

Ṭaberī'nin Mātūrīdī Üzerinden Yeniden Okunması: Hicri III. Yüzyıla Yeni Bir Bakış

Walid A. Saleh^α

Çeviren

Enes TEMEL 

Öğr.Gör., Trakya Üniversitesi, Tefsir Anabilim Dalı, Edirne, Türkiye.
enestemel@trakya.edu.tr (Sorumlu Yazar/Corresponding Author)

Makale Bilgileri

Öz

Makale Geçmişi

Geliş: 04.01.2021

Kabul: 05.06.2021

Yayın: 30.06.2021

Anahtar Kelimeler:

Tefsir, Qur'an, Ṭaberī, Mātūrīdī, Hicri III. Yüzyıl.

Erken dönem tefsir tarihindeki en önemli iki sima olan Ṭaberī ve Mātūrīdī'nin aynı dönemde yaşamaları ve büyük oranda aynı problemlerle karşı karşıya kalmaları nedeniyle hem benzer konulardaki yaklaşımları hem de birbirlerine karşı konumları merak konusu olmuştur. Ṭaberī öncesi tefsir tarihinde her ne kadar Muqātil b. Süleyman gibi günümüze tefsirleri ulaşabilmiş isimler zikredilse de Ṭaberī'nin tefsir tarihi üzerindeki şekillendirici etkisi kuşkusuz daha büyük olmuştur. Ṭaberī merkeze alınarak oluşturulan tefsir tarihi, yararları olduğundan daha fazla kayıplara neden olmuştur. Hicri üçüncü asrın Ṭaberī zaviyesinden görülmesi, Ṭaberī'yi tanımamızda etkili olduğu kadar Ṭaberī'nin aynı dönemde dışarıdan nasıl görüldüğünü bilmemizi de engellemiştir. Yazar tarafından bu problemi aşabilmenin, aynı dönemdeki başka bir müfessirin gözüyle dönemi okumakla mümkün olabileceği düşünülmektedir. Elinizdeki bu makale, yayımlandığı tarih itibarıyla Batıda yapılan Ṭaberī merkezli tefsir çalışmalarının geldiği noktayı özetlediği ve üçüncü yüzyıla yönelik alışılmışın dışında bir okuma önerdiği için tercüme edilme gereği duyulmuştur.

Rereading Al-Tabari Through Al-Maturidi: New Light On The Third Century Hijri

Article Info

Abstract

Article History

Received: 04.01.2021

Accepted: 05.06.2021

Published: 30.06.2021

Keywords:

Quranic Exegesis, Qur'an, al-Tabarī, al-Mātūrīdī, The Third Century Hijri.

As al-Ṭabarī and al-Mātūrīdī, the two most important figures in the history of early Qur'anic Exegesis, lived in the same period and faced the same problems to a large extent, both their approaches to similar issues and their positions against each other have been a matter of curiosity. Although names such as Muqātil b. Sulaymān whose exegesis have survived to the present are mentioned in the history of exegesis before al-Ṭabarī, the shaping effect of etkisiaberi on the history of tafsir was undoubtedly greater. The history of Qur'anic Exegesis, which was created by putting al-Ṭabarī in the center, has also caused more losses than its benefits. The fact that the third century of Hijri was seen from the al-Ṭabarī's perspective was effective in our recognition of al-Ṭabarī as well as preventing us from knowing how al-Ṭabarī was seen from outside in the same period. It is thought by the author that it is possible to overcome this problem by reading the period through the eyes of another commentator in the same period. This article at hand, as of the date of its publication, it shows the point where the Western Qur'anic Exegesis studies made in the West and suggests an unusual reading for the third century, for this reason, it was necessary to be translated.

Atf/Citation: . Saleh, Walid A. "Ṭaberī'nin Mātūrīdī Üzerinden Yeniden Okunması: Hicri III. Yüzyıla Yeni Bir Bakış". çev. Enes Temel. *akif* 51/1 (2021), 196-232.

DOI: <http://dx.doi.org/10.51121/akif.2021.22>



"This article is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) (CC BY-NC 4.0)"

^α Prof. Dr., Department for the Study of Religion & Department of Near and Middle Eastern Civilizations; Toronto, Canada. orcid.org/0000-0002-4044-2503

Taberî 'nin Mâtürîdî Üzerinden Yeniden Okunması: Hicri III. Yüzyıla Yeni Bir Bakış*

Ebū Mañşūr Muḥammed el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) hacimli Ḳur'ân tefsiri** *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*'ın üç baskısına da sahip olduğumuza göre ona müracaat etmemek için bir mazeretimiz yok demektir.¹ Üç tahkikin art arda ve hızlıca gün yüzüne çıkması, alan için birçok seçeneğin varlığı anlamına gelmektedir. Sadece Ebū Ca'fer et-Ṭaberî'nin (ö. 310/923) tefsiri birçok kez tahkik edildi. Mâtürîdî hakkındaki bilimsel araştırmalarda şimdiye kadar haklı olarak onun teolojik katkıları merkeze alınmıştı.² Mâtürîdî'nin Ḳur'ân tefsirine müracaat edildiğinde ise aynı şekilde öncelikle yeni teolojik fikir ve malzemelere kaynak teşkil edecek şekilde müracaat edilmişti.³ İlginç bir şekilde ve dahi tarihi belgelerde değinilmesine rağmen Mâtürîdî, tefsir'in [farklı açılardan ele alınan] tarihlerinin takdiminde kayda değer bir rol oynamamaktadır. [Mâtürîdî'nin tefsiri] görmezden gelinmekte ve onunla ilgili zikredilen cüzi birtakım bilgiler de [bir telif] türü [olarak tefsirin] tarihini ifade etmek için konu dışı olarak alınmaktadır. Mâtürîdî'nin tefsirine ait farklı tahkikleri takip eden elinizdeki bu makale, işte bu nedenle son zamanlarda mevcut metin koleksiyonuna ilave edilen bir çalışmaya hoş bir jest yapılarak sadece bir başka Ḳur'ân tefsirini inceleme meselesi değildir. Aksine bu makalede

*Makalede yer alan bazı çözümünde yardımcı olan değerli hocam Zekeriya Hayır'a şükranlarımı sunarım. (Çev. notu).

**Bu makalenin isimsiz eleştirmenlerine minnettarım. Marianna Klar sahip olmayı umduğum en iyi editördü. Bu makalenin ilk taslağı hakkındaki detaylı yorumları kapsamlıydı ve iddialarımı netleştirmemde yardımcı oldu.

¹Bu baskılardan her biri diğerinden bağımsız olup farklı yazmaları kullanmaktadır; bu da onları eserdeki önemli okumaları değerlendirmede faydalı kılmaktadır. Başvurulan *Te'vîlât*'ın iki ana baskısı şunlardır: Ebū Mañşūr Muḥammed b. Muḥammed b. Maḥmūd Mâtürîdî Semerḳandî Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâsellüm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005); Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, thk. Ahmet Vanlıoğlu vd. (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2011). Ancak tek tahkikli baskı bu Türk baskısıdır ve mümkün olduğunca kullanılması lazım gelen bir baskıdır. Her ciltte bir indeks bulunurken 18. ciltte de detaylı bir indeks bulunmaktadır. Üçüncü baskının baskı ve düzeni okuyucu için uygun değildir ki bu da Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, thk. Fâtıma el-Ḥaymî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004). Bu makale boyunca Türk baskısını kullanacağım.

²Ulrich Rudolph, Mâtürîdî'nin bilimsel araştırma tarihini üç aşamaya ayırmaktadır. Bu aşamaların sonuncusunu da 1970'de Huleyf'in *Kitâbü't-Tevhîd*'i yayımlamasıyla başlamaktadır. *Te'vîlât*'ın önemi ve büyüklüğü göz önüne alındığında dördüncü bir aşama daha ilave etmeliyiz. bk. Ulrich Rudolph, *Al-Mâtürîdî und die Sunnitische Theologie* (Leiden: E. J. Brill, 1997), 15. Mâtürîdî hakkında halihazırda bildiğimizi düşündüğümüz şey bile *Te'vîlât*'ta bulunan geniş teolojik malzeme ışığında kesinlikle yeniden incelenmelidir.

³bk. Götz, 'Mâtürîdî und sein Kitâb Ta'wîlât al-Ḳur'ân'. *Der Islam* 41 (1965), 27-70. Burada *Te'vîlât* hakkındaki ikincil literatürün başlangıç listesi bulunmaktadır: Muḥammed Mustafizur Raḥman, *An Introduction to al-Maturidi's Ta'wilat Ahl al-Sunna* (Bangladeş: Islamic Foundation, 1981); Ahmed Mohmed Galli, "Some Aspects of al-Mâtürîdî's Commentary on the Qur'ân" *Islamic Studies* 21 (1982), 3-21; Salim Dakkaş. "Meryem bint 'Imran fi kitâb Ta'wîlât ahl al-sunne li-Abî Mañşūr al-Mâtürîdî al-Samarḳandî (t. 944 m.)", *Ḥavliyyât Ma'had al-âdâb eş-şer'iyya* 7 (1996-1993), 211-229.

görüleceği üzere biz, Mātūrīdī tefsiri ile ilgili olarak Orta Çağ İslam'ında tefsir türünün gelişiminin nasıl olduğu hakkındaki anlayışımızda köklü değişiklikler yapacak erken döneme ait temel bir esere sahibiz. *Te'vīlāt*'ın merkezi öneminin farkına varmak, Ṭaberī'nin yanına *Te'vīlāt*'ı ana kaynak olarak dahil etmemizi sağlayacak ve Ṭaberī'den hareketle genel olarak tefsir [ilmini] nasıl ele aldığımızı dair temel ipuçları verecektir. Halihazırda Ṭaberī hakkındaki bir makalenin merkezinde başka bir müfessirin yer alması mantığa aykırı görünebilir.⁴ Yine de Ṭaberī'nin başarısının büyüklüğü ve bizi uzun süredir içine çeken metnin tufanı göz önünde bulundurulduğunda onu yakın çağdaşlarından biri ile birlikte okumanın verimli olacağını iddia ediyorum. Artık Ṭaberī'nin derlediklerinin ötesine bakabilir ve eserini eskiden mümkün olmadığı şekilde bir bağlama yerleştirebiliriz.

Mātūrīdī'nin *Ḳur'ān* tefsiri olarak da bilinen *Te'vīlātü Ehli's-Sünne*, Ṭaberī'nin tefsiri kadar eski ve (ondan daha fazla olmasa da) bir o kadar hacimlidir. Dolayısıyla erken Sünnī tefsirinin gelişimine önemli bir tanıktır. Hatta aslına bakarsak Sünnī hermenötik otoritenin bir temsilcisi olarak etiketlenmekle uzaktan yakından ilgisi bulunmayan daha eski bir merhaleyi de yansıtabilir. Ṭaberī tarafından kullanılan kaynaklar ile yolları kesişen Mātūrīdī'nin kullandığı kaynaklar hiç kuşkusuz müşterek bir tefsir bilgi havuzuna işaret etmektedir; ancak Mātūrīdī'nin istifade ettiği özgün kaynaklar (özellikle de Mutezili kaynaklar) bulunmaktadır. Bu, alan için benzeri görülmemiş bir durumu ifade etmektedir. Bu durum da iki tane ansiklopedik tarzda en erken *Ḳur'ān* tefsirine sahip olduğumuzdur. Müfessirlerin ikisi de birbirinden bağımsız ve farklı coğrafyalardan gelmektedir.

Bu makale ilmî müktesebatımızdaki Ṭaberī'nin rolünü de incelemektedir. Onun hacimli *Ḳur'ān* tefsirinin gölgesinde yaşıyoruz; erken tefsirin ne olduğunun inşasında ve takdiminde başlıca kaynak olmaya devam etmektedir. Biz Ṭaberī'yi kendi beyanları haricinde henüz ele alabilmiş değiliz. Yani uzun zamandır hem bize malzeme sağlayan kişi oldu; hem de bizim ele almaya çalıştığımız kişi oldu. Üstelik onun tefsir yöntemi şu an bize klasik İslam'ın Sünnī hermenötiğini yansıtmaktadır. Ṭaberī, hermenötik yapıdaki ana sesin ehl-i hadis [in yöntemi] olduğu düşüncesiyle bizden ayrılan geleneğin normatif bir ifadesi olarak kabul edilmektedir. Erken Sünnī hermenötiğin son derece yaygın olan

⁴Ṭaberī'nin klasik çalışması Gilliot'un *Exégèse, langue et théologie* isimli eserinde bulunmaktadır. bk. Claude Gilliot, *Exegese langue et theologie en Islam: l'exegese coranique de* (Sorbon: Librairie Philosophique J.Vrin, 1990).

bu anlayışı Sünniler arasında daha köklüdür. Bu anlayış, sadece diğer mezheplerle (özellikle de Mu'tezile ile) iletişim halinde değil; aynı zamanda Arap filolojisi ile bu filolojinin prensiplerine, rasyonel argümanlarına ve ikna yeteneğine vakıf hermenötik bir uygulamayı gölgede bırakmıştır. Daha sonraki Sünnî rasyonalist hermenötik doğru yoldan ayrılmış değildir; aksine Sünnî İslam'daki çok eski bir eğilimin devamıydı. Taberî, pek çok temsilciden bir tanesi olarak sunulmak yerine Sünnî hermenötiğin homojen, tamamıyla açıklanmış ve Sünniler arasında da rakipsiz olduğu yönündeki doğal sonucuyla Orta çağ Sünnî hermenötiğinin temsilci sesi olmuştur. Bu durum sanki Sünniler Endülüs'ten Hindistan'a kadar aynı dili konuşuyorlarmış gibi sunulmaktadır. Buna rağmen Sünnî hermenötik, tam da bu tür tartışmalar yoluyla tanımlanıyordu. Taberî'nin inşa ettiği şey, Mâtürîdî'nin sunduğundan daha fazla Ortodoks değildi. Taberî'yi tekrar ama Mâtürîdî'nin beraberinde okumak gereklidir.

1. el-Mülk 67/5 Örneği

İki müfessirin belirli bir ayet (el-Mülk 67/5) hakkındaki yaklaşımlarını mukayese ederek başlıyorum. “*Andolsun ki biz, (dünyaya) en yakın olan göğü kandillerle donattık. Bunları şeytanlara atış taneleri yaptık ve onlara alevli ateş azabını hazırladık.*”⁵ Onların yaklaşımlarına ait detayları izah ederken her birine ait Sünnî hermenötiğin daha evvel nasıl teşekkül ettiğini, aynı zaman diliminde nasıl yaşadıklarını ve (daha da önemlisi) birbirlerine karşı nasıl şiddetli muhalefet halinde olduklarını göstereceğim.

“*Andolsun ki biz, (dünyaya) en yakın olan göğü kandillerle (meşābīḥ) donattık*” cümlesine [yaptığı] tefsirde Taberî, bu ayette yer alan kandillerin yıldızlar olduğunu ifade etmekte ve sonrasında Kātāde tarafından yapılmış bir tefsiri iktibas etmektedir:⁶

Allah, bu yıldızları şu üç gaye için yarattı: a) gökyüzüne süs olarak [Şāffāt 37/6'dan mealen], b) [bu ayete göre semaya uçup semanın talimatlarına kulak kabartan] şeytanlara karşı taş olarak c) [geceleyin ve denizde, Nahıl 16/6'nın yansıtıyor] rehberliğinde gidilecek işaretler olarak.

⁵Buradaki tüm Kur'an yorumları -bazı tasarruflarla- M. A. S. Abdel Haleem'in 2004 Oxford çevirisine dayanmaktadır. M. A. S. Abdel Haleem, *The Qur'an: a New Translation* (Oxford, UK: Oxford University Press, 2004).

⁶Ebū Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberî, *Cāmiü'l-beyān an te'vīli āyi'l-Ḳur'ān* (Kāhire: Hecri tibaati'n-Neşr, 2001), 29/3-4.

Bu yorum, özellikle diğer Qur'ân sureleri ile temellendirilmiş olması itibariyle oldukça anlaşılır ve problematik olmayan bir açıklamadır. İlgili çekici olan sonuç cümlesidir. Ṭaberī [şöyle] ifade etmektedir:⁷

[Bu ayeti] bundan başka bir şekilde (*ğayri zālik*) yorumlayana (*yete'evvelü minhā*) gelince; kendi fikrini beyan etmiş (*feḳad ḳāle bi ra'yihī*), yanlış yapmış (*ve eḥṭa'e ḥazzühū*), nasibini zayı etmiş ve bilgisi olmayan bir konuda iddiada bulunmuştur (*ve tekellefe mā lā 'ilmehū bihī*).

Bu açıklama, Ṭaberī'nin detaylarını bildirmediği ve ima [da] etmediği bir yorumun son derece tepkili bir şekilde kınanmasından ibarettir. Bu ayetin [tartışmalı mevzulara] nasıl [da] konu olmayan bir ayet olduğu göz önünde bulundurulursa tehlike ifade edecek pek de bir şey bulunmamaktadır. Bundan dolayı insanda Ṭaberī'nin bu kadar sert konuşmasına sebep olan şeyin ne olduğunu görme arzusu doğmaktadır. Biz [de] mevcut tefsir literatürünü tarayarak cevabımızı, Ṭaberī'nin hoşnutsuzluğunun temelinde yatan [sebebe dair] malzemeyi bize sağlayan tek müfessir olan Mātūrīdī'nin Qur'ân tefsirinde bulmaktayız.

Mātūrīdī'nin el-Mülk 67/5 ayeti hakkında ne söylemesi gerekirdi? Ṭaberī ve Mātūrīdī'nin şahsi eserleri ile ilgili olarak birkaç genel açıklama sıralanmıştır. Altını çizmek istediğim ilk konu, -bu iki müfessirin el-Mülk suresi [hakkındaki] tefsirlerini karşılaştıracağım gibi- Mātūrīdī'nin Kur'ân tefsirinde isnadların yani her tefsir rivayeti veya yorumu öncesinde büyük ölçüde çağdaşı Ṭaberī tarafından tedarik edilen yetkin isimler silsilesinin yer almamasıdır. Bu malzemenin Ṭaberī'de ne kadar yer kapladığı düşünüldüğünde, kendimizden gayet emin bir şekilde iki Qur'ân tefsirindeki miktarın oransal olarak benzer olduğunu ve dahası Mātūrīdī'de olan misallerin çok daha kapsamlı olduğunu farz edebiliriz. Bu durum el-Mülk (67) örneğinde [de] geçerlidir ki Ṭaberī tarafından bu sure için yapılan tefsir *el-Bābü'l-Ḥalebī* baskısında on üç (13) sayfa uzunluğundadır. Şayet isnadları kaldırırsak en fazla üç veya dört sayfaya düşürebiliriz. Buna karşın Mātūrīdī'nin bu sureyi müzakeresi isnadsız kırk üç (43) sayfa (ya da Beyrut baskısında otuz üç (33) sayfa) yer tutmaktadır. Mātūrīdī'nin sundukları neredeyse Ṭaberī tarafından sunulan malzemenin hepsini ihtiva etmekte ve hatta çok daha fazlasını sunmaktadır. Bu karşıtlığın neticesi geleneğin baş ansiklopedisti olarak Ṭaberī'nin

⁷Ṭaberī, *Cāmi'u'l-beyān*, 29/4.

alışıl gelmiş bakışına göre düşünülemez. İki müfessirin elindeki malzemenin mukayese edilmesi, Taberî'nin elindeki tefsir külliyyatının aynısına Mâtürîdî'nin [de] erişimi olduğunu ve çoğu meselede iki müfessirin de diğeri tarafından zikredilmeyen malzemenin farkında olduklarını göstermektedir. Burada tefsir mütehasıslarının ulaştığı anlaşılan müşterek, herhangi bir müfessirin bizim için tefsirinde bir araya getirdiğinden çok daha kapsamlı bir tefsir külliyyatı bulunmaktadır. Hicri üçüncü yüzyıl malzemesi Sünnî kaynaklarla sınırlansa bile şüphesiz bir yekûn teşkil etmektedir. Şayet biz orada aynı miktarda Mu'tezilî tefsir malzemesinin olduğunu farz edersek bu yüzyıla ait metinlerden ne kadar azının hayatta kalabildiğini fark etmeye başlayabiliriz.

Burada vurgulamak istediğim bir başka nokta da Mâtürîdî'nin fikrinin ve meramının eserinin merkezinde olduğudur. Yukarıda belirtildiği gibi Mâtürîdî'nin Qur'ân tefsiri isnadları ihtiva etmez ancak kendi görüşleri ve yorumları genellikle otorite olarak ve açık bir şekilde verilir; böylelikle de bu görüşler ve yorumlar eserin kurgu tarzının merkezinde yer alır. Mâtürîdî kendi vazifesini sadece toplamak ve sonrasında da intikal eden çeşitli malzemeyi değerlendirmek olarak düşünüyor gibi görünmemektedir. Yani bir yorumcu ve müfessir olarak hareket etmekten ziyade hâkim ve hakem olarak [hareket etmenin kendi görevi olduğunu düşünmektedir]. Mâtürîdî, beklediğimiz birçok otoriteden (ve diğelerinden alıntı yapmakta) ve isimlerini vermediği pek çok otoriteden de birçok yorum aktarmaktadır. Mâtürîdî, faaliyetleri sadece geçmiş nesillerden ibaret olmayan bir müfessir camiası (*ehlü't-te'vîl*) olup da daha ziyade kendisinin iktibasta bulunup ihtilafa düşebileceği, Qur'ân'ın anlamı üzerine kanaatleri olan ilmî bir topluluktan bahsedip istifade etmektedir. Daha da ilgi çekici olanı Mâtürîdî Taberî'de bulunan tanınmış Sünnî otoritelerin isimlerinin ötesine geçmekte ve çok yakınındaki Mu'tezilî geleneğe ait malzemeyi katılsa da katılmasa da vermektedir.

Mâtürîdî, el-Mülk 67/5 ayetindeki sema ile neyin kastedildiğine ilişkin özet bir hülâsa vermekte ve kandillerin de yıldız olduğunu açıklamaktadır. Mâtürîdî, bu ayet hakkındaki yorumunda şöyle söylemeye devam etmektedir:⁸

Ve O (Allah), yıldızların yaratılışında kullarına bağışladığı nimetlerinin (*ne'îm*) büyüklüğünü zikretmiştir. Yıldızlar vesilesiyle Allah üç tür fayda bahsetmiştir: birincisi, onları bakanlar için bir zevk kılmıştır. Çünkü el-Hicr

⁸Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, 15/293-294.

15/16 ayetinde “Biz gökyüzünde burçlar yaptık ve seyredenler için süsledik” buyurmaktadır. Dahası bu süsleme (zīne) yeryüzünün süsleri geceleyin görünmediğinde ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle Allah yeryüzünün zinetleri ile gökyüzünün zinetlerinin yerini değiştirdi. Süslemeyi üstün kılan şey şudur ki; genellikle güzellik, nesnesine yaklaşılmadığı sürece tecrübe edilmez ancak gökyüzündeki süsler uzaktan parlamaktadır. Aslında o dünya süsü olmaktan fersah fersah uzaktır. İkinci fayda ise [şu] ayetten çıkarılabilir: “O, denizlerin ve vahşi doğanın ıssızlığında yolunuzu bulasınız diye yıldızları yaratandır” (el-En’am 6/97). Böylelikle Allah, kaybolmamız durumunda yıldızları mahvolmaktan kurtulabileceğimiz bir rehber kılmıştır. Üçüncü fayda ise bu ayette Allah’ın bahsettiği şeyin ta kendisidir ki- bu yıldızlar şeytanlara atılacak şeylerdir ve [şeytanların semada gizlice dinlemekten alıkonulmasıyla, yıldızlar] insanların kötü fiillerden kaçınmalarına ve ışık sayesinde hareket etmelerine olanak vererek onların mukadderatını hafifletmektedir

Mātūrīdī daha sonra şeytanların her defasında insanoğlunun kafasını karıştırmak için geleceği bilmek amacıyla arşın işleyişini gizlice dinlemeye nasıl teşebbüs ettiklerini ve göktaşlarının onları nasıl yaktığını ve [bu engellemenin] insanlığı şaşkırtmaktan nasıl koruduğunu anlatmaktadır.

Ḳatāde’nin yukarıdaki yorumları ile neredeyse tamamen örtüşmesine rağmen Ṭaberī tarafından Ḳatāde’ye atıfla alıntılanan görüşten burada bahsedilmemektedir. Üstelik kullanılan özel dil, yıldızların üç faydasının ikisinde birbirinden bağımsız olarak başka Ḳur’ân ayetleri ile istidlal edildiğini ortaya koymaktadır.⁹ Mātūrīdī’nin Ḳatāde’nin beyanını bilebileceği gerçeği göz önüne alındığında kendi beyanını yetkin bir kaynaktan alıntılanarak desteklemeye ihtiyaç duymadığını varsayabiliriz. Mātūrīdī’ye göre ya bu gerekçeli yorumu yeterlidir ya da (bu şekliyle daha muhtemeldir) bunu yaparken ayet hakkında belirli tefsir geleneklerini özetlemektedir. Sünni tefsir Mātūrīdī’de görüldüğü gibi insicamsız ve çıkarımsaldır; yetkinlik göstergesi olarak isimlerle ilgilenmemektedir. Müfessir, Muḳātil b. Süleymān’ın tefsirinde veya günümüze ulaşabilmiş herhangi bir erken [dönem] tefsirinde olduğu gibi ön plandadır. İsnadlar ne [o kadar] gerekli ne de otorite kaynağıdır. Nadiren de olsa Mātūrīdī bir rivayetin sıhhatini (*authenticity*)

⁹Her zaman bu özel yorumun geriye dönük olarak Ḳatāde’ye dayandırılma olasılığı bulunmaktadır.

reddetmekte ve zayıflatmak için icmayı (*consensus of community*) kullanmaktadır. (Örnek için aşağıya bakınız).

Bununla birlikte bu ayetin Mâtürîdî tarafından aktarılan bir diğer yorumu daha bulunmaktadır:¹⁰

Yıldızları semanın süsleri şeklinde isimlendirerek diğer bir anlamı ortaya çıkarabiliriz. Yani semanın sakinleri [içlerinden] hangilerinin gerçekten en iyi olduğunun görülmesi için tıpkı dünya sakinlerinin bu süslemeler vasıtasıyla imtihan edildikleri gibi imtihan edildiler. Allah'ın el-Kehf suresinde [18/7] dediğini görmez misin: “*Biz dünya üzerinde olanları biz onlar için; onların hangisinin hakikatte en iyi olduğunu imtihan etmek için yaptık.*” Böylelikle Allah, bu ayette süsün imtihan için olduğunu belirtmiştir (*enne'z-zîne li'l- imtihân*).

Gerekçe şu şekildedir: Farz edelim ki Allah mahlukatı öncelikle el-Kehf 18/7 ayeti uyarınca, önlerine koyduğu süsleme [*zîne*] vasıtasıyla imtihan etmiştir. Bu ayetteki süslemeyi [de] yıldızlar olarak düşünürsek; işte o zaman yıldızlar vasıtasıyla insanların imtihan edildiği gibi sema sakinlerinin (yani meleklerin) de imtihan edilmiş olması makul görünmektedir.

Taberî'nin zehir zemberek açıklamasının hedefi şimdi açığa çıktı: *Zîne* (süsleme) kavramının kapsamlılaştırılması, sema sakinlerine (meleklerle) uygulanması ve yıldızların melekler için bir imtihan olarak görülmesi. Otoritenin kaynağı müfessir olan, tümevarım ve metinler arası bağlantıların Qur'an'ın diğer bölümleri için muhtemel yorumların kaynağı olduğu hermenötik paradigmanda Mâtürîdî'nin çıkarımı zoraki bir çıkarım değildir. Zaten el-Bakara [2/30]'daki yorumunda “*Rabbim meleklerle 'yeryüzünde bir halife yaratacağım' dediğinde onlar, 'biz senin hamdini anıyor ve kutsallığını ilan ediyorken, orada hasara sebep olacak ve kan dökcek birini nasıl yaratırsın?' dediler.*” Mâtürîdî, meleklerin günah işleyebileceklerini ve imtihan edilebileceklerini tartışmaktan çekinmemektedir:¹¹

¹⁰Şümme yeķünü fı ca'li'n-nücümi zîneten li's-semâ'i'd-dünyâ enne ehle's-semâ'i ümtühinü ve'btülü eyyühüm aḥsenü 'amelen kemâ übtüliye bihi ehlü'l-'arḍ. E-lâ terâ ilâ mâ zükira fı ehle'l-'arḍi min kavlihi: innâ ce'alnâ mâ 'ale'l-'arḍi zîneten lehâ li neblüvehüm eyyühüm aḥsenü 'amelen. Fe-aḥbera enne'z-zîne li'l-ımtihân' (Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehlî's-sünne*, 15/294).

¹¹'Ve'stecâzû imkâne'l-ısyâni 'inde'l-miḥne. Ve delilü'l-miḥne mâ beyennâ mine'l-fi'li bi'l-emni ve'l- ḥavfi mezkûrun, ve mâ müdiḥü bi 'ibâdetihim li'llâhi te'âlâ, ve mâ ü'idü lev idde'ü el-ülühiyye' (Mâtürîdî, *Te'vilâtü*

Meleklerin asilik etmelerine imkan veren kimseler, meleklerin imtihan edilebildiklerinden dolayı itaatsizlik edebileceklerinin ihtimalini tasavvur ettiler. İmtihan edilme ihtimalleri, meleklerin korku [ki bu sadece Tanrı'ya itaatsizlik ettilerse mantıklı olur] ve güven hissedebildikleri, Allah'a kulluk ettikleri için övülecekleri ve ilahlık iddia etmeleri durumunda cezalandırılma ile tehdit edilmeleri şeklindeki beyanımızdan anlaşılmaktadır.

Mātūrīdī meleklerin tabiatı ile ilgili bu anlayışını el-Bakara 2/33-34'te meleklerin, imtihanın (*miḥan*) her türlüyle imtihan edildiklerini (*yümteḥanūn*) ve günah işleyebileceklerini veya Allah'a itaatsizlikte bulunabileceklerini belirterek tekrar etmektedir.¹² Söz konusu mesele şeytanın melek olup olmadığıdır. Bir melek, kovulmuş bir baş melek Allah'a itaatsizlikte bulunabilir mi? Şayet bulunabilirse bu meleklerin tabiatı hakkında zımnen neyi ifade etmiş olur? Bu beyan, Ṭaberī'nin tefsirinde meleklerin tabiatı ile ilgili benzer ayetlerde beyan ettiği şeylerden farklıdır. Ṭaberī kendini neredeyse hiç aykırı düşülmemiş İbn 'Abbās ve diğerleri gibi çoğu otoriteye muhalefet ederken bulmaktadır. Onların bu ayetleri anlayışı meleklerin itaatsizlik edebileceklerini ve günah işleyebileceklerini açıkça ortaya koymaktadır.¹³

Birinin diğerine ait malzemeye yanaşmamasıyla açığa çıkan iki müfessir arasındaki derin ilişki Mātūrīdī'nin eserinin erken dönemi yansıması bakımından Ṭaberī'ninki kadar olduğunu ve profesyonel müfessirler arasında bilinen ve dahi tartışılan yorumlama geleneklerine ait bir havuzdan istifade ettiğini göstermektedir. Her iki müfessir de meleklerin tabiatı hakkında kendi kişisel kanaatlerine dayanıyor ve her ikisi de bir teolojik doktrinden daha fazla yorum yapmak istiyordu. Bu karşılaştırma bize *et-tefsīr bi'r-re'y* ('kişisel kanaatle tefsir'- Ṭaberī tarafından yapılan suçlama) ve *et-tefsīr bi'l-ilm*'in (bilgi ile tefsir) arasını ayıran çizginin ne kadar zayıf olduğunu göstermektedir (nitekim Ṭaberī, el-Mülk 67/5'i farklı olarak tefsir edenleri 'kendi kişisel kanaatiyle görüş belirtmek'le suçlamıştı). el-Bakara 2/30 ve 2/34 örneğinde Ṭaberī, İbn 'Abbās'tan gelen malzemeyi açıkça reddetmek zorunda kaldı. Bu da göstermektedir ki miras kalan malzeme en nihayetinde çoğu zaman teolojik düşüncelere dayandırılmış, açıkça

ehli's-sünne, 1/73). Marianna Klar'a Mātūrīdī ve Ṭaberī'nin her ikisinde de el-Bakara 2/30'a bakmamı tavsiye ettiği için minnettarım.

¹²Mātūrīdī, *Te'vīlātü ehli's-sünne*, 1/84.

¹³Özellikle onun İbn 'Abbās, er-Rebī' b. Enes, ve İbn Zeyd'e karşı olan ifadeleri için bk. (Ṭaberī, *Cāmi'u'l-Beyān*, 1/ 209, ayrıca bk. el-Bakara 2/30); buna ilaveten meleklerin günah işleme kabiliyetleri olduğu görüşüne karşı olan ifadeleri için bk. (Ṭaberī, *Cāmi'u'l-Beyān*, 1/227, ayrıca bk. el-Bakara 2/34).

söylenmemiş hermenötik kurallar tarafından kontrol edilmekteydi. el-Mülk 67/5'in tefsiri olarak Kātāde'ye atfedilen beyanın temelinde –tıpkı Mātūrīdī tarafından diğer bir Qur'ân suresindeki çıkarımına dayanarak verilen dört yorum gibi- açık bir şekilde Qur'ân surelerine dayalı çıkarım işlemi bulunmaktadır. *el-ḳavl bi'r-re'y* adlandırması da yetkili otoriteye ait yorumun gasp edilmesi anlamına gelen ideolojik bir etikettir.

Mātūrīdī ve Ṭaberī'nin birbirine yakın okunması her ikisini de merkeze almamızı sağlamaktadır. Bu merkeze alma bizi Ṭaberī'nin, tefsir geleneğindeki statüsünü ve özellikle de onun seçim yaptığı malzeme ile olan ilişkisini anlama şeklimizi gözden geçirmeye zorlamaktadır. Bu iki tefsiri beraber okumak malzemenin arkasında yürümemize, tabiri caizse, bu bilginlerden her birinin elinde tuttuğunu sarsmamıza müsaade etmekte ve bize neleri tercih ettiklerini görebilme yeteneği vermektedir. Bundan dolayı Mātūrīdī'den başka kaynağa sahip olmayışımız bir yana, onun metni başka bir tefsir tarihi sunmaktadır. Tefsir, *Te'vīlātü'l-Ḳur'ân* üzerinden farklı görünmekte, farklı uygulanmaktadır. Mātūrīdī, sanki Ṭaberī mevcut değilmiş gibi görünen bir tefsir tarzıyla konuşmaktadır. O, tefsir otoritesi olduğu tartışmasız kabul edilen Muḳātil b. Süleymān ile aynı muhakeme tarzına sahip Kur'ân ilişkisini yansıtmaktadır.

Önceki karşılaştırmada bilhassa ilginç bulduğum husus Ṭaberī'nin kendisini rahatsız eden yorumdan bahsetmemesidir. Böyle olunca da onun ayeti ele alışı, tarihsel tartışmanın bütününe yeniden inşa etmemize imkân vermemektedir. Kendi başına Ṭaberī'nin alıntısı ne Kātāde'nin beyanının arkasındaki tümdengelim işlemi[n varlığını] ne de aynı değerlendirme çizgisini kullanan diğer yorumların olduğu gerçeğini bertaraf etmektedir. Ṭaberī'nin eseri Mātūrīdī'ninki ile birlikte okunmalıdır; [çünkü] ancak o zaman Ṭaberī'nin başarısının önemi kavranabilecektir. Bu bakışla okunduğu zaman Ṭaberī'nin eserinin şimdiye kadar idrak ettiğimizden çok daha fazla ideolojik ve çok daha radikal olduğu görülmektedir. Ṭaberī, Sünnī müşterek hafızayı yeniden şekillendirerek bile bir araya getirmiyordu. Bu nedenle Ṭaberī'nin eseri dönemin ana akım Sünnī Qur'ân yorumunun somut örneği olarak kabul edilmek yerine tefsir faaliyetinin özel bir türünün temsilcisi olarak kabul edilmelidir.

Böyle bakıldığında da Ṭaberī'nin ilk tam Qur'ân tefsirinin yazarı, erken dönem müfessiri Muḳātil b. Süleymān ile münasebeti mevzusu ortaya çıkmaktadır.¹⁴ Ṭaberī'nin hocalarının ismini vermeye büyük itina göstermesi dikkate alındığında bunlar arasında Muḳātil b. Süleymān'ın yer almaması birçok alimin dikkatini çekmiştir. Bu yer almamayı nasıl yorumlarız? Ṭaberī'nin Muḳātil'den istifade etmediği doğru mu?

2. Mātūrīdī'den Muḳātil b. Süleymān'a

Daha evvel 1950'lerde Harris Birkeland, Ṭaberī'nin bize erken tefsir malzeme kayıtlarının hepsini sunmadığını farketti. Bununla birlikte o, bu gidişatı İslam tefsir geleneğinin tarihinde Ṭaberī'nin konumunun tarafsızlığından ziyade merkeziliğinin bir göstergesi olarak yorumladı. Ṭaberī'de Sünni fikir birliğini aksettirici ne bulunmaktadır ki Birkeland bunu itiraf etmesine rağmen şu kanaate vardı:¹⁵

[Ṭaberī] elde hazır bulunan tüm hadisleri yazmadı. Hicri 300'lerdeki icma tarafından mutlak surette kabul edilmeyen tefsirlerin hepsini dahil etmedi. Şu da bir hakikat ki genellikle kabul edilmeyen çoğu tefsiri de dahil etti; ancak kesinlikle reddedilmiş bir tefsiri de tek başına sunmadı.

Bu kategorik beyan, çağdaş alimlerin ana akım Sünniliğin somut örneği olarak Ṭaberī'yi nasıl tarif ettiklerinin örneğidir. Birkeland, Ṭaberī'de bulduğumuz şeyin bir dördüncü/onuncu yüzyıl müfessirinin gözünden Kur'ân'ın ne anlama geldiğine ilişkin ana akım Sünni icmayı ('consensus') bildirmekte olduğunu savunmaktadır. Birkeland bu yüzden çağdaş Sünniler arasındaki icma için rehberimiz olarak Ṭaberī'nin muhafaza ettiklerini almakta, bunu böyle kabul ederek de dahil edilmeyen her bir malzemeyi ya marjinal yahut da ana akım harici olarak değerlendirmektedir. Ṭaberī böylelikle tefsir geleneğinin bir ölçüsü olarak konumlandırılmaktadır. Birkeland, Ṭaberī'deki 'kayıp' malzemeyi muahhar müfessir Rāzī ile mukayese ederek ve Ṭaberī'nin, geleneğin değinilmesini zorunlu gördüğü meselelerdeki sessizliğine dikkat ederek ortaya

¹⁴Muḳātil b. Süleymān hakkında özellikle bk. Nicolai Sinai, *Fortschreibung und Auslegung: Studien zur Frühen Koraninterpretation*. (Wiesbaden: Harrassowitz, 2009) ve Nicolai Sinai, "The Qur'anic Commentary of Muḳātil b. Suleymān and the Evolution of Early Tafsir Literature". *Tafsir and Islamic Intellectual History: Exploring the Boundaries of a Genre*. ed. Andreas Goerke, Johanna Pink (Oxford: Oxford University Press, 2014). Ayrıca bk. Mehmet Akif Koç, "A Comparison of the References to Muḳātil b. Sulaymān (150/767) in the Exegesis of al-Tha'labī (427/1036) with Muḳātil's Own Exegesis". *Journal of Semitic Studies* 53/1 (2009), 69-101.

¹⁵Harris Birkeland, *The Lord Guideth: Studies on Primitive Islam* (Oslo: H. Ascehoung, 1956), 22.

çıkarmıştı.¹⁶ Birkeland bu sebeple kayıp malzemeyi yeniden inşa etmek için diğer müfessirlerin yani Ṭaberī ve Rāzī ile beraber Zemaḥşerī ve Beyḍāvī'nin kullanılması gerektiği sonucuna varmıştır. Bu dört müfessir birlikte, onun dediğine bakılacak olursa, Sünnîliğin 'ana akım'ının Kur'ân hakkında söylemek zorunda olduğu, Ṭaberī'nin de mütemadiyen muhafaza ettiği veya etmeme ile yargılandığı şeylerin genel toplamı olduğunu göstermektedir.¹⁷ Ancak Birkeland, bu konuyla ilgili birkaç noktada sessiz kalmıştır. Müteahhir yorum geleneği Ṭaberī tarafından nakledilmeyen malzemeyi - aslında ana akım yorumların dayanağı olan malzemeler- nasıl muhafaza etmiştir? Böylesine malzeme bunlar gibi müteahhir Sünnî eserlerde tezahür etmezden evvel nerede muhafaza ediliyordu? Buradaki bir başka metodolojik problem de böylesine malzemeyi şu anda Sünnî eserlerde muhafaza ediliyor olmasına rağmen Sünnî icma haricinde nasıl tasnif edebileceğimizdir?¹⁸

Ṭaberī'nin standart olduğu yönündeki ön kabul ile beraberinde yer alan Ṭaberī'deki malzemenin bize en eski malzemeyi sunmakta olduğu şeklindeki anlayış tefsir çalışmaları sahasında ciddi bir problemi geriye bırakmıştır. Tarihi verileri onun etrafını saracak şekilde yapılandırmamızdan kaynaklanan çarpıtma göz önüne alındığında biz, Ṭaberī merkezli bir tarih yazımına sahibiz ve bu şekildeki tefsir yazımı tefsirin ana kaynağı ile [bu kaynağın] örneklerinden bir tanesinin arasını ayıramamaktadır. Nöldeke, Ṭaberī'nin Kur'ân tefsiri bilimsel araştırma için uygun olmadan önce dahi bu eserin bir nüshasına sahip olmamıza yönelik arzusunu beyan ederek onun tefsirini, tefsir faaliyetinin kaynağı olarak tasvir etmişti (daha sonra kaybolduğu düşünüldü). Ṭaberī tefsirinin Kahire'deki meşhur yayınından sonra Goldziher tarafından tefsir çalışmasında övülmüştü. Nihayetinde yukarıda anlatıldığı gibi Birkeland tarafından itibarı yüceltili.¹⁹ Bu tarz entelektüel tarih yapmanın son örneği Mehmet A. Koç'un çalışmasıdır ki Koç, bu çalışmada Muḳātil b. Süleymān'ın Kur'ân tefsirinin mirasını tartışmaktadır.²⁰ Koç, Semerḳandī, Sa'lebī, Zemaḥşerī, Rāzī ve birçok müteahhir müfessir tarafından da yapıldığı gibi -Ṭaberī'nin bariz bir istisna teşkil

¹⁶Birkeland, *The Lord Guideth*, 10.

¹⁷Aslında Beyḍāvī tefsirini yazdığında bütün ciddi tartışmalar sona ermişti' Birkeland, *The Lord Guideth*, 11.

¹⁸Başka bir yerde *tefsir*'in Nişābūrī okulunun, bunun korunması için aracı olduğunu iddia ettim. bk. Walid Saleh, 'The Last of the Nishapuri School of Tafsīr: al-Wāḥidī (d. 468/1076) and His Significance in the History of Qur'anic Exegesis', *Journal of the American Oriental Society* 126 (2006), 223-243.

¹⁹Her ikisinin Birkeland'daki referansları için bk. Birkeland, *The Lord Guideth*, 9 (dpt. 2).

²⁰bk. Koç, "A Comparison of the References to Muḳātil b. Süleymān", 69-101.

etmesi dışında- Mātūrīdī'nin Muḳātil'den iktibasta bulunduğunun farkına varmış ve Ṭaberī'nin Muḳātil'den ismiyle bahsetmemesinin Muḳātil'den istifade etmediği anlamına geldiği; ancak daha da önemlisi Muḳātil'in, geleneğin içine tekrar dahil edilmesi maksadıyla ıslahına ihtiyaç duyulduğu çıkarımını yapmıştı. Koç, Muḳātil'in Mātūrīdī tarafından iktibas edildiği gerçeğinin önemini görememiş ve bu itibarla da ıslaha neredeyse hiç ihtiyaç duymamış ve Mātūrīdī ile başlamayı unutmamıştı.

Koç, Ṣa'lebī'nin neden Sünnī gelenekte Muḳātil'i meşrulaştıran biri olduğunu ispat etmeye teşebbüs etti? Burada açıkça söylenmeyen ön kabul, Ṭaberī'nin Muḳātil'den istifade etmediği ve Muḳātil'in tefsiri de yazıldıktan sonra 250 yıl boyunca kullanılmadığıdır. Sonuç olarak Muḳātil'in Sünnī Kur'an tefsirlerindeki mevcudiyeti izaha muhtaç bir problem olmuştur. Görünüşe bakılırsa Muḳātil, Ṭaberī tarafından yorum konsensüsü bağlamında eserine dahil edilmemiştir. Bu konsensüs Ṭaberī tarafından temsil edilen ana akım Sünnī tefsirinin makbul görülmeşişinin bir göstergesi gibi görünmektedir. Yine de o, yani Muḳātil, buna rağmen sonraları her nasılsa ana akım Sünnī tefsir geleneğinin merkezi olmuştur. Ancak Muḳātil'in bir problem olduğu görüşü sadece Ṭaberī'nin geleneği temsil ettiği varsayılırsa makul olmaktadır. Aslında aynı delil çok zıt bir görüşü savunmak için de kullanılabilir ki o görüş de Muḳātil b. Süleymān'ın ana akım Sünnī geleneğin tefsir geleneğinin merkezinde olduğu ve Ṭaberī'nin de Muḳātil'den uzak durmaya çalıştığıdır, -ya da daha doğrusu- Muḳātil'in ismini anmaktan kaçınmış olmasıdır. Bir tarafta yalnız bir adam olan Ṭaberī bir tarafta da 'ana akım' Sünniliği temsil eden Mātūrīdī.

3. Muḳātil bin Süleymān'dan Ṭaberī'ye

Koç'un gösterdiği gibi Muḳātil b. Süleymān'ın merkeziliği göz önüne alındığında Ṭaberī'nin gerçekten de Muḳātil'den istifade etmekten imtina mı ettiğini yoksa yalnızca ismiyle hitap etmeye özen göstermeme durumunun mu var olduğunu tespit etmek için Ṭaberī'nin *Cāmi'ul-Beyān*'ını yeniden incelememiz gerekmektedir.²¹ Mısırlı ilim adamı Aḥmed el-Enşārī, Ṭaberī'nin Ferrā'nın ismini zikretmemesine rağmen açıkça onu

²¹Ṭaberī'nin Muḳātil b. Süleymān'ı kullanmadığı düşüncesi artık akademik olarak bilinen bir gerçektir; örnek olarak bk. Nicolai Sinai'nin 'The Qur'anic Commentary of Muḳātil b. Sulaymān': böylesine bir itham Muḳātil'in, hadis ve teolojik bakış açısının aktarımcısı konumunda olmasıyla ilgilidir, Muḥammed b. Cerīr et- Ṭaberī (ö. 310/923) tarafından zikredilen daha erken müfessirler listesindeki dikkat çeken yokluğu üçüncü/dokuzuncu yüzyıla kadar tamamen Muḳātil'in şöhreti büyük ölçüde kaybolup gittiğinin göstergesidir' (116-117) ve 'bu nedenle, anlaşılan o ki Muḳātil'in daha erken tefsir çalışmasıyla ilgilenilmemesi kısmen Ṭaberī gibi daha sonraki dönemin bir müfessirinin açıkça onunla yakın ilişki kurmamasından dolayı onun sorumluluğuydu' (132).

cevaplayarak ve değerlendirerek iktibasta bulunduğunu fark etti.²² Ṭaberī, her ne kadar Muḳātil b. Süleymān'ın ismini tefsirinde vermese de bunun Ṭaberī'nin cevap vermek için ondan iktibasta bulunmadığı anlamına gelmediğini ya da yukarıda Mātūrīdī'de gördüğümüz gibi onun yorumlarını zayıflatma teşebbüsünde bulunmadığı anlamına gelmediğini göstereceğim. İkisi arasındaki bu ilişki, Ṭaberī'nin alimlere atıfta bulunmadan evvel söz konusu ayetin dolaylı yorumlarını bize vermesiyle aşık hale gelmektedir. Hatta daha da açık bir şekilde Ṭaberī'nin, tefsirleri kimsenin ismini zikretmeksizin iktibas ettiği durumlarda genellikle isnadlı olarak iktibas ettiği alimlerin mezkûr ayetle ilgili tefsirleri bulunmadığı durumlarda ortaya çıkmaktadır. (Bu tür durumlarda kendi erken tefsir literatürüne dayanan anlayışını verdiğini farz ediyorum ki orada Muḳātil merkezdedir.) Burada Ṭaberī tefsirinde kuşkulandığım şeyin yaygın fenomen olduğunu gösteren birkaç misal vereceğim.

Ṭaberī'nin sürekli olarak alimlerden iktibas ederek ayrıntılı yorumlar sunması çoğunlukla fark edilmedi ve böyle olduğu halde bu ayrıntılı yorumlar tefsir çalışmasının asli unsuru oldu. Ṭaberī, dikkatimizin çoğunu onun isnadlı olarak yaptığı tefsir uygulamalarına yönlendirdi. Ancak burada herhangi bir otorite adres gösterilmeksizin sunulan, benim de sahipsiz yorumlar (*orphaned interpretation*) olarak isimlendirdiğim bir hayli geniş malzeme bulunmaktadır. Benim düşüncem de bu malzemeye daha yakın bir ilgi gösterilmesinin, belirli bir ayetle ilgili rivayet malzemenin olmayışı sorununa veya daha doğrusu böyle bir malzemenin olmadığı bahanesine ilişkin Ṭaberī'nin açıkça belirtmediği çözümün ne olduğuna dair umulmadık bir kavrayış sağlayacağıdır. Gerçekte alıntı yapılacak bir otoritenin orada var olmadığına veya orada otoritelerden alıntı yapmamaya karar verdiğine bakılmaksızın bu birkaç örnek, Kur'ân'ın her bir bölümü ile ilgili tefsir yaptığını bildiğimiz Muḳātil b. Süleymān ile mukayeseye imkân verme açısından emsalsizdir. Ṭaberī tefsirindeki 'sahipsiz yorumlar'ın bulunduğu yerler, bu nedenle Muḳātil'in eseri ile birbirlerine karşılık gelen yerlerdir. Ṭaberī'nin bu yerlerde Muḳātil'e karşı kendini diğer otoriteleri delil göstererek savunması olanaksızdır. Muḳātil ve Ṭaberī'nin bu yerlerde mukayese edilmesi zorunludur.

el-Mülk 67/2 “Allah ölümü ve hayatı sizi imtihan etmek ve hanginizin daha iyi amel ettiğini ortaya çıkarmak için yaratandır — O güçlü ('azîz) ve bağışlayandır” ayetindeki

²²Shah'ta alıntılıdır. bk. Mustafa Shah, “Al-Ṭabarī and the Dynamic of *tafsīr*: Theological Dimensions of a Legacy”, *Journal of Quranic Studies* 15 (2013), 84 (özellikle bk. 118 dpt. 10).

‘azīz kelimesine yaptığı tefsirde Muḳātil ‘egemenliğinde ve O’na asi olanlardan (*men ‘aşāhū*) intikamını almada (*naḳmetihī*) güçlüdür’ demektedir.²³ Ṭaberī ise, ‘o güçlüdür, kendisine karşı asi olanlardan (*men ‘aşāhū*) intikamını almada (*intikāmihī*) hınçlı olandır.²⁴ Bu, Ṭaberī’nin Muḳātil’i başka kelimelerle ifade etme tavrının bir misalidir. Suredeki hiçbir şeyin, Muḳātil’in ‘aziz’ kelimesine yaptığı yoruma işaret edemediğine dikkat ediniz. Muḳātil’in bu tefsiri, ayetin muhtevası üzerine bina edilmemiş bir tefsirdir ve böyle olunca da sonradan gelen bir müfessir tarafından tekrar edildiğinde bu yorumun ondan alındığını farz etmek zorundayız. Ṭaberī’nin Muḳātil’i yeniden ifade etmesinde her zaman değişmeden kalan sembol bir kelime bulunmaktadır. Bu misalde ise her ikisinde de ‘aşāhū (‘ona asilik etti’) kelimesi ile birlikte kullanılması beklendiği gibi *n-ḳ-m* kökünün kullanımı gelmektedir. Ṭaberī’nin el-Mülk 67/4 ayetindeki *ḥasīr* (*bitkin*) kelimesine getirdiği yorum da böyledir ki diğer görüşler arasında her iki tefsirde de *kāll* (*bitkinlik*) verilmiştir. *K-l-l* kökü sadece Muḳātil tarafından kullanılmış ve Ṭaberī tarafından da tekrar edilmiş; ancak diğer hiçbir otorite tarafından kullanılmamıştır.

Muḳātil ve Ṭaberī arasındaki irtibatla ilgili el-Mülk (67)’de bir delile daha sahibiz. el-Mülk 67/7’deki *ṣehīḳ* kelimesi her ikisinde de ‘eşeğin sesi’ olarak açıklanmıştır. Bu kayıt sadece Muḳātil’de bu yorumun bulunduğunu ve (bu yorumu ihtiva etmesine rağmen) arkasındaki otoritenin ismini vermeyen Ṭaberī haricindeki bütün müfessirlerin Muḳātil’den ismiyle alıntı yaptığını göstermektedir. Aynı durum el-Mülk 67/13 ve el-Mülk 67/15 (*menāḳib* ifadesinde her ikisi de *nevāḥī* kelimesini kullanmıştır) ve el-Mülk 67/30 (ki burada Ṭaberī, Muḳātil tarafından verilen aynı karakteristik ‘kovalarla çekilemeyen su’ yorumunu vermektedir) için de geçerlidir. Bütün bunların hepsi Muḳātil’den gelen malzemenin atıfta bulunulmaksızın başka şekilde ifade edilmesi ve doğrudan alıntılama misalleridir. Muḳātil’in Ṭaberī’den başka her yerde bulunuşu Ṭaberī’nin gelenekteki erken Sünnī geleneğin son derece yaygın bir kaynağından kaçtığına çok açık bir delildir.

Bazen açıkça belli olmaktadır ki Muḳātil’in bazı surelerin müzakeresine başladığı bölümler ve mukaddimeler Ṭaberī tarafından kopyalanıp bunlardan istifade edilmiştir. Bu nedenle de kuşların uçuşunu Allah’ın kudretinin bir işareti olarak tanımlayan el-Mülk 67/19’a yaptıkları tefsirlerde Muḳātil ve Ṭaberī bu surenin

²³Muḳātil b. Süleymān, *Tefsiru’l-Ḳur’ān*, thk. ‘Abdullāh Şihātā (Kahire: el-Hey’etü’l-Mıṣriyyetü’l-‘Āmme li’l-Kitāb, 1979), 4/389: ‘Hüve’l-‘azizü fi mülkihi fi naḳmetihī li-men ‘aşāhū.’

²⁴Ṭaberī, *Cāmi’u’l-beyān*, 29/1: ‘ve hüve’l-ḳaviyyü’ş-ṣedīd intikāmühū mimmen ‘aşāhū.’

maksadının Allah'ın birliğine işaret ettiğini dile getirmişlerdir.²⁵ Bu ne sezgisel bir yorum ne de bağlamdan çıkarılabilir bir şeydir. Taberî'nin atıfta bulunacak otoritesinin olmadığı ancak -aşikare olmasa da- Muḳātil'de bulduğumuz aynı dersi çıkararak sonuçlandırdığı misaller bulunmaktadır.

Yunus suresi (10) bu tür belli belirsiz refakatlerin mükemmel örneklerini sunmaktadır. Tefsir otoritelerinin bu sure için ne kadar az yorum sağladıkları calib-i dikkat bir husustur ya da en azından Taberî'den edindiğimiz izlenim bu yöndedir; çünkü burada çok az otoritenin ismini vermektedir. Bununla birlikte Muḳātil ve Taberî tarafından verilen tefsirler sonra gelenin öncekine olan bağımlılığını ifşa edici anlatım işaretleriyle birlikte tamamen birbiriyle uyumludur. Bundan dolayı Taberî, Yunus 10/16'da uzun bir yorumdan sonra Muḳātil'in tefsirinin sonunda *lā edrākūm* ifadesi için verdiği anlatımı birebir alıntı yapabilmektedir.²⁶

Görünüşe göre Taberî, Muḳātil'in yorumlarından bazılarını kendine mal etmiştir; Bedir savaşında Mekkelilerin başına gelen yenilgi ve cezaya gönderme yaparak tefsir ettiği Yunus 10/20 buna bir misaldir. Bu surede Mekkelilerin başına gelenlere işaret eden bir şey bulunmamakta ve erken müfessirlerden sadece Muḳātil bunu vermektedir. Diğer misallerde Taberî *ḳīle* ('denildi') ifadesiyle isnadsız olarak bir yorum sunmakta ve aynı tefsir Muḳātil tarafından daha önceden verilmektedir. Yunus 10/21'de bahsedilen 'rahmet' Muḳātil'de 'yağmur' olarak açıklanmıştır ki Taberî'nin zikrettiği yorum da budur. Taberî'nin, Yunus 10/58'de de aynı şekilde kelimelerin düzenini değiştirirken (Taberî, 'Kur'ân ve İslam' yerine 'İslam ve Kur'an' demektedir) Muḳātil'den dolayı alıntı yapmaktadır. Taberî, el-Yunus 10/101'de zikredilen sema hakkındaki işaretleri naklettiğinde zikrettikleri Muḳātil tarafından sıralananların aynısıdır. Mevzu bahis konu Taberî'nin Muḳātil'i alıntıladığından ziyade Muḳātil'i alıntıladığını zikretmek istememesinin sebebidir. İkili arasında yakın bir ilişki olduğunu varsaydığımız zaman bunu fark etmeden edemeyiz. İlişkinin en aşikâr olduğu ve araştırmaya ihtiyacımızın olduğu Taberî'nin bu bölümleri, isnad bulunan yerler değildir; aksine isnadın verilmediği yerlerdir ki bunlar: sahipsiz yorumlardır (*orphaned interpretation*).

²⁵Muḳātil şöyle demektedir: '*Sümme ve'azahüm li-ya'tebirü fî şin' Allāhi fe-yüvahhidühühü, fe-ḳāle*'. bk. Muḳātil b. Süleymān, *Tefsiru'l-Ḳur'ân*, 4/392; Taberî ise şöyle demektedir: '*Fe-lehüm bi-zālike müzekkir in zekerü ve-mu'teber in iteberü: ya'lemüne bihi inne rabbehüm vāhid lā şerike lehü*'. bk. Taberî, *Cāmi'u'l-beyān*, 29/9.

²⁶Muḳātil şöyle demektedir: '*velā eş'araküm bi-hāze'l-Ḳur'ân*'. bk. Muḳātil b. Süleymān, *Tefsiru'l-Ḳur'ân*, 2/231; Taberî, '*ve-lā a'lamaküm bihi ve-lā eş'araküm bihi*'. bk. Taberî, *Cāmi'u'l-beyān*, 11/97.

Bu bağımlılığın diğer bir misali de el-Furkân 25/5'teki "Onlar [inanmayanlar] dediler ki bu [Muḥammed'in vahyi] eski medeniyetlerin masallarıdır ki O [Muḥammed] yazıyor ve ona sabahları ve akşamları dikte ediliyordu" (bükraten ve 'aşıyyen) 'gündüzler ve geceler' ifadesinin yorumunda belgelenebilir. Mātūrīdī, bu ifadenin anlamının 'sabah ve akşam' (kāle ehlū't-te'vīl ğudveten ve 'aşıyyen) olduğunu bildiren yetkin müfessirlerin (ehlū't-te'vīl) yorumlarını vermektedir. Mātūrīdī, 'sabah ve akşam' şeklinde yorumlanmasını reddederek devam etmektedir ki burada beni ilgilendiren şey o değildir.²⁷ [Mātūrīdī tarafından] açık bir şekilde dolaylı yorum tevarüs edilmiş ve doğrusunu söylemek gerekirse Muḳātil'in, Ḳur'ân tefsirinde 'onlar sabah ve akşam Muḥammed'e öğretiler' (el-ġadāt ve bi'l-'iṣā) şeklinde ifade ettiği yerden alınmıştır.²⁸ Ṭaberī'nin burada sahibine isnad edilmeyen yorumlarından bir tanesi bulunmaktadır. Tartıştığım tür (Sünnī tefsir) Muḳātil geleneğine çok şey borçludur. Ṭaberī basit bir şekilde ifade etmektedir ki 'ona sabahları ve akşamları dikte ediliyordu' (ġudveten ve 'aşıyyen).²⁹ Muḳātil'in buradaki ifade edilme şekli bizim daha önceden Mātūrīdī'den bildiğimiz 'tefsirin üstadları'nın (the experts of exegesis) bir parçası olarak görüldüğünü göstermektedir.

Muḳātil'in ilk belli başlı tefsir çalışmasıydı ve bundan dolayı da etkisi devam ediyordu. Muḳātil aynı zamanda -Koç tarafından açıkça gösterildiği gibi- Sünnī tefsir'inde merkezi konumunda bulunan bir müellifti. Yorumları 'sünnī olmayan' (unorthodox) bir çizgide olmasına rağmen onu diskalifiye edecek ve sıkıntıya sokacak ölçüde değildi. Aslında tefsir geleneğinin tabiatı herhangi bir otoritenin tümünden reddedilmesine engel oldu. Hatta 'merdud' yorumlar, sadece daha sonra onları reddetmek için misal verildi. Gerçeği söylemek gerekirse, gelenek karşıtlığına böylesine hürmet gösterilmesi tefsirdeki diğer otoritelerde de sık sık görülmektedir; hatta gelenek karşıtlığının kümülatif Sünnī tefsir mirası üzerinde biraz da etkisi oldu. Tefsirdeki sözüm ona bütün bu zayıf ve güvenilmez otoriteler ana akım Sünnī tefsir geleneğinin bir parçasıdır. Farkına varmak zorunda olduğumuz şey, tefsir geleneğinin Ṭaberī boy gösterene kadar çok sesli olduğu ve Ṭaberī'nin ikrar etmediği şeyin sadece Muḳātil geleneği değil; aynı zamanda Kur'ân tefsirinde Sünnī müfessirleri karşılık vermeye ve uyguladıkları yöntemleri yeniden şekillendirmeye mecbur bırakan Mu'tezilî geleneğinin

²⁷Mātūrīdī, *Te'vīlātü ehlī's-sünne*, 10/223.

²⁸Muḳātil b. Süleymān, *Tefsiru'l-Kur'ân*, 3/227.

²⁹Ṭaberī, *Cāmi'u'l-beyān*, 18/183.

merkezi konumda oluşudur. Biz, Taberî'den hukuk sahasında Şâfi'îymiş gibi bahsederken –aslında pek çok Şafii mezhebi temsilcisinden bir tanesidir- tefsir geleneğini yeniden şekillendirmede Taberî'ye temel bir görev vermekteyiz.

4. Taberî'nin Sessizliği

Bu bölümde tefsir'in erken tarihinin hülasası olduğundan Taberî üzerindeki aşırı bağımlılığın ne durumda olduğunu yahut bu bağımlılığın oluşumunun bazen yanıltıcı olabileceğini veya Taberî'nin, açığa çıkarmaya çalıştığımız hakiki tarihi bizatihi bizden gizleyebileceğini göstermek için misaller vereceğim. İlk misal Mülk suresi 67/17. ayetidir: “*Yoksa siz göktekini taş yağdıran fırtına (hâşiban) göndermeyeceğinden emin mi oldunuz?*”. Muḳâtil b. Süleymân'ın bunu ifade etmesi gerekmektedir: [‘Gökteki’ lafzını şöyle tefsir etmektedir:] ‘Rabb’in anlamı Onun (c.c) yüce olması olabilir; çünkü Rabb’in kendisi en yüksek semâ’dadır’ (*ya’nî er-Rabb tebâreka ve Te’âlâ nefsehû li ennehû fi’s-semâi’l-’ulyâ*).³⁰ Taberî'nin bu ayette herhangi bir açıklaması bulunmamaktadır. Bu ayet [itikadi tartışmalar açısından] önemsiz de değildir ve hiç şüphesiz teolojik olarak Allah’ın semadaki yeri ile ilgili problematik olmadığı da söylenemez.

Mâtürîdî tam da bu sırada bu ayet hakkında geniş bir tartışma yürütmekte ve ‘gökte olan’ ifadesine hususi bir ihtimam göstermektedir: Allah (c.c) şöyle demek istemiştir:³¹

O kendini kastetmiştir. O [bize] semanın Tanrısı olduğunu haber verdi. Bu, ne yeryüzünde O’ndan başka farklı bir Tanrı’nın varlığı anlamına gelmekte; ne de yeryüzünün ilahı olduğunu inkâr etmektedir. Aksine O semada da Tanrı’dır yeryüzünde de Tanrıdır. (ez-Zuḥruf 43/84’den mealen). Bu, O’nun “*ve hiçbir sohbet eden üçlü yoktur ki dördüncüsü O olmasın*” (el-Mücâdele 58/7) beyanıyla benzerdir. Bu, sohbetin iki kişi arasında cereyan etmesi durumunda O’nun üçüncü olamadığı anlamına kesinlikle gelmemektedir. O’nun “*yoksa siz göktekinden emin misiniz*” şeklindeki beyanının, yoksa siz hakimiyeti semaya ulaşan hiç kimseyi görmediğiniz için “*hakimiyeti göklerde olandan emin misiniz*” anlamına gelmesi de mümkündür. Öyleyse hakimiyeti semalara ulaşan böylesine bir varlıktan nasıl korkmuyorsunuz? Hakimiyeti

³⁰Muḳâtil b. Süleymân, *Tefsiru’l-Kur’ân*, 4/391.

³¹Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, 15/305.

dünyayı aşmayan dünya krallarından korkuyorken nasıl oluyor da O'nun gücünden ve intikamından korkmuyorsunuz?

Açıkkçası Mātūrīdī [bu ayeti] ayrıntılarıyla açıklamakta ve bir dereceye kadar Muḳātil'e cevap vermektedir. Bu ayetin teşekkül dönemindeki müfessirler –Ṭaberī'nin alıntıladığı varsayılan herkes- arasında hararetli bir tartışma başlattığını fark etmek için sadece Ṣa'lebī'ye bakmamız gerekmektedir. İlk olarak Ṣa'lebī, geride İbn 'Abbās'a doğru giden bir yorum olduğunu bilmektedir. Ṣa'lebī'nin ifade tarzında rahatsız edici bir muğlaklık bulunmakta ve Muḳātil'in yorumunun ifade şekli yankılanmaktadır: 'Ona karşı itaatsizlik ettiyseniz gökte olanın azabına karşı güvende misiniz?'. Bu beyan, Muḳātil'in yorumu kadar bariz bir sorunsalı ihtiva etmezken Ṣa'lebī hala muğlaktır ve Allah'ı semada konumlandırmaktadır. Öyleyse Ṣa'lebī, antropolojik olarak kendi hassasiyetine göre merak uyandırıcı bir yorumu alıntılamıştır:³²

Denildi ki: bu sure (diğer bir deyişle antropomorfik bir tarzda) Mekkelilerin, putların yeryüzünün tanrıları, Allāh'ın ise semanın tanrısı olduğuna inandıklarından dolayı ifade edildi. Onlar Allah'a dua ettiklerinde semaya yöneliyor ve Onun rahmetini ve cezasını semadan bekliyorlardı.

Daha sonra Ṣa'lebī, *el-muḥaḳḳikūn*'un (bilen kimseler, teologlar) bu ayeti şu anlam ile yorumladıklarını ilave etmektedir:³³

Allah, “*yeryüzünde dolaşın*” (et-Tevbe 9/2) ayetinde zikredildiği gibi sema'nın üzerindedir. Yani yeryüzünü dolanarak ve üzerinde yürüyerek değil de kapsayarak ve kontrol ederek [üzerinde bulunmaktadır]. Ayrıca bu ayette Allah'ın ifadesi olarak “*sema üzerinde*” (*'ale's-semā*) de denildi, “*ve ...dallarına asacağım*”, Allah'ın semayı kontrol ettiği ve sahibi olduğu kastedilerek tıpkı sizin, onların falan falan bölgenin valileri ve emirleri olduğu yönündeki anlamı kastederek “falan kimse Irak veya Hicāz üzerinde (*fūlānün ale'l-'Irāḳ*)” demeniz gibidir.

Bu yorumdan sonra merkezdeki sorun ortaya çıkar. Ṣa'lebī, topluca *istivā* (oturma) olarak bilinen ayetlerin ve rivayetlerin uzun dolambaçlı teolojik tahlilini sunmaktadır.

³²Aḥmed b. Muḥammed Ṣa'lebī, *el-Keşf ve'l-beyān*, thk. İmām Ebī Muḥammed İbn 'Āşūr (Beirut: Dāru İḥyāi't-Türāsī'l-'Arabī, 2002), 9/359.

³³Ṣa'lebī, *el-Keşf ve'l-beyān*, 9/359-360.

Bu Kur'âni beyanların katı Eş'arî yorumunu sunmaktadır.³⁴ Aynı şekilde Vâhidî'nin onları tartışması -ki baştan aşağı Eş'arîdir- daha eski Sünnî antropomorfik anlayışı zayıflatmaktadır.³⁵ Râzî'nin gözden geçirilmesi, sadece sözüm ona *mücessime*'nin (*insan biçimciler'in*) bu ayeti kendi argümanlarının dayanak metni olarak kullanıyor olmadığını ancak Şa'lebî'de gördüğümüz antropolojik açıklamanın Mu'tezilî geleneğe dayandırıldığını açığa çıkarmaktadır ki bu da Şa'lebî'nin itiraf etmek istemediği birşeydir.³⁶ Birden bire Sünnî yorum geleneğinin diğer bir karakteristiği görünür oldu: Sünnî tefsir'inin daha eski ana akımı, Mu'tezilî tefsir geleneğinin çoğu tarafından çoktan seçilmişti. Mâtürîdî manidar bir tarzda Mu'tezilî yorumları mantıklı ve kuvvetli gördüğü zamanlarda onlardan alıntı yapmaktan hiç çekinmemişti. Sünnî yorum geleneği bariz tarzda tartışmacı bir yapıya sahip değildi; aksine temelde uysal ve uyarlanabilen bir yapıya sahipti. Bu yapı, esas itibariyle isnad talep eden *ehlü'l-hadis* tarafından karakterize edilmemiş ve Taberî'nin de süslemeye çalıştığı otorite tarafından adı konulmamıştı. Mâtürîdî'de gördüğümüz şey, Mu'tezilî yorum geleneğine ait hususların sadece detaylı çürütülmesinden ibaret değildir. Ancak daha da ilginç kendi pozisyonlarını savunmak için onları desteklediği görüşlerde bu geleneğe istikrarlı bir itimadı da bulunmaktadır. Doğrusunu söylemek gerekirse onun çalışması Ca'fer b. Harb'e olduğu kadar Ebû Bekir el-Eşamm'a atfedilen çok geniş bir malzemeyi muhafaza etmişti. Hatta o derecede ki tefsir'in erken Mu'tezilî geleneğinin temel kaynağının *Te'vilâtü ehli's-Sünne* olduğunu itiraf etmeliyiz.³⁷

5. Mu'tezilî Tefsir Geleneği ve Sünniliğe Meydan Okuması

Hareket tarzının tahlilinin tasvir ettiği gibi Taberî'nin Kur'ân tefsiri, ne Kur'ân tefsiri geleneğinin Sünnî konsensüsüne (*icmâ'*) ait geniş bir depodur (el-Mülk 67/16 hakkında olağan dışı olarak sessiz kalmıştır), ne de bu geleneğin bir hülasasıdır. Dahası Taberî'nin çalışması, Mu'tezilî tefsir geleneğinin Sünnîlere yönelik önemli meydan okumasına işaret etmektedir. Bu meydan okuma iki şekilde belirleyici olmuştu: a) Sünnî

³⁴Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 9/360.

³⁵Ali b. Ahmed Vâhidî, *el-Başîṭ*, thk. Muhammed el-Fevzân vd. (Riyâd: Câmî'atü'l-İmâm Muhammed ibn Su'ûd el-İslâmiyye, 1430/2009), 22/55.

³⁶Fahruddîn Râzî, *Mefâtiḥu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 30/70.

³⁷Bu gözlem, Josef van Ess'in kaydettiklerinin ötesine geçmektedir. Şimdi *Te'vilât*'ta bulunan Mu'tezilî malzemeyi, erken Mu'tezile alimleri için gözden geçirmek zorunludur. Ca'fer b. Harb hakkında bk. Van Ess, Josef, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra* (Berlin: Walte de Gruyter, 1997), 4/68-77. Ebû Bekir el-Eşamm hakkında bk. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 2/396-418. *Te'vilât*'ta her iki müfessirden de muhafaza edilen malzeme geniştir ve ayrı ayrı düzenlenmeyi hak etmektedir. Bu malzemeye ait bir çalışmanın hazırlık süreci içindeyim.

tefsir geleneğinin bir parçası olarak tartışılmaz kabul edilen bünyeye dahil edilmesi veya adapte edilmesi gereken bir yorum kaynağı olarak, b) üstün gelmek için mücadele ettiği Sünnî yorum geleneğinin ana muhatabı olarak. Bundan dolayı biz Ṭaberī ve Mātūrīdī'yi Kur'ân'ın teolojik anlamları üzerindeki en erken tartışmaların yerini saptamamız için beraber okumalıyız. Çünkü onları karşılaştırarak bu tartışmaları yeni baştan kurabiliriz. *Te'vîlât*'daki muhatap, Ṭaberī'nin dayandığı hâkim eğilimin karşısındaki en temel muhataptır. Aslında bir kimse bizim *Te'vîlât*'ta Ṭaberī'nin tefsir stratejisinin aksi bir stratejiye sahip olduğumuzu da savunabilir. Mātūrīdī, bütün bir tefsir geleneği bünyesinde yer alan ve tefsirin kurucu unsurlarına ait iddiaların da ele alındığı açık bir tartışmaya katıldı. Böylelikle Kur'ân yorumuna ait farklı fikirlerin fevkalade gövdesini muhafaza etti ve bunları metne yönelik kabul edilebilir yaklaşımlar olarak sundu. Ṭaberī, malzemeyi sınırlı bir otorite çevresinde sunmaktan memnun gözükmemektedir. Dahası Ṭaberī'nin isnad önceliğindeki ısrarı, bu tefsir malzeme mirasını hadise benzetmekte ve daha da önemlisi hicri 200 yılını aşmayan bir dizi isimleri verilmiş otoriteyi barındırarak Ṭaberī tefsirinde ehl-i hadis topluluğuna, makul bulabilecekleri şeylerin seçici bir kanunlaştırmasını yaparak dolaylı bir zafer bahşediyordu. *Te'vîlât* ışığında Ṭaberī hakkındaki değerlendirmem beni şunu varsaymaya zorlamaktadır ki bizim Kur'ân tefsirinin sonraki hususiyetleri gözüyle baktığımız şeyler, aslında erken döneme ait özelliklerdir ve kenarda gözüyle baktığımız şeyler de daha merkezi konumdadır. Şayet öyle değilse de Sünnîler arasında tefsir yapma tarzı ihdas edilmişti. Ne isnadlar ne de hadisler (*prophetic interpretation*) merkezi konumdadır. Nasıl ki kıraat'ta *ihtiyār*'a sahibiz; tefsirde de kendi değerlendirmelerine göre (önyargılarına göre değil) Allah'ın kelimelerinin manasını veren yorumculara sahibiz. Ṭaberī, tefsiri tanımlamaya teşebbüs eden Sünnîliğin içinde çok sayıdaki çekişmeli akımdan bir tanesinin temsilciydi. O'nun isnad kullanımı sadece kılı kırk yaran bir alimin (ki kesinlikle öyleydi) yöntemi olarak görülmemeli; aynı zamanda ehl-i hadisin radikal bir kanadını susturmaya niyet etmiş bir yöntemin tartışmalı kullanımı olarak görülmelidir. Yine de Ṭaberī, Sünnî geleneğin geniş kısımları üzerindeki tuhaf sansürü tatbik etmişti. Aslına bakılırsa Kur'ân tefsirinin üçüncü/dokuzuncu yüzyıl Sünnî geleneğinin iç çeşitliliği tekdüze hale getirilmişti. Buna bağlı olarak Ṭaberī, hem ehl-i hadis cenah'ın bir üyesi hem de tefsiri tümünden reddedenlerle, Mātūrīdī ile örneklendirilen daha merkezdeki geleneksel cenahın bir uzlaştırıcısıydı. Bu ikilem, önemli bir kaynak olarak

Mukâtil b. Süleymân'ı açıkça kullanmasına rağmen o'nun isminin eksikliğinde ve güçlü Mu'tezilî geleneğin Sünnî tefsir pratiği için nasıl ciddi bir muharrir vaziyeti aldığı konusundaki sessizliğinde belirgin hale gelmektedir.

6. Teolojinin Tefsirdeki Merkezîyeti

el-Mülk (67) suresini kullanarak Taberî ve Mâtürîdî'nin metodolojik yaklaşımlarını mukayese etmeye ve eserlerinin diğer yönlerine dikkat çekmeye devam ediyorum. Bu da Sünnî tefsir'de, Taberî'deki filolojik-dolaylı yaklaşımın ötesine geçen, teolojik yorumların merkezîyeti demektir ki Taberî'nin teolojisi herhangi bir kelam jargonundan tamamen yoksundu. Bu surenin ilk iki ayetinin tefsirinde Mâtürîdî, Sünnî ve Mu'tezilî gelenekteki mülk ('sahiplik [dominion]' ya da 'egemenlik [sovereignty]'), ma'dûm'ün [non-existent] şey olup olmadığı (*hel el-ma'dûmü şey'ün*), insanlığın bir şartı olarak *ibtîlâ* ('imtihan [testing]') ve ölüm ile yaşamın insan varoluşundaki yeri (dört buçuk sayfa tefsirle) konularını ayrıntılı olarak tartışabilmiştir. Bu sayede, tartışılan konularda karara varabilmek ve sonrasında da Mu'tezilî görüşleri reddedebilmek için Mu'tezilî fikirlere çokça istinad etmiştir.³⁸ Buna karşın Taberî bu iki ayeti formalite icabı tefsir etmiştir. Hatta bu, benim daha evvel savunduğum ve Sünnî tefsirin devam edegelen bir özelliği olan kelamizasyonun (tefsirin kelamlaştırılması) Sünnî tefsir'i tasfiye çabasının bir örneğidir. Bu açıdan bakıldığında Râzî'nin Qur'ân tefsirinde ne bir kural dışılık bulunmaktadır ne de Sünnî tefsir geleneğinin standardından ayrılmıştır. *Te'vîlâtü ehli's-Sünne* açısından bakılınca Sünnî tefsir hakkında daha da açık hale gelen şey, Mu'tezilî gelenekle iç içe geçtiğidir. Nişâbü'r tefsir okulunda bu Sünnî uygulamanın bir devamını görüyoruz. En dikkat çeken de Vâhidî'dir.³⁹ Mâtürîdî'nin ana muhatabı Ebû Bekir el-Eşamm olduğundan dolayı Sünnî müfessirlerin karşı cenahtaki en önemli Qur'ân müfessirleriyle boy ölçüştüklerini gösterebiliriz. Bu bakımdan onlar, metodolojik olarak Taberî tarafından kullanılan otorite temelli yorum tarzının bizi inanmaya sevk ettiğinden daha cesurdular.

Taberî ve Mâtürîdî'nin 'Abese Suresi 80/1-10'nin ilk ayetlerindeki şahsi müzakerelerini ele alınız. Bu ayetleri gelenek, [Hz.] Muḥammed (s.a.s) kendisinin Müslüman olmasına izin vermesi için (veya Qur'ân'ı öğretmesi için) yalvaran ve [Hz.]

³⁸Bu konular Râzî tarafından bu sure ile ilgili tartışılan konulardır. Mâtürîdî'nin etkisi meselesi daha dikkatli bir şekilde incelenmelidir. Şimdi onunla Râzî arasındaki benzerliklere işaret edebiliriz.

³⁹bk. Saleh, "The Last of the Nishapuri School", 223-243, özellikle 236.

Muhammed'in (s.a.s) de kendisi yerine, inançlarını değiştirme teşebbüsünde bulunduğu zengin ve güçlü Mekkelilere yöneldiği âmâ bir adam karşısında sabrını kaybettiği zaman yaşanan hadise için referans olarak anlamıştı. Halihazırdaki konu, Allah tarafından kendi Peygamberine bu ayetlerde edilen sitemin nasıl anlaşılıyor olduğudur. Ṭaberī daha fazlasını değil de hikâyeyi naklettiği için memnundur. Ne ilahi bir sitem karşısında Peygamber'in konumu, ne de yanılmazlık (*infallibility* ['ismet]) ve kusur (*culpability*) konuları tartışılmaz. [Hz.] Muhammed ne günah işlemişti? Peygamberler ve günah işleme arasındaki ilişki nedir -özellikle de Yunus (a.s) kıssasında, açıkça Allah'ın iradesine isyan eden Peygamber-? Bütün bu konular Mātürīdī'de detaylı olarak günah meselesinin tekrarı ve peygamberlerin durumu beş sayfa ayrılarak tartışılmıştır.⁴⁰

'Abese suresi 80/17'deki "*Lanet olası insanoğlu, nasıl da haindirler*" ayetinin tefsiri diğer bir misaldir ki orada Ṭaberī, İslāmī gelenekteki ana endişeyi dikkate almamakta kararlı görünmektedir. Ṭaberī'nin amacı esas konu değildi; ancak gerçek şu ki bu, Allah tarafından ifade edilen bir hakarettir (*šetīme*). Allah'ın hakaret yağdırması yakışık alır bir şey midir? Bize Mātürīdī tarafından söylendiğine göre el-Ḥasen el-Başrī ve Mu'tezile, bizim burada Allah tarafından dile getirilen bir hakaret örneğine sahip olduğumuzu düşünmekte olup Allah'ın peygamberine bu gibi bir dil kullanabileceğini kabul etmektedirler. Mātürīdī bunu yakışık almaz bulmakta ve bu yorumun detaylı cerh edilmesini teklif etmektedir.⁴¹ Mātürīdī'nin Mu'tezilî geleneği cevaplamak zorunda olmasındaki ciddiyet, bizi Sünnî geleneği bu farklı bakışla ele almaya zorlamaktadır. Mu'tezilî yorum geleneği, Sünnî yorum geleneğini evvelkilerin iddialarına karşı kendini bütün yönleriyle tanımlamaya zorlamıştır. Ṭaberī, bu ayette yer alan Tanrı'nın dili konusundaki Sünnî endişenin hiçbirine ihanet etmeyen ve vahyin problematik dili ile derin olmayan ilişkiyi yansıtan (özellikle de Mu'tezilî geleneğin esas endişesi yapıldığı zaman) bir yorum üretmekten memnundur.

Ṭaberī'nin, yorum geleneği karşısındaki tavrına diğer bir örnek de Sünnî geleneğin baskısını, genellikle alıntı yapmayı tercih ettiği birçok erken otoritenin isimleri tarafından desteklendiğinde dahi yatıştırma teşebbüsüdür. Ṭaberī aslında bunu alışılmışın dışında yorumlar (*particular interpretation*), Sünnî geleneğin temel ilgi alanlarındaki konular hakkında yorum yaptığı zaman, hâkim tefsir tarzını çok kısa

⁴⁰Mātürīdī, *Te'vīlātü ehli's-sünne*, 17/45-49.

⁴¹Mātürīdī, *Te'vīlātü'l-Kur'ân*, 17/54-55.

zikredip daha detaylı tartışmaları zikretmeden yapmaktadır. Bu kısalık calib-i dikkattir çünkü Taberî'nin kayıtlarında tafsilatlı olmasını beklediğimiz yerde isnâd bazlı yorumları vermektedir (genellikle bunları alıntı yaptığı aynı otoritelere dayandırmıştır). O'nun Ahkâf suresi 46/17'ye yaptığı tefsîr, bu yaklaşımın güzel bir misalidir. Bu ayet bize, oğullarını hak dine girmeye davet eden ebeveynini azarlayan serkeş bir oğulun hikayesini anlatmaktadır. Muķâtil de bu ayete Halife Ebu Bekir'in oğlu münasebetiyle değinmiştir.⁴² Taberî bu hadiseyi üstü kapalı zikretmektedir: 'bunu söyleyen kimse "bana öldükten sonra dirileceğime dair garanti verir misin?"⁴³ diyen Ebu Bekir'in oğludur. Bütün bunların hepsi Taberî'nin alışılmışın dışında tefsirle ilgili söylemek zorunda olduğu şeylerdir.

Ancak Mâtürîdî bize çok daha karmaşık bir tasvir sunmaktadır. O, bize 'geleneksel tefsir geleneği"'nin bu ayeti Ebu Bekir'in oğlu Abdurrahman'a değinerek anladıklarına dair bilgiler sunmaktadır.⁴⁴ Daha sonra da geleneği bütün detaylarıyla anlatmaktadır. Mâtürîdî bu yorumu reddedip kendi anlayışını ortaya koyar ki bu da insanın haline genel bir göndermedir.⁴⁵ O, belirli bir ayetin manasını belirtmek için hermenötik bir kural zikrederek sonuçlandırmaktadır. Kimse bir ayet hakkında şu şekilde bir referans bulunmadığı sürece gönderme yapamaz: 'bu ayetin falanca kimse hakkında olduğuna dair Allah'ın bizatihi kendisinin, Peygamberinin beyanı vesilesiyle açıkça desteği bulunmaktadır. Bu beyan kalabalık bir Müslüman kitle tarafından aktarılmış (*tevâtür*) olmalıdır. Açık metinsel bir delil olmaması durumunda bu tür yorumları kabul etmememiz daha iyidir.'⁴⁶

Burada çok ilginç bir durum bulunmaktadır. Sıra dışı bir yorum rivayet vasıtasıyla nesilden nesile aktarılmış -ne Taberî ne de Mâtürîdî bunu kabul etmeye isteklidir- ve ikisi de farklı tepki vermektedir. Taberî bu yorumu sadece bir otoriteden alıntı yapar gibi görünmeyi tercih etmektedir. Kimlerden naklettiğinin listesi olmamakla birlikte herhangi bir yanlışlama girişimi de bulunmamaktadır. Ancak Mâtürîdî bu

⁴²Muķâtil b. Süleymân, *Tefsiru'l-Kur'an*, 4/21.

⁴³Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 26/19: 'An İbni 'Abbâs ... *ķâle: ellezî ķâle hâze ibn li-Ebî Bekr rađiyAllâhü 'anhü, ķâle: ete'idüni en üb'ase ba'de'l-mevt.'*

⁴⁴Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 26/19: '*Ėarrece ehlü't-te'vil hâzihi'l-âyete fi 'Abdi'r-raĖmâni'bni Ebî Bekr es-Şiddik ve vâlidatihî fülâne'.*

⁴⁵Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 13/363-364.

⁴⁶Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 13/363: '*Fe-lâ yaşrufü'l-âyetü ilâ men zükürü illâ bi-beyâni'm-min'Allâhi te'âlâ 'alâ lisâni rasûlihî şallallahü 'aleyhi ve sellem, ennehâ fi kezâ ve kezâ ve fi fülânin ve fülânin 'alâ tariki't-tevâtür, fe 'inde zâlike yükâlü mâ ķâlü fe emmâ izâ lem tesbüti'n-nüşuşu ve'l-işâretü ilâ kavmin bi't-tevâtüri fe'l-keff'an zâlike eslem.'*

yorumu Sahabi Ebu Bekir'in oğlunun statüsünü reddetmesinin temeli olarak kullanarak doğrudan halletmektedir. Burada Mātūrīdī kendisinden başka hiçbir otoriteye başvurmamış ve görüldüğü kadarıyla tefsir yapmak için böyle bir yaklaşımı savunmaya yanaşmamıştır. Hatta bir ara bunu genel bir tefsir prensibi önermek için kullanmaktadır! Buna karşın Ṭaberī, halihazırda mevcut bulunan yorumun bir yönüne ağırlık verip, onu da tarafsız Sünnī bakış açısı ışığında yapıyormuş gibi, miras kalan malzeme konusunda hakim ve hakem gibi davranmaktadır. Ancak tefsir, Mātūrīdī'nin tefsirinde görüldüğü üzere devam eden bir süreçtir ve bu sürecin bireysel tabiatı zahirde verilmektedir. Mātūrīdī bu misalde kabul görmüş geleneğin karşısında durmaktadır, ancak kendi muhakemesi ile birlikte bize arka plan bilgisi de sağlamaktadır. Halife Ebū Bekir'in oğlunun bu ayetin tefsirinde zikredilmesinin iyice yerleşmiş bir Sünni okuma olduğu, Şa'lebī'nin tefsirinde tekrar görülmesiyle açıklığa kavuşmaktadır (İbn 'Aṭiyye ve Rāzī'de olduğu gibi). İşte bu yorumun, Mu'āviye ve 'Aişe ile taraftarları arasındaki rekabetin kökeni olduğuna işaret edilerek çok daha fazla açık bilgi sağlanmış oldu.⁴⁷ Hatta Muḳātil burada, bu konudaki gidişatı belirlemiş ve Ṭaberī'nin gayreti de bu gidişatı bozmamıştır. Bu farklı yorumlar arasında bulunan 'hâkim eğilim', Sünnī tefsirin neresindedir? Mātūrīdī'nin tevatür kavramına başvurması tefsirdeki tevatürü zayıflatmakta mıdır? Ṭaberī'nin görmezden gelmek istediği tefsir türünün tarihsel olarak önemsiz oluşu, onun bahanesi midir? Ya da kadim bir yorumda açıkça yansıtıldığı gibi Müslümanların erken dönemdeki iç savaşının hala kanayan yarasının bir izi midir? Bizim şu anda tefsire panoramik yaklaşıma ihtiyacımız var. Sünnī tefsir geleneğinin ne olduğu, çok sayıda yazarın sadece son 10 yılda Kur'ân tefsirleri yayımlananları ihtiva edecek şekilde mukayesesi yapılarak belirlenebilir (örneğin Şa'lebī, Mātūrīdī ve Vāḫidī). Daha da önemlisi Ṭaberī ile aynı seviyede olan Mātūrīdī'nin eserine yer tayin edilmesi bir ihtiyaçtır.

Bir müfessirin anlaşılması kademe kademe gerçekleşen bir şeydir. Bilgimizin kapsamı özellikle de Ṭaberī ve Mātūrīdī gibi figürler olduğunda hayli geniş olmalıdır. Kur'ân tefsirleri her ne kadar hacimli olsa da muhtevaları da her ne kadar tahmin edilemez olsa da bizim çıkardığımız sonuçlar daima farazi olmakta, ikna edici olamamaktadır. Bu durumu en iyi anlatan misal Kur'ân'daki arş (*throne*) kavramıdır. Bu kelime Kur'ân'da sıklıkla geçen bir kelimedir ve genellikle de “[Allah] arş'a istiva etti”

⁴⁷Sa'lebī, *el-Keşf ve'l-beyân*, 9/13.

(*istevā 'ale'l-'arş*) ifadesiyle bilinir.⁴⁸ Tahmin edileceği üzere 'oturmak (*to sit*)' ve 'üzerine çıkmak (*to mount*)' fiili çok dikkatli bir şekilde anlaşılmış ve Mâtürîdî ile Ṭaberî'nin Kur'ân tefsirlerinde de bu şekilde yansıtılmıştır. Biri de gayet makul bir şekilde benzer bir dikkatin arş (*throne*) kelimesine de verilmesini bekleyebilirdi; ancak Ṭaberî hiç de bu kelime ile ilgili görünmemektedir. Farz edelim ki Ṭaberî, bir tartışmada yer alan bir kelimeyi, kelimenin bulunduğu ayetlerle ilgisiz bir yerde tefsir etti. Hala onun tarafından yapılan bazı açıklamaların bulunma ihtimalini hesaba katmamış değilim. Ancak ilahi arşın ne olduğunu ve bu kelimenin bulunduğu ayetlerin herhangi birinde nasıl anladığını ciddi bir şekilde tartışmadığından dolayı Ṭaberî'nin, hakkında oldukça fazla yorum geleneğinin bulunduğunu tahmin ettiğimiz şeyleri göz ardı etmeyi tercih ettiğini farz ediyorum. Bu da bu kelime hakkında geniş hadis literatüründen kaynaklanan bir durum olmalıdır. Mâtürîdî bu terim için birçok mecazi anlam muhafaza etmiştir- örneğin arş, yeniden dirilme ve egemenliğe delalet etmesi gibi. Biz de bu terim hakkında o zamanlar Sünnîler arasında tedavülde bulunan, tefsir geleneğinde yeniden ortaya çıkmalarıyla kanıtlandığı gibi, çok sayıda mitolojik yorum ve rivayeti, Mâtürîdî'nin Ṭaberî kadar sunmaya isteksiz olduğunu farz edebiliriz (örnek olarak bk. *Şa'lebî*).⁴⁹ Mâtürîdî mecazi olmayan yorumlardan alıntı yapamıyor gibi görünmektedir. Buna işaret eden bir örnek (popüler Sünnî anlayışı yansıtan) 'kraliyet tahtı (*serîr*)'dir.⁵⁰ Bu örnek, onun tartışmasında özenli bir şekilde bulunmayan malzemenin sadece küçük bir yansımasıdır. İşte burada Ṭaberî ve Mâtürîdî'nin, reddettikleri çevrede yer alan bir tartışmaya sessiz kalmayı tercih ediyor olduklarını görmekteyiz.

Sünnî tefsir geleneğinin tek bir müfessir tarafından belirlenen sınırlarından kurtulmanın tam zamanıdır. Uzun zamandan beridir Ṭaberî bu işlevi sürdürdü. Artık alanın Ṭaberî tarafından tanımlanmaya devam etmesine gerek bulunmamaktadır. Ṭaberî'nin bu konumdan indirilmesi, Ṭaberî'nin önemini azaltma niyeti taşımamaktadır; aksine buradaki amaç, Ṭaberî'nin başarılarını bağlam içinde bir yere oturtmak ve bunun bir sonucu olarak da onun tefsirini daha ferasetle okumaktır. Mâtürîdî, dikkatsizce Ṭaberî'nin bu konuda benimsediği tavrı olduğundan çok daha az tartışmalı sunarak neticelendirmiştir. Ṭaberî'nin Kur'ân tefsirindeki isnadlar, onun teolojik programını

⁴⁸Örnek olarak bk. el-A'râf 7/54; Yûnus 10/3; Ṭâhâ 20/5; el-Furkân 25/59 ve es-Secde 32/4.

⁴⁹Bk. Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-beyân*, 8/267. ayrıca bk. (el-Mü'min 40/7) ki burada arş'ın detaylı tarifini vermektedir (*ve emmā şifatü'l-'arş*).

⁵⁰Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 7/383.

bizim görüşümüzden gizlemeyi başarmıştır. Ṭaberī sadece 'bir araya getiren' ve tefsir geleneğinin sadece 'hüküm vericisi' değildi; aksine tamamen yeniden şekillendiriyordu. Ṭaberī, herhangi bir Mu'tezilī müfessirin sahip olduğu kadar etkiye sahipti ve atıf yapmadan terk ettiği malzemenin ne kadar çok olduğuna bakılarak müşahede edildiği üzere derlediği malzemenin muhtevasında da hata yapmıyordu. Kendi zamanında tefsirin nasıl olduğunu sunmuyor; aksine tefsirin nasıl uygulanılmasını istediğini sunuyordu.

7. Müfessirin Otoritesi

Hiçbir şey Ṭaberī ile Mātürīdī arasındaki farkı, el-Ḥicr 15/2 "*Belki de kâfirler Müslüman olmayı ister*" ayetine yaklaşımda bulunma tarzlarında gösterdiğinden daha fazla gösteremez.⁵¹ İlk mesele, Ṭaberī'nin bazı profesyonel okuyucuların *rubbe* olarak okuduğu *rube* edatının farklı okuyuşlarına değinmesidir. Ṭaberī'nin bizi bilgilendirdiğine göre her iki okuyuş da makbuldür.⁵² Ṭaberī tarafından ortaya atılan ikinci mesele ise birleşik bir edat olan *rube-mā* (ya da *rubbe-mā*)'daki *mā* edatının anlamıdır. Daha sonra Kūfe ve Basra ekollerinden filolog ve dilbilimcilerden alıntılar verilmiştir. Ancak bunu tarafsız olarak almak, yani bu edatın gramatik ve sözdizimsel işlevinin tarafsız filolojik incelemesi, Ḳur'ānī kullanımın dışına çıkmamız istenildiğinden dolayı yanıltıcıdır (öyle ki bu edat Ḳur'ān'da yerleşik doğru kullanıma bir bakıma taban tabana zıt bir şekilde kullanılmıştır). Bu istisnanın sebepleri teolojiktir. Çünkü Allah geleceği bilmekte ve insan diline müdahalede bulunabilmektedir! Şiirsel bir atıf da [bu meseleye] örnek olarak verilmiştir. Bu tartışma, Ḳur'ān metniyle ciddi bir kavgaya tutuşma gibi görünmektedir. Çok ağır ve ustalık düzeyinde dil bilgiseldir; ancak bu eğitsel uygulama, filolojik bir tartışmanın ayırıcı vasfıdır ve filoloji tarafından desteklenmeyen bir okuyuşun açıklanmasında uygulanmaktadır.

Tefsirle ilgili bir tartışmanın gelinen bu noktasında, yani Ṭaberī ile yapılması kararlaştırılmış bu çalışmanın yarısında, bizim ciddi bir müfessirden beklentimizin gereğini yerine getirmekte ve netice itibarıyla de güvenimizi kazanmaktadır. Biz de tarafsız bir yorumsal yaklaşımın takip edileceğini ümit etmekteyiz. İlerleyen yorumlar da bu şekilde oluşan güven üzerine bina edilmiştir. Bu ayeti gelecekte haber verici olarak, yani gelecekte dünyada meydana gelecek diye aldığımız ölçüde dünya sona erip

⁵¹*Rubbemā yeveddü'l-lezīne keferū lev kânū müslimīn*'.

⁵²Ṭaberī, *Cāmi'u'l-beyān*, 14/1.

de insanlık için hüküm verildikten sonra biz, ayetin gramatik veya sözdizimsel bünyesiyle çok az ilgisi olan ya da ayetin alıntıdaki bağlamı olan, özü itibariyle kurtarıcı yorumu ümit etmeye hazırlandık. Sonrasında ise üç sayfa isnad malzemesi sunuldu. Onlar bu ayeti gelecekteki komplike bir senaryoda referansa dönüştürdüler. Bu senaryoda Allah'ın kurtarışının tam tabiatı örneklendirildi. Taberî bir tema etrafında merkezlenmiş birkaç yorum önermektedir.⁵³ Bunlardan bir tanesinde, ölüm esnasında kâfirin Müslüman olmayı dileyebileceğine yönelik bir müfessirin fikrinden bahsetmektedir (el-Mü'minün 23/99-100). Bu herhangi bir tefsirde gördüğümüz pişmanlık eylemi ve dünya hayatında Müslüman olmayı arzulamasına dair tek örnektir. Geri kalan yorumlar ise ahiret ile ilgilidir. Bu yorumlardan bir tanesi, benim de söylemek istediğim kuralcı ve süslenmemiş olan yorumlardır ki sadece 'bu sure kıyamet gününde kâfirlerin tek tanrılı olmayı diledikleri hakkındadır' şeklinde haber vermektedir. Diğer bir yorum da sadece Kıyamet Günündeki hallerden bahsetmektedir. Biz, müfessirin bu ayetle ilgili canını sıkı şeyin, ayetin manasının olmadığını, aksine bu ayetin özel konumu ve zamanının olduğunu anlamamız gerekmektedir: Onlar bu dünyada mı Müslüman olmayı diliyorlar yoksa ahirette mi? Taberî okuyucunun, bu ayetin gelecekte ne olacağına dair öngöründe bulunan bir ayet olduğunu anlamasını istemekte ve şimdiden gramatik olarak böylesine bir anlayışı tartışmaktadır. Bu ayet gelecekte gerçekleşecek bir durum ve senaryoyu tarif etmektedir. En yaygın ve en çok vurgulanan yorum ayrıntılı olarak hazırlanmıştır. Müfessir, bu ayete kâfirlerin akıl sağlığı ve ölüm ötesi durumları hakkında geniş bir önem vermektedir. Taberî birçok müfessirin bu ayetin ahirette insanlığın muhakeme edildikten sonra meydana gelecek olan çok komplike bir durumu tarif ettiğine inandığını ifade etmektedir. İnsanlığın hepsi hali hazırda iki gruba ayrılmaktadır: kurtulanlar cennete ve lanetlenenler cehenneme. Küçük ve büyük günah işleyen Müslümanlar elbette yargılanacak ve kâfirlerle birlikte azap çekmek için cehenneme yerleştirilecektir. Çok geçmeden kâfirlerle kendileri ile azap gören lanetli ve günahkâr müminlerle istihza etmeye başlarlar. İşte o zaman Allah müdahale edeceğinden dolayı bu ayet devreye girmektedir. Yorumlar ayrıntılı olarak verilmiş ve önemli ölçüde diyalog, gerginlik ve dahi kararlılık sunulmuştur. Örnek olarak:⁵⁴

⁵³Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 14/2-5.

⁵⁴Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 14/2.

Rivayet edildi ki yeniden dirilme günü vuku bulup da insanlık muhakeme edildiğinde, cehennem ehli ateştedir ve lanetlenmiş Müslümanlar da onlarla birlikte. Ateş ehli, inananlara soracak: 'Sizler Müslüman değil misiniz?' Onlar da cevap verecek: 'Evet, öyleyiz.' O zaman onlara 'Öyleyse bu İslam size nasıl yardımcı oldu? Siz, bizimle cehennemde ve ateştesiniz?' Müslümanlar diyecekler ki: 'Bizler günaha girdik ve onlar yüzünden cezalandırılıyoruz'. Allah, bu konuşmayı duyar ve her inananın, yani Mekke'ye doğru namaz kılan herkesin cehennemden çıkarılması emrini verir. İşte o zaman ateş ehli şöyle söyler: 'Keşke biz de Müslümanlar olsaydık.' Bu ayetin tarif ettiği şey budur.

Allah da 'öfkesi, merhameti ile birlikte olan' (*fe-yağdabü'llāhü lehüm bi-faḍli raḥmetihî*) (müminlere yapılan alaycılığa karşı öfkeli) olarak anlatılmıştır. Allah merhametiyle davranmış ve günahkâr Müslümanların günahlarını affedip onları kurtarmıştır.⁵⁵ Ancak diğer yorumlarda Allah, kendisinin günahkâr Müslümanları affedeceğine yönelik Sünni inançla daha uyumlu olarak hareket etmektedir. Peygamberler ve melekler, Allah'ın günahkârlara olan mağfiretiyle muamele etmesini istediği şekilde tasvir edilmektedir. Bu, ancak peygamberlerin ve meleklerin, Allah'ın lütfettiği bağışlanmayı aramalarından sonradır.⁵⁶ Bu, günahkâr Müslümanları bağışlaması için [Hz.] Muḥammed'in Allah'a yalvarması ve onları Cehennem'den kurtarması şeklinde olan şefaet (*intercession*) akidesidir. O zaman inanmayanlar Müslüman olmuş olmayı dileycekler. Bu anlatının diğer versiyonlarında inanmayanlar inananlara sorarlar: 'İnanç beyannamesi, tevhid formülü, "Allah'tan başka Tanrı yoktur" sizin ne işinize yaradı?'. Diğer bir versiyonda Allah, meleklerine zerre miktarı (*miskāle zerretin*) imanı olan herkesi cehennemden çıkarmalarını emreder. İman burada eylem değil kurtuluştur.⁵⁷

Bunlar gerekçesiz yorumlardır. Bunlar fiillerin değeri, imanın ölçüsü ve kimin nasıl kurtulacağı hakkındaki başlıca teolojik tartışmanın bir parçasıdır. Rivayetler vasıtasıyla anlaması zor olmayan şey, bunun Mu'tezilî karşıtı bir yorum olduğudur: büyük günah işleyen inanan olarak kalır. Okuyucular, sanırım tefsirler için bunun ağırlığından habersiz değildir. Bu uzun tartışma herhangi bir editöryal yorum ile bitmemektedir, ancak hiçbirine gerçekten ihtiyaç da yoktur. Çünkü bu yorumların toplu etkisi benzer bir

⁵⁵Taberî, *Cāmi'u'l-beyān*, 14/3.

⁵⁶Taberî, *Cāmi'u'l-beyān*, 14/3.

⁵⁷Taberî, *Cāmi'u'l-beyān*, 14/4.

neticeye ulaştığı ölçüde seçim yapmaya gerek bulunmamaktadır: Müslüman günahkârlar kurtarılacaklarından ötürü inanmayanlar sözlerini yerine getirmediikleri için pişman olacaktır.

Taberî'nin yorumunun Mâtürîdî ile olan karşıtlığını tasvir etmek maksadıyla detaylı izahat verdim. Sonraki öncekinin beş sayfalık müzakeresini bir cümlede özetlemektedir:⁵⁸

Müfessirlerin çoğunluğu demiştir ki: 'Onlar, muvahhidlerden bir topluluk cehennemde günahlarından dolayı azap gördükten sonra Müslüman ve muvahhid olmayı arzu ederler. Sonra Allah'ın rahmeti veya şefaati ile cehennemden çıkartılır. İşte o zaman inanmayanlar Müslüman ve muvahhid olmayı arzu edeceklerdir'.

Bu, yerinde bir özettir. Bu yorum daha sonra özet olarak reddedilmiştir: Mâtürîdî, bu çok uzaktır (*lâkin hâzâ ba'îd*) demektedir. İnanmayan bir insanın, yaşamış olduğu korkunç hayatın farkına varması için bu kadar uzun süre beklemesi gerektiğinden dolayı yeniden diriltilmiş hiç kimsenin, kendisi için hazırlanan şeyin tahakkuk etmesini istemesi mantıksızdır. Kıyamet günü süreç nasıl işleyecek? Ya da cehenneme gidişleri nasıl olacak? Bu aşamaların herhangi birinde akıl sahibi bir insan dünya hayatında korkunç bir tercih yaptığının farkına varacak mı? ve gerçekten de Müslüman veya muvahhid olmuş olmayı dileyecek mi?

Mâtürîdî filolojiyi bu sonuca ulaşmak için kullanmadı; hatta *rube* edatının okuyuş farklılığına bile atıf yapmamıştır. O, tüm müfessirlerin aynı hususu teyit eden ilminden açıkça memnuniyetsizdir ve anlamsız oldukları gerekçesiyle çabucak geçiştirmiştir. Kır'ân'ın daha şimdiden inanmayanların ölüm esnasında bile boş konuşarak hayatlarından pişman olacaklarını beyan etmiş olması sebebiyle hayatlarından pişman olacağını düşünmemiştir (el-Mü'minün 23/99-100'den alıntıyla). Konu, bu tekil ayetin ne hakkında olduğudur. Mâtürîdî, şüpheli olmakta haklıdır ve ayetin grameri de bunu desteklemektedir. Diğer müfessirler bu kapalı ayetin muhtevasından ve bağlamından kaçınmışlardır: Bu insanlar inatçı ve söz dinlemez kimselerdir. Nihayetinde onların çok azı Müslüman olmayı arzulayabilir. Bu ayet insanın bu dünyadaki durumuyla

⁵⁸ *Qāle 'āmmetü ehli't-te'vil: innemā yeveddūne'l-İslām ve't-tevhīd ba'de mā 'uzzibe fi'n-nāri kavmün min ehli't-tevhīd bi-zünūbihim şümme ühricū minhā bi's-şefāati ev bi'l-raḥmeti fe-'inde zālike yetemennā ehli's-sirki ve-yeveddūne'l-İslāme ve't-tevhīd'* (Mâtürîdî, *Te'vilātü ehli's-sünne*, 8/7.)

ilgilidir; ahiret yargılaması ile ilgili değildir. Kurtarıcı bir anlamı yoktur, ümit anlamı da taşımaz. Mātūrīdī daha sonra kendi yorumunu sunar:⁵⁹

Belki de inanmayan bireyler belirli şartlar altında ya da Hakikat'i gördükleri zamanlarda ara sıra Müslüman olmayı isteyecekler. Hakikat onlara apaçık görünüyor ancak bu dünyanın nimetlerini kaybetme nedeniyle veya gerçekten istedikleri bir şeyden mahrum olma nedeniyle Müslüman olmaları önlenir.

Bu durum, Sünnī tefsir'in uygulanmasını böyle anladığımız anlamına gelmemektedir. Bir müfessirin kendi ekolünün kolektif birikiminin karşısında durması, Mu'tezile karşıtı tefsir hazırlama fırsatından vazgeçmesi demektir. Bu, tavizsiz bir sestir. Mutaassıp korkunun izinin dahi olmadığı olağanüstü bir ilerleme, hatta cüretkâr bir yorumdur. Öyle ki İslami gelenekte bu ayetin tefsirinin tarihinde yalnız kalacak bir sestir (Mütalaa ettiğim hiçbir Ḳur'ân tefsirinde bu yorumun herhangi bir yankısını bulamadım). Yine de bu rakipsiz tefsir yetkisi, Sünni geleneğin temelindedir. Bu, benim iddiama göre, Mātūrīdī'ye özgü bir şey değildir. Sünnī tefsir geleneğinin çoğu Mātūrīdī gibi davrandı- belki daha tedbirli, ancak daha az cesur değildir. Bu, Ṭaberī'nin projesine daha parlak bir ışık tutmaktadır. Ṭaberī'nin, ehl-i hadis'in konumunu gücünün yettiği ölçüde, onlara ait mirası onarıp daha hâkim tavır haline getirerek, aynı zamanda da [bu mirasın] aşırı unsurlarını budayarak kurtarmaya çalıştığını iddia ediyorum. O, tefsir yapmanın sanki bir hadis disipliniymiş gibi olduğunu, aynı zamanda da kendi metodunun ana akım Sünnī tefsircilerin daha merkezi konumdakileri arasında kabul edilebileceğini ümit ederek iddiada bulunuyordu.

8. Mātūrīdī'nin Sınırları

Mātūrīdī'nin, Ṭaberī'yi okuduğumuzda faydalı bir ıslah edici ve refakatçi gibi hareket etmesi, şimdiye kadar ümit vadeden bir şahitlikti. Yine de bu, Mātūrīdī'nin Ṭaberī'ye göre erken tefsirin tarihsel olarak daha doğru bir kaydını sağladığı anlamına gelmemelidir. Aksine her biri Hicrī üçüncü yüzyılın sonundaki bir çevreyi ve tefsire yönelik bir yaklaşımı temsil etmektedir. Dahası Ṭaberī'yi aydınlatmak için Mātūrīdī'nin kullanılması, Ṭaberī'nin de Mātūrīdī'yi anlama noktasında bize yardım etmesinden

⁵⁹*Ve-rubbemā yetemennā'l-āḥād mine'l-keferati ve-yeveddüne lev kânū müslimīne fī aḥvālīn ve evḳātin yazheru lehümü'l-ḥaḳḳ, ve-ḳad bāne lehümü'l-ḥaḳḳ, lakin ellezī yemne'uhüm 'ani'l-İslām fevte şey'in mine'd-dünyā ve-zehābe şey'in ḳad ṭami'ü fihī'* (Mātūrīdī, *Te'vilātü ehli's-sünne*, 8/8.)

dolayı çift yönlü bir işlem olmalıdır. Nitekim her ikisinin birlikte ele alınması, erken dönemin tefsir metotlarını ve bağlantılarının iç yüzünü daha çok anlamamızı sağlamaktadır. Ancak ben ana akım Sünniler tarafından uygulanan ve Taberî'den ziyade sonraki müfessirlerin yaklaşımlarını şekillendirmede önemli rol oynayan tefsir metodunu tam olarak anlayabilmek için gerekli olan malzemeyi ve eksik bağlantıyı Mâtürîdî'de görme taraftarıyım. Mâtürîdî'nin Râzî'yi etkileme ihtimali göz önüne alınırsa *Te'vîlât*'ın Sünni gelenekteki konumunu bir daha gözden geçirmemiz gerekmektedir.⁶⁰

Burada Taberî'nin, Mâtürîdî'nin tefsirinin bazı bölümlerinde ve yaygın geleneksel yorumu hariç tuttuğu gözükten örneklerde mevzu bahis edilen şeyleri anlamada bize nasıl yardım edebileceğine dair birkaç örnek vereceğim. Taberî'deki el-*Qalem* suresi 68/42 “*O gün biz [Allah?] baldır örtüsünü kaldırıp onları secdeye çağırırız ve onlar [inanmayanlar] da yapamazlar*” ayetini ele alalım. Taberî, kıyamet günü Allah'ın inananlarla inanmayanları, imanlı mı değil mi diye imtihan edeceği bir varlık formuna gireceğini ifade eden bir dizi hadis rivayet etmektedir. Bu gelenekler önemli derecede antropomorfik ve haşevi türden diyebileceğimiz hadislerdir. Onlardan bir tanesinde Allah'ın bizatihi kendisi kendi baldırının örtüsünü⁶¹ daha sonra kendisine secde eden, inanan Müslümanlara kaldırır.⁶²

Bu ayetin yorumu ile ilgili Mâtürîdî tarafından sunulanlara baktığımızda, ‘baldır[leg]’ kelimesinin mecazi mana dışında herhangi bir şey olamayacağına yönelik hiçbir ima olmaksızın son derece katı bir tavır görürüz. [Baldırın açılması (*keşf-i sâk*) ifadesi] insanlardan ve onların ızdırap tecrübelerinden bahsetmek için alınmaktadır.⁶³ Sonrasında ayetin, bu dünyanın imtihan yeri olduğu ve insanlığın zaten bu dünyada bir imtihana tahammül ettiği savunulup gelecekteki bir dünyada da imtihan edebileceği

⁶⁰Mâtürîdî'nin Râzî'yi etkileme ihtimali hakkında yukarıdaki tartışmaya bakınız.

⁶¹Burada belirtilen görüş nasları zahirine hamledip herhangi bir akıl yürütmeyi uygun görmeyen *Haşviyye* ismiyle meşhur olan gürûha aittir. Buna göre ayette geçen *keşf-i sâk* ifadesi Allah'a bir uzuv isnadı olacak şekilde zahirine hamledilmiştir. *Keşf-i sâk* ifadesinin *keşefe'l-ğarbü 'an sâkihâ* [Savaş, baldırını açtı/savaş kızıştı] ve bir işin güçleşmesi şeklindeki lügat kullanımları için bk. Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufadđal Râgıb el-İsfahânî, *Müfredat Kur'ân ıstılahları sözlüğü* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2006), 527. Başka örnekler için Ebü Muhammed b. Ali b. Aḥmed b. Sa'îd e z-Zâhirî İbn Ḥazm, *el-Faṣl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl* (Beyrut: y.y., 1968), 2/352; Hüseyin b. Ali Beyḥâkî, *el-Esmâ ve's-şifât* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l- Arabî, ts.), 346. Bu ifadenin geçtiği hadislere örnek olarak bk. Buḥârî, “Tevhîd” 24. Ayrıca bu görüşün tahlili ile ilgili bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 30/92-96. (Çev. notu).

⁶²Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 29/39-42, bu hususi misal 39. sayfadadır. Arapça metin şu şekildedir: ‘*Ḳâle: yetemesselü'llâhü li'l-ğalki yevme'l-kiyâmeti hattâ yemürü'l-müslimüne, ḳâle: fe-yekülü: merrateyni ev selâsen, fe-yekülü: hel ta'rifüne rabbeküm? fe-yekülüne: sübhânehü izâ i'terafe ileynâ 'arafnâhü. Ḳâle:fe-'inde zâlike yekşifü 'an sâkin fe-lâ yebḳâ mü'minün illa ḥarra li'l-lâhi sâciden.*

⁶³Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, 16/32-34.

anlamına geldiğini reddeden ehl-i kelam ('theologians') alimlerinden alıntı yapmaktadır. Burada ilginç olan Mātūrīdī'nin meşhur Mu'tezilî kelamcı Ca'fer b. Ḥarb'e, dahil etmemeyi tercih ettiği Ṭaberī'nin hadislerini reddetmek için itibar etmiş olmasıdır. Biz burada Mātūrīdī'yi arka planın, Ṭaberī'nin bize, 'baldır[leg]'ın Allah'ın kendisini kastetmek için aldığı yer ile ölümden sonra insanlığın imtihana (*imtiḥān*) tabi tutuldukları tablonun bulunduğu yerde sunduklarını bilmeksizin muhtemelen Mātūrīdī'yi anlayamayabilirdik.⁶⁴

Teolojik olarak daha yüklü bir durum Neml suresi 27/8'de "*O [Musa] oraya geldiğinde ona nida edildi: Ateşte ve ateşin etrafında olanlar mübarek kılınmıştır*" bulunmaktadır. "*Ateşte bulunanlar (men fi'n-nār)*" ifadesi teolojik bir sorun ortaya koymaktadır. O, Allah mıydı? (*Men*) edatının genellikle canlı varlıklar için kullanılmasından dolayı Allah olmalıdır. Ayetin bu şekildeki anlayışı, Ṭaberī'de kaydedilmiştir ve bazı müfessirler arasındaki erken Sünnî antropomorfik anlayışın rahat bir şekilde kabulünü yansıtmaktadır: 'Bazı müfessirler bu referansa göre O'nun Kendisi (Allah) olduğunu ve ateşte bulunduğunu söylemişlerdir. Diğer bazı müfessirler de ateşin O'nun nuru olduğunu, ki O yücedir, söylemişlerdir.'⁶⁵ Bu da tefsir geleneğinin karmaşıklığına bir diğer örnektir. Yani bu [tefsir geleneği], Ṭaberī'nin de içinde bulunduğu herkesi nasıl etkileyebilir? Bu yorum Muḳātil tefsirinde verilen herhangi bir şey kadar antropomorfiktir. Tüm bu ifade tarzlarından geniş Sünnî tefsir geleneğini arındırmak şüphesiz imkansız bir iştir ve bu muazzam zenginlik içinde erken döneme ait malzeme bulma ihtimalimiz de bulunmaktadır (her ne kadar daha sonradan reddedilmiş olsa bile). Bu yorum sonraki tefsir geleneği tarafından reddedilmiş olabilir; ancak bize Ṭaberī'nin- çok defa iddia edildiği gibi, Sünnî konsensüsün temsilcisi olmadığını göstermektedir; ancak daha açıkçası onun entelektüel bakış açısını da muhafaza etmiştir.

⁶⁴Yine de Mātūrīdī'nin *ḥaṣevī* tarzındaki yabancı mitolojik alıntılar konusunda ehliyetli olmadığı bir örnekten hareketle kategorik bir çizgi çekmemeye dikkat etmeliyiz. Ḥaşr suresi 59/21'i *Şayet biz Kur'an'ı bir dağa indirmiş olsaydık sen o dağı, Allah korkusundan dolayı aciz ve ezilmiş bulurdun* incelerken Mātūrīdī, Ṭaberī'nin bahsetmediği, Allah'ın kelamının ağırlığına dair el-Kelbī'nin otoritesi üzere devam eden bir gelenekten alıntı yapmaktadır.

⁶⁵'*Fa-kāle ba'ḍuhüm 'anā celle celālühü bi-zālika nefsehü, ve-hüve'llezī kāne fi'n-nār ve-kāneti'n-nāru nūrahü te'ālā zikruhü fi kavli cemā'atin min ehli't-te'vil'* (Ṭaberī, *Cāmi'u'l-beyān*, 19/133-134).

Mâtürîdî'nin bu ayet hakkındaki yorumu tefsir geleneğinin bu ayeti nasıl yanlış anladığına yönelik bir tartışma ile başlamaktadır:⁶⁶

Müfessirlerin bu ayet hakkındaki yorumları ziyadesiyle kafa karıştırıcıdır. Bazıları ayeti öyle bir anladılar ki bu, onların sadece anlayışsızlıklarını artırdı ve hakikatten ve dahi doğru anlamadan uzaklıklarını gösterip onları kör etti.

Açıkçası Mâtürîdî için müfessirlerin müşterek sesi geleneği ifade etmiyor ve burada o kendini çoğunluktan ayrı bir yerde konumlandırmaktadır. Daha sonra da bu ayeti anlamak için çeşitli mecazi yollar önermektedir. Üstelik *men* edatının cansız varlıklar kastedilebileceğinden ötürü (ateşte olandan ziyade) ateşin mekanını kastettiği anlaşılmalıdır. Mâtürîdî bu ayetin Taberî tarafından değinilmeyen, İbn Mes'ûd'un muhafaza ettiği bir okuyuşu -tespit eksikliği bulunmasına rağmen- göz önünde bulundurmakta isteklidir. Çünkü Mâtürîdî bunu kabul etmeye hazırdır. Mâtürîdî'nin bu ayeti tartışmasındaki sorun mecazi bir yoruma sahip olması veya Taberî'nin yorumlarından birisine aykırı olması değildir. Aksine şu bir gerçek ki Mâtürîdî'nin hangi tür yorumlara itiraz ettiği [burada] bize söylenmemektedir. Burada Mâtürîdî'nin yaklaşımına ait belirgin bir kör nokta bulunmaktadır. Çünkü teolojik olarak bakış açısına uymayan problematik yorumları (genellikle de eskiden kalma antropomorfik türdeki) aklında bulundurmakta isteksizdir. Mâtürîdî de kendi entelektüel bakış açısının temsilcisidir.

Benzer bir durum Mâtürîdî'nin Yûsuf suresi 12/110 hakkındaki yorumunda da bulunmaktadır ki Qur'ân'daki en hüznü ayetlerden birisidir ve nebevi vazifenin zahmetlerinden bahsetmektedir.⁶⁷ Peygamberlerin, Allah tarafından kandırılmış olabileceklerine veya bir yalanın mağduru olabileceklerine yönelik tasavvurlarındaki umutsuzluğu ifade etmektedir. Mâtürîdî, bize bu ayetin miras kalmış rivayetleri aksettiren tam bir tefsirini vermektedir. İki okuyuş türünü, iki başlıca manayı ve birini diğerine karşı savunan bir hadis'i bize sunmaktadır. Bütün bunlar bir bakıma yeterlidir. Ancak tefsir geleneği tarafından bu ayetin maruz bırakıldığı hermenötik travmayı zar zor iletmektedir. Taberî bizim için bu zengin dokuyu, bu tedirgin edici ayet hakkındaki

⁶⁶Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 13/358. '*İddarabet eķāvilü ehli't-tevîli fi hāzā. şarafe ba'đuhüm te'vilühü ilā mā lâ yezidühü illa semāce ve-bu'den 'ani'l-ħaķķi ve'-ş-şavāb ve-'aman.*'

⁶⁷Yûsuf 12/110, *Peygamberler tüm ümitlerini yitirip yalanlandıklarını zannettikleri zaman, onlara yardımımız gelir ve dilediğimizi kurtarıyoruz. Ancak azabımız günahkar kimselerden geri çevrilmez.* (Abdel Haleem mealinden bazı tasarruflarla)

dalga dalga rivayetlerle toplamda dokuz sayfa uğraşarak muhafaza etmiştir.⁶⁸ Burada rivayetlerin bazılarında bir hocanın, bu ayetin gelebileceğini umduğu muhtemel anlamı arzu eden öğrencinin ıstırabını hissedilen dramatik bir yetenek de bulunmaktadır; ancak laf arasında öğrencinin korktuğu şey de söylenmelidir: 'Peygamberler beşer değil midir?' Aslında, Ṭaberī'nin bizzat kendisi bu ayetle ilgili muazzam malzemeyle nasıl başa çıkacağı hakkında bir fikre sahip değildir ve belli ki bunu huzursuz edici bulmaktadır. Peygamberler Allah'tan şüphe eder mi? Teolojik olarak yetiştirilmiş Mātūrīdī, bu örneklerde daha ihtiyatlıdır ve popüler Sünnī rivayetlerin bolluğunu ifade etmekte isteksizdir.

SONUÇ

Tefsir araştırmaları sahası şu anda olağanüstü bir konumdadır. Bizler on yıl içinde birçok büyük tefsirin yayımlanmasına şahit olduk: Şa'lebī'nin *el-Keşf ve'l-beyān*'ı (10 Cilt), sonrasında Mātūrīdī'nin *Te'vilāt*'ı (17 Cilt) ve son zamanlarda da Vāhidī'nin hacimli tefsiri *el-Başıṭ*'i (24 Cilt). Bu yayınlar, eserleri on yıl önce uygun durumda olmayan -Mekkī ve diğerleri gibi- bir dizi ikincil müfessirin çalışmasına ek olarak yapıldı.⁶⁹ Şayet bunları, Muḳātil ve Sülemī gibi, hali hazırda mevcut bulunan yayımlanmış eserlere ilave edersek işte o zaman benzeri görülmemiş bir alanı kaplayan eser çeşitliliğine ulaşabilmiş oluruz. Bu yeni manzarada en dikkat çekici şey araştırmamızın merkezi olarak Mu'tezilī geleneğinin yeniden ortaya çıkmasıdır. Mātūrīdī'nin Ḳur'ān tefsirinde şu an bulunan malzeme ile ve Rāzī'nin hacimli eserinde sahip olduğumuz şey ile tefsirin Mu'tezilī ve Sünnī akımları arasındaki kesişme çizgilerine göz atmaya başlayabiliriz. Suleiman Mourad'dan, Mu'tezilī tefsirinin günümüze ulaşan başlıca eseri olan *el-Cüşemī* üzerine daha ileri çalışmalar bekliyoruz.⁷⁰ Ṭaberī ve Mātūrīdī arasındaki mukayese ayrıca Sünnī tefsir çalışmalarında büyüleyici bir fenomen olan, müphem Hicri üçüncü yüzyıl problemine de dikkat çekmektedir. Ṭaberī'nin seçici yaklaşımına duyulan haddinden fazla güven üçüncü yüzyılın [gerçek] önemini [olduğundan] az göstererek bahsetmekle sonuçlanmıştır. Kendisi, bu dönemde hazırlanan kapsamlı gramer çalışmalarını açıkça kullanmasına rağmen -Ferrā'nın

⁶⁸Ṭaberī, *Cāmi'u'l-beyān*, 13/81-89.

⁶⁹Mekkī b. Ebī Ṭālib, *al-Hidāye ilā būlūgu'n-nihāye* (Şāriḳa: Cāmi'atü's-Şāriḳa, 2008).

⁷⁰Referanslar için bk. Mourad, Suleiman, "Towards a Reconstruction of the Mu'tezilī Tradition of Qur'anic Exegesis: Reading the Introduction to the *Tehzīb* of al-Ḥakīm al-Jishumi (ö. 494/1101) and Its Application' in Karen Bauer (ed.), *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd/8th - 9th/15th C.)* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 101-137.

yaklaşımları da dahil olmak üzere- Ebū 'Ubeyde haricinde bir otoritenin ismini vermemektedir. Şu anda belgelemek zorunda olduğumuz şey bu dönemdeki alimlerin isimleridir. Şayet biz daha erken malzemeyi muhafaza etmekten ziyade bu yüzyıldaki malzemeyi 'aktif rol oynayan müfessirler (ve hatta eserler)' şeklinde tekrar yapılandırabilirsek, Mātūrīdī ve Ṭaberī bu boşlukları doldurmada çok yararlı olacaktır. Ṭaberī, Mātūrīdī'nin eseri aracılığıyla daha iyi anlaşılacak, bu yüzyıldaki Sünnī tefsir geleneğine bir reaksiyon olarak idrak edilebilecektir. İlk iş, üçüncü/dokuzuncu yüzyıldaki müellifleri en ince ayrıntısına kadar anlatmak için Şa'lebī'nin Ḳur'ān tefsirinin mukaddimesindeki liste ile birlikte İbnü'n-Nedīm'in *el-Fihrist*'indeki tefsir eserleri ve müellifleri listesini tekrardan incelemektir. Ṭaberī'nin çalışmasına hak ettiği değeri ancak üçüncü yüzyıla odaklanarak verebiliriz.

KAYNAKÇA

- Abdel Haleem, M. A. S. *The Qur'an: a New Translation*. Oxford, UK: Oxford University Press, 2004.
- Birkeland, Harris. *The Lord Guideth: Studies on Primitive Islam*. Oslo: H. Ascehoung, 1956.
- Dakkāsh, Salīm. "Meryem bint 'Imran fi kitāb Ta'wīlāt ahl al-sunne li-Abī Maṣṣūr al-Mātūrīdī al-Samarqandī (t. 944 m.)". *Havliyyāt Ma'had al-ādāb eş-şer'iyya* 7 (1996 1993), 211-229.
- Galli, Ahmed Mohamed. "Some Aspects of al-Mātūrīdī's Commentary on the Qur'ān". *Islamic Studies* 21 (1982), 3-21.
- Gilliot, Claude. *Exegese langue et theologie en Islam: l'exegese coranique de*. Sorbon: Librairie Philosophique J.Vrin, 1990.
- Götz, Manfred. "Mātūrīdī und sein Kitāb Ta'wīlāt al-Qur'ān". *Der Islam* 41 (1965), 27-70. [(translated in *The Qur'an: Formative Interpretation*, ed. Andrew Rippin (Aldershot: Ashgate, 1999), 181-214.]
- Koç, Mehmet Akif. "A Comparison of the References to Muqātil b. Sulaymān (150/767) in the Exegesis of al-Tha'labī (427/1036) with Muqātil's Own Exegesis". *Journal of Semitic Studies* 53/1 (2009), 69-101. <https://doi.org/10.1093/jss/fgm045>
- Mātūrīdī, Ebū Maṣṣūr Muḥammed b. Muḥammed b. Maḥmūd Mātūrīdī Semerḳandī. *Te'vīlātü'l-Ḳur'ān: el-Fātiḥa-el-Baḳara = Te'vīlātu ehli's-sünne*. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Mātūrīdī, Ebū Maṣṣūr Muḥammed b. Muḥammed b. Maḥmūd Mātūrīdī Semerḳandī. *Te'vīlātu ehli's-sünne*. thk. Fāṭima el-Ḥaymī. Beyrut: Müessesetü'r-Risāle, 2004.
- Mātūrīdī, Ebū Maṣṣūr Muḥammed b. Muḥammed b. Maḥmūd Mātūrīdī Semerḳandī. *Te'vīlātu ehli's-sünne*. Beyrut: Dāru'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 2005.
- Mekkī b. Ebī Ṭālib. *el-Hidāye ilā bülüḡu'n-nihāye*. 13 Cilt. Şāriḳa: Cāmi'atü'ş-Şāriḳa, 2008.
- Mourad, Suleiman. "Towards a Reconstruction of the Mu'tezilī Tradition of Qur'anic Exegesis: Reading the Introduction to the *Tehzīb* of al-Ḥakīm al-Jishumi (ö. 494/1101) and Its Application' in Karen Bauer (ed.), *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd/8th - 9th/15th C.)* Oxford: Oxford University Press, 2013), 101-137.
- Muḳātil b. Süleymān. *Tefsiru'l-Ḳur'ān*. thk. 'Abdullāh Şihātā 5 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mıṣriyyetü'l-'Āmme li'l-Kitāb, 1979.
- Raḥmān, Muḥammed Mustafizur. *An Introduction to al-Maturidi's Ta'wilat Ahl al-Sunna*. Bangladeş: Islamic Foundation, 1981.
- Rāzī, Faḥruddīn. *Mefātihu'l-ğayb*. 30 Cilt. Beyrut: Dāru'l-Fikr, 1981.
- Rudolp, Ulrich. *Al-Mātūrīdī und die Sunnitische Theologie in Samarkand*. Leiden: E. J. Brill, 1997.
- Şa'lebī, Aḥmed b. Muḥammed. *el-Keşf ve'l-beyān*, thk. İmām Ebī Muḥammed İbn 'Āşūr. 10 Cilt. Beyrut: Dāru lḥyāi't-Türāsi'l-'Arabī, 2002.

- Saleh, Walid. 'The Last of the Nishapuri School of Tafsīr: al-Wāḥidī (d. 468/1076) and His Significance in the History of Qur'anic Exegesis'. *Journal of the American Oriental Society* 126 (2006), 223-243.
- Shah, Mustafa. 'Al-Ṭabarī and the Dynamic of tafsīr: Theological Dimensions of a Legacy'. *Journal of Quranic Studies* 15 (2013), 83-139.
- Sinai, Nicolai. *Fortschreibung und Auslegung: Studien zur Frühen Koraninterpretation*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2009.
- Sinai, Nicolai. 'The Qur'anic Commentary of Muḳātil b. Suleymān and the Evolution of Early Tafsīr Literature' in Andreas Goerke and Johanna Pink (eds), *Tafsīr and Islamic Intellectual History: Exploring the Boundaries of a Genre*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Ṭaberī, Ebū Cafer İbn Cerir Muḥammed b. Cerir b. Yezid. *Cāmiü'l-beyān an te'vīli āyi'l-Ḳur'ān*. 26 Cilt. Ḳāhire: Mektebetü Muşṭafā el-Bābī, 1968.
- Vāḥidī, 'Ali b. Aḥmed. *el-Başıṭ*. thk. Muḥammed el-Fevzān vd. 24 Cilt. Riyāḍ: Cāmi'atü'l-İmām Muḥammed ibn Su'ūd el-İslāmiyye, 1430/2009.
- van Ess, Josef. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*. Berlin: Walte de Gruyter, 1997.