



Interpretation Methodology of Tabarî¹

Naif Yaşar^{*a}

Abstract

Many of the exegeses and Qur'anic sciences written during the history of exegesis have tried to reveal the basic principles that an exegesis should be based on. Taberî, one of the first period commentators, made important contributions in this sense. In many of his works, especially his exegesis, he tried to determine the basic principles of the philosophy of interpretation and according to this, he tried to interpret the Qur'an. He has repeatedly expressed the methodological principles of how God's words should be interpreted in his commentary, and he has interpreted the Qur'an in accordance with these principles. Because of the originality of the style he followed, he was described as the father of commentators and his commentary was one of the most important reference sources in this sense throughout the history of Islam. So, in this study, we will present the basic interpretation method that he has based his exegesis

Keywords: Interpretation, Tabarî, Interpretation Hermeneutic of Tabarî, Interpretation Methodology of Tabarî.

Taberî'nin Tefsir Usulü

Öz

Tefsir tarihi boyunca yazılan birçok tefsir ve Kur'an ilimleri ile ilgili çalışmalar, bir tefsirin dayanması gereken temel ilkeleri ortaya koymaya çalışmışlardır. İlk dönem müfessirlerinden biri olan Taberî de bu anlamda önemli katkılar sağlamıştır. O, özellikle tefsiri başta olmak üzere birçok eserinde, yorum felsefesinin temel ilkelerini belirlemeye ve ona göre de Kur'an'ı tevîl etmeye çalışmıştır. O, tefsirinde Allah'ın kelamının nasıl yorumlanması gerektiği ile ilgili metodolojik prensipleri defalarca ifade etmiş ve bu kurallar çerçevesinde Kur'an'ı tefsir etmiştir. Takip ettiği üslubun orijinallığı dolayısıyla müfessirlerin babası olarak nitelenmiş ve tefsiri de İslam tarihi boyunca bu anlamda en önemli başvuru kaynaklarından biri olmuştur. Taberî, tefsirde üzerinde dayanılacak temel bir zemin olarak Arap dilinin kullanımlarına özel bir vurgu yapmıştır. Bununla beraber usul olarak sadece dile dayanmamış, rivayetleri de önemsemiştir. Zira tefsirinde Hz. Peygamber, sahâbî, tabiin ve onlardan sonra gelenlerin görüşlerini nakletmiş ve birçok ayetin tefsirinde onlara dayanmıştır. Biz de bu çalışmamızda onun dayandığı temel tefsir usulünü örnekleriyle beraber sunacağız.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Taberî, Taberî Tefsir Hermenötiği, Taberî Tefsir Usulü.

¹ Bu makale 19-20 Nisan 2016 tarihinde gerçekleşen Adıyaman Üniversitesi Bilim, Kültür ve Sanat Sempozyumu-III adlı sempozyumda sözlü olarak sunduğumuz fakat ne özet ne de tam metin olarak yayımlanan "Taberî'nin Tefsir Hermenötiği" başlıklı tebliğimizin kısmen değiştirilmiş halinden meydana gelmektedir. Makalenin içeriği ise genel itibarıyla şu eserlerimizden alıntılanmıştır: İlk Üç Asır Kelam Tartışmaları ve Taberî, (Ankara: Ankara Okulu, 2016); "Taberî'nin Fıkha ve Neshe Yaklaşımı", JASSS, 40/I (Winter 2015): 321-335; "Taberî'nin Kıraatlere Bakışı", Marife, 16/1 (2016): 59-86.

*Corresponding Author: e-mail: naifyasar@gmail.com

^aDr. Öğr. Üyesi, Adıyaman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Taberî'nin Tefsir Usulü

GİRİŞ

Tam künyesi Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Ğâlib et-Taberî el-Āmulî el-Bağdadî olan Taberî, 224/839 tarihinde Taberistan'ın Āmul kasabasında doğmuş, fakat hayatının çoğunu Bağdat'ta geçirmiş ve 310/923 yılında orada vefat etmiştir. Taberî, yedi yaşında Kur'ân'ı ezberlediğini, sekiz yaşında halka namaz kıldırıldığını ve dokuz yaşında hadis yazmaya başladığını ifade etmiştir. O, ilk önce kendi memleketinde hadis yazmaya başlamıştır. Sonra ilim tahsili için Rey, Bağdat, Basra, Kûfe, Vasıt, Mısır ve Şam'a seyahatler yapmıştır.²

Taberî, İslami ilimlerin yanında, felsefe, mantık, matematik, cebir, cedel ve birçok hesap dalları ile tıp gibi çeşitli alanlarda ilim tahsil etmişti.³ Dolayısıyla Taberî, seksen dört yıllık hayatının yaklaşık seksen yılını tamamen ilme verip, ilim tahsili uğruna diyar diyar dolaşmış, evlenmemiş ve hiçbir şekilde mal-mülk edinmeye vakit ayırmamıştır. İlme doymak bilmeyen iştihası, keskin zekâsı ve ilim tahsil etmedeki azmi, İslami ilimlerde eşine ender rastlanan bir birikime sahip olmasını sağlamış ve temel İslam ilimlerinin hemen hemen hepsinde muazzam ve daha da önemlisi, orijinal eserler vermesine vesile olmuştur. Uzun bir tarih boyunca hem doğuda hem de batıda kıymeti takdir edilmiş⁴ ve gün geçtikçe farklı yönleriyle ilgili araştırmalar yoğunluk kazanarak yapılmış ve hâlen de yapılmaktadır.⁵

Taberî'ye göre bilginin kaynakları, bilgi felsefesinde de çokça tartışılan ve genel kabul gören duyular ile akıldır. Ona göre ister dini ister dünyevi olsun bilgi ya duyularla elde edilir veya duyularla elde edilenler kullanılarak istidlal yoluyla duyularla ulaşılamayan bilgiler böylece elde edilir.⁶

Taberî, tefsirinde hem rivayet hem de dirayet kaynaklarını kullanmış, bu kaynakların nasıl kullanılması gerektiğine dair ilkeleri de ortaya koymuştur. Taberî, rivayet kaynaklarını önemsemekle beraber onun asıl üzerinde durduğu dil tabanlı dirayet tefsir metodudur. Bundan dolayı o, bu noktada izlenmesi gereken temel usulü titizlikle belirtir. Tefsir usulü ile ilgili birçok çalışma olmakla beraber, bu çalışmaların çoğu, tefsir yaparken hangi metotların takip edilmesi gerektiği bilgisini içermemektedir. Bu eserlerdeki bilgiler daha çok Kur'ân ilimleri ve tefsir tarihiyle ilgilidir. Hâlbuki bir tefsir usulü, tefsirin hangi ilkeler takip edilerek yapılması gerektiği ile ilgili olmalıdır. Bu anlamda katkı sağlayacağını düşündüğümüz bu çalışmamızda birkaç başlık altında Taberî'nin dayandığı temel usulünü örnekleriyle beraber sunacağız.

Kur'ân tefsirinde temel olarak kullanılan veriler dirayet veya rivayet kaynaklı olmak üzere ikiye ayrılır. Tefsirlerde bu iki metot genelde birlikte kullanılmakla beraber, müfessirin tercihinine bağlı

² Bk. Ebu Bekr Ahmet b. 'Ali el-Ĥaṭîb el-Bağdadî, *Târîhu Bağdād*, thk. Beşşâr 'Avvād Ma'rûf (Beirut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2001), 2: 549; İbn 'Abdillâh Yâkût el-Ĥamevî, *Mu'cemu'l-udebâ'* (Beirut: Dâru'l-İhyâi't-Turasî'l-'Arabî, ts.), 18: 41, 49-55; 'Alî b. el-Ĥasan b. Hibetillâh b. 'Abdillâh İbn 'Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, thk. Muḥibbuddîn Ebî Sa'îd (Beirut: Dâru'l-Fîkr, 1995), 52: 191; Jane Dammen McAuliffe, *Qur'anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis* (New York: Cambridge University Press, 2007), 39.

³ Bk. Muḥammed b. İshâk İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Ebû Yûsuf 'Alî Ṭavîl (Beirut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2010), 385; İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, 52: 203-204; Yâkût, *el-Udebâ'*, 18: 60, 92-93.

⁴ McAuliffe, *Qur'anic Christians*, 39-41.

⁵ Koç, Mehmet Akif, "Taberî Tefsir'ini Anlamak Üzerine - I", *AÜİFD*, 51/1 (2010): 80.

⁶ Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd b. Ğâlib et-Taberî, *et-Tabşîr fî me'âlimi'd-dîn*, thk. Alî b. 'Abdil'azîz b. 'Alî eş-Şîbl (Riyad: Dâru'l-'Âşîme, 1996), 112-113. (أ) من أن يكون إنا معلوما لهم بإدراك حواسهم إياه، (ب) وإنا معلوما لهم بالإستدلال عليه بما أدر كته حواسهم.

olarak bunlardan biri daha ağır basar. Taberî Tefsiri de her ne kadar çok rivayet malzemesi barındırsa da “rivayet ağırlıklı dirayet tefsiri” şeklinde tarif edilebilir. Zira Taberî'nin, tefsirinin mukaddimesinde üzerinde durduğu en önemli konu Arap dilinin yapısı ve bunun Kur'ân tefsirine yansımalarıdır. Bu ise dirayeti önceliğinin göstergesidir.

Taberî, tefsirinin girişinde nasıl bir tefsir yazacağını şöyle beyan eder: “İnsanların Kur'ân ilmi noktasında ihtiyaç duydukları her şeyi kapsayan ve bu konuda diğer kitaplara ihtiyaç bırakmayan, Kur'ân'ın tevlini şerh edip manalarını açıklayan bir kitap (*Câmi`u'l-Beyân*) hazırlıyoruz. Bu noktada bize ulaşan hüccetin ittifakını, ümmetin üzerinde ittifak veya ihtilaf ettikleri şeyleri arz edeceğiz. Bunu yaparken, onlardan her mezhebin delillerini beyan edip bunlardan bize göre doğru olanını belirteceğiz.”⁷

Taberî'nin bu açıklaması, tefsirinde rivayetlerin de önemli bir yer tutacağını göstermektedir. Taberî, tefsirinin mukaddimesinde Kur'ân'ın tevline ulaşmanın yolları olarak şunları sıralar:

1. Resulullah (a.s.): Kur'ân'ın, Peygamber'in (a.s.) açıklaması olmaksızın anlaşılmayan ve bundan dolayı onun açıklamalarına ihtiyaç duyulan kısımları vardır. Bunlar da genelde helal, haram, emir ve nehiy gibi şeylerdir.

2. Kur'ân'ın bazı ayetlerinin tevlini sadece Allah bilir. Bunlar da kıyametin kopma vakti ve Sur'a üflenme vakti gibi şeylerdir.

3. Arap Dili: Kur'ân'ın bazı kısımları ise Arap dilini bilenlerin anlayacağı şeylerden meydana gelir.

Taberî bu taksimine mesnet olarak İbn Abbas'tan (ö. 68/687) gelen şu rivayeti nakleder: “İbn Abbas der ki: ‘Tefsir dört çeşittir: 1. Arapların kendi dilleri vasıtasıyla bildikleri tefsir; 2. Onu bilmemekle kimsenin mazur tutulamayacağı tefsir; 3. Âlimlerin bildiği tefsir; 4. Sadece Allah'ın bildiği tefsir.”⁸

Taberî'nin, tefsirini hazırlarken takip ettiği metodolojiyi şu şekilde tarif etmek mümkündür: Taberî, tefsirine, “*Tefsire Giriş*” mesabesinde bir mukaddimeyle başlar. O, burada Allah'ın insana verdiği beyan yetisinin önemi, Kur'ân'ın i'câzı, Kur'ân'ın Arapların bizzat bilip kullandığı Arapça ile nazil olduğu görüşü, Kur'ân'da yabancı kelime meselesi,⁹ Kur'ân'ın nazil olduğu rivayet edilen yedi harf meselesi, yedi harfin tekabül ettiği yedi Arap lehçesi, Osman Mushafı, kıraatler,¹⁰ Kur'ân tevline ulaşmanın yolları,¹¹ Kur'ân'ı re'y ile tevlini yasaklayan rivayetler ve Peygamber'in (a.s.) Kur'ân'ı tefsir edip etmediği¹² gibi konular üzerinde durur. Taberî, tefsirinin tamamında sahâbî, tabiin ve etba-i tabiinin görüşlerini, Kûfe ile Basra dil okullarının i'râba dair izahlarını, kendisinin kıraat farklılıklarıyla ilgili görüşlerini, Kur'ân'ın nasihini ve mensuhunu, Kur'ân ahkâmına dair meseleler ile bu konulardaki ihtilafları zikretmiş; ayrıca ehl-i bid'atin Kur'ân hakkındaki görüşleriyle kelamcılarının düşüncelerine, Ehl-i Sünnet'in yoluna bağlı kalarak reddiyelerde bulunmuştur. O; Abdullah b.

⁷ Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd b. Ğâlib eṭ-Ṭaberî, *Câmi`u'l-beyân `an te'vîli âyi'l-Ḳur`ân*, thk. Ḥalîl el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005), 1: 15.

⁸ eṭ-Ṭaberî, *Câmi`*, 1: 49-51, 59-60. Ayrıca bk. Muḳâtil b. Süleymân, *Tefsîru Muḳâtil b. Süleymân*, thk. `Abdullâh Maḥmûd Şehâte (Beyrut: Muessesetu Târîḫi'l-'Arabî, 2002), 1: 27; Jane Dammen McAuliffe, “Qur'anic Hermeneutics: The Views of al-Ṭabarî and Ibn Kathîr”, *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, ed. Andrew Rippin (New York: Oxford University Press, 1988), 48-50.

⁹ eṭ-Ṭaberî, *Câmi`*, 1: 14-23.

¹⁰ eṭ-Ṭaberî, *Câmi`*, 1: 23-46.

¹¹ eṭ-Ṭaberî, *Câmi`*, 1: 49-51, 59-60.

¹² eṭ-Ṭaberî, *Câmi`*, 1: 52-58.

Mes'ud (ö. 32/652), İbn Abbas (ö. 68/687), Sa'îd b. Cubeyr (ö. 95/714), Mucâhid b. Cebr (ö. 104/722), İkrime (ö. 105/723), Dahhâk b. Muzâhim (ö. 105/723), Hasan Basrî (ö. 110/728), Kâtâde b. Di'âme'nin (ö. 117/735) tefsirlerini nakletmiştir. Ayrıca müfessirlerden veya diğer ilim dallarındaki âlimlerden naklettiği bilgilerin yanı sıra, Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem (ö. 136/753), İbn Cureyc (ö. 150/767) ve Mukâtil b. Hayyân'ın (ö. 150/767) da tefsirlerine yer vermiştir.¹³ Tefsiri'nde gerekli gördüğü yerlerde Ali b. Hamza el-Kisâi (ö. 189/905), Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ (ö. 207/822), Ebu Ali Kûtrub (ö. 210/825), Ebu'l-Hasan el-Ahfeş'in (ö. 215/830) ve daha başkalarının kitaplarından Arap dilinin gramerine ve manalarına dair alıntılar yapmıştır. Binaenaleyh Taberî, bu eserinde rivayet ve dirayet tefsir metodlarını birleştirmiştir.¹⁴

Burada Taberî'nin takip ettiği tefsir usulü birkaç başlık altında ele alınıp her başlığa uygun olarak dayandığı temel metodoloji örnekleriyle beraber verilecektir.

1. Peygamber (A.S.), Sahâbî ve Tabiin Âlimlerinin Açıklamaları

Tefsirde rivayet deyince akla ilk gelen Peygamber'in (a.s.) beyanlarıdır. Peygamber (a.s.), Kur'ân'ın ilk muhatabı, tebliğcisi ve açıklayıcısı olduğundan, elbette onun bu noktadaki beyanını Kur'ân'ın anlaşılmasında hayati öneme sahiptir. Bu açıdan İslam âlimleri ilk dönemden itibaren tefsirde onun açıklamalarına yer vermeye özen göstermiştir. Sahâbî ise Peygamber'in (a.s.) ilk muhatabları ve Kur'ân'ın nüzul ortamının aktif şahitleri oldukları için onların açıklamaları Kur'ân'ın anlaşılmasında önemli bir yere sahiptir. Keza onların öğrencileri olan tabiin âlimleri de kaynağa yakınlık açısından kendilerinden sonra gelen âlimlerden daha avantajlı bir konuma sahip olduklarından, onların bu bağlamdaki beyanını önem arz etmektedir.

Taberî bu konuda şunu belirtir: "Kur'ân'ın tevili noktasında en isabetli, tevil ve tefsirinde hüccet olarak en vazıh olanı; tevili diğer insanlardan değil de Resulullah'tan (a.s.) sabit bir haberle ya da mustefid¹⁵ bir rivayetle veya böyle bir rivayet yoksa nakli güvenilir ve geçerli olanların (udül esbât)¹⁶ vasıtasıyla veyahut da sıhhatine bir delil bulunan yolla gelen tefsirdir."¹⁷ Dolayısıyla Taberî rivayetleri önemser fakat zayıf rivayetlerin delil olarak kullanılamayacağını da özellikle belirtir.¹⁸

¹³ Bk. Yâkût, *el-Udeba'*, 18: 63-64; Şemsuddîn Muhammed b. 'Alî b. Ahmed ed-Dävüdi, *Tabakātu'l-mufessirin* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 377.

¹⁴ Bk. İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, 52: 198; Yâkût, *el-Udeba'*, 18: 65; Tacuddîn Ebî Naşr 'Abdilvehhâb b. 'Alî 'Abdilkâfi es-Subkî, *Kitâbu Tabakâti's-Şâfi'iyyeti'l-kebir*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî ve 'Abdulfettâh Muhammed el-Hâvi (Halep: Matb'atu 'İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1964), 3: 123.

¹⁵ Taberî, "mustefid" kavramını iki temel manada kullanır. İlki; Arap dilinde yaygın olarak kullanılan sahih üslup ve kelime anlamındadır. (Bk. et-Taberî, *Câmi'*, 1: 124, 284, 482, 514; 3: 1771; 4: 2357, 3125; 5: 3734, 6: 3987; 7: 4555; 8: 5285) İkincisi; sahih bir nakil ile gelip ilim ve hüccet niteliği taşıyan ve dolayısıyla özü ortadan kaldırdığından reddedilmesi mümkün olmayan kıraat ve rivayet anlamındadır. (Bk. et-Taberî, *Câmi'*, 1: 107, 191, 312, 486, 497, 611, 635, 690, 697; 2: 773, 809, 862, 1078-79, 1344; 4: 2371, 3125; Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Çâlib et-Taberî, *Tehzîbu'l-âsâr ve tafşîlu's-sâbit 'an Rasulillâh (a.s.) mine'l-ahbâr*, thk. Muhammed Mahmûd Şâkir (Kahire: Matba'atu'l-Medenî, ts.), 5: 548) Keza Taberî, "mütevâtir" terimini; "reddedilmesi mümkün olmayan sahih hadis" manasına gelecek şekilde kullanır. (Bk. et-Taberî, *Câmi'*, 2: 957, 1017, 1181, 1208; 3: 1877; 7: 4714, 4731) Taberî'ye göre hüccet niteliği taşıyan rivayet (müstefiz/mütevâtir); hata ve yanlışları mümkün olmayan bir topluluktan gelen ve kabul edilmesi ilmen zorunlu olan rivayettir. (Bk. Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Çâlib et-Taberî, *Tehzîbu'l-âsâr ve tafşîlu's-sâbit 'an Rasulillâh (a.s.) mine'l-ahbâr: Cuz'u'l-mefkûd*, thk. 'Alî Rıdâ b. 'Abdillâh b. 'Alî Rıdâ (Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1995), 439) Dolayısıyla Taberî bu noktada, "hüccet", "müstefiz" ve "mütevâtir" kavramlarını eşdeğer olarak kullanır.

¹⁶ Şâfi'î, adalet sahibi kişinin, Allah'a amelî olarak itaat eden kişi olduğunu ifade eder. Bk. Muhammed b. İdrîs Ebü 'Abdillâh eş-Şâfi'î, *er-Risâle*, thk. Hâlid es-Seb' el-'Alemî ve Zuheyr Şefîk el-Kubbî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2008), 50, 59.

¹⁷ et-Taberî, *Câmi'*, 1: 60.

¹⁸ et-Taberî, *Câmi'*, 1: 46.

Taberî, bu anlayışı gereği, eğer ayetlerle ilgili varit olmuş sahih hadis varsa, bu durumda ayetleri Arapçadan ziyade hadislerin manasına göre tefsir eder. Taberî'nin bu anlamda, yukarıda verdiğimiz görüşünü destekler mahiyette ve tefsirinde de defalarca dile getirip tatbik ettiği usul kaidesi şudur: "Herhangi bir ayetin tefsiri ile ilgili olarak Hz. Peygamber'den sahih bir rivayet gelirse, onun hilafına bir tefsirin tercih edilmesi caiz değildir. Zira Hz. Peygamber, Allah'ın ne kastettiğini ve kendisine nazil olanı en iyi bilendir."¹⁹ Dolayısıyla Taberî'ye göre, Müslümanların, peygamberlerinden manası açık ve özü ortadan kaldıracak bir nakilde²⁰ buldukları takdirde, İslamiyet'e mensup hiç kimsenin kendi re'yine dayanarak bu nakle karşı çıkması caiz değildir. Zira dini konularda Allah'tan olduğu konusunda içinde şüphe barındırmayan şey, hüccetin getirdiğidir.²¹

Bu noktada Taberî, Kur'an'ın çok az bir kısmının Hz. Peygamber tarafından açıklandığını iddia ederek tefsire karşı çıkanları eleştirir. Taberî, "Kim Kur'an'ı kendi görüşüne göre yorumlarsa, ateşte yerini hazırlasın!"²² gibi Kur'an'ı re'y ile tevil etmeyi yasaklayan rivayetlerin, Kur'an'ın sadece Peygamber'den (a.s.) gelen bir nass ile anlaşılan kısmı için geçerli olduğunu ifade eder. Dolayısıyla, قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (el-A'râf, 7/33) ayetinin de ifade ettiği gibi kim bilmeden Kur'an'ı kendi görüşüyle tevil ederse, isabet etse de hata etmiş olur. Zira onun bu tevilini sadece zan ifade eder. Kim Allah'ın kitabını zan ile tevil ederse, Allah hakkında bilmediği konuda konuşmuş olur.²³ Çünkü herhangi bir ayetten ne kastedildiğine dair Kur'an'da, hadiste veya özü ortadan kaldıracak kişilerden veya kaynaklardan gelen bir delil olmadığı durumda vacip olan Allah'ın dediğini deyip ilmimiz olmayan konularda da sükût etmektir.²⁴

Taberî, Hz. Âişe'nin (ö. 58/678), Peygamber'in (a.s.) sadece Hz. Cebrail'in kendisine bildirdiği birkaç ayeti tefsir ettiğini²⁵ dile getirdiği rivayeti yorumlarken, bu rivayetin senet yönünden sıkıntılı olduğunu, Resulullah'ın (a.s.), ümmetin ihtiyacı olan tefsiri yapmamış olmasının imkânsız olduğunu ve ayrıca Allah'ın ona, وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ (en-Nahl, 16/44) ayetiyle, kendisine indirdiğini tebliğ ve beyan etmesini emrettiğini ifade eder. Taberî'ye göre, eğer bu rivayetlerde iddia edilenler doğru olsaydı, o halde Kur'an'ın Peygamber'e (a.s.) nazil olması, onu açıklaması için değil de açıklamayı terk etmesi için olurdu. Fakat aksine, Allah'ın kendisine indirileni insanlara tebliğ ve beyan etmesini emretmesi, onun bu görevi yaptığını gösterir. Taberî, İbn Mes'ud'dan (ö. 32/652) gelen: "Bizden bir adam on ayet öğrendiğinde, bunların manalarını anlayıp onlarla amel etmediği sürece başka ayetlere geçmezdi" rivayetinin sahih olduğunu ve dolayısıyla Resulullah'ın (a.s.) sadece birkaç ayeti tefsir ettiğini iddia edenlerin de bu görüşlerinin hatalı olduğunu savunur.²⁶

Yukarıda da aktardığımız üzere Taberî hem sahâbî hem de tabiinin görüşlerine önem verir ve birçok ibarenin tevilinde onlara dayanır. Bu anlamda onun tefsiri, onlardan gelen tevil ve hükümler için önemli bir kaynaktır.

¹⁹ Bk. et-Taberî, *Câmi*, 8: 5101; 13: 7715; 15: 8904.

²⁰ Taberî'nin, "özü ortadan kaldıracak bir nakil", "hüccet" gibi ifadelerinde kastettiği şey, İslam inancı açısından kabul edilmesi zorunlu, içeriği bağlayıcı ve ilim ifade eden bilgilerdir. Bu bilgiler, Kur'an, Sünnet, akıl, sahâbî kavli, tabiin görüşü gibi kaynaklardan elde edilebilir.

²¹ et-Taberî, *Câmi*, 2: 908.

²² et-Tirmizî, "Tefsir", 1.

²³ et-Taberî, *Câmi*, 1: 52-53. Şâfi'i de aynı konuda Taberî ile benzer görüşü savunur. Bk. eş-Şâfi'i, *er-Risâle*, 94-101.

²⁴ et-Taberî, *Câmi*, 10: 6020.

²⁵ Bk. Ahmed b. Ali b. Müsennâ b. Yahyâ b. Hilâl et-Temîmî Ebû Ya'lâ el-Müşulî, *Musnedu Ebi Ya'lâ*, thk. Hüseyin Selim Esed (Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1990), 8: 23-24.

²⁶ et-Taberî, *Câmi*, 1: 55-58. Ayrıca bk. Mukâtil, *Tefsir*, 1: 27.

Taberî, bu hususta ilke olarak şunu ifade eder: “Sahâbîler ve tabiin âlimlerinden, özü ortadan kaldıracak bir şekilde mustefîd bir görüş geldiğinde, onun hilafına bir görüşü caiz görmeyiz.”²⁷ Taberî, bu ilke çerçevesinde hareket ederek tefsirinin birçok yerinde sahâbî ve tabiin görüşlerini tercih eder.

Taberî, bu bağlamda tefsir metodolojisi açısından şu yöntemi uygular: Ayete bağlı olarak hüccet niteliği taşıyan bir hadis veya haber gelmediği müddetçe, Arap dili çerçevesinde tefsir yapılır. Fakat eğer hüccet niteliğinde bir rivayet gelirse, bu durumda bağlayıcı olan, bu gelen rivayettir ve tefsir, gelen rivayet esas alınarak yapılır.²⁸

Taberî, bu görüşleri çerçevesinde, وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ (ez-Zumer, 39/67) ayetini tefsir edip, ayette geçen “el” kelimesinden maksadın “kudret” olduğunu ifade eden Aḥfeş’in görüşünü, Resulullah (a.s.), sahâbî ve tabiinden gelen ve sahih olarak gördüğü hadis ve haberlerden dolayı reddeder. Taberî’nin bu tutumuna örnek olarak tefsirinde birçok malzeme bulunmaktadır.

Bu açıdan bakıldığında Taberî’nin tefsirde rivayetleri önemseydiğini söyleyebiliriz. Taberî’ye göre herhangi bir rivayetin senedini vermek, muhatabı, senetteki şahısların cerh ve ta’dili açısından durumlarını tespitle mükellef kılmaktır.²⁹ Bundan dolayı o, tefsirinde cerh ve ta’dil ile pek uğraşmaz. Keza Claude Gilliot der ki: Taberî’nin sahih rivayetlerle beraber şaşılacak kadar çok zayıf rivayet nakletmesinin sebebi, İslami mükellefiyet açısından Peygamber’in (a.s.) hadisleri arasında çelişki olmadığı prensibinden hareket ederek, bazı rivayetleri telif edip fikhî görüşlerde kullanmak ve bazılarını da eleyip atmaktır.³⁰ Taberî’nin, “Gelen iki hadisin birbirini nakzetmesi mümkün değildir. Böyle bir durumda birinin mücmel ve birinin de müfesser olması gibi durumlar söz konusudur”³¹ ifadesi Gilliot’u bu görüşünde haklı göstermektedir.

Taberî’nin *Tehzîb*’te aktardığı hadisleri incelemede takip ettiği yöntem, tefsirinde ele aldığı rivayetleri kullanma mantığının daha iyi anlaşılmasına yardımcı olabilir.³² O, *Tehzîb*’te şunları ifade eder: “Burada dile getirdiğimiz haberlerin bazıları bize göre sahih, diğer bazıları ise zayıftır. Burada zikrettiğimiz zayıf haberleri herhangi bir dini meselede delil olarak kullanmak için zikretmedik. Tam aksine bunları zikretmemizin sebebi, herhangi bir kişinin görüşlerini ele aldığımız esnada, iddia ettiği görüşte dayandığı delilleri göstermektir.”³³ Dolayısıyla Taberî’nin rivayetleri inceleme ve değerlendirme metodunu *Tehzîb* adlı eserinde detaylı olarak görmek mümkündür. Onun, *Tehzîb*’te takip ettiği metodoloji özet olarak şöyledir: Taberî öncelikle konu birliği olan temel birkaç hadisi aktarır ve hemen peşinden bunların sıhhat durumlarını inceler. Daha sonra bu rivayetlerle konu bütünlüğü olan birçok rivayeti aktarır. Bu rivayetlere bağlı olarak tartışılan görüşler (özellikle fikhî) varsa, öncelikle bu görüşleri verir ve akabinde kendi görüşlerini arz eder. En sonunda bu rivayetlerde geçen garip (yabancı) kelimeleri tahlil eder. O, bazen rivayeti zayıf kabul edip onunla ihticac edilemeyeceğini ifade etmekle beraber, bu rivayeti tamamen reddetmek yerine, sahih rivayetlerle birleştirmeyi ve bu şekilde tevil etmeyi tercih eder. Zira ona göre hüccet mesabesinde olan sahih rivayetler, zayıf rivayetleri destekler ve tashih eder. Ayrıca bazı rivayetlerin senedinde problem varsa da mantık, bu rivayetlerin içeriğini destekler ve tashih eder. Taberî’ye göre, bazı rivayetler zayıf

²⁷ et-Taberî, *Câmi*, 9: 5895.

²⁸ Bk. et-Taberî, *Câmi*, 1: 648; 3: 2221; 5: 3635; 7: 4623; 8: 5237; 12: 7556; 14: 8739; et-Taberî, *Tehzîb*, 5: 548.

²⁹ Aḥmed Muḥammed Şâkir ve Muḥmüd Muḥammed Şâkir, *Ricâlu tefsiri’t-Taberî cerhen ve ta’dilen*, toplama ve tertip: Muḥammed Şubḥî b. Hasan el-Hallâk (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1997), 6; Koç, “Taberî”, 82.

³⁰ Claude Gilliot, “Le Traitement Du Ḥadiṯ Dans Le Tahḏîb Al-Ātâr De Tabarî”, *Arabica*, XLI (1994): 342.

³¹ et-Taberî, *Câmi*, 4: 2461.

³² Gilliot, “Tahḏîb”, 348.

³³ et-Taberî, *Tehzîb*, 4: 272; 5: 531.

olmakla beraber, bu rivayetlerde bulunan bazı manalar, ayetlerin tevili için açıklayıcı olabilirler. Dolayısıyla Taberî, rivayetleri incelerken sadece senedi değil, rivayet metninin manasının sahih olup olmamasını da çok önemser. O, ara sıra hadislerin birkaç açıdan zayıf olduklarını ifade etmekle beraber, bunların senedine değil de metninin manasına bağlı tevili tercih eder. Fakat o, bu manayı sadece bu rivayetlere binaen değil; aksine Kur'an ve Sünnet'in genel kabulleri, İslam tarihi, İslam âlimlerinin bu konudaki görüşleri, akıl-mantık gibi değişik kaynaklara dayanarak bu tevili tercih ettiğini ifade eder. Keza Taberî, bazen çelişkili gibi görünen rivayetlerin; terbiye, tedip, malumat, mubah, kerahet, tenzih, tahrim manalarından birini taşıyıp bu yönleriyle birbirlerine uyduklarını; bazen de umum-husus, nasih - mensuh, mücmel - müfesser gibi yönlerle birbirine uyduklarını ifade eder. Dolayısıyla ona göre, çelişkili gibi görünen, bazıları zayıf ve bazıları sahih olan rivayetler, bu gibi tevil yönleriyle birbirine uyarlar. Böylece tezatlık durumu ortadan kalkar. Zira Taberî'ye göre Hz. Peygamber'den birbirine zıt rivayetlerin gelmesi imkânsızdır. Taberî, rivayetleri telif ederken, her sahâbî veya râvinin, ilgili konunun kendi bildiği kısmını rivayet ettiğini, böyle bir şey ise onun hilafına ve başka râvînin aynı konuda diğer râvîlerin meçhulü olan şeyleri aktarmasının bir tezat teşkil etmediğini ve bu rivayetlerin birbirini nefyetmediğini ifade eder. Rivayetlerin birbirlerine muhalif gelmesinin sebebi, Hz. Peygamber'in ihtiyaca ve duruma binaen, aynı konuda fakat farklı zamanlarda farklı şeyler yapmış olmasıdır ki bu da birbirine muhalif gelen birçok rivayetin sahih olabileceğini gösterir.³⁴ Taberî'ye göre, ister erkek ve isterse kadın olsun, nakline itimat edilen kişilerden ('udûl, esbât) gelen âhad haberler,³⁵ hüccetten gelip özü ortadan kaldıran ve ilim ifade eden haberler gibi olmayıp hüccet ve ilim ifade etmez. Fakat o, bu âhad haberleri amel noktasında dinde delil kabul eder. Ona göre dört halife ve salih imamlar da bu minval üzere hareket etmişlerdir.³⁶ Bununla beraber o, müstefiz rivayet gelmişse hem âhad haberden hem de kıyastan istiğna edileceğini ifade eder.³⁷ O, bazen de hilalin insan tabiatı üzerinde etkisinin olduğunu ileri süren görüşleri dahi rivayet tevillerinde kullanıp, Hz. Peygamber'den gelen bazı rivayetlerin, bu gibi sebeplere mebni olarak sadır olmuş olabileceğini dile getirir.³⁸ Nüzul sebepleri ayetin anlamını sınırlandıramaz. Zira ayet, herhangi bir sebeple iner fakat hükmü, nüzul sebebinin manasında olan her şeyi kapsayacak kadar genel olur. Dolayısıyla ayetin nüzul sebebi özel olsa da Allah, nüzul sebebine bağlı olarak ayetin hükmünü genelleştirir.³⁹

Binaenaleyh Taberî, tefsirinin birçok yerinde Peygamber (a.s.), sahâbî ve tabiinden gelen rivayetleri burada belirttiği metodoloji çerçevesinde kullanır.

³⁴ Bk. et-Taberî, *Tehzîb: Cuz' u'l-meşkûd*, 224-230, 352, 388, 417, 517; et-Taberî, *Tehzîb*, 1: 62, 85, 195-197, 282, 351, 407; 2: 518-524, 564-567, 651-656, 712-716, 833-835, 863-864, 896-897, 959-960; 4: 33-34, 66-69, 83-85, 101-102, 109-113, 148-150, 208-221, 230-232, 271-272, 278; 5: 151-153, 159, 385-389, 447-449, 453-456, 517-519, 521-525, 543; 6: 736-737.

³⁵ Şâfi'î'ye göre âhad haberin hüccet olabilmesi için, bu haberi aktaranın dini, hıfzı ve dürüstlüğü konusunda güvenilir olması; aktardığı rivayetin lafızlarını bilmesi; hadisi, manasıyla değil de lafızıyla aktarması ve tedlisten uzak olması gerekir. Bk. eş-Şâfi'î, *er-Risâle*, 251-252.

³⁶ Bk. et-Taberî, *Tehzîb*, 2: 833; 5: 43-44; 6: 758, 770-771. Aynı şekilde Şâfi'î de hem Hz. Peygamber'in hem de ondan sonra gelen halife ve âlimlerin, âhad haberleri dinde delil kabul edip ona göre amel ettiklerini ifade eder. Bk. eş-Şâfi'î, *er-Risâle*, 250-280.

³⁷ et-Taberî, *Tehzîb*, 5: 548.

³⁸ et-Taberî, *Tehzîb*, 5: 519. Taberî, rivayetlerle ilgili bu anlayışını, bir yönüyle hocası ve mezhep imamı olan ve hadise sarsılmaz bir otorite kazandıran Şâfi'î'den almış olabilir. Zira Şâfi'î de birbirine aykırı gibi görünen hadisleri birleştirmede ister kadının ister erkeğin rivayetiyle gelen âhad haberleri kabul etmede Taberî'nin burada verdiği tutumla hemen hemen aynı tutumu sergiler. (Bk. eş-Şâfi'î, *er-Risâle*, 164-179, 235-236, 253, 298) Bu konuda daha detaylı örnek ve açıklamalar için bk. eş-Şâfi'î, *er-Risâle*, 181-236.

³⁹ et-Taberî, *Câmi'*, 3: 2217; 4: 2356.

Örneğin; Taberî, *بِمِيقَاتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتِ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ* ibaresindeki “Allah’ın kabzasını” zahiri manasıyla tevîl edip buna dair Peygamber (a.s.), sahâbî ve tabiinden birçok rivayet aktarır. Şöyle ki, İbn Mes’ûd (ö. 32/652), Resulullah’tan (a.s.) şunu rivayet eder: “Bir Yahudî Resulullah’a (a.s.) gelip dedi ki: ‘Ey Muhammed! Allah, gökleri bir parmağının üzerinde, yerleri bir parmağının üzerinde, dağları bir parmağının üzerinde, ağaçları bir parmağının üzerinde, halkı bir parmağının üzerinde tutup ‘melik benim!’ der.’ Bunun üzerine Peygamber (a.s.) bu Yahudî’yi tasdik ederek azı dişleri görünene kadar gülüp, وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ (ez-Zümer, 39/67) ayetini okudu.”⁴⁰

Abdullah b. Ömer der ki: “Resulullah (a.s.) minberdeyken: ‘Allah, göklerini ve yerlerini iki eline alır’ deyip kendisi de iki elini kapatıp açmaya başladı. Resulullah (a.s.) dedi ki: ‘Sonra Allah: ‘Rahman benim! Melik benim! Nerede cebbarlar! Nerede büyüklenenler! der.’ Resulullah (a.s.) bunları söylerken sağa, sola öyle hareket ediyordu ki altındaki minberi de hareket ettiriyordu. Öyle ki Resulullah (a.s.) minberle beraber aşağıya düşecek sandım.” Bu rivayetin başka bir varyantı da şöyledir: Abdullah b. Ömer, Resulullah’ın (a.s.): “Allah, gökleri dürüp sağ eline ve yerleri dürüp sol eline alır, sonra da der ki: ‘Melik benim! Nerede cebbarlar! Nerede büyüklenenler! der” dediğini rivayet eder.⁴¹

Taberî bu gibi rivayetlerin muhtelif varyantlarını İbn Mes’ûd (ö. 32/652), Ebu Eyyüb el-Enşârî (ö. 52/672), Ebu Hureyre (ö. 57/676), Hz. ‘Âişe (ö. 58/678), İbn Abbas (ö. 68/687), Rabî’a el-Cureşî (ö. 64/684), Abdullah b. Ömer (ö. 73/692), Sa’îd b. Müseyyeb (ö. 94/715), Daḥḥāk (ö. 105/723), Hasan Basrî (ö. 110/728) ve Suddî’den (ö. 127/745) nakleder.

Taberî, bu ibareyi aktardığı rivayetlere uyacak şekilde kısaca tefsir edip ilgili rivayetleri aktardıktan sonra; “bazı Basralı Arapça uzmanları”⁴² deyip Ahfeş’in (ö. 215/831) bu ayetle ilgili tevîlini aktarır. Ahfeş şunu ifade etmektedir: *بِمِيقَاتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتِ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ* ibaresi, yer ve göklerin onun kudreti dâhilinde oldukları manasına gelir. Bu ibare, وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ (en-Nisâ’, 4/36) ile benzerlik arz eder. Yani, “sizin güç yetirdikleriniz” demektir. Yoksa mülkün sol el dışında olup da sadece sağ ele veya bedeninin herhangi bir uzvuna ait olması gibi bir şey söz konusu değildir. Keza, *قَبْضَتُهُ* lafzı da “bu senin elinde, senin kabzandadır” sözündeki ile aynı manadadır.⁴³

Taberî, Ahfeş’in bu tefsirini aktardıktan sonra der ki: “Resulullah (a.s.), sahâbî ve diğerlerinden aktardığımız rivayetler, bu görüşün batıl olduğuna delildir.”⁴⁴

Bu örnekte de gördüğümüz gibi Taberî, rivayetleri Arap diline öncelemiştir.

2. Arap Dili

Taberî’nin tefsirinde üzerinde en çok durduğu ve tefsir kaynağı olarak en çok başvurduğu şeyin Arap dili olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. O, tefsirinin mukaddimesinde Allah’ın insanlara bahşettiği en büyük nimetlerden birinin beyan olduğunu ifade etmiştir. Burada beyan nimetinin kıymetini ve tabakalarını i’câza varana kadar kısaca özetler. Dolayısıyla o, وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ (İbrâhîm, 14/4) ayetine dayanarak, Kur’ân’ın Arapların anlayacakları bir dil ile nazil olduğunu ifade etmiştir. Burada, Kur’ân’ın i’câzına dikkatleri çekmiş ve Kur’ân’ın dilinin beşerin dilinden ne kadar üstün olduğunu beyan etmeye çalışmıştır. O, bu dil zemininden uzaklaşmadan yedi harf ve kıraat meselesine geçmiş ve birçok rivayet naklederek konuyla ilgili bakış açısını ortaya koymuştur.

⁴⁰ el-Buḥârî, “Tevhîd”, 98; “Tefsîr”, 65; Muslim, “Şifâtü’l-Munafikîn ve Ahkâmuhum”, 2786, 2787, 2788.

⁴¹ el-Buḥârî, “Tevhîd”, 98; Muslim, “Şifâtü’l-Munafikîn ve Ahkâmuhum”, 2788.

⁴² Taberî, bu tabiri genelde Ahfeş için kullanır.

⁴³ Ebi’l-Hasan Sa’îd b. Mes’ade el-Ahfeş el-Evsat, *Me’âni’l-Kur’ân*, thk. ‘Abdu’l-Emîr Muḥammed Emîn el-Verd (Beyrut: ‘Âlemu’l-Kutub, 1985), 2: 674.

⁴⁴ et-Taberî, *Câmi*, 12: 7468-7472.

Taberî, tefsirinin mukaddimesinde dikkatleri dil unsuruna çekmekle, tefsirinin temel olarak dayanağının dil olacağını sinyallerini vermiştir. O, Kur'ân dili ile alakalı anlayışı açısından sadece mukaddimesindeki açıklamalarla yetinmemiş, aksine tefsirinin birçok yerinde de bu noktadaki yaklaşımını tekrar tekrar ortaya koymuştur. Dolayısıyla o, ayetleri tevîl ederken, ihtilaflı durumlarda tercihte bulunurken, aktardığı rivayetleri yorumlarken ve kendi tercih ettiği görüşlerin gerekçelerini sunarken, tefsirinin birçok yerinde belirttiği dil anlayışına bağlı kalarak hareket etmiştir.⁴⁵

Taberî'ye göre, muhatap ile metin sahibi arasındaki iletişim kanalı dildir. Zira dil, her ikisi için de ortak özellik taşıır. O, şunu dile getirir; muhatapın anlamadığı bir şekilde konuşmak bir şeyi beyan etmek değildir. O halde Allah'ın insanlardan herhangi birisine anlayamayacağı bir dille hitap etmesi veya bir peygamberi insanlara anlayamayacakları bir dil ile göndermesi caiz değildir. Zira bu durumda muhatapın risaletten önceki ve sonraki durumu eşit olacağından böyle bir risalet de anlamsız olmuş olur. Bundan dolayı Allah, *وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ* (en-Nahl, 16/64) buyurmuştur. Allah gönderdiği her peygamber ve kitabı da bu gerekçeden dolayı, kavminin diliyle göndermiştir. Bundan da anlaşılıyor ki Kur'ân Hz. Muhammed'in diliyle nazil olmuştur.⁴⁶ Kur'ân, *وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ* (Yûsuf, 12/2) ve *بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ* (eş-Su'arâ', 26/195) gibi ayetlerde de açıklandığı gibi Arapçadır. O halde onun manalarının, Arapların dilinin manalarına uygun olması; zahiri, onların dillerinin zahirine uyması zorunludur. Dolayısıyla Arapçada icâz, ihtisar, izhar yerine ihfa ile yetinmek, tekrar ve terdad, manaları; kinayelerini (zamirlerini) kullanmak yerine isimleri kullanarak ortaya koymak vb. dil özellikleri Arap dilinde olduğu gibi Kur'ân'da da olacaktır.⁴⁷

Taberî, bu anlayışına bağlı olarak Kur'ân'ın Arapça dışında herhangi bir kelime barındırmadığı görüşünü benimser. O, *كَقُلُوبِ* (el-Hâdîd, 57/28), *فَسُوْرَةٍ* (el-Muddessir, 74/51) gibi kelimelerin başka dillere ait olduklarını ifade eden rivayetlerden maksadın, bu kelimelerin aynı lafız ve mana ile diğer dillerde de ortak olarak kullanıldığınıdır. Yoksa bunların Arapça olmadıklarını söylemek büyük bir hatadır. Zira Allah, Kur'ân'ı Arapça bir kitap olarak tanıtmaktadır. O halde bu kelimeler, aynı lafız ve mana ile kullanıldıkları diller arasında müşterek kelimeler olarak kabul edilip bu dillerden sadece birine ait oldukları iddia edilmemeli. Zira bu kelimelerin köken olarak hangi dilden çıkıp daha sonra hangi dilin bunları alıp kullandığı tespit edilemez.⁴⁸

Taberî, bu dil mantığı çerçevesinde şunu beyan eder: "Kur'ân'ın tefsiri konusunda yapılan tercüme ve beyanlarda delil bakımından en açık olanı, dil yönünden elde edilenidir. Tevîli ve tefsiri selefin, sahâbilerin, imamların, tabiinin haleflerinin ve ümmetin âlimlerinin görüşleri haricine çıkmadığı sürece, bu tevîl ve tefsiri yapan kim olursa olsun, Arapların şiirlerinden örnek getirerek veya konuşmalarında ve lügatlerinde yaygın olarak bilinen dili kullanarak yaptığı açıklamalar bu tefsir türüne girer."⁴⁹ Taberî, bu görüşü çerçevesinde hareket ederek Kur'ân'ın zahiri / literal anlamına bağlı kalmış ve aşağıda istivâ örneğinde göreceğimiz gibi, her ne kadar kendi görüşleriyle taban

⁴⁵ McAuliffe, Taberî'nin tefsir metodolojisini açıklarken, onun kendisinden sonraki tefsir metodolojisinin gelişimini etkilediğini ve özellikle muhkem ve muteşabih sınıflandırmasının bu etkinin başında geldiğini ifade eder. Bk. McAuliffe, "Qur'anic Hermeneutics", 54, 61. Ayrıca bk. Otto Loth, "Taberî's Korancommentar", ZDMG, 35 (1881): 593-598; Ali Bulut, *Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi*, (Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2009); Nizamettin Bayrakçı, *Taberî Tefsiri Mukaddimesinin Kur'ân İlimleri Açısından İncelenmesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2010).

⁴⁶ eṭ-Ṭaberî, *Câmi*, 1: 18.

⁴⁷ eṭ-Ṭaberî, *Câmi*, 1: 18-19.

⁴⁸ eṭ-Ṭaberî, *Câmi*, 1: 19-23.

⁴⁹ eṭ-Ṭaberî, *Câmi*, 1: 60.

tabana zıt görüşleri aktarmış olsa da Kur'ân'ın zahirinin desteklemediği yorumları genel itibariyle reddetmiştir.⁵⁰

Taberî'nin tefsiri boyunca defalarca dile getirdiği ve uyguladığı dile dayalı tefsir usulü özet olarak şöyledir:

Kur'ân, her yönüyle Arapçadır ve Araplara hitap etmek üzere Arapçanın kaideleri ve kullanımları üzere inmiştir. Kur'ân, Arap dilinin en fasih ifadeleriyle nazil olup Araplara, onların en çok bildikleri ve kendi aralarında en yaygın olan dil kullanımlarıyla hitap etmiştir. Bundan dolayı Kur'ân ibarelerinin; Arapçanın en fasih, en meşhur ve Arapların örfünde en çok bulunan kullanımlara, dinleyicisinin fehmine en yakın olan manaya, en çok kullanılan üsluba, zahiren anlaşılan manalara, Kur'ân, Sünnet ve fitri akıl yönünden hüccet mesabesinde bir tahsis edici delil gelmediği müddetçe, metnin zahirinde mevcut olan anlama ve ibarenin umumuna göre tevîl edilmesi gerekir. Yoksa Kur'ân, Arapçada bir kullanım yönü olsa da Arap dilinin şaz kullanımlarına, şaz şiiirden alınan mana ve üsluba, muhatapça meçhul, zahirden batına tevcih edilmiş, dilin en garip ve en şaz manalarına göre tevîl edilmez. Takdîm veya te'hîr de kabul edilmesi zorunlu bir delilin bulunması durumunda yapılabilir. Tevîl yapılırken herhangi bir ibareyi mümkün merteye kendisine en yakın olan ibare ile ilişkilendirerek tevîl etmek evladır.⁵¹ Kur'ân'da olan her bir kelimenin mutlaka sahih bir manası vardır. Onda anlamı olmayan bir kelimenin bulunması caiz değildir. Dolayısıyla Kur'ân'da anlam açısından zaid bir kelime yoktur.⁵² Fakat onda, dil bilimi açısından zaid harf vardır.⁵³

⁵⁰ Bk. Ignaz Goldziher, *Die Richtungen Der Islamischen Koranauslegung* (Leiden: Brill, 1920), 89; McAuliffe, *Qur'anic Christians*, 44; Ulrika Mårtensson, "Through the Lens of Modern Hermeneutics: Authorial Intention in al-Tabarî's and al-Ghazâlî's Interpretations of Q. 24:35", *Journal of Qur'anic Studies*, 11/2 (2009): 27-33; Atik Aydın, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 36-38, 89-93, 94-109, 168.

⁵¹ Bk. e-Taberî, *Câmi'*, 1: 16-19, 188, 648; 2: 1283; 3: 1686, 1826, 1941, 2005, 2221; 4: 2445, 2509, 2529, 2688, 2695, 2794, 2826, 2838, 2915; 5: 3181, 3193, 3212, 3321, 3327, 3418, 3625, 3635, 3674, 3677; 6: 4175, 4196, 4259; 7: 4540, 4623; 8: 4919, 4933, 5237, 5279; 9: 5543, 5895, 5897; 10: 6006, 6020, 6091, 6228, 6392, 6398; 11: 6613-14; 12: 7556; 13: 7628, 8071; 14: 8739; 15: 8587, 8681, 8706, 8904. Taberî, Kur'ân dilinin sadece Arapçadan oluştuğu (Bk. e-Taberî, *Câmi'*, 1: 19-23) ve Kur'ân'ın tamamen Arapların dil kullanımları üzerine nazil olduğu konusundaki görüşlerinde Şâfi'î (ö. 204/820) ve Ebu 'Ubeyde (*Mecâzu'l-Kur'ân* adlı eserinin başında aynı konu üzerinde durup Kur'ân'ın Arapça haricinde hiçbir kelime barındırdığını ileri sürerler. Onlara göre Kur'ân'ın Arapça haricinde kelime barındırdığını iddia etmek büyük bir hatadır. [Bk. e-Şâfi'î, *er-Risâle*, 61-67; Ebü 'Ubeyde Ma'mer b. Muğennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Ferîd el-Muzeydî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006), 15-20] Fakat Kur'ân'ın Arapça haricindeki dillerden hiçbir kelime içermediği iddiası sonradan ortaya çıkmış gibi görünüyor. Zira ilk müfessirlerden olan Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652), Abdullah b. Abbas (ö. 68/687), Sa'îd b. Cubeyr (ö. 95/714), Mucâhid b. Cebr (ö. 104/722), 'İkrime (ö. 104/722), Daḥḥāk b. Muzâḥim (ö. 105/723), Suddî (ö. 127/745), Muḳâtil b. Süleymân (ö. 150/767) gibi şahıslar, Kur'ân'daki birçok kelimeyi tefsir ederken bunların başka dillerden geldiğini ifade ederler. Örneğin; Abdullah b. Mes'ûd ve Abdullah b. Abbas, نَائِمَةٌ (Muzemmil, 73/6) kelimesinin Habeşçeden geldiğini ifade ederler. [Bk. Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Ğalib e-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. 'Abdullâh b. 'Abdilmuhsin e-Turkî, (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 23, 366] Keza Abdullah b. Abbas, غَنَ (et-Tevbe, 9/72) kelimesinin Süryaniceden geldiğini ifade eder. (Bk. e-Taberî, *Câmi'*, Turkî, 11: 561) Sa'îd b. Cubeyr'e göre ise Kur'ân'da, yeryüzündeki tüm dillerden kelimeler bulunmaktadır. (Bk. Muḳâtil, *Tefsîr*, 2: 606) Mucâhid b. Cebr, الْفُرْدُوسِ (el-Kehf, 18/107) kelimesinin Rumcadan (Bk. e-Taberî, *Câmi'*, Turkî, 15: 432; 17: 16), مَقَالِيدُ (eş-Şûrâ, 42/12) kelimesinin ise Farsçadan geldiğini ifade eder. (Bk. e-Taberî, *Câmi'*, Turkî, 20: 478) 'İkrime, مَبِينِينَ (et-Tîn, 95/2) kelimesinin Habeşçeden geldiğini söyler. (Bk. e-Taberî, *Câmi'*, Turkî, 24: 506) Daḥḥāk b. Muzâḥim, سَبِيَاءَ (el-Mu'minûn, 23/20) kelimesinin Naphticeden geldiğini dile getirir. (Bk. e-Taberî, *Câmi'*, Turkî, 17: 30) Suddî, مَسْبُتُهُ (Sebe', 34/14) kelimesinin Habeşçeden geldiğini ifade eder. (Bk. e-Taberî, *Câmi'*, Turkî, 19: 238) Muḳâtil, الْفُرْدُوسِ (el-Kehf, 18/107) kelimesi ile (Bk. Muḳâtil, *Tefsîr*, 2: 604) الْقَسَطِيسِ (el-İsrâ', 17/35) kelimesinin Rumcadan (Bk. Muḳâtil, *Tefsîr*, 2: 530), طِهَ (Tâhâ, 20/1) kelimesinin Süryaniceden (Bk. Muḳâtil, *Tefsîr*, 3: 20), اِسْتَبْرَقِ (el-Kehf, 18/31) kelimesinin ise Farsçadan geldiğini ifade eder. Bk. Muḳâtil, *Tefsîr*, 2: 584.

⁵² e-Taberî, *Câmi'*, 1: 566; 5: 3679.

⁵³ e-Taberî, *Câmi'*, 14: 8376.

Bu özetten de anlaşılacağı gibi Taberî'nin, dili merkeze alan bir tefsir anlayışı vardır.⁵⁴ Bu dil anlayışı bazen kıraatler konusunda ortaya çıkar, bazen de doğrudan sarf ve nahiv tahlillerinde kendisini gösterir. Bundan dolayı Taberî Tefsiri üzerinde yapılan çalışmalar bazen onun kıraatlere bakışını inceler ve bazen de doğrudan onun dil anlayışını; dil, dirayet, Garîbu'l-Kur'ân, tefsir metodolojisi adı altında ortaya koymaya çalışırlar. Netice itibariyle Taberî; fikhî, tefsirî ve kelamî görüşlerinde, temel olarak burada arz ettiğimiz dil anlayışına dayanır. Aslında İslami ilimlerde Arap dilinin hâkimiyeti sadece Taberî'ye özgü bir durum olmayıp tam aksine çoğu İslam âliminin çalışmalarında da bu durumu bariz bir şekilde görmek mümkündür. Muhammed 'Âbid el-Câbirî (1936-2010) bu durumun sebebinin şöyle izah eder: "İslam ilimlerinde en önce tedvin ve teşekkül eden Arap dil bilimidir. Bundan dolayı onun metodolojisi, kendisinden sonra teşekkül eden İslami ilimlere de açık bir şekilde yansımıştır."⁵⁵ Câbirî'nin bu izahı mantıklı görünmektedir. Zira Şâfi'î'nin fıkıh metodolojisini, Arap dil bilimi metodolojisi üzerine bina etmeye çalışması da bu etkinin bir sonucu gibi görünüyor.⁵⁶

Şimdi de Taberî'nin dil tabanlı bu tefsir usulünün daha iyi anlaşılması için birkaç örnek verelim:

a. Taberî, müfessirlerin, كَلُّ لَهٗ قَانِتُونَ (el-Bakara, 2/116) ibaresinde ihtilaf ettiklerini ifade edip şu görüşleri verir: İtaat ederler / kâfirin kendisi değil de gölgesi secde eder / kâfir istemese de gölgesi secde eder / kıyamette hepsi Allah'a itaat ederler / hepsi ona ibadeti ikrar ederler / hepsi kıyamet gününde ona kıyam ederler.

Taberî'ye göre, bu ibarenin tevilde doğru olan görüş; yer ve gökte olan her şeyin, Allah'ın onların cisimleri üzerinde bulunan sanatı dolayısıyla ona itaati, ona kul olduğunu ve onun vahdaniyetini, onları yoktan var eden yaratıcıları olduğunu ikrar etmeleridir. Zira Allah, بَلِّ لَهٗ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ (el-Bakara, 2/116) ibaresiyle ona oğul yakıştıranları yalanlamış, daha sonra ise her ne kadar bazıları dilleriyle yalanlasa dahi yer ve gökte olan her şeyin Allah'ın sanatı olmak hasebiyle onu ikrar ettiğini bildirmiş ve Hz. İsa'nın da bu yaratılanlardan biri olduğu buyurmuştur. Dolayısıyla Arap dilinin kullanımlarını ihata edemeyen bazılarının bu ibarede sadece itaat edenlerin kastedildiği ve lafzın genel olmadığı görüşü yanlıştır. Zira manası genel olan bir ibarenin, kabul edilmesi zorunlu olan bir delil sunmadan özel bir mana ifade ettiğini iddia etmek caiz değildir.⁵⁷

b. Taberî, bazılarının, فَتَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ (Âlu 'İmrân, 3/39) ibaresinde seslenenin Hz. Cebrail olduğunu iddia ederek, فَتَادَتْهُ kelimesini, فَتَادَهُ şeklinde okuduklarını dile getirir. Bunların gerekçesi ise Arapçada lafza uygunluk açısından bazen fiilin te'nis ve tezkir edilebilmesidir. Fakat burada doğru olan okuyuş bu lafzı aslı üzere bırakmaktır. Zira Allah bu ibarede Hz. Cebrail'in değil meleklerin seslendiğini haber vermiştir. Lafzın zahirine göre burada seslenmeyi yapan bir grup melektir, yoksa bir tanesi değildir. Hz. Cebrail ise bir tanedir. Dolayısıyla Kur'ân Arap dil kullanımında en zahir ve en yaygın olan kullanıma göre yorumlanabilir. Yoksa imkân bulunduğu sürece en nadir kullanımlara göre yorumlanmaz. Burada bizi bu seslenenin bir olduğunu kabul etmeye zorlayan bir şey yok ki

⁵⁴ Ulrika Mårtensson, "The persuasive proof: a study of Aristotle's politics and rhetoric in the Qur'ân and in al-Tabarî's commentary", *Jerusalem Studies In Arabic And Islam*, 34 (2008): 392-401; Mårtensson, "Hermeneutics", 37, 42; Aydın, *Taberî*, 33-38, 123, 135.

⁵⁵ Muhammed 'Âbid el-Câbirî, *Tekvînu'l-'akli'l-'Arabî* (Beyrut: Merkezi Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 2011), 75-76.

⁵⁶ Bk. eş-Şâfi'î, *er-Risâle*, 63-67.

⁵⁷ eş-Taberî, *Câmi*, 1: 647-648

böylece biz de çıkış yolu olarak söz ve anlam açısından zahir değil de gizli ve birçok tevil gerektiren yorumu tercih edelim.⁵⁸

c. Taberî, Arap dil bilimcilerinin, *وَالِي اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ* (Ālu ‘İmrān, 3/109) ibaresinde, zamir değil de doğrudan “Allah”ın adının gelmesi konusunda ihtilaf ettiklerini dile getirir. Bu ibarenin hemen öncesinde geçen, *وَاللَّهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ* (Ālu ‘İmrān, 3/109) lafzında zaten Allah’ın adı geçmiştir. Dolayısıyla bundan sonra gelen ibarede “Allah” isminin değil de bu ismin zamiri gelmesi gerekiyordu.

Bazı Basralılara göre bu üslup Arapların, أما زيد فذهب زيد kullanımına benzer. Şairin,

لَا أَرَى الْمَوْتَ يَسْبِقُ الْمَوْتَ شَيْئًا نَعَّصَ الْمَوْتُ ذَا الْغِنَى وَالْفَقِيرَا

“Ölümlerle âşık atacak hiçbir şey görmüyorum. Ölüm, zengin de fakirin de uykusunu kaçırmır”

beyti bu kullanıma örnektir. Dolayısıyla bu ibarede de zamir yerine isim kullanılmıştır.⁵⁹ Fakat bazı Kufeli dilcilere göre söz konusu beyitteki kullanım bu ibarenin üslubuna benzemiyor. Zira beyit bir bütün olduğu için ikinci defa kullanılan *الْمَوْتُ* kelimesinin yeri zamirin yeridir. Bu durum ayette geçerli değildir. Zira *وَاللَّهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ* ifadesi, *وَالِي اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ* ibaresiyle alakası olmayan müstakil bir haberdir. Çünkü bu iki ibarede anlatılanlar birbirinden farklıdır ve böylece her birisi diğerine ihtiyaç duymaksızın tek başına bir anlam ifade etmesi için yeterlidir. Fakat şairin, *لَا أَرَى الْمَوْتَ* sözü, onu tamamlayan habere muhtaçtır. Taberî, bu tartışmaları verdikten sonra bu son görüşün doğru olduğunu, zira Allah’ın kitabının fesahat ve anlaşılabilirliği açısından sahih bir yönü olduğu halde, üslup ve mana bakımından şaz olan dil kullanımlarına göre yorumlanamayacağını belirtir.⁶⁰

d. Taberî, *إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أَخْفِيهَا لِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى* (Tāhā, 20/15) ayetinde geçen *أَكَادُ أَخْفِيهَا* ibaresinin tevilde âlimlerin ihtilaf ettiklerini belirttikten sonra burada ihtilaf edilen görüşleri sıralar. Bunlar: 1. Kıyametin kopma vaktini herkesten hatta neredeyse kendimden dahi gizliyorum. 2. Kıyametin kopma vaktini neredeyse açığa çıkaracağım. Bu ikinci görüşü tercih edenler, buradaki *أَخْفِي* kelimesinin zıt anlamlı bir kelime olup hem “açığa çıkarmak” hem de “gizlemek” anlamına geldiğini ve bağlam açısından “açığa çıkarmanın” daha uygun olacağını iddia ederler.

Taberî ise her ne kadar *أَخْفِي* kelimesinin açığa çıkarmak gibi bir anlamı varsa da bunun pek de bilinmeyen bir anlam olduğunu, Allah’ın Kur’ân’da Araplara bildikleri ve kendi aralarında cari olarak kullandıkları dil ile hitap ettiğini, Araplar ise bir konuyu gizleme noktasında mübalağa yapmak istediklerinde, “bunu o kadar aşırı gizliyorum ki neredeyse kendimden dahi gizleyeceğim” dediklerini ifade eder. Allah da onlara, kendi aralarında bilip kullandıkları bu üslup üzere hitap etmiştir. Dolayısıyla bu konuda gelen diğer birçok görüş daha olmasına rağmen biz bu ibarenin manası olarak “neredeyse kendimden dahi gizleyeceğim” görüşünü tercih ediyoruz. Zira diğer görüşler, dilin bilinmeyen kullanımlarını içerir. Hâlbuki Allah’ın kelamını muhatapça açık olarak bilinmeyen manalara göre tevil etmek caiz değildir.⁶¹

e. Taberî, müfessirlerin, *ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ* (el-Bakara, 2/29) ayetindeki *اسْتَوَى* kelimesinin tevilde ihtilaf ettiklerini dile getirip bu konuda şu görüşleri aktarır:

⁵⁸ et-Taberî, *Cāmi*, 3: 1825-1827.

⁵⁹ Bu görüş el-Ahfeş’e aittir. Bk. el-Ahfeş, *Me’ānī’l-Kur’ān*, 1: 416-417. Zaten Taberî, “Basralı dil bilimci / أهل العربية من البصرة” tabirini genelde el-Ahfeş için kullanır.

⁶⁰ et-Taberî, *Cāmi*, 3: 2005.

⁶¹ et-Taberî, *Cāmi*, 9: 5894-5897.

1. Bazı müfessirlere göre buradaki, استنوى إلى السماء ibaresinin anlamı, “Allah, göğe döndü” demektir. Bunlar, bu iddialarına, “bana dönüp hakaret etti” manasında, “falan kişi filan kişiye dönüktü, sonra bana dönüp hakaret etmeye başladı”⁶² sözünü örnek verirler. Onlar استنوى'nın “dönme” anlamına geldiğine dair şairin (Temim b. Mukbil),⁶³

أقول وقد قَطَعْنَا بنا شُرُورِي سَوَامِدَ وَاسْتَوَيْنَ مِنَ الصُّجُوعِ⁶⁴

“Ben derim ki, onlar kesinlikle Şaravrā'yı geçtiler. O yorgunluk tanımaz yolcular eđ-Đucū'dan çıkıp yola düzıldüler”

beytini örnek verirler. Bunlara göre şair burada, “onlar döndüler” manasında eđ-Đucū'dan çıktıklarını kastetmiştir. Taberî, beytin bu teviline hatalı olduğunu söyler. Ona göre, واستَوَيْنَ مِنَ الصُّجُوعِ ibaresinin manası, “tam olarak yola düzıldüler” manasında, “eđ-Đucū'dan çıkıp yola düzıldüler” şeklindedir.

2. Diğer bazılarına göre, استنوى إلى السماء, Allah'ın bir hareket ve intikalini değil, bir fiilini ifade eder. Bunlar bu görüşlerine şunu örnek verirler: “Halife Iraklıları yönetiyordu, sonra Şam'a döndü”, yani onun yönetim fiili Şam'a döndü.⁶⁵

3. Müfessirlerden bazılarına göre ise buradaki, استنوى إلى السماء ibaresinin anlamı, “gökler düzeldi” demektir. Onlar bu görüşlerine şairin,

أقول له لما استنوى في تُرابِهِ على أيِّ دينٍ قَتَلَ النَّاسَ مُصْعَبُ⁶⁶

“Hak ile yeksan olunca sorarım ona: Muş`ab hangi dine göre insanları katlettirdi?”

beytini delil olarak gösterirler.

4. Müfessirlerin bazılarına göre de استنوى إلى السماء ibaresinin manası, “Allah, göklere yöneldi” demektir. Zira herhangi bir işi bırakıp da başka bir işe yönelen herkes, bu yaptığı eylemden dolayı ona, “kastetti ve istivā etti” denilir.

5. Diğer bazılarına göre ise استنوى, yükselmedir, yükselme de yukarı çıkmadır. Bu görüşü savunanlardan biri Rabi` b. Enes'tir (ö. 140/757). O, İbn Abbas'ın (ö. 68/687), استنوى إلى السماء ibaresini: “Göklere yükseldi” şeklinde tefsir ettiğini dile getirir. Bu görüşü savunanların bazılarına göre, burada yükselen; gökleri yaratan ve inşa edendir; diğer bazılarına göre ise burada yükselen; Allah'ın yeryüzüne gök yaptığı dumandır.

Taberî, استنوى kelimesinin Arapçada birçok manada kullanıldığını ifade eder. Bunlar:

1. استنوى: Kişinin gençliğinin ve kuvvetinin son noktaya geldiği dönemi ifade eder. Kişi bu döneme ulaştığında ona, “adam kemale erdi - استنوى الرجل -” denir.

⁶² Ferrā da bu görüşü savunur. Bk. Ebū Zekerıyyā Yaḥyā b. Zeyād el-Ferrā, *Me'ānı'l-Ḳur'ān* (Beirut: `Alemlu'l-Kutub, 1983), 1: 25.

⁶³ Mu'āviye dönemine ulaşmış muḥadḍam bir şairdir. Bk. Temim b. Mukbil, *Divānu İbn Mukbil*, thk. İzzet Ḥasan (Beirut: Dāru'l-Şarḳı'l-'Arabī, 1995), 5.

⁶⁴ Temim b. Mukbil, *Divān*, 131. شُرُورِي; Mekke ile Medine arasındaki yolda bulunan bir dağın ismidir, الصُّجُوع; Mekke ve Kufe arasında bir yer ismi, سَوَامِدَ; استنوى kelimesinin çoğulu olup sürekli gezip fakat yorulmayan demektir.

⁶⁵ Taberî bu görüşü Aḥfeş'ten almıştır. Aḥfeş de bu görüşü savunur. Bk. el-Aḥfeş, *Me'ānı*, 1: 218.

⁶⁶ Bu beytin sahibi bilinmiyor. Burada, استنوى şiirdeki adam için kullanılıp fakat ondan toprak kastedilmiştir. Yani toprak onun üzerinde dümdüz oldu. Bu ibarenin örnek olma yönü ise استنوى إلى السماء (göğe doğru düzeldi) denilmiş fakat bundan, استنوت السماء (gökler dümdüz oldular) manası kastedilmiştir.

2. استَوَى: Yamukluk, düzensizlik olan iş ve sebeplerin düzelmesini ifade etmek için kullanılır. Bir kişinin işi önce düzensiz olup sonra düzeldiğinde “falanın işi rayına oturdu” denir. eṭ-Ṭirimmāh b. el-Ḥakem’in (ö. 111/729?),

طال على رَسْمٍ مَهْدٍ أَبْدُهُ وَعفا واستَوَى بِهِ بَلْدُهُ⁶⁷

“Mehded’in evinin izleri üzerinde uzun zaman geçti. Bu ev, kalıntılarıyla yok olup yerle bir oldu”

beyti de bu manayı ifade eder. Yani işi düzeldi, rayına oturdu.

3. استَوَى: Fiilî olarak bir şeye yönelmek, dönmek anlamına gelir. Buna örnek olarak denilir ki, “falan, filan kişiye iyilik ettikten sonra dönüp onu rahatsız edecek şeyler yaptı - استوى فلان على فلان بما - يكرهه ويسوءه بعد الإحسان إليه”

4. استَوَى: Gasp ve istila anlamına gelir. Buna örnek olarak “memleketi gasp ve talan etti” manasında, “falan kişi, memleketi istila etti - استوى فلان على المملكة -” denilir.

5. استَوَى: Yükselme ve yukarıya çıkma manasına gelir. Buna örnek olarak, kişinin makam koltuğunun üzerine çıkması kastedilerek, “falan kişi, koltuğuna yükseldi - استوى فلان على سريره -” denilir.

Taberî, استَوَى kelimesine bağlı olarak bu manaları verdikten sonra, نُمَّ استَوَى إِلَى السَّمَاءِ ayetindeki استَوَى kelimesinin, “yükselme ve yukarıya çıkma” anlamında izah edilmesinin daha evla olduğunu, ayetin manasının: “Allah, göklere yükselerek onları yedi gök olarak yarattı ve kudretiyle onları düzene koydu” demek olduğunu ifade eder.

Taberî, bazılarının, نُمَّ استَوَى إِلَى السَّمَاءِ ibaresini, Arapçada anlaşıldığı mana olan “yükselme ve çıkma” anlamıyla yorumladıkları takdirde Allah’ın, önce göğün altındayken daha sonra göğün üstüne çıktığını söylemiş olma gibi bir hatadan kaçınmak için, bu ibareyi meçhul ve garip bir mana ile tevil ettiklerini ifade etmektedir. O, bu tevilin çok tuhaf olduğunu ve onların böyle yapmakla kaçındıkları şeyin içine düştüklerini söylemektedir. Zira bu durumda onlara şu soru sorulur: “Siz, استَوَى kelimesinin tevilinin, ‘daha sonra göğe yöneldi’ olması gerektiğini savunuyorsunuz.⁶⁸ Peki, Allah daha önce göğe sırt mı çevirmişti de şimdi yönelmiş oldu?” Şayet onlar derlerse ki: “Buradaki yönelmekten maksat, bir şey yapmak için yönelmek” değil, “sevk ve idare etmek için yönelmektir.” Bu defa da onlara denilir ki: “O halde, yükselme ve çıkma da bir yerden çıkıp diğer yere yükselme manasına değil, ‘mülkü ve egemenliği ile yükselme ve çıkma’ demek olduğunu kabul edin.”⁶⁹

Taberî, نُمَّ استَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأُمْرَ (Yûnus, 10/3) ibaresini de: “Arş’a, işleri yöneterek istivâ etti” şeklinde tevil etmekle⁷⁰ istivâ’yı; “mülkü ve egemenliği ile yükselme ve çıkma” manasıyla kabul ettiğini ortaya koymuştur. Taberî buradaki muhaliflere, Allah’ın yükselmesinden maksadın, “mülkü ve egemenliği ile yükselme ve çıkma” olduğunu ifade edip onlara bu görüşü kabul etmeleri önerisinde bulunur. Dolayısıyla o, bu davranışıyla استَوَى’yı; Allah’ın “mülkü ve egemenliği ile yükselmesi ve çıkması” şeklinde mecazi mana ile tevil ettiğini, yoksa Allah için bir mekânı terk edip diğerine geçmek anlamında, “yükselme ve çıkma” gibi bir tefsiri kabul etmediğini göstermektedir. Taberî’nin, bu görüşüne rağmen Arapçada استَوَى kelimesinden anlaşılan mananın yükselme ve çıkma

⁶⁷ eṭ-Ṭirimmāh b. el-Ḥakem, *Dīvānu’l-Ṭirimmāh*, thk. İzzet Hasan (Beyrut: Dāru’l-Şarkî’l-‘Arabî, 1994), 138. مَهْدٍ; bir kadının ismi, رَسْمٍ; meskenin kalıntıları, بِه; استَوَى; mesken, kalıntılarıyla dümdüz oldu, وَعفا; yok olmak, الْبَلْدُ; iz, kalıntı.

⁶⁸ Ferrā, buradaki استَوَى kelimesinin manasının “döndü” olduğunu dile getirir. (Bk. el-Ferrā, *Me’ānî*, 1: 25) Dolayısıyla Taberî, burada muhtemelen Ferrā’yı eleştirmektedir.

⁶⁹ eṭ-Ṭaberî, *Cāmi*, 1: 252-253.

⁷⁰ eṭ-Ṭaberî, *Cāmi*, 7: 4460.

olduğu ve استَوَى kelimesinin de bununla tefsir edilmesi gerektiği noktasında ısrar etmesi onun, Kur'ân metninin zahirinin dışına gereksiz ve delilsiz bir şekilde çıkılmamasına inandığından kaynaklanır. Zira bu görüşünü tefsirinin birçok yerinde tekrar tekrar dile getirir.⁷¹

Kanaatimizce Taberî'nin bu yaklaşımı doğru bir şekilde anlaşılmadığından, özellikle de haberî sıfatlarla ilgili yaptığı antropomorfik tefsirler, çoğu kez zahiri manaya yorulduğundan Taberî, teşbihe düşmekle itham edilmiştir. Fakat yukarıda da gördüğümüz gibi o, öncelikle استَوَى kelimesini Arapçada anlaşıldığı gibi "yükselme ve çıkma" manasıyla tefsir etmiş ve daha sonra da bunun manasının "Allah'ın, mülkü ve egemenliği ile yükselmesi ve çıkması" olduğunu ifade etmiştir. Binaenaleyh Taberî'nin bu davranışının altında yatan temel sebep onun, dilin cari kullanımında var olan mecazi manaları değiştirmenin anlamsız olduğunu düşünmesidir. Zira o, Allah için "intikal"ın caiz olmadığını ve "intikal" edenlerin ilah olamayacağını savunduğuna göre,⁷² استَوَى kelimesini, "yükselme ve çıkma" manasıyla tevîl etmekten maksadının, Allah'ın "intikal" ettiğini ifade etmek olmadığı açıktır. Aksine Taberî'ye göre mademki Allah, mülkü ve egemenliği ile yükselmesini ve çıkmasını, "yükselme ve çıkma" manasına gelen استَوَى kelimesi ile ifade etmiş ve mademki onun için intikal caiz değildir, o halde sırf bu intikal vehminden kaçınmak için Arapçada yaygın olarak kullanılan ve Allah'ın da Kur'ân'da bu kullanıma muvafakat ettiği⁷³ mecazi üslubu değiştirmeye gerek yoktur. Bundan dolayı Taberî, ayetleri tefsir ederken Arapçanın zahirinden anlaşılan manaları tercih etmekten kaçınmamış, tam aksine mümkün olduğunca onları diğer manalara yeğlemiştir.

Dolayısıyla Taberî, Arapçanın zahiri manasını tevilde esas kabul eder. O, bu noktada şunu belirtir: "Kur'ân'ın zahirine iman farzdır. Bunun ötesinin bilinme sorumluluğu ise üzerimizden kaldırılmıştır.⁷⁴ Bu açıdan Kur'ân'ın tevili, özel batın bir duruma götürecek zorunlu delil olmadığı müddetçe, başka anlama tevcihi mümkün olsa da zahiru't-tilavette mevcut olan anlama tevcih edilmesi evladr."⁷⁵

3. Nesih Tartışmalarına Konu Olan Ayetleri Tefsir Metodolojisi⁷⁶

Taberî'ye göre nesh iki türdür: İlki; hem hükmü hem de tilaveti nesh edilip unutulmuş olan hüküm, ikincisi; onunla amel edilmesi nesh edilmiş, fakat tilaveti baki kalmış hükümdür. Dolayısıyla nesh: Helalin harama, haramın helale; mubahın yasağa, yasağın mubaha dönüştürülmesidir. Bu da ancak emir, nehiy, yasaklama, serbest bırakma, men etme ve ibahada olur. Zira haberlerde nesh olmaz. Bu durumda nesih, ister hem hükmü hem de tilaveti nesh edilip unutulmuş bir hüküm olsun

⁷¹ Bk. et-Taberî, *Câmi'*, 3: 2221; 5: 3418, 3625, 3635; 7: 4623; 8: 4933; 10: 6020; 12: 7556; 14: 8739; 16: 8681, 8706, 8904.

⁷² Bk. et-Taberî, *Câmi'*, 4: 2983-84; 5: 3332; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Gâlib et-Taberî, *Tarihü'r-Rusul ve'l-Mulûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fađl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 1: 3.

⁷³ Bk. et-Taberî, *Câmi'*, 3: 2221; 4: 2688, 2695, 2826, 2838; 5: 3418, 3674, 3677; 6: 4175, 4196, 4259; 7: 4540, 4623; 8: 4919, 5279; 9: 5895, 5897; 10: 6006; 11: 6613-14; 15: 8587, 8706, 8904.

⁷⁴ et-Taberî, *Câmi'*, 7: 4777. Taberî şunu söyler: "Tüm İslam âlimlerine göre dini hükümlerin tümünde, kişinin mükellef kılındığı şey; ihataşı ve ilmi dâhilinde olan sorumluluklardır. Zira birçok farzda, mutlak manada doğruyu yanlıştan ayırt edebilmek mümkün değildir. O halde mükellef, ilminin dâhilinde olan işlerde, zahiri olarak muttali olabildiği şeylerden sorumludur. Yoksa ulaşılması imkânsız olan şeylerden sorumlu değildir. Örneğin abdest alan birisi, mutlak manada abdestini tam olarak aldığı bilemez. Keza namaz kılmak isteyen birisi, elbisesinin tam olarak temiz olduğunu bilemez." Bk. et-Taberî, *Tehzîb: Cuz'u'l-mefkûd*, 60-65.

⁷⁵ et-Taberî, *Câmi'*, 3: 1941; 4: 2794; 5: 3181, 3212.

⁷⁶ Bk. Claude Gilliot, *Aspects de l'Imaginaire Islamique Commun dans le Commentaire de Tabarî*, (Doktora Tezi, Université de la Sorbonne Nouvelle Paris-III, 1987), 2: 420-458; Gilliot, "Exégèse et Sémantique", 41-61; Yunuscan Olimov, Taberî'nin, *Câmiu'l-Beyânı'nda Nesh*, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2003); Naif Yaşar, "Taberî'nin Fıkha ve Neshe Yaklaşımı", *JASSS*, Winter I, 40 (2015): 321-335.

ister hükmü nesh edilmiş, tilaveti baki kalmış olan bir hüküm olsun fark etmez. Zira her halükârda bu hüküm mensûh ve onun yerine gelip kulların sorumlu tutuldukları yeni hüküm nâsihtir.⁷⁷

Taberî, hem Kitap'ta hem de Sünnet'te neshin vuku bulduğunu kabul etmekle beraber,⁷⁸ onu mümkün merteye az sayıda ayetle sınırlandırır. Zira ona göre herhangi bir ibarede neshin olduğunu iddia edebilmek için, neshin olduğu öne sürülen her iki ayetin veya hadisin hükümlerinin aynı halde ve anda ister zahiri ister batini herhangi bir yönüyle de olsa varlığının mümkün olmaması, birbiriyle mutlak manada çelişmesi veya birinin diğerini nesh ettiğine dair Allah'tan, Resulü'nden ya da fitri akıldan veyahut da özrü ortadan kaldıracak şekilde gelen icmâdan bir hüccetin var olması zorunludur. Fakat eğer nâsih veya mensûh olduğu iddia edilen hüküm, zahiri veya batni manasıyla istisna, umum, husus, mücmel, müfesser gibi bir yön ile sahih bir manaya sahip oluyor ve başka bir hükmü nefyetmiyorsa, bu durumda bu hüküm nesihten uzaktır.⁷⁹ Zira nesh; ancak bir hükmün diğer bir hükmü tüm manalarıyla nefyettiği zaman vaki olur. Öyle ki, her iki işin bir arada içtimaı sahih yönlerden hiçbirisiyle mümkün olmaz. Bunun haricinde vaki olan şeye nesh denmez.⁸⁰ Keza bir ayetin neshi olmadan sahih bir vechi olmakla beraber, neshi konusunda ihtilaf varsa, kesin delile sahip olmadan ayetin neshi ile hüküm verilmez.⁸¹ Zira nâsih ve mensûh ile hükmedebilmek için, gelen haberlerin beraberinde neshin olduğuna dair bir açıklamanın olması zorunludur. Çoğu kişi için tespit edilmesi zor olsa da ister Kur'ân'da ister Sünnet'te olsun, nesh edilmiş olup da bu kaynaklarda neshine dair bir açıklamanın olmadığı hiçbir hüküm yoktur ve olması da mümkün değildir. Çünkü Hz. Peygamber'in, ümmetinin din konusunda ihtiyaç duyup da onun ya sarih bir nass ile veya delalet yoluyla açıklamamış olduğu hiçbir şey yoktur.⁸²

Bu bağlamda Taberî'nin nesh iddialarını reddetme mantığını bir örnekle açıklamak yerinde olacaktır:

Taberî, *el-Bakara*, 2/180) ayetini nâsih - mensûh çerçevesinde değerlendirirken şu görüşleri aktarır:

1. Bazı âlimlere göre bu ayetin hükmü nesh edilmemiş olup, zahiri manası üzerinde bakıldığında. Bu ayetten maksat, mirasta payı olanlar için değil de olmayanlar için vasiyette bulunmaktır.
2. Diğer bazı âlimlere göre, önceleri bu ayetin hükmüyle amel etmek vacipti. Fakat daha sonra Allah bu ayetin hükmünü miras ayetiyle,⁸³ kendilerine miras düşen şahıslara vasiyet edilmesini nesh etti, fakat miras ayetiyle miras düşmeyenlerle ilgili hükmünü farz hali üzerinde bıraktı.
3. Bazı âlimlere göre ise Allah bu ayetin tüm hükümlerini miras ayetiyle nesh etti. Kimsenin ne miras ayetiyle miras düşene vasiyet etmesi ne de miras ayetiyle miras düşmeyene vasiyet etmesi vaciptir.

Taberî'ye göre ise bu ayetin hükmü nesh edilmemiştir. Ona göre bu ayetin neshi konusunda âlimler ihtilaf ettiğinden, onlardan herhangi birisinin görüşünü tercih etmek için, bu tercihe bağlı delillere dayanmak zorunludur.

⁷⁷ Bk. et-Taberî, *Câmi*, 1: 607-608; 8: 5323; 15: 8526-8527; et-Taberî, *Tehzib*, 2: 833-834.

⁷⁸ et-Taberî, *Câmi*, 15: 8681.

⁷⁹ Bk. et-Taberî, *Câmi*, 1: 644-645; 2: 1200-01; 3: 1669, 1704, 2273-2274; 4: 2836, 2956; 5: 3312, 3597, 3652-53; 7: 4439; 8: 5323; 13: 7628, 7826; 14: 8454-55.

⁸⁰ et-Taberî, *Câmi*, 4: 3067; 6: 4149.

⁸¹ et-Taberî, *Câmi*, 4: 2417.

⁸² Bk. et-Taberî, *Tehzib: Cuz'u'l-Mefkûd*, 64-65, 258, 438-439, 388, 517; et-Taberî, *Tehzib*, 4: 214; 6: 737. Şâfi'ye göre de eğer Kur'ân veya Sünnet'te nesh varsa nâsih ve mensûhun bize gelmiş olması gerekir. Bk. eş-Şâfi'i, *er-Risâle*, 105-107, 149, 168.

⁸³ en-Nisâ', 4/11, 12, 176.

Taberî, burada neshe olan genel bakışını bir usul kaidesi ile ifade eder. O şunu belirtir: “Nâsih ve mensûh; aynı anda, iki mananın birbirini nefyetmeden bulunmasının imkânsız olduğu bir durumda vuku bulur. Hâlbuki bu ayetin hükmüyle miras ayetinin hükmünün aynı anda, sahih bir şekilde, birbirlerini nefyetmeksizin bulunması imkânsız değildir.”⁸⁴

Taberî, bu mantık çerçevesinde hareket ederek tefsirinin birçok yerinde⁸⁵ birçok ayetle ilgili olarak iddia edilen neshi⁸⁶ reddeder.

Buna karşın Taberî, birçok ayette⁸⁷ neshin vuku bulduğu kanaatindedir.

Örneğin; Taberî, *el-Bakara*, 2/217) ayetinin, *إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الْيَوْمُ الْقِيَامِ فَلَا تُظْلَمُوا فِيهِمْ أَنْفُسُكُمْ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ* (et-Tevbe, 9/36) ayetiyle nesh edildiğini ifade edip buna delil olarak Peygamber’in (a.s.) haram aylarda yaptığı gazveleri ve bazı müşriklerle savaşmak üzere gönderdiği seriyeler gösterir.⁸⁸

Binaenaleyh, Taberî her ne kadar Kur’ân ve Sünnet’te nesh olgusunu kabul etse de herhangi bir tevil yönüyle imkân bulduğu sürece nesh iddialarını reddedip, ayetin veya haberin hükmünün devam ettiğini savunur.

4. Kıraat İhtilaflarına Konu Olan Ayetleri Tefsir Metodolojisi

Taberî, kıraat alanında önemli çalışmalar yapan ilk âlimlerden biridir. O, hem kıraatle ilgili eserinde (*el-Kırâat ve Tenzilu'l-Kur’ân*) hem de tefsirinde kıraat ilminin kaidelerini titizlikle ortaya koymuş ve bunları tatbik etmiştir. Biz burada öncelikle Taberî’nin tefsirinde belirlediği ve tatbik ettiği temel kaideleri aktaracağız, sonra da konunun daha iyi anlaşılması için birkaç örnek vereceğiz.

1. Kur’ân’ın nazil olduğu rivayet edilen yedi harf, yedi Arap lehçesidir. Fakat bunlardan bir tanesi Osman Mushafı’yla korundu, diğer altısı ise imha edildi, unutuldu ve bugün artık onları kullanmak ne mümkündür ne de caizdir.⁸⁹ Yedi harften kasit, هلم / أفيل / تعال gibi aynı manaya gelen farklı kelimelerdir. Yoksa terğib, terhib, emsal vb. şeyler değildir. Keza yedi harften kasit, hattı aynı olan bir kelimenin değişik şekillerde noktalanması ve harekelenmesi de değildir.⁹⁰ Bugün elimizde bulunan Kur’ân, Hz. Osman’ın tek harf üzere toplattığı Kur’ân’dır. O, diğer harfleri imha ettirdi ve ümmet de bu konuda adil imamlarına uydu. Bugün artık geriye kalan altı harfle okumak mümkün değildir. Zira onlar kaybolup gitmiştir. Dolayısıyla “ümmet de bu altı harfi inkâr etmeden” sadece Hz. Osman’ın tespit ettiği tek harfle okumayı caiz görür.⁹¹ Kıraatle ilgili olarak Peygamber (a.s.) döneminde okunan yedi harf, vucubiyet için değil, ruhsat için verilmişti. Dolayısıyla ümmet bunlardan bir tanesiyle yetindi.⁹²

⁸⁴ et-Taberî, *Câmi*, 2: 878-884.

⁸⁵ Bk. et-Taberî, *Câmi*, 1: 644-645; 2: 1200-1201; 3: 1669, 1704, 2273-2274; 4: 2417, 2956, 3067; 5: 3312-3313, 3652-3653; 6: 4112, 4149; 7: 4439; 8: 5323; 13: 7826; 14: 8454-55; 15: 8526-8527.

⁸⁶ Bk. el-Bakara, 2/115, 221, 282, 284, 256; en-Nisâ’, 4/8, 33; el-Mâide, 5/13, 42, 108; el-En’âm, 6/159; el-Enfâl, 8/41, 61; et-Tevbe, 9/120; en-Nahl, 16/67; Muḥemmed, 47/4; et-Teğâbun, 64/16; en-Nebe’, 78/23.

⁸⁷ Bk. el-Bakara, 2/109, 184, 185, 217; en-Nisâ’, 4/15; el-Mâide, 5/2; el-En’âm, 6/106, 141; el-Enfâl, 8/57, 65, 66; et-Tevbe, 9/5, 29, 36; el-Hicr, 15/94; en-Nür, 24/2; el-Câsiye, 45/14; et-Taberî, *Câmi*, 1: 626; 2: 907; 3: 2304-2307; 4: 2836; 5: 3519, 3597; 6: 4157; 8: 5244; 13: 7750-7751.

⁸⁸ et-Taberî, *Câmi*, 2: 1170-1171.

⁸⁹ et-Taberî, *Câmi*, 1: 23-46.

⁹⁰ et-Taberî, *Câmi*, 1: 23-46. Bk. Abdulmecit Okçu, “Taberî’nin Yedi Harf Hakkındaki Görüşleri”, *Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerîr b. Et-Taberî Sempozyumu* (Konya: Ünlem Ofset, 2010), 191-203.

⁹¹ et-Taberî, *Câmi*, 1: 44-45.

⁹² et-Taberî, *Câmi*, 1: 45.

2. Kur'ân'ın okunduğu dil; en güzel, en fasih ve en bilinen dildir; yoksa en bilinmeyişi ve en şaz olanı değildir.⁹³ Dolayısıyla Kur'ân, Araplarca en fasih ve en meşhur lügate göre okunmalıdır.⁹⁴

3. Bir kelimedede farklı iki kıraat varsa, bu farklı iki ayrı nüzulün olduğu değil; bir nüzulün ve bir kıraatin olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla nazil olmayan diğer farklı kıraate ise Peygamber (a.s.) izin vermiştir.⁹⁵

4. Kur'ân'ın Arap dilinde mümkün olan her vecih üzere okunması caiz değildir. Zira kıraat; geçmiş âlimlerin Kur'ân'ı okuduğu ve selevin kendilerinden önceki âlimlerden aldıkları gibi bize ulaştırdıkları şeydir.⁹⁶ Bu anlamda icmâya aykırı okumak kimse için caiz değildir.⁹⁷ Eğer bir kıraatte tüm kurrâ icmâ etmişse, bu hüccet kabul edilir ve hilafı bir kıraat caiz değildir. Fakat eğer bunlardan birisi kıraatinde teferrüt etmişse onun, kıraatinde hata etmesi mümkündür.⁹⁸ Zira sahâbîler, tabiin ve başşehirlerin kurrâsı, bir kıraat üzerine ittifak etmesine rağmen, diğer bir kıraat bunlara muhalefet ederse, bunların icmâ o kıraatin hatalı olduğunu göstermesi için yeterlidir.⁹⁹ Binaenaleyh Müslümanlar, Peygamber'den (a.s.) açık bir şekilde özrü ortadan kaldıracak bir nakilde buldukları takdirde, İslamiyet'e mensup hiç kimsenin kendi görüşüne dayanarak bu nakle karşı çıkması caiz değildir. Zira dini konularda Allah'tan olduğu konusunda içinde şüphe barındırmayan şey, hüccetin naklettiğidir.¹⁰⁰

5. Eğer kıraatlerden birisi veya birkaçı farklı okunmuşsa, bu durumda Taberî'nin tercihi için belirleyici olan başta dil olmak üzere¹⁰¹ siyak,¹⁰² rivayetler,¹⁰³ müfessirlerin tefsirlerine uygunluk,¹⁰⁴ kıraatin manasının zenginliği,¹⁰⁵ itikadî görüş,¹⁰⁶ kendi tercih ettiği teville uygunluk,¹⁰⁷ ayet başlarına ve sonlarına olan uyum¹⁰⁸ gibi şeylerdir. Fakat kıraatler arasında tüm bu şartlar eşitse, bu durumda Taberî tüm kıraatleri eşit seviyede sahih kabul eder.¹⁰⁹ O halde Taberî için kıraatin sahih senetle gelmesi, o kıraatin tercihi veya kabulü için yeterli bir sebep değildir. Zira sahih senetle gelmesine

⁹³ et-Taberî, *Câmi*, 5: 3674.

⁹⁴ et-Taberî, *Câmi*, 13: 7680.

⁹⁵ et-Taberî, *Câmi*, 12: 7248.

⁹⁶ et-Taberî, *Câmi*, 12: 7181. Ayrıca bk. Ebû 'Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm, *Feđâilu'l-Kur'ân*, thk. Adnân el-'Alî (Beyrut: Mektebetu'l-'Asriyye, 2009), 134; İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-'aşr*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2011), 1: 16, 34, 332; Ebû 'Amr Osman b. Sa'îd ed-Dânî, *el-Muħkem fi nakhi'l-meşâhif*, thk. 'İzzet Hasan (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1997), 44. Gilliot'a göre kendisinden sonraki eserlere yansıyan "*Kıraat, uyulması gereken bir gelenektir*" doktrinini hazırlayan Taberî'dir. (Bk. Claude Gilliot, *Exégèse, Langue et Théologie en Islam: L'Exégèse Coranique de Tabarî* (Paris: Vrin, 1990), 145) Fakat burada da verdiğimiz gibi Gilliot'un bu görüşü hatalıdır. Zira aynı kaideyi Ebu Ubeyd de dile getirir. Keza "*Kıraat, uyulması gereken bir gelenektir*" görüşü Zeyd B. Sâbit'e de isnat edilir. Bk. Celâlüddin 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûti, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005), 1: 108.

⁹⁷ et-Taberî, *Câmi*, 9: 5797.

⁹⁸ et-Taberî, *Câmi*, 4: 2981.

⁹⁹ et-Taberî, *Câmi*, 1: 588.

¹⁰⁰ et-Taberî, *Câmi*, 2: 908; et-Taberî, *Tehzîb*, 2: 910.

¹⁰¹ Bk. et-Taberî, *Câmi*, 1: 514-515; 3: 2182, 2198, 2291-2292; 4: 2688; 5: 3352; 6: 4142-43; 7: 4496-4497, 4663; 8: 5285; 9: 5925; 10: 6268-69, 6298; 12: 7230, 7394; 13: 7752, 7842, 8067, 8114; 14: 8433, 8704-05; 15: 8524, 8669, 8801. Ayrıca bk. Halis Albayrak, "Taberî'nin Kıraatları Değerlendirme ve Tercih Yöntemi", *AÜİFD*, XLII (2001): 101.

¹⁰² Bk. et-Taberî, *Câmi*, 3: 1655, 1707, 1755-1757, 1931, 2021-2022, 2143-2144; 4: 2543, 2701; 5: 3473-74; 8: 5059, 5503; 9: 5678, 5503; 10: 6459; 12: 7394; 13: 7748. Ayrıca bk. Albayrak, *Kıraatlar*, 98, 120.

¹⁰³ Bk. et-Taberî, *Câmi*, 4: 2621, 2623-2627; 10: 6459.

¹⁰⁴ Bk. et-Taberî, *Câmi*, 5: 3578-79; 13: 8142; 15: 8649. Bk. Albayrak, *Kıraatlar*, 122.

¹⁰⁵ et-Taberî, *Câmi*, 2: 1396.

¹⁰⁶ et-Taberî, *Câmi*, 6: 4261.

¹⁰⁷ Bk. et-Taberî, *Câmi*, 13: 8165; 15: 8719. Bk. Albayrak, *Kıraatlar*, 123.

¹⁰⁸ Bk. et-Taberî, *Câmi*, 15: 8551-52, 8702, 8749.

¹⁰⁹ Bk. et-Taberî, *Câmi*, 3: 2093; 4: 2621.

rağmen münferit kaldıklarında, İbn 'Âmir,¹¹⁰ İbn Kesîr,¹¹¹ 'Âşım,¹¹² Ebu Ca'fer,¹¹³ Ebu 'Amr,¹¹⁴ Hâzma,¹¹⁵ Nâfi'¹¹⁶ ve Kısâi'ye¹¹⁷ ait birçok sahih kıraati ya kendi tercihlerinin dışında bırakmış veya reddetmiştir.

6. Mushafların hatlarına aykırı olan kıraatler caiz değildir.¹¹⁸

7. Sahih kıraat, takdiren de olsa mushaf hatlarına uygun olmalıdır. Fakat mümkün mertebe takdirlere girmeden kıraatlerin doğrudan mushafa uymaları önceliklidir. Dolayısıyla herhangi bir kıraatte, mushafa getirilen ziyade harfin terkiyle sahih bir mana oluşuyorsa, bu ziyade harf ile okumak caiz değildir.¹¹⁹

8. İhtilaf edilen kıraatler arasında, mana ve diğer açılardan herhangi bir fark olmadığı halde, sadece mushaf hattına uygunluk açısından biri diğerinden farklı ise mushafa uygun olan kıraatin tercih edilmesi gerekir.¹²⁰

9. Tefsirî ve şaz kıraatler, ayet tevillerinde delil ve örnek olarak kullanılabilir.¹²¹

Şimdi de bu kaidelere bağlı olarak Taberî tefsirinden birkaç örnek verelim:

1. Arap dil kullanımına uygunluk

Taberî der ki; بِهْدَى (en-Nahl, 16/37) kelimesini, 'Âşım, Hâzma, Kısâi, Hâlef بِهْدَى şeklinde okurken; bunların dışında kalanlar بِهْدَى şeklinde okudular.¹²² Taberî burada بِهْدَى kıraatini tercih edip diğer kıraatin Arapça kullanımını açısından yaygın olmadığını ifade eder.¹²³

2. İcmânın kıraatini fasih fakat şaz olan kıraate tercih etmesi

Taberî şunu belirtir; حَصْرَ (en-Nisâ', 4/90) kelimesini başşehirlerin tüm kurrâsı حَصْرَتْ şeklinde okumalarına rağmen, Hasan Basrî'nin (ö. 110/728), حَصْرَةَ şeklinde okuduğu rivayet edilir. Gerçi bu okuyuş her ne kadar Arapçada sahih ve daha fasih ise de bana göre şaz bir kıraat olduğu için onunla okumak caiz değildir.¹²⁴

3. Mushaf hattına uygunluk

Taberî, تَمُودًا (en-Necm, 53/51) kelimesini cumhur, mushafa uyarak تَمُودًا şeklinde munsarif okurken; Hafz rivayetiyle 'Âşım, Hâzma ve Ya'küb, تَمُودَ şeklinle gayri munsarif olarak okuduklarını

¹¹⁰ Bk. et-Taberî, *Câmi'*, 1: 611; 2: 773; 5: 3578-3579; 6: 4212; 9: 5674-5675.

¹¹¹ Bk. et-Taberî, *Câmi'*, 9: 5928; 10: 6247.

¹¹² Bk. et-Taberî, *Câmi'*, 6: 4240; 9: 5698, 5747-5748; 10: 6089-6090, 6252, 6429-6430; 11: 6531; 13: 7848; 14: 8500; 15: 8894-8895.

¹¹³ Bk. et-Taberî, *Câmi'*, 15: 8627, 8711, 8730, 8854.

¹¹⁴ Bk. et-Taberî, *Câmi'*, 9: 5674-5675, 5797; 13: 7943; 14: 8347; 15: 8685

¹¹⁵ Bk. et-Taberî, *Câmi'*, 3: 1675; 7: 4448.

¹¹⁶ Bk. et-Taberî, *Câmi'*, 13: 7842, 14: 8433, 8704-8705.

¹¹⁷ Bk. et-Taberî, *Câmi'*, 8: 5142-5144; 10: 6036; 13: 8209; 14: 8491; 15: 8535, 8630, 8719, 8829.

¹¹⁸ Bk. et-Taberî, *Câmi'*, 7: 4403; 9: 5797.

¹¹⁹ et-Taberî, *Câmi'*, 10: 6122.

¹²⁰ Bk. et-Taberî, *Câmi'*, 2: 1139-1140; 3: 1657; 1858.

¹²¹ Bk. et-Taberî, *Câmi'*, 4: 3044-3045; 7: 4684-4685; 9: 5581-5582; 11: 6665-6666; 15: 8892; Gilliot, *Exégèse*, 148-151; Sıtkı Güllü, "Taberî'nin Tefsirî'ndeki Kıraat Değerlendirmeleri", *İÜİFD*, 9 (2004): 76.

¹²² 'Abdullaîf el-Hâfîb, *Mu'cemu'l-kırâât* (Dimeşk: Dâru Sa'diddîn, 2002), 4: 627-629.

¹²³ et-Taberî, *Câmi'*, 8: 5284-5285.

¹²⁴ et-Taberî, *Câmi'*, 4: 2588.

dile getirir.¹²⁵ O, buradaki her iki kıraatin de bilinen kıraatler olduklarını, mana ve i'rab açısından sahih olduklarını ve Kur'ân'ın her ikisiyle de okunabileceğini ifade eder.¹²⁶

4. Tefsirî ve şaz kıraati tevile delil olarak kullanması

Taberî, *Câmi'u'l-Beyân* (el-Mesed, 111/1) ayetinin *وَتَبَّ* kelimesinin haber olduğunu ifade edip bunun İbn Mes'ud'un kıraatinde, *وَتَبَّ* şeklinde olduğunu, dolayısıyla İbn Mes'ud'un bu kıraatine göre bu ayete *قَد* kelimesinin ilave edilmesi, *وَتَبَّ* lafzının haber olduğuna delil olduğunu ifade eder.¹²⁷

SONUÇ

Taberî, *Câmi'u'l-Beyân* adlı tefsirinde bir tefsirin temel olarak dayanması gereken usulü ortaya koymuş ve bu konuda kendisinden sonra gelen alan uzmanlarına da rehber olmuştur. O, dirayet ağırlıklı bir tefsir metodunu benimsemekle beraber rivayeti de kullanmayı ihmal etmemiştir. Taberî, kendisinden önce belirlenmiş temel tefsir ilkelerini titizlikle kullanmış, kendisi bunlara bazı yeni ilkeler eklemiş ve tefsirinde uygulamak suretiyle öncülük yapmıştır. Bu açıdan bakıldığında Taberî'nin *Câmi'u'l-Beyânı*'nın mukaddimesi başta olmak üzere, tüm eserinin tefsirde nasıl bir metodolojinin takip edilmesi gerektiği noktasında önemli bilgi ve örnekler içerdiği kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

- el-Ahfeş el-Evsat, Ebi'l-Hasan Sa'id b. Mes'ade. *Me'ânî'l-Kur'ân*. thk. 'Abdu'l-Emir Muhammed Emin el-Verd. Beyrut: 'Aleml-Kutub, 1985.
- Aydın, Atik. *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- el-Bağdâdî, Ebu Bekr Ahmet b. 'Ali el-Haîb. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2001.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmâ'îl. *Şahîhu'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2001.
- el-Câbirî, Muhammed 'Âbid. *Tekvînu'l-'akli'l-'Arabî*. Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 2011.
- ed-Dânî, Ebû 'Amr Osman b. Sa'id. *el-Muḥkem fî naḫṫi'l-meşâḫif*. thk. 'İzzet Ḥasan. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1997.
- ed-Dânî, Ebû 'Amr Osman b. Sa'id. *et-Teysîr fî kirâati's-seb'a*. Beyrut: Müessesetu'r-Rayân, 2009.
- ed-Dâvûdî, Şemsuddîn Muhammed b. 'Alî b. Ahmed. *Ṭabakātu'l-mufessîrin*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- Ebû 'Ubeyd, el-Ḳâsim b. Sellâm. *Fedâilu'l-Kur'ân*. thk. Adnân el-'Alî. Beyrut: Mektebetu'l-'Asriyye, 2009.
- Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. Musennâ. *Mecâzu'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Ferîd el-Muzeydî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006.

¹²⁵ Bk. İbn Mucâhid, *Kitâbu's-seb'a fî'l-kirâat*, thk. Cemâluddîn Muhammed Şeref (Tantâ: Dâru's-Sahâbe li't-Turâs, 2007), 429; Ebû 'Amr Osman b. Sa'id ed-Dânî, *et-Teysîr fî kirâati's-seb'a* (Beyrut: Müessesetu'r-Rayân, 2009), 205; el-Haîb, *Mu'cem*, 9: 205-206.

¹²⁶ eṭ-Ṭaberî, *Câmi'*, 13: 8114.

¹²⁷ eṭ-Ṭaberî, *Câmi'*, 15: 8892.

- Ebū Ya'lā el-Mūşulī, Aḥmed b. 'Alī b. Müsennā b. Yahyā b. Hilāl et-Temīmī. *Musnedu Ebī Ya'lā*. thk. Ḥüseyn Selīm Esed. Beyrut: Dāru'l-Me'mūn li't-Turās, 1990.
- el-Ferrā, Ebū Zekerıyyā Yahyā b. Zeyād. *Me'ānī'l-Kur'ān*. Beyrut: 'Alemlü'l-Kutub, 1983.
- Gilliot, Claude. "Le Traitement Du Ḥadıṭ Dans Le Tahḏīb Al-Āṭār De Tabarī". *Arabica*, XLI (1994): 309-351.
- Gilliot, Claude. *Exégèse, Langue et Théologie en Islam: L'Exégèse Coranique de Tabarī*. Paris: Vrin, 1990.
- Goldziher, Ignaz. *Die Richtungen Der Islamischen Koranauslesung*. Leiden: Brill, 1920.
- Gülle, Sıtkı. "Taberī'nin Tefsīri'ndeki Kırāat Değerlendirmeleri". *İÜİFD*, 9(2004): 65-85.
- el-Ḥaṭīb, 'Abdullaṭif. *Mu'cemu'l-kırāāt*. Dimeşq: Dāru Sa'diddīn, 2002.
- İbn 'Asākir, 'Alī b. el-Ḥasan b. Hibetillāh b. 'Abdillāh. *Tārīḫu Medīneti Dimeşq*. thk. Muḥibbuddīn Ebī Sa'īd, Beyrut: Dāru'l-Fikr, 1995.
- İbnu'l-Cezerī. *en-Neşr fi'l-kırāāti'l-aşr*. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011.
- İbn Mucāhid. *Kitābu's-seb'a fi'l-kırāāt*. thk. Cemāluddīn Muhammed Şeref. Tantā: Dāru's-Sahābe li't-Turās, 2007.
- İbnu'n-Nedīm, Muḥammed b. İshāk. *el-Fihrist*. thk. Ebū Yūsuf 'Alī Ṭavīl. Beyrut: Dāru'l-Kutubī'l-İlmiyye, 2010.
- Koç, Mehmet Akif. "Ṭaberī Tefsir'ini Anlamak Üzerine - I". *AÜİFD*, 51/1 (2010): 79-92.
- Mårtensson, Ulrika. "Through the Lens of Modern Hermeneutics: Authorial Intention in al-Ṭabarī's and al-Ghazālī's Interpretations of Q. 24:35". *Journal of Qur'anic Studies*, 11/2 (2009): 20-48.
- Mårtensson, Ulrika. "The persuasive proof": a study of Aristotle's politics and rhetoric in the Qur'ān and in al-Ṭabarī's commentary". *Jerusalem Studies In Arabic And Islam*, 34 (2008): 363-420.
- McAuliffe, Jane Dammen. *Qur'ānic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- McAuliffe, Jane Dammen. "Qur'anic Hermeneutics: The Views of al-Ṭabarī and Ibn Kathīr". *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*. ed. Andrew Rippin (New York: Oxford University Press, 1988), 46-62.
- Muḳātil b. Süleymān. *Tefsīru Muḳātil b. Süleymān*. thk. 'Abdillāh Maḥmūd Şehāte. Beyrut: Muessesetu Tārīḫi'l-'Arabī, 2002.
- Muslim, Ebu'l-Ḥüseyn Muslim b. el-Ḥaccāc en-Neysābūrī. *Şaḫīḫu Muslim*. thk. Ḥalīl b. Me'mūn Şeyḫān. Beyrut: Dāru'l-Ma'rife, 2007.
- es-Subkī, Tacuddīn Ebī Naşr 'Abdilvehhāb b. 'Alī 'Abdilkāfi. *Kitābu Ṭabaḳāti'ş-Şāfi'iyyeti'l-kebīr*. thk. Maḥmūd Muḥammed eṭ-Ṭanāḫī - 'Abdulfettāḫ Muḥammed el-Ḥāvi. Halep: Maṭb'atu 'İsā el-Bābī el-Ḥalebī, 1964.
- es-Suyūtī, Celāluddīn 'Abdurrahmān b. Ebī Bekr. *el-İtkān fi 'ulūmi'l-Kur'ān*. Beyrut: Dāru'l-Fikr, 2005.
- eş-Şāfi'ī, Muḥammed b. İdrīs Ebū 'Abdillāh. *er-Risāle*. thk. Ḥalīd es-Seb' el-'Alemlü - Zuheyr Şefīḫ el-Kubbī. Beyrut: Dāru'l-Kitābī'l-'Arabī, 2008.
- Şākir, Aḥmed Muḥammed - Şākir, Muḥmūd Muḥammed. *Ricālu tefsīri't-Ṭaberī cerḫen ve ta'dilen*. Toplama ve tertip: Muḥammed Şubḫī b. Ḥasan el-Ḥallāk. Beyrut: Dāru İbn Ḥazm, 1997.

- eṭ-Ṭaberī, Ebū Ca'fer Muḥammed b. Cerīr b. Yezīd b. Ğālib. *Cāmi'u'l-beyān `an te'vīli āyi'l-Ḳur'ān*. thk. Ḥalīl el-Meys. Beyrut: Dāru'l-Fikr, 2005.
- eṭ-Ṭaberī, Ebū Ca'fer Muḥammed b. Cerīr b. Yezīd b. Ğālib. *Cāmi'u'l-beyān `an te'vīli āyi'l-Ḳur'ān*. thk. `Abdillāh b. `Abdilmuḥsin et-Turkī. Kahire: Dāru Hicr, 2001.
- eṭ-Ṭaberī, Ebū Ca'fer Muḥammed b. Cerīr b. Yezīd b. Ğālib. *et-Tabṣīr fi me'ālīmi'd-dīn*. thk. Alī b. `Abdīl'azīz b. `Alī eṣ-Şibl. Riyad: Dāru'l-`Aşime, 1996.
- eṭ-Ṭaberī, Ebū Ca'fer Muḥammed b. Cerīr b. Yezīd b. Ğālib. *Tehzību'l-āsār ve tafşīlu's-sābit `an Rasulillāh (a.s.) mine'l-aḥbār*. thk. Muḥammed Maḥmūd Şākīr. Kahire: Maṭba'atu'l-Medenī, ts.
- eṭ-Ṭaberī, Ebū Ca'fer Muḥammed b. Cerīr b. Yezīd b. Ğālib. *Tehzību'l-āsār ve tafşīlu's-sābit `an Rasulillāh (a.s.) mine'l-aḥbār: Cuz'u'l-mefkūd*. thk. `Alī Rıdā b. `Abdillāh b. `Alī Rıdā. Beyrut: Dāru'l-Me'mūn li't-Turās, 1995.
- eṭ-Ṭaberī, Ebū Ca'fer Muḥammed b. Cerīr b. Yezīd b. Ğālib. *Tarīḥu'r-Rusul ve'l-Mulūk*. thk. Muḥammed Ebu'l-Faḍl İbrāhīm. Kahire: Dāru'l-Me'ārif, ts.
- Temīm b. Muḥbil. *Dīvānu İbn Muḥbil*. thk. `İzzet Ḥasan. Beyrut: Dāru'l-Şarḳi'l-'Arabī, 1995.
- et-Tirmizī, Muḥammed b. `İsā b. Sevre. *Cāmi'u't-Tirmizī*. thk. Yūsuf el-Ḥāc Aḥmed. Şam: Mektebetu İbn Ḥacer, 2004.
- eṭ-Ṭirimmāh b. el-Ḥakem. *Dīvānu't-Ṭirimmāh*. thk. `İzzet Ḥasan. Beyrut: Dāru'l-Şarḳi'l-'Arabī, 1994.
- Yāḳūt, İbn `Abdillāh el-Ḥamevī. *Mu`cemu'l-udebā'*. Beyrut: Dāru'l-İhyāi't-Turasi'l-