

Taberî'nin Kıraatlere Bakışı

Naif Yaşar

Dr., Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Tefsir Ana bilim dalı Araştırma Görevlisi
naifyasar@gmail.com

Öz

Kıraatlerin bir uzmanlık alanı olarak ele alınması hicri ilk asrın sonlarına denk gelmektedir. Bu tarihten itibaren Osman Mushaflarına bağlı olarak kıraatleri inceleyip tasnif eden önemli birçok çalışma yapılmıştır. Bu konudaki detaylı çalışmalar ise özellikle hicri üçüncü asırdan itibaren verilmeye başlanmıştır. Hicri dördüncü asra kadar kıraatler yedi veya on ile sınırlandırılmadığından bu dönemde yapılan kıraat değerlendirmeleri, bu dönemden sonra yapılan değerlendirmelerden farklılık arz etmektedir. Hicri üçüncü asrın sonlarına doğru kıraatlerle ilgili önemli çalışmalar ve katkılar sunan Taberî, tefsirinde kıraatlerin dayanması gereken temel kaideleri titizlikle belirtmiş ve bu bağlamda kendisinden sonra gelenleri etkilemiştir. Biz de bu makalede Taberî'nin kıraatleri ele alış tarzını ve dayandığı usulü örnekleriyle beraber inceleyeceğiz. Dolayısıyla bu makalenin en önemli katkılarından birisi, Taberî'nin kıraatte dayandığı usulü hem teorik hem de tatbiki olarak vermeyi hedeflemesidir.

Anahtar kelimeler: Taberî, Kıraat, Câmi'u'l-Beyân, Mushaf

Tabarî's Approach to the Qira'ats

Qira'ats became a field of expertise towards the end of the first century of hijri. From then on related to the Othman Codices, many important works, which have examined and classified the qira'ats, have been written. The detailed works on this field began to come out in the third century of hijri. Because the qira'ats were not restricted to the seven or ten until the fourth century of hijri, the evaluations of qira'ats that have done in this period differs from the evaluations done later on. Tabarî, who has written important works and made considerable contributions to the field, pointed out the main principles of the methodology that the qira'ats' evaluations must rely on and consequently he influenced the studies which appeared after him. In this article we will examine Tabarî's approach to the qira'ats through his methodology accompanied by examples. So, one of the main contributions of this article is that; this article aims to point out the principles which Tabarî has based his qira'at philosophy on both theoretically and practically.

Keywords: Tabarî, Qira'at, Câmi' al-Bayân, Codex

Atf

Naif Yaşar, Taberî'nin Kıraatlere Bakışı, Marife, Yaz 2016, 16/1, ss. 59-86

Giriş

Kıraatler meselesi, Hz. Peygamber'in Medine döneminin sonlarına doğru başlayıp yaklaşık olarak hicri beşinci asra kadar yoğun bir şekilde işlenmiş bir konudur. Kıraat alanındaki öğretimin bir uzmanlık dalı haline gelmesi ve Arap alfabesinin gelişimine paralel olarak kıraatteki tartışma konuları da her dönem kendine has özellikler taşımıştır. Bunların belki de en önemlilerinin; Hz. Ebu Bekir'in (ö. 13/634) ilk defa Kur'ân'ı "mushaf" haline getirmesi, Hz. Osman'ın (ö. 35/656) bunu çoğaltıp otorite ve standart bir mushaf olarak yaygınlaştırması, Ebu'l-Esved ed-Duelî (ö. 69/688) ve el-Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî'nin (ö. 95-713) mushafı noktalama işlemleri, Halil b. Ahmed el-Ferâhidî'nin (ö. 175/791) bu noktalama işlemlerini geliştirip standartlaştırması ve İbn Mucâhid'in (ö. 324/936) kıraatleri yediyle sınırlandırması olduğunu söyleyebiliriz. Bununla beraber biz burada kıraat konusunu tüm yönleriyle değil, sadece Taberî'nin (ö. 310/923) konuya yaklaşımını özet olarak ele alacağız. Burada onun kıraatler bağlamında yedi harf, Arap dili, icmâ, mushaf, şaz ve tefsirî kıraatlere nasıl baktığını inceleyeceğiz. Çalışmanın sonunda da Taberî'nin kıraat anlayışı üzerine yapılmış birkaç eseri eleştirel açıdan ele alacağız. Taberî'nin kıraatlere yaklaşımı ile ilgili birçok çalışma yapılmış olmakla beraber bizim bu çalışmamızın da bu noktada bir katkı sunacağı kanaatindeyiz.

Hicri ilk üç asırda kıraat konusunu ele alan ve bu noktada önemli eserler veren Ebu 'Ubeyd (ö. 224/839) gibi birçok âlim vardır. Fakat kıraat konusunu geniş bir şekilde ilk defa ele alan Taberî'dir. O, kıraat imamı olmamasına rağmen ilk defa tercih konusunu geniş bir şekilde ele almış,¹ bu alanda telif ettiği *el-Kirâât ve Tenzîlu'l-Kur'ân* adlı eserinde,² sahih ve şazlarıyla beraber yirmi küsur kıraati incelemiştir³ ve bu kıraatler arasında, meşhur olanlarının haricine çıkmayacak şekilde tercihte bulunmuştur.⁴ Bu bağlamda Ebu Bekir b. Kâmil (ö. 350/962) der ki: "Taberî, kendi kıraatini tercih etmeden önce Hamza'nın kıraatiyle okurdu."⁵

Teracim kitaplarının verdiği bilgilere göre Taberî, *el-Kirâât ve Tenzîlu'l-Kur'ân* adlı eserinde Mekke, Medine, Küfe, Basra, Şam ve diğer bölgelerdeki kurrânın isimlerini ve kıraatlerini zikreder. O, bu eserinde her bir kıraatin diğerlerinden farklı olan yönlerini ele almış olup her kıraatin vecihlerini, o kıraatin tevlini, kurrânın kıraatlerini tercih etme sebeplerini, kendisinin bunların içerisinde hangi kıraati tercih ettiğini ve niçin bu tercihte bulunduğunu delilleriyle zikretmiştir. Bunları yaparken, tefsir ve i'râb sahasında kurrâdan hiçbir kimsenin ulaşama-

¹ Okçu, Abdumecit, *Kirâât Açısından Taberî ve Tefsîri*, Araştırma Yayınları, Ankara 2009, s. 347.

² Bu eser teracim kitaplarında bazen *el-Faşl beyne'l-Kirâe*, bazen *el-Câmi' fi'l-Kirâât*, bazen de *el-Kirâât ve Tenzîlu'l-Kur'ân* adıyla geçmektedir.

³ Mekkî, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî (ö. 437/1045), *el-İbâne 'an me'âni'l-kirâât*, thk. 'Abdulfettâh İsmâ'il Şiblî, Dâru'n-Nahdati Mısır, Mısır 1960, s. 38, 53; İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed ed-Dimeşkî (ö. 833/1430), *en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2011, I, 34; el-Hatîb, 'Abdullatîf, Mu'cemu'l-kirâât, Dâru Sa'diddîn, Dimeşk 2002, XI, 21; et-Tahân, İsmâ'il Ahmed, "Zahiratu nakdi'l-kirâât ve menhecü't-Taberî fihâ", *el-İmâm et-Taberî: Fakîhen ve muerrihen ve mufessiren ve âlimen bi'l-kirâât*, (ss. 349-397), Dâru't-Takrîb, Beyrut 2001, II, 369.

⁴ Yâkût, İbn 'Abdillâh el-Hamevî (ö. 622/1225), *Mu'cemu'l-udebâ'*, Dâru'l-İhyâi't-Turasi'l-'Arabî, Beyrut b.t.y., XVIII, 45; et-Tahân, *Taberî*, II, 369.

⁵ Yâkut, *Mu'cemu'l-udebâ'*, XVIII, 66.

diği kadar yüksek seviyede bir yetkinlik ortaya koymuştur.⁶ Talebesi Ebu Bekr b. Mucâhid (ö. 324/936), Taberî'nin kıraatle ilgili kitabına denk bir kitabın tasnif edilmediğini ifade etmiştir.⁷ Ayrıca o, Taberî'nin kıraatle ilgili kitabını Ebu 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/878) kıraatle ilgili kitabı üzerine bina ettiğini dile getirir.⁸ el-Hasan b. Ali b. Ali el-Ehvâzî (ö. 446/1055), Taberî'nin kıraat kitabı hakkında şunları söylemektedir: "Taberî, kıraatle ilgili on sekiz ciltlik büyük bir kitap yazıp, bu kitabında hem meşhur hem de şaz tüm kıraatleri zikretmiştir. O, eserinde, bu kıraatlerin meşhur olanlarının dışına çıkmayacak şekilde bir kıraat tercihinde bulunmuş ve bazı öğrencileri de bu tercihinin ondan almıştır."⁹ İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1430) de Taberî'nin bu eserde yirmi küsur kıraati incelediğini ifade eder.¹⁰ Her ne kadar bazı kaynaklar bu eserin bir nüshasının veya yüz yirmi sekiz yapraklık bir parçasının Ezher Kütüphanesi'nde bulunduğunu dile getirirse de¹¹ bu eserin hâlâ kayıp olduğu bilinen bir gerçektir.¹²

Taberî'nin *el-Kırâât ve Tenzîlu'l-Kur'ân* adlı eseri elimizde olmadığından onun kıraat metodolojisini *Câmi'u'l-Beyân* adlı eseri çerçevesinde ortaya koymaya çalışacağız. Bu eser her ne kadar bir kıraat kitabı değilse de Taberî'nin kıraatlere yaklaşımını görmemizi sağlayacak kadar bol malzeme içermektedir. Özellikle kıraatleri değerlendirmede dayandığı ilkeleri defalarca dile getirmesi bu açıdan önemlidir. Taberî, tefsirinde kıraatleri kelimelerin yapısı (fers) yönüyle incelemiş, kıraat imamları arasında önemli farklılıkların oluşmasına sebep olan medd-kasr, feth-imâle, tefhim-terkik, sıla-adem-i sıla, sekte, ravm, işmam, ibdal ve hemzenin durumu gibi konularla pek ilgilenmemiştir.¹³ Taberî, bunun gerekçesi olarak şunu ifade eder: "Bu kitabı (*Câmi'u'l-Beyân*) yazmadaki gayemiz, ayetlerdeki kıraat yönlerini

⁶ Yâkût, *el-Udebâ'*, XVIII, 65-66; Polat, Fethi Ahmet, *Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Gâlib [et-Taberî]*, SÜİFD, 30 (2010), ss. 261-291, s. 276.

⁷ Yâkût, *el-Udebâ'*, XVIII, 66-67; Polat, *Taberî*, s. 277.

⁸ Yâkût, *el-Udebâ'*, XVIII, 66-68; Polat, *Taberî*, s. 277-278.

⁹ Yâkût, *el-Udebâ'*, XVIII, 45-46.

¹⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 34.

¹¹ Muhammed ez-Zuhaylî, *el-İmâm Taberî*, Dâru'l-Kalem, Şam 1999, s. 273; Akyüzöğlü, Hüseyin, *Taberî Tefsiri'nde Garîbu'l-Kur'an*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2004, s. 27-28; Şarşûr, Hüsâm b. Hasan, *Âyâtü's-şifât ve menhecü İbn Cerîr et-Taberî fî tefsiri me'ânihâ mukâranen bi-ârâi ğayrihî mine'l-'ulemâ'*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, s. 48; Hanay, Necattin, *Allâme Muhammed İbn Cerîr et-Taberî'ye Dair Bir Bibliyografya Denemesi*, RTEÜİFD, 3 (2013), ss. 227-250, s. 228-229. Sellûm, bu kaynakların Taberî'nin *Kıraat* kitabının yüz yirmi sekiz yapraklık bir parçasının Ezher Kütüphanesi'nde olduğu yönündeki iddialarını reddedip, kendisinin bu parçayı incelediğini ve onun Ebu Ma'ser et-Taberî'ye (ö. 478/1085) ait olduğunu tespit ettiğini ifade eder. Bk. Sellûm, Ahmed b. Fâris, *Cuhûdu'l-İmâm Ebî 'Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm fî 'ulûmi'l-Kur'ân ve tahkiku ihtiyârihî fi'l-kirâ'a*, Dâru İbn Hâzım, Beyrut 2006, s. 225.

¹² Sellûm, *Ebu 'Ubeyd*, s. 225; Nöldeke, Theodor (1836-1930), *Geschichte des Qorâns*, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1919, II, 172. Carra, bu eserin Ahmed Abdurrahim tarafından el-Kutubhânetu'l-Hidiviyetu'l-Mişiyye (şimdiki adı: Dâru'l-Kutubi ve'l-Veşâiki'l-Kavmiyye) Kütüphanesi'ndeki çok eski bir nüshadan tahkik edildiğini ve Imprimerie Nationale Yayinevi tarafından yayınlandığını ileri sürer. (Bk. Carra De Vaux, *Les Penseurs De L'Islam*, Paul Geuthner, Paris, 1921, III, 396) Laatik de Carra'nın bu iddiasına dayanarak bu eserin buradaki yayın evi tarafından yayınlandığını ifade eder. (Bk. Laatik, Bouazza, *L'éxégèse de Tabari et d'al-Qurtubi*, Edilivre Éditions Aparis, 2011, s. 50) Fakat Imprimerie Nationale Yayinevi ile kurduğumuz iletişimde, yayın evi bu iddiayı reddetti. Bu yayın evi, *Taberî Tarihi*'ni yayınladığını ifade etti.

¹³ Okçu, *Kırâat*, s. 198.

beyan etmek değil,¹⁴ Kur'ân ayetlerinin tevlini keşfetmektir.”¹⁵ Keza Halis Albayrak, Taberî'nin bu tutumunu, kıraat kitaplarıyla tefsir kitaplarının amaçlarının birbirinden farklı olmasına bağlar. Albayrak'a göre, tefsir kitaplarının kıraatleri ele alma amacı, Kur'ân lafızlarının anlam ve yorumlarının ortaya çıkmasını sağlamak olduğundan tefsirler, kıraatlerle ilgili tüm detayları vermezler.¹⁶

Taberî, kıraatleri incelerken sadece nakilde bulunmamış, aksine özellikle kendisinden önce gelip bazı kıraatleri tenkit eden Halîl b. Ahmed (ö. 175/791), Ebu'l-Hasan el-Ahfeş (ö. 177/793), Kisâî (ö. 189/805), Sibeveyh (ö. 194/809), Ferrâ (ö. 207/822), Asmâ'î (ö. 216/831), Ebu 'Ubeyd (ö. 224/839), Ebu Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/869), İbn Kuteybe (ö. 276/889) ve Muberrid (ö. 285/898) gibilerinin metodunu takip edip kendisinden sonra sahih olarak kabul gören bazı kıraatleri eleştirmiştir. Taberî bu noktada özellikle Ferrâ'dan çok etkilenmiştir.¹⁷

Taberî, kıraatleri eleştirirken keyfi davranmayıp belli şartlara bağlı olarak bu eleştirisini yapmıştır. Öncelikle şunu belirtmemiz gerekir ki Taberî'nin hem tefsir ile ilgili tevillerinde hem de kıraat tercihlerinde temel dayanağı dildir. Taberî, tefsir mukaddimesinde dilin önemi ve Kur'ân dilinin özellikleri üzerinde durmakla, tefsirinin temel dayanağının dil olacağına sinyalini vermiş olmaktadır. O, bu bağlamda şunu ifade eder: “Kur'ân, *إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ*” ayetlerinde de açıklandığı gibi Arapçadır. O halde onun manalarının, Arapların dilinin manalarına uygun olması; zahiri, onların dillerinin zahirine uyması zorunludur. Dolayısıyla îcâz, ihtisar, izhar yerine ihfa ile yetinmek, tekrar ve terdad gibi dil özellikleri, Arap dilinde olduğu gibi Kur'ân'da da olacaktır.”²⁰

Bununla beraber Taberî'nin, kıraat tevil ve tercihlerini sadece dile dayandırdığını söylemek elbette yanlış olacaktır. Zira kıraat tespit, tevil ve tercihlerinde Taberî için çok önemli olan ve aşılamayan üç temel şart vardır. Bunlar, aktarılan kıraatin; Arapçaya uyması, sahih bir senetle gelmesi ve mushaf hattına uymasıdır. Taberî bu üç kaideyi asla çiğnemez.²¹

¹⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Halîl el-Meys, Dâru'l -Fikr, Beyrut 2005, I, 90, 109; V, 3212, 3673.

¹⁵ Taberî, *Câmi'*, I, 90, 109; V, 3212, 3514.

¹⁶ Albayrak, Halis, Taberî'nin *Kıraatları Değerlendirme ve Tercih Yöntemi*, AÜİFD, XLII (2001), ss. 97-130, s. 101.

¹⁷ Tahân, *Taberî*, II, 351; Okçu, *Kıraat*, s. 150-151. Fakat Taberî bazen kıraat ihtilaflarını zikredip hiçbir tercih ve yorumda bulunmadan geçer. Bk. Taberî, *Câmi'*, IV, 2460; VII, 4479; IX, 5758.

¹⁸ 12/Yûsuf, 2.

¹⁹ 26/eş-Şu'arâ', 195.

²⁰ Taberî, *Câmi'*, I, 18-19.

²¹ Bk. Tahân, *et-Taberî*, II, 381-383. Dağ'a göre kıraatlerin tespitiyle tercihi birbirinden tamamen farklı ve aşamalı olarak yapılan işlemlerdir. Önce tespit daha sonra tercih eylemi gerçekleşir. Ona göre kıraatlerin tespitinde senedin sıhhati kullanılmakla beraber; kıraat tercihlerinde ise isnat kullanılmaz. Zira tercih, sahih kıraatler arasında yapılan bir işlem olduğundan kıraat tespitinde halledilmiş olan

1. Taberî'nin Yedi Harf Meselesine Yaklaşımı

Yedi harfle (el-ahrufu's-seb'a) ilgili olarak nakledilen rivayetlerden biri şöyledir: Hz. Ömer (ö. 23/644) der ki: "Ben Hişâm b. Hakîm b. Hizâm'ın (ö. 15/636'dan sonra) Furkân Suresi'ni Rasulullah'ın (s.a) bana öğrettiğinden başka bir tarzda okuduğunu işittim. Bundan dolayı neredeyse ona saldıracaktım. Sonra ona saldırmayı erteleyip yakasından tuttuğum gibi Rasulullah'a (s.a) götürdüm ve dedim ki: 'Ya Rasulullah! Ben bunun Furkân Suresi'ni bana öğrettiğinden farklı bir şekilde okuduğunu işittim.' Rasulullah (s.a) bana: 'Yakasını bırak!' dedi. Sonra Rasulullah (s.a): 'Oku ya Hişâm!' dedi. Hişâm da sureyi ondan duyduğum şekilde okudu. Rasulullah (s.a): 'Bu sure böyle nazil oldu' dedi. Sonra da bana: 'Oku' dedi. Ben de okudum. Rasulullah (s.a): 'Bu sure böyle nazil oldu' dedi. Sonra Rasulullah (s.a) dedi ki: 'Bu Kur'ân, yedi harf üzere nazil oldu. Bunlardan kolayınıza geleniyle okuyunuz.'²²

Taberî'ye (ö. 310/923) göre buradaki yedi harf meselesi, yedi veya on kıraatten farklı bir meseledir. O, bu konuyu şu şekilde açıklar: "Kur'ân'ın nazil olduğu rivayet edilen yedi harf, yedi Arap lehçesidir. Bu lehçeler تعال / إلي / قصدي / نحوي / قري

/ تعال / إلي / قصدي / نحوي / قري gibi tek harfte ve tek kelimedede fakat eş anlamlı farklı lafızlarla ortaya çıkmaktadır. Bu lehçelerden bir tanesi Osman Mushafı'yla korundu, diğer altısı ise imha edildi, unutuldu ve bugün artık onları kullanmak ne mümkündür ne de caizdir."²³ Bu durumda Taberî'ye göre yedi harften kasıt, farklı lehçelerde var olup

تعال / إلي / قصدي / نحوي / قري gibi aynı manaya gelen müteradif kelimelerdir. Yoksa bazılarının dediği gibi terğib, terhib, emsal vb. şeyler değildir. Çünkü böyle olsaydı, haramlığı ifade eden bir ayet başka bir kıraate göre helal bir hükmü ifade edeceğinden Hz. Peygamber'in bununla okumaya izin vermiş olması imkânsız olurdu. Keza yedi harften kasıt, hattı aynı olan bir kelimenin değişik şekillerde noktalanması ve harekelenmesi de değildir. Zira böyle bir okuyuş manayı değiştirmediklerinden, tekfiri gerektirmez. Fakat yedi harf, Osman Mushafı'yla bire indirildi ve diğer altısı tedavülden kalktı. Taberî, yedi harften kastın yedi Arap lehçesinin olduğuna delil olarak, yukarıda verdiğimiz gibi, Hz. Ömer, İbn Mes'ûd (ö. 32/652), Ubey b. Ka'b'dan (ö. 30/650) gelen rivayetleri verir ve bu sahâbîlerin terğib, terhib gibi manalarla ilgili olarak değıl, okuyuş biçimleriyle ilgili tartışıp Rasulullah'a (s.a) gittiklerini ifade

→

senedin sıhhati meselesini burada tekrar kullanmak mantıksızdır. Bundan dolayı o, birçok kıraat uzmanını tespit ile tercih işlemini birbirine karıştırmış olmaktan dolayı eleştirir. (Bk. Dağ, Mehmet, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, İSAM Yayınları, İstanbul 2011, s. 394-400) Fakat Taberî gibi birçok âlimin yaptıklarına baktığımızda ise tespit ile tercihi iç içe yaptıklarını görüyoruz. Zira aşağıda da birçok örneğini vereceğimiz gibi Taberî yedi sahih kıraate ait birçok kıraati reddetmekte ve Kur'ân'ın bu kıraatlarla okunamayacağını ileri sürmektedir. Bu da tercih esnasında reddettiği bu kıraatları sahih görmediği anlamına gelir. Eğer Dağ'ın dediği gibi tercih sadece sahih kıraatlar arasında yapılan bir işlem olduğu iddia edilirse Taberî'den önce, onun çağdaşları ve ondan sonra gelen birçok âlimin tercihte bulunurken sahih birçok kıraati neden reddettiklerini nasıl ve neyle açıklayabiliriz?

²² Taberî, *Câmi*, I, 23-46; Taberî, *Tehzîbu'l-âsâr ve tafsîlu's-sâbit 'an Rasullillâh (s.a) mine'l-ahbâr*, thk. Muhammed Mahmûd Şâkir, Matba'atu'l-Medenî, Kahire b.t.y, rivayet no: 26-28, II, 776-778.

²³ Taberî, *Câmi*, I, 23-46.

eder.²⁴ Keza Taberî, kıraatle ilgili eserinde: “Rasulullah’ın (s.a) öğrettiği ve Allah’ın ona ve ümmetine okumaları için izin verdiği yedi harften, mushaf hattına uyanları okuyanların okuyuşunun hatalı olduğunu iddia etmeyiz. Fakat bu yedi harften okunan bazı harfleri, mushaf hattına uymuyorsa, bu kıraati ne okuruz ne de bu konuda yorum yaparız” görüşünü savunur.²⁵ Taberî şunu ifade eder: “Bugün elimizde bulunan Kur’ân, Hz. Osman’ın tek harf üzere toplattığı Kur’ân’dır. O, diğer harfleri imha ettirdi ve ümmet de bu konuda adil imamlarına uydu. Bugün artık imha edilen diğer altı harfle okumak mümkün değildir. Zira onlar kaybolup gitmiştir. Dolayısıyla ‘ümmet de bu altı harfi inkâr etmeden’ sadece Hz. Osman’ın tespit ettiği tek harfle okumayı caiz görür.”²⁶ Binaenaleyh Taberî, her ne kadar Osman Mushafı’nın tek harfi içerdiğini iddia etse de yedi harften herhangi bir kıraatin inkâr edilmesini caiz görmez. Keza Taberî’ye göre yedi harf, ümmete kolaylık sağlamak amacıyla verilen bir ruhsattır. Yoksa bu yedi harfle okumak vacip değildir. Eğer Peygamber (s.a) farz kılarak bu yedi harfle okumayı emretseydi, bu durumda yedi harfin tamamının şüpheye mahal bırakmayacak şekilde bize nakledilmiş olması ve ihtilafa düşülmeksizin bilinmesi gerekirdi. Fakat durum böyle olmadığından ümmet bazı harfleri terk etmekle Hz. Peygamber’in emrine muhalefet etmiş sayılmaz. Dolayısıyla ne yedi harf nesh olup kaldırılmış ne de ümmet kendisine muhafazası emredildiği halde yedi harfi kaybetmiştir. Zira ümmete bu noktada emredilen şey, Kur’ân’ı muhafaza etmesi ve yedi harften istediğini tercih edip onunla Kur’ân’ı okumasıdır. Buna bağlı olarak kendi döneminde ortaya çıkan kıraat ihtilaflarını engelleyip ümmeti tek harf üzere birleştirmek ve böylece kargaşayı ve küfre dönmeyi engellemek için Hz. Osman tek harfi tercih edip geriye kalan altısını tedavülden kaldırdı.²⁷

Ebu ‘Ubeyd (ö. 224/839) ise bugün elimizde bulunan Kur’ân’ın yedi harf üzere nazil olan Kur’ân olduğunu ve bu yedi harfin Kur’ân’ın tümüne dağılmış olduğunu ifade eder. Ona göre, bu yedi harften kasıt yedi Arap lehçesidir.²⁸ İbnü’l-Cezerî (ö. 833/1430) ise Taberî ve onun bu görüşüne benzer görüşleri savunanlara karşı çıkar. Ona göre bunların iddialarının tam aksine asıl doğru olan görüş, Peygamber’in (s.a) Cebrail ile yaptığı son arzanın içinde dâhil olan tüm harflerin, Hz. Osman’ın çoğalttığı mushafalarda korunduğunu savunan görüştür.²⁹ Mekkî (ö. 437/1045) de Taberî’nin görüşünü reddeder. Ona göre Hz. Osman, mushafı tek harf üzerine yazdırdığı halde, noktalama işaretleri gibi yollarla farklı kıraatlerin ortaya çıkmasını engellemedi. Dolayısıyla Osman Mushafı’nın hattına aykırı olmayan harfler aynen korundu, aykırı olanlar ise terk edildi.³⁰

²⁴ Taberî, *Câmi*, I, 23-46. Bk. Okçu, Abdulmecit, “*Taberî’nin Yedi Harf Hakkındaki Görüşleri*”, *Bir Müfessir olarak Muhammed b. Cerîr b. et-Taberî Sempozyumu*, Ünlem Ofset, Konya 2010, ss. 191-200, s. 191-203.

²⁵ Mekkî, *el-İbâne*, s. 53.

²⁶ Taberî, *Câmi*, I, 44-45.

²⁷ Taberî, *Câmi*, I, 39-45. Taberî’nin yedi harfe dair görüşleriyle ilgili detaylar için bk. Hanayı Necattin, “*Taberî’ye Yöneltilen Tenkitler Bağlamında Yedi Harf ve Kıraatleri Savunma Refleksi*”, *Mütefekkir: Aksaray ÜİFD*, 2 (2015/4), ss. 299-327.

²⁸ Ebû ‘Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), *Fedâilu’l-Kur’ân*, thk. Adnân el-‘Alî, Mektebetu’l-‘Asriyye, Beyrut 2009, s. 124-127.

²⁹ İbnü’l-Cezerî, *en-Nesr*, I, 14, 31-33.

³⁰ Mekkî, *el-İbâne*, s. 31-40, 44-45, 53-54, 68.

Sonuç olarak Taberî ve onun görüşünde olanlara göre, yedi harften sadece bir tanesi Osman Mushafı'yla korunmuş, geriye kalan altısı ise terk edilmiştir; bunlara muhalif olanlara göre ise Peygamber'in (s.a) son arzusunda bulunan tüm harfler korunmuştur ve yedi harften kasıt da burada korunan harflerdir. Bu noktada belirtilmesi gereken önemli şeylerden biri, yedi harfin lehçe farklılıklarından kaynaklanan okuma sıkıntılarını gidermeye hizmet ettiğiidir. Bundan dolayı bu mesele Medine döneminin sonlarında ve farklı lehçeleri konuşan Arap kabilelerinin İslamiyet'e girmesiyle beraber gündeme gelmiştir.³¹

³¹ Mehmet Dağ, yedi harf meselesinin Medine döneminin sonlarında, İslamiyet'in birbirinden farklı lehçeleri kullanan Araplar arasında yayılmaya başlanmasıyla zarurete binaen ortaya çıkmış bir ruhsat olduğunu, Peygamber'in (s.a), ayetin manası değişmemek kaydıyla buna izin verdiğini, Kur'an'ın ise Kureyş Lehçesine göre nazil olduğunu ifade eder. Dağ'a göre yedi harf, müteradif kelimeleri ve Kur'an'ın Arap lehçelerine bağlı olarak farklı seslendirilme şeklini kapsamaktadır. O, yedi harfi, müteradif kelimelere indirgeyen Taberî gibi âlimlerin görüşlerinin yanlış olduğu, bunların kıraat birikimini yanlış ve eksik değerlendirdikleri düşüncesindedir. Ona göre yedi harfin müteradif boyutu Osman Mushafı'yla bir harfe indirgenmişken; seslendirilme/fonetik boyutu devam etmiştir. Keza Dağ, ferşî kıraat farklılıklarının (sulasî bablar, mastarlar ve muarrepler hariç) yedi harf ve lehçelerle alakasının bulunmadığını, Peygamber'in (s.a) bunları teker teker sahâbîye öğrettiğini ve bunların Osman Mushafı'yla da korunduğunu iddia eder. Ona göre, Peygamber (s.a) ve sahâbî döneminde noktalama işaretleri bilinmesine rağmen Osman Mushafı'nın noktalanmamasının ve harekelenmemesinin sebebi de budur. (Bk. Dağ, *Kıraat*, s. 31-144, 113-123, 415-418, 422) Fakat kanaatimizce Dağ da netice itibarıyla Taberî gibilerinin görüşlerini savunmuş olmaktadır. Zira o da yedi harfin iki boyutundan birinin müteradif kelimelerden oluştuğunu ve bunların Osman Mushafı'yla bire indirgenmiş olduğunu ileri sürmektedir. Dağ'ın, yedi harfin, kıraatların fonetik yönünü de içerdiği iddiası ise kanaatimizce bu mesnetsiz bir iddiadır. Kendisinin, bu iddiasını savunmak için sunduğu argümanlar da zaten faraziyyatın ötesine geçememektedir. Bu bakımdan o, bu görüşünü tatmin edici delillerle ortaya koyamamaktadır. Zira koca yedi harf meselesini şüpheli/zayıf bir rivayet (rivayete göre Rasulullah (s.a), 19/Meryem 12. ayetinin *يحيى* kelimesini imâle ile okunmuş. Bunun üzerine sahâbî: "Ya Rasulullah (s.a), siz bu kelimeyi imâle ile okuyorsunuz. Hâlbuki imâle Kureyş lügatı değildir" deyinse, Rasulullah (s.a): "Bu okuyuş, dayılarımdan Benî Sa'd lügatine aittir" demiştir. Bk. es-Sehâvî, 'Alî b. Muhammed (ö. 643/1246), *Cemâlu'l-kurrâ' ve kemâlu'l-ikrâ'*, thk. 'Alî Hüseyin el-Bevvâb, Mektebetu't-Turâs, Kahire 1987, II, 498; es-Suyûtî, Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr(ö. 911/1505), *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân, Dâru'l-Fikr*, Beyrut 2005, s. 130; Dağ, *Kıraat*, s. 48) üzerine bina etmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla bu iddiası tarihi verilerden yoksundur. Keza noktalama ve harekeleme işaretlerinin Peygamber ve sahâbî döneminde bulunduğu iddiası da tarihi verilere aykırıdır. Arap hattının gelişim tarihiyle ilgili eserler buna delildir. Eğer bu iddiası doğru olsaydı, bu durumda sahâbî, sadece kıraat farkı olan kelimelerde noktalama işaretlerini kullanmaz, geriye kalan kelimelerde ise kullanırdı. Zira daha sonraki dönemlerde binlerce yanlış okumaların sebebi mushaflarda noktalama işaretlerinin bulunmamasıydı. Hâlbuki Kur'an'ın azami kısmı tek kıraate dayandığından, o dönemde noktalanırdı ya mahzur büyük oranda ortadan kalkardı. Noktalama işaretleri bu sıkıntıyı gidermek amacıyla geliştirilmiştir. Keza madem ferşî okumalar da bizzat teker teker nazil olmuş ve Peygamber (s.a) tarafından Kur'an olarak öğretilmiştir, o halde sahâbî hangi delil ve ruhsata dayanarak Küfe Müslümanlarını Basra Mushafı'nın farklı ferşî kıraatlarından veya Medine Müslümanlarını Mekke Mushafı'nın farklı ferşî kıraatlarından mahrum etmiştir? Dolayısıyla ferşî kıraatların Peygamber (s.a) tarafından birer birer öğretildiği ve sahâbî tarafından da mushafa noktalama işaretlerini koymama yöntemiyle korunduğu iddiası tarihi delillerden yoksun, sonra gelen âlimlerin tamamen duygusal ve ideolojik saiklerle iddia ettiği bir şey gibi görünmektedir. Yedi harf meselesiyle ilgili detaylar için bk. Kaya, Osman, "Kur'an'ın Yedi Harf Üzerine İndirilmesi ve Ahrufu's-Seb'a (Yedi Harf Meselesi)"; *ÇÜİFD*, VIII/2 (2004), ss. 219-244; Çalışkan, Mehmet, "Kur'an'ın Nuzûlü ve Yedi Harf (el-Ahrufu's-Seb'a) Meselesi"; *ÇÜİFD*, 5/1 (2005), ss. 215-242; Mansoor, Sayed Nematullah, *El-Ahrufu's-Seb'a Hakkındaki Rivayetlerin Sened ve Metin Açısından Değerlendirilmesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2011; Dağ, Mehmet, "Yedi Harf Meselesine Tasavvufî Bir Yaklaşım: Gümüşhanevî Örneği", (Ed. İhsan Günaydın,

2. Taberî'nin Arapçaya Uygunluk Açısından Kıraatleri Değerlendirmesi

Taberî'nin hem Arap diline olan bakışı hem de Kur'ân Arapçası ile ilgili görüşleri ayet tevillerine yansıdığı gibi, kıraat yorumlarına da açık bir şekilde yansımıştır. Özellikle Kur'ân'ın en fasih Arapça ile nazil olduğuna³² ve Arapçanın tüm kullanım özelliklerini barındırdığına inandığı için³³ onun kıraat yorumlarında da bu ön kabullerinin izi açık bir şekilde görülür. Taberî bu bağlamda der ki; Kur'ân'ın okunduğu dil; en güzel, en fasih ve en bilinen dildir; yoksa en bilinmeyişi ve en şaz³⁴ olanı değildir.³⁵ Ona göre Kur'ân, Araplarca en fasih ve en meşhur lügate göre okunmalıdır.³⁶ Dolayısıyla Taberî, fasih bulmadığından dolayı birçok sahih kıraati ya eleştirir ve kendi tercihlerinin dışında bırakır veya tamamen reddeder.³⁷

Örneğin; «هَدَى» kelimesini 'Âsım (ö. 127/745), Hamza (ö. 156/773), Kısâî (ö. 189/805), Halef (ö. 229/844) هَدَى şeklinde okurken; bunların dışında kalanlar هَدَى şeklinde okudular.³⁹ Taberî burada هَدَى kıraatini tercih edip diğer kıraatin Arapça kullanımını açısından yaygın olmadığını ifade eder.⁴⁰

Taberî, kıraat imamlarının «لَايِسِينَ» kelimesinin okunuşunda ihtilaf ettiklerini, tüm Medine ve Basra okuyucularıyla bazı Küfe okuyucularının bunu لَايِسِينَ şeklinde «elif» ile okuduklarını; diğer Küfe okuyucularının ise bu kelimeyi كَيْسِينَ şeklinde «elifsiz» okuduklarını ifade eder. Fakat Taberî'ye göre Arapçada en fasih ve en sahih kullanım «elif» ile olan okuyuştur. Zira Araplar «elifsiz» kullanıma çok nadiren ve övgü ve kınama gibi özel bazı durumlarda başvururlar. Bundan dolayı ona göre «elifsiz» okuyuş caiz değildir.⁴² Kıraat kitaplarına baktığımızda ise لَايِسِينَ kelimesini Hamza ve Ravh'ın (ö. 235/849) «elifsiz» diğer kıraat imamlarının ise «elif» ile oku-

→

Ali Kuzudışli, Adem Çatak), *I. Uluslararası Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Gümüşhane 2013. (ss. 443-452).

³² Taberî, *Câmi'*, III, 2005; IV, 2695, 2826, 2838; V, 3677; VII, 4540.

³³ Taberî, *Câmi'*, I, 17-19.

³⁴ Taberî, «şaz» kavramını, Arap dil kullanımlarında az rastlanan; kıraatte ise az kurrânın tercih ettiği okuyuş manasıyla kullanır.

³⁵ Taberî, *Câmi'*, V, 3674.

³⁶ Taberî, *Câmi'*, XIII, 7680.

³⁷ Taberî, *Câmi'*, I, 514-515; III, 2182, 2198, 2291-2292; V, 3352; VI, 4142-43; VII, 4496-97, 4663; VIII, 5285; IX, 5925; X, 6268-69, 6298; XII, 7230, 7394; XIII, 7752, 7842, 8067, 8114; XIV, 8433, 8704-05; XV, 8524, 8669, 8801.

³⁸ Nahl 16/37.

³⁹ Hatîb, *Mu'cem*, IV, 627-629.

⁴⁰ Taberî, *Câmi'*, VIII, 5284-85.

⁴¹ Nebe' 78/23.

⁴² Taberî, *Câmi'*, XV, 8524-25.

duklarını görüyoruz.⁴³ Netice itibariyle Taberî bu kelimedede yaygın Arap dil kullanımlarını gerekçe göstererek fasih ve sahih kullanıma aykırı olduğunu düşündüğü Hamza'nın kıraatini reddetmiştir.

Burada belirtilmesinde fayda mülâhaza ettiğimiz ilkelerden birisi şudur; Taberî'ye göre bir kelimedede farklı iki kıraat varsa, bu farklı iki ayrı nüzulün olduğu değil; bir nüzulün ve bir kıraatin olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla nazil olmayan diğer farklı kıraate ise Peygamber (s.a) izin vermiştir.⁴⁴ Fakat Taberî buradaki iki kıraatten hangisinin nazil olduğunu ve hangisinin Peygamber'in (s.a) iznine bağlı olarak ortaya çıktığını belirtmez. Zira burada asıl bilinmesi gereken şey, bir kelimedeki tüm kıraatlerin ayrı ayrı nazil olmadığı ve nüzulün tek bir defada gerçekleştiğidir.

3. Taberî'nin Sahih Kıraatleri ve Kıraatlerde İcmâ Değerlendirme Tarzı

Taberî bu bağlamda der ki: "Kur'ân'ın Arap dilinde mümkün olan her vecih üzere okunması caiz değildir. Zira kıraat; geçmiş âlimlerin Kur'ân'ı okuduğu ve selevin kendilerinden önceki âlimlerden aldıkları gibi bize ulaştırdıkları şeydir."⁴⁵ Dolayısıyla Taberî, kıraatlerle ilgili rivayet geleneğine bağlı kalır ve tamamen serbest hareket etmez. Zira Taberî'ye göre icmâya aykırı okumak kimse için caiz değildir.⁴⁶ Taberî şunu söylemektedir; bir kıraatte tüm kurrâ icmâ etmişse, bu hüccet kabul edilir ve hilafı bir kıraat caiz değildir. Fakat eğer bunlardan birisi kıraatinde teferrüt etmişse onun, kıraatinde hata etmesi mümkündür.⁴⁷ Zira sahâbîler, tabiin ve büyük kentlerin okuyucuları bir kıraat üzerine ittifak etmesine rağmen, diğer bir kıraat bunlara muhalefet ederse, bunların icmâ o kıraatin hatalı olduğunu göstermesi için yeterlidir.⁴⁸

Bu bağlamda Taberî, "عبد الطاغوت" ibaresinin kıraati ile ilgili şunu belirtir; Hicaz, Şam, Basra ve bazı Küfler bunu عَبَدَ الطَّاعُوتَ şeklinde okurken; Küflerden bir grup عَبَدَ الطَّاعُوتَ şeklinde okumuştur.⁵⁰ Taberî der ki; eğer müstefiz⁵¹ olarak gelen

⁴³ İbn Mucâhid (ö. 324/936), *Kitâbu's-seb'a fî'l-kırâât*, thk. Cemâluddîn Muhammed Şeref, Dâru's-Şahâbe li't-Turâs, Tantâ 2007, s. 461; İbn Hâleveyh, Ebû 'Abdillâh el-Ĥuseyin b. Ahmed (ö. 370/981), *el-Ĥucce fî kirââti's-seb'a*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2007, s. 237; ed-Dânî, Ebû 'Amr Osman b. Sa'îd (ö. 444/1053), *et-Teysîr fî kirââti's-seb'a*, Müessesetu'r-Rayân, Beyrut 2009, s. 219; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 297; el-Hatîb, *Mu'cem*, X, 267-268.

⁴⁴ Taberî, *Câmi'*, XII, 7248.

⁴⁵ Taberî, *Câmi'*, XII, 7181. Ayrıca bk. Ebû 'Ubeyd, *Fedâilu'l-Kur'ân*, s. 134; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 16, 34, 332; ed-Dânî, *el-Muhkem fî nakti'l-meşâhif*, thk. 'İzzet Hasan, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1997, s. 44. Gilliot'a göre kendisinden sonraki eserlere yansıyan "Kıraat, uyulması gereken bir gelenektir" doktrinini hazırlayan Taberî'dir. Bk. Gilliot, Claude, *Exégèse, Langue et Théologie en Islam: L'Exégèse Coranique de Tabarî*, Vrin, Paris 1990, s. 145.

⁴⁶ Taberî, *Câmi'*, IX, 5797.

⁴⁷ Taberî, *Câmi'*, IV, 2981

⁴⁸ Taberî, *Câmi'*, I, 588.

⁴⁹ Mâide, 5/60.

⁵⁰ Bk. İbn Mucâhid, *es-seb'a*, s. 187-188; ed-Dânî, *et-Teysîr*, s. 100.

⁵¹ Gilliot, Taberî'nin bu terimi "tevatür" terimiyle eşdeğer olarak kullandığını iddia eder. (Bk. Gilliot, *Exégèse*, s. 141-142) Fakat Okçu, Taberî'nin kıraatlerde "tevatürü" değil sihhati aradığını ifade eder.

kıraatten hariç bir kıraat tercih etmek bizce caiz olsaydı, burada müstefiz olarak gelen her iki kıraati terk edip bunlar haricinde müstefiz olmayan ve fakat Araplarca daha fasih karşılanan عَبَدَ الطَّاعُونَ kıraatini tercih ederdim.⁵²

Taberî şunu ifade eder: “حَصْرٌ kelimesini büyük kentlerin tüm okuyucuları حَصْرَتْ şeklinde okumalarına rağmen, Hasan Basrî'nin (ö. 110/728), حَصْرَةٌ şeklinde okuduğu rivayet edilir. Fakat bu okuyuş her ne kadar Arapçada sahih ve daha fasih ise de bana göre şaz bir kıraat olduğu için onunla okumak caiz değildir.”⁵⁴ Dolayısıyla Taberî bu şekilde bazı şaz kıraatleri Arap dilinde daha fasih bulmasına rağmen, yine de icmâi tercih eder.⁵⁵

Hem bizzat Taberî hem de tefsiri üzerinde hazırlanan birçok çalışma, onun kıraat tercihinde çoğunluğu/icmâyı çok önemseydiğini ifade eder.⁵⁶ Fakat kanaati-mizce bu durum Taberî'nin kesin bir kural olarak uyduğu bir şey değildir. Yukarıdaki örnekte (حَصْرَتْ) görüldüğü gibi Taberî'nin bu noktada aşamadığı tek şart, kendisinin sahih kabul ettiği tüm kıraat imamlarının icmâidir. Tüm kıraat imamları icmâ etmemişse, bu durumda tercihinin çoğunluğun/icmânın veya münferit kâlanların lehine kullanıp kullanmayacağını belirleyen şey çoğunluk değil; dil, tevil ve siyak gibi şeylerdir. Fakat tüm koşullar eşitse, çoğunluğu tercih eder. Yoksa münferit bir kıraat, dil zevkine diğerlerine nispeten daha uygun ise ya onu tercih eder veya en azından hem onun hem de diğer kıraatin okunabileceğini veyahut her ikisinin de okunabileceğini fakat kendisinin, kendi dil zevkine uyan kıraate meylettini ifade eder.

Nebîl b. Muhammed şunu dile getirir: “Taberî, kıraatler için ‘mütevâtir’ terimi yerine, ‘icmâ’, ‘Müslümanların icmâi’, ‘hüccet’ gibi terimleri kullanır. Zira ‘mütevâtir’ terimi, Taberî'den sonra sınırları belirlenen bir terimdir.”⁵⁷ Keza Mütevâtir; “yalan üzerinde ittifakları mümkün olmayan bir topluluğun kendileri

→

(Bk. Okçu, *Kırâat*, 107) Taberî, “mustefid” kavramını iki temel manada kullanır. İlki; Arap dilinde yaygın olarak kullanılan sahih üslup ve kelime anlamındadır. (Bk. Taberî, *Câmi*, I, 124, 284, 482, 514; III, 1771; IV, 2357, 3125; V, 3734, VI, 3987; VII, 4555; VIII, 5285) İkincisi; sahih bir nakil ile gelip ilim ve hüccet niteliği taşıyan ve dolayısıyla özü ortadan kaldırdığından reddedilmesi mümkün olmayan kıraat ve rivayet anlamındadır. (Bk. Taberî, *Câmi*, I, 107, 191, 312, 486, 497, 611, 635, 690, 697; II, 773, 809, 862, 1078-79, 1344; IV, 2371, 3125; Taberî, *Tehzîb*, V, 548) Keza Taberî, “mütevâtir” terimini; “reddedilmesi mümkün olmayan sahih rivayet” manasına gelecek şekilde kullanır. (Bk. Taberî, *Câmi*, II, 957, 1017, 1181, 1208; III, 1877; VII, 4714, 4731) Taberî'ye göre hüccet niteliği taşıyan rivayet (müstefiz/mütevâtir); hata ve yanlışları mümkün olmayan bir topluluktan gelen ve kabul edilmesi ilmen zorunlu olan rivayettir. (Bk. Taberî, *Tehzîb*, s. 439) Dolayısıyla Taberî bu noktada, “hüccet”, “müstefiz” ve “sahihi kıraat” kavramlarını eşdeğer olarak kullanmış gibi görünmektedir. O, “mütevâtir” kavramını kıraatler için değil, hadisler için kullanır.

⁵² Taberî, *Câmi*, IV, 3123-25.

⁵³ Nisâ 4/90.

⁵⁴ Taberî, *Câmi*, IV, 2588.

⁵⁵ Taberî, *Câmi*, IV, 2588; V, 3632; VII, 4598; XIII, 7834, 7928

⁵⁶ Gilliot, *Exégèse*, s. 143-145; Mâlikî, Muhammed, *Dirâsetu't-Taberî li'l-ma'nâ min hilâli tefsîrihi: Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, el-Memleketu'l-Mağribiyye, Vizâratu'l-Evkâfi ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Mağrib 1996, s. 98-100, 108-110; et-Tahân, *et-Taberî*, II, 382; Okçu, *Kırâat*, 333; Laatik, *L'Exégèse de Tabari*, s. 110-111.

⁵⁷ Nebîl b. Muhammed İbrâhîm Âlu İsmâ'il, *'İlmu'l-kırâat: Neş'etehu, etvârahu, eserhu fi'l-'ilmi's-şer'iyye*, Mektebetu't-Tevbe, Riyad 2000, s. 352.

gibi diğer bir topluluktan aktardığı şey” olarak tarif edilir.⁵⁸ Burada tevatür için zorunlu olan kişi sayısı verilmemekle beraber, mütevatir genel itibarıyla senedi sahih olmakla beraber, Arapçaya veya mushaf hattına aykırı olan âhâdın zıddı olarak arz edilir.⁵⁹

Fakat burada özellikle şunu belirtmek gerekir ki sahih kıraatlerin “mütevatir” olduğu veya olması gerektiği meselesi tartışmalıdır. ez-Zerkeşî şunu beyan eder: “Yedi kıraat, cumhura göre mütevatirdir. Bazılarına göre ise meşhurdur. Fakat işin gerçeği bunların yedi imamdan gelen naklinin mütevatir olduğudur. Yoksa Peygamber’den (s.a) naklinin mütevatir olduğu görüşü şüphelidir. Zira yedi imamın bu yedi kıraatine dair isnat zinciri kıraat kitaplarında bulunmakla beraber, bu senetler birinin diğerinden nakli şeklindedir. Dolayısıyla bu senetler, tevatürün gereği olan her iki tarafın ve vasitanın naklinin mütevatiren devam etme şartını⁶⁰ sağlamamaktadır.”⁶¹ ez-Zerkeşî’nin burada açıklamaya çalıştığı şey; bu yedi kıraatin mütevatir olabilmesi için her bir farklı okuyuşun/kıraatin/vechin ayrı ayrı muttasıl senedinin Peygamber’den (s.a) gelmesi -ki gelmemiş- ve yine bu senetlerin kendilerinden sonraki âlimlere de mütevatiren nakledilmiş olması gerekir. Bu ikinci tarafın tevatüründen bahsedilebilir. Dolayısıyla tevatür, kıraat imamlarının kıraatlerinin kendilerinden sonraki nesle aktarılmış olması hasebiyledir. Keza İbnü'l-Cezerî bu noktada şunu ifade eder: “Muteahhir âlimlerden bazıları kıraatin sahih kabul edilebilmesi için mütevatir olmasını şart koşular. Zira onlara göre Kur’ân ancak tevatür yoluyla sabit olacağından âhâd tarikle gelen şey Kur’ân olmaz. Bu görüşün yanlış olduğu açıktır. Çünkü eğer bir kıraatte tevatür sabit olursa bu durumda Arapçaya ve mushaf hattına uygunluk şartlarına gerek kalmaz. Zira tartışma yaşanan harfler arasında Peygamber’den (s.a) tevatür yoluyla gelenleri varsa bu durumda ister mushaf hattına uysun ister uymasın bunları kabul etmek ve muhalifi olan okuyuşları terk etmek farzdır. Eğer ihtilaf yaşanan kıraatlerde tevatürü zorunlu kabul edersek hem yedi kıraatten hem de diğer âlimlerden sahih bir yolla gelen kıraatlerin çoğu ortadan kalkar. Ben de daha önce bu görüşe meyledim. Fakat daha sonra bu görüşün yanlış olduğu, selef ve halef imamlarının bu noktadaki düşüncelerinin doğru olduğu ortaya çıkmıştır.”⁶²

Taberî de büyük ihtimalle kıraatlerde tevatürü değil sıhhati kabul etmiş olmalı ki kendisinden sonra yedi veya on sahih kıraat içerisinde yer alan birçok kıraati eleştirip reddetmiştir. Bu mantık çerçevesinde bakıldığında Taberî, sahih bir kıraati, “icmâ” veya “hüccetin kabul ettiği kıraat” şeklinde nitelemiş olması muh-

⁵⁸ ez-Zerkânî, Muhammed ‘Abdul‘azîm (ö. 1367/1948), *Menâhîlul-‘irfân fî ulûmi'l-Kur’ân*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2006, s. 297; Şubhî eş-Şâlih, *‘Ulûmu'l-hadîs ve muştalahuhû ‘ardun ve dirâse*, Dâru'l-‘İlm li'l-Melâyin, Beyrut 1984, s. 146-147; Nebîl b. Muhammed, *‘İlmu'l-kirâât*, s. 43.

⁵⁹ Zerkânî, *Menâhîl*, s. 297-301. Âlimler “mütevatir” kavramı için birbirinden farklı kişi sayısı verirler. Burada verilen asgari kişi sayısı dört iken; azami kişi sayısı, Bedir Savaşı’na katılan Müslümanların sayısı olan üç yüz on üç erkek ve iki kadındır. Bk. Şubhî eş-Şâlih, *‘Ulûmu'l-hadîs*, s. 147-148.

⁶⁰ شرط التواتر: استواء الطرفين والواسطة. Bir rivayetin mütevatir sayılabilmesi için Sened zincirinin hem baş hem orta hem de son kısmının tevatür şartlarını barındırması gerekir. Yoksa baş, orta veya son tarafın herhangi birisinin bunu sağlaması yeterli değildir.

⁶¹ Zerkeşî, *el-Burhân*, s. 222-223.

⁶² İbnü'l-Cezerî, *en-Nesr*, I, 18.

temeldir. Dolayısıyla sayıları ve kimler oldukları bizce belli olmamakla beraber, yalan ve hata üzerinde ittifakları mümkün olmayan ve alanın uzmanları olan herhangi bir topluluktan gelen rivayetler, Taberî nezdinde hüccet niteliği taşır. O halde Taberî'nin kullandığı icmâ kavramının, yedi veya on kıraatin yerleşmesinden sonra ortaya çıkan ve bu kıraatlerin icmâî şeklinde anlaşılan icmâdan bazı yönleriyle farklıdır. Zira kendi döneminde bazı kıraatler, bu on kurrâdan gelmediği halde sıhhat şartlarını taşıdıklarından, Taberî, "icmâ" terimine on kıraatin dışında kalan bu kıraatleri de dâhil etmiştir. İbnü'l-Cezerî, bu bağlamda bize aydınlatıcı bir bilgi vermektedir. O der ki: "Sahih kıraatler yedi veya ona münhasır olmayıp, sıhhat şartlarını taşıdıkları takdirde sayıları önemli değildir. Zira Ebu 'Ubeyd, Taberî vb. âlimler, sahih kıraatleri yedi veya ona hasretmemişlerdir. Çünkü bu yedi veya onun haricinde kalıp da daha âlî ve sahih rivayetlerle gelmiş kıraatler mevcuttur.⁶³ Keza herhangi bir kıraat, yedi ve on kıraatten gelse de sıhhat şartlarını taşımadığı takdirde şaz kabul edilir."⁶⁴ Bundan dolayı kıraatlerin gelişim tarihine baktığımızda, yedi veya on kıraatin haricinde kalan tüm kıraatleri şaz saymak doğru gözükmemektedir. Yine, Taberî'nin yaşadığı dönemde yedi veya on sahih kıraatin otoritesi tam olarak oturmamıştı. Bunlardan bazıları hâlâ şaz kabul ediliyordu. O zamanın kıraat literatüründe yirmi küsur kıraat ele alınmaktaydı.⁶⁵ Dolayısıyla sahih ve şaz kıraatlerin yedi veya on ile sınırlandırılması Taberî'den sonra olduğundan onu, sonradan sahih kıraat kategorisine geçmiş kıraatleri reddetmiş olmakla itham etmek, aslında anakronik bir hataya düşmektir. Keza Taberî, sonradan sahih kabul edilen birçok kıraati değişik sebeplerle reddettiğine göre o da kıraatlerde tevatürün olmadığı görüşündedir. Fakat bununla beraber tüm kurrânın icmâmını da aşılmaz bir delil kabul etmektedir.

Örneğin; الظنون⁶⁶ kelimesini İbn Kesîr (ö. 120/738), Hafs (ö. 180/796) rivayetiyle 'Âsım, Kisâî ve Halef, vakf durumunda الظنوناً şeklinde elifin ispatıyla; vasl durumunda ise الظنون şeklinde elifin hazfiyla okudular. Zira bunlara göre Araplar şiir ve diğer dil kullanımlarında böyle yaparlar. Taberî ise böyle bir şeyin Arap şiirinde zorunlu olduğunu, zira şiiri şiir yapan şeyin kafiye olduğunu, kafiye'nin Kur'ân'da muraat edilmesi ise zorunlu olmadığını dile getirip bu istidlali reddeder. Öte taraftan Nâfi', İbn 'Âmir (ö. 118/736), Ebu Bekir (ö. 193/809) rivayetiyle 'Âsım, Ebu Ca'fer, Kisâî, Ebu 'Amr (ö. 154/771) ve şaz kıraatlerin çoğu ise bu kelimeyi hem vakf hem de vasl durumunda الظنوناً şeklinde elifin ispatıyla okudular. Keza Ebu 'Ubeyd de bu kıraati tercih eder. Bu kıraati tercih edenler, bunun mushafta böyle olduğu delilini gösterirler. Hamza, Ebu 'Amr, Ya'kûb, 'Âsım el-Cahderî (ö. 128/746) ve A'meş (ö. 148/765) ise hem vasl hem de vakf durumunda bu kelimeyi الظنون şek-

⁶³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 35-39.

⁶⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 15.

⁶⁵ Gülle, Sıtkı, *Taberî'nin Tefsiri'ndeki Kıraat Değerlendirmeleri*, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 9 (2004), ss. 65-85, s. 82; Laatik, *L'Exégèse de Tabari*, s. 109.

⁶⁶ 33/el-Ahzâb, 10.

linde elifin hazfıyla okudular. Zira onlara göre buradaki elifin aslı yoktur.⁶⁷ Fakat, الطوننا kelimesi tüm mushaflarda elif ile geçtiği halde Taberî, bu kelimedede hem vakf hem de vasl durumunda elifin hazfıyla olan kıraati tercih edip Arapçada bilinen kullanımın bu olduğunu ifade etmektedir. O, tercihinin sıhhatine delil olarak da bu kıraatin büyük kentlerden Küfe ve Basra kurrâsı arasında meşhur olduğunu söyler. Taberî'ye göre ikinci derecede tercihe şayan kıraat ise hem vakf hem de vasl durumunda elifin ispatıyla olan kıraattir. Taberî bu ikinci kıraatin tercih nedeni olarak şunu ifade eder: "Vakf durumunda bu lafzı elifin ispatıyla okuyanlar, bu okuyuşlarına delil olarak elifin mushaf hattında mevcut olduğunu gösterirler. Hâlbuki elifle okumaya delil olarak, bu elifin mushaf hattında mevcut olduğu illeti gösterilirse bu durumda her halükarda elifle okumak zorunluluğu doğar. Yoksa mushafta olduğu delil olarak gösterildiği halde bazen okumak ve bazen de hazfetmek mümkün değildir."⁶⁸

Dolayısıyla Taberî her ne kadar birinci derecede tercih ettiği kıraatin Küfe ve Basra kurrâsı arasında meşhur olduğunu ifade etse de yukarıda aktardığımız gibi bu kıraat çok az kurrâ tarafından okunmuştur. Fakat buna rağmen Taberî ilk etapta çoğunluğun kıraatini değil, kendi dil zevkine uyan kıraati tercih eder.

Taberî, الوَلَايَةُ kelimesini bazı Medineliler (İbn Kesîr, Ebu Ca'fer, Nâfi'), Basralılar (Ebu 'Amr) ve Küfelilerin (Âsım, Ya'kûb) ⁶⁹ الوَلَايَةُ şeklinde vavî fetha ile oku-

⁶⁷ Taberî, *Câmi*, XI, 6990; el-Hatîb, *Mu'cem*, VII, 255-257.

⁶⁸ Taberî, *Câmi*, XI, 6990.

⁶⁹ Ebu 'Âmir de böyle okumasına rağmen Taberî ondan bahsetmez. (Bk. el-Hatîb, *Mu'cem*, V, 224) Taberî'nin sahih kıraatler içerisinde birçok yerde görmezlikten geldiği (Bk. Taberî, *Câmi*, I, 611, 690-692; II, 773; V, 3578-79; VI, 4212; VII, 4479, 4507; VIII, 5059; IX, 5678; XIII, 7801-02, 8067) ve aynı zamanda en çok reddettiği kıraatlerden biri, İbn 'Âmir'in kıraatidir. (Bk. Taberî, *Câmi*, I, 611, 690-692; II, 773; V, 3578-79; VI, 4212; IX, 5674-75) Bunun sebebi net olarak bilinmemekle beraber Gilliot'a göre bu konuda kesin olanın öyle ya da böyle İbn 'Âmir'in kıraatinin iyi karşılanmadığıdır. Gilliot, bu noktada politik bir sebebin de görülebileceğini ifade eder. Ona göre bu sebep de Taberî'nin Abbasi Hanedanı'na yakın olup Şam ile anılan ikinci hanedanın parlak taraflarını hatırlatmaktan çekinmesidir. (Bk. Gilliot, *Exégèse*, s. 157-159) Fakat Okçu'ya göre Taberî'nin İbn 'Âmir'in kıraatini şaz sayma sebebi genel olarak Arapçaya uymamasıdır. (Bk. Okçu, *Kıraat*, s. 231) Kanaatimizce de burada Okçu'nun ifade ettiği görüş daha isabetli görünüyor. Zira Taberî birçok yerde hem İbn 'Âmir'in kıraatini hem de Şam'ın adını açıkça ifade eder. Keza birçok yerde de onun kıraatini tercih eder. Ayrıca Taberî, kıraatle ilgili yazdığı kitapta İbn 'Âmir için şunları ifade eder: "Bazıları İbn 'Âmir'in kıraatini el-Muğîre b. Ebî Şihâb el-Mahzûmî'den (ö. 91/709) ve onun da Hz. Osman'dan aldığını iddia ederler. Fakat Hz. Osman'ın herhangi birisine Kur'ân öğrettiğini bilmiyoruz. Ondan bize gelen sadece birkaç harf vardır. Eğer iddia edildiği gibi ondan Kur'ân öğrenimi söz konusu olsaydı, bu el-Muğîre ile beraber birçok kanalla meşhur olurdu. Böyle bir şeyin olmaması ise bu iddianın batıl olduğuna açık bir delildir. Bana gelen rivayete göre İbn 'Âmir, kıraatini Şamlıların harflerinden almıştır. Dolayısıyla onun belli bir şahıstan aldığına dair rivayetin gelmemesi, muhtemelen onun, kıraatini karşılaştığı birçok sahâbî ve selefın öncülerinden almış olmasıdır." [Bk. es-Sehâvî, *Cemâlu'l-kurrâ*, II, 432-433; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetu'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut 2006, II, 267; Sellûm, *Ebu 'Ubeyd*, s. 226-227] Binaenaleyh, Taberî'nin İbn 'Âmir'in kıraatlerini eleştirmesi ve birçok yerde görmezlikten gelmesinin sebebi, burada beyan ettiği gibi, Taberî'ye göre onun kıraat kaynağının tam olarak net olmaması da olabilir. Fakat yine de birçok kişi Taberî'nin bu görüşünü reddedip hem el-Muğîre'nin hem de başkalarının Hz. Osman'dan Kur'ân öğrendiklerini ifade ederler. (Bk. es-Sehâvî, *Cemâlu'l-kurrâ*, II, 434-436; İbnü'l-Cezerî, *Ğâye*, II, 267) Taberî'nin İbn 'Âmir'in kıraatlerini reddetmesinin başka bir sebebi de Taberî'den önce kıraat konusunda önemli bir eser yazan ve bu konuda Taberî'yi etkileyen Ebu 'Ubeyd'in kıraat tercihleri olabilir. Zira Ebu Bekir b. Mucâhid, Taberî'nin kıraatle ilgili kitabını Ebu 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın kıraatle ilgili kitabı üzerine bina ettiğini ifade eder.

duklarını ifade eder. Onlar bu kelime ile ⁷⁰وَالَّذِينَ آمَنُوا ve ⁷¹ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا gibi ayetlerde geçtiği şekilde Allah'ın dostluğu kastedildiği görüşünü benimsediler. Fakat Küfelilerin geriye kalanlarının tamamı (Hamza, Kisâî, Halef) الوِلَايَةِ şeklinde vavı kesra üzere okudular. Bunlara göre bu kelimenin buradaki manası, “falan beldeye valilik ettim” cümlesinde olduğu gibi, mülk ve saltanattır. Taberî de bu kıraati tercih eder ve bunun siyaka daha uygun olduğunu, zira Allah'ın bu ibareyi mülkünden ve saltanatından bahseden ayetlerle devam ettirdiğini, hâlbuki “Allah'ın dostluğu” manasına gelecek velayetten hiç bahsetmediğini dile getirir.⁷² İbn Mucâhid ve Ebu 'Amr ed-Dânî (ö. 444/1053) ise sadece Hamza ve Kisâî'nin vavı kesra ile okuduklarını, diğerlerinin ise vavı fetha üzere okuduklarını ifade ederler.⁷³ Dolayısıyla Taberî burada çoğunluğu değil, siyaka uyan kıraati tercih etmiştir.

Taberî, kurrânın مُنْذِرٌ⁷⁴ kelimesinde ihtilaf ettiklerini, Ebu Ca'fer ile İbn Muhaysin'in (ö. 123/741) bu kelimeyi tenvinli olarak مُنْذِرٌ şeklinde okuduklarını; diğer tüm kurrânın ise مُنْذِرٌ şeklinde tenvinsiz olarak okuduklarını ifade eder.⁷⁵ Normal şartlarda burada Taberî'den beklenen şey, çoğunluğu tercih etmesidir. Fakat o, burada sahih kıraat olarak Ebu Ca'fer münferit kalmasına rağmen, onun kıraatını diğerleri ile eşdeğer sayar ve sıhhat açısından ikisinin arasında bir fark olmadığını ifade eder.⁷⁶

Taberî, كَفَرٌ⁷⁷ kelimesini Küfelilerin (Âsım, Hamza, Kisâî, Ya'kûb, Halef ve şazlardan Hasan, A'meş)⁷⁸ cem' üzere كَفَّارٌ şeklinde okuduklarını; Medineliler ve bazı Basralıların [İbn Kesîr, Ebu Ca'fer, Ebu 'Amr, Nâfi' ve şazlardan İbn Muhaysin ve Yezîdî (ö. 202/817)] ise tekil olarak كَافِرٌ şeklinde okuduklarını⁷⁹ ifade ettikten sonra burada ayetin siyakına uyan kıraatin cem' üzere gelen kıraat olduğunu belirir. Zira, bu ayetin hem öncesinde hem de sonrasında olan anlatım bu kâfirlerin topluluğu hakkındadır. Ayrıca Ubey b. Ka'b (ö. 30/650) ve İbn Mes'ûd (ö. 32/652) da bu kelimeyi cem' üzere okumuştur. Dolayısıyla siyaka cem' üzere yapılan kıraat uygun düşer.⁸⁰

→

(Bk. Yâkut, *Mu'cemu'l-udebâ'*, XVIII, 66-67; Polat, *Taberî*, s. 277-278) Keza Taberî'nin İbn 'Âmir'in kıraatlerini reddettiği birçok yerde, Taberî'nin tercih ettiği kıraatin, aynı zamanda Ebu 'Ubeyd'in de tercih ettiği kıraat olması da (Bk. Sellûm, *Ebu 'Ubeyd*, s. 258, 259, 571, 275, 276, 277, 285, 309, 311) bu ihtimali güçlendirir niteliktedir.

⁷⁰ Bakara 2/257.

⁷¹ Muhammed 47/11.

⁷² Taberî, *Câmi'*, IX, 5678.

⁷³ İbn Mucâhid, *es-Seb'â*, s. 288-289; ed-Dânî, *et-Teysîr*, s. 143.

⁷⁴ Nâzi'ât 79/45.

⁷⁵ Hatîb, *Mu'cem*, X, 296.

⁷⁶ Taberî, *Câmi'*, XV, 8567.

⁷⁷ Ra'd 13/42.

⁷⁸ İbn 'Âmir de bu kıraatle okudu. Bk. ed-Dânî, *et-Teysîr*, s. 134; el-Hatîb, *Mu'cem*, IV, 440.

⁷⁹ Bk. ed-Dânî, *et-Teysîr*, s. 134; İbn Hâleveyh, *el-Hucce*, s. 116.

⁸⁰ Taberî, *Câmi'*, VIII, 5059.

Bu kıraatte şazları ve Taberî'nin tefsirinde isimlerini hiç zikretmediği Halef ve Ya'kûb'u hariç tutarsak, sahih kıraatler her iki kıraat arasında yarı yarıya dağılmış durumdadır. Dolayısıyla Taberî, kıraatleri sadece tasvir eden biri olsaydı ve sahih kıraatlere bağlı kalarak değerlendirmelerde bulunsaydı, burada dört sahih kıraatin üzerinde icmâ ettiği bir kıraati tercih etmese de en azından onun da okunabileceğini belirtmesi beklenirdi. Fakat Taberî, bunun aksine, siyakı kendi tercihine delil gösterir ve âdeti olduğu üzere diğer kıraatin de okunabileceğinden hiç söz etmez. Bundan dolayı büyük ihtimalle o, ilgili kelimenin bu kıraatle okunmasını caiz görmemiştir.

Taberî, زَيْن⁸¹ kelimesinin kıraatinde ihtilaf edildiğini, Hicaz ve Irak kurrâsının bunu زَيْن şeklinde okuduklarını; Şam'dan bazılarının (sahihlerden sadece İbn 'Âmir⁸²) ise bunu زَيْن şeklinde okuduklarını ifade eder. Ona göre زَيْن şeklindeki kıraat, Arapçada sahih, fasih bir kullanım olmayıp tam aksine çirkin bir kullanımdır. Dolayısıyla hüccet mesabesindeki kurrânın icmâ ve müfessirlerin tevili, bu kıraatin hatalı olduğuna açık bir delildir ki bundan dolayı bununla okumak caiz değildir. Taberî, geleneği ikna etme açısından yaptığı bu açıklamasından sonra, bu kıraati terk etmesinin altında yatan asıl sebebi şöyle beyan eder: "Eğer tüm müfessirlerin tevili bizim tercih ettiğimiz kıraate uygun gelmeseydi ve bu reddettiğimiz kıraat زَيْن şeklinde ve الأُولَادِ kelimesi de cer üzere okunsaydı, bu kıraat hem caiz hem de sahih Arapça olurdu."⁸³ Binaenaleyh kanaatimizce Taberî'nin bu kıraati reddetmesinin altında yatan asıl sebep, kendisinin Arapça zevkine aykırı olması ve müfessirlerin tevildir. Yoksa yukarıdaki örneklerde de gösterdiğimiz gibi o bazen tek bir kıraati dahi diğer tüm kıraatlere tercih etmiştir.

İbnü'l-Cezerî burada Taberî'yi eleştirme mesabesinde şunları ifade eder: "İbn 'Âmir'in bu kıraati, Arapça açısından hem fasih hem de yaygın bir kullanıma sahiptir. Aslında buna delil olarak İbn 'Âmir'in tevatür derecesine ulaşan bu kıraati yeterlidir. Keza İbn 'Âmir, tabiinin büyüklerinden olup kıraatini Hz. Osman (ö. 35/656) ve Ebu'd-Derdâ' (ö. 32-652) gibi sahâbîlerden almıştır. Bununla beraber o, halis Arap'tır. Dolayısıyla Arapçada lahn (yanlış dil kullanımları) ortaya çıkmadan ve onlarla konuşulmadan önce yaşayan İbn 'Âmir'in kelamı ve sözü hüccettir. Keza o, kendisi nasıl buldu, ona nasıl telkin edildi ve mushafta nasıl gördüyse, Kur'ân'ı o şekilde okumuştur ki ben de mushafta onun okuduğu şekilde gördüm. Seleften İbn 'Âmir'in kıraatini tenkit edeni bilmiyoruz. Tam aksine Şam çevresindeki birçok bölge, kıraati ondan aldılar ve kimse de onu zayıflık veya lahn ile tenkit etmemiştir. Fakat bu vb. sahih kıraatleri ilk tenkit eden şahıs, hicri üç yüzden sonra Taberî'dir. Bu kıraat Taberî'nin eleştirisinin aksine fasih ve güzel bir Arapçadır. Bu kullanıma örnek olarak Sibeveyh, Ahfeş (ö. 215/832), Ebu 'Ubeyde (ö. 211/827) ve daha başkaları birçok şiir örnekleri verirler."⁸⁴

⁸¹ En'âm 6/137.

⁸² İbn Mucâhid, *es-Seb'a*, s. 205; ed-Dânî, *et-Teysîr*, s. 107, İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 263-265.

⁸³ Taberî, *Câmi'*, V, 3578-79.

⁸⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 197-199.

Taberî, عالم kelimesinin عالم şeklinde cer ile olan okuyuşunun kurrânın icmâna ve Arapçaya uygun olmadığını dile getirir. Ona göre bu kelime kurrânın icmâna ve Arapçaya uygun olarak, عالم şeklinde raf ile okunması gerekir.⁸⁵ Bu kelimeyi İbn Kesîr, Ebu 'Amr, Hafs rivayetiyle İbn 'Âmir, 'Âsım, ve Ya'kûb, عالم şeklinde cer ile okumuş olmasına rağmen Taberî sadece Ebu 'Amr bu şekilde okuduğunu ifade eder. Yine bu kelimeyi Ebu Bekir'in rivayetiyle 'Âsım, Ebu Ca'fer, Hamza, Nâfi', Kisâî ve Halef عالم şeklinde raf ile okudular.⁸⁶

Taberî, cer ile olan kıraatin sahih Arapçaya ve icmâyâ muhalif olduğunu ifade etmiştir. Fakat görüldüğü gibi burada sahih kıraatler noktasında bir icmâdan bahsetmek mümkün değildir. Zira bu kelimedede sahih kıraatler yarı yarıya dağılmış durumdadır. Aynı şekilde şaz kıraatler de bu kıraatte yarı yarıya dağılmıştır. Keza Taberî, âdeti olduğu üzere bu kelimenin cer ile olan kıraatle de okunabileceğini belirtmediğinden büyük ihtimalle o, bu kıraatin okunmasının caiz olmadığı görüşündedir.

Taberî, لِيُحْصِنَكُمْ kelimesinin kıraatinde ihtilaf edildiğini, büyük kentlerin okuyucularının çoğunun لِيُحْصِنَكُمْ şeklinde "ya" ile okuduklarını; Ebu Ca'fer'in ise لِيُحْصِنَكُمْ şeklinde "te" ile okuduğunu ifade eder. Taberî, kendisine göre en doğru kıraatin "ya" ile gelen kıraat olduğunu ifade eder. O, "te" ile olan okuyuşu hem icmâyâ uymuyor diye tercihlerinin dışında bırakır hem de bu kıraatin de okunabileceğini belirtmez.⁸⁷ Onun bu tutumu ise bu kıraati pek de tecviz etmediği izlenimini vermektedir. Fakat kıraat ile ilgili kitaplara baktığımızda onların; İbn Kesîr, Ebu 'Amr, Hamza, Nâfi' ve Kisâî'nin لِيُحْصِنَكُمْ şeklinde "ya" ile İbn 'Âmir, Hafs rivayetiyle 'Âsım ve Ebu Ca'fer'in لِيُحْصِنَكُمْ şeklinde "te" ile okuduklarını dile getirdiklerini görürüz.⁸⁸ Taberî burada İbn 'Âmir'i ve 'Âsım'ı görmezlikten gelip bunların haricinde kalanlara da "icmâ" diyerek zahiren sadece Ebu Ca'fer'in kıraatini reddetmiş oluyor. Fakat görüldüğü gibi işin aslı öyle değildir. O halde Taberî'nin "icmâ" kavramıyla kastettiği şey, kendi kriterlerine göre tercih ettiği kıraatte hüccet kabul edilebilecek kıraatlerdir.

Yukarıdaki örneklerden de açıkça anlaşılacağı üzere Taberî için mutlak anlamda bağlayıcı olan kıraatin sahih olması değil, tüm kurrânın o kıraatte ittifak etmiş olmasıdır. Zira Taberî'ye göre tüm kurrâ icmâ etmişse, bu hüccet kabul edilir ve hilafı bir kıraat caiz değildir. Fakat eğer bunlardan birisi kıraatinde teferrüt etmişse, onun kıraatinde hata etmesi mümkündür.⁸⁹ Dolayısıyla eğer kıraatlerden birisi veya bir kaç farklı okumuşsa, bu durumda Taberî'nin tercihi için belirleyici

⁸⁵ Taberî, *Câmi*', X, 6298.

⁸⁶ İbn Mucâhid, *es-Seb'a*, s. 326; ed-Dânî, *et-Teyssîr*, s. 160; el-Hatîb, *Mu'cem*, VI, 203-204.

⁸⁷ Taberî, *Câmi*', X, 6056-57.

⁸⁸ İbn Mucâhid, *es-Seb'a*, s. 316; 'Abdulfettâh el-Kâdî (1907-1982), *el-Budûru'z-zâhire fî kırâati'l-'aşri'l-mutevâtire min tarîki's-Şâtibiyyeti ve'd-Durrî*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut b.t.y., s. 212; el-Hatîb, *Mu'cem*, VI, 40-41.

⁸⁹ Taberî, *Câmi*', II, 840; IV/2981.

olan başta dil olmak üzere⁹⁰ siyak,⁹¹ rivayetler,⁹² müfessirlerin tefsirlerine uygunluk,⁹³ kıraatin manasının zenginliği,⁹⁴ itikadî görüş,⁹⁵ kendi tercih ettiği tevile uygunluk,⁹⁶ ayet başlarına ve sonlarına olan uyum⁹⁷ gibi şeylerdir. Fakat Kıraatler arasında tüm bu şartlar eşitse, bu durumda Taberî tüm kıraatleri eşit seviyede sahih kabul eder.⁹⁸ O halde Taberî için kıraatin sahih senetle gelmesi, o kıraatin tercihi veya kabulü için yeterli bir sebep değildir. Zira sahih senetle gelmesine rağmen İbn 'Âmir,⁹⁹ İbn Kesîr,¹⁰⁰ 'Âsım,¹⁰¹ Ebu Ca'fer,¹⁰² Ebu 'Amr,¹⁰³ Hamza,¹⁰⁴ Nâfi'¹⁰⁵ ve Kısâf'ye¹⁰⁶ ait birçok sahih kıraati ya reddetmiştir veya kendi tercihlerinin dışında bırakmıştır.

Binaenaleyh Taberî'nin kıraatle ilgili olarak "çoğunluk" veya "icmâ" kavramlarını kullanma tarzına dikkat etmek gerekir. Normal şartlarda "çoğunluk" kavramından kasıt, "on sahih kıraatin çoğunluğu" ve "icmâ" kavramından kasıt da "on sahih kıraatin hemen hemen hepsinin aynı kıraat üzerinde ittifak etmesi" gibi bir mana iken, yukarıdaki örneklerde de gördüğümüz gibi, Taberî bu kavramları farklı kullanır. Zira birçok yerde "çoğunluk" veya "icmâ" dediği halde, sahih kıraatler açısından "çoğunluk" veya "icmâ" gibi bir şeyden bahsetmek mümkün değildir. Çünkü bu gibi yerlerde kıraatler yaklaşık olarak yarı yarıya dağılmış durumdadır.

Bu noktada elbette "sahih" kavramının sınırları, hangi kıraatin ne zaman ve kimler tarafından neden sahih kabul edildiği, bizim şimdi sahih kabul ettiğimiz kıraatlerin hepsi Taberî döneminde sahih kabul ediliyor muydu veya şimdi şaz kabul ettiğimiz kıraatler onun döneminde nasıl karşılanıyordu, Taberî bunların hangilerini sahih kabul ediyordu gibi meseleler de tartışılabilir. Zira Taberî gibi âlimlerin kendilerinden sonra sahih kıraat olarak kabul gören bazı kıraatleri eleştirip reddetmeleri, onları sahih kabul etmedikleri anlamına gelebilir. Bu da bazı kıraatlerin sıhhat durumunun dönemlere göre değişiklik arz ettiğini göstermektedir.

⁹⁰ Taberî, *Câmi'*, I, 514-515; III, 2182, 2198, 2291-2292; IV, 2688; V, 3352; VI, 4142-43; VII, 4496-97, 4663; VIII, 5285; IX, 5925; X, 6268-69, 6298; XII, 7230, 7394; XIII, 7752, 7842, 8067, 8114; XIV, 8433, 8704-05; XV, 8524, 8669, 8801. Bk. Albayrak, *Kıraatlar*, s. 101.

⁹¹ Taberî, *Câmi'*, III, 1655, 1707, 1755-1757, 1931, 2021-2022, 2143-2144; IV, 2543, 2701; V, 3473-74; VIII, 5059, 5503; IX, 5678, 5503; X, 6459; XII, 7394; XIII, 7748. Bk. Albayrak, *Kıraatlar*, s. 98, 120.

⁹² Taberî, *Câmi'*, IV, 2621, 2623-2627; X, 6459.

⁹³ Taberî, *Câmi'*, V, 3578-79; XIII, 8142; XV, 8649. Bk. Albayrak, *Kıraatlar*, s. 122.

⁹⁴ Taberî, *Câmi'*, II, 1396.

⁹⁵ Taberî, *Câmi'*, VI, 4261.

⁹⁶ Taberî, *Câmi'*, XIII, 8165; XV, 8719. Bk. Albayrak, *Kıraatlar*, s. 123.

⁹⁷ Taberî, *Câmi'*, XV, 8551-52, 8702, 8749.

⁹⁸ Taberî, *Câmi'*, III, 2093; IV, 2621.

⁹⁹ Taberî, *Câmi'*, I, 611; II, 773; V, 3578-79; VI, 4212; IX, 5674-75.

¹⁰⁰ Taberî, *Câmi'*, IX, 5928; X, 6247.

¹⁰¹ Taberî, *Câmi'*, VI, 4240; IX, 5698, 5747-48; X, 6089-90, 6252, 6429-30; XI, 6531; XIII, 7848; XIV, 8500; XV, 8894-95.

¹⁰² Taberî, *Câmi'*, XV, 8627, 8711, 8730, 8854.

¹⁰³ Taberî, *Câmi'*, IX, 5674-75, 5797; XIII, 7943; XIV, 8347; XV, 8685.

¹⁰⁴ Taberî, *Câmi'*, III, 1675; VII, 4448.

¹⁰⁵ Taberî, *Câmi'*, XIII, 7842, XIV, 8433, 8704-05

¹⁰⁶ Taberî, *Câmi'*, VIII, 5142-44; X, 6036; XIII, 8209; XIV, 8491; XV, 8535, 8630, 8719, 8829.

4. Mushaf Hattına Uygunluk

Herhangi bir kıraatin sahih kabul edilme şartlarından biri de bu kıraatin, Hz. Osman'ın çoğalttığı mushafların hattına takdiren de olsa uygun olmasıdır. Taberî de tefsiri boyunca hiçbir şekilde aşmadığı ve kıraat konusunda kanaatimizce en net olduğu şey mushaf hattına uymayan kıraatleri kabul etmemesidir. Taberî, mushaf ile ilgili kıraat kaidelerinin hemen hemen tümünü tefsirinde beyan etmiş ve kendisinden sonrakileri de bu noktada etkilemiştir.¹⁰⁷ Bu bağlamda Taberî der ki: "Mushafların hatlarının hilafı olan kıraatler caiz değildir."¹⁰⁸

Taberî bu noktada, ¹⁰⁹لَا هَبَّ kelimesinin kıraatinde ihtilaf edildiğini, Ebu 'Amr haricinde kalanların hepsinin, لَا هَبَّ şeklinde okuduklarını, Ebu 'Amr'ın ise icmâya ve mushaf hattına muhalefet ederek لَيْهَبَّ şeklinde okuduğunu ifade eder. Taberî'ye göre bu kelime mushaflarda لَا هَبَّ şeklinde geçmesinden ve selefiyle, halefiyle kıraatlerin hepsinin bu kelimeyi bu şekilde okumasından dolayı, onlara ve mushafa muhalefet edecek bir kıraatte bulunmak kimse için caiz değildir.¹¹⁰ Dolayısıyla Taberî, Ebu Amr'ın kıraatini icmâ ve mushaf resmine uymamaktan dolayı reddeder. Fakat bu kıraati sadece Ebu 'Amr değil, Ya'kûb, Verş (ö. 197/812) rivayetiyle Nâfi', Kâlûn'dan (ö. 220/835) naklen Hulvânî (ö. 250/864) de bu şekilde okudular.¹¹¹ Bununla beraber Taberî, bu kıraatte onları yok saymıştır. Ebu 'Ubeyd de لَيْهَبَّ şeklindeki kıraatin mushafa aykırı olduğunu, eğer bu kıraatte olduğu gibi mushafa aykırı okumak caiz ise başka yerlerde de caiz olacağını ifade edip bu kıraate itiraz eder.¹¹² Dolayısıyla Taberî'nin bu kıraate itiraz sebebi Ebu 'Ubeyd'in bu açıklaması da olabilir. İbnü'l-Cezerî ise لَيْهَبَّ kelimesinin Ya'kûb'un kıraatinde de mevcut olduğunu ifade edip buna itiraz edenlerin görüşlerini reddeder.¹¹³ Dolayısıyla Taberî, mushafa aykırı gördüğü kıraatleri bu şekilde reddeder.¹¹⁴

Taberî, "Sahih kıraat, takdiren de olsa mushaf hatlarına uygun olmalıdır" şartını kabul etmekle beraber, mümkün merteye takdirlere girmeden kıraatlerin direkt olarak mushafa uymalarını önceler. Zira ona göre herhangi bir kıraatte, mushafa getirilen ziyade harfin terkiyle sahih bir mana oluşuyorsa, bu ziyade harf ile okumak caiz değildir.¹¹⁵ Keza Taberî der ki: "İhtilaf edilen kıraatler arasında, mana ve diğer açılardan herhangi bir fark olmadığı halde, sadece mushaf hattına uygunluk açısından biri diğerinden farklı ise mushafa uygun olan kıraatin tercih

¹⁰⁷ Hâtim Celâl et-Temîmî, *er-Resmu'l-'Usmânî min hilâli tefsîri't-Taberî: 'Ardun ve nakdun, Mecelletu'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye*, 8(2013), ss. 77-122, s. 77-79, 87-88, 90, 93, 94-95, 96, 98, 113.

¹⁰⁸ Taberî, *Câmi'*, VII, 4403; IX, 5797.

¹⁰⁹ Meryem 19/19.

¹¹⁰ Taberî, *Câmi'*, IX, 5797.

¹¹¹ İbn Mucâhid, *es-Seb'a*, s. 299; ed-Dânî, *et-Teyssîr*, s. 148; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 317-318; el-Hatîb, *Mu'cem*, V, 348-349.

¹¹² Selûm, *Ebû 'Ubeyd*, s. 288.

¹¹³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 318.

¹¹⁴ Taberî, *Câmi'*, IX, 5928.

¹¹⁵ Taberî, *Câmi'*, X, 6122.

edilmesi gerekir.”¹¹⁶ Dolayısıyla ona göre, takdiren de olsa mushafa getirilecek bir ziyade harfin kabulü ancak zaruret durumunda mümkündür.

Bu bağlamda نُجِّي kelimesini İbn 'Âmir, 'Âsım ve Ya'kûb, نُجِّي şeklinde mushafa uyararak “tek nün” ile okurken; diğerleri نُنُّجِّي şeklinde “çift nün” ile okudular.¹¹⁷ Bunlara göre burada “bir nünün” mushaf hattında olmamasının sebebi, buradaki “ziyade nünün”, kelimenin aslî harflerinden biri olmaması ve mevcut “nün” harfinin cinsinden olmasıdır. Bundan dolayı mushaf çoğaltılırken “tek nün” ile iktifa edilmiştir. Taberî ise buna dayanarak “tek nün” ile gelen kıraati münferit sayıp reddediyor ve diğer kıraati ise hüccet mesabesinde olan büyük kentlerin okuyucularının okuduğu kıraat olduğu için tercih ettiğini ifade edip büyük kentlerin okuyucularından müstefiz olarak gelen kıraatin haricinde okumanın caiz olmadığını söylüyor.¹¹⁸ Dolayısıyla Taberî'nin burada tercih ettiği kıraat mushafa takdiren uyar. Zira mushafta نُجِّي şeklinde geçtiği halde Taberî bu kıraati terk edip نُنُّجِّي kıraatini tercih etmiştir. Bununla beraber Taberî'nin نُجِّي şeklinde “tek nün” ile gelen kıraati kabul etmemesi kanaatimizce meşhur olmadığından değil, onun dil zevkine uymamasından kaynaklanıyor. Yukarıda incelediğimiz الظنونا kelimesindeki kıraate de aynı mantık çerçevesinde bakılabilir.

Keza, كَمُودًا¹¹⁹ kelimesini cumhur, mushafa uyararak كَمُودًا şeklinde munsarîf okurken; Hafs rivayetiyle 'Âsım, Hamza ve Ya'kûb, كَمُودَ şeklinde gayri munsarîf olarak okudular.¹²⁰ Taberî, buradaki her iki kıraatin de bilinen kıraatler olduklarını, mana ve i'rab açısından sahih olduklarını ve Kur'ân'ın her ikisiyle de okunabileceğini ifade eder.¹²¹

Binaenaleyh Taberî, kıraatin mushaf hattına direkt olarak uygun olmasını incelemekle beraber, yukarıda da ifade ettiği gibi, takdiren gelen kıraati tercih edip etmemesi ise o kıraatin meşhurluğu, çoğunluk tarafından okunup okunmaması, manasının dil ve siyak açısından uygunluğu gibi şeylere bağlıdır.

5. Taberî'nin Tefsirî Kıraatlere Yaklaşımı

Tefsirî kıraatler, özellikle özel mushafı olan sahâbîler tarafından Kur'ân'daki bazı kelimeleri açıklamak için kendi mushaflarına yaptıkları ilaveler, başka bir ifadeyle müdrec kıraatlerdir. Dolayısıyla bu kıraatler vahiy olmayıp sahâbîlerin tefsirleri mesabesindeirdir.¹²² Örneğin; Hz. 'Âişe (ö. 58/678), kendi mushafını yazdırır-

¹¹⁶ Taberî, *Câmi'*, II, 1139-1140; III, 1657; III, 1858.

¹¹⁷ İbn Mucâhid, *es-Seb'a*, 262; İbn Hâleveyh, *el-Hucce*, 114; ed-Dânî, *et-Teysîr*, s. 130; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, s. II, 216; el-Hatîb, *Mu'cem*, IV, 358-363.

¹¹⁸ Taberî, *Câmi'*, VIII, 4957-58.

¹¹⁹ Necm 53/51.

¹²⁰ İbn Mucâhid, *es-Seb'a*, s. 429; ed-Dânî, *et-Teysîr*, s. 205; el-Hatîb, *Mu'cem*, IX, 205-206.

¹²¹ Taberî, *Câmi'*, XIII, 8114.

¹²² Burton, John, *The Collection of the Qur'ân*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, s. 182-183; Çetin, Abdurrahman, *Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*, Ensar, İstanbul 2013, s. 233.

ken, ¹²³ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى ibaresinden sonra, bu ibarede geçen “orta namazdan” kastın hangi namaz olduğunu açıklamak üzere *صلاة العصر* (ikinci namazı) şeklinde bir ibare ekletmiştir.¹²⁴ Sahâbîlerin bu gibi ibareleri kendi özel mushaflarına yazdırmaları, Hz. Osman’ın mushafı çoğaltıp diğer özel mushafları yaktırmasından önce olan bir durumdur. Fakat yine de bu tefsirî kıraatlerin bazıları rivayetler vasıtasıyla korunmuştur. Keza tefsirî kıraatlerin haricinde ve fakat Peygamber (s.a), sahâbî ve tabiinden nakledilip Osman Mushafı’nın hattına uymayan kıraatler de mevcuttur. Bu kıraatler de sahih kıraatler olarak kabul edilmemesine rağmen ayet tevillerinde kullanılırlar.

Buna binaen Taberî; Hz. ‘Âişe, Ubey b. Ka’b (ö. 30/650), İbn Mes’ûd (ö. 32/652), İbn Abbas (ö. 68/687), Sa’îd b. Cubeyr (ö. 95/714) vb. şahısların “mushafta olmayan kıraatleriyle Kur’ân’ı okumanın caiz olmadığını” dile getirir.¹²⁵ Fakat Taberî bu kıraat veya harfleri, ayet tevillerinde delil ve örnek olarak kullanır.¹²⁶

Bu bağlamda Taberî, ¹²⁷ تَبَّتْ يَدَا أَبِي هَبٍ وَتَبَّ ayetinin *وَتَبَّ* kelimesinin “haber” olduğunu ifade edip bunun İbn Mes’ûd’un kıraatinde *وَقَدْ تَبَّ* şeklinde yer aldığını, dolayısıyla İbn Mes’ûd’un bu kıraatine göre bu ayete *قد* kelimesinin ilave edilmesi, *وَتَبَّ* lafzının “haber” olduğuna delil olduğunu ifade eder.¹²⁸

Taberî, *يُطِيقُونَهُ* kelimesini, *يُطَوَّقُونَهُ* şeklinde okuyanların [Ebu Bekir (ö. 13/634), İbn Mes’ûd, ‘Âişe, İbn Abbas, Sa’îd b. Museyyeb (ö. 94/715), Sa’îd b. Cubeyr, Mucâhid (ö. 104/722), ‘İkrime (ö. 104/722), Tâvûs b. Keysân el-Yemânî (ö. 106/724), ‘Atâ’ b. Ebî Rabbâh (ö. 114/732), Eyyub es-Sehtiyânî (ö. 131/749)]¹²⁹ kıraatinin mushaf hattına aykırı olduğunu ve Müslümanların Peygamber’den (s.a) açık bir şekilde özü ortadan kaldıracak bir nakilde buldukları takdirde, İslamiyet’e mensup hiç kimsenin kendi görüşüne dayanarak bu nakle karşı çıkmasının caiz olmadığını ifade eder. O der ki; dini konularda Allah’tan olduğu konusunda içinde şüphe barındırmayan şey, hüccetin naklettiğidir.¹³⁰

Dolayısıyla Taberî, tefsirî kıraatleri sadece tefsire hizmet etmesi noktasında kullanır, yoksa onları okunması caiz birer kıraat olarak değerlendirmez.¹³¹

¹²³ Bakara 2/238.

¹²⁴ Taberî, *Câmi*, II, 1417. Ayrıca bk. Hamidullah, Muhammad (1908-2002), *Kur’an-ı Kerim Tarihi*, çev. Abdülaziz Hatip ve Mahmut Kanık, Beyan Yayınları, İstanbul 2010, s. 94-96.

¹²⁵ Taberî, *Câmi*, V, 3198.

¹²⁶ Taberî, *Câmi*, IV, 3044-45; VII, 4684-85; IX, 5581-82; XI, 6665-66; XV, 8892; Gilliot, *Exégèse*, s. 148-151; Gülle, *Kırâat*, s. 76.

¹²⁷ Mesed 111/1.

¹²⁸ Taberî, *Câmi*, XV, 8892.

¹²⁹ Hatîb, *Mu’cem*, I, 250-251.

¹³⁰ Taberî, *Câmi*, II, 908; Taberî, *Tehzibu’l-âsâr ve ta’fîlu’s-sâbit ‘an Rasulillâh (s.a) mine’l-ahbâr*, thk. Muhammed Mahmûd Şâkir, Matba’atu’l-Medenî, Kahire b.t.y., II, 910.

¹³¹ Gilliot, *Exégèse*, s. 148-151.

6. Taberî Şaz Kıraatlere Cevaz Vermiş Mi?

Şaz kıraatler, sahih kıraatlerin taşıdığı üç özelliği taşımayan kıraatler olarak tanımlanmıştır.¹³² Taberî de tefsirinde şaz kıraatlerden bahsetmektedir. O, kurrânın icmâna ve Müslümanların Peygamber'den (s.a) zahir bir yolla aktarıp da özü ortadan kaldıran nakillere muhalif olan kıraatleri "şaz kıraat" olarak nitelendirmektedir.¹³³ Bu açıdan bakıldığında onun, icmâdan ayrılıp münferit kalan kıraatleri "şaz kıraat" olarak değerlendirdiğini söyleyebiliriz. Taberî'nin bu yaklaşımına rağmen bir kısım araştırmacılar onun bazı şaz kıraatlere cevaz verdiğini iddia etmektedir. Örneğin; Okçu, Taberî'nin sahih kabul ettiği veya okunuşuna cevaz verdiği şaz kıraatlerin beş tane olduğunu ileri sürer.¹³⁴ Keza Sıtkı Gülle de Taberî'nin şaz kıraatlere cevaz verdiğini iddia eder.¹³⁵ Şimdi Okçu'nun ve Gülle'nin şaz diye belirtip Taberî'nin bunlara cevaz verdiğini ifade ettikleri kıraatleri, kıraat kitapları ve *Taberî Tefsiri* eşliğinde inceleyelim:

1. بارئکم kelimesindeki hemzeyi Ebu 'Amr bir rivayete göre ihtilâs üzere, diğer bir rivayette sükûn (بارئکم) üzere okumuş; diğerleri ise hemzeyi kesre (بارئکم) üzere okumuşlardır.¹³⁷ Fakat Hamza'dan gelen bir rivayete göre o, bu hemzeyi, "hemze" ile "ya" arasında teshil üzere okumuştur.¹³⁸ Fakat Taberî, buradaki hemzenin "kesreli ya" ile بارئکم şeklindeki okunuşuna cevaz vermekle¹³⁹ sahih kıraatlerin dışında şaz bir kıraati kabul ediyor gibi görünüyor. Okçu, Taberî'nin cevaz verdiği bu okuyuşun on kıraatin haricinde olup Ebu'l-Eşheb Ca'fer b. Hayyân'a (ö. 165/782) ait olduğunu söylüyor. Dolayısıyla ona göre Taberî burada şaz bir kıraati sahih kabul etmiş oluyor.¹⁴⁰ Fakat bazı rivayetlerde bu kıraat Eşheb ile beraber

¹³² Hatîb, *Mu'cem*, XI, 15-16.

¹³³ Taberî, *Câmi'*, II, 908; IV, 2588; V, 3632; VI, 4157; VII, 4771, VIII, 7834, 7928. Şaz kıraatlerin birbirinden farklı birçok tanımı yapılmıştır. Bazen sahih fakat meşhur olmayan kıraatler; bazen yedi sahih kıraat dışındaki tüm kıraatler; bazen de on sahih kıraat dışında kalan yedi harf, zayıf ve uydurma kıraatleri kapsayacak şekilde tanımlanmıştır. Dağ'a göre, ilk dönemlerde bu kavram, yedi sahih kıraat haricindeki diğer sahih kıraatler için kullanılırken İbn Mucâhid'den sonraki dönemlerde ise anlam kaymasına uğrayarak zayıf rivayetleri de karşılayacak bir manada kullanılmaya başlamıştır. (Bk. Dağ, *Kıraat*, s. 288-304, 424. Ayrıca bu kavramla ilgili detaylar için bk. Dağ, Mehmet, "Kıraat İlminde Şaz Kavramı-Kavramın Anlamsal Dönüşümü ve Gerçek Anlamının Tespitine Dair-", *Marife*, VII/2, ss. 57-110) Dağ'ın bu noktada şaz kıraatlerle ilgili olarak incelediği literatür onu haklı çıkarıyor gibi görünmekle beraber İbn Mucâhid'den önce de Taberî gibi bazı âlimler şaz kavramını "Kur'ân'ın okunması caiz olmayan ve dolayısıyla zayıf kıraat" anlamında kullanmışlardır. Bk. Taberî, *Câmi'*, II, 908; IV, 2588; V, 3632; VI, 4157; VII, 4771, VIII, 7834, 7928.

¹³⁴ Okçu, *Kirâat*, s. 235.

¹³⁵ Gülle, *Kirâat*, s. 71.

¹³⁶ Bakara 2/54.

¹³⁷ İbn Mucâhid, *es-Seb'a*, s. 116-117; İbn Hâleveyh, *el-Hucce*, s. 30; ed-Dânî, *et-Teysîr*, s. 73; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, s. II, 212-214; el-Hatîb, *Mu'cem*, I, 100-102; Mekkî, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî (ö. 437/1045), *el-Keşf 'an vucûhi'l-kirâati's-seb'a ve 'ilelihâ ve hiccehâ*, thk. Muhyiddîn Ramadân, Matbû'atu Mecma'u'l-Luğati'l-'Arabiyye, Şam 1974, I, 86-87; Okçu, *Kirâat*, s. 235.

¹³⁸ Ahmed b. Muhammed el-Bennâ (ö. 1117/1705), *İthâfu fudelâi'l-beşer bi'l-kirâati'l-arb'ate 'aşer*, thk. Şa'bân Muhammed İsmâ'il, 'Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1987, I, 392; el-Hatîb, *Mu'cem*, I, 101.

¹³⁹ Taberî, *Câmi'*, I, 375.

¹⁴⁰ Okçu, *Kirâat*, s. 235.

Nâfi'ye de isnat edilir.¹⁴¹ Dolayısıyla Taberî bu rivayetleri de göz önünde bulundurarak bu kelimenin بَارِيكُمْ şeklinde okunmasının caiz olduğunu kabul etmiş olabilir.

Keza bu hatanın sebebi Ebu 'Ubeyd de olabilir. Zira İbn Mucâhid, Taberî'nin kıraat ile ilgili kitabını Ebu 'Ubeyd'in kıraat kitabı üzerine bina ettiğinden Taberî'deki bir hatanın kaynağı Ebu 'Ubeyd'in kıraat kitabı olduğunu ifade eder. Fakat İbn Mucâhid, bu hatanın Hamza'nın kıraati ile ilgili olduğunu ifade eder.¹⁴² Dolayısıyla Ebu 'Ubeyd'in Hamza'nın بَارِيكُمْ kelimesindeki hemzeyi, "hemze" ile "ya" arasında teshil üzere değil de direkt "ya" üzere almış olma ihtimali vardır. Keza Ahfeş de böyle bir kıraatin bilinmeyen bir kıraat olduğunu ifade eder.¹⁴³ Bir başka ihtimal de yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, sahih kıraatlerin yedi veya ona indirgenemeyeceği ve sıhhat şartlarını taşıdıkları sürece sayılarının önemli olmadığı gerçeğidir. Dolayısıyla bu kıraat Taberî'ye sahih bir yolla gelmiş olabilir.

2. Okçu, Taberî'nin, 144 ayetinin, زَيْنَ لِكْثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ şeklinde okunuşuna cevaz vermekle şaz bir kıraati sahih kabul ettiğini iddia eder.¹⁴⁵ Fakat tam aksine Taberî der ki: "Ben, زَيْنَ لِكْثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ şeklinde kıraatin haricindeki kıraatlere cevaz vermem."¹⁴⁶

Taberî bu tercihinin sebebini şöyle açıklar: "Benim bu kıraatin haricindeki kıraatlere cevaz vermememin sebebi hüccet olan kurrânın bu kıraatte icmâ etmesi ve tüm müfessirlerin de teviline bu kıraate göre gelmesidir."¹⁴⁷ Taberî bu kıraatin haricindeki kıraatleri reddetmekle, bu ibareyi زَيْنَ لِكْثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ şeklinde okuyan İbn 'Âmir'in kıraatini de reddetmiş oluyor.¹⁴⁸ Okçu'nun, Taberî'nin, زَيْنَ لِكْثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ şeklinde kıraate cevaz verdiğini iddia etmesinin sebebi, Taberî'nin yukarıda verdiğimiz görüşlerini gözden kaçırması ve onun: "Eğer tüm müfessirlerin tevili böyle gelmeseydi ve sonra da herhangi bir kıraat sahibi kişi bu ibareyi, زَيْنَ لِكْثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ şeklinde okusaydı, bu kıraat de caiz olurdu"¹⁴⁹ şeklindeki açıklamasıdır. Dolayısıyla Taberî, başta böyle bir kıraate cevaz veremeyeceğini ve bunun sebebini açıklamakla beraber, burada kendisini böyle bir tercihe mecbur eden müfessirlerin teviline gelmemesi ve herhangi bir kıraat sahibi kişinin bu kıraati bu şekilde okuması durumunda ne yapacağını söy-

¹⁴¹ Ebû Hâyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelusi el-Ğırnatî (ö. 754/1353), *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 2005*, I, 333-335; el-Hatîb, *Mu'cem*, I, 101-102; Ahmed Muhtâr 'Umer ve 'Abdul'âli Sâlim Mukrem, *Mu'cemu kirâati'l-Kur'âniyye me'a mukaddimeti fi'l-kirâati ve eşheru'l-kurrâ*, el-Ezher Mecme'u Buhûsi'l-İslâmiyye, Kahire 1988, I, 57.

¹⁴² Yâkut, *Mu'cem*, XVIII, 67.

¹⁴³ Ahfeş, *Me'âni*, I, 267.

¹⁴⁴ En'âm 6/137.

¹⁴⁵ Okçu, *Kirâat*, s. 235.

¹⁴⁶ Taberî, *Câmi*, V, 3578-79. Bk. el-Hatîb, *Mu'cem*, II, 552.

¹⁴⁷ Taberî, *Câmi*, V, 3579.

¹⁴⁸ İbn Mucâhid, *es-Seb'a*, s. 205; İbn Hâleveyh, *el-Hucce*, s. 81-82; ed-Dânî, *et-Teysîr*, s. 107; İbnü'l-Cezerî, *en-Nesr*, s. II, 263; Mekki, *Muşkilu i'râbi'l-Kur'ân*, thk. Hâtım Şâlih ed-Đâmin, Dâru'l-Beşâir, Dimeşk 2003, I, 308-309; el-Hatîb, *Mu'cem*, II, 554.

¹⁴⁹ Taberî, *Câmi*, V, 3579.

lüyor ki bu da zaten vaki olmamış bir ihtimaldir. Bununla beraber Taberî'nin burada müfessirlerin tevili olmasaydı cevaz vereceğini ifade ettiği kıraatin İbn 'Âmir tarafından okunduğu da rivayet edilir.¹⁵⁰ Dolayısıyla Taberî'nin böyle bir kıraate gönderme yapmasının sebebi bu rivayet de olabilir.

3. Okçu, Taberî'nin ¹⁵¹وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ kelimesinin, نَزَّلَ ve نَزَّلَ şeklindeki sahih kıraatlerinin yanında نَزَّلَ şeklinde tahfif ile okunan kıraate de cevaz verdiğini dile getirir. Okçu, böyle bir kıraatin ne on ne de on dört kıraat içerisinde yer aldığını ve fakat bunu, 'Atiyye el-'Avfi (ö. 111/729), Humejdu'l-A'rac (ö. 130/748) ve Ebu Hayve'nin (ö. 203/819) bu şekilde okuduklarını ifade etmiştir.¹⁵² Fakat Taberî'nin söyledikleri dikkatle incelendiğinde onun bu kıraati reddettiği açık bir şekilde anlaşılır. Zira Taberî bu üç kıraati verdikten sonra kendi tercihini belirtme aşamasına geçip bu noktada şunları ifade eder: "Bu üç kıraatin de bu ibarenin ifade edeceği mana açısından uzak olan bir yönleri yoktur. Fakat ben burada نَزَّلَ şeklinde gelen kıraati tercih ederim. Zira bu ayet ve öncesindeki ayetlerin ibareleri arasında bir takdim tehir söz konusudur. Bundan dolayı bize göre burada en doğru olan kıraat, نَزَّلَ şeklindeki kıraattir."¹⁵³ Dolayısıyla Taberî'nin burada نَزَّلَ şeklindeki kıraate cevaz vermesi kıraat açısından değil, sadece Arapça açısından ve ayetin manasına uygun olup olmaması bakımındandır.

4. Okçu, Taberî'nin ¹⁵⁴قَالُوا تَقَاسَمُوا بِاللَّهِ لَنُبَيِّتَنَّهُ kelimesinin umum Medine, Basra ve bazı Küfeliler tarafından "nün" ile نُبَيِّتَنَّهُ şeklinde; Küfelilerin geriye kalanlarının bunu hitap "tası" ile نُبَيِّتَنَّهُ şeklinde; bazı Mekkelilerin de "ya" harfi ile نُبَيِّتَنَّهُ şeklinde okuduklarını ifade edip bu son okuyuşu da tecviz ettiğini dile getirir. O, bu son kıraatin ne yedi ne de on sahih kıraatte mevcut olduğunu ifade eder.¹⁵⁵ Fakat kanaatimizce Okçu, burada gözden kaçırdığı bir noktadan dolayı böyle bir sonuca varmıştır. Bu nokta ise Taberî'nin نُبَيِّتَنَّهُ kelimesinin kıraatini تَقَاسَمُوا kelimesinin i'rabıyla beraber ele alışıdır. Dolayısıyla Taberî burada, نُبَيِّتَنَّهُ kelimesinin hem kıraat hem de Arap dili açısından mümkün olan vecihlerini inceler. Bu iki şeyi iç içe yaptığı için yüzeysel bakıldığında Arap dili açısından cevaz verdiği şeye kıraat açısından da cevaz vermiş gibi görünüyor. Taberî, تَقَاسَمُوا kelimesinde biri haber üzere *nasb*, diğeri de emir üzere *cez* olmak üzere iki i'rabın olduğunu ifade eder. Taberî, تَقَاسَمُوا kelimesi *nasb* üzere kabul edildiği takdirde fasih kıraatin نُبَيِّتَنَّهُ şeklinde olan kıraat olduğunu ifade eder. Ona göre, Araplar, أَبَاك veya لَنَكْرَمَنَّ أَبَاك

¹⁵⁰ Mekkî, *Muškil*, s. 309; el-Hatîb, *Mu'cem*, II, 553-554.

¹⁵¹ Nisâ' 4/140.

¹⁵² Okçu, *Kırâat*, s. 235. Bk. el-Hatîb, *Mu'cem*, II, 176.

¹⁵³ Taberî, *Câmi*, IV, 2747.

¹⁵⁴ Neml 27/49.

¹⁵⁵ Okçu, *Kırâat*, s. 235-236.

وليكرمين dedikleri gibi, تَقَاسَمُوا kelimesi *nasb* üzere kabul edildiği i'raba göre, لَنْبِيْتَه kelimesinin “ya” ile okunması da mümkündür. Taberî, تَقَاسَمُوا kelimesi emir şeklinde *cezm* üzere kabul edildiği takdirde, لَنْبِيْتَه kelimesinin hem كَيْبِيْتَه hem de كَيْبِيْتَه şeklinde okunabileceğini, zira her ne kadar bu kelimeyi söyleyen şahıs, emri verenin kendisi ise de kendisi de kase edenlerin içinde yer aldığı için bu okuyuşun da mümkün olduğunu beyan eder.¹⁵⁶ Taberî bu tahlilleri yaptıktan sonra kıraat tercihine geçerek der ki: “Burada benim en çok hoşuma giden kıraat ‘nün’ ile olan kıraattir. Zira her ne kadar *nasb* ve *cezm* ile ilgili olarak yaptığım açıklamalardan dolayı bunların hepsi sahih olsa da en fasih olan kıraat, ‘nün’ ile olmalıdır. Bana göre en çirkin okuyuş ise ‘ya’ ile olan okuyuştur. Çünkü bu şekilde çok az kişi okumuştur.”¹⁵⁷ Dolayısıyla kanaatimizce Taberî’nin “ya” ile olan okuyuşu sahih görmesi Arap dili açısından dandır. Zira o, “hepsi sahihtir” derken, “nasb ve *cezm* ile ilgili olarak yaptığım açıklamalardan dolayı bunların hepsi sahihtir” der. Nasb ve *cezm* ile ilgili açıklamaları ise bu ibarenin i'rabıyla ilgilidir. Yoksa Taberî, yukarıda da görüldüğü gibi, “ya” ile olan kıraatin, en çirkin kıraat olduğunu ifade edip kendisi bunu tercih etmediğini dile getirir.

5. Okçu der ki: “Taberî, وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ¹⁵⁸ ibaresindeki قُتِلُوا kelimesini teşdid ile قُتِلُوا şeklinde okuyan Hasan Basrî ve malum olarak قُتِلُوا şeklinde okuyan ‘Âsım el-Cahderî’nin kıraatlerini, قُتِلُوا şeklinde okuyan Ebu ‘Amr ve Hafs’ın kıraatlerine denk sayarak: ‘Bunların da tevcihte anlaşılabilir bir yönleri vardır’ demiştir. Dolayısıyla Taberî’nin bu kıraatlere cevaz verdiği anlaşılmaktadır.”¹⁵⁹ Fakat Okçu, bu görüşünde yanılmaktadır. Zira Taberî’ye göre Kur’ân’ı, meşhur kıraatin haricindeki kıraatlerle okumak caiz değildir.¹⁶⁰ Dolayısıyla o, Hasan Basrî ve ‘Âsım el-Cahderî gibi şaz kıraatleri genel itibarıyla Kur’ân ibarelerinin tevili noktasında ele alır.¹⁶¹ Buna binaen Taberî buradaki şaz kıraatleri bu anlayışı çerçevesinde ele almış, bu ibarenin tevilde bu şaz kıraatlerin her birini ayrı ayrı incelemiş ve bu ibare, bu kıraatlere göre okunduğu takdirde ne gibi tevillerin ortaya çıkacağını belirtmeye çalışmıştır. Taberî bu açıklamaları yapıp daha sonra kıraat tercihine geçtiğinde ise şunu ifade eder: “Her ne kadar ifade ettiğimiz bu kıraatlerin hepsinin anlaşılabilir bir vechi varsa da hüccet mesabesindeki kurrânın ittifakından dolayı en doğru kıraat قَاتِلُوا şeklinde gelen kıraattir.”¹⁶² Binaenaleyh Okçu’yu yanıltan Taberî’nin buradaki: “Hepsinin anlaşılabilir bir vechi vardır” ibaresidir. Fakat Taberî bunu bir kıraat vechi olarak değil, hemen yukarıda beyan ettiği gibi, tevil vechi olarak ele alır.

¹⁵⁶ Taberî, *Câmi*, XI, 6665-66.

¹⁵⁷ Taberî, *Câmi*, XI, 6666.

¹⁵⁸ Muhammed 47/4.

¹⁵⁹ Okçu, *Kırâat*, s. 236.

¹⁶⁰ Taberî, *Câmi*, V, 3692.

¹⁶¹ Taberî, *Câmi*, XI, 6665-66; XV, 8892; Gilliot, *Exégèse*, s. 148-151.

¹⁶² Taberî, *Câmi*, XIII, 7827. Bu kıraat, Ebu Ca’fer, Halef, Ebu Bekir rivayetiyle ‘Âsım, Nâfi’, İbn Keşîr, İbn ‘Âmir, Hamza ve Kisâ’ye aittir. Bk. el-Hatîb, *Mu’cem*, IX, 5-6. Ayrıca Ebu ‘Ubeyd’in de tercihidir. Bk. el-Hatîb, *Mu’cem*, IX, 5-6; Sellûm, *Ebu ‘Ubeyd*, s. 309.

6. Gülle, Taberî'nin, *يَا لَيْتَنَا نُرُدُّ وَلَا نُكْذِبُ بِآيَاتِ رَبِّنَا*¹⁶³ ibaresinin, *وَلَا نُكْذِبُ* lafzının, *فَلَا نُكْذِبُ* şeklinde, “vav” ile değil de “fe” ile olan kıraatini tercih ettiğini iddia eder. Gülle'nin de ifade ettiği gibi bu lafzı, on kıraatten hiç biri “fe” ile okumamıştır.¹⁶⁴ Fakat Gülle, Taberî'nin burada Arap dili açısından yaptığı i'râb ile ilgili açıklamalarını, onun kıraat tercihleriyle karıştırmıştır. Taberî, bu lafzın “fe” ile okunduğuna dair İbn Mes'ûd'dan bir rivayet aktarıldığını ve bunun da Arapça i'râb açısından sahih bir manası olduğunu ifade eder. Taberî burada der ki: “Benim kıraat olarak cevaz vereceğim tek okuyuş; *يَا لَيْتَنَا نُرُدُّ وَلَا نُكْذِبُ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ* şeklinde okuyuştur.” Dolayısıyla Taberî buradaki *فَلَا نُكْذِبُ* şeklindeki şaz kıraate Arap dili açısından değinmekle beraber, bu kıraati hem genel bir yorumla reddeder hem de kıraat olarak üzerinde pek durmaz.¹⁶⁵

Binaenaleyh, yukarıdaki örneklerin ilki (*بَارِيكُمْ*¹⁶⁶ kelimesinin *بَارِيكُمْ* şeklindeki okunuşu) hariç geriye kalanların hepsinde Okçu ve Gülle, Taberî'nin Arap dili tevill ve tevcihlerini kıraat olarak anlayıp, buna bağlı olarak Taberî'nin şaz kıraatleri sahih kabul ettiği sonucuna ulaşmışlardır. Fakat yukarıda da beyan ettiğimiz gibi buradaki beş örneği de Taberî, kıraat açısından değil, Arap dili açısından sahih ve caiz görmüştür. Zira Taberî, anlama zenginlik katması bakımından birçok şaz kıraati de inceler.¹⁶⁷ İlk örnekte ise muhtemelen Taberî'ye gelen kaynakta bir problem vardır. Zira bu şaz kıraati bazı kaynaklar Nâfi'ye dayandırır.¹⁶⁸

Hasan b. Ali b. Ali el-Ehvâzî (ö. 446/1055), Taberî'nin kıraat kitabı için şunları ifade eder: “Taberî, kıraatle ilgili on sekiz ciltlik büyük bir kitap yazıp, bu kitabında hem meşhur hem de şaz tüm kıraatleri zikretmiştir. O bu eserinde, bu kıraatlerin meşhur olanlarının dışına çıkmayacak şekilde bir kıraat tercihinde bulunmuştur.”¹⁶⁹ Keza, Taberî tüm tefsiri boyunca buradaki tek örnek haricinde herhangi bir şaz kıraati sahih kabul etmediği halde, hem kıraat kitabında hem de tefsirinde, kendisinin de defalarca açıkladığı kıraat kaidelerine¹⁷⁰ sadece tek bir örnekte muhalefet edip şaz bir kıraati sahih kabul etmesi pek de makul görünmüyor. Ayrıca Taberî, tefsirinde kıraatle ilgili detayları kıraat üzerine yazdığı esere havale eder.¹⁷¹ Bundan da onun kıraatle ilgili kitabını tefsirinden önce yazdığı ve tefsirindeki kıraatle ilgili bilgileri buradan özetlediği anlaşılıyor. Binaenaleyh kıraatle ilgili kitabında meşhur kıraatlerin haricine çıkmadığına göre tefsirinde de çıkmamış olması evleviyetle muhtemeldir.

¹⁶³ En'âm 6/27.

¹⁶⁴ Hatîb, *Mu'cem*, II, 410-412; Gülle, *Kıraat*, s. 71.

¹⁶⁵ Taberî, *Câmi'*, V, 3367-3370.

¹⁶⁶ Bakara 2/54.

¹⁶⁷ Albayrak, *Kıraatlar*, s. 98-99; Laatik, *L'Exégèse de Tabari*, s. 110.

¹⁶⁸ Ebû Hâyyân, *el-Bahru'l-muhît*, I, 333-335; el-Hatîb, *Mu'cem*, I, 101-102; Mukrem, *Mu'cem*, I, 57.

¹⁶⁹ Yâkut, *Mu'cemu'l-udebâ'*, XVIII, 45.

¹⁷⁰ Bk. Taberî, *Câmi'*, V, 3692; VII, 4403; XII, 7181, 7752.

¹⁷¹ Taberî, *Câmi'*, I, 90.

Sonuç

Taberî, kıraatleri incelerken sadece nakilde bulunmamış, aksine özellikle kendisinden önce bazı kıraatleri tenkit eden Halîl b. Ahmed, Ahfeş, Kisâî, Sibeveyh, Ferrâ, Asmâ'î, Ebu 'Ubeyd, Ebu Hâtim es-Sicistânî, İbn Kuteybe ve Muberrid gibilerinin metodunu takip edip kendisinden sonra sahih kabul edilen bazı kıraatleri eleştirmiştir. Fakat şunu unutmamak gerekir ki, Taberî döneminde yedi veya on sahih kıraatin otoritesi henüz yerleşmediği için o ve ondan önceki birçok âlim, kıraatleri kendi kriterleri çerçevesinde değerlendirmiş ve duruma göre bunlardan bazılarını rahatlıkla reddedebilmiştir. Taberî ve ondan önceki âlimlerin bu tutumundan şunu anlıyoruz; hicri dördüncü asra kadar en çok dikkat edilen şey Arap dili ve Osman Hattı'dır. Bundan dolayı bu âlimler Osman Hattı'nın çerçevesini (takdirler hariç) aşmamak kaydıyla bazı kıraatleri tercih etmiş, bazılarını eleştirmiş ve diğer bazılarını da reddetmiştir. O halde anakronik yanlışlara girmemek için yedi ve on sahih kıraatin yerleşmesinden önce yapılan kıraat çalışma ve değerlendirmelerini kendi dönemleri çerçevesinde ele almak ve konumlandırmak gerekir. Zira bazı kıraatlerin sıhhat durumları kişiden kişiye ve dönemden döneme değişiklik arz etmiştir. Yedi sahih kıraate eklenen üç kıraatin [Ebu Ca'fer (ö. 130/748), Ya'kûb (ö. 205/821), Halef (ö. 229/844)] ancak dördüncü asrın sonlarına doğru Ebu Bekr el-İsfehânî en-Nisâbûr'i (ö. 381/992) tarafından tespit edilip dokuzuncu asırda İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1430) çabalarıyla ümmet tarafından hüsn-i kabul görmesi buna delildir. Okçu ve Gülle'nin Taberî'nin şaz kıraatlere cevaz verdiği iddiaları ise onun i'râb değerlendirmelerini kıraat tercihleriyle karıştırmalarından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Taberî, kendi döneminin kıraat literatürünü çok iyi bir şekilde kullanmış ve kıraat değerlendirme ve tercihlerinde başta dil unsurunu göz önünde bulundurmakla beraber kıraatlerin sahih ve mushaf hatlarına uygun olmalarını da zorunlu görmüştür.

Kaynakça

- 'Abdulfettâh el-Kâdî (1907-1982), *el-Budûru'z-zâhire fî kirââtî'l-'aşri'l-mutevâtire min tarîkî's-Sâtîbiyyeti ve'd-Durrî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut b.t.y.
- Ahmed b. Muhammed el-Bennâ (ö. 1117/1705), *İthâfu fuğelâi'l-beşer bi'l-kirââtî'l-erb'ate 'aşer*, thk. Şa'bân Muhammed İsmâ'îl, 'Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1987.
- Ahmed Muhtâr 'Umer ve 'Abdul'âli Sâlim Mukrem, *Mu'cemu kirââtî'l-Kur'âniyye me'a mukaddimeti fî'l-kirââtî ve eşheru'l-kurrâ*, el-Ezher Mecma'u Buhûsî'l-İslâmiyye, Kahire 1988.
- Akyüzöğlü, Hüseyin, *Taberî Tefsiri'nde Garîbu'l-Kur'an*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2004.
- Albayrak, Halis, Taberî'nin Kıraatları Değerlendirme ve Tercih Yöntemi, *AÜİFD*, XLII (2001), ss. 97-130.
- Burton, John, *The Collection of the Qur'ân*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- Carra De Vaux, *Les Penseurs De L'Islam*, Paul Geuthner, Paris, 1921.
- Çetin, Abdurrahman, *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*, Ensar, İstanbul 2013.
- Dağ, Mehmet, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, ISAM Yayınları, İstanbul 2011.
- Dânî, Ebû 'Amr Osman b. Sa'îd (ö. 444/1053), *et-Teysîr fî kirââtî's-seb'a*, Müessesetu'r-Rayân, Beyrut 2009.
- , *el-Muhkem fî naktî'l-mesâhif*, thk. 'İzzet Hasan, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1997.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî el-Ğırnatî (ö. 754/1353), *el-Bahru'l-muhît fî't-tefsîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2005.
- Ebû 'Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), *Feđâilu'l-Kur'ân*, thk. Adnân el-'Alî, Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut 2009.
- Gilliot, Claude, *Exégèse, Langue et Théologie en Islam: L'Exégèse Coranique de Tabarî*, Vrin, Paris 1990.

- Gülle, Sıtkı, *Taberî'nin Tefsîri'ndeki Kıraat Değerlendirmeleri*, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 9 (2004), ss. 65-85.
- Hanay, Necattin, Allâme Muhammed İbn Cerîr et-Taberî'ye Dair Bir Bibliyografya Denemesi, *RTEÜİFD*, 3 (2013), ss. 227-250.
- Hatîb, 'Abdullatîf, *Mu'cemu'l-kirâât*, Dâru Sa'diddîn, Dimeşk 2002.
- Hâtım Celâl et-Temîmî, *er-Resmu'l-'Usmânî min hilâli tefsîri't-Taberî: 'Arđun ve nakdun*, Mecelletu'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 8 (2013), ss. 77-122.
- İbn Hâleveyh, Ebû 'Abdillâh el-Huseyin b. Ahmed (ö. 370/981), *el-Hucce fi kirââti's-seb'a*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 2007.
- İbn Mucâhid (ö. 324/936), *Kitâbu's-seb'a fî'l-kirâât*, thk. Cemâluddîn Muhammed Şeref, Dâru's-Sahâbe li't-Turâs, Tantâ 2007.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed ed-Dimeşkî (ö. 833/1430), *en-Neşr fî'l-kirââti'l-aşr*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 2011.
- , *Çâyetu'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 2006.
- Laatik, Bouazza, *L'êxégèse de Tabari et d'al-Qurtubi*, Edilivre Éditions Aparis, 2011.
- Mâlikî, Muhammed, *Dirâsetu't-Taberî li'l-ma'nâ min hilâli tefsîrihi: Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, el-Memleketu'l-Mağribiyye, Vizâratu'l-Evkâfi ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Mağrib 1996.
- Mekkî, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî (ö. 437/1045), *el-İbâne 'an me'âni'l-kirâât*, thk. 'Abdufettâh İsmâ'îl Şiblî, Dâru'n-Nahdati Mısır, Mısır 1960.
- , *el-Kesf 'an vucûhi'l-kirââti's-seb'a ve 'ilelihâ ve hiccehâ*, thk. Muhyiddîn Ramađân, Matbû'âtu Mecma'u'l-Luğati'l-'Arabiyye, Şam 1974.
- , *Muşkilu i'râbi'l-Kur'ân*, thk. Hâtım Sâlih ed-Dâmin, Dâru'l-Beşâir, Dimeşk 2003.
- Muhammed ez-Zuhaylî, *el-İmâm et-Taberî*, Dâru'l-Kalem, Şam 1999.
- Nebîl b. Muhammed İbrâhîm Âlu İsmâ'îl, *'İlmu'l-kirâât: Neş'etehu, etvârahu, eserhu fî'l-ilmî's-şer'iyye*, Mektebetu't-Tevbe, Riyad 2000.
- Nöldeke, Theodor (1836-1930), *Geschichte des Qorâns*, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1919.
- Okçu, Abdulmecit, *Kıraat Açısından Taberî ve Tefsîri*, Araştırma Yayınları, Ankara 2009.
- Polat, Fethi Ahmet, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Gâlib [et-Taberî], *SÜİFD*, 30 (2010), ss. 261-291.
- Sarsûr, Husâm b. Hasan, *Âyâtü's-sifât ve menhecu İbn Cerîr et-Taberî fi tefsîri me'ânihâ mukâranen bi-ârâi ğayrihi mine'l-'ulemâ*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 2004.
- Sehâvî, 'Alî b. Muhammed (ö. 643/1246), *Cemâlu'l-kurrâ ve kemâlu'l-ikrâ*, thk. 'Alî Huseyin el-Bevvâb, Mektebetu't-Turâs, Kahire 1987.
- Sellûm, Ahmed b. Fâris, *Cuhûdu'l-İmâm Ebî 'Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm fi 'ulûmi'l-Kur'ân ve tahkîku ihtiyârihi fî'l-kirâ'a*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2006.
- Subhî es-Sâlih, *'Ulûmu'l-hadîs ve mustalahuhû 'arđun ve dirâse*, Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1984.
- Suyûtî, Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr(ö. 911/1505), *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2005.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Ğâlib (ö. 310/923), *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Halîl el-Meys, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2005.
- , *Tehzîbu'l-âsâr ve tafsîlu's-sâbit 'an Rasulillâh (s.a) mine'l-ahbâr*, thk. Muhammed Mahmûd Şâkir, Matba'atu'l-Medenî, Kahire b.t.y.
- , *Tehzîbu'l-âsâr ve tafsîlu's-sâbit 'an Rasulillâh (s.a) mine'l-ahbâr: Cuz'u'l-mefkûd*, thk. 'Alî Rıdâ b. 'Abdillâh b. 'Alî Rıdâ, Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, Beyrut 1995.
- Tahân, İsmâ'îl Ahmed, *"Zahiratu nakdi'l-kirâât ve menhecu't-Taberî fihâ"*, *el-İmâm et-Taberî: Fakîhen ve muerrihen ve mufessiren ve âlimen bi'l-kirâât*, (ss. 349-397), Dâru't-Takrîb, Beyrut 2001.
- Yâkût, İbn 'Abdillâh el-Hamevî (ö. 622/1225), *Mu'cemu'l-udebâ*, Dâru'l-İhyâi't-Turasi'l-'Arabî, Beyrut b.t.y.
- Zerkânî, Muhammed 'Abdul'azîm (ö. 1367/1948), *Menâhilu'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2006.

