

• ÇEVİRİ

Arapça Tefsir Tarihi Yazımında Başlangıç Mülahazaları: Kitabi Yaklaşım Tarihi*

Velid A. Salih**

Çev. Doç. Dr. İsmail ALBAYRAK***

Atf / ©- Velid A. Salih. (2015). Arapça Tefsir Tarihi Yazımında Başlangıç Mülahazaları: Kitabi Yaklaşım Tarihi, çev. İsmail Albayrak, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (1), 271-309.

Öz- *Şu ana kadar Arapça olan geniş ve kapsamlı bütün tefsir tarihi kitabiyatının yayınlanması nedeniyle bu çalışmaların tarih yazımı açısından analizi arzulanan bir husustur. Bu makalede ben üç ana tefsir tarihi yazımının varlığını tartışacağım: Geleneksel Eş'arî, Selefi ve çağdaş (modernist). Şu ana kadar tefsir çalışmalarına nasıl yaklaşıldığını anlamayı arzu ediyorsak söz konusu grupların (tarafدارları) tespiti elzemdir. Çünkü bu üç yaklaşımın savunucuları, bugün batı akademisinde sahanın gelişiminde temel alınan çok sayıda tefsiri tahkik edip basmış ve basmaya da devam etmektedirler. Makale bize, tefsirleri sınıflandırmada anahtar rolü olan ve tarihte her zaman var olan et-tefsîr bi'l-me'sûr teriminin tarihi gelişimini inceleme imkânı verecektir. İlaveten, tefsir tarihi yazımı, Arap dünyasında tahkik edilip basılan tefsirlerin tarihiyle birlikte tartışılarak burada ele alınacaktır. Başka bir ifadeyle, tefsir tarihi yazımında, tahkik edilip basılan tefsirlerin bizzat kendileri tarihi kilometre taşıdır ve benim aynı tarih yazımını anlamaya teşebbüsümün birincil anlama vasıtasıdır.*

Anahtar sözcükler- *Tefsir, me'sûr, menkûl, Selefi, Eş'arî*

§§§

Makalenin geliş tarihi: 04.04.2015; Yayına kabul tarihi: 22.06.2015

* *Journal of Qur'anic Studies* 12 (2010): 6-40, Edinburgh University Press, Centre of Islamic Studies, SOAS, DOI: 10.3366/E146535911000094X

** Toronto Üniversitesi.

*** Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı, e-posta: albayrak@sakarya.edu.tr

Tefsirin Arap Dünyasında Gelişim Tarihi

Tefsir tarihi yazıcılığı Arap dünyasında sadece zengin bir gelenek değil aynı zamanda modern dönemin kültürel mücadelesiyle de doğrudan irtibatlı bir konudur: Arap dünyasında aktif farklı entelektüel akımlar arasındaki en etkin ve belirleyici anlaşmazlıklar bu tarih içindedir. Haddizatında Arap dünyasındaki modern tefsir yazıcılığı tarihinin kendisi, Kur'an üzerindeki tartışma çabalarına ışık tutan ve çözümleyen olmazsa olmaz bir konudur.

En azından geniş bir şekilde tartışmaya değer beş çalışma vardır ki bunlar benim belirlediğim akımları temsil etmektedirler: (i) Muhammed Zehebî'nin *et-Tefsîr ve'l-Mufessîrûn*,¹ (ii) Emin el-Hûlî'nin *et-Tefsîr: me'âlimu hayatîhi –menhecühü'l-yevm*,² (iii) İbrahim Rufeyde'nin *en-Nahv ve-kutubu'l-tefsîr*,³ (iv) İbn AşûrAşûr'un *et-Tefsîr ve Ricâlu-hu*⁴ ve (v) *el-Fihrist'ş-şâmil li't-türâsi'l-Arabî'l-İslâmî'l-mahtût, ulûmu'l-Kur'an: mahtûtâtü't-tefsîr*.⁵

İlki, Muhammed ez-Zehebî'nin meşhur eseri *el-Tefsîr ve'l-Mufessîrûn*'dur. Bu üç ciltlik tarih çalışması 20. Yüzyıldaki en erken ve etkili araştırmadır. Diğer pek çok eser gibi bu da başlangıçta tez olarak yazılmış ve 1946'da Ezher Üniversitesine sunulmuştur. Zehebî'nin eseri oldukça geniş bir çalışmadır ve henüz aşılamamıştır. Bununla birlikte eser, tefsir kitabiyatının tarihsel gelişimini anlamayı dikkate alarak iyi düşünülmüş bir çalışmadan ziyade tefsirleri listeleme ve genel bir araştırmadan ibarettir. Çünkü çalışmada üstünkörü de olsa farklı müfessirler ve metotları arasında irtibat kurulmamaktadır. Eserde de gösterildiği gibi, çalışmanın tefsir tarihi kitabiyatı algısı, Zerkeşî ve Suyûtî'nin klasik dönem yorum kuramları söylemini özellikle de Suyûtî'nin *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân* adlı çalışması esas alınarak yapıldığından, belirgin bir şekilde kelamidir (teolojiktir). Hatta şöyle de denebilir ki, eserde müfessirler devam eden bir geleneğin gelişen ya da zaman zaman ilişkilerin kesildiği bir parçasından ziyade kendi başına müstakil estanten gibi sunulmuştur. Zehebî'nin kavramsal çerçevesinde daha önemli bir element İbn Teymiyye'nin (v. 728/1328) tefsir tarihi teorisinin tesirdir. Bu teori Zehebî'nin eserine fikri desteği sağlamaktadır. Bu da Kur'an'ın vahiy ürünü oluşunu ve müteal tabiatını yeniden onaylayan Selefi tarihtir.

Zehebî, tefsir kitabiyatının tarihini üç döneme ayırmaktadır: 'Hz. Peygamber ve sahabeler'; 'Tâbiîn'; ve 'Tedvin asrı' –şayet birisi son dönemin 1200 yılı kapladığını düşü-

¹ Muhammed ez-Zehebî, *el-Tefsîr ve'l-Mufessîrûn*, 4. Baskı (Kahire: Matba'atu Vehbe, 1989).

² Bu çalışma yazarın *el-A'mâlu'l-kâmile* (10 cilt, Kahire: el-Hayyu'l-Mısriyye'l-A'mâ li'l-Kitab, 1995) adlı çalışmasında yeniden basılmıştır.

³ İbrahim Rufeyde, *en-Nahv ve-kutubu'l-tefsîr* (2 cild, Bingazi: basım yeri yok 1982).

⁴ El-Fâdil b. Aşûr, *et-Tefsîr ve Ricâlu-hu*, (Tunus: Daru'l-Kütübü'ş-Şarkiyye, 1966).

⁵ *El-Fihrist'ş-şâmil li't-türâsi'l-Arabî'l-İslîmi'l-mahtût, ulûmu'l-Kur'ân: mahtûtâtü'l-tefsîr* (12 cilt, Amman: Müessesatu Âli Beyt, 1987).

nürse çok da pratik bir sınıflandırma olmadığını görecektir! Her ne kadar Zehebî ilk iki dönemde kronolojik bir tarih önerse de üçüncü dönemde tamamen konusal bir sunuma geçmektedir. Bu kısımda müellif çalışmasının düzenleyici prensibi olarak *tefsîr bi'l-me'sûr* (nakli) ve *tefsîr bir-re'y* (akli) ifadelerini kullanmayı tercih etmektedir. Kuşkusuz bu sınıflandırma sadece Selefilik'in Sünnî versiyonu ve dolayısıyla ideolojiktir ve aynı zamanda da tahlil yoksunudur. *Tefsîr bir-re'y* iki alt gruba daha bölünmüştür; caiz olan (*et-tefsîr bir-re'y el-caiz*) ve keyfi, sapkın bir çeşit (*tefsîr bir-re'y el-mezmum* ya da *tefsîru'l-firaki'l-mübtedî'a*). Klasik Sünnî çevrelerde pek çok eser sapkın (bid'at) görülerek damgalanmasının yaygın olması sebebiyle burada da modern Selefi hassasiyetinden kaynaklanan iki değer yargısıyla karşı karşıyayız. Zehebî'nin eserinin kuvvetli Selefi görünümünde şüphe yoktur.

İlk cilt, kabul edilebilir Sünnî müellifler ve metotları şeklinde tarif edeceği gruba ayrılmıştır. Zehebî öncelikle 18 Sünnî müfessiri işlemektedir ki bunlardan sekizi *et-tefsîr bi'l-me'sûr* başlığı altında sınıflandırılmışlardır. Bu müfessirler Taberî (v. 311/923), Semerkandî (v. 375/985), Sa'lebî (v. 427/1035), Beğavî (v. 516/1122), İbn Atiyye (v. 542/1148), İbn Kesîr (v. 774/1372), Se'âlibî (v. 875/1470) ve burada *ed-Dürrü'l-mensur*'ün müellifi olarak Suyûtî (v. 911/1505), ismi geçmektedir. Diğer on Sünnî müfessir ise *et-tefsîr bir-re'y'i'l-câiz* (caiz olan akli tefsir) başlığı altında gruplandırılmıştır. Buradaki müfessirler ise Fahrüddin Râzî (v.604/1207), Beydavî (v. 791/1388), Neseî (v. 685/1286), Neseî (v.710/1310), Hâzin (725/1324), Ebû Hayyân el-Ğirnâti (v. 745/1344), Nisâburî (v. 728/1328), Suyûtî (burada da *Celâleyn* tefsirinin müellifi olarak ismi zikredilmektedir), Hatîb Şirbinî (v. 977/1569), Ebussuûd (v. 982/1574) ve Âlûsî (1270/1854). Bu cildin son bölümü ise Zehebî'nin 'caiz olmayan akli tefsir/ *et-tefsîr bir-re'y'i'l-mezmûm* ' şeklinde nitelendirdiği müelliflere ayrılmıştır. Bunlarda ne Sünnî ne de Şiî olan Mutezilî müellifleri içermektedir. Bu altbaşlık altına Zehebî üç müfessiri dahil etmektedir: Kâdî Abdülcebbar (v. 415/1025), Şerif Murtezâ (v. 436/1044) ve Zemaşşerî (v. 538/1144). Sünnî eğitim programlarında uzun süre yer verilen Zemaşşerî, bu eserde açıkça dışlanmaktadır.

İkinci cilt ise Şiî, Tasavvufî, fikhî, felsefî ve çağdaş tefsir geleneklerini işleyen alt bölümler içermektedir. Bu cildin fikhî tefsir geleneği kısmı dikkat çekici bir şekilde Sünnî tefsir malzemesini kapsamaktadır. Aksi takdirde elimizde derli toplu bölümlere ayrılmış bir tefsir tarihi ile başbaşa kalacaktık: Birinci cilt Sünnî kabul görmüş tefsirlere, ikinci cilt ise çoğunlukla Sünnî olmayan eserlere hasredilmiş olacaktır.

İmamiye Şiîlerinin işlendiği kısımdaki müellifler şunlardır: *Mir'âtu'l-envâr* ve *mişkâtü'l-esrâr* müellifi (müellif net bir şekilde belirtilmemiştir. Eserin müellifi aslında Ebu'l-Hasan b. Muhammed Tâhir Âmilî (v. 1137/1725)'dir. Diğer İmamiye müfessirleri ise Hasan Askerî (v. 260/873), Tabersî (v. 548/1154), Feyz el-Kâşî (v. 1091/1680), Şubbâr (v. 1239/1824) ve Sultan Muhammed (v. 1909). Bu kısım, Sünnî bir alim tarafından Şiî tefsir geleneğini etrafıca ele alan ve daha önce örneğine pek rastlanılmayan bir durumdur.

Zehebî'nin Şîî müfessir seçimi genelde yaşadığı dönemde Mısır'daki basılı tefsir malzemeleri tarafından belirlenmekte ve söz konusu tefsirleri değerlendirirken kullandığı ton (uslup) kınayıcıdır. Fakat unutulmamalıdır ki müellif en azından okura Şîî geleneğin tefsir yöntemleri hakkında özet bilgi sunmaya teşebbüs etmiştir. İsmailî ve Bahâî yorum kuramları hakkında da alt bölümler vardır, fakat bunların kalitesi yetersizdir. Bir alt bölüm de Zeydî tefsir (gerçekten kayda değer bir bölümdür çünkü Şevkânî'nin (v. 1250/1834) eserini içermektedir) ve Hâricî tevil kuramını işlemektedir ki hala yeganeliğini korumaktadır, çünkü bu bölüm Muhammed b. Yusuf Etfeyyîş'in (v. 1332/1914) tefsirini ele almaktadır (Her ne kadar elimizdeki en geniş Harici İbadi tefsirse de, bu devasa çalışmanın daha önce bir yerde tartışıldığını görmedim).

Tasavvufi tefsir de çok geniş bir şekilde işlenmiştir. Burada ele alınan mutasavvif müfessirler bu kitabiyatın en meşhur temsilcilerindendir: (Tüsterî (v. 283/896), Sülemî (v. 412/1021), Ruzbihân el-Baklî (v. 606/1209), Kübrevî gelenek –Necmeddîn Dâye (v. 654/1256) ve Alâuddevle es-Simânî (736/1336) de dahil- İbn Arabî'ye atfedilen tefsir). İçerik sanki zamanın akışına karşı koymaktadır. Felsefi tefsir bölümünde ise Zehebî Fara-bî, İhvânî Safâ ve İbn Sina'yı ele almaktadır.

Bir başka alt bölüm ise klasik dönem ilmi tefsir üzerinde durmaktadır. Fıkhi tefsir konusunu ele alan büyük bir altbölüm vardır. *Ahkâmu'l-Kur'ân* edebiyatı Sünnî müfessirleri (Cassâs, v. 370/980; el-Kiyâ el-Harrâsî, v. 504/1110; İbnü'l-Arabî el-Mâlikî, v. 543/1148; ve Kurtubî, v. 671/1272), Şîî (el-Mikdât es-Suyûrî, v. 826/1423) ve Zeydî (Yusuf b. Ahmed el-Yemâni ez-Zeydî, v. 832/1429) alimleri içermektedir.

Çağdaş yorum geleneği bölümü ise dört gruba ayrılmıştır: Bilimsel/ilmi (Kur'an'ın, bilimsel devrimin bulgu ve keşiflerini tahmin eden malzemeler içerdiği düşüncesine dayanmaktadır; bu akımın temsilcisi olarak Zehebî Tantavî Cevherî'nin çalışmasını zikretmektedir), mezhebi (modern Şîî müfessirler biçiminde sunulan bu kısım isimlendirmenin ötesine zor geçmektedir), ilhadi (toplattığı için bugün elimizde olmayan *el-Hidâye ve'l-irfân fi tefsiri'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* adlı çalışmayı tartışmaktadır. Zehebî tenezzül buyurup ismi bilinmeyen müellifin adını zikretmektedir –aslında müellifin ismi Muhammed Ebu Zeyd'dir.), edebi-ictimai (tefsirde geleneksel ıslahçı grubu içermektedir: Muhammed Abduh ve takipçileri Reşid Rızâ ve Mustafa Merâğî). Zehebî Kur'an'ın moderniteyle uyumunu göstermeye çalışan ıslahçı akıma karşı sağlam bir şekilde direnmektedir. Zehebî'nin modern dönem tefsir tarihi incelemesi de oldukça seçicidir çünkü o, Kahire Üniversitesi (Mısır Devriminden önce Birinci Fuad Üniversitesi şeklinde isimlendirilmekteydi) Arapça bölümü tarafından başlatılan Kur'an'a edebi yaklaşıma karşı Ezher uleması tarafından sürdürülen muhalefetle ilgili pek çok olayı zikretmeyi ihmal etmiştir.

Üçüncü cilt ise müellifin vefatından sonra piyasaya çıkmıştır ve Zehebî'nin Bağdad'da kaldığı yıllarda verdiği derslerinden alınan notları içermektedir. Bu cildin önemi,

Sünnî bir alimin Sünnî olmayan mezheplere karşı beslediği ilgi ve cazibeyi aydınlatmasından kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte cilt bu haliyle önceki iki cilde çok az katkısı vardır.

Zehebî'nin eserinin hızlı değerlendirmesi bile, tefsir kitabiyatı hakkında kapsamlı bir resim çizme çabasını üzerine alan bu alimin heybetli girişimini açık bir şekilde gösteriyor. Tahlillerinin kalitesini bir tarafa bırakırsak, bölümlerde yapılan Şîî tevîl içeriği gerçekten kayda değerdir; İslam yorum geleneği Zehebî'nin eserinde bütün olarak bir araraya getirilmiştir. Sünnîlik daha önce diğerlerini böyle bir düzlemde ele almaya pek itina göstermemiştir. Hedefin kapsamlı olduğu oldukça açıktır. Zehebî sadece basılı değil yazma eserleri de kullanarak çağdaş dönemde ilk ayrıntılı tefsir çalışmaları araştırmasını yapmıştır (yalnız burada Zehebî'nin çağdaş Arap milliyetçi hareketinin, Arap klasiklerini bulma ve yayımlama girişiminden etkilendiğini varsaymalıyız. Aslında tefsir tarihinde yayımlanmamış eserleri ilk ele alan kimse Emin el-Hûlî'dir ki ilerleyen bölümlerde onun hakkında bilgi verilecektir. Zehebî'nin bilgi verdiği yayımlanmamış pek çok tefsirden sadece iki örnek zikredilebilir; Zehebî, Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-Beyân* adlı tefsirini ele alan ilk kişidir; o aynı zamanda İbn Atiyye'nin (v. 542/1148) tefsiri hakkında kapsamlı tanımlar yapmıştır. İbn Atiyye'nin önemi daha önce Emin el-Hûlî tarafından vurgulanmıştır (bu İbn Atiyye'nin eserinin 1970'li yıllarda gerçekleştirilen basımından öncedir). Bir başka örnek vereceksek, Müellifin tasavvufi tefsir bölümünde üç yazma eser kullanmış olması ve basımından 70 yıl sonra bile ilgili bölümün geçerliliğini korumasıdır.

Zehebî'nin bu kadar çok sayıda tefsire müracaatı alanda hâlâ benzersiz bir durumdur. Onun üzerinde durduğu bazı müellifler bugüne kadar bakir bir alan olarak kalmıştır (bu müelliflerin eserlerinin tahkik edilmiş ya da yazma olması farketmemektedir). Ayrıntılardaki zenginlikler bu eseri temel başvuru klasiği yapmakla birlikte çalışma ciddi anlamda sınırlıdır da; eser tefsir edebiyatının tarihsel gelişimi ve vizyonu anlayışından yoksundur; eser, tefsiri İslam dini geleneğinin büyük resmine yerleştirmeyi başaramamıştır; İlaveten eser, tefsirin İslam entelektüel geleneğine katkısı konusunda sessiz kalmıştır. Ayrıca eser, İslami yorum paradigmasını şekillendiren farklı akımları birbirleriyle ilişkilendirmeyi, aralarındaki rekabeti ve birbirlerini tamamlayıcı tabiatlarını göstermeyi becerememiştir. Bütün bunlar eserin kaynak kitap olma özelliğini olumsuzlamaz, çalışma şüphesiz alanın ilk okuma kitabıdır.

Zehebî'nin çalışmasının gerçek önemi ve etkisi ise ideolojik idi ve hâlâ öyledir. Bu eser modern Arapça ve İslami tefsir tarihi yazıcılığı konusunda İbn Teymiyye etkisini sağlamlaştırmıştır. Bu çalışmadan sonra Arap dünyasında pek çok alim tefsir tarihini İbn Teymiyye paradigması penceresinden algılamışlardır. (Selefilere ile modernistler arasında) Savaş yapıldı ve (Selefilere tarafından) kazanıldı. Kur'an-ı Kerim'e çağdaş edebi yaklaşım ve bu yaklaşımın tarihi, Ezher yapılanması elinde zarar görerek geri çekilmeye maruz kalmış ve daha yeni yeni kendisine gelmeye başlamıştır.

Seçkin Selefi ideolojisinin yükseliş hikayesi, bugüne kadar önemsiz bir eser olan İbn Teymiyye'nin *Mukaddime fi usûli't-tefsîr* adlı çalışmasının Şam'da 1936 yılında şehrin Hanbeli müftüsü tarafından bastırılmasıyla başlamıştır. Bu baskı, İbn Teymiyye'nin İslam dini geleneği anlayışını kendi programı için köşe taşı yapan çağdaş Selefilik'in yeniden dirilişinin bir tezahürüdür. İbn Teymiyyeci yorum kuramı Selefin ve erken dönem Müslüman neslinin tefsirlerinin Kur'an tevilinin yegane meşru aracı olması gerektiğini talep etmektedir. İbn Teymiyye'nin, tefsiri sınırlandırırken tercih ettiği bu seçeneği haklı çıkarma gerekçesi ise erken dönem tefsir kitabiyatının kökeninin sünnete dayanma (Peygamberi olma) iddiasıdır. En azından bu iddianın su götürür olduğu söylenebilir ve söz konusu nazariye ilk defa terviç edildiğinde hiç bir müfessir onu dikkate değer bulmamıştır. İslam dünyası modernitenin eşliğine girdiğinde durum oldukça farklıdır. İbn Teymiyye'nin çağırısı beklenmedik bir yankı bulmuştur. Bu yankı, teoriye daha önce olmayan eşsiz bir değer katmıştır. Bu kitapçığın ve açıkladığı nazariyenin hermenötik düzeyde durdurulamaz bir güç olması on yıldan daha az bir zaman almıştır.⁶

Selefi hareketin temel hedeflerinden birisi Kur'an'ı Sünni Eş'arî ilim geleneğinden (Arap dünyasındaki tarih yazıcılığındaki ikinci akım) geri almaktır. Bu ise ortak bir gayretle Taberî, İbn Kesîr ve (daha düşük bir düzeyde) Beğavî'nin Kur'an tefsirlerini tefsir faaliyetlerinin merkezine yeniden yerleştirme yoluyla sağlanmıştır -ki bu İbn Teymiyye'nin *Mukaddimesinde* teklif ettiği programın geç bir şekilde yasallaşmasından ibarettir. Bu Hicri 7. asırdan beri medrese eğitiminin merkezi metinlerini oluşturan Beydâvî, Zemahşerî ve Râzî üçlüsünün yer değiştirmesi anlamına gelmektedir. Kavga, üç farklı hasım paradigma tarafından yorum kuramı üzerinde yürütülen Müslümanların dahili mücadelesinin bir parçasıdır: İlimi (medrese ve yüksek eğitimle ilgili), daha önce Ezher tarafından temsil edilen, Zemahşerî ve Beydâvî'nin tevil yaklaşımı; zamanla Ezher yapılanmasını silip süpüren Neo-Selefi İbn Teymiyyeci yaklaşım; milliyetçi-edebi yaklaşım. Her biri kendi Kur'an anlayışını kullandıkları yorum kuramı vasıtasıyla açıklamaya teşebbüs etmektedirler. (Dördüncü) çağdaş akım ise Muhammed Abduh tarafından temsil edilmektedir. Bu akım, Birinci Fuad Üniversitesi seküler Arap milliyetçisi modernistler tarafından benimsenmesine rağmen yeterli dini güven veremediği için (yukarıdaki gruplar kadar bahsi geçen) kavgaya fazla bir etkisi yoktur.

⁶ Bu *Mukaddime* hakkında bkz. 'İbn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics: An Analysis of "An Introduction to the Foundation of Qur'anic Exegesis"', (ed) Shahab Ahmed ve Yossef Rapoport, *Ibn Taymiyya and His Times* (Oxford: Oxford University Press, 2010), ss. 123-62.

Modernist Grup ve Onların Selefilerle Mücadeleleri

Kuvvetli Selefi Kur'an tefsir yaklaşımının yinelenen devasa zaferinin değerini bilmek ve sonra da tefsirin ne hakkında olduğunu anlamak için birinin bugünlerde pek okunmayan *et-Tefsîr: me'âlimu hayâtihi –menhecuhu'l-yevm* adlı Emin el-Hûlî'nin –Kur'an'a modernist milliyetçi-edebi yaklaşımın önde gelen destekçilerinden- çalışmasını okuması yeterlidir. Emin el-Hûlî, 'tefsir tarihi' adlı çalışmasını 1933'de *İslam Ansiklopedisinin* Arapça çevirisinin birinci baskısına ansiklopedi maddesi olarak yazmıştır. Bu madde onun ansiklopedinin İngilizce aslındaki 'tefsir' maddesine karşı memnuniyetsizliğinin bir karşılığıdır. Bu çalışma daha sonra 1944'de müstakil kitapçık olarak basılmıştır. Katıksız tarihsel ve analitik olan bu küçük kitapçık, yöntem ve yaklaşım açısından da çağdaş batılı ilim adamlarının tefsire yönelişlerinden ayırt edilemez. Bununla birlikte Hûlî'nin çalışması bunlardan fazla bir şey ifade etmektedir: Eser, geleneksel kesimin yorum üstünlük ve ayrıcalığını ellerinden almak için planlanmış ve Ignaz Goldziher'in tefsir hakkındaki klasik çalışmasını çok iyi bilerek kaleme alınmıştır. Hûlî'nin (Goldziher'in eserinin) Almanca başlığını *itticahatu't-tefsîr* (yönelişler) şeklindeki çevirisi açık bir şekilde Almanca'dan doğrudan çeviri olduğunu göstermektedir. Yoksa daha farklı bir başlık kullanan sonraki Arapça tercümelere dayanmamaktadır. Hûlî'nin Goldziher'in çalışmasına yönelttiği eleştiri oldukça keskindir. Bu eleştiri, dini hassasiyetten doğan bir rahatsızlıktan ziyade tamamen Goldziher'in vardığı sonuçların kapsamı ve kullandığı metotla ilgili gerçek akademik endişelerden kaynaklanmaktadır. Ayrıca Selefi paradigmayı, Arap entelektüellerin topluca boğazlarına tıkmaya çalışan Selefilerle karşı saldırısı da son derece tahripkardır.

Hûlî, Kur'an-ı Kerim'le İslamî dini mirasın arasını açmaya çalışan kesimi temsil eden Arap milliyetçisi bir ilmi geleneğe ait kimsedir. Böylece o, Kur'an'ı Arap klasik edebiyatına –yeni seküler büyük Arap kültürüne/*el-kitâbu'l-arabiyyetu'l-ekber* (lit. Kur'an Arapçanın en büyük kitabıdır) dönüştürmeye oldukça kararlıydı. Bu Kur'an'ı dini bir metinden ziyade açık bir şekilde kültürel edebi bir eser olarak tanımlama teşebbüsü örneğidir. Bu nedenle Hûlî'nin kitapçığı bir beyanname (manifesto) özelliğine sahiptir: Kur'an edebi bir üretilimdir ve edebi yaklaşım Kur'an'ı anlamaya yönelik tek çağdaş metottur. Tabii ki böyle olmadı. Şimdilerde Selefiliğe dönüşen Ezher yapılanması, Kur'an-ı Kerim'in imtiyazlı halini korumada çok daha hünerliydi. Kur'an-ı Kerim, yorum araçlarının açık bir şekilde hadis mirası yöntemiyle sınırlandırıldığı Selefi paradigmanın tam ortasına yeniden yerleştirildi: Selefin sesinin imtiyazlı hale getirilerek diğer bütün seslerin üstüne ve ilerisine yerleştirilmesi meselsidir bu.

Hûlî'nin (Ezher eğitilmiş bir Şeyh) konumu, başka bir Ezherli Zehebî'nin (Bu arada Zehebî Hûlî'nin kitapçığından yakından haberdar ve kendi çalışmada ondan alıntılar yapmaktadır) durumundan ne kadar farklı olduğu kayda değerdir. Hûlî'nin klasik alimlerin diliyle tefsiri sunma girişiminde neredeyse küçümseme içermeyen ifade yok gibidir; (ona

göre), “eski geleneğin yöntemleri şimdilerde hemen hiç faydalı değildir. Bu nedenle klasik metotla tefsir yapmak bugün hayata hiçbir şey getirmez.” Hûlî’ye göre, klasik kaynakları kullanma isteği sadece hasımlarının ne kadar tezat ve yetersiz bir durumda olduklarını göstermeye matuftur. Klasik otoritelerin bize söyledikleri *et-Tefsîr bi’l-me’sûr* (Hûlî, *tefsîr bi’l-me’sûr* normatif bir terim olmadan önce kullanılan *tefsîr bir-rivâye* şeklindeki yaygın ifadeyi kullanmaktadır) kuşkuyla bir şekilde yanıltıcıdır. Çünkü bu tanım onların kişisel görüşlerinden ibarettir, yoksa İlahi bir teyid ile müeyyed değildir; Hûlî erken dönem bütün tefsir otoritelerinin ne kadar güvenilmez olduklarını yeniden anlatırken sanki zevk almaktadır. Böylece o, tefsir mirası malzemelerinin meşruiyetini iddia eden düşüncelerin kuyusunu kazmaktadır. O, Ezher ulemasının (yaygın kullanım olan *şuyûh* –şeyhler- yerine alaycı *eşyâh* çoğulunu tercih etmektedir) tefsir kitabiyatından israiliyyat rivayetlerini temizlemeye çalışma gayretleriyle dalga geçmektedir. Hûlî, israiliyyatın küçük bir tehlike (*emr yesîru’l-hatar*) olduğunu söyleyerek alaycı bir şekilde onları rahatlatır. İsrâiliyyât ile ilgili ne yapılması gerektiği hususunda, karşılıklı dinler arasındaki ilişki sürecini göstermeye matuf kapsamlı bir mukayeseli dinler tarihi yaklaşımının uygulanmasını önermektedir. Emin el-Hûlî tarafından benimsenen bu iki konum milliyetçi-seküler anlayışla geleneksel Ezherli yaklaşım arasındaki kapatılamaz boşluğu gösteren bir kaç örnektir.

İbn Teymiyeci paradigmanın zaferini, gelenekselci grubun başarısı olarak anlamamak gerekir. Aksine, klasik yorum mirası bu yeni düzenlemenin ilk zayıyatıdır. Selefi yorum paradigması tarihsel olarak İslam tefsir geleneğinin marjinal (kenar) bir akımını oluşturmakta, daima dış sınırlarda bulunmakta ve münferid kalmaktadır. Selefi yorum aslında, klasik İslami ilim geleneğinin tam karşıtıdır, oldukça prüten (tutucu), bir taraftan yeniden canlandırmaya ve özgürleştirmeye çalışırken diğer taraftan da şiddetli bir şekilde (tefsirin çerçevesini) sınırlandıran (farklı yorumları ve tefsirde çoğulculuğu dışlayan) bir olgudur. Selefi paradigma, tefsir geleneğinin kalesi durumunda olan Râzî ve Zemahşerî gibi müfessirlere çok az ilgi ve muhabbet gösterir. Gerçekte Selefi paradigmanın taraftarları, medrese ders programı vasıtasıyla temsil edilen Sünnî yapının Mutezilî Zemahşerî’yi ve taklitçisi Beydâvî’yi kendi içinde nasıl barındırdığını (kutsalmış gibi sakladığını) şaşkınlıkla karşılamakta ve anlayamamaktadır. Hakikaten, yüksek eğitimde medrese sistemini parçalarına ayırmak, ders programını yeniden düzenlemek anlamına gelmesi oldukça ironiktir. Bu durum (medrese sisteminin Selefler tarafından etkisiz hale getirilmesi), medrese programının kendi içinde tabii gelişiminden (ve değişiminden) çok daha kolay tesiri altına almıştır. Modernistlerin galip gelmesi yerine daha prüten (olan Selefi yaklaşım) günün galibi olmuştur.

Arap dünyasındaki tefsir tarihi yazıcılığı, oryantalist çalışmalardaki son gelişmelerin farkındadır ve çok geçmeden Goldziher’in tefsir hakkında yazdığı klasikleşmiş eserini kendi külliyatının bir parçası olarak içine katmıştır (Her ne kadar İngilizce’ye 2006 yılına kadar tercüme edilmese de, Goldziher’in Almanca eseri erken sayılabilecek bir dönemde

Arapça'ya iki defa çevrilmiştir). Çağdaş Arap tefsir tarihi yazıcılığı bu nedenle çetrefilli bir iştir ve modernite arafesinde İslam dini geleneğindeki derin gediğin varlığını yansıtmaktadır. Bir taraftan İlahiyat eğitim sistemi (ister İstanbul'da 1924 yılına kadar hayatini sürdüren medrese, ya da bugüne kadar Mısır ve Hindistan'da aktif bir şekilde eğitimine devam eden medreseler olsun) üstün geldi ve Beydâvî, Zemaşerî ve Râzî gibi klasik tefsirleri ve bu tefsirler üzerine yazılan ve medreselerde okutulan pek çok haşiyeyi kullandılar. Bu sebeple İslam dünyasında ilk basılan eserler bu tefsirler ve haşiyeleridir. Bu külliyyatın basımı Sünnî klasik ilmi geleneğin hâlâ çok etkin olduğunun bir ifadesidir. Geleneğin ağırlığının büsbütün görmezlikten gelinmesi imkansızdır ve yorum kuramı açısından gelenek klasik ilmi bir dille konuşur ki bu da atalardan miras olarak gelen gelenek adına konuşan müfessirin ayrıcalıklığını sınırlandırmaya karşı taban tabana zıt bir husustur. Tefsir külliyyatındaki hemen hemen her başlık bu Eş'arî ilmi geleneğine aittir. Geleneğe dönmek, söz konusu ilmi geleneğin sarmalına geri çekilmek demektir. Bu ise Selefi hareketin aşık olduğu İslami geçmişle ilgili ilişkisindeki ilginç karışık ilişkiyi ispatlayacaktır. Selefi hareket gösterişli yüksek eğitim almaya başlayınca kendisini medeniyetin/mirasın (*turâs*) yeni şampiyonu olarak buldu. Bu mirasın tahkikli basımı için gerekli programlara başladı. Bu program, daha önce Arap milliyetçi hareketinin galip geldiği Arap mirasını değil bilakis İslami mirası üzerinde yoğunlaşmıştır. Geçmiş ilmi mirası canlandırmak demek hasımlarının külliyyatını diriltmek anlamına geliyordu: Selefi hareket kendilerinin kurguladığı tuzağa düşüyor ve kendi yapılarında çatlaklar oluşuyordu.

Modernist hareketin tarih yazıcılığı ise Arap Üniversitelerindeki Arapça bölümleri vasıtasıyla geçerliliğini koruyordu. Bu hareketin temel eserlerinden birisi de İbrahim Rufeyde'nin *en-Nahw ve kutubu't-tefsîr* adlı çalışmasıdır. Bu iki ciltlik nahiv ve tefsir tarihi çalışması, tefsiri tarihsel dönemlerine ayırarak sunan ilk anlamlı çalışmadır. (Her ne kadar bu sınıflandırma konusunda memnun olmasam da) Eser tefsiri tarihsel açıdan altı döneme ayırır ki ben bu ayrımı günümüze kadar yapılan en ciddi seçenek olarak kabul ediyorum. Rufeyde'nin tarihi (hepsi 1500 sayfadır) sahip olduğumuz en ayrıntılı Sünnî nahiv ilmi geleneği çalışmasıdır (Rufeyde, sadece bir adet Şîî dilsel tefsiri ele almaktadır), ve eser tefsir tarihini tamamen Kur'an'a nahiv ve dilsel açıdan yaklaşan bir mercekten okumaya çalışmaktadır. Zehebî gibi Rufeyde de çok sayıda yazma tefsir nüshalarına müracaat etmiştir. Böylece tarihini tefsir uzmanları için kaçınılmaz (mutlaka başvurulması gereken) bir araç haline getirmiştir. Bu eserin en önemli özelliği klasik dönem tefsirin bir parçası olarak haşiyelerin rolünü ihmal etmemesidir. Bununla birlikte bu yazım türüyle (haşiyeye) ilgili sistematik bir çalışma da önermemektedir. Rufeyde'nin çalışmasının gerçek değeri ise onun Selefi motivasyonlu bir teşebbüs olmamasıdır. Bilakis o İslami olmayan parçaların vurgulandığı Arap milliyetçiliğinin İslami mirasa tarihsel yaklaşımının bir devamından ibarettir. Bu çalışma şu ana kadar hakettiği ilgiyi görmese de tefsir çalışmalarında temel referans kaynağı olmayı hak etmektedir.

Rufeyde tarafından incelenen müellifler şunlardır: Ebû Ubeyde (v. 210/825), Fer-râ (v.207/822), Zeccâc (v. 311/923), Ebû Ali el-Fârisî (v. 377/987), Nahhâs (v. 338/950), İbn Hâleveyh (v. 370/980), İbn Cinnî (v. 392/1002), Rummânî (v. 384/994), Nakkâş (v. 351/962), Taberî, Havfî (v. 430/1039), Mehdevî (v. 440/1048), Vâhidî (v. 468/1076), Zemahşerî, İbn Atiyye, Tabersî, Râzî, Kurtubî, Kevâşî (v.680/1281), Beydâvî, Neseî, İskenderî (v. 741/1341), Ebû Hayyân el-Ğirmâtî, Sivâsî (v.860/1456), Suyûtî , es-Se'âlibî el-Cezâirî (v. 875/1470), el-Harrûbi et-Tarâbulsî (v. 963/1556), el-Hatîb eş-Şirbinî (v.977/1569), Ebussuûd (v. 982/1574), Hafacî (v. 1069/1659), Kerhî (v. 1006/1598), Cemâl Uceyli (v. 1204/1790), Şevkânî, Alûsî, Muhammed Abduh (v.1323/1905) ve Kâsımî (v. 1332/1914). En azından bu listenin çok etkileyici olduğu söylenebilir.

Rufeyde'nin tarihsel analizinden anlaşılan iki önemli derin bakış açısı vardır ki burada üzerlerinde durulmalıdır. Birincisi, o Ebû Hayyân el-Ğirmâtî'nin eserini dilsel tefsir türünün zirvesi kabul etmektedir. Bu yaklaşımın altında yatan faraziye ele alındığında birisi Rufeyde'nin değerlendirmesinden Ebû Hayyân'ın aynı zamanda söz konusu tefsir türünün hülasası/toplamı olduğunu da kolaylıkla anlar. Ebû Hayyân'ın seçimi tefsir üzerinde tarihi bir değerlendirme yapmanın karmaşıklığının altını çizmektedir. Hangi akımın incelendiğine bağlı olarak birisi farklı bir yörengeye düşebilir: Pek çok ekol ve yaklaşımıyla tefsirin birbirine karışmış tabiatı, tefsir geleneğinin paralel yörengeler geliştirdiği anlamına gelmektedir. Bu yörengeler bazen birbirleriyle kesişir, bazen yarışır, bazen de tamamen birbirlerini gözardı ederler. Rufeyde'nin ikinci içgörüsü ise modern dönemi Şevkânî ile başlatmasıdır ki çok zekicedir ve o zamana kadar Arap dünyasındaki modernite anlayışı konusunda işitilmemiş bir husustur. Bu iki tarihi değerlendirme içe işleyen derin yorumlardır ve düşünmeden bir tarafa atılmamalı. İlâveten, Rufeyde şu ana kadar sahip olduğumuz en geniş ve ayrıntılı tefsir çalışması sunmaktadır. Her ne kadar kültür savaşını kaybetse de, bu açıdan bakıldığında modernist hareketin Arap dünyasında tefsir tarihi yazıcılığı konusunda derin ilgisi devam etmektedir.

Tefsirin çağdaş tarihinde meydana gelen önemli bir olay da Selefi hareketin öncülüğünü yaptığı hadis merkezli marjinal tefsir çalışmalarını canlandırma ortak gayretidir. Taberî'nin tefsirinin 1905 yılında yayımlanması Selefi harekete kayda değer bir hediyedir. Bu, tefsirin hadis merkezli olmasından ziyade istemeyerek de olsa hareketin bir parçası olduğu iddiasından kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte Taberî Selefilere göre yeterince Selefi değildir. Bu islah ve tecdid hareketinin köşe taşı olacak kişi ise İbn Kesîr'dir. Böylece Kur'an tefsirleri, modern Ortadoğu'da yeni siyasi düzenlemenin merkezinde yer aldı. Bu durum Ortadoğu'daki kraliyet ailelerinin belirli tefsirleri himayelerine alma ve yayımlamalarında açık bir şekilde görülmektedir ki (söz konusu tefsirlerin basımı) onların ideolojik bakış açılarını da yansıtmaktadır. En yalın örneği 1924 yılında gösterişli bir şekilde basılan İbn Kesîr tefsiridir. Baskının muhakkiki, Muhammed Reşid Rızâ'dan başkası değildir, mali destek ise yüksek emelleri olan Hicaz kralı İmam Abdullah b. Suûd'un dışında bir yerden

gelmemiştir. Bu baskıyla ilgili derin kültürel önem ise, dizaynın kesinlikle modern oluşudur: Medrese'de İslami ilimler tahsil eden öğrenciler için tıkabasa bir şekilde yazılmış eski Bulak baskısı değildir. Dokuz cilt halinde yayımlanan çok şatafatlı bir baskıdır. Böylece bir tefsir eseri ilk defa herkesin kullanacağı yaygın bir çalışmaya dönüşüyor. Taberî ise bu şerefe nail olabilmek için 1950'lere kadar beklemesi gerekiyordu.

Yeni kurulan bir devletin prensinin Mısırlı bir alime para göndererek savurgan bir tarzda tefsir basması karşısında biraz durup nefes almamız gerekecek.⁷ Şayet İbn Kesîr'in Selefilikteki merkezi rolünü anlayamazsak bu kayda değer ayrıntı şaşırtıcı gelebilir. Mısır kraliyet ailesi musabakaya girinceye kadar İbn Kesîr tefsirinin dokuz ciltlik pahalı baskısı 1932'ye kadar rakipsiz bir şekilde devam etmiştir -Mısır kraliyet ailesi Medrese ders programının kalesi hüviyetindeki Râzî tefsirini 1932 de 30 cilt halinde basarak bu şerefe nail olmuştur (Râzî'nin 19. asırdaki altı ya da yedi cilt baskısı yerine 30 cilt baskısı tercih edilmiştir).

İslam Ansiklopedisinin ilk baskısı için tefsir maddesi yazıldığında (bu madde Arap çevirmenlerin zevkine uygun değildi, çok kısa ve baştan savma gibiydi, bu nedenle onlar Emin el-Hûlî'den Ansiklopedinin Arapça baskısı için maddeyi yazmasını istediler), madde yazarı Bernard Carra de Vaux İslam dünyasında en yaygın tefsir hakkında şunları söylemiştir: 'Beydâvî'nin (v. 685) tefsiri en yaygın olanıdır ve medreselerde okutulmaktadır: Bu eser samimi Müslümanların kendi kutsal kitaplarının tefsiriyle ilgili inançlarını belirlemiş ve üzerine çok sayıda haşiye yazılmıştır.' Bu gerçek çok uzun yaşamadı. Şayet birisi İslam dünyasındaki en yaygın tefsiri araştırırsa, açık bir şekilde görecektir ki bu tefsir İbn Kesîr'in eseridir. Bugün İbn Kesîr tefsiri bir zamanlar Beydâvî'nin tefsirinin rolünü oynamaktadır. Taberî bile İbn Kesîr tefsiriyle yarışamaz. İbn Kesîr tefsiri o kadar meşhurdur ki insanlar onun tefsirinin yükselişinin ne kadar yeni olduğunu unutmaya meyillidir.

Selefi hareketin yüzleşmek zorunda kaldığı tek problem ise uzun İslam tarihi boyunca yazılan yüzlerce tefsirden sadece bir kaç tanesinin Selefilige ait olmasıdır. Gerçek manada hadis merkezli çok az sayıda tefsirin varlığı sebebiyle sınırlandırılan Selefi program, modern İslam topraklarındaki yorum kuramı gelişmelerinde (Selefi) hareketin etkisini azaltmamıştır. Elleri pratik malzemenin (Selefi tefsirlerin) bulunmaması onları teorik (tevil nazariyesi) açısından daha aktif hale getirmiştir, böylece yorum kuramları üzerinde hâkimiyete zorlanmışlardır. Bu, İbn Teymiyye'nin Mukaddimesindeki canlı dile borçludur çünkü onun teorik hâkimiyeti bütün eserleri bugün onun adesesıyla ölçmektedir. Bir müfessirin başarısı veya başarısızlığı, onun artık İbn Teymiyyeci hermenötik paradigmasına bağlılığı ile ölçülmektedir.

⁷ Hatırlatmakta fayda vardır ki Taberî'nin tefsirinin basımı da Necd veliahtının doğrudan yardımının bir sonucudur.

Etrafı Kuşaltılmış Eş'arî Grubu

Klasik medrese yorum kuramı taraftarlarının cevabı geç gelmiştir –bunun bir sebebi de gelenekselci grubun işini Selefi hareketin deruhte ettiğine dair mevcut olan kafa karışıklığıdır. Gelenekselciler kral Birinci Fuad ve oğlu Faruk ile temsil edilen kraliyet himayesini zaten kaybetmişlerdi. Mısır kraliyet ailesi sadece Kur'an metninin basımıyla meşgul olmamış bilakis 1935 yılında piyasaya çıkan 20. yüzyılın en zarif tahkiki olan yirmi ciltlik Kurtubi tefsirinin basımına da nezaret etmişlerdir. Mısır kralları sonradan görme Necd veliahtları tarafından geride bırakılmayacaklardır. Her ne kadar geç de olsa, 1966 yılında, nazari olarak, hatta daha inandırıcı diyebilirim, cevap geleneksel gruptan gelmiştir. Bu Tunus müftüsü Fâdıl b. Aşûr'un *et-Tefsîr ve ricâluhu* adlı kitapçığının basımıyla gerçekleşmiştir. Bu kitapçık daha önce İslami ilimler geleneğinin kalesinin esnekliğini göstermektedir. Bu eserin önemini daha önce (ki bir çalışmamda) tartışmıştım, burada sadece Beydâvî'nin ve onun üzerine yazılan haşiyelerin İbn Aşûr tarafından tefsir tarihinin merkezine konulduğunu tekrarla yetineceğim.⁸ İbn Aşûr, ait olduğu gelenek gibi, İbn Teymiyye'yi marjinal bir kişi kabul ederek görmezlikten gelmiştir: Medrese hiç bir zaman İbn Teymiyye'yi onaylamadı ve bu türedi kişi medrese üzerine söz söyleme yetkisine sahip değildir. Gelenekselciler Selefilere karşı kavgayı kaybetseler de geçmiş tarihi birikim onlardan yanaydı. Çünkü pek çok tefsir onların seslendirdiği geleneğe aitti ve bu geleneği susturmak mümkün değildir. Bugünlerde Selefi hareket Arap dünyasındaki üniversitelerde kendisini güvenceye almak için hasımlarına (Eş'arî mezhebi) ait kitapların şampiyonu durumuna gelmektedir. Basılan her yeni klasik tefsir, aslında Sünnî İslam tefsir geleneğinin tekrar onaylanmasından ibarettir ki bu da Eş'arî gelenekle temsil edilmektedir.

Burada üzerinde durduğum eserler tefsir tarihiyle girilen zengin ilişkiyi temsil etmektedir. Batıda bizim kısa zamanda bu kitabiyatı kapsayacak bir araştırma yapmamızın zorluğu ortadadır, fakat ne zaman tefsir tarihi yazsak bu zengin tarih yazıcılığı marjinalleşmektedir. Gerçek sorun ise bu eserlerin Batıdaki akademik tefsir tarihi çalışmalarının bir parçası olamamasıdır. Şayet söylemek gerekirse, bu eserler bizim bu kitabiyat türünün gelişimini anlamamızın dışında/ilgisiz kalacaktır. Batı ve İslam dünyasındaki tefsir çalışmaları arasındaki uçurum tefsir sahasını sınırlamaktadır; sanki tüketici gibi Arap dünyasının tahkik edip bastırıldığı eserleri kullanıyoruz fakat kaynağın önemsiz olduğu gibi davranıyoruz; böylece tefsirin iki merkezli hikâyesi ortaya çıkıyor, birisi akademik gibi görünen ve diğerinden bağımsız olduğunu gösteren batı, diğeri de batıda ne olduğuna ehemmiyet vermeyen İslam dünyası –halbuki daha önce Arap dünyasının oryantalistlere ve çalışmalarına yakın ilgi duyduğu bir zaman vardı. Kısa zamanda geniş bir tefsir tarihi üretme imkânımız olmadığı için bizler batıda bu zengin tefsir tarihi yazıcılığını ihmal edemeyiz.

⁸ Bkz. Walid Saleh, 'Marginalia and the Periphery: A Tunisian Modern Historian and the History of Qur'an Exegesis', *Numen: International Review for the History of Religions*, 58 (2011).

Tefsir çalışmaları nazarı itibare alındığında, bu mirası basma adına alanla ilgili gerçek gelişmeler İslam dünyasında olmaktadır. Arapların tefsir alanındaki kültürel üretimlerine karşı kibirli duyarsızlığımızın altında yatan temel varsayım, onların ikincil kaynaklardaki analiz vasıtalarında görülen seviye düşüklüğüdür ki, birilerini bu çalışmaları görmezlikten gelmeye sevketmektedir. Bu temelsiz bir varsayımdır. Kavramsal olarak Arap dünyası bu açıdan eksik değildir.

Arap dünyasının Goldziher'in tefsir çalışmasını 1944 yılında tercüme ettiğini hatırlamalıyız. Neredeyse İngilizceye çevirisinden 70 yıl önceye denk gelmektedir. Ve İngilizce konuşan dünyanın önde gelen ilim adamlarının son zamanlara kadar tefsir sahasında klasik hale gelen bu çalışmaya müracaat imkânı yok gibiydi. Aslında Arap dünyasının batıda neler yapıldığı konusundaki bilgi seviyeleri, batılıların doğu hakkındaki bilgilerinden çok daha fazlaydı. Çok daha önemlisi, Arap dünyası batı akademisi gibi 'köken' sorunuyla büyülenmemiştir, bu nedenle Arap dünyası oluşum döneminden (erken dönem) ileri giderek çok sayıda eserin verildiği uzun tedvin dönemiyle ilişkiye geçebilmiştir.

Üzerinde durmak istediğim son çalışma, beşinci eser, tarihsel bir çalışmadan ziyade geleneksel Eş'arî ekolüne ait kaynak eserdir. Her ne kadar tam tarih çalışması olmasa da tefsir kitabiyatı hakkında elimizdeki en önemli tarihi eserdir. *Al-Fihristu'l-şâmil li't-türâsi'l-Arabî'l-İslamî'l-mahtût, ulûmu'l-Kur'ân: mahtûtâtü't-tefsîr*, yazma koleksiyonu kataloglarını esas alan tefsir başlıklı bütün eserlerle en geniş yazmaların ayrıntılı bir şekilde anlatıldığı çalışmadır. Tefsir çalışmaları söz konusu olduğunda gerçek kaynak aracı budur. Bu eser benim kendi çalışmamda ikili bir role sahiptir. Müfessirlerin önemi ve mirasını değerlendirirken kullandığım ilk kaynak aracıdır. Kronolojik ve niceliksel verileri sicil defteri gibi kaydettiğinden bana tefsir tarihi hakkında hükümler verme imkânı sunmuştur, başka türlü bir değerlendirme imkânsızdır. Sözelimi, Beğavî'nin tefsirinin yüzlerce yazma nüshasının varlığının farkına vardınız, birisi bu sayıların çokluğunun manasını değerlendirecek ve tefsir tarihinde Beğavî'nin ne kadar önemli biri olduğunu anlayacaktır. Aynı yöntem Taberî ya da başka bir müfessir için de geçerlidir. İkinci olarak bu kaynak eser bana tefsir geleneği hakkındaki bilgimizin sınırlılığını hatırlatmaktadır ki girişin başında benim ikazımın sebebi de budur. Bu devasa kitabiyatla ilgili tam bir fotoğrafı ortaya çıkarmak için daha çok yol almamız gerekmektedir.

Arap Dünyasında Tefsir Yazıcılığına Dayanan Teorik Düşünce

Bu bölümde, mercek altına alınan Arabça tefsir tarihi yazıcılığının gerektirdiği bazı usul meseleleri üzerinde durmak istiyorum. *El-Fihrisu's-şâmil* basımı, metodik araçları incelemeyi mümkün kılmıştır ki yukarıda da belirttiğim gibi daha önce ihtiyaç duydukları böyle bir destekten mahrumdular. Benim daha önceki çalışmalarına aşina olan okurlar konuya bakış açım da alışık olacaktırlar.⁹ Burada sunulan konu çok daha sistematik bir şekilde açıklanacaktır çünkü (tez çalışmamdan sonra) bu konu üzerinde daha fazla düşünmek için vaktim oldu ve pek çok konuyu inceleyerek süzgeçten geçirdim. Daha önce tefsir geleneğini soyacağı geleneği gibi nitelendirmiştik.¹⁰ Bu tanımı ilk defa hazırladığımda ilişkiler bağı (network theory) nazariyesinden haberdar değildim, özellikle de sosyal ilişkiler bağı analizi. O tarihten itibaren sosyal ilişkiler bağı analizi merceğiyle tefsiri anlamının, tefsir tarihi kitabiyatını en iyi şekilde bilme yöntemi olduğunu net bir şekilde öğrendim. Her ne kadar tefsir sahası tefsir sosyal ilişkiler bağının (yapısının) ayrıntılı bir şekilde planlanını çıkarmak için gerekli tam istatistiki bilgiyi toplamak için çok genç de olsa, benim sosyal bağ analizi metodunu kullanımım niceliksel olmaktan ziyade doğrulamaya yöneliktir. Toplayabildiğimiz azıcık veri de sosyal ilişkiler bağı teorisinin ışığında (tefsirler arası) bağı incelemek uygundur.

Tefsir soyağacı kitabiyat türüdür ve devamlı kadim kaynakların mirasına dayanır. Bu kadim kaynaklar, devamlı iktibas edilen, ya da kasıtlı olarak terkedilse de tefsirin çekirdeğini oluşturmaktadır; şayet orada yoksa da çekirdek her zaman belirleyicidir çünkü o temeldir. Çekirdek bireysel otoritelere (ravilere) atfedilir ki bu raviler yorumu yapılan konunun meşruluğu için başvurulan kaynaktır. İlaveten, otorite kabul edilen bireylerin hiyerarşisinde devamlı surette değişiklik vardır. İktibas edilen çekirdek malzeme de durağan değildir, bazen ilavelerle zenginleştirilir, bazen süzgeçten geçirilip daha rafine hale getirilir, yeniden değerlendirilir ya da basitçe reddedilir. Biz aynı zamanda ayrıcalıklı bir tefsir çekirdeği gelişimine de şahit oluyoruz. Tasavvufî çekirdek de var, Sünnî ve Şiî mirasıyla beslenen bir öz. Bunlar hava geçirmez şekilde düğümlenmiş (durağan) varlıklardan ziyade birlikte yaşayan ve yarıyan, hatta pek çok zaman uyumlu bir kalıba dökülen bir bütündür.

Bundan dolayı İslami Kur'an yorum kuramıyla ilgili bir tarih varsayımı vardır. Bu Kur'an vahiy tarihinden farklı bir olgudur, çünkü (Vahiy tarihi) çelişik bir biçimde de olsa sorgulamadan kabul edilmiştir. Fakat (yorum kuramıyla –tefsir- ilgili tarih) Müslümanların Kur'an'ın manasıyla sürekli şekilde giriştikleri tarihsel hafızadır. Müfessir Kur'an'ın manasını anlamak için bu (yorum/tefsir) tarihi bilmelidir. Tefsir, kendilerinden rivayette bulunan otoritelerle, farklı otoritelerin hususi bir kitabiyattaki iktibasları arasındaki ilişkiler ağı vası-

⁹ Bkz. Walid Saleh, *Formation of the Classical Tafsir Tradition: The Qur'an Commentary of al-Tha'labi* (d. 427/1035), (Leiden: Brill, 2004).

¹⁰ Bkz. Walid Saleh, *Formation of the Classical Tafsir*, ss. 14-16.

tasıyla sınırları belirli ve zamanla istikrar kazanan bir literatür türüdür. Bu sebeple meşru-
laştırma aracı bilimsellikten çok daha ötededir. Asıl meşrulaştırma birlik (loca) temellidir
(kalıplaşmış otoritelerden –düzenli isnad zincirleriyle aktarılan- gelen yorumlar) ve tanın-
mış isimlerin değer kazanmasıdır, yoksa yakından incelendiğinde yorumların zayıflığı
görülse de rahatlıkla gözardı edilir (çünkü bu yorumlar otoriteleri benimsenmiş şahıslar
tarafından nakledilmektedir). Bununla birlikte müfessirler locası tamamen özgür de değil-
dir, onların Kur'an'ı yorumlama yetkileri Kur'an üzerinde yorum hakimiyeti kurmaya çalışan
diğer merkezi otoritelerden gelen meydan okumalara karşı devamlı yeniden inşa edilmeli
ve kuvvetlendirilmelidir. Müfessirler, kendilerini Kur'an'ın ve sosyal tefsir ağının üstüne ve
ötesine yerleştiren otorite sistemleriyle mücadele etmek zorundadır. Kur'an ve O'nun ma-
nası hakkında konuşma yetkisi olduğunu savunan ayrıcalıklı gruplar vardır: fakihler, kariz-
matik devrimciler, mütekelimler. En bağımsız grup ise dilcilerdir; gramerciler çok kısa
zamanda tefsir otoritelerinin (ravilerinin) ne dediklerini nazarı itibara almadan kendi sesle-
rini yükselteceklerdir. Filoloji, klasik İslam'ın entelektüel paradigmasının temelini oluşturu-
duğu için tefsir sahasında filoloji en büyük bela olarak kalmıştır.

Miras kalan ana malzemeden ne kastettiğime bir misal vereyim: İbn Abbâs'ın
(68/688) tefsir sermayesi hem en eski hem de çok sık kendisinden nakledilen kitabiyattır.
Bununla birlikte bu malzemeler tek tefsirin ana gövdesinin tek ögesi değildir, ana yapının
parçası olan pek çok erken dönem tefsir otoriteleri vardır ve bunların çoğu da yaygın bir
şekilde tanınmış ve meşru kabul edilmişlerdir. Ayrıca ana gövde sadece bu erken dönem
tabakayla sınırlı değildir. Daha geç bir dönemin müfessiri olan Zeccâc da İbn Abbâs gibi
bu gövdenin önemli bir ögesi olmuş ve böylece tefsirin tanımlayıcı unsuru haline gelmiştir.
Hatta Zeccâc, tefsir tarihi açısından genel (Sünnî) tefsir geleneğinin en belirleyici öğelerin-
den biri olacaktır. Onun (Zeccâc) bu gövdeye tam olarak eklenmesi Taberî sonrası
gerçekleşmiştir; Zeccâc'ı Sa'lebî ve talebesi Vâhidî bu gövdenin ortasına yerleştirmişlerdir.
Böylece söz konusu gövdenin değişmez bir öze sahip olmadığı ve Taberî tarafından da
pek tanımlanmadığı ortaya çıkmaktadır. Bunu, her ayetin sonunda kendi görüşünü veren
Taberî'nin yorumlarıyla karşılaştırdığımızda - çok önemli bir müfessirin görüşlerini temsil
de etse ya da bazı müfessirler onun görüşlerine çok özen de gösterse- ana gövdenin asli
unsurunu teşkil etmediği görülecektir. Sadece çağdaş dönemde özellikle 1905'teki bası-
mından sonra Taberî tefsiri ana gövdenin asli ögesi haline gelmiştir.

Tefsiri soyağacı kitabiyatı şeklinde tanımlamak sadece bu edebi türün iç meka-
nizmasını tarif etmemekte, bilakis tefsirin tarihsel gelişimini araştırmamıza yardım eder.
Bunu ise tarihsel açıdan tefsir kitabiyatında en önemli eserlerin hangileri olduğuna karar
vermemize olanak sağlayarak yapmaktadır. Bu kitabiyatın uzun tarihi sürecinde yazılan
yüzlerce eserin anlamlı bir hiyerarşi içinde düzenlenmesinde 'sosyal ilişkiler ağı analizi'
eşsiz bir yere sahiptir. Bu metot bizim hangi tefsirin diğerlerinden daha etkili olduğunu
anlamamıza olanak sağlar. Üzerinde durulan kitabın önemini değerlendirmek için birinin

ölçüm aletine ihtiyacı vardır, bu aşamada elimizdeki tek niceliksel ölçüm ise söz konusu eserin hangi aralıklarla kullanıldığıdır. Böylece bir metnin merkeziliği, ondan yapılan iktibasların sıklığıyla doğrudan irtibatlıdır. Başka bir ifadeyle, ana gövdenin organik bir şekilde büyümesini sağlayan bir eser aslında kendisi ana tefsir gövdesinin çekirdeği haline dönüşmektedir. İbn Abbâs'tan nakil yapan Hicri yedinci asır müfessiri (Miladi 14. Asır), aynı yorumu iktibas eden Sa'lebî ile bir değildir. Sa'lebî İbn Abbâs'tan (İbn Abbâs tefsirinden) doğrudan nakil yaparken daha sonraki bir müfessir araçlar vasıtasıyla bunu gerçekleştirmektedir. Bu ilişkide muhtemelen Sa'lebî kendisi ana gövdeye dönüşmektedir. Bu nedenle tefsir tarihi, Arap dünyasındaki tefsir çalışmalarını yakından takip etmeli ve böylece tefsir tarihi planı için gerekli olan ilerleme sağlanacaktır. Tefsiri tefsirle ilgili ansiklopedi maddelerinde çok sık zikredilen Beğavî, gerçi ismi hiç zikredilmese de, benim soyağacı tabiatındaki tefsir görüşümün ışığında çok önemli bir kişi olmaktadır. Çünkü o, Sa'lebî'nin eserini yeniden düzenleyerek (Beğavî'nin tefsiri Sa'lebî'nin tefsirinin üzerinde tekrar çalışılmış halidir) Nişabur ekolünün tefsir geleneği üzerindeki yerini etkili bir şekilde sağlamlaştırmıştır. Beğavî'nin çok sayıdaki mevcut yazmaları (*el-Fihris el-Şâmil'e teşekkürler*) -bizim için kabaca bir ölçü olabilir- açık bir şekilde bu eserin tutulan bir tefsir olduğunu göstermektedir. Çok daha önemli olan ise Beğavî'nin şuurlu bir şekilde karar verip Sa'lebî'nin tefsirini yeniden düzenlemesidir. Bu da net bir şekilde göstermektedir ki o Nişabur ekolünün etki ve önemini oldukça farkındadır.

Burada tartışmak istediğim ikinci yöntem konusu ise tefsir kitabiyatının sınıflandırılmasıdır. Tefsir kitabiyatı bütünüleyici (tamamlayıcı) bir edebi tür olduğundan içerik bağlamında yapılan her hangi bir sınıflandırma ters etki gösterecektir. Herhangi bir Kur'an tefsiri, en kısası bile, bu edebi türün pek çok özelliğini yansıtır. Emin el-Hülî Goldziher'in sınıflandırması (basit, geleneksel, kelami, işari, tasavvufi, mezhebi ve modern) konusunda çok ciddi endişelerini gündeme getirmiştir.¹¹ Herhangi bir tefsirin içeriği bir kalıba konulabilmek için çok karmaşıktır. Halbuki Taberî sonrası tefsiri içerikten ziyade tefsirin hedefini belirten üç yapısal bölüme ayırmak çok daha verimli olacaktır. Bu üçlü sınıflandırma Kur'an'ın bütün surelerinin yorumunu içeren *muselsel* tefsir çalışmaları için düşünülmüştür (Kur'an'ın bütün sure ve ayetlerini içermeyen diğer tefsir biçimleri zaten yerli tefsir geleneği tarafından işlevlerini yansıtacak şekilde isimlendirilmişlerdir: *me'ânî*, *ğarîb*, *kırâât* ve *i'râb* gibi çalışmalar).

Bu sınıflandırmanın ilk çeşidi ansiklopedik tefsirdir (*mutavvelâtu't-tefsîr*).¹² Bu sınıflandırma tüm büyük tefsirleri içine alır. Bu tefsirler hem cilt olarak hem de kullandıkları

¹¹ Bkz. Emin el-Hülî, *et-Tefsîr*, s. 216

¹² Isaiah Goldfeld bu tür tefsirleri 'müşterek tefsirler' şeklinde isimlendirmektedir. Bkz. I. Goldfeld, 'The Development of Theory on Qur'anic Exegesis in Islamic Scholarship', *Studia Islamica*, 67 (1988), ss. 5-27, s.6.

kaynaklar açısından çok büyüktür. Sonraki müellifler için bu tefsirler giriş kapısı mahiyetindedir. Çünkü bu tefsirler onlara alanla ilgili müşterek birikimi özetleme imkanı verir ve ayrıca İslam dini geleneğinin kültürel ve entelektüel çevresindeki sonraki gelişmeleri de katma olanağı sağlar. Bu tefsirler, sözkonusu edebi türün yeniden yönlendirilmesi adına hayati öneme sahiptir ve onun entelektüel eliti meşgul eden temel kültürel meselelerle irtibatını sağlar. Ansiklopedik tefsirin inişli çıkışlı tarihi aynı zamanda tefsir yazım türünün tarihinin de bir parçasıdır. Bir eser nasıl, ne zaman ve İslam dünyasının neresinde etkili oldu? Ne zaman önemini kaybetti? Onu yeniden kim keşfetti? Ve çağdaş dönemde ne zaman ve niçin basıldı? Bu sorular, tefsirin bir hermenötik analizi olarak, tefsir tarihini anlamak adına çok önemlidir. Bu tür tefsirin örnekleri ise Taberî, Mâturidî (v. 333/944), Sa'lebî, Vâhidî (*el-Basîf* adlı tefsirin müellifi olarak), Râzî, İbn Atiyye, Kurtubî, Ebû Hayyân el-Gırnâtî vb.

İkinci çeşit tefsir ise *medrese* modeli eserlerdir. Bu eserler Ansiklopedik tefsirlerden sonra ortaya çıkmıştır. Bu tür tefsirler, Ansiklopedik tefsirlerden nebean etmekte ve onlara dayanmaktadır. Medrese modeli tefsirler özel tefsirlerdir: Bu şu demektir, telifinde özel nedenler vardır, bu nedenler ya kolay okunabilirlikle ilgili olan metnin dizaynıyla irtibatlıdır ya da Kur'an tefsirinde belirli bir ideolojiyi destekleyen dogmatik yapıdan kaynaklanmaktadır. Tasavvufi tefsirler bu grup altında toplanır. Medrese modeli tefsirlere ihtiyaç, tefsirde profesyonel işçiliğin arttığı ve ansiklopedik tefsirlerin dünyasına girmeden önce ilk kaynak aracı olarak kullanılabilecek daha elverişli tefsirlere gereksinimle birlikte ziyadeleşmiştir. Bu tür tefsirler, herhangi bir tevil probleminin geniş bağlamında tartışılmasından kaçınırak tefsirdeki temel meseleleri özetlemektedirler. Medrese tefsir modeli ulemanın eğitimi konusundaki ders programında giderek merkezi konumu teşkil etmektedir. Aslında medresede tefsir eğitimi bu eserlerin ders kitabı olarak okunmasına dayanmaktadır. Bu tür çalışmaların uzunluğu ise, istinsahı, satın alma ve kullanılması kolay olması için genelde iki cilt olarak telif edilmiştir. Bu tür tefsirlere örnekler ise, Vâhidî (burada *el-Vasîf* adlı çalışmanın müellifi olarak), Zemahşerî, Beydâvî, Beğavî, Hâzin ve *Celâleyn* vb tefsirlerdir.

Üçüncü tür tefsir ise *haşiyeye-modeli* tefsirdir. Bu tefsirler, medrese ders programlarında tefsir öğretmek için kullanılan meşhur üç medrese tarzı tefsirler üzerine yazılan şerh türü tefsirlerdir: Zemahşerî'nin *Keşşâfı*, Beydâvî'nin *Envâru't-tenzîlî* ve Mahallî (v. 864/1459) ve Suyûtî'nin *Celâleyn* tefsiri. Haşiyelerin tefsir tarihindeki rolü oldukça önemlidir çünkü bu haşiyeler vasıtasıyla tefsir sanatı değerlendirilir ve geliştirilir.

Bu üç tefsir sınıfı, Taberî'den günümüze kadar gelen bütün tefsir kitabiyatını kapsamaktadır. Bu sınıflandırma kasıtlı olarak içerik tarifinden kaçınmaktadır. Çünkü tefsirlerin pek çoğu tekdüze kaleme alınmadığı gibi tefsirin bir yazım türü olarak da hermenötik yapısı tek metot kullanan bir eser üretmemiştir (bu tür özellikleri yansıtan eserler en güzel medrese modeli tefsirler başlığı altında gruplandırılabilir). Eserin işlevi benim sınıflandırmamda belirleyici bir etkiye sahiptir. Her ne kadar belirli bir hermenötik yöntem herhangi

bir tefsirin biçim ve büyüklüğünü (cilt sayısını) belirlese de, hermenötik tartışması söz konusu tefsirin doğal durumuyla karıştırılmamalıdır. Klasik tefsir kitabiyatının üç gruba ayrılması tefsirlerin sınıflandırılmasıyla ilgili bütün problemleri çözecek anlamına gelmemektedir. Bu sınıflandırma sadece tefsir kitabiyat türünün hakikatine daha yakın gruplandırmadan ibarettir. Durumun karmaşıklığı gözönüne alındığında, bu üçlü gruplandırma en etkili sınıflandırmadır ki bu kitabiyat türüne adaletli yaklaşıldığını düşünebiliriz.

Tefsirin Yumuşak Karnı ve *et-Tefsir bi'l-me'sûr* Kavramının Tarihi

Mutezilî mütekellim Kâdî Abdulcebbar *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* adlı eserinde Kur'an yorumuna dair Müslümanların geliştirdikleri hermenötik tavırları özetlemektedir. Bu kitap doğru da olsa budanmış bir İslami hermenötik manzara sunmaktadır. Bu da şüphesiz Kâdî Abdulcebbar'ın uyarlanmış tartışma şekline hizmet etmektedir ki gerçekte abartmalar ve düpedüz yanlış yorumlamalarla durumu tahrif etmektedir. Bu erken dönemi anlatan geç bir kaynaktır ve ne ayrıntılıdır ne de tarihi açıdan evrimseldir; bununla birlikte kayıtlı durum –açık polemik güdümlenmesiyle- erken dönem İslami tevil (hermenötik) manzarasının yalın dramatize edilmiş şeklini sunmaktadır. Burada ilgili bölümün tam tercümesini vereceğim ve sonra da bu konuyu Goldziher'in erken dönem tefsir hikâyesinin en yalın analizi,¹³ Harris Birkeland'ın ıslah edici veri girişi¹⁴ ve Kâdî Abdulcebbar'ın tahrifli içgörüsü¹⁵ ışığında tartışacağım. Böylece bu pasajın erken dönem İslami hermenötik kavgasının anlaşılması için ifade ettiği imaları özetleyeceğim:

Şunu bil ki gayri Müslimler arasındaki dinsizler Kur'an'a karşı saldırılarında ifrata gitseler de kendilerini İslam dairesinde gören bazı fırkaların ulaştıkları zirveye varamamışlardır. Çünkü bu fırkalar arasında şulat gibi aşırıya giden kimseler ve batını gerçeklerin imkanına inanan insanlar vardır ki kendilerini Şiî (teşeyyü') olarak isimlendirirler, hakikatte ise onlar Şiî (taraf) değildirler. Birçok yönden Kur'an'ın bütünlüğüne saldırıp darbe vurmaya kalkıştılar. Bunlara benzeyen başka grupların yolları da vardır, mesela avam (genel halk) ve ehl-i hadis gibi. Şimdi onların Kur'an hakkında söyledikleri bazı hususları zikrettikten sonra bu ifadelerini reddedeceğiz.

Bazı insanlar Kur'an hakkında dedi ki: 'Kur'an'ın bir manası yok, Tanrı onun içindekilerine inanmamız ve O'nu okumamız için gönderdi.'

¹³ Ignaz Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung* (Leiden: Brill, 1970, 1920 baskısının yeni basımı).

¹⁴ Harris Birkeland, 'Old Muslim Opposition Against Interpretation of the Koran', *Avhandlingar utgitt av der Norske Videnskaps-Akademi* I Oslo. II Hist.-filos. Klasse. 1955, No. 1, ss.1-42.

¹⁵ El-Kâdî, Abdulcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: i'câzu'l-Kur'ân*, (tah) Emin el-Hülî (Kahire: Daru'l-kütüb, 1960), XVI.345-6. Kaderin bir cilvesi ki Emin el-Hülî bu eserin muhakkikidir: Mutezilî bir metni tahkik etmek, mağlubun tahripkâr bir fiili haline gelmiştir.

Bazı kimseler dedi ki: 'O'nun bir manası vardır fakat biz hiç bir şekilde bu mananın ne olduğunu düşündüğümüzü kanıtlayamayız. Bu itibarla Kur'an hakkında bir şey bildiğimizi iddia edemeyiz.' Buna inananlar durumun niçin böyle olduğu konusunda farklı görüşlere sahiptirler. Bazıları dedi ki: 'kelam/konuşmanın muhtemelen manası yok'. Diğerleri ise şöyle dedi: 'kelamın (konuşmanın) bir manası vardır fakat Allah'ın kelamının durumu çok özeldir ve sadece O'nun manasını Peygamber bilebilir. Bu nedenle Kur'an'ın manasını anlamak için birisi mutlaka Hz. Peygamber'den neler nakledildiğine bakması gerekir.' Onlardan bazıları da dedi ki: 'Gerçekte biz Hz. Peygamber'den, sahabeden, tabiinden neler nakledildiğine müracaat etmemiz gerekir. Bunların yanında ya da sonrasında hiç kimse Kur'an tefsiri yapmaya yetkili değildir.'

Diğer bazı kimseler de dedi ki: 'Kur'an'ın zahiri manalarından farklı ve onunla ilgili olmayan batını manaları vardır' ve onlar daha da ileri giderek iddia ettiler ki 'biz bu batını manaları bir otoriteden alırız ki bu otorite de ya Hz. Peygamberdir ya da imamdır.'

Diğer bazıları da dedi ki: 'her ne kadar batınıyenin iddia ettiği gibi Kur'an'ının batını manası yoksa da, O'nun manası ancak imam tarafından bilinebilir, bu nedenle birisi mutlaka Kur'an'ın manasını imamın otoritesine havale etmeli ya da Hz. Peygamber'den gelen rivayetlere.

Diğer bazıları da dedi ki: 'Kur'an'ın bir kısmının manası vardır ki bu kısım muhkemat olarak adlandırılır. Manası kapalı kısım ise müteşabihat olarak adlandırılır ki bu kısmın manasını bilmek için bir delil ve kanıt olmadığı için o kısmın manası bilinemez.' Benzer şeylere inanan bazıları da vardır ki Kur'an'ın manasının bilinmesinde Hz. Peygamber, imamlar ya da selef müracaat edilmesinde ısrar ederler.

Kâdî Abdulcebbar Müslümanlar arasındaki tevil akımlarını (hermenötik yöntemleri) rapor ediyor gibi görünse de gerçekte Sünnî ve Şii'ler arasındaki erken dönem radikal grupların yorum kuramları karşısındaki durumlarından bahsetmektedir. Onun raporunun değeri ise Sünnî ve Şii' radikaller arasındaki kurduğu paralelliktir. Radikal bir Sünnî'ye göre Kur'an tek başına yeterlidir, Kur'an'ın hiçbir şeye ihtiyacı yoktur ve O'nu açıklamak için de hiç kimseye muhtaç değildir. Aşırı bir Şii için ise Kur'an tam olarak anlaşılamaz (hiç bir faydası yoktur), çünkü Kur'an imam'a ihtiyaç duyar ve imam olmadan O'nun anlamı bilinemez (imamsız O hiç bir şey ifade etmez). Kâdî Abdulcebbar'ın radikal yaklaşımlardaki şık derecelendirmesini muhafaza eder ve bu o kadar şık bir sıralama ki üzerinde durulan konuyu öğretici bir biçimde açmaktadır: Manası olmayan Kur'an, manası var ama açıklanması imkansız Kur'an, sadece Peygamber'in açıkladığı Kur'an, Hz. Peygamber ve sahabesinin ve onların takipçilerinin (tabiîn) tek yorumcu olarak açıkladığı Kur'an. İmamın Kur'an manasının anlaşılmasındaki mutlak otoritesiyle öne çıkan Şii paradigmasında da benzer bir derecelendirme vardır.

Bu paragrafın önemi ise geleneksel Sünnî yaklaşımla radikal Sünnî yorum kuram yaklaşımının hiç bir ilişkisinin olmadığı konusunda geriye bir şüphe bırakmamasıdır. Kâdî Abdulcebâr'ın nitelemesi, Sünnî hermenötüğün ne olduğuna ya da ne idi'ye cevap değildir. Sünnîler Kur'an tefsirinde kendilerine has bir terminolojiyle ortaya çıkmışlardır, *et-tefsîr bi'l-ilm*, ilme dayanan tefsir; burada sürekli karşımıza çıkan problem ise bu ilmin ne olduğuyla ilgilidir. Bununla birlikte bu ilm kesinlikle de ilk üç asrın nesliyle sınırlanmış değildir. Sünnî paradigma hasımlarının tefsir yaklaşımlarını tanımlarken olumsuzluk içeren *et-tefsîr bir-re'y* terimini kullanırlar ve kendilerinin Allah'ın kelamını bilerek tahrif etmeye yeltenmediklerini varsaymaktadırlar. Bu iki tarz arasındaki fark (*et-tefsîr bi'l-ilm* ve *et-tefsîr bir-re'y*) seraba döndüğünü söylemek herhalde gereksizdir. Şu kadar ki şayet birisi Sünnî otoritelerin onayladığı listeye aitse, o *et-tefsîr bi'l-ilm*'i uyguluyordur, bununla birlikte birisi o listeye dahil değilse, diğerini uyguluyor anlamına gelmektedir.

Sünnî paradigma ne zaman tam olarak seslendirilmeye başladı; Taberîyle mi, Mukâtil b. Süleymân'la (v. 150/767) mı, yoksa İbn Abbâs'ın bulunduğu tabakaya kadar geri gitmekte mi? Arap dili ve müfessirin Allah'ın kelimelerinin doğru anlamını araştırma özgürlüğü bu girişimin merkezinde durmaktadır. Cahiliyye şiiri, Allah'ın ayetinin anlaşılması adına oradaydı. Filolojik (dilsel) hassasiyet ise Sünnîliğin ana değerlerine saygı ile bağlıydı; dilsel dirayete verilen ağırlık kadar Ehl-i Sünnet'e ve önde gelen dini otoritelerin görüşlerine de değer verilmekteydi. Böylece Sünnî tefsir uygulaması en önemli özelliklerine doğru yol almaktadır, bu özellik ise, anlam katmanlarının ki bu toplumun yüzyıllarca sürecek sesinin yetkin müfessirler tarafından taşınması manasına gelmektedir.

20. yüzyılda tefsir tarihi yazılmaya başladığında ise karışıklık resmin içerisine girmeye başlamıştır ki bunun sebebi de genel Sünnî yorum kuramını tanımlamak için *et-tefsîr bi'l-me'sûr* teriminin kullanılmasıdır. Şayet bu terimden Hz. Peygamber, sahabe ve tabiinden nakil yapan müfessirleri anlıyorsak Taberî *et-tefsîr bi'l-me'sûr* pratisyeni değildir. Taberî'nin tefsirinde bize sunduğu kesinlikle bu değildir. Bununla birlikte o şüphesiz Sünnî tefsir geleneğinin simgesidir. *Et-tefsîr bi'l-me'sûr* teriminin tefsir tarihi yazıcılığının sözlüğüne girmesi bugünlerde daha net ortaya çıkan baş döndürücü gelişmelerin sonucudur. Ne olduğu hususu ise, Sünnîliğin hermenötik (tevil) üzerine yaptığı içerden ve çağdaş kavgasında tefsir tarihine bu terimi ödünç vermesi sonucu tefsir tarihi yazıcılığının (hem Arap dünyasında hem de batı akademisinde) olumsuz bir tarzda şekillenmesi (ya da şeklinin bozulması)dır. Suyûfî tarafından tefsirine başlık olarak ilk defa kullanılan kelime -ki İbn Teymiyye'nin radikal yorum paradigmasıyla ittifakı yansıtmaktadır- yirminci yüzyılda yeniden piyasaya çıkacak ve genel Sünnî tefsirin belirleyici uygulaması haline dönecektir ki durum daha önce çok farklıydı. Terim daha sonra batılı ilim adamları (özellikle İngilizce konuşan ilim geleneğinde) tarafından ele alınacak ve Sünnî tefsir pratiğinin analitik tanımı olarak kullanılacaktır ki konuyu daha da muammalı bir hale getirmektedir.

Artık bu terimin (*et-efsîr bi'l-me'sûr*) ideolojik olduğunun farkına varılma zamanı gelmiştir. Terimin kullanımı İbn Teymiyye'nin tek başına her zaman kenarda duran (marjinal olan) radikal Sünnî yorum geleneğini yeniden canlandırma girişimine denk gelen bildiriminden ardından ortaya çıkmıştır. Suyûtî 'den sonra Şevkânî kendi terminolojisini kullanmıştır ki (*et-efsîr bir-rivâye*) bu da geleneği yansıtmakta ikileme sebep olmuştur. Çünkü bu terimle o, kendisinin Sünnî tefsir geleneğinin iki dalı arasındaki (rivayet ve re'y) boşluğu dolduracağını iddia etmekteydi.¹⁶ Şevkânî'nin terimi rağbet görmese de Suyûtî 'nin ki gördü. Bu sebeple *et-efsîr bi'l-me'sûr* Sünnî radikaller tarafından Sünnî tevili tanımlamak yerine onu ıslah etme aracı olarak öngörülmüştür. Ezher'in selefi tarihçileri tarafından ele alındığında ise, Sünnî paradigmanın hermenötik manzarasının dönüşümün son noktası şeklinde sonuçlanmıştır.

Erken dönem tefsire muhalefetin hikayesini yeniden söylemeye hiç ihtiyaç yoktur çünkü pek çok pratik sebeplerden dolayı bu konu Birkeland tarafından harika bir şekilde ele alınmıştır. Onun içgörüsü bu konuda bazı mini değişikliklerle benim yol gösterici prensibimdir; burada ben özellikle tefsire muhalefetin hiç bir zaman yok olmadığını tartışacağım, pek çok ilim adamının da söyledikleri gibi tefsire muhalefet Selef'in dışındaki bütün tefsire muhalefete dönüşmüştür. Birkeland, Taberî sonrası tefsir tarihiyle ilgilenmediği için Sünnî İslam'da süregelen hermenötik tutumdan haberdar değildi, zeten o da sonraki tefsirlerin daha sonra değişikliğe uğradığını düşünmektedir. Genel Sünnî yapının yorum programının zaferiyle tefsirin sadece Hz. Peygamber, sahabe ve tabiine ait bir ayrıcalık kabul edenler yok olmamıştır. Bunlar marjinal olarak kalmışlar ve zaman zaman filoloji ile ortaklık kuran genel Sünnî tefsir hermenötüğüne karşı da etkili muhalefet etmişlerdir. Sünniliğin içinde bu marjinal grup (saçak) dinç bir şekilde kalmış ve zaman zaman ortaya çıkma kabiliyeti de göstermiştir. Bu nedenle Sünnî tefsir geleneği her zaman içinde mündemiç olan radikalizm çekirdeğine sahiptir.

Et-efsîr bi'l-me'sûr teriminin kendine has tarihinin manası, terimin iki farklı anlamda kullanılmasıdır. *Et-efsîr bi'l-me'sûr* teriminin ilk manası: Ezher tarihçileri tarafından kullanılan radikal anlamıdır. Buna göre sadece Hz. Peygamber, sahabe ve tabii üçlüsü Kur'an'ı tefsir etme hakkına sahiptir (bu yaklaşımın aşırı ucu –ultra radikaller- ise tefsir ya sadece Hz. Peygamber'in hakkı ya da Kur'an'ın tefsirinin yapılmamasıdır –Kur'an'ın bir manasının olmaması); *et-efsîr bi'l-me'sûr* ifadesini kullandığımızda bu terimle ilgili ikinci kısımdan (yaklaşım) kastımız ise, bütün klasik Sünnî tefsiri gösteren yorum geleneğidir (Taberî misali). Bu ikili manaya ilave olarak şu gerçeği de kaydetmek gerekir ki Ezher selefi tarihçileri bu terimle Sünnî tefsir geleneği mirasını kendi dillerince meşrulaştırmak için kullanmışlardır. Her ne kadar Sünnî tefsir geleneğinin büyük bir bölümü *et-efsîr bi'l-me'sûr* tarzında olmasa da, onlar bütün olarak bu tefsirleri reddedememişlerdir. Böylece

¹⁶ El-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (6 cilt, Beyrut: Daru İbn Kesîr, 1998), I.13-16.

terim Ezher selefi tarih yazıcıları tarafından koruma altına alınan müfessirler için verilen ideolojik bir meşrulaştırma etiketi fonksiyonu icra etmiştir. Burada müfessirin bu tür bir etikete uygun olup olmaması ise mesele değildir; Sünnî tefsir faaliyetleri bu başlık altında tanımlanarak bu geleneğin devamlı *et-tefsîr bi'l-me'sûr* yönteminin kaidelerine uygun hayatini sürdürdüğünü göstermeye teşebbüs etmişlerdir.¹⁷ *Et-tefsîr bi'l-me'sûr* başlığını sadece ideolojik fonksiyonu bağlamında anlarsak –gerçek bağlamında değil- Taberî'yi *et-tefsîr bi'l-me'sûr* müfessiri şeklinde tanımlayabiliriz. Böylece terim genel Sünnî tefsire bakma şekline ve bu tür Sünnî tefsirin devamlı bu tarzda tefsir telif ettiği bir anlayışa dönüşmüştür. Kendi mukaddimesinde Taberî Kur'an'da üç çeşit ayet grubunun (malzemenin) olduğunu söyler: Sadece Allah'ın manasını bildiği malzeme ki, pratik olarak bunların varlığının maksadı yorum düzeylerine işaret etmeyen takva kategorisine ait kısımlardır; sadece Hz. Peygamber tarafından açıklanan malzemeler ki Kur'an'ın çok küçük bir bölümünü içermektedir; son olarak da Arapça bilen herkesin açıklayacağı malzemedir ki bu kısım da pratik olarak Kur'an'ın tümünü kapsamaktadır.¹⁸ Bu tür bir tefsir anlayışı radikal Sünnî durumuyla hiç bir alakası yoktur –ve *et-tefsîr bi'l-me'sûr* şeklindeki kapalı terimi kullandığımızda ne kastettiğimiz konusunda açık olmamız gerekir (diğer bir ifadeyle biz bu terimi radikal Sünnî yaklaşım için kullanıyoruz) bu nedenle bu terimi analitik bir terim olarak görmüyoruz. Gerçekte Taberî tefsirin sadece Hz. Peygamber'in hakkı olduğunu söyleyen yaklaşımı reddetmek için bir bölüm yazmıştır.¹⁹ *Ehlu'l-lisân*, filoloji uzmanları her zaman Sünnî yorum geleneği paradigmasının en esaslı parçası olmuştur.²⁰

Yukarıda da belirtildiği gibi İbn Teymiyye tarafından bayraktarlığı yapılan ve Kâdî Abdulcebbar tarafından da istihza edilen *ehlu'l-hadîs*'in radikal hermenötik programı, erken dönemin muzafferî Sünnî tefsir geleneğini (paradigmasını) modern dönemde kaderine terketmiştir (*ehlu'l-hadîs* bu galibiyet için 20. Yüzyıla kadar beklemesi gerekiyordu). Ne kadar çok kişi itiraz etse de tefsirden kaçınmak imkansızdır. (Erken dönemde) Radikal yaklaşımın kaderini iki önemli etken düğümlemiş (önünü kesmiş) ve daha uyumlu yaklaşımın (Sünnî tefsir geleneğinin) zaferini kolaylaştırmıştır: Birinci etken Mutezilî entelektüel meydan okuma (bu gerçek daha önce Birkeland tarafından belirtilmiştir), ve ikincisi ise

¹⁷ İbn Atiyye'nin tefsirini tartışırken bu konuyu ince bir şekilde yorumlayan Amir b. Ali el-Arabî'nin *el-İklîl fi istanbâti't-tenzil* (3 cilt, Cidde: Daru'l-Endelüsu'l-Hadra, 2002, I.179, dipnot 2) adlı eserinin mukaddemesine bakınız: Dr. Zehebî bu eseri *et-tefsîr bi'l-me'sûr* türü eserlerden biri kabul eder. Ben de onun görüşüne itimaden böyle düşünüyordum taki tefsirin aslında *et-tefsîr bir-re'y* tarzında yazıldığını görünceye kadar. 'Dr. Zehebî' ifadesiyle Amir şunu kastetmektedir: 'başkası değil bizim kendi adamımız, alanın tarihçisi bunu diyor'. Amir terimin kullanımındaki tezati farketmekte haklıdır. Sabit görüşlü selefi ideologlara göre, *et-tefsîr bi'l-me'sûr* - *et-tefsîr bir-rivâye* olmalıdır- ilk üç nesilden yapılan nakillerden ibaret şeklinde anlaşılmalıdır. Bu konuda karışıklık kabul edilemez.

¹⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli ây'l-Kur'ân* (30 cilt, Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1968), I.33.

¹⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I.34-35.

²⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I.41.

Arap filolojisinin doğumudur. Mutezilî yaklaşıma karşı gelebilmek ancak Sünnî paradigmanın tefsirin temeli olan filolojiyi kullanarak cevap vermesiyle mümkündür. Bu nedenle asıl problem Mutezilî kelamın içeriği değil, bilakis gerçek tehlike onların Kur'an'ı akli-dilsel çerçevede anlama yöntemleridir. Klasik İslamî dönemde filoloji gerçek muzafferdir ve herkes filolojinin dikte ettirdiği herşeye cevap vermek zorunda kalmıştır.²¹

Erken dönem radikal Sünnî hermenötik yaklaşım bir yorum programından ziyade ideolojik bir tutumdan ibarettir. Bu ideolojik tutum Kur'an'ın nasıl tefsir edileceğine değil bilakis neyin kabul edileceği ve neyin reddedileceği üzerine dizayn edilmiştir (gelenekselciler, bırakın tabiini, sahabenin bile bir ayeti nasıl anladığıyla ilgili neredeyse hiç ilgilenmemişlerdir, İbn Teymiyye –bu damarın temsilcisi olarak- bunu yapar mı-). Bu sebeple en gelenekselci Sünnî yapı bile bu yalın paradigmanın standartlarına uyamamıştır. Erken dönem hadis merkezli tefsir örnekleri büyük hadis kitaplarında tezahür etmiştir. Bu kitaplardaki *Kitâbu't-tefsîr* bölümleri *et-tefsîr bi'l-me'sûr*'un en göze çarpıcı paradigmalarını oluşturmaktadır –burada asıl cevap verilmesi gereken soru bizim hangi *et-tefsîr bi'l-me'sûr* ile ilgilendiğimizdir? Radikal olan mı yoksa daha genel olan Sünnî paradigma mı? Örnek olarak Buhari'nin *Sahîh*'indeki *Kitâbu't-tefsîr* bölümünü ele alalım ki bu hadis kitapları arasında bu konudaki en geniş kısımdır –gerçekte *kütübü sitte* arasında bağımsız tefsir bölümü barındıran iki eserden biridir.²² İsnadla yaşayan ve vefat eden bir hadis alimi için bu bölüm *Sahîh*'deki oldukça ilginç bir kısımdır; Speight daha önce bu konuyla ilgili kitabın bu bölümü hakkında pek çok gizem ve garipliklere dikkat çekmiştir.²³ Buhari'nin *Kitâbu't-tefsîr* bölümü Hz. Peygamber'e, sahabeye ve tabiine ulaşmayan isnadsız pek çok tefsir yorumu içermektedir. Fuat Sezgin, Buhari'nin Ebû Ubeyde'nin *Mecâzu'l-Kur'ân* adlı eserini kullandığını kaydetmektedir.²⁴ Çok açıktır ki Buhari radikal tefsir anlayışına uymayan kaynaklardan nakiller yapmaktadır. Öyleyse burada neler oluyor? Şayet o (Buhari) tefsirden rahatsız olsaydı, eserlerinde tefsir bölümüne yer vermeyen kimselerin yolunu takip ederdi. Eserlerinde *Kitâbu't-tefsîr* bölümüne yer vermeyen grup aşırı radikal tutumu sergilediği düşünülebilir: bu da sadece Hz. Peygamber Kur'an'ın doğru anlamını bilir, çünkü O'nun sünneti yaşayan Kur'an'dır, bu nedenle ayrı bir Kur'an 'tefsirine' ihtiyaç yoktur.

²¹ Gramer ve filoloji konusunda Müslümanların kendi içlerinde yaptıkları tartışmalar için bkz. et-Tûfî, *el-Sa'ka'l-ğadabiyya fîl-reddi alâ munkiri'l-Arabiyye*, (ed) Muhammed Fâdil (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1997).

²² Hadis kitaplarındaki *Kitâbu't-tefsîr* bölümlerindeki kısımlarla ilgili daha detaylı çalışma için bkz. 'mu-kaddime', (ed) Sabri el-Şâfi ve Seyyid el-Cemâli, *Tefsîru'n-Nesâi* (2 cilt, Beyrut: Müessesetü'l-kütübü'l-sekafiyye, 1990), I.103-108.

²³ Bkz. R. Marston Speight, 'The Function of hadith as Commentary on the Qur'an, as Seen in the Six Authoritative Collections', (ed) Andrew Rippin, *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an* (Oxford: Oxford University Press, 1988), s. 88.

²⁴ Speight, 'The Function of hadith', s. 74.

Buhari ve geleneksel muhafazakar Sünnî ideolojilerin sonuçta ne yaptığı, basitçe tefsiri reddetme ya da Kur'an tefsirini sınırlandırma hadisesinden çok daha ince ve zekice bir durumdur. Onlar için yorum rivayetten ibarettir ve tefsir demek Hz. Muhammed'in (s.a.s) görüşleri ve öncelikle de Hz. Peygamber'in sünnetinin gerçek koruyucuları olan takipçilerinin görüşleridir. Hadis formatında sunulan tefsir tehlikeli bir disiplin olmaktan böylece çıkmıştır. Tefsirin etkin bir disiplin olarak fonksiyon icra etmesi hadis'in bir parçası olmasını gerektirmekteydi yoksa ilahi kitabın yorumundan kaynaklanan ve kelami ve dini pozisyonun meşruiyetini sağlayan bağımsız bir alan değildir. Çünkü bu tür bir yorum disiplinini tanımsal açıdan ümmetin kurtuluşunun garantisi olan hakim bir sünnet (kolektif bir sünnet/sünneh câmia) tarafından kontrol edilmemektedir.

Ferdi sesler (görüşler) her zaman tehlikelidir. Bunun sebebi ferdi yorumların sahiplerinin iman eksikliği değil bilakis bireysel girişimler ümmetin kurtuluşunu (icmânı) tehdit etmesinden kaynaklanır. Tefsir sunumu hadis vasatında yapıldığı müddetçe, hangi görüşün ifade edildiği hiç bir problem teşkil etmez. Zaten bu sebeple (hadis kitaplarındaki) *kitâbu'tefsîr* bölümlerinde nakledilen yorumlar ne sahabe ne de tabiinden olan geç dönem alimlerdir. Evet tefsir tarzından ziyade tefsirin yeri (lokasyonu) önem arz etmektedir. Şayet biri tefsir yapmak istiyorsa, bu tefsir hadis yörüngesinde olmalıdır. Sünnet otoriterdir ve Ebû Ubeyde'yi bu yörüngeye dahil etmek demek bağımsız ferdi tefsir görüşlerini (sesini) kısmak anlamına gelmektedir. Yoksa doğrudan tefsire yenik düşmek demek değildir. Radikaller için birinin yorumunun isnadla gelmesi yeterli değildir, bu yorumun mutlaka hadis merkezli olması ve hadisin dünyasına ait olması gerekmektedir. Yorum eylemi sünnetin altında kendine yer bulmalı, onun bir parçası olmalı ve (doğrudan ya da dolaylı olarak) sünnetten neşet etmelidir. Böylece bağlamın dışında, yorumsal ifadelerin doğruluğunun incelenmesini ve denetlenmesini sağlayan hermenötik bir temel yoktur. Önemli olan konumdur (lokasyon) yoksa içerik (öz) değildir. Tefsir üretken bir alan değildir, en azından paradigmanın genel hedefi böyledir.

Açık bir şekilde gösterilmiştir ki sünnetin kalesinde bile (Buhari'nin *Sahîh*'inde) tefsirin rasyonel ve dilsel bir pratik olduğu sunulmuştur. Selefin ötesine geçmeden tefsir yapmak bu nedenle imkansızdır. Bununla birlikte selef eğilimli radikal akım, cemaat zihinli topluma derin ve hissi müracaatlarının (vurguları) varlığı ve yerlerinden oynatmanın imkansızlığı da bir gerçektir. İdeolojik bir tarzda bildiğimiz ilk selef eğilimli tefsir sunumu İbn Ebî Hâtim (v. 327/938) tarafından yapılmıştır.²⁵ Burada Abdurrezzâk el-San'ânî, Nesâ'î, İbn Mücâhid vs'nin tefsirlerini saymıyorum. Bunların tefsirleri erken dönem tefsirin ilk tabakasını oluşturmakta ve diğer tefsirlerin olduğu kadar bunlarda *tefsîr bir-re'y* çalışmalarıdır. Bu tefsirler ilk dönem tefsirde öne çıkan bireylerin görüşlerini kaydetmişlerdir, genelde Katâde

²⁵ İbn Ebî Hâtim er-Râzî ile ilgili bkz. Eerik Dickinson, *The Development of Early Sunnite Hadith Criticism: The Taqdim of Ibn Abî Hâtim al-Râzî (240/854-327/938)*, (Leiden: Brill, 2001).

ve İkrime vs. ve genel Sünnî tefsir kitabiyatı içerisinde kendilerine yer bulmuşlardır- bunların Sünnî tefsirde kendilerine yer bulma dereceleri ansiklopedik tefsir müelliflerinin seçimiyle doğrudan ilişkilidir. Taberî ve Sa'lebî gibi ansiklopedik tefsirlerin içerisinde özümSENDİKten sonra bağımsız birer birim olma ufkundan tamamen kaybolmuşlardır. *Tefsîr bi'l-me'sûr* klasikleri seviyesine yükseltilmeleri ise, Arap dünyasındaki yirminci yüzyıl Selefî yeni yönelimin bir sonucudur. Ve bu tür eserleri tahkik etmek için verdikleri uğraşta, kökleri İbn Teymiyye'nin bu müellifler hakkındaki övgü dolu yaklaşımına giden entelektüel programın neticesidir.

İbn Ebî Hâtim'le ilgili kısımdaki durum farklıdır. Birisi rahatlıkla tartışabilir ki İbn Ebî Hâtim, Sünnî yorum geleneğinin (filolojinin merkezi bir yeri vardır) kararlılığının farkındadır ve bu nedenle bu geleneğin belirleyiciliğini sınırlamaya, engellemeye çalışmaktadır. Genel Sünnî yapının bu modeli reddetmesine rağmen, İbn Ebî Hâtim²⁶ tefsiriyle Hz. Peygamber, sahabe ve tabiin paradigmasını yeniden inşaya teşebbüs etmiştir. Mesele Sünnîliğin bu üç nesilden gelen malzemeyi reddetmesi değil, aksine o bu üç nesli temel kabul ederek kutsallaştırmıştır. Fakat Sünnîlik bu üç neslin sonunda durmayı uygun görmez ve müfessirin bağımsız bir şekilde daha önceki görüşler üzerinde yorum yapabileme kabiliyetini benimser. Sünnî tefsir geleneğindeki erken dönem tabakanın varlığının anlamı, ilk nesillerin üstünlüğünü iddia edenlerin nasıl bir zor işe kalkıştıklarını göstermek içindir. Bu klasik dönem (orta çağ) İslam tefsir geleneğindeki zayıf bağlantıdır. Hicri 4. Asır pek çok tefsire şahitlik etmiştir. Bu eserler sefiliğin önceliğini tefsirde yeniden inşa etmeyi hedeflemektedirler. Bugün biz söz konusu ortak çabaları -ki çoğunlukla başarız netice verdiğini ilave etmem gerekir- değerlendirme hususunda yeterli malzemeye sahip değiliz. Bununla birlikte üretim basitçe ifade edilecek olursa etkileyicidir.

İbn Ebî Hâtim'in bir parçası muhafaza edilen tefsirinin mukaddimesi şöyle demektedir:²⁷

Bir grup dostum tefsir yazmamı, özellikle özet bir tefsir, istediler. Bu sahih isnadlı fakat benzer rivayetlerin, kelimelerin sözlük bilgilerinin, farklı kıraatlerin ve ayetlerle ilgili kıssa detaylarının hazfedildiği bir tefsir olmalı. (Onlar rica ettiler) ki ellerine aldıklarında doğrudan tefsire geçebilsinler, detaylardan mücerret bir eser, saf, ayetlerin tefsirini takip edecekleri bir tefsir. Böylece benim içerisinde tefsir edilmemiş bir kelime bırakmadığım bir çalışma. Onların ricasını kabul ettim. Sonra da bu eseri en sahih rivayetlerle ve en zengin içerikle donatmaya çalıştım. Hz. Peygamber'den bir tefsir bulduğumda aynı yorumu nakle-

²⁶ İbn Ebî Hâtim bizim kendisinin selefî iki nesil daha fazla genişlettiğine inanmamızı istiyor, bu iki nesil etbei tabiin ve onların takipçileri (toplam beş nesil oluyor). Gerçekte ise o, (Hz. Peygamber'de dahil olmak üzere) ilk üç nesille ilgilenmektedir.

²⁷ Bu çeviri bazı değişikliklerle Eerick Dickinson'un *The Development of Early Sunnite Hadith Criticism* adlı çalışmasından alınmıştır. Geniş bilgi için orijinaline bkz. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, (tah) Ahmed ez-Zehrânî (2 cilt, Medine: Mektebetu'd-Dar, 1987), I.9.

den sahabeye tefsirde yer vermedim. Eğer bir sahabelerden gelen bir tefsir bulsam ve bu tefsirde sahabelerin kendi aralarında bir ihtilaf yoksa, en meşhur ve önde olanlarından en sağlam isnadla ve diğerlerinin (ilave otoritelerin) de isimlerini zikrederek (tam isnad ile değil) nakilde bulundum. Eğer aralarında ihtilaf varsa, farklı görüşleri isnadlarıyla birlikte verdim. Şayet aynı fikirde olanlar varsa isnadları hazf ederek onları da belirttim. Eğer sahabelerden gelen bir tefsir bulamazsam ve tabiiinde bulursam, yukarıda sahabe kısmında belirttiğim tutumun aynısını onlardan gelen tefsire de uyguladım. Benzer bir uygulamayı da sonradan gelen nesle ve onların takipçilerine uyguladım.

Bu tefsirin bütün mukaddimesidir. Uzun girişlerin yazıldığı bir dönemde veciz bir şekilde yazılmış ve oldukça etkilidir. Bu saflaştırılmış bir tefsirdir, mücerret, tefsirde bulunması tuhaf bir kelimedir çünkü tefsir tabiatı gereği bolluk yörüngelidir. Buradaki mesele kendi görüşüyle tartılma cesareti gösteren bir müfessirin kendi kişisel görüşüdür. Bu neyin saflaştırılacağı/durulaştırılacağıdır. Tefsir hadise benzeyecektir. Bu tefsirde isnadlarıyla birlikte yorumları/tefsirleri sıralamak garip bir durum değildir. En azından ilk aşamada, fakat bu yöntem ürkütücü bir şekilde genel Sünnî anlayışın da dışındadır. Ravilerin görüşleriyle birlikte zikredilmesi birisini başka bir Taberî ile karşılaştığı zannına götürebilir. Taberî nadiren tarafsız tutum sergiler, ölçer ve Ebû Ubeyde ya da Ferrâ gibi kimselerden nakilde bulunur, fakat pek çok tefsirden hangisine meyilli olduğuna da kendi karar verir. Dilsel analizler Taberî de oldukça önemlidir. O aynı zamanda tefsiri üst düzeyde icra etmektedir, söz gelimi kıraat farklılıklarını, vakf ve ibtidayı, söz dizimini vs nazarı itibare almaktadır. İbn Ebî Hâtim'de ise tefsir türü olarak hadis metodolojisiyle karşı karşıyayız ki bu metodolojide isnad merkezde ve isnadsız malzemenin tefsirde yokluğu da kayda değer bir konudur. Bu dilsel süreçten ziyade isnad ile varlık sahasına gelmiş bir dünyadır.

Klasik dönem (orta çağ) İslami entelektüel tarihi ile ilgili açıklanmamış bir gizem vardır: Niçin pek çok örneği olduğu halde bu tip (isnad ağırlıklı) tefsirler günümüze kadar gelmedi. Birisi Mutezilî tefsir mirasının yok oluşunu anlayabilir ama -her ne kadar durum bu kadar kötü olmasa da- sadık olduğu bilinen Sünnî (öz) malzemenin kaybolması (anlaşılır gibi değil). İbn Ebî Hâtim'in tefsirinin bütünü günümüze kadar gelmemiştir. Bu gerçekten garip bir kader çünkü İbn Ebî Hâtim bilinmeyen bir alim değildir. İbn Merdeveyh'in (v. 410/1019) tefsirine ne diyeceksiniz! İbn Ebî Hâtim'den çok daha meşhur bir müfessir olmasına rağmen tefsiri günümüze ulaşmamıştır.²⁸ Tıpkı Kıvâmu's-Sünne'nin (İsmail b. Muhammed, v. 535/1140) bütün tefsirleri gibi Ebû's-Şeyh'in (v. 369/979)²⁹ tefsiri de kayıp

²⁸ İbn Merdevey hakkında geniş bilgi için bkz. Saleh, *Formation*, ss. 3, 210, 217, 226.

²⁹ Ebu's-Şeyh hakkında bkz. Brockelmann, *GAL*, I.195, SI, s. 347; Sezgin, *GAS*, I.200-1. Ayrıca onun *Ahlâku'n-nebî ve-edebîhi* adlı eserinin mukaddimesinin tahkikli basımına bakılabilir (tah) Sâlih el-Vâniyân (4 cilt, Riyad: Daru'l-Muslim, 1998), I.7-44. Ayrıca onun tahkik edilen *Kitâbu'l-azame* adlı kitabının mukaddemesine bkz. (tah) Rıdallah Mubarekfuri (5 cilt, Riyad: Daru'l-Asime, 1987), I.49-100.

ki bu alim ehli hadis arasında en çok saygı gören kimseydi.³⁰ Bakiyy b. Mahled'in eseri bile günümüze ulaşmamıştır, her ne kadar sözümona Taberî'nin tefsirinden daha güzel olduğu iddia edilse de, bu iddia da İbn Hazm'dan başkasından gelmemektedir.³¹ Klasik dönemde tefsir yazan bu müfessirlerin tefsirlerinin Taberî'nin eserini geçtiği orta çağ muhafazar çevrelerde devamlı nakarat halinde söylenen bir değer biçmedir. İbn Kesîr, İbn Ebî Hâtîm'in tefsirinin 'çok semereli, bütün tefsir rivayetlerini barındırdığını ... ve bu nedenle de Taberî'nin ve diğer bütün tefsirleri geçtiğini' söylerken hiç çekinmemektedir.³² İbn Teymiyye'nin bu eserleri görüp görmediğini bilmiyoruz, İbn Kesîr bunları görmüştür ve Suyûtî bu eserlere tam bir şekilde vakıftı. Onuncu/onaltıncı asır çok uzakta değil ve bu kadar geç bir döneme kadar varlığını sürdüren eserler çoğunlukla ulaşabilir bir durumdaydı. Daha sonra bu eserlerin niçin kaybolduğunu ancak çok az sayıda yazmanın varlığını kabul edersek makul hale gelir. Evet çok az sayıda yazması olan bu eserlere Suyûtî ulaşmıştı fakat ondan sonra çok sınırlı sayıda bu eserler aşınmıştı ve çok ciddi bir ilgi de olmadığı için yeniden yazılmadılar ve kayboldular.

İbn Ebî Hâtîm, İbn Merdeveyh ve Ebû'ş-Şeyh, İbn Teymiyye'nin iş edinerek dikkat çekmeye çalıştığı ana kadar kimsenin ilgisini yakalayamamış tefsir müelliflerinden bir kaçıdır.³³ İbn Teymiyye'nin bu çağrısının etkisi ise uzun vadede olağanüstüdür. İbn Kesîr, Suyûtî ve sonra da Vehhabi'lerin vasıtasıyla müdafaa ve şampiyon ilan edilen klasik dönemin marjinal müfessirleri 20. yüzyılda merkezi konuma gelmişlerdir. Bu gelişmenin hikayesi, doğrudan doğruya bugün söylenen tefsirin hikayesinin can damarıyla ilgilidir. İbn Teymiyye'nin (bu tefsirlerle ilgili) çağrısı sekizinci/ondördüncü asırdır ki söz konusu tefsirlerin telif edildiği dördüncü/onuncu asırla arasında kayda değer bir mesafe vardır. İbn Teymiyye dönemindeki yaygın tefsir eserlerinden memnun değildir. Bu nedenle erken dönem eserlerin en saf şekildeki duruluğuna (*saf*)övgüler yağdırır ve onların Hz. Peygamber, sahabe, tabiinin ve etbeutabiinin tefsirlerini muhafaza eden eserler olarak adlandırır.³⁴ İbn Teymiyye pek çok müellif zikretmektedir fakat İbn Ebî Hâtîm, Bakiyy b. Mahled ve İbn

³⁰ Suudi Arabistan'da onun mirasını diriltme çabaları yoldadır; bkz. *Siyeru's-selefi's-sâlihîn* adlı eserinin mukaddimesine bkz. (tah) Kerem b. Ahmed (4 cilt, Riyad: Daru'l-Râye, 1999), I.1-242.

³¹ Bakiyy b. Mahled hakkında daha fazla bilgi için bkz. Sezgin, *GAS*, I.152-3.

³² Kaynak Dickinson'un *The Development of Early Sunnite Hadith Criticism*, s. 36. Metnin Arapça kısmı için bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, (tah) Abdullah et-Turki (Kahire: Daru'l-Hicr, 1998), XV.113; *ve-lehû't-tefsîr el-hâfil ellezî iştemele alâ'n-nakli'l-kâmilî ellezî yurbî fîhî alâ tefsîri İbn Cerîr ve ğayrihî mine'l-müfessîrin*.

³³ İbn Teymiyye'nin bu müellifleri önde gelen kimseler olarak yeniden merkeze yerleştirme çabaları hakkında bkz. *tefsîr*, dipnot.6.

³⁴ İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, (tah) Adnan Zarzûr (Kuveyt: Daru'l-Kur'ani'l-Kerim, 1971), ss.79-80.

Merdeveyh'i övgüye değer bularak diğerlerinden ayırmaktadır –İbn Cerîr et-Taberî'yi de bu gruba eklemektedir.³⁵

Bu müelliflerin yaygın Sünnî tefsir kitabiyatındaki varlıkları yokluk gibidir ve onlar kurucu tefsir eserlerinde nadiren görünürler. Sekizinci/ondördüncü asırda tefsir telif eden İbn Kesîr, Kur'an tefsirinde Taberî, İbn Ebî Hâtim ve İbn Merdeveyh'i merkezi bir konuma yerleştiren ilk kişidir. İbn Teymiyye'nin müridi olarak hocasının programını uygulama imkânına sahipti. Onun tefsirinin ilk versiyonu Taberî'yi budayarak işe başladı ve onu (Taberî) İbn Ebî Hâtim ve İbn Merdeveyh(in tefsiri ile) ile başgöz etti.³⁶ Bununla birlikte İbn Kesîr birinin umduğu kadar radikal değildi; o (İbn Kesîr) çok iyi yerleşmiş ve kurumsallaşmış geleneğin yükünden kurtulamadı. Mesela Bakara suresinin 2. ayeti ile ilgili yorumuna bakınız 'Kendisinde hiç şüphe bulunmayan bir Kitab'tır bu, Allah'tan korkanlar için hidayet kaynağıdır, *li'l-muttakîn*', özellikle 'Allah'tan korkanlar için' kelimesi burada kayda değerdir. Burada İbn Kesîr kendisinden bekleneni yapmaktadır; eğer Ezher Tefsir 168 numaralı yazmayı onun ilk tahkiki kabul edecek olursak, Taberî ve İbn Ebî Hâtim'den alıntılar yapmakta ve bütün yaptığı da bundan ibarettir.³⁷ Bu tefsirin standart baskısı -ki aslında daha sonra yapılan düzeltmeler sonucu ortaya çıkmıştır- açık bir şekilde İbn Kesîr'in yörüngesini yaygın klasik tefsire doğru çevirdiğini göstermektedir (Zemahşerî, Kurtubî ve Râzî gibi müfessirlere). Burada Kurtubî'nin de Sa'lebî'den naklettiğini kaydetmekte fayda vardır.³⁸ İbn Kesîr tefsirinde kirlenme (Dirayet tefsiri sahibi seleflerinden alıntılar yapması anlamında) meselesi devasa bir konudur. Daha önemlisi ise ondukuzyüzyılda yeniden keşfedilip piyasaya çıkmasına kadar İbn Kesîr'in topyekün unutulmuş olmasıdır.³⁹ Haddizatında İbn Ebî Hâtim ve İbn Merdeveyh'in malzemelerini ansiklopedik tefsire dahil etmek bile bir süre işe yaramamıştır çünkü İbn Kesîr klasik tefsir (orta çağ) tarihinde etkili bir vasıta değildir.

³⁵ İbn Teymiyye'nin bahsettiği müelliflerin listesi için bkz. Saleh, 'Ibn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics', dipnot.59.

³⁶ İbn Kesîr tefsirinin Daru'l-Şa'b baskısının mukaddimesine bakınız ki burada eserin tarihi özetlenmiştir: İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, (tah) Abdulazîz Güneym vd. (Kahire: eş-Şa'b, 1971), 1.3-10.

³⁷ İbn Kesîr'in tefsirinin telifi meselesi tam olarak araştırılmış bir mesele değildir. İster Mısır, isterse Suudi olsun (2000), elimizdeki standart baskısı tekdüze bir eserdir. Durum, Ezher Tefsir 168 numaralı yazmayı resme dahil ettiğimizde daha da karışık hale gelmektedir çünkü bu yazmada Taberî ve İbn Ebî Hâtim'in yanısıra başka bir müfessirden alıntı yapılmamaktadır. Konu baştan aşağı araştırılmalıdır. Sanki tefsirin Mekke'de daha öncelere ait bir nüshası vardır ki bu da sorunu çözecektir. Daru'l-Şa'b baskısı için bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm azîm*, s. 62.

³⁸ İbn Kesîr'in tefsirinin standart versiyonu için bkz. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, (4 cilt, Kahire: bs ve ts, Beyrut'ta yeniden basılmıştır: Daru'l-Ma'rife, 1980), 1.40; Ayrıca bkz. Muhammed Mustafa es-Seyyid vd edisyon kritik edilmiş baskısı, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, (15 cilt, Kahire: Müessesetu Kurtuba, 2000), 1.262-3. Kurtubî'den alıntılar için karşılaştırmamız: *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 3. Baskı (20 cilt, Kahire: Daru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1967), 1.160-2. Kurtubî'nin Sa'lebî'den nakilleri için bkz. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*, (tah) Ebu Muhammed b. Aşûr (Ali Aşûr) (10 cilt, Beyrut: Daru lhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 2002), 1.142-3.

³⁹ İsmail Abdulâl, *İbn Kesîr ve menhecuhu fi't-tefsîr* (Kahire: Mektebetu'l-Mâlik Faysal, 1984), ss.451-2.

Bu tür bir tefsir akımının (radikal selefi) yükselişi sonraki gelişmelere dayanmaktadır. Suyûtî'nin heybetli tefsiri *ed-Durru'l-mensûr*'u beklememiz gerekecektir.⁴⁰ Burada yeniden yönlendirme pek çok açıdan oldukça radikaldir ve bu yeni yöneliş tefsiri tamamen yeni bir sanata dönüştürmüştür. İsnad ve hadis yörüngesinin çok merkezi olduğu bir tefsir varsa o da burasıdır (Suyûtî'nin tefsiri). Ansızın bütün hadis kitabiyatı –sadece İbn Ebî Hâtim ve İbn Merdeveyh'deki rivayetler değil- tefsirin azığı oldu. İşe bakın ki (Suyûtî'nin tefsiriyle) zirveye vardığında, *et-efsîr bi'l-me'sûr* da varacağı son sınıra ulaşmış oldu. Artık daha ileriye gidemez hale geldi. Bu eserlerin yeniden keşfi ve yeniden tefsir geleneğinin merkezine yerleştirilmesi Selefi hareketin devasa gayretleri sonucu bu tefsirleri yeniden basmaları ile mümkün olmuştur. Tefsirlerin basım tarihi bu nedenle benim başka bir biçimde anlatımda ayrı bir öneme sahiptir. Klasik döneme ait eserlerin basımı çağdaş İslam'ın yorum manzarasının şekillenmesinde esaslı bir unsurdur. Tefsir tarihi aynı zamanda Arap ve İslam dünyasındaki kitapların tarihidir.

Şîî Gelişmeler

Şu ana kadar tefsir tarihiyle ilgili yaptığımız tartışmalar Sünnî tarafın (ana özellikleri) hikayesiydi. Şîî yorum kuramıyla ilgili gelişmeler de yukarıdaki özete benzemektedir. İmam'ın otoritesi ile ilgili radikal ısrar Büveyhiler öncesi döneme damgasını vurmuştur. Meir Bar-Asher zaten Şîî tefsirdeki bu erken radikal evreyi bütün detayları ile çalıştığından bizim burada tekrar bunları değerlendirmemize gerek yoktur.⁴¹ Burada ilave edilmesi gereken husus ise bu radikalizmin –İmam, Kur'an tefsirine meşru anlamı verir şeklindeki değişmeyen taraftar yorumuyla Şîîliğin geçerliliğini ve dünya görüşünü yeniden onaylamaktadır- Hz. Osman Mushaf'ının eksik ve Sünnîler tarafından tahrif edildiği inancıyla birleştirilmesidir. Bu, erken dönem Şîî öğretisi için oldukça radikal bir durumdur ve klasik dönemde bu düşünce terkedildi ve Şîî tefsir, Sünnî ve Mutezilî uygulamalarla aynı çizgiye gelinmiştir. Tefsirlerindeki serpinti Şîî eğilimli yorumlarla birlikte Ebû Cafer et-Tûsî (v. 460/1067) ve el-Fadl b. Hasan et-Tabersî (v. 548/1153), tıpkı yaygın Sünnî müfessirler gibi çok fazla okunan şahsiyetlerdir. İlginç olan husus ise, erken dönemin Safavilerin Şîî öğretiyi yeniden canlandırmasıyla radikal bir şekilde dönüşüne şahit olunacaktır. Radikal Şîî akım tıpkı kendisinin Sünnî karşılığı gibi gizli bir radikal tabakadır ve bu tabaka zaman zaman gün yüzüne çıkarak Şîî hermenötik yapıyı karmaşık hale getirir. Bir kere daha söylemek gerekirse Todd Lawson'un eserine teşekkürler ki bu konuda çok iyi bilgilendik.⁴²

⁴⁰ Bakara 2. ayeti Suyûtî'nin *ed-Durru'l-mensûr* adlı eserindeki tefsiriyle mukayese ediniz. Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, (tah) Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (25 cilt, Kahire: Merkez Hecr, 2003), I.130-7.

⁴¹ Meir Bar-Asher, *Scripture and Exegesis in Early Imami Shi'ism* (Leiden: Brill, 1999); Ayrıca bkz. Etan Kholberg ve Mohammad Ali Amir-Moezzi (tah), *Revelation and Falsification: the Kitâb al-qira'at of Ahmad b. Muhammad al-Sayyari, Critical Edition with an Introduction and Notes* (Leiden: Brill, 2009).

⁴² Kaynak için bkz. *Encyclopaedia Iranica*'daki 'Exegesis/Tefsir' maddesine.

***Et-Tefsîr bi'l-me'sûr* Teriminin Tarihi**

Et-tefsîr bi'l-me'sûr ifadesinin tarihinin izahı, bizim tefsir tarihini tam bir şekilde inceleme kabiliyetimiz üzerinde doğrudan etkisi olduğu gayet açıktır. Öncelikle belirtilmelidir ki bu terimin analitik bir ifade olarak tefsirin tabiatıyla ilgili yerli ilmi çalışmalarda kullanımıyla ilgili 1940 yılı öncesi elimizde bir delil yoktur. Bulduğumuz tek ifade *et-tefsîr bi'l-ilm*'dir yoksa *et-tefsîr bi'l-me'sûr* değildir. Bu kesinlikle rivayete dayanan tefsire işaret eden terimler yoktur anlamına gelmemektedir. Çünkü biz *musnadu't-tefsîr* gibi ilk defa Vâhidî'nin *el-Vasît* adlı tefsirinin⁴³ mukaddimesinde kullandığı sınıflandırmalara sahibiz. Bu terim açık bir şekilde tutucu bir mühre sahiptir. Terimin (*et-tefsîr bi'l-me'sûr*) neyi temsil ettiği konusu ise hep kenarda kalan bir husustur. (*Et-tefsîr bi'l-me'sûr*) yaklaşımı nasıl bir yöntem olursa olsun, klasik dönemde devamlı ikinci derece öneme sahip bir yaklaşım olarak kalmıştır.

Daha önce göstermiştim, tefsir tarihinde *et-tefsîr bi'l-me'sûr* şeklinde adlandırılan radikal bir dal var, bu dal İbn Ebî Hâtim ve benzerlerinin tefsiri gibi. Fakat bu tefsir geleneğinde marjinal ve kuşatılmış bir tabakadır. Bu tabaka hasımlarının düzenli saldırılarına karşı koyacak nazari temelden yoksundur. Tefsire üçlü yaklaşımla (Hz. Peygamber, saha-be ve tabiin) istihza eden sadece Mutezilî mütekellimler değildir, bilakis Sünnî yapının devasa temsilcileri de merhametsizce bu akımla alay etmiştir.⁴⁴ Gazâlî (v. 505/1111) Kur'an'ın anlamını bilmenin İbn Abbâs, Mucâhid ve benzerlerine has bir ayrıcalık olduğunu düşünenlere karşı saldırılarında bu kimselerin sesini kesecek kadar kuvvetliydi.⁴⁵ Gazâlî bu tür tefsire işaret ederken *nakil* kelimesini kullanmaktadır. Bu tür saldırılara rağmen söz konusu akım/eğilim, geç dördüncü ve erken dönem beşinci hicri asırda göz kamaştırıcı edebi üretime şahit olmuştur.

Etrafı kuşatılan bu kapsamlı hermenötik gruptaki değişimin ilk ipuçları tefsir telif etmemiş bir alim tarafından gelmiştir (tarafklarını devamlı üzecek bir gerçektir bu) ki o da İbn Teymiyyedir. O, hadis merkezli tefsirlerin ana metni olan *Mukaddime fî usûli't-tefsîr* adlı

⁴³ Adil Abdulmevcûd vd'in tahkikine bkz., *el-Vasît*, (4 cilt, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), I.50. Bu kelimeyle ilgili detaylı tartışma ve bu kelimenin bulunduğu kısmın İngilizce çevirisi için bkz. benim 'The Last of the Nishpuri School of Tafsir: al-Wahidi (v. 468/1076) and His Significance in the History of Qur'anic Exegesis', *Journal of the American Oriental Society* 126 (2006), ss. 223-43, ss. 235-6'da geçmektedir.

⁴⁴ Kâdî Abdulcebbar'ın üçlü nazariyeye karşı geliştirdiği cevabı onun *el-Muğnî* adlı eserinden okunabilir, 16 cilt (*İcâzu'l-Kur'an*), ss. 361-2. Bu reddiyenin başlığı şöyledir: 'Kur'an'da Allah'ın muradını bilmenin sadece Hz. Peygamber ve Selef'e has bir imtiyaz olmadığı gerçeğini açıklayan bölüm (*fasl fî enne murâda Allâhi bi'l-Kur'âni la yahtassu bi-ma'rifeti'r-rasûl ve-lâ selef*).

⁴⁵ Bkz. Kristin Zahra Sands, *Sufi commentaries on the Qur'an in Classical Islam* (London: Routledge, 2006), s. 33. Bu kısım ile ilgili Arapça metin için bkz. Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* (Kahire: Mataba'atu'l-Osmaniyye, 1933), I.256, 8-9. satırlar: *en yekûne kad karae tefsîran zâhîran ve itakada ennehu lâ ma'nâ li-kelimâti'l-Kur'âni illâ mâ tenâvelehu'n-naklu an İbn Abbâs ve-Mucâhid ve ğayrihimâ enne mâ verâe zâlike tefsîr bi'l-re'y*. Gazâlî'nin müfessirin hürriyetini savunması ile ilgili bkz. Sands, *Sufi Commentaries*, ss. 47-50

çalışmasında bu tür tefsirleri nazari açıdan meşru gösterebilmek için zor bir işe kalkışmıştır.⁴⁶ Her ne kadar İbn Teymiyye bu tefsirler için herhangi bir teknik terim kullanmasa da bunları sadece sınıflandırmıştır: Hz. Peygamber'den gelen tefsir, sahabe'den gelen tefsir ve tabiin'den gelen tefsir şeklinde. Bu tarz tefsiri savunmaktan tatmin olmayan İbn Teymiyye bir adım ileri giderek o zaman çok meşhur olan pek çok tefsiri gözden düşürmüş ve bilinmeyen ve belirsiz eserleri, medrese müfredatının vazgeçilmez tefsirlerine karşı üstünlüğünü savunmuştur.

İbn Teymiyye'nin tilmizi İbn Kesîr muvaffak oldu ve bu yaklaşımı tefsirinde uygulamaya koydu. Mukaddimeden ne kadar geniş bir şekilde ele alınan bir tefsir olduğunu da farzetsek, döneminin yaygın yorum kuramlarından dışarı çıkamamıştır. İbn Kesîr'in telif ettiği ilk tefsir, yaygın tefsir yaklaşımını kabul eden ikinci versiyonundan çok daha radikaldir. İbn Kesîr'in tefsiri Taberî tefsirinin tekrar çalışılmış halidir ve bu şekliyle de tefsir sahasında saati geriye çevirmiştir (alanı Taberî dönemine geri götürmeye teşebbüs etmiştir). Halbuki İbn Kesîr'in yaptığı, klasik tefsir geleneğinin geniş sahasında bir cevapsız aramadan ibaretti, çünkü bu gelenek katıksız bir şekilde Beydâvî-Zemahşerî örneğinin arkasındaydı. Aslında İbn Kesîr'in kararlılığına (ve çileli döneminde yaptıklarına) birilerinin hayran kalması gerekir, bunun nedeni ise onun, medresede haşiye tarzı tefsir türünün zirve yaptığı bir dönemde (farklı çizgide) bir tefsir yazmış olmasıdır.

Fakat gerçek manada dönüm noktası ise Suyûtî'nin eserinin hikayesidir. Suyûtî'nin tefsirinin adı *ed-Durru'l-mensûr fî't-tefsîr bi'l-me'sûr*'dur ve bu başlık söz konusu terimin (*et-tefsîr bi'l-me'sûr*) ortaya çıkışının belirleyici anı olarak görülebilir. Ayrıca bu başlık tefsir'in tahrir eserleri şeklinde formüle edilmesini de beraberinde getirmiştir ki bu eserlerde en küçük tefsir parçaları hadis kitabiyatından harmanlanmaktadır. Böylece tefsir artık mevcut rivayet malzemesinin harmanlanmasından ibaret bir alan olmuştur. Tefsir anlatım tarzlarında kullanılan dil, hadis rivayetiyle ilgili eserlerin özelliklerini yansıtan üsluplardan ödünç alınmıştır, ve *ahrece* (tahrir edildi, sahih hadis kitabında nakledildiği üzere) gibi. Suyûtî bu tefsiri yazdığı anda, eser onun tefsir alanında yazdığı üçlünün bir parçasıydı. İlk önce *Celâleyn Tefsîri* ki hocası Celâluddîn el-Mahallî'nin eserinin devamıdır. Sonra Beydâvî üzerine yazdığı bir haşiye var ki bugünlerde tamamen unutulmuştur. Son olarak da en etkili eseri olan *ed-Durru'l-mensûr*'dur.

Terimin tarihiyle ilgili bir sonraki aşama ise Şevkânî'nin telif ettiği *Fethu'l-kadir* adlı eseriyle birlikte gündeme gelmiştir ki bu tefsirin altbaşlığı da *el-Câmi' beyne fenneyi'l-rivâye ve'd-dirâye min ilmi't-tefsîr*'dir (Tefsirin iki sanatını bir araya getiren eser. Bu iki sanattan biri rivayet (nakil) diğeri ise dirayet (akıl)'dır). Tefsirin mukaddimesi, geleneği resmederken ve yalın bir şekilde karşılaştırılan ve müsabaka eden iki paradigmaya ayrılrken oldukça pervasız davranmıştır: iki grup insan var, birincisi sadece rivayetleri nazari

⁴⁶ Benim 'İbn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics' adlı makaleme bkz.

itibare alan kimseler (rivayet) ve sadece dilsel tahlillerle tefsir yapan kimseler (dirayet). Şevkânî kendisini bu iki grubu birleştiren ve sentezini yapan baş yönetici olarak takdim etmektedir. Şevkânî'nin İbn Kesîr ve Suyûtî'nin eserlerinden haberdar olduğu gayet açıktır. Şevkânî onları geleneğin merkezine yerleştirmektedir. Çünkü onlar tefsirde radikal tarafı temsil etmektedirler. Şevkânî aynı zamanda Suyûtî'nin eseri (*ed-Durru'l-mensûr*)'un da öneminin farkındadır. Bu çalışmayı türün zirve telifi şeklinde doğru olarak değerlendirir ve bu eser bizi tefsirdeki rivayet malzemesinin unutulmasından kurtarmıştır. Şevkânî'nin bu iki müellifin atalarına (Taberî, İbn Ebî Hâtim, İbn Merdeveyh gibi kimselere) erişemediği de şüphe götürmez.

Basım aracılığıyla ortaya artarak çıkan eserlerin etkisi tefsirin yeniden şekillenmesi hususunda dikkate değer bir konudur. Kenardaki eserler hareket ediyor ve yavaş yavaş merkeze doğru yaklaşıyor. Şimdi biz tefsir üzerine yazan İlahiyat sisteminin ana şahsiyetlerine sahibiz ki bu sistem tefsirde hadis metoduna ağırlıklı öncelik vermektedir. En önemlisi de hadisle tefsir yapma metodu kesinlik kazanmış bir terim ve geçerli bir hale gelmiştir (en azından eserlerin başlıklarında görünmektedir). Gerçekte biz iki başlığa sahibiz: *et-tefsîr bi'l-me'sûr* ve *et-tefsîr bir-rivâye*.

Müslüman ilim adamı ve Vehhabi öğretinin öğrencisi Muhammed Sıddık Han'la (v. 1890) birlikte tefsirin hikayesi ondokuzuncu yüzyıl Hindistan'a yönelmiştir. İhtiyatlı da olsa Sıddık Han selefi yaklaşımın fenerini taşımıştır. Bu hikayenin göz kamaştırıcı tarafı ise bu alim tarafından telif edilen tefsirin hadis merkezli tefsirler arasında (*Fethu'l-beyân fi makâsidi'l-Kur'ân*) basılan ilk tefsir olmasıdır. Bu tefsir müellifinin kendi imkanlarıyla Bopal'da 1873 yılında dört cilt halinde harika bir şekilde basılmıştır. Bu baskı İbn Kesîr, Suyûtî ve Şevkânî'nin tefsirlerinin basımından önce gerçekleşmiştir. Tefsirin mukaddimesi, İbn Kesîr, Suyûtî ve Şevkânî'nin eserlerinin merkezi konumuna vurgu yapmaktadır. İbn Kesîr tefsiri ile Sıddık Han'ın tefsirleri arasında çok yakın bir ilişki vardır, hatta *Fethu'l-beyân* 1294/1877'de Kahire'de yeniden basıldığında, İbn Kesîr'in ilk baskısı da bu tefsirin kenarında yayınlanmıştır.⁴⁷

Şevkânî'nin tefsiri 1349/1930 yılına kadar basılmamıştır. Bu geç basım ise alan hakkındaki sınıflandırma oyununu etkilemedi oldukça geç sayılır. Bununla birlikte bu baskı hadis temelli bir tefsirin var olduğu itirafını da kuvvetlendirmektedir.⁴⁸ *Ed-Durru'l-mensûr* ise çok daha önceleri, 1314/1896 yılında yayınlanmıştır.⁴⁹ Alan hakkındaki söylemleri

⁴⁷ Muhammed Sıddık Han, *Fethu'l-beyân fi makâsidi'l-Kur'ân* (10 cilt, Kahire: Bulâk, 1294/1877), Bulâk yayınevi tarafından 1302 de yeniden basılmıştır. Dört cilt halinde de 1294 yılında İran'da basılmıştır.

⁴⁸ Şevkânî, *Tefsîr*, (Kahire: Matba'atu'l-Babi'l-Halebi, 1349/1930).

⁴⁹ Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr* (Kahire: el-Matba'atu'l-Meymaniyye, 1314/1896). Muhakkik Muhammed ez-Zahri el-Ğamravi'dir ki musahhah olarak isimlendirilmiştir. *Ed-Durru'l-mensûr*'un her baskısı bu tahkik ve muhakkikten yararlanılarak yapılmıştır ki sonraki baskılar ne tahkiki ne de muhakkiki baskılarında zikrederler ya da hakkını verirler (bu tahkikin baskı bilgisi için bkz. VI.424) ve ben de bu şahıs

anlamada bu eserlerin başlıkları önemli etmenlerdir. Evet 1905 yılında Taberî'nin tefsiri yayınlandığında biz hadis merkezli temel bütün tefsirlerin baskısına sahiptik (Taberî'nin tefsirinin durumu biraz farklıdır ve karışıklığa sebep vermektedir, çünkü bu karışıklık eserin hadis merkezli bir çalışmadan ziyade rivayetlerin isnadlarının tam bir şekilde verilmesinden kaynaklanmaktadır). İbn Kesîr tefsirinin başka bir tefsirin kenarında basılması sefaleti sonradan düzeltilecek ve tefsir kenardan merkeze gelerek dört ciltlik Bulak baskısı ile tefsir yeniden piyasaya çıkacaktır.⁵⁰ İbn Kesîr tefsirinin merkezde olma özelliğinin bir tezahürü de 1924 yılında yeni kurulan Suudi güçlü kralın mali desteği vasıtasıyla Reşid Rızâ tarafından dokuz cilt halinde basılmasıdır.⁵¹ Bu tefsir baskısı İslam dünyasında o zamana kadar yapılan alışılmış baskılardan fiziki açıdan oldukça farklıydı. Biçim olarak oldukça moderndir ki yazıların çok sık ve sıkı yayımlandığı standart Bulâk baskılardan oldukça farklı ve lüks bir basımdır. Sayfa ikiye ayrılmıştır, yukarı kısım İbn Kesîr'in tefsirine ayrılmışken alt kısım da Beğavî'nin *Me'âlimu't-tenzîl*'ine hasredilmiştir. *Me'âlimu't-tenzîl* Sa'lebî'nin *el-Keşfu'l-Beyân* isimli tefsirin düzeltilmiş ve fazlalıklarından arındırılmış şeklidir. Diğer önemli İslami disiplinlerdeki eselere verdikleri biçim gibi tefsire de özel şekil vererek Selefi hareket, tefsiri kültürel faaliyetlerin merkezine doğru itmektedir. Çok kısa bir zaman sonra da Râzî'nin tefsiri ondokuzuncu asır eski Bulâk biçiminin aksine yeni şekilde basılmıştır (1933 yılında çıkmaya başlayan ve 32 cilt olan tahkike işaret ediyorum).

Devasa tefsir kitabiyatının varlığında sadece bir versiyonunun önde gelmesi alan üzerinde büyük bir etkiye sahiptir. Alanın hermenötik tartışmalarının bu durumu yansıtmışından önceki mesele sadece zamanlama konusudur. Eserlerin başlıkları Kahirede süregelen hermenötik tartışmaları ima etmektedir. Fakat asıl soru bu terimin kitap isminden tefsir tartışmasına ne zaman geçtiğidir? Bu soruyu cevaplamadan önce yirminci yüzyıl Kahire'sinde hermenötik cedelin hikayesi adına iki önemli olayı zikretmeliyiz. İlki, Ezherli Emin el-Hûlî tafafından 1933 de *İslam Ansiklopedisi, Dairatu'l-meârifî'l-İslâmiyye*'nin Arapça baskısı için 'Tefsir' maddesini yazmasıdır (yukarıda da belirtilmiştir). Köklü bir şekilde zamanın normlarının ötesine çıkan ve tefsirde yeni bir yönlendirme ihtiyacına dikkat çeken çok uzun bir maddedir. Kanıksanmış tarz tefsir faaliyetlerini hafife almak kurulu düzen sahiplerine meydan okumadır ki hem onları zayıflatmakta hem de onların alarm durumuna geçmesini sağlamaktadır. Hûlî'nin (meydan okuması) cevapsız kalmadı. İkincisi ise İbn Teymiyye'nin *Mukaddime fi usûli't-efsîr* adlı risalesinin 1936 yılında Şam'da basılmasıdır. 1936 yılına gelindiğinde tartışmayı etkileyen tüm eserler basılmıştır. Bu son iki eser birlerinden çok farklı değildir bilakis birbirlerinin aynadaki ters yansımından ibarettir: Birisi

hakkında hiç bir bilgi bulamadım. *Es-Sirâcu'l-minhâc* adlı Nevevî'nin *el-Minhâc* isimli eserinin şerhini de bu şahıs tahkik edip bastırmıştır (Kahire: Mustafa'l-Babî'l-Halebi). Basım bilgisi kısmı eserinin 1337/1933'de tamamlandığını söylemektedir.

⁵⁰ Beyrut'da Daru'l-Ma'rife tarafından yeniden basılmıştır (bkz. 1980 baskısı mesela).

⁵¹ Daru'l-Menar.

sadık bir selefi, bütün yönelimleri selefidir, diğeri ise modern ve görünüm olarak geleceğe bakmaktadır.

Şimdi *et-tefsîr bi'l-me'sûr* teriminin analitik bir şekilde ne zaman kullanıldığı sorusuna cevap vermeye çalışalım. Ezher Üniversitesi kendi programlarını islah etmeye karar verdiklerinde bir öğretim üyesinden *ulûmu'l-Kur'ân* konusunda bir ders kitabı yazmasını istedi. Bu ders kitabının ilk baskısı Muhammed Zurkânî tarafından telif edilen *Menâhilu'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân* başlığıyla 1936 ve 1940 yılları arasında piyasaya çıktı –pek çok temel referanstan bahseden bu çalışmanın tam olarak hangi yılda piyasaya çıktığını bilmek neredeyse imkansızdır.⁵² *Et-Tefsîr bi'l-me'sûr* ifadesini ilk kez analitik bir terim olarak bu eserde görmekteyiz. Tefsirlerin sınıflandırılması konusundaki bölümde Zurkânî anonim bir kaynaktan naklen tefsirleri üç kategoride değerlendirmektedir: *et-tefsîr bir-rivâye*, *et-tefsîr bi'l-me'sûr* olarak da adlandırılmaktadır; *et-tefsîr bi'd-diraye*, *et-tefsîr bir-re'y* olarak da bilinmektedir; son olarak da *et-tefsîr bi'l-işara*.⁵³ Burada biz ilk defa *et-tefsîr bi'l-me'sûr* teriminin analitik kullanımına teşebbüsle karşı karşıyayız her ne kadar bu iki terimden (*et-tefsîr bi'l-me'sûr* ve *et-tefsîr bir-rivâye*) hangisinin kullanılacağına dair bir tereddüt olsa da. Bölümlerin başlıkları ise tercih edilen başlığın *et-tefsîr bi'l-me'sûr* olduğunda hiç şüphe bırakmamaktadır. Daha da önemlisi ise şimdi biz bu terimin İbn Teymiyye'nin *Mukaddime*'sindeki yapılan analitik tarifile girdiği ilişkiye sahibiz.⁵⁴ Daire şimdi tamamlandı. *Et-tefsîr bi'l-me'sûr* terimini kullananlar bilmelidirler ki bu terimin analitik bir tanım olarak kökeni Ezher'in ders kitabında yatmaktadır. Bununla birlikte terim Selefi tutumu desteklemek için kullanılmıştır. Ne kadar ihtiyatlı davranırsak davranalım, biz tefsir geleneğini tanımlamak için bu terimi kullandığımızda, aslında tefsir tarihini nasıl anlamamız gerektiği konusundaki yetkiyi Selefi paradigmaya teslim etmekteyiz.

Ignaz Goldziher'in tamamlanmamış çevirisinin 1944'de Ali Hasan Abdulkadîr tarafından yayımlanması bu terimin kaderini düğümlemiştir. Çünkü mütercim Goldziher'in Almanca 'traditionelle Koranauslegung' ifadesini *et-tefsîr bi'l-me'sûr* şeklinde tercüme

⁵² Bu eserin ilk yayını hakkında bulduklarım 1359/1940 yılında Kahire'de Matba'atu Şabra baskısıdır. Daru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye matbaası tarafından yayınlan başka baskıları da vardır (İsa el-Babi el-Halebi), üçüncü baskısı ise bugün araştırma kütüphanelerinde bulunan baskılarıdır. Muhammed Abdülazîm Zurkânî doğrudan İbn Teymiyye'nin *Mukaddimesi*'nden alıntı yaptığına göre bu eserin el-Babi baskı 1936 yılından önce olmamalıdır (çünkü *Mukaddime* ilk defa bu yılda basıldı). *Menâhil*'deki *Mukaddime*'den yapılan iktibaslar için dipnot 34'de zikredilen baskı esas alınarak bkz. 1.492, 496.

⁵³ Zurkânî, *Menâhilu'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'an* (Kahire: Daru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, ts, muhtemelen 1953), 1.479; *et-tefsîr bi'l-me'sûr* başlığı için bkz. 1.480.

⁵⁴ Zurkânî, *Menâhilu'l-irfân*, 1.491-512. Bu kitap imkânsızı başarmaya teşebbüs etmiştir: Eski yerleşik Eşari tefsir anlayışını ve İbn Teymiyye paradigmasını birlikte tutarak. İkisinin birlikte varlığı çatırdatmaktadır ve kesinlikle bu birliktelikten Selefi yaklaşım fazla pay alacaktır.

etmiştir.⁵⁵ Orijinal ilk üç bölümün bu Arapça çevirisi Emin el-Hûlî'nin 'Tefsir' maddesini yazdığı günün arefesinde piyasaya çıkmıştır ki Kahire'nin kültürel hayatındaki en önemli olaylardan sayılır. Şimdilerde nadir bulunan bu çalışmaya giriş bölümü açık bir şekilde göstermiştir ki eserin çevirisiyle ilgili teşvik oryantalist çalışmaları Arapçaya kazandırmak adına doğrudan Ezher'den gelmiştir.⁵⁶ Ezher idaresi 4 Mayıs 1942 yılındaki kurul toplantısında bir heyet kurup önde gelen oryantalistlerin çalışmalarını Arapça'ya çevirme kararı almışlardır; maalesef bu teşebbüs Ezher'de yeterince batı dilleri bilen öğretim üyesinin olmamasından dolayı başarılı olamamıştır. Başarısızlığı kaydetmekle birlikte, Ali Abdulkadir'in söz konusu boşluğu doldurmak için bu işi kendi üzerine aldığı söylenebilir. Bu arada, Goldziher'in tefsir üzerine yazdığı eserin tam çevirisi 1954 yılında Abdulhalim Neccâr tarafından gerçekleştirilmiştir (Abdulkadir'in daha önce yaptığı yarım çeviri ihmal edilmiştir). Alanın tarihiyle ilgili standart bir metin olacak olan Muhammed Zehebî'nin *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn* yayınlandığında (1946'dan hemen sonraki bir zamanda basılmıştır ki bu yılda müellif eserin özünü oluşturan tezi savunmuştur), *et-efsîr bi'l-me'sûr* terimi tefsiri analitik bir şekilde tanımlamak için kullanılan merkezi bir ifade haline gelmiştir. Zehebî bu terime öyle muamele etmiştir ki sanki bu terim tefsir ve tarihini toplu bir şekilde değerlendirecek tek analitik paradigmadır. Gerçekte Zehebî'nin eseri, *Menâhilu'l-irfân*'ı daha radikal bir şekilde yeniden düzenleyen, onu İbn Teymiyye'nin görüş çizgisine daha yaklaştıran bir çalışmadır. Yeni ders kitabının tefsirin görünümünü yeniden yönlendirirken çok başarılı olduğu gayet açık bir konudur.

Bu nedenle tefsir tarihi yazıcılığında Zehebî'nin tarihi, dönüm noktasıdır. Farklı Selefi seslerini kararlaştırma yeri gibi hareket ederek tefsir tarih yazıcılığı üzerindeki Selefi hakimiyeti pekiştirmiştir. Size bir örnek vereyim: *Mukaddime*'nin 1936 yılındaki baskısının kendi içinden bazı bölümleri özetlediği bir lahika (ek) vardır.⁵⁷ Bu lahika muhakkik tarafından hazırlanmıştır. (O zamana kadar bilinmeyen ve gizemli) müfessir Bakî b. Mahled övülmektedir. Bu müfessir ansızın Zurkânî'nin⁵⁸ *Menâhilu'l-irfân*'ında da ortaya çıkmaktadır ki Zurkânî tarafından o, Taberî, Ebû Leys es-Semerkandî (v. 373/983), Suyûtî, İbn Kesîr, Beğavî, Vâhidî (*Esbâbu'n-nuzûl* müellifi olarak, daha ziyade isnadları muhafaza eden bir tefsir çalışması) ve son olarak da nesh konusunda kitap telif eden Ebû Cafer en-Nahhâs'la birlikte aynı grup içerisinde zikredilmektedir.⁵⁹ Bütün bu müelliflerin eserleri daha sonra

⁵⁵ Ignaz Goldziher, *Mezâhibu'l-İslâmiyye fî tefsiri'l-Kur'ân*, Ecnats Culd Tisih, (çev) Ali Hasan Abdulkadir (Kahire: Mataba'atu'l-Ulum, 1363/1944), s. 51.

⁵⁶ Abdulkadir, *Mezâhibu'l-İslâmiyye*, s.i.

⁵⁷ Bkz. İbn Teymiyye, *Mukaddime* (Şam: Matba'atu'l-Tarraki, 1936), s. 34. Bu eserin Matba'a Selefiyye baskısı, Kahire (1950), İbn Teymiyye'nin en sahih Kur'an tefsirleriyle ilgili fetvalarını tedarik eder, bkz. bu baskının ss. 56-8.

⁵⁸ Zurkânî, *Menâhilu'l-irfân*, I.498-9.

⁵⁹ Zurkânî, *Menâhilu'l-irfân*, I.498-9.

Kahire'de basıldı ve hepsi tefsir literatüründe en önemli isimler oldular.⁶⁰ Bakıyy b. Mahled'i eseri basılmadan ve şöhrati tam olarak tanınmadan yukarıda sayılan müfessirler (takım yıldızları) arasında sınıflandırma sadece İbn Teymiyye'nin kararının etkisi bağlamında açıklanabilir. Bundan sonra kayıp tefsirin müellifi mütemadiyen Selefi tarihçiler tarafından zikredilecektir.

Et-tefsîr bi'l-me'sûr teriminin kullanımıyla ilgili son önemli bir gelişme de, söz konusu terimin İngilizce yapılan tefsir çalışmalarına doğru kaymasıyla gerçekleşmiştir. Harris Birkeland bu terimi *Old Opposition Against the Interpretation of the Koran* (1955 yılında basılmıştır) adlı eserinde zikredecek ve böylece bizim tefsir tahlillerimizde kayda değer bir gelişmeyi inşa edecektir. Terim, tefsir tarihi yazıcılığının iki tarafından (hem Arap dünyası hem de batı da olmak üzere) hendeklerle kuşatılmıştır. O zamandan beri karışıklık hiç eksilmemiştir. Evet hepimiz bu terimin yetersizliğinin farkında olmakla birlikte, yerli analitik bir terim olduğu aldatmacasıyla (illüzyonuyla) bu terime muhtaç ve bu terimin bağlayıcılığını kabullenerek Müslümanların bununla ne kastettiğini anlamaya çalışıyoruz. Konunun komik tarafı ise, bu terimin son zamanlarda ortaya çıktığı ve sağlam bir şekilde terimin soyağacını anlayamazsak, söz konusu kelimenin analitik açıdan hiç bir mana ifade etmediği hususudur.

Bu terimin soyağacını anlamının en önemli sonucu ise bizim tefsir tarihini öğrenirken bu kelimeyi kullanmaktan çekinmemizdir. Aslında bu türün özelliklerini ve tarihini daha iyi yansıtan başka terimleri kullanmanın gereğini öğrenmiş bulunmaktayız. Birisi modern dönem İslam tefsir yazıcılığında Müslümanların söz konusu türü nasıl şekillendirdiğini anlamak için mutlaka bu terimin kullanımını çalışmalıdır. Bununla birlikte kişi devamlı surette analitik gayelerle terimi kullanmaya devam ediyorsa çok dikkatli olmalıdır. Bu terim bizim analitik araçlarımızdan çıktığında, tefsirin öyküsünün canlandırmamız gereken çok daha merkezi meseleleri olduğunun farkına varacağız ki söz konusu meseleler bugüne kadar haberdar olduklarımızdan çok fazladır. Filolojinin doğumu ve erken dönemde gramerin İslam medeniyeti tarihine müdahalesi, hermenötik söylemin devamlı filolojik düşünceyle ilişkili olduğu anlamına gelmektedir. Aslında tefsirin hikayesi çok daha fazla ve yakın bir şekilde filolojiyle irtibatlıdır. Bu ilişki, tefsir tarihini değerlendirirken aslından olduğunu düşünerek kullandığımız *et-tefsîr bi'l-me'sûr* ifadesinden çok daha ileridedir. Rivayet ile her ne tefsir yapılırsa yapılsın, filolojinin kapsam alanına girer. Sünnilik, kendisinin radikal uzantısıyla uğraşmaktansa çok daha acil yapması gereken kavgası vardır –bu çerçevede erken dönem siyasi çekişmelerde Haricilerle girilen mücadele Sünniliğin entelektüel tutumunun bir habercisiydi: ya Müslümanların çoğunun kurtuluşu hususunda kapıları kapatan radikal çözümcülere karşı direnmek, ya da Sünniliği entelektüel açıdan anlamsız bir

⁶⁰ En-Nahhâs'ın nesh ile ilgili eseri *Kitâbu'n-nâsîh ve'l-mensûh* 1905 yılında Kahire'de basıldı.

seviyeye düşürmek. Filoloji kendisiyle savaşılabacak bir şey değil bilakis kucaklanması gereken bir araç ve olgudur.

Tefsir tarihinde *et-tefsîr bi'l-me'sûr* terimini sağlama alma, aslında tefsir kitabiyatı tarihinde birleşerek teke düşen iki radikal evreye işaret etmekle ilgilidir. *Et-tefsîr bir-re'y* karşı geliştirilen erken dönem karşı koyma, yaygın Sünnî tefsirin bu tür tefsirin karşıtı olduğu varsayımını ortaya çıkarmıştır ki bu da *et-tefsîr bi'l-me'sûr* gibi bir şeydir. Halbuki durum böyle değildir. Her ne kadar erken dönemin bazı terimlerini korusa da yaygın Sünnî hermenötik tefsirin radikal bir şekilde anlaşılmasını reddeder. Bu (Selefi) uzantı hareketi dördüncü/onuncu yüzyılda zirveye ulaştı ve (yüzyıllar sonra) ondokuzuncu yüzyılın sonu ve yirminci yüzyılın başlarında yeniden hayata dönmüştür ki bu ikinci radikal hermenötik dalganın tepesinde olmuştur. Bu (Selefi) hareketin yeniden dirilişi, Sünnî geleneğin *et-tefsîr bi'l-me'sûr* gibi olduğu ve olması gerektiği şeklinde yeniden etiketlenmesine eşlik etmiştir. Bu tarih yazıcılığının tefsiri yeniden yapılandırması o kadar güçlüydü ki İngilizcede tefsir kitabiyatının tarihini anlama çalışmalarının da içine girdi. Sonuçta, pek çok ilim adamı bu terimin kullanılmasıyla ilgili mütemadi mutsuzluklarını ifade etseler bile, terim kurumsallaşmış analitik bir ifade ye dönüşmüştür.

Kaynaklar

- Abdulâl, İsmail, *İbn Kesîr ve menhecuhu fi't-tefsîr* (Kahire: Mektebetu'l-Mâlik Faysal, 1984).
- Abdulcebbâr, el-Kâdî, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: i'câzu'l-Kur'ân*, (tah) Emin el-Hûlî (Kahire: Daru'l-kütüb, 1960).
- el-Arabî, Amir b. Ali, *el-İklîl fi istanbâti't-tenzîl* (3 cilt), Cidde: Daru'l-Endelüsu'l-Hadra, 2002.
- Aşûr, Fâdıl b., *et-Tefsîr ve Ricâluhu*, (Tunus: Daru'l-Kütübü's-Şarkıyye, 1966).
- Bar-Asher, Meir, *Scripture and Exegesis in Early Imami Shi'ism* (Leiden: Brill, 1999)
- Birkeland, Harris, 'Old Muslim Opposition Against Interpretation of the Koran', *Avhandlingar utgitt av der Norske Videnskaps-Akademi* I Oslo. II Hist.-filos. Klasse. 1955, No. 1, ss.1-42.
- Dickinson, Eerik, *The Development of Early Sunnite Hadith Criticism: The Taqdim of Ibn Abî Hâtîm al-Râzî (240/854-327/938)*, (Leiden: Brill, 2001).
- El-Fihris's-şâmil li't-türâsi'l-Arabî'l-İslâmi'l-mahtût, ulûmu'l-Kur'ân: mahtutatu'l-tefsîr* (12 cilt, Amman: Müessesatu Âl-i Beyt, 1987).
- Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* (Kahire: Mataba'atu'l-Osmaniyye, 1933).
- Goldfeld, Isaiah, 'The Development of Theory on Qur'anic Exegesis in Islamic Scholarship', *Studia Islamica*, 67 (1988), ss. 5-27.
- Goldziher, Ignaz, *Mezâhibu'l-İslâmiyye fi tefsîri'l-Kur'ân*, Ecnats Culd Tisih, (çev) Ali Hasan Abdulkadîr (Kahire: Mataba'atu'l-Ulum, 1363/1944).
- Goldziher, Ignaz, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung* (Leiden: Brill, 1970, 1920 baskısının yeni basımı).

- el-Hûlî, Emin, *el-A'mâlu'l-kâmile* (10 cilt, Kahire: el-Hayyu'l-Misriyye'l-A'mâ li'l-Kitab, 1995).
- İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, (tah) Ahmed ez-Zehrânî (2 cilt, Medine: Mektebetu'd-Dar, 1987).
- İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, (tah) Abdullah et-Turkî (Kahire: Daru'l-Hicr, 1998).
- İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, (tah) Abdulazîz Ğuneym vd. (Kahire: eş-Şa'b, 1971).
- İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, (tah) Adnân Zarzûr (Kuveyt: Daru'l-Kur'ani'l-Kerim, 1971).
- Kholber, Etan- Mohammad Ali Amir-Moezzi (tah), *Revelation and Falsification: the Kitab al-qira'at of Ahmad b. Muhammad al-Sayyari, Critical Edition with an Introduction and Note s* (Leiden: Brill, 2009).
- Rufeyde, İbrahim, *en-Nahv ve-kutubu'l-tefsîr* (2 cild, Bingazi: basım yeri yok 1982).
- Saleh, Walid, *Formation of the Classical Tafsir Tradition: The Qur'an Commentary of al-Thalabi (d. 427/1035)*, (Leiden: Brill, 2004).
- Saleh, Walid, 'The Last of the Nishpuri School of Tafsir: al-Wahidi (v. 468/1076) and His Significance in the History of Qur'anic Exegesis', *Journal of the American Oriental Society* 126 (2006), ss. 223-43.
- Saleh, Walid, 'İbn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics: An Analysis of "An Introduction to the Foundation of Qur'anic Exegesis"', (ed) Shahab Ahmed ve Yossef Rapoport, *Ibn Taymiyya and His Times* (Oxford: Oxford University Press, 2010), ss. 123-62.
- Saleh, Walid, 'Marginalia and the Periphery: A Tunisian Modern Historian and the History of Qur'an Exegesis', *Numen: International Review for the History of Religions*, 58 (2011).
- Sands, Kristin Zahra, *Sufi commentaries on the Qur'an in Classical Islam* (London: Routledge, 2006).
- Siddîk Han, Muhammed, *Fethu'l-beyân fî makâsidi'l-Kur'ân* (10 cilt, Kahire: Bulak, 1294/1877).
- Speight, R. Marston, 'The Function of hadith as Commentary on the Qur'an, as Seen in the Six Authoritative Collections', (ed) Andrew Rippin, *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an* (Oxford: Oxford University Press, 1988).
- Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, (tah) Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (25 cilt), Kahire: Merkez Hecr, 2003).
- el-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (6 cilt), Beyrut: Daru İbn Kesîr, 1998.
- Taberî, İbn Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vîli ây'l-Kur'ân* (30 cilt, Kahire: Mustafa el-Bâbi el-Halebi, 1968).
- et-Tûfî, *el-Sa'ka'l-ğadabiyya fî'l-reddi alâ munkiri'l-Arabiyye*, (ed) Muhammed Fâdîl (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1997).
- ez-Zehebî, Muhammed, *el-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, 4. Baskı (Kahire: Matba'atu Vehbe, 1989).
- Zurkânî, *Menâhilu'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Daru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1953).

Preliminary Remarks on the Historiography of *tafsir* in Arabic: A History of the Book Approach

Citation/©- Velid A. Salih, (2015). Preliminary Remarks on the Historiography of *tafsir* in Arabic: A History of the Book Approach, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 15 (1), 271-309.

Abstract- *Since all the extensive histories of the tafsir genre published so far are in Arabic, a close analysis of the historiography of these works is a desideratum. In this article I will argue that there are three major categories of historiography, the traditional Ash'ari, the Salafi, and the modernist. Identifying these camps is essential if we desire to understand the manner in which tafslr studies has been approached so far, since the proponents of all three have produced, and continue to produce, the editions of tafsir works that are the basis of most histories in Western academia. It will also allow us to investigate the history of the all-present term "al- tafsir bi al-ma'thur which has come to play a key role in the categorisation of tafasir. Charting the historiography of tafsir, moreover, is here undertaken in conjunction with discussion of the history of publications of editions of tafsir in the Arab world. In other words, a history of the editions themselves as eventful milestones in a historiography of tafsir is the primary means through which I attempt to understand this selfsame historiography.*

Keywords- *Exegesis, ma'thur, manqul, Salafi, Ash'ari*