

## Ṭaberī *Tefsir*'ini Anlamak Üzerine - I

MEHMET AKİF KOÇ  
Doç.Dr., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ  
koc@divinity.ankara.edu.tr

### Özet

Ṭaberī tefsirinden yararlanmak isteyenlerin öncelikle bilmesi gereken, Ṭaberī'nin rivayetleri bir araya getirirken büyük oranda seçici olmadığıdır. O ulaşabildiği rivayetleri ansiklopedik tefsir kitabına kaydetmiştir. Onun, eserinde yer verdiği tüm rivayetleri güvenilir bulduğunu düşünmemeliyiz. Yaptığı dilbilim yorumları sebebiyle eseri zaman zaman bir sözlük intibası uyandırmaktadır. Yine Onun ayetlere anlam verirken öncelikle ayetlerin bağlamlarını tespit etmeye özen gösteren rivayetleri göz önünde bulundurması, pek çok defa doğru anlama ulaşmasını sağlamıştır. Ṭaberī'nin tercihleri çoğunlukla Sünni bir bakışı işaret eder. Ancak bu, hiçbir zaman onun körü körüne mezhebi bir temayül gösterdiği anlamına gelmemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Ṭaberī, Sünnilik, bağlam, rivayet, dilbilim

### Abstract

#### On Understanding al-Ṭabarī's *Tafsir* - I

Anyone who wishes to consult al-Ṭabarī's *Tafsir* should know that he was not particularly selective when collecting reports. He recorded in his exegetical work any reports that he was able to find. One thus should not think that he deemed reliable all the reports that he put in his *Tafsir*. Due to his linguistic commentaries, his book gives from time to time the impression of a lexicon as well. Moreover, the fact that he took into consideration primarily the reports heedful to determining the contexts of verses enabled him to come up most of the time with their correct meaning. Finally, although al-Ṭabarī's preferences mostly indicate the Sunni perspective, this does not mean at all that he had a blind sectarian inclination.

**Keywords:** al-Ṭabarī, Sunnism, contextual meaning, reports/narrations, linguistics

## Giriş

Benim bu kitabımı (*Târîhu'l-ʿumem ve'l-mulûk*) gözden geçirenler bilsinler ki, bu eserimde dercedilen her bilgi ve haber, pek azı hariç olmak üzere, akli delillere, insanların fikir ve akıllarıyla düşünerek buldukları sebeplere dayanmayıp ancak senetleriyle ravilerini gösterdiğim haber ve rivayetlere dayanır. Çünkü geçip gidenlere ve sonra gelenlere dair olan haber, olay ve hadiselerden her biri, bunları gözleriyle görmeyen ve o zamanları idrak etmeyenlere, ancak o halleri gören ve işitenlerin haber meleri, o haberleri nakletmeleriyle bilinir, akıl ve fikir ile bilinmez. Geçip gidenlerin bazılarına dair naklettiğimiz haberlerin bir kısmını doğru ve hakiki bulmayıp inkâr edenler veyahut çirkin sayanlar bulunursa, onlar bilsinler ki, bu haberler tarafımızdan uydurulmuş olmadan ravilerce bize nakledilmiştir. O haberler bize nasıl nakledilmiş ise, biz de o şekilde alarak dercediyoruz.<sup>1</sup>

Yukarıdaki satırların yazarını tanımayan günümüz okuru oradaki vurguların sahibinin günümüzde yaşadığını düşünebilir. Çünkü orada neredeyse çağdaş akademik bir yaklaşım bulur. Gerçekten de yukarıdaki paragrafta tarih ilmine ait bilginin karakterine dair tahliller ve bu bilginin toplanmasından değerlendirilmesine kadar yürütüldüğü söylenen faaliyetler, şaşırtıcı bir şekilde günümüz bilimsel mantığıyla örtüşmektedir. Günümüzden bin küsur sene önce bu noktaya ulaşan Taberî tabîî ki günümüz araştırmacıları tarafından ıskalanmamıştır. Gerek Müslüman dünya gerekse batılı araştırmacılar Taberî'ye yoğun bir bilimsel merak duymuşlardır. Böylece Taberî “The Father of History” (Tarihin babası) sıfatına layık görülmüştür.<sup>2</sup> 19. yüzyılın meşhur şarkiyatçılarından Theodor Nöldeke (1349/1930), 1860'lı yıllarda henüz kütüphane raflarında elyazması olarak saklı bulunan Taberî'nin tefsiriyle karşılaşma konusunda şiddetli bir heyecan duymuştu.<sup>3</sup> Nöldeke, Taberî tefsirindeki ayrıcalığın farkına varmıştı: Kur'an'ın anlaşılması hususundaki ilk gayretleri ve dolayısıyla ‘tefsir’in kapsamına yönelik erken dönem tasavvurunu yansıtması bakımından bu tefsirin eşsizliği onu meraklandırmıştı. Bu

1 Muhammed b. Cerir eṭ-Ṭaberî, *Millletler ve Hükümdarlar Tarihi*, terc. Zâkir Kadiri Ugan, Ahmet Temir, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1991).

2 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988), II, s. 142-46. Taberî'nin *Târîh*'inde *Tefsîr*'ine atıfta bulunması *Târîh*'ini *Tefsîr*'inden sonra derlediğini göstermektedir. Bkz. Taberî, *Târîhu'l-ʿumem ve'l-mulûk*, tah. Muhammed Ebû'l-faḍl İbrâhîm, (Beyrut: Dâru Suveydân, tsz.), I, s. 89.

3 Ignaz Goldziher, *Mezâhibu't-tefsîri'l-İslâmî*, 'Abdulhalîm en-Neccâr, (Mısır: Mektebetu'l-ḥancî, 1955), s. 108. İslam dünyasının son iki yüzyılda geçirdiği badireler dikkate alındığında Taberî tefsirinin o dönemde kayıp olması anlaşılır bulunabilir. Ancak Muhammed ez-Zuḥaylî, Katip Çelebi'nin (1067/1657) de bu tefsire muttali olmadığını söylemektedir. Bkz. Muhammed ez-Zuḥaylî, *el-İmâm eṭ-Ṭaberî*, (Dimeşk: Dâru'l-kalem, 1990), s. 110. Zuḥaylî'nin bu kanaate nasıl vardığını bilmiyoruz. Katip Çelebi, Taberî'nin tefsirini anlatırken bu konuda bir bilgi vermemektedir. Bkz. Katip Çelebi, *Keşfu'z-zumûn 'an 'esâmi'l-kutub ve'l-funûn*, (Maṭba'atu vekâleti'l-ma'ârif, 1360), I, s. 437.

merak tabii ki sadece sübjektif kişisel gözlemlerden ve Taberî'den sonra ondan yararlanan tefsirlerdeki alıntıların kayda değer yoğunluğundan kaynaklanmış değildi. Bizatihi Müslüman âlimlerin değerlendirmeleri de bu merakı tahrik etmekteydi. Tefsir ilminin gerek usulünü-tarihini, gerekse rivayetlerini tanımada otorite kabul edilen Suyûti (911/1505) Taberî tefsirini eşsiz görmüştü. Gerçekten de tefsir ilminin pek çok alanında karar mercii sayılan Suyûti'ye göre "Taberî'nin tefsiri tefsirlerin en büyüğüdür".<sup>4</sup> Taberî'nin tefsiri neden en büyüktür? Çünkü o, çok büyük bölümü Tabiinin-ki olmak üzere Hz. Peygamber (A.S ), Sahabe ve Tebe-i tabiinden gelen yaklaşık 37000 isnadlı rivayeti içerir.

Taberî, tefsirini derlerken büyük oranda seçici değildi. Anlaşılan o ki, temel amacı hicri ilk üç asırda yaşayan insanların Kur'an karşısındaki duruşlarının fotoğrafını çekmekti. Bu fotoğraf bazen akla ve İslam'ın genel yapısına uygun didaktik bir karakter taşıyor, bazen de mitolojik, hatta akıl ve mantık dışı yaklaşımların varlığını gösteriyordu. Taberî'nin, tefsirine kaydettiği bütün rivayetlerin doğruluğuna inandığını varsayamayız. Zira böyle düşünmek için en azından birkaç nedenimiz vardır. Her şeyden önce kaydettiği rivayetler arasında açıkça tercih yapması<sup>5</sup> bu yargıyı doğrulamaktadır. Diğer taraftan, en başta alıntıladığımız paragrafın muhtevası her ne kadar *Tārîh*'inin giriş kısmında yer alsada genel olarak rivayet malzemesine nasıl baktığına dair önemli bir fikir vermektedir. Öte yandan, bu satırları içtenlikle yazdığımızı düşünmeliyiz. Nitekim onun içinden geldiği gibi hareket ettiğini görmek için Bağdat'taki Hanbelîlerle yaşadığı tatsız olaylar yeterince ikna edicidir.<sup>6</sup> Taberî'nin bilimsel doğru tasavvurunu anlamak için tamamlamaya ömrünün kafi gelmediği<sup>7</sup> *Tehzîbu'l-âşâr* isimli eserini de incelemek gerekir. Daha önce oluşturulmuş bir geleneği takip etmeyen bu eser, Taberî'nin, iddialı olduğu hadis alanında bile göreceli bir doğruluk anlayışı benimsediğini ortaya koymaktadır. Bu eserin özgünlüğü Taberî'nin çeşitli fikhî yaklaşımlarını temellendiren rivayetleri içermesinden değil, bununla birlikte alternatif rivayetleri adeta kendisine karşı bir muhalif üslubuyla vermesinden ileri

4 Suyûti, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, ta'lik Muştafâ Dîb el-Buğa, (Dımeşk: Dâru İbn Keşir, 1987), II, s. 1235.

5 E. Montet Taberî'yi orijinalliği olmayan müfessir olarak takdim etmektedir. Bkz. Montet, *Le Coran*, Payot, Paris 1949, s. 59. İsmail Cerrahoğlu'na göre Montet Taberî'nin rivayetler arasında tercih yaptığını ve hukuk alanındaki derinliğini göz ardı ederek bu yanlış kanaate varmıştır. Bkz. *Tefsir Tarihi*, II, ss. 159-60.

6 Taberî, Ahmed b. Hanbelî (241/855) bir hukuk otoritesi olarak görseydi şüphesiz Bağdat Hanbelîleri'nin yoğun iltifatını celbedecekti. Oysaki Hanbelîler'in işkencelerine rağmen mezhep imamlarının sade bir muhaddis olduğu yolundaki samimi kanaatini vefatına kadar ısrarla sürdürmüştür. Bkz. el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, tsz.), II, s. 164.

7 Subki, *Kitâbu't-tabakâti ş-şâfi'iyyeti'l-kebir*, (Mısır: Matba'atu'l-hüseyiniyye, 1324), II, s. 136.

gelir.<sup>8</sup> Bütün bunlar Taberî'nin tefsirine kaydettiği tüm rivayetleri doğru kabul edecek bir düşünce dünyasına sahip olamayacağına dair fikir vermektedir.<sup>9</sup> Nitekim Muhammed ez-Zuḥaylî, Taberî tefsirinin meşhur muhakkiki Maḥmūd Şâkir'i teyiden<sup>10</sup> Taberî'nin israiliyyat konusundaki rivayetlerinin iki sebeple Taberî'ye sorumluluk yüklenmediğini düşünmektedir: 1. Taberî bu rivayetleri isnadlı olarak vermiştir. Hadis usulü ve ilimlerine göre bir rivayet isnad ile verilmişse sorumluluk o rivayeti zikredene değil; onunla karşı karşıya gelene ihale edilmiş olur. 2. Taberî, tefsirini, ne avam, ne ilim öğrencileri ne de yarı âlimler için derlemiştir. Bu tefsir alimler ve uzmanlar için yazılmıştır. Bu rivayetlerin zikredilmesi tıpkı zayıf ve mevzu hadislerin kayıt altına alınması kabilinden düşünülmelidir.<sup>11</sup>

Lisansüstü öğrencileriyle birlikte Taberî tefsirinin muhtelif bölümlerini okurken, Taberî'nin beklenmedik ayrıntılı açıklamaları konusunda yoğun sorular geliyordu. Acaba Taberî özellikle kendisi açıklama yaparken okuyucuyu şaşırtmak pahasına neden ayrıntılı dilbilim incelemeleri yapıyordu? Rivayetleri değerlendirirken, tercihlerini gerekçelendirmeye ve okurun aklına gelebilecek bütün soruları tartışmaya neden bu kadar önem veriyordu? Eserinin sadece rivayetlerin derlendiği bir hadis kitabı gibi görünmesini neden istemiyordu?

Yukarıdaki soruların cevabını vermeye yönelik bir çabayı Taberî uzmanı Claude Gilliot'un 20 Mayıs 2009 tarihinde Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde verdiği seminerin sonuç kısmında bulabiliriz. Gilliot'a göre, Taberî bilimsel rekabet gereği selefi meslektaşlarından farklı olmayı hedeflemiştir:

Taberî, *Kitābu'l-laṭîf*'i Şâfiî'nin (204/819) *er-Risālesi*'nden; *Tehzibu'l-âsâr*'ı Aḥmed b. Ḥanbel'in (241/855) *Musned*'inden, *Tārīḫu'l-umem ve'l-mulūk*'u Muḥammed b. İshāk'ın (150/767) *Siyer*'inden; *Cāmi'ü'l-bey'ân*'ı Muḫātil b.Suleymān'ın (150/767) *Tefsir*'inden; *Kitābu'l-fasl beyne'l-kirā'at*'i Ebü 'Ubeyd Kāsım b. Sellām'ın (224/839) *Ḳirā'atu Ebî 'Ubeyd*'inden farklı ve çekici kılmak istiyordu.

İşte bu makalede biz Taberî'nin söz konusu muhtemel farklılaşma arzusunun –eğer varsa– yansımalarını gözlemlemeye çalışarak tefsir tasavvurunu tahlil etmeye çalışacağız. Bunun için 7/Âraf suresinin ilk 33 ayetine,

8 Yine Subkî bu eseri "acaib" olarak vasıflandırmaktadır. Bkz. a.g.e., II, s. 136.

9 İsmail Cerrahoğlu, Taberî'nin, tefsir kitabiyatındaki gereksiz ayrıntıdan uzak durulmasını tavsiye ettiği birkaç çağrını kaydetmiştir. Bkz. *Tefsir Tarihi*, II, s. 157.

10 Taberî, *Tefsiru'l-Ḥ-Taberî-Muḫaddimetu'l-muḫaḫḫik* tah. Maḥmūd Muḫammed Şâkir-Aḥmed Muḫammed Şâkir, (Mısır: Dâru'l-ma'ârif, tsz.), I, s. 16.

11 Muhammed ez-Zuḥaylî, *el-İmām*, ss. 132–33. ez-Zuḥaylî tefsir kitabiyatını doğru anlamaya katkıda bulunacak bu isabetli açıklamalarından sadece birkaç sayfa sonra çelişkiye düşmektedir. Burada Taberî'yi, değerlendirmeden verdiği bir yığın akıl dışı rivayet sebebiyle eleştirmektedir. Bkz. s. 138.

31/Lokman, 42/Şûrâ ve 53/Necm surelerine dair derlediği ve değerlendirdiği rivayet malzemesini tetkik etmek istiyoruz.

### 1. Teknik İnceleme

Taberî, tefsirini hicri 283 yılından önce tamamlamış olmalıdır. Çünkü bir öğrencisinin hicri 283–290 yılları arasında bu tefsirin tamamını imla yoluyla aldığı biliyoruz.<sup>12</sup> Taberî, rivayetleri sistemli bir şekilde derlemeye ve değerlendirmeye çalışmaktadır. Ayetlerden sonra farklı görüşleri içeren rivayetleri gruplandırarak her bir grubu *zikru men kâle zâlik* ( Bu görüşte olanların dökümü) başlığıyla vermektedir. Yine Taberî’de tekrara düşmeme çabası hemen hissedilmektedir. Sık sık *bimâ ’ağnâ ’an i’âdetih* [ ( Daha önce, bu konuda) tekrar etmeyi anlamsız kılacak ( kadar açıklama yapmıştık) ];<sup>13</sup> *fekerihnâ ’an i’âdetih* (Tekrar etmeyi uygun bulmuyoruz)<sup>14</sup> gibi ifadelerle tefsirinin daha önceki bölümlerine atıfta bulunmaktadır.

Taberî’nin isnadları farklı metinleri aynı rivayetleri özenle kaydettiği dikkatlerden kaçmamaktadır. Bu türdeki ilk rivayeti isnadı ve metniyle vererek diğer rivayetlerin isnadından sonra *mişlehü*<sup>15</sup> [ (metni) aynısı ]; *bi nahvihi*<sup>16</sup> [ (metni) benzeri ] ifadeleriyle metni tekrar etmekten sakınmaktadır. Böylece Taberî farklı görüşlerin destekçilerini ayrıntılı bir liste halinde vermeye çalışarak rivayet derleme faaliyetindeki sanatını ve kapsayıcılığını sergilemektedir. Yine o, ustalığını tefsirinin tamamında yaklaşık bin defa tekrar ettiği bir isnad kalıbında hadis ilmindeki bir ihtisar yöntemini (*Tahvîl*)<sup>17</sup> kullanarak da göstermektedir.<sup>18</sup>

Öte yandan, Taberî’nin, zikrettiği rivayetlerin isnadları hakkındaki gerek kendi şüphelerini gerekse ravilerin şüphelerini sadakatle kaydettiğini müşahede ediyoruz.<sup>19</sup> Onun, rivayetleri çok yönlü kullanabildiği de dikkatlerden kaçmamaktadır. İbn ‘Abbâs’tan (68/687) aynı isnadla<sup>20</sup> gelen iki alternatif

12 Ez-Zehbî, *Siyeru ’alâmi’n-nubelâ*, tah. Şu’ayb el-Arnâvut, (Beyrut: Mu’essesetu’r-risâle, 1985), XIV, s. 273.

13 Mesela bkz. Taberî, *Câmi’u’l-beyân ’an te’vîli ’âyi’l-Kur’an*, (Beyrut: Dâru’l-fikr, 1988), VIII, s. 116, 120; XXV, s. 6, 12, 17, 36, 46.

14 Mesela bkz. a.g.e., VIII, s. 122, 132, 139.

15 Mesela bkz. a.g.e., VIII, s. 115-16, 127, 135, 137, 148, 152, 154, 157; XXI, s.73, 75; XXVII, s. 42, 47, 48, 68, 71, 83.

16 Mesela bkz. a.g.e., VIII, s. 146, 158, 160; XXVII, ss. 50-51, 53, 56, 57.

17 Ortak ve farklı ravileri olan isnadları birleştirerek vermeye *tahvîl* denir. Bkz. es-Sahâvî, *Fethu’l-muğîs*, tah. ‘Abdurrahmân Muhammed ‘Uşmân, (Medine: el-Mektebetu’s-selefiyye, 1968), II, s. 192.

18 Muhammed b. ‘Amr–Ebü ‘Âşim–İsâ b. Meymûn / el-Hâriş b. Muhammed–el-Hasen b. Eşyeb–Verkâ–İbn Ebî Necîh–Mucâhid. Ayrıca Taberî’nin tefsirinde *ta’îik* yoluyla zikrettiği anonim isnad kalıplarıyla da karşılaşılır. Mesela bkz. a.g.e., XXI, s. 77, 81.

19 Mesela bkz. a.g.e., XXI, s. 75, 78; XXVII, s. 66, 83.

20 El-Muşennâ–Ebü Şâlih–Mu’âviye b. Şâlih–‘Ali b. Ebî Talha–İbn ‘Abbâs

görüştten hangisinin İbn ‘Abbās’a ait olduğunu İbn ‘Abbās’a farklı bir isnad<sup>21</sup> ile ulaşan başka bir rivayeti kullanarak tespit etmektedir.<sup>22</sup> Böylece Taberî doğru metni, isnad değerlendirmesi yaparak belirlemektedir.

Taberî, kendi açıklama ve tercihlerini bazen rivayetleri vermeden önce, daha çok da rivayetlerden sonra kaydetmektedir. Buralarda o bazen “Eğer birisi bize şöyle derse... Ona şöyle cevap verilir...” Benzeri sorulu-cevaplı bir anlatım üslubunu kullanmaktadır.<sup>23</sup>

## 2. İçerik İncelemesi: Taberî’nin Öncelikleri

### a. Bağlam

Taberî’nin, rivayet tercihleri yanında kendi açıklamaları, onun, ibarelerin medlullerini ve bağlamlarını belirleme konusunda dikkat çeken bir hassasiyet taşıdığını ortaya koymaktadır. Mesela Taberî, *muğayyebât-ı hamse* (gabya ait beş bilinmeyen) olarak tanınan konuda ilgili ayetin<sup>24</sup> beş cümleden oluşan metnini dilbilimci vasfıyla tahlil ederken, söz konusu hassasiyeti sebebiyle isabet kaydetmektedir. Tefsirdeki bu kısım şöyle çevrilebilir:

‘Kıyamet bilgisi Allah katındadır’ (I. cümle). Kıyametın kopacağı bilgisi. Bunu Allah’tan başka hiç kimse bilemez. ‘Ve yağmuru yağdırır’ (II. cümle). Gökten. Buna ondan başka hiç kimsenin gücü yetmez. (Taberî bu cümlede ‘Bilgi’ye değil ‘Kudret’e vurgu yapıldığını tespit etmektedir.) ‘Rahimlerdekini bilir’ ( III. cümle). Dışilerin rahimlerindekini. (Taberî, ibaredeki nesneyi açıklamaktadır. Bir önceki cümlede olduğu gibi bilginin Allah’a tahsisine ait en küçük bir ima olmadığını görmektedir). ‘Hiçbir nefis yarın ne kazanacağını bilemez’ (IV. cümle). Diyor ki: Hiçbir canlı nefis yarın ne yapacağını bilemez. (Taberî, görüldüğü gibi, iki cümle önceki vurguya geri dönüldüğünü görenek tekrar, bilginin Allah’a tahsisinde durmaktadır. Son cümlede de aynı vurgu devam etmektedir: ) ‘Hiçbir nefis nerede öleceğini bilemez’ (V. cümle). Hiçbir canlı nefis nerenin öleceği mekân olacağını bilemez.<sup>25</sup>

Bundan sonra Taberî dilbilimci vasfıyla yaptığı bu titiz tahlillerle çelişen bir genelleme yapmaktadır:

Bütün bunların tamamını bilen ondan başka birisi değil o Allah’tır. O, her şeyin bilgisine sahiptir. Ona hiçbir şey gizli kalmaz. Olacak olan ve olmuş olan her şeyden haberdardır.<sup>26</sup>

21 Muhammed b. Sa’d-Ebî-‘Ammî-Ebî-Ebihi-İbn ‘Abbās

22 Bkz. a.g.e., VIII, s. 136.

23 Mesela bkz. a.g.e., VIII, s. 125, 133; XXI, s. 71.

24 31/Lokman suresi, 34.

25 Taberî, *Tefsîr*, XXI, s. 87.

26 A.g.e., XXI, s. 87.

Görüleceği gibi, Taberî'nin son açıklaması sadece 'Bilgi'ye odaklanmıştır. Oysa metnin cümlelerini birebir tahlil ederken sadece üç cümleyi bu bağlamda değerlendirmiş, diğer iki cümleyi 'Kudret' ve bir nesnenin izahı sadedinde düşünmüştür.

Tabii ki, Taberî'nin bu günkü teknolojik gelişmelerin gündeme taşıyacağı türden bir kaygısı olamazdı. Ultrason cihazıyla hamilelerin kız ya da erkek cinsiyetli bebek taşıdıklarının kolayca bilinebilmesi, hava tahmin raporlarıyla yağmurun önceden görülebilmesi gibi gelişmeler klasik *muğayyebât-ı hamse* tasavvurunu tevil etmeyi gerektirdi. Müslüman dünya artık bir meydan okuma ile karşı karşıyaydı. Dolayısıyla klasik dönem İslam âlimleri gibi ceninin cinsiyetinin ya da yağmur zamanının Allah'a tahsisinden tevilsiz bahsedemezdi. Bunun yerine, bir taraftan, ceninin istikbaldeki karakterinin, nihayetinde de akıbetinin yalnızca Allah tarafından bilineceğini, diğer taraftan da hava tahmin raporlarının zaman zaman yanıldığını ya da gaybtan sonraki bir aşamayı işaret ettiğini söylemek kurtarıcıydı. Oysa sadece Kur'an metni dikkate alındığında tevil gerekmecektir. *Muğayyebât-ı selâse* dün olduğu gibi bu gün de tevil gerektirmeksizin anlaşılabilir. Bu durumda kültür tarihimizde zikri geçen *muğayyebât-ı hamse*nin diğer iki unsuru "O yağmuru yağdırır" ve "Rahimlerdekini bilir" şeklinde Kur'an metnine uygun olarak çevrilir.

Taberî'nin dilbilimci sıfatını konuştururken cümlelerin bağlamına uyarak *muğayyebât-ı selâseyi* belirlemesi, ama öte yandan kelâmî bakış açısıyla *muğayyebâtı* cümlelerin tamamına teşmil etmesi tabî ki o dönemde hiç sorun teşkil etmemişti. Hatta biraz garip olacak ama Taberî'nin bu genellemeyi bilinçli olarak yaptığını bile düşünmeyebiliriz. O, söz konusu ayetteki cümleleri hassas bir şekilde tek tek ele alırken her birinin bağlamına sadık kalmış, daha sonra o dönemde tevili gerektirmeyecek bir genelleme yaparak müteakiben zikredeceği hadislerdeki tasavvura uygun bir sonuç sunmuştur. Burada, Taberî'nin, zikrettiği hadislerdeki sayısal açıklamaların aksine *muğayyebâta* ilişkin açık bir sayı vermediğini de kaydetmek gerekir.

Onun ilmi performansını yakından görmek için üzerinde durulabilecek bir başka örnek de Âraf suresi tefsirinde yer almaktadır. Bu örnek incelendiğinde Taberî'nin, 7/Âraf suresinin 11. ayetindeki muhtemel bir yanlış anlamının önüne geçmeye çalıştığı dikkatlerden kaçmayacaktır. Bu ayette şöyle denmektedir: "Sizi yarattık. Sonra size şekil verdik. Sonra da meleklerle Âdem'e secde edin dedik." Taberî burada insanlık ailesini temsilen Hz. Âdem'e hitap edildiğini ifade etmektedir. Meleklerle verilen 'secde edin' emri diğer insanların yaratılmasından önce gerçekleştiği için "sizi yarattık, sonra size şekil verdik" denmesine bakarak, bu hitabın bütün insanlığa teşmil

edilmesi anakronik bir anlamayı da beraberinde getirecektir.<sup>27</sup> Diğer yandan o, Kur'an hitaplarının muhataplarını belirlerken 'mâkul'ü aramayı da ihmal etmemektedir. 7/Âraf suresinin 29. ayetindeki "İbadet ederken yönünüzü Kabe'ye dönünüz" emrinin kilise ya da havralarda ibadet edenlere verildiğini düşünen müfessirlere karşı çıkmaktadır. Ayetin muhatabının kilise ya da havra ile ilgisi bulunmayan Arap müşrikleri olduğunu ve mezkûr yorumun anlamsızlığını açıkça dile getirmektedir.<sup>28</sup>

Taberî ayetlerin anlam alanlarının sebepsiz yere daraltılmasına da karşı çıkmaktadır. Onun 42/Şûrâ suresinin 39–42. ayetleri<sup>29</sup> hakkındaki açıklamaları bu konudaki hassasiyetini göstermesi yanında daha önce değindiğimiz dik duruşlu kişiliğini de yansıtmaktadır. Burada Taberî ısrarla, yanlış anlamayı bertaraf edecek şekilde –ayetin metnini tevil etmeksizin– "Bir mümin ister bir müminden, isterse başka bir din mensubundan zulüm görürse karşı koyma hakkına sahiptir" açıklamasını yapmaktadır. Böylece o, ayetteki vurguyu yumuşatarak (sadece) "müşrik bir zalimden gelen zulme karşı koyulabilir" yorumunu rahatsız edici bulmaktadır. Şüphesiz ki bu son yorum Müslüman idarecilerin ve iktidarların işine gelecekti. O, bir taraftan bu ayetin hükmünü mensuh görenleri eleştirirken diğer taraftan, ayette zalimin kimliğiyle ilgili bir tahsisin bulunmadığını belirtmektedir.<sup>30</sup>

Taberî'nin buna benzer bir yaklaşımını 31/Lokman suresinin 6. ayetinin tefsirinde de görüyoruz. Bu ayetin konumuzla ilgili kısmı şöyle çevrilebilir: "Bazıları Allah'ın yolundan saptırmak için 'boş sözü' satın alırlar..." 'Boş söz' tamlaması başlıca üç şekilde anlaşılmıştır: 1. Şarkı 2. Davul 3. Şirk. Taberî, ayette bir tahsisin bulunmadığını belirterek 'boş söz'e "Allah'ın yolundan uzaklaştıran her şey" tanımını getirmektedir. Taberî, böylece, bütün zamanlar boyunca hiç yadırganmayacak bir tanıma ulaşarak kınamadaki illeti isabetle öne çıkarmaktadır. Nitekim Kur'an'ın nüzul sürecinde onun anlaşılmasına engel olmak için müşriklerin ileri gelenleri tarafından kiralanmış şarkıcı bir kadından bahsedilmektedir.<sup>31</sup> Sosyolojik bir bakış açısıyla da Taberî, masumane bir şarkıya kulak vermeyi konu dışı saydığı için hayatın gerçeklerini hiçe saymayan bir noktadır.

27 A.g.e., VIII, s. 127.

28 A.g.e., VIII, s. 156.

29 Bu ayetler Türkçe'ye şöyle çevrilebilir: "Öte yandan bir zorbalıkla karşılaştıkları zaman dayanışma içinde kendilerini savunurlar. Bilesiniz ki, bir zorbalığa aynı şekilde karşılık verilebilir. Bununla birlikte, her kim affedici ve barışçı davranırsa Allah'ın mükâfatına nail olur. Şüphesiz Allah, zorbaları/saldırganları sevmez! Bir zorbalığa, saldırıya uğradıklarında kendilerini savunulara gelince, böyleleri için herhangi bir suçlama ve cezalandırma söz konusu olamaz. Cezalandırma ancak insanlara zulmeden ve hiçbir hak hukuk tanımsızın memlekette hayırsızlık yapan kimselere yöneliktir. İşte böylelerinin hakkı, çok feci bir azaba çaptırılmaktır."

30 A.g.e., XXV, ss. 37-38, 40.

31 A.g.e., XXI, ss. 60-63.



Belki de Taberî'nin ayetlerin bağlamlarını belirlemedeki titizliğiyle muahhar dönemin rahatlığı/gevşekliği arasındaki farkı ortaya koyabilecek en tipik örnek 7/Âraf suresinin 31. ayetiyle ilgilidir. “Ey Âdemoğulları! Mescidlere girerken güzel elbiselerinizi giyiniz. Yiyiniz, içiniz, israf etmeyiniz” şeklinde anlaşılacak çağdaş Müslümanların sofrada dualarını da süsleyen bu ayet ilk muhatapları tarafından tamamen başka türlü anlaşılmıştır: Araplar, cahiliye döneminde günah işlenen elbiselerle ibadet edilemeyeceğini öne sürerek Kâbe'yi çıplak tavaf ederlerdi. Bir kısmı da tavaf etmek için Kâbe civarından elbise kiralarlardı. Ayrıca hacca niyet ettikleri andan itibaren bir takım yiyecek ve içeceklerden uzak dururlardı. Böylece bitkin ve zayıflamış vaziyette haccetmeyi maharet sayarlardı.<sup>32</sup> Hac ibadeti İslam sonrasında da devam ederken zihinlerde eski hac tarzı canlılığını muhafaza etmekteydi. Allah yeni dinin müntesiplerine cahiliye döneminin bu sapkınlığını hatırlatarak şöyle sesleniyordu: “Ey Âdemoğulları! Kâbe'ye geldiğinizde elbiselerinizle ibadet edin! Yiyin, için, (Allah'ın helal kıldığı yiyecekleri kendinize yasaklamayı ibadet etmenin gereği zannederek) aşırıya kaçmayın...”<sup>33</sup> Bir sonraki ayet “Kim Allah'ın kulları için yarattığı ziynetleri ve güzel rızıkları haram kılabilir?...”Şeklindeki ifadeleriyle bağlamı açıkça belirlemektedir.

Şimdi İslam düşünce geleneğinde önemli etkileri olan bir yanlış anlama ile ilgili olarak, Taberî'nin 53/Necm suresinin 4. ayetindeki “O, vahyedilen bir vahiyden başka bir şey değildir” ifadesindeki “huve (o)” zamirini değerlendirmeye bakmak istiyoruz. Özellikle hicri 4. asırdan itibaren zamirin medlülünün Kur'an yanında kısmen ya da tamamen sünneti içerdiği söylenegelmiştir.<sup>34</sup> Taberî, bi'setin 5. senesinde nazil olan bu ayetteki zamirin tabii ki Kur'an'ı karşıladığını zikretmektedir.<sup>35</sup> O dönemde müşrikler mütemadiyen Kur'an'ın ilahi kaynağına itiraz ediyorlardı. Allah bu ayette onun kaynağını bir kez daha bildirmektedir. Taberî tefsirinde bu konuyla ilgili alternatif tek

32 İbn İshâk, *Sıratu İbn İshâk*, (Konya: Hayra Hizmet Vakfı, 1981), s. 90; el-Ezrakî, *Ah̄bârü mekke ve mâ ca'e fihâ mine'l-âsâr*, (Mekke: el-Matba'atu'l-mâcidiyye, 1352), I, ss. 112, 114, 116-7; Cevâd 'Alî, *Târîhu'l-arab kable'l-islâm*, (Bağdat: Matba'atu'l-mecme'i'l-ilmîyyi'l-irâkî, 1955), V, ss. 224-5; Yaşar Çelikkol, *İslam Öncesi Mekke*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), s. 170, 175.

33 Taberî, *Tefsir*, VIII, s. 159.

34 el-Bağavî, Huseyn b. Me'sûd el-Ferrâ', *Ma'âlimu't-tenzîl*, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1993), IV, s. 223; et-Tabresî, Faḍl b. Ḥasen, *Mecme'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an*, (Beyrut: Mu'essesetu't-târîhi'l-'Arabî, 1986), IX, s. 221; el-Kurtubî, Muḥammed b. Aḥmed el-Enşârî, *el-Câmi' li aḥkâmi'l-Kur'an*, XVII, s. 57; İbn Keşîr, İsmâ'il b. 'Umar, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1986), IV, ss. 246-47; Muḥammed el-Emin b. Muḥammed el-Muhtâr eş-Şenķiṭî, *Tetimmetu Advâ'i'l-beyân fi idâhi'l-Kur'âni bi'l-Kur'an*, (Mısır: Matba'atu'l-medenî, tsz.) IX, s. 276; Es-Sa'dî, 'Abdurrahmân b. Nâşîr, *Teysîru'l-kerîmi'r-Rahmân fi tefsiri kelâmi'l-Mennân*, taḥ. Muḥammed Zuhrî en-Neccâr, (Beyrut: 'Alemlu'l-kutub, 1993), V, ss. 124-5, Ḥâdim Huseyn, *el-Kur'âniyyün ve şubehâtuhum ḥavle's-sunne*, (Tâif: Mektebetu's-şiddîk, 1989), s. 216. Krş. Mehmet Hayri Kırbaoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), ss. 192-4.

35 Taberî, *Tefsir*, XXVII, s. 42.

bir rivayetin dahi bulunmaması ilginçtir. Çünkü Taberî'ye bu konu hakkında farklı bir görüşün ulaşmaması, en azından, hicri ilk üç asırda konunun yaygın bir şekilde tartışılmadığını gösterir.

## b. Dilbilim

Taberî'nin sık sık ayrıntıya odaklanması dilbilimci vasfıyla yaptığı değerlendirmelerin pek çoğunda hemen dikkat çeken hususlardandır.<sup>36</sup>

42/Şûrâ suresinin 23. ayetindeki *ille 'l-meveddete fî'l-kurbâ* ibaresinin anlamına dair şu görüşleri aktarmaktadır: 1. “Ancak benimle aranızdaki akrabalık bağına gözetmeniz” 2. “Ancak benim yakın akrabalarımı sevmeniz”.3. “Ancak Allah’ı sevmeniz, amel-i salih ve taat ile ona yaklaşmayı arzulamanız”. 4. “Ancak sıla-i rahim yapmanız”.<sup>37</sup>

Taberî bu yorumlar içinden birincisini tercih etmektedir. Buna göre, Hz. Peygamber Mekke müşriklerinden peygamberlik hizmetine karşılık hiçbir ücret istemediğini, ancak kendisi ile aralarındaki akrabalık hatırının gözetilmesini beklediğini söylemektedir. Taberî'ye göre, ibarede *fî* harf-i cerrinin yer alması diğer yorumları yanlışlamaktadır. Kur’ân’a anlam verilirken zorlamaya gidilmemeli; metnin zahirine itibar edilmelidir.<sup>38</sup> Yine ayetlere mana verirken dilbilime dair insanî birikimden hareket edilmelidir. Bunun için Taberî, tefsirinde 2000’den fazla şiir ile istişhad etmiş,<sup>39</sup> sık sık Arapçanın günlük kullanımına atıfta bulunmuştur.

Şimdi Taberî'nin 53/Necm suresinin 8. ayetiyle ilgili değerlendirmelerine bakmak istiyoruz:

*Summe denâ fetedellâ* (sonra yaklaştı ve sarktı). Burada [bir takdim-tehir söz konusu olup] sonra söylenen bir kelime (*tedellâ*) var, (ancak) manası önceye işaret ediyor. Bu durumda ibare şöyle olur: *Summe tedellâ fedenâ* (O sarktı ve yaklaştı). Bu ifadede güzel bir takdim var. Çünkü ‘sarkmak’ (*tedellâ*) yaklaşmaya; ‘yaklaşmak’ (*denâ*) sarmaya delalet eder (fark etmez). Şöyle örnek verebiliriz: “Bir şahıs beni ziyaret etti ve bana güzel bir davranışta bulundu” cümlesiyle “Bir şahıs bana güzel bir davranışta bulundu ve beni ziyaret etti” cümleleri aynı anlamı taşırlar.<sup>40</sup>

Yine aynı surenin 32. ayetindeki *lemem* kelimesinin herhangi bir eyleme “yakınlık” belirttiğini söyledikten sonra bunu günlük dildeki kullanımlarla desteklemektedir.<sup>41</sup>

36 Mesela bkz. a.g.e., XXV, ss. 40-41; XXVII, s. 60.

37 A.g.e., XXV, ss. 23-26.

38 A.g.e., XXV, s. 26.

39 Muhammed ez-Zuhaylî, *el-İmâm*, s. 129.

40 Taberî, *Tefsîr*, XXVII, s. 44.

41 A.g.e., XXVII, s. 69.

Taberî, Kur'an'da manasız ya da zaid bir harf/kelime bulunduğunu kabul etmez. Buna mukabil, kelime takdir ederek ya da var sayarak tefsir yapmaktadır. 7/Âraf suresinin 12. ayetini tefsir ederken bütün bunları açıkça dile getirmiştir. Bu ayetteki *kāle mā mene'ake en lā tescude iz emertuke...* ibaresinin lafzî çevirisi şöyle yapılabilir: “(Allah İblis’e) dedi ki: Ben emrettiğimde seni Âdem’e secde etmemekten alıkoyan nedir? Ancak bu çevirinin anlamsızlığı ortadadır. Taberî, ibareye *lā*’nın kattığı anlaşılma zorluğuna dil okullarının getirmeye çalıştıkları çözümleri ikna edici bulmayarak kendi görüşünü şu takdirle ortaya koymaktadır: *Mā mene'ake mine's-sucūdi fe 'ahveceke en lā tescude* (Seni secde etmemekten alıkoyan; secde etmemeye zorlayan nedir?).<sup>42</sup> Diğer bir örnekte ise Taberî, Arapça’dan başka bilgi birikimi olmayan bir kimsenin, Kur'an'ı anlamaya çalışırken düşebileceği bir hatayı göstermeye gayret etmektedir.<sup>43</sup>

### c. Sünnilik

Taberî, Sünnî bir bakışla Kur'an'a yaklaşmaktadır. O, Mutezile, Şia ve Harici görüşlerle amansız bir mücadele yürütmüştür.<sup>44</sup> Kader konusunda mümine “kendi akıbetinden endişe duymasını” salık veren rivayetleri ısrarla işlemektedir.<sup>45</sup> Aynı konuda farklı düşünen Mutezile’yi –yakın tehdit gördüğünden olacak– eleştirmek için adeta fırsat kollamaktadır: 7/Âraf suresinin 16. ayetinde Şeytan Allah’a hitap ederken *febimā aġvaytenī...* (Beni azdırdığın için...) ifadesini kullanmaktadır. Taberî’ye göre, Şeytan bile ‘dalâlet’i kendinden değil Allah’tan bilirken, Mutezile insanın hidayet ve dalâlet bakımından hür olduğunu söyleyebilmiştir. Hemen belirtelim ki Kur'an'a uygun olan düşünce Taberî’nin tercihiyle örtüşmektedir. Onun tercihi, bir yönüyle adaletin sağlandığı, diğer yönüyle ilahi rehberliğin müdahil olduğu, son tahlilde de bu denklemin insani kapasiteyle tam algılanamadığı bir temele oturmaktadır. Ancak, Taberî’nin, Şeytan ile Allah arasında gerçekleşen diyalogdaki bir kelimenin vezninden (*if’āl*) hareket ederek, sadece filolojinin ilgilenmesi gereken bir ifadeyi kelâmî bir bağlama yerleştiren rivayetlere katılması<sup>46</sup> tabii ki eleştirilmelidir. Neyse ki, onun Mutezile karşıtlığı söz gelimi “kaderîlik”le suçlanan Ma’bed el-Cuheni’den (80/699) gelen tefsir

42 A.g.e., VIII, ss. 128-30.

43 Burada Taberî, 42/Şûrâ suresinin 24. ayetindeki *yemhu* fiilinin sonunda yer alması gereken *vavın* kendinden önceki fiile atfen düşmediğini; mushafın otantik formunda *vavın* bulunmadığını belirtmektedir. Bkz. A.g.e., XXV, s. 27.

44 Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemu'l-’udebâ’*, (Kahire: Maḥba’atu'l-me’mûn, 1938), XVIII, ss. 81–84.

45 A.g.e., XXV, s. 9.

46 A.g.e., VIII, s. 134.

rivayetlerini göz ardı etmesine sebep olmamıştır.<sup>47</sup> Daha önce de üzerinde durduğumuz gibi Taberî büyük oranda ulaştığı tüm rivayetleri kaydetmiştir. Aslında Taberî, mezhepler arasındaki temel tartışma noktalarını bir tarafa bırakacak olursak kendi tercihlerini ısrarla dayatan bir tefsir tasavvuruna da sahip değildir. Aksi halde tercih etmediği görüşleri *ğayri medfū'a* (kabulünde bir beis yoktur) şeklinde vasıflandıramazdı.<sup>48</sup> Yine o, özellikle gaybî konularda tercihi gerektiren herhangi bir haberin bulunmadığı farklı yaklaşımların her birine cevaz verebilmektedir. Mesela *Sidratu'l-muntehā* hakkındaki değerlendirmeleri bu yöntemle ele almaktadır:

Bu konuda doğru olan şöyle söylemektir: *Muntehā*'nın manası "Son"dur... Bunun için Ka'b el- Aḥbār'ın (23-35/644-655) söylediği gibi ona yaratıkların ilminin bittiği yer anlamında *Sidratu'l-muntehā* denmesi caizdir. 'Abdullāh b. Mes'ūd'un (32/652) söylediği gibi yükselmenin ve alçalmanın son bulunduğu yer olduğu için *Sidratu'l-muntehā* denmesi de caizdir. Rasulullah'ın sünnetine ittiba eden herkesin ulaşacağı yer olduğu için *Sidratu'l-muntehā* denmesi de caizdir. Bunların her birinin birlikte düşünülmesi de caizdir. Bunların birini diğerine tercih edecek bir haber varid değildir...<sup>49</sup>

Taberî mezkûr cevaz yöntemini kıraat içerikli rivayetlerde çokça uygulamaktadır. Bu tür rivayetleri zikrettikten sonra sık sık şu formülü vererek Kur'ân okurunun hareket alanını genişletmektedir:

Bence bu konuda doğru olan; o iki kıraatin, manaları yakın ve önde gelen kâriflerin okuduğu kıraatler olmasıdır. Kur'an okuru hangisini okursa okusun isabet kaydeder.<sup>50</sup>

### Genel Değerlendirme

Taberî tefsiri<sup>51</sup>, ayetlerin manalarını "bitmez-tükenmez" bir kaynak gibi tasavvur eden yaklaşımları desteklemez. Aksine o, vahiy ortamının şartları ve o ortama yakın tarihlerde yaşamış insanların anlayışlarını esas alarak mümkün olduğunca nesnel bir manayı hedefleyen çizginin önde gelen kaynağıdır. Müellifi Taberî ilk üç asrın tefsir birikimini derlemekle kalmamış kendisini büyük oranda bu birikimle kayıtlamıştır. Büyük çoğunluğu Tabii

47 Mesela bkz. Taberî, *Tefsîr*, VIII, ss. 148-49.

48 Mesela bkz. A.g.e., VIII, s. 117. Benzer bir ifadesi için bkz. A.g.e., VIII, s. 118.

49 A.g.e., XXVII, s. 53.

50 A.g.e., XXI, s. 64, 74, 78, 82; XXV, s. 28, 35. Benzer bir değerlendirme için bkz. a.g.e., XXVII, s. 49, 59. Daha fazla bilgi için bkz. Halis Albayrak, "Taberî'nin Kıraatları Değerlendirme ve Tercih Yöntemi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLII, (2001), s. 97-130

51 Bu tefsirin matbu nüshaları arasında kelime farklılıkları ve hatalı yazımlar bulunmaktadır. Görebildiğimiz kadıyla Dr. 'Abdullāh b. 'Abdilmuḥsin et-Turki'nin tahkikini yaptığı nüsha, Taberî tefsirinin en eski (Hicri 4. asır) el yazmasını da kapsayan çoğu el yazmasını dikkate almıştır. Bkz. (Kahire: Dâru Hicr, 2001).

neslinden olmak üzere Sahabe'den ve Hz. Peygamber'den gelen rivayetleri değerlendirmiştir. Taberî, Hz. Peygamber'e ulaşan sahih rivayetleri bağlayıcı görür. Şöyle söylemektedir:

Eğer Rasûlullah'dan gelen zikrettiğimiz bu iki haber ya da birisi sahih olsaydı başka bir söz söylemezdik. Fakat isnadlarında ihtiyatlı davranmayı gerektiren bir sorun vardır.<sup>52</sup>

Ancak o, kendini, bir sahabi olan 'Abdullâh b. Mes'ûd'un (32/652) görüşünü bir muhadram olan Ka'b el- Aĥbâr'ınkine (23-35/644-655) ya da bir tabii er-Rabî b. Enes'inkine (140/757) tercih etmek zorunda hissetmemiştir.<sup>53</sup>

Taberî'nin, tercihlerini ve tevillerini gerekçelendirmeye büyük önem verdiği müşahede edilmektedir. Onun tercih ve tevillerine edebi açıdan bakıldığında da, ayetlere bâtinî, gizemli, beklenmedik ya da şâz gramer kurallarına dayalı anlamlar verilmesine sıcak bakmadığı görülmektedir. Kendi ifadesiyle metne 'zâhiri'ne uygun anlam verilmelidir.<sup>54</sup>

## Kaynakça

- Cevâd 'Alî, *Târîhu 'l-'arab ħable 'l-'islâm*, Bağdat: Maĥba'atu'l-mecme'i'l-'ilmiyyi'l-'irâķî, 1955.
- el-Baĥavî, *Ma'âlimu 't-tenzîl*, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1993.
- el-Baĥdâdî, *Târîhu Baĥdâd*, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, tarihsiz.
- el-Ezrakî, *Aĥbâru mekke ve mâ ca'e fihâ mine 'l-'âsâr*, Mekke: el-Maĥba'atu'l-mâcidiyye, 1352.
- el-Ĥurtubî, *el-Câmi' li aĥkâmi 'l-'Ĥur'an*, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1988.
- es-Sa'dî, *Teysîru 'l-kerîmi 'r-Raĥmân fi tefsîri kelâmi 'l-Mennân*, taĥķîķ Muĥammed Zuhri en-Neccâr, Beyrut: 'Aleml-'il-kutub, 1993.
- es-Şaĥâvî, *Fetĥu 'l-muĥîs*, tah. 'Abdurraĥmân Muĥammed 'Uşmân, Medine: el-Mektebetu's-selefiyye, 1968.
- es-Subķî, *Kitâbu 't-ĥabaķâti 'ş-şâfi'yyeti 'l-kebîr*, Mısır: Maĥba'atu'l-ĥuseyniyye, 1324.
- es-Suyûtî, *el-İtĥân fi 'ulûmi 'l-'Ĥur'an*, taĥ. Muştafâ Dîb el-Buĥa, Dimeşķ: Dâru İbn Keşîr, 1987.
- eĥ-Taberî, *Câmi'u 'l-beyân 'an te'vîli 'âyi 'l-'Ĥur'an*, Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1988.
- \_\_\_\_\_, *Târîhu 'l-'umem ve 'l-mulûk*, tah. Muĥammed Ebû'l-faĥl İbrâĥîm, Beyrut: Dâru Suveydân, tarihsiz.
- \_\_\_\_\_, *Teysîru 't-Taberî-Muĥaddimetu 'l-muĥaĥķiķ* tah. Maĥmûd Muĥammed Şâķir-Aĥmed Muĥammed Şâķir, Mısır: Dâru'l-ma'ârif, tarihsiz.
- \_\_\_\_\_, *Milletler ve Hükûmdarlar Tarihi*, terc. Zâķir Kadiri Ugan, Ahmet Temir, İstanbul: Milli Eĥitim Bakanlıkĥı Yayınları, 1991.
- eĥ-Tabresî, *Mecme'u 'l-beyân fi tefsîri 'l-'Ĥur'an*, Beyrut: Mu'essesetu't-târîĥi'l-'Arabî, 1986.
- ez-Zehabî, *Siyeru 'âlâmi'n-nubelâ*, tah. Şu'ayb el-Arnavuĥ, Beyrut: Mu'essesetu'r-risâle, 1985.

52 Taberî, *Tefsîr*, XXVII, s. 73. Benzeri ifadeler için bkz. a.g.e., VIII, s. 122.

53 A.g.e., XXVII, s. 53.

54 A.g.e., VIII, s. 118, 128, 134; XXV, s. 38.

- Hâdim Huseyn, *el-Şur'âniyyûn ve şubehâtuhum havle 's-sunne*, Tâif: Mektebetu's-Şiddik, 1989.
- Halis Albayrak, "Taberî'nin Kıraatları Değerlendirme ve Tercih Yöntemi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLII, (2001), ss. 97-130.
- Ignaz Goldziher, *Mezâhibu'l-tefsîri'l-İslâmî*, 'Abdulhalîm en-Neccâr, Mısır: Mektebetu'l-hancî, 1955.
- İbn İshâk, *Siratu İbn İshâk*, Konya: Hayra Hizmet Vakfı, 1981.
- İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Şur'âni'l-'azîm*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1986.
- İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988.
- Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn 'an 'esâmi'l-kutub ve 'l-funûn*, Matba'atu vekâleti'l-ma'ârif, 1360.
- Mehmet Hayri Kırbasoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Montet, *Le Coran*, Payot, Paris 1949.
- Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr eş-Şenkîti, *Tetimmetu Ađvâ'i'l-beyân fi idâhi'l-Şur'âni bi'l-Şur'ân*, Mısır: Matba'atu'l-medeni, târihsiz.
- Muhammed ez-Zuhaylî, *el-İmâm et-Taberî*, Dimeşk: Dâru'l-çalem, 1990.
- Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-'udebâ'*, Kahire: Matba'atu'l-me'mûn, 1938.
- Yaşar Çelikkol, *İslam Öncesi Mekke*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.