

T.C.
MUŞ ALPARSLAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

Mahfuz AÇIKGÖZ

TABERÎ TEFSİRİNDE ZÂHİR VE BÂTIN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MUŞ-2024

T.C.
MUŞ ALPARSLAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

Mahfuz AÇIKGÖZ

TABERÎ TEFSİRİNDE ZÂHİR VE BÂTIN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TEZ JÜRİ ÜYELERİ

Tez Danışmanı : Doç. Dr. Mehmet SALMAZZEM
Jüri Üyesi : Doç. Dr. Hekim TAY
Jüri Üyesi : Dr. Öğr. Üyesi Burhan ATSIZ

MUŞ-2024

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	I
ÖZET	III
ABSTRACT	IV
ÖN SÖZ	V
KISALTMALAR VE SİMGELER DİZİNİ.....	VII
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

TABERÎ'NİN HAYATI VE DÜŞÜNCE DÜNYASI

1.1. TABERÎ'NİN HAYATI	14
1.1.1. Genel Olarak Yaşadığı Dönem	14
1.1.2. Hayatı.....	17
1.1.2.1. Doğumu, Yetiştirilmesi ve Yaptığı Seyahatler	17
1.1.2.2. Hocaları	19
1.1.2.3. Eserleri	21
1.2. TABERÎ'NİN DÜŞÜNCE DÜNYASI	22
1.2.1. İtikadî Düşüncesi	22
1.2.2. Mezhebî Durumu	25

İKİNCİ BÖLÜM

TABERÎ TEFSİRİNDE ZÂHİR

2.1. TABERÎ TEFSİRİNDE ZÂHİR.....	26
2.2. KAVRAMSAL ÇERÇEVE.....	27
2.2.1 Tefsir ve Te'vîl	27
2.2.2. Selef ve Selefîlik.....	33
2.2.3. Zâhir ve Bâtin	37
2.3. TABERÎ'NİN ZÂHİR METODOLOJİSİ	49
2.3.1. Arap Dili İle İlgili Yaptığı Tercihler.....	49
2.3.1.1. Hakiki Anlamı Tercih Etmesi	50
2.3.1.2. Umumi Anlamı Tercih Etmesi	55
2.3.1.3. Ma'rûf ve Meşhur Anlamı Tercih Etmesi.....	59
2.3.1.4. İnsanlar Arasında Kullanımda Olan Anlamı Tercih Etmesi	63
2.3.1.5. Şer'î Anlamı Tercih Etmesi	64

2.3.1.6. Takdim ve Te’hirlerde Tertibe Uyan Anlamı Tercih Etmesi.....	67
2.3.1.7. Emirde Vücubiyeti Nehiyde Tahrimi Tercih Etmesi	69
2.3.1.8. Mübhem İfadelerde Mutlak Anlamı Tercih Etmesi	72
2.3.1.9. İfadelerdeki Fazlalık İddialarını Kabul Etmemesi	78
2.3.1.10. İfadelerde Hâzifin Varlığını Kabul Etmesi	80
2.4.1. Kiraatler İle İlgili Yaptığı Tercihler.....	82
2.4.1.1. Zâhiri Anlama Uyan Kiraati Tercih Etmesi	82
2.4.1.2. Anlamları Aynı Olan Kiraatlerde En Zâhir ve En Tanınmış Olan Kiraati Tercih Etmesi	84
2.4.1.3. Resmi Mushaf Hattının Zâhirine Uyan Kiraati Tercih Etmesi	86
2.5.1. Bağlam İle İlgili Yaptığı Terciler	89
2.5.1.1. Âyetler Arasındaki Bağlama Uyan Anlamı Tercih Etmesi.....	90
2.5.1.2. Kur’ân’ın Bütünlüğüne Uyan Anlamı Tercih Etmesi	97
2.6.1. Sünnet/Hadis İle İlgili Yaptığı Tercihler	103
2.6.1.1. Sünnetle Desteklenen Zâhiri Anlamı Tercih Etmesi.....	104
2.7.1. Selef İle İlgili Yaptığı Tercihler	106
2.7.1.1. Selefın Görüşülerini Tercih Etmesi.....	107

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TABERÎ TEFSİRİNDE BÂTİN

3.1. TABERÎ’NİN BÂTİN METODOLOJİSİ.....	111
3.1.1. Tahsîs Yoluyla Bâtınî Anlamı Tercih Etmesi.....	114
3.1.2. Nesh Yoluyla Bâtınî Anlamı Tercih Etmesi	119
3.1.3. Te’vil Yoluyla Bâtınî Anlamı Tercih Etmesi	123
SONUÇ	126
KAYNAKÇA.....	131

ÖZET
YÜKSEK LİSANS TEZİ
TABERÎ TEFSİRİNDE ZÂHİR VE BÂTIN

Mahfuz AÇIKGÖZ

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Mehmet SALMAZZEM

2024, 141 sayfa

Bu tezin amacı, rivayet ağırlıklı içeriğiyle Kur’ân-ı Kerîm’i baştan sona kadar tefsir eden Muhammed b. Cerîr et-Taberî’nin *Câmiu’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân* adlı tefsirini *zâhir ve bâtin* kavramları çerçevesinde incelemeye tabi tutmak ve bu bağlamda onun metodolojisini tespit etmeye çalışmaktır. Bunu yaparken kullandığı argümanları ve gerekçelerini ele alacak, daha iyi anlaşılması ve kalıcı olması için metodolojisini maddeler haline sınıflandırmaya çalışacağız.

Ayrıca bu bağlamda düşünce dünyasını daha iyi kavrama ve analiz etme adına onun yaşadığı çağı, hayatını, dini açıdan itikadî ve fıkhi durumunu ve tefsirinde kullandığı temel kavramları ele alacak, tarihten günümüze zâhirî ve bâtinî anlayışların yol açmış olduğu düşünsel ve eylemsel kırılmaları örnek kabilinden ele almaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Te’vil, Zâhir, Bâtin, Taberî.

ABSTRACT
MASTER’S THESIS
EXOTERIC AND ESOTERIC IN TABARI COMMENTARY

Mahfuz AÇIKGÖZ

Advisor: Assoc. Dr. Mehmet SALMAZZEM

2024, Page: 141

The aim of this thesis, it is trying to determine his methodology in this context and examine in the frameworks “*apparent(zâhir) and mystic (bâtın)*” concepts to commentary called *Jâmi ’al-Bayân an Ta ’vil Āy al-Qur ’ân* of Mohammed b. Cerîr al-Tabari who have commentary from start to finish to Holy Quran by context that has narrated much more. When we make that we will discuss the arguments and justifications used by him, try to classification on the materials his methodology for being permanent and having more understanding

Also, in this context we will discuss basic concepts used in the commentary and theological and jurisprudential status by religious his life and his age living on the behalf of analyse much more the world of his ideas and finally we will discuss as an example intellectual and operational extremes caused by apparent and mystic understanding to today from history.

Key Words: Interpretation, hermeneutics, apparent, mystic, Al-Tabari.

ÖN SÖZ

Kur'ân-ı Kerîm, Yüce Yaratıcı'nın insanlara bir elçi aracılığıyla yapmış olduğu son ilahî müdahalenin ve rehberliğin adıdır. Bu rehberlikle hedeflenen şey, insanoğlunun yer-yüzündeki hidayeti ve öte dünyadaki mutluluğudur. Bu hedefi gerçekleştirmek için Yüce Yaratıcı Kur'ân-ı Kerim'i onların anlayacağı bir dille indirmiş ve onun korunmasını kendi üzerine almıştır. Bu haliyle mesajını tüm zamanlara ileterek İslam'ın evrenselliğini ortaya koymuştur.

İlahi hitaba muhatap olan öncü neslin istisnalar hariç bir anlama problemi olmamıştır. Zira ilahî hitap, onların anlayacağı bir dilde indirilmiştir. İlahî hitabı açıklamakla görevli olan Hz. Peygamber yaşamaktadır ve üzerine düşen görevi eksiksiz bir şekilde yerine getirmektedir. Bir sebebe binaen inen ayetlerin sebeplerinin birçoğuna kendileri vakıf idiler. En önemlisi ise ilahî vahyi anlamadıkları durumlarda ise bizzat Hz. Peygamber'e baş vurarak anlama problemlerini giderme imkânına sahiptiler. Bu nedenle iman eden anlayarak ve tercih ederek iman etmiş, inkâr eden ise mesajın tüm açıklığına rağmen inkâr yolunu tercih etmiştir.

Zaman itibarıyla ilk nesilden uzaklaşmaya bağlı olarak ilahî hitabın muhatapları hem değişmiş ve hem de sayısal olarak çoğalmıştır. Buna bağlı olarak Arap olmayan unsurlar için dil engeli ortaya çıkmış ve hitabın metne dönüşmesinin bir sonucu olarak ilahî kastın ne olduğu veya nasıl anlaşılması gerektiği gibi metin eksenli temel problemler ortaya çıkmıştır. İşte bu gibi problemleri aşma adına Müslüman bireyler, içinde bulundukları coğrafi, siyasal ve sosyal durumlarına ve de algı düzeylerine göre bu problemleri çözme ve aşma yoluna gitmişlerdir.

Bu çalışmamızda Taberî'nin tefsiri bağlamında ele alacağımız “*zâhir ve bâtın*” kavramları, yurakıda söz konusu ettiğimiz türden problemleri çözme ve aşma adına ortaya çıkmış olan kavramlardan sadece iki tanesidir. Bu iki kavram ekseninde İslam tarihinde iki ana damar olan zâhirî ve bâtınî anlayışlar ortaya çıkmıştır. Bu iki anlayışın önde gelen temsilcileriyle çağdaş olması hasebiyle Taberî'nin durduğu konum önem arz etmektedir. Bu nedenle onun metodolojisini mercek altına almayı gerekli gördük.

Bu alanda yoğunlaştıkça gördük ki tarihsel süreçte birçok kavramın başına gelen anlam genişlemesi veya anlam kayması bu iki kavram için de söz konusu olmuştur. Bu nedenle ilk önce bu anlam kayması ve/veya anlam genişlemesini ele alıp tespit etmeye

çalışacak, daha sonra bu iki kavramı hem tefsir usulü ve hem de fıkıh usulü bağlamında bir değerlendirmeye tabi tutup ardından konuyu Taberî özelinde irdelemeye çalışacağız.

Çalışmamız bir giriş, üç ana bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Giriş kısmında araştırmada takip ettiğimiz metoda ve onun kaynaklarına yer verdik. Konuyu ele alış gerekçemizi ve konunun önemini ortaya koymaya çalıştık. İkinci bölümde Taberî'nin hayatını, eserlerini, yaşadığı dönemin siyasi ve fikrî durumunu ele alıp onun itikadî ve fikrî düşüncesini saptamaya çalıştık. İkinci bölümü konumuzun ağırlıklı kısmını oluşturan zâhir konusuna ayırdık. Bu bölüme giriş yaparken hem bu bölüm hem de daha sonraki bölümler için giriş mahiyetinde olmak üzere ilgili birtakım kavramalara yer vermek durumunda kaldık. Bu kavramları hem tefsir usulü hem de fıkıh usulü bağlamında ele almaya çalıştık. Daha sonra örnekler eşliğinde konumuzu maddeler halinde işlemeye çalıştık. İkinci bölümü ise bâtin konusuna ayırdık. Bu bölümü de örnekler ve maddeler halinde ele aldık.

Sonuç bölümünde ise, Taberî'nin tespit edebildiğimiz bu metodolojisini kiritik etmeye çalıştık. Onun takip etmiş olduğu bu metodolojinin olumlu ve/veya olumsuz yönlerini ortaya koymaya çalıştık.

Yüksek lisans öğrenim sürecim boyunca yakın ilgisini her zaman yanımda hissettiğim Prof. Dr. Abdülcelil BİLGİN'e, zorunlu sebeplerden dolayı uzun süre ara vermiş olduğum tezimin danışmanlığını tekrar kabul etme nezaketinde bulunan tez danışmanım Doç. Dr. Mehmet SALMAZZEM'e, tezimi okuyup değerli fikirlerini benimle paylaşan Doç. Dr. Hekim TAY ve Dr. Burhan ATSIZ hocalarıma, Taberî tefsirinin Arapça metinlerinin çözümünde her zaman yardım ve desteğini gördüğüm değerli ağabeyim Nafis TUTGUN'a ve tüm ders hocalarıma şimdilerde ölüme terkedilmiş bir haslet olan vefanın bir gereği olarak kendilerine teşekkürü bir borç biliyorum.

Muş-2024

Mahfuz AÇIKGÖZ

KISALTMALAR VE SİMGELER DİZİNİ

a.g.e.	:	Adı geçen eser
b.	:	Bin, İbn, Bint
bkz.	:	Bakınız
bl.	:	Bölüm
c.	:	Cilt
d.	:	Doğum
der.	:	Derleyen, derleme
DİA	:	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
h.	:	Hicri
H.z.	:	Hazreti
İA.	:	MEB İslam Ansiklopedisi
m.	:	Miladi
m.s.	:	Milattan Sonra
nr.	:	Numara
nşr.	:	Neşreden (Tahkik eden)
ö.	:	Ölümü, ölüm tarihi
s.	:	Sayfa
sy.	:	Sayı
tr.	:	Tercüme, tercüme eden
ts.	:	Tarihsiz
vb.	:	Ve benzeri

GİRİŞ

Tezin Konusu

Bu çalışmada tefsir, fıkıh ve kelam gibi İslami ilimlerin ortak kavramlarından ikisi olan *zâhir* ve *bâtın* kavramlarını Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân* adlı tefsiri bağlamında ele alacağız. Taberî'nin bu kavramlara ne tür anlamlar yüklediğini, bunu yaparken ne tür bir metot takip ettiğini ve onu böylesi bir metoda sevk eden tarihsel arkaplanın ne olduğunu tespit etmeye çalışacağız. Özellikle birçok kaynağa başvurarak onun metodolojisini maddeler halinde ve örnekler eşliğinde işlemeye çalışacağız. Daha sonra kendisine prensip edildiğini düşündüğümüz bu metodolojiye kendisinin ne kadar bağlı kaldığını, yönteminin artı ve eksilerini ortaya koymaya çalışacağız.

Böylesi bir çalışmada sağlıklı verilerin elde edilmesi, özellikle onun düşünce dünyasının bilinmesine ve yaşadığı tarihsel şartların tespitine bağlıdır. Bu nedenle konumuz bağlamında Taberî'nin biyografisini detaylı bir şekilde araştırmaya ve onun yaşadığı dönemi analiz etmeye çalıştık. Tabii ki bundan kastımız onun biyografisini müstakil olarak ele almak değildir. Zaten bu anlanla ilgili olarak birçok müstakil eser yazılmış bulunmaktadır.

Zâhir kavramının Zâhirîlik ile bâtın kavramının ise Bâtınîlik ile bir ilişkisi söz konusu olduğu gibi zâhirî düşüncenin selefî düşünceyle de çok yakın bir ilişkisi söz konusudur. Bu nedenle hem bu ekolü ve hem de adı anılan diğer iki ekolü ele almak kaçınılmaz olmaktadır. Bu bağlamda bu grupların düşüncelerini, temsilcilerini ve sebebiyet verdikleri tarihsel olaylara yer vermek durumunda kaldık.

Son olarak Taberî, tefsirinde bu kavramlarla birlikte başka birtakım kavramlar da kullanmaktadır. Bir kısmı kendisine ve bir kısmı da daha önce mensubu bulunduğu Şâfiî mezhebine ait olan bu kavramlardan ilgili olanlarına tezimizde yer vermek durumunda kaldık.

Çalışmanın Kaynakları ve Takip Edilen Yöntem

Taberî, hayatını ilme adanmış mümtaz şahsiyetlerden biridir. Bundan olsa gerek seksen altı yıllık ömründe hiç evlenmemiştir. Hem bu sebeple hem de çalışma azim ve gayreti sayesinde o birçok eser kaleme almıştır. Eser yönüyle velûd bir şahsiyet olan müfessirin düşünce dünyasına girmenin ve düşünce dünyasını aydınlatmanın ciddi bir çabayı gerektireceği aşîkârdır.

İnsanoğlu yaşadığı çağdan etkilenen ve onu etkileyen bir yapıya sahiptir. Bu itibarla zamanın ve mekânın insan kişiliğinin ve düşünce yapısının oluşumunda ciddi bir etkisi söz konusudur. Bu nedenle öncelikle Taberî'nin yaşadığı dönemi mercek altına almaya çalıştık. Bunu yaparken o dönemin sosyal, siyasal, ekonomik ve dini hayatına değinmeye çalıştık. Bunun için birçok tarih, tabakât ve biyografi kitabına müracaat etmek durumunda kaldık. Başta Taberî'nin *Tarihu'r-Rusûl ve'l-Mülûk*'u, Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *Târîhu Bağdâd*'ı, İbn Asakir'in (ö. 571/1176) *Târîhu Medîneti Dimaşk*'ı ve İbnü'l-Esîr'in (ö. 630/1233) *el-Kâmil fi't-Târîh*'i başvurduğumuz temel kaynaklardan sadece birkaç tane-sidir.

Taberî'nin biyografisi ile ilgili olarak birçok eski ve yeni kaynağa müracaat ettik. Özellikle Yakût el-Hamevî'nin (ö. 626/1229) *Mu'cemu'l-Udebâ*'sı başta olmak üzere birçok tabakât ve terâcim kitaplarının ilgili kısımlarını gözden geçirdik. Örneğin Tâcüddîn es-Sübkî'nin (ö. 771/1370) *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübra*'sı, İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) *Tabakâtü's-Şâfiyye*'si, Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Tabakâtü'l-Kurrai'l-Meşhurin*'i, Celâlüddîn es-Süyûtî (ö. 911/1505) ile Ahmed b. Muhammed el-Edirnevî'nin (ö. 1095/1684) *Tabakâtü'l-Müfessirîn*'leri başvurduğumuz kaynaklardan sadece birkaç tane-sidir.

Zâhir ve bâtın kavramları hem tefsir usulünün hem de fıkıh usulünün ortak kavramlarındandır. Bu kavramların içerikleriyle ilgili olarak hem tefsir usulü hem de fıkıh usulü kitaplarına müracaat ettik. Tefsir usulünde başvurduğumuz kaynakların başında şunlar gelmektedir: Bedrüddîn ez-Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*'ı, Celâlüddîn es-Süyûtî'nin *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*'ı, Hüseyin Zehebî'nin (ö. 1915-1977) *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*'u ile İsmail Cerrahoğlu'nun *Tefsir Tarihi*. Fıkıh usulünde ise şu kaynaklara müracaat ettik: Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî'nin (ö. 204/820) *er-Risâle*'si, Seyfeddîn el-Âmidî'nin (ö. 631/1233) *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*'ı, İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) *el-Muvafakât*'ı ve Bedrüddîn ez-Zerkeşî'nin *Bahrü'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkıh*'ı.

Zâhir ve bâtın kavramlarının en çok gündeme geldiği alanların başında itikadî alan gelmektedir. Tefsirinin dışında Taberî'nin itikadî düşüncesini yansıtan en önemli iki eseri hiç şüphesiz *et-Tabsîr fî Mealîmi'd-Dîn* ile *Sarîhu's-Sünne* adlı eserleri gelmektedir. Bu gayeyle bu iki esere müracaat ettik. Bu iki eserin dışında son dönemlerde yazılan şu iki esere

de müracaat ettik: Tâhâ Muhammed Necâ Ramazan'ın *Usûlu 'd-Dîn İnde 'l-İmâmi 't-Taberî* ile Ahmed el-Avayişe'nin *el-İmâm İbn Cerîr et-Taberî ve Difâuhu an Akîdeti 's-Selefi*.

Tabii ki temel başvuru kaynağımız Taberî'nin muhalled eseri olan ***Câmiu 'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi 'l-Kur'ân*** oldu. Bu eserin 2009 yılında *Dâru 'l-Fikr* yayınevi tarafından 15 cilt olarak basılan baskısını esas aldık. İhtiyaç duydukça Müessesetü'r-Risâle yayınevinin Ahmed Muhammed ve Mahmud Muhammed Şakir kardeşlerin tahkikli baskısına da göz attık.

Gerek zâhir ve Zâhirîlik ve gerekse bâtın ve Bâtınîlik ile ilgili çağdaş çalışma ve makaleleri imkânlar nispetinde temin edip okumaya çalıştık. Bu bağlamda şu eserleri okuyup gözden geçirdik: Ignaz Goldziher'in (ö. 1921) Arapçaya *Mezâhibü 't-Tefsiri 'l-İslâmî* olarak çevrilen eserin Türkçeye çevirisi olan *İslam Tefsir Ekolleri*, Mustafa Öztürk'ün *Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vîl Geleneği*, Ahmed Muhammed el-Havfî'nin (ö.1982) *et-Taberî* adlı eseri, Atik Aydın'ın *Taberî'nin Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi* (2005), Fatih Bayar'ın *Taberî'nin Tefsir Metodolojisi* (2008) ve İbtisâm bint Bedr 'Avad el-Câbirî'nin *el-Hamlu ale 'z-Zâhir -Dirâseten Tatbikiyyeten min Hilâli Tefsiri İbni Cerîr et-Taberî* (2009) adlı doktora çalışması. Özellikle son çalışma¹ konu başlıklarının seçimi ve tasnifinde kendilerinden yararlandığımız önemli eserlerden biri oldu. Gerek Atik Aydın ve gerekse Fatih Bayar'ın çalışmaları konu genişliği ve yöntem bakımından bizim çalışmamızdan farklılık arz etmektedir. Bu çalışmalara nazaran bizim çalışmamız konu, konu genişliği ve takip edilen yöntem bakımından farklılık arz etmektedir. El-Câbirî'nin çalışması ise sadece zâhir anlam üzerine yapılan bir çalışmadır. Bu nedenle bizim çalışmamız konu itibarıyla ondan daha geniş kapsamlı bir çalışmadır.

Tezimizde kullanmış olduğumuz meâl, Diyanet İşleri Başkanlığının Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin'e hazırlatmış olduğu Kur'ân-ı Kerîm meâlidir.

Tezin Amacı ve Önemi

Kur'ân-ı Kerîm, ilahi iradenin miladi 610 yılından 632 yılına kadar peyderpey ve son elçisi Hz. Muhammed aracılığıyla hayata ve tarihe olan son sözlü müdahalesinin yazıya geçirilmiş halidir. Bu müdahalenin temel hedefi, insanoğlunun yeryüzü yolculuğunda ona kılavuzluk yaparak onun mutluluğunu sağlamasıdır. Bu yeryüzü serüveninde mutlu,

¹ İbtisâm bint Bedr 'Avad Câbirî, "el-Hamlu ale 'z-zâhir -dirâseten tatbikiyyeten min hilâli tefsiri İbni Cerîr et-Taberî", *Mecelletü Külliyyeti 'l-Âdâb-Câmiatu Benhâ*, 21/1 (2009), 587-640.

huzurlu ve kaliteli bir yaşam sürdürmek isteyen her birey veya toplum, onun ilahî ve temel prensipler bazındaki çağlar üstü mesajına muhtaçtır.

İlahi iradenin ilk müdahale alanı, onu şahsında temsil edecek ve topluma taşıyacak olan onun mübelliği ve mübeyyini olmuştur. Kur’ân-ı Kerîm’den anladığımız kadarıyla bu kutlu elçi, vahiy almadan önce kendisine herhangi bir kitabın verileceğini ummamakta, ilahî bir kitaptan ve imanın mahiyetinden habersiz bir şekilde yaşamakta ve herhangi bir dini gelenek bilgisine sahip bulunmamaktadır.² İşte böylesi bir hayat sürdüren bu kutlu elçi, kendisine indirilen ilk vahiyle birlikte hayatı köklü bir şekilde değişime uğramış ve bu değişimin neticesinde adeta hayatı canlı bir Kur’ân haline dönüşmüştür. Nitekim kendisine Hz. Peygamber’in ahlâkını soran bir kişiye eşi Hz. Âişe (ö. 58/678): “*Sen Kur’ân okumuyor musun? Onun ahlâkı Kur’ân idi*”.³ diyecektir.

Bu değişimin sağlıklı bir şekilde gerçekleşmesi o kutlu elçinin ilahî mesajı sağlıklı bir şekilde anlamasına ve kavramasına bağlı olmuştur. Bu nedenle Yüce Yaratıcı kendi ilahî mesajını bazen direkt vahiy yoluyla, bazen de melek Cabrail aracılığıyla ona tâlim⁴ ettirmiştir. Bu gerçek Kur’ân-ı Kerîm’de şu şekilde ifade edilmiştir: “*Rahmân (olan Allah), Kur’ân’ı öğretti*”.⁵ “*(Kur’ân’ı) ona, üstün güçlere sahip, muhteşem görünümlü (Cebrâil) öğretti*”.⁶ İlahi kelâmın bu boyutu, ihmal edilmeyecek kadar önemli bir boyuttur. Zira bunun sayesinde gerek Hz. Peygamber gerekse de ona iman eden tüm müminlerin yaklaşım tarzlarının nasıl olması gerektiği ortaya konmuştur. Ayrıca bu boyut, her türlü yanlış anlamının veya kasıtlı çarpıtmaların önüne geçilmesi açısından da çok önemlidir.

Bu tâlimî boyutun Hz. Peygamber’in şahsındaki izdüşümlerine baktığımızda şu gerçeklerle karşılaşırız. Bu tâlim sayesinde Hz. Peygamber bizzat kendisi eğitilmiş ve yine beşer olması hasebiyle içine düşmesi muhtemel olan yanlış anlama ve anlamlandırmaların önüne geçilmiştir. Örneğin O, A’raf sûresi 31 ve 32. âyetler ile Mâide sûresi 87 ve 88. âyetlerde bildirilen talimatların dışına çıkarak Allah’ın kendisine helal kılmış olduğu bir

² Kur’ân-ı Kerîm, el-Kasas 28/86; eş-Şûrâ 42/52; ed-Duhâ 93/7; el-Ankebût.

³ Ahmed İbn Hanbel, *Müsnedu’l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 2001), 41, 148.

⁴ Tâlim kelimesi İslam kültüründe genellikle öğretimin karşılığı olarak kullanılır. Sözlük olarak “bir şeyi gerçek yönüyle kavramak, bir nesnenin şekli zihinde oluşmak, nesneyi gerçek haliyle bilmek” anlamına gelen tâlim, “birine bilgi öğretmek ve ders okutmak” anlamına gelmektedir. Bkz.: Ziya Kazıcı - Halis Ayhan, “Tâlim ve Terbiye” (DİVANTAŞ, 2010), 39/515-523.

⁵ Kur’ân-ı Kerîm Meâli, çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), er-Rahmân 55/1,2.

⁶ en-Necm 53/6.

şeyi kendisine haram kılmış,⁷ bunun üzerine yaptığı şeyin yanlışlığını bildiren ikaz mahiyetindeki şu âyet inmiştir: “*Ey peygamber! Eşlerinin rızasını elde edebilmek için, Allah’ın helâl kıldığı şeyi neden kendine haram kılıyorsun?*”⁸ Bu ilahî bildirimden anlıyoruz ki Yüce Allah, Hz. Peygamber’in beşer olması hasebiyle yapması muhtemel olan birtakım yanlışlarını düzeltmekte ve ilahî vahiyle kendisine tanınan sınırların dışına çıkmasına müsaade etmemektedir.

Söz konusu ilahî tâlimin melek Cebrâil aracılığıyla olanına şunları örnek vermek mümkündür. İbn Hişâm, “*Cebrâl Resûlullah’a abdest almayı öğretiyor*” başlığı altında ilgili rivayetleri sıraladıktan sonra “*Resûlullah Hz. Hatice’ye abdest almayı ve namaz kılmayı öğretiyor*” başlığını açar. Bu başlıklarda Cebrail’in Hz. Peygamber’e gelerek kendisine abdes almayı ve namaz kılmayı uygulamalı öğettiğini dile getirir. Ardından Hz. Peygamberin de melek Cebrail’den öğrendiklerini eşi Hz. Hatice’ye öğrettiğini ve beraberce namaz kıldıklarını dile getirir.⁹ Bu rivayetten anlıyoruz ki Hz. Peygamber, Kur’ân-ı Kerîm’de mücmel olarak zikredilen birtakım ilahî mesajların içeriğini bizzat melek Cebrâil aracılığıyla uygulamalı olarak öğrenmiştir.

Taberî de bu tâlimî boyuta önem verir. O tefsirinin önsözünde sadece Hz. Peygamber’e has kılındığını öne sürdüğü te’vîl bilgisi ile ilgili olarak bilgi verirken bu tâlimî boyuta şu şekilde temas eder:

*“Resûlullah da (te’vili kendisine has olan ayetlerin anlamlarını) Allah’ın Cebrâil veya elçilerinden dilediği bir kimseyle gönderdiği vahiy aracılığıyla tâlimî olmaksızın bilemez. Bunlar da Resûlullah’ın Cebrâil’in kendisine öğrettiği şekliyle ashâbına tefsir ettiği âyetlerdir. Hiç şüphesiz bu durumda olan âyetlerin sayısı ise azdır”.*¹⁰

Bu ifadelerin ardından Taberî, konu bağlamında daha önce zikrettiği bir rivayete dayanarak Hz. Peygamber’in Kur’ân âyetlerinden çok az bir kısmını tefsir ettiği şeklinde bir

⁷ Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid et-Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vili ayi’l-Kur’ân* (Beyrut: Dârü’l-Fikr, 2009), 14/178.

⁸ et-Tahrîm 66/1.

⁹ Cemaleddin Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Siretu’n-nebeviyye* (Lübnan: Dâru İbn Hazm, 2009), 114-115; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb en-Nesai, *es-Sünenü’l kübra* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001), 2/199; Ebû Abdullah İbnü’l-Beyyî’ Muhammed Hakim en-Nisaburi, *el-Müstedrek ale’s-Sahihayn* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1990), 1/310; Ebû Abdullah el-Asbahi el-Himyeri Malik b. Enes, *el-Muvatta* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, ?), 1/3; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/55, 56, 57.

¹⁰ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/57.

sonuç çıkarmanın yanlış olduğunu dile getirmiş, ardından burada az olarak nitelenen şeyin Cebraîl'in öğretimi şeklindeki âyetlerin tefsiri olduğunu ifade etmiştir. Yoksa onun tefsire ihtiyaç duyulan âyetleri tefsir etmeden bırakması Kur'ân'ın bizzat kendi ifadelerine terstir. Böylesi bir tâlim sürecinden geçen Hz. Peygamber, kendisine inanan kitleyi de bu tâlimî süreçten geçirir. Bu sürecin sonunda Ashabın hayatında köklü değişimler meydana gelmiş ve bu değişimin sonucunda yaşadıkları asrı saadet asrına çevirmiştir.

Hz. Peygamber'in ashâbı birer insan olmaları hasebiyle dinleme, kavrama ve muhakeme güçleri itibarıyla bir olmadıkları gibi yetiştirme tarzları, mizaçları, zevkleri ve kabiliyetleri açısından da bir değillerdi. Bu nedenle onlar dini metinler karşısında farklı tavır sergileyebilmişlerdir. Bu farklılığa işaret eden Abbasi Halifesi Ebû Cafer el-Mansûr (ö. 158/774), Mâlik b. Enes'ten (ö. 179/795) insanlar için bir kitap yazmasını ister. Ama bu kitapta Abdullah b. Ömer'in aşırılıklarına, Abdullah b. Abbâs'ın ruhsatlarına ve İbn Mes'ûd'un şaz olan görüşlerine yer vermemesini de kendisinden talep eder.¹¹

Bu realiteye istinâden Bünyamin Erul, görüşleri itibarıyla sahabeyi üç kısma ayırır:

- 1) Zâhirî yaklaşım sergileyenler.
- 2) Fıkî yaklaşım sergileyenler.
- 3) İctihâdî yaklaşım sergileyenler.

Bu sınıflandırmayı gerekçelendirirken eski ve yeni çalışmaların, rivayet ve dirâyet yönünden sahabeyi ikiye ayırdıklarına değinen yazar bu ayırımı yetersiz görür ve yukarıdaki üçlü tasnifini gerekçelendirmeye çalışır. Sonuç olarak şöyle der: “Dolayısıyla biz, sahabilerin yukarıda zikrettiğimiz gibi, üç kategoride ele almanın daha isabetli olacağını düşündük”.¹²

Sahabe için yapılan yukarıdaki üçlü tasnife benzer bir tasnifi diğer insanlar için de yapmak mümkündür.

- 1) Nasların zâhirine itibar edenler.
- 2) Nasların bâtınına itibar edenler.

¹¹ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Dîneverî İbn Kuteybe, *Kitâbu'l-İmame ve's-siyase* (Kahire: Matbaatü'n-Nil, 1904), 2/286; Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 152.

¹² Erul, *Sünnet Anlayışı*, 151-152.

3) Nasların hem zâhirine ve hem de bâtınına itibar edenler.¹³

Burada konumuz olması hasebiyle bu yaklaşımlardan ilk ikisine değinecek, onların naslara yaklaşım tarzlarını ele alacak ve tarihte sebebiyet vermiş oldukları olaylara örnek kabilinden değinmeye çalışacağız. Böylece konunun önemi daha iyi kavranmış olacaktır.

Gerek zâhirî ve gerekse bâtinî anlayışın temsilcileri, farklı gerekçelerle yola çıkma-larına rağmen, buluştukları ortak bir nokta söz konusudur. O da Kur’ân-ı Kerîm’in sonsuz anlamlar ve sonsuz ilimler içerdiği iddiasıdır.¹⁴ Bu iddialarını birtakım âyet, hadis ve akli çıkarımlara dayandıran bu kesimler, Kur’ân’ın anlamlarının tüketilemeyeceğine inanmak-tadırlar.¹⁵ Yeter ki ehil olan, ondan neyi, nasıl araması gerektiğini bilebilsin.

Bu bağlamda Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) Ehl-i Hâdis’in zâhirîliğe evrilmesinde kilit rolü oynayan İmam Şafî’î’nin Mescid-i Harâm’da bulunduğu bir sırada kendisine so-rulacak her türlü soruya Kur’ân’dan cevap verebileceğini dile getirmektedir. Kendisine ih-ramlı iken eşek arısını öldüren kimsenin durumunun ne olacağıyla ilgili olarak sorulan bir soruya biraz da trajikomik diyebileceğimiz bir cevap verir ve Kur’ân’daki Hz. Peygam-ber’e itaati emreden ayetlere dayanarak işi sünnete havale eder.¹⁶

Şafîî bir gelenekten gelen Zerkeşî (ö. 794/1392), kitabında “*Kur’ân’da öncekiler ile sonrakilerin ilmi bulunduğu hakkında bir bölüm*” diyerek bir başlık atar ve bu başlık al-tında Kur’ân’da öncekiler ile sonrakilerin ilminin bulunduğunu, Allah’ın kendilerine an-la-yış verdiği kimselerin ondan istediği her şeyi çıkarabileceğini ifade etmektedir.¹⁷ Yine aynı gelenekten gelen Süyûtî de (ö. 569/1173) Kur’ân’ın her şeyi içerdiğini ve buna bağlı olarak da Kur’ân’da her ilme ve soruna mutlaka bir işaretin bulunduğunu ifade etmektedir.¹⁸

Mustafa Öztürk, zâhirîliğin gerçek anlamda bir mezhebe dönüşmesinde kilit rolü oy-nayan İbn Hazm’in (ö. 456/1064) de ‘*Kur’ân’da yok yoktur.*’ düşüncesine sahip olduğunu

¹³ Mustafa Öztürk, *Tefsirde Bâtınlık ve Bâtını Te’vîl Geleneği* (İstanbul: Düşün Yayınları, 2011), 9.

¹⁴ Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah İbn Arabî, *Kânûnu’t-te’vîl* (Beyrut: Dâru’l-l-Garbil-l-İslâmî, 1990), 226-227.

¹⁵ Ebû’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân* (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2012), 4/24-38; İsmail Çalışkan, “Kur’ân Muhtevasının Epistemolojik Taksimi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2003), 235-248.

¹⁶ Mustafa Öztürk, *Kur’ân Tefsir ve Usûl Üzerine* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 78; Süyûtî, *el-İtkân*, 25.

¹⁷ Ebû Abdullah Bedruddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’ân* (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2009), 2/116; Süyûtî, *el-İtkân*, 4/26.

¹⁸ Süyûtî, *el-İtkân*, 4/33.

dile getirmektedir. Ardından İbn Hazm'ın kendilerinden hiç haz etmediği irfan geleneğiyle aynı argümanları kullanmasına hayret etmektedir.¹⁹

Sûfî bakış açısını yansıtmayı açısından ilk sûfilerden Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin (ö. 283/896) şu sözleri manidardır: “*Kur'ân, Allah'ın kelam sıfatının tecellisidir. O'nun kelamı sonsuz ve sınırsız olduğuna göre Kur'ân'daki anlamlar da sonsuzdur. Beşerin Kur'ân'ı anlama imkânı Allah'ın veli kullarının kalplerine bahşettiği fütûhatla doğru orantılıdır*”.²⁰ Ebû Hamid Muhammed el-Gazzâlî (ö.505/1111) de buna yakın bir görüşle tüm ilimleri Allah'ın isim ve sıfatlarıyla ilişkilendirir ve Kur'ân'ı da bu isim ve sıfatların bir açıklaması olarak görür. Bu nedenle nasıl ki Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellileri sonsuz ise bunların açıklaması mahiyetinde olan Kur'ân'ın da anlamları sonsuzdur. Bu anlamları sadece zâhiri bir tefsir ile ortaya çıkarmak tek başına yeterli ve mümkün değildir.²¹

Kur'ân ile ilgili bu algı şu türden aşırılıkları içinde barındıran sözlerin söylenmesine sebebiyet vermiştir:

“*Şayet devemin ipi kaybolursa onu Yüce Allah'ın kitabında bulurum*”.²² “*Ey Mûsâ, kitaplar içerisinde Ahmed'in kitabı, içinde süt bulunan bir kaba benzer. Çalkaladıkça ondan yağ çıkar*”.²³ “*Kur'ân'da dilediği her şeyi bulamayan mürit gerçek bir mürit değildir. Bu kapsama sahip olmayan hiçbir söz de Kur'ân değildir*”.²⁴

Hâlbuki söylenen bir sözün anlamlı olması demek, o sözün her bir muhatabına aynı anlamı vermesi demektir. Ve her bir söz belli bir yere gönderimde bulunur. Bu nedenle aynı anlamı vermeyen ve aynı yere gönderim yapmayan bir anlam, gerçekte hiçbir şeyi ifade etmiyor demektir. Ayrıca farklı anlamlar, birbirlerini tamamlayan, birbirlerini takviye eden anlamlar olmayıp birbirlerini iptal eden, birbirlerini işlevsizleştiren anlamlardır.²⁵ Bu durum ise Kur'ân gibi kutsal bir kitap için kabul edilebilir bir şey değildir.

¹⁹ Öztürk, *Usûl Üzerine*, 203.

²⁰ Öztürk, *Usûl Üzerine*, 226.

²¹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005), 342.

²² Süyûtî, *el-İtkân*, 4/26.

²³ Süyûtî, *el-İtkân*, 4/32.

²⁴ Muhyiddin Muhammed b. Alî b. Muhammed b. Ahmed b. Abdullah el-Hâtimî İbn Arabî, *el-Fütûhatü'l-Mekkiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 5/137.

²⁵ Dücan Cündioğlu, *Kur'ân'ı Anlama'nın Anlamı* (İstanbul: Kitabevi, 1998), 36-37.

İslam şeriatının özellikle ümmî ve Arabî²⁶ karakterine vurgu yapan Şâtıbî (ö. 790/1388), insanların büyük çoğunluğunun Kur'ân hakkında hadlerini aştığını ifade etmektedir. Zira bu insanlar geçmiş ve gelecekle ilgili her türlü bilginin Kur'ân'da bulunabileceğini iddia etmişlerdir. Halbuki bu iddia doğru değildir. Şayet bu iddialar doğru olmuş olsaydı Kur'ân'ı en iyi bilenler olarak sahabe, tabiîn ve selef-i salihinden bu iddialarla ilgili olarak bir şeyler mutlaka bizlere aktarılırdı. Oysa ki bu konularla ilgili olarak onlardan bize herhangi bir şey aktarılmış değildir demektir.²⁷

İster iyi niyetlerle olsun isterse kötü niyetlerle, böylesi bir Kur'ân algısı, Kur'ân'ı birleştiren, bir araya getiren ve temel ortak hedeflere ileten bir kitap olmaktan çıkarmakta; bölen, çatıştıran ve de en önemlisi içinde tezatlar barındıran bir kitab haline dönüştürmektedir. Kur'ân'ın bizzat kendi ifadeleriyle reddettiği²⁸ böylesi bir anlayış, malesef tarihte kendisine ciddi bir taraftar bulabilmiştir. Örneğin Basra kadısı olan ve aynı zamanda Mu'tezilî olan Ubeydullah b. el-Hâsen'e (ö. 168/785) göre Kur'ân ihtilafî görüşlere delalet eder. Bu bağlamda bir kişi Kur'ân'a dayanarak birbirine zıt iki görüş olan i'tizalî görüş ile cibrî görüşü savunması pekâlâ mümkündür ve bu her iki görüş de doğrudur. Yine ona göre Kur'ân'daki isimler bağlamında zinakâr bir kimse için 'o mü'mindir, o kafirdir, o fasıktır, o müşriktir, o hem kafir hem de müşriktir' hükmünü vermesi de mümkündür ve verilen her bir hüküm de isabetlidir. Çünkü Kur'ân tüm bu manalara delalet etmektedir.²⁹

Her ne kadar Ubeydullah b. el-Hâsen kadar düşüncelerini açıkça ifade edemeseler de tarihte ve günümüzde bu zihniyete sahip birçok kişi ve gruba rastlamak mümkündür. Bu bağlamda metodik olarak naslara yaklaşımda birbirine zıt iki anlayışı temsil eden zâhirî anlayış ile bâtinî anlayış sahiplerinin birçok noktada buluştuklarını görmekteyiz. Örneğin Şia'dan bir grup ile Ehl-i Hadis'in Haşviyye'sinden bir grubun tanrı tasavvurlarını bu

²⁶ İslam şeriatının *ümmî* olması demek, "onun genel felsefesinin kavranması, emir ve yasaklarının anlaşılması ve gereklerinin yaşanılabilmesi, belli bir ilim tahsili ve ihtisası vb. gerektirmez" demektir. Bunun için ne tabiat ilimleri ne matematik ne felsefe ne de bir başka ilim tahsiline gerek yoktur. Bkz.: Ebû İshak İbrâhim b. Musa b. Muhammed el-Gırnati eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât - İslami İlimler Metodolojisi*, çev. Mehmet Erdoğan (Huber: İz Yayıncılık, 1997), 2/65-66, dipnot 7; Arabî olmasıyla kastedilen şey ise ilahi vahyin indiği dönemin dilini kullanmış olması, muhatapları açısından apaçık ve anlaşılır olması, içeriğinin muhatapları tarafından anlaşıldığı anlamıdadır. Bu nedenle o dönemin insanları için bir anlam ifade etmeyen bir bilginin -örneğin bilimsel bilginin- Kur'ân'da bulunduğunu iddia etmek doğru değildir.

²⁷ Ebû İshak İbrâhim b. Musa b. Muhammed el-Gırnati eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakat fî Usûli's-şeria* (Huber: Dâru İbn Affan, 1997), 2/127; Öztürk, *Usûl Üzerine*, 57.

²⁸ en-Nisâ 4/82.

²⁹ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1999), 95, 96.

bağlamda ele almak mümkündür. Bu iki grubun varlığına iman ettikleri mabutları hem ruhsal hem de bedensel olarak şekli ve azaları bulunan bir mabut olup bir yerden bir yere intikâli, hareket etmesi ve bir yerde mekân tutması söz konusudur.³⁰ Meşhur müfessir Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) ile Dâvud el-Cevâribî'ye (ö.?) göre Allah bir cisimdir. Onun vücudu et, kan ve saçtan oluşan bir insan suretindedir. Onun el, ayak, dil, baş ve gözden oluşan azaları vardır. Bütün bunlara rağmen o kendisinden başka bir şeye benzemeyen ve başkasının da kendisine benzemediği bir varlıktır.³¹ Yine Cevâribî'ye göre onun mabudu, kadının cinsel organı ve erkeğin sakalı hariç, insanın sahip olduğu bütün organlara sahip bulunan,³² vücudunun göğüsten yukarı kısmı içi boş olup geri kalan kısmı dolu olan, kısa ve siyah örgülü saçları bulunan bir mabuttur.³³ Onların bu düşünceye sahip olmalarında nasların lafızlarının zâhirlerine sıkı sıkıya bağlılıkları olduğu ifade edilmiştir.³⁴

Nasların lafızlarına değer vermeyen ve hatta bunu gerçek anlamın tespitinde en büyük engel olarak gören müfrit şii, sûfî ve bâtinî grupların da bezer iddialarda bulunduklarını görüyoruz. Aşırı şii ve bâtinî gruplardan biri olan Mansûriyye'nin kurucusu Ebû Mansûr el-İclî (ö. 123/741), peygamber olduğunu, göğe çıktığını, orada Allah ile buluştuğunu ve Allah'ın kendi eliyle onun başını okşayarak: “*Ey Oğlum! Benden (bir haber) tebliğ et*” dediğini iddia etmiş, Kur’ân’da yasaklanan evlenilmesi haram olan kadınların, leşin, kanın, domuz etinin, içkinin, kumarın ve bunlar dışında kalan diğer haram şeylerin kendileri için helal olduğunu iddia etmiştir.³⁵ Bu batıl görüşlerine delil olarak da şu âyeti ileri sürmüştür. “*İman edip salih ameller işleyenlere tatmış oldukları şeylerden dolayı kendilerine bir günah yoktur*”.³⁶

³⁰ Ebû'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 100.

³¹ Ebû'l-Hasan İbn Ebû Bîşr Ali b. İsmail b. İshak el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1990), c. 1/283; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* (Beyrut: Müessesetü't-Tarihî'l-Arabî, 2002), 5/97-110; Ömer Türker, “Mukâtil b. Süleymân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: DİVANTAŞ, 2020), 31/134-136; Hatice K. Arpaguş, “Haşvî Temayülün İzdüşümü: Mukatil b. Süleymân Örneği”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/43 (2012), 65-106; Mukâtil'in bu düşüncede olmadığı ile ilgili bilgi için bkz.: Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Tefsirde Akılcı Eğilim*, çev. Numan Konaklı - Nihat Uzun (İstanbul: Mana Yayınları, 2015), 217, 218.

³² Ebû Mansur Abdülkahir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar: el-Fark Beyne'l-Fırak*, Ethem Ruhi Fırlalı (çev.), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1991, s. 171.

³³ Şehristânî, *Milel*, 100.

³⁴ Şehristânî, *Milel*, 100.

³⁵ Eş'arî, *Makâlât*, 1/74, 75; Ebû Mansur Abdülkahir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar: el-Fark Beyne'l-Fırak*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı (Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 169; Kummî Nevbahtî, *Şii Fırkalar: Kitabu'l-Makâlât ve'l-Fırak Fıraku's-Şia*, çev. Sabri Hizmetli vd. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2004), 143-146; Öztürk, *Tefsirde Batınlık*, 197.

³⁶ el-Mâide 5/93.

Fıkıhçılara Rûsûm Ehli (şekilciler) diyen ve onları Peygamberler ile Allah'ın salih kullarının (Sûffilerin) deccâlleri ve firavunları³⁷ olarak gören İbn Arabî (ö. 638/1240), birçok defa Allah ile buluştuğunu ifade etmektedir. Bu buluşmaların kimi zaman hayal aleminde³⁸ kimi zaman rüya aleminde³⁹ ve kimi zaman da mükâşefe yoluyla gerçekleştiğini ifade etmektedir. Bu buluşmalarla ilgili verdiği bilgilerde onun antropomorfik bir tanrı profili çizdiği görülmektedir. Örneğin o mükâşefe yoluyla ilgili bir buluşmayı şu şekilde ifade etmektedir.

“Fethin üçüncü çeşidi, Hakk'ı halkta tanımaktan gelen mükâşefenin fethidir...

*Keşfi açılan kişi, tıpkı Hz. Peygamber'in sırtının arkasında olup bitenleri görebilmesi gibi, Hakk'ı görecektir... Elhamdülillah, ben de bu makama ulaştırıldım”.*⁴⁰

Göz ancak maddi şeyleri görebilir. Bu görme ister fiziksel bir görme olsun ister rüya yoluyla olsun veya isterse yazarın ifade ettiği şekliyle mükâşefe yoluyla olsun bu durum değişmemektedir. Bu nedenle göz ile görülen, göz ile kavranılan her şey maddi olmak zorundadır. Yazar burada özellikle Hz. Peygamber'in sırtında olup bitenleri görmesiyle bir bağlantı kurarak Allah'ı görmenin konusu yapması ve eserlerinde tıpkı bir insan gibi Allah ile diyaloga girdiğini ifade etmesi onun Allah'ı insan biçimci olarak tasavvur ettiği anlaşılmaktadır.

Vahdet-i Vücûd (varlığın birliği, varlıkta birlik) anlayışına sahip olan İbn Arabî'nin tanrı tasavvurunu burada detaylı bir şekilde ele almamız söz konusu değildir. Fakat Kur'an metninin zâhiri anlamının buharlaştırılması anlamına gelen bu düşüncesinin nasıl bir inhirâfa yol açtığını anlamak için onun kadın-tanrı ilişkisi (kadını tanrılaştırması) üzerinde bir miktar durmak icab etmektedir. İbn Arabî *Fusûsu'l-Hikem*'de şunları dile getirmektedir: “Erkek, Allah'ı kadında müşahade ederse, buna münfailde müşahade denir... Allah'ın kadında müşahade edilmesi en büyük ve en mükemmeldir. Kavuşmanın en büyük ve en mükemmeldir. Kavuşmanın en büyüğü de nikâhtır/cinsi münasebettir”.⁴¹

³⁷ İbn Arabî, *Fütuhât*, 1/304, 421; Ignaz Goldziher, *Die Richtungen Der Islamischen Koranauslegung* (Leiden: Brill, 1920), 216, 217.

³⁸ Claude Addas, *Muhyiddin İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, çev. Atillah Ataman (İstanbul: Sufi Kitap, 2009), 299.

³⁹ Goldziher, *Die Richtungen*, 217.

⁴⁰ Addas, *Kibrit-i Ahmer*, 181.

⁴¹ Muhyiddin İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem* (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1946), 1/217; İbrahim Sarıms, *Tasavvuf ve İslam* (İstanbul: Ekin Yayınları, 1997), 181.

Anlaşıldığı kadarıyla İbn Arabî'nin tanrının insanda hulûl ettiği yönündeki bu düşüncesi⁴² tarih boyunca kendisine taraftar bulmuş görünmektedir. Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848), Mevlânâ Celâlüddîn Rûmî (ö. 672/1273), Mevlânâ'nın şeyhi Şems-i Tebrîzî (ö. 645/1247)⁴³ ve günümüzdeki birçok kişi veya çevreyi⁴⁴ buna örnek olarak vermek mümkündür.

Başta Kur'ân-ı Kerîm olmak üzere Allah algısı değişen kitlelerin varacakları menzilleri ve üretecekleri pratikleri kestirmek mümkün değildir. Konuyu zâhirî ve bâtinî anlayışlar bağlamında ele aldığımızda her iki tarafın aşırı uçları gerek tarihte ve gerekse günümüzde şu pratikleri ortaya koyduklarını görüyoruz. Zâhirî anlayış sahipleri lafza aşırı bağlılık göstererek onu kutsarken hoşgörüsüzlüğü, bağnazlığı, kendini merkeze alarak başkalarını dışlamayı, tekfir etmeyi normal saymış ve hatta katliamlara zemin oluşturmuş; bâtinî anlayış sahipleri ise lafzı ayak bağı görerek onu hiçe saymış, aşırı te'vîl yoluyla dini metinlerin içini boşaltarak tahrif etmiş ve bunun sonucunda sonu ibahacılığa kadar varan bir boşvermişliğe ve pasivizme zemin hazırlamıştır. Her iki anlayış sahiplerinin zararları kesin olmakla birlikte bâtinî anlayışın zararları diğerine göre daha çok ve daha tahripkâr olmuştur.⁴⁵ Zira verdiğimiz örneklerden de anlaşılacağı üzere yapılan sınırsız ve ölçüsüz bâtinî yorumlar neticesinde Allah'ın dini diye bir şey ortada kalmamakta, onun yerine üretilmiş bir din ortaya çıkmaktadır. Üretilen bu yeni din, her ne kadar kendisine İslam'dan birtakım referanslar bulsa da durumun mahiyeti değişmemektedir.

Tarihte zâhirî anlayışın ilk temsilcileri olarak görülen Haricîlerin ortaya koydukları pratiklere geçmeden önce onlarla ilgili olarak şu bilgileri vermek yararlı olacaktır. Her ne kadar muhalifleri tarafından onların içinde Hz. Peygamberin ashâbının bulunmadığı⁴⁶ yönünde birtakım iddialar bulunsun da onların büyük çoğunluğunun sahabe neslinden olduğu tarihi bir gerçektir.⁴⁷ Nitekim Haricî-İbâdî yazarlardan Kalhâtî'ye (ö. IV./X. yy) göre

⁴² Kürşat Demirci - Y. Şevki Yavuz, "Hulûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Dİ-VANTAŞ, 1998), 18/342.

⁴³ Ahmet Eflaki, *Ariflerin Menkıbeleri* (MEB Yayınları, 1989), 2/56, 57.

⁴⁴ Sadece bir fikir vermesi açısından bkz.: <https://www.youtube.com/watch?v=eGNXzZTQK1E>; <https://www.youtube.com/watch?v=KSuvPVpMC4w>; <https://www.youtube.com/watch?v=vfmX69tpD0U>; <https://www.youtube.com/watch?v=QcgmNdUOrlg>.

⁴⁵ Öztürk, *Tefsirde Bâtnilik*, 9.

⁴⁶ Ebû İshak İbrâhim b. Musa b. Muhammed el-Gırnati eş-Şatibî, *el-İ'tisam* (Beyrut: Dâru İbni'l-Cevzi, 2008), 3/119.

⁴⁷ Burada ifade ettiğimiz şeyler klasik sahabe tanımına göre böyledir. Biz de klasik sahabe tanımının eksik olduğuna inanıyoruz.

Harûra’da toplananlar, Müslümanların ileri gelenleri, fakihleri, kurrâları ve âlimleri olup bunlar Hz. Peygamber’in en seçkin sahabeleri idiler.⁴⁸ Yine aynı yazarın verdiği bilgilere göre Nehrevân günü Bedir Ashâbından yetmiş ve es-Savârî’den (Hz. Peygamber’den hiç ayrılmayan bir gruptan) dört yüz kişi olmak üzere toplam dört bin seçkin sahabenin öldürüldüğünden bahseder.⁴⁹ Durumları bu şekilde olan Haricîlerle ilgili olarak Muhammed Ebû Zehra (ö. 1974) bizlere şu bilgileri vermektedir:

*“Bunlar savundukları ve ortaya attıkları konularda bazı lafızların zâhirine sarılmışlar ve bu zâhiri neticelerin kutsal bir din olduğu zannına kapılmışlardır. Onlara göre hiçbir mü’minin söz konusu zâhiri neticelerden ayrılması mümkün değildir”.*⁵⁰

Burada üzerinde durulması gereken bir husus da şudur. Bu insanlarla mücadelede Hz. Ali çoğu zaman temsilci olarak *Tercümânü’l-Kur’ân* lakaplı İbn Abbas’ı seçer. Bir defasında kendisine şunları söyler: *“Git onlarla tartış. Onları Kitap ve sünnete davet et. Onlara Kur’ân’dan delil getirme. Çünkü Kur’ân zü vücuttur. Onlarla [ameli/yaşayan] sünnetle tartış”.*⁵¹ Yine bir defasında onların Kur’ân’dan mülhem sloganlarıyla ilgili olarak o şu açıklamaları yapar: *“Kendisiyle batılın kastedildiği hak bir söz”.*⁵²

Hz. Ali ve Hariciler arasında yaşanan olaylar ve kitap merkezli yorum farklılıkları bize şunu göstermektedir ki istikamette kalmak için sadece samimiyet, kitaba bağlılık, Arapça biliyor olmak ve Hz. Peygamberi görmek gibi faktörler yeterli değildir. Körü körüne bir samimiyet, derinlikten yoksun bir kitaba bağlılık, salt Arapça biliyor olmak ve yeteri kadar nebevi tâlim sürecinden geçmemiş olmak insanların sapması ve istikametten ayrılması için yeterli bir faktördür. Öyle ise istikametten ayrılmamak ve sapmalardan korunmak için bu faktörlerin doğrularını da içinde barındıran bir metodolojiye ve bu metodolojiyi pratize eden bir tâlim sürecine sürecine ihtiyaç vardır.

⁴⁸ Harun Yıldız, *Kendi Kaynakları Işığında Hâricîliğin Doğuşu ve Gelişimi* (Araştırma Yayınları, 2010), 70.

⁴⁹ Yıldız, *Hâricîliğin Doğuşu*, 81.

⁵⁰ Muhammed Ebû Zehra, *İslam’da İtikadi, Siyasi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi* (İstanbul: Yeni Şafak Gazetesi Yayınları, ?), 65, 66, 71, 72.

⁵¹ İbn Sa’d Zührî Ebû Abdullah Muhammed b. Sa’d b. Menî’, *et-Tabakâtu’l-kübra* (Taif: Mektebetü’s-Sadık, 1993), 1/180, 181.

⁵² Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Tarihu’l-İslâm* (Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, 1992), 3/590.

BİRİNCİ BÖLÜM

TABERÎ'NİN HAYATI VE DÜŞÜNCE DÜNYASI

1.1. TABERÎ'NİN HAYATI

1.1.1. Genel Olarak Yaşadığı Dönem

İnsan yaşamını şekillendiren üç temel unsurdan söz etmek mümkündür. Sınırsız irade sahibi olan Yüce Yaratıcı, Yüce Yaratıcının sınırlarını belirlemiş olduğu çevresel faktörler (sünnetulah) ve yine Yüce Yaratıcının sınırlarını belirlemiş olduğu insanın kendi cüz'i iradesi. Bu üç temel unsurdan biri olan çevresel faktörler, aynı zamanda insanın kişiliğinin ve kimliğinin oluşumunda ciddi manada katkısı söz konusudur. Bu nedenle sağlıklı bir düşünce ve kişilik analizi yapmak ancak bu çevresel faktörlerin bilinmesine bağlıdır. Bu itibarla Taberî'yi daha iyi tanıma, analiz etme ve düşünce dünyasını kavrama adına onun yaşamış olduğu dönemi bilmek önem arz etmektedir.

Seksen altı senelik yaşamının tümünü Abbasiler döneminde geçirmiş olan Taberî, siyasi açıdan imparatorluğun gerileyiş ve çözülüşüne şahitlik etmiştir. Özellikle onun yaşamının son dönemleri imparatorluğun yavaş yavaş bölünmelere sahne olduğu, birtakım beylik ve devletlerin kurulmaya başlandığı bir dönemdir. Bu dönemde Horasan'daki Tâhiroğulları devleti yıkılmış, Saffâri devleti ortaya çıkmış, Mısırda Tolonoğulları güçlenmiş, Tunusta Ağlebiler bağımsızlıklarını ilan etmiş, Basra bölgesinde zenci isyanları başlamış, Kûfe'de Tâlibîler'den Hüseyin Muhammed ve Mekke'de İsmail b. Yusûf kendi güçlerini hissettirmeye başlamışlardır. Devlet özellikle halife Mutevekkil'den itibaren gerilemeye başlamıştır.⁵³

Taberî bu kriz ve çalkantı döneminde on bir Abbâsî halifesinin hükümdarlığına şahitlik etmiştir. Bu halifeler sırasıyla şu şekildedir: Vâsık (ö. 227/842), Mutevekkil (ö. 232/847), Muntasır (ö. 247/861), Müstaîn-Billâh (ö. 248/862), Mu'tezz (ö. 252/866), Müh-tedî-Billâh (ö. 255/869), Mu'temed (ö. 256/870), Mu'tezîd (ö. 279/892), Muktefî (ö. 289/902), Muktedir-Billâh (ö. 295/908) ve el-Kâhîr (ö. 320/932).⁵⁴

⁵³ Kenan Seyithanoğlu (ed.), *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi* (İstanbul: Çağ Yayınları, 1986), 3/76.

⁵⁴ Ali b. Abdülazîz b. Ali Şiblî, *İmamu'l-müfessirîn ve'l-muhaddisin ve'l-müerrihin Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî* (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 2004), 12; Yazar ilk halifeyi Mutasım olarak vermektedir. Hâl-buki onun ölüm tarihi 218/833'tür. Bu nedenle biz Vâsık'tan itibaren sıralamaya başladık.

Bu dönemin en göze çarpan yönü, devlet idaresinde Arap ve Fars nüfuzunun zayıflaması ve bunların yerine Türk nüfuzunun güçlenmeye başlanmasıdır. Özellikle Halife Mu'tasım'ın annesinin Türk olması ve amcası Abbas'a destek veren Türk olmayan unsurlara karşı kendisine destekçi bulma çabaları, onun hem askeriyede hem de devlet idaresinde Türklere aşırı derecede güvenmesine ve onlara görevler vermesine yol açmıştır. Öyle ki bu aşırı destek ve görev vermeler, halk tabakasında ciddi rahatsızlıklara yol açmış, bu rahatsızlıkları minimize etme adına Türk unsurlar için Samarrâ kentini inşa etmiştir.⁵⁵

Bu dönemde özellikle zındıklık hareketleri ve Şîî-Bâtînî hareketler ciddi manada bir ivme kazanmıştır. Şîî İsmailî gruplar bu dönemde değişik adlar altında örgütlenmiş ve değişik yerlerde tarih sahnesine çıkmışlardır. Hamdân Karmât (ö. 293/906) ve kayınbiraderi Abdân, 264/877 yılında Kûfe'de Karmatî devletinin temellerini atmıştır. Bu oluşumun düşüncelerini Yemen ve çevresinde yaymakla görevlendirilen İbn Havşeb (ö. 302/915) ve arkadaşları, mahalli bir İsmaili devlet kurmayı başarmışlardır. Kuzey Afrika'da bulunan Ebû Abdullah eş-Şîî (ö. 298/911), Ubeydullah el-Mehdî'yi yanına çağırarak 280/893 yılında Şii Fatimî devletinin temelleri atmıştır. Ubeydullah el-Mehdî ise 296/908 yılında mehdiliğini ilan etmiştir.

Bu grupların temel ortak inançlarını şu şekilde sıralamak mümkündür. İmamet, mehdilik, takiyye, dini metinlerin zâhirinden ziyade bâtınına önem verme, bâtın anlamı seçkinci bir zümreye tahsîs etme, dini metinleri batıl te'vîllerle tahrif etme, ibadetleri sembolik değerler olarak görüp küçümseme, harf ve sayıların sembolizmine inanma (cifir ve ebced).⁵⁶

Me'mûn (ö. 218/833) döneminde fethedilen Taberistân'ın dağlık ve ormanlık olması, hiçbir güce kalıcı bir hakimiyet imkânı vermemiştir. Bu nedenle sık sık el değiştirmiştir. Önceleri Haricilerin elinde bulunan bölge, Kasım b. İbrahim er-Ressî (ö. 246/860) ile birlikte ılımlı bir Şiilik olan Zeydîlerin eline geçmiştir. 250/864 yılında Medine'den gelen Hasan b. Zeyd el-Alevî, Tahiriler'i yenerek burada *'Taberistan Zeydi Devleti'* kurmuştur.

⁵⁵ Ahmed Muhammed el-Avâyîşe, *el-İmâm İbn Cerîr et-Taberî ve difauhu an akideti's-selef* (Mekke: Câmi'atu Ümmi'l-Kurâ, 1983), 3.

⁵⁶ Öztürk, *Tefsirde Bâtınlık*, 69-81.

Yaklaşık altmış beş yıl süren Taberistan'daki Zeydî iktidarına 316/928 yılında Büveyhiler son vermiştir. Amelde Şii olan Zeydîler itikatta ise Mu'tezilî idi.⁵⁷

Bu dönem aynı zamanda halife Me'mûn ile başlayıp halife Mu'tasım-Billâh (ö. 227/842) ve Vâsik-Billah (ö. 232/847) ile doruk noktasına ulaşan *mihne*⁵⁸ olaylarının halife Mütevekkil (ö. 247/861) ile birlikte son bulduğu bir dönemdir. Devlet politikası haline getirilen mihne olayları sebebiyle birçok muhafazakâr âlim baskı, sürgün ve işkence görür. Hatta bu olaylarda kimi simge şahsiyetler hayatını kaybeder. Bu dönemde baskıya uğrayan âlimlerin başında Ahmed b. Hanbel, Muhammed b. Nûh ve Ahmed b. Nasr b. Mâlik el-Huzâî gelmektedir.⁵⁹

237/851 yılında Halife Mütevekkil, baş kadı Mutezilî âlim İbn Ebi Duâd'ı (ö. 240/854) görevinden azleder. Bu azille beraber Mu'tezile zayıflama sürecine girer. Onların yerini kendilerini Ehl-i Sünnet'in temsilcileri olarak gören Ehl-i Hadis alır. Devlet artık onlara destek verir. Devletin bu desteği hadis ehlinden olan Hanbelî ve Zâhiriler'in fanatizmine yol açar. Bu fanatizmden başta rey ehli âlimler olmak üzere Taberî, Eş'arî (ö. 324/935-36) ve mutasavvıf Hallac-ı Mansûr (ö. 309/922) gibi değişik şahsiyetler paylarına düşeni alır. Örneğin Hallâc, İbn Davûd ez-Zâhiri (ö. 297/910) ve taraftarlarının girişimleri sonucunda tutuklanır. Ardından yargılanır. Yargılama sonunda önce el ve ayakları kesilir. Ardından boynu vurularak cesedi ateşte yakılır ve külleri nehirlerle savrulur.⁶⁰ Artık Mihne

⁵⁷ Hasan Yaşaroğlu, "Taberistan ve Deylem Zeydiliği", *İslami İlimler Dergisi* 1 (2011), 223-226; Yusuf Gökalp, "Zeydiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİVANTAŞ, 2013), 44/26-28.

⁵⁸ *Mihne* sözlükte "sorguya çekmek, çetin imtihana tabi tutmak, eziyet etmek" anlamlarına gelmektedir. Bu kavram ile kastedilen şey ise, Abbâsîler döneminde bazı muhafazakâr alimlerin halku'l-Kur'ân sebebiyle sorguya çekilmeleri, eziyete ve baskıya maruz kalmalarıdır. Abbâsî halifelerinden Me'mûn'un (ö. 218/833) emri ile Affân b. Müslim, Ali b. Medînî, Ubeydullah b. Muhammed, Ahmed b. Hanbel, Muhammed b. Sa'd, Kuteybe b. Saîd, Yezîd b. Hârûn, Züheyr b. Harb, İsmâil b. Dâvûd, Kavârîrî, Hasan b. Hammâd es-Seccâde el-Bağdâdî, Ebû Hassân ez-Zeyyâdî, Bîşr b. Velîd el-Kindî, İbn Uleyye, İbnü'l-Bekkâ, Muhammed b. Nûh, Velîd b. Şücâ', Âsım b. Ali, Zeyyâl b. Heysem gibi alimler sorguya çekilir. Ahmed b. Hanbel, Muhammed b. Nûh, Seccâde ve Kavârîrî hariç diğerleri görüşlerinden vaz geçer. Bu dört kişi zincire vurularak tekrar sorguya çekilir. Bu sorgu neticesinde Seccâde ve Kavârîrî de görüşlerinden vaz geçer. Ahmed b. Hanbel ve Muhammed b. Nûh ise görüşlerinde ısrar ederler. Bunun üzerine bu iki âlim zincire vurularak o sırada Me'mûn'un ikamet ettiği yer olan Tarsus'a sürgüne gönderilir. Tarsus dönüşü Muhammed b. Nûh yolda ölür. Ahmed b. Hanbel ise Bağdat'ta bir süre daha hapiste kalır. O da toplumsal baskı sebebiyle daha sonra serbest bırakılır. Me'mûn ile başlayan mihne olayları Mu'tasım ve Vâsik dönemlerinde de devam eder. Bu dönem, halife Mütevekkil (ö. 247/861) ile son bulur. Bkz.: Hayrettin Yücesoy, "Mihne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: DİVANTAŞ, 2020), 26-28.

⁵⁹ Avâyişe, *el-İmâm İbn Cerîr*, 6.

⁶⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Tarihu't-Taberî: Tarihu'l-ümem ve'l-müluk* (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1987), 10/147; Seyithanoğlu, *Büyük İslam Tarihi*, 3/309.

olayları tersine döner ve baş düşman olarak artık şu gruplar bellenir. Zındıklar, Bâtınîler, Mu'tezililer, Râfiziler, Cehmiler, Mürcîler ve Hâriciler.⁶¹

Siyasi anlamda çalkantılı geçen bu dönemde İslami ilimler altın çağını yaşar. Zira bu dönem İslami ilimlerin tedvîn ve te'lif dönemidir. Bugün elimizde bulunan birçok klasik eser bu dönemden bize miras kalmıştır. İmam Taberî ile çağdaş olanların başında şu kişileri sıralamak mümkündür. Kütüb-i Sitte'nin yazarlarının büyük çoğunluğu olmak üzere birçok meşhur muhaddis, Ehl-i Sünnet'in iki itikadî mezhep imamı, meşhur mutasavvıflar, Şiâ'nın hadis, fıkıh ve tefsir alimleri, Mutezile'nin son dönem temsilcileri, meşhur İslam filozofları, dilciler ve Ehl-i Sünnet'in fıkıh önderlerinin öğrencileri.⁶²

1.1.2. Hayatı

Burada Taberî'nin hayatını detaylı olarak ele almamız söz konusu değildir. Zira bu konumuz dışı bir şey olup bu alanda yeteri kadar çalışma yapılmış bulunmaktadır.⁶³ Bizim burada onun hayatını ele alışımızın en temel sebebi onun hayatındaki birtakım ince detaylardan yola çıkarak onun düşünce dünyasını daha iyi bir şekilde analiz edebilmek ve konumuz bağlamında onu daha iyi bir şekilde değerlendirebilmektir.

1.1.2.1. Doğumu, Yetiştmesi ve Yaptığı Seyahatler

Muhaddis, fakih, kâri, tarihçi ve tefsirci olan Taberî, hicri 224 yılının sonu veya 225. yılın başlarından bugünkü İran sınırlarında kalan Taberistân bölgesine bağlı bir yerleşim birimi olan Amûl'da dünyaya gelir.⁶⁴ Taberistan bu dönemde Tahiroğulları hanedanının idaresinde olup Abbasi halifeliğini ise Mu'tasım (ö. 227/842) yapar. Genel kabule göre onun nesebi şu şekildedir: *Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Ğalib et-Taberî el-*

⁶¹ Şiblî, *İmamı'l-müfessirîn*, 13, 14.

⁶² Dönemin meşhur simalarından birkaçı şu şekildedir: Buhari (ö. 256/870), Müslim (ö. 261/875), Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36), Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944), Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922), Muhammed b. Ya'kûb el-Küleynî (ö. 329/941), İsmâîl b. Alî en-Nevbahtî (ö. 311/924), Ebû Halef el-Kummî (ö. 301/913-14) / Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849), Ebû İshâk en-Nazzâm (ö. 231/845), Ebû Alî el-Cübbâî (ö. 303/916), Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933), / Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk el-Kindî (ö. 252/866), Ebû Nasr Muhammed el-Fârâbî (ö. 339/950), Ebû Bekr Muhammed b. Zekerîyyâ er-Râzî (ö. 313/925), İsmâîl b. Yahyâ el-Müzenî (ö. 264/878), er-Rebî' b. Süleymân el-Murâdî (ö. 270/884).

⁶³ Detaylı bilgi için bkz.: Ahmet Muhammed el-Havfî, *et-Taberî* (İskenderiye: el-Müessesetü'l-Mısriyye, 2003); Muhammed ez-Zuhaylî, *el-İmam et-Taberî* (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1999); Şiblî, *İmamı'l-müfessirîn*.

⁶⁴ Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-üdeba* (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslami, 1993), 1/2441.

Amûli'dir.⁶⁵ Acem bir aileye mensuptur. Ömür boyu hiç evlenmemesine rağmen dönemin geleneklerine uyarak *Ebû Cafer*⁶⁶ künyesini kullanmıştır. Dindar ve müttâki olan babası o daha küçük yaşlarda iken görmüş olduğu bir rüya ve bu rüyanın yorumu üzerine onu ilim yoluna adar. Varlıklı olması hasebiyle de yaşamı boyunca maddi anlamda oğluna hep arka çıkar.⁶⁷

İlk tahsilini bulunmuş olduğu memlekette yapan Taberî, yedi yaşına geldiğinde Kur'ân hıfzını tamamlar ve dokuz yaşından itibaren hadis yazımına başlar.⁶⁸ Ondaki bu azim, onu hayatı boyunca birçok yere ilim tahsili için yolculuğa sevk eder. On iki yaşında iken Rey'e gider. Burada beş yıl kalır. Bu dönemde hocası İbn Humeyd'den yüz binden fazla hadis yazar.⁶⁹ Yine burada Ebû Mukâtil'den Rey Ehli'nin fikhını tahsil eder. Ardından Ahmed b. el-Hanbel'i görmek için başkent Bağdat'a doğru yolculuk yapar. Daha oraya varmadan onun ölüm haberini alır. Burada bir müddet kaldıktan sonra Basra'ya geçer. Oradan da Kûfe'ye gitmek üzere Vâsıt'a uğrar. Vâsıt'ta iken birçok şeyhten hadis yazar. Kûfe'ye vardıktan sonra orada birçok âlimden dersler alır. Hocası Ebû Kureyb'den (ö. 248/863) yüz binin üzerinde hadis yazar.⁷⁰ İki yılın ardından tekrar Bağdat'a döner. Bu ikametinde İmam Şafîi'nin (ö. 204/820) öğrencisi Za'ferânî'den (ö. 260/874) Şafîi fikhını tahsil eder. Zâhirî mezhebinin kurucusu Davud ez-Zâhiri'nin (ö. 270/884) derslerine katılarak Zâhirî fikhını öğrenir. Daha sonra Mısır'a gitmek üzere önce Şam'a, ardından sahil yoluyla Beyrut'a gider. 253/867 yılında Mısır'ın Başkenti Kahire'ye (Fustât) gider. Kahire'de iken başta İmam Şafîi'nin öğrencilerinden Rebi' b. Süleyman el-Murâdî (ö. 270/884), Rebi' b. Süleyman el-Ezdî (ö. 256/870) ve İsmail b. İbrahim el-Müzenî'den (ö. 264/878) Şafîi fikhını öğrenmeye devam eder. Bu süreçte memleket hasretiyle birkaç kez Taberistan'a gider ve geri döner. Buraya son gidişi 290 yılında olur. Bu gidiş ve gelişlerinde halkta gördüğü Ebû Bekir ve Ömer antipatisi üzerine Ebû Bekir ve Ömer'i öven, onların faziletlerini dile getiren kitaplar kaleme alır. Bağdat'a dönüşünde Kantaratü'l-Beradân mahallesine yerleşir. Artık burada kendisini kitap telifi ve öğrencilerine adayan

⁶⁵ el-Hatîb el-Bağdadî, *Târîhu Medîneti's-Selam* (Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslami, 2001), 2/548; Hamevî, *Mu'cem*, 1/4441; Ebû'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah İbn Asakir, *Târîhu medîneti Dimaşk* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1997), 52/188.

⁶⁶ Bir önceki dipnota ek olarak bkz.: Zuhaylî, a.g.e., s. 28; Hüsam b. Hasan Sarsur, *Âyâtu's-Sıfât ve Menhecu İbn Cerir et-Taberî fî Tefsiri Meaniha*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004, s. 14.

⁶⁷ Hamevî, *Mu'cem*, 1/2446.

⁶⁸ Hamevî, *Mu'cem*, 1/2446.

⁶⁹ Hamevî, *Mu'cem*, 1/2446.

⁷⁰ Hamevî, *Mu'cem*, 1/2447.

Taberî, 310/923 yılında hakkın rahmetine kavuşur ve Rahbetü Yakûb mahallesindeki evinin avlusuna defnedilir.⁷¹

Yaşamı boyunca babası ve onun geriye bırakmış olduğu arazilerin gelirleriyle geçinen Taberî,⁷² maddi yönden kimseye bağımlı kalmadan yaşamış ve bunun da etkisiyle sözünü hiç sakınmadan her ortamda dile getirebilmiştir. Maddi yöndeki bu avantajı dolayısıyla devrin siyasileriyle belli bir mesafede durmayı başarmıştır. Bir iki istisna dışında onlardan gelen maddi içerikli destek ve hediyeleri kabul etmemiş ve böylesi teklifleri de geri çevirmiştir.⁷³

Âlîmlerden bazıları onun hakkında şunları söylemiştir:

Ebû Bekr el-Hatîb (ö. 463/1070): “Taberî, İslam ümmeti içinde görüşleriyle hüküm verilen, bilgisi ve fazileti sebebiyle re’yine başvurulmuş imamlardan biriydi. Yaşadığı sırada hiç kimsenin kendisine denk sayılmıyacağı kadar çok ilim elde etmişti”.⁷⁴

Abdülaziz b. Muhammed et-Taberî:

“Taberî; mantık, matematik, cebir, mukabele ilmi ile tıp gibi pek çok dalda ilim tahsil etmişti... O sanki Kur’ân’dan başka hiçbir şey bilmeyen bir kâri’, hadisten başka hiçbir şey bilmeyen bir muhaddis, fıkıhtan başka hiçbir şey bilmeyen bir fakih, nahivden başka hiçbir şey bilmeyen bir nahivci ve hîsab ilminden başka hiçbir şey bilmeyen bir hâsib idi. İbadetlerine son derece düşkün ve bütün ilimlerde otoriteydi”.⁷⁵

1.1.2.2. Hocaları

Taberî hayatı boyunca birçok âlimden ders almıştır. Özellikle o birçok kimseden hadis semâ etmiştir. Bu nedenle onun tüm hocalarının isimlerini burada zikretmemiz mümkün değildir. Burada sadece onlardan bir kısmını, yaşadıkları yerlere göre vermekle iktifa edeceğiz.

Amûl’deki hocaları: el-Müsennâ b. İbrahim el-Amulî.

Rey’deki hocaları: Muhammed b. Humeyd er-Râzî (ö. 248/862), Ahmed b. Hammâd ed-Dûlâbî, Ebû Zur’a er-Râzî (ö. 264/878), Muhammed b. Mukâtil er-Râzî el-Hânefî (ö. 242/856), Ahmed b. Sâbit er-Râzî.

⁷¹ Hamevî, *Mu’cem*, 1/2441.

⁷² Hamevî, *Mu’cem*, 1/2465.

⁷³ Hamevî, *Mu’cem*, 1/2465.

⁷⁴ Hamevî, *Mu’cem*, 1/2441, 2442.

⁷⁵ Hamevî, *Mu’cem*, 1/2452.

Basra'daki hocaları: İmrân b. Mûsâ el-Kazzâz (ö. 240/853), Muhammed b. Abdila'lâ es-Sana'nî (ö. 254/859), Amr b. Ali el-Fellâsî es-Sayrâfî (ö. 247/861), Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/869).

Kûfe'deki hocaları: Ebû Kureyb Muhammed b. 'Alâ' el-Hemedânî (ö. 247/961), Hennâd b. es-Sırrî b. Mus'ab (ö. 243/857), İsmail b. Mûsâ el-Kazzâz (ö. 245/859), Ebû Hemmâm el-Velîd b. Şucâ' (ö. 242/856), Süleyman b. Abdirrahman et-Talhî (ö. 252/866).

Bağdat'taki hocaları: el-Hasan b. Muhammed b. es-Sabâh ez-Zâ'ferânî (ö. 260/874), Muhammed b. Ali el-Hasan b. Şakîk el-Mervezî (ö. 250/864), Davâd b. Ali Halef el-İsfehânî (ö. 270/884), Ahmed b. Menî' el-Esamm el-Beğavî (ö. 244/858), Ahmed b. Yusuf et-Tağlebî (ö. 237/886).

Şam (Dımaşk) ve Beyrut'taki hocaları: İbrahim b. Yakup el-Cûzecânî (259/873), Ali b. Sehl er-Remelî (ö. 261/874), el-Abbâs b. el-Velîd b. Mezîd el-Amulî el-Beyrûtî (ö. 266/879).

Mısır'daki hocaları: er-Rebî' b. Süleyman el-Murâdî (ö. 270/883), Yunus b. Abdil-A'la (ö. 264/877), İsmail b. Yahya el-Müznnî (264/877).

Diğer hocaları: Abr b. Ali b. Bahr el-Bâhilî (ö. 249/863), el-Hasen b. Yezîd el-Abdî (ö. 257/870), Harun b. İshak el-Hemedânî (ö. 258/871), el-Hasan b. el-Sabbâh el-Vâsitî (ö. 249/863), el-Huseyn b. Hureys el-Huzâî el-Mervezî (ö. 244/858).⁷⁶

1.2.2.3. Öğrencileri

Taberî hayatı boyunca birçok öğrenci yetiştirmiştir. Bu öğrencileri ölümünden sonra onun mezhebi görüşlerini içinde yaşamış oldukları topluluklara aktarmış ve yaymaya çalışmışlardır. Onun yetiştirmiş olduğu öğrencilerden bir kısmı şu şekildedir: Ebû Şuayb el-Harrânî, Muhammed b. Ahmed b. Hamdân, Abdulgaffâr el-Hudeynî, Muhammed b. Şuayb b. İbrahim b. Şuayb en-Nîsâbûrî (ö. 324/935), Muhammed b. Abdillâh eş-Şafîî (ö. ?), Yusuf b. el-Kâsım (ö. 375/985).⁷⁷

⁷⁶ Gilliot Claud, "et-Taberî: Tahsiluhu's-sekâfî", çev. Muhammed Hayr el-Bikai, *Mecelletü'l-Mevrîd* 2 (1990), 4-29.

⁷⁷ Hüsam b. Hasan Sarsur, *Âyâtü's-Sıfât ve menhecü İbn Cerir et-Taberî fi tefsiri meaniha mukarenen bi-arai gayrihi mine'l-ulema* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 26-29.

1.1.2.3. Eserleri

Taberî, eser verme noktasında velût bir âlimdir. Öyle ki onun talebelerinden bir grup, yazmış olduğu eserlerin varak sayısını yaşadığı gün sayısına böldüklerinde her bir gün için on dört varak düştüğünü tespit ettiler.⁷⁸ Hatîb el-Bağdâdî'ye (ö. 463/1071) göre ise o, kırk yıl boyunca her bir güne kırk varak düşecek şekilde eser yazmıştır.⁷⁹ Kitap yazma noktasında çok verimli olan Taberî'nin maalesef birkaçı dışında eserlerinin büyük bir kısmı bize ulaşamamıştır. Onun bize kadar ulaşan eserleri şunlardır: *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, *Tarihu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, *Zeyl-ül Müzeyyel* (bir cüz'ü), *İhtilâfû Ulemâi'l-Emsâr fî Ahkâmi Şerâi'l-İslâm* (bir cüz'ü), *Tehzîbü'l-Âsâr ve Tafsîlü's-Sâbit 'an Resûlillâhi mine'l-Ahbâr* (dört cildi), *Sarihü's-Sünne*, *Kitabü'l-Kırâât ve Tenzilü'l-Kur'ân* (el yazması halinde).⁸⁰

Temel çalışma kaynağımız olan *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân* adlı tefsirini 283/896 yılında öğrencilerine imlâ ettirmeye başlayan Taberî, 290/902 yılında yazım işini bitirir.⁸¹ Taberî bu kitabı hakkında önsüzünde şunları söyler: “Şayet Allah müsaade ederse biz, Kur'ân'ı te'vîl eden, ondaki manaları açıklayan ve insanların başka kitaplara ihtiyaç duymayacağı şekilde bilgileri ihtiva eden bir kitap yazacağız”.⁸²

Müsteşrik Nöldeke 1860'lı yıllarda “Eğer bu kitabı elde edebilseydik, ondan sonraki hiçbir tefsire ihtiyaç duymayabilirdik. Lakin üzülererek belirteyim ki, onun bu kitabı tamamen kayıptır”.⁸³ der. Fakat daha sonraları eserin el yazması şeklindeki en az üç nüshasına vakıf olunur.⁸⁴ Eserin ilk matbu baskısı ise 1321/1903 yılında Mustafa el-Bâbi el-Halebî ve kardeşlerinin şirketi tarafından yapılır.⁸⁵

Âlîmler bu eser hakkında şunları söylemişlerdir. İbn Huzeyme (ö. 311/924): “Taberî'nin tefsirine baştan sona kadar baktım. Yeryüzünde Muhammed b. Cerîr'den daha bilgili bir kimsenin olduğunu bilmiyorum”.⁸⁶ İsferyânî (ö. 406/1016): “Şayet bir kişi

⁷⁸ Hamevî, *Mu'cem*, 1/2443.

⁷⁹ Bağdâdî, *Târîh*, 2/550; Hamevî, *Mu'cem*, 1/2442.

⁸⁰ Zuhaylî, *et-Taberî*, 51-53.

⁸¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/9.

⁸² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/15.

⁸³ Goldziher, *Die Richtungen*, 112.

⁸⁴ Bu nüshalar ve İstanbul'da bulunan diğer nüshalar için Ali b. Abdülaziz b. Ali eş-Şibl'in Taberî'nin *et-Tabsîr fî Mealîmi'd-Dîn* kitabının başına eklediği bölüme bakılabilir. Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberî, *et-Tabsîr fî mealîmi'd-dîn* (Riyad: Dârü'l-Asime, 1996), 53-56.

⁸⁵ Sarsur, *Âyâtü's-Sıfât*, 75.

⁸⁶ Bağdâdî, *Târîh*, 2/551.

Muhammed b. Cerîr'in tefsirini elde etmek için Çin'e yolculuk yapsa fazla bir iş yapmış sayılmaz".⁸⁷ Süyûtî (ö. 911/1505): "Taberî'nin Kur'ân tefsiri, tefsirlerin en görkemlisidir. Âlimlerin tümünün ittifakla dile getirdiği üzere onun bir benzeri (henüz) te'lif edilmiş değildir".⁸⁸

1.2. TABERÎ'NİN DÜŞÜNCE DÜNYASI

İnsanları belli bir kalıp içerisine sokma ve ona göre değerlendirmelerde bulunma, kadim bir hastalıktır. Elbette ki insanlar kendilerini belli bir yapıya yakın veya ait hissedebilirler. Ama bu aidiyet o kişiyi her yönden bir uyuma zorlamaz ve sokmaz. Zira her insan düşünsel, inançsal ve fiziki yapı itibarıyla biriciktir. Ve insanın en önemli tarafı ise bahse konu olan yönler itibarıyla sürekli bir değişime müsait bir yapıda yaratılmış olmasıdır. Bu itibarla Taberî'yi düşünsel veya inançsal olarak değerlendirmeye tabi tutarken böylesi bir risk her zaman söz konusudur. Bu riskin farkında olarak bizler burada onu itikadî ve mezhebi yönden değerlendirmeye çalışacağız.

1.2.1. İtikadî Düşüncesi

Abdülaziz b. Muhammed et-Taberî hocası olan Taberî'nin tüm görüşlerinde selefin çoğunluğuna uyduğunu ve sünnet merkezli âlimlerin görüşlerini tercih ettiğini dile getirmektedir. Ona göre Taberî, onlara muhalefeti bir cüretkârlık olarak görmüş ve onların yöntemlerinden çıkmamayı kendisine prensip edinmiştir. Bu nedenle o kader, halku'l-Kur'ân, rû'yetullah, mürtekeb-i kebîre, şefaât ve istitaânın insan fiilinden önce gelmesi gibi konularda Ehl-i Sünnet'e muhalefet ettikleri için Mu'tezile'ye şiddetle karşı çıkmıştır.⁸⁹

Ebû Ali'ye göre Ebû Cafer, imamet konusunda Ashâbu'l-Hadîs'in görüşünü tercih etmiş ve imamette fazilet sırasını gözeterek önceliği şu şekilde yapmıştır: Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali. Ebû Ali'nin aktardığına göre o, Ashâbu'l-Hadîs'in görüşlerine ters düşen herkesi tekfir ederdi. Buna bağlı olarak da onlara muhalefet eden kimselerin ne haberlerini ne de şahitliklerini kabul ederdi.⁹⁰

Taberî'nin itikadî alanla ilgili görüşlerini daha detaylı bir şekilde öğrenmek isteyenler, onun şu iki eserine bakabilir: Sarihü's-Sünne ve et-Tabsîr fî Mealîmi'd-Dîn.

⁸⁷ Bağdadî, *Târîh*, 2/550.

⁸⁸ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tabakâtu'l-müfessirin* (Kahire, 1986), 96.

⁸⁹ Hamevî, *Mu'cem*, 1/2462, 2463.

⁹⁰ Hamevî, *Mu'cem*, 1/2462, 2463.

Ebû Ali'nin de dile getirdiği üzere Taberî itikadî konularda Ashâb-ı Hadis'in görüşlerini benimsiyordu. Buna rağmen o, yaşadığı devir itibarıyla Ashâb-ı Hadis'in bayraktarlığını yapan Hanbeliler'in ve Ashâb-ı Hadis'in hem sözlü ve hem de fiziksel saldırısına maruz kalmıştır. O Tâberistân'dan dönerken Bağdat'ta bir cuma günü cemaat ile sohbet etmiş, Ahmed b. Hanbel'in fıkhi görüşleri ve Hz. Peygamber'e izafe edilen “*arşa cûlûs*” hadisi ile ilgili olarak kendisine sorulan sorulara verdiği cevaplardan memnun kalmayan Hanbeliler ve Hadis taraftarları, onu okka yağmuruna tabi tutmuşlardır. Taberî soluğu evinde almıştır. Bu öfkeli grubun atmış olduğu taşlar sebebiyle Taberî'nin evinin önünde bir tepecik oluşmuş, kolluk kuvvetlerinin yardımıyla bu baskılardan kurtulan Taberî, daha sonra onlardan özür dilemek zorunda kalmıştır.⁹¹ Ayrıca bu fanatik çevrelerin baskıları onun ölümüne kadar devam etmiştir. Öyle ki bu dönemde insanların kendisiyle görüşülmesine fırsat verilmemiştir.⁹² Bir görüşe göre bu baskılar sebebiyle vefat ettiğinde cenazesi sessiz-sedasız bir şekilde geceleyin kaldırılmış ve cenazesi, korkudan yaşamış olduğu evin bahçesine defnedilmiştir.⁹³

Taberî'nin Hanbelîlere bakışını yansıtmaları açısından Resul Caferiyan'ın şu sözleri dikkat çekicidir:

*“Taberî'ye er-Reddû alâ el-Harkusiyye adında bir kitap izafe edilmiştir. Harkus b. Züheyr Haricilerin ilk liderlerindendir. Bu kitap aslında Hanbelîliğe karşı yazılmış bir reddiyedir. Taberî'nin burada Hanbelîliği Harkusiyye şeklinde isimlendirmesinin nedeni, Hanbelîliğin Haricîlerle aynı görüşe sahip olmasıdır. Muhâlifleri Taberî'yi tek doğru yol olarak kabul edilmiş Ehl-i Hadis yolundan saptığı için eleştirmişlerdir”.*⁹⁴

Taberî bir ara Zâhiri mezhebinin kurucusu Dâvud b. Ali ez-Zâhirî ile de karşı karşıya gelir. Aralarındaki fikrî ayrılık sebebiyle onun düşüncelerini eleştirmek amacıyla *er-Redd alâ zi'l-Esfâr* adında bir kitap yazmaya başlar. Fakat Davud'un ölümü üzerine kitabı

⁹¹ Hamevî, *Mu'cem*, 1/2450, 2451.

⁹² Bağdadî, *Târîh*, 2/551; Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülhadi ed-Dımaşki es-Salihi, *Tabakâtu ulemai'l-hadis* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 3/433; Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübkî Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi es-Sübkî, *Tabakâtu's-Saifiyyeti'l-kübra* (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1992), 3/124, 125; İmadüddin Ebû'l-Fida İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihaye* (Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1998), 14/847.

⁹³ Hamevî, *Mu'cem*, 1/2441.

⁹⁴ Resul Caferiyan, “Taberî'nin İlmi ve Kültürel Şahsiyeti”, *Misbah Dergisi* 2 (2014), 209.

yazmayı bırakır. Bu süreçte Dâvud b. Ali'nin çocukları da ona cephe alır ve oğlu Muhammed b. Dâvud, *er-Redd alâ Ebî Cafer b. Cerîr* adıyla bir kitap kaleme alır.⁹⁵

Taberî her ne kadar dönemin hadis taraftarları arasında gösterilse de o birçok yönden onlardan ayrılıyordu. Örneğin Ashâb-ı Hadis'in te'vîl antipatisine karşın o te'vîle sıcak bakar ve birtakım te'vîl tercihlerinde bulunur. Tefsiri bağlamında yapılan bir araştırmaya göre o, bin küsur konuda te'vîl tercihinde bulunur.⁹⁶

Gerek Sünnî gerekse Şîî muhitten olsun birtakım çevreler Taberî'nin Şii olduğu ile ilgili olarak birtakım iddialar ortaya atmışlardır. Örneğin Şemseddin ez-Zehebî (ö. 748/1348) onun hayatı ile ilgili bilgi verirken, kendisinde bir miktar Şiilik eğilimin bulunduğunu söyler.⁹⁷ Yine gerek Hanbeliler ve gerekse Ashâb-ı Hadis'in Taberî'yi itham ettiği konuların başında hiç şüphesiz onun Şîî olduğu iddiasıdır. Şia muhitinden Ali Ekber Şihabî ve Resul Caferiyan gibi kimseler, onun Şîî inancına mensup bir âlim olduğunu fakat tepkilerden dolayı bu inancını gizlediği (takiyye yaptığını) iddia ederler.⁹⁸ Bu bağlamda Caferiyan şunları söyler:

*“Biz Taberî'nin bizim anladığımız anlamda İmamî Şîî olduğunu kanıtlama peşinde değiliz. Ancak bütün rivayetler onun bu düşünceye sahip olduğunu, ömrünün sonlarında da bizim anladığımız anlamda bir Şii olduğunu göstermektedir... Bağdat'ta Hanbelîlerin üstünlüğü muhakkak. Taberî'yi takiyye yapmak zorunda bırakmış, bu yüzden de Taberî'nin Şiiliği meselesi bugüne değin muğlaklığını korumuştur”.*⁹⁹

Sünni dünyadan bu iddialara değişik şekillerde birtakım cevaplar verilmiş olmasına rağmen bizce bu iddialar günümüz insanı için bir muamma olarak kalmaya devam edecektir. Bu konuda söylenebilecek en doğru söz, Muhammed ez-Zuhaylî'nin de ifade ettiği üzere Taberî, fildişi kulelerinde oturup dört duvar arasına sıkışarak sadece eserler te'lif eden bir şahsiyet değildi.¹⁰⁰ O hayatın olağan akışı içinde yaşamış geniş ufuklu mümtaz bir şahsiyetti.

⁹⁵ Hamevî, *Mu'cem*, 1/2460, 2461.

⁹⁶ Atik Aydın, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi* (Ankara Okulu Yayınları, 2005), 30.

⁹⁷ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Tabakâtu'l-kurra* (Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhus ve'd-Dirasati'l-İslâmiyye, 1997), 1/329.

⁹⁸ Caferiyan, “Kültürel Şahsiyet”, 215-217; Hacı Önen, *Taberî Tefsirinde Dirâyet* (Ankara: , Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Tefsir Ana bilim Dalı, Doktora Tezi, 2012), 41-42.

⁹⁹ Caferiyan, “Kültürel Şahsiyet”, 217.

¹⁰⁰ Zuhaylî, *et-Taberî*, 55.

Taberî eserlerinde başta Mu'tezile (Kâderiyye),¹⁰¹ Cehmiyye,¹⁰² Haricîler,¹⁰³ Rafiziler,¹⁰⁴ cahil Tasavvufçular¹⁰⁵ ve bid'at ehli¹⁰⁶ olmak üzere birçok kesimi eleştirmiş, onların bir kısmını bilgisizlikle, ahmaklıkla suçlamış, hatta onlardan kimi grupları tekfir etmiştir. Örneğin o Kur'ân'ın mahluk olmadığı yönündeki görüşlerini ifade ettikten sonra şunları söylemiştir: "Kim bu görüşün dışında bir şey söyler veya iddia ederse Allah'a andolsun ki o kişi kâfirdir, kanı helaldir ve Allah'tan uzak, Allah'ın da kendisinden uzak olduğu bir kimsedir".¹⁰⁷ Yine tefsirinde şöyle bir rivayete yer verir. "Kaderîler bu ümmetin Mecûsileridir. Şayet onlardan biri hastalanırsa onları ziyaret etmeyin. Şayet onlardan biri ölürse onların kabirlerinde hazır bulunmayın".¹⁰⁸

1.2.2. Mezhebî Durumu

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Taberî Mutlak Müctehitlik¹⁰⁹ mevkiine ulaşmış âlimlerden biridir. O önceleri Hanefî, Mâlikî, Şafî ve Zâhirî fikhını öğrenmiş, bu mezheplerin önde gelen şahsiyetleriyle tanışmış ve onların sohbetlerine katılmıştır.¹¹⁰ O bir dönem Şafî fikhında derinleşmiş ve bir müntesip olarak bu mezhebin usulüne göre on küsur yıl fetva vermiştir.¹¹¹ Her ne kadar daha sonra bu ekolden ayrılarak müstakil mezhebi olan *Cerîriyye* (*Taberîyye*) mezhebinin¹¹² teşekkülüne zemin hazırlamışsa da hayatı boyunca İmam Şâfiî'nin etkisinde kalmaya devam etmiştir. Nitekim bu etkiden dolayı kimi Şafî tabakât yazarları onu müstakil bir mezhep kurucusu olarak değil, Şafî mezhebine mensup bir âlim olarak göstermişlerdir. Fakat tüm bunlara rağmen o günümüzde müntesibi bulunmayan *Cerîriyye* mezhebinin kurucusu olan müctehid bir âlimdir.

¹⁰¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/115; 3/1750; 5/3684; 12/7531.

¹⁰² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/1742.

¹⁰³ Havfî, *et-Taberî*, 245.

¹⁰⁴ İbn Asakir, *Târîhu medîne*, 52/201.

¹⁰⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4/2384.

¹⁰⁶ Havfî, *et-Taberî*, 246, 247; Hamevî, *Mu'cem*, 1/2463, 2464.

¹⁰⁷ Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid et-Taberî, *Sarihü's-sünne* (Kuveyt: Mektebetu Ehli'l-Eser, 1985), 24.

¹⁰⁸ Taberî, *Sarih*, 30.

¹⁰⁹ İbn Asakir, *Târîhu medîne*, 52/200; Sübkî, *Tabakât*, 3/120; Zuhaylî, *et-Taberî*, 80.

¹¹⁰ Zuhaylî, a.g.e., 41-42.

¹¹¹ Sübkî, *Tabakât*, 3/123; Sübkî, *Tabakât*, 1/217.

¹¹² Zuhaylî, a.g.e., s. 56.

İKİNCİ BÖLÜM

TABERÎ TEFSİRİNDE ZÂHİR

2.1. TABERÎ TEFSİRİNDE ZÂHİR

Çalışmamızın merkezinde zâhir ve bâtin kavramları ile bu iki kavrama bağlı olarak Taberî'nin kullanmış olduğu birtakım temel kavramlar bulunmaktadır. Kavramların merkezinde ise bir dil ve o dilin özellikleri bulunmaktadır. Aslında Taberî'nin bu kavramlara yüklediği anlam, kendisinin dil kuramına bağlı olarak yüklemiş olduğu bir anlamdır. Taberî'nin dil kuramına ve o kuramın beslendiği havzaya değinmeden önce genel olarak dil ve anlam ile ilgili olarak birkaç hususa değinmek durumundayız.

Söz konusu olan bir dil ve o dilin bir metne dönüşmesi olunca, kişi ister istemez kendisini bir sorunlar yumağıyla karşı karşıya bulur. Bu sorunlar yumağıyla baş etmenin ve sağlıklı sonuçlar elde etmenin en önemli yolu, hiç şüphesiz dil ve o dilin felsefesi ile ilgili birtakım temel prensipleri bilmek ve onu göz önünde bulundurmak gerekir. Her şeyden önce dil doğuştan öğrenilen bir süreçtir. Bu sürecin en önemli basamağı, dilin semâî yani kulaktan işitmeye ve ezbere dayandığını bilmektir. Yine biliyoruz ki dil canlı bir organizma gibidir. Doğar, gelişir, değişir, başkalaşır ve zamanla da ölür. Ayrıca dil zamana, mekâna, kullanan toplulukların ayırıcı özelliklerine ve yaşanan yerleşke yerine göre değişiklik gösteren bir özelliğe sahiptir. Kur'ân-ı Kerîm bağlamında söyleyecek olursak onun kullanmış olduğu dil, tarih itibarıyla miladi 6. yüzyılda yaşamış olan Arapların kullanmış olduğu bir dil ve o dilin bir lehçesi olan Kureyş lehçesidir.

Kur'ân-ı Kerîm değişik Arapça lehçelerini kullanan bir toplumda önceleri sözlü bir hitap olarak inmiş, inişiyle birlikte bir şekilde yazıya geçirilmiş ilahî bir metindir. Daha önce de dile getirdiğimiz üzere bu ilahî hitap ve metni tebliğ etmekle görevlendirilen elçi Hz. Muhammed sayesinde genel anlamda dönemin muhatapları açısından bir anlama problemi söz konusu olmamıştır. O günün muhatapları için ciddi bir anlama sorunu söz konusu değil iken bu durum sonradan gelen nesiller için bir sorun olarak orta yerde durmaktadır. Zira zamana bağlı olarak dilde meydana gelen değişim ciddi boyutlara ulaşmış, işin içine başka etkenlerin girmesiyle de adeta bir sorunlar yumağı haline dönüşmüştür. Bu etkenlerin başında sonraki muhataplarının çok farklı coğrafyalardan, çok farklı dilleri konuşan ve çok farklı kültürlerden beslenen insanların bulunması gelmektedir. Bu sebeple muhatapın onu anlaması demek, bu sorunların hepsinin üstesinden bir şekilde gelmesi anlamına

gelmektedir. İşte bu anlama gayretleri ve faaliyeti birçok farklı usulün, bakış açılarının ve tanımlamaların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Örneğin bu çalışmada ele alınan zâhir ve bâtın kavramlarına bir dilci, bir kelamcı, bir tefsirci, bir fıkıhçı ve bir tasavvufçu farklı tanımlar getirebilmiştir.¹¹³ Yine ilgili kavramların tasnifinde aynı Sünni muhite mensup olan Hanefî usulcüler ile mütekellim usulcüler olarak bilinen Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî usulcüler arasında da birtakım farklılıklar söz konusudur. Ortaya konan bu metodolojiler ve farklı anlam yüklemeleri çoğu zaman kişilerin bağlı bulundukları siyasi, sosyal, mezhebi ve grupsal aidiyetlerin bir sonucu olarak ortaya çıkmış ve bu aidiyetlerin izlerini içlerinde barındırmıştır. Tabi ki bu farklı metot ve farklı anlam yüklemelerinin hepsinin doğru olduğu ve tutarlı bir metodolojiye sahip oldukları anlamına gelmemektedir.

Taberî'in tefsirinde çokça kullandığı ve bizim de konu bağlamında tezimizde çokça yer verdiğimiz birtakım kavramlar önem arz etmektedir. Bu kavramların başlıcaları şunlardır: Te'vîl ve tefsir, selef ve selefilik, zâhir ve zâhirîlik, bâtın ve bâtînîlik. Bu kavramları ayrı başlıklar halinde ele almayı uygun gördük. Böylece bu kavramlara yüklenen anlamlar ile Taberî'nin bu kavramlara yüklemiş olduğu anlamlar ortaya çıkacak ve tezimiz daha sağlıklı bir şekilde değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

2.2. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

2.2.1 Tefsir ve Te'vîl

Tefsir ve te'vîl kavramlarına burada yer vermemizin sebebi, diğer bölümde geniş bir şekilde ele alacağımız üzere Kur'ânî kavramların zâhirî ve bâtînî anlamlarını takdir etmek, bu anlamların umumilik veya husûsîlik yönlerini belirlemek, zâhirî olan anlamı bâtînî anlama hamletmek, yüklenen anlamın dilsel, örfî veya şer'î bir anlam olup olmadığını tespit etmek bir tefsir eylemi olması hasebiyledir. Taberî hem zâhir anlamın hem de bâtın anlamının tespit ve tahsîsinde te'vîl eylemine baş vurmaktadır. Yaptığı tercihleri de bir te'vîl eylemi olarak görmektedir. O tefsirinin birçok yerinde bu eyleme işaret eden şu türden birçok ifade kullanmaktadır: “Te'vîl yönünden tenzilin zâhirine en çok benzeyeni”,¹¹⁴ “te'vîl yönünden bu âyetin zâhirinden tercihe şayan olanı... böylece bu, te'vîl yönünden zâhir anlam oldu”.¹¹⁵ “Bize göre bu husustaki iki te'vilden tercihe şayan olanı, Hasan'dan

¹¹³ Dilaver Selvi, “Her Âyetin Bir Zâhiri Bir Bâtını Vardır Hadisindeki Zâhir ve Bâtın Üzerine Değerlendirmeler”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/2 (2011), 10.

¹¹⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/1127.

¹¹⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/1133.

bahsettiğimiz te'vildir. Çünkü tenzilin zâhirinden (anlaşılan) budur. O (âyetin) te'vilini doğru olduğuna dair bir emare bulunmayan bâtın anlama çevirmektense zâhirin kendisine delalet ettiği şeye göre te'vil etmek daha evlâdır".¹¹⁶ "Zâhiri anlamı te'vil yoluyla bâtın anlama çevirmek câiz değildir".¹¹⁷ "Zira âyetin zâhiri hükmünü sabit bir delil olmadan bâtın olan te'vile nakletmek câiz değildir".¹¹⁸ "Bu, kendisine teslimiyeti gerektirecek zâhirînden bir delâlet ve/veya zâhirinin yerine ikame edilebilecek benzeri bir haberin bulunmadığı te'villerden olup batıl bir te'vîl iddiasında bulunmaktır".¹¹⁹ "*Kitabü'l-Beyân An Usûli'l-Ahkâm* adlı kitabımızda izah ettiğimiz üzere delilsiz zâhirî anlamı te'vîl yoluyla bâtınî anlama çevirmek câiz değildir".¹²⁰ "Durum böyle iken tenzilin zâhirîni bâtınî te'vile çevirmek helal değildir".¹²¹

Tefsir kelimesinin türetildiği kök kelimeyle ilgili olarak üç farklı görüş söz konusudur. Bunlardan birincisine göre tefsir kelimesi *الْفَسْرُ* kök kelimesinden, ikinci görüşe göre taklib yoluyla elde edilen *السَّفَرُ* kök kelimesinden, üçüncü görüşe göre ise *التَّفْسِيرُ* kök kelimesinden türetilmiştir. Buna göre tefsir kelimesi bu kelimelerin tef'îl veznlerinden elde edilmiştir. *الْفَسْرُ* kelimesi "açmak, meydana çıkarmak, beyan etmek, keşfetmek, izah etmek, üzeri kapalı bir şeyi açmak",¹²² *السَّفَرُ* kelimesi "bir örtüyü veya perdeyi açmak, örtüyü kaldırmak",¹²³ *التَّفْسِيرُ* kelimesi ise, "doktorların hastalığın sebebini ortaya çıkarmak (teşhis etmek) için baktıkları az su" anlamına gelmektedir. Bu suyu analiz eden doktor gibi müfessir de âyetlerin durumunu, kıssaların anlamlarını ve âyetlerin iniş sebeplerini ortaya çıkarmaya çalışır.¹²⁴

¹¹⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/4288.

¹¹⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/651.

¹¹⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/1066.

¹¹⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/195.

¹²⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/651.

¹²¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 28/829.

¹²² Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Süleyman el-Kafiyeci, *et-Teyisir fî kavâ'id ilmi't-tefsir* (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, ts.), 21; Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/96; Süyûtî, *el-İtkân*, 4/167; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2010), 19.

¹²³ Rağîb İsfahanî, *Müfredât: Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, çev. Yusuf Türker (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 725.

¹²⁴ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/96.

Râğıb el-İsfehânî bu kelimelerin telaffuzundaki yakınlık gibi anlamda da bir yakınlığın bulunduğunu söyler. Ona göre bu kelimelerdeki ortak anlam şudur. “*Tefsir, bir aracı vasıtasıyla gizli olanı ve kapalı olanı açığa çıkarmaktır*”.¹²⁵

Te’vîl kelimesi, “geriye döndü, aslına döndü” anlamındaki تَوَوَّلَ – اَوَّلَ kelimesinin tef’îl vezinden olup, “açıklamak, beyan etmek,¹²⁶ tercüme etmek, netice elde etmek,¹²⁷ döndürmek, sözü iyice inceleyip varacağı manaya yormak, bir şeyi amaçlanan son noktaya ulaştırmak”¹²⁸ gibi anlamlara gelmektedir.

Terim olarak tefsir, “müşkil olan bir lafızdan onunla kast edileni ortaya çıkarmak,¹²⁹ kitabı detaylı bir şekilde açıklamak ve izah etmektir”.¹³⁰ Tefsir ilmi ise, “beşerin takati nispetinde Allah’ın kastını araştıran bir ilimdir”.¹³¹

Terim olarak te’vîl, “değişik anlamlara gelen bir sözü başka bir sözle onu izah edip tefsir etmek (açıklamak) tır”.¹³² Te’vîl, derin bir araştırma neticesinde âyetin muhtemel manalarından birini kitap ve sünnete ters düşmeyecek şekilde âyetin öncesi ve sonrasına, kelimenin zâhirine¹³³ uygun bir şekilde onu sevk etmektir (yormaktır).¹³⁴

Bu iki kelime ilk dönemlerde aynı anlamlarda kullanılmıştır. el-Ezherî (ö.370/980), Ahmed b. Yahyâ’nın şöyle dediğini bizlere nakleder: “Mana, tefsir ve te’vîl kelimeleri anlamca aynıdır”.¹³⁵ Her ne kadar Taberî kendi tefsirine isim koyarken tefsir kavramı yerine te’vîl kavramını kullanmış olsa da o da selefleri gibi bu iki kavramı aynı anlamda kullanmaktadır. Nitekim o, Al-i İmran sûresi 7. âyette geçen te’vîl kelimesini, başka bir âyet ve bir şiiri delil göstererek şu şekilde tanımlar: “Arap kelimasında te’vîl, bir sözü tefsir etmek, bir sözü kaynağına döndürmek, bir sözü çevirmek ve dönüştürmek gibi anlamlara

¹²⁵ Bilal Deliser, *ez-Zerkeşî ve Kur’ân İlimlerindeki Yeri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004), 185.

¹²⁶ İsfahanî, *Müfredât*, 2012, 157; Ebü’l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadır, 1992), 11/32, 33; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 20.

¹²⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 20.

¹²⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “Te’vîl” (DİVANTAŞ, 2012), 41/27.

¹²⁹ İbn Manzûr, *Lisân*, 5/55.

¹³⁰ Halil b. Ahmed İbn Ferâhidî, *Kitâbu’l-ayn* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003), 3/321.

¹³¹ Muhammed es-Seyyid Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsir ve’l-müfessirun* (Tahran: Avend-i Daniş, ts.), 1/15; Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân fî ulûmi’l-Kur’ân* (Lübnan: Daru’l-Ma’rife, 2005), 1/423; Mustafa Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 13.

¹³² İbn Ferâhidî, *Ayn*, 1/100.

¹³³ İbn Manzûr, *Lisân*, 15/106.

¹³⁴ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/98; Süyûtî, *el-İtkân*, 4/169.

¹³⁵ İbn Manzûr, *Lisân*, 15/106.

gelmektedir”.¹³⁶ Onun bu iki kavramı aynı anlamda kullandığına dair tefsirinde birçok ifade bulmak mümkündür. Bu ifadelerden birkaçı şu şekildedir:

“Müfessirlerin söylediklerinden birinci te’vîl şekli...”.¹³⁷ “Bu görüş, daha önce kendilerinden bahsettiğimiz eski ve yeni tüm tefsir ve te’vîl ehlinin görüşlerinin dışına çıkmaktır. Bazı tefsir sahiplerinin *إِذْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ* âyetini *إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ* şeklinde te’vîl ettikleri nakledilmiştir”.¹³⁸ “Te’vîl sahiplerinden bu şekilde tefsir eden kimseler...”.¹³⁹ “Te’vîl sahipleri bu âyeti şu şekilde tefsir etti...”.¹⁴⁰ “Bana göre te’vîlden doğru olanı, Rebi’ ve onun dışındaki diğer müfessirlerin söylediklerini de içine alan görüştür”.¹⁴¹ “Müfessirlerin çoğunluğu Şanı Yüce Allah’ın *ذَلِكَ الْكِتَابُ* sözünü *هَذَا الْكِتَابُ* şeklinde te’vîl etmişlerdir”.¹⁴² “Müfessirler [Bakara sûresi 3. âyetinin] te’vîliyle ilgili olarak ihtilafa düşmüşlerdir”.¹⁴³ “Ve yine Şanı Yüce Allah dilerse biz Haşr sûresinin tefsirine geldiğimizde onu açıklayacağız”.¹⁴⁴

Her ne kadar İbn Kuteybe (ö. 276/889) ile beraber yavaş yavaş bu iki kavram arasında bir ayırma gidilmeye başlanmışsa da bu ayırımı netleştiren ve gerekçelendiren kişi, Taberî’nin çağdaşı olan Mâtürîdî (ö. 333/944) olmuştur. O tefsirinin mukaddimesinde tefsir ile te’vîlin arasını ayırarak tefsir işini sahabeye, te’vîl işini ise fukahaya tahsîs etmiştir. Ona göre tefsirde yapılan şeyin doğruluğuna bizzat Allahı şahit tutmak söz konusu iken te’vîlde böylesi bir şahitlik söz konusu değildir. Bu nedenle tefsirde bir kesinlik, te’vîlde ise bir zannilik söz konusudur. Sahabe vahin inişine ve inişin sebep olduğu olaylara bizzat tanıklık yaptıklarından yaptıkları şeyde bir kesinlik söz konusudur. Hâlbuki te’vîlde böylesi bir kesinlik söz konusu değildir.¹⁴⁵

Maturidî’nin bu ayırımı daha sonraki dönemlerde hüsn-ü kabul görmüş ve bu iki kavramın arasındaki farklarla ilgili olarak bir sürü gerekçeler ileri sürülmüştür. Öyleki bu konu

¹³⁶ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 3/1746.

¹³⁷ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/132.

¹³⁸ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/288.

¹³⁹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 7/4436.

¹⁴⁰ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 12/7281.

¹⁴¹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/128.

¹⁴² Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/131.

¹⁴³ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/142.

¹⁴⁴ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 6/4112.

¹⁴⁵ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne* (Lübnan: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2005), 1/341; Celâl Kırca, “Ebû Mansur Maturidî’nin Tefsir ve Te’vîl Anlayışı”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3 (1989), 290, 291.

tefsir usulünün vazgeçilmez konuları haline gelmiştir. Hâlbuki bu ayırımın pratikte hiçbir karşılığı yoktur. Zira yapılan şey aynıdır ve bu yapılan şeye ister tefsir densin isterse te'vîl densin neticede bir şey değişmemektedir.

Her ne kadar Taberî bu iki kavramı aynı anlamda kullansa da tefsirinde dikkat çekici birtakım ifadeler de kullanır. O tefsirinin mukaddimesinde şöyle der: “Allah’ım! Sen bizi Kur’ân’ın muhkem ve müteşabihinde, haram ve helalinde, âm ve hâssında, mücmel ve müfesserinde, nâsîh ve mensûhunda, zâhir ve bâtınında, âyetlerinin te’vîlinde ve müşkilinin tefsirinde doğru sözü söylemeyi muvaffak kıl!”¹⁴⁶

Bu ifadeden anladığımız kadarıyla o Kur’ân’ın bütün âyetlerini tefsir eylemine tabi tutmamaktadır. Tefsire tabi tuttuğu âyetler müşkil olan âyetlerdir. Fakat tefsirine baktığımızda onun hangi âyetleri müşkil âyetler sınıfına soktuğu ile ilgili olarak bir beyanına rastlayamıyoruz. Buna mukabil o, tefsirinin mukaddimesinde İbn Abbâs’tan gelen rivayetlere dayanarak Kur’ân âyetlerini te’vîl açısından bir sınıflamaya tabi tutmaktadır. O İbn Abbâs’ın şöyle söylediğini nakleder. “Tefsir dört çeşittir: Birincisi, Arapların kendi konuşmalarından anladığı tefsirdir. İkincisi, hiç kimsenin bilmemekte mazur olmadığı tefsirdir. Üçüncüsü, âlimlerin bilebileceği tefsirdir. Dördüncüsü ise, Allah’tan başka hiç kimsenin bilemeyeceği tefsirdir”.¹⁴⁷

Bu açıklamalardan ve tefsirinin başka yerlerinde yapmış olduğu diğer açıklamalardan anlıyoruz ki o te’vîl yönünden Kur’ân âyetlerini üç kısma ayırır. Onun yapmış olduğu ayırım şu şekildedir:

- Sadece Allah’a has olan te’vîl.
- Sadece Hz. Peygambere has olan te’vîl.
- Arap dinine vakıf olan herkesin bilebileceği te’vîl.¹⁴⁸

Bizce onun bu taksiminde birtakım sıkıntılar söz konusudur. Zira şayet te’vîl eyleminde asıl olan, âyetlerden murâd-ı ilahîyi anlama ve onu açığa çıkarma çabası ise -ki birçok usulcû tanımlarında özellikle buna vurgu yapar- ve muhatap insanoğlu ise burada Yüce Allah’ın bir tefsirinden ve onun kendisine saklamış olduğu bir bilgidен bahsetmek doğru değildir. Zira burada hitap eden ile hitap edilenin karıştırılması söz konusudur. Şayet

¹⁴⁶ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/15.

¹⁴⁷ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/50, 51, 60.

¹⁴⁸ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/60, 50, 51.

hitabın muhatabı insanoğlu ve hitabın neticesinde bir sorumluluk söz konusu olacak ise o zaman bu hitap açık (mübîn) bir hitap olmak durumundadır. Kaldı ki Taberî'nin Allah'a has kılarak bilinemeyeceğini ifade ettiği birçok husus zaten tefsirin konusu değildir. Örneğin kıyametin kopma zamanının bilinemeyeceğini bizzat Kur'ân'ın kendisi ifade etmektedir.¹⁴⁹ Durum böyle olunca ortada tefsire konu yapılacak bir âyet de söz konusu olmamaktadır. Ayrıca onun Hz. İsâ'nın iniş vaktini ve güneşin batıdan doğuş vaktini örnek olarak vermesi de doğru değildir. Zira bu iki konuyu gündemleştiren herhangi bir âyet Kur'ân'da mevcut değildir. İlintili olduğu iddia edilen birtakım âyetlerin bulunması da bizim söylediğimizi doğrulamaktadır. Demek ki yorumla ilintilendirilen birtakım âyetler var ortada. Yorum konusu yapılan bir şeyin Allah'a has kılmanın bir anlamı da kalmamaktadır.

Dile getirdiğimiz hususları Zerkeşî bağlamında dile getiren Said Şimşek şunları söylemektedir:

*“[Bu türden gaybi haberlerin] ne zaman vuku bulacakları Kur'ân'da yer almamaktadır. Öyleyse bunların tefsirinden söz etmek de mümkün değildir... Netice olarak Kur'ân'da Tefsirini sadece Allah'ın bildiği herhangi bir âyet yoktur. Eğer böyle bir şey söz konusu olsaydı, Allah'ın o âyeti bize indirmesinin ve Kur'ân âyetleri üzerinde düşünmemizi istemesinin bir anlamı olmazdı”.*¹⁵⁰

Hz. Peygambere has olan tefsir şekli de bir şekilde bize intikal ettiğine göre bugünün insanı için te'vîle konu olmayacak bir âyet de söz konusu değildir. Zaten tarihsel pratikler de durumun söylediğimiz şekilde olduğunu bizlere göstermektedir. Yeter ki bu işe girecek kişi veya kişiler ehil olsun ve objektif kriterlere göre hareket etsin.

Taberî'ye göre müfessiri doğruya iletecek bir tefsir ve te'vîl eyleminde şu usûl takip edilmelidir. Açıklaması Peygamberin beyanına bağlı olan ayetlerde ondan bolca nakillerde bulunulmalıdır. Şayet bu nakiller yetersizse veya yoksa adalet ve zabt sahibi kimselerden (selef, halef ve ümmetin imamlarından) nakiller yapılmalıdır. Bunlar da yoksa sahih delillere dayanarak tefsir yapılmalıdır. Şayet dil kurallarına göre bir tefsir ve te'vîl yapılacaksa Arapların şiirlerinden, konuşmalarından, onların bilinen ve yaygın olan lügatlerinden deliller sunulmalıdır. Yapılacak olan bu te'vîl de sahabe ve imamlardan oluşan selef ile tabiin ve ümmetin alîmlerinden oluşan haleften kişilerin söylediklerine ters olmamalıdır.¹⁵¹

¹⁴⁹ el-Ahzâb 33/33; en-Nâziât 79/42-44; el-En'âm 6/50, 59; en-Nahl 16/77 vb.

¹⁵⁰ Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (Konya: Esra Yayınları, 1997), 36, 37.

¹⁵¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/60.

2.2.2. Selef ve Seleflik

Taberî tefsirini dikkatle okuyan biri onun tefsirinde şu türden birçok ifadeyle karşılaşacaktır: “Müfessir selef”,¹⁵² “öncü seleften bazıları”,¹⁵³ “seleften bir topluluk”,¹⁵⁴ “selef ve hâlef âlimlerden te’vîl sahipleri”,¹⁵⁵ “selefin görüşlerinden habersiz olan bazı kimse-ler”,¹⁵⁶ “seleften te’vîl ehlinin çoğunluğu”,¹⁵⁷ “seleften bir topluluğun görüşü”,¹⁵⁸ “selefin tümünün icmâsı dolayısıyla”.¹⁵⁹ Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Taberî selef ve onların görüşlerine ayrı bir önem vermektedir. Bu önem dolayısıyla o te’vîl tercihlerinde onların görüşlerinden istifade eder. Bu nedenle onun bu kavramlarla neyi kastettiğini tespit etmek önem arz etmektedir. Biz de bunu tespit etme adına öncelikle bu kelimenin sözlük ve terimsel anlamlarını verecek, konumuz bağlamında özet mahiyetinde birtakım bilgiler verecek ve ardından da Taberî’in bu konudaki görüşlerine değineceğiz.

Selef kelimesi sözlükte “öncü topluluk, önceden gelenler, önceden yaşayanlar, yaş ve fazilet bakımından üstün olanlar, geçmişte kalanlar”¹⁶⁰ gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak *selef*, “ilim ve fazilet açısından müslümanların önderleri sayılan ashap, tabiîn ve etbâu’t-tâbiîn”¹⁶¹ anlamına gelmektedir. *Selefiyye* kelimesi ise “selefin görüş ve düşüncelerini kendilerine temel hareket noktası kabul eden kişilere”¹⁶² verilen bir isimdir. Daha özel bir tanım olarak *Selefiyye* “itikadî konularda Kur’ân ve Sünnet’in lafzına bağlı olan ve te’vîli kabul etmeyen ekole”¹⁶³ verilen bir isimdir. Allah’ın zati, fiili ve ezeli sıfatlarını inkâr ettiklerinden Mu’tezile’ye Muattıla dendiği gibi, bu sıfatları kabul ettiklerinden dolayı seleften olan kimselere de Sifâtiyye¹⁶⁴ denmiştir. Bu isimlendirmelerin dışında bunlar

¹⁵² Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/95.

¹⁵³ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/256.

¹⁵⁴ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 7/4638.

¹⁵⁵ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/317.

¹⁵⁶ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 7/4846.

¹⁵⁷ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 12/8585.

¹⁵⁸ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 5/3461.

¹⁵⁹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 3/1971.

¹⁶⁰ İbn Manzûr, *Lisân*, 9/158; İsfahanî, *Müfredât*, 2012, 740; Ferhat Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefî Söylem* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 42; Adem Apak, “İslam tarihi boyunca selef ve Seleflik kavramlarının anlam serüveni”, *Tarihte ve Günümüzde Seleflik*, ed. Ahmet Kavas (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 39.

¹⁶¹ M. Sait Özevarlı, “Selefiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: DİVANTAŞ, 2009), 36/36; Vecihi Sönmez, “Selef Düşüncesinin Tarihi Arkaplanı ve Seleflik”, *Araştıran Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 9-10 (2010), 173.

¹⁶² Koca, *Selefî Söylem*, 42.

¹⁶³ Özevarlı, “Selefiyye”, 36/399.

¹⁶⁴ Şehristânî, *Milel*, 88.

için “ehlü’s-sünne, ehlü’l-hadis ve’s-sünne, ehlü’l-hak” gibi isimler de kullanılmıştır. Onların muhalifleri ise onlara “Haşviyye ve Müşebbihe”¹⁶⁵ lakaplarını takmışlardır.

Selef kelimesi ile Ashâbu’l-Hadîs arasındaki sıkı bağa değinen Hayri Kırbasoğlu, kullanım itibarıyla Selef kelimesinin Selefiyye kelimesinden çok daha önce kullanıldığını ifade etmektedir. Ona göre Selef kelimesi hicri birinci yüz yılın sonları veya ikinci yüz yılın başlarında kullanılmaya başlanmışken Selefiyye kelimesi ise ancak dördüncü yüz yılın ortalarında kullanılmaya başlanmıştır.¹⁶⁶ Selefiyye kavramına sistematik bir anlam kazandıran ise hiç şüphesiz İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve onun talebesi olan İbn Kayyim el-Cevzîyye (ö. 751/1350) olmuştur.¹⁶⁷

Tarih boyunca birtakım kişi veya çevreler tarafından selef ve selef-i salihin kavramlarına bir kutsiyet atfedilmiş ve bu kutsiyetin neticesinde bu kavramlar bir meşruiyyet ölçüsüne dönüştürülmüştür. Böylesi bir anlam yüklemesinde birçok etkenin rolü olmakla beraber, asıl etken hiç şüphesiz Hz. Peygamber’e dayandırılan birtakım rivayetler olmuştur. Ahmed b. Hanbel’in Müsned’inde bulunan, mana itibarıyla aynı, lafız itibarıyla farklı olan ve çokça tekrar edilen bir rivayet şu şekildedir: “İnsanların hayırlıları, benim asrımdakilerdir. Sonra ondan sonrakilerdir. Sonra onlardan sonrakilerdir. Sonra birtakım kavimler gelir ki, onların şahitlikleri yeminlerinin önüne, yeminleri ise şahitliklerinin önüne geçer”.¹⁶⁸

Dini açıdan elbette ki ilk neslin ve onlardan sonra gelen neslin ayrı bir konumu söz konusudur. Zira bu ilk nesil, bir yandan vahyin inişine tanıklık yaparken diğer yandan ise Hz. Peygamber’in terbiye sürecinden geçerek dinin diğer insanlara aktarılması ve yaşanmasında aktif rol almışlardır. Fakat bu, onların her birisinin özellikle selefle atfedilen görüşler bağlamında aynı düşünceye sahip oldukları anlamına gelmemektedir. Nitekim Selef ve Selefiyye kavramına kimlerin dâhil olduğu hususunda bir ittifak bulunmadığı¹⁶⁹ gibi onların görüşlerinin neler olduğu konusunda da bir ittifak ve netlik söz konusu değildir.

Ehl-i Hadis’in ve özellikle Hanbeliler’in bayraktarlığını yaparak gündeme getirdiği Selef veya Seleflik, daha çok tarihi süreçte Mu’tazile, Cehmiyye ve Kelamcılar’a karşı bir tepki olarak ortaya çıkmış bir düşünce biçimidir. Buna göre özellikle haberî sıfatlar başta

¹⁶⁵ Özevarlı, “Selefiyye”, 36/399; Öztürk, *Usûl Üzerine*, 125.

¹⁶⁶ M. Hayri Kırbasoğlu, *Ehl-i Sünnet’in Kurucu Ataları* (Ankara: Otto Yayınları, 2011), 58, 64.

¹⁶⁷ Öztürk, *Usûl Üzerine*, 126; Apak, “Selef ve Seleflik”, 43.

¹⁶⁸ İbn Hanbel, *Müsned*, 76. Benzer hadisler için bkz.: Hadis No: 4130, 4173, 4217, 9318, 18348, 18428, 18447, 19820, 19835, 19906, 22960.

¹⁶⁹ Kırbasoğlu, *Kurucu Atalar*, 58/62.

olmak üzere dini metinlerde te'vîlden uzak durma, bidatlere karşı çıkma, taklidi reddetme ve kendileri gibi düşünmeyen kimseleri tekfir etme, Selef veya Selefiliğin en temel ortak paydaları olmuştur.¹⁷⁰ Aslında bu anlamda bu çizginin Ehl-i Sünnet Kelamcılar'ının oluşturduğu çizgiden pek farklı olduğu söylenemez ve bu çizgiye bağımsız bir dini grup olarak bakmak ta doğru değildir. Sadece söylenen şeylerin söyleniş tarzlarında ve detaylarda bir farklılık söz konusudur.¹⁷¹

Selefin dini nasları ve özellikle de haberî sıfatların yorumuyla ilgili olarak tutumunu ifade etmesi açısından Mâlik b. Enes'in şu sözü meşhurdur. "İstivâ bilinen bir şey olup keyfiyeti bilinemez. Ona inanmak vacip olup keyfiyeti ile ilgili soru sormak bid'attır".¹⁷² Dini metinleri yoruma tabi tutmadan zâhiri anlamı üzere bırakılması gerektiğini ifade eden bu anlayışa göre hareket edildiğinde teşbih veya teccime düşmemek mümkün olmadığından bu gruplar, aynı zamanda tenzih anlayışını da hararetle savunmuşlardır. Onların bir kısmı tenzih anlayışında o kadar aşırıya gitmiş ki şu türden iddialar ileri sürebilmişlerdir. Şayet bir kişi "*Ey İblis! İki elimle yarattığım insana niçin secde etmedin?*"¹⁷³ âyetini okurken ellerini kımıldatsa veya "*Mü'minin kalbi Rahman'ın iki parmağı arasındadır*" hadisini dillendirirken kendi parmaklarıyla işaret etse o kişinin el veya parmakları kesilmesi gerekir.¹⁷⁴

Selefin te'vîl anlayışını Gazali şu şekilde ifade etmiştir. Takdis, tasdik, aczi itiraf, sükût, imsak, keff ve marifet ehline teslimiyet.¹⁷⁵

Selef metodunu benimseyen kimseleri şöyle bir tasnife tabi tutmak mümkündür.

Mutekaddimun Selefiyye: Bunlar Mu'tezile, Mürcie, Şia ve Havâric'ten olmayan, bunların bid'at sayılan görüşlerini reddeden, sahabe tabiîn ve tebe-i tabiîn'in yolunu sürdürdüğünü iddia eden hadisçiler ile fıkıhçılardır. Bunlar Mâlik b. Enes ve Ahmed b. Hanbel gibi Eş'arilik ve Maturidilik öncesi yaşamış olan Selefilerdir.

¹⁷⁰ Mustafa Selim Yılmaz, "İslami Düşünce Tarihinde Bir Anlama Biçimi Olarak Seleflik Üzerine Bir Deneme", *İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 3/3 (2014), 497.

¹⁷¹ Apak, "Selef ve Seleflik", 41, 42, 45.

¹⁷² Şehristânî, *Milel*, 90.

¹⁷³ Sâd 38/75.

¹⁷⁴ Öztürk, *Usûl Üzerine*, 127.

¹⁷⁵ Koca, *Selefi Söylem*, 42.

Müteahhirûn Selefiyye: Bunlar Selefi düşüncüyü sistematize eden ve belli şartlar dâhilinde ictihada cevaz veren İbn Teymiyye ve onun öğrencisi İbn Kayyim el-Cevzîyye'nin dâhil olduğu Selefilerdir.

Yeni Dönem Selefiyye: Bunlar akla ve teknolojik gelişmelere açık olan Muhammed b. Abdulvehhab (ö. 1201/1787) sonrası başlayan modern dönem Selefileridir.¹⁷⁶

Her ne kadar Selef düşüncesine dâhil olanların kimler olduğu ile ilgili bir ittifak söz konusu olmasa da erken dönem (Mütekaddimûn) temsilcileri arasında şu kimselerin isimleri geçmektedir. Atâ b. Yesâr, İbrahim en-Nehâî (ö. 96/714), Tâvus b. Keysân (ö. 101/719), Mücâhit (ö. 100/718), ed-Dahhâk (ö. 105/723), Fudayl b. İyâz (ö. 187/802), İkrime (ö. 105/723), Hasan el-Bâsrî (ö. 110/728), Muhammed b. Sirîn (ö. 110/728), Katâde (ö. 117/735), ez-Zuhrî (ö. 124/741), Salih b. Keysân (ö. 140/757), Leys b. Sa'd (ö. 175/791), Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/813), Abdullah b. el-Mübârek (ö. 181/797), Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (ö. 204/819), Ebû Ubeyde el-Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), İshak b. Râhaveyh (ö. 238/852), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Ebû Zur'a er-Râzî (ö. 264/877).¹⁷⁷

Taberî Selef kavramından ne anladığı ile ilgili olarak tefsirinde bizlere birtakım ipuçları vermektedir. Örneğin o önsözünde dile dayalı yapılan tefsirin kabulüyle ilgili olarak şunları söyler. “Yapılan tefsir veya te’vîl, seleften olan sahabe ve sahabenin önde gelen imamı ile haleften olan tabiîn ve ümmetin âlimlerinin görüşlerinin dışına çıkmamalıdır”.¹⁷⁸ Yine o Bakara sûresi 158.âyetinde geçen “cunâh” kelimesini “günah” olarak izah ettikten sonra şunları söyler: “Bu konuda bizim söylediklerimizi destekleyen selef olan sahabe ve tabiîn'den birtakım rivayetler söz konusudur”.¹⁷⁹

Bu iki alıntıdan anlayabildiğimiz kadarıyla Taberî'nin terminolojisinde selef kavramının kapsam alanı tam olarak net değildir. Zira ilk alıntıda olduğu üzere o sahabe ile onların önde gelenlerini selef olarak nitelendirirken ikinci alıntıda ise sahabe ile tabiîni selef olarak nitelendirmektedir. Her ne kadar kapsam alanıyla ilgili olarak zihni tam olarak net olmasa da onun gerek buradaki ifadelerinden gerekse eserinin diğer yerlerinde kullanmış

¹⁷⁶ Yılmaz, “Selefilik Üzerine”, 496, 497.

¹⁷⁷ Şehristânî, *Milel*, 90; Kırbaçoğlu, *Kurucu Atalar*, 60, 61; Öztürk, *Usûl Üzerine*, 125.

¹⁷⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/61.

¹⁷⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/793.

olduğu ifadelerden anlıyoruz ki o selef kavramı ile sahabe, tabiun ve onlardan sonra gelen öncü âlimleri kastetmektedir.

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere o da tıpkı Ashâb-ı Hadis gibi tefsir ve te'vîl faaliyetinde selefin görüşünü bağlayıcı olarak görmektedir. O yapılan bir te'vîlin geçerli olma şartlarından birini seleften sahabe ve öncü imamlar ile haleften tabiin ve âlimlerin görüşlerine ters düşmeme olarak sayar.¹⁸⁰ Bu nedenle o selefin görüşüne ters olan te'vîl-leri reddeder. Örneğin o Kasâs sûresi 76. âyetinde geçen Kârun'un hazinelerinin anahtarlarını taşıyan topluluk ile ilgili olarak yapılan bir yorumu şu gerekçeyle reddeder. "Bu konuda söylenenler anlamsız olduğu gibi bu görüş selefin görüşüne de terstir".¹⁸¹ Yine o Bakara sûresi 74. âyetinde bahsedilen Allah korkusundan yuvarlanan taşların yuvarlanmanın mahiyeti ile ilgili gramer âlimlerinin farklı görüşlerini zikrettikten sonra şunları söyler: "Her ne kadar bu görüşler yorum açısından âyetin muhtemel olan manalarından uzak olmayan görüşler olsa da bunlar te'vîl ehli ümmetin selef âlimlerinin görüşlerine ters olan görüşlerdir. Bu nedenle âyetin manasını o görüşlerden birisine hamletmeyi câiz görmüyoruz".¹⁸²

2.2.3. Zâhir ve Bâtın

İslam medeniyeti nas temelli bir medeniyet olup bu medeniyet havzasında üretilen her türlü dini bilgi, meşruiyyetini bu naslardan yani kitap ve sünnetten almak durumundadır. Bu yönüyle İslam medeniyeti aynı zamanda metin merkezli bir medeniyettir. Metin merkezli olması hasebiyle metni oluşturan ifadeler ve onlara yüklenen anlamlar önem arz etmektedir. Bu önemin bir sonucu olarak tarihsel süreçte nasları okumanın birer şekli olarak "*zâhir ve bâtın*" kavramları ortaya çıkmıştır. Bu iki kavrama kelam, fıkıh, tasavvuf ve Arap dili gramerinde değişik anlamlar yüklenmiştir. Bu nedenle bizler öncelikle bu iki kavramın sözlük anlamları üzerinde duracak, ardından konumuz bağlamında söz konusu dallarda kendilerine yüklenen terimsel anlamların üzerinde durmaya çalışacağız.

Zâhir kelimesi *z-h-r* kök kelimesinin, *bâtın* kelimesi ise *b-t-n* kök kelimesinin ism-i faili olup her iki kelime birbirlerinin zıt anlamlısı olarak kullanılmaktadırlar. Harf-i tarifile birlikte kullanıldığında Yüce Allah'ın iki ismi/sıfatı olan bu iki kavramdan *zâhir* kavramı sözlükte "*açık olan, berrak olan, aşikâr olan, ortaya çıkan, galip gelen, bir şeye vakıf olan,*

¹⁸⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/61.

¹⁸¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11/6791.

¹⁸² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/472.

bir şeyin üstüne çıkan, bir şeyin dış tarafı, sırt”¹⁸³ gibi anlamlara gelirken *bâtın* kavramı ise “*gizli olan, içte kalan, karın, nüfuz eden, bir şeyin içyüzüne ve sırlarına vakıf olan*”¹⁸⁴ gibi anlamlara gelmektedir.

Bu iki kavramın gerek Kur’ân-ı Kerîm’de gerekse hadis-i şeriflerde sözlük anlamlarıyla kullanıldıklarını görüyoruz. Zâhir kavramı Kur’ân-ı Kerîm’de otuz dokuz değişik formda toplam elli dokuz defa geçerken bâtın kavramı ise on altı değişik formda toplam yirmi beş defa geçmektedir. Zâhir kavramı Kur’ân’da “*arka, sırt, yeryüzü, üstün gelme, üstün kılma, karşılıklı yardım etme, destekçi olma, artma, bir şeyin görünen yüzü, bir şeye vakıf olma, açığa çıkarma ve öğlen vakti*”¹⁸⁵ gibi anlamlarda kullanılırken bâtın kavramı ise “*karın, alt taraf, gizli olan, gizli kalan, görünmeyen, işlerin iç yüzü ve geride kalma*”¹⁸⁶ gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Ayrıca zâhir kavramı bir yerde zihâr eyleminde bulunma yani eşinin sırtını annesinin sırtına benzeterek onu kendisine haram kılma¹⁸⁷ anlamında kullanılırken başka bir yerde ise bâtın kavramı ile birlikte Allah’ın isim/sıfatı olarak kullanılmaktadır.¹⁸⁸ Allah’ın bir ismi/sıfatı olarak *ez-Zâhir*, “*fîl ve sıfatları itibarıyla varlığı her şeyde aşîkâr olan, her şeyden üstün olan, kendisinden daha üstünü bulunmayan, varlığını ve birliğini kanıtlayan birçok delilin bulunması yönüyle açık/görünür olan*”¹⁸⁹ anlamında kullanılırken *el-Bâtın* ise “*zâtı itibarıyla künhüne vakıf olunamayan, hakikati bilememeyen/kavranamayan, her şeyin iç yüzünü bilen, sırlara vakıf olan, her şeye en yakın olan*”¹⁹⁰ anlamında kullanılmaktadır.

¹⁸³ Ebû’l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed ez-Zebidî, *Tâcü’l-arûs min cevâhiri’l-Kâmûs* (Kuveyt: Vizaretü’l-İ’lâm, 1983), 12/479-500; İbn Manzûr, *Lisân*, 4/520-529; Ebû’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris İbn Zekeriyâ, *Mu’cemu mekâyisi’l-luğa* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1979), 3/471-473; İbrahim Kafi Dönmez, “Zâhir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: DİVANTAŞ, ts.), 44/85-87; Fikret Karaman - İsmail Karagöz, *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 702, 703.

¹⁸⁴ Zebidî, *Tâcü’l-arûs*, 34/260-272; İbn Manzûr, *Lisân*, 12/52-58; İbn Zekeriyâ, *Mekâyis*, 1/259, 260; Bekir Topaloğlu, “Bâtın”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: DİVANTAŞ, 1995), 5/188-189; Karaman - Karagöz, *Kavramlar Sözlüğü*, 57.

¹⁸⁵ İsfahanî, *Müfredât*, 2012, 958-961; Muhammed Hasan Hasan Cebel, *el-Mu’cemu’l-iştikâkiyyü’l-müessal li-elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerim* (Kahire: Mektebetü’l-Adab, 2010), 1381-1384.

¹⁸⁶ İsfahanî, *Müfredât*, 2012, 210-213; Cebel, *el-Mu’cemu’l-iştikâk*, 139, 140.

¹⁸⁷ el-Mücâdele 58/3.

¹⁸⁸ el-Hadîd 57/3.

¹⁸⁹ İsfahanî, *Müfredât*, 2012, 212; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 13/8271; Karaman - Karagöz, *Kavramlar Sözlüğü*, 703; Bekir Topaloğlu, “Zâhir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİVANTAŞ, 2013), 44/85.

¹⁹⁰ İsfahanî, *Müfredât*, 2012, 212; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 13/8271; Karaman - Karagöz, *Kavramlar Sözlüğü*, 703; Topaloğlu, “Bâtın”, 5/187.

Zâhir ve bâtin kavramlarının terimsel anlamları üzerinde en çok duranlar hiç şüphesiz usûl-i fıkıhçılar olmuştur. Usûl-i fıkıhçılar içerisinde en çok duranlar ise Hanefi usulcüleridir. Hanefi usulcüler lafızları, manaya delaletinin açıklığı ve kapalılığı açısından ikiye ayırırlar. Açık lafızlar ve kapalı lafızlar. Açık lafızları da manaya delaletinin kuvvetine göre dörde ayırarak zayıftan kuvvetliye göre şu şekilde bir taksime tabi tutarlar. Zâhir, nas, müfesser ve muhkem. Kapalı lafızları da kapalılığın şiddetine göre şu şekilde sıralarlar. Hafî, müşkil, mücmel ve müteşabih.¹⁹¹ Bu taksime göre zâhir'in karşıtı bâtin değıl hafîdir.¹⁹² Manaya delaletinin açıklığı itibarıyla en alt mertebede zâhiri gören Hanefi usulcüler onu şu şekilde tanımlarlar. "Zâhir, manasının anlaşılması için harici bir karineye ihtiyaç duymayacak şekilde bu manaya açık olarak delalet eden, fakat te'vîl ve tahsîs ihtimaline açık bulunan ve kendisinden çıkarılan hüküm, sözün asıl sevk sebebi olmayan lafızdır".¹⁹³ Kimi usulcüler bu tanıma nüzul dönemi itibarıyla neshi de eklerler. Buna göre onlar zâhir bir lafzı nesh, te'vîl ve tahsîse elverişli olarak görürler.¹⁹⁴ Ayrıca onlar zâhir ile nas ifadeler arasında da bir ayırma giderler. Bu ayırma göre zâhir bir ifadede hüküm çıkarma yönünden sözün asıl sevk sebebi söz konusu değılken nas ifadelerde ise sözün asıl sevk sebebi söz konusudur. Örneğın "Allah alışverişı helal, ribâyı ise haram kılmıştır"¹⁹⁵ âyetinde alışverişin helal, faizin ise haram olduğı açıktır. Fakat âyet bunu bildirmek için nazil olmamıştır. İniş sebebi, müşriklerin alışverişı ribâyı benzetmelerinin yanlışlığını ortaya koymaktır. Fakat âyetin anlamından faizin yasak olduğı da anlaşılmalıdır. Bu nedenle asıl sevk sebebi olmayan anlam zâhir anlam iken asıl sevk sebebi olan anlam ise nas anlam olmaktadır.¹⁹⁶

Hanefi usulcüler, aksine bir delil bulunmadığı müddetçe zâhir anlamla hüküm vermenin gerekliliğini savunurlar. Şayet zâhiri anlam, kendisine teslimiyeti gerektiren bir

¹⁹¹ Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî* (Beyrut, 1953), 1/163, 164; İyaz b. Nami Sülemî, *Usûlu'l-fikh ellezi la yesaü'l-fakih cehlulu* (Riyad: Darü't-Tedmuriyye, 2005), 401, 402; Hâlid Abdurrahman el-Ak, *Usûlu't-tefsir ve kavâ'iduh* (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1986), 325-328.

¹⁹² Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ DEbûsi, *Takvimü'l-edille fî Usûli'l-fikh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 117.

¹⁹³ Zekiyyuddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kafî Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1990), 368-370.

¹⁹⁴ Sülemî, *Usûlu'l-fikh*, 401; Muhammed Ebû Zehra, *Usûlu'l-fikh* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1974), 118-120.

¹⁹⁵ el-Bakara 2/275.

¹⁹⁶ Sülemî, *Usûlu'l-fikh*, 402; Şaban, *Hukuk İlmi*, 369-371.

delille yeni bir anlam kazanmışsa o zaman bu yeni anlam geçerlidir. Yoksa aslolan zâhiri anlamdır.

Hanefi usulcüler zâhir, nas, müfesser ve muhkem ifadeler arasında bir çatışma bulunduğunda yukarıdaki tertibe riayet ederler. Yani zâhir anlam ile nas anlam arasında bir zıtlık söz konusu olduğunda zâhir anlamı bırakıp nas anlamı tercih ederler. Örneğin Yüce Allah Nisa sûresi 23 ve 24. âyetlerde kendileriyle evlenilmesi haram olan kadınları zikrettikten sonra “*bunların dışında kalan kadınlar sizlere helal kılındı*”¹⁹⁷ buyurmaktadır. Kur’ân’ın başka bir âyetinde ise Yüce Allah “*Size helâl olan kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikâhlayın*”.¹⁹⁸ buyurmaktadır. Birinci âyet zâhirî anlamı itibarıyla haram olanların dışında kalan bayanlarla sınırsız evliliği ifade ederken ikinci âyetle bunu dört ile sınırlandırmaktadır. Birinci âyetin asıl sevk sebebi bu sınırsızlığı ifade etmek olmadığından bu âyet zâhir anlamlı bir âyettir. Hâlbuki ikinci âyetin asıl sevk sebebi dörtten fazla evliliği ifade etmek olduğunda nas anlamlı bir âyettir. Bu nedenle zıt gibi görünen bu iki âyetten ikincisinin hükmü geçerlidir.

Zâhir kavramının karşıt anlamlısı olarak bâtin kavramı yerine “açık olmayan, gizli kalan, örtük olan” anlamındaki hafî kavramını yerleştiren Hanefi usulcüler, terimsel anlamını şu şekilde yaparlar. “Hafî, manaya açık bir şekilde delâlet etmesine rağmen bir kapalılık dolayısıyla bazı fertlere uygulanmasında zorluk bulunan ve bu kapalılığı gidermek için araştırmaya, düşünmeye ihtiyaç duyulan bir lafızdır”.¹⁹⁹ Örneğin Yüce Allah Kur’ân-ı Kerîm’de “hırsızlık yapan erkek ve kadınların [sağ] ellerini kesin”²⁰⁰ buyurmaktadır. Buradaki hırsızlık kavramı anlam itibarıyla açık olmasına rağmen yankesicilik (et-Tırâr) ve kefen soygunculuk (en-Nebbâşe) eylemlerini kapsayıp kapsamaması itibarıyla kapalı (hafî) kalmaktadır. Bu kapalılığı gidermek için harici bir karineye ve ekstra bir araştırmaya ihtiyaç vardır. Hüküm bu araştırmanın sonucunda verilir.²⁰¹

Başını İmam Şâfiî usulcülerin çektiği *mütekellim usulcüler*,²⁰² manaya delaletinin açıklığı ve kapalılığı yönüyle lafızları şu şekilde bir taksime tabi tutarlar. Manaya

¹⁹⁷ en-Nisâ 4/24.

¹⁹⁸ en-Nisâ 4/3.

¹⁹⁹ Abdülvehhab Abdüsselam et-Tavile, *Eseru’l-luga fî ihtilâfi’l-müctehidin* (Kahire: Dârü’s-Selam, 1994), 280; Abdulkerim Zeydan, *el-Veciz fî Usûli’l-fikh* (Kahire: Müessesetu Kurtuba, 1986), 348.

²⁰⁰ el-Mâide 5/38.

²⁰¹ Tavile, *Eseru’l-luga*, 280; Zeydan, *el-Veciz*, 348.

²⁰² Daha çok bir fıkıh mezhebinin fûrû hükümlerini temellendirmeye ve bunların ilgili delillerden elde edilmiş biçimini açıklamaya yönelik kaleme alınan Usûl kitaplarının yöntemi “*fukaha metodu*”, aynı amaçla fakat

de laletin açıklığı itibarıyla lafızlar, zâhir ve nas; kapalılığı itibarıyla ise mücmel ve müteşabihler.²⁰³ Onlar zâhir kavramının karşıt anlamlısı olarak bâtin veya hâfi kavramının yerine mücmel kavramını kullanmaktadırlar.

Kelamcı usulcüler zâhir kavramını şu şekilde tanımlarlar. “Zâhir, iki veya daha fazla anlama gelen bir ifadenin en açık anlamına (ezhâr) denir”.²⁰⁴ Bu açıklığı sağlayan şey ifadenin sözlük anlamı olabileceği gibi örfî veya şerî anlamı da olabilir.²⁰⁵ Bu itibarla onlar zâhiri, anlam itibarıyla üç kısma ayırırlar.

1. Dilsel zâhir
2. Örfî zâhir
3. Şerî zâhir

Dilsel zâhirden kastedilen şey, bir ifadenin mecâz anlam yerine hakiki anlamda kullanılmasıdır. Örneğin “aslan” kelimesinin yırtıcı hayvanlara ad olarak verilmesi hakiki anlam iken, cesaret ve kahramanlığı dolayısıyla bir insana ad olarak verilmesi ise mecâz anlam olmaktadır.

Örfî zâhirden kastedilen şey, bir ifadenin zamanla yeni bir anlam kazanmasıyla birlikte toplumun geneli tarafından kullanılmasıdır. Bu yeni anlam o ifadenin yan anlamlarından biri olabileceği gibi mecâz anlamlarından biri de olabilir. Örneğin “kuytu, güvenli yer” anlamına gelen “gâit” kelimesinin mecâzen “ihtiyacın giderilmesi” anlamında kullanılması gibi. Artık bu yeni anlam örfî anlam olup asli anlamın yerine geçmiştir.

Şerî zâhirden kastedilen şey ise, bir ifadenin dini literatürde kazanmış olduğu yeni anlamdır. Örneğin “dua” anlamındaki “salât” kavramının namaz anlamından kullanılması gibi.²⁰⁶

kelâm ilke ve mezhepleriyle de ilgisi kurularak yazılanları “mütekellimîn metodu” diye adlandırılmıştır. Fukaha metodunun başını Hanefî Usûlcüler çekerken mütekellim metodunun başını ise Şafîler çekmektedir. Malikîler, Hanbelîler ve bir kısım Mu'tezilîler de mütekellim metodunu takip etmişlerdir. Bkz.: A. Cüneyd Köksal - İbrahim Kafi Dönmez, “Usûl-i Fıkıh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: DİVANTAŞ, ts.), 42/201-210; Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: M. Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 33.

²⁰³ Tavile, *Eseru'l-luga*, 294; Mustafa İbrâhim ez-Zeleî, *Usûlu'l-fikh fî nesicihi'l-cedid* (Bağdat: Şirketü'l-Hansa, 2002), 432.

²⁰⁴ Ebû Ya'la Muhammed b. Hüseyin el-Ferra el-Bağdadî, *el-Udde fî usûli'l-fikh* (Riyad: Suudi Arabistan Devleti, 1993), 140.

²⁰⁵ Senaullah Zahidi, *Telhîsü'l-Usûl* (Kuveyt: Merkezü'l-Mahtutat ve't-Türas, 1994), 14.

²⁰⁶ Ebû Yahya Zekerîyyâ el-Ensârî eş-Şafîî, *Gayetü'l-vusul şerhi lübbü'l-usûl* (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1936), 83.

Bu taksimi yapan usulcülere göre zâhiri anlamın takdirinde öncelik sıralaması şu şekildedir. Şerî zâhirî anlam, örfî zâhirî anlam ve dilsel zâhirî anlam.²⁰⁷ Yine bu usulcülere göre hüküm bildiren ifadelerde sıralama şu şekildedir: Aksine bir delil bulunmadığı müddetçe emir sigasıyla gelen ifadelerde asıl olan mendupluk değil, vücûbiyet ifade etmesidir. Yine aksine bir delil bulunmadığı müddetçe nehiy sigasıyla gelen ifadelerde asıl olan kerâhiyet değil, haramlık ifade etmesidir. Örneğin Kur’ân-ı Kerîm’de “Allah’ın size verdiği mallardan onlara (mükatebe yaptığınız kölelere) verin”²⁰⁸ ifadesindeki “verin” kipi mendupluğu değil vücubiyeti ifade etmektedir. Çünkü zâhir olan emir ifadelerde asıl olan vücubiyettir.²⁰⁹ Şayet zâhir ifade, âm ve/veya mutlak bir ifade ise aksine bir delil bulunmadığı müddetçe aslolan o ifadeyi tahsîs ve/veya takyid yoluna gitmeden olduğu gibi kabul etmektir.

Mütakellim usulcülerden bir kısmı yukarıdaki tanıma “kesin olmayan bir delaletle” ifadesini de ilave ederek onu nas ifadelerden ayırma yoluna giderler. Böyle yapmalarının sebebi, nas ifadeler ile zâhir ifadeler arasında bir ayırma dikkat çekmektir. Zira onlara göre nas ifadelerde anlam kesindir ve başka bir anlam ihtimali söz konusu değildir. Fakat İmam Şâfiî ve diğer bir kısım usucüler ise bu ayırımı kabul etmemiş, nas ifadelerle zâhir ifadeleri aynı anlamda kullanmışlardır.²¹⁰

Sözlük anlamı itibarıyla “kapalı, müphem, yeterince açıklanmayan söz, özet ve kısa söz, ayrıntıdan arındırılmış hesap, güzelleştirmek”²¹¹ gibi anlamlara gelen mücmel kavramını bu usulcüler şu şekilde tanımlamaktadırlar. “Mücmel, açık olmayan bir şekilde kastedilen manaya delalet eden bir lafızdır”.²¹² “Manaya delaleti açık olmadığından kastedilen mananın tespitinde bir açıklayıcıya ihtiyaç duyulan lafızdır”.²¹³ Bu açıklayıcı ya bizzat Şari’nin kendisi olur ya Hz. Peygamber olur veya bir müçtehit olur. Özellikle hüküm bildiren âyetlerde bir açıklayıcı bulunmadığı müddetçe mücmel ifadeler olduğu hal üzere bırakılır. Onlarla amel edilmesi câiz değildir. Zira sorumluluk ancak açık ve anlaşılır bir

²⁰⁷ Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkâdir el-Cekenî el-Himyerî eş-Şinkîtî, *Müzekkire fî Usûli’l-fikh* (Mekke: Dâru Alemi’l-Fevaid, 2006), 274.

²⁰⁸ en-Nûr 24/33.

²⁰⁹ Bağdadî, *el-Udde*, 141; Sülemî, *Usûlu’l-fikh*, 391.

²¹⁰ Sülemî, *Usûlu’l-fikh*, 391; Ebû Zehra, *Usûlu’l-fikh*, 119; Muhammed Zekeriya el-Berdisî, *Usûlu’l-fikh* (Kahire: Dârü’s-Sekâfe, ?), 288.

²¹¹ Sülemî, *Usûlu’l-fikh*, 396; Karaman - Karagöz, *Kavramlar Sözlüğü*, 484.

²¹² Muhammed Edîb Salih, *Tefsirü’n-nusus fî’l-fikhi’l-İslâmî* (Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1984), 328.

²¹³ Tavile, *Eseru’l-luga*, 297.

hitaptan sonra başlar. Bir açıklayıcıdan sonra mücmel ifadeler zâhir veya müfesser bir hal alır ve sorumluluk ondan sonra başlar.²¹⁴

Kelam metodunu benimseyen usulcülerini en çok etkileyen kişilerin başında hiç şüphesiz İmam Şâfiî gelmektedir. Fakat o bu etkiye rağmen birçok noktada onlardan ayrılmaktadır. Örneğin o zâhir kavramının karşıt anlamı olarak hafî veya mücmel yerine bâtın kavramını kullanmaktadır. Hâlbuki bilebildiğimiz kadarıyla bâtın kavramı, fıkıh usulünde kendisine yer bulabilmiş bir kavram değildir.

İmam Şâfiî'nin en çok etkilediği kişilerin başında hiç şüphesiz bir müfessir ve aynı zamanda bir fakih olan Taberî gelmektedir. Bu etkiyi özellikle onun zâhir ve bâtın anlayışında görmek mümkündür. İmam Şâfiî, bu iki kavrama terimsel anlamlarının yerine dilsel ve lügavî anlamları yükler. Bu iki kavramı karşıt anlamlı olarak görür. Anlamda asıl olanın zâhirî anlam olduğunu ifade eder. Haklı bir gerekçe bulunmadığı sürece zâhir anlamın terk edilmesini caiz görmez.²¹⁵ İnanç, ikrâr ve dini hükümler başta olmak üzere hayatın her alanında zâhir ile amel etmeyi kendisine prensip edinir.²¹⁶ Söz konusu bu iki kavrama anlam yüklemesi yaparken Kur'ân'ın Arapça ve mübîn oluş vasfına vurgu yapar.²¹⁷ Taberî de tüm bu durumlarda onun gibi düşünür ve onun gibi hareket eder. İmam Şâfiî'nin Taberî üzerindeki etkisi o kadar güçlüdür ki bu etki onun söylemlerine yansır. Taberî neredeyse onun ifadelerini birebir kullanır.²¹⁸

Daha önceden de ifade ettiğimiz üzere zâhir ve bâtın konusu Taberî'nin tefsirinde en çok üzerinde durduğu bir konudur. O, özellikle te'vîl tercihlerinde bir temel ölçüt olarak zâhiri anlamı kabul ettiğinden eserinde ona çokça yer verir. Verdiği bu önem, onun söylemlerine de yansır. Zâhir kavramını daha çok kendine has terkipler halinde kullanan Taberî, tefsirinde şu türden ifadelere yer verir. Allah'ın sözünün zâhiri,²¹⁹ Allah'ın haberinin

²¹⁴ Berdisî, *Usûl*, 394.

²¹⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas eş-Şafii, *er-Risâle* (Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l-Arabî, 2008), 361; Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas eş-Şafii, *el-Üm* (Mansure: Dârü'l-Vefa, 2001), 2/575, 576.

²¹⁶ Şafii, *el-Üm*, 7/492: 10/253; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/4322.

²¹⁷ Şafii, *er-Risâle*, 1/16.

²¹⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas Şafii eş-Şafii, *Tefsirü'l-İmam eş-Şâfiî li Ebî Abdillâh*, ed. Ahmed b. Mustafa el-Ferrân (Riyad: Darü't-Tedmuriyye, 2006), 305, 306; Şafii, *el-Üm*, 10/28; Şafii, *er-Risâle*, 67; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/17.

²¹⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/249, 2/999.

zâhiri,²²⁰ Allah'ın kitabının zâhiri,²²¹ kitabın zâhiri,²²² kitabın ve tenzilin zâhiri,²²³ tilavetin zâhiri,²²⁴ tenzilin zâhiri,²²⁵ tilavetin ve tenzilin zâhiri,²²⁶ Kur'ân'ın zâhiri,²²⁷ âyetin zâhiri,²²⁸ kelamın zâhiri,²²⁹ hitabın zâhiri,²³⁰ haberin zâhiri,²³¹ zâhirin delaleti²³² ve zâhirin delili.²³³

Ona göre Kur'ân tefsirinde asıl olan, ifadelerin zâhiri anlamlarıdır. Kur'ân'ın zâhirine iman etmek farzdır. Hz. Peygamber de Kur'ân'ın zâhirine iman etmişti. Haklı bir nedenden olmaksızın Kur'ân'ın zâhirini te'vîl veya başka bir yolla bâtın anlama çevirmek câiz değildir. Bu bağlamda o şunları söylemektedir. “Kur'ân'ın te'vîli, gizli olan bâtın üzerine değil hitabın zâhirinden anlaşılan şey üzerinedir”.²³⁴ “Kur'ân'ın zâhirine iman etmek farzdır. Bunun dışındakilerin bilinmesi yükümlülüğü üzerimizden kaldırılmıştır”.²³⁵ “Şüphesiz Resûlullah, Allah'ın kelimelerinin tümüne Allah'ın kitabının zâhirinde geldiği üzere iman ediyordu”.²³⁶ “Her kim tenzilin zâhirinde olmayan bir şeyi iddia ederse bir şekilde iddiasını destekleyecek ve kendisine teslimiyeti gerektirecek bir kanıtla yükümlü tutulur”.²³⁷ “Doğruluğuna delalet edecek bir delil bulunmadıkça haberin zâhirini bırakıp onu bâtına çevirmek hiçbir kimse için câiz değildir”.²³⁸

Gerek zâhir gerekse bâtın kavramına bu kadar vurgu yapmasına rağmen onun ulaşabildiğimiz eserlerinde sadra şifa bir tanım getirdiğine tanık olamadık. Fakat o gerek tefsirinde ve gerekse *Tehzîbu'l-Âsâr* adlı eserinde içerik itibarıyla birbirine yakın olan iki farklı

²²⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5/3314.

²²¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/806, 860, 876, 908, 1273.

²²² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/391, 654, 702.

²²³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/807.

²²⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/195, 227, 284, 322, 336, 358, 365, 379, 391, 475.

²²⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/57, 92, 275, 461, 547, 658; 2/809, 1006.

²²⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/329.

²²⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/347, 398; 2/1446.

²²⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/127, 244; 2/945, 981.

²²⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/329, 449, 617, 692, 706; 2/1462; 3/2127.

²³⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/322, 621.

²³¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/1294.

²³² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/1572, 1587; 5/3720.

²³³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5/3679.

²³⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/599.

²³⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/4777.

²³⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/3913.

²³⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/3235.

²³⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/365.

hadis dolayısıyla birtakım izahlarda bulunur. Konumuzla doğrudan ilgisi dolayısıyla bu iki hadis ve onlara yapmış olduğu izahlar üzerinde durmamız icab etmektedir.

Tefsirinde İbni Mes'ud'dan merfu bir şekilde rivayet ettiği, isnadında meçhul bir ravinin bulunduğu ve ravilerinden biri olan Muhammed b. Humeyd er-Râzî'nin yalancılıkla itham edildiği²³⁹ rivayet şu şekildedir: “*Kur'ân yedi harf üzerine indirildi. Kur'ân'ın her bir harfinin/ayetinin bir zahrı ve bir batnı vardır. Her bir harfin bir haddi/sınırı vardır. Her bir haddin de bir matlâi/gözetleme yeri vardır*”.²⁴⁰

Taberî'nin Abdurrahman b. Avf'a dayandırarak naklettiği ve zayıf olduğu bildirilen²⁴¹ diğer hadis ise şu şekildedir:

“*Kıyamet gününde üç şey arşın [gölgesi] altındadır: [Ahkâmından zayi ettikleri dolayısıyla] kullarla tartışan, zahrı ve batnı bulunan Kur'ân, emanet ve 'Dikkat edin! Kim benimle bağını devam ettirirse Allah da onunla bağını devam ettirsin. Kim de benimle bağını keserse Allah da onunla bağını kessin' diye seslenen Rahîm*”.²⁴²

Özellikle bâtinî, işarî ve sûfî yorumcular tarafından kendi yorumlarının meşruiyetine bir delil olarak bolca kullandıkları bu ve benzeri hadislerde geçen “zahır” ve “batn” kavramlarıyla ilgili olarak İslam âlimleri birçok izahlar yapmışlardır. Yaptıkları izahların bir kısmı şu şekildedir:

- Zahr âyetin zâhiri, batn ise âyetin sırrıdır.
- Zahr Kur'ân'ın lafzi ifadeleri ve tilaveti, batn ise onun te'vîlidir.
- Zahr ilim adamlarına görünen manalar, batn ise hakikat ehlinin vakıf olduğu gizli manalardır.
- Zahr Kur'ân'da helak edilen kavimlerin haberleri, batn ise bu kavimlerin kıssalarından ibret almayanların başlarına gelmesi mukadder olan azaptır.
- Zahr inen âyetlere iman, batn ise o âyetlerin gereğiyle amel etmektir.
- Zahr Kur'ân'ı tertil üzere okumak, batn ise âyetlerin üzerinde derinlemesine düşünmek ve tefekkür etmektir.²⁴³

²³⁹ Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid et-Taberî, *Tehzibu'l-âsâr* (Beyrut: Dârü'l-Me'mun li't-Türâs, 1995), 154; Dipnot 1.

²⁴⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/23, 24.

²⁴¹ Taberî, *Tehzîb*, 128; Dipnot 1.

²⁴² Taberî, *Tehzîb*, 127-128.

²⁴³ Süyûtî, *el-İtkân*, 4/196.

Taberî ilk hadis bağlamında zahr ve batn kavramlarına şu şekilde bir anlam verir: *“Zahr, tilavetle açığa çıkan şey, batn ise te’vîl yönünden gizi kalan şeydir”*.²⁴⁴ Tefsirin tahkikli basımını gerçekleştiren ilim adamları²⁴⁵ bu hadise düştükleri dipnotta şu açıklamayı yaparlar: *“Zâhir, helal ve haram yönünden hiçbir kimsenin bilmemekte özrünün kabul edilmediği ve Arapların kendi kelimelerinden bildikleri/tanındıkları şeydir/anlamdır. Bâtın ise, âlimlerin derin düşünme ve çıkarımla bildikleri tefsirdir”*.²⁴⁶

Taberî ikinci hadiste geçen “zahr ve batn” kavramlarıyla ilgili olarak şu açıklamayı yapar: *“Zahrın manası, içinde emir ve nehiylerin bulunduğu ve Allah’ın kullarını onunla imtihan ettiği şeydir. Batn ise Allah’ın emrettiği şeylerle amel ederek itaat edenlere verdiği sevap, yasakladığı şeyleri yapanlara verdiği cezadır”*.²⁴⁷

Onun bu hadisler bağlamında yapmış olduğu açıklamalardan ve tefsirinde kullanmış olduğu birtakım ifadelerden yola çıkarak şu tanımları yapmak mümkündür: *“Zâhir, kelamda/konuşmada insanların bildiği ve kullandığı, hitabın veya tilavetin bizzat kendisiyle açığa çıkan/ortaya çıkan şeydir”*.²⁴⁸ *“Bâtın, zâhiri anlam dolayısıyla gizli kalan fakat ilim ehlinin derin düşünme ve istinbat sonucu te’vîlle ortaya çıkardığı şeydir”*.²⁴⁹

“Taberî’nin zâhir ya da zâhirî manadan kastettiği şey, bir kelimenin veya kelamın dildeki asli ve aynı zamandaki Araplar nezdinde yaygın olarak bilinen ve kullanılan anlamıdır”.²⁵⁰ *“Zâhir, bir lafzın ilim ve/veya entelektüel çabaya ihtiyaç duyulmadan anlaşılan manası, bâtın ise lafzın bir delile istinaden fıkhi istinbat ve istidlal yoluyla elde edilen manasıdır”*.²⁵¹

Taberî, Kur’ân dili olan Arapça’ya, onun dilsel özelliklerine ve onun toplum tarafından kullanım biçimine önem verir. Ona göre mademki Kur’ân Arapça inmiştir ve mademki Kur’ân kendisinin mübîn bir kitap olduğunu ifade etmektedir o halde onu oluşturan ifadeler de açık olmalıdır. Açıklıkta da tercihe şayan olanı, en açık olan anlamdır. Nitekim o en

²⁴⁴ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/49.

²⁴⁵ Mahmut Muhammed Şakir ve Ahmet Muhammed Şakir kardeşler.

²⁴⁶ Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid et-Taberî, *Tefsirü’t-Taberî = Câmiu’l-beyân an te’vîli ayi’l-Kur’ân* (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 2000), 1/72; 2/15.

²⁴⁷ Taberî, *Tehzîb*, 154.

²⁴⁸ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/49, 339, 500, 598, 621; 3/1797, 1803.

²⁴⁹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/49; Tâhâ Muhammed Necâ Ramazan, *Usûlu’d-dîn inde’l-imâmi’t-Taberî* (Riyad: Dâru’l-Keyân, 2005), 122.

²⁵⁰ Öztürk, *Usûl Üzerine*, 195.

²⁵¹ Öztürk, *Usûl Üzerine*, 201.

açık anlam varken açık anlamın tercih edilmesini hoş görmez. Bu ayırımı verdiği önem dolayısıyla, eserinde zâhir kavramının yanında “*azhar*” kavramını da kullanmaktadır.²⁵²

O sadece açık ve en açık anlama değil aynı zamanda bu anlamların toplum tarafından bilinir olmasına ve yaygın bir şekilde kullanılıyor olmasına da önem verir. Bu bağlamda o, daha sonraki bölümlerde detaylı bir şekilde açıklayacağımız üzere tefsirinde bolca “*ma’rûf*,” “*meşhur*,” “*eşher*,” “*ağleb*” ve “*ekser*” gibi kavramlara yer verir.

Ona göre özellikle dini naslarda kullanılan kavramların zihinlerde çağrıştırdığı ilk ve asli anlamı çok önemlidir. O aksine bir delil bulunmadığı müddetçe bu ilk asli anlamın değiştirilmesine, daraltılmasına veya neshine karar verilmesine sıcak bakmaz. Ona göre şayet kavram âm bir ifade ise umumuna, mutlak bir ifade ise mutlakiyetine, hakiki anlamda kullanılmışsa hakiki anlama hamledilmesine, emir ifade ediyorsa vücubiyetine, nehiy ifade ediyorsa tahrimine, hüküm ifade ediyorsa nesh edilmediğine itibar edilmelidir.

O sadece kavramların zâhirine değil aynı zamanda cümlelerin ve cümlelerin ilintili olduğu cümle gruplarının da zâhirine/şekilsel görünüşüne önem verir. Ona göre cümlelerde asıl olan her bir harfin ve her bir kelimenin bir amaca matuf olarak kullanıldığını kabul etmektir. Bu bağlamda o aksine bir delil bulunmadığı müddetçe cümleleri oluşturan ifadeler arasında takdim ve te’hire, cümlelerde zait haf ve kelime bulunduğuna, birebir aynı anlamda kelimelerin bulunduğuna, cümlelerde harf ve kelime takdirine veya hazfine sıcak bakmaz. Şayet bunlar için açık bir karine söz konusu ise o zaman bu şekilde bir yola başvurulabilir. Bu durumda da Arapların yaygın olan kullanımlarına önem verir.

O kıraatlerde de en açık anlamı ifade eden ve en yaygın olan kıraati tercih eder. Kıraatlerin şeklen/zâhiren resmi mushafa uyumuna dikkat eder. İslam başkentlerinde yaygın olan kıraatlere ayrı bir önem verir. Bu kıraatlere veya Arap dil gramerine ters düşen kıraatleri reddeder.

Sonuç olarak o Kur’ân’ın her türlü zâhiri şekline önem verir. Bu zâhirlik ister anlam yönünden olsun isterse şekil yönünden olsun fark etmez. O, zâhir anlamda da en fasih, en meşhur, en ağleb ve en çok kullanılan anlamları tercih eder. O gizli olan, şaz olan, Araplarca az kullanılan ve Araplarca kullanımı hoş karşılanmayan bâtınî anlamları tercih

²⁵² Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 4/2506; 6/4175; 10/6092, 6281; 11/6947.

etmez.²⁵³ Bu ve benzeri sebeplerden dolayı onun zâhir ve bâtin anlayışı fıkıhçıların zâhir ve bâtin anlayışından farklılık arz etmektedir. Bununla birlikte biz onun birçok noktada Zâhirî mezhebinin kurucusu ve aynı zamanda çağdaşı sayılan Dâvud ez-Zâhirî ile örtüştüğünü görmekteyiz.

“‘Kur’ân’ın zâhirine sadakat’ prensibi dikkate alındığında Taberî’nin tefsirdeki mesleği aynı zamanda İmam Şâfi’î’nin temelde Arap dilini ve bu dille nazil olan naslardan zâhir manayı önceleyen ve en genel çerçevede Kur’ân tefsirinde literalist bir yaklaşımı salık veren beyan teorisiyle Dâvud ez-Zâhirî’nin tesis ettiği Zâhirî mezhebinin alâmet-i fârikası olan ekstrem lafızcılıkla da birçok yönden örtüşmektedir”.²⁵⁴

Taberî her ne kadar birçok yönden Zâhirî mezhebinin düşünceleriyle örtüşen fikirler öne sürse de o, kıyas ve nazara başvurma yönünden onlardan ayrılmaktadır. Zira Zâhirîlere göre din, naslardan ibarettir. Dinde kıyas ve reye yer yoktur. Kıyasa ve reye başvuranların ilki hiç şüphesiz şeytandır. Şeytan ise bu akli istidlâl sonucunda yoldan çıkmıştır.²⁵⁵

Onun bâtin anlayışı bâtinî, sûfî ve şîî çevrelerin bâtin anlayışından da farklıdır. Zira bu çevrelerin temel ortak anlayışına göre dini metinlerin bir zâhir ve bir de bâtin anlamı söz konusudur. Asıl olan zâhir anlamdan ziyade bâtinî anlamdır. Zâhir anlamı, çaba sarfeden herkesin bilmesi söz konusu iken bâtinî anlamı ancak seçkinci zümreler (masum imamlar, şeyhler vb.) bilebilir.²⁵⁶ Hâlbuki Tâberî’ye göre ise asıl olan zâhirî anlamdır. Haklı bir gerekçe bulunmadığı müddetçe bâtin anlama gidilmez. Ona göre bâtin anlam, kalbe doğan ve test edilebilirliği olmayan bir bilgiden ziyade zâhir anlamın haklı gerekçelerle te’vil, tahsîs veya nesh edilmesidir. Bu haklı gerekçelerin başında akli ve nakli birtakım deliller gelmektedir. Akli delilleri kıyas ve nazar oluştururken, nakli delilleri ise kitap, sünnet ve icmâ oluşturmaktadır.

Söz konusu bâtinî çevrelerin ifrata varan bâtinî yorum örneklerine daha önceden yer verdik. Din adına üretilen bu türden aşırı yorumların varlığı Taberî’nin bu konudaki hassasiyetinin sebeplerinden biri olmalıdır. Tıpkı Taberî gibi İslam âlimleri de bu konuda hassasiyet göstermiş ve bu türden yorumların geçerliliği konusunda birtakım şartlar öne

²⁵³ Hüseyin Ali el-Harbî, *Menhecü’l-imâm İbn Cerîr et-Taberî fi’t-tercih* (Amman: Dâru’l-Cenâdirîyye, 2008), 135.

²⁵⁴ Öztürk, *Usûl Üzerine*, 192.

²⁵⁵ Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahiri İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm* (Beyrut: Dâru’l-Âfâki’l-Cedide, 1979), 8/32, 113.

²⁵⁶ Öztürk, *Tefsirde Bâtınlık*, 36, 38.

sürmüşlerdir. Her ne kadar bu şartların mahiyeti ve pratik değeri ile ilgili olarak birtakım haklı itirazlar bulunsa da²⁵⁷ biz de bu şartların önemli ve gerekli olduğuna inanıyoruz. Öne sürülen şartların başlıcaları şunlardır:

- Yapılan yorumlar Kur'ân nazımının zâhirine ters düşmemelidir.
- Yapılan yorumların şeri bir dayanağı bulunmalıdır.
- Yapılan yorumlar akıl ve şeriatın temel prensipleriyle çelişmemelidir.
- Yapılan yorumların tek geçerli yorum olduğu iddiasında bulunulmamalıdır.
- Yapılan yorumlar gerçeklerden uzak ve saçma yorumlar olmamalıdır.²⁵⁸

Dini metinlerin anlaşılmasında zâhire önem veren Taberî, hukuki sonuçlar doğuran eylemlerde de zâhire önem verir. Örneğin ona göre bir münafık zâhiren müslümanlık iddiasında bulunduğu müddetçe ona Müslüman muamelesi yapılır ve onun gizli niyeti araştırılmaz.²⁵⁹ Bu ön bilgiler ışığında Taberî'nin zâhir ve bâtın anlayışını maddeler halinde tespit etmeye çalışalım.

2.3. TABERÎ'NİN ZÂHİR METODOLOJİSİ

Taberî tefsirinde zâhir anlamı ortaya çıkarmak ve zâhir anlamı gerekçelendirmek için birçok araçtan istifade eder. O kimi zaman Arap dili ve gramerinden, kimi zaman Arap şiirinden, kimi zaman ayet ve sûrelerin bağlamlarından, kimi zaman Hz. Peygamberden gelen rivayetlerden, kimi zaman esbâb-ı nüzûl rivayetlerinden, kimi zaman Kur'ân kıraatlerinden, kimi zaman sahabe ve selef alimlerinin görüşlerinden istifade etmektedir. Bu nedenle onun zâhir anlam çalışmalarını temel başlıklar altında değerlendirmeyi gerekli gördük. Temel başlıkları şu şekilde tespit ettik: Arap dili ile ilgili yaptığı tercihler, Kur'ân kıraatleri ile ilgili yaptığı tercihler, bağlam ile ilgili yaptığı tercihler, sünnet ile ilgili yaptığı tercihler ve selef ile ilgili yaptığı tercihler. Bu temel başlıkları da kendi içlerinde alt başlıklara ayırdık.

2.3.1. Arap Dili İle İlgili Yaptığı Tercihler

Kur'ân-ı Kerîm'in dili Arapçadır. Arapça olmasının sebebi, vahyin ilk muhataplarının Araplar olması ve Hz. Peygamber'in dilinin Arapça olmasıdır. Bundan amaç Kur'ân'ın

²⁵⁷ M. Fethi Ahmet Polat, "İşârî Tefsirin Kabul Şartları Çerçevesinde Fîhi Mâ Fih'te Yer Alan Kur'ân Yorumlarının Kritiği", *Bildiriler I* (Uluslararası Mevlânâ ve Mevlevîlik Sempozyumu, Şanlıurfa, ts.), 364-368.

²⁵⁸ Zehebî, *et-Tefsir ve 'l-müfessirun*, 2/256, 257; Zürcânî, *Menâhil*, 1/500.

²⁵⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5/4322.

anlaşılması ve hayata aktarılmasıdır. Hz. Peygamber'in kullandığı dil ile Kur'ân'ın dili arasında bir paralellik, bir uyum söz konusudur. Taberî'ye göre Kur'ân'ı en iyi anlayan kişi Hz. Peygamberdir. Daha sonra Arapçaya en iyi vakıf olan kimseler gelmektedir. Hz. Peygamber Kur'ân'ı en iyi şekilde anlamış, açıklamış ve uygulanması için çaba sarf etmiştir. Kur'ân'da Arap dili ve gramerinin tüm üslup özellikleri bulunmaktadır. Kur'ân'ın gereği gibi anlaşılması bu dil üsluplarına bağlıdır. Bu nedenle Taberî, bu dil üslupları aracılığıyla te'vîl tercihlerinde bulunur. O zâhir anlamı ortaya çıkarmada Arap dilinden şu şekilde istifade eder:

2.3.1.1. Hakiki Anlamı Tercih Etmesi

İslami ilimlerde ve özellikle Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanmasında iki önemli kavram olan hakikât ve mecâz konusu, kullanım alanları, içerikleri ve sınırları itibarıyla tarih boyunca tartışılmış bir konudur. Tartışmanın merkezinde Kur'ân-ı Kerîm'de kelime ve terkiplerin hakikî anlamda kullanımı ile ilgili değil, mecâzî bir kullanımın varlığı ile ilgilidir. Zira hakikî anlamda bir kullanımla ilgili olarak İslam âlimleri arasında bir icmâ söz konusudur. Ama aynı şey mecâzî kullanım için söz konusu değildir. İslam âlimlerinin çoğunluğu, Kur'ân'daki mecâzî kullanımın varlığını kabul ederken onlardan az bir kısmı bunun varlığını kabul etmemiştir. Tarihten günümüze Kur'ân'da mecâzın varlığını kabul etmeyen bu kesimin başlıca temsilcilerini şöyle sıralamak mümkündür. Şafiî ulemasından İbn Kâss lakaplı Ahmet b. Ahmet b. et-Taberî (ö. 335/946), Mâlikî ulemasından İbn Huveyz el-Mendâd (ö. 400/1010), Zâhirî mezhebinin kurucusu Dâvud ez-Zâhirî, Dâvud ez-Zâhiri'nin oğlu Ahmet, İbn Teymiyye, İbn Teymiyye'nin öğrencisi İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350) ve son dönem selefî ulemadan Muhammed Emin eş-Şinkiti (ö. 1393/1974).²⁶⁰

Bu kesimin iddiaları ve kendilerine verilen cevaplar konumuz dışı olduğundan biz burada sadece onların tanımlarına ve özet mahiyetindeki bilgilere yer verecek ardından asıl konumuz olan Taberî'nin bu bağlamdaki görüşlerine değineceğiz.

²⁶⁰ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/158, 159; Süyûtî, *el-İtkân*, 3/109; Mustafa Öztürk, *Kur'ân'ın Mu'tezilî Yorumu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 121; Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkâdir el-Cekenî el-Himyerî eş-Şinkitî, *Edvau'l-beyân fî izahî'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), 2138-2052; İsmail Aydın, *Kur'ân'ın Filolojik Yorumu Tarihsel Gelişim ve Sorunlar* (Ankara Okulu Yayınları, 2014), 245, 246.

Hakikât kavramının “*mutâbakat, muvâfakat ve uygunluk*” anlamındaki حَقُّ kelimesinden, *mecâz* kavramının ise “*bir şeyin ortası, bir şeyin ortasından geçip gitmek*” anlamındaki جَوْر kelimesinden türdüğünü ifade eden İsfahânî, her iki kavram için şöyle bir tanım yapmaktadır. “[*Mecâz*] sözcüğü ise, ‘temelde kendisi için vaz edilmiş olduğu anlamı aşip ötesine geçen söz’ anlamına gelir. [*Hakikât*] ise, ‘(temelde kendisi için vaz edildiği anlamı)’ aşmamış olan söz demektir”.²⁶¹ Bir belâğat terimi olarak hakikât, “bir kelimenin karşılıklı konuşmada anlaşmayı sağlayacak şekilde konulduğu anlamda (gerçek anlamda) kullanılmasıdır”.²⁶² *Mecâz* ise, “bir kelimenin karşılıklı konuşmada anlamayı sağlayacak şekilde konulduğu anlamla arasında bir ilişki bulunmasına rağmen bunu kastetmeksizin konulduğu anlamın dışındaki bir anlamda (gerçek anlamın dışında bir anlamda) kullanılmasıdır”.²⁶³

Tarihsel süreçte birbirlerinin zıt anlamlısı olarak terimleşen bu iki kavram, bu halleriyle Taberî tarafından tefsirinde söz konusu edilmemiştir. Anlayabildiğimiz kadarıyla bunun sebeplerinden biri, bu iki kavramın bugünkü anlam içerikleriyle henüz gelişim sürecini tamamlamamış olmalıdır. Zira her ne kadar bu iki kavram Taberî’den önce birtakım âlimler tarafından kullanılmaya başlanmışsa da gerçek içeriklerine kendisinden sonra yaşamış olan İbn Cinnî (ö. 392/1001) tarafından²⁶⁴ ortaya konmuştur. Nitekim İbn Teymiyye’ye göre bu kavramların terimsel anlamları ancak hicri üçüncü asırdan sonra ortaya çıkmıştır. Bu asırdan sonra kullanılan anlamıyla *mecâz* kavramını ne sahabe ne de tabiûn kullanmış değildir. Yine bu anlamıyla bu kavramı İmam Mâlik (ö. 179/795), Sevrî (ö. 161/778), Evzaî (ö. 157/774), Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve İmam Şâfiî (204/819) gibi öncü âlimler de kullanmış değildir. Yine bu anlamıyla lügat ve nahiv alimleri olan Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) Sibeveyh (ö. 180/796) ve Ebû Amr b. el-Âlâ (ö. 154/770) da kullanmış değildir.²⁶⁵

Hakikât ve *mecâz* konusunun önem arzettiği alanların başında hiç şüphesiz itikadî alan gelmektedir. Taberî’nin bu alandaki tutumu, büyük oranda selefi çizgiyle paralellik

²⁶¹ İsfahânî, *Müfredât*, 355, 356, 419, 420; Yakın bir tanım için bkz.: Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb Bağdadî, *Kitabü’l-Fakih ve’l-mütefakkih* (Riyad: Dâru İbni’l-Cevzi, 1996), 1/213, 214.

²⁶² Hamdullah b. Ebî Bekr b. Ahmed el-Kazvini Hamdullah Müstevfî, *el-İzah fî ulumi’l-belaga* (Beyrut: Darü’l-Kitabi’l-Lübnanî, 1985), 382.

²⁶³ Hamdullah Müstevfî, *el-İzah*, 394.

²⁶⁴ İsmail Durmuş, “*Mecâz*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: DİVANTAŞ, 2008), 28/219; İsmail Aydın, “Hakikat ve Mecaz’ın Terimleşme Süreci”, *İslâmî İlimler Dergisi* 8/1 (2013), 28.

²⁶⁵ Şeyhü’l-İslam Ahmed İbn Teymiyye, *Mecmûatu’l-fetâvâ* (Medine: Mücemmaü’l-Melik Fehd li-Tıbaati’l-Mushafî’ş-Şerif, 2004), 7/88.

arzeder. Buna göre o Kitap'tan ve Resûlullah'tan bağlayıcı bir delil bulunmadığı müddetçe bu türden ifadeleri te'vîl etmemekte ve bunların mahiyetleriyle ilgili bir araştırmanın içerisinde girmemektedir. O mümkün olduğunca bu ifadelerin zâhirlerinden anlaşılan hakiki anlamlarıyla yetinmekte ve tercihini bu anlamlardan yana kullanmaktadır. Az da olsa te'vîle giriştiği durumlarda ise zâhir metodolojisine uygun kanıtlarını da sunmaktadır. Az da olsa haberî sıfatları te'vîl etmesi onu selefi çizgiden ayıran bir hususiyettir.

Taberî Bakara sûresi 210. âyette geçen **هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ**

ifadelerle ilgili olarak şu kısa açıklamayı yapar: “Muhammed'i ve onun beraberinde getirmiş olduğu şeyleri yalanlayanlar (inanmak için) Allah'ın ve meleklerinin bulut gölgelikleri içinde kendilerine gelmelerini mi bekliyorlar?” Bu kısa açıklamanın ardından burada geçen “gelme” eylemi ile ilgili olarak şu farklı görüşleri sıralar:

- Bu Allah'ın kendisini nitelendirmiş olduğu sıfatlardan biridir. Bu tür sıfatları Allah'tan ve onun peygamberinden bir açıklama bulunmadığı müddetçe zorlama yorumlarla te'vîl etmek câiz değildir.
- Bu gelme, bir yerden bir yere intikal anlamındadır.
- Bu gelme, Allah'ın emrinin ve hükmünün gelmesidir.
- Bu gelme, Allah'ın sevabının, hesabının ve/veya azabının gelmesidir.

Taberî bu görüşler arasında bir tercihte bulunmadan direkt şu açıklamayı yapar: “Buna göre bu sözün manası şu şekildedir: Hep birden İslama girmeyi bırakıp şeytanın adımlarını izleyen kimseler (inanmak için) bir hüküm verici olarak Allah'ın bulut gölgelikleri içerisinde gelip onların aralarında hüküm vermesini mi bekliyorlar?” Daha sonra Muhammed b. Ka'b el-Kurazî'nin Ebû Hureyre'den rivayet ettiği uzunca bir hadisle bu gelişin mahiyetini ortaya koyar. Rivayet ve orada kullanılan dil özetle şu şekildedir: Kıyamet gününde insanlar umutsuz ve sıkıntılı bir şekilde aralarında hesap görülmesi için yetmiş yıl bir yerde bekletilecekler. Bu sıkıntılı durumun bitmesi ve hesaplarının bir an önce görülmesi için bu insanlar başta Hz. Âdem olmak üzere tüm peygamberlere şefaet etmeleri için talepte bulunacaklar. Fakat onlar bu talebin ifasından kaçınıcaklar. Nihayet Hz. Peygamber'in yanına gidecekler. Hz. Peygamber bu talebi uygun bulacak ve bu amaçla Allah'ın huzuruna çıkacak. Arşın önündeki bir yer olan Fahs'te secdeye kapanacak ve Allah'tan kendisine va'd ettiği şefaet yetkisinin verilmesini isteyecek. Nihayet bu talep uygun bulunacak. Ardından Allah “Aranızda hüküm vermek üzere geleceğim” diyecek. Bunun

üzerine Hz. Peygamber geri dönecek. Geri döndükten kısa bir süre sonra gökten şiddetli bir hışırtı duyulacak. Bu hışırtının akabinde gök tabakalarında bulunan gök sakinleri sırayla nurlarıyla dünyayı aydınlatacak şekilde inecekler. Her inişlerinde “Rabbimiz aranızda mı?” diye kendilerine sorulacak. Onlar da her defasında “Hayır ama o daha sonra gelecek” diye karşılık verilecek. Sonra gök sakinlerinin tümü daha önce inenlerden kat be kat daha fazla bir şekilde inecekler. Ve ardından Allah, bulutların gölgelikleri içinde ve meleklerin tespih sesleri eşliğinde onlarla beraber dünyaya inecek (nüzul). Ardından Allah, ayakları da bulunan arşını onu taşıyan sekiz melek aracılığıyla dünyanın istediği bir yerine bıraktıracak. Ve böylece hesap başlayacak.²⁶⁶

Taberî’nin yukarıda vermiş olduğumuz yorumundan ve bu yorumunu destekler mahiyette naklettiği yukarıdaki rivayetten anlıyoruz ki o bu ifadeyi hakiki anlamına hamleder. Herhangi bir mecâzî te’vîle girişmez.

Taberî *Âyetü’l-kürsî* olarak biline Bakara sûresi 255. âyette geçen “*kürsi*” kelimesi ile ilgili olarak şu farklı görüşleri aktarır:

- Şanı Yüce Allah’ın ilmidir.
- Ayak basma yeridir.
- Arşın bizzat kendisidir.

Bu görüşleri aktardıktan sonra o kendi tercihini şu şekilde yapar: “Bu görüşlerin her birisinin kendilerine göre bir izah tarzı ve yolu olmasına rağmen tercihe şayan olanı, hakkında Resûlullah’tan bir haberin geldiği görüştür”. Daha sonra ise kendi tercihinin mahiyetini yansıtan ve üç farklı yoldan gelen bir rivayete yer verir. Bu rivayet şu şekildedir:

*“Bir kadın Hz. Peygambere gelerek ‘beni cennete sokması için Allah’a dua et’ der. Resûlullah Şanı Yüce Rabb’ini yücelttikten sonra ‘onun kürsisi yeri ve gökleri kuşatmış durumdadır. Allah o kürsinin üzerine oturmaktadır. Oturduğunda Kürsi ondan dört parmak fazla kalır (artar).’ Daha sonra parmaklarıyla işaret edip topladıktan sonra ‘yeni bir semere binilince ağırlıktan dolayı çıkardığı ses gibi onun da bir sesi vardır’ der”.*²⁶⁷

²⁶⁶ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 2/1139-1144.

²⁶⁷ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 3/1533-1535.

Ona göre her ne kadar İbn Abbâs’a dayandırılan birinci görüş Kur’ân’ın zâhirî anlamına daha uygun olsa da Resûlullah’tan gelen rivayetlerden dolayı o bu görüşü bırakır ve bir anlamda teşbih ve teccim ifade eden yukarıdaki görüşü tercih eder.

Taberî, Nisâ sûresi 164. âyette geçen *وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا* ifadesiyle ilgili olarak “Yani Allah kelamı vasıtasıyla Musâ ile doğrudan konuştu.” anlamını vermekte, ardından bu anlamı destekleyen birtakım rivayetlere yer vermektedir. İçerik itibarıyla birbirine yakın olan bu rivayetlerden iki tanesi şu şekildedir:

*“Nuh b. Ebî Meryem’e ‘Allah Mûsâ ile nasıl konuştu?’ diye sorulduğunda o ‘Müşâfehe ile (yani karşılıklı konuşma şeklinde)’ diye cevap verdi”. “Allah Mûsâ ile kendi dili ile konuşmadan önce onunla tüm dillerle konuşmaya başladı. O her defasında ‘Vallahi Ey Rabbim! Ben hiçbir şey anlamıyorum’ dedi. Ta ki onun sesi gibi bir sesle ve onun anlayabileceği bir dille onunla konuştu. Bunun üzerin Mûsâ ‘Ey Rabbim! Senin (normal) konuşman bu şekilde mi?’ diye sorar. O da: ‘Hayır’ der. Mûsâ ‘Yarattıkların içinde konuşmana benzer bir şey var mı?’ diye sorar. O da ‘Hayır! Yarattıklarımın içinde konuşmama en çok benzeyeni, insanların yıldırımlardan işittiği en şiddetli sestir’ der”.*²⁶⁸

Taberî bu âyetin yorumunda da herhangi mecâzî bir yola başvurmamakta, lafızların zâhirî anlamlarıyla yetinmekte ve tercihinin zâhirî anlamı destekleyen rivayetlerden yana kullanmaktadır.

Onun bu tutumu her ne kadar selefî söylemle örtüşse de o kimi zaman bu tutumunu bir kenara bırakır ve nadiren de olsa mecâz içerikli birtakım te’vîllere de girer. Örneğin o Mâide sûresi 64.âyet olan *وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ* ifadesinde geçen “Allah’ın eli, Allah’ın iki eli” ile ilgili olarak şu açıklamaları yapar:

“Buradaki el ifadesinin manası verme, lütuf ve ihsan anlamındadır. Çünkü insanların ihsanları ve iyilikleri genellikle elleriyle olmaktadır. Nitekim insanların bir kısmının diğer bir kısmını cömert veya cimri olmakla vasıflandırmaları o vasfın ele izafesi şekliyle olmaktadır. İbn A’sâ’nın şu şiirinde bir adamı övdüğü gibi... İşte

²⁶⁸ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 4/2796, 2797.

*bundan dolayıdır ki Allah, Arapların kendi aralarında bildikleri ve konuştukları kelimeleri şekliyle onlara hitap etti”.*²⁶⁹

Dikkat edilirse Taberî'nin burada yapmış olduğu yorum, açık bir şekilde mecâzî bir yorumdur. Buradan anlıyoruz ki o her ne kadar adına mecâz demese de bu tür ifadelerin Kur'ân'da bulunabileceğini kabul etmektedir. Nitekim o bu türden te'viilleri başka yerlerde de yapar. Örneğin o, Zâriyât sûresi 47. âyette geçen كَيْدٌ kelimesine “kuvvet” manasını vermektedir.²⁷⁰

2.3.1.2. Umumi Anlamı Tercih Etmesi

Bir söz sarf edilirken o sözün zâhirinden onun umumi anlamı anlaşılır. Bu nedenle Taberî kendisine teslimiyeti gerektirecek bir delil bulunmadığı müddetçe ilahî kelâmın zâhirinden onun umumi anlamının anlaşılması gerektiğini dile getirir. O delilsiz olarak umumi anlamın daraltılmasını câiz görmez.²⁷¹ Onun bu konudaki bakış açısını kavrama adına şu sözleri bir fikir verir mahiyettedir:

*“En açık delillerdendir ki (sahabe ve tabiin) topluluğu Allah'ın kitabında bulunan ve Resûlullah'ın diliyle gelen emir ve nehiy içerikli hükümleri husûsi olan bâtinî anlamları üzerine değil, zâhir olan umumi anlamları üzerine anlıyorlardı. Ancak vahyin veya Resûlullah'ın, tenzilin zâhirinin umumileştirdiği şeylerden bir kısmını husûsileştirmesi hariç. Şayet vahiy veya Resûlullah zâhirin delalet ettiği şeylerden bir kısmını husûsileştirecek olursa husûsi olan anlam bu âyetin hükmünün dışında kalır. Böylece âyetin umumi kıldığı bu kısım husûsileşmiş olur. Âyetin geride kalan hükmü ise umum üzere kalmaya devam eder”.*²⁷²

Her ne kadar o ilke olarak bir ifadenin zâhirinden onun umumi anlamının anlaşılması gerektiğini dile getirse de yukarıdaki ifadelerinden de anlaşılacağı üzere o aynı zamanda zâhir olan umumi anlamın tahsîs edilebileceğini de kabul etmektedir. Yine bu bağlamda o tefsirinin önsözünde şunları söylemektedir:

²⁶⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4/3129, 3130.

²⁷⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 13/8034; O şu ayetlerde de mecâzî te'villere girişir: Ona göre Bakara sûresi 115. ayetteki 'vech' kelimesi 'rıza', Bakara sûresi 210. ayetteki 'ityan' kelimesi 'Allah'ın yarattıkları hakkında hüküm vermesi', Fetih sûresi 10. ayetteki 'yed' kelimesi 'kuvvet', Ra'd sûresi 22. ayetteki 'vech' kelimesi 'Allah'ı ta'zim ve tenzih' ve Taha sûresi 39. ayetteki 'ayn' kelimesi 'irade ve nezâret' anlamındadır. Bkz.: Fatih Bayar, *Taberî'nin Tefsir Metodolojisi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tefsir Anabilim Dalı, 2008), 204.

²⁷¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/1393, 1362; 5/3193.

²⁷² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/451.

*“Allah kullarına haber vermektedir ki o Kur’ân’ı Arapça kılmış ve onu apaçık bir Arap diliyle indirmiştir. Sonra onun zâhirini ihtimal dâhilinde olmak üzere husûsî ve umumi kılmıştır. Allah’ın muradının husûs veya umum olduğuyla ilgili olarak kendisine beyan yetkisi verilen Resûlullah’ın açıklaması olmadan bizim bunu bilmemiz mümkün değildir”.*²⁷³

Daha önceden de ifade ettiğimiz üzere Taberî’ye göre Kur’ân’daki ifadelerde asıl olan onların zâhirî anlamlarıdır. Bu zâhirî anlamdan ancak te’vîl, tahsîs ve nesh yoluyla vaz geçilebilir. Umumi anlam tahsîs yoluyla daraltılınca artık bâtinî anlam elde edilmiş olur. Tahsis konusu detaylı bir şekilde daha sonraki bölümde ele alınacağından biz burada onun umumi anlam ile ilgili görüşlerine yer vereceğiz.

Taberî En’âm sûresi 38. âyetteki *يَوْمَ يُحْشَرُونَ* ifadesinde geçen “onların toplanıp getirilmeleri” ile ilgili olarak şu iki farklı görüşü sıralar:

- Onların toplanmaları onların ölümleridir.
- Onların toplanmaları kıyamet günü diriltilip bir araya getirilmeleridir.

*“Bana göre burada doğru olan görüş şöyle denmesidir. Yüce Allah, yerde bulunan ve havada uçan her canlıyı kendi huzurunda toplayacağını haber vermiştir. Bu toplanmayla kastedilen şeyin kıyamet gününde olması, ölümle (veya ölümden sonra) olması veya her ikisi ile olması câizdir. Çünkü ‘sonra Rablerinin huzuruna toplanıp getirilirler’ âyetiyle neyin kastedildiği ile ilgili olarak ne tenzilin zâhirinde bir delâlet ne de Nebî’den bir haber söz konusudur... Böylece bu konuda en doğru olan görüş, Allah’ın zâhirde umum kıldığı şekliyle âyetin manasını umum üzere kabul edip şöyle demektir...”*²⁷⁴

Taberî Nahl sûresi 72. âyetin bir parçası olan *وَاللّٰهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُم مِّن* ifadelerinde geçen *حَفَدَةً* kelimesinin manası ile ilgili olarak şu farklı görüşleri sıralar:

- Bunlar damat gibi evlilik ilişkisiyle meydana gelen akrabalarıdır.
- Bunlar kişinin yardımcıları ve hizmetçileridir.
- Bunlar kişinin çocuğu ve çocuğunun çocuklarıdır (torun).

²⁷³ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/23.

²⁷⁴ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 5/3383, 3384.

- Bunlar kişinin karısının başkasında olma çocuklarıdır (üvey çocuklar).

Taberî bu görüşlerin ardından الحفدة kelimesinin حافد kelimesinin çoğulu olduğunu ve anlamının “kişinin hizmetine koşan ve işlerini hafifleten kimseler” olduğunu dile getirip şu açıklamaları yapar:

*“Şanı Yüce Allah hizmetçi kelimesiyle tüm bu anlamları değil de bir kısmını kastettiği ile ilgili olarak tenzilin zâhirinde, Resûlullah’ın dilinde ve akli bir kanıtta herhangi bir delalet var etmiş değildir. O tüm bunları bize nimet olarak sunduğunu ifade etmektedir. Bu itibarla ümmetin üzerinde icmâ ederek dışarıda bıraktıkları hariç umumi olan hizmetçi kelimesini husûsi bir anlama çevirmek bize düşmez”.*²⁷⁵

Taberî bir kanıtı dayanmadığı gerekçesiyle İbn Cüreyc’in “Buzağıyı ilâh edinenlere mutlaka Rablerinden bir gazap, dünya hayatında ise bir zillet erişecektir. İşte biz iftiracıları böyle cezalandırırız”²⁷⁶ âyetinde geçen “gazap ve zillate uğrayan kimseler” ile ilgili şu görüşünü reddeder. Ona göre “Bu kimseler, Hz. Mûsâ Tûr dağından dönmeden önce buzağıyı ilah edinen, Hz. Mûsâ döndükten sonra tövbelerinin kabulü için birbirlerini öldürmeleri gerektiği kendilerine söylenen ve bu emri yerine getirmekten kaçınanıp bu hal üzere ölen kimselerdir”. Taberî bu görüşü reddeder ve şunları söyler:

*“Her ne kadar İbn Cüreyc’in bu söylediklerinde bir doğruluk payı bulunsa da bu görüş Allah’ın kitabının zâhirine ve te’vîl ehlinin büyük çoğunluğunun yapmış olduğu te’vîllere terstir. Çünkü Allah ‘buzağıyı ilah edinenlere Rablerinden bir gazap ve dünya hayatında bir zillet erişecektir’ haberini umumi kılmıştır... Kitapta zâhiri âm olarak gelen bir haberi, haber veya akli yönden bir delil bulunmadığı müddetçe onun umumunu husûsa çevirmek hiçbir kimse için söz konusu olamaz. Biz Allah’ın ‘buzağıyı ilah edinenlere Rablerinden bir gazap ve dünya hayatında bir zillet erişecektir’ zâhir olan sözünü hâs olan bâtına çevirmeyi gerektirecek bir haberin varlığını bilmiyoruz. Ayrıca onun zâhir anlamını bâtına çevirmeyi gerektirecek aleyhteki akli bir delil de bilmiyoruz”.*²⁷⁷

Vereceğimiz son örnek hem umumi anlama ve hem de tahsîs edilmiş anlama örneklik teşkil etmesi açısından önemlidir. Maide sûresi 3. âyetin ilgili kısmı şu şekildedir: “Ölmüş

²⁷⁵ Taberî, Câmiu’l-beyân, 7/5333.

²⁷⁶ el-A’râf 7/152.

²⁷⁷ Taberî, Câmiu’l-beyân, 6/3892, 3893.

hayvan, kan, domuz eti sizlere haram kılındı”. Taberî ölmüş hayvanla neyin kastedildiğini izah ettikten sonra kan ve domuz eti ile ilgili olarak şu açıklamaları yapar:

“(Haram olan) kana gelince bu akıcı olan kandır. Akıcı olmayan kan değil. Zira şanı yüce olan Allah şöyle buyurmaktadır. ‘De ki: Bana vahyolunan Kur’ân’da bir kimsenin yiyeceği arasında leş, akıtılmış kan, domuz eti ya da Allah’tan başkası adına kesilmiş (murdar) bir hayvandan başka, haram kılınmış herhangi bir şey bula-mıyorum’.²⁷⁸ Bu nedenle ciğer ve dalak gibi et manasına gelen şeyler ile ette bulunup akıcı olmayan kanlar (icmâ ehlinin) tümünün icmâ ile haram değildir.

Yüce Allah’ın ‘domuz eti’ sözüne gelince bunun manası evcil olsun vahşi olsun Allah size domuz etini haram kıldı manasındadır. Ölmüş hayvan ve kan ifadeleri her ne kadar zâhırde umum anlam ifade etselerde bunlarla husûsi anlam kastedilmiştir. Domuz etine gelince, domuzun içi dışı gibidir, dışı da içi gibidir. Hiçbir tahsise git-meksizin tümü haramdır”.²⁷⁹

Taberî, bir âyetin özel bir sebeple inmesinin onun hükmünün umumiliğine mâni ol-mayacağı savunur. Yani o tefsir usulünde bir kaide olan “Sebebin hususi olmasına değil, lafzın umumi olmasına bakılır”.²⁸⁰ kuralına riayet eder.

Taberî, “İşte bu iki karşıt taraf rableri hakkında tartışıyor. Bunlardan inkâr eden grup için ateşten bir elbise kesilecek. Başlarının üzerinden de kaynar su dökülecek”²⁸¹ ayetinde geçen “iki karşıt taraf” ifadesi ile ilgili olarak şu farklı görüşleri nakleder:

- Bunlar Bedir günü mübarezede karşı karşıya gelen iman ehli ile Kureyş’in putperest müşrikleridir.
- Bunlar iman ehli ile kitap ehlidir.
- Bunlar cennet ehli ile cehennem ehlidir.

“Bana göre görüşlerden doğruya en yakın olanı ve âyetin te’vîline en çok ben-zeyeni şöyle diyen kimselerin görüşüdür. Bu iki hasım tarafla kastedilen, hangi çeşit olursa olsun tüm kâfirler ile tüm mü’minlerdir... Eğer birisi derse ki: Sen Ebû Zer’dan nakledilen ‘Bu âyet Bedir günü karşılıklı mübarezede bulunan kimseler hakkında nazil olmuştur’ görüşü ile ilgili olarak ne dersin? O kimseye şöyle denir. Bu (âyet) inşallah

²⁷⁸ el-En’âm 6/145.

²⁷⁹ Taberî, Câmiu’l-beyân, 4/2842, 2843.

²⁸⁰ Mennâ‘ Halîl el-Kattân, Mebâhis fî ulûmi’l-Kur’ân (Riyad: Mektebetü’l-Maârif, 1981), 83-85; Zerkeşî, el-Burhân, 1/39.

²⁸¹ el-Hac 22/19.

ondan nakledildiği şekliyle inmiştir. Fakat bazen bir âyet sebeplerden biri hakkında iner. Sonradan o sebebe benzeyen tüm şeyleri içine alır. Bu âyet de bu şekildedir. Bu olayda taraflardan biri Allah'ı inkâr eden şirk ehli iken diğeri ise Allah'a itaat eden iman ehlidir".²⁸²

Sebebin husûsiliğinin hükmün umumiliğine mâni olmadığına dair son örneğimiz ise Nahl sûresi 91. âyet olup âyet meâli şu şekildedir: “*Antlaşma yaptığınızda, Allah’a karşı verdiğiniz sözü ifâ edin. Allah’ı kendinize kefil yapıp pekiştirdikten sonra yeminlerinizi bozmayın. Şüphesiz Allah, yaptıklarınızı bilendir*”.²⁸³ Taberî bu âyetin kimler veya ne hakkında indiği ile ilgili olarak te’vîl ehlinin ihtilaf ettiğini dile getirir ve ardından şu farklı görüşleri zikreder:

- Bunlar Resûlullah’a İslam üzere biat eden kimselerdir.
- Bunlar cahiliye dönemide müşriklerle anlaşma yapan ve İslam’ın gelişinden sonra bu anlaşmalara riayet etmeleri gerektiği kendilerine bildirilen kimselerdir.

“*Âyet yukarıdaki görüşlerden biri ile ilgili değil de diğeri hakkında nazil olduğuyla ilgili olarak delil niteliğinde sabit bir haber yoktur. Bu âyetle hangi şeyin kastedildiği ile ilgili olarak kitaptan bir delalet ve akli bir hüccet de söz konusu değildir. Yine doğruya ve zâhirin delaletine daha yakın olan bu söylediklerimize uyan herhangi bir görüş de yoktur. Şüphesiz âyet sebeplerden biri hakkında nazil oldu. Fakat âyet hangi sebeple nazil olmuşsa hükmü o içerikteki tüm olaylar hakkında genel oldu*”.²⁸⁴

2.3.1.3. Ma’rûf ve Meşhur Anlamı Tercih Etmesi

Daha önce izah ettiğimiz üzere Taberî, dil teorisinin ve zâhir anlayışının bir gereği olarak tefsirinin birçok yerinde ma’rûf anlama vurgu yapar. Onun konu bağlamında ma’rûf kelimesine yüklediği anlamı ise şu şekilde formüle etmek mümkündür: “*Ma’rûf, insanlar tarafından kullanılan ve insanlarca bilinen yaygın anlamdır*”.²⁸⁵ Buna örfte kullanılan yaygın anlam da denebilir. Burada sözü edilen insanlardan kastı ise vahyin indiği dönemdeki insanlardır. Zira Kur’ân onların diliyle ve onların anlayabileceği bir dille inmiştir. Ki Kur’ân’ın mübîn olması da bu sebeptendir.

²⁸² Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 10/6147-6149.

²⁸³ en-Nahl 16/91.

²⁸⁴ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 8/5352-5354.

²⁸⁵ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 2/575; 3/1829; 5/3679; 1/612.

O hem dil hem de kıraat tercihlerinde sık sık bu ma'rûf anlama vurgu yapmakta ve çoğu zaman ma'rûf anlama uymadığı gerekçesiyle bazı te'vîlleri redetmektedir. O ma'rûf anlamla ilgili olarak şunları söylemektedir:

*“Allah’ın kitabına, kendisine teslimiyeti gerektiren bir delil getirilmediği müddetçe Araplarca kullanılan ma’rûf/bilinen bir anlam var iken başka bir anlam vermek câiz değildir”.*²⁸⁶ *“Allah’ın kelamı, yerine ikame olunacak zıddına bir delil bulunmadığı müddetçe sadece Arapların indindeki (bilinen) en meşhur ve en yaygın olan anlama hamledilir”*,²⁸⁷ *“Allah’ın kelamına, Araplar arasında kullanılan en yaygın anlamı –ki Allah’ın kelamı bu şekilde indi- bırakıp kendisine delalet edecek bir şey olmadığı müddetçe bilinmeyen gizli bir anlamı vermek câiz değildir”.*²⁸⁸ *“Bir şey (ibare) farklı ve karışık olunca manası müşkil olur. Böyle olunca da durum hoş olmaz. Bilinen bir şey ise anlamı açıktır, belirgindir. Anlamı açık ve belirgin olmayan şeyde sapma kaçınılmazdır. Bundan dolayıdır ki hidâyet yolu açıktır, kendisinde bir karışıklık söz konusu değildir”.*²⁸⁹

Bu bilgiler ışığında birkaç örnek vererek Taberî’nin bu metodunu ortaya koymaya çalışalım. Taberî Bakara sûresi 125. âyette geçen “*Makam-ı İbrahim*” tabiriyle neresinin kastedildiğiyle ilgili olarak şu görüşleri sıralar:

- Hac yerlerinin tümüdür.
- Arefe, Müzdelife ve Şeytan taşlama yerleridir.
- Harem bölgesinin tümüdür.
- Hz. İbrahim’in Kâbe’nin duvarlarını yükseltirken taşları yerine koymada zorlandığında üzerine çıkıp iskele olarak kullandığı bir taştır.
- Mescid-i Harâm’ın içinde bulunan bir makamdır.

“Bize göre bu görüşlerden doğruya en uygun olanı, Mescid-i Harâm’da bulunan ve bu isimle tanınip bilinen yerdir diyenlerin görüşüdür”. Bu tercihinin doğruluğunu hem Hz. Ömer ve hem de Câbir b. Abdillâh (ö. 78/697) yoluyla gelen iki rivayetle destekleyen Taberî, daha sonra şöyle bir açıklama yapar:

“Şayet bu âyetin te’vîlinde seçip doğru bulduğumuz bu görüş hakkında Resûlullah’tan herhangi bir haber olmasaydı yine de bu görüşü tercih etmemiz icap edecekti.

²⁸⁶ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 4/2521.

²⁸⁷ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 7/4623, 4/2677.

²⁸⁸ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 7/4540.

²⁸⁹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 8/7952.

Çünkü söze, kendisine teslimiyeti gerektirecek zıddına delalet eden bir şey bulunmadığı müddetçe bilinen zâhirî anlamı bırakıp bilinmeyen bâtinî bir anlam kendisine verilmaz. Şüphesiz ki Hz. İbrahim'in makamıyla ilgili olarak insanlarca bilinen namaz kılma yeri, şanı yüce Allah'ın 'İbrahim'in makamını namaz kılma yeri edinin' diye buyurduğu yerdir".²⁹⁰

Taberî, Al-î İmran sûresi 200. âyette geçen وَرَابُّوا kelimesiyle ilgili olarak şu farklı görüşleri sıralar:

- Kâfirlere karşı nöbet tutun.
- Düşmanlarınıza karşı nöbet tutun.
- Namazlara bağlı kalın. Birinden sonra diğerini (kılmak için vaktini) gözetlemeye başlayın.

Bu görüşleri serdettikten sonra o tercihini şu şekilde yapar:

"Şirk ehlinin kendi düşmanlarınız ve dininizin düşmanlarına karşı Allah yolunda nöbet tutun... Böyle dememizin sebebi 'ribât' kelimesinin manalarından bilinen mananın bu olmasındandır. Çünkü insanların kullanımında bilinen en yaygın anlam varken gizli bir anlam verilmaz. Bir kelime ancak kendisine teslimiyeti gerektiren kitaptan bir delil, Resûlullah'tan bir haber veya te'vîl ehlinin icmâından bir delil getirilmesi halinde var olan anlamın dışındaki gizli anlamlardan bir anlama çevrilebilir".²⁹¹

Bu son ifadeden anlaşılacağı üzere Taberî, bir kelimenin bilinen zâhirî anlamdan ancak kendisine teslimiyeti gerektirecek birtakım delillerle vaz geçilebileceğini dile getirmektedir. Bu deliller de şunlardır:

- Kur'ân-ı Kerîm'den bir kanıt.
- Resûlullah'tan gelen bir haber.
- Te'vîl sahibi âlimlerin icmâı.

Taberî'nin *ma'rûf* vurgusu o kadar güçlüdür ki buna uymayan görüşleri eleştirmekte ve redetmektedir. Mesela o Nisa sûresi 36. âyette geçen "yakın komşu" anlamındaki وَالْجَارِ الْقُرْبَىٰ kelimesine bilinen anlamdan başka bir anlamı veren Meymûn b. Mihrân ile Nevf

²⁹⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1-680-683.

²⁹¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/2220, 2221.

eş-Şâmî'ye ait görüşleri eleştirmekte ve onların vermiş olduğu anlamları redetmektedir. Meymûn b. Mihrân'ın "Onlar soyca akraba olan kişilere komşu olan kimseler." yönündeki yorumuna şu şekilde karşı çıkmaktadır: "Bu görüş, Arap kelimasında bilinen anlama ters bir görüştür. Zira bu âyette yakın akraba olarak sıfatları anlatılan kimseler komşu olan kimselerdir. Başkaları değil".

Nevf eş-Şâmî'nin "Onlar Müslüman olan komşulardır." yönündeki görüşüne de şu şekilde karşı çıkar:

"Bu da diğeri gibi anlamı olmayan görüşlerden biridir. Zira Yüce Allah'ın kitabının te'vîli, ancak Kur'an'ın kendi dilleriyle indiği Arap kelimadaki en yaygın olan manaya çevirmekle câiz olur... Bunun dışındaki bir mana ancak kendisine teslimiyeti gerektiren bir delilin ikamesiyle câiz olur. Durum böyle olunca malumdur ki, Arap kelimasında bir kişiye akraba dendiğinde onunla ancak soyca yakın akraba olduğu anlaşılır. Dindaş olan kimseler değil".²⁹²

Diğer bir örneğimiz, daha önceden Şam tarafından o bölgeye gelip yerleşen Yahudiler ile ilgili olan Nisa sûresi 47. âyette geçen *أَذْبَارَهَا عَلَىٰ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرَدَّهَا عَلَىٰ أَذْبَارِهَا* ibaresiyle ilgilidir. Bu ibareyi "onların bulundukları yerlerdeki izlerini silmezden ve Hicâz ile Necd bölgesindeki yerlerinden onları Şam tarafına döndürmemizden önce" diye yorumlayan İbn Zeyd'in bu yorumunu Taberî kabul etmemekte ve gerekçesini şu şekilde ifade etmektedir:

"Her ne kadar doğruluk yönü bulunan bir görüş olsa bile bu, tenzilin zâhirinin delâlet ettiği şeye uzak olan bir görüştür. Zira Arap kelimasında 'yüzler' ifadesiyle bilinen anlamı, ensenin karşı tarafıdır. Burada kastedilen mananın bunun dışındaki bir mana olduğuna, daha önce dile getirdiğim ve kendisine teslimiyeti gerektiren bir delil olmadıkça Allah'ın kelimasının te'vîli, kendisine indirilen kişinin dilindeki en yaygın anlamı üzerine yapılır".²⁹³

Yukarıdaki alıntılardan ve tefsirindeki diğer ifadelerinden anlıyoruz ki o ma'rûf anlamın karşıt anlamlısı olarak kimi zaman hafî,²⁹⁴ kimi zaman meçhûl²⁹⁵ ve kimi zaman da münker (enker)²⁹⁶ ifadelerini kullanmaktadır.

²⁹² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4/2445.

²⁹³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4/2501.

²⁹⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/2221.

²⁹⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/228, 683.

²⁹⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4/2445; 11/6613, 6614; 15/8706.

2.3.1.4. İnsanlar Arasında Kullanımda Olan Anlamı Tercih Etmesi

Taberî, insanlar arasında kullanılmayan veya az kullanılan anlamlardansa yaygın olarak kullanılan anlamları tercih eder. O kelimeye insanlar arasında kullanılan yaygın zâhiri anlamı verme imkânı bulunduğu müddetçe kullanılmayan veya az kullanılan bâtinî bir anlamı tercih etmez. Yine o, bu türden bâtinî bir anlamın bir kelimeye verilebilmesi için birtakım delillerin varlığını şart koşar. Bu bağlamda o şunları söyler: “Aziz ve celil olan Allah’ın kitabının manasını kullanımda az olan gizli bir manayı vermektense insanlar arasında kullanılan zâhir anlamı vermek daha evladır”.²⁹⁷

Taberî “Andolsun onu satın alan kimselerin, ahirette bir paylarının bulunmadığını biliyorlardı. Kendilerini karşılığında sattıkları şey ne kötüdür! Keşke bunu bir bilseydiler”²⁹⁸ âyetinde geçen ‘biliyorlardı’ ifadesi ile ‘bilseydiler’ ifadeleri arasında görünüşte bir çelişkinin bulunduğunu sanan kimselerin “bunlar, bildiği halde bildiğiyle amel etmeyen ve bu nedenle cahil konumuna düşen kimselerdir” sözlerine karşı şu itirazı yapar:

“Bu yorum şekli her ne kadar bir yorum olarak algılsa ve kendisine bir çıkış yolu bulunsa da hitabın bizzat kendisinden anlaşılan zâhiri manaya terstir... Kur’ân’ın yorumlanması, Kur’ân’ın kendi dillerinde inen kimselerin dil âlimlerince bilinen zâhiri anlamın dışında kendisine teslimiyeti gerektirecek bir delil bulunmadığı müddetçe gizli olan bâtinî bir anlam verme yerine hitabın kendisiyle anlaşılan zâhiri bir anlamı vermek daha evlâdır”.²⁹⁹

Taberî, “Sen ölüden diriye, diriden ölüyü çıkarırsın”.³⁰⁰ ayetin anlamıyla ilgili olarak ileri sürülen görüşleri şu şekilde sıralar:

- Bütün diri şeyleri ölü bir nutfeden, ölü nutfeyi de diri şeylerden çıkarır.
- Hurmayı çekirdekten, çekirdeği hurmadan, başağı tohumdan, tohumu başaktan, yumurtayı tavuktan, tavuğu da yumurtadan çıkarır.
- Mü’mîn kişiyi kâfirden, kâfir kişiyi de mü’minden çıkarır.

“Taneyi başaktan, başağı taneden; yumurtayı tavuktan, tavuğu yumurtadan; mü’mini kâfirden, kâfiri mü’minden çıkarır şeklindeki yorum her ne kadar anlaşılabilir bir yorum şekli olsa da bu yorum şekli insanlar arasında kullanılan kelamın en

²⁹⁷ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 3/1797.

²⁹⁸ el-Bakara 2/102.

²⁹⁹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/508.

³⁰⁰ Âl-i İmrân 3/27.

yaygın zâhiri anlamı değildir. Allah'ın kitabının manalarını, kullanım hususunda az kullanılan gizli bir anlamı vermektense insanlar tarafından kullanılan zâhiri bir anlamı vermek daha evladır".³⁰¹

Son örneğimiz yine Al-i İmrân sûresinden olsun. Sûrenin "Zekeriya mabette namaz kıldığı sırada melekler ona, 'Allah sana Yahya'yı müjdeliyor' diye seslendiler".³⁰² ayetinde geçen فَتَادُّهُ الْمَلِكُ ifadeinin okunuşuyla ilgili olarak kurrâ âlimlerin ihtilaf ettiğini dile getiren Taberî, onların ihtilaflarını şu şekilde sıralar:

- Medine Kurrâsının geneli ile Kûfe ile Basra Kurrâlarının bir kısmının müennes ta'sı şeklindeki فَتَادُّهُ okuyuşları olup bu okuyuş şekli elimizdeki mushaflarda yazılı olan şekildir. Bu okuyuşa göre burada seslenenler bir melek topluluğu olmaktadır.
- Kûfe Kurrâsından bir topluluğun فَتَادُّهُ şeklindeki müzekker ya'lı okuyuş şeklidir.

Bu okuyuşa göre seslen kişi Cebrâil olmaktadır.

Taberî her ne kadar bu iki okuyuş şeklinin doğru olan ve yaygın olan okuyuş şekilleri olduğunu ifade etse de tercihini ilk okuyuş şeklinden yana yapar. Ardından gerekçesini şu şekilde yapar:

"Bu âyetle ilgili görüşlerden doğru olan te'vîl, şöyle denmesidir: Şanı Yüce Allah ona seslenen kimselerin melekler olduğunu haber verdi. Bundan anlaşılan zâhir mana bunların meleklerden biri değil de bir topluluğun olduğu yönündedir. Cebrâil ise bir tek kişidir. Öyle ise Kur'ân'ın te'vîlini yaparken Arap kelimada kullanılan en zâhir ve en çok kullanılan anlamı dururken kendisine sadece bir yol bulunan en az kullanımdaki bir anlamı vermek asla câiz değildir".³⁰³

2.3.1.5. Şer'î Anlamı Tercih Etmesi

Daha önce başka bir münasebetle dile getirdiğimiz üzere kelimeler de tıpkı canlı organizmalar gibidir. Onlar da canlı organizmalar gibi bir gelişim ve bir değişime maruz kalır. Bunun sonucunda kimi zaman bir anlam genişlemesine, bir anlam farklılığına, kimi zaman bir anlam daralmasına ve kimi zaman da bir anlam kaybına uğrar. Hatta bazı zamanlar yepyeni bir anlam kazanır. Bir dil olması yönüyle Arap dili de bu değişim ve

³⁰¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/1784-1797.

³⁰² Âl-i İmrân 3/39.

³⁰³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/1825, 1826.

dönüşümden payını almıştır. Bunun en güzel örneği, hiç şüphesiz bir din olarak İslam gelmeden önce Arap toplumunda kullanılan birtakım kelime ve kavramların İslam ile bir değişim ve bir dönüşüme maruz kalması ve bunun neticesinde yeni anlamlar kazanmasıdır. Artık bu yeni anlam ilk asli anlamın yerine geçip toplum tarafından benimsenmiş ve yaygınlık kazanmıştır. Konumuz bağlamında bu yeni anlam şekillerinden birisi de “şer’î anlam”dır. Örneğin ‘dua’ anlamındaki ‘salat’ kavramı İslam’ın gelişiyle birlikte ‘namaz’ ibadetine bir ad olmuştur. Artık ‘salat’ denince akla ilk gelen şey namaz olmakta ve bu yeni anlam onun zâhiri anlamı haline gelmektedir. Savm (oruç), zekât, secde, talak ve faiz gibi kavramlar da bu şekildedir.

Taberî, aksine bir delil bulunmadığı müddetçe örfî anlam ile şer’î anlam arasında bir tercihte bulunma durumunda kaldığında tercihini şer’î anlamdan yana yapar. Örneğin O, Mâide sûresi 114. âyette geçen “önceki ve sonrakilerimiz için bir bayram olsun” ifadesiyle ilgili olarak şu farklı görüşleri dile getirir:

- Sofranın indiği günü bayram edinelim, biz ve bizden sonra gelecek olanlar o günde Allah’ı ta’zim etsin.
- İnen o sofradan hep birlikte yiyelim.
- Allah tarafından bizim için bir delil ve kanıt olsun.

"Bu görüşlerden doğruya en yakın olanı şöyle diyen kimselerdir. تَكُونُ لَنَا عِيدًا

*ifadesinin manası, insanlar kendi bayramlarını nasıl kutluyorlarsa biz de aynen onun gibi sofranın indiği günde rabbimize ibadet edelim ve onun için namaz kılalım. Çünkü insanların kendi aralarında kullandıkları ‘bayram’ ifadesi zikrettiğimiz anlamdadır. Yoksa ‘Allah tarafından bizim için bir delil ve kanıt olsun’ diye [anlam veren] kimselerin söylediği gibi değil. Allah’ın kelimine kendisine yol bulunduğu müddetçe meçhul bir anlam vermektense insanlar arasında konuşulan bilinen anlamı vermek daha evlâdır”.*³⁰⁴

Dikkat edilirse o burada bayram kavramına şer’î bir anlam yüklemektedir.

Diğer örneğimiz Al-i İmrân sûresi 113. âyetinde geçen “Ve onlar secde ederler” ifadesiyle ilgilidir. Taberî bu ifadeyle ilgili olarak şunları söylemektedir:

³⁰⁴ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 4/3131, 3132.

“Bazı Arap dilcileri buradaki ‘secde ederler’ ifadesiyle bilinen anlamdaki secde olmayıp namaz anlamında olduğunu sanmışlardır. Zira onlara göre ne secde halinde ne de rükûda tilavet yapılmaz. Böyle olunca onlara göre sözün manası şu şekilde olur. Onlar gece saatlerinde Allah’ın âyetlerini okurlar ve de namaz kılarlar. Aslında böyle bir zorlamanın manası yoktur. Zira bu ifadenin manası şu şekildedir: Ehl-i Kitabın içinde bir grup var ki geceleyin ayakta dururlar. Geceleyin kıldıkları namazların içinde Allah’ın âyetlerini okurlar ve bununla beraber de namazda secdeye de kapanırlar. Burada bahsedilen secdeden kasıt, namazın içindeki bilindik anlamdaki secde değildir. [Namazın kendisi değil]”³⁰⁵

Son örneğimiz ise Fussilet sûresindeki şu iki ayettir. Ayet meâlleri şu şekildedir: “Allah’a ortak koşanların vay hâline! Onlar zekâtı vermeyen ve ahireti de inkâr eden kimselerdir”³⁰⁶ Bu ayetlerin anlamı ile ilgili olarak Taberî şu farklı görüşlere yer verir:

- O müşrikler ki ‘Allah’tan başka ilah bulunmadığını’ kabul ederek itaat edip onu birlemekle kendi bedenlerini (şirk ve küfür pisliğinden) temizlemeye yanaşmıyorlar.
- O müşrikler ki Allah’ın kendi mallarının üzerine farz kıldığı zekâtlarını kabul edip hak edenlere vermeye yanaşmıyorlar.

“Bu ifadenin manası, ‘onlar mallarının zekâtlarını vermiyorlar’ anlamındadır. Zira zekât kavramının en meşhur olan manası budur. Bunun böyle olduğunun kanıtı ise yüce Allah’ın ‘onlar ahireti de inkâr ederler’ sözüdür. Şayet bu ifade ile kastedilen ‘onlar Allah’tan başka bir ilah bulunmadığını kabul etmiyorlar’ olsa idi o zaman Yüce Allah’ın ‘onlar ahireti de inkâr ederler’ sözünün manası olmazdı. Çünkü bilinen bir şeydir ki ‘Allah’tan başka bir ilahın bulunmadığı’ kabul etmeyen kimse zaten ahirete de iman etmez. ‘Onlar zekâtlarını vermeye yanaşmıyorlar’ ifadesinin arkasından ‘ve onlar ahireti de inkâr ederler’ ifadesinin gelmesi haber vermektedir ki buradaki ‘zekât’ kavramı ile ‘mallarının zekâtı’ anlamındadır”³⁰⁷

Görüldüğü üzere Taberî burada zekât kavramına şer’î bir anlam olan malî yükümlülük anlamını vermektedir.

³⁰⁵ Taberî, Câmiu’l-beyân, 3/2021.

³⁰⁶ Fussilet 41/6, 7.

³⁰⁷ Taberî, Câmiu’l-beyân, 12/7541, 7542.

2.3.1.6. Takdim ve Te'hirlerde Tertibe Uyan Anlamı Tercih Etmesi

Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Peygambere verilen ve kıyamete kadar devam edecek olan yegâne mûcize kitaptır.³⁰⁸ Daha önceden kendilerine mûcize verilen peygamberlerin mûcizeleri daha çok hissi ve dönemsel iken, Hz. Peygambere verilen Kur'ân mûcizesi ise hem duygulara ve hem de akla hitap etmesi yönüyle evrenseldir.³⁰⁹ Kur'ân bu mûcizevî özelliği sebebiyle muarızlarına meydan okumuş, bu meydan okumaya geçmişten günümüze bir iki cılız girişim dışında karşılık verilememiştir.³¹⁰ Kur'ân'ın mûcizevîliği hususunda ittifak eden İslam alîmleri bu mûcizevîliğin içeriği hususunda ihtilafa düşmüşlerdir.³¹¹ Arap belâğât ve fesâhatinin zirve noktada olduğu bir dönemde Kur'ân'ın inmiş olması hiç şüphesiz bu alanda bir meydan okumayı, acziyetlerini ve Kur'ân'ın Allah'tan olduğunu ispatlayan bir delil olarak ortaya koymuştur. Nitekim bu yöne işaret eden İsmail Cerrahoğlu şunları söylemektedir.

*“İslamiyet'in zuhuru esnasında Arap dili, üslubu ve hitabeti en yüksek dereceye ulaşmış, adeta altın çağını yaşamaktaydı. Belâğât ve fesâhatin en yüksek mertebeye ulaştığı bir devirde, fesâhat ve belâğât üstadlarını dehşete düşürecek bir mûcize gerekli idi. Bu mûcize de bizzat Kur'ân-ı Kerîm'in kendisi olmuştur. Hiç şüphe yok ki O, Arap şiir üstadlarını dehşete düşürmüş, asrındaki ve gelecek asırlardaki belâğât üstadlarının seslerini kesmiştir”.*³¹²

İşte bu mûcizevî yön dolayısıyla Kur'ân'daki her bir kelime veya terkip, ilahî bir takdirle belli bir amaca matuf olarak, olması gereken yere konmuştur. Onu oluşturan kelime veya terkipler, salt düz cümle mantığıyla oluşmamış, verilmek istenen mesajın içeriğine ve uyandırılmak istenen duygunun mahiyetine göre olması gereken yerin dışındaki bir yere yerleştirilmiştir. Bu nedenle kimi zaman takdim ve te'hire gidilmiştir. Ama tüm bunlar ilahî bir amaca matuf olarak ve ilahî bir tasarrufla gerçekleşmiştir. İşte bu ilahî amaç ve tasarrufa binaen Taberî Kur'ân'daki her bir kelime veya terkinin bulunduğu orijinal dizilime önem verir. Haklı bir gerekçe bulunmadığı müddetçe bu ilahî dizilimdeki takdim ve te'hir iddialarına sıcak bakmaz. Mesela o, Yusuf sûresi 98 ve 99. âyetler olan قَالِ سَوْفَ

³⁰⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/58.

³⁰⁹ Süyûtî, *el-İtkân*, 4/3.

³¹⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/17.

³¹¹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/61-71.

³¹² Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 14.

أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ﴿٩٨﴾ فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُسُفَ أَوَى إِلَيْهِ أَبَوَيْهِ وَقَالَ ادْخُلُوا مِصْرَ إِن شَاءَ اللَّهُ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي إِنَّ شَاءَ اللَّهُ أَمِينٌ ifadelerde geçen ifadesinin İbn Cüreyc tarafından iddia edildiği üzere anlam itibariyle öne alınarak سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي ifadesinin hemen ardına yerleştirilmesi gerektiği yönündeki görüşüyle ilgili olarak şunları söyler:

*“Bize göre bu âyetler hakkındaki doğru olan görüş, Süddî’nin söylediği görüş-tür. O da Hz. Yusuf’un bu sözü (‘Mısır’a emniyet içerisinde giriniz’ sözü) anne-baba-sının, her ikisinden olma çocuklarının ve onların ailelerinin Mısır şehrine girmeden önce onları karşılarken söylediği yönündedir. Zira tenzilin zâhiri bu şekildedir. Bu itibarla İbn Cüreyc’in söylediği görüşün doğruluğuna delalet eden herhangi bir kanıt yoktur. Bu nedenle açık bir delil bulunmadığı müddetçe Allah’ın kitabında bir şeyi (ibareyi) yerinden alıp öne veya arkaya almanın hiçbir anlamı yoktur”.*³¹³

Yine o, A’lâ sûresi 4 ve 5. âyetler olan وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى ﴿٤﴾ فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَخْوَى ifadele-rinde anlamca bir takdimin ve lafızca bir te’hirin bulunduğu yönündeki iddialarla ilgili ola-rak şunları söyler:

*“Her ne kadar Araplar bazen bitkilerin yeşilliği çok olunca onu siyah olmakla vasıflandırdıkları gibi bu görüş ihtimal dışı olmasa da bana göre bu isabetli bir görüş değildir. Çünkü bu, te’vîl ehlinin ‘bir kelimenin ancak anlaşılır bir manası bulunma-dığında bir anlam elde etmek için konulduğu yerden alınıp takdim ve te’hir yoluna gidilir’ şeklindeki görüşlerine terstir. Şayet o kelimenin bulunduğu yerde sahîh bir anlamı varsa ayrıca bir anlam elde etmek için takdim ve te’hir yoluna başvurmaya gerek yoktur”.*³¹⁴

Bu son iki örnekten de anlaşılacağı üzere o, haklı bir gerekçe bulunmadığı müddetçe bir kelimenin veya terki bin konulduğu yerden alınıp başka bir yere nakledilmesine sıcak bakmaz. Ona göre asıl olan kelime veya terkiplerin konulduğu yer ve tertibe göre anlam vermektir. Aslında onun bu tutumu haklı bir tutumdur. Böylece keyfî olarak Kur’ân keli-meleriye oynamak sûretiyle anlamca bir tahrifatın önüne geçilmiş ve Kur’ân’ın Yahudiler bağlamında yapmış olduğu uyarılar dikkate alınmış olur.³¹⁵

³¹³ Taberî, Câmiu’l-beyân, 8/4932, 4933.

³¹⁴ Taberî, Câmiu’l-beyân, 15/8680, 8681.

³¹⁵ Kur’ân-ı Kerîm, en-Nisâ 4/46.

Taberî'ye göre Kur'ân'ın te'vîlinde asıl olanın tertibe riayet etmek olmakla birlikte o kimi zaman haklı birtakım gerekçelerle takdim-te'hirlerin bulunabileceğini kabul eder. Örneğin ona göre Bakara sûresi 18. âyet olan *لَا يَرْجِعُونَ* ifadesinin 17. âyete göre anlamca bir takdimi söz konusudur. O bu takdimle ilgili olarak şunları söyler.

*“Açıktır ki Şanı Yüce Allah'ın ‘Onlar, sağırdılar, dilsizdirler, kördürler. Artık (hakka) dönmezler’ sözü anlamca önde olan fakat lafızca sonraya bırakılan kelimelerdendir. Bu haliyle sözün manası şu şekilde olur. ‘16-İşte bu (münafıklar), hidayete karşılık dalaleti satın aldıkları için ticaretleri kendilerine kâr sağlamamış ve doğru yolu da bulamamışlardır. 18-Bundan dolayı bunlar sağırdılar, dilsizdirler ve kördürler. Artık dönmezler. 17-Onların durumu, (geceleyin) ateş yakan kimsenin durumuna benzer...”*³¹⁶

Taberî'ye göre Fatır sûresi 27. âyette ise anlamca bir te'hir söz konusudur. O bu te'hirle ilgili olarak şunları söylemektedir:

*“Yüce Allah'ın *فَأَخْرَجْنَا بِهٖ ثَمَرَاتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيَضٌ وَبُحْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا* sözünde geçen *مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا* ifadesinin manası, ‘değişik renklerden yollar’ olup burada ‘yollar’ kelimesi lafızca öne alınıp manası sonraya bırakılmış olan ifadelerdendir. Bu kullanım şekli Arapların şu kullanımına benzer. Araplar siyah bir taş fazla koyu olmakla nitelendirirken ‘o simsiyah bir taştır’ derler. Burada ‘simsiyah’ kelimesi sıfat olarak ‘taş’ kelimesinden sonra gelmesi gerekirken önceden gelmiştir”*³¹⁷

2.3.1.7. Emirde Vücubiyeti Nehiyde Tahrimi Tercih Etmesi

Yüce Allah Kur'ân-ı Kerîm'in birçok yerinde kimi zaman Hz. Peygambere, kimi zaman onun şahsında ona uyanlara ve kimi zaman da direkt olarak tüm mü'minlere birtakım emir ve yasaklar koyar. Bu emir ve yasaklar da yaygın olarak emir ve nehy formatında bir hitap şeklinde gerçekleşmektedir. İşte bu emir ve nehy formunda gelen direktifler bağlayıcılık açısından acaba her yerde aynı anlamı mı ifade etmekte yoksa başka anlamlar içermekte midir diye İslam âlimleri ihtilaf etmişlerdir. İhtilaf konusu olan şey, bahse konu olan âyetlerin vücubiyet mi, mandupluk mu, mübahlık mı, irşat mı, ihbâr mı, haramlık mı veya kerahiyet mi ifade ettiği ile ilgilidir. Taberî bu bağlamda zâhir anlayışının bir gereği olarak

³¹⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/193; el-Bakara 2/18.

³¹⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 12/7165; Fâtır 35/27.

bu ifadeleri aksine bir delil bulunmadığı müddetçe emir ifadelerini vücubiyet, nehiy ifadelerini ise haramlık ifade ettiğini söylemektedir.

Örneğin o Bakara sûresi 282. âyet olan “*Alışveriş yaptığınız zaman şahit bulundurun*” ifadelerinde geçen “*Şahit bulundurun*” emrinin farziyet mi yoksa mendupluk mu ifade ettiği ile ilgili olarak âlimlerin ihtilaf ettiğini dile getirmekte ve ardından onların görüşlerini şu şekilde sıralamaktadır:

- Alışverişte dileyen şahit tutar dileyen tutmaz. Şahit bulundurmak menduptur.
- Böylesi durumlarda şahit bulundurmak vaciptir/farzdır.

*“Bu hususta görüşlerden doğruya en yakın olanı, her türlü satış işlemlerinde ve müşteri olma durumunda şahit bulundurmak bir hak olarak gereklidir ve de farzdır. Zira daha önce izah ettiğimiz üzere bir ifadenin mendup veya irşat içerikli olduğuna dair kendisine teslimiyeti gerektirecek bir delil bulunmadığı müddetçe Allah’ın her bir emri farz statüsündedir”.*³¹⁸

Taberî bu bakış açısının bir sonucu olarak ister küçük olsun ister büyük olsun her türlü alış-verişte şahit bulundurmayı farz görmektedir. Tabiki bu da ticari hayatta beraberinde birçok sıkıntıyı getireceği muhakkaktır. Özellikle iletişim araçlarının baş döndürücü hızla ilerlediği ve ticari işlemlerin büyük bir kısmının bu araç ve gereçlerle yapıldığı günümüz insanı için bunun pratik bir karşılığı yok gibidir.

Taberî âlimlerin Nur sûresi 33. âyette geçen “*Eğer onlarda (yani kölelerinizde) bir hayır görürseniz onlarla mükâtebe yapın*” ifadelerinin vücubiyet veya nedb açısından ihtilaf ettiklerini dile getirmekte ve onların görüşlerini şu şekilde sıralamaktadır.

- Kölesinde bir hayır gören ve kölesinden de böylesi bir istek gelen kişi için mükâtebe yapmak vaciptir/farzdır.
- Mükâtebe yapmak efendiye vacip/farz değildir. Zira Yüce Allah’ın “onlarla mükâtebe yapın” sözü, kölesinde hayır gören efendiye Allah’tan bir nedbi ifade etmektedir. Vücubiyeti değil.

“Bana göre bu iki görüşten doğruya en yakın olanı şöyle diyen kimselerin görüşüdür. Kölesinde bir hayır gören ve kölesinden bu doğrultuda bir istek alan efendiye kölesiyle mükâtebe yapması vaciptir/farzdır. Bu ‘onlarla mükâtebe yapın’

³¹⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/1685, 1686.

sözünün zâhirinden anlaşılan açık bir emirdir. Ve Allah'ın emir ifadeleri kitap ve sünneten onun mendup olduğu hususunda bir delil bulunmadığı müddetçe daha önceden gerekçelerini 'el-Beyân Ân Usûli'l-Ahkâm' isimli kitabımızda izah ettiğimiz üzere farziyet ifade eder".³¹⁹

Son ifadelerden de anlaşılacağı üzere Taberî, tefsirinin hemen hemen birçok yerinde zâhir anlamın terki yani bâtın anlamın tercih edilmesi için bir hüccetin bulunmasını şart koşmakta ve keyfi bir te'vîl ameliyesine cevâz vermez. Bu bağlamda O, abdest âyeti olarak bilinen Mâide sûresi 6. âyette geçen “*Ey iman edenler namaz için kalktığınızda (yıkınması gereken yerlerinizi) yıkayınız*” ifadeleriyle ilgili olarak farklı birtakım yorumları zikrettikten sonra Hz. Peygamberin uygulamalarına dayanarak burada geçen “yıkayın” emrinin abdestsiz kimseler için farziyet, abdestli kimseler için ise mendubiyet ifade ettiğini dile getirmektedir. O konu ile ilgili yorumları şu şekilde sıralar:

- Temiz yani abdestli olmayan kimseler için farzdır.
- Uykudan uyanan kimseler için farzdır.
- Abdestli de olsa her namaza kalkan için yeniden abdest almak farzdır.
- Bu emir ilk önceleri hem Hz. Peygamber hem de müminler için farziyet ifade ediyordu ama bu emir daha sonradan nesh edildi.

“Allah nebîsine şu veya bu şekilde emrettiğinde bu emir vücubiyet, irşat, mendupluk, mübahlık ve mutlaklık ifade etmesi ihtimal dâhilindedir. Mademki bu emir zikrettiğimiz anlamlardan birisine gelmesi ihtimal dâhilindedir o zaman iddiacıların iddialarını bir delille ispat edemedikleri görüşlerindense bu emri tüm delillerin doğruluğuna delalet ettiği şekilde yorumlamak daha evladır. Şüphesiz tüm deliller Aziz ve Celil olan Allah'ın nebîsine ve kullarına farz olan abdesti her namaz için almayı farz görmediği yönünde birleşmektedir".³²⁰

Taberî, Maide sûresi 2. âyette geçen “*İhramdan çıktığınız zaman avlanınız*” ifadesiyle ilgili olarak şu açıklamayı yapar:

“Yani Şanı Yüce Allah bununla şunu demek istemektedir. ‘Siz ihramdan çıktığınızda daha önceden kendinize helal addettiğiniz ve benim de ihram dolayısıyla size yasakladığım av hayvanlarını artık avlayabilirsiniz.’ Yine o şöyle demek istemektedir. ‘O avları avlamanızda size herhangi bir sıkıntı söz konusu değildir. Dilerseniz

³¹⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 10/6391, 6392.

³²⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4/2895-2900.

avlanabilirsiniz. ' Bu mana şundan dolayıdır. 'İhramda olmanız dolayısıyla avlanmayı size ben yasaklamıştım artık o yasak kalktı' ”.

Bu açıklamalardan sonra Taberî tüm te'vîl sahiplerinin bu görüşte olduğunu dile getirmekte ve bu anlamı destekleyen birtakım rivayetler sıralamaktadır. Bu rivayetlerden biri şu şekildedir: Mücâhit 'Allah'ın kitabında beş yer vardır ki bunlar kesin bir hüküm ifade etmeyip ruhsat ifade eder' der ve şu âyeti okur. 'İhramdan çıktığınız zaman avlanınız.' Ardından 'Dileyen bu şekilde davranır. Dilemeyen ise bu şekilde davranmaz.' der.³²¹

Onun yukarıdaki ifadelerinden anlıyoruz ki o da Mücâhit gibi düşünmektedir. Yani O, Kur'ân'daki birtakım emir ifadelerinin, vücutiyet ve mendubiyetin dışında bazen de ruhsat anlam ifade edebileceğini dile getirmektedir. Nitekim O, Cuma sûresi 10.âyetini de bu bağlamda değerlendirmektedir.³²²

2.3.1.8. Mübhem İfadelerde Mutlak Anlamı Tercih Etmesi

Kur'ân-ı Kerîm, örnek kabilinden zikrettiği birkaç örnek dışında şahıs, yer ve zaman vurgusu yapmaz. Genel bir ifade yolunu tercih eder. Bu nedenle birçok yerde müphem ifadelere baş vurur. Çoğunlukla bu ifadelerin kime, neye ve hangi zamana delalet ettiği ancak bir karine ile mümkün olabilmektedir. Bu karinelerin bir kısmı kesinlik ifade ederken büyük bir kısmı kişisel bir tercih ve yorum olarak kalmaktadır. Bunların kesinliğinden söz edilemez ve ancak o yorumu yapan kişiyi bağlar.

Mübhem kelimesi “ibhâm” kelimesinin ism-i mef'ûlü olup “açık olmayan, gizli, kapalı, anlaşılması zor, belirsiz, duyu organları ve akılla algılanmasında zorluk çekilen şey”³²³ gibi anlamlara gelmektedir. Usul kitaplarında *Mübhemâtü'l-Kur'ân* şeklinde terkipli olarak kullanılan bu kelimenin terimsel anlamı ise şu şekildedir: “İnsan, melek ve cin gibi varlıkların yahutta bir topluluk veya kabilenin, Kur'ân'da açıkça değil de ism-i işâretler, ism-i mevsuller, zamirler, cins isimleri, belirsiz zaman zarfları ve belirsiz mekân isimleriyle zikredilmesidir”.³²⁴ Tanımdan da anlaşılacağı üzere bir ilim dalı olarak

³²¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4/2837.

³²² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 14/8427.

³²³ İbn Manzûr, *Lisân*, 12/57; Mevlüt Sarı, *el-Mevarid Arapça-Türkçe Lûgat* (İstanbul: Bahar Yayınevi, 1982), 135; Rağıb İsfahanî, *Müfredât: Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülbaki Güneş - Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), 174.

³²⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. Ali Belensi, *Tefsiru mübhemati'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1991), 1/34; Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 211; Ömer Çelik, *Tefsir Usûlü ve Tarihi* (İstanbul, 2012), 169.

Mübhemâtü'l-Kur'ân'ın ele aldığı konuları şu şekilde sıralamak mümkündür. Kur'ân'daki ism-i işaretler, ism-i mevsûller, zamirler, cins isimleri, belirsiz zaman zarfları, belirsiz mekân zarfları ve belirsiz miktar bildiren kelimelerdir.³²⁵

Bu üslubun Kur'ân-ı Kerîm'de bulunmasıyla ilgili olarak şu görüşler ileri sürülmüştür. Kur'ân'da aynı konunun başka bir yerde açıklanmış olması, şöhretinden dolayı ismin zikredilmesine gerek duyulmaması, kişiyi kazanmada ismin gizli tutulmasının daha tesirli olması, ismin söylenmesinde büyük bir faydanın bulunmaması, ismi belirterek tahsîs yoluna gitme yerine genel bir ifade yolunun tercih edilmesi, ismin yerine şahsın üstün bir vasfını zikredip kendisine tazimde bulunma isteği, tahkir düşüncesiyle kişiyi eksik bir sıfatla dile getirme isteği.³²⁶

Suyutî ve Taşköprizâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561) mübhem ifadelerin anlamlarının sadece nakil ile yani başta Peygamber, sahabe ve tabiundan gelen rivayetlerle mümkün olabileceğini, bu alanda reye başvurulamayacağını dile getirmektedirler.³²⁷ Tabi ki bu durum, tefsire birçok zayıf ve İsrâiliyat kökenli rivayetlerin girmesine sebebiyet vermiştir.³²⁸

Tarihte sergilenen pratikler bu kuralın pek işletilemediği bize göstermektedir. Zira Kur'ân ifadelerinin en çok suistimal edildiği alanların başında bu alan gelmektedir. Birçok art niyetli kişi veya grup, bu yolla samit(suskun) olan Kur'ân'ı kendi hevalarına göre konuşturma yoluna girmiştir. Böylece kendilerine Kur'ân'dan bir meşruiyyet zemini bulma gayreti içerisine girmişlerdir. Diğer yandan birçok samimi müfessir veya Kur'ân okuyucusu ise bu ifadeleri anlama gayesiyle nakille beraber akli ve diğer yardımcı araçları da kullanmıştır. Fakat bu anlama çabası çoğu zaman müfessir ve okuyucuyu detaya boğmaya götürmüş, asıl konudan uzaklaştırmış ve dolaylı olarak muhatap olan okuyucu kitlesini Kur'ân'dan uzaklaştırmaya sebebiyet vermiştir.

³²⁵ Halis Albayrak, "Mübhematu'l-Kur'ân İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/1 (1992), 156.

³²⁶ Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/114-117; Süyûtî, *el-İtkân*, 4/79, 80.

³²⁷ Süyûtî, *el-İtkân*, 4/81; Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi Taşköprizâde Ahmed, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âtî'l-'ulûm* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/511; Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrut: Dârü'l-İhyai't-Turâsi'l-'Arabî, 1951), 2/1583.

³²⁸ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsiri Usûlü* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), 182.

Taberî Kur'ân'daki mübhem ifadeleri geçerli bir delil bulunmadığı sürece mutlak³²⁹ zâhirî anlam üzere bırakılması gerektiğini dile getirir. O, Bakara sûresi 196. âyetinde ifade edilen ihramlı bir kimsenin bir hastalık dolayısıyla başını tıraş etmesi halinde kesmesi gereken ceza kurbanı ve yedirmesi gereken yiyecek fidyesinin yeri hususunda üç farklı görüşe yer verir. Bu görüşler de şu şekildedir:

-Kurban kesim ve yemek yedirme yeri sadece Mekke'de gerçekleştirilir. Başka yerde gerçekleştirilmesi sahih olmaz.

-Kurban kesme eylemi traş olunan yerde, yemek yedirme ve oruç tutma eylemi ise dilenen yerde yapılır.

-Kurban kesim yeri Mekke, yemek yedirme ve oruç tutma eylemi dilenen yerde yapılır.

Bu üç görüşün her birisinin gerekçelerini teker teker ele aldıktan sonra tercihini şu şekilde yapar:

“Bu hususta doğru olan görüş, ihramlı iken bir sıkıntıdan/hastalıktan dolayı başını tıraş eden kimseye Allah, oruç tutma, sadaka verme veya kurban kesmeyi kendisine vacip kılmıştır. Allah o kimseye herhangi bir yeri şart koşmamıştır. Aksine bu yeri müphem bırakmış, mutlak bir ifade kullanmıştır. Fidyeye verme durumunda olan kişi herhangi bir yerde kurbanını keser veya yemek yedirir veya oruç tutarsa bunu gerçekleştirmiş olur diyen görüştür”.³³⁰

Bu ifadelerin ardından anneleriyle cinsel ilişkiye girilen üvey evlatlarla evlenilmesinin haram olduğu yönündeki müfesser ifadelerle bu müphem ifadelerin kıyas yoluyla açıklanamayacağını, buna göre bir hüküm verilemeyeceğini dile getirir ve sözlerine şöyle devam eder:

“Kur'ân'daki tüm müphem ifadeleri müfesser ifadelere kıyaslayarak hüküm çıkarmak câiz değildir. Aksine bunlardan bazıları hakkında Resûlullah'tan zahîrin hükmünü bâtına çeviren bir hüküm getirilmediği müddetçe tenzilin zâhirinin muhtemel her bir manasına göre hüküm vermek gerekir. Şayet zâhiri alamin batına çevirilmesi durumlarda Resûlullah'ın verdiği hükme teslimiyet

³²⁹ Mutlak kelimesi sözlükte “bir sözü şatla kayıtlamak, sözü genelemek” anlamına gelmektedir. Sarı, *el-Mevârid*, 934.

³³⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/1032-1034.

vacip olur. Çünkü o Allah'ın muradını açıklıyordu. Dolayısıyla alîmler, bir sıkıntıdan dolayı başını tıraş eden kimsenin dilediği yerde oruç tutmasının yeterli olduğu hususunda icmâ etmişlerdir”.³³¹

Taberî, ikna edici bir delil bulunmadığında müphem ifadeleri sırf zanni yorumlarla açıklama yoluna gitmez. Mübhem ifadeleri mutlak anlamlarına göre te'vîl etmeye çalışır. Bu bağlamda o Nisâ sûresi 92. âyetin “Eğer [öldürülen kişi] sizinle kendileri arasında sözleşmen bulunan bir topluluktan ise ailesine verilmek üzere bir diyet vermek ve mümin bir köleyi özgürlüğüne kavuşturmak gerekir”.³³² ifadesinin ilgili kısmında sözü edilen ve öldürülen kişinin özelliği hakkında alîmlerin ihtilaf ettiğini dile getirir ve onların ihtilaflarını iki kategoride ele alır:

-O kişi kafir birisidir. Ancak onu öldüren kişi diyet vermesi gerekir. Çünkü onun ve ait olduğu toplumun onlara karşı bir sözleşmesi vardır.

-Aksine o mümin biridir. Bu nedenle onu öldüren kişi öldürülenin ait olduğu müşrik toplumuna diyetini ödemesi gerekir. Zira onlar zimmet ehlidirler.

“Âyetin te'vli ile ilgili bu iki görüşten daha doğru olanı şöyle diyen kimsenin görüşüdür. Allah bu maktûlün [sadece] kendileriyle anlaşma yapılan kimselerden olduğunu dile getirdi. Zira Allah 'Eğer [maktul] kendileriyle aranızda antlaşma bulunan bir topluluktan ise' diyerek onun [vasfını] müphem bıraktı. Yine [âyetin öncesinde] olduğu üzere maktûlün mü'minlerden ve kendileriyle savaş yapılan kimselerden olup 'O da mü'min biridir' dediği gibi demedi. Ki [orada] maktûlün onlardan olan bir mü'min olduğunu dile getirdi. Böylece [âyetin] daha öncesinde iki maktûlün mü'min olma vasfını dile getirdiği üzere [buradaki maktûlün] vasfını [dile getirmeyip] terk etmiş olması, bu konuda söylediğimizin doğruluğuna apaçık bir kanıt olmuş oldu”.³³³

Taberî Nisâ sûresi 23. âyette zikri geçen kendileriyle evlenilmesi haram olan bayanlarla ilgili ümmetin icmâ ettiğini, kendileriyle ilişkiye girilmeden boşanan eşlerin anneleriyle (kaynanalarla) evlenilip evlemeyeceği ve “eşlerimizin anneleri” ifadesinin mübhem bir ifade olup olmadığıyla ilgili ihtilaf edildiğini dile getirir ve onların ihtilaflarını şu şekilde sıralar:

³³¹ Taberî, Câmiu'l-beyân, 2/1034.

³³² en-Nisâ 4/92.

³³³ Taberî, Câmiu'l-beyân, 4/2599-2601.

-Ümmetin önceki ve sonraki tüm alimleri bu ifadeyi mübhem olarak telakki etmiş, bu nedenle kızlarıyla ister cinsel ilişkiye girilsin, isterse girilmesin fark etmez mutlak anlamda bunlarla evlenmek haramdır demişlerdir.

-Hz. Ali, Zeyd b. Sâbit ve Mücâhid gibi mütekaddimden bazıları bu ifadeyi üvey kızlarla evlenmeye kıyasla eşlerle cinsel ilişkiye girilmemesi halinde onlarla evlenmek câizdir demişlerdir.

Daha sonra bu iki görüşten ilkinin tercih eden Tâberî gerekçesini şu şekilde dile getirir:

*“Buradaki ‘el-ümm’ ifadesi mübhem ifadelerdendir. Allah burada üvey kızlarla evlenme yasasını onların anneleriyle cinsel ilişkiye girme şartına bağladığı halde onların (kaynanaların) kızlarıyla ilişkiye girme şartını koşmamıştır. Ayrıca bunlara ilaveten, bu durumun aksinin câiz olmadığı hususunda sözü delil kabul edilen alimlerin icmâi vardır”.*³³⁴

Ardından her ne kadar senesinde birtakım problemlerin bulunduğunu ifade etse de tercihinin bir hadis ile gerekçelendirir. Hadis şu şekildedir: “Kızıyla ister cinsel ilişkiye girsin isterse girmesin bir kişi bir bayanla evlenirse artık onun annesi ile evlenmesi helal değildir. Kişi bir anne ile evlenip ilişkiye girmeden onu boşarsa dilerse onun kızı ile evlenebilir”.³³⁵

Taberî Yusuf sûresi 80. âyette geçen ‘Onların büyükleri dedi ki:’ ifadesiyle kimin kastedildiğiyle ilgili olarak iki farklı görüşe yer verir. Bu iki görüşü şu şekilde sıralar:

- ‘Onların büyükleri’ ifadesiyle kastedilen şey yaşta değil akılda ve ilimde onların büyüğü olan kimsedir. O kimse Şem’ûn’dur. Rûbîl ise Şem’ûn’dan yaşça daha büyüktür.

- Aksine ‘onların büyükleri’ ifadesiyle kastedilen şey onların yaşça büyük olan kimsedir. O kimse ise Rûbîl’dir.

“Bu hususta doğru olan görüşlerden tercihe şayan olanı, ‘onların büyükleri dedi ki’ sözüyle kastedilenin (her iki görüşü savunanların) tümünün icmâisiyle yaşça onların en büyüğü olan kişinin Rûbîl olduğunu söyleyen kimselerin görüşüdür. Araplar ilave bir bilgi olmadan mutlak olarak ‘filan kişi halkının büyüğüdür’ hitabından ancak iki anlamdan birini anlar. Ya başkanlık ve liderik veya yaş hususunda büyüklüğü anlar. Akıl hususunda büyüklüğü kastettiklerinde ona ilave bir bilgi ile şöyle söylerler. ‘O akılcı onların büyüğüdür’ derler. Fakat ilave bir bilgi olmadan mutlak bir

³³⁴ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 3/1906, 1907.

³³⁵ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 3/1907.

*ifadeyle bu şekilde konuştuklarında ise sadece benim dediğim şeyi anlarlar... Şüphesiz (daha önce) bahsettiğimiz tüm görüş sahipleri yaşça halkın en büyüğünün Rûbîl oldunu söylemişlerdir”.*³³⁶

Verdiğimiz bu örneklerden anlaşılacağı üzere Taberî mübhem ifadeleri zâhiri anlamlarına uygun olarak onların bulundukları hal üzere yani mutlak anlamlarına göre te’vîl etmektedir. Bu ifadelerin bâtın anlamlarına ancak şu yollardan bir veya birkaçıyla baş vurur. Peygaber, sahabe, tâbiîn, etbâu’t-tâbiîn ve tebeu etbâu’t-tâbiînden gelen rivayetler, ümmetin icmâi, âyetin siyakı, Kur’ân’ın başka bir yerdeki beyanı ve zorunlu mantıki çıkarımlar.

Bu yönleriyle o Suyutî ve Taşkoprizâde’den ayrılmakta ve mübhem ifadelerde sadece nakille yetinmemektedir. Diğer yandan o da diğer birçok müfessir gibi mübhem ifadeleri te’vîl etmede rivayetlere fazlaca yer verdiğinden İsrâîli rivayetlerden kaçınmamıştır. Hatta bu konuda onun biraz gevşek davrandığı iddia edilmiştir.³³⁷

Taberî tefsiri üzerine yapılan son dönem çalışmaların birinde onun sadece Kur’ân’ın mübhem ifadeleriyle ilgili sahabeden 128, tâbiînden 395, etbâu’t-tâbiînden 38, tebeu etbâu’t-tâbiînden 1 tane olmak üzere toplam 562 İsrâîliyat kökenli rivayete baş vurduğu tespit edilmiştir.³³⁸

Taberî, Arap dilinde geçerli bir kural olan zamirler için bir merci bulunması gerektiği gerçeğine binaen Kur’ân’daki zamirler için de bir merci arar. Şayet bu merci yoksa ve bunu gerekçelendirecek bir dayanak da yoksa -ki Araplar bazen bir merci bulunmadan da zamir kullanımı yapmaktadırlar- buna dayanarak yapılan te’villeri reddeder. Ne demek istediğimizi iki örnek ile açıklamaya çalışalım:

Taberî, Bakara sûresi 45. âyette geçen هَا daki “ha” ve “elif” zahirinin namaz kelimesine dönmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu zamiri delilsiz bir şekilde başka bir yere atfeden bir görüşü ve te’vili reddetmektedir. O bu konuda şunları söylemektedir:

³³⁶ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 8/4896, 4897.

³³⁷ Âmâl Rebî, *el-İsrâîliyyatu fî tefsiri’t-Taberî* (Kahire: Dâru’s-Sekâfeti’l-Arâbiyye, 2000), 175.

³³⁸ Nâyîf b. Saîd b. Cem’ân ez-Zehranî, “Mekâsidu rivayeti’l-isrâîliyyât fî tefsîri İbn Cerîr et-Taberî”, *Mecelletu’l-Ulûmi’l-Şer’iyyeti ve’l-Lugati’l-Arabiyye* 2/3 (ts.), 56, 57.

“Te’vil ehilnden bazıları bunu *إِنْ إِبْجَاهُ مُحَمَّدٍ* şeklinde okumuşlardır. Hâlbuki daha önce *الْإِبْجَاهُ* kelimesi geçmediğinden bu zamiri kinayeli olarak oraya döndürülemez. Konuşmada doğruluğuna bir delâlet bulunmadığı sürece anlaşılan zâhir anlamı bırakıp bâtın anlama geçmek câiz değildir”.³³⁹

Taberî yine Bakara sûresi 66. âyette geçen ve “biz onu kıldık” anlamına gelen *فَجَعَلْنَاهَا* kelimesindeki zamirin “balıklar” a döndüğünü ileri süren bir görüşü en uzak bir görüş olarak görmektedir. Zira ona göre bu ifadedden önce “balıklar” ifadesi geçmemiştir. Her ne kadar Araplar bazen daha önce zikri geçmeyen bir şeye atıf yapsalar da “Kitabın zâhirinden anlaşılan ve tenzilin hitabında bulunan makul zâhirî anlamı bırakıp Kitabın zâhirinde kendisine bir delalet, Peygamberden nakledilen bir haber ve delil teşkil eden yaygın bir icmâ bulunmadıkça bâtın anlamı vermek câiz değildir”.³⁴⁰

Taberî Nisa sûresi 162. âyette geçen *الْمُتَمِّينَ* kelimesi ile ilgili olarak şunları söylemektedir: “*الْمُتَمِّينَ* kelimesini *الإِقَامَةَ* kelimesine döndüren kimselere gelince bu tenzilin zâhri-nin delaletinde kendisine bir kanıt bulunmayan bir iddiadır. Ve bunun doğru olduğu ilgili sabit bir haber de yoktur. Tenzilin zâhiri anlamını delilsiz olarak bâtınî anlama nakletmek câiz değildir”.³⁴¹

2.3.1.9. İfadelerdeki Fazlalık İddialarını Kabul Etmemesi

Taberî, Kur’ân-ı Kerîm’de bulunan her bir harf veya kelimenin bilinçli bir tercihle kullanıldığına inanmaktadır. O, Kur’ân-ı Kerîm’deki birtakım harflerin fazladan kullanıldığı yönündeki iddiaları zâhir anlayışının bir gereği olarak reddetmektedir. bu bağlamda O resmi mushafın yazım şekline yani zâhirine de önem vermektedir. Örneğin A’raf sûresi 12. âyet olan *تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ* ifadesi birebir harfi bir tercüme yapıldığında *تَسْجُدَ* kelimesinin başında bulunan *لَا* harfi dolayısıyla şöyle bir tuhaf anlam ortaya çıkmaktadır.

“Allah dedi ki (Ey Şeytan) emrettiğimde seni secde etmemekten alıkoyan nedir?” Hâlbuki

³³⁹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/339.

³⁴⁰ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/435.

³⁴¹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 4/2794.

burada şeytanın kınanan yönü, secde etmesi değil etmemesidir. İşte görünüşteki bu anlam bozukluğunu gidermek için Taberî şu farklı görüşlerin öne sürüldüğünü dile getirmektedir:

- Buradaki ﻻ harfi olumsuzluk edatı olmayıp zait bir harftir. Yani yok hükmündedir. O zaman mana “seni secde etmekten alıkoyan nedir?” olur.
- Buradaki ﻻ harfi zait değildir. Buna karşın bundan önce geçen مَنَعَ fiili “engel olmak” manasında olmayıp “söylemek” manasındadır. O zaman mana “sana secde etmeni kim söyledi?” olur.
- Buradaki ﻻ harfi zait değildir. Buna karşın bundan önce geçen مَنَعَ fiili “engel olmak” manasında olmayıp “mecbur olmak” manasındadır. O zaman mana “seni secde etmemeye mecbur kılan sebep nedir?” olur.

*“Bana göre bu konuda doğru olan görüş, şöyle söylenmesidir. Bu ifadede delilin açıklığından mahzûf bir ifade söz konusudur. Bu ifade de zikredilme gereği duyulmayan ve işiten tarafından bilinen أحوجك yani ‘seni zorlayan şey’ anlamındaki terk edilmiş bir ifadedir. O zaman manası şöyle olur. ‘Secdelerden seni alıkoyan ve seni secde etmemeye zorlayan şey nedir.’ ... Bu görüşün daha doğru olduğunu söylememizin sebebi, daha önce de ifade ettiğimiz üzere şudur. Allah’ın kitabında manası olmayan bir şeyin bulunması câiz değildir. Onda bulunan her bir kelimenin sahih bir anlamı vardır. Böylece bu ifadedeki ﻻ harfinin manası olmayan, araya sokuşturulmuş bir ifade olduğu yönündeki görüşün yanlışlığı ortaya çıkmış bulunmaktadır”.*³⁴²

Diğer örneğimiz ise “Onlar ne zaman bir antlaşma yaptılarsa, içlerinden bir kısmı o antlaşmayı bozmadı mı?”³⁴³ ayetidir. Taberî bu âyetin başında bulunan و harfinin hükmü ile ilgili olarak şu farklı görüşleri dile getirir:

- Basra gramer âlimlerinin bir kısmına göre bu harf, istifham harfiyle beraber bulunan zait bir harf olup hiçbir manası yoktur.
- Kûfe gramer âlimlerinin bir kısmına göre bu harf istifham harfiyle beraber bulunan bir atıf harfidir.

³⁴² Taberî, Câmiu’l-beyân, 5/3678, 3679.

³⁴³ el-Bakara 2/100.

Taberî burada terchini ikinci görüşten yana yapmakta ve gerekçesini de şu şekilde ifade etmektedir:

*“Bana göre bu konuda söylenen görüşlerden doğru olanı şu görüştür. Bu bir atıf و'ı olup ona istiḥām harfî eklenmiştir... Daha önceden de izah ettiğimiz üzere Allah'ın kitabında anlamsız bir harfin bulunması câiz değildir. Bu nedenle أَوْكَلَّمَا ve أَفْكَلَّمَا kelimelerindeki و ve ف harflerinin manasız zâit harfler olduğunu sanan kimsele-
rin söylediklerinin yanlışlığı [apaçık bir şekilde ortaya olduğu için] tekrar izah etmeyi gerekli görmedik”.*³⁴⁴

Son örneğimiz Bakara sûresi 259.âyet olup âyet metni şu şekildedir: أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا. Taberî buradaki ك harfî ile ilgili olarak şu açıklamayı yapmaktadır. “Bazı Basra gramer âlimleri zannetmişler ki buradaki ك harfî zaittir. O zaman manası şu şekilde olur. ‘İbrahim’le (Rabbi hakkında) tartışan kimseyi görmedin mi? Veya bir şehre uğrayanı (görmedin mi)?’ Şüphesiz daha önceden Allah'ın kitabında manasız bir şeyin bulunmasının câiz olmadığını izah ettiğimizden aynı şeyleri burada tekrar etmeyi gerekli görmedik”.³⁴⁵

2.3.1.10. İfadelerde Hâzifin Varlığını Kabul Etmesi

Taberî, Kur’ân-ı Kerîm’in ifadelerindeki anlamın açıklığı, bir karışıklığın bulunmaması ve gereksiz tekrarlara yer vermeme adına onda birtakım ifadelerin hafzedildiğini kabul etmektedir. Nitekim o kimi zaman bir harfin, kimi zaman bir kelimenin ve kimi zaman da bir cümlelinin hafzedildiğini düşünmekte ve ona göre bir anlam takdirinde bulunmaktadır. Anlam takdirinde bulunurken de âyetin zâhiri anlamının bu anlam takdirini desteklemesi gerektiği hususu üzerinde de ısrarla durmaktadır.

Bu bağlamda O, “Hiçbir kimsenin bir başkası adına bir şey ödeyemeyeceği günden sakının”.³⁴⁶ âyetini şu iki şekilde okunmanın câiz olduğunu dile getirmektedir:

وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي (يَد) نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا - وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي (فِيهِ) نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا

³⁴⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/566.

³⁴⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/1556.

³⁴⁶ el-Bakara 2/48.

“Arap dili âlimlerinden bir topluluk bu âyette sadece هـ zamirinin hazfedilmesi- nin câiz olduğunu dile getirirken başka bir topluluk ise sadece فيه ifadesinin hazfedil- mesinin câiz olduğunu dile getirmişlerdir. Hâlbuki biz daha önceden zâhiri anlamın delalet ettiği tüm haziflerin câiz olduğunu daha önceden ispat etmiştik”.³⁴⁷

Enfâl sûresi 50. âyette kelime hazfî söz konusudur. Âyet şu şekildedir: “Melekler, kâfirlerin yüzlerine ve artlarına vura vura ve ‘haydi tadın yangın azabını’ [diyerek] can- larını alırken bir görseydin”.³⁴⁸

“Bu ifadede zâhiri delâlet dolayısıyla zikredilme gereği duyulmayan bir hazif söz konusudur. Hazfedilmemiş haliyle ifade şu şekildedir: وَيَقُولُونَ دُوقُوا عَذَابَ الْخَرِيقِ ‘Ve (melekler) haydi tadın yangın azabını derler.’ Şu âyette olduğu üzere burada يَقُولُونَ kelimesi hazfedilmiştir. ³⁴⁹ وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُنْجَرِمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ عِندَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا ‘Suçlu- lar, Rablerinin huzurunda boyunlarını büküp, “Rabbimiz! (Gerçeği) gördük.’ Yani (suçlular) Rabbimiz! Gerçeği gördük (derler)”.³⁵⁰

Son örneğimiz ise Lokmân sûresi 27. âyet olup âyet metin şu şekildedir: “Eğer yer- yüzündeki ağaçlar kalem, deniz de mürekkep olsa, arkasından yedi deniz daha ona katılsa, Allah’ın sözleri (yazmakla) yine de tükenmez. Allah sınırsız güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir”.³⁵¹ Taberî bu âyetle ilgili olarak şu açıklamaları yapar:

“Şanı Yüce Allah buyuruyor ki: Şayet yeryüzündeki tüm ağaçlar kalem olarak yontulsa ‘bir deniz de ona katılsa’ yani deniz de onun için mürekkep olsa –يَمْدُهُ– ifade- sindeki ‘ha’ zamiri ‘deniz’ ifadesiyle ilintilidir- ve ona yedi deniz daha eklense Al- lah’ın sözleri tükenmez. مَا تَقَدَّتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ ifadesinde zâhiri anlamın delâleti dolayısıyla zikredilmesine gerek duyulmayan hazfedilmiş ifadeler söz konu- sur. Hazfedilmemiş haliyle cümle şu şekildedir: ‘Şayet bu kalemler ve mürekkepler, Allah’ın kelimelerini yazmaya kalksa kalemler (yazmaktan) kırılır, denizler de bitip- tükenirdi. Buna rağmen Allah’ın kelimeleri yine de bitmezdi’”.³⁵²

³⁴⁷ Taberî, Câmiu’l-beyân, 1/345.

³⁴⁸ el-Enfâl 8/50.

³⁴⁹ es-Secde 32/12.

³⁵⁰ Taberî, Câmiu’l-beyân, 6/4137.

³⁵¹ Lokmân 31/27.

³⁵² Taberî, Câmiu’l-beyân, 11/6934.

2.4.1. Kıraatler ile İlgili Yaptığı Tercihler

Taberî tefsirinde yoğun bir şekilde Kur'ân kıraatlerine yer verir. O kıraâtler konusunda uzman bir âlimdir. Onun uzmanlığı, kıraâtler konusunda yazmış olduğu on sekiz ciltlik eserinden anlamak mümkündür. Ayrıca onun uzmanlığını tefsirinin ön sözünde Kur'ân'ın yedi harf üzerine indiği ile ilgili rivayetleri değerlendirirken vermiş olduğu detaylı bilgilerden de anlamak mümkündür. O, ön sözünde özetle şunları söylemektedir: Ona göre kıraât farklılıkları dilin bir çeşitliliği ve Arapların bir üslup özelliğidir. Bu kıraât farklılıkları, anlamca birbirlerini nakzeden bir içeriğe sahip değildir. Yani birinin emrettiğini diğeri yasaklıyor değildir. Ona göre yedi harften maksat yedi lehçedir, yedi şivedir, yedi kıraâttir. Bu yedi farklı kıraât, manada değil okuyuşta söz konusudur. Bir mananın yedi farklı kelimeyle ifade edilmesidir. Bu yedi kıraatten biri hariç diğerleri ümmet tarafından muhafaza edilmemiştir. Çünkü ümmet bu kıraatlerin korunmasından sorumlu tutulmamışlardı. Kur'ân'ın bizzat kendisini korumaktan sorumlu tutulmuşlardı. Hz. Osman Kur'ân'ı Kerîm'i toplatırken toplama heyetine Kureyş lehçesine göre hareket etmelerini söylemişti. Resmi Mushaf oluştuktan sonra Müslümanlara diğer Mushaf ve kıraâtleri yakmaları talimatını vermişti. Bu nedenle artık bu kıraatlerden herhangi biriyle Kur'an'ı okuma imkânı yoktur. Artık bundan sonra Müslümanlara düşen, Hz. Osman'ın emrine riayet etmek ve diğer kıraatleri terk etmektir. Fakat dileyen bu kıraatlerden herhangi biriyle Kur'ân'ı okumasında bir sakınca da yoktur.

Taberî zâhir anlamı tespitinde ve te'vîl tercihlerinde kıraat farklılıklarından yararlanır. Onun bu konudaki tutumu detaylı bir şekilde aşağıda ele aldık.

2.4.1.1. Zâhiri Anlama Uyan Kıraati Tercih Etmesi

Taberî, tefsirinde kıraât farklılıklarının anlam üzerindeki etkilerini inceler. O bu alanda da yetkinliğini ortaya koyar. Nitekim onun biyografisine yer veren kimi yazarlar, onun bu alanla ilgili olarak iri harflerle yazılmış on sekiz ciltlik bir eserinin bulunduğunu³⁵³ ve bu eserin ilgililer tarafından yeni bir baskıyla basılmayı beklediğini ifade etmişlerdir.³⁵⁴

Taberî, Kur'ân kıraatlerine yer verdiği gibi kıraatler arasında tercihlerde de bulunur. O, kıraat tercihinde bulunurken Kur'ân'ın zâhirine uyan kıraatleri tercih eder. Örneğin

³⁵³ Hamevî, *Mu'cem*, 1/2444.

³⁵⁴ Sarsur, *Âyâtü's-Sıfât*, 48.

Bakara sûresi 240. âyet olan وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ ifadesinde geçen وَصِيَّةً kelimesinin okunuşuyla ilgili olarak şu iki farklı kıraate yer verir:

- Mensûb olarak okuyanlar. O zaman anlam şu şekilde olur. “Ölmek üzere olan kimseler geride eşler bırakacak olurlarsa eşleri için vasiyyette bulunsunlar veya eşleri için vasiyyette bulunmaları gerekir”.
- Merfû olarak okuyanlar. O zaman anlam şu iki şekilde olur. Mana ya “eşleri için vasiyyette bulunmaları farzdır” veya “Eşlerinin bir vasiyet (hakkı) vardır” şeklinde olur.

Taberî bu görüşlerden merfû olanı ve “Eşleri için vasiyyette bulunmaları farzdır” anlamını tercih eder. Tercihi ile ilgili olarak da şunları söyler:

*“Bize göre bu iki kıraatten doğruya en yakın olanı, merfû olarak okuyanların kıraatidir. Çünkü Kur’ân’ın zâhirinin delaletiyle kocası ölen eşin mesken yeri, tam bir yıl olarak ölen kocanın evidir. Bu durum ‘İçinizden ölen kimselerin geride bıraktığı eşleri, kendi kendilerine dört ay on gün (iddet) beklerler.’³⁵⁵ âyeti ile miras âyeti imeden önceki bir hak idi. (Çünkü) Resûlullah’tan ‘Eşleri, ölmeden önce onlar için ister vasiyyette bulunsun isterse bulunmasın durum fark etmez’ şeklinde Kur’ân’ın zâhirinin delalet ettiği şeyi destekleyen birtakım rivayetler söz konusudur”.*³⁵⁶

Taberî, Yasin sûresi 68. âyette geçen أَفَلَا يَعْقِلُونَ cümlecığının kıraati ile ilgili olarak şunları söyler:

“Kıraat âlimleri أَفَلَا يَعْقِلُونَ cümlecığının okunuşu ile ilgili olarak ihtilaf ettiler. Medine Kurrası bu ifadeleri hitap formatında ta’lı olarak şu şekilde okudu. أَفَلَا تَعْقِلُونَ. Kûfe Kurrası ise haber verme formatında ya’lı olarak şu şekilde okudu. أَفَلَا يَعْقِلُونَ. Tenzilin zâhirine en çok benzeyeni Ya’lı olan bu okuyuştur. Zira bağlam, Yüce Allah’ın kendileri hakkında ‘Eğer dileseydik onların gözlerini büsbütün kör ederdik.’³⁵⁷ diyerek bahsettiği müşrikler olup onlara bir kanıtın getirilmesi söz konusudur. Bu nedenle Yüce Allah’ın ‘onların gözlerini

³⁵⁵ el-Bakara 2/234.

³⁵⁶ Taberî, Câmiu’l-beyân, 2/1445, 1446.

³⁵⁷ Yâsîn 36/66.

*kör ederdik’ sözünden bir çıkarsama yaparak âyeti haber formatında yorumlamak bana daha hoş geliyor. Her ne kadar diğer görüş yabana atılır bir görüş olmasa da”.*³⁵⁸

Taberî, Kur’ân’ın zâhirine uymadığı gerekçesiyle Enfâl sûresi 9. âyette geçen مُزْدَفِينَ kelimesindeki ذ harfini fethalı olarak yani مُزْدَفِينَ şeklinde okuyanların bu okuyuşlarını reddetmektedir. Taberî söz konusu olan bu harfin okunuşu ile ilgili olarak şu iki farklı görüşü zikretmektedir:

- Medine Kurrasının çoğunluğunun okuyuşu olan ذ harfinin fethasıyla olan مُزْدَفِينَ şeklindeki okuyuştur.
- Mekkelilerin bir kısmı ile Kûfe ve Basralıların çoğunluğunun okuyuşu olan ذ harfinin esresi olan مُزْدَفِينَ şeklindeki okuyuştur.

*“Bize göre burada doğru olan kıraat, daha önceden te’villerinden bahsettiğim te’vîl ehlinin icmâi dolayısıyla ذ harfinin kesresi ile مُزْدَفِينَ şeklinde olan kıraattir. Buna göre mana şu şekildedir: ‘Ben meleklerin bir kısmını bir kısmına tabi ve ardarda kılarak size yardım edeceğim.’... Şayet durum görüşlerini zikrettiğimiz bu kimselerin dediği gibi [ذ harfinin fethası ile] olsaydı o zaman مُزْدَفِينَ kelimesi ile melekler değil müslümanlar zikredilmesi gerekecekti. Bu ise Kur’ân’ın zâhirinin delalet ettiği şeye terstir”.*³⁵⁹

2.4.1.2. Anlamları Aynı Olan Kıraatlerde En Zâhir ve En Tanınmış Olan Kıraati Tercih Etmesi

Taberî, kıraat tercihlerinde konsensüs sağlanan kıraatlere ayrı bir önem verir. Bu konsensüs ya lafızda olur ya da manada olur. Lafız veya manada konsensüsün sağlandığı durumlarda da İslam beldelerinde ve Arap keliminde en en zâhir olan ve/veya en meşhur olan kıraati tercih eder. Örneğin O, “Allah’ın, sizin için geçim kaynağı yaptığı mallarınızı

³⁵⁸ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 12/7230.

³⁵⁹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 6/4037, 4038.

aklı ermezlere vermeyin”.³⁶⁰ ayetinde geçen ve bizim manasını “geçim kaynağı” olarak tercüme ettiğimiz قِيَامًا kelimesinin okunuşu ile ilgili olarak şunları söylemektedir:

“Bu ifadenin okunuşu ile ilgil olarak kıraat âlimleri ihtilafa düştüler. Onlardan bir kısmı elif harfî olmaksızın ق harfinin kesrası ve ي harfinin fethası ile قِيَامًا olarak okudular. Onlardan bir kısmı ise (mushafta olduğu üzere) elif harfli قِيَامًا olarak okudular. Bizim tercihimiz elif harfli قِيَامًا şeklindeki okuyuştur. Zira her ne kadar diğer kıraat şekli hatalı olmasa da İslam beldelerinde bilinen kıraat bu kıraattir. Bu kıraati tercih edişimizin sebebi ise, şayet lafızlarda farklılık olmasına rağmen anlamda bir ittifak varsa bu durumlarda bizim en çok hoşumuza gideni, İslam beldelerindeki kıraatlerden en zâhir ve en meşhur olanıdır”.³⁶¹

Taberî En’âm sûresi 161.âyetinde geçen قِيَامًا دِيْنًا terkindeki قِيَامًا kelimesinin okunuşuyla ilgili olarak da şunları söylemektedir:

“Kıraat âlimleri Yüce Allah’ın قِيَامًا دِيْنًا sözünün okunuşu hakkında ihtilafa düştüler... Bana göre bu konuda doğru olan görüş, aynı manaya gelen ve İslam beldelerinde okunarak meşhur olan bu her iki kıraat şekli de doğrudur. Okuyucu bu iki kıraat şeklinden hangisi ile okursa doğrudur isabet etmiş olur. Fakat bununla beraber kâf harfinin fethası ve yê harfinin şeddelisi olan okuyuş şekli benim hoşuma daha çok gidiyor. Çünkü bu okuyuş şekli iki lügatten en açığı ve en meşhur olanıdır”.³⁶²

Taberî, Kasas sûresi 29.âyetinde geçen “kor ateş” anlamına gelen الْجَذْوَةُ kelimesinin okunuşuyla ilgili olarak şunları söylemektedir:

“Araplarda الْجَذْوَةُ kelimesinin üç değişik okunuş şekli vardır. Cîm harfinin kesreli hali olan جَذْوَةٌ olup bunu bu şeklide Hicâz, Basra ve bazı Kûfe Kurrası okumuştur. Bu üç okuyuş şeklinin en meşhur olanı bu okuyuş şeklidir. Diğer okuyuş şekli cîm harfinin fethalı şekli olan جَذْوَةٌ olup bunu bazı Kûfe Kurrası okumuştur. Diğer okuyuş şekli ise cîm harfinin dammeli şekli olan جَذْوَةٌ ‘dur. Her ne kadar Arap keliminde bu üç

³⁶⁰ en-Nisâ 4/5.

³⁶¹ Taberî, Câmiu’l-beyân, 3/2254.

³⁶² Taberî, Câmiu’l-beyân, 5/3657. 3658.

*okuyuş şekli meşhur olsa da benim daha çok hoşuma gideni bunlardan en meşhur olanıdır. Her ne kadar bu en çok meşhur olan kıraatin dışında kalan kıraatleri okuyanların okuyuşları inkâr edilemezse de”.*³⁶³

2.4.1.3. Resmi Mushaf Hattının Zâhirine Uyan Kıraati Tercih Etmesi

Taberî tefsirinin önsözünde yedi harf, kıraatler ve Hz. Osman döneminde istinsah edilen Kur’ân nüshalarından bahsederken detay denebilecek birtakım bilgiler vermektedir. Onun verdiği bu bilgilerden anlıyoruz ki ümmet, Kur’ân kıraatleri ve farklı Kur’ân nüshaları sebebiyle daha o dönemde birtakım ihtilaflar yaşamıştır. Hatta bu ihtilaflar birtakım tatsız olayların meydana gelmesine bile sebebiyet vermiş. Bu ve buna benzer nedenlerle Hz. Osman, vahyi ve ümmetin vahdetini koruma adına birtakım girişimlerde bulunmuş ve bu girişimlerin bir sonucu olarak resmi bir Kur’ân nüshasına öncülük yapmıştır. Bu resmi nüsha ile birlikte farklı kıraatleri yansıtan diğer Kur’ân nüshalarını ya yaktırmış veya yazılarını sildirerek okunmaz hale getirmiştir. Bunun sonucunda resmi nüshaya yansıyan kıraat şekli hariç diğer kıraat şekilleri unutulmaya yüz tutmuştur. Bu nedenlerden dolayı Taberî’ye göre artık ümmet sadece bu resmi nüshadan ve bu resmi nüshadaki kıraat şeklinden sorumludur.³⁶⁴

Taberî de kendi tefsirinde bu düşüncesine sıkı sıkıya bağlı kalmış ve kıraat tercihinde bulunurken resmi nüshaya uyan kıraatleri tercih etmiştir. O bu konuda çok titizdir. Öyle ki resmi mushafa ekleme veya çıkarma anlamına gelebilecek kıraatleri şiddetle redetmiş ve anlam takdirinde bulunurken resmi hattın durak yerlerine dahi riayet etmeye çalışmıştır. Bunlara riayet etmeyen görüşleri ise redetmiştir. Ne demek istediğimizi iki örnek ile ifade etmeye çalışalım.

Taberî Bakara sûresi 158. âyetin bir bölümü olan *فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا* ifadelerinin *فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ لَا يَطَّوَّفَ بِهِمَا* şeklinde okunmasıyla ilgili olarak şunları söylemektedir.

“Müslümanların mushaflarının hattına aykırı olan bir okuyuş şekli nasıl olabilir ki? Bu okuyuş şekli onlardan biridir ki, şayet bugün bir okur âyeti bu şekilde okursa

³⁶³ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 11/6749, 6750.

³⁶⁴ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/23-46; Özellikle 44 ve 45. sayfalar.

aziz ve celil olan Allah'ın kitabında olmayan bir şeyi ona eklediği için kendisine ceza terettüp eder".³⁶⁵

Taberî, resmi mushafta تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ (4) سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ şeklinde olan Kadir sûresi 4 ve 5.âyetlerini ve durak yerini مِنْ كُلِّ أَمْرٍ سَلَامٌ (4) şeklinde okunabileceği ile ilgili olarak İbn Abbâs'tan rivayet edilen bir haberle ilgili olarak şunları söyler: "Ben, Kurranın icmâsı deliline ve Müslümanların mushaflarında bulunan şeye ters düştüğü için bu kıraat şeklini câiz görmüyorum".³⁶⁶

Bu ve benzeri gerekçelerle Taberî, İbn Mes'ûd³⁶⁷ ve Übeyy b. Kâ'b'ın³⁶⁸ mushaflarını, Hz. Ali, Hz. Ömer ve İbn Abbas'a isnad edilen birtakım kıraat şekillerini reddeder.³⁶⁹

Taberî'in resmi mushafın zâhirine ters düştüğü gerekçesiyle reddettiği görüşlerin ardından şimdi ise resmi mushafa uyduğu gerekçesiyle yaptığı tercihlerden birkaç tanesini örnek verelim.

Taberî, Al-i İmrân sûresi 49. âyette geçen الطَّيْرُ kelimesinin طَائِرٌ kelimesinin çoğulu olduğunu dile getirdikten sonra şu açıklamayı yapar:

"Kurra âlimler bu kelimenin okunuşu hakkında ihtilaf ettiler... Bu kıraatlerden en çok hoşuma gideni طَائِرٌ فَانْفُخْ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا şeklinde her iki yerde de çoğul formundaki okuyuş şeklidir. Çünkü bu, Allah'ın izni ile Hz. İsa'nın ifa ettiği bir sıfatı konumundadır. Yine bu, mushafın hattına uygun olan bir okuyuş şeklidir. Mushaf hattına ters düşen kıraatlerdense mananın sıhhatiyle beraber mushafın hattına uymak ve yaygın olan kıraati tercih etmek benim için daha hoştur".³⁷⁰

Diğer örneğimiz ise Meryem sûresi 19.âyette geçen لِأَهَبَ لَكَ ifadelerinin okunuşuyla ilgilidir. O bu konuda şunları söyler:

"Kurra âlimler bu ifadelerin okunuşu ile ilgili olarak ihtilaf ettiler... Bu konuda kıraatlerden doğru olanı, İslam beldelerinin Kurrasının üzerinde bulunduğu kıraat

³⁶⁵ Taberî, Câmiu'l-beyân, 2/800.

³⁶⁶ Taberî, Câmiu'l-beyân, 15/8800.

³⁶⁷ Taberî, Câmiu'l-beyân, 2/1301, 5/3198.

³⁶⁸ Taberî, Câmiu'l-beyân, 3/1657, 5/3198.

³⁶⁹ Taberî, Câmiu'l-beyân, 8/5139-5143, 11/6681.

³⁷⁰ Taberî, Câmiu'l-beyân, 3/1858.

olup o da لَيْبَ لَكَ şeklinde okuyuşun yerine elifli olan لَاهِبَ şeklindeki okuyuş-
tur. Çünkü Müslümanların mushaflarında bulunan şekil bu olup Ebû Amr hariç eski
ve yeni kıraatler de bu şekildedir. Onların üzerinde icmâ ettiği şeye ve onların mus-
haflarına muhalefet etmek bir kimse için câiz değildir”.³⁷¹

Taberî Tevbe sûresi 110. âyette geçen اِلَّا اَنْ تَقَطَّعَ قُلُوْبُهُمْ ifadesinin kıraat imamları tara-
findan hem اِلَّا اَنْ تَقَطَّعَ قُلُوْبُهُمْ şeklinde fethalı olarak hem de اِلَّا اَنْ تَقَطَّعَ قُلُوْبُهُمْ şeklinde dammeli
olarak okunduğunu, bu her iki okuyuş şeklinin mana itibarıyla birbirine yakın anlamlar
içerdiğini ve dileyen bir kimse bu iki okuyuştan birini tercih etmesi halinde isabet edebile-
ceğini dile getirir ve şunları söyler: “Fakat bu ifadeyi اِلَّا اَنْ تَقَطَّعَ şeklinde okuyan kimselere
gelince bu kıraat şekli Müslümanların mushaflarına ters olan bir okuyuştur. Bu sebeple ben
onların ellerinde bulunan mushaflara muhalif olan bir kıraati câiz görmüyorum”.³⁷²

Taberî Neml sûresi 66. âyette geçen اِلَّا اَنْ تَقَطَّعَ قُلُوْبُهُمْ ifadesinin yine kıraat imam-
ları tarafından hem اِلَّا اَنْ تَقَطَّعَ قُلُوْبُهُمْ şeklinde hem de اِلَّا اَنْ تَقَطَّعَ قُلُوْبُهُمْ şeklinde okunduğunu, bu iki okuyuş
şeklinin İslam beldelerinde bilinen kıraatler olduğunu, dileyen bir kimse bu okuyuşlardan
herhangi birini tercih edebileceğini dile getirir ve şöyle der:

“İbn Abbâs’tan rivayet edilen اِلَّا اَنْ تَقَطَّعَ قُلُوْبُهُمْ ifadesindeki kıraate gelince,
her ne kadar bu okuyuş şekli hem mana hem de i’rab itibarıyla doğru olsa da bu Müs-
lümanların mushaflarında bulunan şeye ters bir okuyuştur. Zira اِلَّا ifadesindeki ي
harfi mushaflarda bulunmamaktadır. Ayrıca bu kıraat şeklini İslam beldelerindeki
Kurralardan biri tarafından okunduğunu da bilmiyoruz”.³⁷³

Verdiğimiz bu örneklerden de anlaşılacağı üzere Taberî, resmi mushafa muhalif olan
birtakım kıraatleri kabul etmez. Fakat o, Hz. Osman döneminde istinsah edilen Mushaf-
larda birtakım farklılıkların bulunabileceğini de kabul eder. Mesela o Hadîd sûresi 24.âyet-
teki اِنَّ اللّٰهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ ifadelerin okunuşuyla ilgili olarak şunları söyler:

³⁷¹ Taberî, Câmiu’l-beyân, 9/5797.

³⁷² Taberî, Câmiu’l-beyân, 7/4402, 4403.

³⁷³ Taberî, Câmiu’l-beyân, 11/6680, 6681.

“Kurra âlimler, Yüce Allah’ın الْحَمِيدُ هُوَ الْعَزِيزُ sözünün okunuşuyla ilgili olarak ihtilafa düştüler. Medine Kurra âlimlerinin büyük çoğunluğu cümledeki هُوَ zamirini hazfederek الْحَمِيدُ هُوَ الْعَزِيزُ şeklinde okudular. Kendi mushaflarında da هُوَ zamiri söz konusu değildir. Kûfe Kurra âlimlerinin büyük çoğunluğu ise kıraatte هُوَ zamirini yerinde bırakarak الْحَمِيدُ هُوَ الْعَزِيزُ şeklinde okudular ki هُوَ zamiri onların Mushaflarında bu şekildedir. Bu görüşlerden doğru olanı, şunu söylemektir. Bu her iki kıraat şekli de tanınmış kıraatler olup okuyucu bunlardan hangisi ile okusa doğrulukta isabet etmiş olur”.³⁷⁴

2.5.1. Bağlam İle İlgili Yaptığı Terciler

Bir kelime veya kelimelerden oluşan bir cümle, o kelime veya cümleyi kullanan kişinin kastını ifade etmek üzere istimâl edilir. Çoğu zaman bir kastın ifadesinde bir kelime veya bağımsız bir cümle yeterli olmaz. Bu nedenle kişi, meramını ifade etmek üzere birbirleriyle ilintili birçok cümle kurar. Böylesine ilintili cümlelerde her kelime, terkip veya cümlenin diğerleriyle sıkı sıkıya bir ilişkisi söz konusudur. Meramın ifadesinin tam olarak gerçekleşmesi de ancak bu ilişkinin tam olarak tesis edilmesiyle mümkündür. İşte böylesi bir söz öbeğinde görev ifade eden her bir kelime, terkip veya cümle, ancak bu bağlam içerisinde bir anlam kazanır. Böylesi bir ilişkiyi ifade etmek üzere Türkçede bağlam, İngilizcede context, Arapçada “sibâk-siyâk” kavramları kullanılmaktadır.³⁷⁵ Bir kavramı olarak “sibâk ve siyâk”ı şu şekilde tanımlamak mümkündür: “Bir cümle, olgu, ifade veya birimden önce gelen bölüm veya birime sibâk, kendinden sonra gelen birime veya bölüme de siyâk denir”.³⁷⁶ Bizler Türkçedeki karşılığı olan “bağlam” kavramını kullanacağız. Kur’ân’daki bağlam çeşitlerini şu şekilde sıralamak mümkündür. Âyetler arasındaki bağlam, sûreler arasındaki bağlam ve bir bütün olarak Kur’ân âyetleri arasındaki bağlam.

³⁷⁴ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 13/8292.

³⁷⁵ Aydın, *Kur’ân’ın Filolojik Yorumu*, 225.

³⁷⁶ Mustafa Ünver, “Kur’ân-ı Kerim’in Anlaşılmasında Siyak-Sibakın Önemi” (Sempozyum, 22 Ekim 1992), 101; Daha detaylı tanım ve bilgi için bkz.: Ali Bakkal, “Kur’ân’ı Anlamada Siyak-Sibakın Önemi”, *Tarihten Günümüze Kur’ân İlimleri ve Tefsir Usûlü* (İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2009), 12, 13; Yunus Ekin, “Siyak Kavramının Semantik Analizi”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2013), 95; a’d b. Mukbil b. İsa el-Hariri el-Anzî, *Delaletü’s-siyak ve eseruha fi tefsiri’n-nassi’s-şer’î* (Mekke: Câmiatu Ümmi’l-Kurâ, 2007), 79; Abdurrahman Abdullah Sürur Cerman Metirî, *es-Siyakü’l-Kur’âni ve eseruhu fi’t-tefsir* (Mekke: Câmiatu Ümmi’l-Kurâ, 2008), 64.

Bir meramı ifade etmenin birçok yolu vardır. Bunların başında sözsüz ifade (beden dili) tarzı, sözlü ifade tarzı, yazılı ifade tarzı ve şekille ifade tarzı gelmektedir. Hiç şüphesiz bunlardan en çok kullanılanı, sözlü ifade tarzı ile yazılı ifade tarzı gelmektedir. Hem sözlü ifadede hem de yazılı ifadede birbirleriyle ilintili olarak kurulan cümlelerin birbirlerinden koparılımları ve cümlelerin atomize edilmeleri, o cümlelerle ifade edilmek istenen kastın eksik veya yanlış anlaşılmasına, hatta o kastın tahrifine sebebiyet verir.

Bir anlam örgüsüne sahip olan söz öbeklerinin başına gelen en sık durum, kimi kelime, terkip veya cümlelerin bağlamından koparılarak bağımsız bir şekilde değerlendirilmesi gelmektedir. Böylesi bir tutumun nasıl bir sonuç doğurduğunu bir örnek ile izah etmeye çalışalım. Duhân sûresi 49. âyet, bağlamından kopartılarak birebir bir tercüme yapıldığında anlamı şu şekilde olmaktadır. “*Tat (bakalım)! Şüphesiz sen güçlü ve şerefli biriydin!*” Bu âyeti bağlamından kopuk bir şekilde işiten veya okuyan bir kişi, hiç şüphesiz çıkaracağı anlam, olumlu bir anlam olacaktır. Hâlbuki bu âyetin içinde bulunduğu bağlam hiç de olumlu bir anlam ifade etmemektedir. Şimdi ise âyetin meâlini 47. âyetten 49. âyete kadar birlikte verelim. “*(Allah zebanilere emreder): Tutun onu! Cehennemın ortasına sürükleyin! Sonra başına azap olarak kaynar su dökün! (Ve deyin ki:) Tat (bakalım)! Şüphesiz sen güçlü ve şerefli biriydin! İşte bu, şüphelenip durduğunuz şeydir*”.³⁷⁷ Bu türden anlamlama problemleri daha çok sözlü ifadelerde görülür. Özellikle sözün başını veya sonunu kaçırarak bir dinleyici, bağlamı eksik veya yanlış değerlendireceği için çok ciddi yanlış anlamalara sebebiyet vermesi kaçınılmazdır.

2.5.1.1. Âyetler Arasındaki Bağlama Uyan Anlamı Tercih Etmesi

Bilindiği üzere Kur’ân-ı Kerîm, herhangi bir konu etrafında şekillenen ve masa başında yazıya geçirilerek oluşturulmuş olan bir kitap değildir. Hatta bilindik anlamdaki bir kitap formatında inşa edilmiş bir kitap hiç değildir. Bilakis Kur’ân-ı Kerîm, tek bir defada ve yazılı bir metin olarak değil, ilahî hikmet gereği takriben yirmi üç yıllık bir zaman diliminde peyderpey inmiş ve ardından da yazıya geçirilerek bir kitap haline gelmiştir. Her ne kadar yazıya geçirilmesi sürecinde sûrelerin diziliminin ilahî bir tasarruf ile mi, Hz. Peygamber’in bir tasarrufu ile mi yoksa sahabenin bir tasarrufu ile mi gerçekleştiğiyle ilgili olarak İslam âlimleri arasında bir ihtilaf bulunsa da en azından inen ayet ve ayet gruplarının diziliminde ilahî bir tasarrufun ve mantıksal bir dizilimin bulunduğu hiçbir şüphe

³⁷⁷ ed-Duhân 44/47-49.

yoktur. Aksi bir düşünce rastgele bir dizilimin varlığını kabul etmek anlamına gelir ki bu ilahî kaynaklı ve ilahî koruma altındaki bir kitap için kabul edilebilir bir durum değildir.

Bu durum, özellikle âyet ve sûreler arasındaki bağlamın tespitinde önem arz etmektedir. Zira kimi eski ve yeni araştırmacılar, âyet ve sûreler arasında mantıksal bir bağıntıyı aramayı abesle iştigal olarak görmüşlerdir. Hatta bazı çağdaş araştırmacılar, âyet ve sûre dizilimin yeniden yapılması gerektiğini dahi iddia edebilmiştir.³⁷⁸

Taberî'nin Kur'an'ın üslup özelliklerine, âyet ve sûreler arasındaki bağlamla ilgili düşüncelerine geçmeden önce bizler bu konuda şöyle düşünüyoruz: Kur'an-ı Kerîm bizzat kendisi, vahyin iniş sürecindeki ilahî korumadan bahsettiği gibi inişinden sonra da ilahî bir korumadan bahs etmektedir.³⁷⁹ Bu ve benzeri gerekçelerden dolayı bizler de İzzet Derveze gibi düşünüyoruz. O bu hususta şunları söylemektedir:

*“Kur'an-ı Kerîm, Peygamberimizin zamanında bir araya getirilmiş (tedvin edilmiş) en sağlam kaynaktır. Daha doğrusu tek kaynaktır. Peygamberimiz zamanındaki aslı olduğu gibi korunmuş, en ufak bir değişikliğe ve bozulmaya uğramamıştır... Kur'an-ı Kerîm, o günlerde ezberleniyor ve sahifelerden tedvin ediliyordu. Âyetlerin sûrelerde değişmez bir tertipleri ve sûrelerin de sabit bir dizilişleri vardı. Çünkü Kur'an'ın ezberlenmesi ancak bu şekilde mümkündür... Beğâvi Şerhü's-Sünne adlı eserinde der ki: 'Sahabeler Yüce Allah'ın Resulüne indirdiği şekliyle Kur'an'ı bir araya getirdiler ne bir şey eklediler ne de bir şeyi eksilttiler... Bütün bunlar, Cebrâil'in onayıyla gerçekleşiyordu'”.*³⁸⁰

Taberî, tefsirinin önsözünde Yüce Allah'ın kendi varlığı ve birliği hususunda kâinata yerleştirdiği delillere ilaveten insanlığın hidayeti için birtakım peygamberler gönderdiğini, bu peygamberleri de farklı meziyetlerle donattığını, peygamberimiz Hz. Muhammed'e de birçok üstün meziyetler ve lütuflar bahsettiğini dile getirmekte ve akabinde şunları söylemektedir:

³⁷⁸ Mustafa Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 56-58; Öztürk, *Mu'tezili Yorum*, 106-114; Ahmet Keleş, “Âyetlerin Takdim ve Tehirlerinin Kur'an Terümelerinde Neden Olduğu Problemler” (Ankara: Kur'an Mealleri Sempozyumu, 2007), 24-26; Hakkı Yılmaz, *Nüzul Sıra-sına Göre Tebyinü'l-Kur'an İşte Kur'an* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2011), 1/16; Karşı bir düşünce için bkz.: Suat Yıldırım, *Kur'an'a Bakışlar 1* (İzmir: Işık Akademi Yayınları, 2012), 103-114.

³⁷⁹ el-Hicr 15/9, el-Vâkıa 56/75-80, el-Hac 22/52, el-Burûc 85/21-22, Abese 80/11-16, el-Beyyine 98/2-3, eş-Şuarâ 26/210-212.

³⁸⁰ İzzet Derveze, *Kur'anü'l-Mecîd* (İstanbul: Ekin Yayınları, 1997), 16, 64, 65.

*“(Bütün bunlara ilaveten) onu, günlerin geçmesiyle kalıcı olan, zamanın değişmesiyle değişmeyen, ay ve senelerin geçmesiyle daimî kalan bir delille (yani Kur’ân ile) destekledi. Peygamberlerden herhangi birine değil, sadece kendisine tahsis edilmiş olan bir delille ki, zamanın, gün ve gecelerin geçmesiyle ışığı daha çok parıldıyor ve daha da çoğalıyor”.*³⁸¹

Yine önsözünün başka bir yerinde, Yüce Allah’ın insanlara içlerindeki olanı beyan etme kabiliyeti bahsettiğini, bu kabiliyet sayesinde insanların birbirlerinden farklılaştığını, meramını ifade etme açısından Allah’ın kelimasının üstünlüğünün kendisinin yarattıklarına olan üstünlüğü gibi olduğunu, kendi kelamı olan Kur’ân’ı o dönemin Araplarının anlayabileceği bir dil olan Arapça ile indirdiğini, bu nedenle Kur’ân’ın dili ile Arapların konuştuğu dil arasında bir uyumun bulunduğunu, bu uyumla beraber Kur’ân’ın, Arapçanın bütün anlatım özelliklerini kendi içinde barındırdığını dile getirmekte ve şunları söylemektedir:

*“Mademki durum bu şekildedir. Öyle ise Arap kelamında bulunan sözü icâzlı söyleme, sözü kısa kesme (ihtisâr), açık ifade yerine gizli ifade ile yetinme, bazı durumlarda sözü çoğaltmaktansa azı ile yetinme, bazı durumlarda ise sözü çoğaltarak uzatma, tekrar etme, kinayedense ismi zikrederek anlamı ortaya çıkarma, bazı durumlarda onu gizleme, hâs bir ifadeyle zâhir olan âmi kastetme, âm olan bir ifade ile zâhir olan hâsı kastetme, kinâyeli ifade ile açık bir anlamı kastetme, sıfat ile mevsufu dile getirme, mevsuf ile sıfatı dile getirme, mana itibarıyla anlamı geride olanı öne alma, önde olanı ise geriye bırakma, ifadenin tümündense bir kısmı ile yetinme, açık olan bir ifadeyi hazfetme, hazfedilmiş olanı ortaya çıkarma gibi tüm kullanımların bir benzerinin de Allah’ın nebîsi olan Hz. Muhammed’e indirdiği kitabında da bulunacağı açıktır”.*³⁸²

Taberî âyet ve sûreler arasındaki bağlamdan yararlanarak birçok özgün yorum ortaya koymuş ve tefsirinde birçok soruna çözümler üretmiştir. Örneğin O, kapalı ifadelerin kapalılıklarının giderilmesinde, başkalarına ait tefsir eleştirilerinde, hitabın aidiyetinin tespiti, te’vîl tercihlerinde, âyetlerin mekkî veya medeni oluşunu tespit, lugâvi problemleri çözüme bağlamada, kıraatler arası tercihte ve nüzul sebepleriyle ilgili rivayetler arasında tercihte bulunmada bağlamdan azami derecede yararlanmıştır.³⁸³

³⁸¹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/13, 14.

³⁸² Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/16-18.

³⁸³ Mustafa Ünver, “Siyakın Hegemonik Duruşuna Taberî Düzeltmesi”, (Sempozyum, 11 Haziran 2010), 57-80.

Taberî, bağlam ile ilgili olarak şu açıklamaları yapmaktadır:

*“Sözü âyetin içinde bulunduğu bağlam dolayısıyla baş tarafına göre tefsir etmek o bağlamdan saparak tefsir etmekten daha evlâdır”.*³⁸⁴ *“Bir sözün manasını, aynı bağlam üzere uyum devam ettiği müddetçe ve sözü öncesindeki manadan ayırmayı gerektirecek bir delâlet bulunmadığı müddetçe manayı birbirinden koparmaktansa birbirine uyumlu hale getirmek daha evlâdır”.*³⁸⁵ *“Sözü, tenzilin zâhirinin delaletinden, kendisine teslimiyeti gerektirecek bir delil veya onun yerine geçecek Resûlullah’tan bir haber bulunmadığı müddetçe sözü bağlamından koparıp başka bir tarafa çekmek câiz değildir”.*³⁸⁶

Bu açıklamalardan sonra şimdi ise onun te’vîl tercihlerinde bağlamdan nasıl yararlandığını, zâhiri anlamla nasıl bir ilişki kurduğunu örnekler üzerinden izah etmeye çalışalım.

Taberî *“Sen onları, dehşetli bir korkuya kapılıp da kaçıp kurtulamayacakları ve yakın bir yerden yakalanacakları zaman bir görsen!”*³⁸⁷ âyetinde bahsedilen bu kimselerin kimler olduğu ve bu zamanın hangi zaman olduğu ile ilgili olarak te’vîl ehlinin ihtilaf ettiğini dile getirir ve bu ihtilafları şöyle sıralar:

- Bu kimseler aynı sûrenin 43. âyetinde vasıfları zikredilen müşrikler olup bahsi geçen zaman ise dünyada iken Allah’ın gazabının onlara ineceği zamandır.
- Bu kimseler Süfyân’ın askerleri olup bahsi geçen zaman ise onların Mekke’nin yakınındaki bir yer olan Beydâ’da yerin dibine geçirilecekleri zamandır.
- Bu kimseler müşrikler olup bahsi geçen zaman ise onların kabirlerinden çıkarıldıklarında korkuya kapılacakları zamandır.

*“Bu âyetin te’vîli hakkında doğruya en yakın olanı ve tenzilin zâhirinin delâlet ettiği şeye en çok benzeyeni şöyle diyen kimselerin görüşüdür. Bu kimseler, Resûlullahın kavminden olup onu yalanlayan ve Allah’ın kendilerini tehdit ettiği müşriklerdir. Çünkü bu âyetten önceki âyetler onların [müşriklerin] yalanlamalarından, bu yalanlamanın sebeplerinden ve akıbet açısından Allah’ın onlara olan tehditlerinden bahsetmektedir. Bu âyet de zikri geçen âyetlerin bağlamı içinde bulunmaktadır”.*³⁸⁸

³⁸⁴ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 3/1689, 1690.

³⁸⁵ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 4/2543.

³⁸⁶ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 4/2789.

³⁸⁷ Sebe’ 34/51.

³⁸⁸ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 12/7139-7141.

Yine O, “Şüphesiz Allah zerre kadar zulüm etmez. (Yapılan) çok küçük bir iyilik de olsa onun sevabını kat kat arttırır ve kendi katından büyük bir mükâfat verir”.³⁸⁹ ayetin yorumu ile ilgili olarak biri Katâde’den diğeri ise İbn Mes’ûd’dan olmak üzere iki farklı görüş zikreder. Bu görüşler özetle şöyledir:

- İbn Mes’ûd’un kıyamet gününde mazlum kimsenin büyük-küçük her hakkının zalimden alınacağı, haksızlığa uğratılmayacağı ve her iyiliğin karşılığının mutlaka kat kat verileceği yönündeki görüşüdür.
- Katâde’nin Allah yolunda yapılan büyük-küçük her bir harcamanın kıyamet gününde zayi edilmeksizin ve de zulme uğratılmaksızın karşılığının verileceği yönündeki görüşüdür.

Taberî bu her iki görüşün de anlaşılır görüşler olduğunu dile getirmesine rağmen tercihini İbn Mes’ûd’dan yana yapar ve gerekçe olarak şunları söyler:

“Birinci görüşü tercih etmemizin sebebi, bu görüşün Resûlullah’tan gelen haberlerle uyum içinde olması ve doğruluğuna tenzilin zâhîrinin delalet etmesidir. Zira âyetin içinde bulunduğu bağlamın öncesinde Allah kendisine ittaatin bir sonucu olarak infâk etmeyi teşvik ederken, şeytana itaatin bir sonucu olarak yapılan infaki ise yermektedir. Ardından kendisine itaat etmesi halinde münafığa vadettiği şu sözü eklemiştir. ‘Şüphesiz Allah hiç kimseye zerre kadar zulüm etmez. (Yapılan) çok küçük bir iyilik de olsa onun sevabını kat kat arttırır ve kendi katından büyük bir mükâfat verir’³⁹⁰”³⁹¹

Taberî “İsrailoğullarından bir şahit de bunun benzerine şahitlik edip inandığı halde...”³⁹² ifadesinde kastedilen kimsenin kimliği ve Kur’ân’a benzer olduğu söylenen şeyin ne olduğu ile ilgili olarak te’vîl ehlinin ihtilâf ettiğini dile getir ve ardından onların görüşlerini şu şekilde sıralar:

- Bu kişi Mûsâ b. İmrân olup Kur’ân’ın benzeri olan şey ise Tevrat’tır.
- Bu kişi Abdullah b. Selâm (ö. 43/663) olup Kur’ân’ın benzeri olan şey ise Tevrat’tır.

³⁸⁹ en-Nisâ 4/40.

³⁹⁰ en-Nisâ 4/40.

³⁹¹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 4/2457-2460.

³⁹² el-Ahkâf 46/10.

“Bize göre bu âyet hakkında görüşlerden doğru olanı, tenzilin zâhirine en çok benzeyen görüş yani Mesrûk’un dediği (ikinci) görüştür. Çünkü Şanı Yüce Allah’ın ‘De ki: Ne dersiniz? Şayet bu, Allah katından ise ve siz onu inkâr etmişseniz, İsrailoğullarından bir şahit de bunun benzerini (görerek) şahitlik etmişse³⁹³ sözü Kureyş müşriklerini azarladığı ve nebîsi ile ilgili olarak onlara kanıt sunduğu bir bağlamda gelmiştir. Bu âyet de kendisinden önce gelen diğer âyetler gibidir (yani bağlam Kureyş müşrikleridir). Bundan önce Ehl-i Kitab ve Yahudilerin bahsi geçmedi ki bu âyet onlar hakkında inmiş olsun. Ve sözün manasını daha önce kıssaları zikredilen kimselerin dışına çevirmeyi gerektirecek bir delil de söz konusu değildir. Tüm bunlara rağmen burada kastedilen kişinin Abdullah b. Selâm olduğuyla ilgili olarak Allah Resulünün ashâbının bir kısmından birtakım haberler de söz konusudur. Te’vîl ehli kimselerin büyük çoğunluğu da bu görüştedir”³⁹⁴

Taberî 60 kadar âyetin te’vîl tercihinde bağlamdan yararlanmaktadır.³⁹⁵ Azımsanamayacak olan bu rakamdan anlaşılacağı üzere Taberî kimi zaman zâhir anlamın tespitinde bağlamdan yararlanmaktadır.

Yukarıdaki örneklerin ardından şimdi ise onun bağlama uymadığı gerekçesiyle reddettiği görüşlerden birkaç tanesine değinelim.

Taberî “Fakat inkâr edenler Allah’a karşı yalan uyduruyorlar. Zaten çoklarının akli da ermez”.³⁹⁶ âyetinde geçen “inkâr edenler” ile “akli ermez kimseler”in kimler olduğu ile ilgili olarak te’vîl ehlinin ihtilaf ettiğini dile getirip onların görüşlerini şu şekilde sıralar:

- Muhammed b. Ebû Musâ’ya göre inkâr edenler, Yahudiler olup akli ermeyenler ise putperestler’dir.
- Şa’bî’ye göre inkâr edenler, küfürde kendilerine tabi olunan kimseler olup akli ermeyenler ise onlara tabi olanlardır.

Taberî tercihini Şa’bî’den yana yaptıktan ve bu tercihini izah ettikten sonra şunları dile getirmektedir:

“Buradaki inkâr edenlerle kastedilenlerin ‘Yahudiler’ olduğunu söyleyen kimselerin görüşlerinin bir manası yoktur. Zira âyetin başında Yüce Allah’ın müşrik

³⁹³ el-Ahkâf 46/10.

³⁹⁴ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 13/7787-7791.

³⁹⁵ Ünver, “Siyak-Sibakın Önemi”, 62.

³⁹⁶ el-Mâide 5/103.

*Arapları kınaması söz konusudur. Bu nedenle sözün manasını bundan başkasına çevirecek bir emare bulunmadığı müddetçe âyetin sonunu da bununla bitirmek daha evlâdır”.*³⁹⁷

Kur’ân-ı Kerîm müşriklerin birtakım gerekçelerle bazı hayvanları kendilerine haram kıldıklarından bahseder. Haram kıldıkları hayvanların başında Bahîre (kulağı kesik deve), Sâibe (putlar için serbest bırakılan deve), Vâsile (erkek ve dişi olarak ikiz doğuran koyun veya deve) ve Hâm (sulbünden on döl alınan erkek deve) gelmektedir. Taberî bu bağlamda inen “*Artık Allah ’ın size helâl ve temiz olarak verdiği rızıklardan yiyin*”.³⁹⁸ ayetiyle ilgili olarak “Bu kimseler, kıtlık ve kuraklık yıllarında Hz. Peygamber’in kendilerine yiyecek gönderdiği müşriklerdir” şeklindeki bir görüşü şu gerekçelerle reddeder:

*“Bu, te’vîlin zâhîrinin delâlet ettiği şeye uzak olan bir yorumdur. Zira Yüce Allah bu âyetin hemen ardından şu âyeti getirmiştir: ‘Allah, size ancak leş, kan, domuz eti ve Allah’tan başkası adına kesilen şeyleri haram kıldı.’ Böylece daha önce açıkladığımız üzere Yüce Allah ‘Artık Allah ’ın size helâl ve temiz olarak verdiği rızıklardan yiyin.’³⁹⁹ sözünün Allah’tan kullarına bir açıklama olarak, müşriklerin şeytanların adımlarına uyarak kendilerine haram kıldıkları Bahîreler, Sâibeler, Vâsileler⁴⁰⁰ ve bunların dışındakilerin haramlığının bir anlamının olmadığı ortaya çıkmış oldu”.*⁴⁰¹

Bağlama gereken önemi vermesine rağmen Taberî kimi zaman birtakım gerekçelerle bağlamı göz ardı eder. Örneğin O, Nisâ sûresi 155. âyetin bağlamıyla ilgili olarak şu farklı görüşleri sıralar ve ardından kendi tercihini izah etmeye çalışır.

- Bu âyet önceki âyetlerden bağımsız olup içinde hazfedilmiş bir ifade bulunmaktadır. O da “biz onları lanetledik” ifadesidir.
- Bu âyet kendisinden önce geçen 153. âyetle bağlantılı olup o âyetin gerekçesini ifade etmektedir.

“Bu âyetle ilgili olarak doğru olan görüş, فَمَا تَقْضِيهِمْ مِّثْقَلَهُمْ âyetinin devamı ile birlikte mana itibarıyla öncesinden bağımsız olduğu yönündedir. Aslında sözün manası şu şekildedir: ‘Böylece ahitlerini bozmaları, Allah ’ın âyetlerini inkâr etmeleri ve benzeri şeyler sebebiyle biz onları lanetledik ve onlara öfkelenedik.’ (Bu âyetin

³⁹⁷ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 5/3274, 3275.

³⁹⁸ en-Nahl 16/114.

³⁹⁹ en-Nahl 16/114, 115.

⁴⁰⁰ el-Mâide 5/103.

⁴⁰¹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 8/5379, 5380.

*ardından gelen) ‘Aksine inkârları sebebiyle Allah onların kalplerini mühürlemiştir’ cümlesinin manaya delaleti sebebiyle ‘biz onları lanetledik’ ifadesi zikredilmedi. Zira kimin kalbi mühürlenmişse şüphesiz o lanetlenmiş ve gazaba uğramıştır”.*⁴⁰²

Yaptığı bu te’vilden de anlaşılacağı üzere o bu âyeti bir önceki âyetlerle bağlantılı olarak görmez. Bu nedenle O birinci görüşü tercih eder. Zira ona göre 153. âyette geçen “yıldırımın çarpması olayı” Hz. Mûsâ döneminde gerçekleşmişken “peygamberleri öldürmeleri”, “Meryem’e iftira atmaları” ve “Hz. İsa’yı öldürme iddiaları” Hz. Mûsâ’dan sonra gerçekleşmiştir. Bu nedenle yıldırımın çarpma olayına bu son olaylar gerekçe gösterilemez.

Taberî, Ahzâb sûresi 33. âyette geçen “Ehl-i Beyt” kavramı ile kimlerin kastedildiğiyle ilgili olarak şu iki görüşü zikreder:

- Bunlar Resûlullah, Ali, Fatıma, Hasan, Hüseyin’dir.
- Bunlar Resûlullah’ın eşleridir.⁴⁰³

Taberî birinci görüşle ilgili olarak on altı, ikinci görüşle ilgili olarak ise sadece bir tek rivayete yer verir. Diğer yandan âyetin bağlamı tamamıyla Resûlullah’ın eşleridir. Fakat tüm bunlara rağmen o ne rivayetlerden yana ne de bağlamdan yana bir tercihte bulunmaz. Hâlbuki onun rivayetlere ve bağlama nasıl değer verdiğini daha önceki bölümlerde izah ettik. Bize göre onun bir tercihte bulunmamasının bir tek sebebi olabilir. O da bu âyetin, Ehl-i Sünnet ile Ehl-i Beyt (Şia) arasındaki kadim tartışmaya dayanak teşkil eden bir âyet olmasıdır. Ayrıca Taberî’nin Şiilikle itham edildiğini de unutmamak gerekir.

2.5.1.2. Kur’ân’ın Bütünlüğüne Uyan Anlamı Tercih Etmesi

Daha önce de ifade ifade ettiğimiz üzere Kur’ân-ı Kerîm’in kendisine has bir üslubu, bir dizilimi ve bir anlatım yapısı vardır. Bu özellikleri sebebiyle Kur’ân, bilindik anlamdaki bir kitap formatından çok farklıdır. Bir konu bir yerde mücmel olarak anlatılırken başka bir yerde mufassal olarak izah edilmektedir. Bir kelime veya terkip bir yerde bağlam dolayısıyla belli bir anlamda kullanılırken başka bir yerde başka bir anlamda kullanılmaktadır. Bu yönleri dolayısıyla diyebiliriz ki Kur’ân’ın en iyi açıklayıcısı yine Kur’ân’ın kendisidir. Kur’ân, kendisine has olan bu özelliğini şu şekilde ifade etmektedir:

⁴⁰² Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 4/2774, 2775.

⁴⁰³ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 12/7032-7036.

*“Elif Lâm Râ. Bu Kur’ân; âyetleri, hüküm ve hikmet sahibi ve her şeyden hakkıyla haberdar olan Allah tarafından muhkem kılınmış, sonra da ayrı ayrı açıklanmış bir kitaptır”.*⁴⁰⁴ *“Bu, bilen bir toplum için Arapça bir Kur’ân olarak âyetleri genişçe açıklanmış bir kitaptır”.*⁴⁰⁵ *“Onlar sana hiçbir misal getirmezler ki (buna karşılık biz) sana gerçeği ve en güzel açıklamayı getirmiş olmayalım”.*⁴⁰⁶

Bu hususiyetlerinden dolayı Kur’ân-ı Kerîm’de bulunan her bir kelime, terkip, cümle (âyet) veya konu, birbirleriyle sıkı bir ilinti içerisinde. Kâmil manada bir anlama çabası ancak bu özelliğin göz önünde bulundurulmasıyla mümkün olabilmektedir. Örneğin Yüce Allah *“Daha önceden sana anlattığımız şeyleri Yahudiler’e haram kıldık. Biz onlara zulmetmedik, fakat onlar kendi kendilerine zulmettiler”*⁴⁰⁷ buyurmaktadır. Bu âyetten anlıyoruz ki daha önceden Hz. Peygamber’e birtakım şeyler anlatılmış ve anlatılan bu şeyler dolayısıyla da birtakım şeyler Yahudilere haram kılınmıştır. Daha öncesinde Hz. Peygamber’e anlatılan şeyler Mâide sûresi 1-3, En’âm sûresi 145, Bakara sûresi 172-173. âyetler iken Yahudiler’e haram kılınan şeyler ise En’âm sûresi 146. âyetidir.

Kur’ân’a yapılan bu atıflar başta olmak üzere yukarıda dile getirdiğimiz diğer sebepler dolayısıyla Kur’ân-ı Kerîm’i bütüncül bir şekilde ele almak bir zorunluluktur. Her ne kadar son yıllarda yeni bir tefsir metodu olarak ortaya çıkan konulu tefsir ile birebir örtüşme de tarih boyunca bu hakikat İslam âlimleri tarafından kavranmıştır. Örneğin Kur’ân’daki mecâzları, müşkilleri, yemin ifadeleri, nâsih ve mensûhları, tekrarları, garip ifadeleri ve icazlı ifadeleri konu alan birçok çalışma⁴⁰⁸ yapıldığı gibi başta fakihler olmak üzere birçok İslam âlimi, kendi ilgi alanlarına giren konularda konulu çalışmalar ortaya koymuşlardır. Bu hassasiyet özellikle son yıllarda daha da artmış ve bunun doğal bir sonucu olarak ‘konulu tefsir’ denen yeni bir tefsir türü ortaya çıkmıştır. Nitekim bu usulle hazırlanmış şu türden çalışmaların yapıldığını görmekteyiz: Kur’ân’da insan, Kur’ân’da kadın, Kur’ân’da ahlâk, Kur’ân’da Yahudiler, Kur’ân’da sabır, Kur’ân’da rahmet vb.⁴⁰⁹

Biraz sonra vereceğimiz örnekler ve bu örnekler bağlamında yapmış olduğu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Taberî de Kur’ân-ı Kerîm’in bütünlüğe önem verir.

⁴⁰⁴ Hûd 11/1-2.

⁴⁰⁵ Fussilet 41/3.

⁴⁰⁶ el-Furkân 25/33.

⁴⁰⁷ en-Nahl 16/118.

⁴⁰⁸ Mevlüt Güngör, “Tefsirde Konulu Tefsir Metodu”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 2/7 (1988), 50, 51; Şimşek, *Tefsir Problemleri*, 167.

⁴⁰⁹ Mustafa Müslim, *Mebahisu fî t-tefsiri l-mevzui* (Beyrut: Dârü’l-Kalem, 2000), 17-21.

Özellikle bir fakih ve bir fıkıh ekolünün (Cerîriyye mezhebinin) kurucusu olması hasebiyle ahkâm ve ibadetlerle ilgili âyetlerde kaçınılmaz olarak bu metoda baş vurmuştur. Fakat verdiği bu önem, konulu tefsir çalışmalarında sergilenen içekte olmadığı da bir gerçek. Zira adı anılan yöntem modern bir yöntem olup bu yöntemi kâmil manada tarihte uygulayan bir kimseye rastlandığını bilmiyoruz.

Kur’ân’ın bütünlüğü ilgili olarak ilk örneğimiz Sâffât sûresinden olacak. İlgili âyetlerin meâlleri şu şekildedir:

*“100-Ey Rabbim! Bana salihlerden olacak bir çocuk bağışla. 101-Biz de ona uysal bir oğul müjdeledik... 107-Biz, (İbrahim’e) büyük bir kurbanlık vererek onu kurtardık... 112-Biz onu salihlerden bir peygamber olarak İshak ile de müjdeledik”.*⁴¹⁰

Taberî 107. âyette ifade edilen ve Hz. İbrahim’e kendisi yerine fidye verilerek kurban edilmekten kurtarılan çocuğun kim olduğu ile ilgili olarak şu iki farklı görüşe yer verir:

- Kendisi yerine fidye verilerek kurtarılan çocuk, Hz. İshak’tır. Bu görüşte olanların başlıcaları şunlardır: Abbâs, İbn Abbâs, İbn Mes’ûd, Ka’bü’l-Ahbâr, Mesrûk, Ubeyd b. Umeyr, Ebû Meysere, İbn Ebû Hüzeyl.
- Kendisi yerine fidye verilerek kurtarılan çocuk Hz. İsmail’dir. Bu görüşte olanlar şunlardır: İbn Amr, İbn Abbâs, İbn Üleyye, Amir, Şa’bi, Yusuf b. Mihrân, Mucâhit, Hasan Basrî, Muhammed b. Ka’b el-Kurâzî, es-Sünâbihî.

Taberî tercihini birinci görüşten yana yaparak bu kişinin Hz. İshak olduğunu ifade etmektedir. Gerekçesini de şu şekilde yapar:

“Halilürrahman Hz. İbrahim’in kurban etmek istediği iki çocuğundan biri ile ilgili olarak söylenen iki görüşten tenzilin zâhirine daha yakın olanı, şöyle diyen kimşenin görüşüdür. O kişi Hz. İshak’tır. Çünkü Yüce Allah ‘Biz, ona büyük bir kurbanlık verdik.”⁴¹¹ demekte ve Hz. İbrahim’in de uysal olan çocuğunu kurban etmek istediğini zikretmektedir. Ki o çocuk, onun ‘Ey Rabbim bana salihlerden olacak bir çocuk bağışla.”⁴¹² diyerek niyazının ardından salih bir çocuk olarak kendisine müjdelendi. Demek ki onun iki çocuğundan kurban edilen kişi, ona müjdelenen kişidir. Şanı Yüce Allah da kendi kitabında kendisine müjdelenen kişinin Hz. İshak ve Hz. İshak’ın ardından Hz. Yakup olduğunu (şu şekilde) açıklar. ‘Biz ona İshak’ı, İshak’ın ardından

⁴¹⁰ es-Sâffât 37/100-112.

⁴¹¹ es-Sâffât 37/107.

⁴¹² es-Sâffât 37/100.

da Yakub'u müjdeledik.⁴¹³ Böylece Kur'an-ı Kerim'in tümünde Hz. İbrahim'e müjde olarak verilen kişinin Hz. İshak olduğu ortaya çıkmış olmaktadır. Yine bu ifadeyle hem burada ve hem de Kur'an'ın başka yerindeki âyetlerinde geçen 'biz ona uysal bir çocuk müjdeledik'⁴¹⁴ ifadesiyle müjdelenen kişinin Hz. İshak olduğu açığa çıkmış olmaktadır".⁴¹⁵

Dikkat edilirse Taberî, burada hem âyetler arası bağlamdan hem de Kur'an'ın başka yerinde geçen bir âyetten (Hûd sûresi 71.âyet) delil getirmektedir. Böylece o lüzumu halinde Kur'an'ın bütünlüğünden istifade ettiği anlaşılmaktadır.

Bilindiği üzere yaygın kabule göre Hz. İbrahim'in kurban etmeye çalıştığı oğlu Hz. İsmail'dir. Hâlbuki Taberî bu kişinin Hz. İshak olduğunu ifade etmektedir. Yukarıda yer verdiğimiz bu düşüncesini izah etmeye çalışırken Taberî, özellikle Kur'an'ın zâhirine vurgu yapar. Ne ilginçtir Taberî'nin muhtasar tefsirini tercüme eden Mehmet Keskin de Kur'an'ın zâhirine dayanarak bu kişinin Hz. İsmail olduğunu ve bu konuda Taberî'nin yanlış olduğunu ifade etmektedir. O Sâffât sûresi 101. âyetin tefsirini tercüme ederken düştüğü bir dipnotta şunları söylemektedir:

"Taberî, Hz. İbrahim'in boğazlamak istediği çocuğunun İshak olduğu görüşünü tercih etmiştir. Buna karşı tefsircilerin cumhuru, Hz. İbrahim'in kurban etmek istediği çocuğunun İsmail olduğu görüşünü tercih etmişlerdir. Kur'an-ı Kerim'in âyetlerinin zâhirinden de anlaşılacağına göre, kurban edilmek istenen çocuğun adı İsmail'dir. Bu âyet-i kerimelerde Hz. İbrahim ile Hz. İsmail kıssasının sona ermesinden sonra Cenab-ı Allah'ın kendisine İshak adında bir oğlunun olacağını müjdelediğine dair olan âyet-i kerimeyi görmekteyiz".⁴¹⁶

Bu durum bize gösteriyor ki Kur'an'ın zâhir anlamı kişiden kişiye değişebilmektedir. Zâhir anlama hüküm veren bireyin kendisidir. Bu yönüyle zâhir anlama karar verme eylemi sübjektiflikten kendisini kurtaramamaktadır.

Taberî âyetlerdeki kapalı anlamları gidermede, kelime ve terkiplerin anlamlarını tespit, i'rab ve kıraat tercihlerinde Kur'an'ı bütünlükten istifade eder. Örneğin o Bakara

⁴¹³ Hûd 11/71.

⁴¹⁴ es-Sâffât 37/101.

⁴¹⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 12/7286-7292.

⁴¹⁶ Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid et-Taberî, *Taberî Tefsiri*, çev. Mehmet Keskin (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2006), 5/29.

sûresi 58. âyette geçen **حِطَّةٌ** وَفُؤُلُوا cümlesindeki **حِطَّةٌ** kelimesinin merfû okunmasının sebebi ve buna bağlı olarak anlamı ile ilgili olarak şu farklı görüşleri aktarır:

- Bazı Basralı dilcilere göre cümle **حِطَّةٌ لِّدُنُوبِنَا** şeklinde olup manası “Sizin tarafınızdan günahlarımız için bir bağışlanma olsun deyin” anlamındadır.
- Diğer Basralı dilcilere göre bu, Allah’ın onlara söylemeyi farz kıldığı bir kelime olup manası “Kapı(sın)dan içeriye girerken **حِطَّةٌ** kelimesini söyleyiniz” anlamındadır.
- Bazı Kûfeli dilcilere göre bu kelime **هَذِهِ** zamiriyle merfû (haber) kılınmış olup manası “(Kapı(sın)dan içeriye girerken) bu bizim için bir bağışlanmadır deyiniz” anlamındadır.
- Diğer Kûfeli dilcilere göre bu kelime, onu haber manasına sokan bir zamir ile merfû kılınmış olup cümle şu şekildedir: **فُؤُلُوا مَا هُوَ حِطَّةٌ**. Manası “(kapıdan girerken) **حِطَّةٌ** olan o sözü söyleyiniz” demektir. Bu haliyle kelime **مَا**’ya haber olduğundan merfû kılınmıştır.

*“Bana göre bu görüşlerden doğruya en yakın olanı ve kitabın zâhirine en çok benzeyeni, tilavetin zâhirinin delâleti dolayısıyla bu kelimenin mahzûf bir haber kastıyla merfû kılınmış olmasıdır. O da دُخُلْنَا الْبَابَ سُجَّدًا حِطَّةٌ şeklindedir. Daha önce geçen وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا ifadesiyle tenzilin zâhirinin delâleti sebebiyle bu ifadenin tekrarına gerek görülmemiş... Yani manası şu şekilde olmaktadır: ‘Biz onlara dedik ki: bu şehre onun kapısından secde ederek girin ve deyin ki: bizim bu secdeli girişimiz günahlarımız için bir hıta (yani bir bağışlanma)’dır”.*⁴¹⁷

Taberî Kur’ân’ın bütünlüğüne, Kur’ân’daki başka âyetlere ters düştüğü gerekçesiyle bazı görüşleri reddeder. Örneğin o “Andolsun, onu satın alanın ahirette bir nasibi olmadığını biliyorlardı. Kendilerini karşılığında sattıkları şey ne kötüdür! Keşke bilselerdi!”⁴¹⁸ ayetinde geçen **لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ** ile **وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ** ifadeleri hakkında şunları söyler:

⁴¹⁷ 1/391, 392.

⁴¹⁸ el-Bakara 2/102.

“Bazı görüş sahipleri Yüce Allah’ın اشْتَرَيْهٖ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَيْهٖ ifadeleriyle kastedilen kimselerin şeytanlar olduğunu, لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ifadeleriyle kastedilen kimselerin ise insanlar olduğunu zannetmişlerdir. Hâlbuki bu görüş, tüm te’vîl sahiplerinin görüşlerine terstir. Zira bu te’vîl sahipleri اشْتَرَيْهٖ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَيْهٖ sözleriyle kastedilen kimselerin şeytanlar değil Yahudiler olduğu konusunda icmâ etmişlerdir. Bununla beraber bu zan, tenzilin delâlet ettiği şeye de terstir. Çünkü Yüce Allah’ın اشْتَرَيْهٖ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَيْهٖ sözünün öncesindeki âyetler ile لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ sözünden sonra gelen âyetler Allah’ın Yahudileri kınaması, sapkınlıklarını eleştirmesi ve yaptıkları şeyin farkında olmalarına rağmen Allah’ın vahyini ve kitabının âyetlerini bile bile arkalarına atmalarını kınama bağlamında gelmiştir”.⁴¹⁹

Taberî “Onların (Cennetlik mü’minlerin) altlarından ırmaklar akar”.⁴²⁰ ayetiyle ilgili olarak akla gelebilecek şu türden sorulara cevap vermeye çalışır. Sorular meâlen şu şekildedir: “Bu âyette nehirlerin mü’minlerin ayaklarının altlarından aktığı ifade ediliyor. Hâlbuki başka yerlerde bu nehirlerin bizzat cennetlerin altlarından aktığı ifade edilmektedir. Bu bir çelişki değil mi? Ve mü’minler yere basmışken onların altlarından nehirler nasıl akabilir?”

“O kişiye denir ki: bunun manası anlam olarak senin takip ettiğin metodun tam zıddındır. Bunun manası şu demektir: ‘Nehirler onların (yani mü’minlerin) alt taraflarından önlerindeki nimet bahçelerine akar.’⁴²¹ Bu söz Yüce Allah’ın şu sözüne benziyor. ‘(Ey Meryem! Üzülme) Rabbin senin alt tarafında تَحْتِكَ bir dere akıttı.’⁴²² ... ‘Derreyi onun altından var etti’ ifadesiyle ‘onun gözleri önünde var etti’ anlamındadır. Tıpkı Yüce Allah’ın Firavun’dan naklen söylemiş olduğu şu söz gibi. ‘Şu nehirler de benim altımdan akıyor (değil mi?)’⁴²³ Bu ifade ‘önümde ve aşağıda akan nehirler’ anlamındadır”.⁴²⁴

Taberî, Kur’ân’ın bütünlüğüne önem vermesine ve bu bütünlüğe uymayan birtakım görüşleri reddetmesine rağmen kimi zaman Kur’ân’ın bütünlüğüne uyduğu iddiasındaki

⁴¹⁹ Taberî, Câmiu’l-beyân, 1/598.

⁴²⁰ Yûnus 10/9.

⁴²¹ Yûnus 10/9.

⁴²² Meryem 19/24.

⁴²³ ez-Zuhruf 43/51.

⁴²⁴ Taberî, Câmiu’l-beyân, 7/4466.

birtakım görüşleri eleştirmekten geri durmaz. Örneğin o “*Siz cansız iken sizi diriltten Allah’ı nasıl inkâr ediyorsunuz? Sonra sizleri öldürecek, sonra yine diriltecektir. En sonunda O’na döndürüleceksiniz*”.⁴²⁵ ayetinde geçen ölüm ve dirimin sayısı ile ilgili olarak dört farklı görüşü dile getirip her bir görüşü ayrı ayrı değerlendirir. Değerlendirdiği görüşlerden birisi de İbn Zeyd’e aittir. Ona göre bu ölüm ve dirim, Mü’min sûresi 11, A’raf sûresi 172-173, Nisa sûresi 1, Ahzap sûresi 7 ve Mâide sûresi 7. âyetlere binaen iki değil üç defadır. O bu yorumla ilgili olarak şunları söyler:

*“(Bu görüş,) bizim daha önceden aktarmış olduğumuz Allah’ın sözüne terstir. O söz de Şanı Yüce Allah’ın kendi kitabında kendilerinden haber verdiği birtakım varlıkların söylemiş olduğu ve onlardan naklen aktarmış olduğu şu sözdür. ‘Ey Rabbimiz! Bizi iki defa öldürdün, iki defa da dirilttin.’⁴²⁶ İbn Zeyd bu âyetin tefsirinde zannetmiş ki Allah insanları üç defa diriltecek ve üç defa da öldürecek. Bize göre her ne kadar Şanı Yüce Allah âyette nitelediği şekilde Âdem’in belinden zerrelere çıkarıp onlardan misâk aldıysa da bu durum hiçbir yönden bu iki âyetin tefsiri değildir... Zira hiç kimse Allah’ın yarattığı bir kimseyi öldürdükten sonra onun için berzah aleminden kıyamet gününe kadarki bir sürede başka bir ölümün var olduğunu iddia edemez. Böyle bir iddia doğru olmadığına göre İbn Zeyd’in âyetle ilgili olarak yapmış olduğu bu yorum câiz değildir”.*⁴²⁷

Dikkat edilirse Taberî, İbn Zeyd’in bu görüşünü, Kur’ân’ın başka yerlerinde geçen birtakım âyetlere dayanarak reddeder. Taberî ve İbn Zeyd’in yorumlarının doğrulukları veya yanlışlıkları bir tarafa, aslında bu durum, bir gerçeği gözlerimizin önüne sermektedir. Evet, Kur’ân’ın bütünlüğü elbette ki çok önemlidir ve elbette hiçbir surette ihmal edilmemelidir. Ancak Kur’ân’ın başka yerlerindeki âyet ve sûrelerle bağlantı kurma eyleminin kendisi de bir yorum faaliyetidir. Nasıl ki her yorum bir subjektifliği içinde barındırıyorsa bu eylem de içinde bir subjektifliği barındırmaktadır. Sanırım konulu tefsirin yumuşak karınını da bu durum oluşturmaktadır.

2.6.1. Sünnet/Hadis ile İlgili Yaptığı Tercihler

Taberî, Resûlullah’a Kur’ân-ı Kerîm’i açıklama görevi verildiğini dile getirir. Bu nedenle onun açıklamaları olmadan Kur’ân-ı Kerîm’in birtakım ayetlerini anlamak mümkün

⁴²⁵ el-Bakara 2/28.

⁴²⁶ el-Mü’min 40/11.

⁴²⁷ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/245-249.

değildir. Taberî mana yönünden Kur'ân ayetlerini üç kısma ayırır. Bir kısmının manasını sadece Allah bilir. Bir kısmını sadece Resûlullah bilir ve bir kısmını ise Arap dilini bilen herkes bilir. Ayetlerin farz, mendûp ve irşat durumunu bilmek, emir ve nehiylerin çeşitlerini, cezaların hükümlerini, farzların miktarlarını ve müphem olanların manalarını bilmek gibi hususları Resûlullah'ın açık-lamaları olmadan bilinemez. Bunların açıklamaları sadece Resûlullah'a aittir. Bir kimsenin bu hususlarda kendi görüşüne göre hareket etmesi, bir açıklama yapması caiz değildir. Bu nedenler-den dolayı Taberî, te'vîl tercihlerinde ve zâhir olan anlamı açığa çıkarmada sünneti bize aktaran rivayetlere önem verir. Tefsiri bu rivayetlerle doludur ve makbul olan tefsiri bu şekilde tanımlar. O bu yolla ayetin neshine, tahsisine ve bâtinî anlamın verilmesine karar verir. Onun zâhir anlamı tespitinde bu rivayetlerden nasıl yararlandığını örnekler üzerinden açıklamaya çalışalım.

2.6.1.1. Sünnetle Desteklenen Zâhiri Anlamı Tercih Etmesi

Taberî zâhir anlamı ortaya çıkarmak için te'vîl tercihinde bulunurken tercihinin Hz. Peygamberden gelen rivayetlerden yana yapar.

Taberî *“Onlar, korkarak ve ümid ederek rablerine ibadet etmek için yataklarından kalkarlar. Kendilerine rızık olarak verdiğimiz şeylerden de Allah için harcarlar”*.⁴²⁸ ayetinde dile getirilen namazın niteliği ile ilgili olarak şu farklı görüşleri aktarır:

- Bu akşam ile yatsı arasında kılınan bir namazdır.
- Bu akşam namazıdır.
- Bu gecenin ilk üçte birinde kılınan namazı (yatsıyı) gözetmektir.
- Bu geceyi namaz için uyanık geçirmektir.
- Bu Allah'ın zikrini dillerinden düşürmeyen kimselerin bir sıfatıdır.

“Bilinen bir şeydir ki bir kişi yatağından uzaklaşmayla vasıflandırıldığında onunla o kişinin bütün insanların uykuda olduğu bir zamanda yatağından kalktığı anlaşılır. Bu zaman da gecedir. Gündüz değil... Her ne kadar durum bu olsa da sözü gece namazı olarak yorumlamak daha çok hoşuma gidiyor. Çünkü bu, manaların en zâhiri ve kelamın zâhirinin en yaygın (ağleb) olanıdır. Ayrıca Resûlullah'tan bu yönde birtakım haberler de vardır”.⁴²⁹

⁴²⁸ es-Secde 32/16.

⁴²⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11/6954-6956.

Bu açıklamaların ardından Taberî, bu yorumu destekleyen altı farklı rivayete yer verir.

Taberî A'raf sûresi 172. âyetinde geçen ve “*Bezm-i Elest*” olarak bilinen “*Onlar evet, şahit olduk (ki sen bizim rabbimizsin) demişlerdi. Böyle yapmamız kıyamet günü ‘biz bundan habersizdik’ dememeniz içindi*”.⁴³⁰ ayetin mahiyeti ile ilgili olarak şu farklı görüşleri nakleder:

- Bu Allah'ın kendisinden ve onun meleklerinden bir haber verme olup, onun âdemoğullarından misak alması, onların bunu kabul etmesi, Allah'ın ve meleklerin de buna şahit olması anlamındadır.
- Bu Allah'ın âdemoğullarından söz aldığına dair onlardan bir kısmını diğer bir kısmına şahit göstermesi anlamındadır.

*“Bu iki görüşten doğruya en yakın olanı, şayet sahih ise -ki ben onun sahih olup olmadığını bilmiyorum- Resulullah'tan rivayet edilen hadisteki gibi olmasıdır.”⁴³¹ ... Zâhir olan şudur ki, Allah âdemoğullarının bir kısmının bir kısmına söylediği şeyleri haber vermektedir. Çünkü Yüce Allah şöyle buyurmaktadır. ‘Onları kendilerine karşı şahit tutarak, ben sizin Rabbiniz değil miyim? demişti. Onlar da ‘Evet, şahit olduk (ki sen bizim rabbimizsin) demişlerdi.’⁴³² Bu ifadeyle sanki şöyle denmektedir. O misâkın kabul zamanına şahit olanlar (Allah ve melekler) demişler ki: Evet biz kendinize karşı vermiş olduğunuz misaka şahidiz. Ki kıyamet gününde sizler de biz bu durumdan habersizdik demeyesiniz”.*⁴³³

Taberî bu ilkeye ters düştüğü gerekçesiyle kimi te'villeri reddeder. Örneğin o İsrâ sûresi 1. âyetinde söz konusu edilen gece yolculuğunun mahiyeti ile ilgili olarak ilim sahiplerinin ihtilaf ettiğini dile getirdikten sonra onların görüşlerini şu şekilde sıralar:

- Yüce Allah Hz. Peygamber'i bedeniyle birlikte özel bir vasıta ile (burâk) Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya birtakım âyetleri kendisine göstermek üzere götürmüş, ona birtakım haller yaşatmış ve oradan da Mirâc'a çıkarmıştır.

⁴³⁰ el-A'raf 7/172.

⁴³¹ Bahse konu olan hadis, 3945. sayfada bulunan 11923. hadistir.

⁴³² el-A'raf 7/172.

⁴³³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/3951.

- Hz. Peygamber bedeniyle birlikte Mescid-i Aksâ'ya götürülmüş fakat Mescid-i Aksâ'ya girip orada namaz kılmamış ve Mekke'ye dönünceye kadar da Burâk'tan hiç inmemiştir.
- Hz. Peygamber bedeniyle değil de ruhuyla bir yolculuk yapmıştır.

*“Bizce bu hususta görüşlerden doğru olanı şöyle denmesidir. Şüphesiz Allah, kullarına bildirdiği şekliyle kulu olan Hz. Muhammed'i Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya götürdü. Zira bu söylediklerimizi destekler mahiyetteki Resûlullah'tan gelen birtakım haberlerde ifade edildiği üzere Allah onu Mescid-i Aksâ'ya Burâk'la taşımış, orada bulunan resul ve nebîlere namaz kıldırması ve ona gösterilmesi gereken birtakım âyetleri göstermiştir. Bu nedenle Allah'ın onu bedeniyle değil de ruhuyla götürdüğünü söyleyenlerin görüşlerinin bir anlamı yoktur”.*⁴³⁴

Taberî tercihini bu şekilde yaptıktan ve Hz. Peygamber'in bedeniyle değil de ruhuyla götürüldüğü yönündeki görüşün bir manasının olmadığını dile getirdikten sonra ardından bunun gerekçelerini uzun uzadıya sıralar. Gerekçelerini sıraladıktan sonra bu olayın rüyada gerçekleşebileceği yönündeki görüşleri de reddeder ve şöyle der: “Bu şekildeki bir düşünce- nin kabulü tenzilin zâhirini, onu destekleyen Resûlullah'tan peş peşe gelen rivayetleri, sahabe ve tabiîn imamlarından gelen haberleri kabul etmemek demektir”.⁴³⁵

2.7.1. Selef ile İlgili Yaptığı Tercihler

Taberî tefsirinin önsözünde tefsirin çeşitlerini ve makbul bir tefsirin şartlarını izah ederken şunları söyler: “Tefsirci ve te'vîlci bu yöntemlerden hangisini kullanırsa kullansın yeter ki tefsir ve te'vîlinde sahabe ve imamlardan olan selefîn, tabiîn ve ümmetin âlimle- rinden olan hâlefin sözlerinin dışına çıkmış olmasın”.⁴³⁶ Bu ifadelerinden anlaşılacağı üzere o, kıraat ve te'vîl tercihlerinde özellikle sahabe ve tabiinden müfessir olan kimselerin ve ümmetin âlimlerinin görüşlerine önem vermekte, onların tümünün veya çoğunluğunun icmâını bağlayıcı olarak kabul etmektedir. Nitekim o tefsirinin birçok yerinde onların icmâı ile ilgili olarak şu türden ifadeler kullanır: “Selefîn tümünün ittifakı”,⁴³⁷ “te'vîl ehli selefîn

⁴³⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 9/5408-5422.

⁴³⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 9/5408-5422.

⁴³⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/60.

⁴³⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/1971.

geneli”,⁴³⁸ “selefin çoğunluğu”,⁴³⁹ “selef ve halef âlimlerinin te’vîl ehli ve Kurrâ’dan gelen delillerin icmâr”,⁴⁴⁰ “selef ve halef âlimlerinden bir topluluğa göre” vb.⁴⁴¹

Genel olarak Taberî’nin selef ile neyi kastettiğini birinci bölümde ifade ettiğimiz için burada bir tekrara gerek duymuyoruz. Burada ise Taberî’nin zâhir anlamı gerekçelendirirken ve te’vîl tercihlerinde bulunurken seleften nasıl yararlandığını örnekler üzerinden izah etmeye çalışacağız.

2.7.1.1. Selefin Görüşlerini Tercih Etmesi

Taberî *“Bizim için Rabbine dua et de onun nasıl bir sığır olduğunu bize açıklasın. Çünkü sığırlar, bizce, birbirlerine benzemektedir. Ama Allah dilerse elbet doğru yolu buluruz dediler”*.⁴⁴² ayetini yorumlarken Hz. Peygamber’in “Ben sizi serbest bıraktığım konularda beni rahat bırakın. Zira sizden öncekilerin helâk olmalarının sebebi çok soru sormaları ve peygamberleriyle ihtilafa düşmeleri idi. Bu nedenle ben size bir şeyi emrettiğim zaman onu yapın. Ve ben sizi bir şeyden alıkoyduğum zaman da gücünüz yettiğinde ondan vaz geçin”⁴⁴³ hadisini ve İbn Abbâs, Katâde, Ubeyde es-Selmânî, İkrime, Mücahit, Ebû’l-Aliyye ve İbn Zeyd’den gelen birtakım rivayetleri sıraladıktan sonra şunları söyler:

“Sahabe, tabiîn ve onlardan sonra gelen hâlefin, şayet İsrailoğulları en bayağı bir sığırı alıp onu kesmiş olsaydı bu onlar için kâfi olacaktı. Fakat onlar işi zora sokunca Allah’ın da onlara işi zorlaştırdığı yönündeki sözleri de en açık bir delidir ki – bu topluluğun anlayışı da bu şekilde idi- Allah’ın kendi kitabında ve peygamberinin diliyle emrettiği veya yasakladığı hükümler husûsi olan bâtinî anlamları üzerine değil, genel olan zâhiri anlamları üzerinedir. Ancak tenzilin zâhirinin umumi olan ifadelelerini husûsileştiren Allah’ın kitabı veya Resûlullah’ın sözleri hariç... Onların bu konudaki görüşleri ve takip ettikleri yol bizim görüşümüze ve takip ettiğimiz yola birebir uymaktadır”.⁴⁴⁴

Bakara sûresi 38. ayet olan “Hepiniz oradan ininiz. Tarafımdan size bir yol gösterici gelir de kim ona uyarsa, onlar için herhangi bir korku yoktur, onlar üzülmeyeceklerdir.”

⁴³⁸ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 14/8585.

⁴³⁹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 14/8669.

⁴⁴⁰ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/317.

⁴⁴¹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/36.

⁴⁴² el-Bakara 2/70.

⁴⁴³ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/449.

⁴⁴⁴ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/448-451.

ifadesiyle ilgili olarak Taberî Ebû'l-Âliyye'nin 'Bu ayetteki hitap Âdem, Havva ve onların soyundan gelen kimselerdir' yönündeki düşüncesine yer verir ve ardından şunları söyler:

*“Her ne kadar Ebû'l-Âliyye'nin bu hususta söyledikleri âyetin muhtemel yorumlardan biri olsa da bana göre doğruya en yakın olan ve tilavetin zâhirine en çok benzeyen te'vîl, şöyle denmesidir: Ey gök yüzümden dünyaya indirdiğim insanlar topluluğu! -ki bu âyetin te'vîli hakkında daha önce ifade ettiğim üzere onlar da Adem, eşi ve İblis'tir- Size tarafımdan emirlerime uyma, bana itaat etme, doğru yoluma ve dinime iletme hususunda bir açıklama gelirse ve sizden kim ona tabi olursa o kimseler için bir korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir... [Kendilerine hitap edilen]bu kimseler, zikri yüce Allah'ın 'Hepiniz oradan ininiz.' hitabının zâhirinden anlaşılan kimseler ile daha önce delil olarak kendilerinden rivayette bulunduğumuz sahabe ve tabiîn'in görüşlerine göre kendilerine bir isim verdiğimiz kimselerdir [ki onlar da âyetin muhatabı olan tüm insanlardır]. Bu da Allah'ın tüm varlıklar için olan yoludur”.*⁴⁴⁵

Taberî buradaki hitabı âyetin zâhirine ve selefin görüşlerine dayanarak daha genel olarak ele almaktadır.

Taberî Müddessir sûresi 4. âyet olan “*Elbiseni temizle*” ifadesinin anlamıyla olarak te'vîl ehlinin ihtilaf ettiğini dile getirdikten sonra onların görüşlerini şu şekilde sıralar:

- Günah ve vefasızlık üzere elbiselerini giyme.
- Temiz kazançtan elde edilmeyen elbiselerini giyme.
- Durumunu, amelini düzelt.
- Sen kâhin de sihirbaz da değilsin. Öyle ise onların söylediklerinden yüz çevir.
- Elbiseni su ile yıka ve onu necasetten arındır.

*“Bu konudaki görüşlerden [en son görüş olan] İbn Sîrîn ve İbn Zeyd'in görüşleri mana itibarıyla en zâhir olanlarıdır. İbn Abbâs, İkrime ve İbn Zekerîyya'nın söylediği görüş ise selefin çoğunluğunun üzerinde bulunduğu görüş olup kastedilen de şudur: Bedenini günahlardan temiz tut. Bu görüşlerden Allah'ın muradına uygun olanını Allah daha iyi bilir”.*⁴⁴⁶

Taberî her ne kadar birinci görüşün mana itibarıyla daha açık ve tercihe şayan olduğunu dile getirirse de selefin çoğunluğunun görüşünü de göz ardı etmemektedir.

⁴⁴⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/322.

⁴⁴⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 14/8667-8669.

Taberî kimi görüşleri zâhiri anlama ve selefin çoğunluğunun görüşlerine ters düştüğü gerekçesiyle reddeder. Örneğin O, “Buzağıyı ilâh edinenlere mutlaka rablerinden bir gazab, dünya hayatında ise bir zillet erişecektir. İşte biz iftiracıları böyle cezalandırırız”.⁴⁴⁷ ayetiyle ilgili olarak İbn Cüreyc’in “Bunlar Hz. Mûsâ Tûr dağından dönünceye kadar buzağıyı ilah edinip bu hal üzere ölen ve onlara birbirlerini öldürmelerini emrettiğinde kaçıp bu hal üzere ölen kimselerdir” şeklindeki yorumuyla ilgili olarak şunları söylemektedir:

*“İbn Cüreyc’in bu söylediklerine her ne kadar bir yol bulunsa da bu Allah’ın kitabının zâhiri ile te’vîl ehlinin çoğunluğunun te’vîllerine terstir... Ve yine [bu görüş] te’vîl ehli sahabe ve tabiînden ‘Mûsâ İsrailoğulları’na döndükten sonra Allah’ın puta tapma eylemlerinden dolayı onların tövbelerini kabul ettiğine’ dair birbirini destekleyen birçok haber de söz konusudur”.*⁴⁴⁸

Taberî “Ey iman edenler! Size açıklandığı takdirde, sizi üzecek olan şeylere dair sorular sormayın. Eğer Kur’ân indirilirken bunlara dair soru sorarsanız size açıklanır”.⁴⁴⁹ ayetinin nüzul sebebiyle ilgili olarak şu farklı görüşlere yer verir ve ardından tercihini sahabe, tabiîn ve ilim ehlinin çoğunluğunun görüşü olan ilk görüşten yana yapar.

- Bu âyet farklı grupların kimi zaman Hz. Peygamber’i imtihana tabi tutmaları, kimi zaman ise onunla alay etmeleri üzerine nazil olmuştur.
- Bu âyet hac ibadetinin yapıışıyla ilgili olarak sorulan sorular üzerine nazil olmuştur.
- Bu âyet Hz. Peygamber’e bahîra, sâibe ve hâm ile ilgili olarak soru sorulması üzerine nazil olmuştur.

*“Mücâhid’in İbn Abbâs’tan rivayet ettiği görüşe gelince bu görüş her ne kadar doğrudan uzak olmayan bir görüş olsa da bu sahabe ve tabiînden birbirini takviye eden haberlere terstir. Bundan dolayı bu konuda görüş beyan etmeyi kerih gördük”.*⁴⁵⁰

Son örneğimiz, Nisâ sûresi 47. âyet olsun. Bu âyette geçen “Birtakım yüzleri silip de tersine çevirmeden önce...” ifadesiyle ilgili olarak Taberî şunları söylemektedir:

⁴⁴⁷ el-A’râf 7/152.

⁴⁴⁸ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 6/3892.

⁴⁴⁹ el-Mâide 5/101.

⁴⁵⁰ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 5/3257-3263.

*“Bu ifadenin manasının ‘biz birtakım yüzleri maymun yüzü şeklinde saç ekim yerine çevirmeden önce’ olduğunu söyleyen kimselere gelince bu, te ‘vîl ehlinin görüşlerine ters olan bir görüştür. Ayrıca bu görüşün yanlışlığına delil olarak sahabe, tabiîn ve onlardan sonra gelen halefin görüşlerinin dışına çıkmış olması yeterlidir”.*⁴⁵¹



⁴⁵¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4/5401.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TABERÎ TEFSİRİNDE BÂTİN

3.1. TABERÎ'NİN BÂTİN METODOLOJİSİ

Taberî bâtın kavramını zâhir kavramının karşıt anlamı olarak kullanır. Ona göre bir ifadede asıl olan o kavramın zâhiri yani akla gelen ilk ve asli anlamıdır. Zâhirî anlam *te'vîl*, *tahsîs* ve *nesh* gibi yollarla bâtınî anlam elde edilir. Zâhiri anlam ancak kendisine teslimiyeti gerektirecek bir delille bâtınî anlama çevrilebilir. Bu delillerin başında *Kitap*, *Sünnet*, *icmâ*, *dilsel* ve *akli delaletler* gelmektedir.⁴⁵² Bu ve benzeri deliller olmaksızın zâhirî anlamın bâtına çevrilmesi ona göre câiz değildir. O bu hususlarla ilgili olarak şunları söylemektedir:

“Şanı Yüce Allah daha sonra onun (Kur’ân’ın) zâhir olan ifadelerini husûsî ve umumi anlam ifade edecek şekilde kıldığını haber vermektedir. Kendisine Kur’ân’ı açıklama yetkisi verilen Resûlullah’ın beyanı olmadan Şanı Yüce Allah’ın umum ve husûs ile neyi kastettiğini bizim bilmemiz mümkün değildir”.⁴⁵³ “Kitabın zâhirinden anlaşılan ve hitap ile tenzilin zâhirinden kavranılan şeyleri tenzilin zâhiri, Resûlullah’tan bir haber ve delil ifade eden yaygın bir icmâ bulunmadığı müddetçe terk etmek câiz değildir”.⁴⁵⁴ “Tenzilin zâhirini kitabın nassından bir delâlet, Resûlullah’tan bir haber, ümmetin icmâ ve açık bir delil bulunmadığı müddetçe bâtına çevirmek câiz değildir”.⁴⁵⁵

Taberî’ye göre bâtınî anlamda da asıl olan, tıpkı zâhir anlamda olduğu gibi ifadenin âm bir içeriğe sahip olmasıdır. Zira ona göre bâtınî anlam, hafi ve meçhul bir içeriğe sahiptir ve muhtemel birçok anlamı içinde barındırmaktadır. Bu anlamı elde etmenin yolu ise onu *te’vîl* etmektir. *Te’vîl* yoluyla elde edilen bu anlama o “*bâtınî te’vîl*” ifadesini kullanmaktadır.

“Âyetin te’vîlini, kastedilen anlamın bu olduğuna dair bir delalet bulunmadığından ihtimal dâhilindeki bâtınî anlama göre yapmaktansa zâhirinin delalet ettiği şeye göre yapmak daha evlâdır”.⁴⁵⁶ “Kur’ân’ın te’vîli gizli olan bâtın anlam üzerine

⁴⁵² Fatih Bayar Taberî’nin “bağlayıcı deliller”ini akli ve haberî deliller olmak üzere iki kısma ayırır. Akli delillerin içerisine kıyas ve nazarı, haberî delillerin içerisine ise kitap, sünnet ve icmâyı yerleştirir. Bayar, *Tefsir Metodolojisi*, 355, 356.

⁴⁵³ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/23, 2/1362, 1/ 365, 1/651.

⁴⁵⁴ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/435.

⁴⁵⁵ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 5/3212.

⁴⁵⁶ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 2/829.

*değil, hitabın zâhirinden anlaşılan anlam üzerinedir”.*⁴⁵⁷ *“Söze meçhul olan bâtinî bir anlam değil bilinen zâhirî bir anlam verilir”.*⁴⁵⁸ *“Sabit bir delil bulunmadığı müddetçe âyetin zâhirinin hükmünü bâtinî te’vile çevirmek câiz değildir”.*⁴⁵⁹

Taberî, tefsirinin hiçbir yerinde yaptığı veya tercih ettiği te’viller için ‘Bu bir bâtinî te’vildir.’ ifadesini kullanmaz. Onun yerine çok nadir de olsa şu türden ifadeler kullanır. “Bu âyetin zâhiri âm, bâtını ise hâstır”. “Bu sözün zâhiri umum, bâtını ise husûstur”. Onun bu ifadelerinden anlıyoruz ki bir ifadeyi anlam tahsîsine tabi tutmak bir bâtinî anlam ameliyesidir. Bu ameliyenin kabul edilmesi de yukarıda dile getirdiğimiz delillerle desteklendiği sürece geçerlidir. Yoksa yapılan te’vilin hiçbir değeri yoktur. Nitekim bu nedenlerden dolayı o, birçok te’vili reddetmektedir. Onun bâtin anlayışını ve onun bâtinî anlamdan neyi kastettiği ile ilgili olarak reddettiği bu görüşlerden birkaç tanesini zikretmemiz konuyu kavrama adına önem arz etmektedir.

Taberî *“Bu yüzden (o münafıklar, içinde bulundukları sapıklıktan) dönmezler”.*⁴⁶⁰ ayetinde dile getirilen *“dönmemeye”* halinin geçici değil, kalıcı ve genel olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda o tilavetin zâhirine ters gördüğü için İbn Abbâs’ın şu görüşünü reddetmektedir:

*“İbn Abbas’tan naklettiğimiz haberden anlaşılmaktadır ki onların bu vasıfları belli bir vakit ile sınırlıdır. O da bu hal üzere kaldıkları müddetçedir. Onlar için doğru yola dönüş imkânı vardır. Halbuki bu, âyetin zâhirinden kendisine bir işaretin bulunmadığı batıl iddiasındaki bir te’vildir. Ayrıca kendisine teslim olunacak onun benzeri bir kanıt olan herhangi bir haber de yoktur”.*⁴⁶¹

Taberî Bakara sûresi 102. âyette geçen ve çelişki gibi görünün *“Onlar çok iyi biliyorlardı...keşke bir bilselerdi”* ifadeleriyle ilgili olarak “bunlar bildikleriyle amel etmeyen cahil kimseler” olduğu yönündeki te’vili reddetmekte ve şöyle demektedir:

*“Kur’ân’ın te’vili, Kur’ân’ın kendi dillerinde indiği ve kendi aralarında bildikleri zâhir delilin tersine kendisine teslimiyeti gerektiren görüşlerden bir delalet getirilmediği müddetçe bâtin olan gizli anlamı bırakıp hitabın zâhirinden anlaşılan manayı tercih etmek daha evladır”.*⁴⁶²

⁴⁵⁷ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/599.

⁴⁵⁸ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/683.

⁴⁵⁹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 2/1066.

⁴⁶⁰ el-Bakara 2/18.

⁴⁶¹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/190, 191.

⁴⁶² Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/598. 599.

Taberî “Böylece Allah, onlara işledikleri fiilleri pişmanlık kaynağı olarak gösterir”.⁴⁶³ ayetiyle ilgili olarak iki farklı görüş zikreder ve Süddî’nin “Ahirette cennet kâfirlere gösterilecek. Oraya ve oradaki evlerine bakacaklar. Onlara şayet Allah’a itaat etmiş olsaydınız evleriniz işte bunlar olacaktı denecek. Sonra bunlar müminlere bölüşürülecek ve onlar bu (mallara) mirasçı olacaklar. İşte bu onların pişmanlık anıdır.” yönündeki te’vilini eleştirmektedir. Taberî’ye göre ise onlara gösterilecek olan şeyin dünyada iken yapmaları gerektiği halde yaptıkları ve yapmaları gerektiği halde yapmadıkları ameller olduğunu ve çekecekleri cezayı gördüklerinde ise bir pişmanlık yaşayacaklarını dile getirmektedir. O bu konuda şunları söylemektedir:

“Süddî’nin bu konuda söylediği şeye gelince, her ne kadar âyetin muhtemel manalarından bir görüş olsa da bu uzak bir çıkarımdır. Zikrettiği şekilde olduğuna dair (ortada) kendisine teslim olunacak bir kanıt yoktur. Âyetin zâhirinde kastedilenin bu olduğuna dair bir emare de yoktur. Durum bu şekilde olunca tenzilin zâhiri anlamı, te’vil olan bâtın anlamı çevril(e)mez.”⁴⁶⁴

Taberî “İnkâr edeni bile az bir süre, (bu geçici kısa hayatta) rızıklandırır; sonra onu cehennem azabına girmek zorunda bırakırım”.⁴⁶⁵ ayetinde geçen “az bir müddet” ifadesi ile ilgili olarak isim vermeden yapılan bir te’vili şu şekilde eleştirmektedir:

“Başkaları da dedi ki: Ben onu küfrü üzere Mekke’de ikamet ettiği az bir süre için geçindireceğim. Ta ki ben Muhammed’i göndereceğim. Eğer o kişi küfründe ısrar ederse o onu ya öldürecek veya oradan çıkaracaktır. Bu [görüş] her ne kadar kelamın muhtemel manalarından bir görüş olsa da (daha önce) açıkladığımız üzere kelamın zâhir olan delili bunun tersinedir”.⁴⁶⁶

Taberî “Soyumuzdan da sana teslim olmuş bir ümmet kıl”.⁴⁶⁷ ayetiyle ilgili olarak Süddî’nin bununla kastedilen kimselerin Araplar olduğu ile ilgili görüşü hakkında şunları söylemektedir:

“Bu bir görüştür. Kitabın zâhiri bunun zıddına delalet ediyor. Zira âyetin zâhiri, her ikisinin Allah’a dua ettiğine, kendi zürriyetlerinden kendisine itaat eden, kendisinin egemenliğini kabul eden ve kendi emirlerine icabet eden bir nesil var etmesini onda istediğine işaret

⁴⁶³ el-Bakara 2/167.

⁴⁶⁴ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 2/829.

⁴⁶⁵ el-Bakara 2/126.

⁴⁶⁶ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/692.

⁴⁶⁷ el-Bakara 2/128.

etmektedir. Şüphesiz İbrahim'in soyundan Arapalar ve Arap olmayanlar da vardı. Bu her iki gruptan Allah'ın emrine icabet eden ve itaatle boyun eğen kimseler vardı. Bu nedenle 'İbrahim bu duasıyla diğerlerini değil de çocuklarından bir gruba işaret etti' diyen kimsenin görüşünün bir anlamı yoktur".⁴⁶⁸

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Taberî, zâhir anlamın karşıt anlamlısı olarak bâtın ifadesini kullanmaktadır. Yukarıda verdiğimiz birkaç örnekten de anlaşılacağı üzere o tefsirinin birçok yerinde zâhir anlama ters düştüğü gerekçesiyle birçok te'vili reddetmektedir. Bu bağlamda diyebiliriz ki onun zâhir anlama ters düştüğü gerekçesiyle reddettiği bu anlamlar ona göre bâtınî bir anlam olmaktadır.

3.1.1. Tahsîs Yoluyla Bâtınî Anlamı Tercih Etmesi

Taberî hem zâhir anlamı hem de bâtın anlamı tahsise tabi tutmaktadır. Bir tür daraltıcı anlam olan tahîsi o, bâtınî anlam olarak değerlendirmektedir. O bu anlamı elde ederken daha önce yukarıda zikrettiğimiz bir veya birkaç delili birlikte kullanır. Onun kullanmış olduğu delillerin başında hiç şüphesiz Kur'ân-ı Kerîm'in bizzat kendisi gelmektedir. O kimi zaman ayetin bağlamından kimi zaman da başka ayetlerden yararlanmaktadır. Onun bağlamdan yararlanarak yapmış olduğu tahsise şunu örnek vermek mümkündür.

Taberî, "Şüphesiz iman ettikten sonra inkâr eden, sonra da inkârda ileri gidenlerin tövbeleri asla kabul edilmeyecektir".⁴⁶⁹ ayetiyle ilgili olarak burada bahsi geçen kimselerin tüm inkâr edenler olmayıp sadece Yahudiler olduğunu ifade etmektedir. Bu tercihinin bağlama dayandırmaktadır. Bağlama uymadığı gerekçesiyle şu görüşü ise eleştirmektedir:

"[Ayetteki]bu tövbenin manasının küfürden önce olduğunu ileri sürenlerin görüşlerinin hiçbir manası yoktur. Zira, aziz ve celil olan Allah, bu insanların, önce kâfir sonra mümin sonra da kâfir olduklarını zikretmemekte sadece önce mümin oldukları halde sonra inkâra düştüklerini ifade etmektedir. Ve âyet bu imandan önce bir küfrün geçtiğinden bahsetmedi ki bu iman onlar için bir tövbe olsun. Kur'ân'ın te'vilini hâs olan bâtına işaret eden bir delil olmadığında tilavetin zâhirinde bulunan şeye göre yapmak -her ne kadar başka bir anlam verme imkânı bulunsa da- diğer anlamlara göre daha evladır".⁴⁷⁰

⁴⁶⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/702.

⁴⁶⁹ Âl-i İmrân 3/90.

⁴⁷⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/1940, 1941.

Taberî bağlama uymadığı gerekçesiyle bu görüşü eleştirirken yapılan şeyin *hâs olan bâtinî bir anlam* olduğunu ifade etmektedir. Buna göre âm olan bir ifadeyi tahsîse tabi tutmak bâtinî bir anlam olmaktadır. Halbuki kendisi de bağlama dayanarak ayeti tahsîse tabi tutmakta ve söz konusu inkârcıların Yahudiler olduğunu ifade etmektedir.⁴⁷¹

Hangi gerekçelerle olursa olsun bir ayeti tahsîse tabi tutmak şayet bâtinî bir anlam verme eylemi ise o da ayeti tahsise tabi tutarak bâtinî bir anlam vermiş olmaktadır. Verdiği bu anlama ister bâtinî anlam desin isterse demesin durum değişmemektedir.

Taberî tahsis yoluyla bâtinî anlamı elde ederken baş vurduğu kaynakların ikinci sırasına Hz. Peygamberin sünnetini yerleştirmektedir. Konu ile ilgili örneklere geçmeden önce onun sünnet ile ilgili görüşlerine bir nebze değinmek konunun daha iyi anlaşılması açısından önem arz etmektedir.

Taberî'ye göre Allah, Hz. Peygambere Kur'ân'ı beyan etme görevini vermiştir. Bu nedenle onun açıklamaları olmaksızın Kur'ân'ın birtakım âyetlerinin anlaşılması mümkün değildir. Örneğin insanların açıklanmasına ihtiyaç duydukları emir, yasak, helal, haram, ceza, had, farz ve dinin hukuki içerikli mücmel âyetlerin anlamlarını ancak Peygamber açıklayabilir. Onun açıklamaları olmaksızın bu âyetler anlaşılabilir. Böyle bir çaba içerisine giren bir kimse ancak zan ile hareket etmiş olur. Bu da câiz değildir. Zira dini yükümlülükler zan üzerine bina edilemez. Ancak yakîn üzerine bina edilir. Sorumluluklar da ancak o zaman başlar.⁴⁷²

Taberî'ye göre Kur'ân'ı en iyi bilen kişi hiç şüphesiz Resûlullah'tır. O şöyle demektedir. "Hiç şüphesiz Allah'ın muradını ve kendisine indirilen şeyleri en iyi bilen kişi Resûlullah'tır".⁴⁷³ "Hiç kimse Allah'ın indirdiği şeylerdeki muradını Resûlullah'tan daha iyi bilemez".⁴⁷⁴ Bu nedenlerden dolayı ona göre en muteber tefsir, dellileri en açık ve en sağlam olan tefsirdir. En sağlam olan delillerin başında ise hiç şüphesiz Resûlullah'tan gelen rivayetlerdir. Ona göre Resûlullah'tan kim daha çok nakilde ve istidlâlde bulunursa onun tefsiri daha makbuldür.⁴⁷⁵

⁴⁷¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/1941.

⁴⁷² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/57, 52, 53.

⁴⁷³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 15/8904.

⁴⁷⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/2196.

⁴⁷⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/60.

Hız. Peygamber’den gelen rivayetlere bu derece önem veren Taberî, te’vîl tercihlerinin yaklaşık altmış beş tanesinde bu rivayetlerden yararlanır.⁴⁷⁶ Bu rivayetlerle o zâhir ve bâtın anlamları tespit etmeye çalışır. Bilindiği üzere ona göre asıl olan zâhirî anlamdır. Zâhirî anlamın te’vîl, tahsîs ve neshe tabi tutulmasıyla bâtınî anlam elde edilir. Bâtınî anlamın tespitinde o ikinci sıraya Hız. Peygamberden gelen rivayetlere yer verir. Onun sünnete dayanarak yapmış olduğu tasîs örneklerinden birkaçı şu şekildedir:

Taberî “Evet, kötülük işleyip suçu benliğini kaplamış (ve böylece şirk düşmüş) olan kimseler var ya, işte onlar cehennemliklerdir. Onlar orada ebedî kalacaklardır”.⁴⁷⁷ âyetinde geçen “kötülük” kavramının herhangi bilindik anlamdaki bir kötülük değil “Allah’a şirk koşturmak ve küfür” anlamında olduğunu ve her ne kadar âyetin tilâvetinin zâhiri, genel anlamli olsa da burada özel bir anlam kastedildiğini ifade etmektedir. O, bu özel anlamla ilgili olarak şunları söylemektedir:

“Buradaki Yüce Allah’ın zikrettiği, kötülük işleyip suçu benliğini kaplayan ve böylece cehennemde ebedi kalacak olan kişi ile ilgili olarak her ne kadar tilâvetin zâhiri genel anlamli olsa da bu bütün kötülükler olmayıp sadece bir kısım kötülüklerdir. Çünkü Yüce Allah bu kötülüğü işleyenler hakkında onların cehennemde ebedi olarak kalacaklarına hükmetmiştir. Hâlbuki cehennemde ebedi kalma iman ehli için değil küfür ehli için söz konusudur. Çünkü Resulullah’tan birbirini destekleyen birçok haber, iman ehlinin cehennemde ebedi olarak kalmayacaklarını, cehennemde ebedi kalmanın iman ehli için değil Allah’ı inkâr eden kimseler için olduğunu dile getirmektedir”.⁴⁷⁸

Bu sözlerinin ardından gerekçelerini sıralamaya devam eden Tâberî, verilen bu özel anlamın doğruluğuna âyetin siyakını, Hız. Peygamberden birbirinin desteklediğini ifade ettiği rivayetleri ve ümmetin icmâsını gerekçe olarak gösterir. Ardından bu âyetin kapsamına büyük günah işleyen mümin kimselerin girmediğini ifade eder ve şöyle der. “Zira Kur’ân’ın te’vîli ancak Allah’ın kendisine onu beyan etme görevi verdiği kimsenin açıklamalarıyla kavranılabilir. Âyet zâhiri anlam itibarıyla âm olarak geldi. Fakat o bâtın itibarıyla hâs oldu”.⁴⁷⁹

⁴⁷⁶ Aydın, *Yorumlama Yöntemi*, 163.

⁴⁷⁷ el-Bakara 2/81.

⁴⁷⁸ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/495, 496.

⁴⁷⁹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/496.

Taberî *“İman etmedikleri sürece Allah’a ortak koşan kadınlarla evlenmeyin”*.⁴⁸⁰ ayetiyle ilgili olarak te’vîl ehlinin âyetin kapsamı ve nesh durumu ile ilgili olarak ihtilaf ettiğini dile getirmekte ve onların görüşlerini şu şekilde sıralamaktadır:

- Bu kadınlar Putperest, Yahudi, Hristiyan ve Mecûsî gibi tüm müşrik kadınlar olup Müslümanların onlarla evlenmeleri haramdır. Fakat bu âyet Maide sûresi 4 ve 5. âyetlerle nesh edildi.
- Bu kadınlar Arap müşrik kadınlarıdır. Her ne kadar âyetin *zâhiri âm* olsa da *te’vîl yönünden hastır*. Bu nedenle bu âyet neshedilmemiştir.
- Bu kadınlar Putperest, Mecûsî ve Ehl-i Kitâp gibi tüm müşrik kadınlar olup Müslümanların onlarla evlenmeleri haramdır. Bununla beraber âyet nesh de edilmemiştir.

“Âyetin te’vîliyle ilgili görüşlerden tercihe şayan olanı ... [bu] kadınların Kitap Ehli olmayan müşrik kadınlar olduğu yönündeki [ikinci görüş olan Katâde’in] görüşüdür. Âyetin zâhiri âm olsa da bâtını hâs olup ondan hiçbir şey nesh edilmemiştir. Ve bunlara Ehl-i Kitâb’ın kadınları dâhil değildir. Çünkü Yüce Allah ‘Sizden önce kendilerine kitap verilenlerin iffetli olan kadınları da (size helaldir).⁴⁸¹ sözüyle tıpkı Müslüman kadınlar gibi onları da Müslüman erkeklere helal kalmıştır”.⁴⁸²

Taberî, Bakara sûresi 256. âyetin mensûh olmadığını ve bu âyette geçen *“Dinde zorlama yoktur”*.⁴⁸³ ifadesinin de âm olmayıp hâs bir ifade olduğunu dile getirmektedir. Ona göre burada söz konusu edilen kimseler, kendi dinlerinde kalmalarına rağmen İslam’ın hakimiyetini kabul edip cizye vermeye razı olan Kitap Ehli, Mecûsî ve bunların statüsünde olan diğer kimselerdir. Ve bu görüşünü Hz. Peygamberin uygulamalarına dayandırmaktadır. O bu konuda şunları söylemektedir:

“Emir ve nehiy içerikli bir âyetin zâhiri anlamı genel olup bâtını özel olursa onun nasih ve mensûh ile bir ilişkisi yoktur... Müslümanların tümü kesin bir şekilde nebîlerinden naklettiler ki o, bir topluluğu İslama girmeye zorladı. Ve onlardan İslamın dışında (başka bir şeyi) kabul etmekten kaçındı. Ve şayet onlar bundan kaçınırlarsa onların öldürülmelerine hükmetti. Bunlar da Arap müşriklerinden puta tapanlar, hak dini olan dinlerinden dönenler ile bunlara benzeyen kimselerdir. Nebî cizye vermeyi kabul eden ve batıl dinleri üzerinde

⁴⁸⁰ el-Bakara 2/221.

⁴⁸¹ el-Mâide 5/5.

⁴⁸² Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 2/1199-1200.

⁴⁸³ el-Bakara 2/126.

*kalmaya karar veren diğer kimseleri İslama girmek için zorlamayı bıraktı. Bunlar da Kitap Ehli, Mecûsî ve onlara benzeyen kimselerdir... Bu nedenle savaşa izin veren âyetlerle bunun hükmünün nesh edildiğini söyleyen kimselerin iddialarının bir manası yoktur”.*⁴⁸⁴

Son iki örneğimiz kelime veya terkiplerin ikincil anlamlarının tercihi hususunda olacak. Taberî Nisâ sûresi 43. âyette geçen “Eğer kadınlara dokunmuşsanız” ifadelerindeki dokunmanın manasının ne olduğuyla ilgili olarak şu farklı görüşleri sıralar:

- Buradaki dokunma “*cima etmek*” anlamındadır.
- Buradaki dokunma “*ister elle olsun isterse beden her hangi bir yeriyle olsun her türlü (çıplak) dokunma*” anlamındadır. Buna göre bu türden her dokunuştan sonra abdest almak farzdır.

*“Bu konudaki iki görüşten doğruya en yakın olanı şöyle diyen kimselerin görüşüdür. Yüce Allah ‘eğer kadınlara dokunmuşsanız’ sözüyle başka anlamdaki dokunmayı değil de cima anlamındaki dokunmayı kastetmektedir. Zira Resûlullah’tan onun abdestli iken eşlerinden bir kısmını öptüğü ardından abdest almadan namaz kıldığıyla ilgili olarak gelen sağlam rivayetler var”.*⁴⁸⁵

Bu görüşüyle Taberî, uzun seneler intisap ettiği Şâfiî mezhebinin konu ile ilgili görüşüne muhalefet etmiş olduğu görünmektedir. Zira İmam Şâfiî mezhebi, evlenmesi helal olan kimselerin çıplak bir şekilde birbirlerine dokunmasını abdestin bozulmasına sebebiyet verdiğini ifade etmektedir.⁴⁸⁶

Taberî “Yaptıklarına bir karşılık ve Allah’tan caydırıcı bir müeyyide olmak üzere hırsız erkek ile hırsız kadının ellerini kesin”.⁴⁸⁷ ayetinde geçen ve elleri kesilmesi gereken hırsızın çaldığı şeyin miktarı hususunda şu farklı görüşleri aktarmaktadır:

- Bunun üç dirhem veya fazlası olduğunu söyleyen kimseler.
- Bunun dinârın dörtte biri veya onun kıymetindeki bir şey olduğunu söyleyen kimseler.
- Bunun on dirhem veya daha fazlası olduğunu söyleyen kimseler.
- Bunun az veya çok olması bir şeyi değiştirmez diyen kimseler.

⁴⁸⁴ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 3/1542, 1543.

⁴⁸⁵ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 4/2473-2478.

⁴⁸⁶ Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Hatîb eş-Şirbini, *Muğni’l-muhtac ilâ ma’rifeti me’ânî elfâzi’l-minhâc* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, ts.), 1/144.

⁴⁸⁷ el-Mâide 5/38.

“Bize göre bu görüşlerden doğru olanı şöyle diyen kimselerin görüşüdür. Bu âyetle kastedilen kimseler dinarın dörtte biri, daha fazlası veya onun kıymeti kadar bir şeyi çalan özel hırsızlardır. Zira Resûlullah’tan ‘El kesme ancak dinarın dörtte biri ve daha fazlası için söz konusudur.’⁴⁸⁸ şeklinde sağlam bir haber bulunmaktadır.”⁴⁸⁹

3.1.2. Nesh Yoluyla Bâtınî Anlamı Tercih Etmesi

Taberî Kur’ân’da mensûh olduğu söylenen birçok âyeti mensûh olarak kabul etmez. Onları te’vîl ederek aralarını bulmaya çalışır. Genelde ise onları tahsîse tabi tutar. Hem tahsis yoluyla hem de nesh yoluyla elde ettiği anlam bâtınî anlam olmaktadır. Mensûh olarak kabul edilen anlam zâhîri anlam olmasına rağmen bu anlam hükümsüz kalmakta onun yerine nâsih olan âyet(ler)in anlamı verilmektedir.

Taberî prensipte Kur’ân-ı Kerîm’de neshin valığını kabul eder. Ona göre nesh, “bir helalin harama, bir haramın helale, bir mübahın mahzûra, bir mahzûrun mübaha çevrilmesi, tebdil ve tağyîr edilmesi”⁴⁹⁰ demektir. Bu tebdil ve tağyîrde bazen lafız baki kalırken hüküm değişir. Bazen hüküm baki kalırken lafız değişir. Bazen de hem lafız hem de hüküm değişir. Ona göre nesh ancak emirlerde, nehiylerde, mübahlarda, sakıncalı şeylerde ve mutlak hükümlerde söz konusudur. Haber içerikli ifadelerde nesihten söz edilemez.⁴⁹¹ Yine ona göre âyetler arasında bir nesihten söz edebilmek için âyetler arasında anlamca tam bir zıtlığın bulunması gerekir. Tam bir zıtlığın bulunmadığı ve te’vîl imkânı bulunduğu sürece nesh yoluna gidilemez. Neshin varlığına ancak Resûlullah’tan sahih bir haber, müslümanların icmâi veya akli bir delil ile hüküm verilebilir.⁴⁹² Yine ona göre bir nesihten söz edebilmek için mensûh âyetin nesheden âyetten önce inmiş olması gerekir.⁴⁹³

Taberî her ne kadar prensipte neshin varlığını kabul etse de o çoğu yerdeki nesh iddialarını reddeder. Onun yerine o âyetleri ya tahsîse tabi tutar veya te’vîl yoluna gider. Onun bu konudaki tutumunu birkaç örnek üzerinden izah etmeye çalışalım:

⁴⁸⁸ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 4/3046.

⁴⁸⁹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 4/3045, 3046.

⁴⁹⁰ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/607.

⁴⁹¹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/607, 608. 614.

⁴⁹² Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 4/3067.

⁴⁹³ Aydın, *Yorumlama Yöntemi*, 40.

Taberî *“Doğu da batı da Allah’ındır. Nereye dönerseniz Allah’ın yüzü işte oradadır”*.⁴⁹⁴ ayetini umumi içerikli olmasına rağmen husûsi olarak kabul etmekte, ayetle ilgili nesih iddialarını ise reddetmektedir. Ona göre âyeti şu şekillerden biriyle te’vîl etmek mümkündür:

- Sefer halinde iken nafilâ namazlarda, savaş halinde iken hem nafilâ ve hem de farz namazlarda yüzünüzü nereye dönerseniz dönün Allah’ın yüzü işte oradadır.
- Yeryüzünün neresinde olursanız olun Kâbe’ye dönme imkânı bulunduğu oraya döndüğünüzde işte Allah’ın yüzü oradadır.
- Dua ettiğinizde yüzünüzü nereye dönerseniz dönün işte benim yüzüm orada olup dualarınıza icabet ederim.

“Mademki Yüce Allah’ın ‘Nereye dönerseniz Allah’ın yüzü işte oradadır”⁴⁹⁵ âyetini bu şekillerden biriyle yorumlama imkânı söz konusudur o halde kendisine teslimiyeti gerektiren bir delil bulunmadığı müddetçe bu âyetin nâsîh veya mensûh olduğunu iddia etmek hiçbir kimse için söz konusu değildir. Nâsîh âyet ancak mensûh âyetle bir anlam ifade eder... Nesih, Kur’ân’ın âyetlerinde ve Resûlullah’ın haberlerinde zâhir ve bâtın anlam açısından başka bir anlama gelmesi söz konusu olmayacak şekilde kullara farziyeti gerektiren kesin bir hükmün kaldırılmasıdır. Şayet istisna, husûs, umum, mücmel veya müfesser bir anlama yorumlamak mümkün ise o âyetin nâsîh ve mensûh ile bir ilişkisi kalmaz”.⁴⁹⁶

Taberî’ye göre bu âyet neshedilmemiştir. Zira bu âyeti bir şekilde te’vîl ederek neshettiği iddia edilen âyetle arasının bulmak mümkündür. Ona göre âyetleri te’vîl etmek suretiyle manaca aralarında bağlantı kurmak mümkün olduğu sürece bir nesh olayından söz edilemez. Nitekim o Enfâl sûresi 16. âyetin yorumunda şunları söylemektedir: “Neshin dışında bir yorum imkânı bulunduğu, mazeretleri ortadan kaldıran bir haber veya akli bir delil bulunduğu müddetçe bir âyetin mensûh olduğuna hükmetmek câiz değildir”.⁴⁹⁷

Hacı Önen de konu bağlamında şunları söylemektedir: “Taberî birkaç farklı anlama gelen bir kelimenin tek bir manası esas alınarak nesh iddiasında bulunmanın yanlış olduğunu açıklar”.⁴⁹⁸

⁴⁹⁴ el-Bakara 2/115.

⁴⁹⁵ el-Bakara 2/115.

⁴⁹⁶ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/644, 645.

⁴⁹⁷ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 6/4051.

⁴⁹⁸ Önen, *Dirâyet*, 212, 213.

Taberî “*Şu dinlerini parça parça edenler ve kendileri de grup grup ayrılmış olanlar var ya, (senin) onlarla hiçbir ilişkin yoktur. Onların işi ancak Allah’a kalmıştır*”.⁴⁹⁹ âyetinde geçen “*(Senin) onlarla hiçbir ilişkin yoktur. Onların işi ancak Allah’a kalmıştır*” ifadesinin hükmü ile ilgili olarak şu farklı görüşleri dile getirir.

- Allah bu âyetle Resûlullah’a müşrikleri öldürülmesini emretmedi. Fakat bu âyet daha sonradan inen Tevbe sûresi 5. âyet olan “*Müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün*” âyetiyle neshedildi.
- Bu âyet Resûlullah’tan sonra dinde bidat çıkaracak olan gruplarla bir ilişkisinin bulunmadığını haber vermektedir. Bu nedenle bu âyet neshedilmemiştir. Çünkü nesh olayı haber içerikli âyetlerde söz konusu olamaz.

*“Allah bu âyetiyle Resûlullah’ın ümmetinin bidatçilerinden, dininin inkârcılarından, kavminin müşrik topluluğundan, Yahudi ve Hristiyanlardan beri olduğunu bildirmektedir. Bu bildirimde onların öldürülmesini yasaklayan bir durum söz konusu değildir... Bu nedenle onların öldürülmeleri gerektiği emri ile ‘(Senin) onlarla hiçbir ilişkin yoktur. Onların işi ancak Allah’a kalmıştır’ âyetini bağdaştırmak imkânsız değildir. Sonra bu âyetin nesh edildiğiyle ilgili olarak açık bir delil ve Resûlullah’tan bir haber de söz konusu değildir”.*⁵⁰⁰

Taberî tefsirinde takriben yirmi kadar âyetin nesh edildiğini dile getirir. Onun nesh edildiğini ifade ettiği âyetlerden birkaçı şu şekildedir:

Taberî, Bakara sûresi 184. âyette geçen “*Oruca gücü yetmeyenler*”⁵⁰¹ ifadesinin hükmünün nesh olup olmadığı ile ilgili olarak şu farklı görüşleri sıralar:

- Bu âyet oruç farz kılınmadan öncesi için geçerli idi. Bu âyet daha sonra gelen 185. âyetle neshedildi.
- Bu âyet oruç tutmaya güç yetiren yaşlı erkek ve yaşlı kadınlarla ilgilidir. Bu âyetin hükmü daha sonra gelen 185. âyetle neshedildi. Fakat oruç tutmaya gücü yetmeyen yaşlılar için hüküm baki kaldı.
- Bu âyet neshedilmemiştir ve hükmü kıyamete kadar da bakidir.

⁴⁹⁹ el-En’âm 6/159.

⁵⁰⁰ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 5/3652, 3653.

⁵⁰¹ Bu ifadenin birebir tercümesi “Oruca gücü yetmeyenler” değil “Oruca gücü yetenler” şeklindedir.

- Bu âyetin hükmü oruçla mükellef oldukları halde oruca güç yetiremeyen yaşlılar ve kadınlarla ilgilidir. Bunlar oruç tutmadıkları her gün için bir fakiri doyururlar. Bu nedenle âyetin hükmü neshedilmemiştir.

*“Bu âyet, ‘Öyle ise içinizden kim bu aya ulaşırsa, onu oruçla geçirsin.’⁵⁰² âyetiyle neshedilmiştir... Hâlbuki bütün Müslümanlar icmâ etmişlerdir ki misafır olmayıp mukim olan ve sağlıklı olan her kişiye ramazan orucu farzdır. Ve o kişi için oruç tutmayıp yerine fakirleri doyurarak fidye vermesi câiz değildir. Bu da gösteriyor ki bu âyet neshedilmiştir. Ki bu görüşü destekleyen ve bizim daha önceden Muaz b. Cebel, İbn Ömer ve Seleme b. el-Ekvâ’dan naklettiğimiz birtakım rivayetler de söz konusudur”.*⁵⁰³

Taberî “Sana haram ayda savaşmayı soruyorlar. De ki: O ayda savaş büyük bir günahıdır”.⁵⁰⁴ âyetiyle ilgili olarak iki farklı görüşün bulunduğunu dile getirdikten sonra kendi tercihini şu şekilde yapar:

*“Bu konuda doğru olan görüş, Atâ b. Meysere’nin dediği görüştür. O da haram aylarda müşriklerle savaşmayı yasaklayan bu âyet Yüce Allah’ın ‘Fakat Allah’a ortak koşanlar sizinle nasıl topyekûn savaşıyorlarsa, siz de onlarla topyekûn savaşın.’⁵⁰⁵ âyetiyle nesh edilmiştir. Bu âyetin ‘De ki: O ayda savaş büyük bir günahıdır’ âyetini nesh ettiğini söylememizin sebebi Resûlullah’tan gelen onun bu aylarda Huneyn’de Hevâzi kabilesiyle, Tâif’te Sakîf kabilesiyle savaştığı ile ilgili olarak birbirlerini destekleyen haberler dolayısıyladır”.*⁵⁰⁶

Taberî “Bunlar meyve verince meyvelerinden yiyin. Hasat günü de hakkını (öşürünü) verin, fakat israf etmeyin. Çünkü O, israf edenleri sevmez”.⁵⁰⁷ âyetin hükmünün nesh olup olmadığıyla ilgili olarak farklı görüşleri sıraladıktan sonra tercihini şu şekilde yapar:

“Bu Allah’ın mü’minlere ziraat ve fidanlardan elde ettikleri yiyecek ve meyvelere koymuş olduğu bir farz idi. Sonra Allah bunu farz olan sadaka ile nesh etti... (Bu âyet neshedilmiştir) çünkü aralarında bir ihtilaf bulunmaksızın tüm ilim adamlarına göre toprak ürünlerin zekâtı onların tanelerinin saplarından ayrılmasından sonra iken, hurmanın zekâtı ise hurmaların koparılıp kurumasından sonrayadır (yani hasat

⁵⁰² el-Bakara 2/185.

⁵⁰³ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 2/898-907.

⁵⁰⁴ *Kur’ân-ı Kerîm*, el-Bakara 2/217.

⁵⁰⁵ et-Tevbe 9/36.

⁵⁰⁶ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 2/1171, 1172.

⁵⁰⁷ el-En’âm 6/141.

günü değildir.) Mademki durum bu şekildedir ve Yüce Allah'ın 'Hasat günü de hakkını verin, fakat israf etmeyin.'⁵⁰⁸ sözündeki emir onun verme zamanını hasat günü olarak beyan etmektedir. Hasat günü ise ürünün olgunlaşıp koparıldığı gündür".⁵⁰⁹

3.1.3. Te'vil Yoluyla Bâtınî Anlamı Tercih Etmesi

Taberî ön sözünde Kur'ân'ın indiği dilin o dönemdeki Arapların kullanmış olduğu dil olduğunu bu nedenle her ikisi arasında bir uyumun bulunmasının zorunlu olduğunu, buna bağlı olarak da Arapça dil üsluplarının da Kur'ân'da bulunduğunu ifade etmektedir. Bu dil üsluplarından birisi de anlayan muhataba özlü sözlerle veya hazifli ifadelerle hitap etmesidir. Muhatap sözün akışından eksik olarak ifade edilen şeyi anlar ve anlamada bir sorun yaşanmaz. Her ne kadar bu anlam gizli(bâtın) kalsa da muhatap bunu anlar. Bu bağlamda Taberî tefsirinde şu örneklerle yer verir:

Taberî Fatiha sûresinin başında bulunan besmeledeki "ba" harfinin ilintili olduğu bir fiilin bulunması gerektiğini, bu fiilin sözün açıklığından dolayı düşürüldüğünü, bu fiilin besmeleyi okuyan kişinin niyetine göre değiştiğini dile getirmektedir. Nasıl ki bir insana "sen bugün ne yedin?" diye sorulduğunda onun sadece "yemek" diyerek "yedim" fiilini dile getirmeye ihtiyaç duymaması gibi kişi besmeleyi hangi niyetle çekiyorsa ona göre bir anlam takdir eder ama onu ifade etmez. Tıpkı kalkmak isteyen bir kimsenin besmele çekerken "Allah'ın adıyla (kalkıyorum)", oturmak isteyen bir kimsenin besmele çekerken "Allah'ın adıyla (oturuyorum)", okumak isteyen bir kimsenin besmele çekerken "Allah'ın adıyla (okuyorum)" demesi gibi. Bu fiiller her ne kadar teleffuz edilmese de niyetin, eylemin ve sözün zâhîrinin delaletiyle kolayca anlaşılmaktadır. Gizli olan anlam böylece açığa çıkmaktadır.⁵¹⁰

Taberî yine aynı sûrenin 7. âyetinde geçen "*kendilerine nimet verilen kimseler*" ile ilgili olarak şunları söylemektedir:

"Eğer bir kimse 'bu haberin tamamı nerededir?... Ve Allah'ın kendilerine verdiğini söylediği bu nimet nedir? diye sorarsa ona (cevaben) şöyle denir. Daha önce bu kitabımızda açıkladığımız üzere Araplar konuşmalarında zâhir olan kısmı bâtın olana delalet etmesi halinde sözü kısa keserler ve bu kadarıyla yetinirler. 'Kendilerine nimet verdiğin kimseler' ifadesi de bu kabildendir... Böylece Allah'ın kendilerine

⁵⁰⁸ el-En'âm 6/141.

⁵⁰⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5/3589-2597.

⁵¹⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/72.

nimet verip de bizden onların yoluna bizi erİştirmesini istemiş olduğu nimetin az önce te'vili ile ilgili açıklama yapmış olduğumuz şeyin 'doğru yol' olduğu ortaya çıkmış oldu. Zira bu iki kelimenin birbirine yakınlığından ve bu kelimenin kendisinden anlaşılan mananın açıklığından dolayı diğerinin tekrarına gerek duyulmadı".⁵¹¹

Taberî "Onlar için bir bağışlama ve büyük bir mükâfat vardır".⁵¹² âyetini açıklarken âyetin öncesinde bir vaatten bahsedildiğı halde neden bu vaadin içeriğinden bahsedilmediğıyle ilgili sorulacak bir soruya şöyle cevap verir: "Aksine, vadedilen şey, 'onlar için mağ-firet ve büyük bir mükâfat vardır.' kısmıdır". Bu kısmın bir haber ve mübteda cümlesi olduğundan bunun vadedilen şey olamayacağı ile ilgili bir itiraza da şöyle cevap verir:

"Her ne kadar âyetin zâhiri senin söylediğın şekilde olsa da (bu âyet) kelamın zâhiri-nin bâtın(gizli) olan manaya delalet etmesiyle (kelamın) bir kısmının terkedilip bir kısmının zikredilmesiyle iktifa edilmiştir. Kelamın manası řu şekildedir: 'Allah iman edip salih amel işleyenlere onları affedeceğini ve onlara büyük bir ecir vereceğini vadetti.' الوعد kelimesini أن kelimesiyle beraber kullanmak Arapların adetlerinden ve kullanım şekillerindendir. Şayet bu الوعد kelimesi söz cinsinden olursa أن kelimesi terkedilir. أن in hemen ardından haber cüm-lelerinin mübteda olarak kullanılması ve kelamın zâhirinin manaya delaletinden dolayı ha-ber cümlelerinin zikredilmesiyle iktifa edilmesi kullanım şekillerindedir".⁵¹³

Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere Taberî sözün akışından ve açıklığından dolayı kimi zaman bazı kelime ve cümlelerin zikredilmeyebileceğini ve her ne kadar bu kelime ve cümleler zikredilmezse bile ona göre bir anlam takdirinin yapılabileceğini kabul etmektedir. Fakat bu anlam takdiri keyfi ve geliş güzel olmamalıdır. Zira o böylesi bir keyfi anlam takdirini kabul etmemekte ve yapılan böylesi bir te'vili de geçerliliğı olmayan "bâtınî bir te'vil-batıl bir te'vil" olarak görmektedir.

Taberî "Siz cansız iken sizi diriltten Allah'ı nasıl inkâr ediyorsunuz? Sonra siz-leri öldürecek, sonra yine sizi diriltecektir. En sonunda O'na döndürüleceksiniz".⁵¹⁴ âyeti ile ilgili olarak farklı görüşlere yer verir. Bu görüşlerden biri de İbn Zeyd'e aittir. Taberî, kendisinden aktardığı bir rivayete göre İbn Zeyd, Mü'min sûresi 11.

⁵¹¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/105, 106.

⁵¹² el-Mâide 5/9.

⁵¹³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4/2938.

⁵¹⁴ el-Bakara 2/28.

âyeti tefsir ederken A'raf sûresi 172-173, Zümer sûresi 6, Nisa sûresi 1, 154 ve Maide sûresi 7. âyetine dayanarak insan için üç defa ölüm ve üç defa dirim var olduğunu söylemiştir. Taberî de tıpkı onun gibi Kur'ân'ın başka âyetlerine dayanarak yapmış olduğu bu yorumu Kur'ân'ın zâhirine ters olduğu gerekçesiyle rededer. O bu bağlamda şunları söylemektedir:

*“Bu, derinlemesine düşününen bir kimsenin, âyetin tefsiri ile ilgili görüşünden bahsettiğimiz müfessirin ileri sürdüğü görüşünün, Allah'ın sözünün zâhirine ters olarak göreceği bir te'vildir. Bu da zikri yüce Allah'ın kendi kitabında onların yaratılışıyla ilgili haber vererek onların şöyle diyeceklerini haber verdiği şu sözüdür: 'Ey Rabbimiz bizi iki defa öldürdün ve iki defa dirilttin'. İbn Zeyd ise onun tefsirinin 'Allah onları üç defa diriltecek ve üç defa öldürecek' şeklinde olduğunu iddia etti... Halbuki hiçbir kimse, Allah'ın diriliş için berzaha dönüş olan öldürmenin dışında herhangi bir günde varlıkları öldüreceğini iddia etmedi”.*⁵¹⁵

Burada dikkat çeken şey şudur. Taberî tıpkı kendisi gibi âyetlerden yola çıkarak yapılan bir yorumu Bakara sûresi 28 ve Mü'min sûresi 11. âyetlerine dayanarak yapılan yorumu, âyetin zâhirine ters olarak görmektedir. -Ki ona göre âyetin zâhirine ters olarak yapılan bir yorum bâtınî bir yorum olmaktadır- Her ne kadar Taberî bu yorumunda haklı görünse de onun bu tutumu bir soruna da işaret etmektedir. O da şudur. Bir ayetin veya bir ifadenin zâhiri anlamına hükmetmek de neticede bir te'vil/bir yorum eylemidir ve bu eylem de öznel olmaktan kurtulamamaktadır. Bir müfessire göre zâhir anlam olan bir ifade, başka bir müfessire göre bâtın anlam olabilmektedir. Bu da çözülmesi gereken bir sorun olarak ortada yerde durmaktadır.

⁵¹⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/247-249.

SONUÇ

Taberî'nin tefsirini iki temel argümana dayandırdığını söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi Hz. Peygamber, sahabe ve tabiundan gelen rivayetler diğeri ise Arap dili ve grameridir. O bu iki temel argümana dayanarak okuruna Kur'ân'ın zâhir olan anlamını sunmaya çalışır. Tabii ki bu eylem sırasında ciddi bir zihinsel çabanın içerisine girer. Bu nedenle onun tefsiri için salt "*rivayet tefsiri*" demek yerine "*rivayet ağırlıklı bir tefsir*" demek daha doğru olur.

Te'vîl eyleminin hedefini şu şekilde ifade etmek mümkündür. Te'vîl, murâd-ı ilahîyi anlama ve anlatma çabasıdır. Bir müfessir olarak Taberî'nin de tefsirinde yaptığı şey budur. O dinin temel kaynağı olan Kur'ân-ı Kerîm'in lafızlarından yola çıkarak murâd-ı ilahîyi ortaya koymaya çalışmaktadır. Bunu yaparken de zâhir olan anlama ayrı bir önem vermektedir. Zâhir anlam için de tezde işlemeye çalıştığımız üzere kendisine has bir metot takip etmektedir. O bu metodla şunu hedeflemektedir. Herkesçe kabul edilebilir ve test edilebilir nesnel bir anlamı yakalamak. Onun böylesi bir yolu tercih etmesinin birçok sebebi bulunmakla birlikte temel sebep olarak şunları söylemek mümkündür. Yaşadığı dönemde İslam toplumunda Mu'tezile, Ehl-i Hadis, Şia ve Bâtınî hareketlerin etkinlikleri had safhadadır. Mu'tezile'nin mecâz ağırlıklı yorumları, Ehl-i Hadis'in teşbih ve tecsime kaçan yorumları, Şia ve Bâtınî hareketlerin ölçsüz bâtınî yorumları onu böylesi bir yolu takip etmesine sebebiyet vermiş olmalıdır. Her ne kadar o kendisini Ehl-i Hadis'e yakın hissetse de yapmış olduğu te'vîllerle onlardan ayrıldığı da bir gerçek. Böylece o keyfî anlam yüklemelerinin önüne geçmeye ve test edilebilir bir anlamı yakalamaya çalışmaktadır.

Fıkıhın doğasında anlamı metinde arama ve anlamı nesnelleştirme vardır. Bu nedenle metne sıkı sıya bağlılık ve zâhiri anlama vurgu kaçınılmaz bir durumdur. Taberî de bir fakih olması hasebiyle böylesi bir yolu takip etmiştir. Fakat o yapmış olduğu te'vîl ve te'vîl tercihleriyle kuru bir lafızcılıktan kendisini kurtarmıştır denebilir.

İster zâhirî anlam olsun isterse bâtın anlam olsun her iki anlama çabası nihayetinde bir tefsir eylemidir. Tefsir ve te'vîl eyleminin tabiatında kaçınılmaz olarak bir subjektiflik söz konusudur. Subjektifliğin bulunduğu bir yerde ise tam anlamıyla nesnel bir anlamdan söz etmek mümkün değildir. Taberî'nin zâhir anlam vurgusu ve zâhir anlamı açığa çıkarma çabası bu subjektifliği minimize etme çabasıdır. Fakat o da kimi te'vîl tercihlerinde bu subjektiflikten kendisini kurtamamış görünmektedir.

Her ne kadar Taberî'nin metin merkezli zâhir anlayışının birçok haklı gerekçesi bulunsa da içerisinde birtakım riskleri barındırdığı da bir gerçek. Bu risklerin en önemlilerinden iki tanesini şu şekilde ifade etmek mümkündür. Bunlardan biri sınırsız sayıdaki problemlere sınırlı sayıdaki bir metinden çözüm bulma zorluğu diğeri ise dinde literalizme düşme tehlikesidir.

Taberî'nin zâhir merkezli anlam metodolojisi, kimi zaman onu zor durumlara sokar. Özellikle haberî sıfatların yorumunda o bu zorluğu daha fazla yaşar. Bir yandan zâhir anlama önem vermesi diğeri yandan teşbih, tecsim ve mecâza mesafeli durması onu bu alanda bir ikiliğe iter. Bu ikiliğin kaçınılmaz bir sonucu olarak o kimi zaman bağlam aynı olmasına rağmen aynı kelimeye farklı yerlerde farklı anlamlar yükler ve mecâz içerikli te'viller yapar.

Taberî'nin yaşadığı dönemde mecâz anlama en çok vugu yapanların başında Mu'tezile mezhebi mensuplarının geldiğini daha önce ifade etmiştik. Onun yaşadığı dönemde Mu'tezile artık devletin desteğiyle bir gerileme sürecine girmişti. Daha önce Mu'tezile eliyle gerçekleştirilen mihne olayları kendilerine dönmüş durumdaydı. Artık Mu'tezile mezhebine yakın görüşler ileri sürmek, ciddi bir risk teşkil ediyordu. Bu nedenle olsa gerek Taberî de mecâz anlamdan uzak durmaya çalışmış ve mümkün mertebeye tefsirinde mecâzî anlamlara -mecâz içerikli ifadelerle- yer vermemeye çalışmıştır denebilir. Bununla beraber kimi zaman o haberî sıfatlar başta olmak üzere bazı ayetlerin yorumunda mecâzî te'villere girer.

Taberî'nin zâhir metodolojisi kimi zaman günlük yaşamda uygulanması zor bir fikhî anlayışa dönüşür. Örneğin o emir ifadelerde asıl olanın farziyeti ifade ettiği gerekçeyle büyük olsun küçük olsun, peşin olsun veresiye olsun tüm alışverişlere şahit bulundurmaya gerekli görür ve bunu farz olarak telakki eder. Günümüzde sanal ortamda yapılan alışverişler ile bir bakkala uğrayarak yapılan ufak-tefek alışverişleri göz önünde bulundurduğumuzda bu çıkarsamanın nasıl vahim durumlara yol açacağı ortadadır. Aynı durum onun vasiyet ile ilgili görüşü için de söz konusudur. Ona göre kendisine ölüm gelip çatan ve geride bir mal bırakacak olan bir kimse, örfe göre mirasçı olamayan anne-baba ve akrabalar için vasiyette bulunması farzdır. Bu mal ister az olsun ister çok olsun farketmez.

Zâhir anlamın tespitinde Kur'ânî bütünlükten yararlanan Taberî kimi zaman bu bütünlüğü ihmal eder. Örneğin o Zuhur sûresi 49. âyette geçen ve muhataplarının Hz. Mûsâ

için kullandığı “*sihirbaz*” kelimesinin o dönemlerde kötü bir anlamda kullanmadığını, “*âlim, bilgin*” manasında kullanıldığını iddia eder. Hâlbuki Zâriyât 52. ayet bu iddiayı çürütür mahiyettedir. Ayet şu şekildedir: “*İşte böyle! Onlardan öncekilere hiçbir peygamber gelmemiştii ki, O bir büyücüdür yahut bir delidir demiş olmasınlar*”.

Taberî te’vîl tercihlerinde Hz. Peygamber’den gelen rivayetlere büyük önem verir. Fakat o kimi zaman tercihini bu rivayetlerden yana yapmaz. Örneğin o Ahkâf sûresi 10. âyette geçen “Ehl-i Kitap’tan şahitlikte bulunan kişi”nin “Abdullah b. Selâm” olduğuyla ilgili olarak birçok rivayet bulunmasına rağmen tercihini Mesrûk ve Şa’bî’nin görüşlerinden yana yapar. Onlara göre bu kişi “Hz. Mûsâ”dır. Üstelik o sahabeden bir topluluğun ve te’vîl ehlinde büyük bir çoğunluğun ilk görüşten yana olduğunu da dile getirir.

Taberî Hz. Peygamber’den gelen rivayete önem verdiği gibi bu rivayetlerin birbirlerini desteklemelerine ayrı bir önem verir. Şayet bir konuda birbirlerinden farklı rivayetler varsa o bu rivayetlerden birbirlerini destekleyenleri tercih eder. Fakat o kimi zaman bunu görmezden gelir ve hiçbir tercihte bulunmaz. Örneğin o Ahzap sûresi 33. âyette geçen *Ehl-i Beyt* kavramı ile kimlerin kastedildiğiyle ilgili olarak iki farklı görüşe yer verir. Hâlbuki o bu görüşlerden biri ile ilgili olarak 16 rivayete yer verirken diğer görüşle ilgili olarak ise sadece tek bir rivayete yer verir. Halbuki takınması gereken tutum, tercihini birçok rivayetle desteklenen görüşten yana yapmak olmalıydı. Ama kanaatimize göre takındığı bu tutum, onun muhaliflerinin kendisini Şiilikle itham etme korkusu olmalıdır.

Taberî okuruna metin ve dil merkezli bir okuma biçimini salık verir. Metin ve dil merkezli bir okumanın Kur’ân’ın korunmuşluğuna katkısı yadsınamaz. Fakat anlama eylemi bunları aşan bir şey olup karmaşık bir süreci gerektirir. Söz konusu Kur’ân’ın anlaşılması olunca bu süreç daha da zor bir hal alır. Çünkü Kur’ân’ın çağları aşan bir mesajı söz konusudur. Bu mesajın sahih bir şekilde tüm zamanlara aktarılması ancak bu karmaşık sürecin sahih bir şekilde takibi ve tesisi ile mümkündür.

Her şeyden önce bir mesajın anlaşılması o mesajın içeriğinin açık olmasına bağlıdır. Kur’ân-ı Kerîm de bu anlamda kendisini *mübîn* bir kitap olarak vassfeder. Peki, bu *mübîn* oluş keyfiyeti kimler için söz konusudur? Vahyin iniş ortamına ve kültürüne şahitlik etmiş biri ile bu ortamdan ve kültürden habersiz bir şekilde yaşayan biri için aynı durum söz konusu olabilir mi? Elbette ki hayır. Öncelikle anlamanın dil ile kültür ve yaşam biçimi ile bir ilişkisi söz konusudur. Adı anılan şeyler ise değişken şeyerdir. Zamana, mekâna ve

topluluklara göre farklılık arzeder. O günün insanı için mübîn olan bir metin daha sonraki bir dönemde yaşayan insanlar için mübîn olmaması son derece doğal ve anlaşılır bir şeydir.

Kur'ân-ı Kerîm'in mübîn oluşu demek indiği dönemin dilini, kültürünü ve bilgi seviyesini göz önünde bulundurmayı gerektirir. Aksi halde bir mübînlikten sözedilemez. Nitekim Kur'ân o dönemin dilini, kültürünü ve yaşam biçimini bizlere aktarır. Bu ise ister istemez Kur'ân'da yerel, tarihsel olan ile evrensel olanın bulunması anlamına gelmektedir. Sahih bir anlama ancak bu ayırımın farkında olarak o dönemin dilini, kültürünü ve yaşam biçimini tespit etmekle mümkündür.

Sahih bir anlamayı kendisine hedef edinen bir metodolojide Hz. Ömer'in uygulamaları ve onun arkasında yatan gerekçeler önem arz etmektedir. Anlamanın metni aşan bir şey olduğunu ifade ederken aslında biraz da bunu kastediyoruz. Zira onun birtakım uygulamalarına baktığımızda bu uygulamaların metni aşan uygulamalar olduğu ortadadır. Ama şunu da itiraf etmek gerekir ki bu alan aynı zamanda kaygan bir zemine de sahiptir.

Taberî'de gördüğümüz bir eksiklik de şudur: O tefsirinin mukaddimesinde başka bir bağlamda zikretmiş olduğu bir hadise yer verir. Ki biz o hadisi daha önceki bölümlerde yeteri kadar ele aldık. O da Kur'ân'ın yedi harf üzerine indiği ve bu her bir harfin bir zâhir, bir bâtın, bir had ve bir de matla'ı/muttalâı olduğunu dile getiren hadistir. O bu bağlamda gelen rivayetleri Kur'ân'ın indiği lehçeler olarak anlar. O elimizde bulunan şekliyle Kureyş lehçesinin dışındaki bütün lehçelerin kaybolduğunu ve hükmünün kalmadığını ifade eder.⁵¹⁶ Öyle ise şu an elimizde bulunan ve Kureyş lehçesiyle yazılı bulunan Kur'ân'ın her bir harfinin bir zâhiri, bir bâtını, bir haddi ve bir de matla'ı/muttalâı bulunmalıdır. Halbuki Taberî tefsirinde zâhir anlama vurgu yapar. Zâhir anlama bağlılığın gerekliliğini dile getirir. Zorunlu ve haklı bir gerekçe olmadıkça bâtınî bir anlam çabasına karşı çıkar. Bâtınî anlam istisnai bir durumdur. Oysa ki bu hadisyle yola çıkıldığında yapılması gereken şey, her bir ayetin zâhiri anlamını tespit etmek olduğu gibi onun bir de bâtınî anlamını tespit etmek olmalıydı. Bu durum Taberî için bir eksiklik ve bir ihmal olarak görülebilir.

Son olarak şunu ifade etmek gerekir ki dile getirilen tüm eleştirilere rağmen Taberî'nin tefsiri değerli bir eserdir. Tarihi bir yönü vardır. Bu alanda çalışanlara ciddi malzeme sağlamaktadır. Bu nedenle gerek onun tefsiri ve gerekse onun bu tefsirde takip etmiş

⁵¹⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/44, 45.

olduğu medodolojisi araştırılmayı ve keşfedilmeyi hak etmektedir. Bu bağlamda çalışmamızın bu alanda çalışanlara böylesi bir katkısı olursa sadece Allah’a hamdederiz.



KAYNAKÇA

- Addas, Claude. *Muhyiddin İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*. çev. Atillah Ataman. İstanbul: Sufi Kitap, 2009.
- Ak, Hâlid Abdurrahman. *Usulü't-tefsir ve kavâ'iduh*. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1986.
- Albayrak, Halis. "Mübhematu'l-Kur'an İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/1 (1992).
- Kur'an-ı Kerîm*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Anzî, Sa'd b. Mukbil b. İsa el-Hariri. *Delaletü's-siyak ve eseruha fî tefsiri'n-nassi's-şer'i*. Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 2007.
- Apak, Adem. "İslam tarihi boyunca selef ve Selefilik kavramlarının anlam serüveni". *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*. ed. Ahmet Kavas. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: M. Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 11. Basım, 2014.
- Avâyîşe, Ahmed Muhammed. *el-İmâm İbn Cerîr et-Taberî ve difauhu an akideti's-selef*. Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1983.
- Aydın, Atik. *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*. Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Aydın, İsmail. "Hakikat ve Mecaz'ın Terimleşme Süreci". *İslâmî İlimler Dergisi* 8/1 (2013).
- Aydın, İsmail. *Kur'an'ın Filolojik Yorumu Tarihsel Gelişim ve Sorunlar*. Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Bağdadî, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb. *Kitabü'l-Fakih ve'l-mütefakkih*. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzi, 1996.
- Bağdâdî, Ebu Mansur Abdülkahir. *Mezhepler Arasındaki Farklar: el-Fark Beyne'l-Fırak*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Bağdadî, Ebû Ya'la Muhammed b. Hüseyin el-Ferra. *el-Udde fî usûli'l-fikh*. Riyad: Suudi Arabistan Devleti, 1993.
- Bağdadî, el-Hatîb. *Târîhu Medîneti's-Selam*. Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslami, 2001.

- Bakkal, Ali. “Kur’an’ı Anlamada Siyak-Sibakın Önemi”. *Tarihten Günümüze Kur’an İlimleri ve Tefsir Usûlü*. İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2009.
- Bayar, Fatih. *Taberî’nin Tefsir Metodolojisi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tefsir Anabilim Dalı, 2008.
- Belensi, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali. *Tefsiru mübhemati’l-Kur’an*. Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1991.
- Berdisî, Muhammed Zekeriya. *Usûlu’l-fikh*. Kahire: Dârü’s-Sekâfe, ?
- Câbirî, İbtisâm bint Bedr ‘Avad. “el-Hamlu ale’z-zâhir -dirâseten tatbîkiyyeten min hilâli tefsiri İbni Cerîr et-Taberî”. *Mecelletü Külliyyeti’l-Âdâb-Câmiatu Benhâ* 21/1 (2009).
- Caferiyan, Resul. “Taberî’nin İlmi ve Kültürel Şahsiyeti”. *Misbah Dergisi* 2 (2014).
- Cebel, Muhammed Hasan Hasan. *el-Mu’cemu’l-iştikâkiyyü’l-müessal li-elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerim*. Kahire: Mektebetü’l-Adab, 2010.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2010.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsiri Usulü*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.
- Claud, Gilliot. “et-Taberî: Tahsiluhu’s-sekâfî”. çev. Muhammed Hayr el-Bikai. *Mecelletü’l-Mevrîd* 2 (1990).
- Cündioğlu, Düccane. *Kur’ân’ı Anlama’nın Anlamı*. İstanbul: Kitabevi, 1998.
- Çalışkan, İsmail. “Kur’ân Muhtevasının Epistemolojik Taksimi”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2003).
- Çelik, Ömer. *Tefsir Usulü ve Tarihi*. İstanbul, 2012.
- Debusi, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsmâ. *Takvimü’l-edille fi usuli’l-fikh*. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001.
- Deliser, Bilal. *ez-Zerkeşî ve Kur’ân İlimlerindeki Yeri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004.
- Demirci, Kürşat - Yavuz, Y. Şevki. “Hulûl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 18. İstanbul: DİVANTAŞ, 1998.

- Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Derveze, İzzet. *Kur'ânü'l-Mecîd*. İstanbul: Ekin Yayınları, 1997.
- Dönmez, İbrahim Kafi. “Zâhir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 44. İstanbul: DİVANTAŞ, ts.
- Durmuş, İsmail. “Mecâz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 28. İstanbul: DİVANTAŞ, 2008.
- Ebû Zehra, Muhammed. *İslam'da İtikadi, Siyasi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*. İstanbul: Yeni Şafak Gazetesi Yayınları, ts.
- Ebu Zehra, Muhammed. *Usûlu'l-fikh*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1974.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Tefsirde Akılcı Eğilim*. çev. Numan Konaklı - Nihat Uzun. İstanbul: Mana Yayınları, 2015.
- Eflaki, Ahmet. *Ariflerin Menkıbeleri*. 2 Cilt. MEB Yayınları, 1989.
- Ekin, Yunus. “Siyak Kavramının Semantik Analizi”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2013).
- Erul, Bünyamin. *Sahabenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Eş'ari, Ebû'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak. *Makalatü'l-İslâmiyyin*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1990.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005.
- Goldziher, Ignaz. *Die Richtungen Der Islamischen Koranauslegung*. Leiden: Brill, 1920.
- Gökalp, Yusuf. “Zeydiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 44. DİVANTAŞ, 2013.
- Güngör, Mevlüt. “Tefsirde Konulu Tefsir Metodu”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 2/7 (1988).
- Hakim en-Nisaburi, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyi' Muhammed. *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

- Hamdullah Müstevfi, Hamdullah b. Ebî Bekr b. Ahmed el-Kazvini. *el-İzah fî ulumi'l-be-laga*. Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Lübnanî, 1985.
- Hamevî, Yakut. *Mu'cemu'l-udebâ*. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslami, 1993.
- Harbî, Hüseyin Ali. *Menhecü'l-imâm İbn Cerîr et-Taberî fî't-tercîh*. Amman: Dâru'l-Cenâdirîyye, 2008.
- Havfî, Ahmet Muhammed. *et-Taberî*. İskenderiye: el-Müessesetü'l-Mısriyye, 2003.
- İbn Arabî, Ebu Bekir Muhammed b. Abdullah. *Kânûnu't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990.
- İbn Arabî, Muhyiddin. *Fusûsu'l-hikem*. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1946.
- İbn Arabî, Muhyiddin Muhammed b. Alî b. Muhammed b. Ahmed b. Abdullah el-Hâtîmî. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- İbn Asakir, Ebü'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah. *Târîhu medîneti Dımaşk*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1997.
- İbn Ferâhidî, Halil b. Ahmed. *Kitâbü'l-ayn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Hanbel, Ahmed. *Müsnedi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2001.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahiri. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, 1979.
- İbn Hişâm, Cemaleddin Abdülmelik. *es-Siretü'n-nebeviyye*. Lübnan: Dâru İbn Hazm, 2009.
- İbn Kesîr, İmadüddin Ebü'l-Fida İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihaye*. Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1998.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1999.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Dîneverî. *Kitâbü'l-İmame ve's-siyase*. Kahire: Matbaatü'n-Nil, 1904.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî. *Lisanü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadır, 1992.

- İbn Teymiyye, Şeyhü'l-İslam Ahmed. *Mecmûatu'l-fetâvâ*. Medine: Mücemmaü'l-Melik Fehd li-Tıbaati'l-Mushafi's-Şerif, 2004.
- İbn Zekerıyyâ, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris. *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1979.
- İsfahanî, Rağıb. *Müfredât: Kur'ân Kavramları Sözlüğü*. çev. Abdalbaki Güneş - Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- İsfahanî, Rağıb. *Müfredât: Kur'ân Kavramları Sözlüğü*. çev. Yusuf Türker. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.
- K. Arpaguş, Hatice. "Haşvî Temayülün İzdüşümü: Mukatil b. Süleyman Örneği". *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/43 (2012), 65-106.
- Kafıyeci, Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Süleyman. *et-Teysir fî kavâ'idil ilmi't-tefsir*. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1998. Basım, ts.
- Karaman, Fikret - Karagöz, İsmail. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Katib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Beyrut: Dâru'l-İhyai't-Turâsi'l-'Arabî, 1951.
- Kattân, Mennâ' Halîl. *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1981.
- Kazıcı, Ziya - Ayhan, Halis. "Tâlim ve Terbiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/515-523. DİVANTAŞ, 2010.
- Keleş, Ahmet. "Âyetlerin Takdim ve Tehirlerinin Kur'ân Terümelerinde Neden Olduğu Problemler". Ankara: Kur'ân Mealleri Sempozyumu, 2007.
- Kırbaşoğlu, M. Hayri. *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*. Ankara: Otto Yayınları, 2011.
- Kırca, Celâl. "Ebû Mansur Maturidî'nin Tefsir ve Te'vîl Anlayışı". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3 (1989).
- Koca, Ferhat. *İslam Hukuk Tarihinde Selefî Söylem*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Köksal, A. Cüneyd - Dönmez, İbrahim Kafi. "Usûl-i Fıkıh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/201-210. İstanbul: DİVANTAŞ, ts.

- Malik b. Enes, Ebu Abdullah el-Asbahi el-Himyari. *el-Muvatta*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ?
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*. 10 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2005.
- Metirî, Abdurrahman Abdullah Sürur Cerman. *es-Siyakü'l-Kur'âni ve eseruhu fî't-tefsir*. Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 2008.
- Müslim, Mustafa. *Mebahisu fî't-tefsiri'l-mevzui*. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 2000.
- Nesai, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb. *es-Sünenü'l kübra*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Nevbahtî, Kummî. *Şii Fırkalar: Kitabü'l-Makalat ve'l-Firak Fıraku's-Şia*. çev. Sabri Hizmetli vd. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2004.
- Önen, Hacı. *Taberî Tefsirinde Dirâyet*. Ankara: , Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Tefsir Ana bilim Dalı, Doktora Tezi, 2012.
- Özevarlı, M. Sait. “Selefiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 36. Ankara: DİVANTAŞ, 2009.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'ân Tefsir ve Usul Üzerine*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'ân'ı Kendi Tarihinde Okumak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'ân'ın Mu'tezilî Yorumu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsir Tarihi Araştırmaları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsirde Bâtunilik ve Bâtuni Te'vîl Geleneği*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2011.
- Polat, M. Fethi Ahmet. “İşârî Tefsirin Kabul Şartları Çerçevesinde Fîhi Mâ Fih'te Yer Alan Kur'ân Yorumlarının Kritiği”. *Bildiriler I*. Şanlıurfa, ts.
- Ramazan, Tâhâ Muhammed Necâ. *Usûlu'd-dîn inde'l-imâmi't-Taberî*. Riyad: Dâru'l-Keyân, 2005.
- Rebî, Âmâl. *el-İsrâiliyyatu fî tefsiri't-Taberî*. Kahire: Dâru's-Sekâfeti'l-Arâbiyye, 2000.

- Salih, Muhammed Edîb. *Tefsirü'n-nusus fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1984.
- Salihi, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülhadi ed-Dımaşki. *Tabakâtu ulemai'l-hadîs*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.
- Sarı, Mevlüt. *el-Mevarid Arapça-Türkçe Lûgat*. İstanbul: Bahar Yayınevi, 1982.
- Sarmış, İbrahim. *Tasavvuf ve İslam*. İstanbul: Ekin Yayınları, 1997.
- Sarsur, Hüsam b. Hasan. *Ayatü's-sıfat ve menhecu İbn Cerir et-Taberi fî tefsiri meaniha mukarenen bi-arai gayrihi mine'l-ulema*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Selvi, Dilaver. “Her Âyetin Bir Zâhiri Bir Bâtını Vardır Hadisindeki Zâhir ve Bâtın Üzerine Değerlendirmeler”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/2 (2011).
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *Usûlu's-Serahsî*. Beyrut, 1953.
- Seyithanoğlu, Kenan (ed.). *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*. 14 Cilt. İstanbul: Çağ Yayınları, 1986.
- Sönmez, Vecihi. “Selef Düşüncesinin Tarihi Arkapları ve Seleflilik”. *Araştan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmi Dergisi* 9-10 (2010).
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Tabakatu'l-müfessirin*. Kahire, 1986.
- Sübki, Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübki Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi. *Tabakatü's-Şa-fiyyeti'l-kübra*. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1992.
- Sülemi, İyaz b. Nami. *Usulü'l-fikh ellezi la yesaü'l-fakih cehlulu*. Riyad: Darü't-Tedmu-riyye, 2005.
- Süleymân, Muqâtil b. *Tefsîru Muqâtil b. Süleymân*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Tarihi'l-Arabî, 1. Basım, 2002.
- Şaban, Zekiyyuddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları*. çev. İbrahim Kafî Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1990.

- Şafii, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas. *el-Üm*. Mansure: Dârü'l-Vefa, 2001.
- Şafii, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas. *er-Risâle*. Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l-Arabî, 2008.
- Şafii, Ebu Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas Şafii. *Tefsirü'l-İmam eş-Şâfiî li Ebî Abdillâh*. ed. Ahmed b. Mustafa el-Ferrân. Riyad: Darü't-Tedmuriyye, 2006.
- Şafîî, Ebû Yahya Zekerîyyâ el-Ensârî. *Gayetü'l-vüsul şerhi lübbü'l-usûl*. Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1936.
- Şatıbi, Ebû İshak İbrâhim b. Musa b. Muhammed el-Gırnati. *el-İ'tisam*. Beyrut: Dâru İbni'l-Cevzi, 2008.
- Şâtıbî, Ebû İshak İbrâhim b. Musa b. Muhammed el-Gırnati. *el-Muvâfakât - İslami İlimler Metodolojisi*. çev. Mehmet Erdoğan. 4 Cilt. Huber: İz Yayıncılık, 1997.
- Şatıbi, Ebû İshak İbrâhim b. Musa b. Muhammed el-Gırnati. *el-Muvafakat fî usuli's-şeria*. Huber: Dâru İbn Affan, 1997.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *Milel ve Nihal*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011.
- Şibli, Ali b. Abdülazîz b. Ali. *İmamü'l-müfessirîn ve'l-muhaddisin ve'l-müerrihin Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî*. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 2004.
- Şimşek, Said. *Günümüz Tefsir Problemleri*. Konya: Esra Yayınları, 1997.
- Şinkîti, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkâdir el-Cekenî el-Himyerî. *Edvâü'l-beyân fî izahî'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.
- Şinkîti, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkâdir el-Cekenî el-Himyerî. *Müzekkire fî usulî'l-fikh*. Mekke: Dâru Alemlî'l-Fevaid, 2006.
- Şirbini, Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtac ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000. Basım, ts.
- Taberi, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid. *Tarihu't-Taberi : Tarihü'l-ümem ve'l-müluk*. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1987.

- Taberi, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid. *et-Tabsir fî mealimi'd-din*. Riyad: Dârü'l-Asime, 1996.
- Taberi, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid. *Câmiu'l-beyân an te'vili ayi'l-Kur'an*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2009.
- Taberi, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid. *Sarihü's-sünne*. Kuveyt: Mektebetu Ehli'l-Eser, 1985.
- Taberi, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid. *Taberî Tefsiri*. çev. Mehmet Keskin. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2006.
- Taberi, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid. *Tefsirü't-Taberi = Câmiu'l-beyân an te'vili ayi'l-Kur'an*. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 2000.
- Taberi, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid. *Tehzîbu'l-âsâr*. Beyrut: Dârü'l-Me'mun li't-Türâs, 1995.
- Taşköprizâde Ahmed, Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi. *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âti'l-'ulûm*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985. Basım, ts.
- Tavile, Abdülvehhab Abdüsselam. *Eserü'l-luga fî ihtilafi'l-müctehidin*. Kahire: Dârü's-Selam, 1994.
- Topaloğlu, Bekir. "Bâtın". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 5. İstanbul: DİVANTAŞ, 1995.
- Topaloğlu, Bekir. "Zâhir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 44. DİVANTAŞ, 2013.
- Türker, Ömer. "Mukâtil b. Süleyman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 31. Ankara: DİVANTAŞ, 2020.
- Ünver, Mustafa. "Kur'ân-ı Kerîm'in Anlaşılmasında Siyak-Sibakın Önemi". Sempozyum program adı: Tefsirin Dünü ve Bugünü Sempozyumu, Samsun, 22 Ekim 1992.
- Ünver, Mustafa. "Siyakın Hegemonik Duruşuna Taberî Düzeltmesi". Sempozyum program adı: Tefsir Anabilim Dalı VII. Eşgüdüm Toplantısı ve Bir Müfessir Olarak Muhammed B. Cerir et-Taberî Sempozyumu, 11 Haziran 2010.
- Yaşaroğlu, Hasan. "Taberistan ve Deylem Zeydiliği". *İslami İlimler Dergisi* 1 (2011).

- Yavuz, Yusuf Şevki. “Te’vîl”. C. 41. DİVANTAŞ, 2012.
- Yıldırım, Suat. *Kur’ân’a Bakışlar 1*. İzmir: Işık Akademi Yayınları, 2012.
- Yıldız, Harun. *Kendi Kaynakları Işığında Hâriciliğin Doğuşu ve Gelişimi*. Araştırma Yayınları, 2010.
- Yılmaz, Hakkı. *Nüzul Sırasına Göre Tebyinü’l-Kur’ân İşte Kur’ân*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2011.
- Yılmaz, Mustafa Selim. “İslami Düşünce Tarihinde Bir Anlama Biçimi Olarak Seleflilik Üzerine Bir Deneme”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 3/3 (2014).
- Yücesoy, Hayrettin. “Mihne”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26-28. İstanbul: DİVANTAŞ, 2020.
- Zahidi, Senaullah. *Telhîsü’l-Usul*. Kuveyt: Merkezü’l-Mahtutat ve’t-Türas, 1994.
- Zebidi, Ebü’l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *Tâcü’l-arûs min cevâhiri’l-Kâmûs*. Kuveyt: Vizaretü’l-İ’lam, 1983.
- Zehebi, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tabakatu’l-kurra*. Riyad: Merkezü’l-Melik Faysal li’l-Buhus ve’d-Dirasati’l-İslâmiyye, 1997.
- Zehebi, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tarihü’l-İslâm*. Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabi, 1992.
- Zehebi, Muhammed es-Seyyid Hüseyin. *et-Tefsir ve’l-müfessirun*. Tahran: Avend-i Daniş, ts.
- Zehrani, Nâyif b. Saîd b. Cem’ân. “Mekâsidu rivayeti’l-isrâiliyyât fî tefsîri İbn Cerîr et-Taberî”. *Mecelletu’l-Ulûmi’l-Şer’iyyeti ve’l-Lugati’l-Arabiyye* 2/3 (ts.), 2017.
- Zelemi, Mustafa İbrâhim. *Usûlu’l-fikh fî nesicihi’l-cedid*. Bağdat: Şirketü’l-Hansa, 2002. Usulü’l-fikh
- Zerkeşi, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah. *el-Burhan fî ulumi’l-Kur’ân*. Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2009.
- Zeydan, Abdulkerim. *el-Veciz fî usuli’l-fikh*. Kahire: Müessesetu Kurtuba, 1986.
- Zuhayli, Muhammed. *el-İmam et-Taberî*. Dımaşk: Dârü’l-Kalem, 1999.

Zührî, İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî'. *et-Tabakatu'l-kübra*. Taif: Mektebetü's-Sadık, 1993.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Lübnan: Daru'l-Ma'rife, 2005.

Kur'an-ı Kerîm, ts.

