

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ (TEFSİR) ANABİLİM DALI

141035

İBN CERİR et-TABERİ'NİN KUR'AN ANLAYIŞI
Ve TE'VİL TERCİHLERİ

DOKTORA TEZİ

ATİK AYDIN

ANKARA-2004

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ (TEFSİR) ANABİLİM DALI

TABERÎ'NİN KUR'AN ANLAYIŞI
ve
TE'VİL TERCİHLERİ

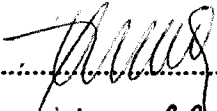
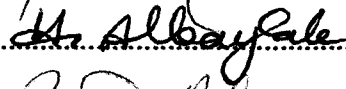
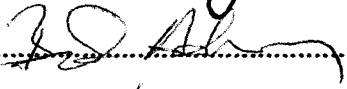
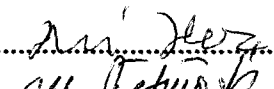
(DOKTORA TEZİ)

Hazırlayan: ATİK AYDIN

Danışman: PROF. DR. ÖMER ÖZSOY

JÜRİ ÜYELERİ

İMZA

Prof. Dr. ÖMER ÖZSOY	
Prof. Dr. HALİS ALBAYRAK	
Prof. Dr. BAKİ ADAM	
Doç. Dr. ALİ DERE	
Yrd. Doç. Dr. MUSTAFA ÖZTÜRK	

ANKARA 2004

İÇİNDEKİLER

TRANSKRİPSİYON ALFABESİ.....	V
ÖNSÖZ	1

GİRİŞ

0.1. Araştırmanın Konusu ve Önemi	2
0.2. Araştırmanın Metodu	3
0.3. İbn Cerîr et-Taberî ve <i>Câmi' u'l-Beyân</i>	5
0.3.1. Taberî'nin Hayatı	5
0.3.2. Taberî'nin Eserleri	11
0.3.3. Taberî'nin İçinde Yaşadığı Muhit	14
0.3.4. Taberî'nin Düşünce Sistemi ve Düşünce Akımlarıyla İlişkisi	15
0.3.5. Taberî'nin Kelâmî ve Dikkat Çekici Görüşleri	21
0.3.5.1. İnsan Fiilleri (<i>ef'âlu'l- 'ibâd</i>) Meselesi	21
0.3.5.2. Büyük Günah İşleyenin (<i>murtekibu'l-kebîre</i>) Durumu Meselesi ..	22
0.3.5.3. Ahirette Allah'ın Görülmesi (<i>ru'yetullâh</i>) Meselesi	23
0.3.5.4. 'Hikmet'in Tanımı Meselesi	25
0.3.5.5. Hz. İbrahim'in Hangi Oğlunu Kurban Ettiği (<i>zebîh</i>) Meselesi	26
0.3.5.6. "Erkekler İçin Kadınlar Üzerinde Bir Derece Vardır" Âyetinin Anlamı Meselesi	26
0.3.5.7. "Allah'ın Bildiği İnsanların Bilmediği Düşman" Âyetinin Anlamı Meselesi	27
0.3.6. <i>Câmi' u'l-Beyân</i> ve Tefsir Tarihi İçindeki Yeri	27

1. BÖLÜM

TABERÎ NİN KUR'AN ANLAYIŞI

1.1. Taberî'nin Kur'an Tasavvurunun Temelleri: Varlık, Dil ve Muhatap	33
1.2. Taberî'nin Kur'an'la İlgili İhtilafî Meselelere Dair Görüşleri	38
1.2.1. Nesh Meselesi	38
1.2.2. Muhkem-Müteşâbih Meselesi	44
1.2.3. Hurûf-ı Mukattaa Meselesi	47
1.2.4. Yedi Harf ve Kıraatler Meselesi	50
1.2.4.1. Kurrânın Çoğunluğunun Kıraati (<i>kırâ'etu 'âmmeti'l-kurrâ'</i>)	53
1.2.4.1.1. İslâm Merkezlerindeki Yaygın ve Meşhur Kıraat (<i>el-kırâ'etu'l-ma'rûfetu'l-mustefîzatu fî emşâri'l-islâm</i>)	54
1.2.4.1.2. Kurrânın İcmâi (<i>icmâu'l-kurrâ'</i>)	57
1.2.4.1.3. Kıraat Âlimlerinin Kıraati (<i>kırâ'etu ehli'l-kıdve fî'l-kırâ'e / kırâ'etu 'ulemâ' mine'l-kurrâ'</i>)	58
1.2.4.2. Arap Diline Muvâfık Kıraat	59
1.2.4.3. Resm-i Mushafa Uygun Kıraat	60
1.2.4.4. Mânâya Uygun Kıraat	62
1.2.5. Kur'an'da Yabancı Kelime Bulunup Bulunmadığı Meselesi	62
1.3. Taberî'de Tefsir ve Te'vil Kavramları	64
1.3.1. Te'vil ve Tefsir Kelimelerinin Lügavî ve Istılahî Anlamları	64
1.3.2. İslâm Düşüncesinde Te'vil ve Tefsir Kelimeleri	66
1.3.3. Taberî'nin Te'vil ve Tefsir Kelimeleri Karşısındaki Tutumu	71
1.3.4. Taberî ve Kur'an'ın Tefsiri	76
1.3.4.1. Tefsirde Taberî'nin Bilgi Kaynakları	79
1.3.4.2. Re'y ve Te'vil Kavramları Arasında Taberî	83
1.3.5. Taberî'nin Te'vil Üslûbu	87

2. BÖLÜM

ṬABERÎ'NİN TE'VİL TERCİHLERİ

2.1. Ṭaberî'de Bir Anlama Yöntemi Olarak Zâhir	90
2.1.1. Ṭaberî ve Usûlî Zâhir	91
2.1.2. Ṭaberî ve Tasavvufî-Şîî ve Felsefî Zâhir	94
2.1.3. Ṭaberî ve Zâhirî Zâhir	99
2.1.4. Ṭaberî'nin Zâhir Anlayışı: Dilin Fıtratı	100
2.2. Ṭaberî'nin Tercih Ölçütleri	108
2.2.1. Kur'an'ın Zâhiri: Dilsel ve Usûlî Ölçütler	109
2.2.1.1. Zâhir	110
2.2.1.1.1. Yaygın Kullanım (<i>el-ağleb fî isti'mâli'n-nâs</i>)	111
2.2.1.1.2. En Açık Anlam (<i>eẓharu'l-ma'ânî</i>)	112
2.2.1.1.3. Arap Dilinde / Araplarca Bilinen Anlam (<i>el-ma'rûf 'inde'l-'arab / el-ma'rûf fî kelâmi'l-'arab</i>)	112
2.2.1.2. Umum	113
2.2.1.2.1. Lügavî Umumiyet	120
2.2.1.2.2. Genel Bakış	121
2.2.1.2.3. Allah'ın İfadesi	123
2.2.1.3. Arap Dili	124
2.2.1.3.1. Arapların Dilsel Tatbikatı	125
2.2.1.3.2. Gramatik Tercih	128
2.2.1.4. Âyetin Siyâkı	129
2.2.1.5. Âyetin Muhatabı	136
2.2.1.5.1. Bir Bütün Olarak Kur'an'ın Muhatabları	136
2.2.1.5.2. Tek Tek Âyetlerin ya da Âyet Grupların Muhatabları	137
2.2.1.6. Kur'anî Bütünlük	139
2.2.1.6.1. Tahsis	141
2.2.1.6.2. Nesh	141
2.2.1.6.3. Bir Âyetin Te'vilinde Başka Bir Âyeti Esas Almak	142
2.2.1.6.4. Bir Bütün Olarak Kur'an'ın Meselelere Yaklaşımı	142
2.2.1.6.5. Konunun Kur'an'da Yer Almaması	143

2.2.1.7. Âyetin Bütünlüğü	144
2.2.1.8. Aklî Delâlet	146
2.2.1.8.1. Kıyas	148
2.2.1.8.2. Mefhûm-i Muhalif	151
2.2.1.8.3. Tekrar	152
2.2.1.8.4. Te'villeri Eleyerek Sonuca Varma	153
2.2.1.8.5. Genel Geçer Kural	154
2.2.2. İcmâ	155
2.2.3. Sahih Haber	161
2.2.4. Tarihî ve Toplumsal Gerçekler	163
2.2.5. Tabiî Gerçekler	165
SONUÇ	167
Ek: Taberî'nin Tercih Ölçütlerinin Dağılımı	170
KAYNAKÇA	171
ÖZET	178

TRANSKRİPSİYON ALFABESİ

ا	A	ع	'
ب	B	غ	Ğ
ت	T	ف	F
ث	<u>S</u>	ق	Q
ج	C	ك	K
ح	H	ل	L
خ	<u>H</u>	م	M
د	D	ن	N
ذ	<u>Z</u>	و	V
ر	R	ه	H
ز	Z	ي	Y
س	S	ء	'
ش	Ş	آ	Â
ص	Ş	إ	Î
ض	<u>Z</u>	ى	Î
ط	T	أ	U
ظ	<u>Z</u>	او	Û

ÖNSÖZ

Söz konusu olan Kur'an tefsiri olunca, hatırlanması gereken şahsiyetlerden biri de, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr eṭ-Ṭaberî'dir. Ṭaberî, sadece erken dönem İslâm ulemasından olma özelliği ile değil, gerek tefsir, gerek tarih ve gerekse de fıkıh ve hadis alanlarındaki mustağni kalınamayacak eserleriyle, öteden beri dikkatleri üzerine çekmiş bir âlimdir. Ona bu özelliği kazandıran eserlerinin başında hiç kuşkusuz, *Câmi 'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân* adlı tefsiri gelmektedir.

Ṭaberî'nin tefsiri, rivayet boyutu kadar dirâyet boyutu ile de incelenmeye değer bir tefsirdir. Ancak üzümlere belirtelim ki, tefsirin bu boyutunun hakkettiği ilgiyi gördüğü söylenemez. Her ne kadar tefsir ilmi ile iştigal eden hemen her kes, Ṭaberî'nin tefsiri ile ilgili bazı değerlendirmeler yapmış ise de, yeterli olduğunu söylemek mümkün değildir. Bundan dolayı, Ṭaberî'nin te'vil tercihlerini – ki tefsirin dirâyet boyutunu oluşturan esas bölümü te'vil tercihleridir – tez konusu olarak incelenmeye değer olduğunu düşündük. Çalışma sırasında, bu konu ile birlikte Ṭaberî'nin Kur'an anlayışının da ele alınması gerektiğini gördük. Çünkü, Ṭaberî'nin, kendisine intikal eden te'viller karşısındaki tutum ve tercihleri, ekseriyetle onun Kur'an anlayışına dayanmaktadır.

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ndeki hocaların, öğrencilere olan sıcak ilgisi ve değer veren yaklaşımı, o ortamda bulunan hemen herkesin dikkatini çekmiştir. Bu açıdan, hem ders hem de tez aşamalarında iken yakın ilgisini ve desteğini gördüğüm bütün hocalarıma teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

Tez danışmanlığımı kabul etme lütfunda bulunan, Ṭaberî konusunda çalışmayı bana öneren ve gerek ilmî katkıları gerekse de dostane yaklaşımı sebebiyle hocam Prof. Dr. Ömer Özsoy'a içten teşekkürlerimi sunmayı bir gereklilik olarak görüyorum. Hem tez konusu tesbiti sırasında hem de tezimi birkaç defa okuma zahmetinde bulundukları için Dr. Mehmet Akif Koç ve Yrd. Doç. Dr. Mustafa Öztürk'e; Fransızca metinlerin çevirileri konusundaki yardımları için de, Dr. Osman Gürbüz ve Yard. Doç. Dr. Mustafa Sarıca'ya teşekkür ederim. Çalışmamın hemen her aşamasında, gerek kaynak temini gerekse de ilmî katkısından dolayı A. Hadi Timurtaş'ı da burada anmak benim için bir vefa borcudur.

GİRİŞ

0.1. Araştırmanın Konusu ve Önemi

Kur'an tefsirinden söz edildiğinde, elbette ki akla gelen eserlerin başında Taberî'nin tefsiri gelmektedir. Onun tefsiri, sadece İslâm'ın ilk üç asrında ortaya çıkan tefsir mirasını ihtiva eden en câmi eser olma özelliği ile değil, bu mirası, dil ağırlıklı bir usûl içinde ele alan bir eser olma özelliği ile de dikkat çekmektedir. Otuz ciltlik hacmi ile Taberî'nin tefsiri, hem rivâyet hem de dirâyet bakımından ilim dünyasının kendisinden müstağni kalamayacağı bir eser olarak önümüzde durmaktadır.

Başta Arap âlemi olmak üzere, İslâm dünyasında hakkında pek çok çalışma yapılmış olmasına rağmen, Taberî tefsirinin yeterince tanındığını söylemek mümkün değildir. Bunun başlıca nedeninin, İslâm ilim ve kültür dünyasında egemen olan rivâyete dayalı yaklaşım biçimi olduğunu söylemek yanlış olmaz. Zira yapılan çalışmalara baktığımızda, pek çoğunun, bu tefsirin rivâyet ve nakil boyutunu esas aldığını ve eseri bu perspektifle incelediğini görürüz. Her ne kadar, bu konuda değerlendirme yapan hemen herkes, içerdiği tercihler sebebiyle Taberî tefsirinin diğer rivâyet tefsirlerinden farklı olduğunu belirtmişse de, daha öteye geçilmemiştir. Oysa Taberî, tefsirinin mukaddimesinde tefsir usûlüne dair bütün konuları ele almamış olsa da, Kur'an tasavvuru ve bazı önemli usûl konuları ile ilgili temel yaklaşımlarını belirtmiş ve bu yaklaşımını söz konusu tercihlerinde de ortaya koymuştur. Binaenaleyh, Taberî'nin tefsiri hakkında yapılacak bir çalışma, tefsirin rivâyet boyutu kadar, belki de ondan daha fazla, dil ve usûl boyutunu da dikkate almalıdır.

Fransız araştırmacı Claude Gilliot'un Taberî'nin tefsiri hakkında yaptığı çalışmalar, bu konudaki çalışmaların en farklı ve özgün olanları olarak dikkatimizi çekmektedir. Onun, Taberî'nin tefsiri hakkında yapmış olduğu çalışmaların hemen hiçbirisi, tefsirin rivâyet boyutu ile ilgili değildir. O, Taberî'yi İmâm Şâfi'î, Ebû 'Ubeyde ve Ferrâ' gibi ilk dönem ulemasının oluşturduğu dil ve beyân çerçevesinde ele almaya çalışmaktadır.¹ Bununla birlikte, Gilliot'un Taberî'nin te'vil tercihlerine

¹ Claude Gilliot, *Exégèse, Langue, Et Théologie En Islam: L'exégèse Coranique de Tabari*, Librairie

ayrılmış müstakil bir çalışması mevcut değildir. Oysa Taberî'nin te'vil tercihleri, hem kemiyet hem de keyfiyet bakımından oldukça dikkat çekici bir özellik taşımaktadır.

Bu çerçeveden bakıldığında, "İbn Cerîr et-Taberî'nin Kur'an Anlayışı ve Te'vil Tercihleri" adlı çalışmamızın şu açılardan özgün olduğunu söylemek mümkündür:

- a. Taberî'nin bilgi anlayışı ve Kur'an tasavvurunu tanımak ve bu konudaki bazı görüşleri hakkında değerlendirmeler yapmak.
- b. Taberî'nin tefsirinin dil ve usûl boyutunu tanımak.
- c. Öteden beri sözü edilen, ancak mahiyeti hakkında kâfi derecede çalışma olmayan te'vil tercihlerini tek tek tesbit edip incelemek.

0.2. Araştırmanın Metodu

Bir insanın bir konudaki temel anlayışını ve tasavvurunu bilmek, onun o konudaki bütün yaklaşım ve aktivitelerini tanımak bakımından oldukça önemlidir. Buna bağlı olarak, bir âlimin temel tasavvurları, özellikle de bilgi anlayışı hakkında bilgi sahibi olmadan, onun spesifik konulardaki görüş ve tutumları hakkında yapılacak değerlendirmelerin doğruluğundan emin olmak mümkün değildir.

Bu noktadan hareketle, çalışmamızda hedef aldığımız Taberî'nin te'vil tercihlerini anlayabilmek için, onun düşünce yapısı ve Kur'an anlayışı hakkında bilgi sahibi olmayı bir zorunluluk olarak gördük. Bu amaçla, Ahmed Emîn'nin *Zuhâ'l-İslâm* ve *Zuhru'l-İslâm*, Âbid el-Câbirî'nin *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı* ve *Arap Aklının Oluşumu*, M.G.S. Hodgson'nın *İslâm'ın Serüveni* gibi İslâm düşünce ve kültür tarihi ile ilgili eserleri inceledik. Bu konuda, her ne kadar oturmuş ve genel kabul gören bir yapı olmasa da, Câbirî'nin 'beyân', 'irfân' ve 'burhân' ifadeleri ile kavramlaştırdığı İslâm kültürünün akıl yapısı, bizim için oldukça aydınlatıcı olmuştur. Bunun yanı sıra, Taberî'nin özgün yanlarını ortaya çıkarabilmek amacıyla, onunla İmâm Şâfi'î, Ebû 'Ubeyde ve el-Ferrâ gibi daha önce yaşamış olan ve başta dil ve usûl olmak üzere İslâm düşüncesinin oluşumunda etkin rol oynamış bulunan ulema arasında karşılaştırmalar yaptık.

Taberî'nin te'vil tercihleri hakkında değerlendirme yapabilmek için, öncelikle bu tercihleri tesbit etmek gerekiyordu. Bu amaçla Taberî'nin tefsirini baştan sona, hiçbir tercihi ihmal etmemeye özen göstererek taradık. Daha sonra 1000 civarında olduğunu anladığımız bu tercihleri, yapay ve dışarıdan bir yöntemle değil, Taberî'nin kendisinin gösterdiği gerekçeler doğrultusunda tasnif ettik. Her gerekçeyi müstakil bir başlığa taşıyıp, ilgili tercihi o başlığın altında irdeledik. Bu çalışmada bir anlamda tümevarım yöntemini kullanmış olduk. Zira tercihleri, var olan bir sisteme bağlı olarak tasnif etmek yerine, tek tek tercihlerden hareketle onlarda mündemiç olan sistemi ortaya çıkarmaya çalıştık. Daha sonra, Taberî'nin, te'viller arasında tercihte bulunurken kullandığı her bir gerekçeyi birer tercih ölçütü olarak belirledik. Bu tercih ölçütlerini ele alırken, öncelikle, bu ölçütlerin İslâm düşüncesinde ne anlam ifade ettiğini ele aldıktan sonra, Taberî'nin bunlardan ne kastettiğini ve ortaya çıkan benzerlik ve farklılıkların neler olduğunu te'vil tercihlerinden örnekler vererek tesbit etmeye çalıştık.

Bu çerçevede ve bu yöntemle hazırladığımız tezimiz, bir giriş ve iki bölümden oluştu. Giriş bölümünde, biyografik bilgilere fazlaca yer vermeden, daha çok ilmî hüviyeti bakımından Taberî'nin hayatını ve düşünce sistemini irdelemeye çalıştık. Ayrıca, çalışmamıza konu olan Taberî'nin *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'ân* adlı tefsirinin, tefsir tarihi içindeki yerini de Giriş bölümünde ele aldık.

Birinci bölümde, Taberî'nin Kur'an anlayışını inceledik. Bu bölümde, bir taraftan genel olarak Taberî'nin Kur'an tasavvuru konusunu ele alırken, diğer taraftan da, onun, tefsir usûlünün temel bazı konularına dair görüşlerine yer verdik. Öte yandan, tezimizin önemli kavramlarından te'vil ve tefsir kavramlarını da bu bölümde ele aldık. Bu konuyu çalışmamıza almamızın nedenlerinden biri de, söz konusu kavramlardan hareketle müellifimiz Taberî hakkında kimi değerlendirmelerin yapılmış olmasıdır.

İkinci bölümde, tezimizin temel konusu olan Taberî'nin te'vil tercihleri ve bu tercihleri yaparken kullandığı ölçütleri ele aldık. Tezin ek bölümünde ise Taberî'nin te'vil tercihlerinin sayısını ve dağılımını gösteren bir tabloya yer verdik.

Araştırmamızda, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*'ın 1405 / 1984 yılında, Beyrut'da Dâru'l-Fikr yayınevi tarafından basılmış olan nüshasını esas aldık.

0.3. İbn Cerîr e - aber  ve C mi 'u'l-Beyân

Müfessirlerin imamı olarak kabul edilen² İbn Cerîr e - aber 'nin, tarih ve fıkıh alanında da görmezlikten gelinmeyecek bir âlim olduğu, her dönemde ve herkesçe kabul edilen bir gerçek olmuştur.  aber 'nin sahip olduğu Ő hrette önemli payı olan *C mi 'l-Beyân 'an Te'vîli  yi'l-Kur'ân* adlı eser ise, müellifi gibi haklı bir  ne kavuőmuő ve kendisinden müstağni kalınabilecek bir eser olmadığı teslim edilmiştir.  nl  müsteőrik Th. Nöldeke, kendisinden sonra ortaya çıkacak olan  aber 'nin tefsiri hakkında "Eğer onun bu tefsirini edinebilseydik, daha sonra gelen tefsirlere ihtiyacımız kalmazdı, fakat maalesef kaybolmuőtur."³ diyerek onun tefsirinin önemini ifade etmiştir. Batı'da *Kitâbu A b ri'r-Rusul ve'l-Mulûk* adlı tarih kitabı ile Doğu'da ise daha çok tefsiri ile meşhur olan  aber , öteden beri dikkatleri üstüne  ekmiőt, pek çok yönden inceleme konusu olmuştur.

0.3.1.  aber 'nin Hayatı

Eb  Ca'fer Muhammed b. Cerîr e - aber , miladî 838 yılına tekabül eden hicrî 224 yılında, Taberistan'ın  mul Őehrinde dünyaya gelmiştir.  aber 'nin hicrî 225 yılında dünyaya geldiğini söyleyenler olmuősa da, genel olarak kabul gören görüş, onun 224 yılının sonunda doėmuő olduğu yönündedir. Doğum tarihindeki bu tereddüdü  aber , yaşadığı bölgede insanların yaőının yıllara göre değil, doğum sırasında vuku bulan önemli bir h diseye göre belirlenmesi geleneğine bağlamaktadır.⁴

Klasik eserlerde hiçbir biçimde yer almadığı hâlde son dönemde hazırlanmıő olan kimi eserlerde,  aber 'nin Arap soyundan olup olmadığı konusu gündeme getirilmiştir. Modern Batılı değer yargılarının verdiği bakış açısıyla gündeme getirildiği açık olan bu konuda Brockelmann,⁵  aber 'nin Fars kökenli olduğunu söylerken;  aber  üzerine çalışma yapan kimi araştırmacılar ise, onun Arap olduğunu söylemekte ve bu konuda ind  sayılabilecek delillere dayanarak tekellüflü

² Celâluddîn es-Suy   , * aba  tu'l-Mufessir n*, Kahire, 1396, I, 95.

³ Ignaz Goldziher, *Me  hibu't-Tefsiri'l- sl mi*,  ev. Abdul al m en-Neccâr, Mektebetu'l-H nc , Kahire, 1955, s.108

⁴ Y   t el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, Kahire, 1938, XVIII. 40-48; es-Sub  , Tacudd n, * aba  tu'ő Şâfi'iyeti'l-Kubrâ*, Cîze, 1992, III. 120.

⁵ Carl Brockelmann, *Tari u'l-Edebi'l-'Arabî*,  ev. Abdul al m en-Neccâr, Kahire, 1983, II. 47.

sonuçlar çıkarmaya çalışmaktadırlar.⁶ Kendisine soyu sorulan Taberî'nin, nesep konusunu uzatmanın anlamlı bir iş olmadığını belirten bir mısra ile cevap vermesi,⁷ onun açısından bu konunun ehemmiyeti haiz bir konu olmadığını açıkça ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, yaşadığı bölgenin Fars bölgesi olması, Taberî'nin kökeni hakkında kesin bilgi sunmasa da, onun ait olduğu kültür evreni hakkında ip ucu vermektedir.

Fizik olarak kara gözlü, güzel yüzlü ve uzun boylu olan⁸ Taberî, mizaç ve ahlak yönünden de zühd, verâ, hilm ve cömertlik gibi güzel hasletleri kendisinde barındıran bir şahsiyet olarak anılır.⁹ Pek çok âlimin yaptığı gibi Taberî de devlet yönetiminden gelen kadılık gibi görev önerilerini, ilmî kişiliğine ve çalışmalarına zarar verir endişesiyle reddetmiştir.¹⁰ Onun başta devlet yetkilileri olmak üzere insanlardan gelen ve karşılığını ya da daha fazlasını veremeyeceği hediyeleri kabul etmediği belirtilir.¹¹

Hediye alma konusunda bile bu kadar hassas olan Taberî, geçimini sağlamak için kimseye el açmamış, hayatta iken babasının katkılarıyla, vefat ettikten sonra da yine babasından kalma arazi ve tarlaların gelirleriyle geçimini sağlamaya çalışmıştır. Dünya malı konusunda hiçbir hırsı olmayan Taberî'nin diğer bir hususiyeti de, kendisini bütünüyle ilme adanmış için evlenmemiş olmasıdır.¹² Taberî, ilim tahsiline ilk olarak babasının teşvik ve yönlendirmesi ile, doğduğu yerdeki ulemanın yanında başlamış ve bazı eserlerde geçtiğine göre, yedi yaşında Kur'an'ı hıfz etmiş, sekiz yaşında insanlara namaz kıldırması ve dokuz yaşında da hadis yazmaya başlamıştır.¹³

İlim tahsilinin ilk aşamasını baba ocağında gerçekleştiren ve bu konuda istekli olan Taberî'nin, yaşadığı dönemin bir hususiyeti olarak, ilim tahsili için, doğduğu şehrin dışındaki diğer ilim merkezlerine gitmesi gerekiyordu. Bu çerçevede o, ilk olarak başta Rey olmak üzere Fars ülkesinin çeşitli ilim merkezlerini ziyaret

⁶ M. Bekr İsmâ'il, *İbn Cerîr et-Taberî ve Menhecuhu fi't-Tefsir*, Kahire, 1991, s. 11.

⁷ Hamevî, XVIII. 27.

⁸ İsmâ'il b. 'Umer İbn Keşîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut, trs., XI. 145.

⁹ Suyûtî, *Tabakâtu'l-Mufessirin*, I. 97.

¹⁰ Ahmed Muhammed el-Hûfî, *et-Taberî*, Mısır, 1963, s.56.

¹¹ Hamevî, XVIII. 86; Subkî, III. 125.

¹² Muhammed ez-Zuhaylî, *el-İmâm et-Taberî*, Dımaşk, 1990, s.31-32.

¹³ Hamevî, XVIII. 49.

edip tefsir, hadis, fıkıh ve tarih gibi çeşitli alanlarda ilim tahsil eder. Daha sonra aynı amaçla Irak'a gider ve başta Bağdat olmak üzere, Basra, Kûfe ve Vâsıt gibi ilim merkezlerinde ilim arayışını sürdürür. Bununla da yetinmeyen Taberî, Şam'a ve Mısır'a gider. Taberî, Mısır'da bulunan çeşitli mezheplerin ileri gelen âlimlerinden mezheplerinin fıkhnı öğrenir.

Mısır'da memleket hasreti çeken Taberî, yaş olarak da belli bir olgunluğa ermiş, âlim ve fâzıl bir insan olarak Taberistan'a geri döner. Ancak Taberî, memleketinde de fazla kalmaz; 290 yılı civarında yeniden Bağdat'a gelir ve vefat edinceye kadar orada ikamet eder. Bağdat'ta geçirdiği ömrünün yaklaşık son yirmi yılını telif ve tedrisle geçirir.¹⁴

Taberî'nin ömrünün son kısmını geçirdiği sırada Bağdat'ta, gün geçtikçe, Hanbelî mezhebine mensup insanların nüfuzu ve etkinliği artıyordu; ancak, bu nüfuz artışı ilme değil, taassup ve kaba kuvvete dayalı bir artış idi. Bu durum, Taberî'nin vefatından sonra daha çok belirginleşmiş ve bazı tarih kitaplarında hicrî 323 yılının kayda değer olayları içinde "Bağdat'taki Hanbelî fitnesi" olarak zikredilmiştir. Bağdat'ta hayatı yaşanmaz hâle getiren Hanbelîler, gördükleri yerde içkileri döküyor, şarkı söyleyenleri dövüp onların müzik aletlerini kırıyor, insanların alış-verişine müdahale ediyor, yanında bir kadın veya çocuk gördükleri kimseleri fuhuş ile itham edip güvenlik görevlilerine teslim ediyor, insanların namaz kılma şekillerine müdahale ediyor ve diğer mezhep mensuplarına kötü muamelede bulunuyorlardı.¹⁵

Bu özellikleri ile tarihe geçen Hanbelî mezhebinin Bağdat'taki mensupları, Taberî için de hayatı çekilmez hâle getirmişlerdi. Hadis almak için bile olsa insanların kendisiyle görüşmesine mâni oldukları gibi, vefat ettiğinde bile ona olan husumetlerini sürdürüp, onun gündüz vakti defnedilmesine engel olmuşlardır.¹⁶ Hanbelîlerin bu tutumunun sebebi, Taberî'nin *İhtilâfu'l-Fukahâ'* adlı kitabında Ahmed b. Hanbel'e yer vermemiş olmasıdır. Bunun nedeni sorulduğunda, Taberî, Ahmed b. Hanbel'in fakîh değil muhaddis olduğunu söylemiştir. Bu cevap, Taberî'nin, zaten farklı hiçbir görüşe açık olmayan, ilimden bihaber Hanbelîlerin

¹⁴ Muḥammed b. Aḥmed ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, Beyrut, 1413, XIV. 267-269; Brockelmann, II. 47; Zuḥaylî, s.37-45.

¹⁵ Ebu'l-Ḥasan 'Ali b. Muḥammed İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîḫ*, Beyrut, 1995, VII. 113-114.

¹⁶ İbn Keşîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XI, 146; İbnu'l-Eşîr, VII. 8.

hışmına uğramasına sebep olmuştur. İlhad ve Râfızîliğin mânâsını bile bilmeyen söz konusu Hanbelîler, bununla yetinmeyerek Taberî'yi ilhad ve Râfızîlik ile itham etmişlerdir.¹⁷

Burada dikkati çeken bir nokta da Taberî'nin başka bir şey ile değil, Râfızîlik ile itham edilmiş olmasıdır. Bazı kimseler bu ithamı Taberî'nin, ayakların meshi konusunda söyledikleriyle bağlantı kurarak açıklamaya çalışırken,¹⁸ Taberî'nin *Ğadîru Humm* hadisine ilgi gösterip bu konuda bir kitap hazırlaması ve tarih kitabında Hz. Ali ve soyundan gelenler için '*aleyhi's-selâm*' ifadesini kullanmasının bu tip ithamların yapılmasına zemin hazırladığını söyleyenler de olmuştur.¹⁹

Her nedense, Taberî'ye, abdestte ayak yıkamanın farz olmadığı, kişinin mesh ile yıkama arasında muhayyer olduğu görüşü nisbet edilmiş ve o bu görüşle meşhur olmuştur.²⁰ Ciddi bir âlim olan Elmalılı Hamdi Yazır bile "Muhammed İbn Cerir Taberi, mükellefin mesh ile gâsl arasında muhayyer olduğunu söylemiştir"²¹ diyerek, bu konudaki şayiye kapılmış görünmektedir. Oysa Taberî'nin böyle bir şey söylemediği, konu ile ilgili âyetin tefsirine bakıldığında görülecektir.²² İbn Keşîr de bu durumu tespitle, insanların Taberî'nin maksadını idrak edemediklerini hayretle ifade etmektedir. O şöyle demektedir: "Abdestte ayak yıkamanın farz olmadığı, meshin yeterli olduğu görüşü Taberî'ye nisbet edilmiş ve o bu görüşle meşhur olmuştur; oysa tefsirine bakılacak olursa, onun ayak yıkamayı abdestin farzlarından saydığı, yıkama ile birlikte ovma anlamına gelen meshi de gerekli gördüğü rahatlıkla anlaşılabilirdiği hâlde, insanların çoğu onun maksadını idrak edememiştir."²³

¹⁷ İbnu'l-Eşîr, VII. 8; İbn Keşîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XI. 146; Mustafa b. 'Abdillâh el- Kustanîni (Kâtib Çelebi), *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kutubi ve'l-Funûn*, Beyrut, 1992, I. 32.

¹⁸ 'Abdurrahmân b. 'Alî b. el-Cevzî, *el-Muntazam fî Târihi'l- Mulûki ve'l- Umem*, Beyrut, 1358, VI. 171.

¹⁹ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1988, II. 140.

²⁰ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî 'alâ Sahîhi'l-Muslim*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, 1392, III. 129; Muhammed b. 'Alî eş-Şevkânî, *ed-Derârî el-Muzîe*, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1987-1407, I, 46; Muhyuddîn b. Şeref, *el-Mecmû'*, thk. Maḥmûd Matraḥî Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1996, I. 476.

²¹ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Yayınevi, İst, 1979, III. 1585.

²² Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1405, VI. 126-136.

²³ İbn Keşîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XI. 147.

Taberî'nin, *Ğadîru Humm* konusundaki hadise dair bir kitap hazırlamış olması ve bu durumun, onun Râfîzîlik ile itham edilmesine gerekçe olarak gösterilmesi konusuna gelince, bunun sağlıklı bir değerlendirme olmadığı kanısındayız. Çünkü Taberî'nin, Ebû Bekr ve Ömer'in faziletini konu edinen *Kitâbu Fezâ'ili Ebî Bekr ve 'Umer* adında bir kitap yazdığı da nakledilmektedir.²⁴ Eğer Taberî'nin, iddia edildiği gibi, Şîî, dahası Râfîzî olması gibi bir durum söz konusu olsaydı, böyle bir kitap yazması beklenemezdi. Ayrıca, İbn Keşîr, Taberî'nin *Ğadîru Humm* konusunda kitap yazmış olmasını, onun Şîî olmasından değil, muhaddis olmasından kaynaklandığını söylemektedir. Muhaddislerin sahih ve zayıf ayırımı yapmadan kendilerine ulaşan her haberi aldıklarını belirten İbn Keşîr, benzer tavrından dolayı Taberî'yi de eleştirmektedir.²⁵

İlimdeki ehliyetini ve kimi konularda kendisinden müstağni kalınamayacağını kabul etmekle birlikte, Taberî hakkında Şîîlik iddialarından vazgeçemeyenler de olmuştur. Meselâ Taberî için, kendisinde hayırdan başka bir şey görmediğini söyleyen Zehebî, onda az da olsa Şîîlik bulunduğunu söylemekten kendisini alamaz.²⁶ Ayrıca, Taberî hakkındaki bu iddiaların, gerçekte hicri 310'da vefat eden meşhur müfessir ve tarihçi İbn Cerîr e-Taberî'ye değil, yine aynı isme sahip olan Şîî bir âlime yönelik olduğunu söyleyenler de olmuştur.²⁷

Hanbelîler dışındaki hemen herkes, Taberî'nin ilim ve faziletini kabul etmiş ve miladî 16 şubat 923 tarihine tekabül eden hicrî 26 şevval 310 yılında vefat ettiğinde²⁸ Bağdat'ın her tarafından insanlar cenaze namazına katılmak üzere toplanmıştır. Hatta vefatından bir ay sonraya kadar bile insanlar onun mezarına gidip ziyaret ediyorlardı.²⁹ Sıradan halk tarafından bu şekilde karşılanan Taberî hakkında pek çok âlim de sitayişkâr beyânlarda bulunmuşlardır.

'Abdullâh b. Aḥmed el-Fergânî, Taberî'nin eserlerini mütalaa ettikten sonra şöyle demiştir: "Taberî, Allah ve Müslümanlar konusunda hak bildiği bir şeyden ne bir fayda ne de bir zarardan dolayı vazgeçerdi. O, cahil, kıskanç ve mülhit kesimler

²⁴ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II. 144.

²⁵ İbn Keşîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, V. 208.

²⁶ Muhammed b. Aḥmed ez-Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl*, Mısır, 1963, III. 499.

²⁷ İbn Keşîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XI. 147.

²⁸ Brockelmann, II. 47.

²⁹ İbn Keşîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XI. 147.

tarafından pek çok eziyet ve kötülük görmüştür. İnsafı ve dindar insanlar ise onun takvasını, ilmini, faziletini ve zühdünü inkar etmemiştir. Taberî, Taberistan'da babasından kalan bir köyden gelen az bir gelirle kanaat etmiştir.”³⁰

Taberî'yi en iyi tanımlayan ve darb-ı mesel hâline gelmiş olan söz şudur: “O, Kur'an dışında hiçbir şey bilmeyen bir kâri' kadar kâri', hadisten başka bir şey bilmeyen bir muhaddis kadar muhaddis, fıkıhtan başka bir şey bilmeyen bir fakîh kadar fakîh, nahivden başka bir şey bilmeyen bir dilci kadar dilci ve hesaptan başka bir şey bilmeyen bir muhasib kadar muhasib idi.”³¹

Taberî, Rey'de Muhammed b. Humejd er-Râzî'den hadis, Ahmed b. Hammâd ed-Dûlâbî'den tarih, Ebû Mukâtil'den rey ehlinin fıkhnı almıştır. O, Ahmed b. Hanbel'den ilim almak için Bağdat'a gelmişse de vefat ettiği için kendisine yetişememiştir. Daha sonra Basra'ya gitmiş, orada Muhammed b. 'Abdi'l-'Alâ eş-Şan'ânî, 'Imrân b. Mûsâ el-Ğazzâz, Muhammed b. Mûsâ el-Harâşî, Muhammed b. el-Mu'allâ, Ebû'l-Eş'âs ve Muhammed b. Beşşâr'ı dinlemiş; Vâsıt'taki ulemadan da ilim aldıktan sonra Kûfe'ye gitmiş ve orada Hannâd b. es-Sırrî et-Temîmî, İsmâ'il b. Mûsâ Ebû Kureyb Muhammed b. el-'Alâ el-Hemedânî'den hadis yazmış ve Suleymân b. 'Abdirrahmân et-Talhî'den kıraat almıştır. Bununla da yetinmeyen Taberî, Beyrut'ta 'Abbâs b. Velîd el-Mukrî'ye Şamlıların kıraatine göre Kur'an'ın tümünü okumuş, sonra da Mısır'a gidip orada, Rebî' b. Suleymân el-Murâdî, İsmâ'il b. İbrâhîm el-Muzenî ve Muhammed b. 'Abdillâh b. el-Hakem'den Şafi'î fikhını; İbn Vehb'in talebelerinden de Mâlikî fikhını almıştır. Mısır'da, Hamzâ ve Verş kıraatlerini Yûnus b. 'Abdi'l-'Alâ eş-Şadeffî'den alan Taberî, tekrar Bağdat'a dönmüş ve bu sefer, Ahmed b. Yûsuf et-Tağlebî'den kıraat, Hasan b. Muhammed ez-Za'ferânî'den ve Ebû Sa'id'den Şafi'î fikhını öğrenmiştir. Bunlardan başka Taberî, farklı yerlerde, Muhammed b. 'Abdi'l-Melik eş-Şevârib, Ahmed el-Begavî, İshâk b. İsrâ'il, 'Amr b. 'Alî, Muhammed b. Beşşâr ve daha pek çok kimseden ilim öğrenmiştir.³²

Kûfe kadısı Ebû Bekr Ahmed b. Kâmil, 'Abdul'azîz b. Muhammed et-Taberî, Ahmed b. Yahyâ, 'Alî b. 'Abdi'l-'azîz ed-Dûlâbî, Ebû Şu'ayb el-Harrânî,

³⁰ İbnu'l-Eşîr, VII. 10.

³¹ Hamevî, XVIII. 61.

³² Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II. 140-141; Hûfî, s.34-40.

Muhammed b. Naşr el-Mervezî, ‘Abdulvâhid b. ‘Umer, ‘Abdullâh b. Aḥmed el-Fergânî, Ebû'l-Kâsım Suleymân b. Aḥmed eṭ-Ṭaberânî ve daha pek çok kimse Ṭaberî'den ilim almıştır.³³

0.3.2. Ṭaberî'nin Eserleri

Ṭaberî'nin, çok yönlü ve ilgilendiği ilim dallarında sadece mevcut bilgileri derleyen değil pek çok konuda kendi görüşlerini de ortaya koyan bir âlim olması, onun hem sayı hem de çeşit olarak pek çok eser telif etmesini sağlamıştır. Onun eserleri öteden beri dikkat çekici olmuştur. Meselâ, *Kitâbu Ahbâri'r-Rusul ve'l-Mulûk* adlı tarih kitabı, daha önce de gerekli ilgiyi görmüş ve Samânîlerin veziri Ebû Alî tarafından Farsça ve Türkçeye tercüme ettirilmiştir.³⁴

Ṭaberî'nin bütün çalışmalarının derleme ve tasniflerden ibaret olduğunu, onun ilmî çabasında herhangi bir özgünlüğün bulunmadığını düşünmek³⁵ doğru olmaz. Zira başta Hanbelîler olmak üzere kimi çevrelerle yaşadığı sorunlar, kişilerin ve ekollerin fikir yapısını ortaya koyma bakımından belirleyici olan kimi tartışma konularındaki görüşleri ve bir mezhep imamı olması, Ṭaberî'nin kendine has bir fikir dünyasının olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Onun düşünce sistemini ve usûlünü içeren en önemli kitabı, *el-Laṭîf mine'l-Beyân 'an Ahkâmi Şerâ'i'l-İslâm* adlı eseridir ki, şu an elimizde mevcut değildir. Bu eserin Ṭaberî'nin düşünsel özgünlüğü bakımından çok önemli olduğunu düşünüyoruz; zira, özellikle usûl konularında, tefsirinde onlarca defa bu kitabını referans olarak göstermektedir.

Ayrıca, bu konuda yanıltıcı olan bir husus da, Ṭaberî'nin eserlerinde bol miktarda rivâyet bulunmasıdır. Bu durum, onun eserlerinin tümüyle rivâyete dayandığını göstermez. Bunun en güzel örneği, onun tefsiridir. Tefsirine daha yakından bakıldığında görülecektir ki, bir rivâyet yığınınından ibaret değildir. Bizim çalışmamızda da açıkça görüleceği gibi, Ṭaberî, rivâyetleri belli bir çerçeve ve sistem içinde vermektedir. İşte onun dahlinin olduğunu ve orijinalliğini gösteren asıl boyut budur.

³³ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II. 141; Hûfî, s.83.

³⁴ Kâtib Çelebî, I. 297.

³⁵ Brockelmann, II. 47.

Brockelmann, Taberî'nin eserlerini şu şekilde tasnif etmektedir:³⁶

a. Günümüze kadar gelen eserleri:

- 1- *Kitâbu Ahbâri'r-Rusul ve'l-Mulûk*: Yaradılışın başlangıcından kendi asrına kadarki zamanı kapsayan bir dünya tarihi kitabıdır.
- 2- *Kitâbu Tehzîbi'l-Âşâr*: Hadis konulu tamamlanmamış bir kitaptır.
- 3- *Câmi'u'l-Beyân fî Tefsîri (Te'vîli'l-) Kur'an*: Çalışmamızın konusu olan Taberî'nin tefsirinin ismi konusunda bir standarttan söz etmek mümkün değildir. Tabakât ve bibliyografya müelliflerinin pek çoğu, Taberî'nin tefsirini, herhangi bir özel isim kullanmadan, sadece bir tefsir olarak nakletmekle yetinirken,³⁷ Kâtib Çelebî, *Câmi'u'l-Beyân* ismi ile zikretmeyi tercih etmektedir.³⁸ Bu konuda, tefsirinde herhangi bir bilgi vermeyen Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk* adlı eserinde bahse konu olan eserine, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an* olarak atıfta bulunmaktadır.³⁹

19. asrın sonuna kadar bulunup neşredilmediği için, Taberî'nin tefsirinin kayb olduğu sanılıyordu. Daha sonra ortaya çıkarılan bu eser, 1321/1903 yılında Yemeniyye matbaasında ilk defa olarak ve 30 cilt hâlinde basılır. Farklı baskıları yapılan bu eserin tahkikli ve tahricli neşri, A. Muhammed Şâkir ve M. Muhammed Şâkir kardeşler tarafından yapılmaya çalışılsa da bitirilemez.⁴⁰ Biz, araştırmamızda *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*'ın 1405 / 1984 yılında, Beyrut'da Dâru'l-Fıkr yayınevi tarafından basılmış olan nüshasını esas aldık.

- 4- *Kitâbu İhtilâfi'l-Fukahâ'*
- 5- *Kitâbu Teşîri'ülî'n-Nuhâ ve Ma'âlimi'l-Hudâ*
- 6- *Şerhu's-Sunne*

³⁶ Age., II. 48-52.

³⁷ Yûsuf b. Tağrıberdî, *en-Nucûmu'z-Zâhire fî Mulûki Mısr ve'l-Kâhire*, Kahire, Mısır, trs, III. 205; İbn Keşîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XI. 145; Muhammed b. İshâk Ebu'l-Ferec İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut, 1398 / 1978, I. 326.

³⁸ Kâtib Çelebî, II. 1319.

³⁹ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, Dâru'l Kutubi'l-İlmîyye, Beyrut, 1407, I. 62.

⁴⁰ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II. 145.

7- *Beşâretu'l-Muştafâ*

8- *Risâletun fî Şanâ'ati'l-Ğavseyñ ve Remyi's-Sihâm*

b. Günümüze kadar gelmeyen eserleri:

1- *el-Laţîf mine'l-Beyân 'an Ahkâmi Şerâ'i'l-İslâm*: Taberî'nin usûl alanındaki en önemli eseridir. Bu kitap, onun fıkıh anlayışı ve mezhebî ile ilgili görüşlerinin derli toplu olarak yer aldığı bir kitap olduğu gibi, mezhebine müntesip talebelerinin mezhebî bilgiler konusundaki ihtiyaçlarını karşılayan birinci kaynaktır.⁴¹ Taberî'nin, tefsirinde özellikle usûl ile ilgili konularda, pek çok defa bu kitaba atıfta bulunması, bu eserin tefsir usûlü bakımından da çok önemli olduğunu göstermektedir. Ancak üzülerek belirtelim ki, bu önemli eser, hâlâ gün yüzüne çıkartılabilmiş değildir.

2- *er-Risâle fî Beyâni Uşûli'l-Ahkâm*

3- *Kitâbu'l-Âdâbi'l-Ğamîde ve'l-Ahlâki'n-Nefise*

4- *er-Redd 'Ala'l-Ğarkûsiye*: Bu kitap, Hanbelîlere yönelik bir reddiye olarak hazırlanmıştır.

5- *Câmi'u'l- Kırá'ât mine's-Şuhûri ve's-Şevâzz*

Taberî'nin düşünsel, siyasî ve kişisel eğilimleri hakkında çeşitli yorumların yapılmasına sebep olan şu kitaplar da kendisine nisbet edilmiştir:

1- *Kitâbu Edebi'n-Nufûs el-Ceyyide ve'l-Ahlâki'l-Ğamîde*: İsminden da anlaşılacağı üzere ahlak ve nefis terbiyesi ile ilgili bir kitaptır.

2- *Kitâbu'r-Redd 'alâ zî'l-Esfâr*: Taberî'nin, hocası Dâvûd ez-Zâhirî'ye yazdığı bir reddiyedir.

3- *Kitâbu Fezâ'ili 'Alî b. Ebî Tâlib*: Ğadîru Ğumm hadisini ve Hz. Ali'nin faziletlerini içeren tamamlanmamış bir kitaptır.

4- *Kitâbu Fezâ'ili Ebî Bekr ve 'Umer*: Ebû Bekr ve Ömer'in fazileti hakkında yazılmış ama tamamlanmamış bir kitaptır. Ğûfî, bu kitabın Taberistan halkının sahabeye dil uzatması üzerine yazıldığını ve Taberî'nin, kendisine bir zarar gelir endişesiyle, bulunduğu yeri terk ettiğini söylemektedir.⁴²

⁴¹ Claude Gilliot, *Exégèse, Langue, Et Théologie En Islam: L'exégèse Coranique de Tabari*, Librairie Philosophique J.Vrin, Paris 1990, s. 39.

⁴² Ğûfî, s. 97.

0.3.3. Taberî'nin İçinde Yaşadığı Muhit

Tarihçiler, Abbâsî hilafetini genellikle iki döneme ayırırlar. Taberî, etkinliğin Araplardan Fars ve Türk gibi acem olarak nitelenen diğer İslâm unsurlarına geçmeye başladığı Abbâsî hilafetinin II. döneminde yaşamıştır. Tarih olarak 232/847-447/1055 yıllarına tekabül eden bu dönemin başlıca özellikleri şunlardır:

Abbâsî devletinin ikinci dönemi, devletin parçalandığı ve Bağdat'taki halifenin etkisinin isimde kaldığı bir dönemdir. Bu dönemde merkezden ayrılan her parça, birer askerî, siyasî ve ilmî merkez hâline gelmiştir.⁴³

Her ne kadar bu dönem, siyasi etkinlik yönünden Abbâsî devletinin çözülme ve yıkımının başlangıcı olsa da, kültür ve medeniyet yönünden takdire şayandır. Özellikle bu dönemde ortaya çıkan Samaniler, Buveyhîler, Gazneliler, Selçuklular ve Hamdaniler İslâm medeniyetinin terakkisinde, ilim ve fennin ilerlemesinde son derece önemli bir rol oynamıştır.⁴⁴

Önceden İslâm kültür ve medeniyetinin merkezi sadece Bağdat iken, bağımsız devletlerin kurulmasıyla, medeniyet, ilim ve marifette Kurtuba, Kahire ve Buhara gibi Abbâsîlerin başşehriyle rekabet eden yeni merkezler ortaya çıkmıştır.⁴⁵

Abbâsî devletinin bu döneminde ekonomik bakımdan insanlar iki gruba ayrılmıştı: Bunlardan biri, halife ve çevresi; diğeri ise âlimler, sanatkârlar, tüccarlar ve halk idi. Zamanla, bu iki kesim arasında uçurum oluşması sonucu zühd ve tasavvuf yaygınlaşmıştır.⁴⁶

Emevîlerin son dönemi ve Abbâsîlerin ilk döneminde Arapça'ya çevrilen Yunan kültürel mirası, anlaşılmayı, şerh edilmeyi ve geliştirilmeyi bekliyordu. İşte Abbâsî devletinin ikinci döneminde bu iş yapılmaya çalışılmış ve bunun neticesinde de, daha önce geçtiği üzere, bir taraftan merkezden ayrılan parçalar eskiye nazaran daha çok geliştikleri gibi, diğeri taraftan da ilmî faaliyet de daha fazla artmıştır.⁴⁷

Abbâsî devletinin ikinci dönemi kendisi ile başlayan Halife Mütevekkil, ehl-i hadise destek vererek Sünnîlerin Mutezileye karşı galebe çalmasına yardımcı olmuş

⁴³ Ahmed Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, Mektebetu'n-Nahzati'l-Mısrîyye, Kahire, 1966, I. 95.

⁴⁴ Hasan İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi*, çev. İsmail Yiğit & Sadreddin Gümüş, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1985, III. s.334.

⁴⁵ *Age.*, III. 434.

⁴⁶ Ahmed Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, I. 114-121.

⁴⁷ *Age.*, I. 90-95

ve devletten aldığı bu yardım ile Sünnî İslâm düşüncesi, bir daha kaybetmemek üzere egemenliğini kurmuştur. Sünnî düşüncenin bu egemenliği, daha ileri noktalara giderek, bir dönem Abbâsî devletinden ciddi baskılar görmüş olan Aḥmed b. Ḥanbel'in yolunu izleyenler, bu değişim ile birlikte Bağdat'ta en etkin olan kesim olmuştur.⁴⁸

Ṭaberî'nin yaşadığı hicrî üçüncü asırda İslâm düşüncesi bütünüyle tekemmül etmemiş olsa da, ana boyutları ortaya çıkmış idi. Bu dönemde ister akide, ister fıkıh yönünden olsun, mezhepler teşekkül etmiş ve başta Yunan ve Hint kültür mirası olmak üzere, yabancı kültürlerin, Arapçaya nakledilmesi işlemi büyük oranda tamamlanmıştı. Öte yandan, kıraat, tefsir ve hadis gibi ilimlerin ana ilkeleri tesbit edilerek, bu alanlarda temel kaynaklar telif edilmiş bulunmaktaydı.⁴⁹

Ṭaberî'nin yaşadığı dönemde, Fars bölgesinde Seyraf, Fîruzâbâd, Şiraz ve Rey; Irak'ta Bağdat, Basra ve Kûfe şehirleri başlıca ilim merkezleri idi. Ayrıca Mısır ve Şam da söz konusu dönemde ilmî faaliyetlere sahne olmuş merkezlerdendi. Bu merkezlerin önemli bir kısmını ilim tahsili çerçevesinde ziyaret eden Ṭaberî, Müslüman tabiplerin önde gelenlerinden olan Ebû Zekerîyyâ er-Râzî, Zâhirî mezhebinin kurucusu Dâvûd ez-Zâhirî, Ebû 'Alî el-Cubbâ'î, Ebû'l-Ḥasan el-Eş'arî, Şafî'î mezhebinin önde gelen âlimlerinden Rebî' b. Suleymân el-Ezdî, Hanefî mezhebinin önde gelen âlimlerinden Ebû Ca'fer et-Ṭahâvî ve müfessir ve dilci Ebû Ca'fer en-Naḥḥâs gibi İslâm düşüncesine önemli katkıları olan âlimlerle hemdem yaşamıştır.⁵⁰

0.3.4. Ṭaberî'nin Düşünce Sistemi ve Düşünce Akımlarıyla İlişkisi

Bu başlık altında, Ṭaberî'nin düşünce sistemini ve diğer düşünce akımları karşısındaki duruşunu ele almaya çalışacağız. Amacımız, bazı araştırmacıların yaptığı gibi,⁵¹ Ṭaberî'nin, Ehl-i Sünnet, Mutezile ve diğer ekoller arasında tartışılan kimi konulardaki görüşlerini sıralamak değil, söz konusu görüşlerinin oluşmasını ve şekillenmesini sağlayan düşünce sistemini ele almaktır. Dolayısıyla, Ṭaberî'nin bu

⁴⁸ Age., I. 225.

⁴⁹ Hûfî, s.11-26.

⁵⁰ Age., s.7.

⁵¹ M. Ḥuseyn ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, Dâru'l-Kalem, Beyrut, trs., I. 223; Hûfî, s.42-52.

görüşleri, burada amaç olarak değil, onun düşünce sistemini deşifre etmemize yardımcı olacak birer örnek olarak gündeme gelecektir.

Taberî üzerine yazılmış eserlerde, onun düşünceleri hakkında fikir edinmek mümkün ise de, düşünce sistemi hakkında derli toplu bir bilgi bulmak mümkün değildir. Oysa, bir âlim hakkında yargıda bulunabilmek için onun belli başlı konular hakkındaki düşüncelerinden ziyade, o düşünceleri üreten düşünce sistemine bakmak gerekir.⁵²

İslâm düşüncesi, çeşitli yönleriyle, öteden beri ele alınagelmıştır. Ancak, bu konulardaki çalışmaların pek çoğu, İslâm düşüncesinin sistemi ve mekanizmasından ziyade, insanın iradesi, büyük günah, teşbih-tenzih ve imamet gibi fer'î meselelerle ilgili olmuştur. Görüldüğü kadarıyla, bu konuda en farklı ve göz doldurucu çalışmalar Mağribli düşünür M. 'Âbid el-Câbirî tarafından yapılmıştır.* Câbirî, İslâm düşüncesini, epistemolojik açıdan üç alanda ele alır:

Beyân: Bir bilgi eylemi olarak beyân, görünüş (*zuhûr*) ve gösterme (*izhâr*), anlama (*fehm*) ve anlatma (*ifhâm*); bir bilgi sahası olarak ise halis İslâm ilimleri olan dil ve din ilimlerinin bina ettiği bilgi dünyası anlamına gelmektedir. Beyân alanı içindeki nazari faaliyet, ilahî söylemin içeriğinin, özellikle de dinî içeriğinin, *aklî* olarak; cedel ve tartışmalara dayalı olarak temellendirilmesi için *aklî öncüller* tesbit etmek üzerine yoğunlaşmıştı. Bir bilgi sistemi olarak beyân, beyânî bilgi alanı içinde bilgi üreten kişiye -o kişi fark etmeden- hükmeden ve yönlendiren prensipler, kavramlar ve zihnî icraatın tümüne denir. Câbirî, bu prensipler, kavramlar ve zihinsel faaliyetleri üç kavram çiftinde toplamaktadır: lafız-mânâ, asıl-fer' ve cevher-araz. İlk iki çift, düşüncenin çıkış noktalarını ve metodunu belirlerken; üçüncüsü, bakış açısını ve çerçeveyi oluşturur.

⁵² M. Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İz Yayınları, İstanbul, 1997, s.15-16.

* Bilindiği gibi Câbirî, *Naḥḍu'l-Aḳli'l-'Arabî* başlıklı, İslâm düşüncesini eleştiren ve yeniden tasnif eden bir seri hazırlamış ve *Tekvînu'l-'Aḳli'l-'Arabî* (Arap Aklının Oluşumu), *Bunyetu'l-'Aḳli'l-'Arabî* (Arap Aklının Yapısı) ve *el-'Aḳlu's-Siyâsiyyi'l-'Arabî* (Arap Siyasî Aklı) adlı kitapları bu serinin parçaları olarak neşretmiştir. Bu çalışma ile Câbirî, İslâm düşüncesinin oluşumunu sağlayan ve şekillenmesinde etkin rol oynayan bilgi sistemlerini tesbit edip tahlil etmeyi amaçlamaktadır. Câbirî, bunu yaparken, eleştiriler ve öneriler getirmeyi de ihmal etmemektedir. Bu çalışmayı, İslâm düşüncesinin usûlü olarak görmek yanlış olmaz. 20'den fazla ilmî çalışması olan Câbirî'nin başta bahsi geçenler olmak üzere, kitaplarının bazılarını Türkçeye tercüme edilmiş bulunmaktadır.

İrfân: Bir bilgi eylemi olarak irfân, irfân ehli tarafından *keşf* veya *'iyân* olarak isimlendirilir. Bir bilgi sahası olarak irfân, dinî metinlerin zahirinin arkasındaki gizli hakikati ortaya çıkaran sistemdir. İrfânî bilgi sistemi, zâhir-bâtın ve velâyet-nübüvvet kavram çiftlerinden oluşmaktadır.

Burhân: Bir bilgi eylemi olarak burhân, öncüller ve onlardan zorunlu olarak ortaya çıkan sonuçtan oluşan akıl yürütmedir. Bir bilgi sahası olarak burhan, Arap kültürüne tercüme yoluyla giren bir ilim ve felsefe evrenidir. Burhânî bilgi sistemi, lafızlar-ma'kûlât ve vâcib-mümkün kavram çiftlerinden oluşmaktadır.⁵³

“Beyân kelimesini, çok sonra ortaya çıkmış olan belagatın bir alt dalı olarak görmek ya da ona münhasır kılmak doğru değildir. Zira beyân, tebliğ yani konuşanın muradını karşısındakine aktarmada katkıda bulunan bütün üslup ve metodlar demektir. Bunun yanı sıra, beyân; anlama, öğrenme ve genel olarak düşünme anlamlarını cami' bir isimdir.”⁵⁴

“Her ne kadar Ebû 'Ubeyde ve el-Ferrâ' gibi ilk dönem dilcileri, özelde Kur'an'ın, genelde Arap dilinin beyânî ifade özelliklerinin bir çoğunu ortaya çıkarmayı başarsalar bile, hiçbiri Kur'an'daki beyânî söylemin yorumu için gerekli kuralların tesbitinde Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi'î seviyesine ulaşamamıştır. İmâm Şâfi'î, Arap dili ve ifade üsluplarında derin bilgi sahibi olduğu gibi, dönemindeki kelimeler ve akide alanındaki çalışmalardan da bütünüyle haberdardı. Bunların ötesinde fakih olduğu için her şeyden çok hukuk doktrini ve hukukî kanunların tesbiti ile de yakından ilgilenmekteydi. Bundan dolayı Kur'an'daki beyân ve belagata ilişkin yönlerle de ilgilenmiştir. Böylece kendisi, beyânî söylemin yorumunun kurallarını ilk defa ihdas eden bir bilgin ve Arap-İslâm düşüncesinin en büyük kanun koyucusu olmuştur.”⁵⁵

Bir süre Şâfi'î mezhebine müntesip olan Taberî'nin, yukarıda bahsi geçen bilgi sistemlerinden beyân bilgi sistemine mensup olduğu hiçbir kuşkuyla yer bırakmayacak şekilde aşikârdır. Nitekim Taberî'nin tefsiri hakkında ciddi çalışmalar hazırlamış olan Fransız araştırmacı Gilliot, Taberî'nin düşünce sistemini açıklayan

⁵³ M. Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, Kitabevi Yayınları, İst.1999.s.688-689.

⁵⁴ *Age.*, s.18.

⁵⁵ *Age.*, s.28.

anahtar kelimenin *beyân* kelimesi olduğunu söylemektedir.⁵⁶ Her şeyden önce, Taberî'nin Kur'an karşısındaki tutumu ile Şâfi'î'nin tutumu arasında tam bir uyum söz konusudur. Şâfi'î, Kur'an beyânını 'Arap dilinin fitratı' çerçevesine oturturken;⁵⁷ Taberî, Kur'an ile Arap dili arasındaki uyumu esas almaktadır.⁵⁸ Daha yakından bakıldığında ikisinin de içerik olarak aynı esastan hareket ettiklerini ve ikisinin de Kur'an'ın ilk ve tabîî hâlinin zâhir ve âmm oluşuna vurgu yaptıklarını görürüz. Meselâ Şâfi'î, Arap dilinin fitratı çerçevesinde, âmm ve zâhir olan bir hitapla âmm ve zâhirin kastedilmesi, âmm ve zâhir olan bir hitap ile hem âmm hem de hâssın kastedilmesi, zâhir bir hitap olduğu hâlde, hitabın siyâkından zâhirin kastedilmediğinin anlaşılması ve bir şeyin birden çok isimle tesmiye edilmesi gibi ifade üslûpları üzerinde dururken;⁵⁹ Taberî, Kur'an ile Arap dili arasında var olması gereken uyumu şu şekilde açıklar: "Hz. Muhammed'in dili Arapça olduğuna göre, Kur'an'ın da dili Arapça'dır. Öyleyse, Kur'an'ın mânâlarının, Arap dilinin mânâlarına ve Kur'an'ın zâhirinin de Arap dilinin zâhirine muvafık olması gerekir. Onun için Arap dilinde bulunan *icâz*, *ihtisâr*, *itâle*, *iksâr*, *tekrâr*, *hazf*, *izhâr* gibi dilsel durumlar Kur'an'da da bulunur."⁶⁰

Esasında bu yaklaşım sadece Şâfi'î ve Taberî'de değil, ilk dönem ulehasının hemen tümünde mevcuttur. Meselâ Kur'an hakkındaki en eski eserlerden biri olan *Mecâzu'l-Kur'an* adlı eserin sahibi Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Muşennâ (210/825) da hemen hemen aynı ifadeleri kullanmaktadır.⁶¹ Bu gerçeğe dikkati çeken Gilliot, Taberî'nin, söz konusu ulemayı izlemekle kalmadığını, onların yöntemlerini daha da sağlamlaştırdığını söylemektedir.⁶²

Taberî'nin beyân bilgi sistemine mensup bir âlim oluşu, sadece yukarıda ortaya koyduğumuz beyândan yana olan tavırlarıyla açığa çıkmaz; aynı zamanda

⁵⁶ Claude Gilliot, *Exégèse, Langue, Et Théologie En Islam*, s. 73.

⁵⁷ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi'î, *er-Risâle*, thk. A. Muhammed Şâkir, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, trs, s.52.

⁵⁸ Taberî, I. 5.

⁵⁹ Şâfi'î, s.52.

⁶⁰ Taberî, I. 7.

⁶¹ Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el Muşenna, *Mecâzu'l-Kur'an*, thk. Fuat Sezgin, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1981, I. 8-16.

⁶² Claude Gilliot, *Exégèse, Langue, Et Théologie En Islam: L'exégèse coranique de Tabari*, s. 281.

onun düşüncesinin, irfân ve burhan bilgi sistemlerinden hiçbir iz taşımaması, hatta aksi ifade ve tavırlara sahip olması, bunun diğer kanıtlarındandır. Meselâ, irfân bilgi sisteminin üzerine oturduğu esas olan zâhir-bâtın kavram ikilisi ile burhan bilgi sistemindeki vücûb-imbkân kavram ikilisini ve bunlar üzerine kurulmuş olan bir anlayışı Taberî’de görmek mümkün değildir. Evet Taberî de zâhir ve bâtın kelimelerini kullanmaktadır; ancak, tümüyle farklı bir içerikle. Bu konuyu ileride daha detaylı bir şekilde ele alacağımız için, burada üzerinde fazla durmayacağız. Yine de temel bir farka işaret etmek gerekirse, irfân ehlinin temel hedefi Kur’an’ın bâtını iken, Taberî’nin temel hedefi Kur’an’ın zahiridir. Başka bir ifade ile, irfân bilgi sisteminde asıl olan, Kur’an’ın bâtını mânâsı iken; Taberî’ye göre asıl olan zâhirî mânâ olup, bâtını mânâ arızî bir durumdur.⁶³

İslâm düşünce tarihinde mezheplerin ve düşünce ekollerinin birbirinden net bir şekilde ayrıştığı alan genellikle akide alanı olmuştur. Başta kader meselesi olmak üzere, rü’yetüllâh, büyük günah ve müteşâbihât gibi konular, bir taraftan inanç bakımından insanları birbirinden ayrıştırırken bir taraftan da onların meselelere nasıl baktıklarını açığa çıkarmıştır. Bilgi ve düşünce bakımından beyânî bir niteliğe sahip olduğunu belirttiğimiz Taberî’nin, akidevî konulardaki genel duruşunun, Ehl-i Sünnet duruşu olduğunu görüyoruz.⁶⁴ Taberî; Sebeiye, Harûriye, Cehmiye, Kaderiye⁶⁵ ve Sufiye gibi çeşitli grupların isimlerini zikretse de, bu grupların görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi vermez. Taberî’nin, ismini en çok zikrettiği ve görüşleri üzerinde nisbeten daha çok durduğu grup, Kaderiye grubudur. Hatta kimi zaman Kaderiye’yi ahmak ve cahil olarak nitelendirmekten kendisini alamaz.⁶⁶ Ancak, Taberî’nin bu tutumunun hasmane bir tutum olmadığını belirtmek gerekir. Meselâ, “Bakmaz mısın, o Allah’ın âyetleri hakkında mücadeleye kalkışanlara; nasıl döndürülüyorlar! Kitab’ı ve peygamberlerimizle gönderdiğimiz şeyleri yalanlayanlar artık ileride bilecekler.”⁶⁷ âyeti ile Kaderiyenin kastedildiği yönündeki te’vili Taberî, doğru bulmamakta ve bu âyette kastedilenin müşrikler olduğunu söylemektedir.

⁶³ Taberî, V. 29; VII. 16.

⁶⁴ Goldziher, *Mezâhib*, s.116.

⁶⁵ Taberî, III. 181.

⁶⁶ Taberî, I. 84.

⁶⁷ 40. Mü’min, 69-70.

Ciddi bir âlim edasıyla hareket eden Taberî, bu ilmî tavrını âyetteki “Kitab’ı ve peygamberlerimizle gönderdiğimiz şeyleri yalanlayanlar” ifadesine dayandırmaktadır. Bu ifadedeki özellik ise, müşriklerin özelliğidir.⁶⁸

Taberî, benzer bir ifadeyi Sufiye hakkında da kullanmaktadır. “Ey iman edenler, mallarınızı aranızda haksız bahanelerle yemeyin. Ancak karşılıklı rıza ile yaptığınız bir alışveriş bunun dışındadır.”⁶⁹ âyetinin te’vili çerçevesinde, ticaret ve sanat yoluyla geçimini sağlamak için çaba göstermeyi kötüleyen Sufiyeyi, cahil olarak nitelendirip onları eleştirir.

Yeri geldiğinde, selef mezhebinin dışındaki akide mezheplerine muhalif olduğunu tasrih etmekten çekinmeyen Taberî’nin⁷⁰ inanç konularındaki yaklaşımını öğrencisi ‘Abdulazîz b. Muhammed et-Taberî, şu şekilde açıklar: “Taberî, Sünnet’e bağlı selef ve ilim ehlinin yolunu izlerdi; onların yolunu izlediği için kendisine yöneltilen kınamalardan rahatsız olmazdı. Taberî, kader, halku’l-Kur’an, rü’yetullâh, mürtekeb-i kebîrenin durumu ve Peygamber’in (s) şefaati gibi konularda Ehl-i Sünnet’e aykırı düşünen Mutezileye muhâlefet ederdi.”⁷¹

Taberî, ‘selef’ kelimesini kullanmakta, ‘selef’ten varit olan te’vil ve görüşleri dikkate değer bulmakta, hatta bazen selefin görüşüne muhalif olan te’villeri, sadece onların görüşüne muhalif olduğu için reddetmektedir.⁷² Ancak, bu durumun, kimi araştırmacılar tarafından ifade edildiği gibi,⁷³ Taberî’yi selefî olarak tanıtmamıza imkan vermediği kanaatindeyiz. Zira Taberî’nin kullandığı ‘selef’ kelimesi ile özellikle İbn Teymiyye ile oluşan hareket anlamına gelen ‘selefî’ kelimesi aynı anlamda değildir. Taberî’nin kullandığı ‘selef’ kelimesi, başta sahabe ve tâbiîn⁷⁴ olmak üzere kendisinden önceki, genel olarak Müslümanlarca kabul görmüş ulemayı ifade ederken; selefî nitelemesi, nakil-hadis yönü ağır basan, başta müteşabihât ve sıfatlar konusu olmak üzere çeşitli inanç konularında belli görüşleri olan ve özellikle İbn Teymiyye’nin izini taşıyan hareketi ifade etmektedir. Nitekim zaman bakımından

⁶⁸ Taberî, XXIV. 83.

⁶⁹ 4. Nisâ’, 29.

⁷⁰ Goldziher, *Mezâhib*, 117.

⁷¹ Hamevî, XVIII. 81.

⁷² Taberî, I. 365.

⁷³ Hûfî, s.242.

⁷⁴ Taberî, II. 45.

da selefi kavramı Taberî'den çok sonra ortaya çıkmış bir kavramdır. Dolayısıyla, Taberî'nin özellikle inanç konularındaki kimi görüşlerinin selefi görüşlerle örtüşmesi Taberî'nin selefi olduğu sonucunu doğurmaz. Nitekim Taberî hakkında bir çalışması olan M. Bekr İsmâ'îl, Taberî'nin bazı görüşlerini cumhurun görüşüne muhalif addetmiş ve bu konu ile ilgili müstakil bir bölüm açmıştır.⁷⁵

0.3.5. Taberî'nin Kelâmî ve Dikkat Çekici Görüşleri

Taberî'nin, düşünce sistemi bakımından beyân düşünce sisteminin tipik özelliklerini taşıdığı, inanç bakımından ise Sünnî inanç sistemine oldukça yakın olduğu, yukarıdaki açıklamalardan anlaşılmış olmalıdır. Bu bölümde ise Taberî'nin spesifik bazı konulardaki görüşlerini ele almaya çalışacağız. Bu görüşlerinden bazısı onun genel Sünnî inancı olan bağlılığını ortaya koyarken, bazısı da, tersine, onun aykırı düşündüğünün kanıtı olacaktır. Bu görüşlerinin başlıcaları şunlardır:

0.3.5.1. İnsan Fiilleri (*ef'âlu'l- 'ibâd*) Meselesi

Taberî, *ez-zâllîn*⁷⁶ ifadesindeki *fâ'iliyet* (özne olma) özelliğinden hareketle insanın fiilini insana nisbet eden Kaderiyeyi ahmaklık ve cahillikle nitelendirmekte; bu te'vili yapanların, Kaderiyeden olan cahil kardeşlerinin iddialarına delil aramakta olduklarını söylemekte ve onlara şöyle cevap vermektedir: “Onların bu iddiası, Arap dilinin genişliğinden haberdar olmayışlarının bir göstergesidir. Zira Arap dilinin özelliklerinden bir tanesi de fiilin sebebe izafe edilmesidir ki, bu, fiilin gerçek failinin o olduğunu göstermez. Meselâ ‘ağaç sallandı.’ cümlesinde fiil ağaca nisbet edildiği hâlde gerçek fail o değil, rüzgârdır. Bunun yanı sıra, insanın fiilinin yaratıcısı olmaması çerçevesinde, Allah, bir çok âyette saptıran ve hidâyete erdirenin kendisi olduğunu açık bir şekilde bildirmektedir. Bu yerlerden bir tanesi de şudur: ‘Hevesini tanrısı edinen ve Allah’ın durumunu bilerek kendisini şaşırttığı, kulağını ve kalbini mühürleyip gözüne de perde çektiği kimseye şimdi bir baksana! Artık onu Allah’tan sonra kim yola getirebilir. Hâlâ düşünmez misiniz?’”⁷⁷

⁷⁵ İsmâ'îl, 1991, s. 137.

⁷⁶ 1. Fâtiha, 7.

⁷⁷ 45. Câsiye, 23.

Daha sonra Taberî, şu değerlendirmeyi yapar: “Fiilin, kendisinden sâdır olana nisbet edildiği hâlde gerçek müsebbibin başkası olması ya da fiilin müsebbibe nisbet edildiği hâlde başkasından sâdır olması, Arap dilinin ifade özelliklerinden olduğu hâlde, kulun kesbettiği fiilin o fiilin yaratıcısına nisbet edilmemesi nasıl mümkün olur? Halbuki fiilin kula kesb olarak, Allah’a ise icâd ve inşâ’ yönünden nisbet edilmesinden daha doğal ne olabilir?”⁷⁸

0.3.5.2. Büyük Günah İşleyen (murtekibu’l-kebîre) Durumu Meselesi

“Kim bir kötülük (*seyyi’e*) yapmış da günahı kendisini her taraftan kuşatmış ise, işte öyleleri ateş ehli olup orada süresiz bir şekilde kalacaklardır.”⁷⁹ âyetindeki *seyyi’e* kelimesinden ne kast edildiği konusunda Taberî’nin görüşü şudur: “Her ne kadar âyetin zahiri âmm ise de *seyyi’e* ile bütün kötülükler kastedilmemektedir. Çünkü âyette bu günahları işleyenlerin süresiz olarak cehennemde kalacakları söylenmektedir. Oysa Peygamber’den (s) gelen haberlere göre cehennemde ebedi olarak kalma iman ehli için değil küfür ehli için söz konusu olacaktır. Ayrıca bu âyetten hemen sonra ‘iman edip iyi ameller işleyenler, işte öyleleri de cennet ehlidir ve orada süresiz kalacaklardır.’⁸⁰ âyetinin gelmiş olması da bunun delillerindendir. Eğer söz konusu âyette cennetteki ebediliğin salih amel işleyenler için olduğu, kötülük işleyenler için olmadığı şeklinde bir itiraz varit olursa şöyle deriz: ‘Eğer size yasak olan günahların büyüklerinden kaçınırsanız, kusurlarınızı örter ve sizi güzel bir yere koyarız’⁸¹ âyeti ihtilaf konusu olan *seyyi*’enin hâss olduğunu, bütün günahları kapsamadığını göstermektedir.”⁸²

Taberî, yukarıdaki âyet gibi umum ifade eden âyetlere dayanarak büyük günah işleyen ebedi olarak cehennemde kalacağını düşünenlere karşı çıkmakta ve bu âyetlerin konu ile ilgili varit olan haberlerle tahsis edildiğini, dolayısıyla da ebedi

⁷⁸ Taberî, I. 84-85.

⁷⁹ 2. Bakara, 81.

⁸⁰ 2. Bakara, 82.

⁸¹ 4. Nisâ’, 31.

⁸² Taberî, I. 385.

olarak cehennemde kalacak olanların sadece şirk ve küfür ehli olduğunu söylemektedir.⁸³

0.3.5.3. Ahirette Allah'ın Görülmesi (*ru'yetullâh*) Meselesi

İslâm düşünce tarihinde en çok tartışılan, kişi ve grupların birbirinden ayrışmasına sebep olan tartışmalardan biri de *ru'yetullâh*, yani Allah'ın görülebilmesi ya da görülememesi konusudur. Bu konuda Mutezile olumsuz bir tutum içinde iken, Ehl-i Sünnet *ru'yetin* gerçekleşebileceği görüşündedir.⁸⁴ Taberî ise, hemen her konuda olduğu gibi bu konuda da Ehl-i Sünnet ile tam bir uyum içindedir. Taberî bu konu ile ilgili olan âyeti şu şekilde ele alır:

“Gözler O’nu idrak etmez; ama O gözleri idrak eder”⁸⁵ âyeti ile ilgili olarak te’vil ehli ihtilaf etmiştir:

1. *İdrâk*, *ru'yet* anlamında değil, ihata etmek anlamındadır. Buna göre, *ru'yet* gerçekleşecek ama ihata gerçekleşmeyecek. Bu görüşü savunanlar, şu gerekçelere dayanırlar: *Felemmâ edrekehû'l-ğaraķu*⁸⁶ âyetinde olduğu gibi, *idrâk* görme anlamında değildir. Eğer görme anlamına gelseydi, o zaman burada özne olan *ğaraķın* (boğulmanın) görme gibi bir yeteneği olması gerekirdi. Oysa böyle bir şey iddia etmek saçmalık olur. Öyleyse *idrâk* kelimesinin görme anlamında olması uzak bir durumdur. Çünkü, öyle şeyler vardır ki, idrak olunur fakat görülmez. Görme gerçekleştiği hâlde idrakin gerçekleşmemesi durumu, Allah bilindiği hâlde ihata edilememesi durumuna benzer.

2. *İdrâk*, *ru'yet* anlamında olup dünyada da ahirette de gerçekleşmeyecek. Hz. Aişe’ye ait bu görüşü savunanlar, “O gün bazı yüzler parlak olup Rablerine bakarlar.”⁸⁷ âyetini Allah'ın rahmetini beklemek şeklinde te’vil ederken; Peygamber'den (s) varit olan konu ile ilgili haberi de kimi kabul etmez kimi de değişik şekillerde te’vil eder.

⁸³ Taberî, I. 386.

⁸⁴ Ebû Hâmid el-Ğazâlî, *Kava'idu'l-'Akâ'id*, thk. Mûsâ b. Nasr, 'Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1985, s.169-172.

⁸⁵ 6. En'âm, 103.

⁸⁶ 10. Yûnus, 90.

⁸⁷ 75. Kiyâme, 22.

Bu görüşün sahipleri rü'yetin aklen muhal olduğunu kanıtlamak için de çeşitli çarpıtmalar (*temvîhât*) ileri sürmüş ve pek çok çıkarımlarda (*istihrâcât*) bulunmuşlardır:

a. Bir şeyin görülebilmesi için, gören ile görünen arasında bir ayrılık ve mübayenet olması gerekir. Görme olayındaki bu doğal durum, Allah için bir tür sınır ve mahdutluk gündeme getirir.

b. Kulağın doğasında sesleri işitme var olduğu gibi, gözün doğasında da renkleri görme vardır. Bu durum ise, Allah'ın renk sahibi olması sorununu gündeme getirir.

3. *İdrâk*, rü'yet anlamındadır; dünyada rü'yet gerçekleşmeyecek ama ahirette gerçekleşecek. Bu âyetin hâss bir âyet olduğunu düşünen bu görüş sahipleri, *idrâk* kelimesinin çeşitli anlamlara geldiğini ve bu anlamlardan birinin de rü'yet olduğunu söylemektedirler. Çünkü, göz herhangi bir şeye iliştiği ve onu gördüğü zaman, onu *idrâk* etmediğini düşünmek doğru değildir.

Bu görüş sahiplerine göre bu âyetin hâss oluşu birkaç yöndendir:

- a. Rü'yet dünyada değil ahirette gerçekleşecek
- b. Zâlimler değil müminler Allah'ı görecek
- c. İnsanların Allah'ı görmesi, ihata şeklinde değil rü'yet şeklinde olacak

4. *İdrâk* rü'yet anlamındadır; rü'yet gerçekleşecektir ancak mevcut gözlerle değil. İnsanların Allah'ı görebilmeleri için kendilerine farklı bir göz verilecektir. Bu âyetin âmm olduğunu söyleyen bu görüş sahipleri, Allah'ın mevcut gözlerle görülemeyeceğini, kendisini görebilmeleri için insanlara farklı bir göz vereceğini söylemektedirler.

Taberî'ye göre, doğru olan görüş, Peygamber'den (s) gelen şu haberdir: "Kıyamet günü, Rabbinizi dolunay zamanında ayı ve bulutsuz vakitte güneşi görür gibi göreceksiniz." Müminler O'nu görecek, kafirler ise ondan mahrum olacaklardır.

Taberî, rü'yetin gerçekleşmeyeceğini kanıtlamak için "Bir şeyin görülebilmesi için, gören ile görünen arasında bir ayrılık ve mübayenet olması gerekir. Bu ise Allah için bir sınır ve mahdutluk gündeme getirmiş olur." şeklindeki aklî delili getirenlere şu şekilde cevap verir: "Allah'ın tedbiri de bu konuda rü'yet ile aynı özelliği taşımaktadır. Eğer Allah'ı görme konusunda bu mahzur söz konusu ise aynı şeyin Allah'ın tedbiri konusunda da söz konusu olması gerekir." Ayrıca Taberî,

görme işleminin görülen nesnedeki renk ile gerçekleşen bir işlem olduğunu ve bu durumun Allah için de renk sorununu gündeme getirdiğini söyleyenlere şu cevabı verir: “Eğer görme, söylendiği gibi renk sorununu gündeme getiriyorsa, işitme konusunda da ses sorununun olması gerekir. Oysa Allah’ın müdebbir olduğunu ve kendisine seslenen, dua eden insanların sesini hatta her tür sesi işittiğini hiç kimse inkar edemez.”⁸⁸

0.3.5.4. ‘Hikmet’in Tanımı Meselesi

Te’vil ehli, *hikmet* kelimesi ile ilgili olarak şu te’villeri yapmışlardır:

- a. Kur’an ve onun anlamını bilmek
- b. Söz ve fiilde isabet etmek
- c. Dini bilmek
- d. Anlama yeteneği
- e. Allah korkusu
- f. Nübüvvet

Taberî, bu görüşleri aktardıktan sonra şu değerlendirmeyi yapar: “Söz ve fiilde isabet ve hak ile bâtılı birbirinden ayırmak şeklindeki te’vilimize bütün bu te’viller dahil edilebilir. Çünkü bir şeyde isabet, ancak onu bilmek ve onun hakkında bilgi sahibi olmakla mümkün olabilir. Yine işlerinde isabet edenler, Allah’tan korkarak konuları anladıklarından ve bildiklerinden dolayı isabet ederler. Aynı şekilde, nübüvvet de *hikmet*’in anlamlarından biridir.”⁸⁹

*Hikmet*le ilgili bu genel değerlendirmeyi yapan Taberî, daha sonra “Allah hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilirse, ona pek çok hayır verilmiş demektir.”⁹⁰ âyeti bağlamında konuyu ele alır ve şöyle der: “Bana göre *hikmet*, ancak Hz. Peygamber’in beyânı ile bilinebilen Allah’ın ahkâmını bilmektir.”⁹¹

Buna göre Taberî’nin, *hikmeti* Sünnet olarak yorumlayan İmâm Şâfi’î’ye yakın bir noktada durduğunu söyleyebiliriz.

⁸⁸ Taberî, VII. 299-304.

⁸⁹ Taberî, III. 89.

⁹⁰ 2. Bakara, 269.

⁹¹ Taberî, III. 89.

0.3.5.5. Hz. İbrahim'in Hangi Oğlunu Kurban Ettiği (zebîh) Meselesi

Taberî'nin, geleneksel Sünnî düşünceye aykırı olan görüşlerinden birisi de, Hz. İbrahim'in hangi oğlunu kurban ettiği konusundaki görüşüdür. Genel yaklaşıma göre, Hz. İbrahim'in kurban etmeyi nezrettiği oğlu İsmail olmasına rağmen,⁹² Taberî, söz konusu çocuğun İshak olduğunu söylemektedir. Şöyle ki:

“O, ‘Rabbim! Bana sâlihlerden olacak bir evlat ver’ dedi. Biz de kendisine yumuşak huylu bir oğul müjdeledik.”⁹³ âyetinin te’vili çerçevesinde, te’vil ehli, Hz. İbrahim'in, hangi oğlunu, İsmail'i mi, İshak'ı mı kurban etmeyi nezrettiği konusunda ihtilaf etmiştir.

Genel kabulün aksine, Taberî, zebîhin İshak olduğu şeklindeki te’vili doğru kabul etmektedir. Bu tercihinde Taberî, Kur'anî bütünlüğü esas almaktadır. Zira bu âyette bahsi geçen oğul Hz. İbrahim'in isteği üzerine kendisine müjdelenen oğuldur. “Ayakta durmakta olan karısı, güldü. Biz de ona İshak'ı müjdeledik. İshak'ın ardından da Yakub'u.”⁹⁴ âyetinde olduğu gibi Kur'an'ın her neresinde Hz. İbrahim'e bir çocuk müjdesi verildiğinden söz edilmişse, İshak kastedilmiştir. Burada da kurban edilmesinden söz edilen çocuk, Hz. İbrahim'e müjdlenen çocuk olduğuna göre, bahsi geçen oğul İsmail değil İshak'tır.⁹⁵

0.3.5.6. “Erkekler İçin Kadınlar Üzerinde Bir Derece Vardır” Âyetinin Anlamı Meselesi

“Erkeklerin kadınlar üzerindeki hakları gibi, kadınların da erkekler üzerinde hakları vardır. Ancak, erkekler için onların üzerinde bir derece vardır.”⁹⁶ âyetindeki ‘derece’ kelimesinden ne kastedildiği konusunda te’vil ehli ihtilaf etmiştir:

- a. Cihad ve miras gibi konularda erkeklerin kadınlardan üstün olması
- b. Kadınların erkeklere itaat etmesi ve boyun eğmesi
- c. Erkeğin kadına verdiği mehir

⁹² Yazır, VI. 4064-4065 ; İsmâ ‘il, s.151-155.

⁹³ 37. Saffât, 100-101.

⁹⁴ 11. Hûd, 71.

⁹⁵ Taberî, XXIII. 81-85.

⁹⁶ 2. Bakara, 228.

- d. Erkeğin bazı haklarından vazgeçmesi ve hakları konusunda müsamahakâr olması sûretiyle kadına iyi davranması.

Taberî'ye göre doğru olan son te'vildir; çünkü, "Erkekler için onların üzerinde bir derece vardır." ifadesi, "Kadınların da erkekler üzerinde hakları vardır." ifadesinden hemen sonra gelmektedir. Buna göre erkekler ile kadınlar arasındaki fark, erkeklerin, hakları konusunda katı olmayıp kadının kendilerine karşı olan görevlerinde yaptığı herhangi bir ihmal veya eksiklik durumunda müsamahakâr davranmalarıdır.⁹⁷

0.3.5.7. "Allah'ın Bildiği İnsanların Bilmediği Düşman" Âyetinin Anlamı Meselesi

Taberî, bazen, ilmî dayanağı olmayan halk inanışlarını kesin ilmî veri gibi telakki edip ona göre değerlendirmelerde bulunur. Meselâ, "Siz de gücünüzün yettiği kadar onlara karşı her çeşitten kuvvet biriktirin ve cihad için atlar hazırlayın ki, onlarla hem Allah'ın düşmanlarını, hem de kendi düşmanlarınızı, ayrıca Allah'ın bilip de sizin bilmediğiniz daha başkalarını korkutasınız."⁹⁸ âyetindeki 'daha başkaları' ile kimlerin kastedildiği konusunda te'vil ehli ihtilaf etmiştir:

- a. Benî Kureyza
- b. Farslar
- c. Münafıklar
- d. Cinlerden bir topluluk

Taberî'ye göre doğru tevil son te'vildir; zira müminler, Benî Kureyza, Farslar ve münafıkların kendilerine düşman olduğunu biliyorlardı. Allah'ın bildiği ama müminlerin görmediği, nerede-nasıl yaşadıklarını bilmediği düşman ise cinlerdir. Taberî, bu tercihini ayetteki 'atlar hazırlayın' ifadesi ile, cinlerin at kişnemesinden korktuğu ve atların bulunduğu eve yaklaşmadığı inancı arasında bağlantı kurarak kanıtlamaya çalışmaktadır.⁹⁹

0.3.6. Câmî'u'l-Beyân ve Tefsir Tarihi İçindeki Yeri

⁹⁷ Taberî, II. 455.

⁹⁸ 8. Enfâl, 60.

⁹⁹ Taberî, X. 31-32.

Sistematik olmasa da Kur'an'ı anlama ve açıklama ameliyesi, tabîî olarak Peygamber (s) ve ilk Müslüman nesil zamanında başlamıştır. Sahabeden oluşmuş olan toplum da her toplum gibi çeşitlilik arz ediyordu. İlmî ehliyeti olan sahabe olduğu gibi, ilimden yoksun sahabe de mevcuttu. Sahabe nesli içinde Kur'an ve tefsir yönünden temayüz eden kimselerin başında İbn 'Abbâs, İbn Mes'ûd, Ubeyy b. Ka'b ve dört halife gelmekteydi.¹⁰⁰

Daha sonra gelen tâbiîn döneminde tefsir, mahiyet farklılığına uğramadı ama bir önceki döneme nazaran daha da gelişti. Bu dönemin diğer bir farkı da, İslâm topraklarının genişlemesi ve sahabeden bazı kimselerin çeşitli merkezlere yerleşip oraları ilim yönünden cazibeli hâle getirmesiyle pek çok mezhep ve ekolün ortaya çıkmasıydı. Meselâ Mekke'de İbn 'Abbâs çevresinde bir ekol oluşurken, Irak'ta İbn Mes'ûd etrafında bir ekol ortaya çıkmıştı. İşte tâbiîn dönemi tefsir anlayışı ve çalışmaları, bu ekollere göre şekillenmiştir. İlk etapta, birer çekirdek hâlinde olan söz konusu ekoller arasında ciddi ihtilaflar belirmemiş ise de, onlar, asıl etkilerini bir sonraki nesilde göstermiştir. Mucâhid b. Cebr, Sa'îd b. Cubeyr, 'İkrime, 'Atâ' b. Ebî Rebâh, el-Hasan el-Başrî ve Kâtâde b. Di'âme, bu dönemin tefsir alanında öne çıkan şahsiyetlerindendir.¹⁰¹

Tâbiîn dönemindeki yaklaşımlar bir sonraki dönemde de devam etmiş; ancak, hicrî ikinci asra tekabül eden bu dönemde hadislerin tedvin edilmeye başlamasıyla birlikte, Kur'an'ı bütünüyle tefsir eden eserler ortaya çıkmamış olsa da, önceki dönemlerden nakledilen tefsirle ilgili rivâyetler, müstakil risalelerde biraraya getirilmeye çalışılmıştır. Şu'be b. el-Haccâc, Vekî' b. el-Cerrâh, Sufyân b. 'Uyeyne ve 'Abdurrezzâk b. Hemmâm gibi şahsiyetler, bu dönemin, tefsir ilmi bakımından öne çıkan isimleridir.¹⁰²

Hicrî ikinci asrın sonlarına kadarki zamanda ortaya çıkan tefsir risaleleri, genellikle, her âlimin, kendisine ulaşan tefsire dair nakilleri kaydetmesinden ibaretti.¹⁰³ Daha sonra, İbn Cerîr et-Taberî ve İbn Ebî Hâtim gibi müelliflerin tefsire

¹⁰⁰ M. Huseyn ez-Zehebî, I. 67.

¹⁰¹ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I. 141-142.

¹⁰² M. Huseyn ez-Zehebî, I. 146.

¹⁰³ Hûfî, s.100.

dair eserleri ile birlikte, tefsir ilmi, gerçek mecrasını bulmuş ve hadisten tümüyle bağımsız hâle gelmiştir.¹⁰⁴

Tefsirler kaynak bakımından, rivâyet ve dirâyet olmak üzere iki kısımda incelenir; 'naklî' ya da 'me'sûr tefsir' adlarıyla da adlandırılan rivâyet tefsiri, Peygamber (s), sahabe ve tâbiînden gelen haberlere dayalı olarak yapılan tefsire denir.¹⁰⁵ 'Rey tefsiri' ya da 'ma'kûl tefsir' adı da verilen dirâyet tefsirinin standart bir tanımı yerine, tefsir usûlü kitaplarında daha çok böylesi bir tefsirin makbul sayılabilmesi için gerekli şartlar üzerinde durulmaktadır.¹⁰⁶ Bu şartlardan hareketle şöyle bir tanım yapılabilir: Yaygın ve ekseriyetle kabul gören dil kuralları temelinde, nâsih-mensûh ve esbâb-ı nüzûl gibi Kur'an ilimleri ile Peygamber (s) ve sahabeden varit olan haberleri göz ardı etmeden yapılan tefsire dirâyet tefsiri denir. Bu şartlara sosyoloji, psikoloji, siyer ve tarih gibi sosyal bilimlerden haberdar olmayı da ekleyenler olmuştur.¹⁰⁷

Daha küçük yaşta iken Kur'an'ı ezberleyen Taberî, aynı zamanda Kur'an'ı çok güzel okuyabilen bir kâri' idi.¹⁰⁸ Taberî'nin, kıraatte imam, hadiste Tirmizî ve Nesâ'î konumunda bir muhaddis, fıkhıta mezhep imamı, Arap dili ve şiiri alanında alanın ileri gelenleri ile tartışabilecek düzeyde bilgi sahibi olması ve tarih alanında, dünya tarihini yazan ilk Müslüman âlim olması,¹⁰⁹ kendisine tefsir alanında gerekli olan donanımı başkasına nasip olmayacak oranda sağlıyordu.¹¹⁰

Taberî'nin tefsirinin ne tür bir tefsir olduğu ve rivâyet-dirâyet ayrımı içinde hangi tarafta yer aldığı konusu, öteden beri gündeme getirilen bir konu olmuştur. Taberî'nin tefsiri genellikle rivâyet tefsiri kategorisi içinde ele alınmış,¹¹¹ ancak, çoğunlukla şöyle bir kayıt da ilave edilmiştir: Her ne kadar Taberî'nin tefsiri, rivâyet

¹⁰⁴ M. Huseyn ez-Zehebî, I. 146.

¹⁰⁵ M. Huseyn ez-Zehebî, II. 156; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II. 131.

¹⁰⁶ Bedruddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Dâr'ul Ma'rife, Beyrut, 1391, II. 156-161; M. Huseyn ez-Zehebî, I. 266-269.

¹⁰⁷ M. Huseyn ez-Zehebî, I. 270-273.

¹⁰⁸ Ahmed b. 'Alî el-Haîf el-Bağdadî, *Târih-u Bağdâd*, Beyrut, trs, II. 165.

¹⁰⁹ Brockelmann, II. 47.

¹¹⁰ Zuhaylî, s.95

¹¹¹ 'Abdurrahmân b. Muhammed b. Haldun, *Mukaddime*, Beyrut, 1984, I. 439; M. Huseyn ez-Zehebî, I. 209; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II. 135.

tefsiri türüne girse de, te'viller hakkında tenkit ve tercih içerdği için aklî bir boyutu da vardır.¹¹² Kimi araştırmacılar da bir adım daha ileri gidip, Taberî'nin tefsirini rivâyetle dirâyetin sentezinden oluşan bir tefsir olarak değerlendirmiştir.¹¹³ İmâm Nevevî de böyle düşünmekte ve Taberî'nin tefsirinin, rivâyet ile dirâyeti cem eden bir tefsir olduğunu söylemektedir.¹¹⁴

Doğruluk ve yanlışlıklarından önce üzerinde durulması gereken nokta, bu değerlendirmelerin hangi esasa ya da esaslara göre yapıldığıdır. Taberî'nin tefsirinin, dirâyet boyutunun var olduğunu kabul etmekle birlikte, bir rivâyet tefsiri olduğunu düşünenler, şu iki noktadan hareket etmektedirler:

- a. Rivâyete dayalı malzemenin Taberî'nin tefsirinde çokça yer alması
- b. Taberî'nin tefsirinde tenkit ve tercihlerin bulunması¹¹⁵

Kapsam alanı ve içerikleri belirlenmeden, bu hususları esas alarak konu ile ilgili yapılacak bir değerlendirmenin sağlıklı olması beklenemez. Yani, 'rivâyet', 'tenkit' ve 'tercih' derken neyin kastedildiği belirlenmeden, bu kavramlara bağlı olarak varılacak sonuç kesin bir sonuç olmaktan uzak kalacaktır. Zira, bir tefsirin rivâyet ya da dirâyet tefsiri olduğunu belirleyen, ihtiva ettiği bilgi yığını değil, o bilginin nasıl ve neye göre işlendiğidir. Burada da belirleyici olan, Taberî'nin, tefsirine rivâyete dayalı malzeme almış olması değil, onun, kendi sistemi içinde bir bilgi kaynağı olarak rivâyete biçtiği roldür. Yine belirleyici olan, Taberî'nin, tefsirine aldığı malzemeyi tenkit ve tercihe tâbi tutması değil, nasıl ve neye göre tenkit ve tercih yaptığıdır. Kısaca, bu konuda esas alınması gereken nokta, eserde kullanılan malzemenin üstünde, yönlendirici ve değerlendirci bir sistemin var olup olmadığıdır.

Bu çerçevede meseleye bakıldığında, Taberî'nin tefsirini, herhangi bir rivâyet tefsiri ile aynı kefedede tutmak mümkün değildir. Zira Taberî'nin tefsiri, rivâyet tefsirinin muhtevası olarak verilen konuları aşan bir özelliktedir. Kur'an'ın; Kur'an, Sünnet, sahabe ve tâbiînin sözleri ile tefsir edilmesi¹¹⁶ olarak tarif edilen

¹¹² M. Huseyn ez-Zehebî, I, 209; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II. 149.

¹¹³ İsmâ'il, s.32.

¹¹⁴ Suyûtî, *Tabakâtu'l-Mufessirîn*, Kahire, 1396, I. 95.

¹¹⁵ M. Huseyn ez-Zehebî, I. 212; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II. 149.

¹¹⁶ M. 'Abdu'l-'Azîm ez-Zerkânî, *Menâhilu'l-'İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut, 1996, II. 10; M. Huseyn ez-Zehebî, I. 156; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II. 131.

rivâyet tefsirinin dışında; dil, kıraat, usûl, nâsih-mensûh ve esbâb-ı nüzûl¹¹⁷ gibi konular başta olmak üzere, dirâyet tefsirinin hemen hemen bütün unsurları Taberî'nin tefsirinde yer almaktadır. Öyleyse, rivâyet ve dirâyet yönünden Taberî'nin tefsiri hakkında bir yargıda bulunabilmek için, bu iki malzemeden hangisinin diğerine egemen ve onu yönlendirici olduğunu belirlemek gerekir.

2. Bölümde bütün yönleriyle ortaya koymaya çalışacağımız gibi, Taberî, bizim tesbitimize göre, 1000 civarında ihtilaflı te'vili gündeme getirir ve bunlar arasında tercihte bulunur. O, bu tercihlerini, gelişigüzel ya da rivâyete dayalı olarak değil, genellikle dilsel ve usûlî ölçütleri esas alarak yapmaktadır. Taberî'nin rivâyete dayalı tercihlerinin miktarı, dilsel ve usûlî tercihlerinin yüzde onundan daha azdır. Elbette ki, her İslâm âlimi gibi Taberî de, Peygamber (s) ve sahabeden varit olan sahih haberleri ölçüt olarak kullanmaktadır; ancak, sahih haber, onun kullandığı pek çok ölçütten sadece biridir. Diğer ölçütlerin hemen tümü, dirâyete dayalı ölçütler olup, Taberî, genellikle bunları esas alarak te'vil ve tercihler yapar. Öyleyse, Taberî'nin, tefsirine aldığı malzemeye ve yaptığı te'vil ve tercihlere hükmeden bir sistem vardır ve bu sistemin ana unsurları dil ve usûl kaidelerinden ibarettir ki, bunlar, aynı zamanda dirâyet tefsirinin de ana unsurlarıdır. Ayrıca, Taberî'nin tefsirindeki rivâyet malzemesini kullanma biçimini dikkate alan Claude Gilliot, onun, tefsire dair rivâyet malzemesini, dil gibi teknik ve araç malzeme olarak kullandığını ifade etmektedir.¹¹⁸ Bu açılardan meseleye baktığımızda, Taberî'nin tefsirinin bir dirâyet tefsiri olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Bunun yanı sıra, Taberî'nin, te'vil edilebilirlik yönünden Kur'an'ı tâbi tuttuğu tasnif, onun hermeneutik sistemini anlamak bakımından çok önemli olduğu gibi,¹¹⁹ tefsirinin, bir rivâyet tefsiri olmaktan ziyade, bir dirâyet tefsiri olduğunu da kanıtlamaktadır. Yukarıda ele aldığımız bu tasnife göre, Kur'an'ın te'vile tâbi olacak tek boyutu, Arap dilini bilen herkesin bilebileceği boyuttur. İnsanı bu konuda özne hâline getiren Taberî'nin bu anlayışı, Kur'an te'vilini de doğal ve otomatik olarak insanî, aklî ve dilsel bir iş hâline getirmektedir.

¹¹⁷ M. Huseyn ez-Zehebî, I. 266-269.

¹¹⁸ Claude Gilliot, *Exégèse, Langue, Et Théologie En Islam*, s. 282.

¹¹⁹ Mc Auliff, J. D., "Quranic Hermeneutics: The Views of al-Tabarî and Ibn Kathîr", *Approaches to the History of the Interpretation of the Quran*, Clarendon Press, Oxford, 1988, s. 48.

Ayrıca, me'sûr malzemenin temel unsuru olan senedlerin tahlili, Taberî'de yok denecek kadar azdır. Oysa, rivâyet tefsirinin önde gelen örneklerinden olan İbn Keşîr tefsirinde, bu tip tahlillerle sıkça karşılaşmaktayız. Üstelik, İbn Keşîr, bu tahlilleri, tâbiînden mervî haberler hakkında bile yaparken, Taberî, nadiren yaptığı sened tahlillerini de, sadece Hz. Peygamber ve sahabeden menkul haberler için yapmaktadır. Meselâ Taberî, tâbiînden olan Mucâhid'in, Yahudilerin meshedilmesi ile ilgili görüşlerini ele alırken, sened açısından konuya hiç yaklaşmadığı hâlde, İbn Keşîr, böyle bir değerlendirme yapmaktadır.¹²⁰ İbn Keşîr sadece tâbiî haberleri ile ilgili değil, genel olarak da isnad tahlillerine çokça girdiği hâlde,¹²¹ Taberî'nin, bu yola başvurması nadirattandır. Bu durum, Taberî ve İbn Ebî Hâtim mukayesesinde de açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.¹²²

Taberî'nin tefsirinin, daha çok bir dirâyet tefsiri olduğunu gösteren delillerden birisi de, "te'vil yolu" (*sebîlu't-te'vîl*)¹²³ ifadesinde olduğu gibi, onun, te'vili, bir yol ve yöntem olarak görmesidir. Bunun dışında, Taberî'nin, "En iyi ihtimalle senin te'vilinin de, sana muhalif olanları gibi âyetin zahirinin kapsamı içinde olduğu söylenebilir. Hâl böyleyken, senin te'vilinin en doğru te'vil olduğunun delili nedir?"¹²⁴ ifadesinde yer aldığı gibi, kimi zaman te'vil ehli ile polemiğe girmesi de, onun, te'vil alanını akla ve dirâyete dayalı bir alan olarak gördüğünü ortaya koyan delillerdendir.

¹²⁰ İbn Keşîr, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm*, Kahraman Yayınevi, İst., 1984, I. 151.

¹²¹ *Age.*, I. 164, 168, 172, 175, 182.

¹²² M. Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem tefsir Faaliyetleri*, Kitâbiyât, Ankara, 2003, s. 85.

¹²³ Taberî, I. 201.

¹²⁴ Taberî, VI. 215.

1. BÖLÜM: TABERÎ NİN KUR'AN ANLAYIŞI

1.1. Taberî'nin Kur'an Tasavvurunun Temelleri: Varlık, Dil ve Muhatap

Taberî, tefsire dair bir eser tasnif etme işine niçin teşebbüs ettiğini ve bu işi nasıl gerçekleştireceğini açıklamak için, bir çok yönüyle dikkate değer bir mukaddime yazmıştır. Bu mukaddimeye verdiği bilgiler ve konuyu ele alış biçimi, onun meseleye çok geniş bir perspektiften yaklaştığını göstermektedir. Taberî, varlığı bir bütün olarak gören ve Kur'an'a bu bütünlük içinde bir konum biçerek yaklaşan bir tasavvura sahiptir. Bu tesbitin ayrıntısına girmeden önce belirtmek gerekir ki, bu durum, bir taraftan Taberî'nin geniş ufku ortaya koyarken, diğer taraftan onun Kur'an'a karşı parçacı değil, küllî bir tutum içinde olduğunu göstermektedir.

Taberî, genel olarak peygamberliğin, özel olarak da Hz. Muhammed'in peygamberliğinin, evrenin bütünlüğü içinde bir yere sahip olduğunu düşünmekte ve Kur'an'ın te'viline bu bütünlük içinde bir anlam vermeye çalışmaktadır. Evrensel bütünlükten Kur'an te'vilinin niçinine ve nasılına gelirken Taberî, teknik anlamda olmasa da, mantıkî bir yol takip etmektedir. Şöyle ki; Taberî'nin hareket noktası, bir bütün olarak mevcudattır. Ona göre, her varlık, Allah'ın vahdaniyet ve rububiyetine çağıran ve insanların kalplerinde kıvılcım saçan bir davetçidir.¹²⁵

Taberî'ye göre, davetçi olma bakımından evrenle nübüvvet kurumu arasında bir paralellik vardır. Nübüvvet kurumunun asıl işlevi davetçilik olduğu gibi, aynı işlev bakımından evreni takviye edici bir özelliğe de sahiptir. Allah, mevcudattan kalplere yansıyan ışığı takviye etmek ve insanların itiraz hakkı olmaması için peygamberler göndermiştir. Her peygamber kendine has bir özellik ile temayüz ederken, Hz. Muhammed, Allah'ın kendisine gönderdiği hitap ve o hitabın kendi peygamberliğine delil olması yönü ile tebarüz etmiştir.¹²⁶ Diğer peygamberlerin peygamberlik delilleri, ölüleri diriltmek, dilsizlerin dilini çözmek ve âmâ olanları görür hâle getirmek gibi mucizeler iken; Hz. Muhammed'in delili, kendilerine gönderildiği toplumun en iddialı oldukları alan olan dil alanında olmuştur.

Taberî'nin bu yaklaşımı, daha önce de geçtiği üzere, mensup olduğu beyânî bilgi sistemi ve düşünüş biçiminin bir sonucu olsa gerektir. Zira başta İmâm Şâfi'i

¹²⁵ Taberî, I. 3.

¹²⁶ Taberî, I. 3-4.

olmak üzere, ilk dönem ulemasının hemen tümü “Bu kitabı sana, her şey için bir açıklama (*tibyân*), bir hidâyet ve rahmet kaynağı ve Müslümanlar için bir müjde olarak indirdik.”¹²⁷ âyetini ve benzer âyetleri esas alarak Kur’an’ın bir beyân olmasını temel hareket noktası kabul edip, sistemlerini bunun üzerine bina etmeye çalışmışlardır.¹²⁸ Beyân kelimesi, burada hem bir amacı hem de bir bilgi sistemini ifade eden bir kavramdır. Zira beyân, lügat bakımından hem anlama hem de anlatma ve tebliğ etme anlamına gelmektedir.¹²⁹ Zaten söz konusu ulemanın amacı da entelektüel bir tatmin değil, hidâyet rehberi olan Kur’an hitabının / beyânının anlaşılması ve anlatılması idi. Taberî bunu temel bir amaç olarak görmüş olmalı ki, Kur’an te’vilini davet amaçlı bir çerçeveye ve buna bağlı bir sisteme oturtmaya çalışmıştır. Sadece Taberî değil, İslâm ulemasının hemen tümü, dil ve usûl bilgilerini Kur’an ve Sünnet’in anlaşılmasına hizmet eden bir araç olarak görmüşlerdir.¹³⁰

Hz. Muhammed’in peygamberliğini, dolayısıyla da Kur’an’ı, nübüvvet ve mevcudat üst daireleri içinde bir yere oturtan Taberî, bir alt daire olarak Kur’an’la dil arasındaki ilişkiye değinmekte ve şöyle demektedir: “Allah’ın insanlar üzerindeki büyük nimetlerinden biri de, beyândır (dil) ki, bununla insanlar içlerindeki sırları açığa çıkarır, önem atfettikleri şeyleri ifade ederler. İnsanlar, dil ile zorlukları kolaylığa dönüştürür; Allah’ı tevhid, tesbih ve takdis eder; ihtiyaçlarını giderir, birbiriyle diyaloga geçip, tanışıp, muamelede bulunurlar. Allah, dil yönünden insanları farklı derece ve mertebelerde yaratmıştır: Bir taraftan usta hatipler, diğer taraftan meramını ifade edemeyen kimseler... Bu konuda en iyi olan, muradını en iyi şekilde açıklayabilendir. En iyi dil, konuşanın maksadını en iyi şekilde dışarıya yansıtan ve dinleyicinin en rahat bir şekilde anlamasını sağlayan dildir. Eğer bir kelim, bu özelliği aşarak, beşerin, benzerini yapamayacağı özellikler taşırsa, o kelim, ölüleri diriltmek, dilsizlerin dilini çözmek ve âmâ olanları görür hâle getirmek gibi, peygamberlerin peygamberliği için bir delil ve işaret olur. İşte Kur’an, hitabet sanatının zirvede olduğu bir topluma, kendi dilleri ile gelen ve bir benzerini

¹²⁷ 16. Nahl, 89.

¹²⁸ Şâfi’î, s.20; Taberî, I. 32.

¹²⁹ Câbirî, *Arap - İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s.18.

¹³⁰ Claude Gilliot, *Exégèse, Langue, Et Théologie En Islam*, s. 281.

getirmeleri için kendilerine meydan okuyan bir kitap olduğu hâlde, buna karşılık olumlu bir cevap gelmemesi, Kur'an'ın mucizevî bir kitap olduğunu gösterir. Muhatabın anlayamayacağı bir dil ile konuşmanın, abes bir durum olduğu ortada iken; Allah'ın, insanlara anlamayacakları bir şekilde hitap ettiğini düşünmek çok daha abestir. Binaenaleyh, Allah, her elçiyi muhatabının anlayabileceği bir dil ile yani kendi dilleri ile göndermiştir. Eğer risâletin dili muhatabların anlayamayacakları bir şekilde olsaydı, o zaman muhatablar açısından risâlet öncesi ile risâlet sonrası arasında herhangi bir farklılık kalmaz; dolayısıyla da risâletin varoluş sebebi gerçekleşmemiş olurdu. Bu ise, bir eksiklik ve saçmalık olup her şeyi bir hikmete, gayeye ve faydaya binaen yapan Allah için düşünülemez.”¹³¹

Taberî, bu çerçeveyi çizdikten sonra şöyle bir sonuca varır: “Her kitap ve her resul gönderildikleri kavmin dili ile gönderildiğine göre, Hz. Muhammed’e gönderilen kitap da, onun dili ile gönderilmiştir.”¹³²

Bu sonuç cümlesi, ilk bakışta, malumu ilamdan öteye bir şeyi ifade etmiyor; zira Kur'an'ın Arapça olduğu herkesçe bilinen bir gerçektir. Öyleyse, Taberî'nin bu ilamının arkasında başka bir kasıt olmalı. Öyle görünüyor ki, bu kasıt, bir Kur'an tasavvuru ve Kur'an'ı anlama yöntemi ortaya koymaktır. Hitabın, muhatabı dikkate almasının genel bir gereklilik ve bu gerekliliğin, Allah kelamı da olsa Kur'an için de geçerli olduğunu düşünen Taberî, Kur'an ile Arapça arasında tam bir uyum olması gerektiğini belirtmektedir.¹³³ Öyleyse, bütün bu mantıkî silsilenin sonucunda varılmak istenen nokta ve söz konusu ilam ile açıklanmak istenen husus, Kur'an'la Arap dili arasındaki uyumun gerekliliğini tesbit etmektir; ki, Taberî'ye göre bu, hikmetin tâ kendisidir.¹³⁴

Kur'an'ı bir hitap olarak gören Taberî'nin zorunlu olarak vardığı sonuç, Kur'an'a muhatap merkezli yaklaşımdır. Tabîî ki, bu yaklaşımın hareket yönü, doğal olarak dil cihetinde olacaktır. Allah kelamı ile muhatabın dili arasındaki uyum ise Arapça'da bulunan tüm hususiyetlerin, Kur'an'da da bulunmasını

¹³¹ Taberî, I. 5-7.

¹³² Taberî, I. 7.

¹³³ Taberî, I. 5.

¹³⁴ Taberî, I. 5.

gerektirmektedir. Kur'an'a bu yönden yaklaşan Taberî, daha önce üzerinde durduğumuz bu uyum alanlarını tefsirinin mukaddimesinde ele almaktadır.

Bu tesbitte “Niçin ve nasıl te’vil?” sorularına cevap veren Taberî, muhatabın, hitabı anlaması için te’vilin gerekli olduğunu ve bu anlamının da dil zemininde gerçekleşebileceğini / gerçekleşmesi gerektiğini ortaya koymuş oluyor. Öyleyse Taberî’nin Kur’an tasavvurunu, muhatap-dil merkezli bir tasavvur olarak nitelemek yanlış olmasa gerektir.

Taberî’nin muhatap-dil ikilisi ile ifade ettiğimiz Kur’an tasavvurunun karakteristiğini ortaya koyan kavramlar, zahir ve âmm kavramlarıdır. Taberî’ye göre herhangi bir sözü anlama çabasında takınılacak ilk ve doğal tutum, onun zahir anlamı üzere olduğunu ve âmm bir ifade olarak sahip olduğu bütün anlamları kendisinde barındırdığını kabul etmektir. Zira Taberî, “Bağlayıcı bir delil olmadan Allah’ın kitabının zahirini bâtına hamletmek caiz değildir.”¹³⁵ “Akıl ya da haber yönünden bir delaletin bulunmaması durumunda, Allah’ın kitabındaki haber, emir ve nehiyer âmm ve zâhir olarak ele alınmalıdır.”¹³⁶ gibi ifadelerle, bir sözün anlaşılmasındaki ilk ve doğal durumun, o sözü zahir ve âmm olarak algılamak olduğunu söylemektedir.

Taberî’nin Kur’an tasavvurunu anlayabilmek ve tesbit edebilmek için, onun bu konudaki sarîh ifadelerinin yanında, ilmî tutum ve tatbikatından hareket ettik. Bunun yanı sıra, bu konuda söylediklerimizi destekleyen daha geniş bir daire var ki, o da Taberî’nin genel tasavvurudur. Bilindiği gibi, bir insanın herhangi bir konuya bakışını belirleyen, onun bir bütün olarak hayata bakışı ve dünya görüşüdür. Dünya görüşü, bütünüyle insanların kendi inisiyatiflerine göre değil, genellikle içinde yaşadıkları sosyo-kültürel çevre ve ekonomik koşullara bağlı olarak şekillenir.¹³⁷

Bu perspektiften baktığımızda, söz konusu olguyu Taberî’de de görmek pekâlâ mümkündür. Taberî, içinde yaşadığı kültürün kurucu unsuru olan beyân bilgi sisteminin hemen hemen bütün izlerini üzerinde taşıyan bir âlimdir. O, sadece beyân bilgi sistemine bağlı olarak oluşmuş bir kültürel çevrede yaşayan bir âlim değil, aynı zamanda beyân bilgi sistemini, deyim yerinde ise, formüle eden İmâm Şâfi’î’nin bir izleyicisidir. Her ne kadar Taberî, bir süre sonra Şâfi’î mezhebine mensubiyetini terk

¹³⁵ Taberî, VIII. 83.

¹³⁶ Taberî, VII. 16.

¹³⁷ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s.85.

etmişse de, onun, özellikle bilgi sistemi bakımından bariz bir değişim yaşadığı görülmemektedir. Nitekim, Taberî'nin yukarıda özetlemeye çalıştığımız Kur'an tasavvuru ile Şâfi'î'nin bir metod olarak ortaya koyduğu ilkeler arasında kimi yerde kelimesi kelimesine örtüşen bir benzerlik söz konusudur.

Taberî, Kur'an'ı ele alışında dilin ilk ve doğal hâli olan zâhir ve âmm özelliklerine ısrar derecesinde vurgu yaparken; İmâm Şâfi'î, Arap dilinin fitratını esas almıştır. Allah'ın, Araplara, onların dili ile ve bildikleri / anladıkları hâliyle hitap ettiğini söyleyen Şâfi'î, Arap dilinin fitratını şu şekilde açıklar:

- a. Âmm ve zâhir olan bir hitapla âmm ve zâhirin kastedilmesi. Burada ifade, başı ve sonu birbirine ihtiyaç hissettirmeyecek kadar açıktır.
- b. Âmm ve zâhir olan bir hitap ile hem âmm hem de hâssın kastedilmesi. Bunun anlaşılabilmesi için, hitabın bir kısmı ile istidlal edilir.
- c. Âmm ve zâhir olan bir hitap ile hâssın kastedilmesi.
- d. Zâhir bir hitap olduğu hâlde, hitabın siyâkından zâhirin kastedilmediğinin anlaşılması.

Ayrıca, kelamın başının sonunu, sonunun da başını açıklaması; bir şeyin birden çok isimle tesmiye edilmesi, bir kelimedenden birden çok mânâ kastedilmesi de, Arap dilinin fitratındandır.¹³⁸

Görüldüğü gibi, 'Arap dilinin fitratı' kavramıyla bu hususları kasteden Şâfi'î ile, Kur'an tasavvurunu, muhatap ve dil merkezli bir tasavvur olarak tesbit ettiğimiz Taberî arasında büyük bir benzerlik vardır. Şâfi'î'nin *er-Risâle*'sinde yer verdiği dil ve Kur'an arasındaki ilişkiye, Taberî, tefsirinin mukaddimesinde vurgulu bir şekilde değinmektedir.¹³⁹ Aslında bu yaklaşımın benzerlerini, birbirine yakın zamanlarda yaşayan Muḥâtil b. Suleymân (150/768), Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ' (207/823) ve Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Muşennâ (215/831) gibi âlimlerde de bulmak pekâlâ mümkündür.¹⁴⁰ Taberî ile Şâfi'î arasındaki bu metodolojik uyuma, başka konularda da yeri geldiğinde dikkatleri çekmeye çalışacağız.

¹³⁸ Şâfi'î, s.51-52.

¹³⁹ Claude Gilliot, *Exégèse, Langue, Et Théologie En Islam*, s. 86.

¹⁴⁰ Câbirî, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s.27; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I. 289.

1.2. Taberî'nin Kur'an'la İlgili İhtilafî Meselelere Dair Görüşleri

Bu başlık altında, tefsir usûlü ve Kur'an ilimleri ile ilgili kitaplarda işlenen bazı temel konulara Taberî'nin yaklaşımını ele almaya çalışacağız. Esasında Taberî, ister tefsirle ister fıkıhla ilgili olsun, usûl konularındaki yaklaşımını, *Kitâbu'l-beyân 'an usûli'l-aḥkâm* adlı kitabında ortaya koymuştur; ancak, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, bu kitap bu gün maalesef mevcut değildir. Bu yüzden, bu konularla ilgili başvuracağımız tek kaynak, onun tefsiridir. Sanırım bu kitap, en azından söz konusu konularda, Taberî hakkında yanlış bir şey söylememek bakımından bizim için yeterli bir kaynak olacaktır; zira o, Kur'an âyetlerini kendi usûlü muvacehesinde te'vil ettiği gibi, yeri geldiğinde ilave bilgiler verir ve ayrıntılar için ilgili kitaplarını referans olarak gösterir.¹⁴¹ Taberî'nin bu çerçevede ele aldığı başlıca konular şunlardır:

1.2.1. Nesh Meselesi

Tefsir usûlünde en çok tartışılan konulardan biri, hiç kuşkusuz, nesh meselesidir. Kur'an'da neshin bulunup bulunmadığı konusunda çeşitli görüşler mevcut olduğu gibi, neshin varlığının kabulü durumunda da, mahiyeti ve kemiyeti konusunda muhtelif görüşler ortaya konmuştur.¹⁴²

Nesh kelimesi, bir şeyi izale, tebdil ve nakletme anlamlarına gelmektedir.¹⁴³ Nesh kelimesinin asıl anlamının, bir şeyi bir yerden başka yere taşımak ve nakletmek olduğunu söyleyen Taberî,¹⁴⁴ yukarıda zikri geçen lügat anlamlarının tümünü kapsayan şu değerlendirmeyi yapar:

- a. Âyetin hükmünün değiştirilip yerine yeni hüküm konması
- b. Âyetin, temelli olarak kaldırılıp yerine herhangi bir şeyin ikame edilmemesi¹⁴⁵

¹⁴¹ Taberî, X. 41; VIII. 20.

¹⁴² Şubhî Şâlih, *Mebâhiṣ fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Dersââdet, 1st. trs. s.262.

¹⁴³ İbn Manzûr, III. 61; Curcânî, s.250; Zerkeşî, II. 29.

¹⁴⁴ Taberî, I. 475.

¹⁴⁵ Taberî, I. 475.

Buna göre, Taberî'nin neshten anladığını şöyle bir tanıma dönüştürmek mümkündür: Bir hükmün, başka bir hükümle değiştirilmesi ya da bütünüyle ortadan kaldırılmasına nesh denir.

Nesh işlemi, helali haram, haramı helal, mübahı mahzurlu, mahzurluyu mübah kılan bir işlem olup emir, nehiy ve ibaha alanlarında geçerlidir. Haber niteliğinde olan ifadelerde¹⁴⁶ nesh söz konusu olmaz,¹⁴⁷ ancak, eğer bir haber, mahiyet itibarıyla emir ve nehiy gibi neshin câri olduğu bir ifade olursa, o zaman neshe maruz kalabilir.¹⁴⁸

Taberî, nesh ile tahsisi açık bir şekilde birbirinden ayırmaktadır. Bu nedenle, bazı âyetlerdeki nesh iddialarını, Taberî, nesh değil tahsis olarak ifade etmektedir. Meselâ, “Rabbim! Küçükken beni yetiştirdikleri gibi sen de onlara merhamet et!”¹⁴⁹ âyetinin, “Cehennem ehli oldukları açıkça belli olduktan sonra, akraba dahi olsalar, müşrikler için af dilemek ne Peygamber’e ne de inananlara yaraşır.”¹⁵⁰ âyeti ile nesh edildiği görüşünü, Taberî, yanlış bulmaktadır. Zira ona göre, mensûh olduğu iddia edilen âyette geçen *vâlideyn* ifadesi hâss bir ifade olup mü'min ebeveynler kastedilmektedir.¹⁵¹

Sünnet'in Kur'an'ı nesh edebileceğini kabul eden Taberî, yeri geldiğinde bu tip nesh durumlarını tasrih eder. Meselâ, “Kadınlarınızdan fuhuş yapanlara karşı aranızdan dört şahit getirin. Eğer şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm alıp götürünceye yahut Allah onlara bir yol açıncaya kadar evlerde hapsedin.”¹⁵² âyeti, Taberî'ye göre âyetle sabit olan celde ve Sünnet'le sabit olan recm cezalarıyla neshedilmiştir.¹⁵³

Taberî'ye göre, bir yerde neshin varlığından söz edebilmek için, şu üç şartın bulunması gerekir:

¹⁴⁶ Her ne kadar, *haber*, onaylanmaya ve yalanlanmaya açık olan söz olarak tarif edilirse de (Curcânî, *Ta'rifât*, s.110), Taberî'nin ifadelerinden, onun, *haber* kelimesinden hüküm bildirmeyen, durum ifade eden sözleri kastettiği anlaşılmaktadır. Bu tip ifadelerin başında da kıssalar gelmektedir.

¹⁴⁷ Taberî, I. 475.

¹⁴⁸ Taberî, X. 41.

¹⁴⁹ 17. İsrâ', 24.

¹⁵⁰ 9. Tévbé, 113.

¹⁵¹ Taberî, XV. 68.

¹⁵² 4. Nisâ', 15.

¹⁵³ Taberî, IV. 293.

- a. İki ifade arasında, tam bir aykırılık ve birbirini olumsuzlama (*munâfât*) bulunması.¹⁵⁴
- b. Neshin varlığını gösterecek bağlayıcı naklî bir delilin bulunması.¹⁵⁵
- c. Mensuh olan nassın, nâsih olan nassdan önce inmiş olması.¹⁵⁶

Taberî'ye göre, bu şartlardan birinin eksik olması durumunda, neshten söz etmek caiz değildir.¹⁵⁷ Nitekim, neshin var olduğu iddia edilen pek çok yerde, bu şartlardan biri ya da tümü bulunmadığı için, Taberî, söz konusu nesh iddialarını kabul etmemektedir.

Örneğin, Taberî, “Sen af yolunu tut, iyiliği emret ve cahillerden yüz çevir.”¹⁵⁸ âyetinin, “Ey iman edenler! Kâfirlerden yakınınızda olanlara karşı savaşın ve onlar sizde bir sertlik bulsunlar”¹⁵⁹ âyeti ile neshedildiği görüşüne katılmamaktadır. Çünkü âyetler arasında herhangi bir mübayenet / münâfât söz konusu değildir; duruma göre şiddet, duruma göre de af ve hoşgörü yolu tutulur.¹⁶⁰

Yine, Taberî, “Ey inananlar, belirli bir süreye kadar birbirinize borç verdiğiniz zaman onu yazın. Aranızda bir yazıcı, adâletle yazsın. Yazıcı, Allâh'ın kendisine öğrettiği şekilde yazmaktan kaçınmasın, yazsın!”¹⁶¹ âyetindeki yazma emrinin “Eğer yolculukta iseniz ve bir yazıcı da bulamazsanız, alınan rehinler yeterlidir. Birbirinize güveniyorsanız, kendisine güvenilen kişi, Allah'tan korkup üzerindeki emaneti ödesin. Bir de şahitliği gizlemeyin, onu kim gizlerse, kesinlikle kalbi vebal içindedir.”¹⁶² âyeti ile neshediliği görüşünü kabul etmemektedir. Taberî bu iki âyet arasında herhangi bir münâfâtın bulunmadığını, dolayısıyla da neshten söz edilemeyeceğini söylemektedir. Bu âyetlerin farklı durumlar için farklı çözümler getirdiğini düşünen Taberî, bir kıyaslama da yapar ve der ki: “Eğer burada neshin varlığından söz edilebiliyorsa, o zaman hastalık ya da sefer durumunda teyemmüm

¹⁵⁴ Taberî, IX. 176; VI. 246.

¹⁵⁵ Taberî, II. 377; XXVI. 42; IX. 203.

¹⁵⁶ Taberî, XXII. 30.

¹⁵⁷ Taberî, II. 377.

¹⁵⁸ 7. A'râf, 199.

¹⁵⁹ 9. Tevbe, 123.

¹⁶⁰ Taberî, IX. 155.

¹⁶¹ 2. Bakara, 282.

¹⁶² 2. Bakara, 283.

alternatifini getiren âyetin, ikamet durumunda zorunlu olan su ile abdesti neshetmiş olması gerekir.”¹⁶³

Taberî, iki âyet ya da iki haberin, aklen (*aklın fitratında*) birbirini cerh etmesini nesh için yeterli bir sebep olarak görmemektedir. Bunun yanı sıra, bağlayıcı naklî bir delilin bulunmasını da gerekli gören Taberî,¹⁶⁴ neshin tahakkuk edip etmediğine ilişkin hükmünü, kimi zaman sahabe ve tabiînden varit olan haberlere göre verir.¹⁶⁵ Esasında bir yerde nesh konusunda, nâsîh ile mensûh arasındaki çelişkiye özellikle vurgu yapmaya gerek yoktur; zaten bu durum, neshin doğasında vardır. Bu sebepten olacak ki, Taberî, birbiriyle çelişik gibi görünen âyetlerdeki nesh iddialarını, bağlayıcı bir naklî delile dayanmadıkları için reddeder.

Meselâ, Taberî, “Sana harâm ayında savaşmaktan soruyorlar. De ki: “Onda savaş, büyük bir günâhtır.”¹⁶⁶ Âyetinin, “ Doğrusu, Allah katında ayların sayısı on iki ayardır. Gökleri ve yeri yarattığı günkü Allah yazısında (böyle yazılmıştır). Bunlardan dördü haram aylardır. Bu da doğru olan dinin hükmüdür. O aylar içinde kendinize zulmetmeyin ve müşrikler nasıl sizinle topyekûn savaşıyorlarsa siz de onlara karşı topyekûn savaşın ve bilin ki, Allah muttakilerle beraberdir.”¹⁶⁷ âyetiyle neshedildiğini söylemektedir. Taberî, bu iki âyet arasındaki çelişkiyi, neshin varlığı için yeterli görmemiş, Peygamber’in (s) haram aylarda kimi müşrik kabileler ile savaşmış olmasını da delil olarak kullanmıştır.¹⁶⁸

Taberî’nin neshte bulunmasını zorunlu gördüğü durumlardan birinin de mensûh olan nassın, nâsîh olan nassdan önce inmiş olması olduğunu söylemiştik. Bu durumun bulunmadığı yerlerdeki nesh iddialarını Taberî, geçerli görmemekte ve mensûh olduğu söylenen nassın, muhkem olduğunu söylemektedir.¹⁶⁹

¹⁶³ Taberî, III. 120.

¹⁶⁴ Taberî, II. 377.

¹⁶⁵ Taberî, X. 135.

¹⁶⁶ 2. Bakara , 217.

¹⁶⁷ 9. Tevbe , 36.

¹⁶⁸ Taberî, II. 353.

¹⁶⁹ Taberî, XXII. 30.

Meselâ, “Bundan sonra elinin altında bulunan cariyeler hariç, güzellikleri hoşuna gitse bile, bunların yerine başka hanımlar alman sana helâl değildir. Allah her şeyi gözetler.”¹⁷⁰ âyeti ile ilgili farklı te’viller yapılmıştır:

- a. Mevcut eşlerinin dışında başka kadınlarla evlenemezsin.
- b. Bir önceki âyet olan “Ey Peygamber! Mehirlerini verdiği hanımlarını, Allah’ın sana ganimet olarak verdiği ve elinin altında bulunan cariyeleri, amcanın, halanın, dayının ve teyzenin seninle beraber göç eden kızlarını sana helâl kıldık. Bir de Peygamber, kendisiyle evlenmek istediği takdirde, kendisini Peygamber’e hibe eden mümin kadını, diğer müminlere değil, sırf sana mahsus olmak üzere (helâl kıldık). Kuşkusuz biz, hanımları ve ellerinin altında bulunan cariyeleri hakkında müminlere neyi farz kıldığımızı biliriz. (Bu hususta ne yapmaları lâzım geldiğini onlara açıkladık) ki, sana bir zorluk olmasın. Allah bağışlayandır, merhamet edendir.”¹⁷¹ âyetinde sana helal kılınanların dışındaki kadınlarla evlenmen helal değildir.
- c. Yahudi ve Hristiyan gibi Müslüman olmayan kadınlarla evlenmen helal değildir.

Âyetle ilgili bu te’villeri nakleden Taberî, ikinci te’vili tercih eder ve diğer iki te’vili niçin reddettiğini şu şekilde açıklar: “Üçüncü te’vil bir anlam ifade etmemektedir; zira bir önceki âyette bahsi geçen bütün Müslüman kadınlar değil ki, alternatif olarak Yahudi ve Hristiyan kadınlar akla gelsin. Birinci te’vil de doğru değil; zira bu tevil, bir önceki âyette Hz. Muhammed’e helal olduğu söylenen kadınların ona haram olduğu anlamına gelmektedir. Bu ise, te’vilini yapmaya çalıştığımız bu âyetin, bir önceki âyetin, yani Ahzâb sûresi 50. âyetin neshini gerektirmektedir. Oysa böyle bir neshin olduğuna dair hiçbir delil yoktur. Ayrıca neshe konu olan âyetlerden birinin diğerinden önce inmiş olması şartı da burada söz konusu değildir ki, neshten söz edilebilsin.”¹⁷²

Taberî’ye göre nesh işleminden sonra şu üç durumdan biri ortaya çıkar:

¹⁷⁰ 33. Ahzâb, 52.

¹⁷¹ 33. Ahzâb, 50.

¹⁷² Taberî, XXII. 28-30.

a. Nâsih olan âyetin getirdiği hükmün, dünyadaki kolaylık ve rahatlık bakımından önceki hükümden daha hayırlı olması. Önceleri Müslümanlara farz olan gece namazının farziyetinin kaldırılması, bu türden bir nesh işlemidir.

b. Ağırılık ve zorluğundan dolayı yeni hükmün ahirette daha çok sevap kazanmaya sebep olması. Birkaç gün yerine tam bir ay oruç tutmanın farz kılınması böylesi nesh işlemlerindendir.

c. Ne dünya ne de âhiret bakımından herhangi bir farklılık getiren nesh işlemi. Kible değişikliği, bu türden bir nesh işlemi olup ne dünya ne de âhiret bakımından herhangi bir farklılık getiren bir durumdur.¹⁷³

Taberî, bazen nesh iddialarını nakleder ama kendisi, bu iddialar hakkında herhangi bir değerlendirme yapmaz.¹⁷⁴ Bazen de, mensûh olduğu söylenen kimi âyetleri ele alırken, nesh durumundan bahsetmez. Meselâ Hz. ‘Âişe, İbn ‘Abbâs, İmâm Şâfi‘î ve Muḳâtil b. Suleymân’dan yapılan rivâyetlere göre “Ey örtünen! Birazı hariç geceleri kalk!”¹⁷⁵ âyeti neshedilmiştir.¹⁷⁶ Ancak, Taberî, bu âyeti ele alırken böyle bir durumdan hiç söz etmez.¹⁷⁷

Taberî’nin nesh hakkındaki dikkat çekici görüşlerinden birisi de, bir âyetin mensûh olup olmadığı hususunda ihtilaf varsa, o durumda neshin bulunmadığı görüşüdür.¹⁷⁸ Vasiyetle ilgili âyetin, miras âyeti ile neshedildiğini söyleyen bir grup ulemanın bulunduğu kendisine hatırlatılan Taberî, buna karşılık olarak başka ulemanın da, bu iki âyet arasında nesh ilişkisi bulunmadığı görüşünde olduklarını söyleyerek,¹⁷⁹ bir anlamda, söz konusu nesh iddiasını reddetmiş olmaktadır. Bu yaklaşımın mefḥûm-ı muhalefetinden, icmân, neshin şartlarından biri olduğu şeklinde bir netice çıksa da, Taberî’nin buna dair sarih bir ifadesi ile karşılaşmadık. Bununla birlikte, Taberî’nin nazarında, ulema ihtilafının neshin varlığını zayıflatan bir durum olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. Her zaman olduğu gibi, böylesi

¹⁷³ Taberî, I. 480.

¹⁷⁴ Taberî, XVIII. 75; IV. 30.

¹⁷⁵ 73 Müzzemmil, 1-2.

¹⁷⁶ Ebû ‘Abdillâh Muḥammed b. Aḥmed el-Ḳurṭubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Ḳur’an*, thk. Aḥmed ‘Adul’alîm el-Berdûnî, Dâru’s-Şa‘b, Kahire, 1372, XIX. 36.

¹⁷⁷ Taberî, XXIX. 124.

¹⁷⁸ Taberî, V. 56.

¹⁷⁹ Taberî, II. 116.

bir durumda da Taberî'ye göre nesh, ancak bağlayıcı bir delil ile sabit olur.¹⁸⁰ Meselâ, "Kendileriyle yeminleştığınız kimselere hisselerini (*naşibehum*) veriniz."¹⁸¹ âyetindeki *naşib* kelimesinden ne kastedildiği konusunda te'vil ehli ihtilaf etmiştir:

- a. Cahiliye döneminde yemin ederek sözleşenlere de mirastan pay verilirdi. Bu âyetle aynı uygulamanın İslâm döneminde de devam etmesi istenmiş; ancak, miras âyetinin gelmesi ile de nesh edilmiştir.
- b. Bu âyet, Ensar ve Muhâcirîni birbirine vâris kılmış; ancak, bu daha sonra miras âyeti ile neshedilmiştir.
- c. Bu âyet, yemin ederek sözleşen kimselerin, dayanışma ve yardımlaşma gibi miras dışındaki alanlarda birbirlerine gerekli desteği vermelerini emretmektedir.
- d. Bu âyet, evlatlık edinen kişinin, evlatlığının mirastan pay alabilmesi için vasiyet etmesini istemektedir.

Taberî, yemin ederek sözleşenlerin, Arap tarihinde *halîf* olarak isimlendirildiğini, dolayısıyla da bu âyetle onların kastedildiğini söylemektedir. Muhâcirîn-Ensar kardeşliği ya da evlatlık uygulaması kastedilmiş olamaz; çünkü, bunlar, karşılıklı yemine bağlı olarak değil, isteğe bağlı olarak gerçekleşen durumlardır.

Nasib konusuna gelince, Taberî'ye göre nasib, miras ya da miras vasiyeti değil, dayanışma ve yardımlaşmadır. Bu görüşünü "İslâm'da hilf, yani karşılıklı yemin ederek sözleşme yapmak yoktur. Cahiliye döneminde kalan bu tip bir sözleşme konusunda da İslâm, ancak gereğinin yapılmasını ister." hadisine dayandıran Taberî, şu ilaveyi yapar: "âyetin mensûh olup olmadığı hakkında ihtilaf varken ve neshin varlığına dair bağlayıcı bir delil yokken âyetin mensûh olduğunu söylemek caiz değildir."¹⁸²

1.2.2. Muhkem-Müteşâbih Meselesi

Taberî'ye göre Muhkem, beyân ve tafsil yönünden açık ve sağlam olan; helal-haram, va'd-vaî'd, sevab-ikab, emir-nehîy, haber, mesel ve öğüt gibi konularda

¹⁸⁰ Taberî, II. 116.

¹⁸¹ 4. Nisâ', 33.

¹⁸² Taberî, V. 51-56.

delâlet ve delilleri sabit olan âyetlere denir.¹⁸³ Allah, muhkem âyetleri, ‘kitabın anası’ olarak nitelemekle onların, dünya ve ahirette insanların muhtaç olduğu feraiz ve haddler (İslâmî hükümler)¹⁸⁴ konusunda kitabın aslı olduğunu belirtmektedir. Muhkem âyetlerin bu şekilde nitelendirilmesinin sebebi, Kitab’ın çoğunluğunu oluşturmasından ve ihtiyaç anında bir sığınak olmasındandır.¹⁸⁵ Müteşâbih ise tilavet yönünden benzer, mânâ yönünden farklı olan âyetlere denir.¹⁸⁶

Taberî, muhkem ve müteşâbih kavramları hakkındaki görüşlerini, konu ile ilgili Âl-i İmrân sûresi 7. âyetin te’vilini ele alırken ortaya koyar; ancak, kendi görüşlerini belirtmeden önce, te’vil ehlinin bu konuda beyân ettiği farklı görüşleri nakleder. Şöyle ki:

Te’vil ehli muhkem ve müteşâbih âyetlerin hangileri olduğu konusunda ihtilaf etmiştir:

- a. Muhkem, kendisi ile amel edilen, nâsîh âyetler; müteşâbih ise, kendisi ile amel edilmeyen, mensûh âyetlerdir.
- b. Muhkem, Allah’ın, helalı ve haramı beyân etmek için muhkem kıldığı âyetler; müteşâbih ise, lafız bakımından farklı olduğu hâlde mânâ bakımından birbirine benzeyen âyetlerdir.
- c. Muhkem, te’vil ihtimali olmayan, tek vecih üzere olan âyetler; müteşâbih ise, birden fazla te’vil ihtimali olan âyetlerdir.
- d. Muhkem, Allah’ın, açık açık izah ettiği kıssalar; müteşâbih ise, kıssalarla ilgili Kur’an’ın muhtelif yerlerinde tekrarlanan hususlardır.
- e. Muhkem, tefsir ve te’vili âlimler tarafından bilinen âyetler; müteşâbih ise, kıyametin kopuş ve Hz. İsa’nın geliş zamanı gibi, bilgisi Allah’a mahsus olan konulardır.

Taberî bütün bu tanımlar içinde en son tanıımı tercih eder¹⁸⁷ ve şu şekilde temellendirmeye çalışır: “Allah’ın, Hz. Muhammed’e gönderdiği bütün âyetler, ona ve ümmetine bir beyân ve âlemlere bir hidâyettir. Öyleyse, insanların muhtaç

¹⁸³ Taberî, I. 170.

¹⁸⁴ Taberî, I. 171.

¹⁸⁵ Taberî, I. 170.

¹⁸⁶ Taberî, I. 171.

¹⁸⁷ Taberî, I. 172-176.

olmadığı ya da muhtaç olduğu ama anlayamadığı şeylerin Kur'an'da bulunması mümkün değildir. Binaenaleyh, Kur'an'da bulunan her şey, insanların muhtaç olduğu şeylerdir. Ancak, kimi zaman insanlar, Kur'an'dan bir âyetin ya da bir ifadenin mânâsından bir kısmına muhtaç olur, diğer kısmına muhtaç olmayabilir. Meselâ, "Onlar, ancak kendilerine meleklerin gelmesini veya Rabbinin gelmesini ya da Rablerinin birtakım âyetlerinin gelmesini bekliyorlar. Rabbinin bazı âyetleri geldiği gün, önceden iman etmemiş veya imanında bir hayır kazanmamış bir kimseye o günkü imanı hiçbir yarar sağlamaz."¹⁸⁸ âyetinde insanların, ihtiyaç duyduğu bilgi, tevbenin bir zaman sonra kabul edilmeyeceğidir ki, bu bilgi âyetle insana verilmiştir. Üstelik söz konusu zamanın, güneşin batıdan doğuş zamanı olduğu, Peygamber (s) tarafından açıklanarak insanlara daha çok izahat verilmiştir. Âyetle zikri geçen zamanın, gün ve yıl olarak ne zaman olduğu bilgisi ise Allah'a mahsus bir bilgi olup, insanın, gerçekte ihtiyaç hissetmediği bir husustur."¹⁸⁹

Taberî, muhkem âyetleri de iki kısma ayırır:

- a. Tek te'vil ve mânâ dışında mânâ ve te'vili olmayan muhkem: İştirilğinde herhangi bir delile ihtiyaç olmadan anlaşılabilen âyetlerdir.
- b. Birden çok anlamı ve te'vili olan muhkem: Bu mânâlardan hangisinin murad edildiği, Allah ya da Peygamber (s) tarafından bildirilmiştir ki, ulema bunun bilgisine sahiptir.¹⁹⁰

Bütün bu açıklamalardan sonra Taberî'nin muhkem-müteşâbih anlayışını şu şekilde özetlemek mümkündür: Kıyametin kopma zamanı ve Hz. İsa'nın iniş vakti gibi insanların ihtiyaç duymadıkları konular hariç, hurûf-ı mukattaa dahil Kur'an'daki her şey muhkemdir. Buna göre, muhkem ya da müteşâbih olmada belirleyici olan, insanların ihtiyacıdır. İnsanların ihtiyaç duyduğu bir konuda müteşâbihlik olamaz, zira öyle olsa ihtiyaç giderilmemiş olur. Oysa Allah Kur'an'ı Muhammed'e (s) ve onun ümmetine bir beyân ve hidâyet rehberi olarak göndermiştir.¹⁹¹

¹⁸⁸ 6. En'âm, 158.

¹⁸⁹ Taberî, III. 175.

¹⁹⁰ Taberî, III. 175.

¹⁹¹ Taberî, III. 175.

Bilindiği gibi, muhkem-müteşâbih ile ilgili Âl-i İmrân sûresi 7. âyette, vakfenin nerede yapılacağı ulema arasında tartışma konusu olmuştur: Bazısı, müteşâbihin Allah'a ait bir alan olduğunu düşünerek *ve mâ ya'lemu te'vîlehû illâ'llâh* ifadesinin sonunda vakfe yapmayı gerekli görürken; bazısı da, 'ilimde rusûh sahibi olanların' da müteşâbihi bilebileceğini düşünerek *ve'r-râsihûne fi'l-'ilm* ifadesinin sonunda vakfe yapmayı gerekli görmüştür.¹⁹² Taberî de, vakfenin, *ve mâ ya'lemu te'vîlehû illâ'llâh* ifadesinin sonunda olması gerektiği görüşündedir. Ancak bu, Taberî ile söz konusu görüş sahiplerinin aynı şeyi kastettikleri anlamına gelmemektedir; çünkü, burada belirleyici olan sadece nerede vakfe yapılacağı değil, müteşâbih kavramından ne kastedildiğidir. Hurûf-ı mukattaa ve Allah'ın sıfatları ile ilgili âyetleri müteşâbih sayarak, müteşâbih âyetlerin miktarını artıran ulemanın aksine,¹⁹³ Taberî, yukarıda da geçtiği veçhile müteşâbihi, kıyametin kopma zamanı gibi, daha çok gelecekte vuku bulması beklenen durumlara hasrederek çok dar bir çerçeveye oturtmuştur. Esasında bu durum, Taberî'nin Kur'an hakkındaki temel anlayışından kaynaklanmaktadır; ki o, bir rahmet ve hidâyet rehberi olarak Kur'an hitabının, muhataplar tarafından anlaşılabilir olmasını temel ilke olarak kabul etmektedir.

1.2.3. Hurûf-ı Mukattaa Meselesi

Taberî, hurûf-ı mukattaaı, bilgisi Allah'a mahsus olan müteşâbih alan içinde görmemekte ve insanlar için anlaşılabilir ifadeler olduklarını söylemektedir. Ona göre, bunun tersini iddia etmek, Allah'ı, insanlara anlamadıkları bir dil ile hitap etmekle ve Peygamber'i (s) de Kur'an'ı insanlara açıklama görevini yerine getirmemekle itham etmek demektir.¹⁹⁴ Daha önce de değinildiği üzere, Taberî, hurûf-ı mukattaa dahil, Kur'an'da muhatapların anlayamayacakları bir şeyin bulunmadığını düşünmektedir. Eğer müşkil bir durum söz konusu ise, Allah veya Peygamber (s) tarafından vuzuha kavuşturulur.¹⁹⁵ Taberî'nin bu konudaki görüşü, Kur'an hakkındaki şu temel yaklaşımına paralel bir görüştür: "Allah'ın kelamı,

¹⁹² Şubhî Şâlih, s.282.

¹⁹³ Age., s.283.

¹⁹⁴ Taberî, I. 94-95.

¹⁹⁵ Taberî, III. 175.

hilafını gerektirecek bir delil olmadıkça, Araplar nezdinde meşhur ve galip mânânın dışına tevcih edilemez; çünkü Allah, söylediklerini anlasınlar diye onlara hitap etti.”¹⁹⁶

Taberî, hurûf-ı mukattaa konusunda te’vil ehlinin şu görüşlerini nakleder:

- a. Kur’an’ın isimlerinden birer isimdir.
- b. Bu harfler Allah’ın, sûreleri kendileri ile açtığı bazı giriş ifadeleridir.
- c. Sûre isimleridir.
- d. İsm-i A’zamdır.
- e. Allah’ın isimleri olup Allah onlarla yemin etmektedir.
- f. Her bir harf bir ismin ya da fiilin bir parçası olup her biri farklı bir mânâyı ifade etmektedir.
- g. Hecâ’ harfleridir.
- h. Her bir harf birden çok mânâyı gelmektedir.
- i. Cummel hesabını ifade eden harflerdir.
- j. Her kitabın bir sırrı vardır, Kur’an’ın sırrı da sûrelerin başındaki bu harflerdir.

Te’vil ehlinin bu konuda beyân ettiği her görüşün doğru bir cihetinin bulunduğunu düşünen Taberî, hurûf-ı mukattaa’nın bütün bu anlamlara birden gelebileceğini söylemektedir. Ona göre bu harflerin, birden çok anlama gelmesi ya da birden çok amaçla kullanılması, herhangi bir kelimenin birden çok mânâyı gelmesi gibi bir durumdur. Ayrıca, hurûf-ı mukattaa’nın birden çok anlama gelmesi, bu harflerin yemin, cummel hesabı ve sûre başlangıçları için de kullanılmasına mani değildir; çünkü bu kullanımlar da onun kapsamı dahilindedir. Taberî, hurûf-ı mukattaa hakkında te’vil ehlinin ortaya koyduğu mânâ veya kullanımlardan her birinin anlaşılabilir bir yönü olduğunu ve bunlardan birini diğerine tercih ettirecek geçerli bir sebep bulunmadığını söyleyerek, bütün görüşleri doğru kabul eder. Ona göre, geçerli bir delile dayanmadan bu görüşler arasından birini diğerlerine tercih etmek yanlıştır. Zira eğer Allah, bu mânâlardan sadece birini kastetmiş olsaydı, bunu, Peygamber’e (s) bildirirdi. Allah’ın böyle bir açıklama yapmaması, bu harflerin bütün bu anlamlara geldiğinin en büyük delilidir.¹⁹⁷

¹⁹⁶ Taberî, XII. 40.

¹⁹⁷ Taberî, I. 86-96.

Taberî, hurûf-ı mukattaadan olan *tâhâ* ifadesinin ‘ey adam’ anlamına geldiğini söylemektedir. Bu ifadenin anlamının, Arap dilinde bu olduğunu söyleyen Taberî, bir şiirle bu görüşünü kanıtlamaya çalıştıktan sonra şunu söyler: “Kur’an’ı Arap dilindeki maruf anlama tevcih etmek gerekir; hele hele bu maruf anlam sahabe ve tabiînden olan ilim ehlinin te’viline muvafık ise....”¹⁹⁸ Taberî’nin buradaki tutumu ile diğer sûrelerdeki hurûf-ı mukattaa ile ilgili tutumu birbirinden farklıdır. Çünkü, *tâhâ* ifadesinin, söz konusu anlamıyla Araplarca kullanılması, Taberî için bir delil teşkil ederken; diğer hurûf-ı mukattaa için buna benzer bir delil mevcut değildir. Bu nedenle, hiç kimsenin, o harflerle ilgili vârit olan anlamlardan birini diğerine tercih etme imkanı yoktur.

Taberî, hurûf-ı mukattaa konusundaki tutumundan dolayı iki yönden eleştirilmiştir. Bu eleştirilerden biri, hurûf-ı mukattaanın Allah’a mahsus bir alan olduğunu, dolayısıyla da te’vile konu olamayacağını düşünenlerin eleştirisidir. Böyle düşünenler, Taberî’yi aşırı te’vilci olarak değerlendirmişlerdir. Diğer eleştiri ise, çok anlama gelmesi bakımından hurûf-ı mukattaanın çok anlamlı kelimelere benzetilmesi noktasında gelmiştir.¹⁹⁹

Birinci eleştiri, dikkate değer bir eleştiri olarak görünmemektedir; zira Taberî’den önce ve sonra pek çok âlim, bu harfleri anlamlandırma yoluna gitmiştir. Te’vile konu olması bakımından hurûf-ı mukattaanın, bir ya da birden çok anlama gelmesi arasında herhangi bir fark yoktur. Ayrıca, Taberî, Kur’an’a muhatap-dil merkezli yaklaştığı için, onun hurûf-ı mukattaaya bu yönden yaklaşması ve bu harflerin de Kur’an’ın diğer bölümleri gibi, muhataplar tarafından anlaşılır ifadeler olmalarının gerekli olduğunu düşünmesi doğal olarak karşılanmalıdır.

Esas dikkate değer olan eleştiri, ikinci eleştiridir; zira Taberî’nin hurûf-ı mukattaayı çok anlama gelme yönünden çok anlamlı kelimelere benzetmesi isabetli bir benzetme değildir. Çünkü, bir kelimenin hangi anlam veya anlamlara geldiği, o kelimeyi kullananlar tarafından bilinir. Herkesçe bilindiği için de objektif bir durum arz eder. Oysa hurûf-ı mukattaada böyle bir objektiflik söz konusu değildir. Her ne kadar Taberî, hurûf-ı mukattaa hakkında naklettiği görüşlerin her birinin anlaşılır bir

¹⁹⁸ Taberî, XVI. 136.

¹⁹⁹ İsmâ’îl, s. 39.

yanının olduğunu²⁰⁰ söylüyor ise de, bu görüşlerin nesnel bir bilgi olmadığı aşıkardır.²⁰¹

1.2.4. Yedi Harf ve Kıraatler Meselesi

Te'vil sistemini Kur'an'ın Arapça oluşu üzerine kuran Taberî, bir adım ötedeki "Hangi Arapça?" noktasına gelmekte ve bu çerçevede de yedi harf ve kıraat meselesini gündeme getirmektedir. Taberî, kıraat meselesini, muhatap-dil merkezli genel yaklaşımının bir parçası olarak görmekte ve tefsir usûlüne dair pek çok kitapta olduğu gibi, kıraat ile yedi harf meselelerini ayrı başlıklar hâlinde değil, bir arada ele almaktadır. Zira, ona göre yedi harf ile kastedilen, kıraatlerdir. Ancak bu, Taberî'nin, yedi harfi kıraat ihtilaflarının tümü ile eşitlediği şeklinde anlaşılamamalıdır; çünkü, ona göre, Osman mushafı, yedi harfin tümünü değil tek bir harfi câmidir. Mevcut kıraat ihtilafları ise, bu tek harf çerçevesinde ortaya çıkan ihtilaflardır.²⁰²

Yanlış anlaşılmasın diye belirtmek gerekir ki, Taberî, kıraatlerden söz ederken yedi kıraat olarak bilinen kıraatleri kastetmemektedir. Zira yedi kıraat, Taberî'den sonra vefat etmiş olan Ebû Bekr b. Mucâhid'in (324/935), kendi anlayışına göre sahih bulduğu kıraatleri tasnif şeklidir.²⁰³ Oysa Taberî'nin *Kitâbu'l-kırâ'ât* adlı eserinde yirmiden fazla kıraat bulunduğu ve benzer durumun daha önceki ulemada da mevcut olduğu bilinmektedir.²⁰⁴

Kur'an'ın yedi harf üzere okunması ile ilgili bir çok haber aktaran Taberî'ye göre, yedi harf ile, bazılarının zannettiği gibi, emir, nehiy, terğib, terhib, kıssa, mesel ve benzeri mânâ ile ilgili farklılıklar değil; lafız ve tilavet ile ilgili farklılıklar kastedilmektedir. Çünkü bu konuda varit olan bir çok rivâyette, tilavet konusunda ihtilafa düşüp Peygamber'e (s) müracaat eden taraflardan her ikisi de Peygamber'den (s) tasvip görmüş ve bildiği şekilde tilavetine devam etme onayı almıştır. Eğer ihtilaf edilen konular, emir ve nehiy gibi mânâyâ müteallik konular olsaydı, o zaman aynı

²⁰⁰ Taberî, I. 89.

²⁰¹ İsmâ'il, s.40.

²⁰² Zerkeşî, I. 214.

²⁰³ Albayrak, Halis, "Taberî'nin Kıraâtleri Değerlendirme ve Tercih Yöntemi", *AÜİFD* XLII (2001), s. 98; İsmail Cerrahooğlu, *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1985, s.102

²⁰⁴ Albayrak, Halis, "Taberî'nin Kıraatleri Değerlendirme ve Tercih Yöntemi", s.98.

âyetle ilgili birbirinden farklı iki hüküm verilmiş ve ikisi de geçerli sayılmış olurdu ki, böyle bir şey mümkün olamaz.²⁰⁵

Yedi harf meselesi, tefsir tarihinde en çok tartışma konusu olmuş, hatta Suyûfî'nin söylediğine göre, hakkında kırk civarında görüş beyân edilmiş olan konulardandır.²⁰⁶ Konuyu bu kadar tartışmalı kılan, en başta, 'yedi' ve 'harf' kelimelerinin kendileridir; çünkü müstakil olarak bu kelimelerden her biri ile neyin kastedildiği konusunda tek bir anlayış değil, birden çok anlayış vardır. Taberî'ye göre, 'yedi' kelimesi, bazılarının söylediği gibi,²⁰⁷ kesretten kinaye değil, muayyen anlamı üzeredir. 'Harf' kelimesi ise kıraat demektir; zira, Arapça'da 'falanın harfi' dendiği zaman, onun kıraati anlaşılmaktadır.²⁰⁸ Taberî, 'yedi harf' ifadesinden Arapça'nın yedi lehçesini anlamaktadır.²⁰⁹

Taberî; bir harfin merfu', mansûb, mecrûr, sâkin ya da harekeli oluşu ve şekli değişmemek koşuluyla, bir harfi başka harfe nakletme (ب harfini ن ya da ت harfini ı olarak okumak gibi) türündeki kıraat farklılıklarını "Kur'an yedi harf üzere indirilmiştir." hadisinin kapsamı içinde görmemektedir. Yedi harften birini inkar etmek, kişinin küfre girmesine sebep olduğu hâlde,²¹⁰ ulemadan hiç kimsenin bu tip kıraat ihtilafları konusunda kuşku sahibi olmayı küfür saymamasını, Taberî buna delil olarak göstermektedir.²¹¹

Taberî'ye göre, Kur'an'ı yedi harf ile okumak, bir kelimenin anlam değişikliğine uğratılmadan yedi farklı lafızla okunması demektir. Yoksa, bazılarının zannettiği gibi, yedi harf, Kur'an'ın farklı yerlerinde dağınık olarak yer alan bir olgu değildir. Taberî, buna örnek olarak 'gel' anlamına gelen *helumme*, *ıyyâye*, *kaşdî*, *akbil*, *naḥvî*, *kurbî* ve *te'âle* kelimelerini vermektedir.²¹²

²⁰⁵ Taberî, I. 20-21.

²⁰⁶ Suyûfî, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire, 1415, I. 130.

²⁰⁷ Age., I. 130.

²⁰⁸ Taberî, I. 22.

²⁰⁹ Taberî, I. 25.

²¹⁰ Taberî, I. 22.

²¹¹ Taberî, I. 29.

²¹² Taberî, I. 25.

Ulemanın geneline göre, Osman mushafı yedi harfi kapsayan bir niteliktedir.²¹³ Ancak, genel yaklaşımından anlaşılıyor ki, Taberî böyle düşünmemektedir. Zira o, Osman mushafının sadece bir harfi kapsadığını düşünmüş olmalı ki, diğer altı kıraatin nesh ve ref edilip edilmediğine dair sorulan bir soruya, mevcut haliyle Kur'an'ın bir harften başka harf kapsamadığını gösteren şu cevabı verir: "Biz, bugün bu kıraatler mevcuttur demiyoruz; ancak diğer altı harf de nesh edilip kaldırılmadı. Ümmet, Kur'an'ın muhafazası için memur kılınmış, kıraati konusunda ise muhayyer bırakılmıştır. Kur'an korunsun da yedi harften hangisi ile korunursa korunsun. Bu konu, yemininin gereğini yapmayıp üç kefareten biri ile mükellef olan kişinin durumu gibidir; böyle bir kimse, üç kefaretin tümünden değil, kendi şartlarına uygun olan birinden sorumludur; onu yapınca yükümlülüğünü yerine getirmiş olur. Aynen bunun gibi, ümmet de Kur'an'ın muhafazası ile memur kılınmış; fakat yedi harften dilediğini tercih etme konusunda da muhayyer bırakılmıştır."²¹⁴ Zira hadisteki emir, vücut ve farziyet bildiren bir emir değil, ruhsat ve mubahlık ifade eden bir emirdir.²¹⁵

Yedi harfin tümünün makbul ve geçerli olduğunu düşünen Taberî, Müslümanların bazı sorunlar sebebiyle yedi harften birini seçip diğer altı harfi terk etmek zorunda kaldıklarını söylemektedir. Taberî'ye göre, Kur'an'ın tek harfe hasredilmesinin sebebi, Hz. Osman zamanında çeşitli Müslüman kesimler arasında Kur'an'ın kıraati ile ilgili câri olan ve kimi zaman tekfire varan tartışmalardır. Taberî, Kur'an'ın tek harf üzere okunup diğer harfleri muhtevi mushafların yakılmasını isteyen Hz. Osman'ın uygulamasını, Müslümanlara olan şefkatinin bir sonucu olarak görmektedir. Ümmetin de, Hz. Osman'ın bu icraatını hoş karşıladığını ve onun belirttiği harfi tercih edip diğer altı harfi terk ederek unuttuğunu söyleyen Taberî'ye göre, bu gün Müslümanlar için bu tek harfin dışında kıraat yoktur.²¹⁶

Özellikle bu son ifadeler gösteriyor ki, Taberî, Osman mushafının yedi harfin tümünü değil, tek bir harfi kapsadığını düşünmektedir. Eğer Osman mushafı, tek harf

²¹³ Suyûfî, *el-İkân*, I. 139; M.'Abdul'azîm ez-Zerkânî, *Menâhilu'l-'İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut, 1996, I. 118.

²¹⁴ Taberî, I. 25-26.

²¹⁵ Taberî, I. 28.

²¹⁶ Taberî, I. 26-28.

üzere hazırlanmamış olsaydı, o zaman Hz. Osman'ın mushaf çalışmasının bir anlamı olmadığı gibi, Müslümanlar arasındaki ihtilaflar da devam ediyor olacaktı.²¹⁷ Ayrıca, her ne kadar Taberî, tefsirinde bu konudaki görüşünü sarahaten ifade etmemişse de, Zerkeşî, onun *el-Beyân* adlı kitabından şu sarih ifadesini aktarmaktadır: “Mevcut kıraat ihtilafları yedi harfin tümü değil, Osman mushafının üzerinde olduğu tek bir harften ibarettir.”²¹⁸

Yedi harfi, yedi Arap lehçesi olarak yorumlayan Taberî, bunların hangi lehçeler olduğu konusunu bahse değer bulmamaktadır. Osman mushafı ile birlikte Kur'an'ın tek harfe indirgendiğini söyleyen Taberî; diğer altı harfi bilmeye gerek olmadığını ve bilirse bile yukarıdaki sebeplerden ötürü Kur'an'ı onlarla okumanın mümkün olamayacağını ifade etmektedir. Taberî, bu konuda varit olan bazı haberlerin de delil olabilecek özellikte olmadığını söylemektedir.²¹⁹ Lehçe olarak Kur'an dili hakkında kesin bir söz söylemekten kaçınan Taberî, bölge olarak Kur'an'ın Hicaz bölgesinin lügati üzere nâzil olduğunu söylemektedir.²²⁰

Kıraatlerin makbul sayılabilmesi için genelde şu üç şart aranır: Sahih sened, Arap diline mutabakat ve resm-i mushafa uygunluk. Ulemanın bir kısmı, sahih sened yerine ‘âmmenin (çoğunluğun) üzerinde ittifak ettiği’²²¹ ifadesini kullanmaktadır. Bu şartlardan birinin bulunmadığı herhangi bir kıraat ‘şâzz’ sayılmakta²²² ve onunla Kur'an'ın okunması doğru görülmemektedir. Her ne kadar derli toplu olarak ve aynı ifadelerle olmasa da, Taberî'nin de bu şartları gerekli gördüğünü, onun kıraatleri değerlendirmesinde müşahede edebiliyoruz. Taberî'nin kıraat tercihlerinde en çok başvurduğu ölçütler şunlardır:

1.2.4.1. Kurrânın Çoğunluğunun Kıraati (*kırâ'etu 'âmmeti'l-kurrâ*)

Hemen hemen hiçbir te'vilî isnadsız vermeyen Taberî, kıraatler konusunda bunun tam tersini yapar; isnada hemen hemen hiç yer vermez.²²³ Bundan anlaşılıyor

²¹⁷ Hâlid 'Abdurrahmân el-'Akk, *Uşûlu't-Tefsir ve Kavâ'iduh*, Beyrut, 1986, s.426.

²¹⁸ Zerkeşî, I. 214.

²¹⁹ Taberî, I. 29.

²²⁰ Taberî, XII. 109.

²²¹ Zerkeşî, I. 331.

²²² *Age*, I. 331.

²²³ Halis Albayrak, “Taberî'nin Kıraatleri Değerlendirme ve Tercih Yöntemi”, s.108.

ki, bazı âlimlerin sahih kıraatin temel şartlarından saydıkları sahih sened yerine Taberî, kıraatin Müslümanlar tarafından çoğunlukla kabul görmüş olmasını gerekli görmektedir. Nitekim ulemadan bazısı sahih kıraatin şartlarını sayarken sahih sened ifadesi yerine 'âmmenin (çoğunluğun) üzerinde ittifak ettiği' ifadesini kullanmıştır.²²⁴

Çoğunluk ve ekseriyet olarak anlamlandırabileceğimiz 'âmme ifadesi, Taberî'nin çokça kullandığı ifadelerdendir. Meselâ, bir âyeti kıraat yönünden değerlendirmeye başlarken şöyle der: *Fe kıra'ethu 'âmmetu'l-emşâr* (merkezlerin çoğu şöyle okudu).²²⁵ 'Âmme kelimesinin ihtiva ettiği 'çoğunluk' konusunda, ulema farklı görüşlere sahiptir. Kimi Medine ve Kûfe ehlinin çoğunluğunu isterken, kimi de Mekke ve Medine ehlinin çoğunluğunu aramıştır.²²⁶ Bu yönüyle baktığımızda, Taberî'nin meseleye daha geniş bir çerçeveden baktığını görüyoruz. O da sahih kıraatin şartlarından biri olarak çoğunluk şartını aramakta; ancak, bu, belli bir şehre ya da bölgeye münhasır bir çoğunluk değil, genel olarak İslâm kurrâsının çoğunluğudur. Nitekim Taberî'nin bu bağlamda kullandığı ifadelerin başında '*âmmetu kurrâ'i'l-emşâr*'²²⁷ ifadesi gelmektedir. Onun için, çoğunluk olması koşuluyla, Mekke ile Basra veya Medine ile Kûfe arasında herhangi bir fark yoktur.

Taberî, kıraatin çoğunluk tarafından nakledilmesi ve okunması durumunu tek ve standart bir ifade ile değil, çeşitli ifadelerle dile getirir. Tesbit edebildiğimiz kadarıyla, Taberî'nin bu bapta kullandığı başlıca ifadeler şunlardır:

1.2.4.1.1. İslâm Merkezlerindeki Yaygın ve Meşhur Kıraat (*el-kırâ'etu'l-ma'rûfetu'l-mustefîzatu fî emşâri'l-islâm*)

Taberî'nin, kıraatlerde bulunmasını istediği başlıca özellik, kıraatin İslâm merkezlerinde yaygın ve meşhur olmasıdır ki, o bu özelliği *el-kırâ'etu'l-ma'rûfetu'l-mustefîzatu fî emşâri'l-islâm* ibaresi²²⁸ ile ifade eder. Taberî, yaygınlık için *el-mustefîz*, meşhur olma için de *el-ma'rûf* kelimelerini kullanır. Ancak, burada daha

²²⁴ Zerkeşî, I. 331.

²²⁵ Taberî, XI. 183.

²²⁶ Zerkeşî, I. 331.

²²⁷ Taberî, XX. 16.

²²⁸ Taberî, V. 11, 21, 51.

çok dikkatimizi çeken nokta, ‘merkezler’ şeklinde Türkçeleştirdiğimiz *emşâr* kelimesidir. Zira, belli ki, bu kelime, lügat anlamının dışında başka anlamlar da taşımaktadır. Şehir anlamına gelen ve *mısr* kelimesinin çoğulu olan *emşâr*, kıraat literatüründe bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Her ne kadar *emşâr* kelimesi şehirler anlamına gelse de, ‘merkezler’ olarak Türkçe’ye çevirmek daha doğru olur; çünkü, burada kastedilen herhangi bir şehir değil, kültürel anlamda merkezî özelliği olan şehirlerdir.

Konuya İslâm kültürü ve tarihi açısından bakılırsa, bunun böyle olduğu daha iyi anlaşılacaktır. *Emşâr* kelimesine normal anlamın dışında anlam katan, kelimenin ilk kullanımının, genel İslâm kültür tarihinde Basra ve Kûfe şehirlerini kurduran Hz. Ömer’e,²²⁹ kıraat ilminde ise, Hz. Osman’a dayanmasıdır.²³⁰ Müslümanlar arasındaki kıraat ihtilaflarının tehlikeli bir boyuta gelmesi üzerine, Hz. Osman, hazırlatıp teksir ettirdiği mushafları, başvuru kaynağı olsun diye değişik İslâm şehirlerine göndermiştir. Daha sonraları bu şehirler ve orada bulunan kurrânın okuyuşu, meşhur olmuş ve kabul görmüştür. Öyle anlaşıyor ki, bir zaman sonra *kirâ’etu’l-emşâr* ve *kurrâ’u’l-emşâr* ifadeleri, ilmî muhitte, kıraatte belli kişileri ve şehirleri ifade edecek duruma gelmiştir. Zira başta Taberî olmak üzere bir çok âlim, içeriğinden bahsetmeden bu ifadeleri herkesce malum ifadelermiş gibi kullanmaktadırlar.

Kirâ’etu’l-emşâr ve *kurrâ’u’l-emşâr* ifadelerini onlarca defa kullanan Taberî’nin tefsirinde bu şehirlerin hangi şehirler olduğu konusunda açık ifadeler görmek de mümkündür. Taberî, bazen yer adı vermeden ‘*âmmetu kurrâ’i’l-emşâr*’²³¹ gibi genel bir ifade, bazen Hicaz²³² ve Irak²³³ gibi bölge adları, bazen de muayyen olarak şehir adlarını kullanır. Taberî’nin zikrettiği şehirler şunlardır: Medine, Mekke, Basra, Kûfe²³⁴ ve Şam.²³⁵ Nitekim, söz konusu şehirlerin kıraat alanındaki konumu, bazı kıraat kitaplarında ‘meşhur beş şehir’²³⁶ ya da ‘beş şehirdeki yedi kıraat’ olarak

²²⁹ İbn Manzûr, V. 176.

²³⁰ Taberî, I. 27.

²³¹ Taberî, XX. 16.

²³² Taberî, XXIII. 187.

²³³ Taberî, XXIII. 171.

²³⁴ Taberî, XXIII. 178.

²³⁵ Taberî, III. 71.

²³⁶ Ahmed b. Mûsâ b. Mucâhid, *Kitâbu’s-Seb’a fî’l-Kıraât*, Dâru’l-Menâr, Kahire, 1991/1411, s.49.

geçmektedir.²³⁷ Ancak, yine de Taberî'nin, muayyen olarak hangi şehri ya da şehirleri *mısr* olarak nitelendirdiği konusunda kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Zira bazı yerlerde Taberî, bir şehre isnat ettiği kıraati *kurrâ'u'l-emşâra* muhalif olarak kabul eder.²³⁸

Taberî, bazen de kıraatleri mütekaddim, müteahhir²³⁹ ve selef²⁴⁰ olarak nitelendirdiği zümrelere isnaden nakleder; ancak, bu zümrelerin hiçbirisi kendisi için vazgeçilmez değildir; zira kimi zaman mütekkaddim olarak nitelendirdiği kimselerin kıraatini, emsâr kıraatine muhalif addettiği için reddeder.²⁴¹ Taberî için emsâr kurrâsına ve meşhur kıraate muhalif olmak, bir kıraatin geçersiz sayılabilmesi için yeterli bir sebeptir.²⁴²

Taberî, Hz. Osman'la birlikte başlayan ve zaman içinde belli şehirlerde genel kabul görmüş olan kıraatlere muhalif olan kıraatleri 'münferid kıraatler' (*el-munferid bi'l-kırâ'e*) olarak nitelendirip onlarla okumayı doğru karşılamamaktadır. Meselâ, Yûsuf sûresi 110. âyetteki *fe-nuccîye* ifadesi farklı şekillerde okunmuştur:

- a. *Fe-nuncî*
- b. *Fe-nuccîye*
- c. *Fe-necâ*

Taberî, emsârın kıraati olan birinci kıraati tercih etmekte ve buna muhalif olan kıraatleri de münferid bularak, o okuyuşları caiz görmemektedir.²⁴³ Taberî kimi zaman varit olan iki kıraati değerlendirip, İslâm merkezlerinde meşhur kıraatler oldukları için ikisinin de sahih kıraatler olduğunu söyledikten sonra, ikisi arasında bir mukayese yapar ve Arap dili açısından daha üstün olanı tercih eder.²⁴⁴ Bir kıraat,

²³⁷ Huseyn b. Ahmed b. Hâleveyh, *el-Hucce fi'l-Kıraât*, thk. Abdu'l-Âl Sâlim Mukrim, Dâru's Şurûk, Beyrut, 1401, s.61.

²³⁸ Taberî, XIII. 89.

²³⁹ Taberî, III. 125.

²⁴⁰ Taberî, II. 67.

²⁴¹ Taberî, III. 183.

²⁴² Taberî, XI. 110; XII. 17.

²⁴³ Taberî, XIII. 89.

²⁴⁴ Taberî, XXIII. 178; V. 31.

mânâ itibariyle doğru²⁴⁵ hatta anlam olarak emsârın kıraatine yakın olsa bile,²⁴⁶ Taberî, onu değil emsârın kıraatini tercih eder.

1.2.4.1.2. Kurrânın İcmâî (icmâu'l-kurrâ')

Taberî, te'villerinde ve te'vil tercihlerinde bir ölçüt olarak kullandığı icmâî, kıraatleri değerlendirirken de kullanmaktadır. Ancak, öyle anlaşıyor ki, o, diğer konularda olduğu gibi, icmâî, kıraatlerde müstakil bir ölçüt olarak kullanmamakta; yaygın ve meşhur olma vasıflarının kendisi ya da bir parçası olarak görmektedir. Taberî, bazı kıraatleri değerlendirirken kıraatin emsâr kurrâsı tarafından okunan bir kıraat olduğunu söyledikten sonra, o kıraati tercih etmesinin gerekçesi olarak kurrânın icmâîni göstermektedir. Bundan anlaşıyor ki, Taberî, “emsâr kurrâsının kıraati” dediği zaman bir anlamda onların icmâîni kastetmiş oluyor. Şu iki örnek, sanırım söylediğimizi daha iyi açıklayacaktır:

Örnek-1: Taberî, emsâr kurrâsının çoğunun لسليمان الريح²⁴⁷ ifadesini, ve li-suleymâne'r-rîha, 'Abdurrahmân el-A'rec'in de ve li-suleymâne'r-rîhu olarak okuduğunu belirttikten sonra, şunu ilave eder: Emsâr kurrâsının kıraati dışındakilerle okumayı uygun görmüyorum; çünkü kurrânın bu konuda icmâî vardır.²⁴⁸

Örnek-2: Emsârın çoğu يثون صدورهم²⁴⁹ ifadesini, yesnûne şudûrehum olarak okurken, İbn Abbâs'ın yesnûnî şudûrehum şeklinde okuduğu rivâyet edilmiştir. Taberî, bu iki kıraatten emsâr kurrâsının kıraatini tercih eder; zira ona göre kurrâ' bu kıraatte icmâ etmiştir.²⁵⁰

Bu örneklerden hareket ederek meseleye baktığımızda, Taberî'nin, tercihinde emsâr kıraatine, tercihin gerekçesinde de kurrânın icmâina dayandığını görürüz. Bu ise yukarıda da belirttiğimiz gibi Taberî'nin emsâr kıraati ile Kurrânın icmâîni bir tuttuğunu gösterdiği gibi, kıraatteki icmâ ile diğer konulardaki, özellikle de ahkâm alanındaki icmâın bütünüyle aynısı olmadığını da ortaya koymaktadır. Esasında iki alandaki icmâ arasında böyle bir farkın bulunması tabiidir; çünkü ahkâm alanında

²⁴⁵ Taberî, XVI. 210.

²⁴⁶ Taberî, XVII. 55.

²⁴⁷ 21. Enbiyâ', 81.

²⁴⁸ Taberî, XII. 56.

²⁴⁹ 11. Hûd, 5.

²⁵⁰ Taberî, XI. 182-185.

âlimlerin ferdî re'yleri bir anlam ifade ederken, nesilden nesile intikal eden bir olgu olarak kıraatte böyle bir durumun söz konusu olması beklenemez. Başka bir ifade ile söylemek gerekirse, re'yin ahkam alanındaki yeri ile kıraat alanındaki yeri bir olamaz.

Taberî, kurrânın icmâına muhalif olan kıraatleri şâzz olarak nitelendirmekte ve bir kıraatin yanlış sayılması için bu tip bir muhâlefeti yeterli bir sebep olarak görmektedir.²⁵¹ Hakkında ittifak olan bir delil kime ulaşırsa, o, onun için de delildir. Dolayısıyla, münferid bir görüş ile, cemaatin delil olarak kabul ettiği nakil, söz ve amele itiraz edilemez.²⁵² Zira münferid görüşlerde sehiv, hata ve gaflet bulunabilir.²⁵³ Ayrıca, Taberî, Arap dili yönünden doğru olsa da icmâa muhalif olan kıraatleri şâzz olarak kabul etmektedir.²⁵⁴

1.2.4.1.3. Kıraat Âlimlerinin Kıraati (*ķırâ'etu ehli'l-ķıdve fî'l-ķırâ'e / ķırâ'etu 'ulemâ' mine'l-ķurrâ'*)

Taberî'nin, nakil yönünden kıraatleri değerlendirirken dikkate aldığı özelliklerden birisi de, kıraat âlimlerinin kıraatidir. Kıraat alanında âlim vasfını haiz olanların kıraati, bu vasfı haiz olmayanlarınkinden daha kabul edilebilir bir özelliktedir. Taberî'nin, bu özelliği dile getirirken kullandığı ifadelerin başında 'kurrâdan bazı âlimler' (*'ulemâ' mine'l-ķurrâ'*) ifadesi gelmektedir. Az da olsa 'kıraatte kendisine ittiba edilen' (*ehlu ķıdve fî'l-ķırâ'e*), ifadesini kullandığı da görülmektedir.²⁵⁵ Taberî, kıraat ulemasının kıraatine önem atfetmekle birlikte, söz konusu ulemanın kimler olduğu konusunda herhangi bir tasrihte bulunmamaktadır. Belli ki, bu ifadesi ile Taberî, insanların geneli nezdinde kabul görmüş ulemayı kastetmektedir. Bununla birlikte,²⁵⁶ Taberî'nin, ulemanın kıraatini, tercihte müstakil bir ölçüt olarak kullandığı vâki değildir. Taberî, kimi zaman kıraat âlimlerinin kıraatlerini, mütekaddim ulemaya isnad ederek de verir.²⁵⁷

²⁵¹ Taberî, I. 376.

²⁵² Taberî, I. 408.

²⁵³ Taberî, I. 350.

²⁵⁴ Taberî, I. 243.

²⁵⁵ Taberî, XII. 69.

²⁵⁶ Taberî, I. 350.

²⁵⁷ Taberî, XII. 180.

Taberî'nin kıraatleri değerlendirirken kıraat âlimlerinin kıraatini de dikkate aldığına dair şu örneği verebiliriz:

*Bi-mefâzetihim*²⁵⁸ ifadesi, hem bu hâliyle hem de *bi-mefâzâtihim* şeklinde okunmuştur. Taberî, iki kıraatin de sahih kıraat olduğunu söyler; çünkü ikisi de *kıraat âlimleri* tarafından okunmuş olan *yaygın kıraatler*dir.²⁵⁹

Bu örnekte de görüldüğü gibi, Taberî, kıraat âlimlerinin kıraatini müstakil bir tercih ölçütü olarak görmeyip, kıraatin yaygın olma özelliğini de bir gerekçe olarak kullanmıştır.

1.2.4.2. Arap Diline Muvâfık Kıraat

Taberî'nin Kur'an tasavvurunun, muhatap-dil merkezli bir tasavvur olduğunu daha önce de ifade etmiştik. Kur'an ile Arap dili arasındaki uyumu, Kur'an te'vili açısından temel ve tabiî bir durum olarak gören Taberî'nin, kıraatler söz konusu olduğunda göz önünde bulundurmadığını düşünmek yanlış olur. Hemen hemen herkes tarafından kabul edilen Kur'an dilinin en fasih Arapça oluşu gerçeğinin, Taberî tarafından da kabul edildiği ve başta kıraat olmak üzere bir çok konunun bu gerçek esas alınarak ele alındığını görüyoruz.²⁶⁰ Ancak, buna rağmen Taberî, Arap dilini kıraatlerin sıhhat şartlarından sayılan üç şartın ilki olarak görmemektedir; ona göre, birinci şart, kıraatin sonraki nesillere geçerken sağlıklı yollarla geçmiş olmasıdır. Onun için, Taberî, Arapça'nın imkan verdiği her şekilde Kur'an'ı okumanın doğru olmadığını; doğru olanın, geçmiş imâmların ve selefın okuduğu ve kendilerinden öncekilerden aldıkları şekilde okumak olduğunu söylemektedir.²⁶¹

Taberî, Arap dilinde anlamlı bir yeri olan ve mushafta da mevcut olan bir harfin atılmasını doğru bulmamaktadır. Meselâ, *lem yetesenneh*²⁶² ifadesindeki *he* harfinin mevcudiyeti ile ilgili yapılan kıraat tartışmalarında, Taberî, Arap dilinde anlaşılır bir tarafı olan ve mushafta bulunan bir harfi hazfetmenin doğru olmadığını belirtmektedir.²⁶³

²⁵⁸ 39. Zümer, 61.

²⁵⁹ Taberî, XXIV. 23.

²⁶⁰ Taberî, XII. 76.

²⁶¹ Taberî, XXII. 146.

²⁶² 2. Bakara, 259.

²⁶³ Taberî, III. 37.

Taberî, Arapça ile mushaf arasında bir muhâlefet olma durumunda, Arapçaya uygun olan kıraati tercih etmektedir. Meselâ, *ve tezunnûne bi'llâhi 'z-zunûnâ* ifadesindeki *ez-zunûnâ* kelimesi, sonunda elif harfinin bulunması ve bulunmaması durumuna göre çeşitli şekillerde okunmuştur:

- a. Bütün mushaflarda yer aldığı için, hem vasl hem de vakf hâlinde elif harfi mevcuttur.
- b. Şiirde olduğu gibi, vakf hâlinde elif mevcuttur; ancak, vasl hâlinde mevcut değildir.
- c. Hem vakf hem de vasl hâlinde elif mevcut değildir; çünkü Arap dilinde şiir dışında böyle bir durum söz konusu değildir.

Taberî, gerekçeleriyle verdiği bu kıraatlerden üçüncü kıraati tercih eder; zira, Arap dilinde maruf olan, şiir dışında kelimelere bu tip ilavelerin yapılmamasıdır. Taberî bunu tercih etmekle birlikte, mushaflardaki mevcudiyetinden dolayı elif harfinin bulunmasından yana olanları da hoş karşılar; ancak, bu durumda da vasl ve vakf ayırımının yapılmaması gerektiğini söyler. Şiirdeki ilavelerin kafiye zorunluluğundan ileri geldiğini söyleyen Taberî, Kur'an için böyle bir zorunluluğun bulunmadığından hareketle, Kur'an'da da benzer ilavelerin mevcut olduğu yönündeki görüşleri yanlış bulmaktadır.²⁶⁴

1.2.4.3. Resm-i Mushafa Uygun Kıraat

Taberî, kıraat değerlendirmelerinde ve tercihlerinde, Osman mushafının resm-i hattına sıkı sıkıya bağlıdır.²⁶⁵ Onun için İbn Mes'ûd ya da başkasının mushafı bağlayıcı değildir. Nitekim, İbn Abbâs'ın *fe-şıyâmu selâseti eyyâm*²⁶⁶ ifadesini *fe-şıyâmu selâseti eyyâmin mutetâbi'ât* şeklinde okuduğuna dair varit olan bir rivâyeti değerlendirirken şöyle der: Bu kıraat, bizim mushaflarımıza muhalif bir kıraattir; bizim mushaflarımızda bulunmayan bir şeyin varlığını kabul etmek caiz değildir.²⁶⁷

Taberî, Hz. Osman dönemindeki mushaf çalışmasının tümünü destekler ve böyle bir çalışma olmaması hâlinde, kıraat ihtilaflarından dolayı insanların imanlarını

²⁶⁴ Taberî, XXI. 132.

²⁶⁵ Halis Albayrak, "Taberî'nin Kıraatleri Değerlendirme ve Tercih Yöntemi", s.124.

²⁶⁶ 5. Mâide, 89.

²⁶⁷ Taberî, VII. 31.

kaybetme ve birbirlerini tekfir etme tehlikesinden kurtulma imkanlarının bulunmayacağını söyler. O, Hz. Osman'ın, bir mushaf hazırlatmasının ve diğer mushafların tümünü imha ettirmesinin, onun insanlara olan şefkat ve merhametinden kaynaklandığını düşünmektedir.²⁶⁸

Taberî, mushaf hattını kıraat değerlendirmelerinde bir ölçüt olarak kabul etse de, tercihlerinde yeterli bir delil olarak görmemektedir. O, mushaf hattı ile birlikte başka delilleri de kullanır. Meselâ, Âl-i İmrân sûresi 49. âyetteki كهينة الطير فانفخ فيه ifadesini, Hicaz ehli, *ke-hey'eti't-**tâ'iri** fe-enfuhu fihi fe-yekûnu **tâ'iren** bi-izni'llâh* olarak okurken, bazıları da *ke-hey'eti't-**tayri** fe-enfuhu fihi fe-yekûnu **tayren** bi-izni'l-lâh* şeklinde okumuştur. Taberî, Osman mushafının hattına uygun olan kıraati tercih eder. Bu tercihinde Taberî, Osman mushafının hattını delil olarak göstermekle kalmaz; kıraatin mânâ açısından doğru ve yaygın bir kıraat oluşunu da tercihine birer gerekçe olarak gösterir.²⁶⁹

Daha önce de değinildiği üzere, Taberî, Osman mushafı dışındaki mushafları geçerli kaynak olarak görmediği hâlde, Osman mushafı ile başka bir mushafın bir kıraat konusunda ittifak hâlinde olmalarını bir delil olarak kullanmaktadır. Meselâ, pek çok âlim tarafından gündeme getirilen²⁷⁰ Nisâ' sûresi 162. âyetteki *ve'l-mukîmine's-şalât* ifadesinin bir yazım hatası içerdiği şeklindeki bir değerlendirmeye karşı Taberî, Osman mushafı ile Ubeyy b. Ka'b'ın mushafı arasındaki ittifakı delil olarak kullanıp, söz konusu değerlendirmenin yanlış olduğunu söylemektedir.²⁷¹

'Bizim mushafımız' (*mushafunâ*)²⁷² ifadesi ile tek geçerli mushaf olarak Osman mushafını gören Taberî, bazen 'Müslümanların mushafları' (*meşâhifu'l-muslimîn*),²⁷³ 'emsâr mushafları' (*meşâhifu'l-emsâr*)²⁷⁴ ve 'doğuluların mushafları' (*meşâhifu ehli'l-maşrik*)²⁷⁵ ifadelerinde olduğu gibi, mushafları, çeşitli aidiyetlerle anar ve genellikle bu tip mushaflara isnat ettiği kıraatleri kabul eder. Bunun yanı sıra,

²⁶⁸ Taberî, I. 28.

²⁶⁹ Taberî, III. 275.

²⁷⁰ Velîyullâh Dehlevî, *el-Fevzu'l-Kebîr*, Beyrut, 1407, s. 117.

²⁷¹ Taberî, VI, 26.

²⁷² Taberî, VI, 26-27.

²⁷³ Taberî, XXX, 83.

²⁷⁴ Taberî, XVIII, 47.

²⁷⁵ Taberî, VI, 286.

Taberî, bazen şahıs mushaflarındaki kıraatleri de zikreder ve onlarla ilgili değerlendirmeler yapar.²⁷⁶

1.2.4.4. Mânâya Uygun Kıraat

Taberî'nin kıraatleri değerlendirirken dayandığı ölçütlerden birisi de kıraatler arasındaki anlam birliği ya da anlam yakınlığıdır. Taberî, anlam farklılığı varken iki kıraati de kabul etmenin yanlış olduğu şeklindeki düşüncüyü 'gaflet' olarak nitelendirmekte ve iki kıraatin aynı anda geçerli olabilmesi için anlam birliğinin değil, anlamların birbirlerini nakzetmemesinin zorunlu olduğunu söyler.²⁷⁷ Anlam birliği ya da benzerliğinden dolayı Taberî'nin ikisini de doğru kabul ettiği pek çok kıraat vardır.

Bu çerçevede ele alabileceğimiz kıraat tercihlerinden biri de sahih olarak kabul edilen te'vile göre yapılan kıraat tercihleridir. Meselâ, Mâide sûresi 2. âyette yer alan شنان kelimesini, kimisi *şen'ân* olarak kimisi de *şene'ân* olarak okumuştur. Taberî, bu kelimenin yaygın te'vilinin 'öfke' olduğundan hareketle *şeneân* kıraatini tercih eder.²⁷⁸

Verdiğimiz örnekte olduğu gibi, Taberî, doğru kabul ettiği te'vile uygun kıraati başka hiçbir gerekçe göstermeden tercih edebilmektedir. Ancak, aynı durumu mânâ birliği ya da yakınlığı konusunda göremiyoruz. Meselâ Taberî, yakın anlamlara sahip iki meşhur kıraatten Arap dili yönünden daha fasih olanını tercih eder.²⁷⁹

1.2.5. Kur'an'da Yabancı Kelime Bulunup Bulunmadığı Meselesi

Taberî, Kur'an'ın dil yapısı konusunu ele alırken Kur'an'da yabancı kelime bulunup bulunmadığı meselesini de gündeme getirir ve Habeşçe olan *kift*²⁸⁰ ve Farsça olan *kasvere*²⁸¹ gibi kelimelerin Kur'an'da yer almasının, "Allah, kullarına, onların

²⁷⁶ Taberî, VII., 31.

²⁷⁷ Taberî, V., 21.

²⁷⁸ Taberî, VI., 64. Benzer örnekler için bakınız: Taberî, VII. 3; IX. 101; IX. 192.

²⁷⁹ Taberî, V., 31.

²⁸⁰ 57. Hadid ,28.

²⁸¹ 74. Müddessir, 51.

anlayamayacağı şekilde hitap etmez.” ilkesi ile bağdaşmadığı şeklindeki bir itiraza şu cevabı verir:

“Bu itiraz ile benim söylediğim arasında bir çelişki yoktur. Çünkü bu itirazı yapanlar demiyorlar ki, bu tür kelimeler Kur’an’ın inişinden önce Araplarca bilinmiyor ve kullanılmıyordu. Onların söylediği şudur: ‘Şu kelime Habeş dilinde şu anlamdadır, şu kelime Acem dilinde şu anlamdadır.’ Biz ayrı dillere sahip bütün milletlerin aynı mânâyâ gelen lafızlara sahip olabileceğini zaten inkar etmiyoruz. Kaldı ki, iki kavmin aynı anlama gelen bir kelimeyi kullanması pekâlâ mümkündür. Meselâ, *kalem*, *dînâr* ve *dirhem* kelimeleri hem Farsların hem de Arapların kullandığı ortak kelimelerdir.”²⁸²

Taberî’ye göre iki dilde kullanılan bir kelimenin aslının hangi dile ait olduğunu bilmek mümkün değildir; böyle bir bilgiye, ancak kesin bilgi (*el-‘ilm*) gerektiren, şüpheyi izale eden ve özü ortadan kaldıran sahih bir haberle sahip olunabilir. Taberî böylesi kelimelerin bir dile isnad edilerek kullanılmasını doğru bulmaz; o bu tip kelimeleri ‘*Arabî*-‘*Acemî* ya da *Habeşî*-‘*Arabî* olarak nitelendirir.²⁸³

Bu görüşü ile Taberî, her ne kadar bir zaman izini takip ettiği İmâm Şâfi’î kadar katı olmasa da, Kur’an’da tümüyle Arapça olmayan bir kelimenin bulunduğunu kabul etmemektedir. Bilindiği gibi, İmâm Şâfi’î, “Biz her peygamberi kendi toplumunun dili ile gönderdik.”²⁸⁴ âyetine dayanarak Kur’an’ın tek harfinin bile Arapça dışındaki bir dilden olamayacağını ifade etmektedir.²⁸⁵ Yukarıda da geçtiği gibi, Taberî, Kur’an’da yer alan yabancı kelimelerin, tümüyle yabancı olmayacağını; olsa olsa hem Arapça hem de başka bir dilde kullanılan ya da Kur’an’ın inişinden önce Arapça’ya geçmiş ve Arapçalaşmış kelimeler olduğunu düşünmektedir.

Taberî, zaman zaman Kur’an’daki yabancı kelimelerin kaynağına inerek, aşağıdaki örneklerde olduğu gibi, kelimenin hangi dilden alındığını ve ne anlama geldiğini belirtir:

²⁸² Taberî, I. 9.

²⁸³ Taberî, I. 9.

²⁸⁴ 14. İbrâhîm, 4.

²⁸⁵ Şâfi’î, s.28.

İsrâ'îl: İbranice'de kul anlamına gelen *isrâ* ile Allah anlamına gelen *îl* kelimelerinden oluşmuş olup Allah'ın kulu anlamındadır.²⁸⁶ Taberî, *îl* ile biten Cebra'îl gibi kelimeleri de bu çerçevede ele almaktadır.

Mûsâ: Kıbtîce bir kelime olup su anlamına gelen *mû* ile ağaç anlamına gelen *sâ* kelimelerinden oluşmuştur. Hz. Mûsâ'ya bu ismin verilmesinin sebebi bir sandık içinde suda bulunmasıdır.²⁸⁷

Tûr: Süryanice'de dağ anlamına gelmektedir.²⁸⁸

1.3. Taberî'de Tefsir ve Te'vil Kavramları

Tefsir ve te'vil kelimeleri, öteden beri pek çok bakımdan tartışma konusu olmuştur. Bu kelimeler, İslâm düşünce ekollerinin mahiyetlerini daha iyi anlamak için olduğu kadar, ulemanın ilmî kimliklerini tanımak bakımından da önemli ipuçları barındıran anahtar kelimeler olarak karşımıza çıkmaktadır.

1.3.1. Te'vil ve Tefsir Kelimelerinin Lügavî ve Istilahî Anlamları

Etimolojik açıdan *tefsîr* kelimesine baktığımızda, iki kök kelimeden söz edildiğini görüyoruz: Bunlardan birisi, *fsr*; diğeri ise *sfr* köküdür. Konumuz bakımından her iki kelimenin de ortak olan lügavî anlamı, üstü kapalı olan bir şeyi açmak ve açığa çıkarmaktır.²⁸⁹ Tefsir kelimesinin lügat bakımından *et-tefsire* kökünden olduğu da söylenmiştir. Bu ise, hekimlerin, hastalığı ortaya çıkarmak için tahlil amacıyla kullandığı bir miktar su anlamına gelmektedir.²⁹⁰ Bu anlamdan hareketle tefsir kelimesi şu şekilde tanımlanmaktadır: Tefsir, âyetlerin üzerindeki örtüyü kaldırarak mânâyı açığa çıkarmak demektir.²⁹¹

İkinci görüş ise, tefsir kelimesinin, maktûb olarak *sfr* kökünden türemiş olmasıdır. Bu da, *fsr* gibi, çoğunlukla, açmak ve açığa çıkarmak anlamında kullanıldığı hâlde, er-Râğıb el-İsfahânî, *fsr* kelimesinin düşünsel durumlar için, *sfr*

²⁸⁶ Taberî, I. 248.

²⁸⁷ Taberî, I. 280.

²⁸⁸ Taberî, I. 325.

²⁸⁹ İbn Manzûr, IV. 369; V. 55.

²⁹⁰ Age., V. 55.

²⁹¹ Zerkeşî, II. 147.

kelimesinin de nesneler için kullanıldığını bildirerek, aralarında ince bir farklılığın mevcut olduğunu ifade etmiştir.²⁹²

Terim olarak ise tefsir, Kur'an'ın âyet ve sûrelerinin inişini, kıssalarını ve Mekkî-Medenî, muhkem-müteşâbih, nasih-mensûh, hâss-âmm, mutlak-mukayyed ve mücmel-müfesser âyetleri araştıran ilimdir.²⁹³ Tefsir kavramının diğer bir yaygın tarifi de şudur: Beşerin, gücü nispetinde Kur'an'daki Allah'ın muradını araştırması ilmüne tefsir denir.²⁹⁴

Te'vil kelimesine gelince, bu kelimeye etimolojik bakımdan değişik anlamlar verilmiştir. Bu anlamların başlıcaları şunlardır:

Te'vil, *evl* kökünden olup, bir şeyin akıbeti ve vardığı sonuç anlamındadır. *Lisânu'l-'Arab* müellifi İbn Manzûr, *evl* kelimesini, ağırlıklı olarak dönmek (*rucû'*) anlamı çerçevesinde ele almaktadır; bir şeye/bir şeyden dönmek gibi... Buna göre, te'vil, âyetin, taşıdığı/muhtemel anlamlardan birine ircâ ve hamledilmesi demektir.²⁹⁵ Te'vil kelimesi, *iyâle* ya da *i'tiyâl* kelimeleri ile aynı kökten olması durumunda ise, siyaset yapmak, ıslah etmek ve toplamak/toparlamak anlamlarına gelmektedir. Buna göre, te'vil; müşkil olan lafızların mânâsını, belli bir siyasetle düzenleyip toparlayarak müşkil olmayan, vâzih bir lafız ile ifade etmeye ve mânâyı yerli yerine koymaya denir.²⁹⁶

Her ne kadar te'vil kelimesinin değişik ıstılahi tanımları yapılmış ise de, en yaygın tanımı şudur: Te'vil, lafzı zahirî ve aslî anlamından çıkararak delile ihtiyacı olan başka bir mânâyı nakletmektir.²⁹⁷ Buradaki delil ifadesi, tefsir ve te'vil kelimeleri etrafında gündeme getirilen tartışmayı doğru bir zeminde ele almak bakımından belirleyici bir rol oynamaktadır. Zira delilin içeriğine bağlı olarak, tartışma, değişik taraflar ve boyutlar kazanmıştır. Onun için bazıları, delilden neyi kastettiklerini açık açık belirterek te'vilin tanımını şu şekilde yapmışlardır: Te'vil,

²⁹² er-Râğib el-İsfahânî, *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'an*, thk. Şafvân 'Adnan Dâvudî, Daru'l-Kâlem, Dimaşk, 1992, s. 412,636; Zerkeşî, II. 147-148; İbn Manzûr, IV. 367.

²⁹³ Zerkeşî, II. 148; Suyûfî, *el-İtkân*, II. s.462.

²⁹⁴ Zerkanî, II. 4.

²⁹⁵ İbn Manzûr, XI. 33; Zerkeşî, II. 148-149; Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, çev. M. Emin Maşalı, Kitâbiyât, Ankara, 2001, s.278.

²⁹⁶ Zerkeşî, II. 148-149; İbn Manzûr, XI. 34.

²⁹⁷ İbn Manzûr, XI. 33.

âyetin, zahirî mânâsından çıkarılıp Kitap ve Sünnet'e uygun, muhtemel bir mânâyâ döndürülmesidir.²⁹⁸

Yukarıdaki tarifte delilin Kitap ve Sünnet olduğu ifade edilirken aklın da bir delil olabileceğinden söz edilmemektedir. Oysa, kimine göre, te'vilde, tefsirin aksine aklın işletilmesi gerekir. Meselâ Nasr Ebû Zeyd, te'vilde akıl unsurunu dikkate alarak şöyle bir tanım yapmaktadır: "Te'vil, bir nesne veya olguyu aslına döndürmek ya da sonuç ve amaç istikametinde hareket ettirmek demektir. Ancak, bu, maddi bir hareket değil; fenomenlerin algılanmasıyla ilintili zihnî ve aklî bir harekettir."²⁹⁹ Nitekim, Taberî de aklı, te'vil delillerinden biri olarak addetmektedir. Bu konuda o şöyle der: "Akıl ya da haberin olmadığı yerde Allah'ın ihbarı, emri ve nehyi, zahirî anlam üzere telakki edilir."³⁰⁰ Bundan dolayıdır ki, Taberî, te'viller arasında tercihte bulunurken zaman zaman 'aklî delalet'i esas almaktadır. Ancak Taberî'nin te'villerinde ya da te'vil tercihlerinde aklı bir delil olarak alması, te'vil ve tefsir kavramları arasında bir ayırım gözetmediği şeklinde anlaşılmamalıdır. Zira ona göre bu iki kelime, birbirine zıt değil, müterâdif kelimelerdir.

1.3.2. İslâm Düşüncesinde Te'vil ve Tefsir Kelimeleri

Bir kelimenin zaman içinde yeni anlamlar kazanması ya da kaybetmesi doğal bir durumdur. Kelimeler, zamanla yeni anlamlar kazanabildikleri gibi, sahip oldukları bazı anlamları da kaybedebilirler. Anlam değişimleri genellikle uzun bir sürede, çoğu kez birkaç yüzyıl içinde gerçekleşir. Ancak, toplumdaki ve toplumun dünya görüşündeki gelişmelere bağlı olarak, bu tip değişimler, çok daha kısa zamanda da gerçekleşebilir.³⁰¹ Te'vil ve tefsir kelimeleri, dildeki bu olgunun tipik örneklerinden olup, zamanla anlam bakımından çeşitli değişikliklere uğramışlardır.

Te'vil ve tefsir kelimelerindeki değişim, herhangi bir kelimedeki değişim gibi uzun süreler sonunda gerçekleşen bir değişim değil, her iki kelimenin arkasında bulunan farklı ideolojiler ve bu ideolojilere bağlı olarak gelişen metodolojiler sebebiyle nisbeten daha kısa bir zaman içinde vuku bulan bir değişim olmuştur.

²⁹⁸ Curcânî, *et-Ta'rifât*, s.65-66.

²⁹⁹ Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, s.279-280.

³⁰⁰ Taberî, VII. 16.

³⁰¹ Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, TDK Yayınları, Ankara, 1998, III. 211-217.

Buradaki değişim sürecini hızlandıran en önemli etken ise İslâm düşüncesini oluşturan beyân, burhan ve irfân bilgi sistemleridir. Tefsir ve te'vil kelimeleri, söz konusu bilgi sistemlerinin izlerini en çok taşıyan kelimelerdendir.

İslâm'ın ilk döneminde, ekseriyetle lugavî anlamda anlaşılan ve kullanılan te'vil kelimesinin,³⁰² Mutezile ulemasının nassları, özellikle de müteşâbih 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 tevil etme yoluna gitmişlerdir.³⁰³ Mutezilenin bu tutumu, İslâm düşünce tarihinde te'vil-tefsir kelimeleri etrafında çıkacak tartışmanın başlangıcı olmuştur. Ancak, te'vil kelimesinin, farklı ideolojik ve metodolojik içerikler kazanması, beyân bilgi sistemi üzerinde yükselen İslâm kültürünün, değişik bilgi sistemlerine dayalı Yunan ve Doğu kültürleriyle karşılaşması ve bu kültürlerle oluşturduğu çeşitli şekil ve düzeylerdeki sentezlerle olmuştur.

İslâm düşüncesinin söz konusu kültürlerle temasa geçmesi, hemen her alanda derin izler bırakmıştır; ancak, bu temasın etkilerinin en açık bir şekilde görüldüğü kavramlardan bir tanesi, te'vil kavramıdır. Onun için, Cabirî'nin ifadesiyle, beyân, burhan ve irfân bilgi sistemleri ve bu sistemlerin her birisine bağlı bir te'vil anlayışı ortaya çıkmıştır. Her üç bilgi sisteminde de te'vil kavramı ve mekanizması, Kur'an merkezli olarak ortaya çıkmış ve ona bağlı olarak gelişmiş olmasına rağmen,³⁰⁴ içerik ve işlev bakımından birbirine taban tabana zıt sonuçlar verecek şekilde düzenlenmiş ve konumlandırılmıştır.

İslâm'ın temel iki kaynağı olan Kur'an ve Sünnet'e dayalı ilimler ile bu iki kaynağın kullandığı dil olan Arap dili ilimleri üzerine bina edilen beyân bilgi sisteminde³⁰⁵ te'vil, Arap dilinin imkanları çerçevesinde Kur'an'ı anlama çabasıdır. Bu te'vil anlayışında, kişi, Kur'an metni karşısında sınırsız ve ölçüsüz bir özgürlüğe sahip değildir; Kur'an ve Sünnet'in prensipleri ile Arap dilinin sınırları bu konuda hareket alanının çerçevesini oluşturmaktadır. Beyân bilgi sistemine bağlı olan Ehl-i

³⁰² M. Edîb Şâlih, *Tefsîru'n-Nuşûs*, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrût 1984, I. 357-365.

³⁰³ Ahmed Emîn, *Duĥa'l-İslâm*, III. 16.

³⁰⁴ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s.85.

³⁰⁵ *Age.*, s.688.

Sünnet ve Mutezile gibi çeşitli İslâm gruplarının te'vil anlayışları arasında ciddi farklılıklar olsa da, bunlar, bilgi sistemi bakımından mahiyeti değiştirecek nitelikte değildi. Zira bu gruplar, Kur'an ve Arap dilinin ölçülerini aşmama konusunda hemfikir idiler.³⁰⁶

İrfanî bilgi sistemine göre, Kur'an'ın iki boyutu vardır: Zâhir ve bâtın. Kur'an'ın zahirî boyutu, akıl ve duysal algının ötesine geçemeyen insanlara hitap etmektedir. Kur'an'ın bir de bâtınî boyutu vardır ki, bu boyut Allah'ın muradının asıl olarak bulunduğu boyut olup, bunu, ancak sezgi ve ledünnî bilgiye sahip olan kimseler anlayabilir. Kur'an'a bu çerçeve içinde yaklaşan irfân ehli, Kur'an'ın zahirini anlama çabasına tefsir, bâtınını anlama çabasına da te'vil demişlerdir.³⁰⁷

Öncüllerden hareketle akıl yürütme esasına dayanan burhan bilgi sistemi ise te'vil ve tefsir kavramlarını, irfân bilgi sisteminde olduğu gibi zahir-bâtın ikilemi içinde anlamlandırmaktadır. Ancak, bu bilgi sisteminin kurulması ve geliştirilmesinde öncü rol oynayan Müslüman filozoflar, zahir-bâtın kavram ikilisini, farklı bir içerikle ele almışlardır. Onlara göre Kur'an, muhataba iki şekilde yansır. Bunlardan birisi, teşbih ve temsil olarak yansımasıdır ki; Allah, *hıtabî* ve *cedelî* delillerle tatmin olan kullarına lütfkâr davranarak hafî konuları onlara bu yolla açıklamıştır. Diğer yansıma şekli ise teşbih ve temsillerin ötesindeki hakikat yansımasıdır. Bu hakikat, ancak burhanla anlaşılabilirdiğinden onu anlayan da sadece burhan ehlidir.³⁰⁸ Buna göre *hıtabî* ve *cedelî* delillere bağlı olarak ortaya çıkan ve avama hitap eden Kur'an'ı anlama biçimine 'tefsir', burhana dayanan ve özel / imtiyazlı bir sınıf olan burhan ehline hitap eden Kur'an'ı anlama biçimine de 'te'vil' denir.

Burada olduğu gibi, te'vil anlayışları, bilgi sistemlerine bağlı olarak üç şekilde tasnif edilebilirken, başka bir açıdan baktığımızda ikili bir tasnif yapmak da pekâlâ mümkün ve anlamlıdır. Bu tasnif, söz konusu üç bilgi sisteminin kendi aralarında, te'vil bağlamında üst bir tasnife tâbi tutulması sûretiyle gerçekleşecektir. Daha önce de geçtiği gibi, irfân ve burhan bilgi sistemleri, vahyin muhatapları arasında avam ve havass şeklinde kategorik bir ayırım yaparken; beyân bilgi sistemi,

³⁰⁶ Age., s.85-87.

³⁰⁷ Age., s.356.

³⁰⁸ Muhammed b. Ahmed b. Ruşd, *Faşlu'l- Maqâl*, çev. Bekir Karlığa, İşaret Yayınları, İst. 1992, s.92.

insanların farklı bilgi düzeylerine sahip olmalarını kabul etmekle birlikte, muhataplar arasında kategorik bir ayrımı öngörmez ve böyle bir şeyi benimsemez. Bu açıdan baktığımızda irfân ve burhan bilgi sistemleri bir tarafta yer alırken, beyân bilgi sistemi her ikisinin de karşı tarafında yer almaktadır.

Tefsir ve te'vil kelimeleri arasında ortaya çıkan bu farklılıkların dışında, beyân bilgi sisteminin sınırları içinde kalmak koşuluyla iki kelime arasında başka farklılıkların da olduğu söylenmiştir. Söz konusu edilen bu farklılıkların başlıcaları şunlardır:

- a. Tefsir, daha çok kelime ve lafız düzeyinde çalışırken, te'vil cümle/pasaj ve anlam düzeyinde çalışır.
- b. Tefsir rivâyetle yapılan açıklama, te'vil ise dirâyetle yapılan açıklamadır. Başka bir ifade ile, tefsir nakle, te'vil ise istinbata dayanır.
- c. Te'vil ekseriyetle ilahî kitaplar hakkında kullanılırken, tefsir umumiyet ifade eden bir kelime olup her alanda kullanılır.³⁰⁹

İster beyân bilgi sistemi çerçevesinde olsun, ister diğer bilgi sistemleri çerçevesinde olsun, H. IV. Asra kadar te'vil ve tefsir kelimelerinin, metodolojik ya da ideolojik birer kavram olarak kullanıldığını ve birinin diğerine tercih edildiğini gösteren kesin bir bilgi mevcut olmadığı gibi, o dönemde bu anlama gelebilecek herhangi bir tartışmanın vuku bulduğuna dair bir kayıt da mevcut değildir. Söz konusu dönemde te'vil ve tefsir kelimeleri için belirgin ıstılahî mânâlar gelişmediği için, bu kelimeler, ekseriyetle lügavî anlamları üzere kullanılıyorlardı.³¹⁰ Taberî'den yaklaşık bir asır önce vefat etmiş olan Kûfe'li meşhur dilci İbn A'râbi'ye (231/845) göre, *tefsîr*, *te'vîl* ve *ma'nâ* kelimeleri aynı anlamdadır.³¹¹ Esasında sadece te'vil ve tefsir kelimeleri değil, *naşş* ve *zâhir* gibi pek çok usûlî kelime de o dönemde birer kavram olarak değil, lügavî anlamda kullanılan kelimelerdi.³¹² Ayrıca, tefsir ve te'vil kelimelerinin ilk dönem tefsir uleması tarafından aynı anlamda kullanıldığı da kimi tefsir tarihçileri tarafından tasrih edilmiştir.³¹³

³⁰⁹ Zerkeşî, II. 149-150.

³¹⁰ Edîb Şâlih, I. 365; 'Akk, s.57.

³¹¹ İbn Manzûr, V. 55.

³¹² Edîb Şâlih, I. 201.

³¹³ M. Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Mufessirûn*, I. 19.

Bununla birlikte, İslâm'ın ilk asırlarında da te'vil ve tefsir kelimelerinin birer kavram olarak birbirinden ayrıştığını ifade eden görüşler de yok değildir. Bu görüşlerden bir tanesi şudur: “İslâm'ın ilk asrında Kur'an tefsiri denilince, Allah'ın, Peygamber'in ve sahabenin Kur'an'ı açıklaması ve beyânı akla gelecektir. Bundan dolayı ilk devirlerdeki müfessirler eserlerinde tefsir lafzından ziyade te'vil kelimesini kullanmışlardır. Bunun sebebi, sözlerinin katıyet ifade etmediğini ve aynı zamanda tevazularını ifade etmektir. Meselâ, İbn Kuteybe eserine *Te'vîlu Muşkilî'l-Ḳur'ân*, Ṭaberî *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîlî'l-Ḳur'ân*, Mâtürîdî ise *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân* ismini vermiştir.”³¹⁴

İlk Müslüman neslin “Kur'an'ı re'y ile tefsir edenler, ateşteki yerlerine hazırlansın.”³¹⁵ gibi haberlere bağlı olarak Kur'an'ı tefsir etmekten kaçınmaları durumundan, tefsirin, kesin anlamı dolayısıyla Allah adına konuşmayı; te'vilin de muhtemel anlamı dolayısıyla da kişinin kendi adına konuşmasını ifade ettiği sonucunu çıkarmak,³¹⁶ tekellüflü bir yorum olsa gerek. Çünkü söz konusu haberlerdeki ilk Müslüman neslin tutumunun, te'vil ve tefsir kavramları arasında var olduğu iddia edilen farklılık ile bir iligisi yoktur. Zira o haberlerde ne kastedildiği bir yana, kendisinden kaçınıldığı söylenen, te'vil değil, re'ydir. Re'ye yapılan itirazı, te'vile de câri kılmak için, re'y ile te'vil kelimelerinin aynı anlamda kullanıldığını gösteren delillere sahip olmak gerekir. Oysa Peygamber (s) ve sahabeden varit olan haberlerde re'yden sakındıran ifadeler sâdır olduğu hâlde, te'vil kelimesi, tam aksine olumlu bir ifade olarak geçmiştir. Peygamber'in (s) İbn 'Abbâs için yaptığı “Allah'ım, onu din konusunda fakîh kıl ve ona te'vili öğret.”³¹⁷ şeklindeki dua, bunun en açık kanıtlarındandır. Ayrıca, söylendiği gibi, eğer ilk Müslüman nesil re'yden kaçındıkları gibi te'vilden de kaçınmış olsalardı, onlardan tefsir adına hiçbir şeyin sâdır olmaması gerekirdi. Oysa ister hadis kitaplarında olsun, ister ilk dönem tefsir kitaplarında olsun o dönemden menkul tefsire dair pek çok haberin mevcut olduğu herkesçe bilinen bir gerçektir.

³¹⁴ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I. 26.

³¹⁵ Ṭaberî, I. 34.

³¹⁶ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I. 25.

³¹⁷ Buhârî, V. 34.

İbn Kuteybe, Taberî ve Mâtürîdî gibi erken dönem ulemasından bazısının eserlerine isim verirken te'vil kelimesini kullanmış olması, bu iki kavram arasında sözü edilen farklılığın varlığını açıklamaz. Zira aynı ulemanın eserlerine tefsir kelimesini muhtevi isimler de verdikleri vakidir. Meselâ İbn Kuteybe'nin *Tefsîru Ğarîbi'l-Kur'an* adlı bir kitabının var olduğu herkesin malumudur.³¹⁸ Ayrıca İbn Kuteybe'nin, *Te'vilü Muşkil'l-Kur'an* adını verdiği eserinde, *tefsîru'l-muşkili'l-lezi uddu'ie 'alâ'l-kur'an* (Kur'an'da bulunduğu iddia edilen müşkilin tefsiri) ifadesini kullanmış olması³¹⁹ bu isimlendirmenin, söylendiği gibi te'vil ile tefsir kelimeleri arasındaki farklılığa atıf olduğu iddiasına bir cevap niteliğindedir.

Başlangıçta beyânî te'vil anlayışı yaygın iken, daha sonra beyân, irfân ve burhân bilgi sistemlerinin birbirleriyle çeşitli şekil ve çaplarda kesişmesi sonucunda yeni sentezler oluşmasıyla birlikte,³²⁰ te'vil ve tefsir kelimeleri lügavî anlamlarından uzaklaşarak ideolojik ve metodolojik içerikler kazandı. Bu yeni şekillenme sonucunda, en yaygın grup olan Ehl-i Sünnet, Kur'an'daki nesnel anlamlardan ve maksatlardan kopuşa sebep olduğu ve Kur'an'ı tahrif etmek sûretiyle sapık inanç ve fikirlere açık kapı bıraktığı gerekçesiyle te'vil kelimesini olumsuz içerikli bir kavram olarak nitelendirip tefsir kelimesini öne çıkarmıştır.³²¹

Bütün bunlardan şu sonucu rahatlıkla çıkarabiliriz: Tefsir ve te'vil kelimelerinin, sonraları kazandıkları ideolojik denebilecek anlamları İslâm'ın ilk asırlarında görmek, en azından belirgin bir şekilde görmek, mümkün değildir.³²²

1.3.3. Taberî'nin Te'vil ve Tefsir Kelimeleri Karşısındaki Tutumu

İslâm'ın ilk üç asrında te'vil-tefsir ilişkisi hakkında yaptığımız tesbitin söz konusu dönemde yaşamış bir âlim olan Taberî için de geçerli olması gerekir. Ancak, bu kelimeler arasında müteahhir dönemlerde ortaya çıkan kavramsal farklılığın ilk dönemde de mevcut olduğunu savunanlar, genellikle Taberî'nin de böyle bir

³¹⁸ Mustafa Öztürk, "Tefsir-Te'vil Karşıtlığının Epistemolojik ve Tarihsel Kökeni", *İslâmî Araştırmalar*, XIV (2001), s.79.

³¹⁹ 'Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe, *Te'vilü Muşkil'l-Kur'an*, Dâru't-Turâs, Kahire, 1393 / 1973, s.102.

³²⁰ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 358.

³²¹ Ebû Zeyd, *Tarihte ve Günümüzde "Kur'an Te'vili" Sorunsalı*, s.26,1996.

³²² Öztürk, *Tefsir-Te'vil Karşıtlığının Tarihsel Kökeni*, s.78.

farklılığı gözettiğini öne sürerler. Hatta bu dönem hakkında yargıda bulunmak için Taberî'yi bir referans olarak kullandıkları da vakidir.³²³

Taberî veya herhangi bir âlimi kendi dönemine göre değerlendirmek genel olarak doğru bir yöntem sayılabildiği hâlde, bir kişi hakkında kesin bir yargıya varmak için yeterli değildir. Zira o kişinin, içinde yaşadığı dönemi aşan, kendine has özellikleri ve şartları olabilir. Bu nedenle, bahse konu olan zatı, kendi özel şartları içinde değerlendirmek, daha güvenilir bilgiler elde etmemizi sağlar. Bu çerçevede konuya yaklaştığımızda, görüyoruz ki, Taberî nezdinde te'vil ve tefsir kelimelerinin farklı kavramları ifade ettiğine dair görüşler bulunduğu gibi, karşıt görüşler de mevcuttur.

Taberî'nin, tefsir ve te'vil kelimelerini farklı anlamlarda kullandığını ifade eden görüşlerden biri, onun, tefsir kitabının isminde te'vil kelimesini kullanmasından hareketle, te'vil kelimesini tefsir kelimesine tercih ettiği ve te'vili, tefsirin ileri bir aşaması olarak kullandığı yönündedir. Buna göre, tefsir, sahabe ve tâbiünden nekledilen rivayetler çerçevesinde ortaya çıkan ve lafızdan kastedilen anlamdır; te'vil ise, dil, tarih ve sened tenkidine bağlı olarak yapılan tercihler ve yorumlardır.³²⁴

Taberî'nin, sadece kitabının isminde değil, kitabın tümünde te'vil kelimesini tefsir kelimesi ile kıyaslanmayacak ölçüde çok kullandığı bir gerçektir. Ancak, bu durum, onun te'vil kelimesini tefsir kelimesine tercihan ve tefsirin ileri bir aşaması olarak kullandığı anlamına gelmez. Böyle bir anlam çıkarmak, kişilerin niyetlerini okumaya ve ona göre yorum yapmaya benzer bir durumdur. Zira Taberî'de böyle bir kastın varlığını gösteren sarîh delil bir yana, bir karine bile mevcut değildir. Oysa Taberî'nin çalışmamıza konu olan *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'ân* adlı eserini yakından incelediğimizde, onun bu iki kelimeyi aynı anlamda kullandığına, en azından iddia edildiği gibi aralarında bir tefrikte bulunmadığına dair yüzlerce ifade ve işaretlerin mevcut olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu ifadelerden bazıları şunlardır:

³²³ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I. 26; Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılmasında Metodoloji Sorunu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2000, s.20.

³²⁴ Muhammed ez-Zuhaylî, *el-İmâm et-Taberî*, Dâru'l-Kalem, Dımaşk, 1990 / 1410, s.101.

“وقد حكى عن بعض أهل التفسير أنه كان يتأول قوله” Bazı tefsir ehlerinden, onun, Allah’ın bu sözünü şu şekilde te’vil ettiği söylenmiştir.³²⁵

وهذا تأويل إذا تدبره المتدبر وجده خلافا لظاهر قول الله الذي زعم مفسره أن الذي وصفنا من قوله “تفسير “Bu öyle bir te’vildir ki, iyice düşünüldüğünde müfessirin, tefsirini yaptığı âyetin zahirine muhalif olduğu görülür.”³²⁶

“Bunu tefsir eden te’vil ehli...”³²⁷

“قال نحو مقالته في تأويل ذلك في تفسير قوله” “bunun te’vilinde yani Allah’ın şu sözünün tefsirinde”³²⁸

“ما عرف العلماء تأويله وفهموا معناه وتفسيره” “Alimlerin te’vilini, mânâsını ve tefsirini bildiği”³²⁹

والصواب في تأويل ذلك عندي أن كل حرف منه يحوي ما قاله الربيع وما قاله سائر المفسرين غيره “ “Bana göre bunun doğru te’vili Rebi’in ve onun dışındaki diğer müfessirlerin söylediğidir.”³³⁰

“قال عامة المفسرين تأويل قول الله تعالى ذلك الكتاب هذا الكتاب” “Müfessirlerin çoğu, Allah’ın şu sözünün te’vilinin...”³³¹

“وَأما معنى التأويل في كلام العرب فإنه التفسير والمرجع والمصير” “Te’vil kelimesi, Arap dilinde tefsir ve bir şeyin vardığı sonuç anlamına gelmektedir.”³³²

Bu son cümle, tevil ve tefsir kelimelerinin Taberî nezdinde aynı anlamda olduğunu sarahaten gösterdiği gibi, daha önceki ifadeler de, işareten de olsa buna delalet etmektedir. Eğer Taberî için, te’vil ile tefsir arasında bir fark söz konusu olsaydı ve bu fark onun için metodolojik ve düşünsel bir önem arz etseydi, hiç olmazsa te’vil kelimesinin de içinde yer aldığı ve bu tartışmanın hem çıkışında hem de çözümünde merkezi rol oynayan muhkem ve müteşâbih âyetlerle ilgili Al-i İmran sûresi 7. âyetini ele alırken, bu farklılık üzerinde durması ve dikkatleri ona çekmesi

³²⁵ Taberî, I. 220.

³²⁶ Taberî, I. 188.

³²⁷ Taberî, XI. 62.

³²⁸ Taberî, III. 175.

³²⁹ Taberî, III. 174.

³³⁰ Taberî, I. 93.

³³¹ Taberî, I. 96.

³³² Taberî, III. 184.

gerekirdi. Oysa böyle bir farklılıktan söz etmek bir yana, yukarıda görüldüğü gibi, Taberî, bunların müteradif kelimeler olduğunu söylemekten bile geri durmamaktadır.

Bununla birlikte, Taberî'nin Kur'an'ın açıklaması ve açıklayıcıları sadedinde sadece 'te'vil' - 'te'vil ehli' ve 'tefsir' - 'müfessir' ifadelerini değil, 'ilim ehli' (*ehlu'l-'ilm*)³³³ ve 'Kur'an açıklayıcıları' (*terâcimetu'l-kur'ân*)³³⁴ gibi ifadeleri kullanması; onun, te'vil kelimesi dahil bütün bu ifadeleri, açıklama ameliyesinin tümü için kullanmakta olduğunu ve bunlar arasında herhangi bir ayırım gözetmediğini ortaya koymaktadır. Nitekim, sonraki dönemlerde oluşmuş olan te'vil-tefsir karşıtlığında te'vilden yana bir tutum içinde olan ve 'aklî te'vil' açısından Taberî'yi değerlendiren Naşr Ebû Zeyd'e göre, Taberî, te'vil kelimesini, açıklama ameliyesinin tümü için kullanmaktadır.³³⁵

Ayrıca aşağıdaki pasaj, Taberî'de tefsir ve te'vil kavramları arasında herhangi bir karşıtlık olmadığını ve aynı anlamda kullanıldıklarını açıkça göstermektedir:

"فإن قال لنا قائل وما وجه تأويل من وجه قوله ومن يكفر بالإيمان إلى معنى ومن يكفر بالله قيل وجه تأويله ذلك كذلك أن الإيمان هو التصديق بالله وبرسوله وما ابتعثهم به من دينه والكفر جحود ذلك قالوا فمعنى الكفر بالإيمان هو جحود الله وجحود توحيده ففسروا معنى الكلمة بما أريد بها وأعرضوا عن تفسير الكلمة على حقيقة ألفاظها وظاهرها في التلاوة فإن قال قائل فما تأويلها على ظاهرها وحقيقة ألفاظها قيل تأويلها ومن ياب الإيمان بالله ويمتنع من توحيده والطاعة له فيما أمره به ونهاه عنه فقد حبط عمله وذلك أن الكفر هو الجحود في كلام العرب والإيمان التصديق والإقرار ومن أبى التصديق بتوحيد الله والإقرار به فهو من الكافرين فذلك تأويل 'Her kim imanı inkâr ederse' (*ve men yekfur bi'l-îmân*)³³⁶ ifadesinin, 'her kim Allah'ı inkâr ederse' mânâsına **te'vil** edilmesinin anlamı şudur: 'İman, Allah'ı, peygamberlerini ve kitaplarını tasdik; küfür ise bunları, inkar etmektir.' Bu, kelimeyi, birebir zâhirî anlamına göre değil, ondan kastedilene göre **tefsir** etmektir. Kelimenin lafzî ve Kur'an'daki zâhirî anlamına göre **te'vili** ise şudur: 'Kim Allah'a iman etmeyi reddeder, O'nun birliğini kabul etmekten ve emir ve yasaklarına itaatten geri durursa amelleri boşa gider.' Zira, Arap dilinde *kufır*, inkar; *îmân* ise tasdik ve ikrar etmek demektir. Buna göre, Allah'ın birliğini tasdik ve ikrar etmeyen, kafir

³³³ Taberî, X. 118.

³³⁴ Taberî, I. 86.

³³⁵ Ebû Zeyd, *Tarihte ve Günümüzde "Kur'an Te'vili" Sorunsalı*, s.28.

³³⁶ 5. Mâide, 5.

olur. Bu, sözün, zâhirî anlamına göre olan **te'vil**dir (*fe zâlike te'vilu'l-kelâmi 'alâ vechih*).³³⁷

Taberî'nin, tefsiri te'vilin birinci safhası olarak kullandığını ileri süren bazı araştırmacılar; tefsirin, kelimenin vaz'î anlamı ve rivâyetlerden ibaret olduğunu düşünmektedirler.³³⁸ Oysa Taberî, tefsirinin bir çok yerinde âyetin te'vili sadedinde sadece rivâyetler nakletmekle yetinmektedir. Meselâ,

القول في تأويل قوله تعالى للمتقين حدثنا سفيان بن وكيع قال حدثنا أبي عن سفيان عن رجل عن "الحسن قوله للمتقين قال اتقوا ما حرم عليهم وأدوا ما اقترض عليهم **te'vili**: *li'l-muttaqîn* ifadesinin **te'vili**: Sufyân b. Vekî', el-Hasan'ın şöyle dediğinin bildirdi (**tahdis** etti): Muttakîler, kendilerine haram kılınan şeylerden sakınan, farz kılınanları ise îfa edenlerdir."³³⁹

القول في تأويل قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون اختلف المفسرون في تأويل ذلك فقال بعضهم بما "حدثنا به ابن حميد **te'vili**: *li'l-muttaqîn* ifadesinin **te'vili**: Müfessirler, bunun **te'vilinde** ihtilaf etmiştir. Bazıları, İbn Humeyd'in bize bildirdiğini (**tahdis** ettiğini) söylemiştir"³⁴¹

"فصح ما قلنا في الآية من التأويل بالنقل المستفيض" **te'vili** ile ilgili söylediğimiz, **yaygın nakil** ile doğrulanmış oldu."³⁴²

Taberî'nin, te'vil sadedinde bir çok lügavî anlam verdiği de bir vakıdır. "Te'vil ehli, *muhtı'ne* kelimesinin anlamında ihtilafa düştü"³⁴³ "Te'vil ehli, *mevâhire* kelimesinin anlamında ihtilafa düştü"³⁴⁴ ifadeleri bu konunun açık delilleridir. Eğer söylendiği gibi Taberî, te'vili tefsirin ileri bir safhası olarak görüyor olsaydı, te'vil kelimesi ile ifade ettiği âyetleri açıklama ameliyesi çerçevesinde rivayetlere ve lügavî tahlillere yer vermemesi gerekirdi.

Bütün bunların ötesinde, daha önce de geçtiği gibi, te'vil kelimesinin kavramlaşıp belli bir metodoloji ve düşünce biçimini ifade etmesi, Mutezilenin müteşâbih âyetleri te'vil yoluna gitmesi ve hadis ehlinin de buna karşı çıkması ile

³³⁷ Taberî, VI. 110.

³³⁸ Zuhaylî, s.100-101; Koç, s.85.

³³⁹ Taberî, I. 99.

³⁴⁰ 2.Bakara, 3.

³⁴¹ Taberî, I. 104.

³⁴² Taberî, II. 505.

³⁴³ Taberî, XIII. 236.

³⁴⁴ Taberî, XIV. 88.

başlamıştır. Buna göre Taberî'nin müteşâbih âyetlere ve onları te'vil eden Mutezileye, kendi ifadesi ile Kaderiye karşı tutumuna bakarak te'vil ve tefsir kelimeleri arasında bir ayırım yapıp yapmadığını öğrenebiliriz. Taberî'nin müteşâbih âyetleri ele alış tarzını geniş olarak başka bir bölümde ele almak kaydıyla, bu konuyu iki örnek vererek açıklamaya çalışalım.

Bu konudaki tipik örneklerden birisi Taberî'nin, *mesh* konusundaki görüşünden dolayı Mucâhid'e itiraz etmesidir. Taberî, Mucâhid'in *mesh* olayını mecazî bir yolla te'vil etmesini, Kur'an'ın zahirine ve hata ihtimali olmayan icmâ'a muhalif bir durum olarak gördüğünden reddeder.³⁴⁵

Diğer bir örnek ise, "Melekler saf saf dizilmiş beklerken Rabbin geldiğinde"³⁴⁶ âyetinin te'vilidir. Taberî, buradaki "Rabbin gelişi"ni bazı rivâyetlere ve âyetin zahirine dayanarak normal bir geliş olarak görmektedir.³⁴⁷ Oysa Mutezile uleması, bu âyetin müteşâbih ve dolayısıyla zahiri aşan bir te'ville te'vil edilmesi gerektiğini düşünmektedirler.³⁴⁸

1.3.4. Taberî ve Kur'an'ın Tefsiri

Her şeyden önce belirtmemiz gerekir ki, Taberî'ye göre Kur'an'ı tefsir etmek bir zarurettir. O, "Kur'an'ın tefsir edilmesini teşvik eden bazı haberler" başlıklı bir bölüm açar ve bu bölümde Kur'an'ı tefsir etmeyi teşvik eden bazı âyet ve haberleri naklederek kendisinin bu konudaki tutumunu ortaya koyar:

"Bu mübarek kitabı, âyetlerini düşünmeleri ve akıllı olanların öğüt almaları için sana indirdik."³⁴⁹

"And olsun ki, Biz, bu Kur'an'da insanlara her türlü misali öğüt alırlar diye verdik. Pürüzsüz Arapça bir Kur'an indirdik ki, korunsunlar."³⁵⁰

İbn Mes'ûd: "Bizden bir kişi on âyet öğrendiğinde, anlamını bilmeden ve onu uygulamadan başka âyetlere geçmezdi."

³⁴⁵ Taberî, I. 332.

³⁴⁶ 89. Fecr, 22.

³⁴⁷ Taberî, XXX. 185.

³⁴⁸ Emîn, *Zuḥa'l-İslâm*, III. 14.

³⁴⁹ 38. Sâd, 29.

³⁵⁰ 39. Zümer, 27-28.

Sa'îd b. Cubeyr: "Kur'an'ı okuyup da tefsir etmeyen âmâ ya da bedevî gibidir."

Bunun yanı sıra, sahabe ve tâbiînin, Kur'an'ı anlama ve tefsir etmenin gerekliliği ile ilgili söz ve davranışlarından bazı örnekler aktaran Taberî, daha sonra şu değerlendirmeyi yapar: "Allah bu âyetlerle, kullarına Kur'an âyetlerinin mesellerinden ibret ve mevi'zelerinden öğüt almalarını emredip, buna teşvik eder. Bu âyetler, Allah'ın, bilgisini kendine mahsus kıldığı ve insanlara kapalı tuttuğu âyetlerin dışında, *insanlardan Kur'an âyetlerinin te'vilini bilmelerini beklediğini* bildirmektedir. Çünkü, kendisine söyleneni anlamayan ve te'vilini bilmeyen insana 'anlamadığın şeyden ders al' demek, olacak şey değildir. Bir kimsenin bir beyânı anlaması için, öncelikle o dili öğrenmesini ve anlamasını istemek gerekir ki, düşünüp ders alabilsin. Demek ki, Allah'ın, kendilerinden Kur'an'ı tedebbür etmelerini istediği kimseler, Allah'ın, bilgisini kendisine has kıldığı hususlar dışında, Kur'an'ın te'vilini bilen kimselerdir. Böylece, Allah'ın kitabını tefsir etmeyi reddedenlerin görüşü çürümüş oluyor."³⁵¹

Allah'ın, faydası olmayan bir şeyle insanlara hitap etmekten yüce olduğunu³⁵² söyleyen Taberî, bu konudaki tutumunu, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'ân* adlı muazzam bir eser yazmakla ortaya koymuş, bununla da yetinmeyerek bu alanda ne kadar iddialı olduğunu şu sözlerle açıklamıştır:

"Allah'ın izniyle Kur'an'ın te'vilinin şerhini yapacak ve içindeki mânâları açığa çıkaracak bir kitap hazırlıyoruz. Bu kitap, insanların bilmeye ihtiyaç duyduğu her şeyi kapsayacak; bu konuda başka kitaplara gerek bırakmayacak ölçüde yeterli olacaktır. Bu kitapta, bize ulaşan, ümmetin üzerinde ittifak ettiği ve ihtilafa düştüğü her şeyden olabildiğince kısa bir şekilde haber vereceğiz; mezheplerin görüşlerini gerekçeleriyle birlikte aktardıktan sonra, hangisini tercih ettiğimizi de açıklayacağız."³⁵³

Taberî, aşağıdaki âyetlerden hareketle, te'vil edilebilirlik yönünden Kur'an'ı üç kısma ayırır: "İnsanlara, kendilerine indirileni anlatasın diye sana bu Kur'an'ı

³⁵¹ Taberî, I. 37.

³⁵² Taberî, VI. 189.

³⁵³ Taberî, I. 5.

indirdik; umulur ki, düşünürler!”³⁵⁴ “Sana bu Kitab’ı, yalnızca, ihtilaf ettikleri şeyi onlara açıklayasın ve hidâyet ve rahmet olsun diye indirdik.”³⁵⁵ “Sana Kitab’ı indiren O’dur. Onun bazı âyetleri muhkemdir ki, bunlar Kitab’ın anasıdır; diğerleri de müteşâbihdir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun te’viline yeltenmek için, müteşâbihine uyarlar. Oysa onun te’vilini ancak Allah bilir. Derin bilgiye sahip olanlar ise, ‘ona inandık, hepsi Rabbimizdendir’ derler. Ancak akıl sahipleri öğüt alır.”³⁵⁶ Taberî’nin bu âyetlere istinaden geliştirdiği tasnife göre, te’vil edilebilirlik bakımından Kur’an âyetleri şu üç gruba ayrılır:

1. Kıyametin kopması, sura üfürülmesi ve Hz. İsa’nın inişi gibi gelecekle ilgili konular; ki, bunları sadece Allah bilir.
2. Allah’ın emirleri, farzları, öğütleri, yasakları, insanların O’na karşı olan görevleri, hadler ve miras hisselerinin miktarları gibi, Peygamber’in (s) dışında kimsenin te’vilini bilmeyeceği konular.
3. Kur’an dilini bilen herkesin te’vilini bilebileceği kısımlar. Taberî, bu alandaki bilinebilenleri, üç kısma ayırır:
 - a. Kur’an’ın i’rabı (*ikâmetu i’râbih*)
 - b. Müşterek olmayan isimlerin anlamlarını bilmek (*el-musemmeyât bi-esmâ’ihâ el-lâzime ğayre’l-müşterek fihâ*)
 - c. Kendine has nitelikleri ile nitelendirilmek sûretiyle kendisi dışındaki şeyleri dışarıda bırakan sıfatları bilmek (*el-mevşûfât bi-sıfatihâ el-hâşsa dûne mâ sivâhâ*).³⁵⁷

Bu tasnif, Taberî’nin Kur’an anlayışının üzerine oturduğu temel noktaları gösteren bir tasniftir. Taberî bu tasnifle, insanın vahiy karşısındaki konumunu ve onun hareket alanını belirlemektedir. Bu konum, vahyi anlama işleminde insanı ne devre dışı bırakır ne de ölçüsüz bir şekilde hareket etmesine izin verir. Buna göre insanın Kur’an’ı anlama çabasındaki yeri, dilsel boyutta olup te’vil denilen aktivite bu boyutta gerçekleşmektedir. Taberî’ye göre, ilk iki alanda insanın yapabileceği,

³⁵⁴ 16. Nahl, 44.

³⁵⁵ 16. Nahl, 64.

³⁵⁶ 3. Âl-i İmrân, 7.

³⁵⁷ Taberî, I. 33; Mc Auliff, J. S. 48-50.

sadece Allah ve onun elçisinden sabit olarak geleni anlamaktır; insanın bu konudaki hareket alanı, tasnifin üçüncü kısmından ibarettir.

1.3.4.1. Tefsirde Taberî'nin Bilgi Kaynakları

Taberî'nin te'villerinde ve tercihlerinde dayandığı bilgi kaynakları şunlardır.³⁵⁸

1. Kitap
2. Sünnet
3. İcmâ
4. Akıl

Taberî, bu delilleri, hiçbir yerde bir arada ve derli toplu olarak vermez. Bunlardan ikisini zikrettiği yerler³⁵⁹ olduğu gibi, üç tanesini zikrettiği yerler³⁶⁰ de vardır. Ayrıca, Taberî'nin, bu delilleri, 'asl' ve 'kıyas'³⁶¹ ya da 'haber' ve 'nazar'³⁶² başlıkları altında bir üst kategoride topladığı da sıkça görülmektedir. Öyle anlaşıyor ki, Taberî, Kitap, Sünnet ve icmâ'ı asl ve haber; aklî delaleti de kıyas, nazar ve akıl ifadelerinin kapsamı içinde görmektedir.

Taberî'nin, yukarıdaki dört bilgi kaynağını delil olarak görmesi, onun, bu kaynakların tümünü eşit seviyede gördüğü şeklinde anlaşılmamalıdır. Zira o, bu kaynaklar arasında önceliği, asl/haber kategorisinde yer alan Kitap, Sünnet ve icmâ'a verir. Nitekim Taberî, sadece Arap dilini esas alarak Kur'an'ı te'vil edenlerin, selefî görüşünü bilmediklerini ve kendi re'yleriyle Kur'an'ı tefsir ederek hata işlediklerini belirtmektedir.³⁶³ Kur'an ya da Sünnet kaynaklı bir bilgi olduğu sürece Taberî, Arap dili ve usûl bilgilerinden hareketle âyet ya da âyetleri te'vil etme yoluna gitmez. Meselâ bazen "Bu haber sahih değilse, zâhir şudur..."³⁶⁴ şeklinde ifadeler kullanarak Kur'an'ın zahirine ancak sahih haberin bulunmaması durumunda başvurulabileceğini söylemektedir.

³⁵⁸ Taberî, XII. 177; XIV. 64; VIII. 91 ; XXX. 260.

³⁵⁹ Taberî, IX. 123.

³⁶⁰ Taberî, XII. 177.

³⁶¹ Taberî, III. 121.

³⁶² Taberî, II. 59.

³⁶³ Taberî, XII. 234.

³⁶⁴ Taberî, IX. 118.

Taberî, Kur'an'ın bazı kısımlarının bilgisinin Peygamber'e (s) mahsus olduğunu ve bu konuda onun dışında kimsenin söz söyleme yetkisine sahip olmadığını söylemektedir. Ona göre bu alan şudur: Allah'ın emirleri, farzları, öğütleri, yasakları, insanların O'na karşı olan görevleri, hadler ve miras hisselerinin miktarları gibi konular.³⁶⁵

Her ne kadar Taberî'ye, Peygamber'in (s) bütün Kur'an'ı tefsir ettiği görüşü isnad edilmişse de,³⁶⁶ bu, gerçeği yansıtmamaktadır. Bu görüş, Hz. Aişe'den menkul olan "Peygamber (s) sayılı âyetler dışında Kur'an'ı tefsir etmedi." haberinin yanlış te'vil edildiğine dair Taberî'nin bir beyânına dayandırılmaktadır. Oysa Taberî, orada Peygamber'in (s) bütün Kur'an'ı tefsir ettiği konusunda bir şey söylememektedir. Onun kullandığı ifade tam olarak şöyledir: "Peygamber (s), insanların ihtiyaç duyduğu konularda, Allah'ın Cebrail vasıtasıyla gönderdiği vahiy doğrultusunda açıklama yapmıştır."³⁶⁷ Görüldüğü gibi, bu ifade, iddia edildiği üzere Peygamber'in (s) bütün Kur'an'ı tefsir ettiğini gösteren en küçük bir ima bile taşımamaktadır. Kaldı ki, böyle bir şeyin vaki olduğu hususunda herhangi bir tarihî bilgi mevcut olmadığı gibi, buna ihtiyaç da yoktu.

Sünnet'i vahiy kaynaklı olarak gören Taberî,³⁶⁸ Sünnet olarak varit olan her bilgiyi Sünnet olarak kabul etmez. Ona göre, hıfz ve sika olma bakımından güvenilir olan muhaddislerin merfû haberleri dışındaki haberlerin sıhhati, en azından şüphe götürür haberlerdir.³⁶⁹ Taberî, Peygamber'den (s) varit olan sahih haberlerle Kur'an'ı te'vil ettiği gibi, Kur'an'ı tahsis eden haberleri de yeri geldiğinde belirtir. Meselâ, "Size bir selam verildiği zaman, ondan daha iyisiyle selam verin veya aynıyle mukabele edin. Allah her şeyin hesabını gereği gibi yapandır."³⁷⁰ âyetinin ifade ettiği umumiyet, Taberî'ye göre, bu konuda Peygamber'den (s) vârit olan haberlerle tahsis edilmiştir. Âyet, selam veren herkese verilen selamın aynısı veya daha güzeliyle karşılık verilmesini ifade ederken, Taberî, Peygamber'in (s) kafirlere daha güzel bir

³⁶⁵ Taberî, I. 33.

³⁶⁶ Muslim 'Abdullâh Âlu Ca'fer, *Eşeru't-Ta'avvuri'l-Fikrî fi't-Tefsir fi'l-'Aşri'l-'Abbâsi*, Muessesetu'r- Risâle, Beyrut, 1984, s.86.

³⁶⁷ Taberî, I. 39.

³⁶⁸ Taberî, XIV. 83.

³⁶⁹ Taberî, IX. 118.

³⁷⁰ 4. Nisâ', 86.

selam ile karşılık verilmesini yasaklamasından hareketle, bu ifadeden sadece Müslümanların kastedildiğini, dolayısıyla da Sünnet'in âyeti tahsis ettiğini söylemektedir.³⁷¹

Kur'an ve Sünnet hakkındaki tutumu bu olan Taberî, başta sahabe ve tâbiîn olmak üzere selefin görüşlerine de özel bir önem atfetmektedir. Nitekim, o, te'vil ehlinin te'vilini ve tefsir ehlinden olan selefin görüşlerini yeterince bilmemeyi, te'vil yönünden bir zayıflık olarak değerlendirmektedir.³⁷² Yine anlaşılır bir yönü olduğu hâlde, Taberî, kimi görüşler hakkında "Kur'an te'vili konusunda ilmine güvenilenlerden hiç kimsenin böyle söylediğini bilmiyorum."³⁷³ diyerek, bir anlamda, seleften gelmeyen görüşlere sıcak bakmadığını ifade etmiş oluyor.³⁷⁴

Taberî için, selef kelimesinin içini dolduran unsurların başında sahabe ve tâbiîn gelmektedir.³⁷⁵ Tâbiîn sonrası ulemanın, özellikle de te'vil ehli olarak isimlendirdiği bir zümrenin görüşlerini önemsemekte ve bazen bu zümrenin yaptığı te'villere dayanarak tercihlerde bulunmaktadır.³⁷⁶ Öyle ki, te'vil ehlini, daha iyi bildikleri gerekçesiyle, Kur'an te'vili konusunda, Arap dilcilerinden üstün tutmakta ve onların görüşlerini tercih etmektedir.³⁷⁷

Taberî'nin selefin görüşüne önem vermesi, onun seleften varit olan her görüşü olduğu gibi kabul ettiği anlamına alınmamalıdır. Zira Taberî, kimi zaman 'seleften bazısı'nın ve 'seleften bir cemaat'in görüşü olarak naklettiği bazı görüşleri kabul ve tercih etmemektedir.³⁷⁸ Taberî için seleften varit olan ferdi görüşler, bağlayıcı olmasa da, selefin icmâ'ı bağlayıcıdır. Nitekim, suçlu olup da Ka'be'ye sığınan kimseye, Ka'be'de cezanın uygulanıp uygulanmayacağı konusunda, esasında

³⁷¹ Taberî, V. 190.

³⁷² Taberî, I. 58.

³⁷³ Taberî, IX. 11.

³⁷⁴ Taberî, VII. 62.

³⁷⁵ Taberî, II. 45; I. Goldziher, *Mezahibu't-Tefsiri'l-İslâmî*, çev. Abdulhâlim en-Neccâr, Mektebetu'l Hanci, Kahire, 1955, s.111.

³⁷⁶ Taberî, XVI. 150.

³⁷⁷ Taberî, XXX. 209.

³⁷⁸ Taberî, XII. 53; I, 354.

cezanın uygulanmasından yana olan Taberî, selefin icmâ'ı söz konusu olduğu için kendi görüşünden vazgeçtiğini söylemektedir.³⁷⁹

Taberî'nin, zaman zaman tâbiîn uleması dahil, kendisinden önceki ulemayı açıkça eleştirdiği ve görüşlerini tercih etmediği durumlar da söz konusudur. Bunun en açık örneklerinden biri, Taberî'nin, çokça dayandığı ve genellikle de görüşlerini beğendiği Mucâhid b. Cebr'in Benî İsrail'in *mesh* yoluyla helak edilmesi konusundaki düşüncesine getirdiği eleştiridir. Mucâhid, "Biz onlara: 'Sefil maymunlar olun!' dedik."³⁸⁰ âyetinin te'vili çerçevesinde şunu söyler: "Onlar kendileri maymunlaşmadılar, kalpleri maymunlaştı; yani, huy ve karakter yönünden maymunlara benzediler."³⁸¹

Mucâhid'in yaptığı bu sembolik yorumu Taberî, Kur'an'ın zahirine aykırı olarak kabul eder ve şöyle der:

Mucâhid'in bu te'vili Allah'ın Kitabı'na aykırıdır. Çünkü Allah, kitabının başka yerlerinde de bu ve benzer olayları haber vermektedir: "De ki: Allah yanında ceza yönünden bundan daha kötüsünü size haber vereyim mi? Allah'ın lanet ettiği, gazabına uğrattığı, kendilerini maymunlara ve domuzlara dönüştürdüğü kimselerle Tağut'a tapanlar... İşte bunlar, yerleri en kötü yer olan ve doğru yoldan en çok sapanlardır."³⁸² "Kitap ehli, senden kendilerine gökten bir kitap indirivermeni istiyorlar. Çok görme; Mûsâ'dan, daha da büyüğünü istediler ve 'Allah'ı bize açıkça göster.' dediler de zulümleri yüzünden kendilerini yıldırım çarptı."³⁸³ "Ve bir vakit Mûsâ, kavmine dedi ki: Ey kavmim, cidden siz o buzağıya tapmakla kendinize zulmettiniz. Gelin yaradanınıza dönün, tevbe edin de nefislerinizi öldürün. Böyle yapmanız yaradanınız yanında sizin için hayırlıdır. Böylece tevbenizi kabul buyurdu."³⁸⁴ ve "Ey Mûsâ, onlar orada bulundukça biz asla oraya girmeyiz. Haydi, sen Rabbinle git, ikiniz savaşın; biz işte burada oturacağız, dediler"³⁸⁵

³⁷⁹ Taberî, IV. 15.

³⁸⁰ 2. Bakara, 65.

³⁸¹ Taberî, I. 332.

³⁸² 5. Mâide, 60.

³⁸³ 4. Nisâ', 153.

³⁸⁴ 2. Bakara, 54.

³⁸⁵ 5. Mâide, 24.

Mesh olayı ve bu âyetlerde bahsi geçen hususları aynı kategoride değerlendiren Taberî, Mucâhid ile Allah'ın Benî İsrail hakkında haber verdiklerinin vaki olmadığını söyleyenler arasında bir fark bulunmadığını söylemektedir. Ona göre bunlardan birini kabul edip diğerlerini reddedenlerin, niçin reddettiklerini ve ikisi arasında ne fark bulunduğunu belirtmeleri gerekir. Bu konuda Allah'ın haber verdiğinin dışında bir şey söyleyen kişinin sahih ve yaygın bir habere dayanması gerektiğini söyleyen Taberî, Mucâhid'in te'vilinin yanlış olduğunun, bu konuda varit olan icmâ'dan da anlaşıldığını belirtmektedir.³⁸⁶

Benzer şekilde, İbn Zeyd³⁸⁷ ve onun gibi âlimleri de zaman zaman eleştiren Taberî, sahabenin görüşleri söz konusu olduğunda eleştirilerini içerik yönünden değil, daha çok sened yönünden yapar. Meselâ, Taberî, İbn Abbâs'tan nakledilen bir haber için şöyle der: "Bu rivâyeti, senedinin zayıflığından dolayı zikretmeyi hoş karşılamadım."³⁸⁸

1.3.4.2. Re'y ve Te'vil Kavramları Arasında Taberî

Taberî'nin, "Kendi re'yi ile Kur'an hakkında konuşan, cehennemdeki yerine hazır olsun." ve "Kur'an hakkında bilmediğim hâlde konuşursam, hangi yer beni barındırır ve hangi gök beni gölgelendirir?"³⁸⁹ türünden haberleri aktarması ve sahabe ve tâbiîn te'villerine ehemmiyet verip onları nakletmesi, onun, Kur'an'ın te'vil edilebilirliği açısından yaptığı tasnif çerçevesinde değerlendirilmelidir. Aksi hâlde, Taberî'yi doğru anlamak bakımından ciddi yanlışlıklar söz konusu olabilir. Nitekim, bu ve benzeri haberleri nakletmesinden dolayı Taberî hakkında şöyle bir değerlendirme yapılmıştır: "et-Taberî, mücerred ve müstakil bir re'yle Kur'an âyetlerini tefsir etmekten ictinâb etmiş ve bu yolda hareket edenlerle mücadele etmiştir. Bu konuya o kadar ehemmiyet vermiştir ki, eserinin mukaddimesinde 'Kur'an'ı re'y ile te'vilin nehyine âid bazı haberlerin zikri' adıyla bir bölüm açmıştır. Bu bölümde konu ile ilgili bazı haberler zikrettikten sonra şöyle der: Bir kimsenin, bir âyetin te'vilini yaparken elinde Hz. Peygamberin beyân ettiği bir nass veya ona

³⁸⁶ Taberî, I. 332.

³⁸⁷ Taberî, XVII. 208.

³⁸⁸ Taberî, XII. 23.

³⁸⁹ Taberî, I. 34-35.

delalet edecek bir husus bulunmadıkça, bir kimsenin bu benim re'yimdir demesi caiz olmaz. İsabet etse dahi hata etmiş olur.”³⁹⁰

Et-tefsîr ve'l-Mufessirûn eserinin sahibi Zehebî'nin bu konudaki sözlerini³⁹¹ anımsatan ve nassa dayanmadan yapılacak her te'vilin yanlış olduğu izlenimini veren bu değerlendirmenin yerinde bir değerlendirme olmadığı, Taberî'nin tefsirindeki tatbikatı bir yana, mukaddimesinin bir bütün olarak ele alınmasıyla bile rahatlıkla anlaşılabilir.

Her şeyden önce, Taberî, “Kur'an'ı re'y ile te'vilin nehyine dair bazı haberlerin zikri” adlı bölümü, re'y ehli ile mücadele etmek için değil; bu konuda vârid olan haberleri değerlendirmek ve bu haberler ile te'vil yönünden Kur'an hakkında yaptığı tasnifini bağdaştırmak için açmıştır. Taberî'nin tam olarak söylediği şudur: “Bu haberler, bizim, ancak Peygamber'in (s) beyânı ile bilinebilen konularda re'y ile te'vil yapmanın yanlış olduğuna dair söylediğimize delildir. Bu tip konularda re'yi ile konuşan kişi, sözünde isabet etse de fiilinde hata etmiştir.”³⁹² Dikkat edilirse, Taberî, burada, daha önce söylediği bir şeye atıfta bulunmaktadır; bu ise, te'vil edilebilirlik yönünden Kur'an'ın üç kısma ayrıldığına dair yukarıda aktardığımız tasniften başkası değildir. Bu tasnife göre, Kur'an'ın bir bölümü, “Hz. Peygamberin beyân ettiği bir nass veya ona delalet edecek bir husus”³⁹³ bulunmaması durumunda, Kur'an dilini bilenler tarafından te'vil edilebilir, hatta edilmelidir. Çünkü Kur'an'ın te'vili olmadan, insanlar ondan öğüt alamazlar.³⁹⁴

Ayrıca, bu değerlendirmede “Kur'an'ı re'y ile te'vilin nehyine dair bazı haberlerin zikri” bölümü görüldüğü ve onun üzerine bir anlayış bina edildiği hâlde, hemen sonra gelen “Kur'an tefsirini bilmeye teşvik eden bazı haberler ve Kur'an'ı tefsir eden sahabe”³⁹⁵ bölümü ile “Kur'an'ın te'vil edilmesine karşı çıkanların yanlış yorumladığı bazı haberler”³⁹⁶ bölümü görmezlikten gelinmiştir. Esasında Taberî, bu bölümleri açmakla, konuya tek yönden değil, geniş bir perspektiften baktığını açıkça

³⁹⁰ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II. 148.

³⁹¹ M. Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Mufessirûn*, I. 212-214.

³⁹² Taberî, I. 35.

³⁹³ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II. 148.

³⁹⁴ Taberî, I. 37.

³⁹⁵ Taberî, I. 35.

³⁹⁶ Taberî, I. 37.

ortaya koymaktadır. Bu bölümler, Kur'an'ın te'vili konusunda çeşitli yaklaşımların mevcut olduğunu ve kendisinin de bunun farkında olan bir âlim olarak hareket ettiğini, kuşkuyla yer bırakmayacak şekilde göstermektedir.

Taberî, “Kur'an'ı re'y ile te'vilin nehyine dair bazı haberlerin zikri” bölümü ile Kur'an'ın te'vilinde re'yin kullanılması konusunda nakledilen sakındırıcı ve uyarıcı haberlerin, Kur'an'ın tümüne yönelik olmadığını, dolayısıyla da te'vil kapısını tamamıyla kapatılmaması gerektiğini; “Kur'an tefsirini bilmeye teşvik eden bazı haberler ve Kur'an'ı tefsir eden sahabe” bölümü ile de Kur'an'ı te'vil etmenin, cevazdan öte bir gereklilik olduğunu belirtmektedir. Öyleyse Taberî'nin söz konusu bölümlerdeki duruşunun, Kur'an te'viline karşı olanlara karşı bir duruş olduğunu söylemek yanlış olmasa gerek. Çünkü Taberî, “Kur'an'ın te'vil edilmesine karşı çıkanların yanlış yorumladığı bazı haberler”³⁹⁷ bölümünde Kur'an'ın te'viline karşı çıkan bir kesimden söz etmekte ve onların, Kur'an'ın te'vil edilmesinin aleyhinde gördükleri haberleri, yanlış te'vil ettiklerini söylemektedir.

Taberî'nin bilgi kaynaklarından birinin de icmâ olduğunu söylemiştik. Taberî, icmâ ile sağlanan bilgiyi bağlayıcı bir bilgi ve delil olarak görmektedir. Ona göre, Allah'ın kitabından bir delalet, Peygamber'den bir eser, ümmetin icmâ'ı ve akıldan bir delalet³⁹⁸ olmadıkça Kur'an'ı te'vil etmek doğru olmadığı gibi, üzerinde ittîfak edilen bir görüşe muhâlefet etmek de caiz değildir.³⁹⁹

Kur'an te'vilini bir amaç olarak belirlemenin doğal bir sonucu olarak, Taberî, diğer ulemeden ziyade te'vil ehlinin icmâ'ını kullanmaktadır. O pek çok yerde te'vil ehlinin icmâ'ına dayanarak te'viller arasında tercihlerde bulunur. Meselâ, “Evin duvarını yükseltenler”⁴⁰⁰ âyetinde kim ya da kimlerin kastedildiği konusunda te'vil ehli ihtilaf etmiştir: Kimi İbrahim'in tek başına, kimi İbrahim ve İsmail'in beraber, kimi de İsmail'in yardımıyla İbrahim'in yaptığını söylemiştir. İster aynı işi yapma şeklinde olsun, ister yardım etme şeklinde olsun, Beytin duvarlarının İbrahim ve

³⁹⁷ Taberî, I. 37.

³⁹⁸ Taberî, XII. 177; I. 335; XXVI. 83.

³⁹⁹ Taberî, IV. 321.

⁴⁰⁰ 2. Bakara, 127.

İsmail tarafından birlikte yapıldığı konusunda te'vil ehli icmâ ettiğinden, Taberî, bu te'vili tercih etmiştir.⁴⁰¹

Bunun yanı sıra, Taberî'nin genel icmâ'ı kullandığı vakidir. Meselâ, "Görmedin mi o kimseleri ki kendileri binlerce (*ulûf*) kişi iken ölüm korkusuyla yurtlarından çıktılar. Allah da kendilerine 'ölün!' dedi, sonra da onlara bir hayat verdi. Şüphesiz ki Allah, insanlara karşı bir lütuf sahibidir. Fakat insanların pek çokları şükretmezler."⁴⁰² âyetindeki *ulûf* kelimesi hakkında te'vil ehli ihtilaf etmiştir:

a. Bir rakam olup binlerce anlamındadır.

b. *Ulûf* kelimesi *ulfet* kökünden olup kalplerin birbirine ısınması ve tek yürek olması kastedilmiştir.

Taberî'ye göre doğru olan, birinci te'vildir; çünkü âyetin te'vilinin bu olduğuna dair icmâ vardır. Sahabe ve tâbiînden yaygın olarak varit olan bu görüşü bırakıp münferit bir görüşü tercih etmek doğru olmaz.⁴⁰³

Kur'an, Sünnet ve icmâ'ı aynı kategoride ele alan Taberî,⁴⁰⁴ bu kaynaklarda cevabı olmayan konularda kimi zaman nazar⁴⁰⁵ ve kimi zaman da kıyas⁴⁰⁶ olarak ifade ettiği akla başvurmaktadır. İkinci Bölümdeki 'Taberî'nin Tercih Ölçütleri' başlığı altında daha ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız bu konuda, şimdilik şunu söylemekle yetineceğiz: Taberî, akli bir bilgi kaynağı olarak görür; ancak, Kitab, Sünnet ve icmâ mevcut olduğu sürece akla baş vurmaz. Taberî'nin bu anlayışını, A'râf ehlinin hüviyetleri konusunda yaptığı değerlendirme açıkça ortaya koymaktadır. A'râf ehlinin nitelikleri hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Taberî, bu görüşlerin hiçbirini tercih etmez, çünkü bu konuda Peygamber'den (s) sahih bir haber, te'vili konusunda bir ittifak ve ümmetten bir icmâ yoktur. Bu konu, kıyas yoluyla bilinebilecek bir konu da değildir.⁴⁰⁷

⁴⁰¹ Taberî, I. 550-552.

⁴⁰² 2. Bakara, 243.

⁴⁰³ Taberî, II. 585-590.

⁴⁰⁴ Taberî, VIII. 194.

⁴⁰⁵ Taberî, XI. 150.

⁴⁰⁶ Taberî, V. 111.

⁴⁰⁷ Taberî, VIII. 194.

1.3.5. Taberî'nin Te'vil Üslûbu

Taberî, te'vil edilecek âyeti zikrettikten sonra genellikle, âyeti bir bütün olarak ele alır, genel bir te'vil yapar, daha sonra da âyetin ihtilaf edilen boyutunu belirtir ve çoğunlukla *ve kad ihtelefe ehlu't-te'vil fi te'vili zâlik* (te'vil ehli, bunun te'vilinde ihtilaf etmiştir:) giriş cümlesine yer verdikten sonra, ihtilafları *fe kâle ba'zuhum...ve kâle âherûn...* (onlardan bazıları şöyle dedi:...diğerleri ise şöyle dedi:...) ⁴⁰⁸ şeklindeki ifadelerle tek tek nakleder. En sonunda da *ve's-şavâbu fi zâlike 'indenâ* (Bu konuda bize göre doğru olan şudur:), ⁴⁰⁹ *ve evlâ'l-aqvâli fi zâlike bi's-şavâb* (Bu görüşlerin en doğrusu şudur:), ⁴¹⁰ *ve 'l-lezî evlâ bi-te'vili kavlihi...* (Allah'ın bu sözünün en doğru te'vili şudur:), ⁴¹¹ *ve hâzâ'l-kavli's-sânî 'indenâ evlâ bi's-şavâb* (Bu (ikinci) görüş bize göre daha doğrudur.) ⁴¹² ya da *ve evlâ't-te'vîlâtî'l-lefî zekertu bi-te'vili zâlike* (Zikrettiğimiz te'villerin içinde bunun en doğru te'vili şudur:) ⁴¹³ şeklindeki ifadelerle ya da benzer bir ifade ile kendi görüş ve tercihini ortaya koyar. Taberî, hemen hemen bütün tercihlerini bir gerekçeye dayandırır. Çok nadir de olsa tercih yapmadığı yerler de mevcuttur. ⁴¹⁴

Taberî böyle bir yol izleyeceğini mukaddimesinde de belirtmektedir: “Bu kitapta bize ulaşan, ümmetin üzerinde ittifak ettiği ve ihtilafa düştüğü her şeyden olabildiğince kısa bir şekilde haber vereceğiz; hangi mezhebin görüşü ise o mezhebin gerekçeleriyle birlikte hangisini tercih ettiğimizi de açıklayacağız.” ⁴¹⁵ Bunun yanı sıra, Taberî, takip ettiği bu üslûba kitabının farklı yerlerinde de dikkat çekmektedir. ⁴¹⁶

Taberî bazen, daha çok da kıraat alanında olmak üzere, yaptığı tercihe birden çok gerekçe göstermektedir; ⁴¹⁷ bazen bir âyetin te'vili ile ilgili çeşitli ihtimaller öne

⁴⁰⁸ Taberî, III. 96.

⁴⁰⁹ Taberî, VII. 55.

⁴¹⁰ Taberî, XVIII. 70.

⁴¹¹ Taberî, III. 62.

⁴¹² Taberî, IV. 42.

⁴¹³ Taberî, V. 280.

⁴¹⁴ Taberî, XXVII. 57.

⁴¹⁵ Taberî, I. 5.

⁴¹⁶ Taberî, I. 201.

⁴¹⁷ Taberî, XVIII. 191; XXX. 344.

sürer ve bu ihtimaller arasında herhangi bir tercih yapmayarak ihtimallerin tümüne geçerlilik tanır;⁴¹⁸ bazen kendi te'vilini yapar ve peşi sıra o te'vile paralel rivâyetleri aktarır;⁴¹⁹ bazen âyetin parçalarını tek tek ele aldıktan sonra âyetin tümünü te'vil etmeye girişir;⁴²⁰ bazen serdettiği bütün görüşlere katılır ve o görüşler arasında bir tercih yapma gerekliliğinin olmadığını belirtir; çünkü, o görüşler, sonuçta aynı şeyi ifade etmektedir.⁴²¹ Taberî, ihtilafın mânâda değil lafızda olduğu durumlarda, özde farklılık olmadığı için herhangi bir görüş beyan etmez.⁴²² O, bazı âyetlerin te'vilini diğer âyetlerle yapar ve o âyetin söz konusu âyetin te'vili olduğunu kanıtlamak için destekleyici rivâyetler kullanır.⁴²³ Eğer, bir konuda görüşünü söylemiş ise, yeri geldiğinde bir daha aynı şeyleri söylemez; o konunun zikredildiği yere göndermede bulunur.⁴²⁴ Bazen, ele aldığı âyetin te'vili ile ilgili görüşler aktarır, ama o görüşün sahibini belirtmez.⁴²⁵ Taberî, âyetleri ya da âyetlerdeki herhangi bir kelime veya ifadeyi, ele alırken *fî hâzâ'l-mavzi'* (bu pasajda) ifadesi ile âyetin ya da ifadenin geçtiği yere göre anlam değişikliğine uğrayabileceğini göstermektedir.⁴²⁶

Taberî, sûreleri bir bütün olarak ele aldığı için bütünlüğü ifade eden kavramı sûre boyunca kullanmaktadır. Meselâ, En'âm sûresindeki *ya'dilûn* (denk tutma) ifadesinin dile getirdiği anlama, Taberî, sûrenin bütününde, put v.s.yi Allah'a denk tutan kimselerin bahsinin geçtiği her yerde atıfta bulunmaktadır. İlk âyette geçen bu ifadenin taşıdığı mânâyı Taberî, aynı sûrenin 164. âyetinin te'vilinde işleterek bir yandan sûrenin bütünlüğünü ortaya koyarken, diğer yandan da söz konusu ifadenin, sûrenin merkezî kavramlarından biri olduğunu belirtmiş olmaktadır.⁴²⁷

Taberî, bazen âyetteki bir işaretten fikhî bir hüküm çıkarmaktadır. Meselâ, "Hatırlayın ki, sizi Firavun'un hanedanından kurtardık. Çünkü onlar size azabın

⁴¹⁸ Taberî, XIII. 22.

⁴¹⁹ Taberî, I. 59.

⁴²⁰ Taberî, I. 302.

⁴²¹ Taberî, I. 56.

⁴²² Taberî, XV. 62.

⁴²³ Taberî, I. 79, 82.

⁴²⁴ Taberî, XI. 79.

⁴²⁵ Taberî, X. 32.

⁴²⁶ Taberî, I. 246.

⁴²⁷ Taberî, VIII. 113.

kötüsünü reva görüyorlar, yeni doğan erkek çocuklarınızı boğazlıyorlar...”⁴²⁸ âyetinden Taberî, başkasının emir ve baskısıyla da olsa haksız yere birini öldüren kişinin, kısas hükmü çerçevesinde değerlendirilip ona göre cezalandırılması gerektiği sonucunu çıkarmaktadır. Çünkü, bahsi geçen kötülüklerin asıl sorumlusu Firavun olduğu hâlde, desteklerinden dolayı onun âline nisbet edilmiştir.⁴²⁹

Taberî’nin te’vil üslubundaki dikkat çekici olan noktalardan biri de konu ile ilgili daha fazla malumat edinebilmek için diğer kitaplarını referans olarak göstermesidir. Taberî’nin bu tutumu daha çok fıkıh ve usûl alanında görülmektedir. Müracaat kaynağı olarak en çok gösterdiği kitabı ise, *Laṭîfu’l-Ḳavl fî Ahkâmî Şerâ’i’i-l-İslâm* adlı kitabıdır.⁴³⁰

Taberî, kimi âyetlerin te’vilinde susmayı tercih edip, o konuda konuşmayı uygun görmemektedir. Taberî bu tavrını, konu ile ilgili bağlayıcı ve ikna edici bir delil bulunmaması durumunda ortaya koyar. Taberî’de pek çok örneğini gördüğümüz bu tutumun en tipik örneklerinden birisi şudur: “Bu ağaca yaklaşmayın.”⁴³¹ âyetinde geçen ve Hz. Adem ve Havva’ya yasaklanan ağacın hangisi olduğu konusunda te’vil ehli farklı şeyler söylemiştir:

- a. Buğday
- b. Üzüm
- c. İncir

Taberî, bu konu ile ilgili elimizde herhangi bir bilgi bulunmadığını, bunu bilmenin insana bir yarar sağlamayacağını ifadeyle “eğer gerekli olsaydı Allah, bunu bize bildirirdi” diyerek, bu konuda herhangi bir görüş ileri sürmenin yanlış olduğunu söylemektedir.⁴³²

⁴²⁸ 2. Bakara, 49.

⁴²⁹ Taberî, I. 271.

⁴³⁰ Taberî, VIII. 20; X, 2.

⁴³¹ 2. Bakara, 35.

⁴³² Taberî, I. 232-233.

2. BÖLÜM: TABERÎ'NİN TE'VİL TERCİHLERİ

2.1. Taberî'de Bir Anlama Yöntemi Olarak Zâhir

Lügavî olarak, okunduğunda ya da dinlendiğinde haricî bir delile gerek olmadan, mânâsı kendiliğinden anlaşılan söz ve lafız olarak tarif edilen zâhir kelimesi,⁴³³ tarihî süreç içinde çok farklı şekillerde anlaşılan ve anlamlandırılan bir kelime olmuştur. Zâhir kelimesi, standart bir mânâyâ sahip bir kelime olmayıp her mezhep ve bilgi sistemine göre farklı anlamlar kazanmış ve bu konuda çeşitli anlayışlar ortaya çıkmıştır. Taberî, zâhire uymayı, tefsirinde temel bir ilke olarak kabul ettiği ve kullandığı için,⁴³⁴ onun zâhir anlayışı ile diğer zâhir anlayışları arasındaki farkları ve benzerlikleri tasbit etmeyi bir zorunluluk olarak gördük.

Bilindiği üzere, İslâm düşüncesinin teşekkül süreci, hicrî dördüncü yüzyılda tamamlanmış;⁴³⁵ ancak, kurumsallaşmanın son şeklini alması hicrî beşinci asrın sonuna kadar sürmüştür. Her ne kadar çalışmamızın konusu olan İbn Cerîr eî-Taberî'nin yaşadığı dönemde, İslâm düşüncesinin önemli unsurları ortaya çıkmış idiyse de, kurumsallaşma sürecinin tam olarak bittiği söylenemez. Bunun önemli ve basit göstergelerinden birisi, Taberî'nin kendisidir. Zira o, tepkiyle karşılansa da, zamanında yaygın ve etkin olan Şâfi'î ve Hanbelî mezhepleri başta olmak üzere, mevcut mezhepleri eleştirebilmiş ve bunun sonucunda kendisine nisbet edilen bir mezhebin oluşumunda kaynak olarak kabul edilmiştir. Halbuki, İslâm düşüncesinin tekemmülünden sonra, böylesi bir tutuma şahit olmak hemen hemen mümkün değildir.

İslâm düşüncesinin bu durumu ve Taberî'nin bunun içindeki konumu, her konuda olduğu gibi, onun, Kur'an'ın zâhiri konusundaki anlayışını kavrayabilmek açısından da belirleyici bir rol oynamaktadır. Şimdi Taberî'nin zâhir anlayışını, İslâm düşünce tarihinde oluşmuş olan belli başlı zâhir anlayışlarıyla karşılaştırarak ortaya koymaya çalışalım:

⁴³³ Curcânî, s. 157; Fethî ed-Dureynî, *el-Menâhicu'l-Uşûliyye*, eş-Şirketu'l-Muttaḥida li't- Tevzî', Dimaşk, 1985, s. 43.

⁴³⁴ Goldziher, *Mezâhib*, s. 111.

⁴³⁵ Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1998, s. 390.

2.1.1. Taberî ve Usûlî Zâhir

Zâhir kelimesini, lafzın delâletinin açıklık ve kapalılığı çerçevesinde ele alan usûlcülerin zâhir tanımı ana hatlarıyla şöyledir: Herhangi bir haricî delile ihtiyaç olmadan, ifadenin sadece okunması ya da dinlenmesi ile, anlamı hemen akla gelen söz olup, dili bilen herkesin anlayabildiği, te'vil ve tahsisle açık olan söze zâhir denir.⁴³⁶ Bazı usûl kitaplarında bu tanıma 'zâhirden çıkarılan hükmün, sözün asıl sevk sebebi olmaması' kaydı da ilave edilmektedir.⁴³⁷ Mü'evvel ise, zâhirin yukarıdaki tanımından anlaşılabilceği gibi, bir delile bağlı olarak zâhirî mânâsından çıkarılıp muhtemel mânâlardan birine hamledilen lafza ya da söze denir.⁴³⁸

Zerkeşî, bu tanımları şu şekilde örneklendirir: Bazen bir kelime iki anlama gelir. Bunlardan biri daha açıktır; ki, bu, râcih anlam olup zâhir; diğeri ise mercuh anlam olup mü'evvel olarak isimlendirilir. Mü'evelin misali, "Nerede olursanız olun O sizinle beraberdir"⁴³⁹ âyetidir. Allah'ın, bizzat, insanlarla beraber olması mümkün olmadığına göre, bu ifadeyi, koruma ve muhafaza veya kudret ve ilim beraberliği gibi farklı bir şekilde anlamak gerekir. Zâhirin misali ise, "Temizleninceye (yeṭḥur) kadar onlara yaklaşmayın."⁴⁴⁰ âyetindeki *ṭahâret* kelimesidir. *Ṭahâret* kelimesi, hem hayızdan kesilme hem de boy abdesti ve abdest anlamına gelir. Burada zâhir / râcih olan ikinci anlamdır.⁴⁴¹

Bu tanım ve örneklemlerden öne çıkan ortak noktalar şunlardır:

- a. Zâhirin, kendiliğinden, haricî bir delile ihtiyaç duymadan, anlaşılır olması
- b. Zâhirin, te'vil ve tahsis gibi müdahâlelere açık olması
- c. Zâhirî mânânın, nassın asıl sevk sebebi olmaması
- d. Zâhir kelimesinin, mü'evvel kelimesinin karşıtı olması

⁴³⁶ Muhammed b. Huseyn er-Râzî, *el-Maḥşûl*, Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, thk. Ṭahâ Câbir Feyyâz el-'Ulvânî, Riyâd, 1400, III. 229; Curcânî, s.157.

⁴³⁷ 'Abdulkerîm Zeydân, *el-Vecîz fî Uşûli'l-Fıkh*, Dâru'r-Ravzâ, Bağdat, 1973, s.284; Dureynî, *el-Menâhic*, s.43; Zekiyuddîn Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İ.Kâfi Dönmez, Ankara, 1990, s.314.

⁴³⁸ Muhammed b. 'Ali eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuḥûl*, thk. Muhammed Şa'id el-Bedrî, Dâru'l-Fıkr, Beyrût, 1992 / 1412, I. 298; Şa'bân, s.320.

⁴³⁹ 57. Hadîd, 4.

⁴⁴⁰ 2. Bakara, 22.

⁴⁴¹ Zerkeşî, II. 206.

Birinci kayıta yer alan zâhîrin kendiliğinden anlaşılabilme özelliğini, Taberî'nin zâhîr anlayışında da rahatlıkla görebiliyoruz. “Kelamın mânâsı, bağlayıcı bir delil olmadıkça, meçhul olan bâtına değil, maruf olan zâhire hamledilir.”⁴⁴² sözünde görüldüğü gibi o, zâhiri maruf olarak, onun karşıtı olan bâtını ise meçhul olarak nitelendirmektedir. Bu yönüyle bakıldığında, Taberî ile usûlcüler aynı şeyi söylemektedirler.

Usûlcülerin zâhîr anlayışı ile Taberî'nin zâhîr anlayışı arasındaki bu örtüşmeyi, sonraki kayıtlarda tam olarak görmek mümkün değildir. Yukarıda da geçtiği gibi, usûlcüler, zâhiri mü'evvelin zıddı olarak görmektedir.⁴⁴³ Bilindiği gibi, mü'evvel kelimesi, te'vil kökünden gelmektedir. Te'vil, sözün, taşıdığı / muhtemel anlamlardan birine, bir delile dayalı olarak hamledilmesi;⁴⁴⁴ zâhîr ise, haricî bir delile ihtiyaç olmadan anlaşılan söz⁴⁴⁵ olarak tanımlandığına göre, bir ifade ele alındığında ona herhangi bir anlam yüklemeyen, zâhiri neyi gerektiriyorsa öyle anlamak gerekir. Çünkü asl olan adem-i te'vildir; te'vile, ancak delil ile gidilir.⁴⁴⁶

Sistemleşmiş bir tefsir ve usûl anlayışının ürünü olan bu tanımlar ile Taberî'nin kullandığı zâhîr kavramının farklı olan noktası, zâhîrin burada mü'e'vvelin karşıtı olarak görülmesidir. Usûlcüler, zâhîrlik durumunu te'vil ile sonlandırırken; Taberî, tam aksine zâhiri, bir te'vil ve tercih ölçütü olarak görmektedir. Zira onun te'vilden anladığı ile usûlcülerin anladığı birbirinden farklıdır. O, te'vili, sadece sözün muhtemel anlamlardan birine hamledilmesi olarak değil, her yönüyle bir açıklama ameliyesi olarak görmektedir.⁴⁴⁷ Bu nedenle Taberî, 'tilâvetin zâhîrine uygun olan te'vil'⁴⁴⁸ 'zâhîrin delâlet ettiği te'vil'⁴⁴⁹ gibi ifadeleri kullanmakta bir beis görmediği gibi, te'vil tercihlerinde de zâhîrlik durumunu en önemli gerekçe olarak kullanmaktadır. Taberî'nin 'âyetin zâhîrine en uygun mânâ'⁴⁵⁰ ifadesi, onun te'vil

⁴⁴² Taberî, I. 537.

⁴⁴³ Zerkeşî, II. 206.

⁴⁴⁴ İbn Manzûr, XI. 33; Zerkeşî, II. 148-149; Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, s.278.

⁴⁴⁵ Dureynî, *el-Menâhic*, s.43 ; Şa'bân, s.314.

⁴⁴⁶ Dureynî, *el-Menâhic*, s.201.

⁴⁴⁷ Ebû Zeyd, “Tarihte ve Günümüzde “Kur'an Te'vili” Sorunsalı”, s.28.

⁴⁴⁸ Taberî, I. 367.

⁴⁴⁹ Taberî, II. 75.

⁴⁵⁰ Taberî, II. 180.

kelimesini ‘mânâ’ kelimesi ile aynı anlamda kullandığını gösterdiği gibi; Taberî’nin, te’vil kelimesini bir açıklama ameliyesi olarak gördüğünü de kanıtlamaktadır.

Taberî’nin zâhir kelimesini usûlcülerde olduğu gibi müe’vvel kelimesinin zıddı olarak görmediğinin kanıtlarından biri de Taberî’nin “Bunun en doğru te’vil olduğunu söylememizin sebebi, Allah’ın bu âyeti tahsis etmemiş olmasıdır.”⁴⁵¹ şeklindeki ifadesidir. Usûlcüler, tahsisi, ifadeyi zâhirlikten çıkaran te’vil vecihlerinden biri olarak gördükleri hâlde Taberî, âyetin tahsis edilmemiş olmasını, ki bu ifadenin zâhir olarak kaldığını göstermektedir, doğru te’vilin gerekçesi olarak görmektedir.

Taberî, aksine bir delil olmadıkça, sözü, zâhir vechi üzere te’vil etmeyi bir gereklilik olarak görür. O, muhataplar için inanılması farz ve zorunlu olanın, Kur’an’ın zâhiri olduğunu, bunun dışındakiler konusunda herhangi bir yükümlülüğün bulunmadığını;⁴⁵² bırakın yükümlülüğü, elde bir delil yoksa Allah’ın sözü ve onun zâhiri ile yetinmek, hatta susmak gerektiğini belirtir.⁴⁵³ Meselâ, Taberî, A’râf ehlinin kimler olduğu konusunda Peygamber’den (s) senedi sahih bir haber, te’vil ehlinin bir ittifak ve ümmetten bir icmâ bulunmadığı ve bu konu akıl yoluyla da bilinebilecek bir konu olmadığı için, Allah’ın söylediği ve onun zâhiri ile yetinmek gerektiğini söylemektedir.⁴⁵⁴ Yine, Taberî’ye göre, Hz. Adem ile eşine yasaklanan ağaç gibi, özellikle, kıssalardaki bazı ayrıntıları bilmek, insana ne fayda ne de zarar verir; öyleyse insana düşen, Kur’an’ın zâhiri ile iktifa etmektir.⁴⁵⁵

Usûlcülerin zâhir tanımındaki üçüncü kayda gelince, bunun Taberî’de bulunduğu dair herhangi bir sarahat olmadığı gibi, tersini gösteren deliller vardır. Bu kayıtla usûlcüler, âyetin sevk sebebini zâhirin kapsamı dışında tutmakta ve konuyu şu örnekle açıklamaktadırlar: “Ribâ yiyenler, şeytan çarpmış kimselerin kalktığı gibi kalkarlar. Bu, onların ‘Alış-veriş de ribâ gibidir.’ demelerinden ötürüdür. Oysa Allah, alış-verişi helal, ribâyı da haram kılmıştır.”⁴⁵⁶ âyetinde alış-verişin helal, ribânın haram kılınmış olması, haricî bir delile ihtiyaç bırakmayacak

⁴⁵¹ Taberî, II. 301.

⁴⁵² Taberî, XII. 174.

⁴⁵³ Taberî, XV. 130.

⁴⁵⁴ Taberî, VIII. 194.

⁴⁵⁵ Taberî, I. 233.

⁴⁵⁶ 2.Bakara, 275.

kadar zâhirdir. Ancak âyetin sevk sebebi, bu değil; alış-veriş ile ribâ arasındaki farkı ortaya koymak, bunların aynı şeyler olmadığını açıklamaktır. Çünkü bu âyet, “Alış-veriş de ribâ gibidir.” diyen müşriklerin görüşünü reddetmek için nâzil olmuştur.⁴⁵⁷ Oysa ileride göreceğimiz gibi, Taberî, âyetin sevk sebebini, zâhirin delâletinden saymaktadır. Ona göre bir ifadenin zâhir bir ifade olduğunu gösteren göstergelerden bir tanesi de âyetin sevk sebebidir.

2.1.2. Taberî ve Tasavvufî-Şîî ve Felsefî Zâhir

Şîî ve tasavvufî çevrelerin tefsir anlayışları, zâhir-bâtın kavram ikilisi üzerine oturmaktadır. Bilginin, böyle bir düalizme tâbi kılınması anlayışı, İslâm’ın birinci asrına kadar gitmektedir.⁴⁵⁸ Zira, Buhârî’nin de naklettiği bir habere göre, kendisinin, hiç kimsenin sahip olmadığı bir ilme sahip olduğu yönündeki görüşleri işiten Hz. Ali, Allah’ın kendisine lütfettiği zeka ile nasslardan çıkardığı bazı mânâlar dışında, herkesin bildiğinden farklı bir ilme sahip olmadığını bildirmiştir.⁴⁵⁹ Her ne kadar, Hz. Ali sözü edilen bilgiye sahip olmadığını reddetmişse de, bu rivâyetler, daha o zaman kimi insanların, böyle bir anlayışa sahip olduğunu göstermektedir.

Tasavvuf ehlinin, hangi amaçla ve nasıl bir süreç içinde böyle bir yola girdiği meselesi, konumuz açısından önem arz etmediği için, üzerinde durmaya gerek duymuyoruz; ancak, amaç ve niyetleri farklı da olsa, tasavvuf ehlinin, zâhir-bâtın kavram ikilisini Şîî anlayışa benzer içerikle kullandığı bir gerçektir. Bununla birlikte, bu konuda Şîîlerle Sufiye arasında bir karşılaştırma yapılırsa, genel kanı, tasavvuf ehlinin bu konuda Şîîlerden etkilendikleri yönündedir.⁴⁶⁰

Bazı aşırı Şîî gruplar ve Sufilerce oluşturulan bâtinî ve sembolik tefsirlerde nesnel bir ölçüt ya da tefsir ilkesi yoktur; her şey sübjektiftir. Her şey, her şey için

⁴⁵⁷ Zeydân, s.285; Şa‘bân, s.314.

⁴⁵⁸ Mustafa Öztürk, “Tefsirde Zâhir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufî Aşırı Yorum”, *İslâmiyât* II (1999), sayı.3, s.112; Süleyman Uludağ, “Bâtın İlmi” maddesi, *TDVİA*.

⁴⁵⁹ İsmâ‘îl b. İbrâhîm el-Buhârî, *Şa‘îhu’l-Buhârî*, el-Mektebetu’l-İslâmiyye, İst., trs., IV, 30; Muhammed b. ‘İsâ, et-Tirmizî, *Sunenu’t-Tirmizî*, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, thk. A. Muhammed Şâkir, Beyrût, trs., IV, 24.

⁴⁶⁰ Muhammed Ebû Zehra, *İslâm’da Siyasî ve İtikadî Mezhepler Tarihi*, çev. Hasan Karakaya ve Kerim Aytekin, İstanbul, 1983, s.67; Öztürk, “Tefsirde Zâhir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufî Aşırı Yorum”, *İslâmiyât*, II (1999), sayı:3, s.112.

sembol olarak kullanılır. Tefsirlerinde hiçbir temel ilke tanımayan bâtinî tefsirciler, hayallerini sınırsız bir şekilde kullanmakta kendilerini özgür hissederler. Bâtinî tefsirciler, Kur'an'a iki anlam düzeyi atfederler: Dil, arka plan ve âyetlerin siyâk ve sibâkına dayanan zâhirî anlam ve bâtinî anlam.⁴⁶¹ Bâtinî tefsir anlayışını benimseyen bazı kimseler daha da ileri giderek, zâhirin, gizli hakikatlere işaret eden bir kabuktan başka bir şey olmadığını ve bununla iktifa edenlerin, Şariat bağlarından kurtulamayacaklarını, bâtin ilmine vâkıf olanların dinî mükellefiyetlerinin bulunmadığını düşünürler.⁴⁶²

Şunu da belirtmek gerekir ki, Şîîlerle Sufiler arasında yukarıda zikri geçen zâhir-bâtin konusundaki benzerlik, detaylarda yerini farklılığa bırakmaktadır. Şîîler, bâtin ilmini Ehl-i Beyt ve imamlara münhasır kılarken; Mutasavvıflara göre, manevî yönden gerekli ehliyeti haiz olan herkes, bâtin ilmine sahip olabilir. Yine, Şîîler, bâtinî bilgiye daha çok imamet ve siyaset açısından ilgi duyarken; Mutasavvıflar, nasslardaki gizli mânâları, ibadetlerin manevî ve ahlakî özünü ve varlık âleminin arkasındaki sırları elde etmek amacıyla ilgi gösterirler.⁴⁶³

Mutasavvıflar; dinî ilimleri, biri zâhir diğeri bâtin olmak üzere ikiye ayırır: Hadis, fıkıh ve kelam gibi ilimlere zâhir ilimleri, tasavvufa da bâtin ilmi adını verirler. Mutasavvıflara göre, bâtin ilmi, İslâm'dan ayrı ve onun dışında bir ilim değildir. Bu ilim, esasen nassların derin ve ince mânâlarından ibarettir. Ancak bu tasnif, Sufiye nezdinde zâhirî bilgi ile bâtinî bilginin eşit tutulduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Bâtinî bilginin, zâhirî bilgiden daha önemli olduğu, Sufiye arasında umumiyetle kabul edilen bir görüştür. Hatta onlar, zâhirî bilgiye kabuk (*kısr*), bâtinî bilgiye öz (*lubb*) nazarıyla bakarlar.⁴⁶⁴

Mutasavvıflar, Şîa ve işrâkî filozofların bilgi anlayışlarını irfân kavramıyla ifade eden Cabirî'ye göre,⁴⁶⁵ irfân ehli, beyân ulemasının, lafız-mânâ kavram ikilisi ile ortaya koyduğu sınırları aşmak ve lafzı başka bir bilgi alanına taşımak istemektedirler. Objektif ölçü ve sınırları bu yolla aşmaya çalışan irfân ehli, tefsir ile

⁴⁶¹ Fazlur Rahmân, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı*, çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1997, s.56.

⁴⁶² Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 390.

⁴⁶³ Süleyman Uludağ, "Bâtin İlmi" maddesi, *TDVİA*.

⁴⁶⁴ Age.

⁴⁶⁵ Cabirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s.353'teki dipnot.

te'vil arasındaki mesafeyi genişletip irfânî anlamlarına uygun olarak tefsiri zâhire, te'vili de bâtına hamletmişlerdir. Beyân âlimleri ise bu mesafeyi daraltmaya ve bu karşıtlığı kontrol altına almaya çalışırlar.⁴⁶⁶ İrfân ehli de beyân ehli gibi bilgiyi istinbat etmek için Kur'an'a yönelir. İki kesimin de amacı aynı olduğu hâlde, kullandıkları araçlar farklıdır. Beyân ehli; dil, ifade biçimleri, nüzûl sebepleri ve benzeri araçlardan yararlanırken; irfân ehli, riyazet ve mücahededen yararlanmaktadır.⁴⁶⁷

Entelektüel denetime açık olmayan bâtınî bilgi, irfân ehline, çok geniş bir hareket alanı sağlamıştır. Bu alanda son derece sübjektif ve aşırı yorumlar belirmeye başlayınca, bâtınî ve işârî tefsiri tümüyle reddetmeyen tefsir usûlcüleri çeşitli şartlar ileri sürmüşlerdir. Bu şartların başlıcaları şunlardır:

- a. Bâtınî bilginin, Kur'an'ın zâhirî anlamına ters düşmemesi
- b. Bâtınî/işârî anlamın tek mânâ olduğunun iddia edilmemesi
- c. Bâtınî bilginin, şer'î ve aklî esaslara ters düşmemesi
- d. Bâtınî bilginin, şer'î bir delile dayanması⁴⁶⁸

Müslüman filozoflar da Şîî ve tasavvufî çevreler gibi Kur'an te'vilini, zâhir-bâtın kavram ikilisi çerçevesinde ele almaktadırlar. Her ne kadar iki taraf da aynı kelimeleri kullanıyorlarsa da, kastettikleri mânâ aynı değildir. Müslüman filozoflara göre, Kur'an, muhataba iki şekilde yansır: İlki, teşbih ve temsil olarak yansımasıdır; ki, Allah, *hıtâbî* ve *cedelî* delillerle tatmin olan kullarına lütufkâr davranarak hafî konuları teşbih ve temsillerle kendilerine açıklamıştır. Diğer yansıma şekli ise teşbih ve temsillerin ötesindeki hakikat yansımasıdır. Bu hakikat, ancak 'burhân'la anlaşılabilirdiğinden onu anlayan da sadece burhan ehlidir. Zâhir ve bâtın kelimelerini bu zemin üzerinde kavramlaştırmaya çalışanlara göre zâhir, *hıtâbî* ve *cedelî* delillerle sıradan insanların anlayabildiği söz; bâtın ise o sözün ötesinde bulunan, ancak burhânla ve burhân ehline anlaşılabilen hakikattir.⁴⁶⁹

Tasavvufî yaklaşımda, zâhirin dışına kalb ve sezgi ile çıkılabilirken, felsefî yaklaşımda akıl ve burhanla çıkılabilmektedir. Usûlcü yaklaşımda, lafzî boyut ve tek

⁴⁶⁶ Age., s.356.

⁴⁶⁷ Age., s.381

⁴⁶⁸ M. Huseyn ez-Zehbî, *et-Tefsir ve'l-Mufessirûn*, II, 410; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 12.

⁴⁶⁹ İbn Ruşd, s.92.

tip muhatap öne çıkarken, tasavvufî ve felsefî yaklaşımda lafzın ötesindeki boyut ve iki tip muhatap öne çıkmaktadır. Buna göre, Kur'an'ın zâhir ve bâtın diye iki anlam boyutu, dolayısıyla da iki tip muhatabı vardır. Muhataplardan bir kısmı sadece Kur'an'ın zâhirini anlayabilirken, bir kısmı da Allah'ın asıl muradı olan bâtınını anlamaktadır.

İslâm düşüncesinde, bu iki yaklaşımı, en uç noktaya çekip karşısındakini reddetme yoluna gidenler⁴⁷⁰ olduğu gibi, merkezinde Sünnî düşünce olan esas çoğunluk ise, iki yaklaşımda da hak payı görerek uzlaştırmaya ve ortada bir yol açmaya çalışmıştır. Böylesi bir orta yolu savunanlar, zâhire aykırı olmayacak şekilde bâtınî te'villere gidilebileceğini düşünmektedirler.⁴⁷¹

Tasavvufî-felsefî çevreler gibi Taberî de zâhir ve bâtın kelimelerini kullanmaktadır. Ancak, iki kullanım arasında taban tabana zıt denebilecek bir fark vardır. Tasavvuf ve felsefe ehli, Kur'an'ın anlaşılmasında bâtını, varılması gereken nokta olarak görürken; Taberî, tam tersine varılmaması gereken nokta olarak görmektedir. Onlar, Allah'ın gerçek muradının Kur'an'ın bâtınında olduğunu düşünürken; Taberî, doğal ve asl olanın Kur'an'ın zâhiri olduğunu, tahsis ya da nesh gibi bir sebeple zâhirin dışına çıkmanın arızî bir durum olduğunu düşünmektedir.⁴⁷²

Taberî, yukarıda özetlemeye çalıştığımız bâtın kelimesini, İslâm düşüncesinde zamanla kazandığı anlamları kastederek kullanmamaktadır. O, bâtın kelimesini, zâhir kelimesinden anladığının karşıtı olarak kullanmaktadır. Kur'an'ın ilk ve doğal hâli, onun zâhirini oluştururken; ancak bağlayıcı bir delil ile gidilebilen zâhir dışındaki alan ise Kur'an'ın bâtınını oluşturmaktadır. Taberî, Kur'an'ın bâtını ifadesi ile genellikle nesh ve tahsisi kast etmektedir. Meselâ o der ki: "Allah'ın emir ve yasakları âmm olan zâhir üzeredir; hâss olan bâtın üzere değildir. Eğer Allah'ın Kitabı ve Resulü, zâhirin umumunu tahsis ederse, o zaman tahsis edilenin dışındaki kısım yine umumu üzere kalır."⁴⁷³ Taberî, tasavvufî-felsefî bâtın kavramından o kadar uzak bir noktadadır ki, bazen, Arap dilcilerinin kimi dilsel değerlendirmelerini

⁴⁷⁰ 'Alî b. Ahmed b. Hazm, *el-İhkâm fî Uşûl'l-Ahkâm*, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 1404, c.3, s.281.

⁴⁷¹ Zerkeşî, II. 153-156.

⁴⁷² Taberî, I. 261; I. 335.

⁴⁷³ Taberî, I. 348.

bile bâtin olarak nitelemekte ve delilsiz olduğunu düşündüğü için de reddetmektedir.⁴⁷⁴

Taberî'nin, bâtin kavramı ile İslâm düşüncesi içinde oluşmuş olan tasavvufi ve felsefî bâtinin aynı olmadığını en açık delillerinden birisi de Kur'an'ın bâtinine ulaşmak için kullanılacak araçtır. Tasavvufta bu araç, kalp ve sezgi iken, felsefede akıl ve burhandır. Taberî'de ise diğer konularda da geçerli olan haber ya da akıldır. O şöyle der: "Allah'ın kitabında verdiği haberler, emirler ve nehiyeler âmm olan zâhir mânâ üzere alınmalıdır. Akılda/kıyasda ya da haberde/asılda âyetin tahsis edildiğine dair bir delâlet bulunmadıkça bâtına geçilemez."⁴⁷⁵

Buradan anlaşılıyor ki, Taberî'nin kullandığı ve sahih saydığı bâtin, tasavvufi sezgi ve felsefî burhan gibi sübjektif ve herkesin ulaşamayacağı bir bâtin değil; akıl ve nakil gibi objektif ve herkese açık olan delillere dayalı bir bâtındır. Bu tutumu bir kez daha gösteriyor ki, Taberî, bütünüyle beyân bilgi sistemine bağlı olarak çalışan ve fikir üreten bir âlimdir. Taberî, zâhir ve bâtin kelimelerini, Şâfi'î'nin kullandığı anlamda kullanmaktadır. Buna göre zâhir, Arab'ın kelimadan anladığı mânâ; bâtin ise, fıkıh ve istinbat yoluyla anlaşılan mânâdır.⁴⁷⁶ Şâfi'î, şöyle der: "Kur'an, Sünnet ya da icmâdan bir delil bâtin anlamı işaret etmedikçe Kur'an, zâhir anlamı üzeredir."⁴⁷⁷

Bütün bu açıklamalardan hareketle diyebiliriz ki, Taberî, bâtin kelimesini usûlcülerin mü'evvel kavramıyla aynı anlamda kullanmaktadır. Buna göre bâtin, beyânî olan dil ve din ilimleri⁴⁷⁸ çerçevesinde ve onların el verdiği ölçüde ortaya çıkan zâhirin arkasındaki mânâ demektir.

⁴⁷⁴ Taberî, I. 280.

⁴⁷⁵ Taberî, VII. 16 ; V. 29.

⁴⁷⁶ Edîb Şâlih, I. 373.

⁴⁷⁷ Şâfi'î, s.580.

⁴⁷⁸ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s.688.

2.1.3. Taberî ve Zâhirî Zâhir

Kurucusu, Ebû Suleymân Dâvûd b. 'Alî (270/884) olan ve asıl etkisini Endülüslü âlim İbn Hâzım (456/1064) ile gösteren Zâhirî mezhebinin usûlü Kur'an ve Sünnet'in zâhiri ile hükmetmeye dayanır. Buradaki zâhirden maksat ise, kelimelerin lügat mânâlarıdır; meşhur olan mecazî mânâlar da zâhirdir. Zâhiri bırakıp te'vil ve kıyasa gitmek batıl ve haramdır. Zâhir mânânın kastedilmediği, ancak bir başka bir zâhir ya da icmâ ile anlaşılabilir.⁴⁷⁹

Zâhirî mezhebine göre, fikhî kaynaklar sadece nasslardır. Şeriat'ın hiçbir hükmü re'y ile açıklanamaz. Bu mezhebe bağlı olanlar, hiçbir çeşidiyle re'yi tanımazlar. Kıyas, istihsan, mesalih-i mürsele ve sedd-i zerâyii delil olarak kabul etmez; sadece nassları delil sayarlar. Nass bulunmadığı zaman istishabın hükmünü esas alırlar. İstishab ise "Yerde ne varsa, hepsini sizin için yaratan O'dur."⁴⁸⁰ âyetiyle sabit olan ibahat-ı asliyyedir.⁴⁸¹

Taberî'nin zâhir anlayışı ile Zâhirî mezhebinin zâhir anlayışı arasındaki temel fark; Taberî'nin, nassları anlamada akla ve ona bağlı olarak kıyasa bir yer vermesi; Zâhirî mezhebinin ise nassı, tümüyle aklî alanın dışında tutup kıyas ve istihsan gibi aklî mekanizmaları kabul etmemesidir.

Bununla birlikte, zâhir anlayışları bakımından Taberî ile Zâhirîler arasında bazı kesişme noktaları ve paralellikler de yok değildir. Meselâ; Taberî, re'y ehline karşı hadisçiliğin müdafii olarak kabul edilen İmâm Şâfi'î'ye⁴⁸² bir süre mensup olmuş, ayrıldıktan sonra da metodoloji bakımından fikirlerinde temel değişiklikler olmamıştır. Bilindiği gibi *Kitâbu'l-Hukm bi'z-Zâhir* adlı kitabın yazarı ve Zâhirîliğin imamı olan Dâvûd b. 'Alî'nin hocası olması hasebiyle İmâm Şâfi'î ile zâhirî düşünce arasında çeşitli yönlerden paralelliklerin bulunduğu kimi çevrelerce dile

⁴⁷⁹ 'Alî b. Ahmed b. Hâzım, III. 303; Edîb Şâlih, I. 373; Hayrettin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, Nesil Yayınları, İst., 1989, s.231-232; R. Strothmann, "Zâhiriye" maddesi, *M.E.B. İslâm Ansiklopedisi*, İst. 1965.

⁴⁸⁰ 2.Bakara, 29.

⁴⁸¹ Muhammed Ebû Zehra, *İslâm'da Fikhî Mezhepler Tarihi*, Hisar Yayınevi, çev. Abdülkadir Şener, İst., 1978, s.437.

⁴⁸² I. Goldziher, *Zâhirîler*, çev. Cihad Tunç, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1982, s.18.

getirilmiştir.⁴⁸³ Taberî'nin Zâhirîlik ile yolunun kesiştiği noktalardan birisi de, her ne kadar daha sonra kendisi ve oğlu ile çeşitli ilmî tartışmalara girmişse de⁴⁸⁴ Bağdat'ta Zâhirî mezhebinin kurucusu olan Dâvûd b. 'Alî ez-Zâhirî'den ders almış olmasıdır.⁴⁸⁵

Taberî ile Zâhirî anlayış arasında kısmî bir metodolojik paralellik de vardır. Zira Taberî de delilin olmadığı yerde nassın zâhiri ile hükmetmenin bir gereklilik olduğunu her fırsatta dile getirmektedir. Onun şu sözleri bu durumu açıkça ifade etmektedir: “Kitabın zâhirinden anlaşılanı bırakıp Kur'an'ın zâhirinden, Peygamber'den (s) ve yaygın bir icmâdan delile dayanmayan bâtına dönmek caiz değildir.”⁴⁸⁶ “Kur'an'ın zâhirine inanmak farzdır. Bunun dışındakileri bilmekle yükümlü değiliz.”⁴⁸⁷ “Bağlayıcı bir haber olmadıkça Kur'an'ın zâhirine iman etmekten daha doğru ne olabilir?”⁴⁸⁸

2.1.4. Taberî'nin Zâhir Anlayışı: Dilin Fıtratı

Bu mukayese ve tahlillerden sonra Taberî'nin zâhir anlayışını şu şekilde özetlemek mümkündür: Bir sözü ya da metni, anlamaya çalışırken herhangi bir ön kanaate göre değil, o sözün ya da metnin ilk ve doğal hâlinin gerektirdiği şekilde anlamak gerekir. Sözün ya da metnin ilk ve doğal hali ise onun, 'zâhir' ve 'âmm' oluşudur. Bir sözden maksad, onun zâhirliği ya da umumiliği olmasa da, en azından, onu ele alan kişinin ilk tutumu, o şekilde olmalıdır. Zira Taberî'ye göre, asıl olan, sözün zâhiridir; zâhirin dışına çıkılması ise, arızî bir durum olup, ancak geçerli bir delil ile söz konusu olabilir. Taberî'nin bu tutumu, önceleri yolunu izlediği Şâfi'î'nin bu konudaki tutumuyla hemen hemen aynıdır. Taberî gibi, Kur'an'ı anlama yöntemini Arap dili zemininde kuran Şâfi'î de, bir ifadenin zâhir ve âmm oluşunu, 'dil'in fıtratı'nın çeşitli yönlerinden en başta geleni olarak görmektedir.⁴⁸⁹

⁴⁸³ Goldziher, *Zâhirîler*, s.21-22.

⁴⁸⁴ Claude Gilliot, *Exégèse, Langue, Et Théologie En Islam*, s. 14.

⁴⁸⁵ Zuḥaylî, s.41.

⁴⁸⁶ Taberî, I. 335.

⁴⁸⁷ Taberî, XII. 174.

⁴⁸⁸ Taberî, XV. 130.

⁴⁸⁹ Şâfi'î, s.52.

Taberî'nin ifade ve kullanma biçimi, onun, zâhiri lügavî bir çerçevede algıladığını gösteriyor. Zira o, zâhir kelimesini hiçbir zaman müstakil olarak kullanmaz, isim tamlaması hâlinde kullanır. Sözelimi o, 'zâhir âyet' demez, 'âyetin zâhiri' ya da 'tilâvetin zâhiri' der. Oysa, usûlcüler, zâhir kelimesini burada olduğu gibi tamlama hâlinde değil, müstakil bir kelime olarak kullanmaktadırlar.⁴⁹⁰ Zira onlar, zâhir kelimesini, kendi anlayışlarına göre kavramlaştırmışlardır. Aynı şekilde, Taberî gibi, İmâm Şâfi'î de zâhir kelimesini daha sonra ortaya çıkan ıstılahî mânâda değil, lügavî mânâda kullanmıştır.⁴⁹¹

Taberî, zâhirin dışına çıkmaya imkan veren delillerin neler olduğu konusunda derli toplu bilgi vermese de, farklı yerlerde bu mevzudaki görüşünü açık bir şekilde ortaya koymaktadır. O, bazı yerlerde, genel olarak delilin gerekli olduğunu söyler; ama delilin mahiyeti ve ne olduğu konusunda bilgi vermez. Bu çerçevede, bazen 'hüccet'⁴⁹² bazen de 'burhân'⁴⁹³ ifadelerini kullanır. Bazı yerlerde ise kendisince geçerli olan delillerden bir veya birkaçını verir. Bu durumu gösteren ifadelerden bazıları şunlardır: "Vazgeçilmez bir 'haber' ya da bağlayıcı bir 'delil' olmadıkça âyetin zâhirini bâtına hamletmek ve nesh ile hükmetmek caiz değildir."⁴⁹⁴ "Kitaptan bir nass, peygamberden bir haber ve ümmetten bir icmâ olmadıkça tenzilin te'vilini zâhirden bâtına hamletmek caiz değildir."⁴⁹⁵ "Bir kelamın te'vili konusunda niza söz konusu olduğunda, en doğru mânâ, zâhire uygun olan mânâdır. Ancak akıl ve haberden açık bir delil var ise zâhirin dışına çıkılabilir."⁴⁹⁶

Benzer ifadeleri başka yerlerde de kullanan Taberî'nin bağlayıcı saydığı delilleri şu şekilde tasnif etmek mümkündür:

- a. Kitap
- b. Sünnet
- c. İcmâ

⁴⁹⁰ Ebû Hâmid el-Ğazâlî, *el-Muṣtaṣṣafâ*, thk. M. 'Abdusselam 'Abduşşâfi, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1413, s.196; Râzî, III. 229; Edîb Şâlih, I. 142.

⁴⁹¹ Edîb Şâlih, I. 201.

⁴⁹² Taberî, VIII. 83.

⁴⁹³ Taberî, XV. 232.

⁴⁹⁴ Taberî, XXV. 38

⁴⁹⁵ Taberî, VII. 43.

⁴⁹⁶ Taberî, VIII. 91.

d. Akıl

Taberî'nin, bu delilleri iki başlık altında, asl ve kıyas⁴⁹⁷ ya da haber ve nazar⁴⁹⁸ olarak tasnif ettiği de görülmektedir. Öyle anlaşıyor ki, Taberî, Kitâb, Sünnet ve icmâi asl ve haber; aklî delâleti de kıyas, nazar ve akıl ifadelerinin kapsamı içinde görmektedir.

Zâhir kelimesi, Taberî için anlama ve te'vil yöntemini ifade eden bir kelimedir. Zira ona göre, bir ifadenin zâhir oluşunun çeşitli vecihleri vardır ve zâhirlik bu vecihlerle tezahür eder. Taberî, te'vil yaparken ya da te'viller arasında tercihte bulunurken bu vecihleri birer gerekçe olarak gösterir. Zâhirin, Taberî nezdinde bir yöntem olmasının bir delili de, söz konusu vecihlerin çeşitli usûl kitaplarında Kur'an'ı anlamak, belki de, daha doğru anlamak için, birer metodolojik kural olarak yer almasıdır. Umum, Kur'an'ın bütünlüğü ve siyâk gibi ifadeler, usûl kitaplarında Kur'an'ı anlamanın birer kuralı olarak geçmektedir. Aynı durum, Taberî için de geçerlidir; ancak, o, bu kuralları zâhirin alt kuralları olarak ele almakta ve bu tip kuralları zâhirin birer tezâhür şekli olarak telakki etmektedir. Şu örnekler, Taberî'nin, söz konusu anlama kurallarını, 'zâhir'in birer tezahürü olarak algılayıp kullandığını kanıtlayacaktır:

Örnek-1: *Maḳâmu ibrahîm*⁴⁹⁹ ifadesi ile nerenin kastedildiği konusunda değişik te'viller yapılmıştır:

- a. Hac ibadetinin gerçekleştiği bütün yerler
- b. Müzdelife ve Cimâr
- c. Harem
- d. Taşları yerine bırakmak için Hz. İbrahim'in üstüne çıktığı taş
- e. Hz. İbrahim'in Mescid-i Haram'daki makamı

Taberî'ye göre ise Makam-ı İbrahim, bu isimle bilinen yerdir; çünkü kelim insanlarca bilinen zâhir anlamı üzere anlaşılmalıdır.⁵⁰⁰ Burada âyetin zâhirlik vechi meşhur anlamdır.

⁴⁹⁷ Taberî, III. 121.

⁴⁹⁸ Taberî, II. 59.

⁴⁹⁹ 2. Bakara, 125.

⁵⁰⁰ Taberî, I. 535-537.

Örnek-2: “Haccı ve umreyi Allah için tamamlayın. Eğer bunlardan alıkonursanız, kolayınıza gelen kurbanı gönderin.”⁵⁰¹ âyetinde kurban edilecek hayvanın ne olacağı konusunda şu te’viller yapılmıştır:

- a. Büyük ve küçük baş hayvanlardan herhangi biri
- b. Deve ya da sığır

Taberî’ye göre doğru olan birinci te’vildir; çünkü Allah ‘kolayınıza giden’ ifadesini kullanmıştır; ki, bu umumî bir ifade olup her ihtimali kapsamaktadır. Ayrıca *el-hediyy* kelimesi kullanıldığı için bu kelimenin kapsamına giren her şey geçerlidir; çünkü Allah herhangi bir tahsis yapmamıştır.⁵⁰²

Burada âyetin zâhirlik vechi umumdur.

Örnek-3: “Buna karşı, sizden, yakınlıkta sevgiden (*el-meveddete fi’l-kurbâ*) başka bir karşılık istemem.”⁵⁰³ âyetindeki *el-meveddete fi’l-kurbâ* ifadesi ile ne kastedildiği konusunda te’vil ehli ihtilaf etmiştir:

- a. Sizden, size olan yakınlığımdan dolayı beni sevmenizden ve akrabalığın gerektirdiğini yerine getirmenizden başka bir şey istemiyorum.
- b. Sizden, akrabalarımı sevmenizden başka bir şey istemiyorum.
- c. Sizden, Allah’ı sevip ona itaat ederek yakınlaşmaktan başka bir şey istemiyorum.
- d. Sizden, akrabalarınıza karşı olan sorumluluğunuzu yerine getirmenizden başka bir şey istemiyorum.

Taberî’ye göre doğru olan birinci te’vildir; çünkü Kur’an’ın zâhiri bunu gerektirmektedir. Bunun nedeni şudur: *Fî* kelimesi, bunu gerektirmektedir; eğer, diğer te’viller doğru sayılırsa, *fînin*, bu ifadede yer almasının bir anlamı olmaz. Öyleyse bu ifade, *illâ meveddetî fî karâbetî minkum* (benim size olan yakınlığımdan kaynaklanan sevgi) şeklinde anlaşılmalıdır. *El-meveddete* ifadesindeki harf-i tarif, *meveddet* kelimesinin, iyelik bildiren *ye* zâmirine izafe edilmesinin görevini görmektedir.⁵⁰⁴

Burada âyetin zâhirlik vechi Arap dili kuralıdır.

⁵⁰¹ 2. Bakara, 196.

⁵⁰² Taberî, II. 215-219.

⁵⁰³ 42. Şûrâ, 23.

⁵⁰⁴ Taberî, XXV. 23-26.

Örnek-4: “Allah, size kendinizden bir misâl verdi: Hiç size rızık olarak verdiğimiz şeylerde, elleriniz altındaki kölelerinizden ortaklarınız bulunur da onlarla siz eşit olur, aranızda birbirinizden korktuğunuz gibi, onlardan da korkar mısınız (*teḥâfûnehum ke ḥîfetikum enfusekum*)? İşte biz, düşünecek bir kavim için âyetleri böyle açıklıyoruz.”⁵⁰⁵ âyetindeki *teḥâfûnehum ke ḥîfetikum enfusekum* ifadesinin anlamı konusunda te’vil ehli ihtilaf etmiştir:

- a. Size ortak kölelerinizin, sizin ölümünüzden sonra mallarınıza vâris olmasından korkar mısınız?
- b. Ortaklar olarak mallarınızı paylaştığınız gibi, size ortak kölelerinizin de mallarınızı kendileriyle paylaşacaklarından korkar mısınız?

Ṭaberî’ye göre Kur’an’ın zâhirine daha uygun olduğu için doğru olan ikinci te’vildir. Çünkü Allah bu âyetle, kendi yaratıklarını kendisine ortak sayan müşrikleri azarlamakta ve onlara Allah hakkında düşündükleri şeyin kendileri için geçerli olması durumuna razı olup olmadıklarını sormaktadır. Onların buna razı olmaları ise mümkün değildir. âyetten kastedilen bu mânâ, daha ziyade insanların sağ olması durumunda gerçekleşir. Dolayısıyla doğru olan ikinci te’vildir.⁵⁰⁶

Burada zâhirlik vechi âyetin siyâkıdır.

Örnek-5: “Benden size bir hidâyet gelir de her kim ona tâbi olursa onlar için herhangi bir korku yoktur ve onlar üzülmaz de.”⁵⁰⁷ âyetindeki *hidâyet* kelimesinden ne kastedildiği konusunda te’vil ehli ihtilaf etmiştir:

- a. Beyân ve irşad
- b. Peygamberlik

Ṭaberî, hitabın zâhirine bakarak birinci te’vili tercih etmektedir. Zira bu âyet, Hz. Adem ve onunla birlikte cennetten indirilenlere hitap etmektedir. Dolayısıyla, buradaki *hidâyet* kelimesinden peygamberlik kastedilmiş olamaz; çünkü Hz. Adem zaten baştan beri peygamberdi.⁵⁰⁸

Görüldüğü gibi buradaki zâhirlik vechi âyetin muhatabıdır.

⁵⁰⁵ 30. Rûm, 28.

⁵⁰⁶ Ṭaberî, XXI. 39.

⁵⁰⁷ 2. Bakara, 38.

⁵⁰⁸ Ṭaberî, I. 247.

Örnek-6: “Cumartesi günü hakkında içinizden azgınlık edenleri elbette bilmiş olacaksınız. Bundan dolayı biz onlara ‘aşağılık maymunlar olun’ dedik.”⁵⁰⁹ âyetinde bahsi geçen *mesh* olayı Mucâhid’e göre, Allah tarafından verilmiş bir mesel olup biyolojik olarak değil, karakter yönünden gerçekleşen bir değişikliktir. Taberî, bu te’vilin Kur’an’ın zâhirine ters olduğunu söyleyerek Mucâhid’e itiraz eder. Zâhire ters oluş yönü ise şudur: *Mesh* olayını kabul etmemek, peygamberlerine muhâlefetten dolayı Benî İsrâil’in başına gelen diğer olayları kabul etmemekle aynı şeydir. Zira bu olaylar arasında mahiyet bakımından bir fark yoktur. Nitekim, “De ki, Allah katında yeri daha kötü olanı size haber vereyim mi? Allah’ın lanetlediği ve gazap ettiği, aralarından maymunlar, domuzlar ve tağuta tapanlar çıkardığı kimseler...”⁵¹⁰ âyeti, bütün bu olayların Benî İsrâil’in başına geldiğini açıkça göstermektedir.⁵¹¹

Burada zâhirlik vechi Kur’anî bütünlük olarak gerçekleşmiştir.

Örnek-7: “Şimdi onlara (kadınlara) yaklaşın ve Allah’ın sizin için yazdıklarını isteyin.”⁵¹² âyetinde ‘Allah’ın sizin için yazdığı’ ifadesinden ne kastedildiği ile ilgili farklı te’viller yapılmıştır:

- a. Çocuk
- b. Kadir gecesi
- c. Allah’ın helal kıldığı şeyler

Taberî’ye göre âyetin zâhirine uygun olan te’vil, birinci te’vildir; çünkü, ‘Allah’ın sizin için yazdığı’ ifadesi, ‘şimdi onlara (kadınlara) yaklaşın’ ifadesinden hemen sonra gelmektedir.⁵¹³

Burada âyetin zâhirlik vechi âyetteki bütünlüktür.

Örnek-8: “Eyvah başımıza gelenlere! Bizi uyuduğumuz yerden kim kaldırdı? O Rahman’ın vaadettiği işte buymuş. Gönderilen peygamberler doğru söylemişler, derler.”⁵¹⁴ âyetindeki ‘O Rahman’ın vaadettiği işte buymuş’ ifadesinin kime ait olduğu konusunda te’vil ehli ihtilaf etmiştir:

⁵⁰⁹ 2. Bakara, 65.

⁵¹⁰ 5. Mâide, 60.

⁵¹¹ Taberî, I. 332.

⁵¹² 2. Bakara, 187.

⁵¹³ Taberî, II. 169-170.

⁵¹⁴ 36. Yâsin, 52.

- a. Allah'a iman edenlere aittir.
- b. Kâfirlere aittir.

Taberî'ye göre Kur'an'ın zâhirine daha uygun olduğu için doğru olan, birinci te'vildir. Çünkü 'Bizi uyuduğumuz yerden kim kaldırdı?' ifadesi, kâfirlerin bu konularda cahil olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla, burada ihtilaf konusu olan cümlelerin, bu konuda bilgi sahibi olma özelliği ile kâfirlerden ayrılan müminlere ait olması gerekir.⁵¹⁵ Burada zâhirlik vechi, durumdan sonuç çıkarma ve iki durumu karşılaştırma gibi aklî delâlet yollarıdır.

Zâhir, umum, âyetteki bütünlük, Arap dili, âyetin siyâkı, âyetin muhatabı, Kur'anî bütünlük, âyetteki bütünlük ve aklî delâlet gibi Kur'an'ı anlama yönteminin farklı kurallarını zâhir kavramı içinde değerlendirmemiz, kendi seçimimizin bir sonucu değildir. Verdiğimiz örneklerde de açıkça görüldüğü gibi, Taberî, te'viller arasında tercihte bulunurken, öncelikle, bazı te'villerin Kur'an'ın zâhirine ters düştüğünü söyler; daha sonra da doğru olan te'vilin hangisi olduğunu, gerekçesiyle izah eder. Tercih ettiği te'vil, Taberî'ye göre, aynı zamanda Kur'an'ın zâhirine en uygun olan te'vildir. İster umum ister âyetin siyâkı olsun, Taberî, yukarıda örneklerini verdiğimiz tercih gerekçelerinin tümünü zâhir kavramı içinde değerlendirmektedir.

Taberî, zâhirlik vechini kimi zaman açıkça ifade eder, kimi zaman da ifade etmez. O, zâhirlik vechini açıkça ifade etmediği durumlarda, öyle bir gerekçe söyler ki, zâhirin hangi vechinin söz konusu olduğu rahatlıkla anlaşılabilir. Meselâ, yukarıda verdiğimiz örneklerin ikincisinde, Taberî, zâhirlik vechinin umum olduğunu açıkça söylerken, yedinci örnekte zâhirlik vechini belirtmemiştir; ama kullandığı gerekçenin âyetin bütünlüğü olduğu, kuşkuya yer bırakmayacak şekilde açıktır.

Yukarıdaki örnekler ve Taberî'nin "Kelamın mânâsı, bağlayıcı bir delil olmadıkça, meçhul olan bâtına değil maruf olan zâhire hamledilir."⁵¹⁶ "Asl ya da kıyastan bir delil olmadıkça, doğru olan mânâ âyetin zâhirindeki mânâdır, bâtınındaki değil."⁵¹⁷ "Kitap'tan bir nass, Peygamber'den bir haber ve ümmetten bir

⁵¹⁵ T. XXIII. 16-17.

⁵¹⁶ Taberî, I. 537.

⁵¹⁷ Taberî, V. 29.

icmâ olmadıkça tenzilin te'vilini zâhirden bâtına hamletmek caiz değildir."⁵¹⁸ ifadelerinden hareketle, onun bir anlama yöntemi olarak zâhirden ne anladığını şu tanımla ifade etmek yanlış olmasa gerek: İster kendiliğinden; ister umum, Kur'anî bütünlük, âyetin gayesi ve Arap dili gibi ölçütlerle olsun, ortaya çıkan mânâyâ zâhir denir.

Taberî'nin yukarıda geçen ifadeleri ve uygulamasından bu tanımlı çıkarmak rahatlıkla mümkün olmakla birlikte, burada bir çelişkiye de dikkati çekmek gerekir: Taberî, Kur'anî bütünlük, âyetin siyâkı ve umum gibi durumları birer zâhirlik vechi olarak görürken, zâhirliğin kendisinin de kimi zaman yine aynı durumlar ve ölçütlerle ortadan kalktığını düşünmektedir. Zira, zâhirlik vechi âmm olan bir ifade, yine zâhirliğin vecihlerinden biri olan Kur'anî bütünlük ile tahsis edilerek zâhir dışına çıkarılabilir. Bilindiği gibi, bir âyetin tahsis edildiğini gösteren delillerin başında, Kur'an'daki başka bir âyet gelmektedir. Meselâ, "Müşrik kadınları, iman etmedikçe nikâhlaymayın. Bir müşrik kadın, sizin hoşunuza gitse bile, iman etmiş olan bir cariye ondan daha hayırlıdır."⁵¹⁹ âyetinin, kitabî kadınlarla evlenmenin helal olduğunu belirten "Bugün size temiz ve iyi şeyler helâl kılınmıştır. Kendilerine kitap verilenlerin yiyeceği size helâldir, sizin yiyeceğiniz de onlara helâldir. Mümin kadınlardan iffetli olanlar ile daha önce kendilerine kitap verilenlerden iffetli kadınlar da, mehirlerini vermeniz şartıyla, namuslu olmak, zina etmemek ve gizli dost tutmamak üzere size helâldir."⁵²⁰ âyetini neshettiği şeklindeki görüşü Taberî reddetmekte ve iki âyet arasında görünen çelişkinin, neshi değil, iki âyet arasındaki umum-husus ilişkisini gösterdiğini söylemektedir.⁵²¹

Halbuki, Taberî başka yerde de Kur'an'ın farklı yerlerinde bulunan âyetlerin birbirlerini açıklamasını zâhirin gereği olarak görmektedir. Meselâ, "İndirdiğimiz açık delilleri ve Kitap'ta insanlara apaçık gösterdiğimiz hidâyet yolunu gizleyenlere hem Allah hem de bütün lânet ediciler lânet eder."⁵²² âyetindeki 'lânet ediciler'in kimler olduğu konusunda te'vil ehli ihtilaf etmiştir:

⁵¹⁸ Taberî, VII. 43.

⁵¹⁹ 2. Bakara, 221.

⁵²⁰ 5. Mâide, 5.

⁵²¹ Taberî, II. 377.

⁵²² 2. Bakara, 159.

- a. Hayvanlar
- b. Melekler ve müminler
- c. İnsan ve cinler dışındaki bütün varlıklar

Taberî'ye göre Kur'an'ın zâhirinden anlaşıldığı kadarıyla doğru te'vil, ikinci te'vildir. "Âyetlerimizi inkâr etmiş ve kâfir olarak ölmüş olanlar, işte Allâh'ın, meleklerin ve tüm insanların lâneti onların üstünedir."⁵²³ âyeti bunu açıkça ortaya koymaktadır.⁵²⁴

2.2. Taberî'nin Tercih Ölçütleri

Daha önce de geçtiği gibi Taberî, te'vile açık olması yönünden Kur'an'ı üç kısma ayırır:

- a. Kıyametin kopması, sûra üfürülmesi ve Hz. İsa'nın inişi gibi, sadece Allah'ın bildiği konular.
- b. Allah'ın farzları, yasakları, öğütleri, insanların O'na karşı olan görevleri, hadler ve miras hisselerinin miktarları gibi, Allah'ın, bilme imkânını sadece Peygamber'e (s) verdiği konular.

- c. Kur'an'ın dilini bilen herkesin bilebileceği konular.⁵²⁵

Bu tasnifi burada yeniden zikretmemizin sebebi, konumuzla ilgili şu tesbiti yapabilmektir: Kur'an'ın muhatabı olan insan, onun hitabını anlama konusuna lakayt kalamayacağı gibi, bu konuda sınırsız ve ölçüsüz bir şekilde de davranamaz; ancak belli bir çerçevede ve belli ölçülerle hareket edebilir. Bu çerçevenin ne olduğu sorusunun cevabı ise, Taberî'nin tasnifindeki son maddede yer almaktadır. Söz konusu çerçeve, Kur'an'ın muhatapları ve onların dilidir. Kur'an onlara hitap ettiği için, kendilerinin diliyle nâzil olmuştur. Bu durumun farkında olan Taberî, muhatabı tarafından anlaşılmayan hitabın, herhangi bir faydasının bulunmadığını söyleyerek, Allah kelamının, hitap ettiği insanların diline muvâfık olması gerektiğini belirtmektedir.⁵²⁶ Nitekim, Taberî'nin te'vil ve tercih sistemi, hemen tümüyle dil ve muhatap çerçeveli bir zemin üzerine oturmaktadır.

⁵²³ 2. Bakara, 161.

⁵²⁴ Taberî, II. 54-56.

⁵²⁵ Taberî, I. 41.

⁵²⁶ Taberî, I. 5-7.

Esasında muhatap ve dil merkezli yaklaşım, sadece Taberî'ye ait bir yaklaşım değil, beyân bilgi sistemine mensup bütün ulemanın esas aldığı bir anlama yöntemidir. Başta İmâm Şâfi'î olmak üzere, el-Ferrâ' (207/822) ve Ebû 'Ubeyde (210/825) gibi ilk dönem ulemasının hemen tümü, söz konusu anlama yöntemini benimsemiş ve kullanmıştır.⁵²⁷ Bunun için, Taberî'nin, te'vil yaparken ve te'viller arasında tercihte bulunurken dayandığı ilkeler ve kullandığı ölçütler, bir süre yolunu izlediği İmâm Şâfi'î'nin beyân ilkeleri ile aynılık derecesinde bir paralellik arz etmektedir. Şâfi'î'ye göre, beyân, ilkeleri ve fûruâtı olan mânâları kapsayan bir isimdir. Bu mânâlar, muhataplara bir beyân ve açıklamadır.⁵²⁸

Her ne kadar Taberî, tercihlerinin ekseriyetini dilsel ve usûlî ölçütleri esas alarak yapmışsa da, yukarıda da belirttiğimiz üzere, beyân bilgi anlayışının bir mensubu olarak icmâ ve Sünnet gibi bilgi kaynaklarını da göz ardı etmemiştir. Nitekim, onun, Sünnet ve icmâ ölçütlerine bağlı olarak yaptığı tercihler azımsanmayacak miktardadır.

Çalışmamızda, Taberî'nin, kendisine ulaşan te'viller içinde 967 adet tercih yaptığını tesbit ettik. Bu tercihlerin 840 gibi büyük çoğunluğu dilsel ve usûlî ölçütlere bağlı olarak yapılan tercihlerdir. Taberî, dilsel ve usûlî ölçütleri, 'Kur'an'ın zâhiri' olarak ifade ettiği gibi, 'zâhir' kelimesini de lügavî çerçevede de olsa, bir anlama yöntemi olarak kullanmaktadır. Taberî'nin te'vil tercihlerini tasnif ederken, kendimize göre bir tasnifi değil, onun, tercihlerini dayandığı gerekçeleri esas aldık. Her bir gerekçeyi bir tercih ölçütü olarak kabul ettik ve bu ölçütleri isimlendirirken de ekseriyetle, kendisinin kullandığı ifadeleri kullandık.

2.2.1. Kur'an'ın Zâhiri: Dilsel ve Usûlî Ölçütler

Konu başlığı olarak 'Kur'an'ın zâhiri'⁵²⁹ ifadesini kullanmamızın nedeni, Taberî'nin, te'villerini ya da te'vil tercihlerini gerekçelendirirken kullandığı tek ifade kalıbının bu olması değil, daha anlaşılır olmasıdır. Nitekim 'tenzilin zâhiri'⁵³⁰ 'âyetin

⁵²⁷ Cabirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s.28.

⁵²⁸ Şâfi'î, s.21.

⁵²⁹ Taberî, I. 267; I. s.306.

⁵³⁰ Taberî, I. 209; I. 66.

zâhiri⁵³¹ ‘Allah’ın kitabının zâhiri⁵³² ‘Kitap ve tenzilin zâhiri⁵³³ ‘hitabın zâhiri⁵³⁴ ve ‘tilâvetin zâhiri⁵³⁵ gibi ifadeler de Taberî’nin bu çerçevede kullandığı ifade kalıplarındandır.

Taberî’nin ‘Kur’an’ın zâhiri’ ifadesi ile dile getirmek istediği ve kullandığı te’vil ve tercih ölçütlerini şu şekilde tasnif edebiliriz:

2.2.1.1. Zâhir

Yukarıda zâhir kelimesinin anlamı ve Taberî nezdindeki mahiyeti üzerinde ayrıntılı biçimde durduk. Burada bu konuyu yeniden gündeme getirmemizin sebebi, Taberî’nin zâhir kelimesini iki anlamsal düzeyde kullanmasıdır. Yukarıda ele aldığımız konu, zâhir kelimesinin bir anlama yöntemi olarak kullanılması iken; burada ele alacağımız konu ise, söz konusu anlama yönteminin bir vechi olarak zâhirdir. Buna göre, ifadenin ilk okuyuş ve duyuşta akla gelen, yaygın olarak bilinen ve kullanılan anlamına zâhir denir. Taberî, bu durum için kimi zaman ‘insanların kullanımındaki *ağleb* (en çok kullanılan) mânâ⁵³⁶ ‘galip, meşhur ve maruf mânâ⁵³⁷ gibi ifadeler kullanır. “Allah’ın kitabının mânâları ve beyânları, fasih dilde ve zâhirde anlaşılabilir bir yönü var ise şâzz anlamlara sevk edilemez.”⁵³⁸ “Allah’ın kitabının mânâlarını insanlar tarafından kullanılan zâhire tevcih etmek, kullanım yönünden az ve gizli olan anlamlara tevcih etmekten daha doğrudur.”⁵³⁹ gibi sözleri de, Taberî’nin, ilk duyuş ve okuyuşta anlaşılan zâhirî mânâyı vurgu yapan sözlerindendir. Taberî’nin bu kapsam içindeki başlıca kullanımları şunlardır:

⁵³¹ Taberî, I. 185; II. s.75.

⁵³² Taberî, II. 56; I. 553.

⁵³³ Taberî, II. 57.

⁵³⁴ Taberî, I. 247.

⁵³⁵ Taberî, I. 147; II. 538.

⁵³⁶ Taberî, XVI. 105.

⁵³⁷ Taberî, XVII. 35.

⁵³⁸ Taberî, IV. 42.

⁵³⁹ Taberî, XV. 232.

2.2.1.1.1. Yaygın Kullanım (*el-ağleb fî isti'mâli'n-nâs*)

Örnek-1: “Biz ancak Rabbinin emri ile ineriz. Önümüzde, arkamızda ve bunlar arasında olan her şey O'na aittir. Senin Rabbin unutkan değildir.”⁵⁴⁰ âyetindeki ‘önümüz’, ‘arkamız’ ve ‘onların arasındaki’ ifadelerinden ne kastedildiği konusunda te’vil ehli ihtilaf etmiştir:

- ‘Önümüz’ dünya, ‘arkamız’ ahiret ve ‘onların arasındaki’ iki nefha arası demektir.
- ‘Önümüz’ ahiret, ‘arkamız’ dünya ve ‘onların arasındaki’ dünya ve ahiret arası demektir.
- ‘Önümüz’ dünyada geçen zaman, ‘arkamız’ dünyada kalan zaman ve ‘onların arasındaki’ ikisi arasındaki zaman demektir.
- ‘Önümüz’ yaradılışımızdan önceki zaman, ‘arkamız’ öldükten sonraki zaman ve ‘onların arasındaki’ var olduğumuz zaman demektir.

Taberî, ikinci te’vili tercih eder; çünkü, insanların kullanımında ağılebiyetle ‘önümüz’ ifadesi ile gelecek, yani ahiret, ‘arkamız’ ifadesi ile ise, geçmiş, yani dünya hayatının geçen kısmı kastedilir. Bu ikisinin arası ise, hâlâ devam eden dünya hayatı demektir.⁵⁴¹

Örnek-2: “Ölüden diriye çıkarır, diriden de ölüyü çıkarırsın.”⁵⁴² âyetindeki, ölüden diri, diriden ölü çıkarılması konusunda te’vil ehli ihtilaf etmiştir:

- Ölü olan nutfeyi diriden, diriye de nutfeden çıkarmak demektir.
- Çekirdekten hurma, hurmadan çekirdek; yumurtadan tavuk, tavuktan yumurta çıkarmak gibi şeylerdir.
- Müslümandan kâfir, kâfirden Müslüman meydana getirmektir.

Son iki te’vili de anlaşılır bulunduğu hâlde Taberî, birinci te’vili tercih etmektedir; çünkü ona göre o te’viller, insanların yaygın kullanımına uygun değildir.⁵⁴³

⁵⁴⁰ 19. Meryem, 64.

⁵⁴¹ Taberî, XVI. 104-105.

⁵⁴² 3. Âl-i İmrân, 27.

⁵⁴³ Taberî, III. 224-226.

2.2.1.1.2. En Açık Anlam (*eẓharu'l-ma'ânî*)

Örnek-1: “O, alevli bir ateşte yanacak. Odun taşıyıcı olarak karısı da...”⁵⁴⁴ âyetinde Ebû Leheb’in karısının neden ‘odun taşıyıcı’ olarak nitelendirildiği konusunda te’vil ehli ihtilaf etmiştir:

- Namaza gittiği sırada Peygamber’in (s) ayağına batması için yolunun üzerine dikenli odun bıraktığı için.
- Dedikodu, gıybet yaptığı ve fakirliğinden dolayı Peygamber’i (s) ayıpladığı için.

Kendisine göre en zâhir mânâ olduğu için, Taberî, birinci te’vili tercih etmektedir.⁵⁴⁵

Burada dikkat çekici olan nokta, bu âyetle ilgili nüzûl sebebi olduğu hâlde, Taberî’nin onu gerekçe olarak göstermeyip mânânın zâhirini tercih sebebi olarak göstermesidir.

Örnek-2: “Sana okutacağız, artık unutmayacaksın.”⁵⁴⁶ âyetinin mânâsı konusunda te’vil ehli ihtilaf etmiştir:

- Ey Muhammed, Kur’an’ı ezberlemek için telaşlanıp acele etme; çünkü Biz onu sana ezberleteceğiz ve artık unutmayacaksın.
- Buradaki *tensâ* ifadesinden amaç, bir emir ya da hükmün terk ve neshedilmesidir. Binaenaleyh, âyetten kastedilen şudur: Bizim neshetmek sûretiyle sana unutturduğumuz dışında sen unutmayacaksın .

Taberî, ikinci te’vili tercih eder; zira ona göre âyetin en zâhir mânâsı budur.⁵⁴⁷

2.2.1.1.3. Arap Dilinde / Araplarca Bilinen Anlam (*el-ma'rûf 'inde'l-'arab / el-ma'rûf fi kelâmi'l-'arab*)

Örnek-1: *Maẓâmu ibrahîm*⁵⁴⁸ ifadesi ile nerenin kastedildiği konusunda değişik te’viller yapılmıştır:

⁵⁴⁴ 111. Tebbet, 3-4.

⁵⁴⁵ Taberî, XXX. 338-339.

⁵⁴⁶ 87. A'lâ, 6.

⁵⁴⁷ Taberî, XXX. 154.

⁵⁴⁸ 2. Bakara, 125.

- a. Hac ibadetinin gerçekleştiği bütün mekânlar
- b. Arefe, Müzdelife ve Cimâr
- c. Harem
- d. Taşları yerine bırakmak için Hz. İbrahim'in üstüne çıktığı taş
- e. Mescid-i Haram

Taberî'ye göre ise, doğru olan, *Maḳâmu İbrâhîm* ifadesi kullanıldığında insanların anladığı ve bildiği (*el-ma'rûf*) yerdir. Taberî, bu görüşü desteklemek üzere Peygamber'den (s) varit bir haber aktardıktan sonra şunu söyler: “Böyle bir haber olmasa bile, yine bizim söylediğimiz geçerlidir; çünkü, söz, bilinen (*el-ma'rûf*) zâhir mânâyâ hamledilir, meçhul olan bâtına değil.”⁵⁴⁹

Örnek-2: “Allah'ın sana gösterdiği şekilde insanlar arasında hükmedesin diye sana Kitab'ı hak ile indirdik; hainlerden taraf olma!”⁵⁵⁰ âyetinde bahsi geçen ihanetten ne kast edildiği konusunda te'vil ehli ihtilaf etmiştir:

- a. Hırsızlık
- b. Emaneti inkâr etme

Taberî'ye göre doğru olan ikinci te'vildir; çünkü, Arap dilinde ma'rûf olan anlam budur. Zaten Kur'an'ı ma'rûf olan mânâyâ hamletmek, onun dışındakilerden daha doğrudur.⁵⁵¹

2.2.1.2. Umum

Lügavî olarak umum, bütün efradı bir defada kapsama durumuna denir.⁵⁵² İstilahî olarak ise, umum, “İki veya daha fazla şeyi şamil olan lafız”,⁵⁵³ ve “Mânâsı, şamil olduğu bütün fertleri, herhangi bir sınırlama olmaksızın, bir defada kapsayan lafız”⁵⁵⁴ gibi farklı şekillerde tarif edilmiştir. Husus ise, lafzın, tek bir vaz' ile tek bir mânâyâ ve ferde delâlet etmesi durumuna denir.⁵⁵⁵

⁵⁴⁹ Taberî, I. 535-537.

⁵⁵⁰ 4. Nisâ', 105.

⁵⁵¹ Taberî, V. 265-270.

⁵⁵² Curcânî, s.170.

⁵⁵³ Ebû İshâk eş-Şirâzî, *el-Luma' fi Uşûli'l-Fıkh*, Dâru'l Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût, 1985, I. 26.

⁵⁵⁴ Dureynî, *el-Menâhic* s.497.

⁵⁵⁵ Curcânî, s.109 ; Şa'bân, s.265.

Umum kavramını, lafzın vaz'olunduğu mânâ çerçevesinde ele alan usûlcülerin aksine, Taberî, zâhirliği olduğu gibi, umumiyeti de dildeki bir ifadenin ilk ve doğal hâli olarak görmekte ve aksine bir delil olmadıkça ifadenin bu hâlinin dışına çıkmayı yanlış bulmaktadır. Ona göre, bir söz, bağlayıcı bir delil ile tahsis edilmedikçe, umum ve zâhir hâli üzere kalır.⁵⁵⁶

Taberî, umum için derli toplu bir tarif yapmamaktadır; ancak, çeşitli yerlerde umum hakkında söylediklerinden hareketle şöyle bir tarifin onun anlayışına aykırı olmadığını söyleyebiliriz: Herhangi bir sözün, sahip olduğu bütün mânâları ve fertleri kapsaması ve tahsis edilmemesi durumuna umum denir.⁵⁵⁷

İlk bakışta Taberî'nin bu yaklaşımı ile usûlcülerin yaklaşımı arasında ciddi bir fark görülmemektedir. Oysa konuya iki tarafın açıklama, örnekleme ve kullanımları çerçevesinde bakıldığında, durumun hiç de böyle olmadığı ve kelimeye yükledikleri anlam ve fonksiyonun farklı olduğu görülür. Bu farklılık şu iki noktada ortaya çıkmaktadır:

1. Usûlcü yaklaşımda tariftaki 'fertler' kelimesiyle umumluğun her yönü değil, daha çok gerçek kişiler kastedilir. Bunu anlamak için usûl kitaplarındaki umum lafızlarına ve konu ile ilgili verilen örneklere bakmak yeterlidir. Meselâ Serahsî, "umum lafızlarının açıklamasına dair" başlıklı bir bölüm açar ve umum lafızlarının iki kısma ayrıldığını söyler:

- a. Hem sîgası hem de mânâsı itibariyle âmm olan lafızlar. 'Müslümanlar' ve 'erkekler' gibi kelimeler, bu türdendir.
- b. Sîgası ile müfred, mânâsı ile âmm olan lafızlar. 'Kavim' kelimesi, sîga olarak müfret olduğu hâlde, mânâ itibariyle âmm bir kelimedir.⁵⁵⁸

Küçük bir açıklama olsun diye verdiğimiz bu örneklerin, gerçek kişilerle ilgili olduğu aşîkâr olup, benzer durum, usûl kitaplarının pek çoğunda mevcuttur.⁵⁵⁹

2. Taberî'nin umum telakkisi ile usûlcülerin umum telakkisi arasındaki farklardan bir diğeri de, usûlcülerin meseleyi daha çok fikhî alanda ele almalarıdır.

⁵⁵⁶ Taberî, VI. 50.

⁵⁵⁷ Taberî, VI. 51; VI. 55.

⁵⁵⁸ Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Uşûlu's-Serahsî*, Dâru'l-Ma'rife, thk. Ebu'l-Vefâ' el Efğanî, Beyrût, 1372, I. 151-154.

⁵⁵⁹ Ebû Hâmid el-Ğazâlî, *el-Menhûl*, Dâru'l-Fikr, thk. M. Hasan Heytû, Dımaşk, 1400, s. 138; Zeydân, s. 253-258; Şa'bân, s. 294-296.

Aslında bu fark, önceki farkın devamı niteliğindedir; zira, usûlcülerin, umumun içeriğini gerçek kişilerden ibaret saymalarının arkasında bu fikhî yaklaşım yatmaktadır. Bu, doğal bir durum olarak görülmelidir. Fıkıh, insanın fayda ve zararına olanı ele alan bir ilim olduğuna göre, fikhın muhatabı ve konusu kişiler olacaktır. Usûl kitaplarındaki bu yaklaşımın aksine, Taberî, umum kelimesini tamamıyla lügavî anlamda, yani sadece kişileri değil, hem mânâ hem de lafız ve sîga bakımından kelimenin umumiyeti içine giren her şeyi kapsayacak şekilde kullanır. Bu nedenle, usûlcüler, kelimenin bilinen mânâlarına umumun kapsamı içinde hemen hemen hiç yer vermezken, Taberî’de bu daha fazla görülmektedir. Şu örnekler bu durumu daha da muşahhas hâle getirecektir:

Örnek-1: “Bu durum, sizden günaha (*el-‘anet*) girmek korkusunda olanlar içindir”⁵⁶⁰ âyetindeki *el-‘anet* kelimesi için farklı te’viller yapılmıştır:

- a. Zina
- b. Had

Doğru te’vilin, zina olduğunu düşünenler, dinî zarar; had olduğunu düşünenler ise dünyevî zarar yönüyle yaklaşmışlardır. Oysa Taberî, kelimenin lügavî anlamından ve bu anlamın umumiyetinden hareket ederek şöyle demiştir: “*el-‘anet* kelimesi, hem dinî noktada hem de dünya yönünden zarar veren şey demektir. Dolayısıyla dinî ve dünyevî yönden zarar veren her şey bunun kapsamı içindedir.”⁵⁶¹

Örnek-2: “Sizi bir tek candan (Âdem’dan) yaratan, ondan da yanında huzur bulsun diye eşini (Havva’yı) yaratan O’dur. Eşi ile (birleşince) eşi hafif bir yük yüklendi (hamile kaldı). Onu bir müddet taşıdı. Hamileliği ağırlaşınca, Rableri Allah’a: ‘Andolsun bize kusursuz (*şâlihen*) bir çocuk verirsen muhakkak şükredenlerden olacağız’, diye dua ettiler.”⁵⁶² âyetindeki *şâlihen* kelimesinden ne kastedildiği konusunda te’vil ehli ihtilaf etmiştir:

- a. Hamileliğin çocuk olarak sonuçlanması
- b. Doğanın hayvan değil, insan olması

Taberî, bu te’villeri bir yana bırakarak, *şâlihen* kelimesinin umumiyetinden hareketle, lügavî anlamlarının tümünü kapsadığını düşünmektedir. *Şâlihen* kelimesi,

⁵⁶⁰ 4. Nisâ’, 25.

⁵⁶¹ Taberî, V. 25.

⁵⁶² 7. A’râf, 189.

maddi ve manevi her tür iyilik ve güzelliği kapsadığına, bu mânâlardan birinin ya da birkaçının dışarıda kaldığını gösteren bir haber ve aklî delâlet olmadığına göre, bütün mânâlar geçerlidir.⁵⁶³

Örnek-3: “O, ne sizin kuruntunuza ne de Kitap Ehlin’in kuruntularına göredir. Kim bir kötülük (*sû*) yaparsa onunla cezalanır ve Allah’tan başka da ne bir koruyucu ne de bir yardımcı bulabilir.”⁵⁶⁴ âyetindeki *sû* kelimesi ile ilgili farklı te’viller yapılmıştır:

- a. İster inanandan olsun ister inanmayandan, Allah’a karşı yapılan her tür isyan
- b. Kâfirlerin yaptığı kötülük
- c. Şirk

Taberî’ye göre, *sû* kelimesinden amaç her tür kötülüktür. Çünkü âyette herhangi bir istisna ya da tahsis yoktur; âyet âmmdır.⁵⁶⁵

Ayrıca, Taberî, ifadenin umumiyetini sadece fikhî alanda değil, bütün alanlarda göz önünde bulundurur.

Örnek-1: “Ey iman edenler! Birinize ölüm gelip çatinca, vasiyet esnasında içinizden iki âdil kişi aramızda şahitlik etsin.”⁵⁶⁶ âyetindeki ‘içinizden iki âdil kişi’ ifadesi ile kimin kastedildiği konusunda te’vil ehli ihtilaf etmiştir:

- a. Sizin dininizden olan iki âdil kişi
- b. Vasiyet eden kişinin kabilesinden iki âdil kişi

Taberî’ye göre, doğru olan birinci te’vildir; çünkü, Allah’ın müminlere olan hitabı âmm bir ifade ile olmuştur.⁵⁶⁷

Örnek-2: “İhrama girdiğinizde, avlanmayı helal saymamanız şartıyla size, şu okunacak olanların dışındaki hayvanlar (*behîmetu’l-en’âm*) helal kılındı.”⁵⁶⁸ âyetindeki *behîmetu’l-en’âm* ifadesi ile ilgili şu te’viller yapılmıştır:

- a. Bütün hayvanlar
- b. Hayvanların karnındaki ceninler.

⁵⁶³ Taberî, IX. 144-145.

⁵⁶⁴ 4. Nisâ’, 123.

⁵⁶⁵ Taberî, V. 293.

⁵⁶⁶ 5. Mâide, 106.

⁵⁶⁷ Taberî, VII. 100-102.

⁵⁶⁸ 5. Mâide, 1.

Taberî'ye göre, bundan kastedilen, bütün hayvanlardır. Çünkü Araplar, ister cenin, ister yavru ve ister büyük olsun, hayvanların tümüne *behîme* ya da *behâ'im* demekle bir sakınca görmemektedirler. Ayrıca, burada herhangi bir tahsisin yapıldığına dair bir delil olmadığı için, ifadeyi âmm ve zâhir şekli ile anlamlandırmak gerekir.⁵⁶⁹

Bütün bu açıklama ve örneklemelerden anlaşılıyor ki; Taberî, umumu lügavî anlamıyla ele almakta ve ister içerik, ister alan yönünden olsun, herhangi bir sınırlamaya tâbi tutmayarak umumiyeti üzere bırakmaktadır. Oysa usûlcüler, hem içerik hem de alan yönünden umumu sınırlandırarak, bir anlamda, umumun kendisinde bir tür tahsis yoluna gitmektedirler. Bunun temel sebebi, zâhir konusunda da söylediğimiz gibi, Taberî'nin, umumu dilin ilk ve doğal durumu, dolayısıyla da bir sözü ya da metni anlama aracı olarak görmesidir.

Umumu böylesi geniş bir çerçevede ele alan Taberî, bağlayıcı bir delil olmadan tahsis yoluna gitmez.⁵⁷⁰ Bilindiği gibi, âmm ifadenin umumiyetini izale eden delile muhassıs denir.⁵⁷¹ Zâhirlik ve umumiliği, ekseriyetle bir arada ifade eden Taberî'ye göre, bir ifadenin zâhirliğini hangi deliller giderebiliyorsa, umumiliğini de ancak aynı deliller giderebilir. Hemen her alanda olduğu gibi, burada da geçerli olan, Kitap, Sünnet, icmâ ve akıl delilleridir. Bunun içindir ki, Taberî, bu delillerden biri ya da birkaçı olmadan herhangi bir ifadenin tahsis edilmesini doğru kabul etmemektedir.⁵⁷² Şimdi bu delillere bağlı olarak Taberî'nin kabul ettiği tahsis durumları ile ilgili bazı örnekler sunalım:

Örnek-1: “O gün cehennem ateşinde bunların üzeri ısıtılıp (pullanır); bunlarla, onların alınları, yanları ve sırtları dağlanır: ‘İşte nefisleriniz için yığdıklarınız (*kenz*), yığdıklarınızı tadın!’ (denilir).”⁵⁷³ âyetindeki *kenz* ifadesi ile ilgili olarak te’vil ehli farklı görüşler ileri sürmüşlerdir:

- a. Zekata tâbi olduğu hâlde, zekatı verilmemiş her türlü mal
- b. Dört bin dirhemden fazla olan her mal

⁵⁶⁹ Taberî, VI. 50.

⁵⁷⁰ Taberî, VII. 102.

⁵⁷¹ Şa'bân, s.297.

⁵⁷² Taberî, VII. 43 ; IX. 127.

⁵⁷³ 9. Tevbe, 34.

c. İhtiyaç fazlası olan mal

Taberî, öncelikle *kenz* kelimesinin, bölüm bölüm biriktirilen yer üstü ve yer altındaki her şey anlamına gelen âmm bir ifade olduğunu, ancak bu umumiyetin, Peygamber'den (s) varit olan şu haberle tahsis edildiğini söylemektedir: “Kıyamet günü, zekatını vermeyenlerin yanları, yüzleri ve sırtları, süresi elli bin yıl olan gün boyunca metal tabakalar ile dağlanır...” Taberî bu ve benzeri haberlerin, buradaki *kenz* ifadesini tahsis ederek, söz konusu cezanın, zekatını vermeyenlere münhasır olduğunu ifade etmektedir.⁵⁷⁴

Örnek-2: “Göklerde ve yerde kim varsa hepsi O’nundur. Hepsi O’na boyun eğmektedir. Hem kainatı ilkin yaratan O’dur. Sonra onu çevirip yeniden yapacak olan da O’dur; ki, bu O’na daha kolaydır. Göklerde ve yerde en yüksek şan ve şeref O’nundur. Çok güçlü olan O’dur, hikmet sahibi olan O’dur.”⁵⁷⁵ âyetindeki ‘Hepsi O’na boyun eğmektedir’ ifadesi ile ilgili olarak te’vil ehli şu tartışmayı yapmıştır: İnsan ve cinlerin önemli bir kısmı Allah’a isyan ettiği hâlde, âyette neden bütün varlıkların Allah’a boyun eğmesinden söz edilmektedir?

- a. Âyet hâss olup, varlıklardan bir kısmı Allah’a isyan etse de, yaşam, ölüm ve yeniden dirilme gibi hususi konularda boyun eğmek zorunda olması anlamındadır.
- b. ‘Boyun eğme’ Allah’ın yaratıcı olduğunu kabul etmektir.
- c. Âyet hâss olup, yeryüzü ve gökyüzündeki herşeyin Allah’a ait olması anlamındadır.

Taberî, Allah’a isyan eden çok insan bulunduğu gerçeğini göz önüne alarak, âyetin birinci te’vildeki gibi anlaşılması gerektiğini düşünmektedir. Çünkü Allah varlıklardan bazılarının âsi olduğunu bile bile, onların kendisine boyun eğdiğini söylemez.⁵⁷⁶

Bazı usûl kitaplarında, tahsise uğramış âmmın, tahsisten sonra kapsamı dahilinde kalan fertlerine delâletinin kat’î değil zannî olduğu ve tahsise uğramayıp umumu üzere kalmış âmmın, gerçekleştiği bütün fertlere delâlet ettiği dolayısıyla da âmm hakkındaki hükmün, bütün bu fertler hakkında sabit olduğu konusunda

⁵⁷⁴ Taberî, X. 118-120.

⁵⁷⁵ 30. Rûm, 26.

⁵⁷⁶ Taberî, XXI. 34-35.

ulemanın ittifak ettiği yönünde görüşler yer almaktadır.⁵⁷⁷ Oysa Taberî, bunun aksini ifade eden şu sözleri söyler: “Allah’ın Kitabı’nın âyetlerindeki hükümler, bağlayıcı bir delil ile tahsis edilmedikçe âmmıdır. Kitap’tan bir şey tahsis edildiğinde ise, âmm olan âyetin kalan kısmı, âmm olan zâhiri üzere kalır.”⁵⁷⁸

Taberî de, âlimlerin çoğu⁵⁷⁹ gibi, sebebin hususiliğini hükmün umumiliğine bir engel olarak görmemektedir.

Örnek-1: “Her biri ürün verdiğinde meyvelerinden yiye. Hasat ve toplama zamanında hakkını da verin, israf etmeyin; çünkü O, israf edenleri sevmez.”⁵⁸⁰ âyetindeki ‘israf edenler’in kimler olduğu konusunda te’vil ehli ihtilaf etmiştir:

- a. Mal ve ürün sahipleri
- b. Gereğinden fazla zekat ve vergi alan padişah ya da yetkililer

İsraf kelimesinin, ister fazlalık ister azlık yönünden olsun, hakkı sahibine vermede ölçüsüz harcama yapmak anlamına geldiğinden hareket eden Taberî, bu anlamı kendisinde barındıran herkesin, ‘israf edenler’ ifadesinin kapsamı içine girdiğini söylemektedir. Tercihini, ifadenin umumiyeti yönünde kullanan Taberî’ye göre, özel bir sebebe binaen inen bir âyetin hüküm ve mânâsı o sebebe münhasır kılınmaz; sebep hususî olsa da hükmün umumî olarak kabul edilmesi gerekir.⁵⁸¹

Örnek-2: “Ehl-i Kitap’tan öyleleri var ki, Allah’a, hem size indirilene, hem de kendilerine indirilene tam bir samimiyetle ve Allah’a boyun eğerek iman ederler. Allah’ın âyetlerini az bir paraya satmazlar. İşte onlar için Rableri katında ecirleri vardır. Şüphesiz Allah, hesabı çabuk olandır.”⁵⁸² âyeti ile kimlerin kastedildiği konusunda te’vil ehli ihtilaf etmiştir:

- a. Necâşi hakkında indirilmiş bir âyettir.
- b. Müslüman olan Ehl-i Kitap hakkında indirilmiş bir âyettir.

⁵⁷⁷ Şa‘bân, s.301.

⁵⁷⁸ Taberî, I. 349.

⁵⁷⁹ A. Nedim Serinsu, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzul'ün Rolü*, Şûle Yayınları, İst., 1994, s.148.

⁵⁸⁰ 6. En’âm, 141.

⁵⁸¹ Taberî, VIII. 60-62.

⁵⁸² 3. Âl-i İmrân, 199.

Taberî, bu âyetin umumiliğinden hareketle, âyet Necâşi hakkında inmiş olsa bile ona münhasır olmadığını söyleyerek, âyetteki özellikleri haiz olan herkesin herhangi bir kısıtlama olmadan âyetin kapsamı içine girdiğini ifade etmektedir.⁵⁸³

Taberî, Kur'an'daki bütün umum ifadelerini aynı ifade ve üslûpla ele almaz. O, bu konuda çeşitli ifadeler ve yaklaşım biçimleri kullanır. Bu yaklaşım biçimlerinin başlıcaları şunlardır:

2.2.1.2.1. Lügavî Umumiyyet

Taberî, bu kategoride daha çok kelimelerin lügavî olarak sahip oldukları mânâları dikkate alır ve eğer aksine bir delil yoksa, lügat bakımından kelimenin sahip olduğu bütün anlamların kastedilmiş olduğunu varsayar.

Örnek-1: “Ben, beni taşlamanızdan (recmetmenizden), benim ve sizin Rabbiniz olan Allah’a sığındım.”⁵⁸⁴ âyetindeki *recm* kelimesinin ne anlama geldiği konusunda te’vil ehli ihtilaf etmiştir:

- a. Sövmek
- b. Taşlamak
- c. Öldürmek

Taberî, *recm* kelimesinin hem dil hem de el ile gerçekleştirilen bütün söz ve fiilleri ifade ettiğini, dolayısıyla da Hz. Mûsâ’nın, bütün bu anlamları kastederek Allah’a sığındığını söylemektedir.⁵⁸⁵

Örnek-2: “Allah, kasıtsız olarak ağzınızdan çıkıveren yeminlerinizden dolayı sizi sorumlu tutmaz, fakat bilerek yaptığınız yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutar. Bunun da keffâreti, ailenize yedirdiğiniz yemeğin orta hâllisinden on fakire yedirmek, yahut onları giydirmek (*kisvetuhum*), yahut da bir köle azat etmektir.”⁵⁸⁶ âyetindeki *kisve* kelimesi hakkında te’vil ehli farklı te’viller yapmıştır:

- a. Tek elbise
- b. İki elbise
- c. Giyinme ve barınmaya yarayacak her şey

⁵⁸³ Taberî, IV. 218-220.

⁵⁸⁴ 44. Duhan, 20.

⁵⁸⁵ Taberî, XXV. 119.

⁵⁸⁶ 5. Mâide, 89.

d. Peştemal, aba ve gömlek

e. 'Kisve' kelimesi âmm bir ifade olup, giyinme ihtiyacını karşılayan her tür kıyafeti kapsar.

Kitap, Sünnet ve icmâdan aksini gösterecek bir delil olmadığı için, *kisve* kelimesinin kapsamı içine giren her şeyin kastedildiğini düşünen Taberî, son te'vili tercih etmektedir.⁵⁸⁷

Örnek-3: "Ey Peygamber! Kadınları boşayacağınız zaman, onları iddetlerini gözeterek boşayın ve iddeti de sayın. Rabbiniz Allah'tan korkun. Apaçık bir hayasızlık (*fâhişe*) yapmaları hali bir yana, onları evlerinden çıkarmayın; kendileri de çıkmasınlar."⁵⁸⁸ âyetindeki *fâhişe* kelimesinden ne kastedildiği konusunda te'vil ehli ihtilaf etmiştir:

a. Zina

b. Kayınbiraderlere karşı müstehcen tavır içinde olmak

c. Eşle geçimsiz olmak

d. Evden çıkmak

e. Allah'a yapılan her türlü isyan

Fâhişe kelimesinin, lügat olarak, haddi aşan her türlü çirkin ve kötü iş anlamına geldiğini düşünen Taberî, kelimenin, yukarıdaki te'villerde geçen her kötülüğü kapsayan âmm bir ifade olduğunu söyler ve son te'vili tercih eder.⁵⁸⁹

2.2.1.2.2. Genel Bakış

Taberî, bazen âyetin veya ifadenin, içinde yer aldığı genel çerçeveyi çizer ve o çerçeve içindeki âmm mânâya dikkati çeker. O, bu tip yerlerde daha çok ilgili çerçeveden ortaya çıkan genel mânâya vurgu yapmaktadır. Vurgunun bu noktada olması, konunun detaylarının o kadar ehemmiyet arz etmemesi demektir. Bu kategoride daha çok, herhangi bir tahsis bulunmadığı için, müphem ifadeler öne çıkmaktadır.

Örnek-1: "Andolsun ki, Allah, Elçisinin rüyasını doğru çıkardı. Allah dilerse siz güven içinde başlarınızı tıraş etmiş ve kısaltmış olarak, korkmadan Mescid-i

⁵⁸⁷ Taberî, VII. 23-26.

⁵⁸⁸ 65. Talâk, 1.

⁵⁸⁹ Taberî, XXVIII. 133-134.

Haram'a gireceksiniz. Allah sizin bilmediğinizi bilir. İşte bundan önce size yakın bir zafer verdi.”⁵⁹⁰ âyetindeki ‘yakın zafer’ ifadesinden neyin kastedildiği konusunda te’vil ehli ihtilaf etmiştir:

- a. Hudeybiye anlaşması
- b. Hayber’in fethi

Taberî, ‘yakın zafer’ ifadesinin âmm bir ifade olup tahsis edilmediğini, dolayısıyla neyin kastedildiğinin üzerinde durulmaması gerektiğini söylemektedir. Önemli olan ve bilinmesi gereken şey, Peygamber’e (s) ve Rıdvân Bey’atinde kendisi ile beraber olanlara Allah’ın bir zafer nasip etmiş olmasıdır.⁵⁹¹

Örnek-2: “Birbirinizi kötü lakaplarla çağırmayın.”⁵⁹² Bu âyetle hangi lakapların yasaklandığı konusu te’vil ehli arasında ihtilaf konusu olmuştur:

- a. Cahiliye dönemindeki lakaplar
- b. Fâsık ve zânî lakapları
- c. Müslümanın kâfir, tevbe edenin fâsık olarak lakaplandırılması

Taberî’ye göre burada herhangi bir tahsis yoktur; öyleyse, burada önemli olan hangi lakabın kastedildiği değil, söylendiğinde muhatabını rahatsız eden her isim ve sıfatın yasak olmasıdır.⁵⁹³

Örnek-3: “Ona beyânı öğretti.”⁵⁹⁴ âyetindeki ‘beyân’ kelimesinin ne anlama geldiği konusunda te’vil ehli ihtilaf etmiştir:

- a. Helal ve haramın beyânı
- b. Konuşma

Taberî’ye göre buradaki ‘beyân’ kelimesi âmm olup, tahsis edilmemiştir; dolayısıyla, bu te’villerden birinin tercih edilmesi doğru değildir. Burada bilinmesi gereken, Allah’ın, ister helal-haram gibi dinî yönden olsun, ister konuşma gibi dünyevî yönden olsun, insanın ‘beyân’ ihtiyacını gidermiş olmasıdır.⁵⁹⁵

⁵⁹⁰ 48. Fetih, 27.

⁵⁹¹ Taberî, XXVI. 108.

⁵⁹² 49. Hucûrât, 11.

⁵⁹³ Taberî, XXVI. 132-133.

⁵⁹⁴ 55. Rahmân, 4.

⁵⁹⁵ Taberî, XXVII. 114-115.

2.2.1.2.3. Allah'ın İfadesi

Özellikle kıssalar ve gayb alanı ile ilgili konularda Taberî, herhangi bir değerlendirme yapmaz. Eğer konu ile ilgili aydınlatıcı bir delil varsa, onu vermekle yetinir; değilse, Allah'ın kullandığı gibi, ifadeyi âmm olarak kabul etmeyi ve bununla yetinmeyi yeterli, hatta gerekli görür.

Örnek-1: *Sidretu'l-muntehâ*⁵⁹⁶ ifadesindeki *muntehâ* (sonlanma, son bulma) kelimesinin ne anlamda kullanıldığı konusunda te'vil ehli farklı görüşler ileri sürmüşlerdir:

- a. Her ilim ehlinin ilminin vardığı son nokta
- b. Allah'ın emrinin vardığı ve kendisini geçemediği son nokta
- c. Peygamber'in (s) Sünneti ve yolu üzerinde olanların gelebilecekleri son nokta

Taberî'ye göre, bu te'villerin her biri doğru olabilir. Bu te'villerden birini diğerine tercih ettirecek bir delil olmadığı için, onlardan birini diğerine yeğlemek mümkün değildir. Öyleyse Allah'ın kullandığı ifadeden daha güzel bir ifade olamaz.⁵⁹⁷

Örnek-2: “Davud ve Süleyman'ı da (an). Bir zaman, bir ekin (*hars*) konusunda hüküm veriyorlardı: Bir grup insanın koyun sürüsü, geceleyin başıboş bir vaziyette bu ekinin içine dağılıp ziyan vermişti. Biz onların hükmünü görüp bilmekte idik.”⁵⁹⁸ âyetindeki *hars* kelimesinden neyin kastedildiği konusunda te'vil ehli ihtilaf etmiştir:

- a. Ekin, ot
- b. Asma

Taberî, ifadenin âmm olduğunu, dolayısıyla da söz konusu te'villerin tümünü kapsadığını şöyle ifade eder: “Burada en doğru söz Allah'ın sözüdür. Zaten *hars* kelimesi ile neyin kastedildiğini bilmemenin de herhangi bir zararı yoktur.”⁵⁹⁹

⁵⁹⁶ 53. Necm, 14.

⁵⁹⁷ Taberî, XXVII. 52.

⁵⁹⁸ 21. Enbiyâ', 78.

⁵⁹⁹ Taberî, XVII. 50-51.

Örnek-3: “Geceyi ve gündüzü, güneşi ve ayı yaratan O’dur. Her biri bir yörüngede (*felek*) yürür.”⁶⁰⁰ âyetindeki *felek* kelimesinden ne kastedildiği konusunda te’vil ehli ihtilaf etmiştir:

- a. Değirmen çarkı gibi demirden bir mekanizma
- b. Güneş, ay ve yıldız gibi gök cisimlerinin hareket hızı
- c. Güneş, ay ve yıldızların içinde seyrettiği dalga
- d. Yıldızların kendisi ile döndüğü çark

Taberî, *felek* kelimesinin, dönen her şey için kullanılan bir kelime olduğunu, bu kelimedenden ne kastedildiğine dair herhangi bir delil bulunmadığını, dolayısıyla da bütün bu te’villerin mümkün olabileceğini söyledikten sonra şu ilaveyi yapar: “Burada gerekli olan, Allah’ın söylediğini söylemek ve susmaktır”.⁶⁰¹

2.2.1.3. Arap Dili

Arap dili, Taberî’nin sadece te’vil tercihlerinde esas aldığı bir ölçüt değil, aynı zamanda Kur’an tasavvuru ve te’vil anlayışının da merkezî bir öneme sahip unsurlarındandır. Taberî’nin te’vil anlayışını, Kur’an ve Sünnet’ten bağlayıcı bir delil olmadığı sürece, geniş çerçevede dilin, dar çerçevede de Arap dilinin esaslarına ve gereklerine riayet etmek şeklinde özetlemek yanlış olmaz. Zira daha önce de geçtiği gibi, Taberî, Kur’an’ı bir hitap (dilsel bir olgu) olarak kabul eder ve herhangi bir hitapta, anlaşmanın ve hitabın amacının gerçekleşmesi için, konuşan ile muhatap arasında var olması gereken her şartın Kur’an hitabında da bulunmasını gerekli görür. Bu genel dilsel gerekliliğin sonucu olarak, Taberî’ye göre, Kur’an ile Arap dili arasında her yönüyle tam bir uyum olması gerekir.⁶⁰² Bu uyumun sonucu olarak da Arapların muhatap oldukları Allah kelamının, herhangi bir delâlet veya kanıt olmadıkça, onlarca kullanılan ve bilinen anlamın dışına tevcih edilmesi doğru değildir.⁶⁰³

Kur’an te’vilinde Arap dilini böyle merkezî bir noktaya taşıyan Taberî, tefsirindeki tatbikatıyla da bunu açıkça ortaya koymakta ve tercihlerinin

⁶⁰⁰ 21. Enbiyâ’, 33.

⁶⁰¹ Taberî, XVII. 22-23.

⁶⁰² Taberî, I. 7.

⁶⁰³ Taberî, V. 141.

azımsanmayacak bir bölümünü Arap dilini esas alarak yapmaktadır. Taberî'nin Arap dilini esas alarak yaptığı tercihleri şu şekilde tasnif edebiliriz:

2.2.1.3.1. Arapların Dilsel Tatbikatı

Taberî, Arapların dilsel tutum ve uygulamalarını çok önemsemekte ve hitapta önemli bir unsur olan muhatabın dilini, belirleyici bir unsur olarak görmektedir. O, şöyle der: “Tersini gerekli kılacak bir delil olmadıkça, Allah kelimasının, Araplar nezdindeki galip ve yaygın mânânın dışına tevcih edilmemesi gerekir. Çünkü Allah, söylediğini anlasınlar diye onlara hitap etti.”⁶⁰⁴ “Allah, bildikleri dil ile Araplara hitap etti.”⁶⁰⁵ “Kur'an te'vili, bağlayıcı bir delil olmadığı sürece muhatapların yaygın kullanımı esas alınarak yapılır.”⁶⁰⁶

1. Taberî'nin, Arapların Arapça'yı kullanımı çerçevesinde esas aldığı ölçütlerin başında Arapların bir kelimeye verdiği anlam gelmektedir. Taberî, Arapların kelimeleri hangi anlamda kullandıklarını önemsemekte ve ona göre tercihler yapmaktadır.

Örnek-1: “Kâfir olanlar da birbirlerinin velîleridir.”⁶⁰⁷ âyetindeki *velî* kelimesinin anlamı konusunda te'vil ehli ihtilaf etmiştir:

- a. Birbirlerinin yardımcısıdır.
- b. Birbirlerinin mirasçılarıdır.

Taberî'ye göre, doğru olan birinci te'vildir; çünkü, *velî* kelimesinin, Arap dilindeki bilinen mânâsı ‘yardımcı’dır. Mirasçı olmanın bu kelime ile yakından değil uzaktan bir ilişkisi vardır. Allah’ın kelimasının Arap dilindeki meşhur mânâyı tevcih edilmesi esas olduğuna göre, doğru olan birinci te'vildir.⁶⁰⁸

Örnek-2: “Allah çok tövbe edenleri (*evvâbîn*) bağışlayıcıdır.”⁶⁰⁹ âyetindeki *evvâb* kelimesinden ne kastedildiği konusunda te'vil ehli ihtilaf etmiştir:

- a. Allah’ı tesbih edenler
- b. Allah’a itaat edenler

⁶⁰⁴ Taberî, XII. 40.

⁶⁰⁵ Taberî, XII. 60.

⁶⁰⁶ Taberî, XVI. 6.

⁶⁰⁷ 8.Enfâl, 73.

⁶⁰⁸ Taberî, X. 54-56.

⁶⁰⁹ 17. İsrâ', 25.

- c. Akşam ile yatsı arasında namaz kılanlar
- d. Günah işlemekten vazgeçip tevbe edenler

Taberî'ye göre doğru olan, son te'vildir; çünkü *evvâb* kelimesi, *âbe fulân min seferihî ilâ menzilih* (Falan, seferinden evine döndü) ifadesinde olduğu gibi, bir şeyden ya da yerden dönmek ve ondan vazgeçmek anlamındadır.⁶¹⁰

Örnek-3: "Onlar yalan yere (*ez-zûr*) şahadet etmezler; faydasız bir şeye rastladıkları zaman yüz çevirip vakarla geçerler."⁶¹¹ âyetindeki *ez-zûr* kelimesinden neyin kastedildiği konusunda te'vil ehli ihtilaf etmiştir:

- a. Şirk
- b. Müzik
- c. Yalan

Taberî'ye göre *ez-zûr* kelimesi, bir şeyi asıl özelliğinden farklı bir şekilde tavsif edip onu dinleyicinin gözünde güzel göstermek demektir. Şirk, müzik ve yalan kavramlarının üçünde de gerçek durumdan farklı bir durumun söz konusu olduğunu düşünen Taberî, her üçünü de *ez-zûr* kelimesinin kapsamı içinde görmektedir.⁶¹²

2. Taberî'nin tercihlerinde Arap dili çerçevesinde esas aldığı ölçütlerden birisi de Araplar nezdinde en meşhur (*eşher*),⁶¹³ en çok bilinen, (*a'raf*)⁶¹⁴ en çok / yaygın (*eğlab*),⁶¹⁵ en fasih (*efşah*)⁶¹⁶ ve en açık (*ežhar*)⁶¹⁷ mânâ ve kullanımdır.

Örnek-1: "Elbiseni temizle!"⁶¹⁸ âyetinin ne anlama geldiği konusunda te'vil ehli ihtilaf etmiştir:

- a. Günah ve zulme bulaşma!
- b. Haksız kazanç yoluyla giyinme!
- c. Amelini düzelt!
- d. Kahin ve sihirbazların söylediklerinden yüz çevir!

⁶¹⁰ Taberî, XV. 68-71.

⁶¹¹ 25. Furkân, 72.

⁶¹² Taberî, XIV. 48-49.

⁶¹³ Taberî, VII. 138.

⁶¹⁴ Taberî, VII. 138.

⁶¹⁵ Taberî, XVIII. 145.

⁶¹⁶ Taberî, XXX. 90.

⁶¹⁷ Taberî, XXI., 47.

⁶¹⁸ 74. Müddessir, 4.

e. Elbiseni su ile yıka!

Diğer te'viller, İbn Abbâs ve İkrime gibi otoritelerden menkul olduğu hâlde, Taberî, en zâhir (*eẓhar*) mânâ olduğu için, son te'vili tercih eder.⁶¹⁹

Örnek-2: “De ki; O size, üstünüzden veya ayaklarınızın altından bir azâb salıvermeye kâdirdir.”⁶²⁰ âyetindeki ‘üstünüzden veya ayaklarınızın altından’ ifadesinin ne anlama geldiği konusunda te'vil ehli ihtilaf etmiştir:

- a. ‘Üstünüzden’ ifadesi ile taş yağdırma, ‘ayaklarınızın altından’ ifadesi ile de yerin dibine batırma kastedilmektedir.
- b. ‘Üstünüzden’ ifadesi ile kötü önderler ve idareciler, ‘ayaklarınızın altından’ ifadesi ile de avam tabakasının kötü olması kastedilmektedir.

Taberî’ye göre, doğru olan, birinci te’vildir; çünkü, ‘üstünüzden veya ayaklarınızın altından’ ifadesinin en çok bilinen (*a’raf*) ve en meşhur (*eşher*) olan anlamı budur.⁶²¹

Örnek-3: “Yanına vardıklarında Yusuf, ana-babasını (*ebeveyh*) kucakladı”⁶²² âyetindeki *ebevey(n)* ifadesi ile kimlerin kastedildiği konusunda te'vil ehli ihtilaf etmiştir:

- a. Yusuf’un babası ve teyzesi. Bu görüşün sahipleri iddialarını, Yusuf’un annesinin daha önce vefat ettiği ve babası Yakub’un, teyzesi ile evlendiği görüşüne dayandırmaktadırlar.
- b. Annesi ve babasıdır.

Taberî’ye göre, doğru olan ikinci te’vildir; çünkü, insanlar arasında çoğunlukla kullanılan (*ağleb*) ve bilinen *ebevey(n)* kelimesinden anne ve babanın kast edilmiş olmasıdır.⁶²³

3. Taberî, bazen de Arapların bir şeye verdikleri herhangi bir ismi esas alır ve ona göre tercihte bulunur. Meselâ, “Üstünüze ateşten bir alev, bir zehir duman

⁶¹⁹ Taberî, XXIX. 144-147.

⁶²⁰ 6. En’âm, 65.

⁶²¹ Taberî, VII. 219-221.

⁶²² 12. Yûsuf, 99.

⁶²³ Taberî, XIII. 67.

(*nuhâs*) salınır; aman dileseniz de kurtulamazsınız”⁶²⁴ âyetindeki *nuhâs* kelimesinin ne anlama geldiği konusunda te’vil ehli ihtilaf etmiştir:

- a. Duman
- b. Bakır

Taberî’ye göre doğru olan, birinci te’vildir; çünkü, Araplar dumanı *nuhâs* olarak tesmiye ederler.⁶²⁵

2.2.1.3.2. Gramatik Tercih

Taberî’nin, te’vil tercihlerinde esas aldığı ölçütlerden biri de Arap dilinin gramer kurallarıdır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Taberî’ye göre Kur’an’ın kullandığı dil ile muhataplarının kullandığı dil arasında tam bir uyum olması gerekir ki, muhataplar hitabı anlayabilsinler. Taberî, bu temel yaklaşımını tefsirinin mukaddimesinde şu şekilde açıklar: “Hz. Muhammed’in dili Arapçadır. Öyleyse Kur’an da Arapçadır. Dolayısıyla, Kur’an’ın Arap diline ve Kur’an’ın zâhirinin Arap dilinin zâhirine muvafık olması gerekir. Bu yüzden Arap dilinde bulunan *icâz*, *ihtîşâr*, *itâle*, *iksâr*, *tekrâr*, *hazf*, *izhâr* gibi dilsel durumların Kur’an’da da bulunması gerekir.”⁶²⁶

Taberî, sadece gramatik tercihlerde bulunmakla yetinmez; zaman zaman iki meşhur dil ekolü olan Basra ve Kûfe dil ekollerinin görüşlerini aktarır ve çeşitli değerlendirmelerde bulunur. Bununla birlikte, Taberî’nin bu değerlendirmeleri, ekseriyetle, te’vil tercihlerinde belirleyici rol oynamaz ve bir değerlendirme olarak kalır.

Örnek-1: “Şuayb: Ey kavmim, benim yakınlarım sizin için Allah’tan daha mı önemli ki, onu arkanıza atıp unuttunuz? Bilin ki, Rabbim bütün yaptıklarınızı kuşatmıştır.”⁶²⁷ âyetindeki ‘o’ zamirinin, Şuayb’in (a.s) getirdiği dinî öğretilere râci olduğu şeklindeki te’vili Taberî kabul etmemektedir. Ona göre doğru olan, zamirin, Allah kelimesine raci olmasıdır. Çünkü zamir bu kelimeye daha yakındır.⁶²⁸

⁶²⁴ 55. Rahmân, 35.

⁶²⁵ Taberî, XXVII. 140-141.

⁶²⁶ Taberî, I. 5-7.

⁶²⁷ 11. Hûd, 92.

⁶²⁸ Taberî, XII. 106.

Örnek-2: “And olsun ki, Zikir’den (*ez-zıkr*) sonra Zebûr’da (*ez-zebûr*) da yeryüzüne ancak iyi kullarımın mirasçı olduğunu yazmıştık.”⁶²⁹ âyetindeki *ez-zebûr* ve *ez-zıkr* kelimeleri ile neyin kastedildiği konusunda te’vil ehli ihtilaf etmiştir:

- a. *Ez-zebûr* kelimesi ile peygamberlere gönderilen bütün kitaplar, *ez-zıkr* ile de Allah katındaki ana kitap kastedilmiştir.
- b. *Ez-zebûr* ile Hz. Mûsâ’dan sonra gelen peygamberlere gönderilen kitaplar, *ez-zıkr* ile de Tevrat kastedilmiştir.
- c. *Ez-zebûr* kelimesi ile Davud’a (a.s) gönderilen Zebûr, *ez-zıkr* ile de Tevrat kastedilmiştir.

Taberî’ye göre doğru olan birinci te’vildir; çünkü, *zebûr* kelimesi, kitap anlamındadır ve her kitabı kapsayan bir ifadedir. *ez-zıkr* kelimesi de ma’rife olduğuna göre, muhataplarca bilinen bir şeyi ifade etmektedir ki, bu da Allah katındaki ana kitaptır. Eğer, *zebûr* ile Davud’a (a.s) gönderilen kitap kast edilmiş olsaydı, o zaman *ez-zıkr* kelimesi ile Tevrat’ın değil, Hz. İbrahim’in sahifelerinin kastedilmiş olması gerekirdi. Zira, âyetteki ifadeye göre *ez-zebûr*, *ez-zıkr*den sonra gelmiştir.⁶³⁰

Örnek-3: “And olsun Sina dağına (*tûri sînîn*)”⁶³¹ âyetindeki *tûri sînîn* ifadesi ile neyin kastedildiği konusunda te’vil ehli ihtilaf etmiştir:

- a. Hz. Mûsâ’nın dağı ve mescidi
- b. *Tûr*, dağ; *sînîn* ise güzel demektir.

Taberî, birinci görüşü tercih etmektedir; çünkü, *tûr* dağ demektir. *Tûr* kelimesinin *sînîn* kelimesine izafe edilmiş olması ise onu ma’rife kılmaktadır. Diğer te’vilde söylendiği gibi *sînîn* kelimesi sıfat olamaz, zira bir şey sıfatına izafe edilemez. Eğer sıfat olsaydı, *tûr* kelimesinin tenvinli gelmesi gerekirdi.⁶³²

2.2.1.4. Âyetin Siyâkı

Her sözün olduğu gibi, Kur’an âyetlerinin de bir söyleniş ve irat sebebi vardır ki, buna âyetin sevk sebebi denir. Âyetin sevk sebebi, kelime ve terkiplerin tek tek

⁶²⁹ 21. Enbiyâ’, 105.

⁶³⁰ Taberî, XVII. 102-104.

⁶³¹ 95. Tîn, 2.

⁶³² Taberî, XXX. 240-241.

ele alınışından öte, bir bütün olarak, âyetin gaye, konum ve akış yönünü gösterir. Bir sözün içindeki kelime ve terkipler, sözün akış yönüne göre yeni anlamlar ve fonksiyonlar kazanabilir. Bundan dolayı, bir sözü anlamaya çalışırken dikkate alınması gereken noktalardan biri de, sözün gayesi olmalıdır.

Taberî'nin, te'vil ihtilafları çerçevesinde, takındığı dikkat çekici tutumlardan biri de, te'vil edilen âyetin dar çerçevesi dışına çıkıp te'vil edilen ifadenin de içinde bulunduğu âyet ya da âyetlerle Allah'ın neyi kastettiğine bakmak ve onlarla amaçlanan anlamı tesbit etmektir. Bir bütün olarak âyetin ya da âyetlerin anlamını ve hedefini ortaya koyan Taberî, daha sonra âyetin tartışmalı olan kısmının te'vilini, bu bütünlük içinde aramaya çalışır.

Siyâk, lügatte sevk etmek, serdetmek ve göndermek anlamlarına gelir. *Siyâk*, kelam ile birlikte kullanıldığında ise, sözün akışı, üzerinde cari olduğu üslûp,⁶³³ sözün gelişi ve ifade şekli⁶³⁴ demektir. *Sibâk* ise lügatte kayıt, bağ ve yarış anlamlarına gelir.⁶³⁵ Arapça lügatlerde *sibâk* kelimesi ile dil arasında herhangi bir irtibat kurulmamakta iken; Osmanlı Türkçesi sözlüklerinde, bir söz veya yazının öncesi ve baş tarafı şeklinde anlamlandırılarak dilsel bir zeminde ele alınmaktadır.⁶³⁶ Zaten meseleye Arap dili açısından bakıldığında, *sibâk* kelimesi, öncelik mânâsını kendisinde barındıran mücerret *sebağa* fiilinin değil, mufâ'ale babından *sâbağa* fiilinin mastarıdır. Bu bap ise, kelimeye, öncelikten ziyade, yarışma ve galip gelme anlamlarını katmaktadır. Bu sebepten olsa gerek, kimi usûl kitapları, *sibâk* kelimesi yerine, *sâbık* kelimesini kullanmaktadır.⁶³⁷

Siyâk-sibâk ifadesi ise, birbirinden ayrı kelimeler olarak düşünüldüğünde birer Arapça kelime oldukları hâlde, bir arada kullanılıp bir kavram hâline gelmesi, daha ziyade Osmanlı kültürünün bir ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira hiç bir Arapça sözlükte *siyâk* maddesinde *sibâk*, *sibâk* maddesinde de *siyâk* kelimesi üzerinde durulmadığı hâlde, Osmanlı Türkçesi lügatlerinin hemen tümünde bu kelimelerden biri ele alındığında diğeri de ele alınmakta ya da atıfta

⁶³³ *el-Mu'cemu'l-Vesîf*, Komisyon, İstanbul, 1989, s.465.

⁶³⁴ Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara, 1993, s.959 ; Şemseddin Sâmî, *Kamus-i Türkî*, İst., 1989, s.754.

⁶³⁵ *el-Mu'cemu'l-Vesîf*, komisyon, s.465.

⁶³⁶ Serinsu, s.306.

⁶³⁷ Zerküşî, I. 120; Zerkânî, II. 44.

bulunulmaktadır.⁶³⁸ Ayrıca, tefsir usûlü kitaplarında âyetin siyâkı ayrı bir madde, âyetin öncesi olarak Türkçe’de ifade edilen sibâkı ise ayrı bir madde olarak ele alınmaktadır. Meselâ, Zerkânî, re’y tefsirinde müfessirin takip edeceği yöntem ve aşamalardan söz ederken, âyetin öncesi ve sonrası (*sâbık-lâhık*) arasındaki uyuma dikkat etmeyi bir madde, âyetin siyâkına dikkat etmeyi başka bir madde olarak ele almaktadır.⁶³⁹

Günümüz Türkçesinde siyâk-sibâk kavramının karşılığı olarak bağlam ve kontekst (*context*) kelimeleri kullanılmaktadır. Bağlam, bir dil birimini çevreleyen, ondan önce ve sonra gelen, bir çok durumda söz konusu birimi etkileyen, onun anlamını, değerini belirleyen koşulların tümüne/ifadeler ağına denir.⁶⁴⁰

Taberî, siyâk ifadesini pek çok defa kullandığı için biz de konu başlığında siyâk ifadesini kullanmayı tercih ettik. Sibak kelimesini hiç kullanmayan Taberî’nin şu sözleri, onun, siyâk kelimesini bir kavram ve yöntem olarak kullandığını göstermektedir: “Bir kısmını diğer kısmından koparmayı gerektirecek bir delâlet söz konusu olmadığı sürece, ‘aynı mânâ siyâkı’ üzerinde olan bir kelimâ, bir bütün olarak anlamak, parçalarını birbirinden kopararak anlamaktan daha doğrudur.”⁶⁴¹

Taberî’nin âyetin siyâkı ile ilgili uygulamaları:

1. Taberî, genellikle sözün akışı ve hedeflediği ortak mânâyı kelâmın siyâkı olarak görüp te’vil ve tercihlerini ona göre yapar.

Örnek-1: “Ölümler iken sizi dirilttiği hâlde, Allah’ı nasıl inkar edersiniz?”⁶⁴² âyetindeki ölüm hâlinin ne zaman olduğu konusunda te’vil ehli farklı görüşler ileri sürmüştür:

- a. İnsanın nutfе hâlindeki durumu.
- b. İnsanın kabirdeki durumu. Ölümü, ruhun cesetten ayrılması olarak görenler, hitabın kabir ehline olduğunu ve kendilerine öldükten sonra tekrar dirilecekleri haberinin verildiğini söylemektedirler.

⁶³⁸ Abdullah Yeğin, *Yeni Lügat*, İst., 1983, s.630; Devellioğlu, s.959, Ankara, 1993; Sâmî, s.754.

⁶³⁹ Zerkânî, II. 44.

⁶⁴⁰ *Türkçe Sözlük*, Komisyon, TDK Yayınları, Ankara, 1988, I, 128-129; Ö. Demir & M. Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, İst., 1992, s.46; Rickman, s.108.

⁶⁴¹ Taberî, V. 160.

⁶⁴² 2. Bakara, 28.

Taberî, âyetin gayesinin insanları uyarmak (*tevbîh*) olduğundan hareketle, buradaki ölümün, insanın dünyaya gelmeden önceki durumuyla ilgili olduğu sonucuna varır. Aksi hâlde, âyetin gayesi olan uyarma gerçekleşmemiş olur. Buna göre, ikinci te'vil yanlıştır; çünkü ölmüş insanları uyarmanın anlamı ve imkânı yoktur.⁶⁴³

Örnek-2: “Yoksa onlar, Allâh’ın, lütfunu (fazlını) insanlara verdiğinden dolayı onları kıskanıyorlar mı? Oysa Biz, İbrâhim soyuna da Kitab’ı ve hikmeti vermiş ve onlara büyük bir mülk vermiştik.”⁶⁴⁴ âyetindeki *el-fazl* kelimesinden ne kastedildiği konusunda Taberî şu te’villeri nakleder:

- a. Peygamberlik.
- b. Hz. Muhammed’e (s) dilediği kadar çok kadınla evlenmesinin mübah kılınması.

Taberî, birinci te’vili tercih eder; çünkü zâhirin delâletine göre bu âyetin sevk sebebi, Hz. Muhammed (s) ve arkadaşlarını methetmektir.⁶⁴⁵ Taberî, âyetin sevk sebebinin bu olduğunu ise, daha önceki âyete dayandırmaktadır. Ona göre, Allah, orada Yahudileri yermekte, bu âyette de Hz. Muhammed (s) ve arkadaşlarını övmektedir.⁶⁴⁶

Örnek-3: “Yoksa sen Ashab-ı Kehf’i ve Rakîm’i şaşılacak âyetlerimizden mi sandın?”⁶⁴⁷ âyeti ile ilgili olarak te’vil ehli ihtilaf etmiştir:

- a. Ashab-ı Kehf ve Rakîm olaylarına/âyetlerine şaşırmak doğru değildir; çünkü, yeryüzü ve gökyüzünün yaratılışı gibi daha büyük ve şaşırtıcı âyetler vardır.
- b. Ashab-ı Kehf ve Rakîm olaylarına/âyetlerine şaşırmak doğru değildir; çünkü, Kur’an ve Sünnet gibi daha şaşırtıcı âyetler vardır.

Taberî’ye göre doğru olan birinci te’vildir; çünkü, Ashab-ı Kehf olayının Kur’an’da yer almasının gayesi, müşriklere karşı delil getirmektir. Kur’an ve

⁶⁴³ Taberî, I. 188.

⁶⁴⁴ 4. Nisâ’, 54.

⁶⁴⁵ Taberî, V. 139.

⁶⁴⁶ Taberî, V. 138.

⁶⁴⁷ 18. Kehf, 9.

Sünnet'in onlar için delil olma niteliği olmadığına göre, doğru olan birinci te'vildir.⁶⁴⁸

2. Taberî, bir ifadenin öncesini (*sibâk*) de siyâk kavramı içinde değerlendirmektedir.

Örnek-1: "İyilik (*el-birr*), yüzlerinizi doğu ve batı tarafına çevirmeniz değildir."⁶⁴⁹ âyetinden ne kastedildiği konusunda te'vil ehli ihtilaf etmiştir:

- a. İyilik (*el-birr*), sadece namaz kılmakla değil, Allah'ın diğer emir ve yasaklarını da yerine getirmekle gerçekleşebilir.
- b. Yahudiler batıya, Hristiyanlar ise doğuya yönelerek namaz kılıyorlardı. Allah, bu âyeti göndererek iyiliğin yaptıkları değil 'fakat iyilik (*el-birr*)'⁶⁵⁰ ifadesi ile başlayan şeyler olduğunu kendilerine açıkladı.

Taberî'ye göre doğru olan ikinci te'vildir; çünkü, bundan önceki âyetler, Yahudi ve Hristiyanları azarlayan ve kınayan bir içeriğe sahipti. Bu âyet de, o âyetlerin siyâkı üzerine geldiğine göre doğru olan te'vil budur.⁶⁵¹

Örnek-2: "Kim size saldırırsa siz de ona misilleme olacak kadar saldırın."⁶⁵² âyetinin neye binaen indiği konusunda te'vil ehli ihtilaf etmiştir:

- a. Bu ve benzeri âyetler, Mekke'de nazil olmuştur. Müslümanların az olduğu ve müşrikler tarafından saldırı ve eziyete tâbi tutuldukları bu dönemde Allah, kendilerini savunmalarını ya da affedip sabretmelerini emretmiştir.
- b. Bu âyet, Medine'de kaza umresinden sonra inen bir âyet olup, müminlere, kendileriyle savaşanlarla savaşmalarını emretmektedir.

Taberî'ye göre doğru olan ikinci görüştür; çünkü, bundan önceki âyetler, müminlere savaşmayı ve cihadı emreden âyetlerdir. Bu âyet de onların siyâkında geldiğine göre doğru olan ikinci te'vildir.⁶⁵³

⁶⁴⁸ Taberî, XV. 197-198.

⁶⁴⁹ 2. Bakara, 177.

⁶⁵⁰ 2. Bakara, 177.

⁶⁵¹ Taberî, II. 94-95.

⁶⁵² 2. Bakara, 194.

⁶⁵³ Taberî, II. 199.

Örnek-3: “Bilmeyenler dediler ki: Keşke Allah bizimle konuşsaydı ya da bize bir delil gönderseydi!”⁶⁵⁴ âyetinde kendisinden söz edilenlerin kimler olduğu mevzuunda şu te’viller yapılmıştır:

- a. Hristiyanlar
- b. Muhammed (s) zamanındaki Yahudiler
- c. Müşrik Araplar

Taberî’ye göre doğru te’vil Hristiyanlardır. Çünkü bundan önceki âyetler onlarla ilgilidir.⁶⁵⁵

3. Taberî, bir ifadeden sonra gelen açıklayıcı ifadeyi de siyâk kavramı içinde ele almaktadır.

Örnek-1: “Ey Rabbimiz! Bize peygamberlerin vasıtasıyla vaat ettiklerini ver!”⁶⁵⁶ Allah’ın, vaadini eksiksiz bir şekilde yerine getirdiği bilindiği hâlde böyle bir dua etmenin anlamı konusunda tartışma çıkmıştır:

- a. Buradaki ‘Vaat ettiklerini ver!’ ifadesi dua niteliği taşıyan bir ifade değil, durum bildiren haber niteliği taşıyan bir ifadedir.
- b. ‘Vaat ettiklerini ver!’ ifadesi, dua niteliğinde bir ifadedir. Ancak şu anlamda bir dua: ‘Ey Rabbimiz! Bizi, peygamberlerinin duası ile kendilerine vaat ettiklerini verdiğin kimselerden kıl!’
- c. Burada Allah’ın vaadinden herhangi bir tereddüt söz konusu değildir. Bu dua ile istenen, Allah tarafından vaat edilen muzafferiyetin daha erken bir zamanda gerçekleşmesidir.

Taberî’ye göre doğru olan son te’vildir. Bu dua, vatanlarından hicret eden Müslümanların duası olup kendilerini hicret etmeye zorlayan müşriklere karşı bir an önce galip gelme arzularını ifade etmektedir. Bu âyetten hemen sonra gelen “Rableri de onların dualarına şöyle icabet etti: Kesinlikle Ben, içinizden gerek erkek, gerek kadın hiçbir iyilik yapanın işlediğini boşa çıkarmam. Sizler birbirinizdensiniz. Benim için hicret edenlerin, yurtlarından çıkarılanların, yolumda işkenceye uğrayanların, savaşanların ve bu uğurda öldürülenlerin suçlarını örteceğim. Onları altından ırmaklar akan cennetlere koyacağım. Onlar, Allah tarafından tasavvur

⁶⁵⁴ 2. Bakara, 118.

⁶⁵⁵ Taberî, I. 512-513.

⁶⁵⁶ 3. Âl-i İmrân, 194.

edemeyeceğiniz bir mükafata kavuşacaklar. Mükafatın en güzeli Allah'ın yanındadır.”⁶⁵⁷ âyeti söylediğimizi doğrulamaktadır.⁶⁵⁸

Örnek-2: “Kendilerini temize çıkaranlara ne dersin! Hayır, Allah dilediğini temize çıkarır ve hiç kimse kıl payı kadar haksızlık görmez.”⁶⁵⁹ âyetinde bahsi geçen Yahudilerin kendilerini temize çıkarmalarının keyfiyeti hakkında te’vil ehli ihtilaf etmiştir:

- a. Yahudilerin “Biz Allah'ın çocukları ve dostlarıyız.” demek sûretiyle kendilerini temize çıkarmaları
- b. Namazda çocuklarına imamlık yaptırıp arkalarında namaz kılarak kendilerini temize çıkarmaları
- c. Çocuklarının kendilerine şefaât edip onları tezkiye edeceklerini söylemeleri
- d. Birbirlerini tezkiye etmeleri

Taberî'ye göre doğru olan birinci te’vildir; çünkü, hemen sonra gelen “Bak, nasıl da Allah üzerine yalan uyduruyorlar; apaçık bir günah olarak bu (onlara) yeter!”⁶⁶⁰ âyeti Yahudilerin Allah’a iftira ettiklerini ifade etmektedir. Allah’a iftira ise ancak bu te’ville gerçekleşir.⁶⁶¹

Örnek-3: “Allah'ın sizi koruyucu kılması olduğu mallarınızı, akli ermezlere (*sufehâ*) vermeyin, kendilerini bunların geliriyle rızıklandırıp giydirin ve onlara güzel söz söyleyin.”⁶⁶² âyetindeki *sufehâ*’ ifadesinden neyin kastedildiği konusunda te’vil ehli ihtilaf etmiştir:

- a. Kadınlar ve çocuklar
- b. Sadece çocuklar
- c. Akli ehliyeti olmayan erkek çocuklar
- d. Sadece kadınlar

Taberî, bu te’villerin hiçbirini doğru olarak kabul etmez. Zira o, *sufehâ*’ kelimesinin âmm bir ifade olduğunu, dolayısıyla da akli yeterliliği olmayan herkesi

⁶⁵⁷ 3. Âl-i İmrân, 195.

⁶⁵⁸ Taberî, IV. 213-214.

⁶⁵⁹ 4. Nisâ’, 49.

⁶⁶⁰ 4. Nisâ’, 50.

⁶⁶¹ Taberî, V. 126-129.

⁶⁶² 4. Nisâ’, 5.

kapsadığını belirtmektedir. Taberî bu te'viline gerekçe olarak hemen sonra gelen "Yetimleri, evlenme çağına gelinceye kadar gözetin ve denetleyin. Onlarda bir olgunlaşma hissettiğinizde hemen mallarını kendilerine teslim edin; büyüüp ellerine alacaklar diye o malları israfla yemeye kalkmayın." âyetini göstermektedir. Şöyle ki: Bu âyetteki *yetîm* ifadesi, *sufehâ'* kelimesinin, aklî yeterliliği olmayan herkesi kapsadığını gösteren bir ifadedir; çünkü, *yetîm* kelimesi kadın ve erkek konusunda ayırım ihtiva etmeyen, her iki cinsi de kapsayan bir kelimedir.⁶⁶³

2.2.1.5. Âyetin Muhatabı

Kur'an'ı her şeyden önce bir hitap olarak gören Taberî'nin Kur'an tasavvurunun muhatap-dil merkezli bir tasavvur olduğunu daha önce ifade etmiştik. Tefsirinin mukaddimesinde bu durumu sarahaten ifade etmiş ve bunun gereğini te'vil tercihlerindeki tatbikatıyla ortaya koymuş olan Taberî, Kur'an ile muhatabın dili olan Arapça arasında tam bir uyumun olması gerektiğine dair bir bölüm açmıştır.⁶⁶⁴

Bu genel çerçeveyi de göz önünde bulundurursak, Taberî'nin, muhatabı iki düzeyde ele aldığını görürüz:

2.2.1.5.1. Bir Bütün Olarak Kur'an'ın Muhatapları

Kur'an bir hitaptır ve her hitap gibi o da anlaşılacak için vardır. Muhatabın anlayamayacağı bir dil ile konuşmanın, abes bir durum olduğu ortada iken; Allah'ın, insanlara, anlamayacakları bir şekilde hitap ettiğini düşünmek çok daha abestir. Zira Allah'ı, insanlara, anlama imkanları olmayan bir şeyi emretmekle tavsif etmek doğru değildir.⁶⁶⁵ Binaenaleyh Allah, her elçiyi muhatabının anlayabileceği bir dil ile, yani kendi dilleri ile göndermiştir. Eğer risâletin dili muhatapların anlayamayacakları bir şekilde olsaydı, o zaman muhataplar açısından risâlet öncesi ile risâlet sonrası arasında herhangi bir farklılık olmaz, dolayısıyla da risâletin varoluş sebebi gerçekleşmemiş olurdu. Bu ise, bir eksiklik ve saçmalık olup, her şeyi bir hikmete, gayeye ve faydaya binaen yapan Allah için düşünülemez.⁶⁶⁶

⁶⁶³ Taberî, IV. 244-248.

⁶⁶⁴ Taberî, I. 5.

⁶⁶⁵ Taberî, XVIII. 68.

⁶⁶⁶ Taberî, I. 7.

Genel olarak Kur'an'ı bu çerçevede ele alan Taberî, te'vil ve tercih yöntemlerinin pek çoğunu da bu esas çerçeveye göre geliştirmiştir. Bu çalışmada birer tercih ölçütü olarak tesbit ettiğimiz yöntemlerin tümü, bunu açıkça göstermektedir. Taberî'nin şu sözleri de, onun, Kur'an'ın anlaşılması bakımından muhatap faktörüne ne kadar önem verdiğini açıkça göstermektedir: "Kur'an'ın te'vili meçhul ve az bulunana değil, çok olan zâhire hamledilir."⁶⁶⁷ "Kelimenin te'vili için en uygun olan, Kur'an'ın kendisi ile nazil olduğu dildeki maruf anlamdır."⁶⁶⁸ "Allah'ın keliması, hilafını gerektirecek bir delil olmadıkça, Araplar nezdinde meşhur ve gâlip mânânın dışına tevcih edilmez; çünkü Allah, söylediklerini anlasınlar diye onlara hitap etmiştir."⁶⁶⁹

Bu muhatap düzeyi için spesifik bir örnek vermeye gerek duymadık; zira, bu çalışmada yer alan, başta dilsel ve usûlî tercihler olmak üzere, Taberî'nin yaptığı te'vil tercihlerinin hemen tümü, buna örnek olarak telakki edilebilir.

2.2.1.5.2. Tek Tek Âyetlerin ya da Âyet Grupların Muhatapları

Taberî'nin, te'vil tercihlerinde esas aldığı ölçütlerden biri de âyet, âyet grupları ve sûrelerin muhataplarıdır. Taberî'nin, muhatapları tesbit etme yöntemi de farklılıklar içermektedir:

1. Muhatabın, ifadenin kendisinden tesbit edilmesi: Bu durumda muhatabın kim olduğu, genellikle bir nida kelimesi ile belirtilir. Meselâ, "Ey iman edenler, niçin yapmayacağınız şeyi söylersiniz?"⁶⁷⁰ âyetinin kim ya da kimler hakkında indiği konusunda te'vil ehli ihtilaf etmiştir:

- a. Bu âyet, en iyi amelin hangisi olduğunu öğrenmek isteyen ve öğrendikten sonra da işlemekte kusur sahibi olan müminleri kınamak için nâzil olmuştur.
- b. Müminlere yalandan zafer vaadeden münafıkları kınamak için nâzil olmuştur.

⁶⁶⁷ Taberî, XXX. 67.

⁶⁶⁸ Taberî, XXX. 30.

⁶⁶⁹ Taberî, XII. 40.

⁶⁷⁰ 61. Saff, 2.

Taberî'ye göre doğru olan, birinci te'vildir; çünkü, 'ey iman edenler' ifadesinden anlaşıldığı gibi âyetin muhatabı müminlerdir.⁶⁷¹

2. Muhatabın âyetin siyâkından hareketle tespit edilmesi: Taberî, aynı siyâk üzerinde olan âyetlerin muhataplarının da aynı olduğunu kabul eder ve ona göre değerlendirme yapar. Meselâ, "Âlemlerden hiçbirine vermediğini size verdi."⁶⁷² âyetinde kimden söz edildiği, te'vil ehli arasında tartışma konusu olmuştur:

- a. Hz. Muhammed'in (s) ümmeti
- b. Hz. Mûsâ'nın kavmi

Taberî'ye göre doğru olan, ikinci te'vildir; çünkü, âyetin muhatabı Beni İsrail'dir. Bu âyet, Beni İsrail'den bahseden âyetlerin siyâkında gelmiştir.⁶⁷³

3. Taberî, bazen tercihini muhataba dayandırdığı hâlde, söz konusu muhatabı nasıl tesbit ettiğinden hiç söz etmez. Meselâ, "Dilesek, gözlerini siler, onları elbette kör ederiz. O zaman yola koyulmak isterler ama nasıl görecekler?"⁶⁷⁴ âyetinin anlamı hakkında te'vil ehli ihtilaf etmiştir:

- a. Dilesek, hidâyet bulmamaları için onları kör eder ve saptırırız.
- b. Dilesek, onları kör ederiz.

Taberî'ye göre doğru olan ikinci te'vildir; çünkü, âyetin muhatabı kâfir olan bir topluluktur. Kâfir olan bir topluluğu saptırmak anlamlı olmadığına göre, doğru olan bu te'vildir.⁶⁷⁵

4. Taberî, bazen de bir bütün olarak sûrenin muhatabını dikkate alarak tercih yapar. Meselâ, "De ki: Ben peygamberlerin ilki değilim, bana ve size ne yapılacağını da bilmiyorum. Yalnız bana vahiy edilene uyuyorum. Ben, sadece açık bir uyarıcıyım."⁶⁷⁶ Te'vil ehli 'bana ve size ne yapılacağını da bilmiyorum' ifadesinin mânâsı hakkında farklı te'viller yapmıştır:

- a. Bu ifade ile Hz. Muhammed'den (s) müminlere şu mesajı iletmesi istenmiştir: 'kıyamet günü bana ve size ne yapılacağını, sonumuzun ne olacağını bilmiyorum'

⁶⁷¹ Taberî, XXVIII. 83-85.

⁶⁷² 5. Mâide, 20.

⁶⁷³ Taberî, VI. 170-171.

⁶⁷⁴ 36. Yâsîn, 66.

⁶⁷⁵ Taberî, XXIII. 25.

⁶⁷⁶ 46. Ahkâf, 9.

- b. Bu ifade ile Hz. Muhammed'den (s) müşriklere şu mesajı iletmesi istenmiştir: 'Bu dünyada benim ve sizin akıbetimizin ne olacağını bilmiyorum.' Yani, kendisini öldürecekler mi? Yanlarından çıkaracaklar mı? Ona inanacaklar mı? Yoksa, geçmiş kavimler gibi helak mı edilecekler?
- c. Hz. Muhammed (s): 'Bana ve size hüküm olarak neyin emredileceğini ve farz kılınacağını bilmiyorum.' Bu ifade ahiretteki ceza ya da mükafatla ilgili değildir.
- d. Hz. Muhammed'in (s), sevap ve ikabla ilgili olmayan bir konuyu bilmemesi.

Taberî'ye göre doğru olan ikinci te'vildir; çünkü, hitap sûrenin başından bu âyete kadar müşriklere yöneliktir, onlardan söz etmekte ve onları azarlamaktadır.⁶⁷⁷

2.2.1.6. Kur'anî Bütünlük

Bütünün anlamı, içerdiği parçaların anlamından teşekkül eder. Tek tek parçaların anlamını bilmeden bütünü anlamak mümkün değildir. Sözcükleri anlamadıkça tümceyi de anlayamayız. Anlamın bu şekilde ortaya çıkarılması, bir çeşit mekik hareketi özelliği taşır; parçaların anlamından bütünün anlamına, bütünün anlamından da parçaların anlamına gideriz.⁶⁷⁸ Parçalar dikkate alınmadan bütüne ve bütün de dikkate alınmadan parçalara verilecek anlam yanlış ya da eksik olabilir.

Her türlü söz ve metin için geçerli olan bu anlama yöntemi, tabîî ki Kur'an-ı Kerim için de geçerli olacaktır. Çünkü, o da bir hitap olup her hitap gibi muhataplarını dikkate almış ve onların iletişim imkanları içinde kalarak kendilerine hitap etmiştir. Bu nedenle, âyet ve sûre gibi Kur'an'ın alt birimlerini doğru anlayabilmek için Kur'anî bütünlüğü dikkate almak gerekir.

"Kur'an'ın 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 başlı başına görevler yüklendiği gibi, Kur'an bütünlüğü içinde, birbiriyle bağlantılı bir yapı oluşturduğu gözlenir. Kur'an parçaları, yerine göre birbirlerini tamamlayan, yerine göre birbirlerini açıklayan nitelikleriyle

⁶⁷⁷ Taberî, XXVI., 6-8.

⁶⁷⁸ Rickman, s.31.

ayrılmaz bir bütün oluşturlar. Çünkü bir yerde kapalı olan bir ifade, başka bir yerde açık, bir yerde muhtasar olarak verilen fikir, diğer tarafta tafsilatlı, bir yerde mutlak olan, başka bir yerde kayıtlanmış, bir yerde genel ifadeli bir husus, diğer yerde tahsis edilmiş şekliyle geçebilir.”⁶⁷⁹

“Kur’an’da kelimeler arası ilişki son derece ilgi çekicidir. Meselâ, Allah, selâm, nebî, îman vs. gibi çok önemli Kur’an sözlerini toplayıp Kur’an’da ne anlama geldiklerine bakmakla mânânın kavranabileceği zannedilir. Fakat, hakikatte mesele, öyle sanıldığı kadar basit değildir. Çünkü bu kelimeler, Kur’an’da birbirinden ayrı, yalın hâlde bulunmazlar. Her birinin öteki ile yakın bir ilişkisi vardır. Bu kelimeler müşahhas anlamlarını, birbirleriyle ilişkili oldukları bir sistem içinde kazanırlar. Diğer bir ifade ile bunlar, kendi aralarında büyük-küçük çeşitli gruplar teşkil ederler ve birbirlerine muhtelif yollarla bağlanırlar. Bu sûretle sonunda gâyet düzenli bir bütün, son derece karışık kavramsal bir münasebet ağı kurarlar; işte önemli olan husus, bu anlam sistemini yakalamaktır.”⁶⁸⁰

Taberî’nin, te’vil tercihlerinde esas aldığı ölçütlerden biri de Kur’anî bütünlüktür. Kur’anî bütünlük ifadesi ile bir âyetin anlaşılmasında karşılaşılan müşkil bir durumun, aynı siyâk üzerinde olmayan başka bir âyet ya da âyetler grubu ile giderilmesini kastediyoruz. Bu tanımda, ‘aynı siyâk üzerinde olmayan’ ifadesini kullanmamızın sebebi, Taberî’nin ‘âyetin siyâk’ını ayrı bir tercih ölçütü olarak kabul etmesindendir.

Kur’anî bütünlüğün, sadece te’vil yönteminin bir kuralı olarak değil, Kur’an’ın Allah katından geldiğini göstermesi bakımından da ne kadar önemli olduğu bizzat Kur’an tarafından açıklanmıştır: “Onlar hâlâ Kur’ân’ı gereği gibi düşünüp anlamaya çalışmazlar mı? Eğer o Allah’tan başkası tarafından indirilmiş olsaydı, mutlaka onda birçok çelişki bulurlardı.”⁶⁸¹

Taberî’de Kur’anî bütünlüğe riayet, çeşitli şekillerde tezahür etmektedir:

⁶⁷⁹ Halis Albayrak, *Kur’an’ın Bütünlüğü Üzerine*, Şûle Yayınları, İst. 1992, s. 21-22.

⁶⁸⁰ Toshihiko İzutsu, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Arısan Matbaacılık, Ankara, 1975. s.15-16.

⁶⁸¹ 4. Nisâ’, 82.

2.2.1.6.1. Tahsis

Daha önce de temas edildiği gibi, Kur'an'daki âmm bir ifade, yine Kur'an'daki başka bir âyet ya da ifade ile tahsis edilebilir. Umum-husus, birbirini tamamlayan ve bütünleyen durumlar olduğu için, Kur'anî bütünlük kavramı içinde yer alan durumlardır. Taberî de bunu dikkate alır ve kullanır. Meselâ, “Müşrik kadınları, iman etmedikçe nikâhlaymayın.”⁶⁸² âyetindeki ‘müşrik kadınlar’ ifadesi ile kimlerin kastedildiği konusunda te’vil ehli ihtilaf etmiştir:

- a. Putperest, Yahudi, Hıristiyan ve saire, mensubiyeti ne olursa olsun bütün müşrik kadınlar kastedilmiştir.
- b. Âyet âmmdır, fakat te’vili hâsştır. Yani buradaki ifadenin kapsamına Ehl-i Kitap kadınlar girmemektedir.

Taberî, bu âyetin, “Bugün size temiz ve iyi şeyler helâl kılınmıştır. Kendilerine Kitap verilenlerin yiyeceği size helâldir, sizin yiyeceğiniz de onlara helâldir. Mümin kadınlardan iffetli olanlar ile daha önce kendilerine Kitap verilenlerden iffetli kadınlar da, mehirlerini vermeniz şartıyla, namuslu olmak, zina etmemek ve gizli dost tutmamak üzere size helâldir.”⁶⁸³ âyeti ile tahsis edildiğinden hareketle ikinci te’vili tercih etmektedir.⁶⁸⁴

2.2.1.6.2. Nesh

Neshin varlığı da yokluğu da Kur'anî bütünlük kavramı içinde yer alan durumlardandır. Taberî, nesh iddialarının çok azını kabul eder; kabul etmediği zaman da neshe konu olan iki âyet arasında görünen çelişkiyi gideren bir te’vil yaparak, âyetler arasındaki bütünlüğü ortaya koymaya çalışır. Meselâ, “Eğer sana gelirlerse, ister aralarında hükmet, istersen onlardan yüz çevir. Eğer yüz çevirirsen sana hiçbir zarar veremezler. Şâyet hükmedersen, aralarında adaletle hükmet. Çünkü Allah, adaletli kimseleri sever.”⁶⁸⁵ âyetinde bahsi geçen hükmetme konusundaki muhayyerliğin, nesh edilip edilmediğine dair te’vil ehli ihtilaf etmiştir:

⁶⁸² 2. Bakara, 221.

⁶⁸³ 5. Mâide, 5.

⁶⁸⁴ Taberî, II. 375-378.

⁶⁸⁵ 5. Mâide, 42.

- a. Nesh edilmemiştir; Peygamber (s) için geçerli olan muhayyerlik her dönemdeki yetkililer için de geçerlidir.
- b. Muhayyerlik “Aralarında Allah’ın indirdiğiyle hükmet.”⁶⁸⁶ âyeti ile nesh edilmiştir.

Taberî’ye göre doğru olan, birinci te’vildir; çünkü, iki âyet arasında bir münâfât yoktur. “Aralarında Allah’ın indirdiğiyle hükmet.”⁶⁸⁷ âyeti muhayyerliği kaldırmaz. Âyetle söylenmek istenen şudur: Kendi isteğiyle onların arasında hükmettiğin zaman, Allah’ın indirdiği ile hükmet.⁶⁸⁸

2.2.1.6.3. Bir Âyetin Te’vilinde Başka Bir Âyeti Esas Almak

Taberî, bir âyetin te’vilini yaparken ya da naklettiği te’viller arasında tercihte bulunurken, Kur’an’ın başka bir yerindeki bir âyet, konu ile ilgili açıklayıcı bir özelliğe sahip ise, onu esas alır ve ona göre te’vil ya da tercihte bulunur. Meselâ, “Mutlaka onlara emredeceğim de Allah’ın yarattığını değiştirecekler”⁶⁸⁹ âyetindeki *fe-le-yuğayyiranne halka’llâh* ifadesinden ne kastedildiği konusunda te’vil ehli ihtilaf etmiştir:

- a. Hayvanları kısırlaştırmak
- b. Allah’ın dinini değiştirmek, yani buradaki *halk* kelimesinden kasıt, dindir.
- c. Dövme yaptırmak

Taberî’ye göre doğru olan ikinci te’vildir; çünkü, şu âyette *halk* kelimesi din olarak geçmiştir: “Yüzünü, Allah’ı bir tanıyarak dine, Allah’ın insanları üzerine yaratmış olduğu fitratına doğrult. Allah’ın yaratışında (*halki’llâh*) değişiklik bulunmaz. Dosdoğru din budur. Fakat insanların çoğu bilmezler.”⁶⁹⁰

2.2.1.6.4. Bir Bütün Olarak Kur’an’ın Meselelere Yaklaşımı

Taberî, te’villerinde ve te’vil tercihlerinde Kur’an’ın meseleler hakkındaki genel yaklaşımını dikkate alır; eğer konu ile ilgili Kur’an’da belirgin bir yaklaşım var

⁶⁸⁶ 5. Mâide, 49.

⁶⁸⁷ 5. Mâide, 49.

⁶⁸⁸ Taberî, VI. 243-246.

⁶⁸⁹ 4. Nisâ’, 119.

⁶⁹⁰ 30. Rûm, 30; Taberî, V. 281-285.

ise, onu esas alır ve ona göre te'vil ya da tercihte bulunur. Meselâ, "Ey iman edenler! Siz kendinize bakın. Siz doğru yolda (hidâyet üzere) olduğunuz sürece, sapan kimse size zarar veremez."⁶⁹¹ âyetinin te'vili konusunda te'vil ehli ihtilaf etmiştir:

- a. Siz hidâyet üzere olduğunuz ve Allah'a itaat ettiğiniz sürece, başkasının hak dinden ayrı ve sapkın olması size zarar vermez.
- b. Siz, Allah'a itaat ederek kendinize dikkat ettiğiniz ve iyiliği tavsiye edip kötülükten sakındırarak doğru yolda olduğunuz sürece, başkasının hak dinden ayrı ve sapkın olması size zarar vermez.

Taberî'ye göre doğru olan, ikinci te'vildir; çünkü Allah, insanlara adaleti ayakta tutmayı ve iyilik ve takva konusunda yardımlaşmayı emretmiştir. Adaletin gereği, zâlime engel olmak; iyilik ve takvada yardımlaşmanın gereği ise, iyiliği tavsiye etmek, kötülükten sakındırmaktır.⁶⁹²

2.2.1.6.5. Konunun Kur'an'da Yer Almaması

Taberî, bazen, bir durumun Kur'an'da yer almamasını bir gerekçe olarak kabul eder ve buna göre tercihte bulunur. Meselâ, "Ey iman edenler, Allah yolunda adım attığınız vakit, iyice anlayın, dinleyin. Size selam veren kimseye -dünya hayatının geçici menfaatine göz dikerek- 'Sen mümin değilsin!' demeyin. Allah katında çok ganimetler vardır. Daha önce siz de öyleydiniz, Allah kerem buyurdu da sizleri iman ile tanıştırdı."⁶⁹³ âyetindeki 'Daha önce siz de öyleydiniz.' ifadesinin ne anlama geldiği konusunda te'vil ehli ihtilaf etmiştir:

- a. Siz de daha önce, size selam veren kişi gibi içinde yaşadığınız toplumdan korkarak imanınızı gizliyordunuz.
- b. Size selam verdikten sonra öldürdüğünüz kişi gibi, siz de daha önce kâfir idiniz.

Taberî'ye göre doğru olan birinci te'vildir; yani selam veren ve öldürülen kişi korkudan imanını gizleyen bir kişiydi, kâfir değildi. Çünkü, âyette bir kınama var.

⁶⁹¹ 5. Mâide, 105.

⁶⁹² Taberî, VII. 94-100.

⁶⁹³ 4. Nisâ', 94.

Oysa Kur'an'da muharip kâfirleri öldüren müminlerin kınandığını gösteren herhangi bir ifade mevcut değildir.⁶⁹⁴

2.2.1.7. Âyetin Bütünlüğü

Kur'anî bütünlüğün birinci basamağı, âyetin kendi içindeki bütünlüğüdür. Çünkü âyet, Kur'an'ın kelime ve terkiplerinin yer aldığı ilk çerçeve ve ilk bağlamdır. Bu bağlamın dikkate alınmaması durumunda, sözün ya da metnin yanlış anlaşılmasının hiç hiçbir teminatı yoktur. “Bu itibarla Kur'an'ı anlarken öncelikle cümle ve âyet boyutunda anlatılmak isteneni tesbit etmek gerekir.”⁶⁹⁵

Kur'an, âyetlerden meydana geldiği gibi, âyetler de kelime, terkip ve cümlelerden meydana gelmektedir. Dolayısıyla, bir âyeti kendi çevresinden koparıp müstakillen ele almak yanlış olduğu gibi, âyetleri oluşturan kelime, terkip ve cümleleri de, içinde yer aldığı âyetten ayrı olarak ele almak doğru değildir. Zira “ifadeler, daima bağlamlar içinde ortaya çıkar ve bağlamlara aittir, çünkü onların tabiatı kendilerinin ötesine işaret etmektir. İfadeler, kendi başlarına duran ve tek başlarına bilinebilen atomik olgular olarak kavranamazlar.”⁶⁹⁶ “Bir ifadenin bağlamı ise, içinde ortaya çıktığı, katkıda bulunduğu ve onun sayesinde anlaşılabilirdiği birbiriyle ilişkili ifadeler ağıdır.”⁶⁹⁷

Anlama kurallarının farkında olan Taberî de, te'vil yaparken ya da te'viller arasında tercihte bulunurken âyetteki bütünlüğü dikkate almış ve âyetin başı ile sonunun birbiri ile uyumlu olması gerektiğini açıkça ifade etmiştir.⁶⁹⁸

Aşağıdaki örnekler, Taberî'nin, âyetin bütünlüğünü dikkate alarak yaptığı tercihlerle ilgili bize daha fazla bilgi verecektir:

Örnek-1: “İçlerinde ümmî olanlar da vardır ki Kitab'ı bilmezler, sadece kuruntuda (*emâniyy*) bulunurlar.”⁶⁹⁹ âyetindeki *emâniyy* kelimesinin anlamı hakkında te'vil ehli ihtilaf etmiştir:

a. Yalan

⁶⁹⁴ Taberî, V. 226.

⁶⁹⁵ Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, s.44.

⁶⁹⁶ Rickman, s.109.

⁶⁹⁷ Age., s.108.

⁶⁹⁸ Taberî, I. 372.

⁶⁹⁹ 2. Bakara, 78.

b. Allah hakkında söyledikleri bâtil düşünceler

Taberî'ye göre doğru te'vil, *emâniyy* kelimesi ile yalan ve uydurma sözün kastedilmiş olmasıdır. Bu mânâ, âyetin sonundaki “onlar, sadece zanda bulunurlar” ifadesinden anlaşılmaktadır.⁷⁰⁰

Örnek-2: “Allah’a yalan isnat eden veya onun âyetlerine yalan diyen kimseden daha zâlim kim olabilir? Bunlara Kitap’tan nasipleri erişir ve sonunda kendilerine göndereceğimiz melekler gelip canlarını alırken: ‘Hani o, Allah’ı bırakıp da taptıklarınız nerede?’ dediklerinde: ‘Onlar bizi bırakıp kayboldular!’ derler ve kâfir olduklarına dair kendi aleyhlerinde şahitlik ederler.”⁷⁰¹ âyetindeki ‘nasip’ kelimesinden ne kast edildiği konusunda te'vil ehli ihtilaf etmiştir:

- a. Allah’ın kâfirler için hazırladığı azap
- b. Dünyada işlenen iyi ya da kötü amel
- c. Kitap’ta kendilerine vaadedilen hayır ya da şer
- d. Allah’ın, kendisine iftira eden kişi için kitapta bahsettiği karşılık
- e. Kendileri için yazılmış olan rızık, ömür ve amel

Taberî'ye göre doğru olan son te'vildir; çünkü, âyetin devamındaki “sonunda kendilerine göndereceğimiz melekler gelip canlarını alırken” ifadesi, buradaki nasibin, canların alınmadığı dönem, yani ömür ve rızık ile ilgili olduğunu göstermektedir.⁷⁰²

Örnek-3: “Allah’ın emri geldi. Onunla yüz yüze gelmekte acele etmeyin. Tüm varlığın tesbih ettiğidir o Allah. Arınmıştır onların şirk koştuklarından.”⁷⁰³ Te'vil ehli âyette geçen ‘Allah’ın emri’ ifadesi ile ilgili farklı te'viller yapmışlar:

- a. Allah’ın emirleri ve farzları
- b. Allah’ın şirk ehli için hazırladığı azabın kendisi ile geleceği kıyamet

Taberî'ye göre doğru olan ikinci te'vildir; çünkü âyetin devamındaki “Tüm varlığın tesbih ettiğidir o Allah. Arınmıştır onların şirk koştuklarından.” cümleleri, bu ifadenin şirk ehline yönelik bir tehdit olduğunu göstermektedir.⁷⁰⁴

⁷⁰⁰ Taberî, I. 375.

⁷⁰¹ 7. A'râf, 37.

⁷⁰² Taberî, VIII. 172.

⁷⁰³ 16. Nahl, 1.

⁷⁰⁴ Taberî, XIV. 75

2.2.1.8. Akıl Delâlet

Taberî'nin; akıl, Kitap, Sünnet ve icmâ gibi bir delil olarak kabul ettiğini gösteren onlarca sarîh beyânı vardır. Ancak, bu beyânların hemen tümü, “Bu, hiçbir aklın ve haberin destekleyeceği bir görüş değildir.”⁷⁰⁵ “Ne akılda ne de haberde bu ifadenin âmî değil, hâss olduğunu gösteren bir delil vardır.”⁷⁰⁶ “Allah, bir kısmını kastedip diğer kısmını kastetmediğine dair herhangi akıl bir delâlet koymamıştır.”⁷⁰⁷ ifadelerinde olduğu gibi olumsuz cümlelerde yer almaktadır. Bu durum, onun, akıl bir delil olarak kabul ettiğini gösterir; fakat, akıl nasıl kullandığı konusunda yeterli bilgi vermez. Zira Taberî, tercihlerinde icmâ veya âyetin sıyâkını birer gerekçe olarak kullandığı gibi, akıl delâleti sarîh bir şekilde hiçbir yerde kullanmaz.

Bununla birlikte, Taberî'nin, akıl delâletin bir parçası olan kıyası bir tercih gerekçesi ve ölçütü olarak kullandığı da vakidir. Kıyas için, “akıl delâletin bir parçası” ifadesini kullandık; zira Taberî, delilleri temelde iki kısma ayırır: Asl ve kıyas⁷⁰⁸ ya da haber ve nazar.⁷⁰⁹ Bilindiği gibi, başta İmâm Şâfi'î olmak üzere, ulemanın hemen tümüne göre, deliller, Kitap, Sünnet icmâ ve kıyas şeklinde sıralanır.⁷¹⁰ Taberî'nin, delilleri, asl ve kıyas ya da haber ve nazar şeklinde ayırdığını dikkate aldığımızda, Kitap, Sünnet ve icmâ asl, kıyas ve nazarı da akıl delil olarak kabul ettiğini anlayabiliriz. Zira Taberî, hiçbir zaman ‘asl’ın yanına alternatif olarak kıyas ve nazar dışında bir delil getirmez. Her ne kadar Taberî, ‘asl’a alternatif olarak akıl kelimesini kullanmasa da, delilleri sıralarken, “Kitap, Sünnet, akıl delâlet”⁷¹¹ “Kitap, Sünnet, icmâ”⁷¹² ifadelerinde olduğu gibi, akıl delile de yer vermektedir.

Taberî'deki akıl kavramını veya akıl delâleti fıkıh usûlü ve mantık ölçütleriyle birebir örtüştürmek ve onlardaki tasnife göre tasnif etmek mümkün değildir. Zira Taberî, söz konusu ilimlere herhangi bir atıfta bulunmadığı gibi, konu ile ilgili kavramları da kullanmaz. Onun yaptığı, akıl, akıl delâlet ve kıyas ifadelerini lügavî

⁷⁰⁵ Taberî, I. 238.

⁷⁰⁶ Taberî, VII. 16.

⁷⁰⁷ Taberî, XVII. 175.

⁷⁰⁸ Taberî, III. 121.

⁷⁰⁹ Taberî, II. 59.

⁷¹⁰ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s.149.

⁷¹¹ Taberî, XIV. 147.

⁷¹² Taberî, VII. 26.

ve doğal içerikleri ile kullanmaktır. Taberî'nin bu tutumu, içinde yaşadığı ilmî ve kültürel yapının yanı sıra, yaşadığı dönemin, İslâm kültür tarihi bakımından erken dönem olmasından kaynaklanmış olsa gerektir.

Sonuç olarak, Taberî'nin kullandığı aklî delâlet kavramını şu şekilde tarif etmek mümkündür: Herhangi bir veriyi esas alarak akıl yoluyla bir çıkarım yapmaya aklî delâlet denir.

Örnek-1: “Ey Rabbimiz! Bir çağırıcının, ‘Rabbimize inanın!’ diye imânâ çağırdığını işittik ve hemen iman ettik.”⁷¹³ âyetindeki ‘çağırıcı’nın kim olduğu konusunda iki te’vil yapılmıştır:

- a. Kur’an
- b. Hz. Muhammed (s)

Taberî’ye göre doğru olan birinci te’vildir; çünkü, ikinci te’vilin doğru kabul edilmesi durumunda Hz. Muhammed’i (s) görmeyen bütün müminler dışarıda tutulmuş olur. Oysa ikinci te’vilde böyle bir sorun söz konusu değildir.⁷¹⁴

Örnek-2: “Tevbe, ne kötülükleri yapıp kendisine ölüm geldiğinde, ‘Ben şimdi gerçekten tevbe ettim.’ diyenler, ne de kâfir olarak ölenler içindir.”⁷¹⁵ âyetindeki “kötülükleri yapıp kendisine ölüm geldiğinde, ‘Ben şimdi gerçekten tevbe ettim.’ diyenler” ifadesi ile kimin kastedildiği konusunda te’vil ehli ihtilaf etmiştir:

- a. Nifak ehli
- b. Müslümanlar

Taberî’ye göre doğru olan te’vil, ikinci te’vildir; çünkü, münafıklar kâfir olduğuna ve âyetin devamında kâfirlerin tevbesinin de kabul edilmeyeceği ayrıca bildirildiğine göre, burada kast edilen, ölüm ânına kadar tevbe etmeyi düşünmeden günah işleyen Müslümanlardır.⁷¹⁶

Örnek-3: “Ey inananlar! Mallarınızı aranızda bâtıl bir yolla yemeyin. Kendi hoşnutluğunuzla gerçekleşmiş bir ticaret olursa, başka.”⁷¹⁷ âyetiyle ilgili olarak şu iki te’vil yapılmıştır:

⁷¹³ 3. Âl-i İmrân, 193.

⁷¹⁴ Taberî, IV. 212-213.

⁷¹⁵ 4. Nisâ’, 18.

⁷¹⁶ Taberî, IV. 303-304.

⁷¹⁷ 4. Nisâ’, 29.

- a. İnananların ticaretin dışında, riba ve kumar gibi bâtil yollarla birbirlerinin mallarını yemeleri.
- b. İnananların, herhangi bir ücret ödmeden birbirlerinin yiyeceklerini yemeleri. Bu te'vili yapanlar, âyetin nesh edildiğini söylemektedirler.

Taberî, ikinci te'vili yanlış bulmaktadır; çünkü, insanların birbirlerine yemek yedirmeleri hem Cahiliye döneminde hem de İslâm'da hoş karşılanan işlerden sayılmış ve Allah, hiçbir zaman böyle bir yemek yedirmeyi haram kılmamıştır. Ayrıca, bu âyet nesh de edilmiş değildir. Çünkü, nesh ancak bir mensuh için söz konusu olabilir. Oysa, hiçbir zaman insanların birbirlerine yemek ikramında bulunmaları haram olmamış ki, bu âyet söz konusu haramı neshedip bu durumu mübah kılsın. Dolayısıyla, birinci te'vil, doğru olan te'vildir.⁷¹⁸

Taberî'de aklî delâlet şu şekillerde tezahür etmektedir:

2.2.1.8.1. Kıyas

Taberî'nin aklî delâlet çerçevesinde kullandığı ölçütlerden biri kıyastır. “Kitap, Sünnet ve icmâda hükmü bulunmayan bir meseleye, aralarındaki illet birliği sebebiyle, bu kaynaklardan birinde yer alan meselenin hükmünü vermek”,⁷¹⁹ şeklinde tanımlanan kıyas kavramını, Taberî, şu şekilde tanımlar: “Kıyas, ihtilafı olan bir konunun, hakkında ittifak olan bir asla benzetilerek çözülmesidir.”⁷²⁰

Taberî, kıyasın nerelerde kullanılabileceğinden söz etmediği hâlde “Bu konu, kıyas yoluyla bilinebilecek bir konu da değildir.”⁷²¹ ifadesini kullanarak, kıyasın her konuda kullanılamayacağını bildirmektedir. Meselâ, “Araf üzerindeki kimseler”⁷²² ifadesindeki kimselerin mahiyetinin ne olduğu, Taberî'ye göre kıyas yolu ile bilinebilecek bir konu değildir.

Yukarıdaki tanımda da geçtiği gibi, Taberî, kıyasın, üzerinde ittifak olan bir asla yapılmasını zorunlu görmektedir. Hakkında ittifak olmayan ya da mendup düzeyinde olan bir şey, asl olarak kabul edilip kendisine kıyas yapılamaz. Meselâ,

⁷¹⁸ Taberî, V. 30-31.

⁷¹⁹ Şa'ban, s.110.

⁷²⁰ Taberî, VI. 123.

⁷²¹ Taberî, VIII. 194.

⁷²² 7. A'râf, 46.

“Yüzünüzü yıkayın.”⁷²³ âyetinde bahsi geçen ‘yüz’ün sınırları, te’vil ehli arasında tartışma konusu olmuştur:

- a. Yüz, uzunlamasına, saçın bitiminden başlayıp çenenin bitimine; enlemesine ise, iki kulak arasına denir. Kulak ile ağız, burun ve gözün içi yüze dahil değildir. Aynı şekilde sakal ve bıyığın kapladığı yerler de yüz kavramı içinde yer almaz, dolayısıyla da yıkanmasına gerek yoktur. Zira yüz, bakan kişinin gördüğü kısımdan ibarettir.
- b. Yüz, uzunlamasına, saçın bitiminden başlayıp çenenin bitimine; enlemesine ise, iki kulak arasına denir. Ağız ve burnun içi de yüze dahildir. Bu yerlerden herhangi biri eksik bırakıldığında abdest gerçekleşmiş olmaz.

Taberî’ye göre doğru olan birinci te’vildir; çünkü, herkes gözlerin yüzün bir parçası olduğunu kabul ettiği hâlde, kimse göz kapakların altının yıkanması gerektiğini söylemez. Bunun böyle olduğu, icmâ ve Peygamber’in (s) uygulamasından anlaşılmaktadır. Buna kıyasen, herhangi bir abdest mahallinin, vücutta doğal olarak peydahlanan bir engel sebebiyle yıkanmasının zorlaşması durumunda, o yerin yıkanması, zorunlu olmaktan çıkar. Sahabe ve tâbiînden bazısının, sakal ve bıyık altını ya da ağız ve burnun içini yıkamaları ise, farziyetten değil, tümüyle bir tercih nedeniyledir. Taberî, abdest alırken sakalın ve bıyığın altını yıkayan sahabenin uygulamasından hareketle bunun farz olduğunu söyleyenlerin, kıyas yöntemi konusunda gafil olduklarını belirtir. Zira kıyas, hakkında ittifak olan bir asla yapılır. Oysa, göz kapaklarının altının yıkanmadığına dair icmâ olduğu hâlde, sakal ya da bıyığın altını veya ağız ya da burnun içini yıkamayan kimsenin namazını iade etmesi gerektiğine dair hiçbir sahâbîden herhangi bir haber varit olmamıştır.⁷²⁴

Taberî, kıyas metodunu, her zaman klasik usûl kitaplarında olduğu vecihle, hükmü olmayan bir meseleye hüküm bulmak için kullanmaz. Bazen de, bir görüşün yanlışlığını ispatlamak için basit mantikî karşılaştırmalar yapar. Meselâ, “Hem

⁷²³ 5. Mâide, 6.

⁷²⁴ Taberî, VI. 115-123.

binesiniz diye hem de bir süs olarak, atları, katırları, eşekleri de yarattı.”⁷²⁵ âyetindeki ‘binesiniz diye’ ifadesi te’vil ehli arasında tartışma konusu olmuştur:

- a. Bu ifadeye göre, at, binmek için olduğuna göre etinin yenmesi haramdır.
- b. Bu ifadeden at etini yemenin haram olduğu sonucu çıkmaz.

Taberî, ikinci te’vili tercih eder; çünkü, eğer ‘binesiniz diye’ ifadesinden dolayı at eti yemek haram olursa ‘Hayvanları da yarattı, sizin için onlarda ısıtacak şeyler ve birtakım menfaatler vardır. Hem de onlardan yersiniz.’⁷²⁶ âyetinde bahsi geçen hayvanlara binmenin de haram olması gerekir. Zira buradaki hayvanlar binit olma özellikleri ile değil, ısıtma ve etlerinin yenmesi özellikleri ile anılmıştır. Oysa herkes de kabul / icmâ eder ki, âyette yenebilme özelliği ile anılan hayvanı, binit olarak kullanmanın hiçbir sakıncası yoktur.⁷²⁷

Taberî, bazen bir kıyas yapar, fakat kendisine kıyas yapılan aslın kaynağı hakkında bilgi vermez. Meselâ, “Allah, bilmeyerek yaptığınız boş yeminlerinizden sizi sorumlu tutmaz. Ancak, bile bile kendinizi bağladığınız yeminlerle sizi sorumlu tutar. Bunun da keffareti çoluk-çocuğunuza yedirdiğinizin orta derecesinden on fakiri doyurmak yahut giydirmek veya bir köle azad etmektir. Bunlara gücü yetmeyen, üç gün oruç tutar.”⁷²⁸ âyetinde ‘gücü yetmeyen’ insanların kim olduğu konusunda te’vil ehli ihtilaf etmiştir:

- a. Kendisi ve bakmakla yükümlü olduğu kimseler için bir günlük yiyecekten fazlasına sahip olmayan kimseler tutmadıkları yeminleri için üç gün oruç tutarak keffaretlerini yerine getirebilenlerdir.
- b. İki yüz dirhem bulamayanlar
- c. Geçiminden (maaş) fazlasını bulamayanlar

Taberî’ye göre doğru olan birinci te’vildir; çünkü, müflis de böyledir. Müflis, alacaklılarına, kendisine ve ailesine yetecek bir günlük yiyecek dışında mallarının tümünü dağıtmak zorundadır. Kul hakkı için geçerli olan bu kural, Allah hakkı için de geçerlidir.⁷²⁹

⁷²⁵ 16. Nahl, 8.

⁷²⁶ 16. Nahl, 5.

⁷²⁷ Taberî, XIV. 81-83.

⁷²⁸ 5. Mâide, 89.

⁷²⁹ Taberî, VII. 29.

2.2.1.8.2. Mefhûm-i Muhâlif

Kıyas konusunda olduğu gibi, mefhûm-i muhâlif kavramını da Taberî, sistematik bir usûl kitabındaki ölçüler ve boyutlarda değil, lügavî bir çerçevede kullanır. Taberî, ‘mefhûm-i muhâlif’ ifadesinin kendisini kullanmaz; ancak, o anlama gelebilecek uygulamaların yanı sıra, şu tanımlamayı da yapar: “Bir şeyin emredilmesi, onun zıddının nehyedilmesi anlamına geldiği gibi bir şeyin nehyedilmesi de onun emredilmesi anlamına gelir.”⁷³⁰ Taberî’nin bu tanımının ve aklî delâlet kavramının kapsamı içine girdiği için, zıtları da bu çerçevede mütalaa ediyoruz.

Şu örnekler, Taberî’nin mefhûm-i muhâlif kuralını esas alarak yaptığı tercihlerden bir kaçıdır:

Örnek-1: “Ey iman edenler, herhangi birinize ölüm emareleri geldiğinde, vasiyette bulunurken, kendi içinizden iki adaletli şahit veya yolculukta olup da ölüm musibeti başınıza geldiyse sizden olmayan iki şahit tutun.”⁷³¹ âyetinde geçen ‘sizden olmayan iki kişi’ ifadesinden kimin kastedildiği konusunda te’vil ehli ihtilaf etmiştir:

- a. Sizin dininizden olmayan iki kişi
- b. Sizin aşiretinizden olmayan iki kişi

Taberî’ye göre doğru olan birinci te’vildir; çünkü, Allah, ilk olarak iki adil mümin şahitten söz etmekte ve daha sonra da bunun olmaması durumunda buna alternatif olarak başka iki kişiyi önermektedir. Allah’ın müminlik vasfını öne çıkardığı bir ifadenin karşısına aşiret gibi bir vasfı çıkarmanın bir anlamı yoktur. Öyleyse burada kastedilen mümin olmayan iki kişidir.⁷³²

Örnek-2: “O gelir bazı yüzler ağarır, bazı yüzler kararır. Yüzleri kararanlara şöyle denir: İmanınızdan sonra küfre mi düştünüz? Hadi, saptığınız küfür yüzünden tadın azabı!”⁷³³ âyetinin muhatabının kim olduğu konusunda te’vil ehli ihtilaf etmiştir:

- a. Müslümanlar
- b. İmandıktan sonra küfre geri dönen herkes

⁷³⁰ Taberî, II. 389.

⁷³¹ 6. En’âm, 106.

⁷³² Taberî, VII. 103-107.

⁷³³ 3. Âl-i İmrân, 106.

c. Münafıklar

Taberî, ikinci te'vili tercih etmektedir; çünkü âyette, insanlar iki sınıfa ayrılmıştır. Bunlardan biri, yüzleri ağaranlar diğeri ise yüzleri kararanlardır. Âyet, konuyu bu iki sınıf insanı dikkate alarak ele aldığına ve bu ifadenin kapsamına yüzü ağaranlar girmediğine göre, kastedilen yüzü kararan herkestir.⁷³⁴

Örnek-3: “Gündüzün iki tarafında ve gecenin gündüze yakın saatlerinde namaz kıl!”⁷³⁵ Taberî, bu âyette geçen ‘gündüzün iki tarafında’ ifadesinden sabah (*el-ğadât*) ve akşam (*el-‘aşîyy*) vakitlerinin kastedildiğini ve sabah vaktinin (*el-ğadât*) sabah namazı olduğu konusunda icmâ bulunduğunu belirttikten sonra, te’vil ehlinin, akşam vakti (*el-‘aşîyy*) ile hangi namazın kastedildiği konusunda ihtilaf ettiğini belirtmektedir:

- a. Öğle ve ikindi namazları
- b. Akşam namazı
- c. İkindi namazı
- d. ‘Gündüzün iki tarafı’ ile öğle ve ikindi, ‘gecenin gündüze yakın saatleri’ ile akşam, yatsı ve sabah namazları kastedilmektedir.

Taberî’ye göre doğru olan, *el-‘aşîyy* kelimesi ile akşam namazının kastedilmiş olmasıdır. Çünkü, ‘gündüzün iki tarafından’ bir tarafının, sabah namazı olduğu konusunda icma olduğuna göre, diğer tarafının da akşam namazı olması gerekir.⁷³⁶

2.2.1.8.3. Tekrar

Taberî, bir ismin ya da durumun bir ifadede birden çok zikredilmesinin makul olmadığını düşünür ve buna göre tercihlerde bulunur.

Örnek-1: “O, sana Kitab’ı, önündekileri doğrulayıcı olarak hak ile indirmektedir. Önceden insanları doğru yola iletmek için Tevrat’ı ve İncil’i indirmişti. Bir de Furkan’ı indirdi.”⁷³⁷ âyetinde geçen *el-furkân* kelimesinden neyin kastedildiği konusunda te’vil ehli ihtilaf etmiştir:

⁷³⁴ Taberî, IV. 39-41.

⁷³⁵ 11. Hûd, 114.

⁷³⁶ Taberî, XII. 127-129.

⁷³⁷ 3. Âl-i İmrân, 3-4.

- a. İsa konusunda hak ile batılı birbirinden ayıran
- b. İslâmî hükümlerdeki hak ile batılı birbirinden ayıran

Taberî'ye göre doğru olan birinci te'vildir. Çünkü 'O, sana Kitab'ı, önündekileri doğrulayıcı olarak hak ile indirmektedir.' ifadesi İslâm ve Kur'an konusunun daha önce geçtiğini göstermektedir. Dolayısıyla *el-furkân* ifadesi ile Kur'an'ı bir daha tekrarlamamanın anlamı ve faydası yoktur.⁷³⁸

Örnek-2: "Meryem oğlu İsa'ya deliller verdik ve onu *rûhu'l-kudus* ile de destekledik."⁷³⁹ âyetindeki *rûhu'l-kudus* ifadesinden ne kastedildiği konusunda te'vil ehli ihtilaf etmiştir:

- a. Cebrâîl
- b. İncil
- c. Hz. İsa'nın ölümleri kendisi ile dirilttiği isim

Taberî'ye göre *rûhu'l-kudus*ten amaç Cebrâîl'dir, İncil değildir. Çünkü âyetin sonraki kısmında İncil'den söz edildiğinden, bundan kasıt da İncil olursa tekrar söz konusu olur.⁷⁴⁰

2.2.1.8.4. Te'villeri Eleyerek Sonuca Varma

Taberî, bazen bir âyetle ilgili varit olan te'villeri, tek tek ele alır ve genel olarak esas aldığı ölçütlere bağlı olarak bir eleme yaparak sonuçta elenmeyen te'vili doğru te'vil olarak kabul eder. Meselâ, *el-hanîf*⁷⁴¹ kelimesinin mânâsı konusunda te'vil ehli ihtilaf etmiştir:

- a. Hac yapan kişidir.
- b. Tâbi olunan kişidir.
- c. Hz. İbrahim'e ittibaen sünnet olan kişidir.
- d. Dini Allah'a has kılan kişidir.

Taberî'ye göre ise *el-hanîf*, Hz. İbrahim'in dini üzere olan kişidir. Eğer her hac yapan kişi hanîf sayılırsa o zaman cahiliyye dönemi Mekke müşriklerinin hanîf sayılması gerekir; çünkü onlar da hac yapıyorlardı. Aynı durum, sünnet konusunda

⁷³⁸ Taberî, III. 167.

⁷³⁹ 2. Bakara, 87.

⁷⁴⁰ Taberî, I. 405.

⁷⁴¹ 2. Bakara, 135.

da geçerlidir; çünkü, Yahudiler de sünnet oluyorlardı. Oysa Kur'an, açıkça Yahudileri Hanîflîğin dışında tutmaktadır.⁷⁴²

2.2.1.8.5. Genel Geçer Kural

Taberî, herkesçe makul kabul edilen gerçekleri ve doğal durumları bir ölçüt olarak kabul eder ve ona göre tercihte bulunur.

Örnek-1: *Fusûk*⁷⁴³ kelimesinden neyin kastedildiği te'vil ehli arasında tartışma konusu olmuştur:

- a. Bütün günahlar
- b. İhramlıya has yasaklar
- c. Sövme
- d. Putlar için kurban kesme

Taberî, ikinci te'vili tercih eder; çünkü, günah olan şeyler ihrama girmeden önce günah olduğu gibi ihramda iken de günahdır; ihramda olan ve olmayan herkese haramdır. Bundan anlaşılıyor ki, buradaki *fusûktan* maksat ihramlıya has yasaklardır.⁷⁴⁴

Örnek-2: “İleride Biz onlara hem ufuklarda hem kendi nefislerinde delillerimizi öyle göstereceğiz ki, sonunda onun gerçek olduğu kendilerine açıkça belli olacak”⁷⁴⁵ âyetinde gösterilmesinden söz edilen delillerin ne olduğu konusunda te'vil ehli ihtilaf etmiştir:

- a. Âfaktaki deliller, peygamberin Mekke müşriklerinin ve Mekke'nin çevresinde başardığı işler; enfüsteki deliller ise, Mekke'nin fethidir.
- b. Âfaktaki deliller, güneş ve aydır; enfüsteki deliller ise, dışkı ve idrar yoludur.

Taberî'ye göre doğru olan birinci te'vildir; çünkü, âyette müşriklere delillerin gösterilmesinden söz edilmektedir. Delil gösterme ise, insanların daha önce gördüklerini kendilerine yeniden göstermekle olmaz.⁷⁴⁶

⁷⁴² Taberî, I. 566.

⁷⁴³ 2. Bakara, 197.

⁷⁴⁴ Taberî, II. 271-278.

⁷⁴⁵ 41. Fussilet, 53.

⁷⁴⁶ Taberî, XXV. 4-5.

Örnek-3: “Evlenme imkanı bulamayanlar, Allah kendilerini lütfundan zenginleştirinceye kadar iffetli kalmaya çalışsınlar, sahibi bulunduğunuz köle ve cariyelerden, kendi bedellerini ödeyip azâd edilmek için anlaşma yapmak isteyenlerle, eğer kendilerinde bir hayır görüyorsanız, hemen yazılı anlaşma yapın ve Allah’ın size verdiği maldan onlara verin.”⁷⁴⁷ âyetinde geçen ‘hayır’ kelimesi ile ilgili olarak te’vil ehli ihtilaf etmiştir:

- a. Taahhüt ettiği miktarı kazanabilme gücüne sahip olması
- b. Doğruluk ve vefa
- c. Mal veya servet

Taberî’ye göre doğru olan te’vil, köle ya da cariyenin taahhüt ettiği miktarı kazanabilme gücü, vefa ve doğruluktur. Çünkü, efendi ancak bu özelliği gördüğünde bir anlaşma yapar.

Son te’vile gelince, doğru bir te’vil değildir; çünkü kölenin malı olmaz.⁷⁴⁸

2.2.2. İcmâ

Taberî’nin bilgi kaynaklarından birisi de icmâdır. Taberî, icmâ ile sağlanan bilgiyi bağlayıcı bir bilgi ve delil olarak görmektedir. Ona göre Allah’ın Kitabından bir delâlet, Peygamber’den bir eser, ümmetin icmâi ve akıldan bir delâlet⁷⁴⁹ olmadıkça Kur’an’ı te’vil etmek doğru olmadığı gibi, üzerinde ittifak edilen bir görüşe muhâlefet etmek de caiz değildir.⁷⁵⁰ “Müttefekun aleyh olan bir delil kime ulaşırsa, o, onun için delildir. Münferid olarak gelen delil ile, cemaatin delil olarak kabul ettiği nakil, söz ve amele itiraz edilmez.”⁷⁵¹

Usûl kitaplarında, Peygamber’den (s) sonraki bir çağda şer’î bir hüküm konusunda müçtehitlerin fikir birliği yapması olarak tanımlanan icmâ⁷⁵² ile Taberî’nin kullandığı icmâi karşılaştırdığımızda, aralarında bazı farkların olduğunu görürüz. Pek çok konu ve kavramda olduğu gibi, Taberî, burada da lügavî anlamdan hareket etmektedir. Bu, Taberî’yi kavramlaşmanın getireceği sınırlama ve

⁷⁴⁷ 24. Nûr, 33.

⁷⁴⁸ Taberî, XVIII. 127-129.

⁷⁴⁹ Taberî, XII. 177; I. 335; XXVI. 83.

⁷⁵⁰ Taberî, IV. 321.

⁷⁵¹ Taberî, I. 408.

⁷⁵² Zeydân, s.147; Ebû Zehra, *İslâm Hukuk Metodolojisi*, s.171.

soyutlamalardan⁷⁵³ korumakta ve ona lügavî anlamın kapsamı içinde rahat hareket etme imkanı sağlamaktadır. Meselâ, yukarıdaki tanımda yer alan ‘şer’î hüküm’ kaydı bir sınırlama ve tahsisi getirirken, Taberî’nin icmâ anlayışında böyle bir sınırlama yoktur. O, icmâ sadece şer’î hükümlerde değil, hemen her alanda bir delil olarak görmektedir. Nitekim, Taberî’nin şer’î alanda kullandığı icmâ sayısının, genel olarak kullandığı icmâ sayısına oranı üçte bir bile yoktur. Burada şer’î olmayan ile kastettiğimiz, daha çok, dil ve tarih gibi dinî olmayan alanlardır.

Örnek-1: “Üzerine Allah’ın adı anılmadan kesilen hayvanlardan yemeyin.”⁷⁵⁴ âyetinin, yenmesini yasakladığı şeyin ne olduğu konusunda te’vil ehli ihtilaf etmiştir:

- a. Mekkeli müşriklerin tanrıları adına boğazladığı hayvanlar
- b. Boğazlanmadan ölmüş hayvanlar/leş
- c. Üzerine Allah adı zikredilmeden boğazlanan her türlü hayvan

Taberî’ye göre doğru olan bir ve ikinci te’villerdir; çünkü, Müslümanın unutarak üzerine Allah adını anmadan boğazladığı hayvanların etinin yenmesinin helal olduğu konusunda icmâ vardır.⁷⁵⁵

Örnek-2: “Diğerleri ise günahlarını itiraf ettiler, iyi bir ameli diğer kötü bir amelle karıştırdılar.”⁷⁵⁶ âyeti ile neyin ve kimin kastedildiği konusunda te’vil ehli ihtilaf etmiştir:

- a. Tebûk savaşında Peygamber (s) ile birlikte gitmeyen on kişi olup biri Ebû Lubâbe idi.
- b. Altı kişi olup onlardan biri de Ebû Lubâbe idi.
- c. Kendilerini demirlerle bağlayan sekiz kişi idi.
- d. Burada kastedilen, sadece günahını itiraf eden ve tevbesi kabul edilen Ebû Lubâbe idi. Bu olay Benî Kureyza savaşında vuku bulmuştur.
- e. Tebûk savaşına katılmayan Ebû Lubâbe hakkında inen bir âyettir.
- f. Bedevî Araplar kastedilmiştir.

⁷⁵³ Aksan, III. 151; Curcanî, s.44.

⁷⁵⁴ 6. En’âm, 121.

⁷⁵⁵ Taberî, VIII. 15-20.

⁷⁵⁶ 9. Tevbe, 102.

Taberî'ye göre bu âyetle kastedilen, Tebûk savaşına katılmayan bir grup Müslümandır. Onlardan biri de Ebû Lubâbe'dir. Taberî'nin bu te'vili tercih etmesinin sebebi, te'vil ehlinin bu konudaki icmâdır.⁷⁵⁷

İcmâ hakkında Taberî'nin kabul etmediği sınırlamalardan biri de, icmân herhangi bir nesil ya da zümreye ait olmamasıdır. Meselâ İbn Hâzm, icmâi sahabeye münhasır kılıp sadece onların icmânını muteber sayarken,⁷⁵⁸ kimi Şîi gruplar ise, icmâda bulunan kişiler arasında mâsum imâmın da bulunmasını ya da onun muvafakatının alınmasını gerekli görmektedirler.⁷⁵⁹ Oysa Taberî, 'ümmetin icmâi'⁷⁶⁰ ve 'Müslümanların icmâi'⁷⁶¹ gibi ifadeler kullanarak bu tip sınırlamaları kabul etmediğini ortaya koymuş olmaktadır. Bununla birlikte, Taberî'nin sahabe ve tâbiînden varit olan icmâlara önem atfettiğini de belirtmek gerekir. Onun şu sözleri, bu durumu ortaya koymaktadır: "Sahabe ve tâbiînin yaygın olan görüşüne (icmâna) şaz olan bir görüş ile itiraz edilemez."⁷⁶²

Taberî'nin icmâ anlayışını, 'ihtisas icmâi' olarak ifade etmek yanlış olmasa gerek. Zira işlediği konu hangi alanla ilgili ise, o alanın ulemasının icmâından söz etmekte ve onu delil olarak kabul edip te'vil ve tercihlerini ona göre yapmaktadır. Bu çerçevede en çok kullandığı ifade kalıbı 'te'vil ehlinin icmâi' ifadesidir. Kur'an te'vili ile ilgili konularda Taberî, te'vil ehlini söz sahibi olarak görür ve onların o konuda söylediklerini, meselâ Arap dilcilerinin söylediklerine tercih eder.⁷⁶³ 'Kurrânın icmâi'⁷⁶⁴ ve 'siyer ulemasının icmâi'⁷⁶⁵ da Taberî'nin alan unsurunu dikkate alarak kullandığı ifadelerdir.

⁷⁵⁷ Taberî, XI. 12-16.

⁷⁵⁸ Ebû Zehra, *İslâm'da Fıkhî Mezhepler Tarihi*, s.496.

⁷⁵⁹ Zeydân, s.150, (1.dipnot)

⁷⁶⁰ Taberî, II. 387.

⁷⁶¹ Taberî, VI. 225.

⁷⁶² Taberî, II. 590.

⁷⁶³ Taberî, XXX. 209.

⁷⁶⁴ Taberî, XI. 18.

⁷⁶⁵ Taberî, II. 354.

Örnek-1: “Sonra insanların akın ettiği yerden siz de dönün ve Allah’ın bağışlamasını isteyin.”⁷⁶⁶ âyetinde muhatabın kim olduğu konusunda te’vil ehli ihtilaf etmiştir:

a. Cahiliye döneminde Kureyş ve onun soyundan olanlara Hums deniyordu. Hums olanlar, kendilerini Harem’in asil sahipleri olarak görerek Arafat dağına çıkıp vakfe yapmıyorlardı ve Harem’den çıkmak bize yakışmaz diyorlardı. İşte bu âyetle Allah, onların da vakfe yapmaları gerektiğini bildirdi.

b. Bu âyetin muhatabı, bütün Müslümanlardır.

Taberî’ye göre doğru olan birinci te’vildir. Çünkü âyetin te’vilinin bu olduğuna dair te’vil ehli icmâ etmiştir.⁷⁶⁷

Örnek-2: “Haberiniz olsun ki, o iftirada bulunanlar, sizden bir takımdır. Onu hakkınızda bir şer sanmayın! Bilakis o, sizin için bir hayırdır. Onlardan her kişiye kazandığı günah nisbetinde ceza vardır. Günahın büyüğünü yüklenene de büyük bir azap vardır.”⁷⁶⁸ âyetinde geçen ‘günahın büyüğünü yüklenen’ ifadesi ile kimin ya da kimlerin kastedildiği konusunda te’vil ehli ihtilaf etmiştir:

a. Hassân b. Sâbit

b. Abdullâh b. Ubeyy b. Selûl

Taberî’ye göre doğru olan ikinci te’vildir; çünkü, İfk olayını ilk olarak gündeme getirip yayan kişinin Abdullâh b. Ubeyy b. Selûl olduğu konusunda siyer uleması arasında herhangi bir ihtilaf yoktur.⁷⁶⁹

Örnek-3: Bakara sûresi 79. âyetteki *emâniyy* kelimesi hem şeddeli (*emâniyy*) hem de muhaffef (*emâniy*) olarak okunmuştur. Taberî, şeddeli olan kıraati tercih eder; çünkü, bu kıraat hakkında kurrânın icmâi vardır.⁷⁷⁰

Bununla birlikte Taberî’nin herhangi bir alan ifade etmeden icmâ kullandığı da görülmektedir. Meselâ, “Yetimleri, nikâh çağına gelmelerine kadar gözetleyip

⁷⁶⁶ 2. Bakara, 199.

⁷⁶⁷ Taberî, II. 291.

⁷⁶⁸ 24. Nûr, 11.

⁷⁶⁹ Taberî, XVIII. 87.

⁷⁷⁰ Taberî, I. 376.

deneyin. O zaman onlarda içinize sinecek bir erginlik (*ruşd*) görürseniz, mallarını onlara geri verin.”⁷⁷¹ âyetindeki *ruşd* kelimesi ile ilgili farklı te’viller yapılmıştır:

- a. Dinî konulardaki salahiyet ve akıl yeterliliği
- b. Hem din hem de maldaki salahiyet
- c. Sadece aklî yeterlilik
- d. Salahiyet için yeterli bilgiye sahip olma

Taberî’ye göre doğru te’vil akıl ve malı elinde tutabilmek için yeterli salahiyete sahip olmasıdır. Çünkü, akıl ve salahiyet sahibi olan kimsenin malının, korumak için elinden alınamayacağına dair herkesin icmâi (*icmâu’l-cemî’*) vardır. Bu âyette de, malın yetim olan sahibine iade edilmesinden söz edildiğine göre, buradaki *ruşd* kelimesinden kasıt, akıl ve salahiyet sahibi olmaktır.⁷⁷²

Taberî, bazen de varit olan icmân kendisini tercih ölçütü olarak kullanmaz; onun yerine söz konusu icmâi esas olarak kabul eder ve yapacağı te’vil ya da tercihi o esasa bağlı olarak yapar. Meselâ, “Bilin ki, ganimet olarak aldığınız herhangi bir şeyin beşte biri Allah’a, Resûlüne, onun akrabalarına, yetimlere, yoksullara ve yolcuya aittir.”⁷⁷³ âyetindeki ‘ganimet olarak aldığınız herhangi bir şeyin beşte biri Allah’adır’ ifadesi te’vil ehli arasında tartışma konusu olmuştur:

- a. Bu ifade söze giriş için kullanılan bir ifade olup zâhir hâliyle anlaşılması doğru değildir; çünkü, varlıkların tümü Allah’a mahsustur, dolayısıyla ganimetten O’na pay verilmesi düşünülemez. Bu ifadeden kastedilen humus Peygamber’e (s) aittir.
- b. Burada kastedilen Allah değil, Allah’ın evidir.
- c. Burada, Peygamber’in hissesi olarak geçen ifadeden kasıt, onun yakınlarının hissesidir; Allah’a ve Peygamberine humustan pay yoktur.

Taberî’ye göre doğru olan, birinci te’vildir; çünkü, eğer ifadede olduğu gibi Allah’a humustan pay verildiği düşünülse, humusun altıya taksim edilmiş olması kabul edilmiş olurdu. Oysa, ganimetten gelen humusun altıya bölünemeyeceğine dair icmâ vardır.⁷⁷⁴

⁷⁷¹ 4. Nisâ’ , 6.

⁷⁷² Taberî, IV. 252.

⁷⁷³ 8. Enfâl, 41.

⁷⁷⁴ Taberî, X. 2-4.

Taberî, Kitap, Sünnet, icmâ ve aklî delâlet açısından bir delil var olduğu sürece kelâmın ilk ve doğal hâli olan zâhir ve âmm boyutunu dikkate almaz. Meselâ, “Secdelerin ardından O’nu tesbih et!”⁷⁷⁵ ifadesindeki *tesbîh* kelimesinden kastın ne olduğu konusunda te’vil ehli ihtilaf etmiştir:

- a. Akşam namazından sonraki iki rekaatlık namazdır.
- b. Farz namazlardan sonraki tesbihlerdir.
- c. Farz namazlardan sonraki nafîle namazlardır.

Taberî’ye göre doğru olan birinci te’vildir; çünkü, bu konuda te’vil ehlinin icmâi vardır. Taberî, bu tercihi yaptıktan sonra şu ilaveyi de yapar: Eğer böyle bir icmâ olmasaydı, ifadenin âmm oluşunu dikkate alarak ve bunu tahsis eden akıl ya da haber kaynaklı bir delilin bulunmayışını da düşünerek burada kastedilenin, herhangi bir namazın akabindeki namaz olduğunu söyleyecektim.⁷⁷⁶

Taberî’nin, icmâ konusunda dikkat çekici bir uygulaması vardır. O da, bir âyetle ilgili farklı te’viller naklettiği hâlde, sonuçta tercihte bulunurken aynı konu ile ilgili icmân varlığından söz etmesidir. Halbuki, kimi âlimlere göre, bir konuda bir âlim bile farklı düşünürse o konuda icmân vukuu mümkün olmaz.⁷⁷⁷ Meselâ, “Kitab’ı hakkıyla okuyanlar”⁷⁷⁸ ifadesinden ne kastedildiği konusunda te’vil ehli ihtilaf etmiştir:

- a. Kitab’a hakkıyla tâbi olanlar demektir.
- b. Kitab’ı hakkıyla okuyanlar demektir.

Taberî’ye göre doğru olan birinci te’vildir; çünkü, âyetin te’vilinin bu olduğu konusunda te’vil ehlinin icmâi vardır.⁷⁷⁹

Ulemadan bazısının, birkaç kişinin muhâlefeti ile icmâa bir hâlel gelmez,⁷⁸⁰ şeklindeki görüşlerini dikkate alırsak, Taberî’nin bu tutumunun yanlış olmadığını görürüz. Bundan anlaşılıyor ki, Taberî de, çoğu âlimler gibi birkaç kişinin farklı görüş bildirmelerinin, ekseriyetin icmâna bir hâlel getirmeyeceğini ve onu delil olmaktan çıkarmayacağını düşünmektedir.

⁷⁷⁵ 50. Kâf, 40.

⁷⁷⁶ Taberî, XXVI. 180.

⁷⁷⁷ Zeydân, s.148.

⁷⁷⁸ 2. Bakara, 120.

⁷⁷⁹ Taberî, I. 519-521.

⁷⁸⁰ Zeydân, s.148.

2.2.3. Sahih Haber

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Taberî, Kur'an'ın ilk ve doğal hâlini âmm ve zâhir olarak kabul eder. Yani, Kur'an'ın temel özelliği, âmm ve zâhir oluşudur. Bu özellik, ancak bir delil ile zail olabilir. Taberî'nin bağlayıcı olarak kabul ettiği delillerden birisi de, sahih haberdur.⁷⁸¹ Zira, Allah'ın sözü ile Peygamber'in (s) sözü birbirini nakzetmez, tamamlar.⁷⁸²

Taberî'nin te'villerinde ve te'vil tercihlerinde bir delil ve ölçüt olarak kullandığı sahih haberlerin hemen tümü Peygamber'den (s) varit olan haberlerdir. Zira, insanlar içinde Kur'an'ın mânâsını en iyi bilen Peygamber'dir (s).⁷⁸³ Bununla birlikte Taberî, bir sahâbiden menkul olan bir haberi, te'vil ve tercihlerinde bir ölçüt olarak yeterli görmeyip başka delillere dayandığı hâlde, sahabe ve tâbiinden yaygın olarak gelen haberleri yeterli görmektedir.⁷⁸⁴

Örnek-1: "Sizin için fecrin beyaz ipliği siyah ipliğinden belirinceye kadar yiyiniz ve içiniz."⁷⁸⁵ âyetindeki beyaz ve siyah iplik ifadelerinin ne anlama geldiği konusunda te'vil ehli ihtilaf etmiştir:

- a. Gündüzün aydınlığı ve gecenin karanlığı
- b. Güneş ışığı, gece karanlığı

Taberî'ye göre doğru olan birinci te'vildir; çünkü, bu ifadeyi Peygamber (s) bu şekilde açıklamıştır.⁷⁸⁶ Görüldüğü gibi Taberî, burada tercihini tamamıyla Peygamber'den (s) varit olan bir habere dayandırmıştır.

Örnek-2: "Yahudilere bütün tırnaklı hayvanları haram kıldık. Sırtlarında yahut bağırsaklarında taşıdıkları ya da kemiğe karışan yağlar hariç olmak üzere sığır ve koyunun iç yağlarını da onlara haram kıldık. Bu, zulümleri yüzünden onlara verdiğimiz cezâdır. Biz elbette doğru söyleyeniz."⁷⁸⁷ âyetindeki 'bütün tırnaklı hayvanlar' ifadesi ile hangi hayvanların kastedildiği konusunda te'vil ehli ihtilaf etmiştir:

⁷⁸¹ Taberî, VII. 43; II. 241.

⁷⁸² Taberî, V. 91.

⁷⁸³ Taberî, XVII.111.

⁷⁸⁴ Taberî, VII.84.

⁷⁸⁵ 2. Bakara, 187.

⁷⁸⁶ Taberî, II. 171-176.

⁷⁸⁷ 6. En'âm 146.

- a. Pençesi olmayan bütün hayvanlar
- b. Sadece deve

Taberî, “ilim ehlinin, hariç olduğu konusunda icmâ ettikleri hayvanlar dışında, hiçbir şey bu âmm ifadenin kapsamı haricinde tutulamaz” diyerek birinci te’vili tercih eder.⁷⁸⁸

Taberî burada İbn Abbâs’tan nakledilen birinci te’vili tercih eder; ancak, bu tercihini, söz konusu te’vilin İbn Abbâs’tan rivâyet edilmiş olmasına değil, ilim ehlinin icmâına dayandırmıştır.

Örnek-3: “Ey iman edenler! Açıklandığı zaman hoşunuza gitmeyecek olan şeylerden sormayın. Eğer onları Kur’ân indirilirken sorarsanız size açıklanır. Hâlbuki Allah onlardan geçmiştir. Allah çok bağışlayan ve çok yumuşak davranandır.”⁷⁸⁹ âyetinin kimin hakkında nâzil olduğu konusunda te’vil ehli ihtilaf etmiştir:

- a. ‘Babam kimdir?’ ve ‘Devem nerede?’ gibi istihza ve imtihan amaçlı olarak Peygamber’e (s) soru soranlar hakkında nâzil olmuştur.
- b. Hac ile ilgili Peygamber’e (s) soru soran kişi hakkında nâzil olmuştur.
- c. Bahîra, sâibe, vasîle ve hâm konusunda Peygamber’e (s) soru soran kimseler hakkında nâzil olmuştur.

Taberî, birinci te’vili tercih eder; çünkü, bu âyetin nüzûl sebebinin bu olduğu konusunda sahabe, tâbiîn ve te’vil ehlinin çoğundan haberler varit olmuştur.⁷⁹⁰

Tek bir sahâbî ya da tâbiîden menkul olan bir te’vili, sadece onlardan nakledildiği için tercih etmeyen Taberî, burada olduğu gibi, sahabe, tâbiîn ve te’vil ehlinden yaygın olarak nakledilen te’villeri başka bir gerekçe olmadan tercih etmekte bir beis görmemektedir. Nitekim, İbn Abbâs ile sahabe ve tâbiînin ekseriyetinin görüşü çatıştığında, Taberî, İbn Abbâs’ın değil, genelin görüşünü tercih etmiştir.⁷⁹¹

Taberî, Peygamber’den (s) varit olan her haberi delil olarak kabul etmez. Senedinde problem olan haberlerin, dinde delil olarak kullanılamayacağını söyleyen Taberî,⁷⁹² aralarında çelişki bulunan rivâyetleri de geçerli saymaz.⁷⁹³ O, bu konu ile

⁷⁸⁸ Taberî, VIII. 72-74.

⁷⁸⁹ 5. Mâide, 101.

⁷⁹⁰ Taberî, VII. 79-84.

⁷⁹¹ Taberî, IV. 278.

⁷⁹² Taberî, IV. 18.

⁷⁹³ Taberî, I. 204.

ilgili olarak şunları söyler: “Bizim, konu ile ilgili İbn Abbâs’tan gelen çeşitli rivâyetleri terk etmemizin sebebi, bu rivâyetlerin delil olma bakımından bağlayıcı bir özelliğe sahip olmamasıdır. Geçmişle ilgili bilinemeyen konulardaki haberlerin, şaibe, yalan, hata ve tereddütten uzak olması gerekir. Böyle bir haber de mevcut değildir. Öyleyse doğru olan Kur’an’ın zâhirinden anlaşılması esas almaktır.”⁷⁹⁴

Taberî, bazen, varit olan haberlerin sıhhati konusunda tereddütler ortaya koyar ve sahih olup olmadıkları konusunda bir yargıda bulunmaz. Böylesi durumlarda kesin bir tercihte bulunmaz, iki ihtimal gündeme getirerek konuyu kapatır. Meselâ, “Kötü bir sözün misali, gövdesi yerden koparılmış, o yüzden ayakta duramayan kötü bir ağaca benzer.”⁷⁹⁵ âyetinde geçen ağaç ile ilgili farklı te’viller yapılmıştır:

- a. Ebû Cehil karpuzu
- b. Yeryüzünde bulunmayan bir ağaç

Taberî, âyette bahsi geçen ağacın Ebû Cehil karpuzu olduğuna dair Peygamber’den (s) gelen bir haberin bulunduğunu belirttikten sonra şu değerlendirmeyi yapar: “Eğer bu haber sahih ise, başka söz söylenemez; değilse, Allah’ın tavsif ettiğiyle yani âyetin zâhiri ile yetinmek gerekir.”⁷⁹⁶

Taberî’nin, rivâyet ve sahih haberi esas alarak yaptığı tercih sayısı 65 civarındadır. Çoğunlukla bir rivâyet tefsiri olarak kabul edilen Taberî’nin tefsirinde rivâyete dayalı olarak yapılan tercih sayısı, dilsel ve usûlî tercihlerin çokluğu ile karşılaştırıldığında, dikkat çekici bir sonuç karşımıza çıkar. O da rivâyete dayalı tercihlerin, bütün tercihler içinde 1/15 civarında olmasıdır. Bu ise, Taberî’nin tefsirinin rivâyet tefsiri olarak nitelendirilmesinin oldukça yüzeysel bir değerlendirme olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

2.2.4. Tarihî ve Toplumsal Gerçekler

Taberî’nin, tefsirindeki dikkat çekici uygulamalarından biri de, alanları dikkate almasıdır. Konu, hangi alan ile ilgili ise, o alandaki bilgileri, kaynakları ve âlimleri öne çıkarır. Taberî’nin bu özelliği, tarihle ilgili olan te’villerinde ve te’vil

⁷⁹⁴ Taberî, I. 209.

⁷⁹⁵ 14. İbrâhîm, 26.

⁷⁹⁶ Taberî, XIII. 210-212.

tercihlerinde tarihî bilgi ve kaynaklara başvurulmasında ve onları tercihlerinde birer ölçüt olarak kullanmasında açıkça görülür. Meselâ, konu *hîlf* (kabileler arası anlaşma) gibi Cahiliye dönemindeki uygulamalarla ilgili ise, Taberî'nin, görüşlerine baş vurduğu âlimler Arap tarihi âlimleridir (*ehlu'l-ilm bi-eyyâmi'l-'arab ve ahbârihâ*).⁷⁹⁷ Eğer konu siyer ilmini ilgilendiriyorsa Taberî, o zaman da siyer⁷⁹⁸ ve megâzî⁷⁹⁹ ulemasının görüşüne başvurur.

İşte Taberî'nin tarihî gerçekleri esas alarak yaptığı bazı te'vil tercihleri:

Örnek-1: "Allah size elde edeceğiniz birçok ganimetler vaadetti. Bunu size hemen vermiş ve insanların ellerini sizden çekmiştir ki bu mü'minlere bir işaret olsun ve Allah sizi dosdoğru yola iletsin."⁸⁰⁰ âyetinde bahsi geçen, müminlere hemen (acilen) verilmiş olan ganimetlerin ne olduğu konusunda te'vil ehli ihtilaf etmiştir:

- a. Hemen verilen ganimet, Hayber savaşında elde edilen ganimetlerdir; daha sonra verilen ise, sonraki fetihlerde ele geçirilen ganimetlerdir.
- b. Bu ifade ile kast edilen, Peygamber (s) ile Kureyş arasında yapılan Hudeybiye barış antlaşmasıdır.

Taberî'ye göre doğru olan, birinci te'vildir; çünkü, Hudeybiye barışında Müslümanların eline herhangi bir ganimet geçmemiştir.⁸⁰¹

Örnek-2: "Mescid-i Haram'ın yanında kendileriyle antlaşma yaptıklarınızın dışında müşriklerin Allah ve Resûlü yanında nasıl (muteber) bir ahdi olabilir? Onlar size karşı dürüst davrandıkları müddetçe siz de onlara dürüst davranın. Çünkü Allah (ahdi bozmaktan) sakınanları sever."⁸⁰² âyetindeki 'Mescid-i Haram'ın yanında kendileriyle antlaşma yaptıklarınız' ifadesi ile kimlerin kastedildiği konusunda te'vil ehli ihtilaf etmiştir:

- a. Kinâne kabilesinden bir grup
- b. Kureyş kabilesi
- c. Huzaa kabilesinden bir grup

⁷⁹⁷ Taberî, V. 55.

⁷⁹⁸ Taberî, XVIII. 89.

⁷⁹⁹ Taberî, XXVI. 81.

⁸⁰⁰ 48. Fetih, 20.

⁸⁰¹ Taberî, XXVI. 89-90.

⁸⁰² 9. Tevbe, 7.

Taberî'ye göre doğru olan, birinci te'vildir; çünkü, bu âyetler Mekke fethinden sonra, hicretin dokuzuncu senesinde nâzil olmuştur. Mekke'de bulunan Kureyş ve Huzaa kabileleri bu âyetlerin inişinden önce anlaşmayı bozmuş ve kendileri ile savaşılmıştı. Oysa, 'Onlar size karşı dürüst davrandıkları müddetçe siz de onlara dürüst davranın.' ifadesi ile anlaşmayı bozmamış olan bir gruptan söz edilmektedir. Bu ise, anlaşmaya sadık kalmış olan Kinâne kabilesinden bir gruptur.⁸⁰³

Örnek-3: "Hatırlayın o zamanları ki, hani bir vakitler siz yeryüzünde güçsüzdünüz, hor görülen bir azınlıktınız. İnsanların sizi hırpalamasından korkuyordunuz. Öyle iken O sizi barındırdı ve sizi yardımıyla destekleyip güçlendirdi ve şükretmeniz için temizlerinden rızık verdi."⁸⁰⁴ âyetindeki 'insanlar' ifadesi ile kimlerin kastedildiği konusunda te'vil ehli ihtilaf etmiştir:

- a. Kureyş kâfirleri
- b. Kureyş dışındaki kimseler

Taberî'ye göre doğru olan ikinci te'vildir; çünkü, hicretten önce Kureyş dışında Müslümanların kendilerinden korktuğu başka kimse yoktu.⁸⁰⁵

Taberî, te'vil değerlendirmelerinde kimi zaman toplumsal gerçeklikleri de ölçüt olarak kullanır. Meselâ, Hac sûresi 40. âyetteki *le-huddimet* ifadesinin kıraati konusunda farklı okuyuşlar ortaya konmuştur:

- a. *Le-hudimet* şeklinde muhaffef olarak
- b. *Le-huddimet* şeklinde şeddeli olarak. Bu kıraat ifadeye tekrar ve süreklilik anlamını katar.

Taberî'ye göre doğru olan, ikinci te'vildir; çünkü, ma'bedleri tekrar tekrar yıkma ve onlara sürekli olarak zarar verme, kâfirlerin özelliklerindendir.⁸⁰⁶

2.2.5. Tabîî Gerçekler

Taberî, te'villerinde ve te'vil tercihlerinde herkesçe kabul edilen tabîî gerçekleri bir ölçüt olarak kullanmaktadır. Onun tefsirinde bu tip tercihler çok az

⁸⁰³ Taberî, X. 81-83.

⁸⁰⁴ 8. Enfâl, 26.

⁸⁰⁵ Taberî, IX. 219-220.

⁸⁰⁶ Taberî, XVII. 176.

olduğu hâlde, çalışmamızda göz ardı edilen bir hususun olmaması için bir ölçüt olarak ele almayı gerekli gördük.

Örnek-1: “Size düşünecek olanın düşüneceği kadar bir ömür vermedik mi? Hem size uyarıcı da gelmişti. O hâlde azabı tadın. Çünkü zâlimleri kurtaracak yoktur”⁸⁰⁷ âyetinde bahsi geçen ömürden hangi yaşın kastedildiği konusunda te’vil ehli ihtilaf etmiştir:

- a. Kırk yaş
- b. Altmış yaş

Taberî, birinci te’vili tercih eder; çünkü, kırk yaş, insanın akıl ve kavrama yönünden kemâle erdiği yaştır. Bunun öncesi ve sonrası eksikliklerdir.⁸⁰⁸

Örnek-2: “Andolsun, o harıl harıl koşanlara”⁸⁰⁹ âyeti ile neyin kastedildiği te’vil ehli arasında tartışma konusu olmuştur:

- a. At
- b. Deve

Taberî’ye göre doğru olan birinci te’vildir; çünkü, koşma özelliği devenin değil, atındır.⁸¹⁰

Örnek-3: “Allah, onlara bütün yaptıklarını pişmanlıklar hâlinde gösterecektir.”⁸¹¹ âyeti ile ilgili olarak şu te’viller yapılmıştır:

- a. Hasretini çektikleri ameller, Allah’ın kendilerine farz kıldığı işlerdir. Onlar bu işleri yapmadıkları için pişman olacaklardır.
- b. İşlemiş oldukları kötü amelleri ahirette gördüklerinde, yapmamaları gerektiğini düşünerek pişman olacaklardır.

Taberî’ye göre doğru olan ikinci te’vildir; çünkü Allah, amellerini bir pişmanlık vesilesi olarak kendilerine göstermektedir. Pişmanlık duyacakları amel ise ancak kötü amel olabilir.⁸¹²

⁸⁰⁷ 35. Fâtır, 37.

⁸⁰⁸ Taberî, XXII. 141-142.

⁸⁰⁹ 100. Âdiyât, 1.

⁸¹⁰ Taberî, XXX. 271-273.

⁸¹¹ 2. Bakara, 167.

⁸¹² Taberî, II. 74-75.

SONUÇ

Muhammed b. Cerîr eṭ-Ṭaberî, Ahmed b. Hanbel (241/857) gibi salt hadis ve nakli esas alan bir âlim değildir. O, başta Muḥammed b. İdrîs eṣ-Şâfi'î (204/820) olmak üzere Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Muṣennâ (210/825) ve Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ' (207/823) gibi merkezinde Arap dili olan beyânî bilgiyi esas alan bir âlimdir. Bu husus göz ardı edilerek Ṭaberî hakkında yapılacak değerlendirmelerde hata yapma riski her zamankinden daha çok olur. Ṭaberî'nin *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân* adlı tefsirinin öteden beri rivayet tefsirleri arasında, hatta başında zikredilmesi, bu durumun tipik örneklerinden biridir.

Ṭaberî'nin tefsiri, sahabe, tabiîn ve ilk dönem ulemâsının tefsirlerini ihtiva eden eserler içinde hiç kuşkusuz en câmi' olanıdır. Onun tefsiri ile ilgili olarak yapılan 'rivayet tefsiri' değerlendirmesi, ilk bakışta doğru bir değerlendirme olarak görülebilir. Ancak, daha yakından baktığımızda, söz konusu menkul malzemenin bir yığın olarak değil, belli bir format ve usûl içinde esere yerleştirildiğini görmekteyiz. Zira Ṭaberî, ayetleri te'vil ederken, sadece ilgili te'vil ihtilaflarını nakletmekle kalmaz, o te'viller arasında tercihlerde bulunur ya da farklı bir te'vile kail olur. Ayrıca, Ṭaberî ile kendisinden önceki ve kendisi ile hemdem olan ulema arasında yapılacak bazı mukayeseler neticesinde ortaya çıkan paralellikler ve farklılıklar, onun, salt nakli esas alan ulemânın değil, dil ve usûl bilgilerini esas alan ulemânın çizgisinde olduğunu rahatlıkla görebiliriz.

Ṭaberî'nin Kur'an tasavvuru, varlığı bir bütün olarak gören ve Kur'an'ı bu bütünlük içinde ele alan bir tasavvurdur. Ona göre her varlık, Allah'ın vahdaniyet ve rûbûbiyetine davet eden bir davetçidir. Bu bakımdan evrenle nübüvvet kurumu arasında bir paralellik mevcuttur.

Ṭaberî'nin, tefsir telifindeki hareket noktası, Kur'an'ın, insanları karanlık, şüphe ve sapmalardan kurtaran ilâhî davetin son halkası olmasıdır. Bu hareket noktası, muhatap ve dil unsurlarını tefsirin vazgeçilemez temel unsurları haline getirmektedir. Binaenaleyh Taberî, Kur'an ile muhatabın dili arasında tam bir uyumun bulunmasını zorunlu görmektedir. Muhatabın dili ile Kur'an arasındaki bu uyum, Taberî'nin Kur'an ve tefsir anlayışının en belirgin özelliğidir.

İslâm düşüncesinin teşekkül sürecini tamamladıktan sonra daha belirgin hale gelen te'vil ve tefsir kelimeleri arasındaki kavramsal ayırımı, Taberî'de görmek mümkün değildir. Her ne kadar Taberî, tefsirinde ekseriyetle te'vil kelimesini kullanıyorsa da, bu, onun, te'vil kelimesini tefsir kelimesine tercihan kullandığı anlamında anlaşılmamalıdır. Zira onun, tefsir ve te'vil kelimeleri arasında kavramsal bir ayırım gözettiğine dair hiçbir beyânı ve tavrı olmadığı halde, bu iki kelimeyi mürâdif olarak kullandığına dair pek çok sarîh ifadesi ve kullanımı mevcuttur.

Taberî'nin, tefsirinde kullandığı Kur'an'ı anlama yöntemini ifade edecek en iyi kavram, zâhir kavramıdır. O, Kur'an'ın zahirine uymayı, tefsirinde temel bir ilke olarak kabul eder ve bunu bir anlama yöntemi olarak kullanır. Onun, zâhir kelimesinden anladığı ile İmâm Şâfi'î'nin *er-Risâle*'de dile getirdiği 'dil'in fitratı' kavramı arasında tam bir uyum söz konusudur. Bu bakımdan, Taberî'nin zâhir anlayışını, 'dil'in fitratı' ifadesi ile açıklamakta bir beis görmüyoruz. Bu anlayışı şu şekilde açıklayabiliriz: Bir sözü ya da metni, anlamaya çalışırken herhangi bir ön kanaate göre değil, o sözün ya da metnin ilk ve doğal hâlinin gerektirdiği şekilde anlamak gerekir. Sözün ya da metnin ilk ve doğal hali ise, onun, 'zâhir' ve 'âmm' oluşudur. Bir sözden maksad, onun zâhirliği ya da umumiliği olmasa da, en azından, onu ele alan kişinin ilk tutumu o şekilde olmalıdır. Zira asıl olan, sözün zâhiridir; zâhirin dışına çıkılması ise, arızî bir durum olup, ancak geçerli bir delil ile söz konusu olabilir.

Taberî, zâhir kelimesini lügavî manada kullanmaktadır; ancak, bu mana, onun için bir anlama ve te'vil yöntemini de ifade eden bir manadır. Zira ona göre, bir ifadenin zâhir oluşunun çeşitli vecihleri vardır ve zâhirlik bu vecihlerle tezahür eder. Taberî, te'vil yaparken ya da te'viller arasında tercihte bulunurken, bu vecihleri birer gerekçe olarak gösterir. Onun, zâhirin kapsamı içinde gördüğü ve te'vil tercihlerinde birer gerekçe olarak kullandığı vecihler şunlardır:

- 1- Zâhir
- 2- Umum
- 3- Arap Dili
- 4- Âyetin Siyâkı
- 5- Âyetin Muhatabı
- 6- Kur'anî Bütünlük

7- Âyetin Bütünlüğü

8- Akli Delâlet

Bu vecihlerin dışında, Taberî'nin, te'villerinde ve te'vil tercihlerinde kullandığı diğer gerekçeler ise şunlardır:

1- İcmâ

2- Sahih Haber

3-Tarihî ve Toplumsal Gerçekler

4-Tâbiî Gerçekler

Taberî'nin yaptığı tercih sayısı, 967 dir. O, bu tercihlerin yaklaşık % 85'ini dil ve usûlî gerekçelere dayandırmaktadır. Sahih haberi esas alarak yaptığı tercih oranı, sadece % 8 civarındadır. Diğer tercihlerini ise İcmâ, Tarihî ve Toplumsal Gerçekler ve Tâbiî Gerçekler gibi gerekçelere bağlı olarak yapar. Bu tablo, Taberî'nin tefsiri hakkında yapılan 'rivayet tefsiri' değerlendirmesinin yerinde bir değerlendirme olmadığını ve eğer, rivayet-dirâyet tefsir çeşitlerinden birine dahil edilmesi gerekirse, tefsirinin dirâyet tefsirleri içinde mütalaa edilmesi gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Ek: Taberî'nin Tercih Ölçütlerinin Dağılımı

A-Kur'an'ın Zâhiri: Dilsel ve Usûlî Ölçütler			840
1.	Zâhir	138	
2.	Umum	192	
3.	Arap Dili	187	
4.	Âyetin Siyâkı	155	
5.	Âyetin Muhatabı	13	
6.	Kur'anî Bütünlük	28	
7.	Âyetin Bütünlüğü	63	
8.	Aklî Delâlet	64	
B-İcmâ			41
C-Sahih Haber			69
D-Tarihî ve Toplumsal Gerçekler			11
E-Tabiî Gerçekler			6
TOPLAM			967

KAYNAKÇA

- el-'Akk, Hâlid 'Abdurrahmân, *Uşûlu't-Tefsir ve Kavâ'iduh*, Beyrut 1986.
- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitapevi, İstanbul trs.
- Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1998.
- Albayrak, Halis, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, Şûle Yayınları, İstanbul 1992 .
- _____, *Tefsir Usûlü*, Şûle Yayınları, İstanbul 1998.
- _____, "Taberî'nin Kıraatleri Değerlendirme ve Tercih Yöntemi", *AÜİFD XLII* (2001), s. 97-130.
- _____, *İbn Cerîr et-Taberî'nin Câmi'ul-Beyân 'an Te'vili'l-Kur'an İsimli Eserindeki Kelâmî Görüşleri*, (yayımlanmamış mezuniyet tezi), Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, Erzurum 1978.
- Âlu Ca'fer, Muslim 'Abdullâh, *Eseru't-Tatavvuri'l-Fikrî fi't-Tefsir fi'l-'Aşri'l 'Abbâsî*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1984.
- Ateş, Ahmed, "Bâtîniye" maddesi, *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1965.
- el-Bağdâdî, Ahmed b. 'Alî el-Haîf, *Târîhu Bağdâd*, Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut trs.
- Brockelmann, Carl, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, çev. 'Abdulhalîm Neccâr, Kahire 1983.
- Bulaç, Ali, *İslâm Düşüncesinde Din-Felsefe / Vahiy Akıl İlişkisi*, Beyân Yayınları, İstanbul 1994.
- el-Buhârî, İsmâ'îl b. İbrâhîm, *Şahîhu'l-Buhârî*, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İst., trs.
- el-Câbirî, M. 'Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Koroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1999.
- _____, *Arap Aklının Oluşumu*, çev.İbrahim Akbaba, İz Yayınları, İstanbul 1997.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1988.
- _____, *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1985.
- _____, "Tefsirde Mücâhid ve Ona İsnad Edilen Tefsir", *AÜİFD XXIII* (1978), s. 31-50.
- el-Curcânî, 'Alî b. Muhammed, *et-Ta'rîfât*, Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî, Kahire 1991.
- De Vaux, B. Carra, "Tefsir" maddesi, *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1965.

- ed-Dehlevî, Velîyullâh, *el-Fevzu'l-Kebîr*, Dâru'l- Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1407.
- Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara 1993.
- ed-Dureynî, Fethî, *el-Menâhîcu'l-Uşûliyye*, eş-Şirketu'l-Muttahide li't- Tevzî', Dımaşk 1985.
- _____, *Dirâsât ve Buḥûs fi'l-Fikri'l-İslâmî el-Mu'âşır*, Dâru Kuteybe, Dımaşk 1988.
- Ebû 'Ubeyde, Ma'mer b. el Muşennâ, *Mecâzu'l-Kur'an*, thk. Fuat Sezgin, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1981.
- Ebû Zehra, Muhammed, *İslâm Hukuk Metodolojisi*, çev. Abdulkadir Şener, Fecr Yayınevi, Ankara trs.
- _____, *İslâm'da Siyasî ve İtikadî Mezhepler Tarihi*, çev. Hasan Karakaya ve Kerim Aytekin, Hisar Yayınevi, İstanbul 1983.
- _____, *İslâm'da Fikhî Mezhepler Tarihi*, çev. Abdülkadir Şener, Hisar Yayınevi, İstanbul 1978.
- Ebû Zeyd, Naşr Hâmid, *İlahî Hitabın Tabiatı*, çev. M. Emin Maşalı, Kitâbiyât, Ankara 2001.
- _____, "Tarihte ve Günümüzde 'Kur'an Te'vili' Sorunsalı", çev. Ömer Özsoy, *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 9 (1996), sayı:1-2-3-4, s. 1-44.
- _____, "İmâm Şâfi'î ve Ortayol İdeolojisinin Tesisi", *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfi'î'nin Rolü*, haz. M. Hayri Kırbaçoğlu, Kitâbiyât, Ankara 2000, s. 89-148.
- _____, *el-İtticâhu'l-'Akli fi't-Tefsîr*, el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l-'Arabî, Beyrut 1996.
- Emîn, Aḥmed, *Zuḥa'l-İslâm*, Daru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut trs.
- _____, *Zuhru'l-İslâm*, Mektebetu'n-Nahzati'l-Mıṣriyye, Kahire 1966.
- Erten, Mevlüt, *Nass-Yorum İlişkisi* (yayımlanmamış doktora tezi), AÜİF, Ankara 1998.
- Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı*, çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1997.
- _____, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, Ankara 1992.
- el-Ğazâlî, Ebû Hâmid, *Kavâ'idu'l-'Akâ'id*, thk. Mûsâ b. Naşr, 'Âlemu'l Kutub, Beyrut 1985.
- _____, *el-Muştaşfâ*, thk. M. 'Abdusselâm 'Abduşşâfi, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye,

- Beyrut 1413.
- _____, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*, çev. Sıtkı Güllü, Huzur Yayın-Dağıtım, İstanbul 1998.
- _____, *el-Menhûl*, thk. M. Hasan Heytû, Dâru'l-Fıkr, Dımaşk, 1400.
- Gilliot, Claude, *Exégèse, Langue, Et Théologie En Islam: L'exégèse Coranique de Tabari*, Librairie Philosophique J.Vrin, Paris 1990.
- _____, "Langue et Coran selon Tabari. I- La précellence du Coran", *Studia Islamica*, LXVIII (1988), s. 79-106.
- _____, "Exégèse et sémantique institutionnelle dans le Commentaire de Tabari", *Studia Islamica*, LXXVII (1993), s. 277-289.
- _____, "Mythe, récit, histoire du salut dans le Commentaire coranique de Tabari", *Journal Asiatique*, CCLXXXII (1994), s. 237-270.
- Goldziher, I., *Zâhirîler*, çev. Cihad Tunç, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1982.
- _____, *Mezahibu't-Tefsiri'l-İslâmî*, çev. 'Abdulhalîm en-Neccâr, Mektebetu'l Hancî, Kahire 1955.
- Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılmasında Metodoloji Sorunu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2000.
- el-Hamevî, Yâkût, *Mu'cemu'l-Udebâ*, Matba'atu'l-Me'mûn, Kahire 1938 / 1357.
- Hasan, İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi*, çev. İsmail Yiğit, Sadreddin Gümüş, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1985.
- Hodgson, M.G.S., *İslâm'ın Serüveni*, çev. komisyon, İz Yayıncılık, İstanbul 1993.
- el-Hûfî, Ahmed, Muhammed, *et-Taberî, Vezâretu's-Sekâfe ve'l-İrşâdi'l-Kavmî*, Kahire trs.
- İşıltan, Fikret, "Taberî" maddesi, *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1965.
- İbnu'l-Cevzî, 'Abdurrahmân b. 'Alî, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mulûki ve'l-Umem*, Dâru Şâdir, Beyrut 1358.
- _____, *Nevâsihu'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1405.
- İbnu'l-Esîr, Ebû'l-Hasan 'Alî b. Muhammed, *el-Kâmil fî't-Târîh*, Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1995 / 1415.
- İbn Hâleveyh, Huseyn b. Ahmed, *el-Hucce fî'l-Kıraâti's-Seb*, thk. 'Abdu'l-'Âl Sâlim Mukrim, Dâru's-Şurûk, Beyrut 1401.

- İbn Haldûn, 'Abdurrahmân b. Muḥammed, *Muḳaddime*, Dâru'l-Ḳalem, Beyrut 1984.
- İbn Hâzm, 'Ali b. Aḥmed, *el-İḥkâm fî Uṣûli'l-Aḥkâm*, Dâru'l-Ḥadîs, Kahire 1404.
- İbn Keşîr, İsmâ'îl b. 'Umer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Mektebetu'l-Ma'ârif, Beyrut trs. _____, *Tefsiru'l-Ḳur'ani'l-'Azîm*, Kahraman Yayınevi, İstanbul 1984.
- İbn Kuteybe, 'Abdullâh b. Muslim, *Te'vîlu Muşkil'l-Ḳur'an*, Dâru't-Turâs, Kahire, 1393 / 1973.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn Muḥammed, *Lisânu'l-'Arab*, Dâru Şâdir, Beyrut trs.
- İbn Mucâhid, Aḥmed b. Mûsâ, *Kitâbu's-Seb'a fî'l-Ḳirâ'ât*, Dâru'l-Ma'ârif, thk. Şevkî Zayf, Kahire 1400
- İbn Ruşd, Muḥammed b. Aḥmed, *Faşlu'l-Maḳâl*, çev. Bekir Karlığa, İşaret Yayınları İstanbul 1992.
- İbn Şeref, Muḥyiddîn, *el-Mecmû'*, thk. Maḥmûd Matraḥî, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1996.
- İbn Tağrıberdî, Ebû'l-Meḥâsin Yûsuf, *en-Nucûmu'z-Zâhire fî Mulûki Mısr ve'l-Kahire*, el-Muessesetu'l-Mısrıyyetu'l-'Âmme, Kahire trs.
- el-İsfahânî, er-Râğıb, *Mufredatu Elfâzi'l-Ḳur'ân*, thk. Şafvân 'Adnân Dâvûdî, Daru'l-Ḳalem, Dimaşk 1992.
- İsmâ'îl, M. Bekr, *İbn Cerîr et-Ṭaberî ve Menhecuhû fî't-Tefsîr*, Dâru'l-Menâr, Kahire 1991 / 1411.
- İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Arısan Matbaacılık, Ankara 1975.
- Karaman, Hayrettin, *İslâm Hukuk Tarihi*, Nesil Yayınları, İstanbul 1989.
- Keskioğlu, Osman, *Kur'an-ı Kerim Bilgileri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1987.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Kitâbiyât, Ankara 2002.
- Koçyiğit, Talat, *Münakaşalar*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1984.
- Koç, M. Akif, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, Kitâbiyât, Ankara 2003.
- el-Ḳurtubî, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. Aḥmed, *el-Câmi' li Aḥkâmi'l-Ḳur'ân*, thk. Aḥmed 'Adulalîm el-Berdûnî, Dâru's-Şa'b, Kahire 1372.
- el-Ḳuṣṭantînî Muştafâ b. 'Abdillâh (Kâtib Çelebi), *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kutubi ve'l-Funûn*, Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1992 / 1413.
- Kutlu, Sönmez, *İslâm'da İlk Gelenekçiler*, Kitâbiyât, Ankara 2000.

- Mc Auliff, J. D., “Quranic Hermeneutics: The Views of al-Ṭabarî and Ibn Kathîr”, *Approaches to the History of the Interpretation of the Quran*, Clarendon Press, Oxford 1988.
- en-Neşşâr, Ali Sâmi, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul 1999.
- en-Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref, *Şerhu'n-Nevevî 'alâ Sahîhi Muslim*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, 1392.
- Demir, Ö., M. Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Ağaç Yayıncılık, İstanbul 1992.
- Özafşar, Mehmet Emin, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999.
- Öztürk, Mustafa, “Tefsirde Zâhir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufî Aşırı Yorum”, *İslâmiyât*, Ankara 1999, cilt 2, sayı 3, s. 101-120.
- _____, “Tefsir-Te'vil Karşıtlığının Epistemolojik ve Tarihsel Kökeni”, *İslâmî Araştırmalar*, Ankara 2001, c 14, sayı 1, s. 77-90.
- _____, “Kur'an'da Yabancı Kelime Bulunup Bulunmadığı Tartışması ve Şâfi'î'nin Dogmatik Dil (Arapça) Tanımlaması”, *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfi'î'nin Rolü*, haz. M. Hayri Kırbasoğlu, Kitâbiyât, Ankara 2000, s. 181-204.
- Rayee, Qiyamuddin, “Zâhirîye” maddesi, *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1965.
- er-Râzî, Muhammed b. Huseyn, *el-Maḥşûl*, Câmî'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, thk. Ṭahâ Câbir Feyyâz el-'Ulvânî, Riyâd 1400.
- Rickman, H. P., *Anlama ve İnsan Bilimleri*, çev. Mehmet Dağ, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1992.
- Şâlih, M. Edîb, *Tefsîru'n-Nuşûs*, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut 1984.
- es-Şâlih, Şubhî, *Mebâhiṣ fi 'Ulûmi'l-Kur'an*, Dersaâdet, İstanbul trs.
- Sâmi, Şemsettin, *Kâmus-i Türkî*, İstanbul 1989.
- Savlu, Ahmed Hamdi, *Müfessir Taberî ve Tefsirdeki Metodu* (yayımlanmamış doktora tezi), AÜİF, Ankara 1971.
- es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *Uşûlu's-Serahsî*, Dâru'l-Ma'rife, Ebû'l-Vefâ' el-Efgânî, Beyrut 1372.
- Serinsu, Ahmet, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzul'ün Rolü*, Şûle Yayınları,

İstanbul 1994.

Sezgin, Fuat, *Târîhu't-Turâsi'l-'Arabî*, çev. Maḥmûd Fehmî Hicâzî, İdâretu's
Sekâfeti ve'n-Neşr, 1983.

_____, *Buhârî'nin Kaynakları*, Kitâbiyât, Ankara, 2000.

Strothmann, R., "Zâhiriye" maddesi, *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Bakanlığı
Yayınları, İstanbul 1965.

es-Subkî, Tacuddin, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-Kubrâ*, thk. 'Abdulfettâh Muḥammed
el-Hulv, Maḥmûd Muḥammed et-Tenâhî, el-Hecr li't-Ṭibâ'a ve'n-Neşr
ve't-Tevzî', Cîze 1992.

es-Suyûfî, Celâluddîn, *Tabakâtu'l-Mufessirîn*, Mektebetu Vehbe, thk. 'Alî
Muḥammed 'Umer, Kahire 1396.

_____, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'an*, Kahire 1415.

Şa'bân, Zekiyuddîn, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İ.Kâfi Dönmez, Türkiye
Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1990.

eş-Şâfi'î, Muḥammed b. İdrîs, *er-Risâle*, thk. A. M. Şâkir, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye,
Beyrut trs.

Şahinoğlu, M. Nazif, "Te'vil" maddesi, *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Bakanlığı
Yayınları, İstanbul 1965.

eş-Şevkânî, Muḥammed b. 'Alî, *İrşâdu'l-Fuḥûl*, tah. Muḥammed Şa'id el-Bedrî,
Dâru'l-Fikr, Beyrut 1992 / 1412.

_____, *ed-Derârî el-Muzî'e*, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1987-1407.

eş-Şîrâzî, Ebû İshâk, *el-Luma' fî Uşûli'l-Fıkh*, Dâru'l Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut,
1985.

eş-Taḥerî, İbn Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, Dâru'l-Fikr, Beyrut
1405.

_____, *Tefsîru't-Taḥerî: Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, thk. Maḥmud
Muḥammed Şâkir, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire trs.

et-Tirmizî, Muḥammed b. 'İsâ, *Sunenu't-Tirmizî*, Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-'Arabî,
thk. A. Muḥammed Şâkir, Beyrut trs.

Turgut, Ali, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yayınları, İstanbul 1991.

Uludağ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, Dergah Yayınları, İstanbul 1994.

- _____, “Bâtın İlmi” maddesi, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1992.
- Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Yayınevi, İstanbul 1979.
- Yeğin, Abdullah, *Yeni Lügât*, İstanbul 1983.
- Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1998.
- ez-Zehebî, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Aḥmed, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, thk. Şu'ayb el-Arna'ûdî-Muḥammed Nu'aym el-'Arkasûsî, Mu'essesetu'r-Risâle, Beyrut 1413.
- _____, *Mizânu'l-İ'tidâl*, Matba'atu 'Îsâ el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1963.
- ez-Zehebî, Muḥammed Huseyn, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, Dâru'l-Kalem, Beyrut, trs.
- ez-Zerḳânî, M. ‘Abdul‘azîm, *Menâhîlu'l-İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996.
- ez-Zerkeşî, Bedruddîn, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'an*, tah. Muḥammed Ebû'l-Faẓl İbrâhîm, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1391.
- Zeydân, ‘Abdulkerîm, *el-Vecîz fî Uşûl'l-Fıkh*, Dâru'r-Ravza, Bağdâd 1973.
- ez-Zuḥaylî, Muḥammed, *el-İmâm et-Taberî*, Dâru'l-Kalem, Dimaşk 1990 / 1410.

ÖZET

Aydın, Atik, “İbn Cerîr et-Taberî’nin Kur’an Anlayışı ve Te’vil Tercihleri”, (Doktora Tezi), Yöneten: Prof. Dr. Ömer Özsoy, 179 + V sayfa.

Muhammed b. Cerîr et-Taberî (310/923), tefsir tarihinde ismi en başta zikredilen ve müfessirlerin imâmı olarak kabul edilen bir âlimdir. Onun *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vili Âyi’l-Kur’ân* adlı tefsiri, gerek ilk dönem tefsir mirasını ihtiva eden en kapsamlı eser olması ve gerek içerdiği özgün değerlendirmeler bakımından hiçbir tefsir araştırmacısının vazgeçemeyeceği bir eserdir.

İbn Cerîr et-Taberî’nin Kur’an Anlayışı ve Te’vil Tercihleri adlı tezimiz, bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde, biyografik bilgilere fazlaca yer vermeden, daha çok ilmî hüviyeti bakımından Taberî’nin hayatını ve düşünce sistemini irdelemeye çalıştık. Ayrıca, çalışmamıza konu olan Taberî’nin *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vili Âyi’l-Kur’ân* adlı tefsirinin, tefsir tarihi içindeki yerini de Giriş bölümünde ele aldık.

Birinci bölümde, Taberî’nin Kur’an anlayışını inceledik. Bu bölümde, bir taraftan genel olarak Taberî’nin Kur’an tasavvuru konusunu ele alırken, diğer taraftan da, onun, tefsir usûlünün temel bazı konularına dair görüşlerine yer verdik. Öte yandan, tezimizin önemli kavramlarından te’vil ve tefsir kavramlarını da bu bölümde ele aldık.

İkinci bölümde, Taberî’nin te’vil tercihleri ve bu tercihleri dayandığı ölçütleri ele aldık. Tezin ek bölümünde ise Taberî’nin te’vil tercihlerinin sayısını ve tercih ölçütlerinin dağılımını gösteren bir tabloya yer verdik.

Sonuç olarak, Taberî’nin tefsiri, muhatap ve dil merkezli bir Kur’an anlayışının ürünü olarak ortaya çıkan bir tefsirdir. Taberî’nin menkul bilgiye dayalı olarak yaptığı tercih sayısı, dil ve usûl bilgilerine bağlı olarak yaptığı tercihlerin % 10’undan daha azdır. Bu oran, Taberî’nin tefsiri hakkında yapılan ‘rivâyet tefsiri’ değerlendirmesinin yerinde bir değerlendirme olmadığını ve eğer, rivâyet-dirâyet tefsir çeşitlerinden birine dahil edilmesi gerekirse, tefsirinin dirâyet tefsirleri içinde mütalaa edilmesi gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır.

SUMMARY

Aydın, Atik, "İbn Jarîr al Tabarî's Understanding Quran and His Preferences in Interpretation" (Doctoral thesis), Supervisor: Professor Dr. Ömer Özsoy, 179 + V pages.

Muhammad İbn Jarîr al Tabarî (310/923) is the principal, foremost commentator, and one of the most quoted reference in the history of the exegesis of the Quran. His commentary entitled "*Jami' al Bayân 'an Ta'wil al Ây al Quran*" is a rare original piece of work, is very comprehensive and as one of the earliest critical explanations, an authenticated commentary of the Quran. As such, it is an indispensable reference work for Quranic exegesis researchers.

Our thesis entitled "İbn Jarîr al Tabarî's Understanding Quran and His Preferences in Interpretation" comprises an introduction and two sections. A brief biographical sketch in the introduction is followed by an investigation of Tabarî's life and ideas from a scholarly perspective. The methodology of his concepts and thought processes are examined.

The first section constitutes a careful study of Tabarî's understanding of the Quran. In this section, on the one hand we have considered, Tabarî's conception of interpretation in general, while on the other hand, we have elucidated his opinions on some fundamental principles of exegesis methodology. Further, in this section, concepts of ta'wil and tafsîr are highlighted.

The second section includes Tabarî's preferences in interpretation, the criteria and arguments supporting these preferences. The annex to the thesis presents a statistical chart displaying the distribution of the criteria and Tabarî's preferences in interpretation.

We conclude from our study that Tabarî's commentary is the product of an understanding and interpretation of the Quran that is centered on language and the audience it addresses. Tabarî's preferences in interpretation based on traditional knowledge are less than 10 % compared to his preferences based on language and methodology. This ratio refutes the prevailing assertion that Tabarî's commentary and interpretation is based primarily on tradition, and in fact supports the notion that his commentary is inference based.