

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

ŞABERİ TEFSİRİNİ SOSYAL VE KÜLTÜREL BAĞLAMINDA OKUMAK

Doktora Tezi

Enes TEMEL

Ankara, 2023

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

TABERİ TEFSİRİNİ SOSYAL VE KÜLTÜREL BAĞLAMINDA OKUMAK

Doktora Tezi

Enes TEMEL

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ

İkinci Danışman : Prof. Dr. Ahmet Nedim SERİNSU

Ankara, 2023

T. C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

TABERİ TEFSİRİNİ SOSYAL VE KÜLTÜREL BAĞLAMINDA OKUMAK

Doktora Tezi

Tez Danışmanı

: Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ

İkinci Danışman

: Prof. Dr. Ahmet Nedim SERİNSU

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

İmzası

1. Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ (Danışman)
2. Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN
- 3.. Prof. Dr. İhsan ÇAPÇIOĞLU
- 4.. Prof. Dr. Mehmet ÜNAL
5. Doç. Dr. Davut ŞAHİN

Tez Savunması Tarihi:

13.06.2023

T. C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne

Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ ve Prof. Dr. A. Nedim SERİNSU (2. Danışman) danışmanlığında hazırladığım “Taberî Tefsirini Sosyal ve Kültürel Bağlamında Okumak (Ankara, 2023)” adlı yüksek lisans -doktora/bütünleşik doktora tezindeki bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih: 13.06.2023

Adı-Soyadı ve İmza: Enes TEMEL

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	I
GENEL KISALTMALAR	IV
TRANSKRİPSİYON SİSTEMİ	VI
ÖNSÖZ	VIII
GİRİŞ	1
0.1.Araştırmanın Konusu ve Önemi	1
0.2.Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları	7

BİRİNCİ BÖLÜM

BİR TEFSİR ESERİNİ SOSYAL VE KÜLTÜREL BAĞLAMINDA OKUMAK

1.1.Sosyal ve Kültürel Bağlamı Okumanın Terminolojisi ve Mahiyeti	3
1.1.1.Sosyal ve Kültürel Bağlamın Okumanın Terminolojisi	3
1.1.1.1.Temel Kavramlar	5
1.1.2.1.1.İnsan (<i>Human</i>)	5
1.1.2.1.2.Toplum (<i>Society</i>)	11
1.1.2.1.3.Kültür (<i>Culture</i>)	12
1.1.1.2.İkincil Kavramlar	15
1.1.1.2.1.İletişim (<i>Communication</i>)	16
1.1.1.2.2.Simge (<i>Symbol</i>)	18
1.1.1.2.3.Anlam (<i>Meaning</i>)	19
1.1.2.Sosyal ve Kültürel Bağlamı Okumanın Mahiyeti	20
1.1.2.1.Sosyal Bağlam	20
1.1.2.2.Kültürel Bağlam	22
1.2.Müfessir Kimliğinin Tespitinde Kullanılan Tanımlama Enstrümanları	23
1.2.1.İtikâdî Durum (<i>Şihhatü'l-i'tikâd</i>)	25
1.2.2.Niyet-Amaç (<i>Şihhatü'l-mağşad</i>)	26
1.2.3.İlmî Müktesebât (Intellectual Formation): Mā Yenbeği li'l-Müfessir Literatürü	29
1.2.4.Tarihsel Müfessir Kimliği: <i>Ṭabaqātü'l-müfessirîn</i> Literatürü	35

İKİNCİ BÖLÜM

HİCRİ III. ASRIN SOSYAL VE KÜLTÜREL BAĞLAMI VE TABERİ

TEFSİRİNİ SOSYAL VE KÜLTÜREL BAĞLAMI İLE OKUMAK

2.1.Hicri III. Yüzyılın Sosyal ve Kültürel Bağlamı	44
2.1.1.Hicri III. Yüzyılın Sosyal Bağlamı	45
2.1.1.1.Siyaset	45
2.1.1.1.1.Abbasiler	46
2.1.1.1.2.Endülüs Emevi Devleti.....	50
2.1.1.1.3.İdrisîler	52
2.1.1.1.4.Ağlebiler	53
2.1.1.1.5.Ṭāhirîler	54
2.1.1.1.6.Saffāriler	55
2.1.1.1.7.Sāmāniler.....	56
2.1.1.1.8.Tolunoğulları.....	57
2.1.1.1.9. Ziyādiler.....	58
2.1.1.1.10.Zeydiler.....	59
2.1.1.2.Ekonomi.....	60
2.1.1.3.Din – Mezhep.....	62
2.1.1.4.Hukuk	64
2.1.1.5.Eğitim	66
2.1.2.Hicri III. Yüzyılın Kültürel Bağlamı	68
2.1.2.1.er-Rıdā min Āl-i Muḥammed Doktrini.....	68
2.1.2.2.Mihne hadisesi	71
2.1.2.3.Zencilerin İsyanı.....	74
2.2.İbn CerİR eṭ-Ṭaberî'nin Seyahat ve Bağlantı Merkezli Biyografisi.....	76
2.2.1.Seyahatler ve İletişim Halkaları.....	77
2.2.1.1. Ṭaberistān-Rey Dönemi (224-241).....	77
2.2.1.1.1.el-Müsennā b. İbrāhīm el-Āmulī (eṭ-Ṭaberī)	80
2.2.1.1.2.Muḥammed b. Ḥumeyd er-Rāzī	80
2.2.1.1.3.Aḥmed b. Ḥammād ed-Dūlābī	81
2.2.1.2.Başra-Vāsiṭ-Kūfe Dönemi.....	81
2.2.1.2.1.Ebū Kureyb Muḥammed b. 'Alā el-Hemdānī (ö. 247).....	83
2.2.1.2.2.Hannād b. es-Serī b. Muş'ab (ö. 243)	84
2.2.1.2.3. 'Abbād b. Ya'kūb el-Esedī el-Kūfī (ö. 250).....	84
2.2.1.3.Şām-Beyrūt-Fuṣṭāṭ Dönemi	84
2.2.1.3.1.İsmā'īl b. Yaḥyā el-Mūzenī (ö. 264/878).....	86
2.2.1.3.2.Rebī' b. Süleymān el-Murādī (ö. 270/884).....	86
2.2.1.3.3.Ebū 'Abdullāh İbn 'Abdülḥakem (ö. 268/882)	87
2.2.1.4.Bağdād Dönemi (...-310)	87
2.2.1.4.1.el-Ḥasen b. Muḥammed ez-Za'ferānī	89
2.2.1.4.2.Ya'kūb b. İbrāhīm ed-Devraķī	90

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ṬABERİ TEFSİRİNİ SOSYAL VE KÜLTÜREL BAĞLAMI İLE OKUMAK

3.1.Ṭaberî'nin Tefsir Metnindeki Muhtevanın Tasnifi	93
3.1.1. Rivayet Alanının Sosyal ve Kültürel Bağlamı	95
3.1.1.1.İsnaddaki Sosyal ve Kültürel Muhteva	99
3.1.1.2.Metindeki Sosyal ve Kültürel Muhteva	105
3.1.2.Yorum Alanının Sosyal ve Kültürel Bağlamı	110
3.1.2.1.Siyaset	112
3.1.2.1.1.Şūrā.....	112
3.1.2.1.2.Ülü'l-emr.	113
3.1.2.2.Ekonomi.....	117
3.1.2.2.1.Ribā	118
3.1.2.3.Hukuk	120
3.1.2.3.1.Adalet-Takva ilişkisi.	121
3.1.2.3.2.Adaletin tesisi.	122
SONUÇ	126
KAYNAKÇA	135
5.1.Klasik Kaynaklar	135
5.2.Çağdaş Kaynaklar.....	142
5.2.1.Ansiklopedi Maddeleri	142
5.2.2.Makale & Tebliğ & Kitap Bölümleri	144
5.2.3.Kitaplar.....	148
5.2.4.Tezler.....	152
5.3.Yöntemsel Kaynaklar.....	153
5.4.Tez Tarama Kaynakları.....	154
5.5.Elektronik Tarama Kaynakları	154
ÖZET	156
ABSTRACT	157

GENEL KISALTMALAR

a.g.e.	:	Adı geçen eser
a.g.m.	:	Adı geçen makale/madde
a.mlf.	:	Aynı müellif
b.	:	İbn
Bk. / bk.	:	Bakınız
b. y.	:	Basım yeri yok
Ed. / ed.	:	Editör
Erişim Tar.	:	Erişim Tarihi
H. / h.	:	Hicrî
Haz. / haz.	:	Hazırlayan
H.z.	:	Hazreti
M. / m.	:	Miladî
Nşr. / nşr.	:	Neşreden
Ö.	:	Ölümü
thk.	:	Tahkik eden
trc.	:	Tercüme, tercüme eden
ts.	:	Tarihsiz
vb. / vs.	:	Ve benzeri / vesaire
vd.	:	Ve devamı/ ve diğerleri
Yay.	:	Yayınları/Yayıncılık
yy.	:	Baskı yeri yok/ Yayıncı bilinmiyor
(r.a)	:	Rađiyallāhu ‘anh
(s.a.s)	:	Şallāllāhu ‘aleyhi ve sellem
–	:	Yayımlı devam ediyor

DERGİLER VE ANSİKLOPEDİLER

<i>AÜİFD</i>	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1952 –
<i>ÇÜİFD</i>	Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
<i>DBAAD</i>	Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi
<i>DÜİFD</i>	Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, İzmir 1983–
<i>DİA</i>	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1988 –
<i>SÜİFD</i>	Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1985 – 2011
<i>SOBİDER</i>	Sosyal Bilimler Dergisi
<i>JQS</i>	Journal of Qur’anic Studies
<i>JESHO</i>	Journal of the Economic and Social History of the Orient
<i>KE</i>	Keyhân-ı Endîşe
<i>KÜİFD</i>	Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
<i>MİDAD</i>	Misbah: İslami Düşünce ve Araştırma Dergisi
<i>MDAD</i>	Marife: Dini Araştırmalar Dergisi
<i>NEİFD</i>	Necmettin Erbakan İlahiyat Fakültesi Dergisi
<i>ODMÜİFD</i>	Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
<i>İA</i>	İslâmi Araştırmalar
<i>İAD</i>	İslâm Araştırmaları Dergisi
<i>İÜİFD</i>	İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
<i>İÜİLFD</i>	İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi
<i>İSTEM</i>	Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları
<i>TİD</i>	Trabzon İlahiyat Dergisi

TRANSKRİPSİYON SİSTEMİ

TRANSKRİPYON ESASLARI			
Arap-Fars Alfabetesi	İSNAD Atf Sistemi	Arap-Fars Alfabetesi	İSNAD Atf Sistemi
ء	‘	ض	Ḍ / ḍ
ا	A-a	ط	Ṭ / ṭ
ب	B-b	ظ	Ẓ / ẓ
ت	T-t	ع	‘A / ‘a
ث	S / s	غ	Ġ / ġ
ج	C / c	ف	F-f
ح	H / ḥ	ق	Ḳ / ḳ
خ	Ḫ / ḫ	ال	el-
د	D-d	ـَ	e/a
ذ	Ẓ / ẓ	ـِ	u/ü
ر	R-r	ـِ	ı/i
ز	Z-z	ای	ā/ā
س	S-s	و	ū/ū
ش	Ş / ş	ي	ī/ī
ص	Ş / ş	و	V/V

Arapça harf ve ifadelerin transkripsiyonunda 25.10.2019'da yayınlanan İSNAD atıf sistemi'nin ikinci versiyonu esas alınmakla birlikte başka bir çalışmadan yapılan birebir alıntılarda eser sahibinin transliterasyonu esas alınmıştır. Ayrıca Tefsir, Hadis...vb. iyi bilinen Arapça ibarelerin yazımında Türkçe'deki genel kullanımı esas alınmış, transkripsiyon esas alınmamıştır. Farsça eserlerden istifade edildiğinde müellif isimlerinin yazımında eğer aslına muttali olunamamışsa isim, Fārisī alfabeyle yazılıp Farsça-Türkçe lügatlerdeki¹ transkripsiyon şekli ilave edilmiştir.



¹ Bu konuda son dönemde Farsça - Türkçe ve Türkçe – Farsça lügat çalışmalarıyla öne çıkan Prof. Dr. Mehmet KANAR'ın sözlükleri esas alınmıştır.

ÖNSÖZ

Giriş. İnsan için iletişimsiz ve dolayısıyla etkileşimsiz kalmak elbette mümkün değildir. Yapılan her bir eylem bir iletişim biçimini de bünyesinde barındırdığından bu iletişimin karşı tarafını da anmak bir vefa borcu olsa gerektir.

Teşekkür. Bu çalışma sürecinde görüştüğümüz, dertleştiğimiz birçok kıymetli insan oldu. Her birine anlayışları, sabırları, müzakereleri ve katkıları için teşekkürlerimi beyan etmek isterim.

Kendilerini diğer hocalarımız gibi ders döneminde yüzyüze tanıma imkanı bulduğum, ‘insan’ anlayışından ve konulara temasından sayısız defa istifade ettiğim, tez sürecinde de karşılaştığım zorluklarda her daim zarif yardımlarını hissettiğim, emekli olmalarını müteakiben ikinci danışman olarak jüride yer alma lütfunda bulunan kıymetli hocam Prof. Dr. Ahmet Nedim SERİNSU’ya minnetimi ve şükranlarımı ifade etmek üzerimdeki bir vefa borcudur. Çalışmamın son sürecinde jüri üyeliğine ilave olarak danışmanlığımı da üstlenme lütfunda bulunan değerli hocam Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ’a teşekkürlerimi sunarım.

Tez izleme komitelerinde (TİK) jüri olarak yer alıp tüm yoğunluklarına rağmen değerli katkılarda bulunan Prof. Dr. İhsan ÇAPÇIOĞLU’na ve Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN’a saygılarımı ve şükranlarımı sunarım. Müzakere sürecindeki tashih, tenkit ve kaynak önerileriyle çok kıymetli katkılarda bulunmuşlardır.

Doktora ders döneminde derslerinden; sonrasındaki tez sürecinde zamansız ziyaretlerimde dahi kabul nezaketi gösteren, akademik bakış, stil ve yöntem gibi hususlarda yaptığımız kısa sohbetlerde kendilerinden çokça istifade ettiğim Tefsir bölümü hocalarımıza teşekkür ederim.

Araştırma s¼recinde pandemi koşullarına rağmen imkanlarını bize sunan ve yurt dışından kitap temini noktasında her daim desteklerini g¼rd¼ę¼m T¼rkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi'ne (ISAM), Ankara niversitesi İlahiyat Fak¼ltesi K¼t¼phanesi'ne ve mensubu bulunduę¼m Trakya niversitesi'nin Merkez K¼t¼phanesi'ne ř¼kranlarımı sunarım.

Nihayetinde zerimde sayısız ve s¼resiz emeği bulunan, zellikle doktora d¼neminde yařadıę¼mız t¼rl¼ imtihanlar esnasında yanımdan ayrılmayan ve desteklerini her daim hissettię¼m aileme minnet ve ř¼kranlarımı sunmayı bir borę bilirim.

Enes TEMEL

Mayıs 2023



GİRİŞ

Taberî tefsirini sosyal ve kültürel bağlamında okumak isimli bu çalışmanın giriş bölümünde *araştırmanın konusu ve önemi* ile *yöntemi ve kaynakları* ele alınacaktır. *Araştırmanın konusu ve önemi* başlığında tez konusunun seçilmesinde etkili olan temel ilginin tarihsel süreçteki kısa seyrinin anlatıldığı *arka plan*; bu süreç sonunda gelinen noktada eksikliği hissedilen hususların oluşturduğu *problemler* ve bunların bir araya gelerek ortaya çıkardığı *problematik*; bu problematiğin çözülmesi için kendi tarihsel seyri ve literatürü olan bir *paradigma* ile çalışmanın *sınırlama* bölümleri izah edilecektir. *Araştırmanın yöntemi ve kaynakları* bölümünde ise çalışmanın üç bölümünün her birinde izlenecek *metot* ile çalışmada kullanılan *kaynakların* özet olarak kullanılma gerekçeleri ifade edilecek ve *değerlendirmeleri* ile birlikte ele alınacaktır.

0.1.Araştırmanın Konusu ve Önemi

Kur'ân-ı Kerîm, yaratılışından itibaren anlam arayışında olan insana eşlik ve önderlik etmesi amacıyla vahiy alan bir beşer ile birlikte gönderilmiştir. İlahi vahiyle insanın birebir temasının, vahyin doğru anlaşılması ve doğru yorumlanması için muhtevasını anlayan ve uygulayan bir elçi vasıtasıyla gerçekleşmiş olması, günümüz insanının yapısına dair araştırmaların ulaştığı neticeler açısından değerlendirildiğinde bir bütün olarak (nazari-tecrübi) insana hitap etmek için olduğu söylenebilir. Böylelikle vahiy, nazari düzeyde kalmaktan kurtulmakta ve Allah'ın seçtiği bir beşer tarafından hayatın içinde ilk kez uygulamaya konulmaktadır. Vahyin muhatabı olan insan tarafından bakıldığında bir vahyin nüzülü ve tatbiki esnasında elçinin durumu,

nüzulün ilk muhataplarının uyum süreci için son derece önemlidir. Çünkü insanlara yönelik bir hitap, bir insan vasıtasıyla iletilmektedir.² Dolayısıyla ilahi hitaba karşı alınacak tavırda insanın insana bakarak bu süreci yaşaması ve ilk defa doğrudan karşılaştığı bu hitabı anlama ve yaşama faaliyetinin odağı haline getirmesi, üzerinde durulması gereken bir konudur. Çünkü vahye muhatap olan ilk nesil içinde vahyin tatbikine yönelik bir ihtilaf hasıl olduğunda çözüm mercii olarak Hz. Peygamber'e (s.a.s) başvurulması, vahyin hayata tatbikinin, vahiy alan bir beşer (*nebi*) tarafından nasıl yapıldığını öğrenmek maksatlıdır.

Nüzul sonrası dönem, yani Kur'an'ın açıklayıcısı olan Peygamberimiz'in (s.a.s) vefatı sonrasında nüzulün tamamlanmış olması nedeniyle *vahiy alan beşer (nebi)* olgusu insanların hayatında artık yer almayacağından insanların anlam arayışlarına bir cevap olarak, nüzülü tamamlanmış Kur'an'ın açıklanması gerekmektedir. Ancak insanlar hayatlarına devam edecek ve değişen zaman örgüsü, insanların anlam arayışlarına cevap bulabilecekleri Kur'an'ı, gündelik meşgaleleri arasında onun insandan temel talebi olan *oku, düşün, anla* ve *yaşa* ilkeleri çerçevesinde devam ettirmeleri amacıyla, eğitim-öğretim için müracaat edebilecekleri otorite ihtiyaçları, sahabenin ileri gelenleri tarafından karşılanmış bulunuyordu. Çünkü Peygamberimiz (s.a.s), Kur'an'ın açıklanması vazifesini yürütürken

² Bu hususa Kur'an-ı Kerim'de de değinilmekte ve Peygamberimiz'e (s.a.s) bir emirle kendisinin de onlar gibi bir beşer olduğu (*illā ene beşerun mişliküm*) ancak vahiy aldığı (*yūhā ileyy*) muhataplarına anlatılması istenilmektedir. bk. el-Kehf 18/110. Burada vurgunun 'beşer' ile sınırlı kalmayıp devamında vahiy alma ile birlikte verilmesi sıradan bir beşer olmadığını anlatır niteliktedir. Dolayısıyla geleneğimizdeki *Muhammedün leyse ke'l-beşer...* ifadesinin muhtevası ile paralellik arz etmektedir. Kur'an-ı Kerim'de 'beşer' kavramının geçtiği yerlere bakıldığında diğer Peygamberlerin tebliğleri esnasında, ümmetlerinin onlara itiraz gerekçelerinden birinin de kendilerini davet eden Peygamberlerinin 'beşer' olmasıdır. Ancak Peygamberlerin de onlara kendilerinin 'beşer' olduğunu ısrarla hatırlattıkları görülmektedir. bk. el-En'ām 6/91; İbrāhīm 14/10-11 ve 'beşer' kavramının dikkat çeken bazı kullanımları için bk. el-Hicr 15/23; Meryem 19/20; el-Enbiyā 21/3.

kendisinden sonra Kur'ân'ı okuma, düşünme, anlama ve yaşama faaliyetini yürütecek öğrenciler yetiştirmişti. Ancak bu görevi üstlenen kimseler diğer sahabe içerisinde ilmi kimliği ve nüzule şهادetleri ile tebarüz eden kimseler olduğundan yapmış oldukları tefsirler önemliydi.³ Her ne kadar sosyal hayatın müsaade ettiği ölçüde Peygamberimiz'den (s.a.s) Kur'ân'ı öğrenebilseler de sahabe içinde ihtisaslaşan kesimin (*Ashâb-ı suffe*) varlığı bunun için yeterliydi. Buradan anlaşıldığı üzere sahabe için Kur'ân'a muttali olma bakımından farklı seviyede kimseler bulunmaktaydı ve dolayısıyla bu konudaki etkileşimin baskın tarafı ihtisas sahibi sahabeydi. Kaynaklarda Kur'ân hakimiyeti, tefsire dair rivayet bilgisi ve kendisine müracaat edilme bakımından önde gelen yedi isim zikredilmektedir ki Hz. Peygamber (s.a.s) tarafından nüzul döneminde bu kimselerin ilmi seviyeleri ya açıktan methedilmişti ya da verilen görevlendirmelerle ilmi olgunluklarına yönelik zımni bir muvafakat gösterilmişti.

Yüce Kur'ân'ı *oku-düşü-anla-yaşa* gerekliliğinin yine insanlar içerisinde belirli vasıflara sahip kimselerin (*havâşş*), o vasıfları haiz olmayan kimselere (*'avām*) Kur'ân-ı Kerîm'in anlamını (*emr, nehy...* vs.) açıklayarak devam etmesi gerekiyordu. Bu gereklilik Peygamberimiz'in (s.a.s) Kur'ân-ı Kerîm hakkında mesnetsiz bir şekilde kendi rey'i ile yorum yapan kimselerle hadis-i şeriflerinde “*men fessera 'l-Ḳur'âne bi-ra'yihî fe-l-yetebeve' meḳ'adehū mine'n-nār*”⁴ ve “*men ḳāle fî'l-Ḳur'āni bi-ğayri 'ilmin fe'l-*

³ Sahabenin, vahyin nüzulüne şahitlik etmesi nedeniyle yaptığı tefsirler bazı alimler tarafından *merfū'* rivayet hükmünde görülmüştür. Bununla ilgili örnek bir değerlendirme için bk. Rūmî, Fehd b. 'Abdurrahmān b. Süleymān. *Buhūş fî uşūli't-tefsîr ve menāhicühū*. (Riyād: Mektebetü't-Tevbe, ts), 29-30.

⁴ “Kim Ḳur'ân'ı kendi rey'i ile tefsir ederse cehennemdeki yerini hazırlasın” bk., Mātürîdî, Ebū Mansūr Muḥammed b. Muḥammed b. Maḥmūd Mātürîdî Semerḳandî. *Te'vîlātü'l-Ḳur'ān*. mür. Bekir Topaloğlu. (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 1/1.

yetebevve' mek'adehū mine'n-nār"⁵ gibi rivayetlerle Kur'ân'ın yorum faaliyetinin bir temele dayanması gerektiği uyarısını ihtiva etmekteydi. Vahyin ilk açıklayıcısı ve ilk icracısı olan Peygamberimiz'in (s.a.s) sohbet ve ders halkalarında yetişmiş olan ilk neslin bu görevi üstlenip insanlara Kur'ân-ı Kerîm'i anlattıkları görülmektedir. Ancak bu görevi üstlenen kimseler diğer sahabe içerisinde ilmi kimliği ve nüzule şahadetleri ile tebarüz eden kimseler olduğundan yapmış oldukları tefsirler ayrı hususiyet taşımaktadır.⁶ Bunlar arasında tefsire dair en çok rivayette bulunan, bilgisine ve görüşlerine müracaat edilen sahabe olarak 'Alî b. Ebî Tâlib (ö. 40/661), 'Abdullâh b. Mes'ûd (ö. 32/652-53), Übeyy b. Ka'b (ö. 33/654 [?]), 'Abdullâh b. 'Abbâs (ö. 68/687-88), Ebû Mûsâ el-Eş'arî (ö. 42/662-63), Zeyd b. Şâbit (ö. 45/665 [?]), 'Abdullâh b. Zübeyr'in (ö. 73/692) isimleri kaynaklarda zikredilmektedir.⁷ Bütün bu isimlerin kaynaklarda ele alınış şekilleri incelendiğinde vahiy dönemi ve sonrasında ictimai hayat içindeki davranış şekillerinden örnekler verilerek nüzul asrı içinde her kesimden insanla iletişimlerine dair örnekler verilmiştir.

⁵ Aḥmed b. Ḥanbel, *Müsned*, 3/496; 4/250; ... *min gayri 'ilmin* şeklindeki rivayete örnek olarak bk. Ebû Dâvûd, "İlim", 5; Ṭaberî, Ebû Ca'fer İbn Cerîr Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd. *Tefsîrü't-Ṭaberî = Câmiü'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*. thk. 'Abdü'l-muḥsin et-Türkî. (Kâhire: Dâru'l-Ḥicr, 2001), 1/71 vd. Rivayetin *.bi-ra'yihî...* versiyonu için örnek olarak bk. Şan'ânî, Ebû Bekr 'Abdürrezzâk b. Hemmâh 'Abdürrezzâk. *Tefsîrü'l-Ḳur'ân*. thk. Maḥmûd Muḥammed 'Abduh. (Beyrût: Dâru'l-Ḳütübi'l-İlmiyye, 1999), 1/252.

⁶ Sahabenin, vahyin nüzulüne şahitlik etmesi nedeniyle yaptığı tefsirler bazı alimler tarafından *merfû'* rivayet hükmünde görülmüştür. Bununla ilgili örnek bir değerlendirme için bk. Rûmî, Fehd b. 'Abdurrahmân b. Süleymân. *Buhûş fî uşûli't-tefsîr ve menâhicühü*. (Riyâd: Mektebetü't-Tevbe, ts), 29-30.

⁷ Bu isimler arasında kendilerinden çok rivayet zikredilen 'Alî b. Ebî Tâlib, 'Abdullâh b. Mes'ûd, Übeyy b. Ka'b, 'Abdullâh b. 'Abbâs iken Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Zeyd b. Şâbit ve 'Abdullâh b. Zübeyr rivayet zikredilmekle birlikte ilk üç ismin rivayet ettiği miktara ulaşmamakla birlikte rivayette bulunduğu zikredilmiştir. bk. Suyûfî, *el-İtkân*, thk. Şu'ayb el-Arna'ûd, 783; Zürkânî, Muḥammed Abdül'azîm. *Menâhilü'l-irfân fî 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. (Beyrût: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1995), 2/14-15; Zehebî, Muḥammed es-Seyyid Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirün*. (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 2000), 1/49.

Ancak vahyin nüzulüne şahitlik eden bu ilk neslin ardından *tābi'ūn* neslinden Kur'ân-ı Kerîm'i öğrenen bir nesil gelmişti. Onlardan itibaren ihtilafların çözümü için başvurulan Peygamberimiz (s.a.s) bulunmadığından Kur'ân'ın yorumlanması, tevarüs edilen rivayetler ve elde mevcut araçlar (dilbilgisi, belağat, sözlük bilgisi ve içinde yaşanan tarihe ilişkin bilgiler) ile açıklamalar (*fikh*) yapılmaya başlanmıştır. Bu noktadan itibaren tıpkı ilk nesil içinde olduğu gibi bu rivayet malzemesine hâkim kimseler tarafından ele alınmaya başlanmış ve *müfessir* profilinin sahabe sonrası ilk örnekleri de görülmeye başlanmıştır. Bundan sonra tefsir faaliyeti, *tercümānū'l-Kur'ān* ünvanı ile meşhur olan Abdullāh b. 'Abbās'a nispetle Mekke ekolü⁸; Übeyy b. Ka'b'a nispetle Medine ekolü ve 'Abdullāh b. Mes'ūd'a nispetle Kūfe ekolü olmak üç ana ekol üzerinden devam edip sonraki nesiller tarafından ciddi referans noktası olarak kabul görmüştür. Bu algıda iki ilke dikkat çekmektedir: 1. gelişigüzel yapılan mesnetsiz yorumun hoş görülmemesi ve 2. mutlaka bir dayanak noktasının aranması. Burada bir soru akla gelmektedir: Anılan tarihten itibaren müfessir kimliğinin ilmi müktesebat (*intellectual formation*) üzerinden algılanıp müfessirin ictimai hayatın bir parçası olduğuna yeterince dikkat çekilmiş midir? Bu soru neden önemlidir? Çünkü tefsir metninde müfessir kimi zaman açık, kimi zaman kapalı bir şekilde ait olduğu dönem ile ilgili notlara yer verebilmektedir. Her ne kadar *terācim* ve *ṭabaḳāt* kitaplarında sosyal ve kültürel hayata dair bilgi ve gözlemlere yer verilse de bu bilgilere odaklanıp bir paradigma altında ele alınmadığından âtil kalma durumu ortaya çıkmıştır. İlk dönemlerden itibaren günümüze kadar müfessir kimliği tarih ve *ṭabaḳātū'l-müfessirîn* gibi başlıklar altında konu edilmiştir. Kronolojik birtakım bilgiler ile kişisel ve toplumsal hayata dair bilgilerin bir bütün halinde ve paradigmasız

⁸ Bu konuda geniş bir değerlendirme için bk. Kurban, Nur Ahmed. *Mekke Ekolünün Oluşumu ve Kur'an Tefsirindeki Yeri*. (İstanbul: İstanbul Ünö. Sosyal Bilimler Enst. Doktora Tezi, 2008).

sıralanması ile tarihten günümüze dönemsel ve bölgesel bir müfessir kimliğinin tanımlanması ve bu kimliğin tarihsel süreçteki gelişiminin tespiti müstakil bir mesele olarak vazedilmiş değildir. Ayrıca bu bilgilerin *tabakāt* müelliflerinin bakış açısını yansıtmaktadır. Dolayısıyla bizatihi müfessiri değil de ancak *tabakāt* müellifinin algısındaki müfessiri tanımak mümkün olmaktadır. Müfessiri sosyal ve kültürel hayatın bir parçası olarak görmek için bizatihi kendi anlatımları ile değerlendirmek daha sağlıklı bir müfessir kimliği görüp tanımlama imkânı verecektir. Ancak tefsir tarihinde bu tarz bilgilere odaklanıp bir paradigma altında ele alınmasının bugün için tefsir çalışmalarında bir eksikliğin farkedilmesini ve müfessir kimliğinin bir bütün olarak ele alınmasını sağlayacak bir bakış açısını ve bu bakış açısının bir tefsirde uygulanmasını değerli kıldığı değerlendirilmektedir. Dolayısıyla böyle bir tefsir çalışması ihtiyacının -ileride tahlili yapılacağı üzere- odaklandığı noktalarda alanın tarihteki ve güncel meselelerinde bazı çözüm önerileri getirebilen bir yaklaşımın tercih edilmesi ile mümkün olabileceği anlaşılmaktadır. Bu çözüm tefsirdeki farklı metin formlarında kullanıldığında tekdüze ve standart bir yaklaşım biçimi ifade etmekten ziyade mantıkî arka planı sabit ancak pratikteki uygulama şekli de karşılaştığı metin tarzının tabiatına göre şekillenen bir metodolojiye sahip olmalıdır.

Müfessirin, bağlı bulunduğu sosyal ve kültürel dokudan soyutlanmadan ele alınması dönemsel ve coğrafya ile sınırlı kimlik tespitini zorlaştırmayacağı, aksine gibi tarihten günümüze dönem ve coğrafya ayırt etmeksizin müfessirlerin asgari müştereklerinden hareketle bütüncül bir müfessir kimliği tanımlanmasını kolaylaştıracağı kabul edilmektedir. Buna göre değerlendirilecek malzemenin İslam düşünce tarihinde yer alan metinlerde dağınık ama bir hayli yekûn teşkil etmesine rağmen bir paradigma

çerçevesinde ve kullanılan tarih kavramının kronolojik sıralamayı çok aşamayacak ve tefsirin bölgeler arası (*transregional*) geçişini bir yönüyle tespit edebilecek ve bu geçiş esnasında tefsir faaliyetine zamanla eklenen veya ondan çıkarılanların görülmesini sağlayacak bir bakış açısına ihtiyaç olduğu anlaşılmaktadır. Tasvir olunan çerçevede ve anılan gerekçelere binaen erken dönem müfessirlerinden İbn CerİR e-Şaberİ ve tefsiri *Cāmi' u'l-beyān*'ı sosyal ve kültürel bağlamında okunması ileride açıklanacak yaklaşımla okunmuştur.

0.2.Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları

Çalışma içerisinde uygulanan yöntem tasvir, tespit ve tahlil aşamalarından her birini barındırmaktadır. Ancak çalışmanın 3 bölümden müteşekkil olması nedeniyle her bölümde takip edilen yöntemin ayrı zikredilmesi gerekmektedir.

Birinci bölümde müfessir kimliğinin sosyal ve kültürel bağlamın kullanımı ile ilgili klasik dönemde kullanılan enstrümanların işlevsel analizleri yapılmıştır. Bu çerçevede tarihsel kaynaklarda var olan sosyal ve kültürel hayata dair verilerin insanı tanımak bakımından bir değer ifade edebileceği gösterilmeye çalışılmıştır. Ayrıca mevcut durumun tasviri, eksikliklerin ve eksiklik ifade edebilecek hususların tespiti ve *sosyal ve kültürel bağlamı okumanın* bu tasvir ve tespitlere dair sunabileceklerine tahlilî açıklamalarda bulunulmuştur. Haddi zatında konunun metodoloji temelli bir okuma önerisi olduğu düşünüldüğünde son sözü söyleme gibi bir iddiasının olmadığı muhakkaktır. Çalışmanın odaklandığı hususlar itibariyle ele almaya çalıştığı ve kendi bünyesinde karşılaştığı sorunları tespit ve tahlillee gayret etmesi itibariyle geliştirilmeye müsait bir okuma biçimi olduğu ön kabul olarak değerlendirilmelidir.

İkinci bölümde büyük müfessir İbn Cerir et-Taberî'nin yaşadığı dönemin dünyasını ve bu dünya içinde Taberî'nin bir birey ve müfessir olarak nasıl bulunduğu tasvir edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda *sosyal ve kültürel* alandaki konu başlıklarına dahil olan *siyaset, hukuk, ekonomi, toplum* gibi alanlarda Taberî'nin yaşadığı hicri üçüncü asır Abbasi devleti merkezli bir bakış açısı benimsenmiştir. Daha sonrasında Taberî'nin kişisel hayatı ne tür bir birikimi kimlerden, hangi ortamlarda aldığı sosyal ve kültürel başlıklar altında tasvir edilmeye çalışılmıştır. Edinmiş olduğu ilmi birikim ile dönemin meselelerine ilgisini, kullanımını ve gerekçesini görebilmek maksadıyla içerdikleri verilerin imkân sunduğu ölçüde telif ettiği eserleri kullanılmıştır. Çalışmada Taberî tefsirini *sosyal ve kültürel bağlamında okuma* tercihi Taberî biyografisine ilişkin tespit ve tahlile elverişli bir bakış açısı sağlamıştır. Ancak çalışmanın ana odağının biyografik veriyi, uygulanan yöntemin araştırdığı değil destek aldığı metin olarak görmesi nedeniyle hicri üçüncü asır ve Taberî biyografisine ait tasvir muhtasar ve müfid çerçevede verilmiştir.

Üçüncü bölüm. Çalışmanın bu bölümünde 'Taberî Tefsiri' olarak ünlenen *Cāmi'u'l-beyān*'da sosyal ve kültürel bağlama dair veriler ele alınmıştır. Taberî tefsirinin muhtevasında çokça yer alan ve muhaddis Taberî'nin müktesebatında önemli bir yeri kaplayan rivayet (*isnad+metin*) birikiminin sosyal ve kültürel bağ ile olan iletişim ve etkileşimi görülmektedir. Bu bağlamda dini bilgiyi kimlerden elde ettiği, hatta daha dar çerçevede tefsir metnine dahil edilen bilginin kimlerden elde edilmiş olduğu meselesi ayrı bir çalışmanın konusu olarak görülmektedir. Fakat bu hususun sosyal ve kültürel yansımaları itibarıyla Taberî tefsirinin anılan çerçevede okunmasında değinilmesi gereken konular arasında yer verilmesi lüzumlu görülmüştür.

Sonrasında sosyal ve kültürel konu başlıklarında Taberî tefsirinde yer alan değerlendirmelerle ilgili örnekler belirli çerçevede ele alınmıştır.

Özet olarak birinci bölümünde özet halinde izah edilen ilgili *terminoloji* ve *teorik arka plan* bağlamında *mevcut durum*, *eksiklikler* ve *sosyal ve kültürel bağlamı okumanın* mahiyeti ile ikinci bölümdeki hicri üçüncü asrın sosyal ve kültürel bağlamının tasviri ve İbn Cerîr eṭ-Taberî'nin kendi biyografisi vasıtasıyla hicri üçüncü asrın sosyal ve kültürel bağlam ile nasıl bir iletişim ve etkileşim içinde olduğu ve dolayısıyla da Taberî'deki yansımaları incelenmişti. Bu bölümde vazedilen ilmi bakış açısının Taberî tefsirini okumakta uygulanmasıyla Taberî'nin *Cāmi'u'l-beyān*'ına uygulanması ile Tefsirdeki sosyal ve kültürel bağlamın tefsir metnindeki yansımaları tespit edilmeye çalışılmıştır. Bütün bu süreçlerde ve bu hususların ele alınması esnasında çalışmanın tefsir alanında bir çalışma olduğu daima göz önünde bulundurulmuştur. Bilginin bütünlüğü ile tefsir alanının kesiştiği yerden bir paradigma olarak *kültürel antropoloji* disiplininin soruları ile tefsir alanının bir tefsir okuması ile görülerek çözülmesi hedeflenen tefsir soruları incelenmiştir.

Taberî tefsirini sosyal ve kültürel bağlamında okumanın bir tefsir araştırması için seçilmesinde bilimsel merak uyandıran temel problem, insanın sosyal ve kültürel bir canlı oluşundan hareketle müfessirin de bir insan olarak bu özelliklere sahip olduğu ve dolayısıyla müfessirin tefsirinde kendi sosyal ve kültürel bağlamına ait izleri ve izlenimlerini bulduracağı ve bu yönleri ile tanınması, bilinmesi ve değerlendirilmesine yönelik çabadır. Buna göre cevap aranan sorular şunlardır:

Müfessirin kim olduğu, kendisine ulaşan tefsir malzemesinden seçip de kendi tefsir metnine kimi zaman açıktan kimi zaman da kapalı olarak dahil ettikleri ile özelde kendi döneminin genelde de tarihin herhangi bir döneminde

yaşanan sosyal ve kültürel hususlarla ilgili izlenimlerinden tefsir metnine aldıkları ile belirlenebilir mi? sorusu bu çalışmanın ana problematiğini ifade etmektedir. Bununla birlikte ana problematiği besleyen yan problematikler veya araştırma soruları şu şekildedir;

1. Müfessir kimliğinin tespiti klasik literatürde nasıl yapılmaktadır?
2. Müfessirin entelektüel birikimi haricindeki *sosyal ve kültürel* çevresi ile olan münasebetine dair intibalar tefsir metnine ne kadar yansımıştır?
3. Hicri III. yüzyıl sosyal ve kültürel açıdan nasıl tasvir edilebilir? Bu yüzyılı diğerlerinden ayıran özellikler nelerdir?
4. Hicri III. yüzyılda Taberî'yi diğer müfessirlerden ayıran, onu biricik yapan özellik nedir?
Taberî'nin, tefsir metninde olması gerekenlere yönelik hassasiyeti düşünüldüğünde;
5. Tefsire dair etkileşimi hakkında şekil ve miktar bakımından ne düzeyde bilgi edinilebilmektedir?
6. Elde edilen bilgiler neticesinde Taberî'nin bir müfessir olarak sosyal ve kültürel bağlamına göre konumu hakkında ne söylenebilmektedir?

Eskilerin ifadesiyle *nazarın manzarayı inşa edeceği* gerçeği, akademik çalışmalarda paradigma ve perspektifin, çalışmanın neticesini tayin etmesi şeklinde tezahür etmektedir. Bu çalışmada kültürel antropolojinin insanı anlamak için kullandığı *bilginin bütünlüğü* ve *örüntülerin tespiti* gibi prensibinin benimseyerek tasvir ve tahlil edilmeye çalışılmıştır. Böylelikle insanın içinde yaşadığı zaman ve mekândan bağımsız olmadığı ve mevcut haline ulaşmasında etkili olan sosyal ve kültürel bağlamın dikkate alınarak değerlendirilmesinin tefsir çalışmalarında kullanılabileceği değerlendirilmiş olmaktadır.

Yukarıda zikredilen çerçevede bu çalışmanın gayesi tarihin bir döneminde yaşamış bir müfessirin yaşam ve düşünce düzenini sosyal ve

kültürel ortamında anlamaya çalışarak, toplum içinde nerede durduğunu görebilmektedir. Buradan hareketle günümüzde bir tefsir okuyucusunun ve nihayet müfessirin tefsir vakıasına nasıl bakabileceği hakkında bir bakış açısı sunabilmektir. Böylelikle birey-Kur'ân ilişkisinde anlam ve anlayışın ortaya çıkmasında etkili olan sosyal ve kültürel bağlamın tefsir metninde ne şekilde ve ne miktarda kendini gösterdiği ortaya koyulmaya imkân sağlanabilecektir. Örneğin Taberî ve dönemini merkeze alan bu çalışma, tefsirinde var olanı tespit ve tahlil ederek tanımlanan hedefi tasvir ve tahlil edebilmeyi; böylelikle erken dönemdeki bir müfessir modelini *kültürel antropolojinin insan-toplum-kültür* üçlüsü merkezinde ele alarak Taberî'nin kendi tarihinde ve içinde yaşadığı sosyal ve kültürel çevrede müfessirin nerede durduğunu görmeye odaklanmaktadır.

Çalışmanın her bölümü için ayrı olarak, klasik ve çağdaş kaynak değerlendirmesi yapılmıştır. İlk iki bölümün üçüncü bölümün anlaşılmasına yönelik odaklanmış tasvirlerden oluşması nedeniyle kullanılan kaynaklar çalışmanın ana hedefine kıyasla literatürdeki eksikliğe yönelik tespitleri ifade etmek için mevcut literatür durumunu, eksiklikleri ve bu çalışmanın katkısının ne olacağını kullanılan kaynaklara genel olarak işaret ederek ele almaktadır. Ancak üçüncü bölümde kullanılan kaynakların konunun ana odağında olması nedeniyle amaç ve sonuçlar açısından bu çalışma ile doğrudan bağlantılı kısımlarına ve bu çalışmada kullanılış biçimine temas edilecektir. Üçüncü bölüm çalışmanın esas odak noktası olduğundan değerlendirme esnasında çalışmanın ana fikri izah edilip literatüre katkısı ve bu çalışma içinde ne şekilde kullanılacağı *tenkit-tenkis* ayrımı ile ifade edilmeye çalışılmıştır. Kaynakların değerlendirilmesi esnasında her bölüme ait *tematik* bağlam esas alınmış, aynı temaya ait eserler *kronolojik* sıra ile değerlendirilmiştir.

Giriş bölümünde sosyal ve kültürel bağlamın incelenmesine yönelik bir tasavvurun oluşması ve paradigmatik arka planın inşası amacıyla *klasik kaynaklardan* “insan” hakkında tanımlamalar incelenmiştir. İnsan kavramının sosyal ve kültürel ortamlarla olan münasebetine dair bünyesinde *el-insānū ḥayavānūn nāṭiq* ve *el-insānū medeniyyūn bi't-tab'* gibi tanımlamaları kullanan literatürden istifade edilmiştir. Bu eserlerle ilgili örnek vermek gerekirse Fārābī'nin *el-Medīnetü'l-Fāḍıla*'sı; Rāğıb el-İsfahānī'nin *ez-Zerī'a*'sı, Taḫṣīlū'n-neş'eteyn'i ve *Risāle fī edebi'l-iḥtilāfi bi'n-nās*'ı; el-Gazzālī'nin *el-Maḫṣadu'l-'Esnā*'sı gösterilebilir. Bu metinlerden çalışma içerisinde birebir alıntı yapılmamasına rağmen ilgili içerikteki fikriyatın şekillenmesinde katkıları bulunmuştur. *Modern kaynaklardan* ise *kültürel antropoloji* başta olmak üzere *felsefi antropoloji (insan felsefesi)*, *sosyoloji* ve *psikoloji* literatüründeki insan ve çevresi ile ilgili içeriklerden istifade edilmiştir. Bu eserlere de örnek olarak Bozkurt Güvenç'in *İnsan ve Kültür*'ü, Hermann Wein'in, *Felsefi Antropoloji*'si, Takiyettin Mengüşoğlu'nun *İnsan Felsefesi* zikredilebilir. Teorik arka planın ardından *sosyal ve kültürel bağlamla* ilgili *klasik kaynaklarda* malzemenin varlığını ifade etmek amacıyla müfessir kimliğinin tespiti ile ilgili mekanizmalarından *mā yenbeḡ li'l-müfessir* literatürü bağlamında *'ulūmü'l-Kur'ān* eserlerinden; *Ṭabaḳātü'l-müfessirīn*'in etkisi bağlamında da başta ilgili literatürden istifade edilmiştir. *Modern kaynaklardan* Mesut Kaya ve Enes Büyük'e ait makale düzeyindeki çalışmalar öne çıkmaktadır.

Birinci bölümde hicri 3. asrın sosyal ve kültürel konu başlıkları bağlamında yapılması gereken genel dönem tasviri için kronolojik İslam tarihleri yanında Ṭaberī'nin hayatına odaklanan tarihsel biyografi

malzemesinin takibi için klasik literatürde yer alan *ṭabaḳāt* ve şehir tarihi eserlerinden istifade edilmiştir.

Klasik kaynaklardan Ṭaberī'nin hayatına dair bilgi edinebilmek amacıyla İbnü'n-Nedīm'in (ö. 385/995[?]) *el-Fihrist*'i⁹, Ḥaṭīb el-Bağdādī'nin (ö. 463/1071) *Tārīḫü Bağdād*'i¹⁰, Şīrāzī'nin (ö. 476/1083) *Ṭabaḳātü'l-fuḳahā*'sı¹¹, Sem'ānī'nin (ö. 562/1166) *el-Enşāb*'i¹², İbn 'Aşākir'in (ö. 571/1176) *Tārīḫü medīneti Dimaşḳ*'i¹³, İbnü'l-Cevzī'nin (ö. 597/1201) *el-Müntaẓam*'i¹⁴, Yāḳūt el-Ḥamevī'nin (ö. 626/1229) *Mu'cemü'l-büldān*'i¹⁵ ve *Mu'cemü'l-üdebā*'sı¹⁶, İbnü'l-Esīr el-Cezerī'nin (ö. 630/1233) *el-Kāmil*'i¹⁷ ve *el-Lübāb*'i¹⁸, Ḳıfṭī'nin (ö. 646/1248) *el-Muḥammedüne mine'ş-şu'arā*'sı¹⁹ ve

⁹ Ebü'l-Ferec Muḥammed b. Ebī Ya'ḳüb İbnü'n-Nedīm, *el-Fihrist* (Tahrān: y.y., 1971).

¹⁰ Ebū Bekr Aḫmed b. 'Alī b. Sābit el-Ḥaṭīb el-Bağdādī, *Tārīḫü Medīneti's-Selām*, thk. Beşşār 'Avvād Ma'rūf (Beyrūt: Dāru'l-Ġarbi'l-İslāmī, 2001).

¹¹ Ebū İshāḳ eş-Şīrāzī, *Ṭabaḳātü'l-fuḳahā*, thk. İhsān 'Abbās (Beyrūt: Dāru'r-Rāidi'l-'Arabī, 1981).

¹² Ebū Sa'd 'Abdülkerīm b. Muḥammed b. Manşūr et-Temīmī es-Sem'ānī, *el-Enşāb* (Ḥaydarābād: Dāiretü'l-Ma'ārifil-'Usmāniyye, t.s.).

¹³ Ebü'l-Ḳāsim 'Alī b. Ḥasan b. Hibetullāh İbn 'Aşākir, *Tārīḫü medīneti Dimaşḳ*, thk. Muḥibbüddīn Ebī Sa'īd 'Umer b. Ğarāme el-'Amrī. (Beyrūt: Dāru'l-Fikr, 1995).

¹⁴ Ebü'l-Ferec Cemālüddīn 'Abdurrahmān b. 'Alī b. Muḥammed İbnü'l-Cevzī, *el-Müntaẓam fī tāriḫi'l-mülük ve'l-ümem*, thk. Muḥammed 'Abdülḳādir 'Aṭā, Muştafā 'Abdülḳādir 'Aṭā (Beyrūt: Dāru'l-Ḳütübi'l-'İlmiyye, 1995).

¹⁵ Şihābüddīn Ebū 'Abdillāh Yāḳūt b. 'Abdillāh er-Rümī el-Bağdādī el-Ḥamevī, *Mu'cemü'l-büldān*, (Beyrūt: Dāru Sādır, 1977).

¹⁶ Yāḳūt er-Rümī el-Ḥamevī, *Mu'cemü'l-üdebā irşādi'l-erīb ilā ma'rifeti'l-edīb*, (Beyrūt: Dāru'l-Ġarbi'l-İslāmī, 1993).

¹⁷ Ebü'l-Ḥasen 'Alī b. Ebī'l-Kerem Muḥammed b. Muḥammed b. 'Abdülkerīm b. 'Abdülvāhid eş-Şeybānī İbnü'l-Esīr el-Cezerī, *el-Kāmil fī't-tārīḫ*, thk. Ebü'l-Fidā 'Abdullāh el-Ḳādī (Beyrūt: Dāru'l-Ḳütübi'l-'İlmiyye, 1407).

¹⁸ 'İzzüddīn İbnü'l-Esīr el-Cezerī, *el-Lübāb tehzībi'l-ensāb*, (Beyrūt: Dāru Sādır, 1980).

¹⁹ 'Alī b. Yūsuf İbnü'l-Ḳıfṭī, *el-Muḥammedüne mine'ş-şu'arā*, thk. Ḥasen Ma'merī (Paris, 1970).

*İnbätü'r-ruvât'*²⁰, İbn Hâllikân'ın (ö. 681/1282) *Vefeyätü'l-a'yân'*²¹, Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Ma'rifetü'l-Ḳurrâ'sı*²², *Mizânü'l-i'tidâl'*²³, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'sı*²⁴ ve *Tezkiratül-Huffâz'*²⁵, Şafedî'nin (ö. 764/1363) *el-Vâfi bi'l-vefeyât'*²⁶, Yâfi'î'nin (ö. 768/1367) *Mir'ätü'l-cinân'*²⁷, Sübkî'nin (ö. 771/1370) *Ṭabaḳätü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ'sı*²⁸, İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) *el-Bidāye ve'n-nihāye'sı*²⁹, *Ṭabaḳätü'l-fukahâ'i's-Şâfi'iyeye'sı*³⁰, İbn Ḳunfüz'ün (ö. 810/1407) *Kitābü'l-vefeyât'*³¹, İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) *Gāyetü'n-*

²⁰ Cemâlüddîn Ebî'l-Ḥasen 'Alî b. Yûsuf İbnü'l-Ḳıftî, *İnbätü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât, thk. 4 Cilt., thk. Muḥammed Ebü'l-Faḍl İbrâhîm (Ḳâhire & Beyrût: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî & Müessesetü'l-Kütübi's-Seḳâfiyye, 1986).*

²¹ Ebü'l-'Abbâs Şemsüddîn Aḥmed b. Muḥammed İbn Hâllikân, *Vefeyätü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân, thk. İḥsân 'Abbâs (Beyrût: Dâru Şâdir, 1978).*

²² Şemsüddîn Ebü 'Abdullâh Muḥammed b. Aḥmed b. 'Usmân ez-Zehebî, *Ma'rifetü'l-ḳurrâi'l-kibâr 'ale't-ṭabaḳâti ve'l-a'sâr, thk. Tayyar Altıkulaç (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1995).*

²³ Ebü 'Abdullâh Muḥammed b. Aḥmed b. 'Usmân ez-Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fî naḳdi'r-ricâl, thk. 'Alî Muḥammed el-Buḥârî (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, t.s.).*

²⁴ Şemsüddîn Muḥammed b. Aḥmed b. 'Usmân ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ', thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf & Şu'ayb el-Arnâût vd. (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1985).*

²⁵ Ebü 'Abdullâh Şemsüddîn Muḥammed ez-Zehebî, *Tezkiratül-Huffâz (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1958).*

²⁶ Salâhuddîn Ḥalîl b. 'İzziddîn Aybek b. 'Abdillâh eş-Şafedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât, thk. Aḥmed el-Arnâût & Türkî Muştafâ (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2000).*

²⁷ Ebü Muḥammed 'Abdullâh b. Es'ad b. 'Alî b. Süleymân el-Yâfi'î, *Mir'ätü'l-cinân ve 'ibretü'l-yakẓân fî ma'rifeti ḥavâdisi'z-zamân, thk. Ḥalîl el-Manşûr (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997).*

²⁸ Tâcüddîn Ebü Naşr İbnü's-Sübkî 'Abdülvehhâb b. 'Alî b. 'Abdilkâfi es-Sübkî, *Ṭabaḳätü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ, thk. Maḥmûd Muḥammed Tanâhî & 'Abdülfettâh Muḥammed el-Hulv (Ḳâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1964/1383, 1964).*

²⁹ Ebü'l-Fidâ 'İmâdüddîn İsmâ'il b. 'Umer İbn Kesîr, *el-Bidāye ve'n-nihāye (Beyrût: Mektebetü'l-Me'ârif, 1990).*

³⁰ Dimaşḳî İbn Kesîr ed-, *Ṭabaḳätü'l-fukahâ'i's-Şâfi'iyeye, thk. Envâr el-Bâz (Beyrût: Dâru'l-Vefâ', 2002).*

³¹ Ebü'l-'Abbâs Aḥmed b. Ḥasen b. 'Alî Ḳusanfînî İbn Ḳunfüz, *Kitābü'l-vefeyât, thk. 'Âdil Nüveyhîz (Beyrût: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1983).*

nihāye'si³², İbn Hacer'in (ö. 852/1449) *Lisānū'l-mizān*'i³³, İbn Tağrıberdî'nin (ö. 874/1470) *en-Nücümü'z-zāhira*'si³⁴, Suyūfî'nin (ö. 911/1505) *Ṭabaḳātü'l-müfessirîn*'i³⁵, Dāvūdî'nin (ö. 945/1539 [?]) *Ṭabaḳātü'l-müfessirîn*'i³⁶, İbnü'l-İmād'ın (ö. 1089/1679) *Şezerātü'z-zeheb*'i³⁷ esas alınmıştır. Bununla birlikte Ṭaberî'nin çeşitli ilim dallarındaki yerini görmek adına ilimlerin tarihlerine dair eserlere müracaat edilmiştir.

Çağdaş çalışmalar içinde Ṭaberî'yi konu edinen birçok çalışma bulunmaktadır.³⁸ Bu çalışmalarda genellikle daha sonra işleyecekleri konunun mukaddimesi olarak, kimi zaman konu ile bağlantı kurmadan mücerred anlatım gayesi ile, kimi zaman da konunun daha iyi anlaşılabilmesi için hedef konuyu destekleyici bir tarzda müellifin tanıtılması gerektiği düşüncesinden hareketle ele alınmaktadır. Ancak günümüz akademik camiasında biyografinin müstakil bir bilim dalı olarak ele alınmamasından olsa gerek Ṭaberî'nin biyografisinin de -diğer ilim adamlarında olduğu gibi- eser verdiği ilim dalındaki çalışan akademisyenlerin insafına kalmaktadır. Buna rağmen Ṭaberî'nin hayatı ile ilgili dikkatimizi çeken ve Ṭaberî hakkında bilinmeyenleri aydınlatmaya

³² Şemsüddin Muḥammed b. Muḥammed b. Muḥammed b. 'Ali b. Yūsuf İbnü'l-Cezeri, *Ġāyetü'n-nihāye fî ṭabaḳāti'l-kurrā*, thk. Gotthelf Bergstraesser (Beyrüt: Dāru'l-Ḳütübi'l-İlmiyye, 2006).

³³ Ebü'l-Fazl Aḥmed b. 'Ali İbn Hacer, *Lisānū'l-mizān*, thk. 'Abdülfettāh Ebü Ġudde (Beyrüt: Mektebü'l-Maṭbū'āti'l-İslāmiyye, 2002).

³⁴ Cemāleddin Ebü'l-Meḥāsin Yūsuf el-Atābeki İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zāhira fî mülūki Mıṣr ve'l-Ḳāhire* (y.y.: Vizāretü's-Sekāfe ve'l-İrşād, 1963).

³⁵ Celālüddin 'Abdurrahmān b. Ebî Bekr es-Suyūfî, *Ṭabaḳātü'l-müfessirîn*, thk. 'Ali Muḥammed 'Umer (Ḳāhire: Mektebetü Vehbe, 1976).

³⁶ Şemseddin Muḥammed b. 'Ali b. Aḥmed ed-Dāvūdî, *Ṭabaḳātü'l-müfessirîn* (Beyrüt: Dāru'l-Ḳütübi'l-İlmiyye, 1983).

³⁷ Şihābüddin Ebi'l-Felāh Abdülḥayy b. Aḥmed b. Muḥammed İbnü'l-İmād, *Şezerātü'z-zeheb fî aḥbāri men zeheb*, thk. 'Abdülkādir Arnāüt & Maḥmūd Arnāüt (Beyrüt: Dāru İbn Kesir, 1986).

³⁸ Ṭaberî üzerine yapılan çalışmalarla ilgili bibliyografik bir çalışma için bk. Hanay, Necattin, "Allāme Muḥammed İbn Cerir et-Ṭaberî'ye Dair Bir Bibliyografya Denemesi", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, sayı: 3, s. 227-250.

yardımcı olacak biyografik çalışmalar da yok değildir. Burada bu çalışmaların kısa künyeleri verilerek değerlendirilmesi yapılacaktır.

Franz Rosenthal, "General Introduction", *The History of al-Ṭabarī*, New York 1989, s. 5-134.

Rosenthal, bu çalışmasında Ṭaberī'nin biyografisine bir tarihçi gözüyle yaptığı detaylı değerlendirmeler bulunmaktadır. Akademik çalışmalar içinde tarih olarak en eski tarihli olmasına rağmen problematik sorgulamalarla Ṭaberī'nin biyografisine dair hatırı sayılır bir metin oluşturulduğu söylenebilir. Müellifinin tarih konusundaki çıkarımsal bakış açısını eserin muhtelif yerlerinde görmek mümkündür. Bilgiyi toplaması ve bir araya getirmesi itibariyle dönemine göre ufuk açısı bir metin olduğu görülmektedir. Ṭaberī biyografisinin tasnif ve tahlilinde bu çalışmaya cesaret veren bir bakışa sahip olduğunu ifade etmek gerekmektedir.

Muḥammed ez-Zuhaylī, *İmām eṭ-Ṭaberī*, Dımaşk 1410/1990.

Zuhaylī tarafından kaleme alınan bu eserde Ṭaberī'nin kısa biyografisi ile birlikte ilmi kişiliğine ait değerlendirmeler bulunmaktadır. Bir bütün olarak Ṭaberī'nin görülmesi ve kendinden önceki çalışmalara yer yer temas edilmesi nedeniyle müracaat edilmesi gereken eserler arasında yer almaktadır. Ancak genel bir muhtevaya sahip olması itibariyle de problematik konularda ayrıntılı izah ve gerekçelendirmelerin bulunmaması da dikkati çeken bir husustur. Öyle ki eser içinde Ṭaberī'nin yalnızca biyografisi ile ilgili kısım yaklaşık dokuz sayfa tutulmuş iken detaylı bir tetkikin yapıldığından bahsetmek mümkün değildir. Kitabın hacmi itibariyle Ṭaberī ile ilgili birçok başlık bulunsa da biyografinin son derece kısa tutulmasından dolayı kronolojik takibi ile coğrafi yer değiştirmelerin noktasal tespitine odaklanmadığı anlaşılmaktadır. Ancak Ṭaberī biyografisine ait problematik başlıklara dair çözümlerinin son derece

az olmakla birlikte diğer bölümlerde Taberî ile ilgili meselelerin işlendiği de bir gerçektir. Fakat Yāqūt el-Hamevî'nin *Mu'cemü'l-üdebâ*'sında Taberî ile ilgili malumatın 28 sayfadan müteşekkil oluşu, mevcut çalışmanın Taberî'yi ele alışı ile ilgili fikir vermesi bakımından önemli bir göstergedir. Zuhaylî'nin kitabının geriye kalan kısmında daha çok Taberî'nin muhtelif ilim dallarındaki ilmi müktesebatını yansıtan muhtevanın hakim olduğu görülmektedir ki bu durumun da biyografinin kendisi değil de ürünü olduğu aşikardır.

Hasan Kurt, *Taberî'nin Hayatı ve Tarihçiliği* (Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991).

Kurt'un çalışmasının yüksek lisans düzeyinde ve günümüzden yaklaşık otuz sene civarı bir müddetin geçmiş olmasına rağmen Türkçe telif edilen Taberî biyografileri arasında en iyi metne sahip olduğu rahatlıkla söylenebilir. Çalışma, Taberî'nin tarihçiliğine odaklanmış olmasına rağmen öncesindeki Taberî biyografisi, kaynakların kullanımı ve klasikteki Taberî algısını aktarması bakımından önem arz etmektedir. Diğer bölümlerde işlenen Taberî'nin tarihçiliği ile ilgili olarak da müktesebatının bir bölümüne dair tasavvur sunması açısından istifade edilebilir düzeydedir.

Sa'd, Fayşal. "eṭ-Ṭaberî ve şikâfetü'l-'âlime". -Ebū Ca'fer Muḥammed b. Cerîr eṭ- Ṭaberî- Vekâyi' nedveti kısmi'l-'arabiyyeti li's-seneti'l-câmi'iyye 2003-2004. Maḥmūd el-Ḥabū. 61-75. Şafâkıs: yy., 2004.

Fayşal Sa'd'ın bu çalışması Taberî'nin kendi döneminde yetiştiği kültür çevresi ve bu çevre içinde kendini konumlandığı yerin tespitine odaklanmış bir çalışmadır. Sorduğu sorular itibariyle Taberî'nin, müfessir kimliğine sahip olarak bu *sosyal* ve *kültürel* konumlanışına odaklanışı çalışmanın dikkate alınmasını sağlamış ve yeri geldikçe istifade edilmiştir. Çünkü bu konumlanışı örüntüler üzerinde inceleme iddiasında bulunan yazar, tarih ve sosyoloji

literatüründeki A. Touraine gibi isimlerin etrafında gelişen teoriler penceresinden konuyu ele almaya çalışmaktadır.

Karşı, İbrahim Hilmi. “Tefsirin Sosyolojik Boyutu ve Sosyolojik Okunması”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 18/2 (2005), 145-157.

İnsanın toplumsal boyutu olan bir varlık olmasından yola çıkarak bir insan olan müfessirin de telif ettiği tefsirin toplumsal boyutlarının olduğu ön kabulünden yola çıkan müellif bu toplumsal boyutların ortaya çıkarılmasını savunduğu makalesinde, tarihsel yönü olan eserlerin tarihsel şartları bağlamında ele alınmasını savunmakta ve buna dair metot önerisinde bulunmaktadır. Bu yönü itibariyle *sosyal ve kültürel bağlamı okumadaki sosyal alana odaklanması* itibariyle istifade edilmiştir.

Claude Gilliot, “The Scholarly Formation of al-Ṭabarī”, *Education and learning in the early Islamic world*, ed. Claude Gilliot, London: Routledge, 2012.

Bu çalışmanın aslı Gilliot tarafından hazırlanan doktora tezindeki Gilliot’un bu çalışmasında Ṭabarī’nin ilmi müktesebatı, yaptığı seyahatlerde istifade ettiği hocaları üzerinden ele alınmaktadır. Dolayısıyla Ṭabarī’nin hayatı ile ilgili antropolojik malzemenin temininde göz ardı edilemeyecek bir muhtevaya sahiptir. Çalışmanın eksikliği olarak zikredilebilecek bir husus Batı dilleri haricinde sadece Arapça eserlerden istifade etmiş olmasıdır. Ancak konuya odaklanma şekli, elde edilen biyografik malzemenin birleştirilmesi ve örüntülere dair kısa açıklamaları itibariyle mevcut eksikliği tolere edebilir durumda bulunmaktadır.

Avcı, Hatice. *Râzî Tefsirini Kültürel Antropolojik Okuma-Fatiha ve Bakara Sûreleri Örneği*- (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).³⁹

Avcı tarafından kaleme alınan bu çalışma doktora tezi olup başlık ve içerikteki perspektif itibariyle ilk olma özelliği taşımaktadır. Müfessirin sosyal ve kültürel çevresi ile olan münasebetini Faḥruddīn er-Râzī özelinde ele alan çalışmada, Râzī'nin tesir metninde yer alması gerekenlerle ilgili tasavvurunun genişliği kendini göstermiş ve kimi zaman müktesebat, kimi zaman da hissiyatını ifade edecek düzeyde örneklere yer verilmiştir.⁴⁰ Ancak antropolojik okumanın farklı türdeki tefsir metinlerinde uygulanış şekli ile ilgili tek tipte bir format çizildiği görülmektedir.

Kaya, Mesut. *Taberî Tefsiri'nin Kaynakları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları. 2022.

Mesut Kaya tarafından hazırlanan bu çalışmada Ṭaberî tefsirinin tefsir, tarih, dilbilim ve kıraatlerle ilgili kaynaklarına odaklanılmıştır. Ṭaberî'nin kendisinden sonra gelen Sa'lebî (ö. 427/1035) gibi bibliyografya belirten bir müfessir olmadığı düşünüldüğünde bu konunun çalışılmasının ne derece önemli olduğu açıktır. Çünkü ulaşılan sonuçlardan yalnızca Ṭaberî'nin kaynakları hakkında bilgi sahibi olunmakla kalınmayıp erken dönem tefsir tarihine ait envantere dair de bilgi sahibi olunabilmektedir. Bu çalışmanın bir benzeri de tarih alanında yapılmıştır ki Mesut Kaya tarafından bu çalışmanın da kaynak olarak kullanılması, eserin önemini daha da artırmaktadır.

³⁹ Müellif bu çalışmasını daha sonra kitap halinde yayımlamıştır. bk. Hatice Avcı, *Razi Tefsirini Kültürel Antropolojik Okuma-Fatiha ve Bakara Sureleri Örneği* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2020).

⁴⁰ Bu çalışma çerçevesinde müellif tarafından kaleme alınmış iki makale daha bulunmaktadır: 1. Avcı, Hatice. "Tefsir Eserlerini Kültürel Antropolojik Yaklaşımla Okumak". *SOBİDER: Sosyal Bilimler Dergisi* 6/34 (2019), 511-523. Bu çalışma müellifin doktora tezindeki perspektifin bir özeti mahiyetindedir. 2. Avcı, Hatice. "Kültürel Antropolojik Okuma Yaklaşımıyla Râzî Tefsirinde Tıp". *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2021), 237-260. Bu çalışma da müfessir Râzî'nin tefsir metnine dahil ettiği tıp bilgisini merkeze alan bir çalışmadır.

Ca'feriyân, Rasûl, "Taberî'nin İlmî ve Kültürel Şahsiyeti", *Misbah: İslamî Düşünce ve Araştırma Dergisi* 2/6 (2014), 201-220.⁴¹

Ca'feriyân tarafından çoğunlukla Arapça kaynaklardan istifade edilerek hazırlanan bu çalışmadan yer yer Farsça kaynaklara müracaat edilse de Taberî'nin yaşadığı coğrafya ve dönemle ilgili hatırı sayılır bir katkı yaptığı görülmemektedir. Ancak günümüz İran'ında Taberî biyografisi üzerine yapılan çalışmaların en geniş olması münasebetiyle İran'da gelinen noktayı göstermesi açısından önemli olduğu düşünüldüğünden Taberî'nin biyografisi ile ilgili müracaat edilme gereği görülmüştür. Bu gerekliliğin ardındaki diğer bir husus da tefsirin tarihindeki geçiş güzergahlarından biri olan Rey bölgesi ve yukarısındaki Taberistân-Âmûl bölgesine dair Arapça kaynaklarda ifade edilen haricinde bir bakış açısı veya bulgunun ifade edilebileceği düşüncesidir.

İbrahim Görener, "Tefsir Oluşturan Sorular ve Tefsir Formlarının Oluşum Süreçleri", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, ed. Bilal Gökçür (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2010), 143-161.

Görener'in bu makalesinde tefsirdeki farklı metin formlarının oluşumu ve buna etki eden faktörler incelenmiştir. Buna göre tefsirin bir anlama faaliyeti olmanın da ötesinde anlatma faaliyeti olması cihetiyle, müfessirin zihinsel tasavvurlarının bir yansıdığı bir metin olma özelliğini taşıdığı savunulmaktadır. Tefsir hakkındaki tasavvurun, hedef alınan kitleye ve benimsenen metoda göre şekillendiğini savunan yazarın, bazı hususların açıkça söylenese bile müfessirin kullanımlarından anlaşılabilirliğini savunmakta ve tefsirlerde sık sık kullanılan soru-cevap üslubunun da buna örnek olarak gösterilebileceğini dile getirmektedir. Müfessirin muhataplarına yönelik eleştirilerinden çıkarılabilecek satır arası denilebilecek açıklamaları ile

⁴¹ Bu çalışmanın aslı için bk. Resul Caferiyan, "Şahsiyyet-i 'İlmî ve Ferheng-i Taberî", *Keyhân-ı Endîşe* 25 (Mordâd ve Şehrîver 1368), 4-21.

muhatapların durumları ile ilgili bilgiler de elde edilebileceği savunulmaktadır. Çalışma bağlamında kullanılışı da tefsirin meydana gelmesini oluşturan unsurlara ve tefsirdeki metin formlarına odaklanması nedeniyledir.

Abdillah, Akhmad Mughzi. *Ebussuûd Tefsirini Sosyokültürel Bağlamında Okumak (Zekât, Nikâh ve Hac Ayetleri Bağlamında)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.⁴²

A. Mughzi Abdillah tarafından doktora tez çalışması olarak hazırlanan bu çalışma, *sosyal ve kültürel bağlam okumayı* Osmanlı dönemi Şeyhülislamlarından Ebussuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) *İrşâdü 'aqli's-selîm* isimli tefsir çalışmasındaki *ahkâm* (*zekât, nikâh ve Hac* ayetleri) ayetleri bağlamında ele alınmıştır. Abdillah'a göre Ebussuûd Efendi *sosyal ve kültürel bağlamı okuma* anlamında kullandığı yöntemde Hanefî mezhebini merkeze alarak yorum yapmayı tercih etmiştir. Ancak kullandığı yorumlarda çok sayıda iktibastan istifade ettiği ve fakat tefsirin telif amacı düşünüldüğünde Zemaşşerî'nin (ö. 538/1144) tefsirini temel alması gerekirken Beydâvî (ö. 685/1286) ile münasebetinin *İrşâdü 'aqli's-selîm*'e daha fazla yansıdığı değerlendirilmiştir. *Ahkâm* ayetlerini ele alırken müellifin, örnek aldığı Zemaşşerî tefsiri gibi bir tefsir metni oluşturmaya çalıştığı; ancak fıkıh ve *sosyokültürel bağlam* arasındaki irtibatı tefsirinde de yer yer gösterdiği vurgulanmaktadır. Dolayısıyla bir müfessirin sosyal ve kültürel bağlam ile olan münasebeti ahkam ayetleri bağlamında izah edilmiştir.

İkinci bölümde hicri 3. yüzyılın Taberî'nin sosyal ve kültürel bağlamını ifade edecek şekilde tasviri amaçlandığından Taberî'nin döneminde özellikle 'Abbāsî devleti merkezli çalışmalarla, Abbāsî devletinin bir parçası olarak

⁴² Bu yaklaşım daha önce *...kültürel antropolojik yaklaşım* adıyla daha önce Hatice Avcı tarafından telif edilen doktora tezinde kullanılmıştır.

dönemde var olan emirliklerle ilgili ulaşılabilen çalışmalara müracaat edilmiştir.

Üçüncü bölümde ise Taberî'nin *Câmi'ü'l-beyân*'ı merkeze alınarak ilgili başlıklarda veriler seçilerek, bu verilerin sosyal ve kültürel bağlam itibariyle ne ifade edebileceğine yönelik çıkarımların yapılabilmesi adına Abbasiler dönemindeki hukuk, siyaset vs. gibi alanlarda yapılan çalışmalara müracaat edilmiştir. Bu seçkiyi destekleyecek şekilde Taberî tefsiri ile ilgili yapılan diğer çalışmaların içerik ve yöntemlerini tekrarlamak yerine tasvir ve bulgularından istifade edilmiştir.





BİRİNCİ BÖLÜM:

BİR TEFSİR ESERİNİ SOSYAL VE KÜLTÜREL

BAĞLAMINDA OKUMAK

İslam ilim geleneğinde kurucu umdeleri ihtiva eden Kur'ân-ı Kerîm'in yorumlanması, vahiy ile hayat arasındaki münasebeti kurabilecek donanıma sahip kimselerin bulunmasını (*nebî*) ve daha sonraları yetiştirilmesini (*müfessir*) gerekli kılmıştır. Kur'ân'ın anlaşılması ve yaşanması için herkes tarafından aynı ölçüde gayretin sarf edilememesi, bazı kesimlerin bu konuda ihtisaslaşıp toplumun bilgi (*'ilm*) ve uygulama (*'amel*) ihtiyacını karşılayacak figürlere olan ihtiyacı ortaya çıkarmış ve bu figürlerin yetiştirilmesiyle birlikte İslam dininin kurucu metni Kur'ân-ı Kerîm ile *toplum* arasındaki *iletişim* sorunu çözüme kavuşturulmuştu. Ancak *vahiy-müfessir-toplum* denkleminde yeni eklenen bu figür ile ilgili bir tanımlama yapılmaması halinde Kur'ân'ı kimlerin yorumlayabileceği, yani müfessirin kim olduğu problemi ortaya çıkacaktı. Esasen Hz. Peygamber (s.a.s) dönemi ve sonrasında toplumun entelektüel kesiminin gündemi arasında müfessir profili ile ilgili bir tasavvurun bulunduğuna yönelik emâreler var olsa da nüzul döneminden uzaklığın gittikçe artması ve İslam'ın yeni coğrafyalarda yayılmaya başlaması, müfessir kimliğinin problematik gücünü sürekli dinamik tutmaktaydı. Buna ilave olarak *sosyal* ve *kültürel* hadiselerin de müfessir kimliğini tanımlarken göz önünde bulundurulması gerektiğine yönelik ilk emarelerin vücut bulduğu; ancak erken dönemlerden itibaren buna çözüm olarak ilmi düzeyin yeterliliğine yönelik birtakım başlıkların serdedildiği *müfessir* kimliğine sahip kimselerin de toplumun bir parçası ve her şeyden önce de bir *insan* olduğu göz ardı edildiğinden tanımlama girişimlerinden arzu edilen netice hasıl olmamıştır. Çünkü müfessirin kim olması gerektiğine yönelik tayin, muhtevasında *sosyal* ve *kültürel* doku ile münasebetin müfessirin kendi döneminde süreç (*process*) olarak nasıl şekillendiği ve sonuç olarak da nasıl konumlandığı bilgisinin tespitini ifade ettiğinden elde edilen faydanın günümüzde bir müfessirin, *sosyal*

ve *kültürel doku* ile münasebetinin nasıl olabileceğine yönelik bir tasavvuru beraberinde sağlayacağı muhakkaktır. Bu bağlamda çalışmanın *sosyal ve kültürel* yanı ağırlıklı olmasından dolayı kullanılan terminolojinin sınırlarına yönelik *el-hükümü 'ale'-şey' fer'un 'an taşavvurih* kaidesi⁴³ fehvasınca bir beyan gerekmektedir.

Bu bağlamda çalışmanın birinci bölümünde *müfessir* kimliğine yönelik bütüncül bakış açısı eksikliğini gidermeyi hedefleyen *sosyal ve kültürel bağlamı okuma* yaklaşımının temel kavramları olan *insan, toplum, kültür* ile bu kavramlar arasındaki farklı kategorik ilişkilerin bir sonucu olarak ortaya çıkan ve ikincil kavramlar olarak konumlandırılan *iletişim, sembol* ve *anlamın* bu çalışmada ne ifade ettikleri muhtasar bir şekilde işlenecektir. Böylelikle *kültürel antropolojik yaklaşımın* muhtevasının ve yönteminin daha açık bir şekilde anlaşılması olacağı tarafımızdan düşünülmektedir. Bu teorik arka planın tefsir ilmindeki yansıması müfessir kimliğinin tespiti ve *toplum-müfessir-kültür* üçlüsü arasındaki etkileşiminin bir ürünü olan tefsir metninin *ne ifade ettiği* ile *ne ifade edebileceği* ele alınacaktır.

Çalışmanın bu bölümünde müfessir kimliğinin tespitine yönelik sosyal-kültürel antropolojik yaklaşımı ele almakla şu iki aşamalı hedef gerçekleştirilmeye çalışılacaktır:

1. *Sosyal ve kültürel bağlamı okuma* hangi terminoloji ile gerçekleşmekte ve muhtevası nelerden oluşmaktadır? ve tefsir ilminde ne ölçüde istifade edilebilir?

⁴³ bk. Ebü'l-Menâkib Şihâbeddîn Maḥmūd b. Aḥmed ez-Zencânî, *Tahrîc 'ul-furû' 'ale'l-uşûl*, thk. Muḥammed Edîb Şâlih (Beyrût: Müessesetu er-Risâle, 1398), 272; Ebü Muḥammed Aḥmed b. Muḥammed İbn 'Arabşâh el-Ma'rûf bi-ibni 'Arabşâh, *Fâkihету'l-Hulefâ ve Mefâkihету'z-Zurafâ* (Kâhire: Dâru'l-Âfâki'l-'Arabiyye, 2001), 191.

2. Müfessir kimliğinin tespitinde kullanılan yerleşik usulün, konuya bakış açısını şekillendiren algı ne üzerine kuruludur? ve bu algının dayanakları ile eksiklikleri nelerdir?

Bu her iki sorunun cevabı müstakil başlıklar altında klasik ve çağdaş kaynaklardan istifade ile ele alınmaktadır.

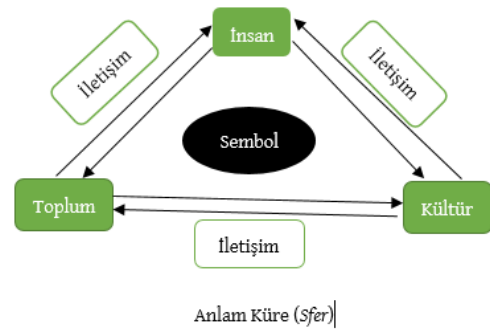
Bu bölümde işlenecek olan *insan, kültür, toplum, iletişim, sembol* ve *anlam* gibi kavramlara yönelik kendi literatürlerinde müstakil ve kapsamlı çalışmalar bulunmaktadır; ancak burada zikredilmeleri, *sosyal ve kültürel bağlamı okuma*'nın perspektifiyle tefsire bakıldığında ele alınan veya alınması gereken konular bağlamında muhtevasında nelerin ifade edildiğinin görülebilmesi amacıyla matuf bir hülasadan ibarettir.

1.1.Sosyal ve Kültürel Bağlamı Okumanın Terminolojisi ve Mahiyeti

1.1.1.Sosyal ve Kültürel Bağlamın Okumanın Terminolojisi

Burada ele alınacak içerik, yaklaşımın düşünce yapısının üzerine kurulduğu ve hareket tarzını belirleyen temel *antropoloji* kavramlarından müteşekkildir. Bunlardan *insan, toplum* ve *kültür*, antropolojinin üç odağını oluştururken, bu başlıklar arasında var olması kaçınılmaz olan *iletişim* ile bu *iletişimin* sağlıklı ilerlemesi için aktarılmak istenilen veya üzerinde anlaşılacak *anlam* ve bu üç kavramın *sembollere*

yönelik konumunun birbirinden ayrı değerlendirilebilmesi, aralarındaki bağlantının göz ardı edilemeyecek kuvveti haiz olması nedeniyle pek tabii mümkün değildir. Haddi zatında bu kavramların birden fazla alanla



ilgisi bulunmakta ve bu alanlarda yapılan ilgili araştırmalar hacim itibariyle de

bir hayli yekûn tutmaktadır. Bu kavramların burada ele alınmaları esnasında tüm alanlarda bu kavramlara yönelik yaklaşımların *iletişim* ve *etkileşim* merkezli değerlendirmelerine ait muhtasar bir tasavvur sunma amacı güdülmektedir. Bu bağlamda merkez kavram olarak *insan* yer almaktayken insanlardan oluşan *toplum*; insan ile toplumun düşünce ve hareket tarzını yönlendiren *kültür*, birlikte üç temel kavramı oluşturmaktadır. *Toplumun* ve *kültürün* de *insan* ile birlikte temel kavram olarak ele alınmasının sebebi, *insan* olmadığı takdirde *toplumun* ve *kültürün* kendi başına bir anlam ifade etmemesine rağmen kimi zaman insanın karşısında alternatif bir etki noktası oluşturabilmesidir. Bu üç kavramın oluşturduğu ana etki noktaları arasındaki *iletişim*; görünür birtakım hususlardan yola çıkılarak görünmeyene yönelik keşifler sağlayan *sembol* ve üç etki noktasını etkileyen ve kimi zaman da bu noktalar arasında oluşan *anlam* da ikincil kavramlar olarak yer almaktadır. Her kavramın kendi içindeki *tarihsel seyrinin* bu çalışmaya bakan yönü ile ilgili muhtasar bir değerlendirme ile bu çalışmada ifade ettiği *teorik çerçeve* bulunmaktadır.

Sunulan bu teorik çerçeve ile *sosyal ve kültürel bağlamı okuma*'nın *anlam küresi (sfer)* oluşturulmuş olmaktadır. Böylelikle *insan*, *toplum* ve *kültür* üçlüsü arasındaki duygusal, düşünsel ve kültürel içerik ile kavramlar arası münasebet, dilin imkânları sayesinde ifade edilmektedir. bu imkanlardan istifade eden enstrümanlara bakıldığında duygu ve düşünce merkezi olmak üzere tasarımlar, akışlar vb. hususların olduğu görülmektedir. Dilin imkanları sayesinde bu hususlar kavramsal düzeyde ifade edilebilmekte ve bir ilerleme imkanı sağlanabilmektedir. Anlam küre olmasaydı, iletişim salt hayvansal düzeyde kalırdı; belki hayvansal iletişimin bile, anlam kürede olup bittiğinden söz edilebilir.

1.1.1.1.Temel Kavramlar

1.1.2.1.1.İnsan (*Human*)

Tarihsel seyir. İnsanın, düşüncenin konusu olarak ele alınması, felsefenin erken dönemlerinde evrenin temel *arkhesine*⁴⁴ yönelik arayışın varlık merkezli olmaktan insan merkezli olmaya doğru yön değiştirdiği döneme tekabül ettiği görülmektedir.⁴⁵ Bu yön değiştirmenin nedeni insanın kendi zatında kainatın özünü bulundurmasından ötürü insana ait gizemlerinin anlaşılmasıyla tabiatın gizemlerinin anlaşılacağı düşüncesiydi.⁴⁶ İnsanın merkez olarak belirlenmesi ile birlikte inceleme konusu kendisi olmuş ve evvelemerde *insanı* tanımlama ihtiyacı hasıl olmuştur. Tanımlamanın yapılabilmesi için benzerliklerle ve farklılıkların belirlenmesi ve onlar üzerinden bir tanıma ulaşılması fikri hala güncelliğini korumaktadır.⁴⁷ Buna göre *insan* diğer varlıklar gibi var olan; ancak onlardan farklı olduğu taşıdığı ilginç özelliklerden belli olan bir varlıktır.⁴⁸ Böyle bir varlığın anlama faaliyetine konu olması faaliyet gösteren olarak *insanın*, faaliyetin konusu olan *insanı* anlaması demek olduğundan; aslında bir hedef olarak *insanın* kendini bilmesi tayin edilmiş olmaktaydı.⁴⁹ Çünkü tabiattaki varlıklardan biri olan *insan*, diğer varlıklar gibi birikimi ve tecrübesi, kendi ömrü ile sınırlı olmayıp kendisinden sonraki nesillere bunu aktarabilen ve edindiği tecrübe ile kendini

⁴⁴ *Arkhe* meselesi hakkında faydalı bir özet için bk. Arda Denkel, *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri* (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2020), 23-29; Ayrıca bk. Werner Jaeger, *İlk Yunan filozoflarında Tanrı düşüncesi*, çev. Güneş Ayas (İstanbul : İthaki Yayınları, 2009), 45-47.

⁴⁵ bk. Akdemir, *İnsan Felsefesi*, 53-54; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2/21.

⁴⁶ bk. Akdemir, *İnsan Felsefesi*, 42; İnsanı merkeze alan bu bakış açısı daha sonra *antropolog* olarak isimlendirilen, insanı bir bütün olarak ele alan uzmanların ilk örneklerinin ortaya çıkmasını sağlamıştır.

⁴⁷ Bir nevi karşılaştırmaya faaliyetinin ilk örneği olarak karşımıza çıkan bu düşüncenin uyguladığı alan da kültürel antropolojidir ki tanımlama ve tasvir için mukayeseyi esas almaktadır.

⁴⁸ İnsanın tanımlanması ile ilgili detaylı tahliller için bk. Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi* (Ankara: Doğubatu Yay., 2017).

⁴⁹ Akdemir, *İnsan Felsefesi*, 16, 56 vd.

sürekli geliştirebilen bir varlık olması münasebetiyle *insanın tarihi* denildiği zaman -diğer canlıların tarihi gibi- her nesilde aynı konularla ilgili yeni baştan bilgi ve tecrübe elde etmeyi değil de bir önceki neslin edinimlerinden hareketle, daha önce değinilmemiş alanlarda edinilmemiş bilgi ve tecrübeye sahip olabilmek üzerine kuruludur. Bundan dolayı *insanın tarihi* için *birikimsel (cumulative)* tabiri kullanılabilirken, insan harici canlılar için bilgi ve deneyimin kesintiye uğraması ve sürekli baştan ele alınması nedeniyle birikimsel tabiri kullanılamamaktadır. Bu nedenle insanın anlaşılmasının, kâinatın anlaşılmasında önemli bir aşamayı temsil ettiği söylenebilir.

Teorik çerçeve. Bir kavram olarak *insanın* ne ifade ettiği, daha doğrusu nasıl tanımlanacağı ve bu tanımlamada nelerin ön plana çıkartılması gerektiği ile ilgili tartışmalar geçmişten günümüze devam edegelmekle birlikte insanın bütün yönleriyle tanımlanamayacağı konusunda ittifak oluşmuş durumdadır. İnsanın tanımına yönelik bu belirsizliğin sebebi mahiyet itibariyle bir muamma olmasından kaynaklanmaktaysa da tanımlama girişimleri, bu muammanın işlevsel yönü üzerine yoğunlaşarak devam etmektedir. Dolayısıyla insanın farklı konulardaki işlevine dayanan tanımlamalar alandan alana değışmekte ve genellikle insanın belirli özellikleri çerçevesinde ele alındığından mevcut tanımlamaların başarılı olamamaları, insanın bir bütün olarak tarif edilmesi gerektiğine yönelik kanaatlerin pekişmesine sebebiyet vermektedir. O halde bu çalışmayı şekillendiren paradigmaya ait temel antropolojik kavramlardan biri olarak *insanın*, mahiyetinden ziyade işlevine odaklanarak bütüncül bir çerçeve edinilmesi daha uygun olacaktır.

İnsanı tanımak, diğer canlılardan ayıran vasıflarının zikredilmesi ile mümkün olabildiğine göre *insan*⁵⁰ denildiğinde zihne tebâdür eden ayırıcı

⁵⁰ 'İnsan' kavramı ile ilgili sözlükteki birtakım etimolojik çağrışımları için bkz. İbn Manzûr, Ebu'l-Fağl Muhammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfî'î. *Lisâni'l-'Arab* (Beyrût: Dâru

unsurların zikredilmesi gerekmektedir. İşlevin belirlenebilmesi için zemin olarak belirlenen kimlik ve konum bilgisi, yani kendisi ile kendisi dışındaki dünya ile olan iletişimi önem arz etmektedir. Dolayısıyla burada kullanılacak *insan* tanımları dış dünya ile iletişimini-etkileşimini, yani insanın onlara nasıl bir anlam yükleyip konumlandığını esas alan tanımlamalardır.

İnsanın yapısına ait özellikleri ifade etme bakımından *ruh-beden bütünlüğüne sahip (biyo-psişik)* ifadesinin kullanılması, insana ait değerlendirmelerin muhtevasında biyolojik özelliklerin yanı sıra ruhsal bir yön olduğuna yönelik kabulü de ifade ettiğinden bu değerlendirmelerin sadece bir veçhe esas alınarak yapılmaması gerektiğini göstermektedir. Tabiatla temas halindeki fiziki veçhenin içinde, zahirde görünmeyen bir ruh veçhesi bulunmaktadır ki bu iki veçhenin bir diğeri olmadan idamesi mümkün değildir.⁵¹ Gerek Felsefe gerekse de sosyal bilimlerin diğeri ilmi geleneklerinde insanın bu iki veçhe bir bütün olarak ele alınmasına yönelik ortak bir bilinçten bahsetmek mümkündür.

İnsanın tanımlanması ile ilgili biri felsefe, diğeri de din zaviyesinden iki ana perspektifin olduğu görülmektedir. Bunlardan ilkinde *insanı* bir yine bir *insanın* ele aldığı (*antrophosentric*) ve bu merkezde yorumlayıp anlamaya çalıştığı felsefi perspektif yer alırken; diğeri ise *insanın insan* harici bir

Şadır, 1414/1993) 6/10 vd.; Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdü'd-dîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *Beşâiru zevi't-temyîz fi leîâifi'l-Kitâbi'l-'azîz*. (Kâhire: Vizâretü'l-evkâf bi'l-meclisi'l-'alâ li's-şü'ûni'l-İslâmiyye, 1416/1996) 2/31 vd.; a.mlf. *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ* (Beyrût: Müessesetü'r-risâle nâşirün, 1426/2005), s.530-531; Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. 'Abdurrezzâk ez-. *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* (Beyrût: Dâru İḥyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1975), 15/408, 411 vd.; İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ. *Mu'cemu mekâyisi'l-luġa*. (Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1379/1979), 1/145; Tehânevî, Muhammed 'Alî et-. *Keşşâfî uşûlâḥâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. thk. 'Alî Dahrûc. (Beyrût: Mektebetü Lübnân Nâşirün, 1996), 1/277.

⁵¹ Kelamla ilgili eserlerde yer alan şekline örnek olarak Devvânî'nin (ö. 908/1502) insanın yapısına dair tasnifi örnek gösterilebilir. O'na göre insan, ilki uyku esnasında yatakta yatan *cism-i keşif*; ikincisi uykuda seyahat eden *cism-i laîf* ve üçüncüsü de bu iki cisim arasındaki rabita olmak üzere 3 şeyden müteşekkildir. bk. Devvânî, Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Es'ad b. Muhammed es-Siddîkî ed-. *Ḥaḳîkatü'l-İnsân ve'r-Rûḥu'l-cevvâl fi'-'Âlem*. (b.y.: y.y., 1947), 11. Ayrıca bk. İbnü'l-Mufaddal Râġib el-İşfahânî, *eż-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'a* (Beyrût: y.y., 1980), 19, 28.

unsur tarafından ele alındığı dini gelenekler yer almaktadır ki burada insan, nesne konumunda olup dışarıdan tanımlanmaktadır. Bu tasnifteki ‘kendi’ ifadesine klasik literatürde taalluk eden *nāṭiḳ* (*rationale*); kendisi dışındakilere taalluk eden yönü için de *medeniyyün bi’t-tab* kavramının konumlandırılması, özne olarak insanın ictimâî yönü ile iletişim halinde bulunmasının kendisindeki yansımaya dair fikir sahibi olmak için yerinde olacaktır. Haddi zatında İslam düşünce geleneğinde insan ile ilgili bu iki tanımlama öne çıkmaktadır. Bunlardan *nāṭiḳ*⁵² ifadesi *düşünen* olarak çevrilse de insanın düşünen bir varlık olması, asgari düzeyde de olsa bir iletişim ve etkileşim yeteneğine sahip olmasını gerektirmektedir. Çünkü düşünme eylemi, nesne olarak belirlenen bir şey hakkında *nuṭḳ* edilmesi demek olduğundan düşünme eylemini gerçekleştiren insanın yanında harici bir unsurun (diğer insanlar, eşya vb.) devreye girmesi anlamına gelmektedir. Burada insanın *nuṭḳ* eyleminin gerçekleştiği *zihin*, insanın sözleri ve eylemlerini şekillendiren karar mekanizmasıdır. Bu mekanizma idrakin gerçekleştiği bir kısım olarak kişinin sahip olduğu inanç, istek, duyum, duygu vb. temayüllerin merkezini ifade etmektedir. Her iki geleneğin de insanın düşünmesi ve düşünceyi geliştirmesi üzerinden yorum yapması klasikteki *ḥayvân-ı nāṭiḳ* tanımlaması düşünüldüğünde ayrı bir önem kazanmaktadır.

İnsanın *nāṭiḳ* olması diğer canlılardan ayıran bir özellik olarak nev’î şahsına münhasır olduğunu ifade etmektedir. Ancak tanımda yer alan *nuṭḳ* sınırlandırmasının insan türünü, tür dışı benzerliğe karşı korumaya aldığı gibi kendi türü içinde de benzerlikten koruyan bir muhtevaya sahiptir. Dolayısıyla

⁵² Ebû Nasr Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla Kitâbu Mebâdii Arâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla Erdemli Şehir Halkının Görüşlerinin İlkeleri*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 138. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Maḳşadu'l-Esnâ fî Şerhi Me'ânî Esmâi'llâhi'l-Husnâ*, thk. Bessâm 'Abdulvehhâb el-Câbî (Kıbrıs: y.y., 1407/1987), 35; Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. er-Râğîb el-İsfahânî, *Taḫşîlü'n-neş'eteyn ve taḫşîlü's-se'âdeteyn* (yy.: Menşürâtü dâri mektebeti'l-ḥayât, 1983), 110.

nuṭḳ faaliyeti, insanın kendi türü dışına yönelik bir farklılık ifade ettiği gibi kendi türü içinde de bir ayrımı ihtiva ederek mekanik bir ayrım olmadığını ifade etmektedir. Böylelikle *nuṭḳ* eyleminin insan türünün kendi içinde farklı yansımalarının olabileceği ve bu durumun insan tabiatına uygun olduğu ifade edilmiş olmaktadır. İslam düşüncesinde insanın sayesinde fazilet sahibi ve kendisi olduğu *nuṭḳ* özelliğinin karşısında *insan* olma özelliğinden uzaklaştırıp hayvan tabiatına yaklaştıran bir etmen olarak yemek (*gizā'*) bulunmaktadır. Dolayısıyla her iki özelliğin de terbiye edilmesi gerekmektedir.⁵³

İnsanın medeniyyün bi't-tab' (*zoonpolitikon*), yani *tabiatı itibariyle siyasal* bir canlı⁵⁴ olması anlamına gelmektedir. Bu da insanın kendisi gibi bir veya birden çok insanla iletişim ve etkileşim halinde olması anlamına gelir.⁵⁵ İnsanın zati açısından bakıldığında bu şekildeki bir hayata meyyal tarzda yaratıldığından kendi dışındakilerle teması anlamına gelmekte ve *toplum, kültür, iletişim, sembol...* gibi insanın bir başka şey ile karşılaşmasında ortaya çıkan birçok olgu devreye girmektedir. Esasen bu olgular insanın bireysel yaşamı itibariyle değerlendirildiğinde de insan üzerinde etkisi bulursa da kendisi dışındaki dünya ile iletişime geçtiği andan itibaren bütün bu olgularla temas oranı da arttığından buradaki etkinin tek katmanlı olduğundan bahsedilemez. Dolayısıyla bireysel bazdaki değerlendirmede insan merkezli bir okumanın kâfi geleceğinden bahsedilebilirse de etki oranının artması durumunda, olgularla birlikte insanın tekrardan okunması gerekmektedir.

İnsanla ilgili *medeniyyün bi't-tab'* olmasının bir başka yönü de nakıs bir varlık olan *insanın* kendi eksikliklerini tamamlamak için kendisi gibi noksan varlıklarla bir arada yaşamaya mecbur olmasıdır. Yalnız kalmakta ısrarcı

⁵³ Rāğib, *ez-Zerī'a*, 27-28, 170-171 vd.

⁵⁴ Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tuncay (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975), 79.

⁵⁵ bk. Ebu'l-Kāsim Hüseyin b. Muhammed b. er-Rāğib el-İsfahānī, *el-Müfredāt fī garībi'l-Kur'an*, thk. Şafvān 'Adnān ed-Dāvūdī (Dımaşk: Dāru'l-Kalem; Dāru'ş-Şāmiyye, 2005), 38.

olunması kimsenin insani özelliklerin yitirileceği anlamına geldiği bildirilmektedir.⁵⁶ Dolayısıyla *insan olma* ve *insan kalma*, toplum ile bir arada (*ihtilâf*) yaşama ile mümkündür. Bir arada yaşamının kaçınılmaz sonucu olarak iletişimin gerçekleşmesi ile bireydeki insan vasıflarının kaybolmaması sağlanmış olur. Buradaki birey-toplum ilişkisi sosyal ve kültürel alanların tümünde meydana gelmektedir. Dolayısıyla iletişimin gerçekleştiği taraflar ile *toplumsal örgü* oluşmakta ve bu örgünün kendi içindeki iletişim vasıtasıyla *kültürel doku* şekillenip yine bu *toplumsal örgü* ile çift yönlü alışverişlerin tarafı haline gelmektedir. Buna ilaveten insanın kendi bünyesinde de iyi ve kötüye ait kabiliyetleri aynı anda bulundurabilmesi nedeniyle *disharmonik* tanımlaması kullanılmıştır. Fıtratında yüklü olan *nuṭḡ* ve *medeniyyūn bi't-tab'* hallerine ait tezahürlerin bu *disharmoninin* yansıdığı görülür ki bu yansımanın kontrol altına alınıp kişisel alanı taşmaması ve kendi gibi diğer insanlar ile canlıların alanına tecavüz gerçekleştirmemesi amacıyla toplumsal kaidelerin teşekkülünü ve bu kaidelerin yürürlükte kalması için ilgili organizasyonları (*devlet, hukuk, kolluk kuvvetleri* vs.) düzenleyen de kendisidir.⁵⁷

İnsanla ilgili bu tasavvurun oluşmasında tanımlamayı yapanın da bir insan oluşu önemli etken olsa da Kur'ân-ı Kerîm perspektifinden bakıldığında insanın *halîfe* olarak yaratılması, dünyanın bu *halîfe*'nin imtihan yeri kılınması ve buna bağlı olarak insanın ikametine tahsis edilmiş bir mekan olması, inananlar için antropolojik açıdan *insan-mekan etkileşiminin* kurucu nüvelerini ihtiva etmektedir.⁵⁸

⁵⁶ Rāġib, *ez-Zerī'a*, 258.

⁵⁷ bk. Takiyettin Mengüsoġlu, *İnsan Felsefesi* (Ankara: Doġubatı Yay., 2017), 23.

⁵⁸ Kur'ân-ı Kerîm'de insanın, insan-fiziki çevre münasebetindeki etken taraf olduğuna dair bk. Cāsiye 45/13; Bakara 2/30; Hacc 22/65; Luġmān 31/20; İbrāhîm 14/32-33 ve Nahl 16/12-13. s

1.1.2.1.2.Toplum (*Society*)

İnsanla ilgili olarak kullanılan tanımlardan *medeniyiün bi't-tab'* (*zoonpolitikon*) muhtevası itibariyle kendisinden başkaları ile bir arada ve ortak işler yapması anlamına gelmektedir. Yapı itibariyle her işe güç yetiremeyen insanın gücünün yettiği (*'alā kadri't-tāka*) hususlarda kendi başına halledebilmesi; kendi takatini aşan hususlarda da kendi gibi özelliklere mensup olan insanlardan yardım alması *toplum* denilen, kendi içinde birçok halka ve katmanı ihtiva eden bir arada yaşama formunun ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Toplumun yapısı. İnsan için organize bir halde kendi cinsinden canlılar ile *sosyal* ve *kültürel* paylaşım yapılabilen, farklı sayısal ölçeklerde formlara sahip toplulukları ifade eden *toplumun*, üzerinde anlaşılabilen normlar ve değerler üzerine kurulu olduğu bir gerçektir.⁵⁹ Dolayısıyla bir mekanizmayı çalıştıran farklı çarkların aynı amaca matuf farklı hareket tarzına sahip olması, her birinin bu yapı içinde kendi işlevi olması nedeniyledir. Toplum içindeki farklı katman ve halkaların birbirleri ile olan ilişkileri insanın, tabiatı itibariyle iletişim ihtiyacını karşılama ve bunun yanında birey olarak yapamayacağı şeyleri toplumdaki uzlaşmada olduğu veya uzlaşmaya açık olan mekanizmadan destek alarak yapabilmektedir. Dolayısıyla toplumun bir bütün itibariyle her zaman ve her konu için uzlaşma halinde olduğundan bahsedilememektedir. Meydana gelen anlaşmazlık ve çatışmaların ise kimi zaman bu değerler hakkında gerçekleştiği görülmektedir. Her ne olursa olsun toplum -en azından- asgari oranda uzlaşma ifade etmekle birlikte, uzlaşmanın asgari seviyede kalması toplumsal bütünleşmenin sağlanamadığını ve dolayısıyla uzlaşmanın olmadığı

⁵⁹ *Toplum* ile *insan* arasındaki bu yakın ilişki nedeniyledir ki toplumun ıslahı için insanın bireysel ıslahı şart görülmüştür. (*ve-lā yaşlühu'l-küllü illa bi-eczā'ihī*). Detaylı bilgi için bk. Ahmed b. 'Abdisselām er-Reysünī, *et-Tecdüdü'l-uşüli: nahve şıyāğatin tecdüdiyyetin li-'ilmi uşüli'l-fıkh* (Ürdün: el-Ma'hedü'l-'ālemī li'l-fikri'l-İslāmī, 2014), 157.

konulardan kaynaklanan toplumsal bir çatışmaya en yakın kısmı ifade etmektedir. Bu tür durumlarda yaşanabilecekleri önlemek, yani bir arada huzurla yaşayabilmek için *örf* ve *hukuk* gibi toplumu bir arada tutan kurallara uyulmadığı takdirde toplumdan dışlama, ayıplama veya ceza alma gibi farklı türden yaptırımların devreye girdiği görülmektedir.

Toplumun şekillendirici etkisi. Toplumun bir arada yaşayan insanlardan müteşekkil olmasının bir neticesi olarak toplumsal huzurun ve bütünleşmenin sağlanması için uyguladığı bazı resmi ve gayri resmi yaptırımlar ile şekillendirme içine girdiği görülebilmektedir. Bütünleşmenin bünyesinde toplumun defalarca kez uygulayarak standartlaştırdığı veya toplumsal odak noktaları tarafından üretilen davranış ve yorumlanış tarzlarının dışına çıkılmaması istenilmekle birlikte her insanın nev'i şahsına münhasır oluşu ve bunun gerektirdiği hareket tarzına getirilmiş muhtelif kısıtlamaların bir tür şekillendirme ifade ettiğinden pek tabii bahsedilebilir. Böylelikle toplumun en azından çoğu tarafından kabul edilen davranış ve yorumlama biçimlerinin sosyal örgütlenmesine ait yaptırımların sahneye çıktığı görülür. Bu yaptırımların her zaman hukuki boyutu olmamasına rağmen toplum nezdinde mesafe veya olumsuz tavır ifade eden biçimlerde karşılık bulması mümkün olabilmektedir. Toplumla bütünleşme veya topluma dahil olabilme beraberinde bazı yükümlülüklerin üstlenilmesini ifade ettiğinden bireyin kendi iradesi dışında, yaptırım gücü olan bir *erk*'e teslim olduğundan bahsedilebilmektedir.

1.1.2.1.3.Kültür (*Culture*)

Kültür, *insan* ile *toplum* olmaksızın müstakil bir varlığa sahip olmamakla birlikte bazı durumlarda *insanın* ve *toplumun* karşısında onlara

denk ayrı bir başlık halinde yer aldığı görülebilmektedir. Bu özelliği nedeniyle birincil kavramlar arasında zikredilme gereği duyulmuştur.

İnsanın bir arada yaşama tecrübesi, birbirlerine karşı sorumluluklar edinmesine ve dolayısıyla gerek sözlü gerekse de yazılı kaynakları bulunan birtakım *norm*lara bağlı olmasını zaruri kılmıştır. Bu *norm*lar insanlar arasındaki ilişkilerde harekât tarzını belirleyici ve yönlendirici etkiye sahip olabilmekte; hatta daha da ötesinde insanın *birikimsel* (*cumulative*) olabilme yönünden hareketle bu harekât tarzlarını ifade eden kültürü sistematize bir şekilde ve aidiyetlerin menba'ı olarak kanunlaştırabilmektedir.

Tanımlama sorunu. Bir kavram olarak *kültürün* bağımsız kullanımında neyin anlaşılması gerektiği daima bir sorun teşkil etse de sosyal bilimlerin kültürle ilgilenen farklı alanlarındaki tanımlama girişimleri, ilgili alanın kültürü ne şekilde ele aldığını göstermektedir. Kültürün tanımlanmasına yönelik gayretlerin fazla olması, farklı yönlerdeki birçok çağrışımı bünyesinde barındırabilmesinden ve dolayısıyla da muhtevasındakilerin tanımlanmasını zorlaştırmasından kaynaklanmaktadır. Bu zorluğun aşılmasına yönelik olarak kültür konusunda çalışma yapanların uyguladığı yöntem çalışmanın baş tarafında, çalışma boyunca zikredilecek 'kültür' ile neyin kastedileceğini açıklamalarıdır.⁶⁰ Böylelikle literatürde 160 kadar tanımı⁶¹ olduğu söylenen kültürün kapsamı tahdit edilmiş olmaktadır. Tanımlama girişimlerini kişisel ve

⁶⁰ Kültürün bu derece çok anlamı ifade edebilmesi, bu anlamların birbirlerini izale edip-etmediği meselesini beraberinde getirmiştir. Her ne kadar bu anlamların birbirlerini izale etmediği söylene de kültürle ilgili çalışmalarda öncelikle kültürün çalışma içinde ne ifade edeceği belirtilme gereği duyulmuştur. bk. Edward T. Hall, *The Silent Language* (New York: Doubleday & Company, 1959), 42. Bronislaw Malinowski, *Bilimsel bir kültür teorisi*. (İstanbul: Doğu Batı Yayınları;, 2016), 41; Asker Kartari, *Kültür, Farklılık ve İletişim Kültürlerarası İletişimin Kavramsal Dayanakları* (İstanbul: İletişim Yay., 2014), 15-16; Philip Smith - Alexander Riley, *Kültürel Kurama Giriş*, çev. Selime Güzelsarı - İbrahim Gündoğdu (Ankara: Dipnot Yay., 2021), 18-23; Hermann Wein, *Felsefi Antropoloji Tarih, İnsan ve Dil Felsefesi Üzerine*, çev. İsmail Tunalı (Ankara: Fol Kitap, 2019), 37; Güvenç, Bozkurt. *İnsan ve kültür*. (İstanbul : Remzi Kitabevi, 2016); Eagleton, Terry. *Kültür*. (İstanbul: Can Yayınları, 2019).

⁶¹ Kültürün, farklı anlayışlar çerçevesinde kaç şekilde ele alındığı ile ilgili bk. Smith & Riley, *Kültürel Kurama Giriş*, 21 vd.

fikri ekollere bağılı temayüller şekillendirse de varılmak istenilen hedeften hareketle *kültürün* –kabaca- ‘*insanın üzerinde etkisi olan genel kabuller*’ olduğunu söylenebilir. Bir birey olarak insanın bu genel kabullere yönelik tavrının müspet veya menfi olması, bu kabullerin insanın kendi öz benliğindeki değerlere karşı konumuna göredir.

Mahiyet. Kültür’ün mahiyetinde neler olduğu meselesi bir başka açıdan bakıldığında insanın neleri muhtemel etki noktası veya otorite olarak kabul ettiği ile ilgilidir. Yani kültür olarak tanımlanan hususların insan faktörü olmadan gerçekleşmesi mümkün değildir. Çünkü yapısı itibariyle kültürün gelenek-görenek gibi zamanın farklı dönemlerinde yaşamış insanların tecrübi birikimlerini ihtiva etmektedir. Dolayısıyla kültürün insan tarafından zaman ve mekâna katılan şeyler olarak görülmesi, haddi zatında dakik bir tanımlama olmamakla birlikte bir gerçeğe işaret ettiği de ortadadır. Bu aynı zamanda insanı diğer canlılardan ayıran özellik olarak onun kültürle olan daimi ilişkisidir. *Kültürün*, muhteva olarak insan için ifade ettiği anlamın bir diğer yönü de işlevsel olarak *var olan* ile *ideal* arasında konumlandığı yerdir. Ancak kategorik olarak tüm zaman ve durumlarda kültürün *var olanı* veya *ideal olanı* ifade ettiğini söylemek imkân dâhilinde değildir. Dolayısıyla yapılması gereken kültürün yapısal sökümünü gerçekleştirip kültürü besleyen unsurların *var olan* ile *ideal* arasında nasıl bir muhtevaya sahip olduğunun belirlenmesidir. Konumlandırma itibariyle var olanın meşru bir muhtevaya sahip olup olmadığı, meşruiyet kriterinin ne olarak belirlendiğine göre değişecektir. Bundan yola çıkarak toplumu ve insanı şekillendiren her türlü normun kültürel otorite tarafından meşru görülen ideale ulaştırma amacı güttüğü söylenebilir.⁶²

⁶² Normların *ideal* ve *var olan* ile ilişkisine dair bk. Malinowski, Bronislaw. *Bilimsel bir kültür teorisi*. (İstanbul: Doğubatu Yayınları, 2016), 51.

Kültürün işlevi. İnsanın tabiatla olan iletişim düzeylerinin bir mahsulü olan kültürün var oluş sebebi olarak anılabilecek işlevleri bulunmaktadır. Bu işlevler kültürün insan ve tabiattaki işleyişi *düzenleyici* ve *denetleyici* olarak idare ettiğinden; bunun bir sonucu olarak da kültürün çizdiği sınırların aşılması veya bu sınırlara riayet edilmemesi durumunda sosyolojik ve hukuki yaptırımlar devreye girebilmektedir.⁶³ Yaptırımlardaki amaç insanın kültürel sınırlara yönelik aidiyet duygusunu hatırlatma, -ister sevgiden kaynaklansın isterse de korkudan kaynaklansın- bu sınırlara riayet etme ve nihai aşamada sahip çıkma benimsetme amacı gütmektedir.

1.1.1.2. İkincil Kavramlar

Bu başlık altındaki kavramların ikincil olarak görülmesi, temel kavramların var olmaması durumunda kendi başlarına bir anlam ifade etmeyecekleri düşüncesinin ön kabul olarak benimsenmesi dolayısıyladır. Buna göre *insan*, *toplum* ve *kültür*'ün hiçbirinin olmaması durumunda *iletişim*, *simge/fenomen* ve *anlam*'dan bahsedilemeyeceği gibi ilk üç maddeden herhangi bir tanesinin eksik olması durumunda -bu maddeler altındaki açıklamalarda da görüleceği gibi- *insanın* incelenmesinde eksiklikler olacağı ve bu eksikliklerin *bilginin bütünlüğünü* temel alan çalışmalar için metodolojik bir tenakuz ifade edeceği nedeniyle ilk üç madde temel kavram olarak kabul edilmiştir. Haddi zatında ikincil kavramlara başka birtakım başlıkların da ilave edilmesi mümkün olmakla birlikte; çalışmanın tefsir çalışması olup *kültürel antropolojinin* sadece yöntem için arka plan olarak kabul edilmesi nedeniyle çalışmada diğerlerine göre daha ön planda bulunan kavramlar zikredilmiştir.

⁶³ Hukukun kültürden bağımsız olamayacağı ve bundan dolayı da herkes için geçerli bir hukukun olamayacağı kültür havzası çerçevesinde kaldığına yönelik bir değerlendirme için bk. Aslan Delice, *Antropoloji Penceresinden Hukuk: Basit Topumlarda Akralılık İktidar ve Çıkar İlişkileri* (İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2013), 1-3.

1.1.1.2.1.İletişim (*Communication*)

Gereklilik. İnsan tabiatı bir araya yaşamaya meyilli olduğundan iletişim hadisesi bir arada yaşama tecrübesinin kaçınılmaz sonucudur. Dolayısıyla insanın *nāṭıq* ve *medeniyyūn bi't-ṭab'* olmasının diğer bir vechesi de iletişim halinde olma zorunluluğunu ifade etmektedir. Buna göre *nuṭk*'un zât'a bakan yönü ile ğayr'a bakan yönünün (yani her iki tarafın da iletişim azalarına sahip olması) anlam aktarım işleminde buluşması veya *insanın* cemiyet içinde bulunmaya meyyal oluşu iletişimin gerekliliğini metin altı vurgulayan tanımlamalardır. İnsanın kendisi bu şekilde düşünüldüğünde iletişim ilkeleri açısından değerlendirildiğinde *iletişimin* bireyin *kendisinde* başlayacağını ifade eden ilkesine denk düşmektedir. İnsanın ihtiyaç duyduğu iletişim, insani özelliklerin kaybedilmesinden (*insilāh, tevaḥḥuṣ*) korumaktadır.⁶⁴ Ancak bu iletişim ihtiyacının insanlarla bir araya gelip giderilmesi her zaman için mutlak anlamda kabul gören bir eylem olmayıp tefekküre odaklanmak gibi kimi zaman da *insanlardan uzaklaşmak* (*'uzlet*) gerekli görülmüştür.⁶⁵ Fakat insana lazım olma açısından insanlarla bir araya gelme (*iḥtilāṭ*), onlardan uzaklaşmaktan (*'uzlet*) daha önde bulunmaktadır.⁶⁶

Mahiyet. İletişim, bir amaç için kendisi haricindeki ikinci bir noktada talep oluşturmayı ifade etmesidir. Bu talep insanın kendisinin anlaşılma arzusunun bir neticesi olarak karşı tarafla bağ kurması ve böylelikle iletişim sürecinin başlamasını ifade etmektedir. Bu süreç içinde insan, kendisinde olan bir anlamı karşı tarafa aktarmak için *söz, yazı, jest, mimik...* gibi vesileler

⁶⁴ Rāġıb el-İsfahānī, *Risāle fī edebi'l-iḥtilāṭi bi'n-nāsi ve resāilü uhrā*, ed. thk. 'Umer 'Abdi'r-raḥmān es Sārīsī ('Ammān: Dāru Evriḳa, 2013), 61. Aḥmed el-Ḳabāncī, *el-Ḥakīka ve'l-Ḥayāl fī'l-İnsān: dirāse cedide fī şahsiyyeti'l-insān 'alā ḍav'i 'ilmi'n-nefs el-İslāmī ve'l-medārisi'n-nefsiyye el-uhrā* (Müessesetü dāru't-tefsīr, 1416), 349 vd.

⁶⁵ Rāġıb, *Risāle fī edebi'l-iḥtilāṭ*, 54.

⁶⁶ Rāġıb, *Risāle fī edebi'l-iḥtilāṭ*, 57.

kullanarak karşı tarafa o anlamın geçtiğine dair belirtiler gözlemlemektedir. Anlam aktarımının sağlandığına dair muhatapta oluşan o anlama ait belirtiler, iletişimin başarılı bir şekilde gerçekleştiğine ve anlamın aktarıldığına delil sayılmaktadır.

Süreçler. İletişim düşüncesinin insanda oluşması ile birlikte sürecin başlaması sonrasında karşı tarafa anlamın aktarılması için iletişimin faili, anlamı zihninde toparlamakta ve karşı tarafın da anlayacağı formata göre düzenleme aşamasıdır. Bu aşama, iletişimin karşı tarafa yönelme öncesindeki son aşaması olmasına rağmen hala failde gerçekleştiği için iletişimin merkezindeki *anlamlandırma sürecinin* bir parçasıdır ve insanın tekdüze yapısı olmaması münasebetiyle tüm sürecin değişip farklılık göstermesi gibi bu süreç de farklılık göstermektedir. Bu yapıyı şekillendiren iletişimin failine ait *tecrübi birikimin, psikolojik durumun ve iletişim ortamının*, iletişimin her iki tarafına olan etkisi de göz önünde bulundurulması gereken etmenlerin başında gelmektedir. Bu sürecin tamamlanmasıyla birlikte iletişime konu olan *iletinin* ikinci tarafa ulaşması ile birlikte *hedefe* ait aşama başlamaktadır. İletinin kendisine ulaşma anından itibaren *idrak safhası* başlayan hedef kişinin kendi içinde yorumlaması ve geri bildirimini ile sonuçlanır. *Anlatmak ve anlaşılmak* taraflar arasında ortak bir *anlam küre (sfer)* çerçevesinde buluşmakla gerçekleşeceği için *anlamın* tabiatının da incelenmesi gereklidir.⁶⁷ İlk iletişim ilk beklenti demektir. İletişimde karşılıklı beklentiler ya bir kültürün çerçevesinde gerçekleşir ya da çerçevesinin bu iletişimde kurulduğu bir kültür oluşturur.

⁶⁷ Detaylı bir değerlendirme için bk. Nükhet Güz, “İletişim Süreci ve Temel Öğeler”, *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 0/7 (1998), 126, 132, 134, 136.

1.1.1.2.2.Simge (Symbol)

Mahiyet. Tabiatta var olan soyut hallerin somut hale getirilmesi ve böylelikle insanlar arasında buna yönelik bir farkındalık oluşabilmesi için *ses*, *görüntü* yahut *harekete* tekabül eden bir ifade biçimi ortaya çıkarılmıştır. Bu ifade biçiminin, kullanıldığında kendi haricinde bir şeye delalet etmesi kullanıldığı ortamdaki *sosyal* ve *kültürel* mutabakat şartının yerine getirilmesi ile gerçekleşmektedir. Bu *simge* vesileyle, ilgili *sosyal* ve *kültürel* zemin bilindiği takdirde *simgenin* özellikleri çözülmüş ve *anlama* ulaşılmış olmaktadır. Bir duygunun, bir düşüncenin ya da daha genel anlamda bir *anlamın* aktarımında kullanılan sözlü ve yazılı dil de mahiyeti itibariyle simge olarak görülmektedir. Bu iki aktarım şeklini desteklemek üzere *jest*, *mimik*, *tavır*, *ses tonu* gibi görsel ve işitsel destek ifade eden unsurlar bulunmakta ve böylelikle *anlam* aktarılmaya çalışılmaktadır. Burada var olan bir *anlam* tezahür edebilmek için o *anlama* işaret eden, görüldüğünde veya duyulduğunda onun varlığını hatırlatan yazılı veya sözlü dil kullanılarak ortaya çıkarılmış olmaktadır. Diğer taraftan bakıldığında ise *simge* ifade eden yazılı ve sözlü dil ile destekleyici unsurların çözülebilmesi, *anlama* ulaşmak için şart görülmektedir. *Simgedeki* önem kendisinden ziyade işaret ettiği muhtevadan kaynaklanmaktadır. Ancak *simgenin* olmaması durumunda temsil edilen muhteva hakkında bilgi sahibi olabilmek de mümkün değildir. Buna göre kendisine işaret edilen *anlam*, kendisinin işareti konumunda olan *simgeden* daha önemli olduğuna yönelik bir yargıya ulaşılabileceği gibi tam aksi şekilde muhtevanın simge olmaksızın ortaya çıkamayacağı düşünüldüğünde *simgenin* de bu açıdan daha önemli olduğu söylenebilmektedir.⁶⁸

⁶⁸ Konu ile ilgili iki önemli çalışma için bk. Galip Atasagun, “Sembol ve Sembolizm”, *Necmettin Erbakan İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1997), 369-387; Hayreddin Kızıl, “Özellikleri Açısından Sembol”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 10/4 (2018), 1306-1327.

1.1.1.2.3.Anlam (*Meaning*)

Anlam'ın kâinatta başıboş olarak var olması insan bilimleri açısından bir değer ifade etmediğine göre *anlamın* var olmasının ön koşulu, *anlamı* inceleyecek ve işleyecek bir öznenin var olmasını gerektirmektedir. Bu öznenin *anlama* göre konumu onu algılamasında nesne olarak belirlediği *anlam* ile irtibatının gerçekleşmesi gerekmektedir. Bu karşılaşma esnasında *anlamın* kavranabilmesi özne olarak insanın fitrat ve müktesebatına göre şekillenmektedir. Dolayısıyla *anlam* denilen olgu onu ele alan öznenin algısına etki eden hususlardan da -doğrudan ya da dolaylı- izler taşımaktadır. Bu haliyle *anlamın*, tabiatında olduğu gibi bozulmaya uğramadan anlaşılması zor gözükse de bilginin sıhhati ve anlaşılmasını destekleyici çevresel unsurları ile her boyutu olmasa da bazı boyutlarına muttali olmak mümkün olabilmektedir.

Anlamın antropoloji zaviyesinden ele alınmasında bir özne olarak insanın bağlantılı olduğu hususların yeri yadsınamaz bir gerçeklik ifade etmektedir. Çünkü bazı *anlama* (*fehmi*) ile ilgili tanımlamalarda geçen *seslendirilen lafızdan bir mananın akla gelmesi* veya *nefsin konu harici unsurları bir tarafa bırakarak konuya odaklanması* gibi ifadelerden⁶⁹ anlaşıldığı kadarıyla *anlamın* ortaya çıkarılmasını ve işlenmesini sağlayan klasik algıda da *insan* olarak görülmektedir. *İnsanda* bu anlam çıkarma özelliği fitri bir kabiliyet olarak bulunmakta; bu yeteneği vesilesi ile yapıp-etmelerine anlam verebilmekte ve böylelikle hayatını idame ettirebilmektedir.⁷⁰ Bu yönüyle bakıldığı zaman insanın etrafına anlam yükleme çabası kendi etrafında görmek istediği bir anlam çevresi edinme, -hatta daha geniş anlamda- bütün

⁶⁹ Muhammed b. Muhammed b. 'Abdurrezâk ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arūs min Cevāhiri'l-Kāmūs*, thk. 'Abdüssettâr Ahmed Ferrâc (Kuveyt: et-Türâsi'l-'Arabî, 1965), 33/224.

⁷⁰ *Anlam* ve *anlam* arayışı ile (özellikle de fitrat ve zihniyet ile) ilgili bu zaviyedeki bir yaklaşım için bk. Ahmed Nedim Serinsu, "Kur'an İnsanın Anlam Arayışında Cevaptır", *Diyanet İlmî Dergi*, (2012), 708-709 vd.

var olan anlamları besleyen ve nihai noktada o temel/büyük anlamın parçası, tezahürü denebilecek hususları etrafına yerleştiren bir görünüm arz etmektedir. Dolayısıyla insanın olmadığı bir durumda anlamın var olup olmaması insanı merkeze alan bir düşünce sistemi için bir şey ifade etmemektedir.

1.1.2.Sosyal ve Kültürel Bağlamı Okumanın Mahiyeti

Terminolojik tanımlanmayı müteakiben, terminolojinin kullanıldığı muhtevanın da açıklanması gerekmektedir. Dolayısıyla *sosyal ve kültürel bağlamın* neyi ifade ettiği meselesi *sosyal ve kültürel* tabirlerinin muhtevasının izahı ile mümkündür. Birbirleri ile ilişkili olma bakımından aynı alanları farklı bakış açılarıyla muhtevalarında bulunduran *sosyal ve kültürel* kavramlarının birlikte kullanımları kaçınılmaz olmamakla birlikte söz konusu *insan* olduğunda bu iki başlığın beraber ele alınmadan tam anlamıyla insanı tanımanın mümkün olamamaktadır. O halde *sosyal ve kültürel bağlamın* unsurlarının muhtevasında neleri barındırdıklarının zikredilmesi gerekmektedir. Böylelikle insanı tanıma noktasında hangi açılardan katkı sağladıklarına ilaveten birbirleri ile ne düzeyde yakınlıkları ve ilişkileri olduklarına yönelik tasavvur elde edilmiş olacaktır.

1.1.2.1.Sosyal Bağlam

İnsanın yaşadığı veya mensubu bulunduğu toplulukla olan iletişimi neticesinde gerek kararlarında gerekse de karakterinde birtakım değişiklikler meydana gelmektedir. Kimi zaman bu durum, içinde doğduğu toplumla iletişimi neticesinde olduğu gibi kimi zaman da sonradan gerçekleşen mensubiyetler neticesinde hasıl olmaktadır. *Sosyal bağlam* söz konusu olduğunda bakılması gereken başlıklara bakıldığında bir birey olan insanın sosyal ortamlarda hem kendisine hem de etrafı ile iletişim ve etkileşim halinde

olduğu alanları ifade etmekte olduğu görülmektedir. Buna göre *sosyal bağlam* ifadesinin kapsamına giren başlıklar şunlardır:

Din. İnsanın özüne dönmesi için yapılan bir çağrı ve bunu hem bireysel hem de toplumsal düzlemde yaşama geçirmesi girişimidir.⁷¹

Ahlak. İnsanların kendisine göre yaşadıkları, kendilerine rehber aldıkları ilkeler bütünü ifade etmektedir. Kaynağında dinin olduğu ahlak anlayışları olduğu gibi *lā dīnī* kaynağa sahip ahlak anlayışları da mevcuttur ki iyi olduğu düşünülen hususlara göre kişinin sosyal hayatını şekillendirmesinde ana etkenlerden biridir.⁷²

Eğitim. Bir toplumun veya kültürün tarihsel tecrübesi ile elde ettiği birikimi yeni nesillere aktarımı faaliyetidir. Böylelikle yeni gelen nesillerde bilginin ve tecrübenin aktarımı ile birikimsel süreç sağlanmış olur. Aynı zamanda bu süreç zaman ve zemine intibakı hızlandırmak anlamı da sağlamaktadır.⁷³

Aile. Toplumsal yapının en küçük birimi olarak meşru nikah bağı ile birbirine bağlı mahrem bir grup olan aile, kendi mensuplarını toplumun diğer birimlerindeki kişilerden ayırarak onlara ayrı bir anlam yüklemektedir. Bu yönüyle toplum içinde en yüksek seviyede yaşadığı birimdir.

⁷¹ İsmail Çalışkan, *Kuran-ı Kerim'de Din Kavramı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 136.

⁷² Bir başka tanıma göre *insanın iyi veya kötü olarak nitelendirilmesine yol açan manevi özellikleri, huyları ve bunların etkisiyle ortaya koyduğu iradeli davranışlarıdır*. bk. Mustafa Çağrı, "Ahlak", *İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, ed. İbrahim Kafi Dönmez (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2006). 1/59.

⁷³ Bir başka tanıma göre *insanlara küçük yaştan itibaren, kişiliklerinin gelişip olgunlaşması için gerekli bilgilerin öğretilmesi, yararlı beceriler, iyi alışkanlıklar ve davranışlar kazandırılmak amacıyla yapılan çalışmalar bütünüdür*. bk. Hayati Hökelekli, "Eğitim", *İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, ed. İbrahim Kafi Dönmez (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2006), 1/447.

Hukuk. İnsanlar arasında meydana gelen menfaat çatışmalarının kişilerin karşılıklı haklarının ihlalini engellemek kastıyla meydana getirilmiş normlar bütünüdür.

Ekonomi. İnsanların geçimlerini sağlamak amacıyla mal ve hizmet gibi menfaat türlerinin karşılıklı dağılımı ve işletimi sağlayan faaliyettir.

Siyaset. İnsanlar arasında var olan her türden çatışmanın yönetim eliyle uzlaştırılması faaliyetidir.

1.1.2.2.Kültürel Bağlam

Kültürün birikimsel bir mahiyet arz etmesi, tecrübi aktarımın gerçekleşmesi nedeniyledir. Dolayısıyla kültür başlığı altında değerlendirilebilecek hususlarda bir *iletişim* ve *etkileşim* aktarımı söz konusu olmaktadır. Toplumu bir arada tutan önemli bir unsur olarak kültür kendi bünyesinde şu hususları ihtiva etmektedir:

Değer. İnsanların ve toplumların belirli konular hakkında uygun veya uygun değil şeklinde yargılarının şekillenmesini sağlayan kabullerdir.

Normlar. Kültürel açıdan arzu edilen ve uygun olan davranışları ifade etmek üzere kullanılan davranış beklentisidir.

Semboller. Bünyesinde başka bir şeyi temsil edebilme yeteneğini barındıran şeylerdir. Temsil ettiği şeyin kendisi olmasa bile sembolünün var olması, aslını gösterme bakımından yeterlidir.

Dil. İnsanlar başta olmak üzere diğer canlıların iletişimi için gerekli olan sözlü (*ses*) veya sözsüz (*jest-mimik*) formdur.

Gelenek. Belirli davranışsal formlar ifade edip bireylerin veya toplumların geçmişle irtibatlarını sağlayıp devam ettiren toplumsal pratikler kümesidir.

Yaptırımlar. Toplum tarafından kabul edilen standartlara uyulması yönünde bireyler üzerinde baskı veya teşvik oluşturmaya yarayan araçlardır.

Sosyal ve *kültürel* başlıklar arasında karşılıklı geçişkenliğin yüksek olması ve aralarının net bir şekilde teoride ayrılrsa da pratikte görülen bir durumda iki ana başlığın altındaki birçok alt başlığın beraberce bulunduğu bir vakıadır. Dolayısıyla çalışma içinde *ve* bağlacı ile bu iki kavramın beraberce kullanılması bir ayrılıktan ziyade bütünlüğü ifade etmektedir.

1.2.Müfessir Kimliğinin Tespitinde Kullanılan Tanımlama Enstrümanları

Kur'ân-ı Kerîm'in nüzulü ile birlikte vahyin hayatla münasebetini kuran bir figür olarak Peygamberimiz'in (s.a.s) varlığı, anlama faaliyetinde olan ilk neslin (*şahābe*) hem öğretmeni hem de karşılaştığı sorunlardaki başvuru mercii'ni ifade etmekteydi. Peygamberimiz'in (s.a.s) vefatı sonrasında nesilden nesile sahabenin ileri gelenleri başta olmak üzere tevarüs edilen Kur'ân-ı Kerîm bilgisini aktarmakla, müfessir figürünün örnekleri her nesilde bu vazifeyi icra etmişlerdir. Ancak erken dönemden itibaren fikri münakaşalar gerek kaynağına gerekse de sonucuna bakıldığında değişik açıklama biçimleri ve değişik miktarlardaki içeriklerde müfessirin kim olduğu ile ilgili değerlendirmelerin varlığı hep görülmektedir. Dolayısıyla müfessir kimliği ile ilgili klasik literatürde ne gibi bir tasavvurun olduğunu görmek bir lüzum ifade etmektedir. Klasik literatürde kullanılan tanımlamalar üzerinden müfessir kimliğinin kimlere nasıl yakıştırıldığı ve sonraki nesiller tarafından geçmiş nesillerdeki kimselerin müfessir olduğuna dair kanaatin nasıl elde edildiği meselesi, *müfessir kimdir?* ana problematiğinin çözümünde geçilmesi gereken bir aşamayı ifade etmektedir. Bu aşamanın geçilmesi sosyal ve kültürel

bağlamı okuma yaklaşımının literatürdeki konumunun tayin edildiği yerin belirginleştirilmesine katkıda bulunacaktır.

Müfessirin her ne kadar Kur'ân-ı Kerîm'i anlama faaliyetini belirli bir müktesebâta sahip olarak yürüten kimse olarak algılansa da müfessir kimliği için *yekpare* bir tanımlama mümkün değildir. Bu *yekpare* tanımlamanın muhtevasında bilginin elde edilmesinde ve işlenmesinde bütüncül bir bakışın göz önünde bulundurulması yer almaktadır. Bunun sebebi olarak zikredilebilecek bir husus *müfessir kimdir?* sorusunun literatürde rastlanmakla birlikte müfessirin kim olduğu genelde tefsir faaliyetini yapabilecek donanıma sahip kimse olarak görülmesi ve dolayısıyla da belirli bir müktesebatın zikredilmesi neticesinde detaylı bir inceleme aşamasından geçirilmemesinden kaynaklanmaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'in nüzulünden itibaren herhangi bir dönemde sözlü veya yazılı tefsirinin yapılmadığına tesadüf etmek mümkün değildir. Bu durum Allah'ın vahyini bireysel ve toplumsal anlamda yaşama arzusunun gerektirdiği *anlama* ihtiyacının bir yansıması olarak görülmelidir. Dolayısıyla vahiy ile vahyi anlayıp yaşamak isteyen ancak dünyevi meşgaleleri sebebiyle yeterli donanıma ve vakte sahip olamayanlar için bu rolü üstlenecek, vaktini buna ayıracak ve tabiatıyla da donanım noktasındaki yeterlilikleri sağlayacak toplumsal figürlerin ortaya çıkması kaçınılmazdı.⁷⁴ *İnsanın* ve daha geniş anlamda *toplumun anlam* ihtiyacını gidermede etkin rol üstlenen bu figürlerin (*müfessir*) kim olduklarına yönelik merak, onların hayatı ve entelektüel düzeylerine odaklanmış; kimi zaman tarihsel bir tespit amacıyla, kimi zaman da ileriye yönelik olarak ilim taliplerine yol gösterici olması amacıyla incelemeler yapılmıştır. Bu incelemeler müstakil eser boyutunda olmasa da

⁷⁴ Bu, aynı zamanda toplumun kendi ihtiyaçlarını kendi organizasyonu çerçevesinde gidermesine örnek olarak gösterilebilecek bir husustur.

literatürde konuya değinen kimselerin ister istemez kendilerini içinde buldukları bir *kriter belirleme* ve *tanımlama* durumu söz konusudur.

Bu incelemeleri literatürde müfessirin *sosyal* ve *kültürel* durumunu ifade etmek üzere -kimi müfessirlerce *sıhhatü'l-i'tikād* ve *sıhhatü'l-mağşad* maddelerinin merkeze oturtulduğu- *tarihteki müfessirlerin* kimler olduğunun görülmesini sağlayan *tabakātü'l-müfessirîn* literatürü ile özellikle '*ulümü'l-Ḳur'ān* ve *uṣūlü't-tefsir* eserlerinde *müfessirin ilmi müktesebatını* ifade eden *mā yenbeğī li'l-müfessir* vb. başlıklarda formüle edilebilen iki farklı şekilde tezahür etmektedir. Bu başlıklar müfessir tipolojisinin sahip olması gereken şartları belirlemesi itibariyle bir anlamda tanımlama işlevi görmektedir.

1.2.1. İtikâdî Durum (*Şıhhatü'l-i'tikād*)

Nüzul sonrası tarihin herhangi bir döneminde kimlerin Ḳur'ân'ı tefsir ettiği veya edebileceği meselesi, her ne kadar müktesebatla ve itikatla ilgili tartışmalar bağlamında ele alındığında girift bir halde olduğu görülse de muhalif grupların bile birbirlerini *müfessir* olarak tanımladığını görmek mümkündür. Dolayısıyla *müfessir* olarak tanımlanan kimselerin tek bir fikri aidiyete mensup olmaktan ziyade muhtelif itikâdî topluluklarda yer alabilen toplumsal ve kültürel bir figür olduğuna yönelik kanaat oluşmasında *tabakāt* eserlerinin önemli bir yeri bulunmaktadır. Bununla birlikte literatürde Ebū Ṭālib eṭ-Ṭaberī tarafından tefsirle iştiğalin ön şartları arasında sayılan *sıhhatü'l-i'tikād* maddesinden anlaşıldığı kadarıyla müfessir, itikat açısından sahil bir zemin üzerinde tefsir faaliyetini yapmalıdır. Çünkü bir kimsenin fiillerini yönlendiren paradigma olarak dine dair hususlarda tutarsız (*nifāk*) bir tavır sergilemesi, daha az önemli olan dünyevi meselelerde dahi kendisine

itimat edilemeyeceğini gösterdiği halde bir başkasına din ile ilgili konularda müracaat noktası olması beklenmemelidir.⁷⁵

1.2.2.Niyet-Amaç (*Şihhatü'l-mağşad*)

Qur'an'ı anlama faaliyetinin başlangıcındaki niyetin, vahyi dönemin insanına anlatmak haricinde bir amaca matuf olmaması esastır. Çünkü insanın Kur'an-ı Kerim'deki nasihatlerinden, emir ve yasaklarından dersler alıp kendine çekidüzen vermesi ve tüm hayatını buna göre sürdürmesi arzu edilmektedir. Bu durum anlamın kaynağı olan vahiy ile anlamın hedefi olan insan arasındaki iletişimin nihai amacıdır. Ancak vahyin kendine mahsus hususiyetleri itibariyle *dil* ve *rivayet* gibi ilgili müktesebata sahip olmayan kimseye açılmayan bir metin yapısına sahiptir. Dolayısıyla kaynak ile hedef arasında aracı vazifesini üstlenen müfessirin anlamı aktarım faaliyetinde kaynağın ilke ve amaçlarına sadık kalması tabii ve izahtan vareste bir beklenti olmasına rağmen, tarihsel tecrübenin erken dönemden itibaren gösterdiği üzere -yeterli müktesebatı elde etmiş olsa bile- kaynak ve hedef arasındaki konumundan şahsi menfaatlerin gözetilerek istifade edilmek istenildiği görülmüştür. 'Ulümü'l-Kur'an kaynaklarında sembolik ve hemen her kesimden kabul görmelerinden ötürü Bâtınîler ve Râfîzîlerin aşırıları (*ğulât*) ile Kaderîler'in örnek olarak gösterildiği görülmektedir.

Bâtınî paradigmanın vahiy-hayat arasındaki konuma kendilerini layık görüp, bu konunun toplumdaki kabulünden istifade ile hareket ettikleri görülmektedir. Bunun nedenlerine bakıldığında insanları *dinden ayırma* (*selh 'ani'd-dîn*) ve *âvâmı dinden uzaklaştırma* (*istidrâc 'avâmi'n-nâs*) gibi amaçlarla hareket ettikleri görülmektedir. Dolayısıyla bu kimseler ayetlerin zahiri anlamlarını dayanaksız bir şekilde batını olarak yorumladıkları;

⁷⁵ bk. Suyûfî, *el-İtkân*, thk. Şu'ayb el-Arna'üd, 874.

böylelikle de tefsir faaliyeti ile hedeflenen amacın yerine dünyevi menfaatler peşinde koştukları ve dolayısıyla fitneye sebep oldukları görülmüştür.⁷⁶

Rāfīzī paradigmaya bakıldığında da aynı konumdan istifade ile Şahābe'nin dindeki otoritesini onlara *küfr* ithamı yöneltmek sarsacak mahiyette birtakım görüşlere sahip oldukları görülmektedir. Bu durum erken dönem İslam bilginlerinden Aḥmed b. Ḥanbel⁷⁷ (ö. 241/855) ve İbn Ḳuteybe⁷⁸ (ö. 276/889) gibi isimlerin tepki ile karşılanmıştır. Diğer taraftan Rāfīzīler arasında getirdiği sistematik prensipler⁷⁹ nedeniyle eş-Şāfi'î (205/820) tartışma konusu olmuştur.⁸⁰

Ḳaderī perspektife bakıldığında itikadi düzenlerini insanın, kendi fiillerinin sorumlusu yapmaları ve kaderi inkâr etmeleri olarak belirledikleri görülmektedir. Böylelikle Allah'ın insanları yarattıktan sonra fiillerine müdahil olmadığını erken dönem İslam tarihinde yaşanan hadiselerin Allah'ın takdiri olduğu görüşüne karşı olarak savunmuşlardır. Her halükârda *i'tikādī* anlamda hezeyan ifade eden görüşlere sahip olmaları sebebiyle gerek kendi dönemlerindeki gerekse de daha sonraki alimlerce görüşleri hakkında uyarılar yapılmıştır.⁸¹

⁷⁶ Muḥammed b. el-Ḥasen ed-Deylemī, *Beyānū mezhebi'l-Bāṭıniyyeti ve buṭlānih menḳūl min kitabi ḳavā'id āl-i Muḥammed* (Lāhūr: İdāretü tercümāni's-sünne, ts.), 25 vd.; itikatları hakkında bilgi için bk. a.y., 18 vd.

⁷⁷ Aḥmed b. Ḥanbel *el-Müsned* isimli eserinde bu konu ile ilgili rivayetlere yer vermiştir. bk. Ebū 'Abdillāh Aḥmed b. Muḥammed eş-Şeybānī Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Müsned*, thk. Şu'ayb el-'Arna'ūd (Ḳāhire: Müessesetü'r-risāle, 1955), 2/187.

⁷⁸ İbn Ḳuteybe, Rāfīzī'lerin önde gelen temsilcilerinden Hişām b. el-Ḥakem'in (ö. 179/795) görüşlerine dair bilgiler vermiştir. bk. İbn Ḳuteybe, Ebū Muḥammed 'Abdu'l-lāh b. Müslim. *Te'vilu muḥtelifi'l-Ḥadīs*. thk. Muḥammed Muḥyiddīn el-Aşkar. Beyrūt: el-Mektebetü'l-İslāmī & Müessesetü'l-işrāk, 2. Baskı., 1989, 98-99.

⁷⁹ Bu konuda zikredilebilecek en önemli sistematik düşünce beyan teorisi olarak gösterilebilir. bk. Muḥammed b. İdrīs eş-Şāfi'î, *er-Risāle*, thk. Aḥmed Muḥammed Şākir (y.y.: Şirketü Mektebe ve Maṭba'ati Muṣtafā el-Bābī el-Ḥalebī, 1309), 21 vd.

⁸⁰ Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017), 215 vd.

⁸¹ bk. Watt, *Teşekkül Devri*, 120 vd.; Bekir Topaloğlu, *Kelām Terimleri Sözlüğü* (İSAM Yay., 2010), 174.

Tarihsel tecrübenin gösterdiği kadarıyla *ilhād* ve *hevāsına* uymakla itham edilen Bāṭıniler ve Rāfızîlerin aşırıları (*gūlāt*) ile Ẕaderiler gibi bazı kesimlerin bir yorumlama faaliyeti olarak *tefsiri* kullanarak fitne çıkarmayı ve insanları doğru yoldan saptırıp kendi *hevālarına* uydurmaya çalışmışlardır. *İ'tikādī* anlamdaki bozukluğun ya *maḳşadın* bozuk olmasından kaynaklanabileceği ya da *maḳşadın* bozuk olması nedeniyle *i'tikādī* ilkelerin tahrif edilebileceği, tarihsel tecrübe ile açık bir şekilde görülmektedir. Bu ve benzeri durumlar nedeniyle yorum faaliyeti olan tefsir'in sahih çizgiden çıkıp hevâ ve hevese göre şekillenmesini önlemek adına bu başlıkların zikredildiği anlaşılmaktadır. Özellikle de Suyūṫī tarafından *el-itḳān*'da, bu hususların Bābek'in (ö. 223/838) fitnesini yaydığı Azerbaycan coğrafyasından olan Ebū Ṭālib eṫ-Ṭaberī'nin de *sıhhatü'l-i'tikād* ve *sıhhatü'l-maḳşad* hususlarını dile getirmesi, *-nisbesinden* anlaşıldığı kadarıyla- bizzat fitnenin gerçekleştiği coğrafya ile olan bağları ve fitnenin tezahürlerine olan yakınlığı da ifade etmesi münasebetiyle manidardır.

Müfessirle ilgili bu iki başlığın *yecib 'ale'l-müfessir...* siğasıyla yapılan uyarılara eklenmesi ilk bakışta müfessirin kesinlikle ehl-i sünnet haricinde bir itikada sahip olmaması gerekli olduğu yönünde bir durum ortaya çıksa da literatürün incelenmesi neticesinde uygulamanın bu şekilde olmadığı görülmektedir. Tarihsel müfessir figürlerini ele alan Ṭabaḳātü'l-müfessirîn literatürünün ilki ve kurucu felsefesini yansıtan bir metin olarak Suyūṫī'nin *Ṭabaḳātü'l-müfessirîn*'inin baş tarafındaki sınıflandırmada dördüncü nev'i olarak belirtilen kısmı tarif ederek kullanılan *men şannefe tefsīran mine'l-mübtedi'a, ke'l-Mu'tezile ve'ş-Şī'a ve gayruhüm*⁸² ifadesinden sanki bid'at

⁸² Celālüddīn 'Abdurrahmān b. Ebī Bekr es-Suyūṫī, *Ṭabaḳātü'l-müfessirîn*, thk. 'Ali Muḫammed 'Umer (Ḳāhire: Mektebetü Vehbe, 1976), 22, Zemaḫşerī için müfessir ifadesini kullanması için bk. 121, Cübbā ve Rummānī için tefsir telif ettiğini söylemesi için bk. 103, 81.

firkalara mensup kimselerin tefsir yazması durumunda *müfessir* ifadesinin onlar için kullanılmadığına yönelik bir intiba oluşsa da eser içindeki kullanımlardan anlaşıldığı kadarıyla Zemaşserî (ö. 538/1144), Cübbâi (ö. 303/916) ve Rummânî (ö. 384/994) gibi kimselere yönelik ya *el-müfessir* tanımlamasının ya da *şannefe tefsīran* ifadelerinin kullanıldığı görülmektedir. Ancak *vakı'a* ile tariflerde *arzulanan şeyin* aynı olmaması ister istemez *var olan - ideal* ayrımının gündeme gelmesini zaruri kılmaktadır. Haddi zatında *ideal* olanın yorumda tahriften sakınacak bir tavra sahip olup mezhebi temayülleri tefsirinin temel ilkesi olarak kabul etmemesine yönelik diğer tariflerle birleştirilerek bakıldığında *arzulanan durum* ile uygulamada Bâtınî, Râfızî ve Kaderî kimselerin tefsir faaliyetinde bulunduğu görülmesi *var olan durum* farkının arasını ayırmak ve belki de tamamen sahih bir yorum çizgisinde olmasını arzulamak adına *sıhhatü'l-i'tikâd* ve *sıhhatü'l-mağşad* maddelerinin getirilmiş olduğundan bahsedilebilir.

1.2.3.İlmî Müktesebât (Intellectual Formation): Mā Yenbeğî li'l-Müfessir Literatürü

Müfessir kimliği ile ilgili diğer bir tanımlama, günümüze kadar yapılan çalışmalarda *mā yenbeğî li'l-müfessir*⁸³ başlığı altında yer alan müktesebat merkezli tanımlama girişimleridir. Bu başlıklar altında bilgi sahibi olması gereken bilgi başlıkları zikredilip, bunları bilmeyenin müfessir olamayacağı veya tefsir konusunda fikir beyan etmemesi gerektiğinden bahsedilerek bir nevi işlev merkezli bir tanımlama ile konu ele alınmaktadır.

⁸³ Bir başlık altında ilk defa Kâdî 'Abdülcebbar, *yecibü en yeküne 'aleyha'l-müfessir li-kitābi'l-lāh* ifadeleriyle zikretmiştir. bk. Kâdî 'Abdülcebbar b. Ahmed, *Şerhu Uşûli'l-Ḥamse*, thk. 'Abdülkerim 'Uşmân (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1996), 606-608. Daha öncesinde Hevvârî tefsirinde *ve-innehü lā yu'rafü tefsīru'l-Kur'āni illa men 'arefe isnetey 'aşerete ḥaşleten...* şeklinde geçmiştir. bk. Hüd b. Muḥakkem Hevvârî, *Tefsīru Kitābi'llāhi'l-'aziz* (Beyrüt: Dārü'l-Ġarbi'l-İslāmî, 1990), 1/71.

İlmi müktesebat hakkında klasik literatürde yer alan açıklamaların kendi dönemleri için bir ideali temsil ettiği ve müfessir olmaya niyetli kimseler için ileriye yönelik yol gösterici işlevi gördüğünden de bahsedilebilir. Geçmiş birikimin tecrübesi ile oluşturulan bu gereklilik listelerinin sonraki nesillere yönelik kültür aktarımının bir parçası olduğu ve ilgili zamanda müfessirin bu özelliklerde olduğu ifade edilirken, ictimâî hayata dair verilerle de müfessirin toplumla ilişkisi ve toplumdaki konumu da ifade edilmiş olmaktadır. Aslında envanterde bulunan tüm bu bilgi demetinden müfessirin bir *insan* olarak ne ifade ettiğine dair bütüncül bir tasavvur elde etmek tek başına iddia edilememekle birlikte mutlak anlamda katkının olmayacağı iddia etmek de mümkün değildir. İnsanın, beğendiği, emek verdiği.... hususların bir bileşkesi olduğu düşünüldüğünde bütünü kavramaktan ziyade parçaya dair tasavvur sağladığı değerlendirilebilir.

Dolayısıyla Kır'ân'ın tefsiri için bilinmesi gerekli olanlar listesini sadece ehl-i sünnette değil, farklı itikâdî mezheplerde de görmek mümkündür.⁸⁴ Bu durum tefsirde muhalif kesimlerin birbirlerini hata etmekle itham etmelerinin bir yansıması olarak görülebilir. Bu listeler, tefsir için yapılacak hazırlıkları ve zımnen de bu hazırlığın süreçlerini işaret etse de muhalif kesimlere yönelik *yorumda isabetsizlik* ithamının sebebi olarak yeterli müktesebata sahip olunmadığını ima eden bir hitap ihtiva edebileceği de unutulmamalıdır.

İlmi müktesebatla ilgili verilen başlıkların tarihsel süreç ilerledikçe artmasının sebepleri arasında sayılabilecek belki de en önemli husus bilimlerin tarihsel süreçte insana ve çevreye yönelik dikkatin artması neticesinde daha önce üzerinde durulmayan hususlar ön plana çıkıp müstakil başlıklar ifade

⁸⁴ Kâdî 'Abdülcebbar b. Aḥmed, *Şerhu Uşûli'l-Ḥamse* (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1996), 606.

etmiş ve netice olarak da bu alanlarla ilgili çalışmaların artmasından dolayı *mā yenbeğī li'l-müfessir* başlığının muhtevası genişlemiştir. Bundan sonraki süreç için bakıldığında da söylenebilecek şey, insanoğlunun dikkati ve birikimi arttıkça aynı konuları daha detaylı ve birçok farklı açıdan inceleyen çalışma başlıkları ortaya çıkacağı düşünülürse *mā yenbeğī li'l-müfessir* başlığı sürekli genişleyecektir. Dolayısıyla insana hitap eden Kur'ân-ı Kerîm'i insanlara aktaracak müfessirin hem Kur'ân-ı Kerîm'le ilgili hem de insanın ilgilendiği veya insanı ilgilendiren ilim dallarını bilmesi gerektiğini ifade edecek şekilde müfessirin kendi zamanındaki muhatap kitleye vahyi aktarmada yardımcı olacağı düşünülen bütün ilim dallarına muttali olması gerektiği söylenebilir. Ancak bir zaman sonra gerek ilim başlıklarının artması ve gerekse de mezkur ilim dallarındaki birikimin ancak ihtisasla elde edilebilecek hale gelmesi, tek bir kişi olarak müfessirin bu ilimlere muttali olmasını zorlaştıracak ve belki de imkansızlaştıracaktır. Dolayısıyla yapılan tefsir faaliyetinde mezkur ilim dallarında ihtisası olan ilim erbabının da yer alması ve ilgili zaviyeden değerlendirerek katkıda bulunmaları yerinde olacaktır. Diğer taraftan bütün tefsir faaliyetleri için bunu şart koşturmak hem muhatap kitlenin tek tip olmaması, hem de farklı hacimlerde içerik oluşturma ihtiyacının gerekleri arasında olan daha kısa çalışmalar ile Kur'ân-ı Kerîm'in anlamının muhatap kitleye ulaştırılma ihtiyacının buna mani olacağı muhakkaktır. Dolayısıyla hacim kaygısı duymayan çalışmalar için yapılması elzem haline gelen bir uygulama olduğu unutulmamalıdır.

Meleke. Tefsir faaliyeti için gerekli zihinsel olgunluğun (*meleke*) elde edilmesi ile ilgili bir süreç, açıkça ve planlı bir şekilde belirtilmiş olmasa da 'ulümü'l-*Qur'ân* eserlerinde *saḥiḥini saḳīminden, nāsiḥini mensūḥundan* ayırabilme gibi muhtelif başlıklar için belirtilmiş ancak yine de tam anlamıyla

net bir seviye ifade etmeyen tarifler görmek mümkündür. Bu ifadeler, yapıldıkları ve aktarıldıkları günler itibariyle herkesim malumu ve belki de büyük ölçüde kabulü ile karşılanılan ifadeler olsa da günümüz paradigmaları açısından melhuz hususların melfüz hale getirilmesi gerekmektedir. Çünkü müfessir zihnine sahip olmak, yalnızca o müktesebata sahip olmayı değil müktesebatın tümünü belirli bir alanın yorum amacına ve düşünce şekline göre müstakil bir tasnifle; bu tasnif esnasında merkez paradigma olan tefsir'in yeterlilikleri ve gerekliliklerini karşılayacak şekilde metin dizgisi oluşturabilmeyi ifade etmektedir. Aynı müellifin fakih, müverrih veya edebiyat yönünden de nosyonu olması ve bu alanla ilgili eser vermesi durumunda mevcut müktesebat ayrı bir tasnifle ele alınacak, böylelikle metin içi malzeme kullanımı da buna göre şekillenecektir.

İnsandan insana zihinsel çalışma prensiplerinin değişmesi mümkün, meşhur ve olağan olduğu gibi bir insan olan müfessir için de aynı durumdan bahsedilebilmektedir. Dolayısıyla müfessirin *melekesinden* bahsederken belirli noktalarda belirli zihinsel çalışma şekli, malzemeyi tahlil etme esnasında ipuçlarını birleştirme ve farklı hususları ayırt edebilmedeki intikal hızı, belirli bir meşguliyet sonrası elde edilmiş zihinsel olgunluk düzeyini gerektirmektedir. Böylelikle müfessir denilen kimsenin tefsire konu olacak malzemeyi ayırt edebilme, işleyebilme ve imkân nispetinde anlama ulaşma çabası bu zihinsel eğitime ve hazır oluşa sahip olmayan kimselerin anlam aramasına göre doğal olarak farklı olacaktır. Dolayısıyla müfessir zihni, müktesebat sonrasında tefsir ameliyesiyle olan münasebeti aşinalık düzeyinden ziyade *meleke* düzeyinde, anlık sıçrama yapabilen ve bilginin bütünlüğü çerçevesinde Kur'ân-ı Kerîm'in diğer kısımları ile birlikte düşünüldüğünde çelişik gibi görünen hususları doğrudan zıtlık olarak algılamak ve ona göre

değerlendirmek yerine çelişik hususlar eğer *cem'* ve *te'lif* edilebilecek durumda ise bunu yapabilmesine imkan sağlamaktadır.

Müfessir kimliğinin *ilmî müktesebat (intellectual formation)* üzerinden belirlenmesi, tefsir faaliyeti esnasında müfessirin güncel hayata dair gözlemlerini değerlendirme dışında tutmuş, hatta âtıl bir şekilde bırakmış, dolayısıyla da güncel hayatla iç içe, devam eden hayatın bir parçası olan müfessir kimliği tasavvuru inşa edilememiş, böylelikle de yalnızca murâd-ı ilâhî'nin anlaşılmasına dair birikimini veya yorumunu metne yansıtan, hayattan soyutlanmış bir kimlik ortaya çıkmıştır. Müfessirin güncele dair gözlemleri ise kimi zaman tefsir faaliyetinin bir parçası olarak değerlendirilememiş, hatta eleştiri konusu olmuştur.⁸⁵ Ancak erken dönemden itibaren tefsir faaliyetini

⁸⁵ Bu konuda ilk akla gelen Suyûtî tarafından aktarılan Râzî'nin *et-Tefsîru'l-Kebîr*'ine yöneltildiği ifade edilen "*fihi küllü şey'in illâ't-tefsîr* [içinde tefsir hariç her şey bulunmaktadır]" eleştirisidir. Bu eleştiriye sebep olarak Râzî'nin filozof ve hakimlerin görüşleri ile vb. hususları tefsire dahil etmesi ve konudan konuya atlaması sonucunda ayetin bağlamı ile muhteva arasında okuyucunun ilgi kuramaması zikredilmiştir. Eleştiri konusu olan hususlar ilmi olarak yetkinlik elde edildikten sonra kullanılabilir bilgi ve çıkarım ihtiva eden hususlardır. Bu tür entelektüel bilgi kullanımına rağmen Râzî'nin eleştiri alması ancak kişisel hayatı ile ictimâî hayata dair gözlemlerinin kimi zaman gündelik bilgi seviyesinde de olsa açık eleştiri konusu olmaması metin içinde yer alabileceğine dair bir kabul olabileceğine yönelik bir intiba uyandırmaktadır. Ancak Ebü Hâyyân tarafından çizilen sınırlara bakacak olursak bu tarz bilgilerin tefsire herhangi bir katkısı yoktur: *ve-kad zekernâ fi'l-ḥuḫbeti mā yaḥtâcü ileyhi 'ilmü't-tefsîr. fe-men zade 'alâ zâlike fe-hüve fudûlün fî hâze'l-'ilm* [Giriş kısmında tefsir ilminin ihtiyaç duyduğu hususları beyan ettik. Şayet bir kimse (bu giriş kısmında zikredilenlere) ilavede bulunursa bu (yaptığı) tefsir ilmine faydası olmayan bir şeydir]. Buna ilaveten devamında gelen satırlarda İbn Zübeyr eş-Şekafî'ye dayandırdığı *metâ ra'eyte'r-racüle yenteḳilü min fennin ilâ fennin fi'l-baḫşi evi't-taşnîfi fa'lem enne zâlike immâ li-kuşûri 'ilmihî bi-zâlike'l-fenni ev li-taḥlîfi zihnihî ve 'ademi idrâkihî ḥayşü yezunnü enne'l-müteğâyirâti mütemâşilât* [her ne zaman bir kimsenin, araştırmasında ve telif ettiği eserinde bir ilimden diğerine geçtiğini görürsen bilesin ki bu yaptığı ya ilminin noksanlığındandır yahut da aklının karışık olmasındandır ve (dahi konuyu) anlamamış olmasındandır ki birbirinden farklı hususları birbirine benziyor zannetmektedir] ifadesi ile çizmiş olduğu tefsir hudutları haricinde bir şey zikredilmesini kafa karışıklığı olarak nitelemiştir. Ebü Hâyyân ise tefsir metninde yer alması gerekenlerin sınırını belirtmek kabilinden genel bir kaide zikretmektedir ki bu da *...enne külle kâ'idetin fî 'ilmîn mine'l-'ulûm yurce'u fî takrîrihâ ilâ zâlike'l-'ilm, ve ne'ḥuzühâ fî 'ilmi't-tefsîri müsellemeden min zâlike'l-'ilm, ve-lâ neḫlû bi-zikri zâlike fî 'ilmi't-tefsîr...* [herhangi bir ilim dalına ait bir kaide için takrir maksadıyla bu ilme müracaat edilir ve tefsir ilminde müsellemeden olarak alırız. Tefsir ilminde zikrederek konuyu uzatmayız]. Ebü Hâyyân Muhammed b. Yûsuf b. 'Ali b. Yûsuf b. Hâyyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muḫîḫ fi't-tefsîr* (Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 1983), 1/547-548. Ebü'l-Faḍl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Dımaşq: Dâru İbn Keşîr, 1987), 789; 2/1223. Bu konuda detaylı bir inceleme için bk. Kâmil Öktem, *Celâleddîn es-Suyûtî'nin (ö. 911/1505) Fahreddin er-Râzî'ye (ö. 606/1210) Eleştirisi Bağlamında Tefsir İlminin Neliği Meselesi* (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 31-72. Ayrıca bu tartışma için Kâtib Çelebi, yukarıdaki Râzî eleştirisini zikretmekle birlikte daha da öte giderek birtakım kimselerin sanki Kur'ân-ı Kerîm'in, müellifin maharetli olduğu ilimler için nazil olduğunu düşünürcesine bu ilimler ile kitaplarını doldurduklarını söyleyip muhtelif ilim dallarında kimlerin bu özellikleri barındırdığını zikrederek eleştirmektedir. bk. Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafâ b. 'Abdullâh. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1941), 1/441 vd.

yürüttüğü belirtilen kimselerin ictimâî hayattaki konumları, kişisel ilişkileri, güncele dair tavırları, hassasiyetleri vb. kısaca antropolojik bilgi ifade eden toplum içindeki etki noktalarından bir tanesi olduğu, müspet veya menfi etki noktalarına karşı nasıl tavır aldığı, yani bir insan olarak nasıl yaşadığına dair *tarih*, *ṭabaḳāt*, *terācim* kitaplarında ciddi ölçüde malumat bulunmaktadır. Öyleyse insanın bir makine veya bir hayvan olmayıp kendi organik dünyası olan ve bu dünya içinde düşünce faaliyetinde bulunan bir varlık olduğundan hareketle, yine bir insan olan müfessir için de bu bakış açısının kullanılması *tefsir* alanına ciddi bir katkı sağlayacaktır. Böylelikle insan hakkında elde edilen bilginin bir bütün ifade ettiği, *sosyal* ve *kültürel* alanların her birinde yer aldığından hareketle bağlantıların ve izlerin bir araya getirildiğinde oluşabilecek tasavvurun mevcut algıya göre daha kapsamlı ve verimli olacaktır.

Bir diğer dikkat çekici müfessir tasviri de müfessirin edindiği müktesebatın kullanımı ile ilgilidir ki *'ulūmü'l-Ḳur'ān* eserlerinin bazı başlıklarında konu işlendikten sonra müfessirin bunları bilmesi veya ayırt edebilmesini ifade eden kalıplarla müktesebatın bir bilgi yığını ifade etmeyip zihinsel tasnifler yapabilmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Bu anlatımlar, müfessirin zihinsel anlamda bilginin kullanımı ve işlenilmesi esnasındaki intikal kabiliyetinin meleke düzeyinde olması gerektiğini metin altı formatta göstermektedir.

Ancak tefsirin en bilinen dirayet-rivayet ayrımından dahi yola çıkılarak düşünüldüğü takdirde melekenin sadece bir tür olduğundan bahsetmek mümkün değildir. Çünkü rivayet müktesebatı ile beslenen meleke ile dirayet

Benzer bir değerlendirme için ayrıca bk. Bedruddīn Muḥammed b. 'Abdillāh Zerkeṣī, *el-Burhān fī 'ulūmü'l-Ḳur'ān*. (Kahire: Dāru İhyāi'l-Kütübi'l-'Arabīyye, 1957), 1/12; Nüveyhidī, 'Ādil, *Mu'cemü'l-müfessirīn min ṣadri'l-İslām ḥatta'l-'aṣri'l-ḥādir*, (Beyrūt: Mü'essesetu Nuveyhidī's-Sekāfiyye, 1986/1406), 1/8.

müktesebatı (dil-tarih vs.) ile beslenen meleke aynı olmayacaktır. Aynı şekilde her ikisinden istifade ederek oluşturulan meleke de diğer ikisine göre elbette farklı olacaktır. Bu ayrıma bir de müfessirin kendi mütesâhil, münekkit... gibi özellikleri eklenince meleke meselesinin incelenmesi için müstakil bir inceleme gereklidir.⁸⁶

Müfessirin müktesebatı ile ilgili mûcibât (*ve-yecibü 'ale'l-müfessir*) ve menhiyyât (*ve-yecibü'l-hazr'ale'l-müfessir*) ifade eden bu uyarılar, müktesebat kazanıldıktan sonra onun idare ve tasarruflarının yönünün *şahîh* çerçevede olmasına ve o çerçevede kalmasına yönelik olup netice itibariyle bir kısmının mezmûm rey olarak isimlendirildiği, tasvip edilmeyen yorumların ortaya çıkmaması içindir. Bununla birlikte muhtevada başlıklar belirtilirken ulaşılmaması gereken seviye hakkında malumatın verilmeyişi, *mübtedi'a* olarak vasıflandırılan fırka mensuplarının da ilgili ilim dallarında müktesebat edinmeleri neticesinde *naşş*'ın delaleti konusunda kimi zaman tezat ifade eden farklı yorumların ortaya çıkmasını engelleyememiştir. Bundan dolayı olsa gerektir ki müfessir adayına yönelik ihtarlar *'ulūmu'l-Ḳur'ān* eserlerindeki konu başlıkları altında konu hakkında bilinmesi gerekenlerin seviyesini ifade eden içeriklerle takviye edilmiştir. Bu takviyenin ne kadar yararlı olduğu araştırılması gereken bir husustur.

1.2.4.Tarihsel Müfessir Kimliği: *Ṭabaḳātü'l-müfessirîn* Literatürü

İslam'ın erken döneminden itibaren tarihsel bir şahsiyet hakkında bilgi sahibi olunmak istenildiği zaman müracaat edilen eserler arasında başta tarihle ilgili eserler gelmektedir. Bu eserlerin muhtevasında insanoğlunun tarih sahnesine çıktığı andan itibaren meydana gelen hadiseler eşliğinde *dini, ahlaki, siyasi, hukuki, ekonomik ve kültürel* alandaki faaliyetleri, yani yapıp-etmeleri

⁸⁶ Bu konuda kısa sorgulamalar içeren bir inceleme için bk. Tayyār, *Mefhūmü't-tefsīr*, 213-216.

bulunmakta olduğundan kaçınılmaz olarak merkezinde *insan* bulunmaktadır.⁸⁷ İnsanın bu merkezi durumu tarihsel olarak herhangi bir hadise veya alanla ilgili öne çıkmış kişilere ait verilen biyografik sayılabilecek bilgi türlerini de bünyesinde bulundurmaktadır.⁸⁸ Tarih telifâtındaki birikimin artması, hadiselerin ve toplumun öne çıkan figürlerinin hayatlarına yönelik özel inceleme gerektiren bir farkındalığın oluşmasını sağlamış ve insanların bireysel hayatları ile ilgili olan kısımlarda yer alan değerlendirmelerin müstakil teliflere konu olmasını netice olarak ortaya çıkarmıştır. Bu çıkan neticenin tek bir formatı barındırmadığı ve hadis rivayetindeki râvîlerin durumunu beyan eden *cerh* ve *ta'dîl* literatüründen *tabakât* literatürüne kadar birçok alt farkındalık ve dolayısıyla telif türünün oluşmasını sağlamıştır. Bunlardan *cerh* ve *ta'dîl* literatüründe râvînin tefsir'in iki temel unsurundan olan rivayet birikimini aktarırken göstermiş olduğu hassasiyete ve ilgili müktesebata yönelik değerlendirmelerde bulunulmuştur. Burada yer alan değerlendirmelerin ilmi müktesebatla ilgili değerlendirmeler açısından katkıda bulunduğu gibi *sosyal* ve *kültürel* açıdan râvînin değerlendirilmesinde de katkıda bulunduğu muhakkaktır. Diğer bir tür olan *tabakât* eserlerinde de bireye odaklanmanın bir başka türü olarak tekil bireylerin merkeze alınarak etraflarındaki iletişim ve etkileşim ağları hakkında tam ve bütüncül bir bakış açısı elde edilemese de kimlik bilgisi (*künye* ve *nesep*); ictimâî ve mezhebi aidiyetler; mahir olunan ilim dalları, ilmi düzey ifade eden sembolik tanımlamalar, hoca-talebe ilişkileri, görüşlerinden veya rivayetlerinden örnekler, gerek sosyal gerekse kültürel neye tekabül ettiği net olarak belli olmayan övgü ve dua cümleleri yer

⁸⁷ İnsanın bir birey olarak tarihi hadiseler ile olan bağına yönelik bir değerlendirme örneği için bk. Ahmet Nedim Serinsu, *Tefsir Tarihi Atlası ve Uygulama Haritaları* (Ankara: Grafiker yay., 2019), 56-58.

⁸⁸ Biyografik tarih yazımı ile ilgili mütalaa edilebilecek nitelikli bir çalışma için bk. Nihal Şahin Utku, "Biyografik Tarih Yazımı İçinde Siyer", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2013), 263-290 (özellikle bk. 264-265).

almaktadır. Bütün bu bilgiler belirli standartlar dahilinde sunulmaktan ziyade hakkında bilgi edinilebildiği kadarıyla *ṭabaḳāt* metnine dahil edildiği görülmektedir. Son döneme kadar tarih konusundaki anlayışın *kendine ulaşan her türlü bilginin nakli* olarak görüldüğü düşünüldüğünde *ṭabaḳāt* eserlerindeki metin içi düzensizliğin sebebi bir nebze olsun anlaşılabilir. ⁸⁹ Ancak mevcut durumda biyografik veriler arasında bağlantı kurmanın zorluğu göz önünde bulundurulduğunda biyografi metinlerinde sistematik bir standardizasyonun yapılmasına yönelik farkındalığın olduğu gerek *fıkh*⁹⁰ gerekse de *tefsir*⁹¹ *ṭabaḳāt*larındaki malumata göre ara başlıklar eşliğinde bilginin sunulmasından anlaşılmaktadır. Ancak bu ara başlıklandırmalar mevcut veriyi tasnif etme ve okuyucuya kolaylık kabilinden olduğundan yeni bir bilginin keşfedilmesi amacıyla oluşturulmuş olmasa da bir gerekliliğin kaçınılmaz olduğunu göstermek bakımından yeterlidir.

Tarihteki müfessirlerin kimler olduğu incelenirken esas alınan kriterlerden en önemlisi belki de müfessir olmanın ispatı denilebilecek husus, hayatında tefsire dair faaliyette bulunmuş veya bu konuda sosyal hayatta tebarüz etmiş olmasıdır. Bu faaliyetin yazılı bir ürünle sonuçlanması şart olmamakla birlikte müfessir olarak toplumun bir kesiminde kabul görmesi asgari şart olarak görülmektedir. Üzerinde ittifak edilen husus ise tefsire dair - baştan sona olmasa bile- yazılı bir eser kaleme almasıdır. Bu eser, mahiyet olarak kimi zaman bir ayet tefsiri olabildiği gibi kimi zaman da bir sure tefsiri

⁸⁹ Anlayışın erken dönemdeki bir temsilcisi olarak Ṭaberī gösterilebilir. *Tārīḥ*'inin baş tarafında kendisine ulaşanları ayırt etmeksizin naklettiğinden bahsetmektedir. bk. Ṭaberī, *Tārīḥ*, 1/8-9. Ayrıca İslam'ın klasik dönemindeki tarih anlayışı ile ilgili ayrıntılı bilgi ve örnekler için bk. Bozkurt, Nahide. *Müslüman Tarihçilerin Dünya Tarihi Tasarımları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020. a. mlf., *Tarih Felsefesi Tarihin Doğası ve Belirleyicileri*. Ankara: Ankara Okulu, 2020.

⁹⁰ Fıkıh *ṭabaḳāt*larından Sübkī'nin *ṭabaḳātı*'nda geçen *ve-mine'l-fevāid* örnek olarak gösterilebilir. bk. Sübkī, *Ṭabaḳātü's-Şāfi'iyyeti'l-kübrā*, 2/148 vd.

⁹¹ Tefsir *ṭabaḳāt*larından da Ömer Nasuhi Bilmen'in *ṭabaḳātında* yapmış olduğu *üstazları, meşayih, seyahatleri* gibi tasnif başlıkları gösterilebilir. bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi(Ṭabaḳātü'l-Müfessirîn): Usul-i Tefsir veya Mukaddime-i İlm-i Tefsir* (Fatih: Bilmen Yayinevi, 1973), 2/435.

olarak tezahür edebilmektedir. Müfessir tarafından seçilen ayet veya surelerin, dönemin ilmi çevrelerinde gündemde olanlar arasından seçildiği gibi, müfessirin ilmi veya ictimâî temayülleri ile tefsir etmeyi amaçladıklarından da seçilebilmektedir. Her hâlükârda bütün bu tefsir biçimleri sahibinin *müfessir* veya *ehl-i tefsir* olarak kabul edilmesinde bir etken olarak benimsenmiştir.

Peygamberimiz'in (s.a.s) *sümme'l-lezîne yelūnehüm...* şeklindeki nesiller arasındaki fazilet derecesinin, zamanın ilerlemesiyle tedricen düştüğünü beyanından sonra *tabakāt* literatürü farklı tasniflerin ekseninde şekillense de zamansal ilerleme her zaman tasnifi şekillendiren ana unsurlardan birisi konumunda olmuştur. Bu yüzden olsa gerektir ki incelenen isimlere ait tasnifin alfabeğe göre yapıldığı *tabakāt* eserlerinde dahi hangi yüzyılda yaşadığını ifade etmek üzere doğum veya vefat tarihlerinin, hatta seyahatleri ve sosyal hadiselerinden örnekler zikredilirken dahi zamansal konumun mutlaka verilmeye gayret edildiği gözlemlenmektedir. Bu durum aynı zamanda - coğrafik verilerde olduğu gibi- anlatılan kişinin hangi zaman dilimi bağlamında ele alınması gerektiğine yönelik *en-nāsü ebnā'ü zemānih* şeklindeki anonim algının yansıması olarak görülebilir.

Hz. Peygamber (s.a.s) Dönemi. Kur'ân-ı Kerîm'in ilk müfessiri olan Hz. Peygamber'in (s.a.s) müfessirlik konumu ayetlerle ifade edilmiştir.⁹² Hz. Peygamber (s.a.s) bir müfessir olarak ayetleri tebliğ ederken ve toplumun gereklerini göz önünde bulundururken toplumun içinde bir *insan* olarak bulunması Kur'ân-ı Kerîm'de de sürekli vurgulanmıştır. Bu vurgu haddi zatında vahye muhatap olan insanın, vahyin insan tebliğcisi ve yorumcusu ile gönderilmesi antropolojik olarak düşünüldüğünde muhatap kitlenin sadece *imān* gibi *itikādî* mevzulara tekabül eden teorik hususlarda değil, *'ibādāt*,

⁹² Bu otoriteyi ifade eden ayetlere örnek olarak en-Naḥl 16/44, İbrāhîm 14/4 zikredilebilir.

mu'āmelāt... vs ameli hususlardaki pratiğin ilk uygulayıcısı olması, her iki alandaki dönüşüm için önemli bir etki noktası olmuştur. Buna bir anlamda vahyin hayata müdahalesinin bir *insan* olan Peygamber vasıtasıyla *kültürleme* (*enculturation*) yapıldığı, muhatap kitlenin yerleşik kabulleri olan şirk kültürünün tedrici olarak kaldırılarak *kültürel değişme* (*cultural change*) hedeflenmiştir. Dolayısıyla ilk müfessir olan Peygamberimiz'in (s.a.s) içinde bulunduğu topluma yönelik konumu, kuvvetli bir etki kaynağı olan vahyin temsilcisi ve toplumun bir parçası olarak *değiştirici* ve/veya *dönüştürücü* kabilindedir.

Sahabe Dönemi. Vahyin nüzulüne şahit olan bu ilk neslin, vahyi hayata aktaran ve uygulayan *nebī* (s.a.s) ile aynı dönemde bulunmaları itibariyle kendi yorum biçimlerini buna göre tesis etmişlerdir. Coğrafyanın Arap hakimiyetinde bir bölge olması nedeniyle Arap diline farklı derecelerde de olsa vakıf oldukları görülmektedir.⁹³ Ancak bu Sahabe'nin hepsinin aynı müktesebata sahip olduğu anlamına gelmediği gibi anlayış ve kavrayış farklılıklarının da konu bağlamında gündeme gelebileceğini göstermektedir. Buna bağlı olarak vahye şahitlik etmiş olmaları itibariyle sonraki nesiller nezdinde genel anlamda önde gelen (*bürūz*) kabul edilmeleri nedeniyle özel bir alan olarak tefsirde de ihtisas sahibi kabul edilip müfessir olarak isimlendirilmelerinde diğer nesillerde uygulanana göre daha yüksek bir esneklik (*tesāmūh*) oranı ifade ettiği görülmektedir. Çünkü bazı Şahābīlerin sadece belirli ilimler bazında ön planda olmaları *müfessir* lakabının da kendisi için otomatik olarak zikredilmesini sağlamıştır. İslami ilimlere dair tasnifin henüz gündemde olmaması, bilginin bir bütün olarak düşünülüp tefsirin diğer ilimlerden ayırt

⁹³ Ebū Muḥammed 'Abdullāh b. Müslim b. ed-Dīneverī İbn Kuteybe, *Kitābū'l-mesāil ve'l-ecvibe fi'l-Ḥadīṣ ve't-Tefsīr* (Beyrūt: Dāru İbn Keşīr, 1990), 48. Sahabe (r.a), nüzul dönemi öncesinde Arap dilini, bir kaideye riayet ederek veya *i'māl-i fikr* etmeksizin içine doğdukları çevre vasıtasıyla edindikleri *selīkalarını* kullanarak konuşmaktaydılar. bk. Muḥammed eṭ-Ṭantāwī, *Neş'etü'n-naḥv ve tārīḫu eşhūrī'n-nühāt* (Kāhire: Dāru'l-me'ārif, t.y.), 20.

edilmemesi böyle bir karışıklığın temel nedeni olarak görülebilirse de ilimler arasındaki çizgilerin daha net bir şekilde belirlenmesinden sonra da bu ilk itibari tanımlamalara sadık kalınması -tıpkı *ṭabakāt* literatüründe müfessirlere özel bir başlık açılmasında olduğu gibi ihtisaslaşmanın tefsir sahasında net bir şey karşılığının bulunmaması nedeniyle olabilir.

Sahabe arasında K̄ur'ān tefsiri ile temayüz etmiş olanların Hz. Peygamber tarafından bir nevi onay (*icāze*) anlamına gelen ifadelerle müktesebatlarının yeterli olduğu ve öğrenmek isteyenlerin müracaat edebileceklerini kimi zaman açıktan kimi zaman da zımnen söylediği görülmektedir.⁹⁴ Ancak tefsirle ilgili önde gelen bu Sahabenin müktesebatlarına yönelik Peygamberimiz (s.a.s) tarafından kullanılan tanımlamalar *övgü* ve *dua* kabilinden olmaları nedeniyle her zaman müktesebatın mahiyeti hakkında bilgi sunabilir durumda değildir.

Dolayısıyla buraya kadar aktarılan klasik birikime ait tasavvurdan da görüldüğü üzere müfessir tanımlamalarında kullanılan *mā yenbeḡi li'l-müfessir* başlığının ifade ettiği müfessirin müktesebat durumu ile ilgili *norm* ifade eden tanımlamalar epistemolojik bir karşılık ifade etmesine karşın gerek süreç gerekse de muhteva ve ulaşılması gereken düzeyle ilgili sınırlandırma ifade edebilecek yönü itibariyle zayıf kalmaktadır. Diğer taraftan *ṭabakātü'l-müfessirîn* literatüründe görülen müfessirin hayatına dair kesitlerin, *mā yenbeḡi li'l-müfessir* başlığında ulaşılması istenilen seviyeye, sosyal hayatlarında ne tür ilişki biçimleri içerisinde geldiğini gösterme bakımından yardımcı olduğu

⁹⁴ Bunlardan 'Ali hakkında “*Ene medīnetü'l-ilm ve 'aliyyün bābühā fe-men erāde'l-ilme fe'l-ye'ti'l-bāb* [Ben ilim şehriyim. 'Ali (r.a) de bu şehrin kapısıdır. İlim isteyen bu kapıya gelsin]”buyurması için bk. Zeynüddin Muhammed 'Abdür-raūf b. Tāci'l-ārifin b. 'Ali el-Münāvi, *Feyḡu'l-ḡadīr šerhu'l-Cāmi'ī-ş-şagīr*, (Beyrūt: Dārü'l-Ma'rife, 1972), 3/46; İbn-i Mes'ūd hakkında... İbn-i 'Abbās hakkında “*Allāhümme fakkihū fi'd-dīn ve 'allimhū't-te'vīl* [Allah'ım onu dinde ince anlayış sahibi kıl ve ona te'vili öğret]” diye dua edip onu *Tercümānū'l-Kur'ān [ni'me tercümāni'l-Kur'ān]* olarak isimlendirmesi için bk. Şubhī es-Şāliḡ, *Mebāhiḡ fi 'ulūmi'l-Kur'ān* (Beyrūt: Dārü'l-İlm li'l-Melāyīn, 2007), 289-290; Ayrıca bk. Aḡmed b. 'Abdullāh b. İshāḡ Ebū Nu'aym, *Hilyetü'l-evliyā ve ṭabakātü'l-aşfiyā* (Kāhire: Mektebetü'l-Ḥancī & Dārü'l-Fikr, 1996), 1/315.

ortadadır. Buna vahyin anlamını, insanlara aktarma görevini üstlenen bir figür olan müfessirin, vahyin istediği davranış şekillerinin insanlara sadece *normatif* düzeyde anlatımı ve bu anlatımın daha da ötesinde kendi yaşamında uygulaması itibariyle vahyin vakı'a'ya nasıl uygulanacağını ilk öğreticisi konumundadır. *Ṭabaḳātü'l-müfessirîn* de bu uygulamadan kesitler anlatması itibariyle bir değer ifade etmektedir; ancak aktarılan malzeme bütüne ait kesitlerden ibaret olduğundan arzu edilen faydanın temini mümkün olmamaktadır. Dolayısıyla da mevcut müfessir tanımlama yöntemleri diyebileceğimiz *mā yenbeḡ li'l-müfessir* ve *ṭabaḳātü'l-müfessirîn* üzerinden tanımlamaların vermek istediği, müfessirin belirli bir sosyal ve kültürel örüntü içerisinde yaşayıp gerekli müktesebatı elde etmiş ve aynı türden örüntüler kurarak insanlara Kur'ân-ı Kerîm'in anlamını ulaştırmaya çalışmıştır.



İKİNCİ BÖLÜM :

**HİCRİ III. ASRIN SOSYAL VE KÜLTÜREL BAĞLAMI
VE İBN CERİR EŞ-ŞABERİ'NİN SEYAHAT VE BAĞLANTI MERKEZLİ
BİYOGRAFİSİ**

Hicri 3. yüzyıl siyasi olarak kargaşa ve kavgaların artık sona ermeye başladığı, dolayısıyla da siyasi hakimiyetlere yönelik tartışmaların artık büyük yapısal dönüşümler doğuracak bir formdan ziyade daha mahalli ve devlet içinde kalmaya başladığı bir döneme tekabül etmektedir. İnsanların idare biçiminde gerçekleşen bu değişim ve dönüşümlerin sosyal ve kültürel hayatta bir etki bırakmadığı iddia edilemeyeceği gibi tartışmalarda meşruiyet kaynağı olarak Kur'ân-ı Kerîm'in kullanılması nedeniyle doğal olarak, İslami paradigmanın farklı varyantları arasında merkezi konumda yorum faaliyeti olarak tefsir bulunmaktaydı. Bu faaliyeti gerçekleştiren bir birey olarak müfessir sosyal ve kültürel ortamlardaki her kesimin kendi lehine ve keyfi yorumlamasına bir düzeltme aparatı ve insanların sahih anlama ulaşmalarında bir aracı konumundaydı. Hicri 3. yüzyıl bağlamında düşünüldüğünde toplumun bu ihtiyacını karşılama görevi üstlenen figürlerden bir tanesi de büyük müfessir İbn Cerîr eṭ-Ṭaberî olarak karşımıza çıkmaktadır.

Çalışmanın bu bölümünde, İbn Cerîr eṭ-Ṭaberî'nin yaşadığı dönemin ve bu dönemdeki Ṭaberî'nin konumunu tasvir etmeye yönelik şu iki aşamalı hedef gerçekleştirilmeye çalışılacaktır:

1. Hicri 3. yüzyıl sosyal ve kültürel açıdan nasıl tasvir edilebilir? Bu yüzyılı diğerlerinden ayıran özellikler nelerdir?
2. Hicri 3. yüzyılda Ṭaberî'yi diğer müfessirlerden ayıran, onu biricik yapan özellik nedir?

Hicri 3. yüzyılın tasvir edilmesi ilk üç asırlık sosyal ve kültürel gelişmelerin son aşamasını temsil etmesi ve bu aşamada, önceki dönemlerden itibaren yaşanan gelişmelerin neticesinde İslam kültürünün her alanında kurumsallaşma denilebilecek, yoğun sistematik tartışmaların yaşandığı bir dönemin ele alınması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla sosyal ve kültürel alanlarda bulunan başlıkların her birinin ayrı tarihsel takibinin yapılması gerekli olmakla birlikte ihtiva ettiği problematik hadiselerin oluşum, gelişim ve olgunlaşma süreçlerine dair müstakil takibâtların yapıldığı eserlerin taranması da gerekmektedir. O halde hicri 3. yüzyılın temayüz ettiği vasıfların ortaya konabileceği alanların birbirleri ile bağlantılarının ortaya konması gerekmektedir.

2.1.Hicri III. Yüzyılın Sosyal ve Kültürel Bağlamı

Hicri 3. yüzyıl İslam düşüncesinin teşekkül dönemine tekabül eden bir dönemi ifade etmektedir. Bunun anlamı vahyin nüzulü ile birlikte başlayan dönüşüm sürecinin son aşamasında İslam'ı farklı algılayış biçimlerinin fikri açıdan kurumsal bir yapıya bürünüp ilkeler bakımından kanunlaştırmaların (*canonization*) son şeklini aldığı dönem olarak tanımlanabilir. Sonraki dönemlerde gerçekleşecek her hadisede bu dönemde alınan fikri mesafenin etkileri kendini hissettirecek ve yapılacak geliştirme çalışmalarında temel alınacak birikimsel arka plan bu dönemdeki gayretler neticesinde elde edilmiş olarak tanımlanacaktı.

Teşekkül dönemi W. M. Watt (ö. 2006) tarafından *ilk devirler* (11-132); *mücadele asrı* (132-235) ve *Sünniliğin zaferi* (235-333) olarak tasnif edilmiştir.⁹⁵ Watt'ın bu tasnifinde hâkim paradigmayı Kelam ve Mezhepler

⁹⁵ Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017), 9 vd.

Tarihi oluştursa da bilginin bir bütün teşkil etmesi, hadiselerin çok yönlü okunabileceğini ve dolayısıyla da diğer ilim başlıklarında ne tür yansımalarının olmuş olabileceğinin ifade edilmesini gerekli kılmaktadır. Ancak tüm faaliyetlerin temelinde itikadi paradigmanın yer alması, diğer bilgi (*'ilm*) başlıklarının buna göre düzenlenmesini gerektirmiş ve bunun bir sonucu olarak da dini metinlerin, muhalif grupların fikri münakaşa ve üstünlüklerini ilan etmek üzere kullanılması söz konusu olmuştur. O halde hicri üçüncü asırda etkili olan fikri akımları nasıl tasvir edebiliriz?

2.1.1.Hicri III. Yüzyılın Sosyal Bağlamı

Sosyal bağlamın muhtevası ile ilgili birinci bölümde izah edilen teorik kısmın hicri 3. yüzyılda neleri ihtiva ettiği bu başlığın konusunu oluşturmaktadır. Sosyal bağlam olarak ifade edilen *başlıklar din, ahlak, eğitim, aile, hukuk, ekonomi ve siyaset*'ten müteşekkildir. Ancak bu başlıkların birbirinden bağımsız olarak değerlendirilmesi, aralarındaki iltisakın kaçınılmaz olması nedeniyle mümkün değildir. Dolayısıyla buradaki tasvirlerde yer alan tasavvurlarda her ne kadar başlığa sadakat nedeniyle tek yönlü bir sunum varsa da sosyal hayatta bu başlıkların aynı anda ve içiçe geçmiş şekilde yaşayan yansımaları bulunmaktadır.

2.1.1.1.Siyaset

Hicri üçüncü yüzyılın tanımlanabilmesi, o yüzyıla ait tüm sahaları etkileyen siyaset sahnesinin tasvir edilebilmesinden geçmektedir. Siyaset bir yönetim organizasyonu olarak sosyal ve kültürel hadiselerin her başlığını etkileme potansiyeline sahiptir. Haddi zatında bu etkileşim sosyal ve kültürel alanların içinde incelenen başlıkların her birisi için söz konusu olmasına rağmen siyaset için bu durum biraz daha baskın gözükmektedir. Çünkü sosyal

ve kültürel bağlamı etkileyen *eğitim, hukuk, ekonomi* alanları *siyaset* alanında verilen kararlardan çok daha fazla etkilenebilmektedir. Siyasetin uyguladığı eğitim politikası neticesinde eğitimin gidişatı etkilenirken diğer alanlara siyasetin tesiri de aynı şekilde seyretmektedir. Dolayısıyla bu alanlar arasında etkileşim açısından karşılıklı ve dönüşümsel bir ilişki söz konusu olsa da halkanın başını *siyasetin* işgal ettiği bir vakıdır.

Yaşadığı dönem itibariyle hicri III. yüzyılın ilk çeyreğinde doğan Taberî'nin ilmi faaliyetlerinin 10 yılı hariç hep bu yüzyıl içinde yer almış olması dönemin siyasi hadiselerini sadece bilmesi değil aynı zamanda bu hadiselerle de şahit olması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bir müfessir olarak bu dönemde yaşamış olması dönemin hadiselerinden haberdar olması veya yaşaması ve nihayetinde de etkilerini hissediyor olması anlamına gelmektedir. O halde hicri üçüncü asırda Taberî'nin yaşadığı devlet olması hasebiyle Abbasilerin merkeze alınacağı bu bölümde problematik konularla ilgili tetkikten ziyade tasviri bir yaklaşım sergilenecektir.

2.1.1.1.1.Abbasiler

Emeviler döneminde gayr-i Arap unsurların İslam'a girmesiyle birlikte bir entegrasyon süreci başlamakla birlikte teoride Müslümanlar arasında bir eşitlik ve müsamaha varken pratikte Arapların daha üstün tutulduğu bir durum söz konusuydu. Bu durumun yansıması olarak kaynaklarda gayri Müslimlerden tahsil edilen cizye vergisinin dahi Müslüman ama gayr-i Arap unsurlardan tahsil edilmesiydi. Bunun haricinde devlet kademelerinin üst düzeylerine hak etmelerine rağmen Araplar haricindeki unsurların getirilmeyişi, devlet bünyesindeki muhtelif kesimlerde hukukun tek taraflı işletildiğine yönelik algıyı beslemekteydi. Her ne kadar bu durum Ömer b. Abdülaziz (h. 99-101)

döneminde yerine getirilmeye çalışıldıysa da gerek kendi döneminde karşılaştığı engeller ve gerekse de sonraki dönemlerde hukuksuzluğun devam etmesi toplum nezdinde kabul görmemekteydi. İktidar tarafından yapılan zulümlerin *kader* olarak isimlendirilmesi karşısında ortaya çıkan itirazlar kimi zaman isyan boyutuna evrilsede köklü çözüm yerine isyanın bastırılmasını müteakiben eski halin devamı tercih edildiğinden toplumsal memnuniyetsizlik giderek artmaktaydı. Yönetimin halka yönelik politik tavrının değişmemesine ilave olarak yönetimin kendi içindeki iktidar kavgaları devleti güçsüz düşürerek ileride oluşacak ihtilalin engellenmesi için yapılabilecek muhtemel olumlu gelişmelerin de yapılamaması sonucunu doğurmuştu. Sonraları *er-riḍā min āl-i Muḥammed* (*Muḥammed ailesinden razı olunacak kişi*) şeklinde ete kemiğe bürünecek çağrı ilk zamanlarda gizli bir şekilde yapılırken Ebū Müslim komutasındaki bir grup h. 129 yılından itibaren açıktan davete başladılar. Toplum nezdinde Emevi iktidarına yönelik hoşnutsuzluğun Ebū Müslim etrafında gerçekleşen davete kabul olarak ortaya çıkması, ihtilale giden süreci hızlandırmıştır. Nihayetinde Emevilere yönelik saldırının başlamasının ardından kısa süre içinde Emevi ordusunun yenilgiye uğramasının ardından Abbasi devleti kurulmuş oldu.

Abbasilerin erken dönemi olarak tavsif edilen h. 132-218 arasındaki gelişmelere bakıldığında daha çok devletin otoritesini sağlamlaştırmaya yönelik adımlar atıldığından bahsedilebilir. Bu bağlamda zikredilecek en önemli hadise *er-riḍā min āl-i Muḥammed* mottosunun ihtilal öncesinde hem Ali hem de Abbas oğullarını ihtiva edecek şekilde kullanılırken daha sonraları sadece Abbas oğullarını ihtiva edecek şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Ali oğulları ile Abbas oğulları arasında geçen hilafet tartışmalarına bakıldığında hilafete kimin varis olduğu ile ilgili Ali oğulları tarafından vasi olarak Hz.

Ali'nin olduğu ve dolayısıyla Hz. Ali'nin çocuklarının hayatta olması münasebetiyle hilafetin kendi hakları olduğunu iddia ederken; Abbas oğullarından varis olma meselesine itiraz sadedinde Peygamberimiz'in (s.a.s) vefatı sonrasında varis olarak babası yerine amcasının olduğu savını dile getirerek, Hz. Fatıma'nın bir hanım olması münasebetiyle imamete varis olamayacağını savunmuşlardır. Bu gelişmelere paralel olarak her iki tarafın kendi siyasi otoritesini destekleyecek mahiyette hadis ve kelimeler gibi alanlarda kendini hissettirecek gelişmeler gerçekleşmiştir. Netice itibariyle Abbas oğullarının söylemi, merkezi söylem olma özelliğini korumuş ve ilk Abbasi halifesi olan Ebü'l-'Abbās, -başta Emeviler olmak üzere- iktidarın sağlamlaşması için devletin tehlike tanımlamasına dahil ettiği kesimlere karşı acımasız davrandı. Belki Emevi tehlikesinden olsa gerek İranlı unsurların yönetimde etkin rol almasına önem veren ilk Abbasi halifelerinin bu bağlamda yetki verdikleri sembol aile Bermekilerdir. Daha önce Emevi iktidarına yönelik isyanda da Ebü Müslim'le birlikte hareket ederek sadakatlerini ispatlamış olan Bermekiler, yönetimin üst kademelerinde etkili olup toplum tarafından çeşitli özellikleri -özellikle de cömertlikleri- sebebiyle geniş kabul görmüşlerdir. Ancak ilerleyen süreçte idaredeki nüfuzlarının giderek artması, gizli entrikalar çevirmeleri gibi hadiselerle gündeme gelmeleri devlet içinde rahatsızlıklara sebep olmuş ve tasfiye olunmuşlardır.⁹⁶

Harünürreşid dönem Abbasilerin refah düzeyi en geniş dönemleridir. Bu dönemde hakkaniyet ilkesine göre idare edilmiş ve bunun bir sonucu olarak hilafetin merkezi olan da Bağdat göç olarak nüfusu 1 milyonu aşmıştır.⁹⁷ Daha

⁹⁶ İsmail Numanoğlu, *Abbasilerin İlk Döneminde Zındıklık Hareketi* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 58-61 vd.; Nahide Bozkurt, *Abbasiler (750-1258)* (İstanbul : İSAM Yayınları, 2018), 17-56.

⁹⁷ Kuruluşundan itibaren Harunürreşid dönemine kadar toplumun Bağdād özelinde bir tasviri için bk. André Clot, *Harun Reşid ve Abbasiler Dönemi* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007), 165-198.

sonra iktidara gelen oğullarından Emin ve Me'mûn dönemleri, kendi aralarındaki çekişmelerin Arap ve İran menşeli unsurların birbirleri ile olan çatışmalarını bu iki halife üzerinden yürüttükleri iddia edilmektedir.⁹⁸ Ancak netice itibariyle bu çatışma Me'mûn'un kesin zaferiyle sonuçlanmıştır. Me'mûn döneminin en önemli siyasi hadiselerinden bir tanesi Abbasilerin kuruluşundan itibaren devletin benimsediği hilafetin Abbas oğullarına ait olduğu görüşünün Ali oğullarından Ali er-Rıza'yı veliaht tayin etmesidir. Bu adım Me'mûn'un devletin o güne kadarki Sünnî çizgisini bırakıp Şi'î politika takip etmeye niyet etmesinin bir neticesiydi. Fakat devletin çizgi değiştirmesi yönünde atılan bu adım sistematik olmaktan ziyade tek bir veliahtın tayinini ifade edip ileriye yönelik hilafetin tayininde bir kaide belirtmemesi yüzünden başarısız olmuştur. Ancak bu durum halife Me'mûn'un Şi'î yanlısı siyasetinin sona erdiği anlamına gelmediği gibi Ali evladına temayülünü Zeydîliğin *efdaliyet* düşüncesinden istifade ederek sürdürdüğü ve bu bağlamda Ali er-Rıza'yı halife tayin ettiği görülmektedir. Fakat h. 203 yılında Ali er-Rıza'nın şüpheli vefatı sonrasında bu girişimin sonuçsuz kaldığı ve muhtemel bir isyan korkusu nedeniyle Ali evladından hilafete varis gösterilmediği bilinmektedir.⁹⁹ Bu tavır siyasi olarak bir geri çekilmeyi tam anlamıyla ifade etmese de bu düzeyde bir girişimin bir daha görülmemesi nedeniyle önem arz etmektedir. Yine de Halife Me'mûn'un vefatı öncesinde Ali evladına yönelik hürmet duyulması yönündeki nasihatleri, temayüllerin temenni düzeyinde kaldığını göstermektedir.

⁹⁸ Bu dönemdeki Emin-Me'mûn mücadelesi ile ilgili olarak bk. Hasan Hüseyin Güneş, "Abdullah Me'mun ve Muhammed Emin'in Hilafet Mücadelesi", *Çeşm-i Cihan: Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları E-Dergisi* 2/2 (2015), 8-28.

⁹⁹ Bozkurt, *Abbasiler*, 58-62.

	Ṭaberī'nin Yaşadığı Dönemindeki 'Abbāsī Halifeleri	Hüküm Süreleri
1.	Mu'taşım Billāh	(h. 218-227)
2.	Vāşık Billāh	(h. 227-232)
3.	Mütevekkil 'Alellāh	(h. 232-247)
4.	Müntaşır Billāh	(h. 248-252)
5.	Mu'tez Billāh	(h. 252-255)
6.	Mühtedī Billāh	(h. 255-256)
7.	Mu'temid 'Alellāh	(h. 256-279)
8.	Mu'tazid Billāh	(h. 279-289)
9.	Müktefi Billāh	(h. 289-295)
10.	Muqtedir Billāh	(h. 295-320)

2.1.1.1.2.Endülüs Emevi Devleti

Ṭaberī'nin yaşadığı dönemde uluslararası siyaset sahnesinde olan bir diğer devlet de Endülüs Emevi devleti idi. Ṭaberī'nin dünyaya gelmesinden yaklaşık 18 yıl önce hükümdarlığa geçen II. Abdurrahman dönemi Endülüs Emevilerinin en parlak dönemi olarak tavsif edilmektedir. Bunun sebebi olarak iç karışıkların bastırılıp bir devlet olarak Avrupa'nın muhtelif yerlerinden gelen saldırılara karşı Endülüs topraklarının korunması ve Abbasi devletinin yapılanmasının esas alınması sonucunda devlet mekanizmasının oturmuş olması etkili olmuştur. Bunun bir yansıması olarak kültürel sahadaki bir yansıması olarak Arapça'nın gayr-i müslimler tarafından dahi ana dillerinden daha iyi derecede kullanılıyor oluşu kültürel nüfuzun bir hayli sağlandığını

göstermektedir. II. Abdurrahman sonrasında yerine gelen oğlu Muḥammed döneminde bir müddet aynı hakimiyet devam etmişse de devlet kadrolarının tecrübesizlere emanet edilmesi otoritenin başkent Kurtuba haricindeki şehirlerde zayıflamasına yol açmıştı. Bu durumun zincirleme sonuçları da ayaklanmaların artması ve merkezi yönetimin Kurtuba'da dahi hakimiyetine yönelik aykırı seslerin yükselmesine sebep oldu. Böylelikle iç kargaşaların baş göstermesi, vergilerin toplanamamasına sebep olduğu gibi merkezi yönetimin bu zafiyeti dış saldırılar karşısında da savunmasız hale gelmesine sebep oldu. Bu kargaşa ortamı h. 273'te yönetime geçen Münzir ve Abdullah dönemlerinde de devam etti ve yönetimlerinin kısa sürmesine neden oldu. Daha sonra genç yaşta tahta çıkan III. Abdurrahman döneminde merkezi yönetim kuvvetlendirilerek istikrar sağlandı ve Afrika'daki Şī'ī-Fāṭımī yayılcılığına karşı Endülüs Emevi devletinin siyaset değiştirip Emir ünvanlı yönetici III. Abdurrahman, artık halife *en-Nāşır li-Dīnillāh* olarak anılacaktı.¹⁰⁰

	Ṭaberī'nin Yaşadığı Dönemindeki Endülüs Emevi Hanedanları	Hüküm Süreleri
1.	II. 'Abdurrahmān	(h. 206-238)
2.	I. Muhammed	(h. 238-273)
3.	Münzir	(h. 273-275)
4.	'Abdullāh	(h. 275-300)
5.	III. 'Abdurrahmān	(h. 300-350)

¹⁰⁰ Endülüs devletinin siyasi ilişkilerinin mahiyeti ve şekli ile ilgili olarak bk. Alp Hamuroğlu, *Hıristiyanlık, İslamlık ve Avrupa: Doğu'dan Batı'ya Uygarlık Kapıları (Endülüs, Sicilya, Haçlı Seferleri)* (İstanbul: Yedi Renk Basım Yayım, 2016), 153 vd; Abdurrahman Ali Haccî, *İslamî Fetihden Gırnata'nın Düşüşüne Kadar Endülüs Tarihi*, çev. Kadir Kınar (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2017), 413-414.

2.1.1.1.3.İdrisiler

Ṭaberī döneminde Afrika bölgesinde hakimiyet gösteren devletlerden bir tanesi Hz. Hasan'ın soyundan gelen şeriflerin kurduğu bir hanedanlıktı. Aynı dönemde Endülüs Emevilerinde yaşanan iç karışıklıklar sonucunda ülkeden ayrılmak zorunda kalan üst düzey Arapların İdrisiler devletinde üst kademelere yerleştirilmesiyle o güne kadarki hakimiyeti Berberī destekli olan devletin içindeki Arap gücünün arttığı ifade edilmektedir. Ancak İdris b. Abdullah'ın (I. İdris) vefatı sonrasında büyük oğlu Muhammed, reşit olan kardeşleri arasında devletin topraklarını bölüştürdüğü için giderek devlet otoritesi zayıflamaya başladı. Nihayetinde kardeşler arasında meydana gelen çekişmelerden kardeşi Ömer galip gelerek kargaşayı bir nebze olsun durdurup kısa süre sonra vefat etti. Kendisinden sonra tahta geçen kardeşi Muhammed ve I. Ali de kısa sürede vefat etmelerine rağmen otoritenin merkezi idarede toplanmasında katkıları oldu. Ardından tahta geçen I. Yahya döneminde devletin gelişmesi, ticarete yoğunlaşılması nedeniyle daha çok ekonomik anlamda oldu. Ancak II. Yahya döneminde karışıklıkların tekrar çıkması nedeniyle otoritede zafiyet hasıl oldu ve bu karışıklıklar devletin yıkılışına kadar devam etti. Kısmi zamanlı devlet hakimiyeti kendini gösterse de merkezi otoritenin tesisi bir daha mümkün olmadı.¹⁰¹

	Ṭaberī'nin Yaşadığı Dönemindeki İdrisî Hanedanları	Hüküm Süreleri
1.	I. Ali b. Muhammed	(h. 221-234)
2.	I. Yahyâ b. Muhammed	(h. 234-249)
3.	II. Yahyâ b. Yahyâ	(h. 249-252)

¹⁰¹ Muhammed Razûk, "İdrisiler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 495-497.

4.	II. Ali b. Ömer b. İdrîs	(h. 252-?)
5.	III. Yahyâ b. Kâsım b. İdrîs	(h. ?-292)
6.	IV. Yahyâ b. İdrîs b. Ömer	(h. 292-310(313))

2.1.1.1.4.Ağlebiler

Taberî'nin döneminde Cezayir ve Sicilya bölgesinde bulunan Ağlebi hanedanının kurucusu I. İbrahim'dir. Önceleri Abbasi hanedanlığına bağlı iken ayaklanmaların bastırılmasının Abbasi merkezi hükümetine yönelik maliyetinin yüksek oluşu nedeniyle, merkezi hükümetin bu yöndeki kaygılarını gidereceğine dair teminat veren I. İbrahim'e muvafakat verilmesi ile hanedanlık kurulmuş oldu. Ancak kurulduğu andan itibaren merkezi otoritenin tesisi için ayaklanmalara karşı mücadeleler veren I. İbrahim ve sonrasında yerine gelen oğlu İbadi ayaklanmalarıyla mücadele ederek vefat etti. Daha sonraki hanedanlardan olan I. Ziyadetullah döneminde iç ayaklanmaların bastırılmasının vermiş olduğu güven iklimi neticesinde Hz. Muaviye döneminde Sicilya'ya yapılan akınlarına tekrar başlayarak o dönem Bizans'ın elinde bulunan topraklarda nüfuzlarını artırdılar. II. Muhammed döneminde de Bizans'la olan mücadelelerde önemli kazanımlar elde edildi. Bizans'ın çeşitli ittifaklar kurmasına rağmen Ağlebilere karşı başarı sağlayamadığı görülmekle birlikte II. İbrahim döneminde Fatımi tehlikesinin Mağrib civarındaki faaliyetlerinin giderek yoğunlaşması karşısında Ağlebilerin bu tehlikeyi bertaraf edemedikleri ve sonrasında Fatımiler tarafından hanedanlığa son verilmiştir.¹⁰²

¹⁰² Detaylı bir tasvir için bk. Abdülkerim Özaydın, "Ağlebiler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 475-478.

	Ṭaberī'nin Yaşadığı Dönemindeki Ağlebî Hanedanları	Hüküm Süreleri
1.	Ağleb b. İbrâhim	(h. 223-226)
2.	Muhammed b. Ağleb	(h. 226-242)
3.	Ahmed b. Muhammed	(h. 242-249)
4.	Ziyâdetullah b. Muhammed	(h. 249-250)
5.	Muhammed b. Ahmed	(h. 250-261)
6.	İbrâhim b. Ahmed	(h. 261-289)
7.	Abdullah b. İbrâhim	(h. 289-290)
8.	Ziyâdetullah b. 'Abdu'l-lâh	(h. 290-296)

2.1.1.1.5.Ṭâhirîler

Abbasiler döneminde Me'mûn'un halife olabilmesi için Emin'e karşı savaşı ve nüfuzunu artıran Tahir b. Hüseyin'in merkezi idarenin bu nüfuzdan rahatsız olmasından duyduğu korku sonrasında kendisinin Horasan bölgesine vali tayin edilmesi istemesi ve akabinde bu isteğinin gerçekleşmesi ile Ṭâhirîler hanedanının temelleri atılmış oldu. Ancak vali olduktan sonra hutbe okutma ve para bastırma gibi somut örneklerde merkezi idareden bağımsız davranmasına rağmen Halife Me'mûn tarafından müdahale edilme durumu olmadan kısa süre sonra vefat etti. Aynı dönemde var olan isyanlara bir yenisinin eklenmemesi için oğlu Talha, I. Tahir'in yerine vali tayin edildi. Ancak babasının aksine Talha, müstakil bir idareymiş gibi davranmak yerine Abbasi merkezi idaresinin kuvvetini artırmak adına Ḥâricî ve Zeydî isyanlarla mücadele edildi. İlerleyen tarihlerde valilerin uyguladıkları politikalara isyan eden halkın Zeydîlerle işbirliği yapması öncelikle Ṭâhirîler'in Horasan'daki hakimiyetini

kaybetmesine sebep olurken; sonraları da Mu‘tez-Billāh’ın halife olmasıyla Bağdād ’taki destekleri kesilerek çöküş süreci hızlanmıştır.¹⁰³

	Ṭaberī’nin Yaşadığı Dönemindeki Ṭahiri Hanedanları	Hüküm Süreleri
1.	Tahir b. Hüseyin	(h. 206-207)
2.	Horasanlı Talha	(h. 207-213)
3.	‘Abdullāh b. Tahir	(h. 214-230)
4.	İkinci Tahir	(h. 230-248)
5.	Horasanlı Muḥammed	(h. 248-260)

2.1.1.1.6.Saffāriler

Ya‘küb b. Leys tarafından kurulduktan sonra Abbasi devletinin Kirman ve Horasan gibi şehirlerdeki temsilcileri ile mücadeleleri sonrasında Ṭahirilerin bölgedeki hakimiyetine son vermişti. Kendisinden sonra yerine geçen kardeşi ‘Amr’ın Abbasi halifesi Mu‘temid ‘Alellāh’a itaat beyan etmesi sonrasında kendi hanedanlığı içindeki bazı isyancılarla mücadele etse de kardeşi ‘Ali’den destek alamaması yüzünden muvaffak olamadı. Daha sonra Müktefī Billāh döneminde Fars bölgesinin I. Ṭahir’e verilse de ekonomik sıkıntıların giderilmesine yönelik önlem alınamaması nedeniyle karışıklıkların çıkması kaçınılmaz hale gelmiştir. Bu durum Samanilerin Saffariler üzerine hamlede bulunmalarına cesaret verecek boyutlara ulaşınca Horasan’da hakimiyet el değiştirip bir müddet sonra Sistān da ele geçirildi. Böylelikle Saffāri hanedanlığı parçalanma süreci hızlanmış oldu. Hicri 298 yılı itibariyle de

¹⁰³ Detaylı bir tasvir için bk. Hasan Kurt, “Ṭahiriler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 403-404.

Saffārilerin Leysī kolu tamamen ortadan kalktı. Samanilerin sistān'a girmelerinden sonra bölgede meydana gelen isyanlar sırasında (h. 311) Aḥmed b. Muḥammed tekrardan başa getirilerek Saffārilerin Ḥalefīler olarak adlandırılan ikinci kolu kurulmuş oldu.¹⁰⁴

	Ṭaberī'nin Yaşadığı Dönemindeki Saffārī Hanedanları	Hüküm Süreleri
1.	Yakup b. Leys es-Saffār	(h. 247-265)
2.	'Amr b. Leys	(h. 266-289)
3.	I. Tahir	(h. 289-296)
4.	Leys	(h. 296-298)
5.	I. Muhammed	(h. 298-300)
6.	II. 'Amr	(h. 300-301)
7.	I. Aḥmed b. Muhammed	(h. 310-352)

2.1.1.1.7.Sāmānīler

Maveraünnehir ve Horasan bölgesinde yaklaşık iki yüz sene hüküm süren Sāmānīler'in temelini Halife Me'mūn döneminde hicri 204 yılında bu bölgeye yaptığı tayinlerle atıldığı görülmektedir. Bölgedeki faaliyetlerinde merkezi idare ile mümkün mertebe ters düşmemeye gayret eden Sāmānī hanedanları hakimiyetlerinin sağlamlaştırdılar. Ancak gerçek anlamda hanedanlığın varlığının onaylandığı tarih olarak Naşr b. Aḥmed'in Maveraünnehir valisi olarak atandığı tarih olarak hicri 261 gösterilmektedir. Ancak Naşr'a kardeşi

¹⁰⁴ Detaylı bir tasvir için bk. Erdoğan Merçil, "Saffāriler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 464-465.

İsmail b. Aḥmed tarafından isyan edilmesi neticesinde hicri 279'da iktidar el değiştirip doğudaki en geniş sınırlarına ulaştı. Devletin son dönemlerine kadar Bāṭınī-İsmāī'li tehlikesiyle mücadele edilmiştir.¹⁰⁵

	Ṭaberī'nin Yaşadığı Dönemindeki Samānī Hanedanları	Hüküm Süreleri
1.	Birinci Aḥmed b. Esed b. Sāmān	(h. 204-250)
2.	Birinci Nasr b. Aḥmed	(h. 250-279)
3.	Birinci İsmail b. Aḥmed	(h. 279-295)
4.	İkinci Aḥmed b. İsmail	(h. 295-301)
5.	İkinci Nasr b. Aḥmed	(h. 301-331)

2.1.1.1.8.Tolunoğulları

Tolunoğullarının kurucusu Aḥmed b. Tolun, Halife Me'mūn dönemi önemli komutanlarından Tolun'un oğludur. Bizans seferlerinden sonra Sāmerrā'ya dönmesi ile birlikte Halife Müste'in Billāh'ın güvenini kazanıp hicri 254'te Mısır'a gönderildi. İsyanlarla mücadele etmek için topladığı askerlerin yüz bin kişiyi aşması ve kayınpederin vefatı sonrasında Mısır'da hakimiyeti elinde toplayan Aḥmed'den Abbasi merkezi idaresi destek istedi. Ancak istenilen miktarda yardım gönderilmeyince merkezi idare ile birtakım gerilimlerin yaşanmasına rağmen Aḥmed, merkezi idareden -vergi verme, hutbe okutma gibi sembolik itaat ifade eden birtakım göstergeler haricinde- mutlak anlamda bir kopma yaşamasa da kendi adına sikke bastırması gibi birtakım konular

¹⁰⁵ Detaylı bir tasvir için bk. Aydın Usta, "Sāmāniler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 64-68. Ayrıca bk. Hasan Kurt, "Devlet Kurma Sürecinde Sāmānoğulları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/2 (2003), 109-129.

nedeniyle itaatinin kayıtsız şartsız olduğundan bahsetmek mümkün değildir. Ancak Aḥmed'in son dönemi ve sonrasında yerine geçen oğlu Humâreveyh döneminde merkezi idare ile sorunlar devam etse de Humâreveyh döneminde Tolunoğullarının gücünün artması, merkezi idarenin yaklaşmasını sağlamıştır. Humâreveyh'in Bizans seferleri (h. 280) sonrasında Halife Mu'tazîd Billâh döneminde Mısır'daki Tolunoğlu idaresine bazı toprakların verilmesi neticesinde meşruiyeti artan Tolunoğlu hanedanı, Humâreveyh'in vefatı (h. 282) sonrasında ekonomik sıkıntılar nedeniyle çöküş sürecine girmiş; kendisinden sonra iç karışıklıklar nedeniyle oğlu Ceyş'in kısa süren idaresi vefatı (h. 283) ve kardeşi Hârûn'un merkezi idare ile bir türlü barışması ve nihayetinde merkezi idarenin askerleri savaş hazırlığında iken öldürüldü.¹⁰⁶

	Ṭaberî'nin Yaşadığı Dönemindeki Tolunoğlu Hanedanları	Hüküm Süreleri
1.	Aḥmed b. Tolun	(h. 254-270)
2.	Humâreveyh	(h. 270-282)
3.	Ceyş b. Humâreveyh	(h. 282-283)
4.	Hârûn b. Humâreveyh	(h. 283-292)

2.1.1.1.9. Ziyādîler

Ṭaberî'nin yaşadığı dönemde siyaset sahnesinde olan bir diğer emirlik de Ziyādîler idi. Bu devlet Me'mûn döneminde meydana gelen bir isyanın bastırılması için gönderilen komutanlardan İbn Ziyād tarafından h. 202/m. 818

¹⁰⁶ Detaylı tasvir için bk. Nadir Özkuyumcu, "Tolunoğulları", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012). Ayrıca bk. Ṭaberî, *Tārîḥ*, 456-666.

tarihinde yarı bağımsız olarak kurulmuş ve daha sonra tam bağımsız hale gelmiştir. ‘Abbāsī halifesinin emriyle h. 204/m. 818 yılında Bağdād benzeri bir şehir olan Zebīd’in inşa edilmesi, emirliğin kurulduğu ilk yıllarda yarı bağımsız, yani ‘Abbāsīler’in merkezi idaresine bağlı olduğunu gösteren önemli hadiselerden birisidir. Ancak emirliğin hangi tarihten itibaren tam bağımsız hale geldiği ile ilgili bir kayıt bulunmamaktadır. Ziyādīler’in hakimiyet alanlarına bakıldığında Hāḍramevt, Kevkebān, Zafār, Şihr ve Mirbāt görülmektedir.¹⁰⁷

	Ṭaberī’nin Yaşadığı Dönemindeki Ziyādī Emirleri	Hüküm Süreleri
1.	Muḥammed b. ‘Abdillāh b. Ziyād	(h. 202-245)
2.	İbrāhīm b. İbn Ziyād	(h. 245-289)
3.	Ziyād b. İbrāhīm	(h. 289-301 (?))
4.	İşhāk b. İbrāhīm [Ebü’l-Ceyş]	(h. 301-371)

2.1.1.1.10.Zeydīler

Yemen çevresinde kurulan Zeydīler devleti, Yaḥyā b. Hüseyin’in bazı karışıklıkları çözmek için Yemen’e gelmesiyle (h. 280) kuruluş süreci başlatılsa da esas itibarıyla Karmatilerle mücadele için bölgeye tekrar davet edilmesiyle (h. 284) başlamıştır. Hādī-İlelhak ünvanını alan Yaḥyā, Abbasi valisinin bölgeyi terk etmesinin ardından sınırlarını genişletti ve siyasi olduğu kadar ilmi ve kültürel nosyonu ile de kendi toplumu üzerinde etkili oldu. Daha sonra yerine geçen Ebü’l-Kāsım Muhammed el-Murtazā döneminde de

¹⁰⁷ Geniş bilgi için bk. Bilge, Mustafa L. “Ziyādīler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi*. 44/489-490. İstanbul: TDV Yayınları, 2013, 489-490.

sınırların genişlemesi devam etti. Ancak Ahmed b. Yahyâ döneminde Karmatilerle mücadelede başarılı olunsa da Ya'furîlerle girilen mücadelede (h. 322) başarılı olunamamıştır.¹⁰⁸

	Taberî'nin Yaşadığı Dönemindeki Zeydî Emirleri	Hüküm Süreleri
1.	Yahyâ b. Hüseyin Hâdî-İlelhak	(h. 284-298)
2.	Ebü'l-Kâsım Muhammed el-Murtazâ	(h. 298-301)
3.	Ebü'l-Hasan Ahmed b. Yahyâ en-Nâsır	(h. 301-322)

2.1.1.2. Ekonomi

Hicri 3. asır bir bütün olarak anlaşılması için önem taşıyan hususlardan bir tanesi de ekonomik durumun tasviridir. Çünkü refah düzeyinin artması insanların ve dolayısıyla yönetim aygıtlarının dikkatini, temel ihtiyaçların karşılanmasından kültürel aktiviteler başta olmak üzere diğer hususlar üzerine çekebilecektir. Abbasilerin ilk zamanları (158/159-217/218) altın devir (*the golden age*) olarak isimlendirilir. Bu isimlendirmenin gerekçelerine bakıldığında zaman arka planda yapılan fetihler ve politikalarla ekonomik refahın sağlanması gelmektedir. Bu refahın oluşmasını sağlayan ana unsurlara bakıldığında zaman *vergi*, *üretim* ve *ticaret* üçlüsüne dayandığı görülmektedir. Dolayısıyla bu üçlünün katkılarının nasıl olduğunun tasviri bir bütün olarak Abbasi dönemi ekonomik durumu görmek açısından önem arz etmektedir. Ancak bu üçlünün hizmet ettiği husus ekonomiyi düzeltmek olmakla birlikte devletin gelir-gider dengesinin sağlanması için bir dengeye sokulmaya çalışıldığı görülmektedir.

¹⁰⁸ Geniş bilgi için bk. İlyas Üzümlü, "Zeydîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 326-327.

Vergi. Abbasi döneminde toplanan vergilerin türlerine bakıldığında humus, cizye, haraç, öşür, zekat, define ve madenler, mirasçı bırakmadan ölenlerin ve irtidat edenlerin malları, sahipsiz mallar, infak gelirleri ve daha birçok çeşit türden gelirle doldurulmaktaydı.

Üretim. Abbasi devletinin ekonomisinin bel kemiğini oluşturan en önemli başlık tarım ürünlerinin üretimi idi. Buna mahsus vergiler teşvikler ve tahsisler yapılmakla birlikte tarım arazileri etrafında şekillenen *hayvancılık* gibi yan alanların da ciddi şekilde desteklenmesi söz konusuydu. Tarım haricinde *gümüş*, *altın*, *bakır* ve *kurşun* gibi madenlerden elde edilen gelirler de bulunmaktaydı.

Ticaret. Abbasilerin üretilen hemen hemen her türlü malın ticaretini yapmaktaydı. Hilafet merkezi olan Bağdat'ın etrafındaki ordugah şehirlerin kurulduğu bölgelerden Başra ve Vāsīt gibilerinin doğal limanlara çok yakın olmaları deniz ticaretinin yürütülmesini sağlamaktaydı. Ayrıca Afrika ile Orta Asya arasında bir konumu bulunmasında dolayı doğal ticaret yolu üzerindeki ve bu konumu dünya ticaretindeki ve dolayısıyla dünya siyasetindeki konumunu güçlendirmekteydi.

Devletin ekonomi politikalarının belirlenmesi ve takibini yapan aygıtlara bakıldığında; devletin ana gelirleri olan haraç gelirlerinin toplandığı ve başkanının vezir olduğu *divānū'l-ḥarāc*, işletilmek üzere çiftçilere verilen arazilerin öşründen sorumlu *divānū'd-diyā'*, devlet ricalinin maaşlarından sorumlu olan *divānū'n-naḥāḳāt* ve devletin tüm gelir ve giderlerinin kaydından sorumlu olan *divānū beyti'l-māl*'in bulunduğu görülmektedir. Bunar haricinde

sulama işleri ile ilgilenen *divānū'l-mā* gibi farklı bölgesel gerekliliklere göre düzenlenmiş birçok sorumluluk birimi bulunmaktaydı.¹⁰⁹

2.1.1.3.Din – Mezhep

Zındıklar. Hicri üçüncü asır İslam hâkimiyetinin olduğu bir yönetim şekli bulunmaktayken toplum içerisinde Mecūsî, Hindu, Budist, Sâbi'î gibi farklı din mensupları da bulunmaktaydı. Toplumun bir ferdi olarak görülen bu gayri Müslim unsurlar *zındık* olarak adlandırılmaktaydı. İlk zamanlarda sadece *düalist* bir inanç sistemine sahip Zerdüş Mazdek ve Mani'ye meyleden kimseler için kullanılan bu kavram daha sonraları *heretik* unsurların bulunduğu bütün düşünceleri ifade etmek için kullanılan bir kavram haline gelmiştir. Henüz İslam'a yeni giren ve İslam öncesindeki inanç ve tavırlarını devam ettirmeye çalışan İran kökenli bu gayri Müslim unsurlar zaman zaman İslam idaresine isyan etmekteydiler. Dolayısıyla merkezi idare tarafından zındıklar sadece dini görüşleri nedeniyle değil; aynı zamanda siyasi nüfuza sahip olmaya çalıştıkları ve hatta isyan ettikleri için mücadele edilmesi gereken bir grup olarak görülmektedirler. Bu bağlamda devlet tarafından ciddi bir tehlike arz etmeleri sebebiyle devlet nezdinde zındıkların kimlik tespiti, faaliyetlerinin kovuşturulması ve engellenmesi amacıyla *dīvān-ı zenādiqa* kurulmuş; gerek siyaseten gerekse de kültürel olarak mücadele yürütülmüştür.¹¹⁰ Zındıklar

¹⁰⁹ Kısa bir tasavvur için bk. Bozkurt, *Abbasiler*, 185-192. Ayrıca bk. S. B. Samadi, “Abbâsî Hâkimiyeti Döneminde Bağdat'ın Sosyal ve Ekonomik Hayatından Görünümler”, çev. Ahmet Turan Yüksel, *İSTEM* 6/12 (2008), 241-249.

¹¹⁰ *Zındık* kavramının etimolojisi ile ilgili olarak bk. Numanoglu, *...Zındıklık Hareketi*, 8-12; Muhammet Hekimoğlu, *Abbasi Döneminde Arap Edebiyatında Zındıklık (H. 133-442/M. 750-1050)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 1-4. Ayrıca konu ile ilgili genel bir tasavvur için bk. Numanoglu, *...Zındıklık Hareketi*, 32-36, 65-90; Hekimoğlu, *... Zındıklık*, 58-66. Zındıkların Abbasiler'in erken döneminde birçok isyana kalkıştıkları da görülmektedir: Mecūsî düşünceyle Bihâferidiyye isyanı (h. 129/747?) Sünbaz isyanı (h. 137), İshâk et-Türkî isyanı (h. 137/755); Mecūsî, Maniheizm ve Zerdüştlük gibi karmaşık bir arka plana sahip Râvendiyeye isyanı (141/759), Horasan'daki bir gümüş

içerisinde önemli bir kesimin entelektüel birikime ve yüksek maddi gelirlere sahip oldukları görülmektedir.

Hristiyanlar. Abbasiler döneminde kültürel bir figür olarak Hristiyanlar da önemli bir yer kaplamaktaydı. Kendilerine ait ibadethanelerde hilafet merkezinin kontrolü altında yaşamaktaydılar. Toplumsal anlamda kendilerine yönelik ciddi bir kısıtlamadan bahsedilmese de toplum içinde ayırt edilebilmelerine yönelik bir takım kıyafet düzenlemeleri de mevcuttu.¹¹¹ Bununla birlikte merkezi idareye başkaldırmadıkları müddetçe devletin muhtelif kadrolarında istihdam edilmeleri bile söz konusu olmuştu. Ancak bu kabul Abbasiler döneminde kuruluşundan beri devam bir çizgiden ziyade IV. Asra kadar devlet kademesinde görevlendirilmemeleri yönünde fikir birliğine yakın bir kabul söz konusu iken IV. asırdan sonra tartışılır hale gelmiştir.¹¹²

madenin işletmesinin devlet tarafından başkasının işletmesine verilmesi üzerine başlamış olan Üstazsız isyanı (h. 150-151/767-768), Rizâmiyye'ye mensup Mukanna'iyye hareketi (h. 162-163/778-779), Bâbek isyanı (h. 201/816), Mazyâr isyanı (h. 224/838), Afşin olayı (h. 226'dan önce). Abbasilerin kuruluşu öncesindeki davet döneminde Emevilere karşı güç toplamak için sapkın fırkalarla dahi işbirliğine gidildiği anlatılmaktadır. Bu işbirliklerinin merkezi noktasında sapkın fırkalara mensup kimselerin Ebu Müslim'in etrafında toplanmaları neticesinde gerçekleşmiştir. Hatta bazıları Ebû Müslim'in kendi dinleri için kutsal bir kişiliği olduğunu düşünmektedirler. Detaylı bilgi için bk. Numanoğlu, ...*Zındıklık Hareketi*, 65, 69, 70, 73, 74, 78, 84, 87 vd. Ayrıca bk. Hakkı Dursun Yıldız, "Ebû Müslim-i Horasânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/197-199. İhtilal hareketinde yer alan diğer etnik gruplar ve mektubun mahiyetiyle ilgili bk. Ali Aksu, "(İmam İbrahim'in Ebû Müslim'e Gönderdiği Mektup Bağlamında) Abbâsî İhtilal Hareketinde Etnik Grupların Rolü", *İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikisi Dergisi* 6/12 (2008), 53, 55-58.

¹¹¹ Bu düzenlemeler *zunnâr*, motifli *kalensüve* gibi görüldüğünde Müslüman bir birey olmadığı ifade edecek sembolik değişikliklerden ibaretti. bk. Levent Öztürk, *Haçlı Seferlerine Kadar Abbâsiler Döneminde Hristiyanlar (132-488/750-1095)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994), 177. Aslında Abbasiler'de kıyafet standartlaştırmasının gayri Müslimlere has olmadığı, hatta aksine toplumun farklı kesimlerinden olan kadı, vezir, yazıcı, şarkıcı vb.'lere özel kıyafetlerin sembolleştiği görülmektedir. bk. Muhammed Manazir Ahsen, *Abbasiler Döneminde Sosyal Hayat (170-289 Hicri/786-902 Miladi)* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 74 vd.

¹¹² Devlet kademesinde istihdam edilmeleri ile ilgili ulema arasında Mâverdi (450/1058) ile Cüveynî (478/1085) ile sembolleşen tartışmalar gündeme gelmeye başlamıştır. Hristiyanların üst kademelerde görevlendirilmesine yönelik kaygıların başında makamın avantajlarından istifade ederek toplum içindeki Hristiyanların Müslümanlara karşı güç edinimi olsa gerektir. Nitekim daha sonraki dönemlerde tartışma bu meyanda devam etmiştir. Abbasilerin Hristiyan vezirlerine örnek olarak halife el-Mu'tasım'ın veziri

Ayrıca Müslüman bir toplumun ferdi olmaları nedeniyle kendilerinden *cizye*, *haraç* ve *ticaret vergisi* gibi vergiler başta olmak üzere çeşitli vergiler alınmaktaydı.¹¹³ Esasen kültürel anlamda özellikle *beytü'l-hikme*'deki ilmi faaliyetlerde etkin olmakla birlikte bilindiği kadarıyla İslam toplumu içinde kilise haricinde kendi dinlerine ait bir eğitim merkezi bilinmemektedir.

Yahudiler. Yahudilikte bir anlayış olarak eğitimin merkezini Tevrat oluşturmaktadır. Toplumsal katmanların veya örüntülerin hangi seviyesinde bulunulursa bulunulsun 120 kişiyi geçen her Yahudi topluluğunda en az 10 kişinin Tevrat ve dolayısıyla dini eğitimle meşgul olması istenilmektedir. Dolayısıyla 10/120 gibi bir oranla mesele ele alındığında dahi Yahudi toplumu için dini eğitimin merkezi bir konum işgal ettiği görülür ki bu durum sadece Yahudi öğretilerinin anlatıldığı kitapların ve özellikle de Tevrat'ın tahsil edilmeye çalışılmasından ibarettir. Abbasiler döneminde de süren bu Tevrat merkezli eğitim tarzı, felsefe, tıp gibi ilim dalları söz konusu olduğunda öğrenilmesi ile ilgili olumsuz tavır sergilenerek bu konuda bilgi edinilmesi dahi olumsuz bir karşılık bulabilmiştir. Ancak 9. yüzyıldan toplumsal dönüşüm yaşayan Yahudi toplumundaki bu anlayış da dönüşmeye başlamış ve bundan sonra felsefe ve tıp tarzındaki ilimlere de ilgi göstermeye başlamışlardır.

2.1.1.4.Hukuk

Emeviler döneminin özellikle son dönemlerinde artan toplumsal adaletin yokluğu problemi, zaman zaman farklı boyutlarda isyanlara neden olmaktaydı. Hukuk sisteminin bağlı olduğu ilkelere yönelik esnek yaklaşımı,

Faḍl b. Mervān (h. 218-221 arası), halife el-Mu'temid'in veziri Sa'īd b. Maḥled (Müslümanlığı kabul etmiş olsa da vezareti döneminde Hristiyan akrabalarına geçtiği iltimaslarla gündeme gelmiştir), halife Müttakī li'llāh'ın veziri Ebu'l-'Alā Sa'īd b. Şābit gösterilebilir. bk. Öztürk, *Abbāsiler Döneminde Hristiyanlar*, 300 vd.

¹¹³ Öztürk, *Abbāsiler Döneminde Hristiyanlar*, 272-279.

halkın adalete olan güvenini sarsmakta ve hukukun egemenlerin hakimiyetine hizmet ettiğine yönelik bir algıyla neticelenmekteydi. Ancak bu algıyı besleyen en önemli faktör, gayri Arap unsurların ikincil insan muamelesi görmesi şeklinde tezahür eden bir toplumsal ayrımcılığın varlığıydı. Abbasiler döneminde ilk zamanlarda bu hususa özel ilgi gösterilmiş olmakla birlikte özellikle mihne dönemi olmak üzere daha sonraki dönemlerde sorunlar yaşandığı ve hatta yaşanan haksızlıklardan dolayı isyanların yaşandığı görülmektedir.

Adalet mekanizmasının Emeviler dönemindeki durumuna bakıldığında daha önceki dönemlerde adalet mekanizmasına mahsus bir mekân olmamakla birlikte camiiler hukuksal meselelerin çözüme kavuşturulduğu bilinmektedir. Ancak Emeviler dönemi ile birlikte kurumsallaşmanın önemi kavranılmış olsa gerektir ki öncelikle halifenin sarayında bir bölüm, sonrasında da müstakil bir binanın tayin edildiği görülmektedir. Bütün bu kurumsallık çabalarına rağmen yargı organlarının siyasi erkin etkisinden azade olduğu söylememektedir. Bu tarz siyasi müdahaleler sonucunda özellikle Horasan taraflarındaki Şī'ī gruplar gibi geçmişte haklarının yenildiğini düşünen gruplar isyana kalkışmışlardır. Abbasilerle birlikte Emeviler'den kalma adaletsizlik anlayışının düzeltilmesi adına kurumlarda gerek yapılanma ve gerekse de anlayış bakımından bir yenilenme söz konusu olmuştur. Böylelikle Abbasi devlet mekanizması *yargı emniyet*, *maliye* ve *ulaştırma* ile dörtlü bir saç ayağı üzerine oturtulmuştur. Ancak devlet kademesinde görev almanın toplumun özellikle ilmiyye sınıfında olumsuz karşılanmış olmakla birlikte bu dört alandan en fazla yargı

organlarında görev almaya yönelik olumsuz bir tavrın sergilendiği görülmektedir.¹¹⁴

Abbasi toplumu içindeki konumları itibariyle Emevilerin son dönemindekine nazaran İslam toplumu ile daha entegre hareket edebilmelerine adına dava meselelerinde dahi İslam mahkemelerine müracaat edebilmekteydiler. Bu konuda muhayyer bırakılmakla birlikte yargı mekanizmasına gayr-i müslim tebaa'nın hukuku ile alakalı telkin edilen en önemli husus adaletle hükmedilmesiydi.¹¹⁵

2.1.1.5.Eğitim

Abbasiler devrindeki eğitim paradigmasının Emeviler döneminde edinilen kültürel birikimin üzerinde devam ettiği şüphe yoktur. Ancak bu devamın mahiyetinin Emevilerdeki eğitim ile aynı olmadığı da bir gerçektir. Emeviler kendilerinden önce daha çok rihlelerle ve ilim adamlarının elindeki çeşitli imkanlarla ve camilerde yürütülen ilim faaliyetine kurumsal bir yapı kazandırmaya gayret ettiler. Bu bağlamda camilerde devam eden eğitimin yanında, ilkokul eğitiminin verildiği *küttāb* okullarının sayısı artırılıp hemen hemen her mahallede en az bir tane olacak şekilde yapılmıştı. Kız ve erkek öğrencilerin ayrı şekillerde eğitim gördüğü *küttāb*'da temel düzeyde İslami bilgiler ve matematik eğitimi verilmekteydi. Ayrıca Fuşât gibi büyük şehirlerde yer alan camiler ile zengin kimselerin evleri de ilmi merkez olarak

¹¹⁴ Metin Yılmaz, "İslam Tarihinde (Emevî-Abbâsî Dönemi) Saltanata Bağlı Yargı Siyasallaşması", *İSTEM* 2/3 (2004), 143 vd.

¹¹⁵ Bu konuda ilerleyen zaman birlikte İslam mahkemelerinde düzenin de oturduğu görülmektedir. Buna örnek olarak gayri Müslimlerin davaları için Mısır kadılarının ikindiye kadar Müslümanların davalarına bakarken ikindiden sonra gayri Müslimlerin davalarına baktığı rivayet edilmektedir. Detaylı bilgi ve dava örnekleri için bk. Nuh Arslantaş, "Abbâsiler ve Fâtımiler Döneminde Yahudilerin Cemaat Mahkemeleri", *Bellefen* 72/265 (01 Aralık 2008), 747, 749 vd.

kullanılmaktaydı. Emevi halifeleri de Mu'âviye döneminden itibaren sarayda ilim adamlarının sohbetleri bir adet halini almış ve devam edegelmiştir.¹¹⁶ Dolayısıyla eğitimin genel karakteristiği İslami bilgilerin elde edilmesi ağırlıklı olarak temel düzeyde pratik kullanım imkânı sağlayacak yeterliliklerin kazanılmasına yöneliktir.¹¹⁷ Ancak İslam topraklarının genişlemesi sonucunda elde edilen ganimetlerin sarf edilmesi ile toplumun refah düzeyi artmış ve ekonomik canlılık sağlanmıştır. Bu canlılığın bir sonucu olarak, paranın vergi ve diğer gelir kalemlerinin -devlet nezdinde başta olmak üzere- hesaplanması ve toplanması ihtiyacının devasa boyutlara dönüşmesini sağladı. Bu bağlamda devasa ekonomilere sahip kültür ve medeniyetlerin birikiminden istifade edilmesi gündeme geldi. Ancak o kültürlerin birikimine nüfuz edebilmek için dil problemi ve bu konuda yetişmiş eleman sıkıntısı aşılması gereken bir engeldi. Bu sorunun çözülmesi adına kültürel aktarım yapılmak istenilen kültüre mensup kimseler ya da o dile hâkim kimseler din ve kültür ayrımı yapılmaksızın istihdam edilmeye başlandı. Emevilerin eksikliğini hissettiği tek başlık matematik konuları değildi. İlmi ve kültürel anlamda diğer medeniyetlerde var olan birikimin aktarılması fikriyatı ilerleyen süreçte hâkim oldu ve istihdam politikası da buna yönelik gelişti.¹¹⁸ Abbasiler döneminde ise *beytü'l-hikme*'nin (*studies arabum*) yapısı ve yeterlilikleri iyice geliştirilip son şeklini almıştı. Yapılan faaliyetlere bakıldığı zaman tıp, astronomi, felsefe,

¹¹⁶ İsmail Yiğit, *Emeviler (661-750)* (Ankara: İSAM Yay., 2018), 209-211.

¹¹⁷ Yüksel Kanar, *Abbasi Devrimi, Bağdat ve Beytü'l-Hikme* (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2017), 75.

¹¹⁸ Beytü'l-hikme'nin işleyişinin sağlanabilmesi için *sâhibü beytü'l-hikme*, *hazin*, *mütercim* ve *müstensihler*'den oluşan ilmi personel ile *mücellid*, *münâvil* ve hizmetçilerden oluşan hizmet personeli olmak üzere iki kısımdan oluşmaktaydı. Detaylı bilgi için bk. Mustafa Demirci, *Beytü'l-Hikme: Kuruluşu, İşleyişi ve Etkileri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 83-113; Jonathan Lyons, *Hikmet Evi: Araplar Batı Medeniyetini Nasıl Dönüştürdü?*, çev. Şaban Bıyıklı - Mehmet Savan (İstanbul: Doğan Kitap, 2012), 78-100 vd.; Ingmar Karlsson, *Bağdat'tan Kalan Miras: Yunan Bilimi Nasıl Korundu ve Geliştirildi?*, çev. Ufuk Çoksürer (y.y.: Runik Kitap, 2020), 37 vd.

matematik v.b. alanlarda Farsça, Hintçe, Nebatice, İbranice ve Yunanca'dan Arapça'ya birçok eser kazandırıldı.¹¹⁹

Emevilerin son döneminde başlayan tercüme faaliyetleri aslında kültürel açıdan çok boyutlu bir dünyaya ait farkındalığın bir göstergesidir. Bu farkındalık faaliyet olarak tercüme faaliyetleriyle kendisini göstermişti. Kültürel bakımdan zenginlik ifade edeceği muhakkak olan bu faaliyetin ileriye dönük olarak olumlu ve olumsuz neticeleri olacak ve İslam alimleri de buna göre yorum faaliyetinin keyfilik ifade etmemesi için tedbirler alacaktı. Bilginin kaynağını sormak adına alınan bu tedbirlerden bazıları *isnadın* ve dilbilimsel dayanağın tetkikidir.

2.1.2.Hicri III. Yüzyılın Kültürel Bağlamı

Her asrın şekillenmesinde etkili olan birtakım hadiseler ve olgular bulunmaktadır. Bu olguların gerçekleşmeleri küçük sebeplere dayansa da sonuçları itibariyle büyük yankıları olmuştur. Dolayısıyla bu yankıların kaynağında olan hadiselerin tahlili dönemin tasavvurunu sahit bir çerçeveye oturtacaktır.

2.1.2.1.*er-Rıdā min Āl-i Muḥammed* Doktrini

Bu düşüncenin kökeninde Muaviye'nin Hz. Ali'den hilafeti alması sonrasında Hz. Ali taraftarlarının kızgınlığına kadar gitmektedir. Öyle ki daha sonraları Emeviler döneminde Ali oğullarının yaşadıkları mağduriyete dönük kırgınlıkları devam etmiş ve en sonunda Emevi yönetiminin toplumun diğer kesimlerine karşı sergilediği adaletsizlikler, Ali oğullarının yaşadıkları mağduriyet yaşananların dile getirilmesi için en güçlü meşru arka plana sahip kesim olmaları nedeniyle haksızlığa uğrayanların etrafında toplandıkları idare

¹¹⁹ Demirci, *Beytü'l-Hikme*, 113-141.

karşıtı bir güç haline gelmiştir. Bu sırada Haşimoğullarının diğerkolu olan Abbasoğulları Emevilerin son dönemine kadar siyasi meselelerden uzak kalmışlar ancak son dönemde yaşanan mağduriyetlerden sonra bu iktidar karşıtı grup içinde yer almışlardır.¹²⁰ Alioğullarını temsilen Ebū Hāşim ve Abbasoğullarını temsilen Muḥammed b. ‘Ali (125/742) Humeyme’de bir araya gelmiştir. Bu bir araya gelme daha sonraları çok konuşulacak olan bir imamet devri ile sonuçlanmıştır. Buna göre Hz. Ali’nin evladı olan Ebū Hāşim’in oğlu olmaması nedeniyle imameti Muḥammed b. Ali’ye devretmiştir. Humeyme’nin stratejik açıdan gündemde olması Muḥammed b. Ali’nin yaşadığı yer olması münasebetiyledir. Bu devir-teslimin iki taraf arasında yaşanılacak bir anlaşmazlığa engel olmak amacıyla vasiyet metni oluşturulmuştur.¹²¹ Dolayısıyla muhtemel bir anlaşmazlığı engellemek amacıyla motto cümlelenin de buna göre *er-Rıdā min Āl-i Muḥammed* şeklinde tercih edildiği görülmektedir. Çünkü bu söylem hem Alioğullarını hem de ‘Abbāsoğullarını içine almaktaydı. Ancak ileride bu hamlenin iktidarın değişmesi sonrasında yaşanacak sorunlar için kalıcı bakış açısı ihtiva eden bir çözüm içermediği, hatta üzerini geçici olarak üzerini örttüğü açıktı.¹²² Bu süreçten itibaren Muḥammed b. Ali ve etrafındakiler hazırlıklara başladılar. Emevilerin uyguladığı haksız siyaset karşısında bunalmış halkın zihnindeki isyanı dile getirmek için uygun bir zemin teşkil etmesi, bu düşünce etrafında

¹²⁰ bk. Mehmet Atalan, “Abbasi Daveti Sürecinde er-Rızā min Āl-i Muhammed Söylemi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 18/2 (2005), 183-184.

¹²¹ Bu metin *eş-Şahîfetü’ş-Şafrā (sarı sayfa)* olarak şöhret bulmuş ve vasiyetin yanında Hz. Ali’den kalan ve Horasan’da yayılacak olan organizasyon hakkında bilgiler de bulundurduğu kaydedilmiştir. bk. Öznur Özdemir, *Abbâsî İhtilâli Modern Dönem Batı Literatürü: Teoriler & Ekoller* (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 41. Konu ile ilgili ayrıca bk. Nahide Bozkurt, *Oluşum Sürecinde Abbasi İhtilali* (Ankara: y.y., 1999), 16-35.

¹²² Ancak görünen o ki ileride iktidarı ele alan Abbasoğulları, bir şekilde hakimiyeti ele almada sorun çıkmayacağını; Alioğulları da iktidardan adil bir şekilde istifade edebileceklerini düşünmüş olmaları muhtemeldir.

kümelenmelerin de hızla büyümesini sağlamıştır. İlk zamanlar Alioğulları tarafından sorgusuz-sualsiz olarak desteklenen *er-Rıdā min Āl-i Muḥammed* söylemi, Abbasi davetinin iyice yaygınlaşması ve buna karşılık Emevilerin iyice zayıflaması ile iktidar değişikliğinde kimin lider olacağı meselesi gündeme gelmeye başladı. Böylelikle Abbasoğulları ve Alioğulları'nın da konu hakkındaki görüşlerinin belli olmasıyla insanların etrafında kenetlendikleri *er-Rıdā min Āl-i Muḥammed* söylemi, Alioğulları için antipati ifade etmeye başladı. Bunun bir sonucu olarak *Āl-i Muḥammed* söyleminin muhtevası Alioğulları tarafından sadece Ehl-i beyt (Muḥammed, 'Ali, Fāṭıma ve kendi torunları) ile sınırlandırmıştı. Bu söylemi herkese aynı şekilde anlatmak yerine hitap kitlesinin *'avām* ve *ḥavāṣṣ* oluşlarına göre ayrımı verdikleri ifade edilmiştir.¹²³ Ancak davetin bütüncül anlamda her kesimden insanın taleplerine ulaşacağını vadettiği bir propaganda programına sahip olduğu muhakkaktır.¹²⁴ Dolayısıyla bu kadar farklı kesimi bünyesinde barındıran bir oluşumun başarılı olmasıyla taraftarları arasında beklentilerin yükselmesi pek tabidir. Buna paralel olarak da ayrılıkların şiddeti artan çatışmalara yol açacağı da muhakkaktı. İhtilalin gerçekleşmesini müteakiben Abbasoğulları tarafından gündeme getirilen meşruiyet iddialarına bakıldığında a. Hz. Abbās İslamı kabul etmiş ama Ebū Talip (Hz. Ali'nin babası) kabul etmemiştir. b. Hz. Ömer şurası Hz. Ali yerine Hz. Osman'ı tercih etmiştir. c. Hz. Ali hilafeti layıkıyla yürütememiş, oğlu Hz. Hasan da para karşılığı Muâviye'ye satmıştır.¹²⁵ Buna karşılık Alioğulları tarafından dile getirilen iddialar ise a. Hz. Peygamber'in (s.a.s) babası 'Abdullāh ile Hz. 'Abbās, baba bir ama anne ayrı kardeş iken Ebu

¹²³ Atalan, "...er-Rızâ min Āl-i Muḥammed Söylemi", 187-191.

¹²⁴ Özdemir, *Abbâsî İhtilâli*, 58.

¹²⁵ Kübra Küntaş, "Abbâsî İhtilâli Safhasına Hilâfet/İmâmet konusundaki Meşrûiyet Sağlama Çabaları", *Uluslararası Beşeri Bilimler ve Eğitim Dergisi* 5/11 (2019), 645.

Ṭālib Peygamberimiz'in (s.a.s) her iki taraftan da öz amcasıdır. b. Hz. 'Abbās Bedir savaşında ve Akabe'de Peygamberimiz'i (s.a.s) korumaya çalışmış ancak Müslüman olmamıştır. Buna karşılık Hz. Ali ilk Müslümanlardan olup Peygamberimiz'i (s.a.s) korumak için her şeyini feda etmiştir. Daha sonraki dönemlerde -özellikle de halife Me'mūn döneminde- Başkent Merv'e taşınması ve El-Ḥuseynī aile reisi Ali b. Mūsā'nın isminin *er-Rıdā min Āl-i Muḥammed* olarak değiştirilmesiyle Abbasi davetinin slogan söyleminin delaletinin kapsayıcılığı içine dahil edildikleri gösterilmek istenmiştir.¹²⁶

2.1.2.2.Mihne hadisesi

Mihne hadisesi, Ṭaberī'nin yaşadığı dönemin hemen öncesinde gerçekleşmiş ve yaşanan hadiselerin insanlarda ve özellikle ilim camiasındaki izleri tazeydi. Dolayısıyla Ṭaberī, bizzat o sürecin içinde yer alması da ilim talep ettiği hocaları tarafından yaşananların anlatılması sonucunda ileriye dönük ilgili konular geldikçe sakınması gereken bid'at yorumların ve bu yorum şekillerini ortaya çıkaran metodolojik yanlışlıkların neler olduğuna yönelik içtinap edeceği hususlarla alakalı bilinç yüklemesi ya doğrudan ilgili hadiselerin aktarımıyla ya da sahih yorum metodolojisinin ne olduğuna yönelik elde ettiği ilmin sağladığı bilinç ile kendiliğinden bir farkındalık oluşmuştu. Ancak Ṭaberī'nin her iki şekilde de konuya hâkim olduğu rahatlıkla düşünülebilmekle birlikte *mihne* hadisesinden bahsetme şekline bakıldığında rivayet kullanımındaki hassasiyeti ve ısrarı ile konu hakkında yaşananları, ilgili rivayetler sayesinde kimlerden aldığı görülebilmektedir. Mevzubahis Ṭaberī gibi dönemin ve daha sonraki dönemlerin kendisinden çokça istifade ettiği bir müverrih olunca konu ile olan ilgisi daha rahat anlaşılacaktır.

¹²⁶ Küntaş, "...Meşrûiyet Sağlama Çabaları", 645.

Böylelikle Taberī öncesinde siyasi nüfuz ile Sünnī kesimler gibi hatta daha da fazla etki düzeyine sahip olarak kültürel bir etki noktası haline gelen Mu'tezile'nin yaptıkları ile Sünnī kesimin bu baskı karşısında neler hissettiği *kültürel etkileşim* ve *kültürleme* gibi yöntemlerle Taberī'nin bilinçaltında oluşan bir dikkatin tarihsel arka planını ve argümanını inşa etmişti.¹²⁷ Dolayısıyla i'tikadi hususlara dair açıklamalar yaptığı yerlerdeki kurgunun hedefinde olan ana kitlelerden birinin Mu'tezile olduğu söylenebilir. Eserlerinin birçoğunda Taberī'nin olayı *Tārīh*'inde *miḥne* hadisesine dair haberleri nakledişine bakıldığında metin aralarında kullandığı *el-cehele*¹²⁸,... ifadeler anlaşıldığı kadarıyla kızgın olduğu görülmektedir.

Hicri III. asır kültürel faaliyetler anlamında değerlendirildiğinde ilimlerin teşekkül dönemine denk gelmektedir. Bunun anlamı Kur'ân-ı Kerim'in nüzulünden itibaren karşılaşılan sosyal hadiseler karşısında oluşan farkındalıkların tedvin ve tasnife dönüştüğü bir dönemi ifade etmektedir. Buna bağlı olarak bilginin elde edilmesinden nakledilmesine, tahlil ve tasnifine kadar ulemanın zihninde oluşan farklı standardizasyon biçimlerinin oluşturduğu ekollerin ilk nesli denilebilecek kimselerin entelektüel gündemi meşgul eden meselelere dair eser telifinde buldukları görülmektedir. Bu dönemde yaşanan fikri gelişmeler daha sonraki dönemlerde oturmuş bir şekilde karşımıza çıkan

¹²⁷ Taberī'nin sürece dair anlatımları ile ilgili bk. Ebū Cafer İbn Cerīr Muhammed b. Cerīr Taberī, *Tārīhü'l-Taberī: Tārīhü'l-ümem ve'l-mülük'te*, thk. Muḥammed Ebū'l-Faḍl İbrāhīm (Beyrūt: y.y., 1966), 8/632, 636-646. Konuyu ele alırken kullandığı nefret ifade eden kelimelerin Taberī nezdindeki etkisinden dolayı olduğundan bahsetmek pek tabii mümkündür.

¹²⁸ Taberī, *Tārīh*, 8/632-633. Taberī'nin burada hicri 210 yılını anlatırken mutezilenin davranış karakteristiğini tasvir etmektedir. Buna göre Taberī'nin gözünden bakıldığında Mu'tezile, kendisini sünnete nispet edip Allah'ın kitabından birtakım ayetleri okuyarak insanları kendi fikirlerine çağırarak; bunu yaparken de kendileri haricindekileri *bāṭil*, *küfr* ehli ve ayrılıkçılar (*fırka*) olarak görmekteydiler. Bu tür bir çağrıya sahip olmalarına rağmen etraflarına bir takım cahil, Allah'tan başkasından korkan (*et-teḥaṣṣu' li-ğayrillāh*) ve din haricindeki saikler için *zühd* hayatını tercih eden (*et-tekaṣṣuf li-ğayri'd-dīn*) kimseleri bir takım makam, mansıp ve zinetlerle etraflarında toplamaya muvaffak olmuşlardı. Devamındaki örnek tasvirler için bk. Taberī, *Tārīh*, 8/632, 636 vd.

ilim dallarının ilk teşekkül ettiği dönem olduğundan İslam ilim tarihinin gündem olarak en yoğun dönemi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Taberî'nin doğumunun hemen öncesinde yaşanmış olmasına rağmen *miḥne*'nin Taberî döneminde de etkilerinin devam ettiği görülmektedir. Halife Mu'tasım (ö. 227/842), Taberî'nin doğmasını müteakiben (h. 225) Hārūn b. 'Abdullāh'a; Hārūn kabul etmeyince de İbn Ebī Leys'e *miḥne*ye destek vermeyenleri sorgulamak üzere Bağdat'a sevk emrini vermiştir. Mu'tasım sonrasında hilafete geçen Vāsıḳ döneminde *miḥne* çok daha şiddetli uygulanmıştır. İbn Ebī Leys tarafından soruşturmanın kapsamı genişletilerek ilim camiası haricindeki sosyal çevre ileri gelenleri de bu kapsama dahil edilmiş ve birçok kimse hapse atılmıştır.¹²⁹ Bu durum *miḥne*'yi savunan kimselerden Ebü'l-Velīd Muḥammed (ö. 237/851) gibi kimselerin hala devlet görevlisi olarak devam ettiği belirtilmektedir. Dolayısıyla *miḥne*'nin izlerinin tam olarak ortadan kalktığından söz etmek mümkün değildir. Ancak Ebü'l-Velīd'in görevden alındığı bu tarih dönüm noktası olmuş ve bu tarihten itibaren İbn Ebū Du'ād (ö. 240) gibi *miḥne* döneminde *ḥalku'l-Kur'ān* düşüncesi başta olmak üzere Mu'tezile'nin etkisini yaygınlaştırmak amacıyla Mu'tezilī alimleri halifelere takdim eden kimseler görevden el çektirilmiştir. Taberî'nin de Aḥmed b. Ḥanbel ile görüşmek için yanına geliş tarihinin (241 civarı) bu görevden almalarından hemen sonra olması dikkat çekicidir. Bu dönemde Sünniler üzerindeki baskı tamamen kırıldığından dolayı nispeten bir özgür bir ortamdan bahsedilebilir.¹³⁰

¹²⁹ Nail Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci* (İstanbul: M. Ü. İlähiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 120-121.

¹³⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Ebū Du'ād", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/430-431; Abdülkerim Özaydın, "Mütevekkil-Alellah, Ahmed b. Süleyman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/211-212. Ayrıca *miḥnenin*

2.1.2.3.Zencilerin İsyanı

Abbasiler'in kuruluşundan sonra gündeme gelebilecek belki de en önemli mesele Zenci kölelerin isyanıdır. Bu isyan tarih itibariyle hicri 255/869 yılında gerçekleşmiş olmakla birlikte süreç itibariyle de Halife Mütevekkil'in (247/861) öldürülmesi ve ardından yerine geçen halifelerin, komutanlar tarafından yönetildikleri bir zaman dilimine tekabül etmektedir. Hicri 247-255 arasında toplamda dört halifenin değişmiş olması devletin yönetiminde yaşanan kaosun göstermesi bakımından önemlidir.

Basra bölgesi, liman kenti olması hasebiyle merkezi bir konum ifade etmesinin yanında Dicle ve Fırat nehirlerinden gelen taşkınlarla bataklık haline gelmiş bir bölgeydi. Buradaki bataklıkların Sümer tabletlerinde dahi adı geçtiği için Abbasiler döneminde olduğundan bahsedilemez ancak taşkınların yenilenmesi sebebiyle etkilerinin o dönemde de hissedildiği muhakkaktır. Bataklıkların¹³¹ Basra ve genel olarak Abbasi devleti için bir sorun olarak görülmesi, ihtiva ettiği potansiyelin yeterince değerlendirilememesini de ihtiva etmekteydi. Hz. Osman döneminden itibaren bölgeye yönelik harcanan zihni mesai ve yatırımlar Abbasiler döneminde bataklıkların bazılarının kurutulması terbiye edilmesini ve istifade düzeyinin artırılmasını hedeflemektedir. Bu bağlamda sulu tarımın daha kontrollü yapılmasını ve taşkınların zararlarından etkilenip ekonomik zayıflık verilmesinin engellenmesi amacıyla sulu tarım çiftlikleri kurulmuştu. Basra bölgesinin toprak yapısı killi olduğundan suyu çok

uygulanış aşamaları ile ilgili bir tahlil için bk. Zübeyir Bulut, "Karşı Mihne Uygulamaları ve er-Risâletü'l-Kâdiriyye (Kâdirî İtikadı)", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 15/1 (2017), 78 vd.

¹³¹ Bataklıkların tümüyle bir zarar-zıyan sebebi olarak görülmeyip birçok faydasının olduğuna yönelik farkındalığı ifade etmesi bakımından Cāhız'ın (ö.255/869) *insanlar bu bataklıkların faydalarını bir kitapta bir araya getirmeye çalışsalar buna güçleri yetmez* dediği görülmektedir. Buna mukabil Basra'nın siyasi rakibi Küfe'liler tarafından bataklıkların bir hiciv aracı olarak görüldükleri de *toprağı çabucak bataklık haline gelir* gibi ifadelerden anlaşılmaktadır. bk. Mustafa Demirci, *Siyah Öfke: Ortaçağ İslâm Dünyasında Zenci Kölelerin İsyanı (869-883)* (Konya: Çizgi Kitabevi Yay., 2005), 38-39.

çabuk emdiği, dolayısıyla mahsule suyun daha az kayıpla ulaştığı realitesi, hasat zamanında yüksek verimlilik olarak karşımıza çıkmaktaydı. Ancak mahsulün suyla daha çabuk buluşmasının çürümeye neden olmaması için mahsulün hasatının kısa bir zaman içinde yapılmasını gerektirmekteydi. Dolayısıyla az iş gücü ile çok zamanda iş yapmak yerine çok iş gücüyle kısa zamanda çok işin halledilmesi gerekiyordu. Bu da çiftlik sahiplerini ve dolayısıyla Abbasi idaresini Orta Asya ve Afrika'nın değişik bölgelerinden köle getirmesi ile sonuçlanmıştı. Getirilen kölelerin ağır şartlar altında ama bir o kadar da bakımsızlık içinde hayatlarına devam ediyor olmaları memnuniyetsizliklerinin artmasına neden olmuştu. Bölgenin bataklık yapısı, sivrisinek gibi bazı hastalığa sebep olabilecek olumsuz şartların yararınaydı ancak bunun için detaylı bir önlem alınmasına yönelik gayret de neredeyse yok gibiydi. Çiftlik sahipleri kölelerin emekleriyle muazzam servetler elde etmekte ve fakat bu kazanç kölelerin hayatlarının ve çalışma şartlarının iyileşmesi için kullanılmamaktaydı. Bu durumun farkında olan zenci köleler nasıl kurtulabileceklerine dair müzakerelerde bulunmaktaydılar. Ancak eksik olan önder olarak kendilerini temsil edebilecek düzeyde bir kimsenin aralarında olmamasıydı. Zencilerin bu memnuniyetsizliği ve lider eksikliği Abbasi toplumu içinde merkezi idareden hoşnut olmayan kimselerin de konuya dahil olmalarıyla mahiyet değiştirip söylemler hareket düzeyine ulaşmaya başladı. Bunun sembol ismi olarak gösterilebilecek Ali b. Muhammed isimli bir şahıs¹³² Başra'dan harekete geçip zencilerin liderliğine soyunmuştu. Bölgeye ilk

¹³² Alevilik iddiasıyla ortaya çıkan bu şahsın gerçek Ali b. Muhammed olmadığı, daha önce vefat eden Ali b. Muhammed isimli şahsın yerine geçmeye çalıştığı ve farklı zamanlarda kendini farklı kimliklerle tanıttığı ifade edilmektedir. Bu durum Taberî tarafından da yalanlanmakla birlikte Şi'î tarihçilerden Mes'ûdî, Ya'kübî gibi kimselerin de kabul ettiği bir durum değildir. Demirci, *Siyah Öfke*, 89-90 vd. ayrıca konu ile ilgili Taberî'nin değerlendirmeleri için bk. Taberî, *Tārîh*, 9/410 vd. Ali b. Muhammed hakkında derli toplu bir değerlendirme için bk. Hakkı Dursun Yıldız, "Ali b. Muhammed ez-Zenci", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/413-414.

geldiğinde iş adamı kimliğini kullanan Ali b. Muhammed'in ilk zenci köle ile karşılaşması Taberî tarafından alışılmadık şekilde detaylı olarak anlatılmaktadır.¹³³ Netice itibariyle isyanın Abbasiler tarafından bastırılması neticesinde sona erdi. Ancak isyan müddetinde sergilenen tavırlar içinde sembolik olarak Hz. Ali-Mu'âviye mücadelesinde kullanılan *lā hükme illa lillāh* motto cümlesinin kullanıldığı görülmektedir.¹³⁴ Bu gibi emareler, *er-Rıdā min Āl-i Muhammed* söylemi çerçevesinde yaşananlardan sonuç alamayan Ali oğullarının zenci hareketinde etkili olduklarına yönelik bir intibaya kapılmayı kolaylaştırmaktadır.

2.2.İbn Cerîr eṭ-Ṭaberî'nin Seyahat ve Bağlantı Merkezli Biyografisi

Tarihsel bir figürün tanıtımının gerekli olduğu ve müstakbel bir amaç için belirli noktaların öne çıkartıldığı biyografi derlemelerinin varlığı ve gerekliliği kaçınılmaz olmakla birlikte bilinmeyen noktaların aydınlatılmasına yönelik bir amaç taşıyorsa tanıtım haricinde kaç sefer kaleme alınabilir? Literatürde tarihsel portrelerin melhuz ve mefuz soruların varlığı olmadan meydana getirilen biyografilerle dolu olduğu göz önüne alındığında Taberî'nin sosyal ve kültürel bağlamını ihtiva eden biyografik tasvirin hangi noktalarının esas alınarak oluşturulması gerektiği sorunu ortaya çıkacaktır. Buna yönelik

¹³³ Bu detay o kadar alışılmadık ki Taberî, Ali b. Muhammed'in görüştüğü zenci kölenin bizzat ifadelerini dahi aktarmıştır. Aynı durum zenci isyanının tasvir edildiği yerlerde de görülmektedir. Bk. Taberî, *Tārīḥ*, 9/414-415, 425 vd. bu alıntıların bizatihi sahiplerinde geliyor oluşu, Taberî'nin *rıḥle*lerinde aynı zamanda etnografmişçesine incelemelerde bulunduğunu ve bunları kayıt altına aldığını göstermektedir. Bunun bir karinesi olarak *şāhibü'z-zenc* ve *kātib* olarak vassettiği İbn Sem'an'dan ve Ali b. Ebān'dan bizatihi bilgi aktarması gösterilebilir. Demirci, *Siyah Öfke*, 5-6. Ancak kimi zaman İbn Sem'an kaydıyla aktarılan bu kayıtlar sadece Taberî'nin tarihinde yer almaktadır. Diğer kitaplarında bu zattan bir aktarım yapıldığına rastlanmamaktadır. Tefsirinde geçen İbn Sem'an ise şāḥābī Nevvās İbn Sem'an olarak defalarca geçmektedir. bk. Taberî, *Cāmiü'l-beyān*, thk. et-Türkî, 1/176 vd; ayrıca bk. Taberî, *Tārīḥ*, 9/435 vd.

¹³⁴ Ayrıca Harici isyanlarında kullanılan *inna'llāhe'şterā mine'l-mü'minîne enfüsehüm...* (et-Tevbe 9/111) ayeti ile hutbe esnasında Abbāsî dostlarına lanet okunmasının istenilmesi de bu emareler arasında yer almıştır. Demirci, *Siyah Öfke*, 228-230 vd.

olarak verilebilecek en güzel cevap bu araştırmanın paradigma olarak benimsediği kültürel antropolojik yaklaşımın odanlandığı *örüntülerin bir bütünlük* içinde sunumu olmalıdır.

2.2.1.Seyahatler ve İletişim Halkaları

Bu başlık Taberî'nin hayatında etkili olduğu tespit edilen dönemin önemli figürlerinden bazıları, yapılan seyahatlerle takip edilebilecek şekilde ele alınmaktadır. Buradaki amaç ele alınan şahsın Taberî ile görüşme tarihleri ile keyfiyetlerine dönük kısa bir tasvirdir. Tasvir olduğu için bu konuda değerlendirme yapılan kaynaklardan istifade edilmiştir.

2.2.1.1. Taberistân-Rey Dönemi (224-241)

Taberî'nin 224'teki doğumundan itibaren Āmul'de hayatının ilk 12 yılının geçtiği süreye tekabül etmektedir.¹³⁵ Taberî'nin bu 12 yıllık süre içinde ilimle ne kadar iştilal ettiğine yönelik bilgi bizatihi kendisinden nakledildiği

¹³⁵ Taberî'nin hayatının bu döneminin 12 ile 20 yıl sürdüğüne dair iki farklı rivayet bulunmaktadır. Ancak tarihsel mukayeseler neticesinde 20 yaşında Āmul'den ayrıldığına yönelik rivayetin ihtimal dahilinde olmadığı ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki Ahmed b. Hanbel'in 12 Rebî'ü'l-evvel 241'deki vefatı, Taberî'nin Bağdâd'a ulaşmasının hemen öncesinde gerçekleştiğine dair biyografi kaynaklarında bir bilgi aktarılmaktadır. Çünkü 224 doğumlu Taberî'nin 20 yaşında Rey'e gelmesi 244 yılında ve burada yaklaşık 5 yıl kalıp Bağdâd'a gelmesi ile tarih 249 yılında olması gerekecektir. Ancak Ahmed b. Hanbel'in vefatının Taberî'nin Bağdâd'a ulaşmasının hemen öncesinde olduğunun ifade edilmesi zaman aralığının kısa olduğunu göstermektedir. Ayrıca bu kaynaklarda Taberî'nin yola çıkma niyetinin Ahmed b. Hanbel'den ilim öğrenme olduğu ve vefatını Bağdâd'a geldiğinde veya yaklaştığında öğrenmiş olduğu anlaşılmaktadır. Taberî ile ilgili olarak bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 291; İbnü'l-Cevzî, *el-Müntazam*, 13/215; Yâkût el-Ĥamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 1/2441; İbnü'l-Esîr el-Cezerî, *el-Lübâb*, 2/274; İbnü'l-Esîr el-Cezerî, *el-Kâmil*, 7/8; İbnü'l-Kıfî, *el-Muĥammedüne mine's-şu'arâ*, 189; İbn Ĥallikân, *Vefeyätü'l-a'yân*, 4/ 192; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 3/28; Zehebî, *Ma'rifetü'l-Ĥurrâ*, 1/263; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 14/267; Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, 711; Şafedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 2/212; Yâfi'î, *Mir'ätü'l-cinân*, 2/195; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 3/120; İbn Keşîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 11/145; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2/96; İbn Hacer, *Lisânü'l-mizân*, 7/28; İbn Taġrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhira*, 3/205; Suyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 97; Dävüdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 2/ 117; İbnü'l-İmad, *Şezerätü'z-zeheb*, 4/53. Taberî bazı *tabakât* kitaplarında Bağdâd fuĥahâsından sayılmıştır. bk. Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fuĥahâ*, 91-93.

için -detaylarına hakim olunamasa da- en azından bir şablon olarak bilinebilmektedir. Ṭaberī'nin, öğrencisi Ebū Bekr b. Kāmil (ö. 350) ile arasında geçen bir sohbetten anlaşıldığı kadarıyla Ṭaberī 7 yaşında Kur'ân-ı Kerîm'i ezberlemiş, 8 yaşında imamlık ve 9 yaşında da hadis yazmaya başlamıştır.¹³⁶ Ṭaberī'nin Rey'de 5 sene (236-241 arası) kadar kalıp 241'de Bağdād'a vardığı düşünüldüğünde bu ilk eğitiminin 3 senesi hadis yazımıyla geçmiş olduğu anlaşılmaktadır. Doğduğu bu kültür havzasında elde ettiği ilk birikimi hayatının sonraki dönemlerinde atacağı adımları şekillendirmiştir. Dolayısıyla bölgenin yapısı, kültürel durumu ve iletişim halkasından örnekler verilecektir.

Bölgenin yapısı. Ṭaberistan coğrafi konum itibariyle etrafı dağları çevrili Hazar denizinin alt kıyısında bulunan bir yerleşim yeridir. Āmul gibi birçok şehri bünyesinde barındıran Ṭaberistān ilk zamanlarda Ṭaberī'nin de dünyaya geldiği Āmul'den idare edilmekteyken daha sonraları Horasanlı idareciler tarafından yönetilmiştir. Tarih boyunca merkezi idare ile sorun yaşayan muhaliflerin sığınağı olmuş bir coğrafya olarak şöhret bulmuştur. Bölgenin denizden uzak kenarını çevreleyen dağların coğrafi yapısı nedeniyle kontrolün kolay sağlanamadığı bir yapısı olması nedeniyle tercih edildiğinden bahsedilebilir. Bunun yanında hicri 250'lere kadar Bāvendīler gibi mahalli hakimler tarafından yönetilirken; daha sonraları Ali evladına ait Ṭaberistan Zeydīlerinin kurulmasıyla 'Abbāsī merkezi idaresinin bölgedeki nüfuzu zayıflamaya başlamıştır.¹³⁷ Aynı şekilde Rey de Ṭaberistān'la komşu bir coğrafyada bulunmakla birlikte Ṭaberī'nin yaşadığı Āmul ile arasında yalçın dağların bulunduğu görülmektedir. Rey'in Āmul'e göre daha kozmopolit bir

¹³⁶ İbnü'n-Nedīm, *el-Fihrist*, 291.

¹³⁷ Bölgenin coğrafi yapısı, tarihiyle ilgili detaylı bir tasvir için bk. Yāqūt el-Hamevī, *Mu'cemü'l-büldān*, 4/13-16. Daha da özel olarak Ṭaberī'nin yaşadığı dönemle Rey coğrafyasının kesişimine dair bir çalışma için bk. Pervāne Nīktab', "Rey der Zemān-ı Ṭaberī", *Yādnāme-i Ṭaberī*, thk. Muhammed Kāsımzāde (Tahran: Vizāret-i Ferheng-u İrşād-i İslāmī, 1369), 515-527.

yapıya sahip olması ve dolayısıyla da entelektüel faaliyetlerin daha yoğun olmasının sebebine bakıldığında öncelikle coğrafi konum itibariyle ticaret yollarının güzergahlarında bulunması ve buna ilaveten ‘Abbāsī halifelerinden Mehdī Billāh’ın da Horasan valiliği yaptığı esnada Rey’de ikamet ettiği beyan edilmektedir.¹³⁸

Kültürel durumu. Bu durum bölgeye yönelik algının da değişerek daha çok ilk üç halifeye muhalif olan kimselerin toplandığı yer olarak görülmesi sağlamış olmalıdır. Ṭaberī açısından bakıldığında ise 12 yaşında bölgeden ayrıldığı esas alınırsa 236; 20 yaşında ayrıldığı esas alınırsa 244 yıllarından itibaren hayatı boyunca birkaç hariç hiç gelmemiş; ancak gerek akrabalık bağları gerekse de babasından kalan tarlaların idaresi neticesinde elde ettiği maişet ücretinin temini için irtibat kesintisiz sürmüştür. Hatta bölgedeki siyasi hakimiyetin ilk üç halife aleyhindeki birtakım iftiralarla iç içe olması neticesinde Ṭaberī’nin yerel bağlantıları tarafından mektuplar vasıtasıyla *bir Müslümanın bu konudaki sahih bakış açısı ne olmalıdır?* türünden sorulara cevaplar yazdığı ve bu cevaplardan bir tanesinin de kendi telif ettiği eseri olan *et-Tebşīr fī me’ālimi’-d-dīn* olduğu eserin mukaddimesindeki kendi beyanlarından görülmektedir.¹³⁹

İletişim halkasından üç isim. Ṭaberī’nin bu erken dönemdeki iletişim halkasına dair son derece kısıtlı bilgi sahibi olunmasından ötürü nasıl bir ortamda ve ne tür bir eğitim aldığı ile ilgili noktasal tespit yapmak mümkün

¹³⁸ Osman Gazi Özgüdenli, “Rey”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 40-41.

¹³⁹ Ṭaberī’nin burada açıkça iletişim kurduğunu ifade ettiği görülen Āmul’daki topluluğun ‘*avām*’ olmadığı; aksine İslami ilimlerden özellikle rivayet ilimleri ile iştigal eden bir kesim olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü eserin mukaddimesinde kendisine soru soran topluluğun (*me’āşir*) rivayet ilimleri ile iştigaline dair *hameletü’-l-āsār ve-nekaletü süneni’-l-ahbār* ifadelerini kullanmaktadır. bk. Ebū Ca’fer Muhammed b. Cerīr b. Yezīd et-Ṭaberī, *Tebşīru üli’n-nühā ve-me’ālimü’-l-hüdā ev et-tebşīr fī me’ālimi’-d-dīn*, ed. ‘Ali b. ‘Abdil’aziz b. ‘Ali eş-Şibl (Riyād: Dāru’l-‘āşime, 1996), 103 vd.

değildir. Ancak Ṭaberī'nin erken döneminde hocası olduğu bilinen isimler üzerinden bir tasavvur sahibi olmak kısıtlı düzeyde de olsa mümkün olabilmektedir. Ṭaberī bu erken döneminde Ṭaberī'nin hayatının ilk dönemi olan Ṭaberistān-Rey dönemi için üç ismin öne çıktığı görülmektedir;¹⁴⁰

2.2.1.1.1.el-Müşennā b. İbrāhīm el-Āmulī (eṭ-Ṭaberī)

Ṭaberī'nin kaynaklarda pek de yer almayan bu hocası temel eğitimi tahsil ettiği hocalarından bir tanesidir. Tefsirindeki ilk 16 surede rivayetlerle ismini zikretse de daha sonraki surelerde ismi gözükmemektedir. Kendisinden Ṭaberī'nin hadis ve israiliyata dair haberleri okuduğu bilinen Ṭaberī'nin bu zatla Rey'de görüşmüş olduğu kaynaklarda yer almaktadır.¹⁴¹

2.2.1.1.2.Muḥammed b. Ḥumeyd er-Rāzī

Ṭaberī'nin bu dönemdeki diğer bir hocası da hadis ve tefsir okuduğu bu zattır. Geceleri Ṭaberī ders çalışırken kontrol amacıyla defalarca yanına gelip destek verdiği bizzat Ṭaberī tarafından anlatılmaktadır.¹⁴²

¹⁴⁰ Ṭaberī'nin bu döneminde Şāfi'î fikhının ileri gelenlerinden Büveytī'nin de bir ihbar sebebiyle *miḥne* soruşturması kapsamına dahil edildiği Bağdād hapishanelerine götürüldüğü ve vefat tarihi olan 231'e kadar orada kaldığı rivayet edilmektedir. İhbarın sahibi bilinmemekle birlikte Müzenī, Harmele ve Şāfi'î'nin oğlu şüpheli olarak görülmektedir. Ayrıca bu dönemde Aḥmed b. Ḥanbel ile görüştüğü ve Büveytī'yi hadis bilgisi yönünden zayıf gördüğü belirtilmektedir. Detaylı bilgi için bk. Okuyucu, *Şāfi'î Mezhebi*, 123.

¹⁴¹ bk. Yāqūt er-Rūmī el-Ḥamevī, *Mu'cemū'l-üdebā irşādü'l-erīb ilā ma'rifeti'l-edīb* (Beyrūt: Dāru'l-Ġarbi'l-İslāmī, 1993), 2441 vd. Diğer bir değerlendirme için bk. Claude Gilliot, "The Scholarly Formation of al-Ṭaberī", *Education and Learning in the Early İslamic World, The Formation of The Classical İslamic World* 43 (Ashgate Variorum, 2012), 113.

¹⁴² bk. Ḥamevī, *Mu'cemū'l-büldān*, 2446; Diğer bir değerlendirme için bk. Gilliot, "The Scholarly Formation...", 115-116.

2.2.1.1.3.Ahmed b. Hammād ed-Dūlābī

Ṭaberī'nin İbn Humejd er-Rāzī ile beraberce değindiği bu hocasından Seleme b. el-Mufađđal vasıtasıyla İbn İshāk'ın *Kitābü'l-Mübtede'* ve *l-Megāzī'*yi nakletmiştir. Rey şehrine yakın bir yerde köyü bulunan bu zatın Rey şehrinin bir köyü olan Dūlāb'daki derslerine Ṭaberī'nin koşturarak (*ke'l-meccānīn*) gelip gittiği anlatılmaktadır.¹⁴³

2.2.1.2.Başra-Vāsīt-Kūfe Dönemi

Ṭaberī'nin hayatının ikinci ve en önemli bu döneminde müktesebatının gelişmesine yönelik rihlelerin hızla devam ettiği görülmektedir. Ṭaberī'nin bu döneminde uğradığı ilim merkezleri içerisinde en meşhurları öncelikle Bağdād'ın varlığı göze çarpmaktadır. Ancak Bağdād'la olan bu ilk münasebet kaynakların belirttiğine göre 1 sene kadar sürmüş ve sonrasında dönemin diğer önemli ilim merkezlerinden olan Vāsīt, Kūfe ve Başra'ya geçilmiştir.

Bölgenin yapısı. Başra, Bağdat'ın güneydoğusunda, Dicle ve Fırat nehirlerinin kesiştiği bölgeye yakın bir konumda bulunmaktadır. İkliminin son derece sert olduğu bilinen Basra'da su kaynaklarına yakınlık sebebiyle münbit yapıya sahip olduğu bilinmektedir. Kuruluş amacı itibariyle Irak ve İran şehirlerinin güvenliğini sağlamak için ordugah işlevi gördüğu bilinmektedir. Ebū Mūsa el-Eş'arī'nin bölgeye gelmesiyle birlikte etrafındaki Übülle¹⁴⁴ gibi diğer ticari merkezlerin işlevini yitirmesine sebep olan Basra, Müslümanların

¹⁴³ bk. Hamevī, *Mu'cemü'l-büldān*, 2446-2447; Diğer bir değerlendirme için bk. Gilliot, "The Scholarly Formation...", 116-117.

¹⁴⁴ Übülle şehri hakkında bilgi için bk. Taner Yıldırım - Ahmet Altungök, "Erken Ortaçağlarda Übülle Liman Kentinin İran Körfezi Açısından Önemi", *Turkish Studies - International Periodical for The Languages Literature and History of Turkish of Turkic* 9/4 (2014), 1185-1195.

bölgeye yerleşmesiyle hızla canlılık kazanıp şehirleşmiştir.¹⁴⁵ Birçok sahabe ve tabiin'in yerleşmesiyle birlikte bir ilim merkezi haline gelen Basra, buradaki ilmi birikimden istifade etmek isteyenlerin seyahat güzergâhlarına eklenmiştir. Başta rivayet ilimleri olmak üzere dil bilimlerinin de Kur'ân-ı Kerîm'in murâd-ı ilahiye muvafık olarak anlaşılması için çokça üzerinde durulduğu bir şehirdir. Daha sonraki dönemlerde *Başriyyûn* ismiyle anılacak bir nahiv ekolünün de bu şehirdeki ilmi birikimden neşet etmiş olması kentin önemini gösteren bir diğer göstergedir. Hz. Osman'ın (r.a) şehit edilışinde Basralı bazı kimselerin de yer alması özellikle Kûfe başta olmak üzere Basra'ya yönelik bir kızgınlığın sebebi olmuş ve ilmi alanda olan çekişme siyasi alanda da var olmuştur.¹⁴⁶

Vâsıt, Basra ve Kûfe şehirlerine eşit uzaklıkta bulunan sazlık ve bataklıklarla dolu bir araziye kurulan Vâsıt, Emevi halifelerinden Haccâc (ö. 95) döneminde Kûfe'ye getirilen askerlerin halkı rahatsız etmeleri sebebiyle kurulmuştur. Bu askerlerin arasında Suriyeli askerler olduğu gibi Türk ve Arap askerlerin de yer aldığı bilinmektedir. Arazinin sulak ve dolayısıyla bataklık olmasından dolayı şehrin imarı adına ilk faaliyet olarak bataklıkların kurutulduğu ve ardından da kanalların açıldığı rivayet edilmektedir.¹⁴⁷ Şehirleşmenin hızla artması ile birlikte Vâsıt'ın nüfusu da artmış ve buna bağlı olarak da ilim merkezi konumuna yükselmiştir. Vâsıt yapısı itibariyle kozmopolit bir şehir olduğundan bünyesinde çeşitli din ve milletten insanın bulunduğu görülmektedir. Bunlar arasında özellikle 10 bin civarında

¹⁴⁵ Basra'nın kuruluşu ile ilgili detaylı bilgi için bk. Yakup Ercan, *İslam Tarihi Kaynakları ve Seyahatnamelerde Basra* (Kahramanmaraş: Samer Yay., 2021), 19-20 vd. Ayrıca bk. Abdulsasır Süt, *Basra ve Mu'tezile (I-III. Asırlar)* (İstanbul: Endülüs Yay., 2018), 25-31; Yılmaz Can, *İslâm Şehirlerinin H. I-III. (M. VII-IX) Y. Y. Fizikî Yapısı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 1991), 29-37.

¹⁴⁶ Basra'nın siyasi ve ilmi durumu ile ilgili detaylı tasvirler için bk. Ercan, *Basra*, 23-36; Süt, *Basra ve Mu'tezile*, 57-59 vd.

¹⁴⁷ Mehmet Mahfuz Söylemez, "Vâsıt", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/541-542.

Yahudi'nin bulunduğu ve bunun dışında Hristiyan ve Mecusi'nin şehirde bulunduğu rivayet edilmektedir.¹⁴⁸

Kūfe, yeni fethedilen Medā'in şehrin Arapların yerleşmesini müteakiben bölgenin rutubetli yapısından rahatsız olmalarından dolayı başka bir yerleşim yeri ihtiyacına cevap olarak kurulduğu aktarılmaktadır. Bağdat'tan 170 km uzaklıkta Sa'd b. Ebī Vaḳḳāş (ö. 55) tarafından kurulan Kūfe ordugah şehirlerden bir tanesidir.¹⁴⁹ Siyasi ve kültürel hadiselerde sıkça ismi geçen Kūfe Hz. Ali döneminde ve Abbasilerin ilk dönemlerinde başkentlik yapmasına ilaveten hac ve ticaret güzergahında olmasının da etkisiyle kültürel hareketliliğin merkezlerinden bir tanesi olmuştur. 'Abdullāh b. Mes'ūd'dan İbrāhīm en-Neḥāī vasıtasıyla gelen ilmi birikimin merkezi haline gelmiş ve bu birikim *fiḳhu ehli'l-'Irāq* olarak anılmıştır. Ayrıca şahsi tercihleriyle dilbilim alanında karakteristik bir tavır sergileyen Kūfe dil mektebi de kendisine nispet edilerek anılmıştır.¹⁵⁰

İletişim halkasından üç isim.

2.2.1.2.1.Ebū Kureyb Muḥammed b. 'Alā el-Hemdānī (ö. 247)

Ṭaberī'nin sıkça atıf yaptığı Ebū Kureyb, Kūfe'de 3 yüz bin rivayet nakletmiştir. Tefsirle ilgili rivayetlerine bakıldığında köken itibariyle Ḍaḥḥak

¹⁴⁸ Söylemez, "Vâsıt", 42/543.

¹⁴⁹ Kūfe'nin şehirleşme süreci ile ilgili bir çalışma için bk. Hilal Ağalday, "İslam Tarihinde Şehirleşme: Kūfe Örneği", *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 16 (2021), 21-38.

¹⁵⁰ Ali Yüksek, "İslam Hukuk Tarihinde Kūfe'nin Yeri", *Turkish Studies - International Periodical for The Languages Literature and History of Turkish of Turkic* 9/5 (2014), 2168 vd.; Casim Avcı, "Kūfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/341.

b. Müzāhim'e (ö. 105) ve Kātāde b. Di'āme'ye (ö. 117) dayandığı görülmektedir.¹⁵¹

2.2.1.2.2.Hannād b. es-Serī b. Muş'ab (ö. 243)

Zühd yaşantısı ile bilinen Hannād'ın *Kitābü'z-zühd* isiminde bir eser kaleme aldığı bilinmektedir. Ṭaberī'nin hadiste hocası olarak bilinen Hannād'ın aktardığı bazı rivayetler Ṭaberī'nin tefsirinde ve tarihinde yer almaktadır.¹⁵²

2.2.1.2.3. 'Abbād b. Ya'küb el-Esedī el-Kūfī (ö. 250)

Taberi'nin bu hocası klasik Ṭaberī tasvirlerinde pek de öne çıkmayan isimler arasındadır. İbn Huzeyme gibi isimler tarafından *fīhi gulüvv fi't-teşeyyü'* olarak tanımlanan 'Abbād'ın rivayetleri reddedilmiştir. Ancak Ṭaberī tarafından tefsirinde, tarihinde ve *Tehzībü'l-āşār*'da ismi geçmektedir.¹⁵³

2.2.1.3.Şām-Beyrūt-Fustāt Dönemi

Ṭaberī bu şehirlere seyahati esnasında yörenin ileri gelenlerinden 'ālī *isnad*larla ilim almaya (*ahz*) devam etmiştir.¹⁵⁴ Ṭaberī'nin Fustāt'a geliş tarihi ile alakalı olarak tarihçi Yūnus eş-Şafedī tarafından 263 yılı gösterilmektedir.¹⁵⁵ Ancak bu tarih, üzerinde ittifak edilmiş olmayıp

¹⁵¹ bk. Gilliot, "The Scholarly Formation...", 122.

¹⁵² bk. Gilliot, "The Scholarly Formation...", 122.

¹⁵³ bk. Gilliot, "The Scholarly Formation...", 123.

¹⁵⁴ İbnü'n-Nedīm, *el-Fihrist*, 291.

¹⁵⁵ Şafedī, *Tārīh*, 2/195-196. Ṭaberī'nin Mısır'a varış tarihi ile ilgili bir tartışma için bk. bk. Gilliot, "The Scholarly Formation...", 130-131.

Hamevî'nin bizzat Taberî'den aktardığına göre 256'dır.¹⁵⁶ Dolayısıyla 263 yılı eş-Şafedî'nin Taberî'yi Fustât'ta görüş tarihi olmalıdır.

Bölgenin yapısı. Şam. Bünyesinde Dımaşk gibi küçük merkezleri barındıran Şam, tarih boyunca Akdeniz'e açılan bir kapı hükmünde olmuştur. Etrafı çöllerle çevrili yeşillik bir alanda kurulmuştur. Beldenin Müslümanların eline geçmesi öncesinde Bizans hakimiyetinde bulunan Şam, Yermük muharebesiyle (h. 636) Müslümanların eline geçmiştir. Şam valisi Mu'âviye'nin (ö. 60) Hz. Ali'ye isyan etmesiyle siyasi olarak önemli bir konuma gelmesi sonrasında önemini kaybetmedi. Abbasiler öncesi dönemde farklı isyanlarla gündeme gelmiş olsa da 'Abbasiler döneminde halifenin (Mütevekkil 'Alellâh), baskılardan bunaldığında -kısa süreli de olsa- sığındığı bir yer oldu.¹⁵⁷

Beyrût. Hz. Ömer zamanında fethedilen ve *ribâṭ* vazifesi gören bir şehir olan Beyrût, Mu'âviye'nin İran'dan göçmen getirmesiyle nüfusu artırılmıştır. 6. Yüzyılda meydana gelen bir deprem sonrasında yeniden imar edilmiş bir liman şehri olan Beyrût, doğal ticaret merkezi ve güzergahı olmuştur.¹⁵⁸

Fustât. 'Amr b. el-'Âş tarafından fethedildikten sonra kurulan *Fustât*, etrafında kendisine bağlayan irili ufaklı yerleşim birimlerinden müteşekkildir. Bunlar arasında daha sonra köprü ile *Fustât*'a bağlanan Cîze, Ravza, el-'Asker, Katâ'î şehirleri bulunmaktadır.¹⁵⁹

¹⁵⁶ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/2450.

¹⁵⁷ Cengiz Tomar, "Şam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/311-312.

¹⁵⁸ Davut Dursun, "Beyrut", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/81.

¹⁵⁹ Eymen Fuâd Seyyid, "Kahire (Kuruluşu ve Osmanlı Öncesi)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/173. Ayrıca bk. Can, *İslâm Şehirleri*, 43-47. Yılmaz Can, "Hulefâ-i Râşidin Döneminde Ortaya Çıkan Ordugâh Şehir Modeli Üzerine Bir Değerlendirme", *İSTEM* 3/6 (2005), 227-231.

İletişim halkasından üç isim.

2.2.1.3.1. İsmâ'îl b. Yahyâ el-Müzenî (ö. 264/878)

Müzenî'nin vefat tarihinin 264 olması buradaki iletişimlerinin yaklaşık 1 sene civarı olduğunu göstermektedir. Müzenî'nin Şafii'nin öğrencisi ve mezhebin usulünü en iyi bilen kimse olmasına rağmen daha sonraları müstakil mezhep sahibiymiş gibi davranması ve Şafii'nin görüşlerinden bazılarını itiraz sadedinde kaleme aldığı *Nihāyetü'l-ih̄tişār* nam eseri telif etmesi, Müzenî'nin Şafii ile alışlagelmiş bir hoca-talebe ilişkisinden ziyade daha rahat ve bağıllık şartı olmaksızın bir ilişkiye sahip olması Mısır'da bulunduğu süre içinde derslerine devam eden Taberî'yi etkilemiş olsa gerektir. Ancak Taberî'nin bununla yetinmeyip daha sonra müstakil bir mezhep sahibi olarak anılmasını gerektirecek derecede farklı görüşlere sahip olması yine bir etki neticesinde olsa gerektir.¹⁶⁰ Müzenî, cedel ve münazara ilimlerindeki vukufiyetiyle temayüz etmiş bir fakihdir. Ancak buna rağmen beraber oldukları kısa süreç içinde Taberî ile yapmış oldukları münazaralarda cevap vermekte zorlandığı nakledilmektedir. Dolayısıyla Taberî'nin Şāfi'î müktesebatını elde etmedeki en önemli figürlerinden birisi olarak kabul etmek zor gözükmemektedir. Ancak Mısır'a seyahatinde Taberî'nin karşılaştığı önde gelen Şāfi'î eksenli figürlerden birisi olarak gösterilebilir.

2.2.1.3.2. Rebî' b. Süleymân el-Murādî (ö. 270/884)

Taberî'nin Mısır'daki hocalarından belki de en önemlisi Şāfi'î mezhebinin *kavl-i cedit* dönemi eserlerinin en önemli ravilerindendir. H. 263

¹⁶⁰ Detaylı bir tasvir için bk. Şükrü Özen, "Müzenî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 246-250.

tarihi Taberî'nin Mısır'a gelişi için esas alınırsa yaklaşık 7 sene civarında bir birlikteliğin söz konusu olduğu söylenebilir. Taberî'nin Şafii mezhebini terk edip kendi müstakil mezhebini kurmasında Mısır'da karşılaştığı ve etkilendiği İmam Şafii'nin önde gelen talebesi Rebî' b. Süleymân'ın da etkili olduğu söylenebilir. Ancak burada Taberî'nin fıkıh melekesinin oluşumunun, hocalarının etki kronolojisi ile birlikte düşünüldüğünde ikinci planda kaldığı söylenebilir.

2.2.1.3.3.Ebû 'Abdullâh İbn 'Abdülhakem (ö. 268/882)

Mısır Mâlikî çevresinin önemli isimlerinden ders alarak yetişen İbn 'Abdülhakem babasının yönlendirmesi ile Şâfi'î'nin derslerine katılmış ve vefatına kadar yakın birliktelikleri devam etmiştir. Bu süreçte Mâlikî çevrelerden derslere katılmama noktasında uyarı almışsa da dinlememiş; ancak Şâfi'î'nin vefatından sonra ders halkasının başına geçme beklentisinin Büveytî'nin tayin edilmesi nedeniyle gerçekleşmemesi üzerine derslerden ayrılmıştır.¹⁶¹ İlmi birikimi itibariyle kendi döneminde Mısır'da en önemli iki kişiden biri olarak gösterilmektedir. Taberî'nin kendisi ile birliktelik süresi yaklaşık olarak beş sene gözükmektedir. Bu süreç içindeki birlikteliklerinin boyutlarına dair bilgi son derece azdır.

2.2.1.4.Bağdâd Dönemi (...-310)

Taberî'nin Bağdâd ile olan münasebeti hayatının farklı dönemlerinde araya başka seyahatlerin girmesi ile gerçekleşmiştir. Ancak ömrünün son deminde kendisine mesken olarak Bağdâd'ı seçmiş olması ayrı bir önem arz

¹⁶¹ Detaylı bilgi için bk. Okuyucu, *Şâfiî Mezhebi*, 112-113. Saffet Köse, "İbn Abdülhakem, Ebû Abdullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/277-278; Gilliot, "The Scholarly Formation...", 133-134.

etmektedir. Çünkü Bağdād hilafeti merkezi olmasının yanı sıra bu özelliği sayesinde ilmi aktivitelerin de merkezi ve dolayısıyla yönlendiricisi konumundadır. Ṭaberī'nin Bağdād'a son geliş tarihi olarak h. 290 yılındaki son Ṭaberistān ziyaret sonrasında gerçekleştiği bildirilmektedir.¹⁶²

Ṭaberī'nin Bağdad'da yerleştiği mekan olarak gösterilen *kaṅṅaratü'l-beredān* dönemin dil bilginlerinin yerleştiği bir mekan olarak bilinmekteydi. Ṭaberī de bu şöhret dolayısıyla olsa gerek oraya yerleşmişti. Ṭaberī doğmadan önceki dönemlerde vefat eden Ebū 'Ubeyd Kāsım b. Sellām (ö. 224/838) gibi kimselerin mescidlerinin bölgede bulunması burada bir geleneğin oluşmaya başladığını göstermektedir.¹⁶³ Ṭaberī'nin evlenmediği halde Ebū Ca'fer künyesini almasının muhtemel sebebi de, dilbilim konusundaki yetkinliği sebebiyle bu mescidlerin hemen yakınında bulunan Ca'fer isimli küçük pazar (*süveyka*) olmalıdır.

Bölgenin yapısı. Bağdād yapısı itibariyle Dicle nehrinin her iki yakasında konumlanmıştır. Bununla birlikte şehrin içinden geçen birçok akarsu kolu bulunmaktadır. Bu nedenle olsa gerek toprakları son derece verimli olan şehrin etimolojik olarak *Tanrı'nın ihsanı* anlamına gelen bir kelimenin form değiştirerek son şeklini aldığı düşünülmektedir.¹⁶⁴ Şehrin eski halinin yıpranması nedeniyle daha sonraları dairevi bir şehir planı benimsenerek eski şehrin biraz daha dışına bir şehir inşa edilmiştir.¹⁶⁵ Şehrin sürekli

¹⁶² Zuḥaylī, *el-İmāmü 'ṭ-Ṭaberī*, 43.

¹⁶³ Yāqūt el-Ḥamevī, *Mu'cemü'l-üdebā'*, 1/2452.

¹⁶⁴ Abdülaziz ed-Dürî, "Bağdat (Genel Bakış)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/425-433.

¹⁶⁵ Detaylı bilgi için bk. Abdülhamit Dünder, *4/10. Yüzyılda Bağdat (Topografya, Toplumsal Yapı, Gündelik Hayat)* (Bilecik Şeyh Edebalı Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019). Giriş ve üç ana bölümden oluşan bu çalışma Bağdād'ın tarihsel süreçte topografik yapısı ile ilgili serdedilen bilgileri bir araya getirmesine ilaveten Le Strange ve Makdisi tarafından dile getirilen iddiaları da ihtiva etmektedir. Klasik kaynaklardan elde edilen malumat ile hazırlanan şehir tasvirinde, şehrin kanal ve

kuşatmalardan dolayı zarar görmesi zaman zaman tadilata alınmasını gerektirmiştir.¹⁶⁶

Kültürel durum. Bağdat'ın bir hilafet merkezi olması nedeniyle ilim adamlarının taltif edilmesi ve halife nezdinde muteber görülmesi İslam devletlerinde beklenen bir durumdur. Ancak mihne dönemi gibi farklı görüşlerden kimselere bu süreçler içinde farklı muamelelerde bulunulmuşsa da genel olarak entelektüel çevrenin farklı görüşlerde kimselerden oluşmasından dolayı halife nezdindeki nüfuzlarının aynı kaldığından bahsedilemez. Dolayısıyla nüfuzu elde eden karşı grup için bir saldırı aracı olarak kullanmıştır. Bağdat'ın kültürel durumu aslında diğer bütün şehirlerde olan ilmi faaliyetlerin hepsinden daha çok faaliyetin kendisinde olması ile temayüz etmesidir.

İletişim halkasından iki isim.

2.2.1.4.1.el-Hasen b. Muhammed ez-Za'ferānī

Şāfi'î'nin kavli-i kadim görüşünün en güçlü ravisi olarak vasedilen Za'ferānī (ö. 260/874) önceleri ehl-i hadis iken Şāfi'î'den etkilenmesi ile birlikte, çevresindekilere onun hemen hemen bütün kitaplarını arz etmesinden dolayı Şāfi'î'nin diğer öğrencileri de kendisinden rivayet etmişlerdir. Za'ferānī'nin ismi, Şāfi'î'nin kendisine Kūfe fikhının zayıf noktalarını öğretmesiyle ikna ettiği ve Kerābisī gibi alimlere izin vermeyip sadece kendisine vermesiyle anılmaktadır. Taberī'nin de ez-Za'ferānī ile birlikteliği de

köprülerinden çarşılarına kadar detaylı bilgileri içeren bu haritalar günümüz çalışmalarında dahi bulunmayan ayrıntıları ihtiva etmektedir. Detaylı bilgi için bk. G. Le Strange, *Baghdad During the abbasid Caliphate* (London & Edinburg & New York: Publisher to The University of Oxford, 1900), 12-13, 15-17, 58-59, 105-106, 159-160, 193-194.

¹⁶⁶ Bu genişlemeler esnasında şehrin genişlediği de olmuştur. Le Strange tarafından verilen haritaya göre şehir dört parçaya ayrılmıştır. Le Strange, *Baghdad*, 12-13.

Ṭaberī'nin ilk Bağdat ziyareti esnasında yaklaşık bir sene civarında bir müddet olduğu görülmektedir. Bundan sonraki dönemlerde Bağdat'a geldikçe vefatına kadar ez-Za'ferānī ile görüşmüş oldukları düşünülmektedir.¹⁶⁷

2.2.1.4.2. Ya'kūb b. İbrāhīm ed-Devrakī

Devrakī (ö. 246/860), Ṭaberī'nin 241 yılında Bağdat'a geldiği düşünülürse en fazla yaklaşık 5 sene gibi bir müddet içinde iletişimde olmuş olmaları gerekmektedir. Muhaddis kimliği ile tanınan Devrakī'den Müslim (ö. 261/875), Tirmizi (ö. 279/892), Ebū Dāvūd (ö. 275/889) ve İbn Māce (ö. 273/887) gibi büyük hadis imamları faydalanmıştır. Devrakī'yi Ṭaberī'nin hayatında önemli kılan ise Ṭaberī'nin Devrakī'den Mūsned isimli kitabını kitabını yazmıştır.¹⁶⁸

M. Watt tarafından teşekkül dönemi olarak isimlendirilen hicri ilk üç asrın son döneminde yaşayan Ṭaberī'nin sosyal ve kültürel bağlamla birlikte ele alınması döneminde kendisini diğerlerinden ayıran unsurların bir nebze olsun öne çıkartılması biçiminde işlenmiş oldu. Buna göre Ṭaberī bu yoğun siyasi ve kültürel tartışmaların olduğu ortamda kendini ilme adanmış bir müfessir olarak siyasetten ve siyasi bağlam ve söylemlerden uzak durmuştur. Ancak Ṭaberī'nin yaşadığı dönem olan h. 224-310 arası dönem, Abbasileri altın dönemi olarak vasıflanan sürecin hemen ardından yaşamış olması, o dönemdeki gelişmelerin sonuçlarını gerek bilinçaltında ve gerekse de müşahede ile bizatihi hissettiği anlamına gelmektedir.

¹⁶⁷ bk. Gilliot, "The Scholarly Formation...", 124; Bilal Aybakan, "Za'ferānī", *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/68-69.

¹⁶⁸ bk. Gilliot, "The Scholarly Formation...", 126; M. Yaşar Kandemir, "Devrakī, Ahmed b. İbrāhīm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/247-248.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM :

ŞABERİ TEFSİRİNİ SOSYAL VE KÜLTÜREL BAĞLAMI İLE

OKUMAK

Bu bölümde tezin ana iddiası olan *Ṭaberī Tefsirini Sosyal ve Kültürel Bağlamında Okumanın* bir paradigma olarak benimsediği *sosyal ve kültürel antropolojinin* bakış açısından istifade ile *sosyal ve kültürel* konulara dair tavır ve beyanlarının ayetlerin tefsirine ne düzeyde yansıdığı incelenecektir. Müfessir sadece entelektüel çevresi olan bir bireyden ziyade *sosyal ve kültürel* hayatın her alanına temas eden ve karşılıklı olarak muhtelif boyutlarda iletişim ve ilişki içinde olan bir insandır. Dolayısıyla da vahyin mesajını ilgili müktesebata sahip bir birey olarak toplumun diğer kesimlerine ve *kültürel dokuyu* şekillendiren kültürel etki noktalarına ulaştırmakla sorumludur. Ṭaberī için düşünüldüğünde bütün bu hususların hicri 3. yüzyılda gerçekleştiği ve *Cāmi'ü'l-beyān* içinde yer alan çeşitli delalet katmanlarındaki verinin de bu bağlamda ele alınması gerekmektedir. Buradan elde edilen sosyal ve kültürel bilgi kapsamına giren bilgi başlıkları bir bütünün parçalarını ifade ettiğinden dolayı *bilginin bütünlüğü* göz önünde bulundurulup netice itibariyle çıkarılabilecek tümevarımsal sonuçlara hizmet edecek şekilde ele alınmıştır.

Çalışmanın bu bölümünde Ṭaberī'nin, tefsir metninde olması gerekenlere yönelik hassasiyeti düşünüldüğünde şu iki soruya cevap aranacaktır:

1. Tefsire dair etkileşimi hakkında şekil ve miktar bakımından ne düzeyde bilgi edinilebilmektedir?
2. Elde edilen bilgiler neticesinde Ṭaberī'nin bir müfessir olarak sosyal ve kültürel bağlamına göre konumu hakkında ne söylenebilmektedir?

3.1. Taberî'nin Tefsir Metnindeki Muhtevanın Tasnifi

İnsanın sosyal bir varlık olması ile ilgili kullanılan *nāṭiq* ve *medeniyyūn bi't-tab* ifadeleri ile gerek klasik literatürde ve gerekse de günümüzde ifade ettiği anlamlar üzerine beyanatta bulunulmuştu. Buna ilave olarak insanın kültürel boyutu ile ilgili açıklama yapılırken klasikteki bu kavramların bizatihi işaretinden ziyade örf, âdâb-ı mu'âşeret ... gibi kavramlarla kültürün tarihsel süreçte nasıl algılandığına ilave olarak nasıl bir norm ifade edebileceği ile ilgili de muhtasar bir izahta bulunulmuştu. Dolayısıyla sosyallikle kültürel arasında aynı alanlarda var olma bakımından yakın bir birliktelik bulunmakla beraber, ifade ettikleri muhtevanın kendine has yapısı ile temerküz noktasının farklılaşmasına istinaden başlıkta da böyle bir ayrıma gidilmiştir.

İnsanın, yapısı itibariyle sosyal ve kültürel boyutunun olması üretimlerine de bu boyutun yansımaları ve dolayısıyla da okuyucuya sosyal ve kültürel etkileşim karşısındaki tepkilerini veya etkilerini görebilmeyi sağlamaktadır. O halde bir metnin sosyal ve kültürel bağlamının bilinmesi, hangi şartlar altında metnin ele alındığının incelenmesi gerektiğini göstermektedir. Metnin sosyal ve kültürel bağlam ifade etmesi, yazarın olduğu gibi metnin de sosyal ve kültürel olmasını gerektirmektedir. Çünkü ilgili sosyal ve kültürel bağlamda ele alınan bir metnin içinde, bu bağlamda yetişen insanın kendinden bir şeyler bırakmaması tabiatıyla mümkün değildir. İnsan ve insana ait üretim, yaşanan zamanın havsalası ile sınırlı kalacağından bu etki soyutlanmaya çalışılsa da üretimin ait olduğu paradigma, dönemi yansıtacaktır. Dolayısıyla bir zaman dilimi olarak dönemin, aidiyetlerini sosyal ve kültürel çevrede bulundurması kaçınılmazdır.

Söz konusu Taberî gibi bir müellif olduğunda dönemin sosyal alanları ve kültürel örgüsü ile ilgili ilimlerin teşekkül dönemi olarak adlandırılan hicri

3. yüzyılı merkeze alınarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Ancak tarihsel birikimin, insanın o anki ve gelecekteki hayatını şekillendireceği gerçeği göz önünde bulundurulduğunda hicri 3. yüzyıl insanının zihinsel arka planında gerek hüznün -ve belki travma¹⁶⁹- gerekse de mutluluk ifade eden, ancak nesiller arasındaki aktarımla geçmişte yaşanıp günceli yönlendiren veya yönlendirme ihtimali olan hususların da tespit edilmesi gereklidir. Haddi zatında konunun bu yönünün psikoloji ile ilgisi olması ve aynı zamanda *kültürel antropolojinin tümüyle psikolojik antropoloji* ifade ettiğini¹⁷⁰ savunan bir antropoloji okulunun bulunması münasebetiyle *sade niyet okumadan ziyade zihinsel alana nüfuz etmeyi amaçlayan bir niyet okuma* ifade etmektedir. Mevzubahis Taberî gibi herhangi bir konunun izahında mümkün-mertebe konu ile ilgili hususlara değinip harici sosyal ve kültürel konularla ilgili az; hatta kimi zaman hiç beyanda bulunmayan bir müfessirin anlaşılması için kullanılacak bu türden bir bilginin *yorum enstrümanı* olarak ne derece önemli olduğu izahtan varestedir.

Sosyal ve kültürel tabirlerinin muhtevaları arasındaki kesişim kümesi hayli geniş olması nedeniyle kaynaklarda beraber incelendiği görülmektedir. Ancak bu çalışma bağlamında düşünüldüğünde *insan-toplum-kültür* üçgeni üzerine kurulu olan *sosyal ve kültürel bağlamı okumanın* iki temel kavramının muhtevalarında farklılıklar olduğu ifade edilmişti. Dolayısıyla kültürel ve toplumsal bir figür olan müfessirin yazdığı tefsir metninin de her iki başlık açısından ayrıca incelenmesi gerekmektedir. Dolayısıyla tefsir metninde *sosyal* anlamda incelenmesi ile *aile, toplum, siyaset-yönetim, eğitim, din, ahlak,*

¹⁶⁹ Bu dönem özellikle mihne hadiseleri bağlamında bazı yazarlar tarafından *seçilmiş travma* olarak isimlendirilmiştir. bk. Bulut, “Karşı Mihne Uygulamaları...”, 80.

¹⁷⁰ Philip K. Bock, *İnsan Davranışının Kültürel Temelleri: (Psikolojik Antropoloji)*. (Ankara: İmge Kitabevi, 2001), 17-21. İnsan davranışında kültürün yerinin önemli olduğu ile ilgili bk. Malinowski, *Bilimsel Bir Kültür Teorisi*, 13.

hukuk-adalet, iktisat-ekonomi konularına dair ne ifade ettiğine odaklanılırken; *kültürel* anlamda incelenmesi ile *değerler, normlar, semboller, dil-iletişim, örf-adet-gelenek* ve *yaptırım* konularında ne ifade ettiği incelenecektir. Bütün bunların ifade edilmesi Taberî'nin sıkı sıkıya bağlı olduğu telif edilen ilim dalını merkeze alıp sadece o ilmin ilgisi ölçüsünde diğer ilimlere ait meselelerin zikredilmesi prensibinin, diğer müfessirler tarafından sosyal ve kültürel bağlamda zikredilen bazı hususlara dair düşüncesini tespit etmeyi zorlaştırdığı da bir gerçektir. Çünkü sosyal ve kültürel bağlam ile ilgili beyanlar açık olmadığı gibi ancak *delâlet-i iltizâmî* denilebilecek *ifadenin gerektirdiklerini tespit etme* gayretiyle ele alınmıştır.

a.Rivayet alanının sosyal ve kültürel bağlamı

b.Yorum alanının sosyal ve kültürel bağlamı

3.1.1. Rivayet Alanının Sosyal ve Kültürel Bağlamı

Tefsir tarihinde kabul edilen hâkim yargıya göre tefsir tarzında rivayetlerin baskın olduğu tefsir metinleri, rivayet tefsiri olarak kabul edilmektedir. Rivayet tefsirlerinin metin formu itibariyle ekseriyetle *nağle* dayanmasından ötürü müfessirin *entelektüel iletişim ağının* bir bölümü hakkında net bilgi sahibi olabilme imkânı elde edilmektedir. Ancak bunun için rivayet metninde bulunan isnadın ve dolayısıyla metnin gözden geçirilmesi gerekmektedir. Tefsir metninde isnadın zikredilmesi müfessirin, *tefsire dair geçmişten referans vermesi* demek olduğuna göre dini bilginin elde edilmesi ve aktarımında tefsir metnine almaya layık gördüğü rivayet zincirlerini ifade etmektedir. Bu seçki, müfessirin rivayetlere sıhhat yönünden kefil olduğu anlamına gelmeyeceği gibi tefsir metninin, özellikleri itibariyle isnadın değerlendirilebileceği bir yer olarak da görüldüğü anlamına da gelmemektedir.

ancak buna mukabil sıhhat derecesi farklı olsa da isnadın zikredilmesiyle ulema nezdinde sıhhat yönünden ne ifade ettiği de beyan edilmiş olmaktadır.

Rivayetlerin sosyal ve kültürel bakımdan ifade ettiklerinin anlaşılması, sosyal ve kültürel kavramlarının muhtevasında yer alan hususlarla alakalı nelerin elde edilebileceğine bağlı olarak değişmektedir. Dolayısıyla rivayetle ilgili olarak *sosyal* açıdan elde edilebilecek hususların en önemlisi rivayetin, müfessirin kimlerle iletişime geçtiği ile ilgili bilgi verebilmesidir. Burada müfessirin iletişime geçtiği herkesten bilgi aldığı ve bunu da tefsir metnine dahil ettiği anlamına gelmemekle birlikte belirli standartlar çerçevesinde tefsir metnine dahil edilen rivayetlerin, kendi dönemlerindeki râvileri ile olan münasebetini izhar etmesi bakımından önem arz etmektedir. Tefsir, Kur'ân-ı Kerîm'in bizzat lafzının anlamını konu alması bakımından diğer ilimlere göre hiyerarşik olarak önde olması dolayısıyla müfessirin ilmi müktesebatını oluşturan rivayet bilgisi ile ilgili malzemeyi de bu metinde sunmak istemesi gayet tabii ve olması gerektir. Ancak ulema nezdinde bir tefsir metninde bulunan rivayetle bir hadis metninde bulunan rivayetin işlevinin aynı olmadığı da ortadadır. Bunlardan anlaşıldığı kadarıyla tefsirde rivayetin kullanımı ile ilgili olarak ilmi kriterler açısından tefsir ve hadis metinlerini ile aynı düzeyde tutanlar ile tefsir metni söz konusu olduğunda nispeten müsamahalı (*tesāmüh*) denilebilecek bir tavırla karşılayanlar arasında bir standardizasyon ihtilafı bulunmaktadır. Buna göre *tesāmüh* sahibi kimselere dair bakış açısını yansıtmaması bakımından, kullanılan ifadelerin tetkik edilmesi neticesinde ehl-i hadis içindeki bazı kimselerin -her ne kadar isnad konusuna önem verseler de- mütesahil davranan kimselerden istifade etmekten geri durmadıkları gözlemlenmektedir. Buna örnek olarak Süfyân b. 'Uyeyne'nin (ö. 198) Muḳātil b. Süleymân'ın tefsirinden istifade ettiği görüldüğünde Nu'aym b. Hammād'a

(ö. 228) vermiş olduğu ...ve-lākin estedillū ve este'īnū şeklindeki cevabı gösterilebilir.¹⁷¹ Bu cevap isnada yaklaşımla ilgili erken dönemde iki farklı tavırda vücut bulan gruplaşmanın keskin sınırlarla birbirinden ayrılmadığını; aksine konu ile ilgili -isnadın varlığı fark etmeksizin- birikimin ne düzeyde olduğunun görülmesi amacıyla istifade edildiğini göstermektedir. Peki gelinen bu noktada Ṭaberī'nin tavrının ve dolayısıyla konumunun ne ifade ettiği söylenebilir?

Ṭaberī'nin muhaddis kimliği ile ilgili yapılan tanımlardan anlaşıldığına göre Ṭaberī'nin değerlendirme ve rivayetleri ele alma bakımından hangi konumda olduğunun rical literatüründe yapılan yorumlardan görülebilme imkânı bulunmaktadır. Buna göre Ṭaberī, kimi müellifler tarafından İbn Huzeyme (ö. 311/924) ve 'Abdurrahmān b. Ebī Hātim (ö. 327/939) ile birlikte muhaddislerin altıncı tabakasında değerlendirilirken, diğer bir müellif olan Zehabī (ö. 748/1348) tarafından da Tirmizī (ö. 279/892), İbn Māce (ö. 273/887) ve Nesāī (ö. 303/915) gibi müelliflerin bulunduğu onuncu tabakada zikredilmiştir.¹⁷² Zehabī'nin tasnifine göre kendileri ile aynı dönemde yaşamış olmasına rağmen Buḥārī (ö. 256/870), Müslim (ö. 261/875), Ebū Dāvūd (ö. 275/889), Dārimī (ö. 255/869) ve Ebū Hātim er-Rāzī (ö. 277/890) gibi

¹⁷¹ Ebū Bekr Aḥmed b. 'Alī b. Sābit el-Ḥaṭīb Bağdādī, *Tārīḫu Medīneti's-Selām*, ed. Beşşār 'Avvād Ma'rūf (Beyrūt: Dāru'l-Ġarbi'l-İslāmī, 2001), 15/210; Şihābuddīn Ebu'l-Faḍl Aḥmed b. 'Alī İbn Hacer el-'Asḫalānī, *Tehzībū't-tehzīb* (Kāhire: Dāru'l-Kütübī'l-İslāmī, ts.), 10/279; 'Abdūlfettaḥ Ebū Ğudde, *el-İsnād mine'd-dīn ve şafḥa müşriḳa min tārīḫi sema'i'l-ḥadīṣ 'inde'l-muhaddiṣ* (Lübnān & Beyrūt: Mektebetü'l-maṭbū'āti'l-İslāmiyye & Dāru'l-beşā'iri'l-İslāmiyye, 2014), 20. Süfyān b. 'Uyeyne'nin Muḳātil b. Süleymān'dan istifadesinin yanı sıra ona dair *Kitābū'l-Cevābāt fi'l-Ḳur'ān* isimli eserini de naklettiği ifade edilmektedir. bk. İbrahim Hatiboğlu, "Süfyān b. Uyeyne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 29.

¹⁷² Bu *tabakada* Zehabī tarafından zikredilenler arasında Bakī b. Maḥled (ö. 276/889), Hakīm et-Tirmizī (ö. 320/932), İbn Ebū'd-Dünyā (ö. 281/894), İbn Huzeyme (ö. 311/924), İbn Ḳuteybe ed-Dīneverī (ö. 276/889) gibi kimseler de bulunmaktadır. bk. Zehabī, *Tezḳiratü'l-Ḥuffāz*, 1/710 vd.

muhaddislerin gerisinde kalarak dokuzuncu *tabaka*'da yer almıştır.¹⁷³ Bu tasniflerin hadis literatüründe değişken bir yapı arz ettiği ve *müttefekun* 'aleyh olmaması bir vakıa olmasına rağmen sosyal ve kültürel anlamda *yaklaşık* bir konumlandırma yapabilmeyi sağlamaktadır. Buna göre *Ṭaberī*'nin muhaddis kimliğinin *kütüb-i sitte* müellifleri ile konum olarak hemen hemen denk olduğu yorumu yapılabilir. Bu aynı zamanda kendisi bir hadis kitabı telif etseydi *sünen* olarak kabul gören kitaplar düzeyinde bir metin üreteceği anlamına gelmektedir.¹⁷⁴ *Ṭaberī*'nin muhaddis tabakaları arasındaki konumu *ḥākim* derecesinde bir muhaddis olduğu ifade edilmektedir.¹⁷⁵ *Ṭaberī*'nin de *Tehzībü'l-Āsār*'da yer yer *cerḥ* ve *ta'dīl* anlamına gelebilecek lafızlarda bulunduğu beyan edilmesi bu tanımlamaların yerinde olduğunu gösterecek türdendir.¹⁷⁶ Bu değerlendirmeleri doğrular mahiyette *Ṭaberī*'nin biyografisinde zikredilen bir anekdota göre; *Ṭaberistān*'a seyahati esnasında uğradığı *Dīnever*'de 'Abdullāh ibn *Ḥamdān* (ö. 317/929) ile *fukahā*'nın ihtilaflarını ele alan bir eserin müzakeresini hadislerin *müsned* ve *maḳṭū*' rivayetleriyle birlikte ele aldıkları anlatılmaktadır.

Hicri 3. yüzyılda yaşamış olmasına rağmen muhaddis kimliği ile ilgili *rivayetleri toplama* ve *değerlendirme* kabiliyetine yönelik bu denli detaylı tanımlamalar aslında genel *tabakāt* literatürü için alışıldık olmasa da hadis

¹⁷³ Dokuzuncu *tabakat*'da yer alan muhaddisler için bk. *Zehebī, Tezkiratül-Huffāz*, 1/530-628.

¹⁷⁴ *Ṭaberī*'nin *Tehzībü'l-Āsār*'i özelinde muhaddis kimliği hakkındaki detaylı bir değerlendirme için bk. Akdokur, ...*et-Taberī'nin Hadisçiliği*, 45-68 vd.

¹⁷⁵ *İsmā'īl, el-Medḥal*, 2/93-94. *Ḥākim* tanımlaması, bir *muḥaddis*in rivayet edilen hadisleri *sened*, *metn*, *cerḥ*, *ta'dīl*, *tarih* vs. hadis ilmi çerçevesinde ele alınması gereken diğer hususlar bakımından ele alabilecek ilmi birikimi haiz olması anlamına gelmektedir. Ayrıca bk. Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: Timaş Yay., 1987), 67.

¹⁷⁶ Bu lafızlar arasında *rivayet*ine *güvenilmez* gibi *cerḥ* lafızları kullanılırken; *şika*, *şika emūn*, *şālih şika*, *kesīru'l-ḥadīs*, *ḳalīlū'l-ḥadīs* *şika* gibi *ta'dīl* lafızları da bulunmaktadır. Akdokur, ...*et-Taberī'nin Hadisçiliği*, 66.

alanındaki tabakat birikiminin hicri ikinci asra kadar uzanmasının sağladığı tecrübi birikimin bir yansıması olsa gerektir.¹⁷⁷ Zira bilindiği üzere tabakat eserlerinin asıl amacı hadis rivayetinde yer almış ravilerin kimler oldukları ve bunların hadis rivayet kültüründeki konumlarına dair bilgilendirme yapmaktır. İncelenen kimsenin ilmi müktesebatının hangi alanda yoğunlaştığına ve hangi alanda birikim sahibi olduğuna göre daha sonraları diğer alanlardaki tabakat çalışmalarında da yer alabilmiştir.¹⁷⁸

3.1.1.1. İsnaddaki Sosyal ve Kültürel Muhteva

İsnadın neden bu derece önemli olduğu ve neden gerekli görüldüğüne bakıldığında dini bilginin elde edilmesinde yaşanan sıkıntılardan ileri geldiği görülmektedir. Buna göre dinin *aşl*'i ne ise ona uygun olarak yaşanılmalıdır ve bu *aşl*'a ilave edilerek ilgili kitleye ulaşan yorumlar mutlak anlamda ya dil ya da rivayet vasıtasıyla asla bağlanmalı veya bu aslın müsaade ettiği yorumsal çerçeve içinde kalmalıdır. İsnad da bu mekanizma içerisinde rivayet içeriğindeki bilgiyi *aşl*'a bağlayan bir yular (*ezimme*) mesabesinde olduğu; bu özelliği sebebiyle rivayet için bir süs (*zīne*) ve dolayısıyla mutluluk (*se'ādet*) sebebi olarak değerlendirilmiştir. Diğer taraftan sahih dini bilginin elde edilmesinin önündeki engellere (*ehl-i bid'at*) karşı mücadele edilmesi nedeniyle bir silah işlevi gördüğü de ayrıca bu konudaki bakış açısını temsilen zikredilmesi gerekenler arasındadır. Bu tür bakış açılarının kaynağına

¹⁷⁷ Mu'āfā b. 'İmrān'ın (ö. 185/801) *Kitābū Ṭabakāti'l-muḥaddisīn* ve Heysem b. 'Atiyy'in (ö. 207/822) *Kitābū men revā 'ani'n-nebiyyi min aşhābih ve Ṭabakāti'l-fukahā'* ve *'l-muḥaddisīn* gibi müellifler nezdinde erken dönemlere detaylı bilgi için bk. İbrahim Hatiboğlu, "Muāfā b. İmrān", *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/305-306; Cevat İzgi, "Heysem b. Adī", *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/290-291.

¹⁷⁸ Detaylı bilgi için bk. Temel, Enes. "Tabakātu'l-Müfessirīn Literatürünün Müfessir Kimliğinin Tespitine Katkıları – I: Suyūti'nin Tabakātu'l-Müfessirīn'i Bağlamında Tematik ve Metodolojik Bir İnceleme". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7 / 1 (Nisan 2023): 381-420.

bakıldığında daha önce müfessirin *itikād* ve *mağşad* açısından sahih olmasında ifade edilen dini bilginin alımında dünyevi meselelerde dahi kendisine güven duyulmayan kimseden dini bilginin alınamayacağına dair *istifhâm-ı inkârî* kabilinden açıklamalarla karşılaşılmaktadır. Buna göre isnad bir taahhütname işlevi görmektedir. Bir kimseden borç alındığında dahi iki adil şahit istenirken söz konusu anlaşmadaki amaç borcu alanın bir müddet sonra borç aldığını inkâr edebilme ihtimalidir. Ancak şahitlerin adil olması durumunda bu anlaşma aslına sadık olarak devam edebilecek ve hem borç alanın sadakatini hem de borç verenin bir zarara uğramasını engelleyecektir.¹⁷⁹ Dolayısıyla kişinin, isnadsız bilginin aktarımı sonucunda elde edilen dini bilgiden bir zarar görülmesi durumunda bilgiyi alıp uygulayanın zararını ve mağduriyetini engelleyecek yegâne mekanizmayı göz ardı etmesi anlamına gelmektedir. Çünkü isnadın belirtilme zorunluluğunun olmaması durumunda, isteyenin istediği gibi konuşabildiği (*le-ķāle men şā'e mā şā'e*) bir ortamın meşruiyeti söz konusu olabilmektedir.¹⁸⁰ Bundan dolayı olsa gerektir ki *yā lehū min 'ilmin lev kāne lehū isnād* vecizesi, *isnad* konusunda *tesāmüh* gösterenlere yönelik bakışı temsil etmesi bakımından sembolik anlamda önemli bir ifadedir.¹⁸¹

İsnada yönelik bu bakış açısı gereklilik açısından gayet ikna edici bir durum arz ederken isnadsız aktarım konusunda müsâmahakâr davranmaya devam edilmesinin sebebi ne olabilir? Aslında isnadın ortaya çıkmasına neden olarak gösterilen tedavüldeki bilginin veya yorumun tahrife varan düzeyde dinin aslından uzaklaşmasıydı. Ancak tedvin faaliyetlerinin yaygınlaşması ve dolayısıyla rivayet müktesebatının kayıt altına alınması -ilk döneme göre daha

¹⁷⁹ Ebū Ğudde, *el-İsnād*, 19, 21.

¹⁸⁰ *el-İsnād mine'd-dīn levla'l isnād le- ķāle men şā'e mā şā'e*.... bk. Ebū Ğudde, *el-İsnād*, 19, 21.

¹⁸¹ bk. Ebū Bekr Aħmed b. 'Alī b. Sābit el-Bağdādī Ĥatīb el-Bağdādī, *Tārīhu Bağdād*, thk. Muştafa 'Abdulkādir 'Aṭā (Beyrūt: Dāru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417), 13/161.

sistematize bir şekilde- gerçekleştiğinde bazı ilmi çevrelerde bu tedvin faaliyetlerinin etkisiyle *tesāmuħ* gerçekleşmişti. Ancak bu tavır her ilmi çevrenin kabul ettiği bir tavır olmadığı gibi isnadın güvenlik mekanizması sağlaması, ilk dönemler için zorunluluk arz etse de, artık telif edilen eserler içinde mutlaka bulunması gereken bir standart halini almıştı. Yorum kültürü açısından düşünüldüğünde *tahrif* ihtimali ve bu yöndeki tedāhller azalmış olsa da hala gerçekleşebilme ihtimali olan; ancak isnad sisteminin etrafında oluşan değerlendirme mekanizmaları ile ayıklama gerçekleştirilebilirdi. Dolayısıyla dini bilginin yorumlanmasındaki gayri meşru çerçeveye yönelen dikkat, gayri meşru yorum mekanizmaları ile o zamana kadar beraber mücadele ettikleri ama kendi içinde de birbirlerine karşı mezhebi temayüller örneğinde görüldüğü gibi meşru çerçevedeki yorum tarzlarının birbirlerine karşı kendi yorum sistematiklerinin yapısını ifade etme; hatta bu konuda meydan okuma (*tour de force*) biçiminde enstrüman olarak isnad kullanılmaya devam etmekteydi. Bu isnad vesilesiyle dini öğrendikleri kimselerin ana kaynağa hangi tarik ile bağlı olduklarını, malzemeyi daha önce kimlerden tevarüs ettiklerini, isnadın her tabakasındaki isimlerin mensup buldukları sosyal ve kültürel halkalara dair veriyi de karşı tarafa göstermiş olmaktaydılar. Aslında meşru çerçevede yorum yapan her kesimin amacı mümkün mertebe Peygamberimiz (s.a.s) tarafından yorumlandığı Őekle ulaşabilmektir ve bunu yaparken de sıhhat bakımından en kuvvetlisini tercih etmesi, iddialarının tabiatı gereğiydi. Ancak rivayet konusundaki değerlendirme ve standart farklılıkları genelin kabulünü her zaman alamamaktaydı.

İsnad ile kastedilen tefsir metninde yer alan isnad olduğuna göre Peygamberimiz (s.a.s) ve sahabe başta olmak üzere sonraki nesillerin öncekilerden aktardıkları Kur’ān bilgisinin tevars olduğu söylenilebilir.

Buradan hareketle müfessirin tefsirine dahil ettiği bilginin kaynağı olan Peygamberimiz'e (s.a.s) hangi şahıslar ve hangi tefsir ekolü üzerinden ulaştığı görülebilmektedir. İsnadın müellife yakın kısmından kimlerle görüştüğünün yönelik bir farkındalığın oluşmasından itibaren Taberî'nin eserlerinde yer alan isnadlarda Taberî'ye yakın olan kısımdaki isimlerin tespit ve değerlendirmesini yapan çalışmalar yayımlanmaya başlanmıştır.¹⁸² Ancak konunun merkezinde Taberî'nin tefsiri bulunduğundan *Câmi'u'l-beyân*'daki isnadların değerlendirilmesiyle Taberî'nin tefsirle ilgili müktesebatının bir bölümünü görme imkânı olacaktır.

Taberî tefsirinde rivayetin kullanılma miktarı, Horst tarafından 13.026 farklı isnadın 35.400'den fazla yerde kullanılması şeklinde ifade edilmiştir.¹⁸³ İsnadların kullanımında Taberî'nin tercih ettikleri üzerinden görülen, iletişim ağının bir kısmı olmakla birlikte bu iletişim ağının sıhhat yönünden kuvvetidir. Bu yekûn içinde muhalif görüşlerin serdedilmesi esnasında kullanılan rivayetler ise -kendisi çıkarılan sonuçlara katılmasa bile- değerlendirilmesi gerektiğine inandığı rivayet ve yorum malzemesi olarak düşünülebilir. Çünkü Taberî'nin, tefsir faaliyeti esnasında herhangi bir ayetin tefsirinin *ne olduğunu* ifade ederken aynı zamanda *ne olmadığını* da ifade ettiği görülmektedir. Bu durum, elde ettiği tefsir malzemesi içinde bir tasnif ve eleme yaptığının açık

¹⁸² Bu konuda öne çıkan eserlere örnek olarak şunlar zikredilebilir: Ekrem b. Muhammed el-Eserî el-Fâlûcî, *Mu'cemü şuyûhi't-Taberî ellezîne ravā 'anhüm fî kütübihî'l-müsnedeti'l-ma'ribü'a et-Tefsîr, et-Târîh, Tehzîbü'l-âsâr, Şarîhu's-sünne* (Kâhire: Dâru'bnü 'Affân & 'Ammân: ed-Dâru'l-eseriyye, 2005); Hâllâk, Muhammed Şubhî b. Hasen. *Ricâlü tefsîri't-Taberî cerhan ve ta'dilen min tahkîki "Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Qur'an" li-Ahmed Şâkir ve Maḥmūd Şâkir*. yy.: Dâru'bnü Ḥazm, 1997.

¹⁸³ Heribert Horst, "Taberî'nin Kurân Tefsiri'ndeki Rivayetler", çev. Sabri Çap, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1 (2016), 311.

beyanı olduğu gibi tefsir içinde kullanılan malzemenin, dönemin tefsir birikimini tümüyle yansıtan bir yapısı olmadığını da doğrulamaktadır.¹⁸⁴

Taberî tefsirinin bu özelliği, *iletişim* ve *etkileşim* odaklı bakıldığında öncelikle isnadda müfessire en yakın olan kısmın, müfessiri tanımlamada kullanılabilen en önemli malzeme olduğunu göstermektedir. Buradan yola çıkarak bizatihi ilim aldığı üstadlarının tespiti mümkün olduğu gibi hayatında ilim alıp da tefsirine dahil etmediklerine yönelik tavrını görmek de mümkündür. Aynı sosyal ortamda aynı sosyal ve kültürel hadiselerin yansımalarına temas eden bireylerin üzerinde oluşan sosyal ve kültürel

¹⁸⁴ Benzer bir çıkarım için bk. Saleh, “Taberî'nin Mâtürîdî Üzerinden Yeniden Okunması...”, 215. Walid Saleh'in iddiasına göre Taberî'nin, tefsiri telifindeki hareket tarzı Sünniler arasında ittifak edilmiş (*icmā*) tefsir birikiminin bir arşivi olmadığı gibi bu birikimin bir hülasası da değildir. Taberî'nin tefsir bünyesinde muhatap olarak kabul edip cevapladığı iki ana grup bulunmaktadır ki bunlardan ilki sünnî yorum geleneğine meydan okuyan Mu'tezile geleneğidir; diğeri ise Sünnî gelenek içinde Taberî'nin mücadele halinde olduğu kesimlerdir. bk. 215-217 vd. Walid Saleh tarafından ilgili makale bağlamında benimsenen yöneme göre Taberî'nin, anlaşılabilmesi için dönemindeki diğer müfessirlerin tefsirleri üzerinden de okunmalıdır. Böylelikle Taberî'nin bir sebeple söylemedikleri diğer tefsirlerden elde edilen malzemeler ışığında tespit edilecektir. Bu yöntem ilk bakışta kullanış açısından cazip gelse de Mâtürîdî ve Taberî'nin aynı dönemde yaşamış olmalarına rağmen tamamen aynı meselelerle karşı karşıya geldikleri anlamına gelmeyeceği gibi günümüze ulaşan tefsirler arasında bağlantı kabilinden yapılan ama gerçekte dönemin tüm tartışma konu ve güzergahlarının tespiti sonrasında yapılması gereken bir uygulamadır. Erken dönem tefsir tarihine yönelik çalışmaların henüz o dönemi yeterince aydınlatamaması bu iddia ile kurulmuş olan bağlantıları boşa çıkaracağı gibi var olması arzu edilen ilişkilerin metinler aracılığıyla kurgulanmasına da neden olma tehlikesi bulunmaktadır. İlk bölümde zikredilen müfessir hakkında başka kaynaklardan elde edilebilecek bilginin, telif sahibinin öznel yorumlarını da dahil etmesi sebebiyle tanımlanması hedef alınan kişinin (yani burada Taberî'nin) gerçekte nasıl bir kimliğe sahip olduğunu görememe tehlikesi bulunmaktadır (burada özellikle bk. Meşhūr, *Şekvā'l-Kur'übî*, 5-7). Belirli bir dereceye kadar Walid Saleh'in yöntemi yarar sağlayabilirse de *sosyal* ve *kültürel* bağlamı okumanın paradigmatik arka planı olan *Kültürel Antropoloji*'nin etkileşim odaklı bakış açısı bu tür bağlantıların kurulmasında etkileşim halkaları vasıtasıyla etkileşim düzeyi, miktarı ve kanalı ile ilgili daha sağlıklı bilgi sağlayacaktır. Batı'daki araştırmalar içinde ana fikri güzergahlar ile tali fikir güzergahlarını ele alma ve bunun tefsire yansımaları bağlamındaki farkındalığın bir sonucu yeni kavramsallaştırmalar söz konusu olabilmektedir. Buna örnek olarak gösterilebilecek en önemli kavram da *transregional Islamic networks [bölgeler arası İslami bağlantılar]*'dir. Bu konuda düzenlenmiş bir faaliyet için bk. [https://pure.au.dk/portal/en/activities/freiburg-conversations-on-tafsir-and-transregional-islamicnetworks\(37b3e9ad-dad8-4746-83e7-c3bd9201dc83\).html](https://pure.au.dk/portal/en/activities/freiburg-conversations-on-tafsir-and-transregional-islamicnetworks(37b3e9ad-dad8-4746-83e7-c3bd9201dc83).html) (erişim tarihi: 22.01.2023)

izlerin/tortuların bireylerin tercihlerinde fitrat etkisi haricinde kalan kısımlarda kendini göstermektedir.

Taberî'nin tefsirini telif ediş tarzında görülen rivayetlere ait senedlerin detaylı zikredilmesi ve dilbilimsel tercihlerde detaylı tahlillerin yapılması, karar aşamalarında etkili olan veriyi ve yöntemi göstermek amaçlı olup farklı kesimlerden ilim ehlinin karşısında hesap verilebilirliğin ön planda olduğunu göstermektedir. Böylelikle yapılan tefsir faaliyetinin neye istinaden yapıldığı ile ilgili okuyucuya açık erişim sunulmuş olmaktadır. Bu erişimden istifade edebilecek kesim, isnadlardaki isimlerin konumları ile alakalı bilgiye sahip olan veya ulaşma imkânı olan ilim adamları olacaktır. Avamın bu bilgilere muttali olmaması, metni bir isim yığını olarak görmesine neden olacağı için tefsirinde yer alan isnadlar ile dilbilimsel açıklamaların çokluğu muhatap alınan ana topluluğun ilim adamları olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla insanın anlam arayışına cevap veren bir figür olarak müfessirin, bütün Müslümanları veya bütün insanları hedef aldığı bir genelleme olarak söylenebilirse de içerik itibariyle tartışılmalıdır.¹⁸⁵ Taberî özelinde ise tefsir çalışmasının ulemayı ana muhatap kabul etmesi, müfessirin sosyal ve kültürel açıdan sahip olduğu konum ile yapılan yanlış yönlendirmeleri tashih amacı taşıdığı söylenebilir.

¹⁸⁵ Aslında bu genelleme Taberî'nin kendi beyanlarına dayandırılarak yapılmaktadır. Ancak bütün insanların rivayet ve dilbilimsel bilgi noktasında istifade edemeyeceği de bir vakiadır. Taberî'nin beyanlarına göre *insanların ihtiyaç duyacağı her şeyin tefsir içinde olduğu ve bu tefsirin insanları başka şeylere müracaat etmek zorunda bırakmayacağı* söyleminin, rivayet ve dilbilim açısından belirli düzeyde hakikati ifade ettiği o dönemki tefsirler incelendiğinde görülebilmektedir. bk. Taberî, *Cāmi'ü'l-beyān*, 1/7.

3.1.1.2. Metindeki Sosyal ve Kültürel Muhteva

Tefsir metninde yer alan bu *ne olmadığını* ifade eden kısımlardaki muhteva, değerlendirilmeye layık olarak görülenler olduğu gibi tefsirle ilgili müktesebatı yeterli olmayıp da tefsir konusunda kalem oynatan kimselere ait görüşlerin kimi zaman açıktan kimi zaman da kapalı olarak eleştirilmesinde görülmektedir. Taberî'nin bu husustaki tavrında tefsire dair zihninde var olan sınırların tefsir metnini münakaşa metni yapmak istemeyip sadece tefsirle ilgili dar planda konuyu ele almasında da görülmektedir. Bununla birlikte Taberî'nin muhalif görüş sahiplerine yönelik kullandığı ağır ifadelerin tefsir metninde yer alabileceğini düşündüğü de görülmektedir. Taberî bu ifadeleri herhangi bir kesim için keyfi bir kullanımdan ziyade ya anlama konusunda zafiyet ifade eden bir halde bulunan yahut da gerek rivayet gerekse de dilbilim konusunda yeterince ehil olmayan kimseler için kullanmaktadır. Ancak bu daha önce ifade edildiği gibi Taberî'nin sosyal ve kültürel bir fenomen olarak tanınması için yeterli değildir. Dolayısıyla sosyal hayatın sadece bir kısmını ifade eden eğitimle ilgili bölümleri haricinde iletişim kurmamış olması düşünülemeyeceği için diğer bölümlerinin de incelenmesi gerekmektedir. Dolayısıyla bir önceki bölümde sosyal hayatın bu alanları ile ilgili bir tasavvur sunulmuştu.

Ayetlerin tefsiri esnasında gerek rivayetlerin sıralanması gerekse de diğer değerlendirmelerin yapıldığı sırada kategorik izah tarzının ekolleşmiş fikri cenahlardan ziyade o konudaki görüş farklılıkları esas alınarak dile getirilmesi aslında merkeze başka bir ilim dalının alındığı bir zihinle yazılmış bir tefsirden ziyade tefsir telifinin tefsir merkezli ele alındığını gösterir niteliktedir. Hadis rivayetlerinin senedleri ile zikredilmesi ve diziliş tarzları itibarıyla –kimi zaman- hadis metni izlenimi verse de tefsirin, tabiatı itibarıyla muhtevasında hadisi bulundurma zorunluluğu nedeniyle metinde yer aldığı

anlaşılmaktadır.¹⁸⁶ Bu durumun aynıyle dilbilimsel açıklamalar için de söz konusu olduğu söylenebilir. Çünkü Taberî'nin *kerihnā taṭvīle zālik*¹⁸⁷ [*bunu uzun uzun anlatmayı uygun görmüyoruz*] türünden açıklamalarından hareketle zihninde ilimlere dair belirli hudutların var olduğu ve bu ilimlere dair metinlerin, konuları işleme esnasında ilgili ilim dalına gerekli olduğu kadar ele alınabilmesini sağlayan otokontrol mekanizmasının, metin içi mahiyet değiştirici ve metnin hacmini uzatan¹⁸⁸ geçişkenliklere müsaade etmediği görülmektedir. Açıklamalarda iktisatlı davrandığından bahsedilebilen Taberî için kimi zaman bu tavrın, rivayetlerin aktarımı ile yetinmek şeklinde tezahür ettiği görülmektedir. Ayrıca tefsir metninin gerekli görülen sınırlar içinde uzamaması için kısaltma ifadeleri kullandığı da görülmektedir. Buna göre Taberî daha önce açıkladığı hususları ifade etmek üzere *ve-ḳad dellelnā fī-mā maḳā*¹⁸⁹ ifadelerini kullanırken; tefsirin sınırlarını aşan yorumlara girmemek

¹⁸⁶ Bu zorunluluk üzerinde ittifak bulunmamakla birlikte tefsir metinlerinde farklı oranlarda ve farklı şekillerde rivayet bulunduğu da bir gerçektir. Ancak metindeki rivayet hakimiyeti açısından Taberî yaklaşık 37000 isnadla, yaklaşık 16283 isnada sahip olan İbn Ebî Hâtim'in önünde yer almaktadır. Detaylı bilgi için bk. Mehmet Akif Koç, *Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri: İbn Ebî Hâtim (ö. 327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001), 80 vd.

¹⁸⁷ Taberî, *Cāmi'ü'l-beyān*, 1/258. Burada karıştırılmaması gereken bir husus da Taberî'nin bu tür açıklamada tasarruf ifade eden sözlerinin kimi zaman da daha önce zikrettiği meselelerin benzer örneklerine denk geldikçe uzatmaktan kaçınıp da *ve-ḳad dellelnā fī-mā maḳā* kabilinden ifadelerle işarette bulunmasıdır. Örnek olarak bk. Taberî, *Cāmi'ü'l-beyān*, 1/274.

¹⁸⁸ Taberî'nin sözü uzatmayı hoş görmediğini ifade eden bazı yerlerde kitap ifadesini kullanması ile ilgili olarak bk. 1/275 (*teraktü tesmiyetehüm kerāhete iṭāleti'l-kitābi bi-zikrihim*);

¹⁸⁹ Taberî, *Cāmi'ü'l-beyān*, 1/137, 273, 306, 385, 405, 601, 712, 732; 2/5, 12, 21, 138, 187, 242, 306, 310, 328, 359, 367, 425 (2 tane), 441, 461, 565, 577, 581, 595, 653; 3/9, 342, 594; 4/164, 198, 527, 615, 672; 5/24, 119, 381, 384, 405, 561, 643, 661; 6/169, 403; 7/611, 622; 9/270; 10/37, 378, 630; 11/ 549, 635; 12/16; 13/474; 14/564; 15/58; 20/354. Ayrıca benzer ifadeleri diğer eserlerinde de kullandığı görülmektedir. Örnek olarak bk. Ebū Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd eṭ-Ṭaberî, *Tebşîru üli'n-nühā ve-me'ālimü'l-hüdā ev et-tebşîr fî me'ālimi'd-dîn*, ed. 'Alî b. 'Abdil'azîz b. 'Alî eṣ-Şibl (Riyâd: Dâru'l-'āşîme, 1996), 149.

için *kerihnā taṭvīle zālik*¹⁹⁰ türünden ifadeler kullanmıştır. Ṭaberī'nin tefsirin farklı yerlerinde konudan bahsettiği için oraya yönlendirmesi, kendi sistematığı içinde anlaşılabilir durumdadır. Buna göre Ṭaberī 8-10 senelik bir müddet içinde eserini telif etse de konuya muttali oluşu ve zihnindeki periyodik olduğu düşünülen tekrarlar yüzünden konu ile ilgili en fazla açılım, ilk zikredilen yerde sağlanmıştır. Diğer yerlerde açıklama ya hiç zikredilmemiş ya da çok kısa hatırlatma notu kabilinden yer almıştır. Ancak diğer bir açıklamama gerekçesi olarak gösterilen açıklamanın *kerahet* ifadesi kimi yerdeki açıklamalar düşünüldüğünde tefsirin sınırlarına olan bağlılığın bir yansıması olmakla birlikte Ṭaberī'nin yaşadığı dönemde, açıklama yapması durumunda başına gelebilecek olumsuz durumlardan kendini korumak için bir güvenlik mekanizması olarak kullanmış olabilir mi? Bu sorunun cevabını bulmak kolay olmadığı gibi bu soruya verilen ilk cevabın isabetindeki kuvvet nedeniyle ikinci bir cevabı temellendirmek kolay değildir. Çünkü tefsirin yazıldığı müddetin uzunluğu düşünüldüğü ve insanın duygusal olarak sabit bir hale sahip olmasının imkansızlığı düşünüldüğünde gözlemlerini veya fikirlerini tefsir metnine mutlaka yansıtması gerekirdi. Bu hususu destekleyen bir örnek olarak Ṭaberī'nin tarihinde yaşadığı bazı dönemleri tasvir ederken kendi gözlemini tedirginlikle ve hayıfla karışık ifade ettiği *İslam dünyasının her bir tarafında fitne görülmekteydi* şeklindeki sözleri gösterilebilir.¹⁹¹ Çünkü Ṭaberī'nin tefsir metni tasavvurundan alışık olduğumuz şekilde tarihinde de tarih harici bir hususun metin hakimiyetini zedeleyecek şekilde bulunamayacağına yönelik kıyas temelli çıkarım, bu tür ara açıklamaların varlığı ile sarsılmamıştır. Ancak yaşanan hadiselerde meşruiyet kazanmak için

¹⁹⁰ Ṭaberī bu ifadeyi daha çok isim ve neseplerin zikredilmesi esnasında kullanmıştır. bk. Ṭaberī, *Cāmi'ü'l-beyān*, 1/258, 278; 3/334.

¹⁹¹ Ṭaberī, *Tārīh*, 9/406.

başvurulan ve -kimi zaman da- arzu ve isteklere göre delaletlerine yön verilen ayetlerle ilgili hadiseler zikredilmeksizin bu türden yorumların *diğer görüşlere gelince akıl ve nakilde karşılığı yoktur*¹⁹² türünden yorumlarla üstü kapalı geçirilmesi, tarih ile tefsirdeki metin genetiğine dair tasavvurda bir yaklaşım varlığını hissettirmektedir.

Diğer taraftan Taberî'nin tefsir'de bu metin genetiğine bağlı olmasındaki kültürel arka planda ehl-i hadis'in sadece rivayetin bulunması durumunda konuşmasına benzer bir anlayış kendini hissettirmektedir. Bunun bariz bir örneği olarak aynı dönemde yaşayan İbn Ebî Hâtim'in tefsiri gösterilebilir. İbn Ebî Hâtim'in beyanına göre kendisi tefsiri çevresinin arzusu üzerine isnadın en sıhhatlilerinden seçerek, hakkında rivayet bulunan herhangi bir ayeti zikretmeden geçmeksizin muhtasar bir metin oluşturmuş; ancak bunu yaparken de tarikleri hafzetme yoluna gitmiştir. İbn Ebî Hâtim'in vurgusundan anlaşıldığı kadarıyla kendisinde de Taberî'de olduğu gibi tefsir harici unsurları metinden ayırma gayreti gözükmemektedir.¹⁹³ Taberî nihai anlamda ehl-i hadis'e mensup hocalarla bir geçmişi olsa da ehl-i hadis'e mensup olmamış bir müfessir olarak İbn Ebî Hâtim'de görülen metin formuna ilave yaparak kendi metin anlayışını oluşturmuştur.¹⁹⁴ Bu ilavenin mahiyetine baktığımızda Taberî'nin Şâfi'î birikimden istifadesinin yansıması olarak görülebilecek dilbilimsel ilavelerin eklendiği görülmektedir. Bu dilbilimsel ilaveler İbn Ebî Hâtim'in tefsirinde -çok kısa kelime açıklamaları gibi- ufak boyutlarda olsa da

¹⁹² Bununla ilgili bir örnek için bk. Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 24/547.

¹⁹³ Ebü Muhammed 'Abdurrahmân İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm müseneden 'ani'r-Rasûl şallallâhü 'aleyhi ve-sellem ve's-şahâbeti ve't-tâbi'in*, ed. Ahmed 'Abdillâh el-'Ammârî ez-Zehrânî (Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1438), 1/11 vd.

¹⁹⁴ İbn Ebî Hâtim'in tefsir metni, bir metin telif tarzının belirli düzeyde olgunlaşmış tarzını temsil etmektedir. Taberî'nin bu tarza ilavesinden maksat İbn Ebî Hâtim'in tefsirini bizzat örnek aldığı anlamına gelmemektedir. Bu konuda bir değerlendirme için bk. Muhammed b. 'Abdillâh el-Hudayrî, "et-Tefsîr bi'l-eser beyne İbni Cerîr ve İbni Ebî Hâtim", *Mecelletü'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye* 4 (1430), 13-163.

Ṭaberī’de İbn Ebī Ḥātim’e göre daha detaylı ve muhtelif çıkarımlardan müteşekkil olduğu görülmektedir. Zaten İbn Ebī Ḥātim’in tefsirinde odak nokta, başlığında da beyan edildiği üzere rivayetlerdir. Ancak Ṭaberī’de rivayetin yanında kelimenin sözlük anlamı, irabı, iştikakı... vs.’sinden oluşan dilbilimsel açıklamalar da bir hayli yekûn tutmaktadır.

Özetle Ṭaberī’nin *Tārīḥu’l-ümem ve’l-mülük*’te rivayetleri kullanımı ile *Cāmiu’l-beyān*’da kullanımı bir zihnin aynı veya benzer türden bilgileri, farklı ilmi prensiplere sahip metin formları halinde işlemesine örnek olarak gösterilebilecek meşhur hususlardır.¹⁹⁵ Bu tanımlama Ṭaberī’nin biyografisinde ifade edilen hangi ilim dalı konuşulsa o ilim dalının mütehassısı gibi konuyu ele aldığına yönelik beyanlarla¹⁹⁶ çelişmediği gibi çalışmaları incelendiğinde rahatlıkla sağlanmasının yapılabilmesi nedeniyle bu tür bir iddiayı desteklediği de söylenebilir. Ayrıca kendisinden önceki tefsir malzemesinin bir araya getirilip, metnin içine dahil edilecek olanın ne kadar zikredileceğinin seçilmesi; metin içindeki organizasyonunun sağlanmasına yönelik bir standardizasyon girişimi olduğu ve bu girişimin de başarılı olduğundan bahsetmek mümkündür. Çünkü gerek kendisinden önce bu ölçüde bir girişim çabasını görmenin mümkün olmaması; gerekse kendisinden sonra çokça tefsir görüşlerine

¹⁹⁵ Ṭaberī’nin tefsirindeki ve tarihindeki metodoloji ile tamamen zıt görüşler için bk. Muammer Erbaş, “Bir Tefsir Kaynağı Olarak Ṭaberī’nin ‘Tarihü’l-Ümem ve’l-Mülük’ İsimli Eseri”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2011), 49-91. Müellifin görüşüne göre Ṭaberī tarihle ilgili olan *Tārīḥu’l-ümem ve’l-mülük*’ünde ayetleri zikrederek tefsirindekine benzer bir metotla eseri kaleme almıştır. Bu yönüyle Ṭaberī’nin *Tārīḥ*’i ‘kronolojik tefsir’ olarak nitelendirilebilecek mahiyettedir. Ṭaberī’nin bu yönüyle örnek gösterildiği bir proje öneren yazar, bu projenin birçok konulu tefsir çalışmasının yapılması neticesinde vücuda geleceğini beyan etmekte ve bilimsel konularda da ilgili bilim dallarına müracaat edilmesi gerekeceğini savunmaktadır.

¹⁹⁶ Bu açıklamaların mahiyetine bakıldığında Kur’ân-ı Kerîm’den başka bir şey bilmeyen bir kâri, hadisten başka bir şey bilmeyen bir *muḥaddis*, fıkıhtan başka bir şey bilmeyen *faḳîh*, matematikten (*hisâb*) başka bir şey bilmeyen bir matematikçi gibi konuya hâkim konuşmaktaydı. bk. Yâḳût el-Ḥamevî, *Mu’cemü’l-büldân*, 1/2452.

referans gösterilmesi ve yönteminin takdir edilmesi literatür içerisinde merkezi konulardan birine yerleştiğini göstermektedir. Bu şekilde bir karşılaştırma yapılabilmesini sağlayan en önemli unsur Taberî dönemi ve öncesindeki müfessirlerin metinlerinin kısmen de olsa günümüzde ulaşılabilir olmasıdır. Böylelikle Taberî ve diğer müfessirlerin *düşünme süreçlerinin* mukayesesi yapılabilmekte ve aralarındaki farklılıklar, *ulaşılan malzemenin* tahlili bakımından olmasa da *metin içine alınan malzemenin* mukayesesi bakımından mümkün olabilmektedir. Bu şekildeki bir ayrımın yapılmasını da bize aynı dönemde ve öncesinde yaşayan müfessirlerin kimi zaman aynı malzemeyi farklı isnadla kullanması ile; kimi zaman da bir diğerinin tercih etmediği malzemenin tefsir veya hadis metinlerinde yer alması sağlamaktadır.

3.1.2.Yorum Alanının Sosyal ve Kültürel Bağlamı

Her insanın ilişki içinde olduğu toplumda farklı ilişki düzeylerini ihtiva eden hayali halkalar oluşturduğu görülmektedir. Bu halkalar kimi zaman iç içe geçmiş ve elastik bir yapıda olsa da bireyin toplumsal konumunu anlamada önem ifade edebilecek bir boyutu bulunmaktadır. Haddi zatında müfessirin de bir insan olarak benzeri toplumsal ilişki ağlarına dahil olduğu muhakkaktır. O halde müfessirin bir insan olarak toplumun farklı katmanlarında kendine belirlediği konular (*positions*) ve bu konulardaki insanlarla iletişim halinde olduğu anlaşılmış olmaktadır.¹⁹⁷ Bu gerekliliğin mahiyeti, insanın sosyal ve kültürel çevresi ile birlikte olduğudur. Çünkü tavır ve tercihlerinde sergilenen kişilik ölçüsünce muttali olunabilen insanın etkin olmayıp yorumsuz ve tavırsız kaldığı durumlarda kimliği bilinmemektedir. Müfessirin suskunluğunun sebebi her ne olursa olsun gerçekleşen hadisedeki fikriyatı sosyal ve kültürel

¹⁹⁷ Fayşal Sa'd, "et-Taberî ve'siikâfetü'l-'âlîme", *-Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr et- Taberî-* (Veḳâyi' nedveti kısmi'l-'arabiyyeti li's-seneti'l-câmi'iyye, Şafâkıs: y.y., 2003), 64.

aidiyetlerinin şahsiyetini inşa etmesi ve bir zihinsel çalışma biçimi haline getirmesi *meleke* ile sonuçlanmaktadır. Bu *melekenin* kimi yerlerdeki kısmi zamanlı görünümü bütüne dair fikir yürütülmesini sağlamakta ve görüş beyan etmese bile mevcut durumdaki muhtemel duruşunun sonradan inşa edilebilmesini mümkün kılacaktır.

Toplumun bir ferdi olarak toplumun karşılaştığı her türlü sorunla yüzleşen müfessirin bundan etkilenmemesi düşünülemeyecektir. Dolayısıyla toplumun gündemini meşgul eden her türlü konu ile müfessirin hem birey hem de müfessir olarak karşı karşıya kaldığı muhakkaktır. Dolayısıyla bu durum müfessirin eserlerinin de ilgili ilim dalı bağlamında sosyalleştiğini ve bu sosyallikten izler taşımasını gerektirmektedir. Bu yüzden bir tefsir metninin sosyal olması, o toplumun gündemini meşgul eden hadiselerle ilgili müfessirin kendi zihnindeki değerlendirmesini tefsir metnine -gerek açık gerekse de kapalı olarak- yansıttığı anlamına gelmektedir.

Ṭaberī'nin açıklamalarının sadece tefsire yönelik olup kendi sosyal hayatına dair açık gözlemlerini metne dahil etmeme konusundaki gayreti, Ṭaberī'nin sadece *ideal* olanı tefsir metnine yansıttığı anlamına gelmemekle birlikte *var olanın* tasvirinde dahi, kapalı gözlemleri haricinde ketum davrandığı ve dolayısıyla da tefsirle birebir ilgili olmayan hususlardaki iktisatlı tavrını burada da gösterdiği anlamına gelmektedir. Bu iktisatlı tavrına rağmen Ṭaberī'nin uygulamadaki durumunu görmek adına sosyal ve kültürel alanda belirlenen başlıklardan bir tasavvur elde edilebilmesi için örnekler ele alınacaktır.

3.1.2.1.Siyaset

İnsanların bir ara yaşama ihtiyacının toplumsal bir gereklilik ifade ettiği *medeniyün bi't-tab'* şeklinde tanımlanması bağlamında da ifade edilmişti. İnsanın tabiatı ve faaliyetlerinin bulunması dolayısıyla Kur'ân-ı Kerîm'de buna değinilmemesi düşünülemez. Nitekim siyasi bir sistem tasviri yapmasa da herhangi bir sistemde bulunması gereken temel umdelerin neler olduğu tasvir edilmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'in tasvir etmesi ise doğal olarak müfessirlerin konuya dair tasavvurlarını tefsiri merkeze alarak sunmaları ile görülmektedir. Bir müfessir olarak Taberî'nin de bulunduğu sosyal ve kültürel bağlamı kimi zaman yaptığı *rihle*lerle gözlemlemesi Kur'ân-ı Kerîm'in emirleri ile mevcut durumun ne düzeyde uyum içinde olduğunu görme imkânı bulmasını sağlamıştır.

3.1.2.1.1.Şūrā.

Siyasetin en önemli prensiplerinden birisi olarak *şūrā* ile ilgili Kur'ân-ı Kerîm'in beyanlarına bakıldığı zaman bizzat geçtiği yer olarak *...onların işleri de kendi aralarında bir istişare iledir*¹⁹⁸ görülmektedir. *Şūrā* tabiatı itibariyle kişinin kendi dışındaki kimselerle fikir alışverişinde bulunmasını ve böylelikle olası yanlış kararlar alması durumunu engellemek üzere kuruludur. *Şūrā*'nın Kur'ân-ı Kerîm'de farklı meselelerde iki türde tavsiye edildiği görülmektedir. Bunların en önemlisi devletin yönetimini ilgilendiren siyaset meselelerinde *şūrā*'nın kullanımınıdır ki Peygamberimiz (s.a.s) döneminde kendisi de sahabe'nin gönlünü almak (*te'ellüfen minh*) ve *şūrā*'nın nasıl olacağını göstermek için düşmana karşı yapılacak hamlelerle ilgili istişarelerde bulunmuştur. Halbuki ihtilaf yaşanan mevzuların en doğru şekli

¹⁹⁸ eş-Şūrā 42/38. Kur'ân-ı Kerîm'de geçen diğer ayetler için bk. Āl-i 'İmrān 3/159, Bakara 2/233.

Peygamberimiz'e (s.a.s) Allah tarafından bildirilmekteydi. Dolayısıyla Peygamberimiz'in (s.a.s) herhangi bir *şūrā*'ya ihtiyacı olmadığı halde bunu yapması ümmetin gönlünü almak ve örnek olmak maksatlı yapılan bir faaliyet olduğunun en büyük delilidir. Peygamberimiz (s.a.s) sonrasında yapılan meşveret ise bir emrin uygulanması olduğu kadar sünnetin uygulanmasını da ihtiva etmektedir. *Şūrā* mekanizmasında ihtilafların çözülmesi esnasında başvurulacak Kur'ân-ı Kerîm ve sünnet olarak belirlenmiş olması tarafların haksız olmaları durumunda iddialarından feragat edeceklerini ve sonuca razı olacaklarını zımnen ifade ettiği için *ülfet* ve *muhabbet*in doğmasına sebep olacaktır. Bu şekilde herhangi bir ihtilaf durumunda *şūrā* prensiplerine tabi olanlar Allah tarafından övülen *müttaķī* kimselerdir. Taberî'nin *şūrā* ile rivayetleri aktarması itibariyle ihbari bir bildirimde bulundursa da yer yer yaptığı bu kısa açıklamalar ile inşai değerlendirmeler hüviyeti taşımaktadır.

3.1.2.1.2.Ülü'l-emr.

Siyasetle ilgili bir diğer kavram olan *ülü'l-emr* hakkındaki değerlendirmelere bakıldığında Taberî, *ülü'l-emr*'in kimleri ihtiva ettiği ile ilgili görüşleri beyan ettikten sonra kendi tercihini açıklama sadedinde, Peygamberimiz'den (s.a.s) gelen haberlerin *sıhhat* durumunun diğerlerine göre daha yüksek olması nedeniyle *ümerā* ve *vülāt*'a delalet ettiğini savunmuştur. Taberî'nin bu tercihinin diğer yorumlar arasında ne ifade ettiğine bakıldığında diğer yorumların genel olarak ilim sahibi kimseler anlamına gelebilecek *ehlü'l-ilm*, *ehlü'l-fikḥ* vb. ile siyasi-idari bir mevki ifade eden *ümera*, *vülāt* ve *selāṭin* kavramlarından müteşekkil olduğu görülmektedir. Taberî'nin tercihi olan *ümerā* ve *vülāt* vurgusu, bizatihi halifenin kendisinin olmaması devletin merkezindeki halife'den ziyade daha alt düzeyde, halife tarafından

görevlendirilen kimseleri ifade etmektedir. Rivayetler içinde *ülü'l-emr*'in *aşhâbü's-seriyye* denilen Peygamberimiz döneminde hedeflerini bizzat tayin ettiği ancak bizzat katılmayıp bir sahabiyi komuta etmek için görevlendirdiği askeri birlikler olarak tanımlanmaktadır. Bu tanımlanmanın ifade ettiği husus, *ümerā* ve *vülāt* merkezin temsilcisi konumunda olup kendilerine itaatin merkeze itaat sayılmasıdır. Ancak buradaki temel noktanın Allah'ın emir ve yasaklarına karşı olmaması gerektiği kaydı da bütün bu itaat süreçlerini yöneten en önemli paradigmadır ki itaat mekanizmasının meşruiyeti bu hususa bağlıdır. Diğer taraftan bir kimsenin Allah'ın emir ve yasaklarına uymaya çağırma gibi bir özelliği olması durumunda *ümerā* ve *vülāt*'tan bir kimse olmadığında itaat gerekmemektedir. Çünkü kendisine itaatin gerektiği ile ilgili bir delil sunamaması toplumun, Allah tarafından ilzam edilmesi ile sonuçlanan sorumluluğun düşmesine neden olmaktadır. Bu delil insanlardan kendisine itaat edilmesini talep edenlerin Allah, Peygamberimiz (s.a.s) ve *ülü'l-emr* hiyerarşinine bağlı olduğunu göstermek bakımından simgesel bir faktördür. Toplumun yönetimine dair hususların bu şekilde düzenlenmesi, Taberī nezdinde toplumun geneline yönelik bir yarar (*maşlahatü 'āmmeti'r-ra'iyye*) sağlayacağı gerekçesiyle açıklanmıştır. Toplum ile yöneticiler arasında yaşanacak bir ihtilafın çözüm noktası ise ayette Kur'ân-ı Kerîm ve sünnet olarak gösterilmiştir. Başvuru merciinin bu iki kaynak olarak belirlenmesinin ayette daha hayırlı (*hayrun*) olarak ifade edilmesi asıl itibariyle muğlak bırakılmış bir anlam ihtiva etmektedir. Fakat ortak çözüm noktasında bulunan bu hususlara tabi olunacağını beyan edilmesi toplumun farklı katmanları arasında yaşanacak zıtlama (*tenāzü'*) ve ayrılığın (*fürkat*) bertaraf edilip karşılıklı yakınlığın (*ülfet*) gerçekleşebileceği şeklinde bir açıklama benimsemiştir. Kur'ân-ı Kerîm ve sünnete müracaatın toplumsal barış ile

sonuçlanacağı ile ilgili aslında fikir birliğinin bulunduğuna göre yaşanan hadiselerden anlaşıldığı kadarıyla bu hususta bir direnç olduğu ortadadır.

Emevi devlet yapısını örnek alan Abbasiler döneminde bürokratik yapı geliştirilerek olgunlaştırılmış ve daha önceki dönemde karşılaşılan kabile devleti anlayışının izleri silinerek kurumsallığın esas olduğu bir devlet sistemine geçiş yapılmıştır. Bu bağlamda tarihsel sorunların yol açtığı hafıza birikimi ve ihtiyaçlardan faydalanılarak bürokratik yapının farklı fonksiyonları da üstlenmeye başladığı görülmektedir. Ancak hem genel tarihsel tecrübenin hem de Taberî'nin yaşadığı dönem olan hicri üçüncü asırda merkezden tayin edilen kimselerin bölgeden nüfuz kazanmaları veya merkezi idarenin güç kaybetmesi durumunda *ümerā* ve *vülāt* ile hilafet merkezi arasındaki bağlar kimi zaman kopmuş, kimi zaman da kopma noktasına gelmiştir. Kimi zaman da *ümerā* ve *vülāt* gibi konular güç sahipleri tarafından işgal edilmiştir. Yorumların *siḥḥat* yönü bir an için göz ardı edildiğinde buraya kadarki tasvirde ilk planda Taberî'nin *ülü'l-emr*'in *selāṭīn* olarak tercih edilebileceği düşünülmektedir. Çünkü *selāṭīn* ifadesi merkezi idarenin bizatihi kendisine delalet etmesi yönüyle daha uygun gözükmektedir. Ancak Müslüman bir kimsenin, yaşadığı bölgenin bir güç sahibi ve merkezi idare ile arası sorunlu olan bir *emīr* tarafından yönetilmesi durumunda doğrudan halifeye itaati kimi zaman ciddi mahzurlar bulundurabilecek doğrultudadır. Taberî, bu konuda örnek olarak kendi döneminden bir tasvir çizmemektedir. Halbuki Taberî döneminde yaşanan isyanlar ve emirlerin merkezi idareden kopuşa varan tavırları Taberî'nin tefsir metninde yer almamıştır. *Tārīḥ*'inde yaşanmış hadiseleri en yakın tanıklarından anlatırken bu konuda görüş belirtmemesi genel prensipleri belirtip siyasetten uzak durduğunun en önemli göstergesidir. Erken dönemde siyaset-tefsir ilişkisine dair yapılmış bir tasnife göre Taberî'nin

bu tavrı *çekimser* olarak nitelenmiştir.¹⁹⁹ Dönem açısından bakıldığında bu tavrın hilafet merkezi tarafından genelde ulemanın baskı alınmasına yönelik atamaların yapıldığı düşünüldüğünde, baskıdan kurtulmak için birtakım görüşlerin beyan edilmesinden kaçınılması ve beyan edilen her bir hususla ilgili temel dayanağın gösterilmesi, idari mekanizmalara yönelik de bir koruma kalkanı işlevini görebilecektir. Taberî dönemindeki beyliklerin merkezi idare ile olan problemleri sonrasında böyle durumlarla karşılaşıldığını gösteren örnekler bir hayli fazladır. Kaldı ki böyle bir durumda Taberî'nin tercihinin aksi yönde olması rihleleri esnasında Taberî'ye ne gibi sıkıntılar çıkarabilirdi? Diğer taraftan hilafet merkezindeki kargaşa belirli bir tarihten itibaren halifeye komutanların dilediklerini yaptırarak ve dolayısıyla hilafet nezdindeki otorite problemi yüzünden halifenin dahi varlığı sembolik hale geldiği tarihsel olarak sabitken bu tercihin, sosyolojik bağlama uygun olduğu da söylenebilir.

Abbasilerin Emevilere karşı başlattıkları isyanın gerekçesi, toplumsal eşitliğin ve adaletin sağlanması iken; önce *miḥne* dönemi, sonrasında da beyliklerin ve zencilerin isyanı halifelerin, komutanların kontrolünde hareket etmesi gibi hadiselerle gündemin meşgul edilmesi, siyasi mekanizmaya yönelik çekingen tavrın yerleşmesine neden olmuştur. Abbasi idaresi, bu tavrın sonlanması için Müktefî billâh'ın h. 289'da halife olmasıyla birlikte yer altı zindanlarını yıktırması zikredilebilir. Bu sembolik tavır halkın nezdinde idarenin sempati kazanmasına neden olmuştur. Ayrıca Müktefî billâh dönemi

¹⁹⁹ Bu tasnife göre müfessirler ve tefsir metinleri buldukları dönemin siyasi hadiselerine dair değerlendirmeleri muhtevalarında bulduklarını yönünden 3 kısma ayrılmaktadır: a) Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve 'Atâ b. Ebî Rabâh (ö. 114/732) gibi tenkitçi tavrı sahipleri; b) 'Amr b. 'Ubeyd (ö. 144/761) gibi nasihatçi tavrı sahipleri; c) Mâlik b. Enes (ö. 179/795) gibi destek tavrı sergileyenler; d) Mukâtil ve Süfyân b. 'Uyeyne gibi çekimser tavrı sergileyenler olarak tasnif edilmiştir. bk. Nihat Uzun, *Hicrî II. Asırda Siyâset-Tefsir İlişkisi* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2011), 175, 180, 185, 188 vd. Bir başka tasnifte de Taberî bağımsız bir müfessir olarak tanımlanmıştır. bk. İsmail Çalışkan, *Siyasal tefsirin oluşum süreci* (Ankara: Ankara Okulu, 2012), 135.

(h. 290-295 arası), Ṭaberī'nin ilk defa halife düzeyinde idare ile temasta olduğunun görüldüğü bir dönemdir.²⁰⁰ Bu dönemden önce Ṭaberī'ye Abbāsī halifesi Mu'temid 'alellāh'ın (hilafet süresi 256-270 arası) veziri Ebü'l-Hasan İbn Hākān'ın (ö. 263/867) kadılık teklif etmiş, ancak Ṭaberī kabul etmemişti.²⁰¹ Bir diğer temas da Mısır yolculuğu esnasında Emir'in görevlendirdiği altınların ulaştırılması esnasında olmuştur. Bu birkaç durum haricinde Ṭaberī'nin dönemin idari makamlarıyla bir araya geldiğine dair bir malumat bulunmamaktadır. Hayatının 86 yıllık süreyi kapsadığı düşünüldüğünde idari mekanizmalarla yollarının kesiştiği sürenin son derece az olduğu görülmektedir. *Cāmi'u'l-beyān*'in tamamlanma dönemine bakıldığında ise h. 283-290 arasında olduğu; bunun da Ṭaberī'nin olgunluk dönemini ifade eden 59-66 yaşları arasında, halife Mu'tezid billah (hilafet süresi 279-289 arası) ile Müktefī billāh (hilafet süresi 289-295 arası) dönemine denk gelen bir süre içinde kaleme aldığı görülmektedir.

3.1.2.2.Ekonomi

Bireysel ve toplumsal idamenin gerekli unsurlarından bir tanesi de ekonomik düzendir. Bu düzenin bireysel (*mikro*) ve toplumsal (*makro*) anlamda farklı boyutlarda gerçekleşmesi gerektiği de bir vakiydir. Kur'ân-ı Kerîm'de ise ekonomik sistemden ziyade ekonomik sistem içinde hangi ilkelerle hareket edilmesi gerektiğine yönelik prensiplerin bildirilmesi ile

²⁰⁰ Ṭaberī'den vakıfla ilgili bir risale kaleme alması istenilmiş ve karşılığında verilen ücreti kabul etmeyip maksure denilen yerden Cuma günlerinde soru sorulma uygulamasına son verilmesi istenilmiştir. Maksure'nin, halife'nin namaz kılmak için kullandığı özel bir bölme olduğu bilinmekle birlikte maksureden soru sorulması meselesinin Ṭaberī tarafından neden gündeme getirildiğine dair bir bilgi bulunmamaktadır.

²⁰¹ İbn Hākān'ın kendisine olan bu teveccühüne rağmen Ṭaberī, *Tārīh*inde vefatından herhangi bir *medh* veya *zemm* ifade etmeyecek şekilde bahsetmektedir. bk. Ṭaberī, *Tārīh*, 9/532.

vahyin müdahalesi gerçekleşmektedir. O halde vahyin müdahalesinin ne şekilde olduğu ve ardından bunu Taberî'nin ne şekilde aktardığı sosyal ve kültürel bağlama dair Taberî'nin kanaatleri hakkında bilgi edinebilmek mümkün olacaktır.

3.1.2.2.1.Ribā

Kur'ân-ı Kerîm'de ekonominin konularından en önemlisi yedi büyük günahahtan biri olarak gösterilen *ribā* yani faizdir. Tarih boyunca varlık gösteren toplumlarda farklı şekillerde uygulana gelen bu haksız kazanç biçimine Kur'ân-ı Kerîm'de dört farklı yerde temas edilmiştir. Bunlardan ilki Mekke döneminde iken diğerleri Medine döneminde nazil olmuş ayetlerdir.²⁰² Mekke döneminde nazil olan ayette faizin henüz yasaklanmadığı; ancak faize yönelik bir farkındalığın oluşturulmaya çalışıldığı bir dönemi ifade etmektedir. Buna göre iktisadi hayatın idamesi için şart olan alım-satım işlemlerinin meşru bir zeminde gerçekleşmesi gerektiğine yönelik ilk uyarıyı ifade etmektedir. Bu uyarının mahiyetine bakıldığında bir borç alınma nedeniyle uygulanan faizin zahiri anlamda para miktarının artmasına sebep olsa da Allah katında hakiki bir artış olarak görülmediği zekat ile mukayese edilerek ifade edilmiştir. Karşı tarafa verilen borçta esas amacın ihtiyacın giderilmesi olduğuna göre bunun bir kazanç aracına dönüşmemesi gerektiği ifade edilmiş olmaktadır. Dolayısıyla Allah katında makbul bir artış aslında haksız bir taleple değil de karşı tarafa verilmesiyle elde edileceği metin altı bir şekilde vurgulanmaktadır. Diğer ayetlerde süreçle ilgili malumat zikredilmemişken mahiyet tanımlamaları devam etmiştir. Taberî'nin bu ayetin tefsirinde *ribā* ile ilgili birtakım

²⁰² Bu ayetlerden er-Rûm 30/39 Mekke döneminde nazil olmuşken; en-Nisâ 4/161; Bakara 2/219, 278, 279; Âl-i 'İmrân 3/30 Medine döneminde nazil olmuştur. Bu ayetlerle ilgili olarak bk. Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 3/669 vd.; 5/49 vd.; 6/49 vd.; 7/676 vd.

tanımlamaları yaptığı görülmektedir. Ancak burada özellikle vurgulanan hususun borç isteyen kişiden borçtan fazla meblağ istenilmesinin dünyevi bir talep ifade ettiği ve Allah'ın rızasından uzak bir işin gerçekleştirilmiş olduğudur. Peşinden gelen zekât ameliyesi ise dünyevi bir menfaatten ziyade tamamen Allah'ın rızasını kazanmaya dönük bir mahiyete sahiptir.²⁰³

Taberî'nin *ribāya* yönelik açıklamaları, *borcun zamanında ödenememesi durumunda ödeme miktarının artırılması üzerine kurulu olan cahiliye ribāsının mahiyetini açıklayan rivayetleri zikretmek üzerine kuruludur. Bunun haricinde kendisinden bir yorum sadır olmayan Taberî'nin kendi dönemindeki faiz uygulamaları ile ilgili bir beyanda bulunmaması calib-i dikkat bir husustur. Halbuki bilindiği kadarıyla Abbasiler döneminde *cehbez* denilen bugünkü anlamda bankacılık faaliyetlerine denk gelen yatırım işlemlerini üstlenen kimselerin olduğu bilinmektedir. Bu kimselerin yatırım yönetiminden para mübadelelerine kadar birçok alanı kapsayan dinamik bir faaliyet alanı bulunmaktadır. Abbasiler dönemindeki ticaretin ve dolayısıyla ekonominin gelişmesi nedeniyle bu tür toplumsal figürlerin varlığı kaçınılmaz olmakla birlikte *cehbez*lerin işlemlerinin İslami açıdan denetlendiğini de söyleyebilmek kolay değildir. *Cehbez*lerin herhangi bir toplumsal kesimden olmayıp -özellikle Yahudilerden olmak üzere- gayr-i müslimlerin de bu alanda faaliyet gösterdikleri görülmektedir. Devletin ekonomisinin ihtiyaç duyduğu durumlarda bu *cehbez*lerden -kimi zaman faizli olmak üzere- ödünç paraların alındığı, devlet kademelerinde mali işlemlerden sorumlu tutuldukları bilinmektedir. Bu sorumluluk alanlarının içeriğinde devlet bütçesini idare etmek olduğu gibi devletin alacaklı olduğu vergilerin *cehbez*lere devredilmesi şeklinde de gerçekleşmektedir. Vergi alacağının devrinin gerçekleşmesi de*

²⁰³ Faizle ilgili ikinci aşama denilebilecek en-Nisā 4/161 [ve *-ahzihimü'ribā...*] önceki açıklamalara atfla detay verilmemesi dikkat çekmektedir.

devletin istediği kısımdan fazlasının miktar belirlenmeksizin *cehbezin* karı olarak değerlendiriliyor olması devlet nezdinde faizli işlemin yapıldığını göstermektedir. Dolayısıyla Abbasi toplumunda o dönemdeki mali işlemlerde uygulanan faize yönelik bir uyarı mahiyetinde belirtilen *ribânın* haramlığı tek örnek üzerinden verilmiş olmaktadır. Ancak Taberî'nin konuyu değerlendirme tarzına bakıldığında güncele dair gözlemlerde uzak bir şekilde konuyu ele aldığı görülmektedir.

3.1.2.3.Hukuk

Adalet, toplumun bir arada yaşama gereksiniminin sonucu olarak, hakların korunmasını sağlamak amacıyla tesis edilmiş bir mekanizmadır ve tabiatı itibariyle herkesin haklarının tanınması; fakat zıt menfaat taleplerinin olması durumunda da hakka uygun bir dağılımı sağlama iddiasındadır.²⁰⁴ Bu dağılım, toplumun fertlerinin herhangi bir eşyayı veya menfaati kendilerine ait kılmada belirlenen sınırı aşmaları ve diğerlerine ait olması gerekeni almaları durumunda, mağdurların talep ettiği hakkı ve bunun için müracaat edebildikleri bir mekanizmayı ifade etmektedir. Herhangi bir mağduriyetin olmaması durumunda da bu yöndeki bir kalkışma için caydırıcı güç konumundadır. Dolayısıyla toplumdan muhtemel kopuşları engelleyen bir özelliği bünyesinde bulundurmaktadır. Bu özelliği ile bir insan için sosyal ve kültürel ortam tercihlerinde başat rol oynamaktadır. Zira insan, haklarının korunmadığı bir yerde kendini güvende hissetmeyeceği için aidiyet hissi de duymayacaktır. Kur'ân-ı Kerîm'in konuya bakış açısını görmek bakımından adalet kavramının '*adl*' ile ifade edilebildiği gibi *kıst*, *sıdk*, *vesat* gibi kavramlar ve çeşitli türevleri

²⁰⁴ Adalet tanımları için bk. Komisyon, *Türk Hukuk Lugatı* (Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1991), 2.

ile de ifade edilebildiği görülmektedir.²⁰⁵ Taberî'nin bu kavramları işlerken adaletle ilgili tasavvurunu -metin oluşturmadaki tüm iktisadına rağmen- gösterdiği görülmektedir. Taberî -her şeyden önce-, hukukun Allah'a karşı sorumluluk ifade ettiğini ve bu sorumluluğun en güzel biçimde takva suretiyle sağlanabileceğini anlatan ayetlerdeki yorumlarında birtakım izahlarda bulunmuştur.

3.1.2.3.1.Adalet-Takva İlişkisi.

Taberî'nin *adaletin takvā* ile olan ilişkisine dair oluşturduğu mantıksal örgü, adil olan bir kimsenin Allah'a itâatkar olacağı ve dolayısıyla da *müttakī* olacağı yönündeyken; zulmün Allah'a isyan hali olduğu ve *taḳvā*'dan uzaklaşmayı beraberinde getirdiği üzerine kuruludur.²⁰⁶ Dolayısıyla buradaki örnek üzerinde Taberî'nin adalet anlayışının Allah'a karşı sorumluluk ifade eden bir temeli olduğu görülmektedir. Bir müfessir olarak hukukun *lā-dīnī* değil de *dīnī-ilāhī* kaynaklı olduğunu ifade etmesi, tefsir faaliyetinin tabiatı gereği olarak değerlendirilebilir. Ancak hukukun, adaleti sağlaması için sorumluluk duyulması gereken makamın Allah olarak belirtilmesi, toplumsal düzenin devamlılığı adına hukuk sürecinin adaletle sonuç bulması için korku ve sorumluluk duyulması gereken mekanizma olarak temelde Allah'ı gösterdiği şeklinde okunabilir. Çünkü kişinin kendi öz disiplinini ifade eden *taḳvā*'nın bir özellik olarak kişide bulunması, hukukun adaletle sonuçlanmasına engel olabilecek herhangi bir hususun zihinde var olmasını dahi engelleyici bir özelliği ifade edebilecektir.

²⁰⁵ Konu ile ilgili bir çalışma için bk. Mustafa Kara, "Kur'ân'da Adâlet Kavramı ve Güncel Değeri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2013), 137-172.

²⁰⁶ ...*men kāne 'ādīlen, kāne li'llāhi bi-'adlihi muḳī'an, ve-men kāne li'llāhi muḳī'an, kāne lā ṣekke min ehli't-taḳvā, ve-men kāne cāiran, kāne li'llāhi 'āṣiyen, ve-men kāne li'llāhi 'āṣiyen kāne ba'īden min taḳvāhu.* bk. Taberî, *Cāmi 'ū'l-beyān*, 8/224.

3.1.2.3.2.Adaletin tesisi.

Adaletin bir mekanizma olarak toplumun bir arada bulunmasını sağlayan fonksiyonunun devamına yönelik sorumluluk, görevlendirdiği hukuk organlarının ehil olması üzerinden sultan ve emirlere yüklenmektedir. Dolayısıyla ayetin ifadeleri yönetim mekanizmasının başı olan emir veya sultana, emaneti ehline vermelerini ilk planda teslimiyeti ifade ederken; aslında bu konudaki istikrarın devamlılığının sağlanabilmesini de denetleyen sorumluluğun ana üstlenicisi olarak sultan ve emirlere yüklemektedir. Öyle ki hukuk ile ilgili vazifelerin (*kağiyye*) kendisine tevdi edileceği kişilerin - özellikle hukukla ilgili meselelerde- güvenilir olması (*i'timān*) gerektiği ifade edilmektedir.²⁰⁷ Çünkü *hevāsına* uyan bir kimsenin adaletin tesisini sağlayabilmesi mümkün olamayacaktır. Dolayısıyla Taberī'nin Allah'ın emir ve yasaklarından ayrılmayan kimseleri ifade için kullandığı *ehlü'l-ḥavf ve'l-ḥazr*, kendilerinde *hevāyı* ve *hevāya* yakınlığı değişik mesafelerle ifade eden üzere *'iṣyān*, *ceyr* gibi özellikleri barındırmaktan sakınan kimselerdir.²⁰⁸ Taberī'nin buradaki *ḥavf* ve *ḥazr* ifadeleri ile konuya yaklaşımı, ayetin anlamını ifade ettiği gibi konu hakkındaki tercihlerini göstermesi bakımından da önemlidir. Zira böylelikle adaletin *taḳvā* ile münasebetinin kurulması, süreç itibariyle titizlikle takip edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu durum, hukukla ilgili süreçlerdeki hassasiyetin, hüküm veren kimsenin yanılması gibi kasıt olmayan durumları ifade ettiği gibi; sürece ve dolayısıyla da sonuca tesirde bulunup hukukun adaletle (*kıst*) sonuçlanmasının engellenmek amacıyla yapılacak müdahalelerin herhangi bir etkiye sahip olmayacağını da ifade etmiş olmaktadır. Bu etkilerin türü bakımından örnek verildiği görülen rüşvet (*suḥt*),

²⁰⁷ bk. Taberī, *Cāmi'ü'l-beyān*, 7/ 171.

²⁰⁸ bk. Taberī, *Cāmi'ü'l-beyān*, 8/224.

karşılıklı menfaat talebinin değerlendirilmesi için başvuru yargı mekanizmasına, yargı sonucunun bir tarafın arzu ettiği şekilde sonuçlanması için maddi-manevi teklif götürülmesini ifade etmektedir.²⁰⁹

Bir diğer husus da yargı organında görevli kimsenin (*kāḍī*) karşısına maddi durumu farklı olan iki kişinin (*ḡaniyy-fakīr*) çıkması durumunda muhtemel bir menfaat veya manipülasyon nedeniyle tarafsızlığını bozmaması ve hak olanı gerçekleştirmesinin gerekli olduğu anlatılmaktadır. Burada Ṭaberī tarafından dikkat çekilen nokta sadece zengin bir kimsenin maddi-manevi nüfuzunu kullanarak hakikati çarpıtmaya teşebbüs etmesi yanında fakirin de fakirliğini ve dolayısıyla nüfuz imkânının olmamasını savunarak hukuk mekanizmasını yanıltabileceğidir. Aynı durum hükmün verileceği kimselerin hükmü verene dost ve düşman olması durumunda da geçerlidir.²¹⁰ Buna göre hukuk mekanizmasının başında bulunan *kāḍī*'nin görevini kötüye kullanmaması gerektiği de ifade edilmiş olmaktadır. Adaletin bu denli titizlikle vurgulanması, Ṭaberī tarafından yine *toplumsal maslahat* prensibi etrafında açıklanmıştır. Hukuk sürecinin adaletle sonuçlanması adına kişinin kendi aleyhine dahi şahitlik etmesi gerektiğini de ifade ederken *-kāḍī* için de kullanıldığı üzere şahit için bir çarpıtmanın (*leyy*) meydana gelmemesidir. Bütün bu süreçlerden sonra ulaşılmak istenilen sonuç, karşılıklı menfaat taleplerinin adaletle ama adaletin de her iki tarafa eşitlik (*seviyye*) içerisinde uygulanarak sağlanmasıdır.

²⁰⁹ Ṭaberī'nin *suht* kavramı ile ilgili rivayetleri aktardığı esnada *suhtun bir kimsenin diğer bir kimseden ihtiyaç talebinde bulunması; istenilen kişinin bu ihtiyacı gidermesinden sonra kendisine hediye verilmesi ve ihtiyacı gideren kişinin de bu hediyeyi kabul etmesi (er-racülü yaḥlübü'l-hācete li'r-racül fe-yakḍihā fe-yühdi ileyh fe-yakbelühā)* bk. Ṭaberī, *Cāmi'ü'l-beyān*, 8/430. Başka bir tanımlama için bk. Ṭaberī, *Cāmi'ü'l-beyān*, 8/433. Bu konuda örnek hadise aktarımları üzerinden konunun değerlendirmesine örnek olarak bk. Ṭaberī, *Cāmi'ü'l-beyān*, 8/ 432-433, 436 vd.

²¹⁰ Ṭaberī, *Cāmi'ü'l-beyān*, 8/222 vd. Ṭaberī'nin buradaki yorumları ilgili ayetlerde ifade edildiği üzere *takvahl olan adaletle davranır; adaletle davranan kimse de takvalıdır* denklemi üzerine kuruludur.

Adaletle ilgili bu söylemlerin ardından Taberî tarafından yapılan açıklamalara bakıldığında adaletin sağlanmasından sorumlu olan yöneticiye (*rā'ī*) itaat (*tā'atün*) emredilirken; yöneticiye de tebaa (*ra'ıyye*) emanet bırakılmaktadır.²¹¹ Yönetime (*ülü'l-emre*) itaat etme Allah ve Resûlü'ne itaatin ardından zikredilmiş olması itibariyle bir Allah tarafından verilen otoritenin kategorik sahipleri olarak *ülü'l-emr*'in gösterildiği söylenilebilir. Bununla birlikte klasik tefsir geleneğinde de zikredildiği üzere *ülü'l-emr*'den kastın ulema veya *fukahā* olduğu görüşünün varlığı da düşünüldüğünde Taberî'nin buradaki bakış açısının ihtilafın çözümlenmesine odaklandığı kadar çözüm organının ayrıntılı tasvirine odaklanmadığı görülmektedir. Çünkü toplumsal birlikteliğin devamı için gerekli hususlardan biri olan adaletin tesisi için tabi olunmasında aranan vasıf, Allah ve Resulünün emirlerine açık muhalefet ile *ma'siyete* davet etmediği müddetçe yönetim mekanizmasına tabi olunması toplumun selameti için (*maşlahatiin li-'āmmeti'l-müslimîn*) gerekli görülmüştür.²¹² Çünkü ihtilafın çözümünde adaletin gerçekleşmesi için ortak benimsenen bir mekanizma olarak Allah'a ve Resulü'ne (s.a.s) yapılacak müracaatla alınacak sonuç kişinin dünya ve ahiretteki durumunu etkileyeceği için hak talebinde bulunan tabi olduğu hakkı alacaktır. Böylelikle zincirleme bir reaksiyon halinde gerçekleşme ihtimali olan bozgunculuğun (*fırka*) önüne geçileceği için toplum içindeki belirli iletişim ve etkileşim halkaları arasında var olan ülfetin hasar göreceği düşünülemeyecektir. Taberî bu hususu *malumdur ki* (*ve-mine'l-ma'lūm*) diyerek otoritenin izale olması durumunda toplumu bir arada tutan diğer mekanizmaların da zarar göreceği ve belki de tamamen yıkılacağına bu ifade ile işaret ederek tarihsel tecrübenin insanların

²¹¹ Taberî, *Cāmi'ü'l-beyān*, 7/171.

²¹² Taberî, *Cāmi'ü'l-beyān*, 7/184.

zihninde bıraktığı izlerle oluşan *toplumsal hafızaya (collective memory)* havale etmiş olmalıdır. Haddi zatında başta kendi doğduğu bölgede yaşanan hadiselerde, yönetimin olmadığı durumlarda meydana gelen anarşinin sonuçlarını bizatihi müşahede imkânı bulmuştur. Dolayısıyla ayetin yorumuna dair yapmış olduğu *te'vil* tercihinde ve bu tercihin ne derece isabetli olduğunda (...*kāne ma'lūmen bi-zālike şıḥḥatü mā'ḥternā*) tarihsel tecrübenin oluşturduğu sosyal ve kültürel bağlamın etkili olduğu açıkça ifade edilmiş olmaktadır.

Adalet mekanizmasının bütün dikkatine rağmen aslında suçlu olduğu halde suçsuz olduğuna hükmedilen bir kimsenin olması durumunda bu artık mekanizmanın sorumluluğunda değildir. Ancak bilinmesi gereken bir husus vardır ki *ḥākim* tarafından verilen hüküm, haramı helale çevirmeyecektir. Çünkü gördüğü veya kendisine sunulan deliller çerçevesinde hüküm vermeye çalışmaktadır.

Adaletle ilgili tasavvurun zikredildiği hususlarda izah edilen bir diğer nokta da ayetlerin sonunda yer alan *el-esmā'ü'l-ḥüsnā*'nın *semi'*, *başır* gibi ifadeleri açıklarken adalet sürecinde insanın kalbinde meydana gelebilecek açık veya gizli yapılan her türlü kin ve nefret (*gıll*) hali ile aldatma ve hilenin (*gıṣṣ*) Allah tarafından görülüp bilindiği şeklinde yorumlanması da ayrıca dikkat çekicidir.²¹³ Bir müfessir olarak Taberî'nin, *toplumun* devamlılığı için gerekli görülen *adaletin* sorumlu olduğu makamı Allah olarak belirtmesi, *vahiy-hayat* münasebetinde kendisini vahyin hayata tatbikindeki yorumlayıcı figür olarak sorumlu görmesinden kaynaklanmaktadır. Haddi zatında bu açıklamanın *sosyal* ve *kültürel* hayatın *adaletle* ilgili konularında kendini göstereceği aşikardır.

²¹³ Taberî, *Cāmi'ü'l-beyān*, 7/583-584.

SONUÇ

Taberî tefsirini sosyal ve kültürel bağlamında okumak isimli çalışmamızda *Taberî* ve *Câmi'ü'l-beyân* isimli tefsiri ile ilgili birtakım bulgulara ulaşılmıştır.

Birinci bölümüyle ilgili olarak;

1. Sosyal ve kültürel antropolojinin bir yöntem olarak tefsir çalışmalarında kullanılabilmesi için iki açıdan teorik zemin oluşturulmalı ve desteklenmelidir. Bunlardan ilki araştırma tekniklerinde çalışmanın üzerindeki bakış açısı (*perspective/paradigm*) olarak kabulü ve tefsir çalışmalarında var olan hangi problemlerin bu yöntemden istifade edildiğinde çözüleceğinin beyanı gereklidir. Bunun için öncelikle sosyal ve kültürel antropolojinin kavramlarına ait kullanılacak içeriğe dair sınırlandırmanın beyanı ve bu beyan müvacehesinde tefsirin kendi meselelerinde nereye tekabül ettiği belirtilmelidir.

2. Biyografi çalışmaları mevcut durumda farklı alanlarda ihtisaslaşmış kimseler tarafından hazırlandığı için biyografinin muhtevasında ilgili alanın hâkim olduğu ve dolayısıyla bazen bu durumu biyografi çalışmalarında araştırılması gereken hususları ikinci plana attığı gözlemlenmektedir. Bundan dolayı yapılması gereken klasik literatürdeki *tabakât.*, *terâcim*, *cerh*, *ta'dîl*... gibi başlıklardan; çağdaş literatürde de hayat hikayesi (*life story*) ... gibi yöntemlerden istifade ile biyografi müstakil bir bilim dalı haline getirilerek gerek felsefesi ve gerekse de metodolojisi itibari ile standartlaştırılmalıdır. Bu esnada *sosyoloji*, *psikoloji*, *tarih*, *toplum bilimleri* gibi sosyal bilimlerin farklı alanlarından istimdat edilerek insana dair bilginin nihai noktada birleştirilmesiyle elde edilecek antropolojik bakış açısını ifade eden *bilginin bütünlüğü* (*integrity of knowledge*) temel umde olarak benimsenmelidir.

3. Bir müfessirin hayatını araştırırken neyin önemli ve nelerin birbiriyle ilgili olduğunu bilmeyen bir kimsenin sağlıklı bir gözlem yapabilmesi mümkün değildir. Çünkü gerek *tabakāt* kitaplarında ve gerekse müfessirin hayatına dair veriler elde edilebilecek herhangi bir tarih kaynağında tesadüf edilen bir bilgiyi müfessirin biyografisine entegre edip bir bütün olarak değerlendirebilmek antropolojik bakış açısı gerektirdiği gibi ondan daha da önce ilahiyat alan bilgisi gerektirmektedir. Dolayısıyla antropolojik bakış açısının uygulanabilmesi için antropoloji bilgisi gerekli olmakla birlikte antropolog olmak yeterli değildir. Yapılacak çalışma antropoloji çalışması değil antropolojik bakış açısının merkeze konulduğu bir tefsir çalışması olacaktır. Dolayısıyla yapılan tahlil ve tasniflerde insandan hareketle bir bireyden iletişim halkasına, halkadan da topluma ve toplumu bir arada tutan ve şekillendiren kültüre gidilmelidir.

4. Bütün bu uygulamalı çalışma neticesinde görüldüğü üzere tüm tefsir literatüründe eseri ve sosyal çevresi hakkında bilgi verilen müfessirler için *sosyal ve kültürel bağlamı okuma*, gerek odaklandığı noktalar gerekse de kapsamına dahil ettiği hususlar itibariyle uygulanabilirliğini göstermiştir. Buradan hareketle literatürde var olan tefsir tarihinde merkez alınacak hususun *olgu* olması gerektiği görüşüne alternatif olarak *insanı* merkeze alan *sosyal ve kültürel antropoloji* temelli bir ***tefsir antropolojisi*** inşa edilmelidir. Böylelikle nüzul döneminden itibaren gerek eser verdiği için gerekse de tefsirle şöhret bulduğu için müfessir olarak nitelenen her bir toplumsal figür üzerinden tefsirin tarihsel süreçteki metin formları, tefsire entegre edilen konularla tefsir metninin değişen formları gibi konu başlıkları üzerinden tasvirler ve ilerleyen

süreçlerde tanımlamalar yapılabilecektir.²¹⁴ Ayrıca müfessirlerin değerlendirmelerinin meke kuvveti ve tenkit derinliği bakımından incelenmesi de düşünsel anlamda harcanan mesainin ortaya konulmasını sağlayacaktır. Böylelikle tefsirin mekanik anlamda, düşünsel tarafı az olan formları ile düşünsel mesainin yoğun olduğu metin formlarının arasının ayrılabilmesine yönelik bir farkındalığın inşası ve bu farkındalığın her iki form arasına konulan mesafeyi ifade edecek şekilde tefsir tasniflerine yansıtılması sağlanabilecektir.

5. Sosyal ve kültürel bağlamı okuma hakkında Taberî örneği üzerinden yapılan bu çalışma sonucunda, bu yaklaşım biçiminin daha önceki örnekleri ile beraber düşünüldüğünde tekil bir söylemden bir yaklaşım geleneğine dönüşmeye başladığı söylenebilecektir. Bu gelenek kendi içinde tekdüze bir yöntemi barındırmadığı ve metnin zahirindeki salt bilginin toplanabildiği bir uygulama şeklinin olduğu gibi Taberî örneğinde görüldüğü üzere metnin zahirinde anlamanın zor olduğu durumlar için metin arkasına nüfuzu daha fazla ön plana çıkartan şeklinin de olması gerektiği ortaya çıkmıştır. Bu belki de sosyal ve kültürel bağlamı okuma biçiminin tefsirdeki farklı metin anlayışlarına göre yeni biçimlerinin türetilmesi gerektiği iddiasının uygulamalı ispatı olmakla birlikte genel anlamda tefsir çalışmalarının istimdat edebileceği, metodolojisi olan bilgi/bilim başlıkları ile entegre çalışmalar yapılması yönündeki iddiayı tefsir akademisinde farkındalık boyutunda dile getirebilmesi sayesinde. Belki de farklı tefsir metin formlarının *sabit bir*

²¹⁴ Bu tasvirlerdeki metin vurgusunun sebebi sözlü tefsir faaliyetlerinin dahi yazılı olarak bize ulaşmasıdır. Tefsir faaliyetinin metin olarak tasarlanması ile şifahi tasarımı arasında dinamiklik bakımından farklılık bulunmaktadır. Ancak şifahi tefsir faaliyetinin kitabi olarak aktarılması tefsir faaliyetinin yazınsal kısıtlılıklara bağlı olarak daralması ve buna bağlı olarak da içinde yaşanan ânın dinamikliğinden metnin donukluğuna hapsedilmesi anlamına gelecektir. Şifahi tefsir faaliyetinin sonraki nesillere ve farklı coğrafyalara yazılı olarak aktarımı, faaliyetin belirli oranda yitirilmesi anlamına gelmediği tartışılmalıdır.

anlayış fakat dinamik bir kavrayışla ele alınması olarak ifade edebileceğimiz bu söylemdeki *dinamik kavrayış*, metindeki anlamın zahirinden ziyade batınına odaklanıp metindeki dilsel enstrümanlara ilave olarak sosyal ve kültürel örüntülerin müfessir üzerindeki etkisini ve yansımaları delalet ve maksat boyutunda ele almayı ifade etmektedir. Bunun bir yararı da tefsirde alışılmış inceleme tarzlarının standartlaşmış tasnifler üzerinden hareket ederek hantallaşmış bilgi ve tasnif tarzının sorgulanma ciddiyetini artıracak ve değişimin gerekliliğine yönelik söylemin daha yüksek sesle dile getirilebileceğidir.

İkinci bölüm'le ilgili olarak;

1. Hicri 3. asır Emevi devletinden elde edilen devlet birikimi ile Abbasilerin kuruluş döneminin sonrasına denk gelen bir süreç olarak tasvir edilebilmektedir. Bu siyasi ortamın şekillenmesinde etkili olan kültürel arka plana bakıldığı zaman, etkileri bakımından Hz. 'Ali ile Hz. Mu'âviye arasındaki siyasi anlaşmazlığa kadar giden ve Emevilerin son döneminde *er-riḍā min āl-i Muḥammed* söylemi ile bir nebze olsun arka planda kalan gerginliklerin Abbasiler'in ilk dönemlerinden itibaren gündemi meşgul ettiği görülmektedir. Bununla birlikte *ḥalku'l-Ḳur'ān* tartışmalarının siyasi nüfuz bulan Mu'tezile ile bir diğer kültürel şekillendirici olarak bu dönemde etkisini gösterdiği görülmektedir. Ancak aynı zamanda bu tür dini söylemlere dayalı hareketlerin Abbasi toplumu içindeki haksızlıklara isyan eden zenci hareketine de müdahil olmaya ve yönlendirmeye çalıştığı bir dönem olarak hicri üçüncü asır, toplumun Kur'ân-ı Kerîm'i anlama çabalarını profesyonel anlamda üstlenen müfessir bireylerin farklı türden tepkilerle bunu sağladıkları bir dönem olmuştur.

2. Mihne dönemi (h. 218-232) ve sonraki hadiselerin müşahidi bir müfessir olarak yaşayan İbn CerİR eş-Taberİ bu hadiseleri ya bizatihi yaşamış ya da etkilerine ilk elden şahid olmuştur. Dolayısıyla bu hadiselerin ortasında Kur'ân-ı KerİM'in anlamının meşruiyet kazanmak amacıyla nasıl kullanılmaya çalıştığını görmüş ve buna mukabil olarak da bir önceki neslin tefsir tecrübesinden istifade ile kendi yöntemini ortaya koymuştur. Müktesebatı açasından Hanbelilerle hadis tedrisi haricinde genelde anlaşamayan Taberİ, karşı mihne döneminde Hanbelİ-Mu'tezilİ geriliminin bir tarafı olmaktan ziyade kendi çizgisinde ilmi faaliyetlerini sürdürmüştür. Hayatının büyük bölümünü hilafet merkezi Bağdat'ta geçirmiş olmasına rağmen siyasi bağlantılardan uzak durup ilmi faaliyetlere yönelen Taberİ, çok yönlü ilmi kimliği ile her ilim dalını kendi çerçevesi içinde değerlendirmiş ve bu konuda kendisinden önce temelleri atılan tefsir düşüncesini metinsel anlamda bir başka boyuta taşımiştır.

Üçüncü bölüm'le ilgili olarak;

1. Taberİ'nin tefsir'de oluşturduğu metin yapısı kelimenin anlamlarını, iştikakını, irabını izahtan oluşan dilbilimsel tahlil ve rivayet sunumları ile geçmektedir. Sosyal ve kültürel bağlama dair gözlemlerin elde edilebileceği kısımlar daha çok vahyin sosyal ve kültürel hayat müdahil olduğu yerlerde, olması gerekenin örneklendirmeden hali bir şekilde soyut prensiplerin ve hikmetlerinin izahı şeklinde yer almaktadır. Bununla birlikte Kur'ân-ı KerİM yorumunu ilgilendiren diğer ilim dallarına ait değerlendirmeler de gerekli görüldüğu durumlarda hayali bir muhatap ile söyleşi şeklinde gerçekteşebilmektedir. Bilginin sunumu esnasında önceki nesillerden aktarımlarda ekseriyetle kaynağın gösterimi söz konusu iken aynı dönemdeki

yorumların değerlendirmeye alınmaları genelde bu hayali muhatapla söyleşi formunda gerçekleşmektedir.

2. aber'nin tefsir amaçlı kullandı ifadelerin mahiyetine bakıldığında, ayetlerin kısa açıklaması ve ilgili rivayetlerin zikredilmesi olsa da kimi zaman yaptı açıklamalarda bu durum ilgili rivayetlerin ifade ettiği manaları bünyesinde barındıracak zet cmleri şeklinde tezahür etmektedir. Bu durum metin yapısı itibariyle aber'nin *Cmi'u'l-beyn*'i, aynı dönemde yaşayan Mturd veya daha sonraki müfessirlerden Faruddn er-Rz ve Krtub gibi *sosyal ve kültürel* hadiselerle dair gözlemleri ile doldurmadını; aksine tefsir metninde teknik anlamda tefsir faaliyetinin parası olamayacak hiçbir hususu buldurmadı söylenebilmektedir. Sosyal ve kültürel bağlamda gerçekleşen hadiselerle ilgili bilgi ve değerlendirmenin aber'nin tefsir metninde yer alabilmesi için ilgili hadise bağlamında ayetlerin kullanılıyor olması gerekmektedir. Bu gerekliliğin tezahürü de ayetin delalet itibariyle o hadiseyi gösteriyor olup-olmadına yönelik değerlendirmelerin kimi zaman ima düzeyindeki değerlendirmelerinden anlaşılmaktadır.

3. aber'nin sosyal ve kültürel bağlamına dair bilgi edinebilmek ve bu bilgilerin yansmasının tefsirine yansmasının incelenmesi esnasında karşılaşılan problemler aber'nin gözlemlerinin, intibalarının ve tavrının tespitini zorlaştırmaktadır. Bu problemlere bakıldığı zaman ilk olarak, *men fessere'l-Kr'ne bi-ra'yih...* kaidesidir ki aber'nin kişisel görüşlerini dile getirmesini engelleyen en önemli unsur olarak gözükmektedir. İkinci olarak aber'nin tefsir metninin sınırları ile ilgili daraltıcı yaklaşım geleneğine mensup olmasıdır ki aber nezdinde tefsir metninde değerlendirmeye alınması için bile belirli düzeyde rivayet ve/veya dilbilimsel dayanağa sahip olmalıdır. nc olarak aber'nin gözlem ve intibalarının metin içinde yer almaması,

yaşadığı dönemin (*miḥne*, *karşı miḥne*, *isyanlar*) karışıklıklarından korunmak olmalıdır. Bu sebepler içinde en fazla öne çıkan *tefsiri ilgilendirmeyen hususlarla ilgili yorum yapmaması* söyleminin Ṭaberī'nin bu suskunluğunu tamamen açıklayabileceği düşüncesine ihtiyatla yaklaşılmalıdır. Çünkü aynı suskunluk diğer bir eseri olan *Tārīḥü'l-ümem ve'l-mülük*'te de tarih ilminin sınırları olarak değerlendirilebilecek durumda olmasına rağmen tefsiri ile karşılaştırıldığı zaman kişisel intibalarını da aktarabilmektedir. Bu durum üçüncü ihtimalin kuvvet kazanmasına yol açacak bir husus olarak değerlendirilebilir düzeydedir. Biyografik kaynaklarda yer aldığına göre hayatı müddetince en fazla 3 kez idari birimlerle olan iletişimi, ilme yoğunlaşması ve siyasetten uzak durmasıyla açıklanabilmekle birlikte bu açıklamanın net bir durum analizi olduğundan bahsetmek mümkün değildir. *Miḥne* döneminin resmi bitiş tarihinden sonra yaşamış olan Ṭaberī'nin döneminde *miḥne* kadrolarının devlet kadrolarından tasfiyesinin tamamlanmadığını h. 237'deki İbn Ebū Du'ād'ın görevden alınması ile gözlemlenmektedir. Bunun hemen öncesinde 234 yılında *ḥalku'l-Ḳur'ān* meselesinin tartışılması yasaklanmıştır. Halife mütevekkil döneminde yaşanan bu dönüşüm sonrasında *miḥne* mağduriyetlerinin sembol ismi haline gelen Aḥmed b. Ḥanbel'in taltif edildiği; hatta bu taltiflerin devlet kadrolarına atananlar için Aḥmed b. Ḥanbel'in izninin alınması düzeyine ulaştığından bahsedilmektedir. Ṭaberī'nin bu süreçte hayatta olması konuya dahil olacak yaş ve durumda olmasa bile haberdar olduğu açıktır. Ancak bu sürecin kendi içinde *miḥnenin* intikamına doğru giden karşı *miḥne*'nin temellerini de sağlamlaştırdığı da ortadadır. Dolayısıyla Ṭaberī'nin döneminde Ḥanbeli etkisinin kimi zulüm boyutlarına varması mikro düzeyde Aḥmed b. Ḥanbel'in fakihliği konusundaki tavrı ile gündeme gelse de bu mesele bile karşı *miḥne* bağlantısı ile birlikte değerlendirilmelidir.

4. Tefsir tasniflerinde yer alan siyasal, kelami, dilbilimsel vb. tefsir tarzı olarak gösterilen hususlar aslında tefsirin ana bünyesinde yer almayan ancak ana bünyenin kaleme alındığı ortamın sosyal ve kültürel bağlamını ifade eden tanımlamaları ifade ettiği görülmektedir. Dolayısıyla sosyal ve kültürel bağlamı okuma yaklaşımı, tefsir faaliyetlerinin mevcut tasniflerinde kullanılan başlıkların tefsirin asli gövdesine entegre edilmiş; ancak tefsir açısından asli bir hüviyeti üstlenemeyecek destekleyici unsurlar olarak görmekte ve kültürel bir değer olarak kabul etmektedir. Rivayetin kullanımını yanında dilbilimsel açıklamalarla anlamın tahrif düzeyine ulaşmasını engellemeye çalışan Taberî için bu iki kaynağa dayanmayan herhangi bir yorumun tefsirin asli örgüsü içinde yer alması mümkün olamayacaktır. Diğer taraftan bu iki kaynak da tefsir metnine, tefsir metnini hadis veya dilbilgisi metnine çevirmeyecek ölçüde dahil edilebilecektir.

5. Taberî'nin de tefsirini kaleme almasının arka planında tefsir'in dayanağını gösterme endişesi yatmakla birlikte gerek isminin seçimi gerekse de muhtevası tefsir'in nasıl olması gerektiği ile ilgili o dönemdeki her fikirden Kur'ân-ı Kerîm yorumcusuna yönelik verilmiş bir mesajı ifade etmektedir. Taberî'nin bu müdahalesi kendi dönemine kadar tefsir'in geçirdiği süreçler sonunda geldiği seviyeden memnun olmadığı ve özellikle de mensubu bulunduğu Şâfi'î gelenek ile Ehl-i Hâdîs'in büyük önem verdiği rivayet olgusundan bağımsız bir tefsir'den hazetmediği görülmektedir. Bu durum tefsirin muhtelif yerlerinde *men fessera'l-Kur'âne bi-ra'yihî...* rivayetini zikretmesiyle ve eleştirdiği görüşleri zikrederken kullandığı ifadelerde açıkça görülmektedir.

6. Taberî'nin tefsirini yazma gerekçesi incelendiğinde mensubu bulunduğu Şâfi'î gelenekte de bulunan, hatta daha genel anlamda erken

dönemde Kur'ân-ı Kerîm ile meşgul olan kimselerin *yorumun* tahrif düzeyine ulaşmasına yönelik ortak kaygıdır. Bu kaygı bir yorum faaliyeti olan tefsir'de belirli usul ve esasların yerleşmesini ve daha da öte standardizasyonunu gerektirmiştir. Böylelikle Kur'ân-ı Kerîm hakkında söylenen her bir söz gerekçesi veya dayanağı belirtilmeksizin bir değer ifade etmeyip tahrif teşebbüsümüşcesine kuşku ile bakılacaktır.

7. Taberî'nin, tefsir'inde benimsediği eleştiri üslubuna bakıldığında karşı tarafa yönelttiği rivayet ve dilbilgisi eksikliği suçlamalarının müfessir kimliğinin sahip olması gereken yeterliliğe sahip olunamamasını kimi zaman açıktan kimi zaman da zımnî ifade eden bir tavır sergilediği görülmektedir. Bu tavrı Taberî başlatmamış olmakla birlikte daha sonraları *mā yenbeḡ li'l-müfessir* başlığı ile *'ulūmü'l-Kur'ān* ve *tefsir* kaynaklarında tartışılacak içeriğin malzemesini oluşturmaktadır.

8. *Men fessera'l-Kur'āne bi-ra'yihī...* rivayetini kullanma şekline bakıldığında tefsirin baş tarafında genel prensiplerin ilanının yapıldığı yerde bahsetmiş olmasına rağmen tefsirin muhtelif yerlerinde rivayet kullanımına yönelik hassasiyetin ifade edilmesine yönelik genel gerekçe haricinde tefsirdeki metin örgüsünün genel karakteristiğine aykırı olarak bu rivayeti zikrettiği görülmektedir. Bu durum metnin inşası esnasında gerçekleşen sosyal veya kültürel hadiselerin duygu-durum değişikliklerine yol açmasının bir sonucu olarak yorumlanabilir. Çünkü metin içi örgü tutarlığı açısından bakıldığında Taberî'nin rivayet hassasiyetine uysa da zikrettiği mevki bakımından Taberî için standart harici bir durum gözlemlenmektedir.

KAYNAKÇA

5.1.Klasik Kaynaklar

Ahmed b. Hanbel, *Müsned* =

Ahmed b. Hanbel, Ebü 'Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şu'ayb el-'Arna'ud. 50 Cilt. Kâhire: Müessesetu'r-Risâle, ts.

Berbehârî, *Şerhu's-Sünne* =

Berbehârî, Ebü Muhammed el-Hasen b. 'Ali b. Halef el-. *Şerhu's-Sünne*. ed. Ebü Yâsir Hâlid b. Kâsım er-Radâdî. Medine: Mektebetü'l-ğurabâ el-eşeriyye, 1. Baskı., 1993.

Buhârî, *Şahîhu'l-Buhârî* =

Buhârî, Ebü 'Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Şahîhü'l-Buhârî*. 4 Cilt. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2002.

Dāvūdî, *Tabakātü'l-müfessirîn* =

Şemseddîn Muhammed b. 'Ali b. Ahmed Dāvūdî, *Tabakātü'l-müfessirîn*, 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983/1403.

Devvânî, *Haķikatü'l-İnsân* =

Devvânî, Ebü Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Es'ad b. Muhammed es-Siddîkî ed-. *Haķikatü'l-İnsân ve'r-Rûhu'l-cevvâl fi'l-'Âlem*. thk. Seyyid 'İzzet el-'Attar el-Hüseynî. b.y.: y.y., 1947.

Deylemî, *Beyânü mezhebi'l-Bâtıniyye*=

Deylemî, Muhammed b. el-Hasen ed-. *Beyânü mezhebi'l-Bâtıniyyeti ve buṭlānih menḳül min kitabi kavā'id āl-i Muhammed*. Lâhūr: İdāretü tercümāni's-sünne, t.s.

Ebü Dāvūd, *Kitābü's-Sünen* =

Sicistānî, Süleymān b. Eş'aş b. İshāk el-Ezdî Ebü Dāvūd. *Kitābü's-Sünen = Sünenü Ebü Dāvūd*. thk. Muhammed 'Avvāme. 4 Cilt. Cidde: Dāru'l-Kıble li's-Şekāfeti'l-İslāmiyye, 1998.

Ebü Hayyān, *el-Bahru'l-muḥīt* =

Ebü Hayyān Muhammed b. Yūsuf b. 'Ali b. Yūsuf b. Hayyān el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muḥīt fi't-tefsîr*. nşr. Sıdķî Cemîl Muhammed. 11 Cilt. Beyrût: Dāru'l-Fıkr, 1983.

Ebü Nu'aym, *Hilye* =

Ebü Nu'aym Ahmed b. 'Abdullâh b. İshāk, *Hilyetü'l-evliyā ve tabakātü'l-aşfiyā*, Kâhire 1996

Fencafîrî, *Neylü's-sā'irîn* =

Fencafîrî, Muhammed Tâhir el-. *Neylü's-sā'irîn fi tabakāti'l-müfessirîn*. Fencafîr: Mektebetü'l-Yemān, 2000.

Fîrüzâbâdî, *Beşâiru zevi't-temyîz* =

Fîrûzâbâdî, Ebû't-Ṭâhir Mecdü'd-dîn Muḥammed b. Ya'kûb b. Muḥammed. *Beşâiru zevi't-temyîz fî leṭâifi'l-Kitâbi'l-'azîz*. 6 Cilt. Kâhire: Vizâretü'l-evḳâf bi'l-meclisi'l-'alâ li's-şü'ni'l-İslâmiyye, 1416/1996.

Fîrûzâbâdî, *el-Ḳâmüsü'l-muḥîṭ* =

Fîrûzâbâdî, Mecdü'd-dîn Muḥammed b. Ya'kûb b. Muḥammed. *el-Ḳâmüsü'l-muḥîṭ*. Beyrût: Müessesetü'r-risâle nâşirün, 1426/2005.

Ġazâlî, *Fedâih* =

Ġazâlî, Ebû Ḥâmid el-. *Fedâihü'l-Bâṭniyye*. thk. 'Abdu'r-raḥmân Bedevî. Kâhire: ed-Dâru'l-Ḳavmiyye, 1964.

Ḥaṭîb el-Baġdâdî, *er-Riḥle* =

Ebû Bekr el-Ḥaṭîb Aḥmed b. 'Ali b. Sâbit Ḥaṭîb el-Baġdâdî, *er-Riḥle fî Talebi'l-Ḥadîs*, thk. Nüreddîn 'İtr. Beyrût 1975.

Ḥaṭîb el-Baġdâdî, *Târîḥ* =

Ḥaṭîb el-Baġdâdî, Ebû Bekr Aḥmed b. 'Alî b. Sâbit el-. *Târîḥu Medîneti's-Selâm*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2001.

Ḥaṭîb el-Baġdâdî, *Târîḥu Baġdâd* =

Ḥaṭîb el-Baġdâdî, Ebû Bekr Aḥmed b. 'Alî b. Sâbit el-Baġdâdî. *Târîḥu Baġdâd*. thk. Muştafâ 'Abdülkâdir 'Aṭâ. 24 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417.

Hevvârî, *Tefsîr* =

Hevvârî, Hüd b. Muḥakkem. *Tefsîru Kitâbi'llâhi'l-'azîz*. thk. Belḥâc b. Sa'îd Şerîfî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1990.

İbn 'Arabşâh, *Fâkihету'l-Ḥulefâ*=

İbn 'Arabşâh, Ebû Muḥammed Aḥmed b. Muḥammed. *Fâkihету'l-Ḥulefâ ve Mefâkihету'z-Zuraḑâ*. Kâhire: Dâru'l-'Āfâki'l-'Arabiyye, 2001.

İbn 'Aşâkir, *Târîḥu medîneti Dimaşq* =

Ebû'l-Ḳâsım 'Ali b. Ḥasan b. Hibetullâh İbn 'Aşâkir, *Târîḥu medîneti Dimaşq*, thk. Muḥibbüddîn Ebî Sa'îd 'Umer b. Ġarâme el-'Amrî. 80 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1995/1415.

İbnü'l-Cevzî, *el-Müntazam* =

Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân b. 'Ali b. Muḥammed İbnü'l-Cevzî, *el-Müntazam fî târîḥi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muḥammed 'Abdülkâdir 'Aṭâ, Muştafâ 'Abdülkâdir 'Aṭâ. 19 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ḳütübi'l-İlmiyye, 1995/1415.

İbnü'l-Esîr el-Cezerî, *el-Kâmil* =

Ebû'l-Ḥasen 'Ali b. Ebi'l-Kerem Muḥammed b. Muḥammed b. 'Abdülkerîm b. 'Abdülvâhid eş-Şeybânî, *el-Kâmil fî't-târîḥ*, thk. Ebû'l-Fidâ 'Abdullâh el-Ḳâḑî. 11 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ḳütübi'l-İlmiyye, 1407/1987.

İbn Fâris, *Mu'cem* =

İbn Fāris, Ebü'l-Ḥüseyn Ahmed b. Fāris b. Zekeriyā. *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*. 6 Cilt. Beyrüt: Dāru'l-Cıl, 1379/1979.

İbn Ḥacer, *Lisānū'l-mizān* =

İbn Ḥacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. 'Ali, *Lisānū'l-mizān*, thk. 'Abdülfettāh Ebü Ğudde. 10 Cilt. Beyrüt: Mektebü'l-Maṭbū'āti'l-İslāmiyye, 2002/1423.

İbn Ḥacer, *Tehzībū't-tehzīb* =

İbn Ḥacer el-'Askalānī, Şihābuddīn Ebu'l-Faḍl Ahmed b. 'Alī. *Tehzībū't-tehzīb*. 15 Cilt. Kāhire: Dāru'l-Kütübi'l-İslāmī, ts.

İbn Ḥallikān, *Vefeyātü'l-a'yān* =

Ebü'l-'Abbās Şemsüddīn Ahmed b. Muhammed İbn Ḥallikān, *Vefeyātü'l-a'yān ve enbāü ebnā'iz-zamān*, thk. İhsān 'Abbās. 8 Cilt. Beyrüt: Dāru Şadır, 1978/1398.

İbn Kesīr, *el-Bidāye ve'n-nihāye* =

Ebü'l-Fidā 'İmāduddīn İsmā'ıl b. 'Umer İbn Kesīr, *el-Bidāye ve'n-nihāye*, 15 Cilt. Beyrüt: Mektebetü'l-Me'ārif, 1990/1410.

İbn Kesīr, *Ṭabaḳātü'ş-Şāfi'iyye* =

'İmāduddīn İsmā'ıl b. 'Umer İbn Kesīr, *Ṭabaḳātü'ş-Şāfi'iyye*, thk. 'Abdülfatıḥ Mansūr. 2 Cilt. Beyrüt: Dāru'l-Medāri'l-İslāmī, 2002.

İbn Kesīr, *Ṭabaḳāt* =

Dimaşkı İbn Kesīr ed-, *Ṭabaḳātü'l-fukahā'i'ş-Şāfi'iyye*, thk. Envār el-Bāz. 2 Cilt. Beyrüt: Dāru'l-Vefā', 2002.

İbn Ḳunfüz, *Kitābü'l-vefeyāt* =

Ebü'l-'Abbās Ahmed b. Ḥasen b. 'Ali Ḳusanṭīnī İbn Ḳunfüz, *Kitābü'l-vefeyāt*, thk. 'Ādil Nüveyhiz. 9 Cilt. Beyrüt: Dāru'l-Āfāki'l-Cedīde, 1983/1403.

İbnü'l-Cezerī, *Ġāyetü'n-nihāye* =

Şemsüddīn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. 'Ali b. Yūsuf İbnü'l-Cezeri, *Ġāyetü'n-nihāye fī ṭabaḳāti'l-kurrā*, nşr. Gotthelf Bergstraesser. 2 Cilt. Beyrüt: Dāru'l-Ḳütübi'l-'İlmiyye, 2006/ 1427.

İbnü'l-Esīr el-Cezerī, *el-Lübāb* =

'İzzüddīn İbnü'l-Esīr el-Cezerī, *el-Lübāb tehzībi'l-ensāb*, 3 Cilt. Beyrüt: Dāru Şadır, 1980/1400.

İbnü'l-'İmād, *Şezerātü'z-zehab* =

Şihābuddīn Ebi'l-Felāḥ Abdülḥayy b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-'İmād, *Şezerātü'z-zehab fī aḥbāri men zehab*, thk. 'Abdülkādir Arnāut, Maḥmūd Arnāut. 10 Cilt. Beyrüt: Dāru İbn Kesīr, 1986/1406.

İbnü'l-Ḳıftī, *el-Muḥammedüne mine'ş-şu'arā* =

'Ali b. Yūsuf İbnü'l-Ḳıftī, *el-Muḥammedüne mine'ş-şu'arā*, thk. Ḥasen Ma'merī. 1 Cilt. Paris: 1970/1390.

İbnü'l-Ḳıftī, *İnbātü'r-ruvāt* =

Cemāluddīn Ebi'l-Ḥasen 'Alī b. Yūsuf el-Ḳıfī, *İnbātü'r-ruvāt 'alā enbāhi'n-nühāt*, thk. Muḥammed Ebü'l-Faḍl İbrāhīm, 4 Cilt. Ḳāhire: Dāru'l-Fikri'l-'Arabī; Beyrūt: Müessesetü'l-Kütübi's-Seḳāfiyye, 1986/1406.

İbn Ḳuteybe, *Te'vil* =

İbn Ḳuteybe, Ebü Muḥammed 'Abdu'l-lāh b. Müslim. *Te'vilu muhtelifi'l-Ḥadīs*. ed. Muḥammed Muḫyi'd-dīn el-Aşkar. Beyrūt: el-Mektebetü'l-İslāmī & Müessesetü'l-işrāk, 2. Baskı., 1989.

İbn Ḳuteybe, *Kitābü'l-mesāil* =

İbn Ḳuteybe, Ebī Muḥammed 'Abdullāh b. Müslim b. ed-Dīneverī. *Kitābü'l-mesāil ve'l-ecvibe fi'l-Ḥadīs ve't-Tefsīr*. Beyrūt: Dāru İbn Keşir, 1990.

İbn Tağrıberdī, *en-Nücümü'z-zāhira* =

Cemāleddīn Ebü'l-Mehāsin Yūsuf b. Tağrıberdī el-Atābekī, *en-Nücümü'z-zāhira fi mülūki Mışır ve'l-Ḳāhire*, 16 Cilt. : Vizāretü's-Seḳāfe ve'l-İrşād 1963/1383.

İbn Manzūr, *Lisānü'l-'Arab* =

İbn Manzūr, Ebü'l-Faḍl Muḥammed b. Mukerrem b. 'Alī Cemāluddīn b. Manzūr er-Ruveyfī. *Lisānü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dāru Şādır, 1414/1993.

İbnü'n-Nedīm, *el-Fihrist* =

İbnü'n-Nedīm, Ebü'l-Ferec Muḥammed b. Ebī Ya'küb, *el-Fihrist*, thk. Rıdā Teceddüd. 1 Cilt. Ṭahrān: yy., 1971/1391.

Ḳāḍī 'Abdülcebbār, *Şerḫü Uşūli'l-Ḥamse* =

Aḫmed, Ḳāḍī 'Abdülcebbār b. *Şerḫü Uşūli'l-Ḥamse*. thk. 'Abdülkerīm 'Usman. Ḳāhire: Mektebetü Vehbe, 3. Basım, 1996.

Kātib Çelebi, *Keşfü'z-zunūn ...* =

Kātib Çelebi, Hacı Halife Mustafā b. 'Abdullāh. *Keşfü'z-zunūn 'an esāmi'l-kütüb ve'l-fünūn*. 3 Cilt. Beyrūt: Dāru İhyāi't-Türāsi'l-'Arabī, 1941.

Mātüridī, *Te'vilātü'l-Ḳur'an* =

Mātüridī, Ebü Mansūr Muḥammed b. Muḥammed b. Maḫmūd Mātüridī Semerḳandī. *Te'vilātü'l-Ḳur'an*. mür. Bekir Topaloğlu. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.

Münāvī, *Feyḍü'l-ḳadīr...* =

Münāvī, Zeynüddīn Muḥammed 'Abdürraūf b. Tāci'l-'ārifin b. 'Alī. *Feyḍü'l-ḳadīr şerḫü'l-Cāmi'ş-şagīr*. 6 Cilt. Beyrūt: Dāru'l-Ma'rife, 1972.

Müslim, *Şaḫīḥ* =

Müslim, Ebü'l-Ḥüseyn el-Ḳuşeyrī en-Nīsābūrī Müslim b. el-Ḥaccāc. *Şaḫīḫü Müslim*. nşr. Ebü Ḳuteybe Nazar Muḥammed el-Fāryābī. 2 Cilt. Riyād : Dāru Ṭaybe li'n-Neşri ve't-Tevzī', 2006.

Nüveyhid, *Mu'cemü'l-müfessirīn* =

Nüveyhid, 'Ādil, *Mu'cemü'l-müfessirîn min şadri'l-İslām hatta'l-'aşri'l-hādır*, 2 Cilt. Beyrūt: Mü'essesetu Nuveyhidi's-Sekāfiyye, 1986/1406.

Rāğıb, *Tefsīru'r-Rāğıb* =

Rāğıb el-İsfahānī. *Tefsīru'r-Rāğıb el-İsfahānī min evveli sūratı Āl-i 'İmrān ve hattā nihayeti'l-Āyeti min sūratı'n-Nisā*. 2 Cilt. Riyād: Medāru'l-vaṭan li'n-Neşr, 1. Basım, 2003.

Rāğıb, *el-Müfredāt* =

Rāğıb el-İsfahānī, Ebu'l-Ḳāsım Hüseyin b. Muḥammed b. er-. *el-Müfredāt fī ġarībi'l-Ḳur'ān*. thk. Şafvān 'Adnān ed-Dāvūdī. Dımaşq: Dāru'l-Ḳalem; Dāru'ş-Şāmiyye, 2005.

Rāğıb, *Tafşilü'n-neş'eteyn* =

Rāğıb el-İsfahānī, Ebu'l-Ḳāsım Hüseyin b. Muḥammed b. er-. *Tafşilü'n-neş'eteyn ve taḥşilü's-se'ādeteyn*. yy.: Menşūrātü dāri mektebeti'l-ḥayāt, 1983.

Rāğıb, *ez-Zerī'a* =

Rāğıb el-İsfahānī, İbnü'l-Mufaḍḍal. *ez-Zerī'a ilā mekārimi'ş-şerī'a*. Beyrūt: y.y., 1. Basım, 1980.

Rāğıb, *Risāle fī edebi'l-iḥtilāt* =

Rāğıb el-İsfahānī. *Risāle fī edebi'l-iḥtilāti bi'n-nāsi ve resāilü uḥrā*. ed. thk. 'Umer 'Abdi'r-raḥmān es Sārisī. 'Ammān: Dāru Evriḳa, 2013.

Rāzī, *Mefātihu'l-Ġayb* =

Rāzī, Ebū 'Abdillāh Faḥrūddīn Muḥammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Mefātihu'l-Ġayb*. thk. Seyyid 'İmrān. 16 Cilt. Beyrūt: Dāru'l-Ḥadīş, 2012.

Şadefī, *Tārīḥ* =

Şadefī, Ebū Sa'īd 'Abdurraḥmān b. Aḥmed İbn Yūnus b. 'Abdila'lā el-Mısrī eş-. *Tārīḥu İbn Yūnus eş-Şadefī*. ed. 'Abdulfettāḥ Fethī 'Abdulfettāḥ. 2 Cilt. Beyrūt: Dāru'l-Ḳütübi'l-'İlmiyye, 2000.

Şafedī, *el-Vāfi bi'l-vefeyāt* =

Salāhuddīn Ḥalīl b. 'İzziddīn Aybek b. 'Abdillāh eş-Şafedī, *el-Vāfi bi'l-vefeyāt*, thk. Aḥmed el- Arnāūt, Türkī Muştafā, 29 Cilt. Beyrūt: Dāru İḥyāi't-Türāsi'l-'Arabī, 2000/1420.

Şan'ānī, *Tefsīrü'l-Ḳur'ān* =

Şan'ānī, Ebū Bekr 'Abdürrezzāk b. Hemmah 'Abdürrezzāk. *Tefsīrü'l-Ḳur'ān*. thk. Maḥmūd Muḥammed 'Abdeh. 3 Cilt. Beyrūt: Dāru'l-Ḳütübi'l-'İlmiyye, 1999.

Sem'ānī, *el-Enşāb* =

Ebū Sa'd 'Abdülkerīm b. Muḥammed b. Mansūr et-Temīmī es-Sem'ānī, *el-Enşāb*, thk. 'Abdurraḥmān b. Yaḥyā el-Mu'allimī el-Yemānī, 13 Cilt. Ḥaydarābād: Dāiretü'l-Ma'ārifil-'Usmāniyye. ts.

Suyūṭī, *el-İtkān*, thk. Muştafā Dīb el-Buğā =

Suyūṭī, Ebū'l-Faḍl Celālüddīn 'Abdurrahmān b. Ebī Bekr. *el-İtkān fī 'ulūmi'l-Kur'an*. thk. Mustafā Dīb el-Buḡā, 2 Cilt. Dimaşq: Dāru İbn Keşir, 1987.

Suyūṭī, *el-İtkān*, thk. Şu'ayb el-Arna'ūd =

Suyūṭī, Ebū'l-Faḍl Celālüddīn 'Abdurrahmān b. Ebī Bekr. *el-İtkān fī 'ulūmi'l-Kur'an*. thk. Şu'ayb el-Arna'ūd, Dimaşq: Müessesetü'r-risāle nāşirūn, 2008.

Suyūṭī, *Ṭabaḳātü'l-müfessirīn* =

Celālüddīn 'Abdurrahmān b. Ebī Bekr es-Suyūṭī, *Ṭabaḳātü'l-müfessirīn*, thk. 'Ali Muḥammed 'Umer, 1 Cilt. Kāhire: Mektebetü Vehbe, 1976.

Suyūṭī, *Naẓmü'l-iḳyān* =

Suyūṭī, Celālü'd-Dīn 'Abdu'r-Rahmān b. Ebī Bekr es-. *Naẓmü'l-iḳyān fī a'yāni'l-a'yān*. ed. Philip Hitti. Newyork: el-Maṭba'atü's-Sūriyye el-Emrikiyye, 1927.

Sübkī, *Ṭabaḳātü'ş-Şāfi'iyeti'l-kübrā* =

Tācüddīn Ebū Naşr İbnü's-Sübkī 'Abdülvehhāb b. 'Ali b. 'Abdilkāfi Sübkī, *Ṭabaḳātü'ş-Şāfi'iyeti'l-kübrā*, thk. Maḥmūd Muḥammed Tanāhī, 'Abdülfeṭāḥ Muḥammed el-Ḥulv, 10 Cilt. Kāhire: Dāru İhyāi'l-Kütübi'l-İslāmiyye, 1964/1383.

Şāfi'ī, *er-Risāle* =

eş-Şāfi'ī, Muḥammed b. İdrīs. *er-Risāle*. ed. Aḥmed Muḥammed Şākir. y.y.: Şirketü Mektebeti ve Maṭbaati Muştafā el-Bābī el-Ḥalebī, 1. Baskı., 1309.

Şāfi'ī, *er-Risāle : İslam huk...* =

Şāfi'ī, Ebu Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas. *er-Risāle : İslam hukukunun kaynakları*. çev. Abdulkadir Şener - İbrahim Çalışkan. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 4. Baskı., 2007.

Şirāzī, *Ṭabaḳātü'l-fuḳahā* =

Ebū İshāḳ eş-Şirāzī, *Ṭabaḳātü'l-fuḳahā*, thk. İhsān 'Abbās, 1 Cilt. Beyrüt: Dāru'r-Rāidi'l-'Arabī, 1981.

Ṭaberī, *Cāmiü'l-beyān*, thk. et-Türkī =

Ṭaberī, Ebū Ca'fer İbn Cerir Muḥammed b. Cerir b. Yezid. *Tefsirü't-Ṭaberī = Cāmi'u'l-beyān 'an te'vili āyi'l-Kur'an*. thk. 'Abdü'l-muḥsin et-Türkī. 26 Cilt. Kāhire : Dārü'l-Ḥicr, 2001.

Ṭaberī, *Cāmiü'l-beyān*, thk. Şākir =

Ṭaberī, Ebū Ca'fer İbn Cerir Muḥammed b. Cerir b. Yezid. *Tefsirü't-Ṭaberī*. thk. Maḥmūd Muḥammed Şākir, Aḥmed Muḥammed Şākir. 16 Cilt. Kāhire : Dārü'l-Ma'ārif, 1969.

Ṭaberī, *Tārīḥ* =

Ṭaberī, Ebū Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir. *Tārīḥü't-Ṭaberī : Tārīḥü'l-ümem ve'l-mülük*. ed. thk. Muḥammed Ebū'l-Faḍl İbrāhīm. 11 Cilt Cilt. Beyrüt: y.y., 1966.

Ṭaberī, *et-Tebşīr* =

Ṭaberī, Ebū Ca'fer Muḥammed b. Cerīr b. Yezīd eṭ-. *Tebşīru üli'n-nühā ve-me'ālimü'l-hüdā ev et-tebşīr fī me'ālimi'd-dīn*. ed. 'Alī b. 'Abdil'azīz b. 'Alī eṣ-Şibl. Riyād: Dāru'l-'āşime, 1. Baskı., 1996.

Tehānevī, *Keşşāf* =

Tehānevī, Muḥammed 'Alī et-. *Keşşāfū iştılāḫāti'l-fünūn ve'l-'ulūm*. thk. 'Alī Daḥrūc. 2 Cilt. Beyrūt: Mektebetü Lübnān Nāşirūn, 1996.

Tirmīzī, *el-Cāmiü's-şahīḥ* =

Tirmīzī, Ebū 'İsa Muḥammed b. 'İsa. *el-Cāmiü's-şahīḥ*. thk. Beşşār 'Avvād Ma'rūf. 6 Cilt. Beyrūt: Dāru'l-Ġarbi'l-İslāmī, 1996.

Yāfi'ī, *Mir'ātü'l-cinān* =

Ebū Muḥammed 'Abdullāh b. Es'ad b. 'Alī b. Süleymān el-Yāfi'ī, *Mir'ātü'l-cinān ve 'ibretü'l-yakẓān fī ma'rifeti ḥavādisi'z-zamān*, nşr. Ḥalīl el-Manşūr, 4 Cilt. Beyrūt: Dāru'l-Ḳütübi'l-'İlmiyye, 1997/1417.

Yākūt el-Ḥamevī, *Mu'cemü'l-büldān* =

Şihābüddīn Ebū 'Abdillāh Yākūt b. 'Abdillāh el- Ḥamevī er-Rümī el-Bağdādī, *Mu'cemü'l-büldān*, 5 Cilt. Beyrūt: Dāru Şādır, 1977/1397.

Yākūt el-Ḥamevī, *Mu'cemü'l-üdebā'* =

Yākūt el- Ḥamevī er-Rümī, *Mu'cemü'l-üdebā' irşādü'l-erīb ilā ma'rifeti'l-edīb*, 7 Cilt. Beyrūt: Dāru'l-Ġarbi'l-İslāmī, 1993.

Zebīdī, *Tācu'l-'Arūs* =

Zebīdī, Muḥammed b. Muḥammed b. 'Abdurrezzāḳ ez-. *Tācu'l-'Arūs min Cevāhiri'l-Ḳāmūs*. 40 Cilt. Beyrūt: Dāru İḫyāi't-Türāsi'l-'Arabī, 1975.

Zebīdī, *Tācu'l-'Arūs*, thk. 'Abdüssettār Aḫmed Ferrāc =

Zebīdī, Muḥammed b. Muḥammed b. 'Abdurrezzāḳ ez-. *Tācu'l-'Arūs min Cevāhiri'l-Ḳāmūs*. thk. 'Abdüssettār Aḫmed Ferrāc. 40 Cilt. Kuveyt: et-Türāsi'l-'Arabī, 1965.

Zehebī, *Ma'rifetü'l-Ḳurrā* =

Şemsüddīn Ebū 'Abdullāh Muḥammed b. Aḫmed b. 'Usmān ez-Zehebī, *Ma'rifetü'l-Ḳurrāi'l-kibār 'ale't- tabakāti ve'l-a'şār*, thk. Tayyar Altıkulaç, 4 Cilt. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslām Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1995/1416.

Zehebī, *Mizānü'l-i'tidāl* =

Ebū 'Abdullāh Muḥammed b. Aḫmed b. 'Usmān ez-Zehebī, *Mizānü'l-i'tidāl fī naḫdi'r-ricāl*, thk. 'Alī Muḥammed el-Buḫārī, 4 Cilt. Beyrūt: Dāru'l-Ma'rife, ts.

Zehebī, *Siyeru a'lāmi'n-nübelā'* =

Şemsüddīn Muḥammed b. Aḫmed b. 'Usmān ez-Zehebī, *Siyeru a'lāmi'n-nübelā'*, thk. Beşşār 'Avvād Ma'rūf, Şu'ayb el-Arnāuṭ vd., 25 Cilt. Beyrūt: Müessesetü'r-Risāle, 1985.

Zehebī, *Tezkiratül-Ḥuffāz* =

Ebū ‘Abdullāh Şemsüddīn Muḥammed ez-Zehebī, *Tezkiratül-Ḥuffāz*, 4 Cilt. Beyrūt: Dāru’l-Ḳütübī’l-‘İlmiyye, 1958.

Zerkeşī, *el-Burhān*=

Zerkeşī, Bedruddīn Muḥammed b. ‘Abdillāh. *el-Burhān fī ‘ulūmi’l-Kur’ān*. 4 Cilt. Ḳāhire: Mektebetü Dāri’t-Türās, 1984.

Zübeydī, *Ṭabakāt* =

Zübeydī, Ebū Bekr Muḥammed b. el-Ḥasen ez-. *Ṭabakātü’n-naḥviyyīn*. Ḳāhire: Dāru’l-me‘ārif, 1. Baskı., 1984.

Zencānī, *Tahrīc ‘ul-furū’* =

Zencānī, Ebū’l-Menākīb Şihābeddīn Maḥmūd b. Aḥmed ez-. *Tahrīc ‘ul-furū’ ale’l-uşūl*. thk. Muḥammed Edīb Şālih. Beyrūt: Müessetu er-Risāle, 2. Basım, 1398.

5.2.Çağdaş Kaynaklar

5.2.1.Ansiklopedi Maddeleri

Bilge, “Ziyādiler” =

Mustafa L. Bilge, “Ziyādiler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 44/489-490. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

İlhan, “Bâtıniyye” =

İlhan, Avni. “Bâtıniyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi*. 5/190-194. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Kutluer, “İnsan” =

Kutluer, İlhan. “İnsan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi*. 22/320-323. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Hatiboğlu, “Süfyân b. Uyeyne” =

Hatiboğlu, İbrahim. “Süfyân b. Uyeyne”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi*. 38/28-29. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Üzüm, “Zeydiler”=

Üzüm, İlyas. “Zeydiler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi*. 44/326-328. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Özkuyumcu, “Tolunoğulları”=

Özkuyumcu, Nadir. “Tolunoğulları”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi*. 41/233-236. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Kurt, “Tâhiriler”=

Kurt, Hasan. “Tâhiriler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi*. 39/403-404. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Özaydın, “Ağlebiler”=

Özaydın, Abdülkerim. “Ağlebîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/475-478. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Merçil, “Saffârîler”=

Merçil, Erdoğan. “Saffârîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/464-465. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Razûk, “İdrîsîler”=

Razûk, Muhammed. “İdrîsîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/495-497. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Söylemez, “Vâsıt”=

Söylemez, Mehmet Mahfuz. “Vâsıt”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/541-544. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Dursun, “Beyrut”=

Dursun, Davut. “Beyrut”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/81-84. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Seyyid, “Kahire...”=

Seyyid, Eymen Fuâd. “Kahire (Kuruluşu ve Osmanlı Öncesi)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/173-175. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Tomar, “Şam”=

Tomar, Cengiz. “Şam”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/311-315. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Yavuz, “İbn Ebû Duâd”=

Yavuz, Yusuf Şevki. “İbn Ebû Duâd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/430-431. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Özaydın, “Mütevekkil-Alellah...”=

Özaydın, Abdülkerim. “Mütevekkil-Alellah, Ahmed b. Süleyman”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/211-212. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Fayda, “Taberî...” =

Fayda, Mustafa. “Taberî, Muhammed b. Cerîr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/314-318. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Kurt, “... Sâ mân oğulları”=

Kurt, Hasan. “Devlet Kurma Sürecinde Sâ mân oğulları”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/2 (2003), 109-129.

Özen, “Müzenî”=

Özen, Şükrü. “Müzenî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/246-250. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

İzgi, “Heysem b. Adî”=

İzgi, Cevat. “Heysem b. Adî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/290-291. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Hatiboğlu, “Muâfâ b. İmrân”=

Hatiboğlu, İbrahim. “Muâfâ b. İmrân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/305-306. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

5.2.2.Makale & Tebliğ & Kitap Bölümleri

Avcı, “Tefsir Eserlerini...” =

Avcı, Hatice. “Tefsir Eserlerini Kültürel Antropolojik Yaklaşımla Okumak”. *SOBİDER: Sosyal Bilimler Dergisi* 6/34 (2019), 511-523.

Avcı, “...Râzî Tefsirinde Tıp” =-

Avcı, Hatice. “Kültürel Antropolojik Okuma Yaklaşımıyla Râzî Tefsirinde Tıp”. *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2021), 237-260.

Bâre, “et-Te’vîl...”=

Bâre, ‘Abdülğânî. “et-Te’vîl ve'l-enzimetü'l-mu'arrifiyye: kırâe tefkikiyye fî menheci't-Taberî et-tefsîrî”. -*Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et- Taberî- Vekâyi' nedveti kısmi'l-'arabiyyeti li's-seneti'l-câmi'iyye 2003-2004*. Maḥmūd el-Ḥabū. 115-151. Şafâkıs: yy., 2004.

Bedr, Aqvâlü Ebî ‘Ubeyde...=

Nâsır b. Bedri'l-Bedr, Bedr b. *Aqvâlü Ebî ‘Ubeyde fî Tefsîri't-Taberî ve-mevkîfihû minhâ*. Riyâd: Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ūd el-İslâmî, 2008.

Ca'feriyân, “Şahsiyyet-i 'İlmî...”=

Ca'feriyân, Rasûl. “Şahsiyyet-i 'İlmî ve Ferheng-i Taberî”. *Keyhân-ı Endîşe* 25 (Mordâd ve Şehrîver 1368), 4-21.

Caferiyan, “Taberî'nin İlmî...”

Caferiyan, Resul. “Taberî'nin İlmî ve Kültürel Şahsiyeti”. *Misbah: İslamî Düşünce ve Araştırma Dergisi* 2/6 (2014), 201-220.

Çalışkan, “Tefsir Tarihi Yazımında...” =

Çalışkan, İsmail. “Tefsir Tarihi Yazımında Yenilenmenin Gerekliliği - Eleştiriler - Gerekçeler - Teklifler”. *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri*. ed. Ömer Kara. 103-114. Kurav Yayınları, 2007.

Çalışkan, “Tefsir Tarihi Tasavvuru...”

Çalışkan, İsmail. “Tefsir Tarihi Tasavvurunun Yeniden İnşa Edilmesinin Gerekliliği Üzerine”. *İslâmiyât* 8/1 (2005), 11-24.

Erbaş, “Bir Tefsir Kaynağı Olarak ...” =

Erbaş, Muammer. “Bir Tefsir Kaynağı Olarak Taberî'nin “Tarihu'l-Ümem ve'l-Mülûk İsimli Eseri”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2011), 49-91

Görener, “Tefsir Oluşturan Sorular...” =

Görener, İbrahim. “Tefsir Oluşturan Sorular ve Tefsir Formlarının Oluşum Süreçleri”. *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*. ed. Bilal

Gökkır. 143-161. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2010.

Güneş, "...Hilafet Mücadelesi"

Güneş, Hasan Hüseyin. "Abdullah Me'mun ve Muhammed Emin'in Hilafet Mücadelesi". *Çeşm-i Cihan: Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları E-Dergisi* 2/2 (2015), 8-28.

Horst, "Taberî'nin ... Rivayetler" =

Horst, Heribert. "Taberî'nin Kurân Tefsiri'ndeki Rivayetler". çev. Sabri Çap. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1 (2016), 309-328.

Koç, Tefsirde bir kaynak incelemesi... =

Koç, Mehmet Akif. Tefsirde bir kaynak incelemesi: as-Sa'lebi (427/1036) tefsirinde Mukatil b. Süleyman (150/767) rivayetleri. Ankara: Kitabiyat, 2005.

Salih, "Arapça Tefsir Tarihi Yazımı..." =

Salih, Velid A. - Albayrak, İsmail. "Arapça Tefsir Tarihi Yazımında Başlangıç Mülâhazaları: Kitabî Yaklaşım Tarihi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2015), 271-309.

Kara, "Kur'ân'da Adâlet Kavramı..." =

Kara, Mustafa. "Kur'ân'da Adâlet Kavramı ve Güncel Değeri". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2013), 137-172.

Kaya, "Dönemsel İlmî Şartların..." =

Kaya, Mesut. "Dönemsel İlmî Şartların Müfessirin Donanımı Üzerindeki Belirleyiciliği -Klasik ve Modern Dönem Mukayesesi". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 13/3 (2013), 9-31.

Mårtensson, "'It's the Economy, Stupid'..." =

Mårtensson, Ulrika. "'It's the Economy, Stupid': Al-Ṭabarī's Analysis of the Free Rider Problem in the Abbāsīd Caliphate". *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 54/2 (2011), 203-238. <https://doi.org/10.1163/156852011X586822>

Saleh, "'Preliminary Remarks...' =

Saleh, Walid A. "Preliminary Remarks on the Historiography of tafsir in Arabic: A History of the Book Approach". *Journal of Qur'anic Studies* 12/ (2010), 6-40.

Saleh, "Ṭabarī'nin Mâtürîdî Üzerinden Yeniden Okunması..." =

Saleh, Walid A. "Ṭabarī'nin Mâtürîdî Üzerinden Yeniden Okunması: Hicri III. Yüzyıla Yeni Bir Bakış". çev. Enes Temel. *Necmettin Erbakan İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (Haziran 2021).

Serinsu, "Kur'an İnsanın Anlam Arayışı..." =

Serinsu, Ahmed Nedim. "Kur'an İnsanın Anlam Arayışında Cevaptır". *Diyanet İlmî Dergi*, 707-720.

Sipahioğlu, "Rivayetler Bize Ne Söyler?..." =

Sipahioğlu, Abdülvahid Yakup. “Rivayetler Bize Ne Söyler? İsnad Dokümantasyon Tekniği ve Taberî Örnekliliği”. *İslâmi Araştırmalar = Journal of Islamic Research* 29/1 (2018), 47-64.

Büyük, “Tefsirde İstimdâd...”=

Büyük, Enes. “Tefsirde İstimdâd: Klasik Dönemde Tefsirin İlişkili Görüldüğü İlimler”. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 5/2 (2018), 367-409.

Karşlı, “Tefsirin Sosyolojik Boyutu...”=

Karşlı, İbrahim Hilmi. “Tefsirin Sosyolojik Boyutu ve Sosyolojik Okunması”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 18/2 (2005), 145-157.

Öcal, “İletişim...” =

Öcal, Derya. “İletişim ve Zaman Yönetimi”. *İletişimin Temel Prensipleri*. ed. Kenan Taştan. 66-79. İstanbul: Eğitim Yayınevi, 1. Baskı., 2021.

Cemel, “Ehemmü meşâdiri tefsîri’-t-Taberî...”=

Cemel, Bessâm el-. “Ehemmü meşâdiri tefsîri’-t-Taberî beyne’s-şefeviyyi ve’l-mektûb”. -*Ebû Ca’fer Muḥammed b. Cerîr eṭ- Ṭaberî- Veḳâyi’ nedvetiḳısmi’l-‘arabiyyeti li’s-seneti’l-câmi’iyye 2003-2004*. Maḥmûd el-Ḥabû. 19-61. Şafâḳıs: yy., 2004.

Sa’d, “eṭ-Ṭaberî...”=

Sa’d, Fayşal. “eṭ-Ṭaberî ve sıḳâfetü’l-‘âlîme”. -*Ebû Ca’fer Muḥammed b. Cerîr eṭ- Ṭaberî- Veḳâyi’ nedvetiḳısmi’l-‘arabiyyeti li’s-seneti’l-câmi’iyye 2003-2004*. Maḥmûd el-Ḥabû. 61-75. Şafâḳıs: yy., 2004.

Ḥamza, “eṭ-Ṭaberî...”=

Ḥamza, Muḥammed. “eṭ-Ṭaberî ve ḳurrûauhû”. -*Ebû Ca’fer Muḥammed b. Cerîr eṭ- Ṭaberî- Veḳâyi’ nedvetiḳısmi’l-‘arabiyyeti li’s-seneti’l-câmi’iyye 2003-2004*. Maḥmûd el-Ḥabû. 75-89. Şafâḳıs: yy., 2004.

Ḳuvey’a, “Muḥarrecü’l-Ḳur’ân...”=

Ḳuvey’a, Ḥâfız. “Muḥarrecü’l-Ḳur’ân fi “Câmiü’l-beyân””. -*Ebû Ca’fer Muḥammed b. Cerîr eṭ- Ṭaberî- Veḳâyi’ nedvetiḳısmi’l-‘arabiyyeti li’s-seneti’l-câmi’iyye 2003-2004*. Maḥmûd el-Ḥabû. 89-115. Şafâḳıs: yy., 2004.

Mâni’, “eṭ-Ṭaberî...”=

Mâni’, ‘Abdül’azîz b. Nâsır el-. “eṭ-Ṭaberî ve tavzîfü’s-şi’ri’l-menhiyyi ‘anhü fi tefsîrih”. -*Ebû Ca’fer Muḥammed b. Cerîr eṭ- Ṭaberî- Veḳâyi’ nedveti ḳısmi’l-‘arabiyyeti li’s-seneti’l-câmi’iyye 2003-2004*. Maḥmûd el-Ḥabû. 151-163. Şafâḳıs: yy., 2004.

Ḥammâmî, “eṭ-Ṭaberî ...”=

Ḥammâmî, Nâdir el-. “eṭ-Ṭaberî ve-ḥuşûmuhû min ehli’s-sünne”. -*Ebû Ca’fer Muḥammed b. Cerîr eṭ- Ṭaberî- Veḳâyi’ nedveti ḳısmi’l-‘arabiyyeti li’s-seneti’l-câmi’iyye 2003-2004*. Maḥmûd el-Ḥabû. 163-179. Şafâḳıs: yy., 2004.

Düveysî, “el-Ḥadîşü’n-nebevî...”=

Düveysî, Vefâ ed-. “el-Ḥadîşü’n-nebevî fi Câmi’i’l-beyân (sûratü’l-Ḳıyâme nemûzecen)”. -*Ebû Ca’fer Muḥammed b. Cerîr eṭ- Ṭaberî-*

Veķāyi' nedveti kısmi'l-'arabiyeti li's-seneti'l-cāmi'iyye 2003-2004. Maħmūd el-Ĥabū. 179-193. Şafākıs: yy., 2004.

Güz, "İletişim Süreci..." =

Güz, Nükhet. "İletişim Süreci ve Temel Öğeler". *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 0/7 (1998), 121-142.

Atasagun, "Sembol ve Sembolizm" =

Atasagun, Galip. "Sembol ve Sembolizm". *Necmettin Erbakan İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1997), 369-387.

Kızıl, "Özellikleri Açısından Sembol" =

Kızıl, Hayreddin. "Özellikleri Açısından Sembol". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 10/4 (2018), 1306-1327.

Kaya, "Dönemsel İlmî Şartların..." =

Kaya, Mesut. "Dönemsel İlmî Şartların Müfessirin Donanımı Üzerindeki Belirleyiciliği -Klasik ve Modern Dönem Mukayesesi". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 13/3 (2013), 9-31.

Kaya, "Hadis ve Tarih İlimleri..." =

Kaya, Mesut. "Hadis ve Tarih İlimleri Arasında Tefsir Tabakat Literatürü: Histografik Bir İnceleme". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 31 (2014), 33-65.

Serinsu, "Manevi (Somut Olmayan) Kültürel Mirasımız..." =

Serinsu, Ahmet Nedim. "Manevi (Somut Olmayan) Kültürel Mirasımız Somuncu Koca Hz. ve Öğrencisi Hacı Bayram-ı Veli Hz.nin Nasihatnamelerinde Ne Var?" *Hacı Bayram-ı Velî IV. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu*. ed. Vahit Göktaş - Harun Alkan. 195-215. Ankara: İlahiyat yay., 2019.

Arslantaş, "Abbasîler Döneminde Yahudiler..." =

Arslantaş, Nuh. "Abbasîler Döneminde Yahudilerin Temel Eğitim Kurumları: Bet Ha-Seferler ve Beytülmidraslar". *Belleten* 78/282 (01 Ağustos 2014), 435-474. <https://doi.org/10.37879/belleten.2014.435>

Söylemez, "...İslam Toplumunda Gayrimüslimlerin Yeri..." =

Söylemez, Mehmet. "İlk Dönemin İslam Toplumunda Gayrimüslimlerin Yeri: Haklar ve Hoşgörü". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 22 (2012), 99-124.

Adıgüzel & Çakan, "...Gayrimüslim İstihdamı" =

Adıgüzel, Adnan & Çakan, Barış. "Emeviler Döneminde Gayrimüslim İstihdamı". *İSTEM*. <https://doi.org/10.31591/istem.595745>

Nıktab', "Rey der Zemān-ı Ṭaberī" =

Nıktab', Pervāne. "Rey der Zemān-ı Ṭaberī". *Yādnāme-i Ṭaberī*. ed. Muhammed Kāsımzāde. 515-527. Tahran: Vizāret-i Ferheng-u İrşād-i İslāmī, 1369.

Yıldırım, "...Übülle Liman Kenti..." =

Yıldırım, Taner - Altungök, Ahmet. "Erken Ortaçağlarda Übülle Liman Kentinin İran Körfezi Açısından Önemi". *Turkish Studies - International*

Periodical for The Languages Literature and History of Turkish of Turkic
9/4 (2014), 1185-1197.

Ağalday, “İslam Tarihinde Şehirleşme...”=

Ağalday, Hilal. “İslam Tarihinde Şehirleşme: Kûfe Örneği”. *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 16 (2021), 21-38.

Bulut, “Karşı Mihne Uygulamaları...”=

Bulut, Zübeyir. “Karşı Mihne Uygulamaları ve er-Risâletü'l-Kadiriyye (Kâdirî İtikadı)”. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 15/1 (2017), 75-110.

Gilliot, “The Scholarly Formation...”

Gilliot, Claude. “The Scholarly Formation of al-Ṭabarī”. *Education and Learning in the Early Islamic World*. 113-147. The Formation of The Classical Islamic World 43. Ashgate Variorum, 2012.

Can, “...Ordugâh Şehir Modeli...”=

Can, Yılmaz. “Hulefâ-i Râşidin Döneminde Ortaya Çıkan Ordugâh Şehir Modeli Üzerine Bir Değerlendirme”. *İSTEM* 3/6 (2005), 215-235.

5.2.3.Kitaplar

Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* =

Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi*. 5 Cilt. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016.

Aristoteles, *Politika* =

Aristoteles. *Politika*. çev. Mete Tuncay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975.

Avcı, *Razi Tefsirini...*=

Avcı, Hatice. *Razi Tefsirini Kültürel Antropolojik Okuma-Fatiha ve Bakara Sureleri Örneği*. Ankara: Gece Kitaplığı, 1. Baskı., 2020.

Aydınlı, *Hadis İstılahları* =

Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: Timaş Yay., 1987.

Berdyaev, *İnsanın Yazgısı* =

Berdyaev, Nikolay. *İnsanın Yazgısı*. çev. Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2012.

Berg, *The Development of Exegesis*=

Berg, Herbert. *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*. London & Newyork: RoutledgeCurzon Yay., 1. Baskı., 2000.

Bozkurt, *Abbasiler*=

Bozkurt, Nahide. *Abbasiler (750-1258)*. İstanbul : İSAM Yayınları, 2018.

Bozkurt, *Müslüman Tarihçilerin ...* =

Bozkurt, Nahide. *Müslüman Tarihçilerin Dünya Tarihi Tasarımları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.

Bozkurt, *Tarih Felsefesi*=

Bozkurt, Nahide. *Tarih Felsefesi Tarihin Doğası ve Belirleyicileri*. Ankara: Ankara Okulu, 2020.

Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*=

Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yay., 3. Baskı., 1999.

Clot, *Harun Reşid ve Abbasiler*=

Clot, André. *Harun Reşid ve Abbasiler Dönemi*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1. Baskı., 2007.

Cüdey', *el-Muḳaddimātü'l-esāsiyye* =

Cüdey', 'Abdullāh b. Yūsuf el-. *el-Muḳaddimātü'l-esāsiyye fī 'ulūmi'l-Kur'an*. Beyrūt: Mü'essesetü'r-reyyān, 1. Baskı., 2001.

Delice, *Antropoloji Penceresinden Hukuk* =

Delice, Aslan. *Antropoloji Penceresinden Hukuk: Basit Toplumlarda Akrabalık İktidar ve Çıkar İlişkileri*. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 1. Baskı., 2013.

Denkel, *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri* =

Denkel, Arda. *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2020.

Ebū Ğudde, *el-İsnād* =

Ebū Ğudde, 'Abdülfettāh. *el-İsnād mine'd-dīn ve şafha müşriḳa min tārīhi sema 'i'l-ḥadīs 'inde'l-muḥaddis*. Lübnān & Beyrūt: Mektebetü'l-maṭbū'āti'l-İslāmiyye & Dāru'l-beşā'iri'l-İslāmiyye, 3. Baskı., 2014.

Ebū Süleymān, *Mevridü'z-zam'an*=

Ebū Süleymān, Şābir Ḥasen Muḥammed. *Mevridü'z-zam'an fī 'ulūmi'l-Kur'an*. Bombay: ed-Dāru's-selefiyye, 1. Baskı., 1984.

Ercan, *Basra*=

Ercan, Yakup. *İslam Tarihi Kaynakları ve Seyahatnamelerde Basra*. Kahramanmaraş: Samer Yay., 2021.

Fālūcī, *Mu'cemü şuyūḫi't-Ṭaberī* =

Fālūcī, Ekrem b. Muḥammed el-Eserī el-. *Mu'cemü şuyūḫi't-Ṭaberī ellezīne ravā 'anhüm fī kütübihī'l-müsnedeti'l-maṭbū'a et-Tefsīr, et-Tārīḫ, Tehzībü'l-āsār, Şarīḫu's-sünne*. Kāhire: Dāru'bnū 'affān & 'Ammān: ed-Dāru'l-eseriyye, 2005.

Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla* =

Fârâbî, Ebû Nasr. *el-Medînetü'l-Fâzıla Kitâbu Mebâdii Arâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla Erdemli Şehir Halkının Görüşlerinin İlkeleri*. çev. Yaşar Aydınlı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.

Fersahoğlu, *Kur'an'da Zihin Eğitimi* =

Fersahoğlu, Yaşar. *Kur'an'da Zihin Eğitimi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 3. Baskı., 2015.

Güngör, *İletişim...* =

Güngör, Nazife. *İletişim: Kuramlar ve Yaklaşımlar*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 4. Baskı., 2018.

Haccî, Endülüs Tarihi=

Ali Haccî, Abdurrahman. *İslamî Fetihden Gırnata'nın Düşüşüne Kadar Endülüs Tarihi*. çev. Kadir Kınar. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2017.

Hallâk, *Ricâlü tefsîri't-Taberî* =

Hallâk, Muhammed Şubhî b. Hasen. *Ricâlü tefsîri't-Taberî cerhan ve ta'dilen min tahkiki "Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Şur'ân" li-Ahmed Şâkir ve Maḥmūd Şâkir*. yy.: Dâru'bnü Hazm, 1997.

Hamîtü, *Tekvînü meleketi't-Tefsîr*=

Hamîtü, Yûsuf b. 'Abdullâh. *Tekvînü meleketi't-Tefsîr, Dirâse nazariyye li-tekvîni'l-'akli'l-makâşidî*. Riyad: Merkezü Nemâ' li'l-buḥûs ve'd-dirâsât, 1434.

Hamuroğlu, Hıristiyanlık, İslamlık ve Avrupa=

Hamuroğlu, Alp. *Hıristiyanlık, İslamlık ve Avrupa: Doğu'dan Batı'ya Uygarlık Kapıları (Endülüs, Sicilya, Haçlı Seferleri)*. İstanbul: Yedi Renk Basım Yayım, 2016.

Hassan, *İslam Hukukunun Doğuşu...* =

Hassan, Ahmed. *İslam Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*. trc. A. H. Çavuşoğlu & H. Esen. İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.

Jaeger, *İlk Yunan filozoflar* =

Jaeger, Werner. *İlk Yunan filozoflarında Tanrı düşüncesi*. çev. Güneş Ayas. İstanbul : İthaki Yayınları, 2009.

Ḳabāncî, *el-Ḥaḳîka ve'l-Ḥayāl* =

Ahmed el-Ḳabāncî, el-Ḥaḳîka ve'l-Ḥayāl fi'l-İnsân: dirâse cedide fi şaḥsiyyeti'l-insân 'alâ dav'i 'ilmi'n-nefs el-İslâmî ve'l-medârisi'n-nefsiyye el-uḥrâ (Müessesetü dâru't-tefsîr, 1416).

Komisyon, *Türk Hukuk Lugatı* =

Komisyon. *Türk Hukuk Lugatı*. Ankara: Başbakanlık Basımevi, 3. Baskı., 1991.

Kurban, *Mekke Ekolünün Oluşumu* =

Kurban, Nur Ahmed. *Mekke Ekolünün Oluşumu ve Kur'an Tefsirindeki Yeri*. İstanbul: İstanbul Üniv. Sosyal Bilimler Enst. Doktora Tezi, 2008.

Le Strange, *Baghdad*=

Le Strange, G. *Baghdad During the abbasid Caliphate*. London & Edinburg & New York: Publisher to The University of Oxford, 1900.

Makdisi, *Beşerî Bilimler* =

Makdisi, George. *İslâm'ın Klasik Çağında ve Hristiyan Batı'da Beşerî Bilimler*. çev. Hasan Tuncay Başoğlu. Klasik Yayınları, 1. Baskı., 2009.

Mâlikî, *Dirâsetü't-Taberî*=

Mālikī, Muhammed el-. *Dirāsetü't-Taberī li'l-ma'nā min hilāli tefsīrihī: Cāmi'u'l-beyān 'an te'vīli āyi'l-Ḳur'ān.* yy.: el-Memleketü'l-Mağribiyye Vizāretü'l-evkāf ve's-Şü'ünü'l-İslāmiyye, 1996.

Marshall, Sosyoloji Sözlüğü =

Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü.* çev. Osman Akınhay - Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2. Baskı, 2005.

Melchert, Sünnî Düşüncenin Teşekkülü =

Melchert, Christopher. *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din-Yorum-Dindarlık.* çev. Ali Hakan Çavuşoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Baskı., 2019.

Meşhūr, Şekvā'l-Ḳurtübī ... =

Meşhūr Ḥāsen Maḥmūd Selmān, *Şekvā'l-Ḳurtübī min Ehli Zemānihī,* Ürdün: Dāru'l-Kütübī'l-'Eşeriyye, 1988.

Mez, İslām'ın Rönesansı =

Mez, Adem. *Onuncu Yüzyılda İslām Medeniyeti: İslām'ın Rönesansı.* çev. Salih Şaban. İstanbul: İnsan Yayınları, 3., 2014.

Özdemir, Abbâsî İhtilâli=

Özdemir, Öznur. *Abbâsî İhtilâli Modern Dönem Batı Literatürü: Teoriler & Ekoller.* İstanbul: Küre Yayınları, 2020.

İsmā'īl, *el-Medḥal* =

İsmā'īl, Şa'bān Muhammed. *el-Medḥal li-dirāseti'l-Ḳur'ān ve's-sünne ve'l-'ulūmi'l-İslāmiyye.* y.y.: Dāru'l-enşār, 1. Baskı., 1980.

Pickman, *Anlama ...*=

Pickman, H. P. *Anlama ve İnsan Bilimleri.* çev. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1992.

Reşīd Rıdā, *Tefsīr* =

Reşīd Rıdā, Muhammed. *Tefsīru'l-Ḳur'āni'l-Ḥakīm.* 12 Cilt. Kāhire: Dāru'l-Menār, 1947.

Reysūnī, *et-Tecdīdü'l-uşūlī* =

Reysūnī, Ahmed b. 'Abdisselām er-. *et-Tecdīdü'l-uşūlī: nahve şiyāğatin tecdīdiyyetin li-'ilmi uşūlī'l-fikh.* Ürdün: el-Ma'hedü'l-'ālemī li'l-fikri'l-İslāmī, 2014.

Rūmī, *İtticāhātü't-tefsīr* =

Rūmī, Fehd b. 'Abdurrahmān b. Süleymān er-. *İtticāhātü't-tefsīr fi'l-ḳarni'r-rābi' 'aşer.* 3 Cilt. Riyāḍ: Müessesetü'r-risāle, 3. Baskı., 1997.

Rūmī, *Buḥūs* =

Rūmī, Fehd b. Abdurrahman b Süleyman. *Buḥūs fi uşūlī't-tefsīr ve menāhicühū.* Riyad : Mektebetü't-Tevbe.

Serinsu, Kur'an nedir?... =

Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur'an nedir?: insanın anlam arayışı.* İstanbul: Şule Yayınları, 2016.

Serinsu, Tefsir Tarihi Atlası =

Serinsu, Ahmet Nedim. *Tefsir Tarihi Atlası ve Uygulama Haritaları*. Ankara: Grafiker yay., 1. Baskı., 2019.

Süt, Basra ve Mu'tezile=

Süt, Abulnasır. *Basra ve Mu'tezile (I-III. Asırlar)*. İstanbul: Endülüs Yay., 2018.

Şibl, *Taberî* =

Şibl, 'Alî b. 'Abül'azîz b. 'Alî eş-. İmâmü'l-müfessirîn ve'l-muhaddisîn ve'l-müerrihîn Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr eş-Taberî. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Baskı., 2004.

Şantâvî, Neş'etü'n-naḥv=

Şantâvî, Muhammed eş-. *Neş'etü'n-naḥv ve târîḥu eşhuri'n-nühât*. Kâhire: Dâru'l-me'ârif, 2. Baskı., t.y.

Topaloğlu, *Sözlük*=

Topaloğlu, Bekir. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İSAM Yay., 2010.

Şayyâr, Mefhûmü't-tefsîr =

Şayyâr, Müsâ'id Süleymân b. Nâşır eş-. *Mefhûmü't-tefsîr ve't-te'vîl ve'l-istinbâṭ ve't-tedebbür ve'l-müfessir*. Riyâd: Dâru İbnü'l-Cevzî, 2. Baskı., 1427.

Watt, Teşekkül Devri =

Watt, Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fiğlalı. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 5. Baskı., 2017.

Zahavi, Fenomenoloji =

Zahavi, Dan. *Fenomenoloji: İlk Temeller*. çev. Seçim Bayazit. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020.

Zehebî, et-Tefsîr ve'l-müfessirün =

Zehebî, Muhammed es-Seyyid Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirün*. 3 Cilt. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 2000.

Zürkânî, Menâhilü'l-'irfân =

Zürkânî, Muhammed Abdül'azîm. *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Şur'ân*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kitâbi'l-'arabî, 1995.

5.2.4. Tezler

Akdokur, ...et-Taberî'nin Hadisçiliği =

Akdokur, Fatma. "Tehzîbu'l-Âsâr" Bağlamında et-Taberî'nin Hadisçiliği (224-310 h.). Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010.

Avcı, Râzî Tefsirini ... =

Avcı, Hatice. Râzî Tefsirini Kültürel Antropolojik Okuma-Fatiha ve Bakara Süreleri Örneği-. Ankara: Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enst., Doktora Tezi, 2020.

Cengiz, Beyân Teorisi =

Cengiz, Mehmet. İslâm Hukuku Usûlünde Beyân Teorisi. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Çalışkan, ...Din Kavramı=

Çalışkan, İsmail. *Kuran-ı Kerim'de Din Kavramı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.

Dündar, 4/10. Yüzyılda Bağdat =

Dündar, Abdülhamit. 4/10. Yüzyılda Bağdat (Topografya, Toplumsal Yapı, Gündelik Hayat). Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Öktem, ...Suyûtî'nin ...Râzî'ye Eleştirisi... =

Öktem, Kâmil. Celâleddîn es-Suyûtî'nin (ö. 911/1505) Fahreddîn er-Râzî'ye (ö. 606/1210) Eleştirisi Bağlamında Tefsir İlminin Neliği Meselesi. İstanbul: 29 Mayıs Ünv. Sosyal Bilimler Enst., Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Numanoğlu, ... Zındıklık Hareketi=

Numanoğlu, İsmail. Abbasilerin İlk Döneminde Zındıklık Hareketi. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Hekimoğlu, ... Zındıklık=

Hekimoğlu, Muhammet. Abbasi Döneminde Arap Edebiyatında Zındıklık (H. 133-442/M. 750-1050). Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Can, İslâm Şehirleri=

Can, Yılmaz. İslâm Şehirlerinin H. I-III. (M. VII-IX) Y. Y. Fizikî Yapısı. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 1991.

5.3.Yöntemsel Kaynaklar

Akdemir, İnsan Felsefesi =

Akdemir, Müslim. *İnsan Felsefesi: Epiktetos ve Marcus Aurelius Örneği*. İstanbul: Sentez Yay., 2016.

Bock, İnsan davranışının kültürel temelleri=

Bock, Philip K. *İnsan Davranışının Kültürel Temelleri: (psikolojik antropoloji)*. Ankara : İmge Kitabevi, 2001.

Kartari, Kültür=

Kartari, Asker. *Kültür, Farklılık ve İletişim Kültürlerarası İletişimin Kavramsal Dayanakları*. İstanbul: İletişim Yay., 2014.

Güz, "İletişim Süreci..." =

Güz, Nükhet. "İletişim Süreci ve Temel Öğeler". İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi 0/7 (Mart 2012), 121-142.

Haviland, Kültürel antropoloji=

*Haviland, William. *Kültürel antropoloji*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2002.

Kümbetoğlu, *Sosyolojide ...* =

Kümbetoğlu, Belkıs. *Sosyolojide ve antropolojide niteliksel yöntem ve araştırma*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2005.

Malinowski, Bilimsel bir kültür teorisi=

Malinowski, Bronislaw. *Bilimsel Bir Kültür Teorisi*. İstanbul: Doğubatu Yayınları;, 2016.

Moore, Kültür Teorileri =

Moore, Jerry D. *Kültür Teorileri: Antropoloji'deki Başlıca Teori ve Teorisyenler*. çev. A. Erkan Koca. Ankara: Atıf Yayınları, 1. Baskı., 2015.

Özbudun, *50 soruda ...* =

Özbudun, Sibel. *50 soruda antropoloji*. İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2012.

Smith & Riley, Kültürel Kurama Giriş=

Smith, Philip & Riley, Alexander. *Kültürel Kurama Giriş*. çev. Selime Güzelsarı - İbrahim Gündoğdu. Ankara: Dipnot Yay., 2. Baskı, 2021.

5.4. Tez Tarama Kaynakları

İSAM İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu Veri Tabanı=

<http://ktp.isam.org.tr/?url=makaleilh/findrecords.php>

Ulusal Tez Merkezi=

<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/>

Yükseköğretim Bibliyografya Kurumu=

<https://www.theses.fr/fr/>

5.5. Elektronik Tarama Kaynakları

İslami İlimler ve İnsani Bilimler Veritabanı=

<https://www.noormags.ir/view/en/default>

İSAM Kütüphane=

<http://ktp2.isam.org.tr>

JSTOR Elektronik Kütüphane =

www.jstor.org/search

Milli Kütüphane=

<http://www.millikutuphane.gov.tr>

Trakya Üniversitesi Kütüphanesi=

<https://kutuphane.trakya.edu.tr>

WorldCat Kütüphane Kataloğu=

<https://www.worldcat.org/>



Temel, Enes, *Ṭaberī Tefsirini Sosyal ve Kültürel Bağlamında Okumak*, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Mesut Okumuş ve Prof. Dr. Ahmet Nedim Serinsu, XII+171 s.

ÖZET

Sosyal ve kültürel bağlamı okuma, bir müfessirin insani özelliklerinden bağımsız olarak hareket edemeyeceği ve dolayısıyla toplumun ve kültürün bir ferdi olarak sahip olduğu aidiyetlerin tefsir faaliyetine yansması düşüncesi üzerine kuruludur. Dolayısıyla müfessirin incelenmesi birbirinden bağımsız biyografik inceleme ve tefsire dair eserlerinin tahlillerine alternatif olarak bilgiyi bir bütün olarak ele almaktadır. Buna göre biyografik verilerin müfessirin yaşadığı dönemin toplumsal biyografisi içinde şahsi biyografisinin var olduğunu ve bu iki biyografik etkileşimin tefsir faaliyetine etkide bulunduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla biyografik verilerdeki dağınıklığın dönemsel okumalarla entegre bir halde müfessiri sosyal ve kültürel bağlam içinde görmeyi amaçlamaktadır.

İbn Cerir eṭ-Ṭaberī, erken dönem tefsirinin en önemli figürlerinden bir tanesi olarak hicri III. asır Abbāsī toplumunda babasından kalan mali birikimin işletilmesi ile geçimini sağlamış ve devlet kademesinde görev almamıştır. İktisadi anlamda kişisel ihtiyaçlarını bu birikim ile karşılayan Ṭaberī'nin hayatı, ilim elde etmek için yaptığı rihlelerle müktesebatını genişletmiş ve tefsirini de bu süreçte kaleme almıştır. Benimsemiş olduğu metot ile hadis rivayet birikimi ile dilbilim birikimini bir metinde birleştirerek gerek kendi dönemindeki gerekse de kendisinden sonraki müfessirler için doğrudan veya dolaylı olarak örnek alınmıştır.

Ṭaberī, tefsir metninin sınırlarına yönelik çizdiği çerçeve gereğince Faḥruddīn Rāzī ve Ḳurtūbī gibi kendi dönemindeki sosyal ve kültürel hadiselerle ilgili kişisel gözlem ve kanaatlerini serdetmemektedir. Buna mukabil kendi dönemindeki sosyal ve kültürel hadiseler şayet tefsir ilminin sınırları içinde bulunması, Kur'ân-ı Kerim'in anlaşılmasına hizmet edecekse metne dahil etmektedir. Ancak buradaki en önemli ilke de metin hakimiyeti bakımından tefsiri gölgede bırakacak bir muhtevanın olmamasıdır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Müfessir, Sosyal ve Kültürel Bağlam, Tefsir Metninin Sınırları, Ṭaberī.

Temel, Enes, *Reading Tabarī's Tafsīr in terms of Social and Cultural Context*, Doctoral Thesis, Prof. Dr. Mesut Okumuş ve Prof. Dr. Ahmet Nedim Serinsu, XII+171 s.

ABSTRACT

The reading of the social and cultural context is based on the idea that a commentator cannot act independently of his human characteristics, and therefore his belongings as a member of society and culture are reflected in his exegetical activity. Therefore, the study of the mufasīr treats knowledge as a whole, as an alternative to independent biographical analysis and analysis of his exegetical works. Accordingly, he argues that biographical data shows that the mufassir's personal biography exists within the social biography of the period in which he lived, and that the interaction of these two biographies influences the activity of tafsīr. Therefore, he aims to integrate the scattered biographical data with periodical readings in order to see the mufassir in his social and cultural context.

Ibn Jarīr al-Ṭabarī, one of the most important figures of early tafsīr, made his living in the third-century 'Abbāsī society by managing the financial savings inherited from his father and did not hold a state position. Ṭabarī's life, which met his personal needs in economic terms with this accumulation, expanded his acquaintance with the riḥlīs he made to acquire knowledge and wrote his tafsīr in this process. With the method he adopted, Ṭabarī combined hadīth narration and linguistic knowledge in one text and was directly or indirectly taken as an example for the commentators of his time and after him.

Ṭabarī does not present his personal observations and opinions about the social and cultural events of his time, as Faḥruddīn Rāzī and Ḳurṭubī did, in accordance with the framework he drew for the boundaries of the tafsīr text. On the contrary, he includes the social and cultural events of his time in the text if they are within the boundaries of the science of tafsīr and will serve the understanding of the Ḳur'ān. However, the most important principle here is that there is no content that would overshadow the tafsīr in terms of textual dominance.

Keywords: Tafsīr, the Exegete, the Social and Cultural Context, the Limits of the Tafsīr Text, Ṭabarī.