiştir. bk. Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, 4/385.

3.4.1.3. Vahyin Keyfiyeti ve Halk'ul-Kurân

Sonraki dönem Kur'ân çalışmalarında oldukça geniş bir tartışma alanına kavuşmuş olan vahyin keyfiyeti meselesi erken dönem Kufe tefsir faaliyetlerinde yoğun bir şekilde gündeme getirilmiş bir mesele olmamıştır. Tarihi kayıtlarda yer alan bilgilerden anlaşıldığına göre ekol temsilcileri söz konusu meseleyi sadece melekût alemindeki boyutu,¹⁸⁰⁴ dünya sema'ına indirilişi¹⁸⁰⁵ ve Hz. Peygamber'e ilk defa vahyedilişi¹⁸⁰⁶ açılarından ele almışlar, bunun dışındaki yönleri itibariyle çok fazla değerlendirmeye tabi tutmamışlardır. Ancak onlardan hemen sonra Kûfe'li alimlerin önemli bir aktör olarak yer aldığı ve etkisi uzun yıllar devam edecek olan büyük bir tartışma başlamıştır ki başlıktaki konu etrafında yürütülen bu tartışmalarda “Halku'l-Kur'ân” kavramsallaştırmasıyla ezeliyet ve yaratılmışlık açısından Kur'ân'ın durumunu ele alınmıştır. Bazı kaynaklar tarafından başlangıcı nüzûl dönemine kadar götürülebilen bu tartışma, kelim sistematığına göre ilk defa Ca'd b. Dirhem veya Kûfe'de Beyân b. Sem'ân tarafından ortaya atılmış ve bu kişiler, özellikle Hristiyan alimlerin Kur'ân'da Hz. İsa'ya yönelik “kelimetüllâh”¹⁸⁰⁷ nitelemesinden hareketle O'na atfettikleri ulûhiyyet ve ezeliyet vasıflarını iptal etmek için Hz. İsa'da olduğu gibi Kur'ân'ın da mahlûk olduğunu söylemişlerdir.¹⁸⁰⁸

Şüphesiz Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığıyla ilgili klasik tartışmalar, ilmen bir kıymete sahip olsa da bizim çalışmamızla doğrudan bir ilişkiye sahip değildir. Zira bizim açımızdan meseleyi önemli kılan husus onun erken dönem Kûfe tefsir faaliyetlerindeki durumudur. Bu çerçevede söylemek gerekirse erken dönemde sadece Kûfe'de değil tefsir faaliyeti yürütülen hiçbir bölgede Kur'ân'ın bu yöndeki keyfiyetine dair herhangi bir açıklama yapılmamıştır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi konuyla ilgili bazı kaynaklarda Hz. Peygamber'e kadar ulaştırılmış haberler yer almış olsa da¹⁸⁰⁹ müdekkik alimler bu haberlerin uydurma olduğunu söylemişlerdir.¹⁸¹⁰

¹⁸⁰⁴ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 9/5922.

¹⁸⁰⁵ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 3/447.

¹⁸⁰⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, 1/148.

¹⁸⁰⁷ Âl-i İmrân 3/45; en-Nisâ, 4/171.

¹⁸⁰⁸ Bu konuda daha geniş bir değerlendirme için bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Halku'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/371-375

¹⁸⁰⁹ Bazı haberler için bk. İbn Batta, *el-İbânetü'l-Kübrâ*, 5/284.

¹⁸¹⁰ Bu haberlerden bir tanesi de İbn Mes'ûd üzerinden Hz. Peygamber'e ulaştırılarak aktarılmıştır. Ne var ki cerh ve ta'dil alimleri konuyla alakalı Hz. Peygamber ve sahabeden herhangi bir haber aktarılmadığını, onlara nispetle dile getirilmiş bu tarz haberlerin tümünün uydurma olduğunu söylemiştir. bk. Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *el-Mekâsîdül-Hasene*, thk. Muhammed Osman el-Hışt, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1985), 487.

Konunun Kufe tefsir ekolüyle irtibatlandırılabilir tek tarafı ise başlangıç aşamasında ,bu tartışmaların ana aktörlerinden bir tanesinin, ilmi formasyonunun büyük bir kısmını Kûfe tefsir ekolü temsilcilerinden kazanmış olan Ebû Hanife olmasıdır. Zira O'nun bu tartışmalarda ortaya koyduğu görüşleri, az önce dile getirdiğimiz entelektüel arka planı dolayısıyla belirli seviyede bile olsa eko temsilcilerine nispet edilebileceğinden ekolün yaklaşımını yansıtmaları açısından önemli bir değere sahiptir. Tarihi verilerden anlaşıldığına göre ilk kez O'nun döneminde ortaya çıkan bu tartışmalarda¹⁸¹¹ İmam önceleri Kur'ân'ın mahluk olduğu düşüncesini benimsemiştir. Nitekim birçok tarihi kayıta O'nun Cehmiyye'ye ait bu görüşe sahip çıkması dolayısıyla tövbeye davet edildiği tövbe etmemesi halinde ise öldürülmekle tehdit edildiği bildirilmiştir.¹⁸¹² Ancak yine bu kayıtlarda yer alan başka bilgilerden anlaşılmaktadır ki İmam özellikle öğrencileriyle yapmış olduğu uzun müzakereler ve güvendiği bazı kişilerin de telkinleriyle bu görüşünden rucû' etmiştir.¹⁸¹³

3.4.1.4. Diğer Konulardaki Örnekler

Kûfe tefsir faaliyetlerinde yukarıda zikredilenlerin yanında itikâdî içeriğiyle Kur'ân yorumuna konu olan daha pek çok örnek bulunmaktadır. Ekol temsilcileri gerek Kur'ân ve Hadisler, gerekse dil ve re'y gibi kaynaklara dayanarak bu minvaldeki ayetleri yoruma tabi tutmuşlar ve ekolün karakterini yansıtacak şekilde birçok tefsir örneği ortaya koymuşlardır. Örneğin cinlerin mahiyetiyle ilgili bilgi verirken İbn Mes'ûd bu mahiyetin “semûm” olarak tesmiye olunan bir varlık yapısından meydana geldiğini bildirmekte fakat bu yapının tamamından değil yetmiş çeşidinden birisi olarak yaratıldıklarını söylemektedir. Hicr suresi 27. Ayetinin tefsiri bağlamında ortaya koyduğu bu görüşünü ise, söz konusu ayette onların, bu semûm isimli varlık yapısına, “ba'dıyye” bildiren “مِنْ” harfi cerriyle izafe edilmiş olmalarına bağlamaktadır.¹⁸¹⁴ Meleklerin yaşamlarından bazı kesitlerin dile getirildiği bir başka örnekte ise yine İbn Mes'ûd metafizik bir hayat formundan bahsetmekte fakat bu defa yorumlarını Hz. Peygamber'in konuyla alakalı vermiş olduğu bilgilere

¹⁸¹¹ ‘Askerî, *Evâil*, 1/369.

¹⁸¹² bk. Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *el-İntikâ fî fezâilî's-selâseti'l-eimmeti ve'l-Fukahâ*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, trs.), 151; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 13/376.

¹⁸¹³ Ebû'l-Hasen Âlî b. İsmâîl b. Ebî Bîşr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmud, (Kahire: Dâru'l-Ensâr, h.1397), 91.

¹⁸¹⁴ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 17/100.

dayandırmaktadır. Saffât suresi 166. Ayetinin tefsiri sadedinde ortaya konmuş olan bu yorumlarda meleklerin mekanı olarak göklerin içerisinde bir sema gösterilmekte ve orada onların secde etmediği veya abid olarak adımlamadıkları bir karış yerin bile bulunmadığı bildirilmektedir. İbn Mes'ûd'un adı geçen ayetle ilgili ortaya koymuş olduğu bu yorum bir çok kaynakta mevkûf olarak aktarılmıştır.¹⁸¹⁵ Dolayısıyla geçmiş olduğu bu yerlerde bu yorumlar O'nun reyiyile ortaya konmuş gibi bir görünüm arz etmektedir. Ancak daha önce defaatle dile getirdiğimiz gibi İslam düşünce geleneğinde itikâdî hususlarda rey caiz görülmemiştir. Gerçekte de İbn Mes'ûd bu yorumu kendi reyiyile ortaya koymamıştır. Nitekim aynı içerikle bu bilgiler bizzat Hz. Peygamber'in kendisinden Hz. 'Âişe kanalıyla da aktarılmıştır.¹⁸¹⁶ Bu da göstermektedir ki İbn Mes'ûd'un bu yorumu kendisine ait bir tasarrufla ortaya konmamış aksine doğrudan Hz. Peygamber'den öğrenilerek dile getirilmiştir.

İtikâdî hüviyetiyle Kûfe tefsir çalışmalarına konu olan bir diğer mesele de ruh meselesidir. Konuyla alakalı aktarılmış olan haberlerden anlaşılmaktadır ki söz konusu mesele bu şehirdeki çalışmalarda iki yönlü olarak değerlendirmeye alınmıştır. Bunların ilkinde ekol temsilcileri İsra suresi 85. Ayetinin tefsiri bağlamında inanç kapsamında yer alan bir olgu olarak onu tespit etmekte ve mezkur ayetin nüzulüne sebebiyet veren tarihsel arka plan bilgileri aktararak meselenin insan bilgisine gizli bırakıldığı bildirilmektedir.¹⁸¹⁷ Nebe suresinin 38. Ayetinin tefsiri bağlamında dile getirilen diğer görüşlerde ise bizzat onun mahiyetine dair bilgiler verilmektedir. Bu bilgilere göre ruh, mekanı dördüncü sema olan ve her gün on iki bin defa tesbihatta bulunan çok özel/büyük bir melek/varlık olarak tanıtılmaktadır. Öyle ki Yüce Allah'ın onun her bir tesbihatına karşılık bir melek yaratmaktadır. Yine aynı haberlerden anlaşıldığına göre O, kıyamet gününde tek başına haşr olunacaktır.¹⁸¹⁸ Ekolün önemli temsilcilerinden birisi olan Şa'bî'den aktarılan diğer bir bilgiye göreyse ruh yine bu son ayetin tefsiri çerçevesinde Cebrâil olarak tarif edilmiştir.¹⁸¹⁹

¹⁸¹⁵ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 10/3232; Semerkandî, *Tefsîr*, 3/155; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 7/39; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-Habâik fî Ahbâri'l-Melâik*, thk. Muhammed Sa'id b. Besyûnî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1985), 11.

¹⁸¹⁶ Vâhidî, *Tefsîr*, 19/125.

¹⁸¹⁷ Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, 1/37 (No.125); Şâşî, *Müsned*, 1/375 (No.369); İsbahânî, *Delâilü'n-Nübüvve*, 1/357.

¹⁸¹⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/175.

¹⁸¹⁹ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 12/8011; İbn 'Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, 5/428.

Malum olduğu üzere itikâdî içeriğiyle Kur'ân'ı Kerim'de yer almış olan ayetler buraya kadar dile getirdiklerimizle sınırlı değildir. Bunun yanında rızık/ecel,¹⁸²⁰ kader,¹⁸²¹ cin¹⁸²² ve melek¹⁸²³ gibi farklı kategorilerdeki varlıkların mahiyeti, Ye'cûc/Me'cûc¹⁸²⁴ ve güneşin batıdan doğması¹⁸²⁵ gibi kıyametin alametleri (fiten), evrenin oluşumu ve insanın yaratılışı gibi kevnî hususlar¹⁸²⁶ vb. inançla alakalı daha pek çok mesele Kur'ân ayetlerine konu olmuştur. Bu ayetlerden bazılarında dile getirilen konular anlam ve delalet yönünden sabit kılınmış olsa da diğer bazıları kapalı kalmış ve bu sebeple de tefsire ihtiyaç göstermiştir. İşte konunun başından beri dile getirdiğimiz diğer örneklerde olduğu gibi bu ikinci guruba giren ayetlerle ilgili olarak da Kûfe tefsir ekolü temsilcilerinden daha birçok tefsir örneği sadır olmuştur. Şüphesiz bu örnekler erken dönem Kûfe tefsir birikiminin inşası ve metodolojik olarak gelişmesinde büyük bir değere sahiptir. Ancak onlar itikâdî bir içeriğe sahip olmaları dolayısıyla asıl fonksiyonlarını klasik kelim öğretisinin oluşmasında göstermişlerdir. Zira bu öğretinin temel eserleri incelendiğinde görülmektedir ki onun pek çok meselesi gerçekte, henüz tedvin ve tasnif edilmemiş olması dolayısıyla bünyesinde itikâdî içerikli meselelerin de yer aldığı erken dönem tefsir birikiminden tevarüs edilmiştir. Ayrıca yine bu öğretilerde tartışmaya açılan pek çok meselenin izah ve temellendirmesi de bu birikimin inançla ilgili örnekleri üzerinden yapılmıştır.¹⁸²⁷

¹⁸²⁰ el-Hicr 15/29; el-Hâc, 22/5. Bu ayetler çerçevesinde ortaya konulan tefsir örnekleri için bk. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 9/355; Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Riyâdu's-Sâlihîn*, (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2007), 142-143.

¹⁸²¹ es-Sâffât, 37/162-163. Ekol temsilcileri tarafından söz konusu ayetle ilgili dile getirilen tefsir örnekleri için bk. Taberî, *Câmû'l-Beyân*, 21/123.

¹⁸²² el-Hicr, 15/27; el-Ahkâf, 46/29; el-Cin, 72/6. İlgili ayetler hakkındaki yorum örnekleri için bk. Taberî, *Câmû'l-Beyân*, 22/136; Süyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, 1/112, 8/301.

¹⁸²³ el-Bakara, 2/102; es-Sâffât, 37/165-166. Mezkur ayetlerin yorumu için bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/355; Süyûtî, 1/143.

¹⁸²⁴ el-Kehf, 18/98. el-Enbiya, 20/96. Açıkta veya işârî olarak bazı kıyamet alametlerinin dile getirildiği bu ayetlerin tefsir örnekleri için bk. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 12/328 vd.; Kurtubî, *Tefsîr*, 11/56.

¹⁸²⁵ el-En'âm, 6/158. Söz konusu ayetle ilgili ekol temsilcilerince ortaya konan yorum örnekleri için bk. Saîd b. Mansûr, *Tefsîr*, 5/117; Ebû Abdillâh Nuaym b. Hammâd b. Muâviye el-Huzâî el-Mervezî, *el-Fiten*, thk. Semier Emin ez-Zühayrî, (Kahire: Mektebetü't-Tevhîd, h.1412), 2/653; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 7/506 (No.37598).

¹⁸²⁶ Bazı örnekler için bk. Taberî, *Câmû'l-Beyân*, 1/435; 17/83-84, 86; 20/141, 443; 23/469-470.

¹⁸²⁷ Bu çerçevede zikredilebilecek örneklerden bir tanesi "ru'yetüllâh" meselesidir. Söz konusu meselenin özellikle Mâtürîdî çevrelerdeki izahı erken dönem Kufe tefsir birikimindeki izahla hemen hemen aynıdır. bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, (Ankara: İSAM Yayınları, 2005), 98 vd. Öğretinin rızık ve ecel konusundaki görüşlerinde de benzer bir durum göze çarpmaktadır. Bu meseleler kelim doktrininde her ne kadar sistematik ve savunmacı bir üslupla genişletilerek dile getirilmiş olsa da özünde erken dönem Kufe tefsir birikiminde dile getirilenlerle aynı içeriğe sahip olmuştur. bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 360 vd. Kelam öğretisiyle erken dönemi Kûfe tefsir birikimi arasındaki bu bağı diğer bazı sem'iyyat türü haberler üzerinden değerlendirmek için bk. Ebû

3.4.2. İbâdât ile İlgili Örnekler

Konularına göre rivayet malzemesini değerlendirmiş olduğumuz önceki kısımlarda dile getirdiğimiz gibi erken dönem Kûfe tefsir çalışmalarında en fazla meşgul olunan hususlardan bir tanesi de bir şekilde ahkam meseleleriyle irtibatı bulunan ayetler olmuştur. İbn Mes'ûd'tan itibaren bu şehirdeki müfessirler, yetkin fikhî birikimleriyle bu türden meseleler barındıran Kur'ân ayetlerine yönelmişler ve ilgili oldukları konulara göre bu ayetlerdeki fikhî hükümlerin tespit edildiği pek çok tefsir örneği ortaya koymuşlardır. Klasik eserlerde muhtelif içerik ve konu başlıklarıyla kaydedilmiş olan bu örnekleri ibadet, muâmelât, suç ve cezalar ve muhtelif konulara dair örnekler şeklinde dört başlık olarak tasnif etmek mümkündür. Her birinin altında pek çok alt konunun yer aldığı bu başlıklarda öne çıkan örnekler, ibadete müteallik meselelerden başlayarak, aşağıdaki şekildedir.

3.4.2.1. Abdest/Gusül/Teyemmüm

Kur'ân'ı Kerim'de başlıkta yer alan meselelerin doğrudan ele alındığı biri Nisâ suresinin 43. ayeti diğeri de Mâide suresinin 6. ayeti olmak üzere iki ayet bulunmaktadır. Kûfe tefsir çalışmalarında ilk ayet, daha ziyade içeriğinde yer alan gusül ve teyemmüm gibi meseleler itibarıyla yorumu konu olmuştur. Ekol temsilcileri söz konusu ayette zikri bulunan “وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا” ve “وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ” gibi ifadeleri, kapsamlarında yer alan cünüp iken mescitlerden geçmek,¹⁸²⁸ hastalığın teyemmüme ruhsat teşkil etmesi ve bu hastalığın ölçüsü¹⁸²⁹ ve hangi tür dokunmanın guslü gerektireceği¹⁸³⁰ vb yönleriyle tefsire tabi tutmuşlar ve gerek rivayet bilgileri gerekse de re'y ve içtihatlarına dayanarak onlardaki fikhî hükümleri açıklamışlardır. Mâide suresi 6. ayetinde ise Kûfe'li müfessirler abdest ve teyemmüm konularına yönelmişler ve neredeyse bu iki ibadet formunun bütün aşamalarına dair tefsir örnekleri ortaya koymuşlardır.¹⁸³¹ Bu örnekler fikhî olarak bazı

Muhammed Nureddin Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sabûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-din*, trc. Bekir Topaloğlu, (Ankara: DİB Yayınları, 2005), 161 vd.

¹⁸²⁸ Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. el-Münzir en-Nisâbûrî, *el-Evsat fi's-sünen ve'l-icmâ' ve'l-ihtilâf*, thk. Ebû Hammâd Sagîr, (Riyad: Dâru Tayyibe, 1985), 2/107; Ebû İshâk İsmâîl b. İshâk b. İsmâîl el-Ezdî el-Cehdamî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Âmir Hasan Sabrî, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005), 133.

¹⁸²⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 8/386-387; Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-meşânî*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, h.1415), 3/40.

¹⁸³⁰ Sa'id b. Mansûr, *Tefsîr*, 4/12/61; İbnü'l-Münzir, *el-Evsat*, 1/118; Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/99.

¹⁸³¹ Elleri yıkarken parmakların arasını hilallemek, ağzın ve burnun yıkanması ve hükmü, yüzün yıkanması esnasında sakalların temizlenme şekli, başın meshedilmesi, ayakların yıkanması vb. örnekler için bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 10/26 vd. Teyemmümle ilgili olarak ise hem İbn Mes'ûd

farklı sonuçlara ulaştırılmış olsa da sonradan ihdas edilmiş olan Ehl-i Sünnet fıkıh mezheplerine referans teşkil etmişler ve ilgili oldukları konular çerçevesinde onlar tarafından da aynıyla tespit edilmişlerdir.¹⁸³² Ancak ekol temsilcilerinden aktarılmış olan bazı tefsir bilgileri bu birikimin dışında bırakılmıştır. Örneğin bir çok ekol mensubu tarafından abdestte ayakların yıkanmasıyla ilgili olan Mâide suresi 6. ayetindeki “وَأَرْجُلُكُمْ” ifadesini fethalı olarak okunup ayetin önceki kısımlarında zikredilmiş olan “وُجُوهُكُمْ” kelimesine atfedilmesine, böylelikle de abdeste ayakların yıkanmasının farz olduğuna hükmedilmiş olmasına rağmen,¹⁸³³ Alkame ve Şa’bî gibi ekolün diğer iki önemli temsilcisi onların bu kıraatını kabul etmemekte ve söz konusu kelimeyi ibarede kendisine en yakın durumda bulunan “بِرُءُوسِكُمْ” lafzına atfederek kesralı biçimde okumaktadırlar.¹⁸³⁴ Bu ise ayakların yıkanmasıyla ilgili farklı bir durum ortaya çıkarmaktadır. Onların bu okuyuşu artık ayakların yıkanmasını değil mesh edilmesini gerektirmektedir. Aslında ifadeye dair Alkame ve Şa’bî tarafından gerçekleştirilen bu okuma biçiminin sıhhat yönünden herhangi bir sorunu bulunmamaktadır. Zira onlar bu okuyuşu kendi tasarruflarıyla değil konunun otoritelerinden birisi olan İbn Abbâs’tan gelen haberlere dayandırarak gerçekleştirmişlerdir.¹⁸³⁵ Ne var ki bu okuyuş abdestte ayakların yıkanmasıyla ilgili farklı bir hüküm ortaya çıkarttığından ve bu hüküm de Hz. Peygamber ve sahabenin uygulamasına aykırılık teşkil ettiğinden Ehl-i Sünnet fıkıh ekolleri tarafından kabul edilmemiştir.¹⁸³⁶

3.4.2.2. Namaz

Erken dönem Kûfe tefsir faaliyetlerinde ibadet içeriğiyle yoruma konu olan meselelerden bir tanesi de namazdır. Tarihi rivayetlerden anlaşıldığına göre bu mesele

hem de İbrahim en-Nehaî’den gelen tefsir örnekleri bulunmaktadır. İbn Mes’ûd ilgili ayetin tefsiri çerçevesinde teyemmümün ruhsat oluş keyfiyetini açıklarken (bk. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 1/145 (No.1671); Ebû Dâvûd, *Sünen*, 1/87 (No.321)) Nehaî onun geçerlilik süresi üzerinde durmuş ve su bulunmadığı yerlerde onun her bir namaz için yeniden tekrarlanması gerektiğini belirtmiştir. bk. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 8/424.

¹⁸³² Örneğin Mâide suresi 6. ayetinin tefsiri bağlamında İbrahim en-Nehaî’den aktarılan bazı tefsir örneklerinde bir abdestle birden fazla namazın kılınacağı bildirilmiştir. bk. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 10/10. O’nun vermiş olduğu bu bilgi ehl-i sünnet fıkıh ekolleri tarafından abdest ibadetinin temel bir hükmü olarak aynıyla muhafaza edilmiştir. bk. Abdülkadir Şener, “Abdest”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/68-70.

¹⁸³³ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 10/56; Tahâvî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/82.

¹⁸³⁴ bk. Sa’îd b. Mansûr, *Tefsîr*, 4/1447; Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 10/60; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/53.

¹⁸³⁵ Abdürrazzâk, *Musannef*, 1/19 (No.55).

¹⁸³⁶ bk. Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî, *et-Tuhûr*, (Cidde: Mektebetü’s-Sahabe, 1994), 390; Begavî, *Tefsîr*, 2/23; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San’ânî el-Yemenî, *Fethu’l-Kadîr*, 2/22; Şener, “Abdest”, 1/68-70.

sahabeden İbn Mes'ûd ve İbn Abbâs'a dayandırılan rivayet bilgileri ve tâbiînden Mesrûk ve Nehaî'nin ortaya koyduğu görüşler çerçevesinde vakitleri, yerine getirilmemesi halinde sonuçları ve kötülükleri engelleme gücü gibi yönleri bakımından tefsir faaliyetlerine konu olmuştur. Namazın söz konusu bu yönleriyle ilgili adı geçen müfessirlerin yorumu tabi kıldıkları ayetler ise Bakara suresi 238, Nisâ suresi 103, Hûd suresi 87 ve 114, Mü'minûn suresi 9, Nûr suresi 58, Ankebût suresi 45, Rûm suresi 17-18, Meâric suresi 23-34 ve Mâûn suresi 5. gibi ayetler olmuştur. "حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ" şeklinde bir ifade formu bulunan Bakara suresi 238. ayetinin tefsirinde ekolün önemli temsilcilerinden birisi olan Mesrûk b. Ecda' namazların korunmasına dikkat çekmiş ve ayetin baş kısmında dile getirilen bu korumanın namazların vaktinde eda edilmesiyle ilgili olacağını söylemiştir.¹⁸³⁷ Ekolün kurucu şahsiyeti olan İbn Mes'ûd ise namazların korunmasını çok daha üst seviyede bir yaklaşımla ele almış ve Meâric suresi 23 ve 34 ve Mâûn suresi 5 ayetinde olduğu gibi onun Kur'ân'da çokça zikredilmesini gerekçe göstererek onun vaktinde kılınmamasını terk olarak görmüş ve bunu da küfür olarak değerlendirmiştir.¹⁸³⁸

Bilindiği gibi namazın vakitleri Kûr'ân'ı Kerim'de açık bir şekilde zikredilmemiştir. Bunun yerine Hûd suresi 114 ve İsrâ suresi 78. ayetlerinde olduğu gibi "طَرَفَ", "زُلْفَ", "ذُلُوكَ" ve "عَسَى" vb. şekillerde arapların örfünde zamanın bazı anlarına delalet eden kelimeler kullanılarak onun vakitlerine işaretlerde bulunulmuştur. Bu sebeple de o, bu yönü itibariyle başlangıçtan itibaren ilgili ayetler çerçevesinde tefsirin tartışmalı meselelerinden birini teşkil etmiştir. Nitekim oldukça erken bir tarihte gerçekleşmiş olan İbn Abbâs ve Nâfi b. Ezrâk arasındaki muhavere, bu meseleyi de kapsamıştır. Kûfe tefsir ekolü temsilcilerinden Ebû Razzân isimli müfessirin aktardığına göre, beş vakit namazın Kur'ân'da sabit olmadığını düşünen ve bu çerçevede şüpheler izhar eden Nâfi'ye, İbn Abbâs, Rûm suresi 17-18 ve Nûr suresi 58. ayetleriyle cevap vermiştir. O'nun bu cevabına göre Rum suresinin 17. ayetindeki "حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ" ifadeleri sırasıyla akşam ve sabah namazlarına, 18. ayetteki "وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ" ifadeleri de ikindi ve öğlen namazlarına delalet etmektedir. Yatsı namazı ise Nur suresinin 58. ayetinde zikredilmiş olup bu ayetteki "صَلَاةَ الْعِشَاءِ" ifadesi,

¹⁸³⁷ bk. Taberî, *Câmû 'l-Beyân*, 5/168.

¹⁸³⁸ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/243.

söz konusu namazın bu vakitte kılınacağına delalet eden bir anlam içeriğine sahiptir.¹⁸³⁹

3.4.2.3. Oruç

İbadet kategorisi çerçevesinde Kûfe tefsir faaliyetlerine konu olan bir diğer mesele de oruçtur. Kapsamında bulunduğu ayetler açısından söylemek gerekirse söz konusu meselenin, Kur'ân'ı Kerim'de, birisi eda ve kaza diğeri de kefarete olmak üzere, başlıca iki bağlamı bulunmaktadır. Başka bazı ayetlerde ise o, tergîb ve mübeşşirât cinsinden bir anlatımla dile getirilmiştir.¹⁸⁴⁰ Eda ve kaza cihetiyle ona yer veren ayetler, Bakara suresinin 183, 184, 185 ve 187, kefarete cihetiyle yer verenler ise Bakara suresi 196, Nisâ suresi 92, Mâide suresi 89, 95 ve Tahrîm suresi 4. ayetleridir. Bu ayetlerde onun sübûtu, tarihsel yönü, nüzûl sürecindeki gelişimi, vakti ve bazı şartları hakkında bilgiler verilmiştir. Fakat bu bilgilerden bazıları, sarîh bir anlatım tarzına sahipken diğer bazıları anlam ve delalet yönünden kapalı bulunan mücmel veya müphem gibi üsluplarla dile getirilmişlerdir. Dolayısıyla da bu ikinci duruma sahip olanlar, manalarının tespiti ve kendileriyle kastedilen hususun ortaya çıkarılması adına, erken dönemdeki müfessirler tarafından yorum faaliyetlerinin konuları haline getirilmişlerdir.

Kur'ân'ın meşhur tertibine göre Kûfe'li müfessirler tarafından yorum faaliyetlerine dahil edilen ilk ayet, Bakara suresinin 183. ayetidir. Şa'bî tarafından gerçekleştirilen bu işlemde, özellikle, ayetin, orucun tarihsel yönüne vurgu yapan “كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ” ifadesi ele alınmıştır. Şa'bî bu ifadeyle, Hristiyanlar ve onların tutmuş olduğu oruçların kastedildiğini söylemekte ve ayetin baş kısmında, “كُتِبَ عَلَيْكُمُ” ifadesiyle, Müslümanlar için farz olduğu bildirilen oruçla, onların mükellef kılındıkları orucunun, aynı niteliklere sahip olduğunu dile getirmektedir. Öyle ki bu oruç, nasıl, ramazan ayında ve otuz gün olmak üzere Müslümanlara farz kılınmışsa, aynı vakit ve miktarda, kendi dinleri tarafından Hristiyanlara da farz kılınmıştır. Ancak onlar, başlangıçta, belirtilen vasıflarıyla bu emri yerine getirmiş olsalar da süreç içerisinde onu, vakit ve miktarı yönünden değişime uğratmışlardır.¹⁸⁴¹

Oruç bağlamında Kûfe tefsir faaliyetlerine konu olan ikinci ayet Bakara suresinin 184. ayetidir. Ekol faaliyetlerinde bu ayet, özellikle orucun tarihsel gelişimi

¹⁸³⁹ Taberî, *Câmîu'l-Beyân*, 20/83.

¹⁸⁴⁰ bk. et-Tevbe 9/112; el-Ahzâb 33/35; et-Tahrîm 66/5.

¹⁸⁴¹ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/111;

açısından ele alınmış ve yüklenmiş olduğu özel hüküm sebebiyle bu gelişimde önemli bir yeri bulunan “وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ” ifadesi yorumlanmaya çalışılmıştır. Buna göre söz konusu ifade, mükellefiyet açısından orucun başlangıç aşamasındaki durumunu tarif etmekte ve bu aşamada, bir fakiri doyurmak kaydıyla, dileyen kimselere orucu tutmama ruhsatı getirmektedir.¹⁸⁴² Nitekim Alkame ve Şa’bî gibi temsilciler ifadenin mezkur aşamada az önce dile getirilen çerçevede anlaşıldığını, bazı kişiler oruçlarını tutarken, miskinleri doyurma şartıyla diğer bazılarının oruç tutmayı bıraktıklarını söylemişlerdir.¹⁸⁴³ Fakat yine bu yorumlarda, ilgili ifadede dile getirilen bu ruhsatın, aynı surenin devam eden 185. ayetindeki “فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ” ifadesiyle nesh edildiği bildirilmiştir.¹⁸⁴⁴

Kûfe’li müfessirlerin oruç bahsiyle ilgili olarak değerlendirmeye aldığı bir diğer ayet ise aynı surenin 185. ayetidir. Şüphesiz bu ayetin en belirgin vasfı, içeriğinde yer alan “فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ” ifadesiyle, orucun tüm müslümanlara farz kılındığını bildirmesidir. Fakat ayetin kapsamında yer alan hususlar sadece bundan ibaret kalmamıştır. Bunu yanında o, yine kendisinin bir parçasını teşkil eden “وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ” ifadesiyle bu farziyyetten müstesna kılınacak kişi ve durumları da açıklamaktadır. Aynı zamanda bu ifade orucun kaza keyfiyetine dair bilgilerde içermektedir. Ne var ki bu son durumla ilgili açıklamalar sabit ölçüleri dile getirmediğinden mücmel bir nitelik arz etmiş, bu yönüyle de tefsire konu olmuşlardır. Tarihi verilerden anlaşıldığına göre, Kûfe tefsir ekolü temsilcileri, mezkur ifadede dile getirilen ve oruç tutmamaya ruhsat teşkil eden hastalık durumunu, namaz kılmaya güç yetirememek olarak tefsir etmişler ve ancak böyle bir durumda olanların bu ruhsattan yararlanabileceklerini belirtmişlerdir.¹⁸⁴⁵ İfadede yer alan seferilik durumunu ise herhangi bir kayda tabi kılmaksızın kişinin muhayyer bırakıldığı tam bir ruhsat olarak değerlendirmişlerdir.¹⁸⁴⁶

Orucun eda keyfiyetiyle ilgili bilgiler barındıran ve bu çerçevede de Kûfe tefsir faaliyetlerine konu olan son ayet ise Bakara suresinin 187. ayetidir. Söz konusu ayet ekol temsilcilerince, özellikle, orucun başlangıç vakti açısından değerlendirmeye tabi

¹⁸⁴² Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 3/424; Cassâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/215

¹⁸⁴³ Tahâvî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/417; İbn Hibbân, *el-Câmiu’s-Sahîh*, 8/255 (No.3478); İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/366.

¹⁸⁴⁴ Kâsım b. Sellâm, *en-Nâsîh ve’l-mensûh*, 1/44.

¹⁸⁴⁵ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 3/457.

¹⁸⁴⁶ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Tehzîbü’l-âsâr Müsnedü İbn Abbâs*, thk. Mahmud Muhammed Şâkir, (Kahire: Matba’atü’l-Medenî, trs.), 1/134.

tutulmuştur. İlgili ayette bu hususla ilgili bilgiler barındıran ifade ise “حَتَّى يَنْبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ” ifadesidir. Teşbîh usûlüyle dile getirildiği için¹⁸⁴⁷ pek çok yoruma konu olan bu ifadeyi onlar, Adî b. Hâtîm'den nakledilmiş olan merfû' bir habere dayanarak, gecenin gidişi ve gündüzün gelişi olarak yorumlamışlardır.¹⁸⁴⁸ Ekol temsilcilerinden aktarılan diğer haberlerde ise aynı ifadenin, oruca başlamanın sabit bir vaktini tespit etmek açısından da yorumlandığı görülmektedir. Sahabeden Huzeýfe b. el-Yemân'ın uygulamalarına dayandırılarak gerçekleştirilen bu yorumlarda, bu vaktin, göğün aydınlanmasına kadar sürdüğü ve sabah namazının girişiyle de son bulduğu bildirilmektedir.¹⁸⁴⁹

Yukarıda da ifade ettiğimiz orucun Kur'ân'ı Kerim'deki ikinci bağlamı onun kefareti niteliğiyle ilgilidir. Bakara suresi 196. ayeti ile Mâide suresinin 95. ayetlerinde Hâc ihlalleri, Nisa suresinin 92. ayetinde cinayet, Mâide suresinin 89. ayetinde ise yemin kategorileri bağlamında dile getirilen bu nitelikler, bazı yönleri açısından tefsire konu edilmiştir. Kûfe tefsir faaliyetlerinde söz konusu nitelikleri barındıran bu ayetlerden sadece Mâide suresinin 89. ayeti değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bu değerlendirmelerinde ekol temsilcileri, mezkur ayette, yeminin, on fakiri doyurmak veya onları giyindirmek şeklindeki asıl kefareten sonra, bunların bulunamaması halinde oruç tutmayı bildiren “فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ” ifadesini ele almışlar ve ifade de üç gün olarak belirtilen bu kefareti, İbn Mes'ûd'un “فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ” şeklindeki kıraatına dayanarak peş peşe tutulması gereken bir oruç olarak tarif etmişlerdir.¹⁸⁵⁰

3.4.2.4. Zekât

Bilindiği gibi ibadet kategorisinin en temel formlarından bir tanesi de zekattır. Allah ve kul hakları açısından kişinin mali yükümlülüğünü bildiren bu form, içeriğinde; niyet, vasıf, miktar, oran, mükellef ve sarf yerleri gibi çeşitli nitelikler barındırmaktadır. Hukuk tekniği açısından söylemek gerekirse bu niteliklerden bazıları sünnet ve içtihatla tarif edilmişken diğer bazıları bizzat Kur'ân tarafından dile getirilmişlerdir. Örneğin vasıf, miktar, oran ve mükellefiyet gibi nitelikler büyük

¹⁸⁴⁷ Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/419.

¹⁸⁴⁸ Ebû 'İvâne, *Müstahrec*, 2/183 (No.2774); İbn Ebî Hâtîm, *Tefsîr*, 1/318;

¹⁸⁴⁹ Taberî, *Câmîu'l-Beyân*, 3/518.

¹⁸⁵⁰ Zeylaî, *Nasbü'r-râye*, 3/296; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/159.

oranda hadisler ve alimlerin görüşleriyle vuzûha kavuşturulmuşken,¹⁸⁵¹ sübut¹⁸⁵² ve sarf yerleri¹⁸⁵³ gibi nitelikler doğrudan Kur’ân tarafından ifade ve tespit edilmiştir.

Kur’ân’ı Kerim’de zekâtı konu edinen pek çok ayet bulunmaktadır. Bu ayetlerden bir kısmı, anlam ve delalet yönünden, vazıh bir anlatıma sahiptir. Başka bir kısım ayet ise bu seviyede bir açıklığa sahip olmadığından tefsir faaliyetlerinin ilgi sahasında yer almışlardır. Bu ikinci kısımda yer alan ayetlerden Kûfe tefsir faaliyetlerinde en fazla yoruma uğratılanı ise zekatın sarf yerlerinin dile getirildiği Tevbe suresinin 60. ayeti olmuştur. Tarihi verilerden anlaşıldığına göre söz konusu ayet, ekol temsilcilerince, biri bütününe diğeri de parçalarına dönük olmak üzere, iki yönlü olarak değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bütününe dönük yorumlarda sekiz gurup olduğu bildirilen sarf yerlerinin, tercihe konu olup olmayacağı irdelenmiştir. Zirr b. Hubeyş ve İbrahim en-Nehaî gibi temsilciler, ayetin bu noktada herhangi bir zorunluluk içermediğini, aksine zekat verilecek kişinin belirlenmesiyle ilgili mükellefe tam bir muhayyerlik tanıdığını söylemişlerdir.¹⁸⁵⁴ Ayetin parçalarına dönük yorumlarda ise mücmel bir üslupla dile getirilen “فُقَرَاءَ” kelimesiyle, özel bir guruba işaret eden “الْمَوْلَفَةِ قُلُوبُهُمْ” ifadeleri ele alınmıştır. Klasik kaynaklarda yer alan bilgilerden anlaşıldığına göre ilk ifadenin beyanında ekol temsilcileri tarafından tahsîs yolu kullanılmıştır. Buna göre söz konusu kelimenin kapsamında sadece muhacirler bulunmakta, onun dışındakiler ise başka kategorilerde yer almaktadır. Dolayısıyla bu kapsamda dağıtılacak zekatlar muhacirlere verilmelidir.¹⁸⁵⁵ İkinci ifadenin yorumunda ise Kûfe’li müfessirlerin takyîd yöntemini kullandıkları görülmektedir. Şa’bî tarafından gerçekleştirilen bu işlemde, müellef-i kulûbe zekat verme uygulaması Hz. Peygamber dönemiyle mukayyet kılınmıştır. Sonraki aşamada ise bu kategoriye giren herhangi bir insan bulunmadığı gerekçesiyle söz konusu uygulamanın hükümsüz kaldığı bildirilmiştir.¹⁸⁵⁶

Tevbe suresinin az önce dile getirdiğimiz ayetinin yanında zekatla ilişkisi bulunan, bu sebeple de Kûfe tefsir faaliyetlerine konu olan başkaca ayetler de bulunmaktadır. Bunlardan bir tanesi yine aynı surenin 5. ayetidir. Siyak ve sibakına

¹⁸⁵¹ Mehmet Erkal, “Zekât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/197-207.

¹⁸⁵² el-Bakara 2/43, 110; en-Nisâ 4/77; el-Enbiyâ 21/73; el-Hâc 22/78; en-Nûr 24/56; el-Mücâdele 58/13.

¹⁸⁵³ et-Tevbe 9/60.

¹⁸⁵⁴ Süyûtî, *edDürri’l-Mensûr*, 4/221.

¹⁸⁵⁵ İbn Zencûye, *Kitâbü’l-Emvâl*, 3/1209; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 4/166.

¹⁸⁵⁶ Sa’le’bî, *el-Keşf*, 5/60.

göre şirke karşı ulti­matom niteliğinde bir bağ­lama sahip olan bu ayet, söz konusu faaliyetlerde, zekâtın ontolojik değeri açısından yoruma tabi tutulmuştur. İbn Mes'ûd tarafından gerçekleştirilen bu yorumlarda zekât, namazla aynı değerde konumlandırılmış ve yerine getirilmemesi halinde kişinin namazlarını da geçersiz kılacağı bildirilmiştir.¹⁸⁵⁷ Doğrudan zekatla ilgili olmamakla birlikte mali yükümlülük bildiren ve bu sebeple de Kûfe tefsir faaliyetlerine konu diğer iki ayet de aynı içerikle gelmiş olan Zâriyât suresinin 19 ve Meâric suresinin 25. ayetleridir. Birisi namaz kılanlar diğeri de takva sahipleri olmak üzere, her ikisi de dinen olumlu görülen kişilerin niteliklerinin sıralandığı bir bağ­lamda zikredilmiş olan bu ayetler, dilenci ve yoksul gibi ihtiyaç sahibi kişilerin durumunu dile getirmekte ve olumlu nitelikleri sebebiyle övgüye uğramış olan kişilerin mallarında onların da bir hakkının bulunduğunu bildirilmektedir. Söz konusu ayetlerde bu kişiler, “سَائِلٌ” ve “مَخْرُومٌ” gibi anlam ve delalet yönünden kapalı­lık arz eden mücmel kelimelerle tanıtılmışlardır. Bu sebeple de tefsire ihtiyaç göstermişlerdir. Nehaî ve Şa'bî tarafından dile getirilen yorumlarda bu ifadeler, ganimette payı olmayan ve şefkat gösterip de kendisine bir şey verecek kimsesi bulunmayan kişiler olarak tarif edilmiştir.¹⁸⁵⁸

3.4.2.5. Hac ve Umre

Tarihi verilerden anlaşıldığına göre Hac ve Umre meselesi Kur'ân'ı Kerim'de az bir ayetin konusu olmasına rağmen Kûfe tefsir faaliyetlerinde üzerinde çokça durulan meselelerden birisi olmuştur. Şüphesiz bu durumun en temel sebebi söz konusu ibadetlerin belirli bir süreç içerisinde eda edilmesi ve vakti de dahil olmak üzere onların bu eda sürecinde bilinmesi ve yerine getirilmesi gereken sembolik değerde pek çok ritüelinin bulunmasıdır. Ayrıca Kûfe ile bu her iki ibadetin de icra mekanı olan Mekke ve Medine şehirlerinin yakın bir ilişkiye sahip olması ve sakinleri tarafından gerek ticaret gerekse ilim ve ibadet gibi çeşitli maksatlarla sıklıkla ziyaret edilmesi konuyla özel olarak ilgilenmeyi gerektirmiştir. Dolayısıyla her iki ibadet türü de ilgili oldukları ayetler çerçevesinde ekolün yürüttüğü tefsir çalışmalarında yoğun bir ilgiye mazhar olmuşlardır. Tarihi verilerden anlaşılmaktadır ki ekol temsilcilerinin konu etrafında yoruma tabi tuttuğu ayetler genellikle Bakara suresi 196, 197, 203 ve Âl-i İmrân suresi 97. Ayetleridir. İlk ayetin tefsirinde öncelikle her iki ibadet de dini

¹⁸⁵⁷ Vâhidî, *Tefsîr*, 10/311; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 4/111.

¹⁸⁵⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 23/615; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İklîl fî istinbâti't-Tenzil*, thk. Seyfeddîn Abdulkâdir el-Kâtib, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981), 246.

gereklilik açısından ele alınmış ve ayetteki delaletleri itibariyle Hacc'ın farz, Umre'nin ise nafil olduğu söylenmiştir.¹⁸⁵⁹ Fakat şu da var ki bu yorum ekol tarafından ekseriyetle benimsenmiş olsa da ayetin bu yönüyle alakalı ekolün bazı temsilcileri daha farklı bir görüş ortaya koymuşlardır. Örneğin yine bu ekolün önemli temsilcilerinden birisi olan Mesrûk b. el-Ecdâ' ayetin baş kısmında yer alan ve vücûbiyyet bildiren “أَتَمُّوا” ifadesinin kapsamını sadece Hac ile sınırlı tutmamakta ve Âli İmran suresi 97. Ayetini de delil getirerek Umre ibadetinin de Hac gibi farz olduğuna hükmetmektedir.¹⁸⁶⁰ Hatta O, Hac ve Umre'yi dinin temel farzlarından olan namaz ve zekata benzetmiştir.¹⁸⁶¹ Yine bazı haberlerden ekolün bir diğer temsilcisi olan Şa'bî'nin de benzer bir yaklaşım içerisinde olduğu anlaşılmaktadır.¹⁸⁶² Ancak konu hakkında aktarılmış olan diğer rivayetler Umre konusunda O'nun ekolün temel yaklaşımına uygun bir anlayışa sahip olduğunu göstermektedir.¹⁸⁶³

Bakara suresi 196. Ayetinin yorumu bağlamında ortaya konan diğer tefsir örneklerinde ise ekol mensupları Hacc'ın ifası esnasında herhangi bir engelle karşılaşılması durumunda yapılacakları dile getirmişlerdir ki bu noktada onların üzerinde durduğu asıl mesele hastalık veya başındaki bir sıkıntı sebebiyle kurbanları yerine ulaşmadan başını tıraş eden ve ihramdan çıkan kimsenin durumu olmuştur. Ekol temsilcileri böyle bir hale düşen kimsenin ayette de dile getirildiği gibi ya fidye olarak oruç tutması ya sadaka vermesi ya da kurban kesmesi gerektiğini söylemişlerdir.¹⁸⁶⁴ Ayrıca ekolün fıkıh nosyonu ile maruf temsilcilerinden birisi olan Alkame b. Kays, mücmel olarak ifade edilen bu cezaları, orucu üç gün, sadakayı altı fakire verilecek şekilde üç sâ' ve kurbanı da koyun olacak şekilde miktar ve cins yönünden açıklayarak mübeyyen hale getirmiştir.¹⁸⁶⁵

Bakara suresi 197. Ayetinin tefsirinde ise mesele mezkur ibadetlerin vakti ve mübhem durumda bulunan bazı kavramların açıklanması yönüyle ele alınmıştır. Ekol mensupları öncelikle söz konusu ayette “الحج أشهر معلومات” şeklinde mücmel bir üslupla dile getirilmiş olan Hacc ayları meselesine yönelmişlerdir. İbn Mes'ûd, İbrahim en-Nehaî ve Şa'bî gibi alimlerden aktarılan haberlere göre bu vakit onlardan tarafından

¹⁸⁵⁹ İbn Zemenîn, *Tefsîr*, 1/207.

¹⁸⁶⁰ Sa'lebî, *el-Keşf*, 2/96.

¹⁸⁶¹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4/11

¹⁸⁶² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5/12.

¹⁸⁶³ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4/10-11, 14.

¹⁸⁶⁴ Süyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, 1/512.

¹⁸⁶⁵ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/267.

Şevvâl ve Zilkade aylarıyla Zilhicce ayının on günü olarak tespit edilmiştir.¹⁸⁶⁶ Söz konusu ayetle ilgili ekol temsilcilerinin yoruma tabi kıldıkları diğer ifadeler ise “فَمَنْ” ifadesiyle “رَفَتْ”, “فُسُوقَ” ve “جِدَالَ” kelimeleridir. “Hacca girişen” şeklinde mutlak bir anlam içeriğiyle gelen ilk ifade İbrahim en-Nehaî tarafından takyîd edilerek onun ihramlı kimse olduğu söylenmiştir.¹⁸⁶⁷ Garîb kategorisinde yer alan ve ihramlı kimsenin men olunduğu durumları bildiren diğer lafızlar ise sırasıyla kadınlara yaklaşmak, küfretmek ve insanlarla münakaşa etmek şeklinde tefsir edilmiştir.¹⁸⁶⁸

Yukarıda da ifade ettiğimiz ekol temsilcilerinin Hac ve Umre başlığı altında yoruma tabi kıldıkları bir diğer ayet de Bakara suresi 230. Ayetidir. Söz konusu ayette ekol mensuplarının yoruma uğrattıkları ifadelerden bir tanesi mücmel bir üslupla gelen “أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ” ifadesidir. Mezkûr ifadeyle ayette özel olduğu anlaşılan bazı günler dile getirilmekte fakat bu günlerin hangi günler olduğu açık bir şekilde belirtilmemektedir. Bu sebeple tefsire konu olan ifadeyi, ekolün sonraki dönem temsilcilerinden olan Nehaî ve İsmâil b. Hâlid, “eyyâmü't-teşrîk” (bir ibadet olarak kurbânın kesildiği günler) olarak açıklamıştır.¹⁸⁶⁹ Tarihi eserlerde mezkur ayetin başka ifadeleriyle ilgili Kûfe tefsir ekolü temsilcilerine nispet edilerek aktarılan başkaca haberlerde yer almaktadır. Ancak bu haberler ilgili ifadeler hakkında herhangi bir yorum içermemekte, bunun yerine ayette yer aldıkları haliyle onları teyit ve tekit etmektedir.¹⁸⁷⁰

3.4.3. Muâmelât ile İlgili Örnekler

“Özel bir maksatla canlılardan sadır olan her türlü iş”¹⁸⁷¹ anlamındaki amel kelimesinin mufâele babına aktarılmasıyla elde edilmiş olan ve “kendisinden doğan bazı neticelere göre bir iş üzerinde sözleşmek”¹⁸⁷² şeklinde hukûkî bir tanıma sahip muâmele kelimesinin çoğulu olan muâmelât ifadesi, klasik fıkıh literatüründe ibadetlerin dışındaki tüm hususları bildirmek için kullanılan teknik bir tabirdir.¹⁸⁷³ Bunun yanında söz konusu ifade aynı ilim dalında alış verişi gibi dünya işleriyle alakalı

¹⁸⁶⁶ Sa'îd b. Mansûr, *Tefsîr*, 3/783; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4/116; Beyhakî, *Sünen*, 9/253 (No.8783).

¹⁸⁶⁷ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/22. Bir başka haberde bu ifade İbn Mes'ûd ve yine İbrahim en-Nehaî tarafından telbiye olarak yorumlanmıştır. bk. Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/371.

¹⁸⁶⁸ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 3/179 (No.13228).

¹⁸⁶⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4/210.

¹⁸⁷⁰ Sa'îd b. Mansûr, *Tefsîr*, 3/827; Nehhâs, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/145.

¹⁸⁷¹ Ragıp el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 587.

¹⁸⁷² Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkî, *Keşşâfü Istilâhâtî'l-Fünûn Ve'l-Ulûm*, (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996),

¹⁸⁷³ Bilal Aybakan, “Muâmelât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/316-317.

olan şer'î ahkamı bildirmek için de kullanılmaktadır.¹⁸⁷⁴ Dolayısıyla o, gerçekte, kapsamında yer alan tüm hususlarla birlikte fıkıh ilminin meşguliyet sahasında bulunmaktadır. Ancak çalışmamızın zaman aralığını oluşturan hicri ilk iki asırlık dönemde ilimler henüz tasnif ve tedvin edilmediğinden bu gibi hususlar ilgili oldukları ayetler çerçevesinde tefsir faaliyetlerinin de konusu olabilmışlerdir. Muâmelâtın asıl ve fûrû' yönünden, çok çeşitli meseleleri bulunmakla birlikte, bunlardan Kûfe şehrindeki Kur'ân çalışmaları öne çıkanlar aşağıdaki hususlar olmuştur.

3.4.3.1. Nikâh

Kur'an'ı Kerim'de çeşitli açılardan nikah meselesinin konu edildiği on dokuz ayet bulunmaktadır.¹⁸⁷⁵ Bu ayetlerin bir kısmı, söz konusu meselenin evlenilmesi haram olan kadınlar,¹⁸⁷⁶ evlilikle birlikte şer'î ahkâma tabi olan akrabalığın ortaya çıkması ve kadın için mehrin hak olması¹⁸⁷⁷ gibi bazı yönleri itibariyle, kat'î bir delalete sahipken, diğer bazıları, zaman ve mekanın ihtiyaç ve şartlarına göre te'vîl edilebilecek bir şekilde kapalı bırakılmıştır. İşte bu ikinci durumdaki ayetler, ilgili oldukları meseleler çerçevesinde, erken dönem tefsir çalışmalarının konuları arasında yer almıştır.

Tarihi kayıtlarda yer alan bilgilerden anlaşılmaktadır ki nikah meselesi etrafında Kûfe tefsir ekolü temsilcilerinin yoruma tabi tuttuğu ayetler Bakara suresi

¹⁸⁷⁴ Muhamme Amîm el-İhsân el- Berketî, *et-Ta'rîfâtü'l-Fıkhiyye*, (Pakistan: Dâru'L-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.), 209.

¹⁸⁷⁵ M. Fuad Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfehres*, 718.

¹⁸⁷⁶ en-Nisâ 4/22-24.

¹⁸⁷⁷ en-Nisâ 4/4.

230,¹⁸⁷⁸ 235, 236,¹⁸⁷⁹ 237,¹⁸⁸⁰ Nisa suresi 3,¹⁸⁸¹ 24,¹⁸⁸² 25¹⁸⁸³ ve Ahzâb suresi 50. ayetleridir.¹⁸⁸⁴ Fakat bu yorumlarda ayetler söz konusu meselesinin bütün aşamalarını kapsayacak şekilde bütüncül bir değerlendirmeye tabi tutulmamıştır. Bunun yerine ayetin kısımlarını teşkil eden ve kapsamındaki konuyla alakalı anlam/delalet yönünden kapalılık arz eden bazı ifadeler açıklanmaya çalışılmıştır. Örneğin Bakara suresi 235. ayetinin tefsiri bağlamında ekol temsilcilerinden sadır olan yorumlar, mezkur ayette meyil, teklif ve vaatleri bildiren fakat içerik ve sınırları açıkça belirtilmemiş olan “ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء”، “لا تواعدوهن سرا”، ve “ولا” ifadeleriyle ilgili olarak gelmiştir. Evlilik öncesindeki bazı ilişkilerin gündem edildiği ilk iki ifadeyle ilgili ekolün önemli temsilcilerinden olan İbrahim en-Nehaî ve Şa’bî şu şekilde yorumlar dile getirmişlerdir: Evlilik kastıyla bir erkeğin herhangi bir kadına meyiletmesinde dinen bir sakınca bulunmamaktadır.¹⁸⁸⁵ Bu meylin teklife dönüşme safahatında erkek, iddet sürecinde olsa bile kadına “sen çok hoş ve güzel birisin” gibi sözler söyleyebilir. Hatta gönlünü kazanmak için ona

¹⁸⁷⁸ Bu ayetin yorumunda ekol temsilcilerinden Esved b. Yezid Hz. ‘Âişe aracılığıyla Hz. Peygamberden varit olan bir habere yer vermekte ve yeni bir kimseyle evlenmiş olan kadının bu kişiyle aralarında cinsel ilişki vuku bulmadıkça ilk eşiyle nikahlanamayacağını söylemektedir. bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/623.

¹⁸⁷⁹ Evlenilmiş fakat cinsel birliktelik meydana gelmeden ve mehir tayin edilmeden boşanılmış kadınlara karşı erkeğin mali sorumluluğunun dile getirildiği bu ayette tefsire konu edinilen ifade “وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسَعِ قَدْرَهُ وَعَلَى الْمَقْتَرِ قَدْرَهُ” ifadesidir. Söz konusu ifadenin yorumunda ekol temsilcileri mücmel bir üslupla bildirilen mali sorumlulukla ilgili standart bir ölçü tespit etmeye çalışmışlardır. Özellikle Şa’bî tarafından dile getirilen bu yorumlarda bu ölçünün evinde ve dışarıda giyilen elbise, başörtüsü, çarşaf ve cilbab olduğu söylenmiştir. bk. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 4/142 (No.18718); İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 2/443.

¹⁸⁸⁰ Bakara suresi 237. ayetinin tefsiri bağlamında yoruma konu olan ifade ise nikah akdini elinde bulunduran kişinin müphem bir üslupla dile getirdiği “الذي بيده عقدة النكاح” ifadesidir. Pek çok haberin aktarıldığı bu hususta Kûfe tefsir ekolü temsilcilerinin görüşü ifadeyle dile getirilen akit sahibinin kadının velisi olduğu yönündedir. Haberleri topluca görmek için bk. Taberî, *Câmîu’l-Beyân*, 5/146 vd.

¹⁸⁸¹ Kûfe tefsir ekolü tarafından bu ayet çerçevesinde yoruma konu edinilen ifade sapma anlamını içeren “تَمِيلُوا” ifadesidir. Söz konusu ifade İbrahim en-Nehaî tarafından meyil “تَمِيلُوا” olarak tefsir edilmiştir. bk. Tahâvî, *Şerhu Müşkili’l-Âsâr*, 14/430.

¹⁸⁸² Nisa suresinin bu ayetinde bir önceki ayette dile getirilen evlenilmesi yasak olan kişilere bir ilave daha yapılmakta ve halihazırda evli bulunan kişilerle evlenmenin de yasak olduğu bildirilmektedir. Ancak söz konusu ayette “إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ” ifadesiyle köleler bundan istisna edilmiş ve herhangi bir kayıt getirilmeksizin bu durumda olan kişilerle evlenilebileceği dile getirilmiştir. Kûfe tefsir ekolü temsilcileri ise mutlak bir üslupla gelen bu ifadeyi takyîd etmişlerdir. Buna göre bu durumda olan kişilerle evlilik ancak onların satın alınıp özgürlüklerine kavuşturulmasıyla mümkündür ki yine ekolün yorumuna göre onların kocalarından boşanmaları satın alınmaları anlamına gelmektedir. Söz konusu ayetin bu ve diğer ifadeleriyle ilgili Kûfe tefsir ekolü temsilcilerinden sadır olan yorumlar için bk. bk. Taberî, *Câmîu’l-Beyân*, 8/155 vd.

¹⁸⁸³ İlgili ayette yoruma konu olan ifadelerle ilgili olarak bk. Taberî, *Câmîu’l-Beyân*, 8/148 vd.

¹⁸⁸⁴ Ahzâb suresinin bu ayetinin tefsirinde ise Hz. Peygamber için, kendisini O’na feda eden kadınlarla evlilik yapma ruhsatının diğer kişiler için de mümkün olup olmadığı ele alınmıştır. Kûfe tefsir ekolü temsilcileri “إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا” ifadesiyle bildirilmiş olan bu durumu sadece Hz. Peygamber’e has kılarak diğer kişiler için bunun mümkün olmadığını söylemişlerdir. bk. Sa’lebî, *el-Keşf*, 21/493.

¹⁸⁸⁵ Taberî, *Câmîu’l-Beyân*, 5/99.

hediye dahi takdim edebilir.¹⁸⁸⁶ Ancak böyle durumda olan bir kadına, kendisinden başka birisiyle nikahlanmayacağına dair söz veremez.¹⁸⁸⁷ Ayrıca İbrahim en-Nehaî ikinci ifadedeki “سرا” kelimesini zina şeklinde te’vîl ederek, bu ifadeyle, evlilik öncesi diyaloglarda zina ve onu çağrıştıran konuşmaların yapılmasının yasaklandığını bildirmiştir.¹⁸⁸⁸ Son ifade de ise erkeklerin evlilik öncesi süreçte kaçınması gereken bir durumdan bahsedilmiş fakat bu durum tüm boyutlarıyla açık bir şekilde belirtilmemiştir. Ekol’ün bir diğer önemli temsilcisi olan Şa’bî ilgili ifade çerçevesinde bu yasağı başka birisiyle evlenmesinden korkan erkeğin, iddet süresi bitmeden evlenmek istediği kadını nikaha zorlaması olarak değerlendirmiştir.¹⁸⁸⁹

3.4.3.2. Mehir

Bilindiği gibi nikah akdiyle ilişkisi bulunan hususlardan bir tanesi de böyle bir akdin bir karşılığı olarak, erkeğin kadına vermesi gereken maddi bir bedel anlamındaki mehir’dir. Nisâ suresinin 4 ve 25. ayetleriyle hükme bağlanmış olan bu mesele, yine aynı surenin 4 ve 24. ayetlerinde dile getirilen sarfı, Bakara suresinin 236. ayetinde zifaf vuku bulmadan ve bedel belirlenmeden boşanılması halinde ödenmesi gereken miktarı ve yine aynı surenin devam eden ayetinde de bedel belirlendiği halde, zifaf gerçekleşmeden boşanılması durumunda ödenecek oranı vb. yönleriyle, Kur’ân’ı Kerim’e konu olmuştur. Bu ayetlerin bir kısmında söz konusu mesele, vazih bir şekilde dile getirilmişken, diğer bazıları yorum gerektirecek şekilde kapalı bırakılmıştır.

Tarihi kayıtlardan anlaşıldığına göre, mehir meselesiyle ilgili olarak, Kûfe tefsir faaliyetlerinde değerlendirmeye tabi tutulan ayetler, Bakara suresinin 236 ve 237. ayetleriyle Nisâ suresinin 4. ayeti olmuştur. Bu ayetlerin ilkinde ekol temsilcileri, zifaf gerçekleşmeden ve mehir de tayin edilmeden boşanmanın gerçekleştiği durumlarda yine de kadına bir şeylerin verilmesi gerektiğinin bildiren, fakat bu şeyin mücmel bir üslupla dile getirildiği “وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ” ifadesini yoruma tabi tutulmuştur. Bu yorumlarda, özellikle ‘Âmir eş-Şa’bî tarafından, mehrin, standart bir ölçüsü saptanmaya çalışılmıştır. O’nun ifadesine göre bu ölçü, kadının, gerek evinin içinde ve gerekse dışında giyeceği elbiselerden oluşmaktadır.¹⁸⁹⁰ Ekolün bir diğer temsilcisi olan İbrahim en-Nehaî ise aynı ayetin yorumunda, Kûfe’nin meşhur

¹⁸⁸⁶ Sa’lebî, *el-Keşf*, 6/289.

¹⁸⁸⁷ Sa’id b. Mansûr, *Tefsîr*, 3/873.

¹⁸⁸⁸ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 5/106.

¹⁸⁸⁹ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 5/116.

¹⁸⁹⁰ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 5/121-122.

kadısı Şüreyh'ten yaptığı nakillerle, önce, literal olarak mehrin adını tespit etmekte, ardından da bu miktarın, normal mehrin yarısı olduğunu söylemektedir.¹⁸⁹¹

Kûfe tefsir ekolü temsilcilerinin konu etrafında değerlendirmeye aldığı bir diğer ayet de Bakara suresi 237. ayetidir. Bir önceki ayette olduğu gibi, zıfafa vuku bulmadığı, fakat bu defa mehrin sabit olduğu boşanmaların gündem edildiği bu ayette, onun bir parçasını teşkil eden ve nikah akdini elinde bulundurması sebebiyle mehrde de söz sahibi kılınan kişiden bahsedildiği “الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدُ النِّكَاحِ” ifadesi yorumlanmaya çalışılmıştır. Ekol temsilcilerinden aktarılan pek çok haberde, söz konusu ifade de ism-i mevsûl tarzında müphem bir üslupla dile getirilen bu kişinin, boşanan kadının velisi olduğu söylenmiştir.¹⁸⁹² Mehir meselesi bağlamında ekolün tefsir faaliyetlerine konu olan bir diğer ayet ise Nisâ suresinin 4. ayetidir. Az önce de ifade ettiğimiz gibi nikahta mehri şer'ân sabit kılan bu ayet, mali yönden karı-koca ilişkileriyle ilgili bir başka hususu daha barındırmaktadır. Ayette, “فَإِنْ طَبُنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا” ifadesiyle dile getirilmiş olan bu husus, kadına ödenmiş olan mehrin, tekrar kocaya sarf edilip edilemeyeceği veya kadın böyle bir takdirde bulunmuş olsa bile bunun erkeğe caiz olup olmadığıdır. İbn Abbâs gibi bazı müfessirler böyle bir durumu ancak bazı kayıtlara bağlı olarak caiz görmüşlerdir.¹⁸⁹³ Kûfe'li müfessirler ise herhangi bir kayıt belirtmeksizin, bunun, her durumda koca için caiz olduğunu söylemişlerdir.¹⁸⁹⁴

3.4.3.3. Talâk

Kûfe tefsir faaliyetlerinde muâmelât kategorisiyle ilgili olarak değerlendirmeye tabi tutulan bir diğer ayet gurubu da doğrudan ya da dolaylı, içeriğinde evlilik birliğinin sonlanmasıyla alakalı hüküm veya açıklama barındıran ayetler olmuştur. Tarihi kayıtlarda yer alan bilgilere göre söylemek gerekirse ekol temsilcilerinin konu etrafında yoruma tabi kıldığı ayetler Bakara suresi 226, 227, 228, 231, 232, 236, 237, 241, Nisâ suresi 20, 21, 35, Ahzâb suresi 28, 29, 49, 52 ve Talâk suresi 1, 2, 4 ve 6. ayetleridir. Ancak önceki başlıklarda da dile getirdiğimiz gibi boşanma meselesiyle ilgili olarak ortaya konulan bu yorum örnekleri, ayetleri bir bütün olarak ele almayıp, onların bir parçasını teşkil eden ve mücmel, müphem, ‘âmm ve mutlak gibi çeşitli vasıfları sebebiyle anlam ve delalet yönünden kapalılık arz eden

¹⁸⁹¹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 5/128.

¹⁸⁹² 'Abdürrezzâk, *Musannef*, 6/283 (No.10856); Nehâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/233; Beyhakî, *Sünen*, 7/411 (No.14458); İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/646.

¹⁸⁹³ İbn Münzir, *Tefsîr*, 2/560; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 3/862.

¹⁸⁹⁴ Taberî, *Tefsîr*, 7/555.

bazı ifadelerin tefsir edilmesi şeklinde gerçekleşmiştir. Bu ifadelerden ilki Bakara suresinin 226. ayetinde yer alan “لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ” ifadesidir. Konusunu, arapların örfünde oldukça yaygın bir uygulaması bulunan ve kocanın, süreli ya da değil, yemin vb. herhangi bir şartla, kendisini, eşiyle cinsel birliktelikten menetmesini bildiren, bu sebeple de nikaha müteallik bir mesele haline gelen îlâ'nın¹⁸⁹⁵ teşkil ettiği bu ifade, Kûfe tefsir faaliyetlerinde, özellikle süresi bakımından değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Başta İbn Mes'ûd olmak üzere, ekol temsilcilerinden gelen yorumlarla da söz konusu uygulamaya ait bu süre, ayette de geçtiği haliyle dört ay olarak tespit edilmiş,¹⁸⁹⁶ dört ayı aşması halinde ise kişinin bâin talâkla eşinden boşanmış olacağı söylenmiştir.¹⁸⁹⁷

İlgili ayetler çerçevesinde ekol temsilcileri tarafından yoruma tabi kılınan diğer bir ifade de “فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكَحْنَ أَرْوَاحَهُنَّ” ifadesidir. Bakara suresi 228. ayetinin bir parçasını teşkil eden bu ifadeyle, boşanmış kadınların durumu gündem edilmekte, şayet anlaşımlarsa, onların, tekrar eski eşleriyle nikahlanabilecekleri ve bu konuda velisi bulunan kişilerin kendilerine engel olmaması gerektiği bildirilmektedir. İfadenin tefsire konu olan tarafı ise nüzûl sebebi ve delaleti olmuştur. Kûfe tefsir faaliyetlerinde söz konusu ifade, daha ziyade delaleti yönünden ele alınmıştır. Ekol temsilcilerine göre bu ifade, lafzında da bildirildiği gibi boşanmış olan kadınların anlaşmaları halinde eski eşlerine dönüp onlarla tekrar evlilik birliği kurabileceğine delalet etmektedir. İfade de bildirilen nehiy ise kadınların velisi durumunda bulunan kişilere yöneliktir. Bununla da velilerin herhangi bir sebebe dayanarak böyle bir uygulamaya yönelmiş olan kadınları engellememeleri bildirilmiştir.¹⁸⁹⁸ Yine ekolün yorum faaliyetlerine konu olan bir diğer ifade ise aynı surenin 226. ayetinde yer alan “وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا” ifadesidir. Siyâk ve sibaka göre, evlilik birliğinin sonlanma aşamasındaki ahlaki çerçevenin hatırlatıldığı bir bağlam içerisinde dile getirilen bu ifadeyle, bu süreçte sergilenmesi muhtemel keyfi tutumlar gündem edilmekte ve erkekten sadır olabilecek bu şekildeki tutumlar yasaklanarak kadının zarara uğratılması engellenmek

¹⁸⁹⁵ Hamdi Döndüren, “Îlâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/61-62.

¹⁸⁹⁶ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âşâr*, thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî, (Kahire: Dâru'l-Va'y, 1991), 11/107.

¹⁸⁹⁷ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Muğnî*, (Kahire: Mektebetü Kâhire, 1968), 7/553. İbn Mes'ûd'a nispet edilen bir başka haberde de böyle bir uygulamayla boşanmış olan bir kadının yeniden nikahlanabilmesi üç temizlik dönemini geçirmiş olması gerektiği bildirilmiştir. bk. Süyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, 1/652.

¹⁸⁹⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 5/22.

istenmektedir. Ancak ifadenin gerek kendisi gerekse siyak ve sibakında bu keyfiliğin tahakkuk biçimi ve kadının uğradığı zarar hakkında açık bilgiler yer almamaktadır. İşte Kûfe’li müfessirler, söz konusu ifadeyi, bu açılardan tefsire konu etmişlerdir. Özellikle Mesrûk b. el-Ecda’ tarafından dile getirilen yorumlarda bu keyfilik ve zarar, eşini boşamış olmasına ve onunla evli kalmak istememesine rağmen erkeğin, eziyet vermek için tam iddet süresinin bitiminde tekrar kadına dönmesi ve bunu peş peşe devam ettirmesi şeklinde tarif edilmiştir ki ekol temsilcilerince bu tutum Yüce Allah’ın ayetlerini alaya almak olarak değerlendirmiştir.¹⁸⁹⁹ Yukarıda zikredilen ayetler çerçevesinde, ekol tarafından yoruma tabi tutulan diğer ifadeler ise boşandıktan sonra geri dönüşün söz konusu edildiği “وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ”¹⁹⁰⁰ ifadesiyle, hayız ve temizlik durumuna göre, zaman yönünden boşamanın dile getirildiği “فَطَلَّوْهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ” gibi ifadeler olmuştur. İlk ifadeyle ilgili yorumlarda, kocanın hayız hali bitmedikçe boşamış olduğu kadınına dönebileceği belirtilmiştir ki tarihi verilerden anlaşıldığına göre bu görüş re’ye bağlı olarak dile getirilmiştir.¹⁹⁰¹ Boşama zamanının konu edildiği diğer ifade ise Kûfe tefsir ekolü temsilcileri tarafından ‘cinsel birleşmenin gerçekleşmediği temizlik dönemi’ olarak yorumlanmıştır.¹⁹⁰²

3.4.3.4. İddet

Sözlük alimleri tarafından “saymak, sayılan şey, miktar, adet” vb. şekillerde tarif edilmiş olan¹⁹⁰³ iddet kelimesi, fıkhıta, kadınlar için boşanmanın tamamlayıcı bir unsuru olup, yeni bir evlilik yapmadan önce onlar tarafından beklenmesi gereken zorunlu süreyi ifade etmektedir.¹⁹⁰⁴ Söz konusu meselenin tafsilatına dair hadislerde pek çok açıklama bulunmasına rağmen temel esasları Kur’ân’ı Kerim tarafından vazedilmiştir. Ancak meselenin yer aldığı Bakara suresi 228, 234 ve 235, Ahzâb suresi 49 ve Talâk suresi 1 ve 4. ayetleri bazı yönleri itibarıyla müphem bir nitelik taşımaktadır. Örneğin, herhangi bir istisna getirilmeksizin, kocası ölen tüm kadınlarla ilgili, Bakara suresi 234. ayetinde 4 ay ve 10 günlük bir süre dile getirilmişken, Talak suresi 4. ayetinde herhangi bir tahdit konulmaksızın, hamileler için bu sürenin doğurmakla sonlanacağı bildirilmiştir. Bu ise, kocası ölmüş olduğu halde hamile

¹⁸⁹⁹ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 5/8

¹⁹⁰⁰ el-Bakara 2/228.

¹⁹⁰¹ Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Kebîr*, 9/323 (No.9617).

¹⁹⁰² Sa’îd b. Mansûr, *Tefsîr*, 1/298.

¹⁹⁰³ Abdurrahmân b. Muhammed b. İvaz el-Cezîrî, *el-Fkhu ale’l-Mezâhibi’l-Erba’ati*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003), 4/451.

¹⁹⁰⁴ H. İbrahim Acar, “İddet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/466-471.

durumda bulunan kadınların iddet süresiyle ilgili hüküm yönünden bir işkâl ortaya çıkarmıştır. İşte bu ve benzeri sebeplerle, iddet meselesinin yer aldığı bu ayetler, erken dönemden itibaren, tefsir faaliyetlerinin meşguliyet alanlarından birisini teşkil etmiştir.

İddet meselesiyle ilgili olarak, erken dönem Kûfe tefsir faaliyetlerinde değerlendirmeye tabi tutulan ayetler, Bakara suresinin 228 ve 234. ayetleriyle Talâk suresinin 1 ve 4. ayetleridir. Bu ayetlerin ilkinde ekol temsilcileri, erken dönem tefsir faaliyetlerinin en fazla tartışılan konularından birisi olan¹⁹⁰⁵ ve arapların örfünde hem hayız¹⁹⁰⁶ hem de tuhra¹⁹⁰⁷ delalet eden müşterek vasfı sebebiyle, müşkil seviyesinde bulunan “قُرْوٍ” lafzını ele almışlardır. İbn Kesîr’in aktardığına göre İbn Mes’ûd da dahil olmak üzere, ekolün İbrahim ve Şa’bî gibi önemli temsilcileri, mezkur lafzı hayız olarak tespit etmişler ve boşanmış olan kadınların yeniden nikahlanabilmeleri için üç hayız müddetince beklemesi gerektiğini söylemişlerdir.¹⁹⁰⁸ Nitekim aynı ayette, erkeğin boşanmış olduğu eşine tekrar dönebileceğinin bildirildiği “وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي” ifadesiyle ilgili yorumlarında,¹⁹⁰⁹ bu dönüşü, hayızla sınırlandırmaları, onların “قُرْوٍ” lafzını tuhr şeklinde değil hayız olarak değerlendirdiklerine işaret etmektedir.

Ölüm iddetinin konu edildiği diğer iki ayetle ilgili olarak ise ekol temsilcileri şu şekilde yorumlarda bulunmuşlardır: Daha önce de ifade ettiğimiz gibi ilk ayette, bu sürenin, herhangi bir kayda uğratılmaksızın, kocası ölen tüm kadınları kapsayacak şekilde, 4 ay 10 gün olduğu bildirilmiştir. Fakat aynı meseleyle ilgili Talak suresi 4. ayetinde daha farklı bir duruma işaret edilmiş ve eşleri ölmesi halinde hamile kadınlar için bu sürenin doğurmakla son bulacağı söylenmiştir. Dolayısıyla umumi üslubu sebebiyle hamileleri de kapsayan Bakara suresi 234. ayetiyle Talâk suresinin bu ayeti arasında, iddet süresini bildiren hüküm itibarıyla bir çelişki meydana gelmiştir. Nitekim Hz. Ali ve İbn Abbâs gibi bazı alimler, bu çelişkiyi aşmak için, ilk ayeti, kocası ölen kadınlara, ikincisini ise hamile olanlara tahsis ederek her iki ayeti de farklı

¹⁹⁰⁵ Bu tartışmaları topluca görmek için bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4/500 vd.

¹⁹⁰⁶ Hayız ergenlikten menopoza döneminde kadar belirli periyotlarla kadınların rahminden gelen kana veya bu kanın geldiği zamana denmektedir. bk. Yunus Vehbi Yavuz, “Hayız”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/51-53

¹⁹⁰⁷ Tuhr ya da diğer ifadeyle tuhûr, fıkıh literatüründe kadının adet kanından kesildiği günleri bildirmek için kullanılan teknik bir terimdir. bk. Heyet, *el-Mevsû'iyetü'l-Fıkhiyyetü'l-Kuveyytiyyetü*, (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, h.1404-1427), 18/312.

¹⁹⁰⁸ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/637.

¹⁹⁰⁹ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 2/415; Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/374; İbn Abdi'l-Berr, *el-İstizkâr*, 6/149-150.

kategorilerde konumlandırmışlardır. Buna göre de onlar, hamile kadınların iddetinde her iki ayette de bildirilen hükümleri birleştirme yoluna gitmişler ve bu durumda olan kadınların hangi iddet süresi geç bitecekse ona tabi olması gerektiğini söylemişlerdir.¹⁹¹⁰ Kûfe tefsir ekolünün ayetler arasında var olan bu çelişkiyi çözme yöntemi ise daha farklı olmuştur. Onlara göre “en-Nisâü’t-Tûlâ” olarak isimlendirilen Bakara suresi 234. ayetiyle, “en-Nisâü’l-Kusrâ” olarak isimlendirilen Talâk suresi 4. ayeti, aynı kapsamda bulunmakta, hamile olduğu halde kocası ölen kadınların iddet sürelerini bildiren hükümleri itibariyle de birbirleriyle çelişmektedir. Fakat Talâk suresinin bu söz konusu ayeti, daha sonra nâzil olduğundan, umumî bir üslupla gelen ve tüm kadınları kapsayan Bakara suresi 234. ayetindeki hükmü, hamile olanlar yönünden nesh etmektedir. Dolayısıyla onlar, bu durumda olan kadınları, Bakara suresinin mezkûr ayetinin kapsamından çıkartarak, Talâk suresinin ilgili ayetinin kapsamına dahil etmişler ve onlar için bu sürenin, doğumla sonlanacağını bildirmişlerdir.¹⁹¹¹

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi ekolün konu etrafında yorum faaliyetlerine dahi ettiği bir diğer ayet de Talâk suresinin 1. ayetidir. Diğerlerinden farklı olarak bu ayette iddet, boşanmadan sonraki süreci itibariyle değil, henüz boşanmamış fakat buna niyet edenler açısından gündeme getirilmiştir. Böyle bir niyeti olanlardan da kadınlarının iddet sürelerini iyi bir şekilde bellemeleri ve boşanmayı bu süreç içerisinde gerçekleştirmeleri istenmiştir. Ancak söz konusu anlatımlarda “عِدَّة” kelimesiyle dile getirilen bu durumun, hayız veya tuhr yönünden neye tekabül ettiği, açık bir şekilde belirtilmemiştir. Bu sebeple, bahsedilen yönüyle ayet, tefsir faaliyetlerine konu olmuştur. Özellikle İbn Mes’ûd nispet edilerek aktarılan haberlerden anlaşılmaktadır ki bu kelimenin, Kûfe tefsir ekolündeki karşılığı tuhr olmuştur. Bir başka ifadeyle bu ekole ait temsilciler mezkûr kelimeyi tuhr olarak tespit etmişler ve bu anlamıyla yer aldığı bağlamdan hareketle, boşanmanın, ancak cinsel birleşmenin vuku bulmadığı temizlik döneminde gerçekleşebileceğini bildirilmişlerdir.¹⁹¹²

3.4.3.5. Miras

¹⁹¹⁰ Ebü’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî, *Bidâyetü’l-Müctehid, ve Nihâyetü’l-Muktasid*. (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2004), 3/115.

¹⁹¹¹ Nesâî, *Sünen*, 5/204 (No.5686); Tahâvî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/341; İbn Zemenîn, *Tefsîr*, 1/237; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 8/151

¹⁹¹² Sa’îd b. Mansûr, *Tefsîr*, 1/298; Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 23/432.

İslam fıkıh literatüründe ölmüş olan kimselerden arta kalan mallar ile bu mallarda hakkı olan şahıs ve paylarının tespit edildiği hüküm ve kâideler şeklinde tarif edilmiş olan miras,¹⁹¹³ vasiyyet, öncelik, taksim ve varisler gibi yönleri bulunan ve bu yönleri itibariyle de Kur'ân'ın muhtelif ayetlerine konu olan bir meseledir. Mirasın, az önce ifade edilen yönleriyle, vâzıh bir şekilde zikredildiği ayetler, Nisâ suresinin 11 ve 12. ayetleridir. Bu ayetlerde o, özellikle varislere intikali açısından konu edinilmiş ve bu intikaldeki kişiler ile payları, yorumu imkansız kılacak ifadelerle dile getirilerek kat'î bir hükme bağlanmıştır. Ne var ki meseleye yer veren diğer ayetlerdeki anlatımlar ve onların ile Nisâ suresinin az önce dile getirdiğimiz ayetlerindeki anlatımları ilişkileri, anlam ve delalet yönünden bu kadar net olmamıştır. Örneğin az önce de ifade ettiğimiz varis ve paylar, Nisâ suresinin ilgili ayetlerinde tek tek açıklanıp sayılmışken Bakara suresinin 180. ayetinde onları belirlemek, terekenin asıl sahibinin vasiyetine havale edilmiştir. Bu ise konusu miras olan bu her iki ayet arasında bir teâruz doğurmuştur. Yine Bakara suresinin mezkur ayetinde vasiyet, mücmel bir üslupla bildirildiğinden, kendisine konu teşkil eden mirasın ne kadarının paylaşımına uğratılacağı yönünden kapalı bir nitelik arz etmiştir. Nisâ suresinin 8. ayetinde ise varisler ve paylar, bu konuda muhkem bir nitelik arz eden 11 ve 12. ayetlerden daha farklı bir içerikle dile getirilmiş ve bu son ayetlere göre, mirasta hakkı bulunmasa da onun taksimine şahit olan yakınlar, yetimler ve düşkünlere de bir pay ayrılması istenmiştir. İşte bu gibi durumlar sebebiyle Kur'ân'da miras meselesiyle ilgisi bulunan ayetler tefsir faaliyetlerine konu olmuşlardır.

Klasik kaynaklarda yer alan bilgilerden anlaşıldığına göre miras meselesiyle ilgili Kûfe tefsir faaliyetlerinde yoruma konu olan ayetler, Bakara suresinin 180. ayetiyle Nisâ suresi 8, 12 ve 176. ayetleri olmuştur. İlk ayette yoruma konu edinilen taraf, mirasta vasiyetin gerekli olup olmadığı meselesidir. Zira söz konusu ayette lafzen bunun gerekliliğine işaret edilmiş olsa da mirasın tüm boyutlarıyla tarif edildiği Nisâ 11 ve 12'de ondan bahsedilmemiş olması, onun, vasiyete delalet eden bu yönüyle ilgili bir işkâl barındırdığına işaret etmektedir. Kûfe'li müfessirler ise bu işkâli, ayeti muhkem veya mensûh kategorisine dahil ederek çözmeye çalışmışlardır. İçerisinde Mesrûk b. Ecda'nın da bulunduğu bazı alimler, ayetin, vasiyete delalet eden yönüyle hükmen sabit olduğunu ve Nisâ suresinin ilgili ayetlerinde dile getirilen varis ve

¹⁹¹³ Hamza Aktan, "Miras", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/143-145.

paylarla birlikte, tereke sahibinin, varis olmayan kişiler için de vasiyette bulunması gerektiğini söylemişlerdir.¹⁹¹⁴ Ekolün Nehaî gibi diğer temsilcileri ise ayette dile getirilen bu hükmün, Nisâ suresinin mezkur ayetleriyle nesh edildiğini, dolayısıyla da mirasın paylaşımında vasiyetin gerekli olmadığını ifade etmişlerdir.¹⁹¹⁵ Ekol temsilcilerinden sadır olan bir diğer tefsir örneğinde ise, aynı ayetin bir parçasını teşkil eden “إِنْ تَرَكَ خَيْرًا” ifadesi yoruma tabi tutulmuştur. İbrahim en-Nehaî tarafından ortaya konulan bu yorumlarda, mirasın, vasiyete imkan sağlayacak miktar tespit edilmeye çalışılmıştır. O’na göre, mirasın böyle bir uygulamaya konu olabilmesi için bin ila beş yüz dirhem arasında bir bedele denk gelmesi gerekmektedir.¹⁹¹⁶

Ekol faaliyetlerinde konu başlığıyla irtibatlı olarak yoruma tabi kılınan ayetlerden bir diğeri de Nisa suresinin 8. ayetidir. Mirasta hakkı bulunmamasına rağmen taksime şahit olan yakınlar, yetimler ve düşkünlere de ondan bir pay verilmesini emreden bu ayet de varisler yönünden, bütün yönleriyle mirasın açıklandığı Nisâ suresinin 11 ve 12. ayetleriyle çelişmektedir. Bu sebeple Sa’îd b. Müseyyeb ve Süddî gibi bazı müfessirler, yakınlar, yetimler ve düşkünlere de pay verilmesini bildiren söz konusu ayetin Nisâ suresinin dile getirdiğimiz bu son ayetleriyle nesh edildiğini söylemektedirler. Fakat o, mirasa konu olan bu içeriğiyle beraber, Kûfe tefsir faaliyetlerinde muhkem olarak kabul edilmiştir.¹⁹¹⁷ Konu etrafında ekol temsilcileri tarafından ortaya konulan diğer tefsir örnekleri ise aynı surenin 12 ve 176. ayetlerinde zikri bulunan “الْكَلَالَةُ” ifadesiyle ilgili olmuştur. Klasik kaynaklarda hakkında pek çok haberin aktarılmış olduğu bu ifade,¹⁹¹⁸ Kûfe tefsir faaliyetlerinde özellikle Hz. Ebû Bekir’e dayandırılan haberlerle, çocuğu ve ebeyni bulunmayan kimse olarak yorumlanmıştır.¹⁹¹⁹

3.4.3.6. Yeminler

Sözlüklerde kuvvet, sağ el ve ant gibi anlamlarıyla tarif edilmiş olan¹⁹²⁰ yemin kelimesi, fıkıhta, bir kimsenin herhangi bir işi yapmak veya terk etmek yönünde, vermiş olduğu sözü kuvvetlendirmek veya muhatabını ikna etmek için, Yüce Allah’ın

¹⁹¹⁴ Sa’îd b. Mansûr, *Tefsîr*, 3/1176; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 6/234 (No.30999); Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, 6/443 (No.12584).

¹⁹¹⁵ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 3/392.

¹⁹¹⁶ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 3/395

¹⁹¹⁷ Ebû’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Nâsihu’l-Kur’ân ve mensûhuh*, (Beirut: Şirketü Ebnâi Şerîf el-Ensârî, 2001), 1/106.

¹⁹¹⁸ Bu haberleri topluca görmek için bk. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 8/53 vd.; 9/431 vd.

¹⁹¹⁹ Mâverî, *en-Nüket*, 1/461.

¹⁹²⁰ Vehbe b. Mustafa ez-Zühaylî, *el-Fıkhu’l-İslâmî ve edilletühû*, (Dimeşk: Dâru’l-Fıkr, trs.), 4/2442.

adını kullanması anlamına gelmektedir.¹⁹²¹ Yemin şer'ân yasaklanmış bir durum değildir. Aksine o çeşitli maksatları gerçekleştirmek için gerek kendi formu gerekse “hilf/half”, “îlâ” ve “kasem” gibi müterâdif formlarıyla bizzat Kur'ân tarafından kullanılmış bir olgudur.¹⁹²² Bu sebeple de onun, tarifte ifade edilen bağlamı itibariyle, halk arasında yaygın bir kullanımı bulunmaktadır. Ancak olumlu veya olumsuz niteliklerinin bulunması ve bu niteliklere göre de bazı sonuçları gerektirmesi, onu birçok açıdan Kur'ân ayetlerinin meselesi haline getirmiştir.¹⁹²³ Bu ayetlerin bir kısmı, söz konusu meselenin bazı nitelik ve sonuçları bakımından, sarîh bir anlatıma sahipken, diğer bazıları, anlam ve delalet yönünden, müphem bir nitelik arz etmiştir. Dolayısıyla bu ikinci grupta yer alan ayetler tefsiri gerektirmiştir.

Yemin meselesi Kûfe tefsir faaliyetlerinde niteliği, îlâ, yemin-i lağv, kefâret, unutmaya vb. yönleri itibariyle değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Ekol temsilcilerinin bu çerçevede yoruma tabi kıldığı ayetler, Bakara suresi 224, 225, 226, 227, Mâide suresi 89 ve Tahrîm suresi 1 ve 2. Ayetleridir. İlkinde ayetin bir parçasını teşkil eden ve yeminleri, bazı şeylerin yapılmasına engel kılınmasını yasaklayan fakat bu şeylerin müphem olarak bildirildiği “وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ” ifadesi ele alınmıştır. İbrahim en-Nehaî, ifadeyle ilgili yorumlarında, yasağın kapsamında bulunan fakat kapalı bir üslupla belirtilen bu şeyleri; Allah'tan korkmamak, emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münkeri terk etmek, sıra-i rahimden uzaklaşmak ve ilişkileri bozulan insanların arasını düzeltmekten kaçınmak şeklinde tespit etmiştir. O'na göre bağlamı bu şekilde olan yeminler geçerli değildir. Şayet bir kimse, bu bağlamda bir yemine sahipse onu bozmalı ve karşılık olarak da kefareti ödemelidir.¹⁹²⁴ İkinci ayetin tefsirinde ise ekolün bir diğer önemli temsilcisi olan Mesrûk b. Ecda', bağlamı az önceki yeminlere benzeyen fakat bu defa kastı, mahza kötülük işlemek olan yeminler üzerinde durmaktadır. O, bu tarz yeminleri helal görmediği gibi bozulması halinde onlara kefareti gerekmeceğini söylemiştir.¹⁹²⁵ Kaynaklarda aktarılan haberlere göre, aynı ayet, yeminin geçerliliği ve muâheze şartları bakımından İbrahim en-Nehaî tarafından

¹⁹²¹ bk. Ebü'l-Abbâs Necmüddîn Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Ensârî, *el-Kifâye fî şerhi't-Tenbîh*, thk. Mecdî Muhammed Sürûr, (Kahire: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 14/402; Ertuğrul Boynukalın, “Yemin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/417-420.

¹⁹²² İbnü'r-Rif'a, *el-Kifâye*, 14/402.

¹⁹²³ bk. Abdülbâkî, *Mu'cem*, “hlf”, 215; Abdülbâkî, *Mu'cem*, “ksm”, 545; Abdülbâkî, *Mu'cem*, “ymn”, 774.

¹⁹²⁴ Saîd b. Mansûr, *Tefsîr*, 3/868; Ebû Nuaym El-İsfahânî, *Hilye*, 4/232.

¹⁹²⁵ Ferrâ el-Begavî, *Tefsîr*, 1/263.

da yoruma tabi kılınmıştır. O'na göre bir sözde yemin kastı bulunmazsa o söz yemin kategorisinde değerlendirilemez. Dolayısıyla O, kasıt içermeyen ve sahibinin de yemin anlamına geldiğini bilmediği sözleri, lafızları uygun olsa bile, yemin kategorisinde değerlendirmemektedir. O'na göre bağlamı bu şekilde olan ve literatürde lağv olarak isimlendirilen bu yeminler, bozulmuş olsalar bile, yemin vasfına sahip olmadıklarından kefareti gerektirmezler.¹⁹²⁶ Nehaî'nin ayetle ilgili, muâheze açısından ortaya koyduğu yorumla ise şu şekildedir: O, ayetin baş kısmında yer alan “لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ” ifadesini, sıdk ile gerçekleştirilen yeminlere delalet ettiğini söylemekte ve yemini bu şekilde olan kişilerin muahezeye uğratılmayacağını söylemektedir.¹⁹²⁷ Ayetin devam eden kısmındaki “وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ” ifadesinin ise az öncekine göre aksi bir durum ihtiva ettiğini bildirmiştir.¹⁹²⁸

Yemin meselesi etrafında Kûfe tefsir faaliyetlerine konu olan bir diğer ayet de Bakara suresinin 226. Ayetidir. Daha önce de değinildiği gibi, bu ayette, arapların örfünde yaygın bir kullanımı bulunan îlâ meselesi gündem edilmekte ve ona konulan süreyle, böyle bir yeminden dönülüp dönülemeyeceği bildirilmektedir. Ancak bu yemin türünün mahiyeti ve süresinin aşılması durumunda yapılacak hususlar, açık bir şekilde belirtilmemektedir. İşte, söz konusu ayet, bu yönleri itibariyle Kûfe tefsir faaliyetlerine konu olmuştur. Ekol temsilcilerine nispet edilerek aktarılmış olan haberlere göre, bu yemin, cinsel birleşmeyle ilgili olup, böyle bir ilişkisi bulunmayan yeminler, ayette bildirilen îlâ kategorisinin dışında kalmaktadır. Bir başka ifadeyle, böyle bir yeminde kişinin, kendisini, hanımıyla cinsel ilişkiye girmekten menetmiş olması gerekmektedir. Ancak bu şartın tahakkuk etmesiyle yemin îlâ kategorisine dahil olabilmektedir.¹⁹²⁹ Fakat ekolün bir diğer temsilcisi olan Şa'bî, ayeti, çok daha spesifik bir değerlendirmeye tabi tutarak, îlânın kapsamını biraz daha genişletmiştir. O'na göre sadece cinsel ilişkiden menetmek değil, “Allah'a yemin olsun ki sana gazap edeceğim”, “Allah'a yemin olsun ki seni döveceğim” vb., karı ile kocanın arasındaki bağı kopartan her türlü yemin îlâ kategorisinde yer almaktadır.¹⁹³⁰ Aynı surenin devam eden 227. Ayetinin kapsamıyla da ilişkisi bulunan diğer durum ise, hem İbn Mes'ûd hem de Nehaî ve Şa'bî gibi diğer temsilciler tarafından bâ'in talakla hükme bağlanmıştır. Bir başka ifadeyle onlar, îlâsı dört ayı aşmış kişileri, hanımlarından

¹⁹²⁶ Sa'lebî, *el-Keşf*, 6/144.

¹⁹²⁷ Süyûtî, *ed-Dürru'l-Mensûr*, 1/645-646.

¹⁹²⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4/450.

¹⁹²⁹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 4/134 (No.18633).

¹⁹³⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/180.

boşanmış saymışlar ve geri dönmeyi istemeleri halinde de onların yeniden nikah yapmaları gerektiğini söylemişlerdir.¹⁹³¹

Konu etrafında vârid olan Mâide suresi 89 ve Tahrîm suresi 1 ve 2. Ayetlerinin tefsiri bağlamında ise ekol temsilcilerinden şu şekilde yorumlar aktarılmıştır: İlk ayette ekol temsilcileri, onun parçaları durumunda bulunan iki ifadeyi yoruma tabi kılmışlardır. Bunların ilkinde yanlışlıkla yapılan yeminleri bildirmek üzere ayette zikri bulunan “الْعَوْرَ” ifadesini ele almışlar ve onu muahezeye tabi olmayan ve kefareti de gerektirmeyen bir yemin şeklinde tarif etmişlerdir.¹⁹³² Mâide suresi 89. Ayetle ilgili ekol temsilcilerinin yoruma tabi kıldıkları ikinci ifade ise yeminin kefaretiyle ilgili umûmî bir ölçü bildiren “مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطِيعُونَ أَهْلِيكُمْ” ifadesidir. Söz konusu ölçü ekol temsilcilerince yarım sâ¹⁹³³ olarak tespit edilmiştir. Tahrîm suresinin 1 ve 2. Ayetleri ise ekol faaliyetlerinde daha ziyade tarihsel bağlamı itibariyle ele alınmıştır. Ekol’ün Mesrûk ve Şa’bî gibi temsilcilerinden aktarılan bilgilere göre, adı geçen surenin ilk ayetinde, Hz. Peygamber eşlerine uygulamış olduğu îlâ gündeme getirilmekte ve bu uygulaması sebebiyle de O, Yüce Allah tarafından îtâba uğratılmaktadır. İkinci ayette ise böyle bir yeminden geri dönmenin meşruiyeti bildirilerek, Hz. Peygamber’den yeminini bozması ve kefareti ödeyerek bu uygulamasından vazgeçmesi istenmektedir.¹⁹³⁴

3.4.4. Ukûbât İle İlgili Örnekler

İbâdât ve muâmelâtla birlikte fıkıhın, uygulamaya yönelik üç temel aslından birisini teşkil eden ‘ukûbât, nas ile belirlenmiş veya tespit ve icrası yürütmenin uhdesine bırakılmış tüm cezaları kapsayan hukuki bir terimdir.¹⁹³⁵ Söz konusu kavram, içeriğinde yer alan meseleler itibariyle, cinayet ve yaralama gibi şahsi hakların gaspına yönelik cezalar, hırsızlık, zina ve irtidât gibi toplum/Allah hakkının ihlaline yönelik cezalar ve her iki durumu da cem eden suçlarla ilgili cezalar şeklinde kategorize edilebilmektedir. Ancak klasik fıkıh literatüründe onun tasnifi, Şârî’ tarafından belirlenip belirlenmediğine göre yapılmıştır. Buna göre de o, tarifî nas tarafından

¹⁹³¹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 4/129 (No.18573); Mâtürîdî, *Te’vilât*, 2/153; Süyûtî, *ed-Dürri’l-Mensûr*, 1/652.

¹⁹³² Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 10/526.

¹⁹³³ Söz konusu ölçü birimi için bk. Cengiz Kallek, “Sâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/317-319.

¹⁹³⁴ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 8/159.

¹⁹³⁵ İlhan Akbulut, “İslam Hukukunda Suçlar ve Cezalar”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 52/1, (2003), 167-181

yapılmış had ve kısas cezası ile hakkında hüküm bulunmadığı için tespit ve icrası kamu otoritesine bırakılmış ta'zîr cezası şeklinde ikili bir tasnife tabi tutulmuştur.¹⁹³⁶ Bu çerçeveye göre söylemek gerekirse 'ukûbât kategorisinde yer alıp bizzat Kur'an tarafından tespit ve tayin edilmiş cezalar; had, kısas, diyet, fidye ve kefâret cezalarıdır. Bu cezaların dile getirildiği ayetler ve bu ayetlerle ilgili Kûfe'li müfessirlerden sadır olan yorumlar alt başlıklar halinde aşağıdaki gibidir.

3.4.4.1. Had

Kur'an'ı Kerim'de had uygulamayı gerektiren suçlar olarak, dört türlü suçtan bahsedilmiştir. Meşhur tertipteki sıraya göre bunlar eşkıyalık ve yol kesme gibi kamu otoritesini yok sayan suçlar ile hırsızlık, zina ve kazif gibi suçlardır. İlk suç, Allah ve Rasûlü'ne savaş açmak ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmak şeklindeki temel vasıflarıyla Mâide suresinin 33. ayetinde dile getirilmiştir. Böyle bir suçun cezası ise yine aynı ayette öldürülmek ya da asılmak yahut el ve ayakların çapraz olarak kesilmesi veya yurtlarından sürülmek olarak belirtilmiştir. Fakat söz konusu ayet, nüzûl sebebine göre hükmünün umûmîliği, mensûh olup olmadığı, mücmel bir üslupla bildirilen 'Allah ve Rasûlü'ne savaş açmak ve yeryüzünde fesat çıkarmak' ifadelerinin tam olarak neye delalet ettiği ve az önce ifade edilen cezaların hangi suçlara uygulanacağı gibi meseleler yönünden tefsire konu olmuştur.¹⁹³⁷ Tarihi verilerden anlaşıldığına göre, Kûfe'li müfessirler de ayeti bu meseleler etrafında ele almışlardır. Onların bu çerçevede "إِنَّمَا جَزَاُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ" ifadesiyle, adı geçen cezalardan bir tanesini teşkil eden "أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ" ifadesini yorumu tabi tutmuşlardır. İbrahim en-Nehaî ve Şa'bî tarafından dile getirilen bu yorumlarda ilk ifade, yolcuları korkutmak ve mallara el koymak veya her ikisiyle birlikte onları öldürmek şeklinde değerlendirilmiş ve birinci durumdakilere el ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi, ikinci durumdakilere ise ölüm cezasının uygulanması gerektiği bildirilmiştir. Fakat Nehaî, "و" edatıyla birbirlerine bağlandıkları için, devlet başkanının, bu cezalardan birini seçme noktasında muhayyer bırakıldığını söylemektedir.¹⁹³⁸ Sürgün bildiren ikinci ifade ise böyle bir suça bulaşan kişilerin, yurtlarından çıkarılması olarak değil, İslam beldesindeki tüm işlerden menedilmesi olarak yorumlanmıştır.¹⁹³⁹

¹⁹³⁶ Ali Bardakoğlu, "Ceza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/470-478.

¹⁹³⁷ bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 10/243.

¹⁹³⁸ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Muğnî*, (Kahire: Mektebetü Kâhire, 1968), 9/145.

¹⁹³⁹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/101.

Başlangıçta da ifade ettiğimiz gibi had uygulamayı gerektiren suçlardan bir tanesi de hırsızlıktır. Söz konusu suç Maide suresi 38. ayetinde dile getirilmiş ve cezası da yine aynı ayette el kesme olarak belirtilmiştir. Ancak bu ceza, kendisin tarif eden ifadeler itibariyle ayette açık bir şekilde bildirilmemiştir. Bundan dolayı da mezkur ayet, erken dönem tefsir çalışmalarında müfessirlerin gündeminde bulunan ve onların çeşitli şekillerdeki yorumlarına konu olan bir mesele haline gelmiştir. Müfessirlerden bazıları onu, çalınmış olan malın miktarı açısından ele almışlar ve Hz. Peygamber'e nispet ettikleri haberlerle¹⁹⁴⁰ onun, cezaya uğratılabilmesi için, asgari düzeyde üç dirhem olması gerektiğini söylemişlerdir.¹⁹⁴¹ Yine Hz. Peygamber'in sözleriyle temellendirilmiş başka bazı yorumlarda ise bu miktar dört veya on dirhem olarak tespit edilmiştir.¹⁹⁴² Kûfe tefsir ekolü temsilcileri de ikinci görüşe yakın bir görüş benimsemişlerdir. Onlara göre de ayette bildirilen cezanın tahakkuk edebilmesi için, çalınan malın miktarının, en az on dirhem olması gerekmektedir.¹⁹⁴³ Tarihi veriler mezkur ayetin Kufe tefsir faaliyetlerinde başka açılardan da ele alındığını göstermektedir. Pek çok klasik eserde aktarıldığına göre aynı zamanda onlar, ayeti, kıraat açısından da değerlendirmeye tabi tutmuşlardır. Kaynağında İbn Mes'ûd'un bulunduğu bu değerlendirmelerinde onlar, suç ve cezanın birlikte zikredildiği “وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقُونَ فَاقْطَعُوا أَيْمَانَهُمَا” ifadesini “وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا” şeklinde okumuşlardır.¹⁹⁴⁴ Bununla da kesme fiiline konu olan elin hangi el olduğunu bildirmişlerdir.

Had kapsamında bulunup da Kur'an ayetlerine konu olan diğer suçlarsa zina ve kazif suçlarıdır. Her ikisi de Nûr suresinde dile getirilmiş olan bu suçlar,¹⁹⁴⁵ ilgili ayetlerde, cezaları yönünden açık bir hükme sahip kılınmışlardır. Dolayısıyla onlara yer veren bu ayetlerde herhangi bir tefsir veçhi bulunmamaktadır. Ancak konuyla doğrudan ilgisi bulunmamakla birlikte, ilk ayetteki “زُفَّةٌ” kelimesi, çeşitli açılardan tefsire tabi tutulmuştur. Söz konusu kelime cezanın infazı esnasında uygulayıcıda ortaya çıkabilen ve Yüce Allah tarafından yasaklanan bir duygu durumunu bildirmektedir. Bu duygu bazı müfessirlerce acıma hissiyle haddi uygulamaktan

¹⁹⁴⁰ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *Muvatta'*, thk. Abdülvehhâb Abdüllatîf, (Mısır: Mektebetü'l-İlmiyye, trs.), 1/238 (No.686); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 10/386 (No.6293).

¹⁹⁴¹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/108.

¹⁹⁴² Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 10/295 vd.

¹⁹⁴³ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/109.

¹⁹⁴⁴ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, 1/306; Mâverdî, *en-Nüket*, 2/35; Sa'lebî, *el-Keşf*, 11/309;

¹⁹⁴⁵ bk. en-Nûr 24/2,4.

vazgeçmek, diğer bazılarınca da haddi eksiltmek olarak tarif edilmiştir. Kûfe’li müfessirle ise onu sopayla vurmaktan vazgeçmek olarak açıklamışlardır.¹⁹⁴⁶

3.4.4.2. Kısas

İslâm hukuk literatürde, yaralama ve öldürme olaylarını gerçekleştiren kişilerin uygun bir karşılık ile cezalandırılmasına kısas denmektedir. Bedenin bütünü veya parçalarında gerçekleşmek üzere iki yöne sahip bulunan bu ceza, her iki halde de Kur’ân’ın konuları arasında yer almıştır. Kısasın şer’î bir form olarak bildirildiği ayetler ise Bakara suresinin 178 ve 179. ayetleridir. Aynı zamanda bu ayetler umûmî uygulama biçimiyle de onu tarif etmektedir. Söz konusu ayetlerde bildirilen bir başka husus daha vardır ki o da öldürülen kişinin velisinin af yetkisine sahip olması ve katil lehine kısastan vazgeçebilmesidir. Fakat aynı ayetlerde bu durum maktûlün yakınlarına ödenmek üzere diyetle karşılıklandırılmıştır. Kısasla ilgili bilgiler içeren diğer ayetler Nisa suresinin 92 ve 93, Mâide suresinin 45 ve İsrâ suresinin 33. ayetleridir. Nisâ suresindeki ayetlerde o, öldürmenin niteliğine göre uygulanacak cezalar yönünden açıklanmışken, Mâide suresinin mezkur ayetinde tarihsel süreci açısından tanıtılmıştır. İsrâ suresinin dile getirilen ayetinde ise kısasta uygulanacak bir hüküm olarak velinin karşılık isteme hakkı dile getirilmiştir.¹⁹⁴⁷

Kısasla ilgili yukarıda zikredilmiş olan ayetler, sübut ve bir kısım hükümler açısından açık bir anlatıma sahip olsa da kapalılık arz eden bazı ifadelerdeki maksut mananın beyanı için tefsire ihtiyaç göstermiştir. Bu ayetlerin ilki olan Bakara suresinin 178. ayeti, müfessirler tarafından genellikle nüzûl yönüyle değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Buna göre bazı müfessirler onun, Hz. Peygamber zamanında, bir su kuyusu sebebiyle aralarında çatışmanın vuku bulduğu, birisi Müslüman diğeri de onların anlaşmalı olduğu iki topluluk hakkında nazil olduğunu söylemektedir. Fakat onlara göre bu ayetin indirilmesindeki asıl maksat, kısası tekrar ölüm üzerine bina etmek değil aksine çatışmalarda öldürülmüş olan kadınlara karşı kadın, erkeğe karşı erkek ve köleye karşı da köle olacak şekilde mali bir bedelle (diyet) düzenlenmesi ve bu düzenleme çerçevesinde de kabilelerin uzlaştırılmasıdır.¹⁹⁴⁸ Başka bazı müfessirler de ayeti, nüzul sebebinden bağımsız olarak değerlendirmişler ve onun, hür veya köle, erkek ya da kadın, kasten gerçekleştirilen öldürmelerde maktul ile katil arasındaki

¹⁹⁴⁶ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 19/91

¹⁹⁴⁷ bk. Şamil Dağcı, “Kısas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/488-495.

¹⁹⁴⁸ Sa’lebî, *el-Keşf*, 4/355.

hesaplaşmayı sağlayacak diyetin tayini için indirildiğini ifade etmişlerdir.¹⁹⁴⁹ Kûfe’li müfessirler ise ayeti, ilk görüşe yakın bir anlayışla değerlendirmişler ve onun Hz. Peygamber zamanında birbirleriyle çatışan iki kavim hakkında nazil olduğunu söylemişlerdir. Fakat onlara göre ayet, aynı zamanda arapların, cinayeti işleyen kişi olmasına rağmen, değersiz gördükleri köleye karşı efendisini, kadına karşı da erkeği talep eden cahilane kısas anlayışlarıyla ilgili hassas bir eleştiri içermekte ve onu, içeriğinde bulunan “الْحُرُّ بِالْحَرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ” ifadesiyle katil üzerine bina ederek onların bu anlayışı reddetmektedir.¹⁹⁵⁰

Kur’ân’da kısasın konu edildiği bir diğer ayet de Mâide suresinin 45. ayetidir. İsrailoğullarındaki uygulama biçimiyle kısasın tarihsel yönünün dile getirildiği bu ayette Kûfe’li müfessirler, özellikle, onun bir parçasını teşkil eden “فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ” ifadesinin üzerinde durmuşlardır. Söz konusu ifadeyle dile getirilen husus af yolunu tutarak kısıstan vazgeçmektir. Yine aynı ifadede böyle bir tutumun kişi için bir kefaret olacağı bildirilmiştir. Ancak bu durum “مَنْ” şeklindeki bir ism-i mevsulle dile getirildiğinden, affi gerçekleştirecek, dolayısıyla da kefarete uğrayacak kişi, kapalı kalmıştır. Bazı müfessirler kefarete uğrayacak kişinin canı olduğunu söylemekte ve bunun, maktul velisinin bağışıyla mümkün olduğunu bildirmektedirler. Zira bu durumda kısas düşmekte ve canı öldürülmekten kurtulmaktadır.¹⁹⁵¹ Affi gerçekleştiren kişi de Yüce Allah tarafından büyük bir ecirle mükafatlandırılacaktır.¹⁹⁵² Kûfe’li müfessirler ise bunun ancak affi gerçekleştirecek kişi için mümkün olacağını söylemişlerdir.¹⁹⁵³

3.4.4.3. Diyet

Kur’ân’ı Kerim’de yaralama ve öldürme suçlarını karşılığı olarak dile getirilen cezalardan bir tanesi de diyettir. Gerçekte kısas kapsamında bir ceza olan diyet, yaralama veya öldürme olaylarında katilin affına karşılık, maktulün velisine ödenmesi gereken maddi bedeli ifade etmektedir.¹⁹⁵⁴ Söz konusu cezanın meşruiyeti Bakara suresi 187. ayetiyle sağlanmıştır. Mezkûr ayette Yüce Allah “Her kim kardeşi tarafından affedilirse bu durumunda iyi olana uymak ve güzel bir şekilde ödeme

¹⁹⁴⁹ Mâverdî, *en-Nüket*, 1/229.,

¹⁹⁵⁰ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 3/358.

¹⁹⁵¹ Saîd b. Mansûr, *Tefsîr*, 4/1492; Semerkandî, *Bahru’l-‘Ulûm*, 1/394.

¹⁹⁵² Süyûtî, *ed-Dürü’l-Mensûrû’l-Mensûr*, 3/93.

¹⁹⁵³ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 11/113; Mâverdî, *en-Nüket*, 2/44.

¹⁹⁵⁴ Ali Bardakoğlu, “Diyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/473-479.

yapmak gerekir.” buyurarak, yaralama veya öldürme hadiselerinde, kısasın mali bir bedelle düzenlenebileceğini bildirmiştir.

Diyetin en açık haliyle Kur’ân’da zikredildiği yer Nisâ suresinin 92. ayetidir. Kendi lafzıyla yer aldığı bu ayette o, hem öldürmedeki kasta hem de maktulün Müslüman toplumla olan ilişkisine göre tarif edilmiştir. Örneğin öldürme hata ile gerçekleşmişse ve maktul, mümin bir kimse olup Müslüman toplumun ferdiyse, velinin talebine göre diyet ancak o zaman gerekli görülmüştür. Fakat vasıfları aynı olmak kaydıyla maktul, düşman olan bir topluluktansa bu durumda ceza, sadece mümin köleyi azad etmek olarak belirlenmiştir.

Nisâ suresinin söz konusu ayetinde diyetin şer’î bir hüküm oluşu ve hangi durumlarda ödenmesi gerektiğiyle ilgili sarıh bir anlatım bulunmaktadır. Ancak kapsamında yer alan bazı ifadelerin mücmel ve müphem nitelikleri dolayısıyla ayet, kapalı kalmış ve tefsire ihtiyaç göstermiştir. Onlardan Kûfe tefsir faaliyetlerine konu alanlar ise öldürmedeki kastı bildiren “حَطًّا” ve “مُتَعَمِّدًا” lafızları ile ilk ayette yer alan “فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ”, “مُؤْمِنَةٍ”, “فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ”, “وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ”, “مُؤْمِنٌ” ve “مُؤْمِنَةٍ” lafızlarıdır. Bunun yanında söz konusu ayetler ekol temsilcilerince gayri Müslimlerin diyeti açısından da değerlendirmeye tabi tutulmuştur. İlk ifade, ekol temsilcilerince, murad edilmemesine rağmen gerçekleşen bir durum olarak tefsir edilmiştir. Örneğin bir kimse yaralayıcı veya öldürücü niteliği bulunan bir aleti, av ya da eğitim maksadıyla elinden fırlatsa, o da herhangi bir insana isabet edip onu yaralasa veya öldürse, bu durum, Kûfe’li müfessirlerce hata kapsamında gerçekleşen yaralanma veya öldürülme olarak değerlendirilmiştir.¹⁹⁵⁵ İkinci ifade ise müfessirler tarafından, fiilde kullanılan aletin cinsine göre anlaşılmaya çalışılmıştır. İbrahim en-Nehaî, demir hüviyetinde aletlerle ve boğmayı hedef alan ip gibi unsurlarla yapılan saldırıları doğrudan kasıt içeren saldırı olarak değerlendirmiş, bunun dışındaki aletlerle yapılan saldırıları ise ona benzeyen bir saldırı biçimi olarak tarif etmiştir. Ölüm gerçekleşmedikçe de bu ikinci tür saldırıların kısas gerektirmediğini bildirmiştir.¹⁹⁵⁶

“فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ” şeklindeki üçüncü ifade, ekol faaliyetlerinde, hataen gerçekleştirilen ölümlerde, kısasın tamamlayıcı bir unsuru olarak dile getirilen köle azat etmenin niteliği açısından değerlendirmeye tabi tutulmuştur. İfade de “مُؤْمِنَةٍ”

¹⁹⁵⁵ İbn Kudâme, *Muğnî*, 8/272; Süyûtî, *ed-Dürü’l-Mensûr*, 2/621.

¹⁹⁵⁶ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 9/58.

lafzıyla dile getirilen bu nitelik ekol temsilcilerince namaz kılmak ve imanı tanımak şeklinde tarif edilmiştir.¹⁹⁵⁷ Dördüncü ifadedeki “مُؤْمِنٌ” ifadesi ise öldürülen kişinin yaşadığı ülke ve bu ülkenin Müslümanlarla olan ilişkisi açısından ele alınmıştır. Kûfeli müfessirlere göre söz konusu ifadeyle, dâru’l-harpte yaşayan müslümanlar tanımlamaktadır. Bu durumda olan bir kişi, kasıt olmaksızın herhangi bir Müslüman tarafından öldürülmüş olsa, bu fiilin kisası diyet üzerine bina edilmez. Onun için sadece kefarete ve mümin bir köleyi hürriyetine kavuşturma cezası bulunmaktadır.¹⁹⁵⁸

Diyetin söz konusu edildiği Nisa süresinin mezkur ayetlerinde Kûfe tefsir faaliyetlerine konu olan beşinci ifade “وَأَنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ” ifadesidir. Bu ifadeyle müslümanların anlaşmalı olduğu bir topluluk dile getirilmiştir. Ancak o, “بَيْنَهُمْ” şeklinde mübhem bir lafızla zikredilerek nitelik yönünden kapalı bırakılmıştır. Şa’bî mezkur ifadeyi, Müslüman olmayan fakat onlarla anlaşmalı bir topluluk olarak tefsir etmiştir.¹⁹⁵⁹ Ekolün bir diğer temsilcisi olan Nehaî de ifadeyi aynı doğrultuda yorumlamıştır. Ancak O, aynı zamanda bu yoruma göre ifadenin yüklenmiş olduğu hükmü de açıklamıştır. Buna göre şayet, böyle bir topluluktaki kimse Müslüman olsa ve o, yanlışlıkla İslam devletinin vatandaşları tarafından öldürülse, bu kişi için diyet ödenmesi gerekir. Ancak onun mirası kavmine bırakılmaz, onlardan alınıp müslümanlara verilir. Zira böyle bir kimsenin diyeti kavmine, mirası ise Müslümanlara aittir.¹⁹⁶⁰

Diyetin mâli değeriyle ilgili yorumlarda ise ekol temsilcileri, gerek Hz. Ali gerekse Abdullah b. Mes’ûd’a nispet ettikleri haberlerle, muhtelif ölçüler dile getirmişlerdir. Örneğin Şa’bî, hatayla gerçekleştirilen ölümlerde bu diyetin, Hz. Ali tarafından yaş ve nitelikleri farklı olmak üzere yirmi beşerli guruplar halinde yüz deve olarak düzenlendiğini bildirmektedir. Fakat başka bazı haberlerde bildirildiğine göre aynı bağlamdaki bir diyet yine Hz. Ali tarafından farklı oranlarda da düzenlenebilmiştir.¹⁹⁶¹ İbn Mes’ûd’tan aktarılan haberlerde ise bu diyetin, beş parça olarak düzenleneceği bildirilmiş ve her birinde yaş ve nitelikleri farklı olan 20 deve bulunmak üzere miktarının yüz deve olduğu söylenmiştir.¹⁹⁶²

¹⁹⁵⁷ İbn Abdülber En-Nemerî, *el-İstizkâr*, 7/340; Sem’ânî, *Tefsîr*, 5/384.

¹⁹⁵⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Câmî*, 12/103; Cassâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/301.

¹⁹⁵⁹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 5/464 (No.28002); Süyûtî, *ed-Dürü’l-Mensûr*, 2/620.

¹⁹⁶⁰ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 9/42.

¹⁹⁶¹ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 9/46.

¹⁹⁶² Cassâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/292; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhîd*, 4/22.

Ayetlerle ilgili ekol temsilcilerinden sadır bir diğer yorum da öldürülen kişinin ehli kitaptan olması halinde diyetinin nasıl düzenleneceğiyle ilgili olmuştur. Kaynaklarda aktarılan haberlerden anlaşılmaktadır ki, Kûfe’li müfessirler, aralarında anlaşma bulunduğu takdirde, Mecûsî bile olsa ehl-i kitapla müslümanlar arasında bir ayırımı gitmemişler ve hangi kesimden olursa olsun ölüm ve yaralama gibi hadiselerle maruz kalmış insanların diyetlerinin aynı seviyede bulunduğunu dile getirmişlerdir.¹⁹⁶³

3.4.4.4. Fidyе

Sözlüklerde “satın almak, kurtarmak, bedel ödemek ve dua etmek” vb. şekillerde tarif edilmiş olan¹⁹⁶⁴ fidye kelimesi, fıkhıta, esir düşmüş kimseleri kurtarmak ve onları hürriyetine kavuşturmak için düşmana ödenen bedeli ifade etmektedir. Ayrıca yine bu bilim dalında, eda edilememiş oruç ve hac gibi ibadetlerin mâli yükümlülükleri de bu kapsamda değerlendirilmiştir.¹⁹⁶⁵ Muhtelif yönleriyle fidye, pek çok Kur’ân ayetinin konusunu teşkil etmiş olan bir husustur.¹⁹⁶⁶ Ancak onun ıstılâhî formuyla yer aldığı ayetler sadece Bakara suresinin 184 ve 196. ayetleridir. Bu ayetlerin kapsamında ise oruç ve hac meseleleri yer almaktadır. Dolayısıyla fidye ile ilgili Kûfe tefsir ekolüne ait yorum örnekleri de bu iki konu çerçevesinde ortaya çıkmıştır. İlk ayette ekol temsilcileri, “وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ” ifadesini ele almışlar ve ifadedeki haliyle onu oruç mükellefiyeti açısından incelemişlerdir. Ekolün Şa’bî ve Nehaî gibi temsilcilerine göre söz konusu ifade, orucun başlangıç aşamasını temsil etmekte ve bu aşamada bir fakiri doyuracak kadar fidye ödemek şartıyla dileyen kimselere orucu tutmama ruhsatı tanımaktadır.¹⁹⁶⁷ Ancak yine bu temsilcilere göre fidyeyle sağlanan bu ruhsat, aynı surenin 185. ayetiyle nesh edilmiş ve oruç, hastalık ve yolculuk dışındaki tüm durumlarda her bir Müslümanın eda etmesi gerektiği bir ibadet haline getirilmiştir.¹⁹⁶⁸

Bakara suresinin 196. ayetinde ise fidye, Hacc’ın ifası esnasında, uyulması gereken kurallarla ilgili kişiden sadır olan kusurlu davranışların cezai bir karşılığı olarak dile getirilmiştir. Ekol temsilcilerinden aktarılan yorumlarda bu kusur ihramlı

¹⁹⁶³ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 9/51.

¹⁹⁶⁴ Ezherî, *Tehzîb*, “fdy”, 14/140; Cevherî, *es-Sihâh*, “fdy”, 6/2453; İbn Manzûr, *Lisânü’l-arab*, “fdy”, 15/149.

¹⁹⁶⁵ bk. Salim Ögüt, “Fidyе”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/55-57.

¹⁹⁶⁶ bk. M. Fuâd Abdülbâkî, *Mu’cem*, 513-514.

¹⁹⁶⁷ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 3/424; Cassâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/215.

¹⁹⁶⁸ Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm *en-Nâsih ve’l-mensûh*, 1/44.

iken, yerine getirilmesi gereken bir şeyden engellenme veya eziyet duyacak kadar başı bitlenen kişinin saçlarını tıraş etmesi olarak açıklanmıştır. Lafzen ayette her iki kusurdan da bahsedilmiş ve onların fidye olarak karşılıklarının ilkinde hedy¹⁹⁶⁹ ikincisinde ise oruç, sadaka ve kurban olacağı söylenmiştir. Ancak ne ilk ve ikinci kusurun karşılığı olarak zikredilen kurbanlar tarif edilmiş ne de ikinci kusurda üç adet olarak zikredilen cezalar tayin ve miktar yönünden tespit edilmiştir. İşte fidyeyle alakalı olan bu ayetin Kufe tefsir faaliyetlerinde ele alınan yönleri bunlar olmuştur. Ayette her iki kusur için de cezai müeyyide olarak bildirilmiş olan kurbanlar, ekol temsilcilerince, koyun veya ondan daha büyük bir hayvan olarak tarif edilmiştir. Kûfe’li müfessirler üç çeşit olarak bildirilen ikinci kusurun cezasıyla ilgili olarak ise muhayyerlik bulunduğunu söylemiş ve kişinin kendi durumuna göre ya üç gün oruç tutarak ya her birinin miktarı yarım sa’ olmak üzere altı fakire yedirerek veya koyun cinsinden bir kurban keserek bu cezayı yerine getirebileceğini bildirilmişlerdir.¹⁹⁷⁰

3.4.4.5. Kefâret

Kûfe tefsir faaliyetlerinde ukûbât kategorisinde değerlendirmeye tabi kılınmış ceza şekillerinin sonuncusu kefârettir. Bu ceza ile dinde, şer’ân yasak olup da işlenmiş olan suçlara karşılık ödenmesi gereken mali ve bedeni bedeller dile getirilmiştir. Suçun çeşidi ve işlenmesi halinde onu için tayin edilmiş bedele göre Kur’ân’da bu cezaya yer veren ayetler, Bakara suresi 196, Nisâ suresi 92, Mâide suresi 45, 89, 95 ve Mücâdele suresi 4. ayetleridir. İlk ayette o Hac ibadetinde ihramlı iken saçları tıraş etmenin karşılığı olarak dile getirilmiş ve böyle bir durumda da onun ya oruç tutmak ya sadaka vermek ya da kurban kesmek olacağı bildirilmiştir. Kefaretin ikinci ayetteki bağlamı ise yanlışlıkla gerçekleşen öldürmelerdir. Ancak kefarete burada ikincil bir ceza durumundadır. Zira böyle bir suçla ilgili ayette bildirilen öncelikli ceza, mali bir karşılık olarak maktulün yakınlarına ödenmesi gereken fidye cezasıdır. Söz konusu ayette kefarete ancak bu bedeli ödemeye güç yetiremeyenler için gündeme getirilmiştir. Kefaretin Mâide suresi 45. ayetindeki bağlamı kısasta af, 89. ayetindeki bağlamı yemin 95. ayetindeki bağlamı da ihramlıyken avlanmaktır. Mücâdele suresi 4. ayetinde ise o, Araplarda yaygın olarak işlenen zihar suçunun karşılığı olarak dile getirilmiştir. Bu ayetlerin her birinde o suçun niteliğine göre düzenlenmiştir.

¹⁹⁶⁹ Hedy, Hac ve Umre esnasında bu ibadeti yerine getiren kişilerce kesilmiş olan kurbanlara verilen bir isimdir. bk. Salim Ögüt, “Hedy”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/156.

¹⁹⁷⁰ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 3/70.

Kefaretle ilgili az önce dile getirilen ayetlerin erken dönem Kûfe tefsir faaliyetlerindeki yorumları şu şekildedir:¹⁹⁷¹ Bir önceki başlıkta da dile getirildiği gibi Bakara suresinin 196. ayetinde müfessirler, eziyet duyacak kadar başı bitlenen ve yasak olmasına rağmen bu eziyetten kurtulmak için de saçlarını kesen kişinin, uğrayacağı cezasının bildirildiği “فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ” ifadesini ele almışlardır. Tarihi kayıtlarda yer alan haberlerden anlaşılmaktadır ki bu ifade Kûfe’li müfessirlerce iki yönlü olarak tefsire tabi tutulmuştur. İlkinde mücmel bir üslupla gelen “صِيَامٍ”, “صَدَقَةٍ” ve “نُسُكٍ” kavramları yorumlanmış ve sırasıyla onların üç gün oruç, her birine yarım sa’ olmak üzere altı fakiri doyurma ve koyun olduğu söylenerek, mübeyyen hale getirilmişlerdir. İkincisinde ise bu suçu işlemiş olan kişilere, ayette bildirilmiş olan cezalardan herhangi birini seçme konusunda muhayyerlik tanındığı söylenmiştir.¹⁹⁷²

Daha önce ifade edildiği gibi Nisa suresinin 92. ayetinde, hataen gerçekleştirilen ölümler ele alınmış ve bunun öncelikli cezasının köle azat etme ve ölenin yakınlarına diyet ödemek şeklinde mali bir ceza olduğu bildirilmiştir. Bu imkanlardan yoksun olması durumundaysa caniden ara vermeden iki ay boyunca oruç tutması istenmiştir. Ancak ayette bu yoksunluğun sınırları tam olarak belirtilmemiştir. Bir başka ifadeyle bedeni bir ceza olarak yerine getirilmesi istenen bu iki aylık orucun, öncelikli cezalardan hangisinin karşılığı olduğu açıklanmamıştır. İşte ayetin kefaret bağlamında tefsir faaliyetlerine konu olan veçhesi budur. Diğer ekollere mensup bazı müfessirlere göre bu yoksunluk, sadece köle azat etmeye güç yetirememekle ilgilidir. Zira onlara göre köle azat etmek, affedilmenin karşılığı olarak canıye yüklenmiş olsa da diyet, katilin yakınlarının ödemesi gereken bir cezadır.¹⁹⁷³ Kûfe’li müfessirler ise bu yoksunluğu her iki duruma da teşmil etmişlerdir. Şa’bî’nin aktardığı bilgilere göre, ekolün önemli temsilcilerinden birisi olan Mesrûk b. Ecda’, onu her iki durumu da kapsayacak şekilde tarif etmiştir.¹⁹⁷⁴ Kefaretin buna benzer bağlamda dile getirildiği bir diğer ayet de Mücâdele suresinin 4. ayetidir. Fakat bu ayette Kûfe’li müfessirler sadece böyle bir oruçta meydana gelebilecek inkıtâ’ meselesiyle ilgilenmişlerdir. Tarihi kaynaklarda aktarılmış olan bilgilerden bu konuda ekolün iki ayrı görüşe sahip

¹⁹⁷¹ Mâide suresinin 45 ve 89. ayetleri çalışmanın Yeminler ve Kısas isimli başlıklarında incelendiği için burada tekrar ele alınmayacaktır. Hac ibadeti esnasında ihramlı olanlara av yasağının bildirildiği Mâide suresi 95. ayetinde ise Kûfe tefsir ekolü temsilcilerinden kefaretle ilgili sadece tek bir yorum aktarılmıştır. Kaynağında İbrahim en-Nehaî’nin bulunduğu bu yorumda

¹⁹⁷² Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 3/70.

¹⁹⁷³ Süyûtî, *ed-Dürri’l-Mensûr*, 2/621.

¹⁹⁷⁴ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 3/95; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 3/1035;

olduğu anlaşılmaktadır. Bu görüşlerden ilkinde göre özre bağlı olarak gerçekleşen bölünmeler orucun peş peşe oluşuna zarar vermemektedir. Şayet böyle bir durum meydana gelmişse oruç yeniden başlatılmayıp devam ettirilir. Tutulamayan günler de sonradan kaza edilerek oruç nihayete ulaştırılır. İbrahim en-Nehaî tarafından dile getirilen diğer görüşe göreyse kefareti niyetiyle başlanmış olan oruçlar hiçbir şekilde inkitâyâ ugratılamaz. İster özürlü isterse özürsüz olsun şayet böyle bir durum vuku bulmuşsa o orucun yeniden başlatılması gerekmektedir. Ancak İbrahim'in açıklamalarında hayız hali bu durumdan istisna edilmiştir.¹⁹⁷⁵

Kefaret bağlamında ekol temsilcilerinden yorumların aktarıldığı bir diğer ayet de Mâide suresinin 95. ayetidir. Ayetin konusu Hac ibadeti esnasında ihramlılara getirilen av yasağıdır. Böyle bir durumun vuku bulması halinde de onun karşılığı olarak ayette kurban kesmek, fakirleri doyurmak ve oruç tutmak şeklinde üç türlü kefareti dile getirilmiştir. Fakat söz konusu ayette bu cezalar, nitelik, ölçü, miktar ve muhayyerlik bakımından açıklanmamıştır. Bu sebeple de ayet tefsir faaliyetlerine konu olmuştur. İbrahim en-Nehaî'den gelen yorumlarda suçlu için ayette bildirilgi bu üç türlü cezanın infazında zorunlu bir sıralama mevcuttur. Bir başka ifadeyle böyle bir suça bulaşmış kişinin öncelikle kurban kesmesi gerekmektedir. Şayet bu imkandan yoksun ise suçun cezası dirhem olarak takdir edilir ve bu dirhem de yemeğe tahvil edilip kefareti olarak fakirlere dağıtılır. Suçlu bundan yoksun olursa, o vakit ceza, oruca dönüştürülür. Orucun miktarı da fakirlere dağıtılacak yemeğin günlük oranına göre belirlenir.¹⁹⁷⁶ Ayrıca İbrahim, kefareti kurban olarak gerçekleştirilmesinin ancak Mekke'de mümkün olduğunu, yemek ve oruç olması halinde ise herhangi bir bölgede yerine getirilebileceğini söylemiştir.¹⁹⁷⁷

¹⁹⁷⁵ Taberî, *Câmiu 'l-Beyân*, 23/233.

¹⁹⁷⁶ Süyûtî, *ed-Dürri 'l-mensûr*, 3/194.

¹⁹⁷⁷ Cassâs, *Ahkâmü 'l-Kur'ân*, 1/352.

SONUÇ

Bilinen bir gerçektir ki her düşünsel yapı kendine ait tarihsel bir bağlama ve bu bağlamın sosyokültürel olarak inşa edildiği muhtelif şartlara sahiptir. Dolayısıyla herhangi bir düşünsel bir yapıyı anlamak ve ona dair bir yargıya varmak, ancak onun gelişimsel süreçlerinin ve içerisinden çıktığı coğrafyanın jeopolitik konumu, demografik durumu, dil yapısı ve kültür anlayışı gibi kendisine tesir eden bütün şartlarının bilinmesiyle mümkün olabilmektedir. Tarihin belirli bir döneminde tezahür etmiş olan Kûfe Tefsir Ekolü için de aynı durum söz konusudur. Zira bu ekol her ne kadar nüzûl süreci bilgileriyle oluşmuş olan sabit bir yöne sahip olsa da rey, dil ve kıraat ekseninde şekillenen ayırıcı ve dinamik karakterini, içerisinden neşet ettiği Kûfe'nin, kendine has tarihi ve sosyokültürel niteliklerden almıştır. Bu sebeple çalışmada öncelikli olarak ekole bağlam teşkil eden ve onun nevi şahsına ait özellikleriyle erken dönem tefsir faaliyetlerindeki konumunu tanıma fırsatı sunan tarihsel arka plan incelenmiştir.

Muhtelif örnekleriyle ilk kez Hz. Peygamber tarafından icra edilmiş olan tefsir faaliyeti Hulefâ-i Râşidîn döneminden itibaren hızlı bir gelişim göstererek geniş bir alana yayılmıştır. Fetih hareketlerine dolayısıyla devlet sınırlarının genişlemesine bağlı olarak ortaya çıkan bu gelişme aynı zamanda söz konusu faaliyetin düzenli bir hal almasına sebebiyet vermiştir. Zira hakimiyet altına alınan yeni bölgelerde dil, din, kültür ve ırk olarak farklı vasıflara sahip pek çok kişinin İslâm'a katılması hem din hem de onun temel referansı olan Kur'ân'a karşı büyük bir ilgi ortaya çıkarmıştır. Ortaya çıkan bu ilginin karşılanması ise ancak düzenli çalışmalarla mümkün olabileceğinden yetkinlik düzeyi iyi bir durumda olan bazı sahabe meskûn bulundukları gerek Hicaz bölgesindeki kadim şehirlerde gerekse Irak, Suriye ve Mısır gibi fethedilen bölgelerdeki yerleşim birimlerinde ilim meclisleri tertip etmişler ve bu meclislerde rutin olarak icra ettikleri ders faaliyetleriyle tefsiri düzenli bir çaba haline getirmişlerdir.

Erken dönem tefsir faaliyetlerinin sahabeyle kazandığı düzenli bir çaba olma vasfı Tâbiûn ve Tebeu't-Tâbiîn dönemlerinde de aynen korunarak devam etmiştir. Hatta bu dönemlerde tefsir muhtelif sebeplerle gerçekleşen nüfus hareketlerinin şehirlerde meydana getirdiği sosyo-kültürel değişim ve bu değişimlere bağlı olarak ortaya çıkan sorunlar sebebiyle daha da hızlanmış, miktar yönünden de oldukça artmıştır. Ancak hız ve miktarında meydana gelen bu gelişme aynı zamanda bu

faaliyeti nitelik yönünden zayıflatıcı bir unsur olmuştur. Şöyle ki isnat sistematığının henüz uygulanmadığı bu dönemlerde, çeşitli sebeplere bağlı olarak ortaya çıkan fırkalar kendi pozisyonlarını güçlendirmek rakiplerinin durumunu ise zayıflatmak için yoğun bir uydurma hareketine girişmişler ve bir kısmı da Kur’ân ayetlerinin yorumuna yönelen bu girişimlerinde sayısız haber uydurmuşlardır. Özellikle varlığın sırları, evrenin oluşumu, insanlığın başlangıcı, önceki milletlerin halleri vb. konularla ilgili olan bu haberlerin birçoğu büyük oranda tefsir faaliyetlerine de dahil edilmişlerdir. Bu girişim söz konusu faaliyette niceliksel bir gelişme ortaya çıkartmış olsa da haberlerinin pek çoğunun uydurma olması dolayısıyla tefsir bilgilerinin güvenilirliğine ciddi bir darbe vurmuştur. Nitekim Ahmed b. Hanbel gibi bazı alimlerin tefsir bilgileriyle ilgili güvensizlik izhar eden açıklamaları temelde Tâbiûn ve Tebu’t-Tâbiîn dönemindeki bu olumsuz gelişmeden kaynaklanmıştır.

Hemen şunu da belirtmek gerekir ki erken dönemde tefsir faaliyetlerinde yaşanan bu gelişmenin ana merkezlerinden bir tanesi de Kûfe şehri olmuştur. Zira muhtelif gerekçeleriyle İslam tarihindeki ilk ihtilaflar ve bu ihtilaflara bağlı olarak yalan haber uydurmanın aktörü durumuna gelen ilk siyasî/itikadî fırkalar bu şehirde ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla bu şehrin erken dönemlerinde sayılamayacak kadar haber uydurma girişimi meydana gelmiştir. Fakat bu olumsuz gelişme Abdullah b. Mes’ûd ve onun talebelerinin etkinlikleriyle vücut bulmuş olan bu şehirdeki tefsir birikimine çok fazla bir şekilde zarar verememiştir. Çünkü çalışmanın ilgili kısımlarında da belirtildiği gibi bu birikimi inşa eden kişiler özellikle haber uydurma meselesinin temelini teşkil eden İsrâiliyat ve rey bilgilerine karşı son derece müteyakkız bir tutum benimsemiş ve kendilerini bu şekildeki bilgilerin etkisinden kurtarabilmek için tefsir yapmaktan olabildiğince kaçınmışlardır. Ayrıca Hicri 1. asrın ikinci yarısından itibaren bu şehirdeki ilmi faaliyetlerde bilgilerin güvenilirliğini sağlayan bir mekanizma olarak isnat sistematığı devreye sokulmuştur. Böylelikle de sahih bir vasıfla kaynağına ulaştırılamayan haberler güvensiz ilan edilerek tefsir faaliyetinin dışında bırakılmışlardır.

Yukarıda dile getirilen seyrine bağlı olarak tefsir faaliyetlerinin Hicrî ilk iki asırlık süreci içerisinde ortaya çıkan bir diğer gelişmesi de ekolleşmedir. Tarihi kayıtlarda kurucu şahıs veya zuhur ettiği bölgeye nispet edilerek tanıtılmış olan bu gelişmenin başlıca üç merkezi bulunmaktadır. Bunlardan ilki başında “Tecümânü’l-Kur’ân” olarak nitelenen İbn Abbas’ın yer aldığı Mekke şehridir ki o ve talebeleri bu

şehirde başta dil, rey ve İsrâiliyât olmak üzere muhtelif kaynaklardan elde ettikleri bilgilerle erken dönemin en geniş tefsir birikimini inşa etmişlerdir. İkinci merkez ise tefsir çalışmalarına Übey b. Ka'b ve Zeyd b. Sâbit gibi iki seçkin sahâbînin liderlik ettiği Medine şehridir. Bilindiği gibi bu şehir, risâlet vazifesiyle birlikte Hz. Peygamber'in son on yılını geçirdiği ve İslam'ın bir hayat nizamı olarak varlık kazandığı ilk yerleşim birimidir. Rasûlüllâh'ın rehberliğiyle tezahür eden bu örneklik, ona şahit olan pek çok kişinin bu şehirdeki yaşamlarına devam etmesi sebebiyle diğer sahalarda olduğu gibi tefsir sahasında da doğrudan ya da dolaylı bir şekilde istifade edilen bir model olarak sonraki dönemlerde de varlığını devam ettirmiştir. Dolayısıyla bu şehirdeki tefsir faaliyetleri Hz. Peygamberden itibaren yerleşik hale gelen bu örneklığe göre yapılandığından genellikle rivayet bilgisine dayanmıştır.

Erken dönemde tefsir faaliyetlerinin yoğun olarak gerçekleştirildiği bir diğer merkez de Hicretin 17. yılında Sa'd b. Ebî Vakkâs tarafından kurulmuş olan Kûfe şehridir. Irak coğrafyasında askeri amaçlarla kurulan ve başlangıçta küçük bir nüfusa sahip olan bu şehir, muhtelif bölgelerden kendisine doğru gerçekleşen göçlerle büyük bir değişim geçirmiş ve etnik köken, inanç ve kültür olarak birbirinden farklı olan yeni sakinleriyle heterojen bir nüfus yapısına kavuşmuştur. Buradaki ilmi çalışmaları başlatan kişi ise Hz. Ömer tarafından özel bir seçimle muallim olarak bu şehre gönderilen Abdullah b. Mes'ûd'tur. Şehirde kaldığı yaklaşık on yıllık süreç içerisinde İbn Mes'ûd, rutin ya da alelade ortamlarda yürüttüğü çalışmalarla hem birçok talebe yetiştirmiş hem de başta tefsir olmak üzere fıkıh, kıraat ve hadis gibi alanlarda ilmi olarak büyük bir miras meydana getirmiştir. Onunla başlayan ve talebeleriyle oldukça kapsamlı bir seviyeye ulaşan bu çalışmaların bulguları biraz sonra dile getirilecektir. Ancak öncesinde şu husus da belirtilmelidir ki İbn Mes'ûd ve talebelerinin yaptığı çalışmalarla Hicri ilk iki asırda büyük bir şöhrete kavuşan Kûfe, aynı zamanda çeşitli sebeplerle ortaya çıkan Şiilik ve Hâricilik gibi pek çok muhalif harekete ev sahipliği yapmıştır. Söylem ve eylemlerin İslam'a göre değer kazandığı bir vasatta ortaya çıkan bu guruplar, kendi düşüncelerini haklı göstermek için Kur'an'a sarılmışlar, hareketlerine meşruiyet kazandırmak için onu, ideolojik bir okumaya tabi tutmuşlardır. Bu ise şehirde bir önceki neslin anlayışına uygun olarak sürdürülen ilmi çalışmaları, yöntemsel bir farklılığa uğratmış ve onları daha önce hiç görülmediği halde bu guruplar tarafından ortaya atılan günâh-ı kebâir, kader, istitaât, ilahi sıfatlar vb. konuların cevaplarını bulmaya çalışan te'vîl merkezli faaliyetler haline getirmiştir.

Nitekim çalışmanın ikinci bölümünde de belirtildiği gibi Hicri birinci asırda, Kûfe'nin merkezinde yer aldığı az önceki tartışma konularıyla ilgili Hâricî, Şîî, Mürçî ve Mu'tezilî gibi gurupların re'y ve dil karinesini de işin içine katarak ortaya koydukları yorumlarda başvurdukları yegâne yöntem te'vîl olmuştur. Ayrıca Kur'ân'ın biçim, anlam ve kullanım yönünden çok farklı katmanları bulunan Arapça lafızlarla indirilmiş olması ve yine bu lafızların yedi harf ruhsatıyla anlamı da etkileyecek çok farklı okunma biçimlerine kavuşması ayrıca Hz. Peygamber zamanında sabit olan anlamların aktarım ve kabul yollarıyla ilgili ihtilafların vukua gelmesi, yukarıda dile getirilen yöntemsel dönüşümü desteklemiş ve te'vîli bu şehirde yerleşik bir anlama biçimi haline getirmiştir.

Şüphesiz bize göre bu çalışmanın en önemli bulguları az önce Hicri birinci asırda Kûfe'de ortaya çıktığını söylediğimiz, genel olarak dinin, özel olarak da Kur'ân'ın anlaşılmasıyla ilgili oldukça yaygın bir kullanımı bulunan te'vîl konusunda ortaya çıkmıştır. Zira özellikle Kur'ân'ın anlaşılması noktasında te'vîl, büyük müfessir Mâtürîdî'nin de ifade ettiği gibi anlamı teke indiren nüzûl süreci bilgilerine dayanmamakta aksine sonraki nesillerin çok yönlü ve zanna dayalı akıl yürütmelerini içermektedir. Bu ise onun rey merkezli bir anlayış olduğunu göstermektedir. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi te'vîlin, Kûfe'nin erken dönem ilmi çalışmalarındaki genel tezahürleri de bu şekilde olmuştur. Fakat incelemiş olduğumuz Kûfe Tefsîr Ekolü, tevîl ve onun üzerine bina olduğu rey konusunda çok daha farklı bir tavır sergilemiştir. Tarihi kayıtlarda belirtildiğine göre hem ekolün kurucu şahsiyeti olan İbn Mes'ûd hem de ondan sonraki Alkame b. Kays, Mesrûk b. Ecda' el-Esved b. Yezîd, İbrahim en-Nehaî ve Âmir b. Şerâhil eş-Şa'bî gibi temsilcileri, ahkam meseleleri hariç, Kur'ân yorumunda re'ye başvurmayı son derece sakıncalı bir durum olarak görmüşlerdir. Re'ye karşı ekolde görülen bu negatif tutumun sebebi ise onların, tefsir yapmayı Yüce Allah'tan rivayette bulunmak olarak görmeleridir. Bu nedenle onlar, tefsir faaliyetlerinden mümkün olduğunca kaçınmışlar, zorunlu oldukları durumlarda da onu genellikle re'ye bağlı olarak değil, rivayet bilgilerine dayanarak gerçekleştirmişlerdir. Meseleyi biraz daha belirginleştirmek istersek ekolün en önemli temsilcilerinden birisi olan ve fakih kimliğiyle Kur'ân yorumunda re'y izhar etmeye en yakın kişi durumunda bulunan Alkame b. Kays, ekolün tüm kategorilerdeki 93 haberinde aktif bir rol üstlenmiştir. Bu haberlerden 44 tanesi sahabe veya Hz. Peygamber'e isnat edilmişlerdir. Kaynağında bizzat Alkame'nin yer aldığı haber

sayısı sadece 49'dur. Fakat kaynağında kendisinin bulunduğu haberler biraz daha yakından incelendiğinde görülmektedir ki kıraat, fikhî ahkam vb konularla ilgili olan bu haberlerin 19 tanesi ona ait herhangi bir yorum içermeyip o konularda Hz. Peygamber ya da sahabeden aktarılan bilgileri teyit niteliği taşımaktadır. Geriye kalan 30 haberinin bir kısmında tefsirden ziyade yan konular dile getirilmekte bir kısmında da aynı konuda başkaları tarafından dile getirilmiş içerikler tekrar edilmektedir. Alkame'nin sadece 11 haberi kendisine ait özgün bir görüş barındırmaktadır.

Alkame'nin çağdaşı ve onun gibi ekolün önemli temsilcilerinden birisi olan Mesrûk b. Ecda'nın bilgileriyle ilgili de benzer bir durum söz konusudur. Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân* adlı tefsir eserinde Mesrûk b. Ecda'ya ait 204 adet tefsir bilgisi yer almaktadır. Ancak bu bilgileri o çoğunlukla sahabeden almıştır. İçeriklerinin üretilmesinde herhangi bir katkısının bulunmadığı söz konusu bilgilerle ilgili o sadece aktarıcılık vazifesi yapmıştır. Kaynağında kendisinin yer aldığı 69 adet haberde ise genellikle aynı konuda sahabeden gelen haberleri teyit eden bilgiler verilmiştir.

Ekolün ilk dönemlerindeki önemli temsilcilerinden birisi olan ve özellikle mevkuf haberlerin aktarılmasında önemli bir rol üstlenen Mürre el-Hemdânî'nin haberlerinde ise rivayet bilgisinin durumu çok daha olumlu bir seyir izlemiştir. Şöyle ki Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân*'ında Mürre'ye nispetle kaydedilmiş olan haberlerin sayısı 142 olup, bunların 9 tanesi merfû 119 tanesi de mevkuf kategorisinde yer almaktadır. Bu bilgiler Hz. Peygamber ve sahabeden alındıklarından rivayet bilgisi kategorisinde yer almaktadır. Dolayısıyla bu temsilcinin kendi tasarrufuyla ortaya koyduğu ve re'y potansiyeli taşıyan sadece 14 haberi bulunmaktadır. Fakat yakından değerlendirildiğinde görülmektedir ki maktu seviyesinde olsa da Mürre'nin bu haberleri orijinal görüşler barındırmamaktadır. Söz konusu bilgilerin dört tanesi mevkuf cinsinden olan haberleri teyit, İbrahim suresi 43. ayetinde yer alan “وَأَفْتَدَتْهُمْ” ifadesiyle ilgili yedi tanesiyle Enbiya suresi 78. ayetindeki “إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْبِ” ifadesiyle ilgili bir tanesi de tekrar niteliği taşımaktadır. Kısaca ifade etmek gerekirse teyit ve tekrar niteliğine sahip olanlar çıkarıldığında Mürre'nin tefsir bağlamında sadece iki defa görüş beyan ettiği anlaşılmaktadır.

Re'y ve te'vîl konusunda ekolün az önce dile getirdiğimiz yaklaşımlarının tefsir birikimindeki sonuçları ise şu şekilde ortaya çıkmıştır: Ekole ait rivayet malzemesinin değerlendirildiği çalışmanın üçüncü bölümünde de belirtildiği gibi Kûfe Tefsir Ekolü'nün karakteristik özelliklerinden bir tanesi de çok yönlü ve oldukça

karmaşık fikirlerin tartışıldığı bir coğrafyada neşet etmesine rağmen sınırlı sayıda tefsir bilgisi ortaya koymasındır. Bunu bazı sayısal değerlerle ifade etmek istersek, gerek İslamiyet'e girişi gerek Hz. Peygamber'e olan yakınlığı ve gerekse ilmi birikimiyle sahabe arasında büyük bir önceliği bulunan Abdullah b. Mes'ûd'un, rivayet bilgileriyle oluşmuş olan Taberî'ye ait *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân* adlı tefsir eserinde sadece 849 tefsir bilgisi kayıtlı iken bu sayı Abdullah b. Abbâs için 5809 rakamına ulaşmıştır. Aynı formattaki bir diğer eser olan İbn Ebû Hâtim'in *Tefsîru İbn Ebî Hâtim* isimli tefsirinde ise bu sayı İbn Mes'ûd için çok daha az seviyelerde gerçekleşmiştir. Adı geçen alim söz konusu eserinde İbn Mes'ûd'a nispetle 255 tefsir bilgisi kaydetmişken İbn Abbâs'tan 2848 adet yani İbn Mes'ûd'tan yaklaşık on kat fazla olan tefsir bilgisi rivayet etmiştir.

Kûfe tefsir ekolünün karakteristik yansımalarından birisi olan tefsir bilgilerindeki azlık sadece Abdullah b. Mes'ûd'tan aktarılmış olan merviyâyâtla sınırlı kalmamıştır. Ekolün Tâbiîn tabakasındaki temsilcilerine ait tefsir bilgileri de benzer bir seviye göstermiştir. Örneğin önemli bir rivayet tefsiri olan Süyûtî'nin *ed-Dürri'l-Mensûr fî't-tefsîri bi'l-me'sûr* adlı eserinde Mekke Tefsir Ekolü temsilcisi olan Mücâhid b. Cebr'in tek başına 2000 civarında tefsir bilgisi kayıtlıyken, Kûfe tefsir ekolünün Alkame b. Kays, Mesrûk b. Ecda', Esved b. el-Yezîd, Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî ve İbrahim b. Yezid en-Nehaî gibi en önemli temsilcilerinin tamamından sadece 593 adet tefsir bilgisi aktarılmıştır. Aynı özelliklere sahip olan İbn Kesîr'in *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* isimli tefsir eserinde bu sayı çok daha düşük seviyelerde gerçekleşmiştir. Söz konusu eserde kayıtlı bulunan 1062 adet Mücâhid b. Cebr rivayetine karşılık Kûfe Tefsir Ekolü temsilcilerinden sadece 65 tefsir bilgisi aktarılmıştır.

Ağırlıklı olarak Taberî'nin *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân* adlı eserinde Kûfe Tefsir Ekolü temsilcilerine nispetle kaydedilmiş olan tüm kategorilerdeki 2758 tefsir bilgisi üzerinde gerçekleştirdiğimiz değerlendirmelerde ulaşılmış olduğumuz bir diğer sonuç da bu bilgilerin içerik ve usûl olarak İbn Mes'ûd tarafından karakterize edilmiş olduğudur. Şöyle ki söz konusu bilgilerin 286 adedi merfû', 1096'sı mevkûf, 1376 adedi de maktû' kategorisinde yer almakta olup merfû kategorisinde 123, mevkûf kategorisinde de 849 adet olmak üzere 972 adedinde doğrudan İbn Mes'ûd'un etkinliği bulunmaktadır. Bir başka ifadeyle, az önce zikretmiş olduğumuz sayıdaki merfû haber, İbn Mes'ûd tarafından rivayet edildiği gibi 849 adet mevkûf haberin kaynağında bizzat onun kendisi yer almaktadır. Geriye kalan 1376 maktû haberde ise genellikle İbn

Mes'ûd'tan aktarılmış olan yorumlar teyit edilmektedir. Yine bu haberlerle ilgili ulaşılmış olduğumuz bir diğer sonuç da isnat verileri açısından onların çoğunun sahih bir niteliğe sahip olmasıdır. Bu nitelik bazen söz konusu haberlerin Taberî'de yer alan formları üzerinden anlaşılırken bazen de Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*, Müslim'in de *el-Müsnedü's-sahîh*'i gibi sıhhat yönünden sabit olmuş diğer eserlerdeki haberlerle ortaya çıkmaktadır.

Çalışmada Kûfe Tefsir Ekolü'nün niteliği bakımından ele alınan bir diğer husus da konu ve kaynaklar olmuş ve bu çerçevede söz konusu ekolün nev'i şahsına ait özellikleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Az önce dile getirdiğimiz sayıdaki tefsir bilgisi üzerinden gerçekleştirilen bu değerlendirmede, ekolün tefsir faaliyetleri bağlamında inançtan ibadete, günlük yaşam pratiklerinden kevnî hadiselerle kadar pek çok meseleyle ilgilendiği ancak ağırlıklı olarak ahkam ayetleriyle meşgul olduğu tespit edilmiştir. Bu tespitin bazı eserlerde kaydedilmiş olan rivayet bilgilerine göre sayısal sonuçları şu şekildedir: Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân*'ında İbn Mes'ûd'a nispetle kaydedilmiş olan toplam 1129 adet haberin 464 tanesi ahkam kategorisinde yer alan ayetlerle ilgili olarak gelmiştir ki bu sayı, Kur'ân'da söz konusu kategoriye ait ayetlerin miktarı göz önüne alındığında oldukça büyük bir orana tekabül etmektedir. İbn Ebû Hâtim'in tefsirinde ise ahkam ayetleriyle ilgili olarak İbn Mes'ûd'tan 108 haber aktarılmıştır. Mezkûr eserde İbn Mes'ûd'a isnad edilerek kaydedilmiş tefsir bilgilerin toplamda 255 adet olduğu düşünüldüğünde ekolün tefsir faaliyetlerinde asıl odak noktayı ahkam ayetlerinin teşkil ettiği anlaşılmaktadır.

Kûfe Tefsir Ekolü'nde ahkam ayetleriyle alakalı İbn Mes'ûd'la birlikte tezahür eden bu ilgi sonraki dönemlerde de aynen muhafaza edilmiştir. Nitekim Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân*'ında yer alan haberlerinden anlaşıldığına göre aynı zamanda fakîh kimliğine de sahip olan Alkame b. Kays tefsirle ilgili mesaisinin yarısını ahkam ayetlerine hasretmiştir. Zira ondan aktarılan tefsir bilgilerinin % 49,50'lik oranı ahkam ayetleriyle ilgili olarak gelmiştir. İbn Ebû Hâtim'in tefsirinde ise bu oran daha da artmış ve % 51,48'e yükselmiştir. Onunla yaklaşık zamanlarda ömür sürmüş olan Mesrûk b. Ecda'nın rivayetlerinde de tüm konulara göre ahkam ayetlerinin oranı % 42'lik bir seviye göstermiştir. Öyle ki bu bilgilerin %14'lük kısmında o, muhtelif konularla ilgili doğrudan fikhî hüküm bildirmiştir. Ekolün daha sonraki temsilcilerinde ise ahkam ayetleriyle ilgili ortaya konan bilgilerin oranı öncekilere göre biraz azalmıştır. Ancak onların miktarı tefsir faaliyetlerine konu edinilen diğer meselelerle

kıyaslandığında bu dönemdeki alimlerde de ahkam ayetlerine yönelim ekolün önceki temsilcilerinde olduğu gibi oldukça yüksek seviyelerde gerçekleşmiştir.

Konular yönünden Kufe Tefsir Ekolü'nün ayırıcı vasıflarından bir diğeri de İsrâiliyât içeren hususlarla çok az seviyede ilgilenilmiş olmasıdır. Aynı zamanda erken dönem tefsir faaliyetlerinde kaynak olarak da istihdâm edilmiş olan bu kategorideki meseleler uydurulmuş olma ihtimallerinden dolayı bu şehirdeki tefsir çalışmalarında neredeyse hiç rağbet görmemiştir. Nitekim çalışmanın ilgili kısımlarında da dile getirildiği gibi söz konusu bilgilerin ekol faaliyetlerindeki kullanılma oranı oldukça düşük seviyelerde gerçekleşmiştir. Bazı verilerle dile getirmek gerekirse Taberî ve İbn Ebû Hâtim'in tefsirlerinde kaydedilmiş olan İbn Mes'ûd'a ait 1384 adet tefsir bilgisinden yalnızca 55 adeti İsrâiliyât konularıyla alakalı olarak gelmiştir. Yine aynı iki eserde isnat zincirinde Alkame b. Kays'ın yer aldığı tüm kategorilerdeki (maktu/mevkuf/merfu) haber türlerinde sadece iki adet İsrâiliyat bilgisi rivayet edilmiştir. Ekolün kibârı tâbiünden olan bir diğer temsilcisi Mesruk b. Ecda'nın tefsir faaliyetlerinde yararlanmış olduğu İsrâiliyât bilgisinin sayısı da 3 adetle sınırlı kalmıştır. İbrahim en-Nehaî ve Âmir eş-Şa'bî gibi sonraki dönem temsilcilerinde ise tam bir İsrâiliyât karşıtlığı göze çarpmaktadır. Nitekim bu iki alim Kûfe'de kendi dönemlerinde bu tarz bilgilerin en meşhur râvisi durumunda bulunan İsmail es-Süddî'ye açık bir şekilde cephe almışlar ve bu şekildeki bilgilere meyletmesi dolayısıyla onu kıyasıya eleştirmişlerdir.

Şüphesiz Hicri 1 ve 2. asırlar tefsir faaliyetlerinin gelişiminde en kritik aşamayı teşkil etmektedir. Zira bu asırlar fetih hareketlerine bağlı olarak sınırların genişlediği bununla birlikte şehirlerin farklı kültürlerden gelen insanlarla çok katmanlı nüfus yapılarına kavuştuğu bir zaman dilimidir. Bu gelişmeler bir yandan İslam toplumunun kültürel ve entelektüel açıdan gelişmesine imkan sağlarken diğer yandan siyasi ve ekonomik olarak sıkıntılara bu sıkıntılara bağlı olarak da pek çok ihtilafın doğmasına sebebiyet vermiştir. İhtilafların merkezinde ise nüzûl sürecinden henüz çok fazla uzaklaşmadığından daima Kur'ân ayetleri yer almıştır. Kader, Yüce Allah'ın sıfatları, ef'âl-i ibâd, istitaât, büyük günah ve vahyin keyfiyeti gibi inanç konularıyla alakalı olan bu ihtilaflarda taraflar kendilerini haklı çıkarmak gerekçesiyle Kur'ân'a başvurmuşlar ilgili gördükleri ayetleri kendi anlayışları çerçevesinde yoruma tabi tutmuşlardır. İşte Hicrî ilk iki asırlık süreçte Kûfe'li müfessirlerin ilgilendikleri konuların bir kısmını da bu dönemde ortaya çıkan ihtilaflar teşkil etmiştir.

Çalışmada Kûfe Tefsir Ekolü'nün karakteristik yansımalarından birisi olarak ortaya çıkan diğer bir sonuç da bu ekolün ilmi faaliyetlerinde istinat ettiği kaynakları istihdam etme biçimidir. Hemen şu husus belirtilmelidir ki kaynak olma vasfı açısından Kur'ân ve sünnet dönemin tüm tefsir faaliyetlerinde olduğu bu ekolün tefsir faaliyetlerinde de hiyerarşik bir değere sahiptir ve bu değer birinci kaynağın Kur'ân ikinci kaynağın da Sünnet olması şeklinde tahakkuk etmiştir. Ancak ekolün Taberî ve İbn Hâtim gibi müelliflerin tefsir eserlerindeki bilgileri üzerinden yapmış olduğumuz değerlendirmelerde Kur'ân'ın bir kaynak olarak istihdamının Kûfe tefsir çalışmalarında sınırlı sayıda gerçekleştiği görülmüştür. Şüphesiz ekolün Hicrî ilk iki asırlık süreci içerisinde ortaya koymuş olduğu tefsir birikiminin en çok kullanılan kaynağı daha önce de ifade edildiği gibi Sünnet ve sahabe kavillerinden müteşekkil rivayet bilgisi olmuştur. Rivayet bilgilerinden sonra en fazla dil ve kıraat bilgilerinden istifade edilmiştir. Bir diğer kaynak olan re'y ekol tarafından fikhî ahkam ihtiva eden ayetlerin yorumunda fonksiyonel olarak istihdam edilmiş olsa da tefsir faaliyetlerinin genelinde çok fazla bir şekilde kullanıma sokulmamıştır.

KAYNAKÇA

Abdullâh b. el-Mübârek, Ebû Abdurrahmân Abdullâh b. el-Mübârek b. Vâzih el-Hanzalî el-Mervezî, *Ez-Zühd ve'r-Rakâik*, thk. Habiburrahmân el-A'zamî. Beyrut: Dâtu'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Abdülbâkî, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfazi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Mısır: Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1944.

Abdülcevad, Halef Muhammed Abdülcevad. *Medhal ile't-tefsîr ve ulûmü'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-Beyani'l-Arabî, ts.

Abdülkâhir el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: TDV Yayınları, 1991.

Abdüssettar eş-Şeyh, *Abdullah ibni Mes'ûd*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem 1999.

Acar, H. İbrahim. "İddet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/466-471. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Âcûrrî, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hüseyin b. Abdullah el-Bağdâdî. *Ahlâku'l-Ulemâ*. Arabistan: Riâsetu İdârâti'l-Buhûsi'l-İlmiyye, ts.

Ahfeş el-Evsat, Ebû'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşiî el-Belhî el-Ahfeş. *Meâni'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1990.

Ahmed b. Hanbel. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-İlelü ve ma'rifetü'r-ricâl*. thk. Vasiyyüllah b. Muhammed Abbas. Riyad: Dâru'l-Hânî, 1422h.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *ez-Zühd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvût. Beyrut: Messesetü'r-Risâle, 2001.

Akbulut, İlhan. "İslam Hukukunda Suçlar ve Cezalar". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 52/1, (2003), 167-181.

Akgün, Hüseyin. *Hadis Rivayet Coğrafyası (Hicrî İlk 150 Yıl)*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2019.

Akgün, Hüseyin. *Sahâbe Coğrafyası*. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2015.

Aktan, Hamza. “Miras”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/143-145. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Albayrak, Kadir. “Nestûrîlik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/15-17. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Algül, Hüseyin. *İslam Tarihi*. İstanbul: Gonca Yayınları, 1997.

Alıcı, Mehmet. *Mecûsî Geleneğinde Tektanrıcılık ve Dualizm İlişkisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.

Ali b. el-Ca'd b. Ubeyd el-Cevherî. *Müsnedü İbn Ca'd*. thk. Amir Ahmet Haydar. Beyrut: Müessesetü Nadir, 1990.

Ali b. Medînî, Ebü'l-Hasen Alî b. Abdillâh b. Ca'fer b. Necîh es-Sa'dî. *el-İlel*. thk. Muhammed Mustafa Azamî. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1980.

Alî el-Karî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî. *Şerhu 'ş-Şifâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, h. 1421.

Ali el-Müttakî, Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân el-Müttakî el-Hindî. *Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-'amâl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1981.

Ali, Cevad. *el-Mufasssal fî târihi'l-Arab kablel-İslâm*. Bağdat: Dâru's-Sâkî, 1993.

Ali, Salih Ahmed. *Hutâtu Basra ve muntakatuhâ*. Bağdat: Matba'atu Mecme'u 'İlmi'l-'Irâkî, 1986.

Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-meşânî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, h.1415.

Âlûsî, Mahmud Şükrü Bağdadî. *Bülûğu'l-ereb fî ma'rifeti ahvâli'l-Arab*. Beyrut: y.y., ts.

Apak, Adem. “Emevîler Döneminde Arap-Mevâlî İlişkisi ve İslamlaşma”. *İslam Tarihi ve Medeniyeti: Emevîler*. İstanbul: Sier Yayınları, 2018.

Apak, Adem. “Şuûbiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/244-246. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Apaydın, H. Yunus. “Re’y”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2008.

Arslantaş, Nuh. *Emevîler Döneminde Yahudiler*. İstanbul: Gökkuşbu Yayınları, 2005.

Askerî, Ebû Ahmed el-Hasen b. Abdillâh. *Kitâbu ’l-evâil*. Tanta: Dâru’l-Beşir, 1408h.

Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *Cemheretü ’l-emsâl*. nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl ve Abdülmecîd Katâmiş. Kahire: 1964.

Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *el-Vücûh ve ’n-nezâir*. Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Diniyye, 2007.

Avcı, Casim. “Kûfe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/339-342. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Aybakan, Bilal. “Muâmelât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/316-317. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Aydemir, Abdullah. *Tefsirde İsrâiliyyat*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.

Aydın, İsmail. *Filolojik Tefsirin Doğuşu ve Gelişimi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.

Aynî, Bedreddin Ebû Muhammed (Ebü’s-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *Meğâni ’l-aşyâr fî ricâli Me ’âni ’l-âşâr*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2006.

Aynî Bedreddin, Ebû Muhammed (Ebü’s-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *Umdetü ’l-kârî şerhu sahîhi ’l-Buhârî*, Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, t.s.

Bâcî, Ebü’l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa’d et-Tücîbî. *et-Ta’dîl ve ’t-tecrîh li-men harrece lehü ’l-Buhârî fî ’l-Câmi ’i’s-şahîh*, thk. Ebû Lübâbe Hüseyin, Riyad: Dâru’l-Livâ, 1986.

Bağdâdî, Ebû Bekir el-Kâsım b. Zekerîyyâ b. Yahyâ. *Fevâid*, thk. Nâsir b. Muhammed el-Münî’, Beyrut: Dâru’l-Vatan, 2000.

Bağdâdî, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî. *el-Ahvâl*, thk. Mecdî Fethî es-Seyyîd, Mısır: Mektebetü Âli Yâsir, h.1413.

Bağdâdî, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu Esmâi's-Sikât*, thk. Subhî Sâmîrâî. Kuveyt: Dâru's-Selefiyyeti, 1984.

Bardakoğlu, Ali. "Ceza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/470-478. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Bâtîlî, Hâlid b. Abdülazîz. *et-Tefsîru'n-Nebevî*. Riyad: Dâru Künûzi İşbiliyye, 2011.

Becelî, Ebu'l-Kâsım Temmâm b. Muahmmmed er-Râzî ed-Dımaşkî, *el-Fevâid*. Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1991.

Bedevî, Abdurrahman. *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*. Beyrut: Dâru'l-İlm, 1979.

Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mesûd b. Muhammed b. el-Ferrâ. *Me'âlimu't-tenzil fî tefsîri'l-Kur'ân*, 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1998.

Beğavî, Ebü'l-Kâsım Abdullâh b. Muhammed b. Abdilazîz b. el-Merzübân. *Mu'cemü's-Sahâbe*, 5 Cilt. Kuveyt: Mektebetü Dâru'l-Beyân, 2000.

Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Ensâbü'l-eşrâf*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1996.

Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Fütûhu'l-büldân*. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988.

Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Fütûhu'l-büldân*. çev. Mustafa Fayda. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1987.

Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Kitâbu'l-cümel min ensâbi'l-eşrâf*. thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî. Beyrut: 1996.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin. *el-Esmâu ve's-sıfât*. thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî. 2 Cilt. Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 1993.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin. *el-Kadâu ve'l-kader*. Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 2000.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin. *Kitâbü'l-ba's ve'n-nüşûr*. thk. Âmir Ahmed Haydâr. Beyrût: Merkezü'l-Hadamâti'l-Ebhâsi's-Sekâfiyye, 1986.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî. Kahire: Dâru'l-Va'y, 1991.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî. *Şu'abu'l-imân*. thk. Abdülâlî Abdulhamid Hamid. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.

Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik. *Müsned*, 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem 2009.

Bilgen, Osman. *Tarihsel Bilgi Değeri Açısından Hadis Rivâyetleri - Beni Kurayza Örneği*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.

Bilmen, Ömer Nasuhi *Büyük Tefsîr Târîhi*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2008

Birişik, Abdülhamit. "İsrâiliyat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/199-202. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Birişik, Abdülhamit. "Kıraat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 25/425-432. Ankara: TDV Yayınları, 2002

Birişik, Abdülhamit. "Tefsir İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslami İlimlerle Olan İlişkisi". *Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri*. ed. İlyas Çelebi. İstanbul: Ensar Neşriyat 2014.

Birruve, Tefvik. *Târîhu'l-Arabi'l-kadîm*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001.

Boynukalın, Ertuğrul. "Yemin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/417-420. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Bozkurt, Nebi. "Hucr b. Adî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/277-278. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Bozkurt, Nebi-Kaya, Nevzat. "İstinsah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/369-371. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Buğa, Mustafa Dîb ve Muhyeddîn Dîb Mesto. *el-Vâdih fî ulûmi'l-Kur'ân*. Dimaşk: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1997.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-sahih*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. Beyrut: Dâru't-Tavku'n-Necât, h.1422.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *et-Târîhu'l-Evsat*, thk. Muhammed İbrahim Zâyid. Halep: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1977.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *et-Târîhu'l-kebîr*. 8 Cilt. Haydarabat: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, ts.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *et-Târîhu's-sagîr*. thk. Muhammed b. İbrahim Zayid. Halep: Dâru'l-Va'y, 1977.

Bulğen, Mehmet- Baloğlu, Adnan Bülent. "Tenâsüh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/443-446. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Bursevî, İsmail Hakkı b. Mustafâ el-İstanbûlî el-Hanefî el-Halvetî. *Rûhu'l-Beyân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Büstî, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed. *es-Sikât*. Haydarabâd: Dâru'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1973.

Büstî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Hattâbî. *Meâlimü's-Sünen*. Halep: Matbaatü'l-İlmiyye, 1932.

Cafer, Abdulgafur Mahmud Mustafa. *et-Tefsir ve'l-mufessirûn fî sevbîhi'l-cedîd*. Kahire: Dâru's-Selam, 2007.

Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız el-Kinânî. *el-Beyân vet-tebyîn*. Beyrut: Dâr ve Mektebetü Hilâl, 2002.

Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî, *er-Rasâilü's-Siyâsiyye*. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.

Can, Yılmaz. *İslâm Şehirlerinin Fizikî Yapısı*. Ankara: TDV Yayınları, 1995.

Cehdamî, Ebû İshâk İsmâîl b. İshâk b. İsmâîl el-Ezdî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. 'Âmir Hasan Sabrî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005.

Cennâbî, Kazım. *Tahtîtu Medineti'l-Kûfe*. Bağdat: Metâbi'u Dâri'l-Cumhûriyye, 1967.

Cerrahoğlu, İsmail. "Abdullah b. Mes'ûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/114-117. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Cerrahoğlu, İsmail. "Ata b. Ebû Rebah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/35-36. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Cerrahoğlu, İsmail. *Kur'ân Tefsîrinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basım Evi, 1968.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: TDV Yayınları, 2014.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Cevde, Cemal. *el-Evdâ'u'l-iktisâdiyye ve'l-ictimâiyye li'l-Mevâlî fî sadri'l-İslam*. Amman: Dâru'l-Beşir, 1989.

Cevherî, Ebû Nasır İsmail b. Hammad. *es-Sihah tâcu'l-luğa ve sıhâhü'l-Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-İlm, 1987.

Cezîrî, Abdurrahmân b. Muhammed b. İvaz. *el-Fıkhu ale'l-Mezâhibi'l-Erba'ati*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Chokr, Melhem. *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*. çev. Ayşe Meral. İstanbul: Anka Yayınları, 2002.

Cu'ayt, Hişam. *el-Kûfe; Neş'etu'l-medîneti'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyyeti*. 2. Baskı. Beyrut: Dâru't-Tıbâ'a ve'n-Neşr, 1992.

Cûde, Cemal. *el-Arab ve'l-arz fî'l-'Irâk fî sadri'l-İslâm*. Amman: Sirketü'l-'Arabiyye, 1979.

Cûzcânî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb b. İshâk es-Sa'dî. *Ahvâlü'r-ricâl*. thk. Abdülalim Abdülazim el-Bestevî. Pakistan: Hadis Akademi, ts.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî. *Kitâbü't-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

Cürcânî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh. *el-Kâmil fî duafâi'r-Ricâl*, thk. Adil Ahmet Abdülmevcût-Ali Muhammed Muavviz, Beyrut: El-Kütübü'l-İlmiyye, 1997.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nisâbûrî. *el-Burhân fî usûli'l-Fıkh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Çağrıcı, Mustafa. "Arap". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/316-321. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Çağrııcı, Mustafa. “Asabiyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/453-455. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Çakan, İsmail Lütfi ve Muhammed Eroğlu. “Abdullah b. Abbas”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Çalışkan, İsmail. *Siyasal Tefsir’in Oluşum Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.

Çalışkan, Muhammed Selman. *Kur’ân Yorumunda Mevâlî’nin Yeri (Hicrî İlk İki Asır)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

Çelebi, Ahmed. *İslam’da Eğitim Öğretim Tarihi*. çev. Ali Yardım. İstanbul: Damla Yayınevi, 1998.

Çelebi, İlyas. “Gayb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/404-409. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Çelebi, İlyas. “Mu’tezile”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/391-401. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Çelik, Aydın. “Helen ve İran Düşüncesinin İslam Düşüncesine Etkileri”. *Uluslararası Dördüncü Orta Doğu Semineri - İlk Çağlardan İslâmiyet’in Doğuşuna Kadar Orta Doğu-Bildiriler*. ed. Mustafa Öztürk ve Enver Çakar. Elazığ: Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Merkezi, 2011.

Çelik, Mehmet. “Süryânîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/175-178. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Çetin, Abdurrahman. *Kur’ân’ı Kerim’in İndirildiği Yedi Harf ve Kiraatlar*. İstanbul: Ensar Yayınları 2013.

Çetiner, Bedrettin. “Ahkâmü’l-Kur’ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/551-552. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Çörtlü, Mustafa Meral. *Arapça Dilbilgisi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1999.

Dağ, Mehmet ve Hıfzurrahman R. Öymen. *İslam Eğitim Tarihi*. Ankara: MEB Yayınları, 1974.

Dağcı, Şamil. “Kısas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/488-495Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Dâkûkî, Hüseyin Ali. “Hîre”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *Câmiu'l-beyân fî'l-kirâeti's-seb'*. BAE: Câmiatü's-Şârika, 2007.

Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân, *et-Teyisîr fî'l-kirâati'l-Aşr*, thk. Halef Hamûd Sâlim eş-Şağdeli. Arabistan: Dâru'l-Endelüs, 2015.

Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *et-Teyisîr fî'l-kirâati's-Seb'*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1984.

Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *Zikru esmâi't-tâbiîn*, 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1985.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl. *Sünen*. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğnî, 2000.

Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed el-Mısrî. *Tabakâtü'l-Müfessirîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Demircan, Adnan. *İslam Tarihi'nin İlk Döneminde Arap-Mevâlî İlişkisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.

Demircan, Adnan. *Kabile Topluluklarından Akide Toplumuna*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2009.

Demirci, Mehmet. “İktâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Demirci, Mehmet. *İslâmî İlimlerde Metodoloji-III*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2011.

Demirci, Muhsin. “Ebû Abdurrahman Es-Sülemî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/87. Ankara: TDV Yayınları, 1994.

Demirci, Muhsin. “Esbâb-ı Nüzûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/360-362. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Derdûr, İlyas. *Târîhu'l-Fkhi'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2010

Dervîş, Muhyiddîn b. Ahmed Mustafa, *İ'râbü'l-Kur'ân ve beyânühü*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, h.1415.

Devâdârî, Seyfüddîn Ebû Bekr b. Abdillâh b. Aybek. *Kenzü'd-dürer ve câmiu'l-gurer*. Kahire: Mektebetü 'Îsâ el-Bâbî el-Halebi, 1982.

Devvânî, Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed. *el-Hucecü'l-bâhira fî ifhâmi't-tâifeti'l-kâfirati'l-fâcira*. Doha: Mektebetü'l-İmam Buhârî, 2000.

Dîneverî, Ebû Hanife Ahmed b. Dâvûd. *Ahbâru't-tivâl*. thk. Abdul Mun'im Amir. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1960.

Döner, Ertuğrul. *Tefsirde İsrâiliyyâtın Kaynak ve Bilgi Değeri*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

Dûlâbî, Ebû Bişr Muhammed b. Ahmed b. Hammâd el-Verrâk. *el-Künâ ve'l-esmâ*, thk. Ebu Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâriyâbî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İbn-i Hazm, 2000.

Dureynî, Fethi. *el-Menâhicu'l-usûliyye fî'l-içtihâd bi'r-re'y fî't-teşrî'l-İslâmî*. Dimeşk: eş-Şirketü'l-Müttehidetü li't-Tevzî', 1985.

Dûrî, Abdulaziz. *İlk Dönem İslâm Tarihi*. çev. Hayrettin Yücesoy. İstanbul: Endülüs Yayınları, 1984.

Dûrî, Abdülaziz. *İslam İktisat Tarihine Giriş*. çev. Sabri Orman. İstanbul: 1991.

Dûrî, Abdülaziz. *Târihul-'Irâki'l-iktisâdî fî karni'r'râbi'i'l-hicrî*. Beyrut: Dâru'l-Mesrık, 1974.

Dûrî, Ebû Ömer Hafs b. Ömer b. Abdilazîz el-Ezdî el-Bağdâdî. *Cüz'ü Kırââtî'n-Nebî*, thk. Hikmet Beşîr Yâsîn. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1988.

Ebû Ali el-Kâlî. İsmâil b. Kâsım, *el-Maksûr ve'l-memdûd*, thk. Ebû Nehle. Kâhira: Mektebetü Hancî, 1999.

Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb. *Kitâbu'l-muhabber*. thk. Eliza Lichtenstater. Haydarabat: 1942.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen*. thk. Muhammed Muhyeddin Abdülhamid. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, tr.

Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh, *el-Fıkhu'l-Ekber*. BAE: Mektebetü'l-Furkan, 1999.

Ebû Hayseme, Züheyr b. Harb b. Şeddâd (Eştâl) en-Nesâî. *Kitâbü'l- 'İlm.* thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983.

Ebu Hayyân, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît fî't-tefsir.* Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1999.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî. *Tehzîbü'l-lüğa.* 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'-Türâsi'l-Arabî, 2001.

Ebû Nasr el-Kelâbâzî, Ahmed b. Muhammed, *el-Hidâye ve'l-irşâd fî ma'rifeti ehli's-sikati ve'sedâd.* 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1986.

Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ.* Mısır: es-Saâde, 1974.

Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Ma'rifetü's-Sahâbe.* thk. Adil b. Yusuf el-'Azâzî. 7 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1998/1419.

Ebû Şâme el-Makdisî, Ebû'l-Kâsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm. *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ ulûmin tetealleku bi'l-Kitâbi'l-azîz.* nşr. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: Dâru Sadr, 1975.

Ebû Ubeyd El-Bekrî, Abdullâh b. Abdilazîz b. Muhammed b. Eyyûb b. Amr. *Mu'cemu'l-müsta'cem min esmâi bilâdi ve'l-mevâki'.* thk. Mustafa es-Saka. Beyrut: 1983.

Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî, *Fedâilü'l-Kur'ân ve meâlimühû ve âdâbühû.* thk. Ahmed b. Abdi'l-Vahid el-Hayyâtî. Mağrib: Matbatü Füdâle, 1995.

Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî, *Garîbü'l-hadîs.* thk. Hüseyin Mehmet Muhammed Şeref. 5 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Ammetü li Şüûni'l-Metâbii'l-Emîriyye, 1984.

Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî, *Kitâbü'l-emvâl.* thk. Halil Muhammed Hiras. Beyrut: Dâru'l-Fikr ts.

Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî. *Kitâbü'n-neseb.* thk. Meryem Muhammed Hayrüddir. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1410/1949.

Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî. *en-Nâsihu ve'l-mensûhu fî'l-Kur'âni'l-azîz,* Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1997.

Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî. *et-Tuhûr*. Cidde: Mektebetü's-Sahabe, 1994.

Ebû Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ. *Mecâzü'l-Kur'ân*. thk. Fuat Sezgin. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1961.

Ebû Ya'lâ Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsîlî. *Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed. 13 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn, 1984.

Ebû Ya'lâ, Halîl b. Abdillâh b. Ahmed el-Halîlî el-Kazvînî. *el-İrşâd fî Ma'rifeti Ulemâi'l-Hadîs*. Riyad: Mektebetü'r-Râşid, h. 1409.

Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî. *Kitâbü'l-harâc*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1979.

Ebû Zûr'a, Abdurrahmân b. Amr b. Abdillâh ed-Dîmaşkî. *et-Târîh*. Dimeşk: Mecmeul-Lugati'l-Arabiyye, ts.

Ebü'l-Ferec El-İsfahânî, Alî b. el-Hüseyin b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî, *Mekâtîlü't-Tâlibîn*. thk. Seyyid Ahmed Sakar, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, tr.

Ebü'l-Fidâ, el-Melikü'l-Müeyyed İmâdüddîn İsmâîl b. Alî b. Mahmûd el-Eyyûbî. *el-Muhtasar fî ahhâri'l-beşer*. Mısır: el-Matbaatü'l-Hüseyniyye el-Mısriyye, ts.

Ebü'l-Kâsım, Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî. *Mu'cemü'l-Kebîr*. thk. Humedî b. Abdülmecid es-Selefî. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.

Emin, Ahmet. *Duha'l-İslâm*. Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2012.

Emin, Ahmet. *Fecru'l-İslâm*. çev. Ahmet Serdaroğlu. Ankara: 1976.

Ensârî, Ebû'l-Abbâs Necmüddîn Ahmed b. Muhammed b. Alî. *el-Kifâye fî şerhi't-Tenbîh*, thk. Mecdî Muhammed Sürûr. Kahire: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

Eraslan, Sadık. *Sosyal ve Politik Sonuçları İtibariyle Hz. Ömer Devri Fetih Hareketleri*. Ankara: Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.

Erdoğan, Mehmet. "İbn Mes'ûd'tan Ebû Hanîfe'ye Re'y Mektebi", *İmam-ı A'zâm Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri) I*, ed. İbrahim Hatipoğlu. Bursa: Kurav Yayınları, 2005.

Erkal, Mehmet. “Zekât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/197-207. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Erul, Bünyamin. “Mesrûk b. Ecda’”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/336-337. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Eş‘âb, Hâlis. *el-Medînetü’l-arabiyye*. Bağdat: Ma‘hedü’l-Bühûs ve’d-Dirâsâti’l-Arabî, 1982.

Eş‘arî, Ebü’l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *el-İbâne an Usûli’d-Diyâne*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmud. Kahire: Dâru’l-Ensâr, h.1397.

Eş‘arî, Ebü’l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *Makâlâtü’l-İslamiyyin ve ihtilâfü’l-musallîn*. thk. Nuaym Zerzur. Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2005.

Ezdî, Ebû Muhammed Abdülganî b. Saîd. *Kitâbü’l-mütevârîn*. Dimeşk: Dâru’l-Kalem, h. 1410.

Ezdî, Ma‘mer b. Ebî ‘Amr Râşid. *el-Câmi’*. Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1983.

Fâlûcî, Ekrem Ziyâde. *el-Mu‘cemü’s-sagîr li ruvvâti’l-Îmâm İbn Cerîr et-Taberî*. Ürdün: Ed-Dâru’l-Eseriyye, ts.

Fâlûcî, Ekrem Ziyâde. *Mu‘cemü Şüyûhi’t-Taberî*, Ürdün: Dâru’l-Eseriyye, 2005.

Fayda, Mustafa. “Zimmî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/428-434. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Fayda, Mustafa. *Hiz. Ömer Zamanında Gayr-i Müslimler*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1989.

Fayda, Mustafa “Ensâb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 12/244-249. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Ferrâ, Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyad b. Abdullah. *Meâni’l-Kur’ân*. thk. Ahmet Yusuf en-Necâtî. Kahire: Dâru’l-Mısriyye, ts.

Ferrâ’, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes‘ûd b. Muhammed. *Şerhu’s-Sünne*. thk. Şuayb el-Arnâvut. Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1983.

Ferrâ’, Ebû Ya‘lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef. *el-‘Udde fî usûli’l-fıkḥ*. Arabistan: Câmiatü’l-Melik Muhammed b. Saûd, 1990.

Fesevî, Ya'kûb b. Süfyân b. Cüvvân (Cüvân). *el-Ma'rifetü ve't-târîh*. thk. Ekrem Ziya el-Umerî. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981.

Feyyûmî, Muhammed İbrahim. *Târîhu'l-fikri'd-dîniyyi'l-câhilî*. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1994.

Fıġlalı, Ethem Ruhi. "Hâricîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/169-175. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Fıġlalı, Ethem Ruhi. *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1983.

Fihri, Ebû Muhammed Abdullâh b. Vehb b. Müslim el-Mısri. *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk: Miklos Muranyi. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî 2003.

Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsu'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.

Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *Besâiru zevi't-Temyîz fî letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Muhammed Ali Neccâr. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şüûni'l-İslâmiyye, ts.

Firyâbî, Ebû Bekr Ca'fer b. Muhammed b. el-Hasen. *Kitâbü'l-kader*. thk. Abdullah b. Hamd el-Mansûr. Riyad: Dâru Edvâü's-Selef, 1997.

Sezgin, Fuat. *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, çev. Mahmud Fehmi Hicazî. Suudi Arabistan: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Saud. 1991.

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Müstesfâ*, nşr. Muhammed Abdüsselam Abdüşşâfi, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

Gördük, Yunus Emre. *Tâbiûn Döneminde Kur'ân Tefsiri Mesrûk b. el-Ecda' Örneği*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2021.

Günaltay, Şemsettin. *Yakın Şark - III: Suriye ve Filistin*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1947.

Gündüz, Şinasi. "Manihezim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/575-577. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Gündüz, Şinasi. "Mecûsîlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/279-284. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Gürler, Kadir. “Kur’ân’ın Rey İle Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım”. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (Ocak 2004). 17-46.

Hacı, Muhammed Ömer, *Mevsûatü’t-tefsîr kable ahdi’t-tedvîn*. Dimeşk: Dâru’l-Mektebî, 2007.

Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *Marîfetü ulûmil-hadîs*. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1977.

Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Müstedrek ala’s-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdulkadir Ata. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1990.

Halif, Yusuf. *Hayâtü’s-şî’ri fi’l-Kûfe ila nihayeti’l-karni’s-Sânî li’l-hicreti*. 2. Baskı. Kahire: el-Meclisü’l-‘A’la fi’s-Sekâfeti, 1995.

Halife b. Hayyât, Ebû Ömer eş-Şeybânî. *Târih*. thk. Ekrem Ziya Ömerî. 2. Baskı. Dimeşk: Daru’l-Kalem, 1976.

Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî (el-Fürhûdî). *Kitâbu’l-ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî ve İbrahim es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Beyrut: Mektebetü Hilal, 1988.

Halil, Mahmud Muhammed. *Mevsûatü akvâli ebi’l-Hasen ed-Dârekutnî fi ricâli’l-hadîsi ve ‘ilelihî*. Beyrut: Alemü’l-Kütüb, 2001.

Hamidullah, Muhammed. *İslam Müesseselerine Giriş*. çev. İhsan Süreyya Sırma. İstanbul: Beyan Yayınları, 1992.

Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayınları, 1995.

Hamidullah, Muhammed. *Mecmûatü’l-vesâiki’s-siyâsiyye li’l-ahdi’n-nebevî ve’l-hilâfeti’r-râşide*. Beyrut: Dâru’n-Nefâis, 1988.

Harman, Ömer Faruk. “İsrail (Benî İsrail)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/194. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Harman, Ömer Faruk. “Yuhannâ ed-Dımaşkî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/580-583. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Hasan, Hasan İbrahim. *İslam Tarihi*. çev. Komisyon. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1987.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Cami' li ahlâki'r-Râvî ve Âdâbü's-Sâmi'*, thk. Muhammed Tahhan. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, ts.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*. thk. Ebü Abdirrahman Adil b. Yusuf. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1421h.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*. Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd*. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.

Hayyât, Abdürrahîm b. Muhammed. *Kitâbü'l-intisâr ve'r-red alâ İbni'r-Râvendî el-mülhid*. nşr. H. S. Nyberg. Beyrut: 1957.

Hemedânî, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh b. Hamdân en-Nahvî el-Lugavî. *Muhtasarun fî şevâzzi'l-Kur'ân*. Kahira: Mektebetü'l-Mütenebî, ts.

Hennâd b. Serî', Ebu's-Seri b. Mus'âb b. Ebî Bekir Şebr b. Sa'fuk el-Kûfî. *Zühed*, thk. Abdurrahmân Abdülcebbâr el-Füreyvâî. Kuveyt: Dâru'l-Hulefâ, h. 1406.

Heyet. *el-Mevsû'iyetü'l-Fıkhiyyetü'l-Kuveytiyyetü*. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, h.1404-1427.

Heysemî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*, thk. Hüsameddin Kutsî. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü Kutsî, 1994.

Hilâlî, Selim b. 'Iyd. *el-İstîâb fî beyâni'l-Esbâb*. Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, h.1425.

Himyerî, Muhammed b. Abdulmun'im. *er-Ravdu'l-mi'târ fî haberi'l-aktâr*. nşr. İhsan Abbas. Beyrut: 1967.

Hitti, Philip K. *Siyasî ve Kültürel İslam Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980.

Hizmetli, Sabri. *İslâm Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.

Hudayrî, Muhammed b. Ali b. el-Hudayrî. *Tefsîru't-tâbiîn*. Riyad: Dâru'l-Vatani li'n-Neşri, ts.

Huzelî, Yusuf b. Ali b. Muhammed b. Ukayl. *el-Kâmil fî'l-kırââtî'l-aşr*. thk. Cemal b. es-Seyyid b. Rifâî. Kahire: Müessesetü Sema, 2007.

Irâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân. *Tarhu't-Tesrîb fî şerhi't-takrîb*, 8 Cilt. Mısır: et-Tab'atü'l-Misriyyeti'l-Kadîme, t.y.

İşıcık, Yusuf. *Kur'ân'ı Anlamada Temel Bir Problem: Te'vil*. İstanbul: Esra Yayınları, 2019.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî. *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1992.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî. *et-Temhîd limâ fî'l-Muvattai mine'l-meânî ve'l-esânîd*, Mağrib: Vizâratü Umûmî'l-Evkâf ve's-Şüûnî'l-İslamiyye, h. 1387.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî. *Câmi'u beyânî'l-ilm ve fadlihi*. thk. Ebi'l-Eşbâl ez-Züheyri. 2 Cilt. Arabistan: Dâru İbn Cevzî, 1994.

İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *el-İntikâ fî fezâili's-selâseti'l-eimmeti ve'l-Fukahâ*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

İbn Abdilhâdî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilhâdî, *Tabakâtü ulemâi'l-Hadîs*, 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 1996.

İbn Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed el-Endelûsî. *el-İkdu'l-ferîd*. thk. A. et-Terhînî. Beyrut: 1987.

İbn Âdil, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nûriddîn Alî b. Âdil, *el-Lübâb fî Ulûmü'l-Kitâb*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

İbn Asâkîr, Ebü'l-Kâsım. *Târîhu Dimeşk*. thk. Ömer b. Gırâme el-Umravî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984.

İbn Atiyye el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdurrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî. *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsiri'l-Kitâbi'l-azîz*. thk. Abdusselam Abduşşafi Muhammed. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

İbn Batta, Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed b. Hamdân el-Ukberî. *el-İbânetü'l-kübrâ*. thk. Rıza Mu'tî - Osman el-Esyûbî - Yusuf el-Vabil. Riyad: Dâru'r-Râye, 1988.

İbn Batta, Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed el-Ukberî. *İbtâlû'l-Hiyel*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, h. 1403.

İbn Ebû Dâvûd, Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *Mesâhifü'l-Kur'an*. Mısır: Fârûku'l-Hâdisiye, 2002.

İbn Ebî Hâtim, Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm müseneden an Rasûlillâhi ve's-sahâbeti ve't-tâbiîn*. thk. Esad Muhammed et-Tayyib. 11 Cilt. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997.

İbn Ebî Hâtim, Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Haydarabat: Dâiratü'l-Maarifi'l-Osmâniyye, 1952.

İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *el-Kitâbü'l-Musannef fî ehâdisi ve'l-âsâr*. thk. Kemla Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetrü'r-Rüşd, 1409h.

İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *Müsnedü İbn-i Ebi Şeybe*. nşr. Adil b. Yusuf el-Azâzî-Ahmed b. Ferid el-Mezîdî. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.

İbn Ebî Zemeneyn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Îsâ el-Mürrî el-Kurtubî, *Tefsîru'l-Kur'an'î'l-azîz*, thk. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ukkâşe-Muhammed b. Mustafa el-Kenz. 5 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîsiyye, 2002

İbn Ebû Hayseme, Ebû Bekr Ahmed b. Ebî Hayseme Züheyr b. Harb en-Nesâî. *et-Târîhu'l-Kebîr*. thk. Salâh b. Fethî Hilâl. Kahire: el-Fârûku'l-Hidîsiyye, 2006.

İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî. *Mecmelü'l-lüğa*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.

İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî. *Mu'cemü mekâyisü'l-lüğa*. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1979.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî. *es-Sahâbiyyü fî Fikhi'l-lügati'l-arabiyyeti ve mesâilihâ ve sünennü'l-Arab*. neşr. Muhammed Ali Beydûn. b.y.: 1997.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer. *Tehzîbü't-tehzîb*. 12 Cilt. Hindistan: Matabaatü Dâiratü'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, 1908.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer. *Takrîbü't-tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. Suriye: Dâru'rü-Reşid, 1986.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer. *Lisânü'l-mîzân*. Hindistan: Dâiratü'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, 1971.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer. *İthâfü'l-Mühre bi'l-fevâidi'l-Mübtikirati min etrâfi'l-aşera*, 19 Cilt. Medine: Mecmeu'l-Melik Fehd, 1994.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer. *Tabakâtü'l-huffâz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. thk. Âdil Ahmet Abdulmevcût ve Ali Muhammed Muavviz. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Fethü'l-Bârî şerhu sahihi'l-Buhârî*, 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife h.1379.

İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn el-Hadramî. *Kitâbu'l-iber ve dîvânu'l-mübtedei ve'l-haber fî eyyâmi'l-Arab ve'l-acem ve'l-Berber ve men âsarahum min zevi's-sultâtu'l-ekber*. thk. Halil Şehade. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed İbrahim b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü'l-a'yân ve ebnâü ebnâi'z-zamân*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sadr, ts.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelusî. *Cemheretu ensâbi'l-Arab*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelusî. *el-Faşl fî'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*, (Kahire: Mektebetü Hancî, ts.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelusî. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

İbn Hibbân, Muhammed b. Ahmed b. Muaz b. Ma'bed. *Kitâbü'l-mecrûhîn*. thk. Muhammed b. İbrahim Zâyd. Halep: Dâru'l-Va'y, 1976.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Kitâbü's-sikât*. Haydarabat: Dâiratü'l-Meârifi'l-Osmâniyye, 1973.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Meşâhiru ulemâi'l-emsâr ve a'lâmu fukahâi'l-aktâr*. thk. Merzuk Ali İbrahim. Beyrut: Dâru'l-Vefâ, 1991.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Sahîhu İbn Hibban*. thk. Şuayp Arnavut. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. 2. Baskı. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa, 1955.

İbn Hubeyş, Abdurrahman b. Muhammed b. Abdillâh b. Yûsuf. *Ğazâvâtü İbn Hubeyş*. thk. Suheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.

İbn Hurdazbih, Ebû'l-Kâsım 'Ubeydullah b. Abdillâh. *el-Mesâlik ve'l-memâlik*. nşr. M. J. De Goeje. Leiden: 1967.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullâh b. Abdü'l-Muhsin et-Türkî. 21 Cilt. b.y.: Dâru Hecer, 1997.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk Sâmi b. Muhammed es-Selâme. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, h. 1420.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî. *el-Bâ'isü'l-Hasîs fî İhtisâri Ulûmi'l-Hadîs*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

İbn Kesîr. Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî, *en-Nihâye fî'l-Fiten ve'l-Melâhim*, thk. Muhammed Ahmed Abdülaziz. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1988.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Muğnî*, (Kahire: Mektebetü Kâhire, 1968

İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*. nşr. İbrahim Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

İbn Kuteybe Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *el-İmâme ve's-siyâse*. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1990.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *el-Me'ârif*. nşr. Servet Ukkâşe. Kahire: Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Amme li'l-Kitab, 1992.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *eş-Şi'ru ve's-şüarâ*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2002.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Tefsiru garîbi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Sakkar. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Uyûnü'l-ahbâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1925.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *Sünen*. thk. Şuayb el-Arnâvut. 5 Cilt. Mısır: Daru'r-Risâleti'l-İlmiyye, 2009.

İbn Maîn, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Maîn b. Avn el-Mürri el-Bağdâdî. *Târîhu İbn Maîn*, thk. Ahmed Muhammed Nur Seyf. 4 Cilt. Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî, 1979.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1993.

İbn Mencûye, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Yezdî el-İsfahânî. *Ricâlü Sahîh-i Müslim*. thk. Abdullah el-Leysî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, h.1407.

İbn Muhtâr, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Muzaffer. *Mebâhisü't-Tefsîr*. thk. Hâtim b. Âbid b. Abdullâh el-Kuraşî. Arabistan: Künûzi İşbiliyye, 2009.

İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid. *Kitâbü's-seb'ati fi'l-kırâât*. thk. Şevki Dayf. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1400h.

İbn Müflih, Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih b. Muhammed el-Makdisî er-Râmînî. *el-Âdâbu's-Şer'iyye*. Mısır: Âlemü'l-Kütüb, ts.

İbn Rusteh, Ahmed b. Ömer. *Kitâbu a'lâki'n-nefise*. nşr. De Goeje. Leiden: 1891.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid, ve nihâyetü'l-muktasid*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî. *Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.

İbn Sem'un el-Vâiz, Ebu'l-Hasan Muhammed b. Ahmed el-Bağdâdî. *Emâlî*. thk. Âmir Hasan Sabrî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2002.

İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî el-Basrî. *Târîhu'l-Medineti'l-münevvere*. Kahire: y.y., 1339h.

İbn Şihâb ez-Zühri, Ebû Bekr Muhammed b. Müslim b. Ubeydillâh. *el-Meğâzî en-nebeviyye*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, *Mecmûu'l-Fetâvâ*. Medine: Mecmau'l-Meliki Fahd, 1995.

İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ebü'l-Abbas Ahmed b. Abdülhalim b. Ebü'l-Kasım. *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*. Beyrut: Dâru's-Şam li't-Türâs, 1988.

İbn Zencûye, Ebû Ahmed Humeyd b. Mahled b. Kuteybe el-Horasânî. *el-Emvâlü li İbn Zenceveyh*. thk. Şakir Zib Feyyaz. Suudi Arabistan: Merkezü'l-Melik Faysal, 1986.

İbnü'l-Adîm, Ebü'l-Kâsım Kemâlüddîn Ömer b. Ahmed. *Buğyetü't-taleb fî târîhi Haleb*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *el-Muntezam fî târîhi'l-ümem ve'l-mülûk*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Telbîsü İblîs*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Sifetü's-Safve*. Thk. Ahmed b. Alî. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2000.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 2001.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Nâsihu'l-Kur'ân ve mensûhuh*. Beyrut: Şirketü Ebnâi Şerîf el-Ensârî, 2001.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *Müncidü'l-mukriîn ve mürşidü't-tâlibîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî. *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed Yûsuf. *en-Neşru fî'l-kırââti'l-aşr*. thk. Ali Muhammed Dıba'. Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-İlmiyye, ts.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fî't-târih*. thk. Ömer Abdü's-Selam Tedmürî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1997.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.

İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *en-Nihâye fî ġarîbi'l-ħadîş ve'l-eşer*. thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmud Muhammed Tanâhî, 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1979.

İbnü'l-Fakîh, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. İshâk el-Hemedânî. *Muhtasaru Kitâbu'l-büldân*. nşr. De Goeje. Leiden: 1967.

İbnü'l-İbrî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Yuhannâ Mâr Grigorius b. Tâciddîn Ehrûn. *Târîhu muhtasari'd-Düvelî*. Beyrut: Dâru's-Şark, 1992.

İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî. *İ'lâmü'l-müvakkûn an Rabbi'l-âlemîn*. thk. Muhammed Abdüsselam İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1991.

İbnü'l-Kelbî, Hişâm b. Muhammed. *Kitâbü'l-esnâm*. thk. Ahmet Zeki Paşa. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 2000.

İbnü'l-Mu'tez, Abdullah b. Muhammed. *Tabakatü's-şüarâ*. thk. Abdü's-Settar Ahmed Ferrac. Kahire: Dâru'l-Meârif, Kahire, ts.

İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ b. Murtazâ. *el-Münye ve'l-emel*. nşr. İsmâüddin Muhammed Ali. İskenderiye: 1985.

İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî. *el-İ'lâm bi fevâidi umdeti'l-ahkâm*. Suudî Arabistan: Dâru'l-Âsime, 1997.

İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn, Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî, *et-Tezkira fî ulûmi'l-Hadîs*. Umman: Dâru Ammâr, 1988.

İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn, Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî. *el-Mukni' fî 'ulûmi'l-hadîs*, thk. Abdullah b. Yusuf Cedi'. Arabistan: Dâru Fevvâz li'n-Neşr, h. 1413.

İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn, Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî. *el-Bedru'l-Münîr fî tahrîci'l- Ehâdisi ve'l-Âsâr el-vâki'ati fî's-Şerhi'l-Kebîr*, thk. Mustafa Ebü'l-Gayt, (Riyad: Dâru'l-Hicre, 2004

İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. el-Münzir en-Nîsâbü'rî. *el-Evsaf fî's-sünen ve'l-icmâ' ve'l-ihtilâf*, thk. Ebû Hammâd Sagîr. Riyad: Dâru Tayyibe, 1985.

İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. el-Münzir en-Nîsâbü'rî. *Teşîru İbni Münzir*, nşr. Sa'd b. Muhammed es-Sa'd. 2 Cilt. Medine: Dâru'l-Meâsir, 2002.

İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Mukaddimetü İbnü's-Salâh*, thk. Nurettin İtr. Suriye: Dâru'l-Fikr, 1986.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Ma'rifetü envâi ulûmi'l-Hadîs*, thk. Abdüllatif el-Hümeym-Mâhir Yâsin el-Fuhl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

İbrahim, Muhammed Yesrî. *Fıkhü'n-nevâzil li'l-ekalliyyâti'l-Müslimeti*. Kahire: Dâru'l-Yesr 2013.

İclî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih. *Ma'rifetü's-Sikât*. Arabistan: Mektebetü'd-Dâr, 1985.

İsbehânî, İsmail b. Muhammed b. Fadl b. Ali el-Kuraşî. *İ'râbü'l-Kur'ân*. Riyad: Mektebetü'l-Melik Fehd, 1995.

İsfahânî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Yezdî, *Ricâlü Sahih-i Müslim*, thk. Abdullah Leysî, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, h.1407.

İsfahânî, Ebü'l-Kâsım İsmâîl b. Muhammed b. el-Fazl et-Teymî. *Siyeru's-Selefi's-Sâlihîn*, Riyad: Dâru'r-Râye, ts.

İsfahânî, Ebü'l-Ferec. *el-Eğânî*. thk. Abdullah Ali Muhanna. Beyrut: Dâru Sâdır, 1995.

İsferâyînî, Ebû İshâk Rüknuddîn İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm. *Müstehrac*, thk. Eymen b. Ârif ed-Dimeşkî, 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1998.

İsferâyînî, Ebû İshâk Rüknuddîn İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm. *et-Tebisîr fî'd-dîn*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. Lübnan: Alemü'l-Kütüb, 1940.

İstahrî, Ebû İshâk İbrahim b. Muhammed. *el-Mesâlik ve'l-memâlik*. Leiden: Brill 1927.

İşbîlî, el-Kâdî Muhammed b. Abdullah EbEu Bekir b. Arabî. *el-Avâsim minel-kavâsim*. thk. Muhibbüddin Hatip-Mahmud Mehdi İstanbûlî. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1987.

Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz İbn Mûsâ İbn İyâz el-Yahsûbî. *eş-Şifâ bi ta'rîfi hukûki'l-Mustafa*, 2 Cilt. Ammân: Dâru'l-Feyhâ, 1407.

Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz İbn Mûsâ İbn İyâz el-Yahsûbî. *el-İlma' ila ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyidi's-sima'*. thk. es-Seyyid Ahmed Abbas Sakr. Kahire: Dâru't-Tûras, 1970.

Kâfiyecî, Muhyeddin Muhammed b. Süleyman. *et-Teyisîr fî kavâidi ilmi't-tefsîr*. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1997.

Kahhâle, Ömer b. Rıza b. Muhammed b. Râgıb b. Abdülgani. *Mu'cemü kabâili'l-Arabi'l-kadîmeti ve'l-hadîseti*. 7. Baskı. Beyrut: Müssetü'r-Risale, 1994.

- Kahraman, Hüseyin. *Kûfe'de Hadis İlk Üç Asır*. Bursa: Emin Yayınları, 2006.
- Kalkaşendî, Ebû Abbas Ahmed b. Ali. *Kalaidü'l-cümân*. Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1982.
- Kalkaşendî, Ebû Abbas Ahmed b. Ali. *Nihayetü'l-ereb fî ma'rifeti ensâbi'l-Arab*. Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1980.
- Kalkaşendî, Ebû Abbâs Ahmed b. Ali. *Subhu'l-a'sâ fî sinâati'l-inşâ*. nşr. Muhmmmed Hüseyin. Beyrut: 1987.
- Kallek, Cengiz. "Sâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/317-319. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Kandemir, M. Yaşar, "Şa'bî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 38/217-218
- Kapar, Mehmet Ali. "Eyyâmü'l-Arab". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/14-16. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kara, Cahit. *İslam Coğrafyasında Mecûsiler*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2015.
- Karaarslan, Nasuhi Ünal. "Hüzeyl (Benî Hüzeyl)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/70-72. İstabbul: TDV Yayınları, 1999.
- Karadaş, Çağfer. "Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Kelâm İlminin Usûl-i Fıkıh, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi İle Olan İlişkisi". *İslâmî İlimlerde Metodoloji VI*. 19-67. ed. İlyas Çelebi ve Mehmet Bulgen. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Karagöz, Mustafa. *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı (Hicrî İlk Üç Asır)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Karagöz, Mustafa, "Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayırımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti". *Bilimname* 5/2 (2004), 46 vd.
- Karagöz, Mustafa. "Başlangıçta Tefsir Hadisin Bir Bölümüydü İddiasının Kaynağı ve Değeri", *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu*, ed. Mustafa Karagöz, 35-75. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.
- Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd. *Kavâidü't-tahdîs min fûnûni mustalahi'l-hadîs*. Beyrut: Dâru İhyâi's-Sünneti'n-Nebeviyye, 1979.

Katâvine, Muhammed Abdulaziz. *el-Medînetu 'l-arabiyye fî 'l-'Irâk fî karni 'l-evveli 'l-hicrî*. Ürdün: Ürdün Üniversitesi, Doktora Tezi, 2004.

Kâtib Çelebî, Mustafa b. Abdullah. *Keşfü 'z-zünûn an esâmi 'l-kütübi ve 'l-fünûn*. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.

Kattân, Mennâ. *Mebâhis fî ulûmi 'l-Kur'ân*. Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 2000.

Kattân, Mennâ. *Nüzûlü 'l-Kur'ân alâ seb'ati ehraf*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1991.

Kaya, Remzi. "Ehl-i Kitap". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/516-519. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Kazıcı, Ziya. *Ana Hatları ile İslam Eğitim Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1995.

Kefevî, Ebü'l-Bekâ Eyyüb b. Musa el-Hüseynî. *Mu'cem fî 'l-müstalehât ve fîrûku 'l-lügaviyye*. Beyrut: Müessesetür-Risale, 1991.

Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü kabâili 'l-Arab*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.

Kelbî, Ebü'l-Münzir Hişam b. Muhammed b. Sâib. *Cemheratü'n-neseb*. thk. Nâci Hasan. Beyrut: Mektebetü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1986.

Kelbî, Ebü'l-Münzir Hişam b. Muhammed b. Sâib. *Nesebü Ma'd ve 'l-Yemenü 'l-Kebîr*, thk. Nâci Hasan, 2 Cilt. Irak: Mektebetü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1988

Kesler, Fatih. "Tefsirde Medine Okulu ve Temel Özellikleri". *Kur'ân ve Yorumu -İlk Üç Yüz Yıl-1*. ed. Halil Rahman Açar. Ankara: İlim Dallarının Düşünce Temellerini Araştırma Enstitüsü, 2019.

Kesler, M. Fatih. *Irak Tefsir Ekolü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.

Keşmîrî, Muhammed Enver Şâh Hüseyinî. *Feyzu 'l-Bârî alâ sahîhi 'l-Buhârî*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Kevserî, Muhammed Zâhid. *Fıkhu ehli 'l-Irâk hadîsühüm*. nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Mektebetü'l-Matbuati'l-İslamiyye, h.1390.

Kevserî, Muhammed Zâhid. *Hüsnü't-tekâdî fî sîrati 'l-imâm Ebî Yûsuf el-Kâdî*, Mısır: Dâru'l-Envâr, 1948.

Kılıç, Ünal. “Kûfe’lilerin Hz. Osman’a Muhalefet Etmelerinin Sebepleri”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2002), 239-260.

Kılıçer, M. Esat. “Ehl-i Re’y”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/520-524. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Kırca, Celal. “Mezhebi Tefsir Ekolünün Ortaya Çıkışı”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 5 (Ekim 1987). 52-61.

Kisâi, Ebü’l-Hasen Alî b. Hamza b. Abdillâh. *Meâni’l-Kur’ân*. Kahire: Dâru Kuba, 1997.

Koca, Ferhat. *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*. İstanbul: İSAM Yayınları, 1996.

Koç, Mehmet Akif. *İsnâd Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*. Ankara: Kitâbiyat Yayınları, 2003.

Koçyiğit, Tahsin. *İslam Tarihinin İlk Yıllarında İskân (h. 1-41/m. 622-661)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.

Köse, Saffet. “Esved b. Yezîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/441-442. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Kummî, Ali b. İbrahim b. Hâşim. *Tefsîru’l-Kummî*. Kum: Müessesetü’l-İmami’l-Mehdi, 1435h.

Kurban, Nur Ahmet. *Mekke Ekolü’nün Oluşumu ve Kur’ân Tefsirindeki Yeri*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008),

Kurban, Nur Ahmet. “Mekke Tefsir Ekolü ve Temel Özellikleri”. *Kur’ân ve Yorumu -İlk Üç Yüz Yıl-1*. ed. Halil Rahman Açar. Ankara: İlim Dallarının Düşünce Temellerini Araştırma Enstitüsü, 2019.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir. *el-Câmiu li ahkâmi’l-Kur’ân*. 20 Cilt. Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-Mısırî, 1964.

Kusayyir, Ahmet. *el-Ehâdisü’l-müşkiletü’l-vâridetü fi tefsîri’l-Kur’ân’il-azîm*. Arabistan: Dâru İbnü’l-Cevzî, 1430/2009.

Kutlu, Sönmez. “Mürchie”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/41-45. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Küçük, Raşit. “İsnâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/154-159. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Küçükkalay, Hüseyin. *Abdullah b. Mes'ûd ve Tefsir İlmindeki Yeri*. Konya: Dizikuşları Matbaası, 1971.

Landau, Jacob M. “Küttâb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/3-4. Ankara: TDV Yayınları 2003.

Lindholm, Charles. *İslâmî Ortadoğu*. çev. Balkı Şafak. Ankara: İmge Kitabevi, 2004.

Lümeylim, Abdülaziz Muhammed. *Vad'u'l-mevâlî fi'd-Devleti'l-Emevî*. Beyrut: 1993.

Ma'Mer b. Müsennâ, Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî. *Mecâzü'l-Kur'ân*. nşr. M. Fuat Sezgin. Kahire: Mektebetü Hancî, 1381h.

Ma'rûf, Beşşar Avvâd. *Tahriru takrîbi't-tehzîb*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.

Ma'ruf, Nâyif. *el-Havâric fi asri'l-Emevî*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1981.

Mahmûd, Mikdat. *el-Mevâlî ve nizâmü'l-velâ mine'l-câhiliyye ilâ evâhiri'l-asri'l-Emevî*. Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1988.

Mahzûmî, Mehdi. *Medresetü'l-Kûfe ve menhecühâ fi dirâseti'l-lügati ve'n-nahvi*. Beyrut: Mektebetü Mustafa, 1986.

Mahzûmî. Ebû'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî. *Tefsîr*, thk. Muhammed Abdüsselâm Ebû'n-Neyl. Mısır: Dâru'-Fikr, 1989.

Makdisî, Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir. *el-Bed' ve't-târîh*. thk. Clement Huart. Paris: 1903.

Makdisî, Semsuddîn Ebû Abdullah Ahmed b. Ebî Bekir. *Ahsenu't-tekâsîm fi ma'rifeti'l-ekâlîm*. nşr. De Goeje. Leiden: 1967.

Makrîzî, Ebû Muhammed (Ebû'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed. *İmtâ'u'l-esmâ' bimâ li'n-nebiyyi ve'l-aḥvâl ve'l-ḥafede ve'l-metâ'*, thk. Muhammed Abdülhamid en-Nümeysî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.

Makrizî, Takiyuddin Ahmed b. Abdulkahir. *Kitâbu'l-mevâiz ve'l-i'tibâr fî zikri'l-hitât ve'l-âsâr*. nşr. Fuat Sezgin. Frankfurt: 1995.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *Muvatta*, nşr. Muahmmmed Mustafa A'zâmî, 8 Cilt. Abu Dabi: Müessesetü Zâyid b. Sultan 2004.

Massignon, Luis. *Hitatu'l-Kûfe ve şerhu harîtatihâ*. çev. İbrâhim es-Sâmirî-Takîyy Muhammed el-Mus'abî. Necef: Cem'iyetü Müntedî'n-Neşr, ts.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Tefsîru'l-Mâtürîdî-Te'vîlâtü ehli's-Sünne*. thk. Mecdi Baslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf. İskenderiye: Dâru'l-Câmiâtü'l-Mısriyye, ts

Mâverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Ahkâmu's-sultâniyye*. çev. Ali Şafak. İstanbul: Bedir Yayınları, 1994.

Mâverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *Tefsîru'l-Mâverdî-en-nüket ve'l-u'yûn*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Mavil, Kılıç Aslan. "Te'vîl Meselesine Dâir Metodik ve Bütüncül Bir Tahlil Denemesi". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2012), 187-202.

Mavil, Kılıç Aslan. *Mâtürîdî Kelamında Te'vîl*. İstanbul: TDV Yayınları, 2017.

Meâfirî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Basrî el-Mısırî, *es-Sîratü'n-Nebeviyye*. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa, 1955.

Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-Hidâye ilâ bülûgu'n-nihâye*. Birleşik Arap Emirlikleri: Câmiatü's-Şârîka, 2008.

Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *Tefsîru müşkili'l-Kur'ân*. thk. Hüda et-Tavîl el-Mar'aşlî. Beyrût: Dâru'n-Nûri'l-İslâmî, 1988.

Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *et-Tefsîru fî kırâati's-seb'*. thk. Muhammed Gavs en-Nedvî. Hindistan: Dâru's-Selefiyye, 1982.

Mervezî, Ebû Abdillâh Nuaym b. Hammâd b. Muâviye el-Huzâî. *el-Fiten*, thk. Semier Emin ez-Züheyri. Kahire: Mektebetü't-Tevhîd, h.1412.

Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Mes'ûdî el-Hüzelî. *et-Tenbih ve'l-işrâf*. nşr. M. J. De Goeje. Leiden: 1967.

Mesûdî, Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Mes'ûdî el-Hüzelî. *Mürücü'z-zeheb ve medâinü'l-cevher*. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2005.

Meşat, Hasan b. Muhammed. *Kitâbü't-takrirâtü's-sünniye şerhu'l-manzûmeti'l-Beykûniyye*. thk. Fevvez Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Kitâbü'l-Arabiyye, 1996.

Meydânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Mecma'u'l-emsâl*. nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd. Dimaşk: Dâru'l-Ma'rife, 1972.

Misrî, Cemil Abdullah Muhammed. *el-Mevâlî mevkîfu'd-Devleti'l-Emevi minhum*. Amman: 1988.

Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetür-Risale, 1980.

Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf. *Tuhfetü'l-eşrâf bi ma'rifeti'l-etrâf*. thk. Abdüssamed Şerefüddin. 13 Cilt. Mısır: Mektebetü'l-İslâmî, 1983.

Moğultay b. Kılıç, Ebû Abdillâh Alâuddin el-Bekcerî el-Hıkrî, *İkmâlu Tezhîbi'l-Kemâl fî Esmâ'i'r-Ricâl*. 12 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr, 2001

Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed. *Aynü'l-a'yân*. İstanbul: Rıfat Bey Matbaası, 1907.

Mukâtil b. Süleyman, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukatil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmut Şehate. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2002.

Mukâtil b. Süleyman. Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *el-Vücûh ve'n-nezâir fî'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Hatim Salih ez-Zâmin. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2011.

Murâdî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Mısrî. *İ'râbü'l-Kur'an*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, h.1421.

Murâdî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Mısrî. *Meâni'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. Mekke: Câmiatü Ummi'l-Kurâ, h. 1409.

Mübârekfûrî, Abdurrahman. *Tuhfetü'l-aḥvezi şerḥu Câmi'i't-Tirmizi*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. *el-Kâmil fi'l-lüḡa ve'l-edeb*. thk. Muhammed Ebu Fadl İbrahim. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1997.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü's-sahîh*. thk. M. Fuad Abdülbâkî. 5 Cilt. Kâhire: Mektebetü'r-Rihâb, 2008.

Müstaḡfirî. Ebu'l-Abbâs Ca'fer b. Muhammed b. el-Mu'tezz en-Nesefî. *Fedâilü'l-Kur'an*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2008.

Na'nâa, Remzi. *el-İsrâiliyyât ve eseruhâ fi kütübi't-tefsîr*. Dimeşk: Daru'l-Kalem, 1970.

Nâs, İhsân. *Kitabû kabâilü'l-Arabiyye ensâbuhâ ve a'lâmuḥâ*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2000.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *ed-Duafâü ve'l-metrûkûn*, thk. Mahmud İbrahim Zâyid. Halep: Dâru'l-Va'y, h.1396.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasan Abdülmün'im Şelbi. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 2001.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünenü's-Süḡrâ*. nşr. Abdülfettah Ebu Gudde. Halep: Mektebü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 1986.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Meşihatü'n-Nesâî*. thk. Eş-Şerif Hâtim b. Ârif el-Avnî. Mekke: Dâru Âlimi'l-Fevâid, h. 1423.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1997.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyeddin Yahya b. Şeref b. Mürî. *Riyâdu's-Sâlihîn*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2007.

Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Muhyeddin Yahya b. Şeref b. Mürî. *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Nüveyhîd, Adil. *Mu'cemü'l-müfessirîn*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü Nüveyhîd, 1988.

Nüveyrî, Ahmed b. Abdilvahhâb. *Nihâyetü'l-ereb fî fûnûni'l-edeb*. thk. Komisyon. Kahire: Dâru'l-Kütüb, 1954.

Onat, Hasan. *Emevîler Devri Şîî Hareketleri*. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

Ömer b. Şebbe, Ebû Zeyd. *Târîhu'l-Medine*. thk. Fehim Muhammed Şeltut. Cidde: h.1399.

Öz, Mustafa. "Ca'd b. Dirhem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/542-543. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Öz, Mustafa. "Şîa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/114-115. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Öz, Mustafa. "Zındık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/390-391. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Özafşar, Mehmet Emin ve Mahmut Demir. "Vehb b. Münebbih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/608-610. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Özel, Ahmet. "Alkame b. Kays". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/467. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Özel, Ahmet. "Atâ b. Yesâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/37-38. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Özen, Şükrü "Nehâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/535-538. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Öztürk, Levent. *Haçlı Seferlerine Kadar Abbasiler Döneminde Hristiyanlar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.

Öztürk, Mustafa. "Tefsir-Te'vil Karşıtlığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökeni". *İslami Araştırmalar Dergisi* 14/1 (2001), 77-89.

Pavlovitch, Pavel. "The Origin of the Isnâd and al-Mukhtâr b. Abî 'Ubayd's Revolt in Kûfa (66-7/685-7)". *al-Qantara* 39/1 (2018). 17-48.

Râgıb el-İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnan Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1991.

Râmhürmüzî, Ebû Muhammed el-Hasen b. Abdurrahmân b. Hallâd. *el-Mühaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâî*. thk. Muhammed Accac Hatip. Beyrut: Daru'l-Fikr h.1404.

Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer Fahreddin. *Mefâtîhu'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.

Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs. *Âdâbü's-Şâfi'iyyi, ve menâkibühû*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.

Râzî, Ebü'l-Fadl Abdurrahman b. Ahmed b. el-Hasen. *Fedâilü'l-Kur'ân ve tilâvetihî*. thk. Amir Hasan Basrî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1994.

Rib'î, Ebû Süleymân İbni Zibr. *Târîhu mevlidi'l-ulemâi ve vefâyâtihim*. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âsime, h. 1410.

Ruâsî, Ebû Süfyân Vekî' b. el-Cerrâh b. Melîh. *ez-Zühed*, Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1984.

Rûmî, Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman. *Kitâbü dirâsât fî ulûmi'l-Kur'ân*. y.y.: 2003.

Rüfeyde, İbrâhîm. *en-Nahv ve kütübü't-tefsîr*. b.y.: ed-Dâru'l-Cemâhîriyye, ts.

Sa'dî, Ebü'l-Hasen Alî b. Abdillâh b. Ca'fer b. Necîh. *el-İlel*, thk. Muhammed Mustafa el-'A'zamî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1980.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nîsâbûrî. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Heyet. Cidde: Dâru't-Tefsîr, 2015.

Sabûnî, Ebû Muhammed Nureddin Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr. *el-Bidâye fî usûli'd-din*, çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: DİB Yayınları, 2005.

Safedî, Ebü's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-vefâyât*, thk. Ahmed Arnavût. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2000.

Sâfi, Mahmud Abdurrahîm. *el-Cedvelü fî i'râbi'l-Kur'ân*. Dimeşk: Dâru'r-Reşîd, h.1428.

Safvet, Ahmet Zeki. *Cemheratü rasâili'l-Arab fî usûru'l-Arabiyye*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.

Sâhib b. Abbâd, Ebü'l-Kâsım İsmâîl b. Abbâd b. el-Abbâs et-Tâlekânî. *el-Muhît fi'l-lüga*. thk. Muhammed Hasan Âli Yâsîn. Beyrut: 1994.

Saîd b. Mansûr, Ebû Osmân Saîd b. Mansûr b. Şu'be el-Horasân. *Tefsîr*. Arabistan: Dâru's-Semî'î, 1997.

Salih, Ebû Abdullah Gânim Kaddûrî b. Hamed. *Muhadarât fî ulûmi'l-Kur'ân*. Amman: Dâru 'Îmâr, 2003.

Sâlih, Subhî. *Hadîs İlimleri ve Hadîs Istılahları*. çev. M. Yaşar Kandemir. 12. Baskı. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.

Sarıçam, İbrahim. *Emevî-Haşîmî Mücadelesi İslam Öncesinden Abbasîlere Kadar*. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

Sarıçam, İbrahim. *Hız. Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: DİB Yayınları, 2004.

Sebt, Halit b. Osman. *Kavâidü't-tefsîr cem'an ve dirâseten*. Kahire: Dâru İbn Affân, ts.

Sehâvî, Ebü'l-Hasen Alemüddîn Alî b. Muhammed b. Abdissamed. *Cemâlü'l-kurrâ ve kemâlü'l-ikrâ*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1999.

Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *el-Mekâsidü'l-Hasene*, thk. Muhammed Osman el-Hışt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l'Arabî, 1985.

Selkinî, Abdullâh Muhammed. *Habru'l-ümme Abdullâh b. Abbâs ve medresetuhu fî't-tefsîri bi Mekke*. Kâhire: 1986.

Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur. *el-Ensâb*. Haydarabat: Dâiratü'l-Me'arifi'l-Osmâniyye, 1962.

Semerkindî, Alâeddin Ali b. Yahyâ. *Bahru'l-ulûm*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

Senâmî, Ömer b. Muhammed b. 'Avd, *Nisâbu'l-İhtisâb*, y.y., b.y., ts.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Mebisût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

Serrâc, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. İshâk b. İbrâhîm es-Sekafî, *Hadîsü's-Serrâc*, thk, Ebû Abdullah Hüseyin b. 'Ukkâşe. Kahire: el-Fârûku'l-Hadisiyye, 2004.

Sezgin, M. Fuad. *Târihu't-türâsil'l-Arabî*. Suudi Arabistan: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Saûd el-İslamiyye, 1988.

Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu. *Mir'âtü'z-zamân fî tevârîhi'l-'A'yân*. 23 Cilt. Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyye 2013.

Sinanoğlu, Mustafa. "İman", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 22/212-214. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Söylemez, Mahfuz. *Bedevîlikten Haderîliğe Kûfe*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.

Söylemez, Mahfuz. *Kûfe'nin Siyasî Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

Sülemî, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme en-Nîsâbûrî, *Kitâbü't-Tevhîd ve Sıfâtü'r-Rab Azze ve Celle*, thk, Abdülaziz b. İbrahim el-Şehvân. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1994.

Sümer, Faruk. "Dihkân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/289-290. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Süphandağı, Abdülkadir. *Esved b. Yezîd En-Nehaî Ve Hadis İlmindeki Yeri*, İstanbul: Fatih Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Cem'u'l-Cevâmî'*. Kahire: el-Ezheru's-Şerîf, 2005.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü li'l-Küttâb, 1974.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Esrâru'l-kevn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *ed-Dürrü'l-mensûr fî t-tefsîri bi'l-me'sûr..* Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Habâik fî ahbâri'l-melâik*, thk. Muhammed Sa'id b. Besyûnî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İklîl fî istinbâti't-Tenzîl*, thk. Seyfeddîn Abdulkâdir el-Kâtib. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Mühezzeb fîmâ vaka'a fî'l-Kur'ân'i mine'l-Muarrab*, Mağrib: Matbaatü Füdâle, ts.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî, *Tabakâtü'l-Huffâz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, h. 1403.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Târîhu'l-hulefâ*, 2. Baskı. Katar: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şûnü'l-İslâmiyye, 2013.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Tedribü'r-Râvî fî şerhi takrîbi'n-Nevâvî*. 2 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, ts.

Şahin, Davut. “*Taberî Tefsiri Özelinde İbn Mes'ûd'un Tefsir Faaliyeti*”, *Kur'ân Ve Yorumu -İlk Üç Yüz Yıl- 1*, ed. Halil Rahman Açar. Ankara: İlim Dallarının Düşünce Temellerini Araştırma Enstitüsü Yayınları, 2019.

Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed. *el-Muvâfakât*. Suudi Arabistan: Dâru İbn Affân, 1998.

Şehrî, Abdurrahman b. Muâda. *eş-Şâhidü's-şî'rî fî tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerîm ehemmiyetühû ve eseruhû*. Riyad: Mektebetü Dâru'l-Minhâc, 1431h.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. Kahire: Müessetü'l-Halebî ts.

Şener, Abdülkadir. “Abdest”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/68-70. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Şeref el-Kudât, Mahmud Muhammed. *Medresetü'l-hadîs fî'l-Kûfe*. Kahire: Ezher Üniversitesi, Külliyyeti Usûli'd-Dîn, Doktora Tezi, 1980.

Şerif Mansur b. Avn el-Abdelî, *Merviyâtü İbn-i Mes'ûd fî'l-Kütübi's-Sitteti ve'l-Muvattai Mâlik ve Müsnedi Ahmed*, (Mekke: Melik Abdülaziz Üniversitesi, Şeriat ve İslâmî Araştırmalar Fakültesi, Doktora Tezi, h.1400-1401.

Şerif, Ahmed İbrahim. *Mekke ve'l-Medine fî'l-câhiliyye ve ahdi'r-Rasûl*. Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.

Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *el-Asl*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, (Karaçi: İdaretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, ts.

Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *el-Hucce alâ ehli'l-Medîne*. thk. Mehdî Hasen el-Kîlânî el-Kâdirî. 4 Cilt. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, h. 1403.

Şeyh Müfîd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî. *Evâ'ilü'l-makâlât*. nşr. Mehdî Muhakkık. Tahran: 1372h.

Şîrâzî, Ebû İshak Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsu., *Tabakâtü'l-Fukaha*. nşr. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-Arabiyyi, 1970.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Humedî b. Abdülmecid es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 2000.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*. Beyrut: Dâru't-Türâs, 1967/1387.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Tehzîbü'l-âsâr müsnedü İbn Abbâs*. thk. Mahmud Muhammed Şâkir. Kahire: Matba'atü'l-Medenî, ts.

Tabersî, Ebû Mansur Ahmed b. Ali b. Ebî Tâlib. *el-İhticâc*. thk. Muhammed Bakır el-Musevî el-Horasanî. Beyrut: 1981.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî. *Şerhu müşkilî'l-âsâr*. thk. Şuayb el-Arnâvut. Mısır: Müessesetü'r-Risâle, 1415h.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî. *Şerhu Meâni'l-âsâr*. Kahire: Âlimü'l-Kütüb, h.1386.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî. *Ahkamü'l-Kur'an*. thk. Sadettin Önal. İstanbul: İsam Yayınları, 1995-1998.

Tarakçı, Muhammed. “Tahrîf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/422-424. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafâ b. Halil Ebü'l-Hayr 'Isâmüddin. *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fî mevdûâtî'l-ulûm*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.

Tayyâr, Müsâid b. Süleyman. *et-Tefsîru'l-lügavî li'l-Kur'âni'l-kerîm*. Riyâd: Dâru İbni'l-Cevziyye, 2000.

Tayyâr, Müsâid b. Süleyman. *Makâlât fî ulûmil-Kur'ân ve usûlü't-tefsîr*. Riyad: Dâru'l-Muhaddis, 1999.

Tayyâr, Müsâid b. Süleyman. *Fûsul fî usûlü't-tefsîr*. Riyad: Daru'n-Neşri'd-Düveliyyi, 1993.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid el-Fârûkî. *Keşşâfî Istilâhâtî'l-Fünûn Ve'l-Ulûm*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

Temir, Hakan. *Arap Yarımadasında Kabile Hayatı*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre Yezîd. *Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Mısır: Şirketü ve Matbatü Mustafa, 1975.

Topaloğlu, Bekir. “Âhiret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/543-548. İstanbul: TDV Yayınları, 1998

Tûfî, Süleyman b. Abdülkavî b. Abdülkerim. *el-İksîr fî ilmi't-tefsîr*. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, ts.

Türcan, Ziya. “Hadis Rivayet Geleneği Ve Tefsir -El-Câmiu's-Sahîhu'l-Buhârî'nin Kitâbu't-tefsîr'i Örneği-”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29/29 (Haziran 2010), 249-282

Ugan, Zakir Kadiri. “Gayr-i Dini Rivayetler”. sad. Musa Ulak. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2001), 259-289.

Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ. *ed-Duafâü'l-kebîr*. thk. Abdü'l-Mu'tî Emin Kal'acî. Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1984.

Ünal, Mehmet. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2005.

Ürkmez, Ahmet. “Tarih Kaynaklarından Özgün Bir Hadisçi Portresi: Şa’bî”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/28 2009.

Vâhidî, Ebü’l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü’rî. *Esbâbü’n-nüzûli’l-Kur’ân*, nşr. Kemal Besyûnî Zağlul, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye h.1411.

Vâsıtî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdülmü’mîn b. Vecîh Ali b. Mübârek. *el-Kenz fî Kiaâti’l-Aşr*, thk. Halid el-Meşhedânî. Kahire: Mektebetü’s-Sakâfiyyeti’d-Diniyye, 2004.

Veki’, Ebû Bekir Muhammed b. Halef b. Hayyân ed-Dabbî. *Ahbâru’l-kudât*. Beyrut: b.y., ts.

Wellhausen, Julious. *İslâmiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyâsî Muhalefet Partileri*. çev. Fikret İşıltan. Ankara: TTK Yayınları, 1989.

Wensinck, Arent Jean. “Rey”, *el-Mu’cemü’l-müfehres li elfâzi’l-hadîsi’n-Nebevî*. 2. Baskı. İstanbul: 1986.

Ya’kûbî, Ahmed b. Ebî Ya’kûb b. Ca’fer b. el-Ya’kûb. *Târihu’l-Ya’kûbî*. thk. Abdulemîr Minhâ. Beyrut: Müessesetü’l-İlmî li’l-Matbû’ât, 1993.

Yâfî’î, Ebû Muhammed Afifuddîn Abdullah b. Es’ad. *Mir’âtu’l-Cinân ve İbretü’l-Yakzân*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997.

Yahaya, Mahayudın Hj. “Küfelilerin Miladî 7. Yüzyılın Ortalarındaki Siyasî Muhalefetleri”. çev. Ünal Kılıç. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2002), 229-238.

Yahya b. Sellâm, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Sellâm b. Ebî Sa’lebe et-Teymî. *et-Tesârîf*, thk. Hind Şiblî. Tunus: eş-Şirketü’t-Tûnusiyye, 1979.

Yâkût el-Hamevî, Yâkût b. Abdullah el-Hamevî er-Rûmî, *Mu’cemü’l-büldân*. Beyrut: Dâr-u Sadr, 1993.

Yaman, Ahmet. “Zimmî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2013. 44/434-438.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Ehl-i Sünnet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/525-530. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Azap”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/302-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Halku’l-Kur’ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/371-375. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Şefaât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/412-415 İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Yazıcı, Tahsin. “Deylem”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Yıldırım, Ali ve Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2003.

Yıldırım, Nimet. “Zerdüş’tün Kutsal Kitabı Avesta”. *Şarkiyat Mecmuası* 18 (Kasım 2011). 147-170.

Yıldırım, Suat. *Peygamberimizin Kur’ân’ı Tefsiri*. İstanbul: Akademi Yayınları, 2006.

Yıldız, Hakkı D. “Arap”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/275. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Yıldız, Hakkı Dursun vd. *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*. İstanbul: Çağ Yayınları, 1986.

Yılmaz, Mehmet Faik, “Münâsebâtü’l-Âyât ve’s-Süver”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/568-570.

Yiğit, İsmail. “Emevîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/87-104. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Yiğit, İsmail. “Hıtat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Yiğit, İsmail. “Mevâlî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Yiğit, İsmail. “Mevâlî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/424. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Zebîdî, Muhammed b. Muhammed Abdürrezzâk Ebü’l-Feyz Mürtezâ. *Tâcü’l-arûs min cevâhiri’l-kâmûs*. Kuveyt: Dâru’l-Hidâye, 1965.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *Meâni’l-Kur’ân*. Beyrut: Alemü’l-Kitab, 1988.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyerü 'a'lâmi'n-nübelâ*. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Tezkiratü'l-huffâz*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Tabakâtü'l-kurrâ*. Suudi Arabistan: Merkezü'l-Meliki Faysal li'l-Bühûsi ve'd-Dirâsâti'l-İlmiyye, 1997.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mizânü'l-i'tidal fî nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Mu'hammed Bicâvi. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *el-Muğni fi'd-duafâ*. thk. Nurettin Itr. Katar: İdâretü İhyâi't-Turâs, ts.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *el-Kâşif*. Cidde: Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, 1992.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr ale't-tabakâti ve'l-â'sâr*. Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Zehebî, Muhammed Hüseyin. *el-İsrâiliyyât fî't-tefsîr ve'l-hadîs*. Dimeşk: b.y., 1985.

Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Esâsu'l-belâğa*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf an gavâmizi't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1986.

Zengin, Yusuf Erdem. “Tabiîn Dönemi Fakihlerinden Esved b. Yezid (öl. 75/694) ve Fıkıh Tarihindeki Yeri”, *İslam Tetkikleri Dergisi*, 11/1 (2021), 253-254.

Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Abdullah b. Bahadır. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957.

Zeydan, Corci. *İslam Uygarlıkları Tarihi*. çev. Necdet Gök. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed. *Nasbü'r-Râye*, thk. Muhammed Avvâme, Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1997.

Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris. *el-A'lâm*, 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

Zübeydî, M. Hüseyin. *el-Hayâtü'l-İctimâiyye ve'l-İktisâdiyye fi'l-Kûfe fi'l-karni'l-evveli'l-hicrî*. Bağdat: el-Matbaatü'l-Âlemiyye, 1970.

Zühaylî, Vehbe b. Mustafa. *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühû*. Dimeşk: Dâru'l-Fıkr, ts.

Zürkânî, Muhammed Abdülazim. *Menâhilü'l-irfân*. Mısır: Mabaatü İsa, 1943.

