

**T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI**

**KUR'ÂN TEFSİRİNDE KIRAAT FARKLILIKLARININ
ROLÜ: ZECCÂC VE TABERÎ ÖRNEĞİ**

Necattin HANAY

DOKTORA TEZİ

**Danışman
Prof. Dr. Yusuf İŞİCİK**


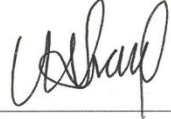
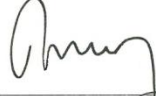
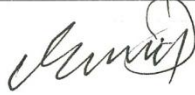

KONYA-2015



 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	---	--

DOKTORA TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	NECATTİN HANAY
	Numarası	148106013169
	Ana Bilim / Bilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ / TEFSİR
	Programı	DOKTORA
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. YUSUF İŞİCİK
	Tezin Adı	KUR'AN TEFSİRİNDE KIRAAT FARKLILIKLARININ ROLÜ: ZECCÂC VE TABERÎ ÖRNEĞİ

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan '**KUR'AN TEFSİRİNDE KIRAAT FARKLILIKLARININ ROLÜ: ZECCÂC VE TABERÎ ÖRNEĞİ**' başlıklı bu çalışma 15/06/2015 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

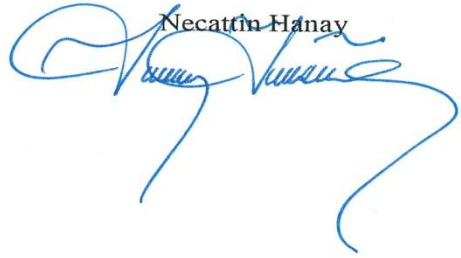
Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Prof. Dr.	Yusuf İŞİCİK	
2	Prof. Dr.	Mehmet Sait ŞİMŞEK	
3	Doç. Dr.	Harun Reşit DEMİREL	
4	Doç. Dr.	Alican DAĞDEVİREN	
5	Doç. Dr.	Harun ÖĞMÜŞ	



 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	---	--

BİLİMSEL ETİK SAYFASI

Öğrencinin	Adı Soyadı	NECATTİN HANAY		
	Numarası	148106013169		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI / TEFSİR		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
Tezin Adı	KUR'AN TEFSİRİNDE KIRAAT FARKLILIKLARININ ROLÜ: ZECCÂC VE TABERÎ ÖRNEĞİ			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Necattin Hanay


 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ KONYA SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
---	--	--

ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	NECATTİN HANAY		
	Numarası	148106013169		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ / TEFSİR BİLİM DALI		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tez Danışmanı	PROF. DR. Yusuf İŞİCİK		
Tezin Adı	KUR'ÂN TEFSİRİNDE KIRAAT FARKLILIKLARININ ROLÜ: ZECCÂC VE TABERÎ ÖRNEĞİ			

“Kur’ân Tefsirinde Kıraat Farklılıklarının Rolü: Zeccâc ve Taberî Örneği” başlıklı çalışmamızın konusu, erken dönem tefsirlerinden iki önemli kaynak olarak kabul edilen Ebû İshâk ez-Zeccâc’ın *Me’âni’l-Kur’ân ve İ’râbühû* ve İbn Cerîr et-Taberî’nin *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân* adlı eserlerinde kıraat olgusu ve bunun tefsirle ilişkisinin tespiti olarak ortaya konulmuştur. Çalışmamız giriş, üç bölüm, sonuç ve kaynakçadan oluşmaktadır.

Tezimizin ilk bölümüne Taberî ve Zeccâc’ın hayatları, düşünce sistemleri, dönemleri ve tefsirlerinin içeriği ile giriş yapılmış, ilaveten kıraat ilmiyle ilgili genel bilgilere yer verilmiştir. Bu bağlamda kıraat ilminin tanımı, konusu, gayesi, tarihçesi, yedi harf-kıraat ve kıraat-tefsir ilişkisi üzerinde durulmuştur.

İkinci bölümde, Taberî ve Zeccâc’ın kıraat metodolojileri ile kıraat tasavvurlarının detaylarına girilmiş; ayrıca kıraat ilmi açısından her iki müfessire yöneltilen tenkitler tespit edilmeye çalışılmıştır.

Üçüncü bölümde ise Taberî ve Zeccâc’ın tefsirlerinde kullandıkları kıraat vecihlerinin Arap dili bağlamında tasnifi ve tefsirle ilişkisi karşılaştırmalı olarak ortaya konulmaya çalışılmıştır. Çalışmamız sonuç ve kaynakça ile son bulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ebû İshâk ez-Zeccâc, Me’âni’l-Kur’ân, İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, Tefsir, Yedi Harf, mushaf, Kıraat, Kâri, Kurrâ.

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	---	--

ABSTRACT

Author's	Name and Surname	NECATTİN HANAY		
	Student Number	148106013169		
	Department	Basic Islamic Sciences / Interpretation		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)	X	
	Supervisor	PROF. DR. Yusuf IŞICIK		
Title of the Thesis/Dissertation	Role Of Recitation (Qiraat) In the interpretation of the Qur'an: An Example of al-Zajjâj and al-Tabari			

The purpose of this study with the title “Role Of Recitation (Qiraat) In the interpretation of the Qur'an: An Example of al-Zajjâj and al-Tabari” is identifying the qiraat fact and its relationship with the interpretation of the Qur'an in the books of Abû Ishâq Az-Zajjâj's “The Meanings And Expressing Of The Quran (Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhû)” and Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Tabari's Jami al-bayan which are accepted to be the most important books of the early period of Qur'an interpretation. The study is composed of six parts,; abstract, three discussion parts, conclusion and references.

In the first part of the study, primarily, information about the life stories of al-Zajjaj and al-Tabari, their system of thought, the historical period they lived in and the content of their Qur'an interpretation works are given. In addition, interpretation of Qur'an as a discipline is discussed and within this context the description, purpose, subjects and short history of qiraat discipline are also examined including the seven letters-qiraat and qiraat-interpretation relationships.

In the second part, the qiraat methodologies of al-Zajjaj and al Tabari are scrutinized; also the critics against these two scholars with regards to qiraat discipline are identified.

In the third part, the classification of al-Zajjaj and al-Tabari's qiraat angles in the context of Arabic language and the relationship of their angles with the Qur'an interpretation discipline are tried to be analyzed comparatively. The study is ended with the conclusion and references parts.

Key words: Abû Ishâq Az-Zajjâj, The Meanings And Expressing Of The Quran (Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhû), Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Tabari, Jami al-bayan, Commentary, Seven Ahruf, Quran, Recitation (Qiraat), el-Qari (Reader), Readers.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iii
ABSTRACT.....	iv
İÇİNDEKİLER	v
KISALTMALAR	viii
ÖNSÖZ	x
GİRİŞ	1
ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ.....	1
ARAŞTIRMANIN AMACI VE KAYNAKLARI	2

BİRİNCİ BÖLÜM

TABERÎ, ZECCÂC VE KIRAAT İLMİ

I. TABERÎ VE ZECCÂC'IN HAYATI.....	5
A. Ebû Ca'fer Muhammed İbn Cerîr et-Taberî ve Tefsiri.....	5
1. Hayatı ve İlmî Kişiliği.....	5
2. Câmi' u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân.....	10
B. Ebû İshâk İbrâhim İbn es-Serî ez-Zeccâc ve Tefsiri.....	17
1. Hayatı ve İlmî Kişiliği.....	17
2. Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhû.....	21
C. Taberî ve Zeccâc Dönemine Genel Bakış.....	28
II. KIRAAT İLMİ	30
A. Kıraat İlminin Tanımı	30
B. Kıraat İlminin Konusu	33
C. Kıraat İlminin Gayesi ve Faydası	33
D. Kıraat İlmiyle İlgili Bazı Kavramlar.....	34
E. Taberî ve Zeccâc'a Kadar Kıraat İlminin Tarihi	39
F. Yedi Harf-Kıraat İlişkisi	55
G. Kıraatlerin Tefsire Katkıları.....	66

İKİNCİ BÖLÜM

TABERÎ VE ZECCÂC'IN TEFSİRLERİNDE KIRAAT OLGUSU

I. KIRAATLERİ ELE ALIŞ BİÇİMLERİ	69
A. Kıraatlerin Belirlenmesi.....	70
1. Kaynağın Açıkça Zikredilmesi	72
a) Sahabeye Nispet	72
b) Kıraat İmamlarına Nispet	73
2. Kaynağın Genel İfadelerle Zikredilmesi	92
3. Kaynağın Zikredilmemesi	94
B. Tefsirlerindeki Kıraat Çeşitleri	95
1. Sahih Kıraatler	95
2. Şâz Kıraatler.....	100
C. Kıraatleri Değerlendirmede Kullanılan Bazı Kavramlar	105
1. Câmi' u'l-Beyân'da.....	106
2. Me'âni'l-Kur'ân'da.....	111
II. KIRAAT TASAVVURLARI.....	117
A. Rivâyetler açısından Yaklaşımları	118

B. Resmü'l-Mushafı Dikkate Almaları	123
C. Arap Dilini Dikkate Almaları	132
III. KIRAAT İLMİ AÇISINDAN YÖNELTİLEN TENKİTLER	138
A. Taberî'ye Yöneltilen Eleştiriler	139
B. Zeccâc'a Yöneltilen Eleştiriler	147

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TABERÎ VE ZECCÂC'IN TEFSİRLERİNDEKİ KIRAAT VECİHLERİNİN TASNİFİ VE ANLAMLA İLİŞKİSİ

I. ANLAMA ETKİ ETMEYEN KIRAAT FARKLILIKLARI	155
A. Arap Lehçeleri Açısından Kıraat Vecihleri	155
1. Harf ve Hareke Değişikliğiyle İlgili Lehçe Farklılıkları	157
a) Hemze ile İlgili Vecihler	158
b) Boğaz Harfleriyle İlgili Vecihler	162
c) Hareke Farklılığıyla İlgili Vecihler	164
d) Muzâraât Harfinin Esreli Vecihi	168
2. Sesler ve Birbirine Etkileri	170
a) İdgâm	171
b) İmâle	175
c) İshmâm	177
3. Sarfî Lehçe Farklılıkları ve Anlam İlişkisi	179
a) İsimlerde	180
(1) Muarrebler	180
(2) Zamirler	182
(3) Semâî Masterlar	184
b) Fiillerde	186
4. Nahvî Lehçe Farklılıkları ve Anlam İlişkisi	188
a) Mâ-i Nâfiye	188
b) İinne ve Tesniye	191
c) Müennes-Müzekker	193
5. Delâlet ile İlgili Lehçe Farklılıkları ve Anlam İlişkisi	195
II. ANLAMA ETKİ EDEN KIRAAT FARKLILIKLARI	198
A. Sarf İlmi Açısından Kıraat Vecihleri ve Anlama Etkisi	198
1. İsim İle İlgili Kıraat Vecihleri	199
a) İsm-i Fâil	199
b) Müfred-Cem'	202
2. Fiil İle İlgili Kıraat Vecihleri	205
a) Haber-İnşâ Fiil Yapıları	205
b) Fiilin Malum-Mechûl Okunması	212
c) Fiilin Farklı Bablarda Okunması	215
d) Gâib-Muhatab-Mütekellim	222
e) Kelimenin İsim-Fiil Okunması	225
3. Harf İle İlgili Kıraat Vecihleri	228
a) Edatların Değişimi	229
b) Edatın Hazfi ve İspatı	233
B. Nahiv İlmi Açısından Kıraat Vecihleri ve Anlama Etkisi	236
1. Mübteda ve Haber ile İlgili	237

2. Edatlar ile İlgili	245
3. Kelimenin Noktasının/Harfin Değişimi	250
SONUÇ	257
KAYNAKÇA	265
ÖZ GEÇMİŞ	278

KISALTMALAR

<i>age.</i>	: Adı geçen eser
(as)	: Aleyhi's-selâm
(s)	: Sallallahu aleyhi vesellem
a.mlf.	: Aynı müellif
agm.	: Adı geçen madde/makale
ay.	: Aynı yer
b.	: İbn, bin
bk.	: Bakınız
bt.	: Binti
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren/tercüme eden
<i>DİA</i>	: Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi
h.	: Hicrî
Hz.	: Hazreti
IRCICA	: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi
İFAV	: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
İSAV	: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı
m.	: Miladî
<i>MÜİFD</i>	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
MÜSBE	: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
ö.	: Ölüm
r.a.	: Radıyallahu anh(a)
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfa sayısı/sayfadan sayfaya
sy.	: Sayı
thk.	: Tahkik eden
trc.	: Tercüme eden
ts.	: Tarihsiz
TTK	: Türk Tarih Kurumu
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve devamı

vdğr. : Ve diğçerleri
Yay. : Yayınları
ys. : Basım yeri yok

ÖNSÖZ

Kur'ân-ı Kerim'i insanlığa hidâyet kaynağı olarak gönderen Cenâb-ı Hakk'a hamd-ü senâlar ve bu yüce kitabı ümmetine noksansız bir şekilde tebliğ eden Hz. Peygamber'e salât ve selâm olsun.

Bir ilmin şeref ve değeri ya güttüğü amaca, ya kendisini teşkil eden meselelerin ulvîliğine yahut kendisine duyulan zarurî ihtiyaca göre ölçülür. İnsanlığa hidâyet rehberi olarak Hz. Peygamber'e vahyedilmiş Kur'ân'a taalluk eden ilmî faaliyetler, mezkûr unsurlar muvacehesinde bu şereften en büyük payeyi almış olmaktadır. “Kur'ân Tefsirinde Kıraat Farklılıklarının Rolü: Zeccâc ve Taberî Örneği” başlıklı çalışmamız da bu payeden küçük bir nasip alma ümidi beslemektedir.

Böyle bir çalışmanın ortaya çıkmasında katkıları ve desteklerinden dolayı kendilerine teşekkür etmemin kadirşinaslık olacağı bazı insanların olduğunu belirtmem gerekir. Öncelikle, talebeliğine kabul ederek danışmanlığımı yapan, nasihatleri, yol göstericiliği ve dualarıyla bizleri ihya eden değerli danışmanım Prof. Dr. Yusuf İŞİCİK Bey'e sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Tezimi ilgiyle okuyup eleştiri ve katkılarını samimiyetle lütfeden Doç. Dr. Harun ÖĞMÜŞ'e ayrıca teşekkür ederim. Yine Prof. Dr. Mehmet Sait ŞİMŞEK'e, Doç. Dr. Alican DAĞDEVİREN'e ve Doç. Dr. Harun Reşit DEMİREL'e katkılarından dolayı teşekkürü bir borç bilmekteyim. Bununla birlikte teşvik ve cesaret verici yaklaşımıyla desteğini her zaman yanımda hissettiğim, tezimi okuma zahmetinde bulunup katkılar sunan değerli büyüğüm Yrd. Doç. Dr. İsmail Bayer'e teşekkür etmekten mutluluk duyarım. Yine Yrd. Doç. Dr. Memdûh Ferrâc el-Nâbî'ye, Yrd. Doç. Dr. Hasan UÇAR'a ve değişik vesilelerle fikirlerinden istifade ettiğim hoca ve arkadaşlarıma teşekkür ederim.

Özellikle Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesinde huzur dolu bir çalışma ortamı sunan ve desteklerini esirgemeyen Prof. Dr. Mehmet Bahaüddin VAROL Beyefendi'ye teşekkürlerimi arz ederim. Son olarak, tez yazım sürecinde, bunun da ötesinde hayatın her safhasında daima desteğini yanımda hissettiğim kıymetli eşime ve küçük yaşlarında Taberî ve Zeccâc'ı hayatlarının bir parçası olarak kabul etmek ve çalışmalarımı tecrübe etmek zorunda kalan oğullarım Huzeyfe Yusuf ve Ahmet Nazif'e ayrı ayrı teşekkürlerimi sunarım.

Necattin HANAY
AKSARAY 2015

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu ve Önemi

Kur'ân tefsiri söz konusu olduğunda erken dönem tefsirleri vaz geçilmez başvuru kaynaklarıdır. Elbette ki akla ilk gelen eserlerden ikisi Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*'ı ve Zeccâc'ın (ö. 311/923) *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû* adlı tefsirleridir. Taberî'nin *Câmi'u'l-beyân*'ı ilk üç asırdaki tefsir mirasının neredeyse tamamını kapsaması bir yana, bu mirası dil ağırlıklı bir usûl çerçevesinde ele almasıyla da dikkat çeken bir eserdir. Basra dil okulunun en büyük öncülerinden biri kabul edilen Zeccâc'ın tefsiri ise dilin bütün imkânlarını kullanarak âyetlerin i'râb, iştikâk ve meânî yönlerinin nazarı dikkate alındığı dilbilimsel bir eserdir. Dolayısıyla her iki tefsirin daha çok dil merkezli bir usûl benimsemeleri en önemli ortak özelliklerindedir. Kur'ân'ın tefsirinde dili doğrudan ilgilendiren mevzuların başında da Kıraat ilmi gelmektedir.

Tefsir usûlü kaynaklarına baktığımızda bir müfessirin bilmesi zorunlu ilimlerin başında kıraat ilminin var olduğu görülmektedir. Binaenaleyh farklı okuyuşları ve bu okuyuşların anlama etkisinin boyutlarını bilmek, bir müfessirin isabetli yorum yapmasına yardımcı olan unsurlardandır. Bu sebeple yazılan ilk tefsirler başta olmak üzere kıraatler, Kur'ân'la ilgilenen müfessirlerin mutlaka ilgisini celbetmiştir. Mamafih âyetlerdeki kelimelerle alakalı çeşitli okuyuş şekilleri ve haliyle dille doğrudan ilgili bulunan kıraat birikimi müfessirlerce göz ardı edilmemiştir. Bu müfessirlerin başında da Taberî ve Zeccâc gelmektedir.

Bu çalışmamızda, aynı tarihlerde yaşamış iki büyük müfessir ve dil âliminin mezkûr eserlerinden hareketle “kıraat metodolojilerini”, “kıraat tasavvurlarını” ve “kıraat konusunda kendilerine yöneltilen tenkitler”i tespit edecek; ilaveten iki tefsir özelinde kıraatlerin Arap dili ile ilişkisi bağlamında Kur'ân tefsirindeki yerini ortaya koymaya çalışacağız. Diğer bir ifadeyle kıraat-anlam ilişkisinin boyutlarını tespite yöneleceğiz.

Bilindiği üzere yedi harf ilk olarak Hz. Osmân'ın istinsah faaliyetiyle bir müdahaleye uğramıştır. Ardından İbn Mücâhid'in (ö. 324/936) *Kitâbü's-seb'a fi'l-*

kırâât'ını yazması ve siyâsî otoritenin desteğiyle yayması, kıraatler için ikinci bir kırılma noktası olarak kabul edilmektedir. Bundan önce yirminin üzerinde kıraat imamının mushaf hattına uyan kıraat farklılıkları dikkate alınırken; İbn Mücâhid, yaptığı mezkûr çalışmasıyla İslâm coğrafyasında mevcut pek çok kıraat imamından yedisini temel alarak, bunların kıraatlerinin yerleşmesini ve yaygınlık kazanmasını hedeflemiştir. Bu girişimin hemen öncesinde yaşamış olan ve kıraat birikimine bütünüyle mülaki olan Taberî ve Zeccâc'ın kıraatlere yaklaşımı oldukça önem kazanmaktadır. Bizzat Taberî de kıraat imamı kabul edilmekte ve kendisine ait hacimli bir kıraat kitabının varlığına dikkat çekilmektedir.

Birer dilbilim uzmanı ve müfessir olarak her iki âlimin bu birikimi tefsirlerine yansıtma dereceleri ve kıraat tasavvurları bu sebeple ayrıca bir öneme sahiptir. Zira burada, kıraatlerin seb'a (yedili) ve aşere (onlu) tasnif şeklinin oluşmadan önceki durumundan söz edilmektedir. Dikkatle incelendiğinde bugün mütevâtir olarak kabul edilen imam eksenli okumaların Taberî ve Zeccâc açısından kimi zaman farklı şekillerde değerlendirildiği görülmektedir. Detaylarını çalışmanın ilerleyen sayfalarında göreceğimiz bu tasavvur, her iki âlimin alâmet-i fârikası olarak karşımıza çıkmaktadır. İşte bu sebeple Taberî ve Zeccâc, kıraatler konusunda tenkit edilen müellifler listesinde değerlendirilmekte; hatta kıraatlerle ilgili sloganik bir tutum sergileyenlerin, "mütevâtir" kabul edilen okuyuşlara herhangi bir eleştiri yöneltildiğinde geliştirdikleri savunmacı tavrın bir neticesi olarak Taberî ve Zeccâc'ı inkârcılıkla itham ettikleri de görülmektedir.

Netice itibarıyla çalışmamız, Taberî ve Zeccâc'ın kıraat tasavvurunu, kıraat farklılıklarının anlamla olan ilişkisini ve ayrıca erken dönem kıraat algısına dair veriyi önümüze koyması açısından önem arz etmektedir.

Araştırmanın Amacı ve Kaynakları

Amacımız, aynı dönemde yaşamış müfessirlerden İbn Cerîr et-Taberî ve Ebû İshâk ez-Zeccâc'ın tefsirlerindeki kıraat olgusunu/tasavvurlarını tefsir-kıraat ilişkisi bağlamında tespit etmektir. İlâveten kıraatlerin seb'a ve aşere gibi sınırlamalarla resmîleşmesinden önce telif edilen mezkûr iki tefsirin Kur'ân'ın anlaşılması noktasında kullandıkları kıraatlerin niteliğini, müfessirlerin Kur'ân ve kıraat

tasavvurlarını, konuya yaklaşım metotlarının nasıl olduğunu mukayeseli bir şekilde ortaya koymaktır. Böylece Kur'ân ilimlerinden bir bölüm olan kıraat ilminin, Kur'ân'ın anlaşılmasındaki rolünü ve kıraat farklılıklarının âyetlerin manasında meydana getirdiği değişimlerin sınırlarını her iki tefsir özelinde tespit etmektir. Bununla birlikte yapılacak Kur'ân yorumlarında ve meallerde bu tür farklılıkların rolü olup olmadığına dikkat çekmektir.

Elinizdeki çalışma Taberî ve Zeccâc'ın tefsirlerinin kıraat ilmi açısından incelenmesi olması hasebiyle burada Taberî'nin *Câmi 'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* adlı tefsiriyle Zeccâc'ın *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû* adlı tefsiri esas kaynak olarak kullanılmıştır. Bu bağlamda Taberî'nin tefsirinin Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî'nin tahkikiyle (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, I-XXIV, Kâhire: Dâru Hicr, 2001), Ahmet Muhammed Şâkir'in tahkiki (thk. Ahmet Muhammed Şâkir, I-XXIV, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2000) dikkate alınmış; bu sebeple dipnotlarda Abdullah et-Türkî'nin tahkiki "**Taberî**", Ahmed Şâkir'in tahkiki "**Taberî²**" şeklinde belirtilmiştir. Yine Zeccâc'ın tefsirinin Abdülcelîl Abduh Çelebi tarafından yapılmış yegâne tahkiki (thk. Abdülcelîl Abduh Çelebi, I-V, Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2005. Dipnotta "**Zeccâc**" olarak zikredilmiştir.) kullanılmıştır.¹ Ele alınan mevzu, tefsir ve kıraat ilmiyle doğrudan alakalı olması sebebiyle alanın temel kaynakları ayrıca önem arz etmektedir. Bu bağlamda yapılan eski ve yeni çalışmalar mümkün mertebe göz önünde bulundurularak çalışma sürdürülmüştür.

Bu cümleden olmak üzere erken dönem tefsirleri ile bu sahada öne çıkmış müfessirlerin eserlerinden gerektiğinde istifade edildi. Kisâî'nin (ö. 189/805) *Me'âni'l-Kur'ân*'ı, Ferrâ'nın (ö. 207/822) *Me'âni'l-Kur'ân*'ı, Ahfeş'in (ö. 215/830) *Me'âni'l-Kur'ân*'ı, Nehhâs'ın (ö. 338/950) *Me'âni'l-Kur'ân*'ı ve *Î'râbu'l-Kur'ân*'ı, Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'ı, Kurtubî'nin (ö. 671/1273) *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*'ı, Ebû Hayyân'ın (ö. 745/1345) *el-Bahru'l-muhît*'i bu kapsamda zikredilecek eserlerden bazılarıdır.

¹ Taberî'nin *Câmi 'u'l-beyân*'ı birkaç defa tahkik edildiği için eserde eksik ya da hata yok denecek kadar azdır. Ancak Zeccâc'ın *Me'âni'l-Kur'ân*'ı için aynı şeyleri söylememiz mümkün değildir. Eserin tahkiki bir defa yapılmış ve var olan tahkik, yanlışlıklar ve eksiklikler barındırmaktadır. Böyle önemli bir eserin yeniden, teknolojik imkânlar kullanılarak gözden geçirilmesi, eksik olan bazı kısımların sonraki tefsirlerden derlenmesi ve notlandırılarak yeniden tahkik edilmesi düşünülebilir.

Yine kıraat ilmiyle alakalı olarak da İbn Mücâhid'in (ö. 324/936) *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâât*'ı, İbn Hâleveyh'in (ö. 370/981) *İ'râbü'l-kırâât*'ı, Farisî'nin (ö. 377/987) *el-Hücce*'si, Mekkî b. Ebî Tâlib'in (ö. 437/1046) *el-Keşf*i, İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*'i ve Ahmed b. Muhammed el-Bennâ'nın (ö. 1117/1706) *İthâfu fudalâi'l-beşer*'i sayılabilir.

Tüm bu eserlere ilaveten hadis, fıkıh, dil, tabakât vb. alanlarla ilgili kaynaklara ihtiyaç hâsıl olmuşsa bunların, mezkûr alanlarda öne çıkan ve ilim dünyasınca kabul görmüş kaynaklar olmasına özen gösterilmiştir. Aynı zamanda klasik kaynaklara ilave olarak son dönemde telif edilmiş tez, kitap ve makaleler de dikkatle incelenmiş ve çalışma süresince göz önünde bulundurulmuştur.

Son olarak âyet mealleriyle ilgili Diyanet İşleri Başkanlığı, Diyanet Vakfı ve Elmalılı Hamdi Yazır'ın meâllerinden, Taberî ve Zeccâc'ın açıklamalarını yansıtacak bir takım tasarruflarla istifade edilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

TABERÎ, ZECCÂC VE KIRAAT İLMİ

I. TABERÎ VE ZECCÂC'IN HAYATI

İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) ve Ebû İshâk ez-Zeccâc (ö. 311/923), Abbâsî hilafetinin II. döneminde yaşamış ve İslâm dünyasının çok önemli iki büyük simasıdır. Tefsir ve dil başta olmak üzere çeşitli ilim dallarında derinleşmiş bu iki güzide müellifin hayatları ilim tahsili, telifi ve talimi üçgeninde geçmiştir. Bu başlık altında onların hayatı hakkında bilgi verilirken, özellikle ilmî kişilikleri ve düşünce sistemleri üzerinde durulacaktır. Bununla birlikte tezimizin temel kaynakları olan tefsirlerin içeriği ve metodundan da söz edilecektir. Müelliflerin tefsir dışındaki telifâtı ise ilgili çalışmalara havale edilecektir.

A. Ebû Ca'fer Muhammed İbn Cerîr et-Taberî ve Tefsiri

Müfessirlerin imamı olarak kabul edilen² İbn Cerîr et-Taberî, kendi döneminden günümüze gelinceye kadar, pek çok alanda göz ardı edilemeyecek bir âlim olarak kabul edilmiştir. Batıda *Kitâbü ahbâri'r-rusûl ve'l-mülûk* adlı tarih kitabıyla, doğuda ise *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* adlı hacimli tefsiriyle meşhur olmuştur. Taberî'nin bizzat kendisi ve eserleri, öteden beri dikkatleri üzerine çekmiş ve pek çok yönden inceleme konusu yapılmış ve günümüzde de yapılmaya devam edilmektedir.³

1. Hayatı ve İlmî Kişiliği

Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, milâdî 838 yılına tekabül eden hicrî 224 ya da 225 yıllarında, Taberistan'ın Âmul şehrinde dünyaya gelmiştir.⁴ Doğduğu yere nispetle kendisine el-Âmûlî, daha sonraları Bağdat'ta uzun süre

² Celâlüddîn Suyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetü Vehbe, 1976, s. 95; Ahmed b. Muhammed el-Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Süleymân b. Sâlih, Medîne: Mektebetü'l-Ulûmi'l-Hikem, 1997, s. 48.

³ Taberî ve eserleri hakkında yapılmış olan çalışmalar için bk. Necattin Hanay, "Allâme Muhammed İbn Cerîr et-Taberî'ye Dair Bir Bibliyografya Denemesi", *RTEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 3 (2013), ss. 233-256; Mehmet Suat Mertoğlu, "Taberî" (Literatür), *DİA*, XXXIX, 319-20.

⁴ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr*, thk. Tayyar Altıkulaç, İstanbul: İSAM Yay. 1995, II, 527.

ikamet edip orada vefat etmesi sebebiyle de el-Bağdâdî olarak nisbelenmektedir.⁵ Fakat en meşhur ve bilinen nisbesi et-Taberî'dir.⁶

Tabakât kitaplarında hiçbir şekilde yer almadığı halde son dönemde hazırlanmış kimi eserlerde, Taberî'nin Arap soyundan olup olmadığı gündeme getirilmiştir. Batı değer yargılarının oluşturduğu zihnî bir yapıyla konuyu ortaya atan Brockelmann, Taberî'nin Fars kökenli olduğunu söylerken,⁷ kimi araştırmacılar ise, onun Arap olduğunu ispat etmek için tekellüflü yorumlara gitmektedir.⁸ Oysa Taberî'nin, bizzat kendisine soyu hakkında soru sorana neseb konusunu uzatmanın anlamsızlığını belirten bir beyit ile cevap vermesi,⁹ onun açısından bunun ehemmiyeti haiz bir konu olmadığını açıkça ortaya koymaktadır.

Taberî, çocukluk dönemini anlatırken şunları söylemektedir: “Ben, Kur’ân’ı yedi yaşımdayken ezberlemiştim. Sekiz yaşında halka namaz kıldırmaya, dokuzumda [ders halkalarına katılıp] hadis yazmaya başlamıştım. Babam rüyasında, beraberimde içi taş dolu bir heybe ile Hz. Peygamber’in huzurunda durduğumu, taşları sağa sola attığımı görmüş. Rüveyı yoran kişi babama, ‘Şâyet bu çocuk büyürse samimi bir mümin olacak, Allah’ın dinini müdafaa edecek’ demiş. Bu sebeple babam, henüz bir sabi olmama rağmen ilim elde edeyim diye elindeki bütün imkânları seferber etmiştir.”¹⁰

Fizik olarak kara gözlü, güzel yüzlü ve uzun boylu olan¹¹ Taberî, mizaç ve ahlak yönünden zühd, verâ, hilm ve cömertlik gibi güzel hasletleri kendisinde

⁵ Şemsuddîn Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, Beyrût: Dâru'l-Kütüb İlmiyye, 1983, II, 110, 117.

⁶ Kendisiyle aynı ada ve nisbeye sahip ve Râfizî olan Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Rüstem et-Taberî (ö. 450 veya 460) ile karıştırılmamalıdır. Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Beyrût: Dâru'l-Marife, ts. III, 499; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnavut, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1996, XIV, 282.

⁷ Carl Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, trc. Abdulhalîm en-Neccâr, Kâhire: Dâru'l-Meârif, ts., III, 45.

⁸ Muhammed İsmail Bekr, *İbn Cerîr et-Taberî ve menhecühû fi't-tefsîr*, Kâhire: Dâru'l-Menâr, 1998, s. 11.

⁹ Yâkût el-Hamevî'nin (ö. 607/1229) naklettiğine göre, bir gün bir kişi Taberî'ye nesebini sordu. Taberî, “Muhammed b. Cerîr” dedi. Aynı kişi “Başka?” deyince Taberî ona Ru'be b. el-Accâc'ın (ö. 97/715) şu beytiyle yanıt verdi: “Rüzgâr adımı yükseltti. Soyları saymak bıkkınlık verdiğinden ismimle çağır beni. Bu bana yeter!” Bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ irşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*, thk. İhsân Abbâs, Beyrût: Dâru'l-Ğarb el-İslâmî, 1993, VI, 2445.

¹⁰ Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, VI, 2446.

¹¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. İbrâhîm ez-Zeybek, Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 2010, XII, 57.

barındıran bir âlim olarak anılmaktadır.¹² Pek çok âlimde görüldüğü üzere kendisine teklif edilen kadılık vb. resmî görevleri ilmî çalışmalarına zarar verir endişesiyle kabul etmemiştir.¹³ Başta devlet yetkilileri olmak üzere insanların kendisine verdiği hediyelere misliyle mukabele etmekte, altından kalkamayacağı hediyeleri de kabul etmediği belirtilmektedir.¹⁴

Hediyeler konusunda bu kadar hassas olan olan Taberî, geçimini sağlamak için kimseye minnet etmemiş, babasının çocukluğundan beri kendisine sağladığı maddi imkânlarla hayatını idame ettirerek ilmî faaliyetlerini sürdürmüştür. Babasının vefatından sonra kendisine miras olarak kalan tarlaların geliriyle geçimini sağlamıştır.¹⁵

İlim tahsiline babasının teşvikiyle çocuk yaşta başlaması ve bu konuda istekli olması münasebetiyle doğduğu şehrin dışındaki ilim merkezlerine doğru yola koyulan Taberî, başta Rey olmak üzere Fars memleketinin çeşitli ilim merkezlerini ziyaret edip kıraat, hadis, tefsir, fıkıh ve tarih gibi çeşitli alanlarda ilim tahsil etmiştir.

Rey'de Ahmed b. Hâmmad ed-Dûlabî'den (ö. 310/724) tarih, Muhâmmad b. Humeyd er-Razî'den (ö. 248/862) hadis dersleri alan Taberî, Ahmed b. Hanbel'den (ö. 241/863) ilim almak için Bağdat'a gitmiş, ancak o, yoldayken Ahmed b. Hanbel vefat etmiştir. Bağdat'ta bir yıl kalarak Zâferânî (ö. 260/882) ile Ebû Saîd el-İstahrî'den (ö. 328/950) Şâfiî fikhını okur. Ardından Basra'ya giden Taberî, Muhammed b. Beşşâr el-Bündâr (ö. 252/886) ve İbnü'l-Müsennâ gibi âlimlerden hadis icazeti alarak Kûfe'ye geçer. Burada Hennâd b. Serî (ö. 243/867), İsmâîl b. Mûsâ (ö. 245/859) ve Ebû Kureyb Muhammed b. Alâ'dan (ö. 248/862) hadis; Süleyman b. Hallâd'dan (ö. 256/866) kıraat dersleri alır. Bununla da yetinmeyen Taberî, Şam'a ve Mısır'a (h. 253) gider. Şamlıların kıraatini öğrenir; Mısır'da ikameti esnasında da İmam Şâfiî'nin talebesi Rebî' b. Süleyman (ö. 270/884) başta olmak üzere çeşitli mezheplerin ileri gelen âlimlerinden mezheplerin fikhını talim

¹² Suyûtî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, s. 97.

¹³ Ali b. Hasen İbn 'Asâkir, *Târihu Medîneti Dimeşk*, thk. Ömer b. Ğarâme el-Amri, Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1997, LII, 193-94.

¹⁴ Hamevî, *Mu'cemü'l-udebâ*, VI, 2450-51.

¹⁵ Muhammed Zuhaylî, *el-İmâmu't-Taberî şeyhu'l-müfessirîn ve 'umdetu'l-müerrihîn*, Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1990, s. 31-32.

eder. Sonra tekrar Dımeşk, Fustat ve Bağdat arasında mekik dokuyan Taberî, bütün bu ilim merkezlerindeki âlimlerden ilim tahsil eder.¹⁶

Hicrî 256 yılında Fustat'tan Bağdat'a dönen Taberî, hayatının elli yıldan fazlasını geçireceği bu şehre yerleşir.¹⁷ Ömrünün sonuna kadar tasnif ve telifle meşgul olan Taberî, birçok talebe yetiştirmiş¹⁸ ve burada hayatı nihâyete ermiştir. Yaptığı çalışmaların ve ilmi seviyesinin ötesinde müstakil müctehid derecesine vasıl olan Taberî, günümüzde yaşamayan Cerîriye mezhebinin de kurucusudur.¹⁹ Bağdat'ta 16 Şubat 923 yılına rastlayan hicrî 26 Şevval 310'da vefat etmiştir.²⁰

Taberî'yi en iyi tanımlayan ve darb-ı mesel haline gelmiş ifade şudur:

O, Kur'ân dışında hiçbir şey bilmeyen bir kâri kadar kâri, hadisten başka hiçbir şey bilmeyen bir muhaddis kadar muhaddis, fıkihtan 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.²¹

Ömrünün uzun bir bölümünü Bağdat'ta geçiren Taberî, burada Hanbelîler ve Zahirî mezhebi mensuplarının kendisine düşmanlıkları yüzünden büyük sıkıntı çekmiştir. Gün geçtikçe Bağdat'ta Hanbelî mezhebi mensuplarının nüfuzu ve etkinlikleri artıyor; ancak bu artış ilme değil, taassup ve kaba kuvvete zemin hazırlıyordu. Bu durum Taberî'nin vefatından sonra daha da belirginleşmiş ve hicrî 323 yılında “Bağdat'taki Hanbelî fitnesi” olarak kayda geçmiştir.²² Bağdat'taki

¹⁶ İlim tahsil ettiği hocaların tamamı için bk. Ekrem b. Muhammed Ziyâde Falûcî, *Mu'cemü şuyûhi't-Taberî ellezîne ravâ 'anhüm fi kütübihî'l-müsnedeti'l-matbûa*, Kâhire: Dâru İbn Affân, 2005; Hamevî, *Mu'cemü'l-udebâ*, VI, 2446 vd.; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XIV, 268-69.

¹⁷ Mustafa Fayda, “Taberî”, *DİA*, XXXIX, 315.

¹⁸ Eserleri ve taleberi için bk. Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XIV, 270-72; Hamevî, *Mu'cemü'l-udebâ*, VI, 2453-55, İsmail Cerrahoğlu, “Muhammed b. Cerîr et-Taberî ve Tefsiri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1968, XVI, s. 84-88; Fayda, “Taberî”, 316-317.

¹⁹ Muhammed el-Hudarı, *Târîhu't-teşrî'i'l-İslâm*, Kâhire: Dâru'l-Fikr, 1967, s. 231-232; Hayrettin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1999, s. 213.

²⁰ İbn 'Asâkir, *Târîhu Dımeşk*, LII, 204; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XIV, 282; İbn Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ I-II*, edtr. G. Bergstraesser, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006, II, 97.

²¹ Hamevî, *Mu'cemü'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, 27-28.

²² Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987, VII, 113-114.

hayatı yaşanmaz hale getiren Hanbelîler her şeye müdahale ediyor ve diğer mezhep mensuplarına kötü muamelede bulunuyorlardı.²³

Bu özellikleri ile tarihe geçen Hanbelî mezhebinin Bağdat'taki mensupları, Taberî için de hayatı çekilmez kılmışlardır. Ahmed b. Hanbel'i fakih olarak kabul etmeyip bilhassa *İhtilâfu'l-fukahâ* adlı eserinde onun fikhî görüşlerine yer vermemesi Hanbelîleri aleyhine çevirmiştir.²⁴ Hadis almak için bile olsa insanların kendisi ile görüşmesine mani oldukları gibi, vefat ettiğinde ona olan husumetlerini sürdürüp onun gündüz vakti defnedilmesine engel olmuşlardır. Dönemin fanatik Hanbelîlerinin hışmına uğrayan Taberî, ilhad ve rafizîlikle de itham edilmiştir.²⁵

Taberî'nin gerek sağlığında gerek vefatından sonra her türlü engellemelere başvurarak onu ve görüşlerini sindirmeye çalışmışlardır. Bunun bir yansıması olarak şöyle bir örnek sunabiliriz: İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) *Tabakâtü'l-kurrâ*'sında kendisine yer vermesinden de anlaşılacağı üzere aynı zamanda Taberî dönemin kıraat âlimlerinden kabul edilmektedir.²⁶ Fakat Taberî'nin tarafsız ilmî kişiliğine rağmen Hanbelîlerin kendisine takındığı tavrın getirdiği mahalle baskısı muhtemelen İbn Mücahid'i (ö. 324/936) de etkilemiş olacak ki *Kitâbü's-seb'a* adlı kıraat kitabında kıraat imamlarından Nâfî'e ait senetlerden birinde, hocası Taberî'nin ismini "Muhammed b. Abdillâh" olarak zikretmektedir.²⁷ Dâni'nin (ö. 444/1053) haber verdiği göre Muhammed b. Abdillâh, Taberî'nin bizzat kendisidir ve İbn Mücahid burada hocası Taberî'yi gizleyerek tedlis yapmıştır.²⁸

Taberî ile Zeccâc'ın Bağdat'ta aynı dönemde yaşadıkları kesindir. Hamevî (ö. 626/1229), Taberî'nin hayatını anlatırken dönemin âlimlerinden Zeccâc'ın adını da vermekte ve fakat görüşüklerine dair hiçbir veri sunmamaktadır.²⁹ Zeccâc'ın ve Taberî'nin birbirlerinden habersiz olduğunu asla düşünmüyoruz. Zira Zeccâc'ın Bağdat'ta kurduğu ilim meclislerinden ve yazdıklarından Taberî mutlaka haberdar olmuştur. Taberî'nin yazdığı muazzam eserlerin de Zeccâc tarafından mutlaka

²³ Ferhat Koca, "Hanbelî Mezhebi", *DİA*, XV, 526.

²⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII, 59.

²⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 8-9.

²⁶ İbnü'l-Cezerî, *Ğâye*, II, 96-97.

²⁷ İbn Mücahid, *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâât*, thk. Şevki Dayf, Kâhire: Dâru'l-Meârif, ts., s. 91, 411.

²⁸ İbnü'l-Cezerî, *Ğâye*, II, 96.

²⁹ Hamevî, *Mu'cemü'l-udebâ*, VI, 2452.

görülmüş olabileceği akla uzak değildir. Fakat yukarıda da belirttiğimiz üzere Hanbelîlerin Taberî'ye karşı menfî yaklaşımları Ahmed b. Hanbel'in mezhebini takip eden Zeccâc'la yakınlaşmalarına engel teşkil etmiş olabilir.

2. Câmi' u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân

Sistematik olmasa da Kur'ân'ı anlama ve açıklama faaliyeti tabii olarak Hz. Peygamber ve onun ashabı arasında başlamıştır. Kur'ân ve tefsir yönünden temayüz etmiş İbn Abbâs, İbn Mes'ûd, Ubey b. Ka'b ve dört halife gibi ashabın taliminden geçmiş tâbiîn döneminde daha gelişerek sistemli bir hal almaya doğru ilerleyen tefsîrî faaliyetler, hicrî II. asra gelindiğinde yavaş yavaş tasnif ve telif mecrasına oturmaya başlamıştır.³⁰

Mekke'de İbni Abbâs çevresinde, Irak'ta İbn Mes'ûd etrafında şekillenen ekollerle rivâyet eksenli yoluna devam eden tefsir, ilk etapta hadislerle birlikte telif edilmiş; tefsîrî rivâyetler, kimi zaman da müstakil risaleler halinde derlenmiştir.³¹ Arap diliyle ilgili çalışmaların artmasıyla farklı bir mecraya giren tefsir, kısa sürede bağrından *garîbu'l-Kur'ân*, *i'râbu'l-Kur'ân*, *me'âni'l-Kur'ân* şeklinde lugavî tefsirler çıkarmaya başlamıştır.

Gittikçe müstakilleşen tefsir faaliyetleri, lugavî tefsirleri bir kenara bırakacak olursak, İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) ve İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) gibi müelliflerin eserleriyle gerçek mecrasını bularak hadis telifâtındaki bâblardan tümüyle bağımsız hale gelmiştir.³²

Taberî'nin kıraatte imam, hadiste Tirmizî ve Nesâî konumunda bir muhaddis, fıkıhta mezhep imamı, Arap dili ve şiirde alanın ileri gelenleri ile tartışabilecek bir düzeyde bilgi sahibi olması ve tarih alanında dünya tarihini yazan ilk Müslüman âlim

³⁰ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi I-II*, Ankara: DİB Yay., 1988, I, 141-42; Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Kâhire: Mektebetu Vehbe, 2000, I, 67.

³¹ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 146.

³² Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 146.

olması,³³ kendisine tefsir alanında gerekli olan tüm donanımı başkasına nasip olmayacak oranda sağlamaktaydı.³⁴

Ömrünün kırk yılını her gün kırk varak telif ederek geçiren Taberî'nin,³⁵ yazdığı sayısız eserlerinden belki de en önemlisi *Câmi 'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* adlı tefsiridir. Ebû Hâmid el-İsferâyînî'nin (ö. 406/1016) “Şâyet bir kimse Muhammed b. Cerîr'in tefsirini elde etmek maksadıyla Çin'e kadar gitse, yine de onun için büyük bir iş yapmış sayılmaz.” şeklindeki ifadesi³⁶ eserin kıymetini ifade eden övgü dolu sözlerden sadece biridir. Yine ünlü müsteşrik Theodor Nöldeke (ö. 1930) eserin tam bir yazmasının bulunamadığı yıllarda, “Bu eser elimizde olsaydı daha sonra yazılmış tefsir kitaplarının hepsinden müstağni olurduk.” şeklinde bir ifade kullanmıştır.³⁷ Taberî'nin bizzat kendisinin belirttiğine göre küçüklüğünden beri Kur'ân tefsiri yazma isteği içinde yer etmiş ve nihâyet hicrî 270 yılında bu hacimli tefsiri yazmak nasip olmuştur.³⁸

Taberî, *Tarih*'ine olduğu gibi tefsirine de bir mukaddimeyle başlamaktadır. O, tefsirine yazdığı uzunca mukaddimeye Kur'ân-ı Kerim'in diğer sözlere olan üstünlüğü, Arap diliyle nazil oluşu, belagatı, i'cazı ve fesahatı konularını ele alan bir önsözle başlar. Ardından tefsir ve tevil vecihleri, Kur'ân'da tevili bilinen hususlar, âyetlerin tefsir edilmesinin caiz olduğuna ya da olmadığına dair rivâyetler, Hz. Peygamber'in; “*Kur'ân yedi harf üzere indirilmiştir.*” sözünün değerlendirilmesi, Kur'ân'ın hangi lehçelerde indirilmiş olduğu, onda Arap dili dışında kelimeler

³³ Brockelmann, III, 45.

³⁴ Zuhaylî, *el-İmâmu't-Taberî*, s. 95; Aydın Atik, *İbn Cerîr et-Taberî'nin Kur'ân Anlayışı ve Te'vil Tercihleri*, (Basılmış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2004, s. 29.

³⁵ Hamevî, *Mu'cemü'l-udebâ*, VI, 2442.

³⁶ Ebû Bekr Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm*, thk. Beşşâr Avvâd, Beyrût: Dâru'l-Ğarb el-İslâmî, 2001, II, 550.

³⁷ Ignaz Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, çev. Abdulhâlim Neccâr, Kâhire: Mektebeü'l-Hancî, 1955, s. 108.

³⁸ Hamevî'nin haber verdiğine göre Ebû Bekr b. Kâmil dedi ki: Taberî bize, yüzelli âyetin tefsirini imla yoluyla yazdırdı. Daha sonra Kur'ân'ı sonuna kadar okumak suretiyle tefsir etti. Bu, 270 senesinde vuku bulmuştu. Kitap insanlar arasında şöhret buldu ve adı, sanı her yanda duyulur oldu. Hamevî, *Mu'cemü'l-udebâ*, VI, 2452.

bulduğunu iddia edenlerin görüşlerine reddiye, Kur'ân'ın ve sûrelerin isimlerinin manaları gibi tefsir ilminin mukaddimesi olabilecek hususları zikretmektedir.³⁹

Uzun bir mukaddimenin ardından, Kur'ân'ın âyet âyet te'vili gelmektedir. Mushaftaki sûre tertibine göre sistemli bir şekilde “*el-kavlü fî te'vili kavlihî te'âlâ*” diye başlar ve daha sonra âyetin tefsirini yapar. Âyetlere genelde parçacı bir metotla yaklaşır, fakat siyak-sibak ve bütünlüğü kaybetmez. Tefsirinde başından sonuna kadar sahabe, tabiûn ve etbâu't-tâbiîn'in görüşlerini, Kûfe ile Basra dil okullarının i'raba dair izahlarını; kıraatlerle Kur'ân kelimelerinin kaynakları, farklı lehçelerdeki okunuşları, ferşu'l-hurûfa dair sarfî ve nahvî kıraat farklılıklarıyla ilgili görüş ve düşünceleri, Kur'ân'ın nâsihini mensûhunu ve ahkâmına müteallık meseleler ile bu konulardaki ihtilafları zikretmiştir. Ayrıca tefsirin başından sonuna, ehl-i bidatin Kur'ân hakkındaki görüşleriyle ehl-i nazarın düşüncelerine, ehl-i sünnetin ve sünnet bağlılarının yoluna sadık kalarak reddiyeler serdetmiştir.

Tefsir kaynaklarından; İbn Abbas'ın tefsirlerini beş tarikten, Saîd b. Cübeyr (ö. 95/714)'in tefsirini iki tarikten, Mücahid b. Cebr (ö. 103/721)'in tefsirini üç tarikten, Katâde b. Diâme (ö. 117/735)'nin tefsirini üç tarikten, Hasan-ı Basrî (ö. 110/728)'nin tefsirini üç tarikten, İkrime (ö. 105/723)'nin tefsirini üç tarikten, Dahhâk b. Müzâhim (ö. 105/723)'in tefsirini iki tarikten, Abdullah b. Mesud (ö. 32/652-653)'un tefsirini bir tarikten nakletmiştir. Ayrıca müfessirlerden ya da diğer ilim dallarındaki ulemadan naklettiği meşhur hadislerin yanı sıra Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem (ö. 136/753), İbn Cüreyc (ö. 150/767) ve hicrî 150 civarında ya da öncesinde vefat ettiği söylenen Mukâtil b. Hayyân'ın tefsirlerine de yer vermiştir. Tefsirinde gerekli gördüğü yerlerde müsned hadisler de tahrir etmiştir. Güvenilir bulmadığı tefsirlerden hadis rivâyet etmemiştir; Bu sebeple tefsirinde Muhammed b. es-Sâib el-Kelbî (ö. 146/763), Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) ve Muhammed b. Ömer el-Vâkîdî (ö. 207/822)'nin eserlerinden nakilde bulunmamıştır. Ancak tarih, siyer ve ahbâru'l-Arab konularına girdiği yerlerde, o meseleyle ilgili elinde rivâyet

³⁹ Taberî, I, 3-107. Tefsirin mukaddimesiyle ilgili çalışma örneği için bk. Nizamettin Bayrakçı, *Taberî Tefsiri Mukaddimesinin Kur'ân İlimleri Açısından İncelenmesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2010; Ali Bulut, *Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta, 2009.

yoksa ve mezkûr şahısları zikretmek zorunda kalmışsa o zaman Muhammed b. es-Sâib el-Kelbî, oğlu Hişâm (ö. 204/819-820), Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî ile daha başkalarına müracaat etmiştir. Tefsirinde gerekli gördüğü yerlerde Ali b. Hamza el-Kisâî (ö. 189/905), Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ (ö. 207/822) ve daha başkalarının kitaplarından Arap dilinin grameri ve manalarına dair alıntılar yapmıştır. Taberî'nin, mezkur zevattan alıntı yaptığı halde adlarını zikretmediği yerler de vardır.⁴⁰

Taberî'nin seleften nakillerinin fazlalığı onun tefsir/tevil anlayışının fiiliyata dökülmüş hallerinden biridir. M. Hüseyin Zehebî'nin (ö. 1978) ifadesiyle “Taberî, Kur’ân’ı sırf kendi görüş ve düşüncesi uyarınca tefsir edenlere şiddetle karşı çıkar. Sahabe ve tâbiûna dayanan ilme ve/ya onlardan sahih-müstefiz şekilde gelen nakle/habere başvurmanın zaruretine vurgu yapmakta ve bu hususu sahih tefsirin alamet-i farikası saymaktadır.”⁴¹ Taberî, bir âyet hakkında Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiînden gelen haberleri naklederken, bu rivâyetleri kendi aralarında birbirine uygun olup olmama açısından tasnif etmektedir. Âyeti âyetle, sünnetle, sahabe ve tâbiîn kavliyle açıklar. Bunlar yoksa Arap dili kaidelerine göre dirâyetini ortaya koyacak bir yaklaşım sergiler. Dil yönünden kelimelerin sözlük anlamları üzerinde durur, onların Arap dilindeki kullanılışlarını inceler. Detaylarını çalışmada göreceğimiz gibi kıraatlerle ilgili lehçeye bağlı okumaları, ferşu’l-hurûf da denilen sarfî ve nahvî farklılıkları zikrederek tahlil, tevcih ve tercih ameliyeleriyle değerlendirir. Ele aldığı fonetik farklılıklar ise diğer okuyuşlara nispetle oldukça azdır. Taberî'nin kıraat tercihlerinde mushafa uyum, kurrânın icmâsına mutabık olma, Arap dili açısından açık ve anlaşılır bir vechinin olması gibi unsurlar belirleyici olmaktadır. Filhakika Taberî, kıraatler bağlamında metin tenkidine özel bir önem vermekte ve dil açısından problemleri gördüğü rivâyetleri Arap dili bağlamında ele alarak tartışmaktadır. Senesinde problem olanları ise tartışmaya değer görmemektedir.

Taberî'yi ve onun kıraatlere yaklaşımını daha iyi anlayabilmek için onun düşünce sistemini bilmek gerekmektedir. Epistemolojik açıdan Taberî'nin, kıraatleri

⁴⁰ Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, VI, 2454; Fatih Bayer, *Taberî'nin Tefsir Metodolojisi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2008, s. 12-17; Bayrakçı, *Taberî Tefsiri*, s. 49-50; Cerrahoğlu, “Câmi'ü'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân”, *DİA*, VII, 105-106.

⁴¹ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, I, 149.

de doğrudan ilgilendiren Kur'ân ve tefsir anlayışında İmam Şâfiî (ö. 204/820)'in *beyân* teorisinin çok büyük etkisi vardır.⁴² Çünkü her şeyden önce Taberî, uzun yıllar Şâfiî mezhebinin takipçisi olmuş,⁴³ hatta onun hiçbir zaman Şâfiî mezhebinden ayrılmadığı şeklinde görüşler de belirtilmiştir.⁴⁴ Binaenaleyh Taberî'nin Kur'ân karşısındaki tutumu İmâm Şâfiî'nin tutumu arasında bir uyum söz konusudur. İmâm Şâfiî, nas merkezli düşünmekte ve nassı anlama ve yorumlama konusunda lafza ve lafzî-zahirî manaya bağlılığı temel ilke edinmektedir. Dolayısıyla o, Kur'ân beyanını "Arap dilinin fitratı" çerçevesine oturtmaktadır.⁴⁵ Filhakika Taberî de Kur'ân ile Arap dili arasındaki uyumu ve merkezinde Arap dili olan *beyânî* bilgiyi esas almaktadır. Buradan bakıldığında her iki âlimin Kur'ân'ın ilk ve tabîî halinin zâhir ve âmm oluşuna vurgu yaptıkları görülmektedir.⁴⁶

Diğer bir ifadeyle Taberî'nin zâhir ya da zâhirî manâdan kastettiği şey, bir kelimenin veya kelamın dildeki aslî ve aynı zamanda Araplar nezdinde yaygın olarak bilinen ve kullanılan anlamlarıdır.⁴⁷ Taberî, Kur'ân ile Arap dili arasındaki bu uyumu şöyle açıklamaktadır: "Hz. Muhammed'in dili Arapça olduğuna göre, Kur'ân'ın dili de Arapça'dır. Öyleyse Kur'ân'ın manâlarının, Arap dilinin manalarına ve Kur'ân'ın zahirinin Arap dilinin zahirine muvafık olması gerekir. Onun için Arap dilinde bulunan îcâz, ihtisâr, itâle, iksâr, tekrâr, hazf, izhâr gibi dilsel durumlar Kur'ân'da da bulunur."⁴⁸ Yine Taberî bazı âyetlerin tefsiri sadedinde bu görüşü sarîh bir şekilde ifade etmektedir. Örneğin Hûd sûresinin 40. âyetinin tefsirinde şunu söyler:

⁴² İmam Şâfiî'nin beyân teorisi hakkında geniş bilgi için bk. Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan, Ankara: TDV Yay., 2003, s. 11-23; Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 29-31.

⁴³ Tacüddîn Abdülvehhâb b. Ali es-Sübki, *Tabakâtü 'ş-şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Abdülfettâh el-Hulvi, Kâhire: Dâru İhyâ, 1964, III, 123.

⁴⁴ bk. Zuhaylî, *el-İmâmu't-Taberî*, 158-160.

⁴⁵ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 31. Şâfiî'ye göre Hz. Peygamber'in hadisleri için de aynı durum geçerlidir. bk. Şâfiî, *er-Risâle*, s. 181. Bu meyanda yapılan değerlendirmeler için bk. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, "İmâm Şâfiî ve Orta Yol İdeolojisinin Tesisi", çev. Salih Özer, *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, haz. M. Hayri Kırbasoğlu, Ankara: Kitâbiyât, 2000, s. 89-148; Mehmet Paçacı, "İmam Şâfiî'nin Metodolojisinde Öznenin (Müctehidin) Rolü", *age.*, s. 163-179; Ahmed Hasan, *İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, çev. A. Hakan Çavuşoğlu, Hüseyin Esen, İstanbul: İz Yay., 1999, s. 215-219; M. Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek (Fıkhî Hadisler Bağlamında Bir İnceleme)*, Ankara: Ankara Okulu Yay., 1998, s. 265-275.

⁴⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 25-39; Aydın, *Taberî'nin Kur'ân Anlayışı*, s. 36-37.

⁴⁷ Taberî, I, 12; Mustafa Öztürk, "Taberî'nin Tefsir Anlayışında Selefilik ve Ilımlı Zâhirîlik", *Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerîr et-Taberî Semozyumu*, Konya: 2010, s. 41.

⁴⁸ Taberî, I, 12.

“Allah’ın kelamı ancak Araplar nezdinde en yaygın ve en meşhur olan manasına hamledilir. Fakat bunun aksini gösteren bir delil söz konusu olduğunda, o delile dayanan mana kabul edilir. Evet, temel kaide budur. Çünkü Yüce Allah hitabındaki manayı kendilerine anlatıp kavratmak için konuşup anlaştıkları dil ve üslupla onlara hitap etmiştir.”⁴⁹

Esasında bu yaklaşım sadece Taberî’de değil, Zeccâc da dâhil olmak üzere ilk dönem âlimlerinin hemen tamamında mevcuttur. Dolayısıyla her iki müfessirimizin temel hedefi Kur’ân’ın zâhiridir. Goldziher (ö. 1921)’in de ifade ettiği üzere Taberî, zâhir ve zâhirî manayı tefsirdeki en temel sıhhat ölçütlerinden biri olarak görür⁵⁰ ve bu çerçevede sık sık “Kur’ân’ın zâhiri”, “tenzîlin zâhiri”, “Allah’ın kitabının zâhiri”, “tilâvetin zâhiri” gibi farklı terkip ve tabirler kullanmaktadır. Ancak Taberî, bir dönem İmâm Şâfiî’nin aşırı taraftarlarından biri olan ve Zâhirî mezhebinin kurucusu Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/884)’nin ilmî meclislerine belli bir süre iştirak etse de, onun zâhiriliğinin, Zâhirî mezhebinin alâmet-i fârikası olan aşırı lafızcılıkla karıştırılmaması gereği de unutulmamalıdır.⁵¹

Ezcümle Taberî’nin gerek Arap diline vurgusu gerek Kur’ân’da Arapça dışında bir dile ait kelime bulunmadığı fikrini savunması ve gerekse “beyân” kavramına büyük önem atfetmesi İmâm Şâfiî’nin *er-Risâle*’de ortaya koyduğu “beyân” merkezli dil ve yorum anlayışını yansıtmaktadır.⁵² Dolayısıyla o, tefsirinde zikrettiği rivâyetlerin ve haliyle kıraatlerin kendileri ile değil onların naklettiği bilgilerle ilgilenmekte ve tercihte bulunurken de çoğunlukla rivâyet kriterlerini değil lugavî ve usûlî kuralları esas almaktadır.

Taberî’nin tefsirinin ne tür bir tefsir olduğu ve dirâyet-rivâyet ayrımı içinde hangi tarafta yer aldığı konusu, öteden beri gündeme getirilen bir konu olmuştur. Taberî’nin tefsirinde değişik tarikleriyle birlikte 39397 rivâyetin varlığı⁵³ dikkate

⁴⁹ Taberî, XII, 406-407. Benzer ifade için bk. Taberî, V, 365; XII, 418.

⁵⁰ Goldziher, *Mezâhibü’l-İslâmî*, s. 111, 115.

⁵¹ Öztürk, “Taberî’nin Tefsir Anlayışı”, s. 39.

⁵² Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Aydın, *Taberî’nin Kur’ân Anlayışı*, s. 15-32; Öztürk, “Taberî’nin Tefsir Anlayışı”, s. 38-50.

⁵³ Mehmet Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faliyetleri İbn Ebî Hâtim (327/939) Tefsir Örneğinde Bir Literatür İncelemesi*, Ankara: Kitabiyat Yay., 2003, s. 86-87.

alınarak genellikle rivâyet kategorisi içinde ele alınmış;⁵⁴ ancak çoğunlukla şöyle bir kayıt ilave edilmiştir: Taberî'nin tefsiri, rivâyet tefsiri türüne girmekle birlikte, teviller hakkında tenkit ve tercih içerdiği için aklî bir boyutu da mevcuttur.⁵⁵ Aynı zamanda Taberî'nin rivâyet ile dirâyeti cem eden bir tefsir olduğunu belirtenler de vardır.⁵⁶

Konuyla ilgili yapılan müstakil bir çalışmada tefsirdeki tüm rivâyet ve dirâyet malzemesi dikkatle incelenmiş ve yapılan tespite göre 1000 civarında ihtilafli tevilin Taberî tarafından gündeme getirildiği ve bunlar arasında tercihte bulunduğu görülmüştür.⁵⁷ Bu tercihler gelişigüzel ya da rivâyete dayalı olarak değil, genellikle dilsel ve usûlî ölçütler esas alınarak yapılmıştır. Zaten seçilen her bir rivâyet veya destek olarak getirilen diğer âyetler belli bir dirâyetin göstergesi olsa gerektir. Taberî'nin rivâyete dayalı tercihlerinin miktarı, dilsel ve usûlî tercihlerinin yüzde onundan daha azdır.⁵⁸ Tabii ki her İslam âlimi gibi Taberî de hadisleri ve sahabeden varid olan haberleri ölçüt olarak kullanmaktadır; ancak bunlar yegâne ölçüt olmayıp kullandıkları arasından sadece biridir. Diğer ölçütlerin hemen tümü, dirâyete dayalı ölçütler olup Taberî genellikle bunları esas alarak tevil ve tercihler yapmaktadır. Kıraatler konusunda da çoğunlukla bu böyledir. Dolayısıyla Taberî'nin tevil ve tercihlerine hükmeden bir sistem vardır. Bu sistemin ana unsurları dil ve usûl kaidelerinden ibarettir ki, bunlar aynı zamanda dirâyet tefsirinin ana unsurlarıdır. Nihâî kertede rivâyet-dirâyet tefsir çeşitlerinden birine dâhil edilmesi gerekirse, Taberî'nin söz konusu tefsirinin dirâyet tefsiri içinde mütalaa edilmesi gereği, kabul gören bir diğer görüştür.⁵⁹

⁵⁴ Zehebî, *et-Tefsîr ve 'l-müfessirîn*, I, 209; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 135.

⁵⁵ Zehebî, *et-Tefsîr ve 'l-müfessirîn*, I, 209; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 149; Aydın, *Taberî'nin Kur'ân Anlayışı*, s. 29-30.

⁵⁶ Suyûtî, *Tabakâtu 'l-müfessirîn*, s. 96.

⁵⁷ Aydın, *Taberî'nin Kur'ân Anlayışı*, s. 31.

⁵⁸ Atik Aydın, "Taberî'nin Kur'ân Anlayışı ve Te'vil Tercihleri", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bahar 2010, 1(1), s. 291.

⁵⁹ Konuyla ilgili tezler ve örnekler için bk. Aydın, *Taberî'nin Kur'ân Anlayışı*, s. 30 vd.; Hacı Önen, *Taberî Tefsirinde Dirâyet*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2012, s. 39 vd.

B. Ebû İshâk İbrâhim İbn es-Serî ez-Zeccâc ve Tefsiri

1. Hayatı ve İlmî Kişiliği

Hicrî 230 (844) veya 241 (855) yıllarında doğduğu tahmin edilen Ebû İshâk İbrâhim b. es-Serî ez-Zeccâc, Bağdat'ta dünyaya gelmiş ve 311/923'te burada vefat etmiştir.⁶⁰ Küçüklüğünden itibaren cam işleriyle uğraştığı için "Zeccâc" lakabıyla tanınmıştır. İlme olan rağbeti ve özellikle nahve olan hevesi dolayısıyla Bağdat'taki ilim meclislerine devam etmiş ve keskin zekâsıyla kısa zamanda çok yol katetmiştir.⁶¹

Başlangıçta Kûfe okulunun önde gelen isimlerinden Sa'leb'in (ö. 291/904) derslerine devam edip onun gözde öğrencilerinden olmuştur. Bir süre sonra Basra Okulu lideri Müberred (ö. 285/898) Bağdat'a gelince hocası Sa'leb, soracağı sorularla onun ders halkasını karıştırması için zeki öğrencisi Zeccâc'ı görevlendirmiştir. Fakat aldığı cevaplar karşısında Müberred'in zekâsına ve tartışma üslubuna hayran kalan Zeccâc, ölümüne kadar ondan ayrılmamıştır. Ancak Müberred talebeyi parasız okutmadığı için Zeccâc, günlük kazandığı 1,5 dirhemini bir dirhemini kendisini yetiştirmesi koşuluyla hergün ona vermeyi vaad etmiş ve bu vaadini de yerine getirmiştir.⁶² Zeccâc, Müberred'den Sîbeveyh'in (ö. 180/796) *el-Kitâb*'ını okumuş ve bu esnada hocası ile arasında güçlü bir bağ meydana gelmiştir. Müberred de talebesine gereken değeri vermiş ve onun olmadığı mecliste ders yapmaktan imtina etmiştir.⁶³

Zeccâc'ın hocası ile olan bu ilişkisi ona büyük faydalar sağlamış, hocası aracılığıyla okuttuğu öğrencilerinden bol miktarda gelir elde etmiştir. Yine hocası vasıtasıyla Vezir Süleyman'ın oğlu Kasım'a ders vermiş; ileriki dönemlerde vezirlik makamına yükselen bu öğrencisinden büyük servet edinmiştir. Kaynaklarda, dokuz Abbasî halifesi döneminde yaşayan Zeccâc'ın sadece Halife Mu'taz'ın Billah (ö.

⁶⁰ Zeccâc'ın doğum ve vefat tarihleri konusunda farklı görüşler olmakla birlikte, ölüm yılıyla ilgili olarak en yaygın görüş yukarıda zikrettiğimiz 311/923 senesidir. Tarihlerle ilgili olarak bk. Bağdâdî, *Târîhu medîneti 's-selâm*, VI, 617-18.

⁶¹ İbn Hallikân, *Vefeyâtü 'l-a'yân ve enbâu ebnâi 'z-zemân*, thk. İhsan Abbas, Beyrût: Dâru Sâdir, 1978, I, 49-50; Hamevî, *Mu'cemu 'l-udebâ*, I, 51-52.

⁶² Hamevî, *Mu'cemu 'l-udebâ*, I, 52, 55; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII, 63.

⁶³ İbn Hallikân, *Vefeyât*, I, 49-50.

289/902) ile münasebetinden söz edilmektedir. O da eski talebesi Kâsım'ın vezir olmasıyla ilgilidir. Halifenin, vezirinden *Câmi'u'l-mantık* adlı lügatteki anlaşılmayan yerleri açıklayacak bir âlim tavsiye etmesini istemesi üzerine, bu iş Zeccâc'a havale edilmiştir.⁶⁴

Dönemin önde gelen dil âlimlerinin elinde yetişen Zeccâc'ın zihin dünyasında edebiyat ve dil bilgileri baskındır. Bu durum muhtemelen sosyal çevre ve dönemin özelliğinin bir getirisidir.⁶⁵ Çünkü o dönem dil münazaralarının yapıldığı ve tartışmaların bir hayli arttığı bir dönemdir.⁶⁶ Kûfe ve Basra okulları arasındaki münakaşalar çağa damgasını vurmuş gözükmektedir.⁶⁷ Zeccâc da bu münazaraların tam merkezinde durmaktadır.

Zeccâc, Kûfe ve Basra ekollerinin sistemini çok iyi kavramış bir dilcidir. Zira kendisinin Kûfeli Sa'leb ile Basralı Müberred'in gözde öğrencisi olması bunun en güzel ispatıdır.⁶⁸ Ancak genellikle o, dilsel tercihlerinde Basra cenahına meylenmektedir. Durum böyle olmakla birlikte Zeccâc, Kûfe ekolünden Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (ö. 207/822) gibi ünlü dilcilerin bazı şevahidlerini ve açıklamalarını kullanmakta; fakat doğru görüşü bulma adına bazen eleştirmekten de geri durmamaktadır. Zaman zaman farklı açılımlar sağlayan ve bazen de Kûfe ekolünün görüşlerini tercih eden Zeccâc⁶⁹ Sîbeveyh gibi otorite isimlerden biri olarak anılmıştır.⁷⁰

Zeccâc aynı zamanda Bağdat dil ekolünün müstesna isimlerinden biri olarak kabul edilebilir. Zira Bağdat dil ekolü III. asrın sonlarına doğru oluşmuştur. Bu ekolün temsilcileri Kûfe ve Basra ekollerinin görüş ve tercihlerine yer vermekle birlikte ağırlıklı olarak Basra ekolünde istikrar sağlamaktadır.⁷¹ Bu duruş Zeccâc'ın

⁶⁴ Bağdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm*, VI, 615-16; Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, I, 62.

⁶⁵ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul: Kitabevi, 2001, s. 80-81.

⁶⁶ Hüseyin Küçükcalay, *Kur'an Dili Arapça*, Konya: Denizkuşları Matbaası, 1969, 88.

⁶⁷ Abdülcelil Abduh Şelebî, "Mukaddime", Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an ve i'râbuhû*, thk. Abdülcelil Abduh Çelebi, Kâhire: Dâru'l-Hadîs, I, 15-18.

⁶⁸ Mahmud Hüseyinî, *el-Medresetü'l-Bağdâdiyye fî târihi'n-nahvi'l-Arabî*, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1986, s. 207.

⁶⁹ Örnekler için bk. Zeccâc, I, 71; II, 321; IV, 255.

⁷⁰ İsmail Durmuş, "Nahiv", *DİA*, XXXII, 303.

⁷¹ Durmuş, "Nahiv", XXXII, 304; Hüseyinî, *el-Medresetü'l-Bağdâdiyye*, s. 112-146.

görüşlerinde açık bir şekilde görülmektedir. Onun sonraki dönemlerde başvuru kaynağı olmasındaki miyarın, her iki ekolü iyi bilerek hareket etmesindeki maharetinde olduğu düşünülmelidir.

Bağdat'ta Müberred'in güçlendirdiği Sîbeveyh otoritesi Zeccâc vb. âlimlerin izah ve şerhleriyle o dönem ve sonrasında zirveye ulaşmıştır.⁷² Tefsiri başta olmak üzere Zeccâc'ın diğer eserlerinde bu etki net olarak görülmektedir. Basra okulunun dildeki kıyas esasları⁷³ o dönemlerde sistem olarak oturmuş ve Zeccâc, Arap gramerinin mutlak mantıkla uyumunu net bir şekilde eserlerinde ortaya koymuştur. Bu bağlamda Zeccâc, harflerinin çoğu benzer olan kelimeler arasında etimolojik ve anlam ilişkisinin varlığından söz eden ilk âlimlerden biri kabul edilmektedir.⁷⁴

Bununla birlikte o, sağlam bir inanç ve fazilet ehlinden biri olarak Bağdat'ta kendi döneminde yaygınlaşmaya başlayan Hanbelî mezhebini benimsemiştir. Hatta vefatı anında “*Ya Rab, beni Ahmed b. Hanbel'in mezhebi üzere haşret!*” dediği nakledilmektedir.⁷⁵ Ahmed b. Hanbel'e (ö. 241/855) mülaki olamayan Zeccâc, oğlu Abdullah'la (ö. 290/903) görüştüğünü ve babasının *Kitâbü't-tefsîr*'ini nakledebilme icazeti aldığını belirtmektedir.⁷⁶ Ne var ki Zeccâc, Ahmed b. Hanbel gibi salt hadis ve nakli esas alan bir âlim değildir. O, başta Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyh olmak üzere Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (ö. 208/824), Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Sa'leb ve Müberred gibi merkezinde Arap dili olan *beyânî* bilgiyi esas alan âlimlerden biridir.⁷⁷ Zeccâc'ın temel hareket noktası *muhatap* ve *dil* merkezlidir. Binaenaleyh o, Kur'ân ile muhatapın dili arasında tam bir uyumun bulunmasını zorunlu görmektedir. Bu sebeptendir ki dilsel tahliller Zeccâc'ın zihin

⁷² Durmuş, “Nahiv”, XXXII, 303; Emrullah İşler, “Zeccâc”, *DİA*, XLIV, 173.

⁷³ Cümle kurma ve yapı oluşturma işlemi dilde belirli modeller üzerinden olmaktadır. Bu dizge veya mekanizmaya geleneksel Arap filolojisinde kıyas adı verilmektedir. Kıyas şekil veya anlam bakımından dildeki bazı kelime ve yapıların örnek alınması ve yakıştırma yoluyla onlara benzetilerek yeni kelimelerin türetilmesi; bir kelime ve yapıdaki şeklin başka bir kelimeye aktarılması diye de tanımlanabilmektedir. Berke Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, İstanbul: Multilingual Yay., 1998, s. 123; Soner Gündüzöz, *Arapça'da Kelime Türetimi: Kavramlar, Kuramlar, Kurumlar*, Samsun: Kayıhan Yay., 2005, s. 88.

⁷⁴ İşler, “Zeccâc”, XLIV, 173.

⁷⁵ Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, I, 52.

⁷⁶ Zeccâc, IV, 8.

⁷⁷ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vdğr. İstanbul: Kitabevi, 2001, s. 27-28.

dünyasının temelini oluşturmaktadır ve buna hizmet eden her türlü malzemeyi de kullanmaktan imtina etmemektedir.

Dönemin bazı mutaassıp Hanbelîlerine rağmen Zeccâc'ın bir taassup ve saplantı içerisinde olduğunu söylemek çok zordur. Dikkatle incelendiğinde Zeccâc'ın nevi şahsına münhasır bir anlayışı olduğu muhakkaktır. Zira o, otorite bellediği âlimleri eleştirilemez kabul etmemektedir. Yeri geldiğinde Ahmed b. Hanbel, Sîbeveyh ve diğerlerinin görüşlerinden ayrılabilmekte ve onları eleştirebilmektedir. Örneğin *ıyyâke* kelimesindeki *ıyyâ*, Sîbeveyh'e göre zamir kabul edilirken;⁷⁸ Zeccâc *ıyyâ*'nın isim olduğunu, zamirin ise başlı başına *ke* olduğunu belirterek otorite kabul ettiği üstadının görüşünden ayrılmıştır.⁷⁹

Zeccâc, Ahmed b. Hanbel'in *Mecâzu'l-Kur'ân* sahibi Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ'ya (ö. 208/824) olan tepkisini⁸⁰ bildiği halde onun görüşlerinden tefsirinde istifade etmektedir.⁸¹ Hatta Ebû Ubeyde'yi tüm tepkilere rağmen tevsik etmekte ve onun, duyduklarından gayrisini nakletmeyeceğini, güvenilir olduğunu bildirmektedir.⁸² Yukarıda belirttiğimiz gibi Ahmed b. Hanbel'in mezhebi üzere haşredilmeyi isteyen bir âlimin, İbn Hanbel'in muhalefetine rağmen Ebû Ubeyde'nin görüşlerine yer vermesi, kimi zaman kabul edip kimi zaman da eleştirmesi, Zeccâc'ın görüşlerindeki özgürlüğü ve özgünlüğü göstermesi bakımından önemlidir.

Bağdat'ta Basra gramer ekolünün yükselmesini sağlayan ve böylece haklı bir şöhrete kavuşan Zeccâc, çok sayıda talebe yetiştirmiştir. İbnü's-Serrâc, Nehhâs (ö. 338/950), Ebû Ali el-Kâlî, Mes'ûdî, Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987) ve Rummânî onun önde gelen öğrencilerindedir.⁸³ Yine Ebû'l-

⁷⁸ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988, II, 356.

⁷⁹ Zeccâc, I, 48; Konuyla ilgili izah için bk. Küçükkalay, *Kur'ân Dili Arapça*, s. 92.

⁸⁰ Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) bir "*Me'âni'l-Kur'ân*" tasnif etmek ister ve nakillerin çoğunu da Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ'dan ve Ferrâ'dan yaparak Hacc sûresine kadar gelir. Bunu haber alan Ahmed b. Hanbel, ona bir mektup yazar. "Bana senin Kur'ân hakkında bir kitap yazdığın haberi ulaştı. Onu Ebû Ubeyde ve Ferrâ'nın görüşlerini temel alarak tasnif ediyormuşsun. Bunu yapma, vazgeç!" Kasım b. Sellâm, derhal bunu terk eder. Kitabı yazmayı bırakır. Bk. Kâdî Ebi'l-Fadl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik*, nşr. Muhammed Sâlim Hâşim, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998, I, 471.

⁸¹ Zeccâc, I, 43, 55, 210, 283, 298, 414; II, 124, 363; III, 328, 356, 362; IV, 81, 289; V, 50, 312.

⁸² Zeccâc, I, 79.

⁸³ İşler, "Zeccâc", XLIV, 173.

Kâsım ez-Zeccâcî kitaplarında, çok bağlı olduğu hocasının görüşlerini nakletmekte ve bu bağlılığı sebebiyle de ona nispet edilmektedir.⁸⁴

Zeccâc'ın ilmî zenginliği asırlar boyunca etkisini devam ettirmiş, tarihsel süreçte pek çok kişi ondan istifade etmiştir. Zeccâc, harflerinin çoğu benzer olan kelimeler arasında etimolojik ilişkinin varlığı teorisiyle öğrencisi Ebû Ali el-Fârisi ile onun öğrencisi İbn Cinnî'yi (ö. 392/1002) etkilemiştir. Söz konusu teoriye göre Arap dilinde anlamları birbirine yakın kelimelerin, aynı zamanda telaffuz bakımından birbirine yakın harflerden meydana geliyor olması ve bunun Arap dilinde oldukça fazla bulunuyor olmasıdır.⁸⁵ Yine sonraki pek çok eserde yer alan lugavî izahların çoğunun kaynağını Zeccâc'ın bizzat kendisi oluşturmaktadır. Bu meyanda Beğavî (ö. 516/1122), Zemahşerî (ö. 538/1144), Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), Kurtubî (ö. 671/1273), İbn Manzûr (ö. 711/1311), Ebû Hayyân el-Endelûsî (ö. 745/1344), Şevkânî (ö. 1250/1834) ve Âlûsî (ö. 1270/1854) gibi köşe taşlarını etkilemeyi başarmıştır.

2. Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhû

Zeccâc, çok sayıda eser yazmıştır.⁸⁶ Bunlardan en meşhuru ve önemlisi *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû* adlı tefsiridir. Öyle ki Zeccâc, *sahibü kitâbi me'âni'l-Kur'ân* ünvanıyla anılmaktadır.⁸⁷ Söz konusu eserin içeriğine ve metoduna geçmeden önce genel olarak ilk üç asırda Kur'ân ve tefsir alanındaki gelişmelerin oluşum seyrine kısaca değinecek olursak:

İslam dünyasında ilk dil faaliyetleri Kur'ân'ın doğru okunması ve anlaşılması gayesine matuf olarak başlamıştır. İlk asırdan itibaren dört halife, Emevîler ve ardından Abbâsîler döneminde İslam fetihlerinin artması ve bunun neticesinde pek çok insanın Müslüman olması beraberinde birtakım sorunları da getirmiştir. Farklı dil ve kültürlerin taşıyıcısı olan gayrı Arap unsurlar, Kur'ân okuma ve Arapça konuşma

⁸⁴ Brockelmann, II, 173; Musa Yıldız, "Zeccâcî", *DİA*, XLIV, 175.

⁸⁵ İbn Cinnî, *Hasâis*, II, 146-149.

⁸⁶ İbn Hallikân, *Vefeyât*, I, 49; Brockelmann, II, 171-73; İşler, "Zeccâc", 173-174. Eserleri hakkında detaylı bilgi için bk. 'Alâl Abdülkâdir Bendevîş, *el-İmâmü'z-Zeccâc ve menhecühû fî kitâbi me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, Câmî'atü Ümmi'l-Kurâ, Mekke, 2012, ss. 78-114.

⁸⁷ Bağdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm*, VI, 614

gayreti içine girmiş ve sonuçta Arap dilinde hatalar (*lahn*) zuhur etmeye başlamıştır.⁸⁸

Gittikçe yaygınlaşan *lahn* olgusu, Arap olmayanlarla sınırlı kalmayıp Araplara da sirâyet etmiş ve neticede Kur'ân kıraati de bundan doğrudan etkilenmiştir. Bunun önünü almak gayesiyle çeşitli girişimlerde bulunulduğunu görmekteyiz. İlk olarak Ebü'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) tarafından hatalı okuyuşların önünü almak gayesiyle mushafa, hareke yerine geçen noktalar ilave edilmiştir. Bu faaliyet nahiv ilmi açısından ilk girişim olarak da kabul edilmektedir.⁸⁹

Ebü'l-Esved'den sonra Nasr b. Âsım (ö. 89/708) ve Yahya b. Ya'mer (ö. 129/746) de benzer çalışmalar yapmıştır. Kur'ân'la ilgili bu ilk filolojik çalışmalar Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) ile olgunluğa ermiştir. Çünkü o, bugün kullandığımız anlamda fetha, zamme ve kesrayı kullanmış; tenvin, hemze, şedde, revm ve işmâm gibi imla işaretleri geliştirmiştir.⁹⁰

Çalışmalar sadece Kur'ân'a noktalama ve harekeleme ile sınırlı kalmamıştır. Özellikle II. asırdan itibaren ulemâ, Arap diliyle ilgili faaliyetlere ağırlık vermiş, Kur'ân ekseninde *Garîbu'l-Kur'ân*, *Mecâzu'l-Kur'ân*, *Î'râbu'l-Kur'ân*, *Me'âni'l-Kur'ân* adı altında eserler telif etmişlerdir. Tefsir kitaplarının ilk nüveleri olarak kabul edilen bu tür eserler,⁹¹ çoğunlukla nahiv, sarf, lugat/lehçe, Arap kelâmı, şiir ve kıraat ağırlıklıdır. Müellifin ihtisas ve tercihinine göre az veya çok hadîs, sahabe ve tabiûn kavli, nüzûl sebepleri, nâsih-mensûh, ahkâm vb. konuları da kapsayabilmektedir. Bunlardan biri de inceleme konumuz olan Zeccâc'ın *Me'âni'l-Kur'ân ve Î'râbühû* adlı eseridir.

Bağdâdî'nin (ö. 463/1072) naklettiğine göre "*Me'âni'l-Kur'ân* şeklinde ilk eser veren dilci Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ'dır. Sonra Kutrub b. el-Müstenîr (ö. 206/821), ardından da Ahfeş (ö. 215/830); Kûfeli filologlar içerisinde ise önce

⁸⁸ Celâlüddîn Suyûtî, *İktirâh fî 'ilmi usûli'n-nahv*, Tanta: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyyeti, 2006, s. 93.

⁸⁹ Ebû Amr Osman b. Saîd Dâni, *el-Muhkem fî nakti'l-mesâhif*, thk. İzzet Hasan, Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1997, s. 6; Muhammed İbn Hibbân, *Meşâhîru ulemâi'l-emsâr*, thk. Merzûk Ali İbrahim, Dâru'l-Vefâ, 1991, s. 152.

⁹⁰ Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Merkezü'd-Dirasati'l-Kur'âniyye, Medîne: Mücemmaü'l-Melik Fehd li-Tıbbâati'l-mushafi's-Şerif, ts., VI, 2245.

⁹¹ Abdulkâdir Muhammed Ahmed, *Ebû Zeyd el-Ensârî ve nevâdiru'l-luğa*, Kâhire 1980, s. 72; Hüseyin Nessâr, *el-Mu'cemü'l-Arabî neş'etühû ve tatavvuruhû*, Kâhire: Dâru Mısır, 1988, I, 41-42.

Kisâî (ö. 189/805), sonra Ferrâ (ö. 207/822) gelmektedir.”⁹² Zeccâc’ın eseri de mezkur silsilenin devamı niteliğinde, gelişen dilbilimsel tefsir geleneğine uyularak yazılmış bir tefsirdir.

Zerkeşî’nin (ö. 794/1392) “*Benzeri telif edilmemiştir.*”⁹³ dediği Zeccâc’ın söz konusu eseri hem hacim hem de içerik bakımından öncekilerden ayrılmaktadır. Dilbilimsel tefsir ile rivâyet tefsirinin buluşma noktasında duran eser,⁹⁴ Zeccâc’ın fikrî olgunluğunun ve lugavî görüşlerinin temekkün ettiği bir dönemde, toplam on altı yıllık (hicrî 285-301) bir süreç içerisinde yazılmıştır.⁹⁵ Kaynaklarda kitabın telif gerekçesine dair herhangi bir rivâyet zikredilmemektedir. Muhtemelen bu eser, öğrencilerinden gelen talep üzerine ders halkasında tedris edilerek şekillenmiş bir tefsirdir. Tefsirdeki “*kâle Ebû İshâk...*”⁹⁶ şeklindeki ifade kalıplarından da bu anlaşılmaktadır. Eseri tahkik eden Şelebî’nin belirttiğine göre tefsirin yazmaları arasındaki ibare ve ifade farklılıklarının varlığı, söz konusu kaynağın Zeccâc tarafından ilim meclislerinde defaatle müzakere edildiği anlamına gelmektedir.⁹⁷ *Me’âni’l-Kur’ân*, Abdülcelil Abduh Şelebî tarafından tahkik edilerek 1988 yılında Beyrût’ta neşredilmiştir. Başta ifade edelim ki müteaddid baskıları yapılmış söz konusu tahkik, ciddi hatalar ve dizgiden kaynaklı bazı eksiklikler barındırmaktadır.

Zeccâc’ın *Me’âni’l-Kur’ân*’ının kendinden önce telif edilmiş olan Ahfeş, Ferrâ ve Ebû Ubeyde’nin tefsirlerinden hem hacim hem de içerik olarak daha zengin ve farklı olduğu görülmektedir. Hiç şüphesiz bunda müellifin kendinden önce iki asra yakın telif tecrübesi, ayrıca eserin uzun süre içerisinde telif edilmesi ve derslerde Zeccâc tarafından imlâ ve tedris edilmesi etkili olmuştur denilebilir. Zeccâc öncesi tefsirlerde, kimi âyetlerin tefsirlerine yer verilmezken, o mümkün mertebe her âyetin izahına yer vermeye ve onu işlemeye çalışmaktadır. Fakat yine de *Me’âni’l-Kur’ân*’da değinmeden geçtiği âyetlerin varlığı söz konusudur. Bu durum ya âyetin

⁹² Bağdâdî, *Târîhu medîneti’s-selâm*, XIV, 394.

⁹³ Bedreddin Muhammed b. Abdillâh Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebülfadl İbrahim, Kâhire: Dâru’t-Turâs, 1984, II, 147.

⁹⁴ Ali Bulut, “Filolojik Tefsirle Rivâyet Tefsirinin Buluşma Noktası: Zeccâc’ın Me’âni’l-Kur’ân’ı”, *Tarihten Günümüze Kur’ân İlimleri ve Tefsir Usûlü*, edit. Bilal Gökçür vd., İlim Yayma Vakfı Yay., 2009, s. 329.

⁹⁵ Hamevî, *Mu’cemu’l-udebâ*, I, 63.

⁹⁶ Zeccâc, I, 60, 78, 80, 126, 172, 480; II, 16, 222; III, 341, 359; IV, 126, 358; V, 80, 91, 264.

⁹⁷ Şelebî, “Mukaddime”, I, 21-22.

ibaresinin çok net ve izahtan vareste yapısından; ya da âyetin benzerinin önceden ele alınmış olmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca eserde, bazı tefsirlerde olduğunun aksine, bir mukaddimenin bulunmaması eksiklik olarak kendini hissettirmektedir.

Zeccâc'ın *Me'âni'l-Kur'ân*'ında temelde lugavî tefsir metodu benimsenmiş olsa da öncekilere nispetle rivâyetlere daha fazla yer verilmektedir. Bunu bizzat *Zeccâc* şöyle dile getirmektedir:

İrabla birlikte mana ve tefsiri de zikretmemizin nedeni Allah'ın kitabının açıklanması ihtiyacıdır. Nitekim Allah 'Kur'ân'ı hiç düşünmezler mi?'⁹⁸ buyurarak bizleri düşünmeye teşvik etmiştir. Fakat hiç kimsenin *dilbilimsel yaklaşım* veya *ilim erbabından nakledilenlere* muvafık olanın dışında bir şey söylemesi uygun değildir.⁹⁹

Zeccâc'ın mezkur ifadelerine bakıldığında onun lugat bilgisine ilaveten ehl-i ilimden yapılan nakilleri oldukça önemseydiği anlaşılmaktadır ki tefsirinde bu durum gayet açık bir şekilde kendini göstermektedir.

Zeccâc Me'âni'l-Kur'ân'ında lafızların iştikâkından, manasından ve i'rab konumundan bahseder. Gerekli gördüğü yerlerde diğer nahiv ve lugat âlimlerinin ve müfessirlerin görüşlerine yer verir. O, Kur'ân'ı,¹⁰⁰ hadisleri,¹⁰¹ sahabe,¹⁰² tabiûn¹⁰³ ve fukahâ kavlini,¹⁰⁴ şiir¹⁰⁵ ve Arap kelamını¹⁰⁶ gerek duyduğunda şevahid olarak kullanmaktadır. Ayrıca dili kolay ve anlaşılır bir üsluptadır. Tefsirinde oldukça fazla şiir bulunan *Zeccâc*, özellikle söyleyeni belli olmayan şiirler konusunda hassas davranmaktadır. Bunların şahit ve delil olarak kullanılmasına karşı olduğu gibi, bu özellikteki şiirleri kullananları da eleştirmektedir.¹⁰⁷

Genel olarak tefsirin metoduna değinecek olursak *Zeccâc*, parçacı bir yaklaşımla âyetleri kısım kısım zikreder. Âyeti zikrettikten sonra seçtiği kelimelerin iştikakını ortaya koyar ve böylece kelimenin köküne inerek lugavî manasını belirtir. Bu meyanda Arap edebiyatından görüşünü destekleyecek şiir veya şiir dışı sözleri

⁹⁸ Nisa 4/82; Muhammed 47/24.

⁹⁹ *Zeccâc*, I, 185.

¹⁰⁰ *Zeccâc*, IV, 22-23.

¹⁰¹ *Zeccâc* II, 15; IV, 162, 355; V, 28, 31, 33, 34, 378.

¹⁰² *Zeccâc*, I, 235; II, 21-22, 234, 462; IV, 31, 99.

¹⁰³ *Zeccâc*, I, 56; II, 8, 16; IV, 30, 165.

¹⁰⁴ *Zeccâc*, I, 299-300, 302-305; II, 415-416.

¹⁰⁵ *Zeccâc*, I, 81, 88, 92, 147; II, 28, 50, 81, 137, 168, 418.

¹⁰⁶ Bk. *Zeccâc*, I, 117, 127, 242, 244, 265, 324; II, 5, 164, 167; III, 279, 371, 391.

¹⁰⁷ *Zeccâc*, II, 365, 366.

şevahid olarak kullanır. Bazen istişhad ettiği şiirleri istitraden kısaca şerheder ve tekrar konuya avdet eder. Diğer dilcilerin görüşlerini tartışır. Bunları bazen kabul etmezken, bazen de destekler mahiyette açıklamalarda bulunur. Varsa kıraat farklılıklarını zikreder ve detaylarını tezimizin ilerleyen sayfalarında göreceğimiz analizlere yönelir. Bu bağlamda lehçeye dayalı kıraatlere ve *ferşu'l-hurûf* da denilen kelimelerin sarfî ve nahvî farklılıklarına yer vermektedir. Burada üzerinde durduğu önemli kriterler ise mushafların hattı, sahih nakil ve Arap dilidir. Bu açılardan problemlili gördüğü kıraatleri de tenkit etmekten veya şâz addetmekten geri durmamaktadır.

Esbâb-ı nüzul konusuna fazla iltifat etmemekle birlikte bundan tamamen müstağni de değildir. Yeri geldiğinde çoğunlukla senedini belirtmeksizin kısaca değindiği sebab-i nüzûller mevcuttur.¹⁰⁸ Tefsirde az da olsa İsrâilî bir takım rivâyetlere yer verilmektedir.¹⁰⁹ Yukarıda belirttiğimiz üzere Zeccâc bazen hadis, sahabe kavli ve tarihi olaylardan da istifade etmektedir. Ancak bunlar tamamen ikinci düzey özelliklerdir; tefsirin asıl maksat ve fonksiyonu lugavî izahattır. Bu amaca hizmet ettiğinde şevahidlere yöneldiği de bir vakiadır.

Kur'ân dilinin lafız-mana ilişkisini tayin ve tespite yönelirken yukarıda zikrettiğimiz bütün unsurlardan faydalanmasını bilen Zeccâc, bu dilin içerisindeki düşünüş, ilke ve kaidelerini sağlam temeller üzerine inşa etmektedir. Filhakika tefsirin geneline bakıldığında onun, pek çok otorite isme dayandığı ve bunları kaynak olarak kullandığı müşahade edilmektedir.

Zeccâc'ın kullandığı kaynaklar ilim ehline kabul görmüş sağlam kaynaklardır. Bilindiği üzere o dönemde Bağdat, ilmin ve hilafetin merkezi olduğu için pek çok âlimin –Taberî de dâhil– ikametgâhı ve ziyaretgâhı olmuştur.¹¹⁰ Dolayısıyla hayatını entelektüel boyutu oldukça yüksek bir şehirde idame ettiren Zeccâc'ın çağdaşlarının ve öncekilerin kaynaklarına doğrudan ulaşması gayet mümkün ve tabiidir. Zaten Kûfeli Sa'leb ve Basralı Müberred kanalıyla dönemin

¹⁰⁸ Zeccâc, I, 422, 450-51; II, 457, 463; III, 162; V, 133, 155, 370, 375, 377.

¹⁰⁹ Zeccâc, I, 149-50; 330; II, 348, 395; IV, 328, 332.

¹¹⁰ Dönemin ilmî, kültürel ve sosyal faaliyetleri için bk. İhsan Arslan, *Muktedir Billah Döneminde Abbâsîler*, İstanbul: Okur Akademi, 2014, s. 303-391.

ilim dünyasında kabul görmüş kaynakları bizzat okumuştur. İlmî ve kültürel zenginliği oldukça yüksek olan Zeccâc'ın, tefsirinde kullandığı kaynakların bu sebeple çeşitlilik arz ettiği görülmektedir.

Dille alakalı izahlarda temel olarak Halîl b. Ahmed, Sîbeveyh, Ebû 'Amr b. 'Alâ, Yûnus b. Habîb, Kisâî, Ferrâ, Ebû 'Ubeyde, el-Esma'î, Ebû Zeyd el-Ensârî, el-Ahfeş, el-Mâzinî'nin görüşlerine başvurmaktadır. Özellikle Halîl'in *el-Ayn*'ı ve Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ı temel kaynaklarındandır. Yeri geldiğinde hocalarından İsmail b. İshâk el-Kâdî ve Muhammed b. Yezîd el-Müberred'den, tartışma ve müzakere esnasında ortaya çıkan görüşlerden veriler aktarması da sözlü kaynaklarındandır. İlmî açıdan kendine özgü bir duruşu ve müstakil görüşleri dikkate alındığında bizzat kendisinin kaynak olduğu izahıtan varestedir. Bu tefsiri kıymetli yapan unsurlardan biri de bu yönüdür. Yine *Me'âni'l-Kur'ân*'da Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ında yer almayan görüşlerinden bazılarının yer alıyor olması; nahiv kitaplarında yaygın olmayan lugavî izahlara girmesi ayrıca zikredilmeye değerdir.¹¹¹

Rivâyet tefsiriyle alakalı aktarmış olduğu bilgilerin büyük bir çoğunluğu, müntesibi olduğu Hanbelî mezhebinin kurucusu Ahmed b. Hanbel'in *Kitabü't-tefsîr*'den alınmıştır. Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah'tan icazetle naklettiği¹¹² rivâyetleri tefsirinde genellikle "*câe fi't-tefsîr*" kalıbıyla zikretmektedir. Konuyla ilgili olarak Zeccâc, Ankebût sûresinin 24. âyeti sadedinde durumu şöyle ifade eder:

Burada söz konusu kıssaya dair zikrettiklerimizin tamamı Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah'ın rivâyetlerine dayanmaktadır. Bununla birlikte bu eserimizde, tefsir namına rivâyet ettiğimiz malumatın ekserisi Ahmed b. Hanbel'in *Kitâbü't-Tefsîr*'ine müsteniddir.¹¹³

Zeccâc'ın tefsiri aynı zamanda kıraat farklılıklarını zikretmesi bakımından oldukça mütebahhirdir. İleride detaylı bir şekilde inceleneceği üzere Zeccâc, kıraat kaynaklarını yine bizzat kendisi ifade etmektedir. Buna göre rivâyet ettiği kıraatlerin çoğunluğu, hocası İsmail b. İshak (ö. 282/896) vasıtasıyla Ebû Ubeyd Kâsım b.

¹¹¹ Şelebî, "Mukaddime", I, 26.

¹¹² Zeccâc, IV, 8.

¹¹³ Zeccâc, IV, 166.

Sellâm'a (ö. 224/838)¹¹⁴ ait *el-Kırâât* adlı esere ve Ebû Abdurrahman es-Sülemî'ye (ö. 73/692)¹¹⁵ dayanmaktadır.¹¹⁶

Zeccâc'ın tefsirinin telifi nihâyete erdiğinde talebeleri tarafından çeşitli beldelere götürüldüğü belirtilmektedir.¹¹⁷ Ebû Ca'fer en-Nehhâs ve Ebü'l-Abbâs İbn Veled (ö. 332/943) söz konusu tefsiri Mısır'a giderken beraberlerinde götürmüş ve orada okutmuşlardır.¹¹⁸ Böylece Zeccâc'ın ilmî faaliyetleri daha o dönemde Mısır'da da bilinir ve tefsiri okunur olmuştur. Öte yandan er-Rummânî (ö. 384/994) eserin tamamını şerh ederken,¹¹⁹ es-Sîrâfî (ö. 385/995) de tefsirdeki beyitleri şerh etmiştir.¹²⁰

Me'ânî, i'râb, tefsîr, lugat, nahiv, usûl vb. alanlarda yazılmış pek çok kaynakta Zeccâc'ın *Me'âni'l-Kur'ân*'ının etkisini görmek mümkündür. Örneğin, Ebû Ca'fer en-Nehhâs'ın (ö. 338/950) *Me'âni'l-Kur'ân*'ı ve *I'râbu'l-Kur'ân*'ı, et-Tabersî'nin (ö. 548/1154) *Mecma'u'l-beyân*'ı, İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *Zâdü'l-mesîr*'i, İbnü'l-Hâim'in (ö. 815/1412) *et-Tibyân fî tefsîri ğarîbi'l-Kur'ân*'ı, İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) *Sirru sinâ'ati'l-i'râb*'ı, Ebû Hayyân el-Endelûsî'nin (ö. 745/1344) *İrtişâfü'd-darab min lisâni'l-Arab*'ı, Abdülkâdir b. Ömer el-Bağdâdî'nin (ö. 1093/1682) *Şerhu ebyâti muġni'l-lebîb*'i, Ebû İshâk eş-Şâtibî'nin (ö. 790/1388) *el-Mekâsidü's-şâfiye fî şerhi hulâsatü'l-kâfiye*'si, Ebü'l-Velîd el-Bâcî'nin (ö. 474/1081) *el-Minhâc fî tertîbi'l-Haccâc*'ı, ez-Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *Selâsilü'z-zeheb*'i, Ebû Mansûr el-Ezherî'nin (ö. 370/980) *Tehzîbü'l-luġa*'sı, İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) *Lisânü'l-Arab*'ı muhtelif alanlarda sayılabilecek örneklerden sadece birkaçıdır. Bunun yanında Beġavî, Kurtubî, Zemaşerî, Şevkânî ve Âlûsî gibi daha niceleri mevcuttur. Sonuç olarak dün olduğu gibi bugün de Zeccâc'ın tefsiri başvurulan önemli kaynaklardan biri olmuş ve olmaya da devam etmektedir.

¹¹⁴ Hayatı hakkında bk. İbn Cezerî, *Ğâye*, II, 18.

¹¹⁵ Hayatı hakkında bk. İbnü'l-Cezerî, *Ğâye*, I, 370-371.

¹¹⁶ Zeccâc, I, 180-181.

¹¹⁷ Şelebî, "Mukaddime", I, 26.

¹¹⁸ Bendevis, *el-İmâmu'z-Zeccâc*, s. 167.

¹¹⁹ Hamevî, *Mu'cemü'l-udebâ*, IV, 1827.

¹²⁰ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, VII, 73.

C. Taberî ve Zeccâc Dönemine Genel Bakış

Bağdat (*Medînetü's-Selâm*) Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr (ö. 158/775) tarafından kurulmuş ve kuruluşundan Abbâsî devletinin yıkılışına kadar da hilafet merkezi olmaya devam etmiştir.¹²¹ Kuruluşunu takip eden yıllardan itibaren her alanda hızlı bir gelişmeye sahne olan Bağdat III-IV. hicrî asırlarda İslâm dünyasının en büyük şehri, en önemli ilim, kültür ve medeniyet merkezi haline gelmiştir. Kuruluşundan itibaren Bağdat'ta ilim, kültür ve sanatta önemli simalar yetişmiştir.¹²² Ebû Ubeyde Kasım b. Sellâm (ö. 224/838), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), İbn Kuteybe (ö. 276/889), Müberred (ö. 286/900), Sa'leb (ö. 291/904), Taberî (ö. 310/923) ve Zeccâc (ö. 311/923) bunlardan sadece bir kaçıdır.

Abbâsîler döneminin, tarihçiler tarafından iki dönem halinde ele alınması genel kabul görmektedir.¹²³ Her iki müfessir de İslâm dünyasındaki etkinliğin Araplardan, acem olarak nitelenen diğer İslâm müntesiplerine yavaş yavaş geçmeye başladığı Abbâsî hilâfetinin II. döneminde yaşamıştır. Tarih olarak 232/847-447/1055 yıllarına tekabül eden Abbâsî hilâfetinin II. dönemi Mütevekkil (ö. 247/861)'in iktidarı ile başlamaktadır.¹²⁴

Emevîlerin son dönemi ile Abbâsîlerin ilk devrinde çeşitli dillerden Arapça'ya yapılan tercüme faaliyetleri Abbâsî döneminin ikinci yarısında daha sistemli bir şekilde sürdürülmüş ve şerh faaliyetleriyle geliştirilmiştir.¹²⁵ Böylece hilafet merkezi Bağdat, kuruluşunun üzerinden henüz bir asır bile geçmeden özellikle Hint ve İran menşeli eserlerin tercüme edilerek medeniyet ve kültür hareketlerinde önemli bir yer işgal etmiştir.¹²⁶

Abbâsî hilâfetinin ikinci döneminde Halife Mütevekkil, ehl-i hadise destek vererek Sünnîlerin Mutezileye karşı galebe çalmasına yardımcı olmuş ve ehl-i hadis de devletten aldığı bu yardım ile Sünnî İslâm düşüncesinin egemenliğini bir daha

¹²¹ Abdulaziz ed-Dûrî, "Bağdat", *DİA*, IV, 425; Nahide Bozkurt, "Mansûr", *DİA*, XXVIII, 5.

¹²² Arslan, *Abbâsîler*, s. 303-349; Abdulkерim Özaydın, "Bağdat (Kültür ve Medeniyet)", *DİA*, IV, 437.

¹²³ Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsîler", *DİA*, I, 31.

¹²⁴ Mahmut Kırkpınar, "Mütevekkil", *DİA*, XXXII, 212.

¹²⁵ Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslâm*, Kâhire: Mektebetü'n-Nahzati'l-Mısriyye, 1966, I, 114-121.

¹²⁶ Abdulkерim Özaydın, "Bağdat (Kültür ve Medeniyet)", IV, 437; Yıldız, "Abbâsîler", I, 41.

kaybetmemek üzere kurmuştur. Bir dönem Abbâsî devletinden ciddi baskılar görmüş olan Ahmed b. Hanbel'in yolunu izleyenler, bu değişimle birlikte Bağdat'ta en etkin kesim olmuştur. Zaman zaman Hasan Ali el-Berbehârî gibi taşkın hareketli mensupları Hanbelî fanatikliğini had safhalara ulaştırarak, halkı diğer ulema hakkında galeyana getirmiştir. Söz konusu dönemin bu taşkınlıkları Hanbelî fitnesi olarak tarih kitaplarında yerini almıştır.¹²⁷

Taberî bu baskı ve engellemelerden nasibini almış ve hatta çoğu zaman kendi evinden çıkmasına müsaade bile edilmemiştir. Zeccâc, Hanbelî olduğu için dönemin egemen havası içerisinde daha rahat hareket etme ve ders verme fırsatını yakalarken; Taberî, bundan engellenmiş, cahil müntesipler tarafından evi taşlanmış, adeta mahkum edilmiştir.¹²⁸

Her iki müfessirin yaşadığı hicrî üçüncü asırda İslam düşüncesi bütünüyle tekemmül etmiş olmasa da ana boyutlarıyla ortaya çıkmış idi. Bu dönemde gerek akide gerek fıkıh yönüyle, mezhepler teşekkül etmiş ve diğer dillerden yapılan tercüme işlemleri büyük oranda tamamlanmıştı. Öte yandan kıraat, tefsir ve hadis gibi ilimlerin ana ilkeleri tespit edilerek, bu alanlarda temel kaynaklar telif edilmiş bulunmaktaydı.¹²⁹

Yine bu dönemde Fars bölgesinde Seyraf, Fîruzâbâd, Şiraz ve Rey; Irak'ta ise Bağdat'a ilaveten, Basra ve Kûfe başlıca ilim merkezleriydi. Ayrıca Mısır ve Şam dönemin ilmî faaliyetlerinden nasibini almış ve bunlara sahne olmuş merkezlerdendi.¹³⁰ Bu merkezlerin neredeyse tamamını ilim tahsil etmek amacıyla ziyaret eden Taberî'nin aksine Zeccâc'ın Bağdat dışına çıktığına dair hiçbir veri bulunmamaktadır. Pek çok âlimin uğrak yeri ve hilafet merkezi olan Bağdat'ta yaşayan Zeccâc, muhtemelen buna ihtiyaç hissetmemiştir. Mamafih bu dönem ulemâ bakımından mebzûl ve bereketli bir dönem olarak tarihe geçmiştir.

¹²⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, VII, 113-114; Ferhat Koca, "Hanbelî Mezhebi", XV, 527; Ahmet Saim Kılavuz, "Berbehârî", *DİA*, V, 476.

¹²⁸ Hamevî, *Mu'cemü'l-udebâ*, VI, 2450.

¹²⁹ Ahmed Muhammed el-Hûfî, *et-Taberî*, Kâhire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 2003, s. 11-26.

¹³⁰ Bendeviş, *el-İmâmü'z-Zeccâc*, s. 23-25; Hûfî, *et-Taberî*, s. 7 vd.

II. KIRAAT İLMİ

Taberî ve Zeccâc'ın tefsirlerindeki kıraat olgusuna ve bunun tefsirle ilişkisine geçmeden önce bu başlık altında kıraat ilmiyle alakalı genel bilgiler aktaracak ve böylece çalışmamızın alt yapısını oluşturmaya çalışacağız. Bu bağlamda kıraat ilminin tanımı, konusu, gayesi, faydası ve bu ilimle ilgili bazı kavramlar izah edildikten sonra her iki müellifin dönemine kadar kıraat ilminin tarihine yer vereceğiz. Yine mezkur başlıkların devamında son olarak yedi harf-kıraat ve kıraat-tefsir ilişkisini ele alacak; ancak bunları yaparken mümkün mertebe tartışmalardan kaçınarak değerlendirmelerde bulunacağız.

A. Kıraat İlminin Tanımı

Kıraat (قراءات) kelimesi *karae* (قرأ) fiilinin semaî (kural dışı) mastarı olarak kullanılmaktadır. Sözlüklere baktığımızda *ka-ra-e* (ك-ر-ع) kök ve müştak fiillerinin “yazılı bir metni yüzünden veya ezberden okumak, çok Kur’ân okumak, açıklamak, toplamak, birbirine katmak, eklemek, birleştirmek, ulaştırmak, düşünmek, ürün ortaya koymak, kadının adet olması veya adetten kesilmesi (ezdad), hapsolmek, yüklenmek (hamile olmak), doğurmak, ikramda bulunmak, ihsan etmek, (yıldızlar) batmak, (rüzgar) çıkmak” gibi anlamların kullanılmasıyla birlikte, yine verilen manalarla ilişkili olan *el-kur’ânü*, *el-kirâetü*, *el-kurrâü*, *el-mukriü*, *el-kâriu*, *el-kur’u* vb. isimlere de yer verildiğini görmekteyiz.¹³¹

Kur’ân’da “*k-r-e* ك-ر-ع” kökünden türeyen toplam seksen sekiz kelime kullanılmaktadır. Bulardan on yedisi tilâvet/kıraat/okumak anlamıyla fiil şeklinde; yetmişi Kur’ân قرآن kalıbıyla hem okuyuş¹³² hem de Allah’tan indirilen vahiy/kitap¹³³

¹³¹ Hasan Mustafavî, *et-Tahkîk fî kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009, IX, 241-242. Bk. Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmîrîrâî, ts., V, 204-205; Cevherî, *Sihah*, thk. Ahmed Abdülğafur Attar, Beyrût: Dâru'l-İlm, 1990, I, 64; Râğîb el-İsfehânî, *Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Geylânî, Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts., s. 401-402; İbn Sîdeh, *el-Muhkem ve'l-muhîti'l-a'zam*, VI, 289-290; İbn Manzûr, *Lisanu'l-arab*, Kâhire: Dâru'l-Meârif, ts., V, 3563-3566.

¹³² Kıyâmet 75/17; İsrâ 17/78.

¹³³ Vakıa 56/77.

anlamlarında isim şeklinde; bir tanesi de kurû' قُرْوْ kalıbıyla¹³⁴ hayz/tuhur anlamında kullanılmaktadır.¹³⁵

Kur'ân'da “ka-ra-e” sülâsî fiilinin masdarı olan “kırâ'etün قِرَاءَةٌ” ve bunun çoğulu “kırâ'ât قِرَاءَاتٌ” kelimeleri kullanılmamaktadır. Okumak anlamına gelen kıraat, Peygamber döneminden sonra kavramlaşmış ve Kur'ân ilimlerinin bir terimi olarak, birbirine yakın, çeşitli şekillerde tanımlanmıştır.

Kıraat ilminde otorite olarak kabul edilen Muhammed İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429)'nin “Kıraat, Kur'ân kelimelerinin nasıl okunacağını (edâ keyfiyeti) ve bu kelimelerle ilgili okuyuş farklılıklarını râvîlerine nispet etmek sûretiyle bilmektir. Nahiv, lügat, tefsir ve benzeri ilimler bu tanımın dışındadır.”¹³⁶ şeklinde yaptığı tanım, kıraat âlimleri tarafından kabul görmektedir. İbnü'l-Cezerî her ne kadar nahiv, lügat ve tefsir gibi ilimleri tanımın dışında bıraksa da kıraatlerin bunlarla doğrudan bir ilişkisinin olduğu izahtan vârestedir.¹³⁷

Râğıb el-İsfehânî (ö. 502/1108) ve Ebü'l-Bekâ el-Kefevî (ö. 1094/1683) kıraati, “Kur'ân'ın okunmasında harf ve kelimelerin birbirine katılmasıdır”¹³⁸ şeklinde tanımlarken; Kastalânî (ö. 923/1517) “kıraat ilmi, dil ve i'rab bakımından Allah'ın kitabındaki ittifak ve ihtilaf noktalarının nakledenlerine nispetle bilinmesidir”¹³⁹ ifadesiyle, İbnü'l-Cezerî'den mülhem bir tanım ortaya koymaktadır.

Zerkeşî (ö. 794/1392), “Kur'ân” ve “kıraat”in birbirinden farklı iki hakikat olduğunu belirtir. Ona göre Kur'ân, Hz. Peygamber'e beyan ve i'caz maksadıyla indirilmiş vahiy, kıraat ise Kur'ân'ın yazılış ve okunuşundaki ihtilaflardır.¹⁴⁰

¹³⁴ Bakara 2/228.

¹³⁵ Muhammed Fuad Abdulbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Kâhire: Dâru'l-Hadis, 1364, s. 539-540; Mustafavî, *et-Tahkik*, IX, 220-226.

¹³⁶ Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriin ve mürşidü't-tâlibîn*, nşr. Ali b. Muhammed el-İmran, Kâhire ts., s. 49.

¹³⁷ Hâcî Halife, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk., Muhammed Şerafeddin Yalıtıkaya, Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâs el-Arabî, ts., II, 1317.

¹³⁸ Râğıb el-İsfehânî, *Müfredât*, s. 402; Ebü'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî el-Kefevî, *el-Külliyât*, nşr. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısırî, Beyrût: Müessesetü'r-Risale, 1998, s. 703.

¹³⁹ Şihabuddin el-Kastalânî, *Letâifu'l-işârât li funûni'l-kirâât*, thk. Âmir es-Seyyid Osman, Abdussabur Şahin, Kâhire: Dâru'l-Kütüb, 1972, I, 170.

¹⁴⁰ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 318.

Gerekli şartları taşıyan kimselerden her birinin belli kurallar çerçevesinde naklettikleri okuyuşlara da bir bütün olarak *kıraat* denilmektedir. Nafî kıraati, Âsım kıraati gibi. Bu anlamdaki kıraate aynı zamanda *makra'* (المكْرَأُ) (makra'u Nafî gibi); edâ ve rivâyet bakımından kıraat ilmini bilen ve okutan kişiye de *mukri'* (المكْرَأُ) denilmektedir.¹⁴¹ Mekkî b Ebî Tâlib'in (ö. 437/1045) ifade ettiği üzere, hicrî ilk asırlarda *kıraat* yerine *harf* kelimesinin de kullanıldığını görebilmekteyiz. “Harfü Nâfî‘, harfü İbn Mes‘ûd” denildiğinde o kişinin kıraati kastedilmektedir.¹⁴² Taberî ve Zeccâc de “harf” kavramını kıraat farklılığı anlamında kullanmaktadır.¹⁴³ Ancak bu kullanım çoğunlukla sahabeden Übey b. Ka'b ve İbn Mes'ûd'a nispet edilen kıraatler ile sınırlıdır.

Yukarıda yapılan tanımlara göre kıraatler arasında ihtilafın/farklılığın bir realite olduğu ortadadır. Fakat bu ifadelerden her bir kelime ve/ya âyet hakkında mukriler arasında ihtilafın söz konusu olduğu anlamı çıkarılmamalıdır. Çünkü bir lafzın bütün kıraat imamı tarafından aynı şekilde nakledilmiş olması da mümkündür. Kur'ân lafızlarının gerek kabile ve lehçelere göre okunuşu (edâ/usûl), gerekse kalıp olarak çatısında ve yapısında meydana gelen çeşitlilikler ve farklılıklar (ferşu'l-hurûf) kıraat kapsamında değerlendirilmektedir.¹⁴⁴ Bununla birlikte zikrettiğimiz tanımlarda kıraatlerin tefsire bakan yönünün dikkate alınmadığı görülmektedir. Klasik kıraat tanımları, bu ilmin temel işlevi bakımından yeterli görülse de onlara bu ilmin tefsire bakan vechesinin ilave edilmesi uygun olacaktır. Buradan hareketle tefsir ilmine katkısı göz önünde bulundurularak *kıraat ilmi*, iki kısımda mütalaa edilmektedir: ilki sadece edâyaya yönelik okumalar ki bunlara kaynaklarda *usûlî okumalar* denmekte, diğeri de hem edâ hem de tefsîrî fonksiyon icra eden okumalardır ki bunlara *ferş* tabir olunmaktadır. İbn Aşûr (ö. 1973) bu

¹⁴¹ İbrahim Muhammed el-Cermî, *Mu'cemü ulûmi'l-Kur'ân*, Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2001, s. 273; İbnü'l-Cezerî, *age.*, s. 49.

¹⁴² Mekkî b. Ebî Talib, *el-İbâne an me'âni'l-kıraât*, thk. Abdulfettah İsmail Şelebî, Kâhire: Dâru Nehda, ts., s. 41. Ayrıca bk. Bakillâni, *İntisar*, I, s. 376-377; Ebû Şâme, *el-Mürşid*, s. 121.

¹⁴³ Zeccâc, II, 421; IV, 354; Taberî, I, 519; VI, 531; IX, 208, 478; XII, 296; XXI, 66; XXII, 641.

¹⁴⁴ Mehmet Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, Ankara: Fecr Yay., 2005, s. 13.

duruma tefsirinin mukaddimesinde “*Kıraatin, lafızların med, imâle, tahfif gibi edâ şekilleri ve tefsirle alakalı olmak üzere iki yönü bulunmaktadır*”¹⁴⁵ ifadeleriyle yer vermektedir. Dolayısıyla kıraatlerin, tefsir ilmi içerisinde mütalaa edilen yönü usûlî vechesi değil, anlam üzerinde belirli fonksiyonlar icra eden ferşî (nahvî, sarfî, ziyade-noksan) okumalardır. Fakat bu ayrıma rağmen tefsirlerde lehçelerin usûl ve fonetiğine göre değişen kıraat farklılıkları –Taberî ve Zeccâc’ın eserleri dâhil olmak üzere– kullanılagelmiştir.

B. Kıraat İlminin Konusu

Yukarıdaki tanımlardan anlaşıldığı üzere kıraat ilminin mevzuu, Kur’ân lafızlarının edâ ve ifâde keyfiyetlerinin, ayrıca okunuş şeklinin ilk sahibine nispet edilmesidir.¹⁴⁶ Diğer bir ifadeyle kelimelerin ve cümlelerin yapısındaki değişiklikler (ferşu’l-hurûf) ile yine bu kelimelerin edâ keyfiyeti hususunda hazf, isbat, fasl, vasl, sâkin kılma, imâle, teshil, ihfâ, işmâm vb. mevzularda kıraat imamlarının ihtilaf ve ittifak ettiği yönleri, nakledenin kendisine dayandırarak inceler. Ana teması bu olmakla birlikte aynı zamanda kıraat çeşitleri, kıraat ilminin tarihi ve kıraat ekolleri de bu ilmin konuları arasında yer almaktadır.¹⁴⁷ Dolayısıyla Kur’ân tilâvetine taalluk eden meselelerin tamamı kıraat ilminin münderecatına girmektedir.

C. Kıraat İlminin Gayesi ve Faydası

Kıraat ilminin amacı, Kur’ân metninin zayıf ve uydurma okuyuş şekillerinden tefrik edilerek sahih bir şekilde muhafazası ve bunun talimidir.¹⁴⁸

Bu ilim, Kur’ân vahyinin ilk muhatabı olan Hz. Peygamber ashabına Kur’ân’ı nasıl okuduysa ve okunuşuna müsaade ettiyse, aynı şekilde gelecek nesillere intikal ettirmeği, yani orjinalliği muhafaza etmeği amaçlamaktadır. Böylece arzu edilen ve

¹⁴⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, Tunus: Dâru’t-Tûniyye, 1984, I, 51.

¹⁴⁶ Kastalânî, *age.*, I, 171.

¹⁴⁷ Ünal, *Kıraat*, s. 15.

¹⁴⁸ Ahmed b. Muhammed el-Bennâ, *İthâfu fudalâi’l-beşer bi’l-kirâati’l-erbaate ‘aşer*, thk. Şâ’ban Muhammed İsmail, Beyrût: Alemü’l-Kütüb, 1987, I, 67.

Kur'ân'da da belirtilen “*koruma*”¹⁴⁹ bir bakıma kıraat ilminin de vesilesiyle mümkün kılınmaya çalışılmıştır.

Kıraat ilminin önemini açıkça ortaya koyan birçok fayda mevcuttur. Kur'ân kelimelerini telaffuz ederken dili hatadan korumak ve böylece Kur'ân'ı tahrif ve tağyirden muhafaza etmek bu ilmin faydaları arasında sayılmakla birlikte¹⁵⁰ kıraat farklılıkları, âyetlerin çeşitli anlam düzeylerinin açığa çıkması gibi çok önemli bir faydayı da açığa çıkarmaktadır.

Binaenaleyh Hz. Peygamber'den itibaren okunagelen Kur'ân metninin kıraat çeşitliliği tefsir ilminde göz ardı edilmemiş ve anlamın semerelendirilmesi yönünde önemli bir fonksiyon icra edegelmiştir. Gerek fikhî ahkâmın gerekse kelâmî düşünce sisteminin temellendirilmesinde anlama etki eden sarfî ve nahvî okuyuş farklılıkları kullanılmıştır.

D. Kıraat İlmiyle İlgili Bazı Kavramlar

Bir ilmin anlaşılması o alana ait ıstılahların doğru bir şekilde öğrenilmesiyle birebir ilişkilidir. Üst başlıkta verdiğimiz kıraat ilminin ne olduğuna dair bilgilerin ardından bu ilimle alakalı terminolojinin bilinmesi fevkalade önemlidir. Tarihi süreci içerisinde ilimler, bir yandan ıstılah ortaya koyarken diğer yandan da var olanları geliştirirler. Böylece zaman içerisinde o ilimle alakalı belli bir terminoloji meydana gelmiş olur. Kur'ân'a bağlı ilimlerde de böyle bir durum söz konusu olup her alan kendi terimleriyle okuna gelmiştir. İşte bu başlık altında, kıraat ilmiyle alakalı terimlerden önemli görülenlerin izahı yapılacaktır. Bu bağlamda öncelikli olarak kıraat çeşitlerinin neler olduğunu belirtmek faydalı olacaktır.

1. *Sahih/makbul Kıraat*: Muttasıl bir senetle Hz. Peygamber'e (s) ulaşan, bir vecihle de olsa Arap lisanına uyan ve Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushafın hattına, ihtimalen de olsa uyan ve bu üç şartı birden bünyesinde barındıran

¹⁴⁹ Hicr 15/9.

¹⁵⁰ İsmail Karaçam, “Kıraatların İntikali”, *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları IV*, İstanbul: İSAV, 2002, s. 291.

kıraatlerdir.¹⁵¹ Bu şartlardan birinin ihlali sonucunda *zayıf*, *şâz* veya *mevzu* denilen kıraatler ortaya çıkar.¹⁵²

Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-İtkân*'ında yaptığı altılı kıraat tasnifi ve tanımlaması ise şöyledir:

a. *Mütevâtir kıraat*: Yalan bir haber nakletme hususunda ittifak etmeleri mümkün olmayacak sayıdaki bir topluluğun, yine aynı özellikteki bir gruptan rivâyet ettiği kıraat vechine, mütevâtir kıraat denir.¹⁵³ Hangileri olduğu hususunda ittifak olmasa da *Seb'a* ve *Aşere*'den her birine verilen isimdir.¹⁵⁴

b. *Meşhûr kıraat*: Resm-i hatta ve Arap diline uygun olup senedi sahih olmakla birlikte, tevâtür derecesine ulaşamayan kıraat vechine meşhûr kıraat denir. Bu tür kıraatler kurrâ nezdinde meşhurdur ve onlar kıraatlerin bu nevinde herhangi bir hata görmemiş; onları şâz kıraatlerden saymamıştır. Yedi kıraatin mütemmimi üç kıraate –Ebû Ca'fer (ö. 130/747), Ya'kûb el-Hadramî (ö. 205/821) ve Halef b. Hişâm (ö. 229/844) kıraatlerine– *meşhur kıraat* denilmiştir.¹⁵⁵

c. *Âhâd kıraat*: Senedi sahih olmakla birlikte Hz. Osman mushafına veya Arap dili gramerine uygun olmayan yahut mütevâtir ve meşhur kıraatler gibi şöhret bulup yaygınlaş(a)mayan kıraatler âhâd kıraattir. Bunlarla Kur'ân kıraati caiz görülmemiştir.¹⁵⁶

d. Senedi sahih olmayan, sahih kıraatin şartlarından birine veya daha fazlasına uymayan kıraatlere *şâz kıraat* denir.

e. Aslı olmayan bir senetle bir kıraat imamına veya İslam âlimine nispet edilen kıraatler *mevzu* (uydurma) kıraat denir.

¹⁵¹ Mekkî, *el-İbâne*, s. 89.

¹⁵² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirââti'l-aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Debbâ', Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts., I, 9; Bennâ, *İthâf*, I, 70.

¹⁵³ Suyûtî, *el-İtkân*, II, 491; Kattân, *Mebâhis*, s. 169.

¹⁵⁴ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 318.

¹⁵⁵ Suyûtî, *el-İtkân*, II, 491; Kattân, *Mebâhis*, 169.

¹⁵⁶ Suyûtî, *el-İtkân*, II, 491; Kattân, *Mebâhis*, 169.

f. İzah ve açıklama maksadıyla âyetlere yapılan ilaveler de *müddrec* kıraat olarak tanımlanmıştır.¹⁵⁷ Bunların ilk ikisi makbul olarak kabul edilmektedir.

İbn Mücâhid (ö. 324/936) ile başlayan süreçte ulemânın, kıraatleri yedili (*seb'a*),¹⁵⁸ onlu (*aşere*)¹⁵⁹ ve on dördlü (*erbaate aşere*)¹⁶⁰ diye tasnife tabi tuttuklarını ve kıraat öğrenimini belli bir sisteme bağladıkları görülmektedir. Kıraat âlimlerinin genel kabulüne göre İbn Mücahid'in tespitiyle Nâfi' (ö. 169/785), İbn Kesîr (ö. 120/738), Ebû Amr (ö. 154/771), İbn Âmir (ö. 118/736), Âsım (ö.127/745), Hamza b. Habîb (ö. 156/773) ve Kisâî'nin (ö. 189/805) kıraatleri *kıraat-ı seb'a* olarak bilinmektedir. Bu kıraatlere İbnü'l-Cezerî'nin, Ebû Ca'fer (ö. 130/747), Ya'kûb el-Hadramî (ö. 205/821) ve Halef b. Hişâm'ı (ö. 229/844) ilavesiyle de *kıraat-i aşere* tespit edilmiştir. Kıraatleri çeşitli nedenlerle şâz kabul edilen Hasen el-Basrî (ö. 110/728), İbn Muhaysın (ö. 123/741), A'meş (ö. 148/765) ve Yahya b. Mübarek el-Yezîdî'nin (ö. 202/817) ilavesiyle birlikte *kıraat-i erbaate aşera* tasnif edilmiştir.¹⁶¹

2. *Kârî/Kurrâ*: Kıraat ilmiyle ilgili kullanılan diğer bazı kavramlar *kârî/kurrâ* kelimeleridir. Genel anlamda “kıraat ilmini bilen” manasında kullanılmış olup özellikle kıraatleri edâ bakımından bilen, bunu şifahen (ağızdan ağza) ve öğrendiği gibi okutan kıraat âlimlerini ifade etmektedir.¹⁶² Günümüzde ise Kur'ân'ı ezberlemiş ve onu düzgün bir şekilde okuyan anlamında da kullanılmaktadır.¹⁶³ Kıraat konusunda nakledilenlerin, ahkâm konusunda nakledilenler gibi muttasıl bir senetle

¹⁵⁷ Suyûtî, *el-İtkân*, II, 491-492; Kattân, *Mebâhis*, 169-170; Nebil b. Muhammed İbrahim Âlu İsmail, *İlmü'l-kirâât -neş'etihü, etvâruhü, eseruhü fi'l-ulûmi's-şer'iyye-*, Riyâd: Mektebetü't-Tevbe, 2000, s. 42-45.

¹⁵⁸ Seb'a tasnifatıyla ilgili ilk eser İbn Mücâhid'in, *Kitâbü's-seb'a fi'l-kirâât* adlı kitabıdır.

¹⁵⁹ Aşere tasnifatıyla ilgili ilk çalışma İbn Mihrân en-Nisâbü'rî'nin (ö. 381/992) *el-Gâye fi'l-kirâati'l-aşr* adlı eseri olmasına rağmen en popüler olanı İbnü'l-Cezerî'nin, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr* adlı çalışmasıdır.

¹⁶⁰ On dördlü tasnifata örnek Ahmed b. Muhammed el-Bennâ'nın, *İthâfu fudalâi'l-beşer bi'l-kirâati'l-erbaate aşer* adlı eseri verilebilir.

¹⁶¹ Abdulhamid Bırışık, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, Bursa: Emin Yay., 2004, s. 91-99; Cermî, *Mu'cem.*, s. 219-220; Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevâz Ahmed, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1995/1415, I, 339-340. Son dört kıraat şâz kıraat kapsamında değerlendirilmekte olup ilk üçü İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) tarafından, Yahyâ b. Mubârek el-Yezîdî'nin kıraati ise Ahmed b. Muhammed el-Kastalânî (ö. 923/1517) tarafından ilave edilmiştir.

¹⁶² Hz. Peygamber (a.s.) tarafından birinci akabe biatının ardından Evs ve Hazrec'e Kur'ân öğretmesi için gönderilen Mus'ab b. Ümeyr (ö. 3/625), kaynaklarda ilk *mukri'* diye isimlendirilmektedir. Bk. İbn Cezerî, *Gâye*, II, 261.

¹⁶³ Bırışık, “Kıraat”, *DİA*, XXV, s. 426; Cermî, *Mu'cem*, s. 218, 273.

gelmesi,¹⁶⁴ özellikle bir üstattan sema ve müşafehe yoluyla alınması edâ keyfiyeti ve makbuliyet açısından gerekli olup *mukri/kârî* olabilmenin ön şartı olarak kabul edilmektedir.¹⁶⁵

Kıraatlerin kendilerine nispet edildiği kurrâya *imâm*; onlardan kıraat rivâyet eden kimselere *râvî*; râvîye nispet olunan her ihtilafa da *rivâyet* denilmiştir. Râvîden rivâyet eden kişiye kıraat nispet edildiğinde ise bu, *tarîk* olarak isimlendirilmektedir.¹⁶⁶ Tanımlardan anlaşıldığı üzere kıraatların birinci derecesini imamlar teşkil etmektedir. İmamları, râvîleri takip etmekte, râvîleri de tarîk sahipleri izlemektedir. Âsım kıraatinin Hafs rivâyetinin Ubeyd b. es-Sabbah tarîki gibi.

Suyûtî'nin *el-İtkân*'ında imam, râvî ve tarîk ıstılahları, okuyuşların ihtilaf noktasından hareketle farklı bir noktadan bakılarak şöyle ifade edilmiştir: “Eğer ihtilaf yedi, on veya diğer kıraat imamlarından birine ait olur, rivâyet ve tarîkler bunun üzerinde birleşirlerse, buna *kıraat* denir. Eğer ihtilaf, bir imamdan rivâyet eden râvîlere göre farklılık arz ediyorsa bu, *rivâyettir*. Eğer ihtilaf bu râvîden sonra gelenlere ait ise bu, *tarîktir*. Okuyucuya tercih hakkı bırakılmışsa bu da *vecihtir*.”¹⁶⁷

3. *Resmü'l-Mushaf (Hatt-ı Osmânî)*: Kur'ân tarihi ve kıraat ilmiyle doğrudan ilgili olan diğer bir kavram da *resmü'l-mushaf* ifadesidir. Hz. Ebû Bekr'in cem' ettirmiş olduğu Kur'ân nüshasının adının mushaf olduğu kaynaklarda belirtilmektedir.¹⁶⁸ Abdullah b. Mes'ûd'un önerisi neticesinde tespit edilen isim,¹⁶⁹ daha sonraki dönemlerde kullanılagelmiştir. Hz. Ebû Bekr döneminde derlemesi gerçekleştirilen vahiy malzemesi, 'sâhife' kelimesinin çoğulu olan *suhuf* kavramıyla

¹⁶⁴ İbn Mücâhid, *es-Seb'a*, s. 49.

¹⁶⁵ İbn Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, s. 49. Kaynaklarda *kârînin mübtedî, mutevassıt ve müntehî* olmak üzere üç kısma ayrıldığını görmekteyiz. infirad metoduyla üç kıraate kadar öğrenen kişiye *mübtedî*; dört veya beş kıraati öğrenene *mutavassıt*; fazlasını ve en meşhurlarını öğrenene de *müntehî* denilmektedir. Kastalânî, *Letâif*, I, 171; Bennâ, *İthâf*, s. 68. Kıraat taliminde, ifrâd/infirad ve cem'/indirac olmak üzere iki metod vardır. Her bir râvîden gelen rivâyetler için ayrı ayrı hatim okumaya infirad; benzer kıraatlerin tamamını bir hatimde okumaya da indirac denir. Hicri ilk beş asra kadar uygulanan infirad metodu, sonraları yerini indiraca bırakmıştır. Cermî, *age.*, s. 40-41, 118-119.

¹⁶⁶ Ahmed el-Yezîdî, *el-Ca'berî (ö.732) ve menhecuhu fî kenzi'l-me'ânî me'a tahkîki nemûzecîn mine'l-kenz*, el-Memleketü'l-Ğarbiyye 1998, II, 99; Seyit Rizkuttavîl, *Fî ulûmî'l-kıraât medhal dirase ve't-tahkik*, Mekke: el-Mektebe el-Faysaliyye, 1985, s. 30.

¹⁶⁷ Suyûtî, *el-İtkân*, II, 488-489.

¹⁶⁸ Ebû Şâme, Şehâbeddin Abdurrahman b. İsmâ'il el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ 'ulûmin tete'allaku bi'l-kitâbi'l-'azîz*, nşr. İbrahim Şemsuddîn, Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003, s. 68.

¹⁶⁹ Ebû Şâme, *age.*, s. 68; Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 281-282.

da ifade edilmektedir.¹⁷⁰ Hz. Osman döneminde çoğaltılan Kur'ân nüshaları *mushaf* adıyla anılmış olup, ilave olarak *İmam* nitelemesiyle gündeme gelmiştir. Hz. Osman'ın emriyle farklı eyaletlere gönderilen söz konusu "*İmam mushaf*lar"ın¹⁷¹ yazı iskeleti, *resmü'l-mushaf* diye isimlendirilmektedir.¹⁷² Kaynaklarda Hz. Osman'ın mushaflarının yazısının *er-resmü'l-'Usmâni*¹⁷³, *sûretü hatti'l-mushaf*¹⁷⁴ şeklinde isimlendirildiği de görülmektedir.¹⁷⁵

¹⁷⁰ İbn Hacer, suhuf ile mushaf arasındaki farkı şöyle ifade eder: "*Suhuf*, Hz. Ebû Bekr döneminde Kur'ân'ın kendisinde cem edildiği bağımsız/mücerred varaklardır. Burada sûreler bağımsız, ayrı ayrıdır fakat âyetleri tertiplidir. Sûreler peşi sıra devam etmez. (Hz. Osman döneminde) çoğaltılıp, sûreler de peşi sıra düzenlenince *mushaf* olmuştur." İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bâri şerhu sahîh el-Buhârî*, Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1379, c. IX, s. 18; Buhârî şârihi Bedruddîn Aynî (ö. 855/1451) de aynı görüştedir. Ona göre risale (fasikül) şeklinde olan sahifeler Hz. Osman döneminde mushaf halini almıştır. Osman dönemine kadar "mushaf"tan söz edilemez. Bedruddin Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001, c. XX, s. 26. Ayrıca bk. Mehmet Emin Maşalı, *Kur'ân'ın Metin Yapısı*, Ankara: İlâhiyât Yay., 2004, s. 17-18. Ebû Şehbe konuyla ilgili şu değerlendirmede bulunur: "Hz. Ebû Bekr döneminde yazılan Kur'ân, rivâyetlerde ve ulemanın dilinde "suhuf" olarak yaygınlık kazanmış; Hz. Osman döneminde yazılan ise mushaf diye meşhur olmuştur. Hz. Ebû Bekr döneminde suhuf kavramının meşhur olması, Kur'ân sûrelerinin tertipsiz bir şekilde sahifelerde yer almasından da olabilir veya o dönemde mushaf ismi Kur'ân için kullanılmış olsa da Hz. Osman döneminde yaygın olarak kullanılmış olması da muhtemeldir." Muhammed Ebû Şehbe, *el-Medhal li dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerim*, Riyâd: Dâru'l-Livâ, 1987, s. 280; Zerkânî, *Menâhil*, I, 328-239. Hz. Ebû Bekr nüshasıyla ilgili *Suhuf* ve *mushaf* kavramlarına ilaveten "*Rab'a*" ifadesi de kullanılmaktadır. Sicistânî, *Mesâhif*, s. 213; Ali b. Muhammed Alemuddîn es-Sehâvî, *Cemâlu'l-kurrâ ve kemâlu'l-ikrâ*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Mekke: Mektebetü't-Türâs, 1987, I, s. 90; İmâduddîn Ebû'l-Fidâ İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Mustafa Seyyid Muhammed ve dğr., Gîza: Müessesetü Kurtuba, 2000, c. I, s. 44; Hamidullah, *Kur'ân Tarihi*, s. 49.

¹⁷¹ Hz. Osman'ın Medîne'de yanında bıraktığı Kur'ân, "*İmam mushaf*" nitelemesiyle anılsa da geçerli olan görüşe göre bu nitelemenin, eyalet merkezlerine gönderilen her mushaf için geçerli olduğu şeklindedir. Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşafu ıstulâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dahrûc, Beyrût: Mektebetü Lübnan, 1996, II, s. 1555.

¹⁷² Ebû Amr Dâni (ö. 444/1052) *el-Mukni' fi resmi mesâhifi'l-emsâr* adlı eseriyle söz konusu tamlamanın, kensinden sonra yaygınlaşmasına vesile olmuştur. Maşalı, *age.*, s. 18.

¹⁷³ Bennâ, *İthâf*, I, 81.

¹⁷⁴ Mekkî, *el-İbâne*, s. 69.

¹⁷⁵ Geniş bilgi için bk. Ğanim Kaddûri el-Hamed, *Resmü'l-mushaf, dirâse lüğaviyye târihiyye*, Bağdat: Lecne Vataniyye, 1982; Şaban Muhammed İsmail, *Resmü'l-mushaf ve Zabtuhu*, Dâru's-Selâm, 2001; Abdulfettah İsmail Şelebi, *Resmü'l-mushafi'l-'Usmâni ve evhâmü'l-müsteşrikîne fi kırâati'l-Kur'ân*, Kâhire: Mektebe Vehbe, 1999; Muhammed Tahir b. Abdulkadir el-Kürdî el-Mekkî, *Târihu'l-Kur'ân ve Ğarâibü i'râbihî ve hükmühû*, Cidde, 1365; Abdulkadir Mansur, *Mevsû'atü 'ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kalemi'l-Arabî, 2002, s. 70-84; Abdullah b. Yûsuf el-Cüdey'i, *el-Mukaddimâtü'l-esâsiyye fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrût: Müessesetü'r-Reyyân, 2001, s. 148-154; Zerkânî, *age.*, I, 300; Mustafa Dîb el-Buĝâ, Muhyiddin Dîb Mestu, *el-Vâdih fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, Dimeşk: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998, s. 97-98; Rizkuttavîl, *age.*, s. 248-278; Sâlih, *age.*, s. 287-292; Maşalı, *age.*, s. 15-19.

E. Taberî ve Zeccâc'a Kâdar Kıraat İlminin Tarihi

Taberî ve Zeccâc'ın, tefsirlerinde şahıs adıyla veya bölgelere nispetle verdikleri kıraat farklılıklarını hangi amaçla ve hangi nedenlerle zikrettiklerini anlayabilmemiz için Hz. Peygamber'den başlamak üzere her iki müfessirin dönemine gelinceye kadar kıraat tarihine değinilmesi faydalı olacaktır. Burada tartışmalı meselelerden mümkün merteye istinkâf edilerek, ilk dört asırda kıraatlerin durumu genel olarak ele alınacak, tartışmalı mevzulara ise sadece işaret etmekle yetinilecektir.

Kıraat ilminin tarihi demek bir anlamda Kur'ân'ın tarihi anlamına gelmektedir. Kur'ân kıraatinin tarihî serüvenine baktığımızda bir takım aşamalardan geçtiğini görmekteyiz. Özellikle kıraatin, Kur'ân ilimlerinden biri olarak mütalaa edilmesi ve belli bir sistematığe bağlanması bir takım adımlarla gerçekleşmiştir. Söz konusu aşamaların başlangıç noktası elbette ki vahyin ilk muhatabı olan Hz. Peygamber'in dönemidir. Ardından onun talim ve terbiyesi altında yetişmiş ashâbı gelmektedir ki sonraki nesillere bu ilmin tevarüs etmesinde en büyük rol onlara aittir. Tâbiîn ve onlara tabi olanların önemi ise yadsınamaz bir gerçektir.

Her ne zaman Hz. Peygamber (s) Allah'tan vahiy alsın, bunu O'nun emrine imtisalen¹⁷⁶ ashâbından erkek kadın ayırımı gözetmeksizin¹⁷⁷ ağır ağır okuyarak¹⁷⁸ öğretmekteydi. Bununla beraber Hz. Peygamber gelen vahiyleri kâtiplere imlâ ettirmekte ve özel nüsha çıkartılmasına müsaade etmektedir.¹⁷⁹ Böylece peyderpey nazil olan vahiy, Allah'ın muradı doğrultusunda Hz. Peygamber'in huzurunda eşzamanlı olarak yazılmaktaydı.¹⁸⁰ Yine Ramazan aylarının her gecesinde Cebrâil'in Hz. Peygamber'e gelerek Kur'ân'ı mukâbele ettiklerine (*arza*) dair rivâyetler de

¹⁷⁶ Müddessir 74/1-5.

¹⁷⁷ Erkeklerin olduğu kadar kadınların eğitimine de önem verdiğiyle ilgili İbn İshak (ö. 151) şu bilgiyi aktarır: "Peygamber Kur'ân âyetleri her nazil olduğunda, o bu âyetleri önce erkeklerden oluşan bir cemaat içinde okur, sonra da aynı âyetleri kadınlardan oluşan bir cemaat içinde tekrar ederdi." İbn İshâk, *Sîret*, s. 189; Muhammed Hamidullah, *İslam'ın Doğuşu*, çev. Murat Çiftkaya, İstanbul: Beyan Yay., 2002, s. 24.

¹⁷⁸ İsrâ 17/106.

¹⁷⁹ Abdullah Mahmud eş-Şehhâte, *Ulûmu'l-Kur'ân*, Kâhire: Dâru Ğarîb, 2002, s. 20.

¹⁸⁰ Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvud es-Sicistânî, *Kitâbu'l-mesâhif*, thk. Muhibiddin Abdussubhan Vâiz, Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâm, 2002, c. I, s. 145.

mevcuttur.¹⁸¹ Bu esnada okuma yazma bilen sahabîlerin yanlarında kendi özel Kur'ân koleksiyonlarını getirerek hata varsa düzeltme imkânı buldukları da ayrıca zikredilen diğer bir husustur.¹⁸²

Mekke döneminin kısıtlı ve zor şartları altında bile her fırsatın değerlendirildiği bilinen bir gerçektir. Mekke'de Hz. Peygamber (s) evinde gece namaz kılarken sesli bir şekilde Kur'ân tilâvet etmekte ve tüm yasaklamalara rağmen her tabakadan Mekkeli insanların, Hz. Peygamber'in evinin önüne gizliden gelip fecir vakti girinceye kadar Kur'ân dinledikleri kaynaklarda yer almaktadır.¹⁸³

Hz. Ömer'in Müslüman olmasıyla alakalı rivâyete baktığımızda¹⁸⁴ Kur'ân eğitim ve öğretiminin gizli bir şekilde devam ettiği görülmektedir. Söz konusu hadiseye göre Habbab b. Eret, Hz. Ömer'in kız kardeşi ve eniştesine Tâhâ sûresinin ilk on altı, Tekvîr sûresinin de ilk on dört âyetini¹⁸⁵ okuturken Hz. Ömer onları duymuş ve neticede Müslüman olmuştur.¹⁸⁶ Yine Hz. Ebûbekr'in İbn Duğunnâ'nın himayesinde Mekke'de kendi evinin avlusunda Kur'ân-ı Kerîm'i yüksek sesle ve ağlayarak okuduğuna şahit olmaktayız.¹⁸⁷ Hz. Ebûbekr, Kur'ân okurken kadın-erkek, çocuk ve yaşlıların gelerek onu dinledikleri belirtilmektedir.¹⁸⁸ İslam tarihi ve hadis kaynaklarında, tüm yasaklama ve engelleme faaliyetlerine rağmen nazil olan vahyin ama gizli ama açık her fırsatta tilâvet edildiğinin onlarca örnekleri bulunmaktadır.¹⁸⁹

¹⁸¹Buhârî, *Bed'ü'l-Vahy* 6; *Savm* 7; *Bed'ü'l-Halk* 6; *Fedâilü'l-Kur'ân* 7; Nesâî, *Fedâilü'l-Kur'ân*, thk. Faruk Hemâde, Beyrût: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1992, s. 71. Hz. Aişe (r.a.) Hz. Peygamberin kızı Fatîma'dan şu bilgiyi aktarıyor: (Babam) Nebî (as) bana gizlice dedi ki “*Cebraîl bana her sene Kur'ân'ı arz ediyor, bu yıl ise iki defa arz etti. Öyle sanıyorum ki ecelim gelmiştir.*” bk. Buhârî, *Menâkib* 22.

¹⁸²Hamidullah, *İslâmın Doğuşu*, s. 28; a.mlf., *Kur'ân Tarihi*, s. 43.

¹⁸³İbn İshâk, *Sîret*, s. 226; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul: İrfan Yay., 1993, I, 98.

¹⁸⁴Ahmed b. Hanbel, *Fedâilü's-sahabe*, thk. Vasiyyullah Muhammed Abbas, Beyrût: Müessesetü'r-Risale, 1983, I, ss. 277-285; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Menâkibu Emîri'l-Mü'minin Ömer el-Hattâb*, İskenderiye: Dâru İbn Haldûn, ts., s. 20.

¹⁸⁵İbn İshâk, *Sîret*, s. 221, 222.

¹⁸⁶Konunun detaylı anlatımı ve rivâyet farklılıkları için bk. İbn İshâk, *age.*, s. 220-225; İbnü'l-Cevzî, *age.*, ss. 17-21.

¹⁸⁷İbn İshâk, *age.*, s. 265-266.

¹⁸⁸Seyfî's-Sünne Ebû Bekr el-Bâkillânî, *el-İntisâru li'l-Kur'ân*, thk. Muhammed 'Îsâm el-Kudât, Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2001, I, s. 183; Hamidullah, *İslam Müesseselerine Giriş*, çev. İhsan Süreyya Sırma, İstanbul: Beyan Yay., 1992, 54-55; amlf., *İslam Peygamberi*, I, s. 111.

¹⁸⁹Resûlullahtan sonra müşriklere karşı Kâbe'de ilk defa açıkça Kur'ân'dan Rahman sûresini okuyan Abdullah b. Mes'ûd örneği için bk. İbn İshâk, *Sîret*, s. 225; Ebü'l-Hasen İzzuddîn İbnü'l-Esrî, *Üsdü'l-*

Âyetlerde yer alan “*ve rattili'l-kur'âne tertîlâ*”¹⁹⁰, “*ve rattelnâhu tertîlâ*”¹⁹¹ ve “*ütlü mâ ûhiye ileyke mine'l-kitâb*”¹⁹² vb. ifadeler, Kur'ân'ın tane tane, usûlüne uygun dikkatlice okunmasına matuf olarak değerlendirilmektedir. Bu emre uyarak Hz. Peygamberin (s) fecir vaktine kadar, namazında Kur'ân okuduğuna yukarıda değinmiştik.¹⁹³

Medîne döneminde Kur'ân eğitim ve öğretiminin yaygınlaştığını ve Hz. Peygamber'in, her fırsatta ashabına konuyla ilgili teşvik ve taltiflerin olduğunu görmekteyiz.¹⁹⁴ Hatta Hz. Peygamber (s) daha hicret etmeden Abdullah b. Ümmi Mektûm¹⁹⁵ (ö.15/636) ve Mus'ab b. Ümeyr'i (ö. 3/625) Medînelilere Kur'ân öğretmesi için göndermesi¹⁹⁶ bu işe verdiği önemin en güzel örneklerinde biridir. Hz. Peygamber'in, “*Ey Ebû Zer, Allah'ın kitabından bir âyet öğrenmek için sabahleyin evinden çıkman, senin için yüz rekât namaz kılmandan hayırlıdır.*”¹⁹⁷ şeklindeki tavsiyesi; ve yine “*Sizin en hayırlınız Kur'ân'ı öğrenen ve öğretenidir.*”¹⁹⁸ müjdesi Kur'ân taliminin hem içerik hem de telaffuz yönünden dikkate değer örnekleridir.¹⁹⁹

Hz. Peygamber (s) öncelikli olarak bizzat kendisi Kur'ân'ı doğru, güzel ve tane tane okumakta ve böyle okunmasını da tavsiye ve teşvik etmektedir. Ümmü Seleme'den gelen rivâyete göre Hz. Peygamber'in kıraatinin keyfiyeti kendisinden sorulduğunda cevaben “Onun okuyuşu açık bir şekilde (*kıraat-i müfessere*) ve harf harf / tane tane idi”²⁰⁰ demektedir.

ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe, thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts., c. III, s. 382-383.

¹⁹⁰ Müzzemmil 73/4.

¹⁹¹ Furkân 25/32.

¹⁹² Ankebût 29/45.

¹⁹³ İbn İshâk, *Sîret*, s. 226.

¹⁹⁴ Örneğin Hz. Peygamber, bir keresinde Abdullah b. Mes'ûd'a uğramış ve onun tane tane Kur'ân okuduğunu görünce şöyle demiştir: “Kur'ân'ı indirildiği şekliyle okumak isteyen, İbn Mes'ûd'un kıraati üzere okusun.” Hâkim, *Müstedrek*, II, 273.

¹⁹⁵ Abdurrahman İbn Haldûn, *Târîh*, thk. Halîl Şehade, Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2000, c. II, s. 417.

¹⁹⁶ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mulûk*, thk. Muhammed Ebülfadl İbrahim, Mısır: Dâru'l-Meârif, ts., c. II, 357; İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer, Kâhire: Mektebe el-Hâncî, 2001, I, s. 187-188; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, s. 155-157.

¹⁹⁷ İbn Mâce, *İftitâh* 16.

¹⁹⁸ Buhârî, *Fedâilü'l-Kur'ân* 21; Ebû Dâvud, *Sucûdü'l-Kur'ân* 349; Tirmizî, *Fedâilü'l-Kur'ân* 15.

¹⁹⁹ Kur'ân'ın okunma ve okutulması ile ilgili hadis örnekleri için bk. İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, İstanbul: İFAV Yay., 1998, ss. 73-114.

²⁰⁰ Tirmizî, *Fedâilü'l-Kur'ân* 23; Nesâî, *Sıfatü's-Salât* 83; Fedâilü'l-Kur'ân 41; Hâkim, *Müstedrek*, II, 277-279.

Mümkün merteye Kur'ân öğretimiyle bizzat ilgilenen Hz. Peygamber,²⁰¹ İslam'ı kabul edenlerin sayısı da artınca Kur'ân'ın, Abdullah b. Mes'ûd, Sâlim, Mu'âz b. Cebel ve Übey b. Ka'b'dan öğrenilebileceğini belirtmiş;²⁰² bir keresinde de “ümmetimin en iyi okuyanı (*ekrau*) Übey'dir”²⁰³ buyurmuştur. İslam'ı kabul edenlerin artması neticesinde gayet doğal bir şekilde oluşan söz konusu durum, Peygamberin de teşvikiyle o kadar ehemmiyet arz etmiştir ki mehir bedeli olarak Kur'ân'dan bir sûre öğretilmesi dahi kabul edilmiştir.²⁰⁴

Übâde b. Sâmit'in (ö. 34/654) şu ifadeleri de Hz. Peygamber'in Kur'ân eğitimiyle ilgili hassasiyetinin bir göstergesidir: “O'na (s) bir adam hicret edip geldiğinde Kur'ân öğretmek üzere bizden birine onu teslim ederdi. Resûlullah bir keresinde de bana bir adam teslim etti. O kişi benimle birlikte, evimde yaşıyor ve ben ona Kur'ân öğretiyordum.”²⁰⁵

Başlangıçta Kur'ân'ın, Arapça bilen ve konuşan insanlara hitap ettiği nazar-ı dikkate alındığında, Hz. Peygamber'in âyetlerin öğretimine ve onun lâfzen okunmasına özel önem verdiğini anlamaktayız. Yoksa amaç sadece mesajın iletilmesi olsaydı, Kur'ân'ın lafızlarını muhafaza etmek gayesiyle bu ve benzeri tedbirlerin alınması anlamsız olması gerekirdi. Ancak Kur'ân'ın -mesajının yanı sıra- lafzen öğretilip nakledilmesi, o şekliyle korunması çok önemli olduğu için Rasûlullah inzâl olunan vahiyleri özel olarak yazdırmış, insanlara bunları öğretmiş, kendisi de zaman zaman onlardan Kur'ân dinlemiş;²⁰⁶ bizzat ulaşamadığı yerlere

²⁰¹ Hz. Peygamber bir gün Übey b. Ka'b'a “Allah bana, Kur'ân'ı sana okutmamı emretti.” diye söylemiş, Übey “Allah beni sana isim olarak söyledi mi?” diye hayretini ortaya koyunca, Resûlullah da “Evet” cevabını vermiştir. bk. Buhârî, Menakibu'l-ensâr 16; Tefsîr 98; Müslim, Fedâilü's-Sahâbe 121, 122; Tirmizî, Menâkıb 33. Abdullah b. Mes'ûd şöyle demiştir: “Zeyd b. Sabit'e (vahy katipliğini) teslim etmezden önce (henüz sabi iken) bizzat Resûlullah (s) bana yetmiş (küsür) sûre öğretti ve ben onları hıfzettim.” Hakim, *Müstedrek*, II, 273, 274; Ebû Nu'aym el-Esbehânî, *Hilyetü'l-Evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ*, Beyrût; Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988, c. I, s. 125.

²⁰² Buhârî, Fedâilü's-Sahabe 46; Müslim, Fedâilü's-Sahabe 116.

²⁰³ Buhârî, Fedâilü'l-Kur'ân 8.

²⁰⁴ Buhârî, Fedâilü'l-Kur'ân 22; Müslim, Nikah 13.

²⁰⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 324.

²⁰⁶ Hz. Peygamber bir keresinde Abdullah b. Mes'ûd'dan kendisine Kur'ân tilâvet etmesini istemiş, o da “Kur'ân sana indirilmişken, ben mi sana okuyayım Ya Resûlallah” cevabını vermiş, Resûlullah (s) da “Ben başkalarından Kur'ân dinlemeyi severim” diyerek İbn Mes'ûd'u Nisâ sûresinin 41. âyetine kadar dinlemiştir. Buhârî, Fedâilü'l-Kur'ân 32, 33, 35.

yetiştirdiği sahabîlerini göndermiş ve –yukarıda ifade edildiği üzere– Kur’ân’ı kendilerinden öğrenmeleri için insanlara bazı isimleri tavsiye etmiştir.

Nübüvvetin ilk yıllarında kendisinden Kur’ân dışında bir şey yazılmasını istemeyen Hz. Peygamber,²⁰⁷ gelen vahiyleri kâtiplerine imlâ ettirmiş ve kontrolünü sağlamıştır.²⁰⁸ Zeyd b. Sabit (ö. 45/665) bu hususu şöyle anlatmaktadır: “Resûlullah (s) bana vahiy yazdırıyor ve bitirince yazdığım vahyi okutturuyordu. Eğer herhangi bir yanlış veya noksan bulursa, bunu hemen tashih ediyordu. Ben de ancak ondan sonra kalkıp söz konusu vahyi insanlara bildiriyordum.”²⁰⁹ Namazlarda da tilâvet edilen Kur’ân, hayatın her alanında hayatiyet kazanmaktaydı. Dolayısıyla Hz. Peygamber hayattayken Kur’ân’ın öğrenilmesi ve muhafazası için atılan adımlar Muhammed Hamidullah’ın da belirttiği gibi²¹⁰ özetle şöyle gerçekleşmiştir:

1. Kur’ân’ın ehliyetli bir öğretmenden –Hz. Peygamber’in bizzat kendisinden veya yetki verdiklerinden– öğrenilmesini emretmek.
2. Vahiy yazılı halde muhafaza ederek, unutulsa dahi hafızanın tazelenmesini sağlamak.
3. Kur’ân’ın ezberlenmesini sağlamak –teşvik ve taltif etmek–.

Burada üzerinde durulması gereken diğer bir mesele ise Hz. Peygamberin hayatında gündeme gelen *yedi harf (seb’atü ahruf)* ruhsatıdır. İlahî bir izinle, ihtiyaca binaen, sınırlı şartlar içerisinde kolaylaştırma amacına yönelik, Kur’ân’ın lafız ve tilâvetiyle ilgili çeşitliliğine imkân veren *yedi harf*, Resûlullah’ın sağlığında ortaya çıkan bir ruhsat/kolaylık olarak telakki edilmektedir.²¹¹ Nitekim Hz. Peygamber ümmetinin içinde yaşlıların, çocukların ve okuma yazma bilmeyen pek çok insanın bulunduğunu söyleyerek, Kur’ân tilâvetiyle ilgili Allah’tan bir kolaylık niyaz etmiş; bunun üzerine Cebrâil (as), Kur’ân’ın *yedi harf* üzere inzâl edildiğini bildirmiştir.²¹²

²⁰⁷ Müslim, Zühd 16; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 21; Nesâî, Fedâilü’l-Kur’ân 14; Sicistânî, *Mesâhif*, I, 148.

²⁰⁸ Taberânî, *Mu’cemü’l-Kebîr*, thk. Hamdi b. Abdulmecid, Musul: Mektebetü’l-Ulûm, 1983, V, 142; Buhârî, Cihad 31; Zerkânî, *age.*, I, 202.

²⁰⁹ Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebir*, V, 142; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-evsat*, thk. Tarık b. ‘İvadullah b. Muhammed, Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî, Kâhire: Dâru’l-Harameyn, 1415, II, 257.

²¹⁰ Hamidullah, *İslam’ın Doğuşu*, s. 28.

²¹¹ Birşık, *age.*, s. 29.

²¹² Tirmizî, Kırâat 11; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 132; Taberî, I, 31; İbn Hibbân, *Sahih*, III, 14.

Genel olarak Resûlullah (s), ashabına Kur'ân öğrettikten sonra onların doğru ezberleyip ezberlemediklerini bilmek için onları dinliyor ve düzeltilmesi gereken yer varsa düzeltiyordu. Bununla birlikte sahabeden bazıları, Kur'ân'ı birbirlerinden bilvesile dinledikleri zaman, kendisine öğretildiğinden farklı bir şekilde okuduğunu işittiğinde buna karşı çıkıyordu. İtiraz sahibi sahabe de bizzat Allah'ın Resûlünden öğrendiği için –haklı olarak– kendi okuyuşunun da doğru olduğuna inanarak Hz. Peygamber'e müracaat ediyordu. Hz. Peygamber (s) tarafları dinledikten sonra, tamamını tasvib ediyor, “böyle nazil oldu” diyerek ihtilafı çözüyordu.²¹³

Konuyla ilgili rivâyetlerden birinde Hz. Ömer (ö. 23/644), Hişâm b. Hakîm'in (ö. ?) Furkân sûresini Hz. Peygamber'in kendisine öğrettiğinden farklı bir şekilde okuduğunu duyunca onu hemen Hz. Peygamber'e götürmüş ve durumu kendisine arz etmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber her ikisinden de söz konusu sûreyi/âyetleri dinledikten sonra adı geçen sûrenin her iki şekilde de nâzil olduğunu bildirmiştir. Resûlullah, Kur'ân'ın yedi harf üzere inzâl edildiğini söylemiş ve onlardan, bunların hangisi kolaylarına gelirse o şekilde okumalarını istemiştir.²¹⁴ Yedi harf ruhsatına ilişkin pek çok rivâyet olmakla birlikte²¹⁵ Hz. Ömer'in başından geçen olayın bir benzeri Übey b. Kâ'b'ın da başından geçmiştir.²¹⁶

Yedi harf ruhsatının ne zaman verildiğine dair kesin bir bilgi ve tarih bulunmamaktadır. Tarihsel olarak baktığımızda, Hz. Peygambere (s) Kur'ân kıraatindeki ihtilaf nedeniyle Mekke'de müracaat edildiğine dair hiçbir haber ve rivâyete rastlamamaktayız. Özellikle Mekke'nin fethi sonrası çeşitli Arap kabilelerinin İslam'ı kabul etmeleriyle yani milâdî 630'da, Medîne'de gündeme geldiği anlaşılmaktadır.²¹⁷ Rivâyetlerdeki karîneler de bunu teyit etmektedir. Zira Kur'ân'ı farklı bir şekilde okuduğu için Hz. Ömer'in kendisini Hz. Peygamber'in

²¹³ Âlu İsmail, *age.*, s. 77.

²¹⁴ Buhârî, *Fedâilü'l-Kur'ân* 5, 27; Müslim, *Salâtü'l-müsâfirîn* 270; Muvatta, *Kur'ân* 5; Tirmizî, *Kırâât* 11; Ebû Dâvud, *Sucûdü'l-Kur'ân* 22; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 24, 40; Nesâî, *Sıfatü's-salât* 37.

²¹⁵ Buhârî, *Bed'u'l-Halk* 6, *Fedâil*, 5; Müslim, *Salâtü'l-Müsâfirîn* 272; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 299; Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, II, 384; Dâni, *Ahrufu's-seb'a*, s. 12-13;

²¹⁶ Müslim, *Salâtü'l-Müsâfirîn* 273; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 128; Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, II, 383.

²¹⁷ Beylî, *age.*, s. 39; Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Yaklaşım*, İstanbul: İSAM Yay., 2011, s. 34.

huzuruna götürdüğü Hişam'ın, Mekke'nin fethedildiği gün Müslüman olduğu²¹⁸ göz önünde bulundurulursa, söz konusu ruhsatın, nübüvvetin son yıllarında verildiği anlaşılmaktadır.²¹⁹ Hz. Ömer'in ve Übey'in başına gelen iki olaydan, yedi harf ruhsatına kadar Müslümanların tamamının Kur'an'ı aynı şekilde okudukları anlaşılabilir. Aksi düşünüldüğünde Hz. Ömer'in ve bilhassa Kur'an kıraatiyle yakından ilgilenen ve bu özelliğiyle övgüye layık olan Übey'in kendi kıraatinden farklı okuyanlara tepki göstermemesi gerekirdi.

Sahih rivâyet kapsamında değerlendirilen ve hatta mütevâtir olduğu da belirtilen²²⁰ yedi harfle ilgili hadislerin, toplamda yirmi bir sahabîden nakledildiği, Suyûfî tarafından belirtilmektedir.²²¹ Nureddîn İtr ise mezkur rivâyeti mütevâtir hadise örnek olarak vermektedir.²²² Filhakika söz konusu hadisi, ashabın büyük bir çoğunluğunun bildiği de vaki'dir. Zira Hz. Osman bir gün minberde: “*Muhakkak ki Kur'an, yedi harf üzere nazil olmuştur. Her biri şâfidir, kâfidir.*” buyruğunu Nebî'den (s) işiten varsa söylesin dediğinde, sayılamayacak kadar çok kişi ayağa kalkarak hadisi duyduğunu belirtmiştir.²²³

²¹⁸ İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, IV, 1538-39.

²¹⁹ Bazı rivâyetlerde geçen “Benî Ğîfâr gölcüğü”nün Medîne sınırları içerisinde bulunması; yine hadislerde “mescid” kelimesinin yer alması da dikkate alındığında bu görüş kuvvetlenmektedir. (Müslim, *Salâtü'l-müsâfirîn* 48; Nesâî, *Sıfatü's-salâh* 37; Zerkânî, *Menâhil*, I, 121.) Buna rağmen ilgili ruhsatın Mekke döneminde olduğunu iddia edenler olmuş ve fakat bu görüş tutarlı bulunmamıştır. Örneğin Muhaysin, kıraatlerin Mekke'de nazil olmasının daha tatmin edici, ihtiyatlı olanın ve tercih edilen görüşün de bu olduğunu ifade eder. Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-Kırâât ve eseruhâ fi ulûmi'l-Arabiyye*, Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Eseriyye, 1984, I, 41; a.mlf, *Rihâb*, s. 233-234; Abdülhafîz b. Muhammed Nûr b. Ömer el-Hindî, *el-İmâmü'l-Hüzelî ve menhecuhû fi kitâbihi'l-kâmil fi'l-kırâati'l-hamsîn*, Mekke: Camiatü Ümmi'l-Kurâ, 2008, s. 30.

²²⁰ Ebû Ubeyde el-Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), *yedi harf* ile ilgili zikrettiği hadislerin tamamının mütevâtir olduğunu belirtir. bk. Ebû Ubeyde, *Fedâil*, II, 168. Esasında söz konusu tevatür, hadislerin ortak metni olan “*Şüphesiz bu Kur'an, yedi harf üzere nazil olmuştur.*” (*إن القرآن أنزل علي سبعة*) (أحرف) kısmı için geçerlidir. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 21. Konuyla ilgili hadislerin tahrîc ve değerlendirmesi hakkında geniş bilgi için bk. Emin Aşıkkutlu, “Kıraat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb'a Hadisi (Tahrîc ve Değerlendirilmesi)”, *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002, s. 43-106.

²²¹ Suyûfî, *el-İtkân*, I, 308; Zerkânî, *Menâhil*, I, 118.

²²² Nureddîn İtr, *Menhecü'n-nakd fi ulûmi'l-hadîs*, Dîmeşk: Dâru'l-Fikr, 1988, s. 405.

²²³ Başta *kütüb-i sitte* olmak üzere, birçok hadis kaynağında rivâyetleri bulmamız mümkündür. (Hadislerin tamamını içeren bir çalışma örneği için bk. Abdulaziz el-Kâri, *Hadisü'l-ahrufi's-seb'a*, Beyrût: Müessesese Risâle, 2002) Buna rağmen müsteşriklerden bazısının, söz konusu hadislerin şâz olduğunu, muttasıl olmadığını belirtmesi ve de üstelik söz konusu görüşlerini, hadislerin mütevâtir olduğunu belirten Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm'a isnad etmeleri de ciddiyetten uzak bir üsluptur. (Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, s. 54.) Peygamber dönemine ait, konuyla ilgili okuma (kıraat) örneklerinin ve malzemelerin azlığından veya birbirini nakzeder gibi gözükten sahih haberlerin

Ezcümle konuyla ilgili rivâyetler incelendiğinde Kur’ân’ın, Resûlullah’tan Mekke fethi sonrasında çeşitli *harflerle* telakki edildiği anlaşılmaktadır. Fakat âyetlerin farklı şekilde telaffuz edilmesi neticesinde ihtilafa düşen ashab, çözüm için vahyin kaynağına müracaat ettiklerinde her ikisinin de doğru ve geçerli olduğu cevabını alarak problemi ilk elden çözmüş oluyorlardı. Nihâyetinde yedi harf ruhsatının *temel amacının*, Hz. Peygamber döneminde Kur’ân okuyuşunda kolaylık sağlamak olduğu genel kabul görmektedir.²²⁴ Bir sonraki başlık altında ele alınacağı üzere yedi harf ve kıraatler olgusu arasındaki ilişkiye baktığımızda kıraat ihtilafları arasında yer alan, kelimelerin telaffuzlarıyla alakalı usûlî okumaların; Hz. Osman’ın istinsah ettirdiği mushaf hattına uyan veya uymayan pek çok kıraat vechinin ve Kur’ân’da geçen bazı kelimelerin yerine müradifinin (eş/yakın anlamlısının) okunduğu kıraatlerin tamamının Kur’ân’ın yedi harf üzerine inzal edildiği bildirilen hadislerin bir neticesi olduğu anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamber’in inen vahiyleri yazdırdığı ve fakat vefatından önce tamamını iki kapak arasına derlemediği ve bu yedi harf ruhsatının da uygulamada iken vefat ettiği genel kabul görmüştür.²²⁵ İzah edileceği üzere Kur’ân’ın Hz. Osman döneminde istinsah edilmesinin gâyelerinden en önemlisi de başlangıçta ruhsat,

varlığından ya da kolaylıktan olsa gerek, olayın muğlâklığı karşısında kimi araştırmacılar da yedi harfin tutarsız/çelişkili, hatta sanal bir bilgiden ibaret olduğu görüşündedir. (Örneğin bk. Arif Güneş, *Kur’ân-ı Kerim’in Okunmasında Harf-Kıraat-Yazı Kavramı ve İlişkileri*, (basılmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Ens., Ankara 1992, s. 136-146; Hayrettin Öztürk, “Kur’ân-ı Kerim’in Kıraatinde 7 Harf Meselesi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi II* (2002), sy. 3, ss. 97-111.) Ahbârîliğin hakim olduğu erken dönem Şiî geleneğe bakıldığında yedi harfle ilgili hadislerin sübut ve delaletine ilişkin bir değerlendirme yapılmamış, diğer bir ifadeyle konuyla ilgili birkaç rivâyet yorumsuz olarak aktarılmıştır. Ancak hicrî 5. asrın başında Usûlî düşüncenin hakim olmasını izleyen süreçte Tûsî (ö. 460/1067) ve Tabersî (ö. 548/1153) gibi bazı meşhur Şiî müfessirler Kur’ân’ın tek harf üzere nazil olduğuna ilişkin görüşü kendi dönemlerindeki hakim Şiâ görüşü olarak zikretmişlerdir. Bununla birlikte yedi harf hadislerini reddetme yoluna gitmemişlerdir. Son döneme gelindiğinde ise farklı yaklaşımların ortaya çıktığı görülmektedir. Ebü’l-Kâsım el-Hûî gibi Şiî müfessirler, apolojetik bir tavırla Kur’ân’ın tek harf üzere nazil olduğuna dair rivâyeti tek sahih rivâyet kabul edip, ahruf-i seb’a hadislerinin tüm varyantlarını asılsız saymışlardır. Sonuç olarak Şiî-İmâmî gelenekte Kur’ân’ın tek harf üzere indiği fikri hakimdir. (Şiâ’nın mezkur görüşleri için bk. Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*, Ankara Okulu Yay., 2012, ss. 251-272. Ayrıca bk. Aşikkutlu, “agm”, s. 99-101) Subhî Salih ise yedi harf meselesinin inkârı imkânsız bir mesele olduğunu belirtmektedir. (Salih, *Mebâhis*, s. 118.)

²²⁴ Mustafa Öztürk, “Kur’ân Kıraatlerinin Tarihsel Serencamına Genel Bir Bakış”, *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 3, sayı: 1, yıl: Ocak-Haziran 2003, s. 208; Birişik, *Kıraat İlmî*, ay.

²²⁵ Mekkî, *el-İbâne*, s. 57; Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 238; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 377; Davut Aydüz, “Kur’ân-ı Kerim’in İki Kapak Arasında Bir mushaf Halinde Cem Edilmesi”, *Diyanet İlmî Dergi*, c. 46, sy. 1, 2010, s. 59-60.

kolaylık ve rahmet amacına matuf yedi harfin, daha sonraları ihtilafa, insanların birbirlerini tekfire ve ayrışmaya sebep olmasıdır.

Hız. Peygamber'in irtihalinden sonra Hız. Ebûbekr (ö. 13/634) halife seçilmiş ve hilâfeti döneminde irtidat edenlerle ve peygamberlik iddiasında bulunan yalancılarla mücadele etmiştir.²²⁶ Yapılan bu savaşlar sonucunda özellikle de Yemâme'de aralarında Kur'ân hafızlarının da bulunduğu pek çok sahabî şehit olmuştur. Bunun üzerine Hız. Ömer, Hız. Ebûbekr'den Kur'ân'ı cem etmesini istemiş; bu teklife başlangıçta sıcak bakmayan Hız. Ebûbekr, sonrasında ikna olmuş ve neticede Kur'ân'ı iki kapak arasında toplama işi, Hız. Peygamber'e vahiy kâtipliği de yapmış Zeyd b. Sâbit'e (ö. 45/665) tevdi edilmiştir. O da başlangıçta bu işe sıcak bakmazken, Hız. Ebûbekr ve Ömer, bu işin gerekliliğine onu ikna etmişlerdir. Kur'ân'ı cem etme vazifesine atanan Zeyd b. Sâbit, Hız. Peygamber'in vahiy kâtiplerine yazdırdıklarının yanı sıra, ashabın yanında bulunan yazılı malzemeleri ve onların ezberlediklerini, iki şahit şartıyla derlemek suretiyle Kur'ân'ı iki kapak arasında bir mushaf haline getirmiştir. Zeyd, bu mushaf'ın Hız. Ebûbekr'in yanında muhafaza edildiğini, onun vefatından sonra Hız. Ömer'e, onun şehit edilmesinden sonra da Hız. Hafsa'ya (ö. 45/665) verildiğini bildirmiştir.²²⁷

Söz konusu cem faaliyetinin, Kur'ân'ı zayi olmaktan kurtarmak ve onu muhafaza etmek amacıyla, elimizde derli toplu yazılı bir metin bulunsun sâikiyle yapıldığı gayet açıktır. Âyetlerin tespitine yönelik iki şahidin²²⁸ talep edilmesi ise

²²⁶ Muhammed b. Ömer el-Vakıdî, *Kitabu'r-riddeti me'a nebzeti min futûhi'l-İrâk*, thk. Yahya el-Cebûrî, Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1990, s. 48.

²²⁷ Buhârî, *Tefsir* 169, Fedâilü'l-Kur'ân 3, Ahkâm 37, Tevhîd 22; Tirmizî, *Tefsir* 10; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 13; V, 188; Taberî, *Tefsîr*, I, 54; Sicistânî, *Mesâhif*, s. 157-169; İbn Hibbân, *Sahih*, X, 359, 364; Ebû Davud et-Tayâlisî, *Müsned*, I, 3; Taberânî, *Mu'cemü'l-kebîr*, V, 130, 146-148; Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, IV, 242; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, I, 66, 72, 91; Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, I, 195; Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, II, 40; Ahmed b. Ali el-Mervezî, *Müsnedü Ebî Bekr es-Siddik*, thk. Şuayb Arnavut, Beyrût: Mektebü'l-İslâmî, ts., s. 102-104; Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 233-234. İbn Ebî Dâvud es-Sicistânî'nin (ö. 316/929), aktardığı bir rivâyette Kur'ân'ın cem edilme işinin Zeyd tarafından tek başına yapılmadığı anlaşılmaktadır. Sicistânî, *Mesâhif*, I, 167-168. Hız. Hafsâ'nın vefatıyla Abdullah b. Ömer'e geçen mushaf, Mervân b. Hakem (ö. 65/685) tarafından, yazıları suyla yıkanmış, parçalanmış ve de yakılmıştır. Sicistânî, *age.*, s. 169, 203, 211; Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ*, I, 88; Mekkî, *el-İbâne*, s. 61; Zerkânî, *Menâhil*, I, 329; İbn Hacer, *Feth*, IX, 17. Mervân'ın söz konusu nüshayı imha etmesiyle alakalı rivâyetlerin sıhhati hakkındaki şüpheler için bk. Maşalı, *Kur'ân'ın Metin Yapısı*, s. 64-65.

²²⁸ İki şahitten kastedilenin ne olduğu ulemâ tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır. İlgili görüşler için bk. İbn Hacer, *Feth*, IX, 14-15; Sehâvî, *Cemâlu'l-kurrâ*, I, 86; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 383-84; Mekkî,

bunun çok ciddi bir faaliyet olduğunu göstermektedir. İlaveten yazılan mushafın son olarak, cemaatin huzurunda Hz. Ömer tarafından okunması²²⁹ bu hassasiyet ve bilincin ürünüdür. Kamuoyunun güvenini de sağlamış bir metin “acaba mushafa konulmayan başka bir âyet var mıdır?” şeklinde bir şüpheyi de bertaraf etmiştir.²³⁰

Hz. Ebûbekr döneminde resmen mushaf haline getirilen sûrelerle birlikte, Hz. Peygamber döneminde olduğu gibi, Müslümanların özel sûre/âyet koleksiyonlarına ve yedi harf ruhsatına bağlı okumalarına herhangi bir müdahale olmamıştır. Daha sonra halife olan Hz. Ömer döneminde de bu durum aynen devam etmiştir.

Hz. Osman dönemine gelindiğinde ise Müslümanların fetihleri 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 uğramazdan önce hemen halife 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 Hıristiyanlar gibi kitapları konusunda ihtilafa düşmezden önce söz konusu probleme bir çözüm bulmasını istemiştir.²³¹

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 b. Yemân’ın şahit olduğu ihtilafı halifeye haber vermesi gösterilse de, okuyuş farklılıklarının bir süreden beri bazı sıkıntılara sebep olduğu ve nihâyetinde de toplumsal bir problem halini aldığı anlaşılmaktadır.²³²

Konuyla ilgili İbn Ebî Dâvud’un (ö. 316/929) *Kitâbü’l-Mesâhif*’inde şöyle bir rivâyet yer almaktadır: “Hz. Osman halife olunca farklı kıraatlara sahip muallimler tayin etti. Bu muallimler çalışmalarını sürdürürken talebeleri zaman zaman

el-İbâne, s. 60; Ebû Şâme, *el-Mürşid*, 61-64; Hamidullah, *Kur’ân Tarihi*, s. 48; Aydıöz, “Kur’ân-ı Kerim’in İki Kapak Arasında Bir mushaf Halinde Cem Edilmesi”, s. 69-70.

²²⁹ İzmirli, *Târîh-i Kur’ân*, s. 11.

²³⁰ Çetin, *Kur’ân Tarihi*, s. 98; Abdullah Draz, *Kur’ân’ın Anlaşılmasına Doğru*, çev. Salih Akdemir, Ankara: Mim Yay., 1983, s. 47-48. Günümüze ulaşmayan bu mushafın özellikleri hakkında bilgi için bk. Zerkânî, *Menâhil*, I, s. 207-208; Kattân, *Mebâhis*, s. 127-128; Şehhâte, *Ulûmü’l-Kur’ân*, s. 30-31; Ebû Şâme, *el-Mürşid*, s. 70; Sülün, *Kur’ân Kılavuzu*, s. 101-103; Çetin, *Kur’ân Tarihi*, 101; İzmirli, *Târîh-i Kur’ân*, s. 11.

²³¹ Taberî, *Tefsir*, I, 54-55; Sicistânî, *Mesâhif*, I, 196, 200.

²³² Sehâvî, *Cemâlü’l-kurrâ*, s. 89-90; Ebû Şâme, *el-Mürşid*, s. 65.

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 vasil 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?»²³³

Bu ve benzeri olayların neticesinde Hz. Osman, insanları tek bir *harf* üzere toplamak gayesiyle müminlerle istişare neticesinde²³⁴ Kur'ân'ı, Zeyd b. Sâbit başkanlığındaki bir komisyona²³⁵ yeniden yazdırmıştır. Hz. Hafsa'dan, geri verilmek üzere alınan Hz. Ebûbekr nüshasıyla mukabele edilen resmî mushafın, öncekiyle uyum içerisinde olduğu görülmüş ve böylece çoğaltılmıştır.²³⁶ 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*) gönderilmiş²³⁷ ve söz konusu *İmam mushafların* yazı iskeletine uymayan, farklı

²³³ Sicistânî, *Mesâhif*, I, 203-204; İbn Hacer, *Feth*, IX, 18; Dâni, *el-Mukni ' fi resmi mesâhifi 'l-emsâr*, thk. Nûre bintü Hasen b. Fehd el-Hümeyyed, Riyâd: Dâru't-Tedmûriyye, 2010, s. 152.

²³⁴ Sicistânî, *Mesâhif*, I, 209-210.

²³⁵ 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.

²³⁶ Buhârî, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 9; Tirmizî, *Tefsîr*, 10; Taberî, *Tefsîr*, I, 55; Sicistânî, *Mesâhif*, 195-196; Dâni, *el-Mukni '*, s. 141-144, 147-150; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 7.

²³⁷ Çoğaltılan mushafların kaç adet olduğu kesin olmamakla beraber dörtten sekize kadar nüsha sayısı verilmektedir. Örneğin Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045), “mushaf çoğaltıldığında yedi nüsha yazılmıştır. Beş olduğu da söylenmiştir fakat birinci rivâyet (yedi) daha fazladır.” (Mekkî, *el-İbâne*, s. 65) diyerek yediyi tercih ederken; Ebû 'Amr Dâni (ö. 444/1052) 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-Mukni '*, s. 163) şeklinde görüşünü beyan etmiştir. Mushaf sayıları hakkındaki görüşlerin şöyle telif edilmesi de mümkündür: Evvel emirde Hz. Osman, işin aciliyetine binaen, dört kâtime dört mushaf yazdırmış ve biri Medîne'de kalmak üzere diğer üçünü, ihtilafın fazla olduğu merkezlere (Kûfe, Basra, Şâm) bir muallimle göndermiştir ki fitnenin önü alınabilsin. Ardından diğer mushaflar da yazılmış ve geri kalan merkezlere gönderilmiştir.

harfler içeren özel koleksiyon ve mushafların imha edilmesi de emredilerek kıraat birliği sağlanmaya çalışılmıştır.²³⁸

Hiz. Osman'ın yaptığı bu iş sahâbenin genel onayından geçmiştir. Nitekim Hiz. Ali (ö. 40/661), Hiz. Osman'ın mushaf'ı istinsâh ettirip, bunların dışındakileri yaktırması hakkında “eğer bunu o yapmasaydı, ben yapardım” diyerek²³⁹ bu faaliyetteki rızasını otaya koymuştur.

Yukarıda Hiz. Ebûbekr'in mushaf'ı cem' ettirmedeki amacının Kur'ân'ı iki kapak arasında toplamak ve böylece onu muhafaza altına almak olduğundan söz etmiştik. Hiz. Osman'ın istinsâh işindeki amacı ise Müslümanları, Kur'ân'ı, Hiz. Peygamber'in emriyle yazılan lafız üzere 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 yedi harfin kendisine bir sınırlama getirmektir.²⁴⁰

İşte tam burada, günümüze kadar okunagelen kıraatlerle yedi harf aynı şey midir; yoksa farklı şeyler midir? sorusunun sorulma zamanıdır. Detaylarına sonraki başlık altında değineceğimiz söz konusu ilişkinin boyutuna baktığımızda Hiz. Osman'ın, istinsâh işlemi ile yedi harf ruhsatını tamamen ortadan kaldır(a)madığı; ancak Kur'ân kıraati konusundaki ruhsat meselesinin sınırlarını önemli ölçüde daralttığı görülmektedir. Buna göre istinsâh ettirdiği mushaflardan herhangi birinin hattına muvâfık olmayan herhangi bir okuyuş artık Kur'ân olarak kıraat edilemeyecektir. Bu çerçevede ashabın o zamana kadar kullandığı özellikle mürâdif kelimelerle Kur'ân kıraatine²⁴¹ son verilmiştir. Mushaf hattı diğer bütün okuyuşlar

²³⁸ Konuyla ilgili daha fazla ayrıntı için bk. Sicistânî, *Mesâhif*, I, 175-215; Zerkânî, *Menâhil*, I, 210-215; Maşalı, *Kur'ân'ın Metin Yapısı*, s. 66-111; Draz, *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru*, s. 27-50; Hamidullah, *Kur'ân Tarihi*, s. 46-51; Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Yaklaşım*, s. 85-120.

²³⁹ Sicistânî, *Mesâhif*, I, 206-207.

²⁴⁰ Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 235-236; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 391-392.

²⁴¹ Rivâyetler arasında Hiz. Peygamber'in Übey b. Ka'b'a “*ta'âmü'l-esîm*” (Duhân 44/44)'deki “*esîm*”i, “*ta'âmü'z-zâlim*” şeklinde okutabileceğine müsaade etmesi bu türden bir örnektir. (Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, Kâhire: Merkez Hicr, 2003, XIII, 287; Hindî, *Kenz*, II, 608-609) Aynı şekilde İbn Mes'ûd'un da söz konusu kelimeyi okuyamayana “*esîm*” yerine “*fâcir*” kelimesini kullanmasını söylemesi de bunun bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. (Bakillânî, *İntisâr*, I, 372) Hiz. Ömer, Hiz. Ali, İbn Mes'ûd, Übey b. Ka'b'ın Cumâ sûresinin dokuzuncu âyetindeki “*fes'av*” kelimesini “*femdû*” olarak okumaları buna örnektir. (Suyûtî, *Me'sûr*, XIV, 475-476; Abdilber, *Temhîd*, VII, 49-53; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 312-318)

için belirleyici bir fonksiyon icra etmiştir. Ancak yaşanan süreç içerisinde, kelimenin imlası ve anlamıyla ilişkili olmayan, lehçelerin tercihine bağlı kalıplar ve fonetik okumalara (imâle, idğam vb.) bu süreçte müdahale edil(e)memiştir. Dolayısıyla Müslümanların çoğalmasıyla sınırları çoğu kişi tarafından tam olarak bilinmeyen ruhsat meselesi, mushafların istinsah edilerek şehirlere gönderilmesiyle birlikte belirli bir çerçeveye oturtulmuştur. İşte kıraat tarihi açısından kırılma noktası²⁴² sayılabilecek bu önemli uygulamanın Hz. Osman tarafından hayata geçirildiği görülmektedir.²⁴³

Artık şehir merkezlerine gönderilen mushaflar insanların okuyuşlarına yön verecek şekilde; onları daraltacak bir yetkiyle –kontrol mekanizması olarak– kullanıla gelmiştir.²⁴⁴ Resmü'l-mushafa uymayan kıraatler ise Hz. Osman'ın verdiği talimatnameyle Kur'ân olarak okunmamış ve fakat yine de nakledilerek kıraat ve tefsir kitapları başta olmak üzere diğer telifât içerisinde şâz olarak kayıt altına alınmıştır.²⁴⁵ Dolayısıyla bir kıraatin tespitinde sahih bir isnada sahip olmanın yanında mushaf hattına uyma şartı da aranmıştır. Ancak bu özellikteki bir kıraat Kur'ân olarak okunmuş ve öğretilmeye devam edilmiştir. Bu iki kriterle lahn ve kişisel içtihada dayalı okumalar ve dahi mürâdif okumalar saf dışı bırakılmış; geriye mushaf hattına uygun lugavî/lehçesel okumalar ve ferşî (nahvî ve sarfî) okumalar kalmıştır.²⁴⁶

İlk dönemden itibaren şifahen öğrenilen okuma şekilleri, zaman içerisinde bunları toplamaya hasredilen ama müstakil ama farklı şekillerde yazılan eserlerle kayıt altına alınmıştır. Bu cümleden olmak üzere, ilk olarak telif edilmiş kıraat kaynağının –sonradan imha edilse de– Hz. Ebûbekr mushafı olduğunu, ardından Hz.

²⁴² Dağ, *Gelenek*, s. 120.

²⁴³ Zahid el-Kevserî (ö. 1371/1952), yedi harfin Hz. Osman'ın müdahalesiyle ve Müslümanların tasviibiyle sınırlandırıldığı şeklindeki görüşe karşı çıkmakta ve tehlikeli addetmektedir. Ona göre “mütevâtir” kıraatler yedi harfle birebir aynıdır. Diğer bir ifadeyle yedi harf, mütevâtir kıraatlerden ibarettir. Haliyle Hz. Peygamber'den sonra sahabenin böyle bir müdahaleye kalkışmış olması düşünülemez. (bk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî*, Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, ts., s. 38 vd.) Bize göre Kevserî, konuyla ilgili oldukça tekellüflü yorumlar yapmaktadır. Esasında Kur'an ve kıraat tarihi dikkatle incelendiğinde mezkur görüşün kendisinin sıkıntılı olduğu anlaşılmaktadır.

²⁴⁴ Mekkî, *el-İbâne*, s. 127.

²⁴⁵ Bazmul, *Kırâât*, I, 150; Muhammed b. Mûsâ b. Hüseyîn, *İhtiyârâtü Ebî 'Ubeyde Kâsım b. Sellâm ve menhecuhû fi'l-kırâât*, ys., 1998, s. 126-135. Dağ, *Gelenek*, s. 273.

²⁴⁶ Dağ, *Gelenek*, s. 284-85.

Osman'ın yetkisiyle çoğaltılan *İmam mushaflar* olduğunu söylememiz mümkündür. Sahabenin kendine özel Kur'ân metinleri de bu bağlamda zikredilebilir.

mushafları dışarıda bırakacak olursak başlangıçta rivâyet eksenli bir metotla öğretilen kıraat ilmi, hicrî ilk üç asır boyunca hızlı bir tedvin sürecine girmiştir. Taberî ve Zeccâc dönemine gelinceye kadar kıraatlerin müstakil eserlerde senetli bir şekilde tespit edildiği ve kırka yakın eserin kaleme alındığı görülmektedir.²⁴⁷

Kaynakların aktardığına göre kıraatler konusunda eser kaleme alanların ilki Ebû'l-Esved ed-Düelî'nin (ö. 69/688) talebesi Yahyâ b. Ya'mer'dir (ö. 86/707).²⁴⁸ Yine gelen rivâyetlere göre Abdullah b. 'Âmir el-Yahsubî'nin (ö. 118/739) mushaf farklılıklarını içeren *İhtilâfâtü Mesâhifi's-Şâm ve'l-Hicâz ve'l-İrâk* adlı bir eser yazdığı nakledilir.²⁴⁹ Kaynaklarda Ebân b. Tağleb el-Kûfî (ö. 141/758), Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767), Zâide b. Kudâme es-Sekâfî (ö. 161/776), Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî (ö. 202/817) de kıraat eseri tasnif edenler arasında zikredilmektedir.²⁵⁰

Vücühü'l-kirâât adlı bir eser yazıp kitabında sahih ve şâz kıraatlerden senetleriyle bahseden ilk âlim ise Hârûn b. Mûsâ (ö. 170/786) olarak kabul edilmektedir.²⁵¹ Yine on kıraat imamlarından biri olan Ya'kûb el-Hadramî'nin (ö. 205/821) de farklı kıraat şekilleriyle alakalı okuyuşların genelini topladığı ve her bir farklılığı okuyanına nispet ettiği *el-Câmi'* adlı bir kıraat kitabı yazdığı belirtilmektedir.²⁵² Bu dönemde telif edilmiş bir diğer eser ise Ebû 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm'a (ö. 224/828) ait *Kitâbü'l-kirâât* adlı kaynaktır. Ebû 'Ubeyd'in, eserinde seb'a imamlarıyla birlikte yirmi beşe yakın imamın kıraatine yer verdiği belirtilmektedir.²⁵³

²⁴⁷ Bazmul, *Kirâât*, I, 151-153.

²⁴⁸ *Kitâbü'n fi'l-kirâât* adıyla zikredilen söz konusu eser hicrî dördüncü asra kadar müracaat kaynağı olmuştur. Fuat Sezgin, *Târihu't-türâsi'l-Arabî (GAS)*, çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî, Riyâd: İdâretü's-Sekâfeti ve'n-Neşr, 1991/1411, I, 22; Bazmul, *Kirâât*, I, 151.

²⁴⁹ Sezgin, *GAS*, I, 22.

²⁵⁰ İbn Nedîm, *Fihrist*, 253-254, 308, 316; Bazmul, *Kirâât*, I, 152.

²⁵¹ Ebû Hâtim es-Sicistânî'nin (ö. 255/869) bildirdiğine göre Basra'da kıraat vecihlerini ilk duyan, onları telif eden, şâzlarını araştıran ve isnatlarından bahseden Hârûn b. Mûsâ'dır. İbnü'l-Cezerî, *Ğâye*, II, 303.

²⁵² Hamevî, *Mu'cemü'l-udebâ*, VI, 2842.

²⁵³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 33-34.

Yukarıda bazılarını zikrettiğimiz ilk dönem kaynaklarından bir diğeri de Taberî'ye ait ve içinde yirmi kurrânın kıraatine yer verilmiş olan *el-Câmi ' fi 'l-kirâât* adlı eserdir.²⁵⁴ Ehvâzî (ö. 446/1055) söz konusu 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.²⁵⁵ Şu ana kadar ismini saydığımız telifâtın hiçbiri maalesef günümüze ulaşmamıştır ya da buldukları yerlerde keşfedilecekleri günü beklemektedir.

Dördüncü asra gelinceye kadar İslâm dünyasında yedi kıraat ile birlikte birçok kıraatin var olduğunu görüyoruz. Ebû 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm ve Taberî gibi âlimlerin eserlerinde yirminin üzerinde kurrânın kıraatini zikrettiklerini az önce belirtmiştik. İslâm dünyası İbn Mücâhid dönemine gelinceye kadar iki ana esasa (sahih rivâyet, resmü'l-mushaf) uygunluk sağlayan bütün kıraatler arasında dil, hoca, bölge vb. kriterler eşliğinde tercih yapmakta ve bunları okumaktaydı. İsnadı sahih olmayan okuyuşlar ise daha baştan yenik başladıkları için onların irabtan mahalleri olmamaktaydı.

Aşamalara biraz daha yakından bakacak olursak, isnadı sahih okuyuş öncelikli olarak mushaf hattına uyup uymamak noktasında bir tercih süzgecinden geçirilmektedir. Bu durumda mushaf hattı hem tespit hem de tercih kriteri olarak karşımıza çıkmaktadır. Binâenaleyh Kur'ân'daki bir âyet veya kelimenin isnadı sağlam ve mushaf hattına uyan kıraat şekillerinin tamamı tilâvet edilmekte ve fakat hepsi bir defada okunamayacağına göre burada devreye ikinci bir tercih kriteri girmektedir. Bu da çoğu zaman öğreticinin/imamın veya bölgenin dilsel tercihi olmaktadır.

İbn Mücâhid halk nezdinde meşhur ve makbul addedilen kurrâdan -başka sahih kıraatler de mevcut iken- yedi tanesinin okuyuşlarını tespit ettiği *Kitâbü's-*

²⁵⁴ Taberî, I, 149-50; Mekkî, *el-İbâne*, s. 38, 53; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 34. Taberî, tefsirini hicri 270 yıllarında tamamlamıştır. Tefsirinde söz konusu eserine atıfta bulunduğu için kıraatle ilgili eserini 270'ten önce yazdığı muhakkaktır. Şam'luların kıraatini 253 yılında öğrenen Taberî, Dımaşk'a da gidip orada kıraat dersleri almış ve 256'da Bağdat'a dönmüştür. Kıraat kitabında İbn 'Âmir'e de yer verdiği bilindiğine göre, muhtemelen Bağdat'a geldiği 256 yılından sonra ve takriben 265'ten de önce yazmış olmalıdır.

²⁵⁵ Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, VII, 2444; Ahmed Faris es-Sellûm, *Cuhûdü'l-İmâm Ebî Ubeyde el-Kâsım b. Sellâm fi ulûmi'l-kirâât*, Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2006, s. 225.

seb'a fi'l-kirâât adlı eserini yazmasıyla kıraat ilmi yeni bir mecraya girmiştir. Hz. Osman döneminde resmî'l-mushafla sınırları daraltılan okuyuş farklılıkları, İbn Mücâhid'in marifetiyle ikinci kez sınırlandırılmıştır. O döneme kadar yirminin üzerinde kurrânın okuyuşunun varlığı pratik anlamda bir ihtiyacı karşılamaktan öte, birtakım sıkıntıları da beraberinde getirmiş olacak ki İbn Mücâhid, hem bu ihtiyaca cevap vermek ve hem de ihtilafları aza indirmek gayesiyle ve siyâsî otoritenin de desteğiyle böyle bir faaliyeti gerçekleştirmiştir.²⁵⁶ O zamana kadar pek çok kıraat ihtilafının varlığını sürdürmesinin halk için pratikte bir anlamı olmamış; bilakis bu durum –halkın birliğinin önünde engel teşkil etmek gibi– bazı olumsuz durumların doğmasına sebep olmuştur. İlim dünyası için o anki mevcut duruma göre, bu kadar çok kıraat ihtilafının imamlarına nispetle öğretilmesi ve öğrenilmesinin çok meşakkatli olması da bu sebepler arasında sayılmıştır.²⁵⁷ İşte İbn Mücâhid, bu ve benzeri birtakım mahzurları bertaraf etmek gayesiyle *Kitâbü's-seb'a fi'l-kirâât* isimli eserinde kıraatleri yedi imamın okuyuşuna hasretmiş; bu yedinin dışında kalan okuyuşlara -onlar kadar meşhur olmama anlamında- şâz ismini vermiştir.²⁵⁸ Medîne'de Nâfi' b. Abdurrahman, Mekke'de İbn Kesîr, Kûfe'de Âsım b. Behdele, Hamza b. Habîb ve Kisâî, Basra'da Ebû Amr b. Alâ ve Şam'da İbn Âmir'in kıraatlerinden meydana gelen yedili sistem, tarihi süreçte bazı itirazlar olsa da kabule mazhar olmuştur.

Bundan sonraki süreçte kıraatlerle ilgili pek çok değerli çalışmalar yapılmıştır.²⁵⁹ Neticede İbn Mihrân en-Nîsâbûrî (ö. 381/992) başta olmak üzere İbnü'l-Cezerî gibi âlimlerin yedili kıraat sistemine Ebû Ca'fer el-Kârî, Ya'kûb el-Hadramî ve Halef b. Hişâm'ı ilavesiyle *kıraat-ı aşera/on kıraat* sistemi oluşturulmuştur. Çeşitli gerekçelerle on kıraat imamından ayrıldıkları noktada kıraatleri şâz kabul edilen Hasen el-Basrî (ö. 110/728), İbn Muhaysın (ö. 123/741),

²⁵⁶ Dağ, *Gelenek*, s. 285; Öztürk, “Kur'ân Kıraatinin Tarihsel Serencâmına Genel Bir Bakış”, s. 218.

²⁵⁷ İbn Mücâhid, *es-Seb'a*, s. 45-46.

²⁵⁸ İbn Mücâhid, *es-Seb'a*, s. 45.

²⁵⁹ Bu çalışmalarla ilgili olarak bk. Murat Sülün, Muhammet Abay, “Kıraat Bibliyografyası”, *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-IV*, İstanbul: İSAV Yay. 2002, ss. 477-540.

A'meş (ö. 148/765) ve Yahya b. Mubarek el-Yezîdî'nin (ö. 202/817) ilavesiyle birlikte *kıraat-i erbaate aşera* tasnif edilmiştir.²⁶⁰

Hz. Osman sonrasında sahih isnad ve mushaf hattına uygunluk kriterlerini taşıyan okumalar genel anlamda geçerli olurken; İbn Mücâhid'in müdahalesiyle "yedi imam"dan herhangi birinin okuyuşu mütevâtir addedilerek hüccet için yeter sebep sayılmıştır. Günümüze kadar da genel anlamda böyle kabul edilegelmiştir. Bu sebeptendir ki İbn Mücâhid'in kıraatlerle ilgili bu faaliyeti ikinci kırılma noktası olarak telakki edilmektedir.

F. Yedi Harf-Kıraat İlişkisi

Mekke'nin fethi sonrasında diğer Arap kabilelerinin İslam'ı kabul etmesiyle beraber gündeme gelen *yedi harf (el-ahrufu's-seb'a)* olgusunu bütün yönleriyle ele almak çalışmanın amacı ve sınırlarını aşacağından çok fazla detaya girilmeyecek ve fakat çalışmamız büyük oranda Taberî ve Zeccâc'ın kıraatlere yaklaşımları ile ilgili olması sebebiyle de özellikle onların görüşleri çerçevesinde mesele ele alınacaktır.

Yedi harf meselesi Kur'ân tarihi, kıraat, tefsir, hadis gibi İslamî ilimlerle meşgul olanların değinmekten kendisini alamadığı netâmeli konuların başında yer alan mevzulardan birisidir. Tarihi süreçte ama müstakil, ama ilgili eserler içerisinde yedi harf meselesinin her dönemde incelendiği ve tartışıldığı görülmektedir.²⁶¹

²⁶⁰ Zerkânî, *Menâhil*, I, 339-340; Cermî, *Mu'cem*, s. 219-220; Bırışık, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, s. 91-99.

²⁶¹ Örneğin hicrî II. ve III. asırda yaşamış Ebû Ubeyde el-Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), *Fedâilü'l-Kur'ân* ve *Ğarîbü'l-hadîs* adlı eserlerinde, İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/922) ise *Tefsîrinin* mukaddimesinde konuya müstakil bir başlık açarken, Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1052), *el-Câmiu'l-beyân fi'l-kirâati's-seb'a* adlı kıraat ilmiyle ilgili eserinin mukaddimesinde konuyu ele almıştır. Yine Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 665/1268), eseri *el-Mürşidü'l-vecîz*'i bu konuya tahsis ederken; Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045), *el-İbâne* adlı eserinde, yedi harf-kıraat ilişkisini irdelemektedir. Hadis şerh geleneği içerisinde konuyla ilgili rivâyetlerin etraflıca incelendiği ve yine *ulûmu'l-Kur'ân* türü eserlerde de göz ardı edilmeyen konulardan biri olduğu bilinmektedir. (Örneğin bk. İbn Hacer, *Feth*, IX, 23-38; Aynî, *Umde*, XX, 28-30; Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-kabes fi şerhi muvatta Malik b. Enes*, thk. Muhammed Abdullah Veled Kerim, Beyrût: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 1992, I, 400-406. Yusuf b. Abdullah b. Abdilberr, *Mevsûatü şurûhi'l-muvatta -Temhîd ve'l-istizkâr-*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Kâhire 2005, VII, 21-75.) Konuya, her asırda olduğu gibi son dönem ilim adamları da ilgi duymuş, ülkemizde ve dışarıda yedi harf ile ilgili pek çok makale, kitap ve tebliğ yayımlanmıştır. Örnek olarak şu çalışmaları verebiliriz: Hasan Ziyâuddin Itr, *el-Ahrufu's-Seb'a ve menziletü'l-kirâati minhâ*, Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1988; Abdulaziz el-Kâri, *Hadisü'l-ahrufu's-seb'a*, Beyrût: Müessese Risâle, 2002; Mennâu'l-Kattân, *Nuzûlü'l-Kur'ân 'alâ seb'ati ahruf*, Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1991; Abdurrahman b. İbrahim el-Matrûdî, *el-Ahrufu'l-Kur'âniyyetü's-*

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 nass²⁶² ne de ashab-ı kiramdan bir icmâ (söz birliği) varid olmuştur.²⁶³ 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.²⁶⁴ Buna ilaveten bazı müellifler, konunun son derece muğlak ve *harf* kelimesinin birçok manaya gelen müşteşek lafız olmasından hareketle görüş bildirmekten imtina ederek tavakkuf etmeyi tercih etmektedir.²⁶⁵ Örneğin Suyûtî, *el-İtkân*'nda konuyla ilgili kırka yakın görüşün varlığından söz ederek pek çoğunu naklederken, herhangi bir görüş belirtmemektedir.²⁶⁶

“*Seb'atü ahruf*” (*yedi harf*) ile ilgili ortaya konulan görüşlerin bazıları muteber addedilmediği için, ya eleştiriye tabi tutulmakta ya da göz ardı edilmektedir. Çünkü bunlar içerisinde yedi harf ve kıraat olgusuyla irtibatlandırılması güç, hatta imkânsız olanlar söz konusudur.²⁶⁷ *Yedi harf* hakkındaki görüşlerden bazıları şu şekilde sıralanabilir:²⁶⁸

seb'a, Riyâd: Âlemü'l-Kütüb, 1991; İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerim'in Nüzülü ve Kıraati*, İstanbul: İfav Yay. 1995; Abdurrahman Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatler*, İstanbul: Ensar Yay., 2005; Çetin, “Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 1/3 (1987), ss. 71-88; Harun Ögmüş, “Yedi Harf Meselesi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, sy. 24, 2010, ss. 1-23.

²⁶² Bakillânî, *İntisâr*, I, 367

²⁶³ İbnü'l-'Arabî, *Kabes*, I, 400; Ebû Şâme, *el-Mürşid*, s. 91.

²⁶⁴ İbnü'l-Cevzî, *Fünûn*, s. 200.

²⁶⁵ Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 213; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 309; Matrûdî, *Ahruf*, s. 21-22.

²⁶⁶ 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 (medlülü müşkil), müteşâbih bir meseledir. Bk. Suyûtî, *Şerhu's-Suyûtî li süneni'n-Nesâî*, thk. Abdulfettah Ebû Gûdde, Halep: Mektebe Matbûati'l-İslâmiyye, 1986, II, 151.

²⁶⁷ Bu görüşler için bk. Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 214 vd.; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 309 vd.; Çetin, “Yedi Harf”, s. 79; Ögmüş, “Yedi Harf”, s. 5-6.

²⁶⁸ Yedi harfle ilgili görüşler hakkında geniş bilgi için bk. Ebû Şâme, *el-Mürşid*, s. 86-116; Dâni, *el-Ahruf*, s. 27-63; İbnü'l-Cevzî, *Fünûn*, s. 196-219; Bakillânî, *İntisâr*, I, 367-383; İbn Abdilber, *Temhîd*, VII, 21-75; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 19-44; Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 211-227; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 309-333; İbnü'l-'Arabî, *Kabes*, I, 400-402; el-Kârî, *age.*, 42-80; Kattân, *Nuzûlu'l-Kur'ân*, s. 32-92; İtr, *el-Ahruf*, s. 117-261; Zerkânî, *Menâhil*, I, 130-136; Sâlih, *age.*, s. 103-120; Rizkuttavîl, *age.*, s. 136-144; Dağ, *Gelenek*, s. 74-80; Ebû Şehbe, *Medhal*, s. 174-218; Şaban Muhammed İsmail, *el-Kırâât ahkâmühâ ve mastarühâ*, Kâhire: Dâru's-Selâm, 1986, s. 32-38. Yedi harfin ne olduğuyla ilgili görüşlerin tarihsel sıralaması, serüveni ve eleştirileri için ayrıca bk. Muhammed Sâlim Muhaysin, *Fî rihâbi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1987, s. 238-262.

a) “el-ahrufü’s-seb‘a” tabiri müteşâbih olup, bunun manasını anlamak mümkün değildir.

b) “el-ahrufü’s-seb‘a” tabiriyle, Arap kabilelerinden yedisinin dili/lehçesi kastedilmiştir.

c) “el-ahrufü’s-seb‘a” tabiriyle, aynı manaya gelen lafızların (müterâdif lafızların) yedi vechi kastedilmiştir.

d) “el-ahrufü’s-seb‘a” tabirinde geçen “seb‘a” (yedi) kelimesiyle -sayısal değer ifade etmesi anlamında “yedi” değil- “çokluk” anlamı kastedilmiştir.

e) “el-ahrufü’s-seb‘a” tabiriyle, kıraat ihtilaflarında bulunan yedi vecih kastedilmiştir.

f) “el-ahrufü’s-seb‘a” tabiriyle, kıraat-ı seb‘a (yedi kıraat) kastedilmiştir.

Yedi harfle ilgili ortaya konulan her görüşün, bir diğer âlim tarafından eleştiriye tabi tutulduğu ve bir birlikteliğin sağlan/a/madığı da bir gerçektir. Örneğin, yedi vecih görüşünü savunanlar bu vecihlerin hangileri olduğu hususunda bile bir birliktelik sağlayamamaktadırlar.²⁶⁹

Hadisin sebab-i vürûduyla ilgili bilgilere bakıldığında ahurf-i seb‘a’nın Kur’ân okumada kolaylık sağlama ruhsatına işaret ettiği şöyle gerekçelendirilmektedir:

Hadisin bazı varyantlarından anlaşıldığı kadarıyla 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 sahit 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.²⁷⁰

Bu ruhsatın tam olarak neye tekabül ettiği meselesi ise nihai kertede bazı kapalılıkları bünyesinde barındırsa da gelenek içerisinde yedi harf olgusunun, kıraat

²⁶⁹ Örneğin İbnü’l-Cezerî (ö. 833/1429) yedi harfin vecih olacağı görüşünü benimseyerek selefleri Ebû Hâtim es-Sicistânî, İbn Kuteybe, Bakillânî, Ebû Amr ed-Dânî gibi alimlerin yolunu takip etmiş ve fakat vecihlerin neler olacağı hususunda ise kısmen de olsa onlardan ayrılmıştır. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 26; Kattân, *Nüzûlü’l-Kur’ân*, s. 87; Dağ, *Gelenek*, s. 76-80.

²⁷⁰ Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*, Ankara Okulu Yay., 2012, s. 251.

çeşitliliğinin temelini oluşturduğu kabul edilmektedir.²⁷¹ Ancak buradaki esas konu lehçelere göre değişmeyen sarfî, nahvî ve ziyâde-noksan farklılıkları içeren ve *ferşu'l-hurûf* da denilen kıraat farklılıklarının nereye oturacağı meselesidir. Kıraatlerin bugünkü durumuna baktığımızda lehçeye taalluk eden yönlerle etmeyenlerin içiçe, kıraat kapsamında değerlendirildiği ve çoğunlukla bir ayrıma gidilmediği anlaşılmaktadır. Ancak kıraat birikimi içerisindeki lehçesel farklılıklar genellikle yedi harf ile ilişkilendirilmekte ve geri kalan ferşî farklılıklar ise - kendisinden bir kolaylık veya ruhsatın hâsıl olmadığı düşüncesinden de hareketle bizzat Hz. Peygamber (s) tarafından sahabîlere öğretilen ve ciddi bir bağlayıcılığı olan vahiy mahsulü farklılıklar olarak kabul edilmektedir.²⁷² Bu noktada Taberî ve Zeccâc'ın bunu bütünüyle böyle kabul etmediklerinin ifade edilmesi gerekmektedir.

Konuyu tefsirinin mukaddimesinde ele alan Taberî, *yedi harf* ile ilgili bir kaç varyant olmak üzere uzunlu kısıklı 62 hadîse yer vermektedir.²⁷³ Bunların çoğu *Kütüb-i sitte* içerisinde mevcut olan hadislerdir.²⁷⁴ 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 müterâdif²⁷⁵ telaffuzlarını anlamaktadır.²⁷⁶ 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 farklılaşmış olmaktadır. Taberî “*gel*” emrinin *te'âle*, *akbil*, *helümme*, *ileyye*, *kasdî*, *kurbî*, *nahvî* kelimeleriyle ifade edilmesini buna örnek olarak vermektedir.²⁷⁷ Yani bir anlamda Taberî, Hz. Peygamber (s) dönemi ve Hz. Osman'ın istinsah faaliyeti öncesinde, Hz. Peygamber'in huzurunda yazdırılan asıl Kur'ân metnine ve kıraatine ilaveten müterâdif/anlamsal okumanın varlığını ortaya koymaktadır.

²⁷¹ Mekkî, *el-İbâne*, s. 71.

²⁷² Mekkî, *el-İbâne*, s. 80-81; Dağ, *Gelenek*, s. 72-73, 84.

²⁷³ Taberî, I, 20-52.

²⁷⁴ Abdülmecit Okçu, *Kıraat Açısından Taberî ve Tefsiri*, Ankara: Araştırma Yay., 2009, s. 47.

²⁷⁵ Bir cümle ya da kelimenin yakın ya da eş anlamlı kelimelerle ifade edilmesi.

²⁷⁶ Aydın, *Taberî'nin Kur'ân Anlayışı*, s. 51; Abdülmecit Okçu, “Taberî'nin Yedi Harf Hakkındaki Görüşleri”, *Bir Müfessir Olarak İbn Cerîr et-Taberî Sempozyumu*, s. 194-195.

²⁷⁷ Taberî, I, 52.

Yukarıdaki ifadeleriyle Taberî, 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 ihtilaflar neticesinde inkâra düşmelerinden korkmuş ve Kur'ân'ı tek bir 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 tek 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.²⁷⁸

Taberî, yedi harfin tek harfe düşürülme girişiminin Hz. Osman eliyle gerçekleşmesi ve diğer altı harfin terk edilmesine yönelecek muhtemel bir itiraz ortaya atmakta ve bunu şöyle cevaplamaktadır:

Şâyet akli zayıf olan 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 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 bu harfleri terk etmek suretiyle, ümmetin içerisine düştüğü ihtilafı önlemişler, Müslümanların bir kısım harfleri inkâr ederek, küfre düşme tehlikesini gidermişlerdir.”²⁷⁹

Taberî kendi dönemine kadar İslâm coğrafyasında okunan ve kaynaklarda mevcut olan kıraat farklılıklarıyla ilgili olarak da bir harfin merfu, mansub, mecrur, sakin ya da harekeli oluşu ve şekli değişmemek koşuluyla bir harfi başka bir harfe nakletme (يَعْلَمُونَ-تَعْلَمُونَ) türündeki kıraat farklılıklarını “*Kur'ân yedi harf üzere indirilmiştir.*” hadisinin kapsamı içerisinde görmemektedir. *Yedi harften birinin inkâr*

²⁷⁸ Taberî, I, 59.

²⁷⁹ Taberî, I, 59-60.

edilmesi, kişinin küfre girmesine sebep olduğu halde, ulemadan hiç kimsenin bu tür farklılıklar konusunda kuşku sahibi olmayı küfür saymadığını ifade etmektedir.²⁸⁰ Buna göre Taberî, yedi harfi *müterâdif* okumalar olarak tespit ederken, fonetikler dışındaki *usûlî* ve *ferşî farklılıkları* imam mushafların içerdiği tek harfin kapsamındaki farklılıklar olarak değerlendirmektedir.

Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045), Taberî'nin yukarıdaki görüşünü eleştirmekte ve Taberî'nin "*Kırâât*" adlı günümüze ulaş/a/mayan eserindeki görüşüyle çeliştiğini belirtmektedir. 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.²⁸¹

Taberî'nin bu görüşüne Mekkî de katılmaktadır. Mekkî'ye göre mushaf, tek bir harf üzere yazılmıştır; fakat noktasız ve harekesiz olmasından dolayı *resmü'l-mushaf*, pek çok harfî 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 *cüzüdü*. Ona göre Hz. Osman, sadece tek okuyuşu murad etmiş ve fakat insanlar senedi sahib 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.²⁸²

Esasında Taberî'nin tefsirdeki ifadelerine bakıldığında onun, kıraatlerin mütevâtir olduğunu belirtenlerin aksine bunların haber-i vâhidle geldiklerini, dolayısıyla mütevâtir haber kat'î bilgi ifade ettiğinden onu reddedenin tekfiri gerekirken, âhâd yolla gelen farklılıkların reddinin böyle bir durumu

²⁸⁰ Taberî, I, 60; Kattân, *Nüzûlü'l-Kur'ân*, s. 92.

²⁸¹ Mekkî, *el-İbâne*, s. 33-35. Söz konusu görüşü benimseyenler için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 31; Ebû Şâme, *el-Mürşid*, s. 111-116; İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, IV, s. 415-424; Itr, *Ahruf*, s. 277.

²⁸² Mekkî, *el-İbâne*, s. 32, 33, 127-128.

gerektirmediğini ifade ettiği şeklinde düşünülebilir.²⁸³ Nitekim Ebû Şâme, kıraatlerin –pek azı dışında– Hz. Peygamber’den tevâtüren nakledildiğinin temellendirilemeyeceğini ifade ettiği pasajlarda bu durumu şöyle dile getirir:

Biz, kurrâ arasında ihtilaf edilen lafızların hepsinde tevâtürü 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.²⁸⁴

Zerkeşî de (ö. 794/1392) yedi kıraatin nispet edildikleri imamlardan itibaren mütevâtir olduğunu ve Hz. Peygamber’den bu imamlara kadar haber-i vâhidle nakledildiği hususunu dile getirenlerdendir.²⁸⁵ Taberî ve Zeccâc gibi konuya hakimiyeti olan nahiv ve tefsir âlimlerinin, sonradan mütevâtir kabul edilen okuyuşlar da dâhil bazı kıraat vecihlerini eleştirmeleri ve hatta bazen reddetmeleri, kıraatleri esas itibariyle mütevâtir kabul etmediklerini göstermektedir. Kıraat imamlarının okuyuşlarının ittifak/icmâ etmesi durumunda ise tercihleri bu olmaktadır. Nitekim on kıraatin mütevâtir olduğunu savunanlar da birtakım sıkıntıların farkında olacak ki, Arap diline ve resm-i mushafa uygunluğu sayesinde ancak kıraatin senedinin tevâtür kuvvetine ulaşacağını belirtmektedirler.²⁸⁶

Yine Taberî’nin mezkur ifadeleri, bizi Kur’ân ve kıraat ayrımı yaptığı sonucuna ulaştırmaktadır. O, tek harf üzere yazılan metni *Kur’ân* olarak değerlendirirken, tilâvetindeki farklılıkları *kıraat* olarak değerlendirmektedir. Bu ifadelerimizden onun, şifâhî nakli hiç dikkate almayıp Kur’ân’ı yazıya indirmediği şeklinde anlaşılmalıdır. Aksine Taberî, Kur’ân’ı sahabenin icmâıyla mütevâtir (*mücmâ’ aleyh*) olan mushafın yazısı, kıraatleri de o yazının okunuşu olarak değerlendirmekle birlikte, burada nakli/şifâhî geleneği asla ihmal etmemektedir. İleride de detaylarını göreceğimiz üzere telaffuzdaki Kur’âniyet haberi vâhid şeklinde nakledilen kıraatlerin ittifakında/icmâında karşılığını bulmaktadır. Hakikatte

²⁸³ Taberî ve Zeccâc tefsirlerinin pek çok yerinde buna dikkat çekmektedirler. Örneğin Taberî’nin konuyla ilgili bir ifadesi şöyledir: “وما اجتمعت عليه فحجة، وما انفرد به المنفرد عنها فرأي، ولا يعترض بالرأي على الحجة.” Taberî, V, 435.

²⁸⁴ Ebû Şâme, *el-Mürşid*, s. 136.

²⁸⁵ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 319.

²⁸⁶ Zerkânî, *Menâhil*, I, 340; Harun Ögmüş, “Kur’ân’ın Sıhhati Bağlamında Kıraat Farklılıklarının Değerlendirilmesi”, *MÜİFD*, 39 (2010/2), s. 12.

kıraatlerin çok azı hariç neredeyse tamamı ihtilafsız nakledilmektedir. Genele nispetle kelimelerin bazısında tilâvetin farklılaştığı gerçeği de unutulmamalıdır.

Zeccâc için de aynı ayrımın ifade edilmesi mümkündür. Taberî'nin “Çoğunluğun naklettiği, yaygın ya da icmân hasıl olduğu kıraate münferid (âhâd) kıraatle muhalefet caiz değildir. Çünkü infirad eden okuyuşta hata ve yanlış oranı yüksektir.”²⁸⁷ ifadesinin, Zeccâc'da “Ne zaman ki bir okuyuş şekliyle ilgili rivâyet fazlalığı varsa ve yaygın bir şekilde okunuyorsa, uyulacak olan odur.”²⁸⁸ şeklinde karşılık bulduğunu görmekteyiz.

Eğer onların, Kur'ân ve kıraatleri eşit ve aynı görmeleri söz konusu olsaydı, bu kabul aşere kurrâsından rivâyet edilen kıraatleri reddettikleri noktalarda onları doğrudan Kur'ân'ı inkâr etme konumuna düşürecekti. Nitekim Kur'ân ve kıraatleri eşit görenlere göre her iki âlimin de bazı kıraatleri tenkit ve reddiyelerinde inkâra düştükleri ve haddi aştıkları ifade edilmektedir.²⁸⁹

Şifâhî nakli göz ardı etmeksizin Kur'ân'ı mushafın yazısı, kıraatleri ise o yazının seslendirilişi olarak değerlendiren Zerkeşî'de de bu ayrımı görmekteyiz. Ona göre,

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.²⁹⁰

Zerkeşî'nin kıraatleri vahyin lafızlarının yazılış ve keyfiyetindeki farklılık olarak tarif etmesinden kastedilenin, bu lafızların şeddeli-şeddesiz vb. şekillerde

²⁸⁷ Taberî, II, 679; V, 91.

²⁸⁸ Zeccâc, III, 288.

²⁸⁹ Örneğin İbn Hâcib (ö. 646/1249) imâle, teshil vb. edâya ilişkin fonetik farklılıkların mütevâtir olmadığını ifade edenlerdendir. Fakat o, yedi kıraatin mütevâtir olmamasının Kur'ân'ın bazı kelimelerinin mütevâtir olmaması neticesini doğuracağını ileri sürerek fonetikler dışındaki kıraatlerle Kur'ân'ı eşit olarak görmektedir. [Tacüddin Ebî Nasr es-Sübki, *Ref'ü'l-hâcib 'an muhtasari İbn Hâcib*, thk. Ali Muhammed Muavviz-Adil Ahmed Abdülmecûd, I-IV, Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1999, II, 91-92] Yine Alûsî (ö. 1270/1854) de 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 geleceği için- küfre düşmesinden endişe edileceğini belirterek Kur'ân ve kıraatlerin aynı olduğunu dile getirmektedir. [Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts, VIII, 33.] Taberî ve Zeccâc'a yöneltilen eleştiriler “Kıraat ilmi açısından Taberî ve Zeccâc'a yöneltilen tenkitler” başlığı altında ayrıca ele alınacaktır.

²⁹⁰ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 318.

okunması olduğu ve bu ayrımın temelinde de Kur'ân'ın yazı, kıraatlerin ise o yazının nakle dayalı olarak seslendirilişi anlayışı yattığı ifade edilmektedir.²⁹¹

Zeccâc tefsirinde veya diğer eserlerinde yedi harfin ne olduğu konusuna ve kıraatle olan ilişkisine Taberî gibi doğrudan değinmemektedir. Ancak tefsirinde kıraatlere yaklaşımı incelendiğinde onun Mekki'ye yakın bir görüş paylaştığı söylenebilir. Zira Zeccâc, kıraatlerle ilgili pek çok yerde “harf” kavramını kullanmakta ve bunların icmâ etmesine ilaveten mushaf hattına uygunluğuna dikkat etmektedir.²⁹² Bu ifadeleri dikkate alındığında ulaştığımız kanaati şu şekilde hülâsa etmemiz mümkündür: Yedi harfin bir getirisi olarak o güne kadar okunagelen farklılıklar İmam mushafların harekesiz ve noktasız imlası ile bir anlamda budanmıştır. Mushaf hattına uygun olanların rivâyeti devam etmiş, ancak bunlar bir rivâyet malzemesi olarak haber-i vâhid ile nakledilmişlerdir. Bu haberlerin ittifak etmesi tercihte öncelikli olmaktadır. Haliyle nakledilen kıraatler yedi harfin bir parçası konumunda olmaktadır. Fakat o, Mekki gibi nakledilen kıraatlerden herhangi birinin terk edilemeyeceğini düşünmemekte, Taberî gibi kıraatlerin ittifakını önemserken tercihlerde bulunmaktadır. Bir sonraki bölümde de ele alınacağı üzere Zeccâc'ın kıraat tasavvurunun genel karakteri, bu şekilde bir anlayışa sahip olduğu fikrine imkân tanımaktadır.

Yine bu noktada şunu da belirtmekte fayda vardır: Taberî'nin, tefsirinin mukaddimesinde kıraat birikiminin tamamını dikkate alarak bir değerlendirme yapmadığı açıktır. O, irabı ve cümleyi etkileyen hareke vb. değişimleri yani ferşî farklılıkları ve müterâdifleri dikkate almakta, fakat mushaf hattından bağımsız olan fonetikle/seslendirmeye alakalı ve lehçelerin hususiyetlerine göre farklılaşan değişiklikleri göz ardı etmektedir. Oysa kıraat birikimi içerisinde ferşî farklılıklardan daha çok lehçelere özgü hususiyetler taşıyan okumalar yer almaktadır.²⁹³ Ancak bunların anlam üzerinde herhangi bir fonksiyonu yoktur. Bu yönüyle bakıldığında Taberî, kıraat âlimiyle müfessir arasında adeta bir görev ayrımına gitmekte ve

²⁹¹ Ögmüş, “Kur'ân'ın Sıhhati”, s. 21.

²⁹² Zeccâc, I, 95, 288, 290, 465; II, 421; IV, 354. Örneğin Zeccâc'ın bu konudaki ifadelerinden biri şöyledir: “وكلما كثرت الرواية في الحرف وكثرت به القراءة فهو المتبع” Zeccâc, III, 288.

²⁹³ Ünal, *Kıraat*, s. 105, 131.

konuyu tefsirinde, çoğunlukla kullanacağı ferşî farklılıklar çerçevesinde ele almaktadır. Bu sebeptendir ki Zeccâc'ın aksine o, fonetikle alakalı farklılıklara eserinde pek iltifat etmemektedir.

Ezcümle Taberî, Kur'ân'ın yazıldığı metinde tek harfin dikkate alındığına, müteradiflerin terk edildiğine; kıraat farklılıklarının ise müstenseh mushafların noktasız ve harekesiz metnine uygun, 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 anlaşılmaya da müsaittir. Böyle bir ayırımın isabetli olduğuna katılmakla birlikte, yedi harfle kıraatler arasındaki ilişkinin kül-cüz şeklinde bir ilişki olduğunu daha makul bir yaklaşım olarak kabul etmekteyiz. Zira kıraatler sadece ferşî farklılıklardan ibaret değildir. Buna göre kolaylaştırma amacına matuf olarak ruhsat verilen *yedi harf* uygulamasının -ki bunun içine lehçesel/lugavî tercihlerle müteradif okumalar girmektedir- Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushafın noktasız ve harekesiz yazı formuna uygun olanları nakledilmeye ve tilâvet edilmeye devam edilirken, uymayanlar terk edilmiştir. Ancak bir rivâyet malzemesi olarak nakledilen farklılıkların mushaf hattına uygun rivâyet birikimi içerisinde en fazla okunan, diğer bir ifadeyle ittifak edilen ve üzerinde icmâ oluşan okuyuş farklılıkları Kur'ân olarak tilâvete daha uygundur diye düşünmekteyiz.

Kur'ân ve kıraatin ayrı iki hakikat olduğunu örnek üzerinden değerlendirecek olursak: “بِمَا حَفِظَ اللَّهُ” ifadesi²⁹⁴ kurrânın her biri tarafından *Allah* lafzının ötresiyle okunurken; aşere imamlarından Ebû Ca'fer Yezîd el- Ka'ka tarafından *Allah* lafzının üstünüyle okunmaktadır.²⁹⁵ Her iki kıraatte sika râvîler tarafından nakledilmiş ve mushaf hattına da uygundur. Lakin her biri haber-i vâhid şeklinde nakledilen kıraatlerin ilkinde rivâyetler ve tilâvet ittifak etmişken, Ebû Ca'fer bu sikalar topluluğunun ittifakla naklettiklerine muhalefet ederek, hadis ilminde olduğu gibi şâz konumuna düşmekte, diğer bir ifadeyle kıraatin zaptını tam yapamamış görüntüsü

²⁹⁴ Nisâ 4/34.

²⁹⁵ Bennâ, *İthâf*, I, 510-511.

sergilemektedir. Haliyle burada iki kıraat olsa da Kur'ân bakımından tilâvet değeri taşıyanın icmâ ile nakledilen okuyuş olduğu kabul edilecektir.²⁹⁶

Yine Kur'ân ve kıraatin iki ayrı hakikat olduğuna ilaveten, yedi harfle kıraat ilişkisinin boyutuyla ilgili olarak da “وَكَذَلِكَ نَقُصِّ عَلَيْكَ الْآيَاتِ وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلَ الْمُجْرِمِينَ” âyetini²⁹⁷ örnek olarak zikredebiliriz. İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım'ın râvîsi Hafs, Ya'kûb, Hasan-ı Basrî, Yezîdî ve İbn Muhaysin “وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلَ الْمُجْرِمِينَ” şeklinde fiili *te*'li; Âsım'ın râvîsi Ebû Bekr, Hamza, Kisâî, Halef, A'meş ve Zeyd ise “وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلَ الْمُجْرِمِينَ” olarak *ye*'li okumuşlardır.²⁹⁸ Burada Arap kabileleri tarafından *sebîl* kelimesinin müzekker veya müennes kabul edilmesi fiilin tezkir veya te'nisliğini doğrudan etkilemektedir. Kaynaklara göre Temîm ve Necd ehli tarafından *sebîl* kelimesi müzekker kabul edilirken, Hicâz ehli tarafından da müennes kabul edilmektedir.²⁹⁹ Her iki kıraatin de Arapça'da meşhur lehçeler olması, belli bir kurrâ tarafından okunmuş ve onlardan nakledilmiş olması sebebiyle Kur'ân olarak tilâvet edilebilecek farklılıklardan kabul edilmektedir.³⁰⁰ Yedi harf ruhsatı sebebiyle lehçelerin selikalarına göre okunuşuna müsaade edildiği anlaşılan mezkur farklılığın, mushafın hareke ve noktadan âri haline uygun düşmesi ve her iki kıraatin belli bir kârî çoğunluğu tarafından da okunmuş olması yedi harf ile kıraat ilişkisini gayet açık ortaya koymaktadır. Buna göre kıraat birikiminin tamamı dikkate alındığında Mekkî'nin de belirttiği gibi kıraat farklılıkları yedi harfin bir cüz'ü olmaktadır. Fakat tilâvette elbette ki bir tercih yapılacaktır; bu da çoğunluğun ittifakla okuduğu, yaygın ve fasih olan kıraat olmalıdır.

²⁹⁶ Bu ve benzeri bir değerlendirme için bk. Taberî, VI, 694-695; Zeccâc, IV, 175.

²⁹⁷ En'âm 6/55.

²⁹⁸ İbn Mücâhid, *es-Seb'a*, s. 258; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 258; Taberî, IX, 276; Hatîb, *Mu'cemü'l-kirâât*, II, 438-439.

²⁹⁹ Taberî, IX, 277; Râcihî, *Lehecât*, s. 179; Hatîb, *Mu'cemü'l-kirâât*, II, 439.

³⁰⁰ Zeccâc, II, 254-255; Taberî, IX, 276.

G. Kıraatlerin Tefsire Katkıları

Kur'ân'ın anlaşılması noktasında esbâb-ı nüzûl³⁰¹ başta olmak üzere kırââtlerin,³⁰² vakf ve ibtidânın,³⁰³ âyetler arasındaki münasebetin,³⁰⁴ teşbihin,³⁰⁵ isrâiliyyâtın³⁰⁶ vs. kullanıldığı bir vakıadır. Söz konusu Kur'ân olunca, ilgili bütün rivâyet ve dirâyet malzemesi müfessirlerce görülmeye ve bu doğrultuda âyetler anlaşılmaya çalışılmıştır.³⁰⁷ Kıraatlerin manaya ve yorumların farklılaşmasına etkisi kesin olduğuna göre³⁰⁸ böyle bir malzeme elbette ki müfessirlerce göz ardı edilmemektedir.

Tefsir ilmi başta olmak üzere Kur'ân kaynaklı diğer bütün ilimlerin, ilgili konularda kıraatlere başvurmak durumunda kaldıklarını görüyoruz. Yalnız burada kıraat birikiminde yer alan her okuma şeklinin anlama mutlaka bir katkı sağladığı veya anlamı farklılaştırdığından elbette söz edemeyiz. Tespit edildiği üzere kıraat birikimi içerisindeki farklılıkların yaklaşık yüzde seksenini (% 80) usûlle ilgili farklılıklar oluşturmaktadır ki bunların manaya hiçbir etkisi bulunmamaktadır.³⁰⁹ Çünkü bunlar, Arapça'nın farklı lehçe ve fonetik yapısıyla alakalı olan seslendirmeye özgü değişimlerdir. Çalışmada da görüleceği üzere incelediğimiz tefsirlerde bu okumalar birer lehçe farklılığı olarak ele alınmaktadır. İbn Âşûr'un da ifade ettiği üzere, ferşî okumaların dışındaki usûlî okumalar (med, imâle, tahfif, teshil vb.),

³⁰¹ Örnek bir çalışma için bk. eş-Şeyh Cem'ah Sehl, *Esbâbü'n-nüzûl, esânîdühâ ve âsâruhâ fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Mekke, 1403/1986.

³⁰² Örnek bir çalışma için bk. Muhamed b. Ömer b. Sâlim Bazmul, *el-Kırâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Mekke, 1412/13.

³⁰³ Örnek bir çalışma için bk. İsmail Ahmet et-Tahhân, Kur'ân'ı Anlamada Vakfın Rolü, çev. Necattin Hanay, *RTEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 2 (2012), ss. 233-278.

³⁰⁴ Örnek bir çalışma için bk. Abdullah el-Hatîb Mustafâ Müslim, "el-Münâsebât ve eseruhâ 'alâ tefsîri'l-Kur'ân'il-Kerîm", *Mecelletü Câmîati's-Şârikati li'l-Ulûmi's-Şeri'ati ve'l-İnsân*, II/2, 1426/2005, ss. 1-46.

³⁰⁵ Örnek bir çalışma için bk. Ahmed b. Sâlim eş-Şehrî, *et-Teşbihâtü'l-Kur'âniyye ve eseruhâ fi't-tefsîr*, Ümmü'l-Kurâ Ünivrsitesi 1430/2009.

³⁰⁶ Örnek bir çalışma için bk. Remzi Na'naa, *el-İsrâiliyyât ve eseruhâ fî kütübi't-tefsîr*, Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1390/1970.

³⁰⁷ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *Âhkâmü'l-Kur'ân (cemaehü el-İmâm el-Beyhakî)*, thk. Abdülğani Abdülhâlik, I-II, Kâhire: Mektebetü el-Hâncî, 1994/1414, I, 12.

³⁰⁸ İsmail Karaçam, *Kıraat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri ve Mütevâtir Kıraatların Yorum Farklılıklarına Etkisi*, İstanbul: İFAV Yay., 1996, s. 122, 127; Ünal, *Kıraat*, s. 132 vd.

³⁰⁹ Ünal, *Kıraat*, s. 105-113, 131.

esasında tefsirlerin ilgisi dışındadır.³¹⁰ Bu durum Taberî ve Zeccâc'ın tefsirlerinde - kısmî değişimlerle birlikte- genelde böyledir.

Edâya yönelik lugavî/lehçesel çeşitliliği bir yana bırakacak olursak, sınırlı sayıda rivâyete sahip müterâdif (anlamsal) okumaların, tefsirin gayesine hizmet eden yönü olması sebebiyle mananın netleşmesi bağlamında kullanılması caiz görülmüş,³¹¹ anlamaya yardımcı ifadeler olduğu için de tefsirlerde kullanılmıştır.³¹² Yine sülâsî bâb, semâî mastar ve muarreb kelimelerin lehçelere göre farklılaşan tercihleri her ne kadar tefsirlerde yer alsada genellikle anlam açısından bir farklılık meydana getirmemekte; ancak tilâvet değeri açısından fasih ya da efsah noktasında tespiti yapılmaktadır.³¹³

Burada esas önemli olan mana üzerinde birtakım etkilere sahip olan kıraat birikimidir. Diğer bir ifadeyle lehçeye dayalı okumalar dışındaki ferşî kıraatlerdir ki tefsirin asıl ilgi alanı işte burası olmaktadır.³¹⁴ Ferşî farklılıklar da kıraat mirasının yaklaşık yüzde yirmilik (% 20) bir kısmını oluşturmaktadır.³¹⁵ Binaenaleyh sarfî ve nahvî farklılıkların, ilaveten bir âyetteki ziyade ve noksanlıkların anlama birebir etki ettiği yadsınamaz bir gerçektir. Böyle bir olgunun tefsirdeki fonksiyonu çeşitlilik göstermektedir. Bu cümleden olmak üzere kıraatler, âyette kastedilen mananın beyanına, anlamın genişlemesine, işkâlin giderilmesine, üslubun farklılaşmasına vs. katkı sağlamaktadır.³¹⁶

Müfessirlerin kıraatleri kullanma ve tercih etmedeki tutumları farklılık gösterebilmektedir. Yazılan tefsirin amacı ve türüne göre kullanılan kıraat farklılıklarının kemiyet ve keyfiyeti de değişebilmektedir. Esasında müfessirlerden bazıları kıraatler konusunda terminolojik bir kaygı gütmeksizin, sahih ya da şâz

³¹⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 51.

³¹¹ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Abdulah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2006, XX, 466.

³¹² Örneğin bk. Suyûtî, *Me'sûr*, XIV, 475-476; XV, 609; Kurtubî, *Ahkâm*, XIX, 132.

³¹³ Örneğin “سُغْفِرُ” semâî masdarındaki “dâd” harfinin ötre ve üstün okunmasının anlama etkisizliği için bk. Kurtubî, *Ahkâm*, XVI, 450; Taberî, XI, 270.

³¹⁴ İbn Âşûr, *Tahrîr*, I, 55.

³¹⁵ Ünal, *Kıraat*, s. 131.

³¹⁶ Bazmul, *Kirâat*, I, 317-318.

olsun kıraatleri daha çok bir tefsir malzemesi olarak kullansa da³¹⁷ çoğunlukla seçici davranıldığı görülmektedir.³¹⁸ Şâz kıraatleri delil kabul edenler tefsirlerinde bunlara yer vererek anlamı şâz kıraatler üzerine inşa edebilmekte ve bazen sahih kıraatlerin anlamlarından ayrılabilirler.³¹⁹ Öte yandan gelenek içerisinde uydurma kıraatler makbul addedilmediği için³²⁰ genellikle ya eleştirilmekte ya da dikkate bile alınmamaktadır.³²¹

Arap diliyle doğrudan ilişkisi bulunan kıraat birikiminin tefsirdeki fonksiyonuna dair örnekler çalışmanın ilerleyen bölümlerinde detaylıca ele alınacağı için burada örnek verme lüzumu hissedilmemiştir. Taberî ve Zeccâc'ın tefsirlerine bakıldığında kıraatlerin çoğunlukla bir tefsir, dil ve rivâyet malzemesi olarak kullanıldığı ve âyetlerin tevcihinin bunlara göre yapıldığı görülecektir. Bu yapılırken de her müfessirde olduğu gibi belli bir yol takip edilmektedir. Bir sonraki bölümde işte bu metottan ve müelliflerin kıraat tasavvurlarından söz edilecek ve bu bağlamda kendilerine yapılan tenkitler üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

³¹⁷ Örneğin Zemahşerî'nin kıraatler konusundaki tutumu için bk. Şule Akman, *Keşşaf'ta Mütevâtir Olmayan Kıraatlar ve Tefsir İlişkisi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enst., Ankara 2010, s. 55 vd.; Mehmet Dağ, "Mu'tezile'ye Ehl-i Sünnet İsnâdı: 'Kıraatlar Tevkîfî Değil, İctihâdîdir –Zemahşerî Özelinde Bir İddianın Değerlendirilmesi–" *Marife*, Mu'tezile Özel Sayısı, III/3 (2003), ss. 219-258; Abdullah Süleyman Muhammed Edib, *et-Tevcihi'l-lüğavî ve'n-nahvî li'l-kirâati'l-Kur'âniyyeti fî Tefsiri'z-Zemahşerî*, (Yüksek Lisans Tezi) Musul Üniversitesi, Musul 2002.

³¹⁸ Örnek bir çalışma için bk. İbrahim Uludaş, *Ebû Hayyân el-Endelûsî'nin el-Bahru'l-Muhît'inde Kıraat Olgusu*, (Basılmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enst., Bursa 2014.

³¹⁹ Örnekler için bk. Abdü'l-ilâh Hûri'l-Hûrî, *Esbâbü ihtilâfi'l-müfessirîn fî tefsiri âyâti'l-ahkâm*, Kâhire: Dâru'n-Nevâdir, 2008/1428, s. 126 vd.

³²⁰ Âlu İsmail, *Kirâât*, s. 41.

³²¹ Bazmul, *Kirâât*, s. 204-205.

İKİNCİ BÖLÜM

TABERÎ VE ZECCÂC'IN TEFSİRLERİNDE KIRAAT OLGUSU

I. KIRAATLERİ ELE ALIŞ BIÇIMLERİ

İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) ve Ebû İshâk ez-Zeccâc (ö. 311/923) Kur'ân'ı tefsir ederken, genel olarak âyetleri kelime kelime ya da cümle cümle ele alıp incelemektedirler. Tefsirlerinde bir kelimenin ya da cümlenin tefsir, tahlil ve/veya irabı yapıldıktan sonra bir diğerine geçilmektedir. Genel metot böyle olmakla birlikte Taberî'ye göre Zeccâc çok daha muhtasar bir yol benimsemekte, bazen bir iki kelime söylemekle yetindiği yerler, hatta izahatta bulunmadığı âyetlerle karşılaşmak bile mümkün olabilmektedir. Zeccâc'ın *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû* adlı eserinin adından da anlaşılacağı üzere bu tefsir, dilbilimsel tefsirle rivâyet tefsirin muhtasar bir şekilde buluşma noktasında durmaktadır. Taberî'nin eseri de aynı özellikleri göstermekle birlikte o, oldukça hacimli, rivâyetleri ve detayları ıskalamamaya özen gösteren bir hüviyete sahiptir. Hacimlerindeki farklılığa rağmen bir âyetle ilgili kıraat çeşitliliği söz konusuysa genellikle iki müfessir de bunu işlemeye özen göstermektedir.

Her müfessirin, tefsir ve te'vilde takip ettiği bir metodu olduğu gibi kıraatleri işlerken de kendisine özgü bir usûl ve metodunun olduğu muhakkaktır. Bununla birlikte tefsir ve te'vilin önemli parçalarından birinin kıraat farklılıkları olduğu izahıtan varestedir. Tefsirlerine baktığımızda Taberî ve Zeccâc'ın kıraatlerle ilgili olarak kendilerine özgü bir metot takip ettiklerini görmemiz mümkündür. Taberî, âyette ele aldığı kısmın tevilini yaparken, kıraat hangi kelimeyle ilgiliyse orada, genellikle *kurrâ bu kelime üzerinde ihtilaf etmiştir* (اِحْتَلَفَتِ الْقُرْآنُ فِي قِرَاءَةِ ذَلِكَ) diye söze başlar. Kıraatlerin, hangi kurrâya, bölgeye veya şehre ait olduğunu zikreder. Bu okuyuş farklılıklarının genel olarak kısa kısa tevcihlerini (temellendirme/çözüm) yapar. Nahivle ilgili olanlarının tevcihlerini uzun uzun tartıştığını görmemiz de mümkündür. Son kertede zikrettiği kıraatler arasında kendi görüşünü yansıtarak tercih yapar ve bunu gerekçelendirir. Dolayısıyla konuyu tartışır. Eğer tercihini, zikrettiği kıraatlerin tamamından yana yapacaksa, bunların yaygınlık, dil ve mana

yönünden eşit seviyede bulunduğunu ve isabetli olduğunu ifade eder. Meylettği bir kıraat veya okunmasını daha çok istediği biri varsa bunu ayrıca belirtir. Taberî’de bu usûl mütemadiyen böyledir.

Zeccâc’ın metodu ise daha farklıdır. O, kıraat farklılığı olan yerlerde, bunu çoğunlukla belirtir ancak Taberî gibi bir giriş cümlesi kullanmaz. Hatta bazen kıraat olup olmadığını belirtmeksizin sadece okuyuş farklılığını zikretmekle yetindiği yerler de mevcuttur. Taberî gibi kıraatin ait olduğu kaynağa (kişi, bölge veya şehir) sürekli işaret etme gereği duymamakla birlikte bunları belirttiği yerler bulunmaktadır. Kaynağı bazen açık bir şekilde zikrederken çoğunlukla *yecûzu*, *kurie*, *yukrau* vb. ifadeler kullanır. Fakat bunlar genelde kıraatin sıhhatine yönelik bir ifadelendirme biçimi olmayıp tamamen müfessirin kendi pratik metodudur. Zeccâc, kıraatlerin tevcihi ve tercihinde de aynı şekilde hareket eder. Kimi zaman kıraati zikredip tevcihini, mukayesesini yapar, hüküm verip tercihte bulunur, beğenir; kimi zaman ise tevcih ve tercihinin de yapmaz; sadece kıraat farklılığını zikredip geçer. Genel olarak bakıldığında Taberî’ye nispetle Zeccâc tefsirinde sistemli bir metod takip etmez. Taberî tefsiri bu yönüyle çok daha kullanışlı ve tafsilatlıdır. Detaylarını aşağıda göreceğimiz Taberî ve Zeccâc’ın kıraat konusundaki metodları, genel olarak yukarıda zikrettiğimiz şekildedir.

A. Kıraatlerin Belirlenmesi

Taberî ve Zeccâc, kıraatlerin ait olduğu kaynağı tespit ederken bir takım teknik ifadeler kullanmaktadırlar. Müfessirlerin kullandığı bu ifadeler, kıraatin sıhhatinde ve dolayısıyla kaynağın tespitinde önem arz etmektedir. Bu, kıraat ilminin (seb’a ve aşere şeklinde) resmî anlamda sistematize edilmediği bir dönemdeki ifade biçiminin hem karakterini hem de sonraki kaynaklara temel teşkil etmesi bakımından etkisini görmemizi sağlayacaktır. Nitekim kıraatlerin ilk asırlardaki ifade biçimlerinin sonraki dönemlerde ilgili çalışmalar için birer anahtar kavram haline geldiğini söylememiz mümkündür.

Kaynaklara bakıldığında, isnadın herhangi bir kıraatin sahipliğini, güvenilirliğini ortaya koyan temel bir kıstas olarak kabul edildiği görülmektedir.³²² Oysa Taberî ve Zeccâc, diğer bütün tefsirlerde olduğu gibi kıraati genellikle okuyanına nispet etmekle yetinmektedirler. Bu nispet ya *sahâbeye* ya *kıraat imamlarına* ya da *bölgelere/şehirlere* olmaktadır. Bu metot, kıraatin ait olduğu kaynağı peşinen kabul ettikleri anlamına gelmektedir. Zira her iki müfessirin dönemine gelinceye kadar kıraatlerin, senet bakımından müstakil kıraat kaynaklarında tespit edildiği, üçüncü asra gelinceye kadar kıraat alanında kırka yakın eserin kaleme alındığı görülmektedir.³²³ Bizzat Taberî'nin kendisi, günümüze ulaş(a)mamış olsa da neredeyse kendi dönemine kadar bütün kıraatleri içeren ve senetlerin zikredildiği hacimli bir eser yazdığını beyan etmektedir.³²⁴

Taberî ve Zeccâc kıraatlerin isnadını zikretmeyle ilgili olarak şâz kıraatler konusunda da aynı tavrı sergilerken; Taberî, rivâyetinde problem olduğunu düşündüğü kıraatlerde az da olsa senet zikretmektedir. Sahih ve şâz kıraatler konusunda müfessirler tarafından senet verilip verilmemesinin şöyle bir gerekçeyle izah edildiği görülmektedir:

Kur'ân'ın herhangi bir kelimesinin bir şekilde okunması, çok sayıda insanın bildiği ve icra ettiği bir şeydi. Bu konuda isnada ihtiyaç bile duyulmuyordu. Nitekim tefsirlerde hüsnü kabul görmüş ve sonraları mütevâtir olarak kabul edilmiş okuyuş biçimleri için isnada başvurulmazken, sonraları şâz olarak nitelendirilmiş okuyuş biçimleri verilirken isnada ihtiyaç duyulmuştur.³²⁵

Tefsirlerinin genelinde kıraatlerin isnadlarını belirttiğimiz gerekçelerden dolayı zikretmeye ihtiyaç duymasalar da Zeccâc, muhtemel eleştirileri bertaraf etme gayesiyle olsa gerek, rivâyet ettiği kıraatlerin çoğunluğunu hocası İsmail b. İshak (ö. 282/896) vasıtasıyla Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838)³²⁶ ve Ebû

³²² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 9.

³²³ Bazmul, *Kırâât*, I, 198-200.

³²⁴ Taberî, I, 149-50. Ayrıca bk. Mekkî, *el-İbâne*, s. 53; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 34.

³²⁵ Halis Albayrak, "Taberî ve Kırâat (Câmi'u'l-Beyân an Te'vili l-Kur'ân Çerçevesinde)", *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları IV*, İstanbul: İSAV, 2002, s. 356.

³²⁶ İbnü'l-Cezerî, *Ğâye*, II, 18.

Abdurrahman es-Sülemî'nin (ö. 73/692)³²⁷ nakillerine dayandığını beyan etmektedir.³²⁸

Buradan anlaşılmaktadır ki kıraatın temel şartlarından sayılan sahih senedin - ehil olanlarca bilinen okuyuşlar olduğu ve de o döneme kadar (hicri 3. asır) kıraatlerle ilgili rivâyet zinciri ve bunların sahih olup olmadıklarının tespiti yapıldığından olsa gerek- zikredilmesine tefsirlerde ihtiyaç duyulmamıştır. Dolayısıyla tefsirlerde genellikle senet zinciri yerine, kıraati okuyanına nispet etmekle iktifa edilmiştir. Bu nispet karşımıza şu şekillerde çıkmaktadır: Birincisi, kıraatın nispet edildiği kaynağın ismen zikredilmesi; ikincisi, kaynağın genelleme yoluyla bölgeye veya şehirlere nispetle zikredilmesi; üçüncüsü ise kaynak zikredilmeden kıraatın doğrudan zikredilmesi.

1. Kaynağın Açıkça Zikredilmesi

Her iki tefsirde kıraatın nakledildiği kaynağın –senet zincirinin değil– açıkça zikredildiği yerler oldukça fazladır. Bu nispetin ya sahabeye ya da kıraat imamlarına yapıldığını görmekteyiz.

a) Sahabeye Nispet

Hz. Peygamber'den (s) Kur'ân'ı bizzat dinleyen ve onun rahle-i tedrisinden geçen ashabın, Kur'ân'ın okunuş şekillerinin sonraki nesillere ulaşmasında icra ettiği fonksiyon tartışmasızdır. Hal böyleyken kıraat imamlarının mevkilerini borçlu olduğu merci onlardır. Kıraatlerin geçerliliğinde, hadis ilminde olduğu gibi silsilenin zikredilmesi tespit açısından önemli olsa da yukarıda bahsettiğimiz üzere tefsirlerde çoğu zaman okuyuşun nispet edildiği kişinin zikredilmesi yeterli görülmüştür. Bu çerçevede müfessirler, sahabeden özel mushaf sahibi olanları ve Kur'ân eğitimine özel bir alaka gösterenleri ilgili yerlerde ismen zikrederek okuyuşlarını nakletmişlerdir.³²⁹ Bu kıraatler, kimi zaman sadece bilgi amaçlı zikredilmekte ve mushaf hattına uymadığı gerekçesiyle şâz kıraatler kapsamında değerlendirilmektedir. Ayrıca tefsirlerde bu nevi kıraatlerin, anlamın daha belirgin

³²⁷ İbnü'l-Cezerî, *Ğâye*, I, 370-371.

³²⁸ Zeccâc, I, 180-181.

³²⁹ Suyûtî, *el-İtkân*, II, 473.

hale gelmesi için tefsîrî bir amaçla veya belli bir kıraati tercih etmede destekleyici bir unsur olarak kullanıldığını söylememiz de mümkündür.

Her iki müfessir de tefsirlerinde Abdullah b. Mes'ûd,³³⁰ Abdullah b. Abbâs,³³¹ Übey b. Ka'b,³³² Ömer b. Hattâb³³³, Abdullah b. Ömer,³³⁴ Ebû Hureyre³³⁵ ve 'Âişe bnt. Ebî Bekr'e³³⁶ ait kıraatlere yer vermekte ve bu sahabîlere ait, varsa kişisel mushaflarına atıfta bulunmaktadır. İsimleri sayılan ashaba ait kıraat farklılıkları Taberî'ye nispetle Zeccâc'da oldukça azdır. Böyle kıraatlerin kullanılış gayesine yukarıda özetle değinilse de bunlar daha sonra "şâz kıraatler" ve "kıraat tasavvurları"yla ilgili başlıklar altında tekrar ele alınacaktır.

b) Kıraat İmamlarına Nispet

İncelediğimiz eserler başta olmak üzere tefsirlerde kıraatlerin delil olma ve okunması noktasında imam kabul edilmiş kurrâyaya nispet edilerek zikredilmesi tercih edilen metotların başında gelmektedir. Sadece ele aldığımız tefsirlerde bile okuyuş farklılıkları, çoğunlukla kıraat imamlarına nispet edilmekte ve dolayısıyla o kurrâyaya vasıl olan rivâyet zinciri de takdiren zikredilmiş olmaktadır. Bu bağlamda Taberî ve Zeccâc, kendilerinden sonra *seb'a* ve *aşere* diye tesmiye olunan ve muktedâ bih olan kıraat imamlarının çoğunu zikrederek okuyuş farklılıklarını vermektedirler. Çoğu denildi, çünkü Zeccâc aşere imamlarından sayılan İmam İbn 'Âmir, İmam Ya'kûb ve İmam Halef'ten ismen nakil yapmazken; Taberî de aşereden İmam Yakûb ve İmam Halef'in kıraatlerine ismen yer vermemektedir. Kıraatinden en az bahsettiği kimse de İmam İbn 'Âmir'dir. Filhakika Taberî ve Zeccâc, aşağıda değinileceği üzere Basra, Kûfe, Medîne ve Mekke başta olmak üzere merkezî şehirlere nispet

³³⁰ Zeccâc, I, 373; II, 172, 187, 421; III, 320; IV, 99, 279, 312, 354; V, 86, 149, 166, 171; Taberî², I, 486; II, 562; VIII, 114; XI, 318; XII, 30; XV, 432; XVI, 82; XVII, 176, 413; XVIII, 84, 194, 337; XIX, 341; XX, 286; XXI, 385; XXII, 52; XXIV, 325.

³³¹ Zeccâc, I, 368, 386, 446; II, 256; III, 39, 100, 113, 207, 394; IV, 57, 127, 279, 373; V, 347; Taberî², I, 123, 486; XV, 237, 300, 348; XVI, 305, 307.

³³² Zeccâc, III, 287; V, 171, 316; Taberî², I, 486; II, 562; III, 552; IV, 550; IX, 38; XIII, 37; XV, 109; XVII, 413; XVIII, 84; XXI, 628.

³³³ Zeccâc, I, 373; V, 171; Taberî², VI, 155; XXIII, 381.

³³⁴ Zeccâc, IV, 191; Taberî², VII, 398.

³³⁵ Zeccâc, III, 120; IV, 207; Taberî², XXIV, 118.

³³⁶ Zeccâc, III, 362; IV, 38; Taberî², VI, 190; IX, 210.

edilen kurrânın mushaf hattına ve Arap dil mantığına uygun ve yaygın olan okuyuşlarını dikkate almaktadır.

Ayrıca Taberî, kıraat imamlarının râvîlerine ait kıraat rivâyetlerini, râvînin adını vermeden belirtmektedir. Diğer bir deyişle râvîlerin okuma farklılıklarını da imamlara nispet ederek zikretmektedir. Bazen râvînin tek kaldığı okuyuşları kıraatten saymadığı da görülmektedir. Mesela, Me'âric sûresinin 16. âyetindeki “نَزَّاعَةَ” kelimesini sadece Hafs iki üstün ile “nezzâ'eten”, diğer bütün kurrâ “nezzâ'etiün” şeklinde iki ötreli okumaktadır.³³⁷ Taberî burada, şehirlerdeki kurrânın icmâ ile ötreli okuduğunu, nasb ile okumanın caiz olmadığını, hatta nasb ile okuyan böyle bir kârînin olmadığını belirterek Türkiye’de ve dünyada çoğunluğun okuduğu Âsım’ın Hafs rivâyetini dikkate almamaktadır.³³⁸ Zeccâc ise Taberî’nin aksine kıraat tevcihlerinde kıraat imamlarından rivâyet farklılıkları varsa, râvînin ismine yer verebilmektedir.

Taberî ve Zeccâc’ın kurrâ isimlerini açıkça zikrederek farklılıkları belirttikleri yerlerde, çoğunlukla kıraatlerle ilgili bir tenkit veya tercih söz konusudur.³³⁹ Diğer bir ifadeyle genele nispet edilen, üzerinde icmâ oluşmuş kıraatların dışında bir okuyuş söz konusuysa bunu belirtmek ve değerlendirme yapmak adına isimler açıkça zikredilmektedir. Şâz kabul edilen okuyuşların kârîlerine de aynı şekilde yeri geldiğinde ve gerektiğinde ismen yer verildiği görülmektedir.

Bir hususun daha belirtilmesi gerekmektedir. O da her iki müfessirin eserlerinde “kıraat-i seb’a” ya da “kıraat-i ‘aşere” terimlerinin imasının bile yer almamasıdır. Çünkü her iki ifadenin müfessirlerden sonra terimleştiği kesindir. Bilindiği üzere İbn Mücâhid’in eseri *Kitâbü’s-seb’a* ile *seb’a* ifadesi terimleşmiş ve o, “yediye yedi yapan müellif” olarak literatüre geçmiştir.³⁴⁰ İbn Mihrân en-Nîsâbûrî’nin (ö. 381/992) *el-Ğâye fi’l-kirââti’l-‘aşr* adlı eseriyle de *aşere* tasnifi ilk kez ortaya konulmuştur.³⁴¹ Zeccâc, eserini hicrî 285-301 yılları arasında imla

³³⁷ İbn Mücâhid, *es-Seb’a*, s. 260-61; Bennâ, *İthâf*, II, 561.

³³⁸ Taberî, XXIII, 261.

³³⁹ Söz konusu eleştiriler ayrıca işlenecektir.

³⁴⁰ Tayyar Altıkulaç, “İbn Mücâhid”, *DİA*, XX, 214.

³⁴¹ Birişik, *Kıraat İlmî ve Tarihi*, s. 91. Muhammed İbnü’l-Cezerî’nin (ö. 833/1429) *en-Neşr fi’l-kirââti’l-‘aşr*’ı söz konusu aşere kıraatinin yerleşmesindeki fonksiyonu da tartışmasıdır.

ettirdiğine,³⁴² Taberî de tefsirini hicrî 270 yıllarında tamamladığına göre³⁴³ söz konusu ifadelerin eserlerde yer almaması gayet normaldir.

Yukarıdaki değerlendirmelerin ardından incelediğimiz tefsirlerde kıraatleri mütevâtir kabul edilen imamlarla ve şâz kabul edilen bazı kurrâyyla ilgili Taberî ve Zeccâc'ın tefsirleri muvacehesinde kısa ama kapsayıcı değerlendirmelerde bulunmaya çalışacağız.

➤ **Şamlı Abdullah İbn 'Âmir (ö. 118/736):** Tâbiînden olup Şamlıların kıraatte imamı kabul edilmektedir. Şam'da Emevî Camiinde uzun yıllar imamlık yapmıştır.³⁴⁴ Yukarıda belirttiğimiz üzere Zeccâc tefsirinde Abdullah İbn 'Âmir'e ismen yer vermez. Taberî ise tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn 'Âmir'in adına nispetle üç yerde kıraatine yer vermektedir.³⁴⁵

Zeccâc'ın İbn 'Âmir kıraatine ismen yer vermemesinin sebebi olarak ilk bakışta onun Şam'a hiç gitmemiş olması gösterilebilir ise de esasında böyle bir tespit kabul edilebilir değildir. Çünkü Zeccâc, Mâide sûresi 54. âyette geçen “مَنْ يَرْتَدِّدْ” kelimesinin *men yertedid* (مَنْ يَرْتَدِّدْ) şeklindeki okunuşunu Nâfi' ve *ehl-i şâm*'a nispet eder ki³⁴⁶ kaynaklarda bu okuyuş şekli Nâfi' ve *İbn 'Âmir* kıraati olarak verilmektedir.³⁴⁷ Zeccâc'ın ehl-i Şâm dediği esasında İbn 'Âmir'den başkası değildir. Bu veriden hareketle Zeccâc'ın İbn 'Âmir ve söz konusu Şam bölgesinin kıraatini bildiğini ve fakat bunu fazla dikkate almadığını anlamaktayız.

Taberî ise yaklaşık hicrî 254-256 senelerinde Dımaşk'a giderek o bölgenin dolayısıyla İbn 'Âmir'in kıraatini bizzat tedris etmiş ve Bağdat'a dönmüştür.³⁴⁸ Anlaşılan her iki müfessirin de İbn 'Âmir'in kıraatinden bîhaber olması kesinlikle düşünülemez. Taberî tefsirinde üç yerde ismen zikrettiği İbn 'Âmir kıraatini bir yerde eleştirir³⁴⁹ diğer iki yerde de tercih etmez.³⁵⁰ Örneğin Kehf sûresinin 28.

³⁴² Emrullah İşler, “Zeccâc”, *DİA*, XXXIV, 173.

³⁴³ Cerrahoğlu, “Câmiu'l-beyân”, *DİA*, VII, 105.

³⁴⁴ Tayyar Altıkulaç, “İbn 'Âmir”, *DİA*, XIX, 308.

³⁴⁵ Taberî, XV, 236-37, 536; XVII, 21.

³⁴⁶ Zeccâc, II, 182.

³⁴⁷ İbn Mücâhid, *es-Seb'â*, s. 245; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 255; Bennâ, *İthâf*, I, 538.

³⁴⁸ Mustafa Fayda, “Taberî”, *DİA*, XXXIX, 315.

³⁴⁹ Taberî, XV, 236-37.

³⁵⁰ Taberî, XV, 536; XVII, 21.

âyetinde geçen “بِالْعُدُوَّةِ” (*bi'l-ğadâti*) kelimesi İbn ‘Âmir tarafından “بِالْعُدُوَّةِ” (*bi'l-ğudveti*) şeklinde okunmuştur.³⁵¹ Taberî, “Arapçayı bilen ehil kimselerce bu hoş olmayan (mekrûh) bir kıraattir” diyerek söz konusu okuyuşu dil açısından caiz görmez. Gerekçesini ise şöyle izah eder: “Arap dilinde عُدُوَّةٌ kelimesi, lâm-ı tarif olmaksızın bizzat kendisi marife bir kelimedir. Nitekim Arapçada bir kelime marife değilse, *elif lâm* (آل) ile marife olur; ancak kelimenin kendisi marifeyse *elif lâm* 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. Çünkü lâm-ı tarif edatı alan kelimeler ancak izafet için uygun olabilir. Araplar kelimeyi أَتَيْتُكَ عُدُوَّةَ الْجُمُعَةِ (*Cuma sabahı sana geldim*) değil; أَتَيْتُكَ عُدَاةَ الْجُمُعَةِ (*Cuma sabahı sana geldim*) şeklinde kullanırlar. Dolayısıyla bize göre doğru olan, merkezî şehirlerin kurrâsının icmâ ile okuduğu “بِالْعُدُوَّةِ” (*bi'l-ğadâti*) kıraatidir. Bu kıraatte *icmâ* hasıl olması sebebiyle gayrısını caiz görmüyoruz.”³⁵²

Mamafih ilk dönem kaynaklarında Şam kıraatiyle ve dolayısıyla İbn ‘Âmir kıraatiyle ilgili olumsuz bir tavrın varlığı gayet net gözlemlenmektedir. Zira İbn ‘Âmir’in kıraatinin her bir vechinin isnad açısından bir sahabeye ulaşip ulaşmadığı, dil açısından problemlili şâz unsurlar barındırıp barındırmadığı hususu tartışılmıştır.³⁵³ İbn ‘Âmir’e karşı bu duruş sonraki dönemlerde de kendini göstermiştir. Nitekim İbn Mücâhid’in, yedili tasnifi içerisinde İbn ‘Âmir’in kıraatine yer vermesi açık bir şekilde tenkit edilmiştir.³⁵⁴ Söz konusu kıraatin İbn Mücâhid’in marifetiyle ve siyasî otoritenin de desteğiyle popülerlik kazandığı da bilindiğine göre³⁵⁵ Taberî ve Zeccâc dönemi ve öncesinde, İbn ‘Âmir’e fazla iltifat edilmediği anlaşılmaktadır. Erken dönemlerde ehl-i Şâm’ın kıraatine karşı takınılan bu tavrın nedenlerinin müstakil bir

³⁵¹ İbn Mücâhid, *es-Seb‘a*, s. 390; Taberî, XV, 237.

³⁵² Taberî, XV, 237.

³⁵³ Altıkulaç, “İbn ‘Âmir”, XIX, 309.

³⁵⁴ Tayyar Altıkulaç, “İbn Mücâhid”, *DİA*, XX, 214. Mekkî b. Ebî Tâlib de İbn Mücâhid’in Ya’kûb el-Hadramî dururken Kisâf’i seb’a imamlarından saymasını eleştirmektedir. Bk. Mekkî, *el-İbâne*, s. 39.

³⁵⁵ Öztürk, “Kıraatlerin Tarihsel Serencâmi”, s. 215-216.

çalışmada ayrıca irdelenmesi mümkündür.³⁵⁶ Ancak, yapılan eleştirilere rağmen İbn Mücâhid'in yedili tasnifinde İbn 'Âmir'i tercih etmesi genel kabul görmüş ve bu çerçevede gerek yedi kıraat, gerekse kıraatlerin nispet edildiği yedi kurrâ, bu alanda tartışmasız bir otorite kazanmıştır.

➤ **Mekkelî Abdullah İbn Kesîr (ö. 120/737):** Tâbiîn'in önde gelenlerinden ve Mekkelîlerin kıraatteki imamı olan İbn Kesîr, Taberî'de ismi az geçen kurrâdan biridir. Tespitimize göre yaklaşık on dört yerde İbn Kesîr'in adı geçmektedir. Bunların biri tefsir rivâyeti olup³⁵⁷ diğerleri kıraat rivâyetidir.³⁵⁸ Zeccâc ise İbn Kesîr'in sadece bir kıraatine ismen yer vermektedir.³⁵⁹

Taberî'nin, İbn Kesîr'in okuyuşlarından tasvip ettiği ve tercih ettiği kıraatleri olmakla birlikte³⁶⁰ Arap kelamına uygun düşmeyen yapı,³⁶¹ maruf olmayan lehçe³⁶² ve çoğunluğun okuyuşuna (icmâ) muhalif okuyuş³⁶³ olması sebebiyle tercih etmediği kıraatleri de bulunmaktadır. Taberî bazen de İbn Kesîr'in okuyuşunu “onların bazıları” diye isim zikretmeden vermektedir.³⁶⁴ Bunu da muhtemelen İbn Kesîr'e olan hürmeti sebebiyle eleştiri yönelteceği zaman yaptığı söylenebilir.

Örneğin Zeccâc, “فَتَلَقَّى آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ” âyetini³⁶⁵ İbn Kesîr'in “فَتَلَقَّى آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ” şeklinde okuduğunu nakletmektedir.³⁶⁶ Bu durumda *âdem* mef'ul, *kelimât* ise ref ile fail olmaktadır. Taberî ise “*karâe ba'duhum*” ifadesiyle İbn Kesîr'in adını vermeden bu kıraati zikretmektedir. Her iki müfessir de bu âyette tercihini çoğunluğun (icmâ-i kurrâ) okuyuşundan yana kullanmaktadır. Taberî bir adım daha atmakta ve İbn Kesîr'in okuyuşunu Arapça açısından geçerli olsa da *bana göre geçerli değildir*

³⁵⁶ Konuyla ilgili tartışmaların kısmî izahı için tezimizin “Kıraat İlmi Açısından Taberî ve Zeccâc'a Yöneltilen Eleştiriler” başlığına bakılabilir. Ayrıca bk. Tayyar Altıkulaç, “İbn Âmir”, *DİA*, XIX, 308-310.

³⁵⁷ Taberî, XI, 133.

³⁵⁸ Taberî, II, 295; III, 492; XIII, 17, 538; XVII, 13; XVIII, 248; XX, 113; XXII, 224, 411-412; XXIII, 568; XXIV, 286, 335.

³⁵⁹ Zeccâc, I, 116.

³⁶⁰ Taberî, III, 492; XIII, 538; XXII, 411; XXIII, 568; XXIV, 286-287, 335-336.

³⁶¹ Taberî, II, 295.

³⁶² Taberî, XXII, 224.

³⁶³ Taberî, XIII, 17; XX, 113.

³⁶⁴ Taberî, I, 580.

³⁶⁵ Bakara 2/37.

³⁶⁶ Zeccâc, I, 116. Ayrıca bk. İbn Mücâhid, *es-Seb'a*, s. 153; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 211.

(ğayru câizin ‘indî) diyerek kabul etmemektedir.³⁶⁷ Çünkü ona göre kıraat konusunda icmâ her şeyin üstündedir.

➤ **Kûfeli Âsım b. Ebi’n-Necûd Behdele (ö. 127/745):** Kendisi tâbiînden olup hâlihazırda dünyada kıraati en fazla okunan kıraat imamıdır. Pek çok râvîsi olmakla birlikte bunlardan en çok Hafs b. Süleyman (ö. 180/796) ve Ebûbekr Şu’be (ö. 193/808) bilinmektedir. Yukarıda geçtiği üzere kıraat imamlarından Ebû ‘Amr da (ö. 154/770) İmam Âsım’a talebelik yapan ve ondan rivâyette bulunanlar arasındadır. Âsım, kıraatini Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 73/692) kanalıyla Hz. Ali’den, Zirr b. Hubeyş (ö. 82/701) kanalıyla da İbn Mes’ûd’dan almıştır. Bizzat kendisinin beyanıyla Sülemî’den öğrendiği kıraati Hafs’a, Zirr’den öğrendiğini Şu’be’ye öğretmiştir.³⁶⁸

Zeccâc, İmam Âsım’ın okuyuş farklılıklarına tespit edebildiğimiz kadarıyla yirmi beşe yakın yerde,³⁶⁹ Taberî ise elliye yakın yerde³⁷⁰ ismen temas etmektedir. Daha önce de belirttiğimiz üzere Taberî kıraat farklılıklarını genellikle imamlara nispetle verdiği için, Âsım’ın râvîlerine ismen yer vermezken, Zeccâc bu konuda aynı tavrı sergilememektedir. O, çoğunlukla Âsım’dan gelen kıraatin hangi râvîye ait olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda Zeccâc, Âsım’ın râvîlerinden Ebûbekr Şu’be b. ‘Ayyâş, Hafs b. Süleymân ve Ebû ‘Amr b. ‘Alâ’nın rivâyetlerine genelde ismen yer vermektedir.

Yukarıda değindiğimiz üzere Ebû ‘Amr, Basralıların kıraat imamlarından olup Zeccâc’ın önem verdiği bir âlimdir. Binaenaleyh gördüğümüz kadarıyla Zeccâc iki yerde hususen Âsım’ın, Ebû ‘Amr rivâyetini tilâvet ettiklerini açıkça ifade etmektedir.³⁷¹ Bu sebeptendir ki Hafs ile Ebû ‘Amr’ın Âsım’dan rivâyetlerinin ittifak ettiği yerlerde Zeccâc, Hafs’ın isminden ziyade Ebû ‘Amr’ın ismini zikretmeyi

³⁶⁷ Taberî, I, 580.

³⁶⁸ İbnü’l-Cezerî, *Ğâye*, I, 316; Mehmet Ali Sarı, “Âsım b. Behdele”, *DİA*, III, 475-76; Tetik, *Kıraat İlminin Talimi*, s. 67-68

³⁶⁹ Örnek olarak bk. Zeccâc, I, 66, 201, 353-54, 366, 373, 384-85, 431-32, 480, 486; II, 118, 124, 345, 461; III, 19, 36, 132, 361, 403; IV, 76,234; V, 127, 221, 233.

³⁷⁰ Örnek olarak bk. Taberî, II, 194, 767; V, 270; X, 252, 408; XI, 415; XIV, 270; XV, 388, 532, 557, 620; XVI, 212, 330, 386, 622; XVII, 21, 38, 319, 339, 346, 515; XVIII, 37, 251; XIX, 122, 189, 226, 415; XX, 79, 340, 618, 624; XXI, 474, 602; XXII, 141, 411, 457, 478, 565; XXIII, 108, 568; XXIV, 106, 286, 453, 718.

³⁷¹ Zeccâc, I, 354, 480.

yeterli görmektedir. Dolayısıyla Zeccâc'ın tefsirinde mezkûr üç râvî isminin aynı anda tek yerde zikredildiği vaki değildir.

Bazen her iki müfessir, Âsım'dan gelen rivâyetlerin farklılık gösterdiğini ifade ederek bunların hangi râvîye ait olduğunu belirtmeksizin kıraati zikretmektedir. Örneğin Taberî "بُشْرًا" kelimesini³⁷² Âsım'dan farklı şekillerde nakledildiğini; bazılarının *büşran* –ki bu Hafs'tır–, bazılarının da *büşüran* –bu da Ebûbekr Şu'be'dir– şeklinde okuduğunu belirtir.³⁷³ Zeccâc da "بِي الدَّرَكِ" kelimesinin³⁷⁴ Âsım'dan farklı şekillerde rivâyet edildiğini; bazılarının (Hafs) *derk* (râ'nın cezmiyle), bazılarının da (Şu'be) *derek* (râ'nın fethasıyla) şeklinde rivâyet ettiğini belirtmekte ve bunların iki lehçe olduğunu ifade etmektedir.³⁷⁵

Zeccâc'ın Âsım kıraatiyle ilgili duruşu hakkında genel bir değerlendirmede bulunacak olursak o, ele aldığı ihtilafli kıraatlerde Âsım'ın Ebûbekr Şu'be rivâyetlerini genelde tercih etmeyip çeşitli gerekçelerle tenkit ederken;³⁷⁶ dil açısından çoğunlukla uygun bulduğu Ebû 'Amr rivâyetlerini ise tercih etmektedir.³⁷⁷ Örneğin Kur'ân'daki "رَضْوَانٌ" kelimesinin geçtiği yerlerde³⁷⁸ Âsım'dan hem *ridvânun* hem de *rudvânun* şeklindeki okuyuşu nakledilmiştir.³⁷⁹ *Râ* harfinin ötresiyle Ebûbekr Şu'be, esresiyle Ebû 'Amr (ve Hafs) rivâyet etmektedir. Her iki lugati de geçerli sayan Zeccâc, *çoğunluğun* esreli okuması sebebiyle, *ridvânun* kıraatine meyletmektedir.³⁸⁰

Zeccâc'ın tenkitleri söz konusu kıraatlerin genellikle dil bakımından problemliliği veya dilsel bir dayanağının olmayışı gerekçesine matuftur. Mesela,

³⁷² A'râf 7/57. ... وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ...

³⁷³ Taberî, X, 252. Ayrıca bk. XXIV, 718.

³⁷⁴ Nisâ 4/145. إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ يَجِدَهُمْ نُصْرًا.

³⁷⁵ Zeccâc, II, 124.

³⁷⁶ Tenkit ettiği örneklerin bazıları için bk. Zeccâc, I, 66, 353-54, 373, 431-32, 480; III, 19, 36, 403; IV, 234. Tasvip veya tercih ettiği örnekler için bk. Zeccâc, I, 373, 486; II, 124; III, 361; V, 233.

³⁷⁷ Örnek için bk. Zeccâc, I, 353-54, 373, 384-85, 480; II, 461; III, 403.

³⁷⁸ Â-i İmrân 3/15, 163, 174; Mâide 5/2; Tevbe 9/21, 72, 109; Muhammed 47/28; Feth 48/29; Hadîd 57/20, 27; Haşr 59/8.

³⁷⁹ İbn Mücâhid, *es-Seb'a*, s. 202.

³⁸⁰ Zeccâc, I, 201, 384-85, 486; II, 461; V 127.

“*فِي بُيُوتِكُمْ*” ifadesini³⁸¹ Ebûbekr Şu‘be *fi biyûtikum* şeklinde *bânın* esresiyle, Ebû ‘Amr (ve Hafs) *fi buyûtikum* şeklinde *bânın* ötresiyle rivâyet etmiştir. Zeccâc, dil bakımından en çok kullanımın ve en iyi (fasih) olanın ötreli olan Ebû ‘Amr rivâyeti olduğunu ve tercihinin bu yönde olduğunu belirtir. Çünkü *beytün-buyûtün* Arap kelimasında *kalbun-kulûbün*, *felsün-fülûsun* şeklindedir ve dilde çok kuvvetli bir karşılığı vardır. Zeccâc, esreli okuyanların kelimedeki *yâ* harfinden dolayı *biyûtikum* okuduklarını söyler. Fakat Arap kelimasında *fi ‘ûlün* (فَعُولٌ) kalıbının ve böyle bir çoğul çeşidinin olmaması gerekçesiyle esreli okuyuşu kabul etmez; “*Dilde bir karşılığı yoktur*” der.³⁸²

Taberî’nin Âsım kıraatiyle ilgili rivâyet ayrımını genelde gözetmediğini yukarıda belirtmiştik. Fakat bu durum onun Âsım’dan gelen farklı rivâyetleri bilmediği anlamına gelmemelidir. Nitekim bazen isim vermeden rivâyetlerin farklılaştığına değindiğini ifade etmiştik. Taberî’nin Âsım’ın ismini zikrederek verdiği kıraatlerin çoğunun, râvîsi Ebûbekr Şu‘be’den nakledilenler olduğunu görmekteyiz.³⁸³ Zeccâc’da olduğu gibi Taberî de Âsım’ın bu okuyuşlarını (Şu‘be rivâyetlerini) diğer bütün kurrânın kıraatine muhalefet etmesi ve kıraatinin az olması sebebiyle tercih etmemektedir.³⁸⁴ Mesela *عِظَامًا* kelimesini³⁸⁵ Âsım hariç Hicâz ve Irak kurrâsının geneli *‘izâmen* şeklinde, Âsım ise *‘azmen* şeklinde okumaktadır. Taberî, kurrânın icmâi sebebiyle bu kelimenin *‘izâmen* şeklindeki kıraatini tercih eder.³⁸⁶ Oysa Âsım’ın söz konusu kelimeyle ilgili iki rivâyeti vardır. Bunlardan biri Hafs rivâyetidir ki kurrânın geneliyle ittifak eden *‘izâmen* şeklindedir; diğeri de Ebûbekr Şu‘be’den gelen rivâyettir ki Taberî’nin de belirttiği gibi *‘azmen* şeklindedir.³⁸⁷ Âsım’ın Hafs rivâyeti kurrânın genelinin okuyuşuyla ittifak ettiği için Taberî –

³⁸¹ Âl-i İmrân 3/154. ... قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ...

³⁸² Zeccâc, I, 480.

³⁸³ Örnekler için bk. Taberî, XVII, 346; XIX, 226, 415; XX, 79, 340; XXII, 411; XXIII, 108.

³⁸⁴ Taberî, X, 252-53; XV, 536; XVI, 330, 386-87; XIX, 189-90, 415; XXII, 478.

³⁸⁵ Mü’minûn 23/14. ... فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا...

³⁸⁶ Taberî, XVII, 21.

³⁸⁷ İbn Mücâhid, *es-Seb‘a*, s. 444.

belirtme de– doğrudan onu da tercih etmiş olmaktadır.³⁸⁸ Fakat onun buradaki tercih gerekçesi kurrânın mezkur kıraat konusundaki ittifakıdır.

Şunu açıkça belirtmek gerekirse Taberî, bir kıraati Âsım veya başka bir kurrâ okudu diye tercih etmez. Bizzat kendi ifadesiyle o, kurrânın icmâi, en fasih ve meşhur lugat olması ve de te’vil ve anlam açısından en uygun olması gerekçeleriyle hareket etmeye çalışmaktadır.³⁸⁹ Fakat icmâ-i kurrâdan ayrılan okuyuşları bazen mana yakınlığı, irab ve te’vildeki sıhhati ve diğer bir meşhûr lugat olması sebebiyle tasvip etmekte ve fakat tercih etmeyebilmektedir. İşte bu sebeplerden dolayı bazen Âsım’ın kıraatini tercih etmese de tasvip ettiğini görebilmekteyiz.³⁹⁰ Örneğin Âsım ve Ebû Ca’fer hariç Mekke, Medîne, Irak, Basra ve Kûfe ehline Nahl sûresinin 66. âyetinde geçen “نُسْقِيكُمْ” kelimesi³⁹¹ *nüsqîküm* şeklinde (*nûnun* ötresiyle) okunmakta, Âsım (Şu’be rivâyetinde) ve Ebû Ca’fer ise *nesqîküm* (*nûnun* fethasıyla) şeklinde okumaktadır.³⁹² Taberî’nin belirttiğine göre her iki kıraat aynı anlama gelen iki lehçeye ait kullanımlardır. “Dolayısıyla kişi hangisini okursa isabet kaydetmiş olur.” demektedir; fakat Arap kelamında en çok kullanılanın ötreli lehçe olması sebebiyle hoşuna gidenin (*e’cebe* ile) *nüsqîküm* olduğunu beyan etmektedir.³⁹³

➤ **Medîneli Ebû Ca’fer Yezîd b. el-Ka’ka’ el-Mahzûmî (ö. 130/747):**

Zeccâc’ın belirttiği üzere Ebû Ca’fer, Medîne ehlinin önde gelen sika isimlerinden biridir.³⁹⁴ İbn Mücâhid her ne kadar yedili tasnif içerisinde kendisine yer vermemiş olsa da³⁹⁵ Ebû Ca’fer, daha sonra aşere tasnifatı içerisinde yerini almıştır.³⁹⁶ Hz. Peygamber’in (s) vefatından elli üç yıl sonra Medîne’de Mescid-i Nebvî’de Kur’ân dersleri vermeye başlamış ve ölümüne kadar bu hizmeti sürdürdüğü için “Medîne kıraat imamı” diye anılmıştır.³⁹⁷

³⁸⁸ Benzer örnekler için bk. Taberî, XVI, 622; XVII, 21, 347, 515; XIX, 415; XX, 340; XXIII, 108.

³⁸⁹ Taberî, X, 53, 75; XI, 415; XX, 619, 624

³⁹⁰ Taberî, II, 194, 727; V, 407; XV, 558, 620; XVI, 212, 330; XVII, 339; XVIII, 37; XIX, 122; XX, 80, 341; XXI,

³⁹¹ Nahl 16/66. ... وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

³⁹² İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 304.

³⁹³ Taberî, XIV, 270-71.

³⁹⁴ Zeccâc, I, 111-112.

³⁹⁵ İbn Mücâhid, *es-Seb’â*, s. 53.

³⁹⁶ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 41; Bennâ, *İthâf*, I, 75.

³⁹⁷ Tayyar Altıkulaç, “Ebû Ca’fer”, *DİA*, X, 116.

Zeccâc tefsirinde tespitimize göre altı yerde ismen zikrettiği³⁹⁸ Ebû Ca'fer'i sika ve Medîne'nin kıraatteki otorite isimlerinden biri kabul etmesine rağmen,³⁹⁹ dört yerde kıraatini dil ve lehçe açısından eleştirir ve caiz görmez.⁴⁰⁰ Diğer iki yerde ise kıraatini dil açısından uygun gördüğü için beğenisini dile getirir.⁴⁰¹ Örneğin Ebû Ca'fer'in "لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا" âyetindeki⁴⁰² esreli *melâiketi* kelimesini ötre olarak *melâiketü* okuduğunu ve fakat bu kıraatte hata yaptığını (أَنَّهُ غَلَطَ فِي هَذَا الْحَرْفِ) belirtir. Arap dili açısından bunun vehim olduğunu dile getiren Zeccâc, "Kur'ân'ın doğru olmayan bir vehimle okunması gerekmez" diyerek tenkidini ortaya koyar.⁴⁰³ Öte yandan Şûrâ sûresinin 30. âyetinde⁴⁰⁴ hem mushaf hem de gramer açısından en uygun ve en güzel kıraatin Ebû Ca'fer'e ait olduğunu belirten de yine Zeccâc'dır.⁴⁰⁵

Taberî, tespit edebildiğimiz kadarıyla Ebû Ca'fer'in kıraatini yaklaşık elli yerde zikreder. Çoğunlukla Ebû Ca'fer'i ismen zikrettiği yerler, kurrânın genelinin okuyuşundan ayrılan kıraat farklılıklarıdır. O, Ebû Ca'fer'in kıraat farklılıklarından meşhur ve mana bakımından sahih, genelin okuyuşuyla da uyum içerisinde bulduklarını tasvip eder.⁴⁰⁶ Ancak tefsirinin genelinde Ebû Ca'fer'in kıraatıyla ilgili açık isim verdiği yerlerde onun kıraatini şâz⁴⁰⁷ ve dilbilgisi açısından çirkin (kabîh) olarak değerlendirdiği,⁴⁰⁸ hata (ğalat/lahn) saydığı,⁴⁰⁹ kurrânın ekserisinin icmâsı sebebiyle yaygın okuyuşa ters düştüğü için tercih etmediği⁴¹⁰ ve resmü'l-mushafa aykırı bulduğu⁴¹¹ görülmektedir.

³⁹⁸ Zeccâc, I, 111, 353; IV, 50, 60, 284, 399.

³⁹⁹ Zeccâc, I, 111.

⁴⁰⁰ Zeccâc, I, 111, 353; IV, 50, 60.

⁴⁰¹ Zeccâc, IV, 284, 399.

⁴⁰² Bakara 1/34.

⁴⁰³ Zeccâc, I, 112.

⁴⁰⁴ Şûrâ 42/30. وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كُنْتُمْ آيْدِكُمْ وَيَعْمُوا عَنْ كَثِيرٍ

⁴⁰⁵ Zeccâc, IV, 399. Ayrıca bk. IV, 284.

⁴⁰⁶ Taberî, XII, 147; XIV, 270-271; XVIII, 212; XX, 79-80; XXI, 250; XXII, 27; XXIII, 592; XXIV, 100-101,

⁴⁰⁷ Zehebî, sahabe ve tâbiîn ileri gelenlerinin hayatta olduğu bir dönemde Hz. Peygamber'in mescidinde Kur'ân dersleri veren, okuyuşuna kimsenin karşı çıkmadığı bir âlim olarak onun kıraati için şâz terimini kullanmanın doğru olmayacağına dikkat çekmiştir. Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, I, 177.

⁴⁰⁸ Taberî, VI, 694-695; XVI, 426.

⁴⁰⁹ Taberî, XVI, 467; XXI, 82.

⁴¹⁰ Taberî, XII, 199; XVI, 156; XVII, 44, 339; XVIII, 432; XIX, 335; XX, 574; XXI, 39-40, 82-83; XXII, 521.

⁴¹¹ Taberî, XVII, 223; XXI, 83.

Örneğin Taberî'nin anlatımıyla Nisâ 34. âyette geçen “بِمَا حَفِظَ اللَّهُ” ifadesini⁴¹² İslam şehirlerinin tamamındaki kurrânın geneli, *Allah* lafzını *ötre* ile “*Allah'ın kadınları korumasıyla onlar da iffet ve namuslarını korurlar.*” anlamına gelecek şekilde okumaktadır. Ebû Ca'fer Yezîd b. el-Ka'ka' ise “بِمَا حَفِظَ اللَّهُ” şeklinde *Allah* lafzını *mansup* olarak “*Kocalarının yokluğunda kadınlar, Allah'a itaati muhafaza etmeleri sayesinde iffet ve namuslarını korurlar*” anlamıyla okumaktadır.⁴¹³ Taberî'ye göre Ebû Ca'fer, hakkında icmâ olan genelin okuyuşundan ayrılmış ve *şâz* konuma düşmüştür. Zira Arap keliminde bu tamlamanın nasb ile okunması hoş bir kullanım olmayıp (kabîh), Arap dil mantığı açısından da problem teşkil etmektedir.⁴¹⁴ Zikrettiğimiz gerekçelerden ötürü Taberî, Ebû Ca'fer'in kıraatini tasvip etmemektedir. Ezcümle, Ebû Ca'fer'in kıraati konusunda -yukarıda da gördüğümüz gibi- Taberî ve Zeccâc'ın hemen hemen aynı tavrı sergilediklerini söylememiz mümkündür.

➤ **Basralı Ebû 'Amr b. 'Alâ el-Mâzinî (ö. 154/770):** Basralıların kıraattaki imamı addedilen Ebû 'Amr, Sîbeveyh'in de kendisinden nakilde bulunduğu imamlardan biridir.⁴¹⁵ Kıraat ahz etmek maksadıyla Mekke, Medîne ve Kûfe şehirlerinde kalsa da Basrî nisbesiyle maruftur. Dolayısıyla hem Basralı olması hem de Zeccâc'ın çok değer verdiği Sîbeveyh'in onu dikkate alması, tefsirinde ondan çokça nakil yapmasına sebep teşkil etmektedir. Zira Zeccâc'ın, kıraat imamları arasında ismini en çok zikredip nakilde bulunduğu kişi Ebû 'Amr'dır. Tespitlerimize göre yaklaşık kırk beş yerde⁴¹⁶ Ebû 'Amr b. 'Alâ'nın ismini açıkça zikrederek kıraat farklılıklarını nakletmektedir. Bunların yanında onun lugat ve dil bilgisine müracaat ettiği yerler de mevcuttur.⁴¹⁷ Ebû 'Amr aynı zamanda İmam 'Âsım'ın da râvîsidir. Zeccâc, eserinde Ebû 'Amr'ın ismini, ondan kıraat ve görüş naklettiğinde çoğunlukla

⁴¹² Nisâ 4/34. الرَّجَالُ قَوَامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا اتَّفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَالتِّي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ فَإِنِ اطَّعْتِكُمْ فَلَا نُبَغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا

⁴¹³ Taberî, VI, 694.

⁴¹⁴ Taberî, VI, 695.

⁴¹⁵ Necati Tetik, *Başlangıçtan Hicrî IX. Asra Kadar Kıraat İlminin Talimi*, İstanbul: İşaret Yay., 1990, s. 65.

⁴¹⁶ Örnek olarak bk. Zeccâc, I, 78, 136, 201, 209, 270, 353, 366, 372, 398, 431, 480; II, 72, 118, 239, 365; III, 19, 47, 240, 300, 323, 361, 403, 423; IV, 97, 127, 175, 218, 226, 243, 383, 444; V, 22-23, 167, 170, 176, 221, 227-228, 331.

⁴¹⁷ Zeccâc, I, 42, 70, 304; II, 323, 389.

أبو عمرو بن العلاء 'Âsım'ın râvîsi olarak rivâyetini zikrettiğinde de sadece أبو عمرو künyesini kullanmaktadır.⁴¹⁸

Zeccâc'ın, Ebû 'Amr'dan yaptığı nakiller genellikle fonetikle ilgili idğam, teshil, imâle vb. kurallarla alakalı okuyuş farklılıklarıdır. Bunlardan eleştirdiği ya da tasvib ettiği yerler mevcuttur. Basralı bir dilci ve kıraat âlimini yeri geldiğinde eleştirilere tabi tutması Zeccâc'ın ilmî duruşunu göstermesi bakımından da ayrıca kayda değerdir.

Taberî de Ebû 'Amr'ın dil bilgisi görüşlerine ilaveten kıraatine yaklaşık yetmiş yakın yerde işaret etmektedir.⁴¹⁹ Zeccâc, genellikle fonetikle alakalı farklılıklar üzerinde durmaktayken, Taberî ise anlama tesir eden yönü olmadığı için Ebû 'Amr'dan nakledilen fonetiklere çoğunlukla değinmemektedir. Kıraatlerle ilgili bu yaklaşım farklılığı her iki müfessirin tefsir metodunun bir yansıması olarak değerlendirilmesi mümkündür.

Örneğin Zeccâc, *râ* harfinden sonra *lâm* harfinin geldiği kelime gruplarının Ebû Amr tarafından idğamlı bir şekilde kıraat edilmesini sesbilim açısından değerlendirmeye tabi tutarken, Taberî, mezkur fonetik okumalara değinmemektedir. Ebû 'Amr'ın “يَغْفِرُ لَكُمْ”,⁴²⁰ “فَأَسْتَغْفِرُ لَنَا”,⁴²¹ “يَسْتَغْفِرُ لَكُمْ”⁴²² gibi *râ* harfinden sonra *lâm* geldiğinde idğam yaparak *yeğfilléküm*, *festeğfillenâ* şeklinde okuduğunu belirten Zeccâc, bunu fahiş bir hata olarak nitelendirir.⁴²³ Oysa söz konusu kıraat Ebû 'Amr'ın râvîsi Sûsî (ö. 261/874) tarafından nakledilmiş ve mütevâtir okuyuşlar arasında yerini almıştır.⁴²⁴ Zeccâc, Ebû 'Amr'dan nakledenlerin hatalı bir şekilde rivâyet etmiş olabileceği ihtimalini de düşünmekle birlikte, Arap dili açısından *lâm*'ın *râ* harfine idğamı mümkün iken tersinin hata olduğunu, zira Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyh gibi otorite kabul ettiği dilcilerin bunu caiz görmediğini belirtmektedir.

⁴¹⁸ Zeccâc, I, 201, 136, 354; II, 118; III, 364.

⁴¹⁹ Örnek olarak bk. Taberî, III, 492, 598; VIII, 369, 396, 400; X, 83, 280, 445, 647; XI, 56; XIII, 25, 75, 589; XIV, 25, 85; XV, 194, 385, 488; XVI, 99, 153; XVII, 98, 614; XVIII, 405; XIX, 91, 239; XX, 31, 171; XXI, 190, 474; XXII, 457, 586; XXIII, 174, 302, 478; XXIV, 286, 323, 453, 491.

⁴²⁰ Âl-i İmrân 3/31; Ahzâb 33/71; Saf 61/12.

⁴²¹ Fetih 48/11.

⁴²² Münâfikûn 63/5.

⁴²³ Zeccâc, I, 398.

⁴²⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 12-13.

Çünkü *râ* harfinin *lâm* harfine idğam yapılması durumunda, sesbilim cihetiyle *râ* harfindeki doygunluk/titreşim ortadan kalkmaktadır. Araplardan işitilen ve diğer bütün kurrânın bu gibi durumlarda okuduğu da *râ*'nın açık bir şekilde telaffuz edilmesidir.⁴²⁵ Yine Zeccâc *إِنَّ هَذَا لَسَاحِرَانِ* âyetini⁴²⁶ *inne hâzeyni* (إِنَّ هَذَيْنِ) şeklinde okuyan Ebû 'Amr'ı mushafa muhalefet etmesi sebebiyle eleştirir ve bu okuyuşunu geçerli bir kıraat olarak kabul etmez.⁴²⁷

➤ **Kûfeli Hamza b. Habîb (ö. 156/772):** Kûfe'de İmam Âsım'dan sonra kıraatte müracaat edilecek en yetkili kişidir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Zeccâc İmam Hamza'ya ait kıraatlere ismen sekiz,⁴²⁸ Taberî ise ismen on yerde⁴²⁹ değinmektedir. Hamza'nın kıraati çoğunlukla her iki tefsirde de sonraki dönemlerde kıraati şâz addedilen A'meş (ö. 148/765) ile birlikte zikredilmektedir.⁴³⁰ İmam Hamza'nın kıraati de Taberî ve Zeccâc'ın eleştirilerinden nasibini almaktadır.

Arapça'da caiz olan tüm vecihlerin Kur'ân kıraatinde geçerli olmasının düşünülemeyeceğini belirten Taberî, kimi yerde diğer kıraatlerle anlam bakımından yakınlığı olması gerekçesiyle tasvib ettiği Hamza kıraatini genelde tercih etmez.⁴³¹ Zeccâc'ın ise Hamza'nın kıraati konusuna daha eleştirel yaklaştığını görmekteyiz. O, bazı yerlerde “böyle bir okuyuş açık bir hatadır (*ğalatun beyyinün*), bunu okumak uygun değildir”,⁴³² “kelimeyi bu şekliyle okumak bütün nahivcilere göre bayağı (*redîetün*), sevilmeyen (*merzûletün*) bir okuyuştur”,⁴³³ “bu şekilde okumak hatadır (*lahn*)”⁴³⁴ ifadeleriyle ciddi eleştiriler yöneltmektedir. Tenkit etmediği yerlerde ise çoğunluğun okuyuşuna uyduğu için ya sadece güzel görmekte⁴³⁵ veya tercih etmediğini belirtmektedir.⁴³⁶

⁴²⁵ Zeccâc, I, 398; V, 22-23, 167, 176, 227-228.

⁴²⁶ Tâhâ 20/63. *قَالُوا إِنَّ هَذَا لَسَاحِرَانِ يُرِيدَانِ أَنْ يُخْرِجَاكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقِكُمُ الْمُغْتَلَى*.

⁴²⁷ Zeccâc, III, 364.

⁴²⁸ Zeccâc, I, 353, 431; II, 118, 123, 132; III, 159, 361; IV, 275.

⁴²⁹ Taberî, XII, 90; XVI, 122; XVIII, 136, 251, 531; XIX, 246, 393; XXII, 470; XXIII, 169, 556.

⁴³⁰ Zeccâc, I, 353, 431; II, 124, 132; Taberî, XVI, 122; XVIII, 136; XIX, 393; XXII, 470.

⁴³¹ Taberî, XVIII, 136, 251, 531; XXIII, 169, 556.

⁴³² Zeccâc, I, 432.

⁴³³ Zeccâc, III, 159.

⁴³⁴ Zeccâc, IV, 275.

⁴³⁵ Zeccâc, I, 353, II, 132.

⁴³⁶ Zeccâc, II, 118, 124.

Bu sebeptendir ki İmam Mâlik'e (ö. 179/795) göre Medînelilerin kıraati sünnettir ve bu kıraat de Nâfi''in kıraatidir.⁴⁴³

Tespitlerimize göre Zeccâc on,⁴⁴⁴ Taberî ise on bir yerde⁴⁴⁵ İmam Nâfi''in kıraatini ismen zikretmektedir. Taberî genelde şehir kurrâsının çoğunluğunun okuyuşundan farklı ve Arap kelamında işitilmeyen yapılarda olan Nâfi' kıraatlerini tercih etmez.⁴⁴⁶ Ancak mushaf hattına uygun ve dil açısından problemlen olmayan kıraatlerini ve anlam bakımından genelin (icmâ/âmmen) okuyuşuyla uygun bulduklarını tasvip eder⁴⁴⁷ ve bazı yerde de tercih eder.⁴⁴⁸ Kıraatini tenkit edeceği yer varsa bunu başkası üzerinden yaptığı görülmektedir.⁴⁴⁹ Zeccâc ise İmâm Nâfi''in ismini açıkça zikrettiği yerlerde bazen onu tenkit etmekten de geri durmaz. Fakat o, yine de Nâfi' kıraatini ve temsil ettiği Medîne okuyuşunu oldukça önemsemektedir.

Örneğin “فِيمَ تُبَشِّرُونَ” âyetinde⁴⁵⁰ Nâfi' *nânu* esreli bir şekilde okumakta,⁴⁵¹ bazı nahivciler ise dil açısından bunu reddetmektedir.⁴⁵² Zeccâc bu kıraati reddetmenin hata olduğunu, buna gerekçe olarak da kıraatin Nâfi''den nakledilmiş olmasını yeter sebep görmektedir. Zira hocası İsmail b. İshak'ın haber verdiği göre “Nâfi', en az iki Medîneli kârînin ittifak ettiği kıraatten başkasını okumamıştır. Dolayısıyla Arapça'da da vechi olan böyle bir kıraat reddedilemez.”⁴⁵³

Nâfi''in kıraatini dilbilgisi açısından eleştirdikleri kıraate örnek olarak şunu verebiliriz: Araf sûresinin 10. âyetinde yer alan “مَعَايِشَ” kelimesi⁴⁵⁴ kurrâ tarafından hem yâ ile “مَعَايِشَ” hem de hemze ile “مَعَايِشَ” şeklinde okunmuştur.⁴⁵⁵ Zeccâc söz konusu *hemzeli* okuyuşun Nâfi''den rivâyet edildiğini belirttikten sonra kendisinin de

⁴⁴³ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, I, 242, 244; Tayyar Altıkulaç, “Nâfi”, *DİA*, XXXII, 288.

⁴⁴⁴ Zeccâc, I, 216, 326, 353, 432; II, 182, 320; III, 181; V, 13, 233, 350.

⁴⁴⁵ Taberî, XX, 541; XXI, 214; XXII, 409, 457, 654; XXIII, 317, 478, 568; XXIV, 286, 291, 335.

⁴⁴⁶ Taberî, XX, 541; XXI, 214; XXII, 457, 654

⁴⁴⁷ Taberî, XXII, 409; XXIII, 320, 568-569; XXIV, 286,

⁴⁴⁸ Taberî, XXIV, 291.

⁴⁴⁹ Taberî, X, 73.

⁴⁵⁰ Hicr 15/54.

⁴⁵¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 302.

⁴⁵² Zeccâc, I, 216.

⁴⁵³ Zeccâc, I, 216-217.

⁴⁵⁴ A'râf 7/10. وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ

⁴⁵⁵ İbn Mücâhid, *es-Seb'a*, s. 278. Söz konusu kıraat Nâfi'nin râvîsi Hârîce'ye aittir.

içinde olduğu Basralı ve Kûfeli dilbilginlerince hemzeli okuyuşun (مَعَائِش) hata olduğunu ve bunun bir tevcihini bilmediğini belirtir. Zira kelimedeki *yâ* harfi aslî bir harf olup *hemze* şeklinde okunmaz. Çoğunluğun okuyuşunun *yâ*lı olduğu ve buna uymanın da evla olduğu gerekçesiyle *hemzeli* okuyuşu tercih etmez ve bunu sorgular.⁴⁵⁶ Taberî ise Nâfi'’den söz etmeksizin, kelimeyi Abdurrahman el-A’rec’in hemzeli şekilde okuduğunu belirterek söz konusu kıraati tenkit eder. Taberî, Allah’ın kitabının ne şâz ne münkerle değil; en fasih ve en bilineni ile çoğunluğun okuduğu yapıyla okumanın evlâ olduğunu belirterek isim vermeden Nâfi'’nin bu rivâyetini de eleştirmektedir. O da burada Zeccâc gibi tercihini *yâ*lı okuyuştan yana yapmaktadır.⁴⁵⁷

➤ **Kûfeli Kisâî, Ebü'l-Hasen Ali b. Hamza (ö. 189/805):** İmâm Hamza’dan sonra Kûfe’de müracaat edilecek kıraat imamı olup kıraatteki şöhreti yanında nahiv ilminde de söz sahibi bir kimsedir.⁴⁵⁸ Bu sebeptendir ki Taberî ve Zeccâc, gerekli gördükleri yerde Kisâî’nin dilbilimsel açıklamalarına yer vermektedir.⁴⁵⁹ Zira Kisâî, Kûfe dil ekolünün kurucuları arasında sayılmış,⁴⁶⁰ talebesi Ferrâ (ö. 207/822) da kendisinden çokça istifadede bulunmuştur.⁴⁶¹ Tespit edebildiğimiz kadarıyla Zeccâc, Kisâî’den altı;⁴⁶² Taberî ise yaklaşık yirmi beş yerde⁴⁶³ ismen nakilde bulunmaktadır.

Zeccâc dil bilgisi bakımından Kisâî’den görüş naklettiğinde, bazen onu Basra dil ekolüne göre muvazeneye çekmekte ve talebesi Ferrâ ile birlikte tenkit etmektedir.⁴⁶⁴

Kisâî’nin genelde fonetikle alakalı kıraat farklılıklarını zikreden Zeccâc, idğam ve vakfla ilgili kıraat tercihlerini genelde beğenmez ve eleştirir,⁴⁶⁵ imâleye

⁴⁵⁶ Zeccâc, II, 320-321.

⁴⁵⁷ Teberî, X, 73-75.

⁴⁵⁸ Tetik, *Kıraat İlminin Talimi*, s. 69.

⁴⁵⁹ Zeccâc, I, 128, 179, 303, 309, 357, 428; II, 193-194, 212; Taberî, X, 445, 460, 638; XV, 298.

⁴⁶⁰ Tayyar Altıkulaç, “Kisâî”, *DİA*, XXVI, 70.

⁴⁶¹ Zilfıkar Tüccar, “Ferrâ”, *DİA*, XII, 406.

⁴⁶² Zeccâc, I, 354; II, 82; IV, 320, 428; V, 73, 331.

⁴⁶³ Taberî, XIII, 74-75, 723; XV, 385; XVI, 212, 293; XVII, 43; XIX, 573; XXI, 474, 543; XXII, 141, 272, 653-54; XXIII, 91, 145, 216, 254, 410; XXIV, 35, 43, 220.

⁴⁶⁴ Zeccâc, I, 465; II, 193-94, 212.

⁴⁶⁵ Zeccâc, II, 82; IV, 320, 73.

dair bir farklılığı ise sadece zikreder.⁴⁶⁶ Örneğin “اللات” (*el-lât*) kelimesi⁴⁶⁷ üzerinde vakfedildiğinde Kisâî’nin “اللاه” (*el-lâh*) şeklinde vakfetmesini, mushafa da muhalif olmasından hareketle kabul etmez. Kelime açık *te* ile “اللات” şeklinde yazıldığı için Zeccâc, aslolanın *el-lât* şeklinde vakfetmek olduğunu belirtir.⁴⁶⁸ Zeccâc bir yerde de *inneke* okunması gereken kelimeyi sadece Kisâî’nin *enneke* olarak okumasından hareketle cümlenin sadece tevcihini yapar ve tercihte bulunmaz.⁴⁶⁹

Kisâî’nin öğrencisi Ferrâ’nın görüşlerine oldukça önem veren Taberî ise gramer ile ilgili açıklamalarda hocası Kisâî’nin görüş ve rivâyetlerine çokça başvuruda bulunur.⁴⁷⁰ Fakat Kisâî’nin gramer konusundaki görüşlerini tenkit ettiği de görülmektedir. Kisâî’den daha çok dil yönüyle istifade eden Taberî, bazen onun kıraat farklılıklarını zikretmektedir. Ancak Kisâî’nin kıraatlerini kurrânın çoğunluğuna muhalefet ettiği veya dil açısından problemlili gördüğü yerlerde tercih ve tasvip etmediğini de belirtmeliyiz.⁴⁷¹ Meselâ “الصَّاعِقَةُ” kelimesini⁴⁷² Kisâî’nin, “الصَّعْفَةُ” şeklinde kurrânın icmâına muhalif olan kıraatini, mezkur muhalefetinden dolayı tercih etmez.⁴⁷³

Yine Taberî, Kisâî’nin tercih veya tasvip ettiği kıraatlerini, Kisâî bunu böyle okudu diye değil; söz konusu kıraat kendi tevil anlayışına, yaygın dil kurallarına hepsinden de öte ekser kurrânın okuduğu kıraate uygun düştüğü için tercih etmektedir.⁴⁷⁴ Filhakika diğer bütün kurrâ için de bu durumun geçerli olduğu ifade edilebilir. Örneğin “وَمَنْ يَنْطُ” ifadesini⁴⁷⁵ Kisâî “وَمَنْ يَنْطُ” şeklinde *nûnun* esresiyle; İbn Kesîr, Nâfi’, Âsım, İbn ‘Âmir ve Hamza ise burayı ve Kur’ân’daki diğer muzari

⁴⁶⁶ Zeccâc, V, 331.

⁴⁶⁷ Necm 53/19. أَفْرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ

⁴⁶⁸ Zeccâc, V, 73.

⁴⁶⁹ Zeccâc, IV, 428.

⁴⁷⁰ Taberî, X, 445, 460, 638; XIV, 85; XV, 298; XIX, 160.

⁴⁷¹ Taberî, XIII, 723; XVI, 293-94; XXI, 474; XXII, 272; XXIII, 91-92; XXIV, 220.

⁴⁷² Zâriyât 51/44. فَعَتَوْا عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ وَهُمْ يَنْظُرُونَ

⁴⁷³ Taberî, XXI, 542-543.

⁴⁷⁴ Taberî, XIV, 85; XV, 385; XVI, 212; XXII, 653-54.

⁴⁷⁵ Hicr 15/56. قَالَ وَمَنْ يَنْطُ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا الضَّالُّونَ

“يَقْرَأُ” kelimelerini⁴⁷⁶ *nûn*un fethasıyla okumuşlardır.⁴⁷⁷ Kıraati sahih kabul edilen kurrânın tamamı Şûrâ sûresinin 28. âyetinde geçen “مَا قَنَطُوا” mazi fiilini ise ittifak halinde *nûn*un fethasıyla okumuşlardır.⁴⁷⁸ Dolayısıyla Kisâî de mazi fiili “مَا قَنَطُوا” şeklinde okuyanlara dâhildir.⁴⁷⁹ Bu durumda mezkur fiil ya 3. bâbtan (قَنَطٌ - يَقْنِطُ) ya da 2. bâbtan (قَنَطٌ - يَقْنِطُ) gelmek durumundadır. Taberî'nin belirttiğine göre قَنَطٌ mazi fiilinin muzarisinin “يَقْنِطُ” olarak kullanılması zorunludur. Bu zorunluluk Kisâî'nin bunu يَقْنِطُ şeklinde okumasından değil; kelimenin mazisinin Şûrâ sûresinde icmâ ile قَنَطُوا şeklinde okunmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü “قَنَطٌ” mazi fiilinin ayne'l-fiili meftuh olup burada boğaz harflerinden biri bulunmazsa –ki burada yoktur– muzarisi –fethalı değil– ya *esreli* ya da *zammeli* gelmelidir. Taberî, “bu kelimenin muzarisinin *fethalı* bir şekilde gelmesi Arap kelimelerinde kullanılmaz” diyerek gerekçeli tercihini “يَقْرَأُ” kıraatinden yana koymaktadır.⁴⁸⁰ Bir ara cümle olarak şunu ifade etmeliyiz ki A‘meş (ö. 148/765), bu çelişkiyi gördüğünden olsa gerek Şûrâ sûresindeki mazi fiili özellikle “مَا قَنَطُوا” şeklinde, Arap dilindeki yaygın kullanımına aykırı bir şekilde, şâz olarak okumuştur.⁴⁸¹

Netice itibariyle her iki müfessir de Kisâî'nin gramerle ilgili görüşlerine ilaveten kıraat farklılığını zikretmektedirler. Bunları kendi kıraat tasavvurları ve tercihleri çerçevesinde ya tasvip etmekte ya da tercih etmemektedirler.

Sonraki asırlarda okuyuşu mütevâtir kıraat kapsamında değerlendirilen kıraat imamlarının nakilleriyle ilgili olarak Taberî ve Zeccâc'ın, mushaf hattı ve Arap dili açısından bunları süzgeçten geçirerek değerlendirmeye tabi tuttuğu gayet açıktır. Müşarun ileyhin kıraatlerinin geçerliliği, incelediğimiz tefsirlerde isnad açısından ele alınmamış; diğer bir ifadeyle zaten sahih olarak nakledilen kıraatler icmâ-i kurrâya muhalefeti ve bunun bir neticesi olarak da dil bakımından metin tenkidi sürecinden geçirilerek bunlar arasında bir tercihe gidilmiştir. Buradaki temel ölçüt hakkında icmâ olan mushaf hattı ve genelin okuyuşu, ilaveten Arap dili olarak ortaya

⁴⁷⁶ Hicr 15/56; Rûm 30/36; Zümer 39/53.

⁴⁷⁷ İbn Mücâhid, *es-Seb'â*, s. 367; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 302; Bennâ, *İthâf*, II, 177-78.

⁴⁷⁸ İbn Mücâhid, *es-Seb'â*, s. 367; Bennâ, *İthâf*, II, 178.

⁴⁷⁹ Taberî, XIV, 85.

⁴⁸⁰ Taberî, XIV, 85-86.

⁴⁸¹ Bennâ, *İthâf*, II, 450; Taberî, XIV, 85.

çıkılmaktadır. Binaenaleyh çalışmamızın ilerleyen kısımlarında detaylarını göreceğimiz üzere kıraatlerin makbuliyeti için mushafa uygun olan sahih kıraatin çoğunluk tarafından okunması, Arap dilinde bir karşılığının olması ve maruf bir lügat olması gibi gereklilikler aranmıştır. Bunlardan birine uymayan kıraatlerin şâz kabul edildiği de bir gerçektir. Yani önemli olan şey çoğu zaman kıraati rivâyet eden kişi değil; kıraat(ler)in icmâ/ittifakı ve okuyuşun bizzat kendisidir.

Kıraat alanında âlim vasfını haiz olanların kıraati, bu vasfı haiz olmayanlarınkinden daha makbul addedilmektedir. Filhakika her iki tefsirde yukarıda isimlerini belirttiğimiz kıraat imamlarına ilaveten bu alanda maharet sahibi olan diğer bazı kıraat âlimleri de vardır. Bu bağlamda Taberî ve Zeccâc, kendisinden kıraat nakledilen Hasan-ı Basrî, İsa b. Ömer, A'meş, Yezîdî, Şeybe b. Nessâh, Ebû Abdurrahman es-Sülemî, Hümejd b. Kays el-A'rec, Yahya b. Vessâb vb. âlimlerin okuyuşlarına da yer vermektedir. Biz burada sadece Hasan-ı Basrî ile ilgili iki tefsirin yaklaşımlarını kısaca vereceğiz. Bunun dışında isimlerini saydığımız kişilerin kıraatlerine dair müfessirlerin tutumları Hasan Basrî'nin kıraatine yaklaşımlarıyla benzerlik göstermektedir. Bu sebeple konuyu uzatma gereği duymadık.

➤ **Hasan el-Basrî (ö. 110/728):** Tabiîn müfessirlerinin önde gelenlerinden biri olan Hasan el-Basrî, lugavî tefsirin önemli kaynaklarından biridir. Kendisi Basra tefsir ekolünden sayılmıştır. Tefsirciliğinin yanında kıraat ilmindeki rivâyetleriyle de tanınmaktadır. Tefsir ve kıraatte İbn Abbas, Ebû Mûsâ el-Eş'arî ve Enes b. Mâlik başta olmak üzere pek çok sahabîden istifade etmiştir.⁴⁸²

Hasan Basrî'nin kıraati muttasıl sened, resmü'l-mushaf ve Arap diline uygunluk ölçülerine uymayan unsurlar ihtiva etmesi sebebiyle meşhur on kıraatten sayılmamış ve şâz kıraatler içinde yerini almıştır.⁴⁸³ Bu sebeple şâz kıraat edebiyatı içerisinde Hasan Basrî'nin okuyuşlarına da yer verildiği görülmektedir.⁴⁸⁴

⁴⁸² Birışık, "Hasan Basrî", *DİA*, XVI, 301.

⁴⁸³ Bennâ, *İthâf*, I, 71-72.

⁴⁸⁴ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'l-Kur'ân*, Kâhire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts., s. 12, 40, 107; İbn Cinnî, *Muhtesab*, I, 37, 44; II, 85; Bennâ, *İthâf*, I, 65.

Taberî ve Zeccâc böyle önemli bir kaynaktan elbetteki yararlanmayı ihmal etmemişlerdir. Gerek tefsir ve lugat bağlamında,⁴⁸⁵ gerekse kıraat farklılığı açısından Hasan Basrî'nin rivâyetlerinden⁴⁸⁶ yararlanmışlardır. Her iki müfessir Basrî'nin kıraat farklılıklarını kimi zaman yukarıda değindiğimiz gerekçeler (icmâ-i kurrâya muhalefet, resmü'l-mushafa aykırılık, Arap diline uygunsuzluk) sebebiyle şâz kapsamında değerlendirmiş ve yeri geldiğinde onun kıraatini tenkit etmekten geri durmamışlardır. Kimi zaman da kurrânın genelinin okuyuşuyla (icmâyla) uyum içerisinde olduğu için beğenip tasvip etmiş⁴⁸⁷ veya rivâyet ve dirâyet açısından kabul etmemiş⁴⁸⁸ ya da sarfî tahlilini yaparak sessiz kalmışlardır.⁴⁸⁹

Genel anlamda Zeccâc'ın önemli görüp eserinde tartıştığı bir kıraat Taberî'nin tefsirinde zikredilmediği vaki olmakla birlikte bunun tersi de karşılaştığımız bir durumdur. Hasan-ı Basrî'nin kıraatinde de böyle örnekler görebilmekeyiz. Örneğin Zeccâc, Bakara sûresinin 161. âyetinde geçen “وَالْمَلَائِكَةَ” kelimesini⁴⁹⁰ Hasan'ın *ve'l-melâiketü* şeklinde ötreli okuduğunu naklederken, Taberî söz konusu kıraate hiç değinmemektedir.⁴⁹¹ Söz konusu kıraatle ilgili olarak Zeccâc, Arapça açısından güzel olsa da diğer bütün kıraatlerin (icmânın) esreli şekilde olmasına ve kıraat konusunda geleneğe tabi olmanın gerekliliğine binaen Hasan-ı Basrî'nin ötreli kıraatinden hoşlanmadığını ifade etmektedir.⁴⁹²

2. Kaynağın Genel İfadelerle Zikredilmesi

Taberî ve Zeccâc kıraat farklılıklarını çoğunlukla bölgelere ve şehirlere nispet ederek zikretmektedir. Böyle bir nispetle oralarda yaşamış kurrâyı ve onların halk arasında yaygınlık kazanmış kıraatlerini kastettikleri gayet açıktır. Taberî tefsirinde bu metoda daha çok başvursa da Zeccâc'ın da bazen aynı metodu kullandığı görülmektedir.

⁴⁸⁵ Zeccâc, II, 16, 25, 95, 472; III, 32, 72, 247, 402, 423; IV, 169, 313, 383; Taberî, XIII, 569.

⁴⁸⁶ Zeccâc, I, 95, 187, 236, 238, 365, 472; II, 180; III, 55, 67, 94, 113, 115, 317, 425; IV, 61, 76, 103, 166, 253, 315, 373, 389; V, 221, 271, 362.

⁴⁸⁷ Zeccâc, III, 94.

⁴⁸⁸ Zeccâc, II, 180.

⁴⁸⁹ Zeccâc, III, 425; Taberî, XIII, 23; XX, 390.

⁴⁹⁰ Bakara 2/161. إِنَّ الدِّينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ

⁴⁹¹ Taberî, II, 740.

⁴⁹² Zeccâc, I, 236.

Her iki müfessir bölge olarak *Hicâz* ve *Irak* bölgelerinden, şehir olarak da *Kûfe*, *Basra*, *Medîne*, *Mekke* ve *Şam* şehirlerinden söz etmektedir. Kullanılan genel ifadeler ve bununla kastettikleri kıraat imamlarının kimler olduğu ise şöyledir:

➤ *Ehl-i Hicâz* ve *Ehl-i Irâk*: Her iki müfessir, kıraat konusu başta olmak üzere diğer bazı fikhî ve lugavî meselelerde “أهل الحِجَاز” ve “أهل العِرَاق” şeklinde bölge halkına nispetle bilgi aktarmaktadır. Kıraat konusunda her iki müfessirin Hicâz ehlinden kastının Mekke ve Medîne, Irak ehlinden ise Kûfe ve Basra kurrâsının kastedildiği anlaşılmaktadır.⁴⁹³ Bu bölge isimlerini genellikle lehçeye taalluk eden kıraat farklılıkları esnasında zikredildiği hemen göze çarpmaktadır. Özellikle Zeccâc, Hicâz lugatinin Hz. Peygamber’in (s) lugati olduğunu belirtmekte ve onu en iyi, en üstün, en kuvvetli ve en kadim bir lehçe olarak vasfetmektedir.⁴⁹⁴ Bunun yanında Hicâz ve Irak ehline ait mushafların imlâsına atıf yaptıkları yerler de mevcuttur.⁴⁹⁵ Bununla Mekke, Medîne, Kûfe ve Basra mushaflarını kastettikleri anlaşılmaktadır. Kıraat farklılıklarına ilaveten söz konusu bölge isimlerini fakîh, müfessir, dilci ve şairlerden yaptıkları nakiller esnasında zikrettikleri de varittir.⁴⁹⁶

Mezkur bölge isimlerine ilaveten her iki müfessir de kıraat farklılıklarının yaygın olduğu ilim beldeleri için “مِصْرَ” kelimesinin çoğulu olan “أَمْصَارَ” kelimesini kullanır. Emsâr (merkezî şehirlerin) kurrâsı (قُرَاءَةُ الْأَمْصَارِ), şehir kurrâsının geneli (عَامَّةُ قِرَاءَةِ الْأَمْصَارِ), ehl-i emsâr (أهل الأمصار) şeklinde genel ifadeler de kullanılmaktadır.⁴⁹⁷ Bu ifadelerle aşağıdaki şehirler ve kıraat imamları kastedilmektedir.

1. Kûfe’de Âsım (ö. 128/745), Hamza (ö. 156/772), Kisâî (ö. 189/805), A‘meş (ö. 148/765), Yahyâ b. Vessâb (ö. 103/721) ve Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 73/692)

⁴⁹³ Zeccâc, I, 50, 73, 77, 79, 80, 89, 123-124, 170, 288, 386, 464; II, 405; III, 108, 298, 361; Taberî, I, 55, 455; II, 294, 326; IV, 75, 193; V, 180; VI, 287, 600; XI, 199, 586, 597; XIII, 140, 141; XVI, 626; XVII, 512; XIX, 58-59, 505, 650; XX, 39, 239; XXIII, 467, 479; XXIV, 243, 286, 356, 457.

⁴⁹⁴ Zeccâc, I, 386; III, 108.

⁴⁹⁵ Zeccâc, IV, 371, 399; Taberî, VI, 287; VIII, 516; XVII, 98.

⁴⁹⁶ Zeccâc, I, 302, 304; II, 216; III, 100; IV, 28, 31, 33, 70; V, 146, 183, 185, 186, 332; Taberî, I, 632, 729; II, 358; III, 285; IV, 385; VII, 456; VIII, 109; IX, 576; XI, 217, 219; XIV, 338; XV, 509; XXIV, 186, 331.

⁴⁹⁷ Zeccâc, I, 290, 482; II, 93, 111, 134; III, 68, 165, 395, 429; IV, 191; V, 262; Taberî², XI, 7; XII, 35; XV, 75; XVII, 573; XXII, 221; XXIII, 412.

2. Mekke'de, İbn Kesîr (ö. 120/737), İbn Muhaysin (ö. 123/740), Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721) ve Hümejdü'l-A'rec (ö. 130/747)

3. Medîne'de, İmâm Nâfi' (ö. 169/785), Ebû Ca'fer (ö. 128/745) ve Şeybe b. Nessâh (ö. 130/747)

4. Basrâ'da, Ebû Amr b. el-'Alâ (ö. 154/770), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Yahyâ b. Mubârek el-Yezîdî (ö. 202/817), İbn Ebî İshâk (ö. 129/747), Âsım (ö. 128/746) ve İsâ b. Ömer (ö. 149/766)

5. Şâm'da, İbn Âmir (ö. 118/736), Muğîre b. Ebî Şihâb (ö. 91/709)

Çoğunlukla Basra ve Kûfe şehirlerinin nahivcileri kastedilerek dil görüşleri Kûfiyyûn-Basriyyûn şeklinde nakledilse de bazen söz konusu şehirler aynı şekilde kıraatlerle ilgili olarak da zikredilmekte ve yine o şehrin kurrâsı kastedilmektedir.⁴⁹⁸ Bazen *ba'du's-şeyheti* ve *ba'du'l-kurrâ* şeklinde ifadelerin kullanıldığı da görülmektedir. Ancak bu son ifadeler genelde bir eleştiri varsa veya kıraat, icmâya muhalif olarak şâz kapsamındaysa kullanılmaktadır.⁴⁹⁹

3. Kaynağın Zikredilmemesi

Özellikle Zeccâc, zikrettiği kıraatlerin geneli dikkate alındığında çoğunlukla şahıs, bölge ve şehir ismi zikretmemektedir. Doğrudan *yecûzî*, *kurîe*, *yukrau* vb. ifadelerle kıraat farklılığına işaret etmektedir. Fakat bu durum bir eleştiri kapısı olmasın diye eserinin daha başlarında kıraatle ilgili rivâyetlerin ekserisini, hocası İsmail b. İshak vasıtasıyla Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm'dan ve Ebû Abdurrahman es-Sülemî'den naklettiğini sarahaten ifade eder.⁵⁰⁰ Zeccâc bazen kıraat olup olmadığını belirtmeden farklı okumaları zikrettiği de olmaktadır. Örneğin *إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا* ifadesindeki⁵⁰¹ *'udve* kelimesinin okunuş şekilleriyle ilgili olarak kıraat farklılığı olduğunu söylemeden ve kaynağını belirtmeden sadece *'idve* ve *'udve*'yi zikretmektedir.⁵⁰² Oysa Taberî'nin de belirttiği gibi Medîne ve Kûfe kurrâsının

⁴⁹⁸ Zeccâc, I, 128, 326, 354; II, 212; III, 146; IV, 233, 362; V, 228, 248; Taberî², XV, 77; XVII, 621; XVIII, 101; XIX, 332; XXIV, 58.

⁴⁹⁹ Zeccâc, I, 77, 141; II, 421, 424; IV, 215; Taberî, II, 591; III, 54, 188; VIII, 297; XVI, 505; XX, 615; XXIV, 102.

⁵⁰⁰ Zeccâc, I, 180-181.

⁵⁰¹ Enfâl 8/42.

⁵⁰² Zeccâc, II, 417.

genelinden *'udve* şeklinde ötreli, Mekke ve Basra kurrâsından da *'idve* şeklinde esreli okudukları mervîdir.⁵⁰³

Taberî ise kıraatleri açıklarken daima özel bir ifadelendirme şekli kullandığı için verdiği farklılıkların kıraatle ilgili olup olmadığı mutlaka anlaşılmaktadır. Netice itibariyle o, kıraatleri zikrederken daha titiz bir üsluba sahiptir. Zeccâc ise daha pratik davranmaktadır.

B. Tefsirlerindeki Kıraat Çeşitleri

Mevzu bahis tefsirler kıraatleri detaylı ve sistemli bir şekilde kıraat kitapları gibi ele alıp tasnife tabi tutmasalar bile her ikisinin öne çıkan özelliklerinden biri de kıraatlere mümkün mertebe yer veriyor olmalarıdır. Bu yönleriyle her iki müfessir oldukça zengin bir birikimi önümüze sermektedir. Üçüncü bölümde detaylarını göreceğimiz üzere Taberî ve Zeccâc, tefsiri bir gayeyle olsun ya da olmasın bir âyetin farklı kıraatleri varsa -oranları değişse de- çoğunlukla zikretmeyi ihmal etmemektedirler. Eserlerdeki verilerden hareketle her iki tefsirde zikredilen kıraat farklılıklarını *Sahih* ve *şâz* şeklinde ikili tasnife tabi tutmamız mümkündür. Vakıa zikredilen kıraatlerin genelini *sahih* kıraatler oluşturmaktayken, çeşitli gerekçelerle bazı kıraatler de *şâz* kabul edilmektedir. Aşağıda ayrı başlıklar altında konuyu irdelemeye çalışacağız.

1. Sahih Kıraatler

Kıraatlerin makbul ve geçerli sayılabilmesi için bazı şartlar ileri sürülmektedir. Filhakıka bir kıraat şeklinin *sahih* kabul edilebilmesinin en önemli ve ilk şartı *sahih* bir rivâyetinin olmasıdır. İkinci olarak kıraatin mushaf hattına uygun olmasıdır. Burada bir üçüncü şart daha zikredilmektedir ki o da kıraatin bir vecihle de olsa Arap diline uygunluk arz etmesidir.⁵⁰⁴ Her iki müfessir genellikle kıraatleri bu şartlar muvacehesinde ele almakta ve ona göre tercihlerini ortaya koymaktadırlar. Dolayısıyla bu şartlardan birinin olmaması ya da yetersiz olması durumunda ibre şartları sağlayan diğer kıraate kaymaktadır. Her iki müellif de mezkur şartları dikkate

⁵⁰³ Taberî, XI, 205; İbn Mücâhid, *es-Seb'a*, s. 306. Taberî'ye göre her iki okuyuş da aynı anlama gelen meşhur lugatlerdir. Dolayısıyla hangisi okunursa isabet kaydedilmiş olur.

⁵⁰⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 9-10; Birişik, "Kıraat", XXV, 429.

olarak bunları çeşitli vesilelerle dile getirmektedirler. Örneğin Zeccâc: “*mushafa muvafik olup manası sahih olan ve kurrâdan nakledilen kıraat, tercihe şayan (muhtar) kıraattir.*”⁵⁰⁵ derken tam da sahih kıraatin şartlarını ortaya koymaktadır. Bu kriterler, Taberî ve Zeccâc açısından birbirinden ayrı düşünülecek şartlar değildir. Biz yine de ayrı maddeler halinde ve fakat ilişkili olarak ele almaya çalışacağız.

1. Taberî ve Zeccâc, bir tefsir malzemesi olarak kullandıkları kıraatin her şeyden önce rivâyet yönünden sahih olması gerektiğinde hem fikirdirler. Sadece Arap dilinin imkânları göz önünde bulundurularak, dilin kıyas mantığı içerisinde bir takım okuyuşlar ortaya koymak ve bunları okumak her iki müfessirin reddettiği bir durumdur. Çünkü bir ifade şeklinin Kur’ân olarak okunabilmesinin öncelikli şartı *muktedâ bih* olan kıraat imamlarından nakledilmiş olmasıdır.⁵⁰⁶ Buna göre Kur’ân ancak kurrânın okuduğu vecihlerle okunabilir. Buradan anlıyoruz ki her iki müfessire göre kıraat, naklî bir ilimdir.

Belirtmemiz gereken diğer bir husus da sahih rivâyetle gelen kıraatin münferid kalmaması gereğidir. İşte tam burada Taberî ve Zeccâc açısından sahih rivâyet için devreye ikinci bir kriter girmektedir; o da sahih rivâyetlerin icmâ/ittifak etmesidir ki her iki tefsirde de bu durum *icmâ-i kurrâ*,⁵⁰⁷ *ekseri kurrâ*,⁵⁰⁸ *kirâetü'n-nâs*,⁵⁰⁹ *utbâku'l-kurrâ*,⁵¹⁰ *kirâetü'l-kurrâ*,⁵¹¹ *mücmec 'aleyha*,⁵¹² *kirâetü'l-ma'rûfe*,⁵¹³ *kirâetü'l-meşhûre*⁵¹⁴ ve *ekserü'l-kirâât*⁵¹⁵ olarak tavsif edilmektedir. Dolayısıyla burada kıraatin makbuliyetinde, onun yaygın ve meşhur bir şekilde gelmiş olması diğer bir ifadeyle kurrânın okuyuşlarının ittifak etmiş olması esas alınmaktadır. Binaenaleyh kurrânın icmâsı, Taberî ve Zeccâc tarafından bir kıraatin tercih

⁵⁰⁵ Zeccâc, I, 367; V, 235.

⁵⁰⁶ Zeccâc, II, 134; V, 235. Zeccâc'ın ifadesi tam olarak şöyledir: رواية: ولا يجوز أن تقرأ بما يجوز في العربية إلا أن تثبت بذلك رواية: وقراءة عن إمام يقتدى بقراءته

⁵⁰⁷ Zeccâc, I, 135, 249; III, 77; IV, 175; Taberî², III, 100; XVII, 356; XIX, 505.

⁵⁰⁸ Zeccâc, I, 80, 99, 136, 141, 207, 241, 365, 384, 386, 433; II, 132, 239, 320; III, 216, 364, 391, 404; IV, 97, 125, 165, 245, 246, 433, 447; V, 271; Taberî², XV, 36; XVIII, 616, 617.

⁵⁰⁹ Zeccâc, I, 290, 366; Taberî², V, 536.

⁵¹⁰ Zeccâc, I, 290.

⁵¹¹ Zeccâc, III, 361; IV, 365; Taberî², I, 182; III, 123; XV, 496; XVIII, 243; XXIII, 47.

⁵¹² Zeccâc, I, 88, 89, 130, 151, 202; V, 175; Taberî², V, 118; XX, 302.

⁵¹³ Zeccâc, III, 107; V, 175, 362; Taberî², VII, 569; XVII, 67; XX, 536.

⁵¹⁴ Zeccâc, II, 328; V, 23.

⁵¹⁵ Zeccâc, II, 18, 23; III, 47, 94, 222, 223; IV, 116, 201, 297, 298, 318, 347, 362, 444; V, 87, 97, 165, 274, 324.

edilmesinin şartı olarak kullanılmaktadır. Örneğin Zeccâc, Rûm sûresindeki “عَلَيْتِ” âyetinin⁵¹⁶ Ebû Amr tarafından *ğalebeti’r-rûm* şeklinde malum fiil ile okunduğunu; fakat esas kıraatin meçhûl fiil olarak *ğulibeti* olması gerektiğini; çünkü *icmâ-i kurrânın* böyle olduğunu ifade etmektedir.⁵¹⁷ Taberî’nin kıraatlerdeki icmâ hususuyla ilgili olarak “*Meşhûr ve yaygın bir nakille gelen kıraat, hüccettir. Münferid (âhâd) yolla gelen kıraatta ise yanlışlık ve hata olma ihtimali vardır. Öyleyse bununla meşhur ve yaygın kıraate karşı gelmek caiz değildir.*”⁵¹⁸ şeklindeki ifadeleri, bu anlayışını net olarak ortaya koymaktadır.

Yukarıda verdiğimiz bilgilerden hareketle her iki âlimin, kıraatleri rivâyet yönüyle mütevâtir kabul etmeyip haber-i vâhid olarak değerlendirdikleri görülmektedir. Buradan hareketle müfessirler tarafından seb’a ya da aşere imamlarının her birinin okuyuşunun mütevâtir kabul edilmediği gayet açıktır. Ancak her bir imamın âhâd rivâyetlerinin ittifak etmesi neticesinde oluşan icmânın mütevâtir kıraat olarak değerlendirildiği söylenebilir. Buna göre mütevâtir kıraatin “*kurrânın ittifak eden okuyuşları*” şeklinde tanımlanması yerinde bir ifade olur. Nitekim Ebû Şâme, Hz. Peygamber’den kıraat imamlarına kadar kıraat naklinin –pek azı dışında– âhâd rivâyet olduğunu belirtmektedir.⁵¹⁹ Ancak seb’a ve diğer bütün kurrâdan nakledilen kıraatlerin iki kısımda mütalaa edileceğini; bunların ya “*mücmâ’ aleyha*” ya da “*şâz*” kabul edilmesinin vakıya uygunluğunu söyler.⁵²⁰ Burada üzerinde icmâ olunan kıraatin, her bir imam tarafından âhâd haberle nakledilenlerin ittifakıyla oluştuğunu ifade etmeye de gerek yoktur.

Zerkeşî (ö. 794/1392) de yedi kıraatin nispet edildikleri imamlardan itibaren mütevâtir olduğunu, bununla birlikte Hz. Peygamber’den bu imamlara kadar haber-i vâhidle nakledildiğinin altını çizmektedir.⁵²¹ Bu durumda yedi ya da on kıraat imamına nispet edilen okuyuşların hepsini mütevâtir kabul etmek mesnetsiz kalmaktadır. Harun Ögmüş de Ferrâ, Taberî, Ebû Ali el-Fârisî, Zemahşerî, İbn

⁵¹⁶ Rûm 30/2.

⁵¹⁷ Zeccâc, IV, 175.

⁵¹⁸ Taberî, II, 679

⁵¹⁹ Ebû Şâme, *el-Mürşid*, s. 133, 136.

⁵²⁰ Ebû Şâme, *el-Mürşid*, s. 135.

⁵²¹ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 319.

Atiyye ve Beydâvî gibi konuya vakıf olan âlimlerin yedi kıraat imamının okuyuşları da dâhil olmak üzere bazı kıraat vecihlerini tenkit ve hatta reddetmesinin, kıraatlerin bu âlimler tarafından da esas itibariyle mütevâtir kabul edilmediğini gösterdiğini; ayrıca “*bütün kurrânın ittifak ettiği okuyuşlar*” şeklinde bir mütevâtir kıraat tanımının daha kabul edilebilir olduğunu ifade etmektedir.⁵²²

Ezcümle Taberî ve Zeccâc, senet yönünden problemlili olan veya uydurma olan kıraatlere tefsirlerinde yer vermemeye, yer verseler de buna dikkat çekmeye özen göstermektedirler. Ayrıca mevcut sahih kıraatlerin ittifakını oldukça önemsemektedirler. Bu ittifak, gruplar (ekser) şeklinde olabileceği gibi icmâ şeklinde de olabilmektedir. Bu sebeple makbul kıraatin ilk şartı *sahih nakil*; tercihe şayan olması ise *kurrânın ittifakı/icmâsıdır*.

2. Filhakika üzerinde icmâ oluşan kıraatler, mushaf hattına da uygundur. Geleneğimizde mushafların noktasız ve harekesiz hattı, kıraat birikiminin vazgeçilmez ölçütlerinden biri olarak kullanılmıştır. Bu durum Taberî ve Zeccâc açısından da böyledir. Hz. Osman’ın istinsah ettirdiği mushafların beldelere gönderilmesiyle mevcut okumaların mushaf hattına uygun olma koşuluyla kıraat edildiğine ve buna muhalefet edenlerin Kur’ân olarak tilâvet edilmesinin önünün alındığına değinmiştik. Zira mushaflar, her iki müfessirimizin de ifadesiyle *mücme’ aleyh*’tir.⁵²³ Mamafih söz dizimi, kelime seçimi ve kıraati konusunda *icmâ* hâsıl olmuştur. Bu konuda Zeccâc’ın, üzerinde icmâ hasıl olan mushaf ile âhâd bir rivâyetin çelişmesi durumunda mushaf hattının dikkate alınması gerektiğini belirtmesi⁵²⁴ ve yine Taberî’nin tavrının göstergesi olarak, Bakara sûresinin 158. âyetini “*فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ لَا يَطَّوَّفَ بِهِمَا*” şeklinde⁵²⁵ okumakla ilgili olarak “Müslümanların mushafının hattına muhalif olan bir kıraat nasıl okunabilir!? Eğer bir kimse bugün mushafa muhalif böyle bir kıraati okursa, Allah’ın kitabında olmayan bir şeyi ona ilavesi sebebiyle cezalandırılmayı hak eder.”⁵²⁶ ifadeleri, makbuliyet açısından sahih

⁵²² Ögmüş, “Kur’ân’ın Sıhhati”, s. 11-13.

⁵²³ Zeccâc, I, 127, 374; III, 63; Taberî², III, 438; XVIII, 164.

⁵²⁴ Zeccâc, I, 374.

⁵²⁵ Âyetin kendisinde *لَا* olumsuzluk edatı yoktur. Âyetin mushaftaki hali *فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا* şeklindedir. Bk. Bakara 2/158.

⁵²⁶ Taberî, II, 727.

nakil ve resmü'l-mushaf ikilisinin ittifakını göstermesi bakımından yeterlidir diye düşünüyoruz.

3. Burada mushaf hattına uyan ve nakledilen kıraatin Arap dil mantığına ve yapısına uyması, ayrıca manasının sahih olması gerekmektedir. Nitekim icmân vuku bulduğu ve mushaf hattına uyan kıraatlerin Arap dili bakımından bir problem doğurmadığı da açıktır. Her iki müellifin Kur'ân ile Arap dili arasındaki uyumu, Kur'ân te'vili ve tilâveti için temel ve tabii bir durum olarak gördüğünü biliyoruz. Ancak buna rağmen Taberî ve Zeccâc kıraatlerin Arap diline uygunluğunu yukarıdaki ilk iki şartın önüne geçirmemektedir. Binaenaleyh öncelikli olarak kıraatin sonraki nesillere sağlıklı yollarla nakledilmesiyle beraber mushaflara uygun olması şartlarını sağlayan kıraatlerin son aşamada Arap diline uygunluğu tartışılmaktadır. Burada Arap dili çoğunlukla bir tercih ölçütü ve vazgeçilemez üçüncü bir kriter olarak devreye girmekte ve bu kapsamda en fasih ve yaygın kullanımlar tercih edilmektedir.

Tarihte ilk defa Mekkî b. Ebî Tâlib'in (ö. 437/1045), kıraatin sahih addedilmesi için gerekli olan üç şarttan söz ettiği belirtilse de⁵²⁷ bunları ilk uygulayan o değildir. "Hz. Peygamber'den sahih bir senetle nakledilmesi, takdîren bile olsa Hz. Osman'ın istinsah ettirmiş olduğu mushafların resm-i hattına (yazı iskeletine) uyması, bir yönüyle de (vecih) olsa Arap dili ve grameriyle örtüşmesi"⁵²⁸ şeklindeki kriterler ehl-i tercih arasında öteden beri kullanılan ölçütlerdir.⁵²⁹ Taberî ve Zeccâc tarafından da bu üç şartın dikkate alındığını ve izah ettiğimiz şekliyle işletildiğini görmekteyiz.

Belirttiğimiz üç temel kriterin (icmâ-i kurrâ, mushaf hattı ve Arap dili) Taberî ve Zeccâc'ın kıraat tasavvurunun bizzat kendisi ve yansıması olduğu da izahtan varestedir. Dolayısıyla bir sonraki başlıkta da değineceğimiz üzere bu üç şarttan birini taşımayan kıraat, ister yedi kıraat imamından, isterse onlardan bilgi bakımından daha üstün vasıftaki imamlardan nakledilmiş olsun şâz konumunda

⁵²⁷ Arif Güneş, *Kur'ân-ı Kerim'in Okunmasında Harf-Kıraat-Yazı Kavramı ve İlişkileri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara 1992, s. 24.

⁵²⁸ Mekkî, *el-İbâne*, s. 51; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 9.

⁵²⁹ Ögmüş, "Kur'ân'ın Sıhhati", s. 10.

değerlendirilecektir. Konuyla ilgili örnekler ve daha detaylı izahlar müfessirlerin kıraat tasavvurları başlığı altında işleneceği için şimdilik bu kadarla iktifa edilmiştir.

2. Şâz Kıraatler

Şâz kelimesi lugat olarak, cumhurdan/çoğunluktan ayrılmak, münferid, tek başına kalmak, demektir. Araplar, kavminden ayrılan ve onların cemaatinden uzaklaşan kimseye *şezze'r-racul* (شَدَّ الرَّجُلُ) derler.⁵³⁰ İslâmî ilimlerden kıraat, nahiv, hadis vb. alanların hepsinin kendine özgü şâz tanımları olsa da⁵³¹ kıraatlerin tasnifinde ortaya çıkan problemlerden biri, hangi kıraatlerin şâz kapsamına girdiği ve hangi vasıfları sebebiyle şâz kabul edildiği meselesidir⁵³² ki bu sebeple, şâz kavramını tarif etmenin zorluğuna dikkat çekilmektedir.⁵³³ Bizim için burada önemli olan Taberî ve Zeccâc'ın "şâz" kavramına yükledikleri anlamın tespit edilip ortaya konulmasıdır ki bu başlık altındaki amacımız tam da bu olacaktır. Taberî ve Zeccâc'ın eserlerindeki şâz kıraatler, İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) *el-Muhteseb*'i gibi konuyla ilgili müstakil olarak telif edilmiş eserlere nispetle oldukça azdır. Bunda bir gariplik de yoktur. Zira üzerinde çalışma yaptığımız eserler birer tefsir kaynağı olup, müfessirler ihtiyaç hissettiklerinde bu kıraatlere değinmekte ve kıraat tasavvurlarına göre değerlendirmelerde bulunmaktadırlar.

Her iki müfessirin şâz kavramına yükledikleri anlamın bir yönüyle İmâm Şâfîî'nin hadis ilmindeki şâz kavramına yüklediği anlamla çok yakın bir ilişkisinin olduğunu belirtmemiz mümkündür. Dolayısıyla öncelikli olarak bu tanımdan yola çıkacağız. İmâm Şâfîî, mevzuyla alakalı şunları söylemektedir: "Şâz hadis, başka birinin rivâyet etmediğini sika râvînin rivâyet ettiği hadis demek değildir. Buna şâz denmez. Şâz diye, nâsa muhalif olarak, sika râvînin rivâyet ettiği hadise denir."⁵³⁴ İmâm Şâfîî'nin *nâs* dediği, sika râvîlerdir ki o bu sözüyle "Şâz, sika bir râvînin diğer

⁵³⁰ İbn Manzûr, *Lisân*, s. 2219; Sehâvî, *Cemâl*, I, 234.

⁵³¹ Soner Gündüzöz, "Şâz", *DİA*, XXXVIII, 384; Abdullah Aydın, "Şâz", *DİA*, XXXVIII, 385; Abdülhamit Birışık, "Kıraat", *DİA*, XXV, 430.

⁵³² Ünal, *Kıraat*, s. 61.

⁵³³ Subhi Sâlih, *Hadîs İlimleri ve Hadîs İstilahları*, çev. M. Yaşar Kandemir, Ankara: TTK Basımevi, 1973, s. 165.

⁵³⁴ Muhammed b. Abdullah el-Hâkim en-Nisâbûrî, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs ve kemmiyyeti ecnâsîhî*, thk. Ahmed b. Fâris es-Sellûm, Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2003, s. 375.

sika râvîlere muhalif olarak rivâyet ettiği hadistir” demek istemiştir.⁵³⁵ Kıraat farklılıklarının *sika râvîlerden* nakledilmesinin esas olduğunu; yine *sika râvîlerin* ittifakının her iki müfessirdeki karşılığının *icmâu'l-kurrâ (icmâu'n-nâs)* olduğunu yukarıda belirtmiştik. İşte her hangi bir âyetin kıraatinde oluşan bir *icmâa* muhalif olarak, diğer bir *sika kurrâdan* yapılan kıraat nakli her iki müfessirce *şâz* olarak ifadelendirilmektedir. Genelin okuyuşu (*icmâ-i kurrâ*) bu durumda *sika* bir râvîden daha makbul addedilmekte ve bunun karşısında konumlanan münferid okuma *şâz* addedilmektedir. Diğer bir ifadeyle bir âyetin Kur'ân olarak tilâvet edilebilmesinin temel ölçütü, *şâz/münferid* kıraatler değil, hakkında *icmâ hâsıl* olanlardır. Ebû Şâme bu durumu şöyle ifade etmektedir:

Kurrânın *icmâsından* ve Kur'ân'ın kendisiyle sabit olduğu bilinen mütevâtir bir vecihten ayrılan bir rivâyetle -Arapça'ya ve mushaf hattına uygun olsa bile- kıraat caiz değildir. Çünkü o, -*sika* bir kimse tarafından nakledilse de- âhâd yolla gelmiştir. Böyle bir yolla Kur'ân tespit edilmez.⁵³⁶

Örneğin Taberî, Fâtihâ sûresindeki *عَبْرَ الْمَغْضُوبِ* ifadesinin⁵³⁷ üstün olarak *عَبْرَ* şeklinde kıraat edilmesinin Arap dili bakımından câiz olduğunu; ancak bunu, kurrânın *icmâından* ayrıldığı gerekçesiyle hoş görmediğini belirtmektedir. Taberî'nin ifadelerine göre “*şâz, ümmetin açık ve yaygın bir nakille getirdiği kıraatlerden ayrılarak münferid kalan kıraatlerdir.*”⁵³⁸ Zeccâc da Bakara sûresindeki “يَذَّبْحُونَ أَبْنَاءَكُمْ” âyetinin⁵³⁹ kıraatinde *icmâ* olduğundan söz ederken, buna muhalif olarak nakledilen “يَذَّبْحُونَ أَبْنَاءَكُمْ” (*yezbehûne*) kıraatini⁵⁴⁰ *şâz* olarak nitelemekte ve en beliğ (*eblağ*) olanın, hakkında *icmâın* vuku bulduğu kıraat olduğunu belirtmektedir.⁵⁴¹ Zeccâc'ın başka bir vesileyle beyan ettiği üzere kıraatler konusunda “*en güzel olan (ecved), nakle ve icmâ-i kurrâya ittibadır.*”⁵⁴²

⁵³⁵ Sâlih, *Hadîs İlimleri*, s. 165.

⁵³⁶ Ebû Şâme, *el-Mürşid*, s. 139.

⁵³⁷ Fâtihâ 1/7.

⁵³⁸ Taberî, I, 182; XIII, 46; XVI, 426.

⁵³⁹ Bakara 2/49.

⁵⁴⁰ Âyetin kıraat farklılığı için bk. Bennâ, *İthâf*, I, 390.

⁵⁴¹ Zeccâc, I, 130.

⁵⁴² Zeccâc, III, 288.

Dolayısıyla her iki müfessire göre kurrânın ittifakıyla okunan, yaygın ve maruf olan kıraatlere muhalif olan kıraat, çoğunluğun rivâyetine muhalif olması gerekçesiyle şâz addedilebilmektedir. Veleve ki on kıraat imamından biri olsun. Kıraat imamlarından bahsederken de belirttiğimiz üzere kurrânın geneline muhalefet eden kim olursa olsun bu durumu pek değiştirmemektedir. Taberî'nin, بِمَا حَفِظَ اللَّهُ âyetindeki⁵⁴³ lafzatullahın kıraatinin kurrâ tarafından *ötre* ile okunduğuna ve 'aşere imamlarından Ebû Ca'fer'in bütün bu kurrâyı muhalefet ederek lafzatullahı *üstün* ile kıraat ederek şâz konumuna düştüğüne vurgu yapmasını buna örnek olarak verebiliriz.⁵⁴⁴

Şunu ifade etmiştik tekrar ifade etmekte fayda var, her iki müellif de genellikle kişi eksenli (münferid) kıraatleri değil de çoğunluğu esas almaktadır. Dolayısıyla sonraki dönemlerin mütevâtir kıraat edebiyatı içerisinde değerlendirilen on kıraat imamı ile şâz kıraat sahiplerinden İbn Muhaysin, Hasan Basrî, A'meş, Yezîdî vb. gibi kâriflerin kıraatlerinin ittifakına önem vermektedir. Tüm bu kişilerin sika olduğu dikkate alındığında, hüccet olma bakımından icmâ/çoğunluk tercih edilen taraf olmaktadır. Ezcümle bu, her hangi bir âyetteki kıraat farklılıklarının her birinin belli bir çoğunluk tarafından okunması durumunda tamamının geçerli olabileceği anlamına da gelmektedir.

Yukarıda şâz kıraatle ilgili olarak bahsettiğimiz mevzu, her iki müfessirin şâz kavramına yükledikleri anlamın sadece bir vechesidir. Bir diğeri ise mushaf hattına muhalif olduğu için şâz kabul edilenlerdir.

mushafların noktasız ve harekesiz hattı, her iki müfessir tarafından kullanılan temel kriterlerden bir diğereğidir. Filhakika merkezî şehirlerde bulunan "İmam mushaflar"ın yazı iskeleti, kıraatleri tespit ve tercih ölçütü olarak kullanılmaktadır. Buna uymayan sahih kıraatler –ki bunlar çoğunlukla sahabeden nakledilen mürâdif okumalardır– şâz kabul edilmektedir. Her iki müfessir de tefsirlerinin genelinde buna daima dikkat çekmektedir.

⁵⁴³ Nisâ 4/34.

⁵⁴⁴ Taberî, VI, 694-695.

Örneğin Taberî, “Manasının sahih olması ve çoğunluğun okuması kaydıyla bir kıraat, mushaf hattına da uyuyorsa –muhalifine değil– ona tabi olmak elbette daha evladır.”⁵⁴⁵ ifadesiyle mushaf hattının önemini ortaya koyarken; aynı yargının Zeccâc’ın tefsirindeki karşılığının “mushafa muvafık, manası sahih ve kurrânın okuduğu kıraat, işte tercihe şayan odur.”⁵⁴⁶ olduğunu görüyoruz.

Yine Taberî, “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.”⁵⁴⁷ ifadeleriyle bu temel kritere dikkat çekmektedir. Zeccâc da mushafın hattı konusunda çok hassas davranmakta ve ona muhalefet eden kıraatleri dışarıda bırakmaktadır.⁵⁴⁸ Belirttiği üzere “Üzerinde icmâ hasıl olan mushafa ittiba, sünnet olan kıraate uymanın esasıdır.”⁵⁴⁹ Dolayısıyla mushafların hattında bir harf belli bir şekilde resmedilmişse buna uygun olmayan diğerlerinin, Kur’ân olarak tilâvet edilmesi caiz değildir.⁵⁵⁰ Hatta Zeccâc, mushafa muhalif olan şâzları, *bid’at* olarak vafsetmektedir.⁵⁵¹

Her iki müfessire göre şâz kavramının diğer bir vechesi de yaygın dil kurallarına uygun olmayan veya kıyasa aykırı olarak çok az kullanılan ve makbul olmayan lugavî değişimlerdir. Şâz kavramının Zeccâc tarafından özellikle dil bakımından problemlili görülen okumalar için açık bir şekilde sık sık kullanıldığını ifade etmek gerekir. Kıraat birikimi içerisinde yaygın dil kurallarına aykırı, nahivciler nezdinde bayağı, hoş olmayan kıraat yapıları çoğunlukla şâz olarak ifade edilmektedir ki esasında Arap dilindeki az ve nadir olarak kullanılan bu yapılar, icmâ-i kurrâya muhalif okumalar olarak geldiği için de okunması caiz görülmemektedir.⁵⁵²

⁵⁴⁵ Taberî, XVII, 223. فاتباع المصحف مع قراءة جماعة القراء وصحة المقروء به أولى من خلاف ذلك كله

⁵⁴⁶ Zeccâc, I, 367. وما وافق المصحف وصح معناه وقرأت به القراء فهو المختار

⁵⁴⁷ Taberî, II, 743

⁵⁴⁸ Zeccâc, 180, 189, 205, 221, 236, 255, 290, 359, 373; II, 62, 99, 182, 256, 306, 379; III, 27, 63, 94, 320, 364, 389; IV, 103, 184, 216, 279, 420, 429; V, 149, 171, 211, 217, 267, 347, 361.

⁵⁴⁹ Zeccâc, I, 127.

⁵⁵⁰ Zeccâc, I, 290.

⁵⁵¹ Zeccâc, I, 389.

⁵⁵² Zeccâc, I, 52, 89, 90, 161, 241; II, 98, 320, 418; III, 19, 92, 168-169, 303, 317; IV, 305, 443; V, 248.

Örneğin Zeccâc, “اشْتَرُوا الضَّلَالََةَ” ifadesindeki⁵⁵³ *çoğul vâv*’ının vasıl halinde dil bakımından iki şekilde, hem *ötreli* hem de *esreli* olarak telaffuz edilebileceğini; çünkü cemi vâv’ının iki sakin harfin yan yana gelmesi (*iltikâü’s-sâkineyn*) durumunda yaygın olarak hem ötre hem de esre ile kullanıldığını ve fakat kurrânın icmânın ötreli okuyuş olması gerekçesiyle esre ile telaffuz edilemeyeceğini belirtmektedir. Buna ilave olarak âyetin “اشْتَرُوا الضَّلَالََةَ” şeklinde vâv harfinin *üstün*üyle de icmâa muhalif olarak rivâyet edildiğini ancak bunun dilde son derece şâz (*şâzzün cidden*) olduğunu söylemekte ve bu kıraati kabul etmemektedir.⁵⁵⁴ Yine “وَلْيَأْخُذُوا” ifadesi⁵⁵⁵ sadedinde belirttiği üzere kelimenin aslının “وَلْيَأْخُذُوا” şeklinde olduğunu ve kolaylık maksadıyla dilde bu şekliyle kullanıldığını belirten Zeccâc, *lâmu’l-emr* ve harf-i cer olan *lâm*’ın yaygın dil kullanımında daima esreli olduğunu, dolayısıyla fethalı olarak gelmelerinin mümkün olamayacağını; eğer gelirse *te’kîd lâmi*’yla karışacağını, bunun da ötesinde fethalı olan şâz kullanımların kıraat için delil olamayacağına dikkat çekmektedir.⁵⁵⁶

Yukarıda belirttiğimiz kriterlerden hareketle her iki müfessir adına şâz kıraat için şöyle bir ortak tanım üretebiliriz: “Kurrânın icmâ ile okuduğu kıraatlere ve/veya mushafların hattına muhalif olan ve/veya Arap kelamının yerleşik ve yaygın dil kullanımlarında karşılık bulamayan okumalara şâz kıraat denir.” Görüldüğü üzere herhangi bir okuyuşta bu esaslardan birinin ihmalî söz konusu olduğunda kıraat şâz kapsamında değerlendirilmektedir.

Şâz kıraat için “yedi kıraat imamının okuyuşları dışında kalan kıraatler”, “senedi sahih olmayan kıraatler”, “A’meş, Yahyâ b. Vessâb, İbn Cübeyr vb. tabiinin kıraatleri” vs. şeklinde farklı tanımlamalar da yapılmıştır.⁵⁵⁷ Tüm bunlar dikkate alındığında şâz kıraatlerle ilgili olarak tarihi süreçte farklı anlayışların ortaya çıktığı da kendini göstermektedir.

⁵⁵³ Bakara 2/16.

⁵⁵⁴ Zeccâc, I, 89.

⁵⁵⁵ Nisâ 4/102.

⁵⁵⁶ Zeccâc, II, 98.

⁵⁵⁷ İbn Cinnî, *Muhteseb*, I, 32, 35; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 491, 505.

Son olarak şunu belirtelim ki bir kıraatin şâz olması demek onun tamamen reddedilmesi, delil olmaması ya da kullanılmayacağı anlamına gelmemektedir. Eğer böyle olmuş olsaydı geleneğimizde, ilim dünyasına sunulan tefsir kitaplarında bunların hiç kullanılmaması gerekirdi. Oysa durum bunun tam aksinedir. Müfessirler eserlerinde, çeşitli sebeplerden dolayı şâz kıraatlere yer vermişlerdir. Bu sebep ya anlamın daha net belirmesi için *tefsîrî* bir gaye, ya tercih edilecek sahih kıraati destekler mahiyette *tercihî* bir gaye, ya da şâz kıraatin varlığından haberdar etmek ve sakındırmak için *ilmî* ve/ya *tembihî* bir gayedir. Binaenaleyh söz konusu amaçları gerçekleştirmek için şâz kıraatler dün olduğu gibi bu gün dahi kullanılmaktadır. Hal böyleyken Taberî ve Zeccâc'ın de tefsirlerinde bunlara yer vermemesi düşünülemez. Her iki tefsirde yukarıda sıraladığımız amaçlara matuf bu tür kıraatler istihdam edilmektedir. Fakat bunlar tilâvet açısından genellikle makbul addedilmemektedir.

C. Kıraatleri Değerlendirmede Kullanılan Bazı Kavramlar

Her iki müfessirin tefsirlerinde ele aldığı ve üzerinde açıklamalarda bulunduğu konuların başında kıraatler gelmektedir. Taberî, çoğunlukla zikrettiği âyetle ilgili rivâyetler, kaviller ve kendi açıklamalarından sonra kıraatlere yer verirken; Zeccâc ise belli bir düzen takip etmemekle birlikte o da dilbilimsel açıklamalar eşliğinde kıraat farklılıklarına yer vermektedir. Gözlemlediğimiz kadarıyla Taberî bu yönüyle daha sistematik bir üslup benimsemekteyken; Zeccâc, ders halkasında işlediği tefsir derslerinin bir gereği olmasından kaynaklanan daha serbest bir üslup kullanmaktadır. Bu sebeple *Câmi'l-beyân* tasarlanmış ve belli bir üslup yakalamış “yazılı bir metin” niteliği taşıırken, *Me'âni'l-Kur'ân* ise daha çok “sözlü bir metin” niteliği arz etmektedir. Bu durum kıraat farklılıklarını ifade etmede ve bunları değerlendirmede kullandıkları yapılarda da kendini göstermektedir. İşte bu başlık altında her iki müfessirin, kıraatleri ifade ve değerlendirmede kullandıkları cümle kalıplarından bazılarını yer vermeye çalışacağız.

Genel olarak “*Kur'ân okuyucuları*” anlamında ismi fâil cemi mükesser olan “فَعَالَةٌ” vezninde “قَرَأَةٌ” ve “فُعَالٌ” vezninde “قُرَاءٌ” kelimelerini kullanan müelliflerin, kıraat açıklamalarında bulunacakları zaman kullandıkları muhtelif cümle kalıpları vardır. Taberî ve Zeccâc'ın ifadelerinin çoğunlukla birbirinden ayrı olması bir arada

zikredilmelerini engellemektedir. Bu sebeple önce Taberî'nin, ardından Zeccâc'ın kıraatleri sunarken ve değerlendirenken kullandıkları ifade şekillerini ele alacağız.

1. Câmi' u'l-Beyân'da

Taberî, bir âyette kıraat farklılığı mevcut ise ve bunu zikretme gereği duymuşsa, açıklamalara başlayacağı zaman muhtelif cümle kalıpları kullanmaktadır. Aşağıdaki ilk beş maddenin, tefsirin geneli dikkate alındığında, kıraat farklılıklarına giriş cümlesi olarak kullanıldığı görülecektir. Diğerleri ise genellikle ara ifade cümleleridir. Bunlardan bazılarını şöylece sıralamamız mümkündür:

1. ⁵⁵⁸ اختلفت القراءة في قراءة ذلك
2. ⁵⁵⁹ اختلفت القراءة في قراءة قوله
3. ⁵⁶⁰ واختلفت القراء في قراءة ذلك
4. ⁵⁶¹ اختلفت القراء في قراءة قوله
5. ⁵⁶² فإن القراء اختلفت في قراءته
6. ⁵⁶³ والقراء مختلفة في قراءة قوله
7. ⁵⁶⁴ القراء مختلفون في تلاوة
8. ⁵⁶⁵ وقرأ ذلك جماعة من...
9. ⁵⁶⁶ قرأت عامة القراء
10. ⁵⁶⁷ فقرأته عامة قراء أهل...
11. ⁵⁶⁸ قرأت عامة قراء الحجاز والمدينة والبصرة
12. ⁵⁶⁹ قرأت عامة قراء الأمصار

⁵⁵⁸ Taberî², I, 284; IV, 383; V, 495; IX, 485; X, 431; XI, 216; XII, 106; XVI, 190.

⁵⁵⁹ Taberî², IV, 260; VI, 125; VII, 398; IX, 278; X, 178; XIV, 157; XVI, 160.

⁵⁶⁰ Taberî², VII, 323; XV, 87; XVII, 202.

⁵⁶¹ Taberî², XV, 80; XVII, 103; XVIII, 182.

⁵⁶² Taberî², II, 294; V, 475; VI, 368; VIII, 257; IX, 401; XI, 556; XIII, 340.

⁵⁶³ Taberî², II, 288; III, 566.

⁵⁶⁴ Taberî², I, 148.

⁵⁶⁵ Taberî², V, 497; VI, 125; VII, 157; IX, 310; X, 374; XI, 298; XII, 26; XVIII, 147.

⁵⁶⁶ Taberî², II, 558.

⁵⁶⁷ Taberî², III, 247; IV, 252; XI, 194; XIII, 284; XV, 87; XIX, 381; XX, 115.

⁵⁶⁸ Taberî², XVIII, 171.

13. ⁵⁷⁰ فقرأته عامة قراء الأمصار
14. ⁵⁷¹ وفي قوله.... وجهان من القراءة
15. ⁵⁷² وقرأت ذلك جماعة أحر من القراءة
16. ⁵⁷³ فقرأ عامة قراء الأمصار ذلك
17. ⁵⁷⁴ وأما القراءة، فإنها اختلفت في قراءة قوله
18. ⁵⁷⁵ والقراءة مختلفة في تلاوته
19. ⁵⁷⁶ فقرأته جماعة من القراءة
20. ⁵⁷⁷ فإن القراء اختلفت في قراءته
21. ⁵⁷⁸ وقد روي عن بعض القراء أنه كان يقرأ
22. ⁵⁷⁹ وقد ذكر عن بعض القراء أنه قرأ
23. ⁵⁸⁰ فقرأ ذلك عامة قراء أهل الإسلام

Taberî, tefsirin genelinde kıraat farklılıklarını zikrettikten sonra tevcihlerini sunduğu kıraatlerle ilgili açıklamalarda bulunur. Binaenaleyh tefsir/tevil anlayışı çerçevesinde bunlar arasında tercihlerde bulunarak gerekçelerini ortaya koyar. İşte bu durumlarda kullandığı tercih kalıplarından bazıları da şunlardır:

1. ⁵⁸¹ وأولى القراءتين بالصواب في ذلك قراءة من قرأ
2. ⁵⁸² أولى القراءتين بالصواب قراءة من قرأ

⁵⁶⁹ Taberî², XX, 55.

⁵⁷⁰ Taberî², XV, 75; XIX, 141; XX, 383; XXI, 214; XXII, 445; XXIII, 159.

⁵⁷¹ Taberî², IV, 233, 290; V, 460.

⁵⁷² Taberî², V, 376.

⁵⁷³ Taberî², XVII, 568.

⁵⁷⁴ Taberî², V, 375.

⁵⁷⁵ Taberî², II, 210.

⁵⁷⁶ Taberî², V, 375.

⁵⁷⁷ Taberî², XV, 346; XVII, 436; XIX, 21, 86.

⁵⁷⁸ Taberî², II, 294.

⁵⁷⁹ Taberî², II, 264

⁵⁸⁰ Taberî², VIII, 53.

⁵⁸¹ Taberî², IV, 384; V, 483; VI, 24; IX, 349; X, 524; XII, 72; XIV, 205; XX, 300; XXIII, 495.

⁵⁸² Taberî², I, 525; VII, 237; VII, 302, 399; VIII, 259; XI, 8; XV, 562; XXIII, 596.

3. وأولى القراءتين بالصواب في ذلك عندنا، قراءة من قرأ⁵⁸³
4. وأولى القراءتين بالصواب في ذلك عندي⁵⁸⁴
5. وهي القراءة التي لا يجوز عندي غيرها⁵⁸⁵
6. وأولى القراءات في ذلك عندنا بالصواب، قراءة من قرأ⁵⁸⁶
7. وأولى القراءات في ذلك بالصواب⁵⁸⁷
8. والصواب عندي من القراءة في ذلك⁵⁸⁸
9. والصواب من القراءة عندنا في ذلك⁵⁸⁹
10. والصواب من القراءة عندي في ذلك⁵⁹⁰
11. والذي نختار في ذلك من قول القرأة قراءة من قرأ⁵⁹¹
12. والقراءة التي لا يجوز غيرها عندنا⁵⁹²
13. والقراءة التي لا يجوز غيرها عندنا في ذلك⁵⁹³
14. وأعجب القراءتين إليّ في ذلك قراءة من قرأ⁵⁹⁴
15. أعجب القراءتين إليّ أن أقرأها⁵⁹⁵
16. ذلك قراءة عندي غير جائزة⁵⁹⁶

⁵⁸³ Taberī², III, 15; V, 252; XV, 296; XVII, 326.

⁵⁸⁴ Taberī², VI, 345; VII, 354, 431; XIV, 328; XVIII, 99.

⁵⁸⁵ Taberī², II, 136.

⁵⁸⁶ Taberī², V, 585; XI, 178.

⁵⁸⁷ Taberī², XIII, 22; XIV, 57; XVII, 114, 235; XVIII, 243, 480; XXI, 623.

⁵⁸⁸ Taberī², II, 559; XVII, 314.

⁵⁸⁹ Taberī², III, 100, 123; VI, 65; XVIII, 450, 555; XXI, 416; XXII, 317.

⁵⁹⁰ Taberī², V, 461; XII, 36; XIV, 326; XXII, 32.

⁵⁹¹ Taberī², IV, 234.

⁵⁹² Taberī², II, 136; III, 418; VI, 94; XV, 76; XVIII, 336.

⁵⁹³ Taberī², VI, 155.

⁵⁹⁴ Taberī², III, 440; X, 128.

⁵⁹⁵ Taberī², X, 64; XVI, 341; XVIII, 344; XIX, 321; XXI, 228.

⁵⁹⁶ Taberī², IV, 243.

17. ⁵⁹⁷ الصحيح من القراءة
18. ⁵⁹⁸ وبأي القراءتين قرئ ذلك، فهو عندي صواب
19. ⁵⁹⁹ وإنما اخترنا قراءة ذلك كذلك
20. ⁶⁰⁰ والصواب من القول في ذلك عندنا
21. ⁶⁰¹ أحمأ قراءتان معروفتان مستفيضتان...
22. ⁶⁰² وأصح القراءتين في ذلك قراءة من قرأه
23. ⁶⁰³ والقراءة التي هي القراءة عندنا...
24. ⁶⁰⁴ ففي الكلام في قراءة من قرأ
25. ⁶⁰⁵ والقراءة التي لا أستجيز غيرها
26. ⁶⁰⁶ والقراءة التي لا أختار غيرها في ذلك
27. ⁶⁰⁷ والأصوب من القراءة في قوله
28. ⁶⁰⁸ والقراءة التي لا نرى القراءة بغيرها
29. ⁶⁰⁹ ولا وجه لهذه القراءة يُعقل
30. ⁶¹⁰ والقراءة التي هي أولاهما بالصواب

⁵⁹⁷ Taberī², IV, 291; XIII, 316; XVIII, 571.

⁵⁹⁸ Taberī², IV, 347.

⁵⁹⁹ Taberī², III, 440; V, 484; VI, 227.

⁶⁰⁰ Taberī², III, 319; VI, 422; VII, 316; IX, 488.

⁶⁰¹ Taberī², VII, 316; VIII, 173, 196, 272; IX, 81; XVIII, 73.

⁶⁰² Taberī², VI, 28.

⁶⁰³ Taberī², I, 330; VI, 317, 369; VII, 273, 324; XVIII, 24, 103; XX, 55.

⁶⁰⁴ Taberī², VI, 126.

⁶⁰⁵ Taberī², II, 469; XII, 138; XIV, 331; XVII, 76; XVIII, 520; XIX, 132; XXI, 387; XXII, 92.

⁶⁰⁶ Taberī², XI, 320; XIX, 24, 203; XXIV, 353.

⁶⁰⁷ Taberī², XI, 525.

⁶⁰⁸ Taberī², XIII, 38.

⁶⁰⁹ Taberī², XIV, 30.

⁶¹⁰ Taberī², XIX, 191.

31. ⁶¹¹ فالقراءة بأشهرها أعجب إليّ
32. ⁶¹² والقراءة التي هي القراءة الصحيحة عندنا
33. ⁶¹³ هي القراءة الصحيحة عندنا التي لا يجوز خلافها لإجماع الحجة من القراء عليها
34. ⁶¹⁴ فسواء بأي ذلك قرأ القارئ، لأنهما جميعا لغتان معروفتان
35. ⁶¹⁵ وهما قراءتان مستفيضتان في قراءة أمصار الإسلام
36. ⁶¹⁶ فبأيتهما قرأ القارئ فمصيب

Kıraatleri genellikle ilim beldelerine nispet ederek zikreden Taberî, aşağıda örneklerini göreceğimiz ifade kalıplarını kullanmaktadır ki bunların bazıları şunlardır:

1. ⁶¹⁷ فقرأ عامة أهل الحجاز والمدينة وبعض أهل العراق
2. ⁶¹⁸ عامة أهل المدينة والحجاز والبصرة والكوفة وسائر قراءة الأمصار
3. ⁶¹⁹ عامة أهل الكوفة
4. ⁶²⁰ عامة قراء الحجاز والكوفة والبصرة
5. ⁶²¹ عامة قراء المدينة
6. ⁶²² عامة قراء أهل المدينة والكوفة والبصرة
7. ⁶²³ عامة قراءة أهل مكة وبعض قراءة أهل المدينة

⁶¹¹ Taberî², XIX, 571.

⁶¹² Taberî², XVIII, 24, 103.

⁶¹³ Taberî², XXI, 46.

⁶¹⁴ Taberî², II, 308.

⁶¹⁵ Taberî², VIII, 121.

⁶¹⁶ Taberî², VI, 365; VIII, 188; IX, 338; XI, 505; XIII, 14.

⁶¹⁷ Taberî², VI, 62.

⁶¹⁸ Taberî², VI, 284.

⁶¹⁹ Taberî², XII, 71; XXII, 510.

⁶²⁰ Taberî², II, 108.

⁶²¹ Taberî², II, 294.

⁶²² Taberî², V, 585.

8. ⁶²⁴ عامة قراءة المدينة وبعض قراءة أهل العراق

Şimdi de Zeccâc'ın, kıraat farklılıklarını zikrederken ve bunlarla ilgili değerlendirmelerde bulunurken tefsirinde kullandığı ifade çeşitliliğine yer vereceğiz.

2. Me'âni'l-Kur'ân'da

1. ⁶²⁵ يجوز: Zeccâc'ın belki de kullandığı en yaygın ifade şeklidir.

Talebelerle tefsir dersi işlerken, muhtemelen hem pratik hem de muhtasar bir ifade biçimi olduğundan müfessir tarafından çokça tercih edilmektedir. Bu ifade şekli kıraat farklılığını haber veren bir giriş cümlesi olarak kullanıldığı gibi, müfessirin konuyla ilgili dilin kıyas mantığı içerisindeki alternatifleri ifade eder mahiyette de kullanılmaktadır. Örneğin Tâha sûresindeki “يَمْلِكُنَا” kelimesiyle⁶²⁶ ilgili kıraat farklılıklarını ifade sadedinde doğrudan şu ifade kullanılmaktadır:⁶²⁷ يَجُوزُ الضَّمُّ وَالكَسْرُ وَالْفَتْحُ فِي الْمِيمِ بِمَلِكُنَا ، وَمِلْكُنَا ، وَمَيْلِكُنَا

2. ⁶²⁸ قَرَأَ بَعْضُهُمْ: Yine Zeccâc'ın en çok kullandığı ifade şekillerinden biridir.

Görüldüğü gibi oldukça pratik ve yuvarlak bir ifade biçimidir. *Hum* zamiri yerine bazen “kurrâ” kelimesini قَرَأَ بَعْضُ الْفُرَّاءِ şeklinde,⁶²⁹ bir yerde de kıraat imamlarından Ebû Ca'fer'i telmihle “şeyh” kelimesini قَرَأَ بَعْضُ الشَّيْخَةِ şeklinde⁶³⁰ kullanır.

3. ... وَقَرَأَ...: Mazi fiil olarak gelen bu ifade şeklinden sonra Zeccâc, okuyuşu gerçekleştiren kârînin ismini zikretmektedir. Bu meyanda sahabeden İbn Mes'ûd,⁶³¹ İbn Abbâs,⁶³² Übey b. Ka'b,⁶³³ tabiîn ve sonraki kurrâdan Nâfi',⁶³⁴ Ebû 'Amr,⁶³⁵

⁶²³ Taberî², II, 30.

⁶²⁴ Taberî², VI, 125.

⁶²⁵ Zeccâc, I, 154, 253; II, 297, 421; III, 228, 371, 395; IV, 49, 260, 298, 360.

⁶²⁶ Tâhâ 20/87.

⁶²⁷ Zeccâc, III, 371.

⁶²⁸ Zeccâc, I, 139, 143, 326, 437, 454; II, 89, 219, 338, 365; III, 13, 19, 151, 226, 263, 432; IV, 218, 279, 445; V, 248, 343.

⁶²⁹ Zeccâc, I, 141; II, 421.

⁶³⁰ Zeccâc, II, 424.

⁶³¹ Zeccâc, IV, 99, 279; V, 86, 149, 171.

⁶³² Zeccâc, I, 368; II, 256; III, 113; IV, 279, 373.

⁶³³ Zeccâc, V, 331.

Kisâi,⁶³⁶ Âsım,⁶³⁷ İbn Kesîr,⁶³⁸ Ebû Ca'fer,⁶³⁹ Hamza,⁶⁴⁰ Hasan-ı Basrî,⁶⁴¹ Şa'bi,⁶⁴² Yahyâ b. Vessâb,⁶⁴³ Hümejd,⁶⁴⁴ İsâ b. Ömer⁶⁴⁵ vb. isimleri; ilaveten insanlar/insanların çoğunluğunu (*karae ekserü'n-nâs* gibi),⁶⁴⁶ muayyen bir şehir ehlini (*karae ehli'l-Basra* vb. gibi)⁶⁴⁷ özne olarak zikretmektedir. Diğer ifade şekillerinden bazılarını şöyle sıralayabiliriz:

4. ⁶⁴⁸ اِخْتَلَفَ الْقُرَاءُ فِي ...
5. ⁶⁴⁹ الْقِرَاءَةُ فِي ...
6. ⁶⁵⁰ وَهِيَ قِرَاءَةٌ ...
7. ⁶⁵¹ وَقَرَأَ جَمَاعَةٌ مِنَ الْقُرَاءِ ...
8. ⁶⁵² قُرِئَتْ ...
9. ⁶⁵³ وَقَدْ قُرِئَ/وَقَدْ قُرِئَتْ ...
10. ⁶⁵⁴ الْقِرَاءَةُ بِ...
11. ⁶⁵⁵ فِي قِرَاءَةِ الْقُرَاءِ

⁶³⁴ Zeccâc, V, 13.

⁶³⁵ Zeccâc, II, 365; III, 19, 361; IV, 165, 175, 218, 226; V, 170, 331.

⁶³⁶ Zeccâc, V, 331.

⁶³⁷ Zeccâc, II, 345; III, 19, 132; IV, 76.

⁶³⁸ Zeccâc, I, 116.

⁶³⁹ Zeccâc, I, 111; IV, 60.

⁶⁴⁰ Zeccâc, III, 159; IV, 275.

⁶⁴¹ Zeccâc, I, 188, 236, 472; III, 94, 113, 115, 317, 425; IV, 76, 166, 253, 315, 373, 389.

⁶⁴² Zeccâc, IV, 86.

⁶⁴³ Zeccâc, II, 118; III, 94.

⁶⁴⁴ Zeccâc, I, 405.

⁶⁴⁵ Zeccâc, I, 64; II, 172; III, 361; IV, 26; V, 87.

⁶⁴⁶ Zeccâc, III, 159; IV, 127, 207.

⁶⁴⁷ Zeccâc, I, 89; III, 361; IV, 97.

⁶⁴⁸ Zeccâc, IV, 218; V, 233.

⁶⁴⁹ Zeccâc, I, 143, 154, 166; II, 132, 180; III, 371; IV, 365; V, 196.

⁶⁵⁰ Zeccâc, I, 326, 364, 366.

⁶⁵¹ Zeccâc, I, 368; II, 189, 365.

⁶⁵² Zeccâc, I, 313; II, 424; III, 52, 92, 94, 406; IV, 297; V, 206, 211.

⁶⁵³ Zeccâc, I, 50, 104, 115, 154, 180, 200, 205, 225; II, 274, 326, 341, 418; III, 20, 44, 52, 198, 228, 309; IV, 12, 86, 116, 433, 442; V, 21, 24, 31, 77, 104, 111, 129, 232, 274, 280, 378.

⁶⁵⁴ Zeccâc, I, 253, III, 166, 226.

12. ⁶⁵⁶ وَ فِي ... قِرَاءَاتٍ
13. ⁶⁵⁷ وَقِرَاءَةُ أَهْلِ ...
14. ⁶⁵⁸ وَقَدْ رُوِيَ عَنْ بَعْضِهِمْ ...
15. ⁶⁵⁹ تُقْرَأُ بِ...⁶⁵⁹
16. ⁶⁶⁰ رُوِيَ عَنْ ...⁶⁶⁰

Zeccâc, çoğunlukla yukarıda belirttiğimiz ifade şekilleriyle kıraatlere yer verirken kendi kriterlerine göre kıraatlerle ilgili açıklamalarda bulunmakta ve dahi tercih yapmaktadır. Ancak bu, her yerde tercih ve açıklama yapıldığı anlamına gelmemelidir. Çünkü Zeccâc genelde okuyuş farklılıklarını belirtirken belli bir düzen gözetmemekte; bazen açıklama yaparak tercihlerde bulunurken bazen sadece farklılığı zikretmekle yetinmektedir. Zeccâc'ın tercih ve değerlendirmelerde bulunurken kullandığı ifade şekillerinden bazıları ise şunlardır:

1. ⁶⁶¹ وَهِيَ قِرَاءَةٌ حَسَنَةٌ جَيِّدَةٌ
2. ⁶⁶² أَكْثَرُ وَأَجْوَدُ
3. ⁶⁶³ أَجْوَدُ
4. ⁶⁶⁴ جَيِّدٌ
5. ⁶⁶⁵ وَالْأَجْوَدُ فِي الْقِرَاءَةِ ...

⁶⁵⁵ Zeccâc, IV, 365.

⁶⁵⁶ Zeccâc, III, 19.

⁶⁵⁷ Zeccâc, I, 288, II, 282; III, 361, 395; IV, 20, 290.

⁶⁵⁸ Zeccâc, IV, 443.

⁶⁵⁹ Zeccâc, II, 23, 271, 297; III, 191, 310; IV, 143.

⁶⁶⁰ Zeccâc, I, 446; II, 180, 419, 475; III, 19, 39, 67, 100, 361; IV, 234, 312, 360, 443; V, 22, 45, 106, 167, 171, 221, 316, 347.

⁶⁶¹ Zeccâc, III, 166.

⁶⁶² Zeccâc, IV, 65.

⁶⁶³ Zeccâc, IV, 99, 124, 160; V, 264.

⁶⁶⁴ Zeccâc, III, 166, 217.

⁶⁶⁵ Zeccâc, III, 263.

6. جَيِّدٌ بَالِغٌ⁶⁶⁶
7. أعجَبَ إِلَيَّ لِأَنَّهَا...⁶⁶⁷
8. اسْتَحْسِنُ⁶⁶⁸
9. أُخْتَارُ⁶⁶⁹
10. وَالْقِرَاءَةُ الْأُولَى أَكْثَرُ⁶⁷⁰
11. أَقْوَى⁶⁷¹
12. فَهُوَ عِنْدِي⁶⁷²
13. إِنَّ الْقِرَاءَةَ سَنَةٌ لَا تَخَالَفُ⁶⁷³
14. النَّاسُ كُلُّهُمْ عَلَيَّ...⁶⁷⁴
15. عَلَيْهِ أَكْثَرُ الْقِرَاءِ⁶⁷⁵
16. وَعَلَيْهِ الْقِرَاءَةُ⁶⁷⁶
17. قَرَأَ النَّاسُ كُلُّهُمْ...⁶⁷⁷
18. هُوَ الْوَجْهَ الْمُخْتَارُ⁶⁷⁸
19. فَهُوَ الْمُخْتَارُ⁶⁷⁹
20. وَهِيَ قِرَاءَةٌ كَثِيرٌ جِدًّا⁶⁸⁰

⁶⁶⁶ Zeccâc, I, 141; III, 237, 240; IV, 16.

⁶⁶⁷ Zeccâc, I, 367.

⁶⁶⁸ Zeccâc, III, 364.

⁶⁶⁹ Zeccâc, II, 187; IV, 98.

⁶⁷⁰ Zeccâc, I, 139.

⁶⁷¹ Zeccâc, I, 52, 200; III, 108; V, 221.

⁶⁷² Zeccâc, II, 295.

⁶⁷³ Zeccâc, I, 482; II, 147, 321; III, 227, 288; IV, 354, 404; V, 91, 298.

⁶⁷⁴ Zeccâc, IV, 428.

⁶⁷⁵ Zeccâc, I, 99; III, 364.

⁶⁷⁶ Zeccâc, I, 180.

⁶⁷⁷ Zeccâc, IV, 207.

⁶⁷⁸ Zeccâc, I, 281.

⁶⁷⁹ Zeccâc, I, 367; III, 165; IV, 26.

21. وَهِيَ قِرَاءَةُ النَّاسِ⁶⁸¹
22. وَهِيَ قِرَاءَةُ لَيْسَتْ بِالْكَثِيرَةِ⁶⁸²
23. وَالْقِرَاءَةُ عَلَيَّ...⁶⁸³
24. وَلَوْ قُرِئْتُ عَلَيَّ.... جَازَ⁶⁸⁴
25. وَالْقِرَاءَةُ عَلَيَّ مَا وَافَقَ الْمُصْحَفَ⁶⁸⁵
26. وَهِيَ غَيْرُ مُنْكَرَةٍ⁶⁸⁶

mushaf hattına muhalif ve şâz kabul ettiği kıraatlerle ilgili ifade şekillerinden bazıları da şöyledir:

1. فَلَا أُجِيزُهَا لِأَنَّهَا خِلَافُ الْمُصْحَفِ⁶⁸⁷
2. وَلَا أَرَى الْقِرَاءَةَ بِ...⁶⁸⁸
3. فَلَا أُسْتَحْسِنُهَا⁶⁸⁹
4. وَلَا أُعَلِّمُ أَحَدًا قَرَأَ بِهَا⁶⁹⁰
5. لَمْ يَجُزْ عِنْدِي الْقِرَاءَةُ بِهِ⁶⁹¹
6. وَهَذِهِ الْقِرَاءَةُ مَرْوِيَّةٌ إِلَّا...⁶⁹²
7. وَلَا تُقْرَأُ بِهَا لِأَنَّهَا بِخِلَافِ الْمُصْحَفِ⁶⁹³

⁶⁸⁰ Zeccâc, I, 405.

⁶⁸¹ Zeccâc, I, 290, 366.

⁶⁸² Zeccâc, I, 253.

⁶⁸³ Zeccâc, IV, 260; V, 280.

⁶⁸⁴ Zeccâc, I, 465.

⁶⁸⁵ Zeccâc, V, 211.

⁶⁸⁶ Zeccâc, III, 90.

⁶⁸⁷ Zeccâc, III, 364.

⁶⁸⁸ Zeccâc, V, 262.

⁶⁸⁹ Zeccâc, I, 47.

⁶⁹⁰ Zeccâc, I, 153, 166; II, 179.

⁶⁹¹ Zeccâc, IV, 103.

⁶⁹² Zeccâc, III, 19.

⁶⁹³ Zeccâc, IV, 279; V, 149.

8. ⁶⁹⁴ لَا تُجُوزُ لِمُخَالَفَةِ الْمُصْحَفِ
9. ⁶⁹⁵ فَلَا تُحْمَلُ الْقِرَاءَةُ عَلَى الشُّدُودِ
10. ⁶⁹⁶ وَهَذِهِ الْقِرَاءَةُ لَيْسَتْ بِشَيْئٍ
11. ⁶⁹⁷ فَلَيْسَتْ الْقِرَاءَةُ بِهَا جَائِزَةً
12. ⁶⁹⁸ وَهِيَ زَيْدِيَّةٌ
13. ⁶⁹⁹ زَيْدِيَّةٌ مَرْدُودَةٌ
14. ⁷⁰⁰ شَادَّةٌ زَيْدِيَّةٌ
15. ⁷⁰¹ فَالْقِرَاءَةُ بِهِ بِدْعَةٌ
16. ⁷⁰² فَهُوَ دَاخِلٌ فِي الشُّدُودِ
17. ⁷⁰³ وَلَا يَنْبَغِي أَنْ تَقْرَأَ بِهِ...

Yukarıda zikrettiğimiz ifade çeşitliliği Zeccâc'ın eserinde kullandığı ifade şekillerinden bir kısmıdır. Bunların tamamının zikredilmesi konuyu fazlaca uzatmak olacağından bu kadarıyla iktifa edilmiştir.

Sonuç itibariyle terminolojik olarak Taberî'nin kullandığı ifade biçimlerinin Zeccâc'a nispetle daha sistemli olduğu görülmektedir. Bunun Taberî'nin eserinin tefsir amacıyla telif edilmiş bir “kitap”; Zeccâc'ınkinin ise tefsir gayesiyle verilmiş bir “ders” olmasından kaynaklandığını ifade edebiliriz. Ancak her iki müfessirin tefsirlerinde kıraat farklılıklarını ifade ve değerlendirme sadedinde kullandıkları

⁶⁹⁴ Zeccâc, III, 151.

⁶⁹⁵ Zeccâc, IV, 443.

⁶⁹⁶ Zeccâc, III, 165.

⁶⁹⁷ Zeccâc, IV, 191.

⁶⁹⁸ Zeccâc, III, 19.

⁶⁹⁹ Zeccâc, III, 159.

⁷⁰⁰ Zeccâc, III, 168.

⁷⁰¹ Zeccâc, IV, 191; V, 235.

⁷⁰² Zeccâc, III, 288.

⁷⁰³ Zeccâc, I, 51, 53, 137, 164, 189, 205, 454; II, 12; III, 52, 288; V, 116, 151, 171.

ifade şekillerinin, kendilerinden sonraki kaynaklara da etki ettiğini görmemiz mümkündür.

II. KIRAAT TASAVVURLARI

Müfessirlerin kıraatlere yaklaşımları ve onları tefsirlerinde kullanma biçimleri kıraat tasavvurlarıyla doğrudan ilgilidir. Yedi harf-kıraat ilişkisine dair başlık altında değinildiği üzere Taberî, Hz. Osman'ın teksîr ettirdiği mushaflarda yedi harften sadece birini kullandığını, geri kalan altı harfi ise ilga ettiğini belirtmektedir. Kendi dönemine kadar İslâm coğrafyasında okunan ve kaynaklarda mevcut olan ferşî kıraat farklılıklarının ise “*Kur’ân yedi harf üzere indirilmiştir.*” hadisinin kapsamı içerisinde görmemektedir. *Yedi harften* birinin inkâr edilmesi, kişinin küfre girmesine sebep olduğu halde, ulemadan hiç kimsenin bu tür ferşî farklılıklar konusunda kuşku sahibi olmayı küfür saymadığını ifade ederek,⁷⁰⁴ kıraatler konusundaki tasavvurunu gayet açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu ifadelerine göre Taberî'nin Kur’ân ve kıraat ayrımı yaptığını belirtmiş; bununla birlikte kıraatlerin, özü itibariyle bir rivâyet malzemesi olarak haber-i vâhid şeklinde nakledildiğine dikkat çekmiştik. Sonradan mütevâtir kabul edilen kıraat vecihlerinden bazılarını tenkit ve hatta reddetmesi, kıraat farklılıklarının evvel emirde Taberî tarafından mütevâtir kabul edilmediğini gösterir. Zira mütevâtir haber kat’î bilgi ifade ettiğinden onu reddedenin tekfiri gerekir. Bu sebeptendir ki o, mushaf hattına uygun âhâd nakillerde kurrânın icmâını/ittifakını önemsemekte ve önelemekte; okuyanı kim olursa olsun münferid kalan okuyuşları genellikle tercihe şayan bulmamaktadır. Ayrıca kıraatlerin sıhhatinde temel şart olarak öne sürülen gramere uygunluk kriterini sonuna kadar kullanması ve buna uymayanları geçerli görmemesi de bu tasavvurun pratikteki yansımasıdır.

Zeccâc, Taberî gibi bir mukaddime çerçevesinde yedi harf ve kıraat tasavvuruna dair sarih ifadeler kullanmaz. Ancak kıraatleri ele alış tarzı Taberî'yle benzerlik arz etmektedir. Tefsirinin pek çok yerinde belirttiği üzere kıraatin muktedâ bih olan kâfîlerden nakledilmiş olması esas olmakla birlikte o da Taberî gibi bunların mushafa uygun olmasına ek olarak *kurrânın ittifakını* nazarı dikkate almaktadır. Bu

⁷⁰⁴ Taberî², I, 65.

şartları (nakil, resmü'l-mushaf) taşıyan kıraatlerin, dil bakımından vecihlerinin ortaya konulması, varsa problemlerine işaret edilmesi Zeccâc'ın kıraat algısının bir yansımasıdır. Buna göre o, okuyanı kim olursa olsun bir kıraatin Arap diline uygunluğunun da peşine düşmektedir.

Her iki müfessirin bazı kıraatler konusunda yanlışlık veya hatayı okuyanına nispet etmeleri, dil yönünden onu eleştirmeleri ve hatta reddetmeleri, kıraatlerin bu âlimler tarafından temelde mütevâtir kabul edilmeyip âhâd haber olarak değerlendirildiği temeline dayandığından bahsetmiştik. Bu durum, rivâyetinde ferd kalmış kıraat imamıyla ilgili zabtın sorgulanabilirliğini dikkate aldıkları anlamına da gelmektedir. Esasında Taberî ve Zeccâc'a kıraatler konusunda yöneltilen eleştirilerin temelinde sonradan mütevâtir kabul edilen kıraatleri -âhâd haber olarak icmâya muhaleti ve dildeki problemleri sebebiyle- mahkum etmeleri gerçeği yatmaktadır ki bunu ilerleyen başlıklarda daha net görme fırsatını yakalayacağız. Şimdi ise Taberî ve Zeccâc'ın kıraat tasavvurlarında önemli bir yer tutan üç esasa/rükne uygun örnekler üzerinden konuyu tetkik etmeye çalışacağız.

A. Rivâyetler açısından Yaklaşımları

Şunu tekrar belirtelim ki Taberî ve Zeccâc'ın kıraat tasavvurunun temelinde öncelikli olarak *rivâyet* olgusu yatmaktadır. Bir okuyuş şeklinin tefsirlerinde isti'mal edilmeyi hak edebilmesinin temel ve en önemi kriteri muktedâ bih olan kurrâdan bu okuyuşun duyulmuş ve nakledilmiş olmasıdır. Dolayısıyla bir kıraat şekli öncekilerden işitilmemiş ise bunun hüccet olma niteliği direkt düşmekte ve tefsirde değerlendirme dışı kalmaktadır. Bu durum, her iki müfessirin üzerinde durduğu en hassas konulardan biridir.

Nakledilen sahih kıraatler arasından *tercih* konusundaki tutumlarına geldiğimizde ise Zeccâc, bu konuda kurrâya ittibayı ve rivâyetin gerekliliğini salık vermektedir. Bunun da ötesinde bir kıraatle ilgili rivâyet ve tilâvet fazlaysa uyulacak (*mütteba'*) olanın bu olacağını belirtmektedir.⁷⁰⁵ Bu mevzuda Taberî de aynı düşünmektedir. O da kurrânın icmâsı ve kıraatin yaygınlığına hemen her yerde vurgu

⁷⁰⁵ Zeccâc, III, 288.

yapmakta ve bu niteliği haiz okuyuşları tercih etmektedir. Taberî'nin tercih prensibinin temelinde “Çoğunluğun naklettiği, yaygın ya da icmânın hasıl olduğu kıraate münferid kıraatle muhalefet caiz değildir. Çünkü infirad eden okuyuşta hata ve yanlgı oranı yüksektir”⁷⁰⁶ düşüncesi yatmaktadır. Haliyle icmâa aykırı nakille gelen bir kıraat, Taberî açısından hüccet olma niteliğini yitirmektedir. Eserinde yer alan her kıraatle ilgili “icmâ” ve “yaygınlık” ifadelerinin yer alması ve bu nitelikte olan kıraatleri tercih etmesi bunun delilidir. Eğer iki kıraat de yeteri kadar yaygın ve belli sayıda kurrâ tarafından kıraat edilmişse bu durumda her ikisi de tercihe şayan olabilmektedir.⁷⁰⁷ Taberî'nin ve Zeccâc'ın “icmâ” veya “ekser” kurrânın okuyuşu olarak nitelendirdiği kıraatleri, “mütevâtir” kavramıyla eşdeğer kabul etmemizin mümkün olduğundan söz etmiştik. Çünkü bununla, hata ve yanlgısı mümkün olmayan bir kurrâ topluluğunun kastedildiği gayet açıktır.⁷⁰⁸ Haliyle burada mütevâtir kıraat, seb'a ve aşere kurrâsı gibi muayyen bir kıraat imamından nakledilenlerden ziyade “kurrâdan nakledilen okuyuşların ittifak etmesi” şeklinde anlaşılmalıdır.

Her iki müfessirin, kıraatleri tercih meselesinde kısmî bir ayrılık içerisinde olduğunu söylemeliyiz. Zira Taberî, bir kıraatin tercihinde kurrânın icmâsını, buna bağlı olarak da kıraatin yaygınlığını esas alırken; Zeccâc, icmâyı ve çoğunluğun okuyuşunu önemsemekte ve fakat icmâ dururken tek bir kurrâdan nakledilen kıraatlere dil anlayışı doğrultusunda çok nadir de olsa öncelik verebilmektedir. Dolayısıyla *icmâ-i kurrâ* ve kıraatin *müstefiz* (yaygın) olması Taberî için vazgeçilmezken; Zeccâc için bazen ikinci plana düşebilmektedir. Örneğin Tâhâ sûresindeki *إِنَّ هَذَا* ifadesini⁷⁰⁹ kurrânın çoğunluğu *inne hâzâni* şeklinde okumakta, haliyle Taberî'nin tercihi bu kıraat olmaktadır.⁷¹⁰ Mezkûr âyeti Âsım'ın râvîsi Hafs

⁷⁰⁶ Taberî², III, 195; VI, 65, 442; VIII, 297; X, 181. Taberî'nin konuyla ilgili bir ifadesi şu şekildedir: “وما اجتمعت عليه فحجة، وما انفرد به المنفرد عنها فرأى. ولا يعترض بالرأي على الحجة” Taberî², VI, 442. Yine konuyla ilgili bir diğer ifadesi de şudur: “وأَنَّ ما استفاضت به القراءة عنهم، فحجة لا يجوز خلافها، وما انفرد به الواحد، فجاز فيه الخطأ والسهو.” Taberî², X, 181.

⁷⁰⁷ Taberî², VII, 263; IX, 488; XI, 331; XII, 282; XIII, 14; XVI, 467; XVII, 445.

⁷⁰⁸ Zeccâc, I, 135, 249; III, 77; IV, 175; Taberî², III, 100; XVII, 356; XIX, 505.

⁷⁰⁹ Tâhâ 20/63. Âyetin kıraat farklılıklarıyla ilgili bk. İbn Mücâhid, *es-Seb'a*, s. 419; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 320-321.

⁷¹⁰ Taberî, XVI, 101.

ise *in hâzâni* okumakta ve Zeccâc da Halîl b. Ahmed'e ittibâen bu kıraati tercih etmekte ve önelemektedir. Böylece o, *ekser kurrânın* okuduğu yaygın kıraati güzel görmekle birlikte ikinci planda değerlendirmektedir.⁷¹¹

Kıraatlerin nakledilmesi noktasında Zeccâc, bunun sonrakilerin öncekilerden aldığı bir *sünnet* olduğundan çok sık bahsetmektedir.⁷¹² Çünkü Kur'ân, evvel emirde müstenseh mushafların da ötesinde sözlü geleneğe dayanır. Dolayısıyla buna göre Kur'ân kıraati olarak nakledilmeyen ve fakat Arap dilinin kıyas sistemi içerisindeki bir yapı -lugat bakımından daha hoş olsa da- okunamayacaktır. Bazı durumlarda âyetin yapısı imkân verse bile kurrânın okumadığı bir vecih kıraat olarak tasvip edilemez.⁷¹³

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 da⁷¹⁴ Zeccâc bu konuda oldukça titiz davranmaktadır. Haliyle mushaf hattından hareketle dile, tespit fonksiyonu yüklememektedir. Örneğin âyet metninin kaldırabileceği bir yapıyla ilgili olarak “فلا تَقْرَأَنَّ بِهِ وَلَا تُخَالِفِ الْإِجْمَاعَ بِمَذَاهِبِ النَّحْوِيِّينَ” (Onunla kesinlikle okuma! Nahivcilerin görüşleriyle icmâa da muhalefet etme!)⁷¹⁵ ifadesi dikkate değerdir. Ancak şunu da belirtmeliyiz ki Zeccâc dilbilimsel yönü ağırlıklı olan bir tefsir metoduna sahip olduğu için -nakledilmemiş olsa bile- dildeki kıyas sistemine göre âyetlerin mümkün olabilecek yapılarını genellikle gündeme getirmekte; fakat rivâyet edilmediği için tilâvet edilemeyeceğine vurgu yapmaktadır.⁷¹⁶ Taberî ise -tamamen müstağni olmamakla birlikte- nakil yoksa imkân dâhilinde olan yapılarla Zeccâc'ın aksine pek ilgilenmemektedir.

⁷¹¹ Zeccâc, III, 361, 364.

⁷¹² Zeccâc, II, 93, 147, 172, 182, 290, 321, 411, 422, 482; III, 6, 52, 77, 151, 227, 288, 400; IV, 46, 258, 262, 298, 354; V, 91, 298.

⁷¹³ Zeccâc, I, 294; 482; II, 111.

⁷¹⁴ Bağdâdî, *Târîhu medîneti 's-selâm*, II, 610.

⁷¹⁵ Zeccâc, III, 132.

⁷¹⁶ Bk. Zeccâc, I, 153; II, 111, 180, 185; III, 286; IV, 98, 167; V, 157.

Bu konuda her iki müellifin tefsirlerinden örnekler sunmaya çalışacak olursak mesela, “فَعَلَيْكُمْ نِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ” ifadesiyle⁷¹⁷ ilgili olarak, âyetin takdirinin “فَعَلَيْكُمْ نِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ” (önceden belirlemiş olduğunuz mehirlerin yarısı sizin üzerinize borçtur) şeklinde olduğunu belirten Zeccâc, ibarenin *nasb* ile “فَقَادُوا نِصْفَ مَا فَرَضْتُمْ” şeklinde “فَقَادُوا نِصْفَ مَا فَرَضْتُمْ” (önceden tespit ettiğiniz mehrin yarısını hemen ödeyin) takdirinde olabileceğini de ifade eder. Fakat caiz olabileceğini söylediği *nasb* kıraatle ilgili olarak bunu okuyan bir kimseyi bilmediğini belirtmekte ve dahi bununla ilgili bir rivâyet tespit edilmezse asla tilâvet edilmeyeceğine de vurgu yapmaktadır.⁷¹⁸

Yine İsrâ sûresinin üçüncü âyetindeki “دُرَيْتٌ” kelimesinin⁷¹⁹ *nasb* ile kıraat edildiğinden hareketle âyetin irabını ve manasını ortaya koyan Zeccâc, kelimenin ötreli olarak önceki âyette geçen “أَلَّا تَتَّخِذُوا” fiilindeki *vâv*’dan bedel olarak kabul edilmesinin dil bakımından caiz olduğunu belirtmekte; fakat ardından “ولا تقرأنَّ بها إلا أن”⁷²⁰ ifadeleriyle bu konudaki prensibini ortaya koymaktadır.⁷²¹

Yine Zeccâc, “هل من خالقٍ غيرِ الله” âyetindeki⁷²² “غيرِ” kelimesinin cer ve ref‘ ile okunduğunu haber vermektedir.⁷²³ Kıraat-i aşere imamlarından Hamza, Kisâî, Ebû Ca’fer ve Halef “غيرِ” kelimesini mecrûr; diğerleri ise “غَيْرِ” şeklinde merfû

⁷¹⁷ Bakara 2/237. وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَيُصْفَ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يُعْتُونَ أَوْ يُعْتُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ الزَّكَاحِ وَأَنْ تَعْفُوا [Kendilerine mehir tayin ederek evlendiğiniz kadınları, zifafa girmeden boşarsanız, onlara belirlemiş olduğunuz mehrin yarısını vermeniz gerekir. Ancak kadınların vazgeçmesi veya nikâh bağı elinde bulunanın (velinin) vazgeçmesi halî müstesna, affetmeniz (mehirden vazgeçmeniz), takvâyâ daha uygundur. Aranızda iyilik ve ihsanı unutmayın. Şüphesiz Allah yapmakta olduklarınızı hakkıyla görür.]

⁷¹⁸ Zeccâc, I, 319. Ayrıca bk. Zeccâc, II, 179.

⁷¹⁹ İsrâ 17/3. [Ey Nuh’la birlikte gemiye bindirip helakten kurtardığımız insanların torunları! Şüphesiz Nuh, rabbine çok şükreden bir kuldu.]

⁷²⁰ “Ötreli kıraatle ilgili ancak sahih bir rivâyet tespit edilirse okunabilir. Zira kıraat, sünnettir. Arapçada geçerli olan bir yapıyla ona muhalefet etmek caiz değildir.”

⁷²¹ Zeccâc, III, 226-227.

⁷²² Fâtır 35/3. [Ey insanlar! يَا أَيُّهَا النَّاسُ ادْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّقُوا اللَّهَ. Allah’ın üzerinizdeki nimetlerini hatırlayın! Düşünün! Göklerden ve yerden sizi rızıklandıran Allah’tan başka bir yaratıcı mı var? Ondandır başka ilah yoktur. Böyle iken nasıl oluyor da (imandan inkâra) çevriliyorsunuz?]

⁷²³ Zeccâc, IV, 262.

okumuştur.⁷²⁴ Zeccâc, tefsirinin genelinde irab açısından Arap dilinde câiz olan diğer vechileri zikrettiği gibi, burada da diğer bir vechin bulunduğunu, buna göre kelimenin غَيْرِ şeklinde istisnâ üzere nasb ile irab edilebileceğini söylemekte ve âyetin takdirini “هَلْ مِنْ خَالِقٍ إِلَّا اللَّهُ يَرْزُقُكُمْ” şeklinde⁷²⁵ yapmaktadır. Ancak o, diğer yerlerde olduğu gibi Arap dilinde câiz olsa bile kelimenin nasb ile kıraatinin câiz olmadığını belirtmekte ve dolayısıyla kıraat ile Arap dili gramerinin imkân verdiği okuma şekillerini birbirinden net bir şekilde ayırmaktadır. Buna göre kelimenin mansûb okunma vechini Zeccâc’ın, Kur’ân olarak kabul etmediği ortadadır.⁷²⁶

Taberî’nin bu konuda Zeccâc’la aynı tasavvura sahip olduğunu belirtmiştik. Ona göre Arapça’da geçerli bir vechi olsa da herhangi bir okuyuş şekli şâyet nakledilmemişse kesinlikle okunmaması gerekmektedir. Örneğin Mâide sûresindeki “شَنَانٌ” kelimesiyle⁷²⁷ ilgili olarak kıraat farklılıklarını incelerken “شَنَانٌ” (şeneânü) ve “شَنَانٌ” (şen’ânü) şeklindeki iki kıraati naklettikten sonra Arapların mezkur kelimeyi *fe’âlün* vezninde “شَنَانٌ” (şenânün) şeklinde de telaffuz ettiklerini ve fakat böyle bir kıraatin kurrâ tarafından okunmaması sebebiyle -Arapça’da geçerli olsa bile- tercih edilemeyeceğini belirtmektedir.⁷²⁸

Kıraatlerle ilgili olarak rivâyeti esas alan müfessirler, okuyuş farklılığını zikrederken senet zikretmemektedirler. Ancak Taberî, Zeccâc’ın aksine senet açısından problemleri gördüğü kıraatlerle ilgili olarak bunları senediyle birlikte zikretmekte ve buradaki probleme işaret ederek kıraati tercih etmemesindeki gerekçesini ortaya koymaktadır. Haliyle o, senet açısından problemleri tenkit edip, delil olarak kullanmamaktadır. Örneğin Taberî, “وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّنَ أَوْلِيَاءَ” âyetindeki⁷²⁹ *ye’mur* fiilinin hem ötreli hem de üstünlü okunduğunu belirtmekte; ötre ile kıraat edenlerin cümleyi makablinden ayırarak ibtidaiyye (başlangıç) cümlesi

⁷²⁴ İbn Mücâhid, *es-Seb’â*, s. 534; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 351; Bennâ, *İthâf*, II, 390-391.

⁷²⁵ Yarattığı namına Allah’tan başka biri mi var? Ki sizi rızıklandırınsın.

⁷²⁶ Zeccâc, IV, 262.

⁷²⁷ Mâide 5/2. ... وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوْكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا...

⁷²⁸ Taberî², IX, 486-487.

⁷²⁹ Âl-i İmrân 3/80.

olarak irab ettiğini; nasb ile okuyanların da bir önceki âyete (*يَقُولُ لِلنَّاسِ*) kısmına atıfla okuduklarını ve cümleyi böyle irab ettiklerini haber vermektedir.

Taberî'nin belirttiğine göre ötre okuyanlar, kendilerine İbn Mes'ûd'un “*ve len ye'murakum*” şeklindeki kıraatini delil getirmektedirler. Zira *len* edatı, fiilin başına geldiği zaman makabliyle irab irtibatını kesmekte ve dolayısıyla cümle ibtidaiyye (başlangıç cümlesi) şeklinde olmaktadır. Mushafta nasb edatı olan *len* değil de *lâ* yazıldığı için bu durumda fiilin merfu olması zorunlu hale gelmektedir.

Taberî, zikrettiği iki kıraatten üstünlü “*velâ ye'murakum*” kıraatini benimsemekte ve ötreli kıraati şu gerekçeyle tenkit etmektedir: “Abdullah İbn Mes'ûd'un bu kıraatini istişhad ederek ref okuyanlar, bilmelidirler ki, bu haberin (kıraatin) senedi sahih değildir. Çünkü Abdullah'ın kıraatinin böyle olduğu haberini Haccac, Hârunu'l-A'ver'den rivâyet etmiştir. Eğer bu kıraatin senedi sahih olsaydı, elbette hiçbir delile ihtiyaç kalmadan kabul edilirdi. Çünkü sağlam bir senedle Müslümanların verasetle aldıkları haberler, bazı sahabîlere âhâd ve zayıf bir senedle izafe edilen ve içerisinde hata yanılma payı muhtemel haberlerden dolayı terk edilemez.”⁷³⁰

Ezcümle Taberî ve Zeccâc, kıraat tasavvurlarını nakil esaslı inşa etmektedir. Onlara göre kurrâ tarafından kıraat edilmemiş hiçbir yapı, hüccet olma ve tilâvet edilme vasfına sahip değildir. Bu sebeple Arap dilinin cevaz verdiği bir yapı, sırf bu özelliği sebebiyle okunmayı hak edemez. Ancak nakledilmiş olmasından sonradır ki mushaf hattına uygunluğu test edilerek Arap dili yönünden artıları eksileri ortaya konulsun.

B. Resmü'l-Mushafı Dikkate Almaları

Kıraatler konusunda Taberî ve Zeccâc için olmazsa olmazlardan biri Hz. Osman'ın istinsahı ettirdiği resmî mushafların hattıdır. Bununla kastedilen şey, nakledilen kıraatlerin, Hz. Osman'ın sahabenin onayını alarak⁷³¹ yazdırıldığı mushafların söz dizimi ve kelime iskeletine uygun düşmesidir. Bu yönüyle ümmetin

⁷³⁰ Taberî, V, 534-535.

⁷³¹ Ünal, *Kıraat*, s. 50.

icmâ hâsıl olan müstenseh mushaflar bağlayıcıdır. Nitekim Taberî, Abdullah İbn Mes'ûd ile Übey b. Ka'b'ın “فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ” ifadesini⁷³⁸ *fe sıyâmu selâseti eyyâmin mutetâbi'ât* şeklinde okuduğuna dair varid olan rivâyetleri değerlendirirken şöyle der: Bu kıraat, bizim mushaflarımıza muhalif bir kıraattir; bizim mushaflarımızda bulunmayan bir şeyin varlığını kabul etmek caiz değildir.⁷³⁹ Zeccâc da “يَا حَسْرَةً عَلَيَّ” ifadesiyle⁷⁴⁰ ilgili olarak ‘alâ harfi cersiz olarak *yâ hasrate'l-ibâdi* şeklinde de okunduğunu belirtmekte ve fakat bununla ilgili olarak şöyle demektedir: Ben mushafa muhalif olan bir şeyle Kur'ân okumayı asla sevmiyorum.⁷⁴¹ Yine başka bir vesileyle şunu açıkça ifade eder: Nahiv ve lugat bakımından geçerli olan yapılarla -velev ki en fasih olsun- Kur'ân'a muhalefet etmek caiz değildir; çünkü evlâ olan ona ittibadır.⁷⁴²

Burada mushaf hattıyla ilgili olarak üzerinde durulması gereken diğer bir mevzu da rivâyetlerde “katip hatası” diye nitelendirilen ve kaynaklarda “Kur'ân'da *lahn* (imlâ ya da yazım hatası) olgusu” olarak tavsif edilen meseledir. İslâm geleneğinde lahn konusunun ortaya çıkmasında Hz. Osman, Hz. Aişe ve İbn Abbâs gibi meşhur sahabeye isnad edilen bazı rivâyetler büyük rol oynamıştır ki söz konusu rivâyetlere göre Kur'ân imlâ edilirken muhtelif âyetlerinde kâtiplerden kaynaklanan bir takım hataların mevcut olduğu ifade edilmektedir. Mesela Hişâm b. Urve'nin anlatımına göre, babası Urve b. Zübeyr, Hz. Aişe'ye, *in hâzâni lesâhirâni* (Tâhâ 20/63), *el-mukîmîne* (Nisâ 4/162) ve *es-sâbiûne* (Mâide 5/69) kelimelerindeki lahnler hakkında sordu. Tâhâ 63. âyette *innenin* ismi olan *hâzâni* kelimesinin mansub olarak *hâzeyni* şeklinde yazılması gerekirken merfu; Nisâ 162. âyette geçen *el-mukîmîne* kelimesinin kendisinden önceki *er-râsihûne*'ye atfen merfu olması gerekirken mansub; Mâide 69. âyetteki *es-sâbiûne* kelimesinin âyetin başındaki *innenin* ismine matuf olarak *es-sâbi'îne* şeklinde mansub olması gerekirken merfu yazılmasının

⁷³⁸ Mâide 5/89.

⁷³⁹ Taberî², X, 562.

⁷⁴⁰ Yâsin 36/30.

⁷⁴¹ Zeccâc, IV, 284.

⁷⁴² Zeccâc, II, 111.

nedeniyle ilgili bu soruyu Hz. Aîşe, “Yeğenim! Bu, kâtiplerin işidir. Onlar [Kur’ân’ın yazımında] hata yapmışlardır.” şeklinde cevaplamıştır.⁷⁴³

Yine diğer bir rivâyete göre Zeyd b. Sabit’in başkanlık ettiği istinsah komisyonu mushafları çoğaltınca, nüshalar Hz. Osman’a arz edilmiş; o da şöyle demiştir: “Güzel ve hoş yapmışsınız; [fakat] mushaf [yazısında] bazı hatalar görüyorum; ancak bunları olduğu gibi bırakınız. Çünkü Araplar bu hataları dilleriyle düzelteceklerdir. Eğer yazdıran Hüzeyl kabilesinden, yazan da Sakîf kabilesinden olsaydı, elbette bu hatalar yapılmamış olacaktı.”⁷⁴⁴

Görüldüğü üzere mesele, mushafların hattıyla ve kıraat farklılıklarıyla doğrudan ilgilidir. Haliyle müfessirlerin kıraatleri tespit ve tercihlerinde temel bir referans noktası olarak kullandıkları mushaflarda yazım hatasının var olup olmadığı konusuna yaklaşımları, Kur’ân ve kıraat tasavvurları açısından önem arz etmektedir.

Şunu öncelikle ortaya koymalıyız ki yukarıda zikrettiğimiz rivâyetler ve benzerleri Taberî ve Zeccâc tarafından bir değer ifade etmemektedir. Filhakika onlar için mushaflarda lahnin var olduğunu iddia etmek kabul edilemez bir durumdur. Tefsirine baktığımızda Zeccâc, lahni Kur’ân’dan nefyetme gerekçesini şu değerlendirmesinde net bir şekilde ortaya koymaktadır:

Bazıları, Kur’ân’da Arapların kendi dilleriyle düzeltilmesi istenilen bir takım hatalar olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu, dilciler nezdinde gerçekten kabul edilmez bir görüştür. Çünkü Kur’ân’ı bir araya getirip derleyenler, Hz. Peygamber’in sahabîleridir. Onlar, dili bilen, önder olan ve İslamın doğuşuna bizzat tanıklık eden insanlardır. Şu halde, onların Allah’ın kitabında gördükleri bir hatayı düzeltmeyip bunun düzeltilmesini sonraki nesillere bıraktıkları nasıl düşünülebilir? Kaldı ki onlar Kur’ân’ı bizzat Peygamber’den öğrenmişler ve onu derleyip bir araya getirmişlerdir. Bu, sadece onlara mahsus bir ayrıcalıktır. Onlar, kendilerine tabi olunan insanlardır. Binaenaleyh onlara bu türden isnatlarda bulunmak yakışık almaz. Kur’ân muhkem olup onda kesinlikle lahn yoktur. Kaldı ki, Arap toplumu da Kur’ân’dan daha iyi bir i’rap usûlüyle konuşmamaktadır.⁷⁴⁵

Kur’ân’ın icmâ yoluyla nakledilmiş olmasını onda hiçbir hatanın bulunmadığının da en güçlü kanıtı olarak kabul eden Taberî ise Nisâ sûresinin 162. âyetinin tefsirinde özetle şunları kaydetmiştir:

⁷⁴³ Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Me’âni’l-Kur’ân*, Beyrût: ‘Âlemü’l-Kütüb, 1983, II, 183; Taberî, IX, 395; Sicistânî, *Mesâhif*, I, 235; Dâni, *el-Mukni*, s. 609-610.

⁷⁴⁴ Sicistânî, *Mesâhif*, I, 227-232; Dâni, *el-Mukni*, s. 608-609. Rivâyetlerin tercümesini bir arada görmek için bk. Mustafa Öztürk, *Kur’an Dili ve Retoriği*, Ankara: Kitâbiyât, 2002, ss. 57-61

⁷⁴⁵ Zeccâc, II, 131.

Eğer bu âyetteki kelime, kâtipten kaynaklanan bir hata olsaydı, hiç şüphesiz, bizim elimizde bulunan ve kâtibin yazım hatasıyla malûl olan mushafın dışındaki diğer bütün mushaflarda da hata olması gerekirdi. Oysa bizim mushafımızla Ubeyy b. Ka'b'ın mushafı birbiriyle örtüşmekte ve bu durum, elimizdeki mushafın doğru olduğunu göstermektedir. Eğer mushafın yazım yönünden hatalı olduğu kabul edilecek olursa, bu kabul, sahabenin Kur'ân'ı Müslümanlara yanlış şekilde öğrettiklerini ve mevcut yanlışlıkları kendi dilleriyle düzeltmelerini telkin ettiklerini de kabul etmek gerekir. Bu mushafın doğru şekilde yazıldığı ve onda kâtipten kaynaklanan hiçbir hatanın bulunmadığının en güçlü delili, mushafın tüm Müslümanlar tarafından bugünkü şekliyle nakledilmiş olmasıdır.⁷⁴⁶

Taberî ve Zeccâc'ın mushaf hattına son derece bağlı oldukları ve lahnin varlığını reddettikleri yukarıdaki ifadelerinden net bir şekilde anlaşılmaktadır. Dolayısıyla üzerinde ümmetin icmâmının gerçekleştiği mushafların, bu tür hatalardan uzak olduğu düşüncesi her iki müfessirin de ortak düşüncesidir.

Zeccâc'ın ifadesiyle dilbilgisi açısından tevcihi/çözümü zor yapılan, müşkil âyetlerden biri kabul edilen⁷⁴⁷ Tâhâ sûresindeki *in hâzâni lesâhirâni* âyetini⁷⁴⁸ müfessirlerin düşüncelerini yansıtmak üzere örnek olarak incelememiz konunun daha da anlaşılır olmasına katkı sağlayacaktır.

Kaynaklarda söz konusu âyetin kıraat vecihleri şu şekillerde gelmektedir:

- a. *إِنَّ هَذَا* / *in hâzâni*, 'Âsım'ın râvîsi Hafs.
- b. *إِنَّ هَذَا* / *inne hâzâni*, Nâfi', İbn 'Âmir, 'Âsım'ın râvîsi Ebû Bekr Şu'be,

Hamza, Kisâi, Ebû Ca'fer, Yakup, Halef.

- c. *إِنَّ هَذَا* / *inne hâzeyni*, Ebû 'Amr.
- d. *إِنَّ هَذَا* / *in hâzânni*, İbn Kesîr.⁷⁴⁹

Âyetin yukarıdaki kıraat şekillerinin dilbilgisi yönünden çözümlerine ilişkin açıklamalar özetle şöyledir:

a. *În hâzâni* şeklindeki kıraati benimseyenlere göre “in”, “inne”den tahfif edilmiş ve böylece amelden kesilmiştir. Dolayısıyla “hâzeyni” şeklinde

⁷⁴⁶ Taberî, VII, 684.

⁷⁴⁷ Zeccâc, III, 361.

⁷⁴⁸ Tâhâ 20/69. *قَالُوا إِنَّ هَذَا لَسَاحِرَانِ يُرِيدَانِ أَنْ يُخْرِجَاكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثَلَّى*

⁷⁴⁹ Kıraat farklılıkları için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 320-321; Bennâ, *İthâf*, II, 248-249; Zeccâc, III, 361; Taberî, XVI, 97-98, Kurtubî, *Ahkam*, XIV, 89.

mansûb olarak okunmasını gerektirecek durum da ortadan kalkmıştır. Çünkü “in”, “inne”den tahfif edilince, sonrasının ibtidaiye olmak üzere merfu olması uygun düşer. Zeccâc, Halîl b. Ahmed’in de âyeti bu şekilde irap ettiğini ve kendisinin de bu görüşü ve kıraati tercih ettiğini ifade etmektedir.⁷⁵⁰ Görüldüğü üzere Zeccâc’ın tercihinde âyetin hem bu şekliyle nakledilmesi hem mushaf hattına muvafakat etmesi hem de Halîl b. Ahmed’in nahiv ilmindeki otoritesi etkin olmuştur.

Taberî ise bu okuyuşu –Zeccâc’ın da içinde bulunduğu– Basra dil ekolünün “inne” anlamında “in” şeklinde tahfif ile okunduğunu ve dolayısıyla sonrasına amel etmediğini, nefyedici *mâ* anlamındaki *in* ile *inne*’den tahfif edilmiş *in*’in arasında ayırmak için de haberin başına *lâm* harfinin⁷⁵¹ geldiğini belirtmektedir.⁷⁵² Ancak Taberî bu kıraati benimsememektedir.

b. *İnne hâzâni* şeklindeki şeddeli ve zamirin elif ile okunuşuna gelince her iki müfessir de hemen hemen aynı bilgileri aktarmaktadır ancak tercihler yukarıda olduğu gibi burada da değişmektedir.

İnne hâzâni kıraatinin şu şekillerde tevcihinin yapıldığını görmekteyiz:

1. Kûfe dil ekolünün rivâyetine göre Benû Hâris b. Ka’b (Belhars b. Ka’b), Kinâne ve Has’am kabilelerinin lugati *tesniye* isimlerde nasb, cer ve ref halinde her zaman *elif* iledir. Örneğin, أتابي الزيدان (İki Zeyd bana geldi), رأيت الزيدان (İki Zeyd’i gördüm), مررت بالزيدان (İki Zeyd’e uğradım) derler. Müfessirler, bu münasebetle Arap şiirinden bazı örnekler sunmuş ve bu şiirlerin birinde,

فأطرق إطراق الشجاع ولو رأى - مساعاً لناباه الشُّجاع لَصَمَّما

(Cesur bir kimse gibi başını uzattı. O kimse eğer dişlerini geçirebileceği bir yer görse, hemen ısırırdı) şeklinde bir ifadeye yer verilmiştir. Altı çizili kelime harf-i cer münasebetiyle genel kabule göre *yâ*’lı olması gerekirken *elif*’li gelmiştir.

Şu cümle de tesniyenin kullanımındaki değişmezliğe örnek olarak verilmektedir: هذا حَظُّ يَدَا أَخِي أَعْرَفَهُ “Bu kardeşimin el yazısıdır. Onu tanıyorum.” Bu cümlede de görüldüğü üzere يَدَى şeklinde olması lazım gelen kelime, *elif* ile يدا

⁷⁵⁰ Zeccâc, III, 361, 364.

⁷⁵¹ Bu *lâm*’a *lâmü’l-fârîka* denir.

⁷⁵² Taberî, XVI, 98.

şeklinde söylenmiştir. Arap dilinde böyle bir kullanımın varlığı *inne hâzâni* şeklindeki kıraatin tevcihine zemin teşkil etmektedir.⁷⁵³ Zeccâc dil bakımından tesniye *elif*inin nasb ve cer hallerinde *yâ* harfine nakledilmesinin, irapların birbirinden ayrılması bakımından daha güzel ve açık olacağını ve fakat Benû Kinâne’ye nispet edilen bu kullanımın geçerli bir vecih olduğunu belirtmektedir.⁷⁵⁴

2. هذا kelimesinin sonundaki *elif*, kelimenin aslından olmayıp tezyin, destek ve takviye için gelmiştir. Buna göre kelimenin tesniyesinde sonuna *nûn* harfinin gelmesiyle *elif*, olduğu gibi bırakılır ve değişmez. Aynı durum الذى kelimesinde de gerçekleşmektedir ki sonuna *nûn* getirildiğinde الذين şeklinde cemi olmaktadır ve bu kelime nasb, cer ve ref hallerinde de sabittir. Dolayısıyla هذان kelimesi de üç halde bu şekliyle sabit olmuş olmaktadır.⁷⁵⁵

3. Söz konusu âyetin üçüncü bir tevcihi de vardır ki Taberî bundan söz etmez. Zeccâc’ın, ilk nahiv âlimlerine dayanarak verdiği görüşe göre *inneden* sonra muzmar bir zamir (zahir-i şân) mevcut olup âyet إِنَّهُ هَذَا لَسَاحِرٌ تaktirindedir. Burada zamir, *innenin* ismi; *hâzâni le sâhirâni* şeklinde mübteda haberden oluşan cümle de mahallen merfu olarak *innenin* haberidir.⁷⁵⁶

4. Yine her iki müfessirin de belirttikleri diğer bir vecih de şudur: âyetteki *inne*, *evet* (نعم) anlamına gelen bir kelime olup, devamı mübteda haberden oluşan isim cümlesidir. “Evet, bu ikisi (Mûsâ ve Hârûn) sihirbazdır.”⁷⁵⁷ Bu kullanımın Arap kelimelerindeki karşılığına şu şiir şahit getirilmektedir:

و يقطن شيب قد علاك - وقد كبرت فقلت إنه

*O kadınlar, “aklık seni bürümüş, kocamışsın” derler. Ben de “evet” dedim.*⁷⁵⁸

⁷⁵³ Zeccâc, III, 362; Taberî, XVI, 98.

⁷⁵⁴ Zeccâc, III, 362.

⁷⁵⁵ Zeccâc, III, 363; Taberî, XVI, 99.

⁷⁵⁶ Zeccâc, III, 362.

⁷⁵⁷ Zeccâc, III, 363; Taberî, XVI, 100.

⁷⁵⁸ Zeccâc, III, 363; Sîbeveyh, *Kitâb*, I, 475.

Buna göre *hâzâni* mübteda, *le sâhirâni* de haberdır. Haberin başındaki *lâm* harfinin mübtedanın başında gelmesi esastır fakat şu şiirde olduğu gibi haberin başında bulunması da geçerli bir vecihtir:

أم الحليس لعجوز شهر به – ترضى من اللحم بعظم الرقبة

Buradaki ifade *le ümmü'l-hüleysi 'acüziin* anlamındadır. Fakat *lâm* harfi haberin başında gelmiştir.⁷⁵⁹

5. Son olarak *İnne hâzâni* kıraatinin tevcihi konusunda Zeccâc tarafından ortaya konan ve kendi dönemindeki âlimlerden hocası Muhammed b. Yezîd el-Müberred ve İsmail b. İshâk el-Kâdî tarafından da kabul edilen ve onların “Bu konuda şu ana kadar duyduklarımızın en güzeli!” diye nitelendirdikleri çözüm ise şudur: *İnne, evet* makamındadır. *Lâm* ise kendi yerinde gelmiş olup takdiri şöyledir: “نعم، هذان لهما ساحران”

Söz konusu *İnne hâzâni lesâhirâni* şeklindeki kıraat Taberî tarafından kabul edilen okuyuş şeklidir. Zira ona göre doğruya en yakın olanı budur ve kıraat imamlarının büyük bir çoğunluğu da böyle okumuştur. Ayrıca mushafın hattına da uygundur.⁷⁶⁰ Görüldüğü üzere Taberî, hem kıraatin çoğunluk tarafından okunmuş olmasını hem de mushaf hattına uygunluğu esas olarak tercihini ortaya koymaktadır.

Zeccâc ise “إِنَّ هَذَانِ” şeklindeki kıraatin beğenildiğini, çünkü kurrânın çoğunluğunun okuyuşunun bu şekilde olduğunu ve Arap dili açısından da kuvvetli bir vecih olduğunu belirtmekle birlikte bu kıraati tercih etmemektedir.⁷⁶¹

c. *İnne hâzeyni le sâhirâni* (إِنَّ هَذَيْنِ لَسَاحِرَانِ) şeklindeki kıraatin yedi kıraat imamından biri olan Ebû ‘Amr’a ait olduğunu yukarıda belirtmiştik. Burada *inne* amel etmiş ve *hâzeyni*’yi mansup ismi, *sâhirâni*’yi de merfu haberi olarak almıştır. Dolayısıyla bu kıraat mushaf hattına uymasa da cümlede irap yönünden bir problemi bulunmamaktadır.⁷⁶²

⁷⁵⁹ Zeccâc, III, 363.

⁷⁶⁰ Taberî, XVI, 101.

⁷⁶¹ Zeccâc, III, 364. Zeccâc’ın gramatik yönden kuvvetli bulduğu bu okuyuşu Kurtubî, mushafa uygun ve fakat iraba muhalif görmektedir. Kurtubî, *Ahkâm*, XIV, 89.

⁷⁶² Kurtubî, *Ahkâm*, XIV, 89.

Ancak seb'a imamlarından Ebû 'Amr'ın okuduğu mezkur kıraat Taberî tarafından dikkate alınmamaktadır. Ona göre buradaki esas umde kıraat âlimlerinin çoğunluğunun okuyuşu ve mushaf hattıdır. Muhtemelen kıraat tasavvurunda yer alan mushaf hattına uygunluk kriterine uymadığı ve icmâa muhalefeti gerekçesiyle bu kıraatle ilgili bilgi vermez ve ona hiç iltifat etmez.

Zeccâc ise Ebû 'Amr'ın *hâzeyni* şeklindeki okuyuşunu tenkit eder ve câiz görmez. Onun buradaki gerekçesi söz konusu okuyuşun mushaf hattına uymamasıdır. Zira ona göre mushaf hattında icmâ vardır ve ona uymak bir gelenek(sünnet)tir. Ayrıca kurrânın ekserisinin okuyuşunun mushafa uygunluk arz etmesi de bunu desteklemektedir. Sonuç olarak Zeccâc, mushaf hattına ve haliyle icmâa muhalefet eden bu okuyuşu kabul etmez.⁷⁶³

Rivâyete göre Ebû 'Amr, "Bu ifadeyi, *inne hâzâni* şeklinde okumaktan haya ederim!" demiş ve mushafın hattına muhalif (*hâzeyni*) kıraatinin doğruluğunu "katibin hatası" rivâyetlerine dayandırmıştır. Zeccâc, Ebû 'Amr'ın âyeti bu şekilde okumasında, Hz. Osman'a isnat edilen "Kur'ân'da bazı hatalar var; ancak, Araplar bu hataları dilleriyle düzelteceklerdir." şeklindeki rivâyetle ihticac ettiğini söylemektedir.⁷⁶⁴ Ancak bu ve benzeri rivâyetlerin Taberî ve Zeccâc tarafından bir değer ifade etmediğini belirtmiştik. Dolayısıyla onlara göre burada Ebû 'Amr'ın *hâzeyni* şeklindeki kıraati üzerinde icmâ hasıl olan mushaf hattına muhalefeti sebebiyle hüccet, tilâvet ve Kur'ân değeri taşımamaktadır.

d. İbn Kesîr'in *inne hâzâni* şeklindeki kıraatine gelirse buna, iki müfessir de değinmemektedir.

Her iki müfessir için mushafların ne denli bir öneme sahip olduklarını örnekleriyle belirtmeye çalıştık. Böyle önemli bir fonksiyon icra eden ve üzerinde icmâ vuku bulmuş bir kitabın lahn ile malûl olması elbette ki düşünülemez. Eğer böyle bir durum ihtimal dâhilinde olmuş olsaydı, müfessirler açısından kıraatlerin tercih ve tespitinde mushafların işlevi de tartışmalı hale gelirdi ki bunun böyle olmadığını yukarıda ifade ettik.

⁷⁶³ Zeccâc, III, 364.

⁷⁶⁴ Zeccâc, III, 362.

C. Arap Dilini Dikkate Almaları

Kur'ân'ın dili ile muhatabın dili arasında tam bir uyumu gözeten Taberî ve Zeccâc, hitap ile muhatap arasındaki karşılıklı ilişkinin dil birliği ile sağlanacağını, bu nedenle Arap toplumuna nazil olan son vahiy manzumesinin, fesahat yüklü olması ve Arapça'nın zahirine ve dahi dil mantığına uygun düşmesi gereğine inanmaktadırlar.⁷⁶⁵ Bu sebeptendir ki kıraatlerin rivâyetlerinin sağlam oluşu ve mushaflara uygunluğu yanında Arap dili bakımından da bir karşılığının olması gerekmektedir. Fakat bu karşılık öyle gelişigüzel ya da zayıf, şâz kullanımlara göre değil; aksine sahih, kuvvetli, meşhur ve fasih bir veche dayanmalıdır.⁷⁶⁶ Filhakika icmâ ya da çoğunluğun üzerinde karar kıldığı okuyuşların Arapça'da kuvvetli bir karşılığının olduğu da izahtan varestedir.

Her iki müfessirin, rivâyet malzemesinin yanında dil-tefsir ilişkisine son derece önem atfettikleri açıktır. Taberî'nin, tefsirine yazdığı mukaddimenin ilk başlığının “Kur'ân âyetlerinin manalarının Arap diliyle beyân edilmesi” hakkında oluşu bunun en güzel kanıtıdır. Keza Zeccâc'ın da tefsirinde dili merkeze almasını bizzat şu ifadeleri ortaya koymaktadır:

İrâbla birlikte mana ve tefsiri de zikretmemizin nedeni Allah'ın kitabının açıklanması ihtiyacıdır. Nitekim Allah 'Kur'ân'ı hiç düşünmezler mi?'⁷⁶⁷ buyurarak bizleri düşünmeye teşvik etmiştir. Fakat hiç kimsenin *dilbilimsel yaklaşım* veya *ilim erbabından nakledilenlere* muvafık olanın dışında bir şey söylemesi uygun değildir.⁷⁶⁸

Taberî'ye göre de Arapçayı bilmeyen ve dilin kuralları konusunda bilgisi sağlam olmayan kişilerin aklının karışması mümkündür. Kişi eğer muhatabına anlamadığı bir dille konuşursa, böylesi bir kimse kendini izah etmemiş olacaktır. Allah'ın gönderdiği peygamberler, onların anlayacakları bir lisan ve beyâna sahiptirler. Allah'ın, muhatapların anlamayacağı bir dille hitap etmesi ve onlara başka bir lisan ve beyân ile peygamber göndermesi caiz değildir. Eğer elçi kendisiyle gönderilenden bir şey anlamıyorsa, o zaman hitabın gelmesinin öncesi ile sonrası arasında bir fark olmayacaktır. Çünkü bu durumda hitap onun için hiçbir şey ifade

⁷⁶⁵ Taberî², I, 10-11; Zeccâc, I, 185; II, 208.

⁷⁶⁶ Taberî², X, 421; XI, 397; XV, 116; XXIII, 82; Zeccâc, I, 167, 386; III, 108; IV, 33.

⁷⁶⁷ Nisa 4/82; Muhammed 47/24.

⁷⁶⁸ Zeccâc, I, 185.

etmemektedir. Böyle bir durumda olan kişi hitap öncesi cahil olduğu gibi, hitaptan sonra da cahil kalacaktır ki Allah böyle bir şeyden münezzehtir. Öyleyse her peygamberi kavminin diliyle gönderen Allah, Kur'ân'ı da Hz. Peygamber'in diliyle göndermiştir. Hz. Peygamber'in dili Arapça olduğuna göre, açıktır ki Kur'ân da Arapçadır. *Kur'ân'ın manaları, Arapçanın manalarına muvafık; zâhiri Arapçanın zâhirine uygundur.*⁷⁶⁹ Bu ifadeleriyle Taberî, Kur'ân (hitap) ile muhatapın dili ve mantığı arasındaki uyumun kaçınılmaz olduğuna dikkat çekmektedir. Bu cümleden olmak üzere kıraatlerin, müfessirlerin zihninde oturduğu zemin, hitap-muhatap diyalektiği üzerine kuruludur. Haliyle kıraat farklılıkları nakil ve mushaf hattının yanında işte bu dil mantığından sapmaması gerekmekte ve dahi hitap ile muhatapın aynı noktada birleşmiş olmaları gerekmektedir.

Bu düşüncenin bir yansıması olarak müfessirlerin kıraatler konusunda Arap dili kriterini sonuna kadar işlettikleri bir vakıadır. Ancak tefsirlerine baktığımızda dili, nakle tercih edecek ölçüde etkin bir kriter olarak kullandıkları görüntüsü bazen olsa da esasında bu durum sahil nakil ve resmü'l-mushafa uygunluktan sonra gelmektedir.

Her iki müfessir nahiv ve sarfla ilgili değerlendirmelerinde çoğunlukla Kûfe ve Basra dil ekollerinin verileri ışığında âyetlere açıklamalar getirmektedirler. Bu çerçevede Taberî, genellikle Kûfelileri ve de özellikle Ferrâ'yı takip ederken; Zeccâc ise Basralıları ve de bu ekolün önemli simaları arasında sayılan Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyh gibi dilcileri dikkate almaktadır. Taberî ve Zeccâc'ın bizzat kendilerinin de birer büyük dilci olmaları, bu konuda taklitten çok nevi şahsına münhasır bir tutum sergilemeleri anlamına da gelmektedir. Çünkü yeri geldiğinde görüşlerine öncelik verdikleri dilcilerin görüşlerinden ayrıldıklarını ve eleştirilerini esirgemediklerini ifade etmiştik. Bu durum her iki müfessirin ilmî duruşlarındaki özgürlük ve özgünlüğü göstermesi bakımından ayrıca önem arz etmektedir.

Arap dili açısından kıraatlerle ilgilenmeleri, dilin imkân verdiği bütün yapılarla Kur'ân'ın tilâvet edileceği anlamına gelmemelidir. Şunu rahatlıkla söylemeliyiz ki Taberî ve Zeccâc dile, öteki iki kriteri yok sayan bir fonksiyon asla

⁷⁶⁹ Taberî², I, 8-13.

yüklememektedirler. Zira onlara göre kıraatler konusunda rivâyetin lüzumu ve mushaf hattına uyumundan sonradır ki ancak bir okuyuş şekli Arap dili bakımından değerlendirilmeyi hak etsin. Onun için Taberî ve Zeccâc, Arapça'nın imkân verdiği her şekilde Kur'ân okumanın doğru olmadığını; burada esas olanın, geçmiş imamların ve selefin okuduğu ve kendilerinden öncekilerden aldıkları şekilde okumak olduğunu söylemektedirler.⁷⁷⁰ Öyle ki Zeccâc, rivâyetsiz böyle bir okuyuşu *bid'at* olarak nitelemektedir.⁷⁷¹

Kur'ân ile Arap dili arasındaki uyumu dikkate alan ve dilin doğal/yalın halini gözetken müfessirlerin nakledilen kıraatler arasından buna en uygun ve dilde zahir olanı tercih ettiklerini görmekteyiz. Örneğin “عَزَّوَجْرَ اِبْنُ اللّٰهِ” âyetiyle⁷⁷² ilgili olarak iki kıraatin varlığına⁷⁷³ dikkat çeken Taberî ve Zeccâc, *Üzeyr* kelimesinin hem tenvinli (عَزَّوَجْرَ اِبْنُ اللّٰهِ) hem de tenvinsiz (عَزَّوَجْرَ اِبْنُ اللّٰهِ) bir şekilde tilâvet edildiğini bildirmektedir.⁷⁷⁴ Her iki kıraatle ilgili olarak şu tevcihlerin yapıldığını görmekteyiz.

a. Âyeti “عَزَّوَجْرَ اِبْنُ اللّٰهِ” şeklinde tenvin ile okuyanların görüşüne göre, *Üzeyr* kelimesi ism-i tasğir olarak gelmiş Arapça ve türemiş bir isimdir. Bu durumda “عَزَّوَجْرَ” mübteda, “اِبْنُ اللّٰهِ” ise haberdir. Böylece âyetin anlamı “*Yahudilerden bazıları, 'Üzeyr, Allah'ın oğludur' dediler,*” şeklinde olmaktadır.⁷⁷⁵

b. Âyeti “عَزَّوَجْرَ اِبْنُ اللّٰهِ” şeklinde tenvinsiz okuyanlara göre, âyetin tevcihi şu şekillerde olmaktadır.

1. *Üzeyr* kelimesi *ibn* kelimesi ile sıfat-mevsuf ilişki içerisindedir.⁷⁷⁶ Dolayısıyla burada bir mensubiyet söz konusudur. Cümle bu haliyle *Allah'ın oğlu Üzeyr* anlamında, fakat yargısı verilmemiş, eksik bir cümle görünümündedir. Aynen

⁷⁷⁰ Taberî², XX, 484; Zeccâc, I, 290.

⁷⁷¹ Zeccâc, I, 389; III, 288.

⁷⁷² Tevbe 9/30.

⁷⁷³ Kıraat farklılıkları için bk. İbn Mücâhid, *es-Seb'a*, 313; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 279; Bennâ, *İthâf*, II, 89-90.

⁷⁷⁴ Taberî, XI, 411-412, ; Zeccâc, II, 442

⁷⁷⁵ Taberî, XI, 412-413; Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 364; Mekkî, *Müşkilü i'râbi'l-Kur'ân*, thk. Yasîn Muhammed es-Sevvâs, Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn, ts, I, 360.

⁷⁷⁶ Zeccâc, II, 442.

“رَبُّهُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ” (Abdullah’ın oğlu Zeyd) tamlamasında olduğu gibi. *İbn* kelimesindeki *elifin* varlığı ise *Allah* ile *Üzeyr* arasındaki muğayereti (ayrılığı) göstermektedir. Bu durumda âyet ya “عَزَّيْرُ ابْنِ اللَّهِ” mübteda kabul edilip, *ma’bûdunâ*, *sâhibunâ* veya *nebiyyunâ* şeklinde bir haber takdiriyle oluşan bir cümle;⁷⁷⁷ ya da “عَزَّيْرُ ابْنِ اللَّهِ” haber, mübtedası *nebiyyunâ* veya *sâhibunâ* olan diğer bir cümle şeklinde kabul edilmektedir.⁷⁷⁸ İlkinde “*Yahudilerden bazıları, ‘Allah’ın oğlu Üzeyr, mabudumuz / peygamberimiz / efendimizdir, dediler.*” anlamında; ikincisinde ise “*Yahudilerden bazıları, ‘Peygamberimiz / efendimiz, Allah’ın oğlu Üzeyr’dir. dediler*” şeklindedir. Âyetin bu şekilde irab edilmesine bir takım itirazlar yükselmektedir. Örneğin Cürcânî (ö. 471/1078-79), böyle bir takdiri kabul etmemektedir. Çünkü ona göre mübteda *sıfat-mevsuf* (*Allah’ın oğlu Üzeyr*) olur, haber de *ma’bûdunâ* (*mabudumuzdur*) şeklinde takdir edilirse bu durumda “*Allah’ın oğlu Üzeyr, mabudumuzdur*” şeklinde açığa çıkan anlamın inkârı/reddi durumunda, inkâr *Üzeyr’in* oğulluğuna değil; mabudluğuna taalluk eder. Bu durumda oğulluk vasfı peşinen kabul edilmiş olunur ki böyle bir şey de küfürdür.⁷⁷⁹

2. “عَزَّيْرُ ابْنِ اللَّهِ” şeklindeki tenvinli kıraati kabul edip âyeti mübteda-haber olarak kabul edenler, söz konusu tenvinsiz kıraati de kendi görüşleri doğrultusunda şu şekilde çözüme kavuşturmaktadırlar: Tenvinin *sakin nûnu* ile *ibn* kelimesindeki *sakin bâ* harfî yan yana geldiği için (iltikâû’s-sâkineyn) ve telaffuzdaki ağırlık (istikâl) sebebiyle tenvindeki *nûn* hazfedilmiştir.⁷⁸⁰ Bu durumda cümle yine mübteda-haberdan oluşmakta ve tenvinli okunuşla aynı anlamı ifade etmektedir. Bu kullanım “قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾ اللَّهُ الصَّمَدُ” âyetlerinde olduğu gibi, *ehadün* kelimesinin

⁷⁷⁷ Zeccâc, II, 442; Mekkî, *Müşkil*, I, 360; Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, X, 81.

⁷⁷⁸ Ahfeş, *Me’ânî*, 356; Mekkî, *Müşkil*, I, 360; Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, X, 82.

⁷⁷⁹ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü’l-i’câz*, nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir, Mektebe el-Hâncî, 2004, 376-378. Konuyla ilgili tartışma ve Cürcânî’ye verilen cevaplar için bk. Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, X, 81-82.

⁷⁸⁰ Taberî, XI, 412; Mekkî, *Müşkil*, I, 360; Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, X, 81.

tenvininin telaffuzdan düşmesi gibi, tamamen seslendirme/telaffuzla ilgilidir.⁷⁸¹ Dolayısıyla bu görüş sahiplerine göre her iki kıraatin anlamı da aynıdır.⁷⁸²

Bu konuda Taberî ve Zeccâc, mübteda ve haberden oluşan tenvinli kıraati esas kabul etmektedirler.⁷⁸³ Her iki müfessirin herhangi bir takdire gitmeden, âyetin zahirindeki yapıyı ve anlamı esas aldıklarını görmekteyiz. Arapça’da ve özel olarak Kur’ân kelamında aslolan hazfın yokluğudur. Çünkü bir cümlede mümkün olan ilk kural, şâyet anlam tam ise ve ilave bir desteğe ihtiyaç yok ise takdire gidilmemesi ve cümlenin zahirinde/kendisinde çözümün aranmasıdır.⁷⁸⁴ Her iki müfessire göre de bir sözü ya da metni anlamaya çalışırken herhangi bir ön kanaate göre değil; o sözün/metnin ilk ve doğal halinin gerektirdiği şekilde anlamak gerekir. Burada âyetin zahirilik vechinde Arapçanın dil kuralı öncelikli olduğu için, tenvinli kıraat esas alınmakta ve cümle mübteda-haber şeklinde irab edilmektedir.

Yine “إِلَّا مِنْ اعْتَرَفَ عُزْفَةً بِيَدِهِ” âyetindeki⁷⁸⁵ “عُزْفَةً” kelimesi iki şekilde okunmaktadır: *ğarfeten* ve *ğurfeten*. İbn Kesîr, Nâfi‘, Ebû ‘Amr, Ebû Ca‘fer fetha ile; ‘Âsım, İbn ‘Âmir, Hamza, Kisâî, Ya’kûb ve Halef de ötre ile okumuştur.⁷⁸⁶

Müfessirler her iki kıraati de tefsirlerinde zikretmektedir; ancak her iki kıraatin aynı anlama geldiği ve ikisinin de mastar olduğu belirtilmekle birlikte⁷⁸⁷ Taberî ve Zeccâc kelimenin, cümlenin irabındaki fonksiyonu ve anlamı konusunda farklı tespitler ortaya koymaktadırlar.

Kelimenin üstünlü *ğarfeten* şeklinde okunması durumunda, hemen öncesindeki *iğterafe* fiilinin masdarı olarak kabul edilmiş ve cümlenin mef’ulü

⁷⁸¹ Zeccâc, II, 442.

⁷⁸² Mekkî, *el-Keşf ‘an vucûhi’l-kirâât*, thk. Muhyiddin Ramazan, Beyrût, Müessesetü’r-Risâle, 1997/1418, I, 501.

⁷⁸³ Zeccâc, II, 442; Taberî, XI, 412-413.

⁷⁸⁴ Hâlid b. Osmân es-Sebt, *Kavâ'idü't-tefsîr cem'an ve dirâseten*, Dâru İbn Affân, 1421, I, 362; II, 675.

⁷⁸⁵ Bakara 2/249. فَكَلَّمَا فَصَلَ طَالُوتَ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنِ اعْتَرَفَ عُزْفَةً بِيَدِهِ. [Tâlût ordusuyla birlikte sefere çıktığı zaman askerlerine şöyle dedi: “Allah [bana bağlılığınızı belirlemek için] sizi bir nehirle imtihan edecek. Kim onun suyundan kana kana içerse, onun bana bağlı olmadığı anlaşılacak; içmeyen ise benimle beraberdir. Bir avuçtan fazla tatmayan da benimle olanlardandır.”]

⁷⁸⁶ İbn Mücâhid, *es-Seb‘a*, s. 187; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 230; Bennâ, *İthâf*, I, 445-446.

⁷⁸⁷ Mekkî, *el-Keşf*, I, 304.

mutlakı konumunda mastarla fiil ilişkilendirilerek irab edilmiştir. Bu durumda suyun avuçlanma eyleminin bir kere vuku bulmuş olması (*ğarfeten vâhideten*) üst sınır olarak belirlenmiş olmaktadır. Buna göre anlam: “*suyu bir kere avuçlayan kişi de bendendir,*”⁷⁸⁸ şeklinde ortaya çıkmaktadır. Taberî bu şekilde bir okumayı şu gerekçeyle benimsemez: *iğterafe* fiilinin masdarı *ğarfeten* değil, *iğtirâfeten* şeklindedir. Eğer mef’ulü mutlak olsaydı, masdarın *iğtirâfeten* şeklinde gelmesi gerekirdi. Oysa âyetteki kelime bu şekliyle, sülâsî *ğarafe* fiilinin mastarıdır. Eğer âyetteki fiil (*iğterafe*), sülâsî kalıpta gelmiş olsaydı *ğarfeten* okunması ve mef’ulü mutlak olması o zaman mümkün olabilirdi.⁷⁸⁹

Ötreli okuyuşa göre kelime “*bir avuç dolusu su*” anlamında isim olarak gelmektedir.⁷⁹⁰ Bu durumda *ğurfeten* kelimesi söz konusu cümlenin mef’ulü bihi olarak şu anlamı bünyesinde barındırmaktadır: “*bir avuç dolusu miktarındaki suyu avuçlayarak içen de benimle olanlardandır.*” Dolayısıyla buradaki esas mesele avuçlama sayısı değil, avuçlanan suyun miktarıdır ki o da bir avuç dolusudur. Burada bir avuç dolusu su miktarına, birkaç küçük avuçlamayla ulaşma ihtimali de vardır. *Ğarfetenin* tek elle, *ğurfetenin* iki elle avuçlamak anlamına gelebileceği de nakledilmektedir.⁷⁹¹ Taberî kelimenin cümle yapısından ve iştikakından hareketle zammeli şekildeki okunuşu (*ğurfeten*) benimser ve onu esas alır. Yukarıdaki gerekçesi sebebiyle kelimeyi mastar değil, isim olarak tespit eder.⁷⁹²

Zeccâc ise iki kıraatin, yukarıda verdiğimiz şekliyle ayrı anlamları bünyelerinde barındırdığını özellikle belirtir.⁷⁹³ O, her iki kıraati zikretse de Taberî gibi herhangi bir tercihte bulunmaz. Onun bu tutumu, âyetle ilgili olarak her iki kıraati ve manayı güzel görmüş olması anlamına gelebilir.

Taberî ve Zeccâc’ın, kıraat konusunda yetkin imamların mushaf hattına uygun olarak okudukları sahih kıraatleri dil açısından incelemeye tabi tuttıkları bir hakikattir. Nakledilen kıraatlerin bazılarını Arap dili bakımından problemlerini

⁷⁸⁸ Taberî, IV, 486; Zeccâc, I, 331; Mekkî, *el-Keşf*, I, 304.

⁷⁸⁹ Taberî, IV, 486.

⁷⁹⁰ Zeccâc, I, 331.

⁷⁹¹ Kurtubî, *Ahkâm*, IV, 242.

⁷⁹² Taberî, IV, 486.

⁷⁹³ Zeccâc, I, 330-331.

ortaya koyarak eleştirmeleri ve bunları tasvip etmemeleri, Kur'an ve kıraat ayrımı yaptıklarının göstergesidir. Aynı zamanda kıraatlerin bir rivâyet malzemesi olarak haber-i vâhid olmasıyla da uyuşmaktadır. Ancak bu tutum müfessirlerin de tenkit edilmelerinin yolunu açmıştır. Bir sonraki başlıkta kıraatler konusunda Taberî ve Zeccâc'a yöneltilen eleştirileri tespit ederek bunların gerekçelerini örnekler üzerinden göstermeye çalışacağız.

III. KIRAAT İLMİ AÇISINDAN YÖNELTİLEN TENKİTLER

Taberî ve Zeccâc'ın bir kıraat vechini dil açısından değerlendirmeye alabilmesinin esas şartı olarak sahih bir nakle ilaveten kıraatin mushaf hattına uymasının gerekliliğine dikkat çekilmişti. İlk iki rüknü yerine getiren ve sonraları mütevâtir de kabul edilen okuyuş farklılıklarını nakil ve dil açısından değerlendirmeye tabi tutmaları ve bu çerçevede bazılarını şâz ya da kabul edilemez addetmeleri kendilerinin tenkit edilmesine de kapı aralamış, hatta kıraatlere ta'nedenler ve bunları inkâr edenler listesinin başına oturmalarına sebep olmuştur.

Kur'ân ve kıraatleri aynı kategoride değerlendirenlerin aksine Taberî ve Zeccâc'ın, Kur'ân'ı ve kıraatleri ayrı iki hakikat olarak değerlendirdiklerine değinmiştik. Buna göre Kur'ân, Hz. Peygamber'in imla ettirdiği metinlerin temel alındığı imam mushaflara ilaveten, bu metnin muktedâ bih olan kurrâdan nakledilen okuyuş farklılıklarının ittifak etmesine karşılık gelmektedir. Binaenaleyh Kur'ân hakkında bir tevatürlük söz konusuysa bu, hem yazımında hem de okunuşunda icmânın/ittifakın olmasıyla gerçekleşmektedir. Bu icmâdan ayrılan kıraat rivâyeti ister hakkında icmâ oluşmuş mushafın hattına isterse tilâvetteki icmâyâ muhalefet etsin farklı muamele görecektir. Mezkur icmâlara muhalefet eden okumalar da en nihâyetinde haber-i vâhid değeri taşıdığı için hüccet olma ve/ya tilâvet değeri bakımından daha alt seviyede olacaktır.

Kur'ân ve kıraat ayrımını yapmayarak yedi ya da on kıraat imamından nakledilen okuyuşların tamamını mütevâtir Kur'ân olarak kabul edenler, Taberî ve Zeccâc'da olduğu gibi böyle bir algıya sahip olmayanları eleştirmekten geri durmamışlardır. İşte burada, her iki müfessire bu meyanda yöneltilen eleştirilerin detaylarını örnekler üzerinden ele almaya çalışacağız.

A. Taberî'ye Yöneltilen Eleştiriler

Taberî ve Zeccâc'ın kıraat imamlarıyla ilgili yaklaşımlarından söz ederken çoğunluğun okuyuşundan ayrılan ve münferid kalan kıraatlerin özellikle Taberî tarafından tercih edilmediğine değinmiş ve dahi onun, dil bakımından problemlili olduğunu ortaya koyduğu kıraatleri caiz görmediğinden söz etmiştik. Taberî'nin kıraat tasavvurunun bir gereği olarak uygulama alanına koyduğu duruşunun kendinden sonra eleştirildiğini ve hatta inkârcılıkla itham edilmesine kapı araladığını görmekteyiz. Bu cümleden olmak üzere Taberî'nin Kur'ân ve kıraat ayrımı yapması, "mütevâtir" kabul edilen kıraat imamlarının okuyuşlarına Arap dili açısından müdahalede bulunması kendisinin de tenkit edilmesi sonucunu doğurmuştur. Geçmişte olduğu gibi günümüzde de Taberî'nin kıraatler karşısındaki bu duruşu eleştirilmekte ve konuyla ilgili çeşitli çalışmalar yapılmaktadır.⁷⁹⁴

Özellikle Taberî'nin, yedi mütevâtir kıraatten birinin kaynağı kabul edilen İbn Âmir'i (ö. 118/736) ve onun kıraatinin makbuliyetini çeşitli açılardan sorgulaması temel tenkit noktalarından biridir. es-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.⁷⁹⁵ 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 (ö. 118/736), 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 ma'rufur. Böyle bir iddianın olmayışı, İbn Âmir'in kıraatini Muğîre b. Ebî Şihâb'a izafe eden

⁷⁹⁴ Bu çerçevede yapılan birkaç çalışma için bk. Muhammed Ârif Osmân, *el-Kırââtü'l-mütevâtire elletî enkerahâ İbn Cerîr et-Taberî fi tefsîrihi ve'r-red 'aleyhi*, Câmî'atü'l-İslâmiyye, Medîne 1986; Lebîb Saîd, *Difâ' 'ani'l-kırââtü'l-mütevâtira fi muvaceheti't-Taberî el-müfessir*, Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1978; Muhammed b. Ali Hasan Abdullah, "el-Kırââtü'l-Kur'âniyye ve mevkifu'l-müfessirîne minhâ", *Mecelletü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye*, (Zilkâde 1412-1413), sy. 35, ss. 185-244. İlk iki çalışmaya reddiye sadedinde yazılmış bir çalışma örneği için bk. Abdulfettah İsmail Şelebî, *el-İhtiyâru fi'l-kırâât, menşeuhi ve meşrûyyetuhû ve tebrietü'l-İmâm et-Taberî min tuhmeti inkâri'l-kırââtü'l-mütevâtira*, Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1996.

⁷⁹⁵ Sehâvî, *Cemâl*, I, 434; İbnü'l-Cezerî, *Gâye*, I, 380.

ve Muğîre'nin de Hz. Osman'dan aldığını belirten bir kimsenin sözünün geçersiz olduğuna açık delildir. Zira bunu nakleden Şam ehliinden 'Irâk b. Hâlid, tanınmayan (mechûl) bir kimsedir; haliyle ne nakil ne de Kur'ân ehli tarafından tanınmaktadır...⁷⁹⁶

Taberî'nin bizzat kendisinin Şâm'a giderek bu konuda araştırma yaptığını ve İbn Âmir'in kıraatini öğrenerek Bağdat'a avdet ettiğini bilmekteyiz.⁷⁹⁷ Muhtemelen bundan sonradır ki yukarıda belirttiğimiz neticeye varmıştır. İbn Âmir'in kıraatının her bir vechinin sahih bir isnadı olduğu ifade edilse de⁷⁹⁸ görüldüğü üzere Taberî burada sened tenkidi yapmaktadır. İbn Mücâhid'in dahliyle tespit edilen yedi mütevâtir kıraat imamından biri olan İbn Âmir hakkındaki böyle bir değerlendirme, Taberî'nin tenkit edilmesinin başlangıç noktasıdır diyebiliriz.

Sehâvî (ö. 643/1245), Taberî'nin yukarıdaki ifadelerini “açık bir tökezleme” olarak nitelemekte ve karşıt tezlerle böyle bir kabulün yanlışlığını ortaya koymaktadır. Belirttiğine göre Hz. Osman'dan Muğîre de dâhil Ebû Abdurrahman es-Sülemî, Ebü'l-Esved ed-Düelî ve Zir b. Hübeş 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.⁷⁹⁹ Sehâvî ayrıca Taberî'nin 'Irâk b. Hâlid 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.⁸⁰⁰

Zehebî de (ö. 748/1348) Taberî'nin cerh ettiği kişinin tanınmış bir kimse olduğunu, Hişâm b. Ammâr ve Rebi' b. Sa'leb'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.⁸⁰¹ İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) de mütevâtir addedilen İbn Âmir kıraati hakkında

⁷⁹⁶ Sehâvî, *Cemâl*, I, 432-433; Ahmed Faris es-Sellûm, *Cuhûdü'l-İmâm Ebî Ubeyde el-Kâsım b. Sellâm fî ulûmi'l-kırâât*, Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2006, s. 225-228.

⁷⁹⁷ Fayda, “Taberî”, s. 315.

⁷⁹⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 425.

⁷⁹⁹ Sehâvî, *Cemâl*, I, 434-435.

⁸⁰⁰ Sehâvî, *Cemâl*, I, 435. Ayrıca bk. Abdülvehhâb b. Vehebân el-Mizzî, *Ehâsinü'l-ahbâr fî mehâsinî's-seb'ati'l-ahyâr*, thk. Ahmed Fâris es-Sellûm, Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2004, s. 261-265.

⁸⁰¹ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, I, 194.

Taberî'nin eleştirel yaklaşımını sakıncalı bulmakta ve bu durumun İbn Cerîr et-Taberî'nin "tökezlediği" noktalardan sayıldığını belirtmektedir.⁸⁰²

İbn Âmir'in kıraatinin isnâdı konusunda yapılan bu tartışmalara ilaveten onun okuyuşundaki bazı vecihler dil açısından da tenkide uğramıştır.⁸⁰³ Gerçekten de Taberî, tefsirinde ehl-i Şâm'ın kıraati hakkında icmâ-i kurrâdan ayrıldığı ve Arap diline muhalefet ettiği noktalarda eleştirilerini belirtmekten geri durmamaktadır. Bu duruş Taberî'nin, icmâdan ayrılan âhâd kıraatin hakiki manada hüccet olamayacağı, bununla birlikte böyle bir rivâyetin sadece bir görüş olarak muhafaza edileceği anlayışından kaynaklanmaktadır.⁸⁰⁴ Ayrıca belirtmeliyiz ki İbn Hâleveyh (ö. 370/980), şâz kıraatlere dair yazdığı eserde İbn Âmir'in bazı okuyuşlarına da yer vermektedir.⁸⁰⁵

Taberî ve Zeccâc tefsirlerinde İbn Âmir'in kıraatine pek iltifat etmemektedir. Taberî, üç yerde ismen zikrettiği İbn Âmir'in kıraatini bir yerde eleştirmekte⁸⁰⁶ diğer iki yerde tercih etmemektedir.⁸⁰⁷ Yine *ehl-i Şâm* müstear ismiyle verdiği İbn Âmir kıraatlerini de çoğunlukla eleştirmektedir. Haliyle bu durum Taberî'nin tenkit edilmesinin de önünü açmaktadır. Konuyla ilgili önemli bir örnek üzerinden meseleyi izah etmeye çalışalım.

En'am sûresindeki "وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَيْبِرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَاءُهُمْ..." âyetini⁸⁰⁸ Taberî'nin haber verdiği üzere Hicâz ve Irâk kurrâsı "زَيْنَ" fiilini malum, "قَتَلَ" kelimesini nasb, "أَوْلَادَهُمْ"i cerr ve "شُرَكَاءُهُمْ"u ref olarak "زَيْنَ لِكَيْبِرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَاءُهُمْ" şeklinde; ehl-i Şâm kurrâsından bazıları da "zeyyene" fiilini meçhûl olarak "züyyine",

⁸⁰² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 264.

⁸⁰³ Altıkulaç, "İbn Âmir", XIX, 309.

⁸⁰⁴ Taberî'nin icmâ karşısındaki münferid rivâyetle ilgili olarak şöyle bir ifadesini örnek verebiliriz: "وما اجتمعت عليه فحجة، وما انفرد به المنفرد عنها فرأى. ولا يعترض بالرأي على الحجة" Taberî, V, 435.

⁸⁰⁵ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'l-Kur'ân min kitâbi'l-bedi*, nşr. G. Bergsträsser, Mısır: el-Matbaatü'r-Rahmâniyye, 1934, s. 29, 37, 68, 81, 121, 201.

⁸⁰⁶ Taberî, XV, 236-37.

⁸⁰⁷ Taberî, XV, 536; XVII, 21.

⁸⁰⁸ En'âm 6/137. وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَيْبِرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَاءُهُمْ لِيُرْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ.

[Kendilerini saptıran yandaşları, müşriklerin birçoğuna çocuklarının öldürülmesini de hoş göstermiş, böylece onları hem helak ve hüsrana hem de büsbütün batıl şirk inancını hak din gibi göstermeye sevk etmiştir. Ne var ki Allah dileyeydi böyle şeyler yapamazlardı. Sen onları uydurma inanç ve uygulamalarıyla baş başa bırak]

“*katl*” kelimesini merfu, “*evlâd*” kelimesini meftûh ve “*şürekâ*” kelimesini de mecrûr olarak “رُؤْيَ لِكثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائِهِمْ”⁸⁰⁹ şeklinde okumaktadır ki bu durumda muzaf ile muzafun ileyh arasına *evlâdehüm* kelimesi girmiş olmaktadır.

Taberî'nin “ehl-i Şâm'ın bazıları” 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 keliminde çirkin (kabîh) kabul edildiğini ve bunun gayr-i fasih olduğunu belirtmektedir.⁸¹⁰ Buradaki tenkit noktasından biri, kıraatin icmâya muhalifetinin yanında, mastar (*katl*) failine muzaf olmuş ve aynen fiili gibi amel etmiştir; ancak muzaf ile muzafun ileyh arasına mef'ûlün bih (*evlâdehüm*) girmiştir ki dilciler bunu kabih görmektedir. Çünkü muzaf ile muzafun ileyh arasına herhangi bir şeyin girmesi Arapça'da pek mümkün gözükmemektedir.⁸¹¹ Zeccâc'a göre de Arap dilinde muzaf ile muzafun ileyh arasının ayrılması caiz olmayıp hatta böyle bir ifade şâz ve bayağı (redfêtün) bir kullanımdır.⁸¹²

İbn Âmir'in söz konusu kıraatinin geçerliliğini ispat sadedinde Hicâzlı bazı kimselerin “فَرَجَعْتُهُ مُمَكَّنًا... نَجَّ الْقُلُوصَ أَبِي مَرَادَةَ”⁸¹³ (“*Ebû Mezâde'nin genç ve kuvvetli deveye vurması gibi, ben de mızrağın demir ucu ile ona vurdum.*” anlamındaki beyitte muzaf olan “*zecc*” ile “*Ebî Mezâde*” muzafun ileyhi arasına “*kalûsa*” mefulü girmiştir.) şeklinde bir şiiri delil olarak kullandığını; fakat Iraklı birtakım dil âlimlerinin böyle bir delili kabul etmediğini belirten Taberî, dilde hoş olmayan bu tür bir ifade şeklinin Kur'ân olarak kıraatini de caiz görmemektedir.⁸¹⁴

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

⁸⁰⁹ Taberî, IX, 576; İbn Mücâhid, *es-Seb'a*, s. 270; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 263-265; Bennâ, *İthâf*, II, 32.

⁸¹⁰ Taberî, IX, 576. Ayrıca bk. Taberî, XIII, 728.

⁸¹¹ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 358; Mekkî, *el-Keşf*, I, 453-454.

⁸¹² Zeccâc, III, 168.

⁸¹³ Ebû Şâme, *İbrâzü'l-me'ânî min hirzi'l-emânî*, thk. İbrahim Atve Avad, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts., s. 462.

⁸¹⁴ Taberî, IX, 576-577.

ederek, icmâin vuku bulduğu genelin kıraatini benimsemektedir. Ayrıca Taberî'nin kurrânın icmâina 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 tenkit ederek *fesadına* hükmetmektedir.⁸¹⁵ Görüldüğü üzere Taberî bir kıraatin Kur'ân olarak okunabilmesi için icmâa önem vermektedir. Burada İbn Âmir'den nakille 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 bir eleştiri 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 yine bu şeytanlar ve putlar, müşriklerden çoğuna, yaşamalarını şerefsizlik saydıkları kızlarını, diri diri toprağa gömerek öldürmelerini ve fakirlik korkusuyla çocuklarını katletmelerini süslü gösterdiğini ve böylece kendilerine tapan insanların helak olmalarına ve doğru yoldan sapmalarına sebep oldukları” şeklindeki yorumu destekleyen pek çok nakil zikretmekte⁸¹⁶ ve ehl-i tevil tarafından bunun böyle kabul edildiğini de desteğine alarak üzerinde icmâ olan kıraati doğru bulmaktadır.⁸¹⁷

İbn Âmir'in bu kıraati, başta ilk dönem nahiv âlimleri olmak üzere mutekaddimun ve müteahhirun dilciler tarafından genellikle tenkide maruz kalmıştır.⁸¹⁸ Bu meyanda Ferrâ (ö. 207/822), Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), Zeccâc (ö.311/923), Nehhâs (ö. 338/950), Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987) ve Zemahşerî (ö. 538/1144) gibi âlimleri saymamız mümkündür.⁸¹⁹ Örneğin Ebû Ubeyd, mezkûr kıraat hakkında “Bu okuyuş şeklini sevmiyorum. Zira burada bir

⁸¹⁵ Taberî, IX, 577.

⁸¹⁶ Taberî, IX, 573-576.

⁸¹⁷ Taberî, IX, 577.

⁸¹⁸ Tenkitlerin tamamını bir arada görmek için bk. Abdülatîf el-Hatîb, *Mu'cemü'l-kırâât*, Dimeşk: Dâru Sa'dî'd-Dîn, 2000, II, 552-558.

⁸¹⁹ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, III, 129-130; Semîn el-Halebî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm, *ed-Dürü'l-mesûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1986, V, 162-167.

zorlama söz konusudur. Bana göre Arapça'daki sıhhati sebebiyle üzerinde icmân hâsıl olduğu diğer kıraat geçerlidir⁸²⁰ demek, 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.⁸²¹ Zemahşerî de Taberî gibi bu sözleriyle, İbn Âmir'in (ö. 118/736) mezkûr kıraatinin Arap dili açısından kabul edilebilir bir vechinin bulunmadığını ifade etmek istediği ortadır.⁸²²

Bunun yanında kıraati mütevâtir kabul edilen yedi kurrâdan biri 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 (ö. 833/1429), Taberî'nin konuyla ilgili açıklamalarına yönelik olarak "*bu ve benzeri sahih kıraatleri inkâr ettiğini bildiğimiz ilk kişi Taberî'dir ki [kıraatler tespit edildikten] üç yüz sene sonra böyle sakıncalı bir söylem geliştirmiştir.*"⁸²³ diyerek onu açıkça eleştirmektedir.

Vakıa, 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 genele teşmil edilmektedir.⁸²⁴ Söz konusu eleştirilerin, çoğunlukla mütevâtir addedilen İbn Âmir'in mezkur kıraatini ve haliyle Kur'ân'ı savunma refleksiyle ortaya konulduğu kendini çok açık bir şekilde hissettirmektedir.

⁸²⁰ Ebû Şâme, *İbrâz*, s. 463; Sellûm, *Cuhûd*, s. 271.

⁸²¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 401.

⁸²² Mustafa Kılıç, *Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Kıraat Olgusu*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) MÜSBE, İstanbul 2014, s. 383.

⁸²³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 264.

⁸²⁴ Zemahşerî'ye yapılan tenkitler için bk. Mehmet Dağ, "Mu'tezile'ye Ehl-i Sünnet İsnâdı: 'Kıraatlar Tevkîfî Değil, İctihâdîdir –Zemahşerî Özelinde Bir İddianın Değerlendirilmesi–" *Marife*, Mu'tezile Özel Sayısı, III/3 (2003), ss. 219-258; Kılıç, *Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Kıraat Olgusu*, s. 382 vd.

Özellikle burada Taberî'yle aynı kanaati taşıyan Zemahşerî'ye, ehl-i sünnet âlimlerince yöneltilen eleştirilerden bir kısmını zikretme lüzumunun hasıl olduğunu düşünüyoruz. Çünkü Zemahşerî basamak yapılarak yöneltilen eleştirilerin münderecatına öncelikli olarak Taberî ve Zeccâc'ın girdiği de gayet açıktır. Örneğin İbn Müneyyir (ö. 683/1284), Zemahşerî'nin kıraatin nakil değil, içtihad ile sabit olduğunu vehmettiğini ve yanlgı içerisinde olduğunu belirtmekte, ilaveten İbn Âmir'in mezkur kıraatiyle ilgili hata yaptığına dair Zemahşerî ve benzerlerinin sözünün bir kıymetinin olmadığını söylemektedir.⁸²⁵ 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 sarih 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!”⁸²⁶ 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 ayıplamaktadır/ta'netmektedir... İbn Âmir'in kıraati, rivâyet ve nakil açısından sahih olduğu gibi dil bakımından da sahihtir.”⁸²⁷

Eleştirisini doruk noktaya ulaştıran Âlûsî'yi (ö. 1270/1854), İbn Âmir'in kıraati hakkında “ileri-geri” konuşanlara en sert tepkiyi veren âlim olarak zikredebiliriz. Zirâ 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 geleceği için- küfre düşmesinden endişe edileceğini belirtmektedir. Hatta bu tutumu benimseyen âlimlerin, kimin tarafından söylendiği belli olmayan bir şiirle istişhâd edip, kaynağı ve nakledeni belli olan bir kıraate şüpheyile yaklaşımları karşısında hayretler içinde kaldığını, hâlbuki Kur'ân'ın (kıraatlerin), kimin söylediği

⁸²⁵ Ebü'l-Abbâs Nâsiruddîn Ahmed b. Muhammed b. Mansûr İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf fi-mâ Tezammenehü'l-Keşşâf mine'l-İ'tizâl* (*el-Keşşâf*ın hamisinde) thk. 'Âdil Ahmed Abdülmecûd, Ali Muhammed Muavviz, Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998, II, 400-401.

⁸²⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 232.

⁸²⁷ Abdulkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hızânetü'l-edeb ve lübbü'lübâbi lisâni'l-Arab*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1997/1418, IV, 424.

meçhul olan bu tür şiirlerin sıhhatine delil olarak kullanılmasının daha doğru olacağını ifade ederek, ulemânın bakış açısının yanlışlığına vurgu yapmakta ve hayretini dile getirmektedir.⁸²⁸

Oysa Taberî, daha tefsirinin evvelinde bu tür ferşî kıraatlerle ilgili olarak Hz. Osman'ın mushafları bir harf üzere yazdığını ve kurrânın ihtilafı okuyuşlarının bu bir harf içerisinde vuku bulduğunu ve dahi bunlar hakkında tercih, tenkit veya şüphe duymamanın kişinin küfrünü gerektirmeyeceğini belirtmiş, dolayısıyla Kur'ân ile kıraatler arasını ayırmış ve fakat böyle bir birikimin varlığını da inkâr etmemiştir.⁸²⁹ Bu vesileyle tefsirinde kıraatleri çoğunluğun okumasına, mushaf hattına ve Arap diline göre değerlendirdiği de gayet açıktır. Bu çerçevede İbn Âmir'in kıraatiyle ilgili olarak;

–Mushaf hattına uygun mu?

–**Evet.**

–İmamın bizzat kendisinden nakledilen kıraat, icmâ-i kurrâyyla ittifak halinde mi?

–**Hayır.** Münferittir.

–Arap dilinde yaygın, fasih vb. bir kullanım mı?

–**Hayır.**

Görüldüğü gibi bir **eveti**, 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 okunmayı ve tefsirde değerlendirilmeye alınmayı hak etmektedir. Ayrıca kıraatlerin makbuliyeti için belirtilen nakil, ancak bu nakillerin ittifakı, hakkında icmâ oluşmuş mushaf hattına uygunluk ve Arap dilinde karşılığının olması şeklinde üç rüknü esas alıp ardından bunlardan birini işlevsiz bırakma çelişkisine düşmediğini ve ilkeli bir duruş sergilediğini belirterek bu başlık altında söyleyeceklerimizi nihâyete erdirelim.

⁸²⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, VIII, 33.

⁸²⁹ Taberî, I, 60.

B. Zeccâc'a Yöneltilen Eleştiriler

Zeccâc'ın kıraat tasavvurunun Taberî'yle benzerlik gösterdiğini biliyoruz. Her iki müfessirin nakil, mushaf ve Arap dili bakımından kıraatlerle ilgili tenkitlerinin örtüşmesi bunun en bariz delillerinden biridir. Zeccâc'a yöneltilen eleştirilerin temelinde, Taberî'de olduğu gibi, onun Arap diline ya da genelin okuyuşuna muhalefeti bakımından sonradan mütevâtir addedilen kıraatlere yönelttiği tenkitler yatmaktadır.

Muhatap-dil merkezli bir Kur'ân tasavvuruna sahip olan Zeccâc, Arap diliyle Kur'ân arasındaki uyumu oldukça dikkate almaktadır. Okuyanıdan çok okunan kıraatin yaygınlığını ve Arap diliyle uyumunu dikkate almakta, çoğunlukla muhtasar bir şekilde eleştirilerini ifade etmektedir. Bu konudaki mevcut eleştirileri kendisinin de tenkit edilmesi anlamına gelmektedir. Bir sonraki bölümde detayları görüleceği üzere Zeccâc, lehçeye bağlı fonetik okumalara eserinde Taberî'ye nispetle daha fazla değinmekte ve Arap dilinin fitratına uymadığını düşündüğü usulî okumaları, sonraları mütevâtir addedilen kıraatlerden olsa bile tenkidini esirgememektedir. Dolayısıyla o da Kur'ân ile kıraatleri birbirinden ayırmakta ve Kur'ân olarak tilâvet edilecek kıraatin kurrânın ittifakına ilaveten Arap dili ile uyumunu gözetmektedir. Bunun yanında ferşî farklılıklarla ilgili tenkitleri de bulunmaktadır.

Yukarıda İbn Âmir'in kıraati konusunda Taberî'nin eleştirilerine yer verdiğimizde, mezkur kıraati tenkit edenler içinde Zeccâc'ı da zikretmiştik. Ancak Zeccâc'ın tefsirinde, ne gariptir ki, bu kıraatin ele alındığı âyetin de içinde olduğu En'am sûresinin 135, 136, 137. âyetlerinin tamamı ve 138. âyetin bir kısmının tefsiri bulunmamaktadır.⁸³⁰ Muhtemelen, tefsirin yazmaları arasından o varak kaybolmuştur diye düşünüyoruz. Zeccâc sonrası kaynaklar içerisinde En'am 137. âyette geçen kıraat farklılıklarıyla ilgili olarak Zeccâc'dan nakiller yapıp yapılmadığını araştırdığımızda, böyle önemli bir konunun onun tarafından boş geçilmediğini görmüş olduk. Ayrıca, İbn Âmir'in muzaf ile muzafun ileyh arasını mef'ûl ile ayırarak okuduğu kıraatin bir benzeri İbrâhim sûresinin 47. âyetinde “şâz kıraat”

⁸³⁰ Zeccâc, II, 293-294.

kapsamında zikredilmektedir.⁸³¹ Dolayısıyla Zeccâc'ın, tefsirinde İbn Âmir'in kıraati sadedinde bulamadığımız nahvî yorumunu İbrâhîm sûresindeki mezkûr âyette bulmamız mümkündür. Zikrettiğimiz bu açıklamalardan sonra mevzuyla alakalı Zeccâc'ın görüşlerine geçebiliriz.

Zeccâc, İbrâhîm sûresindeki “فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِيفَ وَعْدِهِ رَسُولَهُ”⁸³² âyetinin “مُخْلِيفَ وَعْدَهُ رَسُولَهُ” (dâl harfinin üstünü, lâm'ın esresi ile) şeklinde de okunduğunu; ancak böyle bir kıraatin şâz ve bayağı (*redîetiin*) olduğunu, çünkü muzaf ile muzafun ileyh arasının bir kelime ile bu şekilde ayrılmasının caiz olmadığını ifade etmektedir.⁸³³ Onun bu ifadelerinden, En'âm sûresi 137. âyetindeki “قَتْلُ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ” şeklindeki İbn Âmir'in kıraatini de şâz ve bayağı gördüğünü anlamamız mümkündür. Zira nakledildiğine göre Zeccâc, bazı mushaflarda *şürekâ* kelimesinin *yâ*'lı olarak “شُرَكَائِهِمْ” (hemzenin altındaki *yâ* ile) şeklinde yazıldığının rivâyet edildiğini belirttikten sonra, eğer böyle bir yazım varsa bu durumda *evlâd* kelimesinin -üstün değil- esreli olarak okunması ve *şürekâ* ile sıfat-mevsuf ilişkisi içerisinde olmaları gereğine işaret etmektedir. Bu ifadesiyle Zeccâc, İbn Âmir'in mezkur kıraatini eleştirmekte ve dil bakımından geçerli bir yapı olarak görmemektedir. Eğer “evlâd” kelimesi esreli okunursa, Zeccâc, çocukların mallar konusunda velilerinin ortakları olması sebebiyle böyle bir kıraatin anlam bakımından bir problem doğurmayacağına da vurgu yapmaktadır.⁸³⁴

Bazı kaynaklarda söz konusu âyet -Zeccâc'ın bahsettiği şekilde- “züyyine” fiili meçhul olmak üzere; “katlü ” kelimesinin ref'i; “evlâdihim” ve “şürekâihim” kelimelerinin her ikisinin de kesresi ile “رَبِّنَ لِكَيْبِرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلُ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ” şeklinde okunduğu, haddi zatında nesep ve miras konusunda evlatlar, velilerinin ortakları olduğu için bunun anlam bakımından da geçerli olduğu ifade edilmektedir.⁸³⁵ Bu durumda “mal ve nesep konusunda kendilerine ortak olan evlatlarını öldürmeleri

⁸³¹ Hatîb, *Mu'cemü'l-kirâât*, IV, 518-519.

⁸³² İbrâhîm 14/47. فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِيفَ وَعْدِهِ رَسُولَهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ [O halde, sakın Allah'ın peygamberlerine verdiği sözden cayacağını sanma! Çünkü Allah mutlak üstündür, kimsenin yaptığını yanına bırakmaz.]

⁸³³ Zeccâc, III, 168-169.

⁸³⁴ Ebû Şâme, *İbrâz*, s. 462; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-mesûn*, V, 178. Bu durumda âyetin ilgilili kısmının anlamı: “Malları konusunda ortakları olan evlatlarını öldürmeleri müşriklerin pek çoğuna hoş gösterildi.”

⁸³⁵ Taberî, IX, 577; Nehhâs, *I'râbü'l-Kur'ân*, s. 286; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, III, 469-470.

müşriklerin çoğuna süslü gösterildi” şeklinde bir anlamın vücuda geldiği görülmektedir.

Yukarıda zikrettiğimiz açıklamalardan Zeccâc’ın da Taberî gibi İbn Âmir kıraatine olumlu yaklaşmadığı gayet açıktır. Bu çerçevede Taberî ve diğer dilci müfessirlere yöneltilen eleştiriler Zeccâc için de aynen geçerlidir.

Zeccâc’ın, kıraat imamlarının sonradan mütevâtir kabul edilen okuyuşlarını icmâa muhalefet etmesi, mushafa uyup uymaması ve Arap dili bakımından tenkit ettiğini belirtmiştik. Özellikle Arapça’nın fonetik yapısıyla alakalı kıraatlerin, fasih ve yaygınlığına ilaveten telaffuzunun lügat açısından imkân dâhilinde olup olmaması onu doğrudan alakadar etmektedir. Örneğin tefsirinde yedi kıraat imamından biri olan Ebû Âmr’ın *lâm* harfinden önce *râ* harfinin geldiği kelime gruplarında idğâmlı bir şekilde okumasına Zeccâc pek çok yerde değinerek bunu tenkit etmektedir.⁸³⁶ Bu eleştirisi elbette ki karşılıksız kalmamış, kendisinin de tenkit edilmesine kapı aralamıştır.

Öncelikle Kur’ân’da sakin veya harekeli *râ* harfinden sonra harekeli *lâm* harfi gelen yerlerde –örneğin “يَعْفُزُ لَكُمْ”,⁸³⁷ “يَسْتَعْفُزُ لَكُمْ”,⁸³⁸ “وَاعْفُزْ لَنَا”⁸³⁹– kıraat imamlarından sadece Ebû ‘Amr b. Alâ’nın (ö. 154/770) *yeğfillleküm, yesteğfillleküm, ve’ğfillenâ* şeklinde idğâm yaptığını ifade edelim. Râvîlerinden Sûsî (ö. 261/874), böyle kelimeleri idğâmlı rivâyet ederken, diğer râvîsi Dûrî (ö. 248/862) idğâmsız rivâyet etmektedir.⁸⁴⁰

Zeccâc, Arap dilinde böyle bir idğâm şeklinin fahiş bir hata olduğunu Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyh’in de desteğine istinaden ifade etmektedir. Belirttiğine göre Araplar arasında dilde kullanılan ve kurrânın okuduğu da *rânın* izhârıdır. Yine Araplarda *rânın*, *lâma* idğâm edildiği bir lügat yoktur.⁸⁴¹ Bunun dil açısından mümkün olamayacağına gerekçesi olarak, *râ* harfinin tekrîr sıfatını haiz kuvvetli bir harf olması ve eğer idğâm olursa bu sıfatın ve doyunluğun ortadan kaybolacağını;

⁸³⁶ Zeccâc, I, 398, V, 22, 167, 228.

⁸³⁷ Âl-i İmrân 3/31.

⁸³⁸ Münâfikûn 63/5.

⁸³⁹ Bakara 2/286.

⁸⁴⁰ İbn Mücâhid, *es-Seb‘a*, s. 121; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 12.

⁸⁴¹ Zeccâc, V, 22.

zaten *lâm* harfinin böyle bir harfi bünyesine alamayacağını belirtmektedir.⁸⁴² Zeccâc, Ebû ‘Amr’dan böyle bir kıraatin rivâyet edilmiş olmasını da şu gerekçelerle eleştirir: “*Ebû ‘Amr kıraat alanında büyük bir otoritedir. Ben onun Araplardan işitmiş olduğundan başkasını okuyacağını zannetmiyorum. Ebû Amr hariç bütün Basralı dilciler “lâm, râya idğam olur; ancak râ, lâma idğam olmaz” görüşündedir. Ebû ‘Amr’ın (böyle bir kıraatle okuduğuna) gelince bu okuyuş ona ait değil de rivâyet eden râvîlerin hatasından kaynaklanmaktadır diye düşünüyorum.*”⁸⁴³ Nihaî kertede Zeccâc, lûgat ve nakil açısından böyle bir idğam şeklini “fahiş bir hata” olarak nitelendirmektedir. Görüldüğü üzere burada icmâa muhalif olarak kıraat imamından nakleden râvînin zabtına yönelik eleştirel bir tutum sergilenmektedir.

Semîn el-Halebî (ö. 756/1355), tefsirinde Zeccâc’ı doğrudan eleştiren ve mütevâtir kıraatleri inkâr ettiğini ifade edenlerin başında gelmektedir. Halebî, Zeccâc’ın yukarıda verdiğimiz görüşünün aksine Ebû Amr’ın mezkûr okuyuşunun mütevâtir bir kıraat olduğunu, hatalı ya da yanlış olmadığını; Zeccâc gibi Basralı dilciler bunu caiz görmese de insanların naklettiği bu kıraatin, Araplara ait bir lûgat olduğunu ifade etmektedir.⁸⁴⁴ Yine o, farklı âyetlerdeki kıraatler vesilesiyle Zeccâc’ın hatalı bulduğu, eleştirdiği kıraatlerle ilgili olarak “*Bir şey Kur’ân olarak tevâtüren nakledilmişse onu inkâr edene iltifat etmemek gerekir; zira o kimseye gizli kalan başkasına açık olabilir.*”⁸⁴⁵ demekte ve mütevâtir kıraatlerle ilgili bu tür değerlendirmeleri “cüretkarlık” olarak değerlendirmektedir.⁸⁴⁶

Zeccâc’ın Ebû ‘Amr kıraatiyle ilgili yukarıda verdiğimiz görüşlerini aynen tekrarlayan Zemahşerî “*يَعْفُرُ لِمَنْ*” ifadesiyle⁸⁴⁷ ilgili olarak “*ra harfini lâm harfine idğam eden kimse, büyük bir hata yapmıştır. Bunu Ebû ‘Amr’dan rivâyet eden kişi ise iki defa hata yapmıştır. Birinci hatası, lahn yapması; ikincisi de dili çok iyi bilen Ebû ‘Amr’a bu kıraati nispet etmesidir.*”⁸⁴⁸ değerlendirmesiyle eleştiri oklarını üzerine çekmiştir. Burada dikkat etmemiz gereken şey yaklaşık üç asır önce sünnî

⁸⁴² Zeccâc, I, 398; V, 22.

⁸⁴³ Zeccâc, I, 398, V, 22, 167, 228.

⁸⁴⁴ Semîn el-Halebî, *ed-Dürri ‘l-mesûn*, III, 126.

⁸⁴⁵ Semîn el-Halebî, *ed-Dürri ‘l-mesûn*, IV, 329.

⁸⁴⁶ Semîn el-Halebî, *ed-Dürri ‘l-mesûn*, I, 362; II, 609; VIII, 193.

⁸⁴⁷ Bakara 2/284.

⁸⁴⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 518.

çizgide olan Zeccâc'ın söylediklerini aynen tekrarlayan Zemahşerî'nin günah keçisi olarak görülmesi ve bir anlamda ehl-i sünnet âlimlerinin mezhep taassubuna düştüğü gerçeğidir.

Örneğin Ebû Hayyân, mezkur değerlendirmeyi bertaraf etme saikiyle Zemahşerî üzerinden tenkidini ortaya koymaktadır. “Zemahşerî'nin bu kıraati hatalı görmesi, onun kurrâyı ta'n etme alışkanlıklarındandır... Kurrânın hata yaptığına inanmak, bu konuda yetersiz olduklarını kabul etmek ve idğam ile ihfayı tefrik edemediklerini söylemek caiz değildir. Arap dili sadece Basralıların naklettikleri ile sınırlı değildir. Kıraatler de Basralıların bildikleri ve naklettikleri şeylere uygun gelmek zorunda değildir...”⁸⁴⁹

Kıraatlerin ihtiyârî değil de tevkîfî olduğundan hareketle Zerkeşî de (ö. 794/1392), Zeccâc ve Zemahşerî üzerinden benzer düşünceye sahip âlimlerin bu yaklaşımları hakkında “Bu ön yargılı bir duruştur. Zira bu imamların kıraatinin sıhhati konusunda icmâ hasıl olmuştur. Burada içtihad mahal yoktur.”⁸⁵⁰ tenkidıyla mütevâtir kabul edilen kıraatlerle ilgili daha temkinli olunmasına dikkat çekmektedir.

Yine kıraatler konusunda otorite isimlerden biri olan İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429), Bakara sûresinin 34. âyetinde yer alan “لِّلْمَلٰٓئِكَةِ اسْجُدُوْا” ifadesindeki, Ebû Ca'fer'in te'nin ötresiyle li'l-melâiketü'scüdû şeklindeki kıraatiyle ilgili olarak, “Bu konuda ne Zeccâc ne de Zemahşerî'nin görüşlerine iltifat edilir... Arap lugatinde böyle bir kullanım sabitse, bu nasıl inkâr edilir?”⁸⁵¹ diyerek tenkidini ortaya koymaktadır. Mezkûr âyetin kıraatiyle ilgili olarak Zeccâc'ın, “Ebû Ca'fer bu kıraatte hata yapmıştır.” ve “doğru olmayan bir vehimle Kur'ân'ın kıraat edilmesi gerekli değildir.”⁸⁵² ifadeleri kendisinin tenkit edilmesine sebep olmuştur. Görüldüğü gibi Ebû Ca'fer'den naklin sübûtuna değil, onun zabtına yönelik bir eleştiri söz konusudur. Diğer bir ifadeyle Zeccâc'a göre sika râvî icmâya muhalefet ederek şâz konumuna düşmüştür.

⁸⁴⁹ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, II, 377.

⁸⁵⁰ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 322.

⁸⁵¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 210-211.

⁸⁵² Zeccâc, I, 111-112.

Bu başlık altında Taberî ve Zeccâc'ın eleştirdiği ortak bir kıraatle ilgili kendilerine, bu defa da İbn Atiyye ve Zemahşerî üzerinden yöneltilen eleştirilere son bir örnek zikredecek olursak: Nisâ sûresinin ilk âyetindeki “وَالْأَرْحَامَ” kelimesi⁸⁵³ İmâm Hamza tarafından esre ile *ve'l-erhâmi*, diğer kurrâ tarafından üstün ile *ve'l-erhâme* şeklinde kıraat edilmiştir.⁸⁵⁴ *Erhâm* esre ile okunursa makablindeki *bihî*'deki *hû* zamirine atfedilmiş olmakta, üstün olması durumunda da makablindeki *Allah* lafzına atfen *ittekû* fiilinin mefulü olmaktadır. İlkine göre anlam “*Allah'ın ve akrabaların adını anarak (onları vesile ederek) bir birinize halinizi arz edip istekte bulunurken Allah'tan korkun/sakının*” şeklinde; ikincisine göre de “*Adını anarak (yemin ederek) birbirinizden dilek ve istekte bulunduğunuz Allah'tan ve akrabalarla ilişkiyi kesmekten sakının.*” şeklinde anlaşılmaktadır.

Zeccâc, iki kıraatten fethalı olanı tercih etmekte ve esreli kıraati Arap dili bakımından hatalı bulmaktadır. Belirttiğine göre zahir bir ismin (*erhâm*) mecrur zamir (*bihî*) üzerine atfedilmesi dilcilerin icmâsına göre kabih bir ifade şeklindedir. Örneğin “مَرَزْتُ بِكَ وَ زَيْدٍ” şeklinde bir ifade dil bakımından çirkindir; ancak “Zeyd”in başına *bâ* harf-i cerri gelirse “مَرَزْتُ بِكَ وَ بَزَيْدٍ” şeklinde,⁸⁵⁵ o zaman caiz olur. Ayrıca o, böyle kabih bir ifade şeklinin ancak şiirin zaruretinden dolayı kullanılabilmesine dikkat çekmektedir. Konuyu bu çerçevede tartışan Zeccâc, esreli olan İmâm Hamza'nın kıraatini aynı zamanda dinin emirleri açısından da oldukça büyük bir hata olarak değerlendirmektedir. Zira belirttiğine göre Peygamber (s), “*Babalarınızın adına (babam hakkı için diye) yemin etmeyiniz!*” buyurmuş ve Allah'tan gayrısı adına yemin edilemeyeceği ifade edilmiştir. Zeccâc, “*bu rivâyete rağmen Allah'la birlikte akrabalık bağı adına yemin etmek nasıl mümkün olur?*” şeklinde bir ifade kullanarak kıraat tercihinde mezkur hadisi hüccet olarak kullanmakta ve esreli kıraati gramer ve icmâa muhalefeti yönünden hatalı bulmasının da ötesinde, hadis emrine

⁸⁵³ Nisâ 4/1. ...وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ... [...Adını anarak (yemin ederek) birbirinizden dilek ve istekte bulunduğunuz Allah'tan ve akrabalık haklarına riâyetsizlikten sakının...]

⁸⁵⁴ İbn Mücâhid, *es-Seb'â*, s. 226; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 247; Bennâ, *İthâf*, I, 501.

⁸⁵⁵ Ğâfir sûresindeki “وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ” ifadesi de örnek olarak zikredilebilir. Mü'min 40/80.

aykırı bulmaktadır. Bu rivâyete göre yemin sadece Allah adına yapılmalıdır ki esreli kıraat “akraba”yı da işin içine katmaktadır.⁸⁵⁶

Taberî de Zeccâc’la aynı görüşü paylaşmaktadır. O, esreli kıraati Arap kelamı açısından gayr-ı fasîh bulmaktadır. Belirttiği üzere zahir isim, mecrur zamir üzerine atfedilmez. Şiirde zarureten böyle bir atfî şeklinin istimal edilebileceğini ve fakat konuşmada -hele de söz konusu Kur’ân ise- böyle hoş olmayan (*mekruh*) ve irabta da bayağı (*rediin*) bir ifade tarzının kullanılmasının zaruret dâhilinde olmadığını ifade etmektedir. Bu sebeple o, İmam Hamza’nın esreli kıraatini caiz görmemektedir.⁸⁵⁷

Ebû Hayyân, zahir ismin zamire atfını caiz görmeyen ilk dönem müfessirlerinden Taberî ve Zeccâc’ın adını kullanmaksızın, aynı görüşü paylaşan İbn Atiyye üzerinden -Zemahşerî’yi de işin içine katarak- şöyle tenkit etmektedir: “*Kıraati, manayı dikkate alarak iki açıdan reddeden İbn Atiyye’yenin görüşüne gelince, bu, onun haline ve lisanının temizliğine yakışmayan kötü bir cesarettir. Çünkü o, kıraatlerin Hz. Peygamber’den tevatüen nakledildiğine inanır... O, zihninde ilk anda oluşan şeylere dayanarak (İmam Hamza’nın) kıraatini reddetmiştir. Oysa bu, ancak Zemahşerî gibi Mu’tezilî olan birine uygun düşer. Çünkü o, çoğu kez Kur’ân kıraatlerinin naklinde problem görür.. (onları ta’n eder)*”⁸⁵⁸

Eleştirilerin tamamı gözden geçirildiğinde bunların, sonradan mütevâtir kabul edilen kıraatler konusunda Taberî ve Zeccâc’ın çeşitli açılardan, özellikle kıraatin icmâa muhalefeti yönünden zabtı ve Arap dili bakımından problemlerine değindikleri okuyuşlarda gerçekleştiği görülecektir.⁸⁵⁹ Bu durum müfessirlerin hem Kur’ân ve hem de kıraat tasavvurlarının bir yansıması olarak tefsirlerinde yer almış ve ondan sonra gelenlerin çoğunluğu bu tasavvuru benimsemedikleri için haliyle onları eleştirme zarureti hissetmişlerdir. Ne var ki eleştirilerin, çoğu zaman sünnî çizgide olan Taberî ve Zeccâc üzerinden değil de onlarla kıraatler konusunda benzer

⁸⁵⁶ Zeccâc, II, 6-7.

⁸⁵⁷ Taberî, VI, 346, 350.

⁸⁵⁸ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, III, 167. Ayrıca bk. Uludaş, *Ebû Hayyân*, s. 93-95.

⁸⁵⁹ Konuyla ilgili örnek bir çalışma için bk. Sâlim b. Ğaramallah ez-Zehrânî, *el-Kırââtü’l-müntakadetü ‘ale’l-İmâm Hamze ve’r-red ‘alâ müntekidihâ ve beyâni vechihâ*, <http://www.alukah.net/sharia/0/32753/> [10.09.2014]

tasavvura sahip olan Zemahşerî üzerinden yapıldığını ayrıca belirtmemiz gerekmektedir. Özellikle Zeccâc'ın görüşlerini benimseyen ve tefsirinde neredeyse aynı şekilde zikreden Zemahşerî'den yıllar önce kıraatlerle ilgili tenkitlerini ortaya koyan Taberî ve Zeccâc -muhtemelen Zemahşerî'yi daha sert eleştirmek adına çoğunlukla görmezden gelinmiş ve bir anlamda sümen altı edilmiş gibidirler. Bu sebeptendir ki sünnî âlimlerin, Mu'tezilî âlim Zemahşerî'yi öne çıkararak eleştirmelerinin Mutezile'ye karşı geliştirilen bir mezhep taassubundan ileri geldiği söylenebilir. Nitekim Zemahşerî'nin kıraat bağlamında eleştirilmesinin ve tanımlanmasının altındaki temel öncülün, tanımlanan açısından Mutezililik; tanımlayan açısından mezhep taassubu olduğu ifade edilmektedir.⁸⁶⁰ Ancak yine de Taberî ve Zeccâc'ın, eleştirilerden paylarına düşeni doğrudan aldıkları gerçeği de gayet açıktır.

Bir sonraki bölümde, her iki müfessirin eserlerinde yer alan kıraatlerin Arap diliyle ilişkisi bağlamında tasnifi ve bunların tefsirle ilişkisi ele alınacaktır. Böylece aynı zamanda müelliflerin Kur'ân ve kıraat tasavvurlarının pratik örneklerini daha fazla görme fırsatı yakalamış olacağız.

⁸⁶⁰ Dağ, "Mu'tezile'ye Ehl-i Sünnet İsnâdı" s. 238.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TABERÎ VE ZECCÂC'IN TEFSİRLERİNDEKİ KIRAAT VECİHLERİNİN TASNİFİ VE ANLAMLA İLİŞKİSİ

I. ANLAMA ETKİ ETMEYEN KIRAAT FARKLILIKLARI

A. Arap Lehçeleri Açısından Kıraat Vecihleri

Arap dili denildiği zaman, umumiyetle klasik Arapça ve geniş manasıyla da onun bağlı olduğu veya ona bağlı olan lehçeler manzumesi kastedilmektedir.⁸⁶¹ İslam âlimleri hususiyetlerine bakarak klasik Arapçanın hangi büyük lehçe veya lehçelere dayandığını araştırmış ve netice itibariyle Kureyş lehçesinin bu dilin esası olduğuna karar vermişlerdir.⁸⁶² İşte Arapça'nın kaidelerini tespit eden dil âlimleri ilk asırlardan itibaren kullanılan lehçeleri klasik dile yakınlıklarına, fasih oluş derecelerine göre sınıflandırmışlar ve çalışmalarında bu sistemi daima göz önünde bulundurmuşlardır.

İlk dönemlerde Kur'ân başta olmak üzere, dilin bizzat kendisinde –şiiirde, edebiyatta– sözlü rivâyet esas alınmıştır. Bu bağlamda yedi harf ruhsatının verdiği genişliğe binâen Arap Yarımadası'nda tedavülde olan lehçeler âyetlerin telaffuzunda istimal edilmiştir. Nitekim Hz. Ömer'in Abdullah b. Mes'ûd'a yazdığı bir mektupta Kur'ân'ı Hüzeyl lehçesinin dil karakterine göre değil de Kureyş lehçesine göre okutmasını, zira Kur'ân'ın Kureyş lehçesiyle nazil olduğunu bildirmesi;⁸⁶³ yine Hz. Osman'ın, istinsah heyetine ihtilafa düşülen yerlerde -Kur'ân'ın Kureyş lehçesiyle nazil olmasından hareketle- bu lehçenin dikkate alınması yönündeki ikazları⁸⁶⁴ bunu ispat eder niteliktedir. Dolayısıyla kıraatler bazen bir kavmin, bazen de bir diğerinin lehçe hususiyetlerini taşıyabilmektedir. Bu sebeptendir ki kıraat ihtilaflarının bir bölümünün, Arap lehçeleriyle sıkı bir irtibatı söz konusudur. Hatta kıraat

⁸⁶¹ Nihat M. Çetin, "Arap (Yazı, Dil Edebiyat)", *DİA*, III, 282.

⁸⁶² Özellikle Zeccâc, Hicâz lugatinin Hz. Peygamber'in (s) lugati olduğunu belirtmekte ve onu en iyi, en üstün, en kuvvetli ve en kadim bir lehçe olarak vasfetmektedir. Zeccâc, I, 386; III, 108; Ayrıca bk. Ebü'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *es-Sâhibî fi fikhi'l-luğati'l-Arabiyyeti ve mesâlihâ ve süneni'l-Arabi fi kelâmihâ*, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997/1418, s. 28; Suyûtî, *İktirâh*, s. 101; Abduh Râcihî, *el-Lehecâtü'l-Arabiyye fi'l-Kırâati'l-Kur'âniyye*, Riyâd: Mektebetü'l-Me'ârif, 1999, s. 40-41.

⁸⁶³ İbn Abdilberr, *Temhîd*, VII, 31; Hindî, *Kenz*, II, 697.

⁸⁶⁴ Buhârî, Menâkib 3, Fedâilü'l-Kur'ân 2; Tirmizî, Tefsir 10.

ihtilaflarının, zamanla Arap lehçelerinin tespitinde önemli bir kaynak haline geldiği de ifade edilmektedir.⁸⁶⁵

Pek çok örneğini aşağıda göreceğimiz kıraatlere ait lehçesel hususiyet, kıraat kitapları başta olmak üzere tefsirlerde ve dile dair eserlerde yerini almıştır. Dolayısıyla ilk dönem tefsirlerinde, aşağıda başlıklandığımız lehçeye bağlı kullanımların anlama yansıyan karakterinin hiç olmaması ya da belirgin olmaması gerekçesiyle ulemâ, bunlar arasında fasih veya efsah olanı tespite yönelmiştir. Burada göz ardı edilmemesi gereken en önemli husus ise kıraatin tabii olunan bir gelenek (*sünnetün mütteba'etün*) olmasından hareketle ister lehçeye dayalı bir kıraat, ister lehçe dışı bir kıraat olsun mutlaka kıraat imamlarından nakledilmiş olması esasının dikkate alınmış olmasıdır. Örneğin bir âyetin, dilin imkânı nispetinde farklı tevcihlerinin yapılıyor olması, onların tamamının okunabileceği anlamına gelmez. Bir örnekle daha müşahhas hale getirecek olursak, Mâide sûresinin 47. âyetindeki “وَلِيُخِطِّمُ أَهْلَ الْأَنْبِيَاءِ” ifadesindeki *fiil*, emir fiil olarak *ve'l-yehküm* (*lâm* ve *mîm* cezimli) şeklinde, muzari fiil olarak *veli yehküme* (*lâm*ın esresi, *mîm*in üstünüyle) şeklinde kıraat edilmektedir.⁸⁶⁶ Zeccâc'ın belirttiği üzere burada *veli yehküm* (*lâm* esreli, *mîm* cezimli) şeklinde dil açısından geçerli olan üçüncü bir vecih daha vardır ki nakledilmediği gerekçesiyle okunmamaktadır.⁸⁶⁷

Her iki müfessir de –aynı zamanda iyi birer dilci olmaları sebebiyle– çoğunlukla kıraatlerin tevcihine yönelirken bunlardan lehçeye taalluk eden vecihlerin Arap lehçeleriyle olan irtibatına işaret etmektedir. Bu bağlamda Taberî ve Zeccâc, bazen kıraatin hangi lehçe/lugat ile irtibatlı olduğuna değinmekte ve bunlar arasında tercih yapabilmektedir. Kıraatleri ele alış biçimlerinden söz ederken de değindiğimiz üzere müfessirler, kıraatlerle ilgili bazen lehçenin ait olduğu kabile ismini belirtmekte, bazen de kabile ismini zikretmeden bunun lugat/lehçe olduğunu bildirmekle yetinmektedirler. Her zaman bunun böyle olduğu da söylenemez. Zira bazen zikredilen kıraat farklılığının lehçe olduğuna değinmeden kelimenin tevcihinin yapıldığı da bir vakıdır. Bunu da genellikle söz konusu olan lehçe ya çok meşhur

⁸⁶⁵ Râcihî, *Lehecât*, s. 83-84; Çetin, “Arap”, III, 283.

⁸⁶⁶ İbn Mücâhid, *es-Seb'a*, 244; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 254.

⁸⁶⁷ Zeccâc, II, 180.

olduğundan ya da ihtisar amacı güttüklerinden –bahsi uzatmamak gayesiyle– yaptıkları söylenebilir.

Lehçe farklılıklarıyla ilgili kıraat tasniflemesi farklı şekillerde yapılabilir. Fakat burada, söz konusu ihtilafların lehçelerle olan irtibatı, her iki tefsirin içerdiği kıraat farklılıkları çerçevesinde tespit edilmeye çalışıldı.⁸⁶⁸ Konuyla ilgili yapılmış çalışmalar da dikkate alınarak lehçeler açısından kıraat vecihlerinin “harf ve hareke değişikliğiyle ilgili lehçe farklılıkları”, “sarfla ilgili lehçe farklılıkları”, “nahivle ilgili lehçe farklılıkları” bir de “delâlet ile ilgili lehçe farklılıkları” şeklinde tasnif edilmesi benimsenmiştir. Ayrıca her bir başlık –gerekli görüldüğünde– alt başlıklarla detaylandırılmıştır.

1. Harf ve Hareke Değişikliğiyle İlgili Lehçe Farklılıkları

Lehçelerle ilgili malzemenin, kıraate dair çalışmalarda fazlasıyla yer aldığını belirtmiştik. İşte bunların ilk basamağını oluşturan konu başlığı, harf ve hareketin değişmesiyle oluşan lugavî farklılıklar ve bunların kıraatteki karşılığının ne olduğudur. Kıraat ilminde oldukça fazla yekûn tutan bu tür değişimler, iki veya daha fazla kıraat farklılığının her birinin, formüle edilmişçesine belli bir usûle göre, Kur’ân’da geçtiği hemen her yerde okunmasını ifade etmektedir. Dolayısıyla bu gruba giren okumalar, kelimenin geçtiği her yerde aynı usûle göre okunması itibariyle *usûl farklılıkları*; kelimenin telaffuz ve ses yönüyle ilgili olması itibariyle de *fonetik farklılıklar* olarak adlandırılmaktadır.⁸⁶⁹ Bu tür kıraat farklılıklarının temelde iki karakteristiğinden söz edebiliriz; tamamen seslendirme ile alakalı olmaları ve aynı formüle/biçime uyan bütün Kur’ân kelimelerinde geçerli olabilmesidir.

Bu cümleden olmak üzere kıraatlerde lehçelere göre değişebilen ve formüle edilebilen okuyuş çeşitliliği hemze ile ilgili fonetik ihtimaller (tahkîk, tahfîf, teshîl,

⁸⁶⁸ Söz konusu başlıklar oluşturulurken Taberî ve Zeccâc’ın tefsirleri esas olmak kaydıyla, Râcihî’nin, *el-Lehecâtü’l-‘Arabiyyeti* adlı eseri, Muhaysin’in *el-Kirâât ve eseruhâ fi ‘ulûmi’l-‘Arabiyyeti* adlı eseri, Mehmet Dağ’ın *Geleneksel Kur’ân Algısına Eleştirel Yaklaşım*’ı ve Mehmet Ünal’ın *Kur’ân’ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü* çalışmaları referansımız olmuştur.

⁸⁶⁹ Dağ, *Gelenek*, s. 57.

vb.), harflerin sıfatlarının birbirleriyle olan etkileşimi, muzaraât harfinin kesre ile okunması ve belli harflerin birbirleriyle olan ilişkisi bağlamında ele alınacaktır. Aşağıda örnekleriyle daha net bir şekilde görüleceği üzere bunların tamamı, lugat/lehçe müntesibinin diksiyonu/meşrebiyle alakalı durumlardır. Binaenaleyh müfessirler tarafından, bunlar içerisinden en fasih (efsah/fushâ) ve en güzel (ecved/ceyyid) olanın seçilmesi, Taberî ve Zeccâc'ın takip ettiği metodun bilinmesi açısından da önem arz etmektedir.

a) Hemze ile İlgili Vecihler

Hemze, alfabedeki ilk harftir. Araplar bu harfi kullanma keyfiyetlerine göre birbirlerinden ayrılmaktadırlar.⁸⁷⁰ Bu harfin alfabedeki diğer bütün harflerde olduğu gibi kelimenin başında, sonunda ve ortasında gelmesi mümkündür. Ancak bunu diğerlerinden ayıran özelliği *hemze-i asl*,⁸⁷¹ *vasl*,⁸⁷² *kat*,⁸⁷³ *istifhâm*⁸⁷⁴ ve *muhibir*⁸⁷⁵ şeklinde türlerinin bulunmasıdır.⁸⁷⁶

Geçmiş ve günümüz sesbilim uzmanlarının tespitlerine göre hemzenin mahreci boğazın dibi (*aksa'l-halk*)'tır.⁸⁷⁷ Sestelleri tam kapalıyken gelen nefes basıncının bunları kuvvetlice açmasıyla oluşan hemze harfi, bünyesinde şiddet ve cebr gibi iki kuvvetli sıfatı barındırması sebebiyle de en zor harflerden biri sayılmaktadır.⁸⁷⁸ İşte bu özellikleri sebebiyle Arap kabileleri tarafından hemze tahkîk⁸⁷⁹ ve tahfîf ile okunabilmektedir. Tahfîf de nakl,⁸⁸⁰ ibdâl,⁸⁸¹ teshîl⁸⁸² ve hazîf⁸⁸³

⁸⁷⁰ İbn Fâris, *Sâhibî*, s. 63.

⁸⁷¹ يَأْتِي، يَا تِي gibi kelimenin mücerred halindeki hemze.

⁸⁷² اسم، ابن اضرب gibi isimlerde; ال” gibi edatlarda bulunabilmektedir.

⁸⁷³ إِفْءَالِ babının hemzesi gibi, örnek: أكرم

⁸⁷⁴ أَخْرَجَ رَيْدًا؟ gibi.

⁸⁷⁵ Elif-i muhibir ‘an nefsih de denilmektedir. أخرج gibi.

⁸⁷⁶ İbn Fâris, *Sâhibî*, s. 64; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arap*, I, 21

⁸⁷⁷ Halîl, *Ayn*, I, 52; Sîbeveyh, *el-Kitâb*, IV, 433; Ezherî, *Tehzîb*, I, 44; Jean Cantineau, *Durûs fî ilmi esvâti'l-Arabiyye*, trc. Sâlih el-Karmâdî, Tunus: Mektebe Merkez ed-Dirâsât ve'l-Buhûs, 1966, s. 33; Mahmud Sa'rân, *İlmu'l-luğa*, Beyrût: Dâru'n-Nehda, ts, s. 157.

⁸⁷⁸ Muhaysin, *Kirâât*, I, 94; Râcihî, *Lehecât*, s. 95.

⁸⁷⁹ Hemzenin bizzat bildiğimiz anlamda asli harf olarak okunmasıdır.

⁸⁸⁰ Sâkin sahih bir harften sonra harekeli bir hemzenin gelmesi durumunda, hemzenin harekesinin makabline nakledilmesidir. Zeccâc buna *ilkâ* ya da *itrâh* demektedir. فُرَاتٌ kelimesinin فُرَاتٌ şeklinde okunması gibi.

şekilleriyle kullanılabilir. Herbirinin ayrı telaffuz şekilleri olmakla birlikte, Zeccâc'ın da ifade ettiği gibi bunların icrâsı (tahkîmi) ancak müşafehe yoluyla, bir uzmandan işitilmesiyle öğrenilebilir.⁸⁸⁴ Zirâ bunlar diksiyona özgü fonetik farklılıklar olup anlam üzerinde genelde herhangi bir fonksiyon icra etmezler.

Hemzenin teleffuzu konusunda bütün lehçelerin aynı keyfiyeti benimsediklerini söylemek mümkün değildir. Genellikle bâdiye yaşamını sürdüren göçebe Araplar hemzenin tahkikli halini kullanırken, hadarîleşmiş Hicâz bölgesindeki yerleşik Araplar ise tahfîfi kullanırlar.⁸⁸⁵ Bu bağlamda hemzeyi *tahkîk* ile okuyan Arap lehçeleri, kaynakların bildirdiğine göre Temîm, Kays, Benî Esed, Ukayl, Benî Seleme ve civarındaki kabilelerdir.⁸⁸⁶ Diğer bir ifadeyle Arap Yarımadası'nın doğusu ile orta kesimlerindeki kabileler hemzeyi açık bir şekilde telaffuz etmektedirler.⁸⁸⁷ *Tahfîf* usûlünü benimseyenler ise genellikle Hicâz ehlienden olan Kureyş, Evs, Hazrec, Hüzeyl, Kinâne, Sakîf, Hevâzin olmaktadır.⁸⁸⁸

Hemzenin lehçelere göre değişken bir yapısının olması ve dille doğrudan alakalı olması gerekçesiyle Zeccâc tarafından mesele göz ardı edilmemiş ve detaylıca incelenmiştir. Tefsirinde fonetik ile ilgili konulara genellikle girmeyen Taberî ise hemzenin telaffuz keyfiyeti konusunda detaylara girmemiş, anlamsal boyutu olmadığı gerekçesiyle görmezden gelmiştir.

Her iki tefsirdeki genel durumun böyle olmasını göz önünde bulundurarak Zeccâc'ın konuyla ilgili yaklaşımı etrafında *hemze* vecihleri örneklendirilecek; varsa Taberî'nin görüşlerine de atıf yapılacaktır. Binaenaleyh çalışmada tefsirlerdeki bütün kıraat farklılıklarının zikredilmesinden çok, kuşatıcı örneklerle meselenin aktarımını ilke edineceğiz.

⁸⁸¹ Sâkin hemzenin fetha, kesre ve zammeden sonra gelmesi durumunda, harekenin cinsinden bir med harfine dönüşüme ibdal denir. مُمُونُون kelimesinin مُمُونُون şekline dönüşümü gibi.

⁸⁸² Aynı harekeli iki hemzenin yan yana gelmesi durumunda hemzelerden birinin yumuşatılarak okunmasıdır. أَعْجَبِي kelimesindeki ikinci hemzenin yumuşatılması gibi.

⁸⁸³ Peşpeşe gelen iki harekeli hemzeden birinin telaffuz esnasında okunmamasıdır. جَاءَ أَشْرَاطُهَا ifadesindeki ilk hemzenin hafziyle جَاءَ أَشْرَاطُهَا şekline dönüşmesi gibi.

⁸⁸⁴ Zeccâc, I, 78, 192.

⁸⁸⁵ Muhaysin, *Kırâât*, I, 95; Râcihî, *Lehecât*, 107.

⁸⁸⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, 26; Râcihî, *Lehecât*, s. 105.

⁸⁸⁷ Muhaysin, *Kırâât*, I, 94.

⁸⁸⁸ Râcihî, *Lehecât*, 107.

Eserinin başında Zeccâc, telaffuz farklılığı bulunan “أَنْذَرْتَهُمْ” kelimesinin⁸⁸⁹ izahı sadedinde Kur’ân’da yer alan hemzelerin lehçe temeline dayanan okunuş formüllerini izah etmektedir.⁸⁹⁰ “Bu babtaki meselenin tamamı budur”⁸⁹¹ diye hemzenin hareke durumuna göre nasıl okunacağını anahtarlarını vermektedir. Bu çerçevede Zeccâc, otorite olarak gördüğü Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyh’in görüşlerini burada zikretmeyi ihmal etmemektedir.

Sîbeveyh’ten naklettiğine göre “أَنْذَرْتَهُمْ” kelimesindeki iki hemzeyi tahkik ile okuyanların yanında tahfîf ile okuyanlar da mevcuttur. Tahkik usûlünü benimsemiş kavimler, hemze iki ayrı kelimedede olsa bile (جَاءَ أَشْرَاطُهَا) gibi onları açıkça, tahkik ile okurlar. Hicâz ehli ise yan yana gelen iki hemzeden birini tahfîf ile yumuşatmaktadır. Yine Halîl b. Ahmed de “أَنْذَرْتَهُمْ” kelimesinin ikinci hemzesini, hemze ile elif arasında (ferî) bir harf olarak tahfîf ile okumaktadır. Çünkü ona göre ikinci hemzeyi mahza elif şeklinde (med harfî olarak) okumak iki açıdan problem teşkil etmektedir. Birincisi, iki sakin harf yan yana gelmiş olmaktadır (elif ve sâkin nûn) ki Arap kelâmında böyle kullanım olmaz; ikincisi, ibdâl kuralına aykırıdır. İbdâl yapılabilmesi için “hemzenin sâkin makablinin harekeli olması” gerekmektedir ki burada iki hemze de harekelidir. “أَنْذَرْتَهُمْ” kelimesindeki ikinci hemzenin hakkı, kendisi ve makablinin fetha ile harekeli olması gerekçesiyle “beyne beyne”dir. Buradaki *beyne beyne*’den kastedilen hemze ile harekesi cinsinden olan elif arasında bir telaffuz keyfiyetidir⁸⁹² ki ancak müşafehe yoluyla, duyularak tahkim edilebilir.⁸⁹³ Zira Zeccâc’ın bir başka yerde de belirttiği üzere, kitâbet (yazı) bu tür fonetikleri belirtecek bir yapıda da değildir.⁸⁹⁴

⁸⁸⁹ Bakara 2/6. إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءَ عَلَيْهِمْ ءَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ. [(Ey Peygamber), kâfirlikte direnenleri uyarsan da uyarmasan da onlar için fark etmez. Zira onlar imana gelmezler.]

⁸⁹⁰ Konuyla ilgili diğer bazı örnekler için bk. Zeccâc, I, 65, 192, 322; II, 23, 185, 320-21, 434-35; III, 60, 63, 69, 128; IV, 209; V, 77, 350, 362.

⁸⁹¹ Zeccâc, I, 81.

⁸⁹² سَأَلَ kelimesinin سَأَلَ يَسْأَلُ nin سَأَلَ يَسْأَلُ şeklinde “beyne beyne” ile okunması gibi.

⁸⁹³ Zeccâc, I, 77-78.

⁸⁹⁴ Zeccâc, I, 192.

“أَنْذَرْتَهُمْ” ifadesindeki ilk hemzenin “istifham hemzesi” olarak mübtedâ konumunda olduğunu belirten Zeccâc, bunun tahfifini mümkün görmemektedir. Fakat istifham hemzesinin harekesini, hemen öncesindeki عَلَيْهِمْ kelimesindeki sâkin *mîm* harfine nakledilmesi (ilkâ) durumunda cümlenin “عَلَيْهِمْ أَنْذَرْتَهُمْ” şekline dönüşmesi dil açısından geçerlidir. Ancak Zeccâc, rivâyet edilmemiş ya da kurrâ tarafından okunmamış ve fakat dil açısından geçerli olan vecihlere eserinde yer verse de tercih edilemeyeceğini özellikle belirtmektedir.⁸⁹⁵ Zeccâc burada çıkış yolu olarak da *mîm* harfine nakledilen fethadan sonra, Hicâz ehlinin lehçesine göre, ancak “beyne beyne” şeklinde, (ne tam bir tahkik ne de tam bir hazfle) okunacağına vurgu yapar.⁸⁹⁶

Zeccâc’ın tefsirinin geneline baktığımızda, buradaki hemze ve fonetik ile ilgili açıklamalarından da anlaşılacağı üzere, genelde otorite addettiği Sîbeveyh ve Halîl b. Ahmed’in yolunu takip etmektedir.⁸⁹⁷ Ancak o, lehçeye taalluk eden okumalarda, lehçenin hangi kabile/bölgeye ait olduğunu çoğunlukla belirtmemektedir.

Taberî’nin ise bu tür konulara fazla iltifat etmediğini belirtmiştik. Örneğin Zeccâc’ın yukarıda verdiğimiz açıklamalarının geçtiği âyette ve diğer bir takım âyetlerde konuya hiç değinmez. Taberî meselenin telaffuz keyfiyetinden çok ıstikakı ve varsa anlamsal boyutu üzerinde durmaktadır. Örneğin Zeccâc, سُبُل kelimesindeki⁸⁹⁸ hemzenin lehçeye dayalı okumaları hakkında açıklamalarda bulunurken,⁸⁹⁹ Taberî bunlara hiç girmez.⁹⁰⁰

Tefsirinde ve diğer eserlerinde dil çalışmalarıyla tebârüz eden Zeccâc’ın, usûlle ilgili kıraat ihtilaflarına tefsirinde yer verdiğini ve bunların izahını yapmaya çalıştığı gayet açıktır. Taberî ise tefsirinin evvelinde de belirttiği üzere, çoğunlukla anlama etki etmeyecek bu tür kıraat farklılıklarını “*el-Kırâât*” adlı eserine havale

⁸⁹⁵ Zeccâc, I, 78.

⁸⁹⁶ Zeccâc, I, 78-79.

⁸⁹⁷ Zeccâc, I, 80; II, 434-35.

⁸⁹⁸ Bakara 2/108.

⁸⁹⁹ Zeccâc, I, 192.

⁹⁰⁰ Taberî, II, 409 vd.

etmektedir.⁹⁰¹ Buradan hareketle Taberî'nin daha çok kıraat-tefsîr ilişkisine yöneldiği; kıraat-Arap dil usûlü bağına ise pek fazla iltifat etmediği ifade edilebilir.

b) Boğaz Harfleriyle İlgili Vecihler

Arapçada 28 harf vardır. Bunlardan 25'i sahih harftir ki her birinin belirli mahreçleri ve boğumlanma noktaları vardır.⁹⁰² Mahreç bölgelerinin ilki kabul edilen boğazın da üç kısmı vardır: dibinden ء, ه, و; ortasından ع ve ح; üstünden de غ ve خ harfleri çıkmaktadır.⁹⁰³

Arap lehçeleri, bir kelime içerisinde makabli fetha olan sâkin (cezimli) bir boğaz harfi geldiğinde, bunu cezimli ya da makabline ittibaen fethalı okuyabilmektedir.⁹⁰⁴ Sukûndan önceki harf zammeyle telaffuzda sükûnun zamme okunması da kolaylık açısından benimsenen bir yöntemdir.⁹⁰⁵ Örneğin “أَبُو هَبِّ” tamlaması lehçelere göre *ebû lehbin* ve *ebû lehebin* şekillerinde telaffuz edilebilmektedir. “البُحْلُ” kelimesinin “البُحْلُ” şeklinde telaffuz edilmesi de bu nevi lehçeye bağlı bir değişimdir.⁹⁰⁶

Kur'ân'da lehçelerin bu tercih ve kullanımlarına uygun okunabilen kelime sayısı fazla değildir.⁹⁰⁷ Taberî ve Zeccâc, tespit edebildiğimiz kadarıyla bu kısma girebilecek bir kıraate yer vermektedir. O da Nisâ ve Hadîd sûrelerinde⁹⁰⁸ geçen “بِالْبُحْلِ” kelimesiyle ilgili olarak zikrettikleri okuyuş örneğidir.

Söz konusu kelime lehçelere göre dört farklı şekilde telaffuz edilebilmektedir. بِالْبُحْلِ (*bi'l-buhli*) şeklinde Temim; بِالْبُحْلِ (*bi'l-beheli*) şeklinde Esed; بِالْبُحْلِ (*bi'l-buhuli*)

⁹⁰¹ Taberî, I, 150.

⁹⁰² Halîl, 'Ayn, I, 57-58; Ezherî, *Tehzîb*, I, 48.

⁹⁰³ Halîl, 'Ayn, I, 58; Sîbeveyh, *Kitab*, IV, 433.

⁹⁰⁴ Râcihî, *Lehecât*, 109-110.

⁹⁰⁵ Ebû Ali el-Hasen b. Adilgâffâr el-Fârisî, *el-Hüccetü li'l-kurrâi's-seb'ati*, thk. Bedruddîn Kahvecî, v.dğr., Beyrût: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1407/1987, II, 394.

⁹⁰⁶ Fârisî, *el-Hücce*, III, 160; Mekkî, *el-Keşf*, I, 389; Ukberî, *İ'râbü'l-kirâati's-şevâz*, I, 386-387; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, III, 257; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-mesûn*, III, 677-678; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 74.

⁹⁰⁷ Râcihî, *Lehecât*, s. 110-111.

⁹⁰⁸ Nisâ 4/37; Hadîd 57/24. الَّذِينَ يَبْخُلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ [Onlar cimrilik edip insanlara da cimriliği emrederler.]

şeklinde Hicâz ve بالبَّحْل (*bi'l-bahli*) şeklinde de Bekr b. Vâil'in bir kısmı telaffuz etmektedir.⁹⁰⁹

Bu kelimeyi Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım, Ebû Ca'fer ve Yakûb “بالبَّحْل”; Hamza, Kisâî, Halef ve A'meş her ikisinin fethasıyla “بالبَّحْل” şeklinde;⁹¹⁰ Hasan el-Basrî ve İsa b. Ömer her ikisinin de zammesi ile “بالبَّحْل”; Katâde ve İbn Zübeyr ise “بالبَّحْل” okumuştur.⁹¹¹

Görüldüğü üzere sahih ve şâz addedilen kıraatler, lehçelerde geçerli olan her ihtimali içermektedir. Bunlardan *bi'l-buhli* ve *bi'l-beheli* şeklindeki okuyuş sahih addedilmiş ve sahih kıraatler kapsamında değerlendirilmiştir.⁹¹²

Taberî ve Zeccâc, sadece sahih kıraat kabul edilen *bi'l-buhli* ve *bi'l-beheli* şeklindeki iki lugati zikretmektedirler. Fakat hangi lehçeye ait olduklarını ikisi de belirtmemiştir. Onlara göre bu iki kıraat aynı anlama gelen fasih iki lehçedir. Maruf iki okuyuş olduğundan ve manaları da aynı olduğundan her ikisiyle de kıraatin doğru olduğunu belirtmektedirler.⁹¹³ Yukarıda zikrettiğimiz ve şâz olarak kabul edilen diğer iki okuyuşu her iki müfessir de zikretmemektedir.

Mana üzerinde bir etkisinin de bulunmaması sebebiyle Taberî, Kur'ân'da iki yerde geçen⁹¹⁴ söz konusu kelimeye Nisâ sûresinde değinirken,⁹¹⁵ Hadîd sûresinde tekrar değinmemektedir.⁹¹⁶ Zeccâc ise her iki sûrede de zikretmektedir. Buradan da anlaşılacağı üzere Zeccâc, lehçesel özellik gösteren lugavî kıraat değişimlerine tefsirinde Taberî'den daha fazla yer vermektedir.

⁹⁰⁹ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, III, 257; İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'l-Kur'ân min kitâbi'l-bedî'*, Kâhire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts., s. 33.

⁹¹⁰ İbn Mücâhid, *es-Seb'a*, s. 233; Fârisî, *el-Hücce*, III, 160; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 249; Bennâ, *İthâf*, I, 511.

⁹¹¹ Ukberî, *İ'râbü'l-Kırâati's-Şevâz*, I, 386-387; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, III, 257; Semîn el-Halebî, *ed-Dürri'l-mesûn*, III, 677-678

⁹¹² İbn Mücâhid, *es-Seb'a*, s. 233; Fârisî, *el-Hücce*, III, 160; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 249; Bennâ, *İthâf*, I, 511.

⁹¹³ Zeccâc, II, 51, V, 129; Taberî, VII, 21-22.

⁹¹⁴ Nisâ 4/37; Hadîd 57/24.

⁹¹⁵ Taberî, VII, 21-22.

⁹¹⁶ Taberî, XXII, 423.

c) Hareke Farklılığıyla İlgili Vecihler

Arap kelimasında üç hareke bulunmaktadır. Bunlar üstün (ـَ), esre (ـِ) ve ötre (ـُ)'dir. Telaffuz bakımından en hafifi üstün, sonra esre, en ağır olanı ise zamme kabul edilmektedir.⁹¹⁷ Genel durum böyle olmakla birlikte lehçelerin fitratına göre bu durum değişiklik arz edebilmektedir. Bazen Arapça bir kelimedeki hareke, anlam aynı olmakla birlikte, lehçeler arası değişikliğe uğramaktadır.⁹¹⁸ Bu değişim aşağıdaki şekillerde olmakta ve genelde belirttiğimiz lehçelerde kullanılmaktadır:

Fetha ↔ kesre: $\text{عَلَّظَةٌ} - \text{يَوْمَ حَصَادِهِ} - \text{يَوْمَ حَصَادِهِ}$,⁹²⁰ $\text{حَجُّ الْبَيْتِ} - \text{حَجُّ الْبَيْتِ}$,⁹¹⁹ $\text{السَّلْم} - \text{السَّلْم}$,⁹²¹ $\text{عَلَّظَةٌ} - \text{الْوَتْرُ}$,⁹²² $\text{الْوَتْرُ} - \text{الْوَتْرُ}$ ⁹²³ gibi. Hicâz ehlinin hadarî halkı tarafından kelimenin fethalı şekli kullanılırken, kesre ise Kays, Temîm ve Ehl-i Necd gibi badiye ehli tarafından kullanılmaktadır.⁹²⁴

Fetha ↔ zamme: $\text{سَدًّا} - \text{سَدًّا}$,⁹²⁸ $\text{سَدًّا} - \text{سَدًّا}$,⁹²⁷ $\text{ضَعْفٍ} - \text{ضَعْفٍ}$,⁹²⁶ $\text{كَرْهًا} - \text{كَرْهًا}$,⁹²⁵ $\text{فُرْحٍ} - \text{فُرْحٍ}$,⁹²⁵ gibi. Yine fethalı kelimeler, telaffuzda hafif olması sebebiyle Hicâz ehlinin hadarileri tarafından istimal edilmekte; zamme ise Temîm ve Esed'in tercihi olmaktadır.⁹²⁹

Kesre ↔ zamme: $\text{حَلِيَّتِهِمْ} - \text{غُيُوبٍ} - \text{غُيُوبٍ}$,⁹³³ $\text{جُدُوَّة} - \text{جُدُوَّة}$,⁹³² $\text{بُيُوت} - \text{بُيُوت}$,⁹³¹ $\text{رُضْوَانٌ} - \text{رُضْوَانٌ}$,⁹³⁰ $\text{حَلِيَّتِهِمْ} - \text{حَلِيَّتِهِمْ}$,⁹³⁴ $\text{حُفْيَةَ} - \text{حُفْيَةَ}$ ⁹³⁵ gibi. Ehl-i Hicâz en hafif harekeye yönelik bir telaffuz

⁹¹⁷ Zeccâc, III, 63; Cemâluddîn İbn Mâlik, *Şerhu't-teshîl*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Tarık Fethi es-Seyyid, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001, III, 295.

⁹¹⁸ Râcihî, *Lehecât*, s. 118.

⁹¹⁹ Bakara 2/208; Enfâl 8/61; Muhammed 47/35.

⁹²⁰ Âl-i İmrân 3/97.

⁹²¹ En'âm 6/141.

⁹²² Tevbe 9/123.

⁹²³ Fecr 89/3.

⁹²⁴ Râcihî, *Lehecât*, s. 120, 125; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, V, 118.

⁹²⁵ Âl-i İmrân 3/140, 172.

⁹²⁶ Nisâ 4/19; Tevbe 9/53; Ahkâf 46/15.

⁹²⁷ Enfâl 8/66; Rûm 30/54.

⁹²⁸ Yâsîn 36/9.

⁹²⁹ Râcihî, *Lehecât*, s. 122, 125.

⁹³⁰ Âl-i İmrân 3/15, 162, 174; Maide 5/2, 16; Tevbe 9/21, 72, 109; Muhammed 47/28; Feth 48/29; Hadîd 57/20, 27; Haşr 59/8.

⁹³¹ Bakara 2/189.

⁹³² Kasas 28/29.

⁹³³ Maide 5/109.

⁹³⁴ A'râf 7/148.

⁹³⁵ En'âm 6/63; A'râf 7/55.

benimsediği için burada –esre zammeden daha hafif olması gerekçesiyle– esreli kıraati tercih etmekten, Temîm, Kays, Esed ve Bekr zammeyi kullanmaktadır.⁹³⁶

Kur’ân’da, bu şekliyle –yukarıda da gördüğümüz üzere– lehçelere göre kıraati değişen oldukça fazla kelime mevcuttur.⁹³⁷ Az sonra örneklerde de görüleceği üzere bu tür lugavî değişimler temelde anlam açısından herhangi bir farklılığa sebep olmamaktadır. Taberî ve Zeccâc’ın tefsirlerinde bu tür kıraat farklılıkları yer almakta ve anlama yansıyan yön eğer varsa değerlendirilmeye tabi tutulmaktadır. Yukarıdaki iki başlıkta da belirttiğimiz üzere Taberî, genelde anlama sunacağı bir katkı ve ince bir ayrımı varsa söz konusu lehçeye dayalı kıraatleri zikretmektedir. Eğer bir kelimeye dair kıraat farklılığının anlama bir katkısı yoksa bazen Kur’ân’da ilk geçtiği yerde kısaca değinerek diğer yerlerde zikretmeden geçmektedir. Zeccâc ise bu konuda düzensiz bir şekilde hareket eder. Anlama katkısı olsun ya da olmasın aynı kelimeye ait bu tür bir kıraati bazen zikreder bazen zikretmez. Bunun sebebinin dönemin dil tartışmalarının ortasında eserini uzun süre zarfında ve ders esnasında imla ettirmesi olduğunu düşünmekteyiz.

Örneğin Kur’ân’da on üç yerde geçen “رَضْوَانٌ” kelimesi⁹³⁸ Kays, Temîm, Ğaylân ve Bekr lugatında ötreli şekilde *rudvânun* olarak telaffuz edilirken, Hicâz lugatında *ridvânun* şeklinde söylenmektedir.⁹³⁹ Her iki müfessir de *ridvânun* ve *rudvânun* okuyuşlarının, aynı manaya gelen iki lehçe/lugat olduğunu belirtmektedir.⁹⁴⁰

Söz konusu kelime formüle edilmiş gibi Kur’ân’da geçtiği her yerde Âsım’dan iki şekilde nakledilmiştir. Hasan-ı Basrî ve Âsım’ın râvîsi Ebû Bekr Şu‘be

⁹³⁶ Râcîhî, *Lehecât*, s. 125.

⁹³⁷ Diğer bazıları için bk. Bakara 2/59, 60, 102; Âl-i İmrân 3/97, 140, 146; Nisâ 4/2, 4, 142, 172; Mâide 5/32, 48, 89, 96; En’âm 6/25, 99, 136; Arâf 7/22, 138, 150; Enfâl 8/2, 42; Tevbe 9/42, 46, 54, 79; Hicr 15/56; Nahl 35/34; Yâsîn 36/35; Sâd 38/15, 23, 41; Sâffât 37/18; Şûrâ 42/28, 33; Zuhuruf 43/22; Duhân 44/16, 43, 45; Câsiye 45/23; Ahkâf 46/17; Muhammed 47/4; Fetih 48/9, 10, 11, 15; Hucurât 49/11; Zâriyât 51/12, 25; Rahmân 55/31, 35, 54; Mücâdele 58/8; Haşr 59/9, 23.

⁹³⁸ Âl-i İmrân 3/15, 162, 174; Maide 5/2, 16; Tevbe 9/21, 72, 109; Muhammed 47/28; Feth 48/29; Hadîd 57/20, 27; Haşr 59/8.

⁹³⁹ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, II, 416.

⁹⁴⁰ Zeccâc, I, 384-85, 486; Taberî, V, 270.

rudvânun, Âsım'ın râvîsi Hafs ve diğer bütün kurrâ ise Kur'ân'daki her yerde *ridvânun* şeklinde okumaktadır.⁹⁴¹

Taberî, Kur'ân'da geçtiği ilk yer olan Âl-i İmrân sûresinin 15. âyetinin⁹⁴² tefsirinde *rudvânun* şeklindeki kıraatin Âsım'dan nakledildiğini ve bunun Kays lugati olduğunu belirtmektedir.⁹⁴³ Kur'ân'da geçen diğer bütün yerlerdeki aynı kelimeyle ilgili kıraat farklılığına ise –muhtemelen anlama da bir katkısı olmadığı gerekçesiyle– hiç değinmemektedir. Zeccâc ise konunun anlama ilişkisi olmamasına ve tamamen lehçeyle ilgili bir farklılık olmasına rağmen tefsirinde her yerde olmasa da en az beş yerde bu farklılığa değinmektedir.⁹⁴⁴ Fakat söz konusu okuyuşların hangi lugatlere ait olduğunu –genelde olduğu gibi–belirtmemektedir.

Bu tür kıraat farklılıklarında, yukarıdaki örnekte de görüldüğü üzere temelde anlam değişikliği yoktur. Bu gibi lehçesel değişimlerde kelimenin bizzat kendisinde bir kaç anlamın cem olduğu da vakadır. Bu durumda bir anlam kıraatlerden birine, diğeri ikinci kıraate atfedilebilmekte veya sadece biri tercih edilebilmekte ya da hepsi geçerli olabilmektedir.

Örneğin, Kur'ân'daki *hiccu'l-beyti* ve *haccu'l-beyti*⁹⁴⁵ aynı anlama gelen lugavî iki kıraat olup “*Yoluna gücü yetenlerin o evi haccetmesi (eve yönelmeleri), Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır.*” anlamına gelmektedir. Taberî'nin belirttiği üzere her iki kıraat da aynı anlama gelen iki lugaat olup; *hiccu* Necd'in lugati, *haccu* ehl-i Âliye'nin lugaatidir.⁹⁴⁶ Zeccâc, *haccu* kıraatinin *yönelmek* anlamında asıl kabul etmekte; *hiccu* okunuşunun ise *hacc etmek* anlamında amelin ismi anlamında olduğunu belirtmektedir.⁹⁴⁷

⁹⁴¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 238; Bennâ, *İthâf*, I, 472; Taberî, V, 270; Zeccâc, I, 384; II, 161.

⁹⁴² *فَلْأُوْتِيَنَّكُمْ بِخَيْرٍ مِنْ ذَلِكَمُ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّكُمْ حَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ*
[[Resûlüm!] De ki: Size bunlardan daha iyisini bildireyim mi? Takvâ sahipleri için Rableri yanında, içinden ırmaklar akan, ebediyyen kalacakları cennetler, tertemiz eşler ve (hepsinin üstünde) Allah'ın hoşnutluğu vardır. Allah kullarını çok iyi görür.]

⁹⁴³ Taberî, V, 270.

⁹⁴⁴ Zeccâc, I, 384-85, 486; II, 161, 461; V, 127.

⁹⁴⁵ Âl-i İmrân 3/97. ...وَاللَّهُ عَلَى النَّاسِ حَكِيمٌ عَلِيمٌ... سَبِيلًا...
...وَاللَّهُ عَلَى النَّاسِ حَكِيمٌ عَلِيمٌ... سَبِيلًا...
...وَاللَّهُ عَلَى النَّاسِ حَكِيمٌ عَلِيمٌ... سَبِيلًا...

⁹⁴⁶ Taberî, V, 617; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, III, 12.

⁹⁴⁷ Zeccâc I, 447.

anlama (imâle) yer yoktur. Kendi tercihine göre iki kıraatten en yaygın ve en güzel olanı da ötreli okuyuştur ve hoşuna giden de budur.⁹⁵⁷

Örneklerden anlaşıldığı üzere Arap kabilelerine göre bazı kelimelerin kalıbı/söyleniş biçimi, bir diğerinde –anlam aynı olmakla beraber– değişikliğe uğrayabilmektedir. Bu durum Kur’ân’daki kelimelere de yansımış ve sahih nakil ve mushaf hattına uygun olma koşuluyla okunagelmıştır. Netice itibariyle her iki müfessir bu tür farklılıkların lugat kaynaklı olduğunun bilincindedir ve tefsirlerinde bunu göz önünde bulundurmaktadırlar.

d) Muzâraât Harfinin Esreli Vechi

Kaynaklarda Telteletü Behrâ olarak yer alan söz konusu lugavî değişiklik,⁹⁵⁸ muzârî fiillerin başında bulunan ziyadelerin bazı lehçelerde meksur okunması şeklinde vuku bulmaktadır.⁹⁵⁹ Söz konusu lehçelerin Behrâ, Kelb, Kays, Temîm, Esed, Rebâa, Hüzeyl olduğu belirtilmektedir.⁹⁶⁰ Bu lehçe sahipleri örneğin نَذَّهَبُ (nezhebu) demek istedikleri zaman kelimeyi نِذَّهَبُ (nizhebu) olarak telaffuz ederler. Bu durum Kur’ân kıraatine de yansımış ve genelde bu tür esreli okumalar şâz kıraat kapsamında kayda geçmiştir.⁹⁶¹ Muzaraat harfini esreli telaffuz etmeyen Hicâzlıların lugati ise bu konuda en fasih lehçe ve sahih kıraat olarak değerlendirilmektedir.⁹⁶²

Muzaraat harfi rubâî kalıplarda ötreli (*ekreme–yukrimu*), sülâsî ve diğer kalıplarda da fethalı (*darabe–yedribu, ictemea–yectemiu*) olarak kullanılmaktadır. Dolayısıyla rubâî ile sülâsî fiil arasındaki ayırım muzaraat harfinin üstün ve ötre

⁹⁵⁷ Taberî, IV, 642.

⁹⁵⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, s. 3816; Ahmet Teymur Paşa, *Lehecâtü'l-Arab*, el-Mektebetü's-Sekâfe, 1973, s. 86.

⁹⁵⁹ Küçükkalay, *Kur'ân Dili Arapça*, 176-177; Râcihî, *Lehecât*, s. 114.

⁹⁶⁰ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, I, 141; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, s. 3816; Teymur, *Lehecâtü'l-Arab*, 86-101; Râcihî, *Lehecât*, s. 116.

⁹⁶¹ Ebü'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Muhtesab fî tebyîni şevâzî'l-kirâât*, thk. Ali en-Necdî, vdğ., Kâhire: Vizâretü'l-Efkâf, 1994, I, 330; Ebü'l-Bekâ el-Ukberî, *Î'râbü'l-kirââtî's-şevâz*, thk. Muhammed es-Seyyid Ahmed, Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1996, I, 96, 339; İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'l-Kur'ân*, s. 10.

⁹⁶² Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, I, 141.

olmasıyla gerçekleşmektedir.⁹⁶³ Zeccâc, “Peki ya esre ile bu ayırım gerçekleşemez mi?” şeklindeki muhtemel bir soruya yine kendisi şöyle cevap verir:

Muzaraat yâ’sı hariç, fiilin başına gelen diğer muzaraat harfleri esre ile telaffuz edilebilmektedir. Örneğin *ente te’lemu* yerine *ente ti’lemu* denilebilmektedir; fakat *huve ye’lemu* yerine *huve yi’lemu* denilemez çünkü *yâ* harfi esre ile birlikte kullanılmaz, telaffuzda ağırdır.⁹⁶⁴

Günümüz Arap dünyasında hala kullanılmakta olan bu lehçe,⁹⁶⁵ yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Kur’ân’daki bazı muzari kelimelerde de istimal edilmiştir. *نَسْتَعِينُ*⁹⁷¹ *فَتَمَسَّكُمْ* – *فَتَمَسَّكُمْ*⁹⁷⁰, *أَلَمْ أَعْهَدْ* – *أَلَمْ أَعْهَدْ*⁹⁶⁹, *وَلَا تَزْكُنُوا* – *وَلَا تَزْكُنُوا*⁹⁶⁸, *تَسْوُدُ* – *تَسْوُدُ*⁹⁶⁷, *تَبْيِضُ* – *تَبْيِضُ*⁹⁶⁶, *نَسْتَعِينُ* örneklerinde olduğu gibi. Fasih lugat kabul edilmediği gerekçesiyle şâz kapsamında değerlendirilen söz konusu esreli kıraatler,⁹⁷² Zeccâc’ın da ifadelerine göre, “mazi fiili *فَعَلَ* kalıbında olan fiillerin bu şekilde kullanımı Arap kelimelerinde yaygındır ve fakat kıraat alanında fazla değildir.”⁹⁷³

Anlamla hiçbir bağlantısı olmayan ve tamamen lehçelerin diksiyonuyla alakalı olan bu kullanım Taberî’nin değinmediği bir olgudur. O, anlama taalluk etmeyen bu tür kıraatlere genellikle yer vermemektedir. Zeccâc ise olaya tamamen dilci kimliğiyle bakmakta, usûlle ilgili olsa bile dil ve i’lâl kaideleriyle ilgili gördüğü yapılarla değinmeyi ihmal etmemektedir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Zeccâc, muzaride ilk harfin esre ile telaffuz edildiği lehçeye ait kullanıma, kıraatlerle ilgili olarak iki yerde değinmektedir.⁹⁷⁴ Âl-i İmrân sûresindeki “*تَبْيِضُ*” ve “*تَسْوُدُ*” kelimelerinin⁹⁷⁵ yaygın kıraatinin üstün ile olduğunu; esreli kıraatin ise çok az olduğunu belirtmekte ve fakat bunların hangi

⁹⁶³ Zeccâc, I, 72.

⁹⁶⁴ Zeccâc, I, 72.

⁹⁶⁵ Küçükkalay, *Kur’ân Dili Arapça*, s. 177.

⁹⁶⁶ Fatiha 1/5.

⁹⁶⁷ Âl-i İmrân 3/106.

⁹⁶⁸ Âl-i İmrân 3/106.

⁹⁶⁹ Hûd 11/113.

⁹⁷⁰ Yâsîn 36/60.

⁹⁷¹ Hûd 11/113.

⁹⁷² Râcihi, *Lehecât*, s. 114-115.

⁹⁷³ Zeccâc I, 453; III, 94.

⁹⁷⁴ Zeccâc, I, 453; III, 94.

⁹⁷⁵ Âl-i İmrân 3/106. ... *يَوْمَ تَبْيِضُ وُجُوهُ وَتَسْوَدُ وُجُوهُ*. [bir takım yüzlerin ağaracağı ve bir takım yüzlerin kararacağı gün...]

lehçeye veya kıraat imamına ait olduğuna, şâz olup olmadığına değinmemektedir.⁹⁷⁶ Yine Yûsuf sûresindeki “لا تَأْمَنَّا” kelimesini⁹⁷⁷ Yahya b. Vessâb “لا تَيْمَنَّا” şeklinde okumaktadır. Zeccâc, Arapça’da geçerli gördüğü bu ifade şeklini, burada mushafa muhalif olması sebebiyle kabul etmez.⁹⁷⁸ Binaenaleyh müfessir olmasının yanında, aynı zamanda yetkin bir dilbilimci olan Zeccâc, Taberî’nin aksine, Arap dilindeki bu şekil lehçesel kullanımlara kıraatler kapsamında az da olsa yer vermektedir.

2. Sesler ve Birbirine Etkileri

Fonetik farklılıklarından oluşan bir diğer başlığımız da harflerin bir birleriyle etkileşiminin lehçelere göre nasıl değişkenlik gösterdiğidir. Türkçemizde olduğu gibi⁹⁷⁹ Arap dilinde çok daha fazlasıyla kullanılan ses etkileşimi, Kur’ân kıraatinde de belli bir sistem içerisinde kullanılagelmiştir. Usûlî farklılıklar kıraat ilminde önemli bir başlığı oluşturmaktadır. İki veya daha fazla kıraat çeşitliliğinin her birinin, bir usule göre, Kur’ân’daki bütün geçtiği yerde aynı formülle okunmasını ifade ettiğini belirtmiştik. Örneğin *sakin nûn* harfinden sonra *lâm* harfi geldiğinde (*min ledün* gibi), *nûn* harfinin *lâma* idğâmı sonucunda lam şeddeli (*milledün* şeklinde) telaffuz edilir. Bu formül Kur’ân tilâvetinde, imamlardan nakledilmiş olması koşuluyla, her yerde cârîdir. Çoğunlukla yazıda (mushafta) gösterilme imkânı olmayan bu farklılıklar sözlü geleneğe ait olmaları hasebiyle tilâvette uygulanmışlardır. Kıraat imamı hangi usule göre okuyorsa, kendisinden sonrakilere bu şekliyle nakledilmiş ve belli bir sistem oluşturulmuştur. Bunların temeli, yine belirtelim ki, lehçeye dayalı olup Arap dili dünyasındaki kullanımlar üzerine oturmaktadır.⁹⁸⁰

Taberî’ye nispetle Zeccâc’ın fonetik konularına ağırlık verdiğini yukarıda ifade etmiştik. Dil uzmanı olması, dil yapıları ve seslendirme biçimlerine alaka duyması onun, tefsirin yazılış gayesine de uygun olarak, Kur’ân’da geçen bu tür

⁹⁷⁶ Zeccâc I, 453.

⁹⁷⁷ Yûsuf 12/11.

⁹⁷⁸ Zeccâc, III, 94.

⁹⁷⁹ “İstanbul” kelimesinin “İstambul” şeklinde, “burada” kelimesinin “burda” şeklinde telaffuz edilmesi gibi.

⁹⁸⁰ İbrâhim Enîs, *Fi'l-lehecâti'l-Arabiyyeti*, Kâhire: Mektebe Anglo, 2003, s. 63.

konularla yakından alakadar olmasını gerektirmiştir. Taberî ise kıraat birikiminin usûle taalluk eden farklılıklarını zikretme bakımından zayıf içeriklidir. O, tefsirinin yazılış gayesine uygun olarak hareket etmekte ve dolayısıyla anlama katkı sağlamayacak bu farklılıklarla ilgilenmemektedir. Ancak tamamen bundan müstağni olduğu da söylenemez. Zaman zaman değindiği yerler mevcut olup bunların hangileri olduğu ayrıca ifade edilecektir. Aşağıda seslerin birbirleriyle etkileşimi kapsamında ortaya çıkan *idğam*, *imâle* ve *işmâm* farklılıkları –lehçelerle olan ilişkisine de değinilerek– tefsirlerdeki örnekler üzerinden incelenecektir.

a) İdğâm

Kıraat kitaplarında hepsi belli bir sistematığe bağlanmış olan idğam, Arap kelamında lehçelerin çoğunda uygulanan bir olgudur.⁹⁸¹ Mahreç ve sıfatları aynı (misleyn) veya mahreçleri aynı, sıfatları ayrı (mütecaniseyn), yahut mahreç ve/veya sıfatları yakın (mütekaribeyn) olan iki harften ilkinin ikinciye katılarak teleffuz edilmedisine idğam denir.⁹⁸² Dilin aynı veya yakın mahrece iki yerine bir defa gitmesiyle telaffuza kolaylık ve süregenlik kazandırma saiki açık olmakla birlikte,⁹⁸³ bunun arızî bir durum olduğu; telaffuzda asıl olanın izhar/tahkik olduğu ifade edilmektedir.⁹⁸⁴

Genelde bir tabiatın yansıması olarak da düşünebileceğimiz bu uygulama, konuşmalarında acele ve sürati mezhep edinmiş göçebe Arapların kullandığı bir metot iken; idğam yerine harflerin açık bir şekilde (tebyîn/tahkik/izhar ile) telaffuzunu benimseyenler ise konuşmalarında teenni ve netliği tercih eden yerleşik Arapların usûlüdür.⁹⁸⁵ Bu cümleden olmak üzere telaffuzlarında idğam uygulamasını yaygın olarak kullananlar Temim, Doğu Arabistan'daki Esed, Tay, Bekr b. Vâil, Abdülkays ve Tağlib kabileleri; izhar ise Hicâz bölgesindeki Kureyş, Sakîf, Hevâzin, Ensâr, Sa'd ve Kinâne kabilelerine aittir.⁹⁸⁶ Arapça'da izhar kadar yaygın bir

⁹⁸¹ Enîs, *Lehecât*, s. 62; Muhaysin, *el-Muktebes mine'l-lehecâti'l-Arabiyye ve'l-Kur'âniyye*, Kâhire: Mektebetü'l-Kâhire, 1978, s. 87.

⁹⁸² Mehmet Ali Sarı, "İdğâm", *DİA*, XXI, 471.

⁹⁸³ Enîs, *Lehecât*, s. 63.

⁹⁸⁴ Muhaysin, *Kırâât*, I, 89.

⁹⁸⁵ Râcihî, *Lehecât*, s. 127; Muhaysin, *Kırâât*, I, 94.

⁹⁸⁶ Enîs, *Lehecât*, 64; Râcihî, *Lehecât*, s. 133; Muhaysin, *Muktebes*, 93; Muhaysin, *Kırâât*, I, 93-94.

uygulama olan *idğam*, Ebû ‘Amr b. ‘Alâ’nın ifadesiyle “Arap kelimasında icra edilen bir kuraldır, Arap olmayanlar bunu güzel görmez.”⁹⁸⁷

Lehçelerde kullanılan *idğam* Kur’ân kıraatinde kıraat imamlarından neredeyse hemen hepsinden az ya da çok nakledilen bir okuyuş biçimidir.⁹⁸⁸ Fakat yine de bazı rivâyetlerinde farklılık olmakla birlikte *idğam* konusunda ön plana çıkan kıraat imamları Ebû Amr b. ‘Alâ, Kisâfî, Hamza, İbn Âmir ve Halef; izhar uygulamasında ise İbn Kesîr, Nâfi‘, Ebû Ca‘fer, Âsım ve Ya’kûb’tur.⁹⁸⁹

Kıraat imamlarının izhar veya *idğama* meyletmelerinde buldukları bölgelerdeki lehçelerin etkin olduğu belirtilmektedir.⁹⁹⁰ Zeccâc’ın Enfâl sûresi 13. âyetindeki وَمَنْ يُشَاقِقِ اللَّهَ sadedinde ifade ettiğine göre Hicâzlıların lugati *idğamsız*, iki *qâf*’ın izharı ile; diğer lugatlar de *idğamlı* (*yuşâqqi* veya *yuşâqqe*) şeklindedir. Ancak burada Kur’ân kıraati için esas olanın kıyas değil; kıraat imamlarından *idğam* veya izhar okuyuşunun duyulmuş ve nakledilmiş olmasıdır. Dolayısıyla bu âyetle ilgili olarak *idğamlı* okuyuş nakledilmediği için kıraat edilemeyeceğini belirtir.⁹⁹¹

Kur’ân tilâvetinde –kıraat imamlarının ihtilafları da dikkate alındığında– değişik türleri olan *idğam*, genel anlamda *idğâm-ı kebîr* ve *idğâm-ı sağîr* şeklinde tasnif edilmektedir.⁹⁹² *İdğâm-ı kebîr*, seb’a imamlarından genellikle Ebû ‘Amr b. ‘Alâ’nın uyguladığı ve yan yana bulunan iki harften her ikisinin de harekeli olduğu *idğam* şeklindedir.⁹⁹³ Zeccâc’da daha fazlaca bulduğumuz *idğâm-ı kebîr* örneğine⁹⁹⁴ Taberî’de çok az rastlanmaktadır.⁹⁹⁵

⁹⁸⁷ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 275.

⁹⁸⁸ Râcihî, *Lehecât*, s. 131.

⁹⁸⁹ İbn Mücâhid, *es-Seb’a*, s. 113-125; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 2-21; Enîs, *Lehecât*, s. 64.

⁹⁹⁰ Enîs, *Lehecât*, s. 64.

⁹⁹¹ Zeccâc, II,405. Benzer bir örnek için bk. Taberî, VIII, 526.

⁹⁹² Nebî b. Ğulâm Muhammed, *İ’lâl ve’l-ibdâl ve’l-idğâm fî dav’i’l-kirâati’l-Kur’âniyye ve’l-lehecâti’l-Arabiyye*, (Doktora Tezi), Suud 1989, II, 506.

⁹⁹³ İbn Mücâhid, *es-Seb’a*, s. 116; İbn Hâleveyh, *İ’râbü’l-kirâati’s-seb’a ve ilelülâ*, thk. Abdurrahmân b. Süleymân, Kâhire: Mektebetü’l-Hâncî, 1996, I, 55. Konuyla ilgili detaylı bilgi ve Ebû Amr’ın Kur’ân’daki bütün uygulamaları için bk. Ebû ‘Amr b. Alâ el-Mâzinî, *el-İdğâmü’l-kebîr fî’l-Kur’âni’l-Kerîm*, thk. Abdülkerîm Muhammed Hüseyin, Kuveyt: Merkezi’l-Mahtûtât ve’t-Turâs ve’l-Vesâik, ts.

⁹⁹⁴ Zeccâc, I, 70, 99, 216; II, 82, 405; IV, 297, 443; V, 175-76.

⁹⁹⁵ Taberî, VII, 250; VIII, 526.

Örneğin Nisâ sûresinin 81. âyetindeki *بَيْتٌ طَائِفَةٌ* ifadesinde her iki müfessirin de belirttiği gibi idğâmlı ve idğamsız olmak üzere iki türlü kıraat söz konusudur. İmâm Ebû ‘Amr ve Hamza burayı *beyyet-tâifetün* şeklinde idğâm ile okurken, diğer kurrâ idğamsız okumaktadır.⁹⁹⁶ Taberî ve Zeccâc’a göre her ikisi de geçerli okuyuşlardır. *Te* (ت) ve *tu* (ط) harflerinin mahreçleri aynı olduğu için böyle bir idğâm caizdir. Taberî’nin belirttiği üzere Araplardan bu idğâm şekli rivâyet edilegelmiştir.⁹⁹⁷

Zeccâc burada her iki okuyuş arasında bir fark görmez ve tercih yapmazken; Taberî, en doğru okuyuş şeklinin *te* harfini idğâm etmeden, harekenin izharı ile okumak olduğunu; çünkü Araplar arasındaki en fasih lehçenin idğamsız kullanım olduğunu belirtmektedir.⁹⁹⁸

İdğâm-ı sağîr ise müdğâm olan birinci harfin sâkin, müdğâmün fih olan ikinci harfin de harekeli olduğu idğâm şeklidir. Gelen harfin niteliğine göre pek çok çeşidi olan idğâm-ı sağîr, Zeccâc’ın çokça değindiği lugavî bir uygulamadır.⁹⁹⁹ Taberî’de ise bu idğâm şekline değinilmemektedir. Konuyla ilgili Zeccâc, mahreç ve sıfat yakınlığı veya benzerliğinden de hareketle bazen konuyu tahlil etmekte ve lehçe farklılığı olarak değerlendirmektedir. Genel itibarla Zeccâc, telaffuzda idğâm yapma taraftarıdır. Bunu iki kıraat arasındaki derecelendirmeden net olarak anlıyoruz. idğâmlı okuyuş için ismi tafdil (ecved, ahsen); idğamsız (izhar/tebyîn) için normal siga (ceyyid, hasen) kullanmaktadır.¹⁰⁰⁰ Ancak idğâm-ı sağîr ile ilgili Ebû ‘Amr’ın uygulamalarından birine, tefsirinde defaatle ve şiddetle karşı çıktığını görüyoruz. Bunu da zikrederek konuyu nihâyete erdirelim.

Kur’ân’da sakin veya harekeli *râ* harfinden sonra harekeli *lâm* harfi gelen yerlerde kıraat imamlarından sadece Ebû ‘Amr idğâm yapmaktadır. Râvîlerinden Sûsî (ö. 261/874), böyle rivâyet ederken; diğer râvîsi Dûrî (ö. 248/862) aksini rivâyet

⁹⁹⁶ İbn Mücâhid, *es-Seb‘a*, s. 236; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 250.

⁹⁹⁷ Taberî, VII, 250.

⁹⁹⁸ Zeccâc, II, 82; Taberî, VII, 250.

⁹⁹⁹ Zeccâc, I, 85, 161, 290, 343, 398, 414; II, 65, 127, 129; III, 237, 312; IV, 24, 65, 80; V, 22, 133, 167, 203, 228, 299, 301.

¹⁰⁰⁰ Zeccâc, III, 237.

etmektedir.¹⁰⁰¹ Örneğin “يَغْفِرُ لَكُمْ”,¹⁰⁰² “يَسْتَغْفِرُ لَكُمْ”,¹⁰⁰³ “وَأَغْفِرُ لَنَا”¹⁰⁰⁴ şeklinde gelen kelimeleri idğamlı olarak *yeğfillleküm*, *yestegfillleküm*, ve *’ğfillenâ* şeklinde okuduğu nakledilmiştir.

Zeccâc, Arap dilinde böyle bir kullanımın fahiş bir hata olduğunu Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyh’e istinaden belirtmekte ve Araplar arasında dilde kullanılan ve kurrânın okuduğunun da *rânın* izhârı olduğunu ortaya koymaktadır. Belirttiğine göre Araplarda *rânın*, *lâma* idğâm edildiği bir lehçe yoktur.¹⁰⁰⁵ Bunun dil açısından da mümkün olamayacağının gerekçesi olarak, *râ* harfinin tekrîr sıfatını haiz kuvvetli bir harf olması ve eğer idğâm olursa bu sıfatın ve doyunluğun ortadan kaybolacağını; zaten *lâm* harfinin böyle bir harfi bünyesine alamayacağını belirtmektedir.¹⁰⁰⁶ Ebû ‘Amr’dan böyle bir rivâyetin yapılmış olmasını da şu gerekçelerle eleştirir:

Ebû ‘Amr kıraat alanında büyük bir otoritedir. Ben onun Araplardan işitmiş olduğundan başkasını okuyacağını zannetmiyorum. Ebû ‘Amr hariç Sîbeveyh, Halîl b. Ahmed ve bütün Basralı dilciler *lâm*, *râya* idğâm olur; ancak *râ*, *lâma* idğâm olmaz görüşündedir. Ebû ‘Amr’a gelince bu okuyuş ona ait değil de rivâyet eden râvîlerin hatasından kaynaklanmaktadır diye düşünüyorum.¹⁰⁰⁷

Nihaî kertede Zeccâc, lehçe ve nakil açısından böyle bir idğâm şeklini hatalı bulmaktadır.

Netice olarak her iki müfessir, idğâm konusunu ele aldıkları yerlerde bunun bölgelere göre lugavî bir tercih olduğunun bilincindedir. Taberî’de çok az yer alan idğâm mevzusu, Zeccâc’ın tefsirinde fazladır. Genellikle müfessirler, bunları dil mantığı açısından kendi anlayışları çerçevesinde kıyasa tabi tutabilmektedirler. Ancak onlar kıyasın imkân verdiği ve Arapların kullandığı her türlü fonetikle/seslendirmeye Kur’ân’ın okunabileceğini düşünmezler; burada önemli olan söz konusu okuyuşun, kıraat imamlarından da rivâyet disiplini içerisinde gelmiş olmasıdır. Bu tür fonetiklerin anlama bir ilişkisinin olmadığı da gayet açıktır.

¹⁰⁰¹ İbn Mücâhid, *es-Seb‘a*, s. 121; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 12.

¹⁰⁰² Âl-i İmrân 3/31.

¹⁰⁰³ Münâfikûn 63/5.

¹⁰⁰⁴ Bakara 2/286.

¹⁰⁰⁵ Zeccâc, V, 22.

¹⁰⁰⁶ Zeccâc, V, 22.

¹⁰⁰⁷ Zeccâc, I, 398, V, 22, 167, 228.

b) İmâle

Tamamen seslendirmeye alakalı, yazıda gösterilme imkânı olmayan ve ancak müşafefe yoluyla öğrenilebilecek bir diğer lugavî kullanım da imâledir. İmâle, İslam öncesi kabileleri arasında kullanıla gelmiş lehçeye dayalı bir olgudur.¹⁰⁰⁸ Bir kıraat ve dil terimi olarak imâle, Taberî ve Zeccâc tarafından tefsirlerinde ele alınmaktadır. Taberî, tefsirinin sonunda Şems sûresinde konuyu genel çerçevesiyle özetlerken;¹⁰⁰⁹ Zeccâc, pek çok yerde konuya değinir ve imâlenin ilkelerini belirler.¹⁰¹⁰

Esas itibariyle *imâle-i kübrâ* ve *imâle-i suğrâ* şeklinde iki çeşit imâle vardır.

1. İmâle-i Kübrâ: Fethanın kesreye, med harflerinden *elifin yâ* harfine tamamen meyletmesi, iyice yaklaştırılmasıdır. Taberî buna *imâle-i şedîde*, *idcâ* ve *kesr* derken;¹⁰¹¹ Zeccâc, *kesr* ve *imâle* terimini kullanır ve onun da belirttiği üzere buradaki kesre sahih ve tam bir kesre değildir.¹⁰¹² **2. İmâle-i suğrâ:** Harekenin imâlesiz şekliyle imâle-i kübrâ arası bir sesle telaffuz edilmesidir ki Taberî buna *imâle-i ğayru fâhiş*, *imâle-i mu'tedile*; Zeccâc ise *kesr*, *imâle* ve *beyne'l-lafzateyn* ifadelerini kullanmaktadır.

Kelimenin imâlesiz haline de *feth* denilmektedir.¹⁰¹³ Fethin de iki şekli mevcuttur: **1. Feth-i şedîd:** *İsti'lâ* denilen (خص ضغط قظ) kalın harflerin med ile okunduğunda kalın “a” şeklinde telaffuz edilmesidir ki buna *tefhîm* de denilmektedir. **2. Feth-i Mutavassıt:** Fethalı harfin feth-i şedîd ile imâle-i suğrâ arası bir sesle okunmasıdır ki kalın harfler dışındaki harflerde uygulanan okuma biçimidir. Taberî ilki için *feth-i şedîd*, ikincisi için *feth* ve *beyne* ifadesini kullanır. Zeccâc ise *feth*, *fahm*, *tefhîm* ifadelerini fethin her iki şekli için de kullanmaktadır.

Taberî'nin belirttiğine göre Arapça'da aslolan ve efsah olan fethalı harfi dudakları ve ağzı açarak (feth ile/imâlesiz) telaffuz etmektir; ancak imâle de fasîh ve

¹⁰⁰⁸ Muhaysin, *Kırâât*, I, 97.

¹⁰⁰⁹ Taberî, XXIV, 453-454.

¹⁰¹⁰ Zeccâc, I, 123-124, 170, 233, 386; II, 239, 335, 454; III, 63, 298, 349; IV, 310, 383, 444; V, 167, 170, 216, 299, 331.

¹⁰¹¹ Taberî, XXIV, 453.

¹⁰¹² Zeccâc, V, 331.

¹⁰¹³ Suyûtî, *el-İtkân*, II, 586; Muhaysin, *Muktebes*, s. 93; Râcihî, *Lehecât*, s. 134.

güzel bir uygulama kabul edilmiştir.¹⁰¹⁴ Zeccâc, imâlesiz konuşmanın, en üstün ve en eski lugat olduğunu belirtmekte ve Hicâzluların lehçesinin feth ile; Temîm ve diğer Arapların ekserisinin lehçelerinin imâle ile olduğunu;¹⁰¹⁵ ve hatta kendi döneminde Irak bölgesinde meskûn olan Arapların imâleli konuştuklarını beyan etmektedir.¹⁰¹⁶ Diğer bazı kaynakların belirttiğine göre *feth* gibi *imâle* de yaygın bir lehçe olup Temîm'e ilaveten Esed, Kays, Tay, Bekr b. Vâil, Abdülkays gibi Necidlilerin fonetiğine dâhil bir uygulamadır. Feth ise Hicâzlulardan Kureys, Sakîf, Hevâzin ve Kinâne'nin diksiyonunda yer almaktadır.¹⁰¹⁷

Toplumda ve Kur'ân kıraatinde uygulanan bu fonetik sistem, dilciler ve kıraat uleması tarafından dikkatle incelenmiştir. Taberî ve Zeccâc Arap dilinde var olan imâle olgusunun ilkelerini şöyle tespit etmektedirler:

1. Araplar فاعل veznindeki kelimeleri itbak harflerinden (ط، ظ، ص، ض) birinin olmaması koşuluyla imâle ile telaffuz eder. Örneğin هُوَ عَابِدٌ (*hiive 'âbidün*) cümlesindeki 'ayn harfini imâle ile telaffuz ederlerken; صابِر ، ضابط ، ظالم ، طالب gibi kelimeleri imâlesiz söylemektedirler.¹⁰¹⁸

2. Kelimenin aslı *yâî* ise, örneğin جاء fiilinin imâle veya imâlesiz okunması kelimenin kök harflerinden birinin *yâ* olması sebebiyledir. Kelimenin orijinalinin *yâî* olduğuna işaret edilmesi gayesiyle imâle yapılmaktadır.¹⁰¹⁹

3. İنا , حتى ve لا harfleri isimlerle karıştırılmasın diye imâlesiz telaffuz edilir.¹⁰²⁰

4. Bir kelimedede *râ* harfi esreli ise, *rânın* güçlü bir harf olması, tekrar sıfatını haiz olması ve esresinin varlığı sebebiyle makablinde imâle yapılır. Örneğin في التَّارِ ifadesinde *râ* ve esresi imâleye sebebiyet verir.¹⁰²¹

¹⁰¹⁴ Taberî, XXIV, 125.

¹⁰¹⁵ Zeccâc, I, 124, 170, 386; III, 298.

¹⁰¹⁶ Zeccâc, I, 124.

¹⁰¹⁷ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 118; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 30; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 583; Abdulfettâh İsmail Şelebî, *Fî'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye ve'l-lüğaviyye: el-İmâle fi'l-kirâati ve'l-lehecâti'l-Arabiyye*, Beyrût: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 2008/1429, s. 115-116; Muhaysin, *Muktebes*, s. 94; Enîs, *Lehecât*, s. 60; Râcihî, *Lehecât*, s. 140-141.

¹⁰¹⁸ Zeccâc, I, 124.

¹⁰¹⁹ Taberî, XXIV, 453; Zeccâc, I, 170, 386; III, 63, 298; V, 216, 299, 331.

¹⁰²⁰ Zeccâc II, 335.

5. Birinci maddedeki gibi *fâilün* kalıbında itbak harfli kelimedede *râ* harfi *esreyle* yer alırsa yine imâle yapılır. Örneğin *صَالِحٌ* kelimesinde imâle yapılamazken, *صَارِمٌ* kelimesinde *râ* harfinin ve *esresinin* gücünden dolayı imâle yapılabilir. Zeccâc'ın belirttiği üzere Kûfeli ve Basralı dilcilerin ayırım noktalarından biri de bu kuraldır. Basralılar böyle bir kelimenin hem *feth* hem *imâle* ile; Kûfeliler sadece *feth* ile telaffuz edileceğini savunur.¹⁰²²

Bu farklı fonetik incelikler, rivâyet disipliniyle sınırlı olarak kıraatler içinde sağlıklı bir şekilde tespit edilmiş ve korunmuştur. Hernekadar dilin kıyas mantığı içerisinde yukarıdaki gibi imâle kuralları tespit edilse de Kur'ân kıraati söz konusu olduğunda kurrâdan duyulmuş ve rivâyet edilmiş olma şartıyla kabul edilmiştir. Bu Taberî ve Zeccâc'da de böyledir.¹⁰²³ Örneğin Kur'ân'daki *كَارِهُونَ* kelimesindeki¹⁰²⁴ *kef* harfinin, kıyasa istinaden *feth* veya *imâle* ile okunması caizdir. Ancak Kur'ân'daki bu kelimeyle ilgili olarak kıraat imamlarından imâle yaptıklarına dair bir rivâyet gelmediği için, Zeccâc'ın da belirttiği gibi *كَارِهُونَ* imâle ile okunmaz.¹⁰²⁵

Görüldüğü üzere imâle grubuna giren kelimeler, lehçelerin hususiyetleri sebebiyle farklılaşabilmekte; Arap dilini konuşan kabilelerin kimi *feth* ile kimi de *imâle* ile kelimeleri telaffuz edebilmektedir. Her iki müfessir de konunun lehçeyle bağlantısını da kurarak dil ve rivâyet ekseninde konuyu ele almaktadırlar. Söz konusu farklılıkların anlama yansıyan bir yönünün olmaması Taberî'nin -imâleyi neredeyse göz ardı etmesiyle neticelecek iken- imâle ancak tefsirinin sonunda gündeme gelmektedir. Zeccâc ise sesbilimi ilgilendiren bu tür okumalara tefsirinin pek çok yerinde temas etmektedir.

c) İşmâm

Kurrânın örfünde işmâm farklı şekillerde vuku bulmaktadır: Harfin harfe işmâmı, harekenin harekeye işmâmı, sükûndan sonra dudakların ötre yönünde öne

¹⁰²¹ Zeccâc, II, 239; IV, 383, 444; V, 167.

¹⁰²² Zeccâc, I, 125; V, 167.

¹⁰²³ Taberî, XXIV, 253-254; Zeccâc, II, 454.

¹⁰²⁴ Tevbe 9/54.

¹⁰²⁵ Zeccâc, II, 454.

çıktığı işmâm.¹⁰²⁶ Burada ele alacağımız işmâm şekli, *harekenin harekeye işmâmıdır* ki bu, mâzi ve orta harfi illetli olan sülâsî fiillerin (قَالَ, جَاءَ), meçhûl hallerinde (قِيلَ, جِيءَ) lehçelerin sergiledikleri telaffuz keyfiyetlerinden biridir.¹⁰²⁷

Örneğin قَالَ fiilinin meçhul şekli قُولُ, değişim sonrası قِيلَ şekline dönüşmüş ve kaynakların belirttiğine göre Kureyş, Kinâne ve civarındaki bazı kabileler bunu olduğu gibi قِيلَ şeklinde telaffuz ederken; Kays, Ukayl, Esed ve civar kabileler ise قُولُ'deki ilk harfin ötresiyle ve قِيلَ şekline dönüştükten sonraki ilk harfin *esresini* mezc ederek işmâm ile (قِيلَ) telaffuz etmektedirler.¹⁰²⁸ Her iki lehçenin de Kur'ân kıraatinde kullanıldığını görmekteyiz. Arap keliminde Hüzeyl ve Benî Dübeyr kabilelerine ait قُولُ (qûle) şeklinde bir üçüncü lehçe daha vardır ki bu, Kur'ân kıraatinde nakledilmediği için kullanılmamaktadır.¹⁰²⁹

Kur'ân'da bu şekliyle gelen قِيلَ,¹⁰³⁰ جِيءَ,¹⁰³¹ غِيضَ,¹⁰³² سِيءَ,¹⁰³³ سَبَيْتَ,¹⁰³⁴ جِيلَ,¹⁰³⁵ سِيَقَ¹⁰³⁶ kelimeleri kıraat imamlarından hem işmâmlı hem de işmâmsız şekilde nakledilmiştir. Genel olarak Kisâî, Nâfi', İbn Âmir, Ebû Ca'fer, Hişam kesrenin zammeye işmâmıyla okurken; Âsım, İbn Kesîr, Ebû Amr, Hamza da mahza *esre* ile okumaktadır.¹⁰³⁷

Kelimelerin bilinen anlamlarında herhangi bir değişim sağlamayan söz konusu kıraat şekli Taberî'nin değinmediği bir konuyken; Zeccâc, yukarıdaki

¹⁰²⁶ Cermî, *Mu'cem*, s. 37. **Harfin harfe işmâmı:** Sâd-ı müşem de denilen ve الصراط, أضدق, مضطير gibi kelimelerdeki sâd harfinin ze (ز) harfine çalması; **meddi ârızdaki işmâm:** Vakf halinde نَسْتَعِينُ kelimesinde dudağın öne çıkması gibi.

¹⁰²⁷ İşmâm hakkında detaylı bilgi için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 121-128.

¹⁰²⁸ Bennâ, *İthâf*, I, 378-79; İbn Zencele, *Hücutü'l-kırâât*, 89-90; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, I, 191; Muhaysin, *Kırâât*, I, 102-103.

¹⁰²⁹ Zeccâc, I, 87; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, I, 191.

¹⁰³⁰ Bakara 2/11, 13, 49, 91...

¹⁰³¹ Zümer 39/69; Fecr 89/23.

¹⁰³² Hûd 11/44.

¹⁰³³ Hûd 11/77; Ankebût 29/33.

¹⁰³⁴ Mülk 67/27.

¹⁰³⁵ Sebe 34/54.

¹⁰³⁶ Zümer 39/71, 73.

¹⁰³⁷ İbn Mücâhid, *es-Seb'a*, s. 141-142; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 208; Bennâ, *İthâf*, I, 378-379.

kelimelerin işmâmlı okunuşuna değinmektedir. Zeccâc bazen buradaki işmâm olgusunu Kûfeliler gibi *revm*¹⁰³⁸ kelimesiyle de ifade etmektedir.¹⁰³⁹ فَيْل kelimesinde işmâm yapıldığında telaffuz esnasında ötrenin rengi belli olmaktadır ki muhtemelen Zeccâc bu sebeple söz konusu kavramı kullanmaktadır. Zeccâc *en fasih lehçenin* işmâmsız bir şekilde (غَيْضَ, قَيْلَ) okumak olduğunu; ancak dileyenin işmâmla da kıraat edebileceğini belirtmektedir.¹⁰⁴⁰

Fonetik farklılıklarla ilgili yukarıda verdiğimiz başlıklar açıkça göstermektedir ki kıraatler, tek bir lehçenin değil; diğer bazı lehçelerin hususiyetlerini de taşıyabilmektedir. Hatta öyle ki kıraatler, lehçelere ait malzemenin tespit edilebilmesi için önemli bir kaynak olarak da kullanılagelmiştir.¹⁰⁴¹ Taberî ve Zeccâc da söz konusu lugavî farklılıklara kendi ihtiyaçları nispetinde tefsirlerinde yer vermektedirler.

3. Sarfî Lehçe Farklılıkları ve Anlam İlişkisi

Bu başlık altında kelimelerin yapısıyla ilgili değişikliklerin lehçelere göre farklılaşan yönleri ele alınacak; Taberî ve Zeccâc'ın tefsirindeki örneklerden hareketle kıraatlerle ilişkisine değinilecektir. Burada bir bakıma üst başlıktaki hareke ve fonetik farklılıklarla alakası kurulabilecek ve semâya (işitmeye) dayanan farklılıklardan söz edilmektedir. Bu kategorideki kıraatler, isimlerdeki ve fiillerdeki farklılıklar olmak üzere iki başlık altında işlenecektir. İsimlerle ilgili başlıklar muarrebler, zamirler, semâî masdarlardır. Fiillerle ilgili olarak da semâî fiil yapıları incelenecektir.

¹⁰³⁸ Harekenin 1/3'lük kısmının ifade edilmesidir. İstılahta: "Gizli bir ses ile harekeyi belli etmek" demektir. Cermî, *Mu'cem*, s. 160.

¹⁰³⁹ Zeccâc, I, 87. Kûfeliler işmâmı revm; revmi de işmâm diye isimlendirebilmektedirler. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 121.

¹⁰⁴⁰ Zeccâc, I, 87; III, 55, 94-95; V, 200.

¹⁰⁴¹ Çetin, "Arap", III, 282.

a) İsimlerde

(1) Muarrebler

İktiraz (yabancı dilden kelime aktarımı), her dilde var olabilecek bir olgudur. Arapça da ilişkili olduğu diğer dillerden bilvesile kelime alışverişinde bulunmuştur. Başka dillerden alınan kelimelerin bir kısmının girdikleri dilin ses özelliklerine büründüğü ve bazı değişikliklere uğrayarak yeni şekiller aldığı da bilinen bir husustur.¹⁰⁴² Zeccâc'ın belirttiği üzere “bu tür isimler Arapların ödünç aldığı yabancı (ucme) kelimelerdir ve Araplar bunları farklı şekillerde telaffuz etmişlerdir.”¹⁰⁴³ Bu şekilde Arapçaya geçen kelimeler lehçelerin kendi hususiyetlerine göre telaffuz edilmekteyken, vahiyle birlikte Kur’ân bünyesine de girmiş ve kıraat bağlamında lehçelerin farklılığını yansıtan bir özellikte nakledilegelmiştir.¹⁰⁴⁴ Kendisinde lehçeye özgü kıraat farklılığı bulunan muarreb kelimelerden bazıları جبريل,¹⁰⁴⁵ ميكائيل,¹⁰⁴⁶ ابراهيم,¹⁰⁴⁷ زكريا,¹⁰⁴⁸ زبور,¹⁰⁴⁹ آزر,¹⁰⁵⁰ واليسع,¹⁰⁵¹ عزيز,¹⁰⁵² ثمود,¹⁰⁵³ الياس¹⁰⁵⁴ olarak tespit edilmektedir.¹⁰⁵⁵

Taberî ve Zeccâc'ın tefsirlerinde muarreb kelimelerdeki kıraat çeşitliliği lehçe farklılıklarının bir yansıması olarak değerlendirilmektedir. Kıraat imamlarından nakledilen okuyuş çeşitliliğinin hangi lehçelerle irtibatlı olduğu konusunu her iki müfessirin de yer verdiği bir örnek üzerinden izah etmeye çalışalım.

¹⁰⁴² Zülfikar Tüccâr, “Dahîl”, *DİA*, VIII, 412-413.

¹⁰⁴³ Zeccâc, I, 180.

¹⁰⁴⁴ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, I, 485.

¹⁰⁴⁵ Bakara 2/97, 98; Tahrim 66/4.

¹⁰⁴⁶ Bakara 2/98.

¹⁰⁴⁷ Kur’ân’da otuz üç yerde geçen bir isimdir. Bunlardan bazıları: Bakara 2/124; Nisâ 4/125, 163; En’âm 6/161; Tevbe 9/114; İbrâhîm 14/35.

¹⁰⁴⁸ Kur’ân’da yedi yerde geçmektedir. Âl-i İmrân 3/37, 38; En’âm 6/85; Meryem 19/2, 7; Enbiyâ 21/89.

¹⁰⁴⁹ Nisâ 4/163; İsrâ 17/55; Enbiyâ 21/105

¹⁰⁵⁰ En’âm 6/74.

¹⁰⁵¹ En’âm 6/86; Sâd 38/48.

¹⁰⁵² Tevbe 9/30.

¹⁰⁵³ Hûd 11/68; Furkân 25/38; Ankebût 29/38; Necm 53/51.

¹⁰⁵⁴ Saffat 37/123, 130; En’âm 6/85.

¹⁰⁵⁵ Muhaysin, *Kırâât*, I, 267-275.

Kur'ân'da üç defa geçen “جبريل” kelimesi¹⁰⁵⁶ muarreb kelimelerden biri olarak Arap kabileleri tarafından farklı şekillerde telaffuz edilmiştir. Bunlardan bir kısmı Kur'ân kıraatinde kullanılırken bazıları kullanılmamıştır. Kelimeyle ilgili on üç farklı lehçe olduğu ifade edilmektedir.¹⁰⁵⁷ Ne var ki Taberî ve Zeccâc bunların tamamına yer vermemektedir. Zeccâc zikrettiği farklılıkların hangi lehçelere ait olduğunu belirtmezken;¹⁰⁵⁸ Taberî söz konusu lehçelerin kimlere ait olduğuna değinmektedir.¹⁰⁵⁹

Buna göre Hicâzluların lehçesinde kelime جبريل şeklinde telaffuz edilmekte; Medîne ve Basra kurrâsının tamamı¹⁰⁶⁰ kelimeyi bu lehçeye göre okumaktadır. Temîm, Kays ve Necd ehlinin bir kısmı da kelimeyi جبرئيل şeklinde *elifsiz* söylemekte; Kûfeli kurrânın geneli¹⁰⁶¹ kelimeyi bu şekliyle kıraat etmektedir¹⁰⁶² ki Zeccâc da bunu tercih etmektedir.¹⁰⁶³ Benî Esed kabilesi kelimeyi جبرين şeklinde *nûn* ile telaffuz etmektedir; ancak mushaf hattına uygun olmadığı gerekçesiyle kıraati caiz görülmemektedir.¹⁰⁶⁴ Yine Taberî, bazı Arap kabilelerinin kelimeyi جبرائيل şeklinde; Yahya b. Ya'mer'in جبرئيل; Hasan-ı Basrî ve İbn Kesîr'in de جبريل şeklinde telaffuz ettiklerini belirtmektedir.¹⁰⁶⁵ Zeccâc'ın zikrettiği جبرائل şeklindeki diğer bir lugate¹⁰⁶⁶ ilaveten bazı kaynaklarda جبرائيل, جبرائيل, جبرائل, جبرائيل şeklinde lehçe farklılıkları da yer almaktadır.¹⁰⁶⁷

¹⁰⁵⁶ Bakara 2/97, 98; Tahrim 66/4.

¹⁰⁵⁷ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, I, 485.

¹⁰⁵⁸ Zeccâc, I, 179.

¹⁰⁵⁹ Taberî, II, 294-295.

¹⁰⁶⁰ Nâfi, Ebû 'Amr, Âsım'ın râvîsi Hafs. İbn Mücâhid, *es-Seb'a*, s. 166, 640.

¹⁰⁶¹ Hamza, Kisâi ve Âsım'ın râvîsi Şu'be. İbn Mücâhid, *es-Seb'a*, s. 167, 640.

¹⁰⁶² Taberî, II, 294-95.

¹⁰⁶³ Zeccâc, I, 179.

¹⁰⁶⁴ Zeccâc, I, 180; Taberî, II, 295.

¹⁰⁶⁵ Taberî, II, 295.

¹⁰⁶⁶ Zeccâc, I, 179.

¹⁰⁶⁷ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, I, 485-86

Zeccâc'ın جَزْرِيْلْ şeklindeki *elifsiz* kıraati tercih etmesindeki etken, Hz. Peygamber'e ait bir hadiste kelimenin bu şekliyle geçiyor olmasıdır.¹⁰⁶⁸ Taberî ise bu kıraatlerden hangisini tercih ettiğini belirtmez. Ancak o, Hasan-ı Basrî ve İbn Kesîr'in جَزْرِيْلْ şeklindeki kıraatini Arapça'da فَعْلِيلْ kalıbının mevcut olmaması gerekçesiyle kabul etmez. Bu durum tamamen Taberî'nin 'ucme anlayışından mütevellid bir durumdur. Onun anlayışına göre ayrı dillere sahip bütün milletlerin aynı manaya gelen ve aynı lafızlara sahip kelimelere sahip olabileceği pekâlâ mümkündür. Örneğin hem Farsların hem de Arapların *kalem*, *dînâr* ve *dirhem* kelimeleri böyledir. Taberî, Kur'ân'da yer alan yabancı kelimelerin, tümüyle yabancı olamayacağını; olsa olsa hem Arapça hem de başka bir dilde kullanılan ya da Kur'ân'ın inişinden önce Arapça'ya geçmiş ve Arapçalaşmış (*muarreb*) kelimeler olduğunu düşünmektedir.¹⁰⁶⁹ İşte bu görüşünün bir yansıması olarak İbn Kesîr ve Hasan-ı Basrî'nin جَزْرِيْلْ şeklindeki kıraatini Arapça dil kalıplarına uymadığı gerekçesiyle kabul etmemektedir.¹⁰⁷⁰

Yukarıdaki örnekte görüldüğü üzere muarreb kabul edilen kelimeler lehçelere göre farklı şekillerde telaffuz edilebilmektedir. Bir kelimeyle ilgili pekçok lehçe olsa da Kur'ân kıraatinde bunlar arasından mushaf hattına uyan ve de kıraat imamlarından nakledilenler Kur'ân olarak tilâvet edilmiştir. Her iki müfessir de lehçelerle irtibatlı olarak bunlara kimi zaman yer vermektedir. Bu farklılıkların anlamla ilişkisinin olmadığı da aşikârdır.

(2) Zamirler

Arapça'da zamirler isim kapsamında değerlendirilmekte olup muttasıl ve munfasıl şekilleri mevcuttur. Muarrebler konusunda olduğu gibi, Arapça konuşan kabileler zamirleri de kendi selikalarına uygun olarak telaffuz etmektedirler. Zamirin

¹⁰⁶⁸ Zeccâc, I, 179.

¹⁰⁶⁹ Taberî, I, 13-20.

¹⁰⁷⁰ Taberî, II, 295.

içinde bulunduğu duruma göre bu telaffuzlardan kimi birbiriyle ittifak ederken bazıları da farklılık arz edebilmektedir.¹⁰⁷¹

Kur'ân kıraatinde zamirlerle ilgili okuyuş farklılıklarına baktığımızda, Arap kabilelerinin lehçesel özelliklerine uygun olarak farklı şekillerde nakledildiğini görüyoruz. Bu farklılıklar tamamen seslendirmeye bağlı değişimler olup anlam yönünden herhangi bir ziyade veya noksanlığa sebep olmamaktadır.¹⁰⁷² Bu sebeple olsa gerek Taberî, zamirlerle ilgili lehçesel farklılıklara değinmemektedir. Zeccâc ise konuyu ihmal etmez. O her yerde olmasa da genel bir prensip olarak zamirlerle ilgili kıraat farklılığının geçtiği ilk yerde konuyu tahlil etmeye yönelmektedir. Burada her bir zamirle ilgili telaffuz keyfiyetinin lehçelere göre değişen vechelerini ilgili kaynaklara havale edecek¹⁰⁷³ ve Zeccâc'ın verdiği bir örnek üzerinden konuyu kısaca işlemeye çalışacağız.

Hem muttasıl hem de munfasıl olarak kullanılabilen cemi müzekker gâib ve âkil هُمْ zamiri cümlede ref, nasb ve cer konumlarında gelebilmektedir. Kur'ân'da bütün irab şekilleriyle gelen zamir mushafta ilk olarak Fatihâ sûresinin yedinci âyetinde “عَلَيْهِمْ” şeklinde geçmektedir. Bu kelimeyle ilgili olarak on ifade tarzı (lehçe) olduğu belirtilmektedir.¹⁰⁷⁴ عَلَيْهِمْ, عَلَيْهِمْ, عَلَيْهِمْ, عَلَيْهِمْ ve عَلَيْهِمْ bunlardan bazılarıdır.¹⁰⁷⁵

Kıraat imamlarından Hamza ve Ya'kûb kelimeyi عَلَيْهِمْ; Ebû Amr, Nâfi', Kisâf, Âsım, İbn Âmir ise عَلَيْهِمْ şeklinde okumuşlardır ki ilki Kureyş ve Hicâzlılarla, onların güneyinde meskûn fasîh Yemenlilerin lehçesidir; ikincisi ise Kays, Temîm ve Esed kabilelerinin lehçesidir. Yine kelime vasl halinde İbn Kesîr ve Ebû Ca'fer tarafından عَلَيْهِمْ şeklinde medli okunabilmekteyken; zamirdeki mîmden sonra cezimli bir harf geldiğinde, örneğin الْقَتَال عَلَيْهِمْ şeklinde, İbn Kesîr, Ebû Ca'fer, Âsım ve İbn Âmir

¹⁰⁷¹ Râcihî, *Lehecât*, s. 159; Muhaysin, *Kırâât*, I, 101-102.

¹⁰⁷² Muhaysin, *Kırâât*, I, 101-102.

¹⁰⁷³ Râcihî, *Lehecât*, 159-166; Muhaysin, *Muktebes*, s. 101-102; Muhaysin, *Kırâât*, 101-102.

¹⁰⁷⁴ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, I, 145.

¹⁰⁷⁵ Zeccâc, I, 52; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, I, 145.

tarafından *mîmin* ötresiyle okunmaktadır ki bu da Mekke ve Medînelilerin ve Esed oğullarının lehçesidir.¹⁰⁷⁶

Zeccâc, söz konusu lehçe farklılıklarını dil mantığı içerisinde imkânını tartışmakta ve incelemektedir. Bu lehçelerden '*aleyhim* şeklinde olanın en iyi (ecved) olduğunu ve kurrânın çoğunluğunun da bu şekilde okumasından dolayı bunu tercih ettiğini belirtmektedir.¹⁰⁷⁷ Zeccâc, zamirin lehçelere göre farklılıklarının tamamının Kur'ân olarak kıraat edilebilmesi için kurrâ tarafından okunmuş ve onlardan nakledilmiş olmasının şart olduğunu burada da ortaya koymaktadır.¹⁰⁷⁸ Görüldüğü gibi zamirlerin lehçelere göre değişebilen telaffuz çeşitliliği, kıraat imamaları tarafından kıraat edildiği için Kur'ân tilâvetinde kullanılmış ve Zeccâc da konuyu lehçe-kıraat ilişkisi içinde ele almıştır.

(3) Semâî Masterlar

İsimlerin sarf bakımından semâya dayalı unsurlarından biri de sülâsî masterlardır. Zamandan bağımsız oldukları için masterlar da isim olarak kabul edilmektedir.¹⁰⁷⁹ Mezîd babların aksine sülâsî masterların her biri semâîdir ve bunlarda kıyasa mahal yoktur. Arap dilinin müntesipleri bunu nasıl kullanmışsa öyle kabul edilmektedir. Dolayısıyla aynı kelimeye ait sülâsî bir master, bilinen anlamının dışına çıkmaması kaydıyla kabileler arası farklı şekillerde telaffuz edilebilmektedir. Dolayısıyla bu değişimin temelinde de lehçelerin kendine özgü tercihleri bulunmaktadır.¹⁰⁸⁰

Kur'ân'da da sülâsî masterlar kullanılmaktadır. Bunlardan bazıları kıraat imamlarından farklı şekillerde nakledilmiştir. Bu farklılıklar semâî masterın lehçelere göre seslendirilmesine yönelik değişimler olup anlam bakımından bilinenin dışına çıkmadığı görülmektedir.¹⁰⁸¹ Söz konusu kıraat imamlarından nakledilen sülâsî

¹⁰⁷⁶ Bennâ, *İthâf*, I, 365-368; Fârisî, *el-Hücce*, I, 60-61; İbn Mücâhid, *es-Seb'a*, s. 108-111; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, I, 145-146; Râcihî, *Lehecât*, s. 165-166.

¹⁰⁷⁷ Zeccâc, I, 51, 53.

¹⁰⁷⁸ Zeccâc, I, 51.

¹⁰⁷⁹ Dekar, *Kavâidü'l-Arabiyye*, s. 450.

¹⁰⁸⁰ Dağ, *Gelenek*, s. 62-63.

¹⁰⁸¹ Râcihî, *Lehecât*, s. 169-170; Muhaysin, *Kıraat*, I, 237-259.

mastar farklılıkları Taberî ve Zeccâc tarafından da lehçe değişikliği bağlamında zikredilmekte ve fasih-efsah lugat ayrımıyla değerlendirilmektedir.

Örneğin Kur'ân'da birkaç kere geçen “ضَعَفٌ” kelimesi¹⁰⁸² kıraat imamlarından farklı şekillerde nakledilmektedir. İbn Kesîr, Nâfi', Ebû 'Amr, Kisâi ve İbn Âmir Kur'ân'da geçtiği bütün yerlerde ضَعَفٌ şeklinde ötreli; Âsım ve Hamza tarafından da ضَعَفٌ şeklinde fethalı okuduğu rivâyet edilmiştir.¹⁰⁸³ Söz konusu iki okuyuş da Arapça'da kelimenin sülâsî mastarı olarak kullanılmakta olup; ötreli olan Hicâzlular'dan Kureyş'in; fethalı olan da Temîm'in lehçesinde kullanılmaktadır.¹⁰⁸⁴

Zeccâc, Abdullah b. Ömer'in başından şöyle bir hadisenin geçtiğini zikretmektedir: “Ben Hz. Peygamber'e [Rûm sûresinin 54. Âyetini] اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ şeklinde [fetha ile] okudum. O (s) bana ضَعْفٍ şeklinde [ötreli] okuttu.”¹⁰⁸⁵ Atiyye b. Kays da (ö. 121/739) Abdullah b. Ömer'e âyeti fetha ile ضَعْفٍ şeklinde okumuş; İbn Ömer de başından geçen mezkur hadiseyi zikrederek Atiyye'ye ضَعْفٍ şeklinde ötre ile okutmuştur.¹⁰⁸⁶

Lehçeye özgü bir değişim olarak her ikisinde de kelimenin aynı anlama geldiğini ve فَعَلَ ve فُعَلَ kalıbında mastar olarak kullanıldığını belirten Zeccâc,¹⁰⁸⁷ yukarıdaki söz konusu rivâyetin varlığı sebebiyle ötreli mastarı tercih etmektedir.¹⁰⁸⁸

Taberî ise mastarı, ötreli ve fethalı şekilde gelebilen kelimenin aynı anlamda meşhur, fasih iki lehçe olduğunu belirtmektedir. Bunların, bilinen yaygın kıraatler olmasından hareketle hangisi okunursa okunsun isabet kaydedileceğini ifade etmektedir.¹⁰⁸⁹ Taberî, anlam açısından bir farklılık oluşturmadığı gerekçesiyle kelimenin geçtiği diğer yerlerde konuya değinmemektedir.¹⁰⁹⁰

¹⁰⁸² Enfâl 8/66; Rûm 30/54.

¹⁰⁸³ Taberî, XI, 269; Zeccâc, II, 424; İbn Mücâhid, *es-Seb'a*, s. 308-309, 508; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 277, 346; Bennâ, *İthâf*, II, 83, 359-60.

¹⁰⁸⁴ Ebû Muhammed el-Beğavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemir, Dâru't-Tayyibe, 1989, VI, 277; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 513; Muhaysin, *Kırâât*, I, 230.

¹⁰⁸⁵ Zeccâc, IV, 191. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 58; Tirmizî, *el-Kırâât* 4; Ebû Dâvud, *Hurûf ve'l-kırâât* 1.

¹⁰⁸⁶ Zeccâc, IV, 191.

¹⁰⁸⁷ Zeccâc, II, 424.

¹⁰⁸⁸ Zeccâc, IV, 191.

¹⁰⁸⁹ Taberî, XI, 269.

¹⁰⁹⁰ Taberî, XVIII, 525-526.

Görüldüğü üzere lehçelere göre telaffuzu değişebilen isimlerin kapsamına giren *muarrebler*, *zamirler* ve *semâî masdarlar* Taberî ve Zeccâc'ın tefsirlerinde - bilinen anlamının dışına çıkmasa da- zikredilmekte ve fakat bunlar çoğunlukla tefsirle ilişkisi olduğu için değil; Kur'ân bakımından tilâvet değerinin fasih, efsah noktasında dil bakımından tespiti ve mushaf hattına uygunluğunun denetlenmesi cihetiyle ele alınmaktadır.

b) Fiillerde

Bilindiği gibi Arap dilinde mezid fiiller dilin kıyas mantığı içerisinde belli bir formüle tabi iken, sülâsî mücerred bablar ise toplamda altı babta formülize edilmiş ve fakat kelimenin hangi baktan geleceğinin belli bir kaide ve kıyası olmadığından işitildiği gibi kullanılmıştır. Bu sebeple sülâsî mücerred bir fiil lehçelere göre değişebilmektedir.¹⁰⁹¹

Kıraat birikimi içinde bazı sülâsî fiiller, bir lehçeye göre örneğin dördüncü baktan gelirken, diğerine göre farklı bâblarda gelebilmektedir.¹⁰⁹² Bu durumda, kıraat imamlarından nakledilen diğer lugavî kıraatlerde olduğu gibi, okuyuş farklılıkları lehçelerde karşılık bulmakta; bununla birlikte kelimenin anlamında bir değişim yaşanmamaktadır.¹⁰⁹³

Örneğin “يَعْكُفُونَ” kelimesini¹⁰⁹⁴ Hamza ve Kisâî يَعْكَفُونَ şeklinde esreli; İbn Kesîr, Nâfi', Âsım, İbn Âmir ve Ebû Amr ise يَعْكَفُونَ şeklinde ötreli okumuşlardır.¹⁰⁹⁵ Kelime Esed kabilesinin lehçesine göre 1. babdan يَعْكَفُ عَكَفْ şeklinde; diğer Arap kabilelerinde ise 2. babdan يَعْكَفُ يَعْكَفُ عَكَفْ şeklinde kullanılmaktadır.¹⁰⁹⁶ Her iki babda da anlam aynıdır ve sadece lugavî farklılık söz konusudur.

¹⁰⁹¹ Sülâsî babların lehçe boyutlarıyla ilgili bilgi için bk. Sâliha Râşid Ğanîm Âl-i Ğanîm, *el-Lehecât fi'l-Kitâbi li-Sîbeveyh esvâten ve bünyeten*, Mekke: Camiatü Ümmi'l-Kurâ, 1402, 297-313.

¹⁰⁹² Kur'ân'daki böyle kelimeler için bk. Muhaysin, *Kırâât*, I, 224-232; Enîs, *Lehecât*, s. 149-150.

¹⁰⁹³ Enîs, *Lehecât*, s. 146-147; Râcihî, *Lehecât*, s. 169-170; Dağ, *Gelenek*, s. 62.

¹⁰⁹⁴ A'râf 7/138.

¹⁰⁹⁵ İbn Mücâhid, *es-Seb'a*, s. 292.

¹⁰⁹⁶ Zeccâc, I, 207; II, 371; Muhaysin, *Kırâât*, I, 228.

Kur'ân'da bu şekilde lehçelere göre değişen sülâsî fiillerden ¹⁰⁹⁷يَسْبُ ¹⁰⁹⁸يَقْطُ kelimeleri de kıraat imamlarından iki şekilde nakledilmiştir.¹¹⁰² Bu şekildeki kelimelerin anlamda değil; sadece tilâvette değişikliğe sebep olmasından dolayı Zeccâc genelde kelimenin her iki şekilde geldiği babı zikredip geçmektedir.¹¹⁰³ Taberî ise, bu tür kıraatlerin tefsîrî bir vechesi olmadığı gerekçesiyle bazı yerler hariç çoğu zaman lehçe değişikliklerine değinmemektedir.

Örneğin Kur'ân'da iki yerde geçen ¹¹⁰⁴يَعْرِشُونَ kelimesi İbn Kesîr, Nâfi', Ebû 'Amr, Hamza, Kisâî, Âsım'ın râvîsi Hafs, esre ile ¹¹⁰⁵يَعْرِشُونَ şeklinde; Âsım'ın râvîsi Ebûbekr Şu'be ve İbn Âmir de ötre ile ¹¹⁰⁶يَعْرِشُونَ şeklinde okumuştur. Taberî ve Zeccâc kelimenin aynı anlamıyla iki babdan da geldiğini belirtmektedir.¹¹⁰⁶ Taberî, mazi fiili ¹¹⁰⁷فَعَلَ kalıbında olan kelimelerin muzârisinin Araplar tarafından orta harfinin (ayne'l-fiilin) bazen ötre bazen de esre olarak kullanıldığını; âyetteki her iki lehçenin yaygın olarak kullanılması, kurrâ tarafından kıraat edilmesi ve aynı zamanda anlamlarında farklılık olmaması sebebiyle her ikisiyle de kıraat edilebilirliğini ortaya koymaktadır. Ancak kurrânın çoğunluğunun esreli okuması ve en fasih lehçenin esre olması gerekçesiyle hoşuna giden kıraatin esreli şekilde ¹¹⁰⁸يَعْرِشُونَ olduğunu belirtmektedir.¹¹⁰⁷ Kaynaklarda geçtiğine göre kelimenin muzarisi Kureyş lehçesinde esre (¹¹⁰⁸يَعْرِشُونَ), Temîm ve diğerlerinde ötre (¹¹⁰⁸يَعْرِشُونَ). Taberî, anlamları

¹⁰⁹⁷ Muzâri fiil şeklinde 32 yerde geçmektedir. Bazıları: Bakara 2/273; Âl-i İmrân 3/178; Zuhurf 43/37, 80; Mücâdile 58/18; Münâfikûn 63/4.

¹⁰⁹⁸ Hicr 15/56; Rûm 30/36; Zümer 39/53.

¹⁰⁹⁹ Yûnus 10/61; Sebe 34/3.

¹¹⁰⁰ A'râf 7/195; Kasas 28/19; Duhân 44/16.

¹¹⁰¹ A'râf 7/137; Nahl 16/68.

¹¹⁰² Bu kelimelerin lehçe temelleri için bk. Muhaysin, *Kırâât*, I, 228-232; Muhaysin, *el-Mühezzeb fi'l-kirâati'l-aşr ve tevcihihâ min tariki tayyibeti'n-neşr*, Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1996, I, 250, 260; II, 112, 225.

¹¹⁰³ Zeccâc, I, 140, 207, 345, 397; II, 47, 371; III, 26, 181; IV, 47.

¹¹⁰⁴ A'râf 7/137; Nahl 16/68.

¹¹⁰⁵ İbn Mücâhid, *es-Seb'a*, s. 292, 374; Bennâ, *İthâf*, II, 61; Taberî, X, 407

¹¹⁰⁶ Zeccâc, II, 371; Taberî, X, 408.

¹¹⁰⁷ Taberî, X, 408.

¹¹⁰⁸ Kisâî, *Me'âni'l-Kur'ân*, s. 146; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 376; Kurtubî, *Ahkâm*, IX, 317.

ilişkisi bulunmayan böyle bir kıraatin aynı şekilde yer aldığı Nahl sûresinde¹¹⁰⁹ ise kıraat farklılığına değinmemektedir.¹¹¹⁰

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere kelimenin isim veya fiil halindeki iştikâkî durumlarında lehçelerin dahlinin olduğu anlaşılmaktadır. Her iki müfessir de kıraat geleneği içerisinde bu alana girebilecek okuyuşları, çoğunlukla lehçe farklılıklarını göz önünde bulundurarak ele almaktadırlar. Bilinen anlamın dışına taşan bir farklılık ortaya çıkarmadıkları için de ya sadece zikredilmekte ya da değinilmeden geçilmektedir. Bunların Kur'ân olarak tilâvet edilmesinin geçerli olabilmesi için de kurrâdan nakledilmiş olması ve dahi mushaf hattına uygunluk, iki müfessirin de göz ardı etmediği temel kriterlerdir.

4. Nahvî Lehçe Farklılıkları ve Anlam İlişkisi

Kelimelerin yapısındaki ve fonetiğindeki lehçesel değişimlere ilaveten bu başlık altında, kıraatler çerçevesinde cümle yapısında (irab) meydana gelen bazı lugavî değişimlerden söz edilecektir. Bazı durumlarda lehçelerin kendine özgü bir cümle yapısının varlığı söz konusu olabilmekte; cümlelerin irabı, anlam aynı olmak kaydıyla, lehçelere göre farklı şekillerde tazahür edebilmektedir.¹¹¹¹ Diğer bir ifadeyle müşterek dilbilgisinden (nahiv) bazı lehçeler ayrılabilir.

Burada aynı cümlenin lehçelere göre farklı bir irabla söylenmesi imkânı, kıraat geleneği içerisinde Taberî ve Zeccâc'ın tefsirlerinde bulunan örnekler üzerinden gösterilecektir. Bu bağlamda önümüze mâ-i nâfiyenin i'âmâli veya ihmâli (amel etmesi veya etmemesi), tesniyenin irabı ve cins ismin müzekker ya da müennes kabul edilmesi konuları çıkmaktadır.

a) Mâ-i Nâfiye

Olumsuzluk mâ'sı Arapça'nın müşterek dil yapısında merfû bir isimle ve haberinin başına *bâ* harf-i cerri getirilerek "leyse"ye benzer şekilde kullanılmaktadır.

¹¹⁰⁹ Nahl 16/68.

¹¹¹⁰ Taberî, XIV, 286.

¹¹¹¹ Nahvin lehçe boyutuyla ilgili bilgi için bk. Abdullah b. Abdurrahman b. Sa'du'l-İyâf, *el-Lehecâtü'l-Arabiyyeti fî kitâbi Sibeveyh –dirâse nahviyye-*, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke 2002, s. 275-337; Râcihî, *Lehecât*, s. 178-193; Enîs, *Lehecât*, s. 73-76.

Örneğin bu edatların kullanıldığı cümle “لَيْسَ عَمْرُو بِقَائِمٍ / مَا عَمْرُو بِقَائِمٍ” şeklinde ifade edilmektedir. Bu durumda *mâ*'nın ismi *Zeyd*; haberi de *bi-kâimin*'dir. Kur'ân'da *mâ*-i nâfiye kalıbı çoğunlukla bu şekliyle kullanılmıştır.¹¹¹² Ancak Arap kelamında kimi zaman haberin başındaki *bâ* harf-i cerri hafzedilmektedir ki bu durumda mecrûr olan *kâim* kelimesinin harekesi konusunda lehçeler farklı tavır sergilemektedir. Hicâzluların lugatine göre *bâ*'nın hafzedildiğinin bir göstergesi (eseri) olsun diye haber, *kâimen* (مَا عَمْرُو قَائِمًا) şeklinde mansub söylenirken; Temîm, ehl-i Necd ve Tihâme lehçelerinde *kâimun* (مَا عَمْرُو قَائِمٌ) şeklinde merfu telaffuz edilmektedir.¹¹¹³

Kur'ân-ı Kerîm'de *bâ* harf-i cerrinin olmadığı cümle kalıbıyla gelen ve kendisinde kıraat ihtilafı olan iki yer bulunmaktadır. Yûsuf sûresindeki “مَا هَذَا بَشَرًا” ve Mücâdile sûresindeki “مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ” âyetleri¹¹¹⁴ bu yapıya uygun iki cümledir. Kıraat imamlarının neredeyse tamamı yazdığımız gibi, *mâ*'nın haberini mansûb okumaktadır.¹¹¹⁵ Abdullah b. Mes'ûd, İkrime, Mu'âz el-Kârî, Ebü'l-Mütevekkil ve Ebû Nüheyk Yûsuf sûresindeki âyeti مَا هَذَا بَشَرٌ şeklinde ötreli; yine İbn Mes'ûd, Ebû Abdirrahmân es-Sülemî ve Ebû Ma'mer ise Mücâdile sûresindeki âyeti مَا هُنَّ بِأُمَّهَاتِهِمْ şeklinde *bâ* harf-i cerriyle kıraat etmiştir.¹¹¹⁶ Mufaddal ise İmâm Âsım'dan Mücâdile âyetini مَا هُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ şeklinde nakletmiştir.¹¹¹⁷

Taberî ve Zeccâc, söz konusu lugavî değişikliğin anlam açısından bir farklılığa müncer olmaması sebebiyle, konuyu Kur'ân'da ilk geçtiği Yûsuf sûresinde tartışmakta; Mücâdile sûresinde ise ele almamaktadırlar. Her iki müfessir de konuyla ilgili dilbilgisi kuralını vermekte ve Hicâzluların selîkasının mansub; Necd ve Temîm ehlinin de merfû olduğunu zikretmektedirler. Taberî, Kur'ân'daki bütün bu gibi

¹¹¹² Hüd 11/29; İbrâhîm 14/22; Şuara 26/114.

¹¹¹³ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 57; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufasssal*, I, 108; Taberî, XIII, 141; Zeccâc, III, 106; Ali b. Hamza el-Kisâî, *Me'âni'l-Kur'ân*, nşr. İsâ Şehhâte İsâ, Kâhire: Dâru Kubâ, 1998, s. 169; İyâf, *Lehecât*, s. 305-310.

¹¹¹⁴ Yûsuf 12/31; Mücâdile 58/2.

¹¹¹⁵ Taberî, XIII, 140; İbn Mücâhid, *es-Seb'a*, s. 628; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, V, 304; VIII, 231.

¹¹¹⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, V, 304; VIII, 231; el-Ukberî, *İ'rabü'l-kirâât*, I, 702; II, 567; Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 139; Hatîb, *Mu'cemü'l-kirâât*, IV, 248; IX, 362.

¹¹¹⁷ İbn Mücâhid, *es-Seb'a*, s. 628.

yerlerde haberin mansub geldiğini belirtir ve Kur'ân'ın Hicâz (Kureyş) lugatiyle nazil olduğundan hareketle diğer lugatlara hiç değinmeden ve isim vermeden yok hükmünde sayar ve مَا هَذَا بَشَرًا kıraatini tercih eder.¹¹¹⁸

Âyetteki *mâ*'nın *leyse* menzilesinde olduğunu Sîbeveyh ve Halîl'e ittibaen belirten Zeccâc, kadîm Hicâzluların lugatinin en güzel lehçe olduğunu ifade etmektedir. Binaenaleyh âyetteki beşer kelimesinin merfu (*beşerun*) okunacağı şeklindeki bir iddiayı ve en kuvvetli vechin Necdlilere ve Temimlilere ait olduğu söylemini de hata (ğalat) olarak nitelemektedir.¹¹¹⁹ Zeccâc'ın burada isim vermeden eleştirdikleri arasında Sîbeveyh ve Ferrâ'nın bizzat kendisidir. Zira Sîbeveyh'e göre iki vechin kıyasa en uygunu (ekyas) Temîm lugati,¹¹²⁰ Ferrâ'ya göre de dildeki en güçlü (ekvâ) vecih Necdlilerin lugatidir.¹¹²¹ Zeccâc, Allah'ın Kitabı'nın ve Rasûlullah'ın lugatinin her şeyin ve bütün lugatlerin en kuvvetlisi olduğunu ifade etmekte, Kur'ân'daki مَا هَذَا بَشَرًا âyetini *beşerun* şeklinde kıraat edilebilmesinin ancak sahih bir rivâyetle mümkün olabileceğini belirtmektedir. Dolayısıyla o, İbn Mes'ûd ve diğerlerinden gelen *beşerun* şeklindeki merfu kıraati temelden kabul etmeyerek Taberî ile aynı istikamete bakmaktadır.¹¹²²

Ayrıca Zeccâc, Mücâdile âyetindeki farklı okumaların tamamını yok sayarak مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ (*kadınları, onların anaları değildir*) şeklindeki kıraatte icmâ olduğunu belirtmekte ve bu icmâyı, savunduğu görüşün diğer bir delili olarak sunmaktadır.¹¹²³ İbn Ya'îş (ö. 643/1245), her iki tarafı da dikkate alarak, “*dil mantığı açısından kıyasa en uygun olan (ekyas) merfû telaffuz; fakat en fasih olan (efsah) ise kıraat edilen mansûb kullanımdır,*” diyerek görüşleri telif etme çabası gösterir.¹¹²⁴ Netice itibariyle söz konusu âyetlerde Hicâz lugatinin esas alınması gereği Taberî ve Zeccâc'ın da üzerinde ittifak ettiği bir husustur. Zira kurrânın icmâsı da bu yöndedir. Söz konusu kıraatlerin anlam açısından bir değişikliğe neden olmadıkları da ortadadır.

¹¹¹⁸ Taberî, XIII, 141.

¹¹¹⁹ Zeccâc, III, 106.

¹¹²⁰ Fârisî, *el-Hücce*, VI, 277.

¹¹²¹ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 42.

¹¹²² Zeccâc, III, 106.

¹¹²³ Zeccâc, III, 106.

¹¹²⁴ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufassal*, I, 108.

b) İinne ve Tesniye

İinne ismini nasb, haberini ref eder. Tesniye bir isim de ref halinde elif nûn (قَلَمَانِ), nasb ve cer halinde *yâ nûn* (قَلَمَانِ) almaktadır. Bu irab şekli her lehçede aynı şekilde uygulanmamaktadır. Buna şöyle bir örnek zikredebiliriz: Tâhâ sûresindeki “ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ ” âyeti¹¹²⁵ kıraat imamları tarafından farklı şekillerde okunmaktadır. Söz konusu âyetin kıraat vecihlerinden ikisi şöyledir:

- a. إِنَّ هَذَا /inne hâzâni, Nâfi‘, İbn ‘Âmir, ‘Âsım’ın râvîsi Ebû Bekr Şu’be, Hamza, Kisâî, Ebû Ca‘fer, Yakup, Halef.
- b. إِنَّ هَذَا /in hâzâni, ‘Âsım’ın râvîsi Hafs, İbn Muhaysin.¹¹²⁶

Söz konusu âyet her iki müfessir tarafından kıraat ve nahiv açısından tartışmaya açılmaktadır. Zira bu âyet dilbilgisi açısından tevcihi müşkil âyetlerden biri kabul edilmektedir.¹¹²⁷ Âyetin farklı kıraat şekillerinin olduğunu ikinci bölümde belirtmiş ve tartışmıştık. Burada sadece konunun lehçeyle irtibatlı olan nahvî kısmıyla ilgileneceğiz.

Yukarıda görüldüğü üzere kurrânın çoğunluğu âyeti إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ şeklinde okunmaktadır. Zeccâc’ın da ifade ettiği gibi “Allah’ın kitabındaki bu âyetin *hâzâni* şeklinde *elifli* okunuşu dilcilere müşkil gelmiştir.”¹¹²⁸ Oysa Taberî ve Zeccâc’ın de izah ettiği üzere *inne/in hazâni* şeklindeki iki kıraat dil açısından problem teşkil etmemektedir. Söz konusu âyetin yukarıdaki ilk iki kıraat şeklinin çözümüne ilişkin açıklamalardan ikisi şöyledir:

a. *İn hâzâni* şeklindeki kıraati benimseyenlere göre “in”, “inne”den tahfif edilmiş ve böylece amillikten düşmüştür. Dolayısıyla “hâzeyni” şeklinde mansûb olarak okunmasını gerektirecek durum da ortadan kalkmıştır. Arap

¹¹²⁵ Tâhâ 20/63.

¹¹²⁶ İbnü’l-Mücâhid, *es-Seb‘a*, s. 419; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 320-321; Bennâ, *İthâf*, II, 248-249; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, VI, 238; Zeccâc, III, 361; Taberî, XVI, 97-98; Kurtubî, *Ahkâm*, XIV, 89.

¹¹²⁷ Zeccâc, III, 361.

¹¹²⁸ Zeccâc, III, 361.

lehçelerinin büyük bir çoğunluğunda yaygın olan kullanım şekli *in-i muhaffefin* ihmâli (amel etmemesi/pasif olması) olup¹¹²⁹ Kur'ân'da pek çok âyette bu şekliyle gelmiştir.¹¹³⁰ Çünkü “in”, “inne”den tahfif edilince, sonrasının ibtidaiye olmak üzere merfu olması uygun düşer. Sahih bir nakille gelen, hiçbir zorlamaya gidilmeksizin mushaf hattına da uyması ve lehçelerde/dilde karşılığının olması sebebiyle bu kıraat okunagelmıştır. Zeccâc, Halîl b. Ahmed'in de âyeti bu şekilde irap ettiğini ve kendisinin de bu görüşü ve kıraati tercih ettiğini ifade etmektedir.¹¹³¹

Taberî ise bu okuyuşu –Zeccâc'ın da içinde bulunduğu– Basra dil ekolünün “in” şeklinde tahfif ile ama “inne” anlamında okuduğunu ve dolayısıyla sonrasına amel etmediğini; *mâ-i nâfiye* (olumsuzluk *mâsî*) anlamındaki *in* ile *inne*'den tahfif edilmiş *in*'in arasını ayırmak için haberin başına *lâm* harfinin¹¹³² geldiğini belirtmektedir.¹¹³³ Ancak Taberî tevcihini yaptığı bu kıraati tercih etmemektedir.

b. *Inne hâzâni* şeklindeki şeddeli ve zamirin elif ile okunuşuna gelince her iki müfessir de hemen hemen aynı bilgileri vermektedir. Ancak Zeccâc'ın tercihi bir önceki okuyuş şekliyken; Taberî *inne hâzâni* kıraatini tercih etmektedir. Kaynaklarda da belirtildiği üzere Kinâne, Benû Hâris b. Ka'b (Belhars b. Ka'b), Bel'anber, Benû'l-Hüceym, Rebîa'nın bazı kolları, Bekr b. Vâil, Zübeyd, Hemdân, Fezâre, Merâd, 'Azre ve Has'am kabilelerinin lehçesi *tesniye* isimlerde nasb, cer ve ref halinde her zaman *elif* iledir¹¹³⁴ ve bunların çoğu Kureyş'e komşu kabilelerdir.¹¹³⁵ Örneğin, اتاني الزيدان (İki Zeyd bana geldi), رأيت الزيدان (İki Zeyd'i gördüm), مررت بالزيدان (İki Zeyd'e uğradım) derler. Bu durumda *tesniye*/ikil olan *zeydâni* kelimesi görüldüğü üzere hiç değişmemektedir. Müfessirler, bu münasebetle Arap şiiirinden bazı örnekler sunmuş ve bu şiiirlerin birinde:

¹¹²⁹ İyâf, *Lehecât*, s. 311-312.

¹¹³⁰ A'râf 7/102; Yâsîn 36/32; Şuarâ 26/186; Târik 86/4.

¹¹³¹ Zeccâc, III, 361, 364.

¹¹³² Bu *lâm*'a *lâmü'l-fârika* denir.

¹¹³³ Taberî, XVI, 98.

¹¹³⁴ Zeccâc, III, 362; Taberî, XVI, 98; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 238; Kisâi, *Me'âni'l-Kur'ân*, s. 193; İbn Hâleveyh, *el-Hücce fi'l-kirâati's-seb'*, thk. Abdülâlî Sâlim Mükerrerem, Beyrût: Dâru's-Şurûk, 1979, 242; Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi cem'i'l-cevâmi'*, thk. Abdülâlî Sâlim Mekrem, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1992, I, 133; Râcihî, *Lehecât*, s. 185.

¹¹³⁵ Râcihî, *Lehecât*, s. 185-186.

فَأَطْرَقَ إِطْرَاقَ الشُّجَاعِ وَلَوْ رَأَى - مَسَاغًا لِنَابِهِ الشُّجَاعُ لَصَمَّمَا¹¹³⁶

şeklinde bir ifadeye yer verilmiştir. Altı çizili tesniye kelime harf-i cer münasebetiyle *yâ*'lı olması gerekirken *elif*'li gelmiştir.

Şu cümle de tesniyenin kullanımındaki değişmezliğe örnek olarak verilmektedir: هَذَا خَطُّ يَدَا أَخِي أَعْرِفُهُ (Bu kardeşimin el yazısıdır. Onu tanıyorum.) Bu cümlede de görüldüğü üzere يَدَى şeklinde olması lazım gelen kelime, *elif* ile يَدَا şeklinde söylenmiştir. Arap dilinde böyle yaygın bir irab şeklinin varlığı *inne hâzâni* şeklindeki kıraatin tevcihine zemin teşkil etmektedir.¹¹³⁷ Zeccâc dil bakımından *tesniye elifinin* nasb ve cer hallerinde *yâ* harfine (*hazeyni*) nakledilmesinin, irapların birbirinden ayrılması bakımından daha güzel ve açık olacağını ve fakat Kinâne lehçesine ve diğerlerine nispet edilen bu kullanımın geçerli bir vecih olduğunu ve mushaf hattına da uygun olanın *elif* ile (*hazâni*) okumak olduğunu belirtmektedir.¹¹³⁸

Mezkur âyetin lehçe temeline göre tevcihinin yapıldığı ortadadır. Taberî, tercihini her zaman olduğu gibi icmâ-i kurrâdan yana yaparak *inne hâzâni* kıraatini benimsemekte; Zeccâc ise icmânın vuku bulduğu kıraati güzel görmekle birlikte Halîl b. Ahmed'in otoritesinin etkisiyle in hâzâni kıraatini öncelemekte ve tercih etmektedir.

c) Müennes-Müzekker

Arapça'da fiil ile fail arasında müzekker ve müennes şeklinde bir uyum gözetilmektedir. Bu uyum lehçelerin kullanımına göre bazen değişiklik arz edebilmektedir. Eğer cümlenin faili olarak "cins isim" veya "tür ismi" kullanılmışsa (yol, melek gibi) böyle varlıkların ortak isimlerinin Arap dilinde müzekker mi yoksa müennes mi olduğu lehçelere göre farklılık arz etmektedir.¹¹³⁹ Ayrıca bu türden kelimelerin sıfatlarının müzekker veya müennes gelmesi de caizdir. Kur'ân'da her iki

¹¹³⁶ Anlamı: Cesur bir kimse gibi başını uzattı. O kimse eğer dişlerini geçirebileceği bir yer görse, hemen ısırırdı.

¹¹³⁷ Zeccâc, III, 362; Taberî, XVI, 98.

¹¹³⁸ Zeccâc, III, 363.

¹¹³⁹ Taberî, V, 365.

kullanımın örneğini bulmamız mümkündür. Örneğin “كَانَتْهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ مُنْقَعِرٍ”¹¹⁴⁰ âyetinde نَخْلٍ kelimesinin sıfatı olarak müzekker bir kelime (مُنْقَعِرٍ) kullanılmışken; “كَانَتْهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ حَاوِيَةٍ”¹¹⁴¹ âyetinde حَاوِيَةٍ ise müennes bir kelime (حَاوِيَةٍ) kullanılmıştır. Genel olarak Hicâz ehlinin lehçesine göre *nahl* müennes kabul edilirken; Necd ehline göre de müzekker kabul edilmektedir.¹¹⁴² Âyetteki cins ismin, lafza itibarla müzekker, manaya itibarla da müennes kabul edildiği ifade edilse de buradaki esas etken lehçelerin kabulleridir. Dolayısıyla bazı lehçelerde müzekker bir isim müennesle; müennes bir isim de müzekkerle karşılanabilmektedir.¹¹⁴³

Kıraat birikimi içerisinde, yukarıda değindiğimiz gibi, eğer cümlenin faili olarak *cins* veya *tür isim* kullanılmışsa, fiilin müzekker veya müennes olma ihtimali lehçelere göre farklılık arz ettiğinden, kıraat iki şekilde de nakledilmiştir.¹¹⁴⁴ Taberî'nin de belirttiği üzere böyle bir kullanım tamamen lehçeye ait bir tercih olduğu için anlam üzerinde herhangi bir değişime de neden olmamaktadır.¹¹⁴⁵

Mesela şefaât, melek, kavî, rusûl, şeyâtîn, âkîbet, esir, nafaka, meveddet vb. kelimeler Kur'ân'da *fail*, *nâib-i fâil* veya *kâne*'nin ismi olarak gelirse bu durumda *fiil* veya *kâne* hem müennes hem de müzekker olabilmektedir.¹¹⁴⁶ Örneğin وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ¹¹⁴⁷ âyetinde fiil *velâ yukbelu* ve *velâ tukbelu* şeklinde,¹¹⁴⁸ مَنْ تَكُونُ لَهُ عَاقِبَةُ الدَّارِ¹¹⁴⁹ âyetinde *kâne* nâkıs fiili *tekûnu* ve *yekûnu* şekillerinde okunabilmektedir.¹¹⁵⁰ Taberî, bunların lehçeye bağlı kullanımlar olduğuna açıkça değinip, hangi kabilelerde kullanıldığını belirtirken; Zeccâc, çoğu zaman yaptığı gibi sadece kıraate

¹¹⁴⁰ Kamer 53/20.

¹¹⁴¹ Hakka 69/7.

¹¹⁴² Dekar, *Kavâidü'l-Arabiyye*, s. 41.

¹¹⁴³ Hem müzekker hem de müennes kabul edilen, diğer bir ifadeyle müzekker mi müennes mi olduğu müşterek olarak bir hükme bağlanmamış böyle kelimelerin bir listesi için Serdar Mutçalı'nın “*Arapça-Türkçe Sözlük*” (İstanbul: Dağarcık Yay. 1995) adlı eserinin sonunda yer alan EK II listesine bakılabilir.

¹¹⁴⁴ Râcihî, *Lehecât*, s. 178.

¹¹⁴⁵ Taberî, V, 365; IX, 277.

¹¹⁴⁶ Kur'ân'daki bütün örnekler için bk. Muhaysin, *Kırâât*, II, 63-89.

¹¹⁴⁷ Bakara 2/48.

¹¹⁴⁸ İbn Mücâhid, *es-Seb'a*, s. 154;

¹¹⁴⁹ En'âm 6/165; Kasas 28/37.

¹¹⁵⁰ İbn Mücâhid, *es-Seb'a*, s. 270, 494.

değınmekte ve kelimeleri dil açısından değerdendirmeye tabi tutmakta ve fakat lehçeleri ismen vermemektedir. Ancak bu okuyuşların kurrâ tarafından okunmuş ve onlardan nakledilmiş olması gereği her iki müfessirin de ittifak ettikleri noktadır. Bu tür kıraatlerin anlam açısından herhangi bir değışime sebep olmaması da söz konusu değışimin geğtiği her âyette müfessirlerce ele alınmasını engellemektedir. Her iki tefsirde geöen ortak bir örnek verip konuyu nihâyete erdirelim.

En'âm sûresindeki *وَكَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ* ¹¹⁵¹ İbn Kesîr, Ebû Amr, Âsım'ın râvîsi Hafs ve İbn Âmir *وَلَيْسَتَيْنِ سَبِيلُ الْمُجْرِمِينَ* şeklinde *te*'li; Hamza, Kisâî, Âsım'ın râvîsi Ebû Bekr ise *وَلَيْسَتَيْنِ سَبِيلُ الْمُجْرِمِينَ* olarak *ye*'li okumuşlardır. ¹¹⁵² Burada Arap kabileleri tarafından *sebîl* kelimesinin müzekker veya müennes kabul edilmesi fiilin tezkir veya te'nisliğini doğrudan etkilemektedir. Taberî'nin belirttiğine göre Temîm ve Necd ehli tarafından *sebîl* kelimesi müzekker kabul edilirken; Hicâz ehli tarafından da müennes kabul edilmektedir. ¹¹⁵³ Her iki kıraatin de Arapça'da meşhur lehçeler olması, kurrâ tarafından okunmuş ve onlardan nakledilmiş olması sebebiyle her iki müfessir tarafından sahih kıraat olarak kabul edilmektedir. ¹¹⁵⁴ Yukarıda zikrettiğimiz lehçeye bağlı diğer kıraatlerde olduğu gibi burada anlam “*Böylece suçluların yolu belli olsun diye âyetleri iyice açıklıyoruz*” şeklinde olup aralarında bir ihtilaf veya değışim de söz konusu değildir. ¹¹⁵⁵

5. Delâlet ile İlgili Lehçe Farklılıkları ve Anlam İlişkisi

Kelimeler arasında üç tür ilişkinin varlığından söz edilmektedir. Bunlar: Lafızları ve manaları farklı kelimeler (*mütebâyin*); lafızları farklı manaları aynı kelimeler (*müterâdif*); lafızları aynı, manaları farklı kelimeler (*müşterek*). ¹¹⁵⁶ Manaya delaleti aynı olan farklı kelimeler (müterâdifler) her dilde olduğu gibi Arapçada da var olan bir olgudur. Bu farklılık aynı lehçe içerisinde olabileceği gibi lehçeler arası

¹¹⁵¹ En'âm 6/55.

¹¹⁵² İbn Mücâhid, *es-Seb'a*, s. 258; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 258; Taberî, IX, 276.

¹¹⁵³ Taberî, IX, 277.

¹¹⁵⁴ Zeccâc, II, 254-255; Taberî, IX, 276.

¹¹⁵⁵ Benzer örnekler için bk. Taberî, V, 363; Zeccâc, I, 405; II, 294-95.

¹¹⁵⁶ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 24.

da olabilmektedir.¹¹⁵⁷ Zira İbn Cinnî (ö. 392/1002), bir kişinin bir manayı farklı sözcüklerle anlatmasını, o kişinin farklı kültür ve lehçelerden istifade etmiş olmasına dayandırmaktadır.¹¹⁵⁸

Bilindiği üzere *yedi harf* ruhsatında müsaade edilen kolaylıklardan biri de âyetin anlamını bozmayacak şekilde, lehçelere göre müşterek veya mütekarib anlamlı diğer bir kelimeyle (*müterâdifle*) okunması idi.¹¹⁵⁹ Ancak Hz. Osman ihtilafları bitirmek adına mushafları istinsah ettirirken müteradif okuyuşları dışarıda bırakacak bir tutum sergilemiştir.¹¹⁶⁰ Bu sebeple olsa gerek hangi kelimelerin bu şekilde okunduğu; bu tür okumaların nereye kadar vardığıyla ilgili eldeki mevcut bilgiler, bize yeteri kadar veri sunmamaktadır. Binaenaleyh konunun pratik örnekleri kıraat geleneği içerisinde mevcut olmasının yanında bunlar, mushaf hattına uymadığı gerekçesiyle tilâvet edilmeyip şâz kıraat kapsamında değerlendirilmekte¹¹⁶¹ ve fakat kaynaklarda tefsîrî mahiyette kullanılmaktadırlar.¹¹⁶²

Taberî ve Zeccâc da söz konusu müterâdif okumaları eserlerinde tefsiri mahiyette kullanan müfessirlerdendir. Mushaf hattına uymadığı için Kur'ân olarak değerlendirmedikleri rivâyetleri tefsîrî mahiyette kullanmakta ve kelimenin hangi lehçeye ait olduğuna bazen değinmektedirler.

Müteradiflerle ilgili gelen rivâyetlerde örneğin Ebü'd-Derdâ'nın طَعَامُ الْأَيْمِ âyetini¹¹⁶³ طَعَامُ الْفَاجِرِ şeklinde okutması;¹¹⁶⁴ Enes b. Mâlik'in وَأَقْوَمُ قِيَالًا âyetini¹¹⁶⁵ وَأَصْوَبُ قِيَالًا şeklinde;¹¹⁶⁶ Hz. Ömer, İbn Mes'ûd, Übey b. Ka'b ve Abdullah b. Ömer'in فَاسْعُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ âyetini¹¹⁶⁷ فَاسْعُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ şeklinde;¹¹⁶⁸ İbn Mes'ûd'un إِلَّا صَيِّحَةً وَاحِدَةً İn âyetini¹¹⁶⁹ İn

¹¹⁵⁷ Detaylı bilgi için bk. Enîs, *Lehecât*, s. 137-138, 151-175.

¹¹⁵⁸ İbn Cinnî, *Hasâis*, I, 372.

¹¹⁵⁹ Dağ, *Gelenek*, 56.

¹¹⁶⁰ Konuyla ilgili bk. Dağ, *Gelenek*, s. 120-123.

¹¹⁶¹ Zeccâc, V, 171; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 699.

¹¹⁶² Abdurrahman b. Sâlih, *el-Akvâlü 'ş-şâzze fi 't-tefsîr*, İngiltere: Silsiletü Mecelleti'l-Hikme, 2004, s. 23-24.

¹¹⁶³ Duhân 44/44.

¹¹⁶⁴ Taberî, XXI, 54.

¹¹⁶⁵ Müzzemmil 73/6.

¹¹⁶⁶ Taberî, I, 47; Heysemî, *Mecma'*, VII, 156.

¹¹⁶⁷ Cumua 62/9.

¹¹⁶⁸ Taberî, XXII, 638-639; Zeccâc, V, 171.

¹¹⁶⁹ Yâsîn 36/29, 53.

II. ANLAMA ETKİ EDEN KIRAAT FARKLILIKLARI

A. Sarf İlmi Açısından Kıraat Vecihleri ve Anlama Etkisi

Burada ele alacağımız konu, kıraat birikimi içerisinde ferşî farklılıklar olarak değerlendirilen ve lehçelerden bağımsız olarak ele alınan; esasında uygulanmasında bir kolaylık veya zorluğun amaçlanmadığı okuyuş farklılıklarıdır. Sarf ve nahiv kategorisine giren kıraat farklılıklarının bir formüle tabi olmadığı ise ayrıca belirtilen hususiyetlerindedir. Şöyle ki örneğin *خطيمات - خطيمة* kelimesi Bakara 2/81, A'raf 7/161 ve Nûh 71/25. âyetlerde her iki kıraatle okunabilirken; aynı kelimenin geçtiği Nisâ 4/112. ve Şu'arâ 26/82. âyetlerinde sadece biri okunmaktadır. Dolayısıyla sarf ve nahiv başlığı altında değerlendireceğimiz farklılıkların lehçe ile alakalı olmamalarını, Kur'ân'da geçtiği bütün yerlerde değil de bazılarında farklı okumaların bulunması ortaya koymaktadır.¹¹⁸³ Bu birikimi, Taberî ve Zeccâc'ın tefsirlerindeki verilerden hareketle sarfî ve nahvî okumalar şeklinde iki ana kategoriye ve pek çok alt başlıklara ayırarak işlemeye çalışacağız.

Sarf açısından kelimenin bünyesindeki bir değişimin, cümlenin yapısını ve/ya anlamını belli oranda değiştireceği muhakkaktır. Esasında sarfın ve nahvin etle tırnak gibi birbiriyle ayırlamayacak kadar iç içe olduğunun bilincinde olarak, yine de imkân dâhilinde bir tasnifleme olması sebebiyle sarf ve nahiv kategorilerini ayrı ayrı ele alacağız.

Kaynakların belirttiğine göre ilm-i sarf, kelimelerin bünyesinden/yapısından söz eden bir dilbilgisi alanıdır. Bu ilim, kelimenin istenilen manaya göre biçim değiştirmesi olarak da açıklanmaktadır.¹¹⁸⁴ Haliyle kıraatlerle doğrudan ilişkili olan sarf ilmi, kelimelerin yapıları ve değişimleriyle ilgilenmektedir. Binaenaleyh dil kelimelerden; kelimeler de *isim*, *fiil* ve *harfler*den oluşmaktadır. Biz de bu tasnifi (isim-fiil-harf) esas alacak ve bunları kıraatlerin yapısına göre tasnif edeceğiz. Bunu yaparken de kıraat malzemesinin çokluğu sebebiyle, her birini tüm detaylarıyla ayrı

¹¹⁸³ Dağ, *Gelenek*, s. 65.

¹¹⁸⁴ Mustafa el-Ğalâyînî, *Câmi 'u'd-durûsi'l-Arabiyye*, thk. Ali Süleymân, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle en-Nâşirîn, 2010, s. 22; Abdülğani ed-Dekar, *Mu'cemü'l-kavâ'idi'l-Arabiyye fi'n-nahvi ve't-tasrîf*, Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1993, s. 148.

ayrı ele almamız bu çalışmanın sınırlarını aşacağından dolayı, kuşatıcı örneklere yer verip değerlendirmelerimizi genel birikim üzerinden sunmaya özen göstereceğiz.

1. İsim İle İlgili Kıraat Vecihleri

İsim, zamanla ilgisi genellikle kurulmayan ve insan, hayvan, bitki, cansız nesne veya anlamı, bir işin bizzat kendisini gösteren *kelime* olarak tarif edilmektedir.¹¹⁸⁵ Fiillerden türetilmiş (müştak) isimler olabildiği gibi, bir müsemmâya bizzat ad olarak konulan isimler de mevcuttur.¹¹⁸⁶ Bu konu altında pek çok başlık bulunmakla birlikte biz, çalışmanın sınırlarını aşmayacak şekilde, konunun yeterince ortaya koyulmasını da gözeterek, kıraat ihtilafları bağlamında isimlerle alakalı her iki tefsirde geçen örneklerle konuyu ele almaya çalışacağız. Bir önceki ana başlıkta değindiğimiz lehçelere müstenid kıraat farklılıklarından ayrı olarak ele alınan okuyuş farklılıkları olduğunu yine, ayrıca belirtmemiz faydalı olacaktır.

Bu bağlamda ism-i fâille ve isimlerin müfred-cem' okunmasıyla ilgili kıraat vecihlerine yer vereceğiz. Bu kıraatler genellikle anlam üzerinde etkisi görülebilen okuyuş farklılıklarıdır. Ancak âyetin anlamı kıraat ihtilafından dolayı etkilense de bu etki, zıt anlamlılığa sebep olmamaktadır. Örneklerini aşağıda göreceğimiz üzere bu farklılık, genellikle âyetin anlamını zenginleştirme veya meselenin başka bir vechesine işaret etme şeklinde tezahür etmektedir.

a) İsm-i Fâil

Kıraat birikimini gözden geçirdiğimizde okuyuş farklılıklarından birinin *ism-i fâil*; diğerinin ise isim (سحر – ساجر), sıfat-ı müşebbehe (زَكِيَّة – زَكِيَّة),¹¹⁸⁷ mübalağalı ism-i fâil (سَجَّار – ساجر)¹¹⁸⁸ veya ism-i mef'ûl (مُحَصَّنَات – مُحَصَّنَات)¹¹⁸⁹ şeklinde geldiğini

¹¹⁸⁵ Ğalâyîni, *Câmi 'u 'd-durûsi 'l-Arabiyye*, s. 23.

¹¹⁸⁶ Mustafa Meral Çörtü, *Arapça Dilbilgisi Sarf*, İstanbul: İFAV, 2001, s. 82

¹¹⁸⁷ Diğer örnekler: لَابِثِينَ، فَكِيهِينَ، فَارِهِينَ، حَادِرُونَ، قَاسِيَةَ، حَمَّةَ، كَلِمَاتِ كِرَاءَاتِ فَارْتِلَالِكِ فِيهَا. Muhaysin, *Kirâât*, I, 509-513.

¹¹⁸⁸ Diğer örnekler: حَاشِعُونَ، عَالِمٌ، مَالِكٌ، كِرَاءَاتِ فَارْتِلَالِكِ فِيهَا. Muhaysin, *Kirâât*, I, 503-508.

görebilmekteyiz. Arapça’da iştikakla ve sarfla ilgili söz konusu kelime çeşitleri, anlam açısından kendine özgü belli bir niteliğe sahip yapılardır.

Örneğin “تَعْرُبُ فِي عَيْنِ حَمِيَّةٍ” âyetindeki¹¹⁹⁰ حَمِيَّةٌ kelimesi Taberî’nin ifadesiyle Medîne ve Basra kurrâsının bazısı (İbn Kesîr, Nâfi‘, Ebû Amr, Yakûb, Asım’ın râvîsi Hafs) sıfatı müşebbehe olarak حَمِيَّةٌ şeklinde; ve yine Medîne kurrâsından diğer bir grup ve Kûfelilerin geneli (Hamza, Kisâî, İbn Âmir, Âsım’ın râvîsi Ebû Bekr) ism-i fâil olarak حَامِيَّةٌ şeklinde kıraat etmiştir.¹¹⁹¹

Hemietin (حَمِيَّةٍ) “balçık”, “kara balçık” ve “batak” anlamlarına gelmektedir.¹¹⁹² Mesela “kuyuyu balçıktan temizledim” anlamında حَمَاتُ الْبُيْرِ; yine “kuyuyu balçıkla/çamurla doldurdum” anlamında da أَحْمَأُثُهَا ifadeleri kullanılmaktadır.¹¹⁹³ Buna göre âyetteki anlam “*sanki güneş kara balçıklı bir gözeve [suya] batar haldeydi*” şeklinde anlaşılmaktadır.¹¹⁹⁴

Hâmiyetin ise *sıcak* (حَاوَّةٍ) anlamına gelen bir kelimedir. Bu durumda âyetin anlamı “*sanki güneş sıcak/kızaran bir su gözesinde batar haldeydi*” şeklinde açığa çıkar.¹¹⁹⁵ Zeccâc, balçık ve sıcaklığın bir arada olabileceğine de dikkat çekmekte,¹¹⁹⁶ dolayısıyla her iki kıraatte ayrı ayrı var olan anlamları cem etmektedir.

Taberî, her iki kıraatin şehirlerin kurrâsı arasında yaygın ve maruf kıraatler olduğunu belirterek birini diğerine tercih etmez. Ona göre her iki kıraat için sahih bir vecih ve anlaşılır manalar söz konusudur ve dolayısıyla her iki vecih de birbirlerini ifsad edecek nitelikte değildir. Bu sebeptendir ki o, güneşin “*sıcak ve kara balçıklı bir*

¹¹⁸⁹ Diğer örnekler: مُنْشَعَاتٍ، آسِنٍ، مُنْشَعَاتٍ، مُبَيِّنَاتٍ، مُسْتَنْفِرَةٌ، مُخْلِصِينَ، مُزْدَفِينَ، مُؤْمِنٍ، مُبَيِّنَةٌ، مُسَوِّمِينَ، مُؤَلِّيَهَا، مُسَوِّمِينَ، مُبَيِّنَةٌ، مُؤْمِنٍ، مُزْدَفِينَ، مُخْلِصِينَ، مُسْتَنْفِرَةٌ، مُبَيِّنَاتٍ، آسِنٍ، مُنْشَعَاتٍ. Kıraat farklılıkları için bk. Muhaysin, *Kırâât*, I, 514-525.

¹¹⁹⁰ Kehf 18/86. حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَعْرُبُ فِي عَيْنِ حَمِيَّةٍ وَوَجَدَ عِنْدَهَا قَوْمًا قُلْنَا يَا ذَا الْقُرْآنِ إِنَّمَا أَنْتَ تُعَدِّبُ وَإِنَّمَا أَنْتَ تَتَّخِذُ فِيهِمْ حُسْنًا. [Nihâyet güneşin battığı yere varınca, onu sıcak ve kara bir balçıkta batar buldu. Onun yanında (orada) bir kavme rastladı. Bunun üzerine biz: Ey Zülkarneyn! Onlara ya azap edecek veya haklarında iyilik etme yolunu seçeceksin, dedik.]

¹¹⁹¹ Taberî, XV, 374-75; İbn Mücâhid, *es-Seb‘a*, s. 398; Bennâ, *İthâf*, II, 223-224.

¹¹⁹² Taberî, XV, 375-77; Zeccâc, III, 308.

¹¹⁹³ Zeccâc, III, 308.

¹¹⁹⁴ Zeccâc, III, 308; Taberî, XV, 374.

¹¹⁹⁵ Zeccâc, III, 308; Taberî, XV, 377.

¹¹⁹⁶ Zeccâc, III, 308.

su gözesinden” batmış olmasını geçerli bir anlam olarak kabul etmektedir.¹¹⁹⁷ Görüldüğü üzere Taberî burada, Zeccâc gibi her iki anlamı da cem etmektedir. Zeccâc ise açık bir şekilde tercihini belirtmese de ifadelerinden onun, her iki mana ve kıraati uygun bulduğunu anlamamız mümkündür. Ancak âyetin irabını *hâmiyetin* (sıcak) kelimesi üzerinden vermesi; yine *hemietin* (kara balçık) kıraatini ise وَيُقْرَأُ حَمِيَّةً بِالْهَمْزِ (*hemzeli olarak hemietin şeklinde de okunur*) şeklinde mechûl kalıpla ikinci planda belirtmesi,¹¹⁹⁸ *hâmiyetin*’e öncelik verdiği şeklinde yorumlanabilir.

Yine Âl-i İmrân sûresinde geçen “مُسَوِّمِينَ” kelimesini¹¹⁹⁹ diğer bir örnek olarak verebiliriz. Söz konusu kelime İbn Kesîr, Ebû ‘Amr, Âsım ve Ya’kûb tarafından ism-i fâil olarak *müsevvimîn* şeklinde; Nâfi‘, Hamza, Kisâî ve İbn Âmir tarafından da ism-i mef’ûl olarak *müsevvemîn* şeklinde okunmuştur.¹²⁰⁰ Kelime *sûmetiîn*’dan (سُومَةٌ) türetilmiş olup *nişân*, *işâret*, *alâmet* anlamlarına gelmektedir. Âyet-i kerimede, müminlere yardımcı olarak gelecekleri vaad edilen meleklerin işaretli/nişanlı olacakları zikredilmiştir. Zeccâc’ın belirttiğine göre müslümanlara yardıma gelen melekler yün, sarık veya buna benzer şeyleri nişan olarak taşımaktadır.¹²⁰¹ Bu nişanı yerleştirenin/koyanın kim olduğu her bir kıraate göre değişmektedir.

Kıraatlerden *müsevvemîn* şeklindeki okuyuşa göre anlam “Allah tarafından nişanlanmış beş bin melek” şeklinde açığa çıkarken; ism-i fâil olarak *müsevvimîn* okunursa anlam “Nişanlı beş bin melek” şeklinde anlaşılır. İkinci okuyuşa göre melekler kendilerini nişanlamışlardır ki¹²⁰² Zeccâc burada, meleklerin, kendi atlarını bizzat nişanladıklarına dikkat çekmektedir.¹²⁰³

Zeccâc, iki kıraat arasında herhangi bir tercih yapmaz. Taberî ise Bedir savaşı hakkındaki bu âyetle ilgili olarak sahabeden gelen rivâyetleri dikkate almakta ve ism-

¹¹⁹⁷ Taberî, XV, 377-378.

¹¹⁹⁸ Zeccâc, III, 308.

¹¹⁹⁹ Âl-i İmrân 3/125. بَلَىٰ إِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَذَا يُغَادِكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ [Evet, eğer sabrederseniz, sakınırsanız ve onlar da hemen üzerinize gelirlerse Rabbiniz size, nişanlı beş bin melek imdat edecektir]

¹²⁰⁰ Taberî, VI, 33; Zeccâc, I, 467; İbn Mücâhid, *es-Seb‘a*, s. 216; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 242; Bennâ, *İthâf*, I, 487.

¹²⁰¹ Zeccâc, I, 467.

¹²⁰² Taberî, VI, 33.

¹²⁰³ Zeccâc, I, 467.

i fâil şeklindeki *müsevvimîn* kıraatini tercih ettiğini belirtmektedir. Buna göre alametler meleklerle Allah veya başka biri tarafından verilmiş değil; aksine meleklerin bizzat kendilerine ait bir nişandır. Bunu da Allah'a itaatlerinin bir göstergesi olarak yapmışlardır.¹²⁰⁴

Taberî'nin tercihinde etkili olan rivâyetlerin bazılarına göre, örneğin Hz. Peygamber Bedir günü ashabına, “*Hepiniz bir alamet/işaret edinin. Şüphesiz melekler de nişan/alametlerini edindiler*” buyurmuştur. Yine Katade, Dehhak ve Abdullah b. Abbas'tan nakledildiğine göre “*Meleklerin nişaneleri, atlarının yünlerle süslenmiş olmasıdır.*”¹²⁰⁵ Bu ve benzeri rivâyetler Taberî'nin tercihinde etkili olmuştur.

Görüldüğü gibi her iki müfessir ferşî kıraatlerle ilgili olarak *ism-i fâille* ilgili kıraat farklılıklarına değinmekte ve anlama yansıyan yönüne işaret etmektedir. Taberî, konuyla ilgili rivâyetlere ve kıraatin sarfî vechesine dikkat çekip daha fazla detay vererek tercihlerde bulunurken; Zeccâc, konuyu dil ve lügat bilgisi çerçevesinde oldukça muhtasar geçmekte ve genellikle tercihlerini belli etmemektedir.

b) Müfred-Cem'

Kur'ân kıraatleri arasında mevcut ihtilafların bir bölümü, kelimenin cem' veya müfred okunmasıyla ilgilidir. Bu tür kıraat ihtilafları iki şekilde vuku bulmaktadır. İlkinde kelimenin müfred okunması yanında *elif* ve *te* ile cem' olan kelimeler (*خطيئة - خطيئات*);¹²⁰⁶ diğeri ise cemi teksir şeklinde (*الريح - الرِّيح*)¹²⁰⁷ gelenler. Kelimenin müfred ve cem' şeklindeki ihtilafı genel olarak âyetin anlamını etkilediği açıktır. Ancak bazen kelimenin müfred-cem' okunmasından kaynaklanan kıraat

¹²⁰⁴ Taberî, VI, 33.

¹²⁰⁵ Rivâyetlerin tamamı için bk. Taberî, VI, 34-37.

¹²⁰⁶ Diğer kelimeler: شهادة، ثمرة، مفازة، بيبة، غرفة، أمانة، عَيابة، آية، عشيرة، صلاة، دُرِّيَّة، مَكَاثِنَة، كَلِمَة، مَكَاثِنَة، دُرِّيَّة، عَشِيرَة، صَلاة، آيَة، عَيَابَة، أَمْنَة، غُرْفَة، بَيْبَة، مَفَاذَة، ثَمْرَة، شَهَادَة. Kıraat farklılıkları için bk. Muhaysin, *Kirâât*, I, 281-298.

¹²⁰⁷ Diğer kelimeler: كَتَبَ، طَيْرَ، مَسَاجِدَ، كَفَّارَ، كَسَفَ، عَظَامَ، سَرَاحَ، آثَارَ، عِبَادَ، كِبَائِرَ، سَقَفَ، مَجَالِسَ، جَذَرَ، نَصَبَ. Kıraat farklılıkları için bk. Muhaysin, *Kirâât*, I, 298-313.

ihtilaflarında, müfred okunuşu ile *cins ismin*¹²⁰⁸ kastedildiği yerler bulunmakta ve bu durumda mana bakımından bir değişiklik söz konusu olmayabilmektedir. Konuyu, her iki tefsirden seçilen ortak örnekler üzerinden incelemeye alalım.

Bakara sûresindeki “كُلُّ أَمْرٍ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ” cümlesindeki¹²⁰⁹ كُتِبَ kelimesi Nâfi‘, İbn Kesîr, Âsım’ın râvîsi Hafs, Ebû Amr ve İbn Âmir tarafından cemi olarak *kütübîhi*; Kisâî, Hamza, Âsım’ın râvîsi Ebû Bekr ve Halef tarafından da *kitâbihî* şeklinde okunmuştur.¹²¹⁰ Taberî, kelime cemi şekilde okunduğunda anlamın “Mü’minlerin tamamı Allah’a, meleklerine, nebi ve resullerine indirdiği kitapların tamamına inanırlar”; müfred okunduğunda ise “Mü’minlerin tamamı Allah’a, meleklerine ve Nebîsi Muhammed’e indirilen Kur’ân’a inanırlar” şeklinde anlaşıldığını belirtir.¹²¹¹

Taberî ve Zeccâc’ın belirttiğine göre İbn Abbâs da kelimeyi müfred olarak *kitâbihî* okumuştur. İbn Abbâs’ın kelimeyi müfred okumasına ilaveten kendisinden “[kelimenin müfredi olan] *kitâb*, [cemisi] *kütübten* daha fazladır” dediği nakledilmiştir. Çünkü ona göre buradaki müfred kelime cins isim olarak kullanılmış olup, kitapların tamamını içerecek bir yapıya sahiptir. Örneğin “*falanın dirhem ve dinarı ne çoktur*” cümlesindeki dirhem ve dinar da cins isim olarak cemi anlamda kullanılmıştır.¹²¹²

Zeccâc, söz konusu kıraat farklılıkları arasında bir tercihte bulunmamaktadır. Taberî ise kelimenin öncesi ve sonrasındaki *melek* ve *resul* kelimelerinin de cemi kalıpta gelmesinden dolayı, buradaki aheng ve uyumu gözeterek cemi şeklinde okunmasını tercih etmektedir.¹²¹³

¹²⁰⁸ Cins isim, lafzı müfred olmakla birlikte o isim altında bulunan her şeyi içine alan kelimedir. Örneğin “الريح” kelimesi lafız olarak müfred olmasına rağmen, rüzgâr cinsinden olan her şeyi içine alan bir kelime olarak (cins) kullanılabilir.

¹²⁰⁹ Bakara 2/285.

¹²¹⁰ İbn Mücâhid, *es-Seb‘a*, s. 195-196; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 237; Bennâ, *İthâf*, I, 462; Taberî, V, 149.

¹²¹¹ Taberî, V, 149.

¹²¹² Zeccâc, I, 368-369; Taberî, V, 149.

¹²¹³ Taberî, V, 149.

Kelimenin tekil-çoğul okunuşuyla ilgili diğer bir örnek de Furkân sûresindeki “وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا” cümlesindeki¹²¹⁴ سِرَاج kelimesinin müfred ve cemi şeklinde okunabilmesidir. Hamza, Kisâî ve Halef kelimeyi *sürucen* şeklinde çoğul; Nâfi‘, İbn Kesîr, Âsım, Ebû ‘Amr ve İbn Âmir *sirâcen* şeklinde müfred okumaktadır.¹²¹⁵

Kelimenin müfred okunması ile “Gökte burçları var eden, onların içinde bir güneş ve nurlu bir ay barındıran Allah, yüceler yücesidir” manası anlaşılır ki burada *sirâc* kelimesi *güneş* anlamındadır. Zeccâc bu anlam için Nûh sûresindeki “ve ce‘ale‘ş-şemse sirâcen” âyetini¹²¹⁶ şahit getirmekteyken;¹²¹⁷ Taberî, Katade’den nakledilen “âyetteki *sirâc*, *güneştir*” açıklamasını kullanmaktadır.¹²¹⁸ Kelime çoğul kalıbında okunursa anlam güneşi aşmaktadır. Taberî’ye göre âyetin tevili cemi okuyanlara göre “onların içinde *yıldızlar* ve bir de ay yaratan...” şeklinde açığa çıkar. Burada gökyüzündeki *yıldızlar*, kandiller (*sürucen*) şeklinde anlaşılmaktadır. Zira insanlar yıldızlardan yol tayini vb. şeylerde faydalanmaktadırlar.¹²¹⁹ Zeccâc ise kelimenin cemi okunması ile kastedilenin “güneş ve onunla birlikte diğer büyük gezegenler” olduğunu belirtmektedir.¹²²⁰ Buna göre anlam “Gökte burçları var eden, onların içinde güneş ve onunla birlikte diğer büyük gezegenleri ve nurlu bir ay barındıran Allah, yüceler yücesidir” şeklinde anlaşılmaktadır.

Taberî, *sirâcen* ve *sürucen* kıraatlerinin anlaşılır vecihlerinin olması ve şehirlerde de yaygın olarak okunması sebebiyle her ikisini de geçerli kıraat olarak görmekte ve bu sebeptendir ki birini diğerine tercih etmemektedir.¹²²¹ Zeccâc ise burada tercih veya yaygınlık mevzusuna girmeksizin sadece anlam farklılıkları üzerinde durmaktadır.¹²²²

İsimlerle alakalı kıraat farklılıklarıyla ilgili yukarıda verdiğimiz örneklerde de görüldüğü üzere anlam farklılığı olabilmektedir. Herhangi bir âyetteki sahih rivâyetli

¹²¹⁴ Furkân 25/61.

¹²¹⁵ İbn Mücâhid, *es-Seb‘a*, s. 466; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 334; Bennâ, *İthâf*, II, 310.

¹²¹⁶ Nûh 71/12.

¹²¹⁷ Zeccâc, IV, 74.

¹²¹⁸ Taberî, XVII, 485.

¹²¹⁹ Taberî, XVII, 485.

¹²²⁰ Zeccâc, IV, 74.

¹²²¹ Taberî, XVII, 486.

¹²²² Zeccâc, IV, 74.

kıraat değişikliği anlama taalluk ettiğinde Taberî ve Zeccâc'ın bunları görmezden gelmesi düşük bir ihtimaldir. Haliyle diğer başlıklarda da görüleceği üzere âyet tevillerinde sarfî ve nahvî değişimleri etkin olarak kullanmaktadırlar.

2. Fiil İle İlgili Kıraat Vecihleri

Lehçelerdeki semâî sülâsî bab değişiklikleri dışında kalan ve anlamı birebir etkileyen fiillerdeki kıraat farklılıkları oldukça fazladır. Bu etkinin derecesi farklılığın niteliğine göre değişmekle birlikte bunun, Kur'ân tefsiri için önemli bir kaynak olduğu izahtan varestedir. Ayrıca bu birikimin Arap dilinin zengin yapısına dair oldukça fazla veri barındırması da zikre şayan bir yönüdür. İşte biz bu başlık altında, kıraat birikiminin fiillere taalluk eden farklılıklarını ele alacak ve yine her iki müfessirin eserlerinden seçilen örneklerle konuyu işlemeye çalışacağız. Bu bağlamda fiillerin, kıraat farklılığına göre “ihbârî-inşâî”, “malum-mechûl”, “mücerred-mezîd”, “gâib, muhatap, mütekellim” ve “isim-fiil” farklılıkları şeklinde kategorize etmemiz mümkündür.

Ayrıca fiillerdeki bir değişiklik cümlenin fâilini, mef'ulünü, zamanını vs. etkilemesi yüksek bir ihtimaldir. Örneğin bir âyetteki يَتَعَلَّمُونَ fiilinin¹²²³ تَتَعَلَّمُونَ şeklinde okunması, fail “onlar” iken “siz” olması; وَأَتَّخِذُوا fiilinin¹²²⁴ وَأَتَّخِذُوا şeklinde okunması da hem fâilin değişmesine hem de cümlenin dilek (emir fiil) durumundan haber (mazi fiil) durumuna geçmesi anlamına gelmektedir. Görüldüğü gibi bu başlık altında ele alınacak fiillerdeki kıraat farklılıklarının nahivle sıkı bir irtibatının olduğu da unutulmamalıdır.

a) Haber-İnşâ Fiil Yapıları

Muktezây-ı hâle uygun olarak îrad edilen söz; ya haber cümlesidir, ya da inşâ cümlesidir. Söz konusu bu cümle yapıları *meâni ilminin* konusu içinde mutalaa edilmektedir.¹²²⁵ *Haber*, kısaca hüküm bildiren cümle demektir. Diğer bir ifadeyle

¹²²³ Bakara 2/144.

¹²²⁴ Bakara 2/125.

¹²²⁵ İsmail Durmuş, “Meânî”, *DİA*, XXVIII, 204; Cüneyt Eren, Vecih Uzunoğlu, *Arap Edebiyatında Edebî Sanatlar Belâgat*, İstanbul: Sütun Yay., s. 49.

cümlede anlatılan işin, oluşun, hareketin olup olmadığını veya bahse konu edilenin var olup olmadığını bildiren sözde, hükmün doğru veya yalan olma ihtimali olan kelimedir.¹²²⁶ Örneğin *Ahmet okula gitti* cümlesindeki ihbar gerçeğe uygunsuzsa doğru, değilse yalan kabul edilir. *İnşâ* cümleleri ise söylenen sözde hükmün doğru veya yanlış olma vechesinin bulunmadığı ve bir isteği, dileği, emri, tasarımı veya şartı bildiren ifadedir.¹²²⁷ *Kitap oku!* cümlesi gibi.

Kıraat birikimi içerisinde bazı âyetlerin her iki (ihbârî-inşâî) cümle yapısına uygun olarak okunduğunu ve rivâyet edildiğini görmekteyiz. Bunların anlam üzerindeki tesiri, tanımlardan da anlaşıldığı üzere oldukça belirgindir. Kur’ân’da bu şekliyle sahih bir rivâyetle okunan âyet sayısı fazla değildir.¹²²⁸ Bu kategoriye giren şâz okumalar olsa da¹²²⁹ bunlar Taberî ve Zeccâc tarafından ele alınmamaktadır.

Örneğin “قَالَ رَبِّي يُعَلِّمُ الْقَوْلَ...” âyetinin¹²³⁰ başındaki *kâle* fiili hem ihbârî hem de inşâî şekilde kıraat edildiği nakledilmiştir. İbn Kesîr, Nâfi‘, Ebû Amr, Âsım’ın râvîsi Ebû Bekr ve İbn Âmir emir sîgasıyla قُلْ رَبِّي; Hamza, Kisâî ve Âsım’ın râvîsi Hafs mâzî fiil kalıbında قَالَ رَبِّي şeklinde okumuştur.¹²³¹ Ayrıca Kûfe mushafında kelimenin *elifli*, diğerlerinde *elifsiz* yazıldığı zikredilmektedir.¹²³²

Zeccâc her iki kıraatle okunacağını zikretmekle yetinmekte ve fakat anlam açılımları üzerinde durmamaktadır.¹²³³ Aynı sûre içindeki benzer bir âyette¹²³⁴ kelimenin emir şeklinde (قُلْ) okunduğunda “Allah’ın Hz. Peygambere söyleyeceği şeyin ne olduğunu emretmesi” anlamını taşıdığını belirtmektedir.¹²³⁵ Zeccâc’ın,

¹²²⁶ Eren, *Belâgat*, s. 50; Yusuf Şevki Yavuz, “Haber”, *DİA*, XIV, 346.

¹²²⁷ İsmail Durmuş, “İnşâ”, *DİA*, XXII, 334-335; Eren, *Belâgat*, s. 61.

¹²²⁸ Bu kategoriye giren âyetlerin tamamı ve kıraat farklılıkları için bk. Ahmed Sa’d Muhammed, *et-Tevcihü’l-belâğî li’l-kirâati’l-Kur’ânî*, Kâhire: Mektebetü’l-Âdâb, 2000, s. 219-254; Muhaysin, *Kirâât*, I, 314-320.

¹²²⁹ Örneğin Mürselât 29 ve 30. âyetlerdeki انطلقوا kelimesi emir fiili iken, Rûveys tarafından انطلقوا şeklinde mazi fiil olarak okunmuştur. Bu kıraat şâz kabul edilmektedir. bk. Bennâ, *İthâf*, II, 581.

¹²³⁰ Enbiyâ 21/4.

¹²³¹ Taberî, XVI, 224; İbn Mücâid, *es-Seb’a*, s. 428; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 323; Bennâ, *İthâf*, II, 261.

¹²³² İbn Mücâid, *es-Seb’a*, s. 428; Bennâ, *İthâf*, II, 269.

¹²³³ Zeccâc, III, 384.

¹²³⁴ Enbiyâ 21/112. قَالَ رَبِّ اِخْتُم بِالْحَقِّ

¹²³⁵ Zeccâc, III, 408.

burada bir tercihte bulunmaması her ikisini de kabul ettiği anlamını taşıdığı söylenebilir.

Taberî ise kelimeyi *emir* vechiyle okuyanların âyetin tevilini “Ey Muhammed, “Siz şimdi gözünüz göre göre büyüye mi kapılıyorsunuz?” diye fısıldaşanlara de ki: “Yerde ve gökte her kim bir söz söylemişse Rabbim onu bilir, O’na hiçbir şey gizli kalmaz. Bu sebeple O, yalan namına ne söylemişseniz hepsini hakkıyla işiten; doğruluğumu ve kendisine sizi davet ettiğim şeyin hakikatini; sizin söylediklerinizin ve bunun dışındaki şeylerin batıl olduğunu en iyi bilendir.” şeklinde anladıklarını belirtir. Âyeti haber cümlesi olarak okuyanların ise Hz. Peygamberin kafirlere verdiği cevabın Allah tarafından *haber* verilmesi şeklinde âyeti anladığını ifade eder. Buna göre anlam “*Muhammed o kafirlere söyle dedi: ‘Rabbim, yerde ve gökte (söylenmiş) her sözü bilir. O, hakkıyla işiten ve bilendir’*” şeklinde açığa çıkar.¹²³⁶

Taberî, her iki kıraatin kurrâ tarafından okunması, İslâm coğrafyasında yaygın olması ve ayrıca bunların, mushaflara da muvafakat etmesi gerekçesiyle birini diğerine tercih etmeyip iki kıraati de kabul eder. Esasında burada mana bakımından iki kıraatin ittifak halinde olduğunu da belirten Taberî, Hz. Peygamber bir şey “dedi”yse (قَالَ) Allah’tan aldığı bir emirle bunu söylemiştir; eğer söyleyecekse de bunu bir emirle (قَالَ: de) zahiren almıştır ki bu durumda kişi hangi kıraatle okursa okusun isabet kaydetmiş olmaktadır.¹²³⁷

Yine “*وَ لَا تُسْئَلُ*”¹²³⁸ âyetindeki “*إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَ لَا تُسْئَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ*” kelimesi farklı şekillerde okunmaktadır. Bu okuyuş şekillerine göre cümle ya *ihbârî* ya da *inşâî* cümle şeklini almakta ve anlam da buna göre farklılaşmaktadır. Her iki müfessir de konuyu yeterince tartışmaktadırlar. Âyetin kıraat farklılıklarının anlama yansımaları ve müfessirlerin duruşunun daha iyi anlaşılması için âyetin okunmuş biçimlerini iki kısımda mütalaa edelim.

¹²³⁶ Taberî, XVI, 224.

¹²³⁷ Taberî, XVI, 225.

¹²³⁸ Bakara 2/119.

İhbârî kıraat: Zeccâc'ın ve Taberî'nin de belirttiği üzere âyet haber cümlesi şeklinde وَلَا تُسْئَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ¹²³⁹ olarak okunmaktadır. Filhakika kurrânın geneli de âyeti bu şekilde kıraat etmiş ve lâ'yı nefy edatı olarak kabul etmişlerdir.¹²⁴⁰ Âyetin böyle okunması durumunda her iki müfessire göre cümle, isti'naf (irab açısından kendisinden önceki cümleden bağımsız bir başlangıç) cümlesi olmaktadır. Zeccâc, anlamı “Şüphesiz biz seni hak ile, mü'minlere kendileri için hazırlanmış mükafatları müjdeleyici ve sana muhalefet edenleri de kendileri için hazırlanmış cezalarla uyarıcı olarak gönderdik. Cehennemliklerden dolayı sorguya çekilecek de değilsin” şeklinde ortaya koymaktadır. Zeccâc bu anlamı “فَأَمَّا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ” âyeti¹²⁴¹ ile benzediğini belirterek, yaptığı yorumu ve âyete verdiği anlamı bir başka âyetle desteklemektedir.¹²⁴²

Taberî ise âyeti “*Ey Muhammed, şüphesiz biz seni hak ile, müjdecî ve uyarıcı olarak gönderdik. O halde kendisiyle gönderildiğin şeyi tebliğ et! Zira sana düşen tebliğ ve inzardır. Hak adına getirdiklerini inkâr edenlerden sen mesul değilsin. Çünkü onlar cehennem ehlidir*” şeklinde tevil etmektedir.¹²⁴³

Burada mezkur kıraat şekli için ikinci bir tevcih daha söz konusudur ki Zeccâc'ın da belirttiği üzere, o da *velâ tûs'elü* cümlesinin *hâl cümlesi* olarak kabul edilmesidir.¹²⁴⁴ Taberî, bazı Basralı dilbilginlerinin olaya böyle yaklaştıklarını ve bu durumda “Şüphesiz biz seni hak ile, cehennem ashabından gayr-ı mesul şekilde müjdecî ve uyarıcı olarak gönderdik”¹²⁴⁵ anlamını murad ettiklerini bildirmektedir.¹²⁴⁶

¹²³⁹ Zeccâc, I, 200; Taberî, II, 480.

¹²⁴⁰ Taberî, II, 480; İbn Mücâhid, *es-Seb'a*, s. 169; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 221; Bennâ, *İthâf*, I, 414.

¹²⁴¹ Ra'd 13/40.

¹²⁴² Zeccâc, I, 200.

¹²⁴³ Taberî, II, 480.

¹²⁴⁴ Zeccâc, I, 200.

¹²⁴⁵ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَعَبَّرَ مَسْئُولٍ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ

¹²⁴⁶ Taberî, II, 483.

Zeccâc, kaynaklarda şâz kıraat kapsamında değerlendirilen¹²⁴⁷ وَلَا تُسْئَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَنَّةِ şeklindeki bir okuyuşu da ihbârî cümle kapsamında zikreder. Şâz olup olmadığına değinmediği bu kıraatin tevcihini yapmakta ve de okunduğunu belirtmektedir.¹²⁴⁸ Ona göre bu durumda *velâ tes'elü* cümlesinin yukarıdaki kıraat (*velâ tûs'elü*) gibi isti'nâf ve ayrıca hal cümlesi olması mümkündür. Belirttiğine göre bu durumda anlam “*Seni cehennem ashabını sorgulayıcı olarak değil, hak ile müjdecî ve uyarıcı olarak gönderdik*”¹²⁴⁹ şeklinde açığa çıkmaktadır.¹²⁵⁰

Taberî, ihbârî cümle olarak gelen *velâ tûs'elü* ve *velâ tes'elü* kıraatlerinin Basralı dilciler tarafından hal cümlesi olarak kabul edilmesi görüşüne katılmamaktadır. Ona göre âyet *velâ tûs'elü* şeklinde ve ibtida cümlesi olarak kabul edilmelidir. Çünkü İbn Mes'ûd'un لَنْ تُسْئَلُ ve Übey b. Ka'b'ın مَا تُسْئَلُ şeklindeki kıraatlerinin varlığı, esas kıraatin *lâ tûs'elü* şeklinde ihbârî ve ibtidâ cümlesi olmasını desteklemekte; hal cümlesi olarak kabul edilmesini ise engellemektedir.¹²⁵¹ Burada Taberî, tercih ettiği *velâ tûs'elü* kıraatini, şâz kabul edilen¹²⁵² İbn Mes'ûd ve Übey'in kıraatleriyle teyid etmekte; tercih ve tevcihinde onlardan faydalanmaktadır. Zira belirttiği gibi iki sahabenin kıraatindeki مَا ve لَنْ önceki cümleyle bağı koparan bir özelliğe sahip edatlardır ve bu da yaygın olan *velâ tûs'elü* kıraatinin –hâl değil– ibtidaiyye/başlangıç cümlesi olduğunun önemli bir delili olarak kabul edilmektedir.¹²⁵³

Taberî, Basralı dilbilginlerini eleştirirken esasında Zeccâc'ı da eleştirmiş olmaktadır. Belirttiğimiz üzere Zeccâc da Basra ekolünün önde gelen simalarından biridir ve söz konusu ihbârî cümlelerin –isti'nâf olmasının yanı sıra– hal cümlesi olabileceğini de kabul edenlerdendir.

¹²⁴⁷ Semîn, *ed-Dürrü'l-masûn*, II, 92; İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, I, 336; Hatîb, *Mu'cemü'l-kirâât*, I, 184.

¹²⁴⁸ Zeccâc, I, 200.

¹²⁴⁹ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَعَبَّرَ سَائِلٍ عَنْ أَصْحَابِ الْجَنَّةِ

¹²⁵⁰ Zeccâc, I, 200; Taberî, II, 483.

¹²⁵¹ Taberî, II, 483.

¹²⁵² Ebü'l-Bekâ Ukberî, *Şevâz*, I, 201; Ebü Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, I, 538.

¹²⁵³ Taberî, II, 483.

İnşâî kıraat: Söz konusu âyeti Nâfi‘ ve Yakûb عَنْ أَصْحَابِ الْجَمِيمِ şeklinde emir/inşâ kalıbında okumuşlardır.¹²⁵⁴ *Velâ tes’el, lâ-i nâhiye* tarafından meczûm kılınmış ve kelime “*sorma!*” anlamında nehy-i hâzır kalıbında gelmiştir.¹²⁵⁵ Bu kıraatin müfessirler tarafından iki şekilde anlamlandırıldığını görüyoruz.

Zeccâc’a göre buradaki nehyin *lafzen* olması mümkündür. Allah burada Peygambere (s) soruyu sorma eylemini bırakmasını emretmektedir ki bu durumda âyet “*Şüphesiz biz seni hak ile, müjdecî ve uyarıcı olarak gönderdik. Öyleyse cehennemlikler hakkında soru sorma!*” şeklinde anlaşılmaktadır.¹²⁵⁶ Taberî de bu doğrultuda “*Şüphesiz biz seni hak ile, müjdecî ve uyarıcı olarak gönderdik. Kendisiyle gönderildiğin şeyi tebliğ etmen için! Cehennem ashabı hakkında araştırma yapmak için değil! O halde onların durumunu sorma!*” şeklinde bir tevil ortaya koymaktadır.¹²⁵⁷

Âyeti *velâ tes’el* şeklinde okuyanların cümleyi bu şekilde anlamasına gerekçe olarak Taberî, Muhammed b. Ka’b’dan bir rivâyet zikretmektedir: Buna göre Hz. Peygamber bir gün, [anne ve babası hakkında istiğfar etmek amacıyla, onların durumlarını merak ederek] “keşke ana-babamın ne durumda olduklarını bilsem!” (كَيْتَ (شِعْرَى مَا فَعَلَ أَبَوَايَ) demiş; bunun üzerine mezkûr âyet nazil olarak peygambere, cehennemlikler hakkında soru sormasını yasaklamıştır.¹²⁵⁸

Zeccâc’ın zikretmediği söz konusu rivâyeti Taberî, iki açıdan sahih kabul etmemektedir.¹²⁵⁹ Birincisi, anne babası olsa bile müşrik kimselerin cehennem ehlinden olduğu konusuna dair peygamberden böyle bir şüphenin sadır olmasının saçmalığı; ikincisi söz konusu haber, Muhammed b. Ka’b’dan sahih bir şekilde rivâyet edilmiş olsa da İbn Ka’b’ın söylediğinin sıhhatine yetmemesi. Görüldüğü gibi Taberî, ilkinde metin tenkidi yapmakta, ikincisinde râvîyi cerh etmektedir. Zaten

¹²⁵⁴ Taberî, II, 480; İbn Mücâhid, *es-Seb’a*, s. 169; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 221; Bennâ, *İthâf*, I, 414.

¹²⁵⁵ Zeccâc, I, 200; Taberî, II, 480.

¹²⁵⁶ Zeccâc, I, 200.

¹²⁵⁷ Taberî, II, 480.

¹²⁵⁸ Taberî, II, 481.

¹²⁵⁹ Taberî, II, 482.

kaynaklar bu hadisin mürsel ve isnâdının zayıf olduğunu belirtmektedir.¹²⁶⁰ Taberî, böyle bir anlamın ve okuyuşun geçerli olduğunu düşünsek bile, kıraatin *vâv* ile (*velâ tes'el*) değil; *fe* ile (*felâ tes'el*) olması gerektiğini belirtir.¹²⁶¹ Taberî'nin burada kıraatleri tamamen belâğî açıdan değerlendirdiğini belirtmemiz gerekmektedir. Zira ona göre söz konusu âyetin *إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا* kısmı, ihbârî bir cümle olarak gelmiş ve eğer ikinci kısmı *velâ* şeklinde vasl edatı (*vâv*) ile başlayacaksa bu cümlenin de ihbârî (*velâ tîs'elü*) olması gerekmektedir. Eğer inşâî (*velâ tes'el*) olacaksa da fasl¹²⁶² ile yani *felâ* şeklinde başlaması gerekmektedir. Ancak ne var ki *fe* ile kıraat yoktur. Dolayısıyla ona göre âyetin belâğî yönü de kelimenin ref kıraatini (*velâ tîs'elü*) cezm kıraatinden (*velâ tes'el*) evlâ kılmaktadır.¹²⁶³

Taberî'nin zikrettiği problemlerin farkında olduğunu düşündüğümüz Zeccâc, muhtemelen İmam Nâfi' 'e verdiği önemden olsa gerek mezkur rivâyetlere ve âyetin bu tevcihine girmez. Taberî'nin eleştirilerini bertaraf etme saikiyle Nâfi' 'in *velâ tes'el* şeklindeki kıraati için farklı bir tevil ortaya koymaktadır. Buna göre âyetin nehiy anlam ifade eden kıraatinin, kâfirlerin içinde buldukları azabın ve onlara hazırlanan cezaların büyüklüğünü ifade sadedinde geldiğini belirtmektedir. Bu durumda Peygambere söylenen “وَلَا تَسْأَلْ” (Sorma!) emri, mecâzî bir anlama hamledilmiştir. Zeccâc bunu şöyle açıklamaktadır: “Bu, çok kötü veya çok iyi durumda olduğunu bildiğin bir kimse hakkında başka birinin sana soru sorması gibidir ki sen ona cevap olarak “Falancayı hiç sorma!” diye cevap verdiğinde beklentisinin üstünde ya derdinin çok büyük olduğunu ya da halinin çok iyi olduğu şeklinde mecâzî bir cevap vermiş olursun.”¹²⁶⁴ Dolayısıyla Zeccâc'a göre inşâî/nehiy kıraat, cehennemliklerin oradaki durumlarının son derece kötü olduğunu belirtmek üzere kullanılmış bir anlatım tarzıdır. Bu durumda âyetin anlamı şöyle

¹²⁶⁰ Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, I, 575; Bennâ, *İthâf*, I, 414.

¹²⁶¹ Taberî, II, 482.

¹²⁶² Fasl ve Vasl, belâgat ilminin önemli konularından biridir. Fasl: Bazı cümlelerin atf edatları ve rabitalarla birbirine bağlanmadan söylenmesi, bir cümleyi diğerine atfetmemek, her birini ayrı ayrı zikretmektir. Vasl ise, sözü oluşturan cümleleri birbirine “*vâv*” harfi ile atfetmektir. bk. Eren, *Belâgat*, s. 115.

¹²⁶³ Taberî, II, 482-83.

¹²⁶⁴ Zeccâc, I, 200.

anlaşılmaktadır: “Şüphesiz biz seni hak ile, müjdecî ve uyarıcı olarak gönderdik. Cehennem ashabı mı? Onu hiç sorma!”

Taberî, Zeccâc’ın bu açılımına değinmemektedir. Zeccâc, verdiği kıraat ve teviller arasından tercih yapmazken; yukarıda da belirttiğimiz gibi Taberî, *velâ tûs’elü* kıraatini esas kabul etmekte ve âyetin siyak ve sibakıyla uygun olanın da bu olduğunu belirtmekte ve âyetin tevilini şöyle yapmaktadır: Allah, Yahudi ve Hıristiyanlar topluluklarından bazısının kıssalarını anlatmış; onların dalâletlerini ve Allah’ı inkârlarını ve peygamberlere karşı hadsizliklerini zikretmiştir. Ardından Hz. Peygambere, “Ey Muhammed biz seni sana inananları ve sana tabi olanları müjdelemen; seni inkâr edenleri ve sana karşı gelenleri uyarman için gönderdik. O halde sen benim mesajlarımı tebliğ et. Risaletimi tebliğ ettikten sonra seni inkâr edenlerin durumlardan dolayı senin bir sorumluluğun yoktur. Bundan sonra onların yaptıkları seni bağlamaz.” Bu âyetlerin sonrasındaki âyetler yine Yahudi ve Hıristiyanların durumlarından bahsetmekte ve âyetin zahiri de *velâ tûs’elü* kıraatini okumayı gerektirmektedir.¹²⁶⁵

İhbârî ve inşâî şekilde okunabilen kıraatler hakkındaki değerlendirmelerden anlaşıldığı üzere bu kategoride anlam farklılıkları kaçınılmazdır. Bu tür kıraat farklılıkları her iki müfessir tarafından ele alınmakta ve değerlendirmeler yapılmaktadır. Genellikle nakledilen bütün kıraat farklılıklarında olduğu gibi bu kategoride de her iki müfessir dilbilimci kimliklerini ortaya koymakta ve buna göre değerlendirmelerde bulunmaktadır. Taberî’nin kıraatlerle ilgili değerlendirmelerinin daha geniş ve kapsamlı olduğunu; Zeccâc’ın ise tefsirinin amacına uygun olarak muhtasar bir şekilde geçtiğini belirtmekte ayrıca fayda vardır.

b) Fiilin Malum-Mechûl Okunması

Bilindiği üzere Arap dilinde fiil cümlesinin yapısı ya etken (malum) ya da edilgen (mechûl) bir formdan oluşmaktadır. Etken fiil cümlesinde fiil malum bir yapı arz etmekte ve fail ya açık ya da gizli olabilmektedir. Edilgen cümlede ise fiil mechûl kalıpta kullanılmakta, mef’ul ise failin irabını alarak nâib-i fail görevini

¹²⁶⁵ Taberî, II, 481-482.

üstlenmektedir. Dolayısıyla fâili belli olan fiil *malûm*; belli olmayan fiil ise *meçhul* fiil olarak isimlendirilmektedir.¹²⁶⁶

Kıraat birikimi içerisinde mazi ve muzari fiillerin malûm ve meçhul okunması (*تَرْجِعُونَ - تَرْجِعُونَ*,¹²⁶⁷ *نَزَلَ - نَزَلَ*¹²⁶⁸ gibi) oldukça önemli bir yere sahiptir. Fiilin malum ve meçhul yapısı, haliyle âyetlerin anlamlarını doğrudan etkilemekte; dil bilgisinin verdiği imkânın sınırlarına göre yapılan tevillerin yönü değişebilmektedir. Bu sebeple bu kategoriye dâhil olan kıraat farklılıklarının Taberî ve Zeccâc'ın tefsirinde göz ardı edilmesi elbette düşünülemez.

Örneğin Âl-i İmrân sûresinde “...وَكَايِنُ مِنْ نَبِيِّ قَاتَلٍ مَعَهُ رَيْبُونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا...”¹²⁶⁹ âyetindeki *قَاتَلٍ* fiili malum ve meçhul şekillerde hem *قَاتَلٍ* hem de *قَاتِلٌ* okunmaktadır. Her iki müfessirin ele aldığı söz konusu kıraat farklılıklarından *kâtele* vechini okuyanlar Hamza, Kisâî, Âsım'ın râvîsi Hafs ve İbn Âmir iken; *kutile* okuyan Nâfi', İbn Kesîr, Ebû 'Amr ve Ya'kub'dur.¹²⁷⁰ İki kıraatin varlığı sebebiyle âyet farklı şekillerde anlaşılakta ve tevcih yapılmaktadır.

Kâtele kıraati: Taberî'nin haber verdiğiğine göre *kâtele* okuyanlar, bunu şu sebeple tercih etmektedirler: Eğer *kutile* (öldürüldü) okunmuş olsa, âyetin devamında *femâ vehenû* (cesaretleri kırılmadı) ifadesinin olmaması gerekirdi. Çünkü öldürüldükten sonra “cesaretin kırılmış olması” muhaldir.¹²⁷¹ Bu durumda Zeccâc'ın da belirttiği üzere anlam “*peygamberler ve beraberlerinde pek çok grup savaştılar (kâtele) ve savaşırken de cesaretleri kırılmadı*” şeklinde anlaşılmaktadır.¹²⁷² Haliyle burada “öldürülme” (*kutile*) fiilinin yerini “çarşıma/savaşma” (*kâtele*) almış olmaktadır. Şu halde âyetin bütünü şöyle anlaşılmaktadır: “Nice peygamberler vardı

¹²⁶⁶ Ğalâyinî, *Câmi 'u'd-durûsi 'l-Arabiyye*, s. 57-58.

¹²⁶⁷ Bakara 2/28. Muzârî fiillerle ilgili malum-meçhul okunan âyetlerin tamamı için bk. Muhaysin, *Kırâât*, I, 336-371.

¹²⁶⁸ Nisâ 4/140. Mâzî fiillerle ilgili malum-meçhul okunan âyetlerin tamamı için bk. Muhaysin, *Kırâât*, I, 321-335.

¹²⁶⁹ Âl-i İmrân 3/146. “Vaktiyle nice peygamberler, beraberlerinde birçok kimse varken öldürüldüler. Ama onlardan geride kalanların, Allah yolunda karşılaştıkları sıkıntılar sebebiyle cesaretleri kırılmadı, düşmanla savaşmaktan korkmadılar ve onlara boyun da eğmediler. Allah zorluklara göğüs gerenleri sever.”

¹²⁷⁰ İbn Mücâhid, *es-Seb'a*, s. 217; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 242; Bennâ, *İthâf*, I, 489-490.

¹²⁷¹ Taberî, VI, 110.

¹²⁷² Zeccâc, I, 476.

ki, beraberinde birçok topluluk bulunduğu halde *savaştılar* da, Allah yolunda başlarına gelenlerden dolayı onların cesaretleri kırılmadı ve onlar, düşmanla savaştıktan da korkmadılar ve düşmana boyun eğmediler. Allah sabredenleri sever.”¹²⁷³

Kutile kıraati: Zeccâc, bu âyetteki en güzel (ecved) kıraatin *kutile* ve buradaki “öldürülme”nin de “peygamberler”e taalluk etmesi şeklinde olduğunu belirtir. Buna göre Zeccâc âyeti “[Geçmişte] beraberlerinde pek çok topluluk olduğu halde nice peygamberler öldürüldü de, peygamberlerinin katledilmesinden sonra o grupların cesaretleri kırılmadı...” şeklinde anlamlandırır. Bu durumda âyetin takdirini ise şöyle yapmaktadır: “وَكَأَيِّنْ مِنْ نَبِيِّ قُتِلَ وَ مَعَهُ رِثْيُونٌ فَمَا وَهَنُوا نَعْدَ قَتْلِهِ” Dolayısıyla *kutile* fiilinin sonrasında mahzûf bir *vâv-ı haliyye* mevcuttur.¹²⁷⁴ Zeccâc burada sebebi nüzule dair bir rivâyeti söz konusu tercih ve tevcihini desteklemek amacıyla kullanır. Buna göre Uhud savaşında cesaretleri kırılan ashab, Peygamber’in (s) öldürüldüğünü vehmetmiş; bunun üzerine Allah ashab-ı kirâma, önceki peygamberlerin öldürülmesinden sonra etrafındaki toplulukların cesaretlerinin kırılmadığını bildirmiştir. Bu sebeple burada, “Eğer Hz. Muhammed (s) öldürülürse, cesaretiniz kırılacak, korkacak ve boyun mu eğeceksiniz?!” şeklinde bir anlam söz konusudur.¹²⁷⁵

Bu kıraatle ilgili Zeccâc, ikinci bir yorum daha zikretmektedir ki Taberî’nin beğendiği ve tercih ettiği görüş de budur. Buradaki *öldürülme* fiili sadece peygamberlere değil; aynı zamanda onlara inanmış topluluklardan bir kısmına da – tamamına değil– taalluk etmekte ve dahi geride kalanlar da cesaretleri kırılmadan, korkmadan ve boyun eğmeden mücadeleye devam etmiş olmaktadır. Bu durumda *femâ vehenû...* (cesaretleri kırılmadı) cümlesi, “onlardan geriye kalanların cesaretleri de kırılmadı” şeklinde anlaşılmaktadır.¹²⁷⁶

Filhakika vakıya uygunluk arz eden de budur. Taberî’nin belirttiğine göre Uhud savaşında “Muhammed öldürüldü!” naralarını duyan bazı ashabın kaçması ve

¹²⁷³ Zeccâc, I, 476; Taberî, VI, 109-110.

¹²⁷⁴ Zeccâc, I, 476.

¹²⁷⁵ Zeccâc, I, 474-476.

¹²⁷⁶ Zeccâc, I, 476; Taberî, VI, 110.

savaşı terk etmeleri üzerine Allah onları bu âyet ve dört âyet öncesindeki **أَمْ حَسِبْتُمْ أَنَّ** **تَذُلُّوا الْجَنَّةَ** âyetinden¹²⁷⁷ itibaren azarlamaktadır. Ashab-ı kirâm Allah tarafından “Şâyet Muhammed öldürülürse gerisin geriye dönecek misiniz?! Oysa sizden önce nice peygamberler ve beraberinde nice topluluklar öldürüldü de, geride kalan arkadaşlarının cesaretleri kırılmadı, korkmadılar ve boyun eğmediler! Allah, onlarla düşmanları aralasında hükmedinceye kadar da sabrettiler; o halde siz niye böyle yapmıyorsunuz!?” şeklinde bir itâba maruz kalmıştır.¹²⁷⁸ Görüldüğü üzere Taberî âyetin bağlamını, esbâb-ı nüzul ve tarihi gerçekliğini de dikkate alarak *kutile* şeklindeki kıraati tercih etmektedir. Yukarıda belirttiğimiz üzere Zeccâc da *kutile* kıraatini tercih etmekte ve fakat âyetin tevilinde –Taberî’nin görüşünü de caiz görmekle birlikte– *öldürülme* fiilinin taalluk ettiği kişilerin sadece peygamberler olduğunu belirtmekte ve sonrasının ise hal cümlesi olarak fiille bağlantısını kesmektedir. Belirttiğimiz üzere o da bu tevilinde, sebep-i nüzûlü mesned olarak kullanmaktadır.

c) Fiilin Farklı Bablarda Okunması

Fiilin farklı bab ve kalıplarda gelmesi kelimenin iştikak ve sarfıyla ilgili bir durumdur. Bilindiği üzere Arapçanın belirleyici özelliklerinden biri, belki de birincisi kelime türetmedeki geniş imkânı ve buna bağlı olarak kelimelere anlam çeşitliliği ve derinliği kazandırmasıdır.¹²⁷⁹ *İştikak* ilminin bir alt başlığı olarak değerlendirilen¹²⁸⁰

¹²⁷⁷ Âl-i İmrân 3/142. [Ey Mü’minler!]Yoksa siz, Allah içinizden kâfirlerle çarpışanları, imanı uğrunda karşılaştığı zorluklara göğüs gerenleri bilfiil ortaya çıkarma imtihanına tabi tutmadan kolayca cennete girebileceğinizi mi sanıyorsunuz?!

¹²⁷⁸ Taberî, VI, 110-111.

¹²⁷⁹ İsmail Bayer, *Keşşaf Tefsirinde Belağat Uygulamaları*, (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler, Erzurum, 2013, s. 72.

¹²⁸⁰ M. Mücahit Asutay, “el-Hasâis Ekseninde İbn Cinnî’de Ses-Anlam İlişkisine Bir Bakış”, *Ekev Akademi Dergisi*, sayı:16 (53), Erzurum 2012, s. 327. *İştikâk*, kelimelerin bir kök anlam etrafında farklı düzeylerde sessel benzeşimleridir. Dört başlık altında incelenmektedir. 1. *İştikâk-ı sağîr* yahut *aşğar*, bir kelimenin ses ve harflerinin sırası korunarak ortak kök anlam kapsamında başka bir kalıba aktarılmasıdır. 2. *İştikâk-ı kebîr* veya *kalb-taklîb*, bir kökün harflerinin yer değiştirilerek yeni bir kelime elde edilmesidir. 3. *İştikâk-ı ekber* veya *ibdâl*, bir kelimenin harflerinden birinin değiştirilmesi veya harflerin mahreç ve sıfat ortaklığı olan harflere dönüşmesi suretiyle yeni bir kelimenin elde edilmesidir. 4. *İştikâk-ı kübbâr* veya *naht* ise iki kelimenin harf eksiltilmesi ve eksiltelen bu kelimelerin birleştirilmesi suretiyle bileşik anlamlı yeni bir kelime oluşturulmasıdır. İlk dönem dilcileri her ne kadar iştikak ve sarf/tasrif kavramlarını birbirinin müradifi olarak kullanmış olsalar da sonraki dönemlerde iştikak, sarf ilmini de içinde barındıran genel/şemsiye bir kavram halini almıştır.

iştikâk-ı sağîr yahut *asğar*, bir kelimenin ses ve harflerinin sırası korunarak ortak kök anlam kapsamında başka bir kalıba aktarılmasıdır ki bu, *sarf* ilminin de diğer bir adıdır.¹²⁸¹ Sarfın ana damarını da fiillerin bab ve kalıplarının değişimi oluşturmaktadır. Bu değişimin, anlam farklılığına yol açmadığı durumlar söz konusu olabildiği gibi genellikle anlamın değişimine ve/ya farklılaşmasına sebep olabilmektedir. Örneğin işteşlik ifade eden bir kalıbın farklı bir babta mübalağa ifade etmesi veya geçişli olan bir fiilin farklı bir kalıpta geçişsiz olması mümkündür.

İlaveten kelimenin bu çeşit değişimleri cümle içinde yer aldığı irabı da etkilediği için, grameri ilgilendiren boyutu da söz konusudur. Şu ana kadar örneklerini gördüğümüz ve göreceğimiz kıraatlerin çoğu, Arapçanın kelime yapısıyla birebir ilişkili olduğu müsellemdir. Hal böyleyken kıraat birikimi içerisinde fiillerin farklı bablarda kullanılması, dilcilerin ve müfessirlerin göz ardı etmediği bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır.¹²⁸² Binaenaleyh bu başlık altında fiillerdeki bab değişimlerinin kıraatlerdeki kullanımlarına Taberî ve Zeccâc'ın tefsirleri çerçevesinde örneklendirmeye çalışacağız.

Bakara sûresinde “وَأَذِّبْنَا مَوْسَىٰ وَتَبِعِينَ...” âyetindeki¹²⁸³ وَأَذِّبْنَا fiili iki şekilde kıraat edilmiştir: İlki *müfâale* babından *vâ'ednâ* (وَاعْدَنَا) şeklinde ki kıraat imamlarından Nâfi', İbn Kesîr, Âsım, İbn Âmir, Kisâi ve Hamza tarafından okunmuştur; ikincisi *ve'ednâ* (وَعْدَنَا) şeklinde *sülâsî* mücerred olarak Ebû Amr, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb tarafından okunmuştur.¹²⁸⁴ *Vâ'ednâ* şeklindeki *elifli* kıraati kabul etmeyenler olsa da¹²⁸⁵ her iki kıraat de sahih addedilmiştir.¹²⁸⁶ Fiilin *sülâsî* mücerret mi; yoksa *müfâale* babından *mezid* bir fiil mi olduğu hususu ulema tarafından anlam eksenli olarak tartışılmış ve ona göre bir tercih ortaya konulmuştur.

Ebü'l-Feth Osmân İbn Cinnî en-Nahvî, *el-Munsif*, thk. İbrahim Mustafa, Abdullah Emîn, İdâretü İhyâi't-Türâs, 1954, I, 3-4

¹²⁸¹ Asutay, “el-Hasâis Ekseninde İbn Cinnî'de Ses-Anlam İlişkinine Bir Bakış”, s. 327.

¹²⁸² Bu farklılıkların tamamı için bk. Muhaysin, *Kırâât*, I, 372-502.

¹²⁸³ Bakara 2/51. “Yine biz vaktiyle [Sina dağında kendisine vahyetmek üzere] Musa ile kırk geceliğine sözleşmiştik. Ama siz Musa'nın dağa çıkışının ardından, tuttunuz buzağı heykelini tanrı yerine koydunuz ve böylece Allah'a ortak koşmakla zalimlerden oldunuz.”

¹²⁸⁴ İbn Mücâhid, *es-Seb'a*, s. 154; Mekkî, *el-Keşf*, I, 239; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 212; Bennâ, *İthâf*, I, 391; Taberî, I, 223-224.

¹²⁸⁵ Mekkî, *el-Keşf*, I, 239; Kurtubî, *Ahkâm*, II, 98.

¹²⁸⁶ Taberî, I, 664; Zeccâc, I, 133; Nehhâs, *I'râb*, 41.

Sülâsî (وَعَدْنَا) okuyanlar diğer bir kısım âyetleri¹²⁸⁷ de örnek göstererek ahitleşmenin tek taraflı olduğunu, onun da Allah'tan Musa'ya gelen bir vaat/ahit/söz olduğunu belirtmektedir. Onlara göre burada, Musa'dan gelen bir ahit ortada yoktur, lafzın zahiri de bunu teyit eder niteliktedir. Binaenaleyh nassın zahirine göre kelimenin *sülâsî* olması gerekir. Oysa *müfâale* babı, beşeriyet düzeyinde iki veya daha fazla denk kişi arasında işteşlik için kullanılmaktadır. Burada Allah ile Musa arasında bir denklik olmadığına göre, *müfâale* kalıbındaki kıraat tercih edilmez.¹²⁸⁸ Örneğin Bakara 235. âyette geçen وَلَكِنْ لَا تُؤَاعِدُوهُمْ سِرًّا (sakın onlarla gizlice buluşmak üzere karşılıklı sözleşmeyin) ifadesinde denk iki taraf (iki insan) söz konusuken; bu âyette denk iki taraf söz konusu değildir. Ayrıca Kur'ân'da Allah *va'd* ve *va'id* içerikli âyetleri sülâsî kalıpla zikretmiştir. Bu da bir vaad olduğuna göre âyet sülâsî okunmalıdır. Dolayısıyla söz konusu âyetteki anlam şöyle anlaşılmalıdır: “*Yine biz vaktiyle [Sina dağında kendisine vahy etmek üzere] Musa'ya kırk geceliğine ahit/söz verdik.*”¹²⁸⁹ Bu kıraatle ilgili olarak “*Kırk geceyi tamamlayacağımıza dair ona söz verdik.*” manasının takdir edildiğini de görmekteyiz.¹²⁹⁰

Zeccâc'ın da içinde bulunduğu ulemâya göre kelimenin *müfâale* babında (وَأَعَدْنَا) okunması birkaç gerekçeyle tercihe şayandır. Onlara göre buradaki ahitleşme karşılıklı bir şekilde vuku bulmuştur. Allah, Musa'yla konuşmak ve ona vahy etmek için Sina'da buluşma sözü verdi; Musa da emre icabet etmek için Allah'a gelme sözü verdi. Mamafih buradaki anlam da “*Yine biz vaktiyle [Sina dağında kendisine vahy etmek üzere] Musa ile kırk geceliğine [karşılıklı] sözleşmiştik*” şeklinde açığa çıkar.¹²⁹¹ Bu görüş sahipleri, *müfâale* babının müşareketliğinin denkliği gerektirmeyebileceğini düşünmektedir.¹²⁹² Yine onlara göre *müfâale* babının sadece müşareket anlamının olduğu da söylenemez. Muvâ'ade kelimesi, sözleşmenin yalnızca tek taraflı yani Allah'tan gelmesi anlamını da bünyesinde barındırır. Çünkü Arap keliminde *müfâale* babı عَاقَبْتُ الْإِصْرَ (hırsızı cezalandırdım), دَاوَيْتُ الْعَلِيلَ (hastayı

¹²⁸⁷ Enfâl 8/7; İbrâhîm 14/22; Tâhâ 20/86; Hacc 22/72.

¹²⁸⁸ Taberî, I, 224; Nehhâs, *İ'râb*, 41; Mekkî, *el-Keşf*, I, 239; Kurtubî, *Ahkâm*, II, 99.

¹²⁸⁹ Taberî, I, 224; Nehhâs, *İ'râb*, 41; Mekkî, *el-Keşf*, I, 239; Kurtubî, *Ahkâm*, II, 99.

¹²⁹⁰ Ahfeş, *Me'âni*, I, 97-98.

¹²⁹¹ Mekkî, *el-Keşf*, I, 240; Taberî, I, 663.

¹²⁹² Taberî, I, 664.

tedavi ettim) örneklerinde olduğu gibi sülâsî anlamında, tek taraflı kullanımı da söz konusudur.¹²⁹³ Bu durumda her iki kıraatin anlamı da aynı olmaktadır. Diğer bir deyişle *vâ'ednâ* kıraati sülâsî okuyuşu da içermektedir. Bu görüş sahiplerine göre karşılıklı bir ahitleşme akla uzak da değildir. Çünkü Musa (s), gelen çağrıya karşılık vererek emrolunduğu gibi geleceğini vaat etmesi gerekmektedir. Ayrıca vaadi kabul etmiş ve gerçekleştirme yolları ve ona vefâ gösterme çareleri aramaktadır ki bu da ondan sadır olan fiili bir ahit ve kabuldür. Böyle bir anlam da ancak *mufâale* kalıbında vuku bulur.¹²⁹⁴

Sülâsî okuyuşu benimseyenlerin argümanlarından biri olan *va'd* ve *va'id*'in Kur'ân'da hep sülâsî kalıpta geldiği önermesine karşılık da, olayları karıştırmamak gerektiğine vurgu yapılmıştır.¹²⁹⁵ Özellikle Taberî, ahitleşmenin ancak insanlar arasında vuku bulduğu, Allah'ın ise ancak *va'd* ve *va'id* sahibi olduğu gibi gerekçelerin anlamsızlığına vurgu yapar.¹²⁹⁶ Zeccâc da *vâ'ednâ* âyetinin, *va'd* ve *va'idle* ilgili âyetlerle aynı kategoride değerlendirilemeyeceğini belirtir.¹²⁹⁷ Ona göre emre itaat etmek, onu kabul etmek, ahitleşme anlamına gelir ki burada Musa'nın (s) fiili bir diyalogu vardır. Bu sebeple Zeccâc, her iki kıraate cevaz vermekle birlikte *vâ'ednâ* kıraatinin açık ve tercihe şayan olduğunu belirtmektedir.¹²⁹⁸

Taberî'ye göreyse her iki kıraat anlam bakımından müttefiktir. Zira her *va'd* içinde *muvâ'ede*yi, her *muvâ'ede* de içinde *va'di* barındırır. Her ikisi kurrâ tarafından okunduğu ve biri diğerini mana bakımından iptal etmediği için ikisi de tercihe şayandır. Ezcümle Taberî'ye göre kârî, ister وَعَدْنَا وَاَعَدْنَا okusun gerek yorum gerekse dil bakımından isabet kaydetmiş olur.¹²⁹⁹

Fiilin farklı bablarda okunmasına dair şu âyeti de örnek olarak verebiliriz. İsrâ sûresindeki “وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا...” âyetindeki¹³⁰⁰ امرنا fiili farklı

¹²⁹³ Mekkî, *el-Keşf*, I, 240.

¹²⁹⁴ Mekkî, *el-Keşf*, I, 240.

¹²⁹⁵ Nehhâs, *İ'rab*, 41; Kurtubî, *Ahkâm*, II, 100.

¹²⁹⁶ Taberî, I, 665.

¹²⁹⁷ Zeccâc, I, 133.

¹²⁹⁸ Zeccâc, I, 133; II, 372.

¹²⁹⁹ Taberî, I, 664-665.

¹³⁰⁰ İsrâ 17/16.

bablarda (أَمْرًا-أَمْرًا-أَمْرًا) okunduğu rivâyet edilmektedir.¹³⁰¹ Karışıklığa mahal vermemek için her birini sırayla ele almaya çalışalım.

Emernâ: (أَمْرًا) Taberî'nin belirttiğine göre Hicâz ve Irâk kurrâsının geneli âyeti *emernâ* şeklinde sülâsî okumaktadır. Bu kıraatin en baskın yorumunun “*Oranın şumarık zenginlerine itaati emrederiz, buna rağmen onlar orada, Allah’a masiyetle ve O’nun emrine muhalefetle günah işlemeye devam ederler*” şeklinde olduğunu belirten Taberî, bu kıraati okuyanların çoğunluğunun, âyeti bu şekilde anladığını ifade etmektedir. İbn Abbâs ve Saîd b. Cübeyr’den bu anlamı destekleyen iki de rivâyet nakletmektedir.¹³⁰² Zeccâc da söz konusu kıraati aynı şekilde “*onlara itaati emrederiz. Buna rağmen onlar günaha devam ederler*” şeklinde anlamlandırır.¹³⁰³ Bu yoruma göre *emernâ* (emrettik) fiilinin mahzûf mefulü “*itaat*”tir. Burada emre konu olanın *itaat* değil de *fisk* olduğuna dair bir tevil de söz konusudur ki bu durumda anlam “*Biz onlara fiskı emrettik, onlar da bunu (fisk) yaptılar*” şeklinde ortaya çıkmaktadır.¹³⁰⁴ Zeccâc’ın bu takdir ve anlama bir itirazı mevcuttur. Zeccâc, “*Sen değil miydin “أمرت زيدًا فضرب عمرًا” (Zeyd’e emrettin. O da Amr’ı dövdü) söyleyen ve “أنك أمرنا مؤثرفيها بالفسق ففسقوا...” (Biz oranın şumarıklarına fiskı emrederiz. Onlar da orada fisk işlerler)*” şeklinde anlaşılır ki, bu itiraza göre, âyetteki *ففسقوا* fiili, bunun böyle olmasını gerektirir.¹³⁰⁶ Zeccâc, dil mantığı açısından olaya yaklaşır ve buna şöyle itiraz eder: konuşma dilinde “*Sana*

¹³⁰¹ İbn Mücâhid, *es-Seb’a*, s. 379; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 306; Bennâ, *İthâf*, II, 195; Taberî, XIV, 527-532; Zeccâc, III, 231-232; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 15-18.

¹³⁰² Taberî, XIV, 527-528.

¹³⁰³ Zeccâc, III, 231.

¹³⁰⁴ Örneğin Zemahşerî, buradaki emrin mecâz olduğunu kaydetmektedir. Dolayısıyla âyet *أمرناهم بالفسق ففسقوا* takdirindedir. Burada emredilen fisktır. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 500; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 15.

¹³⁰⁵ Zeccâc, III, 231.

¹³⁰⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 500; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 15.

emrettim; ancak sen, bana isyan ettin!” (أَمْرُكَ فَعَصَيْتَنِي) şeklindeki cümlede de görüldüğü gibi *masiyet*, [bir iş yapma veya itaat etme] *emrinin* muhalefetidir. Aynı şekilde *fisk* da Allah’ın [itaat] emrine muhalefettir. Dolayısıyla Allah neyi emreder? İtaati. O halde bu kıraate göre âyeti “onlara itaati emrettik; fakat onlar günaha devam ettiler” şeklinde anlamak gerekmektedir.¹³⁰⁷

Taberî, *emernâ* kıraatine göre “onları emir kıldık ve böylece orada günah işlerler” şeklinde bir anlamın da ihtimal dâhilinde olduğunu belirtmektedir.¹³⁰⁸

Emmernâ: Kime ait olduğunu belirtmeden *أَمْرًا* kıraatini zikreden Zeccâc’ın aksine Taberî, *mim* harfinin şeddesiyle okuyanın Ebû Osmân en-Nehdî (ö. 127/745) olduğunu haber vermektedir.¹³⁰⁹ Kelimenin bu şekliyle “emir yapmak/başa geçirmek/yetki vermek” anlamlarına geldiğini ve âyetin “biz bir beldeyi helak etmek istediğimiz zaman, oranın en şerlilerini/şumarıklarını başa geçiririz ve onlar orada isyan ederler...” anlamına geldiğini her iki müfessir de belirtmekte;¹³¹⁰ ilaveten Taberî, bu anlam için dört tâbiîn kavli de nakletmektedir.¹³¹¹

Âmernâ: Kelimenin *إِفْعَال* babından mazi fiil olarak *أَفْعَلْنَا* şeklinde *أَمْرًا مُتْرَفِيهَا* olarak da okunduğunu söyleyen Zeccâc,¹³¹² kıraatin kime ait olduğunu belirtmezken; Taberî, *âmernâ* kıraatinin Hasan-ı Basrî’den nakledildiğini zikretmektedir.¹³¹³ Kelime *if‘âl* babında *çoğalttı* anlamına gelmektedir ki âyet “helak etmek istediğimiz zaman onların şumarıklarının/kibir sahibi kimselerin sayısını artırırız/çoğaltırız” şeklinde anlaşılmaktadır.¹³¹⁴ Taberî bunu destekleyen sahabe ve tâbiîn kavilleri de zikretmektedir.¹³¹⁵ Zeccâc, *çoğaltmak* fiilinin iki şey için uygun düştüğünü, bunlardan ilki az önce belirttiğimiz gibi “şumarıkların sayılarının artması”; diğeri de “kötülüklerinin/çirkinliklerinin artması” şeklinde olduğunu ifade eder.¹³¹⁶

¹³⁰⁷ Zeccâc, III, 231-232.

¹³⁰⁸ Taberî, XIV, 568.

¹³⁰⁹ Zeccâc, III, 232; Taberî, XIV, 528-529.

¹³¹⁰ Zeccâc, III, 232; Taberî, XIV, 529.

¹³¹¹ Taberî, XIV, 529-530.

¹³¹² Zeccâc, III, 231.

¹³¹³ Taberî, XIV, 530.

¹³¹⁴ Zeccâc, III, 232; Taberî, XIV, 530.

¹³¹⁵ Taberî, XIV, 530-531.

¹³¹⁶ Zeccâc, III, 232.

Emirnâ: Burada أَمْرًا şeklinde dördüncü bir kıraat daha vardır ki Zeccâc, isim vermeksizin meçhûl bir kalıpla (وَقَدْ فَيْلٌ) bu kıraate yer vermektedir.¹³¹⁷ Taberî ise *emirnâ* kıraatiyle müstakil olarak ilgilenmemekte ve hatta kıraat olduğuna da değinmemektedir. Kaynaklarda söz konusu kıraat Hasan-ı Basrî, Yahyâ b. Yamer ve İkrime'ye nispet edilmektedir.¹³¹⁸

Zeccâc, âyetteki *emirnâ mutrafîhâ* şeklindeki kıraatin *şumarıklarını çoğalttı/artırdık* (كَثَّرْنَا) şeklinde anlaşıldığını belirtmekte; buna delil olarak da Hz. Peygamber'in مَأْمُورَةٌ مَهْرَةٌ وَّ مَأْمُورَةٌ وَ سَكَّةٌ مَأْمُورَةٌ hadisini¹³¹⁹ vermekte; aynı zamanda Araplar'ın, قَدْ أَمَرَ بَنُو فُلَانٍ cümlesini, bir kimsenin çocukları çok olduğunda söylediğini ifade etmektedir. Yine Zeccâc, bu kıraatteki *emire* fiilinin *çoğaltmak* anlamına geldiğini destekleyen bir şiirle de istişhad etmektedir.¹³²⁰ Taberî, bir kısım Basralı dilcilere nispetle Zeccâc'ın bu görüşlerine aynen yer vermekte; fakat aynı zamanda Kûfeli âlimlerin bir kısmının (muhtemelen kendisinin de), *emirnânın çoğaltmak* anlamını geçerli bulmadığını; hadiste geçen “مَأْمُورَةٌ” (nesli çok olan/çoğaltmak) ifadesinin, yine aynı hadiste geçen “مَأْمُورَةٌ” (aşılanmış) kelimesi ile uyum içinde olması gereğiyle kullanıldığını; çoğaltmak anlamının bir üstte zikrettiğimiz “أَمْرًا” (*âmernâ*) kıraatine ait olduğunu ifade ettiklerini belirtmektedir.¹³²¹ Bazı kaynaklarda da *emirnâ* şeklindeki kıraatin bir lehçe farkından ibaret olduğu ve bir mana değişikliğine ihtimalinin bulunmadığı bildirilmektedir.¹³²² Buna göre Arap kelimada söz konusu fiil, *emretmek* anlamında sülâsî olarak hem *emera* (أَمَرَ) hem de *emira* (أَمِرٌ) şeklinde kullanılmaktadır.

Yukarıda belirttiğimiz *emernâ* fiiline ait kıraat farklılıkları arasından Zeccâc'ın her hangi bir tercih yapmadığını görmekteyiz. Ancak kelimenin bablara

¹³¹⁷ Zeccâc, III, 232. Ayrıca bk. İbn Manzûr, *Lisân*, 126.

¹³¹⁸ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 17; İbn Cinnî, *Muhteseb*, II, 17.

¹³¹⁹ “Malın hayırlısı aşılanmış hurma bahçesi ve çok doğuran/nesli çok olan kısraktır.” Bu hadis için bk. Buhârî, *et-Târihu'l-kebîr*, thk. Hâşim en-Nedvî, vdğr., ys., Dâru'l-Me'ârif, ts., I, 438-39; Taberî, XIV, 528.

¹³²⁰ Zeccâc, III, 232.

¹³²¹ Taberî, XIV, 528, 531-532.

¹³²² Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 17; İbn Manzûr, *Lisân*, s. 126.

göre değişen anlam yansımalarını irdelemekle yetinen Zeccâc, söz konusu kıraatler arasında ilk sıraya, en yaygın kıraat olan *emernâ*'yı koymaktadır. Açık bir şekilde belirtmese de *emernâ* kıraatıyla fazlaca ilgilenmesi bunu öncelediği, buna meylettiiği şeklinde de yorumlanabilir.

Taberî ise söz konusu kıraatler arasında, kurrânın üzerinde icmâ etmesinden dolayı, “أَمْرًا” kıraatini tercih etmektedir. Ona göre bu âyetin en güzel tevili, “*o bölge ehline, Allah'a itaati emrettik, onlar isyan edip orada fisk-u fücur işlediler, bu nedenle de azaba müstehak oldular*” şeklinde olan açıklamadır. Çünkü emrin genel/yaygın/zahir manası *nehyin* zıddı olan *emir*'dir. Allah'ın kelamını ise kendisine bir yol bulunduğunda, en yaygın ve bilinen kullanıma göre tevil etmek, evlâ olan metottur.¹³²³

d) Gâib-Muhatab-Mütekellim

Kıraat birikimi içerisinde fiil başlığı altında değerlendirilecek kıraat farklılıklarından bir diğeri de gâib-muhatab (تَعْلَمُونَ – تَعْلَمُونَ),¹³²⁴ gâib-mütekellim (– يُفَرِّقُونَ)¹³²⁵ ve muhatab-mütekellim (كُنْتُمْ – كُنْتُمْ)¹³²⁶ şeklindeki değişimlerdir. Görüldüğü gibi böyle bir kıraat farklılığı, doğrudan cümledeki faili değiştirmektedir. Fail, bu kapsamda değerlendirilen kıraatlerin birinde “siz” iken, diğeri “onlar”; yine birinde “biz” iken, diğeri “o” olabilmektedir. Dolayısıyla burada üslup farklılığı meydana geldiği için de söz konusu kıraat farklılıkları *iltifat sanatı*¹³²⁷ içinde değerlendirilmektedir.¹³²⁸ Âyetin anlamını ve irabını etkileyen böyle bir değişime Taberî ve Zeccâc'ın bigâne kalmaları elbette düşünülemez. Hem müfessirlerin

¹³²³ Taberî, XIV, 532.

¹³²⁴ Bakara 2/144. Bu kapsamda değerlendirilen diğeri örnekler için bk. Muhammed, *Tevcih*, s. 342-347; Muhaysin, *Kırâât*, II, 97-108.

¹³²⁵ Bakara 2/258. Diğeri örnekler için bk. Muhammed, *Tevcih*, s. 347-350, 354-357; Muhaysin, *Kırâât*, II, 113-124.

¹³²⁶ Kehf 18/51. Diğeri örnekler için bk. Muhammed, *Tevcih*, s. 350-354; Muhaysin, *Kırâât*, II, 125.

¹³²⁷ Belâgat âlimlerinin anlama güzelliği veren edebî sanatlardan saydığı iltifat, bir beyitte veya kısa bir sözde beklenmedik şekilde şahıs, zaman ve üslup bakımından değişiklikler yapmaktır. Bu değişiklikler monotonluğu kırarak muhatabın ilgisini uyandırmak ve konunun önemine dikkat çekmek gibi amaçlarla yapılmaktadır. Detaylı bilgi için bk. İsmail Durmuş, “İltifât”, *DİA*, XXII, 152-153; Muhammed, *Tevcih*, s. 332 vd.

¹³²⁸ Muhammed, *Tevcih*, s. 341-4-342; Muhaysin, *Kırâât*, II, 91.

görüşlerini hem de değişimin boyutlarını görmek için konuyu örnek üzerinde anlatmaya çalışalım.

İsrâ sûresindeki “فَلَا يُسْرِفَ فِي الْقَتْلِ...”¹³²⁹ âyetindeki *فَلَا يُسْرِفَ* kelimesini Medîne ve Basra kurrâsının geneli (Nâfi‘, İbn Kesîr, Ebû Amr, Âsım) *ye* ile *felâ yüsriif*; Kûfe kurrâsının geneli (Hamza, Kisâi, Halef ve İbn Âmir) de *te* ile *felâ tüsrif* şeklinde okumuşlardır.¹³³⁰

Her iki kıraat de *nehy* üzere okunan farklılıklardır. Buradaki nehyin muhatabının kim olduğu hususu ise kıraatlere göre farklılık arz etmektedir. Buna göre Taberî ve Zeccâc, *felâ yüsriif* (ileri gitmesin) veya *felâ tüsrif* (ileri gitme) okuyanların, buradaki hitabın kime olduğu konusunda farklı görüşlerinin olduğunu belirterek buna göre izahlarda bulunmaktadır. Biz her iki kıraatin ne gibi anlamlar içerdiğini ve varsa müfessirlerin tercihlerini ortaya koymaya çalışacağız.

***Felâ yüsriif* kıraati:** Burada “aşırı gitmesin/haddi aşmasın” emrinin kime matuf olduğu ve aşırı gitmenin (*isrâf*) ne olduğu konusunda farklı yorumlar yapılmaktadır. Taberî ve Zeccâc’ın belirttiğine göre, *ye*’li kıraatteki “nehyin” öldürülenin velisine olması kuvvetli olan görüştür. Bu durumda âyet, “*maktûlün velisi, öldürme [kısas] konusunda aşırı gitmesin*” şeklinde anlaşılmaktadır.¹³³¹ Ayrıca burada ikinci bir görüşün varlığına daha dikkat çeken Taberî, âyetteki hitabın öldürme eylemini ilk gerçekleştirecek kişiye (katile) olduğunu belirtir. Bu durumda anlam, “kâtil olacak kişi” veya “böyle bir tasarlama içinde olan”, *bu işi haksız yere yapmayı kafaya koyan kimse bunu yapmasın, haddi aşmasın* şeklinde ortaya çıkmaktadır.¹³³²

Âyetteki “aşırı gitme” (*isrâf*) ise farklı şekillerde anlaşılmıştır. Belirtildiğine göre cahiliye halkı, eğer öldürülen kişi kavmin önde gelenlerinden ise katili değil de

¹³²⁹ İsrâ 17/33. [Haklı bir sebep olmadıkça Allah'ın muhterem kıldığı cana kıymayın. Bir kimse zulmen öldürülürse, onun velisine (hakkını alması için) yetki verdik. Ancak bu velî de kısasta ileri gitmesin. Zaten (kendisine bu yetki verilmekle) o, alacağını almıştır.]

¹³³⁰ Taberî, XIV, 584-485; İbn Mücâhid, *es-Seb'a*, s. 380; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 307; Bennâ, *İthâf*, II, 197; Mekkî, *el-Keşf*, II, 46; Hatîb, *Mu'cemu'l-kirâât*, V, 56-57.

¹³³¹ Zeccâc, III, 237; Taberî, XIV, 585.

¹³³² Taberî, XIV, 585, 588.

öldürülene denk bir kişi öldürür veya birkaç kişi öldürür ve bazen katil sağ bırakılır idi. Allah bunu kullarına yasaklamıştır. Buna göre öldüren kim ise kısas ona uygulanacak ve suçsuz kimse öldürülmeyecektir.¹³³³ Taberî, ayrıca maktulün velisinin işkence vb. şekilde eziyet vererek kısası uygulamasının da *felâ yüsriif* ifadesiyle engellendiğini ifade etmektedir.¹³³⁴ Zeccâc buraya farklı bir görüş daha ilave eder ki o da velinin, kısası uygulama (infaz) işini devlet eliyle gerçekleştirmesidir. Buna göre velinin, devlete bırakmayıp kendi bildiği gibi kısas uygulaması *isrâftır*.¹³³⁵ Görüldüğü üzere bütün bu görüşler, âyetin *felâ yüsriif* şeklinde okunmasından doğan anlama biçimleridir. Taberî bu anlamlar için bazı rivâyetler de naklederken;¹³³⁶ Zeccâc, konuyla ilgili nakillere yer vermeyip, çoğunlukla olduğu gibi muhtasar bir şekilde meseleye değinmektedir.

***Felâ tüsriif* kıraati:** Taberî'nin belirttiği üzere bu kıraatle âyetteki hitap Hz. Peygamberedir (s) ve haliyle sonraki yöneticilerdir. Burada Peygambere “cahiliye döneminde yapıldığı gibi yapma; kısası uygulayacaksan katilin dışında birini haksız yere öldürme; katili öldürecekse de işkence etme; bir kişiye mukabil iki veya daha fazla kişiyi öldürerek haddi aşma” şeklinde bir hitap vardır.¹³³⁷ Böylece söz konusu kıraatin anlam sınırlarını belirten Taberî, bu görüşlerin her biri için sahabe ve tâbiînden rivâyetler nakletmektedir.¹³³⁸

Zeccâc, âyetin *felâ tüsriif* şeklinde okunduğunu belirtmekle yetinerek anlam açılımına girmemekte ve her iki kıraat arasında bir tercih de ortaya koymamaktadır. Ancak yukarıda değindiğimiz gibi âyetin anlamını belirginleştirmeye çalışırken maktulün velisini merkeze alması, *isrâfi* onunla ilişkilendirmesi, onun *felâ yüsriif* şeklindeki kıraate meyiletmesi şeklinde anlaşılabilir. Taberî ise her iki okuyuşu, manası yakın iki kıraat olarak değerlendirmekte ve ahkâm-ı din konusunda Hz. Peygambere bir emrin ve/ya nehyin olmasını, bütün kullara yapılmış bir emir ve

¹³³³ Taberî, XIV, 587-588; Zeccâc, III, 237.

¹³³⁴ Taberî, XIV, 587.

¹³³⁵ Zeccâc, III, 237.

¹³³⁶ Taberî, XIV, 587-88.

¹³³⁷ Taberî, XIV, 584.

¹³³⁸ Taberî, XIV, 585-586.

hüküm; aynı şekilde kullardan bazılarına yapılan emir ve/ya nehyi, Müslümanların tamamı hakkında verilmiş hüküm olarak değerlendirmektedir.¹³³⁹

Görüldüğü üzere yukarıdaki her iki kıraat *inşâ* (nehy) cümlesidir. Burada Zeccâc, bir üçüncü kıraat daha zikretmektedir ki o da *فَلَا يُشْرِفُ* (*felâ yüsriфу*) şeklinde *ihbârî* cümle şeklinde gelen bir kıraat biçimidir. Fiille ilgili kıraat farklılıklarının ilk alt başlığında değindiğimiz *haber-inşâ yapısıyla ilgili kıraat vecihlerine* örnek olarak da verilebilecek olan bu kıraate Taberî, tefsirinde iltifat etmemektedir. Söz konusu kıraatin kaynaklarda Ebû Müslim el-Horasânî'ye (ö. 137/755) ait olduğu zikredilmekte¹³⁴⁰ ve İbn Cinnî (ö. 392/1002), bunu şâz kıraatler arasına kaydetmektedir.¹³⁴¹ Zeccâc, söz konusu kıraatin şâz olup olmadığına değinmemekte ve fakat anlam açılımını vermektedir. Buna göre “*maktulün velisi, diyet kabul etmeyip katili öldürdüğünde haddi aşmaz*” diğer bir ifadeyle “*öldürme konusunda velinin haddi aşması gerekmez.*”¹³⁴² Bazı âlimler ise söz konusu kıraat *ihbârî* cümle şeklinde olsa da onun nehy anlamında olduğunu; zira *inşâ* cümlelerin bazen haber kalıbında gelebileceğini belirtmektedirler.¹³⁴³

e) Kelimenin İsim-Fiil Okunması

Kıraat birikimi içerisinde bazen kelimenin hem fiil hem de isim kalıbında (*عَابِدٌ—عَبْدٌ—عَبْدٌ*)¹³⁴⁴ okunabildiğini görebilmekteyiz. Bu tür ihtilafların, diğerlerinde olduğu gibi, ilgili âyeti anlamaya yardımcı olması veya âyetin anlamını zenginleştirmesi, hatta bazen âyetin anlamını değiştirmesi mümkün olabilmektedir. Konumuzla ilgili Taberî ve Zeccâc'dan seçtiğimiz örneğimizi irdeleyip, fiile taalluk eden kıraat farklılıkları başlığımızı nihâyete erdirelim.

¹³³⁹ Taberî, XIV, 585, 588.

¹³⁴⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 516; Hatîb, *Mu'cemu'l-kirâât*, V, 57; İbn Cinnî, *Muhteseb*, II, 20; Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, s. 520

¹³⁴¹ İbn Cinnî, *Muhteseb*, II, 20.

¹³⁴² Zeccâc, III, 237, 238.

¹³⁴³ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 31; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 516; İbn Cinnî, *Muhteseb*, II, 20.

¹³⁴⁴ Mâide 5/60.

Hûd sûresindeki “إِنَّهٗ عَمَلٌ غَيْرٌ صَالِحٍ...” âyeti¹³⁴⁵ farklı şekillerde kıraat edilmiştir. Buna göre kıraat imamlarından İbn Kesîr, Nâfi‘, Ebû Amr, Hamza, Âsım, İbn Âmir âyetteki عَمَلٌ kelimesini isim olarak ve غَيْرٌ kelimesini de ötreli olarak “إِنَّهٗ عَمَلٌ غَيْرٌ صَالِحٍ” şeklinde; Kisâi ve Yakûb da mezkûr kelimeyi fiil şeklinde عَمِلَ ve غَيْرَ kelimesini de mansûb olarak “إِنَّهٗ عَمِلَ غَيْرَ صَالِحٍ” şeklinde okumuştur.¹³⁴⁶

Taberî, seleften bazı kişilerin mezkur âyeti إِنَّهٗ عَمِلَ غَيْرٌ صَالِحٍ şeklinde okuduğunu ve dahi İbn Abbas’ın kıraatinin de böyle geldiğini ifade etmektedir. Ancak Taberî, kendi döneminde bazı müteahhir kurrâ dışında emsâr kurrâsından bu şekilde okuyan hiç kimseyi bilmediğini; إِنَّهٗ عَمِلَ غَيْرٌ صَالِحٍ şeklinde okuyanların Hz. Peygamber’den bu şekilde duyulduğunu bildiren rivâyetler aktarsalar da bunların senedinin sahih olmadığını bildirmektedir.¹³⁴⁷ Dolayısıyla ona göre bu kıraat, sahih senetle nakledilmediği gerekçesiyle değerlendirilmeye ve tercihe şayan değildir. Zeccâc ise muhtemelen böyle bir gerekçeyle söz konusu kıraate yer vermemektedir. Ancak yukarıda belirtildiği üzere söz konusu kıraat, kaynaklarda mütevâtir kıraat kapsamında değerlendirilmekte ve okunmaktadır.¹³⁴⁸ Bu okuyuşa göre anlam “şüphesiz oğlun sâlih olmayan bir iş yapmıştır.” şeklinde ortaya çıkmaktadır.¹³⁴⁹

Her iki müfessir de “إِنَّهٗ عَمَلٌ غَيْرٌ صَالِحٍ” şeklindeki kurrânın çoğunluğunun üzerinde ittifak ettiği kıraati tercih etmektedir; ancak âyetin tevili konusunda ise farklı düşünmektedirler. Âyetteki عَمَلٌ kelimesi *inne*’nin haberi olarak tenvinli; غَيْرٌ kelimesi ise sıfat olarak merfu okunmaktadır.¹³⁵⁰ Ancak buradaki *hû* zamirinin mercii hakkında farklı vecihler ortaya konulmuş ve âyetin anlamı ona göre tayin edilmiştir. Buna göre Zeccâc, Hasan-ı Basrî ve İbn Sîrîn’in âyeti böyle kıraat ettiklerini

¹³⁴⁵ Hûd 11/46. [Allah buyurdu ki: Ey Nuh! O asla senin ailenden değildir. Çünkü onun yaptığı kötü bir iştir. O halde hakkında bilgin olmayan bir şeyi benden isteme! Ben sana cahillerden olmamanı tavsiye ederim.]

¹³⁴⁶ İbn Mücâhid, *es-Seb‘a*, s. 334; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 289; Bennâ, *İthâf*, II, 127.

¹³⁴⁷ Taberî, XII, 434-435.

¹³⁴⁸ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 289; Bennâ, *İthâf*, II, 127; Mekkî, *el-Keşf*, I, 530; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, V, 229.

¹³⁴⁹ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, V, 229; Mekkî, *el-Keşf*, I, 531.

¹³⁵⁰ Taberî, XII, 433; Mekkî, *el-Keşf*, I, 531; Bennâ, *İthâf*, II, 127.

belirtmektedir ve dahi onların görüşüne göre zamir “oğul” a racidir.¹³⁵¹ Taberî'nin de naklettiği bir rivâyete göre Hasan-ı Basrî'nin, “Allah'a andolsun ki o kişi, Nuh'un gerçek oğlu değildir” şeklinde bir ifadesi mevcuttur.¹³⁵² Bu durumda anlam “şüphesiz o, veled-i zînâdır.” şeklinde açığa çıkmaktadır.¹³⁵³ Bu görüşe karşı Zeccâc da İbn Abbâs ve İbn Mes'ûd'a ait “O kişi Hz. Nûh'un öz oğludur. Allah hiçbir nebisini ailesi konusunda böyle bir imtahanla sınamamıştır.” ifadelerine yer vermektedir.¹³⁵⁴

Zeccâc'ın benimsediği görüşe göre *hû* zamiri oğula racidir; fakat burada âyetin takdiri *صَالِحٍ غَيْرِ عَمَلٍ* şeklindedir. Buna göre anlam “şüphesiz ki oğlun, gayr-ı *sâlih amel sahibidir*” olarak açığa çıkar. Âyette muzaf (ذُو) hazfedilmiş ve muzafun ileyh (عَمَلٍ) onun yerine ikame edilmiştir. Arap dilinde böyle kullanımların olduğunu belirtmek için Zeccâc, bir şiirle de istişhatta bulunmaktadır.¹³⁵⁵

Yukarıda belirttiğimiz üzere Taberî, “*إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرٌ صَالِحٍ*” şeklindeki *şehir kurrâsının* okuduğu kıraati benimsemekte ve fakat buradaki zamiri Zeccâc'ın belirttiği şekillerde anlamamaktadır. Ona göre âyetteki zamir Hz. Nûh'un (s) isteğine râcîdir. Bu durumda âyetin takdiri *إِنَّ سُؤَالَكَ إِيَّايَ مَا تَسْأَلُنِيهِ فِي ابْنِكَ عَمَلٌ غَيْرٌ صَالِحٍ* (*Oğlun hakkında benden istemiş olduğun şey doğru olmayan bir davranıştır*) şeklinde olduğunu bildirmektedir. Buradaki istek bir önceki âyette geçen Hz. Nûh'un “*Ey Rabbim! Şüphesiz oğlum da ailemdendir*”¹³⁵⁶ şeklindeki duasıdır ki Allah, “*O senin ehlienden değildir. Ben'den onu kurtarmamı istemen de doğru olmayan bir davranıştır*” şeklinde cevap vermiştir. Taberî'nin belirttiği üzere Allah, önceden Hz. Nûh'un “*Rabbim! Yeryüzünde kâfirlerden hiç kimseyi bırakma!*”¹³⁵⁷ şeklindeki duasını kabul etmiş ve bu icabetin aksi olarak bir kimsenin dahi bundan istisna edilmesi şeklindeki

¹³⁵¹ Zeccâc, III, 55.

¹³⁵² Taberî, XII, 434.

¹³⁵³ Söz konusu anlam için ayrıca bk. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, IV, 113.

¹³⁵⁴ Zeccâc, III, 55.

¹³⁵⁵ Zeccâc, III, 55-56.

¹³⁵⁶ Hûd 11/45. [“Nuh Rabbine dua edip dedi ki: “Ey Rabbim! Şüphesiz oğlum da ailemdendir. Senin vâdin ise elbette haktır. Sen hakimler hakimsin.” Hz.Nuh bunu derken Allah'ın, ailesini boğulmaktan kurtaracağına dair vadine işaret ediyordu.]

¹³⁵⁷ Nûh 71/26. وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْنِي عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ ذَيَّارًا.

bir isteği “*amelun gayru sâlih*” olarak nitelemiştir.¹³⁵⁸ Taberî, ayrıca söz konusu görüşünü destekleyecek sahabe ve tâbiîn kavillerine de yer vermektedir.¹³⁵⁹ Bunlardan İbn Abbâs’tan nekledilen bir rivâyete göre anlam, “*hakkında bilgin olmayan bir şeyi istemen, gayr-ı sâlih bir iştir*” şeklindedir.¹³⁶⁰

Görüldüğü üzere fiil başlığı altında ayrı ayrı incelediğimiz kıraat farklılıkları farklı zaviyelerden müfessirler tarafından ele alınmakta ve değerlendirilmektedir. Bunlardan anlama tesiri olanlar olabildiği gibi olmayanlar da söz konusu olabilmektedir. Her iki müfessir de böyle bir birikimden hakkıyla faydalanmasını bilmişler ve tefsirlerinde bunlara metotları ve tevil anlayışları doğrultusunda yer vermişlerdir. Zeccâc, tefsirinin amacı muvacehesinde oldukça muhtasar bir üslup benimseyip tercihini çoğunlukla izhar etmezken; Taberî ise bunun aksine oldukça geniş bir şekilde konuyu izaha kalkışmakta ve çoğunlukla söz konusu kıraatler hangisiyse onunla ilgili tercihini ortaya koymaktadır.

3. Harf İle İlgili Kıraat Vecihleri

Kelimenin isim, fiil ve harften oluştuğunu belirtmiş ve kıraat birikimi içerisinde her biriyle ilgili farklılıkların olduğunu ifade etmiştik. Yukarıda isim ve fiile taalluk eden kıraat birikimlerini ele almış ve her iki müfessirin yaklaşım ve değerlendirmeleri çerçevesinde örneklerle konuyu işlemeye çalışmıştık. Bu başlık altında ise kelimenin üçüncü kısmı olan “harf” ve bununla ilgili kıraat farklılıklarını tasnif etmeye çalışacak; her bir kategoriye Taberî ve Zeccâc’ın gözüyle anlamlı hale getireceğiz. Buradaki harften kastımız alfabedeki her bir gösterge değil, Arapça’da kendi başına bir anlam ifade etmeyen ve ancak başka bir kelime ile kullanıldığında anlam kazanan edatlardır.¹³⁶¹ İşte bu başlık altında biz, incelediğimiz tefsirlerde ele alınan kıraat birikimi içerisinde “bir edatın yerine başka bir edatın okunması” ve “edatın hazf ve ispat edilmesi” şeklindeki değişimleri inceleyeceğiz.

¹³⁵⁸ Taberî, XII, 436.

¹³⁵⁹ Taberî, XII, 433-434.

¹³⁶⁰ Taberî, XII, 434.

¹³⁶¹ Ğalâyinî, *Câmi’u’l-d-durusi’l-Arabiyye*, s. 25; Dekar, *Mu’cemü’l-kavâidi’l-Arabiyye*, s. 241.

a) Edatların Değişimi

Arapça'da edatlar oldukça geniş bir kullanım alanına sahiptir.¹³⁶² Sayıları oldukça fazla olan edatlar bazen birbirlerinin yerine kullanılabilirler.¹³⁶³ Örneğin ما ism-i mevsûlü bazen مِنْ yerine, إِلا istisnası yerine bazen حَتَّى kullanılabilir. ¹³⁶⁴ Genelde bu tür değişimler kıraat birikimi içerisinde mushaf hattına uymadığı gerekçesiyle kıraat edilmeyip şâz kabul edilmekte; ancak tefsirlerde tefsîrî bir gayeyle istihdam edilebilmekte, bazen de değinilmeden geçilebilmektedir. Örneğin Kur'ân'daki “مَنْ لَا يَسْتَجِيبُ لَهُ” âyeti¹³⁶⁵ İbn Mesûd tarafından مَا لَا يَسْتَجِيبُ لَهُ şeklinde kıraat edildiği nakledilmektedir.¹³⁶⁶ Söz konusu kıraat, mushaf hattına uymadığı gerekçesiyle şâz kabul edilmiş¹³⁶⁷ ve hatta pek çok müfessir tarafından görmezden gelinmiştir.¹³⁶⁸ Tefsirlerinde bu kıraate hiç iltifat etmeyen müfessirlerden ikisi de Taberî ve Zeccâc'dır.¹³⁶⁹ Ancak bu başlık altına girebilecek bazı şâz kıraatler, kıraat olduğuna bile değinilmeden tefsiri gayeyle müfessirlerce kullanıldığı da vakıadır.

Örneğin Zeccâc, “فَلَوْلَا كَانَتْ قُرْآنٌ أَمَّنَتْ...” âyetinin¹³⁷⁰ Übey b. Ka'b ve İbn Mesûd tarafından okunan فَهَلَّا كَانَتْ قُرْآنٌ أَمَّنَتْ¹³⁷¹ hiç değinmeksizin mezkûr âyette geçen فَلَوْلَا edatının, فَهَلَّا anlamında olduğunu; bu durumda âyetin “*beldelerin halkları kendilerine imanlarının fayda vereceği bir vakitte iman etmeleri gerekmez miydi?!*”

¹³⁶² Ali Tevfik el-Hamd, Yûsuf Cemîl, *el-Mu'cemü'l-vâfi fi edevâti'n-nahvi'l-Arabî*, İrbid: Dâru'l-Emel, 1993, s. 7-8.

¹³⁶³ Mustafa Kurt, *Arap Dilinde Cer Harfleri*, İstanbul: İFAV, 1999, s. 211-252.

¹³⁶⁴ Kurt, *Arap Dilinde Cer Harfleri*, s. 238.

¹³⁶⁵ Ahkâf 46/5. [Allah'ı bırakıp da kıyamet gününe kadar kendisine cevap veremeyecek şeylere tapandan daha sapık kim olabilir? (Oysa) onlar, bunların tapmalarından habersizdirler]

¹³⁶⁶ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 50.

¹³⁶⁷ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 50; Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, s. 979.

¹³⁶⁸ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, VIII, 56; Râzi, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXIX, 6.

¹³⁶⁹ Zeccâc, IV, 438; Taberî, XXI, 116-117.

¹³⁷⁰ Yûnus 10/98. فَلَوْلَا كَانَتْ قُرْآنٌ أَمَّنَتْ فَتَنْعَمَهَا بِمَائِهَا إِلَّا قَوْمٌ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ غَدَابَ الْخُرِّي فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ [Yunus'un kavmi müstesna, (halkını yok ettiğimiz ülkelerden) herhangi bir ülke halkı, keşke (kendilerine azap gelmeden) iman etse de bu imanları kendilerine fayda verseydi! Yunus'un kavmi iman edince, kendilerinden dünya hayatındaki rüsvaylık azabını kaldırdık ve onları bir süre (dünya nimetlerinden) faydalandırdık.]

¹³⁷¹ Taberî, XII, 291, 296; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, V, 192.

edatın başında *li* harf-i cerri de mahzuptur ki takdiri لَيْلًا يَسْجُدُوا şeklindedir.¹³⁷⁹ Ayrıca Zeccâc, *lâm* harf-i cerri hafzedilmiş olsa bile sonrasının cer konumunda olmasını da caiz görmektedir. Ancak آلا يَسْجُدُوا cümlesinin mutaallakının ne olduğu konusunda Taberî'yle Zeccâc farklı düşünmektedir. Zeccâc'a göre cümlenin anlamı “*Şeytan, kendilerine yaptıklarını cazip göstermiş ve Allah'a secde etmesinler diye onları doğru yoldan alıkoymuştur*” şeklindedir ve âyetin takdiri de فَصَدَّهُمْ لَيْلًا يَسْجُدُوا لله olmaktadır.¹³⁸⁰ Dolayısıyla ona göre آلا edatı, önceki âyette geçen فَصَدَّهُمْ fiiliyle ilişkilidir.

Taberî ise edatı, daha önceki fiil olan وَرَزَيْنَ'ye bağlamaktadır. Ona göre âyetin takdiri فَصَدَّهُمْ لَيْلًا يَسْجُدُوا اللهُ şeklinde olmakta ve anlam “*şeytan onlara, Allah'a secde etmesinler diye yaptıklarını cazip göstermiştir*” şeklinde anlaşılmaktadır.¹³⁸¹ Ayrıca Zeccâc, bu kıraate göre okunduğunda âyetin *secde âyeti*¹³⁸² olmayacağını da belirtmektedir.¹³⁸³

Elâ kıraati: Âyet آلا يَسْجُدُوا اللهُ şeklinde de okunmaktadır. *elâ* edatı ibtidaiyye ve tenbih edatı olarak bilinmektedir.¹³⁸⁴ Taberî'nin belirttiğine göre âyet آلا يَا هَؤُلَاءِ اسْجُدُوا لِلَّهِ takdirindedir; ancak “*yâ*” nidâ harfinin varlığı zamire gerek bırakmamaktadır.¹³⁸⁵ Bu kıraatte âyet, *ellâ* kıraatinde olduğu gibi kendinden önceki âyetle ilişkilendirilmez. *يَسْجُدُوا* fiili ise muzari fiil değil; يَا اسْجُدُوا şeklinde iki kelimeden oluşmakta ve fakat aradaki *elifler* okuyuştan düştüğü gibi yazıdan da düşmektedir.¹³⁸⁶ Her iki müellif de Arap kelâmında آلا يَا تَصَدَّقْ عَلَيْنَا , آلا يَا اَرْحَمَنَا şeklinde kullanımın mevcut olduğuna ve söz konusu ifade şekliyle ilgili pek çok şiirin varlığına dikkat çekmektedirler.¹³⁸⁷

¹³⁷⁹ Taberî, XVIII, 41; Zeccâc, IV, 115.

¹³⁸⁰ Zeccâc, IV, 115.

¹³⁸¹ Taberî, XVIII, 41.

¹³⁸² Tilâvet secdesi de tabir olunan secde âyeti hakkında bilgi için bk. Abdurrahman Çetin, “Tilâvet Secdesi”, *DİA*, XLI, 157-159.

¹³⁸³ Zeccâc, IV, 115.

¹³⁸⁴ Zeccâc, IV, 115.

¹³⁸⁵ Taberî, XVIII, 41.

¹³⁸⁶ Taberî, XVIII, 42.

¹³⁸⁷ Zeccâc, IV, 115-116; Taberî, XVIII, 41.

Zeccâc'ın ifadesine göre âyetin başında vakfedildiğinde *أَلَا* (elâ yâ) şeklinde durulması ve *أَسْجُدُوا* şeklinde ibtida yapılması da mümkündür. Ayrıca sahih kıraat olarak değerlendirilen *elâ* kıraati tilâvet edildiğinde, âyet secde mahalli olmaktadır.¹³⁸⁸ Buna göre âyet ibtida cümlesi olarak şu anlamı ifade etmektedir: “*Bilmiş olun/Dikkat edin ey [insanlar!], göklerde ve yerde gizli olan her şeyi açığa çıkaran, gizlediğinizi ve açıkladığınızı bilen Allah'a secde edin!*”

Taberî ve Zeccâc, bu âyetteki kıraatlerin birini diğerine tercih etmemektedir. Taberî, her iki kıraatin kurrâ tarafından okunmuş olması, İslâm şehirlerinde yürürlükte (müstefiz) olması ve manalarının sahih olması gerekçesiyle ikisini de tasvip etmektedir.¹³⁸⁹ Zeccâc belirtmese de ifadelerinden Taberî ile aynı düşüncede olduğu gayet net anlaşılmaktadır.¹³⁹⁰

Son olarak şöyle bir örnek de zikredebiliriz: *إِلَّا أَنْ تَقَطَّعَ فُلُوبُهُمْ* âyeti¹³⁹¹ Taberî'nin belirttiğine göre Hicâz, Medîne, Basra, Kûfe kurrâsının bazısı *إِلَّا أَنْ تَقَطَّعَ فُلُوبُهُمْ* şeklinde hem *illâ* hem de fiil meçhul olarak; Medîne, Kûfe kurrâsından bazısı da *إِلَّا أَنْ تَقَطَّعَ فُلُوبُهُمْ* şeklinde hem *illâ* hem de fiil malum olarak; Hasan-ı Basrî de *إِلَّا أَنْ تَقَطَّعَ فُلُوبُهُمْ* şeklinde kıraat etmişlerdir.¹³⁹² Görüldüğü gibi âyetteki *إِلَّا* edatını kurrânın neredeyse tamamı istisna edatı olarak *illâ* şeklinde okurken; Taberî'nin ifadesiyle Hasan-ı Basrî *إِلَّا* olarak harf-i cer şeklinde okumuştur. Kaynakların belirttiğine göre aşere kurrâsından Yakûb el-Hadramî de söz konusu edatı harf-i cer olarak *ilâ* şeklinde okumuştur.¹³⁹³ Dolayısıyla *ilâ* şeklindeki kıraatin Taberî'den sonraki dönemlerde mütevâtir kıraat birikimi içerisinde değerlendirildiğini görmemiz mümkündür.

¹³⁸⁸ Zeccâc, IV, 115.

¹³⁸⁹ Taberî, XVIII, 41.

¹³⁹⁰ Zeccâc, IV, 115-116.

¹³⁹¹ Tevbe 9/110. [İşte o münafıkların inşa ettikleri sözde mescid, ölüp gidecekleri vakte kadar onların yüreklerinde hep bir dert ve sıkıntı kaynağı olarak kalacaktır. Allah çok iyi bilendir, hikmet sahibidir]

¹³⁹² Taberî, XI, 701-702; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 281; Bennâ, *İthâf*, II, 99.

¹³⁹³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 281; Bennâ, *İthâf*, II, 99.

Zeccâc söz konusu kıraat farklılıklarına değinmezken,¹³⁹⁴ ilk ikisini yakın anlamlı olduğu ve her birini de kurrânın belli bir çoğunluğu okuduğu için geçerli sayan Taberî, Hasan-ı Basrî'nin mezkur اَلْا kıraatini mushafa muhalif (şâz) olması sebebiyle kabul etmez. Dolayısıyla o, kendinden sonra mütevâtir kabul edilen Yakub'un kıraatini de mushaf hattına uymadığı gerekçesiyle geçerli saymamaktadır. Taberî'nin pek çok defa belirttiği gibi kendisi, mushaf hattına muhalif kıraatle okumayı caiz görmemektedir.¹³⁹⁵ Muhtemelen Zeccâc da aynı gerekçeye istinaden söz konusu kıraati zikretme gereği bile duymamıştır.

b) Edatın Hazfî ve İspatı

Edatın hazf ve ispat ile okunmasından kastedilen şey, Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushaflara tevzi edilen ziyâde ve noksan şeklindeki farklılıklardır. Bilindiği üzere kıraatler konusunda mushafın yazısında iki önemli nokta vardır. Birincisi, mushafların noktasız ve harekesiz yazısının kıraat farklılıklarının çoğunu bünyesinde taşımasıdır. İkincisi de yazının noktasız ve harekesiz yazımının kifâyet etmediği ziyade ve noksanlıklar şeklindeki kıraat farklılıkları ise mushaflar arasında dağıtılmış olmasıdır.¹³⁹⁶ Muhtelif beldelere gönderilen nüshalardaki bu farklılıklar, mushafın gönderildiği bölgelerde bulunan kurrâ tarafından birer kriter olarak esas alınmıştır. Mushaflar arası farklılıkların bir kısmını da edatlar oluşturmaktadır.¹³⁹⁷ Bunlar ,¹³⁹⁸ اؤ, ¹³⁹⁹ ب, ¹⁴⁰⁰ ف, ¹⁴⁰¹ ل, ¹⁴⁰² لا, ¹⁴⁰³ ve ¹⁴⁰⁴ مِنْ harflerinden oluşmaktadır. Hal böyle olunca Taberî ve Zeccâc, tefsirlerinde bazen söz konusu farklılıklara yer verebilmektedirler.

¹³⁹⁴ Zeccâc, II, 470.

¹³⁹⁵ Taberî, XI, 702.

¹³⁹⁶ Ünal, *Kıraat*, s. 100; Dağ, *Gelenek*, s. 69.

¹³⁹⁷ mushaflar arasındaki bu farklılıkları bir arada tablo halinde görmek için bk. Tayyar Altıkulaç, "İnceleme", *Hz. Osman'a İzâfe Edilen mushaf-ı Şerif*, İstanbul: IRCICA, 2007, ss. 87-89; Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, ss. 266-267; Ünal, *Kıraat*, ss. 102-103; Sicistânî, *Mesâhif*, ss. 245-282; Muhaysin, *Fî rihâbi'l-Kur'âni*, ss. 407-417.

¹³⁹⁸ Bakara 2/116; Âl-i İmrân 3/133; Mâide 5/53; En'am 6/32; A'râf 7/43, 75; Tevbe 9/107; Enbiyâ 21/30; Kasas 28/37;

¹³⁹⁹ Mü'min 40/26

¹⁴⁰⁰ Âl-i İmrân 3/184

¹⁴⁰¹ Şuarâ 26/217; Şûrâ 42/30; Sems 91/15.

¹⁴⁰² Müminûn 23/87-89.

¹⁴⁰³ Nisâ 4/66.

¹⁴⁰⁴ Tevbe 9/89.

Örneğin Mü'min sûresinde *وَ أَوْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ*¹⁴⁰⁵ edatı و şeklinde de kıraat edilmektedir. Taberî'nin ifadesiyle Medîne, Basrâ ve Şâm kurrâsının geneli و şeklinde okurken, Kûfe kurrâsı ise أَوْ şeklinde okur.¹⁴⁰⁶ Söz konusu kıraatlerdeki hemzenin hazfi ya da ispatı, o bölgelere gönderilen mushaflarda da böyle imlâ edilmiştir. Bu cümleden olmak üzere Zeccâc, Hicâz ehlinin mushafında âyetin و ile; Irak ehlinin mushafında ise أَوْ ile yazıldığına dikkat çeker.¹⁴⁰⁷ Taberî ise şehir adı vererek Medîne mushafının *elifsiz*; Kûfe mushafının *elif* ile yazıldığını haber vermektedir.¹⁴⁰⁸ Diğer bazı kaynakları incelediğimizde Mekke, Medîne ve Şâm mushaflarının *vâv* ile; Hz. Osman'ın mushafı¹⁴⁰⁹ ile Basrâ¹⁴¹⁰ ve Kûfe¹⁴¹¹ mushafının “ev” ile yazıldığı ifade edilmektedir.¹⁴¹²

Âyetin “vâv” veya “ev” ile okunması bir yana sonrasındaki fiilin sülâsî mi yoksa rubâî mi okunacağı; ayrıca fesâd kelimesinin mansûb olarak üstün mü yoksa merfû olarak ötre mi okunacağı da kurrâyâ göre farklılık arz etmektedir. Buna göre âyetin şu dört formda okunduğu belirtilmektedir:¹⁴¹³

1. *وَ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ* : Âsım'ın râvîsi Hafs ve Ya'kûb'un okuduğu kıraattir. Burada “ev” edatı iki şey arasında alternatif (ibhâmiyye) olduğunu bildiren edattır. Fiil, if'âl babında ve fâili Mûsâ (as)'dır. *Fesâd* ise nasp olarak cümlelenin mefûlüdür. Bu durumda âyet, “*Firavun, çevresinde bulunanlara: “Bırakın beni Musa'yı öldürüp kurtulayım. O, kendisini Peygamber olarak gönderdiğini söylediği rabbini yardımına çağıradursun. Zira ben onu öldürmezsem onun, sizin dininizi*

¹⁴⁰⁵ Mü'min 40/26. *وَ قَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبِّي إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ* [Firavun: Bırakın beni, dedi. Musa'yı öldüreyim; (Kurtarabilirse) Rabbine yalvarsın! Çünkü ben onun, dininizi değiştireceğinden yahut yeryüzünde fesat çıkaracağından korkuyorum.]

¹⁴⁰⁶ Taberî, XX, 309.

¹⁴⁰⁷ Zeccâc, IV, 371.

¹⁴⁰⁸ Taberî, XX, 309.

¹⁴⁰⁹ Sicistânî, *Mesâhif*, s. 247, 250.

¹⁴¹⁰ Sicistânî, *Mesâhif*, s. 255.

¹⁴¹¹ Sicistânî, *Mesâhif*, s. 255.

¹⁴¹² Sicistânî, *Mesâhif*, 255, 261, 262, 263; Dâni, *el-Mukni*, s. 599; Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, s. 267; Altıkulaç, “Mukaddime”, s. 89; Ünal, *Kıraat*, s. 103.

¹⁴¹³ Kıraat farklılıklarının tamamı için bk. İbn Mücâhid, *es-Seb'a*, s. 569; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 365; Bennâ, *İthâf*, II, 436.

değiştireceğinden yahut Mısır topraklarında, sizi çağırdığı rabbine ibadet etme fesadını yayacağından endişe ediyorum.” şeklinde anlaşılmaktadır.

2. وَأَنَّ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ : Nâfi‘, Ebû ‘Amr, Ebû Ca‘fer bu şekilde okumuşlardır. Burada vâv atıf edatı; fiil ise if‘âl babından ve fâili Mûsâ (as); *fesâde* ise mansûb olarak mef‘ûlün bih olmaktadır. Bu durumda anlam, “*Endişem o ki bu adam sizin dininizi değiştirecek ve aynı zamanda buradaki kurulu düzeni bozarak ülkede huzursuzluk çıkaracak*” şeklinde açığa çıkar.

3. أَوْ أَنَّ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ : Âsım’ın râvîsi Ebû Bekr Şu’be, Kisâî, Hamza ve Halef’in okuyuşları bu şekildedir. Edat “ev” şeklinde; fiil sülâsî mücerred ve fâili de zammeli *fesâd* kelimesi olmaktadır. Böyle bir okuyuşla anlam “*Zira ben onu öldürmezsem onun, sizin dininizi değiştireceğinden yahut Mısır topraklarında fesadın zuhûr etmesinden endişe ediyorum.*” şeklinde açığa çıkar.

4. وَأَنَّ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ : İbn Kesîr, İbn ‘Âmir böyle okumaktadır. Bu durumda vâv atıf; fiil sülâsî mücerred ve fâili de zammeli *fesâd* kelimesi olmaktadır. Bu durumda anlam “*Zira ben onu öldürmezsem onun, sizin dininizi değiştireceğinden ve Mısır topraklarında, fesadın zuhûr edeceğinden endişeleniyorum*” şeklinde anlaşılır.

Zeccâc’ın da ifade ettiği üzere اُوْ edatı iki şeyden birinin meydana gelmesini ifade etmek gayesiyle kullanılmaktadır.¹⁴¹⁴ Bu durumda Firavun’un korkusu “Mûsâ’nın ya dinlerini değiştirmesinden” ya da “Allah’a itaat etmelerine sebep olarak kurulu düzeni bozması” şeklinde yakın anlamlı iki alternatif olmaktadır. Zeccâc, bu durumda âyetin “*kesinlikle Mûsâ sizin dininizi ortadan kaldıracak! Şâyet ortadan kaldırmasa da onun içine fesat tohumu ekecek!*” şeklinde anlaşılacağına işaret ederek bir anlamda Hafs’ın وَأَنَّ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ şeklindeki kıraatine meyletmektedir. Ona göre âyeti vâv ile okuyanlar Firavun’un her iki anlamı da kastettiğini ifade etmiş olmaktadır.¹⁴¹⁵ Zeccâc, âyetteki fiilin sülâsî şekilde (وَأَنَّ يُظْهِرَ)

¹⁴¹⁴ Zeccâc, IV, 371.

¹⁴¹⁵ Zeccâc, IV, 371.

okunduğunu belirtse de buna pek iltifat etmemekte ve anlam düzeyine ve açılımına değinmemektedir.

Taberî'ye gelecek olursak o, yukarıda verdiğimiz dört kıraat şeklinin yaygın ve anlam bakımından da yakın olduğu gerekçesiyle tamamını tasvip etmektedir. Şöyle ki fiilin failinin “Musâ” veya “fesâd” olması ona göre aynı şeydir. Çünkü “fesâd”ı ortaya çıkaran biri (Mûsâ) olduğunda zaten fesâd zuhûr etmiş olur. Fesâd ortaya çıktığında (fail olduğunda) da mutlaka bir etken güce ihtiyaç vardır ki ortaya çıksın. Dolayısıyla âyetteki “fesâd” kelimesi ister fâil, ister mef’ûl olsun iki kıraatten biri, diğerinin anlamının sıhhatini bünyesinde barındırmaktadır. Yine ona göre edatın “ev” veya “ve” şeklinde okunması da yakın anlamlı iki kıraattir. Çünkü Firavun zaviyesinden bakacak olursak dinin değişmesi demek fesadın da zuhûr etmesi demektir veya fasâdın zuhur etmesi demek dinin değişmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla cümleler atfedilse de veya alternatif edatıyla (ev) okunsa da değişen bir şey olmamaktadır.¹⁴¹⁶ Bu durumda âyetin tevili, “*ben, bu adamın sizin dininizi değiştirmesinden ve/veya Mısır topraklarında kendisine kulluğa davet ettiği rabbine ibadeti izhâr etmesinden korkuyorum*” şeklinde olur ki ‘rabbe kulluğun izharı’ firavuna göre “fesâd”ın bizzat kendisidir.¹⁴¹⁷

Yukarıda sarf açısından kıraat vecihleri başlığı altına girebilecek okuyuş farklılıklarını her iki müellifin tefsirleri çerçevesinde tasnif ve tespit etmeye çalıştık. Görüldüğü üzere, bir kıraatin diğer bir kategoriyle tamamen keskin bir şekilde ayrılması çoğu zaman mümkün olmayabilmektedir. Zira sarfı ilgilendiren bir kıraat aynı zamanda nahiv ilmini de içine aldığı örneklerde de müşahade ettik. Bir sonraki başlıkta ise kıraat birikimi içerisinde doğrudan nahvî vecheye hitap eden farklılıklar üzerinde durmaya çalışacak; müfessirlerin konuya yaklaşımlarını da böylece ortaya koyma fırsatını yakalamış olacağız.

B. Nahiv İlmi Açısından Kıraat Vecihleri ve Anlama Etkisi

Önceleri *i'râb* olarak bilinen nahiv ilminin konusunun kelimelerin cümle içindeki konumu, cümlenin düzgün bir şekilde kuruluşu ve kelime sonlarının irab

¹⁴¹⁶ Taberî, XX, 309.

¹⁴¹⁷ Taberî, XX, 309-310.

durumu olduğu ifade edilmektedir.¹⁴¹⁸ Buna bağlı olarak nahvin fonksiyonu, kelimelerin çatılarının kurallarını belirleyip düzenlemekten çok, mananın tespitidir.¹⁴¹⁹ Diğer bir ifadeyle anlamın açığa vurulmasıdır. Yine de nahvin sarf ilminden ayrı düşünilemeyen bir ilim olduğunu belirtmemiz gerekir. Dolayısıyla kıraat birikimi içerisindeki sarfî farklılıklar bir anlamda nahvî başlık altına da girecek bir hüviyete sahiptir. Örneğin sarfî farklılıklarda ele alınan fiilin malum ya da meçhul okunması aynı zamanda failin ne olduğunu ve irabın nasıl şekilleneceğini doğrudan ilgilendiren nahvî bir farklılıktır.

Filhakika nahiv ilminin genişliği her yönüyle konuyu ele almamızı mümkün kılmasa da irabla bağlantılı olan vecihler, genel olarak kelimenin mübtedâ, haber veya mef'ul, önceki bir kelimeye atf, bedel, sıfat, tekit, mastar yahut zamir-i fasl olarak okunması gibi konuları içermektedir. Nahvî farklılıklara edatların işlerliğinin ilave edilmesi de mümkündür. Bunlar âmil-mamûl ilişkisiyle ilgili başlıklardır. Mesela kıraat birikimi içinde bazı harfler/edatlar okunurken bunlara işlerlik kazandırılarak amel ettiklerini; bazen de bunların âmillikten düşürülerek kıraat edildiklerini müşahade edebilmekteyiz. Ezcümle her iki müfessirimizin tefsirlerinde dikkate aldıkları nahvî kıraat farklılıklarından hareketle konuya yaklaşımları, tercihleri ve anlama yansıtma derecelerini aşağıdaki başlıklar altınca ele almaya çalışacağız.

1. Mübteda ve Haber ile İlgili

İsim cümlesi esas itibariyle mübtedâ ve haberden oluşmaktadır. Mübtedâ ve haber bazen sadece isimlerden oluştuğu gibi fiil, zarf ya da isim cümleciğinden oluşabilmektedir. Kıraat birikimi içerisinde esas itibariyle bazı cümleler ve bunları oluşturan isimler mübtedâ ve haber şeklinde kıraat edilebildiği gibi farklı bir vecihle de irab edilebilmektedirler. Bu cümleden olmak üzere mübtedâ ve haberle bağlantılı olan irab vecihleri genel olarak kelimenin mef'ûl, hâl, bedel, sıfat, öncesine atf, müekked mastar, istisnâ, medh-zem, zarf, ihtisas ya da cevab olarak ortaya çıkabilmektedir. Bu kategoriye giren kıraat farklılığı cümlelerin söz konusu irab

¹⁴¹⁸ Ebü'l-Kâsım ez-Zeccâcî, *el-İdâh fî ileli'n-nahv*, thk. Mâzin el-Mubârek, Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 1979, s. 91; Ğalâyinî, *Câmiu'd-durusü'l-Arabiyye*, s. 22; Dekar, *Kavâidü'l-Arabiyye*, s. 71.

¹⁴¹⁹ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 56.

şekillerinden biriyle tevcih edilmesine zemin hazırlamaktadır.¹⁴²⁰ Hal böyle olunca âyetin anlamı da ona göre şekillenmekte ve tayin edilmektedir. Konu her iki müfessirin ele aldığı kapsayıcı örneklerle izah edilecektir.

Konuyla ilgili olarak Nebe sûresinin “ رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحْمَنُ لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ ”¹⁴²¹ âyeti örnek olarak verilebilir. Söz konusu âyette geçen “*rab*” ve “*rahmân*” kelimelerini kıraat-i aşere imamlarından Nâfi‘, İbn Kesîr, Ebû Amr ve Ebû Ca‘fer zamme ile “ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحْمَنُ ”; İbn Âmir, Âsım ve Yakûb kesre ile “ رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحْمَنُ ”; Hamza, Kisâî ve Halefû'l-Âşir ise “*rab*” kelimesini kesre, “*rahmân*” kelimesini ötre ile “ رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحْمَنُ ” okumuştur.¹⁴²²

Taberî söz konusu kıraatlerin tamamını zikretmekte ve her birinin kendine göre sahih bir vechinin olduğunu belirtmektedir. Bu sebeptir ki yukarıdaki üç kıraatten herhangi birini okuyacak kişinin isabet kaydetmiş olacağını ifade etmektedir. Ancak her bir kıraatin irab vecihlerini ayrı ayrı belirtmeyen Taberî, sadece hoşuna gittiğini söylediği “*rab*” kelimesinin esreli ve “*rahmân*” kelimesinin de ötreli kıraat şeklinin tevcihini kapalı bir şekilde yapmaktadır. Dolayısıyla o, “ رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحْمَنُ ” şeklindeki Hamza, Kisâî ve Halef’in kıraatini öncelemektedir. Çünkü ona göre رَبِّ kelimesinin bir önceki âyetteki “جَزَاءً مِنْ رَبِّكَ” ifadesine¹⁴²³ yakınlığı sebebiyle esre okunması; “الرَّحْمَنُ” kelimesinin de söz konusu ifadeye uzak olması sebebiyle ötre olması gramer açısından daha hoştur.¹⁴²⁴

Taberî, beğendiği kıraat vechinin irab açısından neye tekabül ettiğini belirtmemektedir. Ancak âyetin tevilini yaparken “جَزَاءً مِنْ رَبِّكَ رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا مِنْ”

¹⁴²⁰ İraba taalluk eden örnekler için bk. Muhaysin, *Kirâât*, II, 195-310.

¹⁴²¹ Nebe 78/37. [O ki göklerin, yerin ve bu ikisi arasında bulunan her şeyin rabbidir. O, rahmândır. O gün insanlar O'na karşı konuşmaya yetkili değildir]

¹⁴²² İbn Mücâhid, *es-Seb‘a*, s. 669; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 397; Bennâ, *İthâf*, II, 584.

¹⁴²³ Nebe 78/36. جَزَاءً مِنْ رَبِّكَ عَطَاءً حِسَابًا [İşte bütün bunlar Rabbinin yeterli bir başışı, mükâfatıdır]

¹⁴²⁴ Taberî, XXIV, 45.

”الْحَلْقِ” şeklinde¹⁴²⁵ bir cümle kullanması,¹⁴²⁶ onun “*rabb*” kelimesini bir önceki âyette geçen رَبِّكَ’yle irtibatlandırması, “رَبِّ”yi ya bedel ya beyan ya da sıfat kabul ettiği anlamına gelmektedir. Nitekim Zeccâc, esreli رَبِّ kelimesini sıfat olarak irabını yapmaktayken;¹⁴²⁷ diğer bazı âlimler bedel ya da beyân olabileceğini de ifade etmektedir.¹⁴²⁸ Yine Taberî, الرَّحْمٰنُ kelimesinin irabtaki karşılığını belirtmemektedir. Ancak o, âyetin bu kısmını “الرَّحْمٰنُ لَا يَمْلِكُوْنَ مِنْهُ خِطَابًا” şeklinde müstakil almakta ve tevlini “O, kıyamet gününde yarattıklarından sadece izin verdikleri hariç hiç kimsenin kendisine hitap etmeye güç yetiremeyeceği Rahman’dır. Kendisine izin verilen ise sadece gerçekleri söyler”¹⁴²⁹ şeklinde yapmaktadır.¹⁴³⁰ Buna göre “*rahmân*” kelimesi ya mahzûf bir “هُوَ”nin haberi; ya da “*rahmân*” mübtedâ, sonrasındaki fiil cümlesi de haberi olmaktadır.¹⁴³¹ Mamafih Zeccâc, “*rahmân*”ın ötre okunması durumunda mahzûf bir “*hüve*”nin haberi olacağını beyan etmektedir.¹⁴³²

Zeccâc ise mezkûr âyetle ilgili olarak “*rabb*” ve “*rahmân*” kelimelerinin hem esre hem de üstün ile okunduğunu ifade etmekle birlikte, yukarıda verdiğimiz üçüncü kıraat ihtimalini ayrıca belirtmemektedir. Ona göre “*rabb*” esre okunursa önceki âyetteki مِنْ رَبِّكَ’nin sıfatı olduğunu; ötre okunursa mahzûf bir “*hüve*”nin haberi olarak irab edileceğini ifade eder. Bu durumda âyet ...هُوَ رَبُّ takdirinde olmaktadır. *Rahmân* kelimesinin de esre veya ötre okunması durumunda “*rabb*” ile aynı şekilde irabının yapılacağını beyan eden Zeccâc, genelde takip ettiği metoda uygun olarak söz konusu kıraatlerle ilgili olarak burada bir tercih ortaya koymamaktadır.¹⁴³³ Muhtemelen Taberî’de olduğu gibi o, tüm kıraatleri geçerli saymakta ve sahih

¹⁴²⁵ Bütün bunlar Rabbinden –göklerin, yerin ve bu ikisi arasında bulunan her şeyin rabbinden– bir karşılıktır.

¹⁴²⁶ Taberî, XXIV, 45.

¹⁴²⁷ Zeccâc, V, 275.

¹⁴²⁸ Nehhâs, *Î’râbü’l-Kur’ân*, s. 1262; Fârisî, *el-Hücce*, VI, 370; İbn Zencele, *Hüccetü’l-Kırâât*, s. 747; Mekkî, *el-Keşf*, II, 350.

¹⁴²⁹ يَقُولُ تَعَالَى ذِكْرُهُ: الرَّحْمٰنُ لَا يَمْلِكُوْنَ مِنْهُ خِطَابًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ، إِلَّا مِنْ أَدْنَىٰ لَهُ مِنْهُمْ، وَقَالَ صَوَابًا

¹⁴³⁰ Taberî, XXIV, 46.

¹⁴³¹ Âyetin söz konusu irab şekilleri için bk. Nehhâs, *Î’râbü’l-Kur’ân*, s. 1262; Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XXXI, 23; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, VIII, 407.

¹⁴³² Zeccâc, V, 275.

¹⁴³³ Zeccâc, V, 275.

bulmaktadır. Nitekim mezkur kıraatlerin pek çok kurrâ tarafından okunmuş ve kendilerinden nakledilmiş olmasını bunun sebebi olarak gösterebiliriz.

Konumuzla alakalı bir diğer örnek de A'râf sûresindeki “وَلِيَّاسُ التَّمُودِي ذُلِكَ خَيْرٌ” âyetidir.¹⁴³⁴ Taberî ve Zeccâc'ın belirttiği gibi وِلْيَاسُ kelimesi hem ötre hem de üstün olarak okunmaktadır.¹⁴³⁵ Buna göre kıraat imamlarından İbn Kesîr, Âsım, Ebû Amr, Hamza ve Halef وِلْيَاسُ şeklinde ötre ile; Nâfi', Kisâî, İbn Âmir ve Ebû Ca'fer وِلْيَاسَ şeklinde üstünlü okumuşlardır.¹⁴³⁶

5. *Ve libâse't-tekvâ* şeklinde üstün okunduğunda her iki müfessirin de müştereken zikrettikleri veche göre hemen öncesindeki رِيثًا kelimesine *atf* edilerek okunmaktadır. Bu durumda *libâs*, mef'ûl olmakta ve anlam “*Ey Ademoğulları, biz sizin için avret mahallinizi örten elbiseler, mal ve süs eşyaları ve takvâ elbisesi indirdik (var ettik)*” şeklinde anlaşılmaktadır.¹⁴³⁷ Zeccâc, bu kıraate göre ذُلِكَ خَيْرٌ kısmında ise *zâlike*'yi mübteda; *hayrun*'u ise haber olarak kabul etmektedir.¹⁴³⁸ Aşağıda detaylarını göreceğimiz üzere Taberî, bu kıraati benimsemektedir.

6. *Ve libâsü't-tekvâ* şeklinde ötre ile okunduğunda ise her iki müfessirin de belirttiği üzere dilciler âyetin tevcihini ve anlamını farklı şekillerde tespit etmektedirler. Buna göre âyet, şu şekillerde irab edilmektedir:

a. وِلْيَاسُ التَّمُودِي mübteda, خَيْرٌ ise haberdir. ذُلِكَ ise mübtedânın sıfatıdır. Taberî, bazı Kûfeli dilcilere nispetle verdiği bu vecih, Zeccâc tarafından ilk vecih ve en açık olan iki irab şeklinden biri olarak kabul edilmektedir.¹⁴³⁹ Zeccâc, anlamı “*takva elbisesi ki o, en hayırlı olandır*” şeklinde vermektedir. Taberî'nin ve Zeccâc'ın zikrettiği söz konusu irab şekli esasında Kûfeli filolog Ferrâ'ya ait bir çözümdür.¹⁴⁴⁰ Taberî, eğer âyet ötreli olarak kıraat edilecekse bu şekliyle irab edilmesini en doğru

¹⁴³⁴ A'râf 7/26. يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَمَوَاتِكُمْ وَرِيثًا وَلِبَاسُ التَّمُودِي ذُلِكَ خَيْرٌ ذُلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَكَّرُونَ [Ey Adem oğulları! Size ayıp yerlerinizi örtecek giysi, süslenecek elbise yarattık. Takvâ elbisesi... İşte o daha hayırlıdır. Bunlar Allah'ın âyetlerindedir. Belki düşünüp öğüt alırlar.]

¹⁴³⁵ Zeccâc, II, 328; Taberî, X, 128.

¹⁴³⁶ İbn Mücâhid, *es-Seb'a*, s. 280; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 268; Bennâ, *İthâf*, II, 46.

¹⁴³⁷ Zeccâc, II, 328; Taberî, X, 128.

¹⁴³⁸ Zeccâc, II, 328.

¹⁴³⁹ Zeccâc, II, 329.

¹⁴⁴⁰ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 375.

vecih olarak kabul etmektedir. Bu durumda âyetin tevilini “*Ey Âdemoğulları, sizin bilmiş olduğunuz bu takva elbisesi sizin için, avret mahallerinizi örten elbiselerden ve sizin için yarattığımız mal ve süslerden daha hayırlıdır. O halde siz bu takva elbisesini giyin*” şeklinde ortaya koyar.¹⁴⁴¹

b. Zeccâc’ın zikredip Taberî’nin değinmediği bir diğer vecih de لِبَاسُ هُوَ لِبَاسُ التَّقْوَى’nin muzmar bir “هُوَ”nin haberi olarak merfu olmasıdır. Âyet هُوَ لِبَاسُ التَّقْوَى takdirindedir ki Zeccâc, mefhumu şu şekilde ortaya koymaktadır: “*Setr-i avret müttakilerin libâsıdır.*”¹⁴⁴² Buradaki zamir önceki “*ayıp yerlerinizi örtecek giysi*”ye râcidir. Muhtemelen Zeccâc, arka planında sebep-i nüzûlun varlığını dikkate alarak bu çözümü ortaya koymaktadır. Zira cahiliye döneminde Araplardan bir kısım insanlar Kâbe’yi tavaf ederken, her zaman giydikleri elbiselerini çıkarıp çıplak olarak tavaf yaparlardı.¹⁴⁴³ Âyet-i Kerime böyle yapanları uyararak avret mahallerini örtmeleri için kendilerine elbiseler verildiğini söylemektedir ki bu elbiselerle örtünmek, takvânın bizzat kendisi olmaktadır.

Zeccâc, a ve b maddelerinde verdiğimiz irab vecihlerini Arap grameri açısından en açık (*ebyen*) vecih olarak niteler.¹⁴⁴⁴

c. لِبَاسُ التَّقْوَى mübteda, ذَلِكَ خَيْرٌ ise haberdir. Taberî’nin bazı Basralı dilcilere nispetle verdiği bu vecih, Zeccâc tarafından üçüncü vecih olarak zikredilmektedir. Ancak Zeccâc, bu vechi öncelememekte; Taberî ise bazı dilcilerin söz konusu irab vechini hatalı addettiklerini beyan etmektedir. Çünkü bu durumda haber cümlesinde mübtedâ olan *libâs* kelimesine dönen bir zamir bulunmamaktadır.¹⁴⁴⁵ Ancak Zeccâc, bu veche yöneltilen eleştirileri hafifletmek gayesiyle olsa gerek, bir çözüm üretme çabası ortaya koyar. Buna göre *zâlike*, هُوَ menzilesinde olup âyet لِبَاسُ التَّقْوَى هُوَ خَيْرٌ takdirindedir. Çünkü belirttiğine göre ism-i işaretler, hemen öncesindeki bir isme râci ise zamir gibi değerlendirilebilir.¹⁴⁴⁶ Böyle bir durumda *hüve*, makablindeki *libâsu*’t-

¹⁴⁴¹ Taberî, X, 129, 131.

¹⁴⁴² Zeccâc, II, 328-329.

¹⁴⁴³ Taberî, X, 119.

¹⁴⁴⁴ Zeccâc, II, 329.

¹⁴⁴⁵ Taberî, X, 128.

¹⁴⁴⁶ Zeccâc, II, 329.

tekvâ'ya döner ve anlam “*takvâ libası, işte odur en hayırlı olan*” veya “*takvâ libası, en hayırlı olanın ta kendisidir*” şeklinde ortaya çıkar.

Zeccâc, söz konusu üstün ve ötreli iki kıraatin tevcihini yapmakla yetinmekte ve herhangi bir tercih ortaya koymamaktadır. Taberî ise Zeccâc gibi hareket etmez. O, *libâs* kelimesinin üstün olarak mef'ûl konumunda olduğu kıraat şeklini (لِبَاسِ التَّقْوَى), âyetin manasını daha sıhhatli bir şekilde ifade ettiği gerekçesiyle isabetli bulmaktadır. Nitekim bundan sonra gelen âyetin manasının¹⁴⁴⁷ da bu âyeti, mezkûr şekliyle kıraat etmenin daha münasip olduğunu desteklediğini ifade etmektedir. Bu durumda ona göre âyetin tevili şu şekilde olmalıdır: “Ey Âdemoğulları, biz sizin için, avret mahallinizi örten elbiseler, mal ve süs eşyaları ve takva elbisesi indirdik (var ettik). İşte bizim size indirdiğimiz bu şeyler, Kâbe’yi tavaf ederken soyunup da çıplak şekilde tavaf etmenizden sizin için daha hayırlıdır. O halde Allah’tan korkun. Allah’ın sizi rızıklandığı bu şeyleri giyin, elbiselerinizden soyunmak suretiyle şeytana itaat etmeyin. Çünkü şeytan, bu davranışıyla sizi alaya alıyor, atanız Âdem ve Havva’yı, Allah’ın kendilerine giydirdiği elbiseden soyundurarak onları aldattığı gibi sizi de böylece aldatmak istiyor.”¹⁴⁴⁸

Taberî’ye göre “takvâ elbisesi”nden maksadın da nefislerin ve kalblerin, Allah korkusunu hissetmeleri ve bunun icabı olarak da emirlerini tutup yasaklarından kaçınmalarıdır. Ona göre takva elbisesi bu manada alındığı takdirde, imanı da, salih ameli de, hayâyı da, Allah korkusunu da ve güzel kıyafetli olmayı da ifade etmiş olur. Zira Allah’tan korkan, O’na iman etmiş olur. Emirlerini tutar, O’ndan çekinir, her yerde O’nun, kendisini gözetlediğini düşünür.¹⁴⁴⁹

¹⁴⁴⁷ A’râf 7/27. يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا إِنَّهُ يَرِيكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِمَّنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ [Ey Âdemoğulları! Şeytan, ana-babanızı, ayıp yerlerini kendilerine göstermek için elbiselerini soyarak cennetten çıkardığı gibi sizi de aldatmasın. Çünkü o ve yandaşları, sizin onları göremeyeceğiniz yerden sizi görürler. Şüphesiz biz şeytanları, inanmayanların dostları kıldık]

¹⁴⁴⁸ Taberî, X, 129-130.

¹⁴⁴⁹ Taberî, X, 130-131.

Konumuzla ilgili son olarak Bakara sûresindeki *وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِمْ*¹⁴⁵⁰ âyetini zikredebiliriz. Nâfi‘, İbn Kesîr, Âsım’ın râvîsi Ebû Bekr Şûbe, Kisâi, Ya’kûb ve Halef *وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِمْ* şeklinde *ibtida* cümlesi olarak *ref* okumakta; Ebû Amr, Âsım’ın râvîsi Hafs ve Hamza ise *وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِمْ* şeklinde *mef’ûl* olarak *nasb* okumaktadırlar.¹⁴⁵¹

Taberî ve Zeccâc, üstün şeklindeki okuyuşun *mef’ûl*ü mutlak takdirinde sunulduğunu belirtirmektedir.¹⁴⁵² Buna göre âyet *فَلْيُوصُوا وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِمْ* “Eşleri için bir vasiyet yapsınlar” takdirindedir. Taberî ilaveten üstünlü okuyuşu *كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِمْ* takdiriyle *mef’ûlün bih* olarak irab edildiğini de haber vermektedir.¹⁴⁵³ Ancak Taberî’nin her iki takdire ve âyetin buna göre tevil edilmesine itirazı mevcuttur. Âyet bu haliyle ölmekte olan kocanın, eşinin bir yıl boyunca kendi evinde oturabileceğini vasiyet etmesini vacip kılmaktadır ki eğer bu vasiyet koca tarafından gerçekleştirilmemiş olursa misarçılar bir yıl dolmadan kadını evinden çıkarmaları mümkün olabilecektir. Oysa Allah, âyette *عَبْرَ إِخْرَاجٍ* (çıkarılmaksızın) buyurmaktadır. O zaman bu durumda, âyeti *nasb* okuyanların bu şekildeki tevilî, âyetteki *عَبْرَ إِخْرَاجٍ* ifadesinin varlığı sebebiyle geçersizdir. Zira bu durumda hukukî bir boşluk söz konusu olmaktadır. Taberî, bu kıraate göre takdirin ve tevilin şöyle olması gereğine vurgu yapmaktadır: *وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا كَتَبَ اللَّهُ لَأَزْوَاجِهِمْ عَلَيْكُمْ وَصِيَّةً مِنْهُ هُنَّ أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ، أَلَا وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا كَتَبَ اللَّهُ لَأَزْوَاجِهِمْ عَلَيْكُمْ وَصِيَّةً مِنْهُ هُنَّ أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ، أَلَا* “Ey müminler, sizden kim ölür de geride de eşleri kalırsa, Allah, size o kadınları, tam bir yıl, ölen kocalarının evlerinden çıkarmamanızı farz kıldı.” Dolayısıyla buradaki hitap mü’minlere, kocanın vârislerine yani toplumsal bilincidir ki; bunu kocanın vefatından sonra uygulayabilsinler. Taberî, bu yorumuna

¹⁴⁵⁰ Bakara 2/240. *وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا كَتَبَ اللَّهُ لَأَزْوَاجِهِمْ عَلَيْكُمْ وَصِيَّةً مِنْهُ هُنَّ أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ، أَلَا* [Sizden ölüp de (dul) eşler bırakan kimseler, zevcelerinin, evlerinden çıkarılmadan, bir yıla kadar bıraktıkları maldan faydalanmaları hususunda (sağlıklarında) vasiyet etsinler. Eğer o kadınlar, (kendiliklerinden) çıkıp giderlerse, kendileri hakkında yaptıkları meşru şeylerden size bir günah yoktur. Allah azîzdir, hakîmdir.]

¹⁴⁵¹ İbn Mücâhid, *es-Seb‘a*, s. 184; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 228; Bennâ, *İthâf*, I, 422; Mekki, *el-Keşf*, I, 299.

¹⁴⁵² Zeccâc, I, 321; Taberî, IV, 397.

¹⁴⁵³ Taberî, IV, 397.

Nisâ sûresindeki *لَا تُؤْتُوا مَالَكُمْ مِنْ اللَّهِ حَتَّىٰ تُوَفَّقُوا عَلَىٰ صَالِحٍ* ifadesini¹⁴⁵⁴ delil getirmektedir ki kelamın delaleti ve açıklığı *كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ* (Allah, size farz kıldı) takdirini zikretmeye gerek bırakmamaktadır.¹⁴⁵⁵ Yine Taberî'ye göre âyetin nasb şekilde okunması -bu tevilin dışına çıkılarak- farklı bir şekilde irab edilemez. Örneğin üstünlü *vasiyyeten* kıraati, hâl cümlesi olarak irab edilemez.¹⁴⁵⁶

Ötreli şekilde *vasiyyetün liezvâcîhim* kıraatinin tevcihinin ise üç şekilde yapıldığını görmekteyiz. Zeccâc bunlardan sadece birine yer verirken; Taberî diğer ikisini zikretmektedir. Buna göre Zeccâc, haberin hazf edildiği ve mübtedanın bir sıfatla muttasıf olduğunda nekre (nekre-i muhassasa) olarak gelebileceği düşüncesinden hareketle¹⁴⁵⁷ âyetin *فَعَلَيْهِمْ وَصِيَّةٌ لِّأَزْوَاجِهِمْ* takdirinde olduğunu belirtmektedir.¹⁴⁵⁸ Bu durumda *aleyhim* mahzûf ve mükaddem haber; *vasiyyetün* muahhar mübteda; *liezvâcîhim* ise sıfattır. Taberî ise Zeccâc'ın mübteda-haber şeklindeki takdirini, nâib-i fâil olarak yorumlamakta ve âyeti *كُتِبَ عَلَيْهِمْ وَصِيَّةٌ لِّأَزْوَاجِهِمْ* takdirinde ve “*eşlerine vasiyet etmeleri onlara farz kılındı*” tevilinde sunmaktadır. Âyetin bu irab ve yorumunun Abdullah b. Mes'ûd'un *كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْوَصِيَّةُ لِأَزْوَاجِهِمْ* şeklindeki kıraatine¹⁴⁵⁹ dayandığını da belirtmektedir.¹⁴⁶⁰ Ayrıca, *vasiyyetün* kelimesinin mukaddem haber; *liezvâcîhim*'in ise muahhar mübteda kabul edildiğini de bildiren Taberî, *لِأَزْوَاجِهِمْ وَصِيَّةٌ* takdirini de vermektedir.¹⁴⁶¹

Zeccâc, kıraatler arasında bir tercih yapmamaktadır. Taberî ise –Kur'ân'ın zahirinin delâletinin bunu gerektirmesi sebebiyle– ötreli kıraati tercih etmektedir.¹⁴⁶² Yine belirttiği üzere söz konusu âyetteki hüküm Nisâ sûresinin on ikinci âyeti¹⁴⁶³ ve

¹⁴⁵⁴ Nisâ 4/12. ...zarar vermeksizin. Allah'tan size bir vasiyettir.

¹⁴⁵⁵ Taberî, IV, 399.

¹⁴⁵⁶ Taberî, IV, 400.

¹⁴⁵⁷ Âyetin bu şekildeki irabı için bk. Mekkî, *el-Keşf*, I, 299.

¹⁴⁵⁸ Zeccâc, I, 321.

¹⁴⁵⁹ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 156; Mekkî, *el-Keşf*, I, 299.

¹⁴⁶⁰ Taberî, IV, 397.

¹⁴⁶¹ Taberî, IV, 398.

¹⁴⁶² Taberî, IV, 398.

¹⁴⁶³ Nisâ 4/12. ... وَهَلْ الرُّبُوعُ بِمَا تَرَكَتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّلُثُ بِمَا تَرَكَتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِي تَوْصِيَةً بَيْنَ الْأَرْوَاحِ... [Çocuğunuz yoksa, sizin de, yapacağınız vasiyetten ve borçtan sonra, bıraktığınızın dörtte biri onlarındır (zevcelerinizdir). Çocuğunuz varsa, bıraktığınızın sekizde biri onlarındır.]

Bakara sûresinin iki yüz otuz dördüncü âyetiyle¹⁴⁶⁴ neshedilmiştir. Zira önceleri bir insan ölür de geride karısı kalırsa o kimse ister karısı lehine vasiyette bulunsun, isterse bulunmasın karısı, ölen kocasının evinde bir yıl kalırdı. Mezkûr âyet-i kerime, bu hususu beyan etmektedir. Ancak, Bakara sûresinin iki yüz otuz dördüncü âyeti inerek kocası ölen kadınların bir yıl değil; dört ay on gün iddet bekleyeceklerini ifade etmektedir. Nisâ sûresinin on ikinci âyeti de nazil olmuş ve kocası ölen kadına nafaka verilmeyeceğini, zira onun, kocasının malına mirasçı olacağını; kocasının çocukları varsa malının sekizde birini, yoksa dörtte birini alacağını beyan etmiş ve böylece kadının artık nafaka alamayacağı bildirilmiştir.¹⁴⁶⁵

2. Edatlar ile İlgili

Nahiv ilminde amillerin lafzî-semâî kısmında değerlendirilen edatların, cümle içindeki durumlarına göre farklı şekillerde amel ettiği bilinmektedir.¹⁴⁶⁶ Bununla birlikte bazen edatların, âmillikten düştüğü durumlar da söz konusudur. Filhakika Kur'ân'daki edatların kimi zaman amel ettiği; kimi zamanda etmediği şeklinde kıraatlerin nakledildiği vakıdır. Farklı okuma biçimi olarak karşımıza çıkan bu birikimin genellikle “ان”¹⁴⁶⁷ ve “لكن”¹⁴⁶⁸ ve “من”¹⁴⁶⁹ maddeleriyle ilgili irab vecihleri; “سكان”nin tam fiil veya nâkıs fiil olarak¹⁴⁷⁰ amel etmesini kapsamaktadır. Bütün bu durumların cümlelerin irabına/anlamına etkileri az ya da çok olabilmektedir. Sayıları bir hayli fazla olan bu farklılıkların örneklerini Taberî ve Zeccâc özelinde ele almaya ve konuyu anlaşılır hale getirmeye çalışalım.

¹⁴⁶⁴ Bakara 2/234. وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرْتَبِعْنَ بَأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغَ أَجَلُهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ [Sizden ölenlerin, geride bıraktıkları eşleri, kendi başlarına (evlenmeden) dört ay on gün beklerler. Bekleme müddetlerini bitirdikleri vakit, kendileri hakkında yaptıkları meşru işlerde size bir günah yoktur. Allah yapmakta olduklarınızı bilir.]

¹⁴⁶⁵ Konuyla ilgili rivâyetler için bk. Taberî, IV, 400-407.

¹⁴⁶⁶ Ğalâyinî, *Cami 'u 'd-durusü'l-Arabiyye*, s. 41.

¹⁴⁶⁷ Kıraat farklılıklarının tamamı için bk. Muhaysin, *Kirâât*, II, 154-160, 180-188.

¹⁴⁶⁸ Kıraat farklılıklarının tamamı için bk. Muhaysin, *Kirâât*, II, 161-164.

¹⁴⁶⁹ Meryem 19/24. Kıraat farklılıkları için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 318; Bennâ, *İthâf*, II, 235.

¹⁴⁷⁰ Kıraat farklılıklarının tamamı için bk. Muhaysin, *Kirâât*, II, 149-154.

En'âm sûresinin “وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ” âyetindeki¹⁴⁷¹ اِنَّهَا edatı hem *enne* hem de *inne* şeklinde kıraat edilmektedir. İbn Kesîr, Ebû Amr, Âsım'ın râvîsi Ebû Bekr, Yakûb, Halef mezkûr âyette geçen “اِنَّ” edatını “hemze”nin kesresi ile “اِنَّ” şeklinde; Nâfi', Âsım, Hamza ve Kisâî ise fetha ile “اِنَّ” şeklinde okumuştur.¹⁴⁷²

Taberî ve Zeccâc'ın belirttiği üzere “*inne*” şeklinde kıraat edildiğinde cümle *istinâf* cümlesi olmakta ve önceki cümleyle irab bağı bulunmamaktadır. Dolayısıyla *inne* kıraatine göre âyet-i kerimedeki “nereden biliyorsunuz?” (*vemâ yüş'iruküm*) ifadesindeki muhatap müşriklerdir ve cümle burada sona ermektedir. Bundan sonra gelen *inne* ile başlayan cümle müstakil bir cümledir. Müminlere, müşriklerin iman etmeyecekleri durumunu haber vermektedir. Bu izaha göre âyetin bu kısmının mânâsı şöyledir: “(Ey müşrikler) Allah'ın mucizeleri size geldiğinde iman edeceğinizi nereden biliyorsunuz? (Ey müminler) o mucizeler onlara gelse de onlar iman etmeyeceklerdir.”¹⁴⁷³ Taberî, söz konusu anlamı Mücâhid'den nakletmektedir. Zeccâc, her iki cümlede muhatabın müminler olabileceği ihtimaline göre de âyeti tevil etmektedir. Buna göre “Ey müminler, Allah'ın mucizeleri onlara geldiğinde iman edeceklerini nereden biliyorsunuz? O mucizeler onlara gelse de onlar iman etmeyeceklerdir” anlamını ortaya koymaktadır.¹⁴⁷⁴

“*Enne*” şeklinde kıraat edilmesi durumunda âyetin tevcihinin farklı şekillerde yapıldığını görmekteyiz. Bu kıraate göre anlamın tespitinde âyetin sebep-i nüzûlü devreye girmektedir. Zeccâc'ın muhtasar olarak yer verdiği sebep-i nüzûlün detaylarını Taberî şöyle aktarmaktadır: “Resulullah (s), birgün Kureyşlilerle konuşuyordu. Onlar dediler ki: “Ey Muhammed, sen bizlere, Musa'nın âsâsının bulunduğunu, onu taşa vurarak on iki göze su akıttığını haber veriyorsun. Yine sen, İsa'nın, ölüleri dirilttiğini, Semud kavmine mucize olarak bir deve verildiğini söylüyorsun. O halde sen de bize bazı mucizeler getir ki biz de seni tasdik edelim.”

¹⁴⁷¹ En'âm 6/109. وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَلْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لِّيُؤْمِنُوا لَيَحْتَفِلْنَ عَلَيْهَا وَإِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ. [Kendilerine bir mucize gelirse ona mutlaka inanacaklarına dair Allah'a çok büyük yeminler ettiler. De ki: Mucize göndermek ancak Allah'ın elindedir. Ama mucize geldiğinde de inanmayacaklarının farkında mısınız?!]

¹⁴⁷² İbn Mücâhid, *es-Seb'a*, s. 265; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 26; Bennâ, *İthâf*, II, 26.

¹⁴⁷³ Zeccâc, II, 282; Taberî, IX, 486-487.

¹⁴⁷⁴ Zeccâc, II, 282.

Resulullah (s) “Size ne getirmemi istersiniz?” diye sorunca Kureyşliler: “Safa tepesini altın yapmanı istiyoruz” dediler. Resulullah onlara: “Şâyet bunu yaparsam beni tasdik eder misiniz?” diye sorunca dediler ki: “Evet, Allah’a yemin olsun ki eğer bunu yaparsan hepimiz sana tabi oluruz.” Resulullah (s) kalkıp dua etmeye başladı. Bunun üzerine Cebrail aleyhisselam geldi ve Resulullah’a şöyle dedi: “Dileğin yerine getirilecek. İstersen Safa tepesi altın olacak. Fakat bir mucize gönderilir de buna rağmen iman etmezlerse biz onları mutlaka azaba uğratarız. İstersen bırak onları da tevbe edip imana gelenler tevbe etmiş olsunlar.” Resulullah (s) bunun üzerine dedi ki: “O halde tevbe edenler tevbe etsin.” İşte bunun üzerine bu âyet nazil oldu.”¹⁴⁷⁵

Buna göre Taberî, bazı âlimlerin âyetteki *vemâ yüş’iruküm* (nereden biliyorsunuz?) hitabının peygamber ve ashabına olduğunu ve *enne* şeklinde okunacak olan edatın da mef’ûl konumunda bulunduğunu kabul ettiklerini ifade eder. Zira müşrikler, kendilerine bir mucize geldiği takdirde iman edeceklerine dair yukarıda zikrettiğimiz şekilde yemin edince, müminler Resulullah’a demişlerdir ki: “Ey Allah’ın Resülü, sen rabbinden bir mucize iste de müşrikler iman etsinler.” Bunun üzerine Allah bu âyeti indirmiş ve müminlere buyurmuştur ki: “*Ey müminler, o müşriklere, bu istedikleri mucizeler geldiğinde onların iman edeceklerini nereden biliyorsunuz?*” Âyeti bu şekilde izah eden âlimler, *lâ yu’minûn* cümlesinin başındaki *lâ*’nın zâid/sıla/lağv edatı olduğunu ve “*مَا مَنَّكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ*” “*Sana emrettiğimde seni secde etmekten alıkoyan neydi!*” âyetinde¹⁴⁷⁶ olduğu gibi olumsuzluk ifade etmediğini belirtmektedir.¹⁴⁷⁷ *Zeccâc*, *lâ yu’minûn* ifadesindeki *lâ*’nın zâid (lağv) olacağı görüşüne karşı çıkar ve bir kelimenin aynı anda hem olumlu hem de olumsuz durumda olmasının düşünülemediğini belirtir.¹⁴⁷⁸ Dolayısıyla o, âyetin zahirinde mesele çözüme kavuşuyorsa, hazf, iptal ve/ya takdire gitmemeyi tercih etmektedir. Taberî’nin anlayışı da böyledir. Çünkü o, mezkûr âyet “*enne*” şeklinde okunduğunda, *lâ* nefy edatının zâid (sılâ) olmasına pek prim vermemektedir.

¹⁴⁷⁵ Taberî, IX, 485-486.

¹⁴⁷⁶ A’râf 7/12.

¹⁴⁷⁷ Zeccâc, II, 282; Taberî, IX, 487-488; Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 350.

¹⁴⁷⁸ Zeccâc, II, 283.

Âyetin diğer bir tevcihi sadedinde Zeccâc, âyetteki *enne*'nin *lealle* anlamına geldiğini Sîbeveyh'in Halîl b. Ahmed'den naklettiğini ve Arapların إِنَّتِ السُّقُّ أَنَّكَ تَشْتَرِي شَيْئًا (çarşıya çık da *belki* bir şeyler alırsın) ifadesinde, *enne*'yi *lealle* anlamında kullandığını bildirmektedir.¹⁴⁷⁹ Taberî de aynı ifadelere yer vermekte; hatta o, söz konusu anlamı destekleyen pek çok şiiri de şevâhid olarak kullanmaktadır.¹⁴⁸⁰ Ayrıca Taberî, Übey b. Ka'b'ın kıraatinin لَعَلَّهَا şeklinde olduğunu¹⁴⁸¹ belirtmesi¹⁴⁸² kelimenin bu anlamını destekleyen önemli bir delil olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna göre Taberî, buradaki hitabın müminlere yapıldığını ancak “şüphesiz ki” (*enne*) ifadesinden maksadın “belki de” (*lealle*) olduğunu belirterek *ennehâ* kıraatini tercih etmiş ve âyetin tevlinin şöyle olduğunu söylemiştir: “*Ey müminler ne biliyorsunuz? Müşriklere mucizeler geldiğinde belki de onlar iman etmeyecekler! Bu durumda derhal cezalandırılacaklar, helakleri ertelenmeyecektir.*”¹⁴⁸³

Zeccâc, *enne* kıraatiyle ilgili olarak yukarıda verdiğimiz iki tevcih arasında Halîl'in görüşünü Arapça bakımından en kuvvetli (akvâ) ve en güzel görüş olarak görmektedir. Belirttiğine göre âyette *enne*'nin *lealle* anlamında kullanılması ve *lâ*'nın zâid olmaması hususunda icmâ söz konusudur ve dahi icmâ da uyulmaya en layık görüştür. Ancak yine de Zeccâc, iki kıraat arasında *innehâ* şeklindeki kıraati tercih etmekte ve onu en güzel (ahsen) ve en iyi (ecved) kıraat olarak nitelemektedir.¹⁴⁸⁴

Konuyla ilgili diğer bir misal ise Meryem sûresindeki “فَنَادِيهَا مِنْ تَحْتِهَا” ifadesindeki¹⁴⁸⁵ “من” maddesinin okunuşu ve tevcihiyle ilgilidir. Kıraat-i aşere imamlarından İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım'ın râvîsi Ebû Bekr Şube mezkûr

¹⁴⁷⁹ Zeccâc, II, 282.

¹⁴⁸⁰ Taberî, IX, 488-489.

¹⁴⁸¹ Übey b. Ka'b'ın mushafında âyet لَا يُؤْمِنُونَ إِذَا جَاءَتْهُمُ لَعَلَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ şeklinde. bk. Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 350; Bennâ, *İthâf*, II, 26; İbnü'l-Cevzî, III, 104-105.

¹⁴⁸² Taberî, IX, 488.

¹⁴⁸³ Taberî, IX, 489.

¹⁴⁸⁴ Zeccâc, II, 283.

¹⁴⁸⁵ Meryem 19/24. فَنَادِيهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا [Derken, bebek (İsâ), ona aşağı taraftan şöyle seslendi: ‘Sakin üzülme anne! Rabbin senin alt yanında bir su arkı meydana getirdi]

kelimeyi “م” harfinin fethası “ت”nin nasbı ile âyeti “مِنْ تَحْتِهَا”; Nâfi‘, Kisâî, Hamza ve Âsım’ın râvîsi Hafs da “م”in ve “ت”nin kesresiyle “مِنْ تَحْتِهَا” okumuştur.¹⁴⁸⁶

Taberî, Hicâz ve Irâk kurasının genelini âyeti “مِنْ تَحْتِهَا” şeklinde kıraat ettiğini ve fakat âyetin tevili konusunda bir kısmının Meryem’in ötesinden seslenenin (fâilin) Cebrâil (s); diğer bir kısmının ise seslenenin doğum sonrasında İsâ (s) olduğunu ifade etmektedir.¹⁴⁸⁷ Taberî, her iki görüşü destekleyen sahabe ve tabiîn kavillerine de ayrıca yer vermektedir.¹⁴⁸⁸ Yine Kûfe ve Basrâ kurrâsının bazıları da âyeti “مِنْ تَحْتِهَا” şeklinde ve buradaki *men* ism-i mevsûlünü, annesine seslenen Hz. İsâ’ya râci olduğu manasıyla kıraat etmişlerdir.¹⁴⁸⁹

Zeccâc, *min tehtihâ* kıraatinin daha çok kişi tarafından okunduğunu ve bununla kastedilenin –İsâ değil– melek olduğunu zikreder.¹⁴⁹⁰ Oysa Taberî, âyetteki fâilin hem İsâ hem de melek Cebrâil olabileceği yorumlarının mevcudiyetine dikkat çekmişti. Zeccâc, *men* şeklindeki kıraatte ise seslenen kimsenin İsâ olarak yorumlandığını; İsâ’nın, annesine doğumun hemen sonrasında seslenmesindeki anlamın, Allah’ın çocukla ilgili mucizeyi ona göstermesi olduğuna dikkat çekmektedir. Böylece Allah, çocuğun diliyle ona hurma vd. mucizelerini haber vermektedir.¹⁴⁹¹

Tefsirinin genelinde olduğu gibi kıraatleri oldukça ihtisar olarak ele alan Zeccâc, mezkûr kıraatlerle ilgili bir tercihte bulunmamaktadır. Buradan onun, her iki kıraati ve zikrettiği manaları güzel gördüğünü anlamamız mümkündür. Taberî ise her iki kıraati de doğru ve geçerli saymakta ve birini diğerine tercih etmemektedir. Peki, âyetin tevili konusunda Taberî’nin bir tercihi söz konusu mudur? Taberî, her iki kıraatte de seslenenin “yeni doğan bebek (İsâ)” olduğunu ifade etmektedir. Ona göre “Derken, bebek (İsâ), ona doğduğu yerden şöyle seslendi: ‘Sakın üzülme anne!

¹⁴⁸⁶ İbn Mücâhid, *es-Seb‘a*, s. 408-409; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 318; Bennâ, *İthâf*, II, 235.

¹⁴⁸⁷ Taberî, XV, 500.

¹⁴⁸⁸ Taberî, XV, 501-504.

¹⁴⁸⁹ Taberî, XV, 500-501.

¹⁴⁹⁰ Zeccâc, III, 325.

¹⁴⁹¹ Zeccâc, III, 325.

Rabbin senin alt yanında bir su arkı meydana getirdi” anlamı her iki kıraat için de geçerlidir.¹⁴⁹²

Verilen örneklerde görüldüğü üzere edatların nahivle irtibatı fevkalade kuvvetli olup bunlardaki herhangi bir değişim anlamı da etkileyebilmektedir. Âyet yorumlarının farklılaşmasına neden olan bu tür değişimler her iki müfessir tarafından dikkate alınmış ve anlam açılımları belirtilmeye çalışılmıştır. Zeccâc, genelde muhtasar bir üslup benimserken; Taberî, rivâyetleri de ıskalamadan, konuyu daha da detaylandırmaya özen göstermektedir.

3. Kelimenin Noktasının/Harfin Değişimi

Kelimenin noktasının farklılığı demek, harfin değişmesi anlamına gelmektedir. Bu da kelimenin ıstikakıyla ilgili bir durum olup, kelimenin türediği kök tamamıyla farklılaşmaktadır. Bunlar, sarfî kıraat farklılıklarıyla ilgili başlık altında değindiğimiz fiillerin gâib-muhatab-mütekellim (*iltifât*) şeklindeki okumalarından ayrı düşünülecek farklılıklardır.¹⁴⁹³

Burada ele alacağımız söz konusu kıraatler, mushaf hattı dışına çıkabilecek değişimler değildir. Aksine mushaf hattının noktasız ve harekesiz olduğu göz önünde bulundurulduğunda, yazı iskeleti aynı olan ve fakat şifahen farklı okunan kıraatlerdir. Örneğin mushafta مَمْسُرَهَا şeklinde noktasız ve harekesiz yazılan kelimenin¹⁴⁹⁴ rivâyetler çerçevesinde hem “نُنْشِرُهَا” hem de “نُنْشِرُهَا” şeklinde okunduğu nakledilmektedir.¹⁴⁹⁵ Yine “كَيِّر” ve “كَيِّر” şeklinde okunan âyetin¹⁴⁹⁶ mushaf hattında كَيِّر şeklinde resmedilmiş¹⁴⁹⁷ olması da buna örnektir. Buradan şu anlaşılmalıdır: “Kur’ân, mushaftaki yazı kalıbının kaldıracabileceği bütün ihtimallerle okunabilir.” Dikkat edilmesi gereken husus şudur ki kıraatler, şifahî olup nakle dayanmaktadır;

¹⁴⁹² Taberî, XV, 505.

¹⁴⁹³ Söz konusu ilfâtla ilgili değişimlerin sarfî ve nahvî yönüne, “Gâib-Muhatab-Mütekellim” ile ilgili kıraat vecihleri başlığı altında dikkat çekmiştik. Bu nedenle tekrar etmemek gayesiyle burada değinmedik. İlgili başlığa bakılabilir.

¹⁴⁹⁴ mushaf-ı Şerîf, IRCICA, s. 53

¹⁴⁹⁵ Bakara 2/259. Kıraat farklılıkları için bk. Bennâ, *İthâf*, I, 449.

¹⁴⁹⁶ Bakara 2/219. Kıraat farklılıkları için bk. Bennâ, *İthâf*, I, 437.

¹⁴⁹⁷ mushaf-ı Şerîf, IRCICA, s. 42.

yoksa İbn Miksem'in yaptığı gibi mushaftan hareketle dilin imkân verdiği vecihlerle oluşturulmuş ihtimaller değildir. Filhakika resmü'l-mushafın, sahih rivâyetle gelen kıraat birikimi hususunda bir denetleme mekanizması ve referans olarak kullanıldığını ifade etmiştik.

Âyetteki bir kelimenin değişmesi, cümlenin manasının kısmen de olsa değişmesi anlamına gelebilmektedir. Müfessirler de sahih olması koşuluyla bunları tefsirlerinde kullanmış ve tevcihini söz konusu değişimlere göre yapmışlardır. Kıraat birikimi içerisinde örneğin “تَتْلُوا” kelimesinin “تَبْلُوا”,¹⁴⁹⁸ “فَتَبَيَّنُوا”,¹⁴⁹⁹ “فَتَبَيَّنُوا”,¹⁴⁹⁹ “يُسِرُّكُمْ”,¹⁵⁰⁰ un “يُنشِرُكُمْ”¹⁵⁰⁰ şeklinde okunması bu kategoriye girebilecek örneklerden bazılarıdır.¹⁵⁰¹ Görüldüğü üzere bu tür farklılıklarda kelimenin türediği kök harflerinin değişikliği söz konusudur.

Konuyla ilgili “هَذَاكَ تَبْلُوا كُلُّ نَفْسٍ مَّا أَسْلَفَتْ...”¹⁵⁰² âyetini tefsirler çerçevesinde örnek olarak zikredecek olursak; âyetteki تَبْلُوا kelimesi iki şekilde okunmuştur. Biri İbn Mes'ûd kanalıyla gelen ve kıraat imamlarından Hamza, Kisâî ve Halef'in okuduğu تَتْلُوا (*tetlû*); diğeri İbn Abbâs kanalıyla gelen ve İbn Kesîr, Nâfi', Âsım, Ebû Âmr ve İbn Âmir'in okuduğu تَبْلُوا (*teblû*) kıraati.¹⁵⁰³

Okuyuş şekillerinden de anlaşıldığı gibi kelimenin iskeletinde herhangi bir farklılaşma olmadan noktalamanın değiştiğini görmekteyiz. Her iki kelime de farklı kökten türediği için elbette ki anlamında farklılıklar olacaktır. Kıraatlara göre kelimenin ve âyetin anlamı şu şekillerde tayin edilmektedir.

Teblû şeklindeki okuyuşta, Taberî'nin Mücahid'den naklettiğine göre, kelime تُحْتَبَرُ (sınanır/hesaba çekilir) anlamındadır. Buna göre âyetin anlamı “*Orada her can, hayır ve şer namına ne öne sürdüyse amellerin gerçek kıymetini ortaya çıkaracak*

¹⁴⁹⁸ Yûnus 10/30.

¹⁴⁹⁹ Nisâ 4/94; Hucurât 49/6.

¹⁵⁰⁰ Yûnus 10/22.

¹⁵⁰¹ Konuyla ilgili farklılıklar için bk. Muhaysin, *Kirâât*, I, 482-502.

¹⁵⁰² Yûnus 10/30. [İşte orada herkes önceden yapmış olduğunu bilir. Gerçek mevlaları olan Allah'a döndürülürler. Uydurdukları şeyler ise kendilerinden kaybolup gider.]

¹⁵⁰³ Taberî, XII, 173-174; İbn Mücâhid, *es-Seb'a*, s. 325; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 283; Bennâ, *İthâf*, II, 108-109; Ferrâ, *Me'âni'l-kur'an*, I, 463.

şekilde hesaba çekilir” şeklinde açığa çıkmaktadır.¹⁵⁰⁴ Zeccâc da *teblû* kelimesini تَعْلَمُ (tecrübe eder/iyi bilir) ve تَعْلَمُ (bilir) şeklinde izah etmekte ve anlamı şöyle tayin etmektedir: “O vakit her nefis, önceden ne gönderdiğini iyi bilir/tecrübe eder.”¹⁵⁰⁵ Ferrâ’nın bu açıklamaya و تراه (ve onu görür) ilavesi de vardır.¹⁵⁰⁶ Bu kıraat ve anlamı benimseyenler “يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ”¹⁵⁰⁷ (Gün gelecek bütün gizli saklı şeyler gözler önüne serilecek) âyetini delil olarak kullanırlar.¹⁵⁰⁸ Kurtubî, *teblû* kelimesinin *tezûku* (tatmak) anlamının varlığına da dikkat çeker ve âyeti şu manayla verir: “O günde her nefis yapmış olduğu amellerin karşılığını (mükâfatını/cezasını) tadar.”¹⁵⁰⁹

Tetlû şeklindeki kıraate göreyse âyet üç farklı şekilde anlamlandırılmıştır. Buna göre:

- a. Tâbi olmak/peşine takılmak anlamında. Bu durumda anlam şöyledir: “Orada her nefis, dünyadayken ahireti için yaptıklarına [taptıklarına] tabi olur/peşine takılır.” Taberî, bu anlamı destekleyen ve fakat senet yönünden problemleri gördüğü şu hadisi zikreder: “Kıyamet gününde Allah’tan gayrısına tapan her kavim, tapınılan tarafından temsil edilir. O halk onların peşine takılır ve neticede onları ateşe kadar takip ederler.” Rasulullah bundan sonra *hünâlike tetlû küllü nefsin* âyetini okumuştur.¹⁵¹⁰ Zeccâc ise kelimenin bu anlamıyla ilgili şu şiiri vermektedir:

قد جعلت دُلُوي تَسْتَتِلِيَنِي - ولا أحب تبع القرين

“Kovamı o kadar doldurdum ki beni kuyuya doğru *peşine takmak* (kendine tabi yapmak) istiyordu. Oysa ben onu takip etmek istemiyordum.”¹⁵¹¹

¹⁵⁰⁴ Taberî, XII, 173.

¹⁵⁰⁵ Zeccâc, III, 17; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, IV, 27-28.

¹⁵⁰⁶ Ferrâ, *Me’âni’l-kur’ân*, I, 463.

¹⁵⁰⁷ Târik 86/9.

¹⁵⁰⁸ İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 181.

¹⁵⁰⁹ Kurtubî, *Ahkâm*, X, 488.

¹⁵¹⁰ Taberî, XII, 173.

¹⁵¹¹ Zeccâc, III, 17. Ayrıca bk. Zeccâc, I, 459; Kurtubî, *Ahkâm*, X, 489.

- b. Okumak, tilâvet etmek anlamında. Bu durumda anlam “*hasenâtının ve seyyiâtının kitabını (amel defterini) okur*” şeklindedir. Ahfeş ve diğer bazı nahivcilere dayandırılan *okuma* anlamının,¹⁵¹² İsrâ sûresindeki âyetlerle¹⁵¹³ de temellendirildiğini görmekteyiz.¹⁵¹⁴ Söz konusu âyetlere göre, “Kıyamet ve hesap günü insanın önüne amel defterini koyacağız ve o da bütün yaptıklarının amel defterinde kayıtlı olduğunu görecektir. Sonra ona, “Şimdi oku bakalım amel defterini. Bugün [başka hiçbir şeye gerek olmaksızın] kendi hesabını kendin görmeye yetersin.” denecektir.”¹⁵¹⁵
- c. Bizzat görmek, incelemek anlamında. “*O gün her nefis ne yapmışsa, onu bizzat görecek/inceleyecek.*”¹⁵¹⁶

Bu âyetle ilgili olarak Zeccâc’ın *teblû* şeklindeki kıraati benimsediği ifadelerinden anlaşılmaktadır. *Tetlû* şeklindeki diğer kıraati de zikretmekte ve fakat Ahfeş’in yukarıdaki görüşünü nakletmekle yetinmektedir.¹⁵¹⁷ Taberî açık bir şekilde belirtmese de onun bu konuda Ferrâ’nın görüşüne¹⁵¹⁸ meylettiğini görmekteyiz. Taberî burada kıraatlerin birini diğerine tercih etmez. Ona göre her iki kıraatin yaygın olarak kıraat imamları tarafından okunması ve mana bakımından da yakın olmaları dolayısıyla ikisi de geçerlidir.¹⁵¹⁹

Konuyla ilgili diğer bir örnek Bakara sûresindeki “*تُنشِرُهَا*” kelimesinde¹⁵²⁰ görülmektedir. Kıraat-i aşere imamlarından Nâfi’, İbn Kesîr, Ebû Amr, Ebû Ca’fer

¹⁵¹² Ahfeş, *tetlû* şeklindeki kıraati bu şekilde izah etse de kendisi, *teblû* kıraatini *tahburû* (tecrübe eder/iyi bilir) anlamıyla tercih etmektedir. Ahfeş, *Me’âni*, I, 373.

¹⁵¹³ İsrâ 17/13-14.

¹⁵¹⁴ Zeccâc, III, 17.

¹⁵¹⁵ İsrâ 17/13-14. قَوْلَ إِنْسَانٍ الزَّمَانُ طَارَهُ فِي عُنُقِهِ وَخُرِجَ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا ﴿13﴾ أَفَرَأَى كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا

¹⁵¹⁶ Taberî, XII, 174.

¹⁵¹⁷ Zeccâc, III, 17.

¹⁵¹⁸ Ferrâ, *Me’âni'l-kur’ân*, I, 463.

¹⁵¹⁹ Taberî, XII, 174-175.

¹⁵²⁰ Bakara 2/259. أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَىٰ الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِئُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا وَقَالَ إِنِّي مُتَوَدِّعٌ لِّهَٰذَا الْبَلَدِ [Yahut görmedin mi o kimseyi ki, evlerinin duvarları çatıları üzerine çökmüş (alt üst olmuş) bir kasabaya uğradı; “Ölümünden sonra Allah bunları nasıl diriltir acaba!” dedi. Bunun üzerine Allah onu öldürüp yüz sene bıraktı; sonra tekrar diriltti. Ne kadar kaldın? dedi. “Bir gün yahut daha az” dedi. Allah ona: Hayır, yüz sene kaldın. Yiyeceğine ve içeceğine bak, henüz bozulmamıştır. Eşeğine de bak. Seni insanlara bir ibret kılalım diye (yüz sene ölü tuttuk, sonra tekrar

ve Yakûb “ن”un zammesi ve “ر” ile “نُنْشِرُهَا”; İbn Âmir, Âsım, Hamza, Kisâf ve Halef ise “ز” ile “نُنْشِرُهَا” şeklinde okumuşlardır.¹⁵²¹ Taberî ve Zeccâc’ın tefsirlerinde mezkûr kıraat farklılıklarına ilâveten Hasan-ı Basrî’ye ait “نُنْشِرُهَا” şeklindeki kıraate de yer verilmektedir.¹⁵²²

“نُنْشِرُ” kelimesi lügatte *irtifa* anlamına gelmekte ve “yerden yükselen şeye” neşez denilmektedir.¹⁵²³ Yine çocuğun boyu uzayıpta delikanlı olduğunda قَدْ نَشَرَ الْعَالَمَ; kadın kocasına karşı baş kaldırmasına نَشَوُ الْمَرْأَةِ عَلَى زَوْجِهَا; yerden yüksek mekanlara da نَشَرَ veya نَشَارٌ denilmektedir.¹⁵²⁴ Taberî ve Zeccâc söz konusu kıraate göre âyetin tevilinin “Kemiklere bak, çürüyüp dağılmalarının ardından nasıl da birini diğerinin üzerine yükseltiyoruz. Cesetteki yerlerine yerleştiriyoruz” şeklinde olacağını belirtmektedir.¹⁵²⁵ Ayrıca Taberî, İbn Abbâs ve Süddî’den bu anlam doğrultusunda iki de rivâyet nakletmektedir.¹⁵²⁶

nünşiruhâ/nünşiruhâ şeklindeki kıraate göre kelimenin anlamı her iki müfessire göre “نُنْشِرُهَا/hayat veririz” şeklindedir. Kelimenin if’âl babından geldiğini belirten Taberî ve Zeccâc, Arap dilinde Allah’ın tekrar diriltmesi “أَنْشَرَ اللَّهُ الْمَوْتَى”¹⁵²⁷ şeklinde ifade edildiğini belirtir. Taberî, bu anlam için “أَنْشَرَ”¹⁵²⁸ âyetiyle “أَمْ أَحْتَدُوا اللَّهَ مِنْ”¹⁵²⁹ âyetlerini şahit olarak getirmektedir. Bu durumda âyetin anlamı “hele o kemiklere bak, ölümünden sonra onlara nasıl tekrar hayat verip

dirilttik). Şimdi sen kemiklere bak, onları nasıl düzenliyor, sonra ona nasıl et giydiriyoruz, dedi. Durum kendisince anlaşılınca: Şimdi iyice biliyorum ki, Allah her şeye kadirdir, dedi.]

¹⁵²¹ İbn Mücâhid, *es-Seb‘a*, s. 189; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 231; Bennâ, *İthâf*, I, 449.

¹⁵²² Zeccâc, I, 344; Taberî, IV, 616-617.

¹⁵²³ Zeccâc, I, 344; Taberî, IV, 616.

¹⁵²⁴ Taberî, IV, 616.

¹⁵²⁵ Zeccâc, I, 344; Taberî, IV, 616.

¹⁵²⁶ Taberî, IV, 616.

¹⁵²⁷ Allah ölüleri diriltti.

¹⁵²⁸ Abese 80/22. [Sonra dilediği zaman onu diriltilip ortaya çıkaracak.]

¹⁵²⁹ Enbiyâ 21/21.

diriltiyoruz...” şeklinde anlaşılır.¹⁵³⁰ Yine Taberî, âyetin böyle anlaşıldığına dair Mücâhid, Katade ve İbn Zeyd’den rivâyetler de nakletmektedir.¹⁵³¹

Kelimenin “نَشْرُهُا” şeklinde sülâsî babta okunduğunu da belirtmiştik. Taberî bunun manasının “*bir şeyi yaymak*” anlamına geldiğini belirtmektedir; ancak kelimenin “*diriltmek*” manasının da olduğunu ve fakat Arap dilinde Allah’a nispet edilen yaratmanın, sülâsî fiille ifade edilmediğinden, yani “نَشَرَ اللهُ الموتى” denilmediğinden de hareketle “نَشْرُهُا” kıraatini *gayr-ı mahmûde* (övgüye layık değil) diye nitilemekte ve tilâvetini caiz görmemektedir.¹⁵³² Çünkü söz konusu *nenşuruhâ* şeklindeki sülâsî kıraat, “Müslümanların kıraatlerinden” ayrılması ve fasih Arap kelamına aykırı bir kullanım olması sebebiyle Taberî’ye göre şâz konumundadır.¹⁵³³

Âyetteki kelimenin sülâsî babta *nenşuruhâ* şeklindeki okunuşunun if’âl babındaki *nünşiruhâ* ile aynı anlama geldiğini belirten Zeccâc, “نَشْرُهُمُ اللهُ” ifadesinin *نَشْرُهُمُ*/diriltmek anlamında kullanıldığını ifade etmekte ve “وَالْيَهُ النَّشُورُ”¹⁵³⁴ âyetini buna delil getirmektedir.¹⁵³⁵ O, Taberî gibi bu ifadenin, Arap kelamında fasih olup olmadığına değinmemekte; hatta Taberî’nin şâz kıraat olarak değerlendirdiği *nenşuruhâ* ve diğer iki kıraatle ilgili olarak, herhangi bir değerlendirmede bulunmaksızın, sadece tevcihini yapmaktadır. Zeccâc, mushaf hattına uyan ve nakli sahîh olan kıraatleri Arap diline de uygunsuzsa genelde şâz olarak değerlendirmede belirtmiştik. Bundan dolayı söz konusu kıraati de belirtilen gerekçeler ve anlam açısından uygun bulması sebebiyle zikretmiş olduğunu görüyoruz. Örneğimizdeki mezkûr kıraatler arasında bir tercih yapmadığını da ayrıca belirtmeliyiz.

Taberî ise “*inşâr*” ve “*inşâz*” kelimelerinin manalarının birbirine yakın olduğunu; zira kemiklerin uzuvlardaki yerlerine yerleşmesinin diriltilmesi anlamına

¹⁵³⁰ Zeccâc, I, 344; Taberî, IV, 616-617.

¹⁵³¹ Taberî, IV, 617.

¹⁵³² Taberî, IV, 617-618.

¹⁵³³ Taberî, IV, 619.

¹⁵³⁴ Mülk 67/15. [Dönüş ancak O'nadır.]

¹⁵³⁵ Zeccâc, I, 344.

geldiğini belirtmekte ve dahi her iki kıraatin Müslümanlar tarafından okunan yaygın kıraatler olması gerekçesiyle de onlarla kıraatin caiz olduğunu ifade etmektedir.¹⁵³⁶

Yukarıda zikrettiğimiz her bir kategorinin kıraat ilmindeki ve tefsirlerimizdeki karşılığını vermeye çalıştık. Bunlardan önemli bir kısmının lehçeye dayalı farklılıklar olması ve kıraat ilminin usûlle ilgili okumalar kısmına dâhil olması sebebiyle âyetin bilinen anlamı üzerinde herhangi bir tesir icra etmediği Taberî ve Zeccâc'ın örneğinde görülmüş oldu. Bunların dışında kalan sarfî ve nahvî farklılıklar diye nitelediğimiz ferşî farklılıklar ise âyetin anlamı üzerinde belli bir değişime sebebiyet verdiği ise iki tefsir çerçevesinde pek çok örnekle ve çeşitli başlıklar altında gösterilmeye çalışıldı. Ancak bu değişimin Kur'ân âyetlerinde çok ciddi bir anlam farklılığına yol açmadığı; aksine çoğu zaman birbirine benzer veya yakın anlamları, nüansları ihtiva ettiği ifade edilmelidir. Dolayısıyla farklı okuyuşların hiçbiri, haramı helal ya da helali haram yapacak türden bir değişim değil, ayrıca vahyin kendisine zarar verecek bir yapıda da değildir. Ezcümle bunlar geleneğimizin büyük bir zenginliği olarak tefsirler ve müstakil eserlerde muhafaza edilegelmiş; Taberî ve Zeccâc da bunun önemli birer halkası olarak tarihteki yerlerini almışlardır.

¹⁵³⁶ Taberî, IV, 618-619.

SONUÇ

İbn Cerîr et-Taberî ve Ebû İshâk ez-Zeccâc, hicrî III. asır ile IV. asrın başlarında yaşamış iki müstesna âlimdir. Dönemin dil münazaralarının yapıldığı bir ortamda yetişen Zeccâc, ömrü boyunca Bağdat'ta ikamet etmiş; Taberî ise ilim elde etmek gayesiyle pek çok diyarı gezmiş ve neticede ömrünün elli yılından fazlasını geçireceği Bağdat'ta karar kılmıştır. Aynı dönemde yaşamış olan iki müellif, tefsir başta olmak üzere pek çok alanda eser telif etmiş ve İslam düşünce geleneğinde köşe taşlarından biri olmuşlardır. Her iki âlim de nevi şahsına münhasır niteliklere sahip olup hayatlarını telif, talim ve tedrisle geçirmişlerdir.

Bu çalışmada Taberî ve Zeccâc'ın tefsirlerinden hareketle her iki müellifin kıraat tasavvurları, buna bağlı olarak kendilerine yöneltilen tenkitler ve Arap diliyle ilişkisi bağlamında kıraatlerin tasnifi ve tefsirle olan ilişkisi tespit edilmeye çalışıldı. Her iki müfessirin tefsirci ve dilbilim uzmanı olarak eserlerinde kıraat farklılıklarına mebzul miktarda yer vermesi, bunları te'vil farklılıklarında kullanması, aynı zamanda mütevâtir kabul edilen kıraatlerden kimini eleştiriye tabi tutması bu çalışmanın yapılmasının önemli sebeplerindendir. Çalışmamızın tamamlanmasının ardından ortaya çıkan sonuçların ve sunulacak önerilerin şu şekilde sıralanması mümkündür:

a. İslam düşüncesinin en temel kaynaklarından ilki hiç şüphesiz Kur'ân-ı Kerîm'dir. Bir Müslümanın en önemli amaç ve vazifesi de bu eşsiz kaynağı okumak ve anlamaktır. Bu sebeple başta Hz. Peygamber (s) dönemi olmak üzere tarihsel süreçte Müslümanlar gayretlerini hep bu hedef doğrultusunda sarfetmişlerdir. Bu gayretlerin en önemli halkalarından ikisi de Taberî ve Zeccâc'ın ortaya koyduğu çalışmalardır. Her ne kadar bu tefsirler içerik ve üslup bakımından farklı olsalar da amaçlarının Kur'ân'ın anlaşılması noktasında birleştiği görülmektedir. Bu amaca hizmet eden rivâyet malzemesinin kullanım oranları değişmekle birlikte merkezinde Arap dili olan *beyânî bilgiyi* esas aldıkları ifade edilmelidir.

b. Zeccâc'ın *Me'âni'l-Kur'ân*'ı, âyetlere dilbilimsel yaklaşımı temel ilke edinmekle birlikte, ilim erbabından nakledilenleri de referans olarak kullanmaktadır. Haliyle Zeccâc, Allah'ın kitabının açıklanması ihtiyacının iki yolla giderileceğini

düşünür; birincisi dilbilimsel yaklaşım, ikincisi ilim ehlinden nakledilenler. Fakat yine de tefsirdeki baskın renk dilbilimseldir. Taberî'nin tefsiri ise sahabe, tabiîn ve ilk dönem ulemasının birikimini ihtiva etmesi açısından en câmi kaynaklardan biri olması yanında, ondaki dilbilimsel açıklamaların da vazgeçilmez temel unsurlardan olduğu görülmektedir. Diğer bir ifadeyle Zeccâc, çoğunlukla dilin imkânı çerçevesinde âyetlerin tefsir edilmesini amaçlamış; ancak bu amaca hizmet edecek rivâyet malzemesine genellikle muhtasar bir şekilde müracaat etmiştir. Taberî ise âyetlerin sebab-i nüzûlü, tarihi arka planı, fikhî ya da kelâmî izahlarının yanında dilbilimin verilerini de etkin bir şekilde kullanmıştır.

c. Her iki müfessirin tefsirlerinde ele aldığı ve üzerinde açıklamalarda bulunduğu konuların başında kıraatler gelmektedir. Taberî, çoğunlukla zikrettiği âyetle ilgili rivâyetler, görüşler ve şahşî açıklamalarından sonra kıraatlere yer verirken; Zeccâc ise belli bir düzen takip etmemekle birlikte o da dilbilimsel açıklamalar eşliğinde kıraat farklılıklarına yer vermektedir. Gözlemlediğimiz kadarıyla Taberî bu yönüyle daha sistematik bir üslup benimsemekteyken; Zeccâc, ders halkasında işlediği tefsir derslerinin bir gereği olmasından kaynaklanan daha serbest bir üslup kullanmaktadır. Bu sebeple *Me'âni'l-Kur'ân*, daha çok “sözlü bir metin” (ders) niteliği arz etmekte; *Câmi'u'l-beyân* ise tasarlanmış ve belli bir üslup yakalamış “yazılı bir metin” (kitap) niteliği taşımaktadır. Bu durum kıraat farklılıklarını ifade etmede ve bunları değerlendirmede kullandıkları yapılarda da kendini göstermektedir.

d. Taberî ve Zeccâc, muhatap-dil merkezli bir Kur'ân tasavvuruna sahip olup, buna göre Kur'ân ile muhatabın dili arasında tam bir uyumu gözetmektedirler. Bu sebeple Arap diliyle sıkı bir ilişkisi olan kıraatlerin, dilin fitratına uygunluğunun tespit edilmeye çalışılması ve buna uygun olmayanların ise gerekçesiyle birlikte tenkit edilmesi müfessirlerin takip ettikleri metodun bilinmesi açısından önemlidir.

e. Dil tercihleri bakımından Zeccâc, daha çok Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyh'in öne çıktığı Basra dil ekolüne, Taberî ise Kisâî ve Ferrâ gibi Kûfe ekolünün önde gelen isimlerinin görüşlerine meyyaldir. Fakat yeri geldiğinde mezkûr ekollerin görüşlerini tartışmaları ve onlardan ayrılımları Taberî ve Zeccâc'ın görüşlerindeki özgürlük ve özgünlüğü ortaya koymaktadır.

f. Taberî *yedi harf* konusundaki görüşlerini tefsirinin mukaddimesinde izah etmektedir. Buna göre sahabenin Hz. Peygamber'in (s) izni ve onayıyla okuduğu müteradif/anlamsal okumalar yedi harfin kendisidir. Binaenaleyh yedi harften birini inkâr etmek, kişinin küfre girmesine sebep olmaktadır. Ancak Hz. Osman'ın tek *harf* üzere intinsah ettirdiği mushafların hattına uymadığı gerekçesiyle bunları okuma imkânı kalmamıştır. Ona göre bu konuda üzerinde icmâin vuku bulduğu mushafa uymak gerekmektedir. Zeccâc da mûcma' aleyh olan mushafa ittiba konusunda Taberî'yle hemfikir olmakla birlikte o, yedi harf ile kıraatlerin ilişkisini kül-cüz ilişkisi içerisinde değerlendirmektedir. Buna göre ruhsat kapsamında müsaade edilen *harfler*, mushafların devreye girmesiyle sınırlandırılmış; ancak resmî'l-mushafa uygun olanlar nakledilegelmiştir.

g. Taberî, Kur'ân'daki bir harfin merfu, mansub, mecrur, sakin ya da harekeli oluşu ve şekli değişmemek koşulu ile bir harfi başka bir harfe nakletme (*ye'lemu-te'lemu*) şeklindeki kıraat farklılıklarını "*Kur'ân yedi harf üzere nazil olmuştur.*" hadisinin kapsamında görmemektedir. Bunlardan biri hakkında şüphe sahibi olmanın da küfrü gerektirmeyeceği görüşündedir. Bu görüşünden ve eserinde kıraatlerle ilgili tavrından hareketle kıraatlerin esas itibariyle bir rivâyet malzemesi olarak haber-i vâhid şeklinde nakledildiğini salık vermektedir. Haliyle böyle farklılıklar hakkında herhangi bir eleştiri ve şüphenin küfrü mucip olmadığını ifade etmektedir. Tefsirin geneline bakıldığında Taberî'nin –ve dahi Zeccâc'ın da– kıraat tasavvurunun ve kıraat farklılıkları konusunda çok rahat hareket etmesinin temelinde kıraatlerin rivâyet malzemesi olarak âhâd haberle nakledildiği düşüncenin yattığı görülecektir.

h. Yine Taberî'nin mezkûr ifadelerinin Kur'ân ve kıraat ayrımı yaptığı şeklinde anlaşılması da mümkündür. Nitekim Hz. Osman'ın girişimiyle Kur'ân metni mushaflarda tespit edilmiş, bununla birlikte Kur'ân şifahî bir metin olarak okunagelmiştir. Ancak Kur'ân'ın büyük bir çoğunluğu ihtilafsız okunup nakledilirken, ihtilaf edilen noktalar da bulunmaktadır. İşte tam bu noktada mukteda bih olan kurrânın haber-i vâhid şeklinde naklettiği farklılıkların ittifak etmesi önem kazanmaktadır ki her iki müfessir de bunu eserlerinde "icmâi kurrâ", "ekserü'l-kurrâ", "kırâetü'n-nâs" vb. olarak ifade etmektedir. Haliyle kıraat farklılıkları ister

seb'a veya aşere imamlarından, ister bunların dışındaki kurrâdan nakledilsin önemli olan imamlardan nakledilen okuyuşların ittifakı olmaktadır. İşte bu ittifak Kur'ân olarak tilâvet edilmeye ve ittibaya en layık rivâyet olarak değerlendirilmektedir. Binaenaleyh Taberî ve Zeccâc'ın kıraat tercihlerindeki asıl faktörün nelîğini izah eden kilit ifade icmâdır. Bu cümleden olmak üzere gündeme burada mütevâtir kıraat tanımlaması gelmektedir ki Taberî ve Zeccâc, seb'a veya aşere kurrâsından her birinden ayrı ayrı nakledilen kıraat farklılıklarını mütevâtir kabul etmeyip âhâd haber olarak kabul etmekte, fakat kıraat ilminde maharet sahibi âlimlerin okuyuşlarının ittifak/icmâ etmesini nazar-ı dikkate almaktadırlar. Bu noktada "***muktedâ bih kurrânın ittifak/icmâ eden okuyuşları***" şeklinde bir **mütevâtir kıraat** tanımlaması Taberî ve Zeccâc'ın tasavvurunda rahatlıkla karşılık bulabilmektedir. Böylece İbn Mücâhid'in tespitiyle öne çıkan yedi kıraatin her birinin ayrı ayrı bidâyetinde mütevâtir kabul edilmesi her iki müfessirin kıraat algısında kabul edilebilir değildir. Her biri sika kabul edilen kıraat imamlarının ittifakıyla oluşan sikalar (daha sika) grubuna başka bir sika râvînin infirad etmiş âhâd rivâyetiyle muhalefeti -velev ki aşere imamlarından olsun- şâz konumunda değerlendirilebilmektedir.

i. Çoğunluğun kıraati karşısında ferd kalmış rivâyetlere ilaveten mushaf hattına muhalif ya da Arap dili yönünden problemlili görülen kıraatleri, müfessirlerin şâz olarak değerlendirdiği de yine bu çerçevede belirtilmelidir. Binaenaleyh müfessirler adına "***Kurrânın icmâ ile okuduğu kıraatlere ve/veya mücma' aleyh olan mushafların hattına muhalif olan ve/veya Arap kelamının yerleşik ve yaygın dil kullanımlarında karşılık bul/a/mayan okumalar***" şeklinde bir **şâz kıraat** tanımı ortaya koyabiliriz. "Mütevâtir" kabul edilen kıraatlerin bazılarını mezkûr problemleri sebebiyle şâz addetmeleri, kendilerinden sonraki "şâz" ve "mütevâtir" kıraat tanımlamalarında bazı kaymaların vuku bulduğunu ortaya koymaktadır. Bu sebeple rivâyet sistemi açısından kıraat imamlarının ittifak eden okuyuşlarının mütevâtir kabul edilmesi ve bu ittifaktan ayrılan âhâd rivâyetlerin –aynen hadis ilminde olduğu gibi– şâz kabul edilmesi daha kabul edilebilir gözükmektedir.

j. Her iki müfessir kıraat farklılıklarıyla ilgili oldukça titiz davranmakta ve sağlam kaynaklara dayanmaktadırlar. Zeccâc'ın, kıraat farklılıkları ile ilgili kaynağının o döneme kadar yazılmış en kapsamlı kıraat eserinin sahibi Ebû Ubeyd

Kâsım b. Sellâm ile Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin rivâyetlerine dayandığını beyan etmesi bu titizliğin bir göstergesidir. Taberî'nin de bizzat kendisi, dönemine kadar gelen kıraat farklılıklarını içeren ve fakat günümüze gel/e/meyen kapsamlı bir kıraat eserinin sahibidir. O, gezdiği beldelerde okutulan kıraatleri bölgenin önde gelen kurrâsından ahzetmiş ve bu sebeple kendisi de kıraat ilminin önemli kaynağı haline gelmiştir. Nitekim İbn Mücâhid bile kendisine talebelik yaparak kıraat almış ve onu *Kitâbü's-seb'a fi'l-kirâât* adlı eserinde *Muhammed b. Abdillâh* adıyla zikretmiştir. Burada ara cümle olarak şu ifade edilebilir: 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.

k. İncelediğimiz eserlerin birer tefsir kaynağı olmaları hasebiyle, kıraat birikiminin *usûl ve ferşe* taalluk eden her türlü okuma farklılıklarını içerdiğini söylemek mümkün değildir. Taberî, eserindeki temel amacının anlama etki eden kıraat farklılıklarını zikretmek olduğunu daha işin başında ifade etmektedir. Onun bu ifadeleri, müfessir ile kıraat âlimi arasında bir görev ayırımına gittiğini anlamamızı mümkün kılmaktadır. Ancak yine de kıraat kitaplarının kapsamına giren ve anlama etki etmeyen usûlî ve lugavî tilâvet farklılıklarına –Zeccâc kadar olmasa da– eserinde yer vermesi, kendi belirlediği amacının dışına çıkması olarak yorumlanabilir. Zeccâc ise ferşî farklılıklar bir yana usûlî farklılıklara Taberî'den daha çok değinmekte ve dildeki telaffuz imkânını tartışmaktadır. Böyle farklılıkların tefsirinin amacına hizmet etmesinin yanında, aynı zamanda dönemin dil münazaralarının etkisiyle sıklıkla gündeme getirildiği ifade edilmelidir.

1. Her iki müfessirin de Hz. Osman'ın teksir ettirdiği mushafların hattına sıkı sıkıya bağlı oldukları görülmektedir. Taberî ve Zeccâc mushafta lahn (imla/yazım hatası) olduğuna dair rivâyetleri kabul etmeyip, yazım hatasını Kur'ân'dan nefyetmeleri bunun bir göstergesidir. Bununla birlikte mushaf, üzerinde icmân hâsıl olduğu bir yazılı metin olarak kabul edilmektedir. Bir yandan kıraatler için *resmü'l-mushaf* önemli bir hüccet kabul edilirken öte yandan lahnin varlığını kabul etmek gibi bir durum söz konusu olsaydı bu, onlar açısından telifi gayri kâbil bir çelişki olmuş olurdu.

m. Özellikle Zeccâc'ın tefsirine baktığımızda onun, âyetlerin cümle yapısında dilin kıyas sistemi bakımından ihtimal dâhilinde olan vecihlerine değindiğini; ancak bu vecihlerin, -kıraat konusunda model (kudve) olan kurrâ tarafından okunmadığı ve onlardan nakledilmediği gerekçesiyle- Taberî de olduğu gibi, tilâvetini caiz görmediğini belirtmeliyiz. Haliyle Taberî ve Zeccâc, kendi dönemleri itibariyle Kur'ân ve kıraatler karşısında *dile tespit fonksiyonu* yüklememektedirler.

n. Kıraatlerin dilin fitratına uygunluğu her iki müfessirin vazgeçilmezidir. Ayrıca, kıraatlerle ilgili tevcih yapılırken ve tercihlerde bulunulurken dilin fitratını yakalamaya hizmet edecek bütün unsurlar (âyet, hadis, sahabe-tabî'n kavli, şiir, münâsebet, siyak-sibak vb.) önemli deliller olarak kullanılmaktadır. Onlara göre Kur'ân, dilbilimin ilke ve kurallarına uygun olmalı ve buna göre anlaşılmalıdır. Haliyle bir yandan Kur'ân dilinin fasih/efsah ve beliğ 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 düşmemektedirler. Seb'a veya aşereden olan "mütevâtir" kıraatlerle ilgili böyle bir tetkik ve tenkit, kıraatleri mütevâtir ve Kur'ân'la eşdeğer görenler tarafından çok ciddi şekilde eleştirilmiştir. Binaenaleyh Taberî ve Zeccâc, kıraatlere ve haliyle Kur'ân'a ta'n edenler ve onları inkâr edenler arasında yerlerini almışlardır.

o. Haber-i vâhid olarak nakledilen kıraat farklılıkları arasından tercih yapmaları, okuyan kârîden çok okunanla ilgilenmeleri, bunların ittifakına önem vermeleri ve bunları –sonradan mütevâtir birikim içerisinde değerlendirilen kıraatler de dâhil– dil açısından hatalı, kerih, lahn, şâz vb. ifadelerle nitelendirip problemlerine işaret ederek *metin tenkidi* yapmaları sonraki dönemlerde hedef tahtasına konulmalarının temel gerekçesi olduğu da tespitlemiz arasındadır. Binaenaleyh İbn Mücâhid'in girişimiyle oluşmaya başlayan ve kemâle eren imam/kişi eksenli mütevâtir kıraat algısına sahip ulemânın "kıraat karşıtlarına!" yönelik eleştirilerinden Taberî ve Zeccâc da nasiplerini almışlardır. Ancak çoğunlukla eleştirilerin, kendilerinden çok sonra *aynı görüşleri* dile getiren Mu'tezilî âlim Zemahşerî üzerinden yapıyor olması da ayrıca dikkate değerdir.

p. Kıraatlerin tefsirle olan ilişkisine gelecek olursak, öncelikle her okuma şeklinin anlamı etkileyen ve tefsiri ilgilendiren bir boyutunun olmadığını belirtmemiz gerekmektedir. Taberî ve Zeccâc'ın tefsirindeki verilerden hareketle tasnif ettiğimiz kıraat birikimi içerisinde lugavî değişimler olarak kabul edilen *fonetiklerin*, tamamen sesbilimle, diksiyonla alakalı lehçesel farklılıklar olduğunu söylemeliyiz. Her ne kadar Taberî anlam bakımından bir fonksiyonu olmayan bu tür fonetikleri tefsirinin başında “*Kırâât*” adlı eserine havale ettiğini belirtse de yine de zaman zaman bu tür farklılıklara yer vermektedir. Diksiyona özgü ve lehçelerin kendi selikalarına göre değişen imâle, idğâm, teshil vb. uygulama farklılıklarına Zeccâc'ın tefsirinde Taberî'ye nispetle daha fazla değinildiğini görmekteyiz.

q. Gerek “*Me'âni'l-Kur'ân*”da gerek “*Câmi'u'l-beyân*”da Arap dilinin müşterek gramerinden ayrılarak lehçelerin kendi kabullerine göre değişen; fakat anlam üzerinde hiçbir etki icra etmeyen bir takım sarfî ve nahvî *lugavî* farklılıklarının var olduğu görülmektedir. Her iki tefsirde bu tür değişimler lugat/lehçe kapsamında değerlendirilmektedir. Ayrıca bunların tefsirle/anlamla ilişkisi olduğu için değil; Kur'ân bakımından tilâvet değerinin fasih, efsah noktasında rivâyet ve dil bakımından tespiti ve mushaf hattına uygunluğunun denetlenmesi cihetiyle ele alındığı belirtilmelidir.

r. Lehçelerden bağımsız olan ve kendilerinden bir kolaylığın hâsıl olmadığı lehçe dışı *sarfî* ve *nahvî* (ferşî) farklılıklarının, her iki eserde de tefsir ilmiyle doğrudan alakalı olduğunu gördük. Her iki müfessirin zikrettikleri kıraat farklılıklarının anlamla ve gramerle ilişkisinin en fazla kurulduğu alan işte bu sarfî ve nahvî kıraat farklılıklarıdır. Bunların gerek Zeccâc gerek Taberî tarafından çeşitli anlam düzeylerine işaret edilerek âyetlerin tevilde kullanılması öne çıkan özelliklerindedir. Fakat belirtelim ki bu tür ferşî farklılıklar çelişkili anlamların oluşmasına sebep olmamaktadır. Ayrıca mushaf hattına uymadığı gerekçesiyle sahabenin şâz kabul edilen *müterâdif* okumalarını diğer kıraatleri ve anlamları destekler mahiyette hüccet olarak kullandıkları da görülmektedir.

s. Tüm bunlara ilaveten Taberî ve Zeccâc kıraatlerin tevcihini yaparken çeşitli anlamları tespit etmenin yanında, yaptıkları tercihlerle bir anlamda Kur'ân

olarak tilâvet değeri taşıyan metnin tespitini de yapmaktadırlar. Bu sebeple onlara göre her kıraat farklılığı –kıraat-i seb‘a içinde yer alsa bile– Kur’ân olarak tilavet edilebilme niteliği taşımamaktadır. Bu yaklaşım sebebiyledir ki İbn Mücâhid’in *yedili* tasnifinde yer alan “mütevâtir kıraatler”, eğer Taberî ve Zeccâc’dan önce derlenmiş olsaydı buna bazı itirazlarının olacağı muhakkaktı. Zira mezkûr tasnif içerisindeki kimi kıraatleri eleştirdikleri, hatalı ve kullanılamaz kabul ettikleri görülmektedir.

t. Son söz olarak çalışmamızın, kıraat tasavvuru, kıraat farklılıklarının Kur’ân tefsirinde kullanılması ve Arap dili ile olan ilişkisinin belirlenmesi noktasında yapılacak yeni çalışmalara ışık tutmasını ve ilgili alanlara mütevazı bir katkı olarak kabul edilmesini temenni etmekteyiz.

u. En doğrusunu Allah bilir!

KAYNAKÇA

- Abdullah, Muhammed b. Ali Hasan, “el-Kırââtü'l-Kur'âniyye ve mevkifu'l-müfessirîne minhâ”, *Mecelletü'l-buhûsi'l-İslâmiyye*, (Zilkâde 1412-1413), sy. 35, ss. 185-244
- Ahmed, Abdülkâdir Muhammed, *Ebû Zeyd el-Ensârî ve nevâdiru'l-luğa*, Kâhire: Dâru'ş-Şurûk, 1401/1980.
- Âl-i Ğanîm, Sâliha Râşid Ğanîm, *el-Lehecât fi'l-Kitâbi li-Sîbeveyh esvâten ve bünyeten*, Camiatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke 1402.
- Altıkulaç, Tayyar, “Ebû Ca'fer”, *DİA*, X, ss. 116.
- _____, “İbn Âmir”, *DİA*, XIX, ss. 308-310.
- _____, “İbn Mücâhid”, *DİA*, XX, ss. 214-215.
- _____, “İnceleme”, *Hz. Osman'a İzâfe Edilen mushaf-ı Şerîf*, İstanbul: IRCICA, 2007, ss. 21-107.
- _____, “Kisâî, Ali b. Hamza”, *DİA*, XXVI, ss. 69-70.
- Âlu İsmail, Nebil b. Muhammed İbrahim, *İlmü'l-kırâât –neş'etühü, etvâruhü, eseruhü fi'l-ulûmi's-şer'iyye-*, Riyâd: Mektebetü't-Tevbe, 2000.
- Âlûsî, Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî, I-XXX, Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Arslan, İhsan, *Muktedir Billah Döneminde Abbâsîler*, İstanbul: Okur Akademi, 2014.
- Askalânî, İbn Hacer, *Fethu'l-bârî şerhu sahîh el-Buhârî*, I-XIII, Beyrût: Daru'l-Ma'rife, 1379.
- Asutay, M. Mücahit, “el-Hasâis Ekseninde İbn Cinnî'de Ses-Anlam İlişkisine Bir Bakış”, *Ekev Akademi Dergisi*, sy. 16 (53), Erzurum 2012, ss. 307-320.
- Aşıkutlu, Emin, “Kıraat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb'a Hadisi (Tahriç ve Değerlendirilmesi)”, *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları IV*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002.
- Aydın, Atik, “Taberî'nin Kur'ân Anlayışı ve Te'vil Tercihleri”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bahar 2010, 1(1), ss. 271-293.
- _____, *İbn Cerîr et-Taberî'nin Kur'ân Anlayışı ve Te'vil Tercihleri*, (Basılmış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2004.
- Aydınlı, Abdullah, “Şâz”, *DİA*, XXXVIII, ss. 385.
- Aydüz, Davut, “Kur'ân-ı Kerim'in İki Kapak Arasında Bir mushaf Halinde Cem Edilmesi”, *Diyanet İlmî Dergi*, c. 46, sy. 1, 2010, ss. 57-90.
- Aynî, Bedruddin, *Umdetü'l-kârî şerhu sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, I-XIII, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001.

- Bağdâdî, Abdulkâdir b. Ömer, *Hızânetü'l-edebe ve lübbü lübâbi lisâni'l-Arab*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, I-XIII, Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1418/1997.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Hatîb, *Târîhu medîneti's-selâm*, thk. Beşşâr Avvâd, I-XXI, Beyrût: Dâru'l-Ğarb el-İslâmî, 2001.
- Bâkillânî, Seyfû's-Sünne Ebû Bekr, *el-İntisâru li'l-Kur'ân*, thk. Muhammed 'Îsâm el-Kudât, I-II, Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2001.
- Bayer, Fatih, *Taberî'nin Tefsir Metodolojisi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2008.
- Bayer, İsmail, *Keşşaf Tefsirinde Belağat Uygulamaları*, (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler, Erzurum 2013.
- Bayrakçı, Nizamettin, *Taberî Tefsiri Mukaddimesinin Kur'ân İlimleri Açısından İncelenmesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2010.
- Bazmul, Muhamed b. Ömer b. Sâlim, *el-Kırâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Mekke, 1412/13.
- Beğavî, Ebû Muhammed, *Me'âlimü't-tenzîl*, thk. Mehammed Abdullah en-Nemir vdğr., I-VIII, Riyâd: Dâru't-Tayyibe, 1409/1989.
- Bekr, Muhammed İsmail, *İbn Cerîr et-Taberî ve menhecühû fi't-tefsîr*, Kâhire: Dâru'l-Menâr, 1998.
- Bendevîş, 'Alâl Abdülkâdir, *el-İmâmü'z-Zeccâc ve menhecühû fi kitâbi me'âni'l-Kur'ân ve i'râbühû*, Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, Mekke, 2012.
- Bennâ, Ahmed b. Muhammed, *İthâfu fudelâi'l-beşer bi'l-kırâati'l-erbaate 'aşer*, thk. Şâ'ban Muhammed İsmail, I-II, Beyrût: Alemü'l-Kütüb, 1987.
- Birişik, Abdülhamid, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, Bursa: Emin Yay., 2004.
- _____, "Kıraat", *DİA*, XXV, ss. 426-433.
- Bozkurt, Nahide, "Mansûr", *DİA*, XXVIII, ss. 5-6.
- Brockelmann, Carl, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, (Kitabın orijinal adı: *Geschichte der Arabischen Literatur=GAL*) trc. Abdulhalîm en-Neccâr, I-VI, Kâhire: Dâru'l-Meârif, ts.
- Buğâ, Mustafa Dîb, Muhyiddin Dîb Mestu, *el-Vâdih fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, Dimeşk: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, thk. Hâşim en-Nedvî, vdğr., I-IX, ys., Dâru'l-Me'ârif, ts.
- Bulut, Ali, "Filolojik Tefsirle Rivâyet Tefsirinin Buluşma Noktası: Zeccâc'ın Me'âni'l-Kur'ân'ı", *Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü*, edit. Bilal Gökkır vdğr., İlim Yayma Vakfı Yay., 2009, ss. 313-331.
- _____, *Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta, 2009.

- Bursevî, İsmail Hakkı, *Kitâbu'l-furûk (Furûk-u Hakkı)*, Dersaadet, 1890.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul: Kitabevi, 2001.
- _____, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Koroğlu vdğr. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Cantineau, Jean, *Durûs fî ilmi esvâti'l-Arabiyye*, trc. Sâlih el-Karmâdî, Tunus: Mektebe Merkez ed-Dirâsât ve'l-Buhûs, 1966.
- Cermî, İbrahim Muhammed, *Mu'cemü ulûmi'l-Kur'an*, Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2001.
- Cerrahoğlu, İsmail, "Muhammed b. Cerîr et-Taberî ve Tefsiri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1968, c. XVI, ss. 79-101.
- _____, "Câmi'ü'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an", *DİA*, VII, ss. 105-107.
- _____, *Tefsir Tarihi I-II*, Ankara: DİB Yay., 1988.
- Cevherî, *es-Sihâh*, thk. Ahmed Abdulğafur Attar, Beyrût: Dâru'l-İlm, 1990.
- Cüdey'î, Abdullah b. Yûsuf, *el-Mukaddimâtü'l-esâsiyye fî 'ulûmi'l-Kur'an*, Beyrût: Müessesetü'r-Reyyân, 2001.
- Cürcânî, Abdülkâhir, *Delâilü'l-i'câz*, nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir, Kâhire: Mektebe el-Hâncî, 2004.
- Çetin, Abdurrahman, "Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 1/3 (1987), ss. 71-88.
- _____, "Tilâvet Secdesi", *DİA*, XLI, ss. 157-159.
- _____, *Yedi Harf ve Kıraatler*, İstanbul: Ensar Yay., 2005.
- Çörtü, Mustafa Meral, *Arapça Dilbilgisi Sarf*, İstanbul: İFAV, 2001.
- Dağ, Mehmet, "Mu'tezile'ye Ehl-i Sünnet İsnâdı: 'Kıraatlar Tevkîfi Değil, İctihâdîdir –Zemahşerî Özelinde Bir İddianın Değerlendirilmesi-" *Marife*, Mu'tezile Özel Sayısı, III/3 (2003), ss. 219-258.
- _____, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Yaklaşım*, İstanbul: İSAM Yay., 2011.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd, *el-Muhkem fî nakti'l-mesâhif*, thk. İzzet Hasan, Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1997.
- _____, *el-Mukni' fî resmi mesâhifi'l-emsâr*, thk. Nûre binti Hasen b. Fehd el-Hümeyyed, Riyâd: Dâru't-Tedmüriyye, 2010.
- Dâvûdî, Şemsuddîn Muhammed b. Ali, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, Beyrût: Dâru'l-Kütüb İlmiyye, 1983.
- Dekar, Abdülğani, *Mu'cemü'l-kavâ'idi'l-Arabiyye fi'n-nahvi ve't-tasrîf*, Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1993.
- Draz, Abdullah, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*, çev. Salih Akdemir, Ankara: Mim Yay., 1983.
- Dûrî, Abdulaziz, "Bağdat", *DİA*, IV, ss. 425-433.

- Durmuş, İsmail, “İltifât”, *DİA*, XXII, ss. 152-153.
- _____, “Meânî”, *DİA*, XXVIII, ss. 204-206.
- _____, “Nahiv”, *DİA*, XXXII, ss. 300-306.
- Ebû ‘Amr b. Alâ el-Mâzinî, *el-İdğâmü’l-kebîr fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, thk. Abdulkerîm Muhammed Hüseyin, Kuveyt: Merkezu’l-Mahtûtât ve’t-Turâs ve’l-Vesâik, ts.
- Ebû ‘Ubeyde, Ma’mer b. el-Müsennâ, *Mecâzü’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Fuâd Sezgin, I-II, Kâhire: Mektebetü’l-Hâncî, ts.
- Ebû Amr, Hafs b. Umeru’d-Dûrî, *Cüz’ün fîhi: Kırââtü’n-Nebi*, thk. Hikmet Beşîr Yâsin, Medîne: Mektebetü’d-Dâr, 1988.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *Tefsîru’l-Bahri’l-Muhît*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvid, I-VIII, Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1993.
- Ebû Şâme, Abdurrahman b. İsmâîl el-Makdisî, *el-Mürşidü’l-vecîz ilâ ‘ulûmin tete’llaku bi’l-kitâbi’l-‘azîz*, nşr. İbrahim Şemsuddîn, Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003.
- _____, *İbrâzü’l-me’ânî min hirzi’l-emânî*, thk. İbrahim Atve Avad, Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.
- Ebû Şehbe, Muhammed, *el-Medhal li dirâseti’l-Kur’âni’l-Kerim*, Riyâd: Daru’l-Liva, 1987.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, “İmâm Şâfi’î ve Orta Yol İdeolojisinin Tesisi”, çev. Salih Özer, *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfi’nin Rolü*, haz. M. Hayri Kırbasoğlu, Ankara: Kitâbiyât, 2000, ss. 89-148.
- Edîb, Abdullah Süleyman Muhammed, *et-Tevcîhi’l-lüğavî ve’n-nahvî li’l-kırâati’l-Kur’âniyyeti fî Tefsîri’z-Zemahşerî*, Musul Üniversitesi, Musul, 2002.
- Edirnevî, Ahmed b. Muhammed, *Tabakâtü’l-müfessirîn*, thk. Süleymân b. Sâlih, Medîne: Mektebetü’l-Ulûmi’l-Hikem, 1997.
- Emin, Ahmed, *Zuhru’l-İslâm*, Kâhire: Mektebetü’n-Nahdati’l-Mısriyye, 1966.
- Eren, Cüneyt-Vecih Uzunoğlu, *Arap Edebiyatında Edebî Sanatlar Belâgat*, İstanbul: Sütun Yay., 2006.
- Esbehânî, Ebû Nu’aym, *Hilyetü’l-Evliyâ ve tabakâtü’l-esfiyâ*, I-X, Beyrût; Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1988.
- Falûcî, Ekrem b. Muhammed Ziyâde, *Mu’cemü şuyûhi’t-Taberî ellezîne ravâ ‘anhüm fî kütübihi’l-müsnedeti’l-matbûa*, Kâhire: Dâru İbn Affân, 2005.
- Fârisî, Ebû Ali el-Hasen b. Adilgaffâr, *el-Hüccetü li’l-kurrâi’s-seb’ati*, thk. Bedruddîn Kahvecî, v.dğr., I-VII, Beyrût: Dâru’l-Me’mûn li’t-Turâs, 1407/1987.
- Fayda, Mustafa, “Taberî”, *DİA*, XXXIX, ss.314-318.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Me’âni’l-Kur’ân*, I-III, Beyrût: ‘Âlemü’l-Kütüb, 1983.

- Goldziher, Ignaz, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, çev. Abdulhalîm Neccâr, Kâhire: Mektebeü'l-Hancî, 1955.
- Gündüzöz, Soner, “Şâz”, *DİA*, XXXVIII, ss. 384.
- _____, *Arapça'da Kelime Türetimi: Kavramlar, Kuramlar, Kurumlar*, Samsun: Kayıhan Yay., 2005.
- Güneş, Arif, *Kur'ân-ı Kerîm'in Okunmasında Harf-Kıraat-Yazı Kavramı ve İlişkileri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Ens., Ankara, 1992.
- Ğalâyînî, Mustafa, *Câmi'u'd-durûsi'l-Arabiyye*, thk. Ali Süleymân, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle en-Nâşirûn, 2010.
- Halîfe, Hâcî, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk., Muhammed Şerafeddîn Yalçkaya, Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâs el-Arabî, ts.
- Hamd, Ali Tevfik, Yûsuf Cemîl, *el-Mu'cemü'l-vâfi fi edevâti'n-nahvi'l-Arabî*, İrbid: Dâru'l-Emel, 1993.
- Hamed, Ğanim Kaddûri, *Resmü'l-mushaf, dirâse lügaviyye târihiyye*, Bağdat: Lecne Vataniyye, 1982.
- Hamevî, Yâkût, *Mu'cemu'l-udebâ irşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*, thk. İhsân Abbâs, I-VIII, Beyrût: Dâru'l-Ğarb el-İslâmî, 1993.
- Hamidullah, Muhammed, *İslam Müesseselerine Giriş*, çev. İhsan Süreyya Sırma, İstanbul: Beyan Yay., 1992.
- _____, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, I-II, İstanbul: İrfan Yay., 1993.
- _____, *İslam'ın Doğuşu*, çev. Murat Çiftkaya, İstanbul: Beyan Yay., 2002.
- Hanay, Necattin, “Allâme Muhammed İbn Cerîr et-Taberî'ye Dair Bir Bibliyografya Denemesi”, *RTEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 3 (2013), ss. 233-256.
- Harbî, Hüseyin Ali, *Menhecü'l-İmâm et-Taberî fi't-tercîh*, Ammân: Dâru'l-Cenâderiyye, 2008.
- Hasan, Ahmed, *İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, çev. A. Hakan Çavuşoğlu, Hüseyin Esen, İstanbul: İz Yay., 1999.
- Hatîb, Abdüllatîf, *Mu'cemu'l-kirâât*, I-XI, Dimeşk: Dâru Sa'di'd-Dîn, 2000.
- Hindî, Abdülhafîz b. Muhammed Nûr b. Ömer, *el-İmâmü'l-Hüzelî ve menhecuhû fi kitâbihi'l-kâmil fi'l-kirââti'l-hamsîn*, Mekke: Camiatü Ümmi'l-Kurâ, 2008.
- Hudarî, Muhammed, *Târîhu't-teşrî'i'l-İslâm*, Kâhire: Dâru'l-Fikr, 1967.
- Hûfî, Ahmed Muhammed, *et-Taberî*, Kâhire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 2003.
- Hûri'l-Hûri, Abdül-ilâh, *Esbâbü ihtilâfi'l-müfessirîn fi tefsîri âyâti'l-ahkâm*, Kâhire: Dâru'n-Nevâdir, 2008/1428.
- Hüseyinî, Mahmud, *el-Medresetü'l-Bağdâdiyye fi târihi'n-nahvi'l-Arabî*, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1986.

- Itr, Hasan Ziyâuddîn, *el-Ahrufu 's-seb 'a ve menziletü 'l-kirâati minhâ*, Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1988.
- Itr, Nureddîn, *Menhecü 'n-nakd fî ulûmi 'l-hadîs*, Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1988.
- İbn 'Asâkîr, Ali b. Hasen, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, thk. Ömer b. Ğarâme el-Amri, I-LXXX, Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1997.
- İbn Abdilberr, Yusuf b. Abdullah, *Mevsûatü şurûhi 'l-muvatta –Temhîd ve 'l-istizkâr-*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, I-XXV, Kâhire: ys. 2005.
- İbn Ahmed, Halîl, *Kitâbü 'l-'ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmîrrâf, I-VIII, ts.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *Tefsîru 't-tahrîr ve 't-tenvîr*, I-XXX, Tunus: Dâru't-Tûnisiyye, 1984.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Usmân, *el-Hasâis*, thk. Abdulhâmid Hindâvî, I-III, Kâhire: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- _____, *el-Munsif*, thk. İbrahim Mustafa, Abdullah Emîn, I-III, İdâretü İhyâi't-Türâs, 1954.
- _____, *el-Muhteseb fî tebyîni şevâzzi 'l-kirâât*, thk. Ali en-Necdî, vdğ., I-II, Kâhire: Vizâretü'l-Efkâf, 1994.
- İbn Ebî Talib, Mekkî, *el-Keşf 'an vucûhi 'l-kirâât*, thk. Muhyiddin Ramazan, I-II, Beyrût, Müessesetü'r-Risâle, 1997/1418.
- _____, *el-İbâne an me 'âni 'l-kirâât*, thk. Abdulfettah İsmail Şelebî, Kâhire: Daru Nehda, ts.
- _____, *Müşkilü i 'râbi 'l-Kur 'ân*, thk. Yasîn Muhammed es-Sevvâs, I-II, Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn, ts.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed, *es-Sâhibî fî fikhi 'l-luğati 'l-Arabiyyeti ve mesâilihâ ve süneni 'l-Arabi fî kelâmihâ*, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997/1418.
- İbn Haldûn, Abdurrahman, *Târîh*, thk. Halîl Şehâde, I-VIII, Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2000.
- İbn Hâleveyh, *el-Hücce fî 'l-kirâati 's-seb '*, thk. Abdülâlî Sâlim Mükerrerem, Beyrût: Dâru'ş-Şurûk, 1979/1399.
- İbn Hâleveyh, *İ'râbü 'l-kirâati 's-seb ' ve ilelülâ*, thk. Abdurrahmân b. Süleymân, Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1996.
- _____, *Muhtasar fî şevâzzi 'l-Kur 'ân min kitâbi 'l-bedi '*, nşr. G. Bergsträsser, Mısır: el-Matbaatü'r-Rahmâniyye, 1934.
- _____, *Muhtasaru fî şevâzzi 'l-Kur 'ân min kitâbi 'l-bedi '*, Kâhire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.
- İbn Hallikân, *Vefeyâtü 'l-a 'yân ve enbâü ebnâi 'z-zemân*, thk. İhsân Abbâs, I- VIII, Beyrût: Dâru Sâdır, 1978.
- İbn Hanbel, Ahmed, *Fedâilu 's-sahabe*, thk. Vasiyyullah Muhammed Abbas, Beyrût: Müessesetü'r-Risale, 1983.

- İbn Hibbân, Muhammed, *Meşâhîru ulemâi 'l-emsâr*, thk. Merzûk Ali İbrahim, Dâru'l-Vefâ, 1991.
- İbn Hüseyîn, Muhammed b. Mûsâ, *İhtiyârâtü Ebî 'Ubeyde Kâsım b. Sellâm ve menhecuhû fi 'l-kırâât*, ys., 1998.
- İbn Kesîr, İmâduddîn Ebü'l-Fidâ İsmail, *el-Bidâye ve 'n-nihâye*, thk. İbrâhîm ez-Zeybek, I-XX, Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 2010.
- _____, *Tefsîru 'l-Kur'âni 'l-Azîm*, thk. Mustafa Seyyid Muhammed vdğr., I-XV, Gîza: Müessesetü Kurtuba, 2000/1421.
- İbn Mâlik, Cemâluddîn, *Şerhu 't-teshîl*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Tarık Fethi es-Seyyid, I-III, Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Manzûr, *Lisanu 'l-arab*, Kâhire: Dâru'l-Meârif, ts.
- İbn Mücahid, Muhammed, *Kitâbü's-seb'a fi 'l-kırâât*, thk. Şevki Dayf, Kâhire: Daru'l-Meârif, ts.
- İbn Sa'd, *Tabakâtu 'l-kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer, I-XI, Kâhire: Mektebe el-Hâncî, 2001.
- İbn Sa'du'l-İyâf, Abdullah b. Abdurrahman, *el-Lehecâtü 'l-Arabiyyeti fî kitâbi Sîbeveyh –dirâse nahviyye-*, Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke 2002.
- İbn Sâlih, Abdurrahman, *el-Akvâlü 'ş-şâzze fi 't-tefsîr*, İngiltere: Silsiletü Mecelleti'l-Hikme, 2004.
- İbn Sîdeh, Ali b. İsmal, *el-Muhkem ve 'l-muhîti 'l-a'zam*, thk. Abdussettâr Ahmet Ferrâc vdğr., I-VII, 1958/1377.
- 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, Ebü'l-Ferec, *Menâkibu Emîri 'l-Mü'minîn Ömer el-Hattâb*, İskenderiye: Dâru İbn Haldûn, ts.
- _____, *Zâdü 'l-mesîr fî 'ilmi 't-tefsîr*, I-IX, Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1984/1404.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *Müncidü 'l-mukrîn ve mürşidü 't-tâlibîn*, nşr. Ali b. Muhammed el-İmran, Kâhire ts.
- _____, *en-Neşr fi 'l-kırâati 'l-aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Debbâ', I-II, Beyrût: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- _____, *Ğâyetetü 'n-nihâye fî tabakâti 'l-kurrâ*, edtr. G. Bergstraesser, I-II, Beyrût: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed, *el-Kâmil fi 't-târîh*, Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- _____, *Üsdü 'l-ğâbe fî ma'rifeti 's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrût: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Müneyyir, Ebü'l-Abbâs Nâsıruddîn Ahmed b. Muhammed b. Mansûr, *el-İntisâf fî mâ tezammenehü 'l-keşşâf mine 'l-i'tizâl (el-Keşşâf in hamışinde)*

- thk. ‘Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvid, Riyâd: Mektebetü’l-Ubeykan, 1998
- İsfehânî, Râğıb, *Müfredât fî ğarîbi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Seyyid Geylânî, Beyrût: Daru’l-Ma’rife, ts.
- İsmail, Şaban Muhammed, *el-Kırâât ahkâmühâ ve masdaruhâ*, Kâhire: Dâru’s-Selâm, 1986.
- _____, *Resmü’l-mushaf ve Zabtuhu*, Dâru’s-Selâm, 2001.
- İşler, Emrullah, “Zeccâc”, *DİA*, XLIV, ss. 173-174.
- Karaçam, İsmail, “Kıraatların İntikali”, *Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları IV*, İstanbul: İSAV, 2002.
- _____, *Kıraat İlminin Kur’ân Tefsirindeki Yeri ve Mütevâtir Kıraatların Yorum Farklılıklarına Etkisi*, İstanbul: İFAV Yay., 1996.
- _____, *Kur’ân-ı Kerim’in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, İstanbul: İFAV Yay., 1998.
- _____, *Kur’ân-ı Kerim’in Nüzûlü ve Kıraati*, İstanbul: İFAV Yay., 1995.
- Karaman, Hayrettin, *İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.
- Kâri, Abdulaziz el-, *Hadisü’l-ahrufi’s-seb’a*, Beyrût: Müessesese Risâle, 2002.
- Kastalânî, Şihabuddin, *Letâifu’l-işârât li funûni’l-kırâât*, thk. Âmir es-Seyyid Osman, Abdussabur Şahin, Kâhire: Dâru’l-Kutub, 1972.
- Kattân, Mennâ’, *Nuzûlü’l-Kur’ân ‘alâ seb’ati ahruf*, Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1991.
- Kefevî, Ebû’l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî, *el-Külliyât*, nşr. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısırî, Beyrût: Müessesetü’r-Risale, 1998.
- Kevserî, Muhammed Zâhid, *Makâlâtü’l-Kevserî*, Kahire: el-Mektebetü’t-Tevfikiyye, ts.
- Kılavuz, Ahmet Saim, “Berbehârî”, *DİA*, V, ss. 476-477.
- Kırkpınar, Mahmut, “Mütevekkil”, *DİA*, XXXII, ss. 212-214.
- Kisâî, Ali b. Hamza, *Me’âni’l-Kur’ân*, nşr. Îsâ Şehhâte Îsâ, Kâhire: Dâru Kubâ, 1998.
- Koca, Ferhat, “Hanbelî Mezhebi”, *DİA*, XV, ss. 525-547.
- Koç, Mehmet Akif, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faliyetleri İbn Ebî Hâtim (327/939) Tefsir Örneğinde Bir Literatür İncelemesi*, Ankara: Kitabiyat Yay., 2003.
- _____, “John Burton’un "Kur’ânda Gramer Hatalar" Adlı Makalesinin Tenkidi” (*A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XXXV, Ankara 1996, ss. 553-559.
- Kurt, Mustafa, *Arap Dilinde Cer Harfleri*, İstanbul: İFAV, 1999.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, I-XXIV, Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 2006.

- Küçükkalay, Hüseyin, *Kur'an Dili Arapça*, Konya: Denizkuşları Matbaası, 1969.
- Mansur, Abdulkadir, *Mevsû'atü 'ulûmi'l-Kur'an*, Haleb: Dâru'l-Kalemi'l-Arabî, 2002.
- Matrûdî, Abdurrahman b. İbrâhim, *el-Ahrufu'l-Kur'âniyyetü's-seb'a*, Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1991.
- Mâzinî, Ebû 'Amr b. Alâ, *el-İdğâmü'l-kebîr fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Abdulkerîm Muhammed Hüseyin, Kuveyt: Merkezu'l-Mahtûtât ve't-Türâs ve'l-Vesâik, ts.
- Mekkî, Muhammed Tahir b. Abdulkadir el-Kürdî, *Târihu'l-Kur'an ve Ğarâibü i'râbihî ve hükmühü*, Cidde, 1365.
- Mertoğlu, Mehmet Suat, "Taberî" (Literatür), *DİA*, XXXIX, ss. 319-20.
- Mervezî, Ahmed b. Ali, *Müsnedü Ebî Bekr es-Siddîk*, thk. Şuayb Arnavut, Beyrût: Mektebü'l-İslâmî, ts.
- Muhammed, Ahmed Sa'd, *et-Tevcîhü'l-belâğî li'l-kirâati'l-Kur'âni*, Kâhire: Mektebetü'l-Âdâb, 2000
- Muhammed, Nebî b. Ğulâm, *Î'lâl ve'l-ibdâl ve'l-idğâm fî dav'i'l-kirâati'l-Kur'âniyye ve'l-lehecâti'l-Arabiyye*, Suud, 1989.
- Muhaysin, Muhammed Sâlim, *el-Kirâât ve eseruhâ fî ulûmi'l-Arabiyye*, I-II, Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Eseriyye, 1984.
- _____, *el-Muktebes mine'l-lehecâti'l-Arabiyye ve'l-Kur'âniyye*, Kâhire: Mektebetü'l-Kâhire, 1978.
- _____, *el-Mühezzeb fî'l-kirâati'l-aşr ve tevcîhihâ min tarîki tayyibeti'n-neşr*, Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1996.
- _____, *fî Rihâbi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1987.
- Mustafavî, Hasan, *et-Tahkîk fî kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, I-XIV, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Müslim, Abdullah el-Hatîb Mustafa, "el-Münâsebât ve eseruhâ 'alâ tefsîri'l-Kur'an'il-Kerîm", *Mecelletü Câmîati's-Şârikati li'l-Ulûmi's-Şeri'ati ve'l-İnsân*, II/2, 1426/2005, ss. 1-46.
- Na'naa, Remzi, *el-İsrâiliyyât ve eseruhâ fî kütübi't-tefsîr*, Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1390/1970.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *Î'râbu'l-Kur'an*, Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 2008.
- Nesâî, *Fedâilü'l-Kur'an*, thk. Faruk Hemâde, Beyrût: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1992.
- Nessâr, Hüseyin, *el-Mü'cemü'l-Arabî neş'etühü ve tatavvuruhü*, Kâhire: Dâru Mısır, 1988.
- Nîsâbûrî, Muhammed b. Abdullah el-Hâkim, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs ve kemmiyyeti ecnâsîhî*, thk. Ahmed b. Fâris es-Sellûm, Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2003.

- Okçu, Abdulmecit, “Taberî’nin Yedi Harf Hakkındaki Görüşleri”, *Bir Müfessir Olarak İbn Cerîr et-Taberî Sempozyumu*, s. 194-195.
- _____, *Kırâat Açısından Taberî ve Tefsiri*, Ankara: Araştırma Yay., 2009.
- Öğmüş, Harun, “Yedi Harf Meselesi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, sy. 24, 2010, ss. 1-23.
- _____, “Kur’ân’ın Sıhhati Bağlamında Kıraat Farklılıklarının Değerlendirilmesi”, *MÜİFD*, 39 (2010/2), ss. 5-26.
- Önen, Hacı, *Taberî Tefsirinde Dirâyet*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2012.
- Özafşar, M. Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek (Fikhî Hadisler Bağlamında Bir İnceleme)*, Ankara: Ankara Okulu Yay., 1998.
- Özaydın, Abdulkerim, “Bağdat (Kültür ve Medeniyet)”, *DİA*, IV, ss. 437-441.
- Öztürk, Hayrettin, “Kur’ân-ı Kerim’in Kıraatında 7 Harf Meselesi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi II* (2002), sy. 3, ss. 97-111.
- Öztürk, Mustafa, “Kur’ân Kıraatinin Tarihsel Serencâmına Genel Bir Bakış”, *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 3, Sy. 1 Ocak-Haziran 2003, ss. 201-224.
- _____, “Taberî’nin Tefsir Anlayışında Selefilik ve İlmî Zâhirîlik”, *Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerîr et-Taberî Sempozyumu*, Konya: 2010.
- _____, *Kur’an Dili ve Retoriği*, Ankara: Kitâbiyât, 2002.
- _____, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*, Ankara Okulu Yay., 2012.
- Paçacı, Mehmet, “İmam Şâfi’î’nin Metodolojisinde Öznenin (Müctehidin) Rolü”, *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfi’î’nin Rolü*, haz. M. Hayri Kırbasoğlu, Ankara: Kitâbiyât, 2000, ss. 163-179.
- Râcihî, Abduh, *el-Lehecâtü ’l-Arabiyye fi ’l-Kırâati ’l-Kur’âniyye*, Riyâd: Mektebetü’l-Me’ârif, 1999.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu ’l-Ğayb*, I-XXXII, Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1981/1401.
- Rizkuttavîl, Seyit, *fî ulûmi ’l-kırâat medhal dirase ve ’t-tahkik*, Mekke: el-Mektebe el-Faysaliyye, 1985.
- Sa’rân, Mahmud, *İlmu ’l-luğa*, Beyrût: Daru’n-Nahda, ts.
- Sâlih, Subhi, *Hadîs İlimleri ve Hadîs İstılahları*, çev. M. Yaşar Kandemir, Ankara: TTK Basımevi, 1973.
- Sarı, Mehmet Ali, “Âsım b. Behdele”, *DİA*, III, ss. 475-76.
- Sebt, Hâlid b. Osmân, *Kavâ’idü ’t-tefsîr cem’an ve dirâseten*, I-II, Dâru İbn Affân, 1421.
- Sehâvî, Muhammed Alemuddîn, *Cemâlu ’l-kurrâ ve kemâlu ’l-ikrâ*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb, I-II, Mekke: Mektebetü’t-Türâs, 1987.

- Sehl, eş-Şeyh Cem'ah, *Esbâbü'n-nüzûl, esânîdühâ ve âsâruhâ fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Mekke, 1403/1986.
- Sellûm, Ahmed Faris, *Cuhûdü'l-Îmâm Ebî Ubeyde el-Kâsım b. Sellâm fî ulûmi'l-kirâât*, Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2006.
- Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm, *ed-Dürri'l-mesûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, I-XI, Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1986.
- Sezgin, Fuat, *Târihu't-türâsi'l-Arabî (GAS)*, çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî, I-III, Riyâd: İdâretü's-Sekâfeti ve'n-Neşr, 1991/1411
- Sîbeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, I-IV, Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988.
- Sicistânî, Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvud, *Kitâbu'l-mesâhif*, thk. Muhibbiddin Abdussubhan Vâiz, Beyrût: Daru'l-Beşâiri'l-İslâm, 2002.
- Suyûtî, Celâlüddîn, "Risâle fî 'ilmi'l-hat", *et-Tühfetü'l-behiyye ve't-turfetü's-şehiyye*, Beyrût: Dâru'l-Efkâri'l-Cedîde, 1981, ss. 54-56.
- _____, *İktirâh fî 'ilmi usûli'n-nahv*, Tanta: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyyeti, 2006.
- _____, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetü Vehbe, 1976.
- _____, *ed-Dürri'l-mensûr fî't-tefsîr bi'l-me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, I-XVII, Kâhire: Merkez Hicr, 2003.
- _____, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Merkezü'd-Dirasati'l-Kur'âniyye, Medîne: Mücemmaü'l-Melik Fehd li-Tıbbâati'l-mushafi's-Şerif, ts.
- _____, *Hem'u'l-hevâmi' fî şerhi cem'i'l-cevâmi'*, thk. Abdülâlî Sâlim Mekrem, I-VII, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- _____, *Şerhu's-Suyûtî li süneni'n-Nesâi*, thk. Abdulfettah Ebû Ğudde, Halep: Mektebe Matbûati'l-İslâmiyye, 1986.
- es-Sübki, Tacüddîn Abdülvehhâb b. Ali, *Tabakâtü's-şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Abdulfettâh el-Hulvi, Kâhire: Dâru İhyâ, 1964.
- _____, *Ref'ü'l-hâcib 'an muhtasari İbn Hâcib*, thk. Ali Muhammed Muavviz-Adil Ahmed Abdülmevcûd, I-IV, Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1999.
- Sülün, Murat, Muhammed Abay, "Kıraat Bibliyografyası", *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-IV*, İstanbul: İSAV Yay. 2002, ss. 477-540.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris, *Âhkâmü'l-Kur'ân (cemaehü el-Îmâm el-Beyhakî)*, thk. Abdülġanî Abdülhâlik, I-II, Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1994/1414.
- _____, *er-Risâle*, çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan, Ankara: TDV Yay., 2003.
- Şehhâte, Abdullah Mahmud, *Ulûmu'l-Kur'ân*, Kâhire: Daru Ğarîb, 2002.
- Şehrî, Ahmed b. Sâlim, *et-Teşbihâtü'l-Kur'âniyye ve eseruhâ fî't-tefsîr*, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi 1430/2009.

- Şelebî, Abdulfettâh İsmail, *fi'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye ve'l-lüğaviyye el-İmâle fi'l-kirâati ve'l-lehecâti'l-Arabiyye*, Beyrût: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 2008/1429.
- _____, *Resmü'l-mushafi'l-'Usmânî ve evhâmü'l-müsteşrikîne fi kirâati'l-Kur'ân*, Kâhire: Mektebe Vehbe, 1999.
- Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, thk. Tarık b. 'İvadullah b. Muhammed, Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî, Kâhire: Daru'l-Harameyn, 1415.
- _____, *Mu'cemü'l-Kebîr*, thk. Hamdi b. Abdulmecid, Musul: Mektebetü'l-Ulûm, 1983.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir, Ahmed Muhammed Şâkir, I-XXIV, Müessesetü'r-Risâle, 2000/1420. (Taberî²)
- _____, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, I-XXV, Dâru Hicr, 2001/1422. (Taberî)
- _____, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mulûk*, thk. Muhammed Ebülfadl İbrahim, Mısır: Daru'l-Meârif, ts.
- Tahhân, İsmail Ahmet, Kur'ân'ı Anlamada Vakfin Rolü, çev. Necattin Hanay, *RTEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 2 (2012), ss. 233-278.
- Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dahrûc, Beyrût: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Tetik, Necati, *Başlangıçtan Hicrî IX. Asra Kadar Kıraat İlminin Talimi*, İstanbul: İşaret Yay., 1990.
- Teymur Paşa, Ahmet, *Lehecâtü'l-Arab*, Mektebetü's-Sekâfe, 1973.
- Tüccar, Zilfîkar, "Ferrâ", *DİA*, XII, ss. 406-408.
- _____, "Dahîl", *DİA*, VIII, ss. 412-413.
- Ukberî, Ebü'l-Bekâ, *İ'râbü'l-kirâati's-şevâz*, thk. Muhammed es-Seyyid Ahmed, Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1996.
- Uludaş, İbrahim, *Ebû Hayyân el-Endelûsî'nin el-Bahru'l-Muhît'inde Kıraat Olgusu*, (Basılmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enst., Bursa 2014.
- Ünal, Mehmet, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, Ankara: Fecr Yay., 2005.
- Vakıdî, Muhammed b. Ömer, *Kitabu'r-riddeti me'a nebzeti min futûhi'l-İrâk*, thk. Yahya el-Cebûrî, Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1990.
- Vardar, Berke, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, İstanbul: Multilingual Yay., 1998.
- Yahsubî, Kâdî Ebi'l-Fadl İyâz b. Mûsâ, *Tertübü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik*, nşr. Muhammed Sâlim Hâşim, Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998.
- Yezîdî, Ahmed, *el-Ca'berî (ö.732) ve menhecuhu fi kenzi'l-me'ânî me'a tahkîki nemûzecin mine'l-kenz*, el-Memleketü'l-Ğarbiyye 1998.

- Yıldız, Hakkı Dursun, “Ebû Müslim-i Horasânî”, *DİA*, X, 197-199.
- Yıldız, Musa, “Zeccâcî”, *DİA*, XLIV, ss. 175-176.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhim b. es-Serî, *Me‘âni’l-Kur’ân ve i‘râbuhû*, thk. Abdülcelîl Abduh Çelebi, I-V, Kâhire: Dâru’l-Hadîs, 2005. (Zeccâc)
- Zeccâcî, Ebü’l-Kâsım, *el-İdâh fî ileli’n-nahv*, thk. Mâzin el-Mubârek, Beyrût: Dâru’n-Nefâis, 1979.
- Zehebî, *Ma‘rifetü’l-kurrâi’l-kibâr*, thk. Tayyar Altıkulaç, I-IV, İstanbul: İSAM Yay. 1995.
- _____, *Mizânü’l-i’tidâl fî nakdi’r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Beyrût: Dâru’l-Marife, ts.
- _____, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnavut, I-XXX, Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1996.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*, I-III, Kâhire: Mektebe Vehbe, 2000.
- Zehrânî, Sâlim b. Ğaramallah, *el-Kirââtü’l-müntakadetü ‘ale’l-İmâm Hamze ve’r-red ‘alâ müntekidihâ ve beyâni vechihâ*, <http://www.alukah.net/sharia/0/32753/> [10.09.2014]
- Zemahşerî, Ebü’l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf ‘an hâkâiki ğavâmidî’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvîl fî vücûhi’t-te’vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvid, I-VI, Riyâd: Mektebetü’l-Ubeykân, 1998/1418.
- Zerkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü’l-irfân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Fevvâz Ahmed, I-II, Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-Arabî, 1995/1415.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebülfadl İbrahim, I-IV, Kâhire: Daru’t-Turâs, 1984.
- Zuhaylî, Muhammed, *el-İmâmu’t-Taberî şeyhu’l-müfessirîn ve ‘umdetu’l-müerrihîn*, Dimeşk: Dâru’l-Kalem, 1990.

ÖZ GEÇMİŞ

Necattin Hanay, 1982 yılında Van/Merkez’de doğdu. İlköğrenimini memleketinde, orta ve lise eğitimini Bursa İmam Hatip Lisesi’nde aldı. 2000 yılında Rize İlahiyat Fakültesi’ne kayıt yaptırdı ve devam ettiği hafızlığını üniversite yıllarında tamamladı. 2003 yılında hafızlık diplomasını aldı. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesine yatay geçiş yapıp 2004 yılında mezun oldu. Yüksek lisansını 2008’de Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dinler Tarihi Bilim Dalında tamamladı. Uludağ Üniversitesi Kampüs Camii imam hatipliği yaptı. Konya Selçuk Eğitim Merkezi İhtisas Kursunu 2009’da bitirdi. Aynı yıl Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Tefsir Bilim Dalında öğretim görevlisi olarak göreve başladı. 2015 yılında Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesine Araştırma görevlisi olarak atandı. Halen görevine devam etmektedir.

Çalışmalarından Bazıları:

Necattin Hanay, “Zeccâc’ın Kıraat Tasavvuru ve Kendisine Yöneltilen Tenkitler”, *RTEÜ Journal of Social Sciences*, I/164-184.

_____, “Allâme Muhammed İbn Cerîr et-Taberî’ye Dair Bir Bibliyografya Denemesi”, *RTEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 3 (2013), ss. 233-256.

_____, “XV. Yüzyıl Dinler Tarihçisi Olarak Makrîzî”, *Journal of History School*, XVI/6 (2013), ss. 289-308.

_____, “Esasü’t-Takdis’in Çevirisi Üzerine (Eleştirel Bir Yaklaşım)”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, Cilt 10, Sayı 1 (2012), ss. 275-286.

_____, “Kıraâtı Aşere’nin İmam, Râvî ve Tarîklerine Dair Manzum Bir Eser İncelemesi”, *RTEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 1 (2012), ss. 261-287.

_____, "Ebü'l-Kâsım Abdulkerim b. Hevazin el-KUŞEYRÎ, Kitabul-Mi'râc", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 12, (2011), sy. 28, ss. 327-331.

_____, “Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Tenbîhü'n-nâimi'l-ğamri ‘alâ mevâsimi'l-‘umri”, *RTEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 1 (2012), ss. 309-314.

_____, “9. Türkiye Tefsir Akademisyenleri Buluşması ve Kur’ân Nüzûlünün Mekke Dönemi Sempozyumu Değerlendirmesi”, *RTEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 2 (2012), ss. 327-332.

_____, “Allâme Hasan el-Mustafavî, *et-Tahkîk fî kelimâti'l-Kur’âni'l-Kerîm*, I-XIV (Kur’ân Kelimeleri Sözlüğü)”, *RTEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 4 (2013), ss. 321-329.

İsmail Ahmet et-Tahhân, “Kur’ân’ı Anlamada Vakfın Rolü”, çev. Necattin Hanay, *RTEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 2 (2012), ss. 233-278.

Ahmed Muhammed Sâlim ez-Züvey, “Sesbilimin Kurucusu Halil b. Ahmed el-Ferâhidî”, çev. Necattin Hanay, *RTEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 4 (2013), ss. 212-245.