



## TEFSİR GELENEĞİNİN KÖKLERİ VE İLK DÖNEMLERDEKİ GELİŞİMİ<sup>1</sup>

Prof.Dr.Fred LEEMHUIS\* /trc. İhsan KAHVECİ \*\*

Hadislerde örneklerine rastlandığı üzere, İslâm'ın elçisi ve peygamberi Muhammed'in döneminde bile, onun almış olduğu vahyin açıklanmaya ihtiyacı olmuştur.<sup>2</sup> Bu sebeple hadis kitaplarında Muhammed'in Kur'ân pasajlarının mana ve imalarını tefsir etmesiyle ilgili pek çok misalin kaydedilmiş olarak yer aldığını görüyoruz. Misaller iyi bilinmektedir; ancak yaygın olarak kaydedilmiş bir misal, Aişe'nin rivayet ettiği şu hadistir:

Allah Resûlü'nün şöyle dediğini işittim: "Kim hesaba çekilirse, (men hûsibe) o kişi cezalandırılacaktır." Aişe dedi ki: Ben de dedim ki: Ey Allah'ın Resûlü, Allah şöyle buyurmuyor mu: "O, hesabını kolay vereceği bir hesaba çekilecektir".<sup>3</sup> Bunun üzerine peygamber, (Kur'ân, 69/18 vd. atıfta bulunarak) ona şu cevabı verdi: "Ey Aişe, o günden kasıt, (Kıyamet günü Allah'ın huzuruna) çıkılacağı gündür, ancak kim ağır bir sorguya tabi tutulursa (men nûkışe'l-hisâbe) o kimse cezalandırılacaktır."<sup>4</sup>

1 Makale, Andrew Rippin editörlüğünde hazırlanan "Approaches to the History of the Interpretation of the Kur'ân" adlı kitapta yayımlanmıştır. Clarendon yayımları-Oxford, 1988.

\* Groningen Üniversitesi Arap Dili öğretim üyesi.

\*\* SAÜ. İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı Araştırma Görevlisi, Dr.

2 Celâlüddin es-Süyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire, 1975), IV, 196-197. Ayrıca bkz. Muhammed Abdülazîm ez-Zerkânî, *Menâhilitü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire, 1943), II, 9-10, ve Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *İlmü't-Tefsîr* (Kahire, 1977), 8, 10, 13-19.

3 Kur'ân, 84/8.

4 Kaynaklar için bkz. A. J. Wensinck, J. P. Mensing, ve J. Brugman, *Concordance et indices de la tradition musulmane* (Leiden, 1936-69), nkş maddesi. Bu hadis, çoğu zaman değişik lafızlarla nakledilmiştir. Ben Âdem İbn Ebî İyâs'ın Varkâ' Tefsiri rivayetine aldığı versiyonu esas aldım. Kur'ân 84/8 ayetin tefsiri, Kahire Dâru'l-Kütüb yazması, tefsîr 1075, varak 89; Abdurrahman et-Tâhir es-Süretî tahkiki, *Tefsîr-i Mücâhid* (İslâmâbâd, ts.), II, 741. Ancak bu rivayette "Yâ resûlellah" kelimeleri bulunmamaktadır. Ayrıca bkz. et-Taberî, Tefsîr, Kur'ân, 84/8 ayetin tefsiri.

İyi bilinen diğerk bir örnek de şudur:

"İman edenler ve imanlarını zulümle karıştırmayanlar" ayeti inzal edildiğinde bu ayet Allah Resûlü'nün arkadaşlarını sıkıntıya soktu ve onlar: "Hangi birimiz imanını zulümle karıştırmıyor?" dedi. Bunun üzerine Allah Resûlü buyurdu ki: "Bunun manası sizin düşündüğünüz gibi değildir, bilakis onun manası Lokmân'ın oğluna dediği gibidir: "Allah'a ortak koşma; çünkü şirk en büyük zulümdür."<sup>5</sup> <sup>6</sup>

O halde zulüm, en azından Kur'ân 6/82'de şirkle eşit tutulmuştur.

Muhammed'in ashâbı onun açıklamalarını nakletmişler ve dili iyi bildiklerinden, vahyi çevreleyen şartlara vâkif olduklarından, ve dinin iç yüzünü kavradıklarından dolayı da bu açıklamalara kendi yorumlarını eklemişlerdir. Bütün bunlar, bir sonraki nesil tarafından sadakatle nakledilmiş ve tamamlanmıştı. Bu faaliyet, söz konusu açıklamaların, hanedanlığın Emevîler'den Abbasîler'e geçtiği dönemde müteakip nesil tarafından yazıya geçirilene dek devam etmiştir.

Muhammed Hüseyin ez-Zehebî tarafından ifade edildiği gibi, tenkitçi, çağdaş, ortodoks sünî bir bakış açısına göre, Peygamber'den tefsirle ilgili olarak nakledilmiş olan tefsir malzemesinin çok az olduğunu hatırmızdan çıkarmamalıyız. Nitekim Peygamber'in ashâbından tefsirle ilgili nakledilenler de bunlardan ibaretti. Bu da pek tabii idi. Zira o dönemdeki insanlar, halis Araplılar ve Kur'ân ayetlerinin ilgili olduğu hususların çok az bir kısmı onlara kapalı gelmekteydi.<sup>7</sup> Kısaca ifade etmek gerekirse, zamanla Kur'ân'ın kapalılık derecesi arttıkça ona ilave edilen açıklamalar da artmıştır.<sup>8</sup>

İşte bu, temelde ilk dönem tefsir tarihine ait yaygın bir biçimde kabul edilen Müslüman bakış açısıdır.<sup>9</sup> Buna göre biz, ilk zamanlardan itibaren Allah kelâmının

4 Kaynaklar için bkz. A. J. Wensinck, J. P. Mensing, ve J. Brugman, *Concordance et indices de la tradition musulmane* (Leiden, 1936-69), nkş maddesi. Bu hadis, çoğu zaman değişik lafızlarla nakledilmiştir. Ben Âdem İbn Ebî İyâs'ın Varkâ' Tefsiri rivayetine aldığı versiyonu esas aldım. Kur'ân 84/8 ayetin tefsiri, Kahire Dâru'l-Kütüb yazması, tefsir 1075, varak 89; Abdurrahman et-Tâhir es-Süretî tahkiki, *Tefsir-i Mücâhid* (İslâmâbâd, ts.), II, 741. Ancak bu rivayette "Yâ resûlallah" kelimeleri bulunmamaktadır. Ayrıca bkz. et-Taberî, *Tefsir*, Kur'ân, 84/8 ayetin tefsiri.

5 Kur'ân, 31/13.

6 *Sahîhu'l-Buhârî, Kirâbü't-Tefsir*, Kur'ân, 6/82 ve 31/13 ayetlerin tefsiri. Ayrıca bkz. et-Taberî, *Tefsir*, Kur'ân 6/82 ayetin tefsiri.

7 ez-Zehebî, s. 30.

8 ez-Zehebî, s. 30.

9 Krş. Ez-Zerkânî, II, 1-32, ve ez-Zehebî, s. 12-46, bunların herbiri es-Süyûtî, *el-İtkân*'a dayanmaktadır, ancak yine de *sahâbe*'den nakledilen pek çok malzemenin güvenilirliği hususundaki şüphelerini açıkça ifade etmişlerdir. Ayrıca aşağıdaki çalışmada anılan araştırmalarla krş. A. Rippin, "The Present State of tafsir Studies", *The Muslim World*, 72 (1982), 229 dipnotlar 34, 35, 36.

gerçek manasının ne olduğuna dair ilgi ve/veya ihtilafın tefsir faaliyetini harekete geçirmiş olabileceğini varsaymak durumundayız. Bununla birlikte, tefsir faaliyetinin bu ilk safhasına ait ve yukarıdaki görüşün doğruluğunu onaylayan ya da yanlışlığını ortaya koyan bağımsız kaynak malzeme hemen hemen yok gibidir. İlk dönem hakkında bütün bildiklerimiz, daha sonraki atıflardan elde edilmektedir. En erken hicri ikinci asrın ortasından itibaren telif edilen eserler, daha önceki dönem tefsir otoritelerinin yorumlarını ihtiva ettiklerini iddia etmektedir. Ancak bu iddiaların geçerli olup olmadıkları kontrol edilememektedir. Çünkü hiçbir objektif kriter, uygulanamamaktadır. Ya da başka türlü ifade etmek gerekirse, papirüs gibi, iddiaları kanıtlayabilecek ve bu ilk döneme ait orijinal bir malzeme şimdiye dek bulunmamıştır.

O halde *tefsîr*'in ilk dönem tarihinin yeniden inşası, tamamen bir faraziyeye dayandırılmaktadır ki, bu faraziye müteakip sorunun da cevabıdır. Yalnızca kendilerinden önceki tefsir otoritelerinin malzemelerini kullanan hicri ikinci asrın sonları ve üçüncü asrındaki müelliflerin iddiaları tarihi açıdan doğru mudur?

Sezgin'in<sup>10</sup> buna cevabı "evet" tir. O kadar ki, biz, "Kur'ân tefsirinin babası" kabul edilen İbn Abbas (ö. 68/687)'in<sup>11</sup> bir *Tefsîr* müellifi olduğuna bile inanabiliriz. Tek problem, "öğrencilerinin kendisinden nakletmiş olduğu Kur'ân tefsirlerinin hangileri bizzat kendisi tarafından yazılmış ve hangileri derslerde verdiği bilgilere göre öğrencileri tarafından yazıya geçirilmiş olduğunu belirleme sorunudur."<sup>12</sup> İlk dönem kayıp eserlerin, hadis rivayet tekniklerini<sup>13</sup> esas alarak daha sonraki kaynaklardan kısmen ya da tamamen inşa edilebileceği mülahazasından başka Sezgin, şu anda İbn Abbâs'ın öğrencilerinin Kur'ân üzerindeki muhafaza edilmiş olan yorumlarına vasıtasız olarak sahip olduğumuzu iddia etmektedir.<sup>14</sup>

10 GAS, I, 19 vd. Sezgin, H. Horst tarafından et-Taberî tefsirindeki *isnâd*larla ilgili olarak yapılan tahlillerin sonuçlarını kullanabiliyordu. H. Horst, "Zur Überlieferung im Korankommentar at Tabarîs", *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, 103 (1953), 290-307. Bununla birlikte Horst, oldukça dikkatli ve ihtiyatlıdır.

11 Bibliyografik malûmatla ilgili referans vermekten sarf-ı nazar ettim. Referanslar GAS, *Encyclopaedia of Islam*, ve Horst'un çalışması ve benzeri çalışmalarda bulunabilir. Burada sadece ölüm tarihleri zikredilmiştir.

12 GAS, I, 27 (Ayrıca kırs. 22). Sezgin'in mezkûr problemin çözümü için Ali İbn Ebî Talha'nın *İbn Abbâs'ın Tefsîr*'ni işitmediğini söylemesi işaret edilmesi gereken ilginç bir durumdur. Halbuki es-Süyûtî, problemi bir hadisi naklederek çözmektedir ki, buna göre İbn Ebî Talha *İbn Abbâs'ın Tefsîr*'ni Mücâhid ve Sa'îd İbn Cübeyr vasıtasıyla öğrenmiştir (el-İtkân, IV, 238). Sezgin, İbn Ebî Talha'nın, tefsiri bizzat İbn Abbâs tarafından yazılmış bir malzemeden aldığı sonucuna varmaktadır. Çünkü, o, tefsiri bizzat İbn Abbâs'tan duyarak almamıştır.

13 GAS, I, 26.

14 A.g.e, s. 20-21, 25.

Öte yandan Wansbrough'nun cevabı<sup>15</sup> ise, "hayır" dır. O kadar ki, Wansbrough, "... kabul edilmelidir ki, tefsirle ilgili olarak günümüze kadar gelen ve hali hazırda elde mevcut bulunan en eski yazılı metinlerin varsayılan müellifleri hakkındaki biyografik malûmata rağmen onlar, Arap edebiyatının başlangıç tarihi olarak kabul edilen 200/815'den daha erken bir döneme ait değildir"<sup>16</sup> şeklinde düşünmektedir. O halde Wansbrough'a göre hagadik ya da kıssacı (rivayet) tefsir, kronolojik olarak Kur'ân'ın ilk tefsir şeklidir. Bu tefsir biçimi, sırasıyla halakik ya da hukukî ve masoretik ya da metinsel<sup>17</sup> tefsir gibi diğer tefsir çeşitleri tarafından izlenmiştir.<sup>18</sup> Wansbrough, bu tasnife, ilk döneme ait oldukça bol miktarda tefsir eserleri üzerinde geniş kapsamlı fonksiyonel (pratik) ve üslûba dayalı (sitlestik) tahliller yapmak suretiyle varmıştır. Böylece o, aslında, edebî tekâmüle dayalı nisbî tarih belirleme sistemini ortaya koymaktadır. Belirtilmesi gerekir ki, Wansbrough, "uzun süren bir sözlü derleme ve nakil, veya muhtemelen notlardan sözlü aktarım (imlâ) döneminin, az çok tespit edilen (sabit hale gelmiş) metinlerin redaksiyonunu öncelediğini genel olarak varsayan" görüşten güçlü bir biçimde etkilenmiştir. O, bu görüşe, "bu sürecin kronolojisi yeterli açıklamayı sağlamaktadır."<sup>19</sup> sözlerini ilave etmektedir.

İsnâdlara olan genel güvensizlikten<sup>20</sup> dolayı, pek tabii olarak, hicrî ilk iki asırda tefsirin gelişimine dair Müslümanların sahip oldukları geleneksel bakış açısının - kibarca ifade etmek gerekirse- az çok mitik olduğu kabul edilmelidir görüşü, Goldziher tarafından yetkinlikle ifade edilmiştir.<sup>21</sup> Goldziher'i bu görüşünde Birkeland takip etti.<sup>22</sup> Bununla birlikte Birkeland, Goldziher'den ilk dönemlerden itibaren ileri gidildikçe belli bir tefsir çeşidine, yani kendisine *tefsîr bi'r-re'y* denilen mitolojik ve subjektif tefsire karşı güçlü bir muhalefetin bulunduğu noktasında ayrılmaktadır. Birkeland, ilk asrın büyük bir zaman diliminde böyle bir muhalefetin bulunmadığını belirtmektedir; *hadis* veya *sünnet*, kadim şiirler, bunlarla birlikte doğru muhakeme (re'y) yorumlamanın belli başlı vasıtaları kabul ediliyordu.<sup>23</sup> Ancak

15 Wansbrough, *Quranic Studies*, s. 119-246.

16 A.g.e., s. 144.

17 Lügat anlam ve kıraat farklılıklarına vb. dayalı tefsir (Çev.).

18 A.g.e., s. 119-21.

19 A.g.e., s. 146.

20 Dengeli yeni bir görüş için bkz. G. H. A. Juynboll, *Muslim Tradition*, (Cambridge, 1983). Ayrıca krş. M. Cook, *Early Muslim Dogma, A Source-critical Study* (Cambridge, 1981), özellikle ikinci bölüm. Her iki eserde de eski Avrupalı görüşler, özellikle de Schacht'ın görüşleri arzedilmiş ve tartışılmıştır.

21 Goldziher, *Richtungen*, s. 55-85, özellikle s. 62-65, 81-83.

22 H. Birkeland, *Old Muslim Opposition Against Interpretation of the Koran* (Oslo, 1955)

23 Benzer bir görüş, ez-Zehbî tarafından benimsenmiştir. s. 19-24.

birinci asrın sonlarına doğru aşırı-dindar çevrelerden Kur'ân'ın her türlü yorumuna karşı bir muhalefet zuhur etti. Bu muhalefet de, 200/815 yılı civarında tefsirin, katı hadis rivayet metotlarına tabi tutulmasıyla azalarak kaybolmuştur.<sup>24</sup> Bu görüşe karşı çıkan Abbott, Sabîğ b. Isl kıssasına,<sup>25</sup> Goldziher'in ilk dönemdeki muhalefetle ilgili görüşlerindeki hareket noktasına<sup>26</sup> ve bu görüşün tarihi olarak gerçekliğinin Birkeland tarafından inkar edilmesine<sup>27</sup> dikkatle bakıldığında, kişi ancak ilk dönemlerde belli bir tefsir türüne iyi gözle bakılmadığı sonucunu çıkarabilir, demektedir. Bu ise *tefsîr bi'r-re'y* değil, bilakis *tefsîru'l-müteşâbihât*tir. Wansbrough'nun belirttiği gibi, bu ilk dönemde teknik bir terim olarak *müteşâbihât* ile tam olarak neyin kastedilmiş olduğu kapalı kalakalmıştır.<sup>28</sup> Diğer taraftan, Sabîğ İbn Isl hakkındaki birbirinden ayrı rivayetlerin tetkiki,<sup>29</sup> onun Ömer tarafından cezalandırılmasının sebeplerinin –eğer kissa tarihi gerçekliğe sahipse- haddi zatında tefsirle yakından uzaktan alakası olmadığını yeterince açıklıkta ortaya koymaktadır. Sabîğ'in suçunu oluşturan unsurlarla ilgili rivayetler farklılık arz etmektedir. Sabîğ:

1. Müslüman askerler arasında Kur'ân'daki meseleler hakkında soru soruyordu.<sup>30</sup>
2. Kur'ân'dan müşkil sorular sorarak insanların canlarını sıkıyordu.<sup>31</sup>
3. Kur'ân'ın müteşâbihleri hakkında soru soruyordu.<sup>32</sup>
4. *Zâriyât* hakkında soru soruyordu.<sup>33</sup>

Birinci rivayet, -eşyâ<sup>3</sup> kelimesinin *eşbâh* yerine kullanılmasıyla- açıkça bir tahrifi göstermektedir. Ve bu suretle mezkûr rivayet, ikinci rivayetle eşanlamlı olmaktadır. Böyle bir rivayet, nasıl daha sonra (o zamana kadar) teknik bir terim (haline gelmiş)

24 Birkeland, s. 42.

25 N. Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri*, II, *Kur'anic Commentary and Tradition* (Chicago, 1967), 106-113.

26 Goldziher, *Richtungen*, 55-58.

27 Birkeland, s. 13-14.

28 Abbott'un kitabını değerlendirdiği yazısı için bkz. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 31 (1968), 613-616 ve *QS*, 157-158. Ayrıca krs. A. Rippin, "The Present Status", 226-227.

29 Kaynaklar için bkz. Abbott, s. 106-113; diğer bazı kaynaklar aşağıda zikredilecektir.

30 İbn Abdî'l-Hakem, *Kitâbu Fütûhi Mısır ve Ahbârihâ*, C. C. Torrey edisyonu (New Haven, 1922), 168: inne Sabîğan el-'İrâki ce'ale yes'elu eşyâe mine'l-Kur'ân fi ecnâdi'l-muslimîn.

31 Muhammed İbn Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Lüğa* (Kahire, 1967), VIII, 27: Sabîğ ismu reculîn kâne yete'annetu'n-nâse bi-suâlâtin müşkiletin mine'l-Kur'ân.

32 Dârimî, *es-Sünen*, I, 54, Abbott tarafından nakledilmiştir, 108, dipnot 114. Diğer rivayetler içinde bu da İbn Hacer tarafından nakledilmiştir. Bkz. *el-İsâbe fi Temyîzi's-Sahâbe*, (Kahire, 1328), II, 198, no. 4123: kadirne'l-Medîne reculün yukâlu lehû Sabîğ...fece'ale yes'elu an müteşâbihî'l-Kur'ân.

33 İbn Düreyd, *el-İştikâk*, (Kahire, 1378/1958), 228: vekâne Sabîğ hâzâ etâ 'Omer ibni'l-Hattâb.fekâle lehû habbirnî ani'z-zâriyâti zervan.

olan *müteşâbihî* içinde barındıran bir rivayete dönüşebiliyor, ki o müteşâbih, ancak tamamen farklı bir çağrışımla rahat anlaşılabilir.<sup>34</sup> Bu rivayetlerden anlatılmak istenen kısaca şöyledir: Sabîğ, müphem sorular ortaya atan isyankâr bir tahrikçi idi. Erkek kardeşi Rabî'a da aynı isyankâr tavrı göstermişti. İbn Düreyd, onun Cemel savaşında 'Âişe tarafında yer aldığını kaydetmektedir.<sup>35</sup> Sabîğ'in sorduğu soruların yapısı, Taberî (ö. 310/923)'nin Kur'ân, 8/1'de nelerin *enfal* sayılıp nelerin sayılmayacağı ile ilgili olarak sorulan soru bağlamında İbn Abbâs'tan naklettiği sözden<sup>36</sup> tahmin edilebilir. Nitekim bu söz, tefsir etmeyi yasaklayan ya da tefsir etmekten sakındıran rivayetler arasında gösterilebilir. Sabîğ, muhtemelen ganimetlerin yapısı ve/veya tak-simi üzerinde şüpheler uyandırıyor ve böylece de siyasi otoriteye saldırıyordu. Açık-tır ki, üçüncü rivayette bulunan *Kur'ân'ın müteşâbihleri* ifadesi mutlak manada orijinal ise, bunun, Kur'ân, 3/7'ye bir ima olarak anlaşılması zorunludur. Buna göre Sabîğ'in, "kalplerinde sapma olanlar, fitne çıkarmak için kitabın müteşâbih olanlarının peşine düşerler" ifadesi kapsamında kabul edilmesi gerekirdi. Ömer'in onu haricilikle suçlaması ile ilgili imaların herhalde bu şekilde anlaşılması gerekir.<sup>37</sup> Bir Temîmî olduğu için, sahte peygamberlerin *ridde* ile ilgili fikirlerine halen bağlı olmakla suçlanmış ta olabilir. Bu noktada, Müseylime'ye ait olduğu varsayılan vahiy taklitleri arasında *ve'z-zâriyâti kamhan*'ın bulunmuş olması tam bir rastlantı mıdır?<sup>38</sup>

Sabîğ'in tahrik edici sorularının mahiyeti ne olursa olsun, o bunlarla Kur'ân'ı açıklamıyor; bilakis onun manası üzerinde şüphe uyandırıyor ve böylece de otoritesini zayıflatıyordu.<sup>39</sup> Kısaca, Sabîğ, kibirli,<sup>40</sup> mağrur ve soytarı<sup>41</sup> biriydi. Ki o, kardeşi

34 Mesela el-Ezherî rivayeti İbn Manzûr tarafından *Lisânü'l-'Arab*'da nasıl aktarılmış, bkz. s.b.ğ. mad.: ve Sabîğ ismu reculin kâne yete'annetu'n-nâse bi-suâlâtin müşkiletin mine'l-Kur'ân. İşaret etmek gerekir ki, Abbott (s. 108) Sabîğ'in suçuna dair değişik rivayetleri uzlaştırmaktadır. O şöyle demektedir: "İlk Irak ve Mısır menşeli kaynaklara göre Sabîğ, Kur'ân'ın müteşâbih ve müşkil ayetleri hakkında sorular tevcih etmiştir.

35 İbn Düreyd, s. 228.

36 Abdürrezzâk'ın *Tefsîr-i Ma'mer* rivayeti (Kahire yazması, Dâru'l-Kütüb, tefsîr 242, varaklar: 47-48) bulunan rivayet biraz değişiktir: İbn Abbâs'ın azarlamasına sebep olan kişi tıpkı Sabîğ gibi Iraklı biridir: "Sen, Ömer'in dövdüğü Sabîğ gibi birisin". Yukarıda belirtilen 31 no'lü dipnotla kırs.

37 İbn Düreyd, s. 228; İbn Hacer, s. 199. Bu bağlamdaki muhtemel anakronizm (art zamanlılık) ise pek tabii olarak gözardı edilmiştir.

38 Diğer kaynaklar yanında bkz. et-Taberî, *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk* (Leiden, 1879-1901), I, 1934. Hatta Taberî'ye göre (II, 1287) çok sonraları, Kuteybe b. Müslim, 96 yılında, Temîmlilere (Temîmliler içinde diğerleri yanında, isyanında Müseylime'ye tabi olmayı reddedenler de vardı) "Siz, Müseylime'nin arkadaşlarısınız" diyerek sözlü saldırıda bulunmuştur.

39 Ömer'in, kim olduğu sorusuna karşı Sabîğ'in: "Ben, Abdullah Sabîğ'im" diyerek kendisi için iddia ettiği lakap ve Ömer'in de ona: "Ben de Abdullah Ömer'im" diyerek vermiş olduğu cevap, gerçek-te herşeyi beyan etmektedir. Bkz. Abbott, s. 107.

gibi, daha sonraları haddini bilememiş ve Muaviye tarafından cezalandırılmak zorunda kalmıştır.<sup>42</sup> İyice kamçılanmış, Basra'da göz hapsine konulmuş, ve kendisinden gidişatını düzeltmesi umulmadığı sürece de diğer insanlarla ilişki kurmasına izin verilmemiştir. Sabîğ'in hikayesi, muhtemelen tarihi gerçekliği olan bir olayı yansıtmaktadır, ancak bunun *tefsîr*le bir ilgisi bulunmamaktadır. *Müteşâbihu'l-Kur'ân* ile ilişkisi ise, ancak dolaylı olarak kurulmaktadır. Bu sebeple de, Birkeland'ın, *tefsîr* karşı muhalefetle ilgili olarak, onun ancak birinci asrın sonlarına doğru doğduğu görüşü hala geçerliliğini korumaktadır. Abbott, İbn Abbâs hususunda Sezgin'den bir dereceye kadar daha dikkatli ve ihtiyatlı ise de, ilk isnatların genel olarak hala geçerli olduğu ve ilk zamanlardan itibaren *tefsîr* rivayetinin genellikle yazılı belgelerle bağlantısını kabulü onun Sezgin'in görüşüne katıldığını göstermektedir.<sup>43</sup>

İlk dönem *tefsîr* tarihinin<sup>44</sup> yeniden inşasıyla ilgili yaklaşımlara dair bu sunuş, - Michael Cook'un deyiimiyle- "değişik metotların, sözü edilen yaklaşımları teyit edebilecek ya da çürütebilecek delili belirlemekten çok kaynak-malzemenin temelden birbirinden farklı tarihi yorumlara sınırsız ihtimal tanıdığını tasvir etmeye eğilim gösterdiğini"<sup>45</sup> sanırım kafi derecede göstermiştir. Bununla birlikte, son zamanlarda, bana göre *tefsîr* geleneğinin ilk dönem gelişimi ile ilgili biraz daha fazla kat'î sonuçlar çıkarmamıza sağlayacak delilin bir parçasını oluşturan tuhaf bir gerçekle karşılaştım. İpucu, *Tefsîri Mücâhid* olarak adlandırılan rivayetlerin bir kısmını karşılaştırmak suretiyle sağlamaktadır. Sezgin, Kahire kütüphanesi 1075 numarada bulunan *tefsîr* yazmasının, et-Taberî'nin tefsir kaynaklarından biri olduğunu ve böylece de, bunun, hicrî birinci asrın ilk yazılı *tefsîr*lerinin, oldukları gibi, daha sonraki eserlerden *isnâd* tetkiki ile çıkarılabileceği görüşünü ispat ettiğini iddia etmektedir.<sup>46</sup> Bu yazma, Sezgin için, görüşlerinin doğruluğuna haricî bir anahtar kanıt iken, Wansbrough, olası önemini kabul etmesine rağmen onu kullanmamıştır.<sup>47</sup>

40 İbn Hacer, (s. 199) onun, kavminin reisi olduğunu gösteren bir hadis nakletmiş, buna dayanarak da Ömer zamanında onun önemli bir kişi olduğu sonucuna varmıştır.

41 Bu en azından İbn Düreyd'in görüşüdür (s. 228). Krş. El-Câhiz, *el-Beyân ve'r-Tebyîn* (Kahire, 1968), II, 259f. Ve *Das biographische Lexikon des Selahaddin Halil İbn Aybek es-Safedî*, Vedâd el-Kâdî edisyonu (Weisbaden, 1982), XVI, 283.

42 Özellikle bkz. el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşraf*, M. Schloessinger edisyonu (Jerusalem, 1971), VIa. 35. M. J. Kister'in notlarından, Rabî'a'nın, Muaviye zamanında Herat'ta vali olduğunu öğrenmiş bulunuyoruz.

43 Abbott, s. 96-106.

44 Ayrıca krş. Rippin, "The Present Status", 226-230.

45 Cook, s. 156.

46 GAS, I, 19-21.

47 Başlıca diğer sebeplere rağmen, bkz. QS, s. 139.

Kapsamlı ve dikkatli analizinde Stauth tarafından<sup>48</sup> ve bizzat benim tarafımdan<sup>49</sup> belirtildiği gibi, sözü edilen yazmadan, en iyi ihtimale göre kendini nasıl tanımlıyorsa o anlaşılmalıdır: *Kitâbu't-Tefsîr an Varkâ' İbn Ömer* (. 160/776) an *İbn Ebî Necîh* (ö. 131/749 veya 132/750) an *Mücâhid* (ö. 104/722). Ve *tefsîr*, dem ibn Ebî İyâs (ö. 220/835)<sup>50</sup> tarafından rivayet edilmiştir. Bununla birlikte o, bazılarıyla olan açık ilişkisine rağmen, et-Taberî'nin kaynaklarından (herhangi) biriyle kesinlikle özdeş değildir. Mesela İsâ ibn Meymûn (ö. c.170/785), Şibl ibn 'Ubâd (ö. 149/766) ve Varkâ'nın an *İbn Ebî Necîh an Mücâhid* isnâdıyla naklettikleri rivayetlerle olan irtibat böyledir.<sup>51</sup> Müstakil olarak rivayet edilmiş bir metnin<sup>52</sup> et-Taberî'nin naklettiği rivayetlerle karşılaştırıldığında görülecektir ki, -sadece kolaylık olsun diye değil- *Tefsîri Varkâ'*, *Tefsîri İsâ* ve *Tefsîri Şibl* adlarıyla isimlendirilebilecek olan tefsirler, benzer uzunlukta eserlerdir. Bu tefsirler aynı zamanda, kişiye ait *tefsîrlerin* dağılımının farklılık arzettiğini ortaya koyar. Ve birçok meselede olduğu gibi, aynı pasajlarla ilgili *tefsîrlerde* -içerik bakımından olmasa da- çoğu kez sunuşta farkların bulunduğu görülür.<sup>53</sup>

*Tefsîri Varkâ'*nın, daha doğrusu ona Âdem İbn Ebî İyâs'ın tashihinin Kahire yazmasında tuhaf bir eksiklik bulunmaktadır. Âdem, 68. *sûrenin* başından 77. *sûrenin* başına kadar,<sup>54</sup> bir istisna dışında Varkâ' an İbn Ebî Necîh an Mücâhid isnâdıyla hiçbir *tefsîr* rivayeti zikretmezken et-Taberî, İsâ, Varkâ' ve başkalarından, hemen hepsi çift *isnâd*lı olmak üzere, yüze yakın rivayet nakletmektedir. 68. *sûreden* önce ve 77. *sûrenin* başlangıcından itibaren Âdem'in Varkâ' ve diğer kaynaklardan rivayet ettiği hadisler ile et-Taberî tarafından nakledilenler genellikle paralellik göstermektedir.

48 G. Stauth, Die Überlieferung des Korankomentars Muğâhid b. Ğabrs. *Zur Frage der Rekonstruktion der in den Sammelwerken des 3. Jh. d. H. Benutzten frühislamischen Quellenwerke* (Giessen, 1969)

49 F. Leemhuis, "Ms. 1075 tefsîr of the Cairene Dâr al-Kutub and Muğâhid's Tafsîr", R. Peters'in edisyonunda, *Proceedings of the Ninth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants* (Leiden, 1981), 169-180.

50 Gençliğinde Şu'be'nin müstemlîsi idi. Krş. Abdülkerîm es-Sem'ânî, *Âdâbu'l-İmlâ' ve'l-İstîmlâ'*, M. Weisweiler edisyonu (Leiden, 1952), s. 15, 89.

51 Sözü edilen tefsîr rivayeti, esas itibariyle, İsâ b. Meymûn ile birlikte hemen hemen daima çift isnâdla rivayet etmiş olan Hasan el-Esycb'in tashihindeki rivayete benzetilmiş gibidir; Krş. Stauth, s. 185-186.

52 Yine de en azından bir nüsha, et-Teberî zamanında Bağdat'ta mevcut idi. Krş. Leemhuis, "Ms. 1075", 176.

53 Stauth, s. 148-191; Leemhuis, "Ms. 1075", 170, 173.

54 Varaklar: 83-85; basımı yapılan sayıda, II, 687-715.



Bu tuhaf durum, ilk önce dikkatimi çekmemiştir. Çünkü Âdem, aradaki boşluğu, Ali, İbn Abbâs veya bizzat Muhammed gibi diğer bir kısım otoritelere kadar giden otuz yedi hadis nakletmek suretiyle doldurmuştur. Dördüncü ve en son otorite olarak Mücâhid'e varan bu hadislerde Âdem, başka bir isnad zinciri kullanmıştır. Bu boşluk, en iyi ihtimalle çok basit bir gerçekten kaynaklanmaktadır: Güvenilir bir râvî<sup>55</sup> olan Âdem, gayet normal olarak, bu malzemeyi, bir yer (sûre, 72/15) müstesna Mücâhid'ten Varkâ' kanalıyla rivayet etmemiştir. Çünkü o, Şeybân an İkrime tarihi ile almış olduğu hadisin Varkâ' silsilesiyle aldığı hadisle aynı olduğunu biliyordu. Mesela el-kâsîdûn=ez-zâlimûn örneğinde olduğu gibi. Âdem'in eksik kısmı neden rivayet edemediği vakiasını açıklamaya yönelik elbette pek çok gerekçe ileri sürülebilir, ancak bunların en açık olanı, eksik-kısımın Âdem'in kullandığı yazmada da bulunmamış olmasıdır. En muhtemel olanı budur, çünkü, eksik metnin miktarı, et-Taberî'nin Tefsîr'inde bulunan birbirinden ayrı metinlerdeki miktarla aşağı yukarı aynı olmalıdır. Bu da yaklaşık olarak 950 kelimedir. Bu ise, Abbott tarafından basılmış bulunan Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767)'a ait el-Vucûh ve'n-Nezâir adlı eserin bulunduğu papirüs parçalarından tam bir varakın içine alabileceği bir metin miktarıdır.<sup>56</sup> Eksik kısım da mutlaka aynı şekle sahip olmalıdır; birlikte katlanan birbirine bağlı iki varak, devam eden bir metnin dört sayfasını oluşturur; kısaca, eksik kısım, bir tomar kağıdın ortanca varakı olacaktır. Aslında bu, hiç de sıradışı bir şey değildir; çünkü bu, kesin olarak varakların kitaplardan koparılması gerçeğinden kaynaklanmaktadır.<sup>57</sup> İşte bu gerçek sebebiyle biz, bu gibi kayıp varakları, Abbott tarafından basılan el-Vucûh ve'n-Nezâir veya Mâlik'in el-Muvatta'ı gibi kitapların yaprakları gibi kabul ederek inceleme imkanı bulmaktayız. Bu gibi eksik bir varakı, Âdem'in doğrudan kaynağından çıkarıp ortaya koyabilmemiz, aynı zamanda, onun güvenilirliği hususundaki haberleri teyit ve *isnâd* hakkında şüphe etmenin hiçbir makul sebebi olmadığına zımnen delalet eder. *İsnâd* ise, Âdem'in Varkâ'dan o zamana kadar standartlaşmış bulunan kaideler doğrultusunda rivayette bulunduğunu gösterir. Bütün bunlar, Âdem'in kaynağının, mutlak surette Varkâ'nın öldüğü yıl olan 160/776 yılından önce yazıldığı sonucunu doğurmaktadır.<sup>58</sup>

55 Krş. Stauth, s. 73-76. Âdem'in *Tefsîri Varkâ'*'nın rivayetinde İsa b. Meymûn'dan iki hadisrivayet ettiğini (Varak: 94 (II, 790)), ancak bunların rivayetinde an İbn Ebî Necîh an Mücâhid silsilesini kullanmadığını ilginç bir not olarak kaydetmek gerekir.

56 Abbott, s. 92-95 ve levhalar, 1, 2.

57 Mesela bu yüzden Araçça 589 nolu Sina Dağı yazmasının ilk tomarın dış varakı kayıptır.

58 Hatta kayıp varak, Varkâ'ya ait yazmadan değil de Varkâ' tarafından imlâ ettirilip Âdem tarafından yapılan ve daha sonra doğru bir nüshasını yine onun oluşturduğu yaklaşık (müsvedde) bir nüshadan kayıp olmuş olsa da durum aynıdır.

Bağımsız haricî bir delil olarak kabul edilebilecek bu gerçek, Stauth ve bizzat bana ait olan ve *tefsîri an* İbn Ebî Necîh *an* Mücâhid isnadıyla nakleden eserlerin yazıldığı tarihleri, yaklaşık olarak hicrî ikinci asrın ortaları olarak öngören tespiti kuvvetlendirmektedir. Bu bulgular, değişik Mücâhid rivayetlerinin *isnâd* –ve aynı zamanda metin- tahlillerine dayandırılmıştır.<sup>59</sup> *İsnâd*ların hemen hemen daima *tefsîr isnâd*larındaki en eski otoritelerin rivayetini tavsif eden *mu ‘an ‘an* kısmın, Âdem neslinden olan insanların, kendilerinden önce gelen neslin kendi hocalarında bulunan rivayet malzemesini tam olarak standartlaşmış belli bir usul çerçevesinde elde etmediklerinin farkında olduklarının bir sonucu kabul edilebilir.<sup>60</sup> 150/767 civarında vuku bulmuş bir *tefsîr* geleneğine ait halihazırda elde mevcut değişik rivayetlerin yazılı olarak tespiti, eğer söz konusu rivayetler, onları tespit edenlerden zuhur etmemişse, bu tarihten önceki orijinal eserlerin yeniden inşasını imkansız kılmaktadır. Çünkü, rivayet farklılıklarının kime ait olduğuna karar vermek için gerekli vasıtalara sahip değiliz. Sözü edilen zamandan önceki bir döneme ait olabilecek *tefsîr*in rivayetinde yazı ile tespit rolü ne olursa olsun, bu eserler kesin ve eksiksiz edebî çalışmalar şeklinde muhtemelen hiçbir zaman var olmadı.<sup>61</sup> Yaşayan gelenek, bu tür eserleri imkansız kılar. Diğer taraftan, değişik rivayetlerin içerikleri üzerindeki fevkalade uyum, o rivayetlerin, kesinlikle yazıya geçirilmeden epey bir zaman önce var olan yaşayan gelenekte potansiyel olarak bulunduğunu göstermektedir.

Şibl, Varkâ' ve İsâ'nın eserlerinde tespit edilmiş bulunan *tefsîr*in çeşidi, kolaylıkla tavsif edilebilir. Onun en çok göze çarpan özelliği, kelime *tefsîri* diyebileceğimiz yaklaşım olmuştur. Denk farklı bir kelime ile yapılan *tefsîr*, aşağıdaki yalın şekilde olduğu gibi çoğunlukla lügavî niteliklidir.

Kur'ân, 12/23 ayetinde: *fî kavlihî innehû rabbû ey seyyidî: rabb=seyyid*

Kur'ân, 18/43 ayetinde: *velem tekûn lehû fietûn kâle ya'nî 'aşîratûn: fietûn='aşîratûn*

Kur'ân, 42/15 ayetinde: *fî kavlihî lâ huccete beynenâ ve-beynehum yekûlu lâ husûmete beynenâ ve-beynekum: huccetûn=husûmetûn*

59 Stauth, s. 225; Leemhuis, "Ms. 1075", 174-175.

60 Stauth, s. 225; Leemhuis, "Ms. 1075", 174-175. *Mu ‘an ‘an isnâd*ların kabul edilemezliği ile ilgili tartışma, bu söylenenler ışığında, elbette, oldukça anlaşılabilir olmaktadır. Bkz. s. 168 ve 174.

61 Bu noktada, Stauth'un Mücâhid *tefsîr* geleneğine ait bütün farklı rivayetlerin muhtemelen el-Kâsım ibn Ebî Bezze tarafından telif edilen orijinal bir eserden iktibas edildiği hükmüne katılmıyorum. (Bkz. Stauth, s. 226-227. Ayrıca krş. Cook, s. 204 dipnot 39). Bu hüküm, Stauth'un akıl yürütmesindeki bir eksiklikten kaynaklanmış ve aslında onun, söz konusu orijinal eserin, yeniden inşa edilemeyeceğini ifade eden başka bir hükmüyle çelişmektedir. Ayrıca ben, kendi tezi daha geniş bir kullanım için kurgulanmış olsaydı -bana göre de öyle olması gerekirdi- Stauth'un vardığı ilk hükümünde ısrar edeceğinden şüphe ederdim.

Kur'ân, 78/16 ayetinde: *ve-cennâtin elâfîn kâle yekûlu cennâtin multeffetin: elâf=multeff*

Aynı şekilde biraz tafsilatlı çeşit de nadir değildir:

Kur'ân, 6/19 ayetin ve *ûhiye ileyye hâza'l-Kur'ânu li-unzirakum bihî ve-men belağa; ve-men belağa* kısmı, şöyle açıklanmıştır: *ya'nî ve-men esleme mine'l-'acem ve-ğayrihim*, "Fârisîler ve diğerlerinden müslüman olanlar".

Kur'ân, 7/57 ayetin *kezâlike nuhricu'l-mevtâ* kısmı şöyle açıklanmıştır: *ya'nî numturu's-semâe hattâ teşakkaka 'anhumu'l-ardu*, gökten yağmur yağdırırız, tâ ki, yer yüzü onlara yarılıp açılır."

Kur'ân, 12/26 ayetin ve-*schide şâhidun min ehlihâ* kısmı ise şöyle açıklanmıştır: *ya'nî kamîsahû ey el-kamîsu huve's-şâhidu in kâne meşkûkan min duburihî fe-tilke's-şehâdetu*, "delil ile onun gömleği kast edilmektedir: onun gömleği eğer arkadan yırtılmış ise, o zaman, işte odur delil olan."

Kur'ân, 66/6 ayetinde, *kû enfusekum ve ehlikum nâran* şöyle açıklanmıştır: *yekûlu ittekû'llâhe 'azze ve-celle ve-evsû ehlikum bi-takva'llâhi ve-eddibûhum*, "Allah'tan korkun (Azîz ve Celîl'dir O), ailenize Allah'tan korkmayı emredin ve onları terbiye edin."

Bazen, kısa bir kıssanın biraz genişletilmesiyle ek bilgiler verilir. Bu nedenle, mesela, Kur'ân, 17/4-7 ayetindeki "Bizim, büyük güç ve kuvvet sahibi kullarımız" ifadesi, aralarında Buhtun Nasr'ın da bulunduğu Farişî bir ordu ile özleştirilmiştir; onlar, ilk olarak Yahudileri gözetlemek üzere gelmiş ancak Yahudiler tarafından yok edilmişlerdi, ikinci defa ise İran hükümdarı onları, Buhtun Nasr kumandası altında göndermiştir. Büyük güç ve kuvvet sahibi kulların geldiği memleketin ismini komutanlarının ismiyle birlikte belirtmek suretiyle aslında sadece Kur'ân metni üzerinde genişleyen bu tür kısa kıssa, daha sonraki dönemlere ait diğer *tefsîr*lerde bu pasajla ilgili olarak sık sık kaydedilen detaylı kıssalarla açık bir çelişki içindedir.<sup>62</sup>

Gerçek kıssa olarak adlandırılabilir anlatımın vuku bulması da söz konusudur. Kur'ân, 12/19 ayetinin tefsirinde okuyucu: Yûsuf'un kardeşlerinin, kuyudan su çeken adamı ve onun yolcu arkadaşlarını takip edip onlara Yûsuf'un kaçmamasına dikkat etmeleri gerektiğini söylediklerini ve yine Yûsuf'un satılığa çıkartılıp, onu kimin alacağını merak ettiklerinde, onun Müslüman bir kral tarafından satın alındığını haber vermek suretiyle, bilgilendirilir. Bununla birlikte bu tür bir kıssa, en eski otoriteler olarak İbn Ebî Necîh ve Mücâhid'in bulunduğu bir *isnâdın* metninde nispeten az bulunur.<sup>63</sup> Geleneksel olarak bu gibi kıssaları gerektiren yerlerde, mesela, 18. sûrede veya 30. sûrenin başında, bu otoriteler bulunmamaktadır.<sup>64</sup>

62 Krş. et-Taberî, *Tefsîr*, a.g. yer.

63 Krş. Staath, s. 141-143.

Bununla birlikte, Âdem'in Varkâ' tefsîrinin rivayetinde, Varkâ'nın diğer otoritelere eklediği (mesela bkz. Kur'ân, 2/243 ayetin tefsiri) ve özellikle de bizzat Âdem'in ilave ettiği (Kur'ân, 6/12, 7/129, 7/175, 11/15, 12/101, 21/78, 21/100 vb ayetlerde olduğu gibi) bu tür genişletilmiş kıssalara rastlamak, istisnâî bir durum değildir. Hatta Âdem, çok uzun kıssalar ilave etmiştir (mesela, Kur'ân, 28/6-11, 23-26, ve 81 ayetlerindeki gibi).

Bazen kıssa, mesela, İsâ'nın, Evs kabilesinden bazı adamları bakıp büyütmiş olan Yahudilerle ilgili kıssanın anlatıldığı Kur'ân, 2/256 ile ilgili rivayetinde<sup>65</sup> veya Şibl'in, Hârût ve Mârût'un Zühre ile ilgili kıssasının zikredildiği Kur'ân, 2/102 ile ilgili rivayetinde<sup>66</sup> olduğu gibi, 'an İbn Necîh 'an Mücâhid silsilesiyle nakledilen rivayetlerden sadece birinde bulunabilir.

İbn Ebî Necîh/Mücâhid geleneğinde bulunan başlıca üç tefsîr rivayeti teolojik açıdan oldukça tarafsız kabul edilebilir. Onlar, tanımlanabilir bir düşünce ekolüne bağlı görünmemektedir.<sup>67</sup> Bununla birlikte, kıssanın kullanımında nesnellığe doğru bir eğilime uygun olarak akılcılığa doğru da bir meyil bulunmaktadır.<sup>68</sup> Ancak diğer kaynaklar tarafından Kur'ân, 75/23'teki "ilâ Rabbihim nâzırattün", "Rablerine bakıcı oldukları halde" ile ilgili olarak Mücâhid'e isnat edilen ve Allah'ın gerçekten görüleceğini inkara kadar varan<sup>69</sup> yorumun, *Tefsîri İsâ* ve *Tefsîri Varkâ*'nın bir parçası olarak *Taberî Tefsîri*'nde bulunmaması dikkat çekmektedir. Âdem'in tashihiinde de pek tabii olarak bu açıklama mevcut değildir. Ancak Mücâhid'in (tefsir) geleneğini sürdürdüğü kabul edilen Âdem'in bizzat kendisi, ayeti yine de zahirî manada yorumlamıştır.<sup>70</sup>

İbn Ebî Necîh/Mücâhid tefsir geleneği içindeki başlıca üç tefsîr rivayetinden arda kalan bütün izlenim, onların öncelikle, kıssa unsurlarının kendisine ek bilgi olarak hizmet ettiği denk farklı kelime ile yapılan izahlar olmalarıdır. Onlar, kesinlikle kendisine lügavî ve denk farklı bir kelime ile karşılamaya dayalı izahların eklemlendiği kıssacı tefsîr değildir. Bu tefsirle ilgili illa da bir hüküm verilecekse, tam tersi geçerlidir. Yapılan izahların çerçevesi, vahiy metni tarafından açıkça verilmiştir.<sup>71</sup> En

64 QS, s. 138.

65 Bkz. et-Taberî, *Tefsîr*, a.g. yer.

66 Bkz. et-Taberî, *Tefsîr*, a.g. yer.

67 İbn Ebî Necîh'in bir Kaderiyeci olması ve Mücâhid'in ise Mürcie bağlantısına sahip olmuş olmasına rağmen. Bkz. Stauth, s. 21-22, 28, 72.

68 Stauth, s. 144-145.

69 Goldziher, *Richtungen*, s. 107.

70 Hasan el-Basrî'nin nihâî otoritesi ile. Bununla birlikte o, Muhammed'in Rabbini görüp görmemesiyle ilgili bir soru üzerine, Kur'ân, 53/11 ayetini, hem İbn Abbâs'tan Peygamber'in Rabbini kalbiyle gördüğüne dair bir hadisi, hem de işe'nin "Kim Muhammed Rabbini gördü derse o yalan söylemiştir" hadisini nakletmiştir.

iyi ihtimalle onlar, okunan metne yönelik olarak yapılan sözlü açıklamalar şeklinde ortaya çıkmışlardır. Mücâhid sadece *mukrîf* lakabıyla anılmamakta, ayrıca bu lakap, tam olarak, içinde *kurâ'e* ve *tefsîr*'in birleştirildiği bu tür rivayetlerin içinden seçilip ayrıştırılabilecek olan ve varılan bu sonucu destekler mahiyette ortaya çıkan bir bileşkedir.<sup>72</sup>

En eski otoritelere yapılan isnatlarla ilgili olarak Âdem'e ait *Varkâ'* *Tefsîr* rivayetinde bulunan diğer ilginç bir durum da, İbn Ebî Necîh'in dışındaki otoritelerden rivayet ederken Varkâ'nın, ve özellikle de Âdem'in, Varkâ'nın haricindeki otoritelerden rivayet ederken yaptığı ilavelere ait *isnâd*larının, geriye doğru gidildikçe açık bir artma eğilimi göstermesidir.<sup>73</sup> İbn Ebî Necîh ve Mücâhid ile sona eren *isnâd*lar gerçekte çok nadir olarak daha fazla geriye giderken, Varkâ'ya ait seksen veya daha fazla ilavenin yirmi beş kadarı, *sahâbeye*, çoğunlukla da İbn Abbâs'a gitmektedir. Âdem'in üç yüz yada daha fazla ilavesi içinden yüzden fazlası, yine en önemli otorite olarak İbn Abbâs'la birlikte *sahâbeye* dönmektedir.<sup>74</sup> *İsnâd*ların *sahâbeye* ve özellikle de İbn Abbâs'a ulaştırılması, açıkça Varkâ' zamanında başlamıştır.<sup>75</sup> Sözü çok fazla eğip bükmeden söylemek isterim ki, bunun, Irak'ta hanedan değişikliğinin gerçekleştiği sıralarda meydana gelmesi gerçek bir sürpriz değildir.<sup>76</sup> Çünkü, bir kimse eğer, bir *tefsîr* rivayetini, zamanların ruhuna uygun bir şekilde, *Nebî'nin ashâb*ından birine ve özellikle de İbn Abbâs'a yükseltebiliyor idiyse, o halde bu, *tefsîr*'in saygınlığını da arttıracaktır.

eş-Şâfiî'nin es-Süyûtî tarafından nakledilen ve *tefsîr*le ilgili İbn Abbâs'a nispet edilen rivayetlerden ancak yüz kadarının sahit olduğunu belirten sözünde olduğu gibi,<sup>77</sup> bir kısım sözlerde, bu gibi isnatların tarihi gerçekliği üzerinde dile getirilen şüpheler, bugünlerde, geleneksel olarak İbn Abbâs'a atfedilen *Ğarîbu'l-Kur'ân*, *el-Lügât fi'l-Kur'ân* ve *Mesâilü Nâfi' b. el-Ezrak* gibi eserlerin metinleri üzerinde Wansbrough<sup>78</sup> ve Rippin'in,<sup>79</sup> onların edebî ve kavramsal tahlillerine dayalı

71 Krş. Stauth, s. 142.

72 Krş. et-Taberî mukaddimesi, *Câmi'u'l-Beyân fi Te'vil'i Âyi'l-Kur'ân*, Tahk., Şâkir (Kahire, 1969), I, 80-82, 90-91, *isnâd* no. 81-87, 89, ve özellikle 108, 112.

73 Stauth, s. 83-84.

74 Krş. Stauth, s. 105.

75 Birkeland, s. 35-42; QS, 158. Krş. Cook, s. 108 ve Juynboll, indekste *ref* maddesinde zikredilmektedir.

76 Krş. Juynboll, I. bölüm.

77 es-Süyûtî, *el-İtkân*, IV, 239. İlk dönem otoritelerinden rivayet edilen malzemenin sıhhati üzerinde bunun gibi diğer şüpheli görüşler için bkz. Juynboll, s. 29-30.

78 QS, özellikle s. 216-219.

79 İbn Abbâs, *el-Lügât fi'l-Kur'ân*, BSOAS, s. 44 (1981), s. 15-25 ve İbn Abbâs, *Ğarîbu'l-Kur'ân*, BSOAS s. 46 (1983), s. 332-333.

araştırmaları sayesinde fazlasıyla doğrulanmıştır. İbn Abbâs'ın, *Tefsîru İbn Abbâs* diye bir tefsirin müellifi olarak kabul edilmesinin, aynı derecede ihtimal dahilinde bulunmadığı açıkça ortaya çıkmış sayılabilir. Bu tefsirle ilgili olarak Sezgin, Ali ibn Ebî Talha (ö. 120/737)'nin rivayeti çerçevesinde ve *Taberî Tefsîri*'nde bulunan rivayetlerin yardımıyla onun yeniden inşasının mümkün olduğuna dair kanaatini belirtmektedir. Mücâhid geleneğiyle ilgili bulgularla uygun bir biçimde, Ali ibn Ebî Talha, muhtemelen, İbn Abbâs geleneğine ait bulunan *tefsîr* malzemesini yazı ile tespit eden veya daha önceden tespit etmiş bulunan biri olarak kabul edilmeyebilir de.<sup>80</sup> Diğer taraftan, İbn Abbâs'ın faaliyetlerinin, onun *tercümânü'l-Kur'ân* lakabıyla doğru olarak tavsif edilmesi ihtimal dışı değildir. İsnatlar, şahsî geleneklerin, İbn Abbâs'ın baş mümessili kabul edildiği bir tefsîr türünün ruhunda mündemiç olması şeklinde düşünülürse, muhtemelen bir parça tarihi bir gerçeği yansıtmış olur.<sup>81</sup>

Bununla bağlantılı olarak, gözden kaçırılan küçük bir nokta vardır. *Taberî Tefsîri*'nin mukaddimesinde İbn Abbâs, *tercümânü'l-Kur'ân* olarak adlandırılmaktadır;<sup>82</sup> onun hakkında belirtilmiş olan tek kanaatin, "İbn Abbâs ne güzel Kur'ân tercümânıdır!" manasından başka bir anlama gelmeyen *ni'me tercümânü'l-Kur'âni İbn Abbâs* sözünden ibaret olduğu görülmektedir.<sup>83</sup> Bu tabirin, İbn Abbâs'ın, *Lisânü'l-'Arab*'a göre, *müfessir li-lisâni'l-Kur'ân* = Kur'ân dilinin müfessiri şeklinde tanımlanabilecek<sup>84</sup> bir müfessir türünün mükemmel bir temsilcisi olmuş olmasından başka bir anlamı yoktur. 'an Ali b. Ebî Talha, 'an İbn Abbâs tariki ile gelip Mu'âviye b. Sâlih (ö. 158/774) ile sona eren bir *isnâdla* ve Muhammed b. Sa'd (ö. 230/844)'ın İbn Abbâs'a kadar ulaşan isnâd şeceresiyle ortaya konulmuş bulunan tefsîr türünün, İbn Ebî Necîh/Mücâhid geleneğine ait başlıca üç rivayetin herhangi birinden farkı yoktur. Bununla birlikte, İbn Abbâs geleneğinin bu üç rivayetinden birinin (veya bazen ikisinin) muhteva itibarıyla Şibl, Varkâ' ve/veya İsâ ile uyuşması halinde bile, -ki bu her zaman böyle değildir- çok defa ifadelenendirme farklılığı bulun-

80 Krş. QS, s. 158. Wansbrough'un "tefsîrde yansıtılan tarihsel sürecin, üçüncü asırdan önce inşa edilemeyeceğini" kabul etmemiz gerekir iddiası, yukarıda söylenenler ışığında reddedilmelidir.

81 Birkeland, s. 39-40. Bu noktada, İbn Abbâs'a nispet edilen bütün rivayetlerin, bilinçli birer uydurma olsalar bile, yine de onların, toplumun sosyo-kültürel bağlamında işlev görmek zorunda kalmış uydurmalar olacakları hususunu belirtmek faydadan hali değildir. Tefsîr sahasında otoriter olarak anılmayan birine nispet edilen tefsîr malzemesine, kolay kolay inanılmayacaktır. Böyle bir otorite tarafından oynanan rolün abartılması ise, pek tabii ki, ayrı bir konudur.

82 Bkz. es-Süyûtî, *el-İtkân*, IV, 234. Krş. Goldziher, *Richtungen*, s. 65; GAS, I, 25; QS, s. 158. *Lisânü'l-'Arab*'da n-'a-m maddesine başvurmak yeterli olabilir.

83 et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, I, 90, isnâd no. 104-106; İbn Kesîr, *Tefsîr* (Beyrut, 1970), I, 8, ise hadisi değişik bir formuyla nakleder: ni'me't-tercümânü li'l-Kur'âni İbn Abbâs

84 *Lisânü'l-'Arab*, t-r-c-m maddesi: et-turcümân ve't-tercümân: el-müfessir li-lisân.

duğuna işaret edilebilir. Mamafih, denk farklı bir kelimeyle karşılamaya dayalı olan lüğavî açıklamanın<sup>85</sup> temel metodu, bununla kesinlikle aynıdır.

Bütün bunlar *tefsîrin* ilk dönem tarihinin yeriden inşası için ne ifade etmektedir? İbn Ebî Necîh/Mücâhid'e ait tespit edilmiş bulunan rivayetlerin tahlilinden ve yukarıda zikredilip tartışılan araştırmaların değerlendirilmesinden elde edilen sonuçlar, bize, aşağıdaki taslağın sonuç yerine ortaya çıkarılabileceğini öğretmiştir.

Muhtemelen İbn Abbâs döneminde, hatta belki de ondan daha önce, İslâm'ın en kutsal metninin öğretimine adanmış bulunan İbn Abbâs ve Mücâhid gibi insanlar, okunan metnin doğru anlaşılmasına ihtimam göstermişlerdir. Bu nedenle, kapalı ve anlaşılması güç kelime ve ifadeler, okunan metinle doğrudan ilişkili olarak açıklanmıştır. Bu durum, "Bizden biri on ayet duyduğunda, onların manalarını iyice anlayıp bellemedikçe daha ileri gitmezdi"<sup>86</sup> gibi sahabe sözlerine de yansımıştır. Bu sözlü açıklamaların bir kısmı, kıraat farklılıkları kisvesi altında bizzat okunan metne girmiştir. Bu nedenle biz, farklı kıraatlerin Mücâhide isnat edildiğini görüyoruz. Mesela Kur'ân, 7/131'de *yettayyerû* yerine *yeteşâ'emû* kıraatinde,<sup>87</sup> 9/47'de *le'ev-da'û* yerine *le'ervedû* kıraatinde<sup>88</sup> ve 33/6'da *en-nebiyyu evlâ bi'l-mu'minîne min enfusihim* ayetine *vehuve eburn lehum* kıraatinin ilave edilmesinde<sup>89</sup> olduğu gibi. İbn Ebî Necîh/Mücâhid geleneğinin farklı kayıtlarında bu farklı kıraatleri, açıklayıcı izahlar şeklinde görürüz.

Kur'ân'ın bu okunuş ve kapalı kelimelerinin olduğu gibi ele alınıp *stante pede* (az çok/yarım yamalak) açıklanması metodu, şimdiye kadar değişmemiş ve oldukça sade bir biçimde kalmıştır. Manası kapalı kelimeleri izah etmek için kolay anlaşılır eşanlamli kelimelere yer verilmiş, kutsal bir metni diğer kutsal bir metinle karşılaştırmak üzere görünüşte hemen hiç çaba gösterilmemiş ve kesinlikle şüirden hiçbir *şâhid* gösterilmemiştir.<sup>90</sup> Yaşayan bir geleneğin içine gömülü olduğu halde pek çok açıklanmış kelime ve pasaj, müteakip nesiller boyunca tedricen artmıştır. Ayrıca, farklı türde bir malzeme de sonradan ona girmiştir. Mesela, kussâs (kıssacılar) dan kaynaklanan Muhammed'in hayatı ile ilgili kıssalar ve Yahudi ve/veya Hıristiyan

85 Wansbrough'un bu tip tefsire fazlasıyla uyan veciz tanımını ödünç aldım.

86 Yukarıda zikredilen 70 numaralı dipnota bkz. (Krş. et-Taberî mukaddimesi, *Câmi'u'l-Beyân fi Te'vil'i Âyi'l-Kur'ân*, Tahk., Şâkir (Kahire, 1969), I, 80-82, 90-91, isnâd no. 81-87, 89, ve özelliklikle 108, 112.)

87 Şibl, İsa ve Varkâ' da da böyledir. Bkz. A. Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Kur'ân* (Leiden, 1937), s. 178.

88 Varkâ' da da böyledir. Bkz. Jeffery, s. 279: *ervedû*, *ervedû*'nun hatalı bir basımı olsa gerektir.

89 Varkâ' ve İsa'da da böyledir. Bkz. Jeffery, s. 282.

90 Her ikisi de metin merkezli tefsirin daha sonraki dönemine ait yorumlama metotlarıdır. Ayrıca bkz. QS, s. 142, 202 vd.

çevrelerden veya mühtedilerden kaynaklanan Kitâb-ı Mukaddes'e ait kıssalar gibi. Hadiselere dayanan gerçek bilgi, yer ve şahıs isimleri gibi sadece okunan metinle doğrudan alâkalı kabul edilen öğeler, tefsir malzemesine eklenmiştir. Bağımsız kaynak bulunmaması sebebiyle, bu malzemenin korunmuş ve nakledilmiş olduğu kesin şekli soruşturup tahkik etmek mümkün değildir. Söz konusu korunma ve rivayet, esasen sözlü, veya yazılı notların yardımı ile sözlü gerçekleşmiş olabilir. Açıklayıcı ifadelerin listelerinin, evvelce, erken bir zamanda tedavülde bulunmuş olması da pekâlâ mümkündür. Bütün bu üç ihtimale dair *hadîs, isnâd*-tahlili ve edebî tahlillerden deliller getirilip ileri sürülebilir.<sup>91</sup>

Bununla birlikte, delil, hâlâ tartışmaya yol açmaktadır ve sonuca götürücü değildir; ve her hâlükârda böyle olmaya da devam edecektir. Ancak şunu da kabul edebiliriz ki, bu tefsir malzemesi, yaşayan geleneğin bir parçasını oluşturduğu sürece, onun öğelerini tek tek şahıslara isnat etmek için özel bir ihtiyaç bulunmamaktadır. Yaşayan böyle bir gelenek, kendisine iştirak eden unsurlardan oluşan umûmi bir mirastır.

Hicrî ikinci asrın ilk yarısının sonlarında, şu anda kesin olarak kabul edebileceğimiz gibi, Şibl, Varkâ' ve İlsâ gibi insanlar, bizzat kendilerinin de bir parçası oldukları yaşayan *tefsîr* geleneğine ait bulunan bu malzemeyi kaydetmeye ve yazılı olarak tespit etmeye (veya onlar bunu daha önce tespit etmişlerdi) başladıklarında, bu geleneğin tanımlanması hususunda hiçbir problemle karşılaşmamışlardır. Onların döneminde bu malzeme, 'an İbn Ebî Necîh 'an Mücâhid tariki ile nakledilmiştir.

Kendilerinden evvel yapıldığı gibi, onlar da kendilerini, bağımsızca elde edip, tayin edilebilir ve güvenilir bir kaynağa ait kabul ettikleri bazı uygun malzemeye dahil etmek mecburiyetinde hissettiler. Bu malzeme, açıkladıkları ana gelenekle uzlaşma<sup>92</sup> ya da çelişki<sup>93</sup> içinde olabilir; veyahut tamamlayıcı<sup>94</sup> ya da ilâve bilgi<sup>95</sup> temin edebilirdi. Süfyân es-Sevrî (ö. 161/777),<sup>96</sup> Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770 veya

91 Bu noktada, Parry-Lord'un oral-formulaik kompozisyon (sözlü-formulasyon merkezli telif) teorisinin Arap Edebiyatına tatbiki üzerindeki tartışmanın da konuyla biraz ilgisi bulunmaktadır. Bkz., Zwettler, *The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry: Its Character and Implications* (Columbus, 1978), ve yine geniş ve eleştirel bir inceleme için bkz., G. Schoeler, "Die Anwendung der oral-poetry-Theorie auf die Arabische Literatur", *Der Islam*, 58 (1981), s. 205-236 ve "Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im Frühen Islam", *Der Islam*, 62 (1985) s. 201-230. İyi tevsik edilmiş bu görüşlerle büyük oranda aynı fikirdeyim.

92 *Tefsîri Varkâ'*, Kur'ân, 31/35, 20/15 ayetlerinin tefsiri, vs.

93 *Tefsîri Varkâ'*, Kur'ân, 5/95, 55/64 ayetlerinin tefsiri, vs.

94 *Tefsîri Varkâ'*, Kur'ân, 25/30, 51/7 ayetlerinin tefsiri, vs.

95 *Tefsîri Varkâ'*, Kur'ân, 24/63, 51/17 ayetlerinin tefsiri, vs.

96 QS, s. 137-145; Staath, s. 119-123; 191-209.



154/771),<sup>97</sup> ve İbn Cüreyc (ö. 149/776 veya 150/767)<sup>98</sup> gibi bu neslin diğer *tefsîr* üstatları, çok seçici bir sûrette yazdıkları veya daha önceden yazılmış bulunan *tefsîr* malzemesine ait mecmualara, çok da açık bir şekilde kendi damgalarını vurmuşlardır. O zamanın yaşayan *tefsîr* geleneğinin kaydedicileri olan bu neslin, yazılı metinlerde ortaya koydukları malzemenin kaynakları olduğu gibi tespit edilmiştir. Mesela ‘an İbn Abbâs veya Mücâhid veya İkrime veya ez-Zühri vs. şeklindeki kayıtlarda olduğu gibi. Buradan da, gelenekle ilgili eğilimler belirlenmiş, ancak şahsî malzemeyi onlara rivayet etmiş bulunan kişilerin gösterilmesi pek de gerekli görülmemiştir. Sağlam ve doğru isnâd teorisinin daha sonra karşılaştığı zaruretlerle kıyaslandığında, ilk *isnâd*ların pek çoğunun eksik oluşunun sebebi, bana göre budur. Müteakip nesilde ise, sahip oldukları malzemenin kendilerine kadar gayet sağlam olarak tesis edilen kurallara uygun olarak rivayet edilmiş olduğu düşüncesi vardı. Bu düşünceden hareketle doğru *isnâd*lar ortaya konuldu. Yine bu nesildeki râvîlerin bir kısmı, çok az ilâvede bulunurken ya da hiç ilâve etmezken, Âdem b. Ebî İyâs gibi diğer bazıları ise, üstatlarından rivayet ettikleri *tefsîr*lere sahih bir *isnâd* temelinde üstatlarından nakledilen *tefsîr*lere eşit veya onlardan daha güvenilir kabul edilebilecek her türlü malzemeyi eklemişlerdir. Bu râvîler, Kur’ân metninin manası ile doğrudan alâkası olmayan uzun kıssaları bile, bir parça aydınlatıcı ve öğretici oldukları ve alenî bir biçimde hayalî olmadıkları sürece metnin manasına dahil etme hususunda her nedense hemen hiç vicdan azabı duymamışlardır. Hepsinden öte bu kıssalar, pek tabii olarak, güvenilir râvîler zinciri vasıtasıyla, geçmişin büyük otoriteleri nezdinde meşru ve muteber hale getirilmek zorunda kalmıştır.

Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767)<sup>99</sup> gibi, önceki neslin bazı müelliflerinin eserlerinde görülen bu kıssalar, bu nesilde çoğu zaman aslı olmayan,<sup>100</sup> yani belirlenebilir bir kaynağı bulunmayan kıssalar olarak kabul edildi. Mukâtil b. Süleymân, bu kıssaları, çoğu zaman ancak Kur’ân metninin işaret ettiği konuya arka plan teşkil eden bir kısma olarak hizmet görmesi için toplamıştı. Mukâtil b. Süleymân’la ilgili olarak daha sonra yapılan *Mukâtil ceme’a tefsîre’n-nâs*<sup>101</sup> nitelendirmesi ile, muhtemelen, bu tür malzemenin *kussâs*’ın halk arasında yaygın olan tefsîr yığınınından çıkmış kabul edildiği kastedilmiştir. Bize öyle geliyor ki, her hâlükârda bu, kesin olarak kıssacı (rivâyet) *tefsîr* türününün aslını teşkil etmektedir.<sup>102</sup> Kıssacı tefsîr, denk farklı bir

97 Horst, s. 296 ve 300-301; Staath, s. 16-17; 123-124; 200-221.

98 Horst, s. 295, 297; Staath, s. 110-114, 189.

99 Krş. QS, s. 122-136 vs.; A. Rippin, "Al-Zuhrî, *naskh al-Kur’ân* ve and the problem of early *tafsîr* texts", BSOAS 47(1984), s. 23.

100 Krş. Birkeland, s. 16-19; es-Süyûtî, *el-İtkân*, IV, 205.

101 Krş. Birkeland, s. 26-27.

102 Wansbrough’un araştırması sayesinde muhtemelen, QS, s. 145-148.

kelimeyle tefsirin gelişmiş olduğu çevreden farklı bir çevrede doğmasına<sup>103</sup> rağmen, kıssacı tefsir türünün sahip olduğu unsurlar, yine de kelime tefsiri içine zamanla girebilmiştir. Hicrî birinci asrın sonlarında dindar insanların bu tür kıssacı tefsire karşı muhalefeti, daha sonraki dönemlerde yeniden yorumlanarak bunun *tefsîr bi'r-re'y* veya tam olarak *me'sûr* olmayan *tefsîre* karşı yapılmış bir muhalefet gibi gösterilmiş olabilir.

Kur'ân'ın hangi kısımlarının neshedilmiş olduğu sorusu üzerine odaklanan yorumlarda olduğu gibi, hukûkî konular üzerinde yoğunlaşan kısa yorumlar, vücuda getirilmişti. Çekirdek yapıları içinde geriye doğru gidilerek bu yorumların izleri, belki de birinci asrın sonlarına kadar takip edilebilir.

Bununla birlikte, eğer böyle ise, onlar da görünüşte İbn Ebî Necîh/Mücâhid'in geliştirmiş olduğu *tefsîr* geleneğinden farklı bir çevrede doğacaktır. ez-Zühri'ye nispet edilen *neshu'l-Kur'ân*,<sup>104</sup> en azından, *Tefsîri Varkâ'* ile hemen hiçbir müşterek noktanın bulunmadığını göstermektedir.

Hicrî ikinci asrın sonları veya üçüncü asrın başlarında, Kur'ân metinlerinin anlaşılması güç yönleri üzerinde uzmanlaşan yorumlar, kısmen geleneksel kaynaklara dayanmışlardır. Bununla birlikte onlar, metnin manasının tahlilinde çok gelişmiş sarf, nahiv ve üslûp bilgilerini ortaya koymuşlardır. Gerekliğinde onlar, iddialarını ispat etmek için eski şiire ve din dışı edebiyata<sup>105</sup> başvurduklar. Bu hususta, el-Ferrâ (ö. 207-822), Ebû Ubeyde (ö. 210/815) ve daha sonra da İbn Kuteybe (ö. 276/889) isimleri akla gelmektedir.<sup>106</sup> Doğru *isnâd* esasına göre güvenilir kabul edilebilen faklı *tefsîr* türlerine ait *tefsîr* malzemesi, ikinci asrın sonundan itibaren ileri doğru gidildikçe, daha fazla bir biçimde derlemeci *tefsîr*ler içinde bir araya getirildi. Aslında bu süreç, yaşayan gelenek tespit edildiğinde başlamıştı. Bu malzeme geliştirilmiş, Âdem b. Ebî İyâs gibi adamlar tarafından *hadîs* ilmine göre sağlam kaidelere dayandırılmış, Muhammed b. Humeyd er-Râzî (ö. 248/862)<sup>107</sup> ve el-Müsennâ b. İbrâhîm el-Amûlî (ö. 240/854'ten sonra)<sup>108</sup> gibi kişilerce de devam ettirilmiş ve Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 311/923)'in başarısı sayesinde zirveye ulaşmıştır.<sup>109</sup>

103 Wansbrough, kıssacı (rivayet) ve lügavî tefsir türünün bu şekilde birbirine paralel olarak gelişmesini mümkün görmektedir. QS, s. 146.

104 Ed. Rippin, "Al-Zuhri, *naskh al-Kur'ân* ve and the problem of early *tafsîr* texts", BSOAS 47(1984), s. 22-43.

105 Bu ifade ile mecaz, temsili anlatım vb. edebi sanatlarla işaret edilmektedir. (Çev. )

106 QS, s. 206-227.

107 Krş. Horst, s. 296, 299, 303-304; Stauth, s. 130-1

108 Krş. Horst, s. 293, 296, 298-299, 301; Stauth, s. 125-130.

109 Meslektaşım Geert Jan van Gelder'e, nüve halindeki fikirlerime katlanarak gösterdiği sürekli fedakârlık için, ayrıca onun soru ve önerileri için minnettarım. Eleştirel mülâhazaları sayesinde en azından bazı anlaşılmas ve kapalı noktaları izale imkânı bulduğum eşim Vreni Leemhuis-Obrecht'e ve bu tebliğdeki İngilizcemi içtenlikle tashih eden Shelia van Gelder-Ottway'a teşekkür ederim.