

Dahhâk b. Müzâhim'in Tefsir Tarihi İçindeki Konumu, Tefsir Rivayetleri ve Değerlendirmesi

Hüseyin HALİL¹

Öz

Horasan ekolünün temayüz eden en önemli simalarından birisi olan Dahhâk b. Müzâhim (ö. 105/723) gerek yaptığı yorumlarla gerekse sahabeden naklettiği rivayetlerle İslam tefsir literatüründe iz bırakmış erken dönem müfessirlerinden birisidir. Onun Kur'ân âyetlerinin tefsirine çeşitli yönlerden yaptığı büyük katkılar tefsir kitaplarında nesilden nesle aktararak günümüze kadar ulaşmıştır. Bu çalışma ile amacımız tespit ve analizlerle onun tefsirinin hem muhtevasını hem de metodunu ortaya koymaktır (deşifre bilimsel üslup açısından hoş görünmüyor). Bu amaca ulaşmak için takip edeceğimiz metod şöyledir: Önce Dahhâk'ın tefsir tarihindeki yerini öncesi ve sonrasıyla birlikte irdelenecektir. Ardından kendisine isnat edilen rivayet ve görüşler içerik yönünden analiz edilecektir.. Bu çerçevede Dahhâk'ın tefsirinde Arap dili ve şiirini, kıraat vecihlerini ve isrâiliyatı nasıl kullandığı; nâsih-mensûh, umum-husûs, esbâb-ı nüzul gibi ulûm'l-Kur'ân bilgisinden nasıl faydalandığı tespit edilecektir. Özetle bu metod dahilinde ona isnat edilen rivayetler ele alınıp Kur'ân ilimleri açısından incelenecek, ardından sonraki tefsirlerde bıraktığı etki irdelenerek tefsir alanına sağladığı katkılar gösterilecektir. Çalışmamızın hipotezi şudur: (Daha sonuca ulaşmadın, sonuçta bunlar söylenir) Dahhâk'a atfedilen tefsir esasen dönemin bir özelliği olarak, sadece ihtiyaç duyulan âyetleri tefsir etmekten ibaret olup teknik ve içerik bakımından iki kapak arasına alınan tam bir tefsir niteliğinde değildir. Daha çok sonraki dönem tefsirlerinde dağınık halde bulunan ve ona nispet edilen rivayetler halindedir. Dolayısıyla Dahhâk tefsiri denilince diğer tefsir eserlerinde ona atfedilen rivayetlerin yekununun kastedildiği sonucuna varılır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Dahhâk b. Müzâhim, Tâbiîn tefsiri, Erken dönem müfessirleri

Dahhâk b. Muzâhim in the History of Tafseer, His Commentary Narratives and Its Evaluation

Abstract

Dahhâq b. Muzâhim (d. 105/723), one of the most prominent figures of the Khurasan school, is one of the early exegetes who left his mark on Islamic exegesis literature with his interpretations and narrations from the Companions. His great contributions to the exegesis of the Qur'anic verses in various aspects have been passed down from generation to generation in the Tafseer books and have reached the present day. Our aim in this study is to analyze both the content and the method of his tafsir through scientific comments and analyses. The hypothesis of our study is as follows; first, to examine his position in the history of Tafseer before and after, and then to analyze the content of the narratives and opinions attributed to him. In this framework, we will determine how Dahhâq utilized Arabic language and poetry, the varieties of qiraat, and isrâiliyat in his tafseer, or how he benefited from the knowledge of ulûm al-Qur'ân such as nâsih-mensûh, umum-husûs, and asbâb al-nuzûl. Within this method, his narrations attributed to him will be discussed and analyzed in terms of Qur'anic sciences, and his contributions to the field of tafsir will be shown by examining his influence on later tafsir., we reached the following findings; Dahhâq's tafsir, which is not a complete tafseer in terms of technique and content because it consists of exegeting only the verses needed as a feature of its period, is scattered among the tafseers written in later periods. Accordingly, it is possible to say that the tafseer attributed to Dahhâq consists of narrations and opinions compiled from later tafseers/commentaries attributed to him.

Keywords: Tafseer, Qur'an, Dahhâq b. Muzâhim, Tâbiîn tafseer, Early period commentators

Atf İçin / Please Cite As:

Halil, H. (2024). Dahhâk b. Müzâhim'in tefsir tarihi içindeki konumu, tefsir rivayetleri ve değerlendirilmesi. *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 13(4), 1199-1211. doi:10.33206/mjss.1437453

Geliş Tarihi / Received Date: 15.02.2024

Kabul Tarihi / Accepted Date: 09.05.2024

¹ Dr. - Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, huseyinhalil1990@gmail.com,

 ORCID NO: 0000- 0002-4814-3508



Giriş

Kaynaklar müfessirimizin esas isminin Dahhâk b. Müzâhim el-Belhî el-Hilâlî olduğu konusunda ittifak eder (Gilliot, 2013, 316). Geç bir dönemde meşhur olması nedeniyle biyografisi (terceme) kitaplarında doğum tarihi hakkında kesin bilgi mevcut değildir. Fakat kendisinden aktarılan **كُنْتُ إِبْنَ ثَمَانِينَ جَدًّا** “Seksen yaşındayım ve bir yere yolculuk için bir bineğe ihtiyaç duymayacak kadar zindeyim” sözü üzerinden onun seksen yaşlarına kadar yaşadığı ve doğum tarihinin h. 20’ler olduğu çıkartılabilir (Dahhâk, 1999, 45; Zehebî, 1985, 4/598-600; Buhârî, 1998, 4/332-333). Çocukluğunu Belh’te geçiren Dahhâk, Buhârâ, Semerkand ve Nişâbur’a yaptığı ilmi yolculuklar ve meşhur hocalardan aldığı dersler sayesinde Kur’ân ilimleri ve tefsir alanında otorite sahibi olmuştur. Öğrencilere ücretsiz Kur’ân ilimleri öğreterek ömrünü geçiren Dahhâk seksen yaşlarında 105’de (723) Belh’te vefat etmiştir (Aydar, 2022, 338-342; Dahhâk, 1999, 47; Büstî, 2002, 226).

Pek çok âyet hakkında yaptığı yorum ve aktardığı rivayet öğrencileri vasıtasıyla sonraki nesillere nakledilmiştir. Ondan gelen rivayetleri güvenilir bulmayanlar olsa da bir çok meşhur âlim (Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848), Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778), el-İclî (ö. 261/875), İbn Hibbân (ö. 354/965), İbn Kesîr (ö. 774/1373), İbn Hacer (ö. 852/1449)... vs.) onu sika râvîler arasında görmüştür (Dahhâk, 1999, 58; İbn Sa’d, 1990, 6/300-302; İbn Ebû Hâtîm, 1956, 4/458; Cerrahoğlu, 1996, 2015). Zeyd b. el-Hübbâb, Süfyan es-Sevrî’den rivayetle, Dahhâk’ı dört güvenilir müfessirden birisi olarak zikretmiştir (Cerrahoğlu, 1996, 145). Bu konuda İbn Kesîr (ö.774/1373) de kendisini tefsir ilminde temayüz etmiş çok önemli bir müfessir olarak tavsif etmiştir.

Dahhâk’ın tabiinden olmadığı ve sahabeyle görüşmediği yönünde iddialar da mevcuttur. Meselâ, İclî onun sika bir râvî olmakla birlikte tabiinden olmadığını belirtmiştir. Benzer şekilde, güvenilir olmakla birlikte sahabeden Ebû Hureyre (ö. 58/678), Huzeyfe b. el-Yemân (ö. 36/656), İbn Ömer (ö. 73/693) ve İbn Abbas (ö. 68/687-88)’tan doğrudan görüşerek rivayette bulunmadığını İbn Hibbân (ö. 354/965), Dârekutnî (ö. 385/995) Ebû Zür’a (ö. 281/894), Şû’be (ö. 160/776) gibi âlimler zikretmiştir. Fakat Taberî tefsirini neşreden meşhur alim Şeyh Ahmed Şâkir onun sahabe ile görüştüğünü savunmuştur (Dahhâk, 1999, 59). Ağırlıklı görüş onun Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713) aracılığı ile sahabeden nakilde bulunmuş olduğudur (Ali Hudayrî, 1975, 1/405). Buna göre, Dahhâk sahabe ile doğrudan görüşmemiş olsa da Saîd b. Cübeyr gibi bir başka râvî aracılığı ile onlardan nakilde bulunduğu kesinlik kazanmıştır (Eroğlu, 1993, 410-411). Dolayısıyla bir başka râvî üzerinden sahabeyle temasını düşündüğümüzde ondan gelen rivayetlerin güvenilir olduğu sonucuna varabiliriz.

Sahabeyle görüşsün ya da görüşmesin, sonraki kaynakların Dahhâk’ın tefsirinden yaptıkları alıntılara baktığımızda, onun görüş ve yorumlarının etkisini ve Tefsir tarihindeki yerinin ne kadar mühim olduğunu anlarız. Onun etkisini, tefsirin babası olarak bilinen Taberî’de görebiliriz. O, Dahhâk’tan – çoğu zaman ismini zikretmeden- âyetleri tefsir kabiliinde bin beş yüzü aşkın görüş ve rivayet nakletmiştir, üstelik buna Dahhâk’ın sahabeden ve tabiinden yaptığı alıntılar dâhil değildir (Dahhâk, 1999, 132). Bu yüzden onu Taberî’nin tefsir kaynakları arasında görmek şaşırtıcı değildir. Yine ondan onlarca rivayette bulunan birçok müfessir vardır. İbn Ebû Hâtîm er-Râzî (ö. 327/938), Begavî (ö. 516/1122), Zemahşerî (ö. 538/1144), İbn Atıyye (ö. 541/1147), İbnü’l-Cevzî (ö. 597/1201), Kurtubî (ö. 671/1273), İbn Kesîr (ö. 774/1373), Süyûtî (ö. 911/1505) gibi müfessirler bunlardan sadece bir kaçıdır. Bu âlimlere ait tefsirler – özellikle rivayet tefsirleri- bir manada Dahhâk’ın ve onun gibi Tâbiîn müfessirlerinden Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721), İkrime el-Berberî (ö. 105/723), Katâde b. Diâme (ö. 117/735), Saîd b. Cübeyr, Tâvûs b. Keysân (ö. 106/725), Atâ b. Ebû Rebâh (ö. 114/732) gibi tâbiî âlimlerin tefsirlerini ve sahabeden aktardıkları rivayetleri muhafaza etme görevi üstlenmişlerdir. Diğer bir tabirle, Dahhâk’ın ve diğer Tâbiîn âlimlerinin görüş ve nakillerinin kaybolmadan günümüze kadar gelmesini ve elimizdeki tefsir literatürüne girmesini biz bu tefsirlere borçluyuz.

Bu çerçevede Dahhâk’a nispet edilen rivayetlerin derli toplu bir şekilde ortaya konulması âyetlere yeni yaklaşımlar ve yorumlar geliştirmek açısından büyük önem arz etmektedir. Bu amaçla yazdığımız bu makalede onun tefsiri tam bir tefsir olup olmama bakımından kendi dönemi içinde yazılan diğer tefsir kaynakları ile karşılaştırılıp tefsirine genel bir bakış sağlanacaktır. Sonra bazı âyetler Ulûmü’l-Kur’ân konuları açısından tek tek değerlendirilerek tefsirinde takip ettiği yöntem ortaya konulacaktır.

Dahhâk'ın Tefsirine Genel Bakış

Dahhâk’ın tefsiri ilk dönem tefsirleri gibi toplu halde iki kapak arasında değil, kendisinden sonraki tefsirler içinde parça parça yer alır. Dolayısıyla incelediğimiz bu tefsir kendisinden sonra gelen

müfessirlerin tefsirlerinden derlenmiş Dahhâk'a atfedilen rivayet ve görüşlerden oluşur. Bu derleme işini üstlenen Zâviyetü, tefsirleri inceleyerek Dahhâk'tan yapılan alıntıları toplamış, Kur'ân'daki sıraya göre dizerek tek bir kitap halinde yayınlamıştır (Dahhâk, 1999, 15). İlk dönem tefsirlerinde olduğu gibi sadece ihtiyaç duyulan âyetleri tefsir ettiği için teknik olarak tam tefsirler arasında sayılmaz. Âyetleri atlayarak tefsir etmesi nedeniyle hacmi küçük bir tefsir hüviyeti kazanan bu eser içerik bakımından da oldukça sadedir, âyetleri neredeyse birer kelime veya cümle ile tefsir etmiştir. Dahhâk'ın tefsiri, kendisinden yaklaşık yarım asır sonra yaşayan Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) tefsirinden farklıdır. Çünkü Mukâtil'in tefsiri teknik ve içerik olarak tam tefsir niteliğindedir, diğer bir deyişle Kur'ân metninin tamamını tefsir etmekle birlikte bazı Ulûmu'l-Kur'ân konularına (nâsih-mensûh, muhkem-müteşâbih, esbâbu'n-nüzûl vb.) ve fikhî – itikâdî konulara da değinir. Oysa Dahhâk'ın tefsiri ne Kur'ân'ı âyet âyet baştan sona tefsir eder ne de bu çeşitlilikte ve boyutta geniş bir içeriğe sahiptir. Aşağıda görüleceği gibi bazı Kur'ân ilimlerine yer verse de fikhî ve itikâdî meselelere nadiren değinir (Dahhâk, 1999, 276-277). Fakat, onun tefsirinin de Mukâtil'in tefsirini geride bıraktığı yönleri vardır. Mukâtil'in tefsirinin hacmi düşünüldüğünde kıraat açıklamalarının sayısının fazla olması beklenir, fakat kıraate dair açıklamaları 20 küsur ile sınırlıdır. Öte yandan, Dahhâk'ın tefsiri daha küçük boyutta olmasına rağmen kelimelerin okunuş vecihlerine ondan daha fazla yer vermiştir. Bu fark bariz bir şekilde iki tefsir arasında görünür.

Ayrıca Dahhâk'ın tefsirinde Ferrâ (ö. 207/822) ve Ahfeş'in (ö.215/830) tefsirlerinde olduğu gibi yoğun irab ve lügat açıklamaları yoktur. Onun tefsiri kıraatler dışında nadiren irab meselelerine girer ve onda leksikolojik ve dilsel açıklamalar da nadir denilecek kadar azdır. Daha çok Arapların günlük kullanımlarından "وَالْعَرَبُ تَقُولُ" gibi tabirlerle örnekler verir. İlave olarak, onun tefsiri genelde kendi yorum ve görüşlerinden müteşekkil olduğu için "حَدَّثَنِي - حَدَّثْنَا" veya "عَنْ فُلَانٍ" kalıplarıyla bir rivayet zincirine rastlanmaz. Sadece aldığı kıraatın hangi sahabiye ait olduğunu zikreden "فِي قِرَاءَةِ ابْنِ مَسْعُودٍ" gibi bir rivayet şekli mevcuttur. Bu yönüyle de çağdaşı sayılabilecek diğer bir müfessir Süfyan es-Sevrî'nin tefsir anlayışından ayrılır.

Dahhâk'tan gelen rivayetler bazen öğrencileri ve kendisi arasında geçen diyaloglar içerir. Bunun en bilinen örneği öğrencisi Cüveybir b. Sa'd ile arasında geçen diyalogdur. Dahhâk, oğlu altı yaşında ölünce, Cüveybir'e oğlunun Allah tarafından hesaba çekileceğini söyler. Cüveybir Dahhâk'a, oğlunun ne hakkında sorguya çekileceğini sorunca, o da İbn Abbas'ın A'râf suresi 172. âyet hakkındaki açıklamasını nakleder. Onun bu tefsir metodu diğer bazı âyetlerde de devam etmiştir, öğrencilerinin bazı âyetlerle ilgili sordukları sorulara cevaplar vererek soru-cevap yöntemi üzerinden söz konusu âyetlerin tefsirini yapmıştır (Dahhâk, 1999, 375).

Dahhâk'tan nakledilen bazı yorumlar, öğrencilerinin derslerde kaydettiği ve sonraki kuşaklara aktarılan notlardan ibarettir. Taberî'nin tefsirinde ona ait bu notlardan 670 küsur Kur'ân yorumu rivayet edildiği nakledilir. Yine İbnu'l-Cevzî, Begavî, İbn kesîr, Süyûtî vb. müfessirler ondan bir hayli rivayette bulunmuşlardır (Horst, 1953, 304). Dahhâk'ın yaptığı Kur'ân tefsirinin tam bir tefsir olmadığı ve sadece sözlü olarak ona isnat edilen rivayetlere dayandığı eleştirilerine rağmen onun yaptığı tefsir tam tefsirlerin izlediği bazı yöntemleri takip eder. Örneğin, bazı kelimelerin anlamı Kur'ân'da her geçtiği yerde tekrar edilir. Tam bir tefsir sayılan Mukâtil'in ve sonraki müfessirlerin tefsirlerinde izledikleri metot da bu şekildedir. Söz gelimi, onlar da Kur'ân metninde kaç defa geçerse geçsin bazı kelimeleri ısrarla açıklamaya devam ederler (Mukâtil b. Süleyman, 1979, 22).² Bu bağlamda, Dahhâk, "الزبر" kelimesini her geçtiği yerde "الكتب" kelimesi ile, "خير" kelimesini "مال" kelimesi ile; "أيد" fiilini "نصر" fiili ile; "كافأ"ı da "جامعاً" ile, "مستطر" lafzını "مكتوب" ile tefsir etmiştir. Onun bu metodunun en bilinen örneği ise "لغو" kelimesini "شرك" kelimesi ile açıklamasıdır (Dahhâk, 1999, 125, 171, 719).

"وقال أيضا" ve "وعنه أيضا" ifadeleri ile aynı âyet hakkında Dahhâk'tan aktarılan farklı rivayetlere rastlamak mümkündür. Bu farklı rivayetler birbirinin karşıtı değil alternatifidir, yani rivayetlerdeki bu farklılık yorum içi tezat oluşturmaz, bilakis mananın daha iyi anlaşılmasına yardımcı olur. Mâide suresi 48. ayette geçen "مُهَيِّمِنًا" (düzeltici) kelimesi hakkında yaptığı yorumlar bunun güzel bir örneğini teşkil eder. Dahhâk bu kelimeyi, hem "قاضيا" (hükmedici) kelimesi hem de "مؤتمنا" (emin olunan) kelimesi ile tefsir etmektedir (Dahhâk, 1999, 329-330). Görüldüğü gibi bu iki kelime bir birinin anlamıyla zıtlık oluşturmaz ve anlamlarını daraltmaz, aksine bir birini destekleyerek *mubeyminen* kelimesini daha anlaşılır kılar. Şöyle ki, *mubeyminen* kelimesinin hükmetmek (قضي) ve bir şeye sadık kalarak (değişikliğe izin vermeden) onu

² Mukâtil, Tâ-Ha 11'deki "فَقَالَ لِأَهْلِهِ" ifadesinin tefsirinde "يعني امرأته" diye yaptığı açıklamayı Neml 7 âyetinde aynı ifadeyi açıklarken de tekrarlamıştır.

koruyup kollamak/gözetmek (رقيب علي – شهيد علي) şeklinde iki temel anlamı vardır. Bunlardan ilkinde “قاضيا” kelimesi, ikincisine “مؤتمنا” kelimesi işaret etmektedir (İbn Manzûr, 2006, 13/436; Ezherî, 1964, 6/332). Bu manada, bu kelimeye denetleyici veya düzeltici anlamlarını vermek yerine, etimolojik ve leksikolojik olarak anlam yapısına uygun olarak bir şeyi hiç değiştirmeden olduğu gibi korumak anlamını vermek daha uygun gözükmektedir. Bu lügat anlamından yola çıkarsak Kur’ân önceki kitapları denetleyen değil onları muhafaza eden bir pozisyonda konumlandırılabilir. “مُهَيِّمِن” kelimesinin “مؤتمن” kelimesindeki hemzenin “ha” harfine dönüşmesiyle türediği görüşünü dikkate alırsak, kelimenin ve dolayısıyla âyetin manasının bahsettiğimiz yönde olduğu anlaşılacaktır. Yine bu manayı destekleme kabîlinden İbn Cüreyç’den nakledilen şu ifade önemlidir: *القرآن آمين على ما قبله من الكتب “Kur’ân kendinden önceki kitapları koruyup kollar/gözetir.”* (Begavî, 1989, 3/65). Bu ibaredeki “أمين على” lafzı “bir şeyi olduğu gibi koruyup kollayan” anlamında “حافظ على” veya “اشراف على شيء” manasındadır.

Diğer bir örnek, bilerek yapılan yemin kefareti gereği on fakiri giydirmekten bahseden Maide suresi 89. ayette geçen *أَوْ كِسْوَتُهُمْ* ibaresidir. Dahhâk bu ifadeyi bir rivayete göre, her bir fakire kafasını örten bir sarık (عمامة) ve vücudunu saran bir aba (عباء) verilmesi olarak yorumlarken, diğer bir rivayete göre onlara hem darlıkta hem bollukta sahip olunması kolay olan üst elbise (رداء) ve gömlek (ازار) verilmesi olarak yorumlamıştır (Dahhâk, 1999, 334). Açıkça görüldüğü gibi, her iki rivayet de mana olarak birbirleriyle örtüşmektedir, bu bakımdan onun tefsirinde izlenen bu yöntemin âyetin manasının anlaşılmasına katkısı büyüktür. Bazı araştırmacılar Dahhâk’ı sahabeden gelen bazı rivayetlerin zincirinde zayıf bir halka olarak görmüştür. Bu görüşte olanlar – yukarıda isimlerini zikrettik- Dahhâk’ın İbn Abbas ile görüşmemesine rağmen ondan nakilde bulunduğunu iddia etmiştir (Dahhâk, 1999, 58-89). Fakat bu, onun tüm rivayet zincirlerinde güvenilir bir ravi olduğu anlamına gelmez, zira ondan sonra kaleme alınan tefsirlerde onun aracılığıyla sayısız rivayet nakledilmiştir (Begavî, 1989, 1/356; Taberî, 2001, 5/135-136).

Metodu gereği, Dahhâk önce Kur’ân metnini, ardından onun açıklamasını, bazen “أي” (Dahhâk, 1999, 330), “يقول” (Dahhâk, 1999, 337), “قال” (Dahhâk, 1999, 335) ve “يعني” (Dahhâk, 1999, 337) gibi ifadeleri kullanarak, bazen de onları kullanmaksızın tefsir eder. Genelde onun metodu âyeti, metnin içinde bulunduğu yapıyla tefsir etmektir, Mesela: Maide 48’inci âyette geçen “شرعة و منهاجا” ifadesini “سيلا و سبيلا” olarak tefsir etmiştir (Dahhâk, 1999, 330). Diğer bir örnek, Maide 63’te “ربانيون و احبار” ifadesi benzer formda “علماء و فقهاء” olarak tefsir dilmiştir (Dahhâk, 1999, 332-333). O, âyetin mutlak anlamını takyit, umum anlamını tahsis ederek tefsir eder. Mesela, Maide suresi 89. ayette geçen *مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ* ifadesi *مِرْقَةٌ* (et) ve *لَحْمٌ* (etmek), *خَبِزٌ* (etmek) gibi mutlak bir ifadeyi “*ailenize yedirdiğiniz orta ballı yemekten...*” ifadesiyle, ve yine aynı âyetteki “*أَوْ كِسْوَتُهُمْ*” ifadesiyle de “*ve yine onlara giydirdiğiniz orta ballı elbise*” ifadesiyle (عباء) ve sarık (عمامة) gibi kelimelerle takyit etmiştir (Dahhâk, 1999, 334). Bazen âyeti açıklamak için âyete açıklayıcı bir kelime veya ifade takdir ettiği de olur. Mesela, Enam suresi 89. ayette geçen *فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هُنَّ لِأَيِّهَا* ifadesine “أهل مكة” ve “فَقَدْ وَكَلْنَا بِهَا” ifadesine “أهل مدينة” takdir etmiş, böylece âyetin manasını şu şekilde anlamıştır: “*Eğer ehli Mekke onu (nübüvveti) inkar ederse biz (onu inkar etmeyen) ehli Medine’yi görevlendiririz.*” (Dahhâk, 1999, 346).

Dahhâk, Mukâtil’in aksine, bazı istisnalar hariç, âyetin tamamını tefsir etmeye kalkmaz, sadece gerekli gördüğü kelime ve cümleleri sade bir üslupla tefsir eder. Neredeyse tefsirinin tamamı bu metot çerçevesinde yazılmıştır. Öte yandan âyette kapalılığa neden olan zamirleri, işaret ettikleri isimleri zikrederek açıklamaya çalışmıştır. Söz gelimi, “*وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْتَوْنَ عَنْهُ*” ifadesinde geçen “هم” zamiri ile kastedilenlerin Mekke’li kâfirler olduğunu söylemiştir (Dahhâk, 1999, 341). Bazı durumlarda ise âyetin inişine sebep olan Arap örfü ve adetine veya âyetin bağlamını gösteren hikaye veya rivayete de yer vermiştir (Dahhâk, 1999, 336-338). Aynı zamanda yorumladığı âyetleri benzer âyetlerle ilişkilendirerek okuyucuya bütüncül bir bakış açısı vermeyi de amaçlamıştır (Dahhâk, 1999, 342).³

Dahhâk’ın bazı açıklamaları, “كل شيء في القرآن فهو” kalıbıyla başlar. Birçok kelimenin anlamını bu kalıpla standartlaştırır. Mesela, Kur’ân’da geçen her “تسبيح” ifadesinin “صلاة” anlamına geldiğini bu kalıpla ifade eder. Onun tefsirindeki diğer örnekleri şunlardır: *كل شيء في القرآن فاطر السموات والأرض فهو خالق* “Kur’ân’da her geçtiği yerde *السموات والأرض* anlamına

³ Örnek olarak Enam 53 *يَذْعُونَ* âyetinin tefsirine bakınız. Dahhâk bu âyette geçen “يَذْعُونَ” lafzı ile Mümin 43 *دَعْوَةٌ* له ذعوةً ile “تذعون” lafzı arasındaki anlam benzerliğini vurgulayarak ilk âyeti ikincisiyle tefsir eder.

gelir” (Dahhâk, 1999, 689), كل كأس في القرآن فهو خمر “Kur’ân’da كأس kelimesi her geçtiği yerde خمر anlamına gelir” (Dahhâk, 1999, 705), كل قنوت في القرآن : فإنما يعني به الطاعة, “Kur’ân’da قنوت kelimesi her geçtiği yerde الطاعة anlamına gelir” (Dahhâk, 1999, 209), أو، أو، يختار منه صاحبه ما شاء, “Kur’ân’da geçen أو...أو kalıbı bu kalıbın taalluk ettiği kişinin seçim yapabilme gücüne işaret eder” (Dahhâk, 1999, 108), كل شيء في القرآن جعل, فهو خلق, “Kur’ân’da جعل kelimesi her geçtiği yerde خلق manasına gelir.” (Dahhâk, 1999,151).

Âyet ve surelerin Mekki mi Medeni mi olduğunu bildirmekle beraber (Dahhâk, 1999, 169, 630), bu konuya dair genel bir formülasyon verir, ona göre “{يَا أَيُّهَا النَّاسُ}” kalıbıyla başlayan cümleler Mekki iken, “{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا}” ile başlayan ifadeler ise Medenidir. Onun bu formülasyonunu Bakara suresi 21. ayette görmek mümkündür. O bu âyet hakkında şöyle söylemiştir: “Kur’ân’da {يَا أَيُّهَا النَّاسُ} şeklinde geçen her ifade Mekki’dir, {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا} şeklinde geçen her ifade de Medeni’dir.” (Dahhâk, 1999, 148). Bazen, sahabeden gelen nakle kendi görüşünü ilave ederek kelimelerin manasını açıklar. Örnek, İbn Abbas’tan “Bu kelime inanan bir kimse için kullanılıyorsa ‘kesin bilgi anlamındadır (يقين)’, inanan bir kimse için kullanılıyorsa ‘şüphe (شك) anlamındadır.” (Dahhâk, 1999, 892).

O, belagete dair teknik konulara fazla girmemekle birlikte, âyetlerin içerdiği bazı edebî sanatları vurgulamaktan geri durmamıştır. Söz gelimi, Enbiya suresi 47. ayette geçen “الموازن” kelimesi hakkında “Burada الموازين kelimesi mecâzi anlamda zikredilmiştir ve adalet manasına gelir, ahirette gerçekte میزان (terazi) yoktur” diyerek bu âyetteki mecâz sanatına dikkat çekmiştir (Dahhâk, 1999, 575). Diğer bir deyişle Dahhâk’a göre ahirette dünyadaki gibi bir terazi kurulmayacak, âyetteki teraziden kasıt adalettir, dolayısıyla âyet kıyamet gününde adaletin sağlanacağından bahsetmektedir. Benzer şekilde, Nur suresi 35. ayet hakkında “Âyette Abdulmuttalip kandile (مشكوة), Abdullah cama (زجاجة), Hz. Muhammed lambaya (مصباح) benzetilmiştir” diyerek âyetteki teşbih sanatına dikkat çekmiştir (Dahhâk, 1999, 615).

Müfessirimiz teşbih metodunu âyetin devamında da kullanmıştır. Kanaatimizce onun bu metodu onu bir açıdan ezoterik diyebileceğimiz tefsir tarzına yaklaştırmıştır. Bu iddiamızı destekleyici mahiyette onun Nur suresi, 35. ayette geçen “كَأَنَّهُا كُكْبٌ دُرِّيٌّ” ifadesi hakkında yaptığı tefsire bakmak yerinde olur: “Allah mümini nur üzerinden örneklendirmiştir, kalbi nur, içi nur ve nurun üstünde yürür...(Tıpkı lambanın ışığının parlak bir yakıt olan yağdan gelmesi gibi), Hz. Muhammed de nübüvveti Hz. İbrahim’den tevarüs eder.” (Dahhâk, 1999, 615). Bu yorum tarzı tasavvufçuların yorum tarzına yakındır, zira aynı âyet hakkında Sülemî’nin (ö. 412/1021) Ebû Saîd el-Huraz’dan (ö. 277/890) naklettiğine göre, مشكوة Hz. Muhammed’in içidir, زجاجة onun kalbidir ve مصباح da Allah’ın onda yaktığı nurdur, lambanın tutuşturulduğu ağaç/yakıt ise Hz. İbrahim’dir (Sülemî, 2007, 2/45). Benzer yorumları Kuşeyri (ö. 465/1072) ve İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) gibi işari/sufî tefsir yazan müfessirlerde de görmek mümkündür (Kuşeyri, 1981, 2/612-613; Bursevî, 1912, 6/152-155).

Tefsirinde Garib/Yabancı Kelimeleri Ele Alması

Dahhâk, kendi çağdaşı olan diğer müfessirlerin yaptığı gibi, Kur’ân’da geçen *garibu’l-kur’an* lafızlarını tespit etmiştir. Bu tür lafızlara rastladığında onların hangi dil ailesinden geldiğine işaret etmekle birlikte kazandıkları yeni anlamlara da dikkat çekmiştir. Onun tefsirinde bazı garib kelimelerin açıklamaları şöyledir:

Tâhâ (طه): Nebatî dilinden gelen bu kelime “ey adam! (يا رجل)” anlamında bir nida cümlesidir. Rivayet edildiğine göre Benî Mâzin b. Mâlik “Kur’ân’da olup da benim bilmediğim hiçbir şey yoktur” deyince, Dahhâk ona şöyle karşılık verir “o zaman söyle bakalım طه kelimesinin anlamı nedir?” Mâzin cevap verir “tıpkı طسم ve حم gibi Allah’ın güzel isimlerinden bir tanesidir.” Bunun üzerine Dahhâk ona kelimenin asıl manasını ve etimolojisini açıklar (Dahhâk, 1999, 565).

Akvâb (أكواب): Nebatî dilindeki “كوب” kelimesinin çoğuludur ve “sapsız kadeh anlamına gelir” (Dahhâk, 1999, 747). Taberî kelimenin etimolojik kökenine dair yorumu Dahhâk’a, sapsız kadeh anlamını ise İbn Abbas, Mücâhid ve Süddîye atfeder (Taberî, 2001, 20/643-645; 22/295-296).

Asfâr: Nebatî dilindeki “sifr” kelimesinin çoğuludur ve “kitap” anlamına gelir (Dahhâk, 1999, 863). Süyûtî, İbn Ebû Hâtim’i referans göstererek bu görüşü Dahhâk’a izafe etmiştir (Süyûtî, 2003, 14/458).

Seker (سَكَر / sarhoşluk veren içki): Yemen dilinden Arapçaya geçmiştir ve türediği bu dilde etimolojik olarak sirke (خَل) anlamına gelir (Dahhâk, 1999, 520).

Havâriyyûn (حواريون): Nebatî dilindeki "هواري" kökünden türeyen ve "Çamaşırıcı/Yıkayıcı" anlamına gelen bir kelimedir (Dahhâk, 1999, 247).

Surhunne (فصرهن): Nebatî dilinden Arapçaya geçmiş olan bu kelime kesmek (قطع) anlamına gelir (Dahhâk, 1999, 221). Kurtubî aynı yorumu İkrime ve İbn Abbas'tan da nakleler (Kurtubî, 2006, 3/301).

Tûr (طور): Nebatî dilinden geçmiştir ve dağ (cebel) manasına gelir (Dahhâk, 1999, 600). İbnu'l-Cevzî'nin zikrettiği bir diğer rivayete göre Dahhâk bu kelimenin kökeninin Süryanice olduğunu ileri sürmüştür (İbnu'l-Cevzî, 2003, 972).

Sînâ (سيناء): Nebatî dilinden Arapçaya geçmiş olup Kurân'da "طور" kelimesinin izafe edildiği bu kelime güzel (حسن) anlamına gelir (Dahhâk, 1999, 600).

Evvâh (أواه): Etiyopya dilinden geçmiştir ve bir konuda emin olmak (مقين) anlamındadır (Dahhâk, 1999, 426).

İstebrak (استبرق): Farsçadan Arapçaya geçmiş olan bu kelime "sırmalı ipek kumaş" anlamına gelir (Dahhâk, 1999, 825).

Seriyy (سري): Kökü Süryânî diline dayanmakta olup "küçük akarsu / çay" anlamına gelmektedir (Dahhâk, 1999, 557).

Bazı kelimelerin etimolojisi hakkında müfessirlerden bazılarıyla ters düşmüştür. Söz gelimi, Mücâhid b. Cebr ve Muhammed el-Kelbî Kehf 107 âyetinde geçen *Firdavs* (فِرْدَوْس) kelimesinin Rumca (ya da Grekçe) bir kelime olduğunu iddia ederken (İbn Kesîr, 1997, 5/203; Zeccâc, 1988, 3/315), Dahhâk –daha sonra yaşayan filolog Ferrâ da aynı görüştedir - onun Arapça bir kelime olduğu ve içinde üzüm bağı bulunan bostan/bahçe manasına geldiğini ileri sürmüştür (Dahhâk, 1999, 550; Ferrâ, 1988, 2/231).

Arap dili ve şiirine başvurusu

Ona isnat edilen söz konusu tefsirde Arap dilinde kalıplaşmış deyim ve ifadelere nadiren de olsa başvurduğu gözlemlenir. Örneğin, Fecr 7. ayette geçen "لَرَمَ" kelimesini, Arapça'da bir deyim olan اَرَمَ بَنُو فُلَان "Falan kişinin oğlu helak oldu" ifadesine dayanarak "هَلَاك (mahvolma)" olarak tefsir etmiştir (Dahhâk, 1999, 961). Yine Kâf suresi 37. ayette geçen "أَلْقَى السَّمْعَ" ifadesini açıklarken Arapların günlük kullandıklarına başvurmuştur: "Araplarda şöyle bir kullanım vardır: أَلْقَى فُلَانٌ سَمْعَهُ (Falan kişi kulak kabarttı). Yani اِسْتَمَعَ بِأُذُنَيْهِ وَهُوَ شَاهِدٌ (falan kişi bir yerde hazır bulunarak bir şeye kulak kesildi)." (Dahhâk, 1999, 787).

Şiir ile istişhada gelince, o kendi dönemindeki diğer müfessirler (Süfyan es-Sevrî ve Mukâtil b. Süleymân gibi) pek fazla bu metoda başvurmamıştır. Bunun sadece bir istisnası vardır o da Kıyâme suresinin 30. âyetidir. Bu âyette geçen "وَأَلْتَقَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ" ifadesini alıntılıdığı şu beyitle açıklamaya çalışmıştır: "وقامت الحرب بنا على ساق". "savaş bizleri (getirdiği felaket ve musibetler ile) ayağa dikti." (Dahhâk, 1999, 921).

İsrâiliyâtın yararlanması

İslam kültüründe neredeyse her dönem İsrâiliyât kaynaklı bilgilere karşı mesafeli bir duruş sergilenmiştir. Bu yüzden birçok müfessir tefsirinin güvenilirliğine gölge düşürmemek için ya İsrâiliyât kaynaklı rivayetlerden uzak durmayı ya da onlara büyük bir ihtiyatla yaklaşmayı tercih etmiştir. Hatta bu tavır tefsir tarihi içinde bir övünç kaynağı haline bile gelmiştir.⁴ Yahudi ve Hristiyan kaynaklı bilgilerden

⁴ Özellikle Lugavî yönü ağır basan tefsirlerde İsrâilî rivayetlerin sayısı ve hacmi oldukça düşüktür. Ayrıca bu tarz rivayetleri zikreden müfessirlerin amacı onlara dayalı bir tefsir yapmak değil, daha çok onları eleştirmektir. Örnek olarak Sâd 34 hakkında Zemahşeri ve Nesefî'nin yorumlarına bakılabilir. Bu iki müfessir şeytanın Hz. Süleyman'ın yüzüğünü aldıktan sonra onun yerine geçerek mülküne sahip olup tasarruflarda bulunduğu dair İsrâilî rivayetin âlimlerin ittifakıyla Yahudilerin batıl söylemlerinden olduğunu dile getirmiştir. Bu tarz yaklaşımlar tefsircilerin İsrâilî rivayetlere mesafeli durduklarını ve onlara ya okuyucuya salt malumat vermek ya da onları tenkit etmek için başvurduklarını gösterir. Bir başka örnek Zemahşeri'nin Kasas 38'de zikrettiği rivayettir. Bu âyette geçen "kule (صَرْخًا)" hakkında İsrâilî kaynaklarda geçen "Babil kulesi" anlatısına benzer bir rivayete yer verip sonra "doğruluğunu Allah bilir!" demesi, bu tür rivayetlere duyduğu güvensizliğini açıkça ifade eder (Babil kulesi ile ilgili yapılan

uzak duran eserler muteber ve sağlam kaynaklar olurken, Kur'ân'ı tefsir etmede o bilgilerden yararlananlar zayıf kaynaklar olarak sayılmıştır. Bu noktada erken dönem tefsirlerine yöneltlen ciddi eleştirilerden birisi İsrâiliyât kaynaklı bilgilere yer vermektir. Bu minvalde Mukâtil b. Süleyman'a yöneltlen eleştiriler bir hayli fazladır (Zehebî, 1985, 1/175; İbn Hallikân, 1994, 5/257; Bâcî, 1/ 295; Aydemir, 1985, 301). Dahhâk da yer yer İsrâiliyat bilgilerine başvurduğu için bu eleştirilerden nasibini almıştır (Dahhâk, 1999, 129-130). Örneğin, Kâf suresinin ismini aldığı “ق” harfı hakkında yaptığı şu yorum bunun açık bir göstergesidir: “(Bu harf) yeşil zümrütten yapılan ve arzı çevreleyen bir dağın ismidir. O dağın yeşil ve kubbe şeklinde bir seması ve iki tarafta kanadı vardır.” (Dahhâk, 1999, 781). Onun bu yorumları karşısında İbn Kesîr onu İsrâiliyât kaynaklı uydurma rivayetleri nakletmekle suçlayıp isim vermeden eleştirmiştir:

Selef âlimlerinden bazıları “ق” harfinin bütün yeryüzünü ihata eden *Kâf* adında bir dağ adı olduğunu iddia etmiştir. Sanki bu iddia Yahudi (din adamlarının) hurafelerinden biridir; fakat bu hurafeyi seleften bazıları –Dahhâk'ı kastederek – *فلا تصدقوهم ولا تكذبوهم* *Yahudi'lerden gelen nakilleri ne yalanlayın ne tasdik edin* şeklinde gelen ruhsata dayanarak nakletmiştir (İbn Kesîr,1997, 7/394). Sonra İbn Kesîr böyle güvenilir olmayan İsrâilî rivayetler karşısındaki duruşunu ve gerekçesini devamında şöyle anlatmıştır: “Bana göre bu ve benzeri İsrâiliyât kaynaklı rivayetler bazı (Yahudi) kâfirlerin uydurmalarıdır, bu rivayetlerle din hakkında insanların kafasını karıştırdı ve dini anlaşılabilir hale getirmektedirler. İslam ümmeti gibi âlimleri, hafızları, aydınları çok olan bir ümmette bile (nüzul döneminden itibaren çok zaman geçmemiş olmasına rağmen) hadis uydurulup peygambere isnat edilebiliyorsa, bir de Yahudilerin durumunu düşünün! Hem Tevrat'ın inişinden beri çok uzun zaman geçmiş, hem onu hıfzedener yok denecek kadar az, içki içip (akli dengesi yerinde olmadan dini işlerle ilgilenenler de) var, ve üstelik âlimleri Allah'ın onlara indirdiği kitabı ve âyetlerini tahrif etmiş. Öyleyse şu sonuca varmak gerekiyor: Şâri'nin böyle bir toplumdan hadis naklini caiz kılan “وحدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج” sözü (elimizdeki nassa göre hüküm veren) aklın uygun gördüğü rivayetlerdir, yoksa uydurma olduğu konusunda ittifak oluşmuş rivayetler bu kabilden değildir.” (İbn Kesîr, 1997, 7/394-395).

İbn Kesir, bu ifadesiyle ehli kitaptan gelen rivayetleri ikiye bölmektedir: Birincisi tarihsel süreçte uğradığı değişiklikler ve bozulmalar nedeniyle makbul olmayan kısım; ikincisi, elimizdeki şerî kaynaklarla sıhhatini tasdik edebildiğimiz ve doğruluğundan emin olduğumuz makbul kısım. O, tefsirine yazdığı mukaddimede bu iki kısma girmeyen (ne yalanlanan ne doğrulan) ve üzerine sükut edilen üçüncü bir kısımdan da bahseder. Örneğin, ehli kitap âlimlerinin üzerine ihtilaf ettiği ve müfessirlerin kitaplarında naklettiği Ashâb-ı Kehf'in sayısı, köpeklerinin rengi, Musa'nın asasının yapıldığı ağaç, İbrâhim'in diriltiği kuşların isimleri vb. hakkında gelen rivayetler bu üçüncü gruba girer. İbn Kesîr bu üçüncü gruba ait rivayetleri nakletmenin faydasız olduğunu söylemekle birlikte, onları iktibas etmede bir beis olmadığı kanaatindeydi (İbn Kesîr,1997, 1/8-9; Savut, 2012, 132-134). Sonuç olarak İbn Kesîr, Dahhâk'ı ve İsrâiliyâttan hadis aktaran birçok selef âlimini eleştirmekle birlikte, belirli kriterler çerçevesinde İsrâiliyât kaynaklı bilgilerden kendisi de fazlasıyla yararlanmıştı (İbn Kesîr,1997, 3/311). Onu diğer rivayet tefsircilerinden farklı kılan ise bazen bu İsrâiliyat hurafesidir deyip tenkit ederek, bazen hiçbir yorum yapmadan olduğu gibi naklederek onlardan yaptığı alıntıyı açıkça zikretmesidir (Savut, 2012, 136-138).

Nâsîh-Mensûh metodunu kullanması

Nesh konusu İslam'ın ilk dönemlerinde bugüne kadar âlimlerin gündemini bir hayli meşgul etmiş ve onlar arasında ihtilaflara neden olmuş tartışmalı bir meseledir. Böyle bir konu doğal olarak Dahhâk'ın da ilgisini çekmiştir. Çok fazla nesh metoduna başvuran Dahhâk'ın aktardığına göre Kur'ân'da, 109 âyet nâsîh ve mensûh hükmündedir, bin âyet de helal ve haramlarla ilgilidir (Dahhâk, 1999, 225). O, bu kavramlara farklı bir yaklaşım sergileyerek klasik tanımlardan net bir şekilde ayrılmıştır. Şöyle ki, *nâsîh* kavramını *mubkem*, *mensûh* kavramını *müteşâbih* kavramıyla açıklamıştır. Âlu İmrân 7 hakkında yaptığı tefsirde bu yaklaşımı açıkça görülebilmektedir: *أَيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ “Onun bazı âyetleri mubkemdendir (ki) onlar Kitabın anasıdır”* ibaresinin nâsîh âyetler (الناسخات) manasına geldiğini, *وَأُخْرٌ مُتَشَابِهَاتٌ “Diğerleri de müteşâbihdir”* ibaresinin ise hükmü neshedilen ve terkedilen âyetler manasına geldiğini söylemiştir (Aydar, 2022, 341; el-Gâmidî, 1985, 133; Dahhâk, 1999, 237-239). Diğer bir ifadeyle ona göre her muhkem âyet

İsrâilî açıklamalar için bkz. Tekvin 11:4 ve Sefer ha-Yashar, trc. Edward B.M. Browne: New York, 1876). Bu metodu *Garîbu'l-Kur'ân*, *İ'râbu'l-Kur'ân* ve *Me'âni'l-Kur'ân* türü lügavî tefsir türlerinde de görmek mümkündür. Mesela İbn Kuteybe ve Ferrâ bu âyetin tefsirinde sadece ek bir bilgi vermek amacıyla “يقال الشيطان” diyerek şeytanın Hz. Süleyman'ın yerine geçtiği şeklindeki İsrâilî rivayete işaret etmişlerse de bu malumata bağlı olarak âyete anlam vermeye çalışmamışlardır. Bkz. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/405; İbn Kuteybe, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*, 379; Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 926; Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1976), 1/131.

aynı zamanda nâsîh özelliğe sahiptir. Örneğin, Muhammed 4 *فَأَمَّا مَنَّا بَعْدُ وَإِنَّمَا فَدَاءٌ 4* “Ondan sonra artık ya lutfen bırakır veya karşılığında fidye alırsınız” âyetinin muhkem bir âyet olduğunu ifade etmiş ve muhkem âyetlerin aynı zamanda nâsîh olduğu şeklinde yaptığı kendi tarifi gereğince, Muhammed 4 âyetinin Tevbe 6 *فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا 6* *فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا 6* “Müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün” âyetini neshettiğini de ilave etmiştir (Dahhâk, 1999, 398).⁵

Onun bu kavramlara yönelik yaptığı açıklamayı daha iyi yansıtmayı açısından başka bir örnek vermek yerinde olacaktır. Tefsirinde zikrettiğine göre Nisâ suresi 6. ayeti “وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ” daha sonra gelen Nisâ 10. ayet “إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالِ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا” ile neshedilmiştir. Bu açıklama onun nâsîh âyetlerin muhkem olduğu görüşüne uyarlandığında, Nisâ 10 âyetinin Nisâ 6 âyetini neshetmesi nedeniyle muhkem hükmünde olduğu anlaşılır (Dahhâk, 1999, 276).

Umûm-Husûs metodunu kullanması

İslam'ın ilk asırlarından itibaren umum-husus meselesi fakihler ve müfessirler arasında önemli konulardan birisi olarak yerini almıştır. Gerek fıkıh usûlü gerekse de tefsir ve tefsir usulü kitaplarında “âm/hâs” veya “umûm/husûs” başlıkları altında zikredilen bu konuya Dahhâk da tefsirinde birkaç kere değinmiştir. O, tefsirinde ele aldığı bazı umum âyetleri tahsis eden âyetlere işaret ederek söz konusu âyetleri tefsir etme yoluna gitmiştir. Söz gelimi Âlü İmrân suresi 104. ayet *وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ إِلَى الْخَيْرِ 104* “İçinizden hayra davet edecek bir ümmet bulunsun” içinde geçen “أُمَّةٌ” umum lafzını İslam'ın ilkelerini anlayıp aktaran (رِوَاةٌ) sahabeye tahsis etmiştir (Dahhâk, 1999, 255; Taberî, 2001, 5/662, 673). Benzer şekilde, Âlü İmrân suresi 110. ayet *كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ 110* “Siz insanlar için meydana çıkarılan en hayırlı ümmetsiniz” içinde geçen aynı lafzı Allah'ın itaati emrettiği İslam davasına sahip çıkanlara (دَعَاةٌ ve رِوَاةٌ) indirgeyerek sahabeye tahsis etmiştir (Dahhâk, 1999, 256). Yine En'âm 141. ayet *وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ 141* “Çardaklı ve çardaksız bahçeler meydana getiren... Allah'tır” içinde umum olarak zikredilen bahçeler (جَنَّاتٍ) lafzının asmalı ve asmasız üzüm bahçelerine işaret ettiğini söyleyerek tahsis etmiştir (Dahhâk, 1999, 354).

Esbâbu'n-Nüzûl'den faydalanması

Dahhâk tefsirinde âyetlerin inişine sebep olan muhatap kitle, âyetin indiği mekan, zaman ve durumları ele alan *Esbâbu'n-Nüzûl* ilmine büyük önem göstermiştir. “(Bu âyet) şu konuda/şu kişi bakımında inmiştir (*نَزَلَتْ فِي*) veya “şöyle şöyle oldu ve âyet onun ardından indi (*فَنَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ فِي*)” gibi ifadelerle âyetin indiği yer, zaman ve kişiler hakkında bilgi vermiştir. Tefsirinde 120 küsur âyetin sebep-i nüzulünü zikrederek bu alandaki yetkinliğini gösteren Dahhâk âyetlerin indiği konjonktüre birkaç farklı açıdan yaklaşmıştır: Birincisi âyetlerin ne zaman indiğiyle ilgili bilgilere yer vererek; Bakara 194 âyetini⁶ tefsir ederken âyetin indiği zamanı şöyle belirtmiştir: “Âyet kaza umresi / Hudeybiye yılında inmiştir. Şöyle ki, Resûlullah hicretin altıncı senesi Zî'l-Kâ'de ayında umre niyetiyle evindin çıktı ve Hudeybiye'ye vardı, Kureyş müşrikleri ise onun Beytu'l-Haram'a yaklaşmasına izin vermediler, bunun üzerine Allah ona çok yakında oraya girmesini mümkün kılacağına dair söz verdi, bir zaman sonra Resûlullah hicretin yedinci senesinde oraya girdi ve umresini tamamladı, bunun üzerine bu âyet nazil oldu.” (Dahhâk, 1999, 180).

İkincisi, âyetin kime / kimlere yönelik indiği bilgisine yer vererek: Enfâl suresi 36. ayeti⁷ tefsir ederken âyetin kimler hakkında indiğine şöyle değinmiştir: “Bu âyet Bedir savaşına katılan müşrikler hakkında inmiştir. Onlar (Müslümanları durdurmak ve Allah'ın yolundan çevirmek için) bir gün on bir gün dokuz olmak üzere deve kurban ederek mallarını harcıyorlardı.” (Dahhâk, 1999, 392). Yine âyetin indiği muhatabı zikretmesi bakımından Tevbe suresi 75. ayeti de eklemek yerinde olacaktır. Çünkü Dahhâk bu âyette “وَمِنْهُمْ مَن عَاهَدَ اللَّهُ 75” ifadesiyle müphem bırakılan muhatapların isimlerini zikrederek âyeti tefsir etmiştir: “Âyet münafıklardan şu şahıslar hakkında inmiştir: Nebtel b. Hâris, Ceddu İbn Kays, Sa'lebe b. Hâtib ve Muattab b. Kuşeyr.” (Dahhâk, 1999, 415).

⁵ O bunun tersini de söylemektedir. Ondan gelen ikinci rivayete göre Muhammed 4 mensuh, Tevbe 6 ise nâsîhtir (Bkz. Dahhâk, *Tefsîru'd-Dahhâk*, 761). İlk dönemde, bu şekilde birbirinden farklı veya birbiriyle te'aruz eden rivayetlerin tek bir müfessire nispet edildiği durumlarla karşılaşmak mümkündür. Onların en meşhuru İbn Abbas'tır. Mesela, ondan “ق” harfinin ne mana ifade ettiğine dair iki rivayet gelir, Ali b. Ebî Talhâ yoluyla gelen rivayete göre bu harf Allah'ın isimlerinden bir isimdir, Ebu'l-Cevzâ yoluyla gelen rivayete göre ise arzı çevreleyen yeşil zümrüitten bir dağdır (Bkz. Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, XIX, 425; Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîlu'l-Kur'an*, XXI, 400-401).

⁶ *Haram ay, haram aya karşılıktır.* “الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ”

⁷ “Şüphesiz ki kafir olanlar, mallarını ancak halkı Allah yolundan alıkoymak için harcarlar.”

Üçüncüsü, âyetin kimler hakkında indiğini açıklamakla birlikte nerede ve ne zaman indiği, ve inişine sebep olan olayın ne olduğu hakkında bilgi vererek: Dahhâk, iyi işle kötü işi birbirine karıştırıp sonra hatasını itiraf eden bazı sahabelerden bahseden Tevbe suresi 102. âyetinin hangi konjonktür içinde indiğini şu ifadelerle dile getirir: “Bu âyet Tebuk gazvesine katılmayan Ebû Lübâbe ve arkadaşları hakkında nazil olmuştur. Onlar, ‘biz burada yemek yiyip, gölgede dinlenip ve kadınlarımızla birlikte vakit geçirip keyif yaparken peygamber orda cihat yapıyordu’ diyerek gazveye gitmedikleri için pişman oldular. Bunun üzerine Resûlullah seferden döner dönmez onun geçtiği güzergâh üzerinde kendilerini bir direğe bağlayarak kendilerini bağışlayıp salıverene kadar böyle kalacaklarına ant içtiler. Peygamber ise, bana onların bağışlanması ve serbest bırakılmasına dair bir emir gelene kadar onları salıvermeyeceğim, dedi. Bunun üzerine onların özrünü kabul eden bu âyet nazil oldu.” (Dahhâk, 1999, 421).

Kıraat vecihlerine başvurusu

Kur’ân nassının içerdiği manaları ortaya çıkarmak için kıraatlere başvurmak mutekaddimûn ve müteahhîrûn âlimlerin sıklıkla başvurduğu bir metottur. Bu metoda başvurulmasının arkasında yatan sebep farklı okuyuş şekillerinin metne farklı manalar kazandırmasıdır. Diğer tefsirciler gibi Dahhâk da yorum yapmayı kolaylaştıran ve metne farklı yaklaşma imkânı sunan bu metoda sık sık başvurmuştur.

O, tıpkı İkrime, Mücâhid, Katâde ve diğer tâbiûn âlimleri gibi kendine nispet edilen okuyuş şekillerine sahip bir müfessirdir,⁸ hatta kendisinden yaklaşık 140 küsur âyete dair okuyuş vârid olmuştur (Dahhâk, 1999, 93). Bu yüzden kendisinden sonra gelen pek çok müfessir (Zemahşerî, İbn Atıyye, Taberî, İbn Kesîr, Begavî, Cüveynî, Kurtubî vb.) ondan kıraat nakletmiştir (Dahhâk, 1999, 133; Zemahşerî, 2009, 476). Onun kıraat nakletmede itimat ettiği kişi ise İbn Mesud (ö. 32/652)⁹dur, bu yüzden ondan gelen kıraat şekilleri genellikle İbn Mesud’un kıraatıyla örtüşmektedir (Dahhâk, 1999, 382). Tefsirinde İbn Abbas (ö. 68/687-88) (Dahhâk, 1999, 795)⁹ ve Ubey b. Ka’b’in (ö. 33/654) (Dahhâk, 1999, 376)¹⁰ okuyuşunu birer kere zikrederken İbn Mesud’un okuyuşunu beş yerde zikretmesi bunun bir göstergesidir.

Dahhâk’tan nakledilen bu kıraatlerden bir kısmı meşhur on kıraat imamına nispet edilen okuyuşlarda zikredilirken,¹¹ diğer kısmı söz konusu okuyuşlarda yer almayı kendisine ve tâbiinden bazı âlimlere nispet edilmektedir. Diğer bir deyişle onun tefsirinde zikrettiği okuyuşlar *kıraat-ı aşere* olarak bilinen okuyuşlardan bazı noktalarda ayrılmaktadır. Örneğin; Hûd suresi 1. âyet *رَأَىٰ فِيهَا مُنَادٍ يَدْعُهُ إِلَىٰ الْيَمِينِ* “Bu âyetleri muhkem kılınmış, sonra da ayrıntılı hale getirilmiş bir kitaptır” içinde geçen “فَصَلَّتْ” lafzının “فَصَلَّتْ” şeklinde okunması Dahhâk’a ve İkrime’ye nispet edilir ve on kıraat imamından hiçbiri bu okuyuşu zikretmez (Kurtubî, 2006, 9/2). Bu okuyuşa göre söz konusu lafız iki manaya gelmektedir: Birincisi “نَزَلَتْ إِلَى النَّاسِ” manasındadır, buna göre âyet “Bu, âyetleri muhkem kılınmış, sonra da insanlara indirilmiş bir kitaptır” anlamına gelir, İkincisi, “فَصَلَّتْ بَيْنَ الْمُحِقِّ وَالْمُبْطِلِ مِنَ النَّاسِ” manasındadır, buna göre âyet “Bu, âyetleri muhkem kılınan ve insanlardan hak tarafında olan ile batıl tarafında olanı birbirinden ayıran bir kitaptır” anlamına gelir (Dahhâk, 1999, 441; İbn Atıyye, 2001, 3/149). Diğer bir örnek A’râf suresi 127. âyettir. Bu âyette geçen “إِلَهُتَّكَ” kelimesinin “إِلَهُتَّكَ” şeklinde okunuşu sadece Dahhâk’a nispet edilir. Bu okuyuşa göre âyetin anlamı “Musa ve kavmini sana ibadet etmekten (ilahlığını tanımaktan) yüz çevirsinler diye mi bırakıyorsun” şeklinde olur (Dahhâk, 1999, 371).

Bir başka örnek vermek gerekirse, Dahhâk Yusuf 45. âyette geçen “وَأَذَكَّرَ بَعْدَ أُمَّةٍ” ifadesini “وَأَذَكَّرَ بَعْدَ أُمَّةٍ” şeklinde okumuştur. Ona göre “أُمَّةٌ” kelimesi unutmak anlamına gelen “أُمَّةٌ - يَأْمَةٌ” fiilinden geldiği için böyle okunmalıdır. Bu durumda, söz konusu okuyuşun verdiği yeni anlamla kazandığı mana şöyle olur: “O iki adamdan biri olan ve zindandan kurtulan adam, unuttuktan sonra hatırlayıp, ben bunun yorumunu size haber verebilirim, bemen beni (zindana) gönderin, dedi.” (Dahhâk, 1999, 470). Aynı kıraat İbn Abbas ve İkrime’den nakledilse de İbn Cinnî (ö. 392/1002), *el-Muhteseb* adlı eserinde onu şaz kıraatler arasında saymıştır (İbn Cinnî, 2/16; Kurtubî, 2006, 9/201-202).

⁸ Örnek olarak Taberî’nin Yusuf 45 âyetinin tefsirine bakınız.

⁹ İbn Abbas Zâriyât 56 *وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ* “ben, cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım” âyetine *من المؤمنين* İfadesini ekleyerek *لِيَعْبُدُونِ* “وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ” şeklinde okumuştur.

¹⁰ Ubey b. Ka’b, Tâ-Hâ 15’de geçen *أَكْذَابُهَا* “neredeyse onu gözleyeceğim” âyetine *من نفسي* ifadesini ekleyerek *أَكْذَابُهَا مِنْ نَفْسِي* şeklinde okumuştur.

¹¹ Mesela on imamdan dokuzuncusu Ya’kub (ö. 205/825) Hicr 41 *قَالَ هَذَا صِرَاطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ* “(Allah) buyurdu ki: İşte bana varan doğru yol budur” âyetinde geçen “عَلَيَّ” harf-i cerini “عَلَيَّ” şeklinde “صِرَاطٌ” lafzının sıfatı olarak okumuş ve böylece âyetin manasını şu şekilde değiştirmiştir: “(Allah) buyurdu ki: Bu dosdoğru yüce bir yoldur.” Bu okuyuş aynı zamanda Katâde, Kays b. Ubbad, Mücâhid, İbn Sîrin, Ebû Recâ ve en-Nahhî’den de nakledilmiştir (Bkz. Dahhâk, *Tefsiri Dabbâk*, 508; Bkz. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Veçiz*, 3/362; Hicr 15/41).

Bazen onun aktardığı kıraat rivâyetleri âyetteki bir kelimenin okunuşu ile ilgili değil, âyete bir kelime/harf takdir etme veya hafzetme ile ilgilidir. Söz gelimi, Abdullah b. Abbas'tan aktardığını söylediği bir kıraat şekline göre Tevbe suresi 126. ayet *أَوَّلَا يَرُونَ أَنَّهُمْ يَفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ لَا يَتُوبُونَ وَلَا هُمْ يَذَّكَّرُونَ* “*Kendilerinin her yıl bir iki defa sınanacaklarını görmüyorlar mı? Yine de tevbe etmiyor, öğüt almıyorlar*” içinde geçen “*لَا يَتُوبُونَ*” ifadesi çıkartılır ve “*يَذَّكَّرُونَ*” ifadesine “*و ما*” eklenerek “*وَمَا يَذَّكَّرُونَ*” haline getirilir. Böylece, bu düzenlemeler sonunda âyetin tilaveti değiştiği gibi manası da değişmiş olur (Dahhâk, 1999, 429).

Onun, İbn Abbas'tan Zâriyât suresi 56. ayetin okunuşuna dair naklettiği kıraat şeklini bir başka örnek olarak verebiliriz. Onun aktardığına göre, İbn Abbas Zâriyât 56 *وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ* “*ben, cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım*” âyetine ekleyerek *وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ* şeklinde okumuştur (Dahhâk, 1999, 795). Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066) bu okuyuşu destekleyici nitelikte bazı açıklamalar yapmıştır. Ona göre, çocuklar, deliler ve akli melekesi yerinde olmayanlar ibadet emrine muhatap değillerdir, aynı şekilde kâfirler de Araf suresi 179. ayetin *وَلَقَدْ دَرَأْنَا لِحَظْمِكُمْ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ* “*Andolsun ki biz, cinlerin ve insanların çoğunu cebennem için yarattık*” bir gereği olarak bu emrin dışında kalırlar (Kurtubî, 2006, 55-57). Cebriye ekolünün görüşlerini hatırlatan bu açıklama, inkâr etmek için yaratılan kâfirlerin itaat için yaratılan müminler gibi olmadığı varsayımına dayanmaktadır (Dahhâk, 1999, 795). Dolayısıyla ona göre farklı bir amaç için yaratılan kâfirler âyette bahsedilen “*kulluk etmek üzere var edilen insan ve cinlerden*” olamaz.

Bu yaklaşıma sahip olanlar (Dahhâk, Kelbî (ö. 146/763), Ferrâ (ö. 207/822), İbn Kuteybe (ö. 276/889) vb.), Allah'ın ezeli ilminde kimin Allah'a ibadet edeceği kimin isyan edeceği bilgisi yer aldığı için bu âyetin Allah'a kulluk ve ibadeti tabiatı gereği ikrar eden müminlere has olduğu düşüncesindedirler. Onlara göre Allah inanmayacaklarını bildiği halde kâfirleri kulluk etmeleri için yaratmış olması mümkün değildir, bilakis onları isyan edeceklerini önceden bilmesi sebebiyle cehennem için yaratmıştır. Dolayısıyla küfür ehli olarak yaratılanların ibadet ehli olarak yaratılanlardan olması, diğer bir deyişle onlar gibi kulluk için yaratılması, muhaldir (Kurtubî, 2006, 55-57). Zeyd b. Eslem (ö. 136/754) de bu iki grubun tabiatının farklı amaçlar doğrultusunda yaratıldığı düşüncesindedir. Ona göre insanlar ve cinlerden bir kısmı (السعداء) Allah'a ibadet etmek için, diğer bir kısmı (الاشقياء) isyan etmek için yaratılmıştır (Kurtubî, 2006, 55-57). Bu gerekçelerle âyetin muhatap kitlesini farklı formlar içinde müminlere tahsis eden başka yaklaşımları da burada zikretmek yerinde olacaktır. Bunlardan bir tanesi el-Kelbî'nin yaklaşımıdır. O, kâfirlerin âyetin kapsamı dışında kaldığını vurgulamak için âyette geçen *وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيُؤَدَّبُونِ* “*...ancak muvabhit olsunlar diye yarattım*” ibaresi ile tefsir etmiştir. Yine bu anlayışı savunan diğer bir isim Saîd b. el-Müseyyeb (ö. 94/713)'dir. O âyetin sadece Allah'a inanan ve kulluk eden kimseleri kapsadığı düşüncesiyle “*الجنّ*” ifadesinin yerine “*مَنْ يَعْبُدُنِي*” ifadesini takdir ederek âyeti *وَمَا خَلَقْتُ مَن يَعْبُدُنِي إِلَّا لِيُعْبُدُونِ* “*Ben, ancak itaat edenleri bana kulluk etsinler diye yarattım*” şeklinde anlamıştır (Dahhâk, 1999, 795).

Bu gerekçelerin aksine, âyetin manasına ehli kitap ve müşrikleri dâhil eden yaklaşımlar da mevcuttur. Onlardan bir tanesi Ali b. Ebû Tâlib'den nakledilen rivâyettir. Buna göre âyete “*لأمرهم بالعبادة*” takdir edilerek *وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيُؤَدَّبُونِ* “*ben, cinleri ve insanları, ancak onlara ibadeti emretmek için yarattım*” şeklinde anlaşılmalıdır (Kurtubî, 2006, 17/55-56). Zeccâc (ö. 311/923), buna benzer bir formda “*وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيُؤَدَّبُونِ*” şeklinde anlamıştır (Zeccâc, 1988, 5/58). Bu görüşte olanlar âyetini delil göstermişlerdir. Diğer bir tanesi de Ali b. Ebû Talhâ (ö. 143/760)'nın İbn Abbas'tan naklettiği yorumdur. Buna göre âyete “*وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيُؤَدَّبُونِ*” şeklinde mana verilmelidir. Dolayısıyla bu rivayetten âyetin, sadece müminleri değil kâfirleri ve ehl-i kitabı da yaratılış maksadına dâhil ettiği anlaşılmaktadır. Yine Mücâhid'den nakledilen “*إِلَّا لِيُعْبُدُونِ*” ve İkrime'den gelen “*وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيُؤَدَّبُونِ*” ifadeleri de kâfirlerin ve mücrimlerin âyetin manasına dâhil edildiğini gösterir.¹²

Görüldüğü gibi âyet takdir ve hafz edilen cümlelerle farklı şekillerde yorumlanmıştır, fakat bu yorumlardan sadece İbn Abbas'a ait olan yorum bir kıraat veçhi olarak addedilmiştir. Kanaatimizce, ona atfedilen bu yorum bir kıraat şekli olmaktan ziyade diğer müfessirlerin ki gibi âyeti tefsir etmeye yönelik takdir ve hafz metodunu kullanan bir tefsir şeklidir. Dahhâk'ın ondan “*قراءة ابن عباس*” ifadesi ile nakilde

¹² Daha detaylı bilgi için bkz. Kurtubî Zâriyât 56 tefsiri.

bulunması “قراءة” lafzının bir yorum değil kıraat veçhi gibi algılanmasına sebebiyet vermiş gözüküyor. Öyleyse buradaki okuma “قراءة” lafzını tilavet etme manasında değil bir Şeyi okuyup değerlendirme ve tefsir etme manasında almak daha uygun olacaktır.

Değerlendirme ve Sonuç

İslam tefsir literatüründe iz bırakmış erken dönem müfessirlerinden birisi olan Dahhâk b. Mzhm'den gelen yorum, düşünce ve rivayetlere bakıldığında onun saygı ve itibarı hak eden bir âlim olduğu sonucuna kolaylıkla varılabilir. O bu alanda hak ettiği saygıyı sonraki âlimler nezdinde kazanmıştır. Zeyd b. el-Hbbb, Dahhâk'ı dört güvenilir müfessirden birisi olarak görürken, İbn Kesîr de onun tefsir ilminde ne çıkan çok önemli bir müfessir olduğuna dikkat çekmiştir. Ayrıca, sonraki kaynakların onun tefsirinden yaptıkları alıntılara bakıldığında, onun görüş ve yorumlarının etkisi ve tefsir literatürü için ne kadar mühim olduğu da anlaşılabilir. Dahhâk'ın sahabeyle görüşüp görüşmediği ve ondan gelen rivayetlerin Őüpheli olduğu meselesi ihtilaflı olsa da Saîd b. Cübeyr vasıtasıyla sahabeden nakilde bulunduğu ulaştığımız kesin bulgular arasındadır. Dolayısıyla sahabeyle dolaylı da olsa temasını göz önüne alınınca ondan gelen rivayetlerin güvenilir olduğu sonucuna varmak mümkündür.

Bu makalede ulaştığımız bulgulardan diğer bir tanesi de Dahhâk'a nispet edilen tefsirin bir bütün halinde olmayıp farklı kaynaklarda (Hadis, Tefsir, Siyer vb.) rivyetler halinde bulunduğudur. Buna istinaden Dahhâk'a nispet edilen tefsirin kendisinden sonra gelen tefsirlerden derlenen ve kendisine atfedilen rivayet ve görüşlerden oluştuğu sonucuna varmak mümkündür. Bu durum dikkate alındığında ona isnat edilen görüş ve rivyetlerin sıhhati, onların içinde bulunduğu kaynakların sıhhatine bağlı olduğu anlaşılır. Diğer bir ifadeyle ona nispet edilen rivyetlere yönelik Őüphelerin oluşması onların bulunduğu kaynaklara yönelik Őüphelerin oluşması manasına gelir. Oysa bu durum realitede pek mümkün gözükmüyor. Zira onun tefsir ve yorumlarını alıntılayan o kadar çok kaynak bulunmaktadır ki hepsinin Őüpheli olduğunu iddia etmek rasyonel bir durum değildir. Diğer bir ifadeyle ondan gelen rivayetlerden Şüphe duymak, onun görüşlerini nakleden Tefsir literatürünün büyük bir kısmından da Şüphe duymak anlamına geleceği için, ondan gelen nakilleri zayıf ve güvenilmez görmek çelişkili bir durum oluşturabilir. Dolayısıyla bütün bunları göz önüne alınca onun sahabeyle doğrudan görüşmemesi onun güvenilirliğinden Şüphe duymak için yeterli bir delil sayılmayacağı sonucuna varabiliriz.

Neticede, yaptığımız bu çalışma sayesinde pek çok tefsirin birincil kaynağı olarak temayüz eden *Tefsiru'd-Dahhâk*'ın hem Kur'an ilimleri, hem de dil ve kıraat gibi alanlara dair içerdiği yorumları göstererek tefsir disiplinine sağladığı katkıyı açıkça ortaya koyduk. Yine bu çalışmayla onun tefsir ilminin oluşumu ve gelişiminde oynadığı kritik rolü deşifre ettik. Böylece bizatihi onunla ve ondan gelen rivyetlerin sıhhati ile ilgili oluşan soru işaretlerini gidermiş olduk.

Etik Beyan

“*Dahhâk b. Mzhm'in Tefsir Tarihi İçindeki Konumu, Tefsir Rivyetleri ve Değerlendirmesi*” başlıklı çalışmanın yazım sürecinde bilimsel kurallara, etik ve alıntı kurallarına uyulmuş; toplanan veriler üzerinde herhangi bir tahrifat yapılmamış ve bu çalışma herhangi başka bir akademik yayın ortamına değerlendirme için gönderilmemiştir.

Çatışma Beyanı

Çalışmada herhangi bir potansiyel çıkar atışması söz konusu değildir.

Kaynakça

- Aydar, H. (2022). “Hicr İkinici Asırda Tefsir Hareketi: Tbin Müfessirler ve Tefsirleri”. *Hicr İkinici Asırda İslm İlimler 1* içinde, Ankara: İksad Uluslararası Yayınevi.
- Aydemir, A. (1985). *Tefsirde İsrâiliyât*. İstanbul: Beyan yayınları.
- Bc, S.H.T. (1986). *et-Ta'dl ve't-tecrb*. thk. Eb Lübâbe Hüseyin. Riyad: Dâru'l-liv li'n-neşr ve't-tevzi'.
- Begavî, E.M.F. (1989). *Melimu't-Tenzl*. Riyad: Dâru Tayyibe.
- Buhr, M.İ. (1998). *et-Trhu'l-kebir*. thk. Muhammed b. Abdulmun Han. Haydarabad: Diretu'l-Merifu'l-Osmniyye.
- Bursevî, İ.H. (1912). *Rbu'l-Beyân*. Riyad: el-Mektebetu'l-İslâmiyye.
- Cerrahoğlu, İ. (1996). *Tafsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınevi.
- Gilliot, C. (2013). “A schoolmaster, storyteller, exegete, and warrior at work in Khursn: al-Đahhk b. Muzhm al-Hilâlî (d. 106/724),” ed. Karen Bauer, *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd/8th-9th c.)*, Oxford: Oxford University Press, in association with The Institute of Ismaili Studies, London, p. 311-392].

- Dahhâk b. Müzâhim (1999). *Tefsîru'd-Dahhâk*. thk. ve nşr. Muhammed Şükrü Ahmed ez-Zâviyetî. Kahire: Dâru's-Selâm.
- Eroğlu, M. (1993). "Dahhâk b. Müzâhim". İstanbul: *T.D.V.İ. Ansiklopedisi*, 8/410-411.
- Ezherî, M.A. (1964). *Tehzîbu'l-Liğa*. Kahire: ed-Dâru'l-Mısıriyye.
- Ferrâ, Y.Z. (1983). *Meâni'l-Kur'ân*. Beyrut: Alemu'l-Kutub.
- Gâmidî, A. Y. H. (1985). *ed-Dahhâk b. Müzâhim el-Hilâlî ve tefsîrûbu li'l-Kur'âni'l-Kerîm cem' ve dirâse*. Yüksek Lisnas Tezi, Câmîatu Ummi'l-Kurâ.
- Hudayrî, M.A. (1975). *Tefsîru't-tâbiîn ard ve dirâse mukâranâ*. Riyâd: Dâru'l-Vatani li'n-Neşr.
- İbn Atıyye, M. A. E. (2001). *el-Muharreru'l-Vecîz*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- İbn Cinnî, E.F.O. (1998). *el-Muhteseb fî tebyîni vücûbi şevâzi'l-Kurâ'ât ve'l-îzâh 'anhâ*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- İbn Ebû Hâtim, E.M.R. (2000). *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Riyad: Mektebetu Nezâr Mustafa el-Bâz.
- İbn Ebû Hâtim, E.M.R. (1956). *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabi.
- İbn Hallikân, Ş.M.İ. (1994). *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebna'î'z-zamân*. thk. İhsan Abbas. Beirut: Dâru sâdır.
- İbn Hibbân el-Büstî, E. H. M. (2002). *Meşâbiru 'ulemâ' i'l-emşâr*, Beyrut: Dâru Kutubi'l-İlmiyye.
- İbn Kesîr, E. F. (1997). *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Riyad: Dâru Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevzî.
- İbn Kuteybe, M.A.D (1978). *Tefsîru Garîbu'l-Kur'ân*. Thk. Seyyid Ahmed Sâgr, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'i-İlmiyye.
- İbn Manzûr, C.M.M. (2006). *Lisânu'l-Arab*. Beirut: Dâru Sadr.
- İbn Sa'd, M.S.H. (1990). *et-Tabakât*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- İbnu'l-Cevzî, E.F. (2002). *Zâdu'l-Mesûr fî İlmi't-Tefsîr*. Beyrut: Dâru İbn Hazm – el-Mektebu'l-İslâmiyye.
- Kurtubî, E.A.M.A. (2006). *el-Câmi' li Abkâmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle.
- Kuşeyrî, A. (1981). *Letâifu'l-İşârat*. Kahire: Merkezu Tahkîku't-Turas.
- Mukâtil b. Süleyman. (1979). *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. Kahire: el-Heyetu'l-Mısıriyyetu'l-Âmme li'l-Kutub.
- Savut, H. (2012). "İbn Kesîr'in İsrâliyâta Yaklaşımı". *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 128-148.
- Sülemî, M. H. (2001). *Hakâiku't-Tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye.
- Süyûtî, C. (2003). *ed-Dürü'l-Mensûr fî't-Tefsîr bi'l-Mesûr*. Kahire: Merkezu Hicr li'l-Buhûs ve Dirâsâti'l-Arabiyye.
- Taberî, E.C.M (2001). *Câmiu'l-Beyân an Te'vilu'l-Kur'ân*. Kâhire: Dâru Hicr.
- Zeccâc, E.İ.S. (1988). *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*. Beyrut: Alemu'l-Kutub.
- Zehebî, M.H. (1976). *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*. Dâru İhyâit'türâsi'l-'Arabî.
- Zehebî, Ş.M.A.O. (1985). *Siyeru A'lami'n-Nübelâ*. Beyrût: Müessesetu'r-Risâle.
- Zemahşerî, C. (2009). *el-Keşşâf*, Beyrût: Dâru'l-Ma'rife.

EXTENDED ABSTRACT

One of the most prominent figures of the Khorasan madrasah, Dahhâk b. Müzâhim is one of the early commentators who left a mark in the literature of Islamic Tafsîr, both with the comments he made and the narrations he conveyed from the Companions. His great contributions to the interpretation of the Qur'anic verses in various aspects have been passed down from generation to generation in tafsîr books and have reached the present day. This article will examine his scholarly depth by examining his great influence in the field of tafsîr. On the other hand, it will show his rightful authority in the history of tafsîr by comparing him with other contemporary commentators and revealing common and different points. When we look at the comments, thoughts, and rumors coming from Dahhâk, one of the early commentators who left a mark in the Islamic tafsîr literature, it can easily be concluded that he is a scholar who deserves respect and reputation. He earned the respect he deserved in this field in the eyes of later scholars. While Zayd b. al-Hubbab regarded Dahhâk as one of the four reliable commentators, Ibn Kathir pointed out that he was a very important commentator who came to the fore in the science of Tafsîr. In addition, looking at the quotations from his commentary from later sources, it can be understood how important his views and comments were to the Tafsîr literature. Seemingly, the verses have been interpreted in different ways with sentences that are appreciated and read, but only the interpretation of Ibn Abbas among these interpretations has been considered as a recitation aspect. In our opinion, this interpretation attributed to him is not a form of recitation, but rather a form of tafsîr that uses the method of appreciation and pleasure to interpret the verse like that of other commentators. Dahhâk's quoting from him with the phrase "قراءة ابن عباس" seems to have caused the word "قراءة" to be perceived as an aspect of recitation rather than an interpretation. So, it would be more appropriate to read the word "قراءة" here, not in the sense of chanting, but in the sense of reading and evaluating something and interpreting it. While some of these recitations transmitted from Dahhâk follow reliable and famous recitations, most of them do not and are only attributed to him. In other words, the readings that he mentions in his commentary differ greatly from the canonical readings. For example; Hud 1 الرِّكَابُ "الرِّكَابُ" "This is a book that has been strengthened and then elaborated". According to this reading, the word in question has two meanings: The first one means "نَزَلَتْ إِلَى النَّاسِ", accordingly the

verse means “This is a book whose verses have been made firm and then revealed to people”, and the second is “فَصَلَّتْ بَيْنَ الْمَحِقِّ وَالْمُقِّ” Accordingly, the verse means “This is a book whose verses have been made firm and which distinguishes between people who are on the right side and those who are on the wrong side”. Another example is Hijr 41: مُسْتَقِيمٌ قَالَ هَذَا صِرَاطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ (Allah) said: This is the straight path that leads to me”. The letter “عَلَيَّ” in this verse read the letter cerin as “عَلِيٌّ” as an adjective of the word “صِرَاطٌ” and thus changed the meaning of the verse as follows: “(Allah) said: This is the straight and lofty path.” We can see his influence in Tabarî, who is known as the father of Tafsîr. He conveyed more than fifteen hundred opinions and narrations from Dahhâk, often without mentioning his name, in the form of interpretation of verses, and this does not include the quotations Dahhâk made from the companions and followers of the prophet. Therefore, it is not surprising to see him among Tabari's Tafsîr sources. Again, many commentators narrate dozens of narrations from him: Ibn Abû Hâtim al-Râzî (d. 327/938), Bagavî (d. 516/1122), Zamahsharî (d. 538/1144), Ibn al-Javzî (d. 597/1201), Qurtubî (d. 671/ 1273), Ibn Kathîr (d. 774/1373), Suyûtî (d. 911/1505)... are just a few of them. It would not be difficult to conclude that this Tafsîr, which is attributed to Dahhâk, which is among the primary sources of many tafsîr, has made great contributions to the science of tafsîr. In addition, considering the importance of the role played by the Tâbiîn scholars in the tradition of tafsîr, getting to know and introducing Dahhâk b. Muzâhim, in other words, making him a subject of study, has been an important development for the formation and development of this science for contemporary tafsîr researchers.