

İsnad ve Kültürel Belleğin Üretimi: İbn Abbas Örneği

Herbert BERG*

Çev. Gülbeyaz ÇİÇEK**

Özet: Abdullah b. Abbas'ın Kur'an'ın en büyük erken dönem müfessiri olarak şöhreti, Abbâsi propagandasının bir ürünü olarak başlamıştır. Biyografisi dahi şüphelidir. Ancak, yalnızca bu otantiklik meselesine odaklanmak, onun Sünnî Müslüman tefsirinde temsil ettiği kültürel hafızayı ihmal etmek demektir. O, kendisine atfedilen binlerce hadis metni içerisinde (Sünnî) Müslüman cemaatini “yeniden toplayan” ve birliğine yardım eden elle tutulur çeşitliliklerin mitikecessümü, kültürel hafızasıdır. İsnadlar da bağımsız bir kültürel hafızayı sürdürmektedir. Onlarda İbn Abbas, bir idealin somutlaşmış hali; Kur'an'a, [Hz.]*** Peygamber'e ve onun ashabına dayanan tefsir metodolojisinin anahtarı gibidir. İsnadlardaki İbn Abbas, hadis metinlerinde İbn Abbas'ın nadiren kullandığının görüldüğü bu bilgi kaynaklarıyla olan bağlantısını ve iletişimini temsil etmektedir.

Atıf: Herbert BERG, “İsnad ve Kültürel Belleğin Üretimi: İbn Abbas Örneği” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi HTD*, XXI/1, 2023, pp. 125-144.

Anahtar Kelimeler: İbn Abbas, Kur'an tefsiri, Hadis, İsnad, Kültürel bellek, Otantiklik.

Giriş

İsnad (rivayet zincirleri) çalışmalarını, otantiklik sorununa saptırılmıştır.****

* Herbert Berg, North Carolina Wilmington Üniversitesi'nin Felsefe ve Din bölümünde profesördür. Yüksek lisans ve doktorasını Toronto Üniversitesi'nin Centre for the Study of Religion bölümünde tamamlamış olan Berg, halen çalışmakta olduğu North Carolina Wilmington Üniversitesi'nde “İslam'a Giriş”, “Amerika ve İslâm”, “Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm”, “Fundamentalizm”, “Din Psikolojisi” ve “Asya Dinleri” gibi dersler vermektedir.

** Arş. Gör., Sinop Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis, gcicek@sinop.edu.tr
Tercüme esnasında mümkün olduğunca metne bağlı kalınmakla beraber zaman zaman metnin daha anlaşılabilir olması için esnek davranılmıştır. Ayrıca makale içerisinde geçen bazı kavramlar tarafımızdan dipnotta açıklanmış, müellifin iktibaslarda yaptığı kimi eksiklikler asıl kaynaklara müracaat edilip tashih edilerek dipnotta belirtilmiştir (Çev.).

*** Köşeli parantez içerisindeki saygı ifadeleri ve açıklamalar çevirmen tarafından eklenmiştir.

**** Bu çeviriye esas olan makale “The Isnad and the Production of Cultural Memory: Ibn Abbas as a Case” adıyla Brill, cilt 58, sayı. 2/3, *Cultural Memory and Islam* (2011), 259-283. yayımlanmıştır.

Bu tartışma öncelikle sünneti (peygamber örneğini) ve *siyeri* (onun hayat hikâyesini) oluşturan [Hz.] Muhammed hakkındaki rivayetler üzerine odaklanmıştır. Bu ikisi oldukça önemlidir; çünkü ilki [yani sünnet] İslâm hukukunun birincil kaynağı olarak görülmüş ve ikincisiyse İslâm'ın kurtuluş tarihinin temelini oluşturmuştur. Tartışmanın bir ucunda, metinlerin (ya da *hadis* rivayetlerinin) çoğunun esasen çok daha sonra gelmesine rağmen [Hz.] Muhammed'e kadar götürülmesi yer almaktadır. Diğer uç noktada ise erken dönem Müslüman âlimler tarafından isnadî -metinle birlikte bir hadis oluşturan ve onun sahihliğini garanti eden râviler zincirini- incelemek için geliştirilen eleştirel yöntemin sahih hadisleri asılsız hadislerden ayırt etmek için büyük ölçüde yeterli olduğu ileri sürülmektedir. Daha yakın zamanlardaki tartışmalar, bu kaynakların sözlü veya yazılı biçimde aktarılıp aktarılmadığına odaklanmıştır. Başlangıçta bunlardan ikincisinin önemli ölçüde güvenilirlik taşıdığı düşünülmüştür.

Aynı tartışma, o kadar hararetle olmasa da Abdullah b. Abbas'a (ö. 687-688) -Müslümanların ilk nesli içerisinde Kur'an'ın bugüne kadarki en önde gelen müfessiri- atfedilen tefsir hadislerini de kuşatmıştır. Burada da bazı âlimler ona isnat edilen binlerce hadisin büyük çoğunluğunun uydurma olduğunu ileri sürmüşlerdir. Sünnet, siyer veya tefsirde olsun, hadisler ve onların otantikliği sorusu İslâmî köken araştırmaları için kritik öneme sahiptir. Bununla birlikte, isnadların herhangi bir tarihsel bilgi içerip içermediği ve dolayısıyla metinlerin otantikliğini garantileyip garantilemediği, onların öneminin sadece bir yönüdür. İsnadın erken dönem İslâm'da eşsiz bir kültürel fenomen olduğunda şüphe yoktur. Benim içinse bu, isnadın kültürel öneminin tam olarak ne olduğu ve neden şu an olduğu şekli aldığı gibi, onların otantikliğinden oldukça farklı bazı ilginç soruları gündeme getirmektedir. Bu noktada Jan Assmann'ın, kültürel belleğin nasıl "depolandığı" ve "geri kazanıldığı" nı da içeren kültürel bellekle ilgili tartışması, İbn Abbas -isnadları ve erken dönem İslâm hakkında yeni bir bakış açısı sağlayabilir.

Kültürel bellek, (kolektif benlik imgesinden yoksun olan) tarih yazımından ve (yakın geçmişle sınırlı olan) iletişimsel bellekten ayrılır. Brunner'in işaret ettiği gibi, "kültürel bellek, yakın geçmişin çok ötesine uzanır ve tarihte simgesel figürlere yoğunlaşan belirli sabit noktalara yönelir. Tarih, kaçınılmaz olarak kutsal bir karaktere sahip olan normatif ve biçimlendirici bir güç anlamında gerçekliğe dönüşen mit haline gelir". (Brunner 2005:328). Sünnî tefsir içerisinde İbn Abbas, bu tür bir ana sembolik figürdür. Bununla birlikte, İbn Abbas'ın tefsir literatüründeki rolü üzerine bir inceleme, İbn Abbas tarafından temsil edilen kültürel hafızanın, tam olarak tarih yazıcılığı ve iletişimsel hafızayı (ne anlaşıldığını) birleştirerek başlatıldığını ve korunduğunu gösteriyor – ki bu da isnad kullanılarak yapılmıştır. İbn Abbas'a ve onun Sünnî Müslüman kültürel hafızasındaki rolüne bakarak, [260] otantiklik tartışması da dâhil ol-

mak üzere genel olarak isnadlar için etkileri olabilecek tefsir hadislerinde isnadın kullanımına ışık tutmayı umuyorum.

Mitolojik-Tarihsel İbn Abbas

“Tarihsel İbn Abbas arayışından” söz etmek, en az iki nedenden dolayı tuhaf görünmektedir. Birincisi, bu tür arayışlar genellikle dinlerin kurucu şahsiyetlerine, bilhassa Nâsıralı İsâ’ya ve daha az ölçüde Muhammed Peygamber’e hastır. [Hz.] Muhammed’in kuzeni İbn Abbas bir müfessir olarak ne kadar önemli olursa olsun, kurtarıcılar ve/veya peygamberler sınıfında pek yer almaz. Hatta onun “tarihi” önemi bağlamında diğer çağdaşları ve [Hz.] Muhammed’in [Hz.] Ebû Bekr, [Hz.] Ömer, [Hz.] Osman, [Hz.] Ali, Muâviye, Hasan b. Ali ve Abdullah b. Zübeyr’i içeren sahâbesi tarafından kolaylıkla gölgede bırakılabilmektedir. İkincisi, bu şahsiyetlerden herhangi biri (özellikle [Hz.] Muhammed) için böyle bir arayışa girişmek bile sorunlu kabul edilir, çünkü bazı âlimlere erken dönem İslâm’ın araştırılmasında geleneksel kaynaklara temel bir güvensizlik olduğunu düşündürür.¹ Pek çok âlim, [Hz.] Muhammed’in yaşam hikayesinin ve onun ölümünden sonraki ilk birkaç on yıldaki takipçilerinin tarihinin eğilimsel olarak şekillendiğini kabul etse de pek azı geleneksel kaynaklarda verilen olayların ana hatlarından şüphe etmektedir. Her ne kadar öyle olsa da İbn Abbas’ın ünü siyasi değil, öncelikle ilmi faaliyetlerine dayandığından, hayat hikayesinin genellikle daha az eğilimsel şekillendirmenin bir ürünü olduğu varsayılmaktadır.

İbn Abbas’a ilişkin tarihi kaynaklar ve biyografik referansların tam da onun Abbâsi soyundan gelenlerin siyasi olarak aktif olduğu ve daha sonra imparatorluğu yönettiği zamanlarda yazılmış olduğu gerçeği olmasaydı, ilk bakışta bu varsayımı sorgulamak için hiçbir neden yokmuş gibi görünebilirdi. Dahası, [Hz.] Muhammed ile etkileşimini, tefsir metodolojisini ve ölümünü çevreleyen bazı hikayeler şüphecilğe davet çıkarmaktadır.

İbn Abbas, [Hz.] Muhammed 632’de öldüğünde sadece on (veya on üç/on beş) yaşındaydı. (İbn Hacer 1994:V, 248). [261] Babasının Medine’ye göç ettiği (hicret) 630’a kadar babasıyla birlikte Mekke’de kaldığına göre, o zaman bu son iki yılda [Hz.] Muhammed tarafından eğitilmek bir yana, onunla önemli bir etkileşime girmiş olması bile pek mümkün görünmemektedir. İlk üç halifenin hükümdarlığı döneminde genç bir adam olarak Mısır (639-641), Kuzey Afrika (647-648) ve Cürçân ve Taberistan (650-651) seferlerine katılmıştır. Faaliyetleri daha çok 656 yılında, kuşatma altındaki halife [Hz.] Osman’ın onu kendi yerine yıllık hac yolculuğuna liderlik etmekle görevlendirmesiyle dikkat

¹ “Tarihsel Muhammed’i arayış” ve tüm bu tür arayışlar etrafındaki meselelere dair bir tartışma için bkz. Berg ve Rollens 2008:271-292.

çeker. O dönene kadar [Hz.] Osman suikaste uğrayıp öldürülmüştü. Sonrasında İbn Abbas [Hz.] Osman'ın halefi [Hz.] Ali'ye biat etti. Hem Cemel hem de Siffin savaşlarında dördüncü halifenin bazı birliklerine komutan olarak hizmet etti. Daha sonra Basra'da [Hz.] Ali'nin valisi olarak görev yaptı, ancak [Hz.] Ali ile küçük bir mali anlaşmazlığın ardından Mekke'ye çekildi. [Hz.] Ali'nin 661'de vefatından sonra, [Hz.] Ali'nin oğlu Hasan'ın yanında yer alarak yanlış tarafı seçmiş, beşinci halife Muaviye'nin, kazanacağı netleştiği an hem canını hem de malını korumayı başarmıştır. İbn Abbas, 669-670'te Konstantinopolis'e karşı yapılan sefere katılması haricinde Abdullah b. Zübeyr'in 683 yılında Mekke'de halifeliğini kurmasına dek, yirmi yıl kadar siyasi hayattan çekilmiştir. Rakip olarak gelen halifeyi tanımayı reddettiği için hapsedilmesi-nin ardından kurtarılmış ve hayatının kalan dört yılını Tâif'te geçirmiştir.

İbn Abbas'ın yaşamının son çeyrek yüzyılı boyunca kendisini ilmî arayışlara adanmış düşünmektedir. Biyografisine göre, [İbn Abbas] [Hz.] Muhammed, hulefâ-yi râşidîn olan dört halife ve iki düzineden fazla diğer büyük sahabe dahil olmak üzere otuzdan fazla kişiden rivayet nakletmiştir (İbn Hacer, 1994:V, 245-246). Bununla birlikte bu çok daha yaşlı sahabenin çoğuna, hayatının çok daha erken dönemlerinde danışmış olması gerekirdi. Aynı zamanda bu bilgiyi ve kendi öğretilerini altı aile üyesine, en az dört sahabeye ve aralarında İkrime, Saîd b. Cübeyr, Katâde ve Mücâhid gibi büyük müfessirlerin de bulunduğu 75'ten fazla kişiye aktarmıştır. Hatta onun Şiilerin dördüncü imamı olan Ali b. Hüseyin b. Ali'ye nakilde bulunduğu da söylenmektedir (İbn Hacer 1994:V, 246-247). Hakkındaki biyografik malzemeye göre, tefsirdeki şöhreti tesadüfi değildir; [Hz.] Muhammed tarafından ve dolayısıyla Tanrı'nın kendisi tarafından onaylanmıştır. İbn Sa'd, [Hz.] Muhammed'in Allah tarafından İbn Abbas'a hikmet verilmesi (*el-hikme*), [262] ona Kitabın yorumunu öğretmesi (*et-te'vîl el-kitab*) ve onu din (*ed-dîn*) konusunda eğitmesi üzere duada bulunduğunu belirten (İbn Abbas ve çok sayıda başka kimseden de nakledilen) çeşitli rivayetler nakletmektedir (İbn Sa'd 1960-1968:11, 365; ayrıca bkz. İbn Hacer 1994: V, 247). İkinci halife [Hz.] Ömer, 624 yılında Bedir'de savaşan sahabeyi ve o sırada en fazla yedi yaşında olduğu için savaşmamış olduğu anlaşılan İbn Abbas'ı dinlemiştir, İbn Abbâs cevap verdikten sonra, [Hz.] Ömer diğerlerine şöyle dedi: "(Az önce) gördüklerinizden sonra onun hakkında beni nasıl suçlarsınız?" Başka bir rivayette [Hz.] Ömer ve üçüncü halife olan [Hz.] Osman, Bedir'de savaşanlarla birlikte onun nasihatini almış ve İbn Abbas, saltanatları sırasında şer'î hükümler (*fetva*) vermiştir (İbn Sa'd 1960-1968:11, 365-366). İbn Mes'ûd onu Kur'ân'ın yorumcusu (*tercümanı*) olarak adlandırmıştır. Vefat ettiğinde Muhammed b. Hanefiyye, "Bugün bu ümmetin *rabbî* (efendisi) öldü" demiştir (İbn Hacer 1994: V, 247).

İster uydurulmuş ister eğilimlere göre şekillendirilmiş hatta otantik olsun, bunlar [yani] İbn Abbas'ın bir öğretici olarak öne çıktığına dair bu açıklamalar

tarafsız olmaktan uzaktır ve açıkça onun soyundan gelenlerin, Abbâsî halifelerinin propaganda ihtiyaçlarına hizmet etmektedir. Bedir vurgusunun önemli siyasi sonuçları vardır.

es-Sire'ye göre, İbn Abbas'ın babası Bedir Savaşı'nda [Hz.] Muhammed ve Müslümanların muhaliflerinin yanında savaşırken skandal bir şekilde yakalanarak esir alınmış. Abbâsî propagandacılarının bu utanç verici suçlamayı çürütmek ve hafifletmek için önemli çabalar sarf ettikleri oldukça net bir şekilde görülmektedir (Berg 2010:13-38). O yüzden bu bilgi, babanın Müslüman güçler arasındaki yokluğunu, oğlunun savaşta [Hz.] Muhammed'in yakın arkadaşlarının yanındaki (sembolik) varlığıyla değiştirerek, Abbâsî prestijine olan saldırıyı bir çırpıda silmektedir. Ayrıca, İbn Abbas'ın [Hz.] Ömer ve [Hz.] Osman'a zımnen yakınlığının olduğu, kuzeni [Hz.] Ali ve oğluyla olan bağları varsa çok daha yakın olduğu "tarihsel" rivayetlerle çelişiyor görülmektedir. Aynı şekilde Muhammed b. Hanefiyye de Abbâsîlerin arzuları için önemlidir. Aynı zamanda [Hz.] Ali'nin oğlu olan bu Muhammed, Kûfe'de (685'ten 687'ye olan) bir ayaklanma sırasında ayaklanma lideri Muhtar b. Ebû Ubeyd (Muhtar es-Sekafi) tarafından [Hz.] Peygamberin ailesinden biri olarak imam ilan edildi. Erken dönem Abbâsî propagandası, Abbâsîlerin imametini, babası Muhammed b. Hanefiyye'den imametini devralan Ebû Hâşim'den miras aldıklarını iddia etmekteydi.

Yaşı bile (ki bu ona [Hz.] Muhammed ile daha fazla zaman tanıma girişimini yansıtır olabilir), savaşlar (İslâm uğruna savaşmaya istekli oluşunu gösterir), hacca liderlik ettiğine ilişkin hikaye (ilk halifeler arasındaki şöhretini göstermesi [263] ve [Hz.] Osman'a düzenlenen suikast esnasında orada olmayışı), [Hz.] Ali'yi desteklemesi ve daha sonra onlardan kopuşu (ki bu onun onu halife olarak desteklediğini ama imam olarak desteklemediği hususunu vurgular) ve İbn Zübeyr tarafından hapsedilmesi (bu onun Emevî yanlısı olmasa da Zübeyr karşıtı olduğunu gösterir) yansız tarihsel gerçekler olarak kabul edilemez. İbn Abbas'ın biyografisi, babasınınkinden daha az sorunlu değildir.

* * *

"Tarihi" İbn Abbas'ı bir kenara koyup "dindar" İbn Abbas'ı incelediğimizde, Abbâsî yanlısı tesir daha da belirginleşir. İbn Abbas'ın bilimsel yöntemiyle ilgili aşağıdaki anekdot, onun soyundan gelenler için kullanışlı olduğu kadar anakroniktir:

İbn Abbâs, kendisine bir mesele hakkında soru sorulduğunda; eğer Kur'an'da yer alıyorsa onu rivayet ederdi; eğer o mesele Kur'an'da olmayıp Resûlullah'tan geliyorsa onu naklederdi; eğer o mesele Kur'an'da ve Resûlullah'ta olmayıp [Hz.] Ebû Bekir ve [Hz.] Ömer'den geliyorsa onu rivayet ederdi; eğer hiçbirinden bir şey yok ise kendi görüşünü (ictihadını) ortaya koyardı (İbn Sa'd 1960 1968:11, 366).

Başka bir deyişle, İbn Abbas kendi bilgisine güvenmeden önce Kur'an'a, Sünnete ve (Sünnî perspektife göre) en önemli iki sahabe ve halifeye danışan biri olarak tasvir edilmektedir. Açıktır ki, İbn Abbâs'ın birkaç yüzyıl sonraki uygun tefsir usulüyle uyum içinde olduğu konusunda ısrar eden bir gelenek,

kesinlikle Abbâsilerin ihtiyaçlarına hizmet edecektir. Ayrıca, bu anekdot otorite sıralaması yapıyor gibi görünmektedir, Allah [cc], [Hz.] Muhammed, [Hz.] Ebû Bekir, [Hz.] Ömer, İbn Abbas. Aynı zamanda dikkate değer olan, üçüncü ve dördüncü halifenin yer değiştirmesidir. Bunun en muhtemel sebebi, onları çevreleyen tartışmalar değil, birbirini takip eden siyasi çekişmelerdir: [Hz.] Osman'ın Emevî hanedanıyla bağlantısı ve [Hz.] Ali'nin Şii amaçlarındaki merkeziliği.

Dolayısıyla, bu anekdotun siyasî açıdan zararsız olduğu söylenemez. Bununla birlikte, öncekilerden farklıdır. Daha öncekiler, İbn Abbas'ın İslâm'ın en büyük âlimi olduğunu kanıtlamaya çalışırken bu anekdot bunu varsaymaktadır. Başka bir deyişle, öncekiler İbn Abbas'ın statüsünü yükseltmek için [Hz.] Muhammed'in, [Hz.] Ömer'in, [Hz.] Osman'ın, İbn Mes'ûd'un ve Muhammed b. Hanefiyye'nin [264] statüsüne başvurmuşlardır, daha sonrakilere ise belirli bir tefsir usûlünü haklı çıkarmak için İbn Abbas'ın otoritesine başvurmuşlardır. Ayrıca İbn Abbas'a atfedilen hadisler incelenirse, onun bu usûlü nadiren takip ettiği görülür. Onun metinleri nadiren Kur'an'a atıfta bulunur (yani, Kur'an'daki diğer pasajlardan eşanlamlıları veya benzerleri kullanarak) ve isnadları nadiren yukarıda belirtilen otoritelerden alıntı yapar. Aslında, onun hakkında sahip olduğumuz diğer bilgiler doğrusa, [Hz.] Muhammed'in Kur'an açıklamalarına tanık olamayacak kadar gençti ve [Hz.] Ömer onun görüşlerine uydu, tersi mümkün değildi. Anekdotun bu yönünün önemi aşağıda incelenecektir.

İbn Abbas ve Otantiklik Sorunu

Akademisyenlerin İbn Abbas'a atfedilen olağanüstü malzemenin gerçekliğini sorgulamaları şaşırtıcı değildir. Öyle ki İbn Abbas yalancı olarak nitelendirilmiş (Sprengr 1856: 72) ve onun otoriter statüsünün büyük ölçüde bir kurgu olduğu varsayılmıştır (Nöldeke ve diğerleri 1909-1926:11, 266). *Taberi Tefsiri*'nde tartışılan hemen hemen her pasaja bakıldığında bu çıkarımların kaçınılmaz olduğu görünmektedir: İbn Abbas rivayetleri, bir Kur'an pasajının anlamı konusundaki bir anlaşmazlığın karşıt taraflarında tekrar tekrar zikredilmektedir. Schacht'ın fikhî hadisler üzerine yaptığı çalışma ile tamamen uydurmayı tasavvur etmek mümkün hale gelmiştir. Onun isnadların "geriye doğru büyümesi" (Schacht 1959:138-149), Nöldeke'nin kurgusu için bir mekanizma sağlar. Nagel ve Ahmed (Jullandri) ikisi de ayrı ayrı, daha sonraki Abbâsi yönetimini, İbn Abbas'ın tefsirde ana figür haline gelmesinin nedeni olarak belirtirler (Nagel 1967:57 ve Ahmad [Jullandri] 1968:79). Daha önce, Birkeland benzer ancak daha spesifik bir iddiada bulunmuştu: Muhammed el-Vâkîdî'nin (ö. 822) Abbâsilerle yakın ilişkisi "genel olarak kabul edilen tüm

* Schacht başta olmak üzere oryantalistlerin "isnadların geriye doğru büyüme eğilimi gösterdiği" yönündeki iddiaları için bk. Kızılkaya Yılmaz, Rahile, *Çağdaş Hadis Tartışmaları ve Muvatta'*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020, ss. 236-258. [Çev.]

Kur'ân yorumlarının ataları İbn Abbas'a atfedilmesini açıklayabilir" (Birke-land 1955:41).

İbn Abbas'a atfedilen tefsir görüşlerinin sonraki Müslümanların ürünleri olduğu önermesini en az iki şekilde test etmeye çalıştım. İlk olarak, Taberî'nin (ö. 923) tefsirinde¹¹ yer alan İbn Abbas'ı da içeren ana nakil hatlarının kullanılan tefsir tekniklerine göre kalıplar gösterip göstermediğini tespit etmeye çalıştım. Böyle bir durum söz konusu olmadı ve bu da Taberî tarafından kaydedildiği şekliyle [265] İbn Abbas hadislerinin sahih olduğunu varsaymak için hiçbir neden olmadığı anlamına geliyordu (Berg 2000). İkinci olarak İbn Abbas'ı, İbn Vehb (ö. 812), Buhârî (ö. 870) ve Taberî'ninkiler olmak üzere üç tefsir koleksiyonunda inceledim. Bu, bana bir asırlık bir süre boyunca tefsirdeki İbn Abbas figürünün "anlık görüntülerini" almamı sağladı.² İbn Vehb'in 352 tefsir hadisinin yüzde 7'sinden azı İbn Abbas'tan gelmektedir; bu oran Muhammed b. Kâ'b al-Kurazî (ö. 736) ile aşağı yukarı aynıdır ve diğer bazılarının iki katıdır. Öne çıkan biri ama aşırı derecede değil. Buhârî'nin zamanında İbn Abbas çok daha belirgindir. Onun *es-Sahih*'inin tefsir kitabı bölümünde yer alan 500 hadisin yüzde 21'i İbn Abbas'tan veya İbn Abbas aracılığıyla gelmektedir. Bunun yaklaşık yarısı kadar da Abdullah b. Mes'ûd (ö. 653) (İbn Vehb'in Tefsirinde olduğu gibi) ve [Hz.] Âişe binti Ebû Bekir'den nakledilmiştir. Bu üç sahabe'nin sadece başkalarının yorumlarını aktaran râviler olarak hareket ettikleri hadisler çıkarıldığında, İbn Abbas hadislerin yaklaşık yüzde 15'inde otorite iken, İbn Mes'ûd ve [Hz.] Âişe sırasıyla yüzde 4 ve yüzde 3'tür. İbn Vehb ile Buhârî arasındaki yarım asırda İbn Abbas çok daha fazla öne çıkmıştır. Sonraki yarım yüzyılda, Taberî'nin de gösterdiği gibi, bu eğilim önemli ölçüde dengelenmiş görünmektedir. Onun 38.397 hadisinin yüzde 15'i İbn Abbas'a atfedilmektedir. Bu, şöhrette bir azalma gibi görünse de bunun tek nedeni Taberî'nin daha sonraki, sahabe olmayan müfessirlerden çok sayıda alıntı yapmaya istekli olmasıdır. Bunlardan birkaçı çıkartıldığında İbn Abbas'ın önemi yeniden artar. Dahası, kesin ifadelerle İbn Vehb 24 İbn Abbas hadisi zikrederken Buhârî 105, Taberî ise 5.835 gibi şartıcı bir rakam zikretmektedir. Bütün bunlar, İbn Abbas'ın Kur'ân tefsirindeki statüsünün zaman içinde

¹¹ Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Doç. Dr. Ayşe Esra Şahyar danışmanlığında Abdullah Çan tarafından "Taberî Tefsirinde İbn İshak Tarikiyle Menkul İbn Abbas Rivayetlerinin Tetkik ve Değerlendirmesi" başlıklı doktora tezinin hazırlandığı ifade edilmelidir. [Çev.]

² Muranyi, İbn Vehb'in tefsirinin 8. yüzyılın ilk on yıllarına ait tefsirleri ve belki de 7. yüzyılın sonuna kadar uzanan bazı materyalleri içerdiğini ileri sürmüştür. İbn Vehb'in çalışmalarının 806-807'den sonra büyük olasılıkla, ancak yalnızca birkaç on yıl sonra yazılı olarak yayıldığını öne sürdüğünde, daha sağlam bir zemindedir (İbn Vehb 1993:9 ve XII). Buhârî ve Taberî'nin günümüze ulaşan eserlerinin şimdiki biçimine tam olarak ne zaman kavuştuğuna dair benzer sorular ortaya atılmıştır. Brown 2007:385-386 ve Berg 2000:122-124'teki tartışmalara bakın.

geliştiğini ve bunun zirvesinin “Abbâsî halifelerinin” siyasi gücünün ilk dönemlerine tekabül ettiğini göstermektedir (Berg 2004:129 146). Ne yazık ki kaynaklar, Abbâsî iktidarının yükselişinden öncesine dair bir incelemede bulunmaya izin vermemektedir [266] ve bu nedenle İbn Abbas’ın bir müfessir olarak sahip olduğu şöhretin gerçeğe dayanıp dayanmadığını söylemek mümkün değildir. Bununla birlikte bu sonuçların, İbn Abbas’a atfedilen tefsir hadislerinin çoğunun gerçek olmadığını gösterdiği açıktır.

Bununla birlikte Birkeland, sadece uydurmadan çok daha ilginç bir şeyin gerçekleştiğini öne sürmektedir. İbn Abbas’ın sosyolojik bir olgu olduğunu, yani tefsir görüşlerinin 8. yüzyılın sonundaki Müslüman fikir birliğini temsil ettiğini öne sürmüştür. O, kendi çağdaşları gibi sağlam bir rivayete sahip olmayan İbn Sa’d’ın aile isnadı örneğini, grupların *icmâya*, yani “uzlaşma”ya vardıkları Kur’ân yorumlarını desteklemek için kullanır. Böylece, babasından öğrendiklerinin İbn Abbas’tan gelmesi gerektiğine inanarak, “İbn Abbas’ın otoritesinin, ortak görüşün bir temsili olarak hadis metinlerinin sosyolojik gerçekliğinin bir ifadesi” olduğunu iddia etmiştir. İsnad, özellikle daha eski kısım, “hayali ve sahte”dir (Birkeland 1955:37). Wansbrough, Birkeland’ın daha spesifik iddiasını, İbn Abbas’ın “fikir birliğinin (*icmâ*) kişileşmiş hali” olduğunu ifade ederek genelleştirmiştir (Wansbrough 1977:158). Gilliot, İbn Abbas’ın yorumlarının sıklıkla birbiriyle nasıl çatıştığını fark ederek, İbn Abbas figürünü bir aynaya benzetti: O, üzerinde uzlaşmaya varılamamış olan tefsir tartışmalarını yansıtmıştır. Onunki tek tek hadislerin gerektiğinde revize edilebileceği bir “yaşayan bir gelenektir”. İbn Abbâs bu şekilde bir uygun davranış modeli (kişinin kendi fikrini belirtmeden önce Kur’ân’a, sonra [Hz.] Peygamber’in hadislerine, daha sonra onun sahabesine başvurması) olarak “mitsel bir statü” kazanmış oldu ve yeni inançları veya davranışları meşrulaştırmak için kullanılan bir figür haline geldi (Gilliot 1985:127-184).

İbn Abbas’a atfedilen materyali özel olarak ele almamakla birlikte, bazı akademisyenler, rivayetin sözlü doğasına karşı yazılı olanını vurgulayarak hadislerin sıhhatini savunmaya çalışmışlardır. Bu pozisyonun en güçlü savunucuları Abbott ve Sezgin’dir. Özellikle birincisi, hadisi nakletmek için yazılı materyallerin erken ve sürekli kullanımını savunmuş, o bunu kısmen sözlü ve yazılı paralel rivayet önererek ve isnadlardaki isimleri birbirine bağlayan kelimelerin örneğin *haddesenâ* (“tahdis etti”) ve *ahberanâ* (“haber verdi”) gibi, her iki nakil şekli için de kullanıldığını savunmuştur (Abbott 1967:39-64). Sezgin, nakil aktarımının gerçekleştiği sekiz yoldan sadece ikisinin ezberleme içerdiğini belirterek benzer bir iddiada bulunmaktadır; diğer yolların tümü yazılı

Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde Doç. Dr. Rahile Kızılkaya Yılmaz danışmanlığında Erkam Görücüoğlu tarafından “İbn Abbas Rivayetlerinin İntikali” başlıklı doktora tezinin hazırlandığı ve İbn Abbas rivayetlerinin bu açıdan incelendiği ifade edilmiştir. [Çev.]

materyalleri içerir [267] (Sezgin 1967:58-62). Yazılı kaynaklara yapılan bu vurgunun daha incelikli bir versiyonu Schoeler'den gelir. Ayrıca o, yazılı materyallerin yaygın olarak kullanıldığına, ancak bunların yayınlanmamış ders notları ve çalışma kitabı şeklinde olduğuna inanmaktadır. Sözlü aktarım ve yazı birbirini tamamlamıştır. Bu, daha sonra onları ileten öğrenciler tarafından kaydedilen “alıntıların” hocalarının ifadelerinden önemli ölçüde farklı olmasına ve hatta hocanın kendi ifadelerinin farklı durumlarda birbirinden farklı olmasına izin vermiştir. Yine de bu çeşitlemeler ve “tekrarlamalar”ın hepsi gerçektir (Schoeler 1985:201-230). İronik olarak, Calder ayrıca sözlü ve yazılı aktarım arasındaki geleneksel ikiliği de reddetmiş ve şahsi notların tutulduğunu öne sürmüştür ancak tam tersi bir sonuca varmıştır. [Bu] şahsi notların hocalar tarafından değil öğrenciler tarafından üretildiğine dikkat çekmiştir. Şahsi notlar elden ele dolaşabilir, değiştirilebilir, hatta yok edilebilirlerdi. [Ona göre] “İlk tutulan şahsi notlar ile elde edilen sabit metin arasında birçok aşama olabilir”^{**} (Calder 1993:174). Dolayısıyla bu akışkanlık, yazılı materyallerin artık güvenilirlik garantisi vermediğini göstermektedir.

Abbott, Sezgin, Schoeler ve Calder, genel olarak veya özel olarak fikhî metinlerde hadislerin sıhhatine ve rivâyetine değinirken, bunlar tefsir için de geçerlidir. Tefsir veya başka türlü hadislerin ve İbn Abbas'ınkilerin sahihliği hakkındaki tüm tartışma, kişinin isnadlarda ileri sürülen iddialara inanıp inanmadığına bağlıdır. İsnadlar sahih kabul edilirse o zaman hadis metinleri de sahihtir. Bu konuların tartışılması, İslâmî kökenleri anlaşılması için ne kadar değerli olursa olsun, bunların önemi yalnızca “Gerçekte ne oldu?” sorusuna indirgenemez. Sıhhat meselesinden tamamen ayrı olmasa da (ki buna geri dönmem gerekecek) hadislerin hem metinleri hem de isnadları, kültürel hatıraları somutlaştırır ve Sünnî İslam içerisinde İbn Abbas, etrafında bu hatıraların birleştiği önemli bir sembolik şahsiyettir.

Kültürel Hafızanın Geleneksel Unsurları Olarak İsnadlar

Kâf suresi 5. ayette şöyle denilmektedir: “Bilakis, hak kendilerine gelince inkâr ederler; bu yüzden 'şaşırmış' bir haldedirler (*fe-hüm fi emrin merîc*).” [كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ فَهُمْ فِي أَمْرٍ مَّرِيبٍ] Bu, özellikle öne çıkan veya tartışmalı bir ayet değildir, bu yüzden onu seçtim; İbn Abbas'ın hadisleri ve Taberi'nin bunları kullanımıyla ilgili bazı ilginç özellikleri gösteriyor. [268] Burada geçici ola-

** Calder'ın, İslâm'ın erken dönemine ait kitapların büyük bir kısmın “organik bir gelişim”in ürünü olduklarını, atfedildikleri müelliflere ait olmadıklarını, hatta farklı zamanlarda başka alimlerin ilavelerde buldukları bir sürecin telifleri kabul etmektedir. Calder'ın bu konudaki görüşlerinin ayrıntıları için bk. Yılmaz, Rahile, “Norman Calder'in Studies in Early Muslim Jurisprudence Adlı Eseri Çerçevesinde Şarkiyat Literatüründe Muvatta'ın Tarihlendirilmesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2014, sayı: 24, s. 405. [Çev.]

rak “kafası karışmış” olarak çevrilen *meric* kelimesi, en azından Taberî’nin zamanında belirsizdi. Taberî’nin aktardığı hadislerden biri şöyledir (1992:XI, 408):

“Muhammed b. İhlâid b. İhdâş bana tahdisen bildirdi [o dedi ki] Selm b. Kuteybe bana Vehb b. İhabîbü’l-Âmidî’den tahdisen bildirdi, o Ebû İlamza’dan, o İbn Abbas’tan tahdisen bildirdi ki, kendisine *fe-hüm fi emrin meric* ifadesi sorulduğunda demiştir ki: “*Meric* mekruh bir şeydir (*el-meric: eş-şey’ül-münker*).”

Rakip yorumların varlığını gösteren ayrı bölümlerde Taberî, bu ikisi de dahil olmak üzere birkaç başka hadise de yer verir (1992:XI, 408):

Ali dedi ki Ebû Sâlih bize (şunu) tahdisen bildirdi, o dedi ki Muâviye Ali’den tahdisen bildirdi, o dedi ki Ali İbn Abbas’tan kendi ifadesine (*fi emrin meric*) (ilişkin) “anlaşmazlık (*muh-telif*)” dediğini aktardı.

Ve

Muhammed b. Sa’d, bana tahdisen bildirdi, (o dedi ki) babam bana tahdisen bildirdi, (o dedi ki) amcam bana tahdisen bildirdi, (o dedi ki) babam bana babasından o da İbn Abbas’tan tahdisen bildirdi ki: İbn Abbas (*fe-hüm fi emrin meric*) ifadesiyle ilgili “Onlar bir sapıklık içindedirler (*emr dalâle*).”

Açıktır ki, bu üç İbn Abbas hadisi birbiriyle çelişmektedir. Dahası, “kafası karışmış” (*mültebis*) açıklaması, İbn Abbas’ın en önde gelen öğrencilerinden üçü olan Saïd b. Cübeyr, Mücâhid ve Katâde -Taberî’nin kabul ettiği bir gerçek, çünkü onları ayırmış ve onları her birinin tefsirlerinin “farklı olduğunu” söyleyerek sunmuştur (Taberî 1992:XI, 408).

Bu tanınmaya rağmen, Taberî bu hadisleri şu sözlerle başlatır: “Müfessirlerin (*ehl-i te’vîl*) açıklamaları, anlamlar birbirine yakın olmakla birlikte, onu yorumlayışında farklılaşmıştır; ardından şöyle özetler:

Ancak dedim ki, “Bu açıklamalar, ifadeleri farklı olmakla birlikte manada birbirine yakındır, o şey ihtilâfidir (*muhtelif*) [ve] karışuktur (*mültebis*). Anlamı belirsizdir. Eğer öyleyse o mekruhtur (*münkerdir*), çünkü iyi olan (*ma’rûf*) apaçık ortadadır. Ve eğer iyi bir şey değilse şüphesiz bir hatadır (*emr dalâle*), [269] çünkü hidayet apaçıktır, içinde hiçbir karışıklık yoktur (*labs*).” (Taberî 1992:XI, 409)

Bu örnek, Gilliot’un, İbn Abbas’ın, Wansbrough’un Müslüman toplumun fikir birliğinin bir bölümünü temsil ettiği iddiasından çok topluluk içindeki çeşitliliği yansıttığı yönündeki önerisiyle uyumludur. Fikir birliği, olduğu gibi, tamamen Taberî’nin İbn Abbas’a atfedilen yaratıcı tefsir yorumunun bir ürünüdür. Müstakil hadislerdeki İbn Abbas, Taberî’nin tefsirinde toplanan hadislerdeki İbn Abbas’la aynı değildir, toplamı bütünle aynı değildir. Aslında, ancak hadisler Taberî tarafından toplandığında, varsayımsal “görüş birliği”, daha sonra başka bir fikir birliğine geri uyumlu hale getirilmesi gereken açık bir “çeşitlilik” haline gelir.

Örneğimin tefsir hadisleri hakkında çok iyi gösterdiği ikinci ve daha önemli çıkarım, metnin epistemolojik münhasırlığıdır. Önemli olan öncelikle içeriğidir, oysa isnad sadece metnin menşeiini gösterir. Bu hadisler, metinlerin içeriğine göre gruplandırılmıştır, isnadlara ve tefsirlere göre değil. Bir çelişki durumunda bile Taberî, karşılaştırmalı olarak güvenilirliği belirlemek için hiçbir isnad karşılaştırmasına girmez. İsnadlar göz ardı edilebilir, metinler uyumlu

halde olmalıdır.

Bu yüzden, isnad görünüşte epistemolojik olarak gereksizdir. İsnad, sahihliğin garantörü olmanın ötesinde, yorum fiilinin bir parçası değildir. İsnad ile metin arasındaki ayrılığa daha önce de değinilmişti. Wansbrough'a göre tefsirde isnadın mevcudiyeti “[gereksiz yere] kurallarla donatmaktır [ve] edebi eleştiri açısından bir fazlalıktır” (Wansbrough 1977: 183). Rippin de benzer şekilde onları, “bir raporu otomatik olarak ikinci yüzyıla veya daha sonrasına, en azından son düzeltilişine tarihlendiren” bir mekanizma olarak görmektedir (Rippin 1995:61).³ Yine de isnad olgusunda, yalnızca sahihlik veya daha doğrusu, sahih olmama sorunundan daha fazlası olduğunu düşünüyorum [270] - bu soruyu bile aşan bir şey daha var. İşte burada Jan Assmann'ın kültürel hafızası devreye giriyor.

Assmann, bellek kavramını bireyden topluma ve kültüre genişletir. Kültürel hafıza, bireysel veya toplumsal kimliğin aksine kolektif kimliği aktardığı için kolektif hafızadır. Ama aynı zamanda bağlayıcı bellektir:

Belleğin eşzamanlı olarak kolektif ve “bağlayıcı”, birbirine bağlayan doğası, “üyeleri” yeniden bir araya getirme (yeniden üye olma ve parçalama) ve “üyeleri” yeniden bir araya getirme fikrini uyandıran İngilizce *re-membering* ve *re-collecting* sözcüklerinde özellikle net bir şekilde ifade edilir. Dağıtılmış şeyleri “yeniden toplamak”. Böylece hafızayı, kayıp birliğin restorasyonu olarak yorumlarlar. Bağlayıcı bellekte neyin tehlikede olduğuna dair daha iyi bir örnek yok. Bağlantılar kurmayı ve birlikteliği pekiştirmeyi amaçlayan kültürel çabaları ifade eder. Dolayısıyla, “kolektif” bellekten bahsedebileceğimiz gibi, “bağlayıcı” bir bellekten de söz edebiliriz. Topluluklar “hatırladıklarında”, böylece “onları içsel olarak bir arada tutan” ve ortak bir bakış açısına sahip olmaları için bireysel “üyelerini” yeniden bütünleştiren birleştirici, “bağlayıcı” bir anlambilim sağlarlar. İnsanlar daha büyük gruplar halinde bir araya geldiklerinde, birleştirici bir anlambilim üretirler, böylece ortak bir kimliği ve birkaç kuşağı kapsayan bir bakış açısını stabilize etmek için tasarlanmış bellek formları üretirler. (Assmann 2006:11)

Bu karmaşık bağın hadislerin veya daha özel olarak hadis metinlerinin amacı olduğu, hem Birkeland'ın (özellikle Wansbrough tarafından genelleştirildiği şekliyle) hem de Gilliot'un, en azından İbn Abbas-hadislerinin özel durumunda, farklı sonuçları tarafından öngörülmüştür. İlki, İbn Abbas'ın sözde fikirlerinin “sosyolojik bir gerçeği”, yani toplumun fikir birliğini temsil ettiğini savunmuştur. Topluluğun Kur'an hakkındaki görüş ve anlayışlarını İbn Abbas'ın tefsir otoritesinin himayesi altına alarak, (Sünnî) Müslüman cemaati yeniden hatırlanır. Bütün topluluk, tefsir ihtiyaçları ve faaliyetleri için bir şekilde birleşik bir kökenin ortaya çıkmasıyla birleşti. Bu kimin topluluğa üye oldu-

³ Elbette başkaları için isnadlar sadece ve tam olarak iddia ettikleri şeydir; Örneğin Sezgin, “neredeyse en eski Kur'an tefsirlerinin tamamının nakil zincirleri [yani isnadlar] ile birlikte sonraki eserlerde değiştirilmeden muhafaza edildiğini” iddia etmektedir (Sezgin, 1967:1, 17). O ve başkaları İbn Abbas'ın tefsirinin bile yeniden inşa edebileceğine bile inanmaktadır; örneğin bkz. Goldfeld 1981:126. Bu tür çabaların boşuna olduğu konusunda Wansbrough ve Rippin ile aynı fikirdeyim.

ğunu göstererek ortak bir kimlik sağlamaktadır. Gilliot'un İbn Abbas'ın toplumun fikir ve anlayış çeşitliliğinin bir aynası olduğu iddiası ilk bakışta bu yenden hatırlamayla çelişiyor gibi görünür. Ancak bu çeşitlilik, özellikle Taberî tarafından korunduğu şekliyle, birleşik topluluk içinde kabul edilebilir bir anlaşmazlık aralığı sağlar ve bu anlamda topluluğu yeniden toplamakta ve böylece ortak kimliği istikrara kavuşturmaktadır. [271] İbn Abbas'ın tefsirini oluşturan metinler toplu olarak Sünnî Müslüman cemaat içindeki birlik içindeki çeşitliliğin bir hatırasını temsil eder. Bunların hiçbiri şaşırtıcı değildir. Brunner, Şii tarihindeki kültürel hafıza kavramını uygulamasında, başkalarının genel olarak hadislerin benzer bir işlevini öne sürdüklerine dikkat çeker:

Tilman Nagel, (Sünnî) hadisleri şu şekilde nitelendirirken kuşkusuz taşı gedigine oturtur: İslâm'ın oluşum dönemini canlı tutmak için kurtuluş halinin sürekli mevcudiyetine duyulan özlemden kaynaklanan çaba ve bugün bu oluşum döneminden zorunlu olarak uzaklaşan toplumu bütünleştirmek için yeterli araçlar hadiste mevcuttur (Brunner 2005:327).

İbn Abbas'ın tefsir hadislerinin bu gözleme eklediği şey, Kur'an'ın tefsirinde ümmetin siyasî ve sosyal olarak zaman zaman derinden bölünmüş olduğunun kabulüdür. Yine de özellikle Taberî'de görüldüğü gibi, bu bölünmenin çoğu, temelde bir görünürlük inşa etmek için uyumlu hale getirilmiştir.

Ama üretilen bu fikir birliği, Taberî'nin dehasının bir ürünüdür ve kültürel belleğin inşasının bir örneğidir. Burada ve şimdi bir kimlik inşa eden bir kültür, bir toplum ve bir birey yerine kültürel bellek kavramı, zaman içinde dönüşen tek bir varlığı öneriyor gibi görünmektedir. Bu kavramın böyle maddeleştirilmesi sorunludur. Anılar sadece şimdiki zamanda (yeniden) yaratılır. Günümüzün en az geçmiş kadar önemli olduğunu görmek için Taberî'nin mitolojik İbn Abbas figürünü ele alış biçimini incelemek yeterlidir.⁴ Assmann bu eleştiriyi kısmen geçmişin bir inşa, bir sosyal inşa olduğuna işaret ederek ele almıştır. Geçmişteki kültürel projeksiyonların bir ürünüdür. "Birey yalnızca şimdiki zamanın sosyal ve kültürel çerçevelerinde geçmişi hatırlayabilir ve yalnızca hatırlayabildiği geçmiş olaylar bu çerçevede yeniden yapılandırılabilir" (Assmann 2006: 170)

Kültürel hatıralar, yalnızca depolanırsa, var olmazlar. Alınmaları veya aktarılmaları gerekir.⁵ Kültürel bellek [272] hem bağlayıcı hem de yapay olan bir tür bellektir; "uygulanması gereken bir tür hafızadır ve bu nedenle bir hafıza

⁴ Benzer kavramlar, mit oluşturma ve sosyal oluşum, kimliğin inşası söz konusu olduğunda bazı tuzaklardan kaçınır.

⁵ Bu depolama ve geri çağırma terminolojisi de sorunludur. Assmann, "bireyin... tek başına gerçek anlamda bir belleğe sahip olduğunu" iddia eder. Ne grup ne de kültür bu anlamda bir hafızaya 'sahiptir'. Varmış gibi konuşmak gayrimeşru bir gizemleştirme eylemi olacaktır" (Assmann 2006: 8). Bu feragatnameye rağmen, kültürel bellek, onun depolanması ve geri getirilmesi kavramları, dolaylı olarak hatırlamanın yaratıcılığını ve hayal gücünü önemsizleştiriyor ve paylaşılan anlatı, drama, ritüel, metinler vb. aracılığıyla kimlik inşasını bilişselleştiriyor (veya psikolojikleştiriyor) gibi görünüyor.

teknîği olmadan yaşayamaz” (Assmann 2006:89). İhtiyaç duyulan şey hatırlama ritüelleridir. “Kültürel, ritüel bir hafıza tekniği... hafızayı birleştirmenin hizmetindedir ve sembolik bir dramatize etme süreci aracılığıyla kolektif bir kimliği hayata geçirme ve istikrara kavuşturma amacına sahiptir” diye yazar (Assmann 2006:16). Hadisler açısından kültürel belleğin depolanma aracı olarak en açık biçimde hizmet eden metindir. İsnad, hakiki olsun ya da olmasın, tam da böyle bir hafıza tekniğini ve sembolik bir şekilde dramatize etmeyi betimler. Hatta isnadların kalıplaşmış doğasının geleneksel özellikleri de vardır: (1) Her râvi, bu durumda İbn Abbas olan nihâi otoriteye kadar kendi otoritesini sağlamalıdır. Metinler, uzunluk, stil ve içerik bakımından farklılık gösterebilir. İsnadlar ise öyle değildir. Sezgin’in işaret ettiği gibi, sadece sekiz adet aktarma fiili vardır. Bu fiiller, daha muhtemel, normalde aktarımın bir kişiden diğerine gerçekleştiğini gösterir, örneğin hocadan birkaç öğrencisine gibi değil. (2) İster sözlü ister yazılı olarak aktarılsın, fiiller öncekini ima eder. Aktarımın geleneksel unsuru, hocadan öğrenciye ve neredeyse hiçbir zaman aynı nesilden insanlar arasında değildir. (3) Böylece isnad, metinlerin yerleşik uygulama olarak icra tarihinin stilize edilmiş kayıdır. Başka bir deyişle, dramatize etme, her nesilde en fazla bir kez gerçekleşen her (varsayılan) performansı içerir. Bu nedenle, aynı zamanda *minimal* bir performans geçmiştir. Bu geleneksel unsurun merkeziliği, kapsamlı bir yazılı hadis koleksiyonunun oluşturulmasından çok sonra bile sözlü aktarımın devam etmesiyle kanıtlanır.⁶

İsnadları geleneksel unsurlar veya en azından ritüel performansların kayıtları olarak görmek sözlü ve yazılı aktarım arasındaki tartışmaya ilginç bir bakış açısı sağlar. Assmann, “kültürel metinlerin sözlü ve yazılı aktarımı arasındaki temel ayrımın... teknolojinin depolama ortamında değil, [273] genişletilmiş bağlamın kurumsallaştırdığı biçimde” olduğunu salık verir (Assmann 2006:105). Başka bir deyişle, sözlü aktarımın genişletilmiş bağlamı çok daha yoğun bir biçimselleştirme gerektirir. Yenilik, gelenek için unutulma demektir; “tekrar olmadan geleneği koruma süreci çöker” (Assmann 2006:116). Dolayısıyla bu aktarım, metinlerin depodan geri alınmasını sağlayan geleneksel bir unsur niteliğindedir. Bu tür ritüeller şarkılar ve canlandırma içerebilir, ancak tefsir hadisleri ile pedagojik seçmeler ritüeldir [geleneksel unsurdur]. Bu nedenle, “metinlerin kesin bilgisi uzmanlar içindir ve yazılı kültürden daha keskin bir biçimdedir” (Assmann 2006:106). Sözlü geri alışı birden fazla ritüel tekrarı gerektirdiği durumlarda, yazılı erişim tamamen farklı etkinlikler gerektirir: metinleri ezbere kopyalamak ve öğrenmek ve daha sonra aynı şeyi yapacak olan öğrencilere iletmek. Sözlü aktarım için profesyonel bellek uzmanları metinleri saklar ve kurtarır; yazılı aktarım kısmında öğrenciler ve memurlar, kâtipler ve öğrenciler vardır. İbn Abbas hadisleri ve diğer tüm sözlü veya yazılı

⁶ Bu durum *Sahîhayn* hadislerinde de yaşanmıştır (Brown 2007:60).

hadisler için, “metin” geri alınmalı ve yeniden aktarılmalıdır. Assmann’ın kavramsal çifti olan “metin” ve “nakil” (Assmann 2006:104), metin ve isnadı ile hadislerde yerleşik bir ayırmadır. Bu orijinal ifadenin sonraki sözlü aktarımının gerektirdiği bir şey, konuşmacı ve dinleyicinin aynı anda mevcudiyetidir. Bu metinlerin yazılı olarak aktarılmasına geçişle birlikte gelen bir başka değişiklik de budur. “Konuşan” ve “dinleyici”nin zamansal ve coğrafi yakınlığa ihtiyacı yoktur. Bu özellik, yazılı olsun ya da olmasın, hadisleri benzersiz kılan bir şeydir: isnadlar, varlığını veya en azından onun taklidini gösterir ve böylece ilk bakışta sözlü rivayeti varsayar.

İslâm’ın kökenine ilişkin geleneksel açıklamaya inanılacak olursa, Arap Müslümanların büyük ölçüde sözlü bir toplumu vardı ve bu toplum aniden oldukça okuryazar toplumların yönetici seçkinlerine dönüşmüş ve onları hızla okuryazar olmaya zorlamıştır. Assmann, sözlü toplumlarda aktarım nesnesinin, “sözlü metin”in ya da bizim örneğimizde metnin normalde bilinçli olarak “metin” olarak başlamadığını öne sürer. Orijinal dilsel ifade “her türden zevk, talimat ve hayranlık nesnesi olarak hayata başlar; ‘metin’ orijinal dilsel ifadeye kıyasla ikincil bir geçmişe dönüktür” (Assmann 2006:102). Metinlerin ve isnadların doğasına göre tefsirlerin sözlü kökeni mümkündür, ancak isnadların iddiasına rağmen sözlü aktarım çok daha azdır. Nebevî hadislerin ve özellikle siyer hadislerinin [274] dinî hikâyeye anlatımında doğduğu iddia edilebilirken, çoğu tefsirin bilinçli bir eğitim nesnesi olarak doğduğu açıkça görülmektedir. İsnadların yapısı, bu talimatların daha sonra bir Müslüman neslin bir temsilcisinden sonraki neslin bir temsilcisine yaklaşık beş nesil boyunca yerleşik unsur olarak aktarıldığına inanmamızı sağlayacaktır. Metinlerin özellikleri, sözlü olarak binlerce ayrıık, bağlantısız kelime, deyim ve pasaj olarak aktarıldıklarını öne sürer — sistematik sözlü aktarım önermesi pek mümkün olmayan bir durumdur. Kitaplar veya kişisel notlar (Calder ve Schoeler tarafından öne sürüldüğü gibi) daha olasıdır, eğer yalnızca ezberlenmeleri amaçlanmamışsa ve okunup kopyalanmamaları gerekmiyorduyorsa. Kuşkusuz, Taberî zamanında yazılı metinler, sözlü aktarımla ilgili sözde geleneksel unsurların yerini alıyordu. Onun kaydettiği isnadlar da aynı şekilde metinlerin yazılı ve sözlü melez bir aktarımını ima etmektedir. Fiiller çoğunlukla sözlü aktarım iddiasındadır, ancak minimalist doğrusal yapı yazılı anlamına gelir — yani, bir kişi yazar, bir kişi okur.

Sözlü aktarımdan yazılı aktarıma (veya daha makul bir şekilde, bazı yazılı-sözlü melez aktarımlara) geçiş, özgünlük sorununa başka bir perspektiften bakmamıza izin verir, ancak Abbott veya Sezgin’in yazılı aktarımın doğrulayıcı doğasına ilişkin varsayımlarını desteklemez. Birincisi, genel olarak kültürel bellekle ilgili Assmann, “anıları kurgu olarak görmememiz gerektiğini ... öne sürer. Çünkü hafıza tarihi açısından, bu kurguların kendileri, bir toplumun bellek ufkunu olduğu gibi tanımladıkları ve böylece kendi anlamlarını ortaya koydukları ölçüde gerçeklerdir ve böylece bu kendilerine has karakterlerine

kendi damgalarını basarlar.” (Assmann 2006:179). İkincisi, Assmann çok faydalı bir noktaya daha değiniyor: Sezginin tersine, sürekli değişim baskısına maruz kalan sözlü gelenek değil, yazılı gelenektir. Sözlü gelenek, hiçbir değişiklik olmaksızın tam tekrarı bekler. Ama mesele bu değil; hatalardan veya niyetten dolayı farklılık varsa, tespit edilemez. Yalnızca metin yazıldığında bu tür varyasyonlar saptanabilir. Kâtipten yeni eserler “yayınlanması” beklenmez, sadece metinleri değiştirilmeden yeniden üretir. Tabii ki, kâtip ya da öğrenci bunu yaparsa, kendi sözlerini daha önceki bir otoritenin sözleri üstüne koyarak kendini gizleyerek bunu yapabilir, isnadının sözlü olduğunu iddia ettiği bir hile işini büyük ölçüde kolaylaştırır (Assmann 2006:106-115). Dolayısıyla, bu perspektiften bakıldığında sahih olmama alakasızdır; Sözlü gelenek bağlamında, örneğin İbn Abbas’ın söylediği tam olarak budur. En azından bir şeyin tarihsel [275] bir gerçeği olmayabilir ve yine de bir sahtekârlık olmayabilir; hatta bir “gerçeklik görünümüne” veya “tek tutarlı nedenbilimine” sahip olabilir (Assmann 2006:4).

Yazılı aktarım, yeniliği tespit etmeyi mümkün kılsa da yazı, yazarın Assmann’ın “mouvance” olarak tanımladığı bir terim aracılığıyla kendi katkısını yapmasına da izin verir: ayrıntılar ile açıklama, uyum, yorumlama ve çeviri (Assmann 2006:117-119). Yine bu hareketlilik bizim sıhhat dediğimiz şeyi etkiler (ben de “etkilemek” ifadesini öneririm). Ancak yazar önceki otoriteyi, bu durumda İbn Abbas’ı kullanarak kendisini gizlerse, bu hareket tespit edilemez olacak ve 8. ve 9. yüzyıllarda gördüğümüzden farklı olarak İbn Abbas hadislerinin çoğalmasına yol açacaktır. Ne var ki, Taberî’nin tefsiri bu akımın/hareketin temsilcisi değildir. Onun yöntemleri açıkça daha sonraki hatta akımın bile sona erdiği bir gelişmedir. Sözlü aktarım için herhangi bir iddiada bulunmaz; bir kitap yayınlar. Assmann’ın işaret ettiği gibi, “Tarihin belirli bir noktasından itibaren, gelenek akışını durdurmaya ve metinleri stabilize etmeye yönelik girişimleri tekrar tekrar gözlemliyoruz... kelimesi kelimesine doğruluk temel bir ilke haline getirilmiştir” (Assmann 2006:119). Taberî’nin ister metinde ister isnadda olsun en ufak değişiklikleri bile kaydetme projesi bunu yapıyor. “Sözlü olarak aktarılan metinlerin yeniden üretimi, yerleşik uygulamaların tekrarı yoluyla kesintili bir şekilde gerçekleştirilir; yazılı olarak aktarılan metnin yeniden üretimi, metinler üzerinde yorumlayıcı çalışmanın sürekli bir ‘anlam geliştirme’ süreci olma eğilimindedir” (Assmann 2006:121). Gizli depolama belleği, öncelikle yorumlama eylemi yoluyla işlevsel bellek haline gelir. Yukarıdaki örnekte belirttiğimiz gibi, Taberî, İbn Abbas’ı (ve kaydettiği diğer tüm tefsirleri) yorumlar ve böylece herhangi bir geçişin sonunda durur.

Eğer İbn Abbas tarafından temsil edilen bir rıza üretimi varsa, bu, Taberî’nin yorumlama eylemleri tarafından gerçekleştirilmiştir. Eski Mısır hakkındaki tartışmasında Assmann, “yeniden birleşmeyi hatırlama ritüelinden

(burada İngilizce *yeniden hatırlama* ve *yeniden toplama* terimlerinin son derece yerinde olduğu) söz eder, [ki bununla] geç Mısır kültürü, Helenistik dönemde karşı karşıya kaldığı tüm eski yüksek kültürlere, parçalanma ve unutulma tehditlerine tepki verir. (Assmann 2006:16). Taberî ile bu yeniden toplama neredeyse birebirdir. Kültürel bellek, kaybedilen birliğin restorasyonu. Başka bir deyişle, Gilliot'un kabul edilebilir çeşitlilik yelpazesini [276] (muhtemelen mouvance tarafından tanıtılan) somutlaştıran İbn Abbas "mitik figürü", Taberî'nin derlemesinin, yazıyla ilgili seçimlerinin ve uyumlu yorumların bir ürünüdür.

Kültürel Belleğin Saklama Ortamı Olarak İsnadlar

Hadisler kültürel metinlerdir; bir bütün olarak toplum için özel bir normatif ve biçimlendirici otoriteye sahiptirler (yani, sosyal davranış ve benlik imajı) (Assmann 2006:104). Bu metinler bir anlam dünyası kurar ve grubun kimliğini koruyacak şekilde nesiller boyunca yeniden üretilir. Ancak şimdiye kadar İbn Abbas'ın veya İbn Abbas'a atfedilen tefsirin temsil edebileceği şey, isnadlara değil, metinlere odaklanmıştır. Yukarıda tartışıldığı gibi, metin hafızanın depolanmasıdır, isnad aktarım ritüelinin [yerleşik uygulamalarının] indirgenmiş bir kayıttır, en azından geleneksel hale gelmiş hatırlama yolu olarak sözlülük ve işitselliği ifade eder. Ancak, bu perspektiften çıkarılan sonuçlar, isnadların önemini tüketmez. Nihayetinde isnad öyle bir statüye sahiptir ki, Taberî, bu metinler sorunlu olduğunda ve onları uyumlu hale getirmek için kendi adına önemli ölçüde uğraş gerektirdiğinde bile, eklendiği metinleri dahil etmelidir. Farklı hadislerden birkaçını atlayarak "kafa karıştırıcı" örnekte bir ittifak oluşturması onun için çok daha kolay olurdu. Ama yapmamıştır, çünkü isnadın kendi yetkisi vardı ve ilk önerildiği kadar gereksiz değildir. Metnin, isnad ışığında değil, isnad nedeniyle yeniden yorumlanması gerekiyordu. Ancak isnadlar, aynı zamanda, onların metinlerinin ele alınması gerekip gerekmediğinin ölçütlerinden daha fazlasıydı.

* * *

İbn Vehb ve Buhârî'nin mecmualarında bu husus açıkça zikredilmez. İbn Vehb ve Buhârî'nin koleksiyonlarında hadis toplayan iki kişi açıkça konuşmaz. Sonunda, efsanevi figür konuşur. Taberî'nin tefsirinde bile, İbn Abbas kendisi için konuşur, ancak şimdi Taberî'nin ürettiği "icmâ" tarafından kuşatılmıştır. Dolayısıyla isnadlarda örneklenen yerleşik unsurlar diğerlerinden farklıdır. Assmann'ın örnek olarak kullandığı eski Mısır geleneksel unsurları, her nesil tarafından canlandırılırken, isnadlar, bu geleneksel unsurları gerçekleştiren önceki nesillerin üyelerinin bir parçası olan kendi hatıralarıdır. Başka bir deyişle, isnadlar kolektif, bağlayıcı (yukarıda tartışıldığı gibi) [277] ve iletişimsel hatırlamayı içerir. İbn Abbas'tan aktaran çok sayıda insanın birbirine bağlı olması anlamında kolektif ve bağlayıcıdır. Ancak isnadlar sadece "İbn Abbas şöyle dedi" den ibaret değildir. Ayrıca, çok daha sonraları, İbn Abbas'ın tefsiri

gibi derlemeler de yoktur (Rippin 1995:38-83). Daha da genel olarak, hadisler “sahabe dedi” veya “ümme dedi” vb. diye başlamaz. Zincirin halkaları orada olmalıdır. Yani isnad, metnin hemen hemen her zaman bir kişiden diğerine aktarıldığını iddia eder. Dolayısıyla isnaddaki tüm bağlantılar nesiller arası iletişimi ifade eder. “İbn Abbas dedi ki “sırf toplu ve bağlayıcı olurdu, ama “Muhammed b. Hâlid b. Hıdâş bana tahdisen bildirdi [o dedi ki] Selm b. Kuteybe bana Vehb b. Habîb el-Âmdi'den ve o da Ebû Hamza'dan ve Ebû Hamza'da İbn Abbas'tan tahdisen bildirdi [ki] İbn Abbas demiş ki” ifadesi de en azından görünüşte de iletişimseldir. Dolayısıyla İbn Abbas, İbn Abbas hadisinde önemli olan tek kişi değildir.

Başka bir deyişle, İbn Abbas'ın hadisleri eşzamanlı olarak iletişimsel ve kültürel olma girişimindedir. İletişimsel hafıza eşzamanlıdır, ancak gelenekleri çok eskilere uzanan kültürel hafıza artzamanlıdır (Assmann 2006:8). Assmann'ın belirttiği gibi,

İletişimsel bellek için iletişim neyse, kültürel bellek için de gelenek odur. Aleida Assmann, *Time and Tradition* adlı kitabında, iletişim ve geleneği karşılaştırmıştır: “Gelenek, bilginin karşılıklı ve yatay olarak değiş tokuş edilmediği, ancak nesiller boyunca dikey olarak aktarıldığı özel bir iletişim durumu olarak anlaşılabilir.” Bu şekilde kültürel bellek, iletişimsel belleğin özel bir durumu olarak düşünülebilir. Farklı bir zamansal yapıya sahiptir. İletişimsel belleğin tipik üç kuşaklık döngüsünü eşzamanlı bir bellek-mekân olarak düşünürsek, o zaman kültürel bellek, gelenekleri çok eskilere uzanan, artzamanlı eksenini oluşturur. (Assmann 2006:8)

Ancak isnad, her ikisi de aynı anda olmaya çalışır. İsnaddaki her bir halka, her bir “*fülân 'an fülân*” (“filancadan filan”), tam anlamıyla iletişimsel belleğin görünümünü korumaya çalışır. Dolayısıyla isnadlar bir şekilde eş zamanlı iken, bağlı oldukları tefsir metinlerinin çoğu doğaları gereği artzamanlıdır. Bu, en çok gramer ve lügat hadislerinde açıkça görülmektedir. Hiçbir bağlam sağlanmaz. Benim örneğimde, metin, İbn Abbas'ın Ebû Hamza ile nerede ve ne zaman konuştuğuna dair hiçbir ipucu vermiyor. [278] “Ne zaman ve nerede” metni bile etkilemez.

Bu aynı artzamanlılık, sadece metinlerde değil, hemen hemen her zaman isnadlarda da görülür. İsnadlar iletişimsel bir dile sahiptir ve belirli insanlardan bahsederken eşzamanlı görünmeye çalışırlar. Açıkçası bu durum, [Hz.] Peygamber'in sünnetine dair hadisler için de geçerlidir: tarihsel bağlam eksiktir; binlerce söz vardır, ancak bunların kronolojisini yeniden oluşturmak imkânsızdır. İbn Abbas'ta, [Hz.] Muhammed'de olduğundan daha fazla, bağlam eksiktir. Ebû Hamza, İbn Abbas'a *fe-hüm fi emrin* meric tabirini soruyor. İsnad ne kadar yüksekse, o kadar az detay vardır. Bir isnadda yan yana duran herhangi iki râvi arasındaki etkileşimlerin hemen hemen hiçbiri bir bağlamla sağlanmaz. Her seçme eylemi artzamanlıdır.⁷

Genel olarak İbn Abbas figürüyle de bir tür ard zamanlılık ilişkilendirilir,

⁷ Benim kullandığım İbn Sa'd ve İbn Hacer'inki gibi biyografik sözlükler bu gerçeği hafifletmeye çalışmaktadır.

özellikle de doğumu ve ölümüyle ilgili özellikle şüpheli gelenekler reddedilirse. Hayatıyla ilgili ayrıntılar çok azdır. Hemen hemen mitik statüsü, yani tefsir hakimiyeti dışında her şey unutulur. Bu beklenmedik bir durum değildir, çünkü Assmann'ın işaret ettiği gibi, ritüeldeki dramatize etme olumsal tarihsel olaylara bağlı değildir; o sadece zamansız bir düzen ve tutarlılığın özetidir (Assmann 2006:13). Bizim sahip olduğumuz şey semantik hafızadır, tekil ayrıntıları ve özellikleri veya deneyimin benzersiz özelliklerini koruyan epizodik hafızadan farklı olarak sadece özü veya genel anlamı koruyan anlam hafızasıdır. İşte [Hz.] Muhammed'in hadisleri ile İbn Abbas'ın hadislerinin ayrıldığı yer burasıdır. İlki genellikle metinde bazı epizodik ayrıntıları korurken, ikincisi hem metinde hem de isnadda sadece semantiktir.

Peki, isnadlarda depolanan belirli kültürel hafıza nedir? Elbette daha önce metinler ile ilgili olarak yapılabenzer bir iddia ileri sürülebilir: isnadlar fikir birliğini (Birkeland'da olduğu gibi) ve kabul edilebilir çeşitlilik aralığını (Gilliot'ta olduğu gibi) somutlaştırır. Her nesilden Müslümanların Kur'an kelimelerinin ve ifadelerinin anlamı hakkında spekülasyon yapan çeşitliliği, tek bir ana figüre, İbn Abbas'a kadar uzanır. [279] Oysa kültürel bellek, metinlerde olduğu gibi İbn Abbas'ın ifadelerinin "yeniden toplanması" değildir. Neyin parçalanıp yeniden toplanması gerektiği bile belli olmazdı. Bunun yerine, "Hatırlanmak nedir?" sorusuna cevap vermek için, İbn Abbas'ın tefsir usûlüne ilişkin isnadlarda ve hadislerde neler olduğuna bakmamız gerekir.

Birincisi, İbn Abbas, açıkça en önde gelen kişi olmasına rağmen, bir müfessir olarak anılmakta yalnız değildir. O, halifelerden biri değildir, ancak nadiren atıfta bulunsa da onlara saygı duyduğu söylenir. O bir sahabelidir, ancak o kadar gençtir ki (en erken doğum tarihi kabul edilse bile), [Hz.] Muhammed tarafından eğitilmiş olması mümkün değildir. Yine de isnadlardaki İbn Abbas'ın temsil ettiği şey, Kur'an'da, Sünnet'te ve Sünnîler tarafından en yetkili sahabe olarak kabul edilen ilk iki Sünnî halifede İslâm'ın temelidir. Bu bilimsel metodolojinin hikayesi, orijinal bağlamından çıkarılmış, güncel bir yorumdur. Elbette sünnet ve hatta belki de Kur'an, onun tefsir metoduyla ilgili hadislerde anlatılan dönemde nihai şeklini almış olamazdı. Bu ifade açıkça anakroniktir. Bununla birlikte - ya da belki de "bu nedenle" - İbn Abbas'ın nihai kaynağı olduğu her isnadda zımnen ilk bağlantı haline gelir. Başka bir deyişle, [Hz.] Muhammed'in İbn Abbas'a dair umutlarını aktaran biyografik geleneklerin açıkça ortaya koyduğu gibi, İbn Abbas Şîlikteki [Hz.] Ali'ye benzer; [Hz.] Muhammed aracılığıyla vahyedildiği gibi, o Kur'an'ın ilahi olarak atanmış tercümanıdır. Başka bir yerde tartıştığım gibi, Abbâsî propagandasındaki İbn Abbas figürü, özellikle proto-Şîî propagandasında [Hz.] Ali figürüyle rekabet etmek için formüle edilmiştir (Berg 2004 ve 2010). Yukarıda belirtildiği gibi, [Hz.] Osman ve [Hz.] Ali'nin metodoloji-anekdottaki yokluğu, Emevî karşıtı, Şîî karşıtı - yani erken Abbâsî yanlısı - bir oluşumu akla getiriyor gibi görünüyor. Neyse ki, İbn Abbas figürü için bu manevra, aynı şekilde bazı Ali/proto-Şîî

iddialarını küçümsemeye ihtiyaç duyan ve devrilmiş Emevîleri sevmeyen sonraki “Sünnî” âlimlerin ihtiyaçlarına hizmet etmiştir.

Başka bir deyişle, İbn Abbas (doğru) yorumun gerekçesidir ve İbn Abbas’tan alıntı yapmak onun metodolojisini paylaşmak ve böylece bozulmamış geçmişle bağlantı kurmak ve iletişim kurmaktır. Onun râvîlerinin kendileri müfessirdir. Onlara tâlimat vermiştir, ancak aynı ayetler hakkında bile yorum yapabilir ve onunla aynı fikirde olmayabilirler. Dolayısıyla Taberî gibi tüm bu kümülatif tefsiri miras alan Müslümanlar, İbn Abbas’ın metodolojisine ya da İbn Abbas’ın kendisine [280] sözde hizmet edebilir, ancak gerçekte onu görmezden gelebilirler. İbn Abbas için, Kur’ân, [Hz.] Muhammed ve ilk iki halife gibi şeyler gerçek anlamda mevcut değildi.

İsnad yeniden toplama ritüelinin [geleneksel unsurunun] bir kaydı olarak düşünülecek olursa, bu sonuç, isnadlarla yapılan aktarımın bir tür mimetik⁷ veya bir çeşit “sempatik büyü”, benzeri üretme durumu olduğu anlamına gelir. Metin, bugüne kadar çeşitli denetçiler tarafından sözlü, özgün ve aslına uygun olarak nesiller boyunca aktarılmıştır ve şu an şimdiki nesil veya denetçi aynı şeyi yapmalıdır. Ancak, J.Z. Smith, ritüellerin basitçe mükemmelliği — bu durumda aktarımı temsil edebileceğini göstermektedir. Mevcut denetçi (ya da okuyucu) “ritüelin, olumsuzluk, değişkenlik ve rastlantısallık hesaba katılmadığı için, şeylerin olduğu ya da olması muhtemel haliyle uyumsuz olduğunun” farkındadır (Smith 1982:65) Dinleyen/izleyen kişi, hadisleri okumuş veya münakaşa etmiş olabilir. Ya da önceki nesilden birinden duymamış olabilir, unutulabilir, sonraki nesilden aktarılmamış olabilir vb. veya bazı Kur’ân ayetleri, deyimleri ve kelimeleri diğerleriyle açıklanamayabilir. [Hz.] Muhammed veya İbn Abbas’tan alınan Kur’ân pasajları veya yorumları gibi. Bu anlamda bir İbn Abbas isnadı, olması gerekeni ama asla olamayacak olanı somutlaştırır.

Sonuçlar

İbn Abbas figürü, Abbâsî propagandasının⁸ bir ürünü olarak başlamış olabilir, ancak bundan çok daha fazlası haline gelmiştir. Ona atfedilen tefsir geleneklerinin çoğunun, hatta bazılarının gerçek olması pek olası görünmemekte ve daha da önemlisi, gerçek olanları gerçek olmayanlardan ayırt etmemiz çok

⁷ Mimetik: mimesis, taklit eden, öykünmeci vb. anlamlara gelen bir kelimedir. Bkz: Arslan Senem, Çakır Ahmet “Tasavvufî Bağlamda Müziğin Mimetik Karakteri”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2020, sayı: 49, s. 401. [Çev.]

⁸ Birey ait olmak için hatırlar. Bununla birlikte, kolektif veya birleştirici hafıza da sıklıkla siyasallaştırılır. İbn Abbas’ın statüsü sadece Abbâsî propagandasının bir ürünüyse, hadislerin neden daha politize olmadığı düşünülebilir? Aslında öyledirler. Ancak, siyasallaştırılan hadisler değildir ([Hz.] Muhammed’in İbn Abbas hakkındaki kehanetleri, onun yetkilerini kullanması ve ölümü hakkında olanlar hariç); hadislerin isnadlarıdır. Onun bu kadar çok isnadda yer alması, hadislerin siyasallaştırılmasıdır.

da olası değildir. Bununla birlikte, [İbn Abbas'ın] önemi tersine azalmaz. Metinler içinde o, İslâm'ın görünüşte yekpare iddiaları karşısında çeşitliliğin efsanevi [281] tecessümü, kültürel hafızasıdır. İsnadlar, kendilerini bu kültürel hafızayı koruyan "sözlü" geleneksel unsurun kaydı olarak sunar. Ve toplu olarak bu isnadlar, metinlerinden bağımsız olarak kültürel hafızayı da korurlar. İbn Abbas figürü, tıpkı diğerlerinin [Hz.] Ali'yi seçmesi gibi propaganda amacıyla seçilmiş olabilir, ancak İbn Abbas böyle yaparak (Sünnî) ümmetin hatırlanmasını sembolize etmiştir. O orijinal ve bozulmamış ümmetin yeniden toplanması için pek çok duraktan biridir. Ancak özellikle İbn Abbas bir idealin somutlaşmış halidir: O, Kur'ân'a, [Hz.] Peygamber'e ve onun ashabına dayanan tefsir metodolojisinin anahtarı olarak durmaktadır. İsnadların İbn Abbas'ı, metinlerdeki İbn Abbas'ın nadiren kullandığı bu bilgi kaynaklarıyla sözlü ve artzamanlı (eşzamanlı bir kisede de olsa) bir bağlantıyı ve iletişimi temsil eder. O, ideal olanın ve onun anlaşılmasındaki güçlüğü'nün kültürel belleğidir. [282]