

PAPER DETAILS

TITLE: Taberî'ye Yöneltilen Tenkitler Bağlamında Yedi Harf ve Kiraatleri Savunma Refleksi

AUTHORS: Necattin HANAY

PAGES: 299-327

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/513817>

TABERÎ'YE YÖNELTİLEN TENKİTLER BAĞLAMINDA YEDİ HARF VE KIRAATLERİ SAVUNMA REFLEKSİ

Necattin HANAY*

Öz

Taberî'ye göre yedi harf (ahruf-i seb'a) müteradif (benzer anlamlı) ifade biçimleridir. Ne var ki Hz. Osman, yedi harfin altısını dışarıda bırakarak sadece biriyle mushaf-ları istinsah ettirmiş, mevcut kıraat birikimi de bu bir harfin içindeki farklılıklar olarak özü itibarıyla kurrâ tarafından haber-i vâhid şeklinde nakledilmiştir. Bu sebeple Taberî tefsirinde, bir kıraatin tilavet edilebilmesi ve değerlendirilebilmesi için kıraat ri-vayetlerinin ittifak/icmâ etmesinin veya kurrânın çoğunluğu tarafından okunmasının önemine özellikle vurgu yapmaktadır. Bu anlayışı onun, Kur'an ve kıraat ayrımı yaptı-ğı anlamına gelmektedir. Kendisinden sonra mütevâtir olarak kabul edilen kıraatler-den bazılarını başta icmâa muhalefeti sebebiyle çeşitli açılardan tenkide tabi tutması da bunu göstermektedir. Geleneksel düşüncede ise bir kıraatin seb'a veya 'aşere kurrâsından nakledilmesi demek, onun hiçbir şekilde sorgulanamayacağı anlamına gelmekte ve böyle bir sorgulama ya da rivayet edilen metnin tenkidi çoğunlukla Kur'an'ı eleştirmekle eşdeğer kabul edilmektedir. Haliyle Taberî'nin, "mütevâtir" ka-bul edilen kıraatleri çeşitli açılardan eleştirmesi, imanı ve aynı zamanda Kur'an'ın mevsukiyetini haleldar edeceği endişesiyle sakıncalı ve tehlikeli addedilmekte; hatta Taberî, kıraat ilmi açısından itibarsızlaştırılmaya çalışılmaktadır. İşte elinizdeki çalış-ma mezkûr tenkitleri belli değerlendirmeler eşliğinde ele almaktadır. Netice itibarıyla Taberî'ye yöneltilen eleştirilerin yerleşik kabullerle ve savunmacı bir tepkiyle yapıldığı ortaya konulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: 1- Taberî, 2- Kur'an, 3- Yedi Harf 4- Kıraat 5- Tenkid.

The Reflex of Defending the Seven Letters and Qiraahs Within the Context of Criticism Directed Towards Al-Tabari Abstract

According to al-Tabarî, seven letters (al-ahruf al-sab'a) are expression types having the same meanings. However, Caliphate Uthman ordered the copying of the Quran

just with one of the letters, leaving out the rest; besides, current recitation/qiraah of the Quran was cited through single report/khabar al-wâhid by recitators/qurrâ. That's why, in the interpretation/tafseer of Taberî, in order a qiraah to be recited and evaluated, it is emphasized that its citations should be agreed or it must be recited by most of the qurrâs. This approach means that al-Tabarî makes a distinction between the Quran and qiraah. His criticizing some of the qiraahs, which were accepted as continually cited/motewaater, due to their contrariety to the consensus/ijmâ' is an evidence of this. In traditional thought, a qiraah's being cited by the qurrâ of sab'a or ashara means that it can be questioned and its being questioned or criticism have been accepted as the criticism of the Quran. Thus, al-Tabarî's criticizing the qiraahs which were accepted as motewaater with different aspects has been considered dangerous with the concern of damaging the reliability of the Qur'an. Besides, al-Tabarî was tried to be defamed in terms of Qiraah science. The present study tackles the afore-mentioned criticisms with particular considerations. As a result, it has been put forth that criticisms towards al-Tabarî were carried out with settled acceptances and a defensive reaction.

Keywords: al-Tabarî, Qur'ân, al-Ahruf al-Sab'a, Qiraah, Criticism.

GİRİŞ

Müfessirlerin imamı olarak kabul edilen¹ İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923), kendi döneminden günümüze gelinceye kadar, özellikle tefsir ve tarih alanlarında göz ardı edilemez bir âlim olarak kabul edilmiştir. İslam'ın erken dönemi sayılabilecek bir zaman diliminde yaşamış olan müellif, tefsirinde rivayet birikimini belli bir sisteme göre aktardığı gibi kıraatlerle ilgili önemli miktardaki veriyi de belli bir tasavvur dahilinde önümüze koymaktadır. Ancak bunları değerlendirirken, anlamla ilişkisinin olmasının da ötesinde, kıraatlerin Kur'ân bakımından tilâvet değerinin fasih, efsah noktasında rivayet ve dil zaviyesinden tespiti ve Mushaf hattına uygunluğunun denetlenmesi cihetiyle ele almaktadır.

Kıraatleri yedi olarak sınırlayan (evvelü men sebbe'a's-seb'ate)² İbn Mücâhid'in (ö. 324/936) girişimiyle yerleşmeye başlayan ve geleneksel bir algıya dönüşen yedi imamın her birinin kıraatinin mütevâtir Kur'ân ve münzel vahiy olduğu algısından farklı düşünce yapısına sahip olduğu açıkça belli olan Taberî'nin Kur'ân ve kıraat ayrımı yapması, "mütevâtir" kabul edilen kıraat imamlarının rivayetlerini esas itibarıyla âhâd haber olarak değerlendirmesi, ilaveten bazı seb'a/aşere imamlarının kıraat rivayetlerinin senet ve Arap dili açısından sıkıntılarını dile getirmesi kendisinin de tenkit edilmesi sonucunu doğurmuştur. Geçmişte olduğu gibi günümüzde de Taberî'nin kıraatler karşısındaki bu duruşu eleştirilmekte ve konuyla ilgili çeşitli çalışmalar yapılmaktadır.³ Söz konusu eleştirilerin kiminin

* Yrd. Doç. Dr. , Aksaray Üniversitesi İslami ilimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Öğretim Üyesi.

¹ Celâlüddîn Suyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Ali Muhammed Ömer, (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1396/1976), s. 95.

² İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, edtr. G. Bergsträesser, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006), I, 128.

³ Bu çerçevede yapılan birkaç çalışma için bk. Lebib Sa'îd, *Difâ' 'anî'l-kirâti'l-mütevâtira fî muvaceheti't-*

oldukça sığ ve ciddiyetten uzak olduğu; bununla birlikte kıraatlerle ilgili sloganik bir tutum sergileyenlerin, “mütevâtir kıraat” kapsamında değerlendirilen okuyuşlara herhangi bir eleştiri yöneltildiğinde geliştirdikleri savunmacı tavrın bir neticesi olarak Taberî'yi inkârcılıkla itham ettikleri, tabiri caizse harcadıkları görülmektedir. Hatta böyle bir düşüncenin yeni sürümünde İbn Mücahid öncesinde yaşamış filolog müfessirlerin neredeyse tamamının kıraatler karşısındaki duruşları ikilem ve çelişki olarak değerlendirilmektedir.⁴

Kendi döneminden sonra yerleşmeye başlayacak olan kıraat algısından farklı düşündüğü her haliyle belli olan Taberî'nin, yedi harf ve kıraatlerle ilgili tasavvurunun doğru bir şekilde tespit edilmesi, kendisine yöneltilen tenkitlerin haklı olup olmadığının bilinmesi açısından fevkalade önemlidir. Amacımız Taberî'ye yedi harf ve kıraatler çerçevesinde yöneltilen eleştirileri ortaya koymak ve bunu yaparken de mezkûr meselelerle ilgili Taberî'nin tasavvurunu netleştirmek ve tüm bunları gerekli bazı değerlendirmelere tabi tutmaktır. Bu yapılırken yedi harften kıraatlere doğru bir geçiş olacak; ancak münekitlerin kronolojisi gözetilmeyecektir. Bununla birlikte Taberî'nin kıraatlerle ilgili tasavvurunun pratiği bağlamında mesele, İbn Âmir'in (ö. 118/736) bazı kıraatleri üzerinden daha bir netlik kazanacaktır.

Kur'ân ve kıraatleri aynı kategoride değerlendirenlerin aksine Taberî'nin, tefsirinde Kur'ân ve kıraatleri iki ayrı hakikat olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Buna göre Kur'ân, Hz. Peygamber'in imla ettirdiği metinlerin temel alındığı imam mushaflara ilaveten, bu metnin muktedâ bih olan kurrâdan nakledilen okuyuş farklılıklarının icmâ/ittifak etmesine karşılık gelmektedir. Binaenaleyh Kur'ân hakkında “mütevâtir”lik söz konusuysa bu, hem yazımında (resmü'l-mushafta) hem de okunuşunda icmân/ittifakın olmasıyla gerçekleşmektedir. Mezkur icmâlara muhalefet eden okuyuşlar -velev ki ‘aşere kurrâsından nakledilsin- Taberî'nin sisteminde, en nihâyetinde haber-i vâhid değeri taşıdığı için hüccet olma ve/ya tilâvet değeri bakımından daha alt seviyede değerlendirilmekte ve hatta metin tenkidine tabi tutulabilmektedir.

Kur'ân ve kıraat ayrımını yapmayarak yedi ya da on kıraat imamından nakledilen okuyuşların tamamını bidayetinden itibaren ferd ferd mütevâtir Kur'ân olarak kabul edenler, hamiyet-i dîniye sâikiyle reddedici ve tepkisel bir tutum sergileyerek kendileri gibi bir algıya sahip olmayanları eleştirmekten geri kalmamışlar ve aksi

→ →
Taberî *el-Müfessir*, (Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1978); Muhammed Ârif Osmân, *el-Kirââtü'l-mütevâtire el-letî enkerahâ İbn Cerîr et-Taberî fî tefsîrihî ve'r-red 'aleyhi*, (Medîne: Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1986); Muhammed b. Ali Hasan Abdullah, “el-Kirââtü'l-Kur'âniyye ve mevkifu'l-müfessirine minhâ”, *Mecelletü'l-Buhûsü'l-İslâmiyye*, (Zilkâde 1412-1413), sy. 35, ss. 185-244. İlk iki çalışmaya reddiye sadedinde yazılmış bir çalışma için bk. Abdülfettah İsmail Şelebî, *el-Ihtiyâru fî'l-kirâât, menşeuhi ve meşrûiyetuhû ve tebrîetü'l-İmâm et-Taberî min tuhmeti inkâri'l-kirââtü'l-mütevâtira*, (Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1996).

⁴ Bk. Yonis İnanc, Harun Abacı, “Zeccâc'ın (ö. 311/923) Kıraatlere Bakışı”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVI, sy. 30 (2014/2), s. 117, 121, 128, 131.

bir düşünceyi sakıncalı ve tehlikeli addetmişlerdir. Netice itibarıyla bir rivayet farklılığı olan kıraatlerle Kur'ân'ı aynileştirenlerin kıraat imamlarına karşı geliştirdiği romantik bağlılığın doğurduğu apolojetik bir tavırla hakikatin kimi zaman perdelendiği ve Taberî gibi düşünen âlimlerin gereksiz ithamlara maruz kaldığı anlaşılmaktadır.

1. YEDİ HARF-KIRAAT İLİŞKİSİ BAĞLAMINDAKİ ELEŞTİRİLER

Yedi harf meselesi Kur'ân tarihi, kıraat, tefsir, hadis gibi İslâmî ilimlerle meşgul olanların değinmekten kendisini alamadığı konuların başında yer almaktadır. Bununla birlikte nihai anlamda çözümün üretilmediği mevzuların bir listesi yapılsa, ilk sıralarda yer alacak olan da yine yedi harf ve bununla bağlantılı olarak kıraatler olacaktır. Bu sebeple tarihi süreçte ama müstakil, ama ilgili eserler içerisinde yedi harf meselesinin sekteye uğramaksızın incelendiği ve tartışıldığı görülmektedir.

Bakillânî (ö. 403/1013) ve Ebû Bekr İbnü'l-'Arabî'nin (ö. 543/1148) belirttiği üzere, *yedi* ve *harf* ifadelerinin ne olduğu konusunda ne Hz. Peygamber'den açıklayıcı bir nass⁵ ne de ashab-ı kiramdan bir icmâ (söz birliği) varid olmuştur.⁶ Bu sebeple araştırmacılar meselenin içinden çıkılması zor bir durum olduğunun da farkında olarak birçok görüş ortaya koymaktadırlar. İbn Hibbân (ö. 354/965) yedi harf konusunda ulemanın otuz beş farklı görüşünden söz etmektedir.⁷ Buna ilave-ten bazı müellifler, konunun son derece muğlak ve *harf* kelimesinin birçok manaya gelen müşteşek lafız olmasından hareketle görüş bildirmekten imtina ederek tavakkuf etmeyi tercih etmektedir.⁸ Örneğin Suyûtî, *el-İtkân*'ında konuyla ilgili kırka yakın görüşün varlığından söz ederek pek çoğunu naklederken, herhangi bir görüş belirtmemektedir.⁹

Kur'ân'ın yedi harf üzere nazil olduğuna dair rivayetlerle ilgili ortaya konulan görüşlerin bazıları muteber addedilmediği için, ya eleştiriye tabi tutulmakta ya da

⁵ Seyfû's-Sünne Ebû Bekr Bâkillânî, *el-İntisâru li'l-Kur'ân*, thk. Muhammed 'İsâm el-Kudât, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2001), I, 367.

⁶ Ebû Bekr İbnü'l-'Arabî, *Kitâbü'l-kabe fî şerhi muvatta Malik b. Enes*, thk. Muhammed Abdullah Velel Kerim, (Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 1992), I, 400; Ebû Şâme Abdurrahman b. İsmâîl el-Makdisî, *el-Müşîdû'l-veciz ilâ 'ulûmin tete'allaku bi'l-kitâbi'l-'azîz*, nşr. İbrahim Şemsuddîn, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), s. 91.

⁷ Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Fünûnû'l-efnân fî 'uyûni 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Hasan Ziyaüddîn 'İtr, (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyyeti, 1987), s. 200.

⁸ Bedruddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebülfadl İbrahim, (Kâhire: Daru't-Turâs, 1984), I, 213; Suyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Merkezû'd-Dirasati'l-Kur'âniyye, (Medîne: Mücemma'ü'l-Melik Fehd li-Tibâati'l-Mushafi's-Şerif, t. y.), I, 309; Abdurrahman b. İbrâhim Matrûdî, *el-Ahrufu'l-Kur'âniyyetü's-seb'a*, (Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1991), s. 21-22.

⁹ Suyûtî, *el-İtkân*, I, 309. Nesâî'nin *Sünen*'ine yazmış olduğu şerhte Suyûtî, ilgili hadisin izahında bunu açıkça ifade etmiştir. Ona göre yedi harf meselesi, tevili bilinmeyen (medlûlû müşkil), müteşâbih bir meseledir. Bk. Suyûtî, *Şerhu's-Suyûtî li süneni'n-Nesâî*, thk. Abdulfettah Ebû Ğudde, (Halep: Mektebe Matbûati'l-İslâmiyye, 1986), II, 151.

göz ardı edilmektedir. Çünkü bunlar içerisinde yedi harf ve kıraat olgusuyla irtibatlandırılması güç, hatta imkânsız olanlar söz konusudur.¹⁰ Yedi harfle ilgili ortaya konulan her görüşün, bir diğer âlim tarafından eleştiriye tabi tutulduğu ve bir birlik-teliğin sağlan/a/madığı da bir gerçektir.

Ahruf-i seb'a hadisinin sebep-i vürûduyla ilgili bilgilere bakıldığında yedi harfin Kur'ân okumada kolaylık sağlama ruhsatına işaret ettiği şöyle gerekçelendirilmektedir:

Hadisin bazı varyantlarından anlaşıldığı kadariyle yedi harf ruhsatı hicretten sonra Medîne döneminde uygulanmıştır. Bu dönemde Hz. Peygamber'in hitap ettiği kitlenin özellikle kültür ve lehçe yönünden homojen olmayışından kaynaklanan zorluklar ile tebliğ görevinin salt bir metnin harfi harfine ezberletilip belletilmesinin ötesinde mesajın sahih ve sağlıklı bir biçimde iletilmesi anlamını taşıdığı dikkate alındığında, ilk nesil müslümanlara böyle bir kolaylık tanınmasının son derece doğal ve hatta gerekli olduğu sonucuna ulaşılır.¹¹

Bu ruhsatın tam olarak neye tekabül ettiği meselesi ise nihai noktada bazı kapalılıkları bünyesinde barındırsa da gelenek içerisinde yedi harf olgusunun, kıraat çeşitliliğinin temelini oluşturduğu kabul edilmektedir.¹² Bu noktada Taberî'nin bu bütünüyle böyle kabul etmediğinin ifade edilmesi gerekmektedir.

1. 1. TABERÎ'YE GÖRE YEDİ HARF VE KIRAATLE İLİŞKİSİ

Konuyu tefsirinin mukaddimesinde ele alan Taberî, *yedi harf* ile ilgili bir kaç varyant olmak üzere çoğu *Kütüb-i sitte* içerisinde yer alan uzunlu kısalı 62 hadîse yer vermektedir.¹³ Bu rivâyetlerden hareketle Taberî, yedi harften maksadın bazılarının zannettiği gibi emir, nehiy, terğib, terhib, kıssa, mesel ve benzeri mana ile ilgili farklılıkların değil; *lafız ve tilâvet ile ilgili* farklılıklar olduğunu belirtmektedir. Taberî, "yedi harf" ifadesinden bir kelimenin müterâdîf¹⁴ telaffuzlarını anlamaktadır.¹⁵ Taberî'ye göre Kur'ân'ın yedi harf üzere nazil olmasının manası, Kur'ân'daki herhangi bir lafzı, eş/yakın anlamıyla ifade etmektir. Böylece, mana bir, fakat kelimeler fark-

¹⁰ Bu görüşler için bk. Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 214 vd. ; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 309 vd.

¹¹ Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*, (Ankara: Ankara Okulu Yay. , 2012), s. 251.

¹² Mekki b. Ebî Tâlib, *el-İbâne 'an me'âni'l-kıraât*, thk. Abdulfettah İsmail Şelebî, (Kâhire: Daru Nehda, t. y.), s. 71.

¹³ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, (Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001), I, 20-52; Abdulmecit Okçu, *Kıraat Açısından Taberî ve Tefsiri*, (Ankara: Araştırma Yay. , 2009), s. 47.

¹⁴ Bazı farklılıkları mahfuz kalmak koşuluyla eşanlamlılık özelliğini barındıran kelimelerin birbiri yerine kullanılması.

¹⁵ Atik Aydın, *İbn Cerîr et-Taberî'nin Kur'ân Anlayışı ve Te'vil Tercihleri*, (doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004), s. 51; Abdulmecit Okçu, "Taberî'nin Yedi Harf Hakkındaki Görüşleri", *Bir Mufessir Olarak İbn Cerîr et-Taberî Sempozyumu*, (Konya: 2010), s. 194-5.

İlaşmış olmaktadır. Taberî “gel” emrinin *te’âle*, *akbil*, *helümme*, *ileyye*, *kasdî*, *kurbî*, *nahvî* kelimeleriyle ifade edilmesini buna örnek olarak vermektedir.¹⁶ Yani bir anlamda Taberî, Hz. Peygamber dönemi ve Hz. Osman (ö. 35/656)’ın istinsah faaliyetleri öncesinde, Hz. Peygamber’in huzurunda yazdırılan asıl Kur’ân metnine ve kıraatine ilaveten müterâdif/anlamsal okumanın varlığını ortaya koymakta; ancak bunu inzâl ile ilişkilendirmektedir.

Taberî, bu görüşüyle Kur’ân’ın her kelimesinin böyle bir hususiyeti bünyesinde barındırdığını kastetmemektedir. O, varid olan haberlerin bu şekilde anlaşıldığını; ancak kendi döneminde böyle bir uygulamanın var olmadığını söylemektedir. Belirttiğine göre Hz. Osman, Müslümanların Kur’ân tilâvetindeki ihtilafları neticesinde inkâra düşmelerinden korkmuş ve Kur’ân’ı tek mushaf halinde toplamış ve bu mushafta Kur’ân’ın nazil olduğu yedi harften sadece birini tespit etmiştir. Çünkü daha Hz. Osman döneminde Kur’ân’ın nazil olduğu yedi harften bir kısmını yalanlayanlar ortaya çıkmıştır. Bu durum mushafın bir harf üzere yazılmasına sebep olmuş ve diğer altı harf ise terk edilmiştir. Ümmetin kabulüne mazhar olan bu girişimin, Hz. Osman’ın bu ümmete olan şefkati ve merhametinin bir neticesi olduğunu söyleyen Taberî, ihtilaf konusu olan altı harfle okumanın imkânının kalmadığını belirtmektedir.¹⁷ Bu görüşüyle o, Hz. Osman dönemindeki istinsah faaliyetlerinin tümünü desteklediğini ve böyle bir çalışma olmaması halinde, kıraat ihtilaflarından dolayı insanların imanlarını kaybetme ve birbirlerini tekfir etme tehlikesinden kurtulma imkânlarının bulunmayacağını ortaya koymaktadır.

Yedi harfin kıraatlerle ilişkisi noktasında Taberî, kendi dönemine kadar İslâm coğrafyasında okunan ve kaynaklarda mevcut olan kıraat farklılıklarıyla ilgili olarak bir harfin merfu, mansub, mecrur, sakın ya da harekeli oluşu ve şekli değişmemek koşuluyla bir harfi başka bir harfe nakletme (وَلَا تَنْفَعُ وَلَا يَنْفَعُ) türündeki kıraat farklılıklarını “Kur’ân’ı yedi harf üzere okumakla emrolundum.” hadisinin kapsamı içerisinde görmemektedir. Yedi harften birinin inkâr edilmesi, kişinin küfre girmesine sebep olduğu halde, ulemadan hiç kimsenin bu tür farklılıklar konusunda kuşku sahibi olmayı küfür saymadığını ifade etmektedir.¹⁸ Buna göre Taberî, *yedi harfi* kendi döneminde tilâvet imkanı kalmayan lehçe içi ve lehçelere arası *müterâdif* okumalar olarak tespit ederken, *ferşu’l-hurûf* da denilen okuma çeşitliliğini imam mushafların içerdiği *tek harfin* kapsamındaki farklılıklar olarak tespit etmektedir. Dolayısıyla Taberî’nin tasavvurunda müterâdif okumalar Kur’ân, haliyle vahye müstenit ve inkârı küfür iken; kıraat farklılıkları bir rivayet malzemesi olarak tartışılabilir

¹⁶ Taberî, I, 52.

¹⁷ Taberî, I, 59.

¹⁸ Taberî, I, 60; Mennâ’u’l-Kattân, *Nuzûlû’l-Kur’ân ‘alâ seb’ati ahruf*, (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1991), s. 92.

haber-i vâhid hükmündedir. Hülâsa, Taberî'nin sisteminde Mushaf tek harf üzere yazılmış ve diğer altısını okuma imkanı kalmamıştır. Kıraatler ise mushafın yazıldığı tek harfin rivayet farklılıkları olarak nakledile gelmiştir.

1. 2. MUHAMMED ZÂHİD EL-KEVSERÎ'NİN ELEŞTİRİSİ

Kur'ân'ın yedi harf üzerine indirildiği hakkındaki hadisleri tevatür seviyesinde gören Kevserî (ö. 1371/1952), Kur'ân'ın Mekke'nin fethine kadar Kureys lehçesi üzerine tek harfle nazil olduğunu, Mekke'nin fethiyle insanların kitleler halinde İslam'a girmeye başladığını ve Kureys lehçesine kendi lehçelerinin hemen uyum sağlamasının zorluğu sebebiyle de bir kolaylık olarak *yedi harfe* izin verildiğini belirtmektedir.¹⁹ Ancak o, bu ruhsatın ne zaman ve kimin eliyle kaldırıldığı konusunda farklı düşünmektedir. Kevserî'ye göre Kur'ân ve kıraat tarihi açısından son müdahale, Hz. Peygamber ile Cibrîl arasında gerçekleşen sunumların sonuncusunda (arza-i âhire) yapılmıştır. Hz. Peygamber daha hayattayken izin verilen ruhsat yine o hayattayken son sunumda nihai şeklini almıştır. Bu noktada Kevserî, yedi harfin ya müteradifler olduğunu ve arza-i âhirede bire indirilerek diğer altısının neshedildiğini ve mütevâtir kıraatlerin bir harfin vecihleri olarak o esnada tespit edilerek tevâtüren nakledildiğini ya da yedi harfin arza-i âhirede aynen takarrur ettiğini, dolayısıyla Hz. Peygamber'in son arzada okuduğunun yedi harf olduğunu ve Hz. Ebû Bekr (ö. 13/634) ile Hz. Osman'ın da cem faaliyetlerinde tespit ettiklerinin yedi harfin bizzat kendisi olduğunu ifade etmektedir.²⁰ Haliyle Kevserî'ye göre mütevâtir yedi ya da on kıraat Kur'ân'la aynı şey olup nihaî sunumda ya bir harfin vecihleri ya da yedi harfin bizzat kendisi olarak tespit edilerek nakledilmiştir. Bu sisteme göre her halükarda kıraatler, Hz. Peygamber daha hayattayken son şeklini almış ve tevâtüren nakledilmiştir. Hz. Ebû Bekr ya da Hz. Osman'ın herhangi bir müdahalesi de söz konusu değildir.²¹

Kevserî, mezkur görüşüyle Kur'ân ve kıraat tarihinde yer alan ve yukarıda Taberî'nin ifade ettiği yedi harfin Hz. Osman'ın müdahalesiyle bir harfe indirildiği nok-

¹⁹ Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî*, (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, t. y.), s. 39.

²⁰ Kevserî, *Makâlât*, s. 42.

²¹ Benzer bir eleştiriyi Zürkânî (ö. 1367/1948) de dile getirmektedir. Yedi harfin bire düşürülmesi şeklindeki görüşe şiddetle karşı çıkan, hele de bunun Hz. Osman eliyle gerçekleşmiş olduğu şeklindeki görüşü delilsiz ve dayanaksız gören Zürkânî, bu görüşte olan cumhûr-i ulemânın kendilerini dar bir alana hapsederek tehlikeli açıklamalarda bulunduklarını belirtmektedir. Tercih ettiği görüşe göre, Hz. Osman'ın çoğalttığı mushafın iki kapağı arasında yer almış olan mütevâtir kıraatlerin vecihleri, yedi harfe karşılık gelmektedir. Haliyle Taberî'nin de dâhil olduğu ulema, yukarıdaki tespitlerinde başarılı olamamışlardır. Böyle bir kabul, ona göre, kaygan zeminde bâtıl bir hüccettir. Yine belirttiğine göre, ortada bir nesh olmadığı halde sahabe bu altı harfi nasıl zayi ederdi? Zira Hz. Ebû Bekr'in derlediği mushaf yedi harfi içine alıyordu. Hz. Osman'ın çoğalttığı mushaflar da onun kopyasından başkası değildi. Bk. Muhammed Abdülazim Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevâz Ahmed, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1415/1995), I, 146-50.

tasını vahye beşeri bir müdahale gibi algılamaktadır. O, Taberî'nin görüşünü bu sebeple eleştirmekte ve hatta böyle bir düşünceyi oldukça sakıncalı ve tehlikeli adanmaktadır.²² Ona göre yedi harfle ilgili bir nesih söz konusuysa bu, yalnızca Hz. Peygamber hayattayken vuku bulmuştur. O da son arzada gerçekleşmiştir. Dolayısıyla vahyin kaynağının onayı olmadan böyle bir müdahalenin Hz. Osman'ın eliyle gerçekleşmiş olmasının ifade edilmesi Kevserî'nin düşünce sistemine göre kabul edilebilir değildir.

Kevserî, mütevâtir kıraatleri de iki kısımda mütalaa etmektedir. İlki zaruri olarak tevatürünü çoğunluğun bildiği kısımlar; ikincisi de kıraat ilminde ihtisaslaşmış kimselerin bileceği kısımlar. Buna göre ilkini inkâr ittifakla küfür iken; ikincisinde ise kişi kendisine deliller gösterildiği halde inkârında ısrar ederse küfre düşer. Bu değerlendirmesinden hareketle Taberî'nin kıraatlere yönelik eleştirilerini şu ifadeleriyle mazur göstermektedir:

İşte [kıraatlerle ilgili] bu tespit ve değerlendirme olmasaydı İbn Cerir et-Taberî ve Zemahşerî'nin, mütehasıs kurrâ katında mütevâtir olan yedi kıraatin bazıları hakkındaki taşkınlıkları çok ciddi tehlike boyutlarına ulaşırdı. Zaten İbn Cerir kıraat ilimlerinde uzman değildir. O sadece Ebu Ubeyd [Kâsım b. Sellâm]'ın beş şehrin kurrâsına ait ihtilafları yazdığı kitabıyla yetinmiş ve kıraat ilminde derinleşmiş kişilerin içine düşmeyeceği yanlgılara düşmüştür. Üstelik Ebu Ubeyd de kıraat ilmine vakıf birisi değildir. Aksine gayret ve çalışmaları farklı farklı ilimler üzerinde olmuştur. Ancak onun özelliği kıraat farklılıklarına dair ilk eser yazan olmasıdır. Bu sebeple de her ikisi de hatalarında mazurdur. Fakat kıraatlerin tevatürüne dair delillerin, hüccetlerin tespitinden sonra hala onların peşine takılanlar asla mazur görülemez.²³

Kevserî'nin Taberî'ye yönelik yukarıda zikrettiğimiz eleştirileri şöyle özetlenebilir: 1. Hz. Osman'ın eliyle yedi harfin bir harfe düşürülmesi görüşü, vahye beşerî müdahale olduğu için tehlikeli bir düşüncedir. 2. Taberî, kıraat alanında uzman değildir. 3. Kıraatlerle ilgili taşkınlığı/eleştirileri bu cehaleti sebebiyle mazur görülebilir.

Değerlendirme

Taberî, tefsirine yazdığı uzunca mukaddimede yedi harfin tek harfe düşürülme girişiminin Hz. Osman eliyle gerçekleşmesi ve diğer altı harfin terk edilmesine yönelik muhtemel bir itiraz ortaya atmakta ve kendisine eleştiri yöneltecek olanlara şu minvalde cevap vermektedir:

Şâyet bilgisi zayıf bir kimse çıkar da "Resûlullah'ın okuttuğu ve okunmasını emrettiği harflerle okumayı, ümmetin terk etmesi nasıl caiz olur?" derse, buna şu şekilde cevap verilir: "Resûlullah, ashabının bu harflerle

²² Kevserî, *Makâlât*, s. 39.

²³ Kevserî, *Makâlât*, s. 38.

okumalarına müsaade ederken, onların farz veya vacip olduklarını bildirmek için değil, mübah olduklarını bildirmek için müsaade etmiştir. Eğer Resûlullah onlara, farz veya vacip olduğunu bildirmiş olsaydı, onlar da bunu o şekilde anlasalardı, bu durumda herhangi bir kimsenin, doğruluğunu bildiği bu okuyuşları terk etmesi caiz olmazdı. Ümmetin bu gibi kıraatleri terk etmesi, kendilerinin bu kıraatleri okumakta serbest bırakılmalarının delilidir. O halde ümmetin yedi harften altısını terk etmesi, kendileri için vacip olan bir şeyi terk etmeleri demek değildir. Bilakis ümmet, bu harfleri terk ederek üzerlerine düşen vazifeyi yerine getirmişlerdir. Zira onlar (sahabe) bu harfleri terk etmek suretiyle, ümmetin içe-risine düştüğü ihtilafı önlemişler, Müslümanların bir kısım harfleri inkâr ederek, küfre düşme tehlikesini gidermişlerdir.²⁴

Taberî, yine yedi harften maksadın müterâdifler olduğunu belirtmesinin ardından kendisine yöneltilebilecek “Şayet mesele senin dediğin gibiyse, yedi harften altısı bugün niçin mevcut değildir? Oysa Allah bu harfleri nebîsine inzâl etmiş, Resûlullah da bunları ashabına okutmuş ve okumalarını da emretmiştir. Bu altı harf neshedilip kaldırılmış mıdır; yoksa muhafazası emredildiği halde ümmet tarafından unutulmuş yahut terk mi edilmiştir?” şeklinde bir soruya da mealen şöyle cevap verir:

Bu harfler ne neshedilip kaldırıldı ne de muhafazası emredildiği halde ümmet bunu zayı etti. Zira ümmet Kur’ân’ı korumakla emrolunmuş; yedi harften dilediği biriyle okumak ve onu muhafaza hususunda serbest bırakılmıştır. Bu durum, tıpkı yeminini bozan kimsenin, kefareterden herhangi birini seçme konusunda serbest olması gibidir. Ya bir köleyi azad, ya on kişinin doyurulması ya da giydirilmesi. Nasıl ki kefarete sahibi bunlardan birini yaptığında -isabetle- Allah’ın farz kılmış olduğu hakkı yerine getirmiş olur, işte bunun gibi ümmet de Kur’ân’ı muhafaza ve onu okumakla emrolunmuş; ancak dilediği yedi harften birini kıraat hususunda serbest bırakılmıştır. Diğer altı harfi okumaması, onun için bir sorumluluk doğurmaz.²⁵

Hz. Peygamber’in inen vahiyleri yazdırdığı ve fakat vefatından önce tamamını iki kapak arasına derlemediği ve bu yedi harf ruhsatı da uygulamada iken vefat ettiği genel kabul görmüştür.²⁶ Taberî’nin de belirttiği üzere Kur’ân’ın Hz. Osman döneminde istinsah edilmesinin gayelerinden en önemlisi de başlangıçta ruhsat, kolaylık ve rahmet amacına matuf yedi harfin, daha sonraları ihtilafa, insanların birbirlerini tekfire ve ayrışmalarına sebep olmasıdır.

Kur’an tarihiyle ilgili rivayetlerdeki muhteva, çeşitli yorumlara elverse de ilgili tüm kaynaklardaki meşhur rivayetlere göre Hz. Peygamber’in irtihalinden sonra Hz. Ebû Bekr halife seçilmiş ve hilâfeti döneminde irtidat edenlerle ve peygamberlik

²⁴ Taberî, I, 59-60.

²⁵ Taberî, I, 53.

²⁶ Mekkî, *el-İbâne*, s. 57; Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 238; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 377.

iddiasında bulunan yalancılarla mücadele etmiştir.²⁷ Yapılan bu savaşlar sonucunda özellikle de Yemâme'de aralarında Kur'ân hafızlarının da bulunduğu pek çok sahabî şehit olmuştur. Bunun üzerine Hz. Ömer, Hz. Ebû Bekr'den Kur'ân'ı cem etmesini istemiş; bu teklife başlangıçta sıcak bakmayan Hz. Ebû Bekr, sonrasında ikna olmuş ve neticede Kur'ân'ı iki kapak arasında toplama işi, Hz. Peygamber'e vahiy kâtipliği de yapmış Zeyd b. Sâbit'e (ö. 45/665) tevdi edilmiştir.²⁸ Söz konusu cem faaliyetinin, Kur'ân'ı zayı olmaktan kurtarmak ve onu muhafaza etmek amacıyla, elimizde derli toplu yazılı bir metin bulunsun sâikiyle yapıldığı anlaşılmaktadır.

Hz. Osman dönemine gelindiğinde ise Müslümanların fetihleri daha da artmış, İslam coğrafyası genişlemiş, Arap ve Arap olmayan pek çok insan Müslüman olmuştur. Huzeyfe b. Yemân (ö. 36/656) Ermenistan seferine iştirakinin ardından Medîne'ye döndüğünde evine uğramadan, derhal Hz. Osman'ın yanına gitmiş; Şamlı askerlerle Iraklıların düşmana karşı birlikte savaştıklarını; ancak onların Kur'ân konusundaki ihtilaflarından dolayı endişesini dile getirmiş; Hz. Osman'dan bu ümmetin, Yahudiler ve Hristiyanlar gibi, kitapları konusunda ihtilafa düşmeden söz konusu probleme bir çözüm bulmasını istemiştir.²⁹

Muhtemelen Huzeyfe'nin (r. a.) anlattığı bu hadise bardağı taşıran son damla olmuştur. Her ne kadar Hz. Osman'ın Kur'ân ve kıraatiyle ilgili yapacağı icraatın nedeni olarak Huzeyfe'nin şahit olduğu ihtilafı halifeye haber vermesi gösterilse de okuyuş farklılıklarının bir süreden beri bazı sıkıntılara sebep olduğu ve nihayetinde toplumsal bir problem halini aldığı anlaşılmaktadır.³⁰

Konuyla ilgili İbn Ebî Dâvud'un (ö. 316/929) *Kitâbü'l-Mesâhif*'inde şöyle bir rivâyet yer almaktadır: "Hz. Osman halife olunca farklı kıraatlere sahip muallimler tayin etti. Bu muallimler çalışmalarını sürdürürken talebeleri zaman zaman birbirleriyle karşılaşıyorlar ve ihtilafa düşüyorlardı. Hatta bunlar hocalarından aldıkları farklı okuyuşlardan dolayı birbirlerini tekfir bile ediyorlardı. Talebelerin muallimlerine kadar ulaşan bu durumlar, nihâyet Halifeye kadar vasıl oldu. Bunun üzerine Osman şöyle bir hutbe irad etti: Sizler, benim yanımda ve benim bulunduğum şehirde bu derece anlaşmazlıklara düşüyorsunuz. Ya bizden uzakta bulunan halkımızın durumu nice olur!? Onların anlaşmazlıkları sizinkinden daha da şiddetli olmaz mı!?"³¹

²⁷ Muhammed b. Ömer el-Vâkidî, *Kitabu'r-riddeti me'a nebzeti min futûhi'l-İrâk*, thk. Yahya el-Cebûrî, (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1990), s. 48.

²⁸ Buhârî, Tefsir 169, Fedâilü'l-Kur'ân 3, Ahkâm 37, Tevhîd 22; Tirmizî, Tefsir 10; Taberî, I, 54.

²⁹ Taberî, I, 54-55; Sicistânî, , *Kitâbu'l-mesâhif*, thk. Muhibbiddin Abdussubhan Vâiz, (Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l-İslâm, 2002), I, 196, 200.

³⁰ Muhammed Alemuddîn es-Sehâvî, , *Cemâlü'l-kurrâ ve kemâlü'l-ikrâ*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb, (Mekke: Mektebetü't-Türâs, 1987), s. 89-90; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, s. 65.

³¹ Sicistânî, *Mesâhif*, I, 203-204; Ebû 'Amr ed-Dânî, *el-Muknî' fî resmi mesâhifi'l-emsâr*, thk. Nûre bintü

Bu ve benzeri olayların neticesinde Hz. Osman, insanları tek bir *harf* üzere toplamak gayesiyle müminlerle istişare neticesinde³² Kur'ân'ı, Zeyd b. Sâbit başkanlığındaki bir komisyona³³ yeniden yazdırmıştır. Hz. Hafsa'dan, geri verilmek üzere alınan Hz. Ebû Bekr nüshasıyla mukabele edilen resmî mushafın, öncekiyle uyum içerisinde olduğu görülmüş ve böylece çoğaltılmıştır.³⁴

Hz. Osman komisyondaki üç Kureyşli üyeye, mushafın istinsahı esnasında herhangi bir kelimenin yazımında Zeyd ile ihtilaf ederlerse, onu Kureyş lehçesine göre yazmalarını istemiş; buna da Kur'ân'ın Kureyş lehçesi üzere inzâl edilmesini gerekçe göstermiştir. Harekesiz ve noktasız istinsah edilen nüshalar, merkezî yerlere (*emsâr*) gönderilmiş³⁵ ve söz konusu *İmam mushafların* söz dizimi ve yazı iskeletine uymayan, farklı harfler içeren özel koleksiyon ve mushafların imha edilmesi de emredilerek mushaf ve kıraat birliği sağlanmaya çalışılmıştır.³⁶

Hz. Osman'ın yaptığı bu iş sahabenin genel onayından geçmiştir. Nitekim Hz. Ali (ö. 40/661), Hz. Osman'ın mushafı istinsâh ettirip, bunların dışındakileri yak-tırması hakkında "Eğer bunu o yapmasaydı, ben yapardım!" diyerek³⁷ bu faaliyetteki rızasını ortaya koymuştur.

Hz. Ebû Bekr'in mushafı cem' ettirmedeki amacı Kur'ân'ı iki kapak arasında toplamak ve böylece onu muhafaza altına almak iken; Hz. Osman'ın amacı ise Müslümanları, Kur'ân'ı, Hz. Peygamber'in emriyle yazılan lafız üzere (müradifinin değil) okuma hususunda birleştirmek; onların bunun dışındaki mushaf hattına muhâlif kıraatlerle Kur'ân okumaya devam etmelerine bir son vermek ve o dönemde ruhsat ve rahmetten çok bir tefrika ve ihtilaf aracı olmaya başlamış olan

→ →

Hasen b. Fehd el-Hümeyyed, (Riyâd: Dâru't-Tedmûriyye, 2010), s. 152.

³² Sicistânî, *Mesâhif*, I, 209-10.

³³ Komisyonda Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665), Abdullah b. ez-Zübeyr (ö. 73/692), Sa'îd b. el-Âs (ö. 59/679) ve Abdurrahmân b. el-Hâris b. Hişâm (ö. 43/663-64) bulunmaktadır. Bunlardan Zeyd hariç diğerleri Kureyşlidir.

³⁴ Buhârî, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 9; Tirmizî, *Tefsîr*, 10; Taberî, I, 55; Sicistânî, *Mesâhif*, 195-196; Dâni, *el-Muknî*, s. 141-44, 147-50; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirââtî'l-aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Debbâ', (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, t. y.), I, 7.

³⁵ Çoğaltılan mushafların kaç adet olduğu kesin olmamakla beraber dörtten sekize kadar nüsha sayısı verilmektedir. Örneğin Mekkî b. Ebî Tâlib, "Mushaf çoğaltıldığında yedi nüsha yazılmıştır. Beş olduğu da söylenmiştir fakat birinci rivâyet (yedi) daha fazladır. " (Mekkî, *el-İbâne*, s. 65) diyerek yediyi tercih ederken; Dâni (ö. 444/1053) ise "Mushaf yazıldığında dört nüsha yazılmış ve civar şehirlere yollanmıştır... Yedi nüsha çoğaltıldığı rivâyeti de vardır fakat birinci görüş (dört) en sahih olanıdır ve ulema da bu görüştedir. " (Dâni, *el-Muknî*, s. 163) şeklinde görüşünü beyan etmiştir. Mushaf sayıları hakkındaki görüşlerin şöyle telif edilmesi de mümkündür: Evvel emirde Hz. Osman, işin aciliyetine binaen, dört kâtib dört mushaf yazdırmış ve biri Medîne'de kalmak üzere diğer üçünü, ihtilafların fazla olduğu merkezlere (Kûfe, Basra, Şâm) bir muallimle göndermiştir ki fitnenin önü alınabilsin. Ardından diğer mushaflar da yazılmış ve geri kalan merkezlere gönderilmiştir.

³⁶ Konuyla ilgili daha fazla ayrıntı için bk. Sicistânî, *Mesâhif*, I, 175-215; Muhammed Hamidullah, *Kur'ânı Kerim Tarihi*, çev. Salih Tuğ, (İstanbul: İFAV, 1993), s. 46-51; Mehmet Emin Maşalı, *Kur'ân'ın Metin Yapısı*, (Ankara: İlahiyât Yay., 2004), s. 66-111; Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Yaklaşım*, (İstanbul: İSAM Yay., 2011), s. 85-120.

³⁷ Sicistânî, *Mesâhif*, I, 206-7.

yedi harfin kendisine bir sınırlama getirmektir.³⁸

Gelinen bu noktada Kevserî'nin ifade etmiş olduğu görüşün bizzat kendisinin tekellüf/zorlama ve dogmatik bir savlamadan ibaret olduğu anlaşılmaktadır. O, Kur'an ve kıraat tarihinde yukarıda bahsettiğimiz rivayetleri, Kur'an'a beşerî bir müdahale olarak algılamakta ve böyle bir şeyin mümkün olamayacağını düşünmektedir. Muhtemelen, Taberî'nin mezkur görüşü ve benzerlerinin müsteşrikler için bir dayanak noktası olarak kullanılmasından da endişe ederek, apolojetik bir üslupla bunu tehlikeli ve sakıncalı bir görüş olarak değerlendirmektedir.³⁹ Bu tutumuyla o, Kur'an ve kıraat tarihiyle ilgili rivayet birikimini adeta yok sayarak her şeyin yerli yerinde ve dört dörtlük olduğu imajını yansıtan bir dil ve üsluba sahip olduğu görüntüsü vermektedir.⁴⁰

Bu tutumunun bir devamı olarak 'aşere kurrâsından nakledilen bazı kıraat farklılıklarını çeşitli açılardan eleştiren Taberî'yi, kıraatleri bilmeyen, cahil biri olarak nitelemesinin kabul edilebilir bir yanı da olamaz. Zira ilk dönem kaynaklarının en önemlilerinden biri Taberî'ye ait ve içinde yirmi kurrânın kıraatine yer verilmiş olan *el-Câmi' fi'l-kirâât* adlı eserdir.⁴¹ Taberî'nin, tefsirinde kaynak gösterdiği⁴² ancak günümüze ulaş/a/mamış eserinden, örneğin Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) *el-İbâne*'de;⁴³ Sehâvî (ö. 643/1245) de *Cemâlü'l-kurrâ*'sında⁴⁴ kısmî alıntılar yap-

³⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 235-6; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 391-2.

³⁹ Kevserî (ö. 1952), Ignác Goldziher (ö. 1921) ve benzeri müsteşriklerin Taberî'nin görüşlerini referans alarak kıraatlere yönelttiği tenkitleri gördüğünden olsa gerek, böyle bir endişe taşımaktadır. Goldziher'in konuyla ilgili örnekleri için bk. Abdulmecit Okçu, "Ignace Goldziher'in Taberî'den Aktarımda Bulunarak Bazı Kıraatleri Tenkid ve Meselenin Arka Planı", *AÜİFD*, Erzurum 2002, sy. 18, ss. 137-53.

⁴⁰ Kevserî'nin görüşlerinin değerlendirildiği bir çalışma örneği için bk. İhsan Kahveci, "Kevserî'nin Mütavâtir Kıraatler-Kur'an İlişkisi Bağlamında Son Arz, Yedi Harf ve Kur'an'ın Cem'i Meselelerine Yaklaşımı ve Bu Yaklaşımın Analizi", *Uluslararası Düzceli M. Zâhid Kevserî Sempozyumu Bildirileri*, Düzce, 24-25 Kasım 2007, ss. 245-65.

⁴¹ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, s. 38, 53; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 34. Taberî, tefsirini hicrî 270 yıllarında tamamlamıştır. Söz konusu eserine tefsirinde atf yaptığı için onu 270'ten önce yazdığı muhakkaktır. Şamlıların kıraatini hicrî 253 yılında Fustat'a gitmeden önce öğrenen Taberî, bizzat Beyrut'ta Abbâs b. Velîd (ö. 271/884)'den kıraat dersleri almıştır. Ardından Fustat'ta İmam Hamza (ö. 156/773) ve Verş (ö. 197/812)'in kıraatlerini okumuş, sonra Dimaşk'a gelerek burada hadis ve kıraat dersleri de almış ve tekrar Fustat'a dönmüştür. Hicrî 256 yılında Mısır'dan Bağdat'a gelerek ölünceye kadar burada ikamet etmiştir. Ansiklopedi mahiyetinde câmi bir kaynak olduğu anlaşılan Taberî'nin kıraat kitabı, muhtemelen 256 yılından sonra Bağdat'ta ve takriben 265'ten de önce yazılmış olmalıdır. Ayrıca mezkur eser *Ahkâmü'l-kirâât*, *Kitâbu'l-kirâât ve tenzîlü'l-Kur'ân*, *Kitâbü'l-fasl beyne'l-kirâe* adlarıyla da zikredilmektedir. Krş. Şihâbüddin el-Kastalânî, *Letâifu'l-işârât li funûni'l-kirâât*, thk. Âmir es-Seyyid Osman, Abdüssabûr Şahin, (Kahire: Dâru'l-Kütüb, 1972), I, 85; Hacı Halîfe, *Keşfü'z-zunûn*, (Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, t. y.), I, 576; Okçu, *Kıraat Açısından Taberî*, s. 19; İsmail Cerrahoğlu, "Muhammed İbn Cerîr et-Taberî ve Tefsiri", *AÜİFD*, 1968, XVI, 86; Mustafa Fayda, "Taberî", *DİA*, XXXIX, 315.

⁴² Taberî, I, 149-50.

⁴³ Mekkî, *el-İbâne*, s. 53.

⁴⁴ Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ*, II, 432 vd. Ayrıca bk. Abdülvehhâb b. Vehebân el-Mizzî, *Ehâsinü'l-ahbâr fi mehâsinî's-seb'atî'l-ahyâr*, thk. Ahmed Fâris es-Sellûm, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2004), s. 261-2; Sellûm, Ahmed Faris, *Cuhûdû'l-İmâm Ebî 'Ubeyde el-Kâsım b. Sellâm fî ulûmi'l-kirâât*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006), s. 226-8.

maktadır. Ehvâzî (ö. 446/1055) mezkur kitabı gördüğünü ve onun, on sekiz cilt halinde çok kıymetli bir eser olduğunu; Taberî'nin onda meşhur ve şâz kıraatlerin tamamını zikrederek bunların illetlerini uzun uzun izah ettiğini ifade etmiştir.⁴⁵ Yine Taberî'den hemen önce telif edilmiş bir diğer eser ise Ebû 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm'a (ö. 224/828) ait *Kitâbü'l-kırâât* adlı kaynaktır ki onun, eserinde seb'a imamlarıyla birlikte yirmi beşe yakın imamın kıraat rivayetlerine yer verdiği belirtilmektedir.⁴⁶

Kitâbü's-seb'a müellifi İbn Mücahid'in kendisine talebelik yaparak kıraat nakletmesi⁴⁷ ve İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) *Tabakâtü'l-kurrâ*'sında kendisine yer vermesinden de anlaşılacağı üzere Taberî, aynı zamanda dönemin kıraat âlimlerinden biri kabul edilmektedir.⁴⁸ Bu kadar verinin olduğu bir yerde Taberî'nin kıraat cahili olarak yaftalanmasının haksız bir itham olduğunu düşünmekteyiz. Tefsirinde ele aldığı kıraatler incelendiğinde bile onun kıraat rivayetlerine hakimiyeti gözler önüne serilmektedir. Ayrıca Taberî'yi en iyi tanımlayan ve neredeyse darb-ı mesel haline gelmiş şu ifadeleri de zikretmemiz gerekmektedir:

*O, Kur'ân dışında hiçbir şey bilmeyen bir kâri kadar kâri, hadisten başka hiçbir şey bilmeyen bir muhaddis kadar muhaddis, fıkıhtan başka bir şey bilmeyen bir fakih kadar fakih, nahivden başka bir şey bilmeyen bir dilci kadar dilci ve hesaptan başka bir şey bilmeyen bir muhasip kadar uzman idi. İbadetlerine son derece düşkün, bütün ilimlerde otoriteydi. Şâyet onun kitaplarıyla başkalarının kitaplarını yan yana koyarsan, diğerlerinden ne kadar üstün olduğunu görürsün.*⁴⁹

1. 3. MEKKÎ B. EBÎ TÂLİB'İN ELEŞTİRİSİ:

Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045), Taberî'nin kurrânın okuduğu kıraat birikimini altı harfi dışarıda bırakarak bir harfin içerisindeki farklılıklar olarak değerlendirmesi görüşünü eleştirmekte ve Taberî'nin "*Kırâât*" adlı günümüze ulaş/a/mayan eserin-

⁴⁵ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ irşâdü'l-erib ilâ ma'rifeti'l-edib*, thk. İhsân Abbâs, (Beyrut: Dâru'l-Ğarb el-İslâmî, 1993), VII, 2444; Sellûm, *Cuhûdü'l-İmâm Ebî 'Ubeyde*, s. 225.

⁴⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 33-4.

⁴⁷ İbn Mücahid eserinde kıraat imamlarından Nâfi'e ait senetlerden birinde, hocası Taberî'nin ismini "Muhammed b. Abdillâh" olarak zikretmektedir. Dâni'nin haber verdiği göre Muhammed b. Abdillâh, Taberî'nin bizzat kendisidir ve İbn Mücâhid burada *tedlis* yapmıştır. İbn Mücâhid'in eserinde Taberî'yi farklı bir adla zikrederek gizlemeye çalışmasının arka planında yatan sebebin, dönemin "Hanbelî fitnesinin" yarattığı mahalle baskısı ve dahi eserinin bütün çevrelerce kabul görmesi saikiyle olduğu düşünülebilir. Çünkü Taberî'nin tartışmasız ilmî kişiliğine rağmen Hanbelîlerin kendisine o dönemde boykot ve baskı uyguladığı bilinmektedir. Krş. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâât*, thk. Şevki Dayf, (Kâhire: Dâru'l-Meârif, t. y.), s. 91, 411; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetetü'n-nihâye*, II, 96; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. İbrâhîm ez-Zeybek, (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2010), XII, 59; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), VII, 8-9.

⁴⁸ İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetetü'n-nihâye*, II, 96-7.

⁴⁹ Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, VI, 2452. Ulemânın Taberî hakkında söyledikleri övgü dolu sözler için bk. Hüseyin Ali el-Harbî, *Menhecü'l-İmâm et-Taberî fi't-tercîh*, (Ammân: Dâru'l-Cenâderiyye, 2008), 27-8.

deki ifadeleriyle çeliştiğini belirtmektedir.⁵⁰ Taberî'nin mezkûr eserindeki söz konusu görüşe göre mushaf yazılırken yedi harften kaynaklanan farklılıkların bir kısmı sınırlandırılmıştır. Yazıda Kureyş lehçesi esas alınmış ve Kur'ân noktasız ve harekesiz yazıldığı için de önceden okunmakta olan kıraatlerden mushafın hattına uyanlar ibka edilirken uymayanlar terk edilmiştir. Buna göre kıraatler, yedi harften sadece bir cüzdür.⁵¹ Oysa Taberî, tefsirinde mushafın tek harf üzere yazıldığını ve kıraatlerin de bu bir harfin içinde yer aldığından söz etmektedir. Taberî, tefsirinde kıraat kitabına atıf yaptığından da anlaşılacağı üzere, mezkur eserini tefsirinden önce telif etmiştir. İşte iki esere de mülâki olduğu anlaşılan Mekkî, bu iki görüşün çeliştiğini belirterek Taberî'nin tefsirdeki ifadelerine katılmamaktadır.

Mekkî'ye göre mushaf, tek bir harf üzere yazılmıştır; fakat noktasız ve harekesiz olmasından dolayı *resmü'l-mushaf*, pek çok harfi muhtemeldir. Bundan dolayıdır ki mushaf hattının taşıdığı ihtimaller, geri kalan altı harften biridir. Dolayısıyla insanların bugün okumuş oldukları kıraatler, Kur'ân'ın kendisiyle nazil olduğu yedi harfin sadece bir cüzüdür. Ona göre Hz. Osman, sadece tek okuyuşu murad etmiş ve fakat insanlar senedi sahih olmak koşuluyla, mushafın hattına uyan okuyuş şekillerini de idame ettirmişlerdir. Hz. Osman'ın kastettiği okuyuşun hangisi olduğu da tam olarak bilinemeyeceği için, okunan kıraatlerden herhangi birinin terk edilmesi düşünülemez.⁵²

Değerlendirme

Burada yapacağımız değerlendirme aynı zamanda Taberî'nin kıraat tasavvurunun ne olduğunu da ortaya koyacaktır. Bu sebeple sonrasında örneklerini göreceğimiz üzere Taberî'nin kıraatlerle ilgili eleştirileri hep bu zemin üzerine oturmaktadır.

Esasında bize göre Taberî, -Mekkî'nin aktardığı "kıraatler, yedi harften bir cüzdür. " görüşünden vazgeçmiş olduğu kaydı mahfuz kalmak koşuluyla- kıraat birikimini bir harf kapsamında değerlendirdiği pasajlarda farklı bir noktaya dikkat çekmektedir. O, bu ifadeleriyle tefsirinde uygulama sahasına koyduğu tasavvurunun temellerini atmaktadır. Yedi harf ile ilgili hadislerde geçen *inzal* kavramını kıraat farklılıklarıyla ilişkilendirmek istemediği anlaşılmaktadır. Yedi harfi *müteradifler* olarak *inzal* kavramıyla ilişkilendirdiği⁵³ içindir ki bunlardan birinin inkârının küfür olacağını belirtmektedir.⁵⁴ Geleneğimizde var olan kıraatleri ise en nihayetinde rivayet farklılığı olarak görmektedir. Buradan hareketle Taberî'nin mezkûr ifadeleri

⁵⁰ Mekkî, *el-İbâne*, s. 43-4.

⁵¹ Mekkî, *el-İbâne*, s. 53-4. Söz konusu görüşü benimseyenler için bk. 'İtr, Hasan Ziyâuddîn, *el-Ahrufu's-seb'a ve menziletü'l-kırââtî minhâ*, (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1988), s. 277.

⁵² Mekkî, *el-İbâne*, s. 32, 44-45, 128.

⁵³ Taberî, I, 53.

⁵⁴ Taberî, I, 60.

ve tefsirinde kıraatlere yaklaşım biçimi, bizi Kur'ân ve kıraat ayrımı yaptığı sonucuna ulaştırmaktadır. O, tek harf üzere yazılan metni *Kur'ân* olarak değerlendirirken, tilâvetindeki farklılıkları da *kıraat* olarak değerlendirmektedir. Bu ifadelerimizden onun, şifâhî nakli hiç dikkate almayıp Kur'ân'ı yazıya indirmediği şeklinde anlaşılmalıdır.

Tarihte İbn Miksem (ö. 354/965) gibi bazıları, resm-i mushafa uyması kaydıyla Arap diline uygun olan vecihlerle Kur'ân'ın okunabileceğini, böylece yazıya uygun en fasih okuyuşun tercih edileceğini savunmuş olsalar da⁵⁵ Taberî, bu konuda nakle/şifâhî geleneğe oldukça önem vermektedir. Haliyle o, mushaf hattından hareketle dil kurallarına, kıraatleri tespit fonksiyonu yüklememektedir. Taberî'nin tasavvurunda **yazıdaki Kur'ân**, Hz. Osman'ın faaliyeti neticesinde sahabenin icmâina mazhar (*mücma'* 'aleyh) olan müstenseh mushaflarda; **tilavetteki Kur'ân** ise kıraat alanında maharet sahibi olan kurrânın *haber-i vâhid* şeklinde naklettiği kıraat rivayetlerinin ittifakında/icmâında ve/ya çoğunluğun (ekseru'l-kurrâ) okuyuşunda karşılığını bulmaktadır. Buna göre Taberî'nin kıraat tercihindeki asıl faktörün neliği temelde icmâ/ittifak/ekser olgusuyla vuzuha kavuşmaktadır.

Taberî'nin, rivâyetlerde "katip hatası" diye nitelendirilen ve kaynaklarda "Kur'ân'da *lahn* (imlâ ya da yazım hatası) olgusu" olarak tavsif edilen meseleyi mushaftan nefyetmesi,⁵⁶ hatta mushaf hattına uymayan herhangi bir okuyuşu tilâvet edecek birinin bu faaliyeti sebebiyle cezalandırılması gereğine dikkat çekmesi⁵⁷ mushaf hattına verdiği önemi ortaya koymaktadır. Yine tefsirinin muhtelif yerlerinde belirttiği "*Müslümanların mushaflarının hattına uymayan bir kıraatle okumak ve ona ilaveler yapmak hiç kimse için caiz değildir. Dolayısıyla Müslümanların beldelerine gönderilen mushafların hatları, o belde ehli için delildir ve onlar için bağlayıcıdır.*"⁵⁸ "*Manasının sahih olması ve çoğunluğun okuması kaydıyla bir kıraat, mushaf hattına da uyuyorsa –muhalifine değil– ona tabi olmak elbette daha evladır.*"⁵⁹ ifadeleriyle *mücma'* 'aleyh olan mushaf ve kıraat ikilisine dikkat çekmektedir.

Taberî'nin, "*Çoğunluğun naklettiği, yaygın ya da icmâin hasıl olduğu kıraate münferid (âhâd) kıraatle muhalefet caiz değildir. Çünkü infirad eden okuyuşta hata ve yanlış oranı yüksektir.*"⁶⁰ yine "*Meşhûr ve yaygın bir nakille gelen kıraat, hüccettir. Münferid (âhâd) yolla gelen kıraatte ise yanlışlık ve hata olma ihtimali vardır.*

⁵⁵ Ebû Bekr Hatîb Bağdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm*, thk. Beşşâr Avvâd, (Beyrut: Dâru'l-Ğarb el-İslâmî, 2001), II, 610.

⁵⁶ Taberî, VII, 684.

⁵⁷ Taberî, II, 727.

⁵⁸ Taberî, II, 743.

⁵⁹ Taberî, XVII, 223.

⁶⁰ Taberî, V, 91.

Öyleyse bununla meşhur ve yaygın kıraate karşı gelmek caiz değildir.”⁶¹ ifadeleri-ne bakıldığında da kıraatlerin esasında haber-i vâhidle geldiğine; fakat bu rivayetlerin ittifakının önemli olduğuna dikkat çekmektedir. Dolayısıyla tefsirinin mukadimesindeki ifadeler, “âhâd yolla gelen farklılıklar hakkında şüphe duymanın, onları eleştirmenin ve/ya reddetmenin küfrü gerektirmediği” şeklinde anlaşılmalıdır.

Yine Taberî’ye göre Kur’ân’ın manaları, Arapçanın manalarına muvafık; zâhiri de Arapçanın zâhirine uygun olmalıdır.⁶² Bu görüşüyle o, Kur’ân (hitap) ile muhatabın dili ve mantığı arasındaki uyumun kaçınılmaz olduğuna dikkat çekmektedir. Ezcümle kıraat rivayetlerinin, müfessirin zihninde oturduğu zemin de hitap-muhatab diyalektiği üzerine kuruludur. Haliyle kıraat farklılıkları nakil ve mushaf hattına uygunluğunun yanında işte bu dil mantığından sapmaması gerekmekte ve dahi hitap ile muhatabın aynı noktada birleşmiş olmaları gerekmektedir. İşte bu düşünce sisteminin ortaya koyduğu tasavvurdaki kıraat, dilbilimin ilke ve kurallarına uygun olmalı ve buna göre anlaşılmalıdır. Haliyle Taberî, bir yandan Kur’ân dilinin efsah/fasih, yaygın ve belîğ bir ifade şeklinin olduğunu belirtip öte yandan Arap dili bakımından gayri fasih bir yapıyı sırf ‘aşere imamlarından biri kullandı diye Kur’ân olarak kabul etme ikilemine düşmemektedir. Seb’a veya ‘aşereden gelen kıraatlerle ilgili böyle bir tetkik ve tenkit, kıraatleri mütevâtir ve Kur’ân’la eşdeğer görenler tarafından çok ciddi şekilde eleştirilmektedir.

Şayet Taberî’nin, Kur’ân ve kıraatleri eşit ve aynı görmesi söz konusu olsaydı, bu kabul ‘aşere kurrâsından rivâyet edilen kıraatleri reddettiği noktalarda kendisini doğrudan Kur’ân’ı inkâr etme konumuna düşürecek ki bunu göze alacağını düşünmek herhalde haksızlık olacaktır. Haliyle Kur’ân ve kıraatleri eşit gören düşünce sistemine göre Taberî ve benzeri tavır sergileyen âlimler, sonraki asırlarda “mütevâtir” kabul edilen kıraatleri, dolayısıyla vahyi tenkit ve reddiyelerinde inkâra düşmüş ve haddi aşmış olmaktadır.

Ancak pek çok âlim kıraat imamlarının haber-i vâhid şeklinde naklettikleri kıraatlerle ilgili olarak tevatür şartına ihtiyatla yaklaşmaktadır. Nitekim yedi kıraatin mütevâtir olduğuna ilişkin yerleşik kabule karşın Ebû Şâme (ö. 665/1268), kıraatlerin -pek azı dışında- Hz. Peygamber’den tevatüren nakledildiğinin temellendirilemeyeceğini ifade ettiği pasajlarda bu durumu şöyle dile getirir:

*Biz, kurrâ arasında ihtilaf edilen lafızların hepsinde tevatürü gerekli görenlerden değiliz. Aksine kıraatlerin hepsi, mütevâtir olan ve mütevâtir olmayan olmak üzere ikiye ayrılır. Bu, mutedil davranıp kıraatleri ve onların tariklerini gözden geçiren kimseler için açık bir husustur.*⁶³

⁶¹ Taberî, II, 679.

⁶² Taberî, I, 8 vd.

⁶³ Ebû Şâme, el-Mürşid, s. 136.

Aynı şekilde Kur'ân ve kıraatlerin iki ayrı hakikat olduğundan hareketle şifâhî nakli de göz ardı etmeksizin Kur'ân'ı mushafın yazısı, kıraatleri ise o yazının seslendirilişi olarak değerlendiren Zerkeşî (ö. 794/1392) de yedi kıraatin nispet edildikleri imamlardan itibaren mütevâtir olduğunu ve Hz. Peygamber'den bu imamlara kadar haber-i vâhidle nakledildiği hususunu dile getirenlerdendir.⁶⁴

Kıraatlerde ilk etapta tevatür şartının aranmasındaki çelişkiyi fark eden ve yedi kıraatle ilgili olarak "mütevâtir" yerine "sahih" terimini kullanan İbnü'l-Cezerî ise şöyle demektedir:

*Müteahhirin âlimlerinden bazıları kıraatin naklinde sıhhatle yetinmeyip tevatürü şart koşmuşlar ve Kur'ân'ın ancak tevatürle tespit edileceğini söylemişlerdir. Eğer kıraatler bu şekilde tevatürle gelmiş olsaydı, diğer iki şartın aranmasına gerek kalmazdı. Zira peygamberden gelen mütevâtir haber, Mushaf hattına ve Arapça'ya uysun ya da uymasın kabul edilmek zorundadır. Şayet biz kıraatlerin naklinde tevatürü şart koşarsak, yedi imamdan birbirine muhalif olarak gelen birçok kıraat ortadan kalkar. Ben de önceleri bu görüşte idim. Fakat sonradan bu görüşün tutarsız olduğu ortaya çıkınca bundan vazgeçtim ve selef ve halefin bu husustaki görüşlerine uydum.*⁶⁵

Taberî gibi konuya hâkimiyeti olan tefsir ve dil bilimi âlimlerinin, sonradan mütevâtir kabul edildiği anlaşılan okuyuşlar da dâhil bazı kıraat vecihlerini eleştirmeleri ve hatta bazen reddetmeleri, kıraatleri esas itibariyle mütevâtir kabul etmediklerini göstermektedir. Kıraat imamlarının okuyuşlarının ittifak/ıcmâ etmesi durumunda ise tercihleri ıcmâdan yana olmaktadır. Buradan hareketle Taberî tarafından seb'a ya da 'aşere imamlarının her birinin okuyuşunun özü itibariyle mütevâtir kabul edilmediği gayet açıktır. Ancak mukteda bih olan her bir kıraat imamının rivâyetlerinin ittifak etmesi neticesinde oluşan ıcmâın mütevâtir kıraat olarak değerlendirilmesinden söz edilebilir. Buna göre "kurrânın ittifak/ıcmâ eden okuyuşları" şeklinde bir mütevâtir kıraat tanımlanması bizce Taberî'nin tasavvurunda karşılık bulmaktadır. Bu durumda yedi ya da on kıraat imamına nispet edilen okuyuşların hepsini başlangıcından itibaren mütevâtir kabul etmek bu düşünce sistemine göre mesnetsiz kalmaktadır. Aynı şekilde Ferrâ (ö. 207/822), Zeccâc (ö. 311/923), Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987), Zemahşerî (ö. 538/1144), İbn Atıyye (ö. 541/1147) ve Beydâvî (ö. 685/1286) gibi konuya vakıf olan âlimlerin yedi kıraat imamının oku-

⁶⁴ Zerkeşî'nin ifadesi şöyledir: "Kur'ân ve kıraatler iki ayrı hakikattir. Kur'ân, Hz. Muhammed'e beyân ve i'câz için indirilmiş vahiydir. Kıraatler ise zikredilen vahyin lafızlarının, şeddeli şeddesiz olmak gibi harflerinin yazılış ve keyfiyetinde farklılık arz etmesidir." (Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 318-319) Zerkeşî'nin kıraatleri vahyin lafızlarının yazılış ve keyfiyetindeki farklılık olarak tarif etmesinden kastedilenin, bu lafızların şeddeli-şeddesiz vb. şekillerde okunması olduğu ve bu ayrımın temelinde de Kur'ân'ın yazı, kıraatlerin ise o yazının nakle dayalı/şifâhî olarak seslendirilişi anlayışı yattığı ifade edilmektedir. Bk. Harun Ögmüş, "Kur'ân'ın Sıhhati Bağlamında Kıraat Farklılıklarının Değerlendirilmesi", *MÜİFD*, 39 (2010/2), s. 21.

⁶⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 13.

yuşları da dâhil olmak üzere bazı kıraat vecihlerini tenkit ve hatta reddetmesinin, kıraatlerin bu âlimler tarafından da esas itibarıyla mütevâtir kabul edilmediğini gösterdiği; ayrıca “*bütün kurrânın ittifak ettiği okuyuşlar*” şeklinde bir mütevâtir kıraat tanımının daha kabul edilebilir olduğu ifade edilmektedir.⁶⁶

Ezcümle Taberî, Kur’ân’ın yazıldığı metinde Hz. Osman’ın emriyle tek harfin dikkate alındığına, müteradiflerin terk edildiğine; kıraat farklılıklarının ise müsten-seh mushafların noktasız ve harekesiz metnine uygun, -diğer altı harften bağımsız-nakil esasına dayalı ve fakat esasında âhâd yollu nakledilen farklılıklar olduğuna dikkat çekmektedir. Belirttiğimiz üzere Taberî’nin yukarıdaki ifadeleri aynı zamanda Kur’ân ve kıraat ayırımına vurgu yapan ve kıraatlerin tamamının Kur’ân olarak değerlendirilemeyeceğinin bir ifadesi olarak görülebilir. Ancak bir rivâyet malzemesi olarak nakledilen kıraat farklılıklarının mushaf hattına uygun rivâyet birikimi içerisinde en fazla okunan, diğer bir ifadeyle ekser-i kurrânın icmânın olduğu kıraat farklılıkları tilâvete uygun olarak değerlendirilmektedir.

Yukarıdaki değerlendirmelerin ardından Kur’ân ve kıraatin ayrı iki hakikat olduğu şöyle bir örnek üzerinden gösterilebilir. Kur’ân’daki “بِمَا حَفِظَ اللَّهُ” ifadesi⁶⁷ kurrânın her biri tarafından *Allah* lafzının ötresiyle okunurken; ‘aşere imamlarından Ebû Ca’fer Yezîd el- Ka’ka (ö. 130/747) tarafından *Allah* lafzının üstünüyle okunmaktadır.⁶⁸ Her iki kıraatte sika râvîler tarafından nakledilmiş ve mushaf hattına da uygundur. Fakat her biri haber-i vâhid şeklinde nakledilen kıraatlerin ilkinde rivâyetler ve tilâvet ittifak etmişken, Ebû Ca’fer bu sikalar topluluğunun ittifakla naklettiklerine muhalefet etmiştir. Taberî’ye göre Ebû Ca’fer, hakkında icmâ olan genel okuyuşundan ayrılmış ve şâz⁶⁹ konuma düşmüştür. Diğer bir ifadeyle -hadis ilminde sikanın daha sikaya muhalefetine olduğu gibi- kıraatin zaptını tam yapamamış görüntüsü sergilemiştir. Haliyle burada iki kıraat olsa da Taberî, Kur’ân bakımından tilâvet değeri taşıyanın icmâ ile nakledilen okuyuş olduğunu kabul etmekte ve Ebû Ca’fer’in nakliyle ilgili metin tenkidi yapmaktadır.⁷⁰ Taberî’nin çeşitli vesilelerle de ifade ettiği üzere infirad etmiş bir rivayette hata ve yanılğı oranı söz konusu olduğu için hüccet ve tilâvet değeri icmâ karşısında düşüktür.⁷¹ Haliyle böyle bir okuyuş, sadece çoğunluktan ayrılan bir rivayet malzemesidir.

⁶⁶ Bk. Ögmüş, “Kur’ân’ın Sıhhati”, s. 11-13.

⁶⁷ Nisâ 4/34.

⁶⁸ Ahmed b. Muhammed Bennâ, *İthâfu fudelâi’l-beşer bi’l-kirâati’l-erbaate ‘aşer*, thk. Şa’bân Muhammed İsmail, (Beyrut: Alemü’l-Kütüb, 1987), I, 510-11.

⁶⁹ Taberî’nin tasavvurunda şâz denildiğinde “*Kurrânın icmâ’ ile okuduğu kıraatlere ve/ya mushafların hattına muhalif olan ve/ya Arap kelâminin kuvvetli ve yaygın dil vecihlerinde karşılık bulamayan okumalar*” tanımı akla gelmelidir. Bk. Taberî, I, 182; II, 743; IV, 486; XIII, 46; XV, 237; XVI, 426.

⁷⁰ Taberî, VI, 694-5.

⁷¹ Taberî, VIII, 299.

2. İBN ÂMİR KIRAATİ BAĞLAMINDAKİ ELEŞTİRİLER

2. 1. SENET YÖNÜNDEN

Abdullah İbn Âmir (ö. 118/736), tâbiinden olup Şamlıların kıraatte imamı kabul edilmektedir.⁷² Yapımında emeği geçen Şâm Emevî Camii'nde yıllarca görev yapmış bir kâridir. Taberî, hicrî 253 senesinde Fustat'a geçmeden önce Beyrut'ta bir müddet kalarak o bölgenin, dolayısıyla İbn Âmir'in kıraatinin tamamını Abbâs b. Velîd el-Beyrûtî (ö. 271/884) vasıtasıyla tedris etmiştir.⁷³

Taberî'nin, yedi mütevâtir kıraatten birinin kaynağı kabul edilen İbn Âmir'i ve onun kıraatinin makbuliyetini senet ve metin açısından sorgulaması kendisine yöneltilen en önemli tenkit noktalarından bir diğeridir.

Sehâvî'nin (ö. 643/1245) belirttiğine göre üstadı Ebü'l-Kâsım eş-Şâtibî (ö. 590/1194) kendisine, "*Taberî'nin İbn Âmir'e ta'n etmesinden sakın!*" dediğini nakletmektedir.⁷⁴ Bu uyarının temelinde İbn Cerîr et-Taberî'nin günümüze ulaş(a)mayan *el-Câmi'* adlı kıraat kitabından nakledilen İbn Âmir'le ilgili şu ifadeleri yatmaktadır: "Bazıları Abdullah İbn Âmir'in, kıraatini Muğîre b. Ebî Şihâb el-Mahzûmî'den (ö. 91/710) aldığını, Kur'ân'ı ona okuduğunu ve Muğîre'nin de Osman b. Affân'dan Kur'ân öğrendiğini iddia etmektedir. Hz. Osman'ın ona Kur'ân'ın tamamını okuttuğunu iddia eden bir kimse bilmemekteyiz. Aksine Hz. Osman'dan Kur'ân'dan sadece çok az miktarda kıraat muhafaza etmişizdir. Zaten Hz. Osman'dan böyle bir haber de gayr-ı maruftur. Böyle bir iddianın olmayışı, İbn Âmir'in kıraatini Muğîre b. Ebî Şihâb'a izafe eden ve Muğîre'nin de Hz. Osman'dan aldığını belirten bir kimsenin sözünün geçersiz olduğuna açık delildir. Zira bunu nakleden Şam ehlinde 'İrâk b. Hâlid (ö. ?), tanınmayan (mechûl) bir kimsedir; haliyle ne nakil ne de Kur'ân ehli tarafından tanınmaktadır. Bunu ondan Hişâm b. Ammâr (ö. 245/859 [?]) nakletmiştir..."⁷⁵

Taberî, bu değerlendirmesinde Hz. Osman'dan yakınları ve diğer pek çok âlim dururken sadece Muğîre'nin kıraat öğrenmiş ve nakletmiş olması bilgisini de tuhaf karşılamaktadır.

İbn Âmir'in kıraatinin her bir vechinin sahih bir isnadı olduğu ifade edilse de⁷⁶ görüldüğü üzere Taberî burada sened tenkidi yapmakta, diğer bir ifadeyle Muğîre'nin Hz. Osman'dan Kur'an'ın tamamını öğrenmiş olabileceği bilgisini uzak bir ihtimal olarak değerlendirmektedir. İbn Mücâhid'in girişimiyle tespit edilen yedi

⁷² Tayyar Altıkulaç, "İbn Âmir", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XIX, 308.

⁷³ Taberî'nin İbn Âmir kıraatini aldığı sened şöyledir: **İbn Cerîr et-Taberî** – Abbâs b. Velîd el-Beyrûtî – Abdülhamîd b. Bekkâr – Eyyûb b. Temîm – Yahyâ b. el-Hâris – **İbn Âmir**. Bk. Sehâvî, *Cemâl*, I, 433; Fayda, "Taberî", *DİA*, XXXIX, 315.

⁷⁴ Sehâvî, *Cemâl*, I, 434; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetetü'n-nihâye*, I, 380.

⁷⁵ Sehâvî, *Cemâl*, I, 432-3; Sellûm, *Cuhûdû'l-İmâm Ebî 'Ubeyde*, s. 226-8.

⁷⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 425.

mütevâtîr kıraat imamından biri olan İbn Âmir'in senedi hakkındaki böyle bir değerlendirmeye, Taberî'nin tenkit edilmesinin önemli sebeplerinden biridir.

Sehâvî, Taberî'nin yukarıdaki ifadelerini "açık bir tökezleme" olarak nitelemek ve karşıt tezlerle böyle bir kabulün yanlışlığını ortaya koymaktadır. Belirttiğine göre Hz. Osman'dan Muğîre de dâhil Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 73/692[?]), Ebû'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) ve Zîr b. Hubeyş (ö. 82/701) gibi şahsiyetler de Kur'ân öğrenmiş ve yine belirttiğine göre Taberî'nin İbn Âmir'le ilgili duruşu hakkında, az önce belirttiğimiz gibi, hocası Şatıbî kendisini uyarmıştır.⁷⁷ Sehâvî ayrıca Taberî'nin 'Irâk b. Hâlid⁷⁸ hakkında kullandığı "mechûl" ifadesi üzerinde durarak, sika bir râvî olan Hişâm b. Ammâr'ın ondan nakilde bulunması karşısında Taberî'nin değerlendirmesinin ona zarar vermeyeceğini belirtmektedir.⁷⁹

Ebû Şâme ise Taberî'nin mezkur ifadelerinin İbn Âmir'in kıraatine eleştiri şeklinde anlaşıldığını; oysa bu değerlendirmesiyle onun, Hz. Osman'dan Muğîre'nin kıraat almasını uzak bir ihtimal olarak gördüğü anlamına geldiğini, bununla birlikte böyle bir değerlendirmenin, İbn Âmir'in kıraatinin sıhhati konusunda problem teşkil etmeyeceğini ifade etmektedir.⁸⁰

Zehebî (ö. 748/1348) de Taberî'nin cerh ettiği kişinin tanınmış bir kimse olduğunu, Hişâm b. Ammâr ve Rebi' b. Sa'leb (ö. 238/852)'in ondan kıraat okuduğunu, bazı hadis râvîlerinin de kendisinden hadis dinlediğini, bizzat Dârekutnî'nin (ö. 385/995) kendisinin, onu "*lâ be'se bih*" (zararı yok) diye nitelendirdiğinden bahsetmektedir.⁸¹

İbnü'l-Cezerî de mütevâtîr addedilen İbn Âmir kıraati hakkında Taberî'nin eleştirel yaklaşımını sakıncalı bulmakta⁸² ve onun yukarıdaki ifadelerini "kıymetsiz" olarak nitelemektedir.⁸³

İbn Âmir'in kıraatinin isnâdı konusunda yapılan bu tartışmalara ilaveten onun okuyuşundaki bazı vecihler dil açısından da metin tenkidine maruz kalmıştır. Gerçekten de Taberî, tefsirinde ehl-i Şâm'ın kıraati hakkında icmâ-i kurrâdan ayrıldığı ve bunun adeta tabi bir sonucu olarak Arap diline muhalefet ettiği noktalarda eleştirilerini belirtmekten geri durmamaktadır. Bu duruş Taberî'nin, icmâdan ayrılan âhâd/münferid kıraatin hakiki manada hüccet olamayacağı, bununla birlikte böyle bir rivâyetin sadece bir görüş olarak muhafaza edileceği anlayışından kaynaklan-

⁷⁷ Sehâvî, *Cemâl*, I, 434-5.

⁷⁸ 'Irâk b. Hâlid, İbn Âmir'in meşhur talebesi Yahyâ b. Hâris ez-Zimârî'nin yetiştirdiği kârilere olup Hişâm b. Ammâr'ın kıraat hocasıdır. Bk. Tayyar Altıkulaç, "Hişâm b. Ammâr", *DİA*, XVIII, 151.

⁷⁹ Sehâvî, *Cemâl*, I, 435. Ayrıca bk. Mizzi, *Ehâsinü'l-ahbâr*, s. 261-5.

⁸⁰ Ebû Şâme, *el-Mürşid*, s. 126.

⁸¹ Zehebî, *Ma'rîfetü'l-kurrâi'l-kibâr*, thk. Tayyar Altıkulaç, (İstanbul: İSAM Yay. 1995), I, 194.

⁸² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 264.

⁸³ İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetetü'n-nihâye*, II, 267.

maktadır.⁸⁴

2. 2. METİN YÖNÜNDEN

Tefsirinde icmâdan ayrılan İbn Âmir kıraatlerine pek iltifat etmeyen Taberî, üç yerde ismen zikrettiği İbn Âmir'in kıraatini bir yerde eleştirmekte⁸⁵ diğer iki yerde tercih etmemektedir.⁸⁶ Yine “ehl-i Şâm” şeklinde bölgeye nispetle verdiği İbn Âmir kıraatlerini de çoğunlukla eleştirmektedir.⁸⁷ Taberî eleştirilerinde icmâa muhalif İbn Âmir kıraatleriyle ilgili olarak Arap diline uygunluğu açısından metin tenkidi de yapmaktadır. Haliyle bu durum Taberî'nin eleştirilmesinin önünü açan bir diğer unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

Örneğin Kehf suresindeki “بِالْغُدُوَّةِ” (bi'l-ğadâti)⁸⁸ kelimesi İbn Âmir tarafından “بِالْغُدُوَّةِ”(bi'l-ğudveti) şeklinde okunmuştur.⁸⁹ Taberî, “Arapçayı bilen ehil kimselerce bu hoş olmayan (mekrûh) bir kıraattir. ” diyerek söz konusu okuyuşu icmâa muhalefeti yanında dil açısından da caiz görmez. Gerekçesini ise şöyle izah eder:

Arap dilinde غُدُوَّة kelimesi, lâm-ı tarif olmaksızın bizzat kendisi marife bir kelimedir. Nitekim Arapçada bir kelime marife değilse, elif lâm ile marife olur; ancak kelimenin kendisi marifeyse lam-ı tarif kullanılmaz. Bunun da ötesinde ğudvetün kelimesi her hangi bir kelimeye muzaf da olmaz. Kelimenin izafet tamlamasında kullanılamaması, lâm-ı tarif alamayacağına da açık bir delildir. Zira ancak lâm-ı tarif alan kelimeler izafet için uygun olabilir. Araplar kelimeyi eteytüke ğudvete'l-cumuati (Cuma sa-bahtanı sana geldim) değil; eteytüke ğadâte'l-cumuati (Cuma sabahı sana geldim) şeklinde kullanırlar. Dolayısıyla bize göre doğru olan, merkezî şehirlerin kurrâsının icmâ ile okuduğu bi'l-ğadâti kıraatidir. Bu kıraatte icmâ hasıl olması sebebiyle gayrısını caiz görmüyoruz.⁹⁰

Yine En'am suresindeki “وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائُهُمْ. ” âyeti-ni⁹¹ Taberî'nin haber verdiği üzere Hicâz ve Irâk kurrâsı zeyyene fiilini malum, katle kelimesini mansub, evlâd kelimesini mecrur ve şürekâ'yı da merfu olarak “ زَيْنَ لِكَثِيرٍ ” şeklinde; Ehl-i Şâm kurrâsından bazıları da “zeyyene” fiilini meçhûl olarak “züyyine”, “katl” kelimesini merfu, “evlâd” kelimesini mansub ve “şürekâ” kelimesini de mecrûr olarak “زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلُ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائِهِمْ” şek-

⁸⁴ Bk. Taberî, V, 435.

⁸⁵ Taberî, XV, 236-7.

⁸⁶ Taberî, XV, 536; XVII, 21.

⁸⁷ Bk. Taberî, IX, 208-10, 576-7; XI, 243; XII, 437.

⁸⁸ Kehf 18/28.

⁸⁹ İbn Mucâhid, es-Seb'a, s. 390; Taberî, XV, 237.

⁹⁰ Taberî, XV, 237.

⁹¹ En'am 6/137.

linde okumaktadır⁹² ki bu durumda muzaf ile muzafun ileyh arasına *evlâdehüm* kelimesi girmiş olmaktadır.

Taberî'nin "Ehl-i Şâm'dan biri" diyerek verdiği kıraatin sahibi İbn Âmir'den başkası değildir. Taberî, takdiri "قَتَلَ شُرَكَائِهِمْ أَوْلَادَهُمْ" şeklinde olan mezkûr kıraatte muzaf ile muzafun ileyh arasına *evlâdehüm* kelimesinin girmesini Arap kelimada çirkin (kabîh) kabul edildiğini ve bunun gayr-i fasih olduğunu belirtmektedir.⁹³ Buradaki tenkit noktası, kıraatin icmâa muhalifetinin yanında, mastar (*katl*) failine muzaf olmuş ve aynen fiili gibi amel etmiş, ancak muzaf ile muzafun ileyh arasına mef'ûlün bih (*evlâdehüm*) girmiştir ki dâimîler bunu kabîh görmektedir. Çünkü muzaf ile muzafun ileyh arasına -zarf hariç- herhangi bir şeyin girmesi Arapça'da fasih görülmemektedir.⁹⁴ Örneğin Zeccâc'a göre Arap dilinde muzaf ile muzafun ileyh arasının ayrılması caiz olmayıp hatta böyle bir ifade şâz ve bayağı (redîetün) bir kulanımdır.⁹⁵

İbn Âmir'in söz konusu kıraatinin geçerliliğini ispat sadedinde Hicâzlı bazı kimselerin "رَجَّحَ الْقُلُوصَ أَبِي مَرَادَةَ" . . . "فَرَجَّجْتُهُ مُمْكِنًا"⁹⁶ ("Ebû Mezâde'nin genç deveyi mızrağıyla yaralaması gibi, ben de kuvvetli bir şekilde onu yaraladım." anlamındaki beyitte muzaf olan "zecce" ile "Ebî Mezâde" muzafun ileyhi arasına "kalûsa" mefulü girmiştir.) şeklinde bir şiiri delil olarak kullandığını ve fakat Irak ehlinde şiir râvîleri ve dil alimlerinin böyle bir delili kabul etmediğini belirten Taberî, dilde hoş olmayan bu tür bir ifade şeklinin Kur'ân olarak kıraatini de caiz görmemektedir.⁹⁷

Taberî'nin, Kur'ân ile Arap dili arasında daima bir uyumun varlığını gözettiğini, Kur'ân'ın zahirinin Arap dilinin zahirine muvafık olması gerektiği görüşünde olduğunu ifade etmiştik. Bu sebeptendir ki İbn Âmir'in kıraatini tenkit ederek, icmâın vuku bulduğu genelin kıraatini benimsemektedir. Ayrıca Taberî'nin kurrânın icmâına muhalif olan kıraatleri şâz olarak değerlendirdiği ve hatta bir kıraatin geçersiz olabilmesi için bu tip bir muhalefeti yeter sebep gördüğü bilinmektedir. Burada da böyle bir durum ortaya çıkmıştır. Taberî, mezkur okuyuşu Arap dili bakımından metin tenkidine tabi tutarak *fesadına* hükmetmektedir.⁹⁸

Taberî'nin bir kıraatin Kur'ân olarak tilavet edilebilmesi ve hüccet olabilmesi için icmâa verdiği önem burada da kendini göstermektedir. İbn Âmir'den nakledil-

⁹² Taberî, IX, 576; İbn Mucâhid, es-Seb'a, s. 270; İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, II, 263-265; Bennâ, İthâf, II, 32.

⁹³ Taberî, IX, 576. Ayrıca bk. Taberî, XIII, 728.

⁹⁴ Ferrâ, Me'âni'l-Kur'ân, (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1983), I, 358; Mekki, el-Keşf, I, 453-54.

⁹⁵ Zeccâc, Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû, thk. Abdülcelîl Abduh Çelebi, (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2005), III, 168.

⁹⁶ Ebû Şâme, İbrâzû'l-me'ânî min hirzi'l-emânî, thk. İbrahim Atve Avad, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, t. y.), s. 462.

⁹⁷ Taberî, IX, 576-77.

⁹⁸ Taberî, IX, 577.

diği sabit olan malum kıraatin, Arap dili bakımında eleştirilmesi bir yana icmâa muhalefeti sebebiyle şâz konumuna düştüğü görülmekte ve kıraat imamının ve/ya ondan nakledenlerin zabtına yönelik de bir eleştirinin yapıldığı anlaşılmaktadır.

Ayrıca Taberî, “Allah’a ortak koşulan put ve şeytanlar, kendilerine tapanlara, ekin ve mallarının bir kısmını Allah’a bir kısmını da ortak koştuklarına ayırmalarını süslü gösterdikleri gibi kızlarını diri diri toprağa gömerek öldürmelerini ve fakirlik korkusuyla çocuklarını katletmelerini süslü göstermektedir” şeklindeki yorumu destekleyen pek çok nakil zikretmekte⁹⁹ ve ehl-i tevil tarafından bunun böyle kabul edildiğini de desteğine alarak üzerinde icmâ olan kıraati doğru bulmaktadır.¹⁰⁰

İbn Âmir’in mezkur kıraati, başta ilk dönem nahiv âlimleri olmak üzere mute-kaddimun ve müteahhirun dilciler tarafından genellikle tenkide maruz kalmıştır.¹⁰¹ Bu meyanda Ferrâ, Ebû ‘Ubeyd Kâsım b. Sellâm, Zeccâc, Nehhâs (ö. 338/950), Ebû Ali el-Fârisî ve Zemahşerî gibi âlimleri saymamız mümkündür.¹⁰² Örneğin Ebû ‘Ubeyd, mezkûr kıraat hakkında “*Bu okuyuş şeklini sevmiyorum. Zira burada bir zorlama söz konusudur. Bana göre Arapça’daki sıhhati sebebiyle üzerinde icmâin hâsıl olduğu diğer kıraat geçerlidir.*”¹⁰³ demektedir, Zemahşerî ise böyle bir kıraati Arap dil kurallarına uymadığı gerekçesiyle tenkit etmektedir. O, muzâf ile muzâfun ileyhin arasına -zarfın dışında- herhangi bir kelimenin girmesi (fasl), şiirde bile kötü bir isti’mal olarak kabul edilirken; bu kullanımın nesirde, hele nazmının güzelliğiyle ve açık, net olmasıyla muciz olan Kur’ân’da kabul edilmesinin hiç mümkün olmadığını savunmaktadır.¹⁰⁴ Zemahşerî de Taberî gibi bu sözleriyle, İbn Âmir’in mezkûr kıraatinin Arap dili açısından kabul edilebilir bir vechinin bulunmadığını ifade etmektedir.

Bunun yanında yedi kurrâdan biri olan ve kıraati mütevâtir kabul edilen İbn Âmir’in mezkur kıraatini maruz kaldığı eleştirilerden kurtarmak adına, savunmanın ötesinde bir tavır geliştiren pek çok âlimin varlığı da yadsınamaz bir gerçektir. Örneğin İbnü’l-Cezerî, Taberî’nin konuyla ilgili açıklamalarına yönelik olarak “*Bu ve benzeri sahih kıraatleri inkâr ettiğini bildiğimiz ilk kişi Taberî’dir ki [kıraatler tespiti edildikten] üç yüz sene sonra böyle sakıncalı bir söylem geliştirmiştir.*”¹⁰⁵ diyerek onu açıkça eleştirmektedir.

⁹⁹ Taberî, IX, 573-76.

¹⁰⁰ Taberî, IX, 577.

¹⁰¹ Tenkitlerin tamamını bir arada görmek için bk. Abdüllatif el-Hatîb, *Mu’cemû’l-kırâât*, (Dimeşk: Dâru Sa’dî’d-Dîn, 2000), II, 552-58.

¹⁰² Ebû’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, *Zâdû’l-mesîr fî ‘ilmi’t-tefsîr*, (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1404/1984), III, 129-30; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü’l-mesûn fî ‘ulûmi’l-kitâbi’l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, (Dimeşk: Dâru’l-Kalem, 1986), V, 162-67.

¹⁰³ Ebû Şâme, *İbrâz*, s. 463; Sellûm, *Cuhûd*, s. 271.

¹⁰⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hâkâiki ğavâmidî’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvîl fî vücûhi’t-te’vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvid, (Riyâd: Mektebetü’l-Übeykân, 1418/1998), II, 401.

¹⁰⁵ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 264.

Vakia, eleştirilerin geneline baktığımızda Taberî ile neredeyse aynı düşünen Zemahşerî üzerinden yapıldığını görmekteyiz. Muhtemelen onun Mutezilî bir müfessir olması eleştirilerin odak noktasında yer almasında etkin olmuştur diyebiliriz. Zira İbnü'l-Cezerî'nin açık isim vererek tenkit ettiği Taberî'nin mezkûr kıraatle ilgili dediklerinin neredeyse tekrarı gibi olan açıklamalar Zemahşerî üzerinden bu düşüncede olanlara teşmil edilmektedir.¹⁰⁶ Söz konusu eleştirilerin, çoğunlukla "mütevâtir" addedilen İbn Âmir'in mezkur kıraatini ve haliyle Kur'ân'ı savunma refleksiyle ortaya konulduğu çok açıktır.

Özellikle burada Taberî'yle aynı kanaati taşıyan Zemahşerî'ye, ehl-i sünnet âlimlerince yöneltlen eleştirilerden bir kısmını zikretme lüzumunun hâsıl olduğunu düşünüyoruz. Çünkü Zemahşerî basamak yapılarak yöneltlen eleştirilerin münderecatına öncelikli olarak Taberî'nin girdiği de gayet açıktır. Örneğin İbn Müneyyir (ö. 683/1284), Zemahşerî'nin kıraatin nakil değil, içtihad ile sabit olduğunu vehmettiğini ve yanlış içerisinde olduğunu belirtmekte, ilaveten İbn Âmir'in mezkur kıraatıyla ilgili hata yaptığına dair Zemahşerî ve *benzerlerinin* sözünün bir kıymetinin olmadığını söylemektedir.¹⁰⁷ Ebû Hayyân (ö. 745/1344) ise daha ileri gitmekte Zemahşerî'yi "kıraat inkârcısı, kötü niyetli, nahiv cahili" gibi tahkir edici ifadelerle tanımlamakta ve şöyle devam etmektedir: "Arap dilinde benzeri bulunan ve sarîh Arapça olan mütevâtir kıraati reddeden ve nahiv alanında zayıf olan şu yabancı adama şaşarım! Aynı şekilde doğuda ve batıda Allah'ın kitabını nakletme hususunda ümmetin tercih etmiş olduğu kıraat imamları hakkında kötü niyetli olan şu adama şaşarım!"¹⁰⁸ Yine Abdulkâdir b. Ömer el-Bağdâdî (ö. 1093/1682), İbn Âmir'in kıraatini eleştirenlerle ilgili olarak "Bu tür yaklaşımlara iltifat edilmez. Çünkü böyle bir görüş büyük imamlardan sadır olan mütevâtir kıraati ayıplamaktır/ta'netmektedir... İbn Âmir'in kıraati, rivâyet ve nakil açısından sahîh olduğu gibi dil bakımından da sahihtir."¹⁰⁹

Eleştirisini doruk noktaya ulaştıran Âlûsî'yi (ö. 1270/1854), İbn Âmir'in kıraati hakkında "ileri-geri" konuşanlara en sert tepkiyi veren âlim olarak zikredebiliriz. Zira o, kıraat-i seb'a'nın kaynağının vahiy olduğunu, bunların mütevâtir olarak nesilden nesile nakledildiğini; bu kıraatlerden herhangi birini tenkit edenlerin -bu tür bir kıraati eleştirmek, Hz. Peygamber'i ve hatta Allah'ı eleştirmek anlamına gelece-

¹⁰⁶ Zemahşerî'ye yöneltlen tenkitler için bk. Mehmet Dağ, "Mu'tezile'ye Ehl-i Sünnet İsnâdı: 'Kırâatlar Tevkîfî Değil, İctihâdîdir -Zemahşerî Özelinde Bir İddianın Değerlendirilmesi-" *Marife*, Mu'tezile Özel Sayısı, III/3 (2003), ss. 219-258; Mustafa Kılıç, *Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Kıraat Olgusu*, (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), s. 381 vd.

¹⁰⁷ İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf fi mâ tezammenehü'l-keşşâf mine'l-î'tizâl (el-Keşşâf'ın hamişinde)* thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz, (Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998), II, 400-1.

¹⁰⁸ Ebû Hayyân el-Endelûsî, *Tefsîru'l-bahri'l-muhîr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1993), IV, 232.

¹⁰⁹ Abdulkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb ve lübbü lübâbi lisâni'l-Arab*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1418/1997), IV, 424.

ği için- küfre düşmesinden endişe edileceğini belirtmektedir. Hatta bu tutumu benimseyen âlimlerin, kimin tarafından söylendiği belli olmayan bir şiirle istişâh edip, kaynağı ve nakledeni belli olan bir kıraate şüpheyile yaklaşımları karşısında hayretler içinde kaldığını, hâlbuki Kur'ân'ın (kıraatlerin), kimin söylediği meçhul olan bu tür şiirlerin sıhhatine delil olarak kullanılmasının daha doğru olacağını ifade ederek, ulemânın bakış açısının yanlışlığına vurgu yapmakta ve hayretini dile getirmektedir.¹¹⁰

Yukarıdaki değerlendirmelerden sonra denilebilir ki Sünnî ulema, kıraatler konusunda apolojist bir yaklaşımla seb'a/'aşere imamlarından nakledilen her bir kıraat rivayetini götürü usulü mütevâtir kabul etmektedir. Çünkü hakim Sünnî paradigma her ne kadar "kıraatler vahyin bizzat kendisidir ve başlangıcından itibaren tevatüren nakledilmiştir." tarzında romantizmin sınırlarında gezen bir tutum sergilese de Taberî dahil erken dönem ulemasının çoğunluğu, böyle bir algıya sahip değildir.

Haddizatında Taberî, daha tefsirinin evvelinde kıraat birikimiyle ilgili olarak Hz. Osman'ın mushafları bir harf üzere yazdığını ve kurrânın ihtilâflı okuyuşlarının bu bir harf içerisinde vuku bulduğunu ve dahi bunlar hakkında tercih, tenkit veya şüphe duymanın kişinin küfrünü gerektirmeyeceğini belirtmiş, dolayısıyla Kur'ân ile kıraatler arasını ayırmış; fakat böyle bir rivayet malzemesinin varlığını da inkâr etmemiştir.¹¹¹ Bu vesileyle tefsirinde kıraatleri çoğunluğun okumasına (icmâ/ekser), mushaf hattına (icmâ) ve Arap dilinin müşterek, yaygın ve kuvvetli vecihlerine göre değerlendirdiği ortadadır. Bu çerçevede İbn Âmir'in yukarıdaki mezkur kıraatleriyle ilgili olarak;

–Mushaf hattına uygun mu?

–**Evet.**

–İmanın bizzat kendisinden nakledilen kıraat, icmâ-i kurrâyla ittifak halinde mi?

–**Hayır.** Münferittir.

–Arap dilinde yaygın, efsah, fasih vb. bir vecih mi?

–**Hayır.**

Görüldüğü gibi bir "evet"i, iki "hayır"ı olan bir kıraat, eksi bire düşmekte ve Taberî'nin Kur'ân tasavvurundaki beklentiyi karşılamamaktadır. Bu durumda şartları sağlayan ve artıları fazla olan kıraat, Kur'ân olarak tilavet edilmeyi ve hüccet olarak kullanılmayı hak etmektedir. Ayrıca kıraatlerin makbuliyeti için belirtilen nakil, ancak bu nakillerin icmâi, hakkında icmâ olmuş mushaf hattına uygunluk ve dil

¹¹⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t. y.), VIII, 33.

¹¹¹ Taberî, I, 60.

yapısının Arap kamuoyunda kuvvetli bir karşılığının olması şeklinde üç rüknü¹¹² esas alıp ardından bunlardan birini işlevsiz bırakma çelişkisine düşmediğini ve ilkel bir duruş sergilediğini de belirtmemiz gerekmektedir. Bu durumun, aşere kurrâsından İbn Kesîr (ö. 120/737),¹¹³ Âsım (ö. 127/745),¹¹⁴ Ebû Ca'fer (ö. 130/747),¹¹⁵ Ebû 'Amr (ö. 154/770),¹¹⁶ Hamza (ö. 156/772),¹¹⁷ Nâfi' (ö. 169/785),¹¹⁸ Kisâî (ö. 189/805)¹¹⁹ vb. kâîlerin kıraatleri söz konusu olduğunda da aynen geçerli olduğunu görmekteyiz.

Sonuç olarak ilk dönem kaynaklarında Şam kıraatıyla ve dolayısıyla İbn Âmir kıraatıyla ilgili olumsuz bir tavrın varlığı gayet açıktır. Zira İbn Âmir'in kıraatinin her bir vechinin isnad açısından bir sahabeye ulaşip ulaşmadığı, dil açısından problemli şâz unsurlar barındırıp barındırmadığı hususu tartışılmıştır.¹²⁰ İbn Âmir'e karşı bu duruş sonraki dönemlerde de kendini göstermiş; nitekim İbn Mücâhid'in, yedili tasnifi içerisinde Ya'kûb el-Hadramî (ö. 205/821) dururken Kisâî'yi seb'a imamlarından sayması bir yana,¹²¹ yine bu tasnifte A'meş (ö. 148/765)'in yerine İbn Âmir'in kıraatine yer vermesi açık bir şekilde tenkit edilmiştir.¹²² Söz konusu kıraatin İbn Mücâhid'in marifeti ve siyasî otoritenin desteğiyle popülerlik kazandığı da ifade edildiğine göre¹²³ Taberî dönemi ve öncesinde İbn Âmir'e Şam bölgesi dışında pek fazla iltifat edilmediği anlaşılmaktadır. Ancak, yapılan eleştirilere ve İbn Hâleveyh (ö. 370/980)'in şâz kıraatlere dair yazdığı eserde İbn Âmir'in bazı okuyuşlarına yer vermesine¹²⁴ rağmen, İbn Mücâhid'in yedili tasnifinde İbn Âmir'i tercih etmesi genel kabul görmüş ve bu alanda tartışmasız bir otorite haline gelmiştir.

SONUÇ

Tarihi süreçte seb'a ve/ya 'aşere kurrasının okuduğu kıraatleri çeşitli açılardan eleştirmenin Kur'an'ı/vahiyi eleştirmekle aynileştirilmesi ve bunun Kur'an'ın mevzukeyetini ve imanı haleldar edeceği endişesi Taberî gibi düşünen âlimlerin tenkidini bir zorunluluk haline getirmiştir. Bize göre Taberî'nin tasavvurundaki âhâd haberin mütevâtir kavramıyla eşdeğer görülerek bunda mutlak bir yanılmazlığın aran-

¹¹² Mekkî, *el-İbâne*, s. 89.

¹¹³ Taberî, II, 295; XIII, 17-18; XX, 113-114; XXII, 224.

¹¹⁴ Taberî, X, 252-53; XV, 536; XVI, 330, 386-87; XIX, 189-90, 415; XXII, 478.

¹¹⁵ Taberî, XII, 199; XVI, 156; XVII, 44, 339; XVIII, 432; XIX, 335; XX, 574; XXI, 39-40, 82-83; XXII, 521.

¹¹⁶ Taberî, XIX, 256-57; XXI, 393-94; XXII, 503; XXIV, 377.

¹¹⁷ Taberî, VI, 346, 350; XII, 90-91; XIX, 393-4.

¹¹⁸ Taberî, XIX, 257; XXI, 214-5.

¹¹⁹ Taberî, XIII, 723-24; XVI, 293-4; XXI, 474; XXII, 272; XXIII, 91-2; XXIV, 220.

¹²⁰ Altıkulaç, "İbn Âmir", XIX, 309.

¹²¹ Mekkî, *el-İbâne*, s. 39; Ebû Şâme, *el-Mürşid*, s. 121-22.

¹²² Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr*, I, 194.

¹²³ Mustafa Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2011), s. 41-42.

¹²⁴ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'l-Kur'an min kitâbi'l-bedî'*, nşr. G. Bergsträsser, (Mısır: el-Matbaatü'r-Rahmâniyye, 1934), s. 29, 37, 68, 81, 121, 201.

ması, aynı zamanda bu tür kıraat rivayetlerinin Kur'ân'la bir kabul edilmesi toptancı bir yaklaşımın ürünüdür. Binaenaleyh burada yadsınması gereken tutum, kıraat birikimindeki her bir ihtimalin bizzat peygamber menşeli olduğunda ve ondan tevâtüren nakledildiğinde ısrarcı olmaktır. Böyle bir ısrarın kıraat tarihinde bid'at-i hasene olarak kayda geçtiği görüntüsüne rağmen Taberî, meseleyi kendi tutarlılığı ve gerçekliği içerisinde halletmiştir. Son olarak şunu da belirtelim ki yukarıda zikrettiğimiz kıraatlere yöneltilen tenkitler ve benzerlerinin “**takdiren (ihtimalen)** bile olsa Hz. Osman Mushaflarına uygunluk”, “**bir yönüyle (vecih)** de olsa Arap dili ve gramerinde karşılığı olma” şeklinde çerçevesi genişletilmiş¹²⁵ kıraat kabul şartlarının ortaya çıkmasına da zemin hazırlamış olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır.

Kaynaklar:

- » Altıkulaç, Tayyar, “Hişâm b. Ammâr”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XVIII, 151.
- » _____, “İbn Âmir”, *DİA*, XIX, ss. 308-310.
- » Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî*, (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t. y.).
- » Aydın, Atik, *İbn Cerîr et-Taberî'nin Kur'ân Anlayışı ve Te'vil Tercihleri*, (doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004).
- » Bağdâdî, Abdulkâdir b. Ömer, *Hizânetü'l-edeb ve lûbbü lûbâbi lisâni'l-Arab*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1418/1997).
- » Bağdâdî, Ebû Bekr Hatîb, *Târîhu medîneti's-selâm*, thk. Beşşâr Avvâd, (Beyrût: Dâru'l-Ğarb el-İslâmî, 2001).
- » Bâkillânî, Seyfû's-Sünne Ebû Bekr, *el-İntisâru li'l-Kur'ân*, thk. Muhammed 'İsâm el-Kudât, (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2001).
- » Bennâ, Ahmed b. Muhammed, *İthâfu fudelâi'l-beşer bi'l-kırâati'l-erbaate 'aşer*, thk. Şa'bân Muhammed İsmail, (Beyrût: Alemü'l-Kütüb, 1987).
- » Cerrahoğlu, İsmail, “Muhammed İbn Cerîr et-Taberî ve Tefsiri”, *AÜİFD*, 1968, XVI, ss. 79-101.
- » Dağ, Mehmet, “Mu'tezile'ye Ehl-i Sünnet İsnâdi: 'Kırâatlar Tevkîfî Değil, İctihâdîdir –Zemahşerî Özeline Bir İddianın Değerlendirilmesi-” *Marife*, Mu'tezile Özel Sayısı, III/3 (2003), ss. 219-258.
- » _____, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Yaklaşım*, (İstanbul: İSAM Yay. , 2011).
- » Dâni, Ebû 'Amr, *el-Muknî' fî resmî mesâhîfi'l-emsâr*, thk. Nûre bintü Hasen b. Fehd el-Hümeyyed, (Riyâd: Dâru't-Tedmüriyye, 2010).
- » Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *Tefsîru'l-bahri'l-muhît*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvid, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993).
- » Ebû Şâme, Abdurrahman b. İsmâîl el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ 'ulûmin tete'allaku bi'l-kitâbi'l-'azîz*, nşr. İbrahim Şemsuddîn, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003).
- » _____, *İbrâzû'l-me'ânî min hîrzi'l-emânî*, thk. İbrahim Atve Avad, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t. y.).
- » Fayda, Mustafa, “Taberî”, *DİA*, XXXIX, ss. 314-318.
- » Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Me'ânî'l-Kur'ân*, (Beyrût: 'Âlemü'l-Kütüb, 1983).
- » Hacı Halîfe, *Keşfü'z-zunûn*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t. y.).
- » Hamevî, Yâkût, *Mu'cemu'l-udebâ irşâdû'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*, thk. İhsân Abbâs, (Beyrût: Dâru'l-Ğarb el-İslâmî, 1993).
- » Hamidullah, Muhammed, *Kur'ânı Kerîm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, (İstanbul: İFAV, 1993).
- » Harbî, Hüseyin Ali, *Menhecû'l-İmâm et-Taberî fi't-tercîh*, (Ammân: Dâru'l-Cenâderiyye, 2008).
- » Hatîb, Abdüllatîf, *Mu'cemu'l-kırâât*, (Dimeşk: Dâru Sa'dî'd-Dîn, 2000).

¹²⁵ Krş. Mekkî, *el-İbâne*, s. 89; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 9.

- » İtr, Hasan Ziyâuddîn, *el-Ahrufu's-seb'a ve menziletü'l-kirââtî minhâ*, (Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1988).
- » İbn Ebî Tâlib, Mekki, *el-İbâne 'an me'âni'l-kirâât*, thk. Abdulfettah İsmail Şelebî, (Kâhire: Daru Nehda, t. y.).
- » İbn Hâleveyh, Muhtasar fî şevâzî'l-Kur'ân min kitâbi'l-bedî', nşr. G. Bergsträsser, (Mısır: el-Matbaatü'r-Rahmâniyye, 1934).
- » İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. İbrâhîm ez-Zeybek, (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2010).
- » İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a fî'l-kirâât*, thk. Şevki Dayf, (Kâhire: Dâru'l-Meârif, t. y.).
- » İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr, *Kitâbü'l-kabes fî şerhi muvatta Malik b. Enes*, thk. Muhammed Abdullah Veled Kerim, (Beyrût: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 1992).
- » İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec, *Fünûnü'l-efnân fî 'uyûni 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Hasan Ziyaüddîn 'İtr, (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyyeti, 1987).
- » _____, *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, (Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1404/1984).
- » İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-kirââtî'l-aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Debbâ', (Beyrût: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, t. y.).
- » _____, *Ğâyetü'n-nihâye fî tabakâtî'l-kurrâ*, edtr. G. Bergsträsser, (Beyrût: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006).
- » İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-târîh*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987).
- » İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf fî-mâ tezammenehü'l-keşşâf mine'l-i'tizâl (el-Keşşâf'ın hamışinde)* thk. 'Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz, (Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998).
- » İnanç, Yonis, Harun Abacı, "Zeccâc'ın (ö. 311/923) Kiraatlere Bakışı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVI, sy. 30 (2014/2), ss. 113-133.
- » Kastalânî, Şihâbüddin, *Letâifu'l-işârât li funûni'l-kirâât*, thk. Âmir es-Seyyid Osman, Abdüssabûr Şahin, (Kahire: Dâru'l-Kütüb, 1972).
- » Kevserî, Muhammed Zâhid, *Makâlâtü'l-Kevserî*, (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, t. y.).
- » Kılıç, Mustafa, *Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Kiraat Olgusu*, (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014).
- » Maşalı, Mehmet Emin, *Kur'ân'ın Metin Yapısı*, (Ankara: İlâhiyât Yay. , 2004).
- » Matrûdî, Abdurrahman b. İbrâhim, *el-Ahrufu'l-Kur'âniyyetü's-seb'a*, (Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1991).
- » Mennâ'u'l-Kattân, *Nuzûlû'l-Kur'ân 'alâ seb'ati ahruf*, (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1991).
- » Mizzî, Abdülvehhâb b. Vehebân, *Ehâsinü'l-ahbâr fî mehâsinî's-seb'ati'l-ahyâr*, thk. Ahmed Fâris es-Sellûm, (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2004).
- » Okçu, Abdulmecit, "İgnace Goldziher'in Taberî'den Aktarımda Bulunarak Bazı Kiraatleri Tenkidi ve Meselenin Arka Planı", *AÜİFD*, Erzurum 2002, sy. 18, ss. 137-153.
- » _____, "Taberî'nin Yedi Harf Hakkındaki Görüşleri", *Bir Müfessir Olarak İbn Cerîr et-Taberî Sempozyumu*, (Konya: 2010), ss. 191-200.
- » _____, *Kirâat Açısından Taberî ve Tefsiri*, (Ankara: Araştırma Yay. , 2009).
- » Öğmüş, Harun, "Kur'ân'ın Sihhati Bağlamında Kiraat Farklılıklarının Değerlendirilmesi", *MÜİFD*, 39 (2010/2), ss. 5-26.
- » Öztürk, Mustafa, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, (Ankara: Ankara Okulu Yay. , 2011).
- » _____, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*, (Ankara: Ankara Okulu Yay. , 2012).
- » Sehâvî, Muhammed Alemuddîn, *Cemâlû'l-kurrâ ve kemâlû'l-ikrâ*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb, (Mekke: Mektebetü't-Türâs, 1987).
- » Sellûm, Ahmed Faris, *Cuhûdû'l-İmâm Ebî 'Ubeyde el-Kâsım b. Sellâm fî ulûmi'l-kirâât*, (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2006).
- » Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-mesûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1986).
- » Sicistânî, , *Kitâbu'l-mesâhif*, thk. Muhibbiddin Abdussubhan Vâiz, (Beyrût: Daru'l-Beşâiri'l-İslâm, 2002).
- » Suyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Ali Muhammed Ömer, (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1396/1976).
- » _____, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Merkezü'd-Dirasatî'l-Kur'âniyye, (Medîne: Mücema'ül-Melik Fehd li-Tibâati'l-Mushafî's-Şerif, t. y.).
- » _____, *Şerhu's-Suyûtî li süneni'n-Nesâî*, thk. Abdulfettah Ebû Ğudde, (Halep: Mektebe

- Matbûati'l-İslâmiyye, 1986).
- » Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, (Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001). (Taberî)
 - » Vâkıdî, Muhammed b. Ömer, *Kitabu'r-riddeti me'a nebzeti min futûhi'l-İrâk*, thk. Yahya el-Cebûrî, (Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1990).
 - » Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, thk. Abdülcelîl Abduh Çelebi, (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2005).
 - » Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr*, thk. Tayyar Altıkulaç, (İstanbul: İSAM Yay. 1995).
 - » Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hâkâiki ğavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvid, (Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1418/1998).
 - » Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevâz Ahmed, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1415/1995).
 - » Zerkeşî, Bedruddin, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebülfadl İbrahim, (Kâhire: Dâru't-Turâs, 1984).