

ALİ BİN EBÎ TALHA'NIN ĞARİBU'L-KUR'ÂN İLMİ ÖZELİNDE TABERÎ'NİN TERCİHLERİNDEKİ YERİ

'ALĪ B. ABĪ TALĪHA'S INFLUENCE ON AL-ṬABARĪ'S PREFERENCES WITHIN THE SCOPE OF THE SCIENCE OF ĞARĪB AL-QUR'ĀN

Geliş Tarihi: 25.12.2019 Kabul Tarihi: 01.06.2020

ALİM HATİP

ARAŞTIRMA GÖREVLİSİ
ORDU ÜNİVERSİTESİ / İLAHİYAT FAKÜLTESİ
orcid.org/0000-0001-5357-7565
alimhatip@odu.edu.tr

HARUN ABACI

DR. ÖĞR. ÜYESİ
PAMUKKALE ÜNİVERSİTESİ / İLAHİYAT FAKÜLTESİ
orcid.org/0000-0003-2259-5722
harunabaci@pau.edu.tr

ÖZ

Bu çalışmada; Kur'an'ın farklı lehçelerden kelimeler içermesi sebebiyle Kur'an ve onun manalarıyla ilgilenenlerin karşısına çıkan garip kelimelerin bir kısmı, bu kelimelerin en detaylı ele alındığı eserlerden biri olan Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmiu'l-Beyân* isimli tefsiri özelinde ele alınacaktır. Rivâyetleri senetleriyle nakleden ve cerh-ta'dil ilmine vâkıf bir muhaddis olan Taberî'nin, *Ğarîbu'l-Kur'an* gibi daha çok naklî yönü ağır basan bir ilme dirayet metodu açısından yaklaşımı incelenecektir. Taberî'nin dirayet yöntemleri içerisinden de daha çok hangilerine başvurduğu belirlenmeye çalışılacaktır. Böylelikle bu incelemeyle *Câmiu'l-Beyân*'ın dirayet tefsiri mi, rivayet tefsiri mi olduğu sorusuna cevap aranacaktır. Bu inceleme, birçoklarına göre sıhhat açısından bu alandaki en makbul tarîk addedilen Ali b. Ebî Talha tarîki üzerinden yapılarak, *Câmiu'l-Beyân*'da lügat verileri ile cerh-ta'dil verilerinin mutabakatı gösterilmeye çalışılacaktır. Ayrıca Taberî'nin görüşlerine delil olarak zikrettiği rivâyetler içerisinde Ali b. Ebî Talha rivâyetlerinin delil değeri ve konumu belirlenecektir. Bütün bunlarla Taberî'nin tercihlerinin ve bu tercihlerin nedenlerinin daha yakından görülmesi hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsîr, Ğarîbu'l-Kur'an, Ali b. Ebî Talha, Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, Dirâyet.

ABSTRACT

This study deals with some of the rare words in the Qur'an (ğarîb al-Qur'ân) from various dialects, (words) which often confuse those who work on the Qur'an and its exegesis, within the scope of Jâmi' al-Bayân by al-Ṭabarî (d. 310/923), which provides one of the most detailed analysis of these rare words. The present work will examine al-Ṭabarî—who is a muḥaddith well known for his narration of reports with their chains of transmission and for his competence in the science of al-jarḥ wa al-ta'dîl—in terms of his approach from the point of view of rational (dirâya) method to Ğarîb al-Qur'ân, which is a science that is predominantly narrative (naqlî). Conducted based on the chain of transmission by 'Alî b. Abî Talḥa, who is regarded by many as the most reliable line of transmission in this field in terms of authenticity, this study will seek to show the congruence between the lexical data found in Jâmi' al-Bayân and the data of al-jarḥ wa al-ta'dîl therein. Besides, the value and place of 'Alî b. Abî Talḥa's narrations as an evidence will be determined among the narrations mentioned by al-Ṭabarî as evidence to his views. This paper thus aims at shedding light on al-Ṭabarî's preferences as well as comprehending the motivations behind these preferences better.

Keywords: Tafsîr (Exegesis), Ğarîb al-Qur'ân, 'Alî b. Abî Talḥa, al-Ṭabarî, Jâmi' al-Bayân, Dirâya (Rational)

'ALĪ B. ABĪ ṬALḤA'S INFLUENCE ON AL-ṬABARĪ'S PREFERENCES WITHIN THE SCOPE OF THE SCIENCE OF ĠARĪB AL-QUR'ĀN

SUMMARY

Inclusion of words from various dialects in the Qur'ān has led to the emergence of the science of Ġarīb al-Qur'ān (the Rare Words in the Qur'ān). Such inquiries have eventually evolved into a science, gaining themselves a place as a field within the 'Ulūm al-Qur'ān. Reports going back to Ibn 'Abbās occupy an important place within this science, as this companion, who had an abiding interest in Qur'ānic exegesis, became well-known among other companions with his superiority in knowing the meanings of rare words. These reports were transmitted from Ibn 'Abbās to next generations through nine different lines of transmission, which differ from each other in authenticity, ranging from sound and authentic to weak ones. As a matter of fact, the sources on this matter consider most of them to be problematic. The line of 'Alī b. Abī Ṭalḥa is considered to be the most authentic line of transmission among the nine. This line constitutes a significant portion of what is transmitted from Ibn 'Abbās. However, the collection in which 'Alī b. Abī Ṭalḥa included these reports is not extant. It is known, however, that al-Bukhārī deemed this collection reliable and that Aḥmad b. Ḥanbal, al-Suyūfī, and several other scholars mentioned highly of it. Although it has not reached to us, al-Ṭabarī frequently mentions the reports found in it in his tafsīr (exegesis). It is known that one of the most prominent characteristics of al-Ṭabarī is that he narrates his reports together with their chains of transmission. However, he does not indicate whether the transmitters in the chains are trustworthy or not. As a result, when reading through his exegesis of a given verse in his work, one may find themselves coming across reports coming through an authentic line of transmission as well as those transmitted via a weak line. On the other hand, al-Ṭabarī's reputation as a scholar of ḥadīth (tradition) is widely acknowledged in many sources. The sources indicate that al-Ṭabarī was a muḥaddīth (a ḥadīth scholar) from among the fourth ṭabaqa (generation); an expert in al-jarḥ wa al-ta'dīl who authored a work titled Tahdīb al-Āṭār in which he ascertained the 'ilal (problems) of the traditions and discussed their correctness; knew very well both the authentic and weak traditions; and had

good command of the traditions he knew by heart along with their problems. Therefore, it confuses one to see al-Ṭabarī not to evaluate the reports in his exegesis, which indicates that the methodology of this scholar who knew the reports so well needs to be examined carefully. Another characteristic of al-Ṭabarī is that he is a historiographer. He went on to collect with utmost care as an ideal historian all the information pertaining to the first three centuries of the Hijrah. However, he did not assess the information he gathered as a muḥaddiṭ. Al-Ṭabarī evaluated this data mostly through his profession as a linguist. As it is well known, al-Ṭabarī is considered to be one of the best linguists of Kūfa. He places a special importance upon the common usages of the Arabs. In order to gain insights into the rational aspects of a given exegesis, first, that exegesis needs to go under separate investigations for each Qur'ānic science it includes. Furthermore, one needs to seek to ascertain which rational methods the mufasssir (exegete) employs, and when and to what extent he does so. Accordingly, this study explores the specific rational aspects of al-Ṭabarī based on the line of transmission by 'Alī b. Abī Ṭalḥa within the scope of Ġarīb al-Qur'ān, which itself is a scriptural issue. It also aims at finding out which rational methods al-Ṭabarī makes use of the most. In addition, it will also show the congruence between the linguistic data in Jāmi' al-Bayān and the data of al-jarḥ wa al-ta'dīl therein. This will be accomplished through illustrating the linguistic-rational analysis al-Ṭabarī makes on the reports coming through line of transmission by 'Alī b. Abī Ṭalḥa, which is an authentic line of transmission. Yet another aim of the present work is to assess the authenticity of the reports by 'Alī b. Abī Ṭalḥa and the place they occupy among others. This study will show that al-Ṭabarī approaches the verses from a standpoint that is centered on linguistic data and arrives at conclusions that in most cases conform to the reports by 'Alī b. Abī Ṭalḥa. Al-Ṭabarī thus demonstrates that one can assess reports based on linguistic data without needing the privileges of a muḥaddiṭ or the instruments of the science of al-jarḥ wa al-ta'dīl.

GİRİŞ

Ekseriyetle Kureyş lehçesi üzere indiği kabul edilen Allah kelâmında yer yer muhtelif lehçelerden kelimelerin bulunması Ğarîbu'l-Ķur'ân meselesinin temel çıkış noktası olmuştur.¹ Bu sebeple Kureyş lehçesini bilmek Kur'ân'ın tüm kelimelerini anlamak için yeterli olmayabiliyordu.² Bu durum Kur'ân'ın garip kelimelerinin araştırılması zorunluluğunu doğurmuştur. Sonraki dönemlerde de Kur'ân ve onun manalarıyla ilgilenenlerin kendisinden müstağnî kalamadıkları bu mesele, sistemleşerek müstakil bir ilim haline gelmiş ve Ğarîbu'l-Ķur'ân ismiyle Ulûmu'l-Kur'ân içerisinde yerini almıştır. Ğarîbu'l-Ķur'ân meselesi, İbn Abbâs (ö. 68/688) rivâyetlerinin bu alanda öne çıkması sebebiyle süreç içerisinde naklî bir muhteva ve çehre kazanmıştır.³ Ancak İbn Ab-

¹ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, 31. Basım (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 176.

² Öyle ki Kur'ân'da geçen bazı kelimeler, sahabenin büyükleri için bile zaman zaman soru işareti olmuştur. Örneğin İbn Abbâs فاطر kelimesinin anlamını kuyu başında tartışan iki bedeviden öğrendiğini ifade etmiştir. Muhammed b. Abdullah b. Burhân ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Ķur'ân*, thk. Muhammed Ebî'l-Faḍl İbrâhîm (Beyrut: Daru'l-Marife, 1957), 1/293. İbn. Abbâs'a Meryem suresi 13. Âyette geçen حَنَانًا kelimesi sorulduğunda 'Vallahi bilmiyorum' dediği nakledilir. Cemâlüd-dîn Ebî Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Saîd İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fî ulûmi'l-Ķur'ân*, thk. Muhammed Safâ Hakkî, Fehd Alî el-'Andes, İbrahim Muhammed, Muslih Abdulkerim es-Samidî, Hâlid Abdulkerim (el-'İmârât: Merkezu'l-Buhûs ve'd-Dirasât, 1427), 9/93. Ayrıca Hz. Ömer hutbe esnasında نَحْوُف kelimesinin manasını şormuş ve Huzeyl kabilesinden birisi bu kelimenin تَنْقِصٌ 'eksiltme' manasında olduğunu söylemiştir. Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1416), 1/29.

³ İbn Abbâs ta evvel emirde bu bilgileri Nâfi' bin el-Ezrak'ın (ö. 65/685) soruları üzerine Arap şiiirinden istişhâd ederek açıklamıştır Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Şüyûfî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Ķur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Faḍl İbrâhîm (Kahire: Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1974), 4/67-105. Ayrıca o; "Şiir Arab'ın divanıdır, size Kur'ân'dan bir şey kapalı gelirse onların divanına başvurun." demiştir. Ebû İshâk Ahmed b. İbrâhîm

bâs'tan gelen bilgilerin dokuz farklı tarikle geldiği bilinmektedir.⁴ Bu çalışmaya konu olacak Ali b. Ebî Talha tarîki, söz konusu dokuz tarîk içerisinde en makbul görülen tarîktir.⁵ Ali b. Ebî Talha'nın (ö.143/760), bu tarikle gelen rivâyetleri kayda geçirdiği tefsîr sahifesi bugüne ulaşmamış olsa da; Taberî (ö. 310/923) tefsîrinde bu tarikle gelen rivâyetleri sık sık zikretmektedir.⁶ *Câmiu'l-Beyân*'da tespit edebildiğimiz kadarıyla 350 civarında Ali b. Ebî Talha rivâyeti kullanılmaktadır.⁷ Bütün bu mülâhazalar Ğarîbu'l-Ķur'ân ilmi için önem arz eden rivâyetleri ihtiva etmesi sebebiyle Taberî tefsîrinin bu ilimle ilgilenenlerin görmezden gelemeyeceği temel başvuru kaynaklarından biri olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır.

Bilindiği üzere Taberî'nin en önemli özelliklerinden birisi naklettiği bütün rivâyetleri senetleriyle zikretmesidir.⁸ Ancak o, senetlerdeki râvîlerin adil olup olmadığını belirtmemektedir.⁹ Bu sebeple bir âyetin tefsîrinde, söz gelimi en makbul tarîk olarak kabul edilen Ali b. Ebî Talha tarîki ile Dahhâk tarîki gibi zayıf bir tarîk beraber gelebilmektedir.¹⁰ Diğer yandan Taberî'nin hadis ilmindeki önemli yeri birçok kaynak tarafından takrir edilmektedir.¹¹ Ayrıca Taberî'nin ilk üç asra dair ulaşabildiği tüm rivâyet-

es-Şa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Ķur'ân*, thk. İmam Ebî Muhammed b. Âşûr (Cidde: Dâu't-Tefsîr, 1436), 1/256. Bütün bunlar aslında bu ilmin baştan itibaren sözlü/nakli bilgilerle irtibatını göstermektedir.

- ⁴ Bu tarîklerin sıhhat değerlendirmesi için bk. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/58-61.
- ⁵ Suyûtî de (ö.911/1505) bu tarîki, tarîklerin en sağlamı olarak nitelendirmektedir. Şuyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Ķur'ân*, 2/6.
- ⁶ Taberî ve İbn Ebî Hâtim'in tefsîrlerindeki rivâyetlerden bu sahifeyi tekrar oluşturmaya çalışan inşa çalışmaları vardır. bk. Raşid b. Abdü'l-Mun'im Raccâl, *Tefsîru İbni Abbâs (el-müsemma şahîfetü Ali b. Ebî Talha fi tefsîru'l-Ķur'âni'l-Kerîm)* (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübü's-Şikafiyye, 1991); Ahmed b. 'Âyiş el-Latîf 'Ânî, *Şahîfetü Ali b. Ebî Talha an İbni Abbâs fi'l-efsîr* (Mekke: Câmîatü Ümmi'l-kurâ, 1989). Bazılarına göre Taberî tefsîrinde sahifenin büyük bir kısmını zikretmiştir. İsmail Cerrahoğlu, "Ali İbn Abî Talha'nın Tefsîr Sahîfesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (1969): 67. Bazıları ise Taberî'nin bu sahifeyi elinin altında bulundurarak tümüyle tefsîrine geçirdiğini iddia etmektedir. Heribert Horst, "Taberî'nin Kur'ân Tefsîri'ndeki Rivâyetler", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1 (2016): 327-328.
- ⁷ *Câmiu'l-Beyân*'dan Ğarîbu'l-Ķur'ân alanında müstakil bir eser çıkarmanın mümkün olduğu ifade edilmiştir. Müsâ'id Tayyâr, *et-Tefsîru'l-luġavi li'l-Ķur'âni'l-Kerîm* (Dammâm: Dârü İbni'l-Cevzî, 1422), 188. Nitekim böyle bir çalışma yapılmıştır. Bu çalışma için bk. Abdurrahman 'Umeyra, *Deġâiku'l-luġati'l-Ķur'ân fi tefsîri İbn Cerîr et-Taberî*, 2 c. (Kahire: Âlemu'l-Kütüb, 1992).
- ⁸ Ali İhsan Özdemir, "Ebî Ca'fer et-Taberî ve 'Camiu'l Beyân an te'vil-i âyi'l-Kur'ân' Ad'lı Tefsîrinin Özellikleri", *Journal Of Islamic Research* 14/1 (2001): 152-153.
- ⁹ Muhammed Abdülazîm Zürġânî, *Menâhilu'l-'irfân fi ulûmi'l-Ķur'ân*, 2. Basım (Kahire: Daru İhyai'l-Kütübü'l-Arabiyye, ts.), 2/27.
- ¹⁰ Ebu Cafer Muhammed bin Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vil-i âyi'l-Ķur'ân* thk. Ahmed Muhammed Şakir, 1. Bs (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, ts.), 1/243,2/127,3/135,4/197,5/237.
- ¹¹ Taberî'nin; dördüncü asır tabakasından bir muhaddis olduğu, Şemseddin Ebî Abdil-

leri senetleriyle içermesi bakımından önemli bir rivâyet metoduna sahip olmasının yanında Arap diline olan derin vukufiyeti sebebiyle,¹² manaya ulaşmada gerek sarf gerek nahiv açısından Arap dili imkanlarına sık başvurması, Arapların kullanımlarına itimat ederek şiir ile istişhâd etmesi ve tercihlerde bulunması açısından da iyi bir dirayetçi olduğu müsellemidir. Ayrıca Taberî mukaddimesinde Kur’ân-ı Kerîm’in Arap diliyle indiğini söyleyerek Kur’ân ile Arap kelâmının muvafık olması gerektiğinin altını çizmektedir.¹³ Bu onun Kur’ân’ı anlama noktasında Arap dilinin imkanlarını kullanmaya verdiği önemi göstermesi açısından önemlidir. Tüm bunlar ışığında, rivâyetleri bu kadar iyi tanıyan bir dirayetçinin bu tefsîrdeki metodunun biraz daha dikkatli incelenmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır.

Bu araştırma, *Câmiu’l-Beyân*’ın rivâyet tefsîri mi, yoksa dirayet tefsîr mi olduğu tartışmasıyla da yakından ilgilidir. Taberî’nin rivâyet tefsîri olduğu kabulü¹⁴ ile onun dirayetçi yönüne dikkat çeken çalışmaların yapılması tar-

lâh Muhammed bin Ahmed bin Osmân ez-Zehbî, *el-Mu’ayyen fî tabakâti’l-muḥaddisîn* (Ürdün: Dâru’l-Furkân, 1404), 1/108. Cerh ve ta’dilde mahir olup *Tehzîbu’l-âsâr* isiminde bir eser te’lif ettiği, Ali Abdalbâsiṭ Mezîd, *Minhâcü’l-muḥaddisîn fî’l-ḳarni’l-evveli’l-hicrî ve hattâ aşrinâ’l-hâdır* (Heyetü’l-Mısriyyetü’l-Âmme, ts.), 1/256. Bu eserinde hadislerin illetlerini tespit edip, sıhhatlerinden bahsettiği, Ebû Amr Ali bin Abdillâh bin Şedîd Maṭirî, *Cühûdu’l-muḥaddisîn fî beyâni ileli’l-ḥadîs* (Medine: Mecmau’l-Melik Fehd li Tabâati’l-Mushafi’ş-Şerîf, ts.), 1/27. Sünnetin sahihini ve sakîmini iyi bildiği Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Ḥaṭîp el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdat*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Beirut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1422), 2/550. Ezberindeki binlerce hadise illetleriyle vakıf olduğu bilinmektedir. Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsîr Tarihi ve Tabakatü’l-Müfessirîn* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973), 1/366. Taberî’nin hadisçiliği için bk. Fatma Akdokur, “*Tehzîbu’l-Âsâr* Bağlamında Et-Taberî’nin Hadisçiliği (Doktora tezi, T.C. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (Hadis) Anabilim Dalı, 2010).

¹² Taberî Küfeli dilcilerin en mahirlerinden kabul edilmektedir. Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Ḥamevî, *Mu’cemü’l-üdebâ*, thk. İhsân Abbâs (Beirut: Dâru’l-ğarbi’l-İslâmî, 1414), 2452. Taberî tefsîrinin lügat âlimleri için bir başvuru kaynağı olduğu söylenmektedir. Muhammed Zühaylî, *el-İmâmü’l-Ṭaberî şeyḫu’l-müfessirîn ve umdetü’l-muerriḫîn ve muḳaddemi’l-fuḳahâi’l-muḥaddisîn şâhibi mezhebi’l-Cerîri* (Dimeşk: Dâru’l-Kalem, 1420), 129-130.

¹³ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 1/11-12.

¹⁴ İlk dönemlerde Kur’ân’a yönelik her türlü anlama faaliyeti ‘Tefsîr’ olarak adlandırılıyorken, Zerkeşî (ö.794/1327) tefsîr yöntemlerini sünnet, sahabe sözleri, Arap dili, rey tefsîri olarak dörde ayırmıştır. Ardından Zürkânî (ö1367/1948) tefsîri rivâyet tefsîri, dirayet tefsîri ve işârî tefsîr olarak 3’e ayırmıştır. En son Zehebî (ö.1399/1948) bu sayıyı rivâyet ve dirayet tefsîri olmak üzere 2’ye indirmiştir. Bu taksim de Türkçe yazılan tefsîr usulü kitaplarına İsmail Cerrahoğlu’nun *Tefsîr Usulü ve Tarihi* isimli eseri ile girmiştir. bk. Muhsin Demirci, *Tefsîr Tarihi*, 21. Basım (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 116-117. Zehebî’nin bu taksimi bazı fikirlerinden etkilendiği oryantalist Goldziher’den aldığı ifade eden araştırmalar vardır. bk. Mesut Kaya, “Hadis ve Tarih İlimleri Arasında Tefsîr Tabakat Literatürü: Histografik Bir İnceleme”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 31 (2014): 60. Bu taksimin kökeni neresi olursa olsun netice

tışmayı bir noktaya kadar getirmiş görünmektedir.¹⁵ İlk görüşün çok yüzey- sel ve peşin bir kabul olduğu malumdur. Şöyle ki *Câmiu'l-Beyân*'daki nakillerin çok olması, bu tefsiri üstünkörü inceleyenlerde onun me'sûr tefsir kategorisinde olduğu zannına sebep olmuştur.¹⁶ Bazıları bu eserin me'sûr tefsir türünün en geniş örneği olduğu söyleyerek¹⁷ rivâyet yönünü ön plana çıkarmaktadırlar. Ancak bu tefsirin diğer me'sûr tefsirlerden hacimli olmasında, esasında onun içerdiği; dil tahlilleri, şiirle istişhâd ve tercihler gibi dirayet pratiklerinin de büyük payı vardır. Taberî'nin dirayet yönünü ön plana çıkarmaya çalışan araştırmalar ise özetle *Câmiu'l-Beyân* tefsirinin bütününe yönelik genel manada Taberî'nin dirayetçi olduğu sonucuna ulaşmaktadırlar. Ancak Kur'ân ilimlerinin çeşitliliği ve her ilmin kendine has özellikler içerdiği göz önüne alındığında; aynı yöntemle ulaşılan tek bir sonucun *Câmiu'l-Beyân* üzerinde bütün ilimlere teşmil edilmesi, tabiatıyla genellemeci sonuçlar ortaya çıkarabilir. Örneğin hakkında çok rivâyet gelmeyen bir konuyla, birçok rivâyet bulunan bir konuya, müfessirin dirayet ve rivâyet yöntemleri açısından yaklaşımının aynı olmayacağı beklenir. Diğer yandan dirayet de kendi içinde birçok farklı yöntem içermektedir.¹⁸ Buradan hareketle şöyle denilebilir; bir tefsirin dirayet yönünün anlaşılmasında, öncelikle o tefsir, içerdiği Kur'ân ilimlerine göre ayrı ayrı incelenmeli ve müfessirin dirayet metotlarından hangisine, nerede, ne ölçüde başvurduğu belirlenmeye çalışılmalıdır. Bu sebeple bu çalışmada Taberî'nin dirayet yönü, Gâribu'l-Ğur'ân gibi nakle dayanan bir mesele özelinde Ali b. Ebî Talha târiki üzerinden spesifik olarak gösterilmeye çalışılacaktır.

2. Birincil Bir Delil Olarak Ali b. Ebî Talha Verilerinin Taberî'nin Tercihlerindeki Yeri:

Taberî *Câmiu'l-Beyân*'da âyetleri açıklarken naklettiği rivayetler içerisinden çoğunlukla Ali b. Ebî Talha rivayetlerindeki bilgilerle mutabık so-

itbarıyla tefsirler rivâyet ve dirayet metotları açısından vakıya pek de uygun düşmeyecek tarzda keskin bir ayrıştırmaya tabi tutulmaktadır.

¹⁵ Taberî'nin dirayetçi yönüne dikkat çeken çalışmalardan bazıları şunlardır; Muhammed el-Fağıl İbn Âşûr, *et-Tefsîr ve ricâluhu* (Kahire: Mecmeu'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1390), 36; Fatih Bayar, *Taberî'nin Tefsîr Metodolojisi* (Doktora tezi, T.C. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (Tefsîr) Anabilim Dalı, 2008), 319-395. Sıtkı Güllü, "Rivâyet ve Dirayet Yöntemleri Açısından Taberî Tefsîr'i Hakkında Bir Değerlendirme", *EKEV Akademi Dergisi* 8/19 (2004): 265-280; Hacı Önen, *Taberî Tefsîri'nde Dirayet* (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2012).

¹⁶ Zühaylî, *el-İmâmü't-Taberî şeyhu'l-müfessirin ve umdetü'l-muerrihin ve mukadde-mi'l-fukahâi'l-muhaddişin şahibi mezhebi'l-Cerîrî*, 126-127.

¹⁷ Âdil Nüveyhiz, *Mu'cemu'l-müfessirin*, 2. Basım (Beyrut: Müessesetü Nüveyhiz es-sikafîyye li't-te'lîf ve't-tercüme ve'n-neşr, 1409), 2/508.

¹⁸ Bunlar; lügavî yöntem, fihhi yöntem, işârî yöntem, bâtinî yöntem, bilimsel yöntem, sosyolojik yöntem, psikolojik yöntem, edebî yöntem vb. türlerdir. Mehmet Akif Koç, ed., *Tefsîr El Kitabı*, 4. Basım (Ankara: Grafiker yayımları, 2015), 7.

nuçlara ulaşmaktadır. Yani Taberî tercihlerini çoğunlukla bu tarik lehine kullanmaktadır. Bu kısımda Ali b. Ebî Talha ile Taberî'nin, yorumunda ittifak ettiği bazı Ğarîbu'l-Ķur'ân örnekleri ele alınacaktır.

2.1. الفوم Lafzı:¹⁹

Taberî el-Bakara Suresi'nin 61. âyetinde geçen الفوم kelimesinin ne anlama geldiği konusunu tefsîrinde işlerken öncelikle bu kelimeyle ilgili rivâyetleri kendi içinde tasnif ederek iki ana görüş altında sıralamaktadır. Bu görüşlerden ilki الفوم kelimesinin الخبز 'ekmek' ve onun hammaddesi olan الحنطة 'buğday' manasına geldiğine işaret eden görüştür. Ali b. Ebî Talha rivâyeti bu görüşü destekleyen deliller içerisinde zikredilmektedir. İkinci görüş ise الفوم kelimesinin ثوم 'sarımsak' manasına geldiğini ifade eden görüştür. Ancak Taberî bu son görüş için diğer görüşte olmayan bir delil daha zikrederek الفوم kelimesinin bazı kırâatlerde وَثُومِهَا şeklinde ifade edildiğini aktarmaktadır.²⁰ Taberî burada dirayetçiliğini ön plana çıkararak bu kırâat verisini te'vil etmekte ve delil olarak kabul etmemektedir. Ona göre bu kırâat sahih olsa bile²¹ buradaki mesele *hurûf-u mübeddele*²² örneğidir. Taberî bu açıklamalarına ek olarak اِخْتَبَرُوا لَنَا فُومُوا لَنَا 'bize ekmek pişir' manasına geldiğini söyleyerek, kadim Arapça'da ekmek ve buğday kelimelerinin الفوم kelimesiyle karşılandığını ifade etmektedir.²³ Yani Taberî bu ifadeleriyle ثوم kelimesinin esas itibariyle sarımsak manasını taşımadığını, hatta böyle bir kelimenin dahi olmadığını iddia etmektedir. Bu nedenle bu kırâatteki وَثُومِهَا şeklindeki kullanım yeni bir anlam ifade etmemektedir. Böylece âyetteki mananın sarımsak olduğuna delil olamamaktadır. Görüldüğü üzere Taberî naklî bir veri olan kırâatin delil değerini tartışırken kendisine dayanak noktası olarak öncelikle lehçeler arasındaki telaffuz farklarını almaktadır. İkincil olarak Taberî Arapların فوم kelimesinden türettikleri bir fiili ekmek pişirmek manasında kullandıklarını belirtmektedir. Bu iki dayanak noktası da asıl itibariyle Arapların kullanımları ile ilgilidir. Yani Taberî فوم kelimesinin sarımsak manasında olduğunu iddia eden görüşü ve o görüş için getirilen kırâat delilini Arapların kullanımlarına ters olduğu için kabul etmemektedir. Taberî'nin kırâat karşısındaki bu tutumu, kırâatın kabul şartlarından biri olan Arap dili kurallarına uyumu

¹⁹ Örneklerdeki Ğarîbu'l-Ķur'ân kelimeleri *el-İtkân* adlı eserin Ğarîbu'l-Ķur'ân bölümünde sıralanan örneklerden seçilmiştir. Tüm garîb kelimelerin listesi için. bk. Şuyutî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Ķur'ân*, 2/6-66.

²⁰ Müfessir bu kırâatlere örnek olarak Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652)'un kırâatini göstermektedir.

²¹ Bu ifadelerden Taberî'nin Abdullah b. Mes'ûd kırâatini normal şartlar altında şaz olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

²² Yani mahreçleri yakın olması hasebiyle فاء harfî ثاء harfine dönüşmüştür.

²³ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 2/127-130.

dikkate aldığını gösterir. Bu durumun onun kırâatleri Müslümanların tarihi tecrübelerinin bir ürünü olarak kabul ettiğine işaret ettiğini söylemek mümkün görünmektedir.²⁴

Taberî **فوم** kelimesinin ekmek ve buğday manasına geldiğini tercih etmektedir. Bu tercihini de lügat verilerine dayanarak yapmaktadır. Bu mana doğrultusunda gelen rivâyetleri de ancak lügat verileriyle tutarlı olurlar ise kabul etmektedir. Ali b. Ebî Talha rivâyeti de bu doğrultudadır. Buna göre Taberî'nin yaptığı lügavî dirayetin neticesinin Ali b. Ebî Talha rivâyeti ile paralel olduğu görülmektedir. Buradan Ali b. Ebî Talha rivâyetinin ifade ettiği mananın dilsel verilerle mutabık olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca aynı görüş için Taberî Ali b. Ebî Talha rivâyetinin yanında birçok başka rivâyet de zikretmektedir. Taberî'nin bu görüş için delil olarak getirdiği rivâyetlerin çokluğundan şu da anlaşılmaktadır ki; Ali b. Ebî Talha rivâyetinin ifade ettiği görüş o dönemde ve daha önceki dönemlerde birçok âlim tarafından da paylaşılmaktadır. Yani Ali b. Ebî Talha rivâyeti lügat verilerine uygun olmakla birlikte diğer müfessirlerin de benimsemiş olduğu genel kanaate de uygundur.

2.2. الرَّفْتُ Lafzı:

Taberî el-Bakara suresinin 197. âyetinde geçen الرَّفْتُ lafzını açıklarken selefın bu kelime hakkında ihtilaf ettiğini belirlemekte ardından bu kelimeyle ilgili açıklamaları zikretmektedir. Hakkında gelen muhtelif rivâyetlere göre bu kelime; 'cimâ, nikah, sarılmak, yaklaşmak, göz kırpmak, taciz etmek, müstehcen konuşmak, haram olan bir şeyi ifade etmek' gibi manalara gelmektedir ve bu görüşlerden her biri çok sayıda rivâyetle medluldür.²⁵ Ayrıca رَفْتُ kelimesi, Garîbu'l-Ğur'ân kelimeleri içerisinde hakkında en çok rivâyet gelen kelimelerden birisidir. Ancak söz konusu rivâyetler bu kelimeyi, bu manalardan bir veya en fazla ikisi ile açıklarken, Ali b. Ebî Talha rivâyetine göre رَفْتُ kelimesi; 'sarıp sarmalamak, öpmek, kaş göz işaretleri yapmak, göz kırpmak, müstehcen sözlerle taciz etmek' gibi bu doğrultuda olabilecek her manaya gelmektedir.²⁶ Taberî bu rivâyetleri ve delalet ettikleri görüşleri uzun uzadıya zikrettikten sonra, رَفْتُ kelimesinin Arapların dilinde aslında; 'konuşmada müstehcen sözler söylemek' manasına geldiğini, sonra cimadan kinaye olarak kullanıldığını belirtmektedir. O, hakîkî ve mecazî anlamlar sebebiyle selefın bu kelimedeki ihtilaf ettiğini belirtmektedir. Taberî'ye göre âyette rafesin genel olarak yasaklanması, söz konusu kelimenin zikredilen manaların hepsini vucûben kapsadığını

²⁴ Taberî'nin kırâatlere dair zikrettiğimiz bu tutumun detayları için bk. Halis Albayrak, "Taberî ve Kırâat (Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli'l-Kur'ân Çerçevesinde)", *İSAV Kur'ân ve Tefsîr Araştırmaları* 4/37 (2002): 362.

²⁵ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 4/125-133.

²⁶ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 4/129.

göstermektedir. Çünkü رَفَتْ kelimesini, bu manalardan birine tahsis edici bir haber gelmemiştir.²⁷

Görüldüğü üzere Taberî'ye göre رَفَتْ kelimesi Arapların kullarımlarında hakîkî ve mecazî olarak farklı anlamlarda kullanılmaktadır. رَفَتْ kelimesinin bu farklı manalara hakikat ve mecaz yoluyla delalet etmesi, selefî ihtilaf etmesine neden olmuştur. Çünkü ehl-i seleften her bir müfessir bu kelimeyi delalet ettiği manalardan biri veya ikisi ile açıklama yoluna gitmiştir. Ancak rivâyetler içerisinde göze çarpan bir durum vardır ki o da; Ali b. Ebî Talha rivâyetinin bu kelimeyi diğer rivâyetlerden farklı olarak tüm manalarına işareten ucu açık bir şekilde açıklamasıdır. Taberî'nin Arapların kullarımlarını ve kelimenin Arapların kullarımlarında hakîkî manasına ilaveten mecaz yoluyla yeni manalar kazanmasını baz alarak ulaştığı sonuç da aynı şekilde bu kelimenin zikredilen tüm manalara delalet etmesidir. Buradan Taberî'nin, bir kelimenin aynı anda hem hakîkî manasına hem de mecaz yoluyla kazandığı manalara delalet edebileceğini düşündüğü sonucu çıkmaktadır. Bu da Gazzâlî'nin "Kur'ân'ın zahiri, bâtını, haddi, ahkâmı, gâye, matla'ı, va'di ve va'idi vardır"²⁸ rivâyetine dayanarak Kur'ân'ın manalarının geniş ve şümüllü olduğu yorumunu akıllara getirmektedir. Gazzâlî'nin de içinde bulunduğu Şâfiî geleneğinin Kur'ân'ın manaları konusundaki bu yaklaşımının fikhî tezahürlerinin örneklerinden biri de الْخَمْرُ lafzının sarhoş edici tüm maddelere delalet ettiğini kabul etmeleridir.²⁹ Hanefîler ise aksine bu lafzın sıkılmış üzümde elde edilen üzüm şarabı için kullanılabileceğini ifade etmektedirler.³⁰ Bu açıdan Taberî ve Ali b. Ebî Talha Şâfiîler'le paralel düşünmektedirler.

Sonuç itibarıyla Taberî'nin yorumu ile Ali b. Ebî Talha rivâyetinin ifade ettikleri manalar birbiriyle örtüşmektedir. Diğer rivâyetlerin رَفَتْ kelimesini birbirinden farklı anlamlara gelen muhtelif kelimelerle açıklamaları ise esasında özde bir ihtilaf değildir. Taberî'nin bu konuda selefî muhtelif açıklamaları üzerine ifade ettiği ihtilaf ithamı, şeklî bir ihtilaftır. Çünkü müfessirlerin nakilleri şeklen yahut manen farklılık arz edebilir. Bu durum hemen özde bir ihtilaf olduğu şeklinde yorumlanıp birbirine zıt kabul edilmemelidir. Nitekim birisi bir şeyden bahsederken; o şeyin lâzımını ve mürâdifini ifade edebilir. Bir başkası ise o şeyden maksadını ve sonucunu kastedebilir. Çoğunlukla bütün bunlar aynı manaya gelir. Lafızların fark-

²⁷ Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, 4/133-134.

²⁸ Ebî Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (İstanbul: Bedir Yayınevi, ts.), 2/822.

²⁹ Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 3. Bs (Beirut: Daru İhyai Turasi'l-Arabi, 1420), 6/396.

³⁰ Muhammed b. Muhammed b. Mustafa Ebüssüûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, ts.), 1/218.

lılığından her zaman muratların farklılığı anlaşılır.³¹ Diğer yandan رَفَتْ lafzının işaret ettiği bu anlamlar esasında cinsel ilişkinin öncülleri konumundadır. Tabiatıyla bu öncüller çok çeşitli eylemler vasıtasıyla olabileceği için müfessirler cinsel ilişkiye götüren bu öncülleri (mukaddemâtü'l-cimâ') farklı farklı ifade etmişlerdir. Görüldüğü üzere bu âyetin yorumunda da nakiller her ne kadar birbirlerinden şekil ve mana açısından farklı görünseler de onlarla kastedilen netice aynıdır. Sonuç olarak Taberî'nin lügavî dirayeti ile ulaştığı anlam ve Ali b. Ebî Talha rivâyetinin işaret ettiği anlam, الرَّفَتْ kelimesinin; cinsel ilişki ve ona sürükleyen tüm eylemlere şâmil olmasıdır. Böylelikle Taberî ve Ali b. Ebî Talha'ya göre âyette,³² ihramlı iken bu fiillerin yapılması yasaklanmaktadır.

2.3. نَخْلَةٌ Lafzı:

Taberî وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نَخْلَةً (en-Nisâ 4/4) âyetini “Kadınlara mehirlerini vacip bir hediye olarak verin.” şeklinde açıklamaktadır.³³ Bu açıklamaya göre Taberî; صَدَقَاتٌ kelimesini *mehir*, نَخْلَةٌ kelimesini ise ‘vacip bir hediye’ olarak anlamaktadır.³⁴ Taberî bu açıklamasının akabinde, bu doğrultudaki rivâyetleri kendisine delil getirmektedir. Ali b. Ebî Talha rivâyetine göre ise âyette نَخْلَةٌ kelimesiyle kastedilen mehirdir.³⁵ İlk bakışta Taberî'nin açıklaması ile Ali b. Ebî Talha'nın bu rivâyetinin birbiriyle uyuşmadığı zannedilse de Taberî'nin bu rivâyeti de kendi görüşüne delil olarak getirdiği diğer rivâyetlerin arasında zikretmesi, bu rivâyeti anlama noktasında okuyucuya ipucu vermektedir. Şöyle ki Taberî, نَخْلَةٌ kelimesini vacip bir hediye olarak anlamakla hediye tahsis etmektedir. Buna göre نَخْلَةٌ bir hediye çeşidi olmaktadır ancak vacip kaydı ile tahsis edilerek her hediye için bir نَخْلَةٌ olmayacağı sınırı getirilmektedir. Böylelikle âyette geçen صَدَقَاتٌ ‘mehirler’ Allah tarafından kadınlara verilmek için erkekler üzerine vacip kılınmış bir hediye olmaktadır. Yani Ali b. Ebî Talha rivâyetinin doğrudan söylediği نَخْلَةٌ

³¹ Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 2/160.

³² الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفْتٌ (el-Bakara, 2/197)

³³ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 7/552.

³⁴ Taberî her ne kadar zikretme de bu kelimeyi vacip olarak açıklamasında; نَخْلَةٌ kelimesinin Kays 'Aclân kabilesinin lehçesinde vacip manasında kullanımını esas almış olmalıdır. bk. el-Kâsım b. Sellâm Ebî Ubeyd, *Lugâtü'l-kabâilü'l-vâride fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, ts., 1/4; Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Şuyûfi, *Mu'terekü'l-aqrân fi i'câzi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâu'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1408), 1/153. Veya bu kelimeyi vacip olarak açıklamasında; Hz. Peygamberin kendisini evlendirmesini isteyen fakir bir sahâbîyi mehir vermeksizin evlendirmede, demir bir yüzük bile bulamadığında mehir olarak bu kişiden kadına ezberden Kur'ân okumasını emrettiğini ifade eden hadise yahut bu minvalde başka bir hadise dayanmış olabilir. Söz konusu hadis için bk. Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şâhih*, ed. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsi'l-Arabî, 1374), “Nikâh”, 76.

³⁵ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 7/553.

مَهْر = açıklaması Taberî tarafından dolaylı yoldan söylenmektedir. Çünkü Taberî'nin açıklamasına göre vacip bir hediye olarak verilmesi istenen mehir dışındaki hediyeler bu kategoriye girmemektedir. Yani diğer hediyeler vacip olmamakta, sadece mehir vacip bir hediye olmaktadır. Mehir dışında hiçbir hediyein vacip olmaması da نَحْلَةٌ kapsamına sadece mehrin girmesi demektir. Böylece doğrudan مَهْر = نَحْلَةٌ olmaktadır. Sonuç itibarıyla Taberî'nin dolaylı olarak ulaştığı sonuç ile Ali b. Ebî Talha rivâyetinin direkt işaret ettiği mana birbiriyle mutabık olmaktadır. Bu mutabakat sebebiyle de Taberî, Ali b. Ebî Talha rivâyetini kendisine delil olarak getirmektedir.

Diğer yandan Taberî'ye göre âyette mehrin vacip bir hediye olarak verilmesi talep edildiği düşünülürken; hediye nasıl vacip olur? zorunlu hediye mi olur? gibi sorular akıllara gelebilir. Bu noktada نَحْلَةٌ kelimesinin *vacip bir hediye* olarak anlaşılmasına dikkat edilirse görülecektir ki; burada öncelikle نَحْلَةٌ kelimesi 'vacip' ile açıklandı. Çünkü muhtemelen kadınların zayıf yaradılışı olmaları ve genelde haklarını arama noktasında erkeklerle baş edememeleri sebebiyle, bu mehir hakları Allah tarafından âyetle koruma altına alınmış oldu. İkinci olarak نَحْلَةٌ kelimesi 'hediye' ile açıklandı. Evliliğin alışverişten farklı olması için böyle bir kayıt getirilmiş olabilir. Böylelikle hem kadın mal gibi telakkî edilmemiş olacak, hem de gururu incinmeyecektir. Bu yolla da iki cins arasında çatışma çıkması önlenecek ve bu hediyeyle gönüller birbirine ısınacaktır. Muhtemelen Taberî bu kelimeyi tüm bu manaları mezcedici olarak anlamış olacak ki نَحْلَةٌ kelimesini vacip bir hediye olarak açıklamaktadır. Veya da o dönemde hediyein vacip olmaması gibi bir zorunluluk yoktur ve Taberî açıklamasını bu anlayış doğrultusunda yapmıştır. Nitekim tarihin çeşitli dönemlerinde bazı uygulamalar yerleşik bir hal aldıklarında farklı telakkî edilir hale gelmişlerdir.³⁶

3. İkincil Bir Delil Olarak Ali b. Ebî Talha Rivâyetlerinin Taberî'nin Tercihlerindeki Yeri:

Taberî *Câmiu'l-Beyân*'da âyetleri açıklarken Ali b. Ebî Talha rivâyetleriyle mutabakatı bazen kısmî olmaktadır. Yani Taberî bazı âyetlerin yorumunda Ali b. Ebî Talha rivâyetleri ile bütünüyle aynı sonuca ulaşmamaktadır. Örneğin bir *Ğarîbu'l-Ğur'ân* lafzı, birden fazla açıdan yorumlanmış ise Taberî zaman zaman bu açılardan bazılarında Ali b. Ebî Talha ile aynı sonuçlara ulaşırsa da bazılarında onunla ihtilaf edebilmektedir. Böyle yerlerde Taberî Ali b. Ebî Talha rivâyetini kendisine sadece mutabık oldukları nokta açısından ikincil bir delil olarak kabul etmektedir. Bu kısımda Ali

³⁶ Örneğin Osmanlı Devleti'nde hediye olarak başlayan cülûs bahşîşi sık sık hazinayı zora sokmasına rağmen, verilmediği zamanlarda askerin yönetime baş kaldırması tehlikesi sebebiyle zamanla bu uygulama iyice yerleşmiş, hatta Fatih Sultan Mehmet yahut oğlu ikinci Bayezid tarafından kanunlaştırılmıştır. Abdulkadir Özcan, "Cülûs", *Cülûs* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 8: 112.

b. Ebî Talha rivâyetlerinin Taberî'nin tercihlerinde ikincil deliller olarak zikredildiği Ğarîbu'l-Ķur'ân kelimeleri ele alınacaktır.

3.1. العَمَة Lafzı:

Taberî *يَعْمَهُونَ* طُعْيَانِهِمْ بِعَمَهُونَ “Allah onlarla alay eder ve onlar azgınlıkları içerisinde sapmış ve şaşırmış bir şekilde bocalar haldeyken onlara mühlet verir.” (el-Bakara, 2/15) âyetinde geçen *يَعْمَهُونَ* fiilinin tefsîrinde öncelikle *العَمَة* kökünün aslen *الصَّلَال* ‘sapkınlık, doğru yoldan çıkmak’ manasında olduğunu, Arapça’da birisi için *عَمِيَ* fiili kullanıldığında bununla *صَلَّ* ‘saptı, doğru yoldan çıktı’ manası kastedildiğini ifade etmektedir. Ayrıca bu kelimenin *تَحَيَّرَ* ‘hayret etmek’ ve *تَرَدَّدَ* ‘tereddüt etmek’ manalarını da içerdiğini eklemekte, ardından bu görüşünü şiirden delil getirerek kuvvetlendirmektedir. Tüm bunlar neticesinde âyetin manasının *يَتَرَدَّدُونَ حَيَارَى* ‘sapmış ve şaşırmış bir halde bocalarlar’ şeklinde olduğunu ifade etmektedir.³⁷ Taberî tercihini bu şekilde ortaya koyduktan sonra içerisinde Ali b. Ebî Talha’nın da bulunduğu bir grup müfessirin rivâyetlerini sıralayarak bu rivâyetleri kendi görüşüne delil getirmektedir. Bu görüşleri özetleyecek olursak *يَعْمَهُونَ* fiilinin âyetteki manası;

- Dahhâk tarihîyle gelen rivâyete göre *يَتَرَدَّدُونَ* ‘kararsız kalırlar, bocalarlar’ şeklindedir.

- İbn Cüreyc yoluyla gelen rivâyete göre ise *يَتَلَدَّدُونَ* ‘şaşırp kalırlar, nereye gideceğini bilemezler’ şeklinde olmaktadır.

- Süddî’den ve Ali b. Ebî Talha’dan farklı tarihlerle gelen rivâyetlere göre *يَتَمَادُونُ* ‘sürdürürler, ısrarla devam ederler’ şeklindedir.³⁸

Görüldüğü üzere Taberî âyetin tefsîrinde her şeyden önce *يَعْمَهُونَ* kelimesinin sözlük manasını açıklamaktadır. Sonra şiirden delil getirip, Arapların kullanımının da bu doğrultuda olduğunu göstererek kelimenin açıklamasında kendisine lügat verilerini baz almaktadır. Çünkü o mukaddimesinin başında da belirttiği gibi Kur’ân dili-Arapça mutabakatına inanmaktadır.³⁹ Bu nedenle âyetin manasını belirleyeceği delillerden en önemlisi olarak gördüğü lügat verilerini başta sıralamaktadır. Bu noktaya kadar henüz rivâyetleri söz konusu etmemesi dikkat çekicidir. Bu durum onun önceliğinin, selefîne ne dediği olmadığını göstermektedir. Arapların kullanımlarına göre manayı ortaya koyduktan sonra rivâyetleri; ‘Görüşümüz doğrultusunda gelen te’vil’ler’ şeklinde sıralamaktadır. İzlemiş olduğu bu yöntem onun ‘Kur’ân’ın muhatabının dili ile mutabık olması’ tezi⁴⁰ ile tutarlılık göstermektedir. Şöyle ki Taberî rivâyetlerin sıhhat derecesine bakmadan, hatta başta rivâyetlere hiç değinmeden öncelikle Kur’ân’ın kendisiyle indiği dil dediği Arapların

³⁷ Taberî, *Câmi ‘u’l-Beyân*, 1/309-310.

³⁸ Taberî, *Câmi ‘u’l-Beyân*, 1/310-311.

³⁹ Taberî, *Câmi ‘u’l-Beyân*, 1/11-12.

⁴⁰ Taberî, *Câmi ‘u’l-Beyân*, 1/11-12.

kullanımına göre manayı belirlemekte, sonra bu manayı esas alarak rivâyetleri sıralamaktadır. Ona göre rivâyetler, lügat verilerini kullanarak ortaya koyduğu manaya mutabık oldukları ölçüde kendisine delil olabilmektedirler.

Görüldüğü üzere bu âyetin yorumunda nakiller her ne kadar birbirlerinden şekil ve mana açısından farklı görünseler de onlarla kastedilen netice aynıdır. Taberî bunların hepsinin aynı manaya işaret ettiğini düşünüyor olacak ki hepsini aynı görüşün altında delil olarak sıralamaktadır. Kısacası bu rivâyetlerdeki açıklamalar her ne kadar farklı kelimelerle ifade edilmiş farklı manalar içerseler de esasında aynı vakıanın farklı açılardan görüntüsüdürler ve aynı fiile işaret etmektedirler. Yani münafıkların münafıklık yaparken inananlar ile kendi şeytanları arasında gidip gelmelerinin bir nevi tablosu çizilmektedir. Her rivâyet esasında aynı olaya farklı bir açıdan ışık tutmaktadır. Zaten bu rivâyetlerin hepsinin isnat zincirleri açısından müntehasının İbn Abbâs olması da bunu gerektirmektedir. Taberî bu açıklamasıyla söz konusu münafıkların, müminlerin yanında mümin rolü yapıp, şeytanlarıyla baş başa kaldıklarında inkâr ederek sergiledikleri bu تَرَدُّدٌ 'tereddüt'lerinin ضَلَالًا 'sapkınca' ve حَيَارَى 'şaşkınca' olduğunu vurgulamaktadır. Taberî'nin bu açıklaması ilgili rivâyetlerdeki çeşitli manaları mezcetmiş görünmektedir.

Taberî'nin Ali b. Ebî Talha rivâyetinde geçen يَتَمَادُونَ şeklindeki açıklamasını delilleri arasında zikretmesi; يَتَمَادُونَ açıklamasının -diğer rivâyetlerin aksine- يَعْمَهُونَ fiilinin kelime manasını vermesi sebebiyle değil, hal manasına delalet etmesi sebebiyledir. Zaten تَمَادَى süreç/süreklilik manası içeren bir ifadedir. Yani Taberî bu يَعْمَهُونَ 'bocalama'nın يَتَمَادُونَ 'sürekli ve ısrarlı bir halde' tekrarlandığına Ali b. Ebî Talha'nın rivâyetiyle işaret etmektedir. Nitekim sonraki müfessirlerin yorumlarında bu görüşü destekleyici verileri daha açık ifadelerle bulabilmek mümkündür. Örneğin Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö.710/1310) ve el-Âlûsî (ö.1270/1854) يَعْمَهُونَ fiilinin hal manasında olduğunu açıkça ifade etmişlerdir.⁴¹ Sonuç itibariyle bu örnekte Ali b. Ebî Talha'nın açıklamasının Taberî'nin ulaştığı sonuç ile tam olarak olmasa da kısmen mutabık olduğu görülmüştür. Bu kısmî mutabakat, kelimenin açıklamasına mana itibariyle bir katkı sunmasa da kelimenin tazammun ettiği aslî manalar olan حَيْرَةٌ ve تَرَدُّدٌ ve ضَلَالَةٌ manalarının hallerini bildirmektedir. Yani Ali b. Ebî Talha'nın يَتَمَادُونَ şeklindeki açıklaması, Taberî'nin حَيْرَةٌ ضَلَالَةٌ بترددون حيارى 'sapmış ve şaşırılmış bir halde bocalarlar' şeklindeki açıklamasını mana itibariyle kapsamamakta ancak nahiv açısından bu ifadenin hal manasında süreklilik içerdiğine işaret etmektedir.

⁴¹ Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Medâriku 'l-tenzil ve haqâiku 'l-tevil*, thk. Yûsuf Alî Bedîvî (Beyrut: Daru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419), 1/53; Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu 'l-me'ânî fi tefsîri 'l-Çur'ânî 'l-azîm ve ş-seb'i 'l-meşânî*, thk. Alî Abdu'l-Bârî Atiyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 1/162.

3.2. كَلَالَة Lafzı:

Taberî كَلَالَة (en-Nisâ, 4/12) âyetinde geçen كَلَالَة lafzının yorumunda seleften gelen çok sayıda yorumu dörtlü bir taksime tabi tutmaktadır. Şöyle ki ilk taksime göre Taberî rivâyetleri كَلَالَة lafzının kırâati açısından ele almaktadır. İkinci taksime göre rivâyetleri كَلَالَة lafzının mirasçılar içerisinden kimleri dışarda bıraktığı açısından ele almaktadır. Üçüncü taksime göre rivâyetleri كَلَالَة lafzının âyetteki nahvî konumu açısından ele almaktadır. Dördüncü taksime göre ise rivâyetleri كَلَالَة lafzının medlûlü açısından ele almaktadır. Diğer bir ifadeyle Taberî كَلَالَة lafzını bu dört açıdan ayrı ayrı incelemektedir. Rivâyetler de bu noktalara farklı açılardan delalet etmektedir. Bu çalışmanın konusu olan Ali b. Ebî Talha rivâyeti⁴² bu dört noktadan ikinci ve dördüncü taksime dair bilgi sunmaktadır. Bu noktalardan birisi dörtlü taksimdeki ikinci taksim olan كَلَالَة lafzının mirasçılar içerisinden kimleri dışarda bıraktığı tartışmasıdır. İkincisi ise dörtlü taksimde dördüncü taksim olan كَلَالَة lafzının medlûlünün ne olduğudur. İkinci taksim için Taberî rivâyetleri üç görüş altında tasnif ederek sıralamaktadır. Bu taksimde birinci görüşe göre كَلَالَة lafzı; baba ve erkek çocuğu dışarda bırakmaktadır. İkinci görüşe göre كَلَالَة lafzı; sadece erkek çocuğu dışarda bırakmaktadır. Üçüncü görüşe göre ise كَلَالَة lafzı; sadece babayı dışarda bırakmaktadır. Ali b. Ebî Talha rivâyeti bu görüşlerden ilkinine işaret etmektedir. Ona göre كَلَالَة lafzı mana itibariyle baba ve erkek çocuğu dışarda bırakan bir manaya gelmektedir. Ali b. Ebî Talha'nın dörtlü ana taksimde değindiği diğer nokta olan dördüncü taksim ise; كَلَالَة lafzının medlûlünün ne olduğu tartışmasıdır. Taberî bu tartışmadaki görüşleri de iki kısma ayırmaktadır. Bu görüşlerden ilkinine göre; كَلَالَة lafzının medlûlü, miras bırakanın kendisidir. Buna göre mana; 'Baba ve erkek çocuk dışında mirasçısı kalan kişi' şeklinde olmaktadır. İkinci görüşe göre ise كَلَالَة lafzının medlûlü mirasçılardır. Buna göre ise mana; 'baba ve erkek çocuk dışında kalan mirasçılar olmaktadır. Ali b. Ebî Talha rivâyeti bu görüşlerden birincisini savunmaktadır. Yani ona göre كَلَالَة lafzı, miras bırakan meyyiti ifade eder. Kısacası Ali b. Ebî Talha rivâyetine göre كَلَالَة lafzı; miras bırakan meyyit için kullanılan, baba ile erkek çocuğu dışarda bırakan bir ifadedir. Bir başka ifadeyle كَلَالَة: 'Baba ve erkek çocuk dışında mirasçı bırakan kişi.' olmaktadır. Taberî görüşleri bu şekilde tasnif ettikten sonra kendi görüşünü şöyle açıklamaktadır; كَلَالَة; 'baba ve erkek çocuk dışında kalan mirasçılar' anlamına gelmektedir. Bu tercihiyle Taberî Ali b. Ebî Talha ile bir noktada uyuşmakta diğer bir noktada da ihtilaf etmektedir. Şöyle ki ikisi de كَلَالَة lafzının baba ve erkek çocuğu birlikte dışarda bırakan bir ifade olarak anlarlarken, Taberî bu lafzın mirasçılar için; Ali b. Ebî Talha ise bu lafzın miras bırakan meyyit için kullanıldığını ifade etmektedir. Taberî bu

⁴² قال: الكلاله من لم يترك ولداً ولا والداً

sonucuna delil olarak hadis zikretmektedir.⁴³

Görüldüğü üzere Taberî کَلَالَة kelimesinin anlamına işaret eden merfu‘ bir hadis bulunması sebebiyle tercihini bu hadis doğrultusunda yapmaktadır. Çünkü Taberî direkt Hz. Peygamber’den gelen sahih hadisleri bağlayıcı kabul etmektedir.⁴⁴ Nitekim yukarıda değinildiği üzere Hz. Peygamber’in kavminin en fasihi ve Kur’ân’ı en iyi bilen kişi olması sebebiyle bu durum Taberî’nin rivâyetlere lügat verileri ile yaklaştığı gerçeğini değiştirmemektedir. Taberî’nin derin cerh-ta‘dil bilgisi ve muhaddis kimliği göz önüne alındığında, senetsiz gelen cahiliye şiirlerini ve nahiv bilgilerini lügat verileri olarak Kur’ân’ın manasına ulaşmakta kullanılmaktayken, Hz. Peygamber’den sahih senetle gelen açıklamaları lügat verisi olarak kullanmasının abes olmadığı söylenebilir. Bu nedenle Taberî âyetlerin yorumunda bu tutarsızlığa düşmemiş, sahih hadisleri de lügat verisi olarak kullanma yoluna gitmiştir. Ali b. Ebî Talha’nın ise کَلَالَة lafzının meyyit için kullanıldığı görüşüne giderken hangi delillere dayandığına dair bir veri bulunmamaktadır. Ya o da başka sahih hadis veya hadislere dayanmış ya da zikrettiği anlamı ifade eden lügavî verileri esas almış olabilir. Netice itibarıyla de Taberî’nin yaptığı bu tercih ile Ali b. Ebî Talha rivâyeti tam olarak olmasa da kısmen uyumaktadır. Böylelikle âyet hakkında gelen Ali b. Ebî Talha rivâyetinin, Taberî’nin tercihinde ikincil bir konumda olduğu ortaya çıkmıştır.

4. Taberî’nin Ali b. Ebî Talha rivâyetleri ile ihtilaf ettiği noktalar:

Taberî *Câmiu’l-Beyân*’da âyetleri açıklarken nadiren de olsa Ali b. Ebî Talha rivâyetlerinden tamamen farklı sonuçlara ulaşmaktadır. Bu tarz yerlerde Taberî ekseriyetle Ali b. Ebî Talha rivâyetini ve onun ulaştığı sonucu eleştirmektedir. Örneğin;

Taberî *Câmiu’l-Beyân*’da قُلْ بَلَّ مَلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (el-Bakara 2/135) âyetinde geçen حَنِيفًا kelimesini açıklarken öncelikle bu kelimenin müstakîm (düzgün) olan her şey için kullanıldığını söylemektedir. Arapların bir ayağı eğik kişileri, diğer düzgün ayağı gibi olmasını umarak أَحْتَفَ kelimesiyle nitelendirmeleri, harap olmuş bir şehre kurtuluş ve selamet umuduyla المفازة denilmesi ve yılan tarafından sokulmuş birine, ölmekten kurtulmasını umarak iyimserce السليم (sağlıklı) denilmesi gibi örneklerin de bu mantıkla kullanıldığını ifade etmektedir. Ayrıca Taberî، حَنِيفًا kelimesi-

⁴³ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 8/53-61. Bu hadise göre Câbir b. Abdillâh Hz. Peygambere; Yâ Rasûlallâh, bana ancak ‘kelâle’ mirasçı oluyor. Bu durumda mirasım kimin olacak? diye sormuştur. Bu soru üzerine ferâiz âyeti nâzil oldu. Câbir b. Abdillâh’ın bu soruda kelâle kelimesini mirasçı olmak fiiline fail olarak kullandığı görülmektedir. Bu sebeple kelâle mirasçı olan kimseler hakkında kullanılmalıdır. Hadis için bk. İsmail Ebu Abdillâh el-Buḥârî, *Şaḥîhu’l-Buḥârî*, thk. Muhammed b. Züheyr Nâsır en-Nâsır (Beirut: Daru Tavki’n-Necat, 1422), “Vuḍû”, 44 (No. 194).

⁴⁴ Koç, “Taberî Tefsîr’ini Anlamak Üzerine”, 92.

nin nahvî açıdan İbrahim peygamberden *hal* olduğunu belirtmektedir. Bu takdirde mananın da “Dosdoğru olan İbrahim’in dini...” şeklinde olduğu sonucuna varmaktadır. Ardından o, seleften gelen farklı görüşleri sıralamaktadır. Bu görüşlerden birincisine göre الحَنِيفِ kelimesi الجَّاحِ manasına gelmektedir. İbrahim peygamberin (a.s.), hac menasiki konusunda kendisine uyulan ilk imam olması sebebiyle onun dininin isminin de *İslam-ı hanîfiyye* olduğu söylenmiştir.⁴⁵ Böylece İbrahim’in dini üzere hac menasiki yapıp, Kâbe’yi tavaf edenlere حَنِيفِ (hacı) denilmektedir. Ali b. Ebî Talha da bu görüştedir. Onun rivâyeti bu görüşün delilleri arasında zikredilmiştir. İkinci görüş الحَنِيفِ kelimesinin الْمُشْتَبِعِ (tabi olan, uyan) manasında olduğudur. Üçüncü görüşe göre الحَنِيفِ kelimesi الْجَتَانِ (sünnet olmak) manasındadır. Çünkü ilk sünnet olan kişi İbrahim peygamberdir ve insanlar bu konuda onun sünnetine tabi olmaktadırlar. Dördüncü görüşe göre الحَنِيفِ kelimesi الْمُخْلِصِ (samimi, ihlaslı) manasındadır. Beşinci görüşte olanlar ise الحَنِيفِيَّةِ kelimesinin İslâm demek olduğunu iddia ederek, الحَنِيفِ kelimesinin de الْمُسْلِمِ (Müslüman) anlamında olduğunu savunmaktadırlar. Taberî böylece görüşleri sıraladıktan sonra tekrar ilk açıklamalarına işaret ederek; حَنِيفِ kelimesinin İbrahim peygamberin dinine samimi bir şekilde uymayı ifade ettiğini söylemektedir. Ardından o yukardaki görüşleri eleştirmektedir: Taberî حَنِيفِ kelimesinin الْحَاجِ manasına geldiğini ifade eden birinci görüşü kabul etmemektedir. Çünkü ona göre Kâbe’yi tavaf edenlere حَنِيفِ denilecek olursa cahiliyede Kâbe’yi tavaf eden müşriklerin de hanîf diye nitelendirilmeleri gerekirdi. Allah şu sözyle bunu reddetmektedir; “O (İbrahim) hanîf bir Müslüman idi. Müşriklerden değildi.”⁴⁶ (Âl-i İmrân 3/67). الحَنِيفِ kelimesinin الْجَتَانِ (sünnet olmak) manasına gelmesi de böyledir. Aksi takdirde sünnet olan Yahûdiler’in de حَنِيفِ diye nitelendirilmeleri gerekirdi. Allah’ın şu âyeti bunu da nakzetmektedir: “İbrahim ne Yahudiydi, ne de Hristiyan. O hanîf bir Müslümandı.”⁴⁷ (Âl-i İmrân 3/67)⁴⁸

الحَنْفُ kökü “meyl” manasındadır.⁴⁹ حَنْفِ kökü aslında “sapmak, meyletmek” gibi olumsuz bir manaya gelmektedir. Ancak inanç için söz konusu olduğunda ise (batıl dinden) hak olan dine sapmak manasına gelmektedir.⁵⁰ Taberî de aslında bu kelimenin olumsuz bir manaya geldiğini ancak Arapların bu özel kullanımı⁵¹ neticesinde olumlu bir anlam için kullanıldığını

⁴⁵ Taberî, *Câmi ‘u’l-Beyân*, 3/104.

⁴⁶ وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ

⁴⁷ مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا

⁴⁸ Taberî, *Câmi ‘u’l-Beyân*, 3/104-108.

⁴⁹ Ebî Abdîrrahmân el-Ferâhîdî Halîl b. Aḥmed, *Kitâbü’l-‘ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmîrî (Beyrut: Dâr ve Mektebetü Hilâl, ts.), 3/248.

⁵⁰ Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ Kazvîni, *Mu’cemu’l-meḳâyisi’l-lüḡa*, thk. Abdü’s-Selâm Muhammed Hârûn (Şam: Dâru’l-Fikr, 1399), 2/110.

⁵¹ Yılanın soktuğu kişiye selim, savaş geçirmiş beldeye müfâze denilmesindeki gibi. Taberî, *Câmi ‘u’l-Beyân*, 3/104. Bu özel kullanım daha sonraları belâğatta istiariyi

belirtmektedir. Böylelikle Taberî nahve ve Arapların yaygın kullanımına dayanarak manayı belirlemektedir. Sonuç olarak Taberî âyetin manasını; “Dosdoğru olan İbrahim’in dini...” şeklinde benimsemektedir. Taberî burada tercihini rivâyetlerden bağımsız bir şekilde lügat verilerini baz alarak ortaya koymakta, ardından rivâyetleri bu sonuca göre değerlendirmektedir. Ali b. Ebî Talha’nın âyetle ilgili حَنِيف’in “hacı” manasında olduğunu ifade eden rivâyeti ise Taberî’nin lügavî dirayeti ile uyuşmamaktadır. Taberî burada dolaylı olarak lügat verileri ile dönemin şartlarının birbiriyle çelişmediği sonucunu da ortaya koymaktadır. Netice itibarıyla bu âyet özelinde; Ali b. Ebî Talha rivâyeti Taberî tarafından delil olarak kabul edilmemektedir.

SONUÇ

Eserini Kur’ân ile Arap kelâmının mutabakatı üzerine bina eden Taberî, Kur’ân manalarının anlaşılmasında lügat verilerinin kişiyi doğru manaya ulaştırabileceğini düşünmektedir. Bu sebeple de sıhhat durumlarına bakmadan tarihçi titizliğiyle topladığı tüm verileri; şiirlerden ve Arapların yaygın kullanımlarından örnekler getirerek daha çok dil verilerini merkeze alarak değerlendirdiği görülmektedir. Böylelikle Taberî, tefsirini yazarken hadisçi kimliğinden ziyade rivâyetlere daha çok dilci ve tarihçi kimliğiyle yaklaşmaktadır.

Taberî’nin ele aldığı rivâyetleri dil açısından değerlendirmesi neticesinde yaptığı tercihlerde İbn Abbâs tarîkleri içerisinde sıhhat açısından en makbul tarîk olarak kabul edilegelmiş Ali b. Ebî Talha rivâyetleri ile çok yüksek oranda mutabık sonuçlara vardığı görülmüştür. Cerh ve ta’dîl açısından makbul görülen bu tarîk, tabiri caizse Taberî tarafından bir de lügat sınavına sokulmaktadır. Kendisi de bir muhaddis olan, ayrıca hadis alanında eser telif edip cerh-ta’dîl yapan Taberî böylelikle; Arap diline ve şiire olan mâhirliliğini kullanarak, hadisçi kimliğini ve cerh-ta’dîl enstrümanlarını kullanmadan dil verileriyle de rivâyet değerlendirmesi yapılabileceğini göstermiştir. Bir başka ifadeyle *Câmiu’l-Beyân*’da, cerh-ta’dîl ilmi ile lügat verilerinin mutabakat derecesi gösterilmektedir.

Taberî’nin sahabeden, tâbiünden ve etbâu’t-tâbiîn neslinden gelen rivâyetleri bol miktarda zikretmesi her ne kadar onun rivâyet tefsirlerinin başında sayılmasına sebep olduysa da bu çalışmada görülmüştür ki o esere aldığı tüm bu rivâyetleri çoğu yerde eleştirerek veya tercih etmeyerek güçlü bir dirayet faaliyeti de sergilemektedir. Öyle ki kendi ulaştığı tercihleri rivâyetlerle aynı doğrultuda olduğunda bile rivâyetlerle yetinmemekte Arap dili ve özelliklerini, cahiliye şiirini kullanmakta ve tercihine ulaşma-

inadiyye şeklinde ıstılahlaşmıştır. bk. Şevkî Dayfî, *el-Belâğa Tatavvur ve Târîh*, 9. Basım (Kahire: Dâru’l-Meârif, 1385), 282. Ahmed b. İbrahim b. Mustafa Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa fi’l-meânî ve’l-Beyân ve’l-bedî*, thk. Yusuf es-Samîlî (Beyrut: el-Mektebetu’l-Asriyye, ts.), 268.

da daha çok lügavî verileri esas almaktadır. Âyetle ilgili ulaştığı yorumlara uymayan rivâyetleri yer yer eleştirmekte, uyan rivâyetleri ise kendisini destekleyici birincil veya ikincil deliller olarak zikretmektedir.

Taberî, Gâribu'l-Kur'ân gibi naklî yönü ağır basan bir konuda bile dirayet yaparak tercihlerini ağırlıklı olarak lügat verilerini baz alarak belirlemede, rivâyetleri ise bu yolla ulaştığı sonuçlarla tutarlı olup olmamalarına göre destekleyici deliller olarak kullanmaktadır. Bu da *Câmiu'l-Beyân*'ın dirayet yönünün önemini göstermesi bakımından önemlidir. Buradan hareketle *Câmiu'l-Beyân*'ın dirayet yönünün rivâyet yönünden pek de geri kalmadığı söylenebilir.

KAYNAKÇA

Akdokur, Fatma. “*Tehzibu'l-Âsâr*” Bağlamında *Et-Taberî'nin Hadisçiliği*. Doktora tezi, T.C. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (Hadis) Anabilim Dalı, 2010.

Albayrak, Halis. “Taberî ve Kırâat (Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili'l-Kur'ân Çerçevesinde)”. *İSAV Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları* 4/37 (2002): 355-386.

Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-meşânî*. Thk. Alî Abdu'l-Bârî Atiyye. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.

'Ânî, Ahmed b. 'Âyiş el-Latîf. *Şahîfetü Ali b. Ebî Talha an İbni Abbâs fi't-tefsîr*. Mekke: Câmiatü Ümmi'l-kurâ, 1989.

Bayar, Fatih. *Taberî'nin Tefsir Metodolojisi*. Doktora tezi, T.C. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (Tefsir) Anabilim Dalı, 2008.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakatü'l-Müfessirîn*. 2 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973.

Buhârî, İsmail Ebu Abdillah. *Şahîhu'l-Buhârî*. Thk. Muhammed b. Züheyr Nâsir en-Nâsir. 9 Cilt. Beyrut: Daru Tavki'n-Necat, 1422.

Cerrahoğlu, İsmail. “Ali İbn Abî Talha'nın Tefsir Sahîfesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (1969): 55-82.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. 31. Basım. Ankara: TDV Yayınları, 2018.

Dayfî, Şevkî. *el-Belâga Tâtavvur ve Târîh*. 9. Basım. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1385.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. 21. Basım. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.

Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm. *Lugâtü'l-kabâili'l-vâride fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. ts.

Ebüsuûd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Fahreddin er-Râzî, Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-gayb*. 3. Bs, 32

Cilt. Beyrut: Daru İhyai Turasi'l-Arabi, 1420.

Ğazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. Trc. Ahmet Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, ts.

Gülle, Sıtkı. “Rivayet ve Dirayet Yöntemleri Açısından Taberî Tefsîr’i Hakkında Bir Değerlendirme”. *EKEV Akademi Dergisi* 8/19 (2004): 265-280.

Halîl b. Aḥmed, Ebû Abdırrahmân el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-'ayn*. Thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmîrî. 8 Cilt. Beyrut: Dâr ve Mektebetü Hilâl, ts.

Ḥamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-üde-bâ*. Thk. İhsân Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1414.

Hâşimî, Ahmed b. İbrahim b. Mustafa. *Cevâhiru'l-belâğa fi'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. Thk. Yusuf es-Samîlî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.

Ḥatîp el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Bağdat*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1422.

Horst, Heribert. “Taberî'nin Kur'ân Tefsiri'ndeki Rivayetler”. Trc. Sabri Çap. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1 (2016): 309-328.

İbn Akîle, Cemâlüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Saîd. *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fi ulûmi'l-Ğur'ân*. Thk. Muhammed Safâ Hakkî, Fehd Alî el-'Andes, İbrahim Muhammed, Muslih Abdulkerim es-Samidî, Hâlid Abdulkerim. 9 Cilt. el-'İmârât: Merkezu'l-Buhûs ve'd-Dirasât, 1427.

İbn Âşûr, Muhammed el-Faḍîl. *et-Tefsîr ve ricâluhu*. Kahire: Mecmeu'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1390.

Kaya, Mesut. “Hadis ve Tarih İlimleri Arasında Tefsir Tabakat Literatürü: Histogramik Bir İnceleme”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 31 (2014): 33-65.

Kazvînî, Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ. *Mu'cemu'l-mekâyisi'l-lüğa*. Thk. Abdü's-Selâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Şam: Dâru'l-Fıkr, 1399.

Koç, Mehmet Akif. “Taberî Tefsir’ini Anlamak Üzerine”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010): 79-92.

Koç, Mehmet Akif. Ed. *Tefsir El Kitabı*. 4. Basım. Ankara: Grafiker yayınları, 2015.

Maṭîrî, Ebû Amr Ali bin Abdullah bin Şedîd. *Cüḥûdu'l-muḥaddisîn fi beyâni ileli'l-ḥadîs*. Medine: Mecmau'l-Melik Fehd li Tabâati'l-Mushafî'ş-Şerîf, ts.

Mezîd, Ali Abdalbâsiṭ. *Minḥacü'l-muḥaddisîn fi'l-ğarni'l-evveli'l-hicrî ve hattâ aşrinâ'l-ḥâdîr*. Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, ts.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u'ş-şahîh*. Ed. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1374.

Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed. *Medâriku't-tenzil ve haķaiķu't-te'vil*. Thk. Yûsuf Alî Bedîvî. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419.

Nüveyhiz, Âdil. *Mu'cemu'l-müfessirîn*. 2. Basım. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü Nüveyhiz es-sikafîyye li't-te'lif ve't-tercüme ve'n-neşr, 1409.

Önen, Hacı. *Taberî Tefsiri'nde Dirayet*. Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2012.

Özcan, Abdulkadir. "Cülûs". *Cülûs*. 8: 108-114. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.

Özdemir, Ali İhsan. "Ebû Ca'fer et-Taberî ve 'Camiu'l beyân an te'vil-i âyi'l-Kur'ân' Ad'lı Tefsirinin Özellikleri". *Journal Of Islamic Research* 14/1 (2001): 150-155.

Raccâl, Raşid b. Abdu'l-Mun'im. *Tefsîru İbni Abbâs (el-müsemma şahîfetü Ali b. Ebî Talha fî tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm)*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübü's-Şikafîyye, 1991.

Şa'lebî, Ebû İshâķ Ahmed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*. Thk. İmam Ebî Muhammed b. Âşûr. 33 Cilt. Cidde: Dâu't-Tefsîr, 1436.

Şuyutî, Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebû'l-Faql İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire: Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âme, 1974.

Şuyutî, Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Mu'terekü'l-akrân fî i'câzi'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: Dâu'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1408.

Taberî, Ebu Cafer Muhammed bin Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. 1. Bs, 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, ts.

Tayyâr, Müsâ'id. *et-Tefsîru'l-luġavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Dammâm: Dârü İbni'l-Cevzî, 1422.

'Umeyra, Abdurrahman. *Deķaiķu'l-luġati'l-Kur'ân fî Tefsîri İbn Cerîr et-Taberî*. 2 Cilt. Kahire: Âlemu'l-Kütüb, 1992.

Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1416.

Zehebî, Şemseddin Ebû Abdillâh Muhammed bin Ahmed bin Osmân. *el-Mu'ayyen fî tabakâti'l-muġaddişîn*. Ürdün: Dârü'l-Furķân, 1404.

Zerkeşî, Muhammed b. Abdullah b. Burhân. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebû'l-Faql İbrâhîm. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Marife, 1957.

Zühaylî, Muhammed. *el-İmâmü't-Taberî şeyġu'l-müfessirîn ve umdetü'l-muerrihîn ve muġaddemi'l-fuķahâi'l-muġaddişîn şâġibi mezhebi'l-Cerîri*. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1420.

Zürķânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilu'l-'irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 2. Basım., 2 Cilt. Kahire: Daru İhyai'l-Kütübü'l-Arabiyye, ts.