

# marife

dini arařtırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 23 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2023

## Taberî'nin Tevil Eleştirilerinde Gözettiği Bir İlke: Ayetin Literal Formuna Aykırılık

*A Principle That Tabari Observed in His Criticism of Interpretation: Contrary to the Literal Form of the Verse*

Muhammed Ersöz 

Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı

Assoc. Prof., Selçuk University, Islamic Sciences Faculty, Department of Tafseer

Konya / Türkiye

muhammed.ersoz@selcuk.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-7693-7428>

### Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1251880

### Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliř Tarihi: 15.02.2023

Accepted / Kabul Tarihi: 06.05.2023

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2023

**Cite as / Atıf:** Ersöz, Muhammed. "Taberî'nin Tevil Eleştirilerinde Gözettiği Bir İlke: Ayetin Literal Formuna Aykırılık". *Marife* 23/1 (2023) 143-162. <https://doi.org/10.33420/marife.1251880>

**Plagiarism / İntihal:** This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.



**Copyright / Telif Hakkı:** "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

e-ISSN: 2630-5550



<https://marife.org/tr/>

## Taberî'nin Tevil Eleştirilerinde Gözettiği Bir İlke: Ayetin Literal Formuna Aykırılık

### Özet

Taberî'nin tevil tercihlerinde ve kabul etmediği tevilleri eleştirmesinde etkili olan birçok unsur bulunmaktadır. Çalışmamızda bunlardan birisi olan ayetin literal formuna aykırılık incelenecektir. Ayetin literal formuna aykırılıktan kastımız Taberî'nin "Eğer doğru tevil böyle olsaydı ayet şu şekilde olurdu" dediği yerlerdir. Bu şekilde Taberî ayetin literal yapısının, bahsedilen teville uygun olmadığını ortaya koymakta ve eleştirisini buna uygun yapmaktadır. Taberî'nin bu yöntemi kullanmasındaki en önemli gerekçe ayetin zahirinin gerektirdiği anlamı incelemek ve ayetin muhtemel yorumlarının dışına çıkmama yönündeki çabasıdır. Bundan dolayı ayet metninin muhatapta bıraktığı ilk intibayı korumaya ve dilin tabiatının gerektirdiği anlam üzerine yorumu inşa etmeye gayret etmektedir. Bunu yaparken ayetin literal yapısında küçük değişiklikler yaparak kabul etmediği ve ayete uygun olmayan yorumu mezkur literal yapıya ait olduğunu ortaya koymaktadır. Çalışmamız Taberî'nin eleştirdiği ayet yorumlarında gözettiği ayetin literal yapısına aykırılık konusunu incelemeyi, söz konusu ayetin literal yapısına aykırı ifadelerin mahiyetini ortaya koymayı ve bunu yaparken tercihlerine etki eden unsurları belirlemeyi hedeflemektedir. Çalışmamız Taberî'nin Kur'an'ı yorumlama yöntemine ve onun zahire bağlı kalmasına dair yapılmış olan çalışmalara katkı sunar mahiyettedir. Taberî'nin tefsir yöntemi daha çok ayetin indiği tarihsel bağlamda ilk ve doğal halinin anlaşılmasına odaklanmak şeklindedir. Böylece dilin fitratını gözetmekte ve tefsir yaparken peşin verilmiş hükümlerden uzak durmaktadır. Ayetlerin tefsirine dair rivayetleri çok iyi bildiği ve tefsirinde topladığı için sahabilere ve tabiine ait rivayetleri ihtiva ettikleri görüşlere göre sınıflayarak ilim dünyasına sistematik olarak arz etmiştir. Fakat onun bir görüşe ait rivayete tefsirinde yer vermesi, Taberî'nin o görüşü benimsediği anlamına gelmemektedir. Bazı ilmi saiklerle bu görüşleri bazen tercihe uygun bulduğu gibi bazen de tercihe uygun bulmamaktadır. Rivayetler aracılığıyla gelen bu görüşler sahabilere veya tabiinden otorite kimselere ait olsa da Taberî bunları ayetin tefsiri olarak kabul etmeyebilmektedir. Yani bir ayet için zikredilen görüşün söz konusu ayetin altında bulunuyor olup Taberî'nin bu görüşü benimsememesi o rivayetin zayıf ve delil olarak kullanılamaz olduğu anlamına gelmemektedir. Ayrıca rivayetin ilk dönem önemli müfessirler tarafından gelmiş sahih bir rivayet olması bu rivayetin Taberî tarafından kabul edilebilir olması için yeterli değildir. Bunun yanında herhangi bir rivayetin doğru bilgi içermesi Taberî tarafından söz konusu ayetin doğru tefsiri olarak kabul edilmesine yetmemektedir. Çünkü ayetin literal yapısının ayetin mefhumuna uygun olması ve ayetin muhtemel anlam alanının kapsamına girmesi gerekmektedir. Taberî tefsir yaparken ayetin literal formunu incelemeyi bir yoruma gitmemektedir. Bunun için ayet içerisindeki küçük, ancak anlama etki eden unsurları belirlemektedir. Sonra da ayetin literal formu ile bu ayetin diğer muhtemel literal formları arasındaki farkları incelemektedir. Böylece bir kıyas yapmakta ve ayetin yorum sınırlarını çizmektedir. Bu suretle de ayetin anlam kapsamına girebilecek yorumlar ortaya çıkmaktadır. Sonra bu kapsama giren yorumları kabul edilebilir yorumlar olarak görürken bu kapsam dışındaki yorumları kabul edilebilir görmemektedir. Dolayısıyla metnin muhtemel olduğu yorumları tamamen reddeden bir tavır içinde olmadığı gibi rivayetlerle gelen her yorumu da ayetin literal formuna giydirilmesini uygun bulmamaktadır. Taberî'nin literal forma aykırılık ilkesini yöntem olarak kullanması onun zahire bağlılığının en önemli göstergesidir. Ayrıca fıkhıta bir mezhebin kurucusu olması ve icthad ediyor olması da bu bağlamda önemlidir. Bunun yanında diğer mezheplere ilmi olarak eleştirel yaklaşması onun tevil tercihlerinde ortaya koymuş olduğu eleştirileri dikkate değer kılacaktır. Taberî, tefsirinde bu yöntemi başarılı bir şekilde ortaya koymuş ve tefsir tarihi içerisinde kendisine özel bir yer edinmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'an, Tevil, Taberî, Zahir.

### A Principle That Tabari Observed in His Criticism of Interpretation: Contradiction to the Literal Form of the Verse

#### Summary

There are many factors that are effective in Tabari's choices of interpretation and criticism of interpretations that he does not accept. In our study, the contradiction to the literal form of the verse, which is one of them, will be examined. By contradicting the literal form of the verse, we mean the places where Tabari says, "If the correct interpretation were like this, the verse would be like this". In this way, Tabari reveals that the literal structure of the verse is not suitable for the interpretation mentioned and makes his criticism accordingly. The most important reason for Tabari to use this method is his effort

to prioritize the apparent meaning of the verse and not to go beyond the possible interpretations of the verse. For this reason, he tries to preserve the first impression left by the text of the verse and to build the interpretation on the meaning required by the nature of the language. While doing this, he makes minor changes in the literal structure of the verse, which he does not accept and reveals that the interpretation that is not suitable for the verse belongs to the aforementioned literal structure. Our study aims to examine the issue of contradiction to the literal structure of the verse, which Tabari observes in the verse interpretations he criticizes, to reveal the nature of the expressions contrary to the literal structure of the verse in question, and to determine the factors that affect his preferences while doing this. Our study contributes to the studies on Tabari's method of interpreting the Qur'an and his adherence to the *zahir*. Tabari's method of *tafsir* is mostly in the form of focusing on understanding the first and natural state of the verse in the historical context in which it was revealed. Thus, he observes the nature of the language and stays away from preconceived judgments while interpreting. Since he knew the narrations about the interpretation of the verses very well and collected them in his *tafsir*, he classified the narrations of the Companions and the *tabi'in* according to the views they contained and presented them to the world of science systematically. However, the fact that he includes a narration of a view in his commentary does not mean that Tabari adopted that view. With some scientific motives, he sometimes finds these views suitable for preference, and sometimes he does not find them suitable for preference. Although these opinions, which come through the narrations, belong to the Companions or *tabi'in*, those who are authoritative in *tafsir*, Tabari may not accept them as the interpretation of the verse. In other words, the fact that the view mentioned for a verse is under the verse in question, and that Tabari's failure to adopt this view does not mean that the narration is weak and cannot be used as evidence. In addition, the fact that the narration is an authentic one that came from the important commentators of the first period is not sufficient for it to be acceptable by Tabari. The fact that any narration contains correct information is not enough for Tabari to accept it as the correct interpretation of the verse in question. Because the literal structure of the verse should be in accordance with the notion of the verse and should fall within the scope of the possible meaning of the verse. While interpreting, Tabari does not go to an interpretation without examining the literal form of the verse. In order to do that, he determines the small elements in the verse that affect the meaning. He then examines the differences between the literal form of the verse and other possible literal forms of this verse. Thus, he makes a comparison and draws the limits of interpretation of the verse. In this way, interpretations that can be included in the meaning of the verse emerge. Then, while he sees the comments within this scope as acceptable comments, it does not see the comments outside this scope as acceptable. Therefore, while he does not approve an attitude to completely reject the possible interpretations of the text, he does not find it appropriate to adopt every interpretation that comes with narrations in the literal form of the verse. Tabari's use of the principle of contradiction to the literal form as a method is the most important indicator of his devotion to the outward. In addition, it is important in this context that he is the founder of a sect in *fiqh* and that he has *ijtihad*. His scientifically critical approach to other sects makes his criticisms in his interpretation choices noteworthy. Tabari has successfully revealed this method in his *tafsir* and has acquired a special place for himself in the history of *tafsir*.

**Keywords:** *Tafsir*, *Qur'an*, *Ta'wil*, Tabari, *Zahir*.

## Giriş

Taberî (ö. 310/923) tefsir ilmi içerisinde çok önemli bir yere sahiptir ve imamu'l-müfessirin olarak bilinmektedir. Tefsirini rivayetle dirayeti birleştirip yazmıştır. Böylece eseri hem ansiklopedik düzeyde geniş malumatları bir araya getirmiş hem de dirayet açısından sistematığı oturmuş ve gerekçeleriyle tevil tercihlerini ortaya koyan dört başı mamur bir tefsir hüviyetine sahip olmuştur.

Kendi dönemine kadar gelmiş rivayetleri bir araya getirip akabinde de kendi görüşünü gerekçeleriyle ortaya koyan Taberî'nin tefsir yaparken gözettiği önemli bir ilke zahire bağlılıktır. Kur'an ayetlerinden Allah'ın muradının ne olduğunu tespit etmeyi amaçlayan tefsir ilminde lafzın zahirinin gerektirdiği anlamı tespit etmek birincil öncelik olmalıdır. Taberî de bunu gerçekleştirmek için ayetin zahir anlamını

tespit etme konusunda oldukça titiz davranmış ve tevil tercih gerekçelerini çoğu zaman zahire bağlılık ilkesine dayandırmıştır. Taberî'nin zahir anlamdan kastı beyan bilgi sistemine bağlı çalışan, Arapların dilsel kullanımlarının temel alındığı ve dinleyenin ilk olarak aklında oluşan birincil anlamın tespit edilmesidir.<sup>1</sup> Yani zahir anlam lafzın ibaresinden elde edilen birinci derecedeki, hem lafız hem de maksat olarak anlaşılan aslî, ilk ve en güçlü anlamdır.<sup>2</sup> Bundan dolayı el-ağleb fi isti'mâlî'n-nâs<sup>3</sup> (yaygın kullanım), ezharu'l-me'ânîhi<sup>4</sup> (en açık anlam), el-ma'rûf 'inde'l-'Arab<sup>5</sup> ve el-ma'rûf fi kelâmî'l-'Arab<sup>6</sup> (Araplarca bilinen anlam), zâhiru't-tenzîl<sup>7</sup>, zâhiru'l-kitâb<sup>8</sup>, zâhiru'l-keîâm<sup>9</sup> ve zâhiru'l-âye<sup>10</sup> gibi kalıp ifadeler yer vererek tevil tercihinin gerekçesini ortaya koymuştur.<sup>11</sup> Bunun yanında zahir anlamı oluşturan siyak-sibak, dilin fitratı, lugavi umumiyet, Kur'anın bütünlüğü gibi hususları hesaba katarak yorumda bulunmuştur.<sup>12</sup> Taberî'nin sistematüğinde zahiri anlamın dinamikleri dil, iç bağlam, dış bağlam ve akıldır.<sup>13</sup>

Taberî'nin zahire bağlılık konusunda takip ettiği metot Dâvûd ez-Zâhirî'nin (ö. 270/884) zâhiriliğinden farklıdır. Aralarındaki temel fark Taberî'nin nasları anlamada akla ve kıyasa yer verirken Dâvûd ez-Zâhirî'nin nassı tamamen akli alanın dışında görmesi, kıyas ve istihsanı kabul etmemesidir. Taberî'nin zahiriliği daha çok sözün ortaya çıktığı ilk ve doğal halinin anlaşılmasına odaklanmak şeklindedir. Yani dilin fitratının gözetildiği ve yorumda bir ön kanaatin olmadığı anlama şeklidir. Bu bize İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) benimsediği lafzın ilk ve doğal halinin zahir ve âmm olması yönündeki zahir anlayışını hatırlatmaktadır.<sup>14</sup> Taberî de tercih ettiği yorumun zahire uygunluğunu ararken işte bu anlayışta yani zahir kelimesinin lügat anlamı olan ve Arap dil zemini üzerine kurulu zahir anlayışını benimsemektedir.

Taberî'nin tevil anlayışı hakkında en kapsamlı çalışma Atik Aydın'ın 2004 yılında savunduğu *İbn Cerîr et-Taberî'nin Kur'an Anlayışı ve Tevil Tercihleri* isimli doktora tezi ve *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi* adıyla tezin kitap olarak basılmış çalışmasıdır. Aydın bu çalışmasında Taberî'nin tevil anlayışını, yorum tercihlerini ve buna etki eden unsurları ortaya koymuştur. Taberî'nin zahire bağlılık konusundaki hassasiyetini ve ayetin literal yapısına uygun yorumlarda bulunmaya gösterdiği

<sup>1</sup> Atik Aydın, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi* (Ankara Okulu Yayınları, 2005), 97-99.

<sup>2</sup> Muammer Erbaş, *Kur'an-ı Kerim'in Zahiri Anlamına Yaklaşımlar* (İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2008), 32-55.

<sup>3</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki (Beyrut: Dâru Hecr, ts.), 13/352; 15/583.

<sup>4</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5/275; 6/453; 7/127; 7/483; 9/677; 17/371; 18/110; 18/506; 18/596; 18/613; 23/409; 24/316.

<sup>5</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20/619, 24/504.

<sup>6</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/269; 3/259; 7/160; 7/208; 9/298; 10/644; 11/299; 11/447; 16/166; 16/425; 16/586; 22/229; 24/137; 24/296; 24/366; 24/412.

<sup>7</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/82; 2/71; 3/36; 4/100; 13/341.

<sup>8</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/342; 2/71; 2/475; 2/565; 2/740; 8/382.

<sup>9</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/602; 2/97; 2/406; 2/547; 2/572.

<sup>10</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/410; 1/441; 3/36; 3/310; 5/319; 6/726.

<sup>11</sup> Süleyman Narol, *Tefsirde Zahire Bağlılık Problematüğü (Hakim El-Çüşemi Örneği)* (Hikmetevi Yayınları, 2021), 98.

<sup>12</sup> Narol, *Tefsirde Zahire Bağlılık Problematüğü (Hakim El-Çüşemi Örneği)*, 103-125.

<sup>13</sup> Erbaş, *Kur'an-ı Kerim'in Zahiri Anlamına Yaklaşımlar*, 56-57.

<sup>14</sup> Aydın, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, 98-99.

önemi vurgulamıştır.

Tefsirinde zahire bağlılık ilkesini gözeterek yorum yapan Taberî ayetin literal formunu ön planda tutmakta ve benimsediği yorumla ayetin literal yapısının uygunluğunu gözetmekte, ayetin literal yapısına uygun olmayan yorumları ise tenkit etmektedir. Bunu yaparken de “Eğer doğru tevil böyle olsaydı ayet şu şekilde olurdu” diyerek eleştirdiği yorumun, ayetin literal yapısına uygun olmayan yerini göstermiş olmaktadır. Biz de Taberî'nin tevil tercihlerinde ve tevil eleştirilerinde ayetin literal formuna aykırılığı gerekçe gösterdiği yerleri inceleyeceğiz. Çalışmamız Taberî'nin Kur'an'ı yorumlama yöntemine dair yapılmış olan çalışmalara katkı sunar mahiyettedir. Taberî'nin tevil eleştirilerinde ayetin literal formuna aykırı olma ilkesini gözetttiği yerleri gramatik yapı ve unsurlarına göre tasnif ederek söz konusu ayetleri değerlendireceğiz.

## 1. Fiilin Formu

Taberî'nin ayetin literal yapısına aykırı olduğu gerekçesiyle eleştirdiği yorumlardan bir tanesi “ وَمَا تَكُونُ فِی شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ ” *“Ne zaman sen bir faaliyet gösterersen, Kur'an'dan bir bölüm okusan ve siz ne zaman bir iş yaparsanız, ona daldığınızda muhakkak ki biz üzerinizde gözetleyici oluruz.”*<sup>15</sup> ayetinde geçen “إِذْ تُفِیضُونَ فِیهِ” ifadesinin yorumudur. Taberî'den önce bu ifadenin tefsiriyle alakalı birbirinden farklı yorumlar gelmiştir. İbn Abbas (ö. 68/687-88) bu ifadeyi “amele koyulduğunuz zaman” şeklinde<sup>16</sup> Mukâtil (ö. 150/767) de “siz işi yaparken” şeklinde yorumlamıştır.<sup>17</sup> Tâbiin müfessirlerinden Mücâhid (ö. 103/721) “hakikate daldığınız zaman” şeklinde yorumlamıştır.<sup>18</sup> Dahhâk (ö. 105/723) ise zamirin Kur'an'a raci olduğunu söylemiştir. Bu durumda anlam “Kur'an hakkında yalan söylenti yaydığınız zaman” şeklindedir.<sup>19</sup> Ebû Bekir el-Esamm (ö. 200/816) yayıldığınız zaman derken<sup>20</sup> büyük dil âlimi Zeccâc (ö. 311/923) bu ifadeyi “orada yayıldığınız ve daldığınız zaman” şeklinde yorumlamıştır.<sup>21</sup> Taberî'nin çağdaşı İbn Ebû Hâtim (ö. 327/938) âlimlerin evlerinden çıktıkları zaman eline bu ayeti yazdıklarını söylemiştir.<sup>22</sup> Bu bilgi de ayette geçen söz konusu ifadenin genel itibarıyla insanların yaptıkları her şeye Allah'ın şahit olduğu yönündeki yorumu desteklemektedir.

Mâtürîdî (333/944) “إِذْ تُفِیضُونَ فِیهِ” ifadesindeki zamirin “hakikat”, “din”, “Kur'an” ve “Resûlüllâh” kelimelerine raci olabileceğini söylemektedir. Yani “Siz

<sup>15</sup> Yûnus 10/61.

<sup>16</sup> Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Riyad: Mektebetu Nezzâr el-Bâz, 1997), 6/1962.

<sup>17</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullâh Mahmûd Şehâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 2/243.

<sup>18</sup> İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 6/1963.

<sup>19</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1964), 8/356.

<sup>20</sup> Ebû Mansûr Muhammed Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 6/59.

<sup>21</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve ir'âbu* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 3/26.

<sup>22</sup> İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 6/1962.

Allah resulü hakkında veya onun dini hakkında veya onun size tilavet ettiği şey konusunda konuştuğunuzda size şahittir” anlamına geldiğini söylemektedir.<sup>23</sup> Kurtubî’ye (ö. 671/1273) göre “إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ” ifadesindeki zamir amele raci olmaktadır. İbn Abbas’ın tercih ettiği görüşle paralel olarak “iş yapmaya daldığımız zaman” anlamındadır.<sup>24</sup>

Görüldüğü üzere ayete dair yukarıda bahsedilen görüşler dile getirilmiştir. Yani “Siz Kur’an hakkında yalan yaydığımız zaman” anlamında olduğu yönünde görüşler geldiği gibi “Siz hakka daldığımız zaman” anlamında olduğu yönünde görüşler de gelmiştir. Yani ayetin hitabının çoğul sigaya döndüğü “وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ” ifadesiyle kastedilen müminler de olabilir inkârcılar da olabilir. Taberî bu görüşlere katılmasa da bunları muhtemel bir yorum olarak görmektedir. Ancak Taberî kendi görüşünü “amele daldığımız zaman” şeklinde belirlemiştir. Allah’ın bu ayette kulları hangi ameli yaparlarsa yapsınlar kendisinin buna şahit olduğunu söyledikten sonra “إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ” ifadesini getirdiğini söylemiş ve bunun bağlama uygun yorumlanması gerektiğini ifade etmiştir. Buna göre “إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ” ifadesi “amel işlediğiniz zaman” anlamına gelmektedir.<sup>25</sup>

Ayetin yapısı incelendiğinde ayetin “وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ” “*Ne zaman sen bir faaliyet göstersen, Kur’an’dan bir bölüm okusan*” şeklinde peygambere hitap ederek başladığı sonra da “وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ” “*Ona daldığınızda muhakkak ki biz üzerinizde gözetleyici oluruz*” ifadesiyle ümmete hitaba geçtiği görülmektedir.<sup>26</sup> Dolayısıyla “إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ” ifadesindeki zamir en yakın olan ve ümmete hitap eden “وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ” ifadesindeki iş anlamına gelen “عَمَلٌ” kelimesine raci olmalıdır. İbn Âşûr (ö. 1973) burada kastedilen işlerin, Allah rızası için yapılan ve müşriklerin eziyetlerine karşı yapılan sabır olduğunu bildirmektedir.<sup>27</sup> Nitekim ayette peygamberin Kur’an okuduğu anda ona şahit olduğunu söylediği bağlamda ümmetin de İslam adına yapılan faaliyetlere şahit olduğunu söylemesi bağlama uygun düşmektedir.

Taberî “إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ” ifadesindeki zamirin “عَمَلٌ” kelimesi yerine “قُرْآن” kelimesine raci olduğu yönündeki görüş kabul etmemektedir. Bu durumda anlam “*Ne zaman sen bir faaliyet göstersen, Kur’an’dan bir bölüm okusan ve siz ne zaman bir iş yapsanız, Kur’an’a daldığınızda muhakkak ki biz üzerinizde gözetleyici oluruz*” şeklinde olmaktadır. Taberî’ye göre ayet ümmetin Kur’an’ı okumaya daldığı zamandan bahsetmemekte ve zamir “قُرْآن” kelimesine raci olmamaktadır. Taberî’nin bu görüşü kabul etmemesinin bir gerekçesi de “إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ” (ona daldığımız zaman)

<sup>23</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, 6/58.

<sup>24</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmîl-Kur’ân*, 8/356.

<sup>25</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 12/205.

<sup>26</sup> Ahmed b. Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru’l-Merâğî* (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî, 1946), 11/127.

<sup>27</sup> Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: Dâru Sehnûn li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, ts.), 11/213.

ifadesinin “إِذْ يُفِضُونَ فِیْهِ” (ona daldıkları zaman) şeklinde kıraat edilebilmesidir. Şayet zamir “فُرْأَنَ” kelimesine raci olsaydı bu durumda “إِذْ يُفِضُونَ فِیْهِ” şeklindeki kıraat inkârcılardan bahseden bir ifade olurdu. Eğer bu ifadenin yalanlayanların durumundan bahseden bir ifade değil de Hz. Peygamber'in Kur'an'ı okuduğu zaman Allah'ın şahit olduğuna dair bir cümle olduğunu söylersek böyle bir yorum uygun olmayacaktır. Bu durumda ayetin “إِذْ تُفِضُونَ فِیْهِ” şeklinde değil de “إِذْ تُفِضُ فِیْهِ” şeklinde olması gerekirdi.<sup>28</sup> Yani bu durumda ayetin meali “*Ne zaman sen bir faaliyet göstersen, Kur'an'dan bir bölüm okusan ve siz ne zaman bir iş yaparsanız, ona daldığınızda muhakkak ki biz üzerinizde gözetleyici oluruz*” şeklinde olurdu.

Taberî ayette “إِذْ تُفِضُونَ فِیْهِ” ifadesiyle kastedilen kimsenin Hz. Peygamber olduğu ve yapmaya koyulduğu işin Kur'an'ı okuma olduğu yönündeki yorumu eleştirirken söz konusu yorumun ancak ayetteki fiilin formunun “إِذْ تُفِضُ فِیْهِ” şeklinde ayette geçen literal yapısının farklı olması durumunda mümkün olduğunu söylemektedir.

## 2. Fiile Taalluk Eden Harf-i Cerrin Varlığı

Taberî'nin ayetin literal yapısına aykırı olduğu gerekçesiyle eleştirdiği ve mümkün görmediği yorumlardan bir tanesi “إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ” “*Şeytanın hâkimiyeti ancak onu kendilerine velî edinenler ve Allah'a şirk koşanlar üzerinde geçerlidir*”<sup>29</sup> ayetinde geçen “وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ” ifadesindeki zamirin şeytana raci olduğunu ve ifadenin anlamının “Şeytanı ona ortak edenler” olduğu yönündeki yorumdur. Taberî “وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ” ifadesindeki zamirin Allah'a raci olduğunu ve anlamının da “*Allah'a şirk koşanlar*” şeklinde olduğunu söylemektedir.<sup>30</sup>

Bu ayetin tefsiriyle alakalı ilk dönemde üç farklı görüş vardır: Birincisi “Onlar şeytanı Allah'a denk tutuyorlar” şeklindeki görüştür. Bu görüş Mücâhid'e aittir<sup>31</sup> ve Taberî de bu görüşü benimsemektedir. İkincisi şeytanı amellerine ortak ediyorlar şeklindedir ve bu görüş de Rebî b. Enes (ö. 140/757) tarafından benimsenmiştir. Üçüncüsü de onlar “Şeytan'dan dolayı şirk koşuyorlar” şeklindeki görüştür ki bu görüş İbn Kuteybe'ye (ö. 276/889) nispet edilmektedir.<sup>32</sup>

Dolayısıyla Mücâhid zamirin Allah'a raci olduğunu; Rebî b. Enes ve İbn Kuteybe şeytana raci olduğunu söylemektedir. Ancak Rebî b. Enes ile İbn Kuteybe arasında yorum farkı vardır. Rebî b. Enes söz konusu ifadeyi “şeytanı amellerine ortak ediyorlar” şeklinde anlamlandırırken İbn Kuteybe “Şeytan sebebiyle Allah'a şirk koşuyorlar” anlamında olduğunu söylemektedir.<sup>33</sup> Mâtürîdî ve Zemahşerî de İbn

<sup>28</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 12/205.

<sup>29</sup> en-Nahl 16/100.

<sup>30</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 14/361.

<sup>31</sup> Nahhâs, *Me'âni'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî (Mekke: Câmi'atü Ümmü'l-Kurâ, 1989), 4/105.

<sup>32</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-uyûn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 3/213.

<sup>33</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/176.

Kuteybe gibi zamirin İblis'e raci olabileceğini ve "şeytanın vesilesiyle Allah'a şirk koşarlar" anlamında olabileceğini söylemektedirler.<sup>34</sup>

Bu durumda temelde ihtilaf zamirin raci olduğu kelimenin hangisi olduğu noktasında yoğunlaşmaktadır. Bu konuda da iki görüş ortaya çıkmakta bir kısım müfessirler zamirin Allah'a raci olabileceğini söylerken bir kısmı da şeytana raci olabileceğini söylemektedir.<sup>35</sup> Diğer bir ihtilaf konusu da bâ harf-i cerinin anlamıdır. Arap dili ve tefsir âlimlerinden Nehhâs (ö. 338/950) Mücâhid'in bu ifadeyi "يَعْدِلُونَهُ بِرَبِّ" (Şeytanı, âlemlerin rabbine denk tutuyorlar) şeklinde açıkladığını ifade ettikten sonra bâ harf-i cerrinin anlamının sebebiyye olarak alınmadığı takdirde "وَالَّذِينَ" (Şeytanı, âlemlerin rabbine denk tutuyorlar) şeklinde olacağını "هُم بِهِ مُشْرِكُونَ" ifadesinin anlamının "Onlar şeytana şirk koşuyorlar" şeklinde olacağını ve şeytana şirk koşan kişinin esas itibariyle mümin olacağını söylemektedir. Bundan dolayı bâ harf-i cerrinin anlamı sebebiyye olmalıdır ve ifadenin anlamı "Onlar şeytan sebebiyle Allah'a şirk koşuyorlar" şeklinde olmalıdır.<sup>36</sup>

İbn Atıyye (ö. 541/1147) zamirin Allah'a raci olabileceğini ve bunun mümkün olduğunu ancak zahir olanın ve akla ilk gelenin şeytana raci olması olduğunu ifade etmektedir. Bu durumda da "Onun yüzünden ve onun sebebiyle şirk koşuyorlar" anlamının bağlama uygun olduğunu ifade etmektedir.<sup>37</sup>

Yukarıda belirttiğimiz üzere Rebî' b. Enes zamirin şeytana raci olduğunu ve bu ifadenin anlamının da "Onlar şeytanı amellerine ortak edenler" şeklinde olduğunu söylemiştir. Taberî'ye göre Mücâhid'in görüşü daha doğrudur ve şeytanı veli edinenler ibadetlerinde, kestikleri kurbanlarda, yediklerinde ve içtiklerinde Allah'a şirk koşmaktadırlar. Eğer ayetin anlamı Rebî' b. Enes'in dediği gibi olsaydı ayet "بِهِ" şeklinde değil de "وَالَّذِينَ هُمْ مُشْرِكُوهُ" şeklinde gelmesi gerekirdi ve "بِهِ" ifadesinin olmaması gerekirdi. Kur'an'ın hiçbir yerinde "لَا تُشْرِكُوا اللَّهَ بِشَيْءٍ" şeklinde şirk koşulan varlığın bâ harf-i cerri almadığı bir kullanım bulunmamaktadır.<sup>38</sup>

Taberî, Rebî' b. Enes'in yorumunu eleştirirken ayetin literal yapısının buna uygun olmadığını ortaya koymaktadır. Çünkü ayette geçen "مُشْرِكُونَ" kelimesine bâ harf-i cerinin taalluk etmesiyle "bir şeyi bir şeye ortak etme" anlamının oluşmaya-çağını savunmaktadır. Bundan dolayı zamir Allah'a raci olmalı ve ona şirk koşmaktan bahsediyor olmalıdır. Ayrıca bu ifadenin "şeytanı amellere ortak etme" anlamının oluşması için bu kelime mef'ûl doğrudan almalı ve ifade "وَالَّذِينَ هُمْ مُشْرِكُوهُ" şeklinde olmalıdır.

<sup>34</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 6/571; Ebü'l-Kâsım b. Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâika gavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 4/774.

<sup>35</sup> Fahrüddin Ebü Abdillâh Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 20/269.

<sup>36</sup> Nahhâs, *Me'âni'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 4/105.

<sup>37</sup> Ebü Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdîrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecfz fi tefsiri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422), 3/420.

<sup>38</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 14/361.



### 3. İkinci Bir Mef'ûlün Varlığı

Taberî'nin, ayetin literal formuna aykırı olduğu gerekçesiyle eleştirdiği yorumlardan bir tanesi de “وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي” “*Beni hatırında tutmak için namazı kıl*”<sup>39</sup> ayetine getirilen “Beni hatırladığın zaman namaz kıl” şeklindeki yorumdur.<sup>40</sup>

Ayetin yorumuyla alakalı farklı görüşler gelmiştir. Mücâhid ve Mükâtil bu ifadenin anlamının “Beni anmak için namaz kıl” şeklinde olduğunu söylemektedir.<sup>41</sup> Bir diğer yorum da namaza ancak Allah'ı anmakla başlanıp dâhil olunabildiği için “Beni zikretmek suretiyle namaz kıl” şeklindedir. İbrahim en-Nehaî (ö. 96/714) de “namazı hatırladığın zaman namazı kıl” anlamında olduğu söylemiştir.<sup>42</sup> Bunlara ilave olarak bu ayetle alakalı şu görüşlerin de benimsendiği ifade edilmektedir:

1) İlahi kitaplarda namazı zikrettiğim ve kullara emrettiğin için kıl.

2) Benim seni överek anmam ve senin için geride güzel bir anılma vesilesi bırakmam için namaz kıl.

3) Sadece bana özgü olup başka bir kimsenin dâhil olmadığı şekilde beni zikretmek için namaz kıl.

4) İçine riya karışmamış ve başkasının rızasının peşine düşmediğin bir zikirle benim için namaz kıl.

5) “*O erler ki, ne ticaret ne de alışveriş onları Allah'ı zikretmekten alkoyabilir.*”<sup>43</sup> ayetinde bahsedildiği gibi diğer insanlardan farklı olarak samimiyet sahibi kimselerin sadece Allah'ı anmayı en başa koymaları gibi namazı kıl.

6) Allah “*Namaz, inananlara vakitleri belli bir farzdır*”<sup>44</sup> buyurduğu gibi “Beni zikretme vakitlerinde namaz kıl” demektir.

7) Hatırladığında namazını kıl. Yani namazı kılmayı unutursan hatırladığında onu kıl.<sup>45</sup>

8) Seni illiyînde anmam için namaz kıl.<sup>46</sup>

9) Onunla benim övgümü hak etmen için namaz kıl.<sup>47</sup>

Yukarıda mezkûr görüşlere Taberî itiraz etmemekte ve bunların ayetin tefsiri olarak benimsenmesinin mümkün olduğunu söylemektedir. Ancak “Beni hatırladığında namaz kıl” şeklindeki yorumu kabul etmemektedir. Ayetin “Beni hatırladığında namaz kıl” şeklinde yorumlanabileceğini söyleyen müfessirlerin bu görüşe

<sup>39</sup> Tâhâ 20/14.

<sup>40</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16/32.

<sup>41</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/23; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16/32; Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, thk. Muhammed Abdüsselâm Ebü'n-Nîl (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-İslami el-Hadîse, 1989), 461; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 7/2418.

<sup>42</sup> Mâverî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 3/397.

<sup>43</sup> en-Nûr 24/37.

<sup>44</sup> en-Nisâ 4/103.

<sup>45</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/55; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 22/20-21; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 11/177-181; Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman Mar'aşlı (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418), 4/24; Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf el-Endelüsî Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîd*, thk. Sîdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420), 7/317-318.

<sup>46</sup> İbn Atayye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 4/39.

<sup>47</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 7/272-273.

delil olarak zikrettikleri rivayetler vardır. Bu şekildeki yorumu delil olarak “ إِذَا رَقَدَ ” delil olarak zikrettikleri rivayetler vardır. Bu şekildeki yorumu delil olarak “ إِذَا رَقَدَ ” (Biriniz uyuyup namazı geçirirse veya ondan habersiz olursa onu hatırlayınca kılınsın. Çünkü Allah “ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي ” (Biriniz uyuyup namazı geçirirse veya ondan habersiz olursa onu hatırlayınca kılınsın. Çünkü Allah “ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي ” buyurmuştur) hadisi<sup>48</sup> ve “ مَنْ نَامَ عَنْ صَلَاةٍ أَوْ نَسِيَهَا فَكَفَّارَتُهَا أَنْ يُصَلِّيَهَا إِذَا ذَكَرَهَا، لَا كَفَّارَةَ ” (Biriniz uyuyup namazı geçirirse veya unutursa onun keffareti onu hatırlayınca kılmaktır ve bundan başka bunun keffareti yoktur” hadisi<sup>49</sup> gösterilmektedir.<sup>50</sup> Ayrıca sahabiler uyuyup kaldıklarında Hz. Peygamber (s.a.s.) Hz. Bilal’e “ezan oku” deyip ardından namazı kılmış, bu ayeti okumuş ve “Kim namazı unutursa onu hatırladığı zaman kılınsın” buyurmuştur.<sup>51</sup> Ayrıca İbn Şihâb ez-Zührî’nin (ö. 124/742) bu ifadeyi “ لِذِكْرِي ” şeklinde okumuş olması “onu andığın zaman namazı kıl” anlamını desteklemektedir.<sup>52</sup> Dolayısıyla bu rivayetler ve bu kıraat bu görüşe delil olarak zikredilmektedir.

Taberî zahire en uygun olan yorumun “Beni hatırında tutmak için namazı kıl” şeklindeki yorum olduğunu söylemektedir. Taberî’ye göre şayet “Hatırladığın zaman namaz kıl” şeklindeki yorum doğru olsaydı ayetin “ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِكِنَا ” şeklindeki olması gerekirdi. Yani mastar olan “ ذُكْرٌ ” kelimesine muzaf olarak “ لَ ” harfiyle “ هَا ” harflerinin gelmesi gereklidir. Böylece anlam “Senin onu (namazı) hatırladığın zaman namaz kıl” anlamına uygun hale gelecektir. İbn Şihâb ez-Zührî’nin bu ifadeyi “ لِذِكْرِي ” şeklinde okuduğunu değerlendiren Taberî, Zührî’nin “ لِذِكْرِي ” ifadesinin sonundaki “ ي ” harfini “ ذُكْرٌ ” kelimesine izafe etmek yerine elif-i maksûre olarak okuduğunu söylemekte ve Zührî’nin kastının “ لِذِكْرِنَا ” ifadesinin taşıdığı anlam olduğunu söylemektedir. Taberî’ye göre Zührî, ayet sonlarının birbirine uygun olması için “ لِذِكْرِنَا ” ifadesinin sonundaki “ هَا ” zamiri olmadan okumuştur. Taberî’ye göre ayetin bu literal forma sahip olması durumunda bu yorum da mümkündür. Çünkü ayetin “ لِذِكْرِي ” şeklinde okunuşu “Onu hatırladığın zaman namaz kıl” anlamına uygun olabilecek bir literal forma sahiptir. Ancak Taberî, Zührî’nin benimsemiş olduğu bu kıraatin Mus-hafların gönderildiği şehirlerdeki kıraate uygun olmadığı gerekçesiyle bu yorumu mümkün görmemektedir.<sup>53</sup>

<sup>48</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvud (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, ts.), 20/255 (No. 12909).

<sup>49</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu’s-sahîh*, thk. Mustafa ed-Dîb el-Buğâ (Beyrut: Dâru’l-İbni’l-Kesîr, ts.), “Mevâkîtü’s-Salât”, 36 (No. 572); Râzî, *Mefâtihu’l-gayy*, 22/20-21; Mâverdi, *en-Nûket ve’l-uyûn*, 3/397.

<sup>50</sup> İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ân’i’l-‘azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Selâme (Riyad: Dâru Taybe, 1999), 5/245.

<sup>51</sup> İbn Ebû Hâtîm, *Tefsîru’l-Kur’ân’i’l-‘azîm*, 7/2418.

<sup>52</sup> İbn Ebû Hâtîm, *Tefsîru’l-Kur’ân’i’l-‘azîm*, 7/2418.

<sup>53</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 16/32.

Netice olarak ayetin “لِيَذْكُرِيهَا” şeklindeki literal formu “لِيَذْكُرِيهَا” ifadesinin taşıdığı “Namazı hatırladığın zaman kıl” şeklindeki yoruma müsaade etmemektedir. Taberî'ye göre bu okuyuş meşhur bir kıraat olmadığı için delil olarak kullanılamamaktadır.

#### 4. Atıf Vâvının Varlığı

Taberî'nin, ayetin literal formuna aykırı olduğu gerekçesiyle eleştirdiği bir yorum da “وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَىٰ وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ وَضِيَاءَ وَذِكْرًا لِّلْمُتَّقِينَ”<sup>54</sup> ayetine getirilen “*Andolsun ki, Mûsâ ve Hârûn'a, takva sahipleri için bir ışık ve bir hatırlatıcı Furkân'ı verdik*” ayetindeki “Furkân” kelimesini Tevrat olarak açıklayan yorumdur.

Taberî'nin bu konuda benimsediği görüşe geçmeden önce müfessirler tarafından ayete getirilen yorumları genel olarak değerlendirmek yerinde olacaktır. Ayette geçen “الْفُرْقَانَ” kelimesiyle neyin kastedildiği konusunda ihtilaf edilmiştir. Bu ihtilafın temelinde “وَضِيَاءَ” ifadesindeki vâv harfinin varlığı-yokluğu ve cümleye kattığı anlamın ne olduğu konusu vardır. “الْفُرْقَانَ” kelimesi “iki şeyi birbirinden ayıran şey” anlamına geldiği için hakla batılı ayıran şey olarak kastedilenin “Tevrat” olduğu söylendiği zaman “وَضِيَاءَ” ifadesinin “الْفُرْقَانَ” kelimesini açıklayan hâl olması mümkün olmamaktadır.<sup>55</sup> Böyle olunca “الْفُرْقَانَ” ve “وَضِيَاءَ” kelimeleri birbirinden farklı iki şeye delalet etmesi gerekir ki hangisiyle Tevrat'ın kastedildiği konusu ihtilafa sebep olmaktadır. İbn Abbas “وَضِيَاءَ” ifadesinin vâvsız olarak “ضِيَاءَ” şeklinde okumuştur. Hatta İbn Abbas'ın “وَضِيَاءَ” kelimesindeki “vâv” harfi hakkında “Bu vâvı çekip alın “الَّذِينَ سَبَّحُوا بُرُوجًا عَلِيمُونَ الْعَرْشِ وَمَنْ حَوْلَهُ” ifadesinin başına koyun” dediği rivayet edilmiştir.<sup>56</sup> Bu durumda “ضِيَاءَ” kelimesi “الْفُرْقَانَ” kelimesini açıklayan hâl olmaktadır. Vâv olmadan yapılan okuyuşta da anlam “Andolsun ki, Mûsâ ve Hârûn'a takva sahipleri için bir ışık ve bir hatırlatıcı olarak Furkân'ı verdik” şeklinde olmaktadır. Furkan ile kastedilen de “Tevrat” olmaktadır.

İlk dönem dilcilerden olan tefsir âlimi Ferrâ'ya (ö. 207/822) göre “إِنَّا رَبَّنَا السَّعَاءُ”<sup>57</sup> ayetinde “حِفْظًا” kelimesinin başındaki “vâv” harfi kelimenin hâl olmasına engel olmadığı gibi incelediğimiz bu ayette de “ضِيَاءَ” kelimesinin başındaki vâv harfi bu kelimenin hâl olmasına engel değildir. Çünkü hazfedilmesiyle zikredilmesi arasında fark yoktur.<sup>58</sup> Ancak Zeccâc (ö.

<sup>54</sup> el-Enbiyâ 21/48.

<sup>55</sup> İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 4/85.

<sup>56</sup> İbn Ebû Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 8/2454.

<sup>57</sup> es-Saffât 37/6-7.

<sup>58</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân* (Mısır: Dâru'l-Misriyye, ts.), 2/205.

311/923) farklı düşünmekte, Basralı nahivcilerin vâv harfinin zaid bir harf olarak kullanılmadığını ve atif için kullanıldığını söylemiştir.<sup>59</sup> Bu durumda “ضِيَاءٌ” kelimesinin hâl olma ihtimali kalmamaktadır.

“الْفُرْقَانَ” kelimesinin Tevrat olabileceği görüşünün yanı sıra bu kelimenin bir olay olduğu görüşü de benimsenmiştir. Nitekim *إِن كُنْتُمْ أُمَّتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ* { *اَلْفُرْقَانِ* } *يَوْمَ التَّيِّبِ الْجُمُعَانِ* “Eğer Allah’a ve iki ordunun karşılaştığı, Furkan gününde kulumuza indirdiğimize inanıyorsanız”<sup>60</sup> ayetinde geçen “الْفُرْقَانَ” kelimesi iki ordunun ayrılması ve Allah’ın yardımı anlamına gelmektedir. Bedir gününden bahseden bu ayette Allah’ın İslam ordusunu yardımıyla Mekkeli müşriklerden kurtarmış olması gibi söz konusu bu ayette de Allah Hz. Musa’yı Firavun’dan kurtarmıştır. Bu yorumun yanı sıra “الْفُرْقَانَ” kelimesinin “ayırışma ve yarılma” anlamından hareketle ayette bahsedilenin denizin yarılması olduğu yorumu Dahhâk tarafından yapılmıştır. Bu ayetteki “الْفُرْقَانَ” kelimesinin hakla batılı ayırmaya yarayan akli delil (burhan) olduğu veya şüphelerden kurtuluş anlamına geldiği görüşleri ilk dönem müfessirler tarafından dile getirilmiştir.<sup>61</sup> Sa’lebî (ö. 427/1035) de ayetin zahirine en uygun olanın “الْفُرْقَانَ” kelimesinin “zafer” anlamına geldiği yorum olduğunu düşünmektedir. Buna göre ayetin meali “Biz Musa ve Harun’a zaferi, ışık ve zikrin kendisi olan Tevrat’ı verdik” şeklinde olmaktadır.<sup>62</sup>

Zemahşerî bu ayetin, Tevrat’ın bütün özelliklerini kapsayan bir ayet olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla bu ayette geçen “الْفُرْقَانَ” kelimesini “Tevrat” olarak yorumlamış ve devamında gelen “وَضِيَاءٌ وَذِكْرًا” kelimeleriyle de Tevrat’ın kastedildiğini söylemiştir. Bu yorumu “وَأَذَاتِنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ” “Doğru yolu bulasınız diye Mûsâ’ya kitabı ve furkanı vermiştik”<sup>63</sup> ayeti de desteklemektedir. Bu ayette Tevrat’ın indirilmiş kitap ve hakkı batıldan ayıran furkan olma özelliği birlikte sunulduğu gibi bahse konu olan ayet de Tevrat’ın furkan, ziya ve zikir olma özelliğini bir arada bulundurmaktadır.<sup>64</sup> İbn Kesîr (ö. 774/1373) de aynı doğrultuda bir görüşü benimsemiştir. Çünkü Tevrat da dâhil semavi kitaplar hakla batılı, hidayetle dalaleti, helal ile haramı birbirinden ayırma yani Furkan olma özelliğine sahiptir. Ayrıca ayette bahsedildiği üzere kalplere aydınlık verme, insanların yolunu aydınlatma, insanlara bir öğüt ve hatırlatma olma özelliğine sahip olduğunu söylemektedir.<sup>65</sup>

Taberî ise bu ayetteki “الْفُرْقَانَ” kelimesiyle kastedilenin Tevrat olamayacağını

<sup>59</sup> Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, 3/394.

<sup>60</sup> el-Enfâl 8/41.

<sup>61</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 22/150; Mâverdî, *en-Nüket ve’l-uyûn*, 3/449; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/121; Beyzâvî, *Envârü’t-tenzil*, 4/53.

<sup>62</sup> Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Salebî, *el-Keşf ve’l-beyân an tefsiri’l-Kur’ân* (Beirut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 2002), 6/278.

<sup>63</sup> el-Bakara 2/53.

<sup>64</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/140.

<sup>65</sup> İbn Kesîr, *Tefsiru’l-Kur’ân’i’l-‘azîm*, 5/347.

düşünmektedir. Bunun sebebi “صِيَاءَ” kelimesinin başında “vâv” harfinin olmasıdır. Eğer “الْفُرْقَانَ” kelimesiyle kastedilen Tevrat olsaydı ayet “وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَىٰ وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ صِيَاءَ” şeklinde olması gerekirdi. Ama ayet vâvlı olarak geldiği için “صِيَاءَ” ifadeyle kastedilen Allah'ın Hz. Musa ve Hz. Harun'a vermiş olduğu onların yollarını aydınlatan Tevrat'tır. “Vâv” harfinin gelmesi “الْفُرْقَانَ” kelimesinin Tevrat'tan farklı bir şey olmasını gerektirmektedir.<sup>66</sup>

Taberî'nin, ayetin literal formuna aykırı olduğu gerekçesiyle eleştirdiği ve lafzında “vâv” harfinin olması gerektiği kanaatinde olduğu bir diğer yorum da “سَيِّئًا هُمْ فِي” وُجُوهِهِمْ مِنْ أَنْتِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ “Secdenin tesiriyle yüzlerine simaları oturmuştur; Tevrat'ta onlar için yapılan benzetme budur. İncil'deki misalleri ise bir ekindir: Çiftçileri sevindirmek üzere filiz verir, onu güçlendirir, kalınlaşır ve kendi sapları üzerinde durur. Onlar (müminler) yüzünden kâfirler öfkeden kahrolsunlar diye (böyle olmuştur)”<sup>67</sup> ayetiyle ilgili yorumdur. Ayette “secde izi” ve “filiz” olmak üzere iki tane benzetme geçmektedir. Tartışmanın odaklandığı yer “secde izi” benzetmesinin Tevrat'ta “filiz” benzetmesinin ise İncil'de olmak üzere ayrı ayrı mı olduğu yoksa bu iki benzetmenin hem Tevrat hem de İncil'de mi olduğu konusudur.<sup>68</sup>

Mücâhid “secde izi” benzetmesinin hem Tevrat'ta hem de İncil'de olduğunu söylemiştir. Bu durumda “filiz” benzetmesi bu iki kitaptaki bir benzetme değil sadece Kur'an'da geçen bir benzetme olur.<sup>69</sup> Mükâtil ise “secde izi” benzetmesinin Tevrat'ta “filiz” benzetmesinin ise İncil'de olduğunu söylemektedir.<sup>70</sup> Bu iki farklı görüşün bir yansıması olarak hangi kelime üzerinde vakfedilmesi gerektiği konusu da gündeme gelmektedir. Kıraat âlimi Secavendî (ö. 560/1165) *İlelü'l-vukûf* isimli eserinde “الْإِنْجِيلِ” üzerine vakfetmenin mümkün olduğunu söylemektedir. Sonra “هُمُ” كَزَرْعٍ şeklinde bir takdirle başlanabilir. Bu durumda anlam “Onların belirtileri yüzlerindeki secde izidir. Bu, onların Tevrat'taki ve İncil'deki vasıflarıdır. (Onlar) filizini yarıp çıkarmış, gittikçe onu kuvvetlendirerek kalınlaşmış, gövdesi üzerine dikilmiş bir ekin gibidirler ki bu, ekicilerin de hoşuna gider” şeklinde olmaktadır. Secâvendî'ye göre “التَّوْرَةِ” üzerine de vakfedilebilir. Bu durumda “وَمَثَلُهُمْ” ifadesi mübteda olur. Bu ifadenin haberi de “كَزَرْعٍ” olur. Bu durumda ise anlam “Onların belirtileri yüzlerindeki secde izidir. Bu, onların Tevrat'taki vasıflarıdır. İncil'deki vasıfları da şöyledir: Onlar filizini yarıp çıkarmış, gittikçe onu kuvvetlendirerek kalınlaşmış, gövdesi üzerine dikilmiş bir ekine benzerler ki bu, ekicilerin de hoşuna gider” şeklinde olur. Secâvendî birinci görüşün daha uygun bir yorum olduğunu düşünmektedir. Bu durumda secde

<sup>66</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16/287-288.

<sup>67</sup> el-Fetih 48/29.

<sup>68</sup> Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyün*, 5/323.

<sup>69</sup> Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 609; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 7/2418; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 16/293-295; İbn Atıyye, *el-Muharruru'l-vecîz*, 5/142.

<sup>70</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 4/78.

izi benzetmesi ve filiz benzetmesi her iki kutsal kitapta da bulunmuş olur.<sup>71</sup>

Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) de “Onlar, her iki kitapta da bu şekilde anlatılmış, onlar için bu şekilde benzetme yapılmıştır” diyerek her iki benzetmenin Tevrat’ta ve İncil’de geçtiğini söylemektedir.<sup>72</sup> Neseî ise durağın “Tevrat” kelimesinde olduğunu söylemektedir. Bu durumda secde izi benzetmesi Tevrat’ta; ikinci benzetme yani filiz benzetmesi İncil’de olur. Yani {وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنجِيلِ} ifadesi mübteda, كزرع {أخرج شطأه} ise haber olmaktadır.<sup>73</sup>

Böyle bir ihtilafta Tevrat ve İncil’in muhtevalarının araştırılması gerekmektedir. Nitekim secde izi benzetmesinin Tevrat’ta, filiz benzetmesinin İncil’de olduğu görüşünde olan İbn Âşûr Kutsal kitap’tan alıntı yaparak bunu ispatlamaya çalışır. İbn Âşûr Hz. Muhammed (s.a.s.) ve ashabının özelliklerinden biri olan yüzlerinde secde izi bulunmasını Tesniye 33. bölümde geçen “Rab, Sina’dan geldi ve onlara Sâir’den doğdu; Paran dağlarında parladı. Kudüs tepelerinden geldi. Halk onun bütün mukaddeslerini sevdi. Onlar için sağında ateşli ferman vardı. Onlar onun ayağının yanında otururlar” sözünü delil göstermektedir. İbn Âşûr’a göre pasajda geçen Paran Dağı, Hicaz Dağı’dır. “Halk onun bütün kutsal kişilerini sevdi” sözü “Aralarında birbirlerine karşı merhametlidirler” sözüne işaret eder. Kutsal kişiler ifadesi “Onları hep rûkûda ve secdede görürsün. Onların secde eseri olan alametleri yüzlerindedir” sözünü ifade etmektedir. “Onlar onun ayağının yanında otururlar” sözü “Allah’ın lutuf ve rızasına talip olurlar” sözünü ifade eder. İbn Âşûr’a göre ikinci benzetme olan filiz benzetmesi İncil’de geçmektedir ve ayetin zahirinden bu anlaşılmaktadır. Matta 13. bölümde geçen “Ekincinin biri tohum ekmeye çıktı. Ektiği tohumlardan kimi yol kenarına düştü. Kuşlar gelip bunları yedi. Kimi, toprağı az ve kayalık yerlere düştü. Toprak derin olmadığından hemen filizlendi” ve “Kimi ise iyi toprağı düştü. Bazısı yüz, bazısı altmış, bazısı da otuz kat ürün verdi. Kulağı olan işitsin!” ifadelerinin Kur’an’ın bahsettiği ekin benzetmesi olduğunu düşünmektedir. İncil’de bu tür benzetmelerin geçtiğine dair delil olarak Hz. İsa’ya etrafındaki kimselerin “Halka neden benzetmelerle konuşuyorsun?” şeklindeki soruları gösterilmektedir.<sup>74</sup>

İmâm Mâlik’in (ö. 179/795) “Bana, Şam’ı fetheden sahabileri gördüğü zaman Hristiyanların ‘Allah’a yemin olsun ki bize ulaştığına göre bunlar Havarilerden daha hayırlıdır’ dedikleri rivayete edildi. Onlar bu konuda haklılar. Kutsal kitaplarda Allah onları yüceltmıştır” demesi İncil’e inanan kimselerin bu benzetmeleri bildiklerine dair delil olarak zikredilebilir.<sup>75</sup>

Taberî’ye göre ayetin literal formuna uygun olan yorum secde izleri betimlemesinin Tevrat’ın, buğday filizi betimlemesinin İncil’in betimlemesi olduğu yönündeki yorumdur. Taberî İncil’deki filizini çıkarmış ekin betimlemesinin sahabilere uygun olduğunu söylemektedir. Çünkü onlar İslam’a ilk girenlerdir ve sayıları azdır.

<sup>71</sup> Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî, *İlelül-vukûf*, thk. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-İdî (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2006), 3/960.

<sup>72</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 28/89.

<sup>73</sup> Ebû’l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *Medârikü’t-tenzil ve hakâiku’t-te’vil*, thk. Yusuf Ali Bedîvî (Beyrut: Dâru’l-Kelimi’t-Tayyib, 1998), 3/345.

<sup>74</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 26/207.

<sup>75</sup> İbn Kesîr, *Tefsiru’l-Kur’ân’i’l-azîm*, 7/362.

Sonra sayıları artmaya başlamış ve tıpkı ekin kökünde ilk olarak filizin çıktığı ve sonra büyüüp sayısı arttığı gibi gruplar artarda İslam'a girmişler ve sayıları artmıştır. Yukarıda bahsettiğimiz üzere Mücâhid secde izi benzetmesinin hem Tevrat'ta hem de İncil'de olduğunu söylemiştir. Bu durumda filiz benzetmesi Kur'an'a özgü bir benzetme olur. Taberî'ye göre Tevrat'taki benzetme {ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ} ifadesiyle bitmiştir. Şayet durum Mücâhid'in dediği gibi olsaydı ayet “ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ وَكَرَزِعٍ أَخْرَجَ ” “سَيَأْتِيهِمْ فِي وُجُوهِهِمْ” “كِرَزِعٍ” ifadesi “سَيَأْتِيهِمْ فِي وُجُوهِهِمْ” ifadesine atfedilmesi ve başında vâv harfinin olması gerekirdi.<sup>76</sup>

## 5. İsm-i Mevsulün Tekrarı

Taberî'nin, ayetin literal formuna aykırı olduğu gerekçesiyle eleştirdiği yorumlardan birisi de “وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ” *“Hakikati getiren kişiye ve onu tasdik edene gelince, işte takvâ sahipleri onlardır”*<sup>77</sup> ayetiyle ilgili yorumdur. İlk dönemden itibaren ayette geçen hakikati getirenle ve onu tasdik edenle kastedilenin kim olduğu konusunda ihtilaf meydana gelmiştir. Bununla alakalı görüşleri şöyle sıralayabiliriz:

a- İbn Abbas'a göre hakikati getiren Hz. Peygamber, getirdiği şey ise kelime-i tevhittir. Onu tasdik eden aynı şekilde Hz. Peygamber'dir.

b- Hz. Ali'ye göre hakikati getiren Hz. Peygamber, tasdik eden ise Hz. Ebû Bekir'dir.

c- Katâde ve İbn Zeyd'e göre hakikati getiren Hz. Peygamber, getirdiği şey Kur'an. Onu tasdik edenler de müminlerdir.

d- Süddî'ye göre hakikati getiren Cebrail, getirdiği şey Kur'an, tasdik eden Hz. Peygamber.<sup>78</sup>

e- Mücâhid'e göre hakikati getirenler müminlerdir. Hakikat Kur'an'dır. Yani kıyamet gününde onu getirirler. “Bize bunu vermiştiniz biz de buna uymuştuk” derler.<sup>79</sup>

f- Mâverdî'ye göre hakikat yeniden diriliş ve cezadır. Hakikati tasdik edenler cihat farz kılınmadan iman etmiş olan, ganimet ummayan ve kılıçtan korkmayan kimselerdir.<sup>80</sup>

Zemahşeri hakikati getirenin de onu tasdik edenin de Hz. Peygamber yani aynı kişi olabileceğini söylemektedir. Bunun yanında tasdik edenler Hz. Peygamber'e ilave olarak ona inananlar da olabilir. Nitekim “وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ” *“Gerçek şu ki, belki yollarını düzeltirler diye Mûsâ'ya kitabı vermiştik”*<sup>81</sup> ayetinde olduğu gibi hakikati getiren Hz. Musa aynı zaman hakikati tasdik edendir. Bundan

<sup>76</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 21/328.

<sup>77</sup> ez-Zümer 39/33.

<sup>78</sup> İbn Ebû Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'ânî'l-'azîm*, 10/3251.

<sup>79</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20/206-208; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'ânî'l-'azîm*, 7/99.

<sup>80</sup> Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 5/126-127.

<sup>81</sup> el-Mü'minûn 23/49.

dolayı ayetin devamında “*Onlar muttakilerdir*” denilmiştir. Bunlardan hakikati getiren peygamber tasdik eden de arkadaşları da olabilir. İbn Mesud’un (ö. 32/652) bu ayeti çoğul sigâ ile “وَالَّذِينَ جَاءُوا بِالصِّدْقِ وَصَدَّقُوا بِهِ” şeklinde kıraat etmesi birden fazla kimşenin bu ayetin kapsamına girmesine imkân vermektedir.<sup>82</sup>

Ayette bahse konu olan hakikati getiren ve onu tasdik eden kişinin aynı kişi olduğu yönündeki yorumu destekleyen diğer bir konu da “صَدَقَ” fiilinin şeddesiz bir şekilde “صَدَقَ” şeklinde kıraatinin mevcut olmasıdır. Bu durumda ayet “وَالَّذِي جَاءَ” *Gerçeği getiren ve onu doğru bir şekilde ileten (veya Kur’an sayesinde doğru sözlü olan) kişiye gelince, işte takvâ sahipleri onlardır*” anlamına gelir. Bu kıraate göre fiillerin isnadının tamamı Hz. Peygamber’e ait olur.<sup>83</sup> Böylece iki fiilin failinin aynı kişi olmasının imkânı ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla ortaya konulan görüşler doğru olabilir. Ancak ayette “الَّذِي” ism-i mevsulünün tekrar etmemiş olması söz konusu iki fiilin faillerinin aynı olabileceği kanaatini güçlendirmektedir.<sup>84</sup>

İbn Âşûr iki fiilin failinin birbirinden farklı olmasının zorunlu olduğunu söylemektedir. Bundan dolayı “وَصَدَقَ” cümlesi mahzûf bir sılanın yani hafzedilmiş bir “الَّذِي” ism-i mevsulünün sıla cümlesidir. Takdiri de “وَالَّذِي صَدَقَ بِهِ” şeklindedir. Yani atıf iki sıla cümlesinin bir atfı değildir.<sup>85</sup> İbn Âşûr’un bu yorumuna göre ayet, hafzedildiğini söylediği “الَّذِي” ism-i mevsulünün var olduğu varsayılarak “وَالَّذِي صَدَقَ بِهِ” şeklinde bir literal yapıyla yorumlanmalıdır.

Taberî’ye göre Allah ayette tevhide, elçilerini tasdik etmeye ve Hz. Peygamber’in getirdiği mesajla amel etmeye çağırarak herkesi hakikati getiren olarak kastetmiştir. Ayette kastedilen hakikat ise Kur’an veya kelime-i tevhit olabilir. Onu tasdik edenlerin, peygamberlerden ve takipçilerinden kim olursa olsun Kur’an’a inanan bütün insanlar olduğunun söylenmesi mümkündür. Taberî bu görüşü benimsemesinin sebebi olarak {وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَقَ بِهِ} cümlesinin {فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ وَكَذَّبَ بِالصِّدْقِ} cümlesinden sonra gelmesini göstermektedir. Bu cümle Allah’ın vahyini inkâr edenleri yeren bir ifadedir. Bundan sonra gelecek olacak cümlelerin de bu sıfatların zıddı olan sıfatlara sahip kimseleri methetmesi gerekir. Bu durumda zaman ve zemin fark etmeksizin bu sıfatlara sahip herkes bu ayetin kapsamına girmektedir. Böylece bununla tek bir kişi kastedilmemiş, bu sıfatları kendinde barındıran herkes kastedilmiştir. Taberî {وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ} ifadesiyle kastedilen kimseyle {وَصَدَقَ بِهِ} ile kastedilenin birbirinden farklı kimseler olduğunu söyleyenlerin görüşünü kabul etmemektedir. Taberî’ye göre eğer öyle olsaydı ayet

<sup>82</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/128; İbn Atıyye, *el-Muharraru’l-veciz*, 4/531.

<sup>83</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/128; İbn Atıyye, *el-Muharraru’l-veciz*, 4/531.

<sup>84</sup> Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl*, 3/180.

<sup>85</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 24/7.

<sup>86</sup> ez-Zümer 39/32.



“وَالَّذِي جَاءَ بِالصَّدَقِ وَالَّذِي صَدَّقَ بِهِ أَوْلِيَاكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ” şeklinde olurdu. Yani ism-i mevsul tekrar etmeliydi. Tekrar etmediğine göre ifadenin zahirine göre tasdik etmek sıfatı aynı zamanda sıdkı getiren kimsenin de sıfatı olabilir.<sup>87</sup>

## 6. Harf-i Cerrin Varlığı

Taberî'nin, ayetin literal formuna aykırı olduğu gerekçesiyle eleştirdiği yorumun bir tanesi de “ دَلِيكَ الَّذِي يُبَشِّرُ اللَّهَ عِبَادَهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي ” الْقُرْبَى ” *“Allah'ın, iman edip dünya ve âhirete faydalı işler yapan kullarına verdiği müjde işte bu! De ki: “Sizden akrabalık sevgisinden başka bir karşılık istemiyorum”*<sup>88</sup> ayetine getirilen bazı yorumlardır. Öncelikle “إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى” ifadesiyle ne kastedildiği konusunda birbirinden farklı görüşler benimsenmiştir. Bunlar şu şekildedir:

a- Size olan yakınlığım konusunda beni sevmeniz ve benimle akrabalık ilişkinizi sürdürmenizden başka bir karşılık beklemiyorum. İbn Abbas “Kureyş'in hiçbir batını yoktur ki Allah Resûlü'yle arasında yakınlık olmasın” demiştir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.) Hâşimoğullarından, annesi Zühreoğullarından, babasının annesi Mahzûmoğullarındandır. Bundan dolayı Hz. Peygamber (s.a.s.) kendisine iman etmekten kaçınan Kureyş kabilesine en azından kan bağına hürmet ederek diğer Araplara karşı kendisine yardım etmelerini beklemektedir.<sup>89</sup> Çünkü müşrikler Mekke'de Hz. Peygamber'e (s.a.s.) eziyet ediyorlardı. Bu ayet inerek akrabalık sebebiyle en azından düşmanlığa son vermeleri istenmiştir. Medine'ye hicret ettiği zaman ise Hz. Nuh, Hz. Salih, Hz. Şuayb ve Hz. Hud peygamberlerin Şuarâ suresinde “ وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ ” *“Bunun için sizden bir karşılık beklemiyorum”*<sup>90</sup> dedikleri gibi hiçbir şeyi istisna etmeden onlardan hiçbir beklentisi olmadığını ifade etmiştir.<sup>91</sup>

b- Ayetten kastedilen Hz. Peygamber'in müminlere yönelik “Getirdiğime karşılık sizden, yakınlarımı sevmeniz hariç başka bir karşılık istemiyorum” sözü kastedilmiştir. Bu ayet indiği zaman sevgisi gerekli olan yakınları sorulduğunda Hz. Peygamber (s.a.s.) cevaben bunların Hz. Ali, Hz. Fatıma ve iki çocuğu olduğunu söylemiştir.<sup>92</sup> Dolayısıyla bu rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.s.) kendisine değil yakınlarına dair bir sevgi beklemiş olmaktadır.

c- Ey insanlar! Sizden tek isteğim Allah'ı sevmeniz, itaat ve salih amellerle ona yaklaşmanızdır. Mâtürîdî Salih amellerle Allah'a yaklaşma yorumunu muhtemel yorumlardan görür.<sup>93</sup>

d- Sıla-ı rahim yapmanızdan başka bir karşılık istemiyorum.<sup>94</sup> Bu ifade müşriklerin Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ve arkadaşlarına yönelik olarak akrabaların arasını

<sup>87</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20/206-208.

<sup>88</sup> eş-Şûrâ 42/23.

<sup>89</sup> İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 10/3275.

<sup>90</sup> eş-Şuarâ, 26/109, 127,145, 167, 180.

<sup>91</sup> İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 10/3275.

<sup>92</sup> İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 10/3276.

<sup>93</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 9/122.

<sup>94</sup> Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 589; Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/769; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20/499-502; Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 5/201-202.

bozup birbirlerine düşman ettiği iddiasına cevap olarak gelmiş olabilir.<sup>95</sup> Çünkü müşrikler Hz. Peygamber'i (s.a.s.) babayla oğulun, karıyla kocanın ve kardeşlerin arasını bozmakla ve aralarına düşmanlık sokmakla itham ediyorlardı.

Taberî bu görüşlerden ilk zikrettiğimiz görüşü tercih etmektedir. Çünkü ayetin zahirine en yakın olan "Ey Kureysliler! Benimle olan akrabalığınız sebebiyle beni sevmeniz ve benimle sıla-ı rahim yapmanızdan başka bir karşılık istemiyorum" şeklindeki yorumdur. Taberî'ye göre ayetin literal yapısı ancak bu yoruma müsaade etmektedir. Diğerleri ayete uygun yorum olsaydı ayette "فِي" harfinin bulunmasına gerek kalmazdı. Taberî mezkûr görüşlerin doğru olması için ayetin literal yapılarının muhtemel şekillerine de yer vermektedir. Örneğin ayette peygamberin akrabalarını sevmek kastedilseydi ayet "إِلَّا مَوَدَّةَ الْقُرْبَىٰ" şeklinde olması gerekirdi. Allah'ı sevmek ve salih amellerle Allah'a yaklaşmak kastedilseydi ayet "إِلَّا الْمَوَدَّةَ بِالْقُرْبَىٰ" veya "ذَا الْقُرْبَىٰ" şeklinde gelmesi gerekirdi. Taberî'ye göre ayette "فِي" harfinin bulunması onun benimsemiş olduğu görüşün doğru olduğunun en açık delilidir.<sup>96</sup>

## Sonuç

Taberî'nin zahire bağlı kalma yönündeki üstün gayreti tefsir yaparken üslubuna yansımıştır. Rivayetlere oldukça vâkıf bir müfessir olduğu için sahabilere ve tabiine ait rivayetleri içerdikleri görüşlere göre tasnif ederek okurlarına sistematik olarak sunmuştur. Ancak bir görüşe ait rivayeti zikretmesi Taberî'nin o görüşü benimsemiş anlamına gelmemektedir. Bunun için de bazı gerekçelerle bu görüşleri tercihe en uygun, kabul edilebilir ve kabul edilmesi uygun olmayan gibi bir tasnife tabi tutmaktadır. Rivayetlerle gelen bu görüşler sahabilere veya tabiinden tefsirde otorite kimselere ait olsa da Taberî tarafından kabul edilebilir nitelikte görülmemektedir.

Taberî kabul edilebilir nitelikte olmayan görüşleri neden kabul etmediğinin gerekçesini ortaya koymaktadır. Bu gerekçelerden biri de söz konusu yorumun ayetin literal yapısına uygun olmamasıdır. Yani ayetin literal formunu yorum tercihlerinde önemli bir delil olarak elinde tutmaktadır.

Taberî tefsirinde bir ayet için zikredilen görüşün söz konusu ayetin altında bulunuyor olması ancak Taberî'nin bu rivayetin içerdiği görüşü benimsemiyor oluşu her zaman o rivayetin zayıf ve kabul edilemez olduğu anlamına gelmemektedir. Rivayetin tefsir ilminde otorite bir kişiden gelmiş sahih bir rivayet olması Taberî tarafından kabul edilebilir olması için yeterli değildir. Rivayetin sahih bir malumat olması o ayetin literal yapısının mefhumuna uygun ve ayetin muhtemel anlam alanının kapsamına girdiği anlamına gelmemektedir. Böyle olduğu zaman Taberî'nin, çoğunluğun benimsediği görüşlerin dışında bir görüşü benimsemesine sebep olabilmektedir.

Taberî ayetin literal formunu incelerken cümle içerisindeki küçük ancak anlamlı etki eden unsurları belirleyerek ayetin literal formu ile diğer muhtemel literal

<sup>95</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehlî's-Sünne*, 9/121-122.

<sup>96</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20/502.

formlar arasındaki nüansa dikkat çekmektedir. Bu nüansı belirleyerek aslında ayetin yorum sınırlarını çizerek ayetin anlam kapsamını belirlemektedir. Sonra bu kapsama giren yorumları kabul edilebilir yorumlar olarak görürken bu kapsam dışındaki yorumları kabul edilebilir görmemektedir. Dolayısıyla metnin muhtemel olduğu yorumları tamamen reddeden bir tavır içinde olmadığı gibi rivayetlerle gelen her yorumu da ayetin literal formuna giydirilmesini uygun bulmamaktadır.

Taberî ayetin literal formunu ön planda tutarak ayetin nazımının asıl olduğunu ortaya koymaktadır. Böylece bir ayete ideolojinin ve aidiyet duyulan bir düşünce grubunun görüşlerini Kur'an'a söyletme ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Bu durum incelediğimiz örnekler üzerinde görülmesi de Taberî'nin ileriki dönemde ortaya çıkması muhtemel istismaların önüne geçmeyi amaçladığını söyleyebiliriz.

**Funding / Finansman:** This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

**Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması:** The authors declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

## Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvûd. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, ts.
- Aydın, Atik. *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*. Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Bezzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzil ve esrâru't-te'vil*. thk. Muhammed Abdurrahman Mar'aşlı. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Mustafa ed-Dîb el-Buğâ. Beyrut: Dâru'l-İbni'l-Kesîr, ts.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.
- Erbaş, Muammer. *Kur'an-ı Kerim'in Zahiri Anlamına Yaklaşımlar*. İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2008.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh Absî. *Meâni'l-Kur'an*. Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru Sehnûn li'n-Neşr ve't-Tevzî', ts.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib Muhâribî Gırnâtî Endelüsî. *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsiri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Ebû Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs Râzî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. Riyad: Mektebetu Nezzâr el-Bâz, 1997.
- İbn Kesîr, İsmâil b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'ân'il-azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1999.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Ensârî. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb Basrî. *en-Nüket ve'l-uyûn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Merâğî, Ahmed b. Mustafa. *Tefsîru'l-Merâğî*. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî, 1946.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehâte. 5 Cilt.

- Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Mücâhid b. Cebr. *Tefsîru Mücâhid*. thk. Muhammed Abdusselâm Ebü'n-Nîl. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-İslami el-Hadîse, 1989.
- Nahhâs. *Me'âni'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. Mekke: Câmi'atü Ümmü'l-Kurâ, 1989.
- Narol, Süleyman. *Tefsirde Zahirle Bağlılık Problematigi (Hakim El-Çüşemi Örneği)*. Hikmetevi Yayınları, 2021.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali Bedîvî. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Râzî, Fahrüddîn Ebü Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.
- Sa'lebî, Ebü İshâk Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Çur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002.
- Secâvendî, Muhammed b. Tayfûr. *İlelü'l-vukûf*. thk. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-İdî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2006.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Dâru Hecr, ts.
- Zeccâc, Ebü İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *Meâni'l-Kur'ân ve irâbuh*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım b. Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.