

**TC
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (TEFSİR)
ANABİLİM DALI**

TABERÎ TEFSİRİNDE DIRÂYET

Doktora Tezi

Hacı ÖNEN

07922721

Ankara-2012

**ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (TEFSİR)
ANABİLİM DALI**

TABERÎ TEFSİRİNDE DİRÂYET

Doktora Tezi

Hacı ÖNEN

07922721

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Mehmet Akif KOÇ

Ankara-2012

TC
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (TEFSİR)
ANABİLİM DALI

TABERÎ TEFSİRİNDE DİRÂYET

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mehmet Akif KOÇ

Tez Jürisi Üyeleri:

Adı ve Soyadı

İmzası

Prof. Dr. Mehmet Akif KOÇ

Prof. Dr. İdris ŞENGÜL

Prof. Dr. Ahmet Nedim SERİNSU

Prof. Dr. Mehmet Halil ÇİÇEK

Doç. Dr. Eyüp BAŞ

Tez Sınavı Tarihi:

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynak gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (...../...../2012)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Ad ve Soyadı

Hacı ÖNEN

İmzası

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	X
KISALTMALAR.....	XI
GİRİŞ.....	1
A. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ.....	1
B. ARAŞTIRMANIN METODU.....	9
C. TABERÎ'NİN(224-310) İLMÎ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ.....	10
1. İlmî Kişiliği.....	10
2. Eserleri.....	15
D. TABERÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM.....	18

1.BÖLÜM

TEFSİRDE RİVAYET-DİRAYET FARKLILAŞMASI

A. TEFSİRDE RİVAYET-DİRAYET AYRIMI.....	20
1.Rivayet Tefsiri.....	21
2.Dirayet Tefsiri.....	22
B. RİVAYET VE DİRAYET AÇISINDAN TABERÎ TEFSİRİ.....	24
C. RE'Y TEFSİRİ KONUSUNDAKİ İHTİLAFLAR.....	26
1.Taberî'ye Göre Re'y ile Tefsir.....	26
2.Re'y Karşıtlığı.....	27
D. TABERÎ'YE GÖRE TE'VİL VE TEFSİR KAVRAMLARI.....	29
1. Te'vil ve Tefsir'in Lugavî ve İstilahî Anlamları.....	30
a. Te'vil.....	30
b. Tefsir.....	31
2. Tefsir ve Te'vil Ayrışması ve Te'vilin Kavramlaşması.....	32
3.Taberî'nin Te'vil ve Tefsir Kavramlarına Bakışı.....	35

İKİNCİ BÖLÜM
TABERÎ TEFSİRİNİN DİRAYET METODU

A. DİRAYETİN TEORİSİ.....	39
1.Kur'an ve Dilin Fıtratı.....	39
2.Taberî'nin Sünnîliği.....	41
3.Taberî'de Selef Düşüncesi.....	46
4.Tercih Teorisi.....	47
B. TEFSİRİN DİRAYET KAYNAKLARI.....	51
1.Kur'an'ın Kur'an ile Tefsiri.....	51
2. Kur'an'ın Anlaşılmasında Arapça'nın Önemi.....	55
3. Kelime Tahlilleri.....	56
a.Fiil Tahlilleri.....	57
b. İsim Tahliller.....	58
c. Kelime Tahlilinde Kur'an'la İstişhad.....	60
4.Tefsirde Nahiv İlminden Yararlanma.....	61
a.Nahiv Ekollerinden Nakiller.....	61
b.Kelimelerin 'İrabı.....	63
c. Cümle Tahlilleri.....	64
5. Tefsirde Sarf İlminden Yararlanma.....	66
a.Kelime Vezinleri.....	66
b.Kelimelerin Müfred ve Cemi'.....	67
c.Harflerin Anlamı.....	68
6.Şiirle İstişhad.....	69
a.Anlamı Tespit İçin İstişhad.....	70
b.Kelime Tahlillerinde İstişhad.....	71
7.Belağat.....	72
C. TEFSİRİN DİRAYET PRATİĞİ.....	73

1. Taberî'nin Âyetleri Ele Alış Tarzı.....	73
2. Dirayet Açısından Taberî ve Razî Tefsirlerinin Karşılaştırılması.....	75

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TABERÎ TEFSİRİNDE KUR'AN'IN KELİME YAPISINA İLİŞKİN İHTİLAFLAR

A. YEDİ HARF.....	82
1. Yedi Harf Kavramı.....	82
2. Taberî'ye Göre Yedi Harf.....	83
B. KİRÂATLAR.....	87
1. Kırâat Kavramı ve Kısımları.....	87
2. Taberî'ye Göre Kırâatın Şartları.....	88
a. Kırâatta Sened.....	88
b. Kırâatın Hz. Osman Mushafına Uygunluğu.....	90
c. Kırâatın Arap Diline Uygunluğu.....	91
3. Taberî'nin Kırâatları Değerlendirme Yöntemi.....	92
a. Kırâatta İcmâ ve Kurrâ'nın İttifakı.....	92
b. Meşhur Kırâatlar.....	93
c. Kırâat Tercihlerinde Kur'an ve Hadislerin Kullanımı.....	94
d. Dil Açısından Kırâat Değerlendirmeleri.....	95
e. Anlam ve Yorum Açısından Kırâat Değerlendirmeleri.....	96
f. Mushaflar.....	97
C. YEDİ HARF VE KİRÂAT İLİŞKİSİ.....	99
D. KUR'AN'DA YABANCI KELİME MESELESİ.....	100
E. el-HURUFU'L- MUKATTAA'.....	104

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TABERÎ'NİN ÜZERİNDE DURDUĞU KUR'AN İLİMLERİ VE USÛL KONULARI

A. KUR'AN İLİMLERİ ('ULÛMU'L-KUR'AN).....	107
1. Nâsîh ve Mensuh.....	108
a. Neshin Anlamı.....	108
b. Taberî'nin Nesh Anlayışı.....	108
c. Neshin Kısımları.....	115
2. Muhkem ve Müteşabih.....	116
a. Muhkem ve Müteşabihin Anlamları.....	116
b. Taberîye Göre Muhkem ve Müteşabih Âyetler.....	117
3. Nüzûl Sebepleri (Esbâbu'n-Nüzûl).....	119
a. Âyetin Yorumunda Nüzûl Sebebinin Kullanılması.....	120
b. Hükmün Ortaya Konmasında Nüzûl Sebebi.....	121
c. Nüzûl Sebebinin Hususî Mananın Umumî Olması.....	122
d. Nüzûl Sebebinde Tercih.....	122
4. 'İcâzu'l-Kur'an.....	125
5. Meseller (Emsalu'l-Kur'an).....	126
B. TABERÎ TEFSİRİNDE USÛL KONULARI.....	129
1. Zâhir.....	129
a. Fıkıh Usûlü Açısından Zâhir.....	129
b. Zâhir-Batın Ayrımı.....	131
c. Taberî'nin Zâhir Anlayışı.....	134
2. Umûm-Husus.....	136
3. Siyak-Sibak.....	140
a. Siyak-Sibakın Kavramsallaşması.....	140
b. Taberî'nin Siyak Yaklaşımı.....	142
c. Siyak Uygulaması.....	143

SONUÇ.....	147
EK	
TABERÎ'NİN TEFSİRİNDE TAHLİL ETTİĞİ KELİMELER.....	152
BİBLİYOGRAFYA.....	156
ÖZET.....	162
ABSTRACT.....	163

ÖNSÖZ

Şüphesiz ilim tarihimizde iz bırakan birçok âlim vardır. Birden fazla alanda ön plana çıkan bu alimler, genel anlamda ansiklopedik bir birikime sahiptir. Farklı alanlarda önemli eserler veren bu âlimler, İslam ilim tarihinde mühim bir makama sahip olmuşlardır. Taberî de bahsettiğimiz velûd âlimlerden biridir.

Taberî, tarih, hadis, tefsir, fıkıh usûlü gibi birçok alanda eserler vermiştir. Nihayet onun çok yönlü bir âlim olması tefsirine de yansımıştır. Onun tefsiri, kırâat, tarih, kelam, fıkıh gibi farklı ilimlere dair malumatlar içermektedir.

Taberî'nin tefsiri kendisinden önceki tefsir görüşlerini ce'm eden bir eserdir. Aynı zamanda kendi görüşlerini de ifade eden Taberî, böylece kendi özgün düşüncesiyle birlikte, ilk üç asrın tefsir geleneğini de aktarmış olmaktadır.

Tefsirler genellikle rivâyet ağırlıklı ve dirâyet ağırlıklı tefsirler şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Taberî'nin, *Camiu'l-beyan an te'vili ayi'l-Kur'an*'ı rivâyet ağırlıklı bir tefsiridir. Ancak Taberî tefsirinin dirâyet boyutu da ağırlık kazanmaktadır.

Taberî tefsirinde dirayet tefsir örnekleri çokça bulunmaktadır. Taberînin dirayet tefsirini dil merkezli yaptığını söylemek mümkündür. O, dirayet tefsiri yaparken Arap dilinin imkanlarına dayanmaktadır. Taberî, bu çerçevede Arap şiirini kullandığı gibi, sarf, nahiv, belagat gibi dilsel ilimlere de müracat etmektedir.

Bu çalışmamızda sözkonusu tefsirin dirayet boyutunu tespit etmeye çalışacağız. Taberî, mukaddimesinde tefsiri üç kısma ayırmaktadır: Sadece Allah'ın bildiği tefsir, Hz. Peygamberin beyanıyla bilinen tefsir, ehl-i lisanın bildiği tefsir. Biz bu çalışmamızda Taberî'nin taksimatında üçüncü kısmı araştırmış olacağız. Bu kısım da Taberî tefsirinin dirayet boyutunu oluşturmaktadır.

Çalışmamızın hazırlanmasında desteğini esirgemeyen başta danışman hocam Prof. Dr. Mehmet Akif KOÇ'a teşekkür borçluyum. Ayrıca kaynak araştırmalarımnda bana yardım eden ve fikirlerinden yararlandığım Yrd. Doç. Dr. Abdullah TEMİZKAN ve Yrd. Doç. Dr. Metin YİĞİT'e müteşekkirim. Fransızca çevirilerde yardımını esirgemeyen Doç. Dr. Ahmet TARCAN'a da teşekkür ederim.

Hacı ÖNEN

KISALTMALAR

a.g.e.	:Adı geçen eser
a.g.m.	:Adı geçen makale
A.Ü.İ.F.D.	:Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
A.Ü.İ.F.Y.	:Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
b.	:Bin
bkz.	:Bakınız
byy.	:Baskı yeri yok
bty.	:Baskı tarihi yok
c.	:Cilt
çev.	:Çeviren
DİA	:Diyanet İslam Ansiklopedisi
D.İ.B.Y.	:Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları
h.	:Hicrî
Hızr.	:Hazırlayan
İSAM	:İslamî Araştırmalar Merkezi
M.Ü.İ.F.	:Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
m.	:Miladî
Ö.	:Ölüm
s.	:Sayfa
T.D.V.İ.A.	:Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
T.D.V.Y.	:Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
T.D.K.Y.	:Türk Dil Kurumu Yayınları
T.	:Taberî
tsz.	:Tarihsiz
yay.	:Yayınları

GİRİŞ

A. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ

Tefsirler, kaynakları bakımından genellikle rivâyet ve dirâyet tefsirleri şeklinde ikiye ayrılır. Rivâyet tefsiri, Kur'an'ın sünnetle tefsirini kapsadığı gibi, Kur'an'ın Kur'an'la tefsirini, sahabeden mevkuf olarak nakledilen ve tâbiinden rivâyet edilen haberlerle Kur'an'ı tefsir etmeyi ihtiva eder.¹ Dirâyet tefsiri ise, dil, şiir, edebiyat vb. bilgilere dayanılarak yapılan tefsirdir.²

Bilindiği gibi Taberî'nin tefsiri, rivayet tefsiri kabul edilmektir. Ancak Taberî, tefsirinde bir hadis kitabı gibi sadece rivayetleri nakletmekle yetinmemiştir. Taberî, naklettiği rivayetler ve görüşler arasında tercihte bulunduğu gibi, çoğu zaman kendi görüşlerini de ortaya koymuştur. Bu açıdan Taberî tefsirinin dirayet boyutu da önemlidir, çünkü bu tefsirin dirayet boyutu, Taberî'nin kendi görüşlerinin toplamıdır.

İsmail Cerrahoğlu Taberî tefsirinin sadece bir rivayet tefsiri olmadığını şöyle ifade etmektedir: "Taberî'nin bu tefsiri, evvelemerde âyetin âyetle ve âyetin sünnetle tefsirine dayanır, eğer bu deliller mevcut değilse sahabe, tabiin ve daha sonra gelen âlimlerin sözlerine itimad eder. Eğer bu delilleri bulamazsa, Arap dil bilgisine dayanarak âyetleri açıklamaya çalışır. Bu bakımdan eseri me'sur tefsirler türüne girse de, onda tenkid ve tercih gibi hususların bulunması, ona ayrı bir özellik verir."³

Tâberî'nin tefsiri farklı araştırmacılar tarafından araştırma konusu edilmiştir. Bu araştırmaların konumuz bakımından önem arz edenlerini kronolojik sıraya göre kısaca tanıtmaya çalışacağız.

İranlı araştırmacı Ali Ekber Şihabî, 1914 yılında *Ahval u Asar-ı Muhâmmed İbn Cerir Taberî*, adlı bir kitap kaleme almıştır. Bu çalışma, Taberî'nin hayatını inceleme konusu yaparak başlar. Yazar, birinci bölümde Taberînin ilmî kişiliğini, ilim yolculuklarını ve itikadî görüşünü, ikinci bölümde ise, Taberî'nin tefsiri, tarihi ve diğer eserlerini inceler. Taberî'nin tefsir, tarih, kırâat, luğat, aruz vb. kendi çağındaki ilimleri bildiğini⁴ ifade eden yazar, Taberî'nin Şiî olduğunu iddia eder.⁵ Yazara göre, o dönemde İran sınırlarında

¹ Muhâmmed Huseyn ez-Zehabî, *et-Tefsir ve'l-Mufessirun*, Daru'l-İhyai't-Turasi'l-Arabî, b.y.y.,1976, I. 156.

² İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yay., Ankara 1996, II. 210.

³ a.g.e., II. 133.

⁴ Ali Ekber Şihabî, *Ahval u Âsar-ı Muhammed b. Cerir et-Taberî*, Tahran 1335, s.19.

⁵ a.g.e., s.30.

yaşayan insanlar Şi'îydi. Taberî'nin Yaşadığı Taberistan bölgesi de İran sınırlarında olduğu için o da Şi'î olmalıydı.⁶

Taberî tefsiriyle ilgili Alman araştırmacı Heribert Horst, 73 sayfalık özgün bir doktora çalışması yapmıştır.⁷ "1951 yılında yapılan Horst'un bu çalışması, özellikle çok sayıda isnad içeren klasik eserlerimizin tahlil edilmesi bakımından ufuk açıcudur. Horst'un çalışmasının en önemli yönü, Taberî'nin tefsirinde yer alan isnadları, bir kere tekerrür edenden başlayarak en fazla tekerrür edene kadar, rakamlara dayalı bir tablo halinde vermeyi başarmış olmasıdır. Daha sonra Horst, en fazla tekerrür eden isnadları gündeme getirerek, erken dönem tefsir tarihinde adı en çok geçen ravi isimleri üzerinde durmaya çalışmaktadır."⁸

Ahmed Muhâmmmed el-Hûfî, *et-Taberî* adlı kitabında Taberî'nin hayatına, ilmî kişiliğine ve eserlerine genişçe yer vermiştir. Ayrıca yazar, Taberînin müfessirliğini, tarihçiliğini ve fıkıhçılığını araştırma konusu yapmıştır. Yazar, Taberî'nin te'vili üç kısma ayırdığını ifade eder: Sadece Allah'ın bildiği te'vil, Hz. Peygamber'in bildiği te'vil, lisan ehlinin bildiği te'vil.⁹ Taberî'nin re'y tefsirinden kaçındığını belirten yazar, re'y tefsirinden kastın mezhep, milliyet veya siyaset esas alınarak şahsi görüşlerle yapılan tefsir olduğunu belirtir¹⁰ Yazara göre Taberî akidede selefi olup Ehl-i sünnet çizgisindedir.¹¹

Ahmet Hamdi Savlu, 1971 yılında Ankara Üniversitesinde *Müfessir Taberî ve Tefsirdeki Metodu* adlı bir doktora çalışması yapmıştır. Bu çalışma, Türkiye'de Taberî ile ilgili yapılmış ilk tez olması açısından önemlidir. Yazar bu tezinde, Taberî'nin hayatı, tefsir anlayışı, tefsir metodu gibi konuları işlemektedir. Ayrıca yazar, Taberî öncesi selef müfessirlerin yaşamı ve görüşleri hakkında bilgiler verir. Yazar, me'sur tefsirin zirvesinde olduğu halde Taberî'nin tefsirinin pek çok yerinde kendi görüşünü beyan ettiğini belirtir.¹² Savlu, Taberî tefsirinin kaynaklarını şöyle sıralar: Kur'an, sünnet, sahabe ve tabiin sözleri, cahiliye şiirleri, ehl-i kitabın rivayetleri, ve şahsi görüşler.¹³ Taberî'nin selef akidesine

⁶ Şihabî, a.g.e., s.30.

⁷ Horst, Heribert, *Die Gewährsmanner im Korankommentar des Taberî. Ein Beitrag zur Kenntnis der exegetischen Überlieferung im Islam*, Basılmamış Doktora Tezi, Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn 1951.

⁸ Mehmet Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Çalışmaları*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2003, s.18,19.

⁹ Ahmed Muhammed el-Hufî, *et-Taberî*, Metbe'atu Mısır, Kahire 1963, s.113.

¹⁰ a.g.e., s.127.

¹¹ a.g.e., s.242.

¹² Ahmet Hamdi Savlu, *Müfessir Taberî ve Tefsirdeki Metodu*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 1971, s.9

¹³ a.g.e., s.50.

bağlı olduğunu söyleyen yazar, Taberî'nin selef mezhebi dışındakilerle şiddetle çatıştığını ifade eder.¹⁴

Claude Gilliot, 1990 yılında *Exégèse, Langue, et Théologie en Islam, L'exégèse Coranique de Taberî* adlı bir çalışma yapmış, bu eserinde Taberî'nin yaşamını ve tefsir anlayışını ele almıştır. Yazar, Taberî'nin eserleri hakkında bilgiler vermektedir.¹⁵ O, Taberî'nin yaşamıyla ilgili yeterince bilgi olmadığını ifade etmektedir. İbn Abbas'tan başlayarak tefsir tarihini inceleyen yazara göre, tefsir tarihiyle ilgili veriler, yaklaşık bilgilerdir. Bunun birçok sebebi olmakla birlikte, en önemli neden; kaynakların sözlü olmasıdır. Sözlü geleneğin amacı ise tefsir tarihi yapmak değildir. Taberî, mukaddimesinin başında Kur'an'da yabancı kelimelerin varlığı konusunu tartışmaktadır. O'na göre Taberî, bu konuda birçok görüşü uyuşturma çabasıdadır.¹⁶ Ayrıca Yazar Taberî'nin, tefsir yaparken dilbilgisini kullandığını ifade eder.

Muhâmmed Bekr İsmail, *İbn Cerir et-Taberî ve Menhecuhu fi't-Tefsir* adlı bir çalışma yapmıştır. Kitabına Taberî'nin yaşamını anlatarak başlayan yazar, Taberî'nin nesebini tartışır ve onun Arap olmasında ısrar eder.¹⁷ Yazara göre, Taberî mukaddimesinde re'y ile tefsirin aleyhinde görüşler ileri sürerken, hevasıyla tefsir yapanları kast etmiştir. Ayrıca Taberî, bilgisi Hz. Peygamber tarafından bilinen te'vil hakkında konuşmaya karşıdır.¹⁸ Yazara göre ilk dönem müfessirler, iki farklı yaklaşıma sahiptir. İlk dönemlerde iki tefsir ekolü vardı: Sahabe ve tabiinden rivayetler nakleden naklî tefsir ekolü, lügat ve delalet kaynağını esas alan aklî tefsir ekolü.¹⁹ Taberî'nin tefsir usûlü ve 'ulumu'l-Kur'an ile ilgili görüşlerini ele alan yazar, çalışmasında kimi zaman konuları bir tartışma usûbuyla tahlil etmeye çalışmıştır. Yazara göre Taberî sahabe ve tabiinden oluşan selefın görüşlerine bağlıdır.²⁰ Yazar, rivayet ve dirayeti bir arada kullanan Taberî'nin tefsir metodunu camî' olarak nitelendirir.²¹

Muhâmmed Mâlikî, *Dirasetu't-Taberî li'l-Ma'na min Hilali Tefsirihi: Camiu'l-Beyan an Te'vili Ayil Kur'an* adlı bir çalışma yapmıştır. Yazar, çalışmasının birinci bölümünde Taberî tefsirinin rivayet boyutunu, Taberî'nin lügat ilmindeki yerini ve usûl

¹⁴ Ahmet Hamdi Savlu, a.g.e., s.116.

¹⁵ Claude Gilliot, *Exégèse, Langue, et Théologie en Islam: L'exégèse Coranique de Tabari*, Librairie Philosophique j. Vrin, Paris 1990, s. 40-67.

¹⁶ a.g.e., s.102.

¹⁷ Muhammed Bekr İsmail, *İbn Cerir et Taberî ve Menhecuhu fi't-Tefsir*, Daru'l-Menar, Kahire 1991, s.10.

¹⁸ a.g.e., s.37.

¹⁹ a.g.e., s.30.

²⁰ a.g.e., s.176.

²¹ a.g.e., s.174.

konularını incelemiştir. Müellif ikinci bölümde, Taberî tefsirinde kelime tahlillerini konu edinmiştir. Müellif Taberî'nin, kitaplarında Ehl-i hadisin metodunu kullandığını ifade eder.²²

Muhâmmmed ez-Zuhaylî, *et-Taberî* adlı çalışmasına Taberî'nin yaşadığı dönemi anlatarak başlar. Taberî'nin ilim yolculuklarına geniş yer verir. Taberî'nin te'vil ve tefsir kavramlarını farklı anlamlarda kullandığını ifade eden Yazar, Taberî açısından tefsirin, te'vilin bir başlangıcı olduğunu iddia eder.²³ Taberî tefsiri bir rivayet tefsiri olarak bilinir, ancak bu tefsiri dikkatli inceleyen biri bu tefsirin, kelime tahlili, şiirle istişhad, tercihler, dilbilgisi gibi dirayet tefsirinde bulunan özellikleri de barındırdığını görebilir. Konuya bu açıdan bakan yazar, Taberî tefsirinin rivayet ve dirayeti bir araya getirdiğini belirtir.²⁴ Yazar Taberî'nin akide olarak selef ve Ehl-i sünnet çizgisinde olduğunu ifade eder.²⁵ Zuhaylî, Taberî'nin müfessirliğini araştırdığı gibi, onun tarihçiliğini, muhaddisliğini ve fıkıhçılığını da araştırma konusu yapar.

Âmal Muhâmmmed Abdurrahman Rabi', *el-İsrâiliyat fi Tefsiri't-Taberî* adlı çalışmasının ilk bölümünde Taberî'nin yaşamı, ilmi kişiliği ve tefsir metodunu ele alır. Ayrıca yazar, bu bölümde Taberî tefsirinde israiliyat konusunu inceler. Çalışmasının ikinci bölümünde ise yazar, Taberî tefsirinde geçen israiliyat haberlerini, Tevratındaki metinlerle karşılaştırır. Tevrat metinlerinin İbranicesini de inceleyen yazar, Taberî'nin naklettiği haberlerin büyük oranda Tevratkilerle uyum içinde olduğunu ortaya koymaktadır. Taberî'nin faydasız ve zararlı olan bazı israiliyat haberlerini naklettiğini iddia eden²⁶ yazar, Taberî tefsirinde kainatın yaratılışı ile ilgili israiliyat haberleri olduğunu belirtir.²⁷ Ayrıca o, Taberî'yi nakil konusunda musamahakar davrandığı ve yeterince nakil tenkidi yapmadığı için eleştirir.²⁸

2001 yılında kısa adı İsisko olan el-Munezzemetu'l-İslamîyyetu li't-terbiyye²⁹ tarafından, *El-İmamu't-Taberî* adlı bir eser hazırlanmıştır. Farklı araştırmacıların makalelerinden oluşan bu çalışmada Taberî'nin tarihçiliği, müfessirliği ve kırâat âlimliği konu edinilmiştir. Bu çalışmada şu makalelere yer verilmiştir: Hasan Baz, *Mekanetu*

²² Muhammed Malikî, *Dirasetu't-Taberî li'l-Ma'na min Hilali Tefsirihi: Camiu'l- Beyan an Te'vili Ayil Kur'an, Vezaretu'l-Evkaf, el-Memleketu'l-Ğarbiyye, 1996, s.85.*

²³ Muhammed ez-Zuhaylî, *el-İmamu't-Taberî, Daru'l-Kalem, Dimeşk 1999, s.111.*

²⁴ a.g.e., s127.

²⁵ a.g.e., s.137.

²⁶ Âmal Muhammed Abdurrahman Rabi', *el-İsrâiliyat fi Tefsiri't-Taberî, Veziru'l-Evkaf, Kahire 2001, s.141.*

²⁷ a.g.e., s.104.

²⁸ a.g.e., s.142.

²⁹ İsisko, merkezi Fas'ın başkenti Ribat'ta olan bir eğitim kurumudur.

Tarihi't-Taberî fi Tedvini't-Tarihi 'Inde'l-Müslimin hatta Nihayeti'l-Karni's-Salisi'l-Hicrî adlı makalesinde Taberî tarihinin değeri, kapsadığı çağları ele aldığı gibi, Taberî tarihinin metodunu da ortaya koymaya çalışmıştır. Abdulhadi et-Taz, *et-Taberî ve'l-'Alakati'l-Hariciyyeti li'd-Devleti'l-İslamiyye* adlı makalesinde Taberî tarihinde İslam devletlerinin diğer devletlerle alakasını ve İslam devletlerinin futohatını incelemiştir. Abdulvahid Zenun Taha, *Eseru't-Taberî 'Ala'l-Muerrihine'l-Meğaribe* adlı bir makale yazmıştır. Emin Muhammed Abdullah, *et-Taberîyyu'l-Muerrih ve Menhecuhu fi't-Tarih Mukarenetun bi Menheci İbni Haldun* adlı makalesinde Taberî ve İbn Haldun'un Tarih metodunu ele alıp karşılaştırma yapar. Ömer el- Es'ed, *et-Taberîyyu'l-Müfessir* adlı makalesinde Taberî'nin âyetleri üç kısma ayırdığını ifade eder. Sadece Hz. Peygamberin açıklamasıyla te'vili bilinen âyetler, sadece Allah'ın te'vilini bildiği âyetler, lisan ehlinin Te'vilini bildiği âyetler. Taberî'nin, metodunu bu esaslar üzerine bina ettiğini belirten³⁰ yazar, makalesinde Taberî'nin tefsir metodunu belirlemeye çalışmıştır. Kasid Yasir Huseyn ez-Zeydî, *et-Taberîyyu'l-Müfessir'n-Nakid me'a Muvazenetin bi Müfessirin Mu'asirin lehu* adlı bir makale kaleme almıştır. Yazar, bu makalesinde Taberî'nin eleştirici yönünü ele alıp, onun tefsirini bir kısım tefsirlerle karşılaştırır. Muhammed Abdusselam Ebu'n-Nil, *et-Taberîyyu'l-Müfessir* adlı makalede Taberî tefsirinin metodunu ele almış, ayrıca Taberî'nin akidesi ve bazı firkalara dair eleştirisini araştırma konusu yapmıştır. Tefvik Ömerî, *et-Tefsir ve'ş-Şi'ru'l-Cahilî* adlı makalesinde cahiliyye şiirinin tefsirde kullanımını ve Taberî tefsirinin bu konudaki metodunu incelemiştir. İsmail Ahmed et-Tehan, *Zahiretu Nakdi'l-Kırâat ve Menhecu't-Taberî fiha* adlı makalesinde Taberî'den önceki dönemlerde yapılan kırâat eleştirilerini ele aldığı gibi, Taberî'nin de bu konudaki görüşlerini tespit etmeye çalışmıştır.

Yunus Olimov, 2003 yılında Ankara Üniversitesinde *Taberî'nin Camiu'l-Beyan'ında Nesh* adlı bir yüksek lisans çalışması yapmıştır. Olimov, bu çalışmasında nesh konusunu ve Taberî'nin nesh bakışını işlemiştir. Ayrıca bu çalışmada nasih ve mensuh âyetler konusundaki Taberî'nin tercihleri tablo halinde bir araya getirilmiştir.

Atik Aydın, *İbn Cerir et-Taberî'nin Kur'an Anlayışı ve Te'vil Tecihleri* adlı doktora çalışmasını Ankara Üniversitesinde yapmış, bu çalışma *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi* adıyla yayımlanmıştır. Bu çalışmada Aydın, Taberî'nin te'vil anlayışını ve tercihlerini tespit etmeye çalışmıştır. Ona göre, Taberî tefsirinin dirayet bölümünü

³⁰ Ömer el-Es'ed, "et-Taberîyyü'l-Müfessir", *el-İmamu't-Taberî*, Daru't-Takrib, s.151,152.

oluşturan esas bölüm te'vil tercihleridir.³¹ Yazara göre, “Bir tefsirin rivayet veya dirayet tefsiri olduğunu belirleyen, ihtiva ettiği bilgi yığını değil, o bilginin nasıl ve neye göre işlendiğidir.”³² Taberî tefsirini bir dirayet tefsiri olarak değerlendiren yazara göre Taberî, tercihlerini gelişigüzel ya da rivayete dayalı olarak değil, genellikle dilsel ve usulî ölçütleri esas alarak yapmıştır.³³ Yazara göre, Taberî, Kur'an'a muhatap merkezli yaklaşmaktadır. Bu yaklaşımın hareket yönü, doğal olarak dil cihetinde olacaktır. Arap kelamı ile muhatabın dili arasındaki uyum ise Arapçada bulunan tüm hususiyetlerin Kur'an'da da bulunmasını gerektirmektedir.³⁴

Menhecu't-Tefsir 'İnde'l-İmami't-Taberî adlı bir kitap yazan Ömer Muhyiddin Hurî, eserine Taberî'nin ele aldığı Kur'an ilimlerini inceleyerek başlar. Tefsir ilminin Hz. Peygamber zamanında ortaya çıktığını³⁵ belirten yazar, tefsirlerin rivayet ve dirayet tefsirleri olarak ikiye ayrıldığını ifade eder.³⁶ Ayrıca rivayet ve dirayet tefsirlerinin kaynaklarını sıralar. Yazar, Taberî'ye göre Kur'an'da Arapça dışındaki dillerden kelimeler bulunmadığını ifade eder.³⁷ Re'y ile tefsir yapan birinin görüşleri sahabe ve tabiinden nakledilen rivayetlere muhalif olmamalıdır.³⁸ Kur'an'ı tefsir etmek isteyen birinin Arapça bilmesi gerektiğini söyleyen Hurî, Taberî tefsirinde, kelime tahlilleri, sarf ve nahiv tahlilleri, şiirle istişhad konularını inceler.³⁹ Ayrıca Taberî'nin fıkıh ve akide konusundaki görüşlerini ele alan yazar Taberî'nin, tefsirinde mutezile, kaderiye gibi fırkaların görüşünü reddettiğini belirtir.⁴⁰

Fatih Bayar, Uludağ Üniversitesinde *Taberî'nin Tefsir Metodolojisi*, adlı bir doktora çalışması yapmıştır. Taberî'nin tefsirinde ele aldığı konularla ilgili birçok örneği incelemiştir. Taberî'nin te'vil ve tercih ölçütlerinden birinin Arap dili olduğunu⁴¹ ifade eden yazar, Taberî'nin sarf ve nahiv tahlillerini de ele almıştır. Bayar, Taberî'nin kırâat, fıkıh, kelam ve dinler tarihindeki yerini araştırmıştır. Bayar, Taberî'nin ele aldığı Kur'an ilimlerini araştırma konusu yaptığı gibi sözkonusu tefsirin rivayet ve dirayet boyutunu da incelemiştir.

³¹ Atik Aydın, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005, s.7.

³² a.g.e., s.29.

³³ a.g.e., s.30.

³⁴ a.g.e., s.36.

³⁵ Ömer Muhyiddin Hurî, *Menhecu't-Tefsir 'inde'l-İmami't-Taberî*, Dimeşk 2008, s. 117.

³⁶ a.g.e., s.136.

³⁷ a.g.e., s.206-208.

³⁸ a.g.e., s.251.

³⁹ a.g.e., s.281-327.

⁴⁰ a.g.e., s.347-355.

⁴¹ Fatih Bayar, *Taberî'nin Tefsir Metodolojisi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Bursa 2008, s.39.

Abdulmecit Okçu, *Kırâat Açısından Taberî ve Tefsiri* adlı bir çalışma yapmıştır. Yazar bu çalışmasında Taberî tefsirinde yedi harf, Taberî'nin kırâatı işleyişi ve kırâat tercihlerini ele almıştır. Yedi harfle ilgili hadisleri inceleyen Yazar, Taberî'nin yedi harfi yedi Arap lehçesi anlamında kullandığını belirtir.⁴² “Taberî kırâatları oluşturan metni, Allah'ın iki veya daha fazla indirdiği fikrindedir.”⁴³ Taberî'nin kırâatları ele alış tarzını inceleyen yazar, kırâatları incelerken Taberî'nin kendine özgü bazı ifadeler kullandığını belirtir.⁴⁴

Nizamettin Bayrakçı, 2010 yılında Selçuk Üniversitesinde *Taberî Tefsiri Mukaddimesinin Kur'an İlimleri Açısından İncelenmesi* adlı bir tez yazmıştır. Bayrakçı, araştırmasının giriş bölümünde Kur'an ilimlerini ele almıştır. Yazar, çalışmasında önce Taberî'nin ilmî kişiliği ve tefsirdeki metodunu ele almıştır, sonraki bölümlerde ise, Taberî'nin mukaddimesini, ve mukaddimedeki görüşlerin Taberî tefsirine yansımaları konu edinmiştir.

Konya'da 2010 tarihinde “Bir Müfessir Olarak Muhâmmed b. Cerir et-Taberî Sempozyumu” yapılmıştır. Bu sempozyuma “Taberî'nin Tefsir Anlayışında Selefilik ve İlimli Zahirîlik” adlı makalesiyle katılan Mustafa Öztürk'e göre, Taberî tefsiri, salt erken dönemlere ait bilgi ve haberleri sonraki nesillere aktarmakla yetinmez, aynı zamanda bu tefsir müellifin görüş ve tercihleriyle zenginleşmiştir. Bu sebeple, bu eser rivayet ağırlıklı klasik literatürün en mükemmel örneğini teşkil etmektedir.⁴⁵ Öztürk'e göre Taberî, tefsir ve fıkıh usûlü sahasında Şafîî çizgisinden ayrılmamıştır.⁴⁶ Taberî'nin selef akidesine bağlı olduğunu ifade eden yazar, Taberî'nin ilahî isim ve sıfatlar konusunda ehl-i hadisi takip ettiğini belirtir.⁴⁷ Öztürk'e göre, Taberî, selefîdir.⁴⁸ Tefsirde âyetlerin zâhirine uymayı tercih eden Taberî'nin zâhir anlayışı Şafîî'nin zâhir anlayışına uygun düşmektedir. Yazara göre bu da ilimli zahirîliktir.⁴⁹ Mustafa Ünver, “Siyakın Hegamonik Duruşuna Taberî Düzeltmesi” adlı makalesinde Taberî'nin siyak maddesine teorik ve pratik katkılarını ele almaktadır. Taberî'ye göre, bir âyet iki sebeple siyakından ayrılabilir: Teslim olunması

⁴² Abdulmecit Okçu, *Kırâat Açısından Taberî ve Tefsiri*, Araştırma Yay., Ankara 2009, s.47.

⁴³ a.g.e., s.102.

⁴⁴ a.g.e., s.120.

⁴⁵ Mustafa Öztürk, “Taberî'nin Tefsir Anlayışında Selefilik ve İlimli Zahirîlik”, *Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerir et-Taberî Sempozyumu*, Konya 2010, s.18.

⁴⁶ a.g.m., s.19.

⁴⁷ a.g.m., s.19,20.

⁴⁸ a.g.m., s.21.

⁴⁹ a.g.m., s.39.

gereken bir hüccet, Hz. Peygamberden gelen bir haber.⁵⁰ Harun Ögmüş, “Taberî Tefsirinin Şiirle İstişhad Yöntemi Açısından Değerlendirilmesi” adlı makalesinde şiirle istişhadın daha çok dirayet tefsirinde kullanıldığını, ancak bu yöntemin Taberî tefsiri gibi rivayet tefsirlerinde de kullanıldığını ifade eder.⁵¹ İshak Yazıcı, “Taberî Tefsiri Işığında Cennet ve Cehennem Ahvaline İlişkin İddialar” adlı makalesinde cennetin yeri, cennet ve cehennem hayatının ebedi olup olmaması, cennet nimetlerinin temsilî olup olmaması gibi konuları incelemektedir. Yine bu sempozyuma Muammer Erbaş, “Bir Tefsir Kaynağı Olarak Taberî'nin *Tarihu'l-Umem/Rusül ve'l-Müluk* İsimli Eseri” ile katılmıştır. Yazara göre Taberî, tarihinde Kur'an, sünnet, icma ve senedli rivayetlere dayanmaktadır.⁵² Abdulmecit Okçu, “Taberî'nin Yedi Harf Hakkındaki Görüşleri” adlı makalesinde Taberî tefsirinin mukaddimesinde yedi harf konusunu incelemiştir. Yazar, Hz. Osman'ın sadece bir harfi mushafa aldığını ifade eder.⁵³

Abdullah Abdulaziz el-Muslih Al-u Şakir, *el-İmamu't-Taberî*, adlı çalışmasında Taberî'nin hayatını ve tefsir anlayışını konu edinmiştir. Taberî'nin akidede selefi olduğunu⁵⁴ söyleyen yazar, Taberî'nin kendisinden önceki tefsir rivayetlerini topladığını ifade etmektedir.⁵⁵

Bu çalışmamızda Taberî'nin dirayet tefsir metodunu, araştırma konusu yaptık. Bilindiği gibi Taberî, tefsirinde sadece nakille iktifa etmemektedir. O, tefsirinde kendi tercih ve görüşlerini de ifade etmektedir. Bu çalışmamızın Taberî tefsiriyle ilgili yapılan diğer araştırmalardan farkı, Taberî'nin Kur'an âyetlerine dair kendi anlama ve yorumlama çabasını incelemektir. Bu konunun yeterince incelenerek ilgili camiânın dikkatine sunulduğu kanaatinde değiliz. Böyle bir çalışma ile tefsirde rivayet-dirayet ayırımından kaynaklanan sorunların çözümüne katkı sunabileceğimizi düşünüyoruz.

⁵⁰ Mustafa Ünver, “Siyakın Hegemonik Duruşuna Taberî Düzeltmesi”, *Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerir et-Taberî Sempozyumu*, Konya 2010, s.60.

⁵¹ Harun Ögmüş, “Taberî Tefsirinin Şiirle İstişhad Yöntemi Açısından Değerlendirilmesi”, *Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerir et-Taberî Sempozyumu*, Konya 2010, s.91.

⁵² Muammer Erbaş, “Bir Tefsir Kaynağı Olarak Taberî'nin *Tarihu'l-Umem/Rusül ve'l-Müluk* İsimli Eseri”, *Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerir et-Taberî Sempozyumu*, Konya 2010, s.142-147.

⁵³ Abdulmecit Okçu, “Taberî'nin Yedi Harf Hakkındaki Görüşleri”, *Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerir et-Taberî Sempozyumu*, Konya 2010, s.196.

⁵⁴ Abdullah b. Abdulaziz el-Muslih Alu Şakir, *el-İmamu't-Taberî*, Cami'etu'l-İmam Muhammed b. Suud, b.t.y., s.73.

⁵⁵ a.g.e., s.60.

B. ARAŞTIRMANIN METODU

Bu araştırma, temelde kaynak taramasına dayanmaktadır. Taberî tefsirinin dirayet boyutunun tespiti için söz konusu eser ve bu eserle ilgili çalışmalar taranacak ve değerlendirilecektir. Durum gerekli kıldığında kelimeler, fıkıh, fıkıh usulü, tarih ve kırâat gibi farklı ilim dallarına müracat edilecektir.

Araştırmamızda tasvir yöntemi kullanılacaktır. Bu yöntem çerçevesinde Taberî'ye ait görüş ve tercihler ortaya konacak ve konularla ilgili yorum ve değerlendirmeler yapılacaktır. Kişisel kanaatler ifade edilirken deliller kullanılacaktır. Taberî tefsirinin dirayet boyutu Arap diline dayalı olduğu için zaman zaman tahlil yöntemi de uygulanacaktır. Bu tahliller kelimelerin farklı ilim dalları açısından irdelenmesine dayanacaktır.

Araştırma konumuzun seçiminde Atik Aydın'ın çalışmasını okumamız ve kendisiyle yaptığımız görüşme etkili olmuştur. Aydın ile yaptığımız görüşmede o, Taberî tefsirinin bir dirayet tefsiri olduğunu ifade etmişti. Aydın, çalışmasında da bu görüşünü savunmuştur. Araştırmaya değer bulduğumuz bu konu, bir ölçüde metodumuzun belirlenmesinde de etkili olmuştur.

Çalışmamızı hazırlarken ele alacağımız konularla ilgili sayılı örnekleri ele alacağız. Ele alacağımız konuları çok uzatmamak için önemli örneklerle yetineceğiz. Gerekli olduğu takdirde bazı konularla ilgili rivâyetleri de tezimize alacağız, ancak her konuyla ilgili en fazla bir veya iki rivâyeti alacağız.

Tezimizin ek kısmında, Taberî tefsirinde geçen kelime tahlillerini tablo halinde sunmayı uygun bulduk. Taberî'nin birçok kelimeyi lügat açısından tahlil etmesi, bu tabloyu ihtiyaç haline getirmiştir. Taberî'nin dirayet tefsirine dair önemli bir boyutu kelime tahlilleri olduğu için Taberî tefsirindeki yerlerini göstermek zorunlu olmuştur.

Araştırmamız dört ana bölümden oluşacaktır. Araştırmamızın birinci bölümünde tefsir ilminde rivâyet ve dirâyet ayrımı ele alınacaktır. Re'y ile tefsir konusunda Taberî'nin görüşü ve rivayet-dirayet ayrımı açısından Taberî tefsirinin konumu incelenecektir. Ayrıca tefsir ve te'vil kavramlarının anlam boyutları ve Taberî'nin bu kavramları hangi anlamda kullandığı araştırılacaktır.

İkinci bölümde Taberî tefsirinin dirâyet boyutunu teşkil eden konular ele alınıp Taberî'nin dirâyet metodu ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu çerçevede Taberî tefsirinin dirâyet teorisi, kaynakları ve pratiği incelenenecektir.

Üçüncü bölümde Taberî tefsirinde Kur'an'ın kelime yapısına dair ihtilaflar işlenecektir. Bu bölümde yedi harf, kırâatlar, Kur'an'da Arapça dışında kelimelerin varlığı ve mukatta'a harfleri gibi konular ele alınacaktır.

Dördüncü bölümde Taberî'nin üzerinde durduğu Kur'an ilimleri ve usûl konuları incelenecektir. Kur'an ilimlerinden nâsîh-mensuh, muhkem-müteşabih, nûzül sebepleri, meseller, icazu'l-Kur'an ve usûl konularından zahir, umum-husus, siyak-sibak gibi konular araştırma konusu yapılacaktır.

C. TABERÎ'NİN İLMİ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ

1. İlmî Kişiliği

Ebu Cafer Muhâmed b. Cerir et-Taberî, hicrî 224 yılında Taberîstan'ın Amul şehrinde doğmuştur.⁵⁶ Taberî'nin doğum tarihi konusunda ihtilaf edilmiştir. Bir görüşe göre o, 224 yılının sonunda, bir görüşe göreyse 225 yılının başında doğmuştur. Bu hususun sebebi Taberî'ye sorulunca, o şöyle cevap vermiştir: “Bizim memleketimizde tarihler yıllara göre değil, olaylara göre kaydedilirdi. Ben yetişkin olduğumda, doğumumda meydana gelen olayı sordum. Bu konuyu bana haber verenler ihtilaf etti. Bazıları, ‘Bu olay 224. yılın sonundaydı.’ dedi. Diğerleri, ‘Bu olay 225 senesinin başındaydı.’ dediler.”⁵⁷

Taberî'nin künyesi Ebu Ca'fer'dir. Taberî, yaşamı boyunca evlenmediği için,⁵⁸ onun çocuğu yoktu.⁵⁹ Taberî'nin bu künye ile anılması, Arap toplumlarının isimlendirme geleneğinden kaynaklanmaktadır. Taberî, Taberîstan'ın Amul şehrinde olduğu için Amûlî olarak anıldığı gibi, Bağdat'ta yaşadığı için kendisine Bağdadî de denilmektedir.⁶⁰

Taberî'nin soyu da tartışma konusu olmuştur. Bazı araştırmacılar, Taberî'nin Arap olduğunu iddia etmişse de⁶¹ Brockelman'a göre o Fars kökenlidir.⁶² Taberî'nin doğduğu

⁵⁶ Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, Daru'l-İhyai't-Turasi'l-Arabi, b.t.y, Beyrut, XVIII. 48.

⁵⁷ a.g.e, s.48.

⁵⁸ Zuhaylî, *et-Taberî*, s.31-32.

⁵⁹ a.g.e., s.28.

⁶⁰ a.g.e, s.29.

⁶¹ Muhâmed Bekr İsmail, *İbn Cerir et-Taberî*, s.11.

⁶² Karl Brokelman, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî*, Çev. Mahmud Fehmi Hicazî, Heyetu'l-Misriyyil-‘Âmme li'l-Kuttâb, 1993, II. 47.

memleket Fars (İran) ülkesinin sınırları içinde olduğu için⁶³ onun Farisî olma ihtimali daha yüksektir. Yakut el-Hamevî (607/1229) şöyle bir olay nakleder: “Bir gün bir kişi Taberî’ye nesebini sordu. Taberî: ‘Muhâmmed b. Cerir’ dedi. Aynı kişi ‘Nesebin konusunda daha fazla bilgi ver.’ deyince Taberî şu şiiri okudu: ‘Rüzgar adımlı yükseltti. Soyları saymak bıkkınlık verdiğiğinde adımla çağır beni. Bu bana yeter.’”⁶⁴ Taberî’nin soyla ilgili bu şekilde cevap vermesi onun soya önem vermediğini ve ümmet bilincinin ne kadar yüksek olduğunu göstermektedir.

Taberî, zühd ve veranın olduğu bir evde yaşadı. Küçük yaşta Kur’an’ı ezberledi.⁶⁵ Taberî azla yetinen, ilmiyle, zühdüyle tanınan bir insandı.⁶⁶

Taberî, kendisine hediye veren kişilere o hediyenin değeri kadar başka bir hediye verirdi. Bedelinde bir şey veremediği hediyeleri de reddederdi. Devlet büyüklerinden gelen hediyeleri de reddederdi.⁶⁷ Hediye alma konusunda bu kadar hassas olan Taberî, geçimini sağlamak için kimseden yardım kabul etmemiştir. Talebe iken babasının katkılarıyla okuyan Taberî,⁶⁸ babasının vefatından sonra ondan kalan mirasla geçimini sağlamaya çalışmıştır. Taberî, Taberîstan’ın bir köyünde babasından kalan tarladan gelen gelire geçimini sağladı.⁶⁹

Taberî kendisine teklif edilen kadılık gibi görevleri reddetmiştir. O, sahip olduğu vera’ ve zühd duygusundan ve sadece ilimle meşgul olmak istemesinden dolayı devlet görevlerini reddetmiştir.⁷⁰

Taberî, kendisinin ilim tahsiliyle ilgili şu bilgileri vermektedir: “Ben yedi yaşındayken Kur’an’ı ezberledim. Sekiz yaşındayken insanlara namaz kıldırardım. Dokuz yaşındayken hadis yazdım.”⁷¹

⁶³ Zuhaylî, *et-Taberî*, s.29.

⁶⁴ Hamevî, *Mu’cemu’l-Udebâ*, XVIII. 47.

⁶⁵ Abdullah b. Abdulaziz el-Muslih al Şakir, *el-İmam et-Taberî Bahs fi’t-Tefsir*, Camiatu İmam Muhâmmed b. Suud, Riyad, b.t.y., s.29.

⁶⁶ Celaleddin Abdurrahman es-Suyuti, *Tabakatu’l-Müfessirin*, thk. Ali Muhâmmed Ömer, Mektebetu Vehbe, Kahire 1986, s.97.

⁶⁷ Hufî, *et-Taberî*, s.50 .

⁶⁸ a.g.e., s.50.

⁶⁹ Zuhaylî, a.g.e., S. 71.

⁷⁰ Hufî, a.g.e., s.71.

⁷¹ Hamavî, *Mu’cemu’l-Udebâ*, XVIII. 49.

Taberî eğitimine ilk olarak Amul'da başlamıştır. Babası Taberî'yle ilgili bir rüya görmüş, bu rüyanın etkisiyle Taberî'yi ilme teşvik etmiş ve ilim yolunda ona her türlü yardımı sağlamıştır.⁷²

Taberî, çocukluğundan ömrünün sonuna kadar ilimle meşgul olmuş, ilim için çokça yolculuklar (rihleler) yapmış bir âlimdir.⁷³ On iki yaşında (h. 236) ilk ilim yolculuğuna başlayan Taberî, artık memleket memleket dolaşacaktır. Taberî, önceleri Fars ülkesinde yaşadığı şehire yakın yerlere yolculuk yapmaya başlamıştır. Taberîstan şehirleri arasında gidip gelmiştir. Daha sonra Rey ve çevresine yolculuk yapmış, gece gündüz tefsir, tarih, luğat ve hadis âlimlerinden ilim tahsil etmiştir.⁷⁴

Taberî, Ahmet b. Hanbel'den(Ö.241/863) ilim almak için Bağdat'a gitmiş, ancak Taberî ona ulaşmadan Ahmed b. Hanbel vefat etmiştir.⁷⁵ Ayrıca o, Mısır Irak ve Şam'a gitmiştir.⁷⁶

Bu ilim yolculuklarından sonra o, memleketini özlemiş, Mısırdan ayrılıp Taberîstan'a dönmüştür. Taberî, memleketine döndüğünde artık belli bir yaşa ulaşmış fazilet sahibi büyük bir âlimdi. Ancak Taberî uzun süre memleketinde kalmadı,⁷⁷ tekrar Bağdat'a gitti. Artık Taberî ömrünün sonuna kadar Bağdat'ta kalacaktı.⁷⁸

Taberî, Bağdat'a 16 Şubat 923 yılına rastlayan hicrî 26 Şevval 310'da vefat etti.⁷⁹ Taberî'nin h. 311 veya h. 316'da vefat ettiğini iddia eden görüşler varsa da, bu görüşler zayıftır.⁸⁰

Taberî'nin yaşamı Abbasîler döneminde geçmiştir.⁸¹ O, Abbasî halifesi Muktedir Billah zamanında vefat etmiş ve Bağdat'a gömülmüştür.⁸² Taberî, vefat ettiğinde Bağdat'ın her yanından insanlar toplanıp cenaze namazını kıldı. İnsanlar aylarca kabrine gidip gelmeye devam etmişlerdir.⁸³

⁷² Hamevî, *Mu'cemu'l-Udeba*, s. 49.

⁷³ Muhâmmed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siretu A'lemin-Nubela*, Beyrut 1984, XIV. 490.

⁷⁴ Zuhaylî, *et-Taberî*, s.38.

⁷⁵ age, s.,39-40.

⁷⁶ Brokelman, *Tarihu'l-Edeb*, II. 47.

⁷⁷ Zuhaylî, a.g.e., s.43,44.

⁷⁸ Zehebî, *Siretu A'lemin-Nubela*, Beyrut 1984, XIV. 229.

⁷⁹ Brokelman, a.g.e., II. 47.

⁸⁰ Zuhaylî, a.g.e., s. 33,34.

⁸¹ a.g.e., s. 15.

⁸² Hufî, *et-Taberî*, s.4.

⁸³ İsmail b. Ömer İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Daru'l-Hicr, b.y.y., 1998, XIV. 849.

İbni Esir Taberî'yi şöyle anlatır: “Ebu Cafer, din konusunda azarlayanın azarlamasına aldırılmazdı. İlimde ve açıklamalarında haktan ayrılmazdı. O, mulhid, kıskanç ve cahil kişilerden eziyet ve kötülük görmesine rağmen, ne korkudan dolayı ne de isteyerek Rabbi ve Müslümanlar konusunda batıla iltifat etmemiştir. Din ve vera ehli ise, onun ilmini, fazlını, zühdünü, kendisine ulaşma imkanı olduğu halde dünyayı terk ettiğini, inkar etmemişlerdir. Taberî, Taberîstan'daki bir köyde babasından kalan az bir (mülkten) gelen gelire kanaat etmiştir.”⁸⁴

“Taberî, Kur'an dışında bir şey bilmeyen bir kari' kadar kari', hadis dışında bir şey bilmeyen bir muhaddis kadar muhaddis, fıkıh dışında bir şey bilmeyen bir fakih kadar fakih, nahivden başka bir şey bilmeyen bir nahivci kadar nahivci, hesaptan başka bir şey bilmeyen bir muhasip kadar muhasip idi.”⁸⁵

Hanbelî mezhebinin Bağdat mensupları, Taberî'ye zulmetmiştir. İnsanları onunla görüşmekten alıkoymuşlar, kendisinden hadis alınmasına bile mani olmuşlardır. Taberî vefat ettiğinde evinde defnedilmiştir. Çünkü Hanbelîlerin avam ve ayak takımından insanlar onun gündüz defnedilmesine mani olmuşlardır.⁸⁶ İlhad ve Rafizîliğin anlamını bile bilmeyen bu insanlar, Taberî'yi Rafizilik ve ilhadla suçlamışlardır. Hanbelîlerin bu tutumunun sebebi Taberî'nin İhtilafu'l-Fukaha adlı eserinde Ahmed b. Hanbel'e yer vermemiş olmasıdır. Taberî'ye bunun sebebi sorulduğunda, Taberî, Ahmed b. Hanbel'in fakih olmadığını, onun muhaddis olduğunu belirtmiştir. Bu cevap Taberî'nin sayıları Bağdat'ta çok olan Hanbelîlerin hışmına uğramasına sebep olmuştur.⁸⁷

Taberî önceleri Şafii mezhebine bağlı idi, daha sonra başlı başına ictehad yapmaya başlamış ve kendi mezhebinin kurmuştur. Bu durum da Hanbelîlerin Taberî'ye karşı olmalarının sebeplerinden biridir.⁸⁸

Bazı düşünörlere göre Taberî'nin Rafizîlikle suçlanması'nın sebebi, iki ayağa meshi caiz görmesidir.⁸⁹ Oysa Taberî, Maide sûresi 6. âyetini tefsir ederken bu konuyu ele almış, söz konusu âyeti tefsir ederken ayakların yıkanmasının gerekliliğini ifade etmiştir.⁹⁰ Bu

⁸⁴ Ali b. Muhâmmmed İbn Esir, *el-Kamil fi't-Tarih*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2006, VII .9.

⁸⁵ Hamevî, *Mu'cemu'l-Udeba*, s.61.

⁸⁶ İbn Kesir, *el-Bidaye*, VII. 849.

⁸⁷ İbn Esir, *el-Kamil*, VII. 9, İbn Kesir, *el-Bidaye*, XIV. 849.

⁸⁸ Brokelman, *Tarihu'l-Edeb*, II. 46, Şemseddin Günaltay, *İslam Tarihinin Kaynakları Tarih ve Müverrihler*, Endülüs yay. Ankara 1991, s.40.

⁸⁹ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II.125.

⁹⁰ T, VI, s.157.

iddiayı ortaya atanların bu konuyu Taberî tefsirinden okumadıkları veya Taberî'yi yanlış anladıkları anlaşılmaktadır.

İbni Kesir de bu konuya şöyle değinir: “Abdestte iki ayağın mesh edilmesi ve ikisini yıkamanın vacib olmaması görüşü Taberî'ye nisbet edilmiş ve bu görüş yayılmıştır. Halbuki onun sözü kendi tefsirinde araştırılacak olursa görülecektir ki, o iki ayağı yıkamayı vacib görür ve ovmayı yıkamayla birlikte gerekli görür. Fakat Taberî ovma anlamındaki *delk* kelimesi yerine *mesh* kelimesini kullanmış, insanların çoğu onun muradını anlamamıştır.⁹¹ Bazı düşünürler bu iddiaların nisbet edildiği kişinin Taberî olmadığını belirtmişlerdir. Buna göre tarihte iki tane İbn Cerir vardır. Bu iddiaların nisbet edildiği kişi Şii olan İbni Cerir'dir.⁹² Bu ifadeler, Taberî'yi aklama çabası olabilir.

Zehebî, Taberî'nin sika olduğunu ancak onda biraz Şîlik olduğunu belirtir.⁹³ Taberî, Ğadirhum konusundaki hadise dair bir eser hazırlamıştır.⁹⁴ Bu da onun Şiilikle itham edilmesine sebep olmuştur. Halbuki o bir âlim olarak bu konudaki görüşünü belirtmek istemiştir.

Taberî, Rey'de, Ahmed b. Hâmmad ed-Dûlabî'den(Ö.310/724) tarih, Muhâmmad b. Humejd er-Razî'den(Ö.248/862) hadis almıştır. Basra'da Muhâmmad b. Abdi'l-Alâ es-Sana'nî(Ö.245/859), İmran b. Musa el-Gazzaz(Ö.240/854), Muhâmmad b. Musa el-Haraşî(Ö.248/862), Muhâmmad b. el-Muallâ, Ebu'l-Eşa's(Ö.253/867), Muhâmmad b. Beşşar'ı(Ö.252/886) dinlemiş, Vasıt'taki ulemadan da ilim aldıktan sonra Kûfe'ye gitmiştir. Orada Hannad b. es-Sırrî et-Temîmi(Ö.243/857), İsmail b. Mûsa(Ö.245/859), Ebu Kureyb Muhâmmad b. el-Ala el-Hemedanî'den(Ö.248/862) hadis yazmış ve Süleyman b. Abdurrahman et-Talhî'den(Ö.256/866) kırâat almıştır. Mısır'da er-Rebi' b. Süleyman el-Muradî(Ö.256/870), İsmail b. İbrahim el-Mûzenî'den(Ö.264/877) Şafîi fikhını, İbn Vehb'in(Ö.196/818) talebelerinden de Maliki fikhını aldı. Yunus b. Abdi'l-Âlâ es-Sadafî'den(Ö.264/877) Hamza ve Verş kırâatlerini almıştır. Bağdat'ta Ahmed b. Yusuf et-Tağlebî'den(Ö.237/759) kırâat, el-Hasen b. Muhâmmad ez-Za'ferânî'den(Ö.260/882) ve Ebu'Said el-İstahrî'den(Ö.328/950) Şafîi fikhını öğrenmiştir. Bunlardan başka çeşitli merkezlerde Muhâmmad b. Abdümelik b. eş-Şevarib(Ö.244/858), İshak b.İsrail(Ö.254/868), Ebu Hâmmam el-Velid b. Şuca'(Ö.243/857), Ahmed b. Meni el-

⁹¹ İbn Kesir, *el-Bidaye*, XIV. 849.

⁹² İbn Kesir, *el-Bidaye*, XIV, s.849.

⁹³ Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Mizanu'l-İtidal*, Metba'atu's-Se'ade, Mısır 1325, III. 35.

⁹⁴ İbn Kesir, *el-Bidaye*, XIV. 849.

Bağavî(Ö.243/857), Yakub b. İbrahim ed-Devrâkî(Ö.252/874), Amr b. Ali(Ö.249/863), Muhammed b. Beşşar(Ö.252/874) Ebu Musa Muhâmmed b. el-Müsenna(Ö.252/866) ve daha pek çok kişiden ilim almıştır.⁹⁵

Büyük bir âlim olan Taberî'den pek çok kişi ilim almıştır. Kûfe kadısı Ebu Bekr Ahmed b. Kamil(Ö.350/972), Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb et-Tabaranî(Ö.360/970), Abdülğaffar el-Hasibî(Ö.369/979), Abdullah b. Ahmed el-Ferganî(Ö.362/972), Ebu Amr Muhammed b. Ahmed b. Hemdan(Ö.376/986), Ebu Şuayb el-Harranî(Ö.295/911) gibi pek çok zat ondan ilim almıştır.⁹⁶

2. Eserleri

Taberî, çok yönlü velüd bir âlimdir. Taberî, bir tarihçi olarak bilinse de o, sadece tarihçilikle kalmamış, hadis, tefsir, fıkıh usulu gibi birçok alanda eserler vermiştir.

Brockemann, Taberî'nin ilmî çalışmalarında bir özgünlüğün olmadığını⁹⁷ ifade etmişse de bu görüş doğru değildir. Taberî'nin kimi ihtilaflı konular hakkındaki görüşleri ve bir mezhep imamı olması onun kendisine özgü bir fikir dünyası olduğunu göstermektedir. Taberî'nin tefsiri okunduğunda görüleceği gibi, o sadece rivâyetlerle iktifa etmemiş, birçok konuda kendi görüş ve tercihlerini belirtmiş, ayrıca kimi fikhî konularda kendi özgün görüşlerini ifade etmiştir.

Taberî birçok eser ortaya koymuştur. Taberî'nin eserlerini Brokelmann, günümüze kadar gelen ve günümüze kadar gelmeyenler şeklinde tasnif etmiştir.⁹⁸ Ancak Brokelmann'ın zikretmediği bazı eserler de Taberî'ye nisbet edilmiştir.

Günümüze kadar gelen eserleri:

1. *Kitâbu Ahbari'r-Rusûl ve'l-Mulûk*: Yaratılışın başlangıcından kendi asrına kadarki zamanı kapsayan bir dünya tarihidir.
2. *Kitâbu Tehzibi'l-Âsâr*: Hadis konulu tamamlanmamış bir eserdir. Bu eserle ilgili çalışma yapan Fatma Akdokur, kitapla ilgili şu bilgileri vermektedir: “*Tehzibu'l-Âsâr*, Taberî'nin hadis alanında müstakil olarak telif ettiği en önemli eserdir. O, öğrencilerine, kendisiyle

⁹⁵ İsmail Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, II.127.

⁹⁶ a.g.e., II.127, Hufi, a.g.e., s. 83-86.

⁹⁷ Brockelmann, *Tarihu'l-Edeb*, II. 47.

⁹⁸ a.g.e., II .48-52.

devamlı meşgul olup tedris etmeleri gereken ve onlara bu ilimde yeterli gelebilecek bir kitap olarak *Tehzib*'ini tavsiye etmekle eserine verdiği değeri ifade etmiştir.”⁹⁹

3. *Camiu'l-Beyan a'n Te'vili Ayi'l-Kur'an*: Taberî'nin Tarihinde sözkonusu eserin ismi bu şekilde geçmektedir.¹⁰⁰ Çalışmamızın konusu olan bu eserin ismini Berockelmann *Camiu'l-Beyan fi Tefsiri (Te'vili)'l-Kur'an* şeklinde kaydetmiştir.¹⁰¹ Taberî bu eserini 270/883 yılında ikmal etmiştir. 19. asrın sonlarına kadar bulunup neşredilmediği için kaybolduğu sanılmıştır. 1860 senesinde Nöldeke, “Eğer onun bu tefsirini elde etseydik, ondan sonra gelen tefsirlere müracaat etmekten müstağni olurduk, fakat malesef bu eser kaybolmuştur.” demek sûretiyle hayıflanmıştır.¹⁰² Daha sonra bu eser 1321/1903 yılında Yemeniye Matbaasında ilk defa 30 cilt olarak basılmıştır. Bu eserin tahkikli ve tahriçli neşri, A. Muhmud Şakir ve M. Muhâmmmed Şakir kardeşler tarafından yapılmış ancak bu çalışma bitirilememiştir. İbn Teymiyye yayınevi tarafından bu eserin ikinci baskısı yapılmıştır. 16 cilt olan bu baskı İbrahim sûresinin 27. Âyetine kadardır.¹⁰³ Aynı eseri Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, tahkik etmiştir. Birinci baskısı 2001 yılında yayınlanan bu tahkik, 24 cilt olarak basılmıştır.¹⁰⁴

4. *Kitâbu İhtilâfi'l-Fukahâ*

5. *Kitâbu Tefsiri Ūli'n-Nuha ve Ma'âlimi'l-Huda*

6. *Şerhu's-Sunne*

7. *Beşâretu'l-Mustasfâ*

8. *Risaletun fi Sanâa'ti'l-Kavseyn ve Remyi's-Sihâm*

Günümüze kadar gelmeyen eserleri:

9. *el-Latif mine'l-Beyan 'an Ahkami Şerâ'i'l-İslam*

10. *er-Risale fi Beyani Usuli'l-Ahkam*

11. *Kitabu'l-Âdâbi'l-Hâmide ve'l-Ahlaki'n-Nefise*

⁹⁹ Fatma Akdokur, *Tehzibu'l-Âsar Bağlamında et-Taberî'nin Hadisçiliği*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2010, s.68.

¹⁰⁰ Muhâmmmed b. Cerir et-Taberî, *Târihu'l-Umem ve'l-Muluk*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1971 I. 62.

¹⁰¹ Brockelmann, *Tarihu'l-Edeb*, II. 48-50.

¹⁰² İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II. 130.

¹⁰³ Taberî, *Tefsir*, Daru İbn Teymiyye, Kahire, b.t.y.

¹⁰⁴ Taberî, *Tefsir*, Daru'l-Hicr, Kahire 2001.

12. *er-Redd 'Al'a'l-Harkusiye*: Bu eser Hanbelilere yönelik bir reddiye olarak hazırlanmıştır.

13. *Câmi'u'l-Kırâa mine 'ş-Şuhurî ve 'ş-Şevaz*

Taberî'ye nisbet edilen diğer kitaplar:

14. *Kitâbu Edebi'n-Nufûsi'l-Ceyyide ve'l-Ahlaki'l-Hamîde*: Bu eserde ver'a, ihlas, tevazu gibi ahlakî konular işlenmektedir.¹⁰⁵

15. *Kitâbu'r-Red 'ala zi'l-Esfar*: Taberî'nin, hocası Davud ez-Zahirî'ye yazdığı bir reddiyedir.

16. *Kitâbu Fezâ'ili Ali Ebî Talib*: Ğadîrhum hadisini ve Hz. Ali'nin faziletlerini içeren tamamlanmamış bir eserdir.

17. *Kitâbu Fezâ'ili Ebî Bekr ve 'Umer*: Hz. Ebu Bekr ve Hz Ömer'in fazileti hakkında yazılmış tamamlanmamış bir eserdir.¹⁰⁶

18. *Kitabû Zeyli'l-Muzeyyel*

19. *Kitabu Besiti'l-Kavl fi Ahkami Şera'i'l-İslam*

20. *Kitabu'l-Musned*

21. *Kitabu'l-Kırâat ve Tenzilu'l-Kur'an*

22. *el-Hafif fi Ahkami Şerâ'i'l-İslam*

23. *Kitabu Fadaili'l-Abbas*

24. *Kitabu fi'l-İbâreti'r-Ru'ya*

25. *Kitabu Âdabi Menasiki'l-Hacc*

26. *Kitabu Muhtasari'l-Feraiz*

27. *el-İhtiyâr min Ekavîli'l-Fukaha*

28. *el-'Aded ve't-Tenzîl*¹⁰⁷

¹⁰⁵ Hufî, *et-Taberî*, s.93.

¹⁰⁶ a.g.e. ,s.97.

D. TABERÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM

Tarihçiler, genelde Abbasi devletini iki döneme ayırmaktadır. Taberî, 232/847-447/1055 yıllarına tekabül eden Abbasî devletinin II. döneminde yaşamıştır.¹⁰⁸ Taberî, 295/902-320/908 yılları arasında Abbasî halifeliği yapan Muktedir Billah zamanında vefat etmiş ve Bağdat'a gömülmüştür.¹⁰⁹

Abbasî hilafetinin ikinci dönemi Mütevekkil'in iktidarı ile başlar. Aynı zamanda Abbasîlerin çözülmesinin başlangıcı olan bu dönem 232/847-247/861 yıllarına tekabül etmektedir.¹¹⁰ Bu yıllarda Abbasî devleti parçalanmış, merkezden ayrılan her devletin başkenti birer edebiyat ve ilim merkezi olmuştur. Siyasî açıdan devlet yapısı zayıflamış olsa da edebî ve ilmî açıdan olumlu gelişmeler meydana gelmiştir.¹¹¹

Her ne kadar Abbasîlerin ikinci dönemi, siyasî etkinlik açısından devletin çözülme ve yıkılmasının başlangıcı olsa da, kültür ve medeniyet üstün bir durumdadır. Bu dönemde ortaya çıkan Samanîler, Büveyhîler, Gazneliler, Selçuklular ve Hamdanîler İslam medeniyetinin terakkisinde, ilim ve fennin ilerlemesinde son derece önemli bir rol oynamışlardır.¹¹²

Önceleri İslam kültür ve medeniyetinin merkezi sadece Bağdat iken, bu devletlerin kurulmasıyla, medeniyette, ilim ve maarifte Kurtuba ve Buhara gibi Abbasîlerin başkentiyle rekabet eden yeni merkezler ortaya çıktı.¹¹³

Bu dönemde Abbasî devletinde insanlar ekonomik bakımdan iki gruba ayrılmıştır: Birinci grup, halife, devlet adamları, onların ehli ve tabileriydi. Bunlar azınlık, zengin bir gruptu. Diğer grup ise âlimler, sanatkarlar, tüccarlar, çiftçiler ve diğer halktı. Bunlardan emirlere veya halifeye ulaşanlar hariç, diğerleri fakir insanlardı.¹¹⁴

¹⁰⁷ Hufî, *et-Taberî*, s.88-98, İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s.127-130.

¹⁰⁸ Hasan İbrahim Hasan, *İslam Tarihi*, çev.İsmail Yiğit, Sadreddin gümüş, Kayıhan Yay., İstanbul 1991, III. 335.

¹⁰⁹ Hufî, a.g.e., S.4.

¹¹⁰ Hasan İbrahim Hasan, a.g.e., III. 333.

¹¹¹ Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslam*, Mektebetu'n-Nehdeti'l-Mısır, Kahire 1966, I. 94,96.

¹¹² Hasan İbrahim Hasan, a.g.e., III. 334.

¹¹³ a.g.e., III. 434.

¹¹⁴ Ahmed Emin, a.g.e., I. 114.

Bu yıllarda naklî ilimlerde canlılık olduğu gibi, aklî ilimlerde de canlılık vardı. Bu dönemde Yunan, Hint ve Fars dillerinden Arapçaya tercüme yapılmıştır. Halife Me'mun, Arapçaya yabancı dillerde birçok kitap tercüme ettirmiştir.¹¹⁵

Abbasî devletinin halifelerinden Mütevekkil, ehl-i hadise destek vererek Sünnîlerin Mutezileye karşı galebe çalmasına yardımcı olmuştur. Devletten aldığı bu yardımla Sünnî İslam düşüncesi, egemenliğini korumuştur.

Taberî'nin yaşadığı hicrî üçüncü asırda kırâat, tefsir, hadis ve fikhın temel ilkeleri tespit edilmiş, bu alanlarda temel kaynaklar telif edilmiş, mezhepler teşekkül etmişti. Ayrıca Yunan, Hint ve Fars kültüründen kitaplar tercüme edilerek, bunlardan istifade edilmiştir.¹¹⁶

¹¹⁵ Hurî, *et-Taberî*, s.170,171.

¹¹⁶ Hufî, a.g.e., s.7,8.

1.BÖLÜM

TEFSİRDE RİVAYET-DİRAYET FARKLILAŞMASI

A. TEFŚİRDE RİVAYET-DİRAYET AYRIMI

Tefsirlerin rivayet ve dirayet tefsirleri şeklinde ikiye ayrıldığını ifade etmiştik. Kimi araştırmacılara göre, tefsir konusundaki bu taksimat sahabe, tabiin ve tabii't- tabiin asırlarından sonra ortaya çıkmıştır.¹¹⁷

İbn Abbas, tefsiri dört kısma ayırmaktadır: “Tefsir dört vecihtir: Arabın kendi dili vasıtasıyla bildiği vecih, cahil olma konusunda kimsenin mazur olmadığı tefsir, âlimlerin bildiği tefsir, sadece Allah’ın bildiği tefsir.”¹¹⁸

Klasik tefsir usûlü kitapları da İbn Abbas’ın bu taksimatını esas alarak, tefsirin dört ana kaynağının olduğunu ifade etmiştir. Zerkeşî, (Ö.794/1416) bu dört kaynağı şöyle sıralar:

- a. Hz. Peygamberden yapılan nakil
- b. Sahabi kavlini almak
- c. Mutlak anlamda lûgatı kullanmak
- d. et-Tefsir bi'l-muktedâ (re'y).¹¹⁹

Klasik tefsir usûlü eserlerinin müellifleri, bu taksimatı birbirinden naklederek bu görüşe katıldıklarını göstermişlerdir. Bu dörtlü taksimatı Suyutî¹²⁰ (Ö.911/1533) Zerkeşî’den, Zerkanî¹²¹ (Ö.1368/1948) ise Suyutî’den nakletmiştir.

Taberî ise te’vili üç kısma ayırmaktadır: Sadece Allah’ın bildiği te’vil, Hz. Peygamberden nakledilen te’vil, lisan ehlinin bildiği te’vil.¹²² Taberî’nin bu taksimatından anlaşıldığı gibi o, tefsir ilminin iki şekilde bilinebileceğini kabul eder: Hz. Peygamberden yapılan nakillere dayalı tefsir, Arap dilinin bilinmesi ile yapılan tefsir. Bu durumda Taberî’nin yaklaşımında da tefsirin rivayet ve dirayet şeklinde ikiye ayrıldığını söylemek mümkündür.

Esasen tefsirleri mutlak anlamda rivâyet ve dirâyet tefsirleri şeklinde ayırmak mümkün değildir. Çünkü dirâyet tefsiri olarak bilinen tefsirlerde bazen rivâyetler kullanıldığı gibi, rivâyet tefsiri olarak bilinen tefsirlerde de dirâyet örneklerine

¹¹⁷ Hurî, et-Taberî, s.136.

¹¹⁸ T, s.40.

¹¹⁹ Zerkeşî, *el-Burhan fi Ulumu'l-Kur'an*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, II. 173-177.

¹²⁰ Celaleddin Abdurrahman es-Suyutî, *el-İtkan fi 'Ulumi'l-Kur'an*, Daru İbn Kesir, II. 1204.

¹²¹ Muhammed Abdulazim ez-Zerkanî, *Menahilu'l-İrfan fi 'Ulumi'l-Kur'an*, II. 366.

¹²² T, I, s.39.

rastlanmaktadır. Sözelimi dirâyet tefsiri olan Neseî ve Razî tefsirlerinde rivâyetlere de yer verilmiştir.¹²³ Bundan dolayı tefsirleri, rivâyet ağırlıklı ve dirâyet ağırlıklı tefsirler şeklinde ikiye ayırmanın daha doğru olduğunu söyleyebiliriz.¹²⁴

Taberî tefsiri ve İbn Ebî Hâtim tefsirini karşılaştıran Mehmet Akif Koç, rivâyet ve dirâyet açısından bu iki tefsirden şöyle söz eder: "İbn Ebi Hâtim'in tefsiri ile Taberî'nin tefsiri, tefsir tarihi yazarlarınca aynı kategorinin "rivâyet tefsiri" geleneğinin iki örneği olarak gösterilmesine karşılık, aralarında bazı farklılıklar vardır. Bizce rivâyet tefsirinin ideal örneği İbn Ebî Hâtim'in tefsiridir. Taberî'nin tefsirine gelince o, birçok yönüyle ne'î şahsına münhasır bir eserdir. İbn Ebî Hâtim, eserinde ne görüş bildirir, ne de rivâyetler arasında bir tercihte bulunur. Ancak bunun bazı istisnaları vardır. Mesela o, çok nadir olarak isnadlar ve raviler hakkında birtakım teknik değerlendirmeler yapar."¹²⁵

1. Rivayet Tefsiri

Rivâyet tefsirine me'sur veya menkul tefsir de denir. Zehebî'ye göre "Me'sur tefsir, Kur'an'ın Kur'an'la ve Kur'an'ın sünnetle tefsirini kapsar. Ayrıca sahabeden mevkuף olarak nakledilen ve tâbiinden rivâyet edilen haberlerle Kur'an'ı tefsir etmeyi de ihtiva eder."¹²⁶

İsmail Cerrahoğlu rivayet tefsirini şöyle tarif eder: "Bu nevi tefsir, Kur'an'ın Kur'an ile, Kur'an'ın Hz. Peygamber'in sünnetiyle tefsirini veya sahabenin âyetler hakkında Allah'ın muradını beyan etmeye matuf nakillerini ihtiva eder."¹²⁷

Bu konudaki tariflerden de anlaşıldığı gibi rivayet tefsirini tanımlayan araştırmacılar, bu tefsiri kaynaklarına göre tarif etmişlerdir. Taberî'nin de ifade ettiği gibi rivayet tefsirinin temel kaynağı Hz. Peygamberden yapılan nakillerdir.¹²⁸

Rivayet tefsirinin ikinci kaynağı sahabe kavilleridir. Hâkim,(Ö405/1014) *Müstedrek*'inde, vahyin inişine şahit olan sahabenin tefsirinin merfu hükmünde olduğunu söylemektedir.¹²⁹ "el-Hakim en-Neysâbûrî, bir eserinde ashabın tefsirini müsned

¹²³ Mesela bkz. Faruddin er-Razî, *Mefatihul-Gayb*, Darul-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1990, XXII. 4, ayrıca bkz. Ahmed b. Mahmud en-Neseî, *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*, Daru Kahraman, İstanbul 1984, I. 9.

¹²⁴ Fatih Bayar, *Taberî'nin Tefsir Metodolojisi*, Basılmamış Doktora Tezi, Bursa 2008, s.1.

¹²⁵ Mehmet Akif Koç, *Tefsir Faaliyetleri*, s.89, 90.

¹²⁶ Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Mufessirun*, I. 156.

¹²⁷ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II.118.

¹²⁸ T, I, s.39.

¹²⁹ Celaleddin Abdurrahman es-Suyutî, *el-İtkan fi 'Ulumi'l-Kur'an*, Daru İbn Kesir, Beyrut 2006, II. 1197.

kapsamında değerlendirmektedir. Diğer bir eserinde de görüşüne açıklık getirerek esbab-ı nüzulü ilgilendirmeyen sahabe görüşlerini mevkuf olarak nitelendirmektedir. Suyutî, kendisinin de paylaştığı bu görüşleri Hâkim'den naklederek onu daha anlaşılır hale getirmiş, İbn'us-Sâlah'ın da aslında Hâkim ile aynı kanaatte olduğunu belirlemiştir. İbn'us-Sâlah'ın, Hâkim'in bu görüşünü paylaşması, (...) sahabenin tamamının güvenirliliği konusundaki yaklaşımını aydınlatmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla İbn'us-Sâlah bununla, sahabenin yalan söylemeyeceğini kastetmiş, onların yanılmazlıklarını iddia etmiştir.”¹³⁰

Rivayet tefsirinin bir diğer kaynağı ise tabiinden yapılan nakillerdir. Cerrahoğlu'na göre, tabiilerden nakledilen sözlerin, rivayet tefsiri sayılıp sayılmayacağı konusu âlimler arasında tartışma konusu olmuştur.¹³¹ Nitekim Zerkeşî'nin naklettiğimiz tasnifinde de tabii asıl kaynaklar arasında sayılmamıştır.¹³²

Kimi araştırmacılar, Kur'an'ın Kur'an'la tefsirini de rivayet tefsirinin kaynakları arasında saymışlardır.¹³³ Bu görüş esas alınırca doğal olarak Kur'an rivayet tefsirinin birinci kaynağı olur. Ancak Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri, rivayet tefsirine kaynaklık etse de bu, müfessirin dirayetine bağlıdır. Bu açıdan Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri, dirayet tefsiri açısından ele alınmalıdır. Bu konu araştırmamızda, Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri, başlığı altında ele alınacaktır.

2. Dirayet Tefsiri

Dirâyet tefsirine “re’y” veya “m’akul” tefsir de denir. Dirayet tefsiri, rivâyetin dışında, dil, şiir, edebiyat vb. bilgilere dayanılarak yapılan tefsirdir.¹³⁴ Taberî, mukaddimesinde bir kısım tefsirin Arap dili vasıtasıyla bilinebileceğini ifade eder.¹³⁵

Zerkeşî de bir kısım tefsirin Arapların diline müracatla bilinebileceğini ifade eder.¹³⁶ Zerkeşî'ye göre, bu da luğat ve irabı bilmekle mümkündür. Müfesssir, luğat ilmiyle lafızların anlamını bilir. Bu anlamların tespiti için şiire başvurulur. Müfesssir, ‘irabı bilirse, âyetten çıkan hükmü de bilir. Aynı zamanda ‘irab sayesinde hatadan korunur.¹³⁷

¹³⁰ Mehemet Akif Koç, *Tefsir Faaliyetleri*, s.124.

¹³¹ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, s.118.

¹³² Zerkeşî, *el-Burhan*, II, 173-177.

¹³³ Hurî, *et-Taberî*, s.137,138.

¹³⁴ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 210.

¹³⁵ T, s.40.

¹³⁶ Zerkeşî, *el-Burhan*, II, 177.

¹³⁷ a.g.e., II, 182.

Re'y tefsiri, Kur'an'ın icthad ile tefsir edilmesidir. Klasik tefsir usûlü kitaplarında dirayet tefsirinden söz edilirken öncelikle re'y ile tefsirin hangi şartlarda caiz olduğu konusu ele alınır. Zerkanî, bu konuda şöyle açıklama yapar: “Eğer icthad, cehalet ve delaletten uzak olup kendisine istinad edilmesi gerekene dayandırılırsa, bununla tefsir övülen, kötülenmeyen bir tefsir olur.”¹³⁸

Müellif, re'yin dayandırılması gereken kaynakları şöyle sıralar:

“Birincisi, zayıf ve mevzu haberden sakınarak Hz. Peygamberden yapılan nakildir.

İkincisi, sahabi kavlini almaktır, çünkü sahabenin kavli merfu hükmündedir.

Üçüncüsü, mutlak olarak lûgatı kullanmaktır, çünkü Kur'an Arap lisanıyla nazil olmuştur.

Dördüncüsü, kelamın manasına uygun tefsir yapmaktır. Buna şeriat, delalet eder.”¹³⁹

Zerkanî'ye göre, re'y ile tefsir yapan kişi, bu kaynaklara dayanırsa, buna caiz ve övülen (mahmud) tefsir denir. Eğer tefsir bu kaynaklara dayandırılmazsa buna da beğenilmeyen (mezmum) tefsir denir.¹⁴⁰ Buna göre dirayet tefsiri, merfu hadisi ve sahabe kavlini esas alıp onlara muhalif olmamalıdır.

Dirayet tefsiri Arap diline dayalı olarak yapıldığı için, müfessirin dille ilgili ilimleri bilmesi gerekir. Zehebî, re'y ile tefsir yapan kişinin bilmesi gereken ilimleri şöyle sıralar: “Müfessir Arap kelamını, sözlerinin biçimlerini, Arap lafızlarını ve delalet vecihlerini, cahiliye şiirlerinden yararlanmayı, esbab-ı nûzûlü, nâsîh ve mansuhu ve müfessirin ihtiyaç duyduğu diğer bilgileri bildikten sonra re'y ile tefsir yapar.”¹⁴¹

Sonuç olarak re'y ile tefsir şöyle tarif edilebilir: “Kur'an'ın Re'y ile tefsiri, Hz. Peygamber ve sahabeden rivayet edilen tefsire muhalif olmadan ve sahih bir yolla bize ulaşan esbab-ı nuzûle aykırı olmadan, luğat kaideleri ve beyan üslûplarının yardımı ile Kur'an'ın mücerred bir nazarla tefsir edilmesinden ibarettir.”¹⁴²

¹³⁸ Zerkeşî, *el-Burhan*, II. 366.

¹³⁹ Zerkanî, *Menahil*, I.366.

¹⁴⁰ a.g.e., I, s. 367.

¹⁴¹ Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Mufessirun*, I. 256.

¹⁴² Abdulfafur Mahmud Mustafa Cafer, *et-Tefsir ve'l-Mufessirun fi Sevbihî'l-Cedid*, Daru's-Salam, 2007, s.515.

B. RİVAYET VE DİRAYET AÇISINDAN TABERÎ TEFSİRİ

Araştırmacılar genelde Taberî tefsirini rivayet tefsiri kategorisi içinde ele almışlardır.¹⁴³ Taberî, tefsir yaparken kendi görüşlerini de beyan ettiği için onun tefsirini, rivayet ve dirayeti cem eden bir tefsir olarak değerlendirmek mümkündür.¹⁴⁴

Taberî tefsiri ile ilgili çalışma yapmış olan Ömer Hurî bu konuda şöyle değerlendirme yapmaktadır: “Taberî’nin tefsiri en değerli ve en faydalı tefsir sayılmaktadır. Onun tefsiri naklî tefsirde ilk merci olduğu gibi, aklî tefsirde de mühim bir kaynaktır.”¹⁴⁵

Kimi araştırmacılar Taberî tefsirinin bir dirayet tefsiri olduğunu¹⁴⁶ iddia etse de bize göre bu yaklaşım doğru değildir. Taberî tefsirinin rivayet ağırlıklı bir tefsir olduğunu söylemek mümkündür. Taberî, tefsirinde birçok konuda tercihini belirtip, âyetlerle ilgili Arap dilbilgisine dayalı açıklamalar yapsa da, bu onun tefsirini bir rivayet tefsiri olmaktan çıkarmaz. Taberî tefsirini okurken, tercih ve dirayette Taberî’nin sahih habere ters düşmemeye özen gösterdiğini gözlemek mümkündür.

Nitekim Taberî bir kısım te’vilin sadece Hz. Peygamber’in açıklamasıyla bilinebileceğini ifade etmiştir. “Allah bu te’vilin ilmini, sadece Hz. Peygamber’e has kılmıştır. Ancak bu te’vilin ilmine diğer kulların da ihtiyacı vardır. Bunun ilmine sadece Hz. Peygamber’in âyetlerin te’vilini beyan etmesiyle ulaşabilirler.”¹⁴⁷

Taberî, bu kısım te’vilin nelerle alakalı olduğunu şöyle açıklar: Bu, emir, nehiy, vacip, mendub, irşad, Allahın hakları, hadler ve buna benzer hükümlerle ilgili âyetlerin te’vilidir. Ümmet bu âyetlerin te’viline sadece Hz. Peygamberin yaptığı açıklamalarla ulaşabilir.¹⁴⁸

Taberî, âyetleri tefsir ederken, Hz. Peygamberden o âyetleri tefsir eden hadisleri nakleder. Sözcüleri Taberî, “Böylece, sizler insanlara birer şahid (ve örnek) olasınız ve

¹⁴³ Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Mufessirîn*, I. 207, İsmail Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, II, s.122.

¹⁴⁴ Muhammed Bekr İsmail, *İbn Cerir et-Taberî*, s.32.

¹⁴⁵ Hurî, *et-Taberî*, s.193.

¹⁴⁶ Atik Aydın, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, s.30,31.

¹⁴⁷ T, I, s.48.

¹⁴⁸ T, I, s.39.

Peygamber de size bir şahid (ve örnek) olsun diye sizi orta bir ümmet kıldık.”¹⁴⁹ âyetiyle ilgili Hz. Peygamber’den bir hadis naklede. Bu hadise göre vasat, adaletli anlamındadır.¹⁵⁰

Taberî sahabeden ve tabiinden de rivâyetler naklede. Bilindiği gibi Sahabe, Kur'an'ın nazil olduğu ortamda yaşadıklarından Hz. Peygamber’den sonra Kur'an'ı en iyi bilenlerdi. Taberî, “Onda apaçık deliller, makam-ı İbrahim vardır. Oraya kim girerse, güven içinde olur. Yolculuğuna gücü yetenlerin haccetmesi, Allah’ın insanlar üzerinde bir hakkıdır. Kim inkar ederse (bu hakkı tanımazsa), şüphesiz Allah bütün âlemlerden müstağnidir.”¹⁵¹ âyetinin “Kim inkar ederse (bu hakkı tanımazsa), şüphesiz Allah bütün alemlerden müstağnidir.” kısmını tefsir için İbn Abbas’tan nakilde bulunmuştur. İbn Abbas bu âyeti “Kim bunun farz olmadığını iddia ederse.” şeklinde açıklamıştır. Taberî bu âyetle ilgili farklı bazı rivâyetleri nakletse de, İbn Abbas’ın görüşünü tercih etmiştir.¹⁵² O, “Bir takım kendini bilmez insanlar: ‘Onları (müslümanları) yöneltmekte oldukları kıbleden çeviren nedir?’ diyecekler. Deki: ‘Doğu da batı da Allah’ındır. Allah dilediği kimseyi doğru yola iletir.’”¹⁵³ âyetiyle ilgili Mücahid’ten nakilde bulunur: “Yahudiler bunu Beytu’l-Makdis’in terki zamanında söyledi.”¹⁵⁴

Taberî’nin şu açıklaması onun tefsir anlayışını özetler niteliktedir: ”Kullar içinde te’vilinin bilgisine ulaşmada bir yol bulunan Kur'an'ın te’vili hususunda, hakka en çok isabet eden müfessirler, tefsir ve te’vil ettiği şey hususunda delili en açık olanlardır. Bunlar (sair ümmetinden) değil Rasûlullah’tan gelen haberlerle te’vil yapanlardır. Bu da ya bulunan meşhur nakille olur, ya da meşhur nakille olmaz, ancak adil kişilerden gelen nakille olur veya onun sıhhatini gösteren bir delaletle olur. Yine müfessirlerin hakka en yakın olanı, tercüme ve beyan ettiği hususlarda delili (burhan) en açık olanlardır. Bunlar lisan cihetiyle te’vilin ilmüne ulaşanlardır. Bu da ya Arap şiirleriyle istişhad etmekle ya da maruf, meşhur Arap lügat ve konuşmalarıyla olur. Bu müevvil ve müfessir, te’vil ve tefsir ettiği zaman, te’vil ve tefsirinde selef, sahabe, imamlar, halef tabiîn ve ümmetin ulemasının sözlerinin dışına çıkmayan müfessirdir.”¹⁵⁵

¹⁴⁹ 2/Bakara, 143.

¹⁵⁰ T, I, s.11.

¹⁵¹ 3/Al-i İmran, 97.

¹⁵² T, IV, s.28.

¹⁵³ 2/Bakara, 142.

¹⁵⁴ T, II, s.5.

¹⁵⁵ T, I, s.48.

Taberî'nin ifadelerinden de anlaşıldığı gibi o, tefsirde öncelikle Hz. Peygamberden nakledilen sahih habere önem verir. Müfessir, dirayet tefsiri yaparken Arap diline dayanır. Ancak dile dayalı tefsir sahih habere muhalif olmamalıdır.

Nitekim Taberî, Arap diline dayalı yapılan, ancak sahabe ve tabiînin görüşüne muhalif olan tefsiri reddetmiştir. Taberî, “Sonra bunun ardından insanların yağmura kavuşacağı bir yıl gelecek. O zaman (bol rızka) kavuşup şıra ve yağ sıkacaklar.”¹⁵⁶ âyetiyle ilgili şu açıklamayı yapar: Seleften ehl-i te'vilin görüşleri konusunda bilgisi olmayan ve Kur'an'ı Arap kelamına dayanarak kendi re'yi ile tefsir eden bazı kişiler, “Şıra ve yağ sıkacaklar.” âyetini şu manaya tevcih etmişlerdir: “O yılda yağmur ile kıtlıktan kurtulacaklar.” Burada sıkma fiili, kurtulma şeklinde tefsir edilmiştir. Taberî, bu yorumu sahabe ve tabiînin görüşüne muhalif olduğu için reddetmiştir.¹⁵⁷

C. RE'Y TEFSİRİ KONUSUNDAKİ İHTİLAFLAR

Dirâyet tefsirinin re'y ile tefsir anlamına geldiğini belirtmiştik. Re'y ile Kur'an'ı tefsir etmenin caiz olup olmaması hususu âlimler arasında ihtilaf konusu olmuştur.¹⁵⁸

Tefsir usûlü kitaplarında re'y tefsirinin cevazı konusunda âlimlerin iki farklı anlayışa sahip olduğu ifade edilmektedir. Zerkanî, âlimlerin re'y ile tefsiri caiz görenler ve caiz görmeyenler şeklinde iki kısma ayrıldığını belirtir.¹⁵⁹

Zerkanî, bu iki karşıt görüşü uzun uzun ele aldıktan sonra bu iki görüşün arasını bulmaya çalışır ve bu ihtilafın lafzî bir ihtilaf olduğunu söyler. “Re'y ile tefsiri caiz görenlerin görüşünü, şartları haiz re'y ile tefsire hamledebiliriz. O zaman bu tefsir, Allah'ın kitabına, sünnete ve Arab'ın kelamına uygun tefsir olur. Bu da caizdir ve kötülenen, yasaklanan bir şey değildir. Re'y ile tefsirden men edenlerin görüşünü, şartları haiz olmayan tefsire hamledebiliriz. O zaman bu tefsir, Arap diline ve şariat delillerine muhalif olur. Bu da caiz değil ve kötülenen, yasaklanan bir şeydir.”¹⁶⁰

1. Taberî'ye Göre Re'y ile Tefsir

Taberî, re'y ile tefsiri âyetlerin Arap dilbilgisine dayalı olarak tefsir edilmesi şeklinde anlamaktadır. Nitekim o, te'vilin bir kısmının, Kur'an'ın kendisiyle indiği lisanı

¹⁵⁶ 12/Yusuf, 49.

¹⁵⁷ T, XII, s.278.

¹⁵⁸ Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Mufessirun*, I. 255.

¹⁵⁹ Zerkanî, *Menahil*, I. 370.

¹⁶⁰ Zerkanî, *Menahil*, I. 373.

bilen herkesin bilebileceğini ifade eder.¹⁶¹ Taberî bu te'vili, irabın ikamesi, müşterek olmayan isimlerle isimlendirilenin bilinmesi, özel sıfatla mevsuf olanın bilinmesi şeklinde tarif eder. “Arap lisanını bilen kimse bu konularda cahil değildir.”¹⁶² Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi Taberî, Arap diline dayalı olarak tefsir yapılabileceğini savunur.

Taberî, tefsirin dörde ayrılması ile ilgili İbn Abbas rivayetini¹⁶³ aktardıktan sonra şöyle açıklama yapar: Bu rivâyette de görüldüğü gibi bir kısım tefsir hususunda cahil olmak caiz değildir.¹⁶⁴

Taberî'ye göre Allah şu âyetlerle “Bu Kur'ân, âyetlerini iyice düşünsünler, akıl sahipleri ibret alsınlar diye, sana indirdiğimiz bir kitaptır.”¹⁶⁵ “Şüphesiz ki biz, bu Kur'ân'da, öğüt alsınlar diye insanlara her türlü misali verdik.”¹⁶⁶ kullarını âyetlerin açıklama ve öğütlerine itibar etmeye teşvik etmektedir. Allah bu ve benzeri âyetlerle kullarına emretmekte ve onları, Kur'an âyetlerinin emsaline itibar etmeye ve öğütlerini tutmaya teşvik etmektedir. Yine bu âyetler, te'vili gizlenen âyetler hariç, âyetlerin te'vilini bilmeye teşvik etmektedir.

Allah, kullarına âyetleri düşünmesini emretmektedir ve onları emsale itibar etmeye teşvik etmektedir. Malumdur ki Allah, âyetlerin delaleti konusunda cahil olan birine bunu emretmemektedir. Ancak âyetlerin delaletini bilenlere Allah bunu emrettiğine göre, Allah'ın ilmini kendisine has kıldığı âyetler hariç, kulların, âyetlerin te'vilini bilmeleri gerekir. Bu görüş sahih olunca, âyetler konusunda müfessirlerin tefsirini inkâr edenlerin görüşünün yanlışlığı ortaya çıkmış oldu.¹⁶⁷

2. Re'y Karşıtlığı

Taberî, tefsirinin mukaddimesinde, “re'y ile Kur'an'ın te'vili konusunda konuşmaktan nehy eden bazı haberlerin zikri” başlıklı bir bölüm vardır. Bu bölümde Taberî, İbn Abbas'tan bazı rivâyetler nakleder: “Kim Kur'an konusunda re'yi ile konuşursa, ateşteki yerine yerleşsin.” “Kim Kur'an konusunda re'yi ile konuşursa veya bilgisi olmadan konuşursa, ateşteki yerine yerleşsin.” “Kim Kur'an konusunda bilgisi olmadan konuşursa, ateşteki yerine yerleşsin.” Taberî, bu konuyla ilgili Hz. Ebubekir'in bir

¹⁶¹ T, I, s.39.

¹⁶² T, I, s.39.

¹⁶³ T, I, s.40.

¹⁶⁴ T, I, s.40.

¹⁶⁵ 38/S'ad, 19.

¹⁶⁶ 29/Zümer, 27.

¹⁶⁷ T, I, s.43.

sözünü de nakleder: “Kur'an konusunda bilgim olmadan konuşursam, hangi yer beni taşır ve hangi gök beni gölgelendirir.”¹⁶⁸

Kimi araştırmacılar, Taberî'nin bu haberleri nakletmesinden yola çıkarak Taberî'nin re'y ile tefsire karşı olduğunu savunmuştur. ¹⁶⁹ Bu konudaki görüşlerin doğru olmadığını dünyüyoruz. Taberî'nin bu konudaki görüşlerini tercüme edersek konu daha iyi anlaşılacaktır: “Ebu Cafer şöyle dedi: Bu haberler bizim (daha önce) söylediğimizin sıhhatine şahittir: Ancak Rasûlullah'ın beyanının nassıyla veya Rasûlullah'ın ona delalet eden hususu nasb etmesiyle, bilgisine ulaşılabilen Kur'an âyetlerinin te'vili hususunda, kimsenin kendi re'yi ile konuşması caiz değildir. Böyle bir kişi, bu konuda re'y ile konuşandır. O, isabet etse bile, yaptığı işte hatalıdır. Bu konuda konuşması kendi re'yi ileyledir. Çünkü onun isabet etmesi yakın sahibi birinin isabeti değil ki, haklı olsun. Bu zan eden ve tahmin eden birinin isabetidir. Allah'ın diniyle ilgili zan ile konuşan kişi, bilgisiz bir şekilde Allah karşısında konuşmuş olur. Allah bunu kitabında kullarına haram kılmıştır”¹⁷⁰

Taberî, bu açıklamaları mukaddimesinin 41. sayfasında yapmaktadır. Kanaatimizce Taberî, bu açıklamasıyla mukaddimesinin 39. sayfasında yaptığı açıklamalara atıfta bulunmaktadır. Taberî 39. sayfada bazı âyetleri delil göstererek, bir kısım te'vilin sadece Allah tarafından bilinebileceğini, bir kısmının sadece Hz. Peygamber'in açıklamasıyla, bir kısmının ise Arap dilinin yardımı ile bilinebileceğini ifade eder.¹⁷¹

Bu konunun doğru anlaşılması için Taberî'nin mukaddimesinin bir bütün olarak değerlendirilmesi gerekir. Taberî'nin açıklamalarından da anlaşılacağı gibi o, bilgisi Allah'a ve Hz. Peygamber'e mahsus olan âyetlerin, re'y ile tefsir edilmesine karşıdır. Yani sadece Allah'ın ve Hz. Peygamber'in bilebileceği te'vil nevi konusunda, herhangi bir kişinin kendi re'yi ile tefsir yapması yasaklanmıştır.

Ayrıca Taberî, bu konudaki yorumlarıyla herhangi bir delile dayanmadan kendi hevası ile Kur'an'ı yorumlayan¹⁷² ve âyetleri istismar eden kişileri eleştirmiştir.¹⁷³

¹⁶⁸ T, I, s. 40, 41.

¹⁶⁹ Muhammed Bekr İsmail, *İbn Cerir et-Taberî*, s. 36,37, İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II. 133.

¹⁷⁰ T, I, s.41.

¹⁷¹ T, I, s.39.

¹⁷² Muhammed Bekr İsmail, *İbn Cerir et-Taberî*, S.37.

¹⁷³ Mehmet Akif Koç, *Tefsir Faaliyetleri*, s.89.

Taberî bu konuda şu açıklamayı yapar: “Sadece Rasûlullah’ın beyanı ile bilgisine ulaşılabilen Allah’ın kitabının te’vili (ki Allah bunu ona has kılmıştır.) hususunda konuşan birinin Kur’an te’vili hususundaki sözü her ne kadar Allah’ın murad ettiği manaya uygun olsa da, bilgisi olmayan bir hususta konuşmuştur. Çünkü bu konuda konuşan kişi, ilimsiz konuşmuş ve bilgisi olmayan bir konuda Allah karşısında konuşmuş olur.”¹⁷⁴

Taberî’nin kendi ifadelerinden de anlaşılacağı gibi o, mutlak anlamda re’y tefsirine karşı değildir. Çünkü Taberî de Arap dil bilgisi ve yapısını esas alarak re’y tefsiri yapmaktadır. Taberî mutlak anlamda re’y tefsirine karşı olsaydı, kendi tefsir metoduna muhalif davranmış olurdu.

D. TABERÎ’YE GÖRE TE’VİL VE TEFSİR KAVRAMLARI

Kelimeler zamanla yeni anlamlar kazanır. Aynı şekilde kelimelerin bazı anlamları da zamanla kaybolur. Kelimelerdeki anlam değişimleri genellikle uzun bir sürede gerçekleşir. Ancak bazen toplumda ve dünya görüşlerinde meydana gelen değişimler sonucu bu anlam değişimleri kısa sürede de gerçekleşebilir.¹⁷⁵ Te’vil ve tefsir kelimeleri, bu olgunun iyi bir örneği sayılabilir. Tefsir ve te’vil kelimelerindeki değişim, kısa bir zaman içinde meydana gelmiştir.

İslam’ın ilk döneminde, ekseriyetle lugavî anlamda anlaşılan ve kullanılan te’vil kelimesinin, Mutezile ulemâsının nasları, özellikle de müteşabih âyetleri ele alış biçimlerinden dolayı metodolojik bir mecraya girdiğini görüyoruz. Zira onlar, kendilerini nassın zahiri ile sınırlandıran hadis ehli gibi lafzı esas almamış, Kur’an’ı esas alarak oluşturdukları ilkeler çerçevesinde, zahiri akla muhalif olan âyetleri te’vil etme yoluna gitmişlerdir.¹⁷⁶

Bilindiği gibi tefsir ve te’vil kavramları pek çok açıdan tartışma konusu olmuştur. Bu kavramlar, İslam düşünce ekollerini anlama konusunda olduğu gibi ulemanın fikirlerini anlama konusunda da anahtar kavramlar sayılır.

Tefsir ve te’vil kavramlarını anlamak için önce bu iki kavramın lügat yönünden anlamlarını tespit etmeye çalışacağız. Te’vil kelimesinin analizini yaptıktan sonra, tefsir ve te’vil kelimelerinin karşılaştırmalı açıklamasını yapmaya çalışacağız.

¹⁷⁴ T, I, s.41.

¹⁷⁵ Doğan Aksan, *Her Yönüyle dil*, T.D.K.Y., Ankara 1998, S. 216,217.

¹⁷⁶ Atik Aydın, *Taberî’nin Kur’an’ı Yorumlama Yöntemi*, S.67.

1. Te'vil ve Tefsir'in Lugavî ve Istilahî Anlamları

a. Te'vil

Te'vil kelimesi *e-ve-le* kökünden tef' il vezninde bir mastardır. Bu kelimenin *evlun* ve *meal* şeklinde iki mastarı bulunup, dönmek veya dönüş anlamındadır.¹⁷⁷

“Kelamı te'vil etti.” cümlesi, “Onu düşündü ve uygun gördü.” anlamına gelir. *alu'l-cimal* cümlesi, “Üzerinde yolculuk yapmak için deveyi geri getirdiler.” anlamına gelir. Yine “Te'vil etti.” cümlesi, “Tefsir etti.” anlamına gelmektedir. Çünkü bir görüşe göre te'vil, mana ve tefsirle aynı anlama gelir.¹⁷⁸

Âle fiili, bir araya getirdi, ıslah etti anlamına da gelir. Te'vilde, manası müphem lafızlar, manası açık bir lafızla bir araya getirilir. Böylece müphem lafız açıklanmış olur. Te'vil, manaları muhtelif olan sözün tefsiridir. Bu söz ancak başka bir beyan ile anlaşılabilir.¹⁷⁹

Evl kelimesi, sonucu göz önüne alan siyaset anlamına gelir.¹⁸⁰ Bu kelime, yetki sahibi birinin teb'asını yönetmesi anlamına gelmektedir.¹⁸¹ *İyale*, siyaset demektir.

Te'vil rüyayı tabir etme anlamına da gelir. “Rabbin sana (rüyada görülen) olayların yorumunu öğretecek.”¹⁸² âyetinde te'vil bu anlamda kullanılmıştır.¹⁸³

El-Amidî te'vilin tanımını şöyle yapar: “Te'vil; bir lafzı, bir delilden dolayı zahirî manasının dışında, bir başka manaya hamletmektir.”¹⁸⁴

Te'vil genelde şöyle tanımlanır: “Lafzın zahirini asli manasından, delile ihtiyaç duyulan bir manaya nakletmektir. Eğer delil bulunmazsa lafzın zahiri terk edilmez.”¹⁸⁵

Te'vil kelimesi, Kur'an'da farklı anlamlarda kullanılmıştır. Bunları şöyle sıralamak mümkündür:

1. Tefsir anlamında: “Onun te'vilini (tefsirini) ancak Allah bilir.”¹⁸⁶

¹⁷⁷ İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, b.t.y, VI.149.

¹⁷⁸ a.g.e., VI. 149.

¹⁷⁹ İbn Manzur, *Lisan*, VI.149.

¹⁸⁰ Ragıb el-İsfahanî, *el-Mufredat fi Ğaribi'l-Kur'an*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 2005, s.40.

¹⁸¹ Sabri Yılmaz, *Kelamda Te'vil Sorunu*, Araştırma Yay.,Ankara 2009, s.11.

¹⁸² 12/Yusuf, 6.

¹⁸³ T, XII, s.182.

¹⁸⁴ Seyduddin el-Amidî, *el-İhkam fi Usul'l-Ahkam*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2005, III. 50.

¹⁸⁵ İbn Manzur, a.g.e.,VI.149.

¹⁸⁶ 3/Alî İmran,7.

2. Sonuç anlamında: “Onlar ise ancak Kur'an'ın bildirdiği sonucu (te'vili) bekliyorlar.”¹⁸⁷

3. Rüya tabiri anlamında: “Yusuf dedi ki: ‘Babacığım! İşte bu, daha önce gördüğüm rüyanın te'vili (tabiri)dir.”¹⁸⁸

4. Sebep anlamında: “Hakkında sabredemediğin şeylerin te'vilini (sebebini) sana bildireceğim.”¹⁸⁹

b. Tefsir

Tefsir kelimesi *fesr* veya kalb yoluyla *sefr* köklerinden türemiş tef'ıl vezninde bir mastardır. *Fesr*, beyan etmek, açıklamak, kapalı olanı açığa çıkarmak demektir.¹⁹⁰ Tefsir, izhar etmek, açığa çıkarmak anlamına gelir. Bu kelimenin aslı *tefsiredir*.¹⁹¹ Kendisi vasıtasıyla, tefsiri ve manası bilinen her şeye *tefsire* denir.¹⁹² Müfessir ise, âyetin manasını ortaya çıkaran kişidir.¹⁹³

Sefr kelimesi kapalı bir şeyi açmak, aydınlatmak, ortaya çıkarmak gibi anlamlarda kullanılır.¹⁹⁴ Görüldüğü gibi bu iki kök kelimenin anlamları birbirine yakındır. Ragıb da bunu ifade eder, ancak o, bu iki kelime arasında bir fark olduğunu belirtir: *fesr* ve *sefr* kelimelerinin lafızları birbirine yakın olduğu gibi manaları da birbirine yakındır. Fakat *fesr* kelimesi düşünülen mananın izharı için kullanılır. *sefr* kelimesi ise görüneni, göze göstermek (ortaya koymak) anlamında kullanılır. *Seferet el-mere'tu an vecheha* cümlesi “Kadın yüzünü açtı.” demektir.¹⁹⁵

Tefsirin farklı tanımları yapılmıştır: “Tefsir, müşkil lafızdan murad edilen manayı ortaya çıkarmaktır.”¹⁹⁶

Tefsir, “Beşerin takati nisbetinde, Allah'ın muradına delaleti açısından, Kur'an'ı araştıran ilimdir.”¹⁹⁷

¹⁸⁷ 7/Araf, 53.

¹⁸⁸ 12/Yusuf, 100.

¹⁸⁹ 18/Kehf, 78.

¹⁹⁰ İbn Manzur, *Lisan*, III. 632.

¹⁹¹ Zerkeşî, *el-Burhan*, II. 162.

¹⁹² İbn Manzur, a.g.e., III. 632.

¹⁹³ Zerkeşî, a.g.e., III. 163.

¹⁹⁴ İbn Manzur a.g.e., III. 342.

¹⁹⁵ Zerkeşî, a.g.e., II. 163.

¹⁹⁶ İbn Manzur, a.g.e., III. 343.

¹⁹⁷ Zerkanî, *Menahil*, I. 334.

Zerkeşî tefsiri şöyle tanımlar: “Tefsir, âyet ve sûrelerin inişine, kıssalara, âyetleri nazil edenin işaretlerine, mekkî-medenî âyetlerin tertibine, muhkem-müteşabih, nâsih-mensuh, hass-âmm, mutlak-mukayyed ve mücmel-müfesser âyetlere dair bir ilimdir.”¹⁹⁸

2. Tefsir ve Te’vil Ayırışması ve Te’vilin Kavramlaşması

Tefsir ve te’vil kelimelerinin ilk dönem İslam düşüncesinde aynı anlamda kullanıldığını söyleyebiliriz. Zerkanî, mutekaddim âlimlerin tefsir ve te’vil kelimelerini müteradif olarak gördüğünü, belirtir. Zerkanî, örnek olarak Mücahid ve Taberî’nin adını zikretmektedir.¹⁹⁹ İbn A’rabî’ye (231/845) göre de Tefsir ve te’vil aynı anlamdadır.²⁰⁰ Bilindiği gibi ilk dönem müfessirler, kitaplarının adlarında tefsir kelimesi yerine te’vil kelimesini kullanmışlardır. Nihâyet araştırmamızın konusu olan eserin adı *Camîu’l-Beyan an Te’vili Ayi’l-Kur’an*’dır. Ebu Mansur Maturidî (333/944) de eserini *Te’vilatu Ehli’s-sünne* olarak isimlendirmiştir. Taberî, âyetlerin tefsirine başlarken genelde “te’vilu kavlihi teâla” ifadesini kullanarak başlar.

Bilindiği gibi tefsir kelimesi Ku’an’da sadece bir defa geçmektedir: “İnkâr edenler dediler ki: "Kur'an ona tek bir defada, toplu olarak indirilseydi ya!" Biz onunla senin kalbini pekiştirmek için onu böylece (âyet âyet indirdik) ve onu ağır ağır okuduk. Onlar sana hiç bir örnek getirmezler ki, biz (buna karşı) sana hakkı ve en güzel açıklamayı (tefsir) getirmiş olmayalım.”²⁰¹ Müfessirler buradaki tefsirin manasının tafsil ve beyan olduğunu ifade etmektedir.²⁰² Bu âyetten anlaşıldığı gibi Allah, tefsir konusunu kendisine havale etmiştir.

“Kur'an’da geçen tefsir lafzı Allah’a havale edildiğinden, sahabe tefsir hakkında söz söylemekten çekinmiş, zamanlarındaki dini korku ve ameli hayat ihtiyaçlarının hudutlu oluşu sebebiyle, Kur'an tefsirinin tevkifî oluşu kanaati zuhur etmişti. O halde Kur'an’ın tefsiri denince, doğrudan doğruya Allah’ın veya onun elçisinin izahı anlaşılıyordu. Kısaca, tefsirde tam bir isabet vardı, hata ihtimali bahis konusu değildi.”²⁰³

Te’vil kelimesinin gerek lügat ve gerekse Kur'an’daki kullanılışı bakımından,

¹⁹⁸ Zerkeşî, *el-Burhan*, II. 163.

¹⁹⁹ Zerkanî, *Menahil*, I. 336.

²⁰⁰ İbn Manzur, *Lisan*, III. 632.

²⁰¹ 25/Furkan, 32,33.

²⁰² T, XIX, s.17.

²⁰³ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I.20,21.

manasında mündemiç olan ihtimal manaları dolayısıyla, bu kelime daha çok kullanılmaya başlanmıştır. Te'vilde, tefsir lafzında olduğu gibi, doğruya kat'iyet yoktur. Tefsirde, Allah Te'ala şu ibareden şu hükmü, şu manayı murad etmiştir diye kat'iyetle hüküm vardır. Bu cihetle tefsir, kat'i bir delile ve şari'nin beyanına tevafuk eder. Böyle kat'i bir delile istinad etmezse re'y ile tefsir olur. Bu da şer'an men edilmiştir. Te'vil ise, lafzından murad-ı ilahiyeyi beyanda kati'yet bulunmayarak lafzın ihtimallerinden birisini tercihten ibarettir. Bu bakımdan bazı sahabeler 'Hata yaptıysak kendimizdendir, doğru söylediysek, Allah'tandır.' diyorlardı. İlk devirde bir ihtiyat tedbiri olarak te'vil lafzı, tefsir lafzından daha çok kullanılmıştır.²⁰⁴

Burada Ebu Mansur el-Maturîdî'nin (Ö.333/994) Tefsir ve te'vil arasında yapmış olduğu ayırımı değinmek faydalı olacaktır. Maturidî'ye göre, "Tefsir sahabe içindir, te'vil ise fakihlere aittir. Bunun manası şudur: Sahabe hadiselerine şahit oldu ve hakkında Kur'an nazil olan hususu biliyorlardı. Gözleriyle bizzat gördükleri ve şahit oldukları (hadiselerden) dolayı âyetin tefsiri çok önemliydi. Çünkü bu, murad olunanın hakikatıydı. Bu, müşahade edilen şey gibidir. (Bu konuda) ancak bilen kişiye müsamaha edilir. Bu hususta şöyle denilmiştir: "Kur'an'ı kendi re'ylere ile tefsir edenler, ateşteki yerlerini hazırlasın." Çünkü bu durumda kişi, tefsir ettiği şeye, Allah'ı şahit göstermektedir."²⁰⁵ Maturidî'nin bu açıklamalardan anlaşıldığı gibi, Maturidî, Sahabenin Kur'an hakkındaki yorumlarını tefsir kabul etmektedir. Bunun dışında kalan Kur'an yorumlarını te'vil olarak isimlendirmektedir.

Bu açıklamalarından sonra Maturidî te'vil kelimesini açıklar ve bu konuda dilci Ebu Zeyd'in (215/830) görüşünü nakleder: "Te'vil, işin sonunun beyanıdır; bu da dönmek manasında olan *ale-yeulu*'dan alınmıştır. Te'vilin manası, Ebu Zeyd'in de dediği gibi, şayet kelam Allah'tan başkasına ait olsaydı, farklı ihtimallerden şuna veya buna hamledilirdi. Te'vil, kelamın muhtemel olan manalardan birine tevcih edilmesidir. Tefsirdeki zorluğa benzer bir zorluk, burada vaki olmamıştır. Te'vilde, Allah'ı şahit göstermek yoktur. Çünkü te'vil eden, murad edilen şeyden haber vermemektedir ve "Allah bununla şunu murad veya kastetmiştir." dememektedir. Fakat şöyle demektedir: "Bu (kelam), bu ve şu vecihlere yönelir. Allah hikmetin sıhhatini en iyi bilendir."²⁰⁶ Maturidî, bu açıklamasıyla Hz. Peygamber ve sahabenin Kur'an yorumlarıyla diğer insanların yorumunun aynı değerde olmadığını belirtmektedir. Buna göre Hz. Peygamber ve

²⁰⁴ İsmail Cerrahoğlu, a.g.e., I.21.

²⁰⁵ Ebu Mansur Muhâmed b. Muhâmed el-Maturidî, *Te'vilatu Ehli's-Sunne*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2005, I. 349.

²⁰⁶ a.g.e., I. 349.

sahabenin Kur'an yorumları kesinlik ifade eder. Diğer insanların yorumu insanî bir faaliyettir ve zannî bir bilgi olarak kabul edilmelidir.

Maturidî, Tefsir ve te'vil arasındaki farkı ifade etmek için Fatihanın ilk âyetiyle ilgili bazı yorumlara değinir: “Bunun misali şöyledir: Tefsir ehli, *el-hamdu lillah* sözünde ihtilaf etmişlerdir. Bazıları, 'Allah nefesine hamd etti.' derken, bazıları 'Kendisine hamd edilmesini emretti.' der. Bir kimse, 'Allah şunu kast etti, şunu değil.' derse, o kişi müfessirdir. Te'vil ise, bir kimsenin şöyle demesidir: 'Hamd kelimesi, Allah'ı medih ve senaya, Allah'a şükretmek emrine müteveccihdir. Allah murad ettiği şeyin en iyisini bilir.' Tefsirde sadece bir vecih vardır, te'vilde ise birçok vecih vardır.”²⁰⁷

Sonuç olarak diyebiliriz ki, İslam'ın ilk asrında Kur'an tefsiri denilince, Allah'ın, Peygamberin ve sahabenin Kur'an'ı açıklaması ve beyanı akla gelmekteydi. Bundan dolayı ilk devirlerdeki müfessirler eserlerinde tefsir lafzından ziyade te'vil kelimesini kullanmışlardır. Bunun bir sebebi sözlerinin kati'yet ifade etmemesiydi. Diğer sebebi ise tevâzularını ifade etmektir.²⁰⁸

Zerkeşî'ye göre, “Sahih olan her iki kelimenin (mana açısından) farklı olmasıdır.”²⁰⁹

“Tefsir, bir veche ihtimali olan lafzın açıklanmasıdır. Te'vil ise, delaletin açık olmasıyla farklı manalara müteveccih bir lafzın, bir manaya tevcih edilmesidir.”²¹⁰

Suat yıldırım tefsir ve te'vil ayrımını şu şekilde dile getirmiştir: “Âlimlerin ekserisinin ifadelerinden anlaşıldığına göre, tefsir rivayete, te'vil ise dirayete racidir.”²¹¹

Ragıb el-İsfahanî (502/1108) tefsir ile te'vili şöyle ayırt eder: “Tefsir te'vilden daha umumidir. Tefsir, ekseriya lafızlarda, te'vil ise manalarda kullanılır. (rüya te'vili gibi.) Te'vil ekseriya ilahiyat kitaplarında, tefsir ise bunların dışında da kullanılır.”²¹²

İsmail Cerrahoğlu te'vilin kavramlaşma sürecinin tercüme faaliyetleriyle başladığını belirtir. Tefsir kelimesi ıstılah olarak, te'vilden önce kullanılmıştır.²¹³ Süreç içinde Maturidî'nin Tefsir-Te'vil ayrımı göz ardı edilerek, âyetleri açıklama faaliyeti için te'vil yerine tefsir terimi tercih edilmiştir. Te'vil terimi ise Kelam ilmi sınırları içine girerek kendisine geniş bir hareket alanı bulmuştur.²¹⁴

Bazı âyetler zahirî anlamıyla ele alındığında, Allah'a cismaniyet izafe etme neticesi

²⁰⁷ Maturidî, a.g.e., I. 249.

²⁰⁸ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I. 25.

²⁰⁹ Zerkeşî, *el-Burhan*, II. 164.

²¹⁰ Suyutî, *el-İtkan*, I, s.1189.

²¹¹ Suat yıldırım, *Peygamberimizin Kur'an Tefsiri*, Kayıhan Yay., İstanbul, s.22.

²¹² Zerkeşî, *el-Burhan*, II, s.164.

²¹³ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, t.d.v.y., Ankara 1995, s.214, 215.

²¹⁴ Sabri Yılmaz, *Kelamda Te'vil Sorunu*, Araştırma, Ankara 2009, s.18.

doğurmuştur. Dolayısıyla tevhid açısından te'vile ihtiyaç duyulmuştur. Bundan dolayı Kelamcılar, bazı âyetleri te'vil cihetine gitmişlerdir. Kelamcıların ilahiyat alanında te'vil ettiği naslar iki kısımdır:

1. *Câe Rabbuke* (Rabbin geldi.)²¹⁵ âyetinde geçtiği üzere Allah'ın fiilî sıfatları,
2. *Yedullah* (Allah'ın eli.)²¹⁶ âyetinde geçtiği gibi Allah'ın zatî sıfatları.²¹⁷

Kelamcılar, Allah'ın fiilî sıfatlarını ve zatî sıfatlarından önemli bir bölümünü müteşabih sayarak te'vil etmiş ve “Bu nevi ifadelerin lafzından ve zahirinden anlaşılan mana maksud ve murad değildir.” demişlerdir. Sözelimi *Câe Rabbuke* ifadesini “Rabbinin emri geldi.” şeklinde, *yedullah* ifadesini “Allahın kudreti” şeklinde yorumlamışlardır. Nasların zahirî ve lafzî manalarının dışına çıkmışlardır.²¹⁸

İmam Azam ise, zatî sıfatların yorumlanmaması gerektiğini savunur: “Allah'ın Kur'an'da zikrettiği gibi, Allah'ın eli, yüzü ve nefsi vardır. Allah'ın Kur'an'da zikrettiği el, yüz ve nefis, keyfiyetsiz sıfatlardır. O'nun eli, kudreti veya nimetidir denilemez. Zira bu takdirde sıfat iptal edilmiş olur. Bu, kaderiye ve mutezilenin görüşüdür.”²¹⁹

Hicrî IV. Yüzyıla kadar te'vil teriminin kullanılışı yaygın iken, bu yüzyıldan itibaren tefsir terimi te'vil terimine tercih edilmiştir.²²⁰ Te'vil kavramı, süreç içinde olumsuz bir anlam kazanmıştır. Böylece te'vil hoş olmayan bir kavrama dönüşmüştür. Hariciler, Şiâ, mutezile ve mutasavvifiye için müevvile tabirini kullanmıştır.²²¹

3. Taberî'nin Te'vil ve Tefsir Kavramlarına Bakışı

Taberî'nin te'vil ve tefsir kelimelerini hangi anlamda kullandığı önemlidir. Yaygın kanaate göre Taberî, bu iki kelimeyi aynı anlamda kullanmıştır. Ancak O'nun te'vil ve tefsir kelimelerini farklı anlamda kullandığını belirten görüşler de vardır.

Zuhaylî, Taberî'nin, te'vili tefsirin ileri bir aşaması olarak gördüğünü belirtir. Buna göre tefsir, sahabe ve tabiinden nakledilen rivâyetler çerçevesinde ortaya çıkan ve lafızdan kastedilen anlamdır. Te'vil ise, Kur'an lafızlarının taşıdığı farklı anlamları beyan eder. Zuhaylî, bu konudaki görüşlerine şöyle devam eder: “Taberî, te'vil kelimesini maksatlı kullanmıştır. Çünkü O Te'vil ile, tefsirden sonraki bir dereceyi kast etmektedir. Taberî, “Te'vil ve tefsir müteradiftir.” diyen bazı âlimlere muhalefet etmiştir. Müteahhir birçok

²¹⁵ 89/Fecr, 22.

²¹⁶ 48/Fetih, 10.

²¹⁷ Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Dergah Yay., İstanbul, 2009, S.82.

²¹⁸ Süleyman Uludağ, a.g.e., s.82.

²¹⁹ Ebu Hanefî, *el-Fıkhu'l-Ekber*, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri, çev. Mustafa Öz, Kalem Yay, İstanbul 1981, S.67.

²²⁰ Sabri Yılmaz, *Kelamda Te'vil*, s.19.

²²¹ a.g.e, s.19.

(âlime) göre, tefsir, ibarenin vaz'ından anlaşılman manaların beyanıdır. Te'vil ise, işaret yoluyla anlaşılman manaların beyanıdır. Ya da te'vil, ictihad, istinbat ve re'y ile manaların bilinmesi, ihtimalli lafızların tercihi, farklı (aklî, naklî, tarihî, lugavî) delillerle istidlal, hükümleri istinbat, akideyi tahdid ve nastan murad olanı beyan etmektir. Taberî'nin murad ettiği budur. Taberî'ye göre tefsir, te'vilin mukaddimesidir. Tefsir lafızdan kast edilenin beyanıdır. Bu da Sahabe ve Tabiîn'in naklettikleridir. Te'vil ise, selef düşüncesinde aranan, ancak Kur'an lafızlarının taşıdığı muhtelif manaları beyan eden bir kavramdır. Te'vilde muradı beyan hususunda, tarihle istişhad ve âhkâmı istinbatla birlikte, tercihe, muvazeneyle, isnad tenkidine, irab ve lugaatı kullanmaya itimad edilir. İmam Taberî'nin de istediği budur, kitabın ismini koyarken bunu kast etmiştir. Kendi tefsirini, kendisinden önceki tüm me'sur tefsirlerden ayıklayarak seçmiştir. Bundan dolayı Taberî'nin tefsiri gerçekten tefsir ve te'vili cem etmiştir."²²²

Taberî, hem kitabının isminde hem de tefsirinin genelinde te'vil kelimesini kullanmıştır. Ancak bu O'nun te'vili tefsire tercih ettiği ve bu iki kelimeyi farklı anlamlarda kullandığı anlamına gelmez. Taberî'nin böyle bir kastının olduğunu gösteren bir delil yoktur. Bunu Taberî'nin tefsirinden yapacağımız alıntılarla göstermeye çalışacağız.

Taberî, tefsir kitabında te'vil ve tefsir kelimelerinin tahlilini yapmıştır. Taberî, te'vil kelimesinin *Ale* filinden türediğini ifade eder ve bu kelimenin dönmek anlamında olduğunu söyler. Taberî, "Bu daha iyidir, sonuç (te'vil) bakımından daha güzeldir."²²³ âyetinde geçen te'vil kelimesinin sonuç (akibet) anlamında olduğunu belirtir.²²⁴ Yine o, te'vilin tefsir ve dönüş anlamlarına geldiğini ifade eder.²²⁵

Taberî, Al-i İmran sûresinin 138. âyetinde geçen "beyan" kelimesinin tefsir ve şerh anlamına geldiğini belirtir.²²⁶ Yine Taberî, aynı sûrenin 164. âyetinde geçen "(Peygamber) onlara kitabı ve hikmeti öğretiyor." ifadesini tefsir ederken, Peygamberin onlara Kur'an'ın manalarını ve te'vilini öğrettiğini belirtir.²²⁷

²²² Zuhaylî, *et-Taberî*, S.101.

²²³ 4/Nİsa, 59.

²²⁴ T, V, s.182.

²²⁵ T, III, s.219.

²²⁶ T, IV, s.129.

²²⁷ T, IV, s.205.

Taberî, bazen görüşlerini naklettiği kişilerden müfessir diye söz eder. Bazı ehl-i tefsir ve te'vil tabirini kullanarak, bu iki kelimeyi birbirine atfetmektedir.²²⁸ Taberî âyetleri tefsir ederken genellikle te'vil kelimesini kullanmıştır.

O, tefsir kelimesini az kullanmayı tercih etmiştir.²²⁹ Nitekim Taberî, Ra'd sûresinin 43. âyetini tefsir ederken âyetteki bir kırâat vechini ele alıp buna göre âyeti tefsir eder. Daha sonra şu açıklamayı yapar: "Şu müfessirler, bu kırâatla (âyeti) tefsir ettiler."

Taberî, şu açıklamasında tefsir ve müfessir kelimelerini kullanır: "Allah, kullarına âyetleri düşünmesini emretmektedir ve onları emsale itibar etmeye teşvik etmektedir. Malumdur ki Allah, âyetlerin delaleti konusunda cahil olan birine bunu emretmemektedir. Ancak âyetlerin delaletini bilenlere Allah bunu emrettiğine göre, Allah'ın ilmini kendisine has kıldığı âyetler hariç, kulların âyetlerin te'vilini bilmeleri gerekir. Bu görüş sahih olunca, âyetler konusunda müfessirlerin tefsirini inkâr edenlerin görüşünün yanlışlığı ortaya çıkmış oldu."²³⁰

Taberî'nin bu açıklamalarından da anlaşılacağı gibi O, te'vil ve tefsir kelimelerini aynı anlamda kullanmaktadır. Taberî nezdinde tefsir ve te'vil kelimeleri arasında bir anlam farkı olsaydı ve bu fark onun için metodolojik ve düşünsel bir önem arz etseydi, muhkem ve müteşabih konusuna değindiği, Ali İmran sûresinin 7. âyetinde bu farklılığa işaret ederdi. Bilindiği gibi Taberî te'vili üç kısma ayırmaktadır: 1.Sadece Allah'ın bilebileceği Te'vil. 2.Sadece Peygamberin bilebileceği te'vil. 3.Arapça dil bilgilerine dayanarak bilinebilecek te'vil.²³¹ Taberî'nin bu üçlü taksimatından onun tefsir ve te'vil kelimeleri arasında anlam açısından bir fark gözetmediğini göstermektedir. Çünkü bu taksimatta sadece Allah'ın bildiği tefsire te'vil dediği gibi, Hz. Peygamberin yaptığı tefsiri de te'vil olarak isimlendirmektedir. Taberî te'vil ve tefsir arasında bir fark gözetseydi, ilk iki kısım tefsiri te'vil olarak isimlendirmezdi.

Ayrıca Taberî, tefsir ve te'vilin müfessirler tarafından yapıldığına değinir. Taberî müevvil ve müfessir tabirlerini de atıf yoluyla yan yana ve aynı anlamda kullanır: "Kullar içinde te'vilinin bilgisine ulaşmada bir yol bulunan Kur'an'ın te'vili hususunda, hakka en çok isabet eden müfessirler, tefsir ve te'vil ettiği şey hususunda delili en açık olanlardır. Bunlar (sair ümmetinden) değil Rasûlullah'tan gelen haberlerle te'vil yapanlardır. Bu da ya

²²⁸ T, I, s.108.

²²⁹ T, VI, s.119.

²³⁰ T, I, s.43.

²³¹ T, I, s.48.

bulunan meşhur nakille olur veya olmaz, ancak adil kişilerden gelen nakille olur veya onun sıhhatini gösteren bir delaletle olur. Yine müfessirlerin hakka en yakın olanı, tercüme ve beyan ettiği hususlarda delili (burhan) en açık olanlardır. Bunlar lisan cihetiyle te'vilin ilmine ulaşanlardır. Bu da ya Arap şiirleriyle istişhad etmekle ya da maruf, meşhur Arap lugat ve konuşmalarıyla olur. Bu müevvil ve müfessir, te'vil ve tefsir ettiği zaman, te'vil ve tefsirinde selef, sahabe, imamlar, halef tabiin ve ümmetin ulemasının sözlerinin dışına çıkmayan müfessirdir.²³²

Taberî, Maide sûresinin 83. âyetinin “Ey Rabbimiz! İnanđık. Artık bizi şahitlik edenlerle beraber yaz.” kısmını tefsir ederken İbn Abbas'tan ve İbn Cüreyc'ten (150/772) rivâyetler nakletmektedir. Bu rivâyetlere göre şahidlerle Hz Peygamberin ümmeti kast edilmektedir. Taberî bu tefsirle ilgili şöyle demektedir: “Bu te'vilin müteevvili, adeta bu te'viliyle Allah'ın şu sözünün manasını kast etmektedir: Böylece, sizler insanlara birer şahid (ve örnek) olasınız ve Peygamber de size bir şahid (ve örnek) olsun diye sizi orta bir ümmet yaptık.”²³³ Burada da Taberî, te'vili tefsir anlamında kullanmaktadır.²³⁴

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Taberî tefsirinde daha çok te'vil kelimesini kullanmayı tercih etse de bazen tefsir kelimesini de kullanmaktadır. Taberî'nin te'vil ve tefsir kelimelerini aynı anlamda yani açıklamak, yorumlamak anlamında kullandığını söylemek mümkündür.

²³² T, I, s.48.

²³³ 2/Bakara, 143.

²³⁴ T, VII, s.11.

İKİNCİ BÖLÜM

TABERÎ TEFSİRİNİN DİRAYET METODU

A. DİRAYETİN TEORİSİ

Taberî, tefsirinin mukaddimesinde dirayet tefsiri ile ilgili yaklaşımını ortaya koymaktadır. O, mukaddimesinde âyetleri te'vil edilebilirlik açısından, üç kısma ayırmaktadır. Bu tasnif Taberî'nin te'vil anlayışını özetler niteliktedir:

- a. Kıyametin vakti, Hz. İsa'nın nüzulu gibi sadece Allah'ın bildiği te'vil,
- b. Allah'ın farzları ve yasakları gibi sadece Hz. Peygamberin bildiği te'vil
- c. Arap dili ile bilinen te'vil²³⁵

Taberî'nin bu taksimatı, dirayet tefsirinin sınırlarını belirler. Bu taksimata göre dirayet tefsiri yapan kişi, Arap dil yapısı ve bilgileri ile tefsir yapmalıdır. Kur'an Arap diliyle nazil olduğu için te'vil yapan kişi, bu dilin imkanlarına dayanmalıdır. Çünkü ilahî hitabın dili, muhatapların dili ile uyum içindedir²³⁶

Taberî, Allah'ın kelamı ile muhatapın kelamı arasındaki uyumu şöyle açıklar: “Hz. Muhâmmed'e(sav) inen Allah'ın kitabının manaları, Arap kelamının manalarına muvafık olmalıdır.”²³⁷ Arap kelamının icâz, zahir, hazf, ihtisâr, iksâr vb. özellikleri Kur'an'da da vardır.²³⁸

Taberî'nin dirayet teorisini açıklarken, bu konuyu Kur'an ve dilin fitratı çerçevesinde ele alacağız. Taberî'nin self düşüncesine bağlılığı ve onun ehl-i sünnet çizgisinde olması onun dirayet tefsir anlayışını etkilediği için, onun sünniligini ve selefiligini de inceleyeceğiz.

1. Kur'an ve Dilin Fıtratı

Dirayet tefsir metodunu Arap dil bilgisine dayandıran Taberî'nin beyan bilgi sistemine mensup olduğunu²³⁹ ve İmam Şafî'nin beyan teorisinin etkisinde²⁴⁰ olduğunu

²³⁵ T, I, s.48.

²³⁶ T, I, s.12.

²³⁷ T, I, s.12.

²³⁸ T, I, s.12.

²³⁹ Atik Aydın, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, s.22.

²⁴⁰ Mustafa Öztürk, a.g.m., s.38.

söylemek mümkündür. Bilindiği gibi Şafî, Kur'an kelamını Arap dilinin fitratı açısından ele almaktadır.²⁴¹

Şafî bu konuyu şöyle açıklamaktadır: “Allah, kitabında Araplara anladıkları dille hitap etmiştir. Araplar geniş bir dile sahip olsalar da, o dildeki anlamları biliyorlardı. Allah'ın kitabındaki fitratı şöyledir: Allah âmm-zâhir bir şekilde hitap eder, bununla âmm-zâhiri kast edilir. İfadenin evveli ile sonundan müstağni olunur. Ya da O, âmm-zâhir ile hitap eder, bununla âmm kast edilir, ancak buna hass da dahil olur. Bu durumda hitabın bir kısmı ile istidlal edilir. Ya da O, âmm-zâhir ile hitap eder, hass kast edilir. Ya da zâhir ile hitap eder, kast edilenin zâhir olmadığı siyaktan anlaşılır.”²⁴²

Şafî'nin bu açıklamalarından anlaşıldığı gibi Allah'ın vahiydeki fitrî hitabı şu şekildedir:

- a. Âmm-zâhir bir hitapla âmm-zâhirin kast edilmesi.
- b. Âmm-zâhir bir hitapla âmm ve hâssın kast edilmesi.
- c. Âmm-zâhir bir hitapla hâssın kast edilmesi.
- d. Zâhir bir hitap olduğu halde, zâhirin kast edilmediğinin siyaktan anlaşılması.

Taberî'ye göre ise, sözün ilk ve doğal hali zâhir ve âmm olmasıdır. Ona göre asıl olan sözün zâhiridir. Zâhirin dışına çıkılması ise arızî bir durumdur. Taberî, bunu şöyle ifade eder: “Allah'ın, kitabında veya Peygamberin diliyle, emrederek veya yasaklayarak ortaya koyduğu hükümler, zâhir-âmm üzeredir. Bâtın-hâs üzere değildir.”²⁴³ “Allah, muradının husus olduğunu açıklamadıkça, Allah'ın Kur'an'da bildirdiği hükümler zâhir mana üzeredir.”²⁴⁴

Taberî, insanın Kur'an'la ilgisini hitap-muhatap ilişkisi içinde ele almaktadır. “Birinin, muhatabın anlamadığı bir dille muhataba hitap etmesi, açıklayıcı bir durum değildir.”²⁴⁵ O halde Allah, muhatabın anladığı bir dille muhataba hitap eder.

Taberî, hitap-muhatap ilişkisini şöyle açıklar: “Allah insanlardan bir Rasûlü, risaletiyle muhatabın anlayacağı bir beyan ve dil ile gönderir. Eğer muhatap, kendisine

²⁴¹ Muhammed b. İdris eş-Şafî, *er-Risale*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, b.t.y., s.52.

²⁴² eş-Şafî, *er-Risale*, s.52.

²⁴³ T, I, s.402.

²⁴⁴ T, II, s.534.

²⁴⁵ T, I, s.11.

hitap edeni ve gönderileni anlamazsa, muhatabın hitap ve risaletten önceki ve sonraki hali aynı olur.”²⁴⁶

Taberî'nin bu yaklaşımını bir örnekle açıklamak mümkündür. Taberî, "Bir de Yahudiler, 'Allah'ın eli bağlıdır.' dediler. Hayır, onun iki eli de açıktır, dilediği gibi verir." ²⁴⁷ âyetini tefsir ederken şu açıklamayı yapar: Yahudiler, "Allah'ın eli bağlıdır." ifadesiyle, Allah'ın hayrının ve rızık vermesinin az olduğunu ifade etmek istiyorlardı. Verme işi el ile olur. İnsanlar, birinin cömert veya cimri olduğunu ifade etmek için el kelimesini kullanırlar. Bu durumda mevsufun sıfatı, ele izafe edilmiş olur. Bir Arap şiirinde şöyle bir ifade kullanılmıştır: "Senin elin cömertlik elidir." Burada mevsufa ait bir sıfat (cömertlik), ele izafe edilmiştir. Bu, Arap kelimelerinde bulunan bir kullanımdır. Allah Araplara bildikleri, kullandıkları dil ile hitap etmiştir. Âyette "O'nun iki eli de açıktır." buyurulmuştur. Yani Allah'ın kulların rızıkını verme konusunda eli açıktır. ²⁴⁸

Taberî, Allah'ın Araplara anladıkları dille hitap ettiğini ifade ederken, Allah kelimesinin muhatabın diliyle aynı yapıda olduğuna dikkat çekmektedir. Bu örnekte de görüldüğü gibi Kur'an Arap dilinin üslup özelliklerini kendi içinde barındırmaktadır.

2. Taberî'nin Sünnîliği

İslam düşünce tarihinde mezhep ve düşünce ekollerinin birbirinden net bir şekilde ayrıldığı konular genelde akide alanı olmuştur. Sözelimi ru'yetullah, büyük günah, müteşabihat gibi konular insanları birbirinden ayırdığı gibi onların meselelere nasıl baktıklarını da ortaya koymuştur.

Taberî Sünnî bir âlim olmasına ²⁴⁹ rağmen, zaman zaman Şiilikle itham edilmiştir. Zehebî, Taberî'nin Şiilikle itham edildiğini şu sözleriyle ifade eder: "İbn Cerir kemal sahibi bir adamdır. Kendisinde biraz Şiilik var olduğu söylenmiş de bu iftiradır. Bazı kişiler onun abdestte iki ayağa meshi caiz gördüğünü söylemiştir. Biz bunu onun kitabında görmedik." ²⁵⁰

İranlı araştırmacı Ali Ekber Şihabî, Taberî'nin şîî olduğunda ısrar etmektedir. Şihabî, bu görüşlerini şöyle ifade etmektedir: "Taberî, yaşamında Şiilik ve Hz. Ali'nin

²⁴⁶ T, I, s.11.

²⁴⁷ 5/Maide, 64.

²⁴⁸ T, VI, s.356.

²⁴⁹ Zuhaylî, *et-Taberî*, s.60.

²⁵⁰ Zehebî, *Siret*, IX, s.490.

dostu olmakla itham edilmişti. Bu ithamlar neticesinde ölümünden sonra Ehl-i sünnet ve'l-cemaat olan mutaassıb kişilerin ve avâmın korkusundan gece defnedildi. Taberistandaki insanlar, Müslüman oldukları ilk zamanlardan beri Şîî idiler. Bu da Taberî'nin Şîîliğe meyilli olduğunu teyid eder. Buranın halkı ehl-i beytin dostu olmakla şöhret kazanmıştır.”²⁵¹ Yine Şihabî, çevresinin etkisiyle Taberî'nin ilk yetişme zamanlarında Şîîliğin etkisinde olduğunu, ancak onun on iki imam itikadına bağlı olup olmadığını bilinmediğini ifade eder. Şihabî'ye göre, Taberî'nin sahabe ve halifelere saygı duyması takiiye idi.²⁵²

Şihabî'nin ifadelerinde birçok yanlış ve çelişkilerin olduğu aşıkardır. Bir insanın Şîî olup olmadığı ancak eserlerinden anlaşılabilir. Şihabî'nin sadece tahminlerden yola çıkarak iddialarda bulunduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Hz. Ali'yi veya ehl-i beyti sevmek Şîî olmayı gerektirmemektedir. Nitekim Sünnî müslümanlarda Hz. Ali'yi veya ehl-i beyti sevip saymaktadır.

Genellikle Taberî'yi Şîîlikle itham edenler, onun abdestte ayaklara meshi caiz gördüğünü iddia ederler. Biz de bu konuyu onun tefsirinde nasıl ele aldığını incelemeye çalışacağız. Taberî abdest âyetinin, "Ayaklarınızı topuklarla birlikte yıkayın." ²⁵³ kısmını tefsir ederken, önce bu konudaki kırâat farklılıklarını ele alıp, sonra kendi tercihini ifade etmektedir.

Taberî sözkonusu âyette geçen *ve erculekum ila'l-ka'beyn* ifadesinin kırâatında ihtilaf olduğunu belirtir. Hicaz kûrrasının geneli bu âyeti mensub okumuştur. Bu kırâata göre bu âyetin te'vili şöyledir: Namaza kalktığınızda, yüzünüzü, dirseklere kadar ellerinizi ve topuklara kadar ayaklarınızı yıkayın. Başınızı mesh edin. Bu durumda âyette geçen *ercule*, *eydiye* kelimesine atfedilmiş olur. Bu kurrâ, âyeti bu şekilde te'vil etmişlerdir, çünkü Allah kullarına ayaklarını yıkamasını emretmektedir, meshi emretmemektedir. Hz. Ali, Ömer, İkrime ve Mücahid bu görüştedirler. Bir kısım Hicaz ve Irak kurrâsı ise, *ercul* kelimesini mecrur okumuşlardır. Âyeti bu şekilde okuyan kurrâlar âyeti şu şekilde te'vil etmişlerdir: Allah kullarına abdestte ayaklarını mesh etmelerini emretmektedir, yıkamayı emretmemektedir. Bunlar *ercul* kelimesini *re's'e* atfetmişlerdir. Taberî bu görüşle ilgili İbn Abbas ve Enes gibi sahabelerden rivâyetler nakletmektedir.²⁵⁴

²⁵¹ Şihabî, *Ahval*, s.30.

²⁵² Şihabî, a.g.e., 30.

²⁵³ 5/Maide, 6.

²⁵⁴ T, VI, s.152-158.

Taberî, bu konudaki farklı görüşleri naklettikten sonra kendi görüş ve tercihini delilleriyle ortaya koymaktadır: "Bize göre bu konuda doğru olan görüş şudur: Allah teyemmümde yüzün tamamını meshetmeyi emrettiği gibi abdest alırken iki ayağın tamamının su ile meshedilmesini emretmektedir. Abdest alan kimse ayağının tamamını yıkadığı takdirde kendisine yıkayan-mesheden denir. Çünkü iki ayağı yıkamak, onların üzerine su akıtmak veya onları suya sokmakla gerçekleşir. Meshetmek ise elleri veya ellerin yerine geçen şeyi, ayakların üstüne sürmektir. Dolayısıyla biri ayaklarına bu iki şeyi yaparsa ona yıkayan-mesheden denir."²⁵⁵

Bu konudaki ihtilaf şundan kaynaklanmaktadır: Ayakları yıkamanın farz olduğunu söyleyenler, mesh ile ilgili haberleri inkar yolunu seçmişlerdir. Âyeti mecrur okuyanlar ise, ayakların meshedilmesinin farz olduğunu söylemişlerdir.²⁵⁶

Taberî'ye göre, âyetteki *mesh* kelimesi umumî ve hususî olmak üzere iki anlam taşımaktadır. Bu kelime, hususî anlamıyla ayakların bir kısmını, umumî anlamıyla ayakların tümünü meshetmeyi içerir. Taberî'ye göre, âyette kast edilen asıl anlam, ayakların tümünün su ile meshedilmesidir. Bu açıdan ayaklarını elleri ile meshetmeksizin (ovalamadan) sadece onlara su dökmek veya onları suya koyup çıkarmak yeterli değildir.²⁵⁷

Taberî, bu âyetin umumî ve hususî iki anlamı olduğunu ifade ettikten sonra sözlerine şöyle devam eder: Allah'ın muradı umumî manada ayakların meshedilmesidir. Burada kast edilen umumî mana yıkama ile birlikte mesihittir. Bundan da anlaşılmaktadır ki hem nasb hem cerr kırâatı caizdir. Çünkü ilk durumda ayaklar su ile mesh edilerek yıkanır.²⁵⁸

Taberî iki kırâatın doğruluğunu ve iki kırâatın ifade ettiği anlamı şöyle açıklar: "Mansub okuyuş doğrudur, çünkü bunda ayakların tümünün üzerine su dökme anlamı vardır. Mecrur okuyuşta doğrudur, çünkü bunda da ellerle ayakları meshetme anlamı vardır."²⁵⁹

²⁵⁵ T, VI, s.158.

²⁵⁶ T, VI, s.158.

²⁵⁷ T, VI, s.158.

²⁵⁸ T, VI, s.158.

²⁵⁹ T, VI, s.158.

Sonuç olarak diyebiliriz ki Taberî'nin mezhebine göre, ayakların su ile meshedilerek yıkanması farzdır.²⁶⁰ Taberî'nin meshten kast ettiği ayakların yıkanırken ovulmasıdır. O halde ona göre ayakları ovmadan sadece onlara su dökmek abdest için yeterli değildir. Ayakları ovmak da yıkamanın bir şartıdır.

Taberî her ne kadar bu âyette iki kırâatın doğru olduğunu kabul etse de o, mecur kırâatı tercih etmektedir.²⁶¹ Taberî'nin mesh konusunda ısrarcı olmasının bir sebebi de bu kırâat tercihi olsa gerek.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Taberî, akidevî konularda, ehl-i sünnet çizgisindedir.²⁶² Taberî'nin ehl-i sünnet çizgisinde olduğunu gösteren örneklerden biri de onun *ru'yetullah* konusundaki görüşüdür. Taberî bu konudaki görüşlerini "Gözler onu idrak edemez ama O, gözleri idrak eder. O, en gizli şeyleri bilendir, (her şeyden) hakkıyla haberdar olandır."²⁶³ âyetini tefsir ederken ortaya koyar.

İbn Abbas'a göre, Allah gözle görülemez. Bu görüşe göre, "Gözler onu idrak edemez." âyeti, gözler onu göremez anlamında değildir. Bu âyet "Gözler onu ihata edemez." anlamındadır. Allah'ı ihata etmek mümkün değildir. Suddî'ye göre ise bu âyet "Gözler Allah'ı göremez." anlamındadır. Âyetteki idrak görme anlamında olup dünya ve ahirette Allah görülemez.

Taberî *ru'yetullah*'ı kabul eden görüşü üçe ayırmaktadır.

a. Âyetteki idrak görme anlamındadır. Bu âyet, "O gün bir takım yüzler aydınlanır."²⁶⁴ âyetiyle tezat oluşturmaz. O halde En'am sûresindeki âyet husus ifade etmektedir. Buna göre âyetin manası "Gözler bu dünyada Allah'ı göremez." şeklinde olur.

b. Âyet husus ifade etmektedir. Buna göre âyetin manası şöyle olur: "Dünya ve ahirette zâlimler Allah'ı göremez." Oysa Allah'ın velileri ve mü'minler Allah'ı görebilir.

c. Âyet umum ifade etmektedir. Dünya ve ahirette kimse Allah'ı göremez. Ancak Allah veliler için beş duyu organı dışında altıncı duyu organı yaratır, onlar bununla Allah'ı görür.

²⁶⁰ T, VI, s.159.

²⁶¹ T, VI, s. 158.

²⁶² İgnaz Goldziher, *Mezahibu't-Tefsiri'l-İslamî*, çev. Abdulhâlim en-Neccar, Mektebetu Hanci, Kahire 1995 s.116.

²⁶³ 6/Ena, 103.

²⁶⁴ 75/Kiyame, 22.

Taberî şu hadisi delil göstererek Allah'ın görülebileceğini kabul eder: "Siz dolunay gecesinde ayı gördüğünüz gibi, bulutsuz bir günde güneşi gördüğünüz gibi, kıyamet gününde Rabbinizi göreceksiniz."²⁶⁵

Taberî, ehl-i küfürden bahseden "Hayır, şüphesiz onlar, kıyamet günü Rablerini görmekten mahrum bırakılacaklardır."²⁶⁶ âyetiyle ilgili iki görüş nakleder:

- a. Onlar Allah'ın kereminden mahrum bırakılacaklardır.
- b. Onlar Allah'ı görmekten mahrum bırakılacaklardır.

Taberî'ye göre bu âyet umum ifade ettiği için her iki anlama da gelebilir.²⁶⁷

Taberî Cehmiyye ve Kaderiye gibi Ehl-i sünnet dışındaki bazı fırka ve mezhepleri eleştirir. Taberînin en çok üzerinde durduğu ve eleştirdiği grup, Kaderiye grubudur. O, bazen onları cahil olarak vasıflandırır.²⁶⁸ Taberî aynı ifadeyi sufiye hakkında da kullanmaktadır. Taberî, "Ey iman edenler, mallarınızı aranızda haksız bahanelerle yemeyin. Ancak karşılıklı rıza ile yaptığınız alışveriş bunun dışındadır."²⁶⁹ âyetini tefsir ederken, ticaret ve sanat yoluyla geçimini sağlamak için çaba göstermeyi kötüleyen Mutasavvife'yi cahil olarak nitelendirir.²⁷⁰

Taberî'ye göre "İnsanlardan, inanmadıkları halde 'Allah'a ve ahiret gününe inandık.' diyenler de vardır."²⁷¹ âyeti Cehmiyyenin iman konusundaki iddiasının yanlış olduğunu açıkça göstermektedir. Cehmiyyeye göre iman sadece dil ile tasdiktir. Bu âyette "Allah'a ve ahiret gününe inandık." diyen münafıkların mü'min olmadıkları ifade edilmektedir. Çünkü itikadları sözlerini doğrulamamaktadır.²⁷²

Ehl-i sünnet akidesine bağlı olan Taberî'nin inanç konusundaki yaklaşımını Abdulaziz b. Muhâmmet et-Taberî şöyle açıklar: "Taberî, bütün görüşlerinde sünnete bağlı elh-i ilmin yolunu ve selef cemaatinin görüşünü takip ederdi. O, bu konuda kendisine yöneltilen kınamalardan rahatsız olmazdı. Taberî, kader, halku'l-Kur'an, kıyamet gününde

²⁶⁵ T, VII, s.348-352.

²⁶⁶ 83/Mutaffifin, 15.

²⁶⁷ T, XXX, 124.

²⁶⁸ T, II, s.594.

²⁶⁹ 4/Nİsa, 29.

²⁷⁰ T, V, s.40.

²⁷¹ 2/Bakara, 8.

²⁷² T, I, s.136.

ru'yetullah, ehl-i kebarin cehennemde ebedi kalması, Rasûlullahın şefaati gibi konularda Ehl-i sünnete muhalefet eden Mutezileye muhalefet etmiştir.”²⁷³

3. Taberî’de Selef Düşüncesi

Taberî, tefsirinde selef kelimesini kullanmaktadır. O, tefsirinde imamlar ve sahabeyi selef olarak nitelerken, ‘ulema-i ümmet ve tabiini ise halef olarak nitelemektedir.²⁷⁴

Hicrî dördüncü yüzyılın başına kadarki dönemde ehl-i sünnetin tamamı selef mezhebi olarak adlandırılıyordu.²⁷⁵ Bilindiği gibi Taberî de bu yüzyılın başında vefat etmiştir. Bu döneme kadar selef mezhebi, sahabe, tabiin ve etbeu’t-tabiinden nakledilen görüşlere dayanıyordu. Genel olarak Taberî’nin de selef kavramı ile başta sahabe ve tabiin olmak üzere kendisinden önceki ‘ulemayı kast ettiğini söyleyebiliriz.

Taberî’nin Selefî olup olmadığı hususu araştırmacılar arasında tartışma konusu olmuştur. Kimi çağdaş araştırmacılar Taberî’nin itikadî kimliğinden bahsederken onu Selefî olarak nitelemişlerdir.²⁷⁶ Ancak Taberî’nin selef ifadesini kullanması ve görüşlerinde selef tabi olması onun selefî olarak nitelendirilmesini gerektirmemektedir. Taberî’nin kullandığı selef kavramı, İbn Teymiyye ile oluşan hareket anlamına gelen selefî kavramı ile aynı anlamda değildir.

Ayrıca Selefî kavramı, Taberî’den çok sonra ortaya çıkmış bir kavramdır. Dolayısıyla Taberî’nin özellikle inanç konularındaki kimi görüşlerinin Selefî görüşlerle örtüşmesi Taberî’nin Selefî olduğunu göstermez.

Taberî’nin Allah’ın haberî sıfatlarını te’vil etmemesi onun selef akidesine bağlı olduğunu gösterir. Taberî ehl-i cedel olarak nitelediği Kelamcıların bu konudaki görüşlerini nakleder, ancak kendi görüş veya tercihini ifade etmez.

Taberî, "Bir de Yahudiler, 'Allah'ın eli bağlıdır.' dediler. Hayır, onun iki eli de açıktır, dilediği gibi verir."²⁷⁷ âyetini tefsir ederken, "Allah'ın eli açıktır." âyetinde geçen *yedullah* ifadesinin te'vili konusunda ehl-i cedelin ihtilaf ettiğini ifade ettikten sonra bu konudaki görüşleri nakdeler.

²⁷³ Hamevî, *Mu'cem'l-Udeba*, XVIII. 82.

²⁷⁴ T, I, s.48.

²⁷⁵ Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Dergah Yay., İstanbul 2009, s.30.

²⁷⁶ Hufî, *et-Taberî*, s.242, Âlu Şakir, *Ahval*, s.73.

²⁷⁷ 5/Maide, 64.

a. Ehl-i cedelin bir kısmına göre, âyette kast edilen nimettir. "Allah'ın eli insanların üzerinedir." ifadesi "Onun nimeti insanların üzerinedir." demektir.

b. Bu âyette kuvvet kast edilmektedir.

c. Âyette geçen *Yedullah* Allah'ın sıfatlarındandır. Ancak Allah'ın insanlar gibi organları yoktur. Allah insanlara ait bir organın ismini kullanarak insanı diğer mahlukattan ayırmıştır.²⁷⁸

Taberî, "(Ey Muhâmmed) onlar (iman etmek için) ancak kendilerine meleklerin gelmesini, Rabbinin gelmesini veya Rabbinin bazı âyetlerinin gelmesini mi gözlüyorlar? Rabbinin âyetlerinden bazısı geldiği gün, daha önce iman etmemiş olan bir kimseye (o gün) imanı fayda vermez."²⁷⁹ âyetinde geçen Allah'ın gelmesi ifadesini normal bir gelme olarak yorumlamıştır.²⁸⁰

4. Tercih Teorisi

Taberî, tefsirinde birçok konuda tercihlerde bulunmaktadır. Taberî'nin te'vil ve tercih anlayışı, genel olarak dil çerçevesi bir zemin üzerine oturmaktadır. Ancak Taberî, dil dışında sözgelimi rivayetler, fikhî konular gibi farklı konularda da tercihlerde de bulunmaktadır.

Taberî'nin tefsir tercihleri konusunda bir çalışma yapan Atik Aydın, Taberî'nin tercihleri konusunda şöyle bir çerçeve çizmektedir: "Her ne kadar Taberî, tercihlerinin ekseriyetini dilsel ve usûlî ölçütleri esas alarak yapmışsa da, (...) beyan bilgi sitemimin bir mensubu olarak icma ve sünnet gibi bilgi kaynaklarını da göz ardı etmemiştir. Nitekim onun, sünnet ve icma ölçütlerine bağlı olarak yaptığı tercihler azımsanmayacak miktardadır."²⁸¹ Aydın, Taberî'nin tefsirinde 967 tercih yaptığını belirtir: "Bu tercihlerin 840 gibi büyük çoğunluğu dilsel ve usûlî ölçütlere bağlı olarak yapılan tercihlerdir. Taberî, dilsel ve usûlî ölçütleri, Kur'an'ın zahiri olarak ifade ettiği gibi, zahir kelimesini de lügavî çerçevede de olsa, bir anlama yöntemi olarak kullanmaktadır."²⁸²

Taberî'nin tercihlerini genel olarak şu kısımlara ayırmak mümkündür:

²⁷⁸ T, VI, s.358.

²⁷⁹ 7/Enam, 158.

²⁸⁰ T, VIII, s.114.

²⁸¹ Atik Aydın, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, s.108.

²⁸² a.g.e., 108.

1. Rivayet tercihleri,
2. Te'vil ve anlama dayalı tercihler,
3. Fıkhî tercihler,
4. Kelamî tercihler,
5. Nahiv ve Sarf tercihleri,
6. Lüğat tercihleri,
7. Kırâat tercihleri,
8. Nüzul sebeplerine dair tercihler,
9. Neshe dair tercihler.

Taberî'nin bu tercihlerini, çalışmamızda farklı başlıklar altında ele aldığımız için, burada Taberî'nin fikhî tercihlerine dair bir örneği incelemekle yetineceğiz.

Taberî, tefsirinde farklı konulardaki fikhî görüşleri ele alırken, bazen mezhep imamlarının adını anarak onların görüşlerini nakleder. Taberî, fikhî görüşleri naklettikten sonra görüşler arasında tercihte bulunur.

Taberî, "Bugün size temiz ve hoş şeyler helal kılındı. Kendilerine kitap verilenlerin yiyecekleri size helal, sizin yiyecekleriniz de onlara helaldir."²⁸³ âyetinde bahsedilen, kendilerine kitap verilenlerin, kimler olduğu konusunda ihtilaf olduğunu belirtir. İkrime'ye göre, bu âyette kastedilenler, kendilerine Tevrat ve İncil verilen veya bunların dinine giren kimselerin kestiği hayvanlardır.²⁸⁴

Muhâmmed b. İdris eş-Şafi'ye göre, bu âyette kast edilenler, kendilerine Tevrat ve İncil gönderilen İsrailoğullarıdır. İsrailoğullarının dinine girenler ise bu âyetin kapsamına girmez. Onların kestikleri hayvanların etini yemek caiz değil, çünkü müslümanlardan önce onlara kitap verilmemişti. Bu görüşte olanlar Hz. Ali'den nakledilen şu rivâyeti delil sayarlar: "Beni Tağleb Hıristiyanlarının kestiklerini yemeyin. Çünkü onlar, içki içmek dışında Hıristiyanlığın herhangi bir şeyine uymuyorlar."²⁸⁵

²⁸³ 5/Maide, 5.

²⁸⁴ T, V, s.121.

²⁸⁵ T, V, s.122.

Taberî'ye göre, Hz. Ali'den nakledilen bu haber, Beni Tağleb Hıristiyanlarının kestiği hayvanların etini yemeği yasaklamaktadır. Çünkü onlar, Hıristiyanlık üzere bir kavim değildiler. Onlar içki dışında Hıristiyanlığın helal veya haram kıldığı şeylere uymuyordular. Hz. Ali bundan dolayı onların kestiği hayvanlardan yemeği yasaklamıştır, yoksa onlar İsrailoğullarından olmadıkları için yasaklamamıştır. Ohalde Hıristiyan ve Yahudilerin kestiği hayvanların helal olduğuna dair icma vardır. Şafî'nin bu konudaki görüşü ve onun bu âyete dair yaptığı te'vil hatalıdır.²⁸⁶

Taberî, belli ölçütlere dayanarak tercihler yapar. Bu ölçütleri şöyle sıralamak mümkündür:

1. Kur'an,
2. Sünnet,
3. İcma,
4. Kıyas,
5. Aklî delalet,
6. Zahir,
7. Umum,
8. Arap dili,
9. Âyetin muhatabı
10. Âyetin siyaki,
11. Tarihî gerçekler,
12. Tabiî gerçekler.²⁸⁷

Taberî, tercihlerinde öncelikle bir âyeti başka bir âyetle tefsir eder. Taberî, "İndirdiğimiz apaçık delilleri ve hidayeti kitapta açıklamamızdan sonra onları gizleyenler var ya, işte onlara hem Allah lanet eder, hem de bütün lanet etme konumunda olanlar lanet eder."²⁸⁸ âyetinde geçen lanet edicilerin Allah, melekler ve mü'minler olduğunu belirtir.²⁸⁹ Allah, şu âyette kafirlere lanet okuyanların kimler olduğu açıklanmaktadır: "Fakat âyetlerimizi inkar etmiş ve kafir olarak ölmüşlere gelince, işte Allah'ın, meleklerin ve bütün insanların laneti onların üzerindedir."²⁹⁰

²⁸⁶ T, V, s.123.

²⁸⁷ Atik Aydın, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, s.169.

²⁸⁸ 2/Bakara, 159.

²⁸⁹ T, II, s.69.

²⁹⁰ 2/Bakara, 161.

Taberî tercihlerinde bir ölçüt olarak sahih haberi kullanmaktadır. Taberî, “Onlara karşı gücünüzün yettiği kadar kuvvet ve savaş atları hazırlayın. Onlarla Allah’ın düşmanını, sizin düşmanınızı ve bunlardan başka sizin bilmediğiniz fakat Allah’ın bildiği diğer düşmanları korkutursunuz. Allah yolunda her ne harcarsanız karşılığı size tam olarak ödenir. Size zulmedilmez.”²⁹¹ âyetinde geçen kuvvet kelimesiyle ilgili Hz. Peygamber’den bir hadis nakleder: ”Dikkat edin ok atmak, kuvvettir. Dikkat edin ok atmak, kuvvettir.”²⁹² Taberî de bu hadise dayanarak âyeti şöyle tefsir eder: “Allah, mü’minlere cihad, harp aletleri, silah, ok atma, müşrik düşmanlara karşı cihatta kendisiyle güç toplanan şeyleri ve savaş atları hazırlamayı emretmektedir.”²⁹³

Taberî, tercihlerinde icmayı da göz önüne alır. Taberî, “Üzerine Allah’ın adı anılmadan kesilen hayvanlardan yemeyin.”²⁹⁴ âyetiyle ilgili te’vil ehlinin ihtilafı görüşlerini şöyle sıralar:

- a. Bunlar Arapların ilahları için kestikleri hayvanlardır.
- b. Bunlar ölmüş/leş hayvanlardır.
- c. Bunlar üzerine Allah’ın adı anılmayan bütün hayvanlardır.

Taberî’ye göre, birinci ve ikinci kısımda zikredilen hayvanlar, yenmesi haram olanlardır. Müslümanların unutarak, Allah’ın adını anmadan kestikleri hayvanların helal olması konusunda ise icm’a vardır.²⁹⁵

Taberî, tercih ölçütü olarak kıyası da kullanmaktadır. Sözelimi Mâide sûresini 6. âyetinde geçen “Yüzünüzü yıkayın.” ifadesinde yüzün sınırlarının ne olduğu eh-i te’vil arasında tartışma konusu olmuştur:

a. Yüz, uzunlamasına saçın bitiminden çenenin bitimine kadar, enlemesine ise iki kulak arasında görünen simadır. Kulak ile ağız, burun ve gözün içi yüze dahil olmadığı gibi, yüzün gayrı da değildir. Bunlar abdestte yıkanmaz. Çene kısmındaki ve şakaklar kısmındaki sakalı oğuşturmak yeterlidir. Sakalın alt kısmını yıkamak gerekmez. Bu görüşte olanlara göre, yüz simada görünen kısımdır.

²⁹¹ 8/Nahl, 60.

²⁹² T, X, s.37.

²⁹³ T, XVI, s.39.

²⁹⁴ 6/En’am, 121.

²⁹⁵ T, VIII, s. 25,26.

b. Yüz, uzunlamasına saçın bitiminden çenenin bitimine kadar, enlemesine ise iki kulak arasına denir. Sakal dipleri, ağız ve burun içi yüze dahildir. Bunlardan birini terk eden birinin, bu abtestle kıldığı namaz caiz olmaz.

Taberî birinci te'vili tercih etmektedir. Herkes gözün, yüzün bir parçası olduğunu kabul eder, ancak kimse göz kapaklarının altının yıkanması gerektiğini söylemez. Bunun böyle olduğu icm'a ve Hz. Peygamberin uygulamasından anlaşılmaktadır. Buna kıyasen bir abdest mahallinde, vücutta doğal olarak ortaya çıkan bir engel sebebiyle yıkamanın zorlaşması durumunda, o yerin yıkanma zorunluluğu ortadan kalkar. Bundan dolayı, ağız ve burnun içi, sakal ve bıyık altları da gözün dip kısmı gibidir. Sahabe ve tabiinden bazısının sakal ve bıyığın altını ya da ağız ve burnun içini yakamaları, farziyette değil, tercih sebebiyledir.

Sahabe ve tabiinin bu uygulamasının farziyete delalet ettiğini söyleyen biri, kıyastan gafildir ve onların yötemlerine muhaliftir. Çünkü burada bahsedilen kıyas şudur: Hakkında ihtilaf edilen bir durumun, gözün hükmü gibi hakkında icm'a olan bir asla benzetilmez. Ayrıca sakal ve bıyığın altını ya da ağız ve burnun içini yıkamayan kimsenin namazını iade etmesi gerektiğine dair sahabeden herhangi bir haber varid olmamıştır.²⁹⁶

Daha önce ifade ettiğimiz gibi Taberî dilsel yapıları da bir tercih ölçütü olarak kullanır. Taberî tefsirinin dirayet kaynaklarını incelerken bu konuyu ele alacağımız için bu konuyu gerekli yerlerde ele alacağız.²⁹⁷

B.TEFSİRİN DİRAYET KAYNAKLARI

1. Kur'an'ın Kur'an ile Tefsiri

Kur'an'ın tefsir kaynakları arasında ilk sırayı şüphesiz, yine Kur'an'ın kendisi yer alır. Çünkü Kur'an'da mücmel konular bir başka yerde tefsir edilmiş, kısaca ifade edilen konular ise bir başka yerde geniş bir şekilde açıklanmıştır.²⁹⁸

Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinin rivayet tefsirinin mi yoksa dirayet tefsirinin mi kaynağı olduğu hususu tartışma konusu olmuştur. Kimi araştırmacılar, Kur'an'ın Kur'an'la

²⁹⁶ T, VI, s. 139-149.

²⁹⁷ Taberî'nin tercih ölçütleri konusunda geniş bilgi için bkz. Atik Aydın, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, s.89-169.

²⁹⁸ Suyutî, *el-İtkan*, II, s.1197.

tefsirini, rivayet tefsirinin bir unsuru olarak ele almıştır.²⁹⁹ Kimi araştırmacılarda Kur'an'ın Kur'an'la tefsirini, hem rivayet tefsirinin kaynakları³⁰⁰ hem de dirayet tefsirinin kaynakları³⁰¹ arasında sayarak orta yolu bulmaya çalışmıştır.

Bu çalışmamızda Kur'an'ın Kur'an'la tefsirini, dirayet tefsirinin kaynaklarından biri olarak ele aldık. “Gerçek şu ki çoğunlukla tefsir eden âyet, müfessirin dirayeti ile belirlenmektedir”³⁰² Bu noktadan bakılınca âyetler arasındaki münasebetin tespit edilmesine dayanan Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri, pekala dirayet tefsirinin unsurlarından biri olarak görülebilir. Nitekim bu çeşit tefsirin, dirayet tefsirinin en önemlilerinden sayılan Fahrüddin er-Razî'nin (640/1207) tefsirinde, Taberî'nin tefsirinden çok daha fazladır.³⁰³

Zerkeşî, Kur'an'ın Kur'an'la tefsirini bir metod olarak teklif etmektedir.³⁰⁴ Ancak o, bu konu üzerinde fazla durmamaktadır. Zekeşî'nin tefsirin kaynağı ile ilgili dörtlü tasnifi, araştırmamızın birinci kısmında ele alınmıştır. Dikkat çeken husus Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinin bu tasnifte yer almamış olmasıdır.³⁰⁵ Zerkeşî'nin dörtlü tasnifini nakleden Suyutî de bu konuda kısa bir açıklama ile yetinmiştir.³⁰⁶

Bu sorunun Zerkanî'nin tasnifiyle ortaya çıktığını söylemek mümkündür.³⁰⁷ O, rivayet tefsirinin kaynaklarını üçe ayırmaktadır: Kur'an, sünnet ve sahabe kavli.³⁰⁸ Zerkanî, Kur'an'ın Kur'an'la tefsirini rivayet tefsirinin kaynakları arasında sayarak, bu konudaki yanlış anlamayı başlatmıştır.³⁰⁹

Kur'an âyetleri kendi içinde bir bütünlük arz etmektedir. Kur'an, yapısı icabı kesin sınırlarla konulara ayrılamaz. Aynı şekilde Kur'an'ın bölümlere ayrılıp başlıklar altında toplanması da imkansızdır. Çünkü Kur'an başlangıçta hitap özelliği taşımaktaydı. Kur'an'ı teşkil eden parçalar öylesine iç içedir ki, çoğu zaman birbirinden ayrılıp belli bir maksada matuf kullanılamamaktadır. Bazı durumlarda herhangi bir bölümü, bir yandan o âyetin

²⁹⁹ Hasan Yunus Hasan Ubeyd, *Dirasatun ve Mebahisun fi Tarihi't-Tefsir ve Menahici'l-Ulema*, Merkezu'l-Kitap, Kahire, b.t.y., s.20, Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Mufessirin*, I, 118.

³⁰⁰ Hurî, *et-Taberî*, s.136.

³⁰¹ a.g.e., S.148.

³⁰² Mehmet Akif Koç, *Tefsir Faaliyetleri*, s.103.

³⁰³ a.g.e., s.103.

³⁰⁴ Zerkeşî, *el-Burhan*, II, s.192.

³⁰⁵ a.g.e., II, s.173-177.

³⁰⁶ Suyutî, *el-İtkan*, II, s.1197.

³⁰⁷ Mehmet Akif Koç, *Tefsir Faaliyetleri*, s.105.

³⁰⁸ Zerkanî, *Menahil*, I, s.340.

³⁰⁹ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Mehmet Akif Koç, a.g.e., s.103-107.

hedeflediği mana ile yakından ilgili iken, öte yandan başka âyetlerle irtibatlandırıldığında talî derecede tamamen farklı bir hedef gözetilebilmektedir.³¹⁰

Kur'an tekrar tekrar okununca, en küçük birimi olan harflere, kelimelere, yan cümlelere, ana cümlelere, cümlelerden müteşekkil âyetlere ve bu âyetlerin oluşturduğu daha büyük pasajlara kadar her Kur'an parçasının başlıbaşına görevler yüklendiği gibi, Kur'an bütünlüğü içinde, birbiriyle bağlantılı bir yapı oluşturduğu gözlenir.³¹¹

Dolayısıyla Kur'an'ın bir kısmı, diğer bir kısmını açıklayan bir niteliktedir. Bazen mücmel bir âyeti bir başka âyet açıklamaktadır. Bazen mutlak bir âyet, mukayyed hale getirilmektedir. Aynı şekilde bazen âmm bir âyet tahsis edilmektedir.³¹²

T. İzitsu Kur'an'daki kelimeler arasındaki anlam bütünlüğünü şöyle ele alır: “Kur'an'daki kelimeler arası ilişki son derece ilgi çekicidir. Mesela Allah, selam, nebî, imân vs. gibi çok önemli Kur'an sözlerini toplayıp, Kur'an'da ne anlam verdiklerine bakmakla mananın kavranabileceği zannedilir. Fakat hakikatte mesele, öyle sanıldığı gibi basit değildir. Çünkü bu kelimeler, Kur'an'da birbirinden ayrı, yalın halde bulunmazlar. Her birinin ötekiyle yakın bir ilişkisi vardır. Bu kelimeler, müşahhas anlamlarını, birbiriyle olan bu ilişki sisteminden alır, diğer bir ifade ile bunlar, kendi aralarında büyük-küçük çeşitli gruplar teşkil eder ve birbirlerine muhtelif yollarla bağlanır. Bu suretle sonunda gayet düzenli bir bütün, son derece karışık kavramsal bir münasebet ağı kurar. İşte önemli olan husus, bu anlam sistemini yakalamaktır.”³¹³

Taberî Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etme yöntemi hakkında şöyle açıklama yapar: Bir âyetin başka bir âyetle te'vili daha evladır.³¹⁴ Yine Taberî muhkem âyetlerin bir kısmının Allah'ın beyanıyla bilindiğini ifade eder. o, muhkem âyetleri iki kısma ayırır. 1. Tek bir anlama gelen ve sadece bir te'vili olan muhkem âyetler: Biri bu kısımdan olan muhkem âyetleri duyduğunda bir açıklamaya ihtiyaç duymaz. 2. Birkaç anlama gelebilecek muhkem âyetler: Muhkem âyetler birçok vecih, te'vil ve manaya açık olursa, murad edilen mananın delaleti ya Allah'ın açıklamasıyla veya Hz. Peygamber'in açıklamasıyla bilinir.”³¹⁵

³¹⁰ Halis Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine, Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri*, Şule Yay., İstanbul 2008, s. 20,21.

³¹¹ a.g.e., s.21,22.

³¹² Muhammed Bekr İsmail, *İbn Cerir et-Taberî*, S.33.

³¹³ Tosihihiko, *İzitsu, Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev., Süleyman Uludağ, yeni Ufuklar Yay., İstanbul, b.t.y., S.18.

³¹⁴ T, I, s.165.

³¹⁵ T, III, s. 206.

Taberî'nin bu açıklamalarından da anlaşıldığı gibi, o, Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etme metodunu kullanmıştır. Taberî, bu Kur'anî bütünlüğü göz önüne alarak, ayetleri te'vil ederken, bazen açıklayıcı olarak başka âyetlere müracat etmektedir. Sözelimi Taberî, "Bizi doğru yola, kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ilet; gazaba uğrayanlarınkine değil."³¹⁶ âyetini tefsir ederken nimet verilenlerin, melekler, nebîler, sıdıklar, şehitler ve salihler olduğunu belirtir. Taberî, bunun şu âyete benzediğini ifade eder:³¹⁷ "Eğer kendilerine verilen öğüdü tutsalardı, haklarında hem daha hayırlı hem de (imanlarını) daha pekiştirici olurdu. O zaman kendilerine elbette katımızdan büyük bir mükafat verirdik. Onları elbette doğru yola iletirdik. Kim Allah'a ve Peygambere itaat ederse, işte onlar, Allah'ın kendilerine nimet verdiği Peygamberlerle, sıdıklarla, şehitlerle ve iyi kimselerle birliktedirler, bunlar ne güzel arkadaştır."³¹⁸

Taberî, kelimelerin anlamını tespit etmek için de âyetlerle istişhad eder. Taberî, "Allah bir sivrisineği, ondan daha da ötesi bir varlığı örnek olarak vermektan çekinmez."³¹⁹ âyetinde geçen *istihya* kelimesinin korkma, çeminme anlamında olduğunu belirtir. O halde âyetin anlamı şöyle olur: "Allah bir sivrisineği, ondan daha da ötesi bir varlığı örnek olarak vermektan korkmaz." Taberî şu âyetle istişhad eder:³²⁰ "İnsanlardan çekiniyordun. Oysa kendisinden çekinmene Allah daha layıktı."³²¹

Taberî, âyetlerin te'vilinde Kur'an'ın bütünlüğü göz önüne alınmadan yapılan te'vili eleştirmektedir. Taberî, "Onların durumu, (geceleyin) ateş yakan kimsenin durumuna benzer: Ateş tam çevresini aydınlattığı sırada Allah ışıklarını yok ediverir de onları göremez bir şekilde karanlıklar içinde bırakıverir."³²² âyetini tefsir ederken şu açıklamayı yapar: Bu münafıkların "Allah'a ve ahirete inandık."³²³ sözüyle iman izhar ederek aydınlanmayı istemeleri, ateş yakarak aydınlanmak isteyen kişinin durumuna benzer.³²⁴

Taberî, bu konuda müteevvil olarak nitelendirdiği birinin görüşünü nakledip eleştirir. Bu görüşe göre, ateşin aydınlığı onların imanından kaynaklanmaktadır. Nurlarının giderilmesi ise, irtidatlarından kaynaklanmaktadır. Bu görüşe göre insanlar ya mü'mindir veya kafirdir, üçüncü bir grup yoktur. Bazı kişilerin münafık olarak anılmasının sebebi, bu

³¹⁶ 1/Fatiha, 7.

³¹⁷ T, I, s.87.

³¹⁸ 4/Nisa, 66, 67, 68, 69.

³¹⁹ 2/Bakara, 26.

³²⁰ T, I, s.206.

³²¹ 33/ahzab, 37.

³²² 2/Bakara, 17.

³²³ 2/Bakara, 8.

³²⁴ T, I, s.162.

kişilerin önce iman üzere olmaları, daha sonra irtidat etmeleridir. Taberî, bu görüşün yanlış olduğunu belirtir. Taberî'ye göre en evla te'vil, âyetin âyetle ile te'vil edilmesidir. Buna göre âyetin manası şöyle olur: Münafıkların iman ikrarında bulunmak suretiyle aydınlanmayı istemeleri, ateş yakarak aydınlanmak isteyen kişinin durumuna benzer.³²⁵

2. Kur'an'ın Anlaşılmasında Arapça'nın Önemi

Allah Taâla, her Peygamberi, gönderdiği kavmin lisanıyla göndermiştir. Aynı şekilde her kitabı, Peygamberin gönderildiği toplumun diliyle indirmiştir. Bundan dolayı Kur'an, Hz. Peygamberin diliyle inmiştir.³²⁶

Taberî, Kur'an'ın anlaşılması hususunda Arapçanın gerekliliğine vurgu yapmıştır. Nitekim Taberî, tefsirinin mukaddimesinin önemli bir bölümünü, "Arap dilinin önemi, Kur'an'da Arapça dışındaki dillerden kelimelerinin varlığı, Kur'an'ın kendisiyle indiği Arap lehçesi" gibi hususlara ayırmıştır.

Taberî, âyetlerin Arapça'da kullanılan maruf kelama uygun tefsir edilmesi gerektiğini belirtir. Taberî "Biz onlara büyük bir mülk verdik."³²⁷ âyetiyle ilgili şu görüşleri nakleder:

- a. Bu nübüvvet mülküdür.
- b. Kadınların helal kılınması ve onlara malik olmaktır.
- c. Mülkten kasıt Süleyman'ın mülküdür.

Taberî, üçüncü görüşü tercih eder, çünkü bu kullanım Arap kelimada maruftur. Taberî ayrıca şu açıklamayı yapar: "Araplara hitap eden Allah'ın kelamının manasının, bilinen kullanımın dışına tevcih edilmesi caiz olmaz."³²⁸

Taberî, Kur'an'ın Arap kelimada meşhur olan kullanıma göre tefsir edilmesi gerektiğini ifade eder. "İmkân varsa Kur'an te'vilinin Arap kelimada en meşhur manalara tevcih etmek, başkasına tevcih etmekten daha evladır."³²⁹

Yine Taberî, Kur'an'ın dilini bilmek gerektiğini örneklerle şöyle açıklar: Allah, "Bu Kur'an, âyetlerini iyice düşünsünler, akıl sahipleri ibret alsınlar diye, sana indirdiğimiz

³²⁵ T, I, s.165.

³²⁶ T, I, s.11.

³²⁷ 4/Nisa, 54.

³²⁸ T, V, s.169.

³²⁹ T, V, s.315.

bir kitaptır.”³³⁰ “Şüphesiz ki biz, bu Kur’ân’da, öğüt alsınlar diye insanlara her türlü misali verdik.”³³¹ gibi âyetlerle kullarını âyetlerin açıklama ve öğütlerine itibar etmeye teşvik etmektedir. Allah bu ve benzeri âyetlerle kullarına emretmekte ve onları, Kur’an âyetlerinin emsaline itibar etmeye ve öğütlerini tutmaya teşvik etmektedir. Yine bu âyetler, te’vili gizlenen âyetler hariç, âyetlerin te’vilini bilmeye teşvik etmektedir. Çünkü kendisine söyleneni anlamayan ve âyetin te’vilini akletmeyen birine, “Anlamadığın şeye, beyanını bilmediğin şeye itimat et.” demek muhaldır. Ancak bu kişi söyleneni anlıyorsa, ona anlaması, düşünmesi ve itibar etmesi gerektiği emredilebilir. Mesela Arap kelimasını anlamayan toplumlardan bazı kişilere, içinde öğüt, hikmet ve emsal barındıran bir Arap şiiri okunsa, sonra bu kişiye “Bu öğütleri düşün ve bu emsale itibar et.” dense, bu muhaldır. Ancak bu kişiye Arap kelimasını öğrenmesi ve anlaması emredilebilir, sonra ondaki hikmetlere itibar etmesi istenir. Bu kişi şiirdeki kelimeler ve konuşma konusunda cahil iken, ondan şiirin ihtiva ettiği ibret ve emsali anlamasını beklemek anlamsızdır. Âyetlerdeki ibret, hikmet ve emsal da böyledir. Ancak Arap kelimasını bilen, âyetlerin beyanını bilen birine "Bunlara itibar et." denilebilir. Bu konuda cahil olan birine, önce Arap kelimasını öğrenmesini emretmek gerek. daha sonra âyetleri düşünmesi ve öğütlerinden yararlanması istenir.³³²

3. Kelime Tahlilleri

Taberî tefsirinde dirayetin önemli kısmı, kelime tahlillerinden oluşmaktadır. Taberî, 464 kelimenin tahlilini yapmaktadır. Kelimelerin anlamsal boyutunu tahlil eden Taberî, kelimelerin anlamını tespit etmek için çoğu zaman şiire de müracat etmektedir.

Kur’an’da geçen kelimelerin manalarını anlama çabaları sahabe devrinde başlamıştır. İnsanların hepsinin aynı kavrayış ve bilgi seviyesinde olmayışları ve Kur’an’ın salât, zekat vb. kelimelere yeni anlamlar yüklemesi onu anlama çabalarını ortaya çıkaran başlıca sebeplerdir.³³³

Taberî, tefsirinde kelime tahlillerine çokça yer vermektedir. Bilindiği gibi bir cümlenin anlaşılması için cümlede geçen kelimelerin anlamının bilinmesi gerekir. Taberî, genel olarak önemli bulunduğu ve anlaşılması zor kelimelerin tahlilini yapar. O, isimlerin

³³⁰ 38/S’ad, 19.

³³¹ 29/Zümer, 27.

³³² T, I, s.43.

³³³ Harun Öğmü, *Kur’an Yorumunda Şiirin Yeri*, İsam Yay., İstanbul 2010, s.84.

tahlilini yaptığı gibi fiillerin de tahlilini yapar. Kelime tahlillerinde bazen örnek olarak âyetlerden örnekler zikreder, bazen de şiirle istihsad eder.

Taberî, kelimelerin anlamlarını tespit ederken uyulması gereken bazı hususlara işaret etmektedir. O, kelimelerin anlamlarının, Arapların kullanımına göre belirlenmesi gerektiğini ifade eder: “Bir delilin bulunduğu durumlar hariç, birinin Arapların genel olarak bir manada kullandığı bir kelimeyi başka bir manaya nakletmesi caiz olmaz.”³³⁴

Taberî’ye göre, bir kelimenin birkaç anlamı varsa, bir delil bulunduğu takdirde kelimenin bu manalardan bazılarını hamledilmesi mümkündür.³³⁵ Ayrıca Taberî’ye göre durum gerekli kıldığında kelimeler, farklı anlamlara hamledilebilir.³³⁶

Bu çalışmamızda Taberî’nin tahlil ettiği kelimeleri tespit edip, bir tablo halinde çalışmamızın sonuna ekledik. Kelimeleri harf sırasına göre sıralarken, kelimelerin Kur’an’da geçen şekillerini esas aldık. Sözelimi Taberî, muzari bir fiili tahlil ediyorsa, biz muzaraat harfini ilk harf olarak kabul ettik. Sözlüklerde olduğu gibi kelimelerin aslını esas almadık.

a. Fiil Tahlilleri

Kelime tahliliyle ilgili bu kuralları ortaya koyan Taberî, tefsirinde bu kuralları uygulamıştır. Taberî, sadece kavramlaşmış kelimeleri tahlil etmez. O, aynı zamanda fiilleri de tahlil eder. Taberî bazen birden fazla manaya gelen, anlaşılması zor fiilleri tahlil eder.

Bakara sûresinin 102. âyetinde geçen *tetlu* fiilinin anlamıyla ilgili iki görüş vardır.

واتبعوا ما تتلوا الشياطين علا ملك سليمان

“Süleyman’ın hükümranlılığı hakkında şeytanların uydurdukları yalanların ardına düştüler.”

a.Bu fiil “konuşuyor, haber veriyor, rivâyet ediyor” anlamlarına gelir. Mesela adamın Kur’an’ı tilavet etmesi okuması anlamındadır. Bu görüşe göre şeytanlar, sihri insanlara naklediyor ve öğretiyorlardı.

b.*Tetlu* fiili, uymak, rivâyet etmek anlamındadır.

³³⁴ T, I, s.162.

³³⁵ T, I, s.159.

³³⁶ T, I, s.213.

Taberî, bu görüşleri naklettikten sonra “O, şunu okudu, izledi.” şeklindeki bir cümlede Arap kelamında iki anlama geldiğini belirtir. Birincisi bu cümlede geçen *yetlu* fiili izlemek, ittib’a etmek anlamına gelir. Şu âyette de bu anlamda kullanılmıştır: “Orada herkes daha önce yaptığı şeyleri yoklayacak (izleyecek).”³³⁷ Bu kelimenin diğer anlamları, okuma ve öğrenmedir. “Biri Kur'an okuyor.” cümlesi, onu okuyor ve öğreniyor, demektir. Taberî, bu iki manadan hangisinin kastedildiğine dair bir haber mevcut olmadığı için iki mananın da caiz olduğunu belirtir.³³⁸

Taberî, “Onlar ki ğayba inanırlar ve namazı kırlarlar.”³³⁹ âyetinde geçen *yukimune* fiilini açıklar: Namazın ikamesi, ölçü, farz ve vacibiyle namazın eda edilmesidir. Mesela çarşıda alış-veriş yapıp, çarşı tatil edilmezse, “Kavim çarşı işini yerine getirdi.” denir.³⁴⁰

b. İsim Tahliller

Taberî, çoğu zaman Allah’ın ismi gibi önemli kelimeleri tahlil eder. Allah, herkesin ilah kabul ettiği ve bütün mahlukatın ibadet ettiği zattır. O, Allah lafzıyla ilgili akla gelen bazı soruları yanıtlar.

“Allah kelimesinin *fee'le-yefe'lu* vezninde bir aslı var mı?” sorusunu Taberî, şöyle yanıtlar: Bu Araplardan semaî olarak işitilmemiştir, ancak istidlalen vardır. Yine “*uluhiyetin* ibadet anlamında, ilahın mabud anlamında kullanılmasına ve bu kelimenin *fee'le-yefe'lu* vezninde bir aslının bulunmasına delalet eden nedir?” sorusunu şöyle yanıtlar: Bir adama ibadet ediliyorsa ve ondan Allah’tan istenen şeyler isteniyorsa, o kişi için “Falan kendini ilah sandı.” ifadesi Araplarca kullanılır. *Teehhul*, *e-he-le* fiilinden türemiştir. *E-he-le* “Allah’a ibadet etti.” demektir. Allah kelimesinin aslı ilahtır. İlah kelimesi şu şekilde Allah kelimesine dönüşür: İlah kelimesinin fa’l-fiili düşürülür, aynu’l-fiildeki lam ve elifle beraber zaid olan lam, yan yana gelmiş olur, daha sonra iki lam idğam edilir. Böylece Allah kelimesinin lamı şeddelenmiş olur.³⁴¹

Taberî, dünya kelimesiyle aynı kökten türeyen *edna* kelimesini de tahlil eder. Bir Arap lugatında bu kelimenin aslında hemze vardır (*denee*). Başka lugatta bu hemze terk edilmiştir (*denâ*). *Edna*, kıymet itibariyle daha küçük ve daha alçak anlamlarına gelir. Bir

³³⁷ 10/Yunus, 30.

³³⁸ T, I, s.515.

³³⁹ 2/Bakara, 3.

³⁴⁰ T, I, s.120.

³⁴¹ T, I, s.64.

adam için *deniyyun* sıfatı kullanılınca, bu onun alçak, değersiz biri olduğu anlamına gelir. Bu kelime hemzeli de kullanılır. *Edna* kelimesi en yakın anlamına da gelir.³⁴²

Taberî, iman ve küfür kelimelerini de açıklar. *Küfr* inkâr demektir. İman tasdik ve ikrardır. İman Allah'ı, Rasûllerini, Rasûller vasıtasıyla gönderilen dini tasdik etmektir. Küfür ise bunu inkâr etmektir.³⁴³ *Küfr* kelimesi inkâr anlamına geldiği gibi örtmek ve gizlemek anlamına da gelir.³⁴⁴

Taberî, din ve İslam kelimelerini tahlil eder. Din kelimesinin itaat, zillet, boyun eğme anlamında olduğunu belirtir. "Dini kerih gördüler." cümlesi itaati kerih gördüler, demektir. İslam ise, huşu ve boyunduruk altında olmak demektir. İslam kelimesi *siln* kökünden türer. Bu kök barışa dâhil olma anlamına da gelir. İslam, boyun eğme ve men edileni terk etme anlamına da gelir.³⁴⁵

Taberî, Yusuf süresinde geçen din kelimesini tahlil eder. O, "Yoksa Yusuf, kralın kanunlarına (dinine) göre kardeşini alıkoyamazdı." ³⁴⁶ âyetinde geçen dinin anlamı konusunda iki görüş olduğunu belirtir. Bir görüşe göre âyette geçen din ile *sultan* yani hüküm, otorite kast edilmektedir. Diğer görüşe göre âyette din ile kast edilen *kaza* ve hükümdür. Taberî bu iki kelimenin mana itibariyle birbirine yakın olduğunu ifade eder.³⁴⁷

Taberî, bazen kelimelerin kendi asıl manaları dışında yan anlamlarda kullanıldığını belirtir. Taberî, "İşte onlar ziyana uğrayanların ta kendileridir."³⁴⁸ âyetinde geçen *hasirun* kelimesini tahlil eder. Bu cümlenin anlamı şöyle olur: "Allah'a isyandan dolayı, onların Allah'ın rahmetinden payları nakıstır." Buradaki ziyan kendi sermayesini bir satışa koyup ticarete zarar eden adamın ziyanı gibidir. Aynen bunun gibi kâfir ve münafıklar, Allah'ın onları rahmetinden men etmesi dolayısıyla ziyana uğramışlardır. Allah rahmetini kullar için yaratmıştır. Kullar ahirette bu rahmete daha çok muhtaç olacaklardır. Taberî naklettiği bir şiirde *hisar* kelimesinin şeref ve cömertlikte payın az olması anlamında kullanıldığını belirtir. Bu kelime helak olanlar anlamında da kullanılmıştır. O halde bu kişilerin Allah'a isyan etmeleri dolayısıyla Allah'ın rahmetinden mahrum olmaları onların helaki anlamına gelir. Taberî, bu kelime tahlillerinden sonra şu açıklamayı yapar: "Kelamın te'vili, kendi

³⁴² T, I, s.359,360.

³⁴³ T, VI, s.133.

³⁴⁴ T, VI, s.184.

³⁴⁵ T, III, s.239.

³⁴⁶ 12/Yusuf,76.

³⁴⁷ T, XIII, s.32.

³⁴⁸ 2/Bakara, 27.

manasına hamledildi. Kelime, kendi aynıyla te'vil edilmedi. Ehli te'vil, bazen gerekli olan durumlarda farklı sebeplerden dolayı bunu yapar.”³⁴⁹

c. Kelime Tahlilinde Kur'an'la İstişhad

Kelimelerin anlamı tespit edilirken istişhad açısından Kur'an birinci sırayı alır. Tevatürle nakledilmiş olan Kur'an kelimeleri, en fasih kelimeler olarak kabul edilmektedir.³⁵⁰ Taberî de kelime tahlillerinde, âyetleri şevâhid olarak zikretmektedir.

وبالآخرة هم يوقنون

“Ahirete de kesin olarak inanırlar”³⁵¹

Taberî, bu âyette geçen ahiret kelimesini tahlil ederken, ahiretin *dar* kelimesinin sıfatı olduğunu belirtir. Çünkü bir başka âyette ahiret kelimesi şöyle geçmektedir:

وان الدار الآخرة لهي الحيوان

“Ahirete gelince, işte gerçek hayat odur.”³⁵²

Bu âyette yurt anlamındaki *dar* kelimesi ahiret sıfatıyla mevsuftur. Ahiret yurdu, kendisinden önceki yurda (dünya hayatı) göre sonradır. Ahiret dünyanın ahiridir. Doğal olarak ilk, ahirden öncedir. Sonraki hayat ahiret yurdu olarak isimlendirilmiştir. Ahiret yurdu mahlukat için sonra geldiğinden, ahiret olarak isimlendirilmiştir, demek de mümkündür. Aynen bunun gibi dünya, bu şekilde isimlendirilmiştir, çünkü mahlukata yakındır.³⁵³

Taberî, “İşte onlar, hidâyete karşılık sapıklığı satın almış kimselerdir.”³⁵⁴ âyetinde geçen *işterev* kelimesiyle ilgili iki görüş nakleder.

a. Bu âyetin manası şöyledir: “Onlar delaleti aldılar ve hidâyeti terk ettiler.”

b. Bu âyetin manası, “Onlar hidâyete karşılık delaleti sevdiler.” şeklindedir.

Birinci görüşü kabul eden Taberî, bu âyeti açıklamak için bir başka âyet zikreder: “Kim imanı küfürle değiştirirse doğru yoldan sapmış olur.”³⁵⁵ Bu âyette geçen *tebdil*

³⁴⁹ T, I, s.213.

³⁵⁰ Harun Ögmüş, *Kur'an Yorumunda Şiir*, s.100.

³⁵¹ 2/Bakara, 4.

³⁵² 29/Ankebut, 64.

³⁵³ T, I, s.122.

³⁵⁴ 2/Bakara, 16.

kelimesi *iştera* manasındadır. Çünkü bir şeyin müşterisi, aldığı şeyi bir başka şeyle değiştirir. Bunun gibi münafık ve kafir hidâyeti, delalet ve nifak ile değiştirir.³⁵⁶

4. Tefsirde Nahiv İlminden Yararlanma

Bilindiği gibi nahiv ilmi kelimelerin irab durumlarını konu edinir. Nahiv ve sarf ilimleri sözün fesahatini korur. “Sözün fesahati ise birbiriyle uyum içinde olan fasih kelimelerin anlaşılır ve dil kaidelerine uygun bir şekilde dizilmesine bağlıdır.”³⁵⁷

“Dilin fesahatini korumayı ve lahni engellemeyi hedefleyen Sarf ve nahiv ilimleri ortaya çıkmaya başladıkları ilk zamanlarda birbirinden kati çizgilerle ayrılmamışlardı. Bu sebeple müstakil bir ilim haline gelinceye kadar sarfın konuları da nahvin konuları içinde ele alınmıştır.”³⁵⁸

Müfessirler de tefsirlerinde sarf ve nahiv ilminden yararlanmışlardır. Sarf ve nahiv tahlili yapan müfessirler, bu yolla doğru manayı ve Kur’an’ın fesahatini ortaya koymuşlardır. Taberî de bu geleneğe uymuş tefsirinde sarf ve nahiv tahlillerine çokça yer vermiştir.

a. Nahiv Ekollerinden Nakiller

Arap dili araştırmalarında iki ekol bulunmaktadır: Basra ekolü ve Kûfe ekolü. Basra ekolu Arapçadaki genel kullanımları esas aldıkları için, kıyasa uygun olanı tercih ediyorlardı. Bu bakımdan bu ekol kuralcı bir yapıya sahiptir. Kûfe ekolü ise Araplardan işitilen her kullanıma açıklardı. Kuralsız kullanımlar için de kural koyuyorlardı.³⁵⁹ Taberî’nin nahiv tahlillerinde daha çok Kûfe ekolüne yakın durduğunu söylemek mümkündür.³⁶⁰

وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغدا وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة نغفر لكم خطاياكم

وسنزيد المحسنين

³⁵⁵ 2/Bakara, 108.

³⁵⁶ T, I, s.159, 160.

³⁵⁷ Harun Öğmüş, *Kur’an Yorumunda Şiir*, s.72.

³⁵⁸ T, s.73.

³⁵⁹ Harun öğmüş, *Kur’an Yorumunda Şiir*, s.80.

³⁶⁰ T, s.242.

“Hani, ‘Şu memlekete girin. Orada dilediğiniz gibi, bol bol yiyin. Kapısından eğilerek tevazu ile girin ve “*hitta*” (Ya Rabbi, bizi affet) deyin ki, biz de sizin hatalarınızı bağışlayalım. İyilik edenlere ise daha da fazlasını vereceğiz.’ demiştik.”³⁶¹

Taberî, bu âyette geçen *hitta* kelimesinin neden merfu olduğu ile ilgili görüşleri nakleder.

a. Bir kısım Basra nahivcilerine göre, *hitta* kelimesi, *kûlû* emrine mefûl olan bir cümle içinde merf’u olduğu için ref’ olmuştur.

b. Allah bu kelimeyi söylemelerini emretmiştir. Bu kelimeyi bu şekilde söylemek onlara farz kılınmıştır.

c. Bir kısım Kûfeli nahivcilere göre, *hitta* kelimesi *hazihi* zamirine³⁶²

Taberî, *hitta* kelimesinin merfu olması konusunda Kûfeli nahivcilerin görüşüne katılır. Ancak Taberî, sözkonusu kelimeyi mahzûf bir haberin mübtedası olarak düşünmektedir. Bu durumda âyetin anlamı şöyle olur: *Hitta*, bizim secde ederek kapıya girmemizdir. Taberî, bu görüşün kitabın zahirine daha uygun olduğunu ifade eder.³⁶³

Taberî, anlaşılması güç yapıları, nahiv açısından tahlil edip âyetin anlamını tespit etmeye çalışır. Bunu yaparken bazen nahiv ekollerinin görüşlerini nakleder. Taberî, şu âyette geçen *bi’sema* ifadesinin irab tahlilini yaparken nahiv ekollerinin görüşünü nakleder:

بُئْسَمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بَغْيًا أَنْ يَنْزِلَ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ عَلَيَّ مِنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ
فِيَاءُوا بِغَضَبٍ عَلَا غَضَبٌ لِلْكَافِرِينَ وَعَذَابٌ مُهِينٌ

“Allah’ın kullarından dilediğine peygamberlik ihsan etmesini kışkırdıkları için Allah’ın indirdiğini (Kur’an’ı) inkar ederek kendilerini harcamaları ne kötüdür! Böylece onlar, gazap üstüne gazaba uğradılar. Ayrıca kafirler için alçaltıcı bir azap vardır.”³⁶⁴

Basralı nahivcilere göre *mâ* kelimesi *bi’se*’nin failidir. *En yekfurû* ifadesi onu tefsir eder. Kufeli nahivcilere göre ise *mâ*, *bi’se*’nin birinci ismi, *en yekfurû* ise ikinci ismidir.³⁶⁵ Bu durumda âyetin manası şöyle olur: “İnkâr ederek nefislerini sattıkları şey ne kötüdür.” Bu görüşe göre Araplar *ma* kelimesini tam isim olarak kullanırlar.³⁶⁶

³⁶¹ 2/Bakara, 58.

³⁶² *Hazihi* kelimesi, ism-i işaretidir. Ancak Taberî, bu kelimeye zamir dediği için biz de aynı ifadeyi kullandık.

³⁶³ T, I, s.346.

³⁶⁴ 2/Bakara, 90.

³⁶⁵ Aslında *ma* kelimesi, *bi’senin* faili olur. *En yukfurû* ise mahsusun *bi’z-zem* olur. Ancak biz Taberinin ifadelerini değiştirmeden aldık.

³⁶⁶ T, I, s.475,476.

Taberî, bazen kendi tercihini belirtmez. Taberî, âyette geçen

وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا وَقَالَ اللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِي وَعَزَّرْتُمُوهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَلَأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ فَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ

“Andolsun, Allah İsrailoğullarından sağlam söz almıştı. Onlardan on iki temsilci başkan seçmiştik. Allah şöyle demişti: “Sizinle beraberim. And olsun eğer namaz kılar, zekatı verir ve elçilerime inanır, onları desteklerseniz, (fakirlere gönülden yardımda bulunarak) Allah’a güzel bir borç verirsiniz, elbette sizin kötülüklerinizi örterim ve andolsun sizi içinden ırmaklar akan cennetlere koyarım. Kim bundan sonra inkar ederse, doğru yoldan sapmış olur.”³⁶⁷ *leukeffirenne* ifadesinde *lam* harfinin manası konusunda ehl-i Arabiyyenin ihtilaf ettiğini belirtir. Bazı Basralı âlimlere göre, *lein ekamtum* ifadesinde geçen *lam* harfi kase m anlamındadır. *leukeffirenne* ifadesinde geçen *lam* da kase m anlamındadır. Bazı Kufeli nahivcilere göre birinci fiildeki *lam* kase m anlamındadır. İkinci fiildeki *lam* ise ona cevaptır. Bu görüşe göre birinci yeminin cevaba ihtiyacı vardır. Buna göre *leukeffirenne* yemin olamaz, yeminin cevabı olur.³⁶⁸

b. Kelimelerin ‘İrabı

Taberî, âyetlerde geçen kelimelerin irab durumlarını da tahlil eder. Konuyla ilgili şiirler nakleder. O, Bakara sûresinin 215. âyetinde geçen *mâzâ* kelimesini tahlil eder.

يسالونك ماذا ينفقون

“Sana ne infak edeceklerini soruyorlar.”

Bu konuda iki irab vechi vardır. Birinci vechi göre bu kelime hangi şey anlamına gelir ve *yunfikun* fiiliyle mansubtur. Buna göre kelamın te’vili şöyle olur: “Sana hangi şeyi infak edeceklerini soruyorlar.” İkinci vechi göre bu kelime merfudur. Merfu olduğu durumda da iki vecih vardır. Birinci vechi göre *za*, *ellezi* manasındadır. Bu durumda *ma haber*, *za* ise mübteda olduğu için merf’u olur. *Yunfikun* fiili *za* edatına sıla olur. Taberî, buna örnek olarak şu şiiri zikreder: “Deh! Ubbad sana emredemez. Emin ol ki bu taşıdığın kişi özgürdür.” Bu şiirde *tehmiline* fiili *haza* edatının sılasıdır. Bu durumda kelamın te’vili

³⁶⁷ 5/Maide, 12.

³⁶⁸ T, VI, s.184.

şöyle olur: “İnfak edecekleri şeyin ne olduğunu soruyorlar.” Merfu olan diğer veche göre ise, *maza*, hangi şey anlamına gelir ve merfu olur.³⁶⁹

Taberî, şu âyette geçen hemzenin anlamını tespit için nahiv tahlili yapar.

ان الذين كفروا سواء عليهم اذ انذرتهم ام لم تنذرهم فهم لا يؤمنون

“Küfre sapanlara gelince, onları uyarsan da, uyarmasan da, onlar için birdir, inanmazlar.”³⁷⁰ Bu âyette kelam, ihbarî olduğu halde, istifham şeklinde varid olmuştur. Burada istifham edatı herhangi bir anlamındaki *eyyu* yerine vaki olmuştur. Mesela “Oturman veya kalkman beni ilgilendirmez.” diyen biri soru sormuş olmaz, haber vermiş olur. Bu cümlenin manası “Bu ikisinden hangisini yaparsan yap beni ilgilendirmez.” demektir. Aynen bunun gibi “Onları uyarman da uyarmaman da birdir.” ifadesi “Bu ikisinden hangisini yaparsan yap onlar için birdir.” demektir. Bazı Basra nahivcilerine göre, istifham harfî *sevâun* kelimesiyle kullanılınca istifham anlamında kullanılmaz.³⁷¹

Taberî nahiv açıklamalarından sonra âyetin genel manasını açıklar: “Ey Muhâmmed! Bildikten sonra senin nübüvvetini inkâr eden, senin Rasûlüm olduğuna dair durumu gizleyen bu yahudi rahipleri için durum birdir. Halbuki ben onlardan söz almıştım. Bunu gizlemeyecekler, insanlara açıklayacaklar, senin sıfatlarının onların kitaplarında bulunduğunu açıklayacaklardı. Onları uyarsan da uyarmasan da onlar inanmazlar. Hakka dönmezler. Sana ve getirdiklerine inanmazlar.”

c. Cümle Tahlilleri

Taberî, âyetlerin anlamını tespit etmek için ‘irab açısında cümleleri tahlil eder.

المر تلك ايات الكتاب والذي انزل اليك من ربك الحق ولكن اكثر الناس لا يؤمنون

“Elif Lâm Mîm Râ. İşte bunlar kitabın âyetleridir. Sana Rabbinden indirilen gerçektir, fakat insanların çoğu inanmazlar.”³⁷²

Taberî, bu âyetin i'rab tahlilini şöyle yapar: Âyette geçen *ellezi* sılasıyla birlikte mübteda olmak üzere merfu olabilir. *Hakk* kelimesi haber olduğu için merf'u olur. Bu te'vile göre âyette kast edilen kitap Kur'andan önceki kitaptır. Ayrıca *ellezi* mecrur da olabilir. Bu durumda kitap lafzına atfedilmiş olur. Bu durumda âyetin te'vili şöyle olur:

³⁶⁹ T, II, s.413.

³⁷⁰ 2/Bakara, 6.

³⁷¹ T, I, s.129.

³⁷² 13/Ra'd, 1.

Bunlar, Tevrat'ın, İncil'in ve Kur'an'ın âyetleridir. Bu durumda *hakk* kelimesi mahzuz *zalike*'ye haber olduğu için merfu olur.³⁷³

Taberî, bazen nahiv tahlilini tartışma üslubuyla yapar. Sözgelimi o, aşağıdaki âyette geçen *be'udeten* kelimesinin mansub olmasının nedeniyle ilgili açıklamalar yapar.

انالله لا يستحي ان يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها فاما الذين امنوا فيعلمون انه الحق من ربهم واما الذين
كفروا فيقولون ماذا اراد الله بهذا مثلا يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وما يضل به الا الفاسقين

“Allah, bir sivrisineği, ondan daha da ötesi olan bir varlığı örnek olarak vermekten çekinmez. İman etmişlere gelince, onlar böyle misallerin Rablerinden gelen hak ve gerçek olduğunu bilirler. Kâfir olanlara gelince: Allah böyle misal vermekle ne murad eder? derler. Allah onlarla bir çok kimseyi saptırır, birçoklarını da doğru yola iletir. Verdiği misallerle Allah ancak fâsıkları saptırır. (Çünkü bunlar bire imtihandır.)”³⁷⁴ O, bu konuda iki açıklama yapar.

Birincisi âyette geçen *mâ* kelimesi *yedribû* fiiliyle mansub olmuştur. *Be'udeten mâ*'ya sıla olduğu için *mâ* kelimesinin irabını almıştır. Araplar *mâ* ve *men*'de bu kuralı uygularlar. İkincisi *bu'edeten* kelimesinin başında *beyne* kelimesi vardı, ancak bu hazf edilmiştir. Kelimenin mansub olması bu hazfe işaret eder.³⁷⁵

Taberî, kendi görüşünün doğru olduğunu ispatlamak için de nahiv tahlilleri yapar. “Dediler ki 'Kalplerimiz muhafazalıdır.' Öyle değil. İnkârları sebebiyle Allah onları lanetlemiştir. Bu yüzden pek az iman ederler.”³⁷⁶ Yahudilerle ilgili inen bu âyette geçen “Pek az iman ederler.” ifadesi ile ilgili Taberî, iki görüş nakleder.

- a. Onlardan ancak az bir gurup iman eder.
- b. Onlardan az bir gurup ellerindekilere inanır.

Taberî'ye göre ise en doğru te'vil şöyledir: “Onlar Allah'ın, Hz. Muhâmmed'e indirdiği âyetlere, az iman ederler.” Âyetin te'vili böyle olduğu için *kalilen* kelimesi mansub olmuştur. Çünkü bu kelime metruk bir mastarın sıfattır. Buna göre âyetin anlamı şöyle olur: “Küfürlerinden dolayı Allah onlara lanet etti. Onlar az bir imanla inanırlar.”³⁷⁷

³⁷³ T, XIII, 111.

³⁷⁴ 2/Bakara, 26.

³⁷⁵ T, I, s. 206,207.

³⁷⁶ 2/Bakara, 88.

³⁷⁷ T, I, s.470,471.

5. Tefsirde Sarf İlminden Yararlanma

Bilindiği gibi, sarf ilmi kelimelerin türemesini ve iştikak sonucu kelimelerin kazandığı yeni anlamları inceleyen bir ilimdir. Taberî, âyetlerin anlamını tespit etmek için bazen âyetlerde geçen kelimeleri Sarf ilmi açısından tahlil eder.

Taberî, bazen anlaşılması güç kelimelerin Sarf tahlilini yapar. Sözelimi o, Bakara sûresinin 72. âyetinde geçen “İtiştiniz.” anlamındaki şu kelimeyi tahlil eder:

فاداراتم

Kelimesi asıl itibariyle *tefa’eltum* gibi *fetedar’etum* şeklindedir. *Ta* harfi *dal* harfine mahreç itibariyle yakın olduğundan *ta*, *dal* harfi ile idğam edilir, *dal* şeddelenir. *Dal* sakin kaldığından vasl için kelimenin başına vasl elifi getirilir.³⁷⁸ Bilindiği gibi vasl halinde bu için merfudur. elif düşer.

e. Bu kelime haberdur ve bir zamirle merfu olmuştur. Bu durumda âyetin manası şöyle olabilir: “De ki, *mesûbeten* haber olduğu kelimesinin i’lal kaidelerini açıklar: Taberî, bazen kelimeleri i’lal kaidelerine göre inceler. O, şu âyette geçen *mesûbeten* kelimesinin i’lal kaidelerini açıklar:

قل هل أنبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله

“De ki: Allah katında cezası bundan daha kötü olanları size haber vereyim mi?”³⁷⁹

Bu kelimenin a’ynu’l-fiili sakin kılındığında, aynu’l-fiilin harekesi fau’l-fiile nakledilir. O harf, bu örnekte *sa* harfidir. Bu kelime *mekuletun* veznindedir.³⁸⁰

a. Kelime Vezinleri

Taberî kelime vezinlerinden yola çıkarak âyetin anlamını tespit etmeye çalışır. Taberî, “Bunlar Allah’ı ve mü’minleri aldatmaya çalışırlar. Oysa sadece kendilerini aldatırlar da farkında değillerdir.”³⁸¹ âyetinde geçen

يخادعون

filinin anlamını tartışır. Taberî, bu âyetle ilgili şu şekildeki bir itirazı nakleder: Eğer biri derse, “Biliyorsun ki *mufa’ele* babının müteaddid faili olur. Buna göre ‘Münafıklar kandırdı ve Allah ve mü’minler de kandırdı.’ denilir.” Bu itiraza şöyle cevap verilmiştir: *Müfaale* babından gelen fiiller Arapça’da bazen müşareket (işteşlik) ifade etmezler. O

³⁷⁸ T, I, s.411.

³⁷⁹ 5/Maide, 60.

³⁸⁰ T, VI, s.348.

³⁸¹ 2/Bakara, 9.

halde buradaki fiil *yehde'u* (Münafıklar aldatır.) anlamındadır. Nitekim *katelekellah* “Allah seninle savaştı.” anlamında değil, “Allah seni kahretsin.” anlamındadır.

Taberî bu izaha katılmadığını belirtmektedir. Ona göre bu fiil müşareket (işteşlik) ifade etmektedir ve iki faile sahiptir. Buna göre münafık diliyle yalan söyleyerek Allah’ı kandırmaya çalışmaktadır, Allah da onları kandırmıştır. Allah’ın kandırması, ahirette kendisini kurtaracak basiretten münafığı mahrum bırakmasıdır. Bu hususta bir başka âyette şöyle buyrulmaktadır: “Kâfirler, kendilerine mühlet vermemizin sakın kendileri için hayırlı olduğunu zannetmesinler. Biz onlara mühleti ancak günahlarını artırırsınlar diye veriyoruz. Onlar için alçaltıcı bir azap vardır.”³⁸² Allah, münafıkları cezalandırılmayacakları zannına sahip olmakla kandırmaktadır. “Onlar ancak kendilerini kandırıyorlar.” âyeti onların ceza göreceğine delildir.³⁸³

Taberî, bazen önemli bulduğu kelimeleri sarf ilmi açısından tahlil eder ve o kelimeyle ilgili farklı görüşleri tartışır. O, bu şekilde kelimelerin anlamını, kelimelerin iştikakından istifade ederek tespit etmeye çalışır. Taberî, Rahman ve Rahim kelimelerinin *re-he-me* kökünden türediğini belirtir. Rahmanın *fe'lan*, Rahimin *fe'il* vezninde olduğunu belirtir. Rahim, medih ifade etmektedir, çünkü Araplar medih veya zem için *fe'il* veznini kullanırlar.³⁸⁴ Taberî’ye göre, Rahman ve Rahim sıfatları aynı kökten türemiş olsa da, lugatta Rahman mana itibariyle daha umumî bir mana ifade eder. Bazı rivâyetlere göre, Rahman sıfatı bütün mahlûkatla ilgilidir. Rahim ise, mü'minlere yönelik bir sıfattır.³⁸⁵

b. Kelimelerin Müfred ve Cemi'

Taberî kelimelerin müfredini tespit etmek için sarf ilminden yararlanır. Söz gelimi *nas* kelimesiyle ilgili iki farklı görüşten söz eder.

a.Nas, ism-i cemi'dir ve kendi lafzından müfredi yoktur. Bunun anlamından gelen müfredi insan ve *insane* kelimeleridir.

b.Nas'ın aslı *unas*'tır. Kelamda çok kullanıldığı için hemze düşmüştür. Bu ikinci görüş kabul görmemiştir, çünkü Araplar, *nas* kelimesinin ism-i tasğirini *nuveys* şeklinde kullanırlar. Bu kelimenin aslı *unas* olsaydı ism-i tasğiri *uneys* olurdu.³⁸⁶

³⁸² 3/Al-i İmran, 178.

³⁸³ T, I, s. 137.

³⁸⁴ T, I, s.65.

³⁸⁵ T, I, s.65.

³⁸⁶ T, I, s.134.

Taberî, Arapçada çoğulun en az kaç olması gerektiğini tartışır. Bilinenin aksine o, cem'in en azının iki olduğunu ifade eder. Taberî, “Eğer (vefat edenin) kardeşleri varsa, anasının hissesi altıda birdir.”³⁸⁷ âyetinde geçen kardeşlerin en az kaç tane olduğu hususunu tespit etmek için sarf ilminden yararlanır. Sahabe, tabiin ve İslam ulemasından bir topluluğa göre kardeşler iki veya daha çok erkek veya kız olabilir. İbni Abbas'a göre ise, çoğulun en az üç olması gerekir.³⁸⁸

Taberî, sahabenin görüşünü tercih eder. Taberî, bazı nahivcilerin cem'in en azının iki olduğunu söylediğini belirtir. İki şey bir araya gelince cemi' olur. O halde iki cemi'dir.³⁸⁹

c. Harflerin Anlamı

Taberî harflerin anlamına da değinir. Sözelimi *min* harfinin kullanım ve anlamlarına değinir. Maide sûresinin 4. Âyetinin

فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ

“Onların (avcı hayvanların) sizin için tuttuklarından yiyin.” kısmında geçen *min* harfi bazı anlamındadır.³⁹⁰

يَغْفِر لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ

Taberî, “Günahlarınızı bağışlarım.”³⁹¹ âyetinde geçen *min* harfinin iki anlamda kullanılabileceğini belirtir:

a. Bazı anlamına gelebilir. “Mülklerinin bazısını aldım.” Cümlesinde bu anlamda kullanılmıştır.

b. Âyette geçen edat *an* edatının anlamını ifade edebilir. Bu durumda *min* edatı bütüne delalet eder. “Onun yiyeceklerinden karnım ağırdı.” ifadesinde de *min* edatı bu anlamda kullanılmıştır. Bu âyette bu iki anlam da ihtimal dâhilindedir.³⁹²

Taberî, fikhî tercihlerinde de harflerin anlamından istifade etmiştir. Sözelimi Taberî, “Ey İman Edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi dirseklere kadar

³⁸⁷ 4/Nisa, 11.

³⁸⁸ T, IV, s.345.

³⁸⁹ T, IV, s.346.

³⁹⁰ T, VI, s.120.

³⁹¹ 71/Nuh, 4.

³⁹² T, XXIX, s.109.

ellerinizi ve başlarınızı mesh edip her iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın.”³⁹³ âyetinde geçen *ile'l-merafik* ifadesinin anlamıyla ilgili farklı görüşler nakleder. Malik b. Enes’e; “Abdestte dirsekler yıkanmaz mı?” diye sorulunca şöyle cevap vermiştir; “Emredilen şey yıkamanın dirseklere ulaşmasıdır. İmam Şafi’ye göre dirsekler yıkanmalıdır.”³⁹⁴ Züfer b. Zuheyl’e göre, Allah elleri dirseklere kadar yıkamayı vacip kılmıştır. Dirsekler Allah’ın yıkanmasını vacip kıldığı elin son kısmıdır. Sonuç bunun içine girmez.

Taberî, son görüşü tercih eder. Taberî’ye göre, dirseklere kadar elleri yıkamak farzdır. Dirsekler ve sonrasını yıkamak ise sünnettir. Bunların terki abdesti bozamaz. Çünkü “ilâ” sonuç için kullanılır. “İlâ” ile sınırlanan sonuç, Arap kelâmında tarife dâhil olabilir de olmayabilir de. Kelâm ihtimalli olunca sonucun tarife dâhil olduğuna hükmetmek caiz olmaz. Sonuç olarak Taberî’ye göre dirsekler yıkanması vacip olan kısma dâhil değildir.³⁹⁵

6.Şiirle İstişhad

Sözlükte *istişhad*, şahitlik istemek³⁹⁶ anlamındadır. Çoğulu *şevâhid* olan şahid ise, açıklayan, müşahade eden, hazır olan anlamlarına gelir.³⁹⁷ Dil bilimindeki istilâhî anlamıyla şahid, “bir kaide ortaya koymak için Kur’an’dan veya Arapçasına güvenilen Arapların sözlerinden getirilen delil anlamındadır.”³⁹⁸

Şahid kelimesinin bu anlamından yola çıkarak istişhad, “Bir kelimenin veya bir ifadenin lafız, anlam ve kullanım doğruluğunu kanıtlamak amacıyla doğruluğu kesin olan nazım ve nesirden örnek vermek”³⁹⁹ şeklinde tanımlanmaktadır.

Tefsirlerde âyetlerin anlamını tespit etmek için şiirlerden istifade edilmiştir. Bilindiği gibi şiirlerde, Arapça en fasih şekliyle kullanılmıştır. Bu açıdan şiirler Arap kelimine kaynaklık etmektedir. Taberî de tefsirinde çokça şiir kullanmıştır. Taberî âyetleri tefsir ederken şiirlerle istişhad edip, şiiri âyetin anlamını açıklamada yardımcı bir öge olarak kullanmaktadır.

³⁹³ 4/Maide, 6.

³⁹⁴ T, VI, s.149-150.

³⁹⁵ T, VI, s.150.

³⁹⁶ İbn Manzur, a.g.e., II, s.629.

³⁹⁷ a.g.e., II, s.629, 230.

³⁹⁸ Harun Öğütçü, *Kur’an Yorumunda Şiir*, s.69.

³⁹⁹ a.g.e., s. 70.

a. Anlamı Tespit İçin İstişhad

Taberî, Kur'an'da geçen bir kullanımın, Arap keliminde de var olduğunu ifade etmek için şiirle istihad eder. Şiiri âyetin anlamını ve âyette kullanılan dilsel kullanımı ortaya koymak için zikreder. Sözelimi o,

فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا

“onların kalplerinde hastalık vardır. Allah onların hastalığını artırmıştır.”⁴⁰⁰ âyetini açıklayıp şiirle istihad eder. Allah, “onların kalplerinde hastalık vardır.” haberiyle, itikad olarak kalplerinde hastalık olduğunu kasteder. Bu mana malum olduğundan kinayeli bir şekilde ifade edilmiştir. Şiirde de böyle bir kullanım vardır:

وسبحت المدينة لا تلمها رات قمرًا بسوقهم نهارًا

“Şehir (Allah'ı) tenzih etti. Şehri yerme, kendi çarşılarında gündüz ayı gördü.” Bu şiirde kast edilen şehir halkının Allah'ı tenzih etmesidir. Şu şiirde de aynı kullanım vardır: Ey Malik'in kızı, bilmediğin şey konusunda cahilsen ata sor sana!” Bu şiir atın sahibine sor anlamındadır.⁴⁰¹

Taberî bazen âyetin anlamını tespit için irab tahlili ve şiirle istihadı kullanır.

ولا تلبسوا الحق بالباطل و تكتموا الحق وانتم تعلمون

“Hakkı batılla karıştırıp da bile bile hakkı gizlemeyin.”⁴⁰² âyetinin tev'iliyle ilgili iki görüş vardır. Birinci görüşe göre, Allah onları, hakkı gizlemekten alıkoyuyor. Aynı şekilde hakkı batılla karıştırmaktan da alı koyuyor. Buna göre *tektumu* fiili *la telbisu* nehy-i hazırına atfedildiği için meczum olmuştur. Bu durumda âyetin te'vili şöyle olur: “Hakkı batılla karıştırmayın ve hakkı gizlemeyin.” İkinci görüşe göreyse, Allah onları hakkı batılla karıştırmaktan alı koyuyor. “Hakkı gizlemek” fiiliyle onların yaptığı işten haber vermektedir. Bu durumda *tektumu* fiili mansub olur. İrab ve mana itibariyle bu âyette geçen kullanım şu şiirde de vardır:

لا تنه عن خلق و تأتي مثله عار عليك اذا فعلت عظيم

“Benzerini yaptığın bir davranıştan alı koyma. Bunu yaparsan, bu senin için büyük bir ayıptır.” Bu şiirde de *te'tiye* fiili mansubtur. Şiirin manası bir davranıştan alıkoy ve

⁴⁰⁰ 2/Bakara, 10.

⁴⁰¹ T, I, s.139.

⁴⁰² 2/Bakara, 42.

benzerini yapma demek değildir. Şiirin manası, sen onu yaptığın halde onu yapmaktan alıkoyma, demektir.⁴⁰³ Bu görüşe göre âyetin te’vili şöyle olur: Hakkı gizleyerek, hakkı batılla karıştırmayın.

Kur'an’da müzari fiil, bazen mazi anlamında kullanılmıştır.

قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ

“De ki: ‘Eğer inanan kimseler idiyseniz, daha önce niçin Allah’ın Peygamberlerini öldürüyordunuz.’”⁴⁰⁴ Bu âyette geçmişteki olaylardan bahsederken *tektulun* fiil-i müzarisi kullanılmıştır. Taberî, bunun Arap keliminde kullanılan bir yapı olduğunu belirtip şiirle istişhad eder.

ولقد امر علي اللءيم يسبني فمضيت عنه وقلت لا يعنيني

“Alçak birinin yanından geçtim, bana sövdü. O’nun yanından geçip gittim ve dedim ki: “Beni kast etmiyor.” Bu şiirde *emerru* fiil-i müzarisi “geçtim” anlamında kullanılmıştır. Şiirin devamında mazi fiili kullanılmıştır.⁴⁰⁵ Bu da olayın geçmişte olduğunu gösterir.

b. Kelime Tahlillerinde İstişhad

Taberî, âyetlerde geçen kelimelerin anlamını tespit etmek için şiirle istişhad eder. Taberî,

وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا

“Sizi Mescid-i Haram’dan alıkoydular diye birtakım kimselere beslediğiniz kin, sakın ha sizi, haddi aşmaya sürüklemesin.”⁴⁰⁶ âyetinde geçen *la yecrimennekum* ifadesinin anlamıyla ilgili farklı görüşlerin bulunduğunu ifade eder.

Bir kısım Basrîlere göre, bu ifadenin anlamı, “sizi doğru olmaktan alıkoymasın.” demektir. Bir kısım Kûfilere göre, “Sizi sevk etmesin.” demektir. Bu konuda herkes şu şiiri delil olarak kullanmıştır:

ولقد طعننت ابا عيينة طعنة جرمت فزارة بعدها ان يغضبوا

⁴⁰³ T, I, s.292, 293.

⁴⁰⁴ 2/Bakara, 91.

⁴⁰⁵ T, I, s.482, 483.

⁴⁰⁶ 5/Maide, 2.

“Sen Ebu U’yeyne’yi kötüledin. Bu kötülemen, Fezare (kabilesini) kızdırdı.” Taberî, bu konuda görüş belirten herkesin şiiri, âyeti te’vil ettikleri şekilde te’vil ettiğini ifade eder. Bu âyeti, “Sizi doğru olmaktan alıkoymasın.” şeklinde yorumlayanlara göre şiirin manası şöyledir: “Kötüleme, Fezare için kızgınlığı doğru bir şey haline getirdi. Âyeti, “Sizi aşırılığa gitmeye sevk etmesin.” şeklinde yorumlayanlar, şiiri şöyle yorumlamışlardır: “Kötüleme, Fezare’yi kızgınlığa sürükledi.” Âyeti “Bir kavme kızgınlığınız size kazandırmasın.” şeklinde yorumlayanlar, şiiri şöyle yorumlamışlardır: “Fezare kızgınlığı kazandı.” Taberî’nin tercih ettiği te’vil şöyledir: “Bir kavme olan kininiz sizi düşmana karşı aşırılığa sürüklemesin.”⁴⁰⁷

Taberî, ağırlıklı olarak şiiri kelime tahlillerinde kullanır. Sözelimi din kelimesinin hesap, karşılık verme anlamlarına geldiğini ifade ettikten sonra şiir nakleder: “Bize (ok) attıklarında bizde onlara atarız. Bize verdikleri şeyin misliyle onlara karşılık veririz.” Bir başka şiirde şudur: “Mülkünün zail olacağını bil ve buna inan. Karşılık verdiğin şeyle sana karşılık verilir.”⁴⁰⁸

7.Belağat

Taberî tefsiri okunduğunda, dikkat çekici bir şekilde sarf-nahiv tahlillerinin çok yapıldığını görmek mümkündür. Oysa sözkonusu tefsirde belağat ile ilgili konular azdır. Ancak Taberî, bazen kısaca da olsa âyetlerin belağat yönünü açıklamaktadır.

Taberî, beyan ilminden teşbihi ele almıştır. “Teşbih iki veya daha fazla şeyin bir ya da birden fazla vasıfta birleştirilmesine denir.”⁴⁰⁹ Şu âyette teşbih kullanılmıştır: “Onların durumu (geceleyin) ateş yakan kimsenin durumuna benzer: Ateş tam çevresini aydınlattığı sırada Allah ışıklarını yok ediverir de onları göremez bir şekilde karanlıklar içinde bırakır.”⁴¹⁰ Taberî, bu âyette toplumun, lafızda bir kişiye benzetildiğini, bunun caiz olduğunu ifade eder. Eğer aynı manada iseler, toplumun fiilini, bir kişinin fiiline benzetmek caizdir. Sonuç olarak Taberî, âyetin te’vilini şöyle yapar: Dilleriyle iman ikrarında bulunan münafıkların aydınlanma isteği, ateş yakıp, etrafını aydınlatmak isteyen kişinin durumu gibidir.⁴¹¹

⁴⁰⁷ T, VI, s.77.

⁴⁰⁸ T, I, s.79.

⁴⁰⁹ Hikmet Akdemir, *Belağat Terimleri Sözlüğü*, Nil Yay., İzmir, s. 340.

⁴¹⁰ 2/Bakara, 17.

⁴¹¹ T, I, s. 162.

Taberî, beyan ilminden kinayenin bazı âyetlerde kullanıldığını ifade eder. “Kinaye aslî manayı kast etme imkanının bulunmasıyla beraber, manasının lazımı kast edilen lafızdır. Başka bir ifadeyle kinaye, hakikî manayı düşünmeye engel olacak bir karine bulunmamak şartıyla, bir sözü gerçek manasına da gelebilmek üzere, onun dışındaki bir mana için kullanmaktır.”⁴¹²

Taberî, “Onların kalplerinde hastalık vardır. Allah da onların hastalığını artırmıştır.”⁴¹³ âyetinde kinayenin kullanıldığını ifade eder. Allah bu âyette münafıkların kalplerinde hastalık olduğunu haber vermektedir. Allah itikad itibariyle kalplerinin hastalıklı olduğunu kast etmektedir. Bu mana açık olduğu için kalpten bu şekilde (kinayesiz) bahsetmeye ihtiyaç duyulmamıştır.⁴¹⁴

Arap kültüründe biri, kendinden bahsederken kinaye yoluyla kardeşini kast eder. Aynı şekilde biri, kardeşinden söz ederken kendisini kast eder. Mesela “kardeşin ve kardeşimden hangisi daha güçlüdür.” şeklindeki bir cümle şu anlama gelir: “Ben ve sen güreşelim. Bakalım hangimiz daha güçlüyüz.” Bu cümlede kişi, “kardeş” ifadesini kendi yerine kullanmıştır. Çünkü bir adamın kardeşi, onun için kendi şahsı gibidir.⁴¹⁵

C. TEFSİRİN DİRAYET PRATIĞI

Bu bölümde Taberî tefsirinin dirayet boyutunun pratik uygulamasını ele almaya çalışacağız. Taberî tefsirinin dirayet pratiğini incelerken, öncelikle Taberînin âyetleri ele alış tarzını incelemeye çalışacağız. Böylece Taberînin âyetleri tefsir ederken nasıl bir üslûp kullandığını anlamaya çalışacağız.

Taberînin tefsirinde ortaya koyduğu dirayet uygulamalarını daha somut bir şekilde ortaya koymamız için sözkonusu tefsirin meşhur dirayet tefsirlerinden biriyle karşılaştırılmamız gerekmektedir.

⁴¹² Hikmet Akdemir, *Belağat Terimleri*, s.216.

⁴¹³ 2/Bakara, 10.

⁴¹⁴ T, I, s.139.

⁴¹⁵ T, II, s.220.

Taberî anlaşılması zor olan yapıların irab tahlillerini yapar. Bunu âyetin anlamını ortaya çıkarmak için yapar.⁴²³

Taberî, âyetleri açıklayıcı hadisleri rivâyet eder. Bilindiği gibi Taberî, rivâyetleri senedleriyle birlikte nakleder, ancak bazen sened zikretmeden hadis naklettiği görülür.⁴²⁴

Taberî, bazen bir âyeti tefsir ederken fikhî mezheplerin farklı görüşlerini nakleder. Bu durumlarda mezheb imamlarının adını anarak görüşlerini nakleder. Daha sonra kendi görüşlerini delilleriyle ifade eder.⁴²⁵

Taberî, bazen bir soruyu gündeme getirip cevaplar. “Bize şöyle denirse” ifadesiyle soruyu gündeme getirir.⁴²⁶ Taberî bu üslubu genelde *in kâle kâil* ifadesiyle başlatır, bu soru cümlesidir. Cevaba *kile* ifadesiyle başlar.⁴²⁷

Taberî, bilinip bilinmemesinde fayda olmayan konularda susmayı tercih etmektedir. Taberî, “İnsanlar tek bir ümmetti. Allah, müjdeleyiciler ve uyarıcılar olarak Peygamberler gönderdi ve beraberlerinde, insanların anlaşmazlığa düştükleri şeyler konusunda, aralarında hüküm vermek üzere kitapları hak olarak indirdi.”⁴²⁸ âyetinde hangi dönemden bahsedildiği konusunda farklı görüşlerin var olduğuna değinir. Taberî, bu konuda farklı rivâyetleri naklettikten sonra, bu vaktin hangi vakit olduğu konusunda bir delilin bulunmadığını, bu vakti bilmenin bir faydasının olmadığını, aynı şekilde bilmemenin de zararının olmadığını ifade eder.⁴²⁹

2. Dirayet Açısından Taberî ve Razî Tefsirlerinin Karşılaştırılması

Fahrudin er-Razî, 543/1149-606/1210 tarihleri arasında yaşamış kelamcı bir âlimdir. Fahrudin er-Razî, aklî ve naklî ilimler sahasında çeşitli eserler vermiş, ayrıca Mefatihul-Gayb adlı tefsirinde, ilmin çeşitli alanlarına bol bol temas etmiştir.⁴³⁰

Razî, tefsirinde felsefecilerle daima münazara etmiştir. O, Kur'an'ın hikmetlerini ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Sûrelerin başlangıcında, o sûreden elde edilen faydaları kaydeder. Tefsirinde ilmi meseleler, hikmetler, terbiye, belagat nükteleri, Arapça dilbilgisi

⁴²² T, II, s.215.

⁴²³ T, II, s.222.

⁴²⁴ T, III, s.123.

⁴²⁵ T, VI, s. 149.

⁴²⁶ T, VI, s.152.

⁴²⁷ T, I, s.111.

⁴²⁸ 2/Bakara, 2/3.

⁴²⁹ T, II, s.406.

⁴³⁰ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II. 217.

kaidelerinden istifade edilerek terkiplerden elde edilen neticeler, manaların teselsülü ve kelimâ meseleler yer alır.⁴³¹

Muhammed Fadıl İbn A'şur, Taberî tefsirini, Razî tefsiri ve diğer bazı tefsirlerle şöyle karşılaştırmaktadır: Taberî tefsiri ile kendisinden sonraki tefsirlere -sözgelimi İbn A'tiyye, Zamahşerî, Razî, Beydavi, Ebu Suûd, İbn Teymiyye, Muhammed Abduh ve Reşit Rıza'nın tefsirlerine- karşılaştırmalı bir şekilde bakılırsa, geçen bin yıllık zamana rağmen, üslûpların birliği, tariklerin yakınlığı ve Taberî'nin kendisinden sonrakilere göre ziyadeliği görülebilir. Başka herhangi bir ilimde bunu görmek mümkün değildir.⁴³²

İsmail Cerrahoğlu Taberî tefsirini, Razî tefsirinin kaynakları arasında sayar: "Razî, Taberî'yi tefsirinde nadir olarak zirettiği görülürse de, Taberî'nin tefsiri, Razî için me'sur tefsir kaynağıdır. Biliyoruz ki, Taberî, sahabe ve tabiilerden birçok rivayetleri ince bir şekilde eserinde toplamıştır. Eğer "Razî, ondan fazla istifade etmemiş." dersek, onun geçmiş tefsir kültürünü nereden almış olacağı meselesi ortaya çıkar. Öyle zannediyoruz ki, Razî, selefin tefsir rivayetlerini isim zikrederek veya zikretmeyerek Taberî'den bol miktarda almıştır."⁴³³ Sözgelimi Taberî, "Onu (bebek Musayı) sandığın içine koy ve denize (Nil'e) bırak."⁴³⁴ âyetinde geçen *yemm* kelimesinin deniz anlamında olduğunu ve bununla Nil'in kast edildiğine dair İbn İshak ve Suddî'den iki rivayet nakleder.⁴³⁵ Razî, Taberî'nin adını anmadan aynı görüşü nakleder. Razî, bu kelimenin deniz anlamında olduğunu ve âyette Mısır'ın Nil'i kast edildiğini belirtir. *Yemm* deniz ve büyük nehirler için kullanılır.⁴³⁶

Ehl-i Sünnet çizgisinde olan Razî, tefsirinde birçok kelimâ konusunu ele alıp bazı fırkalarla tartışır. Mesela Razî, "Allah onların önlerindeki de arkalarındakileri de bilir. Onlar onun razı olduğu kimselerden başkasına şefaât etmezler ve hepsi onun korkusuyla titrerler."⁴³⁷ âyetini tefsir ederken mutezilenin ehl-i kebair ile ilgili görüşünü eleştirir. Mutezile, bu âyeti delil göstererek ahirette ehl-i kebaire şefaât edilmeyeceğini savunur. Çünkü ehl-i kebair Allah'ın razı olduğu kimseler değildir.

⁴³¹ İsmail Cerrahoğlu, a.g.e., II, 217.

⁴³² Muhammed Fadıl İbn A'şur, *et-Tefsir ve Ricaluhu*, Daru's-Selam, Kahire 2008, s. 42.

⁴³³ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, s.224.

⁴³⁴ 20/Taha, 39.

⁴³⁵ T, XVI, s.188.

⁴³⁶ Razî, a.g.e., XXII, s.46.

⁴³⁷ 21/Enbiya, 28.

Halbuki İbn Abbas ve Dahhak, "onun razı olduğu kimseler" ifadesini, kelime-i tevhidi söyleyenler, şeklinde açıklamıştır. Bu âyet ehl-i kebaire şefaât edileceğine dair en kuvvetli delildir. Çünkü kelime-i tevhidi söyleyen kişiden Allah razı olmuştur.⁴³⁸

Razî, "Ateşin yanına varınca, ona şöyle seslendi: Ey Musa! Şüphe yok ki ben senin Rabbinim. Hemen ayakkabılarını çıkar. Çünkü sen mukaddes vadi, Tuva'dasın."⁴³⁹ âyetini tefsir ederken zarurî ilim konusunu mutezile ile tartışır. Hz. Musa nidanın Allah'tan olduğunu nerden biliyordu? Mutezileye göre zarurî ilim caiz değildir. Eğer bu nidanın Allah'tan olduğuna dair zarurî bir ilim varsa, sani' ve kadir olan Allah'ın varlığına dair de bir zarurî ilim var demektir. Eğer böyle zarurî bir ilim varsa Hz. Musa mukellef olmaktan çıkar, çünkü zarurî ilim teklife munafidir. Razî'ye göre ise, Allah'ın zarurî bir ilmi yaratması mümkün olduğu gibi, Hz. Musa'nın bunu mucize yoluyla bilmesi de mümkündür.⁴⁴⁰

Razî, Kur'an'ın kadim olduğunu mutezileye karşı savunur,⁴⁴¹ mutezilenin Kur'an'ın hudüsüne dair görüşlerini eleştirir⁴⁴² ve ehl-i kebaire konusunu mutezile ile tartışır.⁴⁴³ Taberî de bazı fırkaları zaman zaman eleştirip, Kalam konularını ele almaktadır, ancak bu örnekler Razî'nin tefsirinde olduğu gibi çok fazla değildir. Sözelimi Taberî, isim zikretmeden ru'yetullah konusunda Mutezileyi eleştirmektedir. Ayrıca o, ahirette Allah'ın görülebileceğini söyleyerek bu konuda Mutezilenin yanlış bir görüşe sahip olduğunu ortaya koymaktadır.⁴⁴⁴ Yine daha önce ifade ettiğimiz gibi Taberî, zaman zaman Kaderiye⁴⁴⁵ ve Cehmiyyeyi⁴⁴⁶ eleştirmektedir.

Taberî, dirayet tefsiri yaparken Arap dilbilgisine dayalı tefsir yapmaktadır. Razî ise, dilbisiyle beraber, bilim, kalam vb. disiplinlere dayalı olarak dirayet tefsiri yapmaktadır. Taberî, "Musa, 'Rabbimiz her şeye hilkatini (yaratılış özelliklerini) veren, sonra onlara yol gösterendir.' dedi."⁴⁴⁷ âyetini şöyle tefsir eder: Rabbimiz her şeye, suret ve durumu itibariyle hilkatinin benzerini verendir. Sözelimi Allah insanlardan erkek olanlara eş olarak onların hilkatine benzeyen dişiler verdi. Hayvanlardan da erkek olanlara kendi

⁴³⁸ Razî, a.g.e., XXII, s.138.

⁴³⁹ 20/Taha, 11,12.

⁴⁴⁰ Razî, a.g.e., XXII,, s.15.

⁴⁴¹ Razî, a.g.e., XXII, s.16.

⁴⁴² T, XXII, s.121.

⁴⁴³ T, XXII, s.78.

⁴⁴⁴ T, VII, s.348-352.

⁴⁴⁵ T, II, s.594.

⁴⁴⁶ T, I, s.136.

⁴⁴⁷ 20/Taha, 50.

benzerlerinden dişiler verdi. Allah hilkate aykırı olarak insanı hayvana ya da hayvanı insana eş yapmamıştır. Taberî, İbn Abbas ve Suddî'den bu görüşünü destekleyen rivayetleri naklettikten sonra, bu yorumu tercih etmesinin sebebini şöyle açıklamaktadır: Allah bu âyette haber veriyor ki: O, her şeye hilkatini verendir. Veren kişi (*m'uti*) kendisine değil başkasına verir. O halde 'atiyye (verme işi), veren, verilen ve vermenin varlığını gerektirir. Burada verme ve verilen aynı şey değildir, bunlar ayrı şeylerdir. Küllün sureti, cüzün bir kısmının yaratılış özelliklerini taşır. Sözgelimi "İnsana suretini verdi." cümlesinin anlamı şudur: Birine insan diyebileceğimiz bazı manalar verdi. Bu cümleyi söyleyen kişi adeta şöyle demiş olur: Herkese hilkatini (yaratılış özelliklerini) verdi. Sonuç olarak bu âyetin en doğru manası şöyle olur: Her şeye Rabbi, hilkatinin benzerini verdi ve onunla evlendirdi.⁴⁴⁸ Razî, bu âyette geçen *halk* kelimesini menfaate uygun şekil ve suret olarak açıklar. Razî, bu âyette takdim-te'hir olduğunu belirtir. Buna göre âyetin anlamı şöyle olur: Allah *halka*, ihtiyaç duyduğu her şeyi verdi. Razî, bu âyeti tefsir ederken, yer, gök ve ateşin yapısı, arının evini inşa etmesinin Allah'ın ilhamı ile olması gibi çok farklı konuları da ele alır. Razi, bu konudaki açıklamalarından sonra Allah'ın insanlara ve diğer canlılara birçok nimetler verdiğini ve bu nimetleri veren bir zatın varlığının gerekli olduğunu ifade eder. Razî bu öncüller üzerinden vacıbu'l-vucud olan Allah'ın varlığını ispat eder.

Taberî, bilimsel tefsir yapmaz, bilimsel açıklama gerektiren konularda nakillerle ve Arap dilinin imkanlarıyla sınırlı kalan açıklamalar yapar. Taberî, bu tür konularda bilgisi olmadığı için susmayı tercih eder. Taberî, "O, geceyi ve gündüzü, güneşi ve ayı yaratandır. Her biri bir yörüngede (felek) yüzmektedir."⁴⁴⁹ âyetinde geçen *felek* kelimesinin anlamı konusundaki ihtilafı görüşleri nakleder:

- a. Felek dönen demire benzer.
- b. Felek, Güneş, Ay, yıldızların vb. dönme hızıdır.
- c. Felek, Güneş, Ay ve yıldızların üzerinde yüzdüğü çekilmiş dalgadır.
- d. Felek, yıldızların döndüğü eksendir.

Bu görüşlerin hepsinin mümkün olduğunu söyleyen Taberî, Arap keliminde felek kelimesinin, dönen her şey için kullanıldığını ifade eder. Taberî, bu görüşlerden hangisinin doğru olduğunu gösteren bir âyet, Hz. Peygamberden bir haber veya özrü ortadan kaldıran

⁴⁴⁸ T, XVI, s.199, 201.

⁴⁴⁹ 21/Enbiya, 33.

bir delil bulunmadığını belirttikten sonra şöyle devam eder: Hakkında bilgimiz olmayan konuda sükut ediyoruz.⁴⁵⁰

Razî, aynı âyeti tefsir ederken bilimsel tefsir yapmaktadır. Razî, bu âyeti tefsir ederken Astronomi biliminden yararlandığı gibi filozoflardan da nakillerde bulunmaktadır. Aynı zamanda Razî, Taberî tefsirindeki nakillere de yer vermektedir. Razî bu âyetin “Her biri bir yörüngede (felek) yüzmektedir.”⁴⁵¹ kısmını tefsir ederken şu açıklamayı yapar: “Bu âyetin yorumu konusunda diyoruz ki, ‘Yıldızları gözleme yoluyla (irsad), yıldızların farklı hareketlerinin bulunduğu tespit edilmiştir.’⁴⁵² Güneşin doğudan batıya doğru döndüğünü ifade eden Razî, bunu filozoflarla uzun uzun tartışır. Razî, felek kelimesinin ne anlama geldiğini ele alırken filozoflardan nakilde bulunduğu gibi, Taberî tefsirinde geçen görüşlere de yer verir. Razî, Kur’an’ın zahirine en uygun mananın şu görüş olduğunu söyler: Felek yıldızların, üzerinde döndüğü cisimlerdir.⁴⁵³

Taberî'nin, tefsirinde nahiv ilminden yararlandığı gibi, Razî de âyetlerin anlamını tespit ederken nahiv ilmini kullanmaktadır. Razî "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı, kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu."⁴⁵⁴ âyetinde geçen *illa* edatının istisna edatı olmadığını belirtir. Nahivcilerin ifade ettiği gibi *illa*, istisna edatı olarak kabul edilirse âyetin anlamı şöyle olur: Eğer yerde ve gökte başka ilahlar olsaydı, Allah onlarla beraber olmasaydı, kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu. Bu anlamdan şu sonuç çıkar: Eğer yerde ve gökte başka ilahlarla birlikte Allah da olsaydı fesad hasıl olmazdı. Halbuki bu anlam batıldır. Çünkü başka ilahlar olursa, Allah onlarla birlikte olsa da olmasa da fesad ortaya çıkardı. O halde âyette geçen *illa* edatı istisna anlamında değildir.⁴⁵⁵

Razî, âyetleri tefsir ederken konuyla ilgili akla gelmesi muhtemel soruları cevaplar. O, "Hani annene ilham edilmesi gereken şeyleri ilham ettik."⁴⁵⁶ âyetini tefsir ederken kadının peygamber olamayacağını ifade edip, bu konuyu tartışır. Razî kadının imamet ve kadılık için uygun olmadığını, Şafî mezhebine göre kendi başına evlenemeyeceğini belirtir. Dolayısıyla kadın Peygamber olamaz.⁴⁵⁷ Taberî ise bu konuya değinmez. Taberî,

⁴⁵⁰ T, XVII, s. 29-31.

⁴⁵¹ 21/Enbiya, 33.

⁴⁵² Razî, a.g.e., XXII, s.143.

⁴⁵³ a.g.e., XXII, s.144, 145.

⁴⁵⁴ 21/Enbiya, 22.

⁴⁵⁵ Razî, a.g.e., XXII, s. 130.

⁴⁵⁶ 20/Taha, 38.

⁴⁵⁷ Razî, a.g.e., XXII, s.45.

Hz. Musa'nın annesine oğlunu bir sandıkta Nil'e bırakmasını vahyettiğini ifade eder. O, bunun dışındaki konulara değinmez.⁴⁵⁸

Taberî, zaman zaman Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etmektedir. Ancak bu konudaki örnekler Razî tefsirindekiler kadar çok değildir. Razî pek çok âyetin tefsirinde Kur'an âyetlerini kullanmıştır. Mesela o, "Biz yeri göğü ve arasındakileri oyun olsun diye yaratmadık."⁴⁵⁹ âyetini açıklarken dünyanın dinî ve dünyevî olmak üzere iki fayda için yaratıldığını ifade eder. Dünyanın yaratılmasının dinî faydası, "Onlar göklerin ve yerin yaratılışı üzerine düşünürler."⁴⁶⁰ âyetinde ifade edildiği gibi insanları dünyaya dair düşünmeye teşvik etmektir. Dünyevî faydası ise sayılmayacak kadar çoktur. Nitekim başka âyetlerde şöyle buyurulmaktadır: "Biz göğü, yeri ve ikisi arasındakileri boş yere yaratmadık."⁴⁶¹ "Biz gökleri ve yeri hak ve hikmete uygun yarattık."⁴⁶²

Bilindiği gibi, Taberî, tefsirinde rivayetleri senedleriyle nakleder ve bu rivayetler arasında tercihte bulunur. Taberî, "Şüphe yok ki ben, senin Rabbinim. Hemen ayakkabılarını çıkar. Çünkü sen mukaddes vadi, Tuva'dasın."⁴⁶³ âyetini tefsir ederken Allah'ın neden Hz. Musa'dan ayakkabısını çıkarmasını emrettiği konusunda iki görüşü sened zinciriyle nakleder.

a- İkrime (Ö.105/723), Katade(Ö.117/735) ve Hz. Ali'ye göre Hz. Musa'nın ayakkabıları merkep derisinden yapıldığı için, Allah bununla Hz. Musa'nın mukaddes vadiye basmasını kerih görmüştür.

b- İbn Ebi Necih'e(Ö.101/719) göre, Allah'ın bu emri vermesi, Hz. Musa'nın ayaklarının bereketli vadiye dokunması içindi. Taberî, ikinci görüşü tercih etmektedir. Âyetin zahirinde, ayakkabıların merkep derisinden olduğunu veya necis olduğunu gösteren bir delalet yoktur.⁴⁶⁴ Razî de bu âyetin tefsirinde aynı görüşleri tefsirinde nakletmektedir, ancak o, bu görüşler arasında tercihte bulunmaz. Ayrıca Razî, rivayet senedlerinin sadece son halkasını zikretmektedir.⁴⁶⁵

⁴⁵⁸ T, XVI, s.187.

⁴⁵⁹ 21/Enbiya, 16.

⁴⁶⁰ 3/Al-i İmran, 191.

⁴⁶¹ 38/Sad, 27.

⁴⁶² 44/Duhan, 39.

⁴⁶³ 20/Taha, 12.

⁴⁶⁴ T, XVI, s.167,168.

⁴⁶⁵ Razî, a.g.e., XXII, s. 15, 16.

Taberî, Kırâatları naklederken sened zinciri kullanmadığı gibi, kırâatları şehirlere nisbet eder ve kırâatlar arasında tercihte bulunur. Ancak şaz kırâatları naklederken kırâatı kişiye nisbet eder ve şaz kırâatı reddeder. Taberî, Taha sûresi 31. ve 32. âyetinde geçen *uşdud* ve *eşrikhu* kelimelerini Ubeyb b. Ebi İshak'ın *eşdud* ve *uşrikhu* şeklinde okuduğunu belirtir. Taberî bu kırâatın doğru olmadığını belirtir.⁴⁶⁶ Razî ise kırâatları kişiye nisbet ederek nakleder. Razî de bahsettiğimiz kırâatı nakledip, bu kırâatte İbn Amir'in tek kaldığını belirtir.⁴⁶⁷ Razî, bazen kırâatları şehirlere nisbet ederek de nakleder. Taha sûresinin 53. âyetinde geçen *mehden* kelimesini ehl-i Kufe'nin bu şekilde okuduğunu diğerlerinin *mihad* şeklinde okuduğunu belirtir.⁴⁶⁸

⁴⁶⁶ T, XVI, s.187.

⁴⁶⁷ Razî, a.g.e., XXII, s.44.

⁴⁶⁸ a.g.e., XXII, s.59.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TABERÎ TEFSİRİNDE KUR'AN'IN KELİME YAPISINA İLİŞKİN İHTİLAFLAR

A. YEDİ HARF

Yedi harf konusu, tefsir literatüründe çokça tartışılmıştır. Yedi harf konusunda varid olan hadislerde,⁴⁶⁹ Kur'an'ın yedi harf üzere nazil olduğu açıkça belirtilmektedir. Yedi harfle ilgili tartışmaların ortak noktası, konunun dilsel/filolojik bir mesele olarak ele alınmasıdır. Başka bir ifade ile yedi harf konusu tamamen Arap dilinin özellikleriyle ilgili olup, onun bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.⁴⁷⁰

Yedi harfin genellikle, yedi lehçe anlamında kullanıldığını söyleyebiliriz. Bilindiği gibi, bir milletin konuştuğu dile lughat denir. Bir dilin çeşitli bölge ve topluluklara göre gösterdiği farklılıklara da lehçe denir. Şive/ ağız ise; bir dilin şehir veya bölgelere göre gösterdiği küçük farklılıklara denir.⁴⁷¹

Lehçe geniş bölgelere yayılmış bir dilin, hem yazılış, hem de söylenişinde görülen farklılık; şive ise daha küçük bölgelerde görülen ve sadece söylenişte meydana gelen farklılıktır. Arapça pek çok lehçeye sahip zengin bir dildir. Bunlar arasında da tabii olarak birçok farklılık mevcuttur.⁴⁷²

1. Yedi Harf Kavramı

Ahruf, harf kelimesinin çoğuludur. Harf, hece harflerinden her biridir. Harf, rabıta denilen edatlara da denir. Bu, bir harf veya birkaç harften de meydana gelse, buna da harf denir.⁴⁷³ Bu anlamdaki harf, kelimenin üç kısmından olup fiil ve isim dışında kalan kelimelerdir. Harf, taraf, kenar ve bir şeyin ucu demektir.⁴⁷⁴ Arapçada kılıcın kenarı (harf), geminin, dağın kenarı şeklinde ifadeler kullanılır.⁴⁷⁵ Bir şeyin harfi, o şeyin tarafı, kenarı ve sınırı demektir. *Harfu'l-cebel*, dağın tepesi demektir.⁴⁷⁶ Harf, yolda yorulmuş soylu at anlamında kullanıldığı gibi, zayıf at anlamında da kullanılır.⁴⁷⁷

⁴⁶⁹ Buharî, Fedailu'l-Kur'an, 5, 4991, 4992 (IX. 30).

⁴⁷⁰ Abdulmecit okçu, *Kırâat Açısından Taberî ve Tefsiri*, Araştırma Yay., Ankara 2009, s.29.

⁴⁷¹ Abdurrahman Çetin, *Kur'n-ı Kerimin İndirildiği Yedi Harf ve Kırâatler*, Ensar Yay. İstanbul 2005, S. 25.

⁴⁷² a.g.e., s.25.

⁴⁷³ İbni Manzur, *Lisan*, V. 457.

⁴⁷⁴ a.g.e., s.457.

⁴⁷⁵ Rağıp el-İsfahanî, *el-Müfredat*, Beyrut 2005, s.121.

⁴⁷⁶ İbni Manzur, a.g.e., V. 457.

⁴⁷⁷ a.g.e., V, s.457.

Harf yön anlamında kullanılır.⁴⁷⁸ Kur'an'da da bu kullanım geçer: “İnsanlardan kimi, Allah’a yalnız bir yönden (harf) kulluk eder.”⁴⁷⁹

Kur'an'da bulunup farklı vecihlerle okunan her kelimeye harf denir. İbn Mes'ud'un harfi onun kırâatı demektir. Harf farklı vecihlerle okunan kırâat demektir.⁴⁸⁰

Seb'a (yedi) adedinin manası ile ilgili iki görüş ileri sürülmüştür. Zerkeşî bu konuya şöyle değinir: “Bazı âlimlere göre, sab'a ile hasr kast edilmemiştir. Bundan murad okuyucuya genişlik sağlamaktır. Ekser 'ulemaya göre ise, seb'a ile kast edilen muayyen yedi sayıdır.”⁴⁸¹ Taberî'ye göre yedi kelimesi, kesretten kinaye değil, muayyen anlamı üzeredir. O halde Taberî'ye göre yedi harf, Arapça'nın yedi lehçesi anlamındadır.⁴⁸² Diğer görüşe göre ise, *seb'a* kelimesi, kesretten kinayedir. Bu görüşe göre, yedi çokluk ifade eden bir kelimedir. Dolayısıyla yedi ile belli bir sayı kastedilmemektedir.⁴⁸³

2. Taberî'ye Göre Yedi Harf

Taberî, Kur'an'ın Arapça olarak indiğine vurgu yaptıktan sonra, Kur'an'ın hangi Arap lisanıyla (lehçesiyle) indiğini sorar. Kur'an bütün Arap lisanlarıyla mı inmiştir yoksa bunlardan bir kısmıyla mı inmiştir?

Taberî, bu konuda Hz. Peygamber'den gelen haberlere müracaat etmek gerektiğini ifade ederek, Ebu Hureyre'nin şu hadisini nakleder: “Kur'an, yedi harf üzere indirildi. Kur'an'dan şüphe etmek küfürdür.(üç defa). Ondan bildiklerinizle amel edin, bilmediklerinizi bilenlere götürünüz.”⁴⁸⁴

Yine Taberî'nin naklettiği Hz. Ömer hadisinde, Hz. Ömer başından geçen bir olayı hikâye etmektedir: “Rasûlullah, hayattayken Hişam b. Hâkim'in Furkan sûresini okuduğunu duydum. Onun kırâatını dinlemek istedim. Rasûlullah'ın bana okumadığı harfler ile okuyordu. Neredeyse namazda ona saldırıyordum. Selam verinceye kadar sabrettim. Selam verince elbisesinden yakaladım. Ona, ‘Senden işittiğim bu sûreyi sana kim okudu.’ dedim. ‘Rasûlullah bana okudu’ dedi. Ona ‘Yalan söylüyorsun. Vallahi senden işittiğim bu sûreyi Rasûlullah bana da okudu.’ dedim. Sonra onun yakasını bıraktım

⁴⁷⁸ İbn Manzur, *Lisan*, V. S. 457.

⁴⁷⁹ 22/Hac/11.

⁴⁸⁰ a.g.e., s.457.

⁴⁸¹ Ez-Zerkeşî, el-Burhan, c.1, s.271.

⁴⁸² T, I, s.25.

⁴⁸³ Suyutî, el-İtkan, I, s.145.

⁴⁸⁴ T, II, s.16.

ve onu Peygamber'e götürdüm. Dedim ki: 'Ya Rasûlallah! Bunun, Furkan sûresini senin bana okumadığın harflerle okuduğunu duydum. Sen bana Furkan sûresini okumuştun.' Rasûlullah şöyle buyurdu: 'Ey Ömer onu bırak. Oku! Ey Hişam.' O daha önce işittiğim kırâatla okudu. Rasûlullah: 'Böyle nazil oldu' dedi. Sonra Rasûlullah: 'Oku! Ey Ömer' dedi. Rasûlullah'ın bana okumuş olduğu kırâatla okudum. Rasûlullah: 'Böyle nazil oldu' dedi. Sonra Rasûlullah şöyle buyurdu: 'Bu Kur'an yedi harf üzere nazil oldu, ondan kolay olanıyla okuyun.'⁴⁸⁵

Taberî, tefsirinde yedi harfle ilgili pek çok hadis nakletmektedir.⁴⁸⁶ Taberî'ye göre yedi harf ile ilgili rivâyetler, Kur'an'ın, Arapların bazı lisanlarıyla (lehçe) indiğini ispatlamaktadır. Kur'an, bütün Arap lehçeleriyle inmemiştir. Çünkü Arapların sayılamayacak kadar çok lehçeleri vardır.⁴⁸⁷

Taberî, İbn Mes'ud'dan rivâyette bulunarak harf kelimesini tahlil eder: "Kur'an'ı bir harf ile okuyan kişi, bu harften başkasına dönmesin." Bu rivâyette İbn Mes'ud'un harften kastı kırâattır.⁴⁸⁸ Araplar falanın harfî derken, onun kırâatını kastederler. Aynı zamanda harf, hece harfleri anlamında kullanılmaktadır.⁴⁸⁹

Taberî'ye göre yedi kelimesi, kesretten kinaye değil, muayyen anlamı üzeredir. O halde Taberî'ye göre yedi harf, Arapça'nın yedi lehçesi anlamındadır.⁴⁹⁰

Taberî tefsirinde naklettiği bazı hadislere dayanarak,⁴⁹¹ yedi harfteki ihtilafın, lafızlarının farklı olması anlamına geldiğini belirtir. Bu okuyuştaki değişiklikler, hükmün ihtilafını gerektiren değişiklikler değildir. Taberî; gel anlamına gelen *helumme* ve *tea'le* kelimelerini örnek olarak zikreder.⁴⁹²

Taberî'nin yedi harfî kırâattan farklı gördüğünü söyleyebiliriz. Taberî bu konudaki görüşlerini şöyle izah eder: 'Ubey'in, Zeyd'in harfiyle, yedi harf veya Rasûlullah'ın ahabından bazılarının harfiyle okuyan kimse bunların dışındaki harflere rağbet etmesin. Çünkü bunun bir kısmını inkâr etmek tamamını inkâr etmek demektir. Bunlardan bir harf

⁴⁸⁵ T, I, s.16-17, Aynı hadis için bkz.Buharî, Fedailu'l-Kur'an, 5, 4992, IX. 30.

⁴⁸⁶ T, I, s.17-24.

⁴⁸⁷ T, I, s.25.

⁴⁸⁸ T, I, s.27.

⁴⁸⁹ T, I, s.27.

⁴⁹⁰ T, I, s.25.

⁴⁹¹ T, I, s.27.

⁴⁹² T, I, s.27.

inkâr etmek, hepsini inkâr etmek demektir. Harfle kastedilen, bahsettiğimiz bazı yedi harf ile okuyanların kırâatlarıdır.⁴⁹³

Taberî yedi harften şüphe duymayı küfre girmeye sebep sayarken, kırâattan şüphe duymayı küfre girmek için bir sebep saymaz. “Bir harfin ref’i, ceri ve nasbı, bir harfi sakın veya harekeli yapma, şekli aynı kalma koşuluyla bir harfin diğer harfe nakli, Peygamber’in; “Ben Kur’an’ı yedi harf üzere okumakla emrolundum.” hadisinin manasından uzaktır. Çünkü malumdur ki, ümmetin ulemasından hiç kimse, bu manada kırâatında ihtilaf olan bir Kur’an harfindeki kırâattan şüphe eden kişinin küfrünü gerekli görmemiştir.”⁴⁹⁴

Taberî, yedi harfin yedi lügat olduğunu örneklerle açıklar: “Allah’ın kendisiyle Kur’an’ı indirdiği yedi harf, bir kelimedede ve bir harfteki yedi lügattir. Bu da manaların ittifakı ve lafızların değişmesiyle olur.”⁴⁹⁵ Taberî buna örnek olarak gel anlamına gelen şu kelimeleri sayar: *helumme, ekbil, tea’le, ileyye, kasdi, nehvi, kurbi*.

Taberî Osman mushafının yedi harfi kapsayıp kapsamadığını tartışmaktadır. Taberî’ye göre yedi harf artık mevcut değildir.⁴⁹⁶ Taberî, "Diğer altı harfin durumu nedir? Nesh veya ref’ mi oldu?" şeklindeki bir soruyu şöyle yanıtlar: “Diğer altı harf neshedilip kaldırılmadı. Ümmet bunları muhafaza etmekle memurdur. Ümmet Kur’an’ın muhafaza edilmesiyle emrolunmuştur. Bu harflerden dilediğiyle Kur’an’ı muhafaza etme ve okuma hususunda muhayyer bırakılmıştır. (Bu durum şuna) benzer; Ümmet, yeminini bozan kişi ile ilgili olarak üç kefareten dilediğini verme hususunda serbest bırakılmıştır. Bunlar da köle azad etmek, yedirmek veya giydirmektir. Kefaret verme konusunda bir engel yoksa bu üç kefareten biri varsa, kefareten biri bu üçünden hangisini vermek isterse Allah’ın hükmüne isabet etmiş ve Allah’ın hakkı olan bu vacibi yerine getirmiş olur. Aynen bunun gibi ümmet Kur’an’ın muhafazası ve kırâatı ile emrolunmuş ve dilediği yedi harften biriyle okuma konusunda muhayyer bırakılmıştır.”⁴⁹⁷ Taberî, diğer altı harfin dışında sadece bir harfte sabit kalmayı gerektiren sebep nedir?’ şeklindeki bir soruya cevap verirken konuyla ilgili rivâyetleri zikretmektedir. Zeyd b. Sabit hadisinde, Hz. Ömer, Hz. Ebubekir’e Kur’an’ın yazılmasını teklif etmektedir. Aynı hadiste, Hz. Osman zamanında çıkan kırâat

⁴⁹³ T, I, s.27.

⁴⁹⁴ T, I, s.35.

⁴⁹⁵ T, I, s.30.

⁴⁹⁶ T, I, s.31.

⁴⁹⁷ T, I, s.31.

ihtilaflarından dolayı Kur'an'ın yeniden yazıldığı ifade edilmektedir.⁴⁹⁸ Diğer bir rivâyette, kırâat ihtilaflarından dolayı Müslümanların birbirini tekfir ettiği ifade edilmektedir. Bu ihtilafları gidermek için Hz. Osman Kur'an'ı bir harf üzere cem etmiştir.⁴⁹⁹

Taberî bu durumun Hz. Osman'ın Müslümanlara olan şefkatinden kaynaklandığını ifade etmektedir. “Hz. Osman, onları bir mushaf ve bir harf üzere topladı. Diğer mushafları yaktı. Kendi mushafına muhalif mushafları da yakmaya karar verdi. Ümmet ona itaat ederek ona güvendiğini gösterdi.”⁵⁰⁰

Taberî, “Marifeti zayıf biri Rasûlullah'ın Müslümanlara okuduğu ve kırâatını emrettiği bir kırâatı terk etmek onlar için nasıl caiz olur?” şeklindeki bir soruyu şöyle yanıtlar: “Peygamberin onlara bunu emretmesi, bir icab ve farz ifade eden emir değildir. Bu ibaha ve ruhsat ifade eden bir emirdir.”⁵⁰¹

Yedi harften sadece birinin var olduğunu savunan Taberî, geri kalan altı harfin hangi lehçeler olduğunu bilmenin gereksiz olduğunu düşünmektedir. Çünkü bu altı harfi bilesek de onlarla okuyamayacağız.⁵⁰² Taberî Kur'an'ın hangi lehçe üzere indirildiği hakkında kesin bir şey söylememektedir. Ancak Kur'an'ın Kureyş lehçesiyle indiğine dair rivâyetler nakletmektedir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki Arapça pek çok lehçeye sahip zengin bir dildir. Kureyş lehçesi, genişlik ve zenginliği, incelik ve olgunluğu, telaffuz kolaylığı ve benzeri sebeplerle diğer lehçelerden üstündür.⁵⁰³ Ayrıca Hz. Peygamber Kureyşli olduğu için Kur'an Kureyş lehçesiyle inmiştir. Bazı âyetler buna delalet ettiği gibi⁵⁰⁴ sahabenin ileri gelenleri bunu vurgulamıştır. Hz. Osman, Zeyd b. Sabit, Said b. As, Abdullah b. Zübeyr ve Abdurrahman b. Haris b. Hişam'ı mushafı istinsah etmekle görevlendirirken onlara şöyle demiştir: “Kur'an Arapçasında Zeyd b. Sabit'e ihtilaf ederseniz onu, Kureyş lehçesiyle yazınız. Çünkü Kur'an onların diliyle indi. Onlar da öyle yaptılar.”⁵⁰⁵

⁴⁹⁸ T, I s.31–32.

⁴⁹⁹ T, I, s.33.

⁵⁰⁰ T, I, s.34.

⁵⁰¹ T, I, s.35.

⁵⁰² T, I, s.35.

⁵⁰³ Abdurrahman Çetin, *Yedi Harf ve Kırâatlar* S.28-29.

⁵⁰⁴ 14/İbrahim,4 44/Duhan, 58.

⁵⁰⁵ Buharî, Fedailü'l-Kur'an, 2, 3987 (IX. 12).

B. KIRÂATLAR

Bilindiği gibi kırâat meselesi sadece kırâat çalışmalarının konusu olmamış, aynı zamanda tefsir literatüründe de yerini almıştır. “Kırâat, doğrudan Kur'an'ın metnine, lafzına ait bir olgu iken, tefsir, bu metnin açıklamasını konu edinir. Dolayısıyla tefsir literatüründe kırâat olgusu, metnin doğru okunup okunmaması yönüyle değil, temelde metnin anlamında oynadığı rol açısından yer almıştır.”⁵⁰⁶

Başta tefsir denince Hz. Peygamber olmak üzere önceki nesillerin görüş ve kanaatları akla geliyordu. Bu anlayışla vücuda getirilen rivâyet tefsirlerinde kırâatlar pek az yer tutuyordu.⁵⁰⁷ Nitekim bir rivâyet tefsiri olan İbn Ebi Hatim'in tefsirinde bir kaç kırâat rivâyetine rastlanmaktadır.⁵⁰⁸ Oysa Taberî kendi tefsirinde kırâata çokça yer vermiştir.

Taberî kırâatları âyetin yorumu açısından ele almaktadır. Kırâatların okuyuşunu nakletmeyi amaçlamamaktadır. Taberî fatihada geçen *maliki* kelimesiyle ilgili kırâatları zikrederken buna değinir. Taberî bu kelimeye üç kırâatın bulunduğunu belirttikten sonra, “Kitabu'l-Kırâat”te bu konuyu incelediğini ve kendi tercihini ve sebeplerini orada açıkladığını belirtir. Tefsirinde bunu tekrar etmesinin doğru olmadığını ifade ettikten sonra şöyle devam eder: “Çünkü bu kitabımızda amacımız Kur'an âyetlerinin kırâat vecihlerini değil, te'vil vecihlerini açıklamaktadır.”⁵⁰⁹

1. Kırâat Kavramı ve Kısımları

Kırâat kelimesi, *kırâetun* kelimesinin cemidir. *Kırâetun*, *ka-ra-e* fiilinin semâî mastarıdır.⁵¹⁰ *Ka-ra-e* toplamak anlamına gelir. Rağıb'a göre, kırâat tertil ile harflerin veya kelimelerin bir kısmını bir kısmına bitiştırmektir.⁵¹¹ *Ka-ra-e* fiilinin bir anlamı da okumadır. Nitekim bu kökten türeyen Kur'an kelimesi, şu âyette okuma anlamında kullanılmıştır: “Şüphesiz onu toplamak ve okumak bize aittir.”⁵¹² Bu âyetteki Kur'an kelimesi, kırâat/okuma anlamındadır.⁵¹³

⁵⁰⁶ Halis Albayrak, Taberî ve Kırâat, Kur'an ve Tefsir Araştırmaları, IV (İsav), Ensar Yay., İstanbul 2002, s.255.

⁵⁰⁷ Mehmet Akif Koç, *Tefsir Faaliyetleri*, S.154.

⁵⁰⁸ a.g.e., s.154.

⁵⁰⁹ T, I, s. 75,76.

⁵¹⁰ Zerkanî, *Menahil*, s.288.

⁵¹¹ İsfehani, *el-Müfredat*, s.400.

⁵¹² 75/Kıyame, 17.

⁵¹³ İbn Manzur, *Lisan*, I. 133.

Kırâat okuma demektir. *Kâri*, Kur'an okuyan demek olup çoğulu *kurrâ*'dır. Başta kırâat imamları olmak üzere, kırâatleri bilen kimselere *kurrâ* denir. Ashabın Kur'an kırâatı konusunda geniş bilgi sahibi olanlarına da *kurrâ* denilmiştir.⁵¹⁴

Mukri ise kırâatları bilen ve bunları müşafehe yolu ile nakleden, okutan kırâat âlimi demektir.⁵¹⁵ Zerkanî kırâatın ıstılahî tanımını şöyle yapar: “Kırâat; rivâyetleri ve tarikleri aynı olmakla birlikte Kur'an'ı telaffuz etmede, *kurrâ* imamlardan bir imamın diğerlerine muhalefet etme konusunda takip ettiği mezheptir. Bu muhalefet ister harflerin telaffuzunda ister durumlarının telaffuzunda olsun.”⁵¹⁶

İbnu'l-Cezerî ise kırâati şöyle tarif eder: “Kırâat ilmi, Kur'an-ı Kerim'e ait kelimelerin edâ (okunuş ve söyleniş) tarzlarıyla bunların çeşitlerini, ravilerine isnad ve atfederek bildiren bir ilimdir.”⁵¹⁷

Kırâatler mütevatir kırâat, meşhur kırâat, ahad kırâat, mevzû kırâat şeklinde kısımlara ayrılabilir. Ya da genel olarak kırâatlar, mütevatir ve şaz olarak ikiye ayrılabilir.⁵¹⁸

İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr* adlı kitabında kırâatları sahih ve şaz kırâatlar olarak ikiye ayırmaktadır. Sahih kırâatla ilgili olarak şöyle demektedir: “Bir vecihle bile olsa Arap diline uyan, ihtimalli dahi olsa Hz. Osman mushaflarından birine uyan ve senedi sahih olan her kırâat, inkarı helal olmayan ve reddi caiz olmayan sahih bir kırâattır. Bu kırâat, ister yedi imamdan, ister on imamdan isterse bunların dışındaki makbul imamlardan gelsin, Kur'an'ın kendisiyle indiği yedi harftendir ve insanların bunu kabul etmesi vaciptir. Bu üç şarttan biri ortadan kalktığı zaman, böyle bir kırâata ister yedi imamdan ister onların büyüklerinden gelsin, zayıf, şaz veya batıl denir. Halef ve selefin muhakkik âlimlerine göre sahih görüş budur.”⁵¹⁹

2. Taberî'ye Göre Kırâatın Şartları

a. Kırâatta Sened

Daha önce ifade ettiğimiz gibi İbnü'l-Cezerî'ye(ö.H.833) göre, sahih sened, sahih kırâatın bir şartıdır. İbni Ebi Hatim de (ö.H.327) tefsirinde naklettiği kırâata dair haberleri

⁵¹⁴ Abdurrahman Çetin, *Yedi Harf ve Kırâatlar*, s.195.

⁵¹⁵ Zerkanî, *Menahil*, s.289.

⁵¹⁶ a.g.e. s.288.

⁵¹⁷ Ali Osman Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Nasr*, İfav Yay. İstanbul 1996, s.115.

⁵¹⁸ Geniş bilgi için bkz. Abdurrahman Çetin, a.g.e. s.207-214, Abdülhamit Birişik, *Kırâat İlmi ve Tarihi*, Emin Yay. Bursa 2004, s.71,85.

⁵¹⁹ İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr Fi'l-Kırâati'l-Aşr*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2006, I. 15.

senedleriyle nakletmiştir.⁵²⁰ Taberî tefsirinde kırâata çokça yer vermiştir. Ancak “Taberî hemen her konudaki rivâyetleri isnadlarıyla birlikte zikrederken kırâat alanında genellikle isnad vermemektedir.”⁵²¹

“Kur'an'ın herhangi bir kelimesinin bir şekilde okunması, çok sayıda insanın bildiği ve icra ettiği bir şeydi. Bu konuda isnada ihtiyaç bile duyulmuyordu. Nitekim tefsirlerde hüsnü kabul görmüş ve sonraları mütevâtir olarak kabul edilmiş okuyuş biçimleri için isnada başvurulmazken, sonraları şaz olarak nitelendirilmiş okuyuş biçimleri verilirken isnada ihtiyaç duyulmuştur. Bu da kırâatın isnad aracından daha güçlü ve yaygın bir nakil süreci yaşadığını gösterir. Nitekim Taberî, tefsirinde yaygın ve maruf kırâatları belde karilerine isnad etmekle yetinirken, şaz kırâatları rivâyet kalıplarıyla vermiştir.”⁵²² Sözelimi Taberî, Ra'd sûresinin 43. âyetinde kırâat âlimlerinin genelinin okuyuşu olan *men i'ndehu ilm* kırâtını naklederken, emsar kurrâsının bu şekilde okuduğunu ifade eder. Halbuki bu âyeti *men i'ndehu u'lime* şeklinde okuyanların şaz kırâatını naklederken, bir çok rivâyeti sened zinciriyle nakletmektedir.⁵²³

Taberî, yaygın kırâatların isnadlarını zikretmeye gerek duymaz. Bundan da anlaşılmaktadır ki Taberî, bazı âlimlerin sahih kırâatın temel şartlarından saydıkları sahih sened yerine kırâatların Müslümanlar tarafından kabul görmüş olmasını yeterli görmektedir.

Taberî, bazen kırâatları şehirlerin kurrâsına isnad eder. Bu durumda şu ifadeleri kullanır: *Mu'zemu ehli Kûfe, mu'zemu ehli Medine ve'l-Hicaz ve'l-Basra,*⁵²⁴ *Âmmetu Kurrâi'l-Medine,*⁵²⁵ *Ba'du ehli'l-Medine,*⁵²⁶ *Âmmetu ehli'l-Medine ve's-Şam,*⁵²⁷ *Ba'du ehli Mekke.*⁵²⁸ Taberî bazen kırâatları bölgelere isnad eder: *Kurrâu'l- Hicaz ve'l-Irak ve's-Şam,*⁵²⁹ *Âmmetu Kurrâi'l-Irak.*⁵³⁰ Taberî bazen daha genel ifadeler kullanır: *Âmmetu'l-Kurrâ,*⁵³¹ *Kıraetu Âmmeti 'l-Emsar.*⁵³²

⁵²⁰ Mehmet Akif Koç, *Erken Dönem Tefsir*, s.154.

⁵²¹ a.g.e., s.153.

⁵²² Halis Albayrak, a.g.m, s.356.

⁵²³ T, XIII, s.209-212.

⁵²⁴ T, I, s.142.

⁵²⁵ T, V, s.456.

⁵²⁶ T, V, s.593.

⁵²⁷ T, II, s.81.

⁵²⁸ T, XIII s.169.

⁵²⁹ T, VII, s.140.

⁵³⁰ T, XXVI, s.20.

⁵³¹ T, I, s.360.

⁵³² T, I, s.467.

Taberî, bazı kırâatleri Hz. Ali, Hz. Ömer, Ubeyy b. Ka'b, Abdullah b. Mesud gibi sahabilere de isnad etmektedir. Taberî Al-i İmran sûresinin 2. âyetinde '*el-hayyul kayyum*' ve '*el-hayyul kayyim*' şeklinde iki kırâattan söz eder. Birinci kırâatın Hz. Ömer b. Hattab ve İbni Mesud'un kırâatı olduğunu söyler.⁵³³ Taberî Maide sûresi 107. âyette '*istehakka*' ve '*ustuhikka*' şeklinde iki kırâat nakleder. Birinci okuyuşun Hz. Ali, Ubeyy b. Ka'b ve el-Hasan el-Basri'nin okuyuşu olduğunu belirtir.⁵³⁴

b.Kırâatın Hz. Osman Mushafına Uygunluğu

Taberî, kırâatın kabulü için resm-i mushafa uygunluğunu şart koşmaktadır. Taberî kırâat değerlendirmelerinde ve tercihlerinde Osman mushaflarının resm-i hattına uygunluk ilkesine sıkı sıkıya bağlıdır.⁵³⁵

Taberî bu konudaki düşüncelerini şöyle özetler: "Manada muvafık olan ve kurrânın kırâatında ihtilaf ettiği kırâatlarda, hatt-ı mushafa muhalif olma dışında, iki kırâattan birini diğerinden ayıran bir delalet yoksa resm-i mushafa muvafık olan kırâatın tercih edilmesi gerekir." Taberî bu açıklamayı Bakara Sûresinin 210. âyetteki iki kırâatı ele alırken yapar. Taberî bu âyette *zulel* ve *zilal* şeklinde iki kırâatın var olduğunu belirtir. Taberî birinci kırâatı tercih eder. Taberî'nin bu kırâatı tercih etmesinin birinci sebebi Hz. Peygamber'den nakledilen bir hadiste geçen çoğul bir kelime olmasıdır. Bu kırâatı tercih etmesinin ikinci sebebi ise, bu kırâatın resm-i mushafa uygun olmasıdır.⁵³⁶

Taberî Bakara Sûresinin 18. âyetinde geçen *summun* kelimesiyle ilgili iki kırâattan bahseder. Bu kelime mansub ve merfu' okunabilir. O, bu kelimenin merfu' kırâatını tercih eder. Bunun resm-i mushafa daha uygun olduğunu açıklar: "Çünkü kimse Müslümanların resm-i mushafına muhalefet edemez. Bu kelime mansub okunduğunda bu kırâat Müslümanların resm-i mushafına muhalif olur."⁵³⁷

Taberî Bakara sûresi 282. âyetin Ubeyy b. Ka'b'ın kırâatında *za'usretin* şeklinde olduğunu belirtir. Taberî bu okuyuşun Arap dili açısından caiz olduğunu ancak bu kırâatla okumanın caiz olmadığını belirtir. Çünkü bu kırâat Müslümanların Mushaflarının hattına muhaliftir.⁵³⁸

⁵³³ T, III, s.192.

⁵³⁴ T, VII, s.140.

⁵³⁵ Halis Albayrak, a.g.m, s.380.

⁵³⁶ T, II, s.396.

⁵³⁷ T, I, s.177-178.

⁵³⁸ T, III, s.131.

قال انما انا رسول ربك لاهب لك غلاما زكيا

"Cebrail, 'Ben ancak Rabbinin elçisiyim. Sana tertemiz bir oğul bağışlamak için gönderildim.' dedi."⁵³⁹ Taberî, İbn Amr dışında Hicaz ve Irak kurrâlarının genelinin bu âyeti *li ehebe* şeklinde okuduğunu belirtir. Bu durumda âyetin manası şu şekilde olur: Ben ancak Rabbinin elçisiyim. Sana tertemiz bir oğul bağışlamam için Rabbin beni gönderdi. Amr b. 'Ula ise *li yehebe* şeklinde okumuştur. Bu durumda âyetin anlamı şöyle olur: Ben ancak Rabbinin elçisiyim. Rabbin sana tertemiz bir oğul bağışlamak için beni gönderdi.⁵⁴⁰

c. Kırâatın Arap Diline Uygunluğu

“Kırâat tahlillerinde Taberî için önemli hususlardan biri de kelime ve ifadelerin Araplarca yaygın olarak kullanılıp kullanılmadığıdır. Çünkü O, kırâat tercihlerinde Arab’ın kullanım biçimine çok önem verir”.⁵⁴¹ Onun bu tutumu bazı kırâat değerlendirmelerinde görülebilir.

Taberî, Nisa sûresinin 34. âyetindeki *bima hafiz-Allahu* kırâatının Arapçaya ve Arap kelamına uygun olduğunu belirtir ve bu kırâatı tercih eder, *bima hafiz-Allahe* kırâatını doğru bulmaz. Bu kırâattaki Allah lafzını mansub okumak Arapça açısından doğru değil ve bu okuyuş bilinen Arap konuşmasının dışına çıkmak demektir. Taberî ikinci kırâat tercih edildiği takdirde failin hazf edilmiş olacağını belirtir. Bu da Arap kelamı açısından doğru değildir.⁵⁴²

Taberî, Bakara sûresi 259. âyette geçen *lem yetesenneh* ifadesinden *he* harfini hazf eden kırâatı doğru bulmaz Müslümanların mushafında bulunan ve Arap kelamında anlamlı bir yeri olan bir harfin hazfedilmesi doğru değildir.

Taberî, Maide sûresinin 89. âyetinde *akadtum* ve *akkadtum* şeklinde iki kırâat nakleder. Taberî, birinci kırâatı tercih eder. Çünkü Araplar *tef’il* babını tekerrür eden eylemler için kullanır. Burada ikinci kırâat tercih edilirse doğru olmayan bir manaya ulaşılır.⁵⁴³

Taberî Yunus sûresinin 58. âyetinde geçen *felyefrehu* ifadesinin kurrâ-ı emsarin geneli tarafından *ya* ile okunduğunu belirtir. Ubey b. Ka’b bu ifadeyi *ta* ile okumuştur.

⁵³⁹ 19/Meryem, 19.

⁵⁴⁰ T, XVI, s.73.

⁵⁴¹ Halis Albayrak, a.g.m, s.375.

⁵⁴² T, V, s.74.

⁵⁴³ T, VI, s.18,19.

Taberî birinci görüşü kurrânın ittifakı ve Arapça açısından daha sahih olduğu için kabul eder. Çünkü Araplar *lam* ve *ta* ile muhataba hitap etmezler.⁵⁴⁴

Söz konusu örneklerden de anlaşılacağı gibi, Taberî kırâatların Arap diline uygun olması gerektiğini düşünmektedir. Kırâatın Arapçaya uygun olması anlamla da alakalı bir konudur. “Taberî kullanışla ilgili dilbilimsel tahliller yaparken doğal olarak ilgili âyetteki anlam boyutunu hesaba katmakta ve hangi kırâatın anlamca uygun olabileceği noktasını göz ardı etmemektedir.”⁵⁴⁵

3. Taberî'nin Kırâatları Değerlendirme Yöntemi

a. Kırâatta İcmâ ve Kurrâ'nın İttifakı

Taberî, kırâatları ele alırken icmâyâ da başvurur, icmâyı bir tercih sebebi sayar. Sözelimi Taberî, Bakara sûresi 31. âyette geçen *in kuntum* ifadesinde elifin kesreli okunmasını tercih eder. Çünkü bu kırâatte kurrâ icmâ etmiştir. Ayrıca Taberî, bu okuyuşun anlam itibarıyla de daha doğru olduğunu belirtir.⁵⁴⁶

Taberî bazen, icmâ ile birlikte kırâatın yaygın olmasına da atıfta bulunur. Yani kırâatın yaygın olmasında kurrânın icmâsı vardır. Taberî, Bakara sûresi 78. âyette *emaniyye* kelimesinin şeddeli okunmasını tercih eder. Çünkü bu kırâatte icmâ vardır.⁵⁴⁷

Taberî, kırâat değerlendirmelerinde, bazen emsarü'l-İslam'ın bütün kurrâsı tabirini kullanır ve bu kırâatı tercih eder. Taberî, Nisa sûresinin 34. âyetinin *hafiz-Allahu* şeklindeki kırâatını tercih eder. Ebu Cafer Yezid b. Ka'ta' el-Medenî bu âyeti *hafiz-Allahe* şeklinde okumuştur. Taberî, emsarü'l-İslam'ın kırâatı olan birinci kırâatı tercih etmiştir. Ebu Ca'fer bu kırâatında münferid kalmıştır, onun bu kır'aatı şazdır. Taberî, Arab kelamı açısından Ebu Ca'fer'in okuyuşunun doğru olduğunu ancak Arapların bilinen yaygın konuşmalarına muhalif olduğunu belirtir.⁵⁴⁸ Bu örnekten de anlaşılacağı gibi Taberî, icma'ya muhalif olan kırâatları, Arapça'ya uygun olsa bile tercih etmemektedir. Bu münferid kırâatları şaz olarak değerlendirmektedir. Ayrıca Taberî'nin emsar kırâatı ile icm'a edilen kırâatı bir tuttuğunu ifade edebiliriz.

⁵⁴⁴ T, XI, s.146.

⁵⁴⁵ Halis Albayrak, a.g.m, s.376.

⁵⁴⁶ T, I, s. 252.

⁵⁴⁷ T, I, s.434.

⁵⁴⁸ T, V, s.74.

Taberî kurrâu'l-emsar ifadesini kullanıp, Emsar kurrâsının kırâatını diğer kırâatlara tecih eder.⁵⁴⁹ Bilindiği gibi emsar kelimesi şehir anlamına gelen mısır'ın çoğuludur. Şehirler anlamına gelen emsar, kırâat literatüründe bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.

Emsar kelimesinin, kırâat merkezleri için kullanıldığını söyleyebiliriz. Bu kelimenin ilk kullanımı, İslam kültür tarihinde Basra ve Kûfe şehirlerini kurduran Hz. Ömer'e, kırâat ilminde ise Hz. Osman'a dayanır. Müslümanlar arasındaki kırâat ihtilaflarının tehlikeli bir boyuta gelmesi üzerine Hz. Osman, hazırlattığı mushafları, başvuru kaynağı olsun diye değişik İslam şehirlerine göndermiştir. Daha sonraları bu ve orada bulunan kurrânın okuyuşu meşhur olmuş ve kabul görmüştür. Öyle anlaşılıyor ki, bir zaman sonra *kırâatü'l-emsar* ve *kurrâu'l-emsar* ifadeleri, ilmi muhitte, kırâatte belli kişileri ve şehirleri ifade edecek duruma gelmiştir.⁵⁵⁰ Taberî'nin emsar olarak bahsettiği merkezler, Hicaz, Şam ve Irak'tır.⁵⁵¹

Taberî, kırâatları öncekilerden sonrakilere aktarılan bir olgu olarak değerlendirir. Taberî bazı kırâatlarda icmânın olduğunu ifade eder, ancak âlimlerin ittifak ettiği kırâatlar şeklinde bir tabir kullanmaz. Bununla birlikte Taberî, Nisa sûresi 162. âyetteki kırâatlara değinirken Ubeyy'in mushafı ve bizim mushafımız arasında ittifak vardır, şeklinde bir ifade kullanmaktadır.⁵⁵²

b. Meşhur Kırâatlar

Taberî'nin kırâat tercihlerinde en önemli gördüğü gerekçelerden biri de, bir kırâatın, kurrânın çoğunluğu tarafından okunmuş olması, yani yaygın ve meşhur olmasıdır. Bu bakımdan bir kırâat daha yaygın ve meşhursa Taberî, onu kabul eder.

Taberî, Bakara sûresi 106. âyette geçen *ma nenseh* ifadesinin bazılarınca *ma nunsih* şeklinde okunduğunu belirtir. Bu kırâat, hakkında hüccet bulunan kırâata muhalif olduğu için hatalıdır. Taberî, hüccetin yaygın nakille nakledilen kırâat olduğunu belirtir. Yine aynı âyette geçen *nunsiha* ifadesinin *tunseha* veya *tenseha* şeklinde okunmasını doğru bulmaz. Bu kırâatlar hem şazdır hem de hakkında hüccet bulunan kırâata aykırıdır. Burada

⁵⁴⁹ T, XIII, s.212.

⁵⁵⁰ Atik Aydın, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, s.55.

⁵⁵¹ T, XIII, s.212.

⁵⁵² T, VI, s.34.

hüccetten kasıt ümmetin kurrâlarıdır.⁵⁵³ Görüldüğü gibi Taberî, ümmetin kurrâsı arasındaki kırâatı hüccet sayıp tercih ederken, münferid kalan kırâatları tercih etmemektedir.

Taberî, bazen meşhur ve ma'ruf olan iki kırâatı da kabul eder, iki kırâatla okumanın doğru olduğunu belirtir. Sözelimi Kalem sûresi 51. âyette geçen *leyuzlekunneke* ifadesi *leyuzlikunneke* şeklinde de okunmuştur. Taberî, bu iki kırâatın muruf kırâatlar olduğunu ve bunun Araplarda iki meşhur lugat olduğunu belirttikten sonra, bu iki ifadenin de aynı anlamı ifade ettiğini söyler.⁵⁵⁴

Yine Taberî, Hakka sûresinin 9. âyetinde geçen *ve men kablehu* ifadesinin *ve men kibelihî* şeklinde de okunduğunu belirttikten sonra şu açıklamayı yapar: “Bana göre bu konuda doğru olan şudur: Bu iki kırâatte maruftur ve manaları sahihtir. Kari hangisiyle okursa isabet etmiş olur.”⁵⁵⁵

c. Kırâat Tercihlerinde Kur'an ve Hadislerin Kullanımı

Taberî kırâat değerlendirme ve tercihlerinde Kur'an ve hadis bilgilerine de başvurmuştur. O, kırâat tercihlerinde Kur'andaki bilgileri kullanırken âyetlerin anlam boyutunu göz önüne alır.

Taberî, Bakara sûresi 10. âyette geçen *yekzibun* ifadesinin *yukezzibun* şeklinde de okunduğunu belirtir. Ancak o, ikinci kırâatı yanlış bulur. Bu âyet yalan söyledikleri için münafıkların azap çekeceğinden söz etmektedir. Aynı şekilde Münafikûn sûresi 1. âyette münafıklar için *kazibun* sıfatı kullanılmıştır. Taberî, bu ifadenin müslümanların icmâsıyla bu şekilde okunduğunu belirtir. Bu iki âyette yalan söylemek anlamındaki *kizb* kullanılmış olması, Bakara sûresi 10. âyetteki ifadenin *yekzibûn* şeklinde okunması gerektiğini gösterir.⁵⁵⁶ Bu örnekten de anlaşıldığı gibi Taberî, bir âyetin kırâatını tercih ederken aynı anlamdaki başka bir âyete başvurmuştur. O, kırâat tespitinde Kur'an'ın diğer âyetlerine başvurmuştur.

Taberî, kırâat değerlendirme ve tercihlerinde hadislerden de yararlanmaktadır. Taberî, Bakara sûresinin 184. âyetinin bütün mushaflarda *yutîkûn* şeklinde geçtiğini, ancak İbn Abbas'ın bunu *yutavvikûn* şeklinde okuduğunu belirtir.⁵⁵⁷ Taberî İbn Abbas'ın bu okuyuşunun Müslümanların Mushaflarına muhalif olduğunu ifade ettikten sonra şu

⁵⁵³ T, I, s.550.

⁵⁵⁴ T, XXIX, s.56,57.

⁵⁵⁵ T, XXIX, s. 64.

⁵⁵⁶ T, I, s.143.

⁵⁵⁷ T, II, s.159.

açıklamayı yapar: “Mazereti ortadan kaldıran zahir bir nakille Müslümanların Hz.Peygamber’den naklettiğine re’y ile itiraz etmek ehl-i İslam’dan kimseye caiz olmaz. Çünkü dinde hakkında delil bulunan bir şey haktır. Onun Allah katından olduğuna şüphe yoktur. Bir şeyin Allah katından olduğuna dair bir delil sabitse, şaz kaville, zan ve re’y ile ona itiraz edilemez.⁵⁵⁸

Taberî, Bakara sûresi 240. âyetinde *vesiyyetun* ve *vesiyyeten* şeklinde iki kırâat nakleder ve murfu kırâatı tercih eder. O, Hz. Peygamberden gelen haberlerin bunu desteklediğini ifade eder.⁵⁵⁹

Taberî, Yusuf sûresinin 23. âyetinde geçen *heyte lek* ifadesi ile ilgili farklı kırâatlardan söz eder. Ehl-i Medinenin kurrâlarının geneli *hite lek* şeklinde, bazı Mekkeli kurrâ da *heytu lek* şeklinde, Abdullah b. İshak *heyti lek* şeklinde okumuştur. Taberî *heyte lek* kırâatının daha evla olduğunu belirtir. Çünkü bu kırâat Araplarda maruf bir lugattır. Aynı zamanda bu Rasûlullah’ın kırâatıdır.⁵⁶⁰

d. Dil Açısından Kırâat Değerlendirmeleri

Bilindiği gibi Taberî, tefsirinde Arap diline ve dilbilgisine çok önem vermiştir. Kırâat değerlendirmelerinde de Arap dilbilgisini göz önüne almıştır. Taberî, Arap dili açısından kırâatları değerlendirirken bazen sarf ve nahiv tahlilleri yaparken, bazen de şiirle istişhad etmektedir.

Taberî, kırâatları bazen sarf ilmi açısından değerlendirir. Mesela O, Bakara sûresinin 97. âyetinde geçen Cibril kelimesiyle ilgili üç kırâattan söz etmektedir. Taberî, Hicaz ehlinin, Medine ve Kûfe kurrâlarının bu şekilde okuduğuna değinir. Bazı Arap luğatlarında bu kelime *Cebrail* şeklinde okunmaktadır. Taberî, el-Hasan el-Basrî’nin ve İbn Kesir’in bu kelimeyi *Cebril* şeklinde okuduğunu belirtir. Ancak Taberî, bu son kırâatla okumanın caiz olmadığını belirtir. Çünkü Arap keliminde böyle bir vezin bulunmamaktadır.

Taberî, kırâat değerlendirmelerinde nahiv ilmine de yararlanır. Bazı kırâatlarla ilgili nahiv âlimlerinin tartışmalarına yer verir, aynı zamanda kendisi de nahiv tahlilleri yaparak tercihini belirtir. Sözelimi Taberî, Nisa sûresinin 161. âyetinde geçen *mukîmine* ifadesiyle ilgili Kufeli ve Basralı nahivcilerin görüşlerini nakleder. Onlara göre bu kelime *râsihun*

⁵⁵⁸ T, II, s.169.

⁵⁵⁹ T, II, s.691,692.

⁵⁶⁰ T, XII, s.216.

kelimesinin sıfatıdır. Bu görüşe göre, söz konusu iki kelime arasına başka kelimeler girmediği için *medh* açısından mansub olur. Başka nahivcilere göre ise, *mukîmine* mecrur bir kelimedir ve âyette geçen *mâ* edatına matuftur. Taberî, bu ifadenin *mâ* edatına matuf olduğunu ve mecrur olduğunu ifade ettikten sonra, bu kelimenin meleklere tevcih edilmesi gerektiğini söyler. Bu nahiv tahlillerinden sonra Taberî, âyetin te'vilinin şöyle olması gerektiğini belirtir: “Ey Muhâmmed! onlardan mü'min olanlar, sana indirilen kitaba, senden önce indirilen kitaplarıma ve namaz kılan meleklere inanırlar.”⁵⁶¹

Taberî, bazen kırâat değerlendirmelerinde şiir nakleder ve tercih ettiği kırâat için şiir kullanır. Bakara sûresinin 259. âyetinde geçen *lem yetesenneh* ifadesinde bir kırâata göre “ha” harfî yoktur. Taberî bu harfî kelimenin aslından olduğunu ve hafz edilemeyeceğini belirtir. Bu konuyla ilgili bir beyit nakleder. Naklettiği şiirde *senhaun* ifadesi geçmektedir. Bu kelime *se-ne-he* kökünden türemiştir ve bu fiil Arap kelimelerinde maruftur. Dolayısıyla *ha* harfî hafzedilemez.⁵⁶²

e. Anlam ve Yorum Açısından Kırâat Değerlendirmeleri

Taberî, kırâat değerlendirmelerinde anlam ve yorumu da göz önüne almıştır. Zaten kırâat farklılıkları genel olarak anlam ve yorumda da farklılıklar ortaya çıkarmıştır. Taberî, Nisa sûresinin 128. âyetinde *en yusliha* ve *en yessaleha* şeklinde iki kırâat nakleder.

فلا جناح عليهما ان يصلحا بينهما صلحا

Taberî, ikinci kırâatı anlam açısından daha doğru bulmaktadır. Birinci kırâat tercih edilirse âyetin anlamı, “kadın ile kocasının arasını düzeltmek” şeklinde olur. İkinci kırâat tercih edilirse âyetin anlamı, “kadınla kocasının karşılıklı anlaşması, uzlaşması” şeklinde olur. Taberî burada *en yessaleha* ifadesinin *islah* ifadesinden Arap dili açısından daha meşhur, açık ve fasih olduğunu belirtir.⁵⁶³ Bu örnekten de anlaşıldığı gibi Taberî, kırâatların anlam boyutuna önem vermekte ve âyette geçen ifadenin âyetin bütünlüğü içindeki bağlamını göz önüne almaktadır.

Yine Taberî, Maide sûresinin 2. âyetinde *en saddukum* ve *in saddukum* şeklinde iki kırâatın bulunduğunu, iki kırâatın da meşhur ve ma'ruf olduğunu belirtir. Taberî, iki

⁵⁶¹ T, VI, s.34.

⁵⁶² T, III, s.45,46.

⁵⁶³ T, V, s.360.

kırâatın da mana itibariyle sahih olduğunu, ancak hemzenin fethasıyla olan kırâatın mana itibariyle daha açık olduğunu ifade eder.⁵⁶⁴

Taberî'nin kırâat tercihlerinde belirleyici olan bir husus da ehl-i te'vilin (müfessirlerin) yorumları ve anlam tercihleridir. Taberî, Maide sûresinin 2. âyetinde geçen *şeneanu* ifadesinin *şenaan* şeklinde de okunduğuna değinir. Taberî, ehl-i te'vilin arasında yaygın olduğu için birinci kırâatı tercih eder. Bu kırâate göre bu ifade “bir kavme duyulan kızgınlık” anlamını ifade eder.

Taberî, Nisa sûresinin 140. yetinde geçen *karhun* kelimesinin *kurhun* şeklinde de okunduğuna değinir ve birinci kırâatı tercih eder. Taberî, ehl-i te'vilin bu kelimenin anlamının katl ve yaralama anlamına geldiği hususunda icma' ettiğini ifade eder. Buradaki icma' doğru kırâatın fethalı olduğunu gösterir.⁵⁶⁵

f. Mushaflar

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Taberî, kırâatların resm-i mushafa uygun olmasını şart koşar. Taberî tefsirinde zaman zaman Mushaflar arasındaki farklılıkları ele alır. Kimsenin Müslümanların resm-i mushafına muhalefet edemeyeceğini⁵⁶⁶ ifade eden Taberî, bu konudaki düşüncelerini şöyle özetler: “Manada muvafık olan ve kurrânın kırâatında ihtilaf ettiği kırâatlarda, hatt-ı mushafa muhalif olma dışında, iki kırâattan birini diğerinden ayıran bir delalet yoksa resm-i mushafa muvafık olan kırâatın tercih edilmesi gerekir.”⁵⁶⁷

Taberî'nin elinde bulunan Mushaf, şark ehlinin Mushafıdır.⁵⁶⁸ Taberî Maide sûresi 53. âyetteki kırâatları değerlendirirken farklı mushaflarda değişik kırâatlerin mevcut olduğuna değinir. Söz konusu âyetin kırâatlarına değinirken *mesahifu ehli'l-Medine*, *mesahifu ehli'l-Irak*, *mesahifu ehli's-şark* tabirlerini kullanır. Bu mushaflardaki kırâat farklılığını ve bu farklılığın âyetin anlamındaki etkisini açıklar. Yine Taberî kendi mushaflarında yani şark ehlinin mushaflarında *ve yekûlu* kırâatının *vav*’lı şeklinin bulunduğunu belirtir.⁵⁶⁹

⁵⁶⁴ T, VI, s. 79.

⁵⁶⁵ T, IV, s.132.

⁵⁶⁶ T, I, s.177-178.

⁵⁶⁷ T, II, s.396.

⁵⁶⁸ T, VI, s.335.

⁵⁶⁹ T, VI, s.335.

Mushaf farklılığına bir başka örnek de Nisa sûresinin 66. âyetindeki kırâat farklılığı çerçevesinde karşımıza çıkar. Taberî, *illâ kalîlun* kırâatının daha doğru olduğuna değinir. Ancak Şam ehlinin mushafında bu âyet *illâ kalîlen*” şeklindedir.⁵⁷⁰

Taberî Al-i İmran sûresinin 184. âyetinde geçen *ve’z-zubur* ifadesini Irak ve Hicaz ehlinin mushafında geçtiğini belirtir. Ehl-i Şam’ın mushafında ise *bi’z-zubur* şeklinde geçmektedir.⁵⁷¹

Bilindiği gibi Nisa sûresinin 162. âyetinde Müslüman âlimlerin -Taberî de dahil olmak üzere- Arapça’nın kurallarıyla bir şekilde te’lif etmeye çalıştıkları *ve’l-mukîmîne’s-salâte* ifadesi yer alır. Bazı müsteşriklerce bu ifade, Kur’an’daki gramer hatalarından bir örnek olarak değerlendirir.⁵⁷² Taberî bu ifadenin, kâtiplerin hatasıyla bu şekilde yazıldığına dair Hz. Aişe’den bir rivâyet nakleder.⁵⁷³ Ancak Taberî, mushafta kâtip hatası olduğuna dair iddiayı kabul etmemektedir. Taberî bu okuyuşun gramer kurallarına aykırı olmadığına dair nahivcilerin tahlillerine yer vermektedir. Taberî bu ifadeyi mecrur kabul eder. Ona göre bu ifade *bimâ unzile ileyke* ifadesine matuftur ve *ve’l-mukîmîne’s-salâte* ifadesi ile melekler kastedilmektedir. O halde âyetin anlamı şöyle olur: “Ey Muhâmmed! Onlardan mü’min olanlar namaz kılan meleklerle, senden öncekilere inen kitaplarım, sana inen kitaba iman ederler.” Taberî, mushafın resm-i hattına uygun olduğu için bu kırâatı tercih etmiştir.⁵⁷⁴

Taberî, kendi kırâatının ve mushafın doğruluğunu şu sözlerle savunur: “Biz bu kırâatı diğerine tercih ettik. Çünkü bunun Ubeyy b. Ka’b’ın kırâatında da *ve’l-mukîmine* şeklinde olduğu zikredilmektedir. Eğer burada bir kâtip hatası olsaydı, bütün mushafların, bizim mushafımıza muhalif olması gerekirdi. Bizim ve Ubeyy’in mushafının bu kırâatte ittifak etmesi, delalet ediyor ki, bizim mushafımız doğrudur, hatalı değildir. Bununla beraber, eğer yazıda bir hata olsaydı, kendilerinden Kur’an alınan Rasûlullah’ın ashabı, bunu öğrenen Müslümanlara hatalı şekilde öğretmezlerdi. Onların dilini ıslah eder ve onu doğru bir şekilde öğretirlerdi. Bütün Müslümanların resm-i hattının bu şekilde olması bu

⁵⁷⁰ T, V, s.193.

⁵⁷¹ T, IV, s.247.

⁵⁷² Halis Albayrak, a.g.m. s.367,368.

⁵⁷³ T, VI, s.33.

⁵⁷⁴ T, VI, s.34.

kırâatın sahih ve sıhhatli olduğuna ve kâtibin bir müdahalesinin olmadığına delalet eder.”⁵⁷⁵

C. YEDİ HARF VE KİRÂAT İLİŞKİSİ

Yedi harf ve kırâatlar arasında nasıl bir ilişki vardır, sorusu merak edilen bir hususu göndeme getirir. Yedi harf ve yedi kırâatın aynı anlamda olduğu sanılmıştır. Bilindiği gibi Ebu Bekir b. Mücahid sahih bulduğu kırâatları yediye indirmiştir.⁵⁷⁶ Yedi harf ve kırâatlarla ilgili bu karışıklık İbn Mücahidin bu tutumundan kaynaklanmıştır. Yedi harf yedi kırâat anlamına gelmediğine göre, bu ikisi arasında nasıl bir alaka vardır?

Bu konuda farklı görüşler vardır. Taberî ve bir kısım âlimlere göre, kırâatlar, Kur'an'ın kendisiyle indiği yedi harften sadece bir harftir. Hz. Osman'ın mushafı bu harfle yazmıştır. Taberî'ye göre, Hz. Osman mushafı bir harfle yazdırmak ve bunun dışında kalan Mushafları ortadan kaldırmak sûretiyle Kur'an kırâatındaki ihtilafı ortadan kaldırmıştır. Bugün müslümanlar, şefkatli imamlarının kendileri için seçtiği bir harf ile Kur'an'ı okumaktadırlar. Geri kalan altı harfle okumamaktadır.⁵⁷⁷

Diğer bir görüşe göre, bütün kırâatlar, Kur'an'ın kendisiyle indiği harflerin hepsidir. Bu görüşe göre yedi harf bu güne kadar tevatürle nakledilmiştir.⁵⁷⁸

Bir diğer görüşe göreyse kırâatlar, yedi harfin bir kısmıdır. Mekki b. Ebi Talib bu konuda şöyle demiştir: “Bugün insanların kendisiyle okuduğu ve imamlardan sahih rivâyetle rivâyet edilen bu kırâatların hepsi, Kur'an'ın kendisiyle nazil olduğu yedi harfin bir cüz'üdür.”⁵⁷⁹

Bu görüşlerden de yedi harf ve kırâatların farklı olduğu anlaşılmaktadır. Bu konudaki görüşlerden yola çıkarak, kırâatların yedi harfin veya bir harfin farklı okuyuşundan ibaret olduğunu söyleyebiliriz. O halde kırâatların kaynağı yedi harftir. Başka kaynağı yoktur. Kırâatlar yedi harftendir.⁵⁸⁰

⁵⁷⁵ T, VI, s.34.

⁵⁷⁶ İbnu'l-Cezerî, a.g.e., I, s.34.

⁵⁷⁷ Hasan Diyauddin İtr, *el-Ahrufu's-Seb'a*, Daru'l-Beşairu'l-İslamiyye, Beyrut 1988, s.353.

⁵⁷⁸ a.g.e., S.354.

⁵⁷⁹ a.g.e., S.355.

⁵⁸⁰ a.g.e., S.358.

Ayrıca farklı kırâatlarla okumanın cevazı konusunda, delil olarak huruf-ı seb'a ile ilgili hadisler zikredilmektedir. Yedi harf kırâatların kaynağı olduğu için, delil olarak aynı hadisler kullanılmaktadır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, yedi harf ve kırâatlar arasında umum-husus ilişkisi vardır. Kırâatlar, yedi harften daha hususîdir. Yedi harf ise kırâatlardan daha umumîdir.⁵⁸¹

D. KUR'AN'DA YABANCI KELİME MESELESİ

Kur'an'da Arapça dışındaki dillerden kelimelerin bulunup bulunmadığı konusu ilk dönemlerden beri tartışılmıştır. Bu tartışmaya katılan Taberî, bu konuyu teferruatlı bir şekilde ele almıştır. Bu konudaki tartışmalar kelimelerin köken olarak hangi dile mensup olduğuyula alakalıdır.

Bu konuda Kur'an'da yabancı kelimeleri kabul eden ve bunu kabul etmeyen iki yaklaşım vardır. Genel olarak diyebiliriz ki, Taberî bu iki bakış açısını cem' etmeye çalışmışsa da o, başka dile ait olan kelimelerin Kur'an'da bulunmadığını savunur.

Kur'an'da yabancı dilden kelimeler bulunduğunu kabul edenler arasında başta İbn Abbas (Ö.68/687) olmak üzere, tabiin âlimlerden Ebu Meysere/Amr b. Şurahbil (Ö.63/683), Said b. Cübeyr (Ö.95/714), Vehb b. Münebbih'i (Ö.110/728) sayabiliriz.⁵⁸²

Amidî, Kur'an'da Arapça dışında bir dilden kelimelerin bulunduğunu, İbn Abbas ve İkrime'nin bunu kabul ettiğini, geri kalan âlimlerin bunu kabul etmediği ifade eder.⁵⁸³

Bilindiği gibi İmam Şafiî, Kur'an'da yabancı kelime bulunduğunu kabul etmez. İmam Şafiî, bu görüşünü "Biz her Peygamberi kendi toplumunun diliyle gönderdik."⁵⁸⁴ âyetine ve benzeri âyetlere dayandırır ve şu açıklamayı yapar: "Kur'an, Kitabullah'ta Arap lisanı dışında bir şeyin bulunmadığına delalet eder."⁵⁸⁵

Taberî, Kur'an'ın dil yapısını ele alırken, Kur'an'da Arapça dışında kelimelerin bulunup bulunmadığı konusunu tartışmaktadır. Taberî, "Muhatabın anlamadığı bir dille muhataba hitap eden biri, kendini açıkça anlatmış olmaz."⁵⁸⁶ şeklinde bir genelleme yaparak şu açıklamayı yapar: "Malumdur ki, Allah'ın yarattıklarından birine (muhataba)

⁵⁸¹ Hasan Diyauddin İtr, a.g.e., s.358.

⁵⁸² T, I, s.12,13, Abdülmecid Okcu, a.g.e., s. 32.

⁵⁸³ Seyfuddin, el-Amidî, *el-İhkam fi Usuli'l-Ahkam*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005, I. 45.

⁵⁸⁴ 14/İbrahim, 4.

⁵⁸⁵ Şafii, *er-Risale*, s.42.

⁵⁸⁶ T, I, s.11.

anlayacağı şekilde hitap etmemesi caiz olmaz. Allah, Rasûlünü muhatap durumunda olan kişilerin anladığı dil ve beyan ile gönderir. Çünkü kendilerine Rasûl gönderilenler, muhatap oldukları şeyi ve gönderilene anlamazlarsa, o kişilerin hitap ve risâletin gelmesinden önceki ve sonraki durumları aynı olurdu. Bu durumda hitap ve risâlet fayda vermemiş olurdu.⁵⁸⁷

Taberî, bir konuda cahil olanın insanlara yol gösteremeyeceğini belirtir. Bundan dolayı Peygamberler, gönderildiği kavme, o kavmin lisanıyla gönderilir. Nebilere inen kitaplar da o kavmin lisanıyla iner. Taberî sonuç olarak, Kur'an'ın Hz. Muhâmmed (s.a.v) lisanıyla indiğini belirtir.⁵⁸⁸

Taberî, Kur'an'da geçen, Arapça olmayan bazı kelimelerin varlığına dair bazı rivâyetleri nakleder. Ebu Musa' el-Eş'arî, "Allah size rahmetinden iki mislini versin"⁵⁸⁹ âyetinde geçen *kifleyn* kelimesinin Habeşçe de iki kat ecr anlamında olduğunu söylemiştir. İbn Abbas, "Şüphesiz ki gece ibadete kalkmak daha tesirli ve okumak bakımından daha elverişlidir"⁵⁹⁰ âyetinde geçen *naşietu'l-leyl* ifadesinin Habeş dilinde gece kalkmak anlamında olduğunu söylemiştir. Ebû Meysere, "Ey dağlar, Davud'la birlikte tesbih edin."⁵⁹¹ Âyetinde geçen *evvibi* emrinin Habeş dilinde tesbih et anlamında olduğunu söylemiştir. Yine İbn Abbas, "O suçlular, aslandan ürkmüş yaban eşekleri gibi kaçıyorlar."⁵⁹² âyetinde geçen *kasvarenin* Habeşçe'de aslan olduğunu söyler.⁵⁹³

Taberî "Allah'ın kullarına anlamadığı bir dilde hitap etmesi caiz olmaz"⁵⁹⁴ şeklindeki ilke ile bu rivâyetlerin bağdaşmadığına dair yapılan itirazlara şöyle cevap verir: "Bu konuda görüş belirtenlerin sözü bizim söylediklerimizin manası dışında değildir. Çünkü onlar, "Bu (kelimeler) ve bunların benzerleri, Arap kelimelerinde yoktur." demiyorlar. Yine "Furkan'ın gelmesinden önce Araplar bunları bilmiyorlardı." demiyorlar. Onların bazıları şöyle demiştir: "Bu kelime Habeş dilinde şu anlamdadır, bu kelime Acem dilinde şu anlamdadır. Bunlar, dilleri farklı olan toplumların hepsinin bazı lafızların bir manaya gelmesi konusunu inkâr etmemişler ki, iki toplumun bir lafzı aynı anlamda kullanmasını

⁵⁸⁷ T, I, s.11.

⁵⁸⁸ T, I, s.11.

⁵⁸⁹ 57/Hadid, 28.

⁵⁹⁰ Müzemmil, 6.

⁵⁹¹ 34/Sebe, 10.

⁵⁹² 74/Müddessir, 51.

⁵⁹³ T, I, s. 11,12.

⁵⁹⁴ T, I, s.11,12.

inkâr etsinler.” Taberî, Arapların ve Farisîlerin dirhem, kalem vb. kelimeleri aynı anlamda kullandığını ifade eder.⁵⁹⁵

Taberî, bir kelimenin iki ayrı toplumda aynı manayı ifade edebileceğini kabul eder. Ancak kelimenin aslının ilk çıkışı konusunda Araplara öncelik verilemeyeceği gibi Acemlere de bu öncelik verilemez. Taberî’ye göre eğer bir iddiacı çıkıp bu kelimelerin aslının ilk çıkış yeri konusunda iki toplumdaki birine öncelik verirse, bu iddiasında hakikate ulaşamaz. Böyle bir bilgiye ancak, doğruluğu özü ortadan kaldıran, şüpheyi izale eden ve ilim gerektiren bir haberle ulaşılabilir. Taberî’ye göre iki toplumda aynı kelime kullanılıyorsa, bu kelimeler Arabî-Acemî veya Habeşî-Arabî olarak isimlendirilir.⁵⁹⁶

Taberî’ye göre bir kelime veya isim farklı toplumlarda aynı anlamda kullanılabilir. Ancak bu kelimeler tek bir topluma nispet edilemez. Bu kelimeler ayrı ayrı her topluma nispet edilebilir veya her topluma isnad edilebilir.⁵⁹⁷

Claude Gilliot da bu konuda şöyle açıklama yapar: “Zerkeşî’ye (794/1391) göre Taberî, eşzamanlı var olma teorisini ortaya koymuştur. Buna göre mu’arrab sözcükler hem Arapçada hem de diğer dillerde mevcuttur. Bu çözüm her ne kadar Taberî’den önce var olsa da o, bunu oldukça geliştirmiştir.⁵⁹⁸

Taberî’nin bu görüşüne ihtiyatla bakanlar da vardır. “İbn Atiye el-Endelusî(542/1147), Taberî’nin iki dil arasındaki uyumluluğu ifade eden doktrinini yanlış olduğunu belirtir. Çoğu durumda bu dillerden birinin kaynak diğerininse bu dilden türemiş olması gerekir. Fakat bu sözcükler, Kur’an’ın indirilmesinden önce Arapçalaştıkları için, bunların Arapça oldukları söylenebilir.”⁵⁹⁹

Kur’an’da Arapça dışında kelime bulunmadığını savunanlar içinde Taberî’nin ismini sayanlar da vardır.⁶⁰⁰ Esasen bu görüşün doğru olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Taberî bu konuda şu açıklamayı yapmaktadır: “Allah, Kur’an’ın tamamını diğer herhangi bir toplumun diliyle değil, sadece Arapça olarak indirmiştir. Dolayısıyla, Kur’an’da Arapça olmayan bir takım kelime ve lehçeler vardır, şeklinde iddiada bulunanların sözü fasittir.”⁶⁰¹

⁵⁹⁵ T, I, s.13.

⁵⁹⁶ T, I, s.14.

⁵⁹⁷ T, I, s.14.

⁵⁹⁸ Claude Gilliot, *Exégèse, Langue, et Théologie en Islam: L’exégèse Coranique de Tabari*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1990, s.102.

⁵⁹⁹ Claude Gilliot, a.g.e., s.103.

⁶⁰⁰ Zerkeşî, *el-Burhan*, c.1, s.359.

⁶⁰¹ T, I, s.16.

Kimi araştırmacılar bu açıklamayla Taberî'nin önce ifade ettiği görüşlerle çelişkiye düştüğünü ifade etmiştir.⁶⁰²

Esasen Taberî'nin görüşleri arasında bir çelişki yoktur. Taberî'nin açıklamalarından da anlaşıldığı gibi, Taberî de Kur'an'da Arapça dışında bir dilden, kelimelerin varlığını kabul etmemekle birlikte bu konuda İmam şafii gibi kesin bir hüküm vermemektedir. Taberî, Kur'an'da bulunan bazı kelimelerin başka dilde de bulunabileceğini kabul eder. Ancak bunun böyle olması, onun başka dilden alınmış olduğunu göstermez. Bu kelimeler Arapça kelimelerdir.

Nihayet Taberî, tefsirinin başka bir bölümünde bu konuya değinir ve şu açıklamayı yapar: "Araplara veya başka toplumlara anladıklarına benzeyen ifadeler dışında kendilerine hitap edilmesi caiz olmaz." Taberî, bu açıklamayı Nisa sresi 171. yette geçen Mesih kelimesiyle ilgili yapar. Taberî bu konuyu şöyle açıklar: İnsanların bir kısmı Mesih kelimesinin aslı İbranice veya Süryanice olan *meşihen* kelimesi olduğunu ve sonradan Arapalaştığını iddia etmiştir." Taberî bu görüşü reddeder ve Mesih kelimesinin isim değil sıfat olduğunu ifade eder. Taberî Mesih kelimesinin memsuh (mesh edilen) anlamında olduğunu ifade eder. Allah onu böyle isimlendirmiş, nk onu günahlardan temizlemiştir.⁶⁰³

Taberî, "(Azap) emrimiz gelince oranın altını üstüne getirdik. Üzerlerine de Rabbinin katında işaretlenmiş balçıktan taşlar yağdırdık. Bunlar zlimlerden uzak değildir."⁶⁰⁴ âyetini tefsir ederken de bu konuyu ele alır. Said b. Cübeyr bu âyette geçen, çamurdan yapılma taş anlamındaki *siccil* kelimesinin Farsça kökenli olduğunu, *senk* ve *kil* kelimelerinin Arapalaştığını söyler. Mücahid de bu kelimenin Farsça olduğunu, *siccil*'in önce taş olduğunu, daha sonra bunun çamur olduğunu söyler. Said b. Cübeyr'den nakledilen diğer bir görüşe göre, Farisî ve Nebatî, dillerinde bu kelime *sec* ve *il* olarak bulunur. Taberî, bu kelimenin Farsça kökenli olduğunu şu açıklamalarla kabul etmez: Taş Farsçada *sic*, çamur ise *cil*'dir. Eğer bu kelime Farsça olsaydı *sicillun* şeklinde olmalıydı, *siccil* şeklinde değil. Bu Kelimede *ya* harfinin bulunuyor olması onun Farsça olmadığını göstermektedir. nk bu kelime Farsça olsaydı *ya*'sız yazılırdı.⁶⁰⁵

⁶⁰² Abdulmecid Okcu, a.g.e., s.36.

⁶⁰³ T, VI, s.43.

⁶⁰⁴ 11/Hud, 82,83.

⁶⁰⁵ T, XII, s.112-114.

E. el-HURUFU'L- MUKATTAA'

Bilindiği gibi bazı sûrelerin başında bir harften ibaret veya birden fazla harften müteşekkil yapılar bulunmaktadır. Bu harflere el-hurufu'l-mukata'a denilmektedir. İsmail Cerrahoğlu, bu kesik harflerin müteşabihattan olduğu konusunda bütün âlimlerin ittifak ettiğini söyler.⁶⁰⁶ Zerkeşî, bu konuda iki farklı görüş olduğunu ifade eder. Bir görüşe göre, hurûf-ı mukatta'a ile ilgili bilgiler gizlidir. Bu konudaki ilim sadece Allah'a özgüdür. Diğer görüşe göre, bu konudaki ilim malumdur. Birinci görüşle ilgili sahabeden Hz. Ebu Bekirden, ikinci görüşle ilgili İbn Abbas'tan rivâyetler nakledilmiştir.⁶⁰⁷ Taberî'ye göre hurûf-ı mukatta'a, bilgisi Allah'a mahsus olan müteşabih alan içinde değildir. Taberî Bakara sûresinin başında geçen *elif-lam-mim*'i tefsir ederken bu konuya genişçe değinmektedir.

Taberî, *elif-lam-mim* ile ilgili ehl-i te'vilin şu görüşlerini nakleder:

- a.Bu, Kur'an'ın isimlerinden bir isimdir.
- b.Bu, Allah'ın Kur'an'ı kendisiyle başlattığı giriş ifadeleridir.
- c.Sûre isimleridir.
- d.Allah'ın ism-i 'azamıdır
- e.Bu, Allah'ın isimlerindedir. Allah onlarla yemin etmektedir.
- f.Her bir harf bir ismin veya bir fiilin parçasıdır. Bu harflerden her biri diğer harfin manasının dışında bir mana ifade etmektedir.
- g.Bunlar va'z edilen hece harfleridir.
- h.Her bir harf çok farklı manaları ihtiva eder.
- i.Bunlar, cummel hesabının harfleridir.
- j.Her kitabın bir sırrı vardır, Kur'an'ın sırrı da sûrelerinin başındaki bu harflerdir.⁶⁰⁸

Taberî, bu görüşlerle ilgili birçok rivâyet naklettiği gibi cummel hesabıyla ilgili de bir rivâyet nakletmektedir. Söz konusu rivâyete göre, Yahudilerden Yahya b. Ahteb

⁶⁰⁶ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Fecr Yay, Ankara 1995, S.134.

⁶⁰⁷ Zerkeşî, *el-Burhan*, c.1, s 221,222.

⁶⁰⁸ T, I, s.100-103.

beraberinde bir grup Yahudiyle Hz. Peygamber'e gelip, ümmetin ecelini hesaplayabileceğini iddia eder. Bu kişi, elif'in biri, lam'ın 30'u, mim'in 40'ı temsil ettiğini, toplamda 71 ettiğini söyler. Yahya b. Ahteb yanındaki Yahudilere dönüp, "Mülkünün müddeti ve ümmetinin eceli 71 yıl olan bu nebinin dinine mi gireceksiniz?" der. Sonra Peygamberimize "Bundan başkası var mı?" diye sorunca Peygamberimiz elif lam mim sad'ı okudu. İbn Ahtab, "Elif'in biri, lam'ın 30'u, mim'in 40'ı ve sad'ın 70'i temsil ettiğini bunun 161 sene ettiğini söyledi." (Rivâyette sayılar yanlış toplanmıştır.) İbn Ahtab, aynı yöntemle ra'ya 200 sayısını verip elif lam ra'ı 231 olarak, elif lam mim ra'yı 271 olarak hesaplar. Bu hesaplardan sonra Yahudiler, "Peygamberin durumu bize karışık göründü ." dediler. "O, sana Kitab'ı indirendir. Onun bazı âyetleri muhkemdir, onlar Kitabın anasıdır. Diğerleri ise müteşabihtir."⁶⁰⁹ âyeti bu Yahudiler hakkında inmiştir.⁶¹⁰

Taberî'ye göre, te'vil ehlinin bu konuda beyan ettiği her görüşün ma'ruf bir vechi vardır.⁶¹¹ Taberî *elif-lam-mim*'in bütün bu manalara gelebileceğini ifade etmektedir.⁶¹²

Taberî, "Bir harfin muhtelif manalara şamil olması nasıl caiz olabilir?" şeklindeki bir itiraza şöyle cevap verir: Bir kelimenin birçok manayı kapsamaması caizdir. Mesela din, itâ'at, tezellül ve hisab gibi manalara gelir. Aynen bunun gibi huruf-ı mukata'a, Allah'ın isimleri, cummel hesabı ve diğer söz konusu manaların hepsini kapsar.⁶¹³

Taberî bu görüşünü şöyle delillendirir: Eğer Allah, bu manalardan sadece birini kast etmiş olsaydı, Hz. Peygamber, bunu müşkilsiz bir şekilde Müslümanlara açıklardı. Çünkü Allah, kitabını Hz. Peygamber'e indirmiştir ki, Müslümanların ihtilaf ettiği konuları açıklasın. Hz. Peygamber'in böyle bir açıklamayı yapmamış olması, huruf-ı mukata'a'nın bütün bu manalara hamledilebileceğinin delilidir.⁶¹⁴

Taberî huruf-ı mukattaa'nın anlamıyla ilgili görüşleri naklederken kimi zaman tercihte bulunur. Bazen tercihte bulunmadan görüşleri nakleder. Taberî *ta-ha*'nın anlamıyla ilgili ehl-i te'vilin görüşlerini nakleder:

a. Bu, ey adam anlamındadır.

b. Bu, Allah'ın isimlerinden bir isimdir. Allah onunla yemin etmektedir.

⁶⁰⁹ 3/Al-i İmran, 7.

⁶¹⁰ T, I, s.108.

⁶¹¹ T, I, s.104.

⁶¹² T, I, s.108.

⁶¹³ T, I, s.109.

⁶¹⁴ T, I, s.109.

c. Bu, hece harfidir.

d. Bu, huruf-ı mukataadan olup her harfi bir manaya delalet eder.

Taberî, *ta-ha*'nın ey adam anlamında olduğunu ifade eden görüşü tercih etmektedir.⁶¹⁵ Yine Taberî, *nun*'un anlamıyla ilgili ehl-i te'vilden farklı görüşler nakleder. Ancak Taberî, naklettiği görüşlerle ilgili tercihini belirtmez.⁶¹⁶

Taberî Ra'd sûresinin başında geçen elif-lam-mim-ra ile ilgili rivâyetleri nakleder. İbn Abbas bu ifadenin "Ben (Allah), görürüm." anlamında olduğunu söylemiştir. Mücahid ise "Bu Allah'ın kelamının kendisiyle başladığı başlangıçtır." demiştir.⁶¹⁷

Taberî huruf-ı mukatta'a konusundaki yaklaşımında iki açıdan eleştirilmiştir. Birinci eleştiriye göre Taberî, ilmi Allah'a mahsus olan bir konuda te'vil yapmıştır. Bunu yaparak o, tefsirinin mukaddimesinde ortaya koyduğu yönteme muhalif davranmıştır. İkinci eleştiri ise, huruf-ı mukattaa'nın çok anlamlı kelimelere benzetilmesi konusudur.⁶¹⁸

Esasen Taberî, huruf-ı mukataayı te'vil ederek kendi yöntemine muhalif davranmış değildir. Çünkü Taberî, bu harfleri müteşabihattan saymamaktadır. O halde bunlar, insanların anlamını bilebileceği alana dahildir. Ayrıca Taberîden önce İbn Abbas, Katade, Mücahid gibi müfessirler bu âyetleri te'vil etmişlerdir. Taberî, *Elif-lam-min*'in te'viliyle ilgili görüşleri nakletmektedir.⁶¹⁹ Bu konuda farklı görüşlerin olması konunun müphemliğinden kaynaklanmaktadır.

Diğer eleştiri ise dikkate değerdir. Huruf-ı mukatta'anın anlamı konusunda bir kesinlik yoktur. Din gibi müşterek lafızların hangi anlama geldiği Araplar tarafından bilinmektedir. Ayrıca bu kelimelerin delalet ettiği manalar konusunda Araplar arasında ittifak vardır.⁶²⁰ Müşterek kelimelerin hangi cümlede hangi anlamı ihtiva ettiği makamdan anlaşılır. Bu bakımdan huruf-ı mukata'ayı manası müşterek lafızlara kıyas etmek doğru bir yaklaşım gibi görünmemektedir.

⁶¹⁵ T, XVI, s.158.

⁶¹⁶ T, XXIX, s.19,20.

⁶¹⁷ T, XIII, s.110.

⁶¹⁸ Muhâmed Bekr İsmail, *İbn Cerir et-Taberî.*, s.40.

⁶¹⁹ T, I, s.100-103.

⁶²⁰ Muhâmed Bekr İsmail, a.g.e., s.40.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TABERÎ'NİN ÜZERİNDE DURDUĞU KUR'AN İLİMLERİ VE USÛL KONULARI

A. KUR'AN İLİMLERİ ('ULÛMU'L-KUR'AN)

Kur'an ilimleri, Kur'an tefsiriyle ilgili olan ve onun bünyesine ait ilimlerdir.⁶²¹ Kur'an, insanların kendisi ile ilgili düşünmesini, Kur'an'ı anlamasını ve açıklamasını ister. Neticede Kur'an, muhataplarını vahyin yaşanılır kılınması için teşvik eder. Bu açıdan Kur'an ilimlerinin kaynağı bizzat Kur'an'dır.⁶²²

Kur'an ilimleri, önceleri tefsir yapılırken, onu anlama çabaları sürecinde bir ihtiyaç sonucu ortaya çıkmış olan, Kur'an'la ilgili hususî araştırmalardır. Buna göre, nüzulü, tertibi, cem'i, yazılması, kırâat neveleri, tefsiri, i'cazı, nâsîh-mensuhu vb. açılardan Kur'an'la ilgili bahislere Kur'an ilimleri denir.⁶²³

"Kur'an ilimleri, konusu her yönüyle Kur'an'ı Kerim olan, Kur'an'la ilgili veya Kur'an'ın içerdiği ilim ve araştırmalardan oluşan, Kur'an'ın en doğru şekilde anlaşılmasına yardımcı olmayı gaye edinen bir bilgi alanıdır."⁶²⁴

Kur'an ilimleri ilk dönemlerde metodolojik ve sistemli bir ilim olarak ortaya çıkmamış ve bu konuda eser verilmemişse de Kur'an'ın indirilmeye başlanmasıyla 'ulûmu'l-Kur'an'ı ilgilendiren konular gündeme gelmiş ve konuşulmuştur. Dolayısıyla Kur'an ilimlerinin ortaya çıkışını lafzın ortaya çıkışına bağlamaksızın onu, Kur'an vahyinin başladığı ilk günlere kadar geriye götürmek mümkündür.⁶²⁵

'Ulûmu'l-Kur'an tabirinin tam olarak ilk defa ne zaman kullanıldığı bilinmese de Zerkanî, bu tabiri ilk kullananın *el-Burhan fî 'Ulûmi'l-Kur'an* adlı eserin müellifi, dördüncü asır 'ulemasından Ali b. İbrahim b. Said el-Hufî (Ö.330/962) olduğunu söylemektedir.⁶²⁶

Taberî, tefsirinde bazı Kur'an ilimlerini ele almaktadır. Biz Kur'an ilimleri başlığı altında Taberî'nin üzerinde durduğu nâsîh-mensuh, muhkem-müteşabih, nüzul sebepleri

⁶²¹ İsmail Cerrehoğlu, *Tefsir usûlü*, s.115.

⁶²² Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzulün Rolü*, Şule Yay., İstanbul 1994, S.29.

⁶²³ Zerkanî, *Menahil*, S.25,26.

⁶²⁴ Ahmet Nedim Serinsu, a.g.e., s.54.

⁶²⁵ Erdoğan Baş, *Kur'an İlimlerinin Doğuşu ve Tarihi Gelişimi*, Kur'an ve Tefsir Araştırmaları III, Ensar Yay., İstanbul 2002 S.23.

⁶²⁶ Zerkanî, *Menahil*, s.31.

(esbâbu'n-nüzûl), 'icâzu'l-Kur'an ve meseller (emsâlu'l-Kur'an) konusunu ele almaya çalışacağız.

1. Nâsîh ve Mensuh

a. Neshin Anlamı

Nesh kelimesi, *ne-se-he* kökünden türemiş olup, bir şeyi başkasıyla değiştirmek, bir şeyi iptal edip yerine bir başkasını getirmek, bir şeyi bir mekandan diğerine nakletme ve izale anlamlarına gelir.⁶²⁷

Taberî, *nesh*'in anlamını şöyle açıklar: "Kitabı nesh etti." cümlesi, "Onu bir nushadan diğerine nakletti." anlamına gelir. Hükümün nesh edilmesi ise, o hükümün değiştirilmesi ve onun ibaresinin diğerine nakledilmesi demektir.⁶²⁸ Neshin ıstılahî anlamı ise, "Şerî bir delil ile şerî hükümün kaldırılmasıdır."⁶²⁹

Taberî, "Biz herhangi bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturur (ya da ertelersek), yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz. Allah'ın gücünün her şeye hakkıyla yettiğini bilmez misiniz?"⁶³⁰ âyetinde geçen *nenseh* fiilini tebdil etmek ve değiştirmek şeklinde açıklar.

Taberî'ye göre nesh, haber bildiren âyetlerde olmaz, emir ve yasak bildiren âyetlerde olur. O bunu şöyle açıklar: "Nesh, helali haram, haramı helal, mübahı yasak (*mahzur*), haramı mübah şeklinde değiştirmektir. Bu da ancak emir, nehy, men', yasak (*hazr*) ve ibahada olur. Ahbarda ise nâsîh ve mensuh olmaz."⁶³¹

b. Taberî'nin Nesh Anlayışı

Taberî'ye göre, bir âyet nesh edildiğinde iki durum ortaya çıkar: a. Âyetin hükmü değiştirilir, yerine yeni bir hüküm konur. b. Âyet unutturulur, tamamen ortadan kaldırılır. Bu her iki durumda da ilk âyet mensuktur. İlk hükmü ortadan kaldıran yeni hüküm ise nâsihtir.⁶³² O halde Taberî'ye göre nesh, âyetin hükmünün değiştirilmesi veya âyetin unutturulup tamamen ortadan kaldırılmasıdır.

⁶²⁷ İbn Manzur, *Lisan*, II. 462.

⁶²⁸ T, I, s.546.

⁶²⁹ Zerkanî, *Menahil*, s. 460.

⁶³⁰ 2/Bakara, 106.

⁶³¹ T, I, s.546.

⁶³² T, I, s.546.

Kur'an'dan bazı âyetlerin unutturulduğu görüşünü kabul eden Taberî, delil olarak bu konuda Hasan el-Basrî'den şu rivâyeti nakletmektedir: "Sizin Peygamberiniz, Kur'an'ı okuturdu, sonra onu unutturdu, bir şey olmazdı. Bazen Kur'an'dan bazı âyetler nesh edilirdi. Halbuki siz onları okuyorsunuz."⁶³³

Kur'an'dan herhangi bir âyetin Peygamber'e tamamen unutturulmasının caiz olamayacağını ifade edenlere Taberî şöyle cevap vermektedir: "Sahih akla göre ve hucet olan habere göre, Allah'ın indirdiği bazı âyetleri Peygamber'ine unutturması muhal değildir."⁶³⁴

Taberî, şu âyetleri bu konudaki görüşlerine paralel olarak tefsir etmektedir. Taberî, "Sana Kur'an'ı okutacağız ve sen onu unutmayacaksın, ancak Allah'ın dediği başka. Şüphesiz o, açık olanı da bilir gizliyi de."⁶³⁵ âyetini: "Nesh ve ref' ile sana unutturmaya dilediğimiz (âyetlerin) dışındakileri unutmayacaksın." şeklinde tefsir eder. Ona göre bu mana âyetin zâhirine daha uygundur.⁶³⁶ Taberî, "Biz bir âyeti değiştirip yerine başka bir âyet getirdiğimiz zaman -ki Allah neyi indireceğini gayet iyi bilir- onlar Peygamber'e, 'Sen ancak uyduruyorsun.' derler. Hayır, onların çoğu bilmezler."⁶³⁷ âyetini şöyle tefsir eder: Biz bir âyetin hükmünü değiştirip, bunun yerine başka bir hüküm koyduğumuz da – ki Allah, kendi hükümlerini değiştirdiğinde insanlar için neyin daha iyi olduğunu çok iyi bilir- müşrikler Hz. Muhammed'e "Sen ancak uyduruyorsun." derler.⁶³⁸

Sonuç olarak Taberî, Bakara sûresinin 106. âyetini şöyle tefsir etmektedir: "Biz herhangi bir âyetin hükmünü değiştirirsek veya onun tebdilini terk ederek kendi halinde bırakırsak, yerine sizin için, nesh ettiğimiz ve hükmünü değiştirdiğimiz âyetin hükmünden daha hayırlısını getiririz."⁶³⁹

Nesh işleminden sonra daha hayırlısını getirme işi üç açıdan gerçekleşir. a. Dünyadaki kolaylık açısından bazen nâsîh âyet daha hayırlı olur. Önceki mü'minlere farz olan gece namazının farziyetinin kaldırılması bu türden bir nesih işlemidir. b. Dünya hayatı açısından kolay hükmün kaldırılıp zor hükmün getirilmesi bazen daha hayırlı olur. Sayılı günlerde oruç tutma hükmünün kaldırılıp yerine bir ay ramazan orucu tutmanın farz

⁶³³ T, I, s.546.

⁶³⁴ T, I, s.551.

⁶³⁵ 87/ 'Ala, 6,7.

⁶³⁶ T, XXX, s.188.

⁶³⁷ 14/Nahl, 101.

⁶³⁸ T, XIV, s.210.

⁶³⁹ T, I, s.552.

kılınması bu tür bir nesih işlemidir. Bu her ne kadar insanlar için daha zor olsa da bunun sevabı daha çoktur. c. Nâsîh ve mensuh âyet meşakkat ve sevap açısından aynı olur. Beytül-Makdis'in kible olmaktan çıkarılıp, Kâbe'nin kible olması bu tür bir nesih işlemidir.⁶⁴⁰

Taberî'ye göre, Kur'an âyetleri ve Rasûlullahtan gelen haberler, sabit bir hükmü nefyettiği takdirde nâsîh olur. Bir âyette istisna, umûm, husus, mücmel, müfesser gibi manalar varsa bu âyete, nâsîh veya mensuh denemez.⁶⁴¹

Taberî'ye göre, iki âyetten biri ötekini nefyediyorsa, bu âyetlerden birine nâsîh, ötekine mensuh denebilir. Bu durumda herhangi bir vecihle aynı vakitte iki âyetin hükmünün bir arada olması caiz olmaz.⁶⁴² Çünkü nesihten söz edebilmek için, farklı zamanlarda aynı konuda farklı hükümlerin gelmiş olması gerekir.⁶⁴³

Sonuç olarak Taberî'ye göre bir âyette neshin varlığından söz edebilmek için şu üç şartın bulunması gerekir:

a. İki ifade arasında aykırılık ve birbirini olumsuzlama (münafat) bulunmalıdır.⁶⁴⁴

b. Neshin varlığını gösteren naklî bir delil bulunmalıdır.⁶⁴⁵ Bu naklî deliller, âyet, hadis veya icmadır.⁶⁴⁶

c. Nâsîh olan âyet mensuhtan sonra inmiş olmalıdır.⁶⁴⁷

Taberî'ye göre bu şartlardan biri yoksa nesihten söz edilemez. İkrime, "Eğer sana gelirlerse, ister aralarında hüküm ver, ister onlardan yüz çevir."⁶⁴⁸ âyetinin "Aralarında Allah'ın indirdiğiyle hükmet."⁶⁴⁹ âyetiyle neshedildiğini belirtmiştir. Taberî bu âyetin mensuh olmadığını ifade ettikten sonra sözlerine şöyle devam eder: Bir âyet diğer âyetin hükmünü bütün manalarıyla nefyederse ve iki durumla ilgili bir hükmün herhangi bir vecihle beraber olması caiz olmazsa, nesihten sözedilebilir. O halde "Aralarında Allah'ın indirdiğiyle hükmet." âyetinin anlamı şu şekilde olur: Kendi seçiminle onların aralarında

⁶⁴⁰ T, I, s.552.

⁶⁴¹ T, I, 581.

⁶⁴² T, IV, s.330.

⁶⁴³ T, II, s.567.

⁶⁴⁴ T, IV, s.330.

⁶⁴⁵ T, II, s.425.

⁶⁴⁶ T, XIV, s.166.

⁶⁴⁷ T, XXII, s.37.

⁶⁴⁸ 5/Maide, 42.

⁶⁴⁹ 5/Maide, 49.

hükmedersen, bundan yüz çevirmeyi seçmezsen, onların aralarında Allah'ın indirdiğiyle hükmet. O halde âyetin zâhirinde iki âyetten birinin diğerini neshettiğine dair delil yoktur. İki âyetten biri diğerinin hükmünü nefyetmemektedir. Bu âyette neshin var olduğunu gösteren Hz. Peygamberden gelen bir hadis de yoktur. Bu durumda bizim görüşümüz doğru olmaktadır. Bu iki âyetten her biri diğerini teyid etmektedir, hüküm olarak muvafıktırlar. Dolayısıyla burada neshten söz edilemez.⁶⁵⁰

Taberî, farklı anlama gelebilecek âyetlerin mensuh olmadığını düşünür. Taberî, "Sizi Mescid-i Haram'dan alıkoydular diye bir takımlarına beslediğiniz kin, sakın ha sizi haddi aşmaya sürüklemesin."⁶⁵¹ âyetinin cihad emriyle nesh edildiğini kabul etmez. Taberî'ye göre âyet şu anlama gelebilir: Bir takımlarına beslediğiniz kin, sizi emrettiğim hak hususunda haddi aşmaya sürüklemesin. Âyet bu manaya hamledilebildiğine göre, bir delil bulunmadıkça âyetin mensuh olduğunu söylemek caiz olmaz.⁶⁵²

Taberî, birkaç farklı anlama gelen bir kelimenin tek bir manası esas alınarak nesh iddiasında bulunmanın yanlış olduğunu açıklar. Taberî, "Hurma ağaçlarının meyvelerinden ve üzümlemlerden hem içki, hem de güzel bir rızık edirsiniz. Elbette bunda aklını kullanan bir toplum için bir ibret vardır."⁶⁵³ âyetinde geçen *sekeren* kelimesinin anlamıyla ilgili ihtilafları nakleder. Te'vil ehlinin bir kısmına göre, bu kelime *hamr* (sarhoş edici madde) anlamındadır. Bu görüşe göre bu âyet *hamr*'in haram edilmesinden önce inmişti. Daha sonra haram kılındı. İbn Abbas da bu kelimenin, içilmesi haram içecek anlamında olduğunu söyler. Te'vil ehlinin bir kısmına göre ise *seker*, *hamr* değil, haramlık konusunda *hamr* menziline sahiptir. *seker* dinlendirilmiş hurma ve kuru üzümdür. Bunun suyu sarhoşluk verir. İbn Abbas, bu âyetin içkiyi haram kılan âyetten önce indiğini, bunun içkiyi haram kılan âyetle⁶⁵⁴ haram kılındığını söyler. Te'vil ehlinin bir kısmına göre ise, *seker*, nebiz gibi içilmesi helal olan her şeydir. Mücahid, bunun hurmadan elde edilen nebiz olduğunu söyler.

Taberî bu son görüşü tercih eder ve bu âyetin mensuh olmadığını, hükmünün sabit olduğunu belirtir. Taberî, *seker* kelimesinin Arap kelimasında dört anlama geldiğini ifade eder. a. Sarhoş eden içecek, b. Yiyecek, c. sükun, d. se-ke-re fiilinin mastarı (sarhoş olmak). Mensuh, nâsîh ile hükmü nefyedilen âyettir. Nâsîh ile mensuh hükmün bir arada

⁶⁵⁰ T, VI, s.290.

⁶⁵¹ 5/Maide, 2.

⁶⁵² T, VI, s.80.

⁶⁵³ 16/Nahl, 68.

⁶⁵⁴ 5/Maide, 90.

olması caiz değildir. *Hamrın* haram kılınmış olması, *sekerinde* haram olduğuna delil olmaz. Çünkü Arapçada *seker*, yiyilen her şey anlamındadır. Bu âyetin mesuh olduğuna dair, bir âyet, hadis veya icma yoktur. Sonuç olarak burada seker, diğer manalara değil, içilmesi helal olan her şey anlamında kullanılmıştır.⁶⁵⁵

Taberî, mensuh kabul ettiği âyetleri delilleriyle açıklar. Taberî, "Sana haram ayda savaşmayı soruyorlar. De ki: 'O ayda savaş büyük bir günahdır.'"⁶⁵⁶ âyetinin "Şüphesiz Allah'ın gökleri ve yeri yarattığı günkü yazısında, Allah katında ayların sayısı on ikidir. Bunlardan dördü haram aylardır. İşte bu Allah'ın dost doğru kanunudur. Öyleyse o aylarda kendinize zulmetmeyin. Fakat Allah'a ortak koşanlar sizinle nasıl topyekun savaşıyorlarsa, siz de onlarla topyekun savaşın. Bilin ki Allah, kendine karşı gelmekten sakınanlarla beraberdir."⁶⁵⁷ âyetiyle nesh edildiğini ifade eder. Taberî bu konuda hadisten deliller nakleder. Hz. Peygamber, Havazin'e karşı Huneyn'e, Sakif'e karşı Taife'ye gazveye çıkmıştır. Yine bazı seriyeler haram aylarda yapılmıştır. Eğer bu aylarda savaş yasak olsaydı önce Hz. Peygamber bundan uzak dururdu.⁶⁵⁸

Taberî, "Ancak sizinle aralarında anlaşma olan bir topluma sığınmış bulunanlar, yahut ne sizinle ne de kendi kavimleriyle savaşmayı içlerine sığdırmayıp (tarafsız olarak) size gelenler başka. Eğer Allah dileseydi, onları size Musallat kıları da sizinle savaşarlardı. Eğer onlar sizden uzak durur, sizinle savaşmayı size barış teklif ederse; Allah, onlara saldırmak için size bir yol (yetki) vermemiştir."⁶⁵⁹ âyeti "Haram aylar çıkınca bu Allah'a ortak koşanları artık bulduğunuz yerde öldürün, onları yakalayıp hapsedin ve her gözetleme yerine oturup onları gözetleyin. Eğer tövbe ederler, namazı kılıp zekatı da verirlerse, kendilerini serbest bırakın. Şüphesiz Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir."⁶⁶⁰ âyeti ile nesh edildiğini ifade etmektedir.⁶⁶¹

Taberî'ye göre nâsîh âyetin mensuh âyetten sonra inmiş olması gerekir. Aksi takdirde nesihten söz edilemez. Taberî, "Bundan sonra, güzellikleri hoşuna gitse bile, başka kadınlarla evlenmek, eşlerini boşayıp başka eşler almak sana helal değildir. Ancak

⁶⁵⁵ T, XIV, s.159-166.

⁶⁵⁶ 2/Bakara, 217.

⁶⁵⁷ 9/Tevbe, 36.

⁶⁵⁸ T, II, s.425.

⁶⁵⁹ 4/Nisa, 91.

⁶⁶⁰ 9/Tövbe, 5.

⁶⁶¹ T, V, s.236.

sahip olduğun cariyeler başka. Şüphesiz Allah her şeyi gözetleyendir."⁶⁶² âyetiyle ilgili farklı te'villeri nakleder.

a. Seçmiş olduğun eşlerinden başka kadınlarla evlenmen sana helal olmaz.

b. "Ey Peygamber! Biz sana mehirlerini verdiğin eşlerini, Allah'ın sana ganimet olarak verdiklerinden elinin altında bulunan kadınları; seninle beraber hicret eden, amcanın kızlarını, halalarının kızlarını, dayının kızlarını ve teyzelerinin kızlarını sana helal kıldık. Ayrıca, diğer mü'minlere değil de, sana has olmak üzere, mehirsiz olarak kendini Peygamber'e bağışlayan, Peygamber'in de kendisini nikahlamak istediği herhangi bir mü'min kadını da (sana helal kıldık.) Mü'minlere eşleri ve sahip oldukları cariyeleri hakkında farz kıldığımız şeyleri elbette bilmekteyiz. Bütün bunlar, sana herhangi bir zorluk olmaması içindir. Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edecidir."⁶⁶³ âyetinin anlamı şöyledir: sana helal kıldığımız kadınların dışındakilerle evlenmen helal olmaz.

c. Müslüman olmayan Yahudi, Hıristiyan, ve müşrik kadınlarla evlenmen helal değildir.⁶⁶⁴

Taberî, âyetle ilgili bu te'villerden ikincisini tercih eder ve bu tercihinin sebebini şöyle açıklar: Ahzab sûresinin 50. âyetinde Allah şöyle buyuruyor: "Ey Peygamber! Biz sana mehirlerini verdiğin eşlerini, Allah'ın sana ganimet olarak verdiklerinden elinin altında bulunan kadınları; seninle beraber hicret eden, amcanın kızlarını, halalarının kızlarını, dayının kızlarını ve teyzelerinin kızlarını sana helal kıldık. Ayrıca, diğer mü'minlere değil de, sana has olmak üzere, mehirsiz olarak kendini Peygamber'e bağışlayan, Peygamber'in de kendisini nikahlamak istediği herhangi bir mü'min kadını da (sana helal kıldık.)" Ahzab sûresinin 52. âyetinde ise Allah şöyle buyuruyor: "Bundan sonra, güzellikleri hoşuna gitse bile, başka kadınlarla evlenmek, eşlerini boşayıp başka eşler almak sana helal değildir. Ancak sahip olduğun cariyeler başka. Şüphesiz Allah her şeyi gözetleyendir." Allah'ın "Bunları sana helal kıldım ve onlar sana helal değildir." demesi, ancak nesh yoluyla caiz olur. Bu durumda bir âyetin diğerini nesh etmesi ve bir âyetin farz hükmünün kalkması gerekir. Halbuki burada böyle bir neshin olduğunu gösteren hiçbir delil yoktur. Ayrıca neshe konu olan âyetlerden biri diğerinden önce inmiş

⁶⁶² 33/Ahzab, 52.

⁶⁶³ 33/Ahzab, 50.

⁶⁶⁴ T, XXII, s.35-37.

değildir. O halde burada neshten söz edilemez.⁶⁶⁵ Bu durumda birinci görüş yanlış olmaktadır.

Taberî üçüncü görüşü anlamsız bulmaktadır. Müslüman kadınlardan sonra Yahudi, Hıristiyan, ve müşrik kadınlar helal değildir, demek anlamsız bir sözdür. Zira bir önceki âyette Peygamber'e helal olduğu söylenen kadınlar, bütün Müslüman kadınlar değil ki, alternatif olarak kafir kadınlar akla gelsin ve haramlık kafir kadınlara mahsus olsun.⁶⁶⁶

Taberî nesh ile tahsisi açık bir şekilde birbirinden ayırmaktadır. Taberî'ye göre, bir âyette tahsis varsa orda nesh vardır denilemez. Taberî "Dinde zorlama yoktur." âyetinin mensuh olduğunu savunan görüşü kabul etmez. Taberî'ye göre bu âyet bir kısım insanlara has olarak inmiştir. Bunlar ehl-i kitap, mecusi ve diğer dinlere mensup kişilerdir. Bunlardan cizye alınır. Bu âyette cizye vermeyi kabul edenler ve İslam'ın hükümlerine rıza gösterenler kast edilmektedir. Muharebe izninin verilmesiyle bu âyetin nesh edildiğini iddia etmek anlamsızdır. Taberî bu görüşünün gerekçesini şöyle açıklamaktadır: Nâsih, mensuhun hükmünü nefy ediyorsa ve aralarında ictimâ yapılamıyorsa, bu âyet nâsihtir denilir. Ancak âyetin zahiri emir ve nehiy konusunda âmm ise, batını da hâss ise orada nâsih ve mensuhtan söz edilemez.⁶⁶⁷

Taberî, "İman etmedikleri sürece Allah'a ortak koşanlarla evlenmeyin."⁶⁶⁸ âyetinin nesh edilip edilmediği konusundaki ihtilafı ele alır. İbn Abbas'a göre, bu âyette Yahudi, Hıristiyan, Mecusi ve diğer bütün müşrikler kast edilmektedir. Daha sonra ehl-i kitapla evlenmenin haram oluşu şu âyetle nesh edilmiştir: "Bu gün size temiz ve hoş şeyler helal kılındı. Kendilerine kitap verilenlerin yiyecekleri size helal, sizin yiyecekleriniz de onlara helaldir. Mü'min kadınlardan iffetli olanlarla, daha önce kendilerine kitap verilenlerden olan iffetli kadınlarla, mehirlerini vermeniz kaydıyla; evlenmek, zina etmemek ve gizli dost tutmamak üzere size helaldir."⁶⁶⁹ Taberî bu görüşü doğru bulmaz, ona göre, âyet, âmm'dir, âyetin batını hasdır. Bu âyetten bir şey nesh edilmemiştir. Nesihten söz edebilmek için iki âyetin veya haberin bulunması ve bunlardan birinin, diğerini aklın fitratına göre nefyetmesi gerekir. Özü ortadan kaldıran hüccet bir haber olmadan, iki âyetten birinin

⁶⁶⁵ T, XXII, s.37.

⁶⁶⁶ T, XXII, s.37.

⁶⁶⁷ T, III, 23.

⁶⁶⁸ 2/Bakara, 221.

⁶⁶⁹ 5/Maide, 5.

diğerini nesh ettiğini iddia etmek caiz değildir. Söz konusu âyetlerde böyle bir durum yoktur. Bu âyette nesh bulunduğunu iddia eden biri zorlama bir yorum yapmış olur.⁶⁷⁰

c. Neshin Kısımları

Taberî'ye göre bir âyetin başka bir âyetle neshedilmesi mümkün olduğu gibi, âyetin sünnetle de nesh edilmesi mümkündür. Kur'an âyetleri ve Rasûlullahtan gelen haberler, sabit bir hükmü nefyettiği takdirde nâsîh olur.⁶⁷¹

"Kadınlarınızdan fuhuş (zina) yapanlara karşı içinizden dört şahit getirin. Eğer onlar şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm alıp götürünceye veya Allah onlar hakkında bir yol açıncaya kadar kendilerini evlerde tutun (dışarı çıkarmayın)."⁶⁷² âyeti, Taberî'ye göre âyetle sabit olan celde ve sünnetle sabit olan recm cezasıyla nesh edilmiştir.⁶⁷³

Taberî bu konuda İbn Abbas'tan bir rivâyet nakleder: "Kadınlarınızdan fuhuş yapanlar..." âyeti nazil olunca zina eden kadınlar ölünceye kadar evde hapsediliyordu. Sonra Allah şu âyeti nazil etti: Zina eden kadın ve erkekten her birine yüzer değnek vurun.⁶⁷⁴ Eğer zina eden kadın ve erkek evliyse recmediliyorlardı. Bu Allah'ın onlar için ortaya koyduğu bir yoldu."⁶⁷⁵ Taberî'ye göre Allah'ın onlar için ortaya koyduğu yol şudur: Evli olanların cezası recimdir. Bekar olanların cezasıysa yüz sopa ve bir yıl sürgün edilmeleridir.⁶⁷⁶

Taberî Kur'an'ın diğer kutsal kitapları da nesh ettiğini ifade eder. Taberî'ye göre, "Bilmez misin ki, göklerin ve yerin hükümranlığı Allah'ındır. Sizin için Allah'tan başka ne bir dost, ne de bir yardımcı vardır."⁶⁷⁷ âyeti Hz. İsa'nın Peygamberliğini ve Hz. Peygamberi inkar eden ve Tevratın hükümlerinin nesh edildiğini inkar eden Yahudileri tekzib etmektedir. Bu her iki Peygamber, Tevrat'ın hükümlerini değiştiren, nesh eden Allah'ın âyetleriyle geldikleri için Yahudiler onları inkar etmiştir. Bu âyetle Allah, göklerin ve yerin hükümranlığının Allah'ın elinde olduğunu haber vermektedir. O halde insanların da ona itaat etmesi gerekir.⁶⁷⁸

⁶⁷⁰ T, II, s.451-453.

⁶⁷¹ T, I, 581.

⁶⁷² 3/Nisa, 15.

⁶⁷³ T, IV, s.364.

⁶⁷⁴ 24/Nur, 2.

⁶⁷⁵ T, IV, s.362.

⁶⁷⁶ T, IV, 364.

⁶⁷⁷ 2/Bakara, 107.

⁶⁷⁸ T, I, s.555.

Taberî, "O Peygamberlerin izleri üzere Meryem oğlu İsa'yı, önündeki Tevrat'ı doğrulayıcı olarak gönderdik. Ona, içerisinde hidâyet ve nur bulunan, önündeki Tevrat'ı doğrulayan, Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için doğru yola iletici ve bir öğüt olarak İncil'i verdik"⁶⁷⁹ âyetini tefsir ederken, Hz. İsa'nın kendisinden önce Hz. Musa'ya indirilen Tevrat'ı doğrulayıcı olarak gönderildiğini ve İncil'in nesh etmediği Tevrat hükümleriyle amel etmenin vacip olduğunu ifade eder.⁶⁸⁰

2. Muhkem ve Müteşabih

a. Muhkem ve Müteşabihin Anlamları

Muhkem ve müteşabihin tarifi ile ilgili birçok görüş ileri sürülmüştür.⁶⁸¹ Muhkem, müteşabihin karşısı olarak kullanılmaktadır. Bu anlamda muhkem, Kur'an ve sünnette varid olan nassın, açık bir şekilde kendi manasına delalet etmesidir.⁶⁸²

Muhkem, kendisinde kapalılık bulunmayan, manasına açıkça delalet eden âyetlerdir. Müteşabih ise kendi manasına açıkça delalet etmeyen âyetlerdir.⁶⁸³ Başka bir deyişle muhkem, manası kolaylıkla anlaşılabilir, harici bir tefsire ihtiyaç göstermeyen ve tek manası olan âyetlerdir. Müteşabih ise bir çok manaya gelme ihtimali olan âyetlerdir. Bu manalardan birini âyetlere tayin edebilmek için harici delile ihtiyaç duyulur.⁶⁸⁴

Taberî'ye göre muhkem, tafsil ve beyan açısından açık ve sağlam olan; helal-haram, va'd-va'id, sevab-ikab, emir-nehî, zecr, haber, mesel va'z, ibret gibi konularda delil ve hüccetleri sabit olan âyetlere denir.⁶⁸⁵ Al-i İmran sûresinin 7. âyetinde muhkem âyetler ummu'l-kitap olarak vasıflandırılmıştır, çünkü bu âyetler kitabın aslıdır. Bu âyetlerde, halkın ihtiyaç duyduğu ve mükellef olduğu, 'imadu'd-din, feraiz, hudud ve farzlar gibi hususlar bulunmaktadır. Muhkem âyetler kitabın çoğunluğunu oluşturduğu için bunlara ummu'l-Kitap denilmiştir. Müteşabih ise, tilavet yönünden benzer, mana yönünden farklı olan âyetlere denir.⁶⁸⁶

Taberî, muhkem ve müteşabihin anlamları konusundaki ihtilafı görüşleri nakletmektedir:

⁶⁷⁹ 5/Maide, 46.

⁶⁸⁰ T, VI, s.316.

⁶⁸¹ Suyutî, *el-İtkan*, I. 639-641.

⁶⁸² Zerkanî, *Menahil*, II. 529.

⁶⁸³ Subhî Salih, *Mebahis fi 'ulumi'l-Kur'an*, S.282.

⁶⁸⁴ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulu*, s.128.

⁶⁸⁵ T, III, s.200.

⁶⁸⁶ T, III, s.200-202.

a. Muhkem âyetler kendisiyle amel edilen, nâsîh ve ahkamı sabit âyetlerdir. Müteşabih âyetler ise, kendisiyle amel edilmeyen mensuh âyetlerdir.

b. Muhkem âyetler, haram ve helalin beyanını ortaya koyan âyetlerdir. Müteşabih âyetler ise, lafızları farklı, mana yönünden birbirine benzeyen âyetlerdir.

c. Muhkem âyetler, bir vecih dışında te'vil ihtimali olmayan âyetlerdir. Müteşabih âyetler ise, farklı vecihlere göre te'vil ihtimali olan âyetlerdir.

d. Muhkem, Allah'ın Kur'an âyetleriyle hüküm verdiği ve ümmetlerin ve Rasûllerin kıssaları hakkında hüküm bildirdiği âyetlerdir. Allah bunu Hz. Muhâmmed ve ümmeti için açıklamıştır. Müteşabih ise, kıssalarla ilgili farklı sürelerde tekrarlanan hususlardır. Bu kıssalarda lafızlar aynı, manalar farklıdır.

e. Muhkem âyetler, âlimlerin te'vilini bildiği, manasını ve tefsirini anladığı âyetlerdir. Müteşabih ise bilgisi Allah'a mahsus olan âyetlerdir. Bunlar, Hz. İsa'nın çıkış vakti, güneşin batıdan doğma vakti, kıyamet saati, dünyanın fena bulması vb. haberlerdir.⁶⁸⁷ Taberî, son görüşü tercih etmektedir.

b. Taberîye Göre Muhkem ve Müteşabih Âyetler

Taberî, muhkem ve müteşabihi insanların bilmeye ihtiyaç duyduğu bilgiler ve ihtiyaç duymadığı bilgiler çerçevesinde ele almaktadır. Kur'an'daki her şeye halkın ihtiyacı olduğunu belirten Taberî, bazı bilgilerin halk için gereksiz olduğunu ifade eder.

Taberî, bu konudaki görüşlerini şöyle izah etmektedir: Allah'ın, Hz. Muhâmmed'e gönderdiği bütün âyetler Peygamber ve ümmetine bir beyan ve alemlere bir hidâyettir. Onların Kur'an'daki şeylere ihtiyaç duymaması ve bunun te'vilinin ilmîni bilmemeleri caiz olmaz. O halde Kur'an'daki her şeye halkın ihtiyacı vardır. Ancak kimi zaman insanlar, Kur'an'dan bir âyetin manasının bir kısmına muhtaç olur. Taberî, şu âyeti örnek olarak zikreder: "Rabb'inin âyetlerinden bazısı geldiği gün, daha önce iman etmemiş veya imanında bir hayır kazanmamış olan kimseye (o günkü) imanı fayda vermez."⁶⁸⁸ Hz. Peygamber, ümmetine bildiriyor ki, Allah'ın haber verdiği âyet geldiğinde, kişi daha önce iman etmemişse artık imanı kendisine fayda vermez. O âyet güneşin batıdan doğmasıdır. Kulların ihtiyaç duyduğu bilgi, tevbenin fayda verme vaktidir. Allah, kitabın delaletiyle bunu onlara açıklamıştır ve bir müfessir olarak Hz. Peygamber bunu onlara açıklamıştır.

⁶⁸⁷ T, III, s. 201-205.

⁶⁸⁸ 7/Enam, 158.

İnsanların ihtiyaç duymadığı bilgi ise, müddetin miktarıyla ilgili ilimdir. Söz konusu âyetin hudus vaktini ve âyetin geliş vaktini açıklayan bir bilgiye ihtiyaç yoktur. Bu ilim insanların dünya ve din konusunda ihtiyaç duymadıkları bir ilimdir. Bunun ilmini sadece Allah bilir. Yahudilerin, elif-lam-mim ve diğer huruf-ı mukattaa'yı kullanarak Hz. Peygamber ve onun ümmetinin sonunu hesap etmeye çalışmaları da buna benzemektedir.⁶⁸⁹ Taberî'ye göre, güneşin batıdan ne zaman doğacağı ve Hz. Peygamber ve ümmetinin sonunun bilinmesi gibi hususlarla ilgili te'vili sadece Allah bilebilir.⁶⁹⁰

Taberî, muhkem ve müteşabih ile ilgili görüşlerini şu şekilde özetlemektedir. "Müteşabih bizim anlattığımız şekilde olduğuna göre, müteşabih dışında kalan âyetlerin tamamı muhkemdir. Muhkem de ya sadece bir manaya gelir, yani sadece bir te'vili olur. Biri bu kısımdan olan muhkem âyeti duyduğunda bir açıklamaya ihtiyaç duymaz. Ya da muhkem âyet birçok vecih, te'vil ve manaya açık olur. Bu durumda murad edilen mananın delaleti ya Allah'ın açıklamasıyla veya Hz. Peygamber'in ümmetine açıklamasıyla bilinir. Açıkladığımız hususlardan dolayı bunun ilmini ümmetin âlimleri de bilir."⁶⁹¹

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Taberî'ye göre, kıyametin kopma zamanı gibi insanların ihtiyaç duymayacakları konular hariç Kur'an'daki her âyet muhkemdir.⁶⁹² Müteşabihat sadece Allah'ın te'vilini bildiği âyetlerdir. Ehl-i lisanın te'vilini bildiği ve Hz. Peygamberin beyanıyla te'vili bilinen âyetler ise muhkematı oluşturur.

Bilindiği gibi "O, sana kitab'ı indirendir. Onun (Kur'an'ın) bazı âyetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri ise müteşabihtir. Kalplerinde bir eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşabih âyetlerin ardına düşerler. Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, 'Ona inandık, hepsi Rabbimizin katındandır.' derler. (Bu inceliği) ancak akıl sahipleri düşünüp anlar."⁶⁹³ âyetinde vakfenin nerde yapılacağı hususu tartışma konusu olmuştur. Bu konuda iki farklı görüş vardır. Bir görüşe göre, Allah lafzında vakfe yapılmalıdır. Buna göre müteşabihin te'vilini sadece Allah bilir. İlimde rasih olanlar ise, "Biz muhkem ve müteşabihe inandık." derler. Hz. Aişe ve İbn Abbas da bu görüştedir. Diğer görüşe göre ise, rasih kelimesi Allah lafzına mu'tuftur. Buna göre âyetin manası şöyle olur: Onun te'vilini ancak Allah ve ilimde rasih olanlar bilir. İbn Abbas biraz önce naklettiğimiz görüşüne muhalif olarak şöyle

⁶⁸⁹ T, III, 205, 206.

⁶⁹⁰ T, III, s.206.

⁶⁹¹ T, III, s. 206.

⁶⁹² T, I, s.39.

⁶⁹³ 3/Ali İmran, 7.

demiştir: "Ben onun te'vilini bilenlerdenim." Mücahid de bu konuda şu açıklamayı yapar: "Rasihler onun te'vilini bilir ve 'Ona inandık.' derler."⁶⁹⁴ Taberî'ye göre vakfenin Allah lafzında olması gerekir. Buna göre rasih olanlar da müteşabihin anlamını bilemezler.⁶⁹⁵

3. Nüzûl Sebepleri (Esbâbu'n-Nüzûl)

Sebeb-i nüzûl, Kur'an'ın anlaşılması açısından önemli bir ilimdir. "Sahabe ve tâbiûn dönemlerinde bu ilmin müstakil olarak ele alındığı ve Kur'an-ı Kerim'i anlama gayreti içine girenlerin mutlaka bilmesi gereken bir ilim olarak zikredildiği görülmektedir. Kur'an-ı Kerim'in nüzulünü müşahade etmiş olmalarını daima ön plana çıkaran sahabe, esbâb-ı nüzûlü çok kullanmıştır. Bu gâyet doğaldır. Çünkü onların ilmî gayretlerinin hedefinin Kur'an'ı anlamak ve yaşamak olduğu tarihî bir gerçektir."⁶⁹⁶

Sebeb-i nüzûlün farklı tanımları yapılmıştır. ez-Zerkanî sebeb-i nüzûlü şöyle tarif eder: "Sebeb-i nüzûl, vuku bulduğu günlerde, âyet veya âyetlerin inmesine sebep olur, ondan bahseder veya onun hükmünü açıklar. Bununla kast edilen şudur: Sebeb-i nüzûl Hz. Peygamber zamanında vaki olmuş bir hadise veya ona yöneltilmiş bir sorudur. Bu âyet veya âyetler Allah tarafından, söz konusu hadiseyle ilgili şeyleri açıklamak veya söz konusu sorunun cevabını vermek üzere indirilir."⁶⁹⁷

Kafiyeci (Ö.911/1505) ise şöyle demektedir: "Nüzûl sebebine gelince o, Kur'an'ın iniş sebebidir."⁶⁹⁸

Ahmet Nedim Serinsu ise Sebeb-i nüzûlü şöyle tarif etmektedir: "Nüzul ortamında meydana gelen bir hadise veya Hz. Peygamber'e yöneltilmiş bir soruya, vuku bulduğu günlerde, bir veya daha fazla âyetin, tazâmmun etmek (hadiseyi-soruyu kapsayan nitelik ve özellikleri içermek), cevap vermek veya hükmünü açıklamak üzere inmesine vesile teşkil eden ve vahyin nazil olduğu ortamı resmeden hadiseye sebeb-i nüzûl denir."⁶⁹⁹

Kur'an'ın bazı âyetleri belli soru ve olaylar üzerine inmiştir. Ancak bütün Kur'an âyetlerinin inişini muayyen sebeplere bağlamak mümkün değildir. Kur'an âyetlerini, inişini

⁶⁹⁴ T, III, s.215.

⁶⁹⁵ T, III, 216.

⁶⁹⁶ Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzulün Rolü*, Şule Yay., İstanbul 1994, S.58.

⁶⁹⁷ Zerkanî, a.g.e. I, S.81.

⁶⁹⁸ Muhyiddin Muhâmmed b. Süleyman el-Kâfiyeci, *Kitabu't-Tefsir fi Kava'idi İlmi't-Tefsir*, Çev. İsmail Cerrahoğlu, A.Ü.İ.F.Y., 1989, s.64.

⁶⁹⁹ a.g.e., S.68.

bir sebebe bağlayabildiğimiz âyetler ve inişini bir sebebe bağlayamadığımız, doğrudan Allah tarafından indirildiğini söylediğimiz âyetler şeklinde ikiye ayırmak mümkündür.⁷⁰⁰

Diğer yandan sebab-i nüzûl, Kur'an'ın bütünlüğü içerisinde değerlendirilmelidir. "İnsan, kainatın bir dinamik unsuru olarak, Kur'an'ın değişen dünyaya hakim olan değişmez değerler getirdiğini anlamalıdır. Çünkü insanın varlık koşulları aynıdır. Bu da hayatın değişmez yanlarını oluşturur. Bunun anlamı Kur'an'ın insan ve toplum için vazettiği ilkeler insanın günlük hayatından alınmış hadiselerle istinad etmiş olduğudur. Kur'anî ilkeler, değişen hayat ve kainata ait bu problemleri değerlendirecek, hükümler vermeyi (ictihad) kolaylaştıracak temel prensipleri içerir. Ancak insan bu bağları kurarken Kur'an'ın bütünlüğü ilkesini kesinlikle ana ilke olarak göz önünde bulundurmalıdır."⁷⁰¹

a. Âyetin Yorumunda Nüzûl Sebebinin Kullanılması

Taberî, sebab-i nüzûlü âyeti açıklayan bir unsur olarak nakleder. Bu durumda o, âyetin tefsirine sebab-i nüzûlü nakletmekle başlar. Taberî, "(Bir de) Yahudiler ve Hıristiyanlar, 'Biz Allah'ın oğulları ve sevgili kullarıyız.' dediler. De ki, 'Öyleyse (Allah) size günahlarınız sebebiyle neden azap ediyor? Hayır, siz de onun yarattıklarından bir beşersiniz.' (Allah) dilediğini bağışlar, dilediğine azap eder. Göklerin, yerin ve bunların arasında bulunanların da hükümlerini Allah'ındır. Dönüş de ancak O'nadır."⁷⁰² âyetiyle ilgili İbn Abbas'tan bir rivâyet nakleder.

"Nu'man b. Eda, Bahrî b. Amr ve Şe's b A'diy Rasûlullah'a geldiler ve onunla konuştular. Rasûlullah onlarla konuşup, onları Allah'a çağırdı ve Allah'ın cezasıyla uyardı. Onlar: 'Ey Muhâmmed! Biz korkmuyoruz. 'Vallahi biz Allah'ın çocukları ve sevgili kullarıyız.' dediler. Hıristiyanlar gibi konuştular. Allah bu âyeti onlar hakkında inzal etti."⁷⁰³

Taberî, âyetle ilgili sebab-i nüzûlü naklettikten sonra, konuyu açıklar: Yahudiler "Allah, buzağıya taptığımız gün kadar, kırk gün bize azap edecek. Sonra hepimiz cehennemden çıkacağız." diyorlardı. Âyetin "Öyleyse (Allah) size günahlarınız sebebiyle

⁷⁰⁰ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir usûlü*, s.115.

⁷⁰¹ Ahmet Nedim Serinsu, a.g.e., s.299.

⁷⁰² 5/Maide, 18.

⁷⁰³ T, VI, s.197.

neden azap ediyor?" kısmı onların yalanlarını ortaya koymaktadır. Bu âyet Yahudi ve Hıristiyanlar için tehdid ifade etmektedir.⁷⁰⁴

b. Hükümün Ortaya Konmasında Nüzûl Sebebi

Taberî bazen bir âyetin sebab-i nüzûlü hakkındaki farklı görüşleri nakleder. Daha sonra o, sebab-i nüzûldan yola çıkarak âyetle ortaya konan hükmü açıklar. Taberî, "Allah'a ve Rasûlüne savaş açanların cezası; ancak öldürülmeleri, yahut asılmaları veya ellerinin ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi, yahut o yerden sürülmeleridir. Bu cezalar onlar için dünyadaki bir rezilliktir. Ahrette de onlara büyük bir azap vardır."⁷⁰⁵ âyetinin sebab-i nüzûlü konusunda ehl-i te'vilin ihtilafı görüşlerini nakleder:

a. Bu âyet ehl-i kitap hakkında inmiştir. İbn Abbas'tan nakledilen bir rivâyete göre, "Ehl-i kitaptan bir kavim ile Rasûlullah arasında bir anlaşma vardı. Onlar anlaşmayı bozup yeryüzünde fesat çıkardı. Allah, Rasûlullahı bunların öldürme veya çaprazlama el ve ayaklarını kesme konusunda muhayyer bıraktı."

b. Bu âyet ehl-i şirk hakkında inmiştir. Hasan Basrî de bu âyetin müşrikler hakkında indiğini söylemiştir.

c. Bu âyet 'Ureyne ve 'Ukl kavimleri hakkında inmiştir. Bunlar İslam'dan dönüp Allah ve Rasûlüne savaş açmışlardı. Enesten rivâyet edildiğine göre "U'kl kabilesinden sekiz kişi Rasûlullah'a geldiler ve Müslüman olup Medine'ye geldiler. Rasûlullah sadaka develerden onlara verilmesini emretti. Onlar develerin sütünü içtiler. Sonra develerin çobanlarını öldürüp develeri sürdüler. Rasûlullah onların arkasından bir grubu gönderdi. Onları getirildiler. Onların elleri ve ayakları kesildi, ölünceye kadar öylece bırakıldılar." Taberî, benzer bir olayın 'Ureyne kabilesi tarafından da yapıldığına dair rivâyetler nakleder. Onlarda aynı cezaya çarptırılmışlardı.

Taberî bu rivâyetlerden sonra sonra kendi görüşünü açıklamaktadır: "Bize göre en evla görüş şudur: Rasûlullah 'Ureyne kabilesine yapacaklarını yaptıktan sonra, Allah ve Rasûlüyle harbeden ve yeryüzünde fesat çıkaran kişilere uygulanacak hükmü, Allah indirdiği bu âyetle bildirmiştir."⁷⁰⁶

⁷⁰⁴ T, VI, s.198,199.

⁷⁰⁵ 5/Maide, 33.

⁷⁰⁶ T, VI, s.247-250.

c. Nüzûl Sebebinin Hususî Mananın Umumî Olması

Taberî'ye göre, sebab-i nüzûl hususî olsa da mana umumî olabilir. Bir âyet bazen bir şey hakkında inse de, aynı manada olan her şeyi kapsar. Taberî, "Kitap ehlinden öyleleri var ki, Allah'a, size indirilene ve kendilerine indirilene, Allah'a derinden saygı duyarak inanırlar. Allah'ın âyetlerini az bir değere satmazlar. Onlar var ya, işte onların, Rableri katında mükafatları vardır. Şüphesiz Allah hesabı çabuk görendir."⁷⁰⁷ âyetiyle ilgili ehl-i te'vilin görüşlerini nakleder:

a. Bu âyet Necaşî hakkında nazil olmuştur. Katade'den rivâyet edildiğine göre, "Hz. Peygamber şöyle buyurdu: Kardeşiniz Necaşî vefat etti, onun için namaz kılın. Dediler ki, "Müslüman olmayan biri için namaz mı kılalım?" Hz. Peygamber bu âyetin nazil olduğunu söyledi."

b. Bu âyet Abdullah b. Selam ve onun arkadaşları hakkında nazil olmuştur.

c. Bu âyette Müslüman olan ehl-i kitaptan kişiler kast edilmektedir. Mücahid, bu âyette Yahudi ve Hıristiyanlardan Müslüman olan kişilerin kast edildiğini belirtir.

Mücahid'in görüşünü tercih eden Taberî, bu âyetin bütün ehl-i kitap için umumî olduğunu belirtir. Bu âyetle sadece Hıristiyanlar veya sadece Yahudiler hususî olarak kast edilmemiştir.

Taberî, "Bu âyetin Necaşî ve arkadaşları hakkında indiğini ifade eden rivâyetler hakkında ne düşünüyorsun?" şeklindeki bir soruyu şöyle yanıtlar: O haberlerin isnadı tartışmalıdır. Bu haberler sahih bile olsa bizim görüşümüze muhalif olmaz. Bir âyet bazen bir şey hakkında iner, sonra aynı manada olan her şeyi kapsar. Bu âyet her ne kadar Necaşî hakkında nazil olmuş olsa bile, Hz. Peygamber'e ittiba açısından ve onun Allah katından getirdiklerini takdis etme açısından Necaşî ile aynı sıfatta olan tüm kulları kapsar.⁷⁰⁸

d. Nüzûl Sebebinde Tercih

Taberî, rivâyet ettiği sebab-i nüzûller arasında tercihte bulunur ve kendi tercihinin sebeplerini açıklar. Taberî, "Ey iman edenler! Size açıklandığı takdirde sizi üzecek şeylere dair sorular sormayın. Eğer Kur'an indilirken bunlara dair soru sorarsanız size açıklanır. (Halbuki) Allah onları bağışlamıştır. Allah çok bağışlayandır, hâlimdir (hemen cezalandırmaz, mühlet verir.)"⁷⁰⁹ âyetinin nüzul sebeplerini şöyle sıralar:

a. Bu âyet bazen imtihan amaçlı, bazen de alay olsun diye çok soru soranlar sebebiyle inmiştir. Bunlar bazen "Babam kim?" bazen kaybolan develeri hakkında "Devem

⁷⁰⁷ 3/Al-i İmran, 199.

⁷⁰⁸ T, IV, s.271-272.

⁷⁰⁹ 5/Maide, 101.

nerede?" şeklinde sorular soruyordular. Allah onlara böyle sorular sormamalarını emretmiştir.

b. Bu âyet, hac konusunda soru soran kişi hakkında inmiştir. Hac farz kılındıktan sonra "Her yıl mı hac farzdır?" şeklindeki sorular üzerine, sorumlulukların artmasına sebep olacak sorular yasaklanmıştır.

c. Bu âyet, bahire, saibe, vesile ve ham gibi bir kısım hayvanlar hakkında sorular sorulması üzerine nazil olmuştur.

Taberî bu konudaki tercihini şöyle ifade eder: Bu konuda söylenen sözlerin en doğru olanı şöyle söyleyenin sözüdür: Bu âyet-i Kerim'e, Rasûlullah'a çok soru soranlar için indirilmiştir. Bir şahsın babasının kim olduğunu sorması, bir başkasının haccın her yıl farz olup olmadığını sorması gibi sorular bu kabildendir. Taberî bu görüşü tercih etmiştir, çünkü bu konuda sahabe, tabiîn ve ehl-i te'vilin genelinden haberler varid olmuştur.⁷¹⁰

Sebeb-i nüzul rivâyetlerinden yararlanırken göz önünde bulundurulması gereken bir husus da Siyak-sibaktır. Sebeb-i nüzul konusunda siyak-sibakın göz önünde bulundurulması, Kur'an'ın bütünlüğüyle ilgilidir.⁷¹¹ Taberî, nüzul sebepleri arasında tercihte bulunduğu siyak-sibakı da esas alır.

Taberî, "Allah'ın kadrini gereği gibi bilemediler. Çünkü 'Allah hiç kimseye bir şey indirmedir.' dediler. De ki: 'Musa'nın insanlara bir nur ve hidâyet olarak getirdiği, parça parça kağıtlar haline koyup ortaya çıkardığınız, pek çoğunu ise gizlediğiniz; (kendisiyle) sizin de babalarınızın da bilmediği şeylerin size öğretildiği kitab'ı kim indirdi?' (Ey Muhâmmed!) 'Allah indirdi.' de, sonra bırak onları, içine daldıkları bataкта oynaya dursunlar."⁷¹² âyetinin sebeb-i nüzulü konusunda farklı görüşleri nakletmektedir:

a. Bu âyet Yahudi Malik b. Sayf hakkında nazil olmuştur.

b. Bu âyet Yahudi Finhas hakkında nazil olmuştur

c. Bu âyette, Hz. Peygamber'den Hz. Musa'nın âyetleri gibi âyetler isteyen bir Yahudi topluluğu kast edilmektedir.

⁷¹⁰ T, VII, s. 96-101.

⁷¹¹ Ahmet Nedim Serinsu, a.g.e., s.305.

⁷¹² 6/Ena'm/91.

d.Bu âyet, "Allah hiçbir şey indirmemiştir." diyen Kureyş müşriklerinin durumunu haber vermektedir.

Taberî, bu son görüşü tercih etmektedir. Çünkü bu âyetin siyakı müşrikler hakkındadır. Bu âyette müşriklerden bahsetmesi, Yahudilerden bahsetmesinden daha uygundur. Yahudilerin zikri geçmemiştir. Ayrıca Yahudilerin "Allah'ın hiçbir beşere hiçbir kitap indirmemiştir." şeklinde bir inançları yoktur. Çünkü onlar, Hz. Davud'a indirilen Zebur'a ve Hz. Musa ve Hz. İbrahim'e inen sahifelere inanıyorlardı.⁷¹³

Taberî'nin nüzul sebepleri konusundaki tercihleri bazen eleştiri konusu olmuştur. Subhî Salih, Taberî'nin bakara sûresinin 114. âyetinin nüzul sebebi konusundaki tercihinin tarihi gerçeklerle uyuşmadığını ifade eder.

Taberî, "Allah'ın mescitlerinde onun adının anılmasını yasak eden ve onların yıkılması için çalışandan kim daha zalimdir."⁷¹⁴ âyetinde kast edilen kişilerin ve mescidlerin hangisi olduğu konusunda ehl-i te'vilin ihtilaf ettiğini belirtir.

a. Mescidlerde Allah'ın isminin anılmasını yasaklayanlar Hıristiyanlardır. Bahs edilen mescid Beytu'l-Makdistir.

b. Bunlar, Buhtunnasr, askerleri ve onlara yardım eden Hıristiyanlardır. Bahs edilen mescid Beytu'l-Makdistir.

c. Bu âyette kast edilen kişiler, müşriklerdir. Onlar Hz. Peygamber'in Mescidu'l-Harama girmesine engel oluyorlardı.

Taberî, ikinci görüşü tercih etmektedir. Ona göre, Hıristiyanlar Beytu'l-Makdisi yıkmak için uğraşıyordu. Bu konuda Buhtunnasr'a yardım ediyorlardı. Onlar, İsrail oğullarından mü'min olanları Beytu'l-Makdiste namaz kılmaktan alı koyuyorlardı.⁷¹⁵

Subhî Salih, Buhtunnasr'ın yaptığı bu olayın Hz. İsa'nın doğumundan 633 yıl önce meydana geldiğini ifade eder. Dolayısıyla böyle bir olaya Hıristiyanların karışmış olması mümkün değildir. Salih, büyük bir tarihçi olan Taberî'nin tarihî bir konuda yanılmasını hayretle karşılar.⁷¹⁶

⁷¹³ T, VII, s. 308-311.

⁷¹⁴ 2/Bakara, 114.

⁷¹⁵ T. I, s.574.

⁷¹⁶ Subhî Salih, *Mebahis fi 'Ulumi'l-Kur'an*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Buyrut 2007, s.137-139.

4. ‘İcâzu’l-Kur'an

‘İcaz, lugatta aciz bırakmak anlamına gelir. Mucize, muaraza edilemeyen, tahaddi içeren harkulada bir durumdur.⁷¹⁷ ‘İcaz, aczin başkasına nisbet edilmesidir. Şu âyette de ‘icaz, bu anlamda kullanılmıştır: "Yazıklar olsun bana! Şu karga kadar olup da kardeşimin cesedini örtmekten aciz miyim?"⁷¹⁸ Mücize, insanların benzerini getirmekten aciz olduğu şeydir. Çünkü mucize harkulade bir durumdur, bilinen sebeplerin sınırının dışındadır. Kur'an'ın ‘icazı, bütün beşerin onun bir benzerini getirememesi anlamındadır.⁷¹⁹

Bu açıdan Kur'an bir mucizedir. Çünkü Arap edebiyatının zirveye ulaştığı bir dönemde muhataplar kendisinin benzerini meydana getirememişlerdir. Kur'an, kendisine inanmayanlara meydan okumuştur. Allah, müşriklere Kur'an'ın bir benzerini getirmelerini istemektedir. Çünkü onlar da Hz. Peygamberin lisanı ile konuşuyorlardı.⁷²⁰ “Yoksa ‘O, Kur'an’ı kendisi uydurup söyledi mi?’ diyorlar. Hayır, (sırf inatlarından dolayı) iman etmiyorlar. Eğer doğru söyleyenler iseler, haydi onun gibi bir söz getirsinler.”⁷²¹

Bir başka âyette Allah on sûre getirmelerini istemektedir: “Yoksa ‘onu uydurdu mu?’ diyorlar. De ki: ‘Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi Allah’tan başka gücünüzün yettiklerini de (yardıma) çağırıp, siz de onun gibi uydurma on sûre getirin.’ Taberî bu âyeti şöyle açıklamaktadır: Bu âyetle Allah Hz. Peygambere: “Bu Kur'an, senin onlara getirdiklerinin doğruluğuna bir huccet ve senin nübüvvetinin sıhhatine delil olarak yeter.” demektedir. Çünkü âyetler, bu âyetlerin verildiği kişinin doğruluğuna delalet eder. Kur'an, onun benzerini getirme konusunda bütün insanları aciz bırakmıştır.⁷²²

Bu âyetle adeta Hz. Peygamber müşriklere şöyle hitap etmektedir: Eğer ben bu Kur'an'ı uydurmuşsam ve bu Kur'an mucize değilse siz de uydurun. Siz benim kavmimsiniz, benim lisanımın ehlisiniz, ben de sizin içinizden bir adamım. Sizler toplum olarak on sûre getiremiyorken, ben tek başıma kendi yanımdan on dört veya yüz sûre getiremem. Âyette “Haydi Allah’tan başka gücünüzün yettiklerini de (yardıma) çağırın.” denilmektedir. Buna rağmen on sûre getirememeniz, “Peygamber onu uyduruyor.”

⁷¹⁷ Suyutî, a.g.e., c.2 s.1001.

⁷¹⁸ 5/Maide, 31.

⁷¹⁹ Muhâmmed Ali es-Sabunî, *et-Tibyan fi Ulumi'l-Kur'an*, Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 2009, S.93.

⁷²⁰ T, XXVIII, s.41.

⁷²¹ 52/Tur,32,33.

⁷²² T, XII, s.14.

şeklindeki sözünüzün yalandan ibaret olduğunu göstermektedir. O halde Allah'tan getirdiklerimin hakikat olduğu ortadadır.⁷²³

Bir başka âyette Allah, müşriklerden bir sûre getirmelerini istemektedir. “Eğer kulumuza indirdiğimiz (Kur'an) hakkında şüphede iseniz, haydin onun benzeri bir sûre getirin ve eğer doğru söyleyenler iseniz, Allah'tan başka şahitlerinizi çağırın (ve bunu ispat edin).”⁷²⁴ Taberî'ye göre Allah, bu âyetle Arap müşriklere, münafıklara ve ehl-i kitaba şöyle hitap etmektedir: Eğer siz Peygamber'e gönderdiğimiz Kur'an'dan şüphe ediyorsanız, delillerinizi getirin. Siz de biliyorsunuz ki her Peygamber'in davasının doğruluğuna delelet eden bir burhanı vardır. Peygamber'in delil ve burhanı, Kur'an'ın bir sûresinin benzerini getirmekten yardımcılarınızla birlikte aciz olmanızdır. Siz beceri, fesahat, belağat ve dirâyet sahibi olduğunuz halde bunu yapamıyorsunuz. Sizin dışınızdakiler bu konuda sizden daha acizdirler. O halde Peygamber kendi yanından bu âyetleri ortaya koymamıştır. Çünkü eğer O, kendi yanından âyetleri ortaya koysaydı, insanlar onun benzerini getirmekten aciz kalmazdı.⁷²⁵

Taberî, “Kur'an'ın benzeri var mı ki, onun bir sûresinin benzerini getirin, deniliyor.” şeklindeki bir soruya şöyle cevap verir: Bu âyette, mana ve telif açısından Kur'an'ın bir sûresinin benzerini getirin denilmek istenmiyor. Âyette kast edilen şudur: Beyan açısından Kur'an'ın bir sûresinin benzerini getirin. Çünkü Allah, Kur'an'ı Arapça nazil etmiştir. Arap kelamı mana itibariyle Kur'an'a benzemektedir. Halbuki Kur'an'ın, insanların kelimelerinden farklı olması anlamında Kur'an'ın bir benzeri yoktur. Allah, Kur'an'ı Hz. Peygamber için bir delil kıldı. Çünkü Araplar onun bir sûresinin benzerini getirmekten aciz kaldılar. Allah Arapça dışında bir dille yazılmış bir sûreyi getirmekle onları mükellef kılmadı, ta ki şöyle itiraz edemesinler: "Bunun benzerini getiremeyiz, çünkü bizi mükellef tuttuğun Kur'an bizim dilimizle gelmedi. Bu bizim için delil olmaz. Bu, bizim dilimizde olmadığı için benzerini getiremiyoruz ama başka kavimler bunun benzerini getirebilir.”⁷²⁶

5. Meseller (Emsalu'l-Kur'an)

Emsal, mesel kelimesinin çoğuludur. Mesel, benzer (şibih), delil anlamlarına gelir. Bir şeyin meseli onun sıfatıdır. Mesel, bir konuda örnek getirmek anlamında da kullanılır.

⁷²³ T, XII, s.14.

⁷²⁴ 2/Bakara, 23.

⁷²⁵ T, I, s.190.

⁷²⁶ T, I, s.191.

Darb-ı mesel halk arasında yayılmış sözlere (atasözü) denir.⁷²⁷

Taberî, "Allah'a karşı gelmekten sakınanlara va'dolunan cennetin durumu (meseli) şudur: Onun içinden ırmaklar akar, yemişleri ve gölgeleri devamlıdır. İşte bu Allah'a karşı gelmekten sakınanların sonudur." ⁷²⁸ âyetinde mesel kelimesinin sıfat anlamında kullanıldığı ifade eder.⁷²⁹

Kur'an'daki darb-ı mesellerden, tezkir, öğüt alma, teşvik, sakındırma vb. açıdan istifade edilir.⁷³⁰ Kur'an'da mesellerin ne amaçla zikredildiği şu âyetlerde ifade edilmektedir.

"Eğer biz, bu Kur'an'ı bir dağa indirseydik, elbette sen onu Allah korkusundan başını eğerek parça parça olmuş görürdün. İşte misaller! Biz onu insanlara düşünsünler diye veriyoruz."⁷³¹ Taberî bu âyeti şöyle tefsir eder: Allah, düşünesiniz, tövbe edesiniz ve hakka uyasınız diye, size bu örnekleri veriyor.⁷³²

Taberî "And olsun, öğüt alsınlar diye biz bu Kur'an'da insanlar için her türlü misali verdik." ⁷³³ âyetini ise şöyle tefsir eder: Geçmiş çağlarda yaşayan toplumlarla ilgili emsalleri, Allah'a şirk koşanlar için örnek olarak verdik. Ta ki onlar korkup, düşünsünler ve küfürden vazgeçsinler.⁷³⁴

Kur'an'daki emsalleri iki kısma ayırmak mümkündür. a. Sarih ve zahir olanlar. a. Kamin, gizli, remizli olanlar.⁷³⁵

Sarih emsale örnek olarak şu âyetleri ele alabiliriz: "Onların durumu, (geceleyin) ateş yakan kimsenin durumuna benzer: Ateş tam çevresini aydınlattığı sırada Allah ışıklarını yok ediverir de onları göremez bir şekilde karanlıklar içinde bırakıverir."⁷³⁶ Taberî bu âyetteki temsili anlatımı şöyle açıklar: Bir münafığın, münafıklar grubunu temsil etmesi caizdir. Çünkü bu âyette münafıkların örneği ateş yakan kişiye benzetilmektedir. Onlar bozuk itikatlarını gizleyip, iman ikrarında bulunuyorlardı. Burada bir şahsın örneği, diğer şahısları temsil etmektedir. O halde bu âyetin te'vili şöyle olur: "Münafıkların sözlü

⁷²⁷ İbn Manzur, *Lisan*, VI. 680-682.

⁷²⁸ 13/Ra'd, 35.

⁷²⁹ T, XIII, 194.

⁷³⁰ Suyutî, *el-İtkan*, II, s.1042.

⁷³¹ 59/Haşr, 21.

⁷³² T, XXVIII, S.63.

⁷³³ 39/Zümer, 27.

⁷³⁴ T, XXXIII, S.247.

⁷³⁵ Suyutî, a.g.e., II, s.1042.

⁷³⁶ 2/Bakara, 17.

bir şekilde Allah'a, Hz. Muhâmmed'e ve getirdiklerine inandıklarını ikrar ederek aydınlanmak istemelerinin örneği, ateş yakıp aydınlanmak isteyen örneği gibidir."⁷³⁷ "Âyetlerimizi verdiğimiz ve âyetleri bırakan kişinin örneği, üzerine varsan da onu terk etsen de dilini çıkarıp soluyan köpeğin örneği gibidir."⁷³⁸ Taberî'ye göre, bu kişinin köpeğe benzetilmesi, Allah'ın âyetleriyle amel etmemesindedir. Âyetin son kısmında "İşte bu, âyetlerimizi yalanlayan toplumun durumudur." buyruluyor. Allah bunu âyetlerini yalanlayanlara bir örnek yapmıştır.⁷³⁹

"O, gökten su indirdi. Dereler kendi ölçülerince dolup aktı ve sel üste çıkan köpüğü aldı götürdü. Süs eşyası veya yararlanılacak bir şey elde etmek için ateşte erittikleri şeylerden de böyle köpük olur. İşte Allah, hak ile batılı böyle misal getirir. Köpüğe gelince sönüp gider. İnsanlara yararlı olan ise geride kalır. İşte Allah böyle misaller verir."⁷⁴⁰ Taberî bu âyeti şöyle açıklar: Bu meseldir. Allah, hak-batıl ve iman-küfür konusunda bu örneği vermektedir. Hakkın sabit olması ve batılın geçici olması, Allah'ın gökten indirdiği suya benzemektedir. "Dereler kendi ölçülerince dolup aktı ve sel üste çıkan köpüğü aldı götürdü." Bu hak ile batılın meselidir. Hak, Allah'ın gökten indirdiği baki sudur. Batıl, fayda vermeyen köpüktür. İşte Allah böyle misaller verir.⁷⁴¹

Gizli, kamin emsale örnek olarak şu âyeti ele alabiliriz: "(Toprağı) iyi ve elverişli beldenin bitkisi, Rabbinin izniyle bol ve bereketli çıkar. (Toprağı) kötü ve elverişsiz olandan ise, faydasız bitkiden başkası çıkmaz. Şükredecek bir toplum için biz âyetleri işte böyle değişik biçimlerde açıklıyoruz."⁷⁴² Taberî, bu âyetteki benzetmeyi şöyle açıklar: Bu Allah'ın mümin ve kafir konusunda verdiği bir misaldir. Rabbinin izniyle Toprağı iyi ve elverişli belde mü'minin örneğidir. Kötü ve elverişsiz olup faydasız bitki çıkararak toprak ise, kafirin örneğidir.⁷⁴³

⁷³⁷ T, I, s.161.

⁷³⁸ 7/Araf, 176.

⁷³⁹ T, IX, s. 154.

⁷⁴⁰ 13/Rad, 17.

⁷⁴¹ T, XIII, s.160.

⁷⁴² 7/Araf, 58.

⁷⁴³ T, VIII, s.249.

B. TABERÎ TEFSİRİNDE USÛL KONULARI

1. Zâhir

Zâhir, lugatta manası açıklama gerektirmeyen, açık söz veya lafız anlamında kullanılır.⁷⁴⁴ Zâhir kavramının farklı anlamları olduğu gibi, bu kavram farklı mezhep ve anlayışlara göre farklı şekilde anlaşılmıştır.

Fıkıh usûlü alanında eser veren âlimler arasında da bu kavram zamanla farklılaşmıştır. Sözelimi İmamı'l-Harameyn (Ö,487/1109), Şafi'nin(Ö.204/826) zâhiri nas olarak isimlendirdiğini söyler.⁷⁴⁵ Gazalî (Ö,505/1111) ise, lafzı zâhir ve nas olarak ikiye ayırdıktan sonra sözlerine şöyle devam eder: "Nas, te'vil ihtimali olmayan lafızdır. Zâhir ise, te'vile ihtimali olan lafızdır."⁷⁴⁶

Taberî'nin tefsirinde zâhire uymayı temel bir ilke haline getirdiğini söyleyebiliriz. Taberî, bu yaklaşımını özetle şöyle ifade etmektedir: Bir delil bulunmadan zâhirin te'vil ile batına hamledilmesi caiz olmaz.⁷⁴⁷ Burada Taberî'nin zâhir anlayışını belli başlı bazı zâhir anlayışlarıyla karşılaştırarak incelemeye çalışacağız.

a. Fıkıh Usûlü Açısından Zâhir

Zâhir kavramını usulcüler, lafzın açıklığı ve kapalılığı çerçevesinde ele almışlardır. Zâhir, Te'vil ve tahsis ihtimaline açık olmakla beraber, murad edilen mananın anlaşılması için harici bir karineye ihtiyaç duyurmayacak şekilde, bu manaya açık bir şekilde delalet eden ve kendisinden çıkarılan hüküm sözün asıl sevk sebebi olmayan lafızdır.⁷⁴⁸ Usûlcüler açısından zâhirin karşıtı müevveldir. Müevvel, bir delile bağlı olarak, zâhir kelamı muhtemel manalardan birine sarf etmektedir.⁷⁴⁹ Amidî zâhiri şöyle tanımlar: Zâhir, aslî veya örfî bir konulma ile bir manaya delalet eden ve mercuh ihtimal ile başka manaya ihtimali olan lafızdır.⁷⁵⁰

Zerkeşî, zâhir konusunu örnekler ışığında şöyle ele alır: Bazen lafız iki anlama gelebilir. Bunlardan biri daha açıktır (*azhar*) ki, bu racih anlam olup zâhir olarak isimlendirilir. Diğer mercuh anlam olup müevvel olarak isimlendirir. Müevvelin misali,

⁷⁴⁴ Muhâmmed b. Ali eş-Şevkanî, *İrşadu'l-Fuhul*, Daru İbn Kesir, Beyrut 2007, s.580.

⁷⁴⁵ a.g.e., s. 580.

⁷⁴⁶ Ebu Hamid Muhâmmed el-Gazalî, *el-Mustasfa min 'İlmi'l-Usul*, Daru'z-Zahir, b.y.y., 1990, I. 384.

⁷⁴⁷ T, I, 587.

⁷⁴⁸ Zekiyuddin Şaban, *Usûlu'l-Fıkhi'l-İslamî*, b.y.y., b.t.y., S.347.

⁷⁴⁹ Şevkanî, a.g.e., s.582.

⁷⁵⁰ Amidî, *İhkam*, III. 39.

"Nerede olursanız olun O sizinle beraberdir."⁷⁵¹ âyetidir. Allah'ın bizzat insanlarla birlikte olması muhal olduğuna göre, bu ifadeyi muhafaza, koruma, kudret, ilim ve görme beraberliği şeklinde anlamak gerekir. Zâhirin misali "Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın."⁷⁵² âyetidir. Taharet kelimesi, hem hayzın kesilmesi hem de gusül ve abdest anlamına gelir. Burada azhar görüş ikincisidir.⁷⁵³

Bu tanımlardan yola çıkarak şu sonuçlara varabiliriz:

- a. Zâhir, haricî bir delile ihtiyaç duyulmadan anlaşılır.
- b. Zâhir, te'vile ve tahsise açıktır.
- c. Zâhirî mana, nassın asıl sevk sebebi değildir.
- d. Zâhir kavramı, müevvel kavramının karşıtıdır.

Birinci madde de ifade edilen zâhirin kendiliğinden anlaşılır olma özelliği, Taberî'nin zâhir anlayışında da vardır. Nitekim Taberî bu konuda şöyle demektedir: "Lisan ehlinin yanında maruf olan zâhirin delaletine muhalif bir mana taşıyan ve teslimiyeti gerektiren bir delalet bulununcaya kadar, Kur'an'ı batına göre değil, hitabın zâhir manasına göre te'vil etmek daha evladır."⁷⁵⁴

Usûlcüler, aksine bir delil bulunmadıkça zâhir mana ile amel edilmesi gerektiğini söyler. Çünkü asıl olan, lafzın zâhir bir mana taşıması halinde, farklı anlaşılmasını gerektiren bir delil bulunmadıkça o zâhir mananın dışına çıkılmamasıdır. Eğer zahir, âmm bir lafız ise umûm üzere bırakılması gerekir. Tahsise delalet eden bir delil bulunmadıkça, hüküm bazı fertleri ile sınırlandırılmaz.⁷⁵⁵ Taberî de tahsis ihtimali olmadığında zâhir mananın geçerli olduğunu ifade eder. Allah, kullarına, âyetle veya Peygamber'in diliyle muradın husus olduğunu bildirmedikçe âyetin zâhirine göre hüküm verilir.⁷⁵⁶

Usûlcülerin zâhir anlayışı ile Taberî'nin zâhir anlayışı diğer maddelerde uyuşmamaktadır. Usulcüler genelde zâhir ve müevvel kavramlarını birlikte kullanıp, bunları birbirinin karşıtı olarak görmektedirler.⁷⁵⁷ Gazalî zâhiri şöyle tarif eder: Zâhir,

⁷⁵¹ 57/Hadid, 4.

⁷⁵² 2/Bakara, 22.

⁷⁵³ Zerkeşi, *Burhan*, II, s.223,225.

⁷⁵⁴ T, I, s.537.

⁷⁵⁵ Zekiyuddin Şaban, *Usûl*, s.347.

⁷⁵⁶ T, II, s.534.

⁷⁵⁷ Şevkanî, *İrşad*, s.580,581 ayrıca Amidî, *İhkam*, III. 48,49.

kendisinden kesin olmaksızın, zann-ı galip ile bir mana anlaşılabilir lafızdır.⁷⁵⁸ O, te'vili şöyle tarif eder: Te'vil, bir delil ile desteklenen ihtimalden ibaret olup bu delil, zâhirin delalet ettiği manadan daha ağır basar ve zanna daha galip gelir.⁷⁵⁹

Taberî zâhiri, müevvelin karşıtı olarak görmemektedir. Usûlcüler zâhiri, te'ville sonlandırırken, Taberî zâhiri bir tercih ölçütü olarak görmektedir. Taberî âyetin en evla te'vilinin, âyetin zâhirine dayalı te'vil olduğunu ifade eder.⁷⁶⁰

Usûlcülerin üçüncü maddedeki görüşlerine gelince, bu görüşün Taberî'de bulunmadığını söylemek mümkündür. Usûlcüler âyetin sevk sebebinin zâhir olmadığını söylemektedirler ve şu örnekle konuyu açıklamaktadırlar: "Faiz yiyenler, ancak şeytanın çarptığı kimseler gibi kalkarlar. Bu, onların 'Alış-veriş de faiz gibidir.' demelerinden dolayıdır. Allah alış-verişi helal, faizi haram kılmıştır."⁷⁶¹ Bu âyette alış-verişin helal ve ribanın haram kılındığı, harici bir delile ihtiyaç bırakmayacak kadar zâhirdir. Ancak âyetin sevk sebebi bu iki mana değildir. Âyette asıl maksat riba ile alış-veriş arasındaki farkı ifade etmektir. Çünkü bu âyet bu ikisini aynı görenlerin (müşriklerin) görüşünü reddetmek için nazil olmuştur. Onlar "Alış-veriş riba gibidir." diyorlardı. İkisinin hükmünün farklı olması, bunların eşit olmadığı sonucuna götürür.⁷⁶² "Taberî ise, âyetin sevk sebebinin, zahirin delaletinden saymaktadır."⁷⁶³

b. Zâhir-Batın Ayrımı

Şîi ve tasavvufî çevrelerin tefsir anlayışı, zâhir-batın kavramlarına dayanmaktadır. İslam'da zâhir ve batın olmak üzere iki bilgi türünün bulunduğu görüşü ilk defa Şîiler tarafından ortaya atılmıştır.⁷⁶⁴ Esasen iki bilgi türünün var olduğuna dair görüşler, birinci asra kadar geri gitmektedir. Hz. Ali henüz hayattayken bazı kişiler, ondan başka kimsenin bilmediği bir batın ilmin varlığından söz etmişlerdi. Ancak Hz. Ali, bu iddiaları reddetmiş, Allah'ın kendisine lütfettiği zeka ile naslardan çıkardığı bazı manalar dışında herkesin bildiğinden farklı bir ilme sahip olmadığını belirtmiştir.⁷⁶⁵ Hz. Ali böyle bir bilgiye sahip olmadığını söylese de özellikle şîiler, onun kimsenin bilmediği bir ilme sahip olduğunu düşünmeye devam etmişlerdir.

⁷⁵⁸ Gazalî, *Mustasfa*, I. 385.

⁷⁵⁹ a.g.e., I. 387.

⁷⁶⁰ T, I, s. 240.

⁷⁶¹ 2/Bakara, 275.

⁷⁶² Zekiyuddin Şaban, *Usûl*, s. 346.

⁷⁶³ Atik Aydın, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, s.93.

⁷⁶⁴ Süleyman Uludağ, *Batın İlmi*, T.D.V.İ.A., V. 188.

⁷⁶⁵ Buharî, *Cihad*, 171 (3047, VI. 201).

Amaç ve niyetleri farklı olsa da tasavvuf ehlinin, zâhir-batın kavramlarını şîî anlayışa benzer içerikle kullandığı bir gerçektir. Bununla birlikte, bu konuda şîîlerle sufîyye arasında bir karşılaştırma yapılırsa, genel kanı, tasavvuf ehlinin bu konuda şîîlerden etkilendikleri yönündedir.⁷⁶⁶ Şîâ'nın batınî ilim anlayışı şerî hükümlerden çok imamet ve siyaset konusuyla sınırlı kalmasına rağmen, tasavvuf düşüncesinde konu bu iki alanın dışında tamamıyla farklı bir bağlamda ele alınmaktadır.⁷⁶⁷

Şîîlerin Batıniye (İsmailiyye) fırkasına göre, lafızların delalet ettiği ve herkes tarafından anlaşılan bir zahirî mana, bir de yüksek tabakaların anlayabileceği batınî manayı, Kur'an ve hadis ihtiva etmektedir. Bu fırkaya göre, Kur'an ve hadisten maksat onların batınî manalarıdır.⁷⁶⁸

Zâhir-batın konusunda Şîîler ve Sufiler arasında benzerlikler olsa da, detaylarda bu iki anlayış farklılaşmaktadır. Şîîler, batın ilmini ehl-i beyt ve imamlara münhasır kılarken: Sufilere göre, manevî yönden ehliyet sahibi kişiler batın ilmine sahip olabilir.⁷⁶⁹

Mutasavvuflar dinî ilimleri biri zahir, diğeri batın olmak üzere ikiye ayırır; hadis, fıkıh ve kelam gibi ilimlere zahir ilimleri, tasavvufa da batın ilmi adını verirler. Mutasavvuflara göre, batın ilmi İslamdan ayrı ve onun dışında bir ilim değildir. Bu ilim esasen nasların derin ve ince manalarından ibaret olup Hz. Peygamber tarafından bazı sahabilere öğretilmiştir.⁷⁷⁰

Batını savunan mutasavvuflar, şî'a ve işrakî filozofların bilgi anlayışlarını, irfân olarak niteleyen Cabirî'ye göre, irfan ehli tefsir ve te'vil arasındaki mesafeyi genişletmişlerdir. Onlar, irfanî anlamlarına uygun olarak tefsiri zahire, te'vili ise batına bağlamışlardır. Beyan âlimleri ise, bu mesafeyi daraltmaya ve bu karşıtlığı kontrol etmeye çalışmıştır. Bunu da, tefsiri lafızları, te'vili ise ibarenin genel anlamını incelemekle sınırlayarak sağlamışlardır.⁷⁷¹ Hem irfan ehli hem beyan ehli bilgiyi, kendi icihad ve muvaffakiyetine göre Kur'an'dan ve hadisten istinbat yöntemiyle talep etmektedirler. Beyan ve irfan istinbatı arasında fark, mahiyet değil, araç farkıdır. Beyancılar, dil, ifade

⁷⁶⁶ Atik aydın, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, s.93,94.

⁷⁶⁷ Süleyman Uludağ, a.g.m., s.188.

⁷⁶⁸ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I. 354.

⁷⁶⁹ Süleyman Uludağ, a.g.m., s.188.

⁷⁷⁰ a.g.m., s.188.

⁷⁷¹ Muhâmed Âbid el-Cabirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Kitabevi Yay İstanbul 2001, s.356.

biçimleri, nüzul sebepleri ve benzeri araçlardan yararlanırken, arifler, riyazet ve mücahedelerden yararlanmaktadır.⁷⁷²

Müslüman filozoflarda zahir-batın kavramını kullanmışlardır. Bunlar, zahir-batın kavramını şîî ve tasavvufî çevrelerden farklı kullanmışlardır. Müslüman filozoflara göre, batını ancak burhan ehli olanlar bilir. İbn Rüş, insanları te'vil ehli olmayan hâtabe ehli, cedelî te'vil yapan cedel ehli ve kesin te'vil ehliyetine sahip olan burhan ehli şeklinde üçe ayırmaktadır. Hitâbe ve cedel ehli nasların zahirî anlamıyla iktifa ederler. Çünkü onlar zahirin dışındaki manaları anlayamazlar. Hangi naslardan zahirî mananın kast edilmediğini ve bu sebeple te'vil edilmesi gerektiğini sadece burhan ehli bilir.⁷⁷³ Bu yaklaşıma göre, zahir, hitâbe ve cedel ehlinin anlayabildiği söz; batın ise sözün ötesinde bulunan ve burhan ehlinin anlayabildiği sözdür.

Taberî de batın kavramını kullanmaktadır. Ancak o, Şîî, tasavvufî çevrelerin veya filozofların kullandığı anlamda kullanmamaktadır. Bu çevreler batını varılması gereken nokta olarak düşünürken Taberî batını varılmaması gereken bir nokta olarak düşünmektedir.

Taberî, batın kelimesini, İslam düşüncesinde zamanla kazandığı anlamları kast ederek kullanmıştır. O, batın kavramını, zahir kavramından anladığının karşıtı olarak kullanmaktadır. Kur'an'ın ilk ve doğal hali, onun zahirini oluştururken; bağlayıcı bir delil ile gidilebilen zahir dışındaki alan ise Kur'an'ın batınını oluşturmaktadır. Taberî genelde Kur'an'ın batını ifadesi ile nesh ve tahsisi kast etmektedir.⁷⁷⁴ Taberî bu konuda şöyle demektedir: Allahın emir ve yasakları zahir olan u'mum üzeredir. Batın olan husus üzere değildir. Eğer Allah'ın kitabı ve Rasûlü, âmm olan âyetin zahirinin bir kısmını tahsis ederse, o zaman tahsis edilenin dışındaki kısım yine u'mum üzere kalır.⁷⁷⁵ Taberî, Bakara sûresinin 221. âyetinin, Maide sûresinin 5. âyetiyle nesh edildiğini iddia eden görüşü reddettikten sonra şu açıklamayı yapar: Bu âyetin zahiri âmmdir, batını ise hasstır. Bu âyette nesih yoktur.⁷⁷⁶

⁷⁷² Cabirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s.381.

⁷⁷³ İbn Rüş, *Faslu'l-Makal, Felsefe Din İlişkileri*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah yay., İstanbul 2004 S.117-123.

⁷⁷⁴ Atik aydın, a.g.e., s.96,97.

⁷⁷⁵ T, I, s. 302.

⁷⁷⁶ T, II, s.451,452.

c. Taberî'nin Zâhir Anlayışı

Bu açıklama ve karşılaştırmadan sonra diyebiliriz ki Taberî'ye göre, sözün ilk ve doğal hali zâhir ve âmm olmasıdır. O halde bir sözü evvela zâhir ve âmm anlamıyla anlamak gerekir. Taberî'ye göre asıl olan sözün zâhiridir. Zâhirin dışına çıkılması ise arızî bir durumdur. Taberî, bunu şöyle ifade eder: Allah'ın, kitabında veya Peygamberin diliyle, emrederek veya yasaklayarak, ortaya koyduğu hükümler, zâhir-umum üzeredir. Batın-husus üzere değildir.⁷⁷⁷ Yine Taberî şöyle der: Allah muradının husus olduğunu açıklamadıkça, Allah'ın Kur'an'da bildirdiği hükümler zahir mana üzeredir.⁷⁷⁸

Taberî'nin ifade ve kullanma biçimi, onun zâhiri lügavî, bir çerçevede algıladığını gösteriyor. Zira o, zâhir kelimesini hiçbir zaman müstakil olarak kullanmaz, isim tamlaması halinde kullanır. Sözelimi o, zâhir âyet demez, âyetin zâhiri ya da tilavetin zahiri der. Oysa usülcüler, zâhir kelimesini burada olduğu gibi tamlama halinde değil, müstakil bir kelime olarak kullanmaktadırlar.⁷⁷⁹ Sözelimi Taberî, "Bizim için Rabbine dua et de onun nasıl bir sığır olduğunu bize açıklasın. Çünkü sığırlar, bizce birbirine benzemektedir. Ama Allah dilerse elbette buluruz."⁷⁸⁰ âyetini tefsir ederken şu açıklamayı yapar: Onlara ilk defa bir sığır kesme emri gelince onlar için gerekli olan emrin zahirine uymaktı. Bu konuda ikinci emir gelince, ilk hüküm tahsis edilmiş oldu.⁷⁸¹

Taberî'ye göre, haberin zâhirini, sıhhatine delalet eden bir burhan olmadan batın bir manaya hamledilemez. Sözelimi bazı Basra nahivcileri, "Hani, Biz Musa ile kırk gece için sözleştik."⁷⁸² âyetine şöyle anlam vermişlerdir: "Biz Musa ile kırk gecenin sonu için sözleştik." Bu yorum ehl-i te'vilin rivâyetlerine ve âyetin zahirine muhaliftir. Âyetin zahirine göre, Allah, Musa ile kırk gün için sözleştiğini haber vermektedir.⁷⁸³

Taberî, âmm-zâhir anlamı tercih eder. Taberî, "O, gökleri ve yeri örneksiz yaratandır. Bir işe hükmetti mi ona sadece 'ol' der. O da hemen olu verir."⁷⁸⁴ âyetinde geçen "Bir işe hükmetti mi ona sadece 'ol' der. O da hemen olu verir." ifadesinin âmm

⁷⁷⁷ T, I, s.402.

⁷⁷⁸ T, II, s.534.

⁷⁷⁹ Atik aydın, a.g.e., s. 100.

⁷⁸⁰ 2/Bakara, 70.

⁷⁸¹ T, I, s.402.

⁷⁸² 2/Bakara, 51.

⁷⁸³ T, I, s. 322.

⁷⁸⁴ 2/Bakara, 117.

olduğunu söyler. Çünkü bu âyetin zahiri, umumun zahiridir. Bir delil olmadan zahirin te'vil ile batına hamledilmesi caiz olmaz.⁷⁸⁵

Taberî âmm-zâhir anlamı tercih ederken, âmm-batın anlamı kabul etmez. Taberî, âyetin umumî zâhir anlamını tercih eder. Taberî, "Allah boş bulunarak ettiğiniz yeminlerle sizi sorumlu tutmaz. Ama bile bile yaptığınız yeminlerle sizi sorumlu tutar."⁷⁸⁶ âyetiyle ilgili iki farklı te'vil yapıldığını ifade eder. Birinci te'vile göre âyetin manası şöyledir: "Allah boş bulunarak ettiğiniz yeminlerle sizi sorumlu tutmaz. Ama bile bile yaptığınız yeminlerle sizi sorumlu tutar." İkinci te'vile göre âyetin anlamı şöyledir: "Kefaretini verdiğiniz zaman, Allah boş bulunarak ettiğiniz yeminlerle sizi sorumlu tutmaz. Ama bile bile yaptığınız yeminlerle sizi sorumlu tutar."⁷⁸⁷ Birinci te'vili tercih eden Taberî diğer görüşün yanlışlığını şöyle açıklar: Biri, bu âyetle kast edilen şudur: "Yeminizi bozduğunuzda ve kefareti verdiğinizde ahirette bunun cezası yoktur. Âyetin anlamı, Allah dünyada onları yeminlerinden dolayı, kefaretle sorumlu tutmaz, demek değildir." derse, zanna dayanarak âyeti yorumlamış olur. Çünkü Allah'ın ahbarı, emri ve nehyi âmm-zahir üzeredir. Akıl ve haberde bunun âmm-batın olduğunu gösteren bir delalet yoktur. Bu âyette kast edilenin müahazanın bir kısmının kast edildiğine dair akıl ve haberden bir delalet yoktur. Bu böyle olunca yeminini bozup kefarete veren biri, âyette kast edilen Allah'ın sorumlu tutmayacağı kişilerden değildir.⁷⁸⁸

Taberî âyetin zâhirine muhalif görüşleri red eder. Taberî, "Onlar sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler. Artık hakka dönmezler." âyetiyle ilgili İbn Abbas'tan bir rivâyet nakleder: "Yani onlar hidâyet ve hakka dönmezler. Onlar buldukları halde oldukları sürece kurtuluşa eremezler." Taberî bu görüşün âyetin zahirine muhalif olduğunu belirtir. Çünkü Allah onların hidâyete karşılık sapıklığı satın almaktan dönmeyeceğini haber vermektedir. Allah bunu bir vakitten diğer vakite geçiş ile veya bir halden başka bir hale geçişle sınırlamamıştır.⁷⁸⁹

Taberî, bazen âyetin zâhir mana ifade ettiğini siyak ve sibaktan yola çıkarak tespit eder. Taberî "Sonra ona yolu kolaylaştırdı."⁷⁹⁰ âyetiyle ilgili iki farklı görüşten söz eder. Bir görüşe göre, âyette kast edilen, kişinin anne karnından çıkmasıdır. Diğer görüşe göre,

⁷⁸⁵ T, I, s. 587.

⁷⁸⁶ 5/Maide, 89.

⁷⁸⁷ T, VII, s. 20.

⁷⁸⁸ T, VII, s. 22.

⁷⁸⁹ T, I, s.169.

⁷⁹⁰ 80/Abese, 20.

âyette kast edilen hak ve batıl yoldur. Allah bu yolu açıklamış ve bildirmiş, artık bununla amel etmek kolaylaşmıştır. Taberî birinci görüşü tercih etmektedir, çünkü bu te'vil âyetin zahirine daha uygundur. Çünkü Allah bu âyetten önce ve sonra insanı yaratmaktan, onun cisminde ve onu değişik hallere çevirmekten söz etmektedir. Bu âyetinde önceki ve sonraki âyete benzemesi daha evladır.⁷⁹¹ Bu âyetten önceki ve sonraki âyetler şunlardır: "Az bir sudan (meniden) onu yarattı ve ona ölçülü bir şekil verdi. Sonra ona yolu kolaylaştırdı. Sonra onu öldürdü ve kabre koydu."⁷⁹²

Taberî, "Artık Allah'ın size helal ve temiz olarak verdiği rızıklardan yiyin. Eğer yalnız ona ibadet ediyorsanız, Allah'ın nimetine şükredin."⁷⁹³ âyetinin tefsiriyle ilgili şöyle bir görüşe değinir: Kuraklık yıllarında Hz. Peygamberle birlikte müşriklere yiyecek gönderilmişti. Bu âyette, bu rızık kast edilmektedir. Taberî, bu te'vilin âyetin zahirinin delaletinden uzak olduğunu ifade eder. Çünkü daha sonra gelen âyette haram kılınan yiyeceklerden söz edilmektedir.⁷⁹⁴ "Allah size ancak leş, kan, domuz eti ve Allah'tan başkası adına kesileni haram kıldı. Ama kim mecbur olurda istismar etmeksizin ve zaruret ölçüsünü aşmaksızın yemek zorunda kalırsa şüphesiz ki Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir."⁷⁹⁵

Taberî, batını tahsis anlamında kullanmaktadır. Taberî, Bakara sûresinin 197. âyetinde geçen *rafes*, kelimesinin anlamıyla ilgili iki farklı görüş olduğunu ifade eder. Bu kelime cinsel içerikli konuşma anlamına geldiği gibi, cim'a anlamına da gelir. Bu âyette yasaklanan *rafes* bütün anlamlarıyla mı yoksa bazı anlamlarıyla mı yasaklanmıştır? Taberî'ye göre *rafes* bütün anlamlarıyla yasaklanmıştır. Bu kelimenin husus ifade ettiğine dair bir haber yoktur. Zahir âyetin hükmü, batın bir manaya nakledilmesi ancak sabit bir hüccetle caizdir.⁷⁹⁶

2. Umûm-Husus

Âmme kelimesinin İsm-i faili olan *âmm* kelimesi, sözlükte kapsayan anlamına gelir. İstilahta ise, sınır olmaksızın bir defada, bir vaz' ile kapsaması mümkün olan manaların tamamını kapsayan lafızdır.⁷⁹⁷ Umûm, tek bir vaz' ile tek mana için konulan ve muayyen bir miktarla sınırlı olmaksızın, bu mananın kendisinde gerçekleştiği bütün fertleri kapsayan

⁷⁹¹ T, XXX, s. 70.

⁷⁹² 80/Abese, 19,20,21.

⁷⁹³ 16/Nahl, 114.

⁷⁹⁴ T, XIV, 223.

⁷⁹⁵ 16/Nahl, 115.

⁷⁹⁶ T, II, s.316-322.

⁷⁹⁷ Abdulkerim Zeydan, *el-Veciz*, s.241.

lafızdır.⁷⁹⁸ Hass ise, tek bir manaya delalet etmek üzere (bu mananın kendisinde gerçekleştiği fertleri) teker teker göstermek üzere, bir defada konmuş lafızdır.⁷⁹⁹

Umûm kavramını, lafzın vaz'olunduğu mana çerçevesinde ele alan usûlcülerin aksine, Taberî, zâhirde olduğu gibi, umumiyeti de dildeki bir ifadenin ilk ve doğal hali olarak görmekte ve aksine bir delil olmadıkça ifadenin bu halinin dışına çıkmayı yanlış bulmaktadır.⁸⁰⁰ Taberî'ye göre, Allah'ın kitabında veya Peygamberin diliyle, emrederek veya yasak ederek Allah'ın ortaya koyduğu hükümler, zahir-umûm üzeredir. Batın-husus üzere değildir.⁸⁰¹

Tâberî umûm ifade eden âyetin Kur'an ve sünnetle tahsis edilebileceğini ifade eder: "Âyetin tahsis edildiğine dair bir delil bulunmadıkça, âyetlerdeki Allah'ın hükümleri, emir ve yasaklar konusunda umûm üzeredir. Eğer Allah ondan bir şeyi tahsis ederse, tahsis edilen, zahir-âmm olan âyetin hükmünden hariç olur. Âyetin sair hükümleri zahir-âmm mana üzere kalır."⁸⁰² Taberî, aynı görüşünü tefsirinin bir başka yerinde ifade eder: "Bize göre, Allah'ın Kur'an'da bildirdiği hükümler, âyetle ve Rasûlullah vasıtasıyla muradın husus mana olduğunu Allah kullarına açıklamadıkça, zâhir mana üzere olur. Allah bunun bir kısmını tahsis ederse tahsis edilen, vacip olan bütüne dahil olmaz. Âyetin sair hükümleri umûm üzere baki kalır."⁸⁰³

Taberî âyetlerin, âyetle ve Peygamberin ifadesiyle tahsis edilebileceğini ifade eder.⁸⁰⁴ Taberî, "Öyle bir günden sakının ki, o gün hiç kimse bir başkası adana bir şey ödeyemez. Hiçbir kimseden herhangi bir şefaahat kabul olunmaz, fidye alınmaz. Onlara yardım edilmez."⁸⁰⁵ âyeti ile ilgili şu açıklamayı yapar: Bu âyet her ne kadar tilavet açısından âmmsa da, Rasûlullahtan gelen haberlerden dolayı te'vil açısından hasstır. Hz. Peygamber bu konuda şöyle buyurmuştur: "Şefaahatım ümmetimden büyük günahları olanlar içindir." Yine O, şöyle buyurmuştur: "Her nebiye bir dua verilmiştir. Ben duamı ümmetime şefaahat etmek için erteledim. Duam onlardan Allah'a şirk koşmayanlara inşallah ulaşacaktır." Açıktır ki, Allah, kullarından birçoğunun cezadan kurtulması için Hz.

⁷⁹⁸ Zekiyuddin Şaban, *Usûl*, s.327.

⁷⁹⁹ a.g.e., s. 295.

⁸⁰⁰ Atik aydın, a.g.e., s.112.

⁸⁰¹ T, I, s.402.

⁸⁰² T, s.402.

⁸⁰³ T, II, s.534.

⁸⁰⁴ T, s.401.

⁸⁰⁵ 2/Bakara, 48.

Muhâmmed'in şefaatinı nasip edecek. "Hiçbir kimseden herhangi bir şefaet kabul olunmaz." ifadesi tövbe etmeden küfür üzere ölen kişilere yöneliktir.⁸⁰⁶

Taberî, delilsiz bir şekilde âyetin hususiyet ifade ettiğine dair iddiaları reddeder. Taberî, "Allah, çocuk edindi.' dediler. O bundan uzaktır. Hayır! Göklerdeki ve yerdeki her şey Allah'ındır. Hepsi ona boyun eğmiştir." âyetinde geçen "Hepsi ona boyun eğmiştir." ifadesiyle ilgili marifeti eksik kişilerin şu iddiada bulunduğunu ifade eder: "Bu âyet ehl-i ta'ata hasır. Bu âyet âmm değildir." Halbuki bir delil olmadan zahir-âmm olan bir âyetin husus ifade ettiğini iddia etmek caiz değildir.⁸⁰⁷

Taberî, bazen nesh edildiği iddia edilen âyetin, mana olarak husus ifade ettiğini belirtir. Ehl-i te'vilin bir kısmına göre "İman etmedikleri sürece Allah'a ortak koşan kadınlarla evlenmeyin."⁸⁰⁸ âyetinin gayr-ı Müslim olan herkesle evlenmeyi haram kılmıştır. Bu âyet daha sonra "Mü'min kadınlardan iffetli olanlarla, daha önce kendilerine kitap verilenlerden olan iffetli kadınlar da, mehirlerini vermeniz kaydıyla; evlenmek, zina etmemek ve gizli dost tutmamak üzere size helal kılındı."⁸⁰⁹ âyetiyle nesh edildi. İbn Abbas gibi bazı müfessirler bu görüştedir. Taberî'ye göre, bu âyette sadece müşrik kadınlar kast edilmektedir. Bu âyetin zâhiri âmmdır, batını ise hasır. Bu âyette nesih yoktur.⁸¹⁰

Taberî, âyetin hass mana ifade ettiğine dair bir delil bulunmadığında, umûmiyet ifade eden manayı tercih eder. Taberî, "İş ne sizin kuruntunuza, ne de kitap ehlinin kuruntusuna göredir. Kim kötü bir iş yaparsa, onunla cezalandırılır. O, kendisine ne bir dost ne bir yardımcı bulabilir."⁸¹¹ âyetinde ifade edilen cezalandırılanların kimler olduğu konusunda farklı görüşler nakleder. Hz. Aişe ve bir kısım müfessirlere göre, âyette bütün günahlar kast edilmektedir. İbn Zeyd, ehli küfrün kast edildiğini belirtir. İbn Abbas'a göre, şirk kast edilmektedir. Taberî Hz. Aişe'den naklettiği görüşü tercih eder. Kim kötü bir amel işlerse, kafir veya mü'min olsun günahı küçük veya büyük olsun onunla cezalandırılır. Bu âyet, kötü günah işleyen herkes için umumîdir. Kimse bundan istisna edilmemiştir. Âyetin hususîliğine delalet eden bir âyet veya Hz. Peygamber'den bu konuda bir haber gelmedikçe âyet umumiyet üzeredir.⁸¹²

⁸⁰⁶ T, I, s. 308.

⁸⁰⁷ T, I, 584.

⁸⁰⁸ 2/Bakara, 221.

⁸⁰⁹ 5/Maide, 5.

⁸¹⁰ T, II, s.451,452.

⁸¹¹ 4/Nisa, 123.

⁸¹² T, V, 339-341.

Taberî, âyetin nüzulü hususî bir sebeple olsa bile, mananın umûmî olabileceğini belirtir. Taberî, "Kitap ehlinden öyleleri var ki, Allah'a, size indirilene ve kendilerine indirilene, Allah'a derinden saygı duyarak inanırlar. Allah'ın âyetlerini az bir değere satmazlar. Onlar var ya, işte onların, Rableri katında mükafatları vardır. Şüphesiz Allah hesabı çabuk görendir." ⁸¹³ âyetiyle ilgili Cabir b. Abdullah ve Katade gibi bazı müfessirlerden rivâyetler nakleder. Bu rivâyetlere göre bu âyet Necaşî'nin ölümü münasebetiyle inmiştir. Taberî'ye göre ise, bu âyetle kast edilen tüm ehl-i kitaptır. "Cabir ve diğerlerinden rivâyet edilen ve bu âyetin Necaşî ve arkadaşları hakkında indiğini ifade eden rivâyetler hakkında ne düşünüyorsunuz?" şeklindeki bir soruya şöyle cevap verir: Bu haberlerin senedlerinde tartışma vardır. Bu haberler sahih bile olsa bizim görüşümüze muhalif olmaz. Cabir ve diğerleri âyetin Necaşî için indiğini söylüyorlar. Bazen âyet bir şey dolayısıyla iner, ancak aynı manada olan diğer şeyler içinde umumî olur. Bu âyet her ne kadar Necaşî için inmişse de, Allah'ın Necaşî için ortaya koyduğu hüküm, Necaşînin sıfatlarını taşıyan diğer insanlar içinde konmuş olur. O halde inanmış diğer ehl-i kitap da bu âyetin hükmüne girer. ⁸¹⁴

Taberî bazen tek kelimenin ummiyetinden söz eder. Âmm bir ifadenin tahsis edilmesi için kitap, sünnet, icma ve akıl delil kabul edilir. ⁸¹⁵ Taberî, "Allah size kendi cinsinizden eşler var etti. Eşlerinizden de oğullar ve torunlar var etti ve sizi temiz şeylerden rızıklandırdı. Öyleyken onlar batıla inanıyorlar da Allah'ın nimetini inkar mı ediyorlar?" ⁸¹⁶ âyetinde geçen *hefedeten* kelimesiyle ilgili şu görüşleri nakleder:

- a. Bu kelime, bir adamın kızlarının iki kız çocuğu anlamındadır.
- b. Bu kelime, bir adamın yardımcıları ve ona hizmet edenler anlamındadır.
- c. Adamın oğlu ve oğlunun oğlu anlamındadır.
- d. Bu, bir adamın, başkasından olan çocuklarıdır. (Hanımının eski kocasından çocukları.)

Taberî, Arapçada *hafede* kelimesinin hizmet ve amelde hafif olan, anlamında olduğunu söyler. Herhangi bir âyet, Peygamberden bir haber veya aklî bir hüccet, *hafede* kelimesiyle bu anlamlardan sadece birinin kast edildiğine delalet etmemektedir. Ümmetin

⁸¹³ 3/Al-i İmran, 199.

⁸¹⁴ T, IV, s.272.

⁸¹⁵ T, XIV, s.176.

⁸¹⁶ 16/Nahl, 72.

icmaı olmadan *hafede* kelimesini hass bir anlama hamledemeyiz. Bundan dolayı zikredilen anlamların tamamı doğrudur.⁸¹⁷

3. Siyak-Sibak

a. Siyak-Sibakın Kavramsallaşması

Bilindiği gibi temel öğeleri olan her cümle bir anlam ifade eder. Ancak her zaman bir cümleye yüklenen mana, gramatik olarak ondan anlaşılan mana değildir. Çünkü çoğu zaman, cümleler metin bağlamı açısından, farklı bir anlam ifade eder. Bir cümleyi bağlamından kopararak anlamak, birçok yanlış anlamayı da beraberinde getirir. Bu bakımdan her cümleyi kendi bağlamında değerlendirmek gerekir.

Şüphesiz her sözün söylenme ve sevk edilme sebebi var olduğu gibi, Kur'an âyetlerinin de söyleniş ve sevk edilme gayesi vardır. Bu sevk sebebi, siyak-sibak kavramlarıyla ifade edilmektedir. Siyak-sibak âyetin üslubundan ve içinde bulunduğu konumdan hareketle âyetin gayesini ve maksadını anlamaya çalışmaktır. Siyak-sibak, âyetlerin birbiriyle irtibatlı olmasını konu edindiği için Kur'an'ın bütünselliğiyle de alakalıdır.

Siyak sözlükte, sevk etmek, sürmek, götürmek anlamına gelir.⁸¹⁸ “Sözün gelişi, ifade tarzı, üslup, anlatım biçimi gibi manalarda kullanılan siyak, terkip olarak (siyaku'l-kelam), sözün gelişi sevk edilişi anlamına gelmektedir.”⁸¹⁹ Genelde siyak, bir sözün, bir ifadenin kullanılmasını gerekli kılan ya da bu söze uygun düşen ortam anlamında kullanılmaktadır.⁸²⁰

Sibak, bir şeyin öncesi, geçmiş, üst tarafı başlangıcı, bağ, bağlantı, söz ve yazının baş tarafı demektir.⁸²¹ Bir terkip olarak sibaku'l-kelam, sözün baş tarafı ile bağlantısı, sözün öncesinden gelen mana anlamındadır.⁸²² “Bir birimden önceki birime sibak, sonraki birime siyak denilmektedir.”⁸²³

⁸¹⁷ T, XIV, s.176.

⁸¹⁸ İbn Manzur, *Lisan*, V, s. 906.

⁸¹⁹ Mustafa Ünver, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Siyakın Rölü*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1993, s.71.

⁸²⁰ Ali Bakkal, Kur'an'ı Anlamada Siyak-Sibakın Önemi, Tarihten Günümüze Kur'am İlimleri ve Tefsir Usûlü, Kur'an ve Tefsir Akademisi Araştırmaları I, Ankara 2009, s.12.

⁸²¹ Ahmet Nedim Serinsu, a.g.e., s.306.

⁸²² Ali Bakkal, a.g.m., s.13.

⁸²³ Mustafa Ünver, a.g.e., s.72.

Başka bir ifadeyle siyak, sözün kullanılış tarzı ve ortamından yola çıkarak o sözün söyleniş gayesini ortaya koymak demektir. Dolayısıyla siyak kavramıyla sözün maksadı ve gayesi arasında sıkı bir ilişki vardır. Siyak, üslubundan ve söylendiği ortamdan hareketle sözün maksadını ve gayesini anlamaya çalışmak demektir.⁸²⁴

Siyak-sibak kavramının karşılığı olarak bağlam, kontekst kelimeleri kullanılmakta ve terim olarak şu anlamları ifade etmektedir:

a. Bir dil birimini çevreleyen, ondan önce veya sonra gelen, birçok durumda sözkonusu bu birimi etkileyen, onun anlamını, değerini ve içeriğini belirleyen olgusal, kavramsal veya sistematik çerçeve veya çerçeveler bütünü.

b. Manalarını aydınlatan bir söz veya paragrafla çerçevelenmiş bir söylem bütünü.⁸²⁵

Arapçada siyak-sibak ayırımına gidilmez. Böyle bir ayırım sadece Türkçe eserlerde vardır. Böyle bir ayırma da gerek yoktur. Çünkü siyak terimi, sözün hem öncesini hem de sonrasını aynı anda ifade etmeye yetmektedir.⁸²⁶

Siyak-sibak ifadesi, birbirinden ayrı düşünüldüğünde birer Arapça kelime oldukları halde, bir arada kullanılıp bir kavram haline gelmesi, daha ziyade Osmanlı kültürünün bir ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü Arapça sözlüklerde siyak maddesinde sibak, sibak maddesinde de siyak kelimesi yer almaz. Osmanlı Türkçesi lugatlarda ise bu kelimelerden biri ele alındığında diğeri de ele alınır, ya da atıfta bulunulur.⁸²⁷ Sözelimi Develioğlu'nun sözlüğünde bu madde şöyle geçmektedir: Siyak, sözün gelişi, ifade şekli. Siyak-ı kelim, söz gelişi. Siyak u sibak, sözün gelişi, sözün (öncesinin sonrasına olan) uygunluğu, tutarlığı.⁸²⁸

Genel olarak siyak-sibak kavramları birlikte kullanıldığında, öncesine ve sonrasına bakarak, sözün hangi anlamda kullanıldığını tespit etmeye çalışmak anlamına gelir. Bu durumda sibak kavramının önceki, siyakın ise sonraki anlamına geldiği kabul edilir.⁸²⁹

Yazılı metinlerde konunun bir bütün olarak anlaşılması için konuyla ilgili sözlerin baştan sona kadar okunması ve incelenmesi gerekir. Konu bütünlüğü olan bir pasajın

⁸²⁴ Ali Bakkal, a.g.m., s.13.

⁸²⁵ Ahmet Nedim Serinsu, a.g.e., s.307, 308.

⁸²⁶ Mustafa Ünver, a.g.e., s.73.

⁸²⁷ Atik Aydın, a.g.e., s.129,130.

⁸²⁸ Ferit Develioğlu, a.g.e., s.959.

⁸²⁹ Ali Bakkal, a.g.e., s.13.

ortasında geçen bir söz anlaşılacak isteniyorsa, o zaman konunun başından sonuna kadar okunması gerekir. Dolayısıyla yazılı metinlerde sözün hem öncesine hem sonrasına bakmak gerekir.⁸³⁰

Siyak kavramı, sözün gelişinden, söyleniş tarzından, söylendiği ortamdan hareketle sözün maksadını anlamak olduğu için her zaman siyak kavramıyla birlikte sibak kavramının kullanılmasına ihtiyaç duyulmaz. Bu açıdan bakıldığında siyak kavramı sibak kavramını da içine almaktadır. Bu yüzden kullanılıştaki siyak-sibak kavramlarını birlikte kullanmak yerine siyak veya siyak-ı kelam sözü tek başına kullanılır. Bu anlamda siyak kavramı, öncesine, sonrasına, söyleniş tarzına, söylendiği ortama ve söyleniş şekline bakarak sözün hangi anlamda kullanıldığını tespit etme durumunu ifade eder.⁸³¹

b.Taberî'nin Siyak Yaklaşımı

Taberî, tefsirinde siyak kelimesini kullanırken, sibak kelimesini kullanmaz. Taberî, siyak karinesinin sınırlarına dair görüşünü ifade edip, sebepsiz yere sözün siyakından başka bir yöne çevrilmesinin caiz olmadığını belirtmektedir.

Taberî, âyetler arasında siyak ilişkisinin bulunmadığını gösteren bir delil yoksa âyetlerin birbiriyle irtibatlı olarak ele alınması gerektiğini ifade eder.⁸³² Bu delilin ne olduğunu yine Taberî açıklar.

Taberî, âyetin zahir delaletinden veya Hz. Peygamber'den gelen bir haber delil olarak bulunmadıkça, kelamın siyakı dışında bir manaya hamledilmesinin caiz olmadığını ifade eder.⁸³³ Buna göre bir söz, kelamın siyakı dışına şu iki sebeple çıkabilir: a. Âyetin zahir delaleti, b. Hz. Peygamberden aktarılan bir haber.

“Âyetlerin bağlamını, akışın yönünü tespit etmenin ibarelerin sağlıklı anlaşılıp tefsir edilmesinde büyük önem taşıdığı açıktır. Çünkü siyakın yanlış akış üzerine kurulması, isabetsiz çıkarımların yapılmasında en büyük faktörlerden olması mümkündür.”⁸³⁴

⁸³⁰ Ali Bakkal, a.g.m. s.14.

⁸³¹ a.g.m., s.14.

⁸³² T, V, s.380.

⁸³³ T, VI, s.30.

⁸³⁴ Mustafa Ünver, a.g.m., s.61.

Teberî, âyetler arasında siyak ilişkisi yoksa, âyeti siyak karinesi dışında ele alır. O, bu durumda âyetin önceki âyetle irtibatlı olmadığını söyler. Taberî, "Verdikleri sağlam sözü bozduklarından, Allah'ın âyetlerini inkar etmelerinden, Peygamberleri haksız yere öldürmelerinden ve 'Kalplerimiz muhafazalıdır.' demelerinden dolayı (başlarına türlü belalar verdik. Onların kalpleri muhafazalı değildir.) tam aksine inkarları sebebiyle Allah onların kalplerini mühürlemiştir. Artık onlar inanmazlar."⁸³⁵ âyetinin önceki âyetle irtibatlı olduğunu, aynı şekilde bu âyetin önceki âyetle irtibatsız olduğunu ifade eden iki görüşü nakleder. Taberî bu ve daha sonraki âyetin, önceki âyetle irtibatlı olmadığını ifade eder. Çünkü âyetin manası şöyledir: "Sözlerini bozmalarından ve Allah'ın âyetlerini inkar etmelerinden ve şundan şundan dolayı onları lanetledik ve gazaba uğradılar." "İnkarları sebebiyle Allah onların kalplerini mühürlemiştir." ifadesi lanete delalet etmektedir. Kalbi mühürlenmiş kişi lanete uğramış demektir.⁸³⁶

c.Siyak Uygulaması

Taberî, tefsirinde siyak metodunu farklı şekillerde kullanmıştır. Bunu örneklerle ele almaya çalışacağız.

1. Tercihle Siyakı Kullanma: Taberî, tercih yaparken âyetin siyakını göz önüne alır. O, "İman edip sonra inkar eden, sonra inanıp tekrar inkar eden, sonra da inkarında ileri gidenler var ya; Allah onları bağışlayacak değildir, doğru yola ileticek de değildir."⁸³⁷ âyetiyle ilgili farklı görüşleri nakleder.

- a. Âyette kast edilenler Yahudiler ve Hıristiyanlardır.
- b. Âyette münafıklar kast edilmektedir.
- c. Âyette ehl-i kitap kast edilmektedir.

Taberî, son görüşü tercih etmektedir. Ehl-i kitabın bir kısmı Tevrat'ın hükmünü kabul etti, sonra ona muhalif davranıp onu yalanladı. Onların bir kısmı Hz. İsa ve İncil'e inandı, sonra onu yalanladılar. Daha sonra Hz. Muhâmmed'i ve Furkan'ı yalanladılar. Taberî bu te'vili niçin tercih ettiğini şöyle açıklar: "Bu âyetin te'vili konusunda en doğru görüşün bu olduğunu söyledik, çünkü önceki âyet ehl-i kitabın kıssası hakkındadır. Bununla 'Ey iman edenler! Allah'a, Peygamber'ine, Peygamber'ine indirdiği kitaba ve daha

⁸³⁵ 4/Nisa, 155.

⁸³⁶ T, VI, s.16.

⁸³⁷ 4/Nisa, 137.

önce indirdiği kitaba iman edin.' âyetini kast ediyorum. 'İman edip sonra inkar eden...' âyetinin mana itibariyle önceki âyetin manasıyla alakasının olmadığını gösteren bir delalet yoktur. Bu âyetin önceki âyetle alakasının olmadığını gösteren bir delalet bulunmadıkça, bu âyeti önceki âyete ilhak etmek daha evladır."⁸³⁸

2. Zamirin Merci'ini Bulmada Siyak: Taberî, "Kitap ehlerinden hiç kimse yoktur ki ölümünden önce, ona (İsa'ya) iman edecek olmasın. Kıyamet günü o (İsa) onların aleyhine şahit olacak."⁸³⁹ âyetiyle ilgili ihtilafli görüşleri nakleder. İbn Abbas gibi bazı müfessirler, âyetteki zamiri Hz. İsa'ya raci etmişlerdir. Buna göre, Hz. İsa Deccal'ı öldürmek için inince herkes ona inanacak. Din, tek olacak, o da İslam dinidir. Mücahid'e göreyse, Yahudiler, ölmeden önce Hz. İsa'ya inanacaklar. İkrime'ye göreyse, Yahudi ve Hıristiyanlar, Hz. Muhâmmed'e inanmadan ölmeyeceklerdir. Bu görüşe göre âyette geçen zamirler Hz. Muhâmmed'e racidir. Taberî âyette geçen zamirlerin, zikri geçen isme raci olması gerektiğini ifade eder. Taberî'ye göre doğru te'vil şöyledir: Kitap ehlerinden hiç kimse yoktur ki, ölümünden önce ona (İsa'ya) iman edecek olmasın. Bu âyet, Hz. İsa, annesi ve Yahudilerin zikrinin geçtiği âyetlerin siyakındadır. Önceki âyetler şöyledir: "Bir de inkarlarından ve Meryem'e büyük bir iftira atmalarından ve 'Biz Allah'ın Peygamberi Meryem oğlu İsa Mesih'i öldürdük.' demelerinden dolayı kalplerini mühürledik. Oysa onu öldürmediler ve asmadılar. Fakat onlara öyle gibi gösterildi. Onun hakkında anlaşmazlığa düşenler, bu konuda kesin bir şüphe içindedirler o hususta hiçbir bilgileri yoktur. Sadece zanna uyuyorlar. Onu kesin olarak öldürmediler. Fakat Allah onu kendisine yükseltmiştir. Allah üstün ve güçlüdür, hüküm ve hikmet sahibidir."⁸⁴⁰ Görüldüğü gibi bu âyetlerde Hz. İsa, annesi ve Yahudilerden söz edilmektedir.⁸⁴¹

3. Nüzul Sebebini Tercihle Siyak: Taberî sebep-i nüzul tercihlerinde de siyakı esas alır. Taberî, "Allah ve Rasûlüne savaş açanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası, ancak öldürülmeleri, yahut asılmaları veya ellerinin ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi, yahut o yerden sürülmeleridir. Bu cezalar onlar için dünyadaki bir rezilliktir. Ahirette onlara büyük azap vardır."⁸⁴² âyetinin sebep-i nüzulu konusunda ihtilaf bulunduğunu belirtir. İbn Abbas'a göre, bu âyet kitap ehlerinden Hz. Peygamber'le anlaşması olan bir kavim hakkında nazil olmuştur. Enes'e göre U'yeyne ve U'kl adındaki kavimler

⁸³⁸ T, V, s.380.

⁸³⁹ 4/Nisa, 159.

⁸⁴⁰ 4/Nisa, 156,157,158.

⁸⁴¹ T, VI, s.30.

⁸⁴² 5/Maide, 33.

hakkında nazil oldu. Taberî'ye göre, bu âyet, Allah ve Rasûlüne savaş açan ve yeryüzünde fesat çıkarmak için dolaşan kişiler için Allah'ın hükmünü tarif etmektedir. Bu âyetin öncesinde ve sonrasında İsrailoğullarının kıssası anlatılmaktadır. O halde bu âyet İsrailoğullarını ve onlara benzeyenler için geçerli olan hükmü tarif etmektedir.⁸⁴³

4. Âyetin, Önceki ve Sonraki Âyetlerle İrtibatı: Taberî, bazen siyak kelimesini kullanmadan, âyetin öncesi ve sonrasını dikkate alarak tercihte bulunur. Taberî, "And olsun biz, sizden önce gelip geçenleri de biliriz, sonraya kalanları da."⁸⁴⁴ âyetinin manasıyla ilgili ehl-i te'vilin görüşlerini nakleder.

a. And olsun helak olan önceki ümmetleri, diri olan yaratılmışları ve yaratılacak olanları biliriz.

b. Müstakdimin, helak olanlardır. Müste'hirin ise, helak olmayan dirilerdir.

c. And olsun ki biz, yaratılışın başında gelip geçenleri, sonraya kalacakların da sonunu biliriz.

d. And olsun önce gelip geçen ümmetleri, sonraya kalan Muhâmmed ümmetini de biliriz.

e. And olsun hayırda önde olanları ve sonraya kalanları biliriz.

d. And olsun namaz safında öne geçenleri ve kadınlar sebebiyle namaz safında arkada kalanları da biliriz.

Taberî ikinci görüşü tercih etmektedir. Kelamın öncesi ve sonrası buna delalet etmektedir. Önceki âyet şöyledir: "Hiç şüphesiz biz diriltir, biz öldürürüz ve biz (her şeye gerçek) varisleriz."⁸⁴⁵ Sonraki âyet ise şöyledir: "Şüphesiz senin Rabbin onları diriltip bir araya getirecektir. Şüphesiz O, hüküm ve hikmet sahibidir, hakkıyla bilendir."⁸⁴⁶ Hicr sûresinin 24. âyeti, bu iki âyetin arasında gelmiştir. Bu âyetten önce bunun hilafına delalet edecek bir âyet geçmediği gibi, sonrasında da böyle bir âyet gelmemiştir.⁸⁴⁷

⁸⁴³ T, VI, s.247-251.

⁸⁴⁴ 15/Hicr, 24.

⁸⁴⁵ 15/Hicr, 23.

⁸⁴⁶ 15/Hicr, 25.

⁸⁴⁷ T, XIV, s.30-34.

Taberî, "Onlar, Allah'ın nimetini bilirler, sonra da inkar ederler. Onların çoğu kafirdirler."⁸⁴⁸ âyetinde geçen nimetin ne olduğu konusunda farklı görüşler nakleder:

a. Nimetten kasıt Peygamberimizdir. Müşrikler, onun Peygamberliğini bildiler, sonra inkar ettiler.

b. Nimetten kast edilen, bu sûrede sayılan nimetlerdir. Onlar Allah'ın verdiği nimetlere karşı münkirlik yapmışlar, bunların babalarından miras kaldığını iddia etmişler.

c. Kafirlerle, "Size kim rızık veriyor?" diye sorulunca "Allah" diyorlardı. Sonra bunu inkar edip "İlahlarımızın şefaati ile bu rızıklar bize verildi." diyorlardı.

Taberî birinci görüşü kabul etmektedir. Nimetten kasıt Peygamberin risaletidir. Çünkü bu âyet Peygamberden bahs eden iki âyet arasında bulunmaktadır. Bir âyetin, kendisinden önce ve sonra gelen âyetlerin manasında olması daha evladır. Söz konusu âyetin öncesi ve sonrasıyla irtibatsız olduğunu gösteren bir mana da yoktur.⁸⁴⁹ Önceki ve sonraki âyetler şunlardır: "Ey Muhammed! Eğer yüz çevirirlerse, artık sana düşen açık bir tebliğden ibarettir."⁸⁵⁰ "Kıyamet günü her ümmetten bir şahit göndereceğiz; sonra inkar edenlere ne (özür dilemeleri için) izin verilecek, ne de Allah'ın rızasını kazandıracak amelleri işleme istekleri kabul edilecek."⁸⁵¹

5. Kırâat Tercihinde Siyak: Taberî, kırâat tercihlerinde de siyakı göz önünde bulundurur. Taberî, "Allah'ın yarattığı şeyleri görmüyorlar mı? Onların gölgeleri Allah'a secde ederek ve tevazu ile boyun eğerek sağa ve sola dönmektedir."⁸⁵² âyetinde *lem yerev* ve *lem terev* şeklinde iki kırâatın bulunduğunu ifade eder. Bu fiil *ta*'lı okununca hitap ifade eder. Taberî bunun *ya*'lı okunmasının daha doğru olduğunu ifade der. Çünkü bu şekilde okunursa âyet kötü işler için tuzak kuranlardan haber vermiş olacak. Zaten âyetin siyakında onların kıssa ve haberlerinden söz edilmektedir.⁸⁵³ Bu âyetin siyakında şu âyet geçmektedir: "Kötü işler için tuzak kuranlar, Allah'ın kendilerini yere geçirmesinden veya (ansızın) bilemeyecekleri bir yerden kendilerine azap gelmesinden emin mi oldular?"⁸⁵⁴

⁸⁴⁸ 14/Nahl, 83.

⁸⁴⁹ T, XIV, s.188,189.

⁸⁵⁰ 14/Nahl, 82.

⁸⁵¹ 14/Nahl, 84.

⁸⁵² 16/Nahl, 48.

⁸⁵³ T, XIV, 137.

⁸⁵⁴ 16/Nahl, 45.

SONUÇ

Taberî çok yönlü, velüd âlimlerden biridir. Taberî'nin farklı alanlarda pek çok eser telif etmiş olması bunun göstergesidir. Taberî, bir tarihçi olarak bilinse de o, sadece tarihçilikle kalmamış, hadis, tefsir, fıkıh üsülü gibi birçok alanda eserler vermiştir. Nitekim onun çok yönlü bir âlim olması tefsirine de yansımıştır. Onun tefsiri, kırâat, tarih, kelam, fıkıh gibi farklı ilimlere dair malumatlar ihtiva etmektedir.

Bilindiği gibi tefsirler genellikle rivâyet ve dirâyet tefsirleri şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Rivâyet tefsirinin kaynakları Kur'an'ın sünnetle tefsiri, sahabe ve tâbiinden rivâyet edilen haberlerdir. Dirâyet tefsiri, dil bilgisi ve yapılarına dayanarak yapılan tefsirdir.

Esasen tefsirleri mutlak anlamda rivâyet ve dirâyet tefsirleri şeklinde ayırmak mümkün değildir. Çünkü dirâyet tefsirlerinde rivâyetler kullanıldığı gibi, rivâyet tefsirlerinde de dirâyet örneklerine rastlanmaktadır. Sözelimi dirâyet tefsiri olan Neseî ve Razî tefsirlerinde rivâyetlere de yer verilmiştir. Bundan dolayı tefsirleri, rivâyet ağırlıklı ve dirâyet ağırlıklı tefsirler şeklinde ikiye ayırmanın daha doğru olduğunu söyleyebiliriz. Taberî'nin, *Camîu'l-beyan an te'vili ayi'l-Kur'an*'ı rivâyet ağırlıklı bir tefsiridir. Ancak Taberî tefsirinin dirâyet boyutu da ağırlık kazanmaktadır.

Âlimlerin re'y ile tefsirin cevazı konusunda, genellikle iki farklı anlayışa sahip olduğu ifade edilmektedir: Re'y ile tefsiri caiz görenler (mucizun) ve caiz görmeyenler (mani'un). Taberî'nin de re'y ile tefsiri caiz görmeyen müfessirlerin safında olduğu iddia edilse de bu görüşün yanlış olduğunu düşünüyoruz. Bu yanlış anlama Taberî tefsirinin bir bütün olarak değerlendirilmemesinden kaynaklanmaktadır.

Taberî, tefsirinin mukaddimesinde kendi tefsir metodunu ortaya koyarken tefsiri üç kısımda ele almaktadır. Taberî'nin bu üçlü taksimatı Taberî'nin tefsir anlayışını özetler niteliktedir.

Birinci kısım, kendisine ulaşmaya yol bulunamayan te'vildir. Bunun ilmini Allah, insanlara bildirmemiştir. Bunlar, kıyametin vakti, Hz. İsa'nın nüzülü, güneşin batıdan doğması, sura üfleme vb. hususların vaktiyle ilgilidir. Bu vakitlerin sınırını kimse bilemez. Bunların te'vili ancak şartları taşıyan haberle bilinebilir.

Bu kısma giren âyetler, müteşabihi oluşturur. Müteşabih, bilgisi Allah'a mahsus olan âyetlerdir. Bunlar, Hz. İsa'nın çıkış vakti, güneşin batıdan doğma vakti, kıyamet saati, dünyanın fena bulması vb. haberlerdir. Müteşabihin mukabili olan Muhkem ise, tafsil ve beyan açısından açık ve sağlam olan; helal-haram, va'd-va'id, sevab-ikab, emir-nehiy, zecr, haber, mesel, va'z, ibret gibi konularda delil ve hüccetleri sabit olan âyetlere denir.

Taberî, muhkem ve müteşabihi insanların bilmeye ihtiyaç duyduğu bilgiler ve ihtiyaç duymadığı bilgiler çerçevesinde ele almaktadır. Kur'an'daki her şeye halkın ihtiyacı olduğunu belirten Taberî, bazı bilgilerin halk için gereksiz olduğunu ifade eder.

İnsanların Kur'an'daki şeylere ihtiyaç duymaması ve bunun te'vilinin ilmini bilmemeleri caiz olmaz. O halde Kur'an'daki her şeye halkın ihtiyacı vardır. Ancak kimi zaman insanlar, Kur'an'dan bir âyetin manasının bir kısmına muhtaç olur. Taberî'ye göre, kıyametin kopma zamanı ile ilgili te'vile ihtiyaç yoktur. Güneşin batıdan ne zaman doğacağı ve Hz. Peygamber ve ümmetinin sonunun bilinmesi gibi hususlarla ilgili te'vili sadece Allah bilebilir.

Müteşabih dışında kalan âyetlerin tamamı muhkemdir. Muhkem de ya sadece bir manaya gelir, yani sadece bir te'vili olur. Biri bu kısımdan olan muhkem âyeti duyduğunda bir açıklamaya ihtiyaç duymaz. Ya da muhkem âyet birçok vecih, te'vil ve manaya açık olur. Bu durumda murad edilen mananın delaleti ya Allah'ın açıklamasıyla veya Hz. Peygamber'in ümmetine açıklamasıyla bilinir. Bunun ilmini ümmetin âlimleri de bilir.

İkinci kısım, Hz. Peygamber'in beyanına dayalı olarak yapılan te'vildir. Allah bu te'vilin ilmini, Hz. Peygamber'e has kılmıştır. Ancak bu te'vilin ilmine diğer kulların da ihtiyacı vardır. Bunun ilmine sadece Hz. Peygamber'in âyetlerin te'vilini beyan etmesiyle ulaşabilirler.

Taberî, sadece Allah'ın ve Hz. Peygamber'in bilebileceği tefsir nevi konusunda, herhangi bir kişinin kendi re'yi ile tefsir yapmasına karşıdır. O, mutlak anlamda re'ye karşı değildir. Nitekim Taberî, mukaddimesinde te'vilin bir kısmının, Kur'an'ın lisanını bilen herkesin bilebileceğini ifade eder.

Üçüncü kısım, ehl-i lisanın bildiği te'vildir. Bu, Kur'an'ın irabına ve Arapça oluşuna dair te'vil ilmidir. Bu te'vil ilmine ancak Arapça vasıtasıyla ulaşabilir.

Kur'an Arap diliyle nazil olduğu için te'vil yapan kişi, bu dilin imkanlarına dayanmalıdır. Bu bakımdan Taberî, insanın Kur'an'la ilgisini hitap-muhatab ilişkisi içinde ele almaktadır. Allah, muhatabın anladığı bir dille hitap eder. Bu bakımdan Hz. Muhâmmed'e (sav) inen Allah'ın kitabının manaları, Arap kelamının manalarına muvafıktır. Allah'ın kelamı ile muhatabın kelamı arasındaki uyum, Arapçada bulunan tüm özelliklerin Kur'an'da da olmasını gerektirmiştir. Arap kelamının icâz, zahir, hazf, ihtisâr, iksâr vb. özellikleri Kur'an'da da vardır.

Tefsirde dile önem veren Taberî, dilsel tahlillere da çokça başvurmuştur. O, kelimeleri luğat açısından tahlil ettiği gibi, sarf ve nahiv açısından da tahlil etmektedir. Kelime tahlilleri, Taberî tefsirinde önemli bir yere sahiptir. Taberî, 464 kelimenin tahlilini yapmaktadır. Kelimelerin anlamsal boyutunu tahlil eden Taberî, kelimelerin anlamını tespit etmek için çoğu zaman şiire müracat etmektedir.

Bir cümlelin anlaşılması, o cümlede geçen kelimelerin anlamının bilinmesini gerekli kılar. Bu genel kaideden hareketle Taberî, genel olarak önemli bulunduğu ve anlaşılması zor kelimelerin tahlilini yapar. O, isimlerin tahlilini yaptığı gibi fiillerin de tahlilini yapar.

Tefsirlerde âyetlerin anlamını tespit etmek için şiirlerden istifade edilmiştir. Bilindiği gibi şiirlerde, Arapça en fasih şekliyle kullanılmıştır. Bu açıdan şiirler Arap kelamına kaynaklık etmektedir. Taberî âyetleri tefsir ederken şiirlerle istişhad edip, şiiri âyetin anlamını açıklamada yardımcı bir öge olarak kullanmaktadır. Taberî, genellikle dilsel tahliller yaparken şiirle istişhad yöntemine başvurmuştur.

Taberî, dirâyet tefsiri yaparken sarf ve nahiv ilimlerinden de yararlanır. Nahiv ve sarf ilimleri sözün fesahatini korumak amacıyla kurulan ilimlerdir. Sözün fesahati ise birbiriyle uyum içinde olan fasih kelimelerin anlaşılır ve dil kaidelerine uygun bir şekilde dizilmesine bağlıdır. Taberî sarf ve nahiv tahlillerini âyetin anlamının anlaşılması için yapar. O, bazen uzun uzadıya sarf ve nahiv açısından kelimeleri tahlil eder.

Taberî'ye göre, sözün ilk ve doğal hali zâhir ve âmm olmasıdır. O halde bir sözü evvela zâhir ve âmm anlamıyla anlamak gerekir. Asıl olan sözün zâhiri iken, zâhirin dışına çıkılması arızî bir durumdur. Allah'ın hükümleri, zâhir-âmm üzeredir, batın-has üzere değildir. Ohalde Taberî'nin Kur'an tasavvurunu ortaya koyan kavramlar zâhir ve âmm kavramlarıdır.

Taberî, âyetin sevk sebebini, zahirin delaletinden saymaktadır. Taberî'ye göre asıl olan sözün zâhirdir. Zâhirin dışına çıkılması ise arızî bir durumdur. Bir delil bulunmadan zâhirin te'vil ile batına hamledilmesi caiz olmaz.

Taberî, zâhirde olduğu gibi, umumiyeti de dildeki bir ifadenin ilk ve doğal hali olarak görmekte ve aksine bir delil olmadıkça ifadenin bu halinin dışına çıkmayı yanlış bulmaktadır.

Taberî tefsirinin dirayet boyutunun iki kısımdan oluştuğunu söylemek mümkündür. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, bu tefsirin dirayet boyutunun önemli bir kısmı Arap dil bilgisi ve yapılarına dayanır. Taberî'nin tercihleri de bu tefsirin dirayet boyutunu oluşturur.

Taberî, tefsirinde farklı konularda tercihler yapmaktadır. Taberî'nin genellikle rivayet, fıkıh, kelim, nahiv-sarf, lügat, kırâat, te'vil ve anlam, nüzul sebepleri ve neshe dair tercihlerde bulunduğunu söylemek mümkündür.

Şüphesiz Taberî, tercihlerde bulunurken bazı ölçütler kullanmaktadır. Bu ölçütleri şöyle sıralamak mümkündür: Kur'an, sünnet, icma, kıyas, aklî delalet, zâhir, umum, Arap dili, âyetin muhatabı, âyetin siyaki, tarihî gerçekler, tabii gerçekler.

Taberî, bazı ihtilafli konuları ele alıp tercihte bulunmuştur. Bu konulardan biri yedi harf ve kırâat konusudur. Taberî yedi harf ve kırâat meselesini birbiriyle alakalı olarak mukaddimesinde incelediği gibi, tefsirinde kırâatları çokça ele almaktadır. Taberî'ye göre, kırâatlar, Kur'an'ın kendisiyle indiği yedi harften sadece bir harftir. Hz. Osman'ın mushafı bu harfle yazmıştır. Hz. Osman, mushafı bir harfle yazdırmak ve bunun dışında kalan Mushafları ortadan kaldırmak sûretiyle Kur'an kırâatındaki ihtilafı ortadan kaldırmıştır. Bugün müslümanlar, Hz. Osman'ın kendileri için seçtiği bir harf ile Kur'an'ı okumaktadırlar.

Yedi harf ve kırâatlar birbirinden farklı konulardır. Kırâatların yedi harfin veya bir harfin farklı okuyuşundan ibaret olduğunu söyleyebiliriz. Kırâatların kaynağı yedi harftir. Yedi harf ve kırâatlar arasında umum-husus ilişkisi vardır. Kırâatlar, yedi harften daha hasusîdir. Yedi harf ise kırâatlardan daha umumîdir.

Taberî, Kur'an'da Arapça dışındaki dillerden kelimelerin bulunup bulunmadığı konusunu ele almıştır. Taberî, bir kelimenin iki ayrı toplumda aynı manayı ifade edebileceğini kabul eder. Ancak kelimenin aslının ilk çıkışı konusunda Araplara öncelik verilemeyeceği gibi Acemlere de bu öncelik verilemez. Eğer biri çıkıp bu kelimelerin

aslının ilk çıkış yeri konusunda iki toplumdan birine öncelik verirse, bu iddiasında hakikate ulaşamaz. Taberî'ye göre iki toplumda aynı kelime kullanılıyorsa, bu kelimeler Arabî-Acemî veya Habeşî-Arabî olarak isimlendirilir.

Taberî, tefsirinde bazı Kur'an ilimlerini ile ilgili görüşlerini ortaya koymuştur. O, kur'an ilimlerinden nesih konusu üzerinde durmuştur. Nesh, helali haram, haramı helal, mübahı yasak (*mahzur*), haramı mübah şeklinde değiştirmektir. Bu da ancak emir, nehy, men', yasak (*hazr*) ve ibahada olur. Ahbarda ise nâsîh ve mensuh olmaz.

Taberî'ye göre, bir âyet nesh edildiğinde iki durum ortaya çıkar: Âyetin hükmü değiştirilir, yerine yeni bir hüküm konur. Âyet unutturulur, tamamen ortadan kaldırılır. Bu her iki durumda da ilk âyet mensuktur. İlk hükmü ortadan kaldıran yeni hüküm ise nâsihtir.

Taberî siyak konusunu da ele almaktadır. Siyak, âyetlerin birbiriyle irtibatlı olmasını konu edindiği için Kur'an'ın bütünselliğiyle de alakalıdır.

Siyak, sözün kullanılış tarzı ve ortamından yola çıkarak o sözün söyleniş gayesini ortaya koymak demektir. Dolayısıyla siyak kavramıyla sözün maksadı ve gayesi arasında sıkı bir ilişki vardır.

Taberî, âyetler arasında siyak ilişkisinin bulunmadığını gösteren bir delil yoksa âyetlerin birbiriyle irtibatlı olarak ele alınması gerektiğini ifade eder. Taberî, âyetin zâhir delaletinden veya Hz. Peygamber'den gelen bir haber delil olarak bulunmadıkça, kelamın siyakı dışında bir manaya hamledilmesinin caiz olmadığını ifade eder.

EK

TABERÎ'NİN TEFSİRİNDE TAHLİL ETTİĞİ KELİMELER

KELİME	YER	KELİME	YER	KELİM	YER
بروج	XIX, s.36	اغرى	VI, s.190	ا	
بسر	XIX, s.185	افاض	II, s.351	ابت	XVI, s.105
بشر	I, s.195	افضا	IV, s.388	ابريئ	III, s. 323
بصاءر	VII, s.353	اقبر	XXX, s.70	اتراب	XXX., s.25
بعول	II, s.541	اقطار	XXI, s.154	اثافل	X. s.152
بغى	I, s.377	اقوم	III, s.155	اجاج	VIII, s.146
بكر	I, s.393	اكبير	VIII, s. 32	اجنح	X, s.43
بكم	XV, s.193	اكل	III, s.86	اجمعوا	XI, s.162
بيع	XVIII, s.202	اكنة	VII, 198	اجنب	XIII, s.269
بييت	V, s.211	اكواب	XXV, s.114	احسان	XV, s.73
ت		ال	I, s.310	احصن	IV, s.28
تاءب	XI, s.44	الف	X. s.43	احط	XV, s.275
تاسم	III, s.154	الفاف	XXX., s.11	اختلاف	II, s.77
تبغوا	V, s.85	الله	I, s.63	اخرة	I, s.122
تتلون	I, s.297	الييم	I, s.142	ادارة	I, s.411
تجار	XIV, s.145	الواح	IX, s.70	ادعوا	I, s.192
تحرير	VII, s.34	امشاج	XXIX, s.241	انداد	I, s.187
تذرو	XV, s.291	املاق	VIII, s.99	ادنا	I, s. 359
ترون	XIII, s.113	امين	VI, s.70	اذاعوا	V, s.213
تزاور	XV, s.243	انا	XXII, s.41	اذع	V, s.214
تسليم	XXX, s.133	اناء	IV, s. 71	اذقان	XXII, s.178
تصغى	VIII, s.11	انداد	I, s.187	اراء	XV, s.271
تصدية	IX, s.282	انشر	XXX, s.71	اراءك	XIII, s.26, XXIX, s.253
تعول	IV, s.297	انكدر	XXX, s.82	ارجيه	IX, s.23
تغمضوا	III, s.101	انفال	IX, s.200	اركس	V, s.227
تفتؤ	XIII, s.52	اهيل	VI, s. 82	ازف	XXV, s.95
تفند	XIII, s.73	اوضع	X.s.164	استوى	I, s.219
تفيض	VII, s.9	اواب	XV, s.83	استحوذ	V, s.385
تلبسوا	I, s.291	اواه	XI, s.57	اسر	XXIX, s.268
تيممو	III, s.98	اوبى	XXII, s.78	اسقى	XIV, s.30
تناوش	XXII, s.130	ايد	I, s.464	اسلم	I, s.566
ث		ايقاظ	XV, s.246	اشد	VIII, s.102
ثجاج	XXX, s. 10	ايكة	XIV, s.59, XIX, s.123	اشتروا	I, s.158
ثبات	V, s.197	ايمان	I, s.117	اشكروا	II, s.47
ج		ب		اصلين	XVI, s.219
جان	XIV, s.39	بادى	XII, s.34	اصنام	XIII, s.269
جدد	VIII, s.155	باس	II, s.120	اعتمر	II, s.55
جرح	VII, s.268	باسرة	XXIX, s.230	اعراف	VIII, s.223
جاعل	I, s.227	بديع	I, s.584	اعلام	XXV, s.31
جعل	VII, s.168	بررة	XXX, s.68	اعوذ	I, s.57
جن	VII, s.287	برق	XXIX, s.212	اغلال	XXII, s.178

سموم	XIV, 39	ذ		ح	
سنة	III, s.10, IV, 128	ذل	XV, s.77	حاصب	XV, s.143
سندس	XV, s.270	ذلول	I, s.404	حافرة	XXX, s.44
سواة	VIII, s.172	ر		حيل	IV, s.42
سوء	XI, s.9	رابية	XXX, s.65	حج	II, s.55
سواء	I, 559	راسخ	III, s.216	حجر	VIII, s.55, XIX, s.6
سيما	III, s.117	راعنا	I, s.543	حدائق	XXX, s.25
ش		راعوف	II, s.35	حرخ	VIII, s.37
شراب	XXX, s.18	رب	I, 72	حرض	XIII, s.52
شردمة	XIX, s.88	زجرة	XXX, s.46	حرم	VII, s.49
شركاء	XIII, s.189	رجيم	I, 558	حرور	VIII, s.152
شرو	XII, s.202	رجس	VII, s.40	حسرات	II, s.89
شطر	II, s.27	رحمان	I, 65	حسنا	I, s.450
شعاع	II, s.54, VI, s.65	رحيم	I, s.65	حسوم	XXIX, 61
شغف	XII, s. 235	رغد	I, s.264	حطة	I, s.345
شفاعة	I, 307	رفث	II, s.316	حفرة	IV, s.49
شفاق	V, s.86	رفيق	V, s.195	حنين	X, s.114
شنان	VI, s.78	ركع	I, s.623	حنيذ	XII, s.83
شهداء	I, s.192	رمز	III, s.305	حميم	VII, s. 271, XXIII, s.77
شهيق	XXX, s.8	روح	VI, s.44	حي	III, s.9
شوى	XXX, s.89	روغ	XII, s.92	خ	
شوكة	IX, s.218	رواسى	XIII, s.115	خاطء	XII, s.234
شواظ	XXVII, s.161	ريب	I, s.112	خاس عين	I, s.383
شيطان	I, s.57	ريع	XIX, s.108	خاسر	I, s.213, VIII, s.32
شبية	I, s.406	ريح	IX, s.20	خاشع	I, s.300
ص		ز		خامد	XVII, s.13
صابين	I, s.36	زعيم	XIII, s.27	خاوية	III, s.39
صالح	V, s.195	زكاة	I, s.295	ختم	I, s.129
صير	I, s.298	زنيم	XXIX, s.32	خزائن	XIII, s.9
صديق	V, s.194	س		خزي	I, s.576
صراط	I, s.85	سءع	XI, s.45	خسرون	I, s.213
صر	III, s.64	سارب	XIII, s. 136	خصم	XXIII, s.166
صرصار	XXIV, s.118	سامر	XVIII, s.50	خطء	XV, s.92
صغار	VIII, s.32	ساهرة	XXX, s.47	خطايا	I, s. 347
صفراء	I, s.39	سيحان	XV, s.5	خلف	IX, s.219
صفا	II, s.53	سجد	I, s.345	خلق	II, s.76
صفوان	III, s.79	سجين	XXX, s.119	خمر	II, s.428
صلاة	I, s.120	سجيك	XII, s.112	خول	XVIII, s.322
صلد	III, s.80	سراء	IV, s.119	خليفة	I, s.228
صنوان	XIII, s.119	سراييل	XIII, s.301	د	
صلصال	XIV, s.36	سرد	XXII, s.81	دار	XIII, s.259
صوامع	XIX, s.207	سفرة	XXX, s.67	دحور	XIII, s.48
صلواة	XIX, s.208	سفهاء	I, s.14	درك	V, s. 392
صيام	II, s.154	سكر	XIV, s.1	دعوا	XVI, s.151
صيب	I, s.169	سلام	XI, s.106	دلوك	XV, s.157
ض		سلوى	I, s.339	دمر	XV, s.67
ضالين	I, s.95	سما	I, s.186	دهاق	XXX, s.25
				دين	I, s.79, III, 234

لغو	II, s.495	غمام	I, s.337	ضحاً	XXX, s.63
لاتقف	XV, s.101	غممة	XI, s.164	ضراء	II, s.12
لام	XXIX, s.207	غمرات	VII, s.318	ضغث	XXIII, s.197
لواقح	XIV, s.28	غني	XI, s.161	ضل	I, s.559, III, s.360
م		غول	XIII, s.63	ضنين	XXX, s.102
ماب	XXX, s.33	غيب	I, s.117	ط	
ماوى	XXIII, s.203	ف		طارق	XXX, s.172
مبصر	XI, s.161	فارض	I, s.392	طاف	XXX, s.37
مبلسون	I, s.261	فاكهة	XXX, s.74	طغيان	I, s.15
متاع	I, s.278	فاقع	I, s.398	طور	I, s.373
متقين	I, s.116	فاتح	IX, s.6	طوفان	IX, s.39
متين	IX, s.161	فءة	XV, s.279	طود	XIX, s.95
متشابه	I, s.197	فراغ	XXIII, s.85	ظ	
متشبه	III, s.202	فردى	VII, s.321	ظاهر	XIII, s.144
مثابة	I, s.614	فريق	I, s.322, V, s.194	ظن	I, s.301
مئبور	XV, s.201	فواحش	XV, s.44	ع	
محارب	XXII, s.84	ق		عابد	XIV, s.79
محجور	XIX, s.5	قبلة	II, s.6	عائية	XIX, s.60
محصنات	V, s.5	قران	XXIX, s.225	عاصف	XIII, s.220
محسور	XV, s.90	قربي	I, s.449	عافر	III, s.301
محكم	III, s.200	قروء	II, s.526, III, s.16	عالمين	I, s.173
مختال	V, s.102	قري	XVI, s.78	عاكف	I, s.623, II, s.215
مذئر	XIX, s.170	قريب	VIII, s.244	عئل	XXX, s.30
مذبذب	V, s.389	قرضى	IX, s.169	عئر	VII, s.133
مرج	XIX, s.30	قصي	XVI, s.75	عدل	I, s.308
مرض	I, s.139	قضي	XI, s.107	عرض	XVI, s.38
مرفق	XV, s.241	قطران	XIII, s.302	عرم	XXII, s.94
مريب	XII, s.76, XXII, s.135	قمطيرير	XXIX, s.25	عسعس	XXX, s.98
مزجاة	XIII, s.62	قمل	IX, s.43	عشي	III, s.307
مساكن	V, s.95	قلاءد	VI, s.68	عصيب	XII, s.98
مس	III, s.123	قيام	VII, s.92	عصم	IV, s.37
مسجد	XVII, s.209	قيم	III, s.318, XV, s.220	عصي	XVI, s.69
مسحر	XIX, s.118	ك		عضين	XVI, s.69
مسطور	XXI, s.142	كالح	XVIII, s.69	عفو	XI, s.45
مسفرة	XXX, s.78	كافور	XXIX, s.235	عقود	IV, s.57
مسلمة	I, s.405	كبر	XX, s.106	عليم	I, s.223
مسومة	III, s.237	كرة	II, s.88	عليين	XXX, s.126
مصر	I, s.360	كرسي	III, s.16	عنيد	XXX, s.184
مطلقة	II, s.535	كفروا	I, s.127	عوان	I, s.394
مظهرة	I, 201	كفور	XXI, s.98 XXIX, s.266	عوج	XV, s.220
معاجز	XVII, s.248	كلتا	XV, s.282	غ	
معارج	XXV, s.83	كهل	III, s.318	غرام	XIX, s.43
معمر	XXVII, s.22	ل		غزى	IV, s.186
مفر	XXIX, s.215	لائين	XXX, s.15	غساق	XXX, s.19
مفرط	XIV, s.154	لازب	XIII, s.50	غلف	I, s.367
مفلح	I, s.125	لبد	XXX, s.139	غلب	XXX, s.72
مقامة	XXII, s.165	لبوس	XVII, s.66	غلو	VI, s.42
مقر	XIII, s.300				
مقمح	XXII, s.178				

وقود	I, s.193	نسلک	XIV, s.14	مقنع	XIII, s.281
ولي	III, s.291	نسم	XXX, s.36	مكاء	IX, s.28
وهاج	XXX, s.8	نشور	XIX, s.26	مكب	XXX, s.14
ي		نشوز	V, s.7	مكين	XVIII, s.13
يولون	II, s.500	نصارا	I, s.366	ملاءكة	I, s.226
يؤذن	X, s.190	نصب	XXIII, s.193	ملي	XVI, s.107
يتاما	V, s.95	نطي	VI, s.85	من	I, s.339
يتوف	VII, s.248	نطفة	XXIX, s.231	مناسك	I, s.642
يجءرون	XVIII, s.47	نعلم	II, s.19	مناصب	XXIII, s.132
يجحدون	XXI, s.98	نغفر	I, s.347	مناكب	XXX, s.11
يدحض	XV, s.309	نكال	I, s.384	منساة	XXII, s.89
يسحت	XVI, s.207	نكر	VIII, s.248	منير	IV, s.318
يسطنب	V, s.215	نملي	IV, s.232	مهد	III, s.318
يشعرون	I, s.139	نمير	XIII, s.16	مهطع	XIII, s.281
يصدق	VII, s.229	ننسخ	I, s.546	مهيل	XXX, s.16
يصرم	XXX, s.38	نهى	XVI, s.203	مهين	I, s.480
يظنون	I, s.300	ه		موالي	V, s.6
يعتصم	IV, s.37	هدا	VI, s.67	موقوذة	VI, s.83
يعقب	XIII, s.146	هدي	VII, s.57	موئل	XV, s.310
يعمهون	I, s.156	هزوا	I, s.388	موص	II, s.152
يقطنون	XXI, s.52	هلم	VIII, s.97	ميسر	II, s.429
يقيمون	I, s.120	همزة	XXX, s.354	ن	
يلج	XXII, s.71	هون	VII, s.320	ناس	I, s.133
يم	IX, s.53, XVI, s.188	و		ناشطات	XXX, s.37
يمد	I, s.155	وابل	III, s.79	ناضرة	XXIX, s.227
يمين	XIII, s.59	واصب	XIV, s.142	نتقنا	IX, s.130
يمهدون	XXI, s.60	وثقى	III, s.26	نجرى	XIII, s.42
يهرعون	XII, s.99	وسط	II, s.11	نحاس	XXVII, s.164
		ودق	XX, s.183	ندي	XVI, s.133
		وفد	XVI, s.145	نسقي	XIV, s.156

NOT: Taberî'nin, tefsirinde tahlil ettiği kelimeleri tespit edip, tablo halinde sunmaya çalıştık. Bu tabloda 464 kelime vardır. Kelimeleri harf sırasına göre sıralarken, kelimelerin Kur'an'da geçen şekillerini esas aldık. Sözelimi Taberî, muzari bir fiili tahlil ediyorsa, biz muzaraat harfini ilk harf olarak kabul ettik. Sözlüklerde olduğu gibi kelimelerin aslını esas almadık.

BİBLİYOGRAFYA

- Abdullah, Müsaid Müslim, *Gelişme Devrinde Tefsir*, çev., Muhammed Çelik, Yeni Akademi Yay., İstanbul 2006
- Akay, Ali, *Kur'an'da Temsili Anlatım*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Şanlıurfa 2002
- Akdemir, Hikmet, *Belağat Terimleri Sözlüğü*, Nil Yay., İzmir 2001
- Akdemir, Atilla, "Kırâat-Resmü'l-Mushaf İlişkisi", Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV, Ensar Yay., İstanbul 2002
- Akdokur, Fatma, *Tehzibu'l-Âsar Bağlamında et-Taberî'nin Hadisçiliği*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2010
- Aksan, Doğan, *Her Yönüyle dil*, T.D.K.Y., Ankara 1998
- Albayrak, Halis, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine, Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri*, Şule Yay., İstanbul 2008
- ___ "Taberî ve Kırâat, Kur'an ve Tefsir Araştırmaları", IV (İsav), Ensar Yay., İstanbul 2002
- Ali, Cevat, "Lehcetu'l-Kur'ani'l-Kerim, Mecelletu'l-Mecmei'l-İlmi el-İrakî", Irak 1955, s.270-294
- Alu Şakir, Abdullah b. Abdulaziz el-Muslih, *el-İmam et-Taberi Bahs fi't-Tefsir*, Cami'atu'l-İmam Muhammed b. Suud, Riyad, b.t.y.
- el-Amidî, Seyduddin, *el-İhkam fi Usul'l-Ahkam*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2005
- Aşıkkutlu, Emin, "Kırâat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-ı Seba' Hadisi", Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV, Ensar Yay., İstanbul 2002
- Aydın, Atik, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005
- Bakkal, Ali, "Kur'an'ı Anlamada Siyak-Sibakın Önemi", Tarihten Gönümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü, Kur'an ve Tefsir Akademisi Araştırmaları I, Ankara 2009
- el-Bağdadî, Ebu Bekr Ahmet b. Ali el-Hatip, *Tarihu Bağdat*, Daru'l-fikr, Beyrut, b.t.y.
- Baş, Erdoğan, "Kur'an İlimlerinin Doğuşu ve Tarihî Gelişimi", Kur'an ve Tefsir Araştırmaları III, Ensar Yay., İstanbul 2002
- Bayar, Fatih, *Taberî'nin Tefsir Metolojisi*, basılmamış doktora tezi, Bursa 3008
- Birişik, Abdülhamit, *Kırâat İlmi ve Tarihi*, Emin yay. Bursa 2004
- Brokelmann, Karl, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî*, Çev. Mahmud Fehmi Hicazî, Heyetu'l-Misriyyel-'Amme li'l-Kuttab, 1993

- Buharî, *el-Camiu's-Sahih*, Daru's-Selam, Dimeşk 1421
- el-Butî, Muhammed Said Ramazan, *min Ravai'î'l-Kur'an*, Daru'l-Farabî, Dimeşk 2002
- el-Cabirî, Muhâmmmed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Kitabevi Yay
İstanbul 2001
- Cafer, Abdulgafur Mahmud Mustafa, *et-Tefsir ve'l-Mufessirun fi Sevbihî'l-Cedid*,
Daru's-Selam, Kahire 2007
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yay., Ankara 1996
- ___, *Tefsir Usulü*, t.d.v.y., Ankara 1995
- Çetin, Abdurrahman *Kur'an-ı Kerimin İndirildiği Yedi Harf ve Kırâatler*, Ensar Yay.
İstanbul 2005
- ___ *Kırâatların Tefsire Etkisi*, Marifet Yay., İstanbul 2001
- Demirci, Muhsin, *Kur'an ve Yorum*, Ensar Yay., İstanbul 2000
- ___ *Kur'an Tarihi*, Ensar Yay., İstanbul 2005
- ed-Davudî, Muhammed b. Ali, *Tabakatu'l-Müfessirin*, thk. Muhammed Umer,
Mektebetu Vehbe, b.y.y., 1972
- Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-ekber*, İmam-ı Azam'ın beş eseri, çev. Mustafa öz, Kalem Yay,
İstanbul 1981
- Ebu'n-Nil, Muhammed Abdusselam, "et-Taberî el-Müfessir", el-Munezzemetu'l-
İslamiyyeti, Daru't-Takrib, Kahire 1989
- Emin, Ahmed, *Zuhru'l-İslam*, Mektebetu'n-Nehdetu'l-Mısr, Kahire 1966
- el-Esed, Ömer, "et-Taberî el-Müfessir", el-Munazzametu'l-İslamiyyeti, Daru't-Takrib,
Kahire 1989
- el-Gazalî, Ebu Hamid Muhâmmmed, *el-Mustasfa min İlmi'l-Usul*, I, Daru'z-Zehair,
b.y.y. 1990
- Gilliot, Claude, *Exégèse, Langue, et Théologie en İslam: L'exégèse Coranique de
Tabari*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1990
- ___ "Langue et Coran Selon Tabarî, I- La Précidence du Coran", *Studia Islamica*,
LXVIII, 1988, s.79-106
- ___ "Exégèse et Semantique Institutionella Dans le Commentaire de Tabarî", *Studia
Islamica*, LXXVII, 1993, s.277-289
- Goldziher, Ignaz, *Mezahibu't-Tefsiri'l-İslamî*, çev. Abdulhâlim en-Neccar, Mektebetu
Hancî, Kahire 1955
- Günaltay, Şemseddin, *İslam Tarihinin Kaynakları Tarih ve Müverrihler*, Endülüs yay.
Ankara 1991

- el-Halidî, Selah Abdulfettah, *Ta'rîfu'd-Dârisîn bi Menahici'l-Müfessirin*, Daru'l-Kalem, Dimeşk 2006
- el-Hamevî, Yakut, *Mu'cemu'l-Udebâ*, Daru'l-İhyai't-Turasi'l-Arabi, b.t.y, Beyrut
- Hasan, Hasan İbrahim, *İslam Tarihi*, çev.İsmail Yiğit, Sadreddin Gümüş, Kayıhan Yay., İstanbul 1991
- Horst, Heribert, *Die Gewährsmanner im Korankommentar des Taberî. Ein Beitrag zur Kenntnis der exegetischen Überlieferung im Islam*, basılmamış doktora tezi, Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn 1951
- el-Hufî, Ahmed Muhammed, *et-Taberî*, Metbaa'tu Mısır, Kahire 1963
- Hurî, Ömer Muhyiddin, *Menhecû't-Tefsir i'nde'l-İmami't-Taberî*, Daru'l-Fikr, Dimeşk 2008
- İbn A'sur, Muhammed Fadıl, *et-Tefsir ve Ricaluhu*, Daru's-Selam, 2008 Kahire
- İbn Esir, Ali b. Muhammed, *el-Kamil fi't-Tarih*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2006
- İbn Kesir, İsmail b. Umer, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Daru'l-Hicr, b.y.y., 1998, S.849
- İbn manzur, *Lisanu'l Arab*, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, b.t.y
- İbn Rüş, *Faslu'l-Makal*, Felsefe Din İlişkileri, çev. Süleyman Uludağ, Dergah yay., İstanbul 2004
- İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr Fi'l-Kirâati'l-Aşr*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, c.1, Beyrut 2006,
- el-İsfahanî, Ragıb, *el-Mufredat fi Ğaribi'l-Kur'an*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 2005
- İsmail, Muhammed Bekr, *İbn Cerir et-Taberî ve Menhecuhu fi't-Tefsir*, Daru'l-Menar, Kahire 1999
- İtr, Hasan Diyauddin, *el-Ahrufu's-Seb'a*, Daru'l-Beşairu'l-İslamiyye, Beyrut 1998
- İzitsu, toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, Çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Yay., İstanbul, b.t.y.
- el-Kâfiyeci, Muhyiddin Muhammed b. Süleyman, *Kitabu't-Tefsir fi Kavaidi İlmi't-Tefsir*, çer. İsmail Cerrahoğlu, A.Ü.İ.F.Y., 1989
- Katip Çelebi, Mustafa b. Abdilllah, *Keşfu'z-Zunun A'n Esmâ'l-Kutubi ve'l-Funun*, I, Maarif Matbaası, 1941, b.t.y.
- el-Kattan, Manna, *Mebehis fi U'lumi'l-Kur'an*, Daru's-Suudiyye, b.y.y., b.t.y.
- Koca, Ferhat, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, İsam Yay., İstanbul 1996
- Koç, Mehmet Akif, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, Kitabiyat Yay.,Ankara 2003
- ___ *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, Kitabiyat Yay., Ankara 2005
- ___ "Taberî Tefsirini Anlamak Üzerine", A.Ü.İ.F.D., 51, 1, Ankara 2010

- el-Maturidî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, *Te'vilatu Ehli's-Sunne*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2005
- ___ *Kitabu't-Tevhid Tecümesi*, ter. Bekir Topaloğlu, İsam Yay., Ankara 2005
- Nasir, Mustafa, *Mesuliyetu't-Te'vil*, Daru's-Selam, Kahire 2004
- en-Nesefî, Ahmed b. Mahmud, *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*, Daru Kahraman, İstanbul 1984,
- Mc. Auliffe, J.D., "Qur'anic Hermeneutics: The Views of al-Tabarî and İbn Kathir", *Approaches to the history of the Interpretation of the Qur'an*, Clarendın Pres, Oxford 1998
- Okçu, Abdulmecit, *Kırâat Açısından Taberî ve Tefsiri*, Araştırma Yay., Ankara 2009
- ___ "Taberî'nin Yedi Harf Hakkındaki Görüşleri", Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerir et-Taberî Sempozyumu, 2010, Konya s.191-200
- Olimov, Yunuscan, *Taberî'nin Camiu'l-Beyanında Nesh*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2003
- Öğmüş, Harun, *Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri*, İsam Yay. İstanbul 2010
- ___ "Taberî Tefsirinin Şiirle İstişhad yöntemi Açısından Değerlendirilmesi", Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerir et-Taberî Sempozyumu, 2010, Konya s.89-100
- Öztürk, Mustafa, "Taberî'nin Tefsir Anlayışında Seleflilik ve İlimli Zahirîlik", Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerir et-Taberî Sempozyumu, 2010, Konya s.17-51
- er-Razî, Faruddin, *Mefatihü'l-Gayb*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1990
- es-Sabunî, Muhammed Ali, *et-Tibyan fi Ulumi'l-Kur'an*, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2009
- Salihî Abdulkadir Muhammed, *et-Tefsir ve'l-Mufessirun fi'l-Asri'l-Hadis*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 2003
- Salih, Subhî, *Mebahisu fi u'lumi'l-Kur'an*, Daru'l-İlm, Beyrut 2007
- Savlu, Ahmet Hamdi, *Müfessir Taberî ve Tefsirdeki Metodu*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, A.Ü.İ.F., Ankara 1971
- Serinsu, Ahmet Nedim, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzulün Rolü*, Şule Yay., İstanbul 1994
- ___ *Tarihsellik ve Esbab-ı Nüzül*, Şule Yay., İstanbul 1996
- Sezgin, Fuat, *Tarihu't-Turasi'l-Arabî*, çev. Mahmut Fehmi Hicazî, Ebul Fadl, 1977, b.y.y.

- es-Subkî, Tacuddin, *Tabakatu's-Şafiyeti'l-Kubra*, Daru'l-İhya, b.t.y., b.y.y.
- es-Suyuti, Celaleddin Abdurrahman, *Tabakatu'l-Müfessirin*, thk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetu Vehbe, Kahire 1986, s.97
- ___, *el-İtkan fi 'Ulumi'l-Kur'an*, Daru İbn Kesir, 2006, Beyrut
- Eş-Şafîî, Muhammed b. İdris, *er-Risale*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, b.t.y.
- eş-Şatibî, İbrahim b. Musa, *el-Muvafakat*, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 2003
- Şen, Ziya, *Kur'an'ın Metinleşme Süreci*, Ensar Yay., İstanbul 2007
- eş-Şevkanî, Muhâmmmed b. Ali, *İrşadu'l-Fuhul*, Daru İbn Kesir, Beyrut 2007
- Şihabî, Ali Ekber, *Ahval u Asar Muhammed b. Cerir et-Taberî*, Çaphane-i Danişgah, Tahran 19945
- et-Taberî, Muhammed b. Cerir, *Târihu'l-Umem ve'l-Muluk*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1971
- et-Taftazanî, Saduddin, *Şerhu'l-Akaidi'n-Nesefiyye*, Daru'l-Beyruti, b.y.y., 2007
- et-Tihan, İsmail ahmed, "Zahiretu Nekdi'l- Kiraat ve Menhecuc't-Teberî fi ha", el-Munazzametu'l-İslamiyyeti, Daru't-Takrib, Kahire 1989
- 'Ubeyd, Hasan Yunus Hasan, *Dirasatun ve Mebahisun fi Tarihi't-Tefsir ve Menahici'l-U'lema*, Merkezu'l-Kitap, Kahire, b.t.y.
- Uludağ, Süleyman, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Dergah Yay., İstanbul 2009
- ___ Batın İlmi, T.D.V.İ.A. c.5
- el-'Umerî, Leyla Tevfik, "et-Tefsir ve'l-Şi'r'l-Cahilî", el-Munazzametu'l-İslamiyyeti, Daru't-Takrib, Kahire 1989
- Umeyre, Abdurrahman, *Dakaiku Luğati'l-Kur'an fi Tefsiri İbn Cerir et-Taberî*, I, Alemu'l-Kutup, Beyrut 1996
- Ünal, Mehmet, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Fârklılıklarının Rolü*, Fecr Yay., Ankara 2005
- Ünver, Mustafa, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Siyakın Rölü*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1993
- ___ "Siyakın Hegemonik Duruşuna Taberî Düzeltmesi", Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerir et-Taberî Sempozyumu, Konya 2010, s.57-80
- Yıldırım, suat, *Peygamberimizin Kur'an Tefsiri*, Kayıhan Yay. İstanbul 1998
- Yılmaz, Sabri, *Kelamda te'vil sorunu*, araştırma Yay.,Ankara 2009
- Yüksel, Ali Osman, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, İfav yay. İstanbul 1996
- ez-Zehabî, Muhammed Huseyn, *et-Tefsir ve'l-Mufessirun*, Daru'l-İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1976, b.y.y.

ez-Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Siretu A'lemin-Nubela*, Beyrut 1984

___Mizanu'l-Îtidal, Metbaa'tu's-Se'ade, Mısır, 1325

ez-Zerkanî, Muhammed Abdulaziz, *Menahilu'l-İrfan fi 'Ulum'l-Kur'an*, Daru'l-İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut 1990

ez-Zerkeşî, Muhammed b. Abdullah, *El-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*, Beyrut 1988

Zeydan, Abdulkerim, *el-Veciz fi Usuli'l-Fıkh*, Muessesetu'r-Risale, Beyrut 2006

ez-Zidî, Yasir Huseyn, et-Taberî el-Müfessiru'n-Nakid, el-Munezzemetu'l-İslamiyyeti, Daru't-Takrib, Kahire 1989

ez-Zuhaylî, Muhammed, , *el-İmamatu't-Taberi*, Daru'Kalem, Dımeşk 1999

ÖZET

Önen, Hacı, "Taberî Tefsirinde Dirayet", Doktora Tezi, Danışman, Prof. Dr. Mehmet Akif Koç, Ankara Üniversitesi, 2011, X+162 sayfa

Tefsirler genellikle rivâyet ve dirâyet tefsirleri şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Esasen tefsirleri mutlak anlamda rivâyet ve dirâyet tefsirleri şeklinde ayırmak mümkün değildir. Dirâyet tefsirlerinde rivâyetler kullanıldığı gibi, rivâyet tefsirlerinde de dirâyet örneklerine rastlanmaktadır. Bundan dolayı tefsirleri, rivâyet ağırlıklı ve dirâyet ağırlıklı tefsirler şeklinde iki kısma ayırmanın daha doğru olduğunu söyleyebiliriz.

Taberî tefsiri, rivayet tefsiri olarak bilinmesine rağmen, dirayet tefsirlerinin özelliklerini de taşımaktadır. Taberî, dirâyet tefsirini dil bilgisi ve yapısına dayalı olarak yapmaktadır. Ayrıca Taberî, konular hakkındaki tercihlerini ortaya koyarken dirayet tefsiri yapmaktadır.

Taberî tefsirinin dirayet boyutunun önemli bir kısmı, kelime tahlillerinden oluşmaktadır. Müfessirimiz, kelimeleri anlamsal boyutuyla tahlil ettiği gibi, kelimeleri sarf-nahiv, yedi harf, kıraât ve Kur'an'da yabancı kelimelerin varlığı açısından da tahlil etmektedir. Müfessirimiz, kıraatları genelde senedsiz nakledip, tahlil ettiği için bu konuyu dirayet tefsiri açısından ele aldık.

Taberî, tefsirinde bazı Kur'an ilimleri ve usûl konularını ele alıp konular hakkında kendi görüşünü ortaya koymaktadır. O, nesh, muhkem- müteşabih, Kur'an'ın icazı ve meseller başta olmak üzere bir kısım Kur'an ilimleri konusunda görüşlerini ortaya koymaktadır. Usûl konularında, zahir, umum ve siyak konularında önemli tespitler yapmaktadır.

Taberî, insanın Kur'an'la ilgisini hitap-muhatap ilişkisi içinde ele almıştır. Hitap-muhatap ilişkisinde en başta gelen unsur dildir. Bu bağlamda muhatapın hitabın dilini anlaması gerekir. Bundan dolayı Allah, anladığı dille muhataba hitap etmiştir.

Taberî'ye göre, Allah'ın kelamı ile muhatapın kelamı arasında uyum vardır. Bu durum Arapçada bulunan tüm özelliklerin Kur'an'da da olmasını gerektirmiştir. Sözün ilk ve doğal hali zahir ve âmm olmasıdır. O halde bir sözü evvela zâhir ve âmm anlamıyla anlamak gerekir. Taberî'ye göre, asıl olan sözün zâhiri iken, Zâhirin dışına çıkılması arızî bir durumdur. Taberî, Allah'ın ortaya koyduğu hükümlerin zâhir-âmm üzere olduğunu, Batın-hâs üzere olmadığını ifade eder.

ABSTRACT

Önen, Hacı, "Free opinions in Tabarî's Tafseer ", Ph.d. Thesis, Supervisor, Prof. Dr. Mehmet Akif Koç, Ankara University, 2011, X+162 pages.

Works on tafseer have generally divided into two: traditional tafseers (that are based on reports) and rational tafseers. Infact, to divide tafseers as traditional and rational is impossible. Because reports are used in books of rational tafseers and rational explanations are used in traditional tafseers. Therefore, it is possible to say that tafseers are divided into tradition-oriented and rational-oriented ones.

Although Tabarî's tafseer is known as a traditional tafseer, it has some characteristics of rational tafseer. Tabarî explains data regarding to language, poetry, literature, etc., rationally. Besides, in making decisions about subjects Tabarî makes the diraya (rational-oriented) tafseer.

The important part of the diraya dimension of Tabarî's tafseer is the analysis of words. He analyzes words according to meaning, grammar, seven letter (huruf-ı seba), reading (kırâat) and foreign vocabulary in Quran. Tabarî usually transfers readings (kırâat),uncertified. Therefore, we have considered and analyzed this feature as a matter of diraya.

In his tafseer, at-Tabarî has dealt with some Quranic sciences and methodological topics and has explained his opinion about them. He has explained his opinion about nash, muhkam-mutashabih, i'jaz and the other Quranic sciences. He has made some important determinings about the zaheer, the public and the siyaak.

Tabarî, deal twith the relationship between person and the Quran in terms of the interrogator and the narratee. In that relationship, the most important element is language. In this context, the narratee must understand the language of narrating. Therefore, Allah narrates to the human in an clear language.

According to Tabarî there is a harmony between word of Allah and word of human. This fact has required that all characteristic existing in Arabic language should be exist in the Quran, too. The first and natural feature of the word is to be clear and common. So, the word must be understood in its clear and common meaning. According to Tabarî the origin form of word is clearness, but metaphorical meaning of the word is temporary. Tabari expresses that law produced by Allah is clear and common; it is not secret and special.