



Dil Ekollerinin İhtilaf Ettiği Yerlerde Taberî'nin Tercih Metodu: Nisâ Suresi Bağlamında
Tabari's Preference Method in Places Where Language Schools Disagree: In the Context of Surah
An-Nisa

Zahit KAPLANGÖZ

Dr. Öğretim Üyesi, Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı

Assist. Prof., Aksaray University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences,
Department of Arabic Language and Rhetoric

e-posta: zkaplangoz@gmail.com

Orcid: 0000-0003-3789-0951

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 5 Eylül / September 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 2 Aralık / October 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 25 Aralık / December 2024

Atıf / Citation: Zahip Kaplangöz. "Dil Ekollerinin İhtilaf Ettiği Yerlerde Taberî'nin Tercih Metodu: Nisâ Suresi Bağlamında". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (Aralık 2024), 56-74. <https://doi.org/10.34085/buifd.1544398>.

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected. web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/buifd>

Öz

Bilindiği üzere dil ekolleri Arap dilinin korunması ve gelişmesi adına önemli roller icra etmiştir. Bu bağlamda ilk dil ekolleri olan Basra ve Kûfe ekollerinin dile yaklaşımları ve bunun neticesinde ortaya koydukları farklı ilkeler Arap dilinin yorumlanmasında ihtilaflara sebep olmuştur. Bu ilkelerin en temeli her iki dil okulunun dilde kaynaklık teşkil eden Arap kabilelerine farklı yaklaşımlarıdır. Basra ekolü sadece bedevî Araplar arasında kullanılan dili kaynak olarak görürken, Kûfe ekolü bedevî olsun medenî olsun genel olarak Araplar arasında kullanılan dili kaynak olarak görmüşlerdir. Buna göre Basra ekolü dilin yapısını, asıl gördükleri bedevi dilinden kıyas ederek ortaya çıkardıkları kurallarla inşa etmeye çalışmışlardır. Dolayısıyla Basra ekolünde kuralların ağırlığı Kûfe ekolüne göre daha çok hissedilmiştir. Oysa Kûfe ekolünde kuralların tespiti belirli bir zümreyle sınırlı kalmadığı için dilde daha esnek bir yaklaşım görülmektedir. Bu doğrultuda Kur'an'ın dilsel bağlamda tefsirine önem vermesi açısından Taberî'nin (ö. 310/923) tefsirinin incelenmesi önem arz etmektedir. Taberî tefsirinde, ayetleri gramatik açıdan tahlil etmekte, anlamı ve yapısına göre bazı kelimeleri incelemekte, Kur'an'ın kıraatlerinden ve Arap lehçelerinden faydalanmakta, ayetlerin ı'rabını yaparken farklı görüşleri delilleri ile birlikte tartışmaktadır. Diğer bir deyişle bu tefsir kendinden önceki ilmi birikimi bir araya getirmiş ve kendinden sonraki eserlere de zikredilen birikimin aktarılmasına vesile olmuştur. Bu çalışma İslamî ilimler açısından önemli bir şahsiyet olan Taberî'nin dil ekollerinin ihtilaf ettiği yerlerde yapmış olduğu tercihleri ve bu tercihlerde var olan metodu ortaya çıkartmayı amaçlamaktadır. Çalışma öncelikle Taberî öncesi dil ekollerinin ihtilaf ettiği konulardaki görüşlerin ön plana alınması ardından Taberî'nin yaklaşımının tahlili üzerine yoğunlaşmıştır. Bu bağlamda çalışmada Taberî'nin tevil metodlarından bağlam, zahir anlam, Arapların yaygın sözleri, hadis ve onun yapmış olduğu dilsel kıyas gibi temel kriterlerin aynı zamanda onun söz konusu ihtilaflı yerlerde tercih metodunun da temel kriterleri olduğu iddia edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Taberî, Basra Ekolü, Kûfe Ekolü, Bağlam

Abstract

As is known, language schools have played important roles in the preservation and development of the Arabic language. In this context, the approaches to language of the first language schools, the Basra and Kufa schools, and the different principles they put forward as a result, have caused disagreements in the interpretation of the Arabic language. The most fundamental of these principles is the different approaches of both language schools to the Arab tribes that constitute the source of the language. While the Basra school saw only the language used among the Bedouin Arabs as a source, the Kufa school saw the language used among the Arabs in general, whether Bedouin or civilized, as a source. Therefore, the weight of the rules was felt more in the Basra school than in the Kufa school. However, since the determination of the rules was not limited to a certain group in the Kufa school, a more flexible approach is seen in the language. In this context, it is important to examine the interpretation of Tabari (d. 310/923) in terms of the importance he attaches to the interpretation of the Quran in a linguistic context. In his interpretation, Tabari analyzes the verses grammatically, examines some words according to their meaning and structure, makes use of the readings of the Quran and Arabic dialects, and discusses different views with evidence while making the ı'rab of the verses. This study aims to reveal the preferences of Tabari, an important figure in terms of Islamic sciences, in areas where the language schools differed and the method present in these preferences. The study first focuses on the analysis of Tabari's approach after highlighting the opinions where the language schools differed before Tabari. In this context, it has been claimed in the study that Tabari's basic criteria of interpretation methods such as context, apparent meaning, common words of the Arabs, hadith and linguistic comparison he made are also the basic criteria of his method of choice in the controversial places in question.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Tabari, Basra Schools, Kufa Schools, Context

Giriş

Arapça'nın İslam'ın temel metni olan Kur'an ve hadislerin dili olması, daha ilk dönemlerinden itibaren üzerinde yoğun çabaların sarf edilmesine sebep olmuştur. Bununla birlikte fetihlerle birlikte Arap olmayan milletlerin İslam topraklarına dahil edilmesi, Arapçanın orijinalliğinin bozulma tehlikesini ortaya çıkarmıştır. Basra'da Ebü'l-Esved ed-Düelî'nin (ö. 69/688) Kur'an'ın harekemesi ve Arap dilinin ilk esaslarını ortaya koymaya çalışması, bu sorunlara engel olmak bağlamında örnek olarak gösterilebilir.¹ Onun ve öğrencilerinin kurdukları Basra ekolünden yaklaşık bir asır sonrasında Kûfe'de Ali b. Hamza el-Kisâî (ö.189/805) öncülüğünde Kûfe ekolü ortaya çıkmıştır. Her iki ekolün dile farklı yaklaşımları kendilerinden sonra gelen dil alimlerini etkilemiştir.²

Hicri üçüncü yüzyılda tefsir, hadis, tarih gibi pek çok alanda öne çıkmış Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/923) Arap diline dair görüşlerini onun meşhur eseri *el-Câmiu'l-beyân an te'vîl-i âyi'l-Kur'an* adlı tefsirinde görmek mümkündür. Bu eserinde Basra ve Kûfe ekollerinin görüşlerine أَهْلُ الْعَرَبِيَّةِ (dilciler) ifadesiyle yer vermiştir. Bu ifade, tefsirinde 421 kez geçmektedir. Ayrıca tefsirinde 200 kez civarında بَعْضُ نَحْوِي الْبَصْرَةِ (Bazı Basralı nahivciler) ifadesi, 150 بَعْضُ نَحْوِي الْكُوفَةِ (bazı Kûfeli nahivciler) ifadesi bulunmaktadır.³ Buna ek olarak onların ihtilaf ettikleri konuları özellikle belirtmiş ve bu hususta kendi görüşünü zikretmekten de geri durmamıştır.

Üzerinde yüzlerce araştırma yapılan bu mümbit eser hakkında konumuzla paralel olmak üzere yapılan çalışmaları zikretmekte fayda vardır. Bu bağlamda ilk olarak zikredilmesi gereken çalışma Atik Aydın'ın *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi* isimli çalışmasıdır. Bu çalışmasında Taberî'nin Kur'an'ı yorumlarken kullandığı yöntemlere dikkat çekilmiştir. Burada ele alınan zahir anlam, bağlam, siyak-sibak gibi konuları inceleyen Aydın, Taberî'nin tevil anlayışını ortaya koymaya çalışmıştır.⁴ Burada zikredilen konulara temas edilen bu çalışmamızda ise Taberî'nin tevil anlayışından ziyade zikredilen dil ekollerinin görüşleri çerçevesinde dil tercihi ele alınacaktır. Bu şekilde onun tevil anlayışının ihtilafı olan dilsel konulardaki tercihi ne derece etki ettiği ortaya konulacaktır. Aydın'ın bu konuyla alakalı *İbn Cerîr et-Taberî ve Arap Dili Ekolleri* bir diğer çalışması daha mevcuttur. Bu araştırmasında genel olarak Taberî'nin Basra ve Kûfe ekollerine yaklaşımı incelemiş, her iki ekolden kabul ve reddettiği görüşleri ortaya koymaya çalışmıştır.⁵

Çalışmamızın öncüsü niteliğinde olan bir diğer çalışma ise Mustafa Kartal'ın *Taberî Tefsirinde Dil ve Gramer* çalışmasıdır. Çalışmasında Taberî tefsirinde bulunan sarf ve nahve dair konuları inceleyen Kartal, "Taberî'nin Dil Tercihlerindeki Temel Kriterler" adlı özel konu başlığında ise Aydın'ın ele aldığı kriterlere benzer konular üzerinden Taberî'nin ayetlere yaptığı yorumlardaki genel görüşlerini ortaya koymaya çalışmıştır.⁶

Konumuzla alakalı Salih Çağan'ın *Basra ve Kûfe Ekolleri Arasındaki Dil İhtilaflarının Et-Taberî'nin Tefsirine Yansımaları* adlı çalışması da zikredilmelidir. Burada öncelikle Basra ve Kûfe ekollerinden bahseden Çağan, Taberî'nin tefsirinde bulunan dil ekollerinin isim cümlesi, zamir, hal, fiil cümlesi vb. nahiv konuları hakkındaki görüşlerine yer vermiştir.⁷ Bu çalışma ise Taberî'nin tefsirinde bulunan ekollerin görüşleri değil, bu ekollerin ihtilaf ettikleri konularda Taberî'nin tercih metodunu ortaya

¹ Hulûsi Kılıç, "Basriyyûn" (Erişim 6 Kasım 2024).

² Hulûsi Kılıç, "Kûfiyyûn" (Erişim 6 Kasım 2024).

³ Atik Aydın, "İbn Cerîr et-Taberî ve Arap Dili Ekolleri", *Nüsha* 33 (2011), 43.

⁴ Atik Aydın, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 108-155.

⁵ Aydın, "İbn Cerîr et-Taberî ve Arap Dili Ekolleri".

⁶ Mustafa Kartal, *Taberî Tefsirinde Dil ve Gramer* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019), 122-147.

⁷ Salih Çağan, *Basra ve Kûfe ekolleri arasındaki dil ihtilaflarının et-Taberî'nin tefsirine yansımaları* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

koymaya çalışmıştır. Çalışma bu açıdan Aydın ve Kartal'ın da işaret ettiği bağlam, zahir anlam, hadis metinlerinde geçen ifadeler, Arapların yaygın sözlerine ittiba ve Taberî'de kıyas kriterler üzerinden ele alınmıştır. Ancak burada ifade edildiği üzere bu değerlendirme Aydın ve Kartal'da olduğu üzere doğrudan Taberî üzerinden değil de Taberî öncesi Basra ve Kûfe ekollerinin görüşleri öncelenecek ve Taberî'nin bu görüşler üzerinden değerlendirilmesi şeklinde olacaktır. Burada dikkat edilmesi gereken bir diğer husus ise Taberî'nin pek çok kere zikrettiği ekollerin görüşlerinin tek tek ele alınmasının zorluğudur. Bu sebepten ötürü çalışma Nisâ süresi ile sınırlandırılmıştır.

1. Bağlam

Belagat alimlerince لَكَلِّ مَقَامٍ مَقَالٌ “Her bir konumun kendine has bir sözü vardır”⁸ ifadesiyle dikkat çekilen aynı zamanda siyak ve sibak kavramları ile incelenen “bağlam” mefhumu bir metnin anlaşılmasında kilit rol oynar. Siyak ve sibak mefhumlarına nahivde önceleri hafz, takdim tehir gibi konular işlenirken işaret edilmiştir. Örneğin fiillerin hazfedilmesi konusunda Hanif olan İbrahim'in dinine (tabi olun)⁹ ayetinde hazfedilen اتَّبِعُوا “tabi olun” fiili bu ifadenin öncesinde geçen كُونُوا كُونُوا Yahudi veya Hristiyan olun ki doğru yolu bulasınız¹⁰ ifadesinden anlaşılmalıdır.¹¹ Yine konuşmanın öncesindeki durumun konuşmayı etki etmesi de bu doğrultuda düşünülmüştür. Bu durum kendisine yönelen birisini gören bir kimsenin خَيْرٌ مَقْدَمٌ “hoş geldin” sözünü söylemesi gibidir. Çünkü burada görme hali cümledeki olması gereken قَدِمْتَ “geldin” fiilinin yerine geçmiştir.¹² Konumuzda inceleneceği haliyle bir sözün önceki ve sonraki cümlelerinin bilinmesinin önemi ise özellikle usûl alimlerince dikkat çekilen bir husustur. Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) bir hadis ravisinin rivayet edeceği hadisin öncesinde ve sonrasında söylenen sözleri bilmesi gerektiğine işaret etmiş bunu ise önceden söylenen sözlerin rivayet edilecek sözün anlaşılmasında etkisinin bulunmasıyla gerekçelendirmiştir.¹³

Burada zikredilen bağlama dair görüşlerin izlerini Taberî'de de görmek mümkündür. O, farklı dil görüşlerini yorumlarken Kur'an'daki bağlama en uygun olanını tercih etmeye çalıştığı görülmektedir. Bu hususta عَنْ مَوَاضِعِهِ الْكَلِمَ مَنْ يَحْرَفُونَ الْكَلِمَ مِنْ يَحْرَفُونَ الْكَلِمَ Yahudilerden öyleleri var ki, kelimeleri yerlerinden kaydırıp tahrif ederler¹⁴ ayeti zikredilebilir. Bu ayetin irab olarak neye tekabül ettiği tartışılmıştır. Kûfe ekolünün kurucularından Ferrâ (ö. 207/822), zikredilen ayetin iki şekilde yorumlanabileceğini ifade etmektedir. İlkinde burada zikredilen “Yahudiler” lafız bir önceki ayet olan أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ Kendilerine Kitap'tan bir nasip verilmiş olanları görmüyor musun¹⁵ ayetinde bulunan “kendilerine Kitap'tan bir nasip verilmiş olan” kimselerden bedeldir. Buna göre cümle أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ “Görmüyor musun kendilerine Kitap'tan bir nasip verilmiş olan Yahudilerden öyleleri var ki, kelimeleri yerlerinden kaydırıp tahrif ederler” şeklinde olabilir. İkinci yoruma göre bu cümle bağımsız bir cümle olup يَحْرَفُونَ “tahrif ederler” fiilinden önce mahfuz bir مَنْ ismi mevsul olarak bulunmaktadır. Buna göre يَحْرَفُونَ ile başlayan cümle sıla cümlesi olacaktır. Anlam ise “Yahudilerden bazıları kelimeleri yerlerinden kaydırıp tahrif ederler” şeklinde olacaktır. Bu kullanım Araplar arasında yaygındır. مِمَّا يَقُولُ ذَلِكَ “bizden bunu söyleyenler vardır” ifadesinde aslında mahzûf bir

⁸ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb Câhiz, *Resâ'îlu'l-Câhiz* (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1384/1964), 2/93; Ebû Amr Ahmed b. Muhammed b. Abdi Rabbih İbn Abdi Rabbih, *el-Ikdu'l-Ferîd* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1404/1983), 3/14.

⁹ Bakara 2/135.

¹⁰ Bakara 2/135.

¹¹ Ebû Bîşr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1408/1988), 1/257.

¹² Ebû'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Heyet (Kahire: el-Hey'etu'l-Misriyye, ty.), 1/265.

¹³ İbnu't-Tilmisânî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed el-Fihri, *Şerhu'l-Me'âlim fi Usûli'l-Fıkıh*, thk. Âdil Ahmed (Beyrut: Âlimü'l-Kütüb, 1419/1999), 2/204.

¹⁴ Nisâ 4/46.

¹⁵ Nisâ 4/44.

من vardır. Cümle, *فَطَلُّوا، وَمِنْهُمْ دَمْعُهُ سَابِقٌ لَهُ وَأَخْرَجْتُ بِالْعَيْنِ بِالْهَمَلِ* şeklinde ki böylece *“bizden”* ifadesi *مِنْ* lafzını kapsar.

فَطَلُّوا، وَمِنْهُمْ دَمْعُهُ سَابِقٌ لَهُ وَأَخْرَجْتُ بِالْعَيْنِ بِالْهَمَلِ

Devam ettiler... Onlardan bazıları gözyaşlarına engel olamazken diğerleri daha fazla ağlarız diye göz yaşlarına engel oluyorlar¹⁶

Yukarıdaki beyitte geçen *مِنْ* sözlerinde *مِنْ* şeklinde mahfuz bir *مِنْ* ism-i mevsul olarak bulunur. Ancak Ferrâ, ism-i mevsul olan *مِنْ*'in hazfedilmesini ancak ona işaret eden ve zikredilmesine gerek kalmayan bir *مِنْ* harfinin bulunmasına bağlar. Diğer durumlarda *مِنْ* harfinin hazfedilmesini doğru bulmaz.¹⁷ Ahfeş el-Evsât (ö. 215/830 [?]), bu konuda *يُخْرَفُونَ* fiilinden önce mahfuz bir *مِنْ* *“kavim”* lafzı bulunduğunu belirtir.¹⁸ Bu yorum aynı zamanda Sibeveyhi'nin konuya dair görüşüyle benzerdir. Nitekim o, bu gibi yerlerde mevsufun hazfedilip yerine sıfatın geçebileceğini bildirmiştir. Şahit olarak şairin şu beytini göstermiştir:

وَمَا الدَّهْرُ إِلَّا تَارَتَانِ فَمِنْهُمَا أَمُوتُ وَأُخْرَى أَبْتِغَى الْعَيْشَ أَكْذُحْ

Zaman ancak iki türdür. İlkinde ölürüm diğerinde ise yaşamak için canla başla çalışırım

Şiirde zamanın *تَارَتَانِ* *“iki tür”* olduğundan bahsedilip ilk türden bahsedilmeden doğrudan *“ölürüm”* ifadesiyle ona atıfta bulunmaktadır. Oysa burada *تَارَةٌ* şeklinde mafuz bir *تَارَةٌ* lafzı olması gerekmektedir. Buna göre *تَارَةٌ* mevsuf *أَمُوتُ* ise cümle olarak sıfattır.¹⁹ Buna göre Basra ekolü bu gibi yerlerde mevsufun hazfedilmesini kabul ederken Kûfe ekolü yukarıda bahsedilen sınırlı durumlarda mevsulun hazfedilmesini kabul etmişlerdir.²⁰ Taberî ise söz konusu ayet hakkında, Basra ve Kûfe ekollerinin görüşlerine yer verdikten sonra burada zikredilen ilk görüşü yani *مِنْ* *الَّذِينَ هَادُوا* ifadesinin *الَّذِينَ* *مِنْ* *الَّذِينَ* sözünün devamı olmasını tercih etmiştir. Taberî'nin tercih sebebi ise burada zikredilen zümrenin hiçbir kuşku olmaksızın Yahudiler olmasıdır. Böylece her iki ayet arasındaki hem haber verilenler hem de onların sıfatları uyusmaktadır. Bu duruma işaret eden Taberî, ayetin bağlamının açık bir şekilde ortaya çıktığı bu gibi yerlerde hazfedilmiş lafzın bir önemini olmadığını belirtmektedir.²¹ Bu açık ifadelerden Taberî'nin dil tercihlerinde, bağlamın önemi ortaya çıkmaktadır.

Taberî, herhangi bir ayet hakkında kıyas veya bağlam açısından farklı yorumlanabilen iki yorumdan bağlama uygun olanı tercih etmeye daha yakındır. Burada kıyas ile kastedilen durum, genel olarak kabul edilen dil kurallarından kıyas edilerek var olan ayeti yorumlamaktır. *Allah يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ* *sizlere açıklamak istiyor²²* ayetindeki *لِيُبَيِّنَ* ifadesinde yer alan lâm harfinin neye tekabül ettiğine dair dil ve tefsir alimleri arasında bir tartışma mevcuttur. Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) ve Ferrâ buradaki lâm harfinin fiilleri masdar yapan *أَنْ* yerine kullanıldığını belirtmektedirler. Buna göre Araplar özellikle *أَرَادَ* *“isteme”* ve *أَمَرَ* *“emretme”* fiilleriyle birlikte kullanılan lâm harfini fiilleri masdar yapan *أَنْ* harfinin yerine kullanmaktadırlar. Nitekim *Allah يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ* *Allah'ın nurunu söndürmek isterler²³* ve *يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا*

¹⁶ Ebû Nasr Ahmed b. Hâtim el-Bâhilî Ebû Nasr el-Bâhilî, *Divânu Zürrumme Şerhu Ebî Nasr el-Bâhilî*, thk. Abdulkuddûs Ebû Sâlih (Cidde: Mu'essesetu'l-İmân, 1402/1982), 1/141.

¹⁷ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd ed-Deylemî el- Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî (Mısır: Dâru'l-Misriyye, 1403/1983), 1/271.

¹⁸ Ebu'l-Hasen el-Mucâşî'î el-Belhî el- Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Hudâ Mahmûd Kırâ'a (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1411/1990), 1/259.

¹⁹ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 2/346.

²⁰ Ebû'l-Bekâ Ya'îş b. Ali el-Halebî İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufasssal li'z-Zemahşerî*, thk. Emîl Bedî Ya'kûb (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422/2001), 2/255.

²¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî et- Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001), 7/102.

²² Nisâ 4/26.

²³ Saff 61/8.

الله نُورُ الله Allah'ın nurunu söndürmek isterler²⁴ ayetlerine benzer Kuran'da lâm harfinin ان harfinin yerine kullanıldığı pek çok örnek görmek mümkündür. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus böyle bir kullanımın gelecek zamanı ifade eden yerlerde olmasıdır. Örneğin أَمْرُكَ أَنْ تَقُومَ (kalkmanı emrettim) sözü uygun olurken أَمْرُكَ أَنْ تُقُمْتَ أَنْ تُقُمْتَ sözü yanlıştır.²⁵ Bunun sebebi istemek ve emretmek ifadelerinden sonra gelen anlamın gelecek zaman için uygun olmasıdır. Çünkü bir şeyi istemek veya emretmek o şeyin konuşma zamanı sonrasında gerçekleşmesine delalet edecektir. Ahfeş el-Evsât burada gizli هذا "bu" lafzı olduğunu ve buradaki lâm harfinin asli anlamı olan "için" manasında kullanıldığını ifade eder. Buna göre ayetin anlamı يُرِيدُ هَذَا لِئَيِّنَ لَكُمْ "size açıklamak için bunu istiyor" şeklindedir. Bu görüşüne ek olarak ilk görüşe benzer bir açıklamada bulunan Ahfeş, ilk görüşten farklı olarak lâm harfinden sonra gizli bir ان harfinin olduğunu iddia eder.²⁶ Buna göre ilk görüşte lâm harfi ان harfinin yerine kullanılırken Ahfeş'e göre lâm harfi ان'nin yerine kullanılmamakta bunun yerine lâm harfinden sonra gizli bir ان harfi burada yer almaktadır. Zeccâc (ö. 311/923), Ahfeş'in lâm harfinin ان manasında kullanılmaması görüşünü desteklemekte ve şu şiiiri şahit olarak göstermektedir:

أَرَدْتُ لِكَيْمَا لَا تَرَى لِي عَثْرَةً وَمَنْ ذَا الَّذِي يُعْطَى الْكَمَالَ فَيَكْمُلُ

Bende bir eksiklik görmemek için (bunu) istedin. Ama kemal kime verilmiş ki kâmil ola

Zeccâc şayet lâm harfi ان anlamında kullanılmış olsaydı burada geçen لِكَيْمَا ifadesinin bu şekilde kullanılmayacağını ifade etmektedir. Taberî ise burada zikredilen görüşlere yer verip Arapların lâm harfini ان'nin yerine kullandığını kabul eden görüşü tercih ettiğini belirtir.²⁷

Bu ifadelerle göre Kûfe ekolü başta Kur'an ayetlerini delil getirerek lâm harfinin ان anlamında kullanılabileceğini ifade etmektedir. Buna karşı Basra ekolü bu konuya daha ihtiyatlı yaklaşmakta ve lâm harfinin asli anlamı olan "için" anlamının böyle yerlerde kullanılması gerektiğini eğer ان harfi düşünülecekse de bunun gizli bir şekilde olması gerektiğini ifade etmektedir. Bunun için şiiirden şahit getirerek kıyasa baş vuran bu görüş kendi argümanı olan "için" anlamını ortaya çıkarmak için cümlede bazı tasarrufa da gittiği görülmektedir. Nitekim yukarıda geçen cümlelerde "için" anlamına ulaşmak için fazladan هَذَا lafzını cümleye katmaktadırlar. Bu noktada Taberî'nin bu görüşü seçmemesinin muhtemel sebebinin ayetin bağlamında هذا ifadesini karşılayacak bir anlamın bulunmaması olduğu söylenebilir. Çünkü يُرِيدُ هَذَا لِئَيِّنَ لَكُمْ "size bunu, açıklamak için istiyor" ifadesi incelendiğinde هَذَا "bunu" sözünün önceki ayette bir karşılığının olması gerekmektedir. Zikredilen ayetin öncesinde yer alan وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحِ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِيهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرٍ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أَحْصَيْتُمْ فَاذًا أَحْصَيْتُمْ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَاجِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفٌ مِمَّا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تُصِبرُوا خَيْرٌ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ Sizden, hür mümin kadınlarla evlenmeye güç yetiremeyen kimse, ellerinizdeki mümin cariyelerinizden alsın. Allah sizin imanınızı çok iyi bilir. Birbirinizdensiniz, aynı soydansınız. Onlarla, zinadan kaçınmaları, iffetli olmaları ve gizli dost tutmamış olmaları halinde, velilerinin izniyle evlenin ve örfe uygun bir şekilde mehirlerini verin. Evlendiklerinde zina edecek olurlarsa, onlara, hür kadınlara edilen azabın yarısı edilir. Cariye ile evlenmedeki bu izin içinizden, günaha girme korkusu olanlardır. Sabretmeniz sizin için daha hayırlıdır. Allah başışlar ve merhamet eder²⁸ ifadesinde هَذَا lafzının raci olduğu anlam net olarak anlaşılmamaktadır. İşte böylesi bir durumda var olan iki görüş arasındaki bağlama uygunluk, Taberî'nin tercihinde etkili olduğu söylenebilir.

Taberî'nin bağlama göre var olan görüşleri birleştirdiği de görülmektedir. Bu hususta يَا أَيُّهَا النَّاسُ

²⁴ Tevbe 9/32.

²⁵ Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân el-Belhî Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullâh Mahmûd Şehâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1423/2002), 1/368; Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/261.

²⁶ Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/169.

²⁷ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez- Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, thk. Abdulcelil Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988), 2/42, 43.

²⁸ Nisâ 4/25.

*Ey insanlar! Peygamber size Rabbinizden hakkı (gerçeği) getirdi. O hâlde, iman edin bu sizin için daha hayırlıdır*²⁹ ayeti örnek olarak gösterilebilir. Bu ayetteki خَيْرًا lafzının mansub olarak okunmasının sebebi hakkında ihtilaf edilmiştir. Halil b. Ahmed (ö. 175/791), bunun sebebini خَيْرًا lafzından önceki cümlelerin tam bir cümle olmasına bağlamış ve örnek olarak لَكُمْ خَيْرًا انْتَهَوْا vazgeçin, bu hayrımızdır³⁰ ayetini delil olarak getirmiştir.³¹ Zeccâc, Kisâf'den (ö. 189/805) buna benzer bir görüş aktarmakta ve Arapların tam bir cümlelerin ardından gelen bu gibi ifadeleri mansub olarak söylediklerini belirtmektedir.³² Kesinlikle kalkmalısın, bu senin için hayırlıdır” cümlesinde görüleceği üzere لتقومن خيراً لك ifadesi tek başına tam bir cümleyi ifade etmektedir. Şayet tam bir cümle olmasaydı bu durumda merfu söylenirdi. إن تئته خيراً لك “Bitirirsen senin için hayırlı olur” ifadesinde إن تئته خيراً لك ifadesi tam bir cümle olmadığı için خَيْرًا lafzı merfu olarak okunmuştur.³³ Ferrâ ise bu cümlelerin aslının فَايْمُونًا هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ şeklinde olduğunu buradaki هُوَ “o” ile kastedilenin الإيمان “iman” etme durumu olduğunu ve burada zikredilen hayırlı olmanın söz konusu durumu haber verdiğini belirtmekte ve iman etmeye işaret eden “o” zahirinin hazfedilmesi sebebiyle ondan haber veren خَيْرًا lafzının خَيْرًا'a dönüştüğünü söylemektedir.³⁴ Buna göre bu lafzın خَيْرًا'a dönüşmesi mahfuz bir هُوَ'ye delalet etmesi içindir. Ferrâ mezkûr görüşünü bildirdikten sonra bunun sebebini buradaki يَكُنْ lafzına bağlayan görüşü ise reddetmektedir.³⁵ Çünkü bu durum kıyasa göre yanlıştır. Örneğin اتَّقِ اللَّهَ تَكُنْ مُحْسِبًا “Allah'tan kork ki iyilerden olasın” cümlesinde كَانْ fiilinin gizlenmesi doğru olmaz. Şayet gizlenirse اتَّقِ اللَّهَ مُحْسِبًا “İyilerden olarak Allah'tan kork” cümlesine dönüşür ki görüleceği üzere ilk cümlelerin anlamı ile ikincisi birbirinden farklıdır. Aynı şekilde انصُرْنَا تَكُنْ أَخَانًا “Bize yardım et ki kardeşimiz olasın” şeklindeki bir cümle ile bu cümlede bulunan كَانْ nakis fiilinin gizlenerek söylendiği: انصُرْنَا أَخَانًا “Kardeşimiz olarak bize yardım et” cümlesi aynı anlamı vermemektedir.³⁶

Sibeveyhi (ö. 180/796) ise خَيْرًا kelimesinin nasb olmasını bu cümlelerin emir veya nehiy cümleleri olmasına ve söz konusu yapının yani emir veya nehiy fiillerinin aslında iki anlam ihtiva etmesine bağlamıştır.³⁷ Söyle ki bir kişiye انته “bitir” sözü söylendiğinde sanki şu kastedilmiş olmaktadır: “(Bitirilmesini istediğin şey hakkında) bunu bitir ve başka bir şey yap”. Ömer b. Ebû Rebîa'nın (ö. 93/711-12) şu beytini bu duruma örnektir:

فَوَاعِدِيهِ سَرْحَتِي مَالِكٍ أَوْ الرُّبَا بَيْنَهُمَا أَسْهَلَا

Onunla Malik'in iki büyük ağacının oraya (geleceğine) dair sözleş

*Veya tepeye (geleceğine), (hangisine gelmesi) daha kolaysa*³⁸

Bu beytin şahit olarak gösterilme sebebi, أسهلاً (en kolay) lafzının önünde انْتِ مَكَانًا أَسْهَلَا “ulaşılması en kolay mekâna gel” şeklinde gizli bir emir takdir edilmesi ve bu sebepten ötürü أسهلاً lafzının nasb olarak okunmasıdır.³⁹ Buna göre sanki anlam “artık içerisinde bulunduğun durumu bırak ve ulaşılması en kolay mekâna gel” şeklinde olacaktır.⁴⁰ Dolayısıyla لَكُمْ فَايْمُونًا خَيْرًا cümlesi önceki inancınızı bırakın ve

²⁹ Nisâ 4/170.

³⁰ Nisâ 4/171.

³¹ Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî el- Halîl b. Ahmed, *el-Cümel fi'n-nahv*, thk. Fahreddîn Kabâve (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1995), 108.

³² Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/134.

³³ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/134.

³⁴ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/295.

³⁵ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/295.

³⁶ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/295, 296.

³⁷ Ebû Sa'îd el-Hasan b. Abdullâh b. el-Merzubân es- Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sibeveyh*, thk. Ahmed Hasen Mehdeîf (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008), 2/181.

³⁸ Amr b. Ebî Rebîa, *Dîvânü Amr b. Ebî Rebîa*, thk. Fâyez Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1416/1996), 277.

³⁹ Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sibeveyh*, 2/181.

⁴⁰ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/282.

sizin için bundan daha hayır olanına iman edin şeklinde olacaktır. Ahfeş el-Evsât ise bu durumun sadece emir ve nehiy cümlelerinde değil haber bildiren cümlelerde de olabileceğine işaret etmektedir.⁴¹ O, Arapların "أَتَى النَّبِيَّ خَيْرًا لِي" "kendi iyiliğim için eve geliyorum", "أَتَزُكُّهُ خَيْرًا لِي" "kendi iyiliğim için onu terk ediyorum" şeklindeki cümlelerini örnek olarak göstermekte ve bu durumu emir ve nehiy cümleleri hakkındaki duruma benzemektedir.⁴² Taberî ise burada zikredilen görüşlere ayrıntılı bir şekilde yer verip içerisinden herhangi birisini seçtiğini ifade etmemiştir. Ancak söz konusu ayet hakkındaki tefsiri burada yer alan yorumlara atıf niteliği taşımaktadır. O, bu ayeti "onu ve onun getirdiğini tasdik edin. Çünkü bunlara iman etmeniz, inkar etmenizden daha hayırlıdır" şeklinde açıklamaktadır.⁴³ Bu açıklamadan Taberî'nin hem Ferrâ'nın görüşü olan gizli bir "iman edin" lafzının varlığını hem de Sibeveyhi'nin dediği sanki "inkarı bırakın ve ondan daha hayırlı olana iman edin" görüşünü mezcettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla yeri geldiğinde Taberî'nin bağlamı en iyi ifade edecek dil yorumlarını bir araya getirdiği de görülmektedir.

2. Zahir Anlamın Önemi

Zahir anlamın kendisine muhalefet eden ve dilsel bir kıyas neticesinde ortaya çıkan anlama üstünlüğü kabul edilen genel bir görüştür.⁴⁴ Bu durum Taberî'nin dil tercihlerinde de görülmektedir. Ancak Taberî'deki zahir anlam anlayışı zahirîliğin kurucusu Dâvûd ez-Zâhirî'den (ö. 270/884) farklıdır. Bunun en önemli sebebi ileride de görüleceği üzere Taberî'nin yeri geldiğinde kıyasa ve aklî çıkarımlara yer vermesi iken zâhirilikte böyle bir yaklaşımın kabul edilmemesidir.⁴⁵ Taberî'nin zahir anlama verdiği önem şu ayette var olan ihtilaftan anlaşılabilir: *Erkek veya kadın, mümin olarak, kim yararlı işler yaparsa*⁴⁶ ayetinde geçen *مَنْ* harfinin cümledeki fonksiyonu hakkında ihtilaf edilmiştir. Ahfeş el-Evsât, bu gibi yerlerde *مَنْ* harfinin anlamı için iki farklı düşünmenin da caiz olduğunu belirtip, bunlardan ilkinin "şey" anlamında olması, ikincisinin ise herhangi bir anlamı olmayıp fazlalık olması şeklinde ifade etmiştir.⁴⁷ Eğer bu durum sadece olumsuz veya soru cümleleri için geçerlidir denilirse de cevap olarak Kuran'da hem *مَنْ سَيِّئَاتِكُمْ مِنْ سَيِّئَاتِكُمْ* *günahlarınızdan bir kısmına da keffaret olur*⁴⁸ ve *مَنْ سَيِّئَاتِكُمْ كُفْرًا* *kötülüklerinizi örter*⁴⁹ ayetlerini delil getirerek nefiy ve soru cümleleri olmayan cümlelerin de bu anlamda olabileceğini belirtir.⁵⁰ Buna göre *مَنْ* ile "şey" kastediliyorsa, *دَهَبْتُ مَا رَأَيْتُ مِنْ أَحَدٍ* cümlesinin anlamı, "gittim ve yemekten bir şey yedim" şeklinde olacaktır. Buna göre sanki yemeğin tamamı değil de bir kısmının yenildiği kastedilmektedir. Eğer hiçbir anlamı yoksa *مَا رَأَيْتُ مِنْ أَحَدٍ* cümlesinin anlamı "hiç kimseyi görmedim" yani *مَا رَأَيْتُ أَحَدًا* şeklinde olacaktır. Burada verilen yoruma göre yukarıdaki ayeti "kim yararlı işlerden bir şey yaparsa" şeklinde anlamak mümkün iken aynı zamanda *مَنْ يَعْمَلُ الصَّالِحَاتِ* "kim yararlı işler yaparsa" şeklinde anlamak mümkün olacaktır.⁵¹ Taberî ise *مَنْ* harfinin anlamının varlığına göre yani "yararlı işlerden bir kısmını yaparsa" anlamına göre burada ayetin iki yorumunun olabileceğini belirtmektedir.⁵² İlk yorumda Allah, kullarından farz amellerinin yapılmasını emretmiştir ki bunlar bütün salih amelleri kapsamamaktadır. Bu durumda Allah, kullarının

⁴¹ Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/270.

⁴² Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/270.

⁴³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7/697.

⁴⁴ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el- Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muḥammed Abdusselâm Abdüşşâfi (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1993), 197.

⁴⁵ Muhammed Ersöz, "Taberî'nin Tevil Eleştirilerinde Gözettiği Bir İlke: Ayetin Literal Formuna Aykırılık", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 23/1 (2023), 146.

⁴⁶ Nisâ 4/124.

⁴⁷ Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/105.

⁴⁸ Bakara 2/271.

⁴⁹ Enfâl 8/29.

⁵⁰ Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/105.

⁵¹ Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/105.

⁵² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7/528.

bütün salih amelleri yapmaya güçlerinin yetmeyeceği için burada “bir kısım” diyerek buna işaret etmiştir.⁵³ İkinci yoruma göre Allah, kullarının farz olan iyi amellerin tamamını yapamayacaklarını ve bu sebeple yapmış oldukları eksik amellerini de merhameti gereği bağışlayacağını ifade etmektedir.⁵⁴ Bu iki yorumdan sonra مِنْ harfinin hiçbir anlamının olmadığı cümlede fazlalık olarak bulunduğu görüşe yer veren Taberî, buna karşı çıkmıştır. Söz konusu harfin bir ihtimal dahilinde anlamının olduğu yerlerde, bu harfin cümlede zaid kabul edilmesinin caiz olmadığını belirtmektedir.⁵⁵ Bu yorumdan da anlaşılacağı üzere Taberî için cümlenin oluşturan her bir kelimenin ki isterse bu bir harf olsun, anlamı çok önemlidir. Şayet bir harfin cümlenin içinde bir anlama işaret etmesi muhtemelse Taberî için “bu harfin anlamı yok” sözünün bir değeri yoktur. Hatta bu hususta şahitler dahi getirilse bile onun dilsel tercihini etki etmeyecektir.

فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ “Eğer kadınlar ikiden fazla ise, bırakılanın üçte ikisi onlarındır”⁵⁶ ayetinde dil alimleri ihtilaf etmişlerdir. Bunun sebebi ayette yer alan كُنَّ “müennes/bayanlar olurlarsa” ifadesinin farklı isimlere tekabül etmesidir. Bu konu hakkında Kûfe ekolünden Sa’leb (ö. 291/904) burada kendisinden kastedilenin الأَوْلَادُ “evlatlar” olduğunu, bu lafzın hem çoğul hem tekil hem de müennesler için kullanıldığını ifade etmiştir. Ayrıca bu şekliyle الأَوْلَادُ lafzını çoğul, tekil, müzekker ve müennes için kullanılan مَنْ lafzına benzetmiştir.⁵⁷ Buna göre Sa’leb ayeti “eğer çocuklar kız olursa” şeklinde yorumlamaktadır. Diğer taraftan Basra ekolünden Ahfeş el-Evsat söz konusu yerde كُنَّ ile kastedilenin المَثْرُوكَاتُ “geride bırakılan kadınlar” olduğunu ifade etmektedir.⁵⁸ Her iki yoruma yer veren Taberî ise ikinci görüşün daha doğru olduğunu belirtir.⁵⁹ Bunu ise söz konusu ayette şayet “evlatlar” kastedilmiş olsaydı ifade كَانُوا نِسَاءً şeklinde كَانُ lafzının çoğul-müzekker formunda olması gerektiğini belirtir.⁶⁰ Bu açıklamasıyla Taberî, evlatlar ifadesinin tekil veya sadece müennes formlar için kullanılabileceği görüşünü kabul etmemektedir. Ancak bazı dil alimlerinin konuya farklı yaklaşımları da görülmektedir. Örneğin İbnu’l-Hâcib (ö. 646/1249) her ne kadar Taberî gibi evlatlar ifadesinin doğrudan müennes veya müfret anlamları ifade etmesini kabul etmese de dolaylı olarak bu tür bir kullanımın geçerli olacağı görüşündedir. Çünkü içerisine kız-erkek tekil-çoğul pek çok durumu kapsayan bu lafzın cümle içerisinde dolaylı olarak sadece kızlara veya tekil kimseye işaret edebileceğini belirtir.⁶¹ Bunu ise ifade كَانُوا نِسَاءً فَجَاءَكَ رَجَالٌ فَإِنْ كَانَ وَاجِدًا فَافْعَلْ بِهِ كَذَا “sana erkekler, şayet onlardan birisi de gelse ona şöyle yap” ifadesinde göstermeye çalışmıştır. Burada çoğul olan رَجَالٌ “erkekler” ifadesi, dolaylı olarak tekil kişi için de kullanılmıştır. Dolayısıyla benzer bir durum buradaki ayet içinde geçerlidir.⁶² Diğer bir yorum ise söz konusu ifadede mahfuz bir بَعْضٌ “bazı” lafzının bulunmasıdır. Bunun sebebi zikredilen sözün öncesinde yer alan فِي أَوْلَادِكُمْ اللَّهُ يُوصِيكُمُ اللَّهُ “Allah evlatlarınız hakkında...tavsiye eder” evlatlar ifadesinin küllünü/tamamını sonrasındaki ifadenin ise istisna olarak küllî olanın cüzünü/bazısını işaret etmesidir.⁶³

Öyle görülüyor ki Taberî sonrası bazı alimler Sa’leb’in yorumunun farklı yönlerine işaret

⁵³ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 7/528.

⁵⁴ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 7/528.

⁵⁵ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 7/528.

⁵⁶ Nisa 4/11.

⁵⁷ Ebû’l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ eş-Şeybânî Sa’leb, *Mecâlisu Sa’leb*, thk. Abdusselâm Muhammed Harûn (Mısır: Dâru’l-Meârif, 1950), 250.

⁵⁸ Ahfeş el-Evsat, *Me ‘âni’l-Kur’ân*, 1/248.

⁵⁹ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 6/460.

⁶⁰ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 6/460.

⁶¹ İbnu’l-Hâcib el-Kurdî el-Mâlikî İbnu’l-Hâcib, *Emâli*, thk. Fahr Sâlih Suleymân Kadâre (Beyrut: Dâru’l-Cil, 1409/1989), 1/140.

⁶² İbnu’l-Hâcib, *Emâli*, 1/140.

⁶³ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdullâh İbn Yûsuf İbn Hişâm, *Muğni’l-lebib an kutubi’l-e ‘ârib*, thk. Mâzin el-Mubârek, Muhammed Alî Hamdullâh (Dımaşk: Dâru’l-Fikr, 1985), 770; Ebu’l-Hasen Alî b. Muhammed el-Eşmûnî, *Şerhu’l-Eşmûnî li’Elfiyeti İbn Mâlik* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1419/1998), 1/522.

etmişlerdir. Buna göre الأَوْلَادُ lafzının رَجَالٌ lafzına benzetilmesi lafzî kıyasa ait bir örnekliktir. Çünkü her ne kadar رَجَالٌ ifadesi erkekler olarak çoğul anlamı barındırsa da konumu gereği tek bir kişiden dolayı olarak bahsedebilir. Yine الأَوْلَادُ ifadesinin küllî ve cüzî ayırımına göre yorumlanması ise cümlenin mantiki taksime göre yorumlanması olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla Sa'leb'in yorumunda her iki unsurun etkisinin olması da muhtemeldir. Ancak Taberî'nin zikredilen görüşünde ise onun lafzın zahir anlamına sıkı bir şekilde bağlılığı sebebiyle farklı bir görüşe meyletmediği görülmektedir.

Taberî'nin tercihine zahir anlamın önemli rolü aynı zamanda şu ayette de görülmektedir: فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِتْنَةٍ Size ne oluyor da münafıklar hakkında iki gruba ayrıldınız⁶⁴ ayetinde فِتْنَةٍ “iki grup” ifadesinin hangi sebepten ötürü nasb üzere okunduğu hakkında farklı fikirler ileri sürülmüştür. Halil b. Ahmed, burada geçen مَا لَكُمْ ifadesindeki مَا'nin كَانْ'ye benzeyen nâkıs bir fiil olduğunu ifade etmiştir. Hatta nasıl كَانْ'nin صَارَ كَانْ gibi kardeşleri varsa مَا'nin de مَا شَأْنُكَ gibi kardeşlerinin olduğunu belirtmektedir. Buna göre فِتْنَةٍ lafzı مَا'nin haberi olmaktadır. O, bu hususta şu şiiri şahit göstermektedir:

مَا بَالُ دَفْعِكَ بِالْفِرَاشِ مُدْبِلًا أَقْدَى بِعَيْنِكَ أَمْ أَرَدْتَ رَجِيلاً

Sana ne oldu da yatakta çöküp kalmışsın, gözüne bir şey mi kaçtı yoksa gitmek mi istedin

مُدْبِلًا kelimesinin fethalı olarak söylenmesini مَا'nin ye bağlamakta ve bu kelimenin مَا'nin haberi olduğunu belirtmektedir.⁶⁵ Bu açıklamaların bir benzerini Ferrâ'da işaret etmekte ve o da فِتْنَةٍ lafzının مَا'nin haberi olduğunu ifade etmektedir.⁶⁶

Sibeveyhi, ise مَا شَأْنُكَ قَائِمًا “Niye ayakta duruyorsun (ayakta durur haldesin)” gibi ifadelerin هَذَا عَيْبٌ اللهُ قَائِمًا “Bu ayakta duran (ayakta durur halde olan) Abdullah'tır” şeklindeki sözlere benzediğini dolayısıyla قَائِمًا lafzının hal olması sebebiyle fetha üzere okunduğunu bildirmektedir. Ayrıca söz konusu ifadenin مَا شَأْنُكَ “Bu haldeyken niye kalktın” tarzında bir anlamı da ihtiva ettiğini belirtir.⁶⁷ Taberî söz konusu görüşleri zikrettikten sonra كَانْ'nin كَانْ'ye benzeyen bir fiil olduğunu kabul eden görüşü tercih ettiğini belirtir.⁶⁸ Bunun sebebini ise مَا لَكَ قَائِمًا sorusundaki asıl amacın bizzat kalkmak olduğunu, yoksa burada da ifade edildiği gibi kalkma halinden bahsedilmediğini söyler.⁶⁹ Bu tercihinde zahir anlamı kıyastan daha çok önemseydiği iddia edilebilir. Nitekim Taberî'nin çağdaşı Zeccâc, öncelikle مَا'nın bir harf كَانْ'nin ise bir fiil olduğunu dolayısıyla مَا'nın كَانْ gibi amel edemeyeceğini belirtir.⁷⁰ Ayrıca مَا لَكَ قَائِمًا ifadesinin kabul edilmesinin aynı zamanda مَا عِنْدَكَ الْقَائِمُ ifadesinin de kabul edilmesini gerektireceğini oysa bu sözün doğru olmadığı hakkında icma olduğunu ifade eder.⁷¹ Taberî'nin aynı çağda ve coğrafyada yaşadığı Zeccâc'ın bu konudaki görüşlerinin bilmemesi oldukça uzak bir durumdur. Buradaki bilgilere rağmen yaptığı bu tercih bizlere, Taberî'nin zahir anlama daha fazla önem gösterdiğini dildeki kıyasa ise ikinci derecede önem gösterdiğini işaret etmektedir. Belki Taberî, Zeccâc'ın مَا لَكَ قَائِمًا ifadesi ile مَا عِنْدَكَ الْقَائِمُ ifadesini birbirine kıyas etmesini de yanlış bulmuş olabilir.

3. Hadis Metinlerinde Geçen İfadeler

Taberî'nin dil tercihlerinde etkisinin olduğu görülen bir diğer unsur ise hadislerdir. Onun hadisçi kimliği farklı dil görüşlerinden hadis metinlerine en uygun olanı üstün tuttuğu görülmektedir. “Eğer bir erkek kelâle şeklinde (çocuğu ve babası olmadığı halde) varis

⁶⁴ Nisâ 4/88.

⁶⁵ Halil b. Ahmed, *el-Cümel fi'n-nahv*, 85, 86.

⁶⁶ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/163.

⁶⁷ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 2/60, 61.

⁶⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7/287.

⁶⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7/287.

⁷⁰ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/88.

⁷¹ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/88.

olunuyor"⁷² ayetinde yer alan كَلَالَةٌ ifadesinin fetha üzere okunması hakkında farklı görüşler zikredilmiştir. Şâfiî (ö. 204/820) كَلَالَةٌ'nin hal üzere fetha okunduğunu belirtmiştir.⁷³ Dolayısıyla kelâle ile kastedilen miras bırakandır. Ahfeş el-Evsât, ayetin يُوْرَثُ كَلَالَةً (fiilin malum formunda) "kelâle üzere varis oluyor" şeklinde okunmasının daha iyi olduğunu bildirir.⁷⁴ Buna göre kelâle varisleri tanımlamak için kullanılmaktadır. Devamında kelâle lafzının كَانَ'nin haberi ve يُوْرَثُ "varis" oluyor lafzının رَجُلٌ "erkek" kişi lafzının sıfatı olduğunu ifade eden yine كَانَ'nin nakıs fiil olarak değil tam fiil olarak kabul edilebileceğini söyleyen görüşlere yer verir.⁷⁵ Buna göre رَجُلٌ fail, kelâle ise hal olmaktadır. Bu görüşlere yer veren Taberî'ye göre bu cümlede يُوْرَثُ lafzı كَانَ'nin haberi olmakta ve kelâle lafzı ise يُوْرَثُ'nun mefulü olmaktadır. Cümlenin aslı كَلَالَةُ النَّسَبِ كَلَالَةٌ "kelâle yoluyla mirastan payı olan kimse olursa" şeklinde olacaktır.⁷⁶ Taberî'nin zikredilen görüşü, kelâle lafzının anlamı olarak ölen kimsenin çocuğu ve babası dışında kalan kimselerin yani varislerin vasfı olarak kabul etmesine dayanır.⁷⁷ Dolayısıyla bu anlama en uygun yorumu tercih ettiği görülmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken en önemli husus Taberî'ye göre kelâle'nin irabının يُوْرَثُ'nun mefulü olmasıdır. Ancak kendisinden önceki genel kabul kelâlenin hal veya كَانَ'nin haberi üzere olmasıdır. Buna göre Taberî önceki görüşle nispeten ayrılığı düşmüş olacaktır. Taberî sonrası dil alimlerinden İbnu'l-Hâcib kelâle ile hem vârisin hem de miras bırakanın anlaşılabilirliğini ve her iki durumda da hal veya meful lieclih olabileceğini bildirmiştir.⁷⁸ Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) ise kelâlenin mahzuf bir failin temyizi olabileceğini de ifade etmiştir.⁷⁹

Belki bu problemdeki en can alıcı nokta kelâlenin neyi tanımladığı ile ilgilidir. İlk müfessirlerden Mukâtil b. Süleyman kelâlenin miras bırakan ve babası veya oğlu olmayan kişinin bir sıfatı olması gerektiğini belirtmekte ve delil olarak Câbir'in Peygamber'e (s.a.s) söylediği يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي كَلَالَةٌ لَا أَبَ لِي وَلَا وَلَدٌ "Ey Allah'ın Resûlü ben kelâleyim ne oğlum ne de babam var" sözünü delil getirmektedir.⁸⁰ Taberî ise bu lafzın varisler için söylendiğini belirterek, Mukâtil b. Süleyman'ın delil olarak gösterdiği Câbir hadisinin farklı bir formunu delil olarak getirmektedir.⁸¹ Hadis şu şekildedir: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّمَا يَرِثُنِي كَلَالَةٌ "Ey Allah'ın Resûlü bana kelâle varis oluyor." Görüleceği üzere Câbir hadisi kelâlenin anlamını vermede kilit öneme sahiptir. Muteber hadis kitapları başta olmak üzere pek çok hadis kaynağında, Taberî'nin aktardığı şekliyle Câbir hadisi bulunmaktadır.⁸² Muteber hadis kaynaklarında bulunmayan Mukâtil b. Süleyman'ın zikrettiği şekliyle Câbir hadisi daha çok sonraki tefsir kaynaklarında yer almaktadır.⁸³ Rivayet güvenilirliği açısından her ne kadar hadis metinleri daha üstün olsa da anlaşılacağı üzere dil alimleri arasında ve diğer tefsir alimleri arasında Mukâtil b. Süleyman'a verilen önem kelâlenin her iki anlamının da kabul edilmesine sebep olduğu söylenebilir.

⁷² Nisa 4/12.

⁷³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *Tefsîru'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Ahmed b. Mustafa el-Ferrân (Suudi Arabistan: Dâru't-Tedmuriyye, 1427/2006), 2/546.

⁷⁴ Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/250, 251.

⁷⁵ Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/250, 251.

⁷⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/480.

⁷⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/481.

⁷⁸ İbnu'l-Hâcib, *Emâlî*, 1/150.

⁷⁹ Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî Ebû Hayyân, *et-Tezyîl ve't-tekmîl fî şerhi't-Teshîl*, thk. Hasan Hindâvî (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1423/2013), 9/210.

⁸⁰ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 5/129.

⁸¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/481.

⁸² Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Zuheyr en-Nâsır (Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422), "Vuđû", 46; Ebû'l-Hasen Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbüri, *Sahîhu Muslim*, thk. Muhammed Zuheyr en-Nâsır (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1433), "Ferâiz", 8; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Hüsevcirdî el-Beyhakî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003), 1/359.

⁸³ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Amr ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-Tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 1/598; Ebû'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, thk. Yûsuf Alî Budeyvî (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998), 1/421.

Bu durumda Taberî'nin hadisçi özelliğinin ön plana çıktığı ve dil açısından önemli olan kelime anlamı hususunda daha çok hadis metinlerine dikkat ettiği anlaşılmaktadır.

4. Arapların Yaygın Sözlerine İttiba

Bir dilin tam anlaşılması için söz konusu dilin sahiplerinin konuşma şekillerine hâkim olunması gerekmektedir. Nitekim Şâfiî Arapça hakkında, insanların Arapların sözlerine dikkat etmedikleri için ihtilafa düşüp cahil olduklarını ifade etmiştir.⁸⁴ Aynı şekilde Taberî de bu konuya dair Arapların sıklıkla kullandıkları kelimelerin, kabul edilecek deliller haricinde, başka anlamlarda kullanılmasının caiz olmadığını ifade etmektedir.⁸⁵ Bu sözüne paralel olarak yorumladığı ayetlerin var olan dile dair farklı görüşlerinde Arapların sözlerinin etkisi açık bir şekilde görülmektedir. *إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ* Allah katında (makbul) tövbe, ancak bilmeyerek günah işleyip sonra çok geçmeden tövbe edenlerin tövbesidir⁸⁶ ayetindeki *جَهَالَةً* "cehâlet" lafzının neye tekabül ettiği hakkında ihtilaf edilmiştir. Bu lafız, bilmenin zıttı olan *جَهْلٌ* fiilinin masdarıdır.⁸⁷ Mukâtil b. Süleyman ve Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) gibi alimler burada kastedilen cehaletin, bilerek veya bilmeyerek yapılan bütün hatalı filler olduğunu değerlendirmektedirler.⁸⁸ Ferrâ ise cahillğin bilerek günah işlemeyi kapsadığını ancak olayın iç yüzünü bilen alim kimselerin cahil olmayacaklarını dolayısıyla ayetin bağlamında yer almadığını belirtmektedir.⁸⁹ Dahhâk'a (ö. 105/723) göre cehalet ile kasten yapılan günahlara işaret edilmiştir.⁹⁰ Burada zikredilen üç görüşe de yer veren Taberî, bilerek veya bilmeyerek yapılan bütün günahların cehaletin kapsamına girdiğini dolayısıyla bu günahlardan ötürü tövbenin makbul olabileceğini ifade etmektedir. O, cehaletin kasten yapılan günahlar olduğunu ifade eden Dahhâk'ın görüşünü, Arapların sözleri arasında bir şeyi kastederek yapmanın cahillik olduğuna dair bir şey yoktur, diyerek reddeder. Taberî'ye göre kişinin bir işi yapması karşılığında menfaatini veya zararını bilmemesine cahillik denir. Kasten yaptığı takdirde günaha düşeceği bir eylemi bilen kimseye, bunu kasıtsız olarak yaptığında cahil demek caiz olmaz. Dolayısıyla Taberî, cehalet ile kasfî eylemi birbirinden farklı görmektedir. Taberî, Ferrâ'nın cahillik tanımına da karşı çıkmaktadır. Çünkü Ferrâ'nın cahillerin kapsamından işin künhüne vakıf olan alimlerin tövbesini çıkarması, *إِلَّا مَنْ تَابَ وَأَمَرَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا* Ancak tövbe edip salih amel yapanların durumu başkadır⁹¹ ayetine ve vârid olan *بَابُ التَّوْبَةِ مَقْنُوحٌ مَا لَمْ تَطَّلِعِ الشَّمْسُ مِنْ مَغْرِبِهَا* "Güneş batıdan doğana kadar tövbe kapısı açıktır" şeklindeki hadislerle⁹² çelişmektedir.⁹³

Yukarıdaki açıklamalara göre Taberî, Dahhâk'ın görüşünü Arap dilinde böyle bir kullanım olmaması sebebiyle eleştirmekte ve dil tercihinde Arapların dili kullanım biçimini referans olarak göstermektedir. O, mezkûr eleştiride her ne kadar haklı olsa da Dahhâk'ın cahillikle, kasıtlı eylemi bir görmesinin başka bir sebebi olabilir. Çünkü *وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ* Hatâen yaptığımız işlerinizde sizlere günah yoktur⁹⁴ ayetinde açıkça görüleceği üzere kasit olmadan yapılan eylemlerde günah

⁸⁴ Ebû'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed er-Râğıb el-İsfehânî, *el-Mufredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Şafvân Adnân ed-Dâvûdî (Dımaşk, Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1412), 34.

⁸⁵ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 1/336.

⁸⁶ Nisa 4/17.

⁸⁷ Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. İbrâhîm es-Sâmerrâî Mehdî el-Mahzûmî (Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1988), 3/390.

⁸⁸ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/363; Süfyân es-Sevrî, Ebû Abdullâh Süfyân b. Sa'îd b. Mesrûk el-Kûfî, *Tefsîru's-Sevrî*, thk. Ebû Ca'fer Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403/1983), 92.

⁸⁹ Ferrâ, *Me'ânî'l-Kur'ân*, 1/259.

⁹⁰ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 6/509; Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib el-Kaysî Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye*, thk. eş-Şâhid el-Bûşîhî (Şârika: Mecmu'atu Buhûsî'l-Kitâb ve's-Sunne, 1429/2008), 2/1257.

⁹¹ Furkân 25/70.

⁹² Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Câmi 'u'l-Ehâdis*, thk. Muhtâr İbrâhîm el-Hâic (Dâru's-Saâde: Kahire, 1426/2005), 4/231.

⁹³ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 6/510.

⁹⁴ Ahzâb 33/5.

bulunmamaktadır. Dolayısıyla tövbe gerektiren eylemlerden olan cahilce hareketlerden kastı eylemleri sonucuna ulaşmak makul bir sonuçtur. Diğer yandan Taberî, işin künhüne vâkıf olan alimlerin günahlarının cehaletten ayrılmasını ise ayet ve hadislerle uymadığı için reddetmektedir.

Taberî incelediği ayetlerde Arap sözlerini kıyastan üstün görmüştür. Bu durum hakkında كِتَابِ اللَّهِ عَلَيْكُمْ Bunlar, Allah'ın üzerinize farz kıldığı hükümlerdir⁹⁵ ayeti örnek olarak gösterilebilir. Bu ayette yer alan كِتَابِ ifadesinin neden fetha üzere okunduğu tartışma konusu olmuştur. Sibeveyhi söz konusu lafzın fetha okunmasını masdarın tekid konumunda olduğunun gösterilmesine bağlamaktadır. Çünkü كِتَابِ sözü, bu ifadenin öncesinde yer alan ve حَرَمْتُ عَلَيْكُمْ Size haram kılındı ...⁹⁶ sözü ile başlayıp إِمَانُكُمْ Sağ ellerinizin malik olduğu (cariyeler) dışındaki kadınlar⁹⁷ sözleriyle biten evlenilmesi haram ve helal kadınlar hakkındaki hükmü tekid etmektedir. Sibeveyhi devamında bazı dil alimlerinin bu ifadeyi كِتَابِ اللَّهِ عَلَيْكُمْ Allah'ın kitabına sarılın" şeklinde anladığını ifade eder.⁹⁸ İkinci yorumun sahibinin Kisâi olduğu söylenmektedir.⁹⁹ Ferrâ da benzer bilgileri verdikten sonra ilk yorumun doğruya daha yakın olduğunu ikinci yoruma benzer ifadelerin caiz olsa da Araplar arasında nadir olarak kullanıldığını belirtmektedir.¹⁰⁰ İkinci yorumun hatalı olduğunu ve bunun Arapçayı iyi anlamayan kimseler tarafından söylendiğini belirterek bu düşünceye açık bir şekilde karşı çıkan ilk kişi ise Müberred'dir (ö. 286/900). O, bu düşüncedeki temel hatanın fiil gibi amel eden harflerin bütün yönleriyle fiile benzemediklerini dolayısıyla bir fiilin önüne onun nasb ettiği mensubunun gelebileceğini ama fiilin yerine kullanılan harf ve isimlerde böyle bir durumun söz konusu olmayacağını ifade eder.¹⁰¹ Taberî ise Müberred gibi sert bir şekilde eleştirmek yerine daha çok Ferrâ'nın yorumuna benzer bir şekilde ilk yorumun Arapça açısından daha uygun olduğunu belirtmekte, ikinci yorumu ise caiz olmakla birlikte çok nadir kullanıldığını gerekçe göstererek tercih etmemektedir.¹⁰² Buradan da anlaşılacağı üzere Taberî, Müberred'in nahvi açıklamalarını tercih etmemiştir. Çünkü Müberred, açık bir şekilde bu yorumu reddetmekteyken Taberî, Müberred öncesi açıklamalarla yetinmiştir. Buradan Taberî'nin tercihinde Arapların sözlerine verdiği önem ve dilsel kıyası diğerine göre ikinci derecede görmesi öne çıkmaktadır. Ayrıca çağdaşı sayılabilecek nahiv alimlerinin nahve dair yapmış olduğu açıklamalara ihtiyatla yaklaştığı çıkarımında bulunabilir.

Aynı şekilde şu ayette Arapların sözlerine verdiği öneme işaret etmektedir. وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنْ اقْتُلُوا Sayet onlara "Kendinizi öldürün" yahut "Memleketinizden çıkın" diye emretmiş olsaydık, pek azından başkaları bunu yapmazlardı¹⁰³ ayetinde yer alan قَلِيلٌ lafzının niye merfu okunduğuna dair Kûfe ve Basra ekolleri arasında bir tartışma vardır. Aslında buradaki problem الْإِلَّ'nın anlamı üzerine yoğunlaşmaktadır. Halil b. Ahmed, الْإِلَّ'nın "ve" anlamında kullanıldığını bildirmekte ve şu şiiri buna örnek olarak göstermektedir.

وَكُلُّ أَخٍ مُقَارَفُهُ أَخُوهُ لِعَمْرِ أَبِيكَ إِلَّا الْفَرْدَانِ

Her kardeş, kardeşinden ayrılacaktır, babanın ömrüne yemin olsun ve Fergadân (kutup bölgesindeki iki yıldızın ismi) yıldızları da ayrılacaktır¹⁰⁴

⁹⁵ Nisâ 4/24.

⁹⁶ Nisâ 4/23.

⁹⁷ Nisâ 4/24.

⁹⁸ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/381, 382.

⁹⁹ Sirâfi, *Şerhu Kitâbi Sibeveyh*, 2/268.

¹⁰⁰ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/260.

¹⁰¹ Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Ezdî el- Muberrred, *el-Muktedab*, thk. Muhammed Abdulhâlık (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994), 3/232.

¹⁰² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/580.

¹⁰³ Nisa 4/66.

¹⁰⁴ Halil b. Ahmed, *el-Cümel fi'n-nahv*, 318.

Bu şiiire bakıldığında ayrılma fiilinin hem kardeşler hem de yıldızlar için geçerli olduğu görülmektedir. Bu anlamıyla “ve” anlamında olabileceği gibi “bile” anlamında tekid olarak düşünülebilir. Bu durumda anlam “Fergadân yıldızları bile ayrılacaktır” şeklinde olacaktır. Ancak Sibeveyi bu şiiiri şahit göstererek buradaki *إِلَّا*’nın istisna olarak kullanıldığını ifade etmektedir. Buna göre söz konusu şiiirin anlamı: “Her kardeş, Fergadân hariç ayrılacaktır” şeklinde olacaktır.¹⁰⁵ Basra ekolü buradan yola çıkarak *مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ* ifadesinde *مَا فَعَلُوهُ* “yapmadılar” sözüyle bir topluluğun kastedildiğini ve *قَلِيلٌ* “az” ifadesiyle bu topluluğun az bir kısmının bunlardan istisna edildiğini belirtmişlerdir.¹⁰⁶ Taberî ise yukarıda bahsedilen Basra ekolünün görüşüne yer verdikten sonra Kûfe ekolünün bildirmişti. Buna göre Kûfeliler *قَلِيلٌ* ifadesinin merfu olarak okunmasını tekid anlamında kullanmasına bağlamaktadırlar. Buna göre ayetin anlamı: “... diye emretmiş olsaydık onlardan çok azı bile bunu yapmazdı” şeklinde olacaktır. Bu açıklamasıyla Kûfelilerin bu görüşünün Halil b. Ahmed’in görüşüne benzediği görülmektedir. Açıklamalarına devam eden Taberî, doğru görüşün Kûfelilerin görüşü olduğunu belirtmekte şayet istisna anlamında olsaydı *إِلَّا* harfinden sonra *قَلِيلًا* şeklinde fethalı okunması gerektiğini ve yedi kıraatten birinin bu şekilde olduğunu belirtmektedir. Bunları açıklarken Arapların konuşmalarının bu şekilde olduğunu ifade eden Taberî, tercihinde dilsel kıyaslarla açıklamalar yapan Basralıların yerine Arapların bilinen konuşma şekillerinin önemine vurgu yapmaktadır.¹⁰⁷ Bu durum Taberî’nin tercihlerinde dönemindeki var olan Arapların bilinen konuşma şekillerinin etkisini göstermektedir.

وَحَسُنَ أَوْلَيْكَ رَفِيفًا Bunlar ne güzel dostlardır¹⁰⁸ sözünde *رَفِيفًا* “dost” lafzının fetha okunmasının sebebi hakkında ihtilaf bulunmaktadır. Ahfeş el-Evsât, bu ifadenin *نِعْمَ* “ne güzel” ile başlayan cümlelere benzemediğini çünkü söz konusu fiilin sadece elif lââm takısı almış isimlerin veya nekra olan isimlerin başına gelebileceğini belirtir. Ona göre *رَفِيفًا* lafzının konumu *كُرْمٌ زَيْدٌ رَجُلًا* “Zeyd adam olarak cömerttir” ifadesindeki *رَجُلًا* lafzına benzemektedir. Dolayısıyla fetha okunmasının sebebi hal olmasından kaynaklanmaktadır.¹⁰⁹ Yine bu ifadesiyle Ahfeş el-Evsât, burayı *نِعْمَ* ile başlayan bir cümleye benzetmeyerek *رَفِيفًا* lafzının temyiz olmadığını iddia etmektedir. Çünkü bu ifade *نِعْمَ* ile başlayan bir cümleye benzetilmiş olsaydı konumu gereği temyiz olacaktı. İbn Kuteybe (ö. 276/889) ise mezkûr lafzın temyiz üzere fetha okunduğunu belirtmektedir.¹¹⁰ Taberî, Ahfeş’in görüşünü ve Kûfe ekolünün bu cümleyi *نِعْمَ* ile başlayan cümleye benzetip temyiz üzere fetha okunması görüşünü verdikten sonra kendi tercihinin temyiz üzere fetha okunması olduğunu ifade etmiştir. Bu tercihte iki sebep öne çıkmaktadır. İlki Kûfelilerin, *كُرْمٌ زَيْدٌ رَجُلًا* sözünü Arapların *رَجُلٌ مِنْ رَجُلٍ* şeklinde de söylediğini, *رَجُلٌ* kelimesinin başına *مِنْ* harfinin gelmesinden bu lafzın pekâlâ temyiz olarak da anlaşılabilceğini belirtmeleridir. İkincisi ise Araplardan *رَجَالًا نَعَمْتُمْ* sözünün aktarıldığı ve bu sözün *رَفِيفًا* sözünü aynı doğrultuda kabul edilebileceğini söylemesidir.¹¹¹ Bu sonuç bize Taberî’nin dilsel kıyastan daha çok Arapça kullanıma verdiği önemi göstermektedir.

Taberî’nin dil tercihinde bazen farklı etkenleri birleştirdiği de görülmektedir. Nitekim o, Arapların dil kullanımı ve bağlam olgusunu, şu tercihinde göz önünde bulundurmıştır. *يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضَلُّوا*. *Sapmayasınız diye Allah size (hükümünü) açıklıyor*¹¹² ayetinde *أَنْ*’in konumu hakkında ihtilaf edilmiştir.

¹⁰⁵ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 2/334.

¹⁰⁶ Muberrred, *el-Muktedab*, 4/395; Ebû Ubeyde Ma’mer b. el-Musennâ et-Teymî el-Basrî Ma’mer b. el-Musennâ, *Mecâzu’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Fuâd Sezgin (Kahire: Mektebetü’l-Hanici, 1381/1961), 1/131.

¹⁰⁷ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 7/208.

¹⁰⁸ Nisâ 4/69.

¹⁰⁹ Ahfeş el-Evsat, *Me’âni’l-Kur’ân*, 1/261.

¹¹⁰ Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Ğaribu’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Sakr (Beyrut: Dârul-Kutubi’l-İlmiyye, 1398/1978), 123.

¹¹¹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 7/211.

¹¹² Nisâ 4/176.

Bazıları bunun fetha mahallinde olduğu, diğer bazıları ise kesra mahallinde olduğu kanısındadır. Süleyman b. Mukâtil buraya “için” anlamında mahfuz bir lâm ve olumsuzluk anlamı veren lâ harfini eklemiş ve “miras taksiminde hataya düşmemeniz için Allah, sizlere bunu açıklıyor” ifadeleriyle ayeti açıklamıştır. Dolayısıyla Mukâtil b. Süleyman, buradaki اُنْ in kesra konumunda olduğunu işaret etmektedir.¹¹³ Ferrâ da Mukâtil b. Süleyman gibi burada hazfedilmiş bir اُلْ olduğunu اُنْ harfinin bu gibi yerlerde كَيْلَا، كَيْلَا ve لا harflerinin yerine kullanılacağını ifade etmiştir.¹¹⁴ Zeccâc ise Basralıların genel olarak لا harfinin hazfedilmesine karşı çıktıklarını ve bu gibi yerlerin tevillle اَنْ تَصْلُوا كَرَاهَةً اَنْ تَصْلُوا “Sapmanızı istemediği için Allah bunu sizlere açıkladı” şeklinde yorumladıklarını aktarmıştır.¹¹⁵ Taberî ise bu ihtilafa değindikten sonra cümlenin bağlam açısında mahzup olan لا’ya delalet ettiğini ifade etmiştir. Bu bağlamda Arapların، جَنَّكَ اَنْ تَلْمِزَنِي “Beni kınamaman için sana geldim” sözünü ve Kutâmî’nin deveyi nitelerken söylediği şu beyti delil olarak getirmiştir:

رَأَيْنَا مَا يَرَى الْبَصْرَاءُ فِيهَا فَالَيْنَا عَلَيْهَا اَنْ تَبَاعَا

Basiretli kimsenin onda gördüğünü gördük de

Satılmayacağıma dair üzerine yemin ettik¹¹⁶

Burada her ne kadar ‘satılmasına dair’ denilse de ‘satılmayacağına dair’ anlamında olduğunu ifade eden Taberî’nin bu tercihinde öne çıkan iki husus dikkat çekmektedir.¹¹⁷ Bunlardan ilki Arapların dil kullanımı ikincisi ise cümlenin bağlamıdır.¹¹⁸

5. Kıyasî Değerlendirmesi

Daha önce değinildiği üzere burada kıyasî değerlendirme¹¹⁹ olarak kastedilen durum, genel kabul görmüş dilsel kurallar ve kullanımlar ile ayetleri kıyaslayarak yorumlanmasıdır. Taberî dilde kıyasî bağlam, zahir anlam gibi diğer tercih unsurlarının yanında da kullanmıştır. لا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ. Onların fısıldaşmalarının birçoğunda hayır yoktur. Ancak bir sadaka verilmesini yahut bir iyilik yapılmasını ya da insanların arasının düzeltilmesini isteyenler müstesnadır¹²⁰ ayetinde اُنْ in i’râbı hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu konuda kilit rol oynayan ise نَجْوَى lafzının anlamıdır. Örneğin Mukâtil b. Süleyman, bu kelimeyi isim olarak kabul etmekte ve bu lafzın fısıldaşan grup anlamında olduğunu belirtmektedir.¹²¹ Zikredilen anlamın olabileceğini haber veren Ferrâ ise böyle bir durumda اُنْ in kesra konumunda olduğunu ifade eder. Buna göre ayetin takdiri اِلَّا نَجْوَى şeklinde olacaktır. Anlam ise “fısıldaşan toplulukların çoğunda hayır yoktur” olacaktır. Ancak Ferrâ، نَجْوَى lafzıyla aynı zamanda ismin değil eylemin de kastedilebileceğini ifade eder.¹²² Bu durumda اُنْ için iki farklı konum da söylenebilmektedir. İlkine göre اُنْ fail olup merfu durumda, ikinci konuma göre istisna halde olup mansup durumda olacaktır. Ferrâ، istisna halde olmasına dair şairin şu şiirini şahid olarak göstermiştir:

وَقَفْتُ فِيهَا اَصْتَلَانًا اَسَانِلَهَا عَيْتٌ جَوَابًا وَمَا بِالرَّبْعِ مِنْ اَحَدٍ

¹¹³ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 5/129.

¹¹⁴ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 1/297.

¹¹⁵ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, 1/431.

¹¹⁶ Umeyr b. Şuyeym Kutâmî, *Divânü Kutâmî*, thk. İbrahim es-Sâmerrâî (Beirut: Dâru’s-Sekâfe, 1960), 40.

¹¹⁷ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 7/725.

¹¹⁸ Söz konusu durum cümlenin birden fazla anlama gelme ihtimalini de doğurmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk: Mehdi Cengiz, “Lafzî Delillerin Kesinliği Problemi: Teorilerin Tasnifi ve Tartışma Alanları”, *İslamî İlimlerde Lafzî Delillerin Kesinliği Problemi*, ed. Mehdi Cengiz – Şeyma Gülsüm Önder (Ankara: Kitabe Yayınları, 2024), 53, 54.

¹¹⁹ Kıyasî değerlendirme mantık terimi olup çeşitli alt birimleri bulunmaktadır. bk: Adem Evmeş, “Ebherî’nin Hidâyetü’l-hikme ve İsâgûcî İsimli Eserlerinin Mantık Konuları Bakımından Karşılaştırılması”, *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/2 (2020), 750.

¹²⁰ Nisâ 4/114.

¹²¹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/406.

¹²² Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 1/287, 288.

إِلَّا الْأَوَارِيَّ لَايَا مَا أَبَيْتُهَا وَالنُّؤْي كَالْحَوْضِ بِالْمُظْلَمَةِ الْجَدِيدِ

Kısa bir akşam vakti orada (evin önünde) durdum ve onun (sevdiğim kız) hakkında soru sordum. (Ev) cevap vermekte zorlandı.

Yavaş yavaş anladım ki evde (hayvanların bağlandığı) iplerden ve çorak, sert yere yapılan havuz gibi çukurdan başka kimse yoktu¹²³

Normalde şiirde evde olmayan insanlardan bahsedilirken onun cinsinden olmayan ipler, insanlardan istisna edilmektedir. İşte bu durumda müstesna¹²⁴ fetha okunmaktadır.¹²⁵ Ferrâ'nın yapmış olduğu açıklamaları şu şekilde değerlendirmek mümkündür. Öncelikle farklı konumlar نَجْوَى lafzına verilen anlama göre değişmektedir. Konumun farklı olmasının bir diğer sebebi ise cümlenin yapısının istisna cümlesi olmasından kaynaklanmaktadır. Şayet نَجْوَى ile bir isim yani fısıldama eylemini yapan gruplar kastedilmişse bu durumda مِنْ lafzı fısıldaşan grupların çoğundan yani نَجْوَاهُمْ ifadesinden bedel olacaktır ki bu ifadenin önünde فِي harf-i ceri bulunduğu için kesra konumundadır. Dolayısıyla مِنْ de kesra konumunda olacaktır. Şayet نَجْوَى ile fısıldaşan grup değil bizzat fısıldaşma eylemi kastediliyorsa bu ise iki farklı konumda olabilmelerini mümkün kılar. İlk ihtimal نَجْوَى ile "iyiliği emretme" eylemleri arasında irtibat kullanmak fısıldamak eylemini külli anlam iyiliği emretmeyi ise onun cüzü olarak kabul etmek gerekecek ve külli anlam olan fısıldamadan cüzi anlam çıkarılacaktır. Buna göre anlam: "fısıldamalarının çoğu kötüdür ama fısıldayarak iyiliği emretmek ... müstesna" şeklinde olacaktır. Bu durumda "fısıldayarak iyiliği emretmek" fiilinin faili مِنْ olacağından merfu komunda bulunacaktır. Diğer bir istisna durumu ise istisna-i munkatı yani farklı cinslerin birbirinden istisna edilmesi durumudur. Buna göre "fısıldamaların çoğu kötüdür" şeklindeki bir eylemden "iyiliği fısıldaşanlar müstesna" şeklindeki bir grup çıkarılacaktır. Yani bir eylemden bir isim çıkarılacaktır ki bu durumda مِنْ mansub durumunda olacaktır.

Ahfeş el-Evsât ise buradaki مَنْ'nin kesra durumunda olduğunu belirtip takdirini مَنْ فِي نَجْوَى مَنْ şeklinde yapmaktadır.¹²⁶ Aynı yorumu Zeccâc'ın da yaptığı görülmektedir.¹²⁷ Buna göre مَنْ ifadesi نَجْوَاهُمْ ile نَجْوَى نَجْوَاهُمْ مِنْ نَجْوَاهُمْ فِي كَثِيرٍ لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ lafzındaki هُمْ zamirinden bedeldir. Buradaki هُمْ zamiri muzâfun ileyh konumunda olduğu için مَنْ'de kesra konumundadır. Taberî ise söz konusu ayeti değerlendirirken şu üç kıstasa başvurmuştur. İlk نَجْوَى lafzının anlamlarını belirtirken bu anlamlara referans olacak Kuran'dan başka ayetler getirmiştir. Örneğin نَجْوَى ifadesinin isim olan yani grup, kişiler şeklindeki anlamı için مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٌ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ Gizlice konuşan üç kişi yoktur ki dördüncüsü O, olmasın¹²⁸ eylem anlamında ise إِذْ هُمْ نَجْوَى kendi aralarında konuşurlarken¹²⁹ ayetini delil olarak göstermiştir.¹³⁰ İkincisi ise kıyasa başvurusudur. O, özellikle Ahfeş el-Evsât ve Zeccâc'ın ayet hakkındaki yorumunu Arap diline uymadığı gerekçesiyle kabul etmemektedir. Onun temel dayanağı نَجْوَاهُمْ sözündeki هُمْ zamirinin istisnasının mümkün olmamasıdır. Taberî'nin burada kastettiği durum izafet terkiibinde muzâfun ileyh konumuyla alakalıdır. Çünkü bir izâfet terkiibinde asıl unsur cümlede kendisinden bahsedilen veya müstesna minh olabilen muzâftır. Muzâfun ileyhinin temel fonksiyonu muzâfı özelleştirmek olup cümlenin kendisinden haber verdiği veya müstesnâ minh olabilen bir unsur değildir. Tercihini مَنْ'in

¹²³ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/288.

¹²⁴ Bu durumda olan istisnalara istisnâ-i munkatı' denilmektedir. Yani müstesnâ, müstesnâ minh cinsinden değilse ve onun bütününe dahil bir birim olarak bulunmuyorsa istisna munkatı' adını alır. Örnekte nasb alameti fethadır. bk: İsmail Durmuş, "İstisnâ" (Erişim 8 Kasım 2024).

¹²⁵ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/287, 288.

¹²⁶ Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/266.

¹²⁷ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/106.

¹²⁸ Mücâdele 58/7.

¹²⁹ İsrâ 17/47.

¹³⁰ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/106.

فِيمَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ takdirine göre kesra durumunda olmasından yana kullanan Taberî, ayetten bu anlamın diğerlerine göre daha fazla anlaşıldığını belirtmektedir.¹³¹ Burada üçüncü kıstas dediğimiz cümlelerin bağlamı faktöründen yararlandığını söyleyebiliriz.

Sonuç

Taberî'nin, Arap dili ekollerinin ihtilaf ettiği yerlerde uyguladığı tercih metodu hakkında şu sonuçlara ulaşılmıştır.

1. Taberî'nin tercih metodunun daha iyi anlaşılması için Basra ve Kûfe ekolleri arasındaki farklı dil yaklaşımlarının anlaşılması gerekmektedir. Bu bağlamda belirli bir zümrenin konuşma şeklini dilin aslı olarak kabul eden Basra ekolü, sınırlı olan bu konuşmadan kıyaslar yaparak genel kurallar oluşturmaya çalışmışlardır. Oysa Kûfe ekolü belirli bir topluluğun değil de bütün bir Arapların konuşmasını dilin aslı olarak kabul etmişlerdir. Bu durum onların dilde katı kuralcı bir yaklaşımdan uzaklaşmasına sebep olmuştur. Bu çalışmada Taberî'nin tercihlerinin kâhır ekseriyetinin Kûfe ekolünden yana olduğu görülmekle birlikte bazı durumlarda Basra ekolünün görüşlerini tercih ettiği tespit edilmiştir.

2. Taberî'nin ihtilafli yerlerdeki tercih metodu, Nisâ suresi bağlamında incelenmiş ve neticede beş kavram öne çıkmıştır. Bunlar bağlam, zahir anlam, yaygın kullanım, hadis metinleri ve kendi kıyasıdır. Taberî, için zikredilen bu kavramlardan en önemlisinin bağlam olduğu anlaşılmıştır. Hatta bir ayetin bağlama göre ve kıyas gereği var olan bir kurala göre açıklanan iki anlamdan bağlama uygun olanı tercih etmesi onun bağlama verdiği önemi göstermektedir. Onun metodundaki ikinci önemli kavram ise zahir anlamdır. Ancak Taberî'nin zahir anlama verdiği önem, zâhirîlerden farklıdır. Çünkü çalışmada Taberî'nin yeri geldiğinde akli çıkarımlarda ve kıyasta bulunduğu görülmüştür. Bununla birlikte zahir anlamı, kıyas neticesinde verilen anlamdan daha üstün gördüğü tespit edilmiştir. Taberî'nin özellikle kıyastan üstün tuttuğu bir diğer tercih metodu ise yaygın kullanımdır. Nitekim çalışmada verilen örneklerde Taberî'nin yaygın kullanım neticesinde ortaya çıkan anlamı, kıyas neticesinde ortaya çıkan anlama tercih ettiği görülmüştür.

3. Taberî'nin ihtilaflarda tercih metodu olarak kullandığı diğer metodlar ise hadiste geçen kullanım ve kıyas metodudur. Ancak Taberî'nin bu iki seçeneği söz konusu ihtilafli yerlerde çok nadir kullandığı tespit edilmiştir.

Yukarıda yer alan bulgular Taberî'nin çalışmasının sadece tefsir alanında değil aynı zamanda Arap dilinin gelişmesi açısından da önemli faydalar sağladığını göstermektedir. Bu durum Arapçaya dair çalışmaların sadece Arap dili ile uğraşan nahiv ve belagat gibi alanlarda öne çıkmış kimselerle sınırlandırılmayacağını işaret etmekte, araştırmacıların disiplinler arası çalışmalar yapmasını zaruri kılmaktadır.

¹³¹ Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 7/482, 483.

Kaynakça

- Ahfeş el-Evsat, Ebu'l-Hasen el-Mucâşi'î el-Belhî el-. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Hudâ Mahmûd Kırâ'a. 2 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1411/1990.
- Amr b. Ebî Rebîa. *Dîvânu Amr b. Ebî Rebîa*. thk. Fâyez Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1416/1996.
- Aydın, Atik. *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Aydın, Atik. "İbn Cerîr et-Taberî ve Arap Dili Ekolleri". *Nüşa* 33 (2011).
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Hüsrevcirdî el-. *es-Sunenu'l-Kubrâ*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm el-Buhârî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Zuheyr en-Nâsir. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Resâ'ilu'l-Câhiz*. 4 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1384/1964.
- Cengiz, Mehdi. "Lafzî Delillerin Kesinliği Problemi: Teorilerin Tasnifi ve Tartışma Alanları". *İslamî İlimlerde Lafzî Delillerin Kesinliği Problemi*. ed. Mehdi Cengiz – Şeyma Gülsüm Önder. Ankara: Kitabe Yayınları, 2024.
- Çaçan, Salih. *Basra ve Kûfe ekolleri arasındaki dil ihtilaflarının et-Taberî'nin tefsirine yansımaları*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Durmuş, İsmail. "İstisnâ". Erişim 8 Kasım 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/istisna>
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *et-Tezyîl ve't-teknîl fî şerhi't-Teshîl*. thk. Hasan Hindâvî. 11 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1423/2013.
- Ebû Nasr el-Bâhilî, Ebû Nasr Ahmed b. Hâtim el-Bâhilî. *Dîvânu Zürrümme Şerhu Ebî Nasr el-Bâhilî*. thk. Abdulkuddûs Ebû Sâlih. 3 Cilt. Cidde: Mu'essesetu'l-İmân, 1402/1982.
- Ersöz, Muhammed. "Taberî'nin Tevil Eleştirilerinde Gözettiği Bir İlke: Ayetin Literal Formuna Aykırılık". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 23/1 (2023), 143–162. <https://doi.org/10.33420/marife.1251880>
- Eşmûnî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed el-. *Şerhu'l-Eşmûnî li'Elfiyeti İbn Mâlik*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Evmeş, Adem. "Ebherî'nin Hidâyetü'l-hikme ve İsbâgûcî isimli Eserlerinin Mantık Konuları Bakımından Karşılaştırılması". *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/2 (2020).
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd ed-Deylemî el-. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî. Mısır: Dâru'l-Mısriyye, 1403/1983.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *el-Mustasfâ*. thk. Muhammed Abdusselâm Abdüşşâfi. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî el-. *el-Cümel fi'n-nahv*. thk. Fahreddîn Kabâve. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1995.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî el-. *Kitâbu'l-'Ayn*. thk. İbrâhîm es-Sâmerrâ'î Mehdi el-Mahzûmî. 8 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1988.
- İbn Abdî Rabbih, Ebû Amr Ahmed b. Muhammed b. Abdî Rabbih. *el-İkdu'l-Ferîd*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1404/1983.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî. *el-Hasâis*. thk. Heyet. 3 Cilt. Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyye, ty.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdullâh İbn Yûsuf. *Muğni'l-lebîb an kutubi'l-e'ârîb*. thk. Mâzin el-Mubârek, Muhammed Alî Hamdullâh. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1985.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dineverî. *Çarîbu'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Sakr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1398/1978.
- İbn Ya'îş, Ebû'l-Bekâ Ya'îş b. Alî el-Halebî. *Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemâherî*. thk. Emîl Bedî Ya'kûb. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- İbnu'l-Hâcib, İbnu'l-Hâcib el-Kurdî el-Mâlikî. *Emâlî*. thk. Fahr Sâlih Suleymân Kadâre. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1409/1989.
- İbnu't-Tilmisânî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed el-Fihrî. *Şerhu'l-Me'âlim fi Usûli'l-Fıkh*. thk. Âdil Ahmed. 2 Cilt. Beyrut: Âlimü'l-Kütüb, 1419/1999.
- Kartal, Mustafa. *Taberî Tefsirinde Dil ve Gramer*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019.

- Kılıç, Hulusi. "Kûfiyyûn". Erişim 6 Kasım 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kufiyyun>
- Kılıç, Hulûsi. "Basriyyûn". Erişim 6 Kasım 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/basriyyun--arap-dili>
- Kutâmî, Umeyr b. Şuyeym. *Divânu Kutâmî*. thk. İbrahim es-Sâmerrâî. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1960.
- Ma'mer b. el-Musennâ, Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ et-Teymî el-Basrî. *Mecâzu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Fuâd Sezgin. Kahire: Mektebetü'l-Hanici, 1381/1961.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî. *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye*. thk. eş-Şâhid el-Büşîhî. 13 Cilt. Şârika: Mecmu'atu Buhûsi'l-Kitâb ve's-Sunne, 1429/2008.
- Muberrred, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Ezdî el-. *el-Muktedab*. thk. Muhammed Abdulhâlık. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullâh Mahmûd Şehâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1423/2002.
- Muslim, Ebû'l-Hasen Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî. *Sahîhu Muslim*. thk. Muḥammed Zuheyr en-Nâşır. 8 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1433.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed en-. *Medâriku't-Tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. thk. Yûsuf Alî Budeyvî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998.
- Râğîb el-İsfehânî, Ebû'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed er-. *el-Mufredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Şafvân Adnân ed-Dâvûdî. Dimaşk, Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1412.
- Sa'leb, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ eş-Şeybânî. *Mecâlisu Sa'leb*. thk. Abdusselâm Muhammed Harûn. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1950.
- Sibeveyhi, Ebû Bîşr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1408/1988.
- Sîrâfî, Ebû Sa'îd el-Hasan b. Abdullâh b. el-Merzubân es-. *Şerhu Kitâbi Sibeveyh*. thk. Ahmed Hasen Mehdelî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008.
- Sufyân es-Sevrî, Ebû Abdullâh Sufyân b. Sa'îd b. Mesrûk el-Kûfî. *Tefsîru's-Sevrî*. thk. Ebû Ca'fer Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-. *Câmi'u'l-Ehâdîs*. thk. Muhtâr İbrâhim el-Hâic. 13 Cilt. Dâru's-Saâde: Kahire, 1426/2005.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-. *Tefsîru'l-İmâm eş-Şâfi'î*. thk. Ahmed b. Mustafa el-Ferrân. 3 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru't-Tedmuriyye, 1427/2006.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî et-. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-. *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*. thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Amr ez-. *el-Keşşâf an hakâiku gavâmidî't-Tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.