T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

KIRÂAT DİSİPLİNİNDE METODOLOJİK ALAN TANIMLAMASI

MUHAMMED İSA YÜKSEK

İstanbul

2014

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

KIRÂAT DİSİPLİNİNDE METODOLOJİK ALAN TANIMLAMASI

MUHAMMED İSA YÜKSEK

2502090340

TEZ DANIŞMANI:

PROF. DR. SITKI GÜLLE

İstanbul

2014

T.C. İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER
1982 ENSTİTÜSÜ

DOKTORA

TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN

Adı ve Soyadı : **Muhammed İsa YÜKSEK** Numarası : **2502090340**

Anabilim/Bilim Dalı : **Temel İslam Bilimleri** Danışman Öğretim Üyesi: **Prof.Dr. Sıtkı GÜLLE**

Tez Savunma Tarihi: **21.05.2014** Tez Savunma Saati : **14:00**

Tez Başlığı : **Kıraat Disiplininde Metodolojik Alan Tanımlaması.**

TEZ SAVUNMA SINAVI, Lisansüstü Öğretim Yönetmeliği'nin **50. Maddesi** uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **KABULÜ'NE** OYBİRLİĞİ / ~~OYÇOKLUĞUYLA~~ karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / ~~RED / DÜZELTME~~)
1- Prof.Dr. Sıtkı GÜLLE		kabul
2- Prof.Dr. Nihat TEMEL		KABUL.
3- Prof.Dr. Yaşar DÜZENLİ		kabul
4- Doç.Dr. Abdüsselam ARI		kabul
5- Doç.Dr. Erdoğan BAŞ		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- Doç.Dr. Necmettin GÖKKIR		
2- Doç.Dr. Mustafa Atilla AKDEMİR		

ÖZ

Bu çalışma, Kur'an nazmının mevsukiyetini temini kendisine amaç edinen kırâat ilminin teorik alanına ait olan ve başta ulûmü'l-Kur'an olmak üzere farklı disiplinlerde incelenen problematiklere dairdir. Aynı zeminin farklı bağlamlarda ele alınan meselelerini bir araya getirip yeni bir alan tanımlaması yapmayı hedefleyen çalışmanın merkezinde "metodoloji", "tutarlılık" ve "bütünlük" olmak üzere üç temel ilke bulunmaktadır.

İlimler felsefesine ait iki temel kavram olan "mebâdi" ve "mesâil" ilk iki bölümün kurgusunda öncelikli rol oynamaktadırlar. Tanımlaması yapılacak alanın temel problematikleri "mesâil" kavramı ile, alanın tarışmadan farklı disiplinlerden aldığı ve kullandığı bilgiler ise "mebâdi" kavramı ile karşılanmaktadır. "Mebâdi" ve "mesâil" kavramları altında yer alan başlıklar, içerikleri ve bağlantıları bu iki kavramın bahsedilen karşılıklarına göre kurgulanmış, problematikler ile farklı disiplinlerden alınan bilgiler arasına belirgin bir çizgi çekilmiştir.

Çalışmanın birinci bölümü kırâatların ontolojik zemini ile alakalı problematikleri, ikinci bölümü ise kırâatların epistemolojik zemini ile alakalı problematikleri ele alıp incelemektedir. Öncelikle "mebâdi", sonra da "mesâil" üst başlıkları altındaki konular bu iki bölümde özgün bir şekilde sadece kendi bağlamlarında tartışılmış ve kesin yargılara varmaktan kaçınılmıştır.

Çalışmanın üçüncü bölümü bir deneme mahiyetinde, tanımlaması yapılan alana dair metodoloji şablonu vermektedir. Gelişme ve genişlemeci yapısı dikkate alınarak hazırlanan bu şablonda ilk iki bölümde analiz ve kritize edilen problematiklerden çıkan sonuçlar arasındaki ilişki ağı kurulmuş, her bir konuya ait çıktıların şemadaki yerine oturması sağlanarak çalışmanın benimsediği metedolojinin alanın proplematiklerinin çözümünde aranan metodolojiye olumlu bir katkı yansıtması sağlanmaya çalışılmıştır.

ABSTRACT

This study is about the issues regarding the science of Qıraat which aims to preserve the authenticity of Qur'anic scripture and examined issues mainly by ulumul Qur'an (Qur'anic Scienses) and other disciplines. There are three main tenets such as methodology, coherence and wholeness in the center of the study which main goal is to gather different issues examined on different contexts but on the same ground.

"Mebadi" and "mesail", which are the two basic concepts of the philosophy of sciences, has a major role in the construction of first two chapters. The major problematic of the field to be defined is met with the concept of "mesial"; and the knowledge taken from other diciplines and used without any discussion is met by the concept of "mesial". Headlines are designed under the concept of "Mebâdi" and "mesâil" with their contents and connections. There is a clear cut between the issues and the knowledge taken from different disciplines.

While the first chapter of the study focuses on the problematic regarding ontological ground of qıraats, the second chapter is about epistemological ground of qıraats. The subjects under the headlines of "mebadi" and "mesial" are discussed authentically in their own contexts. It is also avoided to have sharp judgments on them.

The third chapter of the study gives a methodological template on the discipline of Qıraat. It is considered that the development and the expansionary structure of the template in its preparation. In the first two parts, the web of relation is constructed by using the results which are gained through analyzing and criticizing the .issues. Then, the outcome which belongs to each subject has been put in their own place in the template. By doing this, it is aimed to contribute to methodology which has been established in this study.

ÖNSÖZ

Kur'an-ı Kerim'in kelimelerinin okunma keyfiyetlerini inceleyen kırâat ilmi, amacı ve mevzu itibarınca tarih boyunca vazgeçilemez bir öneme haiz olmuş, üstlendiği misyon ile tasnifü'l-ulûm eserlerinde Kur'an elfazının korunmuşluğunu temin eden yegane ilim addedilmiştir. Vahyin nüzul sürecinden itibaren Kur'an kırâatının aktarımı bu ilim ve mütehassısları aracılığı ile bizlere aktarılmış, telif süreci ile özgün bir kitâbiyata sahip olmuştur.

Kırâat külliyatı sadece Kur'an elfazının edâ keyfiyetlerini ele alan bir yapıya sahiptir. Eserlerin sistematiğine bakıldığında, bu farklılıkların iki ana başlık altında incelendiği görülmektir. Lehçelere dayalı ve formüle edilebilme özelliğine sahip kelime farklılıklarını inceleyen birinci grup "usûlü'l-kırâat", genelde lehçesel temelli olmayan okuma farklılıklarını ele alan ikinci grup ise "ferşü'l-huruf" ana başlıkları ile bu eserlerde okuyucuya sunulur.

Kırâat disiplinin "usûl" dediği alan, genelleştirilme ve kurallaştırılma ilkelerine uyum sağlayan kırâat farklılıklarına dairdir ve metodik gayeler taşımaz. Tezimizin çıkış noktası, metodik bir içeriğe sahip olmayan kırâat ilminin usûlüne rağmen bu ilmin metodik hassasiyetlere sahip birçok problematiğini dikkate almakta ve bu problematiklerin nerelerde incelendiğini sorgulamaktadır. Çalışmamız, bu adımın ötesinde tespit edilen kırâat ilmi ile birebir alakalı problematikleri bir araya getirip tanımlamasını yapacağı alanda incelemeyi amaçlamaktadır. Böylece kırâat ilminin mezkûr meselelerine bütüncül bakılabilecek, tutarlılık sağlanabilecek ve metodik hedeflerle konulara yaklaşılabilecektir.

Yeni bir alan tanımlaması söylemi birçok sorumluluğu beraberinde getirmektedir. Bu alanın oluşturulmasında ilimler felsefesine müracaat oldukça elzemdir. Nitekim bu alan kullanacağı temel argümanları ilimler felsefesinden alacak ve bu argümanlar üzerine bir sistem bina edecektir. Daha işin başında, tanımlanacak bu alanın bir deneme mahiyetinde olduğu vurgulanmalıdır. Dolayısıyla, özellikle seçilen problematikler bağlamında, kemikleşmiş bir yapıdan söz edilemez. Tezimizin özellikle bir metodoloji denemesi mahiyetine sahip

üçüncü bölümünde, genişleme ve gelişme ihtimal ve imkanları göz önünde bulundurulmuştur.

Bu çalışma, yorucu ve sıkıntılı bir sürecin ürünü olup çalışılan alanın ve üzerinde konuşulan konuların hassasiyeti uykusuz geçen nice gecelerin sırrı ile doludur. Çalışmamız esnasında eserlerinden istifade ettiğimiz ve edemediğimiz, nice sıkıntılara göğüs gererek bu ilimlerin bize aktarımına vesile olan değerli âlimlerimizi rahmetle anıyorum. Yine, çalışmam esnasında gerek kaynak gerekse fikri anlamda katkılarını esirgemeyen danışman hocam kıymetli Prof. Dr. Sıtkı GÜLLE'ye, tezin her aşamasında bana vakit ayıran ve istişare imkânı sunan Prof. Dr. Mehmet DAĞ'a, fikir ve eleştirileri ile tezin olgunlaşmasında emeği olan Dr. Adem YIGIN'a, kaynak ve çalışma ortamını hizmetimize sunan İSAM kütüphanesi ve çalışanlarına, çalışmalarım esnasında vakitlerinden büyük fedakarlık eden değerli eşim Vildan Hanım'a ve kızım Edibe Dilara'ya, maddi manevi her türlü yardımları ile varlıklarını hiç unutturmayan kıymetli aileme müteşekkirim.

Hatalarımızın affı niyazı ile..

Fatih, 2014

Muhammed İsa YÜKSEK

İÇİNDEKİLER

ÖZ ..... **iii**

ABSTRACT ..... **iv**

ÖNSÖZ ..... **v**

İÇİNDEKİLER ..... **vii**

KISALTMALAR ..... **xiv**

GİRİŞ **1**

BİRİNCİ BÖLÜM

ONTOLOJİK DÜZLEMİNDE KIRÂATLAR

I. TANIMLARI BAĞLAMINDA KUR'AN-KIRÂAT ÖZDEŞLİĞİ 21

A. KIRÂAT METODOLOJİSİNİN MANTIK İLMİNDEN ALDIĞI MEBÂDÎ-KLASİK MANTIĞIN TANIM TEORİSİ 23

1. Tanımın Temel Dinamikleri 23

a. Özsel Temeller 24

i.Cins 24

ii. Nevi 25

iii. Fâsıl 27

b. İlintisel Temeller 28

i. Hâssa 28

ii. Araz-ı Âm 28

2. Tanım Çeşitleri 29

a. Hadd 30

i. Hadd-i Tâm 30

ii. Hadd-i Nâkıs 30

b. Resim 31
i. Resm-i Tâm 31
ii. Resm-i Nâkıs 31
3. İdeal Tanımın İlkeleri 32
B. KUR'AN KELİMESİNİN ETİMOLOJİK TAHLİLİ VE TANIMI 35
1. Etimolojik Tahlil 35
a. Hemzesiz Kökten Geldiğine Dair Görüşler 36
i. قرائن'den Müştak Olduğu Görüşü 36
ii. قرن 'den Müştak Olduğu Görüşü 36
iii. قرينة'den Müştak Olduğu Görüşü 37
b. Hemzeli Kökten Geldiğine Dair Görüşler 37
i. قرأ'den Müştak Olduğu Görüşü 37
ii. قرء'den Müştak Olduğu Görüşü 39
iii. Hemzesiz Telaffuzun Tahfif Amaçlı Olduğu Görüşü 40
c. Alem Olduğuna Dair Görüşler 41
i. Alem-i Mürtecel Olduğuna Dair Görüşler 42
ii. Alem-i Menkûl Olduğuna Dair Görüşler 43
2. TANIM 45
a. Fakihler ve Usûlcülerin Kur'an Tanımı 45
b. Kelamcıların Kur'an Tanımı 57
c. Tefsircilerin Kur'an Tanımı 65
C. KIRÂAT KELİMESİNİN ETİMOLOJİK TAHLİLİ VE TANIMI 71
1. Etimolojik Tahlil 71
2. Tanım 72
D. KUR'AN-KIRÂAT AYNÎLİĞİ 74

II. YEDİ HARF PROBLEMATİĞİ 85

A.KIRÂAT METOLOJİSİNİN HADİS İLMİNDEN ALDIĞI MEBÂDÎ-YEDİ HARFE DAİR HADİSLER 86

B. YEDİ HARFLE İLGİLİ İLERİ SÜRÜLEN KUVVETLİ GÖRÜŞLER 91

1. Yedi Harfin Hakikati Bilinemez-Müteşabih Olduğu Görüşü 92

2. Yedi Lehçe Görüşü 93

3. Müterâdif Kelimeler Görüşü 96

4. Yedi Vecih Görüşü 97

5. Kesretten Kinaye Görüşü 99

C. MEVCUT BİRİKİMİN YEDİ HARF EKSENLİ ANALİZİ 101

1. Mevcut Kırâat Birikiminin Kategorik Analizi 102

a. Fonetik Farklılıklar 103

b. Gramatik Farklılıklar 104

ba. Sarfa Dair Farklılıklar 104

baa. Fiiller 105

baaa. Fiil Kiplerindeki Farklılıklar 105

baab. Fiillerde Şahıs ve Zaman Farklılıkları 107

baac. Fiillerde Kelime Farklılıkları 107

baad. Fiillerde Harf Farklılıkları 108

bab. İsimler 108

baba. İsimlerde Müfred-Cemi Farklılıkları 108

babb. İsimlerde Kalıp Farklıkları 108

babc. İsimlerde Kelime Farklılıkları 109

babd. Muarrebler 109

babe. Sülasi Mastarlar 110
bb. Nahve Dair Farklılıklar 110
bba. Fiiller 110
bbaa. Fiillerde İrab 110
bbab. Tam-Nakıs Olmaları Açısından Fiiler 111
bbb. İsimler 111
bbba. İsimlerde İrab 111
bbbb. İsimlerde Takdim-Tehir 112
bbc. Harfler 112
bbca. Harflerin Amel Edip-Etmemesi 112
bbcb. Harflerin Farklı Kırâatları 113
bc. Ziyade-Noksanlık 114
2. Kategorilerin Değerlendirilmesi 114
D. YEDİ HARF ve KIRÂAT'IN MAHİYET TESPİTİ 118
1. Kur'an'ın Yedi Harf Üzere İndirilmesindeki Hikmet 118
2. Yedi Harfin Anlamlandırılmasında Tercih Edilen Görüş 120
3. Yedi Harfin Muhtevası ve Yedi Harf-Kırâat Özdeşliği 123
III. MANA İLE KIRÂAT TEORİSİ 136
A. TEORİNİN KAYNAĞI 136
B. TEORİNİN TARİHİ SÜREÇTEKİ SEYRİ ve SAVUNUCULARI 139
1. Teorinin Gelenekteki Savunucuları 139
2. Teorinin Modern Dönemdeki Savunucuları 144
C. MESELENİN MÜDÂFiLERİ AÇISINDAN ANALİZİ ve GENEL DEĞERLENDİRMELER 149

IV. KIRÂATLARDA NESİH OLGUSU 158

A. KIRÂATLARDA NESİH İLE İLGİLİ İLERİ SÜRÜLEN GÖRÜŞLER 159

1. Mushafların Tek Harfi İçerisinde Barındırdığı Görüşü 160

2. Mushafların Yedi Harfi de İçerisinde Barındırdığı Görüşü 163

3. Mushafların Sadece Resme Muvafık Olan Kırâatları İçerisinde Barındırdığı Görüşü 166

B. NÂSİH ve MENSÛHUN TESPİTİ 168

C. MESELENİN METODİK AÇIDAN KRİTİĞİ 172

İKİNCİ BÖLÜM

EPİSTEMOLOJİK DÜZLEMİNDE KIRÂATLAR

I. KIRÂATLARDA TEVATÜRLÜK MESELESİ 176

A. KIRÂAT METODOLOJİSİNİN KELAM İLMİNDEN ALDIĞI MEBÂDÎ-BİR BİLGİ KAYNAĞI OLARAK TEVATÜR 176

1. Tevatürün Klasik Kelam Literatüründeki Yeri 176

2. Haberin Kısımları 178

a. Doğruluğu Zorunlu Olarak Bilinenler 179

b. Doğruluğu Nazari-İstidlâli Olarak Bilinenler 181

3. Tevatürün Şartları 182

a. Yeter Sayı 182

b. İstinad 184

c. İstiva 185

4. Kelam İlminin İşlediği Mütevatirin Bağlamı 186

B. KIRÂATLARIN TEVATÜRLÜĞÜ İLE İLGİLİ İLERİ SÜRÜLEN GÖRÜŞLER 189
1. Kırâatların Mütevatir Olduğunu Savunan Görüşler 189
a. Kırâatlar Mutlak Olarak Mütevatirdir 189
b. Kırâatlar İttifak Edilen Noktalarda Mütevatirdir 193
c. Kırâatlar Kırâat İmamlarından İtibaren Mütevatirdir 194
d. Kırâatlar Edâ Keyfiyeti Dışındaki Hususlar Mütevatirdir 195
B. Kırâatların Mütevatir Olmadığını Savunan Görüşler 196
a. Kırâatlar Sahihtir 196
b. Kırâatlar Ahaddir 198
c. Kırâatlar İctihadidir 199
C. BİLGİ ve İSNAD BAĞLAMINDA TEVATÜRLÜK SORGULAMASI: TEVATÜRLÜĞÜN SIHHAT KRİTERLERİ ARASINDAKİ YERİ 202
II. KIRAAT-MUSHAF İLİŞKİSİ 210
A. KIRAAT METODOLOJİSİNİN KUR'AN TARİHİ İLMİNDEN ALDIĞI MEBÂDÎ-KUR'AN KİTABETİNİN ÜÇ BOYUTU 210
1. Kur'an'ın Hz. Peygamber Döneminde Yazımı 210
2. Kur'an'ın Hz. Ebubekir Döneminde Cem'i 217
3. Kur'an'ın Hz. Osman Döneminde İstinsahı 224
B. KIRÂATLARIN MUSHAFTAKİ İZ DÜŞÜMÜ 230
C. MUSHAFLAR ARASINDAKİ FARKLILIKLAR 241
D. MUSHAFIN SIHHAT KRİTERLERİ ARASINDAKİ YERİ 246
III. İHTİCAC KAVRAMI BAĞLAMINDA SAHİH KIRÂAT ELEŞTİRİLERİNİN SORGULANMASI 254

A. KIRÂAT METODOLOJİSİNİN ARAP DİLİ VE TARİHİ İLMİNDEN ALDIĞI MEBÂDÎ-DOĞUŞUNDAN METODUNA NAHİV HAREKETİ 254

1. Nahiv İlminin Doğuşunu Hazırlayan Etkenler 254

2. Nahiv İlminin Ekolleşme Serüveni 264

3. Nahiv Ekollerinin Telif Metodu 271

a. Sema Metodu 271

b. Kıyas Metodu 274

B. İHTİCAC LİTERATÜRÜNÜN TEŞEKKÜLÜ 278

C. NAHİVCİLERİN KIRÂAT ELEŞTİRİLERİNE DAİR ÖRNEKLER 291

D. SAHİH KIRÂAT ELEŞTİRİLERİNİN SORGULANMASI: DİLİN SIHHAT KRİTERLERİ ARASINDAKİ YERİ 297

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KIRÂAT METODOLOJİSİ-BİR DENEME

I. KIRÂAT METODOLOJİSİNİN ASILLARI 316

A. MÜSNED 317

B. MÜSNED İLEYH 327

II. MÜSNED VE MÜSNED İLEY'İN HÜKMÜ 337

III. KUR'AN-MÜSNED İLİŞKİSİ 343

IV. MÜSNEDİN SIHHAT ŞARTLARI 351

A. TEVATÜR TEORİSİ BAĞLAMINDA MÜSNEDİN SIHHAT ŞARTLARI 354

B. SAHİH SENED BAĞLAMINDA MÜSNEDİN SIHHAT ŞARTLARI 358

SONUÇ 364

BİBLİYOGRAFYA 371

KISALTMALAR

a.e. : Aynı eser
a.m. : Aynı müellif
a.s. : Aleyhisselâm
a.y. : Aynı yer
b. : Bin (oğlu)
Bkz. : Bakınız
c. : Cilt
Çev. : Çeviren
drs. : Dirâse
DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Ed. : Editör
Haz. : Hazırlayan
Hz. : Hazreti
İFAV : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınevi
İSAM : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi
md. : Madde
MÜİFD : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
nşr. : Neşreden
öte. : Ötekiler
s. : Sayfa
sy. : Sayı
şrh. : Şerh eden
thk. : Tahkik eden
thr. : Tahric eden
tlk. : Ta'lik eden
trc. : Tercüme eden
tsh. : Tashih eden
t.y. : Basım tarihi yok
vd. : Ve diğerleri
y.y. : Basım yeri yok

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN ALANI, AMACI ve ÖNEMİ

Yunanca *methodos* kelimesinden gelen metod, araştırma yolu ile bulunup ortaya konulabilecek somut sebep-sonuç ilişkilerini ve (mümkün olduğu hallerde) bu ilişkilerin temelinde yer alan soyut ilmî kanunları tespit edebilmek için izlenmesi gereken yol anlamına gelir.[1] Başka bir ifade ile; bilinmeyen bir şeyi bulup meydana çıkarmak veya bilinen bir şeyi başkalarına gösterip ispat etmek için düşünceleri iyi bir şekilde sıralama ve kullanma sanatıdır.[2]

Metod zihnî bir süreçtir. Zihin gerçeklik amacına ulaşmak için çeşitli yollar izler. Fakat herkes kişisel bir yol tutarsa çabalar boşa gider ve çoğu zaman gerçeğe varılamaz. Bunun için en uygun yolların neler olduğunun bilinmesi gerekir. İlmî metod deyince ise araştırmada aşama aşama kullanılması düşünülen teknikleri sistematik tarzda düzenlemek akla gelir.[3]

Metodolojiye gelince, o bütün ilimlerde uygulanan genel metodlarla, sonra da bunlara dayanarak her ilmin temel prensipleriyle kendi meselelerinin incelenmesinde uygulayacağı özel metodlar ve kuralları araştırır, ilimlerin sınırlarını ve birbirleriyle ilişkilerini belirler; ilimlerin konularını meydana getiren unsurların dayandığı temel prensip ve kuralları gösterir.[4] Şu halde metod, doğru bilgi elde etmek ve amaca ulaşmak için tutulan en kestirme yoldur. Doğru bilgiyi elde edebilmek ve amaca ulaşabilmek için belli bir yol izlemek gerekir. Bunu, ya sınama-yanılma ile ya da daha önce denenmiş ve bize bildirilmiş olan bilgiler vasıtasıyla elde ederiz. Bu bilgileri de bize, metodoloji verir.[5]

---

[1] Amiran Kurtkan Bilgiseven, **Sosyal İlimler Metodolojisi**, İstanbul, Filiz Kitabevi, t.y, s.3.

[2] Zeki Arslantürk, **Sosyal Bilimciler İçin Araştırma Metod ve Teknikleri,** İstanbul, Çamlıca Yayınları, 2001, s.63.

[3] Arslantürk, **Sosyal Bilimciler İçin Araştırma Metod ve Teknikleri,** s.64.

[4] Arslantürk, **Sosyal Bilimciler İçin Araştırma Metod ve Teknikleri,** s.64.

[5] Kemaleddin Taş, **Sosyal Bilim Paradigmaları Açısından Sosyolojik Metodoloji,** İstanbul, Rağbet Yayınları, 2011, s.30.

Metodoloji bilimsel araştırmanın bütün zihinsel ve davranışsal süreçlerini irdeleyen ve nasıl olması gerektiğini söyleyen normatif bir disiplini ifade eder. Ayrıca metodolojinin araştırmacının benimsediği felsefî arka planı ve teorik bakış açısını kapsayan bir anlam alanı da vardır ve bu "metodolojik yaklaşım" olarak ifade edilebilir.[6] Nitekim bilimsel olma amacı taşıyan her araştırmacı, hangi konuda çalışma yaparsa yapsın, nesnel ve güvenilir bilgi edinebilmek için bilimsel bir yöntem kullanır.[7]

Metodolojinin Arapça karşılığı bir şeyin temeli, özü, kökü, kâide, dip, esas alınacak şey manalarına gelen *asl*'ın çoğulu *usûl'e*[8] dayanır. Usûlü metod karşılığı olarak kullanmak, anlaşıldığına göre XIX. yüzyılın ürünüdür. Yeni Çağ'da gelişen tatbikî mantık/metodoloji disiplininin, her bir ilme ait belirli bir metodlar bütününün varlığını vurgulamasıyla birlikte, Osmanlı aydınlarınca bu terime bir karşılık bulunması gerekliliği kendini göstermiş ve 'usûl' bu ihtiyacı karşılamak üzere kullanılmıştır.[9]

Usul-metodoloji kavramlarının birbirlerini karşılama noktasındaki ayrıma girmeksizin, "Usul, felsefî manasıyla zihnin hakikate ermek için tatbike mecbur olduğu yol demektir."[10] saptamasını dikkate alırsak, usul kavramının sosyal bilimlerde yapılan araştırma ve incelemelerde izlenmesi gereken yol olarak günümüzde de kullanıldığını görürüz.

---

[6] Taş, **Sosyal Bilim Paradigmaları Açısından Sosyolojik Metodoloji,** s.31.

[7] Şadi Can Saruhan-Ata Özdemirci, **Bilim Felsefe ve Metodoloji: Araştırmada Yöntem Problemi,** İstanbul, Alkım Yayınevi, 2005, s.87.

[8] Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali Cürcânî, **et-Ta'rifat,** Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983, "a-s-l", c.I, s.28; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, **Müfredatu elfazi'l-Kur'ân,** thk. Safvan Adnan Davûdî, Dımaşk, Dârü'l-Kalem, Beyrut, Dârü'ş-Şamiyye, 2002, s.78-79; Mütercim Âsım Efendi, **el-Okyanûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît,** y.y, İstanbul, 1305, c.III, s.130; Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzur, **Lisanü'l-Arab,** Beyrut, Dâru Sadır, t.y, "a-s-l", c.XI, s.17; Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî, **Tâcü'l-Arûs,** thk. Ali eş-Şirî, Beyrut, Dârü'l-Fikr, 1994, "a-s-l", c.XXVII, s.453.

[9] A. Cüneyd Köksal, **Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi,** İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008, s.87.

[10] Mehmed Fuad Köprülü, **Edebiyat Araştırmaları,** İstanbul, Ötüken Neşriyat, 1989, c.I, s.3

Şer'î ilimler içerisinde benimsediği metodoloji açısından ideale en yakın ilim fıkıh usûlüdür. "Şer'î hükümlerin, tafsîlî delillerden çıkarılmasını mümkün kılan kâideleri ve icmâlî delilleri öğreten bir ilim" veya "istinbat kâideleri ve icmâlî deliller" şeklinde tanımlanan fıkıh usûlünde[11] icmâlî deliller, dinî hükümlerin meşruiyet kaynağını teşkil eden delillere toplu bakışı, fıkıh istinbatına ulaştıran kâideler de bu delillerden fıkhî hükümlerin çıkarılmasında izlenecek metodları (menhec-menâhic) ifade eder. Ayrıca usûl-i fıkhın amacı, delillerden hüküm elde etme yollarının bilinmesi, usûl faaliyetiyle ulaşılmak istenen sonuç da "şer'î hüküm" olduğundan hüküm kavramının incelenmesi ve buna ilişkin temel meselelere ait teorinin ortaya konulmasını fıkıh usûlü ilmi üstlenmiş, belirli kaynaklardan belirli yöntemlerle hüküm elde edecek kişiyle (müctehid) ilgili meseleler de fıkıh usulünde genellikle ele alınan ana konulardan biri olmuştur.[12]

Kendisinden hadis ilminin dayandığı prensiplerin kastedildiği,[13] sened ve metnin durumlarını anlamaya imkân veren bir takım kâideleri içerisinde barındıran hadis usûlü,[14] mustalahu'l-hadis ve dirayetü'l-hadis kavramları ile de karşılanır.[15] Bu ilmin tarifini dirayetü'l-hadis kavramı altında daha geniş bir şekilde verecek olursak; "Rivayetlerin gerçek mahiyetini, şartlarını, çeşitlerini, hükümlerini, ravilerin durumlarını ve onlarda bulunması gereken özellikleri, hadislerin lafızlarından anlaşılan manayı ve onlardan kastedilen anlamı, Arap dili kâideleri ve İslam şeriatının genel ilkelerine dayanarak, Hz. Peygamberin hallerine uygun olarak anlamayı araştıran bir ilimdir" diyebiliriz.[16]

---

[11] Abdülkerim Zeydan, **Fıkıh Usulü,** trc. Ruhi Özcan, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1993, s.28; Fahreddin Atar, **Fıkıh Usulü,** İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1988, s.3.

[12] A. Cüneyd Köksal-İbrahim Kâfi Dönmez, *"Usûl-i Fıkıh"*, **DİA,** c.XXXXII, s.201.

[13] İsmail Lütfi Çakan, **Hadis Usulü,** İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1991, s.14.

[14] Çakan, **Hadis Usulü,** s.16.

[15] Mehmet Görmez, **Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu,** Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 1997, s.100.

[16] H. Musa Bağcı, **Hadis Tarihi ve Metodolojisi,** Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2012, s.280.

Tefsir ilmine mahsus deliller, esaslar ve kâideleri içerisinde barındıran[17] tefsir usûlü de, Kur'an'ı anlama ve yorumlamanın hangi zemin ve esaslar üzerine gerçekleştiği veya gerçekleşmesi gerektiği noktasındaki kavilleri ihtiva eder.[18] Yorum esnasında kullanılacak kaynakların öncelik sıralamasını yapar ve şartlarını belirler.

Fıkıh, hadis ve tefsir usûllerinin tariflerinde her ne kadar olması gereken gözetilerek tanımlar yapılmış olsa da, bu disiplinlerin kendi bağlamında olması gerekeni sağlayabildikleri tartışmalıdır. Aslına meseleyi bir adım daha ileri götürsek, bu disiplinlinlere ait usullerin bilgiyi elde etme ve anlama metodu sunup doğru bilgiye ulaşmada sebep-sonuç ilişkilerini gözeterek sonuca varmayı temin eden ve bunun yolunu gösteren metodik içeriğe sahip olup/olmadıkları konusunda net bir kanaat belirtmenin zorluğu vurgulanmalıdır.

Bu noktada metodolojik kaygıların ve hedeflerin en üst düzeyde olduğu ilmin fıkıh usûlü olduğu söylenmelidir. Fıkıh usûlü, kaynak ve kaynaktan sonuca-hükme uzanan yolda izlenecek metodları (istinbat) ele alıp icelemesi bakımından ve yöntembilim açısından son derece olumlu bir sistemdir. Ancak fıkıh usûlünün sınırları düşünüldüğünde metodolojik içeriğin bu disiplinin tümünü kapsamayıp, usûlün bir bölümünü teşkil ettiği de belirtilmelidir.[19]

Hadis usûlünün işlevi daha çok rivayetin asıl kaynağına isnadındaki doğrulukla alakalıdır. Bu alanda isnad, isnaddaki ravilerin durumları ve şartları ele alınır. Hadis usûlünün hadislerin metin kısmıyla alakalı anlam merkezli hareketinde fıkıh usulünden farklı ve özgün bir sisteme sahip olduğunu söylemek de oldukça zordur. Bu ise, hayatın her alanına hitap eden bir sahanın sadece hüküm pencerisinden görülmesi demektir. Sınırları bakımından değerlendirilecek olursa, hadis usûlünün metodolojinin usûldeki yeri noktasında fıkıh usûlünden çok daha geride olduğu söylenmelidir. Aynı durum tefsir usûlü için de geçerlidir.

---

[17] Mehmet Sofuoğlu, **Tefsire Giriş,** İstanbul, Çağrı Yayınları, 1981, s.195.

[18] Tahsin Görgün, **İlahi Sözün Gücü: Varlık ve Bilgi Kaynağı Olarak Kur'an,** İstanbul, Gelenek Yayıncılık, 2003, s.193.

[19] Bkz. İbrahim Görener, *"Tefsir Usûlü ve Kur'an İlimlerinin Tefsir Yöntemi Açısından Değerlendirilmesi",* **Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü,** 2009, s.232.

Tefsir usûlünün Kur'an'ı anlamada özgün bir yöntem sunup/sunmadığı tartışmalı iken, yine zımnında barındırdığı tarih ve genel birikimlerin metodik açıdan problemli olduğu gözlenmektedir. Öyle ki, bu tarihsel birikimin metodoloji açısından önemli olan konuları gölgede bıraktığı bile söylenebilir.

Peki, kırâat ilminde bir usûl var mıdır? Varsa, bu usûlün kapsamı ve konuları nelerdir? Kırâat usûlünün metodolojik kaygılar güttüğü söylenebilir mi? Her ne kadar, bu sorulardan ilkine müspet cevap vermek mümkünse de, bu müspet cevap bizi diğer sorulara ulaştırmamaktadır. Evet, kıraat ilminin kendine ait bir usul alan tanımlaması vardır. Fakat bu usûlün metodolojiden çok uzakta durduğu anlaşılmaktadır.

Klasik tarzda kaleme alınmış kırâat literatüründe içerik iki bölümde incelenir. Bu bölümlerden birincisi "usûlü'l-kırâât", ikincisi ise "ferşü'l-hurûf"'tur. Usûl bölümü, kırâatların fonetik farklılıklarının incelendiği bölümdür. Lehçesel okuyuşları içeren bu farklılıklar, Kur'an'da geçtiği her yerde aynı form üzere okunduğundan, kurallaştırılmaları mümkündür. Bu özelliklerine binaen, usûl bölümü lehçesel kullanımlara ait kuralların başlıklar halinde okuyucuya sunulduğu bölümdür ve burada bir kuralın tatbik ediliş şekli, kimlerin nasıl ve nerede tatbik ettiklerine dair genellemelere varılır.

Ferş bölümünde ise, daha çok lehçesel olmayan kırâat farklılıkları okuyanına isnad edilerek ele alınır ve incelenir. Bu bölümde Fatiha suresinden başlanmak kaydı ile mushaf tertibi esas alınır. Sadece ihtilaflı kelimeler verilir ve bu kelimeyi kim nasıl okuyorsa kısa ve öz şekilde okuyucuya aktarılır. Eğer kelime birden fazla yerde geçiyor ise, çoğunlukla kelimenin ilk geçtiği yerde diğer yerlerdeki farklılıklarına ve kârilere de işaret edilir.

Klasik kırâat literatürünün öncelikli olarak ele aldığı fonetiklere dair bu kurallaştırılmış okuma normları kırâat disiplinin usûlüdür. Ancak içeriğinden de çok net bir şekilde anlaşılacağı üzere, kıraat ilminin usûl dediği alan, anlama-sonuca ulaşma ve bilmeye dair bir alan değildir. Ayrıca bu usûl, okuma farklılıklarının tümünü de kapsamamaktadır. Yani kıraat birikiminin tümünün kendisine dayanacağı bir asıl-kâide hüviyeti de arz etmemektedir. Dolayısıyla

kırâatın usûlünün ferş karşıtı olarak, kurallaştırılması mümkün olan-kurallaştırılması mümkün olmayan ayrımının esas alındığı ikili bir sistemin ilk parçası olduğu söylenmelidir.

Kırâat ilminin belirlediği usûl alanı metodolojik içeriğe sahip değilse, kırâat ilminde metodoli bağlamında usûl sunan bir formattan bahsedilebilir mi? Bu soruyu anlamlandırabilmek için öncelikle kırâat disiplinin ilimler tasnifinde durduğu yere, konusuna ve mebâdîsine bakmak geremektedir. Bu takdirde, kırâat ilminin akıl yürütmeye mecalin olmadığı naklî ilimlerin altında; Kur'an kelimâtının farklı kırâatları ile birlikte ilk kaynağı olan Hz. Peygambere ulaştırılmasını sağlayan bir ilim olduğu anlaşılacaktır.[20] Kırâat ilmi, kırâat ihtilafları bağlamında Kur'an nazmını ele alır. Mütevatir kırâatları zabt etme melekesini amaçlar ve bu şekilde Allah'ın kelamı olan Kur'an tahrif ve tağyirden korunur. Mebâdî olarak tevatüre dair bir takım öncülleri kabul eder ve Arapçadan faydalanır.[21]

Bir nevi kırâat ilminin içerik tanımını veren bu tablo yukarıda yönelttiğimiz sorunun cevabı mahiyetindedir. Nitekim daha işin başlangıcında kırâat disiplini naklî bir ilimdir. Mevzusu, farklı kırâatları ile Kur'an nazmı; amacı, Kur'an'ı tahrif ve tağyirden korumak olan bu ilim, Kur'an kelimelerini ve bunların farklı kıraatlarını Hz. Peygamberden geldiği şekilde aktarır. Sınırları belirli olan bu sahadan akıl yürütme ve hakikate ulaşmada bir yöntem-usul sunması beklenemez. Onun bu özelliği değeri ile değil, sadece saha tanımlaması ile alakalı bir husustur. Yoksa İslam'ın temel kaynağı olan Kur'an'ın korunmasına hizmet eden bu ilmin değeri tartışılmaz.

---

[20] Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, **Keşfü'z-zünun an esami'u'l- kütüb ve'l-fünun**, haz. M. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge, Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı, 1971, c.I, s.40; Ayrıca bkz. Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. İbrâhim İbn Ekfânî, **İrşadü'l-kasıd ila esne'l-makasıd,** ed. Jan Justus Witkam, Leiden, Ter Lugt Pers, 1989, s.41; Saçaklızâde Mehmed b. Ebubekir Mar'aşî Mehmed Efendi, **Tertibü'l-ulûm,** thk. Muhammed b. İsmail es-Seyyid Ahmed, Beyrut, Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1988, s.135.

[21] Ebü'l-Hayr İsamüddin Taşköprüzâde Ahmed Efendi, **Miftahü's-saade ve misbahü's-siyade fî mevzûâti'l-ulûm**, thk. Kamil Bekri, Abdülvehhab Ebü'n-Nur, Kâhire, Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse, 1968, c.II, s.6; Ebü't-Tayyib Muhammed el-Kannevci Sıddik Hasan Han, **Ebcedü'l-ulûm,** Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978, c.II, s.428.

Metodolojinin neliği, şer'î ilimlerde metodoloji tanımlamaları ve kırâat ilminin anlama-yorumlama çabaları noktasında metodolojik bir içeriğe sahip olmadığını belirttikten sonra, dikkatlerimizi kırâat ilmi ile birebir alakalı olan ve farklı disiplinlerde ele alınan konulara çevirmek yerinde olacaktır. Yedi harf meselesi, kırâatların tevatürlüğü, kırâatlarda isnad sistemi, sıhhat taksimatı, makbul kırâatın şartları, tarihinden aralarındaki farklara dek resm-i mushaf, addü'l-ây, vakıf ve ibtida, ihticac-hüccet gibi başlıklara sahip olan bu konuların bizzat kırâat ilmi ile alakalı olduğu halde kırâat ilminde ele alınmaması, bu ilmin saydığımız konuları mebâdî[22] olarak kabul ettiği izlenimini vermektedir.

Çalışmamızın çıkış noktasında "Çoğunlukla ulûmü'l-Kur'an, usûlü'l-fıkh ve hadis şerhlerinde ele alınıp kıraat ilmini birebir alakadar eden konular bir bütünlük ve tutarlılık içerisinde tanımlamasını yapacağımız özgün ve yeni bir disiplin içerisinde ele alınıp incelenebilir mi?" sorusunun yatmakta olduğunu belirtmeliyiz. Bu soruyu sormamızdaki temel etken, yukarıda saydığımız konuların kırâat ilminde incelenmemesi ve fakat bir arada metododik hassasiyet ve amaçlar etrafında incelenme gerekliliğidir.

Saha içi araştırmalar ve telifler düşünülüğünde her ne kadar ulemanın çok yönlü yapısı, uzmanlıklarını farklı disiplinlere de taşımaları, farklı sahalarda ürün vermeleri gibi etkenler düşünülse de; bir konunun öncelikle ilgili sahada, o sahanın mebâdîsi öncülüğünde yine sahaya ait terminolojik kavram çerçevesi ve tanımlaması ile ele alınması, sonuçların realitesi ve tutarlılığı açısından hayli önemlidir. Ayrıca her disiplinin, üzerinde derinleşme sebebi ile ilgililerine kazandırdığı farklı bir bakış açısı, ve değerlendirme kâbileyiti sunduğu açıktır. Dolayısıyla, kırâat ilmini birincil derecede alâkadar eden mezkûr konuları da aynı disiplin içerisinde ele almanın belirtilen sonuçlar açısından getirisi inkâr edilemez bir gerçektir. Her ne kadar ulûmü'l-Kur'an-kırâat ayrımı yapıp kırâatla ilgili konuları ulûmü'l-Kur'an içerisinden çekmenin doğruluğu/yanlışlığı ulûmü'l-Kur'an'ın kırâat disiplinini de kapsaması bakımından tartışma götürür olsa da,

[22] Bu kavram, bir ilmin tartışmadan kabul ettiği ve incelemediği verileri içerir. Çalışmamıza ait kavramların tanımlanması esnasında açıklayacağımızdan bu konuya burada girmiyoruz.

hem ilimler tasnifinin kırâatı ayrıştırarak farklı bir ilim olarak değerlendirmesi, hem de -özellikle günümüz ilim dünyası düşünüldüğünde- kırâata dair konuların bu disiplinin eğitimine vâkıf olduktan sonra kavranacağı gerçeği sebebiyle bu noktada farklı bir alan tanımlaması makul ve gerekli durmaktadır. Ancak yine belirtilmelidir ki, bu saha ayrıştırması kesinlikle kırâatı müfessirin sahasından soyutlamayı ifade etmemektedir.

Çalışmamız kırâat ve metodoloji alanlarının çıktılarını kullanarak kırâat ilminde metodoloji arayışları içerisinde yeni bir disiplin tanımlamasına gitmektedir. Bu bağlamda, kırâat disiplinin sınırları belirlendikten sonra metodoloji hedefinin bağlı bulunduğu konular saha taramaları ile tespit edilmiş ve farklı disiplinlerde yer alan bu problematikler ilgili alanın siyak-sibakları ile okunmuştur. Bu okumalar tezimizin çıkış noktasını teyid etmiş, kırâata ait konuların bir arada ve disiplinel yeti öncelenerek okunması noktasında iteleyici olmuştur.

Daha önce, bahsettiğimiz konuları birlikte ele alıp metodik amaçlarla inceleyen özgün bir disiplinin olmaması, hedeflediği ("bütünlük", "tutarlılık" "metodolojik") ilkelerle birlikte düşünüldüğünde çalışmanın önemini artırmaktadır. Yukarıda tezin bütünlük ve metodoloji ilkelerine temas ettik. Burada tezin metodolojiyi verirken tutarlılık ilkesini temin etmeyi oldukça önemsediğini belirtiyor ve çalışmanın da bu açıdan önemseneceğini umuyuroz. Bu bakımdan tezin çıkış noktasını destekleyen etkenlerden birinin sahaya ait söylemlerin kendi arasındaki tutarlılığının tartışılabilirliği olduğu söylenebilir. Yapılan okumalarda da kırâatların tanımından yedi harf meselesine, kırâatların tevatürlüğünden sahih kırâatta aranacak şartlara dek ne yazık ki, içsel tutarlılığın ideal ölçülerde gözetilmediği müşâhede edilmiştir. Bunda meselenin farklı bağlamlarda ele alınmasının önemi de büyüktür. Neticede bahsettiğimiz disiplin-alan tanımlamasının tutarlılık açısından amacımızı gerçekleştirmede önemli bir katkı sağlayacağı anlaşılmaktadır.

II. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ-SİSTEMATİĞİ VE TEMEL KAVRAMLAR

Biz bu çalışmaya başlarken metodoloji kavramını merkeze oturttuk. Öncelikle metodolojinin mahiyeti, işlevi ve ideal metodolojiye ulaşmanın keyfiyeti noktasında okumalar yaptık. Metodolojinin anlama-öğrenme ve doğru sonuca ulaşmada sunduğu yollar bakımından kişisel ve disiplinel yansımalarını gördükten sonra, şer'î ilimlerde usûlün varlığını ve yöntembilim açısından değerini gözlemlemeye çalıştık.

İkinci merhalede kırâat ilmine döndük ve kırâat ilminin ilimler tasnifindeki yerini araştırdık. Çalışmanın seyri, bizi eş zamanlı olarak ilimler felsefesine yönlendirdi. Artık bir ilmi ilim yapan değerler ve temel başlıklarla ilgili bilgi sahibi olmak gerekmekteydi. Böylece ilimler tasnifinde kırâat ilminin yerini görmenin ötesinde; kırâat ilminin sahası, temel konuları ve amacı gibi hususlarda yapılan belirlemeler kavranabilecekti.

Bu hususta yaptığımız okumalardan da anlaşıldığı üzere, ilimler felsefesinde bir ilim tanımlamasında kendisine ihtiyaç duyulan ana kavramlar *mevzû, mesâil ve mebâdî* kavramlarıdır. Bilhassa ilimler tasnifine ait literatürde, bu üç kavramın 'eczâu'l-ulûm'-'ilimlerin cüzleri' şeklinde nitelendirildiği görülmektedir.[23] Dolayısıyla bir ilmin cüzlerini o ilmin *meseleleri, mevzûu ve mebdeleri* oluşturmakta, bununla beraber ilmin esas bünyesini meseleleri teşkil ettiği için *mevzû* ile *mebde'ler, mes'elelerle* olan sıkı ilişkilerinden dolayı 'eczâ' arasında kabul edilmektedir. Bir ilmin amacını ifade eden kavramlar (fâide, garaz, maksad, gâye) ise, söz konusu üç kavramdan ayrı ve onlara nazaran tâli bir şekilde bahis mevzu edilmiştir. İslam dünyasında ilk defa -baş köşesinde metafiziğin yer aldığı bir felsefî ilimler sistemi bağlamında- Fârâbî (339/950) ve İbn Sina'nın (428/1037) eserlerinde görülen *mevzu, mesâil ve mebâdî* terimleriyle ilgili açıklamalar sonraki âlimler tarafından geliştirilmiş, fıkıh usûlünün de dâhil olduğu belli başlı İslâmî ilimlere tatbik edilmiş, özellikle Gazzalî (505/1111) sonrasındaki ulemanın katkılarıyla etraflı ve incelikli bir açıklama biçimine

[23] Bkz. Kâtib Çelebi, **Keşfü'z-zünun,** c.I, s.6.

dönüşmüş, bu meyanda birçok temel mesele mütedavil hale gelerek benzer ifadelerle birçok eserde yer almıştır.[24]

Mesele'nin çoğulu olan *mesâil* sual manasındadır. Kendisine veya deliline bir sual yöneltilmiş iddia anlamına gelir. İlimler felsefesindeki karşılığı ise, bir ilimde açıklanması beklenen önermelerdir.[25] Kavram olarak "ilim" bazen bu *mesâili* tasdik, bazen bizzat *mesâilin* kendisi, bazen de bunlar ile hasıl olan meleke ile tanımlanmıştır.[26] İlimlerin cüzleri olarak *mesâilin* yanında her ne kadar *mevzû* ve *mebâdî* kavramları zikredilse de asıl olan ve o ilimde açıklanması beklenen *mesâildir*; diğer iki kavram onunla ilişkisinden ötürü cüz sayılmıştır. İlmin ilk teşekkül eden kısmı da yine *mesâilidir*. Dolayısıyla bir ilmin hakikati ve mahiyyetini *mesâil* kavramı karşılar; onun ana iskeletini oluşturur ve mevzûsuna ulaştırır. Meselenin mevzusu, ilmin mevzûsu da olabilir. Örneğin nahivcinin, "her kelam iki isimden veya her kelam bir isim bir fiilden mürekkeptir." tespitindeki mesele-kelam da nahvin konusudur.[27]

Mebâdî kavramı, bir ilmin *mesâilinin* kendisine dayandığı ilkeleri ifade etmektedir. *Mebâdi* ya tasavvurât, ya da *tasdîkât* nevindendir. Tasavvurât ilimlerin *mevzûlarına* dair tanımlamaları içerir. Tabî bir cismin, kısımlarının, parçalarının ve zatî arazlarının tanımı gibi. Tasdikât cinsinden *mebâdî* ise, bir takım mukaddimelerdir. Bu mukaddimeler ya kendinden açık olur, ya da olmaz. Kendinden açık olanlar, ulûm-i müteârife olarak isimlendirilirler. Bunlar da ya bütün ilimler için *mebâdî* kabul edilirler, ('nefy ve isbat bir arada bulunmaz', örneğinde olduğu gibi) ya da bazı ilimler için. ('iki eşit parçadan eşit miktarlar çıkarılırsa kalan kısımlar birbirine eşittir', örneğinde olduğu gibi)

---

[24] Köksal, **Fıkıh Usûlü,** s.19-20.

[25] Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki el-Hanefî et-Tehânevî, **Mevsuatu keşşafı ıstılahati'l-fünun ve'l-ulûm,** ed. Refîk el-Acem, thk. Ali Dahruc, çev.ler Corc Zeynati, Abdullah Halidi, Beyrut, Mektebetu Lübnan [Librairie du Liban], 1996, c.II, s.1525.

[26] Tehânevî, **Keşşaf,** c.I, s.3.

[27] Bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed et-Tahtânî Kutbüddin er-Râzî, **Tahrirü'l-kavâ'idi'l-mantıkiyye fî şerhi'r-Risâleti'ş-şemsiyye,** Mısır, Matbaatü Mustafa el-Babî ve Evlâdüh, 1948, s.5; Bkz. Cürcânî, **Şerhu'l-Mevakıf,** tsh. Muhammed Bedreddin Ebû Firas en-Na'sani, Kum, İntişarat-ı Şerif er-Radi, 1991, c.I, s.54; Kâtib Çelebi, **Keşfü'z-zünun,** c.I, s.9-10; Tehânevî, **Keşşaf,** c.I, s.6; Sıddik Hasan Han, **Ebcedü'l-ulum,** c.I, s.41. Ayrıca bkz. Adnan Bülent Baloğlu, *"Mesâil"*, **DİA,** c.XXIX, s.264-265; Köksal, **Fıkıh Usulü,** s.41-42.

Kendinden açık olmayan *mebâdî* başka bir ilmin *mesâili* olur ve bunları müsellemen kabul etmek gerekir. Bu kabul ya hüsn-ü zan yoluyla gerçekleşir, ya da açık oluncaya kadar şüphe yolu ile. Hüsn-ü zan yoluyla gerçekleşenlere, usûl-i mevzûa denir. Fakihin 'bu icma ile haramdır' demesi böyledir; çünkü icma fıkıh usûlünün *mesâili* arasındadır. Şüphe yolu ile gerçekleşenlere ise, musâdarât denir. Fakihin 'bu hüküm istihsan yoluyla sabittir' demesi de istihsanın hüccetlik değeri sebebiyle musâdarât kabilindendir. Usûl-i mevzua ve musâdarât kişiden kişiye değişiklik gösterebilir.

Mebâdiden açıklanmaya ihtiyaç duyan kısım, kendinden açık olmayanlardır. Bunlar genellikle hiyerarşik bir düzen içerisinde kendisinin üstünde bulunan ilim tarafından açıklanırsa da bazen bunun tersi de görülebilir.[28]

Bir ilmi oluşturan cüzlerden sonuncusu da *mevzûdur*. Her ilmin *mevzûsu,* kendisinde o ilmin zatî arazlarının (bir unsurun dışında olup ona hamledilen şey) incelendiği kısımdır. *Mevzûya* ilimler sistemindeki kronolojik seyrinden baktığımızda konu daha iyi anlaşılmaktadır.

İnsanlığın saadeti eşyanın hakikati ve hallerini bilmeye bağlı olunca, hakikatler ve bunların ahvalindeki çokluk-çeşitlilik ilk nesilleri bunları zabt etmeye, ayrıca öğretimini kolaylaştırmaya yöneltmiştir. Bu meyanda insanlar bir şey veya bir birbirleriyle uyumlu şeylere ait zatî ahvali ayırıp kayda almışlar ve tek bir ilim saymışlardır. İşte bu şey veya aralarında uyumlu şeyler de, o ilmin mevzusunu teşkil etmiştir. Çünkü bu ilmin *mesâilinin mevzûsu* bu mevzûya racidir. Başka bir deyişle, bir ilmin *mevzûsu* o ilmin *mesâilinin* mevzularının kendisine isnad olduğu şeydir. "Kendisinde zatî arazların incelendiği.." tanımından kastolunan da budur.

Mevzûda esas olan, ele alınan şeye ait ahvâlin bir mevzûda ortak olmasıdır. Bir ilmin kendi dışındaki diğer ilimler de ahvâlin isnad olunduğu *mevzûları* noktasında müşterektirler. Böylece birbirinden bağımsız ve bu

---

[28] Bkz. Kâtib Çelebi, **Keşfü'z-zünun,** c.I, s.9; Tehânevî, **Keşşaf,** c.I, s.12-14; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevakıf,** c.I, s.54; Sıddik Hasan Han, **Ebcedü'l-ulum,** c.I, s.41. Ayrıca bkz. İlhan Kutluer, *"Mebde"*, **DİA,** c.XXVIII, s.210-211; İsmail Kara, **Bir Felsefe Dili Kurmak,** İstanbul, Dergah Yayınları, 2001, s.245.

ayrıcalığı zatından kaynaklanan ilimler meydana gelir. Bir ilmin *mevzûsu,* diğer bir ilmin *mevzûsu* olabilir veya bu iki ilim arasında umum-husus ilişkisinden sözedilebilir. Ancak bu durumda bu iki *mevzû* üçüncü bir başlığın altında yer alır.

Aynı *mevzûda* ortak *mesâile* sahip müdevven her ilmin hakikati birdir ve her ilmin bir mevzûsu ve gayesi vardır. Bir ilme ait birçok *mesâilin* bütünlüğü ve birliği o ilme ait cihet-i vahde ile sağlanır. Nitekim ilmi özgün yapan da onun bu yönüdür.[29]

İlimler felsefesinde ele alınan, ilimlerin cüzlerine ait bu üç kavram yeni bir disiplin arayışında çıkış noktamız olmuştur. Dolayısıyla bu çalışmada bizim önceliğimiz, tanımlayacağımız alanın üç kavramını tespit etmektir. Amacımız kırâat ilmine dair, Kur'an kelimelerinin okunuş keyfiyetlerinin arka planında yer alan, sahanın ontoloji ve epistemolojisi ile alakalı konuları metodoloji gayesi ve metodolojik hassasiyetle ele almaktır.

İlk aşamada, belirlenen amaç doğrultusunda taramalar yapılıp *mesâil* nevinden problematikler farklı disiplinlerden cımbızlanarak çekilmiş ve oluşturduğumuz veri havuzunda toplanmıştır. İkinci aşamada çalışma; *mevzûsu,* amacı ve varmak istediği sonuç açısından değerledirmeye tabi tutulmuş ve konumuz amaç-sonuç kutuplarında metodoloji zâviyesinden okunmaya çalışılmıştır. Böylece *mesâilin mevzusu,* kırâata dair problematiklerin ontolojik ve epistemolojik düzlemi olarak tespit edilmiştir ki, belirlenen bu *mevzû* aynı zamanda çalışmamızın da konusunu oluşturmaktadır. Artık, *mevzûsu* ve amacı belli olan alanımıza ait konu başlıkları veri havuzumuzdan alınarak süzgeçten geçirilmiş, *mevzû* ve amaç dairelerinin kesişim noktasına düşenler tespit edilmiştir. Sonuçta çalışmanın *mesâilini* karşılayacak başlıklar netleştirilmiş olmakla birlikte, aralarında bir müşareket ve uyum da tesis edilmiştir.

Çalışmamız, teşekkül eden ana iskeleti, kesinleşen *mevzûsu* ve amacı ile üçüncü evresine geldiğinde, her bir meseleye ait mebâdî tespit edilmeye çalışılmış, hemen akabinde *mesâil-mebâdi* eşleştirmeleri yapılarak ortak *mebâdiye*

---

[29] Bkz. Kâtib Çelebi, **Keşfü'z-zünun,** c.I, s.6-9; Tehânevî, **Keşşaf,** c.I, s.7-11; Sıddik Hasan Han, **Ebcedü'l-ulum,** c.I, s.39-40.

sahip *mesâil* aynı başlıklar altında gruplandırılmıştır. Dördüncü evrede, *mebâdî* altında yer alan *mesâile* dair bütün başlıklar analitik düşünce hassasiyeti ile tekrar gözden geçirilerek tartışıldıkları zemin açısından iki gruba taksim edilmiştir. Bu ikili taksim aynı zamanda tezimizin ilk iki bölümünü karşılamaktadır.

Çalışmamızın bölüm tasnifine dek geçirdiği evreleri verdikten sonra, bölümlerin iç sistematiğine değinmek yerinde olacaktır. Bu bağlamda, çalışmamızın ilk iki bölümünde ortak *mebâdîye* sahip olan konular bir arada, bir *mebâdî* ve *meseleye* sahip olanlar da ayrı olarak; öncelikle *mebâdî,* ardından *meselenin* incelenmesine geçilmek sureti ile işlenmiştir. *Mebâdîye* dair açtığımız başlıklarda, ilimler felsefesinin genel tavrı gözetilerek, tanımlamış olduğumuz sahanın kullanacağı ve müsellemen kabul edeceği farklı disiplinlerde ele alınan konular kendi bağlamlarında okuyucuya sunulmuştur. *Mebâdîyi* işlerken, bu başlıklar altında sadece konunun ilgili sahadaki çerçevesi dikkate alınmış, çalışmamızın problematikleri ile alakalı kısımlara değinilmemiş ve atıflar yapılmamıştır. Bununla, *mebâdîyi* bağlamından koparmayarak ilgili saha içerinde anlaşılması gerektiği gibi okunmak amaçlanmıştır. *Mebâdî* konu sınırlamasında tez açısından işlevsellik ve fâide etkeni ön planda tutulmuş, her ne kadar farklı bir alan ve çalışmanın konusu gibi gözükse de tezimizin sonucuna katkıda bulunabilecek bilgi ve başlıklara buralarda yer verilmiştir.

Çalışmamızın *mesâilini* teşkil eden konuların altında, ilk etapta *mevzû* ile ilgili analiz içerikli başlıklar açılmış; mesele, kısımları ve müdafileri açısından taksim edilmiştir. Böylece, hem problematikle ilgili kapsam ve çeşitlilik bakımından genel bilgiler aktarılmış, hem de *mebâdiden meselenin* son başlığı altında yapılacak değerlendirmelere bir geçiş sağlanmıştır.

Problematiklerin alt başlıklarından sonuncuları, bir nevi *mesele* kritiğine dairdir. Bu başlıklarda *mebâdi, mesele* ile birlikte düşünülmeye başlanmış ve *mebâdinin mesâil* açısında önemli kısımlarına atıflar yapılmıştır. Mezkûr başlıklarda konuya son nokta koyulmamış, kesin yargılardan kaçınılmış ve mevzû sadece tartışılmaya çalışılmıştır. Ancak belirtmeliyiz ki, buralarda önemine binaen zaman zaman tezin varmak istediği sonuçlara katkı sağlayacak tespitlerde de bulunulmuştur.

Her ne kadar ilk iki bölümde ele alınan *mesâil* arasındaki geçiş sert görülse de; çalışmamızın başlıkları, ortak bir *mevzûda* birleşen, bütünlük içerisinde ele alınan ve son tahlilde aralarında ilişki ağı kurulacak olan bir yapı arz etmektedir. Ayrıca bu durum, iki bölümün *mesâili* ele almalarının kaçınılmaz bir sonucudur. Dolayısıyla çalışmamız bahsettiğimiz yapısıyla klasik bir konu çalışmasından çok, sistematik bir disiplin tanımlamasını andırmaktadır.

Tezimizin son bölümünde ise, ilk iki bölümde incelenen *mesâil*in çıktıları kullanılarak bir metoloji denemesi yapılmaktadır. Hacim olarak ilk iki bölümden daha dar olan üçüncü bölümde, sadece *mesâilin* kritiği, aralarındaki ilişki ve varılmak istenen sonuçlar esas alınmıştır. Dolayısıyla bu bölümün teze kattığı, teker teker incelenen *mesâil* hakkında varılan sonuçlar ve bunlar arasındaki bağlantının kurulması ile temin edilmeye çalışılan tutarlılık ilkesinden başkası değildir. Bu yüzden gereksiz tekrarlardan kaçınılmış ve daha çok metodolojinin merkezindeki mantık kurgulaması yansıtılmaya çalışılmıştır.

Üçüncü bölüm için oluşturulan şablonda, sahaya ait yeni terminoloji tanımlamaları yapılmış; seçilirken kavramların şerî ilimlerin usûl terminolojisindeki kullanımları anımsatmasına özen gösterilmiştir. *Mesâil* olarak tezde yer bulan konuların her birinin şablonda bir zemine oturması sağlanmaya çalışılmış ve şablonun genişlemeci yapıya müsait olması gözetilmiştir. Sonuç olarak bir metodoloji denemesi mahiyetindeki tezimizin birinci ve ikinci bölümlerinde *mebâdi-mesâil* örgüsü içerisinde kırâat ilmine dair problematikler analiz ve kritize edilmiş, üçüncü bölümde de, bu iki bölümün çıktıları kurulan şemadaki yerlerine yerleştirilmiştir.

III. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI ve KAYNAKLARI

Tezimiz ‘Giriş’ ve ‘Sonuç’ kısımlarının dışında üç bölümden oluşmaktadır. Başından beri benimsemiş olduğumuz üst sistematik bu üç bölüme de hâkimdir. Ancak ilk iki bölüm ile üçüncü bölüm farklı iç sistematiklere sahiptir. Bu, birinci ve ikinci bölümlerde *mebâdî-mesâil* eksenli konu analiz ve kritiklerinin yapılması; üçüncü bölümde de bunların çıktılarının şematik tarzda hazırladığımız metodoloji deneme şablonu ile sunulma çabasından kaynaklanmaktadır.

Birinci bölümde ele aldığımız *mesâil,* alanın ontolojisi ile alakalıdır. Burada sırası ile; tanımları bağlamında Kur’an-kırâat özdeşliği, yedi harf problematiği, mana ile kırâat teorisi ve kırâatlarda nesih olgusu konuları incelenmiştir. Tanımları bağlamında Kur-an-kırâat özdeşliği konusunun hareket noktası tanımdır. Çünkü iki olgunun aynı şeyler mi, farklı şeyler mi olduğunu tespit etmek, onların mahiyetlerinin bilinmesine bağlıdır. Tanım teorisi bağlamında ele alınan hadd de bu görevi üstlenmektedir. Ayrıca gerek Kur’an gerekse kırâat tanımlanırken, diğer *mesâille* ilgili ön kabuller ve ulaşılmış sonuçlar devreye girmektedir ki, kişinin bu komleks yapıyı görmeksizin mevzûya dair tanımlamalar yapması ileride büyük tutarsızlıklara sebebiyet verecektir. Nitekim tezimizin kırâatın tanımından yedi harfe, mushaflardan Arap diline değin bu saha üzerinde konuşan öznenin tutarlılık sorununu izâle etmeyi amaç edindiği belirtilmelidir.

Kur’an-kırâat özdeşliğinin tanımdan yola çıkması ve tanımın da esasında mantık ilminin konusu olması sebebiyle bu konuya “Klasik Mantığın Tanım Teorisi” başlığı altında verilen *mebâdî* ile giriş yapılmış, ardından mesele alt başlıklandırmalara gidilerek incelenmiştir. Burada Kur’an ve kırâat olgularının tanımlarını yapan farklı disiplinlerin bakış açıları yansıtılmaya çalışılmış, mahiyet analizine katkı sağlayacak disiplin ve konulara daha geniş yer ayrılarak ilgili tartışmalar verilmiştir.

Birinci bölümün ikinci konusu, yedi harf meselesi olmuştur. *Mebâdî* başlığında hadis literatüründen alınan yedi harf hadisleri gerek şöhretinden dolayı,

gerekse tekrarlara düşme endişesinden dolayı, aynı anlatımlara sahip olanlardan örneklemeler yapılarak verilmeye çalışılmıştır. Ardından yedi harfle ilgili görüşler verilerek, konunun sınırları ve gelenek içerisindeki yedi harf algısındaki farklılıklar yansıtılmıştır. Mevcut birikimin analiz edildiği kısımda, kategoriler anlaşılacak kadar örneklendirilmiş, örnek sayısının çoğaltılmasıyla meydana gelecek kabarıklıktan kaçınılmaya çalışılmıştır. Konu, yedi harf ve kırâatın mahiyet tespiti ile sona erdirilirken, diğer *mesâille* kurulacak bağlantı ağına değinilmemiş, konu kendi bağlamının dışına taşırılmamıştır.

Birinci bölümün diğer iki konusu olan "Mana ile Kırâat Teorisi" ve "Kırâatlarda Nesih Olgusu" yedi harfle ilgili meseleler olmasından dolayı bunlarda ayrıca bir *mebâdî* başlığına gerek duyulmamıştır. Mana ile kırâat konusu işlenirken kaynağına dikkat çekilmiş, teorinin savunucuları ve görüşleri aktarılmıştır. Son tahlilde; teori, savunucuları açısından analiz edilerek, farklı amaç ve noktalardan yapılan iki okumanın farklı değerlendirilmesi gereği belirtilmiştir.

Kırâatlarda nesih olgusunun yedi harfle yakın ilişkisi, bizi bu konuyu birinci bölümde ayrı bir başlıkta incelemeye sevk etmiştir. Konu işlenirken de ilgili görüşlere değinilmiş, mesele neshin unsurları ve yedi harf görüşleri açısından kritize edilmiştir. Konu her ne kadar mushafla birebir alakalıysa da, -mushaflar konusuna yeri geldikçe atıflar yapılmakla birlikte- ikinci bölümde ayrı bir başlık altında inceleneğinden ayrıntılara girilmemiştir.

Çalışmamızın ikinci bölümünde ele aldığımız *mesâil* ise, alanın epistemojisi ile alakalıdır ve üç başlıktan oluşmaktadır. Bu üç başlık, aynı zamanda genel olarak kabul gören, sahih kıraatın üç şartını karşılamaktadır. İkinci bölümün ilk başlığında, kırâatlarda tevatürlük meselesi ele alınmıştır. Tevatürün kelam ilminin konusu olması sebebiyle konuya tevatüre ait *mebâdî* ile giriş yapılmış, yine kavram asıl olarak incelendiği ilmin sınırları içerisinde tartışılmış, sonuçta konumuzla ilgili kanaatımızı etkileyecek yönleri ele alınmıştır. Kırâatların tevatürlüğü ile ilgili görüşler verildikten sonra son nokta koyulmaksızın ve iç bağlantı kurulmaksızın sıhhat kriteri olarak tevatürlük tartışılmıştır.

Bu bölümün ikinci başlığı kırâat-mushaf ilişkisine dairdir. *Mebâdîsini* Tarih-Kur'an tarihinden alan bu başlıkta kırâatların mushafa yansıması, mushaflar arasındaki farklılıklar ve sıhhat kriteri olarak mushafa uygunluk şartı işlenmiştir.

İkinci bölümün üçüncü ve son başlığında ise, dilcilerin sahih kırâat eleştirileri, bu eleştirileri yaptıkları literatür ve yapmalarına sebebiyet veren konu dikkate alınarak okunmaya çalışılmıştır. Konu *mebâdîsini* Arap dili ve tarihinden almıştır. *Mesele,* dilcilerin sahih kıraat eleştirilerini yansıtacak örneklemeler ile açılmış ve bu eleştiriler *mebâdîden* edinilen bilgiler ışığında anlamlandırılmaya çalışılmıştır.

Tezimizin üçüncü bölümünde, tanımlanan yeni kavram çerçevesi ile bir şablon oluşturulmakta ve kırâata dair bir metodoloji denemesi yapılmaktadır. Bölümün hemen altında şematik hali sunulan bu şablon, daha sonra şemadaki başlıklar teker teker ele alınarak incelenmiştir. Üçüncü bölümün tezin üst sistematiğindeki misyonu göz önünde bulundurularak hacmi az tutulmuş, gereksiz tekrarlardan kaçınılmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte bu bölümün temel amacı *mesâilin* çıktıları arasındaki ilişki ağını kurmak sureti ile tutarlılık açısından kesin yargılara varmak olduğundan, ilk iki bölümde işlenen konulara gerekli atıflar yapılmış ve daha çok metodolojik örgü mantığı yansıtılmaya çalışılmıştır.

Çalışmamız boyunca, özellikle tezimizin sitematiği gereği farklı disiplinlere ait birçok eserden istifade etme imkânı bulmakla birlikte, burada konumuz açısından tarihi süreçte kaleme alınan paralel eserlerden bahsetmek istiyoruz. Kırâat ilmine dair tezimizin konusu olan problematikler, elbette başta ulûmü'l-Kur'an olmak üzere birçok kitapta ele alınmış, kırâatlarla alakalı kaleme alınan müstakil eserlerde ve kısmen de klasik eserlerin mukaddimelerinde işlenmiştir. Modern dönemlere gelince, bahsettiğimiz eksik hissedilmiş olacak ki, kırâat ilminin konularına dair bütüncül çalışmalar yapılmıştır.

Mekkî b. Ebu Talib'in (437/1845) *el-İbane an Meâni'l-Kırâât* isimli eseri kıraat ilminin konularına dair kaleme alınan müstakil çalışmaların ilki sayılabilir. Mekkî, eserinde Kur'an'ın cem'i ve istinsahı, yedi harf meselesi, yedi harf-kırâat ilişkisi, yedi harf-mushaf ilişkisi, yedi kırâat-mushaf ilişkisi, kırâatların kabul

şartları, kırâat ihtilaflarının sebepleri, yedi kırâat ve imamları gibi konuları işlemektedir. Konuların bir bütünlük içerisinde ve özgün bir başlıklama sistemi ile verilmediği eser, ilim dünyası için hala önemini korumaktadır.

Yöntemi açısından *İbâne* ile benzer olan bir diğer eserde Ebu Şâme'nin (665/1268) *êl-Mürşidü'l-Veciz ila Ulum Teteallak bi'l-Kitâbi'l-Aziz* isimli eseridir. Çalışmamız esnasında da sıklıkla başvurduğumuz bu eserde, rivayet ve iktibaslara sıklıkla rastlanmaktadır. Bu iktibaslar, bize ulaşmayan literatür açısından da önem arz etmektedir. Özgün tespit ve değerlendirmelerde bulunan Ebu Şâme'nin eserinde Kur'an'ın nüzulü-cemi-istinsahı, yedi harf meselesi, yedi harf-kırâat ilişkisi, sahih-şaz kırâatlar, kırâatların kabul kriterleri, kırâat mushaf ilişkisi gibi konular ele alınmıştır. Eser, ulûmü'l-Kur'an sahasında kendisine sıklıkla başvurulan bir kaynaktır.

Ahmed b. Ömer el-Hamevi'nin **(**791-1389) *el-Kavâid ve'l-İşârât fî Usûli'l-Kıraa* adlı eserinin yarısı yedi harf, kırâatlarda tevatürlük, mushaflar, Kur'an'ın cemi mana ile kırâat ve kırâat-mushaf ilişkisine dair iken, diğer yarısı kırâat ilminin usulü, yani fonetiklerle ilgilidir.

Kıraat ilminin en önemli simalarından İbn Cezeri'nin (833/1429) *Müncidü'l-Mukri'in ve Mürşidü't-Talibin* isimli eseri ile *en-Neşr fi'l-Kıraati'l-Aşr* isimli eserinin mukaddimesi de, kırâat ilmiyle alakalı konuları ele alması bakımından önemlidir. *Müncid*'de, sahih-şaz kırâatlar, yedi harf-kırâat, yedi harf-mushaf, kırâatların tevatürlüğü, sıhhat kriterleri, kıraâat imamları ve senedleri gibi konulara değinen müellif *Neşr*'in mukaddimesinde neredeyse bahsettiğimiz konuların hepsiyle alakalı bilgiler sunmuştur.

Kastallani'nin (923/1517) *Letaifü'l-İşârât li-Fünuni'l-Kırâât'i* oldukça kapsamlı bir eser olup, fezâilü'l-Kur'an, Mekkî-Medenî, yedi harf, Kur'an tarihi, sahih kırâatin şartları, kırâat imamları ve senedleri, kırâat literatürü, tecvid, vakıf-ibtida resm-i mushaf, kıraat çeşitleri, âdâbü'l-ilm gibi birçok konuyu ele alır. Bu eser daha çok bir ulûmü'l-Kur'an eserine benzemektedir.

Burada yer verdiğimiz eserler, klasik kırâat literatürünün kendisine en çok başvurulan temel eserleri olup, bunların dışında gerek matbû, gerekse mahdut

kırâat ilminin konularını işleyen pekçok eser sayılabilir. Ayrıca yine pek çok tefsir eseri ile ulumü'l-Kur'an-tefsir usûlü eserlerinde de kırâat ilmine ait mezkûr konuların işlendiği görülmektir.

İsimlerini verdiğimiz eserler ve aynı metodla kaleme alınanların daha çok ulumü'l-kırâat sahasında değerlendirilmeleri gerektiği açıktır. Bu eserlerin, gerek üst metodoloji, gerekse müellifin metodolojisi bakımından bir yöntembilim çalışması addedilmesi yanlış olur. Ayrıca Ulûmü'l-Kur'an, tefsir ve diğer disiplinlerde kırâat ilminin konularını ele alan eserlerin bağlamları farklı olmakla birlikte, bu eserlerde zaman zaman bütünlük ve derinliğin de kaybolduğu görülmektedir.

Modern dönemde yapılan bazı çalışmalarda başlık olarak öne çıkan usûl-menhec kavramı çoğunlukla kırâat ilminin usûlü ile alakalıdır. Ancak, burada kırâat ilminin konularını *mesâil* tarzında ele alan muasır birkaç çalışmadan bahsetmek gerekmektedir. Bunlardan biri Dr. Abdülaziz b. Süleyman b. İbrahim el-Mezînî'nin *Mebâhis fi İlmi'l-Kırâât* isimli çalışmasıdır. Mezînî, bu çalışmada kırâat ilmine dair birçok konuyu ele almış ve kısa bir biçimde incelemiştir. Kur'an ve kırâatların tanımı-aralarındaki farklar, kırâat literatürü, yedi harf, yedi harf-kırâat ilişkisi, kırâat çeşitleri, sahih kırâat kriterleri, kırâatlarda tevatürlük, mushafla ilgili meseleler, ihticac-tercih-tafdil ve kırâat imamların senedleri gibi birçok başlık bu eserde yer almıştır. Konuların bir metodoloji içerinde işlenmediği bu eserde, başlıklar altında önemli görüşler ve kısa değerlendirmeler verilmiştir.

Diğer bir eser ise; Dr. Muhammed Ahmed Müflih, Dr. Ahmed Halid Şükrî, Dr. Muhammed Hali Mansur tarafından kaleme alınan *Mukaddimât fi İlmi'l-Kırâât* adlı eserdir. Altı bölümden oluşan eserin ilk bölümünde yedi harf ve yedi harf-kırâat ilişkisi işlenmekte, ikinci bölümde Kur'an-kırâat aynîliği, kırâatlar tarihi, sahih kırâatın şartları ve kırâat çeşitleri incelenmektedir. Eserin üçüncü bölümü kırâat imamlarının biyografileri, sened ve ravilerine dairdir. Dördüncü bölümde kırâat imamlarının klasik literatürdeki usûlleri, beşinci bölümde kırâat ve

kırâatla alakalı yazılmış eserler ele alınır. Eserin son bölümü ise kırâat ilmi ile alakalı şüpheler ve bunların reddini içermektedir. Bu iki eserin de gerek ele aldığı konular ve bunların şümûlü, gerekse konuların işlenişi bakımından ulûmü'l-kırâat sahasında değerlendirmeleri daha makul gözükmektedir.

Son olarak burada Abdülgafur Mahmud Mustafa Ca'fer'in matbu doktora tezi olan *el-Kur'an ve'l-Kırâât ve'l-Ahrufü's-Seb'a* isimli çalışmasından bahsetmek istiyoruz. Abdülgafur'un bu eseri iki ciltten oluşmakta; birinci ciltte Kur'an ve kırâatların nakli ve kırâat ilminin esasları ile yapılan girişin ardından Kur'an-kırâat özdeşliği, kırâatların tevkifiliği ve yedi harf meseleleri incelenmiştir. İkinci ciltte ise; sened bakımından ve mana bakımından kırâatlar, kırâatlarda tevatürlük meselesi ele alınmış ve şüphelerin reddi ile eser sona ermiştir. Görebildiğimiz kadarıyle zikrettiğimiz muasır eserler içerisinde Abdülgafur'un bu çalışması diğerlerinden ayrılmaktadır. Müellif, çalışmasında metodik hassasiyetler ile hareket etmiş, konuları derinlemesine ve delillendirerek incelemiştir. Ancak çalışma, kırâat ve kırâat usûlü arasında kalmış, meseleler incelenirken detaylara çok girilmiş, zaman zaman konu bağlamından kopar bir hal almıştır. Yine yedi harf gibi meselelerde kurulan sistem, muhatabı belli olan vakıaları çok farklı mecralara çekerek konuyu neredeyse aritmetik teorilere boğmaktadır. Bu çalışma, her ne kadar belirttiğimiz yönlerden eleştirilebilir bir yapıya sahip olsa da, sistematiği ve analizleri açısından ciddi bir emeğin ürünüdür.

BİRİNCİ BÖLÜM

ONTOLOJİK DÜZLEMİNDE KIRÂATLAR

I. TANIMLARI BAĞLAMINDA KUR'AN-KIRÂAT ÖZDEŞLİĞİ

Her ilim dalı, faaliyet alanına o ilmin ana karakterleri olan ıstılahlarını tanımlamakla başlar. Bu tanımların, üzerine bina edilecek bilgilerin sağlığı açısından ne denli önemli olduğu tartışma kabul etmez bir gerçektir. Nitekim, yapılacak yanlış bir tanım, o tanım sonucunda oluşan mefhuma ait kavramın kullanıldığı her yerde yanlış bir netice doğmasına sebebiyet verecektir.

Aynı şekilde bir ilim dalına ait ıstılahların tanımlarında ittifak edilmesi, sahada yürütülecek araştırmalar ve tartışmalar üzerinde konuşabilme imkânını doğuracaktır. Yoksa aynı kavramlara ait farklı tanımlarla çıkılan yolda, bir mesele hakkında müzakere-tartışma ve doğruyu arama aktivitelerinin sonuçsuz kalacağı kesindir. Biz bu ve benzeri sebeblerden dolayı çalışmamıza, "Kırâat Metodolojisi"'nin temel iki kavramının tanımı, aralarındaki ilişki ve bu iki kavramın birbirini karşılayıp karşılamadığı sorgulamalarını araştırmakla başladık.

Kırâat ilminin; lafızları bağlamında Kur'an'ın sıhhatini temin eden yegâne ilim olması, tevatürlük kavramının sahaya kattığı dokunulmazlık, yine kırâat ilminin pratikteki icrası gibi sebepler ilme ait algıyı yönlendirmede son derece etkin olmuş ve sadece lafız boyutundaki bir takım değişiklikleri kapsayan bir alanı tanıtmanın rahatlığını sağlamıştır. Bizim rahatlıktan kastımız kırâat tanımlarına bakıldığında görüleceği üzere, genelde kaynaklık değerinden sıhhat ve manaya etkisine değin hakikatinin kavranması suretiyle kuşatıcı, aynı zamanda çok yönlü bir tarife gidildiği tanımları bulmanın zorluğudur.

Kırâat algısının yedi harfe dönüşü; yedi harf-Kur'an özdeşliği, fıkhın ilk delili olan kitabullahın kesin bilgi ifade edebilmesi ve korunmuşluğunu temin için gereken şartlar müvaacehesinde ister istemez, fıkıh usûlünde yapılan Kur'an tanımları da mezkûr kırâat algısını konusu yapmış; sonuçta neliğini, ruhsat-azimet

olma bağlamında bağlayıcılığını, kapsamını ve kırâat ile ilişkisini konuşmamız gereken yedi harfi, yer yer Kur'an'ın zatî sıfatı olarak kabul etmiştir.

Kur'an-kırâat özdeşliği meselesi öncelikle iki olgunun mahiyet analizlerinin yapılmasını gerekli kılmaktadır. Bu iki olgunun aynı veya farklı şeyler olduğunu söyleyebilmek ancak onların ne olduğu ile ilgili kanaatimiz olgunlaştığında mümkün olacaktır. Şer'î ilimlerde mahiyet tespitleri ise, tanımlar aracılığı ile yapılmaktadır. Dolayısıyla Kur'an ve kırâatın aynı veya farklı şeyler olduğunu söyleyebilmek için önce bu iki kavramın tanımlarına bakmak gerekecektir.

Gerek Kur'an ve kırâat tanımlarında, gerekse bu iki olgunun ayniyeti meselesinde merkezde duran iki problematik, yedi harf ve kırâatların tevatürlüğüdür. Yedi harf analizinin yapılmayışı ve kavramların mefhumları değerlendirilirken kategorik bir ayrıma gidilmeyişi, sahih kırâatlar çerçevesinde bize ulaşan her okumanın Kur'an'a isnadını gerekli kılmıştır. Yine Kur'an'ın tevatüren naklinin gerekli olması, mütevatir kırâatlar ile birlikte düşünüldüğünde, iki sahanın tevatürlüğü arasında ihtilaf açısından bir farklılık olduğu anlaşılmaktadır ki; bunun konumuza yansıması, Kur'an-kırâat özdeşliği sorgulamasını gerektirmektedir.

Bizim bu başlık altında yapmak istediğimiz, bahsettiğimiz sorunların hepsine çözümler aramak olmayıp; İslam âlimlerinin Ku'an ve kırâat kavramlarına bakış açılarını tespit etmek, tanım yaparken benimsemiş oldukları kuralları bilip yaptıkları tanımları değerlendirmek ve sonuçta benimsenen tanımlar ışığında, onların Ku'an-kırâat aynîliği hakkındaki görüşlerini ortaya çıkarmaktır.

Giriş bölümünde de bahsettiğimiz üzere, her ne kadar "Kırâat metodolojisi"'nin konusu olmasa da *mebâdîsi* olma bağlamında, özellikle Kur'an tanımlarında kullanılan ve kökeni klasik mantık ilmine dayanan tanım teorisinden burada bahsetmenin,[30] yapılacak çalışmanın daha sağlam bir zemine oturması, en azından karşılıklı ilişki içerisinde oldukları konularda ilimler arası münasebetin kurulması ve objektif sonuçlara ulaşılması açısından önemine inanmaktayız.

[30] Tanım teorisi her ne kadar fıkıh usûlü ve bazen de kelam eserlerinin ana konularından da olsa, biz burada konuyu işlerken referans olarak asıl literatürü, yani mantık ilminin kaynaklarını almayı uygun görüdük.

A. KIRÂAT METODOLOJİSİNİN MANTIK İLMİNDEN ALDIĞI MEBÂDÎ-KLASİK MANTIĞIN TANIM TEORİSİ

1. Tanımın Temel Dinamikleri

Tanım, herşeyden önce bir bilgiye ulaşmak için yapılır. İlim; yani bir şeyin bilgisi ise iki kısımdır. Birincisi; eşyanın zatlarını bilmektir ki, buna tasavvur denir. İkincisi ise; zatların bir kısmını diğerine olumlu veya olumsuz olarak nispet etmektir. Buna da tasdik denir. Tasdiğe ulaşmak hüccet ile tam bir tasvire ulaşmak ise hadd ile olur.[31]

Varlıklar şahsî ve küllî olmak üzere ikiye ayrılır. Bu ağaç, Mekke ve Zeyd, şahsî; insan, şehir ve ağaç ise küllînin örnekleridir. Küllîler de; ya icmâlî olarak onları karşılayan isim ve lakaplarla veya tanım ile daha tafsîlî olarak bilinirler. Böylece, tanımlananın bütün zatîleri kuşatılır ve zihinde diğerlerinden tamamen ayrılır.[32] Kavl-i şârih diye de isimlendirilen tanım;[33] kendisinin tasavvurundan başka bir şeyin tasavvurunun elde edildiği sözdür. Bu, ya künhü ile ya da onu diğerlerinden ayıracak bir yön ile olur.[34] Mahiyetin tanımını yapan şey ise, tasavvuru mahiyetin tasavvurunu ve diğerlerinden (mahiyet bakımından) ayrılmasını gerekli kılan şeydir.[35]

Tanım yapan, zihinde bir mefhumu nakşeden nakkaş gibidir. Bunun hükümle alakası yoktur. Aksi takdirde tanım tasavvur değil tasdik olurdu. Mesela; "insan konuşan hayvandır" dendiğinde, tanımı yapan bununla insanın konuşan hayvan olduğuna hükmetmez. O sadece kişinin zihninde, zaten bir yönü ile bildiği insan mefhumunu daha kâmil bir şekilde tasvir etmeyi amaçlarken zihin yönlendirmesi yapar. Burada doğruluğu yanlışlığı tartışılabilecek olan tarifin unsurlarında kullanılan kayıtların sıhhatidir.[36]

---

[31] Ebû Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed Gazzalî, **Mi'yârü'l-ilm fi'l-mantık,** şrh. Ahmed Şemseddin, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990, s.253.

[32] Gazzalî, **Mi'yârü'l-ilm,** s.253.

[33] Cürcânî, Arapça ve usûl âlimlerinin haddi, muarrif manasında kullanmasından dolayı çokça hataya düşüldüğüne dikkat çekmektedir. Bkz. Cürcânî, **Hâşiyetü's-Seyyid alet-tasavvurat,** İstanbul, Dârü't-tıbâati'l-âmire, 1856, s.103.

[34] Ebü'l-Feth İsmail b. Mustafa Gelenbevî, **Burhan,** İstanbul, Dârü't-tıbâati'l-âmire, 1839, s.19.

[35] Esîrüddin Ebherî, **Keşfü'l-hakâik fi tahriri'd-dekâik,** thk. Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul, Çantay Kitabevi, 2001, s.47.

[36] Bkz. Cürcânî, **Şerhu'l-Mevakıf,** c.II, s.10.

Tanımı yapılacak şey, en üstteki cinse kadar zatî ilintilerine ve taksim edilmiş fâsıllarına ayrılır. Aynı zamanda kendisi ile bir şekilde bağlantılı olan kısımları açığa çıkarmak için cüzî ve cüzlerine de ayrılmak sureti ile tanıma zemin hazırlanır.[37]

Şunu da belirtmek gerekir ki, aslında tanım yapmanın hiç de kolay olmadığı ortadadır. Nitekim Cürcani (816/1413)'nin de ifade ettiği gibi, dış dünyada mevcut olan varlıkların zatî temellerine muttali olmak, onları arazlarından ayırt etmek mümkün olmayacak derecede zordur. Çünkü cins araz-ı âmma; fâsıl da hassaya çok benzetilir. Bununla birlikte lüğavî ve ıstılâhî kavramları tanımlamak oldukça kolaydır. Çünkü bir lafız mürekkeb bir mana için vaz' edilince o mananın hakikatine dâhil olanlar zatî, olmayanlar ise o lafız için arazî olur. Onların haddleri de resimleri de, isimleri hasebince hadd ve resim diye isimlendirirlir. Dış dünyada var olan tikellerin tanımları ise oldukça zordur. Çünkü onların tanımları da resimleri de, hakikatlari hasebince hadd ve resim diye isimlendirilir.[38]

a. Özsel Temeller

Mahiyetin dışına çıkmayan küllî demek olan zatî[39] üç kategoride incelenir. Bunlar cins, nevi ve fâsıldır.[40]

i.Cins

Altında gerçeklikleri farklı nevileri barındıran zatîdir ve küllî gerçeklikleri farklı bu tikeller söz konusu olduğunda "O nedir?" sorusuna cevap olur.[41] Başka bir deyişle, cins farklı hakikatlerin zatı olan küllîdir.[42] Cinsi, "o nedir" sorusunun cevabında zat ve hakikati birbirinden farklı şeyler üzerine yüklenen küllîdir, şeklinde de tarif etmek mümkündür.[43]

---

[37] Ebû Cafer Nasirüddin Muhammed b. Muhammed b. Hasan Tûsî, **Tecridü'l-mantık,** Beyrut, Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1988, s.57.

[38] Cürcânî, **Hâşiyetü's-Seyyid alet-tasavvurat,** s.104.

[39] Ebherî, **Keşfü'l-hakâik,** s.31.

[40] Muhammed b. İsmail Ankaravî, **el-Kavâid maa ta'rifati'l-mantık,** İstanbul, Arif Efendi Matbaası, 1886, s.5.

[41] Ebherî, **Keşfü'l-hakâik**, s.34; Ankaravî, **Kavâid**, s.5. Ayrıca bkz. Ebû Hamid İzzeddin Abdülhamid b. Hibetullah İbn Ebü'l-Hadid**, Şerhü'l-ayati'l-beyyinat,** thk. Muhtâr Cebli, Beyrut, Dâru Sadır, 1996, s.98.

[42] Ahmed Cevdet Paşa, **Miyar-ı sedad**, İstanbul, Karabet ve Kasbar Matbaası, 1303, s.15. Ayrıca bkz. Cürcânî, **Tercüme-i Risâle-i velediyye li's-Seyyid,** trc. Nureddin Muhammed b. Seyyid Şerif b. Ali Cürcânî, y.y, t.y, s.8.

[43] Gazzalî, **Mi'yârü'l-ilm,** s.77.

Fakat altındaki tikellerin yalnız birinden söz edildiğinde "O nedir?" sorusunun cevabı cinsi vermez.[44] Çünkü bu, bir mahiyet ile başka mahiyetlerin arasında olacak tam iştiraki gerekli kılar. Yani; bir mahiyet ile başka bir mahiyet arasında, o cinsin dışında ortak bir cüz vardır. Mesela hayvan, insan ile atın hakikatleri arasındaki ortak cüzdür. Çünkü bu iki varlık cevher olma, boyut kabul etme, büyüme, hassas olma, irade ile hareket etme gibi birçok zatîyyatta birbirlerine iştirak ederler. Bu durumda "onlar nedir?" diye sorulduğunda verilecek cevap cins olacaktır.[45]

Cins, mertebesi (kapsam sıralaması) söz konusu olduğunda 4'e ayrılır. Bunlardan üzerinde cins bulunmayıp altında bulunana (Cevher) cins-i âlî;[46] altında cins bulunmayıp üzerinde bulunana (hayvan) cins-i sâfil; üzerinde ve altında cins bulunana (büyüyen cisim) cins-i mütevassıt; üzerinde ve altında cins bulunmayana ise cins-i basit denir.[47]

Bunun yanında cinsin uzak ve yakın diye ikiye ayrımı da söz konusudur. Yakın cins insan için hayvan gibi vasıtasız cins olan, uzak cins ise "cisim" gibi başka bir cinsin vasıtası ile cins olandır.[48] Bir mahiyetin cinsi ile ilgili eğer "onlar nedir?" sorusuna verilen cevap o mahiyete müşareketi sebebiyle cinsin altındakilerin hepsine söylenebiliyorsa; bu, yakın cins, eğer bir kısmına söylenebiliyorsa bu da, uzak cins olur.[49] Cinsü'l-ecnas diye de isimlendirilen cins-i âlî cevher, cins-i sâfil ise hayvandır.[50]

ii. Nevi

Nevinin iki farklı kullanımı söz konusudur. Bunlardan birincisine göre, nevi "O nedir?" sorusunun cevabında gerçeklikleri aynı olan[51] fakat aded

[44] Ahmed Cevdet Paşa, **Miyar-ı sedad,** s.17.
[45] Cürcânî, **Tercüme-i Risâle-i velediyye li's-Seyyid,** s.8.
[46] Farklı isimlendirmeler için bkz. Cürcânî, **Tercüme-i Risâle-i velediyye li's-Seyyid,** s.7.
[47] Ankaravî, **Kavâid,** s.5; Ayrıca bkz. İbn Ebü'l-Hadid, **Şerhü'l-ayati'l-beyyinat,** s.101.
[48] Ankaravî, **Kavâid,** s.7.
[49] Gelenbevî, **Burhan,** s.14.
[50] Gelenbevî, **Burhan,** s.14.
[51] Ankaravî, **Kavâid,** s.5.

bakımından birbirinden farklı hakikatler için söylenilen bir kavramdır.[52] Ahmed ve Mehmed'e "Bu nedir?" sorusunun cevabında insandır denilmesi gibi. Diğer kullanıma göre ise, nevi kendisi ve başkasına -arada bulunan ortaklık durumunda- ilk söz[53] olarak cins denilen (cinsin yüklendiği) kavramdır.[54] Bu tikellerin hepsi için "Onlar nedir?" veya biri için "O nedir?" soruları sorulduğunda verilen cevap neviyi ifade eder.[55]

Nevinin yukarıda verdiğimiz iki kullanımı, aslında onun iki kısmına taalluk eder. Bu iki kısım; nev-i hakikî ve nev-i izafîdir.[56] Nev-i hakikî, gerçeklikte değil de sayıda farklı olan tikeller için söylenen küllî iken; nev-i izafî, kendisine ve kendisinin dışındakilere "O nedir?" sorusunun ilk cevabı olarak cins denilen mahiyetlerin hepsidir.[57] Her ortada bulunan nevi altındakinin cinsi, üstündekinin ise nevidir.[58] Yani göreli olan cins, bazen şecerede bir üstte bulunan cinse göre nevi olabilmektedir. Nev-i sâfilde ise bu durum söz konusu olamaz.

Hakikî ile izafî nevilerin birbiri ile umum-husus ilişkisi olmayıp hakikî, izafî dışında basit nevi cinsinden olanlar, izafî ise hakiki olmayan orta nevi cinsinden olanlar için geçerlidir.[59]

Mertebeleri ve silsiledeki sıralamaları itibarınca 4 kısıma ayırılan nevilerin en geneli (cisim) nev-i âli, en özeli (insan) nev-i sâfil -ki nevu'l-enva' olarak isimlendirilir-;[60] en genel ve en özelin ortasında olan (hayvan ve büyüyen cisim) nev-i mutavassıt; nev-i âli ve nav-i sâfilin her birinden farklı olana ise nev-i basit denir.[61] Bu durumda nev-i âli cisim, nev-i sâfil insan olmaktadır.[62]

---

[52] Gazzalî, **Mi'yârü'l-ilm,** s.77; İbn Ebü'l-Hadid, **Şerhü'l-ayati'l-beyyinat,** s.101.

[53] İlk ile kayıtlanmasının sebebi akla rûmi, zenci gibi sınıfların gelmesini engellemektir. Bkz. Ebherî, **Keşfü'l-hakâik,** s.36.

[54] Gazzalî, **Mi'yârü'l-ilm,** 1990, s.77; İbn Ebü'l-Hadid, **Şerhü'l-ayati'l-beyyinat,** s.101.

[55] Ahmed Cevdet, **Miyar-ı sedad,** s.17.

[56] Bkz. Tehânevî, **Keşşaf,** c.II, s.1733, "Nev' Madddesi"

[57] Ankaravî, **Kavâid,** s.6.

[58] Tûsî, **Tecridü'l-mantık,** s.57.

[59] Ebherî, **Keşfü'l-hakâik,** s.37.

[60] Ebherî, **Keşfü'l-hakâik,** s.37.

[61] Ankaravî, **Kavâid,** s.6.

[62] Gelenbevî, **Burhan,** s.14.

iii. Fâsıl

Bir şeyi kendisine cinste iştirak edenlerden ayıran küllîdir. "Zatında hangi şeydir?" sorusunun cevabı bize fâsılı verir.[63] Mesela; içkiye işaret edilip "O nedir?" sorusunun sorulduğunu varsayalım. Bu soruya "içecektir" cevabı verildikten sonra tekrar aynı sorunun sorulmasının bir manası yoktur. O zaman "O hangi içecektir?" sorusu sorulacaktır ki, cevabında "sarhoş edici" denilir. İşte bu kayıt, onu diğerlerinden ayıran fâsıl/ayırımdır. Fakihler, bunu ihtiraz diye isimlendirirler. Fakat onlarda ihtiraz zatî olanı da, olmayanı da içine alır.[64] Bu hususa dikkat etmek gerekir. Nitekim bir fakihin mümeyyiz olarak tanımladığı bir kayıt eğer zatî değilse o tanım mahiyet tanımı olamayacağı gibi, mahdudun zatını diğerlerinden temyiz edemeyeceği de açıktır.

Fâsıl/ayırım da, cins gibi yakın ve uzak ayrım olmak üzere ikiye ayrılır. Şöyle ki; eğer mahiyeti yakın cinsteki ortakların hepsinden ayırırsa yakın fâsıl/ayırım, yalnız uzak cinsteki ortaklarından ayırırsa uzak fâsıl/ayırım olur. Nitekim konuşur olmak insanın yakın fâsıl/ayrımıdır. Zira onu diğer hayvanlardan ayırt eder. Ama duygulu ve irade ile hareket eder olmak hayvanın yakın fâsıl/ayrımı, insanın uzak fâsıl/ayrımıdır. Çünkü bu fâsıl/ayırım hayvanı büyüyen cisimdeki bütün ortaklarından ayırırken, insanı ise büyüyen cisimdeki ortağı olan bitkilerden ayırt edip at vs. hayvan türlerinden ayırt etmez.[65] Yakın fâsıl/ayrımda diğer mahiyet ile arada müşterek bir cüzün vuku bulması kesinlikle söz konusu değildir. Uzak fâsıl/ayrımda ise bir müştereklik vardır ama bu tam müştereklik değildir.[66]

---

[63] İbn Ebü'l-Hadid, **Şerhü'l-ayati'l-beyyinat,** s.106; Cürcânî, **Tercüme-i Risâle-i velediyye li's-Seyyid,** s.8; Ebherî, **Keşfü'l-hakâik,** s.37; Gelenbevî, **Burhan,** s.14; Ankaravî, **Kavâid,** s.6. Ayrıca bkz. Ahmed Cevdet Paşa, **Miyar-ı sedad,** s.17.

[64] Gazzalî, **Mi'yârü'l-ilm,** s.72.

[65] Ahmed Cevdet Paşa, **Miyar-ı sedad,** s.26.

[66] Cürcanî, **Tercüme-i Risâle-i velediyye li's-Seyyid,** s.9.

b. İlintisel Temeller

Mahiyetin kapsamı dışına çıkan küllîler için kullanılan arazî/ilintisel temeller[67] iki kategoride ele alınır.

i. Hâssa

"O hangi şeydir?" sorusunun cevabında tek bir hakikat (varlık-nevi) altındaki şey için söylenen sözdür.[68] Başka bir deyişle aynı hakikate sahip olan tikeller hakkında "o arazında hangi şeydir?" sorusunun cevabı hâssayı verir. Mahiyeti diğerlerinden arazî bir şekilde ayırt eder. İnsana nisbetle gülen olması gibi.[69] Hâssa; ya mahiyetin bütün fertlerine şâmildir, ya da hepsine şâmil değildir.[70] İnsanın gülmeye kabiliyetli olması, yani bi'l-kuvve gülmesi itibariyle gülme hassası onun bütün fertlerini kapsarken, bi'l-fiil gülme ise onun bütün fertlerini kapsamaz.[71]

Hassa ile bundan sonra ele alacağımız araz-ı âm arasındaki ayrıma bakarsak hassanın sadece bir neviye ait olduğunu görürüz. Bu, ister insana nispetle gülmeye eğilimi olmak gibi ayrılmaz bir özellik olsun veya bi'l-fiil gülmek gibi ayrılabilen bir özellik olsun durum aynıdır.[72]

ii. Araz-ı Âm

Mahiyet kapsamı dışındaki (gayr-i zatî) küllî, farklı hakikatler için söylenmiş[73] müşterek ise buna araz-ı âm denir. Hakikatleri farklı tikeller hakkında "o arazında hangi şeydir?" sorusuna cevap olarak söylenen araz-ı âmma yürüyen kaydı örnek olarak verilebilir. Çünkü bu sıfatta insan da, başka canlılar da

---

[67] Ebherî, **Keşfü'l-hakâik,** s.31.

[68] Gazzalî, **Mi'yârü'l-ilm,** s.77; İbn Ebü'l-Hadid, **Şerhü'l-ayati'l-beyyinat,** s.114; Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah Teftazânî, **Tehzibü'l-mantık ve'l-kelam,** tlk. Abdülkadir Kürdî, Kahire, Matbaatü's-Saade, 1912, s.6; Ebherî, **Keşfü'l-hakâik,** s.41.

[69] Cürcânî, **Tercüme-i Risâle-i velediyye li's-Seyyid,** s.9.

[70] Gelenbevî, **Burhan,** s.15.

[71] Ahmed Cevdet**, Miyar-ı sedad,** s.28.

[72] İbn Ebü'l-Hadid, **Şerhü'l-ayati'l-beyyinat,** s.113.

[73] Gazzalî, **Mi'yârü'l-ilm fî'l-mantık,** 1990, s.77; Ebherî, **Keşfü'l-hakâik,** s.42; Ayrıca bkz. Teftazânî, **Tehzibü'l-Mantık,** s.6.

müşterektir.[74] Neviler için ayrılır (müfarık) veya ayrılmaz (lazım) olması ile bütün hepsini kapsayıp/kapsamaması bir şey değiştirmez.[75]

Âraz-ı âmmın, tanımlananın zatî olanları ile kendisi dışındakilerden ayırt edilmesi ve kendisinin bilgisine erişilmesi kast olunduğunda tanımda yeri olmadığı söylenmiştir ki,[76] bu şartlar altında o, ne tanımlanan ne de tanımlananın bir cüzü olur. Onun küllîler arasında sayılması ise, küllîleri beşe tamamlama çabasıdır. Ancak ne var ki, bir şeyin temeyyüzü; ya kendisi dışındakilerden, ya da kendisinin parçasından olabilir. Bu, ikinci durumdaki tanımlarda araz-ı âm tanıma olumlu katkı sağlar. Nitekim bir şeyin tasavvuru çeşitli yönlerden olacağı için onun hakikatine arazı ile ulaşılmak istenmesi talep edilebilir.[77]

2. Tanım Çeşitleri

Tanımdan maksat, yeni bir bilgi oluşumunu sağlamaktır. Bu; ya bir hakikatin künhünü tanımlamak, ya da bir nesneyi diğer varlıklardan ayırt etmek sureti ile olur.[78] Kavl-i şârih diye de isimlendirilmiştir.[79] Tanımda asıl olan en yakın cinsin getirilmesi, daha sonra hiçbirini terketmeksizin bir sıra ile[80] -her ne kadar bazılarının söylenmesi ile tanım gerçekleşebilir olsa da- bütün zatî fasıllarını zikretmektir.[81] Böylece; mahiyet bilinecek, getirilen sıfatlar da mahiyete dâhil olan bütün fertlere şâmil olacak ve onu diğerlerinden ayırt edecektir. İşte bu noktada, usûlcülerin de çok kullandığı bir terim olarak "efradını câmi ağyarını mâni" bir tanıma ulaşılacaktır. Tanımlananın bütün fertlerine ait sıfatları içerisinde barındırması onu câmi, bu sıfatların hepsinin sadece tanımlananın fertlerine ait olması da onu mâni yapacaktır.

---

[74] Cürcânî, **Tercüme-i Risâle-i velediyye li's-Seyyid,** s.9.

[75] İbn Ebü'l-Hadid, **Şerhü'l-ayati'l-beyyinat,** s.114.

[76] Cürcânî, **Hâşiyetü's-Seyyid alet-tasavvurat,** s.104.

[77] Cürcânî, **Hâşiyetü's-Seyyid alet-tasavvurat,** s.104.

[78] Ahmed Cevdet Paşa, **Miyar-ı sedad,** s.35.

[79] Ahmed Cevdet Paşa, **Miyar-ı sedad,** s.32.

[80] Tanımda daha genel olan, akılda daha açık olduğundan onun öne alınması evlâdır. Daha özel olan daha genelin bir kaydıdır ve onu tahsis eder. Bkz. Cürcânî, **Şerhu'l-Mevakıf,** c.II, s.12.

[81] Gazzalî, **Mi'yârü'l-ilm fi'l-mantık,** s.253.

Bununla birlikte tanımın her zaman yukarıda zikrettiğimiz şartlarda gerçekleştiği söylenemez. Kullanılan küllîlere göre tanım, 4 kısma ayrılır. Şimdi sırasıyla bunları görüp haklarında kısa bilgiler verelim.

a. Hadd

Sözlükte men manasında olup kapsam dışındakileri tanımın içerisine girmesinden men ettiği için bu kelime ile isimlendirilen hadd, bir şeyin mahiyetine delalet eden sözdür.[82] Tanımlayanda tanımlanana eşit ayırt edici bir kayıt bulunmalıdır. Eğer bu kayıt zatî ise, işte o zaman bu tanım haddir.[83] Hadd de, kendi içerisinde iki kısma ayrılır.

i. Hadd-i Tâm

Bir şeyin cinsi ve yakın fâsılından oluşan hadd çeşididir. İnsanın "konuşan hayvan" diye tanımlanması gibi.[84] Hadd-i tâm ayırt edici özellik taşıyan zâtîleri içermesinden ötürü ağyarın mahduda dâhil olmasını engeller. Bu, aynı zamanda sadece o varlığa has ve onu diğerlerinden ayırt eden her şeyin isbatı demektir.[85]

ii. Hadd-i Nâkıs

Bir şeyin uzak cinsi ile yakın fâsılından oluşan hadd çeşididir. İnsanın, konuşan cisim diye tanımlanması gibi.[86] Hadd-i nâkıs da içerisinde mümeyyiz zâtînin zikredilmesinden dolayı ağyarın tanımlananın içerisine girmesine mâni olan bir hüviyet arz etmektedir.[87]

Bununla birlikte hadd-i nâkısta sadece fâsıl veya fâsıl ile birlikte uzak cins gelebilir. Araz-ı âmmı hadde dâhil etmeye cevaz verenlere göre ise, yine bu tanım çeşidinde araz-ı âm fâsıl ile birlikte zikredilebilir.[88]

---

[82] Ankaravî, **Kavâid,** s.7.

[83] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevakıf,** c.II, s.4;

[84] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevakıf,** c.II, s.7; Gelenbevî, **Burhan,** s.14; Ahmed Cevdet, **Miyar-ı sedad**, s.32; Ankaravî, **Kavâid,** s.7.

[85] Cürcânî, **Hâşiyetü's-Seyyid alet-tasavvurat,** s.103.

[86] Ahmed Cevdet Paşa, **Miyar-ı sedad,** s.33; Ankaravî, **Kavâid,** s.7; Ayrıca bkz. Gelenbevî, **Burhan,** s.16.

[87] Cürcânî, **Hâşiyetü's-Seyyid alet-tasavvurat,** s.103.

[88] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevakıf,** c.II, s.7.

b. Resim

Eğer tanımlayanda bulunan, tanımlanana ait ayırt edici kayıt zatî değilse buna resim denir.[89] Resim, bir şeyin mahiyetinin bir yönüne delalet eden sözdür.[90] Resim ile yapılan tanımlar zatî araz ile hâssaları içerisinde barındırır ve sadece temyizi sağlar. Bu tanımlamalarının en üstünü, içerisinde cinsin zikredildiği tanımdır.[91] Resim de, hadd tanımında olduğu gibi içermiş olduğu kayıtlara göre ikiye ayrılır.

i. Resm-i Tâm

Bir şeyin yakın cinsi ile hâssasından yapılan hadd çeşididir. İnsanın "gülen hayvan" olarak tanımlanması gibi.[92]

ii. Resm-i Nâkıs

Tümü bir hakikata has olan arazlardan oluşan tanımdır. İnsanın "iki ayağı üzerinde yürüyen…" şeklinde tanımlanması gibi.[93] Resm-i nâkıs sadece hâssa, hâssa ile uzak cins veya hâssa ile araz-ı âmmın birlikte getirilmesiyle yapılabilir. Fakat bu son verdiğimiz format, araz-ı âmmın tanımda kullanılmasına cevaz verenlere göredir.[94]

Yukarıda verdiğimiz tanım çeşitlerinin dışında kaynaklarda birtakım tanımlardan daha bahsedilmiştir. Bunlardan biri olan tenbihî tarif, muhatabın zihninde zaten olan bir manayı hatırlatmanın kast olunduğu tariftir. Tenbihî tarifin amacı yeni bir bilgi meydana getirmek değildir. Aslında, mübhem bir lafzı delalette ondan daha açık bir lafızla ifade etmek demek olan lafzî tarif de bu kabildendir. (Haymeyi çadır ile tarif etmek gibi)[95] Gerçi, bu tanım çeşidinin hakikî tanım olmayıp çoğunlukla lügatçıların kendisine başvurduğu da

---

[89] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevakıf,** c.II, s.6.

[90] Ankaravî, **Kavâid,** s.7.

[91] Tûsî, **Tecridü'l-mantık,** s.58.

[92] Teftazânî, **Tehzibü'l-Mantık,** s.7; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevakıf,** c.II, s.7; Ahmed Cevdet Paşa, **Miyar-ı sedad,** s.33; Ankaravî, **Kavâid,** s.7.

[93] Ankaravî, **Kavâid,** s.7.

[94] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevakıf,** c.II, s.7.

[95] Ahmed Cevdet Paşa, **Miyar-ı sedad,** s.36. Ayrıca bkz. Cürcânî, **Şerhu'l-Mevakıf,** c.II, s.8

söylenmiştir.[96] Tenbihî-lafzî tarifin karşıtı olarak gösterilen hakikî tarif ise kendisi ile yeni bir suretin kastedildiği tariftir.[97]

Varlıklar vücud buldukları alanlara göre hakikî ve ismî olarak da tanımlanırlar. Hakikî tanım, dış dünyada varlığı bilinen bir mahiyeti tanımlamadır.[98] Yukarıda verdiğimiz tanımlar hakikî tanımın zımnındadır. İsmî/adsal tanım ise, bir isimden anlaşılan manayı dış dünyadaki varlığına bakmaksızın keşf ve izah etmektir. (Anka kuşunu tanımlamak gibi)[99] Bu izahta mefumun aynısı cüzleri ile bilinirse bu onun adsal haddi olur. Yok, arazları tanımda zikredilirse o zaman da ismî-resmî hadd olur.[100]

Müdevven ilimlere mevzû olan ıstılahların tarifi de bu kabildendir. Nevinin altında yer alan ve küllî olmayan sınıflar özel küllî arazlarla mukayyed olup ayrıca birer hakikat değillerdir. Dolayısıyla bunların mahiyeti de itibari olduğundan, tarifleri ismîdir.[101]

Misal ve taksim ile açıklamaya gelince, bunların hadd-i nâkıs olduğu söylenmiştir.[102] Fakat hadd-i nâkıs sayılabilmeleri için kendisi ile temeyyüzün meydana gelmesi de şart koşulmuştur.[103]

3. İdeal Tanımın İlkeleri

Kaynaklarda ideal tanımın yapılabilmesi için birtakım şartlar zikredilmiştir. Biz bunlardan önemli olanlarına burada değinerek klasik mantığın tanım teorisi hakkındaki verdiğimiz teknik ve öz bilgileri sonlandırmak istiyoruz.

Tanımın; mahiyetin aynı ile yapılabileceği gibi ondan daha geneli, daha özeli veya umum ve hususta ona eşit olanı ile de yapılabileceğinden bahsedilebilir. Birincisi, bir şeyin kendisinden daha açık olmasının

---

[96] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevakıf,** c.II, s.9.
[97] Gelenbevî, **Burhan,** s.17.
[98] Gelenbevî, **Burhan,** s.17; Ahmed Cevdet Paşa, **Miyar-ı sedad,** s.34.
[99] Gelenbevî, **Burhan,** s.17; Ahmed Cevdet, **Miyar-ı sedad,** s.34.
[100] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevakıf,** c.II, s.10.
[101] Ahmed Cevdet Paşa, **Kavâid,** s.34.
[102] Gelenbevî, **Burhan,** s.17
[103] Bkz. Cürcânî, **Şerhu'l-Mevakıf,** c.II, s.8.

imkânsızlığından dolayı muhaldir. İkincisi, başka mahiyetler için de geçerli olacağından imkânsızdır. Üçüncüsü, tanımı kapalı bırakacağından batıldır. Gerçek tanım ise bu sayılanlardan dördüncü ile gerçekleşir.[104] Tanımda muarrifin umum-hususlukta muarrefe denk olma şartı gerçekleşecek ayırımı temin içindir. Aksi takdirde, ya tanımın içine tanımlananın dışındakiler girer ve bu durumda tanım mâni olmaz; ya da tanımlananın bazı kısımları tanımın dışında kalır ki, bu durumda da tanım câmi olmaz.[105]

Bununla birlikte resm-i nâkısta lafzî tanımdaki gibi daha genel ifade ile tanım yapmaya izin verilebilir. Çünkü bununla amaçlanan lafzın medlûlünün tefsiridir.[106] Nitekim mütekaddimîn de resm-i tâmın tanımlananı diğerlerinden ayırt ederken resm-i nâkısın tanımlananı diğerlerinin bazılarından ayırt ettiğini, eşitlik şartının ise resmin kalitesini artırmak için konulduğunu söylemişler, daha genel ve özel ile resme cevaz vermişlerdir.[107]

Basit mahiyetlerin tarifleri sadece resm-i nâkıs ile yapılır. Her ne kadar zihin dışındaki varlığına dair ona has küllî yönü üzere tarifi mümkün olsa da, cüzî mahiyetlerin tarifi -birçok kayıt eklense bile- cüzî yönleri dikkate alınarak yapılamaz. Çünkü küllînin küllîye eklenmesi, cüziyet ifade etmez. (Cenab-ı hakkın vacibü'l-vücub olarak tarif edilmesi gibi)[108] Bununla birlikte -her ne kadar cüzî hadd-i tâmı kabul etmese bile- dünyada sadece o fert için geçerli olan küllînin cüzîye tarif olabileceği de söylenmiştir.[109] Ancak bu durumda "O nedir?" sorusuna dış dünyadaki varlıklara nispetle ortaklık değil de, hususiyet kaydı ile cevap verilmelidir.[110]

Tanımlananın tanımdan önce bir yönden de olsa mutlak olarak bilinmesi gerekir. Çünkü mechule yönelmek mümkün değildir. Bu durumda tanım,

---

[104] Ebherî, **Keşfü'l-hakâik,** s.47; Ayrıca bkz. Teftazânî, **Tehzibü'l-Mantık,** s.7.
[105] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevakıf,** c.II, s.4.
[106] Teftazânî, **Tehzibü'l-Mantık,** s.7.
[107] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevakıf,** c.II, s.5.
[108] Gelenbevî, **Burhan,** s.19.
[109] Hasan Hüsni Efendi, **Tenvirü'l-Burhan,** İstanbul, Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1890, s.104.
[110] Ebherî, **Keşfü'l-hakâik,** s.31.

öğrenilmesi istenen diğer yönleri belirtmede katkı sağlayacaktır.[111] Aynı şekilde, muarrifin bilgisinin de tanımlanandan önce bilinmesi gerekir. Çünkü onu bilmek tanımlanana giden yol ve onun sebebidir.[112]

Tanımda yakın cins zikredilirse, bir de uzak cinsin getirilmesi doğru olmaz. Çünkü bu durumda cins iki defa söylenmiş olur. Hâlbuki yakın cins, zaten tazammun yolu ile uzak cinse delalet eder.[113]

Tanımlarda ıttırad[114]-in'ikasın[115] sağlanması ve her durumda tanımın tanımlanandan daha açık ve belirgin olması şarttır. Dolayısıyla bir şeyi, kendisinden daha gizli olan bir söz ile tanımlamak doğru değildir. (ateşi letafette ruha benzer bir şeydir, diye tanımlamak gibi)[116] Yine bir şeyi, açıklıkta ve gizlilikte kendisine eşit olan bir söz ile tanımlamak da doğru olmaz. (Ruhu his ve hareket gerektiren şey diye tanımlamak gibi)[117]

Bir şeyi, bilinmesi bizzat ya da dolaylı olarak kendisine bağlı olan şey ile tanımlamaktan da kaçınılmalıdır. Nitekim keyfiyeti, "benzemeye neden olan şeydir" diye tanımladıktan sonra benzerliği de "keyfiyette ittifaktır" diye tanımlamak devre (kısırdöngü) sebep olur. Çünkü keyfiyeti bilmek benzerliği bilmeye, benzerliği bilmek de keyfiyeti bilmeye bağlıdır.[118]

Tanımlarda açık bir karîne olmaksızın[119] yabancı kelimeler, manası kolaylıkla anlaşılmayacak mübhem tabirler,[120] müşterek ve mecaz kelimeler[121] kullanmak da doğru değildir.

---

[111] Gelenbevî, **Burhan,** s.18.

[112] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevakıf,** c.II, s.4.

[113] İbn Ebü'l-Hadid, **Şerhü'l-ayati'l-beyyinat,** s.126.

[114] Tanımın ağyarını mâni olması, tanımlananın efradından olmayan bir şeyin tanıma dâhil olmaması demektir. Bkz. Ahmed Cevdet Paşa, **Miyar-ı sedad,** s.34.

[115] Tanımın efradını câmi olması, tanımlananın efradından olan bir şeyin tanımın dışında kalmaması demektir. Fakat bazıları hadd-ı nakısta en genel ile, resm-i nakısta ise hem en genel hem de en özel ile tanıma izin vermişlerdir. Bkz. Ahmed Cevdet Paşa, **Miyar-ı sedad,** s.34.

[116] Ahmed Cevdet Paşa, **Miyar-ı sedad,** s.35.

[117] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevakıf,** c.II, s.4; Ebherî, **Keşfü'l-hakâik,** s.47; Ahmed Cevdet Paşa, **Miyar-ı sedad,** s.35.

[118] Ahmed Cevdet Paşa, **Miyar-ı sedad,** s.35; Ayrıca bkz. Gelenbevî, **Burhan,** s.18.

[119] Cürcânî, **Tercüme-i Risâle-i velediyye li's-Seyyid,** s.10.

[120] Ahmed Cevdet Paşa, **Miyar-ı sedad,** s.35.

B. KUR'AN KELİMESİNİN ETİMOLOJİK TAHLİLİ VE TANIMI

1. Etimolojik Tahlil

Hz. Peygamberin en büyük mucizesi, bize bıraktığı iki emanetten birincisi olan yüce kitabımızın mahiyeti, çeşitli İslamî ilim dalları tarafından tanımlanmaya çalışılmıştır. -İsim-sıfat ayrımına gitmeksizin- Kur'an-ı Kerim'in isimlerinden en meşhuru "Kur'an" olup mushafta 58 yerde geçmektedir.

Tanımlama gayretlerinin ilk aşamasını etimolojik tahlil teşkil etmektedir. Kelimenin iştikakının, hangi kökten geldiğinin araştırılması demek olan bu çaba, ilgili ayetlerdeki "kur'an" kelimelerinin manalarını tefsir esnasında kendisini açıkça göstermeye başlamış, buna kırâat tercihlerini temellendirme faaliyetleri (Şâfiî-İbn Kesir örneği) katkıda bulunmuş, ulûmü'l-Kur'an eserlerinde hem terkibin tarifi, hem de Kur'an'ın isimleri ve iştikakları başlığı altında kazanmış olduğu hususi hüviyeti ile bir tefsir usûlü konusu olma yoluna girmiştir. Her ne kadar muasır çalışmaların konunun üzerinde durmasının, müsteşriklerin kelimenin yabancı kökten geldiği noktasında ileri sürdükleri tez ile Kur'an'ın mastarında şek uyandırma çabalarına bir tepki olması düşünülebilse de, bizim burada açığa çıkarmayı hedeflediğimiz konu, daha çok kelimenin iştikakındaki tercihlerin haddin şekillenmesinde etkin olup/olmadığıdır.

Biz burada, tefsir ve tefsir usûlü eserlerine baktığımızda "kur'an" kelimesin iştikakı ile serdedilen görüşleri; müştak olup-olmadığı, müştak olduğu kelime, bu kelimenin hangi manasının dikkate alınarak türetildiği, lugavî mana ile iştikaktan sonraki özel mana arasındaki bağlantıyı açıklama çabaları gibi noktalar açısından ele alıp kategorik ayrımlara gitmenin, meselenin anlaşılmasına katkıda bulunacağı kanaatindeyiz.

Bu bağlamda kelimeyi, hemzeli kökten türemiş olması, hemzesiz kökten türemiş olması ve alem olması bakımlarından ele alıp üç kategoride inceleyeceğiz. "Kur'an" kelimesinin alem-i mürtecel kabul edildiğinde hemzesiz kökten gelen kelimeler, alem-i menkul kabul edildiğinde ise hemzeli kökten gelen kelimeler altında mütalaa edilebilmesine rağmen, alemiyet tespitinin sahip olduğu önemden ötürü bu değerlendirmeyi ayrı bir başlıkta ele alacağız.

---

[121] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevakıf,** c.II, s.12.

a. Hemzesiz Kökten Geldiğine Dair Görüşler

i. قرائن'den Müştak Olduğu Görüşü

Bu görüş Ebu Zekeriyya Yahya b. Ziyad el-Ferra (207/822)'ya nispet edilir. قرائن/karâin kelimesi قرينة/karîne'nin çoğuludur. Nun harfi kelimenin aslındandır. قرائن/karâin kelimesi ile bu kelimeden türeyen "kur'an" kelimesi arasındaki mana bağlantısı, ayetlerin birbirini tasdik etmesi, birbirine benzemesi ve karîne olması ile açıklanmıştır.[122] Muhammed Sabbağ ise, Ferra'nın "kur'an" kelimesinin قرن/karane'den müştak olduğunu düşünüp قرائن/karâin tespitini kök ile "kur'an" kelimesi arasındaki mana bağlantısını kurmada kullandığını söylemektedir.[123] Ferra'ya nispet edilen bu görüşü kendi eserlerinde görememek, Sabbağ'ın verdiği bu bilginin doğruluğunu tespite imkân tanımamakta, sadece Sabbağ tarfından ileri sürülmesi de bizi konuya şüpheyle yaklaşmaya sevketmektedir.

ii. قرن 'den Müştak Olduğu Görüşü

"kur'an" kelimesinin "dam" manasındaki قرن/karane'den geldiği görüşü Eş'arî (324/936) ve onun gibi düşünen bazı âlimlere nispet edilir. Sure, ayet ve harflerin yakınlığı ile hac ve umrenin birleştirilmesine "kıran" denilmesi kelimenin müştak olduğu kök ile olan mana bağlantısının kurulmasında delil gösterilmiştir.[124] Fiilin yakınlık, eklemek, birleştirmek gibi farklı manaları tespitin temellendirilmesine katkıda bulunmuştur. Bir önceki maddede olduğu gibi قرن/karane'de de nun harfi kelimenin asli harfidir.

---

[122] Bedreddin Muhammed b. Abdullah Zerkeşî, **el-Burhan fi Ulûmi'l-Kur'an,** thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, Beyrut, Daru'l-Marife, t.y, c.I, 347-349; Celaleddin Abdurrahman Suyûtî, **el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'an,** Beyrut, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987, c.I, s.137; Subhi Salih, **Mebahis fi Ulumi'l-Kur'an,** İstanbul, Dersaadet, t.y, s.17-20; Mennau'l-Kattan, **Mebahis fi Ulumi'l-Kur'an,** Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 1998, s.19; Adnan Zarzur, **Ulumü'l-Kur'an ve icazuhu ve tarihu tevsikıhi,** Amman, Daru'l-A'lam, 2005, s.51-53; Abdulâl Salim Mekrem, **el-Kelimât el-İslamiyye fi'l-Hakli'l-Kurânî,** Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 1996, s.126.

[123] Muhammed Sabbağ, **Lemehât fi Ulumi'l-Kur'an,** Beyrut, el-Mektebü'l-İslamî, 1990, s.37-40.

[124] Zerkeşî, **Burhan,** c.I, s.347-349; Suyûtî, **İtkan,** c.I, s.137; Subhi Salih, **Mebahis,** s.17-20; Mennau'l-Kattan, **Mebahis,** s.19; Sabbağ, **Lemahat,** s.37-40.

iii. قرينة'den Müştak Olduğu Görüşü

Usûl kaynaklarında göremediğimiz bu görüşe göre "kur'an" kelimesi "karîne"nin çoğuludur. İbn Aşur'un (1390/1970) açıkça zikretmeyip "bazı kimseler" diyerek rivayet ettiği bu görüş yine kendisi tarafından zayıf bulunmuştur. Bunun sebebi ise karîne gibi kelimelerin فعال vezninde cem-i teksirlerinin yapılmamasıdır. Bu vezinden gelen cemiler oldukça sınırlıdır ki, karîne de bunlardan biri değildir. Bu görüşü savunanların, "karîne"nin alamet manasında olup, Kur'an'ın ayetlerinin birbirini doğrulaması ve karîneler olması ile bu iştikakı delillendirdikleri görülmektedir.[125]

b. Hemzeli Kökten Geldiğine Dair Görüşler

i. قرأ'den Müştak Olduğu Görüşü

"kur'an" kelimesinin قرأ/karae fiilinden türemiş olduğuna kâni olan âlimlerin -iştikakta asıl kabul etmelerine rağmen- fiilin manasında ittifak ettikleri söylenemez. İbn Abbas[126] ve Lihyani'ye (215/830) göre, "kur'an" lafzı, قرأ/karae fiilinin mastarı olup, kırâat-tilavet mastarlarıyla aynı manayı taşımaktadır. Bunun yanında mastar, ism-i mefûl manasına hamledilmiş yani mastarla المقروء manası[127] kastedilmiştir.[128] Özellikle muasır alimlerin "kur'an kelimesinin alem-i şahsî (ki ileride alem-i menkul olarak ifade edilecektir) olmasını kabul etmeleri bir yana, alem manasına nakledilmeden önceki iştikakına dair Lihyani'nin bu görüşünü tasvip ettikleri görülmektedir. Bu görüşü delillendirirken ise Kıyamet Suresinin

---

[125] Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunusî İbn Aşur, **et-Tahrir vet'-tenvir,** Tunus, Daru Sahnun, 1997, c.I, s.71.

[126] Taberî İbn Abbas'ın "kur'an" kelimesin kırâat manasında ka-ra-e'den mastar olduğu görüşünü rivayet etmiş ve bu görüşün doğru olduğunu açıkça belirtmiştir. Ayrıca, makru olduğu halde kırâat diye isimlendirilmesine itiriaz edilirse bunun mektubun kitab diye isimlendirilmesi kabilinden olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Ebu Cafer Muhammed b. Cerir Taberî, **Camiu'l-beyan fi Tevili'l-Kur'an,** Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999, c.I, s.67-69.

[127] Burada "kur'an" kelimesi için ismi meful manası verilmesi oldukça önemlidir. Mastar manası Kur'an için mahlûk olan kırâatı, ism-i meful ise kadîm kelmullahı ispat etmektedir.

[128] Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr Kurtûbî, **el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân,** Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1985, c.II, s.298; Zerkeşî, **Burhan,** c.I, s.348; Suyûtî, **İtkan,** c.I, s.137; Arthur Jeffery, **Mukaddimetan fî ulumi'l-Kur'an: ve huma mukaddimetu Kitâbü'l-mebani ve mukaddimetu İbn Atiyye,** Kahire, Mektebetü'l-Hanci, 1954, s.282; Ayrıca bkz. Subhi Salih, **Mebahis,** s.17-20.

75/18. ayet ile Hasan b. Sabit'in Osman b. Affan için kaleme aldığı mersiyedeki يقطع الليل تسبيحا و قرانا beytini[129] şahid olarak göstermişlerdir.[130]

Kutrub'dan (206/821) rivayet edilen diğer bir görüşe göre "kur'an" kelimesi, izhar ve tebyin manasındaki قرأ'/karae'den müştaktır ki, İbn Abbas'ın (68/687) aynı doğrultuda bir görüşü daha olduğu rivayet edilmiştir. Nitekim Arapların dişi devenin yavrulamadığını ifade için söylemiş oldukları " ما قرأت الناقة سلى قط" ifadesi[131] bu kelimedeki mevcut izhar ve tebyin manasını açığa çıkarmaktadır. Kur'an okuyan kimsenin kelimeleri ağzından çıkarması, kök ile müştak kelime arasındaki mana ilintisini açıklamada kullanılmıştır.[132] Zerkeşî (794/1392) bu görüşü müteahhir âlimlere mal edip, onların "kur'an" kelimesinin cem' manasından gelemeyeceğini, bu kelimenin manasının açığa çıkarmak ve beyan etmek olduğunu, kârinin de okuma esnasında Kur'an'ı açığa çıkardığını, "kar""'ın zuhur manasından ötürü kan, "kur""'un ise yine aynı sebepten ötürü vakit manasına geldiğini söylediklerini rivayet etmiştir.[133] Her ne kadar Zerkeşî'nin bu yorumu müteahhirîne nispet etmesi izhar ve tebyin görüşünün son dönemlerde revaç bulması ihtimalini akla getirse de, onun Kutrub'dan gelen bu nakilden habersiz olma ihtimali daha makul gözükmektedir.

"kur'an" kelimesinin قرأ/karae'den müştak olup (mastar) cem' manasında olduğu da yine bu maddeden olmak üzere ayrı bir görüştür. Bu görüşün savunucuları arasında ise Şehristani (548/1153), Kurtubî (671/1273) gibi âlimler

---

[129] Yukattiu'l-leyle tesbîhan ve kurânen/Geceyi tesbih ve kıraata taksim ederdi.

[130] Bkz. Arthur Jeffery, **Mukaddimetan,** s.282; Subhi Salih, **Mebahis,** s.17-20, Sabbah, **Lemehat,** s. 37-40; Zarzur, **Ulûmü'l-Kur'an,** s.51-53

[131] Ma karaet en-nâka selen kattu/Bu dişi deve henüz doğurmamıştır.

[132] Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib Mâverdî, **en-Nüket ve'l-uyûn tefsiri'l-Maverdi,** tlk. es-Seyyid b. Abdülmaksud b. Abdürrahim, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992, c.I, s.23; Suyûtî, **İtkan,** c.I, s.137. Ayrıca bkz. Mekrem, **el-Kelimât el-İslamiyye**, s.126.

[133] Zerkeşî, **Burhan,** c.I, s.348.

yer almaktadır.[134] Fakat aynı görüşün Katâde'ye (118/736) nispet edildiği de vakidir.[135]

Yine Katâde'den rivayet edilen diğer bir görüşe göre "kur'an" kelimesinin manası teliftir. Burada da kelimenin قرأ /karae fiilinden mastar olduğu açıktır. Her ne kadar Katade'nin cem' ve dam manasına dair serdettiği görüşü yanında bu -ayrı bir görüşü müdür, yoksa mana yakınlığından ötürü- diğer görüşün bir uzantısı mıdır açık olmasa da, Taberî'nin (310/923) cem' manasından farklı olarak verdiği telif manası üzerinde ayrıca bir durması, bununla birlikte Kıyame Suresi 75/18. ayetin telif manası ile tefsir edilmesinin Allah'ın emrinden herhangi birine uymanın Kur'an'ın telif vaktine kadar geciktirilmesinin mümkün olmaması ve اقرأ- يا ايها المدثر gibi emirlere uymanın ancak teliften sonra gereklilik ifade etmesi gibi durumları beraberinde getirmesinden dolayı isabetli görülemeyeceğine dair zikrettiği bilgiler bizi bu görüşü ayrı bir parağrafta değerlendirmeye sevketmiştir.[136]

ii. قرء'den Müştak Olduğu Görüşü

Bu görüş Ebu Ubeyde Ma'mer b. el-Müsenna (208/823) ve Ebu İshak ez-Zeccac (311/923) gibi bazı âlimlere atfedilir. قرء/kur' kökünden فعلان vezninde türeyip sıfat olan bu kelime "cem'" ve "dam" manasındadır. Bu görüşte olanlara göre, kelimenin Kur'an için kullanılması onun kıssaları, emir-nehiy, vad-vaîd gibi mefhumları, ayet-sureleri, geçmiş kitapların semereleri ve bütün ilimleri içerisinde toplamasındandır.[137] "kur'an" kelimesi ile kendisinden müştak olduğu قرء'un dam

---

[134] Ebü'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim Şehristânî, **Nihayetü'l-ikdam fî ilmi'l-kelam,** London, y.y, 1934, s.310; Kurtûbî, **Câmi,** c.II, s.298.

[135] Mâverdî, **en-Nüket ve'l-uyûn,** c.I,s.23.

[136] Taberî, **Camiu'l-beyan,** c.I, s.68. Ayrıca bkz. Arthur Jeffery, **Mukaddimetan,** s.282.

[137] Ebu Ebeyde Ma'mer b. el-Müsenna, **Mecazü'l-Kur'an,** Kahire, Mektebetü'l-Hanci, t.y, c.I, s.1; Zerkeşî, **Burhan,** c.I, s.349; Suyûtî, **İtkan,** c.I, s.137; Ebü's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd Alûsî, **Ruhü'l-meâni fî tefsiri'l-Kur'âni'l-azim ve's-seb'i'l-mesani,** Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, t.y, c.I, s.8; Zarzur, **Ulûmu'l-Kur'an,** s.51, 53; Mekrem, **el-Kelimat el-İslamiyye,** s.126. Bu görüşle ilgili eleştiriler için bkz. Rağıb el-İsfahânhî, **Müfredatu elfazi'l-Kur'ân,** s.668; Mustafa Dib Buğa- Muhyiddin Dib Metu, **el-Vadıh fi Ulûmi'l-Kur'an,** Dımaşk, Daru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998, s.13.

ve cem' manası arasında bağlantı kurulurken, bir takım tevillere gidilmiş ve adeta kelimenin bu kökten geldiğinin kesinliği ispat edilmeye çalışılmıştır. Bundan önceki maddede aktarılan görüşten farklı olarak, burada kelimenin açıkça fiilden değil, mastardan türetildiği vurgulanmıştır.

iii. Hemzesiz Telaffuzun Tahfif Amaçlı Olduğu Görüşü

"Kur'an" kelimesinin hemzesiz kırâatının kelimenin iştikakı ile ilgili serdedilen görüşlerde etken olduğu kuvvetle muhtemelken, "kur'an' kelimesinin hemzesiz değil de hemzeli bir kökten müştak olduğu görüşü oldukça yaygındır. Bu noktada, telaffuzdaki hemzesiz okumayı açıklama ihtiyacı doğmuştur. Kelimenin aslının hemzeli olup, hemzesiz okumanın telaffuzdaki bazı maslahatlara binaen nakil kuralı uygulanarak gerçekleştiği söylemi bu bağlamda kullanılmıştır.

Bu görüşün aslında iştikakı değil, telaffuzu esas alması bakımından "kur'an" kelimesinin hemzeli kökten geldiğini savunan görüşlerin arasında incelenmesi çok uygun gözükmese de, biz hemzesiz iştikakı kabul etmemekle birlikte hemzeli kökten müştak kelimenin hemzesiz telaffuz realitesini dikkate alıp çözüm arama orijinalitesine binaen burada ayrı bir başlık açmayı uygun gördük.

Bu görüşü savunan Zeccac'ın (311/923) "kur'an" kelimesinin hemzesiz kökten geldiğine dair görüşlerin telaffuzda bir tahfiften ve hemzenin harekesinin kendisinden önceki sakine naklinden ibaret olduğu ile ilgili değerlendirmesine Zürkânî (1367/1948) de katılmıştır. Aslında Zürkânî *Menahil'de* "kur'an" kelimesinin iştikakına dair tavrını çok net ortaya koymuştur. Ona göre, bu kelime kırâat mastarıyla aynı manadan olup, daha sonra bu manadan nakledilmiş ve Kur'an'a has bir isim kılınarak alem-i menkûl olmuştur. Diğer görüşleri adeta birer zorlama tevil olarak nitelendiren Zürkânî'ye göre kelimenin hemzesiz kökten türeme ihtimali yok gibidir. Hemzesiz telaffuz-kırâat realitesi ise, onun tarafından tahfif kuralı ile çözümlenmiştir.[138]

[138] Bkz. Zerkeşî, **Burhan,** c.I, s.347-349; Muhammed Abdülazim Zürkânî, **Menahilü'l-irfan fi Ulûmi'l-Kur'an,** Kahire, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, t.y, c.I, s.13.

Burada şunu da belirtelim ki; kelimenin hemzesiz okunmasının hemzesiz kökten gelmesinden ötürü olduğunu kabul etmeyen bu görüş, onun türememiş olduğu varsayımını göstermez. Bu bakış açısına göre, kelimenin aslıyla ilgili yapılacak iştikak tanımları hemzeli kökten geldiğine dair ileri sürülen görüşlerin dışına çıkmaz.

c. Alem Olduğuna Dair Görüşler

Kur'an kelimesinin alemiyeti ile ilgili ileri sürülen iki görüşten önce "kur'an" kelimesinin iştikakı ile ilgili tartışılan konulardan birisinin de onun alem olup olmadığı noktasında cereyan ettiği belirtilmelidir. Eserlerde İmam Şâfiî'nin (204/820) dile getirdiği söylenilen, "kur'an" kelimesinin alem olduğu görüşü yanında, nadiren bu görüşten farklı olduğu zikredilerek verilen bir görüş daha yer almaktadır. İkinci görüş, eserlerde yapılan iştikak tahlillerinden hemen sonra, mananın aleme nakledilmesi ile açıklanmıştır. Bu durumda iki alemin arasındaki farkı beyan etmek zorunlu olmaktadır.

Arapçada alem; alem-i şahs ve alem-i cins olmak üzere ikiye ayrılır. Şahıs için olan alem, müsemmasını mutlak olarak tayin eden alemdir ve konumuzla alakalı olan, alemin bu kısmıdır. Kaynaklarda da "kur'an" kelimesi için genel olarak alem veya alem-i şahsî ibarelerinin kullanımı daha çoktur. Alem-i şahsî, kendi içerisinde ikiye ayrılır. Eğer bir kelime, başından beri alem olarak kullanılmışsa buna alem-i mürtecel, alemlik manasını kazanmadan önce başka bir olgu için kullanımı söz konusu ise buna da alem-i menkûl denir.[139] "kur'an" kelimesinin alem-i menkûl olduğu savunulduğunda da, kelimenin sonundaki nun harfi عثمان, عدنان, حسان gibi alem isimlerin sonuna gelebilen ziyade nun harfidir.[140]

Böylece, kelimenin hemzesiz bir kökten türediğini savunan âlimlerin nun harfinin kelimenin aslından olduğuna dair yapmış oldukları vurgunun mahiyeti açığa çıkmaktadır.

---

[139] Bkz. Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf İbn Hişam en-Nahvi, **Şerhu Şüzuri'z-zeheb fî marifeti kelami'l-Arab,** Kahire, Câmiatü'l-Ezher, 1936, s.138; Cemaleddin Abdullah b. Ahmed b Ali Fakîhî, **Mücibü'n-nida ila şerhi Katri'n-neda,** thk. İbrahim Cemil Muhammed İbrahim, Demmâm, Mektebetü'l-Mütenebbi, 2007, s.322.

[140] İbn Aşur, **et-Tahrir ve't-tenvir,** c.I, s.71.

Dolayısıyla "kur'an" kelimesinin iştikakıyla ilgili görüşler arasında kelimenin türememiş hemzesiz alem olduğu görüşü alem-i mürtecel, iştikakıyla ilgili tahliller yapıldıktan sonra râcih türetimin alem manasına nakledildiği görüşü ise alem-i menkûl kavramlarıyla karşılanmalıdır. Her ne kadar kelimenin alem-i mürtecel olduğuna dair ileri sürülen görüşte, hemzesiz kaydı onu hemzesiz bir kökten geldiği iddia edilen türetimler gurubuna dahil etse de, başından beri alem olup türememesi onu yine bu gruptan ayırmaktadır. Alem-i menkul olduğuna dair görüşler de yine her ne kadar alem manasından önce kelimenin iştikakı söz konusu olması hasebiyle iştikak maddelerinden bağımsız olmasa da, kazanmış olduğu alemiyet iştikaka dönmeyi gereksiz kılmaktadır. Biz de bu sebeplerden ötürü, söz konusu iki görüşü aşağıda geleceği üzere alem başlığı altında vermeyi uygun gördük.

i. Alem-i Mürtecel Olduğuna Dair Görüşler

İmam Şâfiî'ye (204/820) isnad edilen[141] bu görüşe göre, "kur'an" kelimesi hiçbir kökten türemeyip, hemzesiz ve sadece Kur'an'a has bir isimdir. Ona göre, bu kelime Tevrat ve İncil kelimelerinde olduğu gibi, Kur'an'a alem-i mürtecel olarak vazedilmiştir. Ayrıca Şâfiî'nin kelimenin iştikakı ile benimsemiş olduğu tavrı kırâatında da gösterdiği ve "kur'an" lafzını hemesiz olarak İbn Kesir kırâatında olduğu gibi okuduğu bildirilmiştir.[142]

Kaynaklarda Şâfî'nin İsmail b. Abdullah b. Kostantin'den kırâat dersleri aldığı ve onun, "Kur'an hemzesiz bir isimdir. Eğer قرأ fiilinden alınmış olsaydı her okunan metnin Kur'an diye isimlendirilmesi gerekirdi. Hâlbuki o, Tevrat gibi bir isimdir." sözünü rivayet ettiği bildirilmiştir. Fakat bu hemzesiz okuma sadece "kur'an" kelimesi için geçerli olup, kelime fiil formatında geldiğinde hemzeli okunur.[143] Suyûtî'nin (911/1505) diğer görüşleri verdikten sonra delilsiz, ziyade

[141] Bu görüşün Şibl kanalıyla İbn Kesir'den gelmesi kuvvetle muhtemeldir.

[142] Zerkeşî, **Burhan,** c.I, s.347-349; Suyutî, **İtkan,** c.I, s.137. Ayrıca bkz. Subhi Salih, **Mebahis,** s.17-20; Zarzur, **Ulûmu'l-Kur'an,** s.51-53; Sabbağ, **Lemehat,** s.37-40.

[143] Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali Beyhakî, **Menâkıbü'ş-şafiî,** thk. es-Seyyid Ahmed Abbas Sakr, Kahire, Dârü't-Türas, 1971, c.I, s.277; Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatib el-Bağdadî, **Tarihu medineti's-Selam,** Daru'l-Garb el-İslamî, 2001, c.II, s.401.

açıklama olmaksızın bu görüşü muhtar görüş olarak belirtmesi[144] ve mezhep imamı olan Şâfiî'ye uyması taklitçilik gerekçesiyle eleştirilmiştir.[145]

ii. Alem-i Menkûl Olduğuna Dair Görüşler

Yukarıda geçtiği üzere; müştak bir kelimenin belirli bir zamanda, belirli bir şey için özel isim manası kazanması olarak ifade edebileceğimiz alem-i menkûl kavramı, -her ne kadar bu şekilde terim manası ile zikredilmese de- "kur'an" kelimesinin iştikak tahlillerinin yapıldığı eserlerde de karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte kelimenin alem manasına nakledilmesinden önceki iştikak manası ile ilgili bir ittifak da söz konusu değildir.

Alemiyet manası kazanan kelimenin hangi kökten ve hangi manadan müştak olduğu ile alakalı farklı tespitler vardır. Bunlardan birincisine göre; "kur'an" kelimesi فعلان kalıbında mastar olup cem' manasından müştak bir alem-i menkûldür. Bu görüşü benimseyenlerden biri olan Rağıb el-İsfehânî (502/1108), Kur'an kelimesinin كفران ve رجحان gibi birer mastar olduğunu, daha sonra kelimenin Tevrat ve İncil'de olduğu üzere Hz. Muhammed'e indirilen kitaba alem olarak verildiğini söylemiştir. Bazı âlimlerin ise bu kelimenin Kur'an'a verilmesindeki hikmeti, diğer kitapların semerelerini ve ilimleri içerisinde barındırması olarak açıkladıklarını zikretmiştir.[146] Aynı kanaatı paylaşan âlimlerden Zürkânî de, bu bilgilere mastarın ismi mef'ul manasında olduğunu eklemiştir.[147]

İkinci görüşü Sabbağ dillendirmiş, kelimenin قراءة mastarından müştak olup fiilin asıl manasının cem' ve dam olduğunu, asıl mana ile alem mana arasında bir alâka kurulacak ise, mastarın cem' manasından ismi mef'ul olarak kullanıldığı varsayıldığında; sureler, ayetler, ulvî manalar, yüce hakikatler, insanlık sorunlarına sağlam çözümler, hayır, iyilik ve adalet çeşitlerinin bir bütünü olmasından ötürü; ismi fâil manasında kullanıldığı varsayıldığında ise, yukarıda

[144] Suyutî, **İtkan,** c.I, s.137.
[145] Alûsî, **Ruhu'l-Meânî**, c.I, s.8.
[146] Ragıb el-İsfahânî, **Müfredatu elfazi'l-Kur'ân,** s.668, Zerkeşî, **Burhan,** c.I, s.347, 349.
[147] Zürkânî, **Menahil,** c.I, s.13; Ayrıca bkz. Mennau'l-Kattan, **Mebahis,** s.19.

sayılanları bir araya getirmesinden dolayı Kur'an'a bu ismin verildiğini belirtmiştir.[148]

Diraz, ve Mustafa Dib gibi bazı muasır âlimlerin benimsediği üçüncü görüşe göre ise, kelimenin alem manasına nakledilmeden önceki manası kırâat ve tilavettir.[149]

Son olarak, müsteşrikler tarafından ileri sürülen bir iddiadan daha bahsetmek yerinde olacaktır. Savunucularının Schwally, Wellhausen ve Horovvitz gibi isimler olduğu bu iddiaya göre, "kur'an" kelimesinin keryânî, kiryâni (lectio, okuma ve okunan) kökenli olup, Süryanî veya İbranî dilinden Arapçaya geçtiği varsayılmaktadır.[150] Subhi Salih ise kitap ve kur'an kelimelerinin manalarının Aramice yazmak ve okumak kelimelerinden geldiğini, Arapların özellikle tilavet manasındaki قرأ/karae'yi Aramiceden alıp yaygın kullanıma açtıklarını, Aramice, Habeş dili ve Farsça'nın hicretten önceki asırlarda, -Araplara komşu yerleşim merkezlerinin dilleri olması sebebiyle- Arapçada inkârı nâkabul bir etki bıraktıklarını G. Bergstraesser'e isnadda bulunarak açıklamıştır. Yine ona göre bunda garipsenecek bir durum da söz konusu değildir. Çünkü malumumuz olduğu üzere, Aramice lehçeleri; Filistin, Suriye, Ürdün ve Irak'ın bazı bölgelerinde etkindi. Dini dinleri Aramice olan Yahudîlerin Araplara olan yakınlığı da, Aramice kelimelerin yaygınlığını hızlandırmıştır.[151]

Kelimenin muarreb olduğu varsayılsa bile, bunun tanımları etkilemeyeceği aşikârdır. Buna rağmen "kur'an" kelimesinin diller arası etkileşim sonrasında Arapçaya geçtiği söylemini, müsteşriklerin Kur'an'ın kaynağı ve vahiy mahsulü olup/olmadığı ile alakalı görüşlerine zemin hazırlarken bir basamak olarak kullandıklarının farkında olmak ve ilgili vurguyu yapmak kanaatimizce elzemdir.

---

[148] Sabbağ, **Lemehat,** s.37-40.

[149] Muhammed Abdullah Diraz, **en-Nebeü'l-azim,** Kuveyt, Dârü'l-Kalem, t.s, s.12; Buğa-Metu, **Vadıh,** s.13.

[150] F. Buhl, *"Kur'an Maddesi"*, **İslam Ansiklopedisi (İA),** Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1960, c.VI, s.995.

[151] Subhi Salih, **Mebahis,** s.17-20.

Bize göre “kur’an” kelimesinin hangi kelimeden müştak olduğu ile ilgili tespitlerin ötesinde, alemiyet manasına nakledildiğini kabul ettikten sonra iştikak teorilerine boğulmak kelimenin alemiyet manasına gölge düşürmektedir. Alem manasını kazanan kelimenin belirli bir mefhumu karşıladığı malum olup, alem olmadan önceki mana temel alınarak iştikak yorumlarına göre kelimenin farklı manalara hamledilmesi isabetli olmasa gerektir. Bizim de benimsediğimiz alem-i menkûl görüşü değerlendirilirken kelimenin Kur’an’da “enzele” fiiline (türevleriyle) mevzû olması da dikkate alınmalı, diğer manalarına dair kullanımlarda ise anlamın bağlamdan koparılmaması gerekmektedir. Kur’an’ın mastar ve mef’ul manalarında kazandığı anlam ile varlık mertebeleri itibarınca kullanım alanlarına dair gerçekleşen söylemler, daha çok bir üst kavram olan kelamullah üzerinden yapılmaktadır. Bu konu ileride uzunca tartışılacaktır.

2. TANIM

a. Fakihler ve Usûlcülerin Kur’an Tanımı

Kur'an kelimesinin tanımının en net şekilde yapıldığı ve tanım detaylarının tartışıldığı ilim, şüphesiz ki fıkıh usûlüdür. Bu, fıkıh usûlünün klasik mantığın konularından biri olan hadd konusunu usûl ilminin nerdeyse vazgeçilmez bir bahsi haline getirmesiyle açıklanabilir. Özellikle kelam sahasında da ürün vermiş usûlcülerin eserlerinin ilk bölümlerinde detaylı bir şekilde işledikleri hadd konusu, tanımı-unsurları-çeşitleri-ideal tanım formları-tanımlanamazlar gibi yönlerden ele alınmış ve mesele enine boyuna tartışılmıştır.

Edille-i şer’iyye'den ilki olan kitaba-Kur'an'a dair bahiste usûlcüler, Kur'an'ı hadd teorisine göre tanımlama gayretinde olmuşlar, tanımın ilgili unsurlarına Kur'an'a ait levâzımı yerleştirmek suretiyle ideal tanıma ulaşmaya çalışmışlarsa da, bu çabaların sonucu hiç de beklenildiği gibi olmamıştır. Yapılan tanımların sıhhati yine fıkıh usûlünde -özellikle şerhler ve haşiyeler bağlamında- enine boyuna incelenmiş, eleştirilmiş; bazen alternatif tanımlar sunulurken bazen de bunun ötesinde Kur'an'ın hadd teorisine göre tanımlanabilir/tanımlanamaz olduğu tartışılmıştır.

Tanımların taksimatında -her ne kadar Zürkânî'nin yapmış olduğu uzun, orta ve kısa tarif yapanlar ayrımının[152] farkında olsak da- dikkatin işin başından itibaren cins ve fâsıl-hâssa kavramlarının yerini doldurmak üzere yerleştirilen kayıtlara çekilmesinin daha faydalı olacağı kanaatindeyiz. Nitekim tanımın uzun, orta veya kısalığı da zaten bu kayıtların Kur'an için, tanımlanan cinsi veya tanımlananın sıfatlarını teşkil edip/edemeyeceği gerçeğine dair yürütülen zihin hareketleri üzerinde gerçekleşmektedir. Amaçlanan Kur'an'ın neliğini tespit olunca, kayıtlar sorununun neticesi olan tanımın kısalığı/uzunluğu ikinci planda kalmaktadır.

Usûl eserlerinden vereceğimiz bahsi geçen tanımları, ardından da bu tanımlarda yer alan kayıtlar hakkındaki tartışmaları gündeme getirmeden önce; tanımların arka planını zaten mevcut olan ahkâmı meşru bir zemine oturtmak değil, ama bu ahkâmın kaynağı olan Kur'an'ın mahiyetini kökeni dış kaynaklı olan bir teori üzerine tespit etmenin zaman zaman ne denli çıkmazlara sebebiyet verdiği gerçeğine binaen okumanın önemini vurgulamak isteriz.

Tanımlara usûlcü Debûsî'nin (430/1039) tarifi ile başlayacak olursak; o, "Kitabullah, bize iki kapak arasında yedi harf üzere mütevatir nakil ile rivayet

---

[152] Zürkânî'ye göre usûlcüler, fukahâ ve dil âlimlerinin Kur'an'ı tarif ederlerken tarifi bazen uzatmışlar, bazen oldukça veciz tariflere yer vermişler, bazen de ikisinin ortasında bir yol tutmuşlardır. Aslında bu, tarifte onu diğerlerinden ayıran sıfatların azlığı-çokluğu ile ilintilidir. O, uzun tarifi şöyle vermiştir: "Hz. Peygambere indirilmiş, mushaflarda yazılı, tevatürle nakledilmiş, tilavetiyle ibadet olunan muciz kelamdır." Yine Zürkânî'ye göre bu tarifteki sıfatlar ayırım noktalarına işaret etme bakımından her ne kadar yeterli de olsa, tarifin amacı izah ve beyan olunca bir takım sıfatları daha ilave etmekte beis yoktur. Kısa tarif olarak verebileceğimiz "Kur'an muciz kelamdır." tarifini yapanların bakış açısı sadece icaz sıfatının Kur'an'ın zatî sıfatı olması, zaten bu yolla da Hz. Peygamberin doğruluğunun ispatının; dolayısıyla Kur'an'ın Allah kelamı olmasının temin edilmesidir. Tercihini kısa tariften yana kullananlardan, -bu ikisi dışındaki sıfatları lazimî sıfatlar olarak görmemelerinden dolayı- inzal ve icaz sıfatı ile yetinenlerin yanında mushaflarda yazılı olma ve tevatüren nakli tanım için yeterli iki vasıf görenler de olmuştur. Orta uzunluktaki tarifi benimseyenler ise, yine Kur'an'ın inzal ve icaz sıfatlarını ön plana çıkarmışlar ve sadece bu iki sıfatın sıfat-ı lâzime olduğunu, Hz. Peygamber zamanında Kur'an'ın sadece bu iki sıfatla gerçekleştiğini söylemişlerdir. Bu gruptaki bazı âlimler ise lafızların indirilmiş olması, mushaflarda yazılmış olması ve tevatüren nakledilmesini tarif için yeterli görüp tariflerindeki kastın nübüvvet zamanına şahit olmayanlara Kur'an'ı tarif olduğunu, tarifteki vasıfların ise bu kimseler için lazımî sıfat olduğunu beyan etmişlerdir. Onlara göre icaz sıfatı ise böyle değildir. Ayrıca icaz sıfatı bir sureden daha az olan ayetler için de geçerli değildir.

Üç sıfatın kullanılmasıyla ortaya çıkan diğer bir tarif de "Hz. Peygambere indirilen, ondan tevatüren nakledilen, tilavetiyle ibadet olan lafızdır" tanımıdır. Burada, lafız cins olup müfred ve mürekkebi içine alır. Bu tanım lafız itibariyle usûlcüleri ilgilendirir. Çünkü istidlal mürekkeble olduğu gibi müfredle (âm-has, mutlak-mukayyed) de olur. Bkz. Zürkânî, **Menahil,** c.I, s.17-18.

edilendir."[153] tanımı ile mushaf, yedi harf ve mütevatir nakli Kur'an'ın mahiyet sıfatları olarak zikretmiş ve oldukça sade bir tanım yapmıştır. Anlaşılan Debûsî'ye göre bu kayıtların zikri Kur'an'ın mahiyet tespitinde yeterlidir. Kitap-Kur'an aynîliği neredeyse üzerinde ittifak vuku bulmuş bir konu olduğundan, bu ve bundan sonraki tanımlarda tanımın Kur'an'a aidiyetini tartışmaya gerek yoktur.

Serahsî'nin, (483/1090) "Kitap; Hz. Peygambere indirilmiş, mushaflarda yazılı, bize yedi harf üzere mütevatir bir şekilde nakledilen Kur'an'dır."[154] tanımında yukarıdaki tanımdan farklı olarak Hz. Peygambere indirilmiş kaydı yer almaktadır.

Sem'ânî (489/1096) de benzer bir tanıma gitmiştir. Ona göre; "Kitabullah; bize kesin bilgi gerektirip kendisini hiçbir şek ve şüphenin perdelemediği tevatür ile naklonunandır; bu da iki kapak arasında tespit edilendir." [155] Sem'ânî'nin tanımında öne çıkan sıfatlar da yine mushaf ve tavatüren nakil olmuştur. Şu kadar var ki, ahruf-i seb'a tanımda açıkça zikredilmemiştir.

Pezdevî'nin (493/1100) "Kitap, yani Kur'an; Hz. Peygambere indirilmiş, mushaflarda yazılı, -bila şüphe- Hz. Peygamberden mütevatir bir şekilde naklolunandır."[156] tanımı ile yine indirilmiş olması, mushaf ve tevatüren nakli ön plana çıkardığı görülmektedir.

Gazzalî'nin (505/1111) Kur'an tanımı neredeyse Serahsî'nin tanımı ile aynıdır. Ona göre, "Kitap; bize mushafın iki kapağı arasında meşhur yedi harf üzere mütevatir bir şekilde naklonundır." Tanımın hemen ardından Gazzali'nin düştüğü "biz kitapla münezzel Kur'an'ı kastediyoruz" kaydı ile,[157] Serahsî'nin,

---

[153] Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsa Debûsî, **Takvimü'l-edille fî usûli'l-fıkh,** thk. Halil Muhyiddin Meys, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001, s.20.

[154] Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, **Usûlü's-Serahsî**, thk. Ebü'l-Vefa Efgani, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993, c.I, s.279.

[155] Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr Temîmî Mervezî Sem'ânî, **Kavâtıü'l-edille fi'l-usûl,** thk. Abdullah b. Hafız b. Ahmed, y.y, 1998, c.I, s.33.

[156] Alaüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz el-Buhârî, **Keşfü'l-esrar an Usûli Fahrülislam el-Pezdevi,** Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1997, s.36.

[157] Gazzalî, **el-Müstesfa min ilmi'l-usûl,** drs. ve thk. Hamza b. Züheyr Hafız, Cidde, eş-Şeriketü'l-Medineti'l-Münevvere li't-Tıbaa ve'n-Neşr, t.y, c.II, s.9.

tanımın içine aldığı münezzel Kur'an ifadesinin mefhum olarak Gazzali'de kitap kavramının zımnında olduğu açıktır.

İbn Kudâme (620/1223) de tanımında mushaf ve tavatüren nakli Kur'an için zatî sıfat makamında zikretmiştir. İbn Kudâme'nin tanımı şöyledir: "Kur'an, bize mushafın iki kapağı arasında mütevatiren naklonunan şeydir."[158]

Âmidî (631/1233) kendisinden önce yapılan tariflerle ilgili eleştirilerinden sonra, Kur'an mahiyet tanımlamasına en yakın tarifi "Kitap, indirilmiş Kur'an'dır."[159] şeklinde vererek mahiyet vurgusundaki farkındalığa işaret eder.

İbn Hâcib (646/1249) "Kitap, yani Kur'an; bir suresi ile (de olsa) icaz için indirilmiş kelamdır."[160] derken nakil ve tevatür sıfatlarının yerine icaz için indirilme sıfatını getirmiştir ki, onun bu tanımı Kur'an'ın zatî sıfatları konusundaki düşüncesinin farklı olduğunu açığa çıkarmaktadır.

Ebu'l-Berekat en-Nesefî'nin, (710/1310) "Kitap, yani Kur'an; Hz. Peygambere indirilmiş, mushaflarda yazılı, -bila şüphe- Hz. Peygamberden mütevatir bir şekilde naklolunandır." [161] tarifi ile, Pezdevî'nin tarifini aynen benimsediğini görülür.

Sadrüşşeria, (747/1346) Kur'an'ı "Kur'an bize iki kapak arasında tevatüren naklolunandır." [162] şeklinde tarif etmek sureti ile selefiyle aynı çizgide durmaktadır.

Sübkî, (771/1370) "Kitap, (yani) Kur'andır. Usûl-i fıkıhta Kur'an ile kastolunan, bir suresiyle (de olsa) icaz için Hz. Peygambere indirilmiş, tilaveti ile

---

[158] Abdülazîz b. Abdurrahman Saîd, **İbn Kudame ve âsâruhü'l-usûliyye**, Riyad, Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1987, c.II, s.62.

[159] Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim Âmidî, **el-İhkam fî usûli'l-ahkâm,** tlk. Abdurrazzak Afifi, Riyad, Daru's-Samii, 2003, c.I, s.215.

[160] Ebü's-Sena Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed İsfahânî, **Beyânü'l-muhtasar şerhi muhtasarı İbni'l-Hacib,** thk. Muhammed Mazhar Beka, Mekke, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1986, s.457.

[161] Ebü'l-Berekat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Nesefî, **el-Menar[ü'l-envar],** İstanbul, el-Matbaatü'l-Mirkat, t.y, vr. 42.

[162] Teftazânî, **Metnu Tenkihü'l-usûl fi ilmi'l-usûl,** y.y, t.y, s.13

ibadet olunan lafızdır."[163] ibaresi ile daha sonra gündeme getireceğimiz kitap-Kur'an ayniyeti ve Kur'an'ın farklı statülerde kazanmış olduğu farklı anlamları gündeme taşımıştır.

Zerkeşî'nin (794/1392) "Kur'an bir ayetiyle (de olsa) icaz için indirilmiş, tilaveti ile ibadet olunan kelamdır."[164] tanımında icaz için getirilmiş olan sure alt sınırı ayete inmiş, Sübkî'nin tanımındaki lafız kaydı -cins makamında- ise kelam ile değişmiştir. İleriki bölümlerde değineceğimiz üzere, Zerkeşî'nin tefsir usûlcüsü kimliği ile Kur'an-kırâat farkını beyan sadedinde verdiği bilgiler esnasında Kur'an için yaptığı tanımın buradakiyle örtüşmemesi, tanımın oluşmasında saha kabullerinin ne denli etkin olduğunu ve yapılan tanımın alan bütünlüğü bağlamında çeşitli amaçlarca şekillendiğini bize kanıtlamaktadır.

Merdâvî (885/1480) ise tanımında "Kur'an; Hz. Muhammed'e indirilmiş, mûciz ve tilaveti ile ibadet olunan kelamdır." [165] ifadelerine yer verirken hem mûciz sıfatını kelama yüklemiş, hem de icazı kayıtsız zikretmiştir.

Son olarak burada örnek olarak sunacağımız yakın dönem İslam âlimlerinden Şevkânî'nin (1250/1834) tanımı ile aralarında çok fark olmayan tanım formlarına son vermek istiyoruz. Şevkânî'ye göre de "Kitap-Kur'an; Hz. Peygambere indirilmiş, mushaflarda yazılı, bize tevatüren naklolunan kitaptır."[166]

Başlıktan hemen sonra usûlcülerde Kur'an tanımlarını incelerken esas dikkat çekilmesi gereken noktanın tanımın uzunluğu kısalığı değil, tanımdaki kayıtların içerisinin nasıl doldurulduğu meselesi olduğunu ifade etmiştik. Her ne kadar tanımdaki uzunluk-kısalık, tanıma bir takım kayıtların eklenmesi veya çıkarılması demek ise de, tanımlardaki iskelet yapı bu kayıtlardan oluşmakta; eğer ek kayıtlar varsa bunların daha ziyade beyan ve temyiz için koyulmuş oldukları ile

---

[163] Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübki Abdülvehhab b. Ali b. Abdülkafi, **Cem'ü'l-cevâmi' fi ilmi usûli'l-fıkh,** tlk. Abdulmünim Halil İbrahim, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003, s.21.

[164] Zerkeşî, **Bahrü'l-muhit fî usûli'l-fıkh,** haz. Abdülkadir Abdullah Ani, Kuveyt, Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslamiyye, 1992, c.I, s.441.

[165] Ebü'l-Hasan Alaeddin Ali b. Süleyman b. Ahmed Merdâvî, **et-Tahbir şerhu't-Tahrir fî usûli'l-fıkhi'l-Hanbeli,** drs. ve thk. Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrin, Riyad, Mektebetü'r-Rüşd, 2000, s. 1238.

[166] Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî Şevkânî, **İrşadü'l-fuhûl ila tahkiki'l-hak min ilmi'l-usûl,** Riyad, Dârü'l-Fazile, 2000, s.169.

açıklanması, zatî sıfatların aslında yukarıda sayılanlar olduğunu imâ etmektedir. Ayrıca, hadd teorisinin en dakik şekilde kullanıldığı ilmin usûl-i fıkıh olduğunu, tefsir usûlünde Kur'an tanımlarında eklenen ziyade kayıtların hadd teorisi bakımından değerlendirilmemesi gereğini de hatırlatmak isteriz.

İlk ve sistematik olgunlaşma dönemi olarak addedebileceğimiz Gazzalî sonrası dönemin -İslamî ilimlere mantıktan intikal eden hadd teorisi bağlamında- Kur'an tasavvurunda önemli değişiklikler olmadığını görmekteyiz. Biz şimdi başından beri odaklanılması gereken nokta olarak dikkat çektiğimiz kayıtlar ile kastedilen manaları ve hadd teorisi bakımından yapılan tanımın geçerliliğini ele alarak konumuza katkı sağlamayı amaçlıyoruz. Bunu yaparken de kayıtları usûlcülerin tanımlarında yer alan kayıtlarla sınırlı tutmaya özen gösterdiğimizi, daha câmi bir tanıma ulaşmak adına şerh ve haşiyelerde, ya da fıkıh usûlü dışındaki sahalarda (gerek kelam, gerek tefsir usûlü olsun) koyulan kayıtlara burada yer vermeyeceğimizi belirtmek isteriz. Bununla birlikte yapacağımız değerlendirmeler Kur'an'a fıkıh usûlü penceresinden bakış çabasının bir sonucu olacaktır. Nitekim kelam, fıkıh usûlü ve tefsir ilimlerinin konuya bakışları oldukça farklılık arz etmektedir.

Kur'an'ın alem-i şahsî olup olmadığı, yani tanımının yapılıp yapılamayacağı hususu, usûl-i fıkıhta zaman zaman gündeme getirilmiştir. Bunun sebebi, tanımlarda yer verilen kayıtların hadd teorisi çerçevesinde düşünüldüğünde sisteme tam mutabakat sağlamaması olsa gerektir.

Eserlerde yer yer kelimenin alem-i şahsî olduğu, alemin mahiyetinin ise tarif edilemeyeceği, ancak işaret yolu ile bilinebileceği, yine yapılan tanımların ardından verilmiş; fakat bu tanımın mahiyet tanımı olmadığı, sadece temyizi temin ettiği vurgulanmıştır. Kelimenin hadd teorisine göre tanımlanamaz olduğu ile alakalı söylenenler ve fakat buna rağmen koyulan kayıtlar ile kapsam belirlemelerine gitmek, belki de arada kalmışlığın bir ifadesi olsa gerektir. Bu tespiti kelimenin neden tanımlanamadığı ile alakalı serdedilen satırlarda okumak mümkündür.

Nitekim Sadrüşşeria (747/1346) ve şârihi Teftazânî'nin (792/1390) açıklamalarında görüleceği üzere, Hz. Cebrâil indirdiğinde Kur'an müşahhas olarak mevcudiyet kazanmıştır. Eğer "Kur'an" bu müşahhas varlığa ait bir ibare ise şahsî olması bakımından tanımlanamaz. Yok, eğer Kur'an özel bir terkip ile mürekkeb kelimeler ise o zaman da şahsîler gibi tanımlanamaz. Onu bilmenin tek yolu müşahhasatını tayin üzere işaret etmek, ve Fatiha suresinden Nas suresine kadar okuyup "işte bu okuduğum Kur'an'dır" demektir.[167] Kelam, mantık gibi ilimlerde de oldukça söz sahibi olan bu iki ismin hadd teorisindeki tam haddi sağlamak için getirilmesi gereken kayıtlar ve tanım yapılırken dikkat edilmesi gereken hususların farkında oldukları göz önünde bulundurulduğunda, temyiz için olduğunu ifade ettikleri başlangıçta verilen tanım, Kur'an'ın usûlcüler nezdinde lafız olarak fıkha konu olması, lafzın ise delalet veya kapsam tespiti için zabt altına alınma gerekliliği ekseninde ademiyeti problem teşkil edecek bir hususu temkin olarak gözlemlenebilir.

Bu tavrın bir benzeri olarak alem-i şahsînin tanımlanamaz ve tanımın da sadece küllî hakikatler için geçerli olması sebebiyle Kur'an'ı tanım ve tarifle değil, sadece mushaf ve ezberlerdeki tevatür ile bilmenin geçerli olacağı gerçeğine dair söylenenler[168] de aslında Kur'an'ın alem-i şahsî olduğunun açık bir kabulüdür.[169] Bunun da ötesinde bizim burada asıl vurgulamak istediğimiz, örf-ü âm ve örf-ü hâs olarak ayrılan iki bakış açısından usûlcünün fıkhın delaleti bakımından kendi cihetinden baktığı örf-ü hâs ile Kur'an'ın kül ve cüzünü içerisine alacak mefhum-u küllî bağlamında tanımlanabilir olabilmesi ve yapılan tanımın bu şekilde tanım şartlarını taşıdığı görüşü[170] ile huffaz ve kurra indindeki efradın delaleti ile kül ile küllinin aynı olduğu kabulünün şahsiliği ortadan kaldırdığı, kısımların bütün yerine kullanılabilirliği bakımından da Kur'an

---

[167] Bkz. Ubeydullah b. Mes'ud b. Mahmûd el-Buharî el-Mahbûbî Sadrüşşeria, **et-Tavzih ale't-Tenkih,** Kahire, el-Matbaatü'l-Hayriyye, t.y, s.13; Teftazânî, **Şerhu't-Telvih ale't-Tavzih,** Mısır, Mektebetü Sabih, t.y, s.50.

[168] Adududdin Abdurrahman b. Ahmed Îcî, **Şerhu'l-Adud ale Muhtasar el-münteha el-usûli,** Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000, c.II, s.96; Merdâvî, **Tahbir,** s.1246.

[169] Alaüddin el-Buhârî, **Keşfü'l-Esrar,** s.37.

[170] İbn Firişte İzzeddin Abdüllatif b. Abdilaziz Rûmî İbn Melek, **Şerhu Menari'l-envar,** Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y, s.8.

kelimesinin alem-i şahsî olmadığı görüşleri,[171] her ne kadar yukarıda yer verdiğimiz aksi tespitlerden söylem olarak farklı olsa da; bunların hepsini hadd mi, yoksa hükme delaleti olan lafızların -ki bu usûlcünün ilgilendiği manada Kur'an'dır- tanımlanamazlığı mı ikilemi arasında gezinen çözüm arayışları olarak okumak mümkündür.

Usûlcülerden Kur'an kelimesinin alem-i şahsî olduğunu kabul edenlerin bile tanıma yer verdiklerini, alemiyetin gölgelediği tanımın mahiyeti hususunda ise birtakım tevillere (tahsis, tefsir, tasvir, tayini tesmiye, mahdudun mefhumu gibi) gittikleri görülmektedir. Esasında, hadd-i tâmda fâsıl yerine koyulan kayıtların zatîyyattan olup/olmadığı, yine bu kayıtların kısır döngüye (devr) sebebiyet verip vermediği üzerine cereyan eden tartışmaları yukarıda dikkat çektiğimiz sonuçlar açısından anlamlandırmak, bu tevillere duyulan ihtiyacı açığa çıkarmakta faydalı olacaktır. Konuyu daha da açmak üzere, fıkıh usûlünün Kur'an tanımında kullanılan temel kayıtların (icaz, mushaf, tevatürle nakil, tilaveti ile ibadet) Kur'an'ın mahiyetini tespite uygun zatîyyattan olup/olamayacaklarına ve devre yol açıp/açmayacaklarına göz atalım.

Bu kayıtlardan belki de en çok tartışma konusu yapılan icazdır. (Kur'an'ın icazına yönelik mutezili bakışı göz ardı ederek) İcaz herkesin anlayabileceği bir sıfat mıdır, yoksa bunu anlamak bazı âlimlere mi mahsustur? Kur'an mûciz midir, yoksa icaz için mi indirilmiştir? Onun icaz özelliği kelamullahın bir sıfatı mıdır, yoksa Hz. Peygamberin davasının sıhhatine delalet eden insanların benzerini getirmekten aciz kaldığı bir mefhum mudur? Kur'an'ın benzerini getirme noktasında insanlara meydan okuyan ayetlere göre en az getirmeleri istenen kısım bir sure ise Kur'an mûciz bir kelamdır dediğimizde bir ayet veya daha da ötesinde bir ifadenin durumu ne olacaktır? Surenin bilinmesi Kur'an'ın bilinmesine muhtaç ise bu bir kısır döngüye sebebiyet vermez mi? Tur Suresi 52/34. ayetteki, "hadis" kelimesini delil alarak Zerkeşî'nin (794/1392) tanımındaki gibi bir ayeti ile mûciz

[171] Abdülali Muhammed b. Nizameddin Muhammed Sehalevi el-Ensârî Leknevî, **Fevatihü'r-rahamût bi-şerhi Müsellemi's-sübut,** tsh. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002, c.II, s.10.

der isek, bu tek kelimeden oluşan bir ayetin benzerini, yani tek bir kelimeyi getirmedeki kolaylık açısından bir problem teşkil etmez mi?

Başlı başına "Ulûmu'l-Kur'an"'dan biri olan "İcazu'l-Kur'an" meselesini bütün bu sorulara cevap arayacak şekilde mevzû bahis yapmak konumuzun sınırlarını aşmaktadır. Ancak şu kadarını belirtmek gerekir ki, usûlcülerin tanımda bu kayda yer verirken gündeme getirdikleri hususlardan Kur'an'ın mûciz mi, yoksa icaz için mi indirilmiş olduğu konusunun onun zâtî arazı ya da mahiyetine ait bir özelliğini teşkil edip/etmemesi bakımından önemli olduğu düşünülebilir. Nitekim bir ayetin mûciz olmamasından ötürü Kur'an'ın muciz olmadığının iddia edilmesinin ötesinde[172] Kur'an, bi-zatîhi mûcizdir söylemi,[173] icazın en alt sınırını Kevser Suresi ile tahdid ettiğimizde ayet bakımından müşkil bir duruma yol açmaktadır. İcaz için indirilmiştir denildiğinde[174] ise, kayıt "bir suresi ile icaz" ile tayin edilse bile küllî mefhuma hamledilen Kur'an kelimesi ayete de şamil olacaktır.[175]

Fakat bunun da ötesinde, icazın bırakın zâtî bir sıfat olmasını, lazimî bir sıfat olması bile bazen usûlcüler tarafından çürütülebilmiştir.[176] Onun icazından kasıt bizatîhi kelamullah olmasına değil de, Hz. Peygamberin tebliğinde sadakatine delil olması,[177] icazın zatî sıfat olup/olmadığını sorgulamayı gerektirirken; sure ve icazın mahiyetinin bilinebilirliğinin Kur'an'ın bilinebilirliğine olan ihtiyacının ise devri gerektireceği gerçeği tanımda kullanılan bu kaydı hayli sıkıntılı bir duruma düşürmektedir.

Usûlcülerin uğraş alanı lafızlar olunca, lafızların mûciz olması ve benzerinin getirilemeyecek bir mahiyet arz etmesinin düşünülmesi bırakın ayetleri, harflerin hükme delaletinin kurallaştırıldığı bir zeminde hayli mâkul

---

[172] Bkz. Debûsî, **Takvimü'l-Edille,** s.20.

[173] Bkz. Ahmed b. Abdülaziz b. Ali İbn Neccar, **Şerhu'l-Kevkebü'l-münir,** thk. Muhammed Zühayli vd, Mekke CamiatüÜmmi'l-Kura, 2004, c.II, s.7.

[174] Bkz. Sübkî, **el-İbhac fî şerhi'l-Minhac ala Minhaci'l-vüsul ila ilmi'l-usûl,** thk. Şa'ban Muhammed İsmail, Kahire, Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1981, s.189.

[175] Leknevî, **Fevatihu'r-Rahamut,** c.II, s.9.

[176] Bkz. Îcî, **Şerhu Muhtasari'l-Münteha,** Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004, c.II, s.275.

[177] Sem'ânî, **Kavâtıü'l-Edille,** c.I, s.34; Serahsî, **Usûl,** c.I, s.280; Gazzalî, **Müstasfa,** c.II, s.10.

gözükmektedir. Bununla birlikte konunun usûl sisteminin diğer teorileri bakımından da tartışılması icazın mahiyete delaleti üzerinde ihtilaf olduğunu göstermektedir ki, bu noktada en azından bu ihtilaf göz önünde bulundurulduğunda fıkıh usûlu açısından hükmün sübutu için kat'iyet zorunluluğu olan lafızların mahiyetinin tespit kriterleri açısından da kat'iyetin zorunlu olduğu söylenebilir.

Tanımlarda göreceğimiz diğer bir kayıt, mushaflarda yazılı olma veya iki kapak arasında bulunma kaydıdır. Kesin bilgi oluşturması için tevatür ile nakle zemin oluşturması bakımından ashabın Kur'an'ı iki kapak arasında toplama ve Kur'andan olmayanları mushaftan tecrid etmedeki olağünüstü gayretlerinin[178] bu kaydın konulmasındaki sebebi olduğu; tilaveti mensuh-hükmü bâkî olan ayetler,[179] kudsî ve nebevî hadisler,[180] kitabetinden önce unutturulduğu iddia edilen ayetlerin[181] ise bu kayıtla tanımın dışına çıkarıldığı söylenmiştir.

Mushafta olma kaydının, tanım teorisi bağlamında düşünüldüğünde ise iki açıdan ele alınması gerekir. Birincisi, bu kaydın fâsıl-hâssa-araz üçlüsünden hangisine tekâbul ettiğinin tespiti; ikincisi ise mushafın Kur'an için alem olarak kullanılması, dolayısıya Kur'an'ın tanımı yapıldığında mushaf kelimesinin tanım içerisinde yer almasının devre sebebiyet verip/vermeyeceği hususudur.

Bunlardan birincisine "mütevatir olarak naklolunan" kaydı ile birlikte değinmek yerinde olsa gerek. Mushaf kelimesinin tanımda devre sebebiyet verip/vermeyeceğine gelince; devre sebebiyet vermeyeceğine dair serdedilen; bu kelimenin sahifeleri içerisinde barındıran bir bütüne lugavî bakımdan isim olması ve Kur'an'ın mushaf olarak isimlendirilmesinden önce de bu kelimenin aynı manada kullanılması,[182] çocuklar dâhil herkes tarafından bilinip tarife ihtiyaç duymaması[183] gibi görüşlerden en mâkulü, mushafın tasavvurunun Kur'an'ın

---

[178] Debûsî, **Takvimü'l-Edille,** s.20; Serahsî, **Usûl,** c.I, s.280.

[179] Alaüddin el-Buhârî, **Keşfü'l-Esrar,** s.36. Ayrıca bkz. Îcî, **Şerhu'l-Adud,** s.97; İbn Melek, **Şerhu Menari'l-envar,** s.7.

[180] Şevkânî, **İrşadü'l-fuhûl,** c.I, s.170.

[181] Bkz. Alaüddin el-Buhârî, **Keşfü'l-Esrar,** s.38.

[182] Alaüddin el-Buhârî, **Keşfü'l-Esrar,** s.38.

[183] Şevkânî, **İrşadü'l-fuhûl,** c.I, s.170. Ayrıca bkz. İbn Melek, **Şerhu Menari'l-envar,** s.8.

tasavvuruna herkesçe malum şahsî mefhumu, Kur'an'ın ise mushafın tasavvuruna âm mefhumu ile bağlı olmasına dair söylenenler[184] olsa gerek.[185] Tabi bu düşünceler Kur'an kelimesinin tanımlanabilir olacağı, bu tanımın da klasik mantık ilminden devşirilen hadd teorisi ile yapmanın gerekliliğini savunan kimse için önem arz edecektir.

Usûlcülerin yaptıkları tanımlardaki kayıtlardan bir diğeri olan ve ahad kırâatleri tanımın dışına çıkaran[186] tevatür ile nakil, tevatür meselesi gündeme geldiğinde yine bu başlık altında değinmemizi güç kılacak bir kapsama sahiptir. Biz bu konuyu çalışmamızda müstakil bir başlık altında ele alacağımızdan, burada sadece mushaf ve tevatüren naklin Kur'an'ın zatî sıfatları arasındaki yerine işaret etmekle yetinmek istiyoruz.

Konu, Kur'an'ın mushaflaşma devrini tamamlamadan önceki varlığı açısından düşünüldüğünde bu tanımı meşru bir zemine oturtmak zordur. Nüzul döneminde kendisini Kur'an diye isimlendiren kelamullahta geçen şu ayet de bu kaydın zatî sıfat olarak tanımlanmasını gerçekten çok güç kılmaktadır. "(Ey Muhammed!) Eğer sana kağıda yazılı bir kitap indirseydik, onlar da elleriyle ona dokunsalardı, yine o inkar edenler, "Bu apaçık büyüden başka bir şey değildir" diyeceklerdi."[187]

Aslında tevatür açısından da durum hiç farklı değildir. Hz. Cebrail'in Peygamberimize tebliğ sürecinden başlamak kaydı ile tevatür ilkesinin şartlarının oluşmasına dek geçen süreçte tevatüren naklin yokluğu da tevatüren naklin zatî sıfat olmasını olanaksız kılmaktadır. Hz. Ömer ile Hişâm arasında geçen meşhur hadise de[188], Kur'an diye ismlendirilen kelamullahın tevatür derecesine

---

[184] İbn Melek, **Şerhu Menari'l-envar,** s.8.

[185] Bu görüş mushafın alem ve genel manalarına dikkat çekmesi, tanımında Kur'an'ın bilinmesine ihtiyaç duyulan kısmın ise alem manası olmasına işaret etmesi bakımından olumlu bir adımdır. Bununla birlikte Kur'an'ın şahsî alemiyetini kabul etmeyen biri için Kur'an'ın tanımında alem manası ile mushafa ihtiyaç duyulmasının yine kısır bir döngüye sebebiyet vereceği açıktır.

[186] Bkz. Serahsî, **Usûl,** c.I, s.280; İcî, **Şerhu'l-Adud,** c.I, s.97; İbn Melek, **Şerhu Menaru'l-envar,** s.8.

[187] En'am, 6/7.

[188] Bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail Buhâri, **el-Câmiü's-Sahih**, thk. Mustafa Dib el-Buğa, Dımaşk, Dâru İbn Kesîr, 1993, Fedâilü'l-Kur'ân, 5; Tevhid, 53; Mürteddûn, 9; Husûmât 4; Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyri en-Nisabûri, **el-Câmiü's-Sahih**, şrh. Muhiddin en-Nevevî,

ulaşmadığı dönemlere vurgu yapmaktadır. Aksi takdirde iki sika sahabinin tevatürden habersiz olduğu iddiası gündeme gelir ki bu muhaldir.

Aslında bazı usûlcüler, mushaf ve tevatüren naklin Kur'an'ın zatî sıfatı veya hâssası değil, arazı olabileceğine işaret etmişlerdir.[189] Bu usûlcülerden Âmidi'nin değerlendirmesi, Kur'an'ın tarifi ile bir mahiyet tespiti yapıldığının farkında olması bakımından oldukça dikkat çekicidir. Ona göre, kitabın hakikati hakkında "bize mushafın iki kapağı arasında, yedi harf üzere tevatüren nakledilendir" söyleminde bir takım problemler vardır. Kitap bize Cebrâil lisanı üzere indirilmiş Kur'an'dan başkası değildir. Bize tevatüren veya külliyen nakledilmediğini varsaysak bile bu onun hakikatinden bir şey eksiltmez. Olsa olsa bize nakledilmediğini takdir ettiğimizde bu onun mevcudiyetini bilmediğimize, tevatürün olmadığını takdir ettiğimizde ise bizim onun Kur'an olduğunu bilmediğimize yorulur. Kur'an'ın mevcudiyetini bilmemiz onun hakikati üzerinde bir ölçüt değildir ki mezkur kayıtlar tanıma dahil edilebilsin.[190]

Tilaveti ile ibadet edilen kaydı ise, tilaveti nesh edilen ayetleri tanımın dışına çıkarmıştır.[191] Hükmü bâkî olsa da/olmasa da durum değişmez.[192] Usûlcülerden aktardığımız bu tanımların ardından konuyu farklı bir mecraya çeken ve aslında tanım bağlamında olmasa da mahiyet sorgulaması noktasında hayli çaba sarfeden kelamcıların Kur'an tavsiflerine geçelim.

Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 1999, Salâtü'l-Müsâfirîn, 270; Ebu Davud Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistanî, **Kitâbü's-Sünen**, thk. Muhammed Avvame, Cidde, Dârü'l-Kıble li's-Sekâfeti İslâmiyye, 1998, Vitr, 22; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemi Tirmizî, **Sünenü't-Tirmizi**, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Kahire, Mustafa el-Babi el-Halebi, 1937, Kırâat, 11; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb Nesâî, **Sünenü'n-Nesâî**, haz. Abdülfettah Ebû Gudde, Beyrut, Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1988, İftitah, 37.

[189] Bkz. Âmidî, **İhkam,** c.1, 215; Alaüddin el-Buhari, **Keşfü'l-Esrar,** s.36; Molla Hüsrev Mehmed Efendi, **Mir'atü'l-usûl şerh-i mirkati'l-vüsul,** Dersaâdet, Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1310, s.15.

[190] Âmidî, **İhkam,** c.I, 215.

[191] Bkz. Zerkeşî, **el-Bahru'l-muhit,** s.442; Suyûtî, **Şerhu'l-Kevkebü's-Sati,** Kahire, Mektebetü'l-İman, 2000, s.183; Abdurrahman b. Cadullah Bennânî, **Hâşiyetü'l-allame el-Bennânî ala Şerhi Cem'i'l-cevami**, Kahire, Daru'l-Fikr, t.y, c.I, s.236.

[192] Merdâvî, **Tahbir,** c.I, s.1239; İbn Neccar, **Şerhu'l-Kevkebi'l-Münir,** c.II, s.8

b. Kelamcıların Kur'an Tanımı

Kelam sahasında mütehassıs olan âlimler bu ilme dair kaleme aldıkları eserlerinde, Kur'an'ı Allah'ın kelam sıfatı ve Hz. Peygamberin mûcizesi bölümlerinde mevzû bahis etmişlerdir. Kur'an'ın konumuzu ilgilendiren yönü ise kelam sıfatına müteallık konular kapsamında incelenmiştir.

Allah'ın biz insanlarla kelamı aracılığıyla kurmuş olduğu diyaloğun merkezindeki kavram kelamullahın zâtî-ezelî bir sıfat mı, yoksa fiilî bir sıfat mı olduğu konusunu "Halku'l-Kur'an" tartışmalarından hareketle sıfatlar nazariyesindeki kelam teorisini inşa faaliyeti olarak görmek doğru olsa gerek. Bu durumda daha işin başında Allah'ın mütekellim olup/olmadığının sorgulanması gerekecektir ki, verilen olumlu cevap onun kelamını gündeme getirecektir. Bu da kelamının mahiyet ve keyfiyet sorgulamasıyla devam edecektir.

Genel itibariyle kelamullahın kelamcılarda mastar ve mef'ul manalarında kullanıldığında kazandığı anlam[193] şöyledir: Mastar manasında kullanıldığında "Fatiha'nın başından Nas'ın sonuna kadar hükmî kelimelerle bağlantılı olan kadim sıfattır." Bu kelimeler ezelî olup lâfzî, zihnî ve ruhî harflerden mücerrettir. Aynada görünen bir suretin mürettep ve fakat peş peşe gelmede mutabakat sağlamaması gibi, bu kelimeler de müretteb fakat gayrı muteâkabdır.[194] Mef'ul

---

[193] Zürkânî, bir mastar (konuşmak) bir de mastar ile ifade edilen ism-i meful manası (konuşulan) olmak üzere iki manaya şamil olan kelamı insan için de gündeme getirmiştir. Aynı zamanda bu iki mananın her biri için de lafzî ve nefsî ayrımları söz konusudur. İnsan için mastar manasında lafzî kelam; onun dilini ve harflerin çıkış noktalarını hareket ettirmesidir. Meful manası ise, bu duyulan seslerin keyfiyeti olan kendisiyle konuşulan kelimelerdir. Yine insan için mastar manasında kelam-ı nefsî; zihninde içsel konuşma kuvveti ile dile aksetmemiş bir takım kelimeleri tasarlaması, konuştuğu zaman telaffuz edilen kelimelere birebir mutabakat sağlayacak şekilde zihinde bir takım hayali kelimelerle konuşmasıdır. Meful manasında ise, bu içsel tasarlanmış kelimelerden konuşulana eşit şekilde zihinde tertip edilmiş lafızlardır. Burada Zürkânî, insan için söz konusu olan kelam-ı nefsîye Yusuf suresinin, 77. ayeti ile Taberânî'nin rivayet ettiği " **عن أم سلمة أنها سمعت رسول الله وقد سأله رجل فقال إني لأحدث نفسي بالشيء لو تكلمت به لأحبطت أجري فقال عليه السلام لا يلقى ذلك الكلام إلا مؤمن**" hadisi örnek olarak vermektedir. Aynı şekilde Kur'an için de kelam-ı nefsî ve kelam-ı lâfzî manaları geçerli olup, kelam-ı nefsîyi kullananlar sadece kelamcılardır. Çünkü onlar bir yandan sıfatlar konusuyla, diğer yandan da Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı konusuyla ilgilenirler. Usûlcüler, fakihler ve dil âlimlerine gelince gerek hükümler gerekse icaz konusunun lafızlarla olan zorunlu ilgisinden ötürü, kelam-ı lâfzîyi kullanırlar. Kelamcılar da bir kullanımlarında onlara iştirak ederler. Bkz. Zürkânî, **Menahil,** c.I, s.15.

[194] Bu bakış açısının altında yatan mantık şudur: Hükmî denmesinin sebebi harf ve seslerin suretlerinin hakikatini temsil edenin lafızlar olmamasıdır. Ezelî kaydı kıdem sıfatını ispat; lafzî, zihnî ve ruhî sıfatlardan mücerret olduğunun ifadesi ise yaratılmış olma ihtimalinin iptali içindir. Peş peşe gelmenin zamanla ilgili bir kavram olması, zamanın ise hâdis olması, aynı zamanda Kur'an'ın özünde tertip ve uyumdaki kemalinin hakikati yine kelamcıların kelamullah tariflerini şekillendirmede zihin ön kabullerinin suretleridir. Bkz. Zürkânî, **Menahil,** c.I, s.16.

manasında ise, "kelamullah ezelî, tertip sıfatına hâiz peş peşe gelme sıfatını ise taşımayan lâfzî, zihnî ve ruhî harflerden münezzeh kelimelerdir."[195]

Ezelî-kadîm sıfatın insanlar tarafından yazılan, ezberlenen ve okunan ile ayniyeti veya bu saydığımız amellerle ezelînin ilişkisi bağlamında ezelîlik sorunu yukarıda yer verdiğimiz mastar manasına vurguyu, kelamullah-ibâre aynîliği/gayrîliği sorgulaması ise mef'ul manası üzerinde konuşmayı gerekli kılmıştır.

Tüm bunlar bir yana konumuz itibariyle hususi olarak ele aldığımız kelamullahın mahiyetini açığa çıkarma uğraşları, Kur'an'ın mahlûk olup/olmadığı sorunu etrafında şekillenmektedir. Mütekellimîn, mahiyet tespitleri esnasında klasik mantık ve usûl ilmi tanım teorilerini kullanmazlar. Aslında onların mezkûr yerlerdeki gayeleri tanım yapmak da değildir. Dolayısıyla bahsettiğimiz mahiyet tespit çabalarını, ilgili müellifin zihin alt yapısında ve problematik bağlamında ele aldığı ispat-nefy faaliyeti esnasında yapılan tavsifler olarak görmek daha doğrudur.

Aşağıda örneklerini sunacağımız bu tavsif formları arasında bir birliktelik bulunmamakta ve kelamullah zaman zaman Kur'an yerine kullanılmaktadır. Yapılan tavsiflerin Kur'an'ın/kelamullah'ın lafzî boyutuna geçmeyecek kadar kısa olması bir yana, bu tanımlarda bütün yönleri ile mana-lafız mahiyeti ve karşılaştırması açısından Kur'an'ın ele alındığı kesindir. Biz her ne kadar konunuzun kapsamı açısından kelam sıfatı ve ona müteallık meseleleri burada ele alacak olmasak da, mütekellimînin bu tavsiflerinde/tanımlarında kullanmış oldukları farklı formları vererek kelam ilminin Kur'an'ın mahiyetine bakış açısını yansıtmak istiyoruz.

---

[195] Zürkânî, **Menahil,** c.I, s.16. Zürkânî, kelamcıların yapmış olduğu tariflerle ilgili vurguladığı değerlendirmede görüşleri dört maddede vermiştir. Bunlardan birincisine ve ikincisine göre kelamullahın mastar ve meful manaları, üçüncüsüne göre kelamcıların usûlcüler, fukaha ve dil âlimleri ile birlikte kullandıkları "Hz Peygambere indirilmiş olup Fatiha'dan başlayan Nas ile biten lafızdır." tarifi ön plana çıkmaktadır. Dördüncü bir tanımda ise, iki kapak arasındaki kalemle yazılmış şekillerin kadim sıfata, ezelî kelimelere ve indirilmiş lafza delalet etmesi söz konusudur. Biz üçüncü maddede usûlcülerin tarifine mutabakatı, başvurduğumuz eserlerde alenen müşahede edemedik. Dördüncü maddedeki mefhum ise bütün ehl-i sünnet kelamcıları tarafından ortaya konmuş, fakat ayrı bir tanım olarak değerlendirilemeyecek bir vurguya sahiptir. Bkz. Zürkânî, **Menahil,** c.I, s.16.

Bahsettiğimiz formlara "Kur'an kelamulahtır" tavsifi/tanımı ile başlamak yerinde olsa gerek. Şehristanî'nin (548/1153) üzerinde selefin icma ettiği söylem olarak verdiği bu tavsif onda Kur'an'ın mahiyeti, mahlûk olup/olmayan vechelerinin tespiti üzerine yapılan tartışmaların gereksizliği ve Kur'an'ın kelamullah olduğunu ispattan sonra tevakkufun gerekli olacağına dair görüşlerinin bir zuhûrâtıdır. Nitekim o, selefin Rasülullahın kabrine gittiklerinde buradaki onun ruhu mu, bedeni mi demeden onu selamlamaları ve salâvat getirmelerindeki tavırlarını örnek göstererek, muhataplarından kelamullahtan kırâat mı, makru mu; kitabet mi, mektub mu kastolunduğu ile alakalı ikilemde de aynı tavrı beklemektedir.[196]

Eş'arî'de (324/936) gördüğümüz "Kelamullah, Allah'ın kadîm sıfatıdır ve hala zatı ile kâimdir" ve "Kelamullah, nefsî manadır" şeklindeki tespitleri[197] ise yine Kur'an'ın mahiyetine yönelik şerhler olarak algılayabiliriz. Onun ses, harf, mahâric-i huruf ve ses organları ile alakası olmayan, sükût, haras ve âfatı olanaksız kılan kelam-ı nefsî ile ibâre ilişkisini açıklarken, kelamullahın ibâre esnasında ve ibarenin olmadığı zaman duyulmasının caiz olacağı, aynı şekilde mevcut olduğunda ibârenin, ibâre duyulduğunda ise kelamullahın duyulacağına; yani duyulması ibareye bağlı olmamakla birlikte ibarede de duyulan bir kelamullah betimlemesinde, sem (savt)-mesmu ikilisinin mahiyetine ve Hz. Musa'nın kelam-ı nefsîyi duyup/duymadığı problematiğine çözüm aradığı gözlemlenmektedir.[198]

---

[196] Şehristânî, **Nihayetü'l-ikdam,** s.315.

[197]Cürcânî, Eş'arî'nin kelamullah'ı nefsî mana diye tarif ettiğini, bunun ise takipçileri tarafından yanlış yorumlandığını ve -kastının sadece kelam-ı nefsî olmasına rağmen- takipçilerinin lafızların Eş'arî'ye göre hadis olduklarını söylediklerini nakleder. Burada Eş'arî'nin kelamının yanlış anaşılmasından kaynaklanan sıkıntılar vardır. Bunlardan biri, iki kapağın arasında olanın kelamlığını inkar edenin tekfir edilmemesi ki, dinen iki kapağın arasındakinin kelam olduğu zarurîdir. Diğeri kelam-ı hakîkî ile tahaddinin olmaması varsayımıdır; bu durumda okunan ve ezberlenenin kelam olmaması anlaşılır. Aslında mana kelimesinin iki kullanımı vardır; birincisi onun bir lafzın medlûlüne, ikincisi ise başkasıyla kâim emre denmesidir. Bu durumda Eş'arî'nin sözü ikinci manaya hamledilmelidir. O zaman nefsî kelam, lafız ve manayı içine alan bir kullanım olur ki, Allahın zatıyla kâimdir ve mushaflarda yazılı, dillerde okunan, kalplerde ezberlenendir. Bu sayılanlar ise hâdis olan kitabet, kırâat ve hıfzdan farklıdırlar. Bkz. Îcî, **Kitâbü'l-Mevakıf,** şrh. Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali Cürcânî, thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut, Dârü'l-Cil, 1997, c.III, s.142.

[198]Bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Furek el-Ensârî İbn Furek, **Makalati'ş-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî,** Kahire, Mektebetü's-Sekafe, 2005, s.60.

Küllâbiye mezhebi de kelamullahı "Allah'ın zatı ile kâim ezelî manadır" diye tanımlamışlar, bunun da tek bir şey olduğuna kâil olup, Tevrat-İncil ve Kur'an'ın aynîliğini savunmuşlar, şâhid ile gâib dünyayı ayırıp, dinlediğimiz ve okuduğumuz Kur'an'ı kelamullahın hikâyesi olarak almışlardır.[199] Eş'arî'deki iki ayrı tanımın birleştirilmesinden ibaret olan bu tanım, farklı kabuller yüzünden hikâye-mahkî bağlamında elfaz teorilerinde farklılık arz etmektedir.

Birçok kelam eserinde görebileceğimiz ve en kısa formlardan biri olarak karşımıza çıkan "Kur'an gayr-ı mahlûk kelamullahdır." ibaresi,[200] "Kur'an mahluktur" nazariyesinin iptali için söylenmiş bir ispat cümlesinden başkası değildir. "Kur'an gayr-ı mahlûktur" ile "Kur'an gayr-ı mahlûk kelamullahdır." söylemi arasındaki fark ise dikkate şâyandır. Kur'an'ın gayrı mahlûk olduğunu savunmak, seslerden ve harflerden telif edilmiş olan nazmın kıdemini gerektirir.[201] Bu ise ehl-i sünnetin kelamullah teorisi ile bağdaşmaz. Bununla birlikte eşya için ayanda, zihinlerde, ibârede ve ibâreye delalet eden kitabette varlık kabul edip, hariçte var olan hakikati kastolunurak, "Kur'an gayr-i mahlûktur" şeklinde kadîm olanın lazimî sıfatları ile nitelenmesi kabilinden tanımlamaların yapıldığından da bahsetmek gerekir.[202]

Pezdevî, (493/1100) tanımında oldukça kısa ve yalın olarak, (bahsedilen) manzum ibârelerin Allah'ın kitabı ve Kur'an diye isimlendirildiğini ve onun kelamulllahtan başka olduğunu söyler. Bu manzuma kelamullah denilmesi ise, kelamullaha delalet etmesi yönünden mecazen isimlendirme kabilindendir.[203]

Bundan sonra vereceğimiz tavsif/tanımlar yukarıda aktardığımız ve mahiyet betimlemelerinin iskeletini oluşturan gövde metne bir takım sıfatların

---

[199] Ebü'l-Hasan Kadı Abdülcebbar b. Ahmed, **Şerhü'l-usûli'l-hamse,** tlk. Ahmed Ebû Haşim, Kahire, Mektebetu Vehbe, 1996, s.527.

[200] Ebü'l-Kâsım İshak b. Muhammed b. İsmail Hakim Semerkandî, **es-Sevadü'l-a'zam fi'l-kelam,** Matbaa-i Cemâl, t.y, s.28. Nitekim Semerkandî'nin, "Mushahlarda yazılan hakîkî Kur'andır, biz hakîkî Kur'an'ı okuyoruz ve çocukların levhalara yazdıkları da hakîkî Kur'an'dır." sözleri yazılan ve okunanın mahluk olmadığını ispat için söylenmiş sözlerdir. Ayrıca bkz. Teftazânî, **Şerhü'l-akaidi'n-Nesefiyye,** thk. Muhammed Adnan Derviş, y.y, t.y, s.114-115.

[201] Teftazânî, **Şerhü'l-akaidi'n-Nesefiyye,** s.114-115.

[202] Bkz. Teftazânî, **Şerhü'l-akaidi'n-Nesefiyye,** s.115-116.

[203] Ebü'l-Yüsr, Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin Pezdevî, **Usûlü'd-din,** thk. Hans Peter Linss, Kahire, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963, s.61.

eklenmesi ile oluşturulmuş, içerik olarak bir birine çok yakın fakat kemmiyet olarak farklılık arz eden formlardan ibarettir.

Bunlardan birinde, Kur'an'ın kelamullah boyutunu temsil eden kelam-ı kadîm "mushaflarda yazılan ve ezberlenen" olarak tavsif edilmiştir ki, söylemdeki amaç yok olmakla muttasıf mushaf ve hıfzın, yazılan ve ezberlenenden farklı olduğunu beyandır.[204]

Cüveynî'nin (478/1085) verdiği tavsif formlar yukarıda bahsettiğimiz, mütekellimînin Kur'an'ın mahiyetine yönelik açıklamalarının tamamen müellifin zihin alt yapısı ve problematikten hareketle olduğuna iyi birer örnektir. O, bir defasında "Kelamullah mushaflarda yazılı, kalplerde ezberlenmiş, bununla birlikte ne mushafta var olan, ne de kalple kâimdir." demiş, bir defasında ise;[205] "kelamullah mesmûdur" tespitinde bulunmuştur. Bunu iki ayrı cümlede vermenin altında sema'-mesmu ayrımının kitâbe-mektub, hıfz-mahfuz ayrımlarından problematik olarak ayrıcalığı ve kelamullahın işitilmiş olmasında vahiy kavramının devreye girmesi olsa gerektir. Çünkü kelamullahın duyulması onun mefhumunun anlaşılmasıdır deyince, vahye muhatap olan ve vasıtasız kelamullahı duyan peygamber ve meleklerle (Hz. Musa örneği) insanların farkı olmayacaktır. Bu duruma karşı Cüveynî şu teoriyi önerir: Bizim için duyulup idrak edilen seslerdir. Kelamullahın duyulması demek ise, idrak edilip işitilen seslerden anlaşılan malum manadır. Bunun delili Allah'ın Hz. Musa ve bazılarına kelamını vasıtasız işittirmesidir. Eğer kârinin kelamını işiten kelamullahın bizzat kendini işitseydi, Musa a.s'ın Allah'la konuşması ve kelamullahı vasıtasız idrakiyle has kılınmasının manası olmazdı.[206]

---

[204] Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib Bakıllânî, **el-İnsaf fima yecibu i'tikaduhu ve la yecuzü'l-cehlu bihi**, Kahire, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2000, s.74.

[205] Ona göre kitabetle kâtibin hareketleri, yazılmış harfler ve çizilmiş satırlar kastedilir ve bunların hepsi hâdistir. Çizgilerin medlulü ve mefhumu kelam-ı kadîmdir. Bu, "Kelamullah mushaflarda yazılıdır." sözünün kullanımına eşdeğerdir. Yoksa mana kelamullahın çizim ve organlarla bağlantılı olduğunu ifade etmez. Bkz. İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, **el-İrşad ila kavâtıi'l-edilleti fî usûli'l-i'tikad,** thk. Muhammed Yusuf Musa, Kahire, Mektebetü'l-Hanci, 1950, s.132.

[206] Cüveynî, **İrşad,** s.133-134.

Gazzali'de (505/1111) de aynı tarzda Kur'an'ın farklı yerlerde farklı yönlerden tavsif edildiğini görebiliriz. O, "Kelamullah kalplerde ezberlenen, mushaflarda yazılan ve diller ile okunandır" tanımını,[207] kelamullahın mushafa hululünün söz konusu olup/olmadığı problematiği çerçevesinde söylerken, kelamullah-Kur'an ayniyeti bağlamında "Kur'an makrudur" tavsif/tanımına yer vermiştir. Gazzalinin ikinci tanıma, ele aldığı üç kavramın (Kur'an, kırâat, makru) analizi sonucunda ulaşır. Makru, Allah'ın zatı ile kâim kelamullah-ı kadîmdir. Kırâat daha önce varlığı olmayıp, kârinin ilk olarak yapmaya başladığı duyularla algılanan hâdis bir iştir. Kur'an ise makru'dur. Yani mahlûk olmayan kadîm kelamullahtır ki, eğer bununla kırâat kastolunduysa hâdistir.[208]

Bir başka tavsifte/tanımda verildiği üzere Kur'an, -hakikat manası üzere- dillerimizde okunan, mushaflarımızda yazılı olan, kalplerimizde ezberlenen, kulaklarımızla duyulan ve bu sayılanlardan hiçbirine hulûlü söz konusu olmayan kelamullahtır. Çünkü kelamullah, Allah'ın zatından ayrılmayan bir sıfattır. Bu şuna benzer: Allah kaplerimizce malum, dillerimizde zikredilen, kitaplarımızda yazılı, mescitlerimizde ibadet edilen, kulaklarımız tarafından duyulandır ve bütün hepsinden münezzehtir. Fakat okumak, yazmak, ezberlemek ise bizim fillerimizden olup tartışmasız mahlûkturlar.[209]

Ebu Hanîfe'nin (150/767) konuya " Kelamullah olan Kur'an, mushaflarda yazılı, kalplerde mahfuz, dillerde okunan, Hz. Peygambere indirilmiş olandır. Bizim Kur'an'ı lafzımız, kitabetimiz ve kırâatımız ise mahlûktur." ifadeleri ile açıklık getirdiği görülmektedir.[210]

---

[207] Ebü'l-Muîn Meymun b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefî en-Nesefî, **et-Temhid fî usûli'd-din,** thk. Abdülhay Muhammed Kabil, Kahire, Dârü's-Sekâfe, 1987, s.23-24; Ebü'l-Muin en-Nesefi, **Matüridi akaidi: (Bahrü'l-kelam tercümesi),** trc. Ramazan Biçer, İstanbul, Gelenek Yayıncılık, 2010, s.69.

[208] Gazzalî, **el-İktisad fi'l-İtikad,** Beyrut, Daru'l-Küteybe, 2003, s.97.

[209] Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali Beyhakî, **el-Esma' ve's-sıfat,** tlk. Zahid el-Kevseri, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire, t.y, s.250.

[210] Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî, **Minehü'r-ravzi'l-ezher fî şerhi'l-fıkhi'l-ekber,** Beyrut, Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1998, s.91. Ayrıca bkz. Sadreddin Ali b. Ali İbn Ebu'l-İz, **Şerhu't-Tahaviyye fi'l-Akide es-Selefiyye,** thk. Ahmed Muhammed Şakir, Riyad, Mektebetü'r-Riyad el-Hadise, t.y, s.115, 118.

Selefin üzerinde icma ettiği tarifler diye sunulan ibârelerin arka planında tarifin sadece kelam ilmi mütehassıslarınca değil, genel kanaata göre kabul gören tanımlar olduğu, dolayısıyla usûlcülerin ve dilcilerin tanımlarına yaklaştığı söylenebilir. Buna rağmen bu tanımların da mütekellimîn penceresinden bakılıp kelam sıfatı kapsamında değerlendirildiği ve tevil edildiği gözlemlenmektedir.

Örneğin, mütekellimînin üzerinde icma olan tanım diye gösterdikleri bir tanımda (ki yine bu tanım değil bir tespittir) "Kur'an harf ve seslerden müellef sureler ve ayetlerden oluşmuştur."[211] Diğer bir tanımda ise "Kur'an indirilmiş, dillerimizle okunan, kalplerimizde hıfz olunan, mushaflarımızda yazılı, ellerimizle dokunulan, kulaklarımızla işitilen ve gözlerimizle bakılandır.[212]

Âmidî, (631/1233) birinci tanımdaki üzerinde icma edilen harfler ve seslerden ibaret kaydını makru değil kırâata hamleder. Yine ona göre, Kur'an'ın indirilmiş olması demek, kadîm manaya delalet eden ibârelerin indirilmesi, dillerimizle okunan demek, dillerimizle kâim kırâatın medlûlüdür -ki kırâat dillerimizle kâim olup mahlûktur, kırâatın hudûsü ile Kur'an'ın hudûsü gerekmez- ve hıfz ile mahfuz, kitabet ile mektub da aynı bağlamda düşünülmelidir.[213] Kur'an'ın icma ile işitilen olması onun Kur'an değil, kırâat manasında olmasına göredir. Dokunulması ve gözle bakılır olmasına gelince; bu, kadîm Kur'an'a delalet eden kitabet itibariyledir, yoksa dokunulan ve bakılan, makru, ses veya harfler değildir.[214]

Daha sistematik ve tavsif/tanımların analizini yaptığını söyleyebileceğimiz dört varlık mertebesi itibarı ile yapılan tanımda ise "Kur'an zihnî vücud itibarı ile kalplerde saklı, lisanî vücud itibari ile dillerde okunan, kitabî vücud itibarı ile mushaflarda yazılı, hariçteki vücudu itibarı ile ise, Allh'ın zatı ile kâim ezelî manadır."[215]

---

[211] Âmidî, **Ebkarü'l-efkar fî usûli'd-din,** thk. Ahmed Muhammed Mehdi, Kahire, Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesaikü'l-Kavmiyye, 2002, c.I, s.358.

[212] Âmidî, **Ebkarü'l-efkar,** c.I, s.359.

[213] Âmidî, **Ebkarü'l-efkar,** c.I, s.364-365.

[214] Âmidî, **Ebkarü'l-efkar,** c.I, s.367.

[215] Ebu Abdurrahman Abdülvehhab b. Ahmed. Ali el-Mısrî Şa'rânî, **el-Yevakit ve'l-cevahir fi beyani akaidi'l-ekabir**, Kahire, el-Matbaatü'l-Ezheriyye, t.y, c.I, s.87.

Tamamına yakını ehl-i sünnet âlimleri tarafından yapılan bu tavsifleri/tanımları verdikten sonra, son olarak mutezilî bakış açısının Kur'an tavsifine/tanımına da değinerek mütekellimîn ile ilgili bahsimizi sonlandıralım.

Mutezileye göre, kelamullah sadece sesler ve harflerden ibaret olup Allah'ın konuşması demek ise, onun bir takım özel cisimlerde kelamını yaratmasıdır.[216] Allah'ın bir mahalde yarattığı kelam ile mütekellim olduğunu söyleyen ebu Ali Cübbâî (303/915) ve oğlu Ebu Hâşim (321/933) her ne kadar "kelam kesik sesler ve manzum harflerdir" tanımında mezhep âlimleri ile aynı düşüncede iseler de, Cübbâî'nin Allah'ın her kârinin kırâatı esnasında kendisine ait kelamı ihdas ettiğine dair savunduğu nazariyesi, kâriden duyulan kelamın kelamullah olmama ihtimali gündeme getirildiğinde yerini kâride hem kârinin hem de Allah'ın kelamının varlığı gibi ispatı zor bir teoriye bırakır.[217] Mutezilî düşüncede bir mahukta yaratılan bu ses ve harfleri, Hanbelîlerin "Kelamullah ses ve harflerdir"[218] tespiti ile kadîm kabul ettikleri görülmektedir.

Görüldüğü üzere, mütekellimîn Kur'an'ın mahiyetini kelam sıfatı bağlamında ele almış ve kelamullah-Kur'an ikilisi arasındaki ilişkiyi tefsir ederken, bazen kelamullah, bazen de Kur'an kelimesine müteaddid heberler getirerek tespitler yapmışlardır. Kelamullah, hem Allah'ın zatı ile kâim ezelî sıfat, hem de mushafta mektup, dil ile melfuz, kalp ile mahfuz, kulak ile mesmu olan Kur'an'ı ifade etmiş; Kur'an ise, -mecaz-hakikî kullanım teorilerine girmeden- aynı şekilde ya örfî ve şer'î manada, ya da hakikî-zatî sıfat manasında ele alınmıştır. Dolayısıyla yapılan tavsif/tanımlarda kelamullah-Kur'an ayrımına gitmenin çok da sağlıklı olmayacağını düşündük.

Usûlü'd-din/kelam ilmine dair kaleme alınan eserlerden iktibas ederek verdiğimiz farklı formlarda gelen bu mahiyet tavsiflerinin klasik tanım teorisi

---

[216] Ebû Saîd Nasırüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, **Misbahü'l-ervah fi usûli'd-din,** thk. ve tlk. Said Fudih, Amman, Darü'r-Râzi, t.y, s.163.

[217] Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihal,** thk. Emir Ali vd. Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1993, c.I, s.90. Ayrıca bkz. Nesefî, **el-İ'timâd fi'l-i'tikâd,** Kahire, Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, s.188; Beyzâvî, **Misbahü'l-ervah,** s.163.

[218] Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin Râzî, **el-Mesailü'l-hamsun fî usûli'd-din,** thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkā, Kahire, el-Mektebü's-Sekafi li'n-Neşr, 1989, s.54.

bağlamında değerlendirilemeyeceğini söylemiştik. Her ne kadar mütekellimîn zaman zaman bu tavsifler için tarif ifadesini kullansalar da,[219] biz tarifi ıstılâhî manasına değil de, lugat manasına hamletmenin daha isabetli olacağı kanısındayız.

Ayrıca her ne kadar mütekellimînin Kur'an mefhumunu mevzumuz açısından ele aldığımızda klasik tanım teorisini kullanmaması açısından Kur'an-kırâat ayniliği bağlamında konuya katkısı olmayacağı düşünülse de, Kur'an-kırâat ayrımı açısından sunduğu bilgilerin kanaatin olgunlaşmasına hatrı sayılır bir katkı sunacağı da belirtilmelidir.

c. Tefsircilerin Kur'an Tanımı

Tefsirlerde, Kur'an konusu kelimenin geçtiği ayetler bağlamında ele alınmakta, kelime tahlili ve ıstılâhî mana üzerinde ise her zaman durulmamaktadır. Her ne kadar tanımlarda geçen sıfatların Kur'an kelimesine izafe edildiği kullanımlara rastlamak mümkün olsa da, özellikle Kur'an tanımına (tanım teorisi bağlamında) bu eserlerde rastlamak çok da kolay değildir. Bu açığı tefsir usûlü eserlerinin kapattığı söylenebilir. Yine belirtmek gerekir ki, tefsir usûlü kaynakları (özellikle klasik eserler) Kur'an kelimesinin semantik tahlilini, "Kur'an'ın isimleri" başlığı altında diğer isimlerden daha geniş olarak incelemelerine rağmen buralarda Kur'an tanımını görmek çok kolay değildir. Genellikle muasır eserlerde konu edilen Kur'an kelimesinin ıstılâhî manası, ya mukaddimeden sonra ulumu'l-Kur'an terkibinin tahlili esnasında veya vahiy babı öncesinde ele alınıp incelenmektedir.

Müfessirlerin Kur'an kelimesinin klasik mantık kaynaklı tanım teorisine göre tanımlanması hususunda genel kanaatlarının hiç de müspet olmadığı göze çarpmaktadır. Ancak, onlardan birçoğu bu teoriye göre Kur'an'ın tanımlanamaz olduğunu ifade etmesine rağmen klasik tanım teorisi çerçevesinde yapılan tanımları eserlerinde kullanmış, bazen ziyade sıfatlar eklemiş, bunun da ötesinde kayıtların tahlillerini yapmışlardır. Her ne kadar yapılan tanımlar fıkıh usûlünde

[219] Gazzalî, **İktisad,** s.96.

yapılan tanımların bir benzeri olsa da, Kur'an tanımına açılan iki farklı pencerenin mahiyet olarak aralarında büyük farklılıklar vardır.

Elmalılı; (1361/1942) Kur'an'ı, kelime iştikakına dair yaptığı semantik tahlillerden farklı olarak, "Yüce Allah tarafından elçisi, büyük Peygamberimiz Muhammed Mustafa (s.a.v.) Efendimiz hazretlerine Arapça olarak indirilip bize tevatür yoluyla naklolunan kitabın ismidir." şeklinde tarif etmiştir.[220]

İbn Aşur (1390/1970)'a göre "Kur'an; 114 sureyi içinde barındırıp başı Fatiha, sonu ise Nas suresi olan mushaflarda yazılanların tümüdür."[221]

Muhammed Tantâvî (1929-2010)'nin verdiği tanıma göre "Kur'an; mûciz, Hz. Peygambere indirilmiş, mushaflarda yazılı, tevatürle naklonunmuş, tilaveti ile ibadet olunan kelamullahtır.[222]

Subhi Salih'in usûlcüler, fakihler ve dil âlimlerinin üzerinde ittifak ettiği tarif dediği tarif ise şöyledir: "Kur'an; Hz. Muhammed'e indirilmiş, mushaflarda yazılı, tevatürle nakledilen, tilavetiyle ibadet olunan, mûciz kelamullahtır."[223]

Mennau'l-Kattan, tanım sadedinde ulemanın zikrettiği muarrif ve temyiz özelliğine sahip tarif olarak yer verdiği "Hz. Peygambere indirilen, tilavetiyle ibadet olunan kelamullahtır" kavlini zikretmiştir.[224]

Muhammed Sabbağ'da Kur'an tanımı, "Allah'ın mûciz kelamı ve Muhammed b. Abdullah'a indirilmiş mushaflarda yazılmış, bize tevatüren aktarılmış, tilavetiyle ibadet olunan vahiy"[225] iken; Adnan Zarzur, "Kur'an'ın cinsler-fâsıllarla tarifi ile ilgili ulemanın kavillerine gelince..." diye başladığı paragrafta böyle bir tarifin amacını diğer semavî kitaplar, hadis-i kudsîler ve bazı nebevî hadislerin Kur'an'a vahiy olma bakımından iştirak etmesi, bu ortak

---

[220] Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, **Hak dini Kur'an dili,** sdl. İsmail Karaçam, Emin Işık, İstanbul, Azim Dağıtım, t.y, c.I, s.13.

[221] İbn Aşur, **et-Tahrir ve't-Tenvir,** c.I, s.71.

[222] Muhammed Tantâvî, **et-Tefsirü'l-vasit li'l-Kur'ani'l-Kerim,** Kahire, Dârü'l-Maârif, 1992, c.I, s.504.

[223] Subhi Salih, **Mebahis,** s.21.

[224] Mennau'l-Kattan, **Mebahis,** s.20.

[225] Sabbağ, **Lemahat,** s.25-26.

noktanın da sayılanların Kur'an isminde ona iştirakı vehmini ortaya çıkarabileceğinden hareketle, Kur'an'ın diğerlerinden kendileriyle ayrıldığı sıfatların beyanı olarak göstermekte ve ardından şu tarifi vermektedir: "Kur'an; Hz. Muhammed'e indirilmiş, mushaflarda yazılı, tevatüren nakledilmiş, tilaveti ile ibadet olunan kelamullahdır." Daha öz olarak verdiği tarifte ise; "Kur'an; Hz. Muhammed'e indirilmiş, tevatüren nakledilmiş kelamullahdır."[226]

Dib, Kur'an'ın tanımını şöyle vermiştir: "Kur'an; Cebrâil vasıtasıyla Hz. Muhammed'e vahyedilen, tevatürle nakledilen, mushafta yazılı, tilavetiyle ibadet edilen, Fatiha suresiyle başlayıp, Nas suresiyle sona eren Arapça mûciz bir lafızdır."[227]

Dr. Abdulâl ise Kur'an'ın tanımında, "Allah'ın kadîm kelamıdır." dedikten hemen sonra onun yaratılmış olmadığını söylemiş ve ulemanın kavilleriyle "Kur'an mahlûktur" nazariyesini çürütmeye çalışmıştır. Burada dikkat çeken husus onun kırâatın muhdes olduğu, okumanın ezberlemekten, yazmanın da işitmekten farklı olduğu; bunun yanında tilavet edilen, okunan, ezberlenen, yazılan ve işitilenin tek şey olduğu notunu düşmesidir.[228]

Itr'a göre "Kur'an; Hz. Peygambere indirilmiş, mushaflarda yazılı, tevatüren nakledilen, tilaveti ile ibadet olunan, bir suresi ile de olsa mûciz kelamullah"[229] iken; Zuhaylî, usûl-i fıkıh âlimlerine isnad ederek verdiği tarifinde "Kur'an; Hz. Peygambere Arapça lafız ile indirilmiş, mushaflarda yazılmış, tilaveti ile ibadet olunan, tevatüren naklolunmuş, Fatiha suresi ile başlayıp Nas suresi ile sona eren kelamullahtır."[230] ifadelerini kullanmıştır.

---

[226] Zarzur, **Ulûmü'l-Kur'an,** s.53-54.

[227] Buğa-Metu, **Vadıh,** s.15-24.

[228] Mekrem, **el-Kelimat el-İslamiyye,** s.129.

[229] Nuredddin Itr, **Muhadarat fi Ulum'i-Kur'an,** Dimeşk, Matbaatu'd-Davudiyye, 1988, s.8.

[230] Vehbe b. Mustafa Zuhayli, **et-Tefsiru'l-münir fi'l-kide ve'ş-şeia ve'l-menhec,** Dimeşk, Daru'l-Fikr, 1991, c.I, s.13. Zuhayli bu tarifin öncesinde fıkıh usûlü âlimlerinin cehaletlerinden veya insanların Kur'an'ı bilmediklerinden değil, kendisi ile ibadet edilen kısmın tespiti, kendisi ile namazın caiz olup/olmayanların belirlenmesi, helal-haram babından şer'i ahkâmın, ahkâmın

Cerrahoğlu, Sofuoğlu ve Demirci de Kur'an'ı "Hz Peygamber (sav)'e vahiy yoluyla indirilip, mushaflara yazılan, tevatüren nakledilen ve okunmasıyla ibadet edilen mûciz bir kelam"[231] şeklinde tarif etmişlerdir.[232]

Tanımdaki her bir kayıt ile hangi sınıfların tanımın dışına çıktığı meselesi de tefsircilerin tanımdan sonra ele aldıkları konulardan birisidir. Onlara göre bu kayıtlarla Kur'an'ın neleri câmi, neleri de mâni olduğunu tespit etmek konuya bakış açılarını keşfetmek adına katkı sağlayacaktır.

Tanımdaki "كلام الله"[233] kaydı tarifteki cins olup bütün kelamları kapsar. Allah lafzına muzaf olarak insan, cin ve melâike zümresinden sadır olan diğer kelamları tanımın dışına çıkarmıştır.[234] Yani onun Allah lafzına izafeti -insan olsun, diğer varlıklar olsun- diğer bütün kelamlardan Allah kelamını temyiz içindir.[235]

"المنزل" kaydı, Allah'a ait olup vahyedilmeyen kelamı,[236] Hz. Peygamberin kendi lafzıyla ifade ettiği kelamullahı,[237] Allah'ın herhangi bir beşere indirmeyip kendine ait olan veya amel etmeleri için meleklere hitap ettiği kelamı;[238] "على محمد" kaydı, diğer peygamberlerden[239] Musa'ya indirilmiş Tevratı, İsa'ya indirilmiş

istinbatında huccet olma vasfına haiz olanların, inkâr edenin tekfirini gerektirecek/gerektirmeyecek kısımların tebyini için tarife başvurduklarını söylemektedir.

[231] İsmail Cerrahoğlu, **Tefsir Usûlü,** Ankara Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 1983, s.34; Sofuoğlu, **Tefsire Giriş,** s.9; Muhsin Demirci, **Tefsir Usûlü,** İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1998, s.70.

[232] Cerrahoğlu bu tarife ek olarak "Fatiha Suresinden Nas Suresinin sonuna kadar, Hz. Muhammed'e indirilmiş, kendine has özellikleri ihtiva eden mümtaz lafızlardır." ve "Hz. Peygambere gelen, vahiyleri ihtiva eden mukaddes bir kitaptır." tariflerini vermiş, Sofuoğlu ise bunlardan birincisini vermekle yetinmiştir. Bkz. Cerrahoğlu, **Tefsir Usûlü,** s.34; Sofuoğlu, **Tefsire Giriş,** s.9.

[233] Bazen kelam kelimesinin yerini lafız kelimesinin aldığı da görülmektedir. Bkz. Buğa-Metu, **Vadıh,** s.15-24.

[234] Mennau'l-Kattan, **Mebahis,** s.20; Sabbağ, **Lemahat,** s.25-26; Itır, **Muhadarat,** s.9.

[235] Zarzur, **Ulumü'l-Kur'an,** s.53-54.

[236] Mennau'l-Kattan, **Mebahis,** s.20.

[237] Sabbağ, **Lemahat,** s.25-26. Ayrıca bkz, Demirci, **Tefsir Usûlü,** s.71.

[238] Zarzur, **Ulûmü'l-Kur'an,** s.53-54.

[239] Mennau'l-Kattan, **Mebahis,** s.20. Ayrıca bkz. Sabbağ, **Lemehat,** s.25-26; Demirci, **Tefsir Usûlü,** s.71.

İncili, Davud'a indirilmiş Zebur'u, İbrahim'e indirilmiş Suhuf'u,[240] "المتعبد بتلاوته" kaydı ise namaz ve dışında ibadet maksadıyla kırâatı emredilmiş kısma raci olup ahad yollarla gelen Kur'an kırâatları ve -elfazı ile Allah katından indirildiğini kabul ettiğimizde- hadis-i kudsîler gibi tilaveti ile emrolunmadığımız kısımları,[241] Kur'an'ın tefsir ve mealini[242] kavram dışına çıkarmaktadır. Tilaveti ile ibadet olunan demek; namaz ve dışında okunmanın emrolunduğu kısım manasına gelmektedir.[243] Tilavet ile ibadetteki ölçüt, namazın sadece ayetlerin kırâatıyla sahih olması durumudur ki, bu boşluğu dua ve zikir cümlelerinin dolduracağı zannedilmemelidir.[244]

Yine "المكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر المتعبد بتلاوته" kaydının kudsî hadisleri, vahiy olan nebevî hadisleri, tilaveti nesh edilip mushaflara yazılmayan ayetleri ve ahad tariklerle gelen kırâatları tanımın dışına çıkardığı da[245] söylenenler arasındadır.

Onun mûciz olması; Hz. Peygamberin en büyük mûcizesi olması itibariyledir ki, ehl-i fesahat olmalarına rağmen, gayba dair haberler ile geçmiş milletlerin haberlerini içerisinde barındıran, fesahat, belağat, ilmi icaz ve her zaman-mekân için doğru olan hüküm koyma vasıflarına haiz olan Kur'an Arapları benzerini getirmekten biçare bırakmıştır. Nitekim Kur'an'da[246] bu hususla alakalı tedrici bir meydan okuma söz konusudur.[247]

Görüldüğü üzere müfessirler, fıkıh usûlünden aldıklarını düşündüğümüz tanımları eserlerine aynen yansıtmışlar ve fakat konuya mahiyet tanımlaması veya temyiz cihetinden bakmamışlardır. Yine usûlcülerin kullandıkları ihtirazları kullanmakla birlikte kayıtların hükümlere delaletini gündeme getirmemişlerdir. Kayıtların ifade ettiği manaları açıklarken de gerek fıkıh usulü, gerekse kelam ilminde yapılan incelemelerden daha yüzeysel bir bakış açısı sergilemişlerdir.

---

[240] Zarzur, **Ulûmü'l-Kur'an,** s.53-54.

[241] Zarzur, **Ulûmü'l-Kur'an,** s.53-54.

[242] Demirci, **Tefsir Usûlü,** s.71.

[243] Mennau'l-Kattan, **Mebahis,** s.20.

[244] Buğa-Metu, **Vadıh,** s.15-24.

[245] Sabbağ, **Lemahat,** s.25-26. Ayrıca bkz. Demirci, **Tefsir Usûlü,** s.71.

[246] Bkz. Bakara, 2/23; Hud, 11/13; İsra, 17/88.

[247] Buğa-Metu, **Vadıh,** s.15-24.

Bütün bunlardan sonra, daha önce de bahsettiğimiz üzere, müfessirlerinin Kur'an'ın tanımlanamaz olduğuna dair genel kanaatlerinden örnekler vererek konuya son vermek istiyoruz.

Tanımlanamazlık, Kur'an'ın alemiyet manasına atfen savunulan bir görüştür. Bu bağlamda Alûsî (1270/1854) de, Şâfiî (204/820) gibi Kur'an kelimesini alem-i şahsî olarak kabul eder ve bu kelimenin tanımının yapılamayacağını söyler. Çünkü tanım sadece küllî hakikatler içindir. O, "bir suresi ile icaz için indirimliş kelam" olarak yapılan tarif ile Kur'an lafzının mefhumunun kastedilebileceğini, "mushafın iki kapağı arasında tevatüren nakledilen" tanımında ise, Kur'an isminin iki kapak arasında nakledilen ile tilaveti mensuh olup nakledilmeyen ve nakledilip mütevatir olmayan üç kısımdan biri ile tahsisinin kastolunabileceğini söyler.[248]

Mennau'l-Kattan'a göre de, Kur'an'ın cinsler, fâsıllar ve hâssalarla yapılan mantıkî haddi sıkıntılı görünmektedir. Onun tanımı hadd-i hakikî olabilir ki, Kur'an'ın hadd-i hakikî ile tanımı, zihinde betimlenmiş ve duyularla hissedilmiş olarak tasarlanmasıdır. Bu durum, mushafta yazılı olanı gösterip "o iki kapak arasında olandır" veya dil ile telaffuz edilene işaret edip "O, Fatiha'dan Nas'a kadardır" demeye benzer.[249]

Diraz ise *en-Nebeü'l-Azim* isimli eserinde cins, fâsıl ve hâssalar ile yapılacak mantık tanım teorisinin Kur'an'a uygulanmayacağını savunur. Çünkü Kur'an hakikî cüzîdir. Mantıkî tanımların unsurları küllîler olduğundan hakikî cüzîlerin bu yolla tanımı mümkün değildir. Nitekim küllî cüzîye kavramsal mutabakat sağlamaz ve her ne kadar gerçekte olmasa da, zihnen taşıdığı vasıfta o cüzîye benzer olan her şey için geçerli olabilir. Bu durumda da onu kendisinin dışındakilerden ayırt eden doğru hadd olamaz. Cüzînin tarifi ise, ya duyularla ya da zihinde tanımlamakla olur. Dolayısıyla Kur'an'ın tanımı, sadece mushafta yazılana veya dil ile okunana işaret ederek, "o, iki kapak arasında olandır" veya "besmeleden Nas suresine kadar olandır" şeklinde demekle olur.[250]

---

[248] Alûsî, **Ruhu'l-Meâni,** c.I, s.8.

[249] Mennau'l-Kattan, **Mebahis,** s.20.

[250] Bu değerlendirmelerden sonra Draz'ın ulemanın cins-fâsıllarla, küllîlerin tariflerinde olduğu gibi yaptıkları tarifin manayı yakınlaştırmak ve temyiz maksatlı olduğunu söyleyip tarifin tahlilini yaptığı görülmektedir. Bkz. Diraz, **en-Nebeü'l-Azim,** s.14.

C. KIRÂAT KELİMESİNİN ETİMOLOJİK TAHLİLİ VE TANIMI

1. Etimolojik Tahlil

Kırâat kelimesi "k-r-e" kök fiilinden türemiş bir isimdir. Bu fiil, Kur'an kelimesinin iştikakında bazılarını gördüğümüz üzere; kadının hayız görmesi ve hayızdan temizlenmesi, toplamak, bir şeyi diğerine eklemek, ulamak, okumak, telaffuz etmek, vakit, rüzgârın vaktinde esmesi, hamile kalmak ve doğurmak, geri dönmek, yaklaşmak,[251] sona kalmak, gecikmek,[252] gibi manalara gelir.

Kırâat lafzına gelince, "k-r-e" kelimesinden semâî mastar olduğu, nağmeli-nağmesiz, sesli-sessiz okumak, tilâvet etmek manalarına geldiği ve yine bu kelimeden türeyen diğer bir isim olan "kur'ân" mastarıyla aynı manayı taşıdığı belirtilmiştir.[253] Kur'ân'da "kırâat" kelimesi ve çoğulu yer almazken "k-r-e"'nin fiil kipleri ve mastarları defalarca kullanılmıştır.[254]

Kur'an kelimesinde olduğu gibi kırâat kelimesinin iştikakı da müsteşriklerin hedefi olmuştur. Daha önce de belirttiğimiz gibi bu kelimelerin Arapça olmaması iddiası, aslında Kur'an'ın vahiy unsuru olmayıp, içeriği bir yana isminin bile kadim kültürlerden esinlenilmiş bir gayr-i vahiy mahsulu olduğu tezine işaret eden sinsi parametreler taşımaktadır. Örneğin Arthur Jeffery "k-r-e" kökünden gelen "kırâat" kelimesinin vahiyden önce Araplarca nadiren kullanılmış olması veya hiç kullanılmaması sebebiyle bu kelimelerin İbranice ve Aramice'den geldiği görüşünü ileri sürmüştür.[255]

---

[251] Bkz. Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed Fîrûzâbâdî, **el-Kamusü'l-muhît**, Mısır, Matbaatu Dârü'l-Me'mûn, 1938, "k-r-e maddesi"; İbn Manzur, **Lisanü'l-Arab**, "k-r-e maddesi"; Nasr İsmail b. Hammad el-Farabi Cevherî, **es-Sıhah tacü'l-lüga ve sıhahi'l-Arabiyye**, thk. Şihabüddin Ebû Amr, Beyrut, Dârü'l-Fikr, 1998, "k-r-e maddesi".

[252] Âsım Efendi, **Kamus Tercümesi**, İstanbul, Cemal Efendi Matbaası, 1304, "k-r-e maddesi".

[253] İbn Manzur, **Lisanü'l-Arab,** "k-r-e maddesi"; Cevherî, **Tacü'l-lüga**, "k-r-e maddesi"; Ayrıca bkz. İsmail Karaçam, **Kırâat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri ve Mütevatir Kırâatların Yorum Farklarına Etkisi**, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1996, s.73; Necati Tetik, **Başlangıçtan IX. Asra Kadar Kırâat İlminin Talimi,** İstanbul, İşaret Yayınları, 1990, s.70; Demirci, **Kur'ân Tarihi**, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1997, s.181; Abdülhamit Birışık, **Kırâat İlmi ve Tarihi,** Bursa, Emin Yayınları, 2004, s.15; Nihat Temel, **Kırâat ve Tecvid Istılahları**, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1997, s.85; Mehmet Ünal, **Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü**, Ankara, Fecr Yayınları, 2005, s.12; Ali Osman Yüksel, **İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr,** İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1996, s.29.

[254] Bkz. A'râf, 7/204; İsrâ, 17/14, 45, 182; Kıyâme, 75/17; Alak, 96/1, 3.

[255] Arthur Jeffery, **The Foreign Vocabulary of The Qur'an**, trc. Dr. Feridun AY, y.y, Tus İntişârât, 1953, s. 345.

2. Tanım

Istılahî manasına gelince, kelime farklı devirlerde farklı âlimler tarafından çeşitli şekillerde tarif edilmiştir. Şöyle ki;

Râğıp el-İsfehânî (502/1108) kırâatı, "harf ve kelimeleri tertil üzere birbirine bitiştirmek"[256] olarak tarif ederken, Ebu Şâme (665/1268) "Kur'ân kelimelerinin okunuş keyfiyetlerini ve ihtilaflarını nakledenine isnad ederek bilmektir."[257] şeklinde açıklamıştır.

Zerkeşî (794/1392) "Kırâatlar; Kur'an lafızlarının, harflerin yazımında ve tahfif-teskil gibi keyfiyetlerindeki ihtilaflarıdır."[258] demiştir.

Bu ilminin en parlak simalarından olan İbn Cezerî'nin (833/1430) kırâat tarifi ise şöyledir: "Kırâat, Kur'ân kelimelerinin edâ keyfiyetlerini ve bu kelimelerin farklı okunuşlarını, ravilerine isnad ederek konu edinen bir ilimdir."[259]

Kastallânî (923/1517) kırâat ilminin tanımını yaparken, "Kendisinden Allah'ın kitabını nakledenlerin ittifaklarının ve dil-irab, hazf-ispat, tahrik-iskân, fasıl-ittisal, nutuk şekli-ibdal gibi hususlardaki ihtilaflarının semaya dayanarak bilindiği ilimdir." tarifi ile "Kendisinden kırâat imamlarının ittifaklarının ve dil, irab, hazif-isbat, fasıl-vasıl gibi hususlardaki ihtilaflarının nakle dayalı olarak bilindiği ilimdir." tariflerinin yanında üçüncü tarif olarak İbn Cezerî'nin tarifini vermiştir.[260]

Taşköprüzâde (ö.968/1561)'nin tarifi "Kırâat, şaz olanları ve bunların mütevatirden farklılıklarını bilmektir."[261] şeklindeyken, son dönem âlimlerinden Abdülfettah el-Kâdî (ö.1402/1982) bu tarifi daha da genişletmiş ve kırâatı "Kırâat,

---

[256] Rağıb el-İsfahânî, **Müfredâtu elfazi'l-Kur'ân**, s.668, "k-r-e maddesi".

[257] Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim Ebu Şâme el-Makdîsî, **İbrazü'l-meâni min Hırzi'l-emâni**, Kahire, 1981, s.12. Ayrıca bkz. Ahmed b. Muhammed Dimyâtî, **İthâfü fudalâi'l-beşer bi'l-kırâati'l-erbaate aşer**, Beyrut, Alemü'l-Kütüb, 1987, c.I, s.67.

[258] Zerkeşî, **Burhan,** c.I, s. 318.

[259] Muhammed b. Muhammed İbn Cezerî, **Müncidü'l-mukriîn ve mürşidü't-tâlibîn**, Suud, Darü'l-Âlemi'l-Fevâid, 1998, s.49.

[260] Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed Kastallânî, **Letâifü'l-işârât li-fünuni'l-kırâat,** thk. es-Seyyid Osman, Kahire, Vizaretü'l-Evkaf, 1972, s.170.

[261] Taşköprüzâde, **Miftahü's-saade,** c.II, s.369.

kendisiyle Kur'ân kelimelerinin nutuk keyfiyetlerinin tanındığı ve bu kelimelerin ihtilaf-ittifak hususiyet vecihlerinin nakledenine isnadla bilindiği bir ilim dalıdır." diye tanımlamıştır.[262]

Dimyâtî'nin (ö.1117/1705) Kastallânî'nin birinci tarifi ile İbn Cezerî'nin tarifini neredeyse aynen verdiği görülmekteyken,[263] Saçaklızâde (1145/1732) kırâat ilmini "Kur'an nazmının kırâatına dair eimmenin mezheplerine dair ilimdir" diye tarif eder ve kırâatın Kur'an'ın kısımları olduğunu söyler.[264]

Zürkânî usûl-ferş birlikteliğini sağladığı tanımında "Kırâat, kendisinde kırâat imamlarından birinin -kendisinden gelen rivayet ve tariklerin ittifakı ile birlikte- Kur'an'ı nutukta diğerlerine muhalefet ettiği mezheptir. Bu muhalefet ister harflerin nutkundaki, isterse kelime yapılarındaki değişiklik olsun durum değişmez."[265] der.

Râğıp el-İsfehânî (ö.502/1108)'nin tarifinde daha çok tecvid kâidelerine ve Kur'ân'ın edâ keyfiyetine vurgu yapılmışken, Taşköprüzâde (ö.968/1561)'nin tarifi, kırâat vecihlerindeki sıhhat derecelerine olan vukufiyeti ön plana çıkarmıştır. Diğer tanımlar ise; edâ keyfiyeti, kelimelerin okunuş vecihleri ve rivayet güvenilirliği üzerinde durmuşlardır. Bunun yanında kıraat ilminin konusu dikkate alınarak "kırâat, rivayetlerin ve tariklerin kendilerinde ittifak ettiği 3, 7 veya 10 kırâat imamına nispet olunan şeylere denir."[266] şeklinde tariflerin yapıldığı da görülmektedir.

Eserlerinde genellikle, yapılan klasik tanımları aktaran ve değerlendirmelerde bulunan Türk İslâm âlimlerinin yanında,[267] bazen tecvid

---

[262] Abdülfettah Kâdî, **el-Büdüru'z-zahira fi'l- kırâati'l aşerati'l-mütevâtira**, Beyrut, Dârü'l-Kitab el-Arabî, 1981, s.7.

[263] Dimyâtî, **İthaf,** s.67.

[264] Saçaklızâde, **Tertibü'l-ulum,** s.135.

[265] Zürkânî, **Menahil,** c.I, s.343.

[266] İbrâhim Muhammed Ceremî, **Mu'cemu ulumi'l-Kur'ân**, Dımaşk, Dârü'l-Kalem, 2001, "k-r-e maddesi".

[267] Bkz. Karaçam, **Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzulü ve Kırâatı**, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1995, s.240; Temel, **Kırâat ve Tecvid Istılahları**, s.85; Tetik, **Kırâat İlminin Ta'limi**, s.71; Demirci, **Kur'ân Tarihi**, s.183; Birışık, **Kırâat İlmi ve Tarihi**, s.16; Eroğlu, Ali, **Kur'ân Tarihi ve Kur'ân İlimleri Üzerine**, Erzurum, Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınevi, 2002, s.160; Davut Aydüz, **Kur'ân'a Dair İncelemeler**, İstanbul, Işık Yayınları, 2000, s.8.

kâidelerini kırâatlarla birebir özdeşleştirenlerin olduğunu da söyleyebiliriz.[268] Örneğin Muhsin Demirci eserinde yer verdiği üç tariften "kırâat; Kur'ân'daki kelimelerin med, kasr, hareke, sükûn, nokta ve irab bakımından, kırâat imamlarına ulaştığı tarzda okunması keyfiyetinden ibarettir" şeklinde daha kapsamlı bir tarife ulaşmaya çalışırken;[269] Suat Yıldırım Kur'ân ve kırâatların ayrı birer hakikat olduğunu söylemiş, kırâatların Kur'ân'a ârız olan edâ ve telaffuz vecihleri olduğunu savunmuştur.[270] Mehmet Ünal ise kitabında klasik tarifleri verdikten sonra bu tarifleri, kırâatın tefsir yönünü ele almada yetersiz görmüş ve kırâat ilminin tefsir ilmine olan katkısını ortaya çıkaran bir tarifi tercih etmiştir. O, kırâat ilmini; "Kur'ân lafızlarını okuma biçimlerini ve ihtilaflarını ele alan; sahih ve zayıf kalmış kırâatlarla ayetlerin anlaşılmasında/tefsirinde belli bir fonksiyon icra eden disiplin" olarak tanımlamıştır.[271]

Eski-yeni tanımları aktardıktan sonra, sahabelere veya başkalarına isnat edilen ilâve nitelikli metinleri "kırâat" olarak nitelendirmeyi bir yanılgı sayan ve kırâatın elimizdeki metnin seslendirilmesi hususundaki farklılıkları yansıtan bir terim olduğunu belirten Sıtkı Gülle de şu tanımı yapmaktadır: "Kırâat, kırâat imamlarının Kur'ân-ı Kerîm metnini, senetlere dayalı olarak hece harfleri ile kelimelerin farklı konumlardaki özelliklerine ve klâsik Arapça'nın dil mantığına göre seslendirmeleridir.[272]

D. KUR'AN-KIRÂAT AYNÎLİĞİ

Bir ilim dalı veya ona ait bir mevzuya dair yapılacak çalışmaların ilk ayağını sahaya ait kavramların tanımlanması oluşturmaktadır. Tasavvur ve tasdik ile ulaşılacak bilgiye önermelerin öğelerinin tespiti, tarif ve analizi ile başlanır. Neticede ulaşılacak tezin sağlamlığı da yine ilk adım olan bu temelin sağlam kurulması ile doğru orantılıdır. Alana dair kavramların yanlış tanımlanması

---

[268] Bkz. Cerrahoğlu, İsmail, **Tefsir Usûlü**, s.96.

[269] Demirci, **Kur'ân Tarihi**, s.183.

[270] Suat Yıldırım, **Kur'ân-ı Kerîm ve Kur'ân İlimlerine Giriş**, İstanbul, Ensar Neşriyat, 1983, s.74.

[271] Ünal, **Kırâat Farklılıklarının Rolü**, s.15.

[272] Bkz. Sıtkı Gülle, **İlitam IV,** (Basılmamış İlitam IV Ders Notları) Ünite:VI, s.6-8.

sonuçları doğrudan etkileyecektir. Bu sebeple İslamî ilimlerde de, konunun işlenmesine ilgili ıstılahların tanımlanması ve iştikak teorileri ile tanımlar arasındaki ilişkilerin açıklanmasıyla başlanmıştır.

Tanımın sistematik bir tarzda ele alınıp işlendiği ve yapılan tanımlarda hadd teorisinin gözetildiği ilim sahası olarak fıkıh usûlünü görmekteyiz. Fıkıh usûlünün kullanmış olduğu tanım teorisi klasik mantık ilminden devşirme bir teori olup, aslında sadece bu ilimde işlenmiş bir konu da değildir. Nitekim kelam ilmi de h.VII. yüzyıldan sonra yazılan mantık eserlerinin müelliflerinin aynı zamanda kelamcılar olması ve kelama dair kaleme alınmış eserlerin bazılarında mantık konularının işlenmesi[273] sebebiyle klasik mantığın tanım teorisiyle alakadar olmuştur. Bu, her ne kadar tanımın kelam ilmi içerisinde bizim burada işlediğimiz konu (Kur'an/kırâat) bağlamında ele alınabilme ihtmalini doğursa da, mütekellimîn'in Kur'an mefhumunu inceleyişi problematik çıkışlı olduğundan onlarda Kur'an tanımı, daha doğrusu Kur'an tavsifi tanım teorisi bünyesinde incelenmemektedir.

Fıkıh usulünün edile-i şer'iyyenin ilki olan Kitap-Kur'an tanımı,[274] zaten birçok eserde, girişte ele alınan hadd tanım teorisine sadık kalınarak yapılmaya çalışılmıştır. Fakat görebildiğimiz kadarıyla usûlcünün gayesi, fıkha mesned olan ilk kaynak Kur'an'ı, kaynaklık değerini ve hükme teallukunu ön plana çıkararak tanımlamak olmuştur. Mezkûr gaye ve hadd teorisini bir kalıba sokmak ise her zaman mümkün olamamıştır.

Hadd teorisinin gayesinin mahdudun mahiyetini tanımlamak olduğunu daha önce söylemiştik. Bu durumda, eğer bu teoriye göre tanım yapılacaksa mahdudun zatî sıfatlarını tespit edip cinse yüklemek gerekmektedir. Fakat fıkıh usûlünde yapılan Kur'an tanımlarında onun zatî sıfatlarının ne derece kullanıldığı oldukça tartışmalı bir konudur.

---

[273] Emiroğlu, İbrahim, "Mantık", İstanbul, **DİA,** 1989, c.XXVIII, s.27,.

[274] Biz, usûlcülerin Kur'an tanımlarını verirken, kitabın tanımından Kur'an'ın tanımının maksud olduğu ön bilgisi ile kitap-Kur'an ayrımına gitmedik." Kitap, …Kur'andır" şeklindeki tanımlarda ise Kur'an'ın kitabın lâfzî tanımı, Kur'an'a izafe edilmiş sıfatların ise Kur'an'ın tanımı olduğu açıktır.

Fıkıh usûlünün Kur'an tanımında tanım teorisine ne denli sadık kaldığının ötesinde tanım teorisinin -böyle bir konu özelinde- ne denli gerçekleştirilebilir olduğu da ayrı bir soru/sorun olarak karşımızda durmaktadır. Nitekim usûlcüler bunun farkında olacaklar ki, bazen bu tanımlardan maksadın ideal tanım formatı diyebileceğimiz hadd-i tâm olmadığını, bilakis amacın temyiz olduğunu belirtmişlerdir. Bu çerçevede alem-i şahsîlikten dolayı tanımlanamama iddiası bir yana,[275] zaman zaman tanım teorisinin kaynaklarda bu denli işlenmesi ve usûlün vazgeçilmezleri arasına girmesi ile Kur'an'ın ideal mahiyet tanımının yapılamaması arasında yaşanan buhranlara şahit olunmaktadır.

Hadd teorisine göre tanım yapıp, yapılan tanımdaki öğeleri yine bu teori gereğince tahlil ettikten sonra hadd yapmanın hiç de kolay olmadığı ve insanın kuvvet sınırlarını aştığı itirafı, ifade ettiğimiz bu durumu açıklayan en güzel örneklerden biri olsa gerektir. Nitekim büyük düşünür Gazzalî'nin (505/1111) hadd ile ilgili bahsin hemen arkasından söylediği gibi; hadd için şart olan cins-i

---

[275] Zürkânî, Kur'anın alem olup olmadığına dair Kur'an'ın sıfat-ı kadime, hükmî-ezelî kelimeler ve indirilmiş lafız kullanımlarını dikkate alarak ilk iki kullanım için hâdis olan teaddüdün kesinlikle geçerli olmadığını, dolayısıyla bu durumda söz konusu kullanımların alem-i şahsî olduğunu ifade etmiş, ardından esas ihtilafın üçüncü kullanımda olduğunu söylemiştir.

Üçüncü kullanım, yani lafızlar söz konusu oduğunda devreye teaddüd kavramı girer. Yaygın olan görüş, Fatiha suresinden Nas suresine kadar, sıfatlarıyla farklı olan bu ayetleri telaffuz edip okuyanların ihtilafı ve teaddüdünün onun kimliğinde herhangi bir değişikliğe sebebiyet vermediğidir. Nitekim Hz. Peygamberin Mekke veya Medine'de olması çocukluktan gençliğe, gençlikten ihtiyarlığa geçişi de onun teaddüdüne sebebiyet vermemiştir. Bazıları ise okuyanlarının ve yazanlarının teaddüdü itibariyle Kur'an lafzını alem-i cins addedmişlerdir ki, Zürkânî'ye göre bu tespit iki açıdan kabul edilemez. Birincisi; alem-i cins, izafetinin mümkün olmaması ve başına lam-ı tarif gelmesi gibi, lafzi hükümlerin gerektirdiği nahvi bir zorunluluktur. Burada ise lâfzî bir zorunluluk söz konusu değildir. İkincisi, alem-i cins manada nekre olup efradının teaddüdü itibarî değil, hakîkîdir. Halbûki alem-i cins görüşünü savunanlara göre ise teaddüd hakîkî değil itibarîdir. Çünkü her yazılan veya okunan bizzat Kur'an'dır, onun fertlerinden biri değil. (Bkz. Zürkânî, **Menahil,** c.I, s.18.)

Bunlardan Zürkânî'nin Kur'an'ın tanımının yapılamayacağı düşüncesinde olduğu anlaşılmamalıdır. O, bu konuyu bir soruyla gündeme getirip üç maddede tezini ispata çalışır.

Zürkânî, alemler için tarif yapılıp yapılamayacağı ile ilgili şu soruyu sorar: "Kur'an alem olunca, onun için yukarıda geçtiği üzere tarifler nasıl yapılabilir? Nitekim tarifler sadece küllîler içindir. Alem ise mahiyet ve somut iz düşümlerinden mürekkep bir cüzîdir. Bu iz düşümleri ise sadece duyu, işaret yolu veya özel isimle bilinir." O, bu soruya cevap verirken; 1. Cüzîler için tarif yapılamayacağını reddeder ve hariçte değil de sadece bu şahsın özelinde gerçekleşen küllîler ile cüzîleri bilmenin neden imkânsız olacağı sorusunu sorar. 2. Tarifin sadece küllîler için olduğunu kabul eder, fakat tarif sadedinde zikredilenlerin tarif değil de, mümeyyiz kayıtlar olduğunu söyler. 3. Bu tarifin usûlcülere göre olduğunu, onlarda haddin ise cins ve fasıllarla olmayıp, câmi-mâni tarif anlayışını benimsediklerini söyler. Dolayısıyla şahsın (alemin) tarifi mantıkçılara göre olmasa da, usûlcülere göre sahih olur. (Bkz. Zürkânî, **Menahil,** c.I, s.19.)

garîbi diğer cinslerden ayırt etmek, fâsılların hepsini zatîlerden seçmek, zatî fâsılların hiçbirini terk etmeksizin hepsini zikretmek, cins ve nevilerin taksimatını öncelikli (cins için olan) fâsıllarla yapmak oldukça zordur. Bundan dolayı sadece temyizin gözetildiği, câmi-mâni kavramı ortaya atılmıştır.[276] Hâssaların söylenmesi ile yetinilen bu teori ise, tanımlananın zâtını bilmeye çok uzaktır.[277]

Tanım teorisinin gerek mahiyeti[278] ve gerekse uygulamadaki örnekleri üzerinde bir birlik sağlanamamasına rağmen, maksadımız bu teoriyi tartışmak ve fıkıh usûlü için alternatif bir tanım teorisi sunmak olmayıp, burada ilgilendiğimiz husus usûlcülerin hükme tealluku bağlamında Kur'an ile hadd arasındaki köprüyü bina ederken benimsemiş oldukları kırâat tasavvurudur. Tefsir usûlünün genelde fıkıh usûlünün kullandığı tanımlar çerçevesinde ulaşmış olduğu "efradını câmi eğyarını mâni" diye vasıflanan tarifleri de göz önünde bulundurulduğunda "Kırâatlar Kur'an'ın neresinde?" sorusu genel kanaat bazında cevap bulacaktır.

Usûlcülerin fıkhın ilk kaynağını tahdid için tanımlara koyduğu kayıtların haddin mahiyet tanımlamasına izâfe edilmesi birtakım soruları beraberinde getirmiştir. Örneğin bunlardan "yedi harf üzere rivayet edilen" kaydı konuyu tamamen farklı bir mecraya çekmekte ve bu başlık altında incelenmesi zor bir

---

[276] Fâsıl olarak zikredilen kayıtlarda kavram kargaşasına düşmemek için oldukça dikkat etmek gerekir. Nitekim fıkıh usûlünün çokça kullandığı mümeyyiz ve lâzım kavramları ile yapılan tanımlarda mahiyet tanımlamalarının olmadığı açıktır. Örneğin; ne zaman bir neviye veya bir cinse bu nevi veya cinsten daha genel bir küllî iştirak ederse burada uygun olan "O, halinde hangi şeydir?" sorusunun cevabını dikkate almaktır. Yoksa bu durumda zat ile ilgili soru sorulmaz. Çünkü bahsi geçen küllî, cins vaye nevi için araz olarak gelmiştir. Bu ise iki durumda söz konudur. Birincisi söz konusu arazın nevi veya cinse mutlak bir şekilde yüklenmesidir ki, buna araz-ı gayr-ı müfârık ve araz-ı lâzım denir. İkincisi, nevi veya cinse mutlak olmayan bir şekilde yüklenmesidir ki, buna da araz-ı müfârık denir. Birinciye örnek olarak siyahın katrana yüklem yapılmasını; ikincisine ise siyah ve beyazın insana yüklem yapılmasını verebiliriz. İşte bu -müfârık ve gayrı müfârık- arazların hepsi ile bir şeyi başka şeylerden durumlarında ayırmak mümkündür. Müfârık arazlar eğer bir şahıs (genel manada) için her zaman yükem yapılabiliyorsa buna lâzım; bazen yapılıp bazen yapılamıyorsa buna da müfârık (özel manada) denir. Her ikisiyle de bir şahsı diğerinden ayırt etmek mümkündür ve bu imkândan dolayı kendilerine fâsıl dense de, bu fâsıl zatî küllîlerden olan fâsıldan özel bir mana ifade edip, onlarla karıştırılmamalıdır. Bkz. Fârâbî, Ebu Nasr Muallim-i Sani Muhammed b. Muhammed b. Tarhan, **el-Elfazü'l-musta'mele fi'l-mantık,** thk. Muhsin Mehdi, Beyrut, Dârü'l-Maşrık, 1986, s.78.

[277] Gazzalî, **Mi'yârü'l-ilm,** s.270-272.

[278] Genelde mantık, özelde ise tanım teorisi için yapılan ciddi eleştiriler için bkz. Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, **er-Red ale'l-mantıkiyyin,** yay. haz. Refîk el-Acem, Beyrut, Dârü'l-Fikri'l-Lübnanî, 1993, c.I, s.35-102; Suyûtî, **Savnü'l Mantık ve'l-kelam an fenni'l-mantık ve'l-kelam,** y.y, Darü's-Sadr, t.y, c.II, s.16-29.

problematiği gün yüzüne çıkarmaktadır. Kırâat-Kur'an özdeşliğine cevap ararken yedi harf-kırâat özdeşliği sorununun gündeme getirilmesi meseleyi çok yönlü incelmeyi gerekli kılmaktadır.

"Tevatüren nakil" ve "mushaflarda-iki kapak arasında bulunma" kayıtları ise, söz konusu şartların sağlanamadığı ilk devirlerde kendini Kur'an diye isimlendiren Kur'an'ın Kur'aniyetini ikrar edememe sorununu içerisinde barındırıp, usûlcünün delil kabul ederken aradığı şartları, Kur'an'ın sübutunun kat'i olma zorunluluğunu, daha da ötesinde usûl sistemine muvâfakat gereğince kırâatların mütevatir diye isimlendirilme gereğini aklımıza getirmektedir.

Kırâat tanımlarına gelince, bunların mantıktaki hadd teorisi kapsamında değerlendirilmesi mümkün değildir. Bu tanımlar bir isimden anlaşılan manayı dış dünyadaki varlığına bakmaksızın keşf ve izah etmek demek olan[279] ismî/adsal tanım kapsamına dâhil tanımlardandır.[280] Müdevven ilimlere mevzu olan ıstılahların tarifinin de bu kabilden olduğu, sınıfların özel küllî arazlarla mukayyed olup ayrıca birer hakikat olmadığı, dolayısıyla bunların mahiyetinin de itibarî olduğundan tariflerinin ismî olduğu söylenmiştir.[281]

Buna rağmen âlimlerin kırâat ilmine dair zikredilen tariflerde ittifak ettikleri söylenemez. Ayrıca tanımların bir kısmının kırâat, bir kısmının ise kırâat ilmine dair olduğu görülmektedir. Usûl ve ferş ayrımlarının tanımlarda sağlıklı yansıtıldığını söylemek de maalesef olanaksızdır. Bazı tanımlarda sadece usûle dair okuma farklılıkları ele alınırken, bazılarında ise tefsire katkısı açısından sıhhat derecesi önemsenmeksizin bütün kırâatler tanımın içerisine çekilmiştir.

Kelamcılar Kur'an kavramına tanım teorisi üzerinden yaklaşmamakta; fakat mahiyet tespiti sadedinde yapmış oldukları sorgulamalar konumuz açısından oldukça önem arz etmektedir. Halku'l-Kur'an, Allah'ın sıfatları, kelam sıfatının mahiyeti ve keyfiyeti, kelamullah meselesi, kelamullah ile mahlûkatın ilişkisi konularını uzun uzadıya tartışan kelamcıların ıstılahında Kur'an; kırâat, tilavet,

---

[279] Bu izahta mefumunun aynısı cüzleri ile bilinirse, bu onun adsal haddi olur. Yok, ârızları tanımda zikredilirse, o zaman da ismî-resmî olur. Bkz. Gelenbevî, **Burhan,** s.17; Ahmed Cevdet Paşa, **Miyar-ı sedad,** s.34.

[280] Gelenbevî, **Burhan,** s.17; Ahmed Cevdet Paşa, **Miyar-ı sedad,** s.34.

[281] Ahmed Cevdet Paşa, **Miyar-ı sedad,** s.34.

manzum ve kelamullah için kullanılan bir kavramdır.[282] Bu çoklu kullanımın yer yer karışıklıklara sebebiyet verdiği de vakidir. Bununla birlikte itikadî mezhep ekollerinin sistem prensipleri bünyesinde Kur'an, daha doğrusu kelamullah dendiğinde kastettikleri öncelikli manalar da değişikliklere uğrayabilmektedir.[283]

Kanımızca konumuzun çözüme kavuşmasında kelam-ı nefsî ve kelam-ı lafzî ayrımının beraberinde getirmiş olduğu mana-ibâre ilişkisini çözümlemede ehl-i sünnette öne çıkan iki farklı bakış açısı yönlendirici olmaktadır. Bunlardan birincisine göre, seslerden ve arazlardan ibaret olan lafızlar mahlûktur. Bu lafızlar delaletinden dolayı kelamullah diye isimlendirilir. Eğer Allah bunları Arapça ile tabir ederse Kur'an, İbranice ile tabir ederse Tevrat, Süryanice ile tabir ederse İncildir. Burada lafızlar farklıdır, kelam değil. Allah'ı farklı lafızlarla ifade etmek de böyledir ki, onun zatı her durumda birdir.[284] Mesela, emirin görevlisi şehirde bir ilan yaptığında emir ilan etti denir. (Dolayısıyla kullanım mecaza işaret eder.)[285] Öyleyse, ibâreler namına Hz. Peygamberin getirdiği ve bizim okuduklarımız sadece Kur'an'a delildir. [286] İbare denildiğinde kastolunan ise dillerimizle telaffuz ettiğimiz ve mushaflara yazdığımızdır.[287]

---

[282] Pezdevî, **Usûlü'd-din,** s.66.

[283] Örneğin Kur'an kelimesi, iştirak ile hem kelam-ı nefsî, hem de ses ve harferden telif edilmiş bütüne denilir. Birinci manada kadîm, harf ve sesler olamayan, zat ile kâim bir sıfat iken; ikinci manada harf ve seslerden ibaret söz olan bu kelamın Allah'a izafesi, onu diğer mahuklara ait sözlerden soyutlamıştır. Bununla birlikte kelamullah ibaresi olmadan Kur'an mahlûk değildir de denmemiştir ki, Hanbelîlerin yaptığı gibi ses ve harflerin de kadim olduğu anlaşılmasın. (Şehabeddin Ahmed b. İbrahim Tunusi Dekdûsî, **Neşrü'l-leali bi-şerhi Bed'i'l-emâli,** thk. Salahaddin el-Hımsi, y.y, 2007, s.54.) Nitekim ehl-i sünnete göre kelam; Allah'ın zatı ile kâim ezelî, nefsî-zatî, harfler ve seslerden oluşmayıp kelamın bütün müteallıkatı ile ilintili bir mefhumdur. (Âmidî, **Ebkarü'l-efkar,** c.I, s.353; Âmidî, **Gayetü'l-meram fî ilmi'l-kelam,** thk. Hasan Mahmûd Abdüllatif, Kahire, Vizaretü'l-Evkaf, 1971, s.95.) Mutezile ise, kelamın harfler-seslerden mürekkeb muhdes ve mahluk olduğunda ittifak etmişlerdir. (Kadı Abdülcebbar, **Şerhü'l-usûli'l-hamse,** s.528. Âmidi, **Ebkarü'l-efkar,** c.I, s.354.) Haşeviyye, Kur'an'ın mihrablarda okunan, mushaflarda yazılan gayrı mahlûk ve muhdes, Allah ile kadim olduğu görüşündedir. Abdullah b. Küllab'a nisbet edilen Küllabiye mezhebi, kelamullahı Allah'ın zatı ile kâim ezeli mana olarak tanımlamışlar, bunun da tek bir şey olduğuna kâil olup, Tevrat-incil ve Kur'an'ın aynîliğini savunmuşlardır. Yine, şâhid ile gâibi ayırıp, dinlediğimiz ve okuduğumuz Kur'an'ı kelamullahın hikâyesi olarak almışlardır. (Kadı Abdülcebbar, **Şerhü'l-usûli'l-hamse,** s.527.) Hanbelîlerde kelamullah ses ve harflerdir. Ses ve harfler ise kadîmdir. (Râzî, **el-Mesailü'l-hamsun,** s.54.) Âmidî'nin Kur'anın ne olduğu sorusuna "bize göre zat ile kâim mana, hasımlarımıza göre (Mutezile) ise, Allah'ın yarattığı harf ve seslerdir" (Bkz. Âmidî, **Ebkarü'l-efkar,** c.I, s.368; A.m, **Gayetü'l-meram,** s.107.) cevabı yukarıda bahsettiğimz mezhebi ön kabullere iyi bir örnektir.

[284] Nesefî, **İtimad,** s.184.

[285] Âmidî, **Gayetü'l-meram,** s.111.

[286] Âmidî, **Ebkarü'l-efkar,** c.I, s.368; A.m, **Gayetü'l-meram,** s.107.

[287] Şehristânî, **Nihayetü'l-ikdam,** s.289.

Diğer bakış açısı ise; varlıkları, aynî, zihnî, lafzî ve resmî vücut mertebelerine ayırmış ve Kur'an'ın mahiyetini bu kategorilerde; mana olan kelamullah, elfazı mütehayyile ile ezberlenen, telaffuz edilen ve yazılan olarak ispat etmiştir.[288] Dolayısıyla bu sayılan kategorilerin hepsindeki Kur'an hakikat üzere kelamullahtır.

Nitekim Pezdevî'nin, (493/1100) "Kur'an bu sayılacaklardan hiçbirine bürünmeksizin mushaflarımızda yazılı, kalplerimizde korunan, kulaklarımızla duyulan ve dillerimizle telaffuz edilendir. İnsan kelamı için de aynı şeyleri söylüyoruz. Kelamın yazılması, kelama delalet edenin yazılmasıdır. Başka bir deyişle kelamullah manzumun (ibâre) kitabeti ile yazılmış olur. Bu mecaz değil, hakikattir. Hıfz bu manzumun ezberlenmesi, sem' bu manzumun duyulması, tilavet de yine kelama delalet eden manzumun okunmasıdır. O ezberlenince, duyulunca veya okununca kelamullah ezberlenmiş duyulmuş veya okunmuş olur."[289] ibareleri işte bu bakış açısının bir sonucudur.

Klasik kelam literatüründe Kur'an'ın usûlcünün ele aldığı dünyevî boyutu ve fizikî özellikleri ile gaybî boyutu arasındaki mesafe açılmış, teorik tartışmalar dışında genel algıya hitap eden Kur'an tasavvurunun hakikat veya mecaz olması hususunda soru işaretleri oluşmuştur. İşte hemen yukarıda verdiğimiz çözüm teorilerinin bu sorgulamalara bir cevap niteliğinde olduğu söylenebilir. Bunu Cürcânî'nin (816/1413) bir yanlış anlaşılmayı düzeltme sadedinde yer verdiği satırlarından okumak oldukça kolaydır. O, Eş'arî'nin (324/936) kelamullahı nefsî mana diye tarif ettiğini, bunun ise takipçileri tarafından yanlış yorumlandığını ve onların Eş'arî'nin kastının sadece kelam-ı nefsî olduğunu, lafızların ise ona göre hâdis olduklarını söylediklerini nakleder. Cürcani'ye göre, burada Eş'arî'nin kelamının yanlış anaşılmasından kaynaklanan sıkıntılar vardır. Bunlardan biri iki kapağın arasında olanın kelamlığını inkâr edenin tekfir edilmemesi ki, dinen iki kapağın arasındakinin kelam olduğu zarurîdir. Diğeri ise kelam-ı hakikî ile tahaddinin olmaması varsayımı, okunan ve ezberlenenin kelam olmama durumudur. Bu problem için Cürcânî'nin önerisi şöyledir: Mana kelimesinin iki

[288] Bkz. Teftazânî, **Şerhü'l-Makasıd,** c.I, s.342; İbn Ebu'l-İz, **Şerhu't-Tahaviyye,** c.I, s.193.
[289] Pezdevî, **Usûlü'd-din,** s.64.

kullanımı vardır. Bunlardan birisi, onun lafzın medlûlüne, ikincisi ise başkasıyla kâim emre denmesidir. Bu durumda Eş'arî'nin sözü ikinci manaya hamledilmelidir. Dolayısıyla nefsî kelam, lafız ve manayı içine alan bir kullanım alanına sahip olur. Allah'ın zatıyla kâim olan kelam mushaflarda yazılı, dillerde okunan ve kalplerde ezberlenendir. Bu sayılanlar ise hâdis olan kitabet, kırâat ve hıfzdan farklıdırlar.[290] Konumuz açısından oldukça önemsediğimiz Cürcânî'nin bu çıkışında mastar manalar hâdis iken, lafızlar adeta arada kalmışlığın bir simgesidir.

Ehl-i sünnetin mana-ibâre bağlamında çözüm olarak sunduğu delalet ve vücud mertebelerinde[291] okumak-okunan, dinlemek-dinlenen, yazmak-yazılan ayrımlarını israrla yaptıkları görülmektedir. Aslında bu gayretleri Kur'an'ın gayr-ı mahlûkluğunu isapata yönelik bir itiraz olarak okumak mümkündür. Fakat son tahlilde, ibâre ile mana ilşkisinde belki de her noktayı açıklama zorundalığının onları bazı çıkmazlara sürüklediği de gözlenmektedir.

Örneğin, mutezilenin ehl-i sünnete yöneltmiş olduğu "Siz Kur'an'ın bize iki kapak arasında tevatüren naklolunana isim olduğunu söylüyorsunuz. Hâlbuki bu, onun mushaflarda yazılı, dil ile okunan, kulak ile duyulan bir şey olmasını gerektirir. Bu da kesinlikle hudûsün özelliklerindendir." itirazına; " 0, burada sayılacaklara dâhil olmadan mushaflarımızda yazılı, kalplerimizde saklı, dillerimiz ile okunan ve kulaklarımızla duyulandır" tarifiyle cevap verilmiştir. Çünkü Kur'an, kelama delalet eden nazm ile duyulur, yine muhayyel bu nazm ile

[290] îcî, **Kitâbü'l-Mevakıf,** c.III, s.142.

[291] Bu noktada Şehristânî'nin Eş'arî duruşa bir eleştirisi vardır. Nitekim ona göre selef Kur'an'ın kelamullah olduğunda icma ettiğinde bu kelamullahtan kırâat mı makru mu, kitabet mi mektub mu kastolunur diye bir sorgulamaya girişmediler. Nasıl ki, Rasulullahın kabrine gittiklerinde buradaki onun ruhu mu, bedeni mi demeden onu selamladılar ve salâvat getirdilerse, onların Kur'an'ın kelamullah oluşu ile alakalı icmaları da bundan farksızdı. Ayrıca selef ve Hanbelîler'e göre iki kapak arasındakinin, okuduğumuz, işittiğimiz ve yazdığımızın kelamullahın aynısı olduğu üzerinde ittifak vuku bulmuştur ki, kelime ve harflerin de aynıyla kelmullah olması gerekir. Bu durumda kelamullahın gayr-ı mahlûk olduğu üzerinde ittifak olunca kelimelerin gayr-ı mahlûk ve ezelî olması gereklidir. İlk dönemlerde bu doğrultuda kelamullahın ya kadîm ya da (mutezile) hadis olduğa dair iki görüş varken, sonraki dönemlerde Eş'arî üçüncü bir görüş ortaya atmıştır ki, bu icmaya aykırı bir görüş olup, okuduğumuzun hakîkî manada değil mecazî olarak kelamullah olmasıdır. Son tahlilde Şehristânî teklifini "Eş'arî keyfiyeti ve hakîkatini araştırmaya kalkmadan rivayetlerde geldiği üzere okuyup yazdıklarımız kelamullahtır deseydi ya!" şeklinde sunar.[291] Bkz. Şehristînî, **Nihayetü'l-ikdam,** s.314-315.

ezberlenir, kelama delalet etmesi için koyulan şekil ve harflerle yazılır.[292] Bu söylem bize, hem ibâreden, hem de manadan vazgeçememe çıkmazını anımsatmaktadır.

Gazzalî'nin (505/1111) kelamullahın mushafa hululu söz konusu mudur, değil midir? Eğer mushafa hulul ettiyse kadîm olan hâdis olanda nasıl bulunur? Eğer etmediyse bu mushafta kelamullah var ve ona ancak abdestliler dokunabilir icmasına aykırı olmaz mı? sorularına verdiği; "Kadîm olan kelamullah; kalplerde mahfuz, mushaflarda yazılı ve diller ile makrûdur. Kâğıt, mürekkep, kitabet, harfler ve sesler ise hepsi hâdistir. Çünkü bunlar cisim ve cisimlerdeki arazlardır. Kadîm kelam, zat-ı ilahî demek değildir. Mushaflarda yazılı kelam da zatullah değildir. Bilakis harfler kelimeler ve sesler kadîm manaları içinde barındıran kavramlardır. Örneğin, ateş kelimesinin mushafta yazılı olması onun zatı manasına gelmez. Eğer böyle olsaydı kâğıtlar da mushaflar da yanardı. Bu kelimenin telaffuzu da aynı şekildedir. Eğer telaffuz edilen kelimenin zatı olsaydı dilin yanması gerekirdi. İşte Allah'ın zatı ile kâim kadîm kelam da böyledir. O medlûldür, delilin zatı değil. Harfler ise delildir ve bu delillerin şer-î hurmeti vardır ki, bu yüzden mushafa abdestsizler dokunamaz. Çünkü onda Allah'ın sıfatına delil vardır."[293] cevabı bahsettiğimiz Kur'an'ın dünyevî-gaybî boyutları arasındaki ilişkiyi açıklamada oldukça tatminkar doneler taşımakta ve ehl-i sünnetin çözüm teorileri adına bir açıklama getirmektedir.[294]

Mütekelliminin ele alıp incelediği ve konumuza ışık tutması beklenen, hikâye-mahkî ve kırâat-makru mevzularının da okunan ve hikâye edilenin, bu

---

[292] Teftazânî, **Şerhü'l-akaid,** s.114-115.

[293] Gazzalî, **İktisad,** s.96.

[294] Gazalî'nin kelamullahın duyulmasında ise aynı netliği gösteremediği görülür. Problematiğe göre, kelamullah icma ile mesmudur. Musa a.s. kelamullahı duymuştur. Biz de onu duyuyorsak Musa a.s.'ın kelamullahı duymakla has kılınmasının ne önemi kalmıştır. Ona göre, Musa a.s'ın duyduğu Allah'ın zatı ile kâim sıfatı kadîmedir. Müşriklerin duyduğu ise bu sıfata delalet eden seslerdir. (Gazzali, **İktisad,** s.98.) Müminlerin duyduklarının neliği ise tamamen ortada kalmıştır.

Musa a.s seslerden ve harflerden olmayıp Allah'ın zatı ile kâim olan kelamullahı nasıl duymuştur sorusuna Gazzalî oldukça net cevap vermiştir. "Kelamullah bir nevi idraktir; insana duyuramayacağımız ve bir şeye benzetmek suretiyle anlatamayacağımız bir keyfiyet arzeder." İşitme engellilerinin anladığı işaret dili ise, Gazzalî tarafından Musa a.s'ın kelamullahı duyduğu keyfiyete örnek gösterilmiştir. Bizim bu keyfiyeti hakkıyla bilememiz ise Allah'ın zatı ile kâim kelam sıfatının olmadığını göstermez. (Bkz.Gazzalî, **İktisad,** s.95.)

fiillerin mastar manalarından ayrılığının veya aynılığının incelenmesinden öte geçmemesi sebebiyle[295] burada üzerinde ayrıca durmuyoruz.[296] Çünkü bizim kelam ilmi içerisinde incelenen konular çerçevesinde cevabını aradığımız soru, okumak fiilinin hâdis olup/olmadığı ve bu fiilin sesler ve harflerle ilişkisi olmayıp, ıstılâhî manada kırâatın Kur'an karşısındaki konumudur.

Kırâatlar ibârenin telaffuzu esasına dayanıp, mana ile ibâre arasındaki ilişkinin mahiyeti özellikle teaddüdi kırâat meselesi bağlamında hayli önem arzetmektedir. Mana değişikliğine sebebiyet veren sahih kırâat farklılıklarının kadîm mana açısından ne ifade ettiği sorunu müvacehesinde yukarıda yer verdiğimiz görüşlerin söz konusu ilişkiyi açıklama açısından yetersiz olduğu görülse de, aslında ehl-i sünnetin konuyla ilgili görüşü açıktır. Çünkü onlara göre; ilahi kelam ezelde bir olup, emir-nehiy, heber, nida, istifham gibi türler muhataba tealluk edince çeşitlilik kazanır.[297] Kadı Abdülcebbar'ın (415/1025) bu teoriyi delalet iltizamı ile çürütmeye çalışması makul gözükmektedir. Çünkü kelam için kesinlikle bir delalet söz konusudur. Bu delalet de emir-nehiy ve haber gibi türlerle sağlanacaktır. Eğer bütün kelamın tek bir şey olduğu var sayılırsa, tek şey hem emir hem de nehiy ile muttasıf olacaktır ki, bu da oldukça imkânsız gözükmektedir.[298]

Aynı husus nesih meselesinde de gündeme getirilmektedir. Nitekim kelamullahın kendisinde nesih müstahil görülmüş, neshin ancak kelam ile koyulmuş hükümlerde söz konusu olabileceğini beyan edilmiştir. Çünkü nesih

---

[295] Nitekim mütekellimînin burada kastettiği kırâat, Kur'an okuyanların sesleri ve nağmeleri olup, bazı ibadetlerde vücuben bazılarında da nedben emrolundukları, cünüpken yapmaları yasak olan, kendisi sebebiyle sevap ve ıkaba muhatab oldukları amelleridir. Sevap ve ıkab ancak kulların ibadetleriyle ilintili şeylerde söz konusudur. Teklif, terğib ta'nif gibi hususların -imkâniyet bakımından değil- ezelî sıfatla irtibatlı olması imkânsızdır. Kırâatla okunana gelince o, kırâattan anlaşılan malum mana, ibarelerin kendisine delalet ettiği kadîm kelamdır, fakat ibarelerden ayrıdır. Nitekim Arapların kavramlara delalet eden bir takım ibareler vaz' ettikleri vakidir. Onlar şiiri bildirmeyi inşad, kelamdan olmayan gabya dair bilgileri zikir, seslerle kelamullaha delaleti ise kırâat olarak isimlendirmişlerdir. Bkz. Cüveynî, **İrşad,** s.130-132.

[296] Detaylı bilgi için bkz. Bakıllânî, **İnsaf,** s.76-99; Necdet Çağıl, **İlahi kelamın tabiatı (sözden yazıya),** İstanbul, İnsan Yayınları, 2003, s.98-106; Sinan Öge, **İlahi kelamın yapısı,** İstanbul, İnsan Yayınları, 2008, s.128-142.

[297] Bkz. Gazzalî, **İktisad,** s.76; Teftazânî, **Şerhu'l-Akaid,** s.90

[298] Kadı Abdülcebbar, **el-Muhit bi't-teklif,** Ömer es-Seyyid Azmi, Kahire, eş-Şeriketü'l-Mısriyye, t.y, s.319.

hükmün müddet beyanıdır. Allah dilediğine her zaman hükmedebilir. Nesih, tilaveti kaldırılan nazımda da gerçekleşebilir. Fakat bu -imkansızlığından ötürü- kelamullahta nesih olduğu manasına gelmez.[299] Bakıllânî (403/1013) tarafından, nesih meselesinde eğer değiştirilen ve tebdil edilen mahlûktur denirse bunun cehalet olacağı, tebdil ve neshin değiştirilmesi mümkün olmayan metluv-u kadîmde değil; resim, hat, tilavet ve hükümde düşünülebileceği ifade edilmiştir.[300]

Bu durumda kırâatlar hakkında söylenen de diğerlerinden farksızdır. Her ne kadar kırâatlar farklı ise de kırâat olunan birdir.[301] Emir ve nehyin kelamın şahsında tek şey olduğu söylendiğinde konunun buraya gelmesini tahmin etmek aslında hiç de zor değildir. Delaletü'ş-şâhid ale'l-gâib prensibi ile yola çıkan kelamcıların, vardığı bu noktada şâhidin sınırlarını çok aşan mezkûr tespitleri kendi ile çelişir gözükmektedir.

Tartışıldığı zemine baktığımızda, *Fıkhü'l-Ekber* şarihlerinden Aliyyü'l Kâri'nin (1014/1606) kelamullah-kırâat ilişkisi konusunda yaptığı tespit ve değerlendirme farkındalık bakımından gönlümüze su serpmektedir. Aliyyü'l-Kâri kırâat ihtilaflarının kelamullah kavramı çerçevesinde anlamlandırılması ile ilgili şu tespitlerde bulunmaktadır: "Bir ayette iki kırâat söz konusu olursa, bununla birlikte iki kırâatın manası da farklı ise, Allah iki kırâatla da tekellüm etmiştir ve iki kırâat iki ayrı ayet hükmündedir, denilir. Eğer iki kırâatın anlamaları aynı ise, o zaman Allah bunlardan biri ile tekellüm etmiş, fakat diğeri ile de okumaya ruhsat vermiştir."[302] Aliyyü'l-Kâri'nin bu değerlendirmesinden ibârenin kelama delaletini kabul ettiği ve anlam farklılığına sebebiyet veren her kırâat için kelamullahta bir medlûl bulunduğunu düşündüğü anlaşılmaktadır.

Evet, bizim bu başlık altında sorguladığımız Kur'an-kırâat aynîliğidir. Fakat bu noktada sadece Zerkeşî'ye atıf yaparak,[303] Kur'an ve kırâatın

---

[299] Pezdevî, **Usûlü'd-din,** s.62-63.

[300] Bakıllânî, **İnsaf,** s.73.

[301] Bakıllânî, **İnsaf,** s.112.

[302] Ali el-Kari, **Şerhu kitâbi'l-fıkhi'l-ekber,** Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984, s.42.

[303] Zerkeşî, Kur'an ve kırâatların birbirinden farklı iki hakikat olduğunu, Kur'an'ın Hz. Peygambere beyan ve icaz için indirilmiş vahiy, kırâatların ise bu vahyin elfâzına dair ya

hakikatlerinin birbirinden farklı şeyler olduğunu söylemenin her ne kadar mesnedi kuvvetli ve ayakları yere sağlam basan bir söylem gibi olduğu gözükse de, meselenin çözümüne katkı sağlamayan bir yaklaşım olduğu âşikârdır. Kırâatı harflerin yazımı ve keyfiyetindeki ihtilaflar olarak tanımladığımızda, elbette bunun Kur'an demek olmadığını söylemeliyiz. Aslında bu, insan ile konuşmanın hakikatlerinin farklı olduğunu söylemek gibidir. Bizim sorun olarak gördüğümüz ve halli için çaba sarfettiğimiz mesele ise, -fiziki âlem sınırlarında- insanın her konuştuğu ona ait midir, değil midir? problematiğidir. Şimdi asıl sorulacak olan, yazımında veya keyfiyetindeki farklılık ile okunan kelime ve harfler Kur'an'dan mıdır, yoksa değil midir? sorusudur.

İslam âlimlerinin Kur'an ve kırâat tanımı/tasavvurları, bu iki kavrama hangi pencereden baktıkları, onların gördükleri problemler ve bizim tespit ettiğimiz sorgulamalar başlık altında yaptığımız incelemelerin kazanımları olarak değerlendirilse de, Kur'an-kırâat aynîliği hakkında kesin bir yargıya varmanın çalışmamızın diğer konularının işlenmesinden sonra netlik kazanacağı kanaatinde olduğumuzu belirtmeliyiz. Nitekim yedi harf meselesi, kırâatların kaynağı, kırâatların tevatürlüğü, kırâat farklılıklarının manaya olan etkisi ve kırâat-mushaf ilişkisi gibi konular hakkında yargıya varmadan önce Kur'an-kırâat özdeşliği noktasında kesin bir kanaat belirtmek yanlış olacaktır.

II. YEDİ HARF PROBLEMATİĞİ

Daha çok ulumü'l-Kur'an bünyesinde ele alınıp kırâat ilmine dair eserlerin de mukaddimelerinde işlenen yedi harf meselesi adeta tefsir usûlü ve kırâat ilminin çözülemezliği ile şüyû bulmuş çetrefilli bir meselesidir. Yedi harfin ne olduğu ile ilgili oldukça fazla görüş beyan edilmiş, fakat bu görüşlerin çoğu kanımızca konunun mahiyetini tespitte hayli zayıf kalmıştır. Sadece yedi harf ile ilgili yazılan klasik eserler ile yine aynı sahada kaleme alınan muasır çalışmalarda

harflerinin yazımında, ya da tahfif-teskil gibi hususlara ait keyfiyetteki mezkûr ihtilaflara denildiğini söylemiştir. Bkz. Zerkeşî, **Burhan,** c.I, s.396.

sunulan alternatif çözümler de genellikle daha önce belirtilen görüşlerin modifiyeli versiyonlarından ibarettir.

Meselenin çözülemezliğinin; üzerinde tartışılan alanın hassaslığı, hadislerin ifadelerindeki kapalılık ve kırâat ekollerinin taşıdığı birikim üzerinden yedi harfi okumak gibi bir takım sebeplerden kaynaklandığı görülmektedir. Şimdi konunun analizini yapmak üzere, gerek kırâat ilmi gerekse Kur'an mefhumunu birinci dereceden ilgilendiren, yedi harf meselesine kaynaklık eden hadisler ve bu hadislerle ilgili sened-metin boyutundaki teknik bilgilere geçelim.

A.KIRÂAT METOLOJİSİNİN HADİS İLMİNDEN ALDIĞI MEBÂDÎ-YEDİ HARFE DAİR HADİSLER

İlk ve sonraki kaynaklarda farklı varyantlarıyla yer alan yedi harf ile ilgili hadislerdeki veriler, ne yazık ki yedi harften kastedilenin ne olduğunu açıklamak hususunda yeterli değildir. Şimdi yedi harf meselesinin mahiyet analizini yapabilme amacını ön planda tutarak hadis eserlerinde yer alıp ifade bakımından farklılık arzeden bu rivayetlerden örnek metinleri burada verelim.

Öncelikle, ilgili hadisler hem muhtasar formlarda, hem de tafsilatlı olarak karşımıza çıkmaktadır. Muhtasar rivayetlerden en öz, ayrıca hadislerin bütünü dikkate alındığında ortak paydayı teşkil edip tevatürlüğü söz konusu olanı "Kur'ân yedi harf üzere indirilmiştir."[304] rivayetidir. "Kur'an yedi harf üzere nazil olmuştur; hangisi ile okursan doğru okumuş olursun."[305] hadisi ile "Şüphesiz bu Kur'an yedi harf üzere indirilmiştir. (bunlarla) okuyun, bir sakınca yok. Fakat

[304] Nesâî, İftitah, 38; Ahmed b. Hambel, **Müsned,** c.V, s.114; Taberî, **Câmi,** c.I, s.31.

[305] Ebu Osman Saîd b. Mansur b. Şu'be el-Horosânî, **Sünen,** thk. Habibürrahman A'zamî, Bombay, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982, c.I, s.157; Ebu Bekr Abdullah b. Zübeyr b. İsa Humeydî, **Müsned,** thk. Habibürrahman A'zamî, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1962, c.I, s.163; İbn Ebu Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim, **Musannef,** haz. Kemal Yusuf el-Hût, Beyrut, Dâru't-Tac, 1989, c.VII, s.181; Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, **Müsned,** Beyrut, Dârü'l-Fikr, 1991, c.VI, s.433,463; Ebu Bekr İbnün-Nebil Ahmed b. Amr, b. Dahhak İbn Ebu Asım, **el-Âhâd ve'l-mesânî,** thk. Basim Faysal Ahmed Cevabire, Riyad, Dârü'r-Râye, 1991, c.VI, s.104; Taberî, **Câmiü'l-beyân,** c.I, s.30,32; Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selamet el-Ezdî Tahâvî, **Müşkilü'l-âsâr,** Beyrut, Dâru Sadır, t.y, c.IV, s.127; Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris İbn Ebu Hâtim, **el-Cerh ve't-ta'dil,** Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y, c.IX, s.461.

rahmet yerine azap, azap yerine de rahmet ayetini okumayın"[306] hadisi yukarıda verdiğimiz çekirdek rivayete ilave bazı bilgiler içermektedir. Özellikle rahmet-azap ayetleri bağlamındaki ifadeler okumalardaki değişikliklerin sınırını çizmede açıklayıcı bir hüviyet teşkil etmektedir.[307]

Birtakım rivayetlerde ise iki sahabi arasında farklı okumalar sebebiyle yaşanan hararetli tartışmaların Peygamberimize götürülmesi ve onun hakemliği ile konunun Kur'an'ın yedi harf üzere okunabilirliği realitesi ile çözüme kavuşturulması gündeme gelmektedir. Bu rivayetlerden bazıları şunlardır:

Ömer ibnü'l-Hattâb şöyle söylemiştir:

Rasûlullah'in (s.a.v.) sağlığında, Hişâm b. Hakîm'in Furkan sûresini okuduğunu işittim. Hişâm bu sureyi Rasülullah'ın bana okutmadığı bir şekilde okuyordu. Az kalsın namazda üzerine atılacaktım, fakat selam verinceye kadar sabrettim. Selam verince yakasından tuttum ve:

-Bu sureyi sana bu şekilde kim okuttu? diye sordum. Hişâm:

-Resûlullah (s.a.v.) okuttu, dedi.

-Yalan söyledin; çünkü Rasûlullah bana bu sureyi, senin okuduğundan başka bir şekilde okuttu, dedim. Ve yakasından tutarak Peygamberin yanına götürdüm.

-Ya Rasûlallah! Şunun, Furkan suresini bana okuttuğunuzdan farklı bir şekilde okuduğunu işittim, dedim. Peygamber bana:

-Hişâm'ın yakasını bırak, buyurdu. Ona da:

-Ey Hişam, oku! diye emretti. O da kendisinden duyduğum gibi okudu. Bunun üzerine Resûlullah:

-Böyle nazil oldu, buyurdu. Sonra bana:

-Ey Ömer, oku! diye emretti. Ben de onun bana okuttuğu gibi okudum.

-Böylece nazil oldu; şüphesiz ki Kur'ân yedi harf üzere indirilmiştir, ondan kolayınıza geleni okuyun, buyurdu.[308]

---

[306] Taberî, **Câmi,** c.I, s.45,46; Tahâvî, **Müşkilü'l-âsâr,** c.IV, s.127.

[307] Her ne kadar bazı rivayetlerde müteradif kelimelerle bu değişiklikler örneklendirilse de, biz burada ana metinlerle yetinip konunun tartışıldığı satırlarda mezkûr hususlara değinmek istiyoruz.

[308] Buharî, Fedâilü'l-Kur'ân, 5; Tevhid, 53; Mürteddûn, 9; Husûmât 4; Müslim, Salâtü'l-Müsâfirîn, 270; Ebu Davud, Vitr, 22; Tirmîzî, Kırâat, 11; Nesâî, İftitah, 37.

Übey b. Ka'b şöyle demiştir:

Rasûlullah (s.a.v.) bana bir sureyi okuttu. Bir defasında ben mescidde oturuyordum. Bir kimsenin benim okuduğumdan başka türlü okuduğunu işittim. Ona:

-Sana bu sureyi kim okuttu? dedim.

-Resûlullah (s.a.v.) diye cevap verdi.

-Benden ayrılma; Rasûlallah'a gideceğiz dedim ve onu Hz. Peygamber'e götürdüm:

-Ya Rasûlallah! Bu adam bana öğrettiğin sureyi başka türlü okuyor dedim. Peygamber (s.a.v.):

-Ey Übey oku! buyurdu. Ben de okudum. Resûlullah, "Güzel okudun" dedi. Sonra o adama:

-Oku! dedi. O da benden farklı okudu. Ona da:

-Güzel okudun, buyurdu ve devam etti:

-Ey Übey! Kur'ân yedi harf üzere indirimiştir; hepsi şâfidir, kâfidir.[309]

Hadisin nüzul zamanını tayinde de kullanılan Übey b. Ka'b rivayetinde bildirildiğine göre;

"Peygamber (s.a.v.) Gifaroğulları göleti yanında iken, Cibrîl (a.s.) kendisine geldi ve "Allah sana Kur'ân'ı ümmetine bir harf üzere okutmanı emrediyor" dedi. Bunun üzerine o, "Allah'tan mağfiret dilerim ümmetimin buna gücü yetmez" buyurdu. Sonra Cibrîl ikinci defa geldi ve "Allah sana Kur'ân'ı ümmetine iki harf üzere okutmanı emrediyor" dedi. Rasûlullah yine "Allah'tan af ve mağfiret dilerim, ümmetimin buna gücü yetmez" buyurdu. Sonra Cibrîl üçüncü defa geldi ve "Allah sana Kur'ân'ı ümmetine üç harf üzere okutmanı emrediyor" dedi. Hz. Peygamber yine aynı şekilde karşılık verince Cibrîl dördüncü kez geldi ve "Allah sana Kur'ân'ı ümmetine yedi harf üzere okutmanı emrediyor; hangi harf üzere okurlarsa doğru okumuş olurlar" dedi."[310]

---

[309] Nesâî, İftitah, 38.

[310] Müslim, Salâtü'l-Müsâfirîn, 274; Nesâî, İftitah, 37; Ahmed b. Hambel, **Müsned**, c.V, s.127, 128,129.

Rivayetlerde geçen yedi sayısının hakikî-mecazî mana ifade etttiği veya farklı sayıların gündeme taşındığı görüşlerin mesned kabul ettiği hadislerden bazıları ise şunlardır:

"Cebrâil bana bir harf üzere okuttu. Artırması için müracaat ettim. Aynı müracaatı yapmaya devam ettikçe o da her seferinde artırıyordu. Nihayet yedi harfe ulaştı."[311]

"Cebrâil ve Mîkâil bana geldiler. Cebrâil sağıma Mîkâil soluma oturdular. Cebrail: Ey Muhammed! Kur'ân'ı bir harf üzere oku dedi. Mîkâil: Artırmasını iste, dedi. Ben de: Bana artır, dedim. İki harf üzere oku, dedi. Mîkâil: Artırmasını iste, dedi. Ben de: Bana artır, dedim. Üç harf üzere oku, dedi. Mîkâil: Artırmasını iste, dedi. Artır, dedim. Yedi harfe ulaşıncaya kadar böyle devam etti. Ve Cebrâil dedi ki: Onu yedi harf üzere oku. Hepsi kâfidir, şâfidir.[312]

Bazı rivayetlerde beş gibi farklı sayılar da olsa, sıhhat problemlerinden ötürü sahih olarak gelen[313] 3 sayısının geçtiği "Kur'an üç harf üzere indirilmiştir."[314] rivayetini burada yer vermeyi yeterli görüyoruz.

Bu kısımla alakalı olarak vereceğimiz son örnekte ise hem yedi sayısına ulaşmadaki süreçten bahsedilmekte, hem de harfler arasındaki ihtilafların sınırına ışık tutulmaktadır.

"Ey Übey! Bana Kur'an okutulurken bir harf üzere mi yoksa iki harf üzere mi? denildi. Yanımda bulunan melek: İki harf üzere de, dedi. İki harf üzere, dedim. İki harf üzere mi yoksa üç harf üzere mi? denildi. Yanımda bulunan melek: Üç harf üzere de, dedi. Üç harf üzere, dedim. Nihayet yedi harfe ulaştı.

---

311 Buharî, Bedü'l-Vahy, 6; Fedâilü'l-Kur'ân, 5; Müslim, Salatü'l-Müsafirin, 272; Ebu Bekr Abdürrezzâk b. Hemmam San'anî, **Musannef,** thk. Habibürrahman A'zamî, Beyrut, el-Meclisü'l-İlmî, 1983, c.XI, s.219; Taberî, **Câmi,** c.I, s.14.

312 Ali b. Abdülmelik Hindî, **Kenzü'l-Ummal fi Süneni'l-Akvâli ve'l-Efâl,** nşr. Bekrî Hayyân, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1979, c.2, s. 50-51.

313 Bkz. Ebu Abdullah İbnü'l-Beyyi Muhammed Hâkim en-Nisâbûrî, **el-Müstedrek ale's-Sahîhayn,** Haydarabad, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1915, c. II, s.223.

314 Ahmed b. Hanbel, **Müsned,** c.V, s.22; Hâkim, **Müstedrek,** c. II, s.223.

Onlar ancak şâfîdir, kâfidir. Eğer sen **سميعا عليما – عزيزا حكيما** desen, azap ayetini rahmet, rahmet ayetini de azap ayeti ile bitirmedikçe hepsi doğrudur."[315]

İlgili hadislerin tevatürlüğü meselesinde sıklıkla gündeme gelen rivayette ise Ebu'l-Minhal Seyyar b. Selâme (129/746) şöyle demiştir:

"Hz. Osman'ın bir gün minberde şöyle dediği bize ulaştı: Peygamber (s.a.v)'in "Kur'ân yedi harf üzerine indirilmiştir, hepsi de şâfidir, kâfidir" sözünü işiten varsa Allah için söylesin! Hz. Osman ayağa kalkınca peşinden çok sayıda kimse de ayağa kalktı ve Rasûlullah (s.a.v.)'ın "Kur'ân yedi harf üzerine indirilmiştir, hepsi de şâfidir, kâfidir" hadisine şahadet ettiler. Bunun üzerine Hz. Osman da "Ben de onlarla birlikte şahadet ederim" demişti."[316]

Yukarıda verdiğimiz yedi harf hadislerinden çıkan yedi harf ruhsatının sebep ve hikmetlerinin anlatıldığı Übey hadisinin yanında "Resulullah Cebrâil ile buluştu ve ona: Ey Cebrâil! Ben ümmi bir ümmete gönderildim. Bunlar arasında kocamış kadın, ihtiyar erkek, oğlan ve kız çocuklar, hiç kitap okumamış kimseler vardır, dedi. Cebrâil: Ey Muhammed! Muhakkak ki Kur'an yedi harf üzere indirilmiştir, diye cevap verdi."[317] gibi rivayetler de bulmak mümkündür.

"İbn Mes'ûd şöyle demiştir: Bir kimseyi Kur'an okurken dinledim. Hâlbuki Rasulüllah'ı başka türlü okurken işitmiştim. Onu Hz. Peygambere götürdüm ve durumu anlattım. Fakat Rasulüllahın yüzünden bunu hoş karşılamadığını anladım. Buyurdu ki: ikiniz de güzel okudunuz. İhtilaftan sakınınız. Çünkü sizden öncekiler ihtilaf ettikleri için helak olmuşlardır"[318] gibi rivayetlerle de bu konuda ihtilafa düşmenin sakıncaları belirtilerek müminler bundan men edilmiştir.

Farklı tarikleriyle birlikte birçok rivayet içinden örneklemeye çalışarak verdiğimiz bu hadislerden 40 kadarını tefsirinde vermiş olan Taberî, (310/923) bu rivayetlerin senedinde geçen 12 sahabeyi zikretmiştir.[319] İbn Cezerî (833/1430) *en-Neşr*'inde söz konusu hadislerin senedinde 19 sahabeyi tespit etmiş,[320] Suyûtî

---

[315] Ebu Davud, Vitr, 22.

[316] İbn Hacer, **el-Metalibü'l-âliye,** c.III, s.285.

[317] Tirmizi, Kırâat, 11, Taberi, **Câmi,** c.I, s.16. Ayrıca bkz. Ahmed b. Hanbel, **Müsned,** c.V, s.400, 405-406.

[318] Buharî, Enbiyâ, 54; Ahmed b. Hanbel, **Müsned,** c.I, s.393.

[319] Taberî, **Câmi**, c.I, s.20; Abdurrahman Çetin, **Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kırâatlar-Oryantalistlerin Görüşleri,** İstanbul, Ensar Neşriyat, 2010, s.39.

[320] İbn Cezerî, **en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr**, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y, c.I, s.21.

(911/1505) ise 21 sahabenin ismini sıralamıştır.[321] Kettâni (1345/1927) de bu hadisleri rivayet eden sahabe sayısını 24 olarak kaydetmiştir.[322]

Abdussabur Şahin, bu rivayetlerin 46 senedle geldiğini, bunların sadece 8'inin zayıf geriye kalan 38'inin ise sahih olduğunu vurgulamıştır.[323] Ebu Ubeyd, (224/838) bir rivayet dışında bu rivayetlerin tevatürlük derecesine ulaştığını kaydetmiştir.[324] Bu rivayetlerin ehl-i sünnet arasında farklı derecelerde kabul edilmekle birlikte haber-i vâhid olarak sahihliği noktasında herhangi bir ihtilaf yoktur.[325]

B. YEDİ HARFLE İLGİLİ İLERİ SÜRÜLEN KUVVETLİ GÖRÜŞLER

Yedi harften kastolunan mananın mahiyeti ile ilgili yorumlar ve tartışmalar günümüze kadar varlığını sürdüre gelmiştir. Suyûtî, (911/1505) bu yorumların 40 civarında olduğunu belirtip *el-İtkan*'ında 35 madde halinde sıralayarak bizlere ulaşabileceğimiz detaylı bir liste sunmuştur.[326] Eserlerde Suyûtî'nin verdiği maddelerden farklı olarak birbirinin benzeri daha birçok görüş bulmak da mümkündür ki, Abdurrahman Çetin bu görüşlerin sayısının 60 civarında olduğunu tespit etmiştir.[327]

Çoğu birbirinin tekrarı niteliğinde ve mesnedsiz bu görüşlerden hepsine burada işaret etmek elbette konuyu gereksiz mecralara götürmekten ibaret kalacaktır. Bunun yerine taraftar bulan ve delillerle zemini doldurulmaya çalışılan 5 -diğerlerine nispetle- kuvvetli görüşü örneklik teşkil etmesi bakımından kısaca inceleyip değerlendirmenin doğru olacağı kanaatindeyiz.

---

[321] Suyûtî, **İtkan,** c.I, s.100.

[322] Ebu Abdullah Muhammed b. Cafer b. İdris Kettânî, **Nazmü'l-mütenasir mine'l-hadisi'l-mütevatir**, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983, s.186.

[323] Abdüssabur Şahin, **Tarihü'l-Kur'ân**, Kahire, Dâru Nahdatî, 2006, s.51; Ayrıca bkz. Ünal, **Kırâat Farklılıklarının Rolü**, s.68.

[324] Bkz. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellam el-Herevi el-Ezdi, **Fezailü'l-Kur'ân ve meâlimuhu ve âdâbuhu**, thk. Ahmed b. Abdülvehhab el-Hayyati, Rabat, Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslâmiyye, 1995, c.II, s.168; Suyûtî, **İtkan**, s.100; Şahin, **Tarihü'l-Kur'ân**, s.50.

[325] Ebu Amr Osman b. Saîd Dânî, **Camiu'l-beyân fi'l-kırâatis-seb'i'l-meşhûra**, thk. Muhammed Kemal Atik, Ankara, Diyanet Vakfı Yayınları, 1999, c.I, s.11. Hadislerin tevatür derecesinde olup olmadığıyla ilgili değerlendirmeler için bkz. Aşıkkutlu, *"Kırâat İlminin Temellendirilmeside Ahruf-ü Seb'a Hadisi: Tahric, Tahlil ve Değerlendirme,"* **Kur'ân ve Tefsir Arştırmaları IV**. (Kırâat Sempozyumu), s.92-102.

[326] Suyûtî, **İtkan**, c.I, s.100-115.

[327] Çetin, **Yedi Harf ve Kırâatlar,** s.111.

1. Yedi Harfin Hakikati Bilinemez-Müteşabih Olduğu Görüşü

Ebu Cafer Muhammed b. Sa'dân'a (231/845) nispet edilen[328] bu görüşe göre, hadislerin manası müşkildir. Dolayısıyla, kastolunan manayı tespite imkân yoktur. Hadislerin manasında işkale yol açan sebep, harf kelimesinin lafzî müşterek olarak birçok manaya kullanılması, bu durumlarda ise kastolunan mananın bilinememesidir.[329]

Suyûtî (911/1505) de *Tenvirü'l-havalik* isimli *Muvatta* şerhinde *İtkan'*da 40'a yakın görüşü zikrettiğine yaptığı atfın hemen ardından bu görüşler içerisinde kendisine en ercah geleninin bu görüş olduğunu, nitekim hadislerin de Kur'an gibi muhkem-müteşabih olabileceğini söyler.[330] Fakat buradaki "ahruf" kelimesinin müteşabih diye adlandırılması tartışma götürür bir meseledir. Çünkü "harf"' kendisinden hiçbir şey anlaşılmayan bir kavram değilken, eş sesli bir kelime olarak manalarından birini tercih etmek de imkân dâhilindedir.[331] Dilimizde de karşılaştığımız bu türlü kelimelerde kelimenin hangi manaya kullanıldığı, bağlamdan ve bu kelime ile kullanılan diğer kelimelerden açığa çıkmaktadır. Sadece "gül" dediğimizde ortaya çıkan muğlaklık, "gülü suya koy" veya "az gül" cümlelerindeki kullanımı ile tamamen giderilmiş olur. Aynı şekilde hadislerde geçen "ahruf" kelimesinin manasını da rivayetlerin sibakına veya muhtemel manalarından birine hasretmek gerekir.[332]

Her ne kadar hadisteki ifadeler "el-ahruf" kelimesinin vecihler, okuma tarzları olduğunu açığa çıkarsa da bunların ne olduğu hususunda bir açıklama olmamasını esas müşkillik olarak değerlendiren Çetin'e kısmen katılmakla birlikte, serdedilen görüşlerin yanlışlığı varsayımında en zararsız görüşün bu olduğu, burada yorumdan kaçınmak suretiyle muhtemel bir hataya düşmekten sakınma olduğu tespitine[333] katılmıyoruz. Nitekim, yorumdan kaçınma-

---

[328] Ebu Şâme, **el-Mürşidü'l-veciz,** haz. Tayyar Altıkulaç, Beyrut, Dâru Sadır, 1975, s.88; Zerkeşi, **Burhan,** c.I, s.213.

[329] Ebu Şâme, **Mürşid,** s.88; Zerkeşî, **Burhan,** c.I, s.213; Suyûtî, **İtkan,** c.I, s.100; Zürkânî, **Menahil,** c.I, s.165.

[330] Suyûtî, **Tenvirü'l-havalik şerhu ala Muvatta'i Malik; İs'afü'l-mübetta' bi-ricali'l-Muvatta',** Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y, c.I, s.206.

[331] Hasan Ziyaeddin Itr, **Ahrufü's-seb'a ve menziletü'l-kıraa minha,** Beyrut, Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1988, s.129.

[332] Bkz. Zürkânî, **Menahil,** c.I, s.165.

[333] Çetin, **Yedi harf ve kırâatlar,** s.124.

yorumlamama ile yorumlanamaz olduğunu söyleme arasındaki fark açıktır. Ayrıca aksi düşünüldüğünde, eğer bu görüşlerden biri doğruysa bunun yorumlanamaz olduğunu savunmak da, bir o kadar tehlikelidir.

2. Yedi Lehçe Görüşü

Yedi harfi Arap lehçelerinden en fasih olan yedisi ile açıklayan bu görüşün savunucuları arasında Ebu Ubeyd Kasım b. Sellam, (224/838) Ebu Hatim es-Sicistânî, (255/869) Ahmed b. Yahya b. Sa'leb, (291/903) Ebu Mansur el-Ezherî, (370/980) Ebu Bekr b. Tayyib Bakıllânî, (403/1012) Beyhakî, (458/1065) Ebherî (500/1106) gibi âlimler gösterilir ve âlimlerin çoğunun tercih ettiği görüş olarak tanıtılır.[334]

Bu görüşte yedi harften kastolunan mana lehçe teorisine bağlanır. Ne var ki, eserlerdeki ibârelerden görüş taraftarlarının kastettiğinin Kur'an'daki tek kelimenin farklı yedi lehçe ile veya lehçeye göre okunması olmayıp, onların Kur'an'a serpiştirilmiş yedi lehçeye ait kelimelerden bahsettikleri[335] anlaşılmaktadır.

Kanaatımızca, buna sebebiyet veren bu eserlerde Ebu Ubeyd'e nispet edilen "Burada kastedilen her bir kelimenin yedi lehçe ile okunması değil de, Kur'an'da dağınık olarak bulunan yedi lehçenin varlığıdır. Bunlardan bazıları Kureyş, bazıları Hüzeyl, bazıları Hevâzin, bazıları Yemen.. lehçeleri ile indirilmiştir. Bazı lehçeler bu konuda diğerlerinden daha şanslıdır." ifadeleridir.[336]

Aslında lehçeler meselesi gündeme geldiğinde gelenekte üç görüşün savunulabilirliği ihtimal dâhilindedir.

a.Yedi harf, Kur'an'da dağınık olarak bulunan yedi lehçeye ait kelimelerdir.

b.Yedi harf, bir kelimenin yediye kadar veya yedi sayısında kesretten kinayenin kastolunduğunu kabul ettiğimizde birden çok lehçesel farklılıkla okunmasıdır.

---

[334] Bkz. Ebu Şâme, **Mürşid,** s.88; Kurtubi, **Câmi,** c.I, s.43-44; Zerkeşî, **Burhan,** c.I, s.217; Suyûtî, **İtkan,** c.I, s.104; Zürkânî, **Menahil,** c.I, s.173.

[335] Bkz. Zerkeşî, **Burhan,** c.I, s.217; Suyûtî, **İtkan,** c.I, s.104; Zürkânî, **Menahil,** c.I, s.173.

[336] Bkz. İbn Cezerî, **Neşr,** c.I, s.24; Suyûtî, **İtkan,** c.I, s.104; Zürkânî, **Menahil,** c.I, s.173.

c.Yedi harf, yedi lehçenin farklı kullanımlarından ibaret olan aynı manaya delalet eden müteradif kelimelerdir.

Ne yazık ki, konunun işlendiği yerlerde bu ayrımın yapılmadığı ve görüşlerin iç içe geçtiği görülmektedir. Taberî'nin (310/923) savunduğu müteradif okumalar özgünlüğü ve şöhretinden ötürü ayrı bir başlık altında değerlendirilmektedir. Ancak, diğer iki görüşün aynı başlık altında işlenmesinin çok yanlış olduğu açıktır. Fakat, buna gerek de yoktur. Nitekim biz, Ebu Ubeyd'in kastettiği mananın yukarıda bahsettiğimiz eserlerden çıkan manadan farklı olduğunu düşünüyoruz. Çünkü onun *Fezailü'l-Kur'an* ve *Garibu'l-Hadis* isimli eserlerinde bahsettiği, yedi lehçe ile okunan kelimelerdir.[337]

Belki yukarıda birinci madde olarak verdiğimiz görüşün *el-Muharrerü'l-Veciz* adlı eserinde "Yedi harfin manası, Kur'an'da kendi lehçeleri ile indiği yedi kabileye ait ibarelerin varlığıdır. Kur'an, manayı en fasih ve veciz olanı dikkate almak kaydı ile bazen Kureyş, Bazen Huzeyl bazen de bir başka kabilenin ibâresi ile ifade eder."[338] diyen İbn Atıyye'ye (541/1147) ait olduğunu söylemek mümkündür. Fakat birkaç parağraf sonra aynı hadisteki ibâhadan bahsederken bir kelimeyi diğer kelime ile değiştirmenin her bir kişiye verilmiş bir ruhsat olmadığını, bunun Peygamberimiz tarafından okutulmak kaydı ile belirlendiğini söyleyen de odur.[339] Ayrıca yine İbn Atiyye'nin, İbn Tayyib'in sözlerini eleştirdiği satırlarda müdafasını yaptığı görüşün yedi lüğatın Kur'an'a dağıtılmış yedi farklı lehçeye ait kelimeler değil de bir kelimeyi yedi lehçeye göre okuma eksenli olduğu da görülmektedir.[340]

---

[337] Eserlerin bazılarında Ebu Ubeyd'e isnad edilen cümle şöyledir:

ليس المراد ان كل كلمة تقرأ على سبع لغات بل اللغات السبع مفرقة فيه فبعضه بلغة قريش و بعضه بلغة هذيل وبعضه بلغة هوازن وبعضه بلغة اليمن و غيرهم قال اللغات اسعد به من بعض واكثر نصيبا Örn. Bkz. Zürkânî, **Menahil,** c.I, s.173. Fezail'deki ibare ise:

وليس معنى تلك السبعة ان يكون الحرف الواحد يقرأ على سبعة اوجه هذا شيئ غير موجود ولكنه عندنا أنه نزل على سبع لغات متفرقة في جميع القران من لغات العرب فيكون الحرف منها بلغة قبيلة والثاني بلغة أخرى سوى الأولى والثالث بلغة أخرى سواهما كذلك الى السبعة وبعض الأحياء أسعد بها وأكثر حظا فيها من بعض و ذلك يبين فى أحاديث تترى Bkz. Ebu Ubeyd, **Fezail,** s.203. Garibu'l-hadis'te de yine anlarmak istediği kelimelerin aynı manayı taşımak kaydıyla farklı lehçelerle okunmasıdır. Bkz. Ebu Ubeyd, **Garibu'l-hadis,** Haydarabad, Dâiretü'l-Maaârifi'l-Osmaniyye, 1964, c.III, s.159-160.

[338] İbn Atıyye, **el-Muharrerü'l-veciz fi tefsiri'l-kitâbi'l-aziz,** thk. Abdüsselam Abdüssafi Muhammed, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993, c.I, s.46.

[339] İbn Atıyye, **el-Muharrerü'l-veciz,** c.I, s.47.

[340] İbn Atıyye, **Mukaddimetân,** s.267.

Eğer burada yedi harfin Kur'an'a serpiştirilen yedi lehçeye ait kelimelerden ibaret olduğu görüşünden bahsediyorsak; bu görüşün yedi harfi açıkladığı değil de, farklı bir vakıayı dile getirdiğini söyleyebiliriz. Aksi takdirde, bu görüş yedi harfin muğlaklığı karşısında yedi harfi Kur'an dilinin özellikleri ile açıklama gayretinden öte gidememektedir. Mebâdî başlığı altında verdiğimiz hadislerde görüleceği üzere, yedi harf ruhsatının ümmete bir kolaylık olarak indirildiği bizzat Peygamberimiz tarafından açıklanmıştır. Üzerinde ittifak edilememiş yedi lehçeye ait kelimelerin Kur'an'da dağınık bir şekilde bulunduğunu varsaydığımızda bu, bir kelimenin yedi lehçeye göre farklı şekillerde okunmasının tam tersine; yedi lehçeye dayanan her bir kelimenin herkes tarafından aynı okunduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla; yedi harf kapsamındaki bir kelime, o kelimenin ait olduğu lehçeyi konuşanlar için kolaylık ifade ederken, diğer altı lehçe ile konuşan kabileler için bir zorluk getirmektedir.

Ayrıca, eğer konu Kur'an'da geçen farklı lehçelere ait kelimeler ise, Kur'an'da sayılan yedi lehçeden daha fazla lehçenin bulunduğu bilinmektedir. Hatta bu lehçelerin sayısını 40'a kadar çıkaran çalışmalar mevcuttur. Bununla birlikte, Kureyş lehçesinin liderlik vasfına haiz, diğer lehçelerden selikasına uygun olanları bünyesine alan ve kendi zevkine uygun bir şekle bürüyen, lehçeler üstü olduğu unutulmamalıdır.[341] Zaten bu hakikat göz önünde bulundurulduğunda Kureyş lehçesi-Kur'an ilişkisi daha net kavranacak ve diğer lehçelere ait kelimelerin Kur'an'da mevcudiyeti meselesi bir sorun teşkil etmeyecektir.

Yine sahabiler arasında kırâat ihtilafından kaynaklanan tartışmalardan da açığa çıktığı üzere, farklı okunup Peygamberimize taşınan yerler birdir. Kur'an'a dağıtılmış yedi lehçe görüşünü savunanlara göre, aynı kelimenin farklı bir şekilde okunması söz konusu değildir ki, bu durumda ihtilafın varlığı da tutarsız olur.[342]

Sonuç olarak; yukarıda işaret ettiğimiz üç maddeye dönecek olursak, yedi harfin Kur'an'da bulunan farklı yedi lehçeye ait kelimelerle açıklanması çok taraftar bulmayan ve kendi içinde de tutarlı olmayan zayıf bir görüş olarak

[341] Bkz. Zürkânî, **Menahil,** c.I, s.174.
[342] Bkz. Zürkânî, **Menahil,** c.I, s.174.

kalacaktır. Böylece yedi lehçe başlığı altında incelenmesi gerekenin Kur'an'ın yedi farklı lehçeye göre indirildiğini savunan görüş olduğunu açıkça söyleyebiliriz ki, bizim de bundan sonra yedi lehçe görüşü ile kastımız bu olacaktır.

Her ne kadar yedi kırâatın nüzul keyfiyeti-kemmiyeti ve yedi sayısının taşıdığı manalar konusunda bu görüşe katılmasak da, işaret ettiğimiz hususların konu ile alakalı hayati öneme sahip olduğunu düşünüyoruz. Nihayetinde, lehçe teorisi, hadislerin vürud sebebi ve hikmeti ile gayet uygunluk arz etmektedir. Ne var ki, açık kalan ve eleştirilen yönleri itibariyle bu teorinin de burada bahsedildiği şekliyle kabul edilmesi çok makul gözükmemektedir. Daha önce bahsettiğimiz gibi, Kur'an'ın yediden fazla lehçeyi içerisinde barındırması ve taraftarları nezdinde yedi lehçe üzerinde birlik sağlanamamasının yanında ferşe dair farklılıkların bu teorinin neresinde olduğu da yine tartışma konusu yapılmıştır.[343] Evet, gerek kırâatlardaki müteradif gurubun gerekse fonetik grubun lehçe ile açıklanmasının ciddi bir temeli vardır; fakat ferşe dair nahvî ve sarfî farklılıkların lehçe ile ilişkisini[344] kurmak bu kadar kolay değildir. Bunun da ötesinde, yedi lehçe teorisinin ferşî farklılıkları bu teoriyle açıklaması veya dışlaması noktasında net tavır sergilememesi, yedi harf meselesinin bu başlık altında ele alınan yedi lehçe görüşü ile açıklanmasını imkânsız kılmaktadır.

3. Müterâdif Kelimeler Görüşü

Bu görüşe göre; yedi harf, aynı manaya gelen yedi farklı kelimeye ait vecihlerdir. Başka bir ifade ile bir kelimenin aynı manaya gelen yedi farklı kelime ile ifade edilmesidir. Örneğin **قربي–نحوي–قصدي–الي–أقبل–هلم–تعال** gibi kelimelerin hepsi "gel" anlamındadır. Abdullah b. Vehb, (197/812) Süyan b. Uyeyne, (198/813) Taberî (310/922) ve Tahavî (321/933) gibi âlimlerin bu görüşte olduğu bildirilmiştir.[345] İbn Abdülber'in (463/1071) bu görüşü ulemanın çoğuna isnad ettiği de yine aktarılanlar arasındadır.[346]

---

[343] Bkz. Ebu Şâme, **Mürşid,** s.90; Zerkeşî, **Burhan,** c.I, s.219; Zürkânî, **Menahil,** s.174; Suyûtî, **İtkan,** c.I; s.104; Subhi Salih, **Mebahis,** 104, 105; Çetin, **Yedi Harf ve Kırâatlar,** s.129.

[344] Bkz. Mehmet Dağ, **Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım,** İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011, s.76.

[345] Bkz. Taberî, **Câmi,** c.I, s.25; Kurtubi, **Câmi,** c.I, s.42; Zerkeşî, **Burhan,** c.I, s.220; Suyûtî, **İtkan,** c.I, s.103; Zürkânî, **Menahil,** 176; Subhi Sahlih, **Mebahis,** s.107.

[346] Zerkeşî, **Burhan,** c.I, s.220.

Yedi harfin müteradif kelimelerle okunması görüşü temellendirilirken dikkate alınan rivayetlere eserlerde fazlaca işaret edilmiştir. Bu rivayetlerin -burada zikretmeden- rahmet-azap ayeti kutupları arasında gerçekleşecek okuma serbestisi ve özellikle sahabi nakillerinden müteşekkil aynı manaya gelen farklı lafızlarla okuma örneklerinden ibaret olduğuna değinmekle yetiniyoruz.[347]

Müteradif kelimeler görüşünü savunanların bu şekli ile bütün yedi harf birikimini müteradif olgusuyla mı açıkladıkları, yoksa kendilerini yedi harf kapsamındaki birikim içerisinde sadece "müteradif kategori" ile mi sınırladıkları muğlaktır.[348] Eğer yedi harfin içerisini sadece müteradiflerle dolduruyorlar ise, diğer lehçesel farklılıklar (fonetik) ile ferşi (grametik) farklılıkların onlara göre Kur'an ve yedi harfin neresinde durduğu açık değildir. Kendilerini yedi harf kapsamındaki birikim içerisinde "müteradif kategori" ile sınırladıklarını varsaydığımızda ise; bu, meselenin onlar katında da muğlak olduğunu kabul manasına gelecektir.

Müteradif kelimeler görüşü zaman zaman ulema nezdinde de ciddi eleştirilere maruz kalmıştır.[349] Yedi harfi müteradif yedi lügata hasreden bu görüşün doğal olarak savunduğu mushaf ile nesih meselesine -ileride ayrı bir başlık altında değerlendirileceğinden- burada girmek istemiyoruz. Yedi sayısının taşıdığı anlam, birbirleri yerine kullanılan müteradif kelimelerin kaynağı ve yedi lehçe ile bu görüşün ilişkisi gibi konular ise işleyeceğimiz birkaç konunun ortak paydasıdır ve bu konularla alakalı muhtemel sorulara yeri geldikçe cevaplar aranacaktır.

4. Yedi Vecih Görüşü

Yedi vecih görüşünü savunanlar arasında Ebu Hatim es-Sicistanî, (255/869) İbn Kuteybe, (276/889) Bâkıllâni, (ö.403/1013) Mekki b. Ebu Talib, (437/1045) Ebu Amr ed-Dânî, (444/1053) Ebu'-Fazl er-Râzî, (454/1062)[350] İbn Cezerî,

---

[347] Bkz. Taberî, **Câmi,** c.I, s.22; Kurtubî, **Câmi,** c.I, s.48; Zerkeşî, **Burhan,** c.I, s.220; Suyûtî, **İtkan,** c.I, s.103

[348] Dağ, **Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel bir Yaklaşım,** s.75.

[349] Örn. Bkz. Zürkânî, **Menahil,** c.I, 168-182; Subhi Salih, **Mebahis,** s.107-108.

[350] Her ne kadar bazı eserlerde Ebu'l-Fazl er-Razî'nin *Levâih* isimli eserine atfen bu görüşte olduğu belirtilse de (İbn Cezerî, **Neşr,** c.I, s.27; Suyûtî, **İtkan,** c.I, s.102), *Meâni'l-ahrufi's-seb'a* isimli eserinde onun en sağlam görüş olarak benimsediği görüşün, bu konuda sükût etmek olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. Ebü'l-Fazl er-Razi, Ebü'l-Fazl Abdurrahman b. Ahmed b. Hasan b. Bündâr **Meâni'l-ahrufi's-seb'a,** thk. Hasan Ziyaeddin Itr, Dımaşk, Beyrut, Dârün-Nevâdir, 2012, s.352.

(833/1429) Zürkânî ve Subhi Salih gibi âlimler vardır. Belirtilen yedi vechin neler olduğunda ise ittifak bulunmayıp bazen diğer görüş veya görüşler muahhar bir alim tarafından aynen benimsenmiş ve ispat edilmeye çalışılmış, bazen de bazı maddeler aynen alınıp diğer maddeler değiştirilmiştir. Yine yeni yapılan tasniflerde bir iki maddenin bir arada verilip eklemelerin yapıldığı veya diğer görüşlerin eleştirilip yeni bir tasnife gidildiği de görülmektedir.[351]

Biz burada sadece örneklik teşkil etmesi bakımından İbn Cezerî'nin ve Subhi Salih'in yedi vechini zikredip geçmek istiyoruz. Otuz senelik bir tefekkürün mahsülü olduğunu söylediği yedi vecih İbn Cezerî'ye göre; 1.Yazıda ve manada değişiklik olmadan harekelerdeki farklılıklar, 2. Yazıda değişiklik olmadan sadece manayı değiştiren harekelerdeki farklılıklar, 3. Yazıda değil de, manada değişiklik yapan harf ihtilafları, 4. Manada değil de lafızda değişiklik yapan harf ihtilafları, 5. Hem yazıda hem de manada değişiklik yapan harf ihtilafları, 6. Takdim ve tehir farklılıkları, 7. Ziyadelik ve noksanlık hususundaki farklılıklardan müteşekkildir.[352] Subhi Salih'e göre ise yedi vecih, 1. İrab vecihleri, 2. Harf ihtilafları, 3. İsim ihtilafları, 4. Kelime ihtilafları, 5. Takdim-tehir, 6. Ziyade-noksanlık, 7. Lehçe ihtilaflarıdır.[353]

Esasında bu kanaati benimseyenler, Arap lehçelerini ve kırâatları tahlil etmişler ve gerek lehçeler arası gerekse kırâatlar arası farklılıkları oluşturan yedi temel noktayı tespit ederek onların yedi harf olduğunu ileri sürmüşlerdir.[354] Bunun yanında yukarıda ifade ettiğimiz gibi bu âlimlerin aralarında ittifak ettiği de söylenemez. Bunu görmek adına şu ayrıntılara işaret etmek yerinde olacaktır:

Yedi vecih görüşünü savunan âlimlerden Ebu Hâtim Arap dilindeki farklılıkları esas alarak taksimata giderken, İbn Kuteybe kırâatları esas almıştır.

---

[351] Krş. **Mukaddimetân,** s.221-228; Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, **Te'vîlü Müşkili'l-Kur'an,** thk. es-Seyyid Ahmed Sakr, Kahire, Dârü't-Türas, 1973, s.36-38; Ebu Muhammed b. Hammus b. Muhammed Mekkî b. Ebu Tâlib, **el-İbâne an meani'l-kıraa,** thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan, Dımaşk, Dârü'l-Me'mun li't-Türas, 1979, s.71; Dânî, **Camiu'l-beyan,** c.I, s.15-16; İbn Cezerî, **Neşr,** c.I, s.26; Zürkânî, **Menahil,** c.I, s.179, Subhi Salih, **Mebahis,** s.108-113.

[352] İbn Cezerî, **Neşr,** c.I, s.26.

[353] Subhi Salih, **Mebahis,** s.108-113.

[354] Mehmet Emin Maşalı, **Kur'ân'ın Metin Yapısı: Mushaf Tarihi ve İmlası**, Ankara, Avrasya Yayıncılık, 2004, s.346.

Bâkıllânî, Mekki b. Ebu Talib ve İbn Cezerî, görüşlerini İbn Kuteybe'den istifade ederek ortaya koymuşladır. Dânî yedi sayısına bağlı kalmadan görüşlerini daha dağınık bir şekilde sunmuştur. Subhi Salih ise, İbn Kuteybe'den aldığı 5 vechi dört maddede toplayıp, bunları Râzî'ye atfedilen vecihlerden üçü ile birleştirmiş ve kendi görüşü olarak kaydetmiştir.[355] Bu görüşü savunanlar içinde Abdurrahman Çetin'i ise ayrıca zikretmek gerekir. Çünkü Çetin klasik tasniflerden farklı olarak, yedi sayısındaki kesretten kinaye görüşünün de etkisiyle mütevatir on kırâatta bulunanları ön sıralara aldığı 13'lü bir tasnife gitmiş, 7'li sistemleri aralarında ittifak olmamasını eleştirken, vecihlerdeki bu sayının daha da artabileceği veya bunların birleştirilebileceğinden bahsetmiştir.[356]

Öyle görülüyor ki, yedi vecih görüşü aktarılan mevcut kırâat birikimini temellendirme çabasıdır. Belki bunda etkin olan hususlardan biri, zikredilen görüşlerde özellikle ya fonetik gurubun, ya da ferşî gurubun sistem dışarısında bırakılması ve kapsayıcı temellendirmelere gidilememesidir. Fakat bunu yaparken de başarılı olduğu söylenemez. Çünkü burada yapılan yedi harfi kırâat birikimine kaynak göstermek bile olmayıp, mevcut kırâat birikimini yedi harfteki yedi sayısını temel alarak kategorileştirmekten ibarettir. Esasında bu durum tarihi süreçte yedi harf vakıasıyla da hiç uyuşmamaktadır. Nüzul tartışmalarına hiç girmeksizin bu ruhsat verilmeden önce geçerli olan bir harfin bu kategorilerden hangisi olduğu sorunu veya nesih gerçekleştiyse neshedilenin hangi vecih olduğu soruları bu görüşün yedi harf mantığına yaklaşamadığını göstermektedir.

5. Kesretten Kinaye Görüşü

Bu görüş Kâdı İyâd'a (544/1149) isnad edilirken, Kâsımî, (1914) Râfiî, (1937) İzmirli İsmail Hakkı, (1946) İ. Cerrahoğlu, A. Çetin, S. Yıldırım gibi çağdaş isimler de yedi sayısının çokluk ifade ettiği görüşündedirler.[357] Suyûtî

---

[355] Bkz. Çetin, **Yedi Harf ve Kırâatlar,** s.147-148.

[356] Bkz. Çetin, **Yedi Harf ve Kırâatlar,** s.149-159.

[357] Bkz. Suyûtî, **İtkan,** c.I, s.100; Cemaleddin Muhammed b. Muhammed Saîd Cemaleddin Kâsımî, **Mehasinü't-te'vil,** tsh. Muhamed Fuad Abdülbaki, Beyrut, Darü'l-Fikr, 1978, c.I, s.287; Mustafa Sadık Rafiî, **İcazü'l-Kur'an ve'l-belâgatü'n-nebeviyye,** Beyrut, Dârü'l-Kitabi'l-Arabi,

(911/1505) ise bunu reddetmektedir. O, bu düşüncesini İbn Abbas'ın rivayet ettiği, Cebrâil'in (a.s) Peygamberimize Kur'ân'ı önce bir harf üzere okutup Peygamberimizin müracaatı üzerine bu sayının yediye kadar ulaştığını bildiren hadisle[358] temellendirip farklı hadisleri de buna delil kılmıştır.[359]

Yedi sayısının mecâzî manada kullanıldığı görüşünde olan Çetin, konuyla ilgili şu ifadelere yer vermiştir:

"Peygamberimiz "Kur'ân yedi harf üzere indirilmiştir" buyurmuş ama bunların ne olduğunu, teker teker saymamıştır. Çünkü ortada yedi adet sayılacak sıralanacak bir şey mevcut değildir. Nitekim sahabe de bunu genişlik, çokluk, kolaylık, ruhsat olarak değerlendirmiş olacak ki birisi gelip de "Ya Rasûlallah! Bu yedi harf nedir, bize bunu sayar mısınız, açıklar mısınız?" demek ihtiyacını duymamıştır. Herhalde onlar da yedi harfi yedi maddelik sayılacak bir şey olarak görmemişlerdir. Eğer böyle değerlendirmiş olsalardı, Kur'ân gibi üzerine titredikleri önemli bir konuda mutlaka Peygamberimizden bir açıklama isterlerdi."[360]

Cerrahoğlu da; bu konuda gerek Kur'ân'da, gerekse diğer mukaddes kitaplarda kesretten kinaye olarak birçok adedlerin kullanıldığına dikkat çekmiş ve hadislerde Cebrâil'in (a.s) üç defa gidip gelmesi ve dördüncüsünde yedi harfe müsaade etmesi hususunda yedi sayısının çokluk manasındaki ihtimali vurgulamıştır.[361]

Kesretten kinaye görüşü, hadislerde geçen yedi sayısının Arap dilindeki kullanımını dikkate alarak[362] bu sayının altı ile sekiz rakamları arasındaki mutlak

---

1973, s.70; İzmirli İsmail Hakkı, **Tarih-i Kur'an,** İstanbul, Böre Yayınevi, 1956, s.16; Çetin, **Yedi Harf ve Kırâatlar,** s.139; Yıldırım, **Kur'an-ı Kerim ve Kur'an İlimlerine Giriş,** s.74.

[358] Buharî, Fezâilü'l-Kur'ân, 5; Müslim, Salâtül-Müsafirîn, 272.

[359] Suyûtî, **İtkan**, c.I, s.101.

[360] Çetin, **Yedi Harf ve Kırâatlar**, s.127.

[361] Cerrahoğlu, **Tefsir Usûlü**, s.99.

[362] Nitekim yedi sayısının birli, yetmiş sayısının onlu, yedi yüz sayısınında yüzlü sayılarda çokluğu ifade eder şekilde kullanımları Arap dilinde mevcuttur. Bu kullanımlar için bkz. İbn Manzur, **Lisanü'l-Arab,** c.VIII, s.146-147. İzmirli'nin konuyla ilgili aynı manadaki değerlendirmeleri için bkz. İzmirli, **Tarih-i Kur'an,** s.16-17.

değeri ifade etmeyip birli sayılar için çokluğa işaret ettiğini savunmaktadır. Bu görüş yedi harf meselesindeki harfin değil de yedi sayısının üzerine kurulmuş bir sistem gibi gözükse de, özellikle yedi vecih ve yedi lügat gibi görüşlerin şümûlünün tartışılması sonucunda daha kapsamlı tasnifleri temin mahiyetinde ileri sürüldüğü söylenebilir. Böylece, kırâatlar üzerinden anlamlandırılan yedi harfi kategorize ederken yedi sayısına takılınmayacak ve mevcut birikimin en ince ayrıntısı bile maddeler içerisinde yerini alacaktır. Yedi sayısının taşıdığı anlamı tespitte sebeb-i vürudün vazgeçilmez öneme haiz olduğunu ifade ettikten sonra, yedi sayısı ister hakikat isterse mecaz manada kullanılmış olsun "harf"'in anlamlandırılması konusu çözüme kavuşturulamazsa savunulacak herhangi bir görüşün tutarlı olacağı kanaatinde değiliz.

C. MEVCUT BİRİKİMİN YEDİ HARF EKSENLİ ANALİZİ

Sahanın ilgililerince malum olduğu üzere, kırâat ilmi Kur'an kelimelerinin farklı telaffuz şekillerini muhataplarına ikili tasnifle sunar. Bunlardan birincisi, "usûl" dediğimiz sadece telaffuzda meydana gelen ve manaya herhangi bir etkisi olmayan fonetik/seslendirme farklılıkları; ikincisi ise manaya da etki edebilen ferşî/gramer farklılıklarıdır. Fonetik farklılıklar kurallaştırılması mümkün farklılıklar iken ferş için böyle bir durumdan bahsetmek söz konusu olamaz. Yani usûl bize bir kelimenin Kur'an'da geçtiği tüm yerlerde -istisnalar hariç- hangi imamlar tarafından nasıl okunduğunu formüle ederken ferş, üzerinde gramatik okuma farklılığı olan kelimelerin hangi imam tarafından nasıl okunduğunun tafsilatlı bir listesini sunmaktadır. Kırâat imamlarını temel alan ekollerin okuyuşları ise, işte bu usûl ve ferşteki rivayetlerinin toplamından oluşur.

Kırâatların kaynağı meselesine burada girmek istemiyoruz; fakat Kur'an lafızları gibi son derece hassas bir sahaya ait olan usûl ve ferşten müteşekkil kırâat birikiminin kaynağı olarak, gelenekte gösterilen yegâne esasın yedi harf hadisleri olduğuna dikkat çekmek istiyoruz. Bu vakıaya binaen, yedi harf mahiyet sorgulamasının elimizde kayıtlı mevcut kırâat birikimi üzerinden yapılması ve yedi harfin kırâat birikimi üzerinden okunmasının tamamen yanlış değil, ama zaten çözümü oldukça zor bir meselenin daha da çıkmaza girmesine sebebiyet

verdiğini düşünmekteyiz. Nitekim Kur'an'ın tevatürlüğü, kırâatların tevatürlüğü, Kur'an'ın icazı gibi ispata yönelik; mana ile kırâat, kırâatların kaynağı husunda mushaflar, Arap dili gibi nefye yönelik konular da işin içerisine girince yedi harf anlamlandırmasını yedi harf sürecinden başlamak kaydı ile mevcut birikime uzanmak şeklinde tek yönlü okumanın zorluğu kendisini bariz bir şekilde hisstettirmektedir.

İlk etapta; kırâatlar Kur'an elfazının okunuş şekilleri ise, yedi harf de Kur'an kırâatının okunuşu ile ilgili nüzul ettiyse, konuyla alakalı başka bağlamda rivayet edilmiş hadisler olmadığına göre yedi harfi kırâatlar üzerinden okumaktan daha doğal ne olabilir, denilebilir. Ancak dikkat edilmesi gereken husus, anlamlandırma faaliyetinin oldukça komplike bir olay olduğu ve tutarlılığı şart koşan bir hüviyeti elzem gördüğüdür. Yoksa bu çabalar -yedi vecih görüşünde görüldüğü üzere- kırâat birikimini kategorize eden, yedi harfi açıklama değil de, kırâat birikimini sınıflandırarak temellendirmeyi amaçlayan görüşler gibi sonuçsuz kalabilir. Eleştirimizin yedi vecih görüşünün kategorik faaliyetlerine değil, bunların yedi harfi açıklama iddialarına olduğunu da ayrıca belirtmeliyiz.

Biz, burada yedi harf meselesinin çözüme kavuşturulması için elimizde bulunan kırâat birikiminin analizinin yapılması, yedi harf hadislerindeki hikmetin tespiti, hadislerde verilen anektotların da yardımı ile yedi harften kastolunan mananın belirlenmesi ve hemen ardından analizi yapılan mevcut birikim gruplarının ilgili başlıkların altına yerleştirilmesi gibi bir usûlü benimseyerek meseleyi gücümüz yettiğince halle gayret edeceğiz. Böylece de, yedi harfin nüzulü ile kırâat birikiminin bugününü aynı anda görmeye çalışacak taşları yerli yerine oturtmaya uğraşacağız.

1. Mevcut Kırâat Birikiminin Kategorik Analizi

Bu başlık altında, kırâat ilminin usûl ve ferş bölümleri dediğimiz iki ana kısmının ihtiva ettiği okuma farklılıklarını, tafsîlâtına inmeden gözden geçireceğiz. Amacımız usûl ve ferş altında zikredilecek başlıkların tavsifi değil;[363] sadece, okuma farklılığı dediğimiz şekillerin nelerden oluştuğunu sunmak ve aralarındaki öze ait farklılıkları tespit etmek için uygun zemin hazırlamaktır. Ayrıca burada yapacağımız kategorik ayırım sayesinde, yedi harfteki tercihimizi

[363] Bizim burda yapacağımız sadece başlıklara uygun örnekler vermek olacaktır. Nitekim attığımız başlıklar altında her bir kategorinin detaylı incelenmesi ve bütün örneklerin verilmesi çalışmamızın sınırını aşacak ve esas gayesine katkı sağlamayacaktır.

belirttikten sonra ele alınan başlıkları öngörülen yedi harf tezindeki yerlerine konumlandırmayı hedeflemekteyiz.

a. Fonetik Farklılıklar

Bu gurubu oluşturan ihtilaflar kırâat imamlarının seslendirmeye yönelik okuma farklılıklarını ilgilendirirler. Kelime üzerindeki bu türden farklı okumaların kaynağı ise (çıkış noktası anlamında değil) lehçesel telaffuz keyfiyetleridir. Aynı zamanda üzerinde telaffuza dayalı farklı okumaların geçerli olduğu söz konusu kelime Kur'an'da geçtiği diğer yerlerde de aynı kâri tarafından aynı şekilde okunmaktadır. Bu da kırâat ekolleri için ilgili bahsin kavâid şeklinde formüle edilebilmesine olanak tanımaktadır.[364]

Sadece teleffuz eksenli bu farklılık çeşitleri -sayılarını daha da çoğaltmak mümkün olmakla birlikte- idgam,[365] imâle,[366] terkik-tağliz,[367] işmam,[368] nakil,

---

[364] Kırâat eserlerini incelediğimizde usûl bölümlerinde gördüğümüz kural eksenli konular işlenirken önce konuya ait kâideler verilmekte, daha sonra örneklemelere geçilerek ilgili ekolün uygulamaları okuyucuya yansıtılmaktadır.

[365] Bkz. Gülle, **Açıklamalı Örnekleriyle Tecvid İlmi,** Editör: Mehmet Dalkılıç, İstanbul, Huzur Yayın Dağıtım, 2005, s.330. İdğam **ادغمت اللجام فی فم الفرس** "gem atın ağzına sokuldu" sözünden alınmıştır. Daha sonra harflerin birbiri içerisine sokulması için mecazen kullanılır olmuştur. (Dânî; **el-İdğamü'l-Kebir fi'l-Kur'an,** thk. Zübeyr Gazi Zahid, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1993, s.92; Ebu Muhammed Abdullah b. Ali b. Ahmed el-Bağdadî Sıbtu'l-Hayyat, **el-Mübhic fi'l-kırââti's-semaân,** drs. Thk. Abdülaziz b. Nasır, y.y, t.y, I, s.136.) Yahut da örtmek ve gizlemek manalarına gelen **دغم**'den alınmıştır. İdğam, "bir şeyi başka bir şey içine sokmak" (İbn Cezerî, **Neşr,** I, s.270.) "sakin harfi peşinden gelen harekeli harfe aralarını vakıf veya hareke ile ayırmadan vasletmektir" (Dani; **İdğamü'l-Kebir,** s.92.) "sakini peşinden (gelen) harekeli ile fasılasız tek bir mahreçten teleffuz etmek" (Dimyâtî, **İthaf,** c.I, s.109.) "İki harfi tek harf şeklinde, ikincisi (şeddeli) olarak telaffuz etmek" şeklinde tarif edilmiştir. (İbn Cezerî, **Neşr,** I, s.274.)

[366] Sözlükte meyil ettirmek, bir şeyden diğer bir şeye dönmek manalarına gelen imale, elifi ye harfine, üstün harekeyi de kesre harekeye yaklaştırarak okumak demektir. Bu yakınlığın derecesine göre imale kısımlara ayrılıp kuvvet derecesi değişir. Bkz. Dânî, **el-Mûdih li-mezahibi'l-kurra ve ihtilafuhum fi'l-feth ve'l-imale,** thk. Fergali Seyyid Arabavi, Beyrut, Darü'l-Kütübi'l-İlmyye, 2010, s.19, vd; Ebü'l-Beka Nurüddin b. Osman b. Muhammed el-Uzri İbnü'l-Kâsıh, **Kurretü'l-ayn fi'l-feth ve'l-imale ve beyne'l-lafzayn,** thk. İbrâhim b. Muhammed el-Cermi, Amman, Dâru Ammar, 2005, s.51,vd; Abdülazîz Ali Sefer, **el-İmale ve't-tefahim fi'l-kırâati'l-Kur'aniyye hatte'l-karni'r-rabi' el-hicri: dirase maa tahkiku Kitâbü'l-istikmal li-İbn Galbun,** thk. Abdülazîz Ali Sefer, Kuveyt, et-Türasü'l-Arabi, 2001, s.45; Temel, **Kıraat ve Tecvid Istılahları,** s.73; Tetik, **Kıraat İlminin Talimi,** s.181.

[367] Bazı harflerin normal kâideye istisna olarak ince okunması terkik; kalın okunması tağliz ile isimlerndirilir. Bunların hepsi seslendirmedeki farklılıklardır. Bkz. Dânî, **et-Teysir fi'l-kırââti's-seb'a,** tsh. Otto Pretzl, Beyrut, Dârü'l-Kitabi'l-Arabî, 1984, 51, 53; İbn Cezeri, **Neşr,** c.II, s.90, 111; Dimyâtî, **İthaf,** c.I, s.295-312; Temel, **Kıraat ve Tecvid Istılahları,** s.126, 132.

[368] Harfte ve harekede görülen işmam örnekleri ve lehçelerle alakası için bkz. Muhammed Salim Muhaysin, **el-Kırâât ve eseruhâ fî ulûmi'lArabiyye,** Kahire, Mektebetü'l-Külliyyati'l-Ezheriyye, c.I, s.100-101; Muhaysin, **Muktebes,** s.79-80.

ibdal, teshil, tahfif,[369] izafet ya'ları,[370] zevâid ya'ları[371] gibi konuları[372] içermektedir. Bu usûl gruplarından bir kelime için söz konusu olan iki farklı uygulama tipinin farklı lehçelere ait olduğu görülmektedir. Mesela idgam uygulaması Temim, Esed, Kab, Abdülkays, Bekr b. Vail gibi kabilelere ait iken izhar uygulaması Hicaz bölgesindeki Kureyş, Ensar, Sa'd Kinâne gibi kabilelere aittir.[373] Yine imâle-feth uygulamasında da imâlenin Temim, Kays, Esed, Tay, Bekr b. Vail, Abdülkays gibi kabilelerin uygulaması, fethin ise Kureyş, Sakif, Hevâzin, Kinâne gibi kabilelerin uygulaması olduğu belirtilmiştir.[374] Başlık altındaki diğer konular için de uygulamadaki farklı lehçesel temellerin söz konusu olduğunu belirtmekle yetiniyor ve ferşî farklılıkların içerik analizine geçmek istiyoruz.

b. Gramatik Farklılıklar

ba. Sarfa Dair Farklılıklar

Sarfa dair farklılıklar fiiller ve isimler olmak üzere iki başlıkta ele alınabilir. Biz bu iki başlığı da ihtilafların keyfiyetlerine binaen kendi içerisinde sınıflandırarak vermeye gayret edeceğiz.

---

[369] Hemzenin normal mahrecinden çıkartılması, yumuşatılarak okunması, harekesinin öncesindeki harfe nakledilmesi veya okunmaması gibi konuların detayları ve lehçelerle alakası için bkz. Dimyâtî, **İthaf,** c.I, s.177-225; Muhaysin, **Kırâat,** c.I, s.96; A.m, **el-Muktebes mine'l-lehecati'l-Arabiyye ve'l-Kur'aniyye,** Kahire, Daru Muhaysin, 2003, s.67; Tetik, **Kıraat İlminin Talimi,** s.187.

[370] Bu ya'ların sakin ve harekeli iki okunuşu vardır. Bu iki okuyuş da, yine telaffuzda söz konusu olan lehçesel farklılıklardır. Bkz. Muhaysin, **Kırâât,** c.I, s.100; A.m, **Muktebes,** s.79

[371] Tilavette resim üzerine ilave edilen bu ya'lar için bkz. Dânî, **Teysir,** s.60; Dimyâtî, **İthaf,** c.I, s.345.

[372] Bu kuralların usûl başlığı altındaki dağılımları için bkz. Dânî, **Teysir,** 27-61; Ebû Cafer Ahmed b. Ali b. Ahmed el-Ensârî İbnü'l-Bâziş, **el-İkna' fi'l-kırâati's-seb'a,** thk. Abdülmecid Katamış, Mekke, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1983, c.I, s.164-594; Ebü'l-Ala Hasen b. Ahmed b. Hasan el-Hemedânî, **Gâyetü'l-ihtisar fî kırâati'l-aşri eimmeti'l-emsar,** thk. Eşref Muhammed Fuad Talat, Cidde, Cemaatü'l-Hayriyye li't-Tahfizi'l-Kur'ani'l-Kerim, 1994, c.I, s.188-570; İbn Cezerî, **Neşr,** c,I, c,II, s.1-205; Dimyâtî, **İthaf,** c.I, s.109-256.

[373] Bkz. Muhaysin, **Kırâat,** c.I, s.94; Muhaysin, **Muktebes,** s.75; Abduh Râcihî, **el-Lehecât el-Arabiyye fi'l-Kırââti'l-Ku'aniyye,** İskenderiyye, Dâru'l-Ma'rife, 1996, s.133.

[374] Bkz. Muhaysin, **Kırâat,** c.I, s.94; Muhaysin, **Muktebes,** s.75; Râcihî, **Lehecat,** s.140. Ayrıca Bkz. Suyûtî, **İtkan,** c.I, s.198; İbn Cezerî, **Neşr,** c.II, s.30.

baa. Fiiller

baaa. Fiil Kiplerindeki Farklılıklar

Ferşe dair uygulamalarda gerek sülasi mücerred gerekse sülasi mezid fiil kalıplarının zaman zaman birbiri yerine okunduğunu görmekteyiz. Bu bazen sülasi mücerred fiilerin bablarından kaynaklanan ihtilaflar, bazen de sülasi müceredin-sülasi mezid, sülasi mezidin-sülasi mezid yerine okunması ile gerçekleşen ihtilaflar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sülasi mücerred fiillerin bab ayrımlarını belirleyen orta harf harekesi semâidir ve tamamen kullanım esasına; yani lehçeye dayanır. Dolayısıyla, bazı fiillerin farklı bablardan olmak üzere farklı telaffuzları lehçesel kullanımları yansıtmaktadır. Örnek verecek olursak, Hicr suresi 15/57. ayetteki يقنط, Rum suresi 30/36. ayetteki يقنطون ve Zümer Suresi 39/53. ayetteki تقنطوا lafızlarının hepsini Ebu Amr, Kisâî, Yakub ve Halefü'l-Âşir nun'un kesresi ile okumuşlardır ki, bu Hicaz ehli ve Esed kabilesinin lehçesidir. Diğer kırâat imamlarının okumuş olduğu fethalı nun kırâatı ise diğer Arapların lehçesidir. Birinci kırâat ikinci babdan, ikinci kırâat ise dördüncü babdan gelmektedir.[375] Gördüğümüz gibi sülasi bablardaki farklılıklardan kaynaklanan bu ihtilaflar ilgili kelimenin geçtiği diğer yerlerde de imamlar tarafından aynı şekilde okunmaktadır.

يعكفون[376] ,يبطش[377] ,يحسب[378] ,يعزب[379] kelimelerinde de yukarıda örneklemesini yaptığımız sülasi bab kaynaklı okuma farklılıkları aynı karakteristik özelliğiyle karşımıza çıkmaktadır.[380]

---

[375] Bkz. Dânî, **Teysir,** s.71; İbn Cezerî, **Neşr,** c.II, s.236; Muhaysin, **Kırâat,** c.I, s.232; Muhaysin, **el-Müstenir fî tahrici'l-kıraati'lmütevatira min haysi'l-luga,** Beyrut, Dârü'l-Cil, 1989, c.II, s.210.

[376] A'râf, 7/138.

[377] A'râf, 7/195; Kasas, 28/19; Duhan, 44/16.

[378] Bakara, 2/273.

[379] Yunus, 10/61; Sebe, 34/3.

[380] Bu kelimelerdeki kırâat farklılıkları ve lehçesel temelleri için bkz. Muhaysin, **Kırâat,** c.I, s.227, 228, 229, 231, 233.

Sülasi fiiller zaman zaman sülasi mezid kalıplarından if'al, müfâale, tefe'ul, iftial ve tefâul kalıplarında[381] okunmuşlardır. Örneğin **ما ننسخ من اية**[382] ayetindeki **نسخ** fiili İbn Âmir tarafından if'al babında okunurken diğer kurra tarafından sülasi kalıpta okunmuştur.[383] Sülasi mezidlerden if'al babı, tefil, iftial ve tefe'ul babı ile, müfâale babı tef'il, tefâul ve tefe'ul ile, tef'il babı tefe'ul babı ile tefe'ul babı da infial babı ile okunmuştur.[384]

Çalışmamızın sınırlarını düşünerek burada her bir maddeye bir başlık açarak örneklerini verme durumunda değiliz. Fakat şunu söylemeden geçemeyiz ki; sülasi mücerred ile sülasi mezid arasındaki ve sülasi mezid ile yine sülasi mezid arasındaki değişik okumaların lehçesel temelli olup olmadığı konusunda çok net konuşmak mümkün gözükmemektedir. Nitekim geldiğimiz noktada "Bu iki kalıba ait iki okuma, aynı mananın farklı lehçeler konuşan iki grup/kabile tarafından farklı ifadesini mi karşılamaktadır?" sorusuna kesin bir cevap vermek aslında sınırları oldukça açık olan bir sahada lehçeler üzerinde profosyonel bir çalışmayı gerekli kılmaktadır. Nitekim lehçeler konusunda yapılan bazı çalışmalarda da her ne kadar birbiri yerine okunan bazı babların aynı manaya geldikleri ifade edilmişse de, bunu bütün kalıplara yayma imkânı tartışmalıdır.[385] Üzerinde kırâat farklılığı olan kelimenin diğer geçtiği yerlerde de aynı iki lehçe kullanımına göre okunmaması ise, farklı babların aynı manaya gelecek şekilde farklı lehçesel kullanımlar olmadığı ve bu ihtilafların lehçesel temelleri bulunmadığı savını kuvvetlendirmektedir.

---

[381] Bu bablara dair farklı okumalar için bkz. Muhaysin, **Kırâat,** c.I, s.370 vd; Ünal, **Kırâat Farklılıklarının Rolü,** s.121-123.

[382] Bakara 2/106.

[383] Bkz. Ebu Bekr Ahmed b. Musa el-Abbas et-Temimî İbn Mücahid, **es-Seb'a fi'l-kırâât,** thk. Şevki Dayf, Kahire, Dârü'l-Maârif, 1980, s.168; Ebü'l-Hasan Tahir b. Abdülmün'im b. Ubeydullah İbn Galbun, **et-Tezkira fi'l-kırââti's-semân,** drs. ve thk. Eymen Ruşdî Suveyd, Cidde, Dârü'l-Garbi'l-Arabi, 1991, c.II, s.258; İbn Cezerî, **Neşr,** c.II, s.219; Dimyâtî, **İthaf,** c.I, s.411.

[384] Bütün bu gruplar ve örnekleri için bkz. Muhaysin, **Kırâat,** c.I, s.470 vd; Ünal, **Kırâat Farklılıklarının Rolü,** s.123-125. Ayrıca söz konusu bab farklılıkların mastarlara yansıması için bkz. Muhaysin, **Kırâat,** c.I, s.258.

[385] **فعل** ve **افعل** babları ile **تفعيل** ve **مفاعلة** bablarının birbiri yerine aynı manaya kullanıldığı, bunun lehçesel boyutu ve hangi lehçelerin hangi babı aynı manaya olmak üzere kullandığı gibi bilgiler için bkz. Râcihî, **Lehecat,** s.173-177.

baab. Fiillerde Şahıs ve Zaman Farklılıkları

Arapçada fiil ile fâil arasında müzekker-müeenneslik, kemmiyet ve malum-mechulluk uyumları söz konusudur. Bizim fiillerde şahsa dair kastettiğimiz ihtilaflar bunlardır. Bakara suresinin 2/48. ayetindeki **ولا يقبل–ولا تقبل** okunuşlarını[386] müzekker-müenneslik için; Nisa suresi 4/136. ayetteki **نزل وانزل** lafızlarını[387] malum-mechul okumalar için; Bakara suresi 2/144. ayetteki **يعلمون– تعلمون** lafızlarını,[388] Âli İmran suresi 3/48. ayetteki **يعلمه–نعلمه** lafızları[389] ile Âli İmran suresi 3/46. ayetteki **وضعتها–وضعتها** lafızlarını[390] da şahıslar arası değişimler (iltifat) için örnek olarak verebiliriz.[391]

Kırâat farklılıkları arasında bazen de mazi veya muzari bir fiilin emir kipi ile okunduğunu görmekteyiz. Nitekim Bakara suresi 2/25. ayette geçen **واتخذوا** lafzı hem mazi hem de emir;[392] Taha suresi 20/31-32. ayetlerde geçen **أشدد** ve **أشركه** lafızları da hem muzari hem de emir olarak okunmuşlardır.[393]

baac. Fiillerde Kelime Farklılıkları

Bizim burada fiillerde kelime farklılıkları ile kastımız, kelimedeki kırâat ihtilafının iştikaka dayanmayıp, bir fiilin yerine ya başka bir fiilin ya da bir

---

[386] Farklı okumalar için bkz. Dânî, **Teysir,** s.63; İbn Cezerî, **Neşr,** c.II, s.212; Dimyâtî, **İthaf,** c.I, s.390. Diğer Örnekler için bkz. Muhaysin, **Kırâat,** c.II, s.63 vd.

[387] Bkz. Dânî, **Teysir,** s.81; İbn Cezerî, **Neşr,** c.II, s.552; Dimyâtî, **İthaf,** c.I, s.522. Diğer Örnekler için bkz. Muhaysin, **Kırâat,** c.I, s.321-371.

[388] Dânî, **Teysir,** s.66; İbn Cezerî, **Neşr,** c.II, s.223; Dimyâtî, **İthaf,** c.I, s.522.

[389] Dânî, **Teysir,** s.74; İbn Cezerî, **Neşr,** c.II, s.240; Dimyâtî, **İthaf,** c.I, s.478.

[390] Dânî, **Teysir,** s.73; İbn Cezerî, **Neşr,** c.II, s.239; Dimyâtî, **İthaf,** c.I, s.475.

[391] Bu okunuşların diğer örnekleri için bkz. Ahmed Sa'd Muhammed, **et-Tevcihü'l-belâgi li'lkırââti'l-Kur'aniyye,** Kahire, Mektebetü'l-Âdâb, 2000, 342-354.

[392] Dânî, **Teysir,** s.65; İbn Cezerî, **Neşr,** c.II, s.222; Dimyâtî, **İthaf,** c.I, s.417.

[393] Diğer örnekler için bkz. Muhaysin, **Kırâat,** c.I, s.319.

ismin[394] okunmasıdır. Bakara suresi 2/36. ayetteki فأزلهما lafzının فأزالهما şeklinde okunması[395] fiilin diğer bir fiil ile okunmasına, Hud suresi 11/46. ayetteki عمل lafzının hem fiil hem de isim olarak okunması[396] da fiilin bir isimle okunmasına örnek verilebilir.

baad. Fiillerde Harf Farklılıkları

Bakara suresinin 2/245 ve Araf suresinin 7/69. ayetlerinde geçen يبصط–يبسط kelimesinin okunuşu da[397] bu grubu teşkil eden lafızların örneklerindendir. Bu iki okumanın da seslendirmeye yönelik lehçesel uygulama temelliği olduğu anlaşılmaktadır.[398]

bab. İsimler

baba. İsimlerde Müfred-Cemi Farklılıkları

Ferş bölümünde bazı kelimelerin bazı kurra tarafından tekil olarak okunurken diğerleri tarafından da cemi olarak okunduğu görülmektedir. Bu grubun örnekleri de oldukça fazladır ve kelimenin her geçtiği yerde kelime için aynı kırâatların söz konusu olmaması dikkat çekicidir. Mâide suresi 5/67. ayette ayer alan رسالته lafzının رسالاته şeklinde okunması bu grubun örneklerindendir.[399]

babb. İsimlerde Kalıp Farklıkları

İsimlerden bazıları ism-i fâil veya ism-i mef'ul, bazıları ism-i fâil veya mübalağalı ism-i fâil, bazıları da ism-i fâil veya sıfat-ı müşebbehe olarak okunmuşlardır. Bunlardan birincisi için Enfal suresi 8/9. ayetteki مردفين lafzının

---

394 Tabiki bu, öncelenen kırâata göre değişecektir. Eğer temel alınan kırâat bu kelimenin isim olarak okunduğu bir kırâat ise; o zaman ismin fiil olarak okunması gündeme gelecektir. Fakat lüzum görmediğimizden bu grubu da yukarıdaki başlık altında ele almakla yetiniyoruz.

395 Bkz. Dânî, **Teysir,** s.63; İbn Cezerî, **Neşr,** c.II, s.211; Dimyâtî, **İthaf,** c.I, s.386. Bu grubun diğer örnekleri; **تبلوا-تتلوا ,يسيركم-ينشركم ,تدعون-تدعون ,فتبينوا-فتثبتوا ,يقص-يقص ,ننشزها-ننشرها**

396 Dânî, **Teysir,** s.102; İbn Cezerî, **Neşr,** c.II, s.289; Dimyâtî, **İthaf,** c.II, s.127. Bu gurubun diğer örnekleri; **خلق-خالق ,بهادي العمي-تهدي العمي ,يقادر-يقدر**

397 Dânî, **Teysir,** s.69; İbn Cezerî, **Neşr,** c.II, s.228; Dimyâtî, **İthaf,** c.I, s.443-44.

398 Bkz. Muhaysin, **Kırâat,** c.I, s.119.

399 Dânî, **Teysir,** s.83; İbn Cezerî, **Neşr,** c.II, s.255; Dimyâtî, **İthaf,** c.I, s.540. Diğer örnekler için bkz. Muhaysin, **Kırâat,** c.I, s.281-313.

ism-i fâil veya ism-i mef'ul olarak okunmasını,[400] ikincisine Fatiha suresi 1/3. ayetteki ملك–مالك okunuşlarını,[401] üçüncüsü için ise Kehf suresi 18/74. ayetteki زكية–زاكية lafzının kırâatını[402] örnek olarak verebiliriz.

babc. İsimlerde Kelime Farklılıkları

İsimlerde kelime farklılıklarından kastımız, bir ismin iki farklı vecih; yani aynı kökten gelmeyen iki kelime ile okunmasıdır. Bakara suresi 2/219. ayetinde geçen كثير–كبير kırâatı[403] bunun örneğidir.

babd. Muarrebler

Burada Kur'an'da yabancı kelimelerin varlığı-yokluğu meselesine girmeden yabancı dillerden alınarak Arapçalaştırılan kelimeleri[404] ifade eden muarrebin kırâatı ilgilendiren yönünden bahsetmek istiyoruz. Kur'an'da geçen bu kelimeler farklı kırâatlarla okunmuşlardır. Örneğin Bakara suresi 2/97-98. ve Tahrim suresi 66/4. ayette geçen جبريل lafzını İbn Kesir hemzesiz bir şekilde cim'in fethası ve ra'nın kesresi ile; tariklerindeki ihtilaflarla birlikte Ebubekir b. Şu'be cim ve ra'nın fethası ve kendisinden sonra ye gelmeyen kesreli bir hemze ile; Hamza ve Kisâî aynı okuyuşla, fakat hemze'den sonra bir ye ilave ederek; diğerleri de hemze olmaksızın cim ve ra'nın kesresi ile okumuşlardır.[405] Kelimenin cim ve ra'nın kesresi ile hemze'siz okunuşunun Hicaz lehçesi olduğu bildirilmiştir ki, Medine ve Basralılar da bu kırâatı benimsemişlerdir. Cim ve

---

[400] Dânî, **Teysir,** s.95; İbn Cezerî, **Neşr,** c.II, s.275. Diğer örnekler için bkz. Muhaysin, **Kırâat,** c.I, s.514-525.

[401] Dânî, **Teysir,** s.27; İbn Cezerî, **Neşr,** c.II, s.271. Diğer örnekler için bkz. Muhaysin, **Kırâat,** c.I, s.509-513.

[402] Dimyâtî, **İthaf,** c.II, s.221. Diğer örnekler için bkz. Muhaysin, **Kırâat,** c.I, s.503-508.

[403] Dânî, **Teysir,** s.68; İbn Cezerî, **Neşr,** c.II, s.227. Diğer örnekler; **أيمان-إيمان ,ضنين-ظنين**

[404] Bkz. Suyûtî, **el-Mühezzeb fima vakaa fi'l-Kur'ân mine'l-Muarreb,** şrh. Semîr Hüseyin Halebi, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988; Ebû Mansur Mevhub b. Ahmed b. Muhammed el-Bağdadi Cevâlikî, **el-Muarreb mine'l-kelami'l-a'cemi ala hurufi'l-mu'cem,** thk. Ahmed Muhammed Şakir, yy, 1966; Zülfikar Tüccar, *"Dahîl"*, **DİA,** c.VIII, s.412-413.

[405] Dânî, **Teysir,** s.64; İbn Cezerî, **Neşr,** c.II, s.219. Kelimelerin okunuşlarında lehçelerin tercih mantıkları için bkz. Mekkî, **el-Keşf an vücuhi'l-kırââti's-sebi' ve ilelihâ ve hucecihâ,** thk. Muhyiddin Ramazan, Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 1997, c.I, s.255.

ra'nın fethası ve kendinden sonra bir ye bulunan hemze ile جبرئيل şeklindeki telaffuz ise Temim, Kays ve Necd kabilesinin bir kısmına aittir.[406] Bu grubun diğer örneklerinde de aynı şekilde farklı lehçe telaffuzlarının okumalara yansıdığı görülmektedir.[407]

babe. Sülasi Mastarlar

Sülasi fiiller, bablarında olduğu gibi mastarlarında da semâîdir ve bunları bilmek işitme-kullanım esasına dayanır. Örneğin En'am Suresi 136 ve 138. ayetlerde geçen بزعمهم ibâresi, Kisâî tarafından geçtiği bu iki yerde de zay harfinin zammesi ile okunmuştur. Bu, beni Sa'd kabilesinin lehçesidir. Diğerleri ise zay harfinin fethası ile okumuşlardır ki, bu da Hicaz bölgesinde yaşayanların lehçesidir.[408] Yine geçtiği yerlerin hepsinde aynı şekilde okunması ihtilafları temellendirme hususunda bize ipuçları vermektedir.

bb. Nahve Dair Farklılıklar

bba. Fiiller

bbaa. Fiillerde İrab

Muzari fiilin irabını cümledeki konumu belirler. Başına aldığı nasb veya cezm edatlarına göre mansub veya meczum olurken edat almadığında merfu olarak kalır. Konunun kırâatlarla ilgisine gelince, bazı fiiller kırâat imamlarınca farklı irablarla okunmuşlardır. Bazen bir fiil merfu-mansub, bazen merfu-meczum okunurken, bazen de mansub-meczum olarak kırâat edilmiştir.[409] Mesela; Âli İmran suresinin 3/80. ayetindeki ولا يأمركم lafzını Âsım, İbn Kesir, Nâfî, Ebu Amr ve Kisâî nasb ile okurken diğerleri merfu olarak okumuşlardır.[410] Bu okuyuşların

---

406 Bkz. Taberî, **Câmi,** c.II, s.388.

407 Muarreb grubun diğer örnekleri ve lehçe temelleri için bkz. Muhaysin, **Kırâat,** c.I, s.267-275. Kelimelerin okunuşlarında lehçelerin tercih mantıkları için bkz. Mekkî, **Keşf,** c.I, s.255.

408 Bkz. Mekkî, **Keşf,** c.I, s.453; İbn Cezerî, **Neşr,** c.II, s.Muhaysin, **Kırâat,** c.I, s.243. **حصاد ,خراج ضيق,** gibi bu grubu oluşturan diğer örnekler için bkz. Muhaysin, **Kırâat,** cı, s.237-268.

409 Bu gruplar ve örnekleri için bkz. Ünal, **Kırâat Farklılıklarının Rolü,** s.114-115.

410 Bkz. Dânî, **Teysir,** s.74; İbn Cezerî, **Neşr,** c.II, s.240.

delillendirilmesine (hüccet) ve bu delillendirmenin okuyuşa etkisine, burada girmek istemiyoruz, fakat aynı lafzın geçtiği her yerde aynı ihtilafların olmadığını da belirtmek isteriz.[411]

bbab. Tam-Nakıs Olmaları Açısından Fiiler

Bakara suresi 2/282. ayetteki تجارة kelimesini nasb veya ref ile okunma durumları كان nin tam veya nakıs olarak değerlendirilmesine bağlıdır. Kırâat imamlarından Âsım bu iki kelimeyi de nakıs كان fiilinin haberi olarak nasb üzere okurken, diğerleri tam fiilin faili olarak merfu okumuşlardır. [412]

bbb. İsimler

bbba. İsimlerde İrab

Fiillerde olduğu gibi isimler de kelimenin cümledeki konumuna binaen irab özellikleri kazanmaktadırlar. Kırâatlar kapsamında bazı isimlerin irabları farklı okunmuş, bu durumda ismin cümledeki konumu da değişmiştir. Bir isimin bazen merfu-mansub, bazen merfu-mecrur, bazen de mansub-mecrur olarak okunduğu görülmektedir. Aynı şekilde, ismin izafet ile okunması da irabî değişikliklere sebebiyet vermiştir.[413] Örneğin, Bakara suresi 2/210. ayette geçen والملائكة lafzı merfu ve mecrur olarak okunmuş; bu ise onun atfedildiği yer bağlamında anlamlandırılmıştır.[414] Yine, Mâide suresi 5/119. ayette geçen يوم kelimesinin mansub veya merfu olarak okunması onun zarf veya haber oluşuyla

---

[411] **كن فيكون** lafzındaki kırâat ihtilafları için bkz. Ebu Abdullah Nasr b. Ali b. Muhammed eş-Şirâzî İbn Ebu Meryem, **el-Mûdah fî vücuhi'l-kırâa ve ilelihâ,** thk. Ömer Hamdân Kübeysi, cidde, y.y, 1993, c.I, s.296.

[412] Bkz. Mekkî, **Keşf,** c.I, s.321-322; Dânî, **Teysir,** s.71, İbn Ebu Meryem, **Mûdah,** c.I, s.354.

[413] Bu gruplar ve örnekleri için bkz. Ünal, **Kırâat Farklılıklarının Rolü,** s.117-118.

[414] Bkz. İbn Cezerî, **Neşr,** c.I, s.227; Dimyâtî, **İthaf,** c.I, s.435. Ayrıca bkz. Dağ, **Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım,** s.68.

alakalıdır.[415] Nahve dair isimlerin irabındaki bu kırâat ihtilaflarının sayısı oldukça fazla olup, burada tamamının zikri mümkün gözükmemektedir.[416]

bbbb. İsimlerde Takdim-Tehir

Bununla kastedilen cümle içerisinde fâilin mef'ule, mef'ulün de fâile takdim edilmesi; ya da nevasih denen bazı harf, edat ve fiillerin kendi isimlerine takdim veya tehir edilerek okunmasıdır.[417]

Bakara suresi 2/37. ayette geçen فتلقى ادم من ربه كلمات فتاب عليه ibaresini İbn Kesir ادم lafzının fethası, كلمات lafzının da ref'i ile okumuştur. Diğer kurranın okuyuşu ise bunun tam aksinedir.[418] İbn Kesir kırâatında "kelimeler" lafzı fâil, "Âdem" ise meful konumundayken, diğer kırâatlarda "Âdem" fâil, "kelimeler" lafzı mef'ul konumundadır. Böylece iki kelimenin aldığı hareke, cümlede fâil-mef'ul bakımından takdim-tehiri gündeme getirmektedir.[419]

bbc. Harfler

bbca. Harflerin Amel Edip-Etmemesi

Nahiv âmillerinden olan harflerin cümledeki konumu irabı etkilemektedir. Kırâatlarda لكن, أن, حتى gibi âmiller ise bazen bir takım kırâat ekollerinin okuyuşuna göre iraba etki etmekte, bazen de etmemektedir. Yani bu edatların cümle içerisinde amel edip-etmeme durumları söz konusudur.

Örneğin, حتى edatı الى nın müradifi ve taliliyye olarak kullanılırken, konuşulan zamana nispetle bu edattan sonra gelen fiilin müstakbel manasında olması durumunda gizli bir أن ile fiili nasb eder. Fakat fiilin istikbal ifade etmesi

---

[415] Bkz. İbn Cezerî, **Neşr,** c.I, s.256; Dimyâtî, **İthaf,** c.I, s.547. Ayrıca bkz. Dağ, **Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım,** s.68.

[416] Örn. bkz. Muhahsin, **Kırâat,** c.II, s.196 vd.

[417] Ünal, **Kırâat Farklılıklarının Rolü,** s.119.

[418] Bkz. Dânî, **Teysir,** s.63; İbn Cezerî, **Neşr,** c.I, s.211.

[419] Diğer bir örnek için bkz. İbn Cezerî, **Neşr,** c.II, s.226.

حتى edatından önce kastedilen manaya nispetle ise bu durumda amel etmesi de etmemesi de câizdir.[420] Tam da bu hususa örnek olarak, Bakara suresi 2/214. ayetindeki حتى يقول الرسول lafzında Nâfi يقول fiilini ref ile okumuştur ki, bu kırâatta حتى amel etmemiştir.[421]

Bir diğer örnek olarak Bakara suresi, 2/102. ayette geçen وما كفر سليمان ولكن الشياطين ibâresini verebiliriz. Burda geçen لكن harfini İbn Âmir, Hamza, Kisâî ve Halefü'l-Âşir nun'un tahfif ve iskânı ile okuyup daha sonra iltika-i sakineynden dolayı nun'un kesresi ile kırâat etmişlerdir. Bu durumda لكن'in amel etmeyen bir ibtida harfi olduğu açıktır. Diğerlerinin kırâatında ise nun'un şeddesi söz konudur. Bu durumda لكن, أن gibi amel eder.[422]

bbcb. Harflerin Farklı Kırâatları

Bu gruptaki harflerde ise her ne kadar harflerin yazımları aynı ise de, okumadan kaynaklı olarak işlev değişmekte ve bunun neticesinde de irab değişiklikleri gözlenmektedir. "ل" harfinin cühud-fârika,[423] tâ'lil-emir[424] veya cer-ibtidâ olarak okunması,[425] "ان"'in teşdid veya tahfifle okunması,[426] "من" harfinin harfi cer veya ism-i mevsul olarak okunması,[427] "الا–الي" cer-istisna okunuşları,[428] "لا"'nın tekid olarak okunuşu,[429] "ف"'nin sebebiyye veya atıf olarak okunuşu[430] gibi maddeler hep bu gurubun örnekleridir.

---

[420] Abdülganî Dekkar, **Mu'cemü'n-nahv**, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1986, s.172.

[421] Bkz. Dânî, **Teysir,** s.68; İbn Ebu Meryem, **Mûdah,** c.I, s.324.

[422] Bkz. Muhaysin, **Kırâat,** c.II, s.161. Diğer örnekler için de bkz. Muhaysin, **Kırâat,** c.II, s.154-164.

[423] Bkz. İbn Cezerî, **Neşr,** c.II, s.300; Muhaysin, **Kırâat,** c.II, s.165. Bu ve bundan sonraki örnekler için ayrıca bkz. Dağ, **Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım,** s.67.

[424] Bkz. Muhaysin, **Kırâat,** c.II, s.164. Ayrıca bkz. İbn Cezerî, **Neşr,** c.II, s.254.

[425] Bkz. Muhaysin, **Kırâat,** c.II, s.166.

[426] Bkz. Muhaysin, **Kırâat,** c.II, s.150-160. Ayrıca bkz. İbn Cezerî, **Neşr,** c.II, s.269.

[427] Bkz. Muhaysin, **Kırâat,** c.II, s.190. Ayrıca bkz. İbn Cezerî, **Neşr,** c.II, s.318.

[428] Bkz. Muhaysin, **Kırâat,** c.II, s.191. Ayrıca bkz. Cezerî, **Neşr,** c.II, s.281; Dimyâtî, **İthaf,** c.II, s.99.

[429] Mekkî, **Keşf,** c.II, s.349.

bc. Ziyade-Noksanlık

Ziyade-noksanlık ihtilaflarının lehçeyle alakası olmamakla birlikte, mushaflar arası farklılıklarla temellendirilirler. Bir başka deyişle, bir kelime okunurken söz konusu olan zâid veya nâkıs harf-kelime, Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushaflardan birine dayanmaktadır. Dolayısıyla bu mesele bizzat mushaflar arası farklılıkları alakadar etmektedir ki, biz bu konuyu tezimizin ikinci bölümünde ayrı bir başlık altında inceleyeceğimizden burada sadece bir örnekle yetinmek istiyoruz.

Âli İmran suresi 3/184. ayetteki **والزبر والكتاب** ibaresini İbn Âmir, **الكتاب** kelimesine **ب** ilavesi ile, Hişâm birinci kelimeyi hulf ile **الكتاب** kelimesini ise **ب** ilavesi ile okumuştur.[431] Bu kırâatlar Şam mushafını esas almaktadır. İlavesiz olan diğer kırâatların temeli ise Şam mushafının dışındaki mushaflardır.[432] Medine mushafında, ikinci kelimedeki **ب** harfinin mahzuf, ilkinin sabit olduğu söylenmiştir.[433]

2. Kategorilerin Değerlendirilmesi

Yukarıda başlıklar halinde sunmaya çalıştığımız bu kategorilerin yedi harf değil kırâat birikimi müvacehesinde tafsil edildiğine dikkat çektikten sonra, burada anlamlandırmaya çalıştığımız olgunun da kırâat olduğunu belirtmek isteriz. Çünkü yedi harf problematiği dediğimizde önümüzde iki olgu durmaktadır. Bunlardan birincisi olan kırâat, farklı okumaları içerdiğinden yedi harfle temellendirilmesinden başka bir seçenek düşünülememektedir. Nitekim yedi harf hadislerinin üzerinde cereyan ettiği konu da, Kur'an elfazının farklı kırâatlarıdır. Bu durumda kırâatlarda olmayıp yedi harf hadislerinden maksut mananın kendisiyle açıklandığı müteradifler ise ya yedi harfin dışında bırakılmalı, ya da yedi harfin içerisini tek başına dolduracak şekilde konumlandırılmalıdır.

---

[430] Bkz. Muhaysin, **Kırâat,** c.II, s.171.

[431] Bu ve diğer örnekler için bkz. Muhaysin, **Kırâat,** c.I, s.7-23.

[432] İbn Cezerî, **Neşr,** c.II, s.245; Dimyâtî, **İthaf,** c.I, s.497.

[433] Dimyâtî, **İthaf,** c.I, s.497.

Yedi harf ve kırâatlarla olan ilişkisine girmeden önce, "bugün bizim kırâat-ı aşera dediğimiz çatı altında ne gibi ihtilaflar vardır?" ve "bu ihtilafların karekteristik özellikleri aynı mıdır?", sorularına cevap bulmamız gerekmektedir. Bu sorulara verilecek cevaplar, yedi harf anlamlandırılırken kullanılacak ve sınırların çizilmesine katkı sağlayacaktır. İşte bizim yukarıda verdiğimiz ketegorik ayrım birinci sorunun cevabı nitelğindedir.

Mevcut kırâat birikiminin usûl-ferş, fonetik-gramatik ayırımının ilk kez Dârakutnî tarafından ferşü'l-huruf bölümünün önüne bablar açılmak suretiyle yapıldığı bilinmektedir.[434] Usûl bölümü dediğimiz bu bablar formüle edilebilme özelliği taşıyıp kâideler ön plandadır.[435] Ferş bölümünde ise nakt ve şekl bakımından gözlenen farklı okuma şekilleri yerlerinde gösterilerek işlenmiştir. Öyleyse, klasik kırâat geleneğindeki bu ayırım telaffuz, nakt-şekl esasları ve formüle edilebilmeyi esas almış; formüle edilenlerin de kavâid altında işlenebilirliğini gözetmiştir. Bu meseleyi gündeme getirmemizin sebebi, okuma farklılıklarının ilişkilendirildiği kavramların kapsayıcılık problemidir.

Konuyu daha da açacak ve yukarıdaki ikinci sorunun cevabı niteliğinde kırâat farklılıklarının karakteristik özelliklerini tespit etmeye çalışacak olursak; bu kategorilerin iki gruptan oluştuğunu söylemekle işe başlayabiliriz. Bunlardan birincisi, kendisinde gerçekleşen değişikliklerin lehçesel boyutlarda olduğu grup; ikincisi ise, lehçe ile alakalı olmayan gruptur. Aslında bu gerçek farkında olunamayacak kadar kapalı değildir. Prof. Dr. Abdülvahid'in burada vereceğimiz ifadelerini konunun sadece bir bölümünü çalışmanın verdiği rahatlıkla söylenmiş ama söylenememişlerle aynı değere sahip olduğunu vurgulamak isteriz. Çünkü bu söylem bir hakikatın ve aynı zamanda çıkmazın ifadesi olsa gerek. Abdülvahid diyor ki; "Kırâatlar arasındaki ihtilaf vecihlerinin çoğu Arap lehçelerine racidir.

---

[434] Bkz. Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, **Ma'rifetü'l-kurrai'l-kibar ale't-tabakat ve'l-a'sar,** thk. Tayyar Altıkulaç, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1995, c.II, s.666-667; Am. **Siyeru a'lâmi'n-nübelâ,** thk. Şuayb el-Arnaut, Me'mun Sagarci, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1985, c.XVI, s.450, 452.

[435] Bazen kelimenin ferş bölümünde incelenmesi onu lehçesel unsurlu seslendirme keyfiyetine dair ihtilaflardan olmaktan alıkoymaz. Sülasi fiiller ve muarrebler bunun en güzel örneğidir. Bizim kâidelerin ön planda olduğu usûl bölümü vurgumuzdaki sebep bunu açığa çıkarmaktadır. Nitekim verdiğimiz örnekler kelimenin ön plana çıktığı, ferşte ele alınan, formüle edilebilir kırâatlarla ilintilidir.

Şâri-i Hakîm bununla o gün Arap yarımadasında bulunan kabilelerin çoğu için sesler, müfred kelimelerin iştikak, terkip ve edâ şekilleri gibi hususlarda dillerinin alışık olduğu üzere Kur'an kırâatında kolaylığı kastetmiştir."[436] Yedi harfi lehçe ile anlamlandıran fakat Kur'an kırâat birikiminin lehçesel unsurların dışında bir takım kategorileri de içerisinde barındırdığını gören biri için bu kategorileri yedi harf dışında anlamlandırma dışında bir çıkar yol kalmazken, konunun burasında sükût etmek, ya da ediyormuş gibi gözükmek yedi harf muğlaklığının doğurduğu sonuçların en barizlerindendir. Abdülvahid'in birkaç sayfa sonra yer verdiği "Biz kırâatlar arasındaki ihtilaf vecihlerinin çoğu Arap lehçelerine döner dedik; hepsi değil. Çünkü kırâat ihtilafları arasında bir grup vardır ki bunlar lehçelerle değil, diğer bir takım durumlarla ilintlidir…Bu grubu oluşturan gruplar şu an incelemekte olduğumuz lehçe ihtilafları ile alakası olmadığından konumuz dışında kalmaktadır."[437] ifadeleri tam da yukarıda anlatmaya çalıştığımız farkındalık, fakat içinden çıkılamazlığın tipik bir örneğidir.

Lehçesel unsurlar içermeyen kırâat birikiminin açıklamasını ileriki başlıklara bırakıyor ve kategorilerin kimliği meselesine tekrar dönmek istiyoruz. Kategorilerin lehçesel boyutu olan ve olmayanlar olmak üzere iki grupta gözlemlendiğini daha önce ifade etmiştik. Burada bütün başlıkları ele alarak hangisinin lehçe ile alakalı olduğunu hangisinin de lehçe ile alakalı olmadığını belirterek taksim etmek istemiyoruz. Zaten kategorileri incelediğimiz başlıklar altında genellikle incelenen grubun hangi özellikte olduğunu (lehçesel boyut taşıyıp/taşımadığını) beyan etmeye özen gösterdik. Bize göre, bu hususta vurgulanması gereken, bahsettiğimiz iki grubun karakteristik özellikleridir. Bunun bir adım ötesinde yapılacak şey ise, sadece tasnif ameliyesinden ibaret kalacaktır.

Bahsettiğimiz bu ayrıma dikkat çekerken yaptığı kimlik analizi ile konunun anlaşılmasına oldukça katkıda bulunan Mehmet Dağ'ın da ifade ettiği üzere; lehçe ile alakalı olan ve olmayan grubun kendisine has bir takım özellikleri

---

[436] Abdülvahid Vâfî, **el-Lehecatü'l-Arabiyye: buhus ve dirasat,** cem'a ve i'dad: Servet Abdüssemi, Kahire, Mecmaü'l-Lugati'l-Arabiyye, 2004, s.124.

[437] Vâfî, **el-Lehecatü'l-Arabiyye,** s.127.

olmalıdır.[438] Öncelikle fonetik dediğimiz edâ keyfiyetine yönelik seslendirme ihtilaflarının, lehçe (ağız-şive tartışmasına burada girmeksizin) dışında anlamlandırılma alanları mevcut değildir. Bir kelimenin okunuşunun lehçesel sebeplerle değişmesi ise, onun farklı bir dilsel yatkınlık sebebiyle aynı manaya olmak üzere kırâatını gerekli kılar. Kelime üzerindeki bu farklı lehçe ile okuyuşun her aynı kelime ile tekrarlanması, Kur'an'ın farklı lehçeler ile okunabilme sebebine mutabakatın vazgeçilmez şartıdır. Bu da bize, bahsettiğimiz grupta hangi kelimenin nasıl okunabilirliği ile ilgili formüle edilebilme imkânı sunmaktadır. Lehçenin farklı telaffuzu manada bir değişikliğe sebebiyet veriyorsa bize göre bu, ya lehçe ile alakalı olmayan bir unsur, ya da kelimeye ait bu lehçesel okuyuşun "lehçe dışından anlamlandırılmasından" ibarettir. Sülasi bab okuyuşları ve yine sülasi mücerred mastarları buna örnek olarak verilebilir.

Lehçesel unsurlar taşımayan gruplarda ise formüle edilebilme özelliği mevcut olmayıp, bir kelime bir yerde okunabildiği vecihler ile diğer yerde okunamamaktadır. Dolayısıyla lehçe mantığı ve hikmeti ile uyuşmayıp, usûl-kavâid olarak aktarımı olanıksızdır. Bu grubu oluşturan kategorilerin manaya da etkisi bulunmaktadır. Yine malum-mechul, ism-i fâil-ism-i mef'ul, iltifat gibi örneklerde açıkça sezileceği üzere bu okuyuş vecihlerindeki sarfî ve nahvî farklılıkların -her ne kadar âmillerin ma'mulleri üzerindeki amel etkinlikleri, farklı okunan harfler ve bunun nahve etkisi gibi konuların lehçelerle bağlantısı kurulabilse bile- uygulamada kelimenin her geçtiği yerde geçerli olmaması da yukarıdaki söylemimizi teyid etmektedir. Ayrıca yine lehçesel unsurlar barındırmayan ziyade-noksanlık başlığı altında inceleyebileceğimiz maddelerin mushaflara ayrı ayrı kaydı kırâat bağlamında değil de, yedi harf bağlamında hayli önem arzetmektedir.

Elimizde pratik icrası gerçekleşen kırâat birikiminin ketegorik analizi, bu kategorilerin ortak noktaları-ayrımları dikkate alınarak yapılacak taksimatın

[438] Bkz. Dağ, **Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım,** s.63-64, 70-73.

başlıkları ve ilgili başlıkların karakteristik özelliklerine değindikten sonra, yapmak istediğimiz meseleyi yedi harf hadislerinden başlayıp mevcut kırâat birikimine dek uzanan düzlemde anlamlandırmaya çalışmaktır. Fakat yedi harf hadislerindeki muğlak ifadeler ve örneklerin olmaması bu çabayı hayli güç kılmaktadır. Tam da bu noktada kanımızca öncelikli olan yedi harfin hikmet tespiti olacaktır.

D. YEDİ HARF VE KIRÂATIN MAHİYET TESPİTİ

1. Kur'an'ın Yedi Harf Üzere İndirilmesindeki Hikmet

Kur'an'ın yedi harf üzere indirilmesindeki sebebin tayini hususunda ittifak vardır. Çünkü yedi harf hadislerinden bazıları bu hususu açıkça zikretmiştir. Yukarıda da yer verdiğimiz "Resulullah Cebrâil ile buluştu ve ona: Ey Cebrâil! Ben ümmî bir ümmete gönderildim. Bunlar arasında kocamış kadın, ihtiyar erkek, oğlan ve kız çocuklar, hiç kitap okumamış kimseler vardır, dedi. Cebrâîl: Ey Muhammed! Muhakkak ki, Kur'an yedi harf üzere indirilmiştir, diye cevap verdi."[439] hadisi bunun en bariz örneğidir. Yine, Übey b. Kab'dan rivayet edilen "Peygamber (s.a.v.) Gifaroğulları göleti yanında iken, Cibrîl (a.s.) kendisine geldi ve "Allah sana, Kur'ân'ı ümmetine bir harf üzere okutmanı emrediyor" dedi. Bunun üzerine o, "Allah'tan mağfiret dilerim ümmetimin buna gücü yetmez" buyurdu. Sonra Cibrîl ikinci defa geldi ve "Allah sana Kur'ân'ı ümmetine iki harf üzere okutmanı emrediyor" dedi. Rasûlullah yine "Allah'tan af ve mağfiret dilerim ümmetimin buna gücü yetmez" buyurdu. Sonra Cibrîl üçüncü defa geldi ve "Allah sana Kur'ân'ı ümmetine üç harf üzere okutmanı emrediyor" dedi. Hz. Peygamber yine aynı şekilde karşılık verince, Cibrîl dördüncü kez geldi ve "Allah sana Kur'ân'ı ümmetine yedi harf üzere okutmanı emrediyor; hangi harf üzere okurlarsa doğru okumuş olurlar" dedi."[440] hadisi de bu tespitte şüpheye mahal bırakmamaktadır.

---

[439] Tirmizi, Kırâat, 11, Taberi, **Câmi,** c.I, s.16. Ayrıca bkz. Ahmed b. Hanbel, **Müsned,** c.V, s.400, 405-406.

[440] Müslim, Salâtü'l-Müsâfirîn, 274; Nesâî, İftitah, 37; Ahmed b. Hambel, **Müsned**, c.V, s.127, 128,129.

Nitekim on üç senelik zaman diliminde Mekke'de ve civarında bulunanların Kureyş lehçesini konuşmaları, Kur'an'ı telaffuz konusunda onlara hiçbir sıkıntı getirmemiştir. Fakat hicretten sonra başta ensar kabileleri olmak üzere diğer kabilelerin İslama girişleri ve konuştukları lehçelerin Kur'an lehçesi ile olan farklılıkları telaffuz eksenli birtakım problemleri gündeme getirmiştir. Bu fotoğraf, Arap Yaramıadasındaki Necd, Hicr, Bahreyn, Yemen, Hadramut, Şam ve Irak sınırındaki kabilelerden farklı grupların İslamı benimsemeleriyle daha bir net görülür olmuştur.[441] İşte ortaya çıkan bu tarihi şartlar ve ihtiyaçlar neticesinde Peygamberimizin ilgili hadislerde geçen münacaatları ve bunlara gelen olumlu yanıt bu ruhsatın gelişim sürecine ait önemli donelerdir.

Gerek tarihi verilerin açıklığı ve gerekse hadislerdeki ifadelerin yorumsuzluğu sebebiyle yedi harfin ümmete kolaylık olmak üzere indirildiği konusunda bir ihtilaf söz konusu değildir. Kur'an'ın yedi harf üzere indirildiğine dair zikredilen hadislerin sebeb-i vürûdü ümmete bir kolaylık ve tehvinden ibarettir. Ümmeti onure edip ona şeref, rahmet ve genişliği bahşeden bu ruhsatın aynı zamanda Hz. Peygamberin isteğine icabet mahiyetinde olduğu da unutulmamalıdır.[442]

Arapların farklı lehçelerle konuştuğu dillerindeki bu lehçesel ihtilaflardan dolayı bir kabilenin alışık olmadığı bir lehçe ile kırâata zorlanması elbette gücünün yetmeyeceği bir husustur. Eğer Araplardan her bir fırka kendi alışık olduğu lehçesinden vazgeçmeye zorlansaydı ister çocuk, ister yetişkin, isterse de olgun olsun bu durum onlara çok zor gelirdi ve böyle bir şey ancak uzun bir eğitim (kişilik-beden-adetlerden sıyrılma) sürecinden sonra mümkün olabilirdi.[443] Onların medeniyet ve sivil yaşam araçlarından uzak, alışkanlıklar ve fıtrat temelli bir çöl hayatı yaşadıkları bilinmektedir. Böyle kimseler için dağları yerinden kaldırıp taşımak, kendilerinin dillerinden alı konulması ve lehçelerinden

---

[441] Abdülaziz b.Abdülfettah el-Kârî, **Hadisü'l-Ahrufusi's-Seb'a,** Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 2002, s.82-83. Ayrıca bkz. Mesut Okumuş ve öte, **Tefsir El Kitabı,** edt. Mehmet Akif Koç, Ankara, Grafiker Yayınları, 2012, s.82

[442] Bkz. İbn Cezerî, **Neşr,** c.I, s.22. Ayrıca bkz. Dânî, **Ahrufü's-seb'ati'l-Kur'an,** thk. Abdülmüheymin Tahhan, Mekke, Dârü'l-Menâra, 1997, s.31.

[443] İbn Kuteybe, **Te'vilü müşkili'l-Kur'ân**, s.39-40. Ayrıca bkz. Itr, **Ahrufü's-seb'a,** s.82.

uzaklaştırılmasından daha kolay gelir.[444] Aynı zamanda, Arapların kişilik vasıflarından biri haline gelen lehçelerinden ayrılmaları durumunda hamiyyet duygusunun kendilerini kaplayacağı ve onurlarının kırılacağı da ifade edilmiştir.[445] Kaldı ki, hadislerde zikredilen çocuk, şeyh-i fani, câriye ve okuma-yazma bilmeyenler için bu durumun zorluğu oldukça açıktır.

Şu durumda, yedi harf dediğimiz kavramın telaffuzda kolaylık eksenli olduğu anlaşılmış oluyor ki, teorinin içerisini doldururken benimseyeceğimiz birinci prensip de bu olmalıdır. Neticede, birçok farklı lehçe konuşanının muhatabı olan Kur'an'ın, dili telaffuz ve ona intibak açısından toplumun en zayıf kimselerine tanınan ruhsat müvacehesinde yedi harf üzere okunabileceği, hadislerden anlaşılan mana ile tahakkuk etmiş bulunuyor.

2. Yedi Harfin Anlamlandırılmasında Tercih Edilen Görüş

Yukarıda bir nebze de olsa işaret ettiğimiz tarihi veriler ve yine yedi harf hadislerinden bazılarının açık ifadeleri, gelişen sosyal olaylar ve Arap toplumuna has birtakım özelliklerin Kur'an kırâatında kolaylık olmak üzere telaffuzda ruhsat açılımını gündeme getirdiğine işaret etmektedir.

Mekke'de Müslüman olan ashabın Kur'an'ı, eğiticileri ve yol göstericileri olan Hz. Peygamberin üslûbunu itkan ederek okuduklarında hiç şüphe yoktur. Fakat Medine'de İslama girenlere gelince, onlar hem Kureyşlilere uzak olmaları hasebiyle lehçesel problemlerden muzdariptiler, hem de İslamın ilk muhatapları kadar Kur'an'ın büyüleyici ve bir o kadar yeni olan nazmını direk Hz. Peygamberden alacak imkâna sahip değillerdi.[446] İslam dininin kolaylık prensibi gereğince de bu toplum Medine döneminde[447] yedi harf ruhsatına muhatap olmuştur.

---

[444] Tahâvî, **Müşkilü'l-âsâr,** c.IV, s.186; Mekkî, **İbane,** s.59; Abdülfettah el-Kârî, **Hadisü'l-Ahrufusi's-Seb'a,** s.82-83.

[445] Bkz. Ebu Şâme, **Mürşid,** s.89; Mennau'l-Kattan, **Nüzulü'l-Kur'an ale seb'ati ahruf,** Kahire, Mektebetü Vehbe, t.y, s.103.

[446] Bkz. Şahin, **Tarihü'l-Kur'an,** s.39. Ayrıca bkz. Okumuş, **Tefsir,** s.82.

[447] Hadislerde geçen **أضاة بني غفار** ve **أحجار المراء** Medine'de buunan iki yerdir. Rivayetlerde geçen mescid de, Hz. Peygamberin Medine'deki mescididir. Yine Hz. Ömer ile aralarında kırâat ihtilafı sebebiyle tartışma geçen sahabi Hişâm b. Hakîm'dir. Hişam ve babası Mekke'nin fethedildiği gün

Gerek hadislerin kendi beyanı, gerekse tarihi vesikaların şahitliği ile yedi harf ruhsatının bu ümmete bir kolaylık sağladığı açığa kavuşunca, telaffuzda kolaylık sağlayan ruhsatın lehçelere göre okuma serbestisi (çizilen ölçüler içerisinde) olduğu anlaşılır. Aslında bu tespit yedi harf mefhumunun içerisini onunla veya bununla dolduran âlimlerin çoğunun yedi harfin mantığını açıklarken seslendirdikleri bir gerçektir.[448] Kur'an metninin kırâatının ümmete kolaylaştırılmasının istendiği, sosyal toplumu oluşturan bireylerden okuma faaliyetine yatkınlığı ve kudretinin minimum düzeyde olduğu kimselerin gözetildiği bir zeminde başka bir ihtimali düşünmek çok da makul gözükmemektedir.

"Yedi harfle ilgili ileri sürülen görüşler" bahsinde de verdiğimiz gibi yedi lehçe görüşü, bu konuda söylenenlerin en kuvvetlilerindendir. Yedi sayısının hakikat manasında olduğunu düşünmediğimizden üzerinde çok da durmak istemiyoruz. Fakat burada özellikle vurgulamak istediğimiz, yedi harfin ümmete kolaylık bahşettiğinin açık olmasına ve bu kolaylığın telaffuz eksenli lehçesel bir boyut taşıma gerekliliğine rağmen gelenekte savunulan lehçe görüşünün neden tutarlı olmadığı veya belki de tutarlı görülmeyip genel kabule şayan olmadığı sorunudur.

Kanımızca, bu konuda ileri sürülen görüşler çerçevesinde cereyan eden teori girdaplarının içerisinden çıkmanın nâmümkün olma sebebi, işte bu yedi harf mantığı ile neticesi kırâatlar olan mevcut birikimi çakıştırma sorumluluğunun

---

İslam'a girmişlerdir. Bu durumda Hişâm ile Hz. Ömer arasında vuku bulan bu hadisenin Mekke'nin fethinden hemen sonra, fakat Hişâm'ın Medine'de en azından Furkan suresinin talimini Hz. Peygamberden aldıktan sonra vuku bulduğunu söyleyebiliriz. Hz. Peygamberin Medine'ye dönüşünün 9. Hicri yılın başı olduğu düşünüldüğünde aynı zamanda bu yılın Nasr suresinde de işaret edilen Arap yarımadasının her yanından İslam'a katılımların gerçekleştiği sene olduğu açığa çıkar. (Bkz. Şahin, **Tarihü'l-Kur'an,** s. 79-81; Râcihî, **Lehecat,** s.68-69; Ahmed Halid Şükrî vd., **Mukaddimât fî İlmi'l-Kırâât,** Amman, Dârü Ammar, s.2001, s.56-58.) Her ne kadar yedi harf ruhsatının Mekkî surelerin de bu ruhsata konu olması sebebi ile ve aksi takdirde Mekkî surelerin Medine'de mükerrer nüzullerinin söz konusu olacağı gündeme gelir iddialarıyla hadisin Mekke'de indiği ile ilgili bir görüş bulunsa da, tarihi verilerle uyuşmaması bakımından buna itibar edilemeyeceği göüşündeyiz. (Bkz. Muhaysin, **fî Rihabi'l-Kur'ani'l-Kerîm,** y.y, 1989, s.233-234.)

[448] Bkz. İbn Kuteybe, **Te'vilü müşkili'l-Kuran,** s.39; Zerkeşî, **Burhan,** c.I, s.226-227; Ebu Şâme, **Mürşid,** s.102; İbn Cezerî, **Neşr,** c.I, s.22, Zürkânî, **Menahil,** c.I, s.129; Muhammed Zahid Kevserî, **Makâlâtü'l-Kevserî,** Kahire, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2009, s.102.

hissedilmesidir. Bu şartlarda yedi lehçe görüşü yedi sayısının hakikat manasına binaen yedi lehçenin tespitini hiç hesaba katmadığımızda bile, teorinin ana arteri çizildikten sonra sükûta mecbur olacaktır. Aksi takdirde teori, taraftarlarını mevcut kırâat birikiminde lehçesel boyutlu olmayan okuma farklılıklarını inkâra zorlayacaktır. Böyle bir ihtimal de düşünülemeyeceğinden, lehçe görüşünü savunduktan sonra olgunlaştıramamak zorunlu bir netice olarak görülmelidir.

Yedi vecih görüşünün temelinde de bu eksikliği gidermenin yattığı düşünülebilir. Bu görüşte yedi harfin mahiyet tespiti, yerini mevcut kırâat birikiminin kategorik şemasına bırakmıştır. Belki de bu, yedi harfle ilgili görüş ne olursa olsun mevcut kırâat birkimini karşılamada yetersiz olacağının bir itirafıdır. Biz, İbn Cezerî'nin (833/1430) ömrünü bu işe adamasına ve uzun süre düşünmesine rağmen sonuçta yedi vecih görüşünü benimsemesinin[449] altında yatan sebebin de aslında bir çıkmaz karşısında sükûtun tercihi olduğunu düşünmekteyiz. Söz İbn Cezerî'ye gelmişken yukarıda söylediğimiz, kolaylık prensibi gereği lehçe teorisinin çoğunluk ulema tarafından dile getirilmesine rağmen -benimsedikleri sistem gereği- bunun yedi harf mahiyet tespitlerine yansımamasını sahanın iki büyük ismi üzerinde müşahede etmek bu iddiayı daha somut hale getirecektir. Aynı zamanda yedi vecih görüşünü savunanların en öne çıkanlarından olan iki önemli isim; İbn Kuteybe (276/889) ve İbn Cezerî'nin yedi harf ruhsatının ümmete kolaylık üzere verildiği, farklı lehçelere sahip kabilelerin kendi lehçelerinden vazgeçmelerinin ve tek lehçeye zorlanmalarının doğuracağı sıkıntıları lehçesel farklılık örneklerine kadar ne denli açık bir üslûpla dile getirdikleri gerçeğini bilmekteyiz.[450] Buna rağmen, onların teorileri lehçe üzerine kurulu olmayıp; sistemlerinde edâ yollları ve lehçesel ihtilaflara yer vermemelerinden dolayı da eleştirilmektedirler.[451] Gerçi bu tercihin kırâatlarda nesih olgusuyla birlikte düşünülmesi ve edâ çeşitlerinin lehçe karşısındaki mahiyeti, bunun da yedi harf-bir harf bağlamında çözümlenmesi gerekmektedir. Fakat sonuçta kolaylığın ve lehçenin bu kadar farkında olan sahanın iki dev

[449] İbn Cezerî, **Neşr,** c.I, s.26.

[450] Bkz. İbn Kuteybe, **Tevilü müşkili'l-Kur'an,** s.39-40; İbn Cezerî, **Neşr,** s.22.

[451] Bkz. Zürkânî, **Menahil,** c.I, s.143.

isminin sistemlerinde kolaylık prensibini adeta görmezden gelmeleri[452] tam da bahsettiğimiz hususa örnek teşkil etmektedir.

Meseleye yedi lehçe görüşünü savunmayanlar zaviyesinden baktığımızda da bu teoirinin yedi harfi bütünüyle açıklaması mümkün gözükmemektedir. Lehçesel boyutlu olmayan kırâat farklılıklarını kapsamayan bu teorinin tutarlılığı onlar açısından olumsuz karşılanmış olmalıdır. Çünkü bütün bu görüşlerin temel prensibi kırâat ve yedi harf özdeşliğine dayanmaktadır.

Biz, yedi harfin kolaylık eksenli lehçesel okuma farklılıklarının temeli olduğunu düşünmekteyiz. Yani, yedi harf serbestisi lehçelerinden dolayı Kureyş lehçesi ile inen Kur'an'ı okumada zorluk çeken Arap unsurların Kur'an ile olan bağlarını -okuma, anlama, yaşama ve ibadet bağamında- sıkı tutmayı temin etmiş İslamın kolaylık gösteren, kapsayıcı yönününü tekrar gözler önüne sermiştir. Şu kadar var ki, savunduğumuz bu lehçe görüşü klasik görüşler içerisindeki yedi lehçe görüşünden -mahiyet açısından aynı olmakla birlikte- muhteva açısından farklıdır. Şimdi lehçe görüşü ile temellendirdiğimiz yedi harfin muhteva sınırlarını çizmeye çalışalım.

3. Yedi Harfin Muhtevası ve Yedi Harf-Kırâat Özdeşliği

Yedi harfin mahiyeti ile ilgili görüşümüzü belirttikten sonra mevcut kırâat birikimi açısından muhtevasına geçmek istiyoruz. Gelenekte konuya kırâat penceresinden bakıldığı için muhteva tayininde sıkıntı çekilmiş, daha doğrusu kırâatın muhtevası yedi harfe yüklenmiş,[453] fakat yedi harfin mantığı bu muhtevanın hepsine şâmil olmadığından çıkmazlara düşülmüştür. Burada şunu da ifade etmekte fayda vardır. Aslında bizim bu bağlamda yapmaya çalıştığımız kategorik ayırım ve sonuçları bu zamana kadar hiç görülmemiş veya düşünülmemiş değildir. Bilakis bunlar zaman zaman çok açık bir şekilde seslendirilmiştir. Buna rağmen karşılaştığımız sıkıntı, sistem içerisinde tutarlılık

---

[452] Bkz. Abdülfettah el-Kârî, **Hadisü'l-Ahrufi's-Seb'a,** s.58-59.

[453] Bu hususa Matrûdî'nin yedi harfin manasında lehçe görüşünü seçmesi, bunu kolaylık prensibiyle temellendirmesi, Arap kabileler ve lehçe özelliklerinden ısrarla bahsetmesinin ardından yedi harfin kısımlarına kırâatların taranması ve analizi ile ulaşılacağını söyleyip kategorileri usûl ve ferş olarak ikiye ayırması oldukça yerinde bir örnek olsa gerek. Bkz. Abdurrahman b. İbrahim Matrûdî, **el-Ahrufü'l-Kur'aniyye es-Seb'a,** Riyad, Âlemü'l-Kütüb, 1991, s.71-76.

sağlamak adına kabullenilen veya dışlanan bir takım unsurların sebep olduğu çok daha büyük tutarsızlıklardır.

Yukarıdaki başlıkta da değindiğimiz gibi, yedi harfin kolaylık prensibi gereğince telaffuz eksenli lehçesel farklılıkları içermesine dair tespitimiz zaten kabul edilen bir saptamadır. Dolayısıyla meselenin çözümünde başlangıç itibariyle söz birlikteliği çok zor görünmemektedir. Her ne kadar çalışmamızın üçüncü bölümünde netleşecek meselenin sonuçları ile ilgili tafsilata burada girmek istemesek de; bu sonuçlar üzerindeki tespitlerde de genel kanaatın çok farklı olacağını düşünmemekteyiz. Burada ısrarla vurgulamak istediğimiz, kırâat birikiminin kapsamında lehçesel telaffuz kolaylıklarını içeren ve içermeyen iki grubun varlığının farkında olunup/olunmadığıdır. Kırâat farklılıklarından mütevellit iki grubun, manada değişikliğe sebep olan veya olmayan gruplar olarak tespitinde de bir beis yoktur. Nitekim eğer yedi harf olgusu bir nassın farklı lehçelere sahip gruplar tarafından farklı okumalarına müsâvi ise, bu aynı manaya gelmek üzere farklı okumaları karşılayacaktır. Bu durumda, anlam farklılıklarına sebebiyet veren diğer grup da telaffuz kolaylıklarını içermeyen kategoriyi[454] ifade edecektir.

Tarihi süreçte, kimlikleri birbirinden farklı olan bu iki grubun varlığını vurgulayan isimlere burada değinmek yerinde olacaktır. Bunlardan ilki diyebileceğimiz Taberî, (310/923) bir yerde yedi harfi, "tek harf veya kelimede mananın aynı kalması ve lafızların farklılaşmasıyla meydana gelen yedi lehçe"[455] diye tanımlarken; "Bir harfin ref-nasb-cerr, tahrik-teskin veya suretin aynı kalması şartıyla harfin diğer harfe ibdali nevinden gerçekleşecek kırâat farklılıkları Peygamberimizin 'Kur'an'ı yedi harf üzere okumakla emrolundum' hadisinin manasından oldukça uzaktır."[456] sözleriyle de kırâat birikimi içerisindeki farklı

---

[454] Abdülğafur, yedi harfte lafız ve mana iklisinin değişimi ile oluşan bu kategorinin lehçesel farklılıklardan farklı bir yapı arzettiğini, lehçesel boyutlu gruptaki kolaylığın açık olmasına karşın bu kategorideki kolaylığın Kur'an'ın belağat ve icazdaki eşsiz öz ifade biçiminde (ihtisar) olduğunu söylemektedir. Ona göre ihtisar da zaten kolaylıktır. Bkz. Abdülgafur Muhammed Mustafa Ca'fer, **el-Kur'an ve'l-Kırâât ve'l-Ahrufü's-Seb'a,** Kahire, Darü's-Selam, 2008, c.I, s.443.

[455] Taberî, **Câmi,** c.I, s.47.

[456] Taberî, **Câmi,** c.I, s.51.

hüviyete sahip lehçesel unsurlarla diğerlerini ayırt etmiştir. Aslında Taberî'nin yedi harfi anlamalandırması çok açık değildir. Yedi harfi lehçe farklılığına dayandırdığı açıktır. Buna rağmen Taberî'nin yedi harfi kendisiyle açıkladığı lehçe farklılığı sadece müteradifleri mi karşılamaktadır; yoksa lehçe ile ilgili diğer unsurlar da Taberî'de yedi harfin kapsamına dahil edilmiş midir, bu çok net gözükmemektedir. Her ne kadar Taberî'den sonra gelen âlimler tarafından, yedi harfin nesih teorileriyle birlikte düşünüldüğünde, onun diğer altı harfin neshi ile tek harfe inen müteradiflerden bahsettiği yorumları yapılsa da, tefsirinde diğer lehçesel unsurlara da yer vermesi bu yorumların haklılığına şüphe düşürmektedir.[457]

Yedi harf meselesinde yedi vecih görüşü savunucularından olan Zürkânî'nin (1362/1943) de lehçesel boyutlu telaffuz farklılıkları ve bunlardan doğacak kolaylık-genişliğin meselenin mantığına mutabakatına dair yaptığı vurgulardan sonra yedi vecih görüşünü savunmasının bahsettiğimiz kapsam kaygısından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Nitekim Zürkânî, lehçesel boyuta haiz olmayan ferşî farklılıklarda kolaylık prensibinin olup/olmadığı konusu üzerinde yapılan itirazı gündeme şöyle getirmiştir. "Diyorlar ki: Harflerin yediye çıkarılmasındaki amaç ruhsattır. O gün, ümmetin çoğu yazıyı ve yazım kurallarını bilmiyorlardı. Sadece harfleri ve mahreçlerin biliyorlardı. Bir fiili malum-mechul okumada, bir hareke veya harfi başka bir hareke veya harfe ibdalde veya takdim-tehirde bu ruhsat açık değildir. Bunlardan birisiyle okumak, Peygamberimizin 'Ümmetim buna güç yetiremez' deyip bağışlanmasını istediği bir meşakkati gerektirmez ki, Hz. Peygamber harfin ibdali, fiil siğa ve binalarının değişimi ile sağlanacak bir kolaylık istesin. Rivayetlerin ifade ettiği mana bu değildir."[458] Yapılan bu itiraz tümüyle bizim de katıldığımız bir soru/sorun olup, Zürkânî'nin cevap sadedinde zikrettikleri ise meselenin yedi harf-kırâat çakıştırmasını yapan ulema nezdindeki çözümünü anlama iştiyakımızı suya düşürür mahiyettedir. Çünkü Zürkânî'ye göre yukarıda sayılan nevilerdeki ruhsatlar -bırakın olmamayı- hiç de gizli değildir. "Bu nevilerde ruhsat apaçıktır. Hatta bu nevilerin daha da

[457] Bkz. Dağ, **Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım,** s.110-111.

[458] Zürkânî, **Menahil,** c.I, s.144.

altındaki kelimenin aynen kalması ile gerçekleşen lehçesel ihtilaflarda bile açıktır." diyen ve bundan sonraki satırları lehçesel okuma farklılıklarının ne gibi kolaylıklara şâmil olduğuna ayıran Zürkânî'ye göre; lehçesel okuma farklılıklarına kıyasla elbette ruhsat, kelimenin değişip çok daha ciddi bir hüviyet arz eden bu nevilerde de gerçekleşmelidir.[459]

Tahir el-Cezâirî (1338/1920) "Kırâatların birçoğundaki okuma farklılıkları lehçe farklılıklarına dayanmaktadır."[460] diyerek bu ayrıma işaret eden diğer bir isimdir. Ne var ki, her ne kadar bu ayırıma işaret edilse de; yedi harf, ruhsat-kolaylık, lehçeler, kolaylıkla alakalı olmayan unsurlar gibi hususlar beraber düşünülüp aralarında bağlantı kurulmayınca konunun açıklığa kavuşması çok da mümkün olmamaktadır.[461]

Daha önce de tespitlerine yer verdiğimiz Prof. Dr. Abdülvahid'in "Biz kırâatlar arasındaki ihtilaf vecihlerinin çoğu Arap lehçelerine döner dedik; hepsi değil. Çünkü kırâat ihtilafları arasında bir grup vardır ki, bunlar lehçelerle değil, diğer bir takım durumlarla ilintlidir…Bu grubu oluşturan gruplar, şuan incelemekte olduğumuz lehçe ihtilafları ile alakası olmadığından konumuz dışında kalmaktadır."[462] ifadeleri söylemek istediklerimizi yorumsuz bir şekilde yansıtmaktadır.

el-Kur'an ve'l-Kırâat vel-Ahrufü's-Seb'a isimli hacimli doktora tezinde "Yedi Harf" meselesine özgün bir sistemle yaklaşan Prof. Dr. Abdülğafur Mahmud Mustafa, çalışmasında yedi harfi lehçe ile açıklamış; bununla birlikte lehçe ve yedi vecih görüşlerinin çıkmazlarını aşmaya çalışmıştır. Sisteminin ana temasını tedâhül olgusu teşkil etmiştir. Aslında Abdülğafur, meseleye kolaylık ve lehçe prensiplerinden bakmakla hemfikir olduğumuz bir isimdir. Ne var ki; o, kolaylık prensibinin geçerli olmasının pek de mümkün olmadığı şartlarda zorlama

---

[459] Zürkânî, **Menahil,** c.I, s.144.

[460] Tahir Cezâirî ed-Dımeşkî, **et-Tibyan li ba'di'l-mebâhis el-müteallika bi'l-Kur'an,** i'tena bih. Abdülfettah Ebu Gudde, Beyrut, Şeriketü'l-Beşâir el-İslamiyye, 2005, s.148.

[461] Tahir el-Cezâirî her ne kadar bu ayrıma işaret etse de, eserinde lafız eksenli kırâat farklılıklarını mananın değişmeyip lafızların değiştiği müteradifler ve mana ile lafızların değiştiği diğer ferşî unsurlar olmak üzere ikiye ayırmış; fonetik farklılıkları ise lafızda ihtilafa sebebiyet vermediğinden yedi harfin kapsamına dâhil etmiş, fakat tek harf olarak saymamıştır. (Bkz. Cezâirî, **Tibyan,** s.147-148.

[462] Vâfî, **el-Lehecatü'l-Arabiyye,** s.127.

tevillerle meseleyi çözüme kavuşturmaya gayret etmiştir. Bu tutum adeta onun çıkmazın üstesinden gelmeyi, sisteme mutabakat sağlamasa da zorunluluktan ötürü kabullenmekte aradığını göstermektedir. Nitekim Abdülğafur, yedi harf hadisleri ışığında yedi harfin kapsamına giren grupları ve bunlardaki kolaylık vecihlerini ispat ettiği sayfalarda bir fiilin tezkir-te'nisile okunabileceğindeki kolaylık sadedinde şunları demektedir: "Tezkir-te'nisin de naslarda geçen diğer gruplar gibi kolaylık için indirilen yedi harfin bünyesinde olması kanaatindeyiz. Biz rivayet kaynaklı olup aklın doğru bir yöntem ile idrakinin ancak rivayet ve dile dayandığında mümkün olabileceği bu gibi hususlarda rivayet ve dil dairesinin dışına çıkmak istemiyoruz. Çünkü bu konu naklî meselelerdendir."[463]

Abdülğafur eserinde lehçesel boyutu olmayan yedi harfle ilgili maddeleri değerlendirirken vurguladığımız gerçeğe işaret etmiş,[464] aslında meselenin farkında olduğunu ortaya koymuştur. Fakat bugün elimizde bulunan kırâat birikimi mütevatir olunca, meselenin de tek dayanağı yedi harf hadisleri görülünce; her ne kadar yedi harfte kolaylık prensibi benimsense de, bu kolaylık prensibini kırâat birikiminin (ve kırâatlarda bulunmayıp yedi harfin bünyesinde bulunan bir takım unsurların) bütün maddelerine uygulanabilirliğini savunmaktan başka çare kalmamaktadır. Bu sadece müellifin değil, tarihi süreçte meselenin halline uğraşan herkesin boğuştuğu bir durumdur. Ancak Abdülğafur'un çalışmasında önerdiği sistem ve detaylı analizler onu bazı hussularda açık sözlülüğe zorlamıştır.

Peki, bu sistemde kolaylık prensibi nasıl olup da bütün maddelere uygulanabilir olmalıdır. "Yedi harften (her) bir harfin lehçe dışı bir takım kolaylık unsurlarını içermemesi gerekmez."[465] ifadesi, çalışmada ne oldukları sayılmayacak olan yedi harften her bir harfin lehçesel kolaylık boyutu taşıyan unsurların yanında taşımayanlarını da içermesinin tedahül altyapılı sistemin mantığına zarar vermeyeceği kanısını vurgulasa gerektir. Bunun yanında her ne

---

[463] Abdülgafur, **Kur'an,** c.I, s.391.

[464] Örn. Bkz. Abdülğafur, **Kur'an,** c.I, s.373, 379, 381, 382, 391. Abdülgafur yine eserinde, tek yerde meydana gelen değişiklikler sadedinde -ki bu örnekte kelime ziyadesi söz konusudur- "buradaki ihtilaf leçesel unsurlara dayanmamaktadır" demektedir. Bkz. Abdülgafur, **Kur'an,** c.I, s.443.

[465] Abdülgafur, **Kur'an,** c.I, s.383.

kadar lehçesel boyutlu olmasa da, bunlar birer kolaylık olarak addedilmekte ve zaman zaman Kur'an muhatapları âlimler-câhiller, kültürlü-kültürsüz,[466] ümmî-çocuk, yaşlı gibi gruplara ayrılıp her biri için kolaylık yönlerinin ayrı olduğu vurgulanmakta;[467] zaman zaman da kullanım farklılıkları, icaz, belağat, ihtisar gibi hususlar bir genişlik olarak lanse edilmektedir.[468]

Konuyu eserinde oldukça detaylı ve temelli bir şekilde inceleyen ve delillendiren Mehmet Dağ'ın tespitleri başlıbaşına ayrı bir değerlendirmeyi haketmektedir.[469] Dağ'ın şu ifadeleri konuyu yeterli bir şekilde özetlemektedir. "Yedi harf birikimi için ilgili hadislerden, tarihsel bağlamdan, Peygamber ve sahabe dönemindeki pratiklerden hareketle ta işin başında en mantıklı anlamlandırma biçimi olarak "lehçe farklılığı" tanımlaması yapılmaktadır. Ancak, bu noktada lehçe temeli olmayan ferşî farklılıklar, bu bakış açısının sistematiğini alt üst etmektedir. ... bir kelimeyi müfredi veya cemisi ile okuma; mazi bir fiili mechul veya malum okuma; ... sülasi kökleri farklı olan iki ayrı kelimenin kullanımı, ism-i fâil veya ism-i mef'ul okuma … gibi morfolojik ve sentakstik yapılanmadan kanaklanan okumaları, -yedi harf kapsamına alınmaya çalışılsa da- lehçe farklılığı ile açıklamak gerçekten zordur.[470]

Abdurrahman Çetin yedi harfin yedi lehçe olduğu görüşünü tenkit ederken, "Bu görüş yanlış değil, eksiktir. Çünkü yedi harf bünyesinde lehçelerle ilgili olmayan hususlar da vadır."[471] diyerek bahsettiğimiz ayrımın farkında olduğunu belitmiş, fakat yine bu görüşün eksik olduğunu ifade ederek lehçe ile ilgili

---

[466] Böylece kültürsüz bir kimse için idrâki çok zor olan belağatla ilgili bir nükte, kültürlü bir birey için anlama zevki ve "kolaylık" doğurabilecektir.

[467] Abdülgafur, **Kur'an,** c.I, s.385, 386, 398.

[468] Abdülgafur, **Kur'an,** c.I, s.390. O kadar ki, A'râf suresi 38. ayette geçen **يعلمون** kelimesinin ye ile ve te ile okunduğu kırâatlardaki kolaylığı açıklarken müellifin iki vecihten oluşan bu okuma farklılığından birinin bir topluluk tarafından hoş karşılanmaması ve daha iyi bilinmemesi düşünüldüğünde diğerinin ona daha kolay geleceğini söylemesi, bunu da beleğat ve icazla bağlantı kurarak açıklaması oldukça zorlama bir te'vil olarak karşımıza çıkmaktadır. Zaten müellif yedi harfin, herkes için açık olmayan kolaylık üzerine kurulu olmasının bütüncül bakıldığında gerçekleştiğini söylemesi onun konuya bakışını oldukça yalın bir şekile özetlemektedir. Bkz. Abdülgafur, **Kur'an,** c.I, s.397.

[469] Bkz. Dağ, **Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım,** s.50-85.

[470] Dağ, **Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım,** s.51-52.

[471] Çetin, **Kırâatların Tefsire Etkisi: Kur'an'ın Farklı Yorumlanmasına Tesir Eden Kırâatlar,** İstanbul, Ensar Neşriyat, 2012, s.58.

olmayan unsurları da yedi harf kapsamına dahil ettiği kolaylık-ruhsat temelli kesretten kinaye-vecih görüşüne kâil olmuştur.[472]

Maşalı, kırâat ihtilaflarının kaynağını yedi harf hadisleri olarak gösterdikten sonra, bu ihtilafların içerisinde lehçesel boyutlu olanların bulunduğu gibi, lehçesel boyutlu olmayanların da varlığını vurgulamış; ne var ki meseleye kırâatlar zaviyesinden bakılması gerektiğini, bunun sonucunda da yedi harfi sadece lehçelere bağlamanın yanlışlığına vurgu yapmıştır.[473]

Suat Yıldırım da konuyu işlerken defaatle lehçe ve kolaylık prensibine vurgu yapmıştır.[474] Eserinde yedi harf ile ilgili görüşünü yedi vecih olarak hissettiren Yıldırım'ın "Yedi harf hakkındaki mevcut bütün rivayetler incelenirse görülür ki, mesele bazı mahdud kelimelerin lehçe ve edâ keyfiyeti etrafında dönmekten ibarettir. Bundan ötürü Müslümanların bu konuda bütün söyledikleri sadece şudur: Farklı lehçelere mensup olanlara Kur'an okumayı kolaylaştırmak için bu ruhsat verilmişir."[475] ifadeleriyle başlangıçtan beri vurgu yaptığı prensibe sadık kalmıştır.

Her ne kadar görüş ve bakış açısı olarak aynı noktada durmasak da, verdiklerimizin özetini yansıtması ve tartıştığımız konuyu ele alması bakımından (fi'l) *el-Edeb el-Câhilî* isimli eserinin "Arap Şiiri ve Lehçeler" başlığı altında Taha Hüseyin'in (1393/1973) söyledikleri (sadece bu bağlamda) ile bu görüşün eleştirisini yapan Muhammed Hıdır'ın ifadelerini vermek istiyoruz. Taha Hüseyin şöyle demektedir:

"…Biz burada aralarında -ister bünye, ister irab bakımından olsun- harekelerdeki kırâat ihtilaflarına işaret etmiyoruz. يا جبال اوبي معه و الطير ayetindeki الطير kelimesinin okunuşu hususunda kurranın nasb veya ref ihtilafına da işaret etmiyoruz… Yine غلبت الروم ayetindeki fiilin malum-mechul okunuşuna da işaret etmiyoruz. Bunlar Kur'an'la ilgili rivayet ihtilaflarıdır… Bizim bahsettiğimiz,

[472] Çetin, **Kırâatlar,** s.60-67; Çetin, **Yedi Harf ve Kırâatlar,** s.80.
[473] Maşalı, **Kur'an'ın Metin Yapısı,** s.350.
[474] Bkz. Yıldırım, **Kur'an-ı Kerim ve Kur'an İlimlerine Giriş,** s.71, 73, 74.
[475] Yıldırım, **Kur'an-ı Kerim ve Kur'an İlimlerine Giriş,** s.79.

kırâatlarda aklın ve naklin öngördüğü, gırtlak dil ve ağızlarını Kureyş lehçesine göre değiştiremeyen Arap kabileleri arasındaki lehçelerin gerektirdiği farklılıklardır…"[476]

Muhammed Hıdır, Taha Hüseyin'in *fi'ş-Şi'r el-Câhilî* isimli eserine tenkit mahiyetinde yazdığı eserinde Taha Hüseyin'in yukarıda verdiğimiz aynı ifadeleri ile ilgili şunları kaydetmiştir:

"…Kırâat ihtilafları iki nevidir: Birincisi, iki kırâatın manası aynı olmak üzere lafızdaki ihtilafıdır. Bu gruptan lehçe ihtilaflarına raci olanlar vardır. اهدنا الصراط المستقيم ayetindeki الصراط kelimesinin ص veya س ile okunuşu ve yine bu kategoriyi oluşturan idgam-izhar, med-kasır, tahkik-tahfif gibileri bunun örnekleridir. Bunlardaki hikmet, farklı lehçelere sahip olanlara tilaveti kolaylaştırmaktır.

Bu gruptan lehçe ihtilaflarına raci olmayıp da bir kelamın iki veya daha çok vecihlerle okunması mesabesinde olanlar da vardır. " وما عملت أيديهم–وما عملته أيديهم" örneğinde olduğu gibi. Bu nevi de Arapların kullanmış olduğu bir yoldur. Öyle ki, onlar dikkatlerini manaya yöneltir, lafızları birer aracı olarak görürler. Biz hitapla kastolunan mana nazımda bâki olup, mana bütün yönleri ile ele alındıkça lafzın iki veya daha fazla vecih üzere zikredilmesinde bir beis görmüyoruz. Bu, okuyucuya bir genişlik ve onun bir harf üzere mecbur bırakılmaması demektir. Özellikle Kur'an'ın kelimelerini değiştirmek ve rivayetin dışına çıkmak kendisine yasaklanmış iken…

İkincisi de; iki mananın da sahih olmasıyla birlikte lafız ve mananın değişmesidir. Bunun hikmeti de مالك, ملك örneğinde görüleceği üzere bir ayetin farklı manaları ifade eden iki ayet menzilesinde olmasıdır."[477]

---

[476] Taha Hüseyin, **fi'l-Edebi'l-câhilî,** Kahire, Matbaatü Fârûk, 1933, s.94-95.

[477] Huseyn Muhammed Hıdır, **Nakdu kitab "fi'ş-Şi'r el-Cahili"**, Kahire, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, t.y, s.108-109. Eserinde Taha Hüseyin'in konuyla ilgili örnek olarak verdiği ayetlerdeki lehçe ve farklı manalara değinen müellifin malum-mechul okuyuşa örnek verilen **غلبت الروم** ayetindeki malum okuyuşun zaten şaz olduğunu belirtip bunu bir cevap olarak yeterli gördüğü göze çarpmaktadır. Bkz. Muhammed Hıdır, **Nakdu kitab "fi'ş-Şi'r el-Cahili"**, s.109.

Konuyu toparlayacak olursak; başından beri vurgulamaya çalıştığımız, yedi harfin tarihi veriler ve hadislerin işaret ettiği kolaylık prensibi göz önünde bulundurulduğunda lehçe dışında başka bir şeyle açıklanamaması gerçeğidir. Nitekim ulemanın çoğunun kanaatı da budur.[478] Çünkü lehçe, nassın bildirdiği Kur'an muhatapları için sağlanacak kolaylığı temin etmektedir. Buraya kadar meselenin çözümü konusunda sorun teşkil edecek hiçbir husus gözlenmemektedir. Bütün bunlara rağmen karşı karşıya kalınan bir gerçek vardır ki bu da; "tevatüren geldiğinden" Kur'an oluşu kesin olan mevcut kırâat birikiminin lehçelere dayalı ve kolaylık prensibi ile uyumlu olmayan birtakım unsurları barındırmasıdır. Bu husus aslında oldukça farkında olunan bir gerçek olup yukarıda yaptığımız iktibaslardan da anlaşılacaktır. Fakat konu bu müşkil durumun halline gelince takınılan tavırlar birbirinden neredeyse ayrılmamaktadır. Son tahlilde, genel eğilime göre eğer kırâat demek yedi harf demekse; yedi harfin içeriği her ne kadar iki farklı gruptan oluşsa da, zaten lehçesel kolaylık içeren gruba diğer grup da dâhil edilmelidir. Bununsa iki türlü çıkışı mümkündür: Ya lehçesel kolaylık içermeyen gruptaki "gizli fakat genel olmayan" kolaylık unsurları tespit edilip kolaylık-genişlik prensibinin yedi harf kategorileri için genel-geçerliği ispat edilecek; ya da hadisin hikmetleri çoğaltılıp bu grubu da kapsayan hikmetler istinbat edilerek, yegâne hikmetin kolaylık olmadığı[479] vurgulanacaktır.

---

[478] Örn. bkz. Ebu Ubeyd, **Fezail,** s.203; A.m, **Garibu'l-hadis,** c.III, s.159; Taberî, **Câmi,** c.I, s.25; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hüseyin b.Abdullah el-Bağdadi Acûrrî, **Kitâbü'l-erbaine hadisen,** thk. Bedr b. Abdullah Bedr, Kuveyt, Mektebetü'l-Mualla, 1987, s.39; Ebü's-Saadat Mecdüddin Mübarek b. Muhammed İbn Esir, **en-Nihaye fî garibi'l-hadis ve'l-eser,** thk. Ahmed Zavi, Mahmud Muhammed Tanahi, Kahire, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963, "hrf" maddesi; Rafiî, **İcaz,** s.45-50, vd.

[479] Eserinde üzerine basa basa yedi harfi lehçe ile anlamlandıran ve bundaki kolaylıkları ispat etmeye çalışan, bunun yanında fonetiklerin hesaba katılmadığı tasnifleri yüksek sesle eleştiren Itr'ın konunun lehçe boyutlu olmayan kırâat farklılıklarını anımsattığı yerlerde Arap dili kullanım özellikleri gibi hususları gündeme getirerek meseleye çözüm araması bizi konunun çözümünde aradığımız netliğe ulaştırmamaktadır. (Örn. Bkz. Itr, **Ahruf,** s.177, 178, 179, 180, 198.) Ancak Itr konuyu, birkaç sayfa sonra manaya etki eden irab farklılıkları konusuna gelince tekrar ele almış ve buradaki tavrını net bir şekilde beyan etmiştir. O, burada; "Manayı değiştiren iraba dair harekelerin değişmesini yedi harfin kapsamında olmadığını zannedenlere cevabımız şudur: Yedi harfin hikmetlerini Arapların sadece lehçesel farklılıklarındaki kolaylığa indirgemek delili olmayan bir durumdur. Çünkü hadislerin zikrettiği bu hikmet Kur'an'ın yedi harf üzere indirilmesinin hikmetlerinden sadece biridir. Bunun hikmetlerinden bir diğeri de ümmi olan Arapların Kur'an'ı ezberleme, nakil ve tebliğ etmelerinde kendilerine sağlanan kolaylıktır. Bunu gerçekleştiren şeylerden biri de, mananın değişeceği şekilde irab harekelerinin değişmesidir. Bu insanlara

Bize göre mevcut kırâat birikiminin zımnındaki bu iki grup her ne kadar sonuçları açsından olmasa da (sadece yedi harf bağlamında) kaynaklık değerleri açısından bir ayrıma tabi tutulabilir. Aslında bu ayırım, iki grubun mahiyet analizleri ve yedi harf hadislerinin sebebine dair gelen nas ile ilişki ağı kurulunca elzem görülmektedir. Dediğimiz gibi bu ayrımın bu zamana değin -neredeyse- yapılmaması meselenin tamamıyla "tevatürlüğü sabit" Kur'an kırâatları zaviyesinden okunmasıdır. Bununla birlikte, meseleye yedi harfin sonuçları açısından bakıldığında biz ulema nezdinde bu ayrımın yapıldığı ve bahsettiğimiz iki grubun farklı sonuçlara raci olduğu kanaatinin benimsendiğini düşünmekteyiz. Fakat çalışmamızın farklı başlıklarında detaylı bir biçimde ele alacağımız bu konulara burada girecek değiliz.

Yedi harfle ilgili rivayetler okunurken lehçesel boyutlu olan ve lehçesel boyutlu olmayan farklı okumalardan müteşekkil iki grubun varlığının âlimler tarafından farkındalık düzeyinde ikrârını bir adım öteye taşıyan *Mebâni* isimli eserin mukaddimesinde zikredilen ifadelerdir. Müellifin şahsi fikrinin de Muhammed b. el-Heysam'dan yaptığı alıntı doğrultusunda olduğu anlaşılmaktadır. Muhammed b. el-Heysam'ın vecih teorilerinden birine yaptığı itiraz sadedinde söyledikleri şöyledir:

"…Eğer bu vecihleri saymakla Kur'an'da dağınık bir şekilde bulunan yedi lehçeyi açıklamayı ve yedi harf hadisini buna hamletmeyi kastetmişse bu tespit yerini bulmamıştır. Çünkü kendisinde manalarının değiştiği lafızlar lehçe ihtilaflarından sayılamaz…Bu tertipte, kitabette sureti değişen-değişmeyen

bildirilmesi kastolunan yeni manaya dair farklı ayetlerin inzaline gerek bırakmaz. Dahası bu hüküm sadece irabın değiştirilmesi ile ezberlenir. Böylece bu durumun Kur'an'ın hıfzı ve zabtı konusunda Müslümanları daha da fazla külfet altına sokacağı görüşünün yanlışlığı ortaya çıkar…" demektedir. (Bkz. Itr, **Ahruf,** s.206) İçerisinde çocuk, yaşlı, ümmi gibi avamı barındıran bir toplumun bazen kendi diline ait bir kelimeyi telaffuzda sıkıntıların yaşandığı bir ortamda irab, iraba dair mana değişimleri, belağat nüktelerinin kolaylık açısından gündeme getirilmesinin ne gibi bir manası vardır. Ayrıca bu delillerin doğru olduğunu varsaysak bile Itr'ın heca harflerinden birinin diğeri ile değişmesini, **ننشرها-ننشزها** kelimelerinin kırâatını **الصراط** kelimesindeki harf değişimine kıyas ederek lehçesel olduğunu savunması ne kadar tutarlıdır. (Bkz. Itr, **Ahruf,** s.207-208) Yine yukarıda bahsettiği mana değişikliğine sebebiyet veren hareke farklılıklarındaki "teşri" yi iltifat öğesinde bulmak mümkün olacak mıdır? Ayrıca bilinmelidir ki, Kur'an'ın yedi harf ile indirilmesinin ümmî kimselerin lehçesine uygun şekilde okuma kolaylığını içerecek kırâat ihtilafları manasına geleceğini söylerken bunu ümmînin kendi lehçesinden geçmişte alışık olmadığı farklı bir lehçeye intikalinin zorluğuna bağlayan da kendisidir.(Bkz. Itr, **Ahruf,** s.186)

ayırımlar vardır. Halbûki kitabetteki suretin lehçe ihtilaflarıyla bir alakası olmadığı bilinen bir gerçektir…Biz kendisinde mana değişikliği söz konusu olanlarda dilediğimiz gibi okuma hususunda muhayyer bırakılmadık. Mana değişikliği ile gerçekleşebilecek lehçesel farklılıklarda kâriye bir kolaylık söz konusu değildir. Bu durum ihtilaflardan her birini ezberleme zorunluluğu doğuracaktır ki, bu da onun işini zorlaştırmak olur."[480]

Kolaylık prensibini lehçelere uyarlayan bu düşüncede, tevatüren nakledildiğinde kırâatının mümkün olduğu ifade edilen ihtilafların farklı okunabilmeleri iki (veya fazla) rivayetin de Hz. Peygamberden gelmesine bağlanmış,[481] diğer saptamalarda kapalı kalan veya söz konusu ayırım yapıldıktan sonra sükût ile karşılık bulan hususlar müellif tarafından "Eğer yedi harfteki bahsettiğiniz bu kolaylık kendisinde mananın değişmediği hususlarda ise, kendisinde mananın değiştiği kırâatlarla ilgili görüşünüz nedir?[482] mukadder sualinin cevabında çok açık bir dille beyan edilmiştir.

"Mana değişikliğine sebebiyet veren kırâatlarla ilgili deriz ki; bunlar Allah katından indirilmiş sahih kırâatlardır, fakat yedi harfin dışındadır."[483]

Yedi harf meselesinin çok yönlü ve müşkil bir hüviyet arz ettiği zaten bilinen bir durumdur. Sadece bu konu bile bir doktora çalışması hacmindeyken sınırlı sayfalar ve başlıklarla meseleyi her yönüyle incelemek pek de mümkün gözükmemektedir. Bununla birlikte kırâat ve tefsir usûlü ilimlerini bire bir alâkadar etmesi, çalışmamızda ele aldığımız konuların birçoğuyla olan ilişkisi en azından bir mantık örgüsü içerisinde meselenin mahiyet analizini yapmayı gerekli kılmıştır.

Yedi haf meselesine dair burada yer verdiğimiz bilgilerin yanında, ilerideki başlıkların altında inceleyeceğimiz yedi harf uzantılı diğer konular sebebiyle ele almadığımız hususların varlığını beyandan sonra; birkaç parağrafla konu hakkındaki düşüncelerimizi özetleyerek bir diğer konuya geçmek istiyoruz.

---

[480] **Mukaddimetân, (Mukaddimetü Kitabi'l-Mebânî),** s.217-218.
[481] **Mukaddimetân, (Mukaddimetü Kitabi'l-Mebânî),** s.231.
[482] **Mukaddimetân, (Mukaddimetü Kitabi'l-Mebânî),** s.230.
[483] **Mukaddimetân, (Mukaddimetü Kitabi'l-Mebânî),** s.231.

Her şeyden önce, kırâat farklılıkları için kaynak gösterilen yedi harf hadislerinin manasını sorgularken, yine nas ile sabit kolaylık prensibinin altını çizmeliyiz. Bu prensip toplum içerisinde okuma-yazma, eğitim, kültür ve kabiliyet açısından kırâat zorlukları çekmesi kuvvetle muhtemel bir takım kimselerin görmezden gelinmediğinin bir ispatıdır. Nitekim özellikle bu kimseler için sağlanacak kolaylık, okuma-anlama-nakil-tebliğ-ibadet düzleminde onların hiçe sayılmaması veya önlerindeki engellerin kaldırılarak topluma, ümmete adaptasyon sürecinin tamamlanmasıdır. Bize göre, daha sonraları farklı şer'î ilimler içerisinde derinlemesine incelenecek bu konunun muhatapları göz önünde bulundurulduğunda, onları daha büyük yüklere hâmil kılmak çok mantıklı gözükmemektedir. Bu durumda yedi harf için -öyle ki, kurgulayan tarafından bile tamamlanamayan, içinden çıkılmaz- matematiksel-mantıksal kurguların yedi harf muhataplarına sunulduğunu düşünmek bile istemiyoruz. Mesele, tabloyu lehçeyi bir benlik meselesi olarak anlamlandıran ve en azından kültür-ilim seviyeleri düşük bir kesimin yanı başından izlemenin önemini açığa çıkarmaktadır. Olağanüstü bir fasih dil, ifade zenginlikleri ve belağat nüktelerine bezenmiş yüce Kur'an'ı okuyabilmek/okuma gerekliliği/okuma zorunluğu, fesahat ve beyanı son derece ustalıkla kullanabilen Kureyş aristokrasisinin yanında tabanın da dikkate alınması ile bütün ümmet zemininde uygulama olanağı bulmuştur.

Bahsettiğimiz bu kolaylığın telaffuz boyutlu olması, aslında onun lehçesel boyutlu olması demektir. Ağız-şive ve lehçe ayrımlarına burada girmek istemiyoruz ve lehçesel demekle yetiniyoruz. Hangisini dersek diyelim konunun bir nassı, farklı toplulukların yatkın oldukları ve adeta tabiatlarının bir parçası haline gelen farklı telaffuzlarla okumayı ilgilendirdiği açıktır.

Lehçesel telaffuz farklılıkları formüle edilebilme imkânına sahip ve manaya etki etmeyen bir karakter arz etmektedir. Formüle edilebilme, farklı okuyuş biçimlerinin hangi lehçe veya unsurların hangi kelimeleri nerelerde nasıl okuduklarını usûlleştiren bir olgu iken, aynı zamanda Hz. Peygamber ile ashab arasındaki eğitim faaliyetleri esnasında her farklı okunan kelimeyi farklı telaffuz etme zorunluluğunun ötesinde formülatif telkini gündeme getirmektedir.

Mevcut kırâat birikiminden meseleye bakıldığında ise sahanın kolaylık prensibine bağlı lehçesel okuma farklılıklarının yanında lehçelerle hiç alakası bulunmayan bir grubu daha içerdiği görülmektedir. Bu grup lehçesel boyutlu ihtilaflar gibi formüle edilememekte ve her yerde aynı okunamamaktadır. Lehçesel dediğimiz grubun manayı değiştirmediği açıktır. Nitekim bir kelimenin telaffuzundan kaynaklanan sıkıntıların farklı bir lehçe ile aşılması o kelimenin diğer lehçedeki karşılığının kullanılmasına bağlıdır. Bu da bizi lehçesel boyutlu farklı okumaların ancak aynı manayı ifade eden kelimeler (farklılıklar) bağlamında anlam kazandığı sonucuna görtürmektedir. Durum lehçesel boyut taşımayan grup için hiç de böyle değildir. Bu grup -çeşitlerine girmeden- mana farklılıkları doğurabilmektedir.

Yedi harfin içeriğini ve adede uyumunu belirleme hususunda değil, fakat kolaylık prensibi çerçevesinde düşünüldüğünde yedi sayısının hakikat manası ifade ettiğini düşünmediğimizden üzerinde durmak istemedik. Nitekim aksi durumun uyum ve sayıya sadık kalma kaygısıyla kurulan sistemlerde olduğu gibi birtakım açıklara sebebiyet verdiği de ayrı bir vakıadır.

Şu durumda, mevcut kırâat birikimini mahiyet analizine tabi tuttuğumuzda karşımıza çıkan formüle edilebilen, (her yerde aynı okunan) manaya etki etmeyen grup ile formüle edilemeyen, her yerde aynı okunamayan ve manaya etki eden iki grubun varlığını görmekteyiz. Yedi harf eksenli çıkışımızda kolaylık-lehçe ikilisi üzerine düşündüğümüz sistemimizde karşılık bulan birinci grubun yanında sadece rivayet ile temellendirebileceğimiz diğer grubu farklı bağlamda ele almak aslında sonuçları itibariyle yapılan tahlillerde sıklıkla gözlenen bir husustur.

Son olarak belirtmeliyiz ki, rahmet-azab ayetleri yatayında yine kolaylık ilkesi ile karşılık bulan diğer bir kategori müteradifler olup, bu grubu burada incelememizin sebebi bunlara yedi harf zımnında yer vermememiz değil, “Mana ile Kırâat” başlığı altında incelenecek olması sebebiyle doğabilecek tekrarlardan kaçınılması, daha da ötesinde konunun genişliği itibari ile ihtisarı tercih etmemizdir.

III. MANA İLE KIRÂAT TEORİSİ

"Mana ile kırâat" terorisi de, mebâdîsini bir önceki başlıkta incelediğimiz "yedi harf" meselesinde olduğu gibi hadis ilminden alır. Kullandığı veriler itibariyle müşterek mebâdîye sahip olan bu iki konunun her ne kadar çerçeve ve kaynak olarak birbirinden ayrılması oldukça zor görünse de, sonuçları ve tarihi süreçte konunun kaydığı vurgu alanı bakımından ayrı birer başlıkta incelenmeyi gerektirmektedirler. Şimdi "mana ile kırâat" teorisini, kaynağından sonuçlarına dek ele alıp incelemeye çalışalım.

A. TEORİNİN KAYNAĞI

Öncelikle belirtmek isteriz ki, "mana ile kırâat" teorisinin kaynağı dediğimizde kasttettiğimiz, bu teorinin dayandırıldığı ilk kaynağın neliğidir. Çünkü yazı ile tespit edilmiş Kur'an metninin hiçbir zaman sadece mana gözetilerek büsbütün mevcut kırâatlara muhalif bir şekilde okunduğu söylenemez. Bu durumda yapılan, ya mana ile okumaya örnek teşkil eden rivayetleri temellendirme; ya da bu din ve kültürde mana ile okumanın varlığını ispat sadedinde eldeki rivayetleri kullanmaktır.

İki ihtimalden hangisi geçerli olursa olsun, teorinin kaynağını teşkil eden rivayetler, karakteristik özellikleri bakımından iki madde halinde karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan birincisi, rahmet-azap ayetleri düzleminde gerçekleşebilecek okuma ihtilaflarına dair yedi harf rivayetleri;[484] ikincisi de, aynı manaya gelen kelimelerin birbirleri yerine kullanıldığının aktarıldığı sahabe rivayetleridir. Müteradif kelimelerle okuma teorisinin kullandığı ve içerisinde aynı manayı ifade eden farklı lafızların geçtiği rivayetlerin ise;[485] yedi harf rivayetinin devamı şeklinde değerlendirilirse birinci, değişikliğin boyutunu

[484] Bu rivayetler ve benzerlerinde rahmet ayetini azab, azab ayetini de rahmet ayeti ile bitirmedikçe okunan Kur'an'ın doğru olacağı belirtilmektedir. Çalışmamızın "Kırâat Metolojisinin Hadis İlminden Aldığı Mebadi-Yedi Harfe Dair Hadisler" başlığında verdiğimiz bu rivayetler için ayrıca bkz. Ebu Davud, Vitr, 22; Ahmed b. Hanbel, **Müsned,** c.V, s.124; Hindî, **Kenz,** c.II, s.332.

[485] Bazı rivayetlerin sonunda "bu **هلم و تعال و أقبل** demen gibidir" veya " **هلم وتعال وأقبل واذهب وأسرع وعجل** gibi" ibareleri geçmektedir. Bkz. Taberhi, **Câmi,** c.I, s.18, 22, 25; Ebu Şâme, **Mürşid,** s.147; Zerkeşî, **Burhan,** c.I, s.221.

örnekleme kasdı ile ravinin ifadeleri olarak değerlendirilirse de ikinci kısma raci olduğu söylenebilir.

Mana ile kırâat teorisinin başvurduğu sahabe rivayetleri ile, bazı kelimelerin sahabe tarafından müteradifleri ile okuduğuna dair gelen nakiller kastolunur. Konunun temellendirilmesinde belki de en çok kullanılacak veriler olma özelliği taşıyan bu rivayet örneklerine göz atmak yerinde olacaktır.

Bu rivayetlerin bazılarında talim esnasında gerçekleştiği anlaşılan birtakım kelimelerin telaffuzunda yaşanan zorlukların öğretici makamı tarafından müteradif kelime ile çözüme kavuştuğu görülmektedir. Mesela, Übey b. Kab'ın Hz. Peygambere أثيم kelimesini يتيم şeklinde okuyan bir adamı getirmesi ve Hz. Peygamberin de o adama; طعام الظالم şeklinde okumasını söylediği nakledilmiştir.[486] Diğer bir rivayete göre; İbn Mesud bir adama طعام الأثيم ayetini okutuyordu. Adam da طعام اليتيم okudu. İbn Mesud adama tekrarlattıysa da adam kelimeyi telaffuz edemedi. Bunun üzerine İbn Mesud طعام الفاجر diyebilir misin, diye sordu. O da: Evet, deyince o zaman yap, dedi.[487] Öğreticinin Ebu'd-Derda olduğu rivayetlerde de aynı olay geçmekte, Ebu'd Derda adama çok israr etmesine rağmen adam anlamayınca, أثيم kelimesinin yerine فاجر kelimesi ile okutmaktadır.[488]

Yine mana ile okuma dendiğinde sıklıkla gündeme gelen bir diğer rivayet ise, Enes b. Malik'in müteradif kelimelerle okuması ve çevresindekilerin itirazlarına verdiği cevaba dairdir. Bu rivayete göre Enes b. Malik, ان ناشئة الليل هي أشد

---

[486] Rivayetin devamında ise Hz. Peygamber Übey b. Kab'a bu adamın dilin düzeltmesini ve talimine devam etmesini söylemektedir. Çünkü Arapça ola bu Kur'an vahiy sürecinde (indiren-aracılık eden-indirilen) lahn ile okunmamıştır. Bkz. Hindî, **Kenz,** c.II, s.608-609.

[487] Ebu Ubeyd, **Fezail,** s.183; Zürkânî, **Menahil,** c.I, s.180.

[488] Bkz. Taberî, **Câmi,** c.XIII, s.131. Mehmet Dağ, Hz. Peygamberin "esim" kelimesinin yerine "zalim" kelimesini kullandığını, İbn Mesud'un ise, "esim" kelimesinin yerine "facir" kelimesini kullandığını ifade ederek bu noktaya dikkat çekmek istemiştir. Dağ'a göre, müteradif kelimelerin kullanımına vahiy perspektifinden bakıldığında, Hz. Peygamberin "esim" kelimesinin yerine okunmasını istediği "zalim" kelimesine alternatif olarak İbn Mesud'un "facir" kelimesini teklif etmemesi gerekirdi. Bkz. Dağ, **Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel bir Yaklaşım,** s.56.

وطأ وأقوم قيلا ayetini وأصوب قيلا şeklinde okumuş; etrafındakiler Ey Ebu Hamza o, أقوم'dur, deyince; Enes أقوم–أصوب–أهدى bunların hepsi birdir, demiştir.[489]

Bu rivayetlerin yanında yine sahabenin müteradif okumalarına örnek gösterilebilecek birçok nakil mevcuttur. İbn Mesud'un, ان كانت الا صيحة واحدة[490] ayetini زقية واحدة okuması;[491] Ali b. Ebu Talib'in وطلح منضود[492] ayetini وطلع منضود şeklinde okuması;[493] Übey b.Ka'b'ın للذين امنوا انظرونا[494] ayetini مهلونا, أرجئونا, أخرونا;[495] كلما أضاء لهم مشوا فيه[496] ayetini de مروا فيه ve سعوا فيه şeklinde okuması;[497] Ali b. Ebu Talib ve Hz. Aişe'nin حصب جهنم[498] lafzını حطب جهنم şeklinde okuması;[499] Hz. Ömer'in فاسعوا الى ذكر الله[500] ayetini فامضوا الى ذكرالله şeklinde okuması;[501] Said b. Cübeyr'in كالعهن المنفوش[502] ayetini كالصوف المنفوش şeklinde okuması[503] "mana ile kırâat"

---

[489] Taberî, **Câmi,** c.I, s.22. Ayrıca bkz. Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman Heysemî, **Mecmaü'z-zevaid ve menbaü'l-fevaid,** Beyrut Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1967, c.VII, s.156. Enes b. Malik'in diğer müteradif okumaları için örn. bkz. Ebü'l-Feth Osman b. Cinni el-Mevsıli İbn Cinnî, **el-Muhteseb: fî tebyini vücuhi şevazi'l-kıraa ve'l-izahi anha,** thk. Ali en-Necdi Nasıf, Abdülhalim en-Neccâr, Abdülfettah İsmail Şibli, Kahire, el-Meclisü'l-A'la li'ş-Şuuni'l-İslâmiyye, 1994, c.I, s.296; Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, **el-Keşşaf an hakaiki't-tenzil ve uyunü'l-ekavil fî vücuhi't-te'vil= el-Keşşaf an hakaikı gavamizi't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fî vücuhi't-te'vili,** Beyrut, Dârü'l-Ma'rife, t.y, c.IV, s.176.

[490] Yasin, 36/53.

[491] Taberî, **Câmi,** c.I, s.23; Ebu Şâme, **Mürşid,** s.91, 147.

[492] Vâkı'a, 56/29.

[493] Bkz. Taberî, **Câmi,** c.XIII, s.180-181; Ebu Şâme, **Mürşid,** s.114; Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed b. Hacer el-Askalhanî, **Fethü'l-bârî bi şerhi Sahihi'l-Buhârî,** thr. Muhibbüddin el-Hatib, Beyrut, Dârü'l-Ma'rife, 1960, c.IX, s.28.

[494] Hadid, 57/13.

[495] Ebu Şâme, **Mürşid,** s.104; İbn Kesir, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer, **Fezailü'l-Kur'ân,** Beyrut, Dârü'l-Ma'rife, 1987, s.68.

[496] Bakara, 2/20.

[497] Ebu Şâme, **Mürşid,** s.104; İbn Kesir, **Fezailü'l-Kur'ân,** s.68; Suyûtî, **İtkan,** c.I, s.103.

[498] Enbiya, 21/98.

[499] Taberî, **Câmi,** c.X, s.94; Ebu Şâme, **Mürşid,** s.195. Kelimenin İbn Abbas kırâatında حضب şeklinde okunması ile ilgili bkz. Taberî, a.y.

[500] Cuma, 62/9.

[501] Buharî, Tefsir, 62; Ebu Şâme, **Mürşid,** s.104. Ayrıca bkz. Taberî, **Câmi,** c.XIV, s.100.

[502] Kâria, 101/5.

[503] Buhari, Tefsir, 101; Ebu Şâme, **Mürşid,** s.95, 147.

teorisinin kaynağı gösterilirken kendilerine sıklıkla müracaat edilen verilerdir. Yine belirtmeliyiz ki, eserlerimizde bunlar gibi başka rivayetleri bulmak hiç de zor değildir. Fakat bu başlıkta ele aldığımız "mana ile kırâat" teorisi ile ilgili sıklıkla başvurulan rivayetler verdiklerimiz olup, meselenin anlaşılması açısından bu kadarının yeterli olduğu kanaatindeyiz.

B. TEORİNİN TARİHİ SÜREÇTEKİ SEYRİ VE SAVUNUCULARI

Özellikle İslam dünyasında yapılmış muasır çalışmaları incelediğimizde, "mana ile kırâat" teorisine yapılan eleştirilerde öteki tarafta hep müsteşriklerin durduğunu görürüz. Durmamalıdır demiyoruz; fakat tarihi süreç gözden geçirildiğinde manaya göre okumanın mümkünlüğü üzerine içsel tartışmaların olduğunu göz ardı edemeyeceğimizi belirtmek isteriz. Teorinin iki farklı bakış açısındaki (islâmî-gayri islâmî) yansımalarını okumayı sonraki başlığa bırakıp burada nüzul döneminin hemen sonrasından başlayarak mana ile okuma eylemini savunucusu olup öne çıkan isimleri ve görüşlerini ele alacağız.

Biz, isimlerine ve görüşlerine yer vereceğimiz müelliflerin iki farklı grupta değerlendirilmesi taraftarıyız. İleride de işaret edeceğimiz üzere; en azından teorinin çürütülmesi esnasında bu ayırım yapılmadığı takdirde birtakım yanlış tespit ve ithamlara sebebiyet verileceğini düşünmekteyiz. Bu nedenle teoriye, gelenek söz konusu olduğunda müteradif-lehçesel okuyuşlar-mana ile okuma; müsteşrikler ve modern yansımaları söz konusu olduğunda da mana ile kırâat ekseninden yaklaşılmasını teklif ediyoruz.

1. Teorinin Gelenekteki Savunucuları

"Mana ile kırâat" teorisine kaynaklık eden rivayetlerden açıkça anlaşılacağı üzere, meselenin kökeni vahyin ilk muhataplarına kadar dayanmaktadır. Hz. Peygamberden başlamak kaydı ile sahabenin müteradif kelimeleri kullandığı rivayet edilmiştir. Bu müteradif okumaların sebep, konum, bağlam ve muhatapları farklı bir incelemenin konusudur. Burada bizi alâkadar eden ise, bu okumaların daha sonra nasıl algılandığı ve hangi çıkarımlara kaynaklık ettiğidir.

Yedi harfi işlerken "Müteradif Kelimeler Görüşü" başlığı altında yedi harfi aynı manaya gelen farklı kelimeler olarak anlamlandıranları ve görüşlerini vermiştik. Burada yedi harf anlamlandırmasında müteradif kelime çözümünü öneren ve teorinin simgesi haline gelen isimlerin görüşlerini bağlamla irtibatlandırarak tekrar okumak gerekmektedir. Bununla birlikte, belirtilmesi son derece elzem bir hususa dikkat çekmek istiyoruz. Müteradif kelimelerle okuma teorisinin savunucuları nezdinde bu okumalar mana ile kırâatın kaynağı olamaz. Bu tasavvurda mana ile okuma, aynı manadan olmak üzere ruhsat sonucu farklı vahiy mahsülü kelimelerle kırâatın belirli bir zaman süreci içerisinde uygulanabilirliğidir. Her ne kadar gelenekte mana ile okumayı savunanlar olsa da, bunların yedi harfi müteradif kelimelerle okuma ile anlamlandıran âlimlerle karıştırılmaması gerekmektedir.

Konuyu sahabenin müteradif okuyuşları ve lehçe prensibi üzerine bina eden ve nassı aynı manaya gelmek üzere müteradif kelimelerle okuma görüşü denince akla ilk gelen isim olan Taberî'nin, (310/923) yedi harf anlamlandırması açıktır. Ona göre; yedi harf, aynı manayı ifade eden tek harf ve tek kelimedeki farklı lafızlardır. Bu lafızlar, farklı mantık ve dil kullanımlarının aynı manayı ifade eden karşılıklarıdır.[504] Ne var ki, bunlar üzerinde tartışmak küfürdür.[505] Tartışmanın küfür olduğu bir sahada tartışmaya sebep verebilecek bir kişisiel tercihten bahsedilemez. Böyle bir yedi harf anlamlandırmasında manaya göre kişisel okumalara yer olmadığı açıktır.

Tahavî (321/933) de Taberî ile aynı görüşte olup yedi harften kaynaklanan farklılıkları aynı manayı ifade eden farklı lafızlarla açıklamaktadır. Bu lafızlar genişlik ve kolaylık olsun diye bir ruhsat olarak verilmiştir. Helal-haram noktasında kesinlikle bir değişiklik içermezler.[506] Aynı zamanda tek manayı ifade eden bu müteradif lafızlar vahiy mahsulüdür.[507]

---

[504] Taberî, **Câmi,** c.I, s.25.

[505] Taberî, **Câmi,** c.I, s.22, 29.

[506] Tahâvî, **Müşkilü'l-âsâr,** c.IV, s.188-190.

[507] Tahâvî, **Müşkilü'l-âsâr,** c.IV, s.190.

Yedi harfin muhtevasını yedi harf ile okunan Kur'an'ın lafızları, -bu sayıdan daha aşağı- lehçelerin elverdiği ölçülerdeki farklı okumalar ve müteradif kelimeler ile dolduran Ebu Şâme'nin (665/1268) yanında[508] İbn Hacer, (852/1449) kâriye kolaylık sağlayan hikmetin; yedi harfi aynı lehçeye ait olsa bile müteradif kelimelerle okunabileceğini savunarak anlamlandıranların görüşünü teyid ettiğini söyler.[509] Ancak, İbn Hacer'in bahsettiği müteradif kıraatların da kişinin arzusuna bırakılmayıp sadece duyulmakla okunabileceği açıktır.[510] Yine, İbn Hacer belki de tarihi bir vakıa olarak gördüğü bir gerçeği unutmamaktadır. Sonuçta her ne kadar meseleyi irdelemese de, Hz. Ömer'in İbn Mesud'un **حتى حين** lafzını **عتى حين** şeklinde okuyuşunu duyduğunda bir mektup yazıp "Kur'an Hüzeyl lehçesi ile inmedi, insanlara Kureyş lehçesi ile okut; Hüzeyl ile değil." sözleri ile uyarmasını sahabeden bazılarının Peygamberimizden duymasa bile müteradiflerle okuduğuna adeta delil getirir.[511]

Buraya kadar değindiğimiz görüşlerin yedi harf çerçevesinde değerlendirilebilecek müteradif okumalarla ilgili olduğunu söylemiştik. Fakat İslam dünyasında konuyla ilgili söylenenler sadece vahiy kaynaklı müteradif okumalarla kalmamış, her ne kadar sayıları az da olsa müteradif okuma ile modern-mana ile okuma teorisi arasında bir köprü kuran bazı görüş ve hareketler de olagelmiştir.

Tarih sahnesinde mana ile kırâata cevaz verdiği rivayet edilen isimlerden biri imam Zührî'dir. (124/741) Ebu Üveys kendisine hadiste takdim-tehir meselesini sorduğunda o şöyle cevap verir: "Bu, Kur'an'da caizdir. Nasıl olur da hadiste olmaz? Hadisin manası ifade edilip; haramı helal, helali de haram kılmadıkça -manası ifade edilmek kaydı ile- caizdir."[512] Anlaşılan Zührî'nin zihninde yedi harf, mana aynı olmak kaydı ile yapılan farklı okumalardır. Önemli

[508] Ebu Şâme, **Mürşid,** s.96.
[509] İbn Hacer, **Fethu'l-bârî,** c.IX, s.26.
[510] İbn Hacer, **Fethu'l-bârî,** c.IX, s.27.
[511] İbn Hacer, **Fethu'l-bârî,** c.IX, s.27.
[512] Zehebî, **Siyer,** c.V, s.347.

olan tercih edilen kırâatın helali haram; haramı da helal yapacak boyutta manada bir değişikliğe sebebiyet vermemesidir. Her ne kadar Zührî'nin rivayette geçen takdim-tehir sorusunun cevabında bunun Kur'an'da olduğunu söylemesi sahih kırâatlarda da bulunan takdim-tehiri anımsatsa da, rivayetin devamından onun mana eksenli bir okumadan bahsettiği anlaşılmaktadır.

Mana ile kırâata cevaz verdiği söyenen Vasıl b. Ata'nın (131/748)[513] dışında, burada mushaf hattı veya rivayeti dikkate almadan okumalar yapan, öğrenciler yetiştiren ve nihayetinde siyasi otorite tarafından yaptıklarından vazgeçirilmeye zorlanan iki isimden daha bahsetmek gerekmektedir. Bunlardan biri İbn Şenebuz, (328/939) diğeri ise İbn Miksem (354/956) diye meşhur olan zatlardır.

İbn Şenebuz'un senedi dikkate almak kaydı ile Hz. Osman mushafı dışında Übey b Kab ve İbn Mesud gibi sahabilerin mushaflarındaki kelimelerle[514] namazda dahi okuduğu bilinmektedir. O, bu kırâatlarından dolayı oldukça eleştirilmiş, İbn Mücahid (324/936) tarafından vezir İbn Mukle'ye (328/939) şikâyet edilmiş ve ardından kendisini bu kırâatlardan döndürmek amacıyla bir işkence sürecine girilmiştir. İbn Şenebuz'un soyulup kamçılandığı, buna dayanamayıp tevbe ettiği, bu tevbenin de vezir ve İbn Mücahid huzurunda kaleme alındığı, fakat işkence esnasında onun vezire beddua edip,[515] İbn Mücahid'i de seyahat etmemekle suçladığı aynı zamanda vezir, kadı ve İbn Mücahidi tahkir ettiği[516] bilinmektedir.[517]

---

[513] Zehebî, **Siyer,** c.V, s.465.

[514] Ebu Şâme, **Mürşid,** s.190-192.

[515] İbn Şenebuz'un bu bedduasının karşılık bulduğu, vezirin görevinden alındıktan sonra elinin ve dilinin kesildiği bildirilmektedir. Bkz. Zehebî, **Marifetü'l-kurra,** c.II, s.553.

[516] İbn Cezerî, **Gâyetü'n-Nihâye fî tabakati'l-kurra= Gayetü'n-Nihaye fî esmâi ricali'l-kırâat uli'r-rivaye ve'd-diraye,** nşr. Gotthelf Bergstraesser; feharis Otto Pretzl, Beyrut, Dharü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982,, c.II, s.55.

[517] Hatîb el-Bağdadî, **Târîhu Bağdad ev Medîneti's-selam,** Medine, el-Mektebetü's-Selefiyye, t.y, c.I, 80-281; Ebû Abdullah Şehabeddin Yakut b. Abdullah Yakut el-Hamevî, **Mu'cemü'l-üdebâ,** Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, t.y, c.XVII, s.167-173; Zehebî, **Marifetü'l-Kurra,** c.II, s.5546-553; A.m, **Tarihü'l-İslâm ve vefeyatü'l-meşahir ve'l-a'lâm: 301-350 h,** thk. Beşşar Avvad Ma'ruf, Beyrut, Darü'l-Garbi'l-İslami, 2003, c.VII, s.553-555; Ebü's-Safa Selahaddin Halil

Zamanının dil âlimlerinden, zabtı ve itkânı meşhur, ulûmü'l-Kur'an konusunda tasnifleri olan, hıfzıyla şöhret derecesine ulaşmış, Kufe dil ekolünün öncülerinden İbn Miksem'in de kendisine ait bir kırâat tercihi olduğu söylenmektedir. Onun kırâatlarda dikkate aldığı mushafa ve bir vecihle de olsa Arap diline uygunluktur. Senedi dikkate almayıp nakle muhalif bir okuyuşu bile kırâat addedebilmektedir.[518] İbn Miksem herhangi bir kâriden rivayet edilmeyip Arapçada caiz görülen bu vecihlerle mihrapta da okumuştur.[519] İbn Mücahid ve bir kadı heyeti önünde hesaba çekilip kitaplarının yakıldığı bildirilmiştir.[520] İbn Miksem'in tevbe etmesi için işkenceye maruz kaldığı, tevbeyi kabul edip bu tevbenin kayda alınmasından sonra serbest bırakıldığı, fakat onun İbn Mücahid'in ölümünden sonra eski kırâatına döndüğü ve ölene dek kendi kırâatıyla okuttuğu bilinmektedir.[521]

Görüldüğü gibi İbn Şenebuz ve İbn Miksem arasındaki ortak nokta "şaz kırâatlar"la okumadır. Bununla birlikte, bu iki ismi aynı kefeye koymak mümkün gözükmemektedir. Zira kanımızca, İbn Şenebuz hareketinin eleştirdiği nokta, Hz. Osman mushafının yedi harf kapsamındaki diğer kırâatları neshettiği görüşüdür. Çünkü o, hem mushaf dışı kırâatlarla okumakta, hem de bunlarda nakli gözetmektedir. Biz, İbn Şenebuz'un nakli dikkate alması sebebiyle onun mana ile kırâat değil de, vahye dayalı müteradif okumaları esas aldığını düşünmekteyiz.

---

b. Aybek b. Abdullah Safedî, **el-Vâfî bi'l-vefeyat,** i'tina Hellmut Ritter, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1962, c.II, s.37-38; İbn Cezerî, **Gâyetü'n-Nihâye** c.II, s.52-56.

[518] Hatîb el-Bağdadî, **Târîhu Bağdad,** c.II, s.206-208; Zehebî, **Siyer,** c.XVI, s.105-107; İbn Cezerî, **Gâyetü'n-Nihâye,** c.II, s.124.

[519] Zehebî, **Mizanü'l-i'tidal fî nakdi'r-rical,** thk. Ali Muhammed Muavvad, Adil Ahmed Abdülmevcut, Abdülfettah Ebû Sünne, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995, c.VI, s.114.

[520] Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Yakub İbn Miskeveyh, **Tecâribü'l-ümem,** y.y, Matbaatü'ş-Şeriketi't-Temeddün, 1915, c.I, s.285.

[521] Hatîb el-Bağdadî, **Târîhu Bağdad,** c.II, s.206-208; Zehebî, **Marifetü'l-Kurra,** c.II, s.598; İbn Cezerî, **Gâyetü'n-Nihâye,** c.II, s.124.

İbn Miksem'de ise durum farklıdır. Nakli dikkate almayıp mushaf ve bir vecihle de olsa Arapçaya uygunluk şartlarını benimsemiş olması, onun Hz. Osman mushafını Kur'an ile özdeşleştirdiğinin bir kanıtıdır. Yine mushafın ve Arap dil kâidelerinin dışına çıkılmayıp, senedin aranmadığı bir okuyuşu mana ile okuma olarak adlandırmak gayet tabidir. Dolayısıyla mana ile kırâat teorisi dediğimizde, sadece cevâzı yönünde görüş beyan etme sadedinde değil; bunun da ötesinde uygulamalarıyla tarihte büyük sükse yapıp şöhret bulan yegâne şahsiyetin İbn Miksem olduğu görülmektedir.

Gelenekte mana ile kırâatın cevazını seslendiren isimlerin sonuncusu olarak meşhur mutezilî müfessir Zemahşerî'yi (538/1144) zikretmek istiyoruz.[522] Onun, tefsirinde Enes b. Malik ve Ebu Serrar el-Ğanevî'nin müteradif kelimelerle (حاسوا–جاسوا, اقوم–اصوب) kırâatlarını ve kendilerine asıl lafız hatırlatılınca hepsinin de bir olduklarını söylemelerini rivayet ettiği görülür.[523] Zemahşerî'nin bu rivayetleri kullanması ile manaya göre kırâatın caiz olduğu amacını güttüğü savunulmuştur.[524] Zaten Zemahşeri, Duhan suresi 44/43. ayetin tefsirinde Ebu'd-Derda ve İbn Mesud'a atfedilen طعام الأثيم–طعام الفاجر kırâatları ile ilgili bilgi verirken bu rivayetin, mana ifade edildiğinde bir kelimeyi başka bir kelime ile değiştirmenin caiz olduğuna delil getirileceğini bizzat kendisi ifade etmiştir.[525]

2. Teorinin Modern Dönemdeki Savunucuları

Bu başlık altında da, müsteşrik eksenli bakış açısının mana ile kırâat algısını yansıtması açısından konuya değinen, teorinin alt yapısını oluşturan ve

---

[522] Her ne kadar geleneksel bakış açısı üzerine odaklanmamız sebebiyle burada yer vermesek de, muasır müelliflerden de yedi harfi müteradif-mana eksenli okuma şeklinde anlamlandıranlar vardır. Bkz. Mustafa Öztürk, *"Kur'an Kıraatlerinin Tarihsel Serencamına Genel Bir Bakış"*, **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** 2003, cilt: III, sayı: 1, s. 201-224; Harun Öğmüş, *"Yedi Harf Meselesi"*, **İslâm Araştırmaları Dergisi,** 2010, sayı: 24, s. 1-23.

[523] Zemahşerî, **Keşşaf,** c.IV, s.176.

[524] Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm Semin Halebî, **ed-Dürrü'l-mesun fî ulumi'l-kitâbi'l-meknun,** thk. Ahmed Muhammed Harrat, Dımaşk, Dârü'l-Kalem, 1991, c.X, s.519.

[525] Zemahşerî, **Keşşaf,** c.IV, s.273.

savunan isimlere ve görüşlere yer vereceğiz. Bununla teori bağlamında iki algı arasında herhangi bir fark var mı, yok mu bunu açığa çıkarmayı amaçlamaktayız. Zira bu noktanın, konunun doğru okunması ve değerlendirilmesi için oldukça önemli olduğunu düşünmekteyiz.

Batının Kur'an algısı dediğimizde aklımıza ilk gelen isimlerden biri olan Goldziher (1921) orijinal adı *Die Richtungen Der İslamischen Koranauslegung* olan eserinin ilk sayfalarını kırâat ihtilafları, hat-noktalama ve harekelemenin Kur'an için kaynaklık değeri, İbn Mesud ve Übey b. Ka'b'ın kırâatları, kırâatlarda mushafa muvafakat etmeyenlerle okuma serbestisi, yedi harf meselesi, kıraatlar-nahiv ilişkisi gibi konulara ayırmıştır.[526] Eserinin bu kısmında üzerinde özellikle durduğu meselelerden biri de "mana ile kırâat" nazariyesidir. Ona göre, İslamın ilk devirlerinde mukaddes nassın oluşumu esnasında kişisel özgürlüğe uzanan bir genişlikten söz edilebilir. Asli suretine birebir mutabık olmayan vecihlerle nassı rivayet etmek herkesin başvurabildiği bir olaydır. Hatta bu tablonun en iddialı örneğini, Hz. Osman'ın Kur'an'ı bazen kendisinin düzenleyip güvenilir bulduğu kitabetten farklı bir nas ile okuduğuna dair gelen haber teşkil eder.[527]

Hz. Osman'ın istinsahında belirli bir kırâatın değil de nasdan çıkan mananın esas alındığını söyleyen Goldziher, bu görüşün bizi bazı sahabe rivayetlerinin de istişhadı ile lafızda aynî nakle mutabık kalınmasa da manaya mutabık kalan -ibadetlerde okunan- nassın cevazına götüreceğini; yani mana ile kırâatın geçerli olduğunu söylemiştir.[528] Kırâat ihtilafları üzerinden Kur'an'ın mevsukiyetini çürütmeye çalışan müellifin "mana ile kırâat" teorisini müdrec kıraatlar[529] ve rahmet-azab ayetleri[530] bağlamında kurduğu, mananın sahih olması şartıyla lafızın seçiminde sınırları çok geniş kişisel hürriyete işaret ederek iddiasını delillendirmek adına bu konuyu da kullandığı gözlenmektedir.

---

[526] Bkz. Ignaz Goldziher, **Mezâhibü't-tefsiri'l-İslâmî,** nşr. Abdülhalim Neccar, Kahire, Mektebetü'l-Hanci, 1955, s.4-72

[527] Goldziher, **Mezâhibü't-tefsiri'l-İslâmî,** s.48.

[528] Goldziher, **Mezâhibü't-tefsiri'l-İslâmî,** s.48.

[529] Bkz. Goldziher, **Mezâhibü't-tefsiri'l-İslâmî,** s.16-20.

[530] Bkz. Goldziher, **Mezhahibü't-tefsiri'l-İslâmî,** s.49.

"Mana ile kırâat" teorisinin müsteşrikler indinde yapılanma ve tekâmül sürecinin en büyük mimarlarından biri de Nöldeke (1930) ve *Tarihü'l-Kur'an*[531] isimli eseridir. [532] Önemine binaen eserle ilgili bazı bilgileri vermek faydalı olacaktır. Eserin ikinci kısmının uzun bir hikâyesi vardır: Kitap yayınevi tarafından tekrar neşredilmek istendiğinde Nöldeke çeşitli sebepler yüzünden bunu tamamlayamamış, Friedrich Schwally eser üzerinde çalışarak birinci ve ikinci cildi *Über den Ursprung des Qorans ve Die Sammlung des Qorans* alt başlıkları altında neşre hazırlamış; fakat basılamadan ölmüştür. *Die Geschichte des Qorantexts* alt başlıklı üçüncü cildin ilk iki bölümünü Gotthelf Bergstraesser 1926 ve 1929'da yayımlamıştır. 1933'te ani ölümü üzerine yarım kalan yayım işini ancak Otto Pretzl 1938'de tamamlayabilmiştir.[533] Böylece kitabın genişletilmiş ikinci baskısı Nöldeke'nin müstakil eseri olmaktan çıkıp bir komisyon çalışmasına dönmüştür. [534]

Bu eserin Schwally'nin ürünü olan ilk kısmında, surelerin tertibi ve surelere yapılan izafeler sadedinde zikredilenlerden sonra müellif konuyu Hz. Peygamberin bazı pasajları farklı kimselere farklı şekillerde okuduğundan bahsetmektedir. İleriki satırlarda Hz. Ömer ile Hişâm hadisinden bahsedip meseleyi yedi harfe bağlayacak olan müellif, bu farklı okuyuşları iki ihtimal dâhilinde değerlendirmektedir. Bu, ya Hz. Peygamberin kırâatı güzelleştirmek maksadıyla yapmış olduğu bir iştir; ya da onun hafızası ayetleri olduğu gibi muhafaza etmeden aciz kalmıştır ki, ikinci ihtimal daha çok vuku bulmuştur.[535] Lehçe teorisine oldukça karşı olan bu tavrın, yedi harfle ilişkisini kurduktan sonra meseleyi nereye taşıyacağı aslında açıktır. Sinsi ve kışkırtıcı olan bu hareket yoldaşlarına şöyle seslenmektedir: "Bahsedilen ihtilaf çok büyük olabilir. Hatta

---

[531] Eserin orijinal ismi, *Geschichte des Qorans*'tır.

[532] Bkz. Şahin, **Tarih**, s.124; Muhammed Hüseyin Ali es-Sağir, **el-Müsteşrikûn ve'd-Dirâsât el-Kur'aniyye,** Beyrut, Daru'l-Müerrah el Arabî, 1999, s.22.

[533] Eserden yapacağımız alıntılarda her ne kadar eser Nöldeke'ye atfedilecek olsa da, kaleme alınan bölümlerin farklı müelliflere aidiyetinin göz ardı edilmemesini ifade etmek isteriz.

[534] Hilal Görgün, *"Nöldeke, Theodor"*, **DİA,** c.XXXIII, s.217. Ayrıca bkz. Georges Tamer, **Mukaddimetü'terceme el-Arabiyye** (li Tarihil'l-Kur'an-Nöldeke), Heald Sheim, Daru'n-Neşr, 2000, s.XI.

[535] Theodor Nöldeke, **Tarihü Kur'an,** trc. George Tamer, Heald Sheim, Daru'n-Neşr, 2000, s.44-45.

bütünüyle ayetlerin hazfine veya eklenmesine sebebiyet bile verebilir. Bu bazı Müslümanların da itiraf ettiği bir durumdur. Nitekim onlar, birtakım kelimelerin aynı manadaki başka kelimelerle değiştirilebilmesinin caiz olduğunu söylerler."[536]

Nöldeke'nin eserin ikinci kısmında Übey b. Ka'b ve İbn Mesud'un mushafları üzerine yaptığı incelemeler, mushaflara yansıyan farklılıkların ilk devirlerdeki şefevî nakil ve daha kolay- açık olanı ile okuma serbestisi üzerinden dikkatleri mana ile kırâata çekerken,[537] üçüncü bölümde Bergstraesser nazariyyeyi adeta sistemleştirmiştir. Bergstraesser, Hz. Osman mushafının muhalif nüshaların geçerliliğini ne zaman ve ne şekilde ortadan kaldırdığı ile ilgili sorgulamasında, bunun ancak Osman mushafının nassını tilavete yönelindiğinde gerçekleştiğini savunur ve şöyle der: "Hz. Osman mushafının nassına dair bu teorik tespit, kişinin nas ile arasındaki -ilk devirlerde yaygın olan- genişlik özgürlüğünden sıyrılıp, bunun yerine ilahi kelimeleri bütün incelikleri ile ele aldığında pratik tesir imkânı bulmuştur."[538] Sonraki parağraflarda sahabenin müteradif kelime okuyuşları ve yedi harf meselesi ile konuyu irtibatlandıracak olan müellif, İbn Cezerî'nin (833/1429) itirazını verdikten sonra, bu gibi konularda teemmülün ancak onlara müsellemen bakma terkedildiğinde gerçekleşebileceğini söylemesi manidardır.[539] Nihayetinde her ne kadar mesele tarih sürecinde tek nas bina çabalarına raci de olsa; müellife göre bu tam manasıyla gerçekleşmeyecektir.[540]

Arthur Jeffery'nin (1959) *Kitabü'l-Mesahif* mukaddimesinde, tartışmadan verdiği müsteşrik algısında kırâatların gelişim tarihinin; sahabe devrindeki kişisel muhtelif mushaflardan Hz. Osman mushafına, rivayetlerde seçim hürrüyetinden -ulemanın birçok farklı ravi rivayetlerinden- resmi rivayet tesisine değin geçen süreç içerisinde değerlendirildiğine dair verdiği bilgilerde de[541] seçim hürriyeti (hürriyyetü'l-ihtiyar) tabiri altında aynı mana yatsa gerek.

---

[536] Nöldeke, **Tarih,** s.45-46.

[537] Bkz. Nöldeke, **Tarih,** s.262-283.

[538] Nöldeke, **Tarih,** s.545-546.

[539] Nöldeke, **Tarih,** s.546.

[540] Nöldeke, **Tarih,** s.546-553.

[541] Bkz. Jeffery, **Mukaddimetü (Kitâbü'l-mesahif),** Leiden, E. J. Brill, 1937, s.9-10.

Bu teoriyi -sözde- tarihi sürecine monte ederek kurgulayan Régis Blachère (1973) ise şöyle demektedir: "Hz. Ali'ye biatın gerçekleştiği h. 35 yılından beşinci Emevi halifesi Abdülmelik'e biat edilen h.65 yılına kadar geçen süreçte bütün taraflar birbiriyle karşı karşıya geliyordu. Akabinde Osman mushafı bütün şehirlerde nüfuzunu yaydı. Çünkü mushaf, Şam'da önemli makamlarda bulunup onun teşekkülünde söz sahibi olanların nüfuzu ile destekleniyordu. Belki de bu dönem Hz. Osman'ın yürütmüş olduğu ıslah hareketinin zarurîliğini savunan nazariyenin yayıldığı dönemdir. Bazı müminlere göre ise, Kur'an'ın nassı harfleri ile değil de, ruhu ile mühimdir. İşte kırâatlarda müteradif kelimeler üzerine kurulu bir sistemin seçiminde sakıncalı bir durumun olmadığı fikri buradan doğmuştur. Şüphesiz kendisine "mana ile kırâat" denilen bu teori çok tehlikelidir. Çünkü nassın sınırını çizme işini her insanın kendi arzusuna bırakır. Bu ihtiafların farklı mushaf sahiblerinin vahyi olmadığını teslim etmekle birlikte, böyle bir durum farklı mushaf sahiplerini destekleyen en iyi (delillerden) sayılır."[542] Anlaşılan teorinin tehlikesi hakkında konuşmak ve tahzir Blachère'a düşmüştür. Aslında bu bir uyarı değil de, Kur'an nassının -güya- ne kadar kaygan bir zeminde durduğunu ifşadır. Adeta, farklı mushaflara sahip sahabenin bu farklı metinlerini kendilerinden bir vahiy olarak zabdetmediklerini teslim ettiysek demektedir Blachère; mana ile kırâat bu problemden çıkışın en mantıklı yoludur.

el-Kur'an isimli eserinde de "Kırâatlardaki bu farklılıklar bir kusur ve eksiklik olarak görülmemiş, aksine bunda övülen bir kolaylığın olduğu prensip olarak benimsenmiştir ki, mezkur kolaylık-genişlik nassın imkân verdiği her ölçüde geçerlidir." diyen Blachère, akabinde yönetimin bu harekete karşı siyasi girişiminden bahsetmiştir.[543]

Ne yazık ki, Blachère'dan sonra mana ile kırâat teorisine müsteşrik bakış açısıyla yaklaşan bir isim daha vardır ki, bu da Mustafa Mendur'dan başkası değildir. Paris Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde tamamladığı doktora tezinde "Manaya Göre Kırâat" başlığı altında verdiği aktarılan şu cümlelerle biz de başlığımızı kapatalım:

---

[542] Regis Blachere, **Introduction au Coran,** Paris, Besson-Chantemerle, 1959, s.69-70.

[543] Blachere, **el-Kur'ân: nüzuluhu tedvinehu tercümetuhu ve te'siruhu,** trc. Rıza Saade, Beyrut, Dârü'l-Kitâbi'l-Lübnani, 1974, s.33-34.

"Özellikle üzerinde birçok kişinin ittifak ettiği bir nokta vardır. O da şudur: Belki Kur'an birçok vecihle okunmuştur; ama esas dikkate alınan manadır. Bunu birçok rivayet desteklemektedir…İşte bu tefsiri vecihlerden manaya göre kırâat fikri doğmuştur. Ayrıca Hz. Peygamber bizzat kendisi, kâtibi Abdullah b. Ebu Serrah'ın vahyi yazarken kelimelerin imlâsını değiştirdiğinin farkında değilken Müslümanların ne dereceye kadar harfi harfine kelamullahın peşine düştüklerini gösteren örnekler vardır…"[544]

C. MESELENİN MÜDÂFÎLERİ AÇISINDAN ANALİZİ VE GENEL DEĞERLENDİRMELER

Herşeyden önce "mana ile kırâat" dediğimiz olguyu konu edinen iki farklı algının bulunduğunu belirtmemiz gerekir. Her ne kadar bu terimin ıstılâhi karşılığı iki algıda da aynı karşılığı bulsa bile, mana ile kırâatın nesnesi için benzerini söylememiz mümkün gözükmemektedir. Pek tabidir ki; İslam dünyasının Kur'an'ı müteradifler ile okumanın imkaniyeti üzerine tartışmaları, batı-müsteşrik kaynaklı bakış açısının "Kur'an'ı mana ile okuma vakıasına" vurgusundan öz olarak çok farklı olacaktır. Daha işin başındayken bu ayrımı yapmak teorinin mümkün olup/olamayacağını tartışmada nesnelliğin temini için elzemdir. Aksi takdirde, Kur'an'ın mevsukiyetini çürütmek için mana ile kırâat teorisini kullanan bir algıya pozitif cevap vermek, Kur'an'ın tamamen beşer iradesi ve arzusu ile gerçekleşen gayr-i ilahî bir metin olduğunu tasdik; negatif cevap vermek de, yedi harf ruhsatı bağlamında müteradif kelimeler ile kırâatın imkaniyetini sorgulamak değil, Kur'an'ın mevsukiyetini ispat olacaktır.

Bu konuyla ilgili kaleme alınanlara baktığımızda, bahsettiğimiz sorunları görmek hiç de zor değildir. Aslında insanoğlunun duygusal-savunmacı yapısı gözlemlendiğinde işaret ettiğimiz nesnellik problemi hemen görülecektir. Tam olarak söylemek istediğimiz; kişinin imanî-duygusal bağının olduğu değerlere yapılan saldırı ve hakaretlerin olduğu bir konumda onun aynı konuyu bu dış saldırılardan bağımsız bir şekilde kendi içerisinde tartışabilme sorunudur.

---

[544] Bkz. Şahin, **Tarih,** s.146-147; Ebu Şehbe Muhammed b. Muhammed, **Medhal li dirâseti'l-Kur'ani'l-kerim,** Kahire, Mektebetü's-Sünne, 1992, s.187.

Bununla dış cenahların ithamlarını İslamî kimlik altında yeniden piyasaya sürmeyi değil, meseleyi diğerlerini hiç görmeden kendi mutfağında irdelemeyi kastediyoruz.

Dolayısıyla, eğer bu mesele iki farklı algının konusu olduysa başlangıçta hangi algıya göre meselenin tartışıldığı önem arz etmektedir. Müsteşrik algının Arap dili ve yazısına dayanan, beşer ürünü ve mevsukiyeti ispat edilemez olan Kur'an'ının mana ile okunması aslında bir değer ifade etmemektedir.. Bu varsayımları tasdik ettiğimizde zaten mana ile okunmasa da gayr-i ilahi bir beşer kelamından bahsetmişiz demektir. Aslında bu gibi konularda teemmülün, ancak müsellemen kabul etme sorunu giderildiğinde gerçekleşebileceğini söyleyen müsteşrik algı[545] bir gerçeği dile getirmektedir. Eğer bizim Kur'an'ımız ile onların Kur'an diye isimlendirdikleri farklı ise, farklı mahiyetleri aynı konunun nesnesi yapıp aynı zeminde tartışmak işin başlangıcında yapılan bir usûl hatasıdır.

Mana ile okumayı kendi değerlerimiz ve tarihimiz içerisinde değerlendirecek olursak, konunun açıklığa kavuşması için "Mana ile okuma müteradif kelimelerle okuma ile özdeş midir? Mana ile okuma veya müteradif okumalar yedi harf kapsamında mı değerlendirilmedirler? Mana ile okuma veya müteradif okumalar yedi harfin tamamı mıdır, yoksa bir kısmı mıdır? Mana ile okuma ictihadî midir, tevkifî mi?" gibi bir takım soruların cevaplandırılması gerekecektir.

Birinci sorunun cevabı olmak üzere; müteradif kelimelerle okuma aynı manaya gelen farklı lafızların kullanımı ile gerçekleşen kırâat, mana ile okuma da aynı manayı ifade eden farklı kelimelerle okuma demek olduğundan birbirinden farklı değerlendirilemeyeceği düşünülebilir. Ancak, Taberî ile özdeşleşen müteradif kelimelerle okuma sisteminin lehçe teorisi üzerine bina edildiğine dikkat edilmelidir. Mana ile okuma veya mutlak olarak müteradiflerle okuma dediğimizde ise bunun lehçe teorisi ile birlikte düşünülmesi zorunlu değildir.

İkinci sırada yönelttiğimiz soruya dönecek olursak; bu konunun yedi harf ruhsatınının tabi bir neticesi olduğu anlaşılmaktadır. Yedi harf hadislerinde çizilen

[545] Nöldeke, **Tarih,** s.546.

sınırlar ve sahabe rivayetleri ise konunun tasavvuruna katkı sağlamaktadır.[546] Hadislerin sebeb-i vürûdu bu konuda şüpheye mahal vermemektedir. İlgili başlık altında hadislerin de ifadesiyle yedi harfin telaffuzda kolaylık amacıyla nüzulünden bahsetmiştik. Burada; yaşlı, çocuk, köle, okur-yazar olmayan grupları gözeten bu kolaylık prensibinin şerhi sadedinde sözü Ebu Şame'ye (665/1267) bırakmak yerinde olsa gerek. O şöyle diyor;

"Onlara -bir harften yedi harfe kadar- kelimeleri aynı veya yakın manayı ifade edenleri ile değiştirmeleri hususunda ruhsat verildi. Onlar tek harfle okumaya zorlanmadılar. Çünkü Kur'an; ders, tekrar ve bir şeyi lafzı ile ezberlemeye alışmamış ümmî bir topluma indi. Ayrıca içlerinde yaşı büyük, cihat ve yaşam şartlarıyla mücadele edenler vardı. Bu nedenle mezkûr konuda ruhsat tanındı. Yine onlardan kendi lehçesinden diğer lehçeye geçmesi çok zor olacak tarzda yetişenler vardı. İşte bütün bu sebeplerle kırâat ihtilafları ortaya çıktı. Hadiste aynı manaya gelen تعال, هلم gibi kelimelerin zikredilmesi bir kelimenin müradifi ile değiştirilebileceğinin caiz olduğunu, عزيزا حكيما yerine غفورا رحيما ibaresinin konulabileceğinin bildirilmesi de lafza aynen mutabık kalmadan aynı manayı ifade eden ibareyle değişikliğin caiz olduğunu gösterir. Çünkü bunların hepsi Allah'a övgü ifade eder ve hepsi normal şartlarda kârinin telaffuz edebileceği keyfiyetlerdir. Kendi lehçesinden olmaması sebebiyle telaffuz edemeklerinin durumu ise açıktır. Kırâatlardan en ufak bir unsur bile bu aslın, yani kelimeyi müradifi ile okumanın veya aynı maddeden yakın manası ile değiştirmenin dışına çıkmaz. Sonraları mushaflar istinsah edilince, bu kırâatlardan mushaf hattına uymayanlar dışarda kalmış, hatta uyum sağlayanlar ise kırâatlardan sayılmıştır. Ne var ki, ilerleyen süreçte bunlardan bir kısmının rivayeti sahih diğerleri ise şaz olmuştur."[547]

Ebu Şâme'nin de ifade ettiği gibi, toplumun taban kesimini dikkate alan bu ruhsatın telaffuz yanında ezberleme, nakletme, ibadet etme gibi hususlarda türlü türlü zorluklarla karşılaşacak olan ümmete ne denli kolaylık sağladığı açıktır.

---

[546] Bkz. Şahin, **Tarih,** s.119.

[547] Ebu Şâme, **Mürşid,** s.126-127.

Aslında mesele, muhatapları ve zamanın şartları müvacehesinde değerlendirildiğinde kolaylıkla anlaşılacaktır. Örneğin أثيم kelimesini telaffuz edemeyen veya أ ve ث harflerinin bazı lehçelerde ibdal ile telaffuz edilmesinden kaynaklanan sıkıntının vehametini buradan anlamak yüzeysel kalabilir. Ancak daha telaffuz noktasında sıkıntıyı göğüsleyememiş olan bir şahsın veya onun kırâatını duyan bir müşriğin beyninde oluşan, yetimlerin körlendiği bir toplum algısına mutabık olarak Kur'an'ın zakkum ağacının ahirette yetimlere yemek olarak sunulmasını bildirdiğine dair bir bilginin sarsıntıları kolay atılamayacaktır. Bu kelimeyi يتيم şeklinde telaffuz eden ve telaffuz ettiğinin manasını anlayan bir toplum kırâatına ne önerilebilir?

Aynı zamanda bizim tavsif ettiğimiz zeminde, yapılan Kur'an'ın değiştirilmesi veya Kur'an kelimelerinin tahrifi kesinlikle değildir. Bu konuda yapılan itirazlara mahal yoktur.[548] "Kelamullah" her ne kadar söz iken Kur'an olma vasfını kazansa da "Kitab"'ın kitâbeti Hz. Peygamber zamanında tamamlanmış ve kayda alınmıştır. Vahiy kâtiplerine yazdırılan metinler tashih aşamasından sonra Hz. Peygamberin emriyle çoğaltılmış, Müslümanların bir kısmı çoğaltılan bu nüshaları almış; diğer bir kısmı da tashih edilen metinden kendileri için yazmışlardır.[549] Dolayısıyla burada -ister mana ile okuma, ister müteradif okuma diyelim- bahsettiğimiz; zaten yazılı olan bir metnin unutma, telaffuz edememe ve yanılma gibi bir takım ârızi problemelerden ötürü zorunlu değişikliği iken değişen Kur'an olmamaktadır.

Aslında meselenin pratik boyutu sürekli hayatımıza konu olup dururken zamanın mevcut şartları dikkate alındığında, daha iyi kavranması gerektiğini ummaktayız. Kur'an'ı aynı ile almaya, kaydetmeye ve nakletmeye özen gösteren bir toplumun aynı zamanda farklı zekâya, hıfz ve zabt kabiliyetine sahip; ümmî, yaşlı, çocuk unsurları ihtiva ettiği bir ortamda bu ruhsatın verilmesi, bununla birlikte her birinin okuduğunun doğru olduğunun bildirilmesi, son tahlilde Kur'an

---

[548] Ebu Şehbe, **Medhal,** s.171-172.

[549] İzmirli, **Tarih-i Kur'an,** s.9; İbrâhim Ebyârî, **Tarihü'l-Kur'ân**, Kahire, Dârü'l-Kütübi'l-Mısri, 1991, s.102; Demirci, **Kur'an Tarihi,** s.131.

hakkında tartışmaktan menedilmesi bahsettiğimiz tabloyu gözümüzde en sıcak renkleriyle canlandırmaktadır. Üstelik Kur'an kırâatının ana dilde yapıldığı göz önünde bulundurulduğunda, cehlen anlam merkezli okuma yanılmalarının yapılabileceği çok açıktır. Konuyu örnek üzerinden daha somutlaştıracak olursak; Arapça bir metni, kelimesi kelimesine ezberin bir Türk veya yabancı unsur için taşıdığı anlam ile bir Arap için taşıdığı anlamı iyi analiz etmek gerekir. Arapça bilmeyen bir Türkün hatası kelimeyi tahrif etmek olacakken, bu metni anadilinde okuyuan Arabın hatası manaya mutâbık bir kelime ile bütünlüğü sağlamak veya farklı manaya kapı aralayacak bir okuma olacaktır. Ayrıca mushafların çok yaygınlaşmadığı, ümmî ağırlıklı bu toplumun fertleri -ilim ve kültür seviyesi her ne kadar düşük olursa olsun- öğrendiğini nakledecek, ve ibadet esnasında da okuyacaksa böyle bir ruhsat daha anlaşılır olmaktadır..

Üçüncü sorunun cevabının tamamen yedi harf anlamlandırmasıyla alakalı olduğu ilk bakışda görülecektir. Örneğin, müteradif kelimeler görüşü ile yedi vecih görüşünün ikisinde de müteradif kelimelere yer vardır. Ancak müteradif kelimeler görüşü yedi harfi yedi lehçeye ait müteradif kelimelerle anlamlandırdığından, bu teoride müteradif okumalar yedi harfin tamamı; yedi vecih görüşünde ise yedi vecihten birini teşkil eden müteradif okumalar yedi harfin bir kısmı olmaktadır.[550] Biz de yedi harfi lehçe teorisi üzerinden okuduğumuz için müteradiflerin yedi harfin bir kısmı olduğunu kabul ediyoruz.

Son sorumuza gelince; bizce konuyla alakalı ileri sürülen görüşlerin düğümlendiği nokta burasıdır. Mana ile okuma veya müteradif okuma vahye dayanır mı, dayanmaz mı? sorusu gerçekten bir çırpıda cevaplanacak kadar basit gözükmemektedir. Çünkü vahye dayandığını veya dayanmadığını iddia etmek rivayetler açısından da çok açık değildir. Böyle bir soruya pozitif cevap vermek, vahyin neshi konusunda bir takım problemlere, negatif cevap vermek de başta sahabenin kendinden gelişigüzel Kur'an lafızlarını değiştirdiği sonucuna kapı aralayacaktır. İşte bundan olacak ki, umumiyetle gelenekte mana ile kırâat görüşüne oldukça sert bakılmış ve telif edilmeye çalışılmıştır.

---

[550] Örn. Bkz. Taberî, **Câmi,** c.I, s.22; ; İbn Kuteybe, **Tevîlü Müşkili'l-Kur'an,** s.36-38; İbn Cezerî, **Neşr,** c.I, s.26; Zürkânî, **Menahil,** c.I, s.179, Subhi Salih, **Mebahis,** s.108-113.

Örneğin, kendilerinden müteradif okumalar rivayet edilen sahabelerden İbn Mesud'a atfedilen mana ile kırâatın caiz olduğu görüşü eleştirilmiş; bazen bunun İbn Mesud'a bir iftira olduğu vurgulanmış,[551] bazen de kalbi bozuk cahil kimselerin mana ile kırâata cevaz vermeleri hususunda adeta "buradan size ekmek çıkmaz" denilmiştir.[552] Çünkü İbn Mesud bizzat kendisi Kur'an'ın nasıl öğrenildiyse o şekilde kırâat edilmesini söylemiştir. Ya da bu, sahabenin mushaflara kaydetmiş oldukları farklı kelimelerin -Kur'an elfazına çok hâkim olduklarından- tefsir mahiyetinde yazılmış olabileceği şeklinde düşünülmelidir. Çünkü onların bu ilaveler ile Kur'an'ın asıl metnini karıştırma ihtimalleri yoktur.[553]

Konuyu müteradif sahabe kırâatları bağlamında ele alan Ragıb el-İsfehani de, عهن–الصوف ,فهي كالحجارة–فكانت كالحجارة ,الاثيم الفاجر ,فاقطعوا ايديهما–فاقطعوا ايمانهما gibi okumalardan örnekler vermiş, İbn Abbas'a atfedilen mana ile kırâata cevaz verdiği şeklindeki iddianın âlimlerin çoğunun görüşüne göre bir değer taşımadığını söylemiştir. Ona göre burada yapılan tefsir kabilinden daha açıklayıcı lafızlarla okuma eylemidir.[554] Yine, yedi harf ruhsatının mana ile kırâata şâmil olması durumunda bunun tabi bir neticesi olarak ortaya çıkacak farklı dilde ibadet meselesine dair Ebu Hanife'nin manayı tamamıyla yansıtmak ve hiçbir eksikliğe sebebiyet vermemek kaydı ile Farsça kırâatı caiz gördüğüne dair fetvâsı ise, Arapça ve Kur'an ibarelerinin mana itibariyle Farsça bir dile tam anlamıyla yansıtılmasının mümkün olmayışı sebebiyle, aslında manası olmayan bir cevaz gibi algılanılarak tevil edilmiştir.[555]

Mushaflar söz konusu olduğunda, İbn Cezerî'nin yukarıda verdiğimiz tefsir kabili şerhler görüşü oldukça makul gözükmektedir. Fakat mushaf ve

---

[551] Bkz. İbn Teymiyye, **Mecmu Fetavâ Şeyhilislam Ahmed b. Teymiyye,** Suudiyye, Mücemma' Melik Fahd, 2004, c.XIII, s.397; Ahmed b. Ömer b. Muhammed b. Ebi'r-Rida Hamevî, **el-Kavaid ve'l-işarat fî usuli'l-kıraa,** thk. Abdülkerim b. Muhammed Bekkar, Dımaşk, Dârü'l-Kalem, 1986, s.27-28.

[552] Bkz. Kurtûbî, **Câmi,** c.XVI, s.149.

[553] İbn Cezerî, **Neşr,** c.I, s.32.

[554] Ragıb el-İsfahânî, **Muhadaratü'l-üdeba ve muhaveretü'ş-şuara ve'l-bulega,** Beyrut, Dârü'l-Mektebeti'l-Hayat, t.y, c.IV, s.434.

[555] Zemahşerî, **Keşşaf,** c.IV, s.273; Kurtûbî, **Câmi,** c.XVI, s.149.

müteradif okumaları birbirinden ayırıp, söz müteradif okumalara gelince burada da meselenin iki teklif ile çözülmeye çalışıldığı görülmektedir. Bu durumda eldeki rivayetler ya tefsir ve açıklama kabilinden sahabe kaynaklı bir hareket; ya da Allah katından indirilmiş fakat neshedilmiş kolaylık eksenli okumalardır.[556] Salt mana ile kırâata sebebiyet verecek üçüncü bir şıkkı değerlendirmeye tabi tutmak ise oldukça zor görülmektedir.

Çoğu Kur'an talimi esnasında vuku bulan bu hadiselerin ve okumaların telaffuz kaynaklı problemleri çözme amacını güttüğü görülmektedir. Yani mesele bir kırâat meselesidir, tefsir değil. Genel kanaata göre bu durumda müteradifler vahiy kaynaklı olmalıdır. Ancak böylece meselenin içinden çıkılabilir. Tablonun daha net görülmesi açısından İbn Cinni'nin (392/1001) *Muhteseb*'inde, Enes b. Malik'in لولو اليه وهم يجمزون kırâatına itiraz edilince onun; "يشتدون ,يجمزون ,يجمحون bunların hepsi birdir." sözüne yaptığı yorumu zikretmek yerinde olacaktır:

"Açıkçası selef daha önce bir kırâat sabit olmasa da bir harfi benzeri yerine okurlardı; fakat bunda iki harf arasında manada birlik şartı koşulurdu. Bu öyle bir konudur ki müteradif okuma söz konusu olduğunda, eleştirel bakan bir kişi bu kırâatlarda ta'n edilecek bir nokta bulup şöyle diyebilir: 'Bunların hepsi Hz. Peygamberden gelmemiştir. Eğer hepsi ondan gelseydi -bu konuda Peygamberden tahyire dair bir rivayet gelmediğinden- bir lafzı başka bir lafızla değiştirmek caiz olmaz ve يجمزون kıraatı yadırganmazdı." Nihayetinde İbn Cinnî'nin bu meseleyi Hz. Enes'in bu üç kırâatı da (Hz. Peygamberden) duymuş olabileceği hüsn-ü zannını teklif ederek çözmeye çalıştığı görülmektedir.[557] Bazı müellifler tarafından beğenilen[558] bu yorum aslında başlığın hemen altında söylediklerimizi hatırlatmaktadır. İlk etapta sahabenin daha önce bir rivayetle sabit olmayan okumalarının olduğu kabul edilmekte, hemen ardından bu kabulün Kur'an üzerine şüpheler izafe edilmesinden çekinilmekte ve alternatif çözüm önerisi üretilmektedir. Bu da görüldüğü üzere hüsn-ü zan prensibidir.

---

[556] Örn. bkz. Ebu Şehbe, **Medhal,** s.184-185.

[557] İbn Cinnî, **Muhteseb,** c.I, s.296.

[558] Örn. bkz. Şahin, **Tarih,** s.129.

Yine İbn Cinnî Hz. Enes'in اقوم–اصوب kırâatıyla ilgili nakli verdikten sonra bunun söz konusu topluluğun manayı dikkate alıp ona bağlandıkları, manayı ifade edip koruduklarında da onu karşılayan ibâreler konusunda tolerans gösterdikleri fikrini anımsattığını söylemektedir.[559] Ancak bu görüşler Râzî'nin (606/1209) tepkisini çekmiştir. Râzî bu konuda İbn Cinnî gibi düşünmemekte, söz konusu durumda okunan müteradif lafızları Kur'an'ın kendisi değil de tefsir kabilinden söylenmiş sözler olarak addetmek gerektiğini söylemektedir.[560] Râzî'nin bu görüşün doğruluğu varsayımında ortaya çıkacak sonuçlardan bahsetmesi de manidardır. Böyle bir varsayımın sonucunda Kur'an elfazına olan itimat yok olacak ve aynı manayı ifade ettiğini düşünerek müteradif kelimelerle okuyan herkese cevaz verilmiş olunacaktır.[561]

İbn Cinnî'den yaptığımız iki alıntı birlikte düşünüldüğünde, anlaşılan onda hüsn-ü zan prensibi tam oturmamıştır. Aslında İbn Cinnî, vahiy kaynaklı olmayan müteradifler ile okumayı bir vakıa olarak görürken kaygı merkezli bakış açısında Râzî ile aynı noktada durmaktadır. Aslında bunun genel kanaat olduğu da söylenebilir.[562]

Konunun iz düşümlerine burada girmeksizin, biz mana ile okumanın değil, müteradif kelimelerle okuma ruhsatının yedi harf içerisinde değerlendirilmesini ve bunun zorunlu durumlarda kullanılacak bir kolaylık prensibi olduğunu düşünmekteyiz. Mushaf bulamamanın neredeyse imkânsız hale geldiği, kırâatların sistemleştiği ve dijital cihazlarla sürekli Kur'an tilavetlerinin dinlendiği; üstelik bir de Kur'anın mevsukiyetinin lafızlarına saldırılarak çürütülmeye çalışıldığı bir

---

[559] İbn Cinnî, **Muhteseb,** c.II, s.336.

[560] Râzî, **Mefatihü'l-gayb,** Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990, c.XXX, s.156.

[561] Râzî, **Mefatihü'l-gayb,** c.XXX, s.156.

[562] Örneğin mana ile kırâat teorisi karşısındaki tavrı oldukça sert olan Bakıllânî'nin, "Kur'an veya Kur'an'ın kendisiyle okunduğu kırâat-harflerin isbatında reye yer yoktur. Bu cem kendisine uyulan bir sünnet ve rivayet temellidir… Yedi kurra kendilerinden sabit olan kırâatlarının hepsinde uyulmuş-takip edilmiştir. Öyle ki bu kıâatlar da hiçbir şüphe yoktur ve müminler bunları onaylamış, mushaf için de caiz görmüşlerdir… Bunun dışındaki okumaların ibtali ve fasid oluşu kesin bir durumdur. Bunları kullanmak ve bunlarla okumak yasaktır. Kur'an'ın lafzına uymayan, indirildği ve Hz. Peygamberin okuduğu şekil üzere okunmayan mana ile kırâat caiz değildir." ifadelerinde mushaf hattına uymayan diğer okuyuşların iptali ifadesi dikkat çekmektedir. Bakıllânî, **el-İntisar li'l-Kur'an,** thk. Muhammed I'sam el-Kudât, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 2001, c.I, s.65.

ortama monte edilmiş geniş ve rahat bir koltukta otururken müteradifler ile kırâatın imkânını tartışmanın ne denli zor ve yanlış olduğu apaçıktır. Zaten bu yüzden bahsettiğimiz ruhsatın elan geçerliliğini tartışmıyoruz. Kaldı ki, etrafımızdaki Arap arkadaşlarımızdan duyduğumuz "Dedem-ninem Kur'an okumayı öğrenemeden vefat etti." cümleleri yüreğimizi dağlamakta ve kişiye gücünün yettiğinden fazlasını yüklemeyen dinimizin rahmetindeki azameti haykırdığını müşahade etmekteyiz.

Bu sebeple mesele içinde bulunduğu zaman, şahıs ve şartlar müvacehesinde okunmalı ve anlamlandırılmalıdır. Kırâat edemediği veya hatırlayamadığı bir kelime sebebiyle bir ümmî, çocuk veya yaşlının ayetin hem lafzını hem de manasını değiştirdiği durumlarda müteradif kelime, lafzı değiştiren değil; lafzı ve manası değişen bir ayetin manasını koruyan bir hüviyet arz edecektir. Üstelik o toplumun ve zamanın gündemi Kur'an iken, nüzulün devam ettiği veya nakledildiği (sürekli yeni duyanların olduğu) bir ortamda hayatın her safhasına girmesi hızla gerçekleşen kelamullahı okuma, okuduğunu aktarma, aktardığını açıklama ve yine okuduğu ile ibadet etme görevlerinin getirmiş olduğu zorluklar ortadadır. Aslında meseleye hukukçu gözlüğü ile bakan ulema tarafından bu inceliklerin ne denli kavrandığını biliyoruz. Bu sebeplerden olsa gerek ki, mütekaddimîn Hanefî uleması ile Şafiîlere göre, eğer namazda okunan kelime kendisine inanmak küfür olacak şekilde mana değişikliğine sebebiyet veriyorsa, bu kelime hem Kur'an'da yok, hem de fahiş bir mana değişikliği meydana getiriyor veya hiçbir mana ifade etmiyorsa namaz bozulur. Aksi takdirde namaz sahihtir. Ebu Hanife ve İmam Muhammed'e göre, fahiş bir değişikliğe sebebiyet vermese de mana uzak olsa yine namaz batıldır. Ancak kelime Kur'an'da olmadığı halde manada değişiklik olmazsa bu iki isme göre namaz sahihtir. Müteahhirîn Hanefîlere göre ise, çoğunluğun irab vecihlerini ayırt edemeyeceği gerçeğinden ötürü inanılması küfrü gerektirecek irab hataları bile namazı bozmaz. Hanbelîlere gelince onlar, Fatiha suresi dışında kasten yapılmadığı surette mana hatalarının namazı bozmadığı ve imamete engel

olmadığına kâildirler.[563] Fıkıhçıların manada değişikliğe sebebiyet vermeyen lafzî değişimler konusundaki bu tavırları bize söz konusu ruhsatın inceliklerini hatırlatmaktadır. Yine telaffuzun sorun olmadığı, her kitaplık ve ortamda mushafın bulunduğu günümüzde bile câhilleri bırakın, âlimlerin ders ve talim meclislerinde ayetlerden iktibasları aktarırken -hatırlayamamaktan kaynaklı- manaya bağlı okumalar yaptıklarına şahit olmaktayken, söz konusu sahebe rivayetlerinden bazılarının irşad faaliyetlerinde söylenmiş olacabileceğini tahmin etmek zor değildir. Nitekim okunulan bu müteradif kırâata etraftakilerin yaptığı sorgulamalar da bunu teyid etmektedir.

Hülasa, biz Hz. Peygamber tarafından sahabeye bu ruhsatın hangi şartlarda ve ne şekilde uygulanacağına dair bir formülün verildiğini düşünmekteyiz. Zaten ithamlara olumlu cevap verecek tarzda salt manaya göre uzun okumaların varlığı da vaki değildir. Bu da bize meselenin zorunluluk durumunda söz konusu olan bir ruhsata raci olduğunu ve yedi harf mantığı ile tamamen uyuştuğunu göstermektedir.

IV. KIRÂATLARDA NESİH OLGUSU

Daha işin başlangıcında kırâatlarda nesih dediğimizde, karşılaşacağımız birtakım problemleri göğüslemiş bulunuyoruz. Çünkü ilk etapta tartışılması gereken bahsettiğimiz nesih kırâatlarda nesih midir; yoksa yedi harfte nesih mi, meselesidir. Gerek çalışmamızın bu aşamasında böyle bir ayrıma gitmememiz, gerekse kullanılan yaygın tabir üzerinden meseleye yaklaşma eğilimimizden ötürü biz de bu konuyu tartışmadan kırâatlarda nesih diyeceğiz.

---

[563] Bkz. Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşki İbn Âbidîn, **Reddü'l-muhtar ale'd-Dürri'l-muhtar: şerhu Tenviri'l-ebsar,** thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994, c.II, s.393-396; Vehbe Zuhayli, **el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhu**, Dımaşk, Dârü'l-Fikr, 1997, c.II, s.1036-1038. Ayrıca bkz. Burhanüddin (Burhanü'ş-şeria) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilaziz Buharî Mergînânî, **el-Muhitü'l-Burhânî fi'l-fıkhi'n-Nu'mani,** thk. ve tlk. Ahmed İzzu İnaye ed-Dımaşki, Beyrut, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 2003, c.I, s.371-375, 379.

Yine başlangıçta belirtmek istediğimiz diğer bir husus da, meselenin mebâdisini Kur'an tarihi ilminden almasıyla ilgili hâsıl olabilecek kanaata dairdir. Konunun başlık yapısı itibariyle bu kanaata varılması gayet tabidir. Çünkü nasih-mensuh konusu öznellik itibariyle fıkıh usûlünün bir konusu iken, nasih ve mensuhun belirlenmesindeki temel kriterin de zaman-tarih mefhumu olduğu açıktır. Meseleye bu zaviyeden bakılınca, konunun nasih-mensuh merkezli fıkıh usûlü veya zamanda öncelik-sonralık bakımından Kur'an tarihi-İslam tarihi ilimlerinin üzerine bina edilmesi gerektiği düşünülebilir. Ancak biz burada bu konuyu "Kırâat Metedolojisinin Hadis İlminden Aldığı Mebâdi-Yedi Harfe Dair Hadisler" başlığına isnad ederek inceleyeceğiz ve yeni bir ilim dalına ait mebâdîyi gündeme getirmeyeceğiz. Çünkü aslında mesele, ne tarih ne de fıkıh usûlünün konusudur. Mesele, tamamen yedi harf meselesi üzerine bina edilmiş ve yedi harf anlamlandırmasının tabi bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Daha açık bir ifade ile, burada mesele edindiğimiz kırâatlarda nesih olgusu, yedi harfin tevili ile mevcut kırâat vakıasının karşı karşıya koyulması sonucunda zorunlu olarak varlığı veya yokluğu savunulabilecek bir olgudur. Konu, kırâatlarda nesih ile ilgili ileri sürülen görüşlerin tahlilinden sonra daha iyi anlaşılacaktır.

A. KIRÂATLARDA NESİH İLE İLGİLİ İLERİ SÜRÜLEN GÖRÜŞLER

Literatürde kırâatların neshi dediğimiz konunun Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushaflarla kayıtlı olduğu görülür.[564] Bu mushafların yedi harften kaçını içerisinde barındırdığı meselesi, tamamen görüş sahibinin yedi harfi ne ile açıkladığıyla ilgilidir. Böylesi bir tabloda, mushaf o görüş sahibinin benimsediği yedi harfin hepsini içerisinde barındırıyorsa nesihten bahsetmek olanaksız olacaktır. Eğer mushaf yedi harfin bir kısmını içerisinde barındırıyorsa, bu durumda da nesih teorisi devreye girecektir. Şimdi yedi harf-mushaf-kırâatlar düzlemindeki bu görüşleri verelim.

---

[564] Abdülhalim b. Muhammed el-Hadi Kabe, **el-Kırââtü'l-Kur'aniyye,** Beyrut, Darü'l-Garbi'l-İslamî, 1999, s.143.

1. Mushafların Tek Harfi İçerisinde Barındırdığı Görüşü

Bu görüşü Haris b. Esed el-Muhasibî, (243/857) Taberî, (310/923) Tahavî, (321/933) Taberî'nin talebesi olan Ebu Tahir Abdülvahid b. Ebu Hişâm, (349/960) İbn Hibban, (354/965) İbnü Abdilber, (463/1071) Hamevî (791/1389)[565] gibi âlimler savunmuştur.

İsimlerini verdiğimiz bu âlimlere göre, yedi harf üzere inen Kur'an'ı Hz. Osman tek harf üzere istinsah ettirmiştir. Geriye kalan altı harf ise kaldırılmıştır. Bu görüşün dayandığı iki delil vardır. Bunlardan birincisi, Hz. Osman'ın "Siz ve Zeyd ihtilaf ettiğinizde onu Kureyş diline göre yazın. Çünkü Kur'an onların dili ile inmiştir." sözüdür.[566] İkincisi ise, Hz. Osman'ın yaptığı ve sahabenin onayladığı insanları bir kırâat üzere toplama işinin, ihtilaf noktalarını kaldırma ve düşmanlık-cinayet yollarının önünü tıkama amacı gütmesidir.[567] Bu amaç ise, ümmetin Kur'an'ı tek harf üzere okunması sağlandığı ve diğer harfler onlara yasaklandığı zaman gerçekleşecektir.

Ashab, Hz. Peygamberden bu yedi harften birini yalanlamaktan nehyettiğini ve bunlar hakkında tartışmaya girmenin küfrü mucib olduğunu duydukları halde yedi harfle ilgili birtakım tartışmalara girince, Hz. Osman onların imandan sonra küfre düşeceklerinden korkmuş ve onları tek mushaf; tek harf üzere toplamıştır.[568] Zaten ashab da birbirlerini tekfir ettikleri bu gergin

---

[565] Taberî, **Câmi,** c.I, s.28; Tahâvî, **Şerhu Müşkili'l-asar,** thk. Şuayb el-Arnaut, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1994, c.X, s.259; Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî Nemerî İbn Abdülber, **İstizkar,** thk. Abdülmu'ti Emin Kal'aci, Beyrut, Dâru Kuteybe, 1993, c.VIII, s.44-45; Kurtûbî, **Câmi,** c.I, s.46; Ebu Şâme, **Mürşid,** s.147-149; Hamevî, **el-Kavaid ve'l-işarat,** s.33; Zerkeşî, **Burhan,** c.I, s.224, 226, 239. Muasır âlimlerden de bu görüşü savunanlar vardır. Bkz. Muhammed Tahir b. Abdülkadir b. Mahmud Kürdî Mekkî, **Tarihü'l-Kur'an ve garaibu resmuhu ve hükmuhu,** Mısır, Matbaatü Mustafa el-Babî ve Evlâdüh, 1948, s.44; Racihî, **Lehecat,** s.73; Abdülfettah İsmail Şelebî, **el-İmâle fi'l-Kırâât ve'l-Lehecât el-Arabiyye,** Beyrut, Daru ve Mektebetü'l-Hilal, 2008, s.73; s.252, 255, 263; Saîd Lebib, **Cem'ü's-savti'l-evvel li'l-Kur'ân= el-Mushafü'l-mürettel**, Kahire, Dârü'l-Maârif, 1978, s.60.

[566] Ebû Ubeyd, **Fezail,** s.153; Buharî, Fezail'l-Kur'an, 3; Tirmizî, Tefsirü'l-Kur'an, 10; Kabe, **el-Kırââtü'l-Kur'aniyye,** s.146; Abdülaziz b. Süleyman b. İbrahim Mezînî, **Mebahis fî İlmi'l-kırâât,** Riyad, Dâru Künûz el-İşbiliyya, 2011, s.130.

[567] Kabe, **el-Kırââtü'l-Kur'aniyye,** s.146; Mezînî, **Mebahis,** s.130.

[568] Bkz. Taberî, **Câmi,** c.I, s.28. Ayrıca bkz. İbn Abdülber, **İstizkar,** c.VIII, s.44-45.

ortamın savaş, kan akıtma ve mahremiyete saldırmaya varacağından korkmuşlar, sonuçta hazırlanan mushaf üzere icma etmişlerdir.[569]

Mushafın yedi harften sadece birini barındırdığı görüşü, -klasik algıda- doğal olarak ümmetin Hz. Peygamberin bizzat okuttuğu veya okunmasını emrettiği bir kırâatı terketme sorununu gündeme taşıyacaktır. Üstelik bu kırâatlar Allah katından indirilmiştir. Bu durumda diğer altı kırâat ya nesh olunup kaldırılmıştır, ya da ümmet bunları unutmuştur ki, bu adeta olanı kaybetmedir. Bahsettiğimiz müşkil durumu Taberî şu sözleri ile halletmeye çalışmıştır:

"Diğer altı kırâat ne nesholunup kaldırılmıştır, ne de ümmet bunları unutmuştur. Aksine ümmet bunları korumakla emrolunmuştur. Ancak -buraya bir anektot düşmek gerekir. O da- ümmet Kur'anı bu yedi harften hangisiyle dilerse onunla korumak ve okumak hususunda muhayyer bırakılmıştır. Bu aynen (bir kişinin-ümmetin) yemin edip onu bozduğunda, kefaret olarak bir köleyi azat etme, on kişiyi yedirme veya on kişiyi giydirmede serbest bırakılması gibidir. Ümmetin hepsi kefaret ödeyecek kimsenin dilediği kefareti ödemesini yasaklamaksızın bu üç kefaretten biri üzerine icma etse Allah'ın bu konuda koymuş olduğu hükme mutabık kalmış ve hakkını ifa etmiştir. Diğer altı harfle okuma da bunun gibidir. Ümmet bir illetten dolayı bir harf üzere Kur'an okumaya ve diğer altı harfi redde icma etmiştir. Ne var ki, tikel olarak düşündüğümüzde verilen izinden dolayı kâriye bu yedi harften dilediği ile okumak serbesttir."[570]

Taberî'nin bu ifadelerinden onun Hz Osman'ın yaptığı istinsah ameliyesini bir nesih olarak değerlendirmediği; tahyir prensibine bağlı, ümmet ve kişi bazında farklı hükümleri olan bir sistem geliştirdiği açığa çıkmaktadır. Bu şartlarda ümmetin almış olduğu bir prensip kararı ile bazı harfleri reddetmesi genel hüküm bağlamında değerlendirilip, kişisel bazdaki ruhsatı iptal etmemektedir. Mezkûr nazariyenin emir ve ruhsat ayrımında benimsemiş olduğu bu metodik yapı dikkat çekicidir.

---

[569] Bkz. Ebu Şâme, **Mürşid,** s.149.

[570] Bkz. Taberî, **Câmi,** c.I, s.25-26.

Yedi harften sadece birinin mushafta mevcudiyetini koruduğunu savunan bu görüşlerin yukarıda Taberî'nin nesih-ruhsat çıkışında olduğu gibi birtakım hayati ayrımları ihtiva ettiği anlaşılmaktadır. Bunlardan biri de, mushaf hattına uymayan kırâatları yedi harf bünyesinde değerlendiren bu âlimlerin aşere kapsamında okunan ve kitaplarda kayıt altında bulunan mevcut kırâatları hangi kategoride değerlendirdikleridir. Böyle bir tabloda, iki seçenek gündeme gelecektir. Ya bugün okunan kırâatlar bir harfin içerisinde, başka bir deyişle yedi harften sadece biridir; ya da yedi harf ve bu kırâatlar birbirinden farklı unsurlardır.

Örneğin, "yedi kırâat yedi harften biridir ve Hz. Osman, mushafı bu harf üzere cem' etmiştir" diyen Hamevî[571] veya yine bu görüşte olduğu söylenen İbn Ebu Safra ve Nehhas[572] ile "Bugün Müslümanların diğer altı harfle değil de sadece onlara acıyan ve yol gösteren imamları Hz. Osman'ın seçtiği bir harf ile okumaları söz konusudur" deyip, sureti bir olmakla birlikte bir harfin ref, nasb, cer, sakin veya şeddeli okunmaları ile bir harfin diğer bir harfe nakledilmesi nevinden kırâat ihtilaflarını yedi harften çok farklı olduğuna kanaat getiren Taberî[573] ve öğrencisi İbn Ebu Hâşim'in görüşleri[574] arasında büyük bir fark vardır. Birinci görüşte suretin değişmediği kırâat farklılıkları, bir suretin farklı kırâatları olurken o suret ve resmin dışına çıkmamaktadır. Bu durumda sahih kırâat farklılıklarının yedi harfteki bir harfe göre anlamlandırılacağı açıktır. İbn Teymiyye'nin (728/1328) selef ve eimmeden âlimlerin çoğuna nispet ettiği görüş de budur.[575] Yoksa mutlak olarak mushafın yedi harften sadece birini ihtiva ettiği görüşü değil.[576] İkinci görüşte ise, kırâat farklılıkları ile yedi harf tamamen birbirinden ayrılmış gözükmektedir. Müteradif kelimeler teorisiyle beraber

---

[571] Hamevî, **el-Kavaid ve'l-işarat,** s.24.

[572] Ebû Zekeriyyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Muri Nevevî, **Sahihi Müslim bi-şerhi'n-Nevevi=el-Minhac fi şerhi Sahihi Müslim b. Haccac,** Beyrut, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1972, c.VI, s.100.

[573] Taberî, **Câmi,** c.I, s.28-29.

[574] Ebu Şâme, **Mürşid,** s.148-149.

[575] İbn Teymiyye, **Mecmuu'l-Fetâvâ,** c.XIII, s.395.

[576] Ne yazık ki bazı eserlerde bu ayrımın yapılmadığı dikkat çekmektedir. Örn. bkz. Kabe, **el-Kırââtü'l-Kur'aniyye,** s.144.

düşünüldüğünde -eğer kırâatlar yedi harf değilse- bu müteradif kelimelerden sadece birinin bir harfi teşkil ettiği kendi içerisinde tutarlı gözükmektedir. Ancak kırâat farklılıklarının yedi harften bağımsız düşünülmesinde tek harfe indirilen yedi harf teorisinin etkisi var mıdır; bu ayrı bir merak konusudur. Nihayetinde naslar böyle bir zihin okumasına izin vermemektedir.

2. Mushafların Yedi Harfi de İçerisinde Barındırdığı Görüşü

İbn Teymiyye, (728/1328) adeta Bakıllânî (403/1013) ile özdeşleşen bu görüşün fıkıhçılar, kırâat ilmi mütehassısları ve kelamcılardan bazılarının görüşü olduğunu söyler.[577] Bu görüşü hazırlayan fikir alt yapısı, yukarıda verdiğimiz mushafın tek harfi ihtiva ettiği görüşüne bir tepki mahiyetindedir. Dolayısıyla, ümmetin yedi harften bir kısmını sadece kendi isteği ile terketmesi ve/veya bir kısmını ihmal etmesi caiz değildir. Çünkü bu harflerin hepsi Allah katından indirilmiştir ve bir kısmının kaldırılıp diğer kısmının bırakıldığına dair bir delil de yoktur. Ümmet bu harflerin hepsini korumakla emrolunmuştur.[578] Bu bağlamda Ebu Amr ed-Dânî (444/1053) şunları söylemektedir:

"Hz. Ebubekir Kur'an'ı toplama işinde sadece onu iki kapak arasına getirmeyi ve hepsini resmetmeyi amaçlamıştır. Hz. Osman da insanları bir mushaf ve belirli kırâatlar üzere toplama; diğerlerinden men etme noktasında çok isabetli, güzel bir iş yapmış ve büyük bir ihsana nail olmuştur. Hz Ali'den diğerlerine dek bütün sahabeler Kur'an'ı toplama hususunda Hz. Ebubekir ve Osman'a mutâbık kalmışlar, bunun doğruluğuna şehadet etmişlerdir. Hz. Osman, Hz. Ebubekir'in Kur'an'ı iki kapak arasında toplamasının aynısını değil, sahabeyi Hz. Peygamberden geldiği bilinen kırâatlar üzere toplayıp diğerlerini ilga etmeyi amaçlamıştır ve onları takdim-tehirin olmadığı bir mushafta birleştirmiştir.

---

[577] İbn Teymiyye, **Mecmuu'l-Fetâvâ,** c.XIII, s.395. Ayrıca bkz. İbn Cezerî, **Neşr,** c.I, s.31. Muasır âlimlerden de bu görüşü savunanlar az değildir. Örneğin bkz. Subhi Salih, **Mebahis,** s.102; Şahin, **Eserü'l-kırae fi'l-esvat ve'n-nahvü'l-Arabi Ebû Amr b. el-A'lai,** Kahire, Mektebetü'l-Hanci, 1987, s.99; Mekrem, **el-Kıraatü'l-Kur'âniyye ve eseruha fi'd-dirasati'n-nahviyye**, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1996, s.44.

[578] Mezînî, **Mebahis,** s.131; Kabe, **el-Kırââtü'l-Kur'aniyye,** s.144. Ayrıca bkz. Zürkânî, **Menahil,** c.I, s.161.

Hz. Osman Hz. Peygamberden sabit olan kırâatlardan hiçbir şeyi ihmal etmemiş, bunlardan alıkoymamış ve yasaklamamıştır. Çünkü ne onun ne de başkasının Alah'ın mübah kılıp serbest bıraktığı, doğru olduğuna hükmettiği, Hz. Peygamberin de okuyanını tasdik edip güzel bulduğu bir kırâatan men etme yetkisi vardır."[579]

Mushafların yedi harfi de içerisinde ihtiva ettiği görüşü deyince akla ilk gelen isim Bakıllânî de söyleminde neredeyse Ebu Amr ile ağız birlikteliğine sahiptir. *İntisar* isimli eserinde mushafların ziyade-noksansız Allah'ın indirdiği şekli ile Kur'an'ı içerisinde barındırdığı konusuna geniş bir yer ayırarak işleyen ve bu konudaki şüpheleri izâle etmeye çalışan Bakıllânî'nin -her ne kadar Ebu Amr ed-Dânî ile aynı da olsa- bu konudaki görüşlerine değinmek yerinde olacaktır. Bakıllâni;

"Hz. Osman, Hz. Ömer'in Kur'an'ı iki kapak arasında toplamasından farklı olarak insanları Hz. Peygambere arz olunduğu sabit olan kırâatlar üzerine toplamayı ve bu şartları taşımayan kırâatları da mushaf dışında tutmayı amaçlamıştır. Onun amaçladığı diğer bir husus da; insanları içinde takdim-tehir, kitabeti sabit tilaveti mensuh ve tilaveti ile ezberlenmesi yasaklanmış olan kırâatları barındırmayan bir mushafa kavuşturmak; eldeki mushafları da karışıklık, fesad gibi sonraki nesillerin kalplerine düşebilecek şüphelerden arındırmaktır. O, Hz. Peygamberden sabit olan hiçbir kırâatı iskat/ihmal etmemiş ve bunlardan men edip yasaklamamıştır.[580]

Ca'berî'nin (732/1332) "Doğrusu şudur: Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushaflar yedi harfi de içerisinde barındırır, (bu söylenmeli ki) sahabe Hz. Peygamber vefaat ettiğinde geçerli olan kırâatlardan birini terketmede karar birliğine varmış olmasın.."[581] ifadeleri ise, başlığın hemen altında bahsettiğimiz tepki ve nazariyenin vaz'ındaki çıkış noktasını çok net bir şekilde ifade etmektedir.

---

[579] Dânî, **Ahruf,** s.62-63.

[580] Bakıllânî, **İntisar,** s.65

[581], Ebû İshak Burhaneddin İbrâhim b. Ömer b. İbrâhim b. Halil Ca'berî, **el-Cüz'ü'l-evvvel min Kenzü'l-meani fî şerhi hirzi'l-emani ve vechi't-tehami,** Rabat, Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslâmiyye, 1998, c.II, s.30.

Bu görüş sahiplerine göre kurra arasındaki kırâat ihtilaflarının mevcudiyetini hala koruyor olmasının mushafların yedi harfi de içerisinde barındırdığına ait bir başka delil olduğunu belirtmeliyiz.[582] Ancak mushafların yedi harfi de ihtiva ettiği söylendiğinde, Hz. Osman'ın insanları birbirlerini tekfir etmeye varacak dereceye ulaşan şiddetli tartışmaların yaşandığı ihtilaflardan alıkoyma sadedindeki cem' işinin manası ne olacaktır? Yedi harfin mushaflardaki mevcudiyetine delil getirilen kırâat ihtilaflarının Hz. Osman'ın mushaf istinsahındandaki amacına ters olduğu açık değil midir? gibi sorular akla gelebilir. Bâkıllâni bu müşkili aşmaya çalıştığı satırlarında şunları kaydetmiştir:

"Bize göre, ümmet Hz. Peygamberden gelen bu meşhur kırâatlarda ihtilaf etmemişlerdir. Hz. Peygamberinin bu kırâatlarla okuttuğu ve ihtilaf edenlerin farklı kırâatlarını tasdik ettiği onun vefatından önce bilinen bir durumdur. Ümmet Hz. Peygamberden geldiği sabit olmayan, kendisiyle hüccet oluşmayan, -ahad haberler şeklinde- sübutu ve sıhhati bilinmeyen bir takım kırâatlar ve vecihlerde ihtilaf etmişlerdir. Onlardan bazıları tefsir-tevil kabilinden olan bazı lafızları Kur'an ile birlikte okuyorlardı. Sahabe mushaflarında bulunan **والصلاة الوسطى (وهي صلاة** **العصر)**, **(فأووا (فيهن)**, **ولاجناح عليكم أن تبتغوا فضلا من ربكم (في مواسم الحج)** lafızları buna örnek gösterlebilir. Dolayısıyla Hz. Osman, Hz. Peygamberden sabit olmayan hüccetsiz kırâatlardan men etmiş, mushafları yaktırmış ve ümmeti Peygamberden geldiği kesin bilinen kırâatla buluşturmuştur.

Onun veya Müslümanların önderlerinden başka bir kişinin Allah'ın indirdiği sabit olan bir harften men etmesi, onu yaktırması, kendisine bakılması veya istinsahta bulunulmasından alıkoyması, Allah'ın ümmete genişlik tanıdığı bir konuda sıkıntı çıkarması, bu konuda Allah'ın helal kıldığını haram etmesi ve serbest bırakıp mübah kıldığından da men etmesine gelince; böyle bir şeyin olması söz konusu bile değildir."[583]

---

[582] Mezînî, **Mebahis,** s.131; Kabe, **Kırâât,** s.144.

[583] Bakıllânî, **İntisar,** s.351.

Görüldüğü üzere, birinci görüşün ibâha ve tahyir ile açıkladığı altı harfin kaldırılıp bir harfin kalması, bu görüşte mümkün olmayan bir nazariye olarak karşılık bulmaktadır. Çünkü mushafların yedi harfi de içerisinde barındırdığı görüşü, nesih ile Allah'ın mübah kıldığını kaldırma veya ibâhanın çerçevesini daraltmayı, yetki zaviyesinden değerlendirip aynı görmüştür. Bu durumda müteradif okumaların -her ne kadar Bâkıllâni ve onun gibi düşünenler müteradiflerden açıkça bahsetmeyip tefsiri ilaveleri kıstas alsalar da- Kur'an nezdinde bir değer taşımadığı açıktır. Ya da daha doğru bir ifade ile, Hz. Osman'ın istinsah ameliyesi nezdinde..

3. Mushafların Sadece Resme Muvafık Olan Kırâatları İçerisinde Barındırdığı Görüşü

Bu görüş Mekkî b. Ebu Talib, (437/1845) Ahmed b. Ammar Mehdevî, (440/1048) İbn Cezerî (833/1429) gibi âlimlere ait olup selef ve haleften ulemanın çoğunluğuna nispet edilir.[584]

Hz. Osman'ın yedi harfi ilga edip bir harfi bıraktığına dair elimizde bir delilin olmaması, kurradan tevatüren gelen ihtilaflar ve bunların Osman mushafında mevcudiyetini koruması, Kureyş lehçesi dışında tevatüren gelen kırâatların bulunması ve sahabeden rivayet edilip Hz. Osman mushafının hattına uymayan birtakım kırâatların varlığı bu görüşün doğruluğuna delil olarak gösterilmiştir.[585] Bu görüşün başlangıçta odaklandığı nokta kırâatların tespitinde mushafın ölçü alınmasıdır. Bu bakış açısına göre, mushaf hattına uyan kırâatlar sahih; uymayanlar ise mensuh olacaktır. Görüş taraftarlarının yedi vecih nazariyesinin müdâfileri olması, burada yedi harf tanımlamasında müteradifler gibi mushaf hattına uymayan kırâatların kapsama dâhil edilme zorunluluğunu açıklamaktadır. Fakat bu âlimlerin savına göre durum beklenildiği üzere yedi vecihten mushaf hattına uyanlar-uymayanların tespit edilmesi ile vuzuha kavuşacak kadar basit değildir. Biz burada sadece ilgili âlimlerin görüşlerini verip,

---

[584] Bkz. İbn Cezerî, **Neşr,** c.I, s.31; Itr, **Ahruf,** s.277, Kabe, **Kırâat,** s.149.

[585] Bkz. Mezînî, **Mebahis,** s.133; Kabe, **Kırâat,** s.149-150.

dikkatin tek harf-yedi harf-mevcut kırâatlar üzerinden neshe yöneltilmesini isteyerek değerlendirmelerimizi sonraki başlığa bırakmakla yetiniyoruz. Konuyla ilgili Mekkî'nin tespitleri şunlardır:

"Mushaf bir harf üzere yazılmıştır. Hattı ise, noktasız ve harekesiz olduğundan birden fazla harfe imkan tanımaktadır. Hattın tanımış olduğu bu imkan ise diğer altı harfe racidir."[586] Yedi harfi, birincisi ziyade-noksanlık, takdim-tehir ve kelime ibdalleri; ikincisi de bugünkü kırâat ihtilafları olmak üzere iki kısımda değerlendiren Mehdevî'nin bu konudaki tavrı daha açıktır. Mehdevî *Şehu'l-Hidaye*'sinde şöyle söylemektedir:

"Ehli nazarın seçkinlerinin benimsemiş olduğu görüşlerin en doğrusu şudur: Bugün okuduğumuz kırâatlar, Kur'an'ın kendisi ile indiği yedi harfin bir kısmıdır…Mushaf hattının uygun olduğu kırâatlar, işte bu günümüzde okunan kırâatlardır. Böylece elimizdeki mevcut kırâatların yedi harfin bir kısmı olduğu açığa çıkmış oluyor. Bunlar ümmetin üzerinde icma ettiği mushafın hattına muvafakatından dolayı kullanılmışlardır. Yedi harfin bunlar dışındaki kısmı ise mushaf hattına uygun olmadığından terkedilmişlerdir.[587]

Bu görüşü doğru bulan, sahih hadis ve meşhur rivayetlerin bu manayı gösterdiğini ve kanıtladığını söyleyen İbn Cezerî[588] ise; "Mushaf tek bir harf üzere yazılmıştır. Fakat nokta ve harekeden yoksun bırakılmasından ötürü bir harften daha fazlasını kapsar. Çünkü sahabe idgam, imâle, teshil, nakil gibi diğer altı harften olanları terketmemişlerdir. Onların terkettikleri, bundan önce söz konusu olup kendisiyle okumak mübah kılınan ziyade-noksanlık gibi hususlardır.[589] diyerek konuya açıklık getirmiştir.

---

[586] Mekkî, **İbane,** s.24.

[587] Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ammar el-Mukri en-Nahvi Mehdevî, **Şerhü'l-hidaye,** thk. Hazim Saîd Haydar, Riyad, Mektebetü'r-Rüşd, 1995, c.I, s.5-6; A.m, **Beyanü's-sebebi'l-mûcib li-ihtilafi'l-kıraat ve kesreti't-turuk ve'r-rivayat,** şrh. ve thk. Ahmed b. Faris es-Sellum, Beyrut, Daru İbn Hazm, 2006, s.42-47.

[588] Bkz. İbn Cezerî, **Neşr,** c.I, s.31.

[589] İbn Cezerî, **Müncid,** s.106.

B. NÂSİH VE MENSÛH'UN TESPİTİ

Böyle bir başlığı açma sebebimiz, yedi harf konusundaki kafa karışıklığının kırâatlarda nesih meselesine zorunlu olarak yansıması sonucu ortaya çıkan birtakım hususları vuzuha kavuşturmaktır. Kırâatlarda nesih nazariyesi nâsih ve mensûhun tespiti ile netlik kazanacaktır. Ancak literatürde gördüğümüz, nazariyenin ispatı nevinden nâsih ve mensûhun tahdidi amacını gütmektedir. Daha açık ifade edecek olursak; elimizde bulunan mushafın sıhhatinde şüphemiz zaten yoktur. Aslında bu bizim için imanî bir konudur. Yedi harf de hadislerle sabit ve bizzat Kur'an nassı ile alakalı bir konudur. Geldiğimiz noktada yedi harfin mushaf karşısındaki durumu son derece önemlidir. Eğer yedi harfi günümüzde okuduğumuz ve mushaf hattı ile uyuşan kırâatlara eş değer tutuyorsak burada bir problem gözükmemektedir. Ne nâsihten ne de mensûhtan bahsetmeye gerek vardır. Ancak yedi harf anlamlandırmamızın, mushaf hattına uyumlu mevcut kıraatlardan bağımsız veya bu kırâatlarla birlikte daha kapsamlı bir çerçeveye haiz olduğunu söylüyorsak, vakıa ile uyuşmazlığın bir şekilde çözüme kavuşturulma gerekliliği ortaya çıkar. Bu da kuşkusuz nesih teorisini gerekli kılar.

Bu konuda Taberî'yi geliştirdiği tahyir merkezli prensibi ile diğerlerinden ayırmamız gerekir. Nitekim o, ümmet genelinde icma ile kesinleşen mushaf hattının kişisel bazda düşünüldüğünde yedi harften birisi ile okumadan alıkoymadığını düşünmektedir. Sonuçta yedi harften her biri arasında seçim yapıldığında maksad hâsıl olacak, tilavet edilen Kur'an olacaktır. Taberî'ye göre, herkes ve her şart için Allah'ın mübah kıldığını yasaklama yetkisi kimseye ait değildir ve diğer altı harf ne nesh olunmuş, ne de kaldırılmıştır.[590] Taberî gibi tahyir merkezli bir sistemi savunmayanlara göre ise tabiatıyla, nâsih ve mensûh yedi harf teorisinde benimsenen görüşe göre şekil değiştirecektir.

Burada Taberî ile ilgili bir hususa daha dikkat çekmek yerinde olacaktır. Mekkî'nin *İbane*'sinde Taberî'nin *Kırâât* isimli eserinden yaptığı nakle göre o, kendi görüşüyle çelişmiştir. Çünkü bu eserde Taberî, mushaf hattına uygun kırâatlarla okuyan kimseyi hatalı bulamayacağını, mushaf hattına uymayan

[590] Taberî, **Câmi,** c.I, s.25-26.

kırâatlarla okunmayacağı ve bunlarla ilgili konuşulmayacağını söylemektedir.[591] Gerçi çoğul sigayla söylediği mushaf hattına uymayan kırâatlarla okunmayacağı görüşü, tefsirindeki tahyir prensibi gereği ümmete raci olup bunun kişisel izdüşümündeki hükmünün farklı olabileceği düşünülebilir. Ancak, tabiki mushaf hattına uyan kırâatların yedi harf kapsamında değerlendirilmesi onun için gerçek bir çelişkidir.

Mushafların içerisinde bir harfi veya resme muvâfık olanları barındırdığına dair ileri sürülen görüşlere göre mensûh olan, mushaf hattına uymayan kırâatlar olacaktır.[592] İster bunlar müteradifler olsun; ister takdim-tehir, ziyade noksanlık, tefsirî ifadeler gibi başka bir şey. Yine bu görüşlere göre nâsih ise ya arza-i ahire,[593] ya da zaman zaman karşımıza çıkan ve aslında iddia edilmesi sistem açısından oldukça sıkıntılı durumlara sebebiyet verecek arza-i ahîre dışında bir şeydir. Allah'ın indirdiği yedi harften mushaf hattına aykırı olanlarla amelin Hz. Osman mushafının hattına icmadan sonra sona erdiği görüşü,[594] Taberî'nin görüşüne yakın diyebileceğimiz mübah kılınanı selefin ictihadı veya icmanın kaldırdığı görüşü,[595] ruhsatın Müslümanların çoğalması ve kurranın ictihadı ile bittiği görüşü,[596] bahsettiğimiz hakikatın örnekleridir. Bununla birlikte her ne kadar ifadelerden sayılan bütün unsurların nâsih konumunda olduğu anlaşılsa da, aslında biz arza-i ahîre ve diğer nâsihler arasındaki temel ayırımın, meselenin ruhsat boyutuna yapılan vurgu olduğu kanaatindeyiz. Nitekim mushaf hattına uymayan farklı okuyuşlar birer ruhsat ürünüyse; bu hükmü kaldırmak/kısıtlamak neshetmek değil, tahkim ve teyid manasına gelecektir.

Ruhsat görüşü ve bu görüşe bağlı nâsih tespitlerinin oldukça az olduğunu belirttikten sonra, neredeyse görüşlerin çoğunun üzerine odaklandığı arza-i ahîre

---

[591] Mekkî, **İbane,** s.40-41.

[592] Ebu Şâme, **Mürşid,** s.144.

[593] Bkz. İbn Cezerî, **Neşr,** c.I, s.32.

[594] Mekkî, **İbane,** s.24.

[595] Bkz. Mehdevî, **Şerhu'l-Hidaye,** s.6-7.

[596] Ebu Şâme, **Mürşid,** s.142.

ve bununla ilgili bir meseleye daha burada değinmekte fayda olduğuna inanıyoruz. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi; Hz. Osman'ın mushafının bir harf üzere yazılıp diğer harfleri içinde barındırmadığı görüşü ile mushafın resmine mutâbakat sağlamayan vecihleri içinde barındırmadığı görüşü, mushafta yer almayan kırâatların nerede olduğu sorununu gündeme taşımaktadır. Bu kırâatların Hz. Peygamberin vefatından önceki son Ramazan arzasında nesh olunduğu, dolayısıyla Hz. Osman'ın mushafını son arza üzere istinsah ettiği görüşü bu sorunun çözümünde başvurulan en popüler tercihtir.[597] Biz mushaf hattına uymayan kırâatların arza dışında bir şeyle mensuh olduğu konusunda gelen ifadelerin de, "Nâsih nedir?" sorusuna muhatap kalsalar, yine arzaya döneceklerine kaniyiz. Yani; ümmetin icması ile mushaf dışındaki kırâatların okunmasının kaldırılmış/mensûh hükmünde olduğunu savunan bir görüşün, sorgulandığında bununla ümmetin arza-i ahîreye icmasının kastedildiğini savunması kuvvetle muhtemeldir.

Arza-i ahîre konusunda bu kadar ağız birlikteliği varken Hz. Ebubekir mushafı ile Hz. Osman mushafı karşılaştırıldığında bazı isimler tarafından ortaya atılan Hz. Ebubekir mushafının yedi harfi ihtiva edip, Hz. Osman mushafının yedi harfi ihtiva etmediği görüşü beraberinde bazı soru işaretleri getirmektedir.[598] Bu

---

[597] Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zühri, **et-Tabakatü'l-kübra,** Beyrut, Dâru Sadır, t.y, c.II, s.195; Ebu Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mesud Begavî, **Şerhü's-sünne**, thk. ve tlk. ve thrc. Şuayb el-Arnaut, Beyrut, el-Mektebü'l-İslâmî, 1983, c.IV, s.525-526; İbn Kesir, **el-Bidâye ve'n-nihaye,** Beyrut, Mektebetü'l-Maârif, 1981, c.VII, s.171, 217; A.m, **Tefsirü'l-Kur'ani'l-azim,** Riyad, Dâru Tayyibe li't-Tevzi' ve'n-Neşr, 1999, c.I, s.33; İbn Ebu'l-İz, **Şerhu akideti't-Tahaviyye,** thk. Ahmed Şakir, Kuveyt, Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslâmiyye, 1998, c.I, s.294; İbn Hacer, **Fethü'l-bari,** c.IX, s.44; Suyûtî, **ed-Dürrü'l-mensur fi't-tefsiri'l-me'sur,** Beyrut, Dârü'l-Fikr, 1983, c.I, s.259; A.m, **İtkan,** c.I, s.124; Muhammed Fadîl b. Fâtımî Şübeyhî Zerhûnî, **el-Fecrü's-sâtı' ale's-Sahihi'l-câmi' (Şerhu Magribi Maliki ala Sahihi'l-Buhari),** dirase ve tahkik ve ta'lik Abdülfettah ez-Zinîffî, Riyad, Mektebetü'r-Rüşd, 2009, c.XI, s.307; Nasır b. Ali Âiz Hasan Şeyh, **Akidetu ehli's-sünne ve'l-cemaa fi's-sahabeti'l-kiram**, Riyad, Mektebetü'r-Rüşd, 1995, c.I, s.272.

[598], Ebü'l-Hasan Alemüddin Ali b. Muhammed b. Abdüssamed Sehavî, **Cemalü'l-Kurra ve Kemalü'l-İkra,** thk. Abdülkerim Zübeydi, Beyrut, Dârü'l-Belaga, 1993, c.I, s.261, 263-264; İbn Kâsıh, **Şerhu telhisi'l-fevaid ve takribü'l-mütebaid ala akileti etrabü'l-kasaid,** tlk. Abdülfettah Kadi, Kahire, Mustafa el-Babi el-Halebi, t.y, s.12, 13, 14; Zürkânî, **Menahil,** c.I, s.246-247, 254; Kürdî, **Tarihü'l-Kur'an,** s.28-29; Karaçam, **Kur'ân-ı Kerim'in faziletleri ve okunma kaideleri,** İstanbul, Şamil Yayınevi, 1980, s.42; Çetin, **Kur'ân ilimleri ve Kur'ân-ı Kerim tarihi,** İstanbul,

durumda mushaf hattının dışındaki okumaları yedi harf kapsamında değerlendirirsek, ilk mushafın bu okumaların da yazıldığı bir mushaf olması gerekir. Mushaf hattı dışındaki okumaları yedi harf dışında değerlendirirsek de ilk mushafın yedi harfi içine aldığı vurgusunun manasızlığı ortaya çıkmış olur. Hâlbuki belirttiğimiz gibi çoğunluğun görüşü arza-i ahîrenin Kur'an'a son/bugünkü şeklini verdiğidir. Peki; Hz. Ebubekir'in mushafı yedi harfi ihtiva ediyor ise, arza-i ahîrenin neshettiklerini tekrar mushafa alma yetkisi nereden alınmıştır? -Arza-i ahîreyi görmezden geldiğimizde ise- başka bir deyişle, arza-i ahîre ile neshin vukuunu düşünmediğimizde, Hz. Ebubekir cem'inde kayıt altına alınan ve mushaflaşan/Kur'anlaşan nasdan hangileri nasıl gayr-i Kur'anî kılınmıştır?

Bu ve benzeri sorulara benimsenen görüş ne olursa olsun, sistem içerisinde tutarlılık ilkesi temin edilmeden cevap vermek oldukça zordur. Sadece belirtip geçecek olursak; biz, vahiy sürecinin yaklaşık son iki senesine tekabül eden yedi harf ruhsatından çok önceleri zaten yazı ile kayda alınan Kur'an'ın, Hz. Ebubekir tarafından iki kapak arasına alınanla ve Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği nüshalarla aynı mahiyete sahip olduğunu düşünmekteyiz.[599] Dolayısıyla Hz. Osman mushafı Kur'an'a sadece son şeklini vermemiş, aynı zamanda ilk şeklini muhafaza etmiştir. İleride özel bir başlıkta inceleyeceğimiz için, burada -arza-i ahîrenin nâsih olması ile -galibiyetle- Hz. Ebubekir ve Hz. Osman mushafları arasında olduğu iddia edilen yedi harf farkının ne derece çeliştiğine işaret etmek kabilinden ele aldığımız- mushaflarla ilgili bahsi daha fazla uzatmak istemiyoruz.

Ana Yayın, 2012, s.78; Demirci, **Kur'an tarihi,** s.150. Ganim Kadduri, gerçekte senedi olmayan bir hayale isnad ederek eleştirdiği bu görüşün en iddialı şeklini Dr. Abdülhay Fermavî'nin doktora çalışmasından aktarır. Fermavî şöyle der: "Bunun yanında, bazı araştırmacılara göre -ben de bu görüşten yanayım- Hafsa'nın sahifelerindeki yedi harf resmi farklı olan kelimelerin yazılması şeklinde gösteriliyordu. Bu kelimelerden biri asıl olarak kaydedilirken diğeri/diğeleri o kelimenin altına, üstüne veya ayetin hamişine yazılıyordu." Bkz. Ganim Hamed Kaddurî, **Resmü'l-mushaf: dirase lugaviyye tarihiyye,** Bağdad, el-Lecnetü'l-Vataniyye, 1982, s.145, (48. nolu dipnottan)

[599] Bkz. İbn Aşur, **Tet-tahrir ve't-tenvir,** c.I, s.52; Kevserî, **Makalat,** s.92, 93; Şahin, **Tarih,** s.152; Muhaysin, **Tarihü'l-Kur'ani'l-Kerim,** İskenderiye, Müessesetu Şebabi'l-Câmia, t.y, s.145, 146, 154; Muhammed Sadık İbrahim Urcun, **Osman b. Affan,** Cidde, Dârü's-Suudiyye, 1981, 180; Mekrem, **el-Kıraatü'l-Kur'aniyye,** s.43; Saîd, **Cem'ü's-savti'l-evvel,** s.59.

C. MESELENİN METODİK AÇIDAN KRİTİĞİ

Gerek çalışmamız genelinde gerekse ele aldığımız konular özelinde üzerine odaklanılması gereken konunun metodik kaygı merkezli olması kanaatindeyiz. Düşüncenin doğruluğunun/yanlışlığının ötesinde sistem içerisindeki uyumu/uyumsuzluğu, meseleyi bilim vitrininden uzaklaştıracak mahiyettedir. Problemli bir konunun halline "yeri gelmişken" çözüm aramak, bu çözümün metodun kalanıyla olan uyumu müvacehesinde değer kazanacaktır.

Yukarıda kırâatların neshi ile alakalı verdiğimiz üç görüşün eleştirilecek yönleri olabilir. Ancak eleştiride bile aynı hassasiyetin gösterilmesi ve benimsenen görüşün sistemin bir parçası olarak eleştirilmesi gerekmektedir. Örneğin birinci görüşün Hz. Osmanın "Bir ihtilafa düştüğünüz zaman onu Kureyş lehçesi ile yazınız."[600] uyarısını kullanması üzerine; bu mesele kitabetle-resimle ilgili olduğundan ve tilaveti-telaffuzu ilgilendirmediğinden delilin yanlışlığı gündeme getirilebilir. Yine her ne kadar sahih rivayetlerle gelen farklı kırâatlar olsa da üzerine icma edilen bir kitabetle ihtilaflar giderilip Kur'an'ın başına gelebilecek muhtemel felaketlerden emin olunabilir. Bununla birlikte bu görüşün ihtilafı kaldırmak üzerine yaptığı vurguya rağmen bugün okunan kırâatlardaki ihtilafların varlığına ne denecektir?[601] Sahabeden gelen farklı kırâat rivayetlerine çözüm önermeyen ikinci görüşe ise, -ruhsat prensbinden bakıldığında- hepsiyle okunması ümmete vacip olmayan bazı kırâatların ihtiyaç hali kalkınca kısıtlanmasında ne sakınca vardır? diye sorulabilir.[602] Üçüncü görüş ise bu iki görüşün arasında bir yol tutmakla kısmen bu eleştirilerden kurtulmuştur.

Eselerde ne yazık ki her zaman bu görüşlerin metodik gayelerle sunulmadığı görülmektedir. İleri sürülen görüşün ilgili sistem örgüsündeki yerini tespit oldukça önemlidir. Mesela az önce verdiğimiz muhtemel eleştirilerden birinci görüşe yöneltilebilecek Kureyş lehçesi ile yazma emrinin bir kitabet ve

---

[600] İbn Kesir, **Fezâilü'l-Kur'an,** c.I, s.39; Kurtûbî, **Câmi,** c.I, s.44; İbn Teymiyye, **Mecmu Fetavâ,** c.XV, s.251.

[601] Muhaysin, **Tarih,** s. 158; Mezînî, **Mebahis,** s.131; Kabe, **Kırâât,** s.146-147, 148.

[602] Mezînî, **Mebahis,** s.131-132; Kabe, **Kırâât,** s.148.

resim işi olup telaffuzu ilgilendirmediği, dolayısıyla yedi harfin teke indirilmesine bir delil olamayacağı tespitini Taberî açısından ele almak oldukça sıkıntılıdır. Yedi harfi farklı lehçelere ait müteradif kelimeler olarak anlamlandıran bir sistemde Kur'an'ın Kureyş lehçesi ile yazılması elbette yedi harfin Hz. Osman mushafı ile bir harfe indirilmesi manasına geleceği açıktır. Öyleyse her sistemi kendi bünyesinde değerlendirmek ve sistemin de kendi sınırlarında uyum kaygısı ile hareket etmesi oldukça önemlidir.

Yedi harfi müteradif kelimelerle anlamlandıran sistemde öncelikle müteradif lehçe unsurlu kelimelerin mi, yoksa mutlak manada müteradif kelimelerin mi esas alındığı; daha sonra da bugün okunan kırâatların yedi harften ayrı mı, yoksa yedi harften biri mi olduğu önem arz edecektir. Yedi harften biri olduğu varsayıldığında da bunu savunan sistemin lehçe temelli olup olmadığı oldukça önem arz edecektir. Çünkü lehçe temelli bir sitemde kırâatların tek harf içerisinde değerlendirilmesi, tek lehçenin farklı okunuşları-şive-ağız; lehçe temelli olmayan bir görüşte ise müteradif kelemelerden birinin farklı lehçelerle okunması anlaşılabilecektir. Mushafın yedi harfi de kapsadığını iddia eden bir kişi, farklı yerlerde sahabenin müteradif okumalarını kullanmış ise burada ilgili rivayetleri görmezden mi gelmek zorunda kalacaktır?[603] Veya yedi harfi yedi vecih üzerinden okuyup bu vecihlere mushaf hattı dışındaki okumaları da yerleştiren sistemlerin Hz. Osman mushafının tek harf (lehçe) üzere yazıldığını söylediklerinde, mushafların yedi harfi de içerisinde barındırdığını savunması ne kadar tutarlıdır. Bu ve daha birçok konuda, görüşlerin ötesinde sistemleri ele almak çalışmamızın sınırlarını aşmaktadır. Ancak konuyu daha somut bir zemine

[603] Yedi harfi müteradiflerle anlamlandıran, müteradiflerin de Allah katından indirildiğini savunan birinci görüş taraftarları ile yedi harfin hepsinin mushaflarda bulunduğunu savunan görüşün müteradif gurupta görüş ayrılığına düştüğü anlaşılmaktadır. Fakat belirtmek gerekir ki; aslında problem ikinci görüşü benimseyenler tarafından müteradiflerin her zaman yedi harften biri kabul edilmemesi değildir. Nitekim Bakıllânî'nin müteradifleri, seçmiş olduğu yedi vecih teorisinin bir maddesine yerleştirdiğini ve bunları yedi harften biri saydığını görüyoruz. (Bakıllânî, **İntisar,** s.383.) Gerçi onun müteradifler konusundaki tavrının çok net olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Esmaullah ile müteradiflerin arasında manası aynı farklı lafızlar olmaları bakımından birliktelik olsa da, Bakıllânî tarafından esmanın farklı bir yedi harf kategorisinde önce mübah sonra mensuh olarak değerlendirilmesi, (Bakıllânî, **İntisar,** s.370.) aynı şekilde müteradiflerin de farklı bir grupta İslamın başında tanınan bir ibaha olup sonradan nesh edilme ihtimalinin gündeme taşınmasına rağmen (Bakıllânî, **İntisar,** s.372.) müteradifler yedi harften/vecihten biriyken (Bakıllânî, **İntisar,** s.388.) esmanın yedi harfte hiç yer bulmaması anlaşılması zor bir durumdur. Esasında daha bir dikkati celb eden nokta, onun müteradiflere sisteminde yer verme baskısını üzerinde hissettiğimiz tavrıdır.

çekmek ve örneklemek adına Mekkî b. Ebu Talib'in mushafların yedi harfi ihtiva edip etmediği ile ilgili görüşlerine değinmek istiyoruz.

Öncelikle, Mekkî b. Ebu Talib mushaf hattına uymayan kırâatları sisteminde yedi harf kapsamına dâhil etmiştir.[604] Fakat mushafın tek harf mi yoksa daha çok harf mi ihtiva ettiği konusunda verdiği bilgiler kafa karıştırıcıdır. Çünkü Mekkî bir keresinde;

"Mushaf tartışmasız Kur'an'ın indiği yedi harften bir harf ve bir lehçe üzerine yazıldıysa, o zaman kendisiyle okunan kırâat(lar) -ki bu kırâattan hiçbir şey mushaf hattının dışına çıkmaz- Allah'ın indirdiği yedi harfin hepsi değildir. Eğer böyle olsaydı, o takdirde Kur'an yedi kırâat üzerine yazılmış ve Hz. Osman da kerih gördüğü ihtilafları aynen bırakmış olurdu."[605] derken, hemen birkaç paragraf sonrasında da Kur'an hattının bir harften daha fazlasına muhtemel olduğunu, hattın muhtemel olduğu diğer okumaların da kalan altı harften sayılacağını söylemiştir.[606] Bu durumda Mekkî önceki görüşüne göre mushafın tek harf üzere yazıldığını kabul etmiş ve bunu savunanlardan da yedi kırâatın bir harf kapsamında olduğunu düşünenlerle hemfikir olmuştur. Burada Mekkî'nin yedi harf anlamlandırmasındaki yedi vecih motifi gündeme getirilmelidir. Peki, Kur'an'ın yazıldığı tek harf bu vecihlerden hangisi olmaktadır? Açıktır ki, mushaf hattı dikkate alındığında Mekki'nin yedi vechinden[607] dördü mensuh hükmündedir. Bu durumda geriye üç vecih kalmaktadır. Hz. Osman'ın yaptığı bu yedi/üç vechi bire indirmektir. Mekkî'nin yanından konuya baktığımızda mushaf hattına uygunluktan dolayı yedi kırâattan diğerleri de okunacaktır. Okunabilecek bu kırâatlar Mekki'nin diğer iki vechini içerisine almaktadır. Sonuçta Hz. Osman Kur'an'ı tek değil üç harf üzere istinsah ettirmiş olmaktadır.

---

[604] Mekkî, **İbane,** s.53.

[605] Mekkî, **İbane,** s.23.

[606] Orijinal ibaresi **فالمصحف كتب على حرف واحد وخطه محتمل لأكثر من حرف اذ لم يكن منقوطا ولا مضبوطا فذلك الاحتمال الذي احتمل الخط هو من الستة الأحرف الباقية... واذا كان المصحف بلا اختلاف كتب على حرف واحد من الحرف السبعة التي نزل بها القران وعلى لغة واحدة والقراءة التي يقرأبها لا يخرج شيءمنها عن خط المصحف فليست هي اذا هي السبعة الاحرف التي نزل بها القران كلها ولو كانت هي السبعة كلها وهي موافقة للمصحف لكان المصحف قد كتب على سبع قراءات...** olan ve önceki paragraftaki ifadeleri ile oldukça büyük çelişkiler içeren bu cümledeki harf kavramını kırâat olarak değerlendirmenin daha isabetli olacağını düşünmekteyiz. Kanımızca bu yanlış anlaşılmaya Mekkî'nin kullandığı harf kavramındaki çok anlamlılık sebebiyet vermektedir. Mekkî, **İbane,** s.24.

[607] Bu vecihler ve içerikleri için bkz. Mekkî, **İbane,** s.55-57.

Bahsettiğimiz hususun tipik örneklerini arza-i ahîre meselesinde de görebiliriz. Kur'an'ın arza-i ahîrede son şeklini aldığını söyleyip aynı görevi Hz. Osman mushafına yüklemek aynı metodik sorunları gündeme getirmektedir. Bu tam olarak bir meselenin halline çalışılırken sistemden kopmak manasına gelmektedir. Hz. Osman cem'inin Hz. Ebubekir cem'inden farkı başlangıçta amaç odaklıdır. Hz. Ebubekir unutulmasın ve kaybolmasın diye Kur'an'ı bir araya getirirken, Hz. Osman ihtilafların önüne geçmek için Kur'an'ı istinsah etmiştir.[608] Bu noktada ihtilafın giderilmesi için mushafın bir harf üzere yazılması zorunluluğu, yapılan işin Hz. Ebubekir'in cem'iden farklı olma gerekliliğini ortaya çıkarmaktadır. Bu varsayıma göre, Hz. Ebubekir'in mushafı yedi harfi içerisinde barındırmaktadır. Mezkûr çıkarım sisteme mutabakat sağlamasa ve esas olanın arza-i ahîre olduğunu itiraf/iddia ettikten sonra benimsense de, mesele gündeme gelmişken çözüm olarak sunulması elbette birtakım sorunları gündeme getirecektir ki, çalışmamızın amacı da metod odaklı bahsi geçen problemleri minimuma indirerek bir bütünlük içerisinde tutarlılığı ve bütünlüğü yakalamaktır.

[608] Bkz. Sabbağ, **Lemehât,** s.118.

İKİNCİ BÖLÜM

EPİSTEMOLOJİK DÜZLEMİNDE KIRÂATLAR

I. KIRÂATLARDA TEVATÜRLÜK MESELESİ

A. KIRÂAT METODOLOJİSİNİN KELAM İLMİNDEN ALDIĞI MEBÂDÎ-BİR BİLGİ KAYNAĞI OLARAK TEVATÜR

Kırâat metodolijisinin epistemolojik değerini sorguladığımız bu bölümde ilk olarak, kesin bilgi ifade edip/etmemesi bakımından tevatür olgusu ele alınacaktır. Bilgi kaynaklarından biri olan haberin altında yer alan tevatürün, bilgi felsefesi bağlamında işlendiği ilim ise kelamdır. Dolayısıyla tevatürün kırâat metodolojisi açısından keyfiyetine geçmeden önce kelam ilminin mutlak tevatürünü tanımak gerekmektedir.

1. Tevatürün Klasik Kelam Literatüründeki Yeri

Gayesi itibariyle hüccetler, yani kesin deliller getirerek ve her türlü kuşku, duraksamaları gidererek dinî akîdeyi veya iman konularını kanıtlamaya çalışan bir ilim olan kelam; konu olarak da kendisine Allah'ın varlığı, sıfatları, Peygamberlik gibi meseleleri edinince, zandan ve acabalardan uzak bir kesin bilgiye ihtiyaç duymaktadır.[1]

Kelam ilminde öncelikle kadîm ve hâdis olarak ayrılan bilginin kadîm kısmı Allah'ın bilgisi, hâdis kısmı ise mahlûkatın bilgisini ifade etmektedir.[2] Mahlûkata ait olan bilgi ise üç yolla elde edilir. Bunlar; duyular, haber ve akıldır.[3] Bu bilgi edinme yollarının tespitinde inancın temellendirilmesinin etkin olduğu

---

[1] Bkz. Cihat Tunç, , "*Kelam İlminde Niçin Kesin Bilgiye İhtiyaç Vardır?"*, **Bilimname, Düşünce Platformu,** 2003/2, cilt: I, sayı: 2, s. 153.

[2] Bakıllânî, **Temhidü'l-evâil ve telhisü'd-delâil,** thk. İmadüddin Ahmed Haydar, Beyrut, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987, s.26.

[3] Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Matüridî, **Kitabü't-Tevhid,** yay. haz. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2003, s.69; İbn Furek, **Makalati'ş-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari,** s.17; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, **Tabsıratu'l-edille fi usûli'd-din,** thk. Hüseyin Atay, Ankara, 1993, s.24.

söylenebilir. Başta; duyu organlarının bilgi kaynağı olarak görülmesinin sebebi, âlemi var kabul ettikten sonra onunla ilgili bütün izlenimlerin ve idrak aktlarının tek aracısı olan duyu organlarını inkâr etmenin mümkün olmayışıdır. İkinci olarak haberi ilim sebebi olarak görmenin arkasında, aslında dinin gelişi ve tebliğinin kaynağı olan peygamberlik müessesesinin gerçeği yatmaktadır. Eğer haber bilgi kaynağı olmaz ise, bu durumda peygamberin getirdiği ve peygamberden haber yoluyla nakledilen bütün rivayetler bir hamlede yok sayılacaktır. Bunun da kabul edilmesi yine bilgi nazariyesi bakımından olmasa bile dinen imkânsızdır.[4] Akla gelince zaten duyular vasıtasıyla elde edilen bilgileri kullanıma hazırlayıp akîdeyi tasdiğe getiren odur. Bununla birlikte kelamın kullandığı bu nazariyenin inanç hassasiyetli olarak ortaya çıkışının, nazariyenin değerine zeval getirmeyeceği de açıktır.

Burada bizi alâkadar eden, bilgi edinme yolları/kaynaklarından biri olan haber ve haberin sağladığı bilginin kesinliğidir. Sofistler, Berâhime ve Sümeniyye gurupları dışında bilgi kaynağı olması noktasında ittifak edilen[5] haberin doğru da, yalan da olabileceği kabul edilmekle birlikte,[6] kelamın ilgilendiği haberin doğru/haber-i sadık olduğu kesindir. Zaten haberin bilgi kaynağı olmadığını varsaymak çok sıkıntılı sonuçlara kapı aralamaktadır. Çünkü insanın kullanmış olduğu gündelik bilgiler bile habere dayanmaktadır. Haber olmaksızın kişinin nesebini, ismini, eşyanın isimlerini, gıda ve geçimine dair hayat kaynaklarını bilmesi nasıl mümkün olacaktır?[7] Haberin bilgi kaynağı olmadığını kabul ettiğimizde, ne haber verileni ne de haber vereceklerimizi temellendirmemiz mümkündür. Geçmiş milletler, şahsiyetler, şehirler hakkındaki bilgilerle bunların isimleri de yine haberle bize gelen ve kendisinden ferağat edemeyeceğimiz bilgilerdir.[8]

---

[4] Halife Keskin, **İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi**, İstanbul, Beyan Yayınları, 1997, s.64.

[5] Ebü'l-Muîn en-Nesefî, **Tabsıratu'l-edille fi usûli'd-din,** s.24; Ebû Muhammed Nuruddin Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr Sâbûnî, **Kitab el-Bidaye mine'l-Kifaye fi'l-Hidâye fi usuli'd-din,** thk. Fethullah Huleyf, Kahire, Daru'l-Meârif, 1969, s.31.

[6] Râzî, **Lübabü'l-İşârât ve't-tenbihât,** thk. Ahmed Hicâzî es-Sekka, Kahire, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986, s.31.

[7] Matüridî, **Kitabü't-Tevhid,** s.70.

[8] Bkz. Teftazânî, **Şerhu'l-Akaid,** s.18.

Kuşkusuz kelamcıların haberin bilgi kaynağı olmasıyla bu denli ilgili olmaları en başta peygamberliği, peygamberlerin gösterdikleri mûcizeleri ve daha sonra da Hz. Peygamber'in peygamberliğini ispat etme yoluna gitmeleriyle alakalı bir durumdur. Bunlar ancak haber vasıtasıyla tespit edilip ispatlanabilen hususlardır. Dolayısıyla bunları ispatlamak için öncelikle bu hususların kendisiyle ispatlandığı haberin bilgi elde etme vasıtası olduğunu ispatlama zorunluluğu doğmaktadır.[9]

2. Haberin Kısımları

Bilgi elde etme yollarından biri olarak haber, doğrulu/yanlışlığı ve kesin bilgi ifade edip/etmemesi gibi hususlar göz önünde bulundurularak çeşitli başlıklarla taksimata tabi tutulmuştur. Doğru veya yalan olması bakımından haberler üçe ayrılırlar.[10]

. Doğruluğu kesin olan haberler

. Yalan olduğu kesin olan haberler[11]

. Doğru veya yalan olduğu bilinmeyen haberler.[12]

Konumuz açısından bizi ilgilendiren birinci sırada verdiğimiz doğruluğu kesin olan haberlerdir. Bu haberler zarurî sebeplerin gerektirdiği, duyuların isbatına işaret ettiği ve delillerle desteklenmiş sabit durumların haberidir. Bu bilgiler duyularımızla kavrayıp gördüğümüz şeylerin bulunması, iki zıddın bir

---

[9] Cemalettin Erdemci, *"Kelam İlminde Haberin Epistemolojik Değeri"*, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi,** 2006, cilt: VI, sayı: 1, s. 159.

[10] Biz burada, klasik kelam eserlerinde zaman zaman farklı bağlamlarda yapılan taksimatları oldukça güzel bir şekilde tertip etmesi bakımından Hansu'nun taksimatını kullanmayı uygun gördük. Bkz. Hüseyin Hansu, **Mütevatir haber: Bilgi Değeri ve İslam Düşüncesindeki Yeri,** Bilge Adamlar Yayınları, 2008, s.55 vd.

[11] Râzî, yalanlığı kesin olan haberleri üç maddede değerlendirir. Bunlar: 1. Rivayeti zarurî olarak bilinen bir şeyin varlığıyla çelişen haber, 2. Kesin delillerle çelişen haberler, 3. Gerçek olma ihtimali düşünüldüğünde bize tevatüren aktarılma gerekliliği olan haberlerdir. Bkz. Râzî, **el-Mahsul fî Usüli'l-Fıkh,** drs. ve thk. Taha Cabir Feyyaz el-Alvânî, Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 1992, c.IV, s.291-292.

[12] Tevatürün şartlarını taşımayan bütün haberler bu kategoride değerlendirilmiştir. Doğruluklarında şüphe bulunduğu için, ilk bakışta doğru ve yalan olduğuna dair bir hüküm verilemeyen bu haberler "ahad haberler" genel adıyla bilinirler. Bkz. Hansu, **Mütevatir Haber,** s.60.

arada ve bir cismin aynı anda iki yerde bulunmasının imkânsızlığı gibi bilgilerdir. Âlemin hûdusu, muhdisin ve onda bulunması gereken sıfatların isbatı, bilinen peygamberlerin sıhhati ve bunun gibi sıhhatinin bilinmesi istidlal ve nazar ile olan bilgiler de bu kabildendir. Haberi aktaran kişilerin vasfına, sayısına, dinine bakılmaksızın kesin bilgi ifade eder.[13] Bu tür haberlerin doğruluğu herhangi bir şek ve şüpheye yer vermeyecek derecede kesindir. Ancak bunlar da, doğruluğu zorunlu olarak bilinenler ve istidlal sonucu bilinenler olmak üzere ikiye ayrılır.

a. Doğruluğu Zorunlu Olarak Bilinenler

Kelamcıların terminolojisinde zarurî bilgi, kapsamı dışına çıkılmayacak, hiçbir şekilde müteallakında şek ve kendisinde şüpheye mahal vermeyecek derecede kişide hâsıl olan bilgidir. Zarurî diye tarif edilmesinin sebebi ise bilenin onun bulunduğu bilgisine muhtaç olması sebebiyledir.[14]

Gazali'de (505/1111) mantık ilmi çerçevesinde ele alınıp beş kategori olarak karşımıza çıkan yakin bilginin kaynakları şunlardır:

Bedihi bilgiler (Evveliyyât): Bunlar herhangi bir duyu veya tehayyülden yardım almaksızın veya tasdik etmeye programlanmaksızın aklı olan kimseyi kendi bilgisine götüren şeylerdir. Kişinin kendi varlığını bilmesi, tek şeyin hem kadîm hem hâdis olamaması, ikinin birden büyük olduğu gibi bilgiler bu nevidendir. Bunların varlığı sadece akıl ile ilintili olup doğuştan gelir.

İç gözlemler (el-Müşâhedâtü'l-Bâtıne): Kişinin kendi açlığı, susuzluğu korku ve sevinci gibi içsel hallerini bilmesidir. Bunlar beş duyunun dışında olup akılla açıklanamaz. Bu durum çocuklar için de geçerlidir.

Duyusal gerçekler (el-Mahsusâtü'z-Zahira): Karın beyaz, ayın yuvarlak ve güneşin aydınlatıcı olduğunu söylemek bu bilgilerin sonucudur. Bahsettiğimiz tespitlerde hâsıl olacak herhangi bir hatanın sebebi duyu organlarındaki ârızi bozukluklardan kaynaklanır.

---

[13] Bakıllânî, **Temhidü'l-evâil,** s.434.

[14] Bakıllânî, **Temhidü'l-evâil,** s.26.

Tecrübeler (et-Tecribiyyat): Ateşin yakıcı, ekmeğin doyurucu, taşın yukarıdan aşağıya yuvarlanan olduğuna hükmetmek de, bu maddeye ait bilgilerin örneklerindendir. Bahsettiğimiz bilgiler, onu tecrübe eden yanında yakinî bir bilgi ifade eder. Ancak duyusal gerçeklerden farklıdır. Çünkü duyusal gerçekler genel hüküm ifade etmez. Örneğin duyu gördüğümüz bu taşın yuvarlandığı hükmüne varırken tecrübî bilgi bütün taşların yuvarlandığı hükmüne kâildir.

Mütevatir haberler (el-Mütevatirât): Mekke'nin ve İmam Şafiî'nin varlığını, beş vakit namazın sayısını bilmemiz bu nevi bilgilerdendir. Duyu mütevatir bilgiler hususunda sadece -örneğin- Mekke'nin varlığını haber vereni işitme görevini üstlenir. Doğruluğuna hükmetmek aklın vazifesi iken, elde etme yolu işitmektir. Ancak tevatürde sadece işitmek yeterli olmayıp bu duymanın tekrarlanması gerekir.[15]

Klasik kelam ilminde de akıl ve duyularla elde edilen bilgi türü aslında yukarıda verilen kategorileri içerisine almakta olup mütevatirât kısmı doğru habere özdeş olmaktadır. Mütevatir haberle birlikte peygamber haberinin de doğru haberin kısımları altında incelenmesi bu kategorileme faaliyetlerinin bir sonucudur. Nitekim mütevatir haberlerle peygamber haberi, bilginin zarurî-istidlalî olarak elde edilmesi noktasında ayrılmaktadırlar.

Bedîhî olan ve duyularla bilinen bilgilerde olduğu gibi mütevatir haberle gelenlerde de, bilinen hususunda şüpheye yer olmadığından dolayı bilginin zarurî olması gerekmektedir.[16] İşte kendisiyle -görmediğimiz halde- bildiğimiz şehirler, devlet yöneticileri, peygamberler ve geçmiş milletlerin varlıkları böyle bilgilerdendir.[17] Bununla birlikte yukarıda söylediklerimize paralel olarak; doğru haberler kapsamında değerlendirilenler içerisinde doğruluğu bizzat haberin kendisiyle sabit olanı mütevatir haberdir. Diğer haberlerin bilinmesi haber dışında

---

[15] Gazzalî, **Müstesfa,** c.I, s.138-144. Ayrıca bkz. Hansu, **Mütevatir Haber,** s.57.

[16] Ebu Mansur Abdülkâhir b. Tahir b. Muhammed Bağdadî, **Usulü'd-Din,** thk. Ahmed Şemsüddin, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002, s.25.

[17] Bağdadî, **el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkati'n-naciye minhum,** thk. Muhammed Zahid b. el-Hasan b. Ali Zahid el-Kevseri, y.y, 1948, s.196.

bir delile bağlıdır ve bu yönüyle söz konusu haberlerin doğruluğu bilgisi nazarîdir.[18]

b. Doğruluğu Nazari-İstidlâli Olarak Bilinenler

Doğruluğu nazarî-istidlalî olan bilgiler peygamberin haberidir.[19] Peygamberin verdiği haber onu doğrudan işitenler için -içeriğinin doğruluğu konusunda başka hiçbir kayıt ve şarta gerek olmaksızın- bizâtihi bilgi kaynağı olurken, doğrudan duymayanlar için bilgi kaynağı olması o sözün tevatüren nakledilmiş olmasına bağlıdır.[20] Peygamberin bildirdiği haberin kesin olmasına rağmen zarurî değil de istidlalî olmasına gelince,[21] kelam âlimleri bunu peygamberlik iddia eden bir peygamberin başkasının elinde gerçekleşmesi mümkün olmayan mûcizeler ile doğruluğunun izharına bağlamışlardır. Bu mucizeler onun davasında hak olduğunu ispatlamaktadır. Dolayısıyla onun verdiği haberin doğruluğu, risaletinin mûcizelerle kanıtlanmış olması çıkarımını gerektirir.[22]

Ancak bu durumda, Hz. Peygamberin ağzından duyulup bize aktarılan haberin tevtürlüğünü varsaydığımızda bunun zorunlu bilgi ifade etmesine rağmen mutlak manada peygamber haberinin zorunlu değil de istidlalî bilgi ifade etmesi durumu söz konusudur. Teftazânî (792/1390) bununla ilgili olarak nakledilen haberin peygambere aidiyetinin tevatürlüğünden bahseder, lafızların değil. Yani bu haber Hz. Peygambere aittir bilgisi tevatür derecesine ulaşmıştır. Lafızlar ise ayrı bir idrak konusudur.[23]

Burada istidlalî bilgi derken maksat peygamberin peygamber olduğunun bir delile dayanmasının gerektiğini ortaya koymaktır. Delilden maksat kendisi vasıtasıyla başka bir şeyin kesin ve şüphesiz bilindiği şeydir. Peygamber

---

[18] Yunus Apaydın, "Mütevatir" **DİA,** c.XXXII, s.208.

[19] Bağdadî, **el-Fark beyne'l-fırak,** s.196.

[20] Bkz. Apaydın, *"Mütevatir"*, **Dia,** c.XXXII, s.208.

[21] Sâbûnî, **Bidaye,** s.30.

[22] Teftazânî, **Şerhu'l-Akâid,** s.19.

[23] Teftazânî, **Şerhu'l-Akâid,** s.20.

haberinin bilgi gerektirmesi için, peygamber olduğunu iddia edenin bu iddiasında doğru olduğunu ispat etmesi gerekmektedir. Peygamberliğin ispatı Allah'ın o kişinin elinde bir kısım mûcizeler ortaya çıkarması ile gerçekleşir. Böylece peygamber olduğunu söyleyen kişinin iddiasında doğru olduğu açığa çıkar. Bu kimsenin doğruluğu ispatlanınca getirdiği bütün bilgi ve hükümler de doğru olacaktır. Neticede, o haberden hâsıl olan bilgi kesinlik/kat'îlik açısından duyulara, müşahedeye ve tevatüre dayalı bilgiler gibi olmaktadır.[24]

3. Tevatürün Şartları

Genel kanaat nezdinde kat'î ve zarurî bilgi ifade eden tevatürün oluşması için bir takım şartlar ileri sürülmüştür. Bu şartlar aynı zamanda haberle gelen bilginin bağlayıcılığı hususunda belirleyici bir rol üstlenmektedir. Çoğunluğa göre başlıca üç şarttan bahsedilebilir.

a. Yeter Sayı

Mütevatir haber tarifinde öne çıkan ilk unsur, haberin kesin ve zorunlu bilgi ifade etmesidir. Bu bilginin oluşmasında haberi aktaranların sayısı hayati öneme haizdir. Bunun için de haberin, uydurulma ihtimalini ortadan kaldıracak sayıda raviler tarafından rivayet edilmesi gerekmektedir.[25] Bu konuda herhangi bir ihtilaf yokken detaylar konusunda farklı görüşlerin varlığı bilinmektedir. Çoğunluğun görüşü ise bir habere tevatür denilebilmesi için gerekli olan en az ravi sayısının belirli bir sayıya hasredilmemesi doğrultusundadır. Çünkü âlimlerin çoğu zarurî bilgi sağlayan haberi mütevatir olarak gördüğü için haber verenlerin sayısını değil, bilginin gerçekleşmiş olmasını esas almış ve tevatür için muayyen bir sayı bulunmadığını belirtmişlerdir.[26]

Bununla birlikte tevatürde yeter sayının belirlenmesinde genel ayırımlara gidildiği de görülmektedir. Örneğin Gazzalî (505/1111) ve İbnü'l-Esir (606/1210) bu sayıyı nâkıs, kâmil ve zâid olmak üzere üç maddede değerlendirmiştir. Nâkıs

---

[24] Keskin, **İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi,** s.81-82.

[25] Bkz. Hansu, **Mütevatir Haber,** s.91.

[26] Apaydın, *"Mütevatir"*, **DİA,** c.XXXII, s.209.

ilim ifade etmezken, zâidin bir kısmıyla ilim meydana gelir ve ilmin meydana geldiği kısımdan çoğu fazlalık olarak kalır. Bu sayılanlardan kendisi ile ilmin meydana geldiği en az sayı kâmil olanıdır. Ancak bu sayıyı biz bilemeyiz. Burada dikkat edilmesi gereken husus; bizim zarurî bilginin oluşması ile kemal sayısını bilebileceğimizdir; yoksa kemal sayısı ile ilmin oluştuğuna delil getiremeyiz. Sonra, bu sayı hangi olay veya hangi şahıs hakkında olursa olsun -karînelerden hâli olmak şartı ile- onu duyan her kişi için ilim ifade eder.[27]

Mütevatir haberde ravilerin sayılamayacak kadar çok olması şartı koşulduğu söylense de,[28] bu şartın sadece bir görüş olduğu; çoğunluğun kanaatine göre, bunun tevatürün gerçekleşmesi için bir şart olarak değerlendirilemeyeceği belirtilmiştir. Nitekim bir camide olan olayı o camiden çıkan cemaatin haber vermesi ile ilim meydana gelir.[29] Her hâlükarda ister bu raviler sayılamayacak kadar çok olsun ister olmasın, değişmeyen gerçek; tevatürde haberin bizzat kendisi ile ilmin meydana gelmesidir.[30] Dolayısıyla mütevatir haberde dikkate alınması gereken esas, zarurî bilginin oluşmasıdır; yoksa tevatürün varlığı belirli bir sayıdaki ravinin rivayetine bağlı değildir.[31] Bunu belirli bir sayıya bağlamak bir aşırılıkıtır. Çünkü tevatür aynen tecrübelerde olduğu gibi her bir defasında zannın kuvvetlenmesi ile yakin bilgi seviyesine çıkar.[32] Bu ise, haberin şartlarının ve kutuplarının farklılığından dolayı sayıyı kesinleştirmeyi imkânsız kılar.

---

[27] Gazzalî, **Müstesfa,** c.II, s.141; Ebü's-Saadat Mecdüddin Mübarek b. Muhammed İbn Esir, **Câmiü'l-usul min ehâdîsi'r-Resul**, thk. Abdülkadir Arnaut, Beyrut, Dârü'l-Fikr, 1970, c.I, s.122. Burada karine ile desteklenmiş haber tartışmalarına girmek istemiyoruz. Ancak belirtmeliyiz ki, Gazzalî karinenin haberin kesinlik ifade etmesinde etkin olduğunu düşünmektedir. Örneğin sayıca az bir topluluğun karinesiz tasdik ifade etmeyen bir sözü karine ile bu vasfı kazanabilir. Bu, beş altı kişinin bir insanın öldüğünü haber vermesine benzer. Bu kişilerin doğruluğu ile ilim meydana gelmez. Ancak adamın öldüğü evden yaşça büyük itibarlı ve mevki sahibi olan babası başı ayağı çıplak, elbisesi yırtık perişan bir halde kendini şamarlayarak çıksa onun bu hali haberin bilgi ifade etmesi için kalan sayının yerine geçer. Bkz. Gazzalî, **Müstesfa,** c.II, s.145.

[28] Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed Leknevî, **Zaferü'l-emani fî muhtasari'l-Cürcani,** thk. Takıyyüddin Nedvi, y.y, Merkezu Cum'ati'l-Macid, 1995, s.41.

[29] İbn Melek, **Şerhu Menari'l-envar,** s.206.

[30] Muhammed Leknevî, **Zaferü'l-emani,** s.41.

[31] Zerkeşî, **el-Bahru'l-muhit,** c.IV, s.232; Muhammed Leknevî, **Zaferü'l-emani,** s.42.

[32] Gazzalî, **Müstesfa,** c.I, s.144.

Mütevatir haber yeter sayısı için 4, 5, 10, 12, 20, 40, 70, 300 gibi rakamlar ayet ve hadislerden istinbat edilerek tespit edilmeye çalışılmıştır.[33] Ancak burada önemli olan kişinin vicdanında bu bilginin doğruluğuna dair bir kanaatin oluşmasıdır.[34] Dolayısıyla sayıca çok bir topluluğun rivayeti kesinlik ifade etmezse buna tevatür denmezken, az bir topluluğun zarurî ilim oluşturan rivayeti mütevatirdir.[35] Yeter sayının en az miktarı hususunda kesin bir yargıya varmanın mümkün olmadığı da ifade edilmiştir. Bu Allah'ın bilebileceği bir durumdur. Acak bu sayıyı bilmemiz gerekseydi, şöyle bir yolun izlenebileceği söylenmiştir. Diyelim ki, çarşıda bir adam öldü. Bu adamın öldüğünü gören bir grup olay mahalinden ayrılıp bizim yanımıza gelse ve bu hadiseyi bize haber verse, haber veren ilk kişi zannımızı harekete geçirir. Diğeri daha da kuvvetlendirir ve bu böylece artar. Kişi eğer kendisinde şüpheye mahal vermeyek bir bilginin oluştuğu anı ve bu andaki ravi saysını tespit edebilirse, işte o zaman yeter sayıyı tespit edebilir. Ancak, bu son derece zordur.[36]

b. İstinad

Haberi nakleden kimselerin bunu görme ve işitme gibi bir duyuya dayanarak bilmeleri ile zarurî bilgi oluşur.[37] Aksi halde meydana gelecek bilgi aklın sahasına girecektir ki, bu da bilginin istidlal ve nazarla elde edildiğini gösterir. İstidlalle oluşacak bilgi ise zarurî değildir.

Haberin muhbirlerinin haberi zarurî olarak bilmeleri, duyuya istinad etmeleri veya yine mütevatir haber ile olur. Böyle olmayan haberlere hata karışma ihtimali vardır ki, bu şartlarda ilim oluşmaz. Aynı zamanda nazar ve istidlal ile bilinen bir haber tevatür derecesine ulaşsa bile zarurî ilim ifade etmez. Bu sebeple,

---

[33] Bkz. Râzî, **Mahsul,** c.IV, s.265-267; Muhammed Leknevî, **Zaferü'l-emani,** s.40. Ayrıca bkz. Ebu Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahirî İbn Hazm, **el-İhkam fî usûli'l-ahkâm,** thk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut, Dârü'l-Âfâk el-Cedide, t.y, c.I, s.104-105; Ebü'l-Feth b. Burhan Ahmed b. Ali İbn Berhan el-Bağdadi, **el-Vüsul ile'l-usul,** thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid, Riyad Dârü'l-Maârif, 1983, c.I, s.147-150.

[34] Râzî, **Mahsul,** c.IV, s.267.

[35] Muhammed Leknevî, **Zaferü'l-emani,** s.42.

[36] İbnü'l-Esir, **Câmiü'l-usul,** c.I, s.123. Ayrıca bkz. Bağdadî, **Usulü'd-din,** s.37; Gazzalî, **Müstesfa,** c.I, s.135.

[37] Bkz. Gazzalî, **Müstesfa,** c.II, s.138; Âmidî, **Ebkarü'l-efkar,** c.I, s.80.

Müslümanların âlemin hudüsü ve Hz. Peygamberin nübüvveti gibi konularda tevatüren yaptıkları nakillller bazı gruplar için bilgi ifade etmemektedir. Çünkü bunlar istidlal sonucu elde edilen bilglerdir. Esas amaçlanan zarurî ilmin oluşmasıdır; bu da duyular veya halin karînesi ile oluşabilir. Şu kadar var ki, duyu tek başına ilim ifade etmez. Çünkü o temyiz yeteneğine sahip değildir. (Örneğin, utanma ile kızma sebebiyle meydana gelen kızarmayı ayıran duyu değil akıldır.) Temyizi akıl sağlar. Sonuçta şu söylenebilir: Zarurî ilim ifade eden karîneler duyulara dayanır.[38]

c. İstiva

Bu şart da haberi rivayet edenlerin bütün tabakalarında yalan üzere birleşmelerini imkânsız kılacak sayıda olmalarını ifade etmektedir.[39] Eğer bazı devirlerde yalan üzere birleşmeleri mümkün olacak bir sayıya düşerlerse bu haber zarurî ilim ifade etmez. Zarurî ilim için rivayet tabakaların hepsinde istiva şarttır.[40] İstivadan kastedilen mana ise, aynı tabakaların hepsinin aynı sayıda olması değil de, yalan üzere birleşmelerini imkânsız kılacak çoklukta olmalarıdır.[41]

İşte bu şartı taşımamasından dolayı Yahudî ve Hristiyanların Hz. İsa'yı öldürme ve çarmıha germeleri ile Mecusilerin Zerdüşt'ün mûcizelerine dair rivayet ettikleri, ilim gerektirecek bir dereceye çıkmamıştır. Örneğin Hristiyanların; her ne kadar son devirlerde rivayetleri tevatür derecesine ulaşsa da sonuçta bu rivayetler dört incile dayanmaktadır.[42] Yine Şia, Abbasiyye, Bekriyye gibi gruplardan nakledilen imamete dair haberler de her tabakasında tevatür şartını taşımadığından mütevatir addedilemez.[43]

---

[38] Bkz. Zerkeşî, **el-Bahru'l-muhit,** c.IV, s.231-232.

[39] Burada şunu ifade edelim. Haberin ravileri bir tabaka (taraf) veya iki tabaka da olabilir. Bu durumda orta tabaka olmadığından tevatürün şartları sadece bir veya iki tabakada aranır. Bkz. Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim Karâfî, **Nefaisü'l-usul fî şerhi'l-Mahsul,** thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz, Mekke, Mektebetü Nizar Mustafa el-Bâz, 1995, c.VI, s.2854.

[40] Bağdadî, **Usulü'd-din,** s.35-36; Cüveynî, **İrşad,** s.415.

[41] Cezâirî, **Tevcihü'n-nazar ila usuli'l-eser,** thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Beyrut, el-Matbaatü'l-İslâmiyye, 1995, c.I, s.110.

[42] Bağdadî, **Usulü'd-din,** s.35-36. Ayrıca bkz. Zerkeşî, **el-Bahru'l-muhit,** c.IV, s.234.

[43] Bkz. Gazzalî, **Müstesfa,** c.II, s.139.

Eserlerde mütevatir haberin saydıklarımızdan başka şartları da zaman zaman zikredilmekle birlikte,[44] üzerinde ittifak edilenler burada saydıklarımızdır diyebiliriz.

4. Kelam İlminin İşlediği Mütevatirin Bağlamı

Herşeyden önce tevatürlük konusunun çalışmamız içerisinde bu denli mahdud sınırlar ve sayfalar ile ele alınmasının konunun ehemmiyeti ile bağdaşmadığının farkında olduğumuzu ifade etmek isteriz. Üstelik bu konunun sadece İslam düşünce sistemi başlığı ile kelam ilmi çerçevesinde incelenmesinin de birçok konuyu muğlak bırakması bakımından yeterli olmadığını düşünmekteyiz. Fakat çalışmamızın amacı ve kapsamı bakımından sadece konumuzu alâkadar eden önemli hususiyetlere burada yer verdiğimiz görülecektir.

Yaptığımız okumalarda tevatür/mütevatir kavramının -her ne kadar cumhurun ittifakından söz edilse de- kelam ilmi müvacehesinde bazı bölümlemelere gidilerek çalışılması gerektiği kanaatine ulaştık. Ancak bunun klasik literatürde tevatür teriminin geçtiği yollardaki seyrini etkilemeyeceğinin de farkında olunması gerekmektedir. Bizim, konumuz itibariyle de esas üzerinde durup eksikliğini vurguladığımız durum, disiplinler arası terminoloji sorunu ve birkaç sahada mütehassıs olan -sebebinin bu olduğunu düşünmekteyiz- âlimlerin ilgili sahadaki terminolojinin sınırlarını çizerken diğer disiplinlere ait kaygılar gütmesidir. Elbette disiplinler arası özgünlük ve dokunulmazlıktan bahsetmemekteyiz. Ancak, o sahanın meseleye bakışındaki çıkış noktası ile diğer sahanın çıkış noktasının ayrıştırılmasının bazı durumlarda elzem olduğuna kâniyiz.

Kelam ilminin tevatürü bilgi teorisi üzerine bina edilmiştir. Yani bir kelamcı tevatürü incelerken kendisiyle bilginin meydana geldiği unsurlardan biri olarak haberi ele alır ve bu haberin epistemolojik değerini sorgular. Onun için

---

[44] Bkz. Âmidî, **İhkam,** c.II, s.24-29.

önemli olan haberin kesin bilgi veya zan ifade ettiğidir. Bu sorgulama olgu merkezli olup haberin yalanlanamayacak derecede yakin meydana getirmesi, neredeyse diğer şartların oluştuğunu göstermektedir. Ravilerinde adalet ve İslam şartı aranmaz.[45] Eğer muhatapta sorgusuz sualsiz yani zorunlu olarak bilgi oluşmuyorsa burada bilginin epistemolojik değeri yeniden gözden geçirilmelidir.

Mütevatir haberin ravilerinin rivayet ettikleri bilgiyi görme, işitme gibi bir duyuya istinaden bilmeleri gerektiğini söylemiştik. Bu şarttaki amaç onun nazar ve istidlale dayanmama gerekliliğidir. Nitekim nazar ve istidlale dayanan haberler kesin bilgi ifade etmez. Tam da bu noktada Kelam âlimlerine göre, cisimlerin hûdusü, onları yaratanın isbatı ve Kur'an'ın mûciz oluşu gibi sübutu Müslümanlarca istidlal ile bilinen konularda onlara muhalif olan kimselerin katında bu bilgiler bir ilim ifade etmez. Çünkü Allah istidlal ile bilinen bilgi hususunda kesin bilginin oluşacağı bir sistem koymamıştır.[46] Bu durumda ya yukarıda verdiğimiz örnekteki çözüm yolu benimsenecek, ya da inanmayanların bilgi oluşmadığından değil de inatçılık, şüphe ve inkâr kaynaklı yaklaşımlarından inkâra kalkıştıkları söylenecektir.[47]

Haberin mutlak manadaki değeri ile Peygamberimizden gelen haberin sıhhati ikilemi belki de meselenin merkez noktasıdır. Çünkü birincisi kelamcının ikincisi ise hadisçinin sahasına girmektedir. Yoksa hadisçi epistemolojik değeri bakımından mütevatirle ilgilenmez. Hatta onun mutfağında tevatür terimi bulunmamaktadır.[48] İbn Hacer'e (852/1449) kadar hadis ilmine ıstılahî manada girmediği söylenen tevatürün daha önce Hatib el-Bağdâdi (463/1071) tarafından

---

[45] Kadı Abdülcebbar, **el-Muğni fî ebvabi't-tevhid ve'l-adl,** thk. Mahmud Muhammed Kasım, Mürecaa: İbrahim Medkur, y.y, t.y, c.XV, s.333; Zerkeşî, **el-Bahru'l-muhit,** c.IV, s.234; Cüveynî, **İrşad,** s.416.

[46] Bkz. Bakıllânî, **Temhidü'l-evâil,** s.439.

[47] Bkz. Zerkeşî, **el-Bahru'l-muhit,** c.IV, s.237-238.

[48] Bkz. Ebu Amr Takiyyüddîn Osman B. Salâhuddin Abdurrahman b. Musa Şehrezûrî İbn Salah, **Ulumü'l-hadis = Mukaddimetü İbni's-Salah,** thk. Nureddin Itr, Dımaşk, Dharü'l-Fikr, 2008, s.267.

kullanımı da İbn Salah (643/1245) tarafından saha dışına çıkmakla açıklanmıştır.[49]

Ne var ki, belki mütevatirin hadis ıstılahları arasına geçmesinde dönüm noktası kabul edebileceğimiz İbn Hacer sonrası,[50] tevatür kavramı uzak değil ama farklı bir bağlamda ele alınmaya başlanmıştır. Kelam ilminin ravilerinin aralarında ittisal/sened olmaksızın geldiği haliyle ele aldığı mütevatir haber[51] için artık hadis ilminde senedin tevatürlüğü araştırılacaktır.[52] Yukarıda bahsettiğimiz gibi ravilerinde iman, adalet, zabt gibi şartların aranmadığı tevatür Kelam ilminden hadis ilmine intikal edince; cerh-tadile tabi tutulacak, kâfirlerden hadis alınmayacağı belirtilecektir.[53] Vurgulamak istediğimiz onlardan hadis alınması gerektiği değil, disiplinler arası terminolojik alış verişte kavramların bağlamlarındaki nüanslarının gözetilme gerekliliğidir.

Aksi takdirde, yukarıda özetlediğimiz bilgi teorisi çerçevesinde epistemolojik sorgulamaya tabi tutulan bir kavramın senedde sıhhatin tespiti için kullanılması İslamî ilimler şemsiyesi altında metodik problemlere kapı aralayacaktır. Nitekim olgular da, kavramın tartışıldığı bağlamlar da farklıdır. Bu karışıklığın mütevatir olmayanlar ve sahih olmayanlar için iz düşümü de göz ardı edilmemelidir. Mütevatir olanların da bilgi ifade etmede aralarındaki farklılıklar bilgi teorisi bağlamından kopuk bir şekilde değerlendirildiğinde -bilginin muhatabı açısından taşıdığı farklı anlamlar göz önünde bulundurulunca- bir hadisçi için tamamen farklı bir hüviyet gösterebileceği de düşünülmelidir.

---

[49] Bkz. İbn Salah, **Ulumü'l-hadis,** s.267.

[50] Bkz. Hansu, **Mütevatir Haber,** s.152.

[51] Bkz. Râzî, **Mahsul,** c.IV, s.227.

[52] Hansu, **Mütevatir Haber,** s.155-156.

[53] Kâsımî, **Kavaidü't-tahdis min fünuni mustalahi'l-hadis,** thk. Muhammed Behce Baytar, Dımaşk, Mektebü'n-Neşri'l-Arabi, 1925, s.152; Hansu, **Mütevatir Haber,** s.156.

B. KIRÂATLARIN TEVATÜRLÜĞÜ İLE İLGİLİ İLERİ SÜRÜLEN GÖRÜŞLER

Kırâatların mütevatir olduğu görüşü çoğunluğa nispet edilmiş ve tevatür şartının koşulmamasının fıkıh, hadis ve diğer âlimlerin icmasına aykırı olduğu belirtilmiştir.[54] Ancak, kırâatların sıhhati noktasında tevatürlük tek görüş değildir. Aksine bu konuda ileri sürülenlere bakıldığında, meselenin çok daha karmaşık bir yapı arzettiği görülecektir. Tevatür olgusunun kırâat ilmiyle ilişkisine geçmeden önce, özellikle kırâatçı ve usûl âlimleri tarafından ileri sürülen bu görüşleri bir tasnife tabi tutmak yerinde olacaktır.

1. Kırâatların Mütevatir Olduğunu Savunan Görüşler

a. Kırâatlar Mutlak Olarak Mütevatirdir

Yedi kıraatın mütevatir olduğuna dair ileri sürülen görüşlerin belki de en iddialısı Endülüs müftüsü Ebu Said Ferec b. Lüb'e aittir. O, yedi kırâatta tevatürlüğün gerekmediğini söyleyen kimsenin sözünün küfrü mûcib olduğu görüşündedir. Bu yargısının sebebi, yedi kıraatın mütevatir olmadığını iddia etmenin tümüyle Kur'an'ın mütevatir olmadığına götüreceğini düşünmesidir. Zürkânî, (1367/1948) Ebu Said'in görüşünü hararetle savunduğunu, hatta görüşünü teyid ettiği ve kendisine bu konuda yapılan eleştirileri reddettiği büyük bir risale yazdığını söylemektedir.[55] Ancak Zürkânî bu görüşü yedi kıraatla ilgili aşırı bir görüş olarak görür ve Ebu Said'in delilinin görüşünü doğrulamadığını savunur. Bu eleştiri ise, yedi kırâat ile Kur'an arasında bir ayrıma gidilmesi; Kur'an'ın tevatürlüğünün sabit oluşu, fakat yedi kıraatta mütevatir olmayan kısımların olabileceği üzerine kurulmuştur.[56]

İbn Müneyyir (620/1248) de, En'am Suresi 6/137. ayetinin tefsirinde Zemahşerî'nin (538/1144) İbn Âmir kırâatını eleştirmesine dair yaptığı tenkitte,

---

[54] Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali Nüveyrî, **Şerhu Tayyibeti'n-neşr fi'l-kıraati'l-aşr,** thk. Mecdî Muhammed Surur Sa'd Baslum, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003, s.117-121.

[55] Zürkânî, **Menahil,** c.I, s.428.

[56] Zürkânî, **Menahil,** c.I, s.428-429.

Zemahşerî'nin hakikati görmez bir şekilde kırâatların, kıraat imamlarının içtihadı doğrultusunda şekillendiğini zannettiğini söylemektedir. Kırâatların tevatürlüğü ile ilgili yaygın kanaatı yansıtan bu eleştiri şöyledir:

"Zemehşerî, İbn Âmir'in الاولاد kelimesini mansub okuduğu, muzaf ve muzafın arasını ayırdığı bu kıraatın hakikatini kavrayamamış görünüyor. Hâlbuki zarurî olarak bilinir ki, Hz. Peygamber bu kırâatı Cebrail'e böyle -kendine indirdiği şekilde- okumuş, sonra da tevatür derecesine ulaşacak kadar sahabeden mütehassıs olanlara okutmuştur. Halefin seleften alarak İbn Âmir'e kadar rivayet ettiği bu nakillerde tevatür sayısı sağlanmıştır. O da, duyduğu şekilde okumuştur. Kırâat vecihleri konusunda ehl-i kakkın inancı, onların bütününde ve tafsilatında Hz. Peygamberden mütevatir olduğudur. Bu sahih akîde bilinince, Zemahşerî'nin bu sözü veya onun gibi İbn Âmir'i lahn ile itham edenlerin görüşlerine itibar edilmez. Çünkü onu inkâr eden kat'î ve zarurî olarak böyle bir ithamdan beri olanı inkâr etmiştir. Eğer mütevatir kıraatı inkâr edenin kırâat ve usûl ilmi mütehassıslarından olmama özrü olmasaydı, onun dinden çıkmasından korkulurdu."[57]

Usûlcülerden büyük bir kısmının da bu görüşte olduğu bilinmektedir. Bunu onların Kur'an tanımlarındaki tevatür kaydından (ve bu kaydın şerhlerinden) kolayca anlamak mümkündür.[58] Çünkü bir usûlcü için kırâat Kur'an'ın ba'zıdır. Hükme masdar olan birinci kaynak/Kur'an'ın ise bu vasfa sahip olabilmesi sübutunun kat'îiliğine bağlıdır. Bu durumda sübutu kat'î olan Kur'an ve onun bir kısmı olan kıraatların mütevatir olması gerekecektir.

Tanıma getirilen bir kayıt olarak tevatürün yedi veya on kırâatı kapsaması bir yana, inkâr edenin durumunu yansıtması açsından yediye ilave kırâatların durumu da önem arz etmektedir. Örneğin yedi kırâatın mütevatir olduğunu

---

[57] Ahmed b. Muhammed el-Mansur İbn Müneyyir, **el-İntisaf mine'l-Keşşaf (Keşşaf Tefsiri Zeyli),** Riyad, Mektebetü'l-Abikan, 1998, c.II, s.400

[58] Debûsî, **Takvimü'l-edille,** s.20; Serahsî, **Usûl,** c.I, s.279; Sem'ânî, **Kavâtıü'l-edille,** c.I, s.33; Alaüddin el-Buhari, **Keşfü'l-esrar,** s.36; Gazzalî, **Müstesfa,** c.II, s.9; Saîd, **İbn Kudame ve asaruhü'l-usûliyye**, c.II, s.62; Nesefi, **Menar,** vr. 42; Teftazânî, **Metnu Tenkihü'l-usûl,** s.13

düşünen usûlcülerden Taceddin İbn Sübkî (771/1370)[59] *Men'u'l-Mevâni* isimli eserinde mütevatirlikten bahsederken bunu yedi kırâat olarak ifade etmesinin sebebini yedi kırâatın tevatürlüğünde ihtilaf edilmemesi olarak açıklamış ve diğer üç kırâatın da tevatürlükte yedi kırâattan farksız olduğunu düşündüğünü vurgulamıştır.[60] Bu durumda yediye ilave edilen kırâatların mütevatir olup olmadığında ihtilaf edildiği İbn Sübkî tarafından kabul edilmiş olmaktadır. Meselenin inkâr edeni açısından açığa kavuşturulmasının ise, İbn Cezerî'nin (833/1429) konuda netlik arayışlarının bir ürünü olduğu anlaşılmaktadır. İbn Sübkî ile aralarında yedi kırâatın mı, yoksa on kırâatın mı mütevatir olduğu noktasında oldukça mütealanın geçtiği İbn Cezerî, İbn Sübkî'ye bir mektup yazarak bugün okunan on kırâatın ve her bir kırâatın infirad ettiği harfin mütevatir olup olmadığını sorarak bunlardan birini inkâr edenin durumu hakkında fetva istemiş, o da bu mektuba şöyle cevap vermiştir:

"Şâtıbî'nin (590/1194) yer verdiği yedi kıraat ve Ebu Cafer, Yakub, Halef'in kırâatları dinen zorunlu olarak bilinen mütevatir kıraatlardır. Ayrıca her birinin infirad ettiği tek harf de mütevatir olup dinen zorunlu olarak bilinir. Bunlardan herhangi bir şeyi inkâr eden câhilden başkası değildir. On kırâattan bir şeyin tevatülüğünü bilmek sadece bunlarla okuyana değil, aksine kelime-i şehadet getiren her Müslümana gerekir…"[61]

Sıhhat kriterleri çerçevesinde tevatüren nakli şart olarak ileri süren âlimlerden birisi de Ca'berî (732/1332) iken,[62] Dimyâtî (1117/1705) yedi kıraatın ittifaken mütevatir olduğunu, her ne kadar farklı görüşler olsa da, diğer üç kıraatın da sahih görüşe göre mütevatir sayıldığını söyler.[63]

Son dönem Türk âlimlerinden de kıraatların mütevatir olduğunu savunan önemli isimler vardır. Bunlardan biri olan, Ömer Nasuhi Bilmen (1971) *Tefsir*

---

[59] Bkz. İbn Sübkî, **Cemu'l-cevâmi,** s.21.

[60] İbn Sübkî, **Men'ü'l-mevani' an Cem'i'l-cevami',** thk**.** Saîd b. Ali Muhammed Humeyri, Beyrut, Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1999, s.350-351.

[61] İbn Cezerî, **Neşr,** c.I, s.45-46.

[62] Ca'berî, **Kenz,** c.II, s.30.

[63] Bkz. Dimyâtî, **İthaf,** c.I, s.72.

Tarihi'nde; "Malum olduğu üzere Kur'an-i Azim'in hey'eti mecmuası Rasülüllahdan tevatüren menkuldür. Bunda ihtilaf yoktur. Ancak bazı ayetlerin suret-i tilavetinde, bazı harflerin keyfiyyet-i edasında Peygamber Efendimiz Hazretlerinden menkul, muhtelif rivayetler, tarikler vardır. Şöyle ki; Kur'an-ı Kerim'e müteallık kıraat vecihlerinden yedisi bil-ittifak tevatüren sabittir. Bunlara kırâat-ı seb'a denir. Bunlardan başka üç kırâat vechi de vardır ki, bunlarında tevatüren sübutuna âlimlerimizin ekserisi kâil bulunmuştur. Bunlar ile kırâat vecihleri ona baliğ olur ki, mecmuuna kıraat-i aşere veya vücuh-ı aşere adı verilir.",[64] der.

Osman Keskioğlu (1989)[65] ve İsmail Cerrahoğlu[66] da yedi kırâatı mütevatir olarak tanımlamıştır. Ahmet Cevdet Paşa (1312/1895) mütevatir kıraatları meşhur kitaplara nispet ederek gruplandırdıktan sonra edâ keyfiyeti bakımından ihtilaflara dikkat çekmiş, bunların da mütevatir olduğunu beyan etmiştir.[67] Elmalılı (1361/1942) da bu ayrıma işaret etmesi ve edâ keyfiyetine dair farklılıkların da mütevatir olması noktasında onunla paralel düşünmektedir. O, tefsirinde şöyle demektedir:

"Kıraat ya kelimenin harflerinin özellikleriyle ilgilidir. **ملك–مالك**, **فأزلهما–فأزالهما** **هو–وهو** , **تحتها–من تحتها**, gibi. Bu ilimde tevatür şarttır. Veya harflerin şekilleriyle yani harekeli ve sakin olmalarıyla ilgilidir. Etken-edilgen kipleri ile **تعرف** kelimesi ve üstün-esre ile **أرجلكم** kelimelerinde olduğu gibi. Bunlar sarf ve nahiv kaideleri ile bilinebilse de mana değişebileceğinden dolayı bunda da tevatür derecesinde bir cemaat tarafından rivayet edilmiş olması şartı vardır. Yahut yalnız med, sıla, işmam, teshil, iklab, sekt, nakil gibi okuma ve tecvidle ilgilidir. Burada tevatür

---

[64] Ömer Nasuhi Bilmen, **Tefsir Tarihi: Usûl-i Tefsir veya Mukaddime-i İlm-i Tefsir,** Ankara, Diyanet İşleri Reisliği, 1955, s.130-131.

[65] Osman Keskioğlu, **Nüzulünden İtibaren Kur'an-ı Kerim Bilgileri: (Ulum-ı Kur'an),** Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 1989, s.158.

[66] Ayrıca burada Cerrahoğlu'nun, yedi kırâat imamının senedlerinin sahabeye dayanmasını tevatüre delil gösterdiği gözlenmektedir. Bkz. Cerrahoğlu, **Tefsir Usulü,** s.102.

[67] Bkz. Ahmed Cevdet Paşa, **Muhtasar Kur'an Tarihi = Hulasatü'l-beyan fi te'lifi'l-Kur'an,** trc. Ali Osman Yüksel, İstanbul, Kültür Basın Yayın Birliği, 1989, s.124.

gerekli değildir diyenler olmuşsa da, âlimler bunların da mütevatirini, meşhurunu ve şazzını göstermişlerdir."[68]

Sahih kıraatların mütevatir olduğu görüşünün birçok âlim tarafından savunulduğu görülmektedir. Bu âlimlerin ekserisini usûlcüler oluşturmaktadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, bunda usûlcülerin kırâatları Kur'an'ın cüzü olarak görmesi ve Kur'an'ın bilgi değeriyle ilgilenmeleri etkili olmuştur. Kırâatçılardan da bu görüşte olanlar bulunsa da, önemli bazı isimlerin sened ve tarikleri gündeme getirerek mütevatir kırâat tanımlamasından kaçındıkları görülmektedir. Bunda Kur'an-kırâat ayrımına giden kelamî bakış açısı ve tevatürü isnad merkezli araştıran hadis ilminin etkisi unutulmamalıdır.

b. Kırâatlar İttifak Edilen Noktalarda Mütevatirdir

Bu görüş kıraatları yedi veya onlu sisteme tabi tutarak değerlendirmekten öte tariklerin üzerinde ittifak/ihtilaf ettiği noktalara göre sıhhatin tayinini amaçlamaktadır. Görüşün savunucusu Ebu Şâme'dir. (665/1268) O, tariklerin ittifak ettiği okuyuşların mütevatir olduğunu, tariklerin ihtilaf ettiği okuyuşlar için ise bunu söylemenin mümkün olmadığını düşünmektedir. Ebu Şâme *el-Mürşidü'l-Veciz*'inde şunları kaydetmiştir:

"Son dönem kurraları ve onların dışındaki taklitçiler tarafından yedi kırâatın hepsinin mütevatir olduğu görüşü yayılmıştır. Yani bu yedi imamdan gelenlerin her birinin tevatür şartlarına haiz olduğu söylenmiştir ki, bu görüşe göre yedi kırâatın Allah katından indirildiğine inanmak vaciptir.

Bizim bu konudaki görüşümüz ise şöyledir: Evet, yedi kırâat mütevatirdir; fakat bunlar tariklerin ve bazı fırkaların şöhret bulup yaygınlaşmakla beraber herhangi bir aksi tavır olmaksızın rivayet ettikleri vecihlerdir…

Yedi meşhur kırâat imamından naklolunan yedi kırâat ikiye ayrılır. Bunlardan biri onlardan geldiğine icma edilip tariklerin ihtilaf etmediği vecihler, diğeri de bazı tariklerde o meşhur imamlara isnad edilmesi nefyedilen vecihlerdir. Kırâat sahasında eser veren âlimler bu hususta (vecihlerde) oldukça ihtilafa

[68] Elmalılı, **Hak Dini,** c.I, s.21.

düşmüşlerdir. Onların kitaplarını karıştıran ve görüşlerine muttali olanlar söylediklerimizin doğruluğunu anlayacaklardır."[69]

Başlarda bu görüş Zürkânî tarafından da savunulmuştur. Zürkânî, Ebu Said'in yedi kırâatı inkâr edenin tekfir edileceğine dair görüşünün eleştirisini, yedi kırâat ile Kur'an arasında bir ayırıma gidip Kur'an'ın tevatürlüğünün sabit oluşu, fakat yedi kırâatta mütevatir olmayan kısımların olabileciği üzerine kurmuştur.[70] Bu söylem Ebu Şâme'nin görüşüyle aynı paralelliktedir. Zaten Zürkânî, Ebu Şâme'nin görüşünü çok beğendiğini açıkça ifade etmiştir. Ancak birinci baskıdan sonra Ebu Şâme'ye ait olup tasvip ettiği tariklerin ittifak ettiği noktalardaki tevatürlüğün, doğruyu yansıtmadığına kâil olmuştur. Onu bu sonuca ulaştıran, birinci baskıdan sonra yürüttüğü araştırma ve incelemelerdir. Neticede Zürkânî de, on kıraatın mütevatir olduğunu düşünenlere katılmıştır.[71]

Ebu Şâme'nin bahsi geçen görüşünü İbn Cezerî, *Müncidü'l-Mukriîn* isimli eserinde sert bir şekilde eleştirmiştir. Eleştirilerini üzerine bina ettiği temel ise; senedlerin taşıdığı hususiyettir. Meşhur kırâat imamlarının senedleri her ne kadar ahad görünse de bu, kırâatların sadece mezkûr imamlar tarafından okunduğunu göstermez. Aksine her beldede bu kırâatları okuyan büyük topluluklar vardır. Böylece kırâatlar mütevatir derecesine ulaşır.[72]

c. Kırâatlar Kırâat İmamlarından İtibaren Mütevatirdir

Bu görüş başlıca üç âlime nispet edilir. Bunlar Ebu Şâme (665/1268), Tûfî (716/1316) ve Zerkeşî'dir. (794/1392)

Ebu Şâme, sahih, muteber ve üzerinde icmanın olduğu kırâatların yedi kırâat imamına dayandığını ve yedi kırâatın onlardan şöhret bulduğunu söylerken adeta bahsettiğimiz bu görüşü hissettirmektedir.[73] Tûfî ise, kırâatların tevatürlüğü konusunda çoğunluğun görüşünü benimsediğini söyledikten sonra, bu konuyu

---

[69] Ebu Şâme, **Mürşid,** s.177.

[70] Zürkânî, **Menahil,** c.I, s.428-429.

[71] Zürkânî, **Menahil,** c.I, s.431-432.

[72] İbn Cezerî, **Müncid,** s.186-212.

[73] Ebu Şâme, **Mürşid,** s.173.

tartışmaya açmıştır. Uzatma ve konunun dışına çıkma korkusundan bu senedlere örnekler veremediğini, fakat bunların eserlerde mevcut olduğunu belirten Tufi'nin diğer ve daha güçlü delili ise Furkan suresi konusunda Hz. Ömer ile Hişâm arasında meydana gelen tartışmadır. Ona göre, rivayetler tevatür derecesine ulaşsaydı hem bunu iki sahabi de tevatüren bilir, hem de tevatüren bildiği konuda diğerine ihtilaf etmezdi.[74]

Zerkeşî'nin "Doğrusu kırâatlar yedi imamdan itibaren mütevatirdir. Kırâatların Peygamber Efendimizden tibaren tevatür olmasına gelince, bu nokta tartışma götürür. Çünkü bu imamların yedi kırâatta Hz. Peygambere dayanan senedleri kırâat kitaplarında mevcuttur. Bunlar bir ravinin diğerinden rivayeti olarak ahad rivayetlerdir ve her tabakada rivayet edenlerin yeter sayıda olması noktasında tevatür şartlarını tamamlamazlar. Bu, saha âlimlerinin kitaplarında görülebilecek bir hususdur." sözleriyle meseleyi oldukça açık bir dille izah etmiştir.[75] Zerkeşî'nin görüşleri de, Tûfî ile aynı doğrultuda olup senedler üzerinde yoğunlaşmakta ve çıkış noktasını meşhur kitaplarda kayıt altına alınan imamların Hz. Peygambere ulaşan senedlerinin ahad olduğu, tevatürlüğün ancak bundan sonraki dönemler için söz konusu olabileceği teşkil etmektedir.

d. Kırâatlar Edâ Keyfiyeti Dışındaki Hususlar Mütevatirdir

Kıraatların med, imâle gibi edâ yönü dışında mütevatir olduğunu savunan bu görüş, İbn Hâcib (646/1249) ve bazı usûlcülere aittir.[76] İbn Haldun (808/1406) da bu görüşün doğru olduğunu ifade etmiştir.[77] İbn Hâcib'in kanaatı ile ilgili Zerkeşî'nin (794/1392) söylediklerini burada zikretmek yerinde olacaktır:

---

[74] Ebü'r-Rebi' Necmeddin Süleyman b. Abdülkavi Tûfî, **Şerhu muhtasari'r-ravza,** thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türki, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1987, c.II, s.23.

[75] Bkz. Zerkeşî, **Burhan,** c.I, s.319.

[76] İsfahânî, **Beyânü'l-muhtasar,** s.469; Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed Babertî, **er-Rudud ve'n-nukud şerhu Muhtasari İbni'l-Hacib,** dirase ve tahkik Seyfullah b. Salih b. Avn el-Ömeri, Riyad, Mektebetü'r-Rüşd, 2005, s.474; Mezînî, **Mebahis,** s.95.

[77] Ebu Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, **Mukaddime,** thk. Abdüsselam Şeddadi, Dârülbeyzâ, Beytü'l-Fünun ve'l-Ulum ve'l-Adab, 2005, c.II, s.361.

"İbn Hâcib yedi kırâat eda kabilinden olmayan hususlarda mütevatirdir, demiştir. Saptamasına med, imâle ve hemzenin tahfifini örnek vererek bunların mütevatir olmadığını kastetmiştir. Bu görüş zayıftır. Doğrusu ise, meddin ve imâlenin aralarında müşterek olan noktanın tevatüründe şüphe olmadığıdır. Aralarındaki müştereklik, meddin ve imâlenin mahiyetleri bakımından böyle isimlendirilmesidir. Kırâatçılar ise bu meddin miktarında ihtilaf etmişlerdir...."[78] Zerkeşî'nin de işaret ettiği mahiyet vurgusu ve müşterek nokta İbn Hâcib'in görüşüne yöneltilen itirazların merkezindedir. Mahiyet vurgusu, med ve imâle gibi usûl kurallarının özünde mütevatir olduğunu ifade etmektedir.[79] Yani bir dil kâidesi olarak usûl kâidelerinin mütevatirliği ikrar edilmelidir. Müşterek nokta da, mahiyet vurgusuna yakın bir hüviyet arz etmektedir. Meddi ele alacak olursak medd-i tabi' med kâidesinin müşterek noktasını ifade edecektir. Müşterek noktadan farklı miktarlardaki medde ise İbn Hâcib'in görüşü genel olarak kabul görmektedir.

B. Kırâatların Mütevatir Olmadığını Savunan Görüşler

a. Kırâatlar Sahihtir

Bu görüş kırâatları senedleri itibariyle değerlendirmeye tabi tutup senedlerinin tevatür şartlarını sağlamadığı gerekçesiyle kırâatta senedin sahih olmasıyla yetinileceğini iddia eden bir görüştür. Başlıca Savunucuları Mekkî (437/1845), Ebu Şâme (665/1268) ve İbn Cezerî'dir. (833/1429)

Mekkî, kırâat imamlarının yedi ile tahdid edilmesi sadedinde açıklamalar yaptıktan sonra, kırâatların seçiminde/sıhhat tespitlerinde kendisine dayanılacak kıstasları; "Bu konuda, esas alınacak olan şudur: Senedi sahih olan, Arapça dil kâidelerine uygun düşen ve lafzı mushaf hattına muvafakat sağlayan kırâatlar hadiste belirtilen yedi kırâattandır. Bunları isterse yetmiş bin ayrı veya bir aradaki kişiler rivayet etsin..İşte kırâatları kabulde dikkate alınması gereken kâide budur. Kabul edilen kırâatlar ister yedi, isterse yedi bin kişiden olsun fark etmez.. (Önemli olan sayı değil, kırâatın belirtilen şartları ihtiva etmesidir.)" sözleriyle

---

[78] Zerkeşî, **Burhan,** c.I, s.319. Ayrıca bkz. Kastallânî, **Letaifü'l-işârât,** s.79.

[79] Örn. bkz. Kastallânî, **Letaifü'l-işârât,** s.79 vd.

açıklar."[80] Mekkî'nin bu görüşünün bir benzeri Kevâşi'den (680/1280) de rivayet edilmiştir.[81]

Ebu Şâme de, defaatle bu konuda tevatürün gerekmeyip, bir kıraaatın sahih ve muteber sayılabilmesi için, sahih ve şöhret bulmuş rivayetlerle gelmiş olmasını, mushafa uygunluğunu ve nakil-tevcih hususlarında dil bakımından yanlışlanamamasını yeterli bulmaktadır.[82]

İbnü'l-Cezerî'ye gelince, onun başlangıçta kırâatların mütevatir olduğu görüşünü savunduğu bilinmektedir. *Müncidü'l-Mukriîn* adlı eserinde, "Arap dil kâidelerine mutlak olarak uyan, Hz. Osman mushaflarından birine takdiren de olsa uyan ve nakli tevatüren gelen her bir kırâat mütevatir ve kesindir." demiş;[83] tevatürü bir grubun diğer bir gruptan son halkaya kadar rivayet ettiği kesin ilim ifade eden bir olgu olarak açıklamış ve ravilerde sayı tayinine gitmemiştir. Ona göre, (o zamanda) işte bu üç şartı taşıyan kırâatlar, insanların kabul edip almaya icma ettikleri kırâatlardır.[84] İbn Cezerî, *en-Neşr* isimli eserinde ise, daha önce (sahih) kırâatların mütevatir olduğunu düşündüğünü, daha sonraları ise bu görüşün yanlışlığını anlayıp selef ve halef âlimlere uymanın gerekliliğine kanaat getirdiğini söylemektedir.[85] İbn Cezerî, senedde sıhhat şartının temelleri ve tevatür şartının yanlışlığını ise şu sözleriyle izah etmektedir:

"Biz senedi sahih olan kaydı ile söz konusu kırâatı son ravisine kadar adalet ve zabt sahibi bir kimsenin yine kendi şartlarını taşıyan diğer bir kimseden rivayet etmesini ve bu kırâatın mütehassıs âlimlerce meşhur olup onlarca yanlış ve şaz addedilmemesini kastediyoruz. Bazı son dönem âlimleri bu konuda tevatürü şart koşup senedin sıhhati ile yetinmemişlerdir. Ve iddialarına göre, Kur'an ancak tevatür ile sabit olur. Ahad rivayetlerle Kur'an'ın sabit olmayacağı açıktır.

---

[80] Mekkî, **İbane,** s.67.

[81] Bkz. Zerkeşî, **Burhan,** c.I, s.331.

[82] Örn. bkz. Ebu Şâme, **Mürşid,** s.145, 171, 173.

[83] İbn Cezerî, **Müncid,** s.43.

[84] İbn Cezerî, **Müncid,** s.44.

[85] İbn Cezerî, **Neşr,** s.13.

Ancak, tevatürürün gerçekleşmesi durumunda zaten mushafa uygunluk ve dile muvafakat şartlarına ihtiyaç kalmaz. Çünkü üzerinde ihtilaf edilen kırâat rivayetlerinden Peygamberimizden tevatüren geldiği sabit olanları kabul etmek ve ister mushafın resmine uysun isterse uymasın Kur'an olduklarına inanmak vaciptir. Üzerinde ihtilaf vaki bulunan kırâatlarda tevatürü şart koşarsak, yedi kırâat imamı ve bunların dışındaki birçoğundan gelen kırâatların yok hükmünde olacağını kabul etmek zorunda kalırız."[86]

b. Kırâatlar Ahaddir

Kırâatların ahad olduğu görüşü yukarıda verdiğimiz kıraatların senedlerinin tevatür bağlamında değerlendirilemeyeceği, bunlarda sıhhatin aranmasının yeterli olacağına dair ziktrettiğimiz görüşle hemen hemen aynı şeyleri söylemektedir. Ancak söylenilenler her ne kadar aynı şeyler de olsa, bazen vurgu ve hissettirilmek istenen tamamen farklı olabilmektedir. Biz en azından iki görüşün çıkış noktaları açısından farklılığını gözeterek buna ayrı bir başlıkla dikkat çekmek istedik.

Kırâatların ahad olduğu görüşü Mutezileye ve Şiadan bir guruba atfedilmiştir.[87] Bu görüşün temelinde klasik kırâat eserlerinde yer alan kıraat imamlarına ait senedlerin ahad yollarla gelmesinin yattığı anlaşılmaktadır. Çünkü tevatürde yalan üzere birleşmeleri imkânsız olan bir topluluğun nakli şarttır. Bu ise kırâat imamlarının senedlerinde gerçekleşmeyen bir durumdur.[88] Aslında bu görüş, kırâatların kârinin ictihadı ve haber-i vâhid olarak nakli arasında kalmış bir görüştür de denilebilir.[89]

Diğer kırâatlarla sahih kabul edilebilecek kırâatları aynı kefeye koymakla suçlanan, kırâatların ahad yollarla geldiğini iddia edenler; kırâatların mütevatir

---

[86] İbn Cezerî, **Neşr,** s.13.

[87] Kâsımî, **Mehasinü't-te'vil,**,c.I, s.304; Bkz. Ünal, *"Kıraat Kriterleri Bağlamında Kıraatlerin Tevatürü Meselesi ve Şia' nın Buna Bakışı"*, **Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi,** 2011, c.VIII, sayı: 3, s.89.

[88] Zerkeşî, **el-Bahrü'l-muhit,** s.467-469, Şevkânî, **İrşadü'l-fühûl,** s.174.

[89] Ayetullah Ebü'l-Kâsım b. Ali Ekber b. Haşim Hûî, **el-Beyân fî tefsiri'l-Kur'ân: el-medhal ve fatihe'l-kitâb**, Beyrut, Dârü'z-Zehra, 1992, s.123.

olduğunu söylemenin bu kırâatlar hakkında eleştiride bulunan bir kimsenin tekfir edilmesini gerektireceğini belirtirler. Hâlbuki bu tutumu sergileyen (kırâatlar hakkında olumsuz ifadeler kullanan) bazı âlim ve önemli şahsiyetlerin varlığı bilinmektedir.[90] Eğer kırâatların mütevatir olduğunu söylersek mezkûr âlimlerin tekfir edilmesi gerekecektir. Bu ise yanlış bir yargıdır.

Kırâatların ahad olduğu görüşü -fıkıhçı bakış açısının tipik bir örneğini yansıtır şekilde- Kur'an'ın ancak sahih kırâatlardan biri ile okunacağı, bu kırâatın sübutunun da kat'î olması gerektiği, aksi takdirde kırâatın; dolayısıyla da Kur'an'ın sübutunun tehlikeye gireceğinden dolayı eleştirilmiştir.[91]

c. Kırâatlar İctihadidir

Bazı âlimler, kırâatlarda dayanağın rivayet değil de, fasih kimselerin seçimi ve beliğ kimselerin ictihadı çerçevesinde gelişen bir ihtiyar olduğu görüşündedirler. Bunların çoğunun dilci olduğu gözlemlenmektedir. Konu dil-kırâat ekseninde; dilin mi, yoksa kırâatın mı asıl kabul edileceği üzerinde careyan etmektedir ve dilcilerin dil konusundaki yetkinliklerinin etkisiyle kırâatları dil zaviyesinden değerlendirdikleri görülmektedir.

Kırâatların gramer kurallarının tespitine dayanak teşkil edip/etmemesi konusunda, Basra ve Kufe dil ekolleri farklı tavır sergilemişlerdir. Basra nahivcilerinin, kırâatları ortaya koydukları kâidelerin tesisinde dayanak olarak kabul etmeleri nadirdir. Bu da, usûl ve kıyas sistemleriyle uyuşan bazı kırâat vecihlerinde görülür. Basra dilcilerinin kırâatlar konusunda gösterdikleri bu çekingenlik Kufe ekolü dilcilerinde görülmez. Onlar kırâatları, Hz. Peygambere ulaşan rivayet senedlerinin bulunması sebebiyle Arap şiir ve nesrinden daha kuvvetli delil ve dayanak, daha sağlam şahid ve hüccet olarak görmüşlerdir. Bu bakımdan kırâatlar, Kufelilere göre Arap dilinin gramer kâidelerinin ve üslup şekillerinin tesisinde tespit edilmiş ölçülere uyup/uymaması bakımından Arap kelamının sıhhat kontrolünde birinci derecede kaynak ve dayanak olmuştur. Hatta onların kıyas ve usûllerinin kaynakları da kırâatlardır.[92]

---

[90] Zürkânî, **Menahil,** c.I, s.429.

[91] Örn. bkz. Kabe, **Kıraat,** s.180.

[92] İsmail Durmuş, *"Arap Dili Lehçeleri Açısından Kırâatlar",* **Kur'an ve Tefsir Araştırmaları: Kıraat İlmi ve Problemleri-IV,** 2002, s. 448.

Esasında kırâatların ictihadîliği, tevkîfîliği bağlamında ele alınacak müstakil bir konudur. Kırâatların kaynağını belirtmesi açısından yedi harf meselesi yeterli dökümanı sununca, tevkîfîliğin çalışmamız dâhilinde işlenmesinin çok gerekli olmadığını düşündüğümüzden; aynı zamanda bu konudaki görüşümüzün kırâatların ictihadîliğine de bir nevi cevap olması bakımından ayrı bir başlık açmadık. Burada kıraatların ictihadîliğini savunan birkaç isim ve görüşüne değinerek başlığı kapatacağız.

Bu konuda en çok gündeme gelen ve eleştirilen isimlerden birinin Zemahşerî (538/1144) olduğu bilinmektedir. Onun dilcilerin koyduğu kurallara uymadığından bazı kırâatları eleştirmekte aşırı gittiği görülmektedir.[93] Zemahşerî'nin Nisa suresi 4/1. ayetteki, الارحام lafzını mecrur okuyan Hamza'nın kırâatını eleştirmesi buna örnek olarak verilebilir.[94] Bu konuda Zerkeşî; (794/1392) kırâatların ictihadiliğini savunanları "Zemahşerî'nin de içlerinde bulunduğu bir grubun savunduklarının aksine kırâatlar ictihadî değil tevkîfîdir. Onlar bu kırâatların fasih kimselerin seçimi ve beliğ kimselerin ictihadı ile oluştuğunu sanıyorlar…"[95] sözleriyle eleştirmiştir.

Kırâatların ictihadî oluşu ile ilgili "Doğrusu bu yedi kırâat az veya çok kesinlikle vahiy mahsulü değildir. Bunları inkâr eden ne kâfir, ne fasık, ne de dininde ayıplanabilecek biridir. Bunlar kaynağı lehçe ve lehçe ihtilafları olan okumalardır. İnsanlar bu kırâatları tartışabilir; bir kısmını inkâr, bir kısmını da kabul edebilir. Esasında böyle de yapmışlardır.." diyen Taha Hüseyin, (1393/1973) kırâat ihtilaflarını Kur'an'ın yazıldığı dönemdeki yazının yetersizliğine bağlayan Cevad Ali (1408/1987) ve başka isimlerin yanında,[96] Türk

---

[93] İbn Aşur, **et-Tahrir ve't-Tenvir,** c.I, s.53.

[94] Bkz. Zemahşerî, **Keşşaf,** c.II, s.6.

[95] Zerkeşî, **Burhan,** c.I, s.321.

[96] Bu görüşler ve tenkidleri için bkz. Saîd Lebib, **el-Mushafü'l-mürettel,** s.175 vd, 194-195 vd, 201 vd; Musa Akpınar, **Kıraatların Tevatürü Meselesi,** Tez (Yüksek lisans), Erciyes Üniversitesi

akademisyenlerden kıraatlar arasında tercih yapılıp tafdil edilmesini kırâatların ilahi olmayacağına delil getiren Salih Akdemir[97] ve Süleyman Ateş de aynı görüştedir. Süleyman Ateş yedi kırâat imamının kıraatlarının tevatürlüğü noktasında, "Böylece tevatüren geldiği söylenen yedi kıraat Hz. Peygamberden tevatüren nakledilmemiş, ancak nispet edildikleri imamlardan meşhur olmuştur. Bu kırâatlar ancak Hz. Peygamberden 1-2 asır sonra iştihar etmiştir. Bu kırâat imamlarından, Hz. Peygambere kadar olan yol, tevatür değil, ahad yoludur. Bilindiği üzere ahad haberler kesinlik değil, zan ifade ederler. Bundan dolayı zanna dayalı olan bu kırâatlara dalmanın bir yararı yoktur. Çünkü bunlar, Kur'an'ın zabtı konusunda kuşku uyandırabilir." derken, bu ifadelerden hemen sonra kırâatların neş'eti konusundaki görüşlerini daha net bir şekilde kaydetmiştir. Ona göre Hz. Osman'ın mushafı istinsah ettirmesi, ümmetin kırâat birliğini sağlamak içindir. Böylece diğer nüshalar yakılmış ve ümmet Kureyş lehçesinde birleştirilmek istenmiştir. Peki, kırâat farklılıkları nereden çıkmıştır? diye sorulacak olursa Ateş bunu şu ifadeleri ile açıklamaktadır.

"Daha sonra çıkan bazı okuyuş farklılıkları, Arap yazısının ve gramerinin gelişmesinin doğal bir sonucudur. Çünkü ilk Arap yazısı bütün sesleri ifadeye yeterli değildi. Daha sonra Arap yazısı geliştirildi ve gramer kuralları tespit edildi. Kelimelerin doğru okunuşunu sağlamak üzere nokta ve hareke geliştirildi ve Kur'an Âsım kırâatına göre teşkil edildi. Müslümanların bu kırâatta birleşmeleri gerekir."[98]

Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1993, 231-240. Ayrıca bkz. Ziya Şen, **Şianın Kıraatlere ve Kur'an Tarihine Bakışı,** İstanbul, Düşün Yayıncılık, 2012, s.179-181; Ebu Hafs Siraceddin Ömer b. Kasım b. Muhammed Neşşar, **el-Büdûrü'z-zâhire fi'l-kırââti'l-aşri'l-mütevâtire,** thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdülmevcud, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 2000, c.I, s.13-20.

[97] Bkz. Salih Akdemir, *"Kur'an'ın Toplanması ve Kıraatı Meselesi"*, **I. Kur'an Sempozyumu 1-3 Nisan,** Ankara, 1994, s.73.

[98] Süleyman Ateş, *"Kırâatlarda Tevatür Meselesi"*, **Kur'an ve Tefsir Araştırmaları: Kıraat İlmi ve Problemleri-IV,** 2002, s. 331.

C. BİLGİ VE İSNAD BAĞLAMINDA TEVATÜRLÜK SORGULAMASI: TEVATÜRLÜĞÜN SIHHAT KRİTERLERİ ARASINDAKİ YERİ

Kırâatlarda tevatürlük dediğimiz olgunun bilgi değeri açısından son derece önemli bileşenleri vardır. Bunlardan biri de, Kur'an-kırâat aynîlği/gayrîliği meselesidir. Dün ve bugün elimizde, dilimizde, kulaklarımızda ve hafızalarımızda bulunan bir Kur'an mevcuttur. Bir Müslüman olarak bu Kur'an'ın bilgi değeri bakımından ele alınıp tartışılması mümkün bile değildir. Her şeyden önce aslında bize bu kimliği kazandıran temellerden biri de onun hak olduğunu kabuldür.

Kırâat eğer bizim Kur'an'ımızın aynı ise elbette bu durumda kırâatların mevsukiyetini sorgulamak mümkün olmayacaktır. Üstelik Kur'an'ın korunması beşer ötesi bir iradeye de bağlanmış ise.. Ancak eğer Kur'an-kırâat ayrılığından bahsedebilir isek, bu ayırım bize kırâatların iman ve bilgi açısından sorgulanabilirliği hususunda bir imkân verecektir. Dolayısıyla kırâatların mütevatir olup/olmadığını söylemek, Kur'an'ın mütevatir olduğuna zeval vermeyecektir.

Burada kırâatlarda tevatürlük dediğimizde sorguladığımız şeyin hakikati ve niçinliği de ayrı bir önem ifade etmektedir. Herşeyden önce tevatür olgusu ve kırâat ilmi açısından geçerliliği daha başta ele alınması gereken bir konudur. Ancak meselenin halli açısından değil de, vakıanın tespiti zaviyesinden belirtmek gerekirse; zihinlerde zaman zaman soru işaretlerinin belirmesine yol açan, sorgulamalara sebebiyet veren; en azından bilgi değerinin tartışılmasını gündeme getiren temel alan üzerinde okuma ihtilafları olan kelimelerdir. Bu kelimelerin Kur'an'ın hepsi olmadığı bilinen bir husustur. Bu durumda isnad veya başka bir karîne ile isbatına yöneldiğimiz alan sadece kırâat ihtilafı olan bu kelimeleri ihtiva etmektedir. Belki kelam ilminin bilgi teorisi çerçevesinde ele alınan mutlak tevatür, kırâatında ittifak edilen kelimelere mutabakat sağlamaktadır. Ancak kırâat ihtilafının geçerli olduğu ve isnada ihtiyaç duyan kelimelerin bilgi değeri konusunda, Arap diline ve mushafa uygunluk gibi karînelerin önemini de gözden kaçırmamak gerekir.

Kırâatlar ele alındığında bugün elimizde bulunan sistematik yapısıyla imam-mezheb odaklı sıhhat taksimatlarının yapıldığı bilinmekte, tevatürlüğünün konuşulduğu alanın şu kelime veya bu kelimenin şöyle veya böyle okunuşunun sıhhati değil de, kırâat imamlarından birinin Kur'an'ı okuyuş özellikleri üzerinde konumlandığı görülmektedir. Aslında bu gayet tabi bir gelişmedir. Bununla birlikte, Kur'an kelimâtının okunuş şekillerinin naklinin, ilgili kelimenin kırâat keyfiyetinin aktarıldığı bir sened ve metin ile olmadığı da hatırlanmalıdır. Böylece kırâat ilmindeki bu rivayet sisteminin, diğer ilimlerdeki rivayet sisteminden farklılık arz ettiği ortaya çıkmaktadır. Dediğimiz gibi; kırâat ilminde aktarılan, imamın Kur'an'ı okuyuş keyfiyetidir. Bu, sahih kırâatlar bağlamında kaleme alınan müdevven eserlerde usûle dair sistematize edilen konuların kayda alınması ve üzerinde okuma ihtilafı olan kelimelerin hangi imam tarafından nasıl okunduğunun aktarılmasından ibarettir.

Kırâatta rivayet talim merkezli olmuş, müallimin isbatı, okunan kıraatın dayanağını izhar için kullanılmıştır. Yoksa, bu rivayet bahsedilen kırâatın sadece o ravi tarafından dinlendiği ve okunduğu manasına gelmeyecektir. Aynı husus kırâat ekolünün öncüsü olan imam için de geçerlidir. O da, birçok kişiden okuduğu ve duyduğu bir kırâatı almıştır ve birçok kişiye okutmuştur. Daha açık bir ifadeyle, kırâat imamları için eserlerde zikredilen senedlerde sadece belli isimlerin zikredilmesi onların kırâatlarının başka kimselerden de gelmesine mâni değildir. Bu imamların ve onlardan kırâat alanların senedleri, onların bu işte birer öncü olması, hocalarının tespiti ve sistem geliştirmeleri sebebiyledir. Yoksa, bu kârilerin tabakalarında yeter sayı mevcuttur.[99] Dolayısıyla, kırâatların tevatürlüğü konusunda isnad merkezli eleştirilerin bu hususu hatırda tutması gerekmektedir.

Konu kırâatların mütevatir olup/olmadığı ile ilgili tartışmalara geldiğinde, başlangıçta kelam ilminin bilgi teorisi bağlamında haberin bir çeşidi olarak ele alınan mütevatir haberin ve şartlarının şer'î ilimler şemsiyesi altında diğer disiplinlerde de kullanılırken, terimin mefhumunda meyedana gelen sapma veya kaymalara dikkat çekmenin son derece önemli olduğunu düşünmekteyiz. Mütevatirin "zarurî" ve "kat'î" gibi Kur'an açısından da son derece önemli iki argümanı taşıması, disiplinler arası geçişte müşterek noktaların etkisiyle benimsenen terminolojinin muhalif noktalardaki çıkmazlarını anımsatmaktadır.

---

[99] Kastallânî, **Letaifü'l-işârât,** s.78; Kâsımî, **Mehasinü't-te'vil,** c.I, s.304.

Örneğin, kişiyi bilgiye ulaştıran öncülüllere bazıları nazar ve istidlalle ulaşırken bazılarında bunlar hissî, tecrübî, burhanî veya tevatürle oluşur. Tevatür, tecrübe ve sezgiyle bilinen öncüllerin sadece kendilerinde bu bilgilerin oluştuğu kimseler için delil olup diğerleri için olmaması ayrımı ise, peygamberlerden gelen -mûcizeler gibi- bir takım bilgilerin inkârcılar için delil olmamasını gerektirir. Bazı kelamcı ve felsefecilerin ehl-i hadisin bildiği nebevî hadisleri bu gerekçeyle inkâr ettikleri de söylenmiştir.[100] Nazar ve istidlalle ulaşılanın kat'î değil, zannî olduğu açıktır. Bu durumda Kur'an'ın kabulü zannî bir delille mi olacaktır? Eğer böyleyse Kur'an'ın bilgi değeri ve bağlayıcılığı nedir?

Bağdadî (429/1037) tarafından, Peygamberimizin diğer mûcizelerini bize ulaştıran bilgi türü ilim gerektirmesi bakımından mütevatirle müşterek olup, nazarî-istidlalî olması bakımından da mütevatirden ayrılan müstefiz haber çerçevesinde değerlendirilirken, Kur'an bu mûcizelerin dışında tutulmuştur. Çünkü nazmı mûciz olan Kur'an'ın sübutu, Peygamberimize inmiş olması, Arabın ve acemin benzerini getirmekten âciz kalması zarurî ilim gerektiren tevatür ile sabittir.[101] Bağdadî'nin bu yorumu, her ne kadar haber-i resul olması bakımından muhatapları için; icaz karinesi ile desteklenmesi bakımından da diğer nesiller için zarurî-kat'î bir Kur'an'ı ispat etse de, icazın minimum sınırı ve Kur'an-kırâat aynîliği açısından birçok soruyu beraberinde getirmektedir. Yani bu tespitin, hakkında Kur'an'ın mûciz sıfatını söyleyemeyeceğimiz -örneğin- tek kelimelik bir ayet için geçerli olmadığı görülmektedir. Aynı zamanda bahsedilen Kur'an'ın tevatürlüğüdür. Peki, kırâatlar mütevatir Kur'an'ın neresindedir?

Kelam ilminden hadis ilmine intikalinde içeriği değişen tevatür olgusu kırâat ilmi açısından işi daha da bir çıkmaza sokmakta ve olası bir kavram kargaşası yaşanmaktadır. Bu sıkıntı kendini birçok önemli isimde hissettirmektedir. Örneğin Râzî, (606/1209) meşhur kırâatların tevatüren nakledildiği ile ilgili söz konusu olan işkali gündeme taşıdığı satırlarda şunları kaydeder:

---

[100] Suyûtî, **Savnü'l-mantık ve'l-kelam,** c.II, s.30-31.

[101] Bağdadî, **el-Fark beyne'l-fırak,** s.196.

"Bu meşhur kırâatlar ya tevatüren nakledilmiştir; ya da böyle değil. Eğer tevatüren nakledilmiştir dersek, mütevatir nakil ile sabittir ki, Allah kullarını bu kırâatlar arasında muhayyer bırakmış ve cevazlığı noktasında hepsini eşit kılmıştır. Durum böyle olunca, bu kırâatlardan birini diğerine/diğerlerine tercih etmek tevatürle sabit olan hükme aykırıdır. Dolayısıyla bu kırâatlarda tercihe gidenlerin küfrü olmasa da, fasıklığı hak etmeleri gerekir. Biz, bu kırâat imamlarından her birinin kırâattan belli bir okuyuş şeklini benimseyip insanları ona yönlendirdiğini ve diğerinden alıkoyduğunu görmekteyiz. O zaman, onlar hakkında da yukarıda söylediklerimizin geçerli olması gerekir.

Kırâatların tevatüren gelmeyip ahad nakillerle geldiğini söylediğimizde ise, Kur'an kesin, kat'î ve yakin ifade etmekten çıkar. Bu ise icmaen batıldır. Bu durumda herhalde söylenmesi gereken; bu kırâatların bir kısmının mütevatir olup, bunlarda ve bunlarla okumanın caiz oluşunda ümmet arasında hiçbir ihtilafın olmadığı, diğer kısmının ahad tariklerle geldiği, ahad tariklerle gelen bu kırâatların ise Kur'an'ın bütünüyle kat'î olmaktan çıkmasını gerektirmeyeceğidir."[102]

Anladığımız kadarıyla bu sıkıntının sebebi, arananın kelamın tartıştığı bilgi teorisinin kaynaklarından olan mütevatirin bilgi değeri olması, fakat eldeki haberin şartlarının "farklı bir mütevatir" olgusuna ait olmasıdır. Başka bir deyişle senede ihtiyaç duymayan, ravinin adalet, zabt ve hatta dininin bile dikkate ele alınmadığı, zarurî ve kat'î bilgi ifade eden mütevatirin; ravi sayısı, adaleti ve zabtı tartışılan bir yolla isbatına çalışılmasıdır. Kastallânî, (923/1517) "Bu, Kur'an'ın bütününe nazaran doğrudur. Ancak tevatürü, üzerinde ihtilaf edilen kırâatların her birinde şart tutarsak yedi ve diğer kırâat imamlarından rivayet edilenlerin çoğu yok olurdu." derken belki de, işaret ettiğimiz bu hususn tipik bir örneğini sergilemektedir. [103]

Bu müşkil durum karşısında ya tevatür olgusunda bazı tevillere gidilerek esnetilmeye çalışılacak, ya da Kur'an-kırâat aynîliği sorgulanacaktır. Nitekim tevatür olgusuyla alakalı olarak, ravilerde adalet şartının aranmamasının herkeste zarurî olarak ilim ifade eden mutlak manadaki tevatür için söz konusu olduğu, sadece ilgili kişiler için nazarî bilgi ifade eden tevatürde ise durumun böyle

---

[102] Râzî, **Mefatihü'l-gayb,** c.I, s.60-61.

[103] Kastallânî, **Letaifü'l-işârât,** s.70.

olmadığı görüşü[104] tevatürün mütehassıs muhatapları nezdinde mevcudiyetini savunmuştur. Kırâatlar konusunda müteşeddid tavır alan âlimler ise yine bu tevatürlüğü kırâatlar ve vücudiyetleri konusunda mütehassıs kurra indinde görmüş, diğer kırâatların mütevatir addedilen kırâatlara değeri bakımından eşit olmadığını vurgulamıştır. Onlara göre bu kırâatların tevatürlüğü açıkça görülemeyen bir hüviyettedir.[105] Bu da, söz konusu âlimlerin konunun hallinde gizli tevatür olgusuna başvurduklarını göstermektedir.

Kur'an-kırâat aynîliği meselesine gelince; bazen bu ayırımın yapılmasının gerekli olduğu vurgulanmış[106] ve bu ayırımı yapmayıp kırâatların mütevatir olduklarını söylemek zorunda kalanlar, işin iç yüzünü doğru değerlendirememekle eleştirilmiştir. Çünkü bu kimseler kırâatların mütevatir olmadığını söylemekle Kur'an'ın mütevatir olmadığının söylendiğini zannederler. Hâlbuki Kur'an'ın mahiyeti ile kırâatların mahiyeti arasında fark vardır.[107]

Örneğin Tûfî, (716/1316) sağduyulu değerlendirme kabiliyeti olmayan bazılarının kırâatların mütevatir olmadığının söylenmesinden nefret ettiklerini ifade eder. Çünkü, bu kimseler kırâatların adem-i tevatürü savunulduğunda bundan Kur'an'ın da mütevatir olmamasının çıkacağını zannederler. Hâlbuki mesele mahiyet olarak Kur'an ve kırâatın farklı hakikatler ve Kur'an'ın icmaen mütevatir olmasına racidir.[108]

Kur'an kırâat ikiliğinden bahsedecek olursak da, bunun makru-kırâat ayırımı ile açıklanacağını düşünmüyoruz. Okunan dediğimiz kelam-ı nefsî olarak kelamullahın; okumak, telaffuz etmek olan kırâatla aynı olmadığını söylemek bize bu konuda gerçekten bir çözüm sağlamakta mıdır? Kırâatlarda teaddüdün caiz olduğu, fakat Kur'an'ın birliği; Kur'an'ın mütevatir olmasına rağmen kırâatların

---

[104] Bkz. Abdülgafur, **Kur'an,** c.I, s.527.

[105] Cezairî, **Tibyan,** s.141-142.

[106] Örneğin bir görüşe göre, kıraatların mütevatir olduğuna hükmetmek hoş olmayan bir durumdur. Çünkü bu takdirde kıraatlardan bir şeyi eleştirenin tekfir edilmesini gerektirir ki, böyle tavırları gösteren önemli isimlerin varlığı bilinmektedir. Hâlbuki bu doğru değildir. Çünkü kıraatlardan bir şeyi inkâr etmek tekfir edilmeyi gerektirmez. Tekfir edilmeyi gerektiren durum dinen bilinmesi zorunlu olan şeylerde söz konusu olur. Kıraatlar ise böyle değildir. Bkz. Cezairî, **Tibyan,** s.141-142.

[107] Abdülkadir Dımeşkî İbn Bedran, **el-Medhal ila mezhebi'l-imam Ahmed b. Hanbel,** thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 1981, s.196.

[108] Tûfî, **Şerhu muhtasari'r-ravza,** c.II, s.24.

mütevatir olma zorunluğunun bulunmaması, ilk bakışta biraz önce söylediğimiz hüküm üzerine bina edilecek makul söylemler olabilir. Ancak, kelam-ı nefsîye delalet eden Kur'an ibaresine ait kelimelerin farklı okunması onun maddi dünyayla iletişime geçen yönünü yansıtan en iyi örnektir ve haber bakımından değeri tevatür olgusunu gündeme taşımaktadır. Aksi takdirde, lafız olamayan bir kelam-ı nefsînin aktarımı söz konusu olamaz ki, bu da tevatür olgusunu Kur'an vitrininden kaldırmak olur. Sonra, مالك يوم الدين ayetini okuduğumuzda (مالك–ملك) bu Kur'an mıdır, yoksa kırâat mı? Eğer Kur'an diyeceksek, bu Kur'an-kırâat aynîliğini gerektirecek; yok Kur'an değildir dersek, bununla da Kur'an'ın üzerinde okuma ihtilafı olmayan kelimelerden ibaret olduğunu kabul edeceğiz. Burada yedi harfe dair lehçesel unsurlar-ferşî unsurlar ayrımına girmek istemiyoruz ve bu konuyu üçüncü bölüme bırakıyoruz.

Önemine binaen tekrar vurgulamak gerekirse, konunun bu denli karmaşık ve hassas bir hüviyete bürünmesinde bizce tevatür kavramının tarihsel süreçte disiplinler arası seyri önemli bir rol oynamaktadır. Kırâat ilmine ait bir bilgi teorisi üretmek ise, Kur'an'ın ve bilgi değerinin diğer şer'î ilimler için bir kaynak olması, ortak teorilerin kullanılma zorunluluğu, sahihin sakimden ayırt edilme gereğinden ötürü işin sadece sahihi ispat etmekle kalmayacağı gibi sebeplere binaen oldukça ütopik bir söylem olmanın ötesine geçemeyecek, vakıaya bir çözüm önerisi sunamayacaktır. Biz eğer kırâatların isbatında senede ve raviye ihtiyaç duyuyor, bize intikal eden kırâatlar arasında da sıhhat taksimatına gidip farklı kırâat gruplarını ve bunların bilgi değerlerini tespit ediyor isek, kelam bilgi teorisinin dışında bir sıhhat kritiği yapmanın isabetli olacağını düşünüyoruz.

Burada kelam ilminin tevatürünü itelememiz, tevatüren gelen Kur'an ile sahih kırâatların arasındaki değer farkına işaret için olmayıp, belli şartlarla birlikte tevatürün bilgi değerine ulaşacak sahih kırâatlar hususunda mutlak tevatür felsefesinin boyunduruğundan kurtulmak içindir. Sahih sened şartını gündeme getirenler açısından meseleye bakıldığında, Arap diline ve mushaf hattına uygunluk ile icma gibi karînelerle birleşmesi ile zaten sahih hadis konumundaki bu rivayetler kat'î bilgi ifade edecektir. Esasında sahih sened kavramının sonraları sahaya hâkim olan -kırâatta- tevatür kavramından da önce gündeme getirildiği

görülmektedir. Örneğin Mekkî,[109] Ebu Şâme[110] ve İbn Cezerî[111] gibi önemli isimler, kırâatların sıhhat kriterleri arasında sahih senedi saymaktadırlar.

Aksi takdirde meselenin haber felsefesi bağlamında tamamen çözüme kavuşturulması mümkün gözükmemektedir. Örneğin vahyin daha ilk muhatapları şahsında tevatürlük sorgulaması yapalım ve Kur'an talimi için çeşitli beldelere gönderilen sahabe kârileri düşünelim. Yemen halkının kendilerine Kur'an'ı öğretmek için gönderilen Muaz b. Cebel'e sen tek kişisin ve tevatür şartlarını taşımıyorsun, senin öğrettiğinin Kur'an olduğunu zarurî ve kat'î bir şekilde bilemeyiz dediklerini tehayyül edelim…

Kur'an'ın bile -istidlalî olarak- Hz. Peygamberin nübüvvetinin isbatı ile bilinebilmesi sebebiyle nazarî bilgi ifade edeceği bir zeminde tevatürlük sorgulamasına gitmenin faydalı/olup olmayacağı zaten ayrı bir tartışmadır. Hele bir de mutlak mütevatirin ifade ettiği bilginin zarurî mi, nazarî mi olduğu konusunda bir ihtilaf bulunup teavatür teorisinin tevatürü gerçekleşmemiş ve bu teorinin bilgi değeri hakkında zarurî demek mümkün değil iken...

Ayrıca isnad ile ilgili olduğundan, hadis ilminin konusuna giren kırâatın naklinin mutlak tevatür ile vasıflanması beraberinde bir takım problemleri getirecektir. Nitekim biz biliyoruz ki, mütevatir hadis "Hz.Peygambere ittisalinde hiçbir şüphe bulunmayan hadistir" ve isnad araştırılması gereksizdir. Klasik dönem hadisçilerinden bazılarının mütevatir nitelemesine rastlansa da bununla, usûlcülerin kullanımında görülen teknik anlamda mütevatir haber değil, yaygınlık kazanmış meşhur-müstefiz haberin kastedildiği genelde kabul edilir.[112]

Son olarak belirtmek istediğimiz, kırâatların sıhhati hakkında konuşurken ele aldığımız haber olarak tevatürün mastar ve kullanılan disiplindeki mefhumunun tespitinin hayati öneme sahip olduğudur. Eğer bilgi teorisi çerçevesinde kelam ilminin tevatüründen bahsediyor isek, İbn Aşur'un (1394/1973) da dediği gibi[113] burada ne isnada ne de Arapça ve mushafa

---

[109] Mekkî, **İbane,** s.67.

[110] Ebu Şâme, **Mürşid,** s.145

[111] İbn Cezerî, **Müncid,** s.43.

[112] Yunus Apaydın, "Mütevatir" **DİA,** c.XXXII, s.208.

[113] Bkz. İbn Aşur, **et-Tahrir ve't-Tenvir,** c.I, s.53

uygunluğa ihtiyaç vardır. Ravilerin bırakın adalet ve zabtını Müslüman olmaları bile şart değildir. Yok eğer Kur'an'ın -sübutunun kat'î olarak- hucciyyetine delil[114] olan tevatürden bahsediyor isek, bu durumda belki hadis disiplininden makus fıkhın tevatürünü ele almışız demektir. Bu durumda da belki kelamdaki tevatürden apayrı demiyoruz, ama özgün bir ıstılahın varlığına işaret etmenin gerekliliğini vurgulamalıyız. Her ne kadar kırâat ilmi söz konusu olduğunda bilgi değeri bakımından meseleye yaklaşmanın konunun çözümüne katkı sağlayacağını düşünsek de, özellikle usûl ilminde ahkâmın üzerine bina edileceği Kur'an'ın (bir kısmının/ba'z) sahih senedli isbatının ayaklarının yere sağlam basmayacağı da düşünülmeli, karîne ile destekli sahih senedin spesisifik "tevatürüne" hükmedilse gerektir.

Zaten mütevatir kabul edilen yedi kırâat içinde, bazı ravilerin bir veya iki gibi tevatür sayısına ulaşmayacak rivayetlerine gelince, bunların da mütevatir kırâatların içerisinde değerlendirildiğini ve inanılması kesin olan kırâatlardan olduğunun söylenildiğini görmekteyiz. Bunun delili ise, bazı hadisçilere isnad edilen adalet ve zabt sahibi bir ravinin bir şeyi tek başına rivayet ettiği durumlarda ona Arapça ve resim de muhtemel olup rivayet yaygınlık kazanırsa, rivayetin kabul edileceği ve kendisiyle ilmin meydana geleceği bilgisidir.[115] Bu da anladığımız kadarıyla, İbn Cezerî'nin daha sonra benimsediği sahih sened prensibi ve sahih senedin karîne ile desteklendiğinde -Gazzalî'nin de vurguladığı gibi- bilgi değerinin kat'îliğidir.[116]

---

[114] Ahmed Salim Mülhim, **Feyzü'r-rahman fi'l-ahkâmi'l-fıkhiyyeti'l-hâssa bi'l-Kur'an,** Amman, Dârü'n-Nefâis, 2001, s.49.

[115] Bkz. İbn Cezerî, **Müncid,** s.42. İbn Aşur'a göre, kıraatların sıhhati için getirilen üç şart aslında kıraatın Hz.Peygamberden mütevatir olmadığı durumlarda kabulü için aranan şartlardır. Kıraatın sahih senedle Hz. Peygambere ulaşıp tevatür derecesine ulaşmaması onun sahih hadis mesabesinde olduğunu gösterir. Mütevatir kıraata gelince o zaten bu şartlara ihtiyaç duymaz. Çünkü onun tevatürlüğü, onu Arapçada hüccet yapar ve üzerinde icma edilmiş mushafa muvafık olma şartından da müstağni kılar. Ancak İbn Aşur, böyle demekle mütevatir kıraatların aslında tevatürlük şartlarını taşımadığını ileri sürmez. Onun demek istediği mütevatir kıraatlar için bu şartların gereksizliğidir. Nitekim, mushahafların hepsinde **وما عو على الغيب بضنين** şeklinde **ض** ile yazılan bu kelime bazı mütevatir kıraatlarda **ظ** ile okunmaktadır. (Bkz. İbn Aşur, **et-Tahrir ve't-Tenvir,** c.I, s.53.) İbn Aşur gittiği bu ayrımla üzerinde kıraat ihtilafı bulunan-bulunmayan kelmeleri merkeze alarak değerlendirmede bulunsaydı kanaatımıza göre son derece isabetli olurdu.

[116] Bkz. Gazzalî, **Müstesfa,** c.II, s.145.

II. KIRAAT-MUSHAF İLİŞKİSİ

A. KIRAAT METODOLOJİSİNİN KUR'AN TARİHİ İLMİNDEN ALDIĞI MEBÂDÎ-KUR'AN KİTABETİNİN ÜÇ BOYUTU

Kırâat-mushaf ilişkisi bir nevi vahyin hıfz-kitabet boyutunun iz düşümüdür. Birden çok kırâatın bir yazı formu ile ifadesi bu ilişkinin keyfiyeti hakkında merak uyandırmaktadır. Kur'an'ın kendisine has yazı-resim özellikleri kıraatlar bağlamında hangi okuyuşlara imkân tanımaktadır? Daha doğru bir ifade ile sahih olan hangi kırâatlar bu resim içerisinde nasıl yer bulmaktadır? Hz. Osman'ın çoğalttığı mushaflar arasındaki yazım farklılıkları nasıl anlamlandırılmalıdır? Mushaf, kırâatların kabulünde bir tespit kriteri midir?

Bu ve benzeri birçok sorunun cevabını arayacağımız bu başlık altında, konunun anlaşılması ve daha da önemlisi birçok sorunun halli noktasında meselenin neş'et ettiği hususların tespiti için konunun üzerine bina edileceği, Kur'an tarihine dair üç başlığın açılması yerinde olacaktır. Bunlar, hafızalarda korunan Kur'an'ın -daha başından beri yazıya aksetmesinde dönüm noktası addedilebilecek- Hz. Peygamber, Hz. Ebubekir ve Hz. Osman dönemlerinde resmi otorite tarafından kaleme alındığı üç dönemdir.

1. Kur'an'ın Hz. Peygamber Döneminde Yazımı

Hz. Peygamberin asli görevi vahiy yoluyla gelen Allah'ın emir ve yasaklarını insanlara tebliğ etmek, aynı zamanda gelecek kuşaklara da intikalini sağlamak amacıyla onları korunabilecek bir hale getirmekti. Bu yüzden Allah resulü bir taraftan tebliğ vazifesini yerine getirirken diğer taraftan da sahabileri Kur'an'ı okumaya ve ezberlemeye teşvik ediyordu. Esasen Müslümanlar yeni bir dine girmenin verdiği heyecan ve imanla Kur'an metnini ezberliyorlar ve onu gece gündüz okuyorlardı. Ancak, Hz. Peygamber nazil olan Kur'an vahyinin sadece ezberlenmesini yeterli bulmuyordu. Çünkü onu ne kadar çok insan ezberlerse ezberlesin, hafıza daima unutkanlık illetiyle karşı karşıya olduğu için, belli bir zaman sonra yanılma, unutma, karıştırma ve hata söz konusu olabilirdi.

İşte bu yüzden Hz. Peygamber ezberlemeye teşvik etmekle birlikte, Kur'an'ın yazılmasını da emrediyordu.[117]

Bazı ayetlerde geçen el-kitab vurgulaması[118] ve Kur'an'ın yazılı olduğunu ifade eden bilgiler yanında,[119] yine birçok rivayet de Kur'an'ın daha Hz. Peygamber zamanında kaleme alındığına işaret etmektedir. Hz. Osman'ın "Zaman gelir Peygamberimize bazı sureler inerdi. Ona bir ayet inince, vahiy kâtiplerinden birini çağırır ve şu ayeti içerisinde falan şey geçen sureye koyun, derdi."[120] sözleri, Nisa suresi 4/95. ayet indiğinde Hz. Peygamberin Zeyd'i kastederek bana falancayı çağırın deyip ayeti yazdırması,[121] yine Hz Peygamberin "Benden Kur'an dışında bir şey yazmayınız" sözü,[122] Zeyd b. Sabit'in kendisine gelip Hz. Peygamberden anlatmasını isteyen bir gruba, Hz. Peygamberin komşusu olduğunu, bir vahiy inince Rasülullahın kendisini çağırdığını ve vahyi yazdığını söylemesi[123] ve Hz. Ömer'in Kur'an metinlerini düşman topraklarına götürmelerinin yasaklandığını belirtmesi[124] hep vahyin Peygamberimiz tarafından yazdırıldığını teyid eder nitelikteki haberlerdir.

Peygamberimizin bir vahiy indiğinde vahiy kâtiplerinden birini çağırması -ki bu Zeyd'in ifadelerinde de açıkça görülmektedir- ve yerine de işaret ederek ayeti yazdırması, vahyin yazıldığı noktasında açık bir delil içermektedir. Hadislerle karışma endişesinden ötürü belirli bir süre hadis yazımının yasaklanıp sadece Kur'an yazımına müsade edilmesi de, hem ashabın Hz. Peygamberin tebliğ ettiği herşeyi kayda alma konusundaki istek ve hassasiyetini, hem de Kur'an metninin muhafazası için sarf edilen çabayı gözler önüne sermektedir. Öyle ki,

---

[117] Demirci, **Kur'an Tarihi,** s.129.

[118] Bkz. Bakara, 2/2, 8, 9, 151; Âli İmran, 3/3; Arâf, 8/2; Tûr, 52/2.

[119] Furkan, 25/5; Abese, 80/11-15.

[120] Ebu Davud, Salat, 129; Ahmed b. Hanbel, **Müsned,** c.I, s.57; Hâkim, **Müstedrek,** c.II, s.221.

[121] Buhari, Tefsir, 98.

[122] Müslim, Zühd, 16.

[123] Ebû Bekr Abdullah b. Süleyman b. el-Eş'as Sicistani İbn Ebu Davud, **Kitâbü'l-mesahif,** thk. Muhibbüddin Abdüssübhan vâiz, Beyrut, Daru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2002, c.I, s.145.

[124] Buharî, Cihad, 129; Müslim, İmarat, 92-94, İbn Kuteybe, **Uyunü'l-ahbar,** Beyrut, Dârü'l-Kitabi'l-Arabî, t.y, c.II, s.131.

yazılı metinlerin düşman beldelerine götürülmesi bile yasaklanmış ve Kur'an'ın muhafazası için her türlü tedbir alınmıştır.

Her ne kadar özel olarak Mekkî dönemde vahyin kayda alındığıyla ilgili bize gelen rivayetler çok olmasa da, genel içerikli rivayetler bu konuda şüpheye mahal bırakmamaktadır. Nübüvvetin beşinci yılında Müslüman olan Hz. Ömer'in Müslüman olması ile ilgili aktarılan olayda, kız kardeşinin elinde bulunan Taha suresinin başının yazılı olduğu sahife,[125] hicretten önce vahyin kaleme alındığına delilidir. Ayrıca Mekkî dönemin sıkıntılı bir dönem olduğu, bu bakımdan vahyi yazma imkânının kısıtlı olduğu şeklindeki iddialar da isabetli değildir. Yaşanan sıkıntılar, parça parça gelen vahyin yazılmasına engel değildir. Aksine yapılan baskıların Allah'ın buyruklarının öğrenilmesini ve Müslümanların evlerinde okuyabileceği Kur'an metnine sahip olma arzusunu kamçılayıcı bir etken olduğu bile söylenebilir.[126] Nitekim ashabın mushaf edinmek için arayışlara girdiği, Hz. Peygamberin huzuruna çıkan bir sahabe için orada kendisine bir mushaf yazıldığı,[127] yine bir sahabi tarafından Hz. Peygamberin huzurunda bulunan mushaf istendiğinde de, Peygamberimizin geri çevirmeyip mushafı ona verdiği rivayetlerde aktarılmıştır.[128]

Nakillerden de anlaşılacağı gibi, ashabın elinde Kur'an metinlerinin bulunduğu noktası kesindir. Her ne kadar özel mushaflarda kişisel imlâlar düşünülebilse de; gerek okur-yazar oranının düşüklüğü, gerekse vahyin kurumsal yapısı gereği özel bir vahiy katipliği müessesi çatısı altında, ümmî olan Hz. Peygamberin vahyi yazmakla görevlendirdiği vahiy kâtiplerinin olduğunu biliyoruz. Bununla birlikte vahiy kâtiplerinin sayısı ile ilgili kaynaklarda bir ittifak yoktur. Bu sayı ile ilgili 23,[129] 26,[130] 29[131] rakamları zikredilmişken, vahiy

---

[125] Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik İbn Hişam, **es-Siretü'n-nebeviyye,** thk. Mustafa es-Sakka, İbrâhim el-Ebyari, Abdülhafız Şelebi, y.y, t.y, c.I, s.344.

[126] Çetin, **Kur'an İlimleri,** s.67.

[127] Beyhakî, **Sünenü'l-Beyhakî,** thk. Muhammed Abdülkahir Ata, Mekke, Mektebetü Dâri'l-Bâz, 1994, c.VI, s.16.

[128] İbn Ebû Asım, **el-Ahad ve'l-mesani,** c.III, s.191.

[129] Keskioğlu, **Kur'an Tarihi ve Kur'an Hakkında Ansiklopedik Bilgiler,** İstanbul, Nebioğlu Yayınevi, 1953, s.87; Demirci, **Kur'an Tarihi,** s.129.

kâtiplerinin 40,[132] 42,[133] 44[134] civarında olduğunu söyleyenler de vardır. Kaynaklarda yer alan en meşhur vahiy kâtipleri; Hz. Ebubekir, Ömer, Osman, Ali, Zübeyr, Amr b. As, Übey b. Ka'b, Zeyd b. Sabit, Abdullah b. Sad b. Sarh, Abdullah b. Erkam, Hanzala b. er-Rebi', Halid b. Said, Muaviye b. Ebu Süfyan, Zeyd b. Sabit, Abdullah b. Ravaha, Huzeyfe ibnü'l-Yeman gibi isimlerdir.[135]

Peygamberimizin edindiği bu vahiy kâtipleri inen vahyi yine onun direktifiyle hemen yazıya geçiriyorlardı. Bu dönemde henüz kâğıt mevcut olmadığından; gerek vahiy kâtipleri gerekse ashab Kur'an-ı Kerim'in metnini yazabilmek için imkânlarına göre muhtelif malzemeler kullanmaktaydılar.[136] Bunlar; deri (edîm), işlenmemiş ince deri (rakk), ince beyaz taşlar (lihaf), hurma ağacının dallarının alt kalın kısmı (asibü'n-nahl), deve ve koyun kürek kemikleri (ektaf), kumaş parçası (ruk'a), kaburga kemikleri (edla') ve üzerine yazılabilecek tahta çanak ve çömlek parçaları gibi malzemelerdir.[137]

Vahiy kâtipleri tarafından bu malzemelere yazılan Kur'an metni, Hz. Peygamber tarafından vahiy kâtibine okutulmak suretiyle kontrolden geçiriliyor ve gerekirse tashih ediliyordu. Zeyd b. Sabit'in bildirdiğine göre; vahyin etkisiyle ağırlaşan Peygamberimiz bu sıkıntılı halden kurtulunca, Zeyd kürek kemiği, hurma dalı gibi malzemelerle huzuruna çıkar ve vahyi bacağını hissetmeyecek

---

[130] Ebü'l-Ferec Nureddin Ali b. İbrâhim b. Ahmed Halebî, **İnsânü'l-uyûn fi sîreti'l-emîni'l-me'mûn=es-Sîretü'l-Halebiyye,** Dımaşk, Beyrut, Dârü'n-Nevâdir, 2013, c.III, s.326.

[131] Diraz, **Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru,** trc. Salih Akdemir, y.y, Mim Yayınları, 1993, s.28.

[132] Cerrahoğlu, **Tefsir Usulü,** s.53.

[133] Keskioğlu, **Kur'an tarihi,** s.87.

[134] İsmail Mahdum b. eş-Şeyh Satı Ahund Nemnegani, **Tarihü'l-Mushaf el-Osmani fî Taşkent,** y.y, t.y, s.8.

[135] Bkz. İbn Hazm, **Cevamiü's-sireti'n-nebeviyye,** Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983, s.22; İbn Hacer, **Fethu'l-Bârî,** c.IX, s.28-29; Şerefeddin, **Tarih-i Kur'an-ı Kerim,** İstanbul, Maarif Kütübhanesi, 1332, s.16; Cerrahoğlu, **Tefsir Usulü,** s.53; Keskioğlu, **Kur'an tarihi,** s.87.

[136] Muhammed Hamidullah, **Kur'an-ı Kerim Tarihi: bir deneme,** çev. Mehmet Sait Mutlu, İstanbul, Yağmur Yayınevi, 1965, s.44.

[137] Bu malzemeler için bkz. Hamidullah, **Kur'an-ı Kerim Tarihi** s.44; Cerrahoğlu, **Tefsir Usulü,** s.54; Keskioğlu, **Kur'an tarihi,** s.90-91, 149; Zerkeşî, **Burhan,** c.I, s.233-234; Sehavî, **Cemalü'l-Kurra,** c.I, s.163; Suyûtî, **İtkan,** c.I, s.129; Zürkânî, **Menahil,** c.I, s.246-247; Subhi Salih, **Mebahis,** s.69; Muhammed Ebû Süleyman Sabir Hasan, **Edvaü'l-beyân fî tarihi'l-Kur'an,** Riyad, Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2000, s.35; Demirci, **Kur'an Tarihi,** s.128; Arif Güneş, **Kur'ân-ı Kerimin Ortaya Çıkış Süreci,** Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, 2000, s.118.

derecede malzemenin ağırlığından muztarip kalana dek yazardı. Yazım işi bitince Peygamberimiz ona yazdıklarını okutur, eğer metinde bir eksiklik varsa düzeltirdi.[138]

Tashih işlemi tamamlanan metin hem Hz. Peygamberin emri ile çoğaltılıyor ve çoğaltılan bu nüshaları Müslümanlar alıyor, hem de ana metinden kendileri için nüshalar yazıyorlardı.[139] Ancak elbette ashabdan herkesin bu çoğaltılan nüshalardan aynı oranda nasipdâr olmaları beklenemezdi. Bu konuda Hamidullah'ın açıklamaları yerindedir. Hamidullah şöyle demektedir:

"Hakikaten ilk devrin bütün Müslümanları aynı entelektüel yapı ve kabiliyette değillerdi. Gerçekçi bir kimse olan Allah'ın elçisi Muhammed a.s.'a inen vahiylerden nüshalar edinmeleri hususunda istisnasız herkesi bir tutmadı. Bazılarının okuma-yazması yoktu, bazıları hayatlarını kazanma hususunda pek meşgul, diğer bazıları da her gün ine gelen yeni vahiylerden haberdar olacak kadar Hz. Resulün oturduğu yere yakın yerlerde ikâmet etmiyorlardı ki, esasen bu vahiylerden bazılarının inişi, onun seyahat halinde olduğu zamanlara da rastlayabiliyordu. İşte bütün bunlar hiç kimsenin Kur'an'ın tamamının yazılı metnine esasen sahip olamayacağını bize izah eder. Daha Muhammed a.s'ın sağlığında iken bile bazı yazılı parçalar bazı sahabilerde, yüzlercesi olmak üzere diğer bazı yazılı ayet veya sure parçaları da diğerlerinde bulunabiliyordu."[140]

Ashabın ellerinde bulunan çoğaltılmış metinler bir yana, Hz. Peygamberin kontrolünde yazılıp yine kendisi tarafından tashih edilen metnin kalıcı olarak nerede muhafaza edildiği konusunda iki görüş ortaya çıkmaktadır. Bu görüşlerden birincisine göre, yazılan metinler Hz. Peygamberin evinde muhafaza edilmiştir.[141] Esasında bu görüş Haris el-Muhasibî'den (243/857) rivayet edilen şu sözlere

---

[138] Heysemi, **Mecmau'z-zevaid,** c.VIII, s.257.

[139] Bkz. Demirci, **Kur'an Tarihi,** s.131.

[140] Hamidullah, **Kur'an-ı Kerim tarihi: Özellikleri, Tedvini, Türkçe ve Batı Dillerine Yapılan Tercümeleri,** trc. Salih Tuğ, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1993, s.43.

[141] Bkz. Zerkeşî, **Burhan,** c.I, s.238; Suyûtî, **İtkan,** c.I, s.129; Zürkânî, **Menahil,** c.I, s.250; Muhammed Hamidullah-Macit Yaşaroğlu, **Kur'an-ı Kerim tarihi,** trc. Mehmet Sait Mutlu, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı, 1991, s.58; Keskioğlu, **Kur'an-ı Kerim Bilgileri,** s.87.

dayanmaktadır:[142] "Kur'an'ın yazılması sonradan olan bir şey değildir. Hz. Peygamber bizzat onun yazılmasını emrederdi. Fakat Kur'an bu dönemde kumaş, kürek kemikleri ve hurma dalları gibi malzemelerde dağınık bir şekilde bulunmaktaydı. Hz. Ebubekir onun bir yerden başka bir yere, bir araya getirilmiş şekilde aktarılmasını emretti. Bu, aslında Hz. Peygamberin evinde bulunan tertip edilmemiş Kur'an sahifelerine benzer. Hz. Ebubekir bunları bir araya getirip içinden bir şey kaybolmasın diye bir iple bağlamıştır.[143]

Diğer görüşe göre ise, yazılan bu Kur'an metinleri sahabiler tarafından dağınık bir şekilde muhafaza edilmiştir.[144] Bu konuda birinci görüş ve ikinci görüş arasında orta yolu tercih etmek kanımızca en doğru olanıdır. Evet, Hz. Peygamberin evinde bir mushaf olabilir veya daha doğru bir ifade ile Hz. Peygamber için çeşitli malzemelerden istinsah edilerek oluşturulmuş kişisel bir mushaftan (kitap manasında değil, istiflenmiş malzemenin tümü manasında) bahsedilebilir. Ancak bu mushafın tamamlanıp/tamamlanmadığı ile ilgili kesin bir yargıya varmak oldukça zordur.[145] Eğer hane-i saadette bulunan tam bir mushaftan bahsedecek olursak bu durumda; Hz. Ebubekir'in mushafı toplaması esnasında kişisel sahifelere yapılan müracaat, bir tekidden ibaret kalacaktır. Bununla birlikte teksir edilen vahiy metinlerinin sahabe tarafından muhafazası konusunda ise herhangi bir şüphe yoktur.

Zaten dağınık halde bulunan vahiy metinlerinin Hz. Peygamber zamanında iki kapak arasında bir araya getirilmediği konusunda ittifak vardır. Elbette Hz. Peygamberin böyle bir şeye kalkışmamasının yeterince haklı sebepleri vardır. Herşeyden önce Kur'an peyderpey nazil oluyor ve inen ayetler ilgili suredeki yerlerine bizzat Hz. Peygamber tarafından yazdırılıyor idi. Ne var ki, son inen

---

[142] Detaylı bilgi için bkz. İsmet Ersöz, **Kur'an Tarihi: Kur'an-ı Kerim'in İndirilişi ve Bugüne Gelişi,** İstanbul, Ravza Yayınları, 1996, s.80-84.

[143] Zerkeşî, **Burhan,** c.I, s.238; Suyûtî, **İtkan,** c.I, s.129; Zürkânî, **Menahil,** c.I, s.250.

[144] Muhammed İzzet b. Abdülhadi b. Derviş Derveze, **el-Kuranü'l-mecid,** Beyrut, Menşurâtü'l-Kütübi'l-Asriyye, t.y, s.52; Kevserî, **Makalat,** s.6-7; Muhaysin, **Tarihü'l-Kur'ani'l-Kerim,** s.154.

[145] Bkz. Demirci, **Kur'an Tarihi,** s.134; Ayrıca bkz. Şen, **Kur'ân'ın Metinleşme Süreci,** yay. haz. Hüseyin Kader, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2007, s.125-126.

ayet ile Hz. Peygamberin vefatı arasında geçen, -rivayetlerin çoğunda belirtilen en güvenilir bilgiye göre- 9 gecelik süre mushafın tertibine imkân sağlamayacak derecede kısaydı.[146] Üstelik inen ayetlerin nesh olunma ihtimali de vardı.[147] Böyle olunca da, Kur'an'ın bir cilt halinde toplanması birtakım karışıklıklara sebep olabileceği için mahzurluydu.[148] Örneğin, Hz. Peygamber Kur'an'ı cem' etseydi, sonra da bazı ayetlerin tilaveti kaldırılsaydı; bu, dinde bir karışıklığa ve ihtilafa sebebiyet verirdi.[149] Kur'an'ın ayet ve surelerinin nüzul sırası ile tertip sırası farklıydı.[150] Bu durum da yine mushaf yazımının önünde bir engeldi. Eğer Kur'an'ın bir cilt halinde toplanma lüzumu ifade edilseydi, 23 senelik bir süreçte inen Kur'an'ı yazmaya, ezberlemeye ve neşre çalışanlar için bir zorluk da söz konusu olacaktı.[151] Zaten Hz. Peygamber ve ashab ezbere son derece önem veriyordu. Fitne sebepleri ortada yoktu. Kurranın sayısı çoktu. Hıfza itimat kitabetin önündeydi. Yazı malzemeleri de çok yaygın değildi.[152]

Neticede; Hz. Peygamber, inen ayetleri görevlendirdiği vahiy kâtiplerine yazdırmış, daha sonra bunun kontrol-tashih işlemini bizzat kendisi yapmıştır. Yazılan bu metinler ashab için çoğaltılmış ve ashabın kullanıp muhafaza ettiği şahsî metinler-nüshalar da oluşmuştur. Vahyin iki kapak arasına alınması ise yukarıda verdiğimiz sebeplere binaen Hz. Peygamberin sağlığında gerçekleşmemiş, Kur'an'ın cem'i Hz. Ebubekir dönemine sarkmıştır.

---

[146] İzmirli, **Tarih-i Kur'an,** s.10; Muhammed Saîd Ramazan Bûtî, **Min revaii'l-Kur'ân: teemmulati ilahiyye ve edebiyye fî kitâbillahi azze ve celle,** Dımaşk, Mektebetü'l-Farabi, 1970, s.41.

[147] Suyûtî, **İtkan,** c.I, s.126; Zürkânî, **Menahil,** c.I, s.248; Muhaysin, **Tarihü'l-Kur'ani'l-Kerim,** s.132.

[148] Çetin, **Kur'an İlimleri,** s.72.

[149] Sabir Hasan, **Edvaü'l-beyân,** s.35.

[150] Zürkânî, **Menahil,** c.I, s.248.

[151] Çetin, **Kur'an İlimleri,** s.73.

[152] Zürkânî, **Menahil,** c.I, s.248.

2. Kur'an'ın Hz. Ebubekir Döneminde Cem'i

Hz. Peygamber hayatta iken Kur'an-ı Kerim bütünüyle yazılmış olduğu halde bir cilt, yani mushaf dediğimiz şekilde bir araya toplanmamıştı. Her ayet vahyolunduğu zaman yazılırdı. Fakat vahiy devam ettiğinden, Allah'ın resulü hayatta iken Kur'an bir cilt haline getirilmemişti. Buna imkân yoktu. Zira cilt halinde toplayabilmek için Kur'an'ın nüzulünün tamam olması, vahyin kesilmesi lazımdı. Ancak Peygamber hayatta oldukça vahiy geleceğinden böyle bir iş yapılamazdı.[153] Diğer taraftan Kur'an metni birçok hafız tarafından ezberlenip devamlı surette okunuyor ve ashabın bir kısmının nezdinde yazılı nüshaları da bulunuyordu. Yani metnin muhafazası konusunda endişeye sebep yoktu.[154]

Hz. Peygamber zamanında kitâbeten kayda alınan ve tilâveten derlenen Kur'an'ın kitâbeten derlenmesi Hz. Ebubekir zamanında olmuştur. O, Hz. Peygamber zamanında yazılmış sahîfeler varken, bununla yetinmeyip bu sahîfeleri mushaf halinde derletmiştir. Çünkü evvela Peygamberimiz dünyadan göçmeden, o sahîfeler bulunmakla beraber onların devlet işi olarak resmiyeti yoktu. Zira Peygamberimizin mübarek varlıkları birçok hususta olduğu gibi, Kur'an metnine merci olma konusunda da tek başına bir teminat olup, eminü'l-vahy idi. Fakat ondan sonra gelen halifenin böyle bir vasfı olmayacağından, bu sahîfeleri iki kapak arasında mushaf haline getirmek mecburiyetinde idi. Esas otorite ve teminat bundan böyle imam mushaf olacaktı.[155]

Ayrıca Hz. Ebubekir, mushafı o sahîfelerden istinsah ettirebilirdi. Ama böyle yapmak, ne de olsa mahzurlu olurdu. Müslüman cemaat arasında daha sonra ortaya çıkması muhtemel durumları hesaba katmak gerekiyordu. Tam veya kısmî olan şahsî Kur'an nüshalarında ufak tefek istinsah hataları olabilirdi. Bazı parçalar çok az kişide yazılı olarak bulunduğundan, çok geçmeden tamamen ortadan kaybolabilirdi. Az da olsa tilaveti nesh edilen yerler olup bunu bilenlerin yanında bilmeyenler de vardı. Bundan dolayı eldeki metni bir yandan ashabın nüshaları ve hafızları ile teyid, bir yandan da ferdî hataları tashih ederek neticede ümmetin

---

[153] Keskioğlu, **Kur'an-ı Kerim Bilgileri,** s.90.

[154] Yıldırım, **Kur'an İlimlerine Giriş,** s.62.

[155] Yıldırım, **Kur'an İlimlerine Giriş,** s.62.

icmaından geçecek mushafa resmi bir hüviyet ve mer'iyet kazandırmak gerekiyordu.[156]

Bütün bu sebeplerin yanında Hz. Ebubekir'in Kur'an'ı cem' etmesine sebep olarak gösterilen en somut etken Yemame savaşıdır. Hz. Peygamberin vefatının son birkaç ayı esnasında zuhur eden irtidad hareketleri, Hz. Ebubekir'in hilafet sürecinin başlamasıyla çevre bölgelerde de görülmeye başlanmış, zekât vermek istemeyenler çıkmış, türeyen yalancı Peygamberler fitnenin yayılmasında baş etken olmuşlardır.[157] İşte Yemame savaşı da, bahsettiğimiz irtidad hareketlerinden biri olarak, yalancı Peygamber Müseyleme ve ordusu üzerine gönderilen İslam ordusunun çetin geçen bir savaşa tutuşması (h.11 veya 12)[158] ve birçok hafız sahabenin şehitliğiyle sonuçlanan[159] acı hatıraları içerisinde barındırır. Hz. Ömer'in "Rasülullahın ashabı Yemame'de kelebeklerin ateşe kapılıp ölmeleri gibi ölüyorlardı" diyerek anlattığı bu acı tabloda[160] yetmiş ile beş yüz arasında kurra[161] şehit düşmüştür.[162]

Zeyd b. Sabit'ten nakledilen aşağıda vereceğimiz hadis, Yemame savaşı sonrası Kur'an'ın cem'i meselesinde rol oynayan üç ismin içerisinde bulunduğu olayın seyrini açıkça anlatmaktadır. Zeyd diyor ki;

"Yemame'de şehit düşenlerin ardından Hz. Ebubekir beni çağırdı. Yanında Hz. Ömer de vardı. Ebubekir, Ömer'in kendisine gelerek, çok şiddetli geçen Yemame savaşında birçok Kur'an hafızının şehit olduğunu, bunun diğer

---

[156] Yıldırım, **Kur'an İlimlerine Giriş,** s.62-63.

[157] Bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vakıd el-Eslem Vâkıdî, **Kitâbü'r-ridde maa nebze min futuhi'l-Irak,** thk. Yahyâ Ceburi, Beyrut, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1990, s.48-53; Corci b. Habib Zeydan, **Tarihü't-temeddünni'l-İslâmî,** Kahire, Dârü'l-Hilâl, 1958, c.II, s.68; Cevdet Bey, **Tefsir usulü ve tarihi,** hazırlayan: Mustafa Özel, İstanbul, Kayıhan Yayınları, 2002, s.12-13.

[158] Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l-Esir, **el-Kamil fi't-tarih**, thk. Ebu'll-Fidâ Abdullah el-Kâdî, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987, c.II, s.218-224. Ayrıca bkz. Taberî, **Tarihü't-taberi: tarihü'r-rusül ve'l-müluk,** thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Kahire, Dârü'l-Maârif, t.y, c.III, s.281 vd.

[159] Mekkî, **İbane,** s.44.

[160] Rafiî, **İcaz,** s.35.

[161] Burada geçen kurradan Kur'an'dan ezberi bulunan (ister tam ister bir kısmı olsun) kişileri anlamak daha makul görünmektedir.

[162] Zürkânî, **Menahil,** c.I, s.249. Bu sayıyı yedi yüz ve üstüne çekenler de vardır. Bkz. İbn Hacer, **Fethu'l-Bârî,** c.IX, s.16. Sayılarla ilgili diğer bilgiler ve karşılaştırmaları için bkz. Şen, **Kur'ân'ın Metinleşme Süreci,** s.154-155.

bölgelerde çıkabilecek savaşlarda da olmasından ve bu sebeple Kur'an'ın büyük bir kısmının zâyi olacağından korktuğunu belirtip, Kur'an'ın cem' edilmesini emretmemi uygun gördüğünü söyledi. Ebubekir sözlerine devam etti: Ben ise Ömer'e Hz. Peygamberin yapmadığı bir şeyi nasıl yapabilirsin diye çıkışınca, Allah'a yemin olsun ki, bu hayırdır, (isabetlidir) dedi. Ömer bu hususta bana israr etti ve sonunda Allah göğsüme bir ferahlık verdi ve Ömer'in aklına yatan benim de aklıma yattı.

"Zeyd, sen genç ve akılı birisin. Aramızda da seni iyi biri olarak biliriz. Üstelik Hz. Peygamber için vahyi yazardın. Kur'an'ı araştır ve topla.."

Zeyd bu cümlelerin ardından, Allah'a yemin ederek, dağlardan birini bir yere taşımamı isteselerdi bana Kur'an'ı cem' etmekten daha ağır gelmezdi, Hz. Ebubekir'e Allah resulünün yapmadığı bir şeyi nasıl yaparsınız diye sordum. O, bu konuda israrcı oldu ve sonunda Allah kalbime onların kanaat getirdiği konuda ferahlık verdi; Kur'an'ı hurma dallarından, beyaz geniş taşlardan ve insanların hafızalarından topladım, der."[163]

Bu rivayetten derleme faaliyetinin ana saikinin hafız sahabenin şehit olmasına bağlı olarak bazı vahiy pasajlarının yok olabileceği endişesi olduğu ve bu tarz bir derlemenin daha önce gerçekleştirilmediği anlaşılmaktadır.[164] Bu cem' ile daha önce Hz. Peygamber tarafından vahiy kâtiplerine çeşitli malzemeler üzerine yazdırılan, fakat dağınık bir şekilde bulunan ayetler daha düzgün bir malzeme üzerine yazdırılarak, kolay bir şekilde okunması ve müracaatı temin edilmiştir.[165]

Kur'an'ı cem' gibi önemli bir görev, yukarıdaki hadiste de geçtiği üzere Zeyd'e tevdi edilmiştir. Elbette başkalarının değil de Zeyd'in bu işe seçilmesinde onun genç, zeki,[166] doğruluğu ve ahlakıyla bilinen,[167] Hz. Peygamber zamanında

---

[163] Buharî, Fezail'l-Kur'an, 3; Tirmizî, Tefsirü'l-Kur'an, 10.

[164] Maşalı, **Kur'ân'ın Metin Yapısı,** s.56.

[165] Bkz. Şen, **Kur'ân'ın Metinleşme Süreci,** s.164.

[166] Zeyd'in dilleri çok kısa sürede öğrendiğine dair kaynaklarda verilen bilgiler de onun ne denli zeki olduğunu gösterir. Zeyd şöyle söylemiştir: "Hz. Peygamber Medine'de bana rastladı. Bu Neccar oğullarındandır, denildi. Hz. Peygamber 17 sure okudu, ben de peşinden bu sureleri ona okudum da hoşuna gitti. Yahudî dilini öğrenmemi istedi Çünkü yazışmalarında onlara güvenemiyordu. Ben de 15 gün içerisinde bu dili öğrendim. Bundan sonra Hz. Peygamber için

Kur'an'ın hepsini ezberlemiş,[168] Hz. Peygamber tarafından Kur'an'ı çok iyi bildiği söylenen,[169] son arzadaki kırâata göre okuyan[170] vahiy kâtiplerinden biri olması[171] gibi etkenler önemlidir.

İşte Zeyd b. Sabit bu üstün meziyetleri sebebiyle, önce Hz. Ebubekir devrinde Kur'an'ın toplanması işinde, sonra da Hz. Osman devrinde Kur'an'ın istinsahı işinde görevlendirilmiş ve yüklendiği bu büyük görevi, -ashabın da yardımıyla- üstün bir başarıyla yerine getirmiştir.[172] Bazı rivayetlerde Hz. Ömer ve Übey b Kab'ın da kendisine yardım ettiği bildirilen Zeyd,[173] bu büyük görevin icrasına başlamadan önce Hz. Ömer, Hz. Peygamberden herhangi bir şey telakki eden herkesin ellerindekileri (sahifeler, levhalar ve hurma dallarına yazılı ayetler) getirmelerini ilan ederek;[174] Hz. Ebubekir de, Hz. Ömer ve Zeyd b. Sabit'e Mescid-i Nebevî'nin kapısına oturup kendilerine Allah'ın kitabından iki şahit ile bir şey getirenlerin getirdiklerini yazmalarını emrederek,[175] hem Mushaf yazım kriterlerini belirlemiş, hem de Kur'an'ın cem'inin siyasi otorite tarafından organize edildiğini kamuoyuna duyurmuşlardır.

Kur'an'ın cem'i esnasında takip edilen yöntem, elde bulunan yazılı malzemenin arzı ve iki şahit getirilmesidir. Ne var ki, rivayetlerde geçen iki şahidin ne için istendiği konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. İki şahidin

---

onlara yazıyor, onların yazdıklarını da Rasülullaha okuyordum." (Bkz. İbn Hacer, **el-İsabe fî temyizi's-sahabe,** dirase ve tahkik Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995, c.II, s.491) Başka bir rivayette de Hz. Peygamberin Zeyd'e yazışmalarında eksiklik veya fazlalıkların olmasından endişe ettiğini ve Süryaniceyi öğrenmesini söylemesi üzerine Zeyd'in 17gün içerisinde bu dili öğrendiği geçmektedir. (Bkz. İbn Hacer, **İsabe,** c.II, s.4**91**.)

[167] Buharî, Fezail'l-Kur'an, 3; Tirmizî, Tefsirü'l-Kur'an, 10; İbn Hacer, **Fethu'l-Bârî,** c.IX, s.18.

[168] Buharî, Fezail'l-Kur'an, 24, 25.

[169] Bkz. İbn Hacer, **İsabe,** c.II, s.490-492.

[170] Ebu Şâme, **Mürşid,** s.67.

[171] İbn Hacer, **İsabe,** c.II, s.4**91**.

[172] Çetin, **Kur'an İlimleri,** s.75.

[173] İbn Ebû Davud, **Kitâbü'l-mesahif,** c.I, s.167, 169; Maşalı, **Kur'ân'ın Metin Yapısı,** s.57.

[174] İbn Ebû Davud, **Kitâbü'l-mesahif,** c.I, s.171-172; Suyûtî, **İtkan,** c.I, s.128; Zürkânî, **Menahil,** c.I, s.252.

[175] İbn Ebû Davud, **Kitâbü'l-mesahif,** c.I, s.157; Suyûtî, **İtkan,** c.I, s.128; Zürkânî, **Menahil,** c.I, s.252.

hıfz ve kitabet olduğu söylenmiştir.[176] Ancak bu görüşün tutarlı olduğunu söylemek zordur. Çünkü Zeyd, Tevbe suresinin son iki ayetini Huzeyme-Ebu Huzeyme'den[177] başkasında bulamadığını söylemekle,[178] aslında bu iki şahidin kitabet ve hıfz olmadığını onaylamış olmaktadır. Elbette bu ayetleri birçok sahabe ezbere biliyordu. Dolayısıyla bunların Huzeyme'den başkasında bulunamaması yazılı olarak bulunamaması demektir.[179] Demirci de, bu konuya dikkat çekerek, "Her ne kadar bazı âlimler, söz konusu iki şahitten maksadın, hıfz ile kitabet olduğunu söylüyorlar ise de bu, vakıaya pek uygun düşmemektedir. Çünkü böyle bir iddianın doğru olduğunu ileri sürmek, herhangi bir sahabinin ezberlemiş olduğu bir Kur'an metnini yazılı olarak Zeyd'e sunmasını yeterli görmek demektir. Hâlbuki burada esas olan, getirilen bir Kur'an nüshasında yer alan metnin, Hz. Peygamber tarafından okunmuş ve yazdırılmış bir metin olduğunu iki şahitle ispat etmektir. Buna göre şahitlik yapmak üzere getirilen iki sahabi, sunulan metnin bizzat Peygamber s.a.v. tarafından okunduğu, dolayısıyla onun Kur'an'dan olduğu yolunda şahitlik yapıyorlardı." demektedir.[180]

Bundan başka iki şahidin Peygamberimizin vefat ettiği yıl arza-i ahîra'da karar kılınan kıraat olduğuna şahadet eden iki kişi olması[181] veya sunulan metnin Peygamberimizin huzurunda yazıldığına şehadet eden iki kişi olması gerektiğine dair görüşler de vardır.[182] Burada Sehavi'nin (632/1245) hadisin muhtemel manalarından biri olarak "Size kim Allah'ın kitabından; yani Kur'an'ın kendisi ile

---

[176] İbn Hacer, **Fethu'l-Bârî,** c.IX, s.19.

[177] Bu sahabinin adı, rivayetlerde bazen Huzeyme bazen de Ebu Huzeyme geçmektedir. Bkz. İbn Hacer, **Fethu'l-Bârî,** c.IX, s.18; Maşalı, **Kur'ân'ın Metin Yapısı,** s.59, 60.

[178] Buharî, Fezail'l-Kur'an, 3; Tirmizi, Tefsirü'l-Kur'an, 10.

[179] Bkz. Suyûtî, **İtkan,** c.I, s.128.

[180] Demirci, **Kur'an Tarihi,** s.147.

[181] Bkz. Suyûtî, **İtkan,** c.I, s.128-129.

[182] Bkz. Sehavî, **Cemalü'l-kurra,** s.161; İbn Hacer, **Fethu'l-Bârî,** c.IX, s.19; Suyûtî, **İtkan,** c.I, s. 128; Zürkânî, **Menahil,** c.I, s.252.

indiği vecihlerden biri üzerine iki şahit getirir..".[183] diyerek işaret ettiği -yedi harf temelli- metnin muhtemel sahih okunuşlarının tesbitine dikkat çekmek gerekir.

Bu konuyla alakalı kanaatımızı belirtmeden önce son olarak, Tevbe suresinin son iki ayeti ve Ahzab suresinin 23. ayeti ile ilgili görüşlere değinmek istiyoruz. Bilindiği gibi Zeyd, Tevbe suresinin son iki ayetinin de,[184] Ahzab suresinin 23. ayetinin de[185] sadece Huzeyme'de bulduğunu söylemiştir. Huzeyme ise Hz. Peygamber tarafından şehadeti iki kişinin şehadetine denk tutulan "zü'ş-şehadeteyn" lakaplı sahabidir.[186]

Tevbe suresinin ayetlerinin Kur'an'ın cem'i esnasında gündeme geldiği rivayetlerde açık olmakla birlikte, Ahzab suresinin 23. ayetinin Hz. Ebubekir dönemindeki cem'de mi, yoksa Hz. Osman dönemindeki istinsahta mı gündeme geldiği[187] konusunda ihtilaf vardır. M. Maşalı, Ahzab suresinin anılan ayetinin tespiti ile ilgili problemin Hz. Osman dönemindeki istinsah faaliyeti esnasında gündeme geldiğini belirtmenin, istinsaha kadarki süre içerisinde Hz. Ebubekir döneminde derlemesi gerçekleştirilen sahifelerden bazı metinlerin kaybolduğu sonucunu doğuracağından bunu sakıncalı görür.[188] Z. Şen ise, bu ayetlerin her üçünün de Hz. Ebubekir dönemindeki cem' esnasında aynı veya farklı kişiler tarafından Kur'an'daki yerine yazılmış olduğunu savunur ve şu tespiti yapar:

---

[183] Sehavî, **Cemalü'l-kurra,** s.161.

[184] Buharî, Fezail'l-Kur'an, 3.

[185] Buharî, Cihad, 12.

[186] Rivayetlere göre Hz. Peygamber bir gün bir bedevîden at satın alır. Daha sonra Hz. Peygamber ücretini vermek için kendisini takip etmesini ister. Hz. Peygamber hızlı yürürken bedevî işi ağırdan alır. Bu sırada Hz. Peygamberin atı satın aldığından haberi olmayanlar ata daha fazla para verirler. Bedevî bağırarak atı sattığını söyler. Hz. Peygamber bunu durunca "Onu senden ben almadım mı?" diye hayretini ifade eder. Adam bu alış-verişi inkar eder ve Hz. Peygamberin doğru söylediğini şahitle ispat etmesini ister. Allah'ın Rasülü bu sırada Huzeymeyle karşılaşır. Huzeyme Peygamberimizin lehine şahitlik eder. Peygamberimiz Huzeyme'ye, "Burada olmadığın halde lehime niye şahitlik ettin?" diye sorunca Huzeyme; "Ben senin getirdiğini tasdik ettim ve bildim ki, sen ancak doğru söylersin" cevabını verir. Peygamberimiz de "Huzeyme kimin lehine veya aleyhine şahitlik yaparsa o, ona yeter" buyurur. Bkz. İzzeddin İbnü'l-Esir, **Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe,** thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdülmevcud, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y, c.II, s.170-171; Zehebî, **Siyer,** c.II, s.485-486.

[187] Bkz. Zerkeşî, **Burhan,** c.I, s.234; İbn Hacer, **Fethu'l-Bârî,** c.IX, s.19; Suyûtî, **İtkan,** c.I, s.130; Şen, **Kur'ân'ın Metinleşme Süreci,** s.201-202.

[188] Maşalı, **Kur'ân'ın Metin Yapısı,** s.64.

"Bizce bu ayetlerin yazılması noktasında tereddüt gösterilmesi, ayetlerin yazımı konusunda aranan kriterlerden olan iki şahidin henüz bulunmamış olmasından dolayıdır…Bu ayetler, Kur'an'ın derlenmesi esnasında konulan kriterlere ilk etapta uymadığı için Kur'an'a alınmamıştır…Bu üç ayetin kesinlikle Kur'an'dan olduğunu kabul etmek durumundayız. Zira bütün şahsî mushaflarda bu ayetler yer almaktadır."[189]

Biz de bu noktada, Ahzab suresi olayı ister cem', isterse istinsah esnasında vuku bulsun; öncelikle meselenin yapılan faaliyetler esnasında alınan prensip kararlarına raci olduğu kanaatindeyiz. Ayrıca meselenin iki şahit şartıyla birlikte düşünülmesinin isabetli olacağını düşünmekteyiz. Bilindiği gibi kırâatlar-yedi harf ruhsatı ve ayetlerin noktalama-harekeleme olmadan yazılması, Kur'an'ın hem kitabeten hem de hıfzen cem'ini gerekli kılmaktadır. Yani sadece metnin arzı yeterli olmayıp, onun tilaveti de bu konuda hayati önem arz etmektedir. Zaten Kur'an ayetlerinin yazılı olduğu ve ezberlerde bulunduğu bir ortamda iki şahit istenmesi, Hz. Peygamber huzurunda yazıldığı ve Hz. Peygamberin okuduğu şekilde kırâat edildiğinin ispatıdır. Esasında bu olayın siyasi otorite altında ve zaten Kur'an'ın hepsini ezbere bilen Zeyd'in başkanlığında gerçekleşmesi, şüpheye kapı aralayacak bütün kapıları kapama ve titiz bir çalışma sonucu ümmetin icmaını sağlamaya matuftur.

Biz Zeyd'in bu son derece titiz çalışmasını, esasında metnin muhtemel kırâatlarında vahyin tespitini kamuoyuna açma olarak okuyoruz. Nitekim Sehâvî de, Zeyd'in ashabın ezberlerinden Kur'an'ı toplaması ile alakalı olarak, "O, Kur'an'ın kendisi ile indiği yedi vechi kayda almıştır. Zeyd, bu vecihleri tam olarak tespit edip bilmek için, ashabın ezberlerine müracaat ediyordu. Bunun delili Tevbe suresinin son iki ayetini bildiği halde, bununla yetinmeyip araştırması; Huzeyme'de bulmasına ve kendisinin de bilmesine rağmen kırâat vecihlerine vakıf olmak için bunda ısrarcı olmasıdır. (aramasıdır)."[190] tespitini yapmaktadır. Burada yedi vecih-yedi harf tartışmasını açmak istemiyoruz ama,

---

[189] Şen, **Kur'ân'ın Metinleşme Süreci,** s.203.

[190] Sehavî, **Cemalü'l-kurra,** s.163.

Sehâvî'nin tespitlerini metnin muhtemel okunuşları bakımından çok anlamlı buluyoruz ve zaten şahsi mushaflarda aynı şekilde yer alan bu ayetlerin sadece Huzeyme'de bulunarak mushafa dahil edilmesinin kriter ve vecih merkezli okunduğunda hiçbir problem teşkil etmediğini düşünüyoruz.

Zeyd başkanlığında cem' edilen bu mushaf Hz. Ebubekir'in vefatından sonra Hz. Ömer tarafından, sonra da kızı Hafsa tarafından muhafaza edilmiştir.[191] Daha sonra Hz. Osman tarafından istinsah esnasında kullanılmak üzere istenecek bu mushafın Mervan b. Hakem (139/749) tarafından istinsah edilen nüshalarla ilgili bir ihtilafa sebebiyet vermesinden korkularak imha edildiğine (yıkandığı-yaktırıldığı-yırtıldığı) dair rivayetler bazı kaynaklarda yer alsa da,[192] Ebu Ubeyd konuyla ilgili bu rivayetin tek kaldığını belirtmektedir.[193]

3. Kur'an'ın Hz. Osman Döneminde İstinsahı

Hz. Ebubekir döneminde başlayan fetihler Hz. Ömer döneminde hız kazanmış, dolayısıyla Hz. Ömer dönemi İslam devletinin sınırlarının son derece genişlediği bir dönem olmuştur. Öyle ki, bu dönemde fetihler sonucunda Şam, Mısır ve İran coğrafyasına katılmıştır. Bu süreçte İslam'la müşerref olan yöre halklarının dini eğitimi, hafız sahabiler tarafından gerçekleştirilmiştir. Kur'an'ın yedi harf üzere indirilmiş olmasının bir sonucu olarak da, anılan hafız sahabiler arasında okuyuş farklılıkları bulunmaktadır. Dahası bu sahabilerin her biri, özel mushaflara sahiptiler. Bu mushaflar arasında ise surelerin sırası gibi birtakım farklılıklar mevcuttur. Öte yandan bu kimseler, kendi okuyuşları ve sahip oldukları özel mushafları doğrultusunda muallimlik görevini ifa etmekteydiler. Bunun sonucunda her bir yörede belli bir okuyuş ve mushaf yaygınlık kazanmış; dolayısıyla da Kufe'de Abdullah b. Mesud'un, Basra'da Ebu Musa el-Eş'ari'nin

---

[191] Buharî, Fezail'l-Kur'an, 3; Ebu Şâme, **Mürşid,** s.49.

[192] Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe b. Abide Nemeri İbn Şebbe, **Tarihü'l-Medîneti'l-Münevvere: ahbarü'l-Medineti'l-Münevvere**, thk. Fehim Muhammed Şeltut, Cidde, Dârü'l-İsfahani, 1973, c.III, s.1003-1004; İbn Ebû Davud, **Kitâbü'l-mesahif,** c.I, s.169, 202-203, 211-212; Ebu Şâme, **Mürşid,** s.52; Muhammed Abdülazîz Merzuk, **el-Mushafü'ş-Şerif,** Kahire, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1975, s.40; Çetin, **Kur'an İlimleri,** s.80-81.

[193] Ebû Ubeyd, **Fezail,** s.156.

Şam bölgesinde Ubey b. Ka'b'ın okuyuş ve mushafı şöhret bulmuş, temel alınmıştır.[194]

Hz. Ebubekir dönemindeki ridde hareketlerinin bastırılmasının imkân tanıdığı bu coğrafi-siyasi genişleme, Hz. Ömer döneminden sonra Hz. Osman'ın hilafetinde nihâî hedeflerinin peşinde koşarak İslam devleti Hulefa-i Raşidîn döneminin en geniş sınırlarına ulaşmıştır.[195] Anlaşılan sınırların genişlemesi sonucunda yeni fethedilen bölgelerdeki halkın Kur'an'la tanışması da, eğitim faaliyetleri sonucunda bir taassubu beraberinde getirmiştir. Özellikle yedi harf ruhsatının uygulandığı ortamı teneffüs edememenin getirdiği dezavantajlarlar, Kur'an kırâatı etrafında gruplaşmaları ve hatta küfürle ithamları beraberinde getirecektir.

Nitekim Yezid b. Muaviye'nin aktardığı bir rivayette Velid b. Ukbe'nin döneminde Huzeyfe'nin de bulunduğu bir halkada, mescitteki kişilerden Ebu Musa'nın kırâatını okuyanlar ile İbn Mesud'un kırâatını okuyanların farklı köşelerde toplanmaları istenmiş, Bakara suresi okunurken yaşanan kırâat ihtilafı Huzeyfe'yi, gömleğini parçalayacak derecede kızdırmıştır.[196]

Kırâatlar etrafında yaşanan bu ihtilaflar artık tarafların birbirini tekfir etmesine varacak derecede alevlenmiştir. Ebu Kilâbe'den gelen bir nakle göre, Hz. Osman'ın hilafeti esnasında Kur'an öğreticileri farklı kırâatlara göre talebelerine okutmuşlardır. Bu talebeler bir araya geldiklerinde aralarında ihtilaflar çıkmış, bu tartışmaları hocalarına kadar taşımışlardır. Hatta olay bununla son bulmamış, taraflar birbirlerinin kırâatını inkâr etmişlerdir. Bu haber Hz. Osman'a ulaşınca, bir hutbe irad edip insanlara şöyle seslenmiştir: "Sizler benim yanımdayken ihtilafa düşüp hatalı okuyabiliyorsunuz. Diğer şehirlerde benden uzakta bulunanlar elbette daha fazla ihtilafa düşüp hata yapacaklardır. Ey Muhammed ashabı! İnsanlar için bir imam mushaf yazın"[197]

---

[194] Maşalı, **Kur'ân'ın Metin Yapısı,** s.64. Ayrıca bkz. Ömer Özsoy, **Kur'ân'ın Metinleşme Tarihi,** Ankara, İlahiyat, 2002, s.67.

[195] Adem Apak, **Anahatlarıyla İslam Tarihi: (Hulefa-i Raşidin Dönemi),** İstanbul, Ensar Neşriyat, 2008, s.208.

[196] İbn Ebû Davud, **Kitâbü'l-mesahif,** c.I, s.176. Ayrıca bkz. İbn Hacer, **Fethu'l-Bârî,** c.IX, s.23-24.

[197] İbn Ebû Davud, **Kitâbü'l-mesahif,** c.I, s.204.

Anlaşılan coğrafi genişleme sonucunda yabancı kültürlerle kurulan kontak, karşılıklı etkileşimler sonucunda nahiv hareketini de ateşleyen lahn olayları, farklı kırâatları okuyanların belki yedi harf ruhsatının mantığı ve işlevini tam manasıyla kavrayamamaları, yine bu Kur'an öğrencilerinin Kur'an hassasiyetleri gibi bir takım sebepler adeta bir kargaşa ortamına zemin hazırlamıştır. İslamın temel kaynağı Kur'an nassının bu derece ihtilaflara ve tartışmalara konu olması oldukça rahatsız edici boyutlara ulaşmış olacak ki, Halife Osman'ın bir nevi isyanı ve ikazına muhatap olmuştur.

Yedi harfle ilgili tartışmanın küfür olduğunu vurgulayan el-ahrufü's-seb'a hadislerini hatırlatan böylesi bir tabloda Ermenistan ve Azerbaycan üzerine yapılan seferde Kur'an kırâatı bağlamında meydana gelen olaylar bardağın son damlası olarak, Kur'an'ın istinsahını gündeme getirmiştir. İbnü'l-Esir'in (630/1233) aktardığı rivayet, olayın gelişim sürecini özetlemektedir: Huzeyfe, Azerbaycan seferi sonrasında Saîd b. As'a şöyle der: "Yaptığım bu seferde öyle bir şey gördüm ki, insanlar bu şekilde bırakılsalar daha sonra düzelmeyecek şekilde Kur'an hakkında ihtilafa düşecekler. Saîd bunun ne olduğunu sorunca, Huzeyfe şöyle devam eder: Hımslılardan bazılarını gördüm. Kırâatlarının diğerlerinin kırâatlarından daha üstün olduğunu iddia ediyorlardı. Onlar Mikdad'dan okudular. Kufeliler de, Şamlılar da aynı şekilde kırâatlarının daha üstün olduğunu söylüyorlardı. Kufeliler kırâatlarını İbn Mesud'dan aldılar. Ebu Musa'dan okuyan Basralılar da aynı şeyi iddia edip mushaflarını "Lübabü'n-Nukul" diye isimlendiriyorlardı."

Kufeye ulaştıklarında Huzeyfe bu olayı insanlara haber verip onları endişe duyduğu hususlarda uyarmış, içlerinde ashabın da bulunduğu, çoğu tabiinden olan grup Huzeyfe'yi onaylamışlardır. İbn Mesud'un talebeleri "Biz şimdi İbn Mesud kırâatı üzerine okuyamayacak mıyız?" diye tepki gösterince, Huzeyfe kızmış ve onları susturmuş, ömrü yeterse bu hâdiseleri Hz. Ömer'e ileteceğini söylemiştir.[198]

[198] İzzeddin İbnü'l-Esir, **Kâmil**, c.III, s.8

Olayın bundan sonrasını aktaran rivayet ise şöyledir: "Huzeyfe Ermenistan ve Azerbaycan seferlerinde Şam ve Iraklılarla birlikte savaşırken, onların kırâattaki ihtilafı Huzeyfe'yi korkutmuştur. Bu sebeple, Hz. Osman'a gelerek: "Ey Müminlerin emiri, Kur'an konusunda Yahudî ve Hristiyanların ihtilafa düşmeleri gibi ihtilafa düşmeden bu ümmete yetiş.!" der. Bunun üzerine Hz. Osman Hafsa'ya bir elçi göndererek ondaki mushafı istinsah için ister. Hz. Hafsa mushafı gönderir. Halife Osman; Zeyd b. Sabit, Abdullah b. Zübeyr, Saîd b. As ve Abdurrahman b. Haris b. Hişâm'dan oluşan dört kişilik gruba emreder ve onlar da mushafı istinsah ederler. Hz. Osman bu heyetteki üç Kureyşli üyeye; "Zeyd ile bir şeyde ihtilafa düşerseniz, onu Kureyş lehçesine göre yazın. Çünkü Kur'an, Kureyş lehçesi ile inmiştir." ikazında bulunur. Heyet denileni yapıp mushafları çoğaltınca, Hz. Osman ana mushafı Hafsa'ya, diğerlerini de her bir tarafa gönderir ve bunların dışında kalan bütün sahîfe ve mushafların da yakılmasını emreder."[199]

Rivayetten de anlaşılacağı üzere komisyon üç Kureyşli ve ensardan Zeyd b. Sabit olmak üzere dört kişilik gruptan oluşmaktadır. Bu yaygın olan görüştür. Bunun yanında komisyonun 12 kişiden oluştuğunu bildiren rivayetlere de rastlamak mümkündür.[200] Bu rivayetlerden, içlerinde Übey b. Ka'b'ın da bulunduğu on iki kişinin yaptığı derlemeden sonra Hafsa'dan cem' edilen mushafın istenerek yapılan derlemenin bu mushafa arz edildiği anlaşılmaktadır.[201]

Maşalı, Buharî ve Tirmîzî rivayetlerinde Hz. Osman'ın istinsaha başlamadan önce bir derlemede bulunduğuna ve bunun için de istinsah heyetinden farklı bir heyet oluşturduğuna dair bir bilginin bulunmamasına bağlı olarak, Sicistânî'nin (316/929) Hz. Ebubekir dönemindeki derleme faaliyetini dile getiren rivayetlerle istinsah faaliyetini dile getiren rivayetleri birbirine karıştırmış olabileceğini düşünmektedir.[202] Şen, "Muhtemelen bu dört kişi çekirdek kadroyu oluşturduğu için kaynaklar daha ziyade bu isimler üzerinde durmaktadır. Ama

---

[199] Ebû Ubeyd, **Fezail,** s.153; Buharî, Fezail'l-Kur'an, 3; Tirmizî, Tefsirü'l-Kur'an, 10.

[200] İbn Ebû Davud, **Kitâbü'l-mesahif,** c.I, s.213-214; Mekkî, **İbane,** s.49; Ebu Şâme, **Mürşid,** s.60.

[201] İbn Ebû Davud, **Kitâbü'l-mesahif,** c.I, s.213-214.

[202] Maşalı, **Kur'ân'ın Metin Yapısı,** s.74.

bizde heyetin on iki kişiden oluştuğu kanaati hâkimdir." derken,[203] Çetin dört kişi görüşünü ekseri rivayetlere hamleder.[204] Hamidullah ise, on iki kişinin birkaç nüsha hazırlamak için çalışmış olma ihtimalinden bahsetmektedir.[205] Bize göre de asil üyelerden oluşan komisyon dört kişilik olmalıdır. Rivayetlerde geçen on iki sayısı ise komisyona yardım eden üyeleri îma ediyor olabilir. Nitekim daha önce de yer verdiğimiz gibi, ilk cem' esnasında da Hz. Ömer ve Übey gibi sahabilerin Zeyd b. Sabit'e yardım ettiklerinden bahsedilmektedir.

Hz. Osman, Zeyd b. Sabit'i kırâat ve yazısının güzel olmasından dolayı istinsah heyetinin hattatı, Saîd b. As'ı ise içlerindeki en fasih kimse olması hasebiyle ayetleri okumak suretiyle yazdırmakla görevlendirmiştir.[206] Komisyonun üzerinde ihtilaf ettikleri tek husus ise, التابوت kelimesinin yazımıdır. Zeyd bu kelimenin ta-i merbuta ile diğerleri ise ta-i mebsuta ile yazılmasını istemişler; konu Hz. Osman'a intikal edince o, Kur'an'ın Kureyş lisanıyla indiğini delil göstererek kelimenin التابوت şeklinde yazılmasını söylemiştir.[207]

Rivayetlerden de anlaşıldığı üzere istinsah komisyonunun, beş yıllık süre içerisinde tamamlanan bu istinsah işleminde takip ettikleri bir takım kriterler vardır. Bunlara göre; öncelikle istinsah işleminde Hz. Ebubekir zamanında cem' edilen mushaf esas alınacaktır. Nitekim istinsah öncesi Hafsa'dan istenen mushaf daha sonra kendisine geri iade edilmiştir. Komisyon üyeleri arasında bir ihtilaf çıkacak olursa, Kureyş lehçesi esas alınacaktır. Bunun da sadece bir kelimede söz konusu olduğunu yukarıda aktarmıştık. Mushafların Kur'an olduğu sabit olan arza-i ahîrede karar kılan kırâat üzere yazılması da yine kaynakların değindiği

---

[203] Şen, **Kur'ân'ın Metinleşme Süreci,** s.237.

[204] Çetin, **Kur'an İlimleri,** s.85.

[205] Hamidullah-Yaşaroğlu, **Kur'an-ı Kerim Tarihi,** s.49.

[206] İbn Ebû Davud, **Kitâbü'l-mesahif,** c.I, s.206, 209, 210, 211.

[207] Dânî, **el-Mukni fî ma'rifeti mersûmi mesâhifi ehli'l-emsar,** thk. Nevre bint. Hasen el-Hummeyd, Riyad, Dârü't-Tedmüriyye, 2010, s.143; İbn Hacer, **Fethu'l-Bârî,** c.IX, s.26; İbn Kesir, **Fezail'l-Kur'an,** s.34

kritelerden bir diğeridir.[208] Yazma işini Zeyd b. Sabit, yazdırma işini ise Said b. Âs üstlenecektir.[209] Bunların dışında bir de, müstenseh mushafların özelliklerinden çıkaracağımız kıstaslar vardır ki, bunlar da mushaflarda noktalama-harekelemenin olmaması, tek bir resimle gösterilmesi mümkün olan kırâatların noktasız-harekesiz yazım ile temsili, tek bir resim ile gösterilmesi mümkün olmayan kıraatların da mushaflara dağıtılması gibi hususlardır.[210] Yine Hz. Osman'ın emri ile müstenseh mushaflar dışındaki mushafların imhası da alınan prensip kararları arasındadır.[211]

Elbette Kur'an'ın cem'i ve istinsahı ile ilgili burada değinmediğimiz tartışmalı bir takım konular daha vardır. Ancak amacımız sadece kırâatlar ile mushaf ilişkisine ışık tutacak ve meselenin üzerine bina edileceği temeli oluşturmak adına ilgili bilgilere burada yer vermekten ibarettir. Burada detaylı bir şekilde ele almadığımız konulardan biri de ana kentlere gönderilen mushafların sayısı ve bu mushafların akıbeti meselesidir.[212] Bu mushafların sayısının dört,[213] beş, yedi,[214] dokuz adet[215] olduğu ve gönderilen şehirlerin sayısına göre Mekke,

---

[208] Zürkânî, **Menahil,** c.I, s.257-258; Karaçam, **Kur'an-ı Kerim'in Nüzulü ve Kıraatı,** s.203; Çetin, **Kur'an İlimleri,** s.86; Demirci, **Kur'an Tarihi,** s.155.

[209] İbn Ebû Davud, **Kitâbü'l-mesahif,** c.I, s.206, 209, 210, 211.

[210] Zürkânî, **Menahil,** c.I, s.258-259; Karaçam, **Kur'an-ı Kerim'in Nüzulü ve Kıraatı,** s.203-206.

[211] Ebû Ubeyd, **Fezail,** s.153; Buharî, Fezail'l-Kur'an, 3; Tirmizî, Tefsirü'l-Kur'an, 10; Zürkânî, **Menahil,** c.I, s.260.

[212] Bu mushafların akıbeti ile ilgili bkz. Tayyar Altıkulaç, **Hz. Osman'a Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif: (Türk ve İslam Eserleri nüshası),** İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2007, s.79-128; A.m, **Hz. Ali'ye Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif (San'a nüshası),** İstanbul, İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 2011, s.79-152.

[213] Dânî, **Mukni,** s.162-163; Muhammed Muhammed Abdüllatif İbn Hatîb, **el-Furkan,** Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y, s.39; Zerkeşî, **Burhan,** c.I, s.240.

[214] İbn Ebû Davud, **Kitâbü'l-mesahif,** c.I, s.239; Mekkî, **İbane,** s.49; Ebu Şâme, **Mürşid,** s.73, 74; İbn Hacer, **Fethu'l-Bârî,** c.IX, s.27; Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b.Musa el-Hanefi Aynî, **Umdetü'l-kari şerhi Sahihi'l-Buhari,** Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001, c.XX, s.26; Zürkânî, **Menahil,** c.I, s.402-403.

[215] İbn Vazıh Ahmed b. İshak b. Ca'fer Ya'kubî, **Tarih-i Ya'kubî,** Ya'kubi Leiden: E. J. Brill, 1883, c.II, s.197.

Basra, Kufe, Şam, Yemen, Bahreyn, Mısır ve el-Cezire şehirlerinden bazıları olduğu, bunların dışında bir mushafın da Medine de bulunduğu kaydedilmiştir.[216]

Bu konu bizim açımızdan sadece mushaflar arasındaki farklılıkların tespiti konusunda önem arz etmektedir. Ancak kaynaklarda mushaflar arası farklılıklar bağlamında altı mushaftan bahsedilmektedir. Bunlar, Medine, Mekke, Basra, Kufe ve Şam mushafları ile Hz. Osman'ın kendi yanında bıraktığı imam mushaftır. Birer muallim eşliğinde ana kentlere gönderilen bu mushaflardan sorumlu olarak, Zeyd b. Sabit'in Medine'de kaldığı, Adullah b. Saib'in Mekke'ye, Muğire b. Şihab'ın Şam'a, Ebu Abdurrahman es-Sülemi'nin Kufe'ye, Amir b. Kays'ın ise Basra'ya gönderildiği bilinmektedir.[217] Bu bilgileri birlikte değerlendirdiğimizde "imam mushaf" olarak isimlendirilen ve Hz. Osman'ın kendi yanında bıraktığı mushaf ile kaynaklarda farklılıklarına dair bilgiler sunulan ve beş muallim eşliğinde anılan beldelere gönderilen beş şehir mushafı olmak üzere toplam altı mushaf olduğu kanaati ağır basmaktadır.[218]

B. KIRÂATLARIN MUSHAFTAKİ İZ DÜŞÜMÜ

Bilindiği üzere yaklaşık olarak Hz. Peygamberimizin vefatından iki yıl önce inen yedi harf ruhsatı ve kırâatlar konusu bir kapsam belirlemesine şiddetle ihtiyaç duymaktadır. Bu iki olgu arasında mahiyet ayrımı yapmadan genel birikim üzerinden konuşacak olursak, elimizde müteradifler, lehçesel unsurlar ve lehçesel olmayan unsurlar olmak üzere üç grup okuma farklılığı vardır. Bu üç gruptan lehçesel unsurları temsil eden grup, aynı kelimenin farklı lehçelere göre okunması ile alâkalıdır. Yani resimde bir öneme sahip değildir. Lehçesel olmayan unsurlara gelince bunlardan bir kısmı aynı resim ile ifade edilebilirken diğer kısım ziyade-noksanlıklar ihtiva ettiğinden farklı yazımları gerektirmektedir. Farklı yazım

---

[216] Ya'kubî, **Tarih-i Ya'kubî,** c.II, s.197; Ebu Şâme, **Mürşid,** s.73, 74; İbn Hacer, **Fethu'l-Bârî,** c.IX, s.27; Ebü'l-Fazl Mir Muhammedî, **Buhus fî tarihi'l-Kur'ân ve ulumuhu,** Beyrut, Dârü't-Taaruf, 1980, s.164.

[217] Carullah Bigi Musa b. Fatıma Tatari Türkistani Kazani Musa, **Tarihü'l-Kur'an ve'l-mesahif,** Petersburg, Matbaatü'l-İslamiyye, 1905, s.29.

[218] Maşalı, **Kur'ân'ın Metin Yapısı,** s.82

gerektirenlerin müstenseh nüshalara dağılımına sonra işaret edilecektir. Müteradif gruptaki kelimeler ise manaya etki etmeyip, aynı mananın farklı lehçelere ait farklı kelimelerle temsili demek olduğundan ayrı bir resme ihtiyaç duymaktadırlar.

Lehçesel olan ve lehçesel olmayan gruplardan tek resimle ifade edilebilenler hususuna burada dikkat çekmek gerekir. Bizim aynı kitâbet değil de, aynı resim dememizin sebebi Kur'an yazım özellikleri bağlamında nakt ve i'cama racidir. Daha açık bir ifade ile, bu grupların aynı resim ile temsil edilebilmesinin kayıtsız şartı, noktasız ve harekesiz olmalarıdır. Bu durumda karşımızda önemli bir soru durmaktadır. Kur'an kitabetinde noktalama ve harekelemenin olmaması bilinçli bir tercih midir?

Hemen başında belirtmek gerekir ki, âlimlerin bu konuda iki farklı görüş etrafında toplandıklarını görüyoruz. Birinci görüşe göre; mushaf yazımında noktalama ve harekelemenin terk edilmesi bilinçli bir tercih olmayıp, bu dönemde kullanılan Arap yazısının karakteristik özelliğinden kaynaklanmaktadır. Araplar yazıyı Nebâtîler veya Süryânîlerden, yapılan seferler aracılığıyla almışlardır.[219] Özellikle Şam'a yapılan seferlerde başka yol olmadığından Nebâtîlerle kontak kurulmuştur.[220] Noktalamanın kullanılmadığı Süryânî ve Nebâtî dillerinden alınan Arapça bu yüzden başlangıçta noktalamadan hâlidir ki, mezkûr dillerin hala bu özelliğini muhafaza ettiği söylenmektedir.[221] Dolayısıyla Arapçada noktalamanın başlangıçta bulunmadığını söyleyenler, Arapçanın kendisinden alındığını

---

[219] Zeydan, **Tarihü't-temeddünni'l-İslâmî,** c.IIII, s.58. Ayrıca bkz. W. Montgomery Watt, **Kur'an'a Giriş,** çev. Süleyman Kalkan, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2006, s.46; Nabia Abbott, **The Rise of the North Arabic script and its Kur'ânic development with a full description of the Kur'ân manuscripts in the Oriental Institute,** Chicago, The University of Chicago Press, 1939, s.1-16; Muhammad Mustafa A'zamî, **The history of the Qur'anic text: from revelation to compilation: a comparative study with the Old and New Testaments,** Leicester, UK Islamic Academy, 2003, s.118-120.

[220] Selahaddin Müneccid, **Dirasat fî tarihi'l-hatti'l-Arabi,** Beyrut, Dârü'l-Kitâbi'l-Cedid, 1972, s.19.

[221] Zeydan, **Tarihü't-temeddünni'l-İslâmî,** c.IIII, s.61; Abbott, **The Rise of the North Arabic script,** s.4-5.

söyledikleri diller ile Arapça arasındaki ortak özelliğe, noktalamanın olmamasına vurgu yapmaktadırlar.[222]

Diğer görüşü savunanlar ise, Arapçada noktalamanın Hz. Peygamber döneminde bilinen bir husus olduğunu düşünmektedirler. Bu durumda mushafların noktasız kaleme alınması bilinçli bir tercih olmaktadır ve sebepleri konuşulmalıdır. Aslında bu kanaatın zeminini mushaflarda noktalamanın olmamasının yedi harf ruhsatındaki genişliği temin amacıyla olduğu savı yatmaktadır.[223] Bu görüşün taraftarları Hz. Peygamberden rivayet edilen "Yâ ile tâ'da ihtilaf ettiğiniz zaman onu yâ ile yazınız."[224] naklini ve Muaviye'nin kâtipliğini yapan Muhammed b. Ubeyd b. Esv el-Ğassanî'nin rivayetini delil gösterirler. el-Ğassanî'nin bildirdiğine göre, kendisi Muavine'nin huzurunda yazarken Muaviye ona, "Ey Ubeyd, yazını rakş et, ben Hz. Peygamberin huzurunda yazarken rakş ederdim." demiştir. el-Ğassani, Muaviye'ye "rakş"'ın ne demek olduğunu sorunca; Muaviye ona, "Her noktalı harfe noktasını koy." diye cevap vermiştir.[225] Bu rivayetten sonra Hamidullah meseleyi şöyle yorumlar:

"Buradan harflere rakş konulması usûlünün Hz. Peygamberin son zamanlarında bilinen bir şey olduğunu anlıyoruz. Şüphesiz rakş başlangıçta pek yaygın değildi. Nitekim ne Hz. Peygamberin mektuplarının orijinallerinde ne de ashab dönemindeki Kur'an mushaflarının hiçbirinde, hatta Hz. Peygamber dönemine ait Medine kitabelerinde bu işaretlere rastlanmamaktadır. Hz. Ömer dönemi papirüslerinde ve Muaviye'nin Tâif'teki kitabesinin metninde de üzerinde

---

[222] Süheyla Yasin Cuburî, **Aslü'l-hatti'l-Arabi ve tatavvuruhu hatta nihayeti'l-asri'l-Ümevi,** Bağdad, Câmiatu Bağdad, 1977, s.155.

[223] Dânî, **el-Muhkem fî nakti'l-mesahif**, thk. İzzet Hasan, Dımaşk, Dârü'l-Fikr, 1986, s.2-3.

[224] İzzeddin İbnü'l-Esir, **Üsdü'l-Gâbe,** c.I, s.395.

[225] Hatib el-Bağdadi, **el-Câmi' li-ahlâki'r-ravi ve âdâbü's-sami',** thk. Tahhan Mahmûd, Riyad, Mektebetü'l-Maârif, 1983,c.I, s.269; Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur el-Mervezi Sem'anî, **Edebü'l-imlâ' ve'l-istimlâ',** thk. Marx Weisweiler, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981, s.171. Ayrıca bkz. Suyûtî, **Tedribü'r-ravi fî şerhi Takribi'n-Nevevi,** thk. Ebu Kuteybe Nazar Muhammed el-Farabî, Riyad, Mektebetü'l-Kevser, **1995**, c.I, s.499.

belirtici nokta bulunan harfler nadirdir. Bununla birlikte toplumdaki insanların bu usûlü daha Hz. Peygamber hayatta iken bildiklerinde şüphe yoktur."[226]

Hz. Peygamber zamanında noktalamanın bilindiğini gösteren başka bir delil olarak, İbn Abbas'tan gelen, "Her şeyin bir nuru vardır, yazının nuru da noktadır"[227] rivayeti gösterilir. Ayrıca yine son zamanlarda bulunan papirüs ve kitâbenin kaynaklığı da, konuya ışık tutmaktadır. Nitekim Müneccid eserinde cahilî Arap yazısına kaynaklık eden Ârâmî çıkışlı Nebâtî yazının gelişmiş formuyla ilgili özelliklerden bahsederken harflerin harekelemeden hâli olduklarından söz eder.[228] Başka bir yerde ise birbirine benzeyen harflerin arasını ayıran noktalamanın Nasr b. Asım (89/707) ile Yahya b. Ya'mer'e (129/746) isnadını hatalı bulur. Hicrî 22 senesine ait olan ve bazı harflerinin üzerinde noktalamalar bulunan papirüs[229] ile yine hicri 58 senesine ait bazı harfleri noktalı kitabeler[230] bu işaretlemelerin Nasr b. Asım ve Yahya b. Ya'mer'den önce olduğunu gösterir.[231]

Eserinde noktalamanın bu iki isimden önce bulunduğuna dair başka deliller de sunan Müneccid, Kur'an'ın ilk halinin (Hz. Ebubekir mushafını kastediyor olabilir) noktalı olup ashabın mushafı kasten noktalardan arındırdığını söylerken tezini İbn Cezerî'nin (833/1429) kullandığı tecrid kelimesi üzerine kurar.[232] Ebu'l-Esved'in (69/688) ilk irap noktalamasını yapan kimse olduğunun rivayetlerde zikredildiğini belirten ve bu konuyla ilgili yorum yapmayan

---

[226] Hamidullah, **Hazreti Peygamber'in Altı Orjinal Diplomatik Mektubu ve Arap Yazısının Temeline Giriş,** trc. Mehmet Yazgan, İstanbul, Beyan Yayınları, 1990, s.40.

[227] Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Ali b. Ahmed Kalkaşendî, **Subhü'l-a'şa fî sınaati'l-inşa,** şrh. ve tahkik Muhammed Hüseyin Şemseddin, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987, c.III, s.147.

[228] Müneccid, **Dirasat fî tarihi'l-hatti'l-Arabi,** s.19.

[229] Bu papirüs Erzherzog Rainer koleksiyonunda muhafaza edilip, 1894 yılında 558 no ile Viyana sergisi rehberinde neşredilmiştir. Bkz. Hamidullah, **Hazreti Peygamber'in Altı Orjinal Diplomatik Mektubu,** s.36

[230] Bu kitabe Mekke'nin güney doğusunda Taif şehri yakınlarında bir tepe üzerinde bulunmuştur. Bkz. Hamidullah, **Hazreti Peygamber'in Altı Orjinal Diplomatik Mektubu,** s.35

[231] Müneccid, **Dirasat fî tarihi'l-hatti'l-Arabi,** s.126.

[232] Müneccid, **Dirasat fî tarihi'l-hatti'l-Arabi,** s.126.

Müneccid,[233] kanımızca harekelemenin Ebu'l-Esved tarafından ihdas edilme ihtimalini düşünmektedir. Bu durumda Nebâtî yazının "i'cam"'dan hâli olduğunu söylerken noktalamayı kastetmişse, noktalamanın ilk cahilî yazıda bulunmayıp sonradan ve fakat Peygamberimizden önce bulunduğu kanaatini taşımaktadır. Eğer "icam"'dan kastı[234] harekeleme ise, bu durumda noktalamanın Nebatî yazıdan geldiği ihtimali de düşünülebilir.

Arapların kullanmakla birlikte çoğu zaman tercih etmedikleri ve o zaman için fazla kullanımının yazının muhatabı için bir su-i zan doğurabileceği söylenen[235] noktalamayı, harflerin birbirlerine benzerliğinin önüne geçilme gerekliliğinden ötürü, Ebu'l-Esved dönemine dek geciktirilmesi makul değildir.[236] Zaten, Peygamberimiz devrinde günlük yazışmalarda ش, ن, خ, ذ, ز gibi harflerde noktalamanın kullanıldığı bilinmektedir.[237] Bu durumda, noktalamanın Arap yazsına ne zaman girdiğini tam olarak tespit etmek oldukça güç olmakla birlikte, Nasr b. Asım ve Yahya b. Ya'mer'in noktalamayı icad eden kimseler olmadıkları tarihi vesikalarla sabit olmaktadır.[238] Bu tarihi İslam öncesi döneme kadar götürenler vardır. Noktalamanın İslam'dan önce varlığını savunanlar, içerisinde رقش fiilinin geçtiği Tağlebi'nin şiirini[239] delil getirirler.[240] Bunun da ötesinde noktalamanın Arap harflerinin vaz'ı esnasında konulduğuna dair rivayetlere bile rastlamaktayız. Bu görüşe göre, Arap harflerinin suretlerinin vaz'ı, ayrı ve bitişik yazımları ile noktalama aynı zamanlarda ihdas edilmiştir.[241]

---

[233] Müneccid, **Dirasat fî tarihi'l-hatti'l-Arabi,** s.125.

[234] Bizi böyle bir varsayıma götüren, onun bugün "şekl" dediğimiz şeylerin irab harekeleri; "nakt veya i'cam" dediğimiz şeylerin de harfleri ayırt eden noktalar.. açıklamasını yapmasıdır. Acaba Müneccid, Nebatî yazının i'cam'dan hali olması ile neyi kastetmektedir? Bkz. Müneccid, **Dirasat fî tarihi'l-hatti'l-Arabi,** s.19.

[235] Zeydan, **Tarihü't-temeddünni'l-İslâmî,** c.IIII, s.62.

[236] Kalkaşendî, **Subhü'l-a'şa,** c.III, s.149.

[237] Cuburî, **Aslü'l-hatti'l-Arabi,** s.157.

[238] Cuburî, **Aslü'l-hatti'l-Arabi,** s.159.

[239] Hayreddin Ziriklî, **el-A'lam: Kâmusu terâcim,** Beyrut, y.y, 1970, c.II, s.66.

[240] Cuburî, **Aslü'l-hatti'l-Arabi,** s.157.

[241] Kalkaşendî, **Subhü'l-a'şa,** c.III, s.149.

Kullanılan deliller de dikkate alındığında, Arap dilinde noktalamanın -zamanını tam olarak tahdid etmek mümkün olmasa da- Hz. Peygamber döneminde bilindiğini düşünmek çok uzak gelmemektedir. Bu durumda noktalamanın mushaf yazımında kullanılmaması bilinçli bir tercihin ürünü olarak aynı resim ile gösterilmesi mümkün olan okuma farklılıklarını temsil amacı üzerine mebnîdir. Yine bu kabulün ikinci merhalesinde doğal olarak mushaf yazımında noktalamanın yedi harf ruhsatından önce de kullanılmadığını söylersek, lehçesel olmayan unsurların yedi harf ruhsatından bağımsız bir şekilde kayıt altına alındığı kanaatına varabiliriz. Ancak, Hz. Peygambere inen vahiylerin kayıt altına alınması meselesine dair elimizde bulunan rivayetler, kaydın nokta ve hareke bakımından keyfiyeti noktasında yeterli veriler sunmamaktadır. Dolayısıyla lehçesel olmayan kırâat farklılıklarının nüzulü, (teaddüdü açısından) yazımının keyfiyeti, kişisel mushaflardaki iz düşümü gibi meseleler hakkında yeterli delil olmadan yargıya varmanın çok sağlıklı olmayacağını düşünmekteyiz.

Bu noktada zihnimizdeki soru/sorunları aydınlatacak yeterli verilerin bulunmaması durumu, Hz. Ebubekir dönemi için de geçerlidir. Hz. Ebubekir zamanında gerçekleştirilen Kur'an'ın cem'inde Hz. Ebubekir ve Ömer tarafından ashabdan ellerinde bulunan Kur'an ayetlerinin hepsinin iki şahit ile birlikte Zeyd'e getirilmesinin istendiğini biliyoruz.[242] Bu iki şahidin metnin ve o metnin telaffuzunun Hz. Peygamber kaynaklı olduğuna şehadet etmesi gerekecektir. Hıfz ve kitâbetin Hz. Peygamberden ve onun kontrolünde alındığının iki şahitle ispat edilmesinin, bu şehadetin çift kutbu için de ayrı bir önemi vardır. Ayetlerin yazımı, hıfz ile kayıt altına alınmadığında çok daha fazla okuyuşa muhtemelken, kayıt altına alınmayan hızf da unutma, yanılma, aktarılamama gibi arazlarla yüzleşecektir. Bunun yanında yedi harf bağlamında lehçesel okuma farklılıklarından aynı resim ile ifade edilen farklı telaffuzlar her ne kadar problem teşkil etmese de, müteradif kelimelerin farklı yazımı gerektirmesi kitabet açsısından önemini korumaktadır. Tam da burada, daha önce "Kırâatlarda Nesih" başlığı altında incelediğimiz önemli bir problematiğin başlangıç noktasına işaret

[242] İbn Ebû Davud, **Kitâbü'l-mesahif,** c.I, s.157, 171-172; Suyûtî, **İtkan,** c.I, s.128; Zürkânî, **Menahil,** c.I, s.252.

eden birçok soru ile karşılaşmaktayız. Zeyd, Hz. Ebubekir döneminde gerçekleştirilen cem' esnasında mushafa müteradifleri aldı mı, almadı mı? Hz. Ebubekir ile Hz. Osman mushafları arasında şümûl açısından bir farklılık var mıydı, yok muydu? Hz. Osman mushafını tek harf üzere istinsah ettirdiyse, Hz. Ebubekir mushafı yedi harf üzere mi kayda alınmıştı? Yedi harf üzere kayda alındıysa, bu mushafa müteradifler de yazılmış mıydı? Yazıldıysa arza-i ahîrede bunlar kaldırılmamış mıydı? Zeyd mushafı arza-i ahîre üzere cem' etmemiş miydi? Başka mensuh ayetler de bu mushafta yer aldı mı? Yoksa mensuh olmayanları Hz. Osman mushafı mı neshetti?

Bütün bu soruların cevabına geçmeden önce meselenin özünde mushafın cem' ve istinsahının arka planına dayandığı, bu arka planın yedi harf nazariyesiyle birlikte düşünüldüğünde ise ortaya çok karmaşık bir tablonun çıktığı; bütün bu sorulara da bu tablonun sebebiyet verdiği anlaşılmaktadır. Yani mesele somut tarihi verilerden hareketle bir sonuca varmaktan çok, nazariyede benimsenen tercihin zemini doldurmaya yöneliktir.

Öncelikle yedi harf-içerik bakımından Hz. Ebubekir mushafı ile Hz. Osman mushafı arasındaki farkı tespit etmek gereklidir. Bize göre bu fark sebep ve keyfiyet farklılığından öte geçmemektedir. Hz. Ebubekir döneminde gerçekleşen cem', çok sayıda hafızın şehit düşmesi sebebiyle bir endişe sonucunda Kur'an'ı bir araya getirmekten; Hz. Osman zamanında meydana gelen istinsah da, ihtilafların çoğalması ve kırâat farklılıklarının sebep olduğu, İslam toplumundaki ilişkileri yıpratan, güven ortamını zedeleyen ihtilafları gidermekten ibarettir. Keyfiyet olarak da cem' ile istinsah; cem' olayında ayetlerin ilk dönemlerden itibaren vahyin yazılmasında kullanılan malzemelerden iki şahitle birlikte toplanması, istinsah olayında ise cem' edilmiş mushafın esas alındığı bir çoğaltma işlemi olması bakımından ayrılırlar.[243]

Bu aslında anlaşılır ve üzerinde ihtilaf olmayan bir durumdur. Ancak Hz. Osman'ın Kur'an'ı cem' etme sebebindeki ihtilafların önüne geçme ve kırâatlarda

[243] Ebu Tahir Abdülkayyum Abdülgafur Senedî, **Cem'u'l-Kur'an fi Ahdi'l-Hulefâi'r-Râşdîn,** Medine, Mücemmaü'l-Melik Fehd li-Tıbaati'l-Mushafi'ş-Şerif, t.s, s.49.

tevhidi sağlama etkenini anlamlandırırken önüne geçilecek ihtilaflar ve tevhidi sağlanacak kırâatlar yedi harf ile özdeşleştirilince mesele tamamen farklı bir boyut kazanmaktadır. Bu okumanın açılımı şöyledir: Eğer Hz. Osman'ın istinsahtaki amacının ihtilafları giderip tevhidi sağlama olduğunda ittifak ediliyorsa, bu tevhidin sağlanması yedi harfin bir harfe indirilmesiyle gerçekleşecektir. Zaten Hz. Osman bu konuya açıklık getirip, ihtilafa düşüldüğünde Kureyş lehçesinin tercih edilmesini söylemiştir.[244] Hz. Ebubekir'in cem' sebebi farklı olunca veya bu mushafın ayrılıklara mâni olmadığı; hatta bu mushafa rağmen ihtilafların neş'et ettiği düşünülünce, Hz. Ebubekir mushafının Hz. Osman mushafından farklı olarak yedi harfi içerisinde barındırması gerekecektir.

Burada yedi harfin lehçesel farklılıklar olarak okunduğu gözden kaçırılmamalıdır. Dolayısıyla, Hz. Osman mushafında tercih edilen Kureyş lehçesi diğer lehçeleri ötelemektedir. Meselenin kırâat boyutuyla kesişmesi, durumu daha bir karmaşık hale sokmuştur. Bu durumda yedi kırâat tek harfin yedi okunuşu mudur? Yoksa farklı bir şeyle mi açıklanmalıdır? Peki, ya yedi harften bire indirilen, Osman mushafının farklı lehçelere yönelik okumalara da muhtemel olması; dahası bunların başından beri bir sened zinciri ile okuna gelmesi nasıl anlamlandırılacaktır?

Hz. Osman mushaflarının yedi harften birisini barındırdığı görüşü, yedi kırâatı bir harfin muhtemel okunuşları olarak açıklamaktadır.[245] Yani İbn Teymiyye'nin (728/1328) selef ve eimmeden âlimlerin çoğuna nispet ettiği bu görüşte,[246] bugün elimizde bulunan sahih kırâatlar Kureyş lehçesine göre kaleme alınan tek resim ile okunmaktadırlar. Yedi harfi sadece yedi lehçeye ait müteradiflerle açıklayan görüş ise, sureti bir olmakla birlikte bir harfin ref, nasb, cer, sakin veya şeddeli okunmaları ile bir harfin diğer bir harfe nakledilmesi nevinden kırâat ihtilaflarını yedi harften çok farklı görmek zorundadır.[247]

---

[244] Ebû Ubeyd, **Fezail,** s.153; Buharî, Fezail'l-Kur'an, 3; Tirmizî, Tefsirü'l-Kur'an, 10.

[245] Bkz. Hamevî, **el-Kavaid ve'l-işarat,** s.24; Nevevî, **Minhac,** c.VI, s.100.

[246] İbn Teymiyye, **Mecmuu'l-fetâvâ,** c.XIII, s.395.

[247] Taberî, **Câmi,** c.I, s.28-29; Ebu Şâme, **Mürşid,** s.148-149.

Bu görüşlerden ilki durduğu yer itibari ile yeni bir soruyla karşılaşmaktadır. Eğer Kur'an Kureyş lisanı olan tek harf üzere yazıldı, meşhur yedi kırâat da bu bir harfe dair resmin dışına çıkmamakta ise, meşhur yedi kıraatın içeriğinde neler vardır? Daha net bir ifade ile bu kırâatlar lehçesel okuyuşları içerisinde barındırmakta mıdır? Eğer barındırıyorsa tek lehçe ile yazılan mushafın farklı lehçeleri barındırması, -muhtemel olması anlamında değil- sahih senedle okunması anlamında neyi ifade etmektedir? Yok, barındırmıyorsa bugün okuduğumuz aşerede neden sadece Kureyş lehçesine ait kullanımlar tespit edilip, meşhur yedi kırâata ait diğer kullanımlar ilgâ edilmemiştir?

Bu önemli çıkmazı aşmak elbette kolay değildir. Bununla birlikte bazı âlimlerin bu konuda çaba sarf ettikleri de görülmektedir. "Mushaf bir harf üzere yazılmıştır. Hattı ise noktasız ve harekesiz olduğundan birden fazla harfe imkân tanımaktadır. Hattın tanımış olduğu bu imkân ise diğer altı harfe racidir."[248] diyen Mekkî, (437/1845) anlaşılan kitâbet merkezli düşünülen tek harfe indirmenin tilavet bazında devam ettiğini düşünmektedir.

Bu görüşü doğru bulan, sahih hadis ve meşhur rivayetlerin bu manayı gösterdiğini ve kanıtladığını söyleyen İbn Cezerî (833/1429) ise;[249] "Mushaf tek bir harf üzere yazılmıştır. Fakat nokta ve harekeden yoksun bırakılmasından ötürü bir harften daha fazlasını kapsar. Çünkü sahabe idgam, imâle, teshil, nakil gibi diğer altı harften olanları terketmemişlerdir. Onların terkettikleri, bundan önce söz konusu olup kendisiyle okumak mübah kılınan ziyade-noksanlık gibi hususlardır."[250] demektedir.

Ancak bütün bu açıklamaların konuyu çözmek yerine daha bir karmaşık hale soktuğu görülmektedir. Diyelim ki; mushaf tek bir harf üzere yazılmıştır. Fakat nokta ve harekeden yoksun bırakılmasından ötürü bir harften daha fazlasını kapsar. Bu durumda Kureyş lehçesi üzerine yazılan mushaf yedi harften biri ise, Hz. Ebubekir mushafı kaç lehçeye ait kaç yazımdan oluşmaktadır?

---

[248] Mekkî, **İbane,** s.24.

[249] Bkz. İbn Cezerî, **Neşr,** c.I, s.31.

[250] İbn Cezerî, **Müncid,** s.106.

Adım adım gidecek olursak; öncelikle Hz. Osman'ın mushaf yazımında ihtilafa düşülecek olursa Kureyş lisanı ile yazılmasını söylemesi, kanaatımıza göre kitâbetle ilgili bir durumdur. Yani, halife farklı lehçesel telaffuzların yazıya yansımamasını dikte emektedir.[251] Zaten bu da Kur'an'ın hepsinde sadece التابوت kelimesinin yazımında söz konusu olmuştur.[252] Konuyla ilgili İzmirli İsmail Hakkı (1868-1946) şunları kaydetmektedir:

"Mushaf-ı Osmanî nokta ve hareke ile yazılmamış, vav, elif gibi bazı harfler resm-i Kur'an'da terk edilmiş, yalnız vücuh kırâatı olmak üzere bir şekl-i hattî ile yazılmıştır. Çünkü aranılan cihet, hat değil, belki hıfz-ı Kur'an idi. Osman-ı Zünnureyn "Aranızda ihtilaf vukuunda lügat-i Kureyş üzere yazın" demesi sure ve ayetler veya kelimât-ı Kur'anniyye hakkında değil idi, belki resm-i hatta aitti. Nitekim Zeyd b. Sabit ile Saîd b. Âs arasında "tabut" kelimesinin imlasında ihtilaf çıkmış idi…"[253]

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, yazımı farklı olan lehçesel unsurları düşündüğümüzde karşımızda sadece müteradifleri bulmaktayız. Müteradifler dışında mushaflara yansıyan müdrec kırâat kabilinden ilave ibareleri söylemimizin dışında tutmaktayız. Meseleyi müteradifler üzerinden okursak; yazımda Kureyş lehçesinin esas alınmasından dolayı Kureyş lehçesine ait olmayan unsurların Hz. Osman mushafının dışında bırakılması demek, yedi harfi içerisinde barındıran Hz. Ebubekir mushafında müteradif kelimelerinin yazılmış olması demek olacaktır. Bu ise istinsah esnasında, Hz. Ebubekir mushafının esas alınmasına dair prensiple hiç uyuşmamaktadır.

İstinsah işleminde ihtilafa düşüldüğünde Kureyş lehçesi ile yazılması meselesi, farklı lehçelere ait müteradif kelimeler veya fonetiklerden Kureyşî olanların yazılmasını mı önermektedir; yoksa lehçesel yazım-imlâ özellikleri vardır da, aynı kelimenin farklı lehçelere göre farklı yazımlarından mı

---

[251] Örneğin bugün bile yöresel dilde ta-i marbuta ile yazılan bir kelime özellikle muzaf olduğu konumlarda meczum açık te ile okunmaktadır. Bu durum kelimenin kitabette, ta-i marbuta ile mi; yoksa ta-i mebsuta ile mi yazılacağı konusunda bir ikileme sebep olabilir.

[252] Dânî, **Mukni,** s.143; İbn Hacer, **Fethu'l-Bârî,** c.IX, s.26; İbn Kesir, **Fezail'l-Kur'an,** s.34.

[253] İzmirli, **Tarih-i Kur'an,** s.18-19.

bahsetmektedir? Rivayette التابوت kelimesi üzerinde kitâbette vuku bulan hadise, ikinci ihtimali gündeme getirmektedir. Bununla birlikte biz, bunun lehçesel imlâ özelliklerinin var olması gibi keskin bir ifadeyle değil de, telaffuzun simgesi olarak imlânın yansıtıcılığı ile açıklanmasını tercih etmekteyiz. Bununla da, lehçesel telaffuzların kültür ve ortak yazı dilinde simgelenmesini kastetmekteyiz.

Birinci ihtimali varsaydığımızda ise, ihtilafın sadece tek kelimede çıkmasını açıklamak çok zordur. Ayrıca yine bu varsayım, Hz. Ebubekir mushafının yedi harfi de kapsaması konusunda müteradiflerin yazılı olmasını gündeme getirmektedir. Daha sonra belirtmek gerekir ki, ister yedi harfi içerdiğini söyleyelim, ister bir harfi; (bu yedi harf anlamlandırması ile alakalı bir konudur) Hz. Ebubekir mushafı ile Hz. Osman mushafı arasında bir fark olduğunu savunmak makul değildir.[254] Hz. Ebubekir'in mushafında olup da, Hz. Osman'ın mushafına kaydedilmeyen hiçbir şey olmasa gerektir. Çünkü Hz. Ebubekir mushafı da, Hz.Osman mushafı da Hz. Peygamberin vahiy kâtiplerine yazdırdığı lafız üzerine kayda alınmıştır.[255]

Yedi harfe gelince bunun bir ruhsat olduğu ve lehçesel içeriği unutulmamalıdır. Nitekim lehçesel farklılıklar bir kelimenin aynı manayı ifade eden farklı bir telaffuzla ifadesi veya aynı manaya gelen kelimenin diğer lehçedeki karşılığı olan müteradifi ile yer değiştirmesidir. Hz. Osman'ın ihtilaf telkininde de gördüğümüz gibi, Kur'an ortak kültür ve medeniyet dili diyebileceğimiz Kureyş lehçesi ile inmiş ve yazılmıştır. Başından beri bu kitâbet ile kaleme alınıp muhafaza edilen Kur'an ayetlerinin yedi harf ruhsatı ile farklı lehçelere göre okunması, onun farklı lehçelere göre yazılmasını gerektirmemektedir. Kitâbet boyutlu tek grup olan müteradiflerin de belirli bir süre ve zarurete binaen kullanıldığı, arza-i ahîre ile kitabette olanın tekid ve

---

[254] Bkz. Muhammed Bahit el-Hanefi Mutiî, **el-Kelimatü'l-hisan fi'l-hurufi's-seb'a ve cemü'l-Kur'an,** el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1323, s.22-23; Abdülgafur, **Kur'an,** c.I, s.56.

[255] Ebu Şâme, **Mürşid,** s.70.

temkin olunduğu düşünülürse,[256] zaten kitabet boyutu olmayan lehçesel unsurların açıklanamayacak bir yanı kalmaz.

Şahsî nüshalara gelince; sahabilerin nüsha çoğaltımlarında lehçesel olan unsurları da yazıya geçirebildiklerinden bahsedebiliriz.[257] İster ferşî isterse fonetik veya müteradif okumalar olsun, sahabe bunları şahsî nüshalarına geçirmişlerdir. Tefsir kabilinden ilave metinler de buna dâhildir. Elbette bunların resmî müshafa mutabakatı tam değildir. Yine bu mushafların gerek sure sayıları gerekse tertibi konusunda da birbirlerini tutmadıkları görülmektedir. Hz. Ebubekir döneminde belirgin bir kırâat ve yedi harf problemi olmadığı için imam mushaf öncesinde olduğu gibi sonrasında da bu mushaflar kârileri vasıtasıyla işlevlerini görmeye devam etmişlerdir. Aslında imam mushafın tek nüsha olarak cem' edilmesi ve diğer bölgelere dağıtılmaması, bu özel nüshaları cem' olgusundan sonra daha da önemli bir konuma getirmiştir. Hiç şüphesiz bu mushafların Hz. Osman dönemine kadar yoğunlaşan tartışmalarda ve problemlerde en etkin rolü oynayacağı tartışılmaz bir gerçektir.[258] Öyleyse Hz. Osman'a atfedilen kırâatlarda tevhid olanı ilgâ değil; olana dönme ameliyesinden ibarettir.

C. MUSHAFLAR ARASINDAKİ FARKLILIKLAR

Hz. Osman döneminde istinsah edilen mushaflar arasında birtakım farklılıklar söz konusudur. Bu farklılıklar resm-i mushafın genel nitelikleri arasında değerlendirilmektedir ve esas itibarıyla iki tarzdır: İlki, kelimenin farklı imlâ biçimleriyle resmedilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu durumda lafızda herhangi bir değişiklik olmaz. Diğeri ise harf ziyade ve noksanlığı, ya da bir harfin yerini başka bir harfin alması şeklinde onun lafzî yapısında değişiklik meydana getiren farklılıklardır. İşte mushaflar arası farklılıklar ile kastedilen bunlardır.[259]

Ana kentlere dağıtılan mushaflar arasında birtakım farklılıkların bulunduğu, ilk dönemlerden itibaren mushaf incelemelerinde bulunan âlimler

---

[256] Bkz. Mustafa Altundağ, **Sahih Kıraatlerin Kaynağı,** İstanbul, Ensar Neşriyat, 2007, s.98-105.

[257] Salim, Abdülaziz, **Edva ala mushafi Osmân b. Affan ve rihletuhu şarken ve garben,** İskenderiye, Müessesetu Şebabi'l-Câmia, 1991, s.14.

[258] Dağ, **Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım,** s.100.

[259] Maşalı, **Kur'ân'ın Metin Yapısı,** s.256.

tarafından bizlere aktarılmıştır. İbnü'n-Nedim'in (385/995) verdiği listeye göre; mushaflar arasındaki farklılıklara dair kaleme alınan bu kitaplar ve müellifleri şunlardır: İbn Âmir, (118/736) *Kitabu İhtilafi Mesahifi'ş-Şam ve'l-Hicaz ve'l Irak;* Kisâi, (189/805) *Kitabu İhtilafi Mesahifi Ehli'l-Medine ve Ehli'l Kufe ve ehli'l-Basra;* Ferra, (207/822) *Kitabu İhtilafi Ehli'l-Kufe ve'l-Basra ve'ş-Şam fii'l-Mesahif;* Halef b. Hişâm,(229/843) *Kitabu ihtilafi'l-Mesahif* ve bunlardan günümüze ulaşabilen tek eser olan İbn Ebu Davud'un (316/929) *Kitabu ihtilafi'l-Mesahif* isimli kitabı.[260]

Mushafların ihtilaf ettikleri bu farklılıkların hepsini burada saymak istemiyoruz. Ama örneklemek açısından birkaçına değinip geçelim. Bakara Suresi 2/132. ayeti Medine ve Şam mushaflarında **أوصى** Mekke, Kufe, Basra ve imam mushafta ise **وصى** şeklinde yazılmıştır.[261] Kırâat imamlarından Nafi, İbn Âmir ve Ebu Cafer kelimeyi **أوصى** şeklinde okurken, diğerleri **وصى** olarak okumuşlardır. Dolayısıyla Nâfi ve Ebu Cafer Medine, İbn Âmir de Şam mushafına tabi olmuşlartur.[262] Tevbe suresi 10/107. ayet Medine ve Şam mushaflarında vav olmaksızın **الذين اتخذوا مسجدا** şeklinde yazılmışken, diğer mushaflarda vav ilavesi ile **والذين اتخذوا مسجدا** şeklinde kaydediliştir.[263] Bu ayeti Nâfi Medine, İbn Âmir de Şam mushafına uyarak istinafiyye olarak vav harfi olmaksızın okurken, diğer kırâat imamları atıf olarak vavlı okumuşlardır.[264] Mümin suresi 40/21. ayet Şam mushafında **كانوا هم أشد منكم** şeklinde, diğerlerinde ise **كانوا هم أشد منهم** şeklinde yazılıdır.[265] Bu ayeti sadece İbn Âmir muhatap sığası üzere kaf ile okumuştur.[266]

---

[260] Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak İbn Nedim, **Fihrist,** thk. Muhammed Rıza Teceddüd, y.y, t.y, s.38-39. Ayrıca bkz. Kâtib Çelebi, **Keşfü'z-zünun,** c.II, s.1809.

[261] İbn Ebû Davud, **Kitâbü'l-mesahif,** c.II, s.245, 253; Dânî, **Mukni,** s.106; Mekkî, **Keşf,** c.I, s.266.

[262] Bkz. İbn Mücahid, **Seb'a,** s.171; Mekkî, **Keşf,** c.I, s.265; İbn Cezerî, **Neşr,** c.II, s.222-223.

[263] İbn Ebû Davud, **Kitâbü'l-mesahif,** c.II, s.247, 254; Dânî, **Mukni,** s.108; Mekkî, **Keşf,** c.I, s.507.

[264] Bkz. İbn Mücahid, **Seb'a,** s.**318**; Mekkî, **Keşf,** c.I, s.507; İbn Cezerî, **Neşr,** c.II, s.**281**.

[265] Bkz. İbn Ebû Davud, **Kitâbü'l-mesahif,** c.II, s.273; Dânî, **Mukni,** s.110; Mekkî, **Keşf,** c.II, s.242.

Hadid suresi 57/42. ayet Medine ve Şam mushaflarında فإن الله الغني الحميد olarak yazılmışken, diğer mushaflarda فإن الله هو الغني الحميد formu üzeredir.[267] Bu ayeti de Medine kırâat imamları Nâfi ve Ebu Cafer ile Şam kırâat imamı İbn Âmir hüve olmadan, diğerleri ise hüve zamiri ile okumuşlardır.[268]

Hz. Osman'ın oluşturduğu istinsah heyeti, mushafların yazımı esnasında Hz. Ebubekir mushafını esas almışlardır. Bütün birikim açısından konuya bakıldığında, yedi harf ruhsatına bağlı lehçesel kırâat farklılıklarından müteradiflerin mushafların dışında kalması, mushaf hattının resmî bir vasıf kazanıp kişisel nüshalardan bu hatta uymayanların geçerliliğinin ilgâsı ile sağlanmış, diğer lehçesel unsurların kitâbetle alakası olmadığından bunlara dokunulmamıştır. Lehçesel olmayan unsurlara gelince, bunların mushafın resim formuna (tahkiken-taktiren) uyanlar ile farklı yazımları gerektiren ziyade-noksanlığa dair okumalardan oluştuğu bilinmektedir. Farklı yazımı gerektiren ziyade-noksanlıklar ise, Hz. Osman mushafına dağıtılan kırâatlardır ki, işte âlimlerin mushaflar arası farklılıklar başlığı altında inceledikleri bunlardır.

Mushaflar arasında bulunan bu farklılıkları Dânî (444/1053) şöyle açıklamaktadır: "Eğer mushaflarda bulanan zâid harlerin resmine dair farklılıklar sorulacak olursa şöyle derim: Bize göre; Hz. Osman Kur'an'ı mushaflarda toplayıp tek form üzere istinsah etmiş, Kur'an'ın resminde sahih olmayan ve kesinlik ifade etmeyen diğer lehçeleri değil de; Kureyş lehçesini esas almıştır. Bunu, ümmetin durumunu gözetmek ve geleceklerini temin için yapan Hz. Osman, bu harflerin Allah katından olduğu ve Hz. Peygamberden duyulduğuna kanaat getirmiştir. Ancak bu kırâatların tek mushafta yazılması sadece kelimenin iki defa tekrarı ile mümkündü ve bunda resmin temsil ettiği kırâatlar için bir karışma ve değişme ihtimali söz konusuydu. Bundan dolayı o, bu kırâatları mushaflara dağıtmıştır. Bunlar bazı mushaflarda isbat; bazılarında ise hazf

---

[266] Bkz. Mekkî, **Keşf,** c.II, s.242; İbn Cezerî, **Neşr,** c.II, s.365.

[267] Bkz. İbn Ebû Davud, **Kitâbü'l-mesahif,** c.II, s.248, 275; Dânî, **Mukni,** s.112; Mekkî, **Keşf,** c.II, s.312**.**

[268] Bkz. İbn Mücahid, **Seb'a,** s.627; Mekkî, **Keşf,** c.II, s.**312**; İbn Cezerî, **Neşr,** c.II, s.384**.**

edilmiştir ki, ümmet bunları Allah katından indiği ve Hz. Peygamberden duyulduğu şekilde muhafaza etsin."[269]

Müstenseh nüshalara dağıtılan faklılıkların Hz. Ebubekir mushafındaki keyfiyetine gelince; esasında bu konu ile ilgili yargılarımızın sadece bize ulaşan rivayetler muvacehesinde gelişmesi gerektiğinin farkındayız. Ne yazık ki, bu konuda elimizdeki bilgiler bize işin detaylarına inme imkânı sunmamaktadır. Bununla birlikte, -kesin yargıya varmasak da- Hz. Ebubekir mushafında bu farklılıkların dipnot (hamiş) olarak düşülmesi veya satır aralarına yazılarak kayıt altına alındığı söylenebilir.[270] Nitekim لا يستوي القاعدون ayeti indiğinde ayetin غير اولى الضرر lafzı olmadan indiği, İbn Ümmü Mektum gelip mazeretini arz edince غير اولى الضرر kısmının nüzul ettiği rivayet edilmiştir. Daha sonra, غير اولى الضرر lafzı ayetteki yerine Peygamberimizin emri ile yerleştirilmiştir. Hadiste Zeyd'in bu kısmın yerleştirileceği yeri bildiğini söylediği de aktarılmıştır.[271]

Kur'an'ın Hz. Peygamber zamanında yazımı ile alakalı da aynı ihtimallerden bahsedebiliriz. Yani bu farklılıklar ya Hz. Peygamber tarafından iki kişiye yazdırılmış, ya da bir kişiye yazdırılıp ikisinin de yazıda gösterilmesi emredilmiştir. Kastallânî (923/1517) de aynı paralelde şunları söylemektedir:

"Allah katından indiği kesin olup Hz. Peygamberin yazılmasını emrettiği kırâatlar, işte bu mushaflarda bulunan kırâatlardır. Bunlarda yedi harf kaynaklı bazı farklılıklar bulunmaktadır. Örneğin Tevbe suresi 100. ayette geçen جنات تجري من تحتها ibaresi Mekke mushafında burada yazıldığı şekilde من ilaveli, diğerlerinde ise من'in hazfi iledir. Vav ve he'lerin bazı mushaflarda hazfedilip bazılarında isbat edilmesi nevinden ana kentlere gönderilen mushaflar arasındaki farklılıklar da böyledir. Bu, ayetin ikisiyle birlikte indiğine hamledilir. Dolayısıyla Hz.

---

[269] Dânî, **Mukni,** s.118-119.

[270] Abdülgafur, **Kur'an,** c.I, s.54.

[271] İbn Kesir, **es-Siretü'n-nebeviyye,** thk. Mustafa Abdülvahid, Beyrut, Dârü'l-Ma'rife, 1976, c.IV, s.882.

Peygamber ya bunların yazımını iki kişiye emretmiş, ya da bir kişiye iki kırâatın da yazılmasını söylemiştir. Bunun dışında yer alıp mushafın hattına uygun düşmeyen kırâatlar ise, insanlara bir genişlik ve kolaylık olsun diye ruhsat olarak tanınmış kırâatlardandır…"[272]

Dolayısıyla denilebilir ki; Hz. Peygamber zamanında bu nevi kırâatlar, Hz. Peygamberin imlâsı ile vahyin yazıldığı malzemelere dağıtılmış veya ilgili ayete ilhak edilmiş olarak muhafaza altına alınmıştır. Hz. Ebubekir döneminde mushafın cem'i esnasında aynı şekilde mushafta muhafaza edilmiş, istinsah esnasında da müstenseh mushaflara dağıtılmıştır. Şehirlerde kırâat ihtilaflarının çoğaldığı bir dönemde Hz. Osman'ın daha önce olduğu gibi bu farklılıkları tek mushafta toplamayıp gönderilen her mushafta tek formu korumak istemesi, elbette dönemsel şartlar ve amaçlar açısından çok anlamlı gelmektedir.[273] Müstenseh mushaflarda bulunan bütün bu kırâatlar Allah'ın kelamıdır ve hiçbirisinin iptal edilmesi söz konusu olamaz.[274] Yine ziyade-noksanlık ve tebdil gibi değişiklikleri içeren bu kırâatların hiçbiri bir rivayet hatası veya kâtibin iskâtı olarak düşünülemez. Aksine bunlar Hz. Peygamberin farklı zamanlarda okumuş olduğu iki kırâatı da muhafaza etmek adına kasıtlı olarak yazılmışlardır.[275]

Neticede; kelimeye harf eklemek ve hazfetmek suretiyle gerçekleşen ziyade ve noksanlıklara dair bu farklılıkların tek dayanağı nakildir, muhafaza edildiği yerler ise mushaflardır. Zira bu okumalar yazı ile doğrudan alakalı oldukları için Hz. Osman döneminde çoğaltılan ve beldelere gönderilmiş bulunan mushaflara dağıtılmıştır. Sayıları ise sınırlıdır.[276]

---

[272] Kastallânî, **Letaifü'l-işârât,** s.67-68.

[273] Bkz. Abdülgafur, **Kur'an,** c.I, s.56.

[274] Dânî, **Mukni,** s.112.

[275] **Mukaddimetân,** s.121-122. Ayrıca bkz. Ebü'l-Fütuh Muhammed Hüseyin, **İbn Haldun ve resmü'l-mushafi'l-Osmani,** Beyrut, Mektebetu Lübnan, Librairie du Liban, 1992, s.9.

[276] Dağ, **Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım,** s.69.

D. MUSHAFIN SIHHAT KRİTERLERİ ARASINDAKİ YERİ

Mushafın sıhhat kriteri olması, bir kırâatın kabul edilmesi ve rivayetinin sahih olmasında mushafa uygunluk şartının aranıp/aranmayacağını karşılamaktadır. Sahih kırâatların kabul şartlarından biri olarak mushafa uygunluğun kriter olmasını anlamlandırmak için aslında başından beri bu başlık altında incelediğimiz kırâat-mushaf ilişkisinin mahiyetine vâkıf olmak gerekir.

Bilindiği üzere; siyasi otoritenin Kur'an'ı bir araya getirip koruma altına alması Hz. Ebubekir döneminde, dönemin sosyal ve siyasi olayları sebebiyle oldukça çalkantılı bir döneme giren kırâatlardan sahihlerini zabt altına alıp, tek form (tek harf değil) üzere dizayn etmesi ise Hz. Osman döneminde gerçekleşmiştir. İşte, ana kentlere dağıtılan mushaflara muhalif diğer mushafların yakılma işlemi bu çabanın olumlu sonuçlanması yönünde atılan nihâî adım olmaktadır.[277] Dolayısıyla, Hz. Osman mushafının kırâatlar konusundaki yeri ve önemi göz ardı edilemeyecek derecede büyüktür. Hz. Osman istinsah edilen bu mushaflarla, kırâatları sebebiyle kişilerin birbirlerini tekfir ettiği bir ortamda yeniden birliği ve asıl olana dönmeyi amaçlamıştır. Ümmet de bu işlemi onaylamış ve doğru olduğunda ittifak etmiştir.[278]

Hz. Ebubekir ile Hz. Osman mushaflarının Hz. Peygamber huzurunda yazılan ana metne mutâbık olduğu ve aralarında hiçbir fark bulunmadığını söylemek daha makuldür.[279] Hz. Ebubekir döneminde cem' edilen mushaf da arza-i ahîreye göre toplanmış, yine bu mushaftan da tilaveti mensuh olanlarla Hz. Peygamberin yazdırdığı Kur'an metnine aykırı olan ziyade-noksanlıklar, takdim-tehirler ve kelime ibdalleri çıkarılmıştır.[280] Zaten mushafın cem' işinde de,

---

[277] Bkz. Ebû Ubeyd, **Fezail,** s.153; Buhari, Fezail'l-Kur'an, 3.

[278] Abdülgafur, **Kur'an,** c.I, s.253.

[279] Abdülgafur, **Kur'an,** c.I, s.56.

[280] Abdülhay Hüseyin Fermâvî, **Resmü'l-mushaf ve naktuhu,** Mekke, el-Mektebetü'l-Mekkiyye; Cidde, Daru Nuri'l-Mektebat, 2004, s.105-106.

istinsah işinde de yazım görevini üstlenen Zeyd'dir. Cem' işleminde mushafı tek başına yazan Zeyd'e istinsah işleminde üç Kureyşli üye daha refâkat etmiştir. Hz. Osman tarafından Kureyş lehçesi üzerine yazılması söylenen ve Kureyşli olmayan Zeyd'in yazdığı mushafta sadece التابوت kelimesinin yazımında ihtilaf edilmesi de, aslında kitâbette ifadesi farklı olan fonetiklerin, cem' edilen mushafa alınmadığının bir diğer delilidir.

O zaman, Hz. Osman mushafının getirdiği nedir? Bu soruya şöyle cevap verilebilir: Hz. Osman istinsah ettirdiği bu mushaflarla Hz. Peygamber zamanında bir hacete binaen gündeme gelen müteradiflerin yerini kesinleştirmiştir. Yani zaten tek olan resmî mushafın dışında olup, kişisel mushaflara yansıyan bu kelimelerin Hz. Peygamber zamanında yapılan imlânın dışında olduğu ve ruhsata binaen bunlarla okunduğu noktasında çok önemli bir adım atmıştır. Bu noktada diğer fonetikler kitâbet açısından bir problem teşkil etmemektedir. Bunlar aynı kelimenin farklı lehçelere göre telaffuzundan ibarettir. Lehçesel olmayıp aynı formda kaleme alınamayanlar ise mushaflar arasında dağıtılarak, her mushafın tek form üzere yazılması; bunun yanında Hz. Peygamberden geldiği sabit hiçbir lafzın mushaflar dışında kalmaması sağlanmıştır.

Dolayısıyla, burada müteradifler bağlamında belirli bir zaman ve ihtiyaca binaen kullanılan ve resmî mushafın kitabetine yansımayan eş anlamlı okumaların şahsî mushaflar dikkate alındığında problem oluşturduğu söylenmelidir. Resmî mushafın tek olması, sahabe arasındaki ilim, fıkıh ve anlayış bakımından farklı seviyeler, okuma-yazma oranı, yedi harf ruhsatına tanıklık edenlerin bunları asıl sanabileceği etkeni ile bu ortamı teneffüs edemeyenlerin taassub ve şüphe odaklı tavırları gibi sebeplerin etrafını çizdiği bir resimde artık resmî olan tek kitabeti vurgulama ve diğerlerinin yasaklanması elzem gözükmektedir. Konuyla ilgili Bilmen'in açıklamaları manidardır:

"Filhakika Müslümanlık genişlemiş, Müslümanlar arasında talim ve terbiyece bir vahdet tecelli ederek her Müslüman, Kur'an-ı Mübin'i asıl olduğu Kureyş lehçesi üzere okumaya müsteid bir hale gelmişti. İslamiyet'in başlangıcında gösterilmesi hikmet müktezâsı olan teshilâta hacet kalmamıştı. Binaenaleyh beyhude yere ihtilaflara, yanlış tevcih ve telakkilere yer verilmemesi için Kur'an-ı Kerim'in tamamen Kureyş lügati üzere yazılıp neşr edilmesine lüzum görülmüştü. Bunun üzerine Osman r.a. Medine-i Münevvere 'de bulunan on iki binden ziyade ashab-ı kirâmı toplayarak kararlarını aldı; eâzım-ı eshâbdan müteşekkil bir heyet vücuda getirdi."[281]

Mushaf hattı dışında kalan birikime bakılacak olursa, a) Nakli sahih olup yedi harf ruhsatı kapsamında olanlar, b) Nakli sahih olmayıp ahad kalanlar ve c) Tefsir kabilinden olup vehmen kırâat zannedilenler olmak üzere üç maddeden oluştuğu görülecektir.[282] Dolayısıyla, bu mushaflara muhalif olan kırâatların sadece bazıları yedi harf ruhsatı dâhilinde olan okumalardır.[283] Burada dikkat edilmesi gereken, mushaf hattı dışında kalan bu kırâatların azimet olmadığıdır. Yani, belirli bir süre ve hacete binaen uygulandığıdır. Dolayısıyla diyebiliriz ki; Hz. Osman mushafının icra ettiği misyon sadece müteradifleri Kureyş asıllı olana indirgemekten çok daha fazlasıdır.

Müteradiflerdeki ruhsatın kalkmasının Hz. Osman mushafı ile nesh edildiğini savunmak da çok doğru olmasa gerektir. Biz, arza-i ahîrede okunan kırâatta da müteradiflere yer olmadığını düşünmekteyiz. Zaten Zeyd, Hz. Ebubekir mushafını da, Hz. Osman mushafını da arza-i ahîredeki kırâat üzere kaleme almıştır.[284] Ancak meseleye kişisel nüshalar zaviyesinden baktığımızda

---

[281] Bilmen, **Büyük Tefsir Tarihi ve (tabakatü'l-müfessirin),** İstanbul, Bilmen Yayınevi, 1973, c.I, s.25.

[282] Abdülgafur, **Kur'an,** c.I, s.57.

[283] Kaddurî, **Resmü'l-mushaf,** s.647.

[284] Ebû Abdullah Zencânî, **Tarihü'l-Kur'ân,** Beyrut, Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1969, s.64, 66.

yapılan istinsahın -her ne kadar kalkmış olsa da- müteradifler bağlamında ehemmiyeti daha iyi kavranmaktadır. Çünkü müteradifler telaffuzun yanında kitâbetle de alakalı bir içeriğe sahiptir. Dolayısıyla, sahabi nüshalarına geçmiş müteradifleri Kureyş aslına indirgeyen, senedi sahih olmayan veya tefsir kabilinden ilave metinlerin de mushaflara yazılmasını yasaklayan istinsah ameliyesini, mushafın salt cem'i-istinsahı olarak değil de, rivayeti sabit olmuş her kırâatı kullandığı şablonda zemin bulacak şekilde kayda alan, kırâatların cem'ini ve tespitini sağlamaya yönelik mushaf istinsahı olarak okumak gerekir.[285]

Görüldüğü üzere mushaf kriterinin çıkış noktası mushafların istinsahı meselesine dayanmaktadır. [286] Çünkü mushafların istinsahı meselesi mushafların cem'inden farklı olarak kırâat birikimini disipline etme amacı gütmektedir. Ümmet arasında çıkan ihtilafların sebebi olarak bazı okuyuşların ve bunların temsili olan yazımların yasaklanması, sahih kırâatlardan yazımın muhtemel olduğu okuyuşların resim ile; diğerlerinin de mushaflara dağıtılmak sureti ile kayıt altına alınması, bunun ümmetin icmaı ile tevsik edilmesi, bu mushaflara uymayan kırâatların da terkedilmesi, elbette sonraki süreçte mushaf hattını kırâatın kabulünde bir kriter mesabesine çıkarmıştır.

Burada şunu belirtmek zannımızca yerinde olacaktır. Kırâatların kabulünde Hz. Osman mushaf hattına uygunluk şartı meseleye tersinden bakıldığında tespitten öte tecride yöneliktir. Yani, Hz. Osman mushafı sahih kırâatları tespit etmekten çok, kitabete yansımamış ruhsat ürünü müteradifler, senedi sahih olmayan okuyuşlar, tefsir kabilinden ilavelerin mushaf içerisinde yeri olmadığını ilan etmeyi ve bahsettiğimiz unsurların sebebiyet verdiği kargaşa ortamında yanan ateşi söndürmeyi amaçlamıştır. Dolayısıyla sahih sened ve mushafa uygunluk şartları iki kutuplu bir tespit ameliyesini icra etmektedir.

---

[285] Atilla Akdemir, *"Kırâat-Resmü'l-Mushaf İlişkisi"*, **Kur'an ve Tefsir Araştırmaları: Kıraat İlmi ve Problemleri-IV,** 2002, s.126.

[286] Bkz. Kaddurî, **Resmü'l-mushaf,** s.631.

On iki bin sahabe ve tabiin tarafından onaylanan mushaf konusunda Müslümanlar sahabeye uymuş, mushaf hattına uymayan kırâatlar cumhur tarafından bidat ve hata olarak kabul edilmiştir.[287] Mushaf hattına uygunluk şartı süreçte artık vaz geçilmez bir kriter haline gelmiştir. Hatta dile bağlı kırâat eleştirileri ile ön plana çıkan dilcilerin bile mushaf hattını kırâatın sıhhatinde ilke olarak kabul ettikleri görülmektedir.[288] Örneğin Ferra (207/822) bir defasında, Arapçaya uygun ve kırâat imamlarından gelen bir vechi olduğunda mushafa uymak bana, ona uymamaktan daha sevimlidir.";[289] başka bir yerde de, "Mushafa muhalefet etmeyelim diye, bu konuda bir şey söylemeyip geçiyoruz." derken[290] mushafın dilbilimcileri, dilsel tercihleri ile mushaf yazısı arasında bir çelişki olması durumunda, o ayet hakkında dilsel analizde bulunmaktan vaz geçmeye sevk ettiğinin bir örneğini vermiştir.[291]

Zeccac (311/923) Arapça bakımından doğru olan bir okuyuştan bahsederken bunun mushafa uymadığından Kur'an'da caiz olmadığını söylemektedir.[292] Bakara suresi 2/43. ayetteki ملاقو ربهم lafzında nun'un düşmesiyle ilgili de, "Burada nun'un isbatı Kur'an söz konusu olduğu için caiz olmaz. Çünkü bunda mushafa muhalefet vardır. Mushafta bulunan bir şeye muhalefet caiz değildir. Mushafa uymak sünnete (nakle) uymanın aslıdır." demektedir.[293] İbn Haleveyh (370/980) de Fatiha suresindeki ملك lafzınının مليك şeklinde okunuşuyla ilgili olarak, "Bu kelimeyi böyle kimse okumadı. Çünkü bu kırâat mushafa uymaz

---

[287] Mekkî, **İbane,** s.23.

[288] Bkz. Şelebî, **Resmü'l-mushafi'l-Osmani ve evhami'l-müsteşrikin fî kıraati'l-Kur'ani'l-Kerim devafiuha ve defuha,** Cidde, Dârü'ş-Şürûk, 1983, s.57 vd.

[289] Ebu Zekeriyya Yahya b. Ziyad Ferra, **Meâni'l-Kur'an,** Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1983, c.II, s.293.

[290] Ferra, **Meâni'l-Kur'an,** c.II, s.293.

[291] Maşalı, **Kur'ân'ın Metin Yapısı,** s.373.

[292] Ebu İshak İbrahim b. es-Serî Zeccac, **Meâni'l-Kur'an ve irabuhu,** thk. Abdülcelil Abduh Şelebi, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1988, c.I, s.180.

[293] Zeccac, **Meâni'l-Kur'an,** c.I, s.127.

ve nakil yoluyla da gelmemektedir" yorumunu yapmış ve âdeta sahih kırâat için aradığı şartlara parmak basmıştır.[294]

Mushafa uygunluk şartı bir kelimeye dair kırâatın sahih olup/olmadığını tespit eden bir kriter olmanın yanında, mushaf hattına uymayan okuyuşlar yapan imamın kırâatının tümünün de reddedilmesine sebebiyet vermiştir. İbn Şenebuz (328/939) bu sebeple kırâatı tümüyle kabul edilmeyenlerden biridir. Hakkında aktarılan mushafa uymasa da sahih senedle sabit olan kırâatlara cevaz verdiğine dair rivayetlerden dolayı kırâatı reddedilmiştir.[295]

Burada son olarak mushaf hattına uygunluktan kastedilen mananın mahiyetini ele almak istiyoruz. Mushafa muvafakat şartı aslında ziyade ve noksanlık içeren hususlara racidir. Mushaflar arza-i ahîrede karar kılan tek form üzere yazılmıştır. Bu durumda mushafa muvafık olmak demek, kırâatın ziyade ve noksanlık bakımından mushafın yazıldığı resme uyumlu olması demektir. Ancak hemen belirtmek gerekir ki, harflerin yazılışı ve heca harfleri gibi hususlarda resme itibar edilmez.[296] Übey b. Kab ve İbn Mesud gibi sahabilerden mushafların hattı dışında kalan ziyade-noksanlık içeren okuyuşlara dair oldukça fazla örnekler rivayet edilmiştir.[297]

Bu konuda en açıklayıcı bilgileri İbn Cezerî'de (833/1429) bulmak mümkündür. O sahih kırâatın şartlarını belirtirken üç şarttan biri olarak Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushaflardan birine uyma şartına "ihtimalen de olsa",[298] "takdiren de olsa"[299] kayıtlarını koymuştur. Takdiren de olsa kaydının,

---

[294] Ebu Abdullah Hüseyin b. Ahmed b. Haleveyh, **İ'rabu selasine sure mine'l-Kur'âni'l-Kerim = et-Tarıkıyyat= et-Tarıkıyye ve İ'rabu ayat mine'l-Kur'an,** Kahire, Dâru İbn Zeydun, 1941, s.23.

[295] Bkz. Kaddurî, **Resmü'l-mushaf,** s.648.

[296] Ebu Şâme, **Mürşid,** s.172-173.

[297] Mekkî, **İbane,** s.72-73; Ebu Şâme, **Mürşid,** s.173.

[298] İbn Cezerî, **Neşr,** c.I, s.9.

[299] İbn Cezerî, **Müncid,** s.43.

mushaf resminin muhtemel olduğu kırâatlar için düşülmüş olduğunu belirten İbn Cezerî, buna ملك lafzının elif ile مالك şeklinde okunmasını örnek verir. Nitekim elifsiz yazılan bu kelimenin resmi elif ile okunmasına imkan tanımaktadır.[300] İbn Cezerî ihtimalen de olsa kaydını açıklarken de, resme uygunluğun iki türlü olabileceğinden bahseder. Bu ya tahkiken-sarih olarak uyumluluk, ya da takdiren-ihtimalen uyumluluktur. Çünkü icmaen bazı yerlerde resmin sarih formu diğer kırâatı ihtimalen temsil edebilir.[301] Örneğin mushafta elif ile yazılan النشاة kelimesini[302] İbn Kesir ve Ebu Amr elif ve med ile okurken diğer kırâat imamları şin harfinin cezmi ve hemze ile okumuşlardır.[303] Dolayısıyla med ile okunan kırâat elif ile yazılan mushaf resmine tahkiken, kasr ile okunan kırâat ise takdiren muvafakat sağlamaktadır. Çünkü kıyasa uygun olmasa da yazıldığı üzere elif, hemzenin suretine muhtemeldir.[304] (Modern) Arapça kâidelerine ve yazım kurallarına uymayan bu resim lehçesel farklılıklara muhtemelliği sağlamaktadır.[305]

Ebu Şâme (665/1268) de aynı doğrultuda yaptığı açıklamalarda, "İnsanlar bu mushafları -hüsnü kabul ile- aldılar ve mushaflara uymayan kırâatları terk ettiler. Mushafa الصراط kelimesinin sad ile kırâatında olduğu gibi sarihen uyanlar ile ملك kelimesinin elif ile kırâatında olduğu gibi ihtimalen uyanları bıraktılar. Çünkü müstenseh mushaflar bu kelimenin ملك formunda elifsiz bir şekilde yazılması üzerine ittifak etmişlerdir. Nasıl إسحق, إسمعيل, الرحمن kelimelerindeki elifler

---

[300] İbn Cezerî, **Müncid,** s.44.

[301] İbn Cezerî, **Neşr,** c.I, s.11.

[302] Bkz. Vakıa, 56/62.

[303] Bkz. Dimyâtî, **İthaf,** c.II, s.516.

[304] İbn Cezerî, **Neşr,** c.I, s.11.

[305] Ebü'l-Fütuh, **İbn Haldun ve resmü'l-mushafi'l-Osmani,** s.9.

hazfedilerek yazılmış (ve elif ile okunmuşsa), ملك kelimesininde de aynı sebepten dolayı مالك okunması muhtemeldir.”[306] cümlelerini kaydetmiştir.

Kur’an resminin diğer okuyuşa muhtemel olmasının iki sebebi vardır. Birisi sessiz harfler, med harfleri, hemze ve edatların yazımı itibarıyla mushafın özel bir imlâya sahip olması; (ملك–مالك örneğinde olduğu gibi)[307] diğeri ise, mushafların resim benzerliği bulunan harflerin ayrımını sağlayacak işaretler ile sesli harfleri/harekeleri belirten işaretlere sahip olmaması, (إثم كبير–إثم كثير örneğinde olduğu gibi)[308] yani mushafın noktasız-harekesiz olmasıdır.

[306] Ebu Şâme, **Mürşid,** s.171.

[307] Maşalı, **Kur’ân’ın Metin Yapısı,** s.375 vd.

[308] Maşalı, **Kur’ân’ın Metin Yapısı,** s.378.

III. İHTİCAC KAVRAMI BAĞLAMINDA SAHİH KIRÂAT ELEŞTİRİLERİNİN SORGULANMASI

A. KIRÂAT METODOLOJİSİNİN ARAP DİLİ VE TARİHİ İLMİNDEN ALDIĞI MEBÂDÎ-DOĞUŞUNDAN METODUNA NAHİV HAREKETİ

İbn Mücahid sonrasında yedi kırâat ile disipline edilen sahih kırâat ekollerine ait bazı okuyuşların dil kâidelerine uymaması gibi birtakım sebeplerle bu dönem öncesinde ve sonrasında, bazı dilciler tarafından acımasızca eleştirilmesi kırâat disiplini açısından önemli bir çıkmazdır. Bir taraftan mütevatir kavramı ile tavsif ettiğimiz bu kırâatların, yine bu din ve kültürün önemli simaları arasında sayılan dilciler tarafından -sıradan kimseler yaptığı takdirde tekfir edilmesini gerektirecek tarzda- red edilmelerini anlamlandırmak hiç de kolay değildir.

Meselenin kavranabilmesi, daha da önemlisi sahih kırâatların naklin önemini bilen ve kırâatların nakil ürünü olduğunu ikrar eden âlimler tarafından eleştirilebilmesini anlayabilmek için, nahiv hareketini, oluşum ve ekolleşme sürecini, bunun da ötesinde kullandığı metodları tanımak yerinde olacaktır.

1. Nahiv İlminin Doğuşunu Hazırlayan Etkenler

Nahiv ilminin vaz'ını hazırlayan sebepler konusundaki görüşlerin çoğu, Kur'an okuyuşunda yapılan hatalar (lahn) üzerine odaklanmaktadır. Nahvin doğuşunun İslamî hayatın kökleri, bunun yanında filolojik, dinî ve felsefî ilimlerin doğuşuyla olan ilintisi de düşünüldüğünde, bu ilmin bir anda ve cüz'î sebeplerle ortaya çıkmadığı anlaşılacaktır.[309]

Nahiv ilminin derlenmesi ve vaz'ı konusunda mihenk taşını Kur'an teşkil etmektedir. Nahvin Kur'an ile etkileşimi iki türlü düşünülebilir. Birincisi yanlış okumalar; diğeri Kur'an merkezli eğitim faaliyetleri. Bu durumda nahvin telifinde

[309] Bkz. Muhammed Hayr Hulvânî, **el-Mufassal fî tarihi'n-nahvi'l-Arab,** Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1979, s.17.

esas sebep diyebileceğimiz -genel manasıyla- hatalı okumalar, yani lahn olaylarının arka planını görmeye çalışmak yerinde olacaktır.

Sözlükte güzel söylemek, (başkasına kapalı geleni) anlamak, kavramak, dil, lehçe, doğru yol ve mantıktan sapmak, zekice davranıp konuşmak, dilde hata etmek, nağme ve makam yapmak gibi manalara gelen lahn[310] (azdad) zıt anlamlı kelimelerdendir. Hem hata hem de doğru yapmak manalarında kullanılır.[311] Bizim burada konu yaptığımız lahn ise, ıstılâhî manasıyla kelimelerin telaffuzunda, vezin ve manalarında, cümle terkib ve düzeninde ölçüyü aşmayı, iraba muhalefet etmeyi ve konuşma dilindeki gramer hatalarını karşılamaktadır.[312]

Lahn olgusunun dilin kullanımıyla ilgili olduğu anlaşıldıktan sonra Kur'an'ın nüzulünden önce veya sonra Kur'an dışı lahnın olup/olmadığı bize belki de nahvin tâli-telif sebeplerinden biri olan dilde lahn ile ilgili bilgi verecektir. Dolayısıyla, dikkatleri kullananlarına göre dilin sıhhat keyfiyetine çekmek ve toplumda dilin kullanımının her kesimde aynı düzeyde olmadığını vurgulamak gerekecektir. Bu noktada Hulvânî'nin dönemin üç dil seviyesini açıkladığı satırları önemsiyoruz. Hulvânî'ye göre bu dil seviylerinden birincisi; şiir, hitap (hutbe) ve vaazlarda kullanılıp, irab ve kurallarının uygulandığı ideal dil seviyesidir. Bu, şairlerin bize kadar ulaşan kasidelerinde görülmektedir. Yöresel lehçe unsurlarını içerisinde barındırmaz. İşte Kur'an'ın indiği dil de budur.[313]

İkinci seviye ise Necd, Tihame, Hicaz ve çevre (çöl) bölgelerde (bedeviler tarafından) kullanılan dildir. Bu seviyede de irab ve kuralları uygulanır. Nahivcilerin fasih kimselerden naklettikleri, bu hususa ışık tutmaktadır. Aslında

---

[310] Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî Ezherî, **Tehzibü'l-Lüğa,** thk. Abdüsselam Muhammed Hasan, Kahire, ed-Dârü'l-Mısriyye, 1964, c.V, s.62; Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Faris b. Zekeriyyâ İbn Faris, **Mu'cemu mekayisü'l-Lüğa,** thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Beyrut, Dârü'l-Cîl, t.y, c.V, s.239; Zemahşerî, **Esasü'l-Belağa,** thk. Muhammed Basil Uyunüssûd, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998, c.II, s.163-164; İbn Manzur, **Lisan,** c.XIII, s.379 vd; Zebidî, **Tacü'l-arûs,** c.36, s.100 vd.

[311] Ebû Bekr b. Beşşar Muhammed b. Kâsım b. Muhammed İbn Enbârî, **Kitâbü'l-ezdad,** thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Sayda, el-Mektebetü'l-Asriyye, 1987, s.238; Sağâni, **Selase kütüb fi'l-ezdad** (zeylinde), yay. haz. August Haffner, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1913, s.244.

[312] Ahmet Karadavut, *"Arap Dilinde Lahn'in Doğuşu"*, **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** 1997, sayı: 7, s.326; Ayrıca bkz. Rağıb el-İsfahânî, **Müfredat,** s.578.

[313] Hulvânî, **Mufassal,** s.19.

ideal dil seviyesi ile bedevîlerin kullandığı bu dil seviyesi aynıdır. Aralarındaki fark ise, bedevî dil seviyesinin yöresel-lehçesel unsurlar içerebilmesidir. Bu unsurlar bazen şiirde görülse de, asıl olarak kullanılmaz. Çünkü -örneğin- Kureyş'in kullandığı hemzeyi tahfif ile telaffuz, şiir vezinlerine uyum sağlamaz.[314]

Üçüncü dil seviyesi ise, Mekke, Medine, Tâif gibi şehirlerde kullanılan dildir. Bunların da kendi aralarında aynı derecede olduğu söylenemez. Şehirlerde kullanılan dilin ideal seviyeye benzerliği, ideal seviyenin konuşulduğu bölgeye yakınlığına/uzaklığına göre değişir. Bunların içinden fonetikler bakımından en fasihi Mekke lehçesidir. Çünkü bu lehçe, diğer lehçelerde hoş karşılanmayan özellikleri içerisinde barındırmaz. Bununla birlikte, Mekke lehçesinde hemze izhar ile değil, tahfif ile okunur. Bu ise Kur'an kırâatlarının en sahihlerinde ve şiirde bulunan kullanıma aykırıdır.[315]

Arap yarımadasında kullanılan Arapçanın bu farklı seviyelerinden sonra belki de bu farklılaşmalara sebebiyet veren sosyal olaylar ve yerleşke durumlarına bakmak gerekecektir. Bahsettiğimiz antropolojik gelişmelerin başında yabancı unsurlarla iletişime geçme veya yabancılarla beraber bulunma gibi sebeplerle dil selikalarını yitirmiş olan Arap unsurlarla karşılaşma gelmektedir. Hatta bu gelişmelerin İslam öncesi dönemlerde de yaşandığı, gerek göçler, gerekse savaşlar ve farklı etnik gruplarla temas sebebiyle[316] birçok yabancı kelimenin Arapçaya girdiği belirtilmiştir. M.ö. beşinci yüzyılda yaşanan Fars göçünün sonuçları da bahsedilen dilsel etkileşimin tipik bir örneğidir. İşte bütün bu beşerî akımların Arap yarımadasına yönelmesiyle yeni kelimeler, adetler ve Arapların bilmediği kelimelerle ifade edilen ilmî ve medenî kavramlar Arapça üzerinde etkin olmuştur.[317] Bundan dolayı lahnın cahiliye şiirlerinde dahi görüldüğü vakidir.[318]

---

[314] Hulvânî, **Mufassal,** s.19-20.

[315] Hulvânî, **Mufassal,** s. 20.

[316] Bkz. Kürdî, **et-Tarihü'l-kavim li Mekke ve beytillah el-kerim,** Beyrut, Dar Hadar, 2000, c.I, s.84-85.

[317] Ahmed Abdülgafur Attar, **Mukaddimetü's-sıhah,** Beyrut, Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1990, s.16.

[318] Örnekler için bkz. Attar, **Mukaddimetü's-sıhah,** s.18-20.

Toplumsal gelişmelerin nüzul dönemi Arap dünyası üzerinde de lahn çerçevesinde etkili olduğu açıktır. Bu durumda yüzeysel olarak lahnı nahvin doğuş sebebi, bahsettiğimiz gayr-ı Arap unsurlarla teması içeren toplumsal gelişmeleri de lahnın doğuş sebebi olarak gösterebiliriz.

Şehirlerde Arapçanın bozulması işte bu yabancı unsurlarla karışma ve diller arası karşılıklı etkileşimin bir sonucudur. Zamanın ana kentlerine bakıldığında yerleşim merkezlerinden orduya, çarşı-pazardan evlere kadar hayatın her alanında bu etkileşimi görmek mümkündür. Örneğin Mekke'de asıl unsur ve haremin muhafızları olarak tanınan Kureyşlilerin yanında onlarla (velilik sözleşmesi ile) anlaşmalı olan Yemen ve Mudarlılar vardır. Yine Mekke'deki bu iki grubun yanında köle veya ticaret için gelen Arap olmayanlar da bulunmaktadır. Mekke, cahiliye devrinden beri Rum, Farisî ve Hind toplumlar için ticari cazibe merkezidir.[319]

Medine'de ise önemli Yahudî kabileleri ile birçok Yahudî aşiretinin bulunduğu bilinmektedir. Peygamberimizin Medine'ye hicretinden sonra Yemen, Mudar, Kureyş gruplarından Evs ve Hazrec'e katılımlar olmuştur.[320] İslam'ın yayıldığı sıralarda Kufe de, Basra da birçok Arap kabilesine ev sahipliği yapmış,[321] kırk kadar Arap kabilenin yanında fetihler sonucu kitleler halinde Müslüman olan İranlıların da katıldığı Basra'da[322] Nebat ve Hind kültürleriyle kontak kurulmuş,[323] Kufe'de de sonraları Arap hâkimiyetinin yerini alan Farslarla sıkı bir ilişki içerisinde olunmuştur.[324] Diğer yerleşkelerde de durum bundan farklı değildir.

---

[319] Hulvânî, **Mufassal,** s. 27-28; Ayrıca bkz. Ahmed İbrâhim Şerif, **Mekke ve'l-Medîne fi'l-cahiliyye ve ahdü'r-Resul,** Kahire, Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1985, s.43, 48-50, 51, 55.

[320] Ebü'l-Beka Bahaeddin Muhammed b. Ahmed İbn Ziya el-Mekkî, **Târîhu Mekkete'l-Müşerrefe ve'l-Mescidi'l-Haram ve'l-Medîneti'ş-şerife ve'l-kabri'ş-şerif,** thk. Ala İbrâhim Ezheri, Emin Nasr Ezheri, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997, s.216-217; Şerif, **Mekke ve'l-Medîne,** s.312.

[321] Bkz. Hüseyin b. Seyyid Ahmed Berrâkî, **Tarihü'l-Kufe,** Beyrut, Dârü'l-Edva, 1987, s.202-206; Hulvânî, **Mufassal,** s.28-29.

[322] Bakır, Abdülhâlik, "Basra", **Dia,** c.V, s.109.

[323] Hulvânî, **Mufassal,** s.28-29.

[324] İbn Sa'd, **Tabakat,** c.IX, s.6; Berrâkî, **Tarihü'l-Kufe,** s.125; Hulvânî, **Mufassal,** s.28-29.

Dolayısıyla, fetihler ve bu fetihler sonucu Arap egemenlik sınırlarının genişlemesi Fars, Rum ve Habeş egemenliği altında olan halk kitleleriyle iletişim Arap dilinde lahn olgusunun yaygınlaşmasının temelini atmıştır.[325] Bu etnik gruplarla bir arada yaşamanın sonuçları dilleri ve dinleri konusunda hassasiyet yaşayan kimseleri korkutmuştur.[326] Yabancı unsurlarla kurulan temas onların da bir şekilde Arapçaya olan ihtiyaçlarını gündeme getirmiştir. Bu ihtiyaç kendini hem ticari ve sosyal ilişkiler muvacehesinde, hem de İslam'a girenlerin nezdinde hissettirmektedir.[327] Elbette bu guruplar Arapça konuşmakta zorluk çekecekler, zaman zaman hata yapacaklardır. Hatta harflerin mahreçlerinde yapılan lahnın cahiliye dönemindeki zenci kölelerde olduğu gibi, ashabdan Arap olmayanlarda da görüldüğü söylenmiştir. Mesela bunlardan Suheyb Rum edasıyla, Selman el-Farisî İran şivesiyle, Bilal-i Habeşî de Habeş lehçesiyle konuşuyorlardı.[328]

Lahnın Peygamberimiz zamanında yavaş yavaş kendisini göstermeye başladığı söylenebilir.[329] Peygamber Efendimizin huzurunda, bir adamın dilde lahn yapması üzerine, "Kardeşiniz yanıldı, ona doğrusunu gösterin." dediği aktarılmıştır.[330] Yine onun, "Ben Kureyş kabilesinde doğdum ve Beni Sa'd kabilesinde yetiştim, benim için lahn nasıl söz konusu olabilir!"[331] sözü bu dönemde lahnın gündeme geldiğinin en açık kanıtlarındandır.

---

[325] Saîd Efgânî, **Min tarihi'n-nahv**, Beyrut, Dârü'l-Fikr, 1978, s.8; Abdülkerim Muhammed Es'ad, **el-Vasit fi Tarihi'n-Nahvi'l-Arabi,** Riyad, Darü'ş-Şevaf, 1992, s.22.

[326] Tantâvî, Muhammed, **Neş'etü'n-nahv ve tarihu eşheri'n-nühat,** y.y, Dârü'l-Menar, 1991, s.9; Es'ad, **Vasit,** s.22.

[327] Efgânî, **Min tarihi'n-nahv**, s.8.

[328] Nassar, Hüseyin, **el-Mu'cemü'l-Arabi neş'etuhu ve tatavvuruhu,** Kahire, Dâru Mısr, t.y, c.I, s.23; Karadavud, *"Arap Dilinde Lahn'in Doğuşu"*, s.330. Ayrıca bkz. Cahiz, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbub el-Kinani el-Leysi, **el-Beyân ve't-tebyin,** thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Kahire, Mektebetü'l-Hanci, 1998, c.I, s.7, 72 vd; c.II, s.207.

[329] Şevki Dayf, **el-Medarisü'n-nahviyye,** Kahire, Dârü'l-Maârif, t.y, s.11; Efgânî, **Min tarihi'n-nahv**, s.8.

[330] Hindî, **Kenzü'l-ummal,** c.I, s.611; İbn Cinnî, **el-Hasais,** thk. Muhammed Ali en-Neccâr, y.y, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y, c.II, s.8; Suyûtî, **el-Müzhir fî ulumi'l-luga ve envaiha,** thk. Muhammed Ahmed Cadelmevla Bek, Ali Muhammed Bicavi, Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Kahire, Dâru't-Türas, t.y, c.II, s.396.

[331] Abdülvahid b. Ali el-Halebi el-Lugavi Ebü't-Tayyib Lugavî, **Meratibü'n-nahviyyin,** thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Kahire, Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1955, s.6; Suyûtî, **Müzhir,** c.II, s.397.

Halifeler döneminde de lahn olayının gündemdeki yerini koruduğu bilinmektedir. Hz. Ebubekir ve Ömer'in lahn ile ilgili uyarıları dikkat çekicidir. Hz. Ebubekir "Okurken hazfetmem, lahn yapmamdan daha iyidir"[332] derken lahnın tehlike boyutuna dikkat çekmiştir. Hz. Ömer de, bir gün ok atış talimi yapan bir grupla karşılaşmış, onların atışını beğenmediğini ifade edince bu grup "نحن قوم متعلمين" şeklinde cevap vermiştir. Buna oldukça kızan Hz. Ömer, "Allah'a yemin olsun ki, dilde yapmış olduğunuz hata atıştaki kusurunuzdan daha büyüktür." diye cevap vermiştir.[333] Yine Ebu Musa el-Eş'arî'den kendisine gelen mektupta "من أبو موسى الاشعري" ifadesini gören Hz. Ömer Ebu Musa'ya bir mektup yazarak kâtibini cezalandırması ve ücretini bir yıl vermemesini söylemiştir.[334] Ebu Musa'ya yazdığı bir başka mektubunda ise, saydıklarının arasında "Ebu Musa Basralılara irabı öğretsin"[335] tavsiyesi yer almıştır. Hz. Ömer'in, "Kur'an'ı öğrendiğiniz gibi, ferâiz, sünnet ve lahni de öğreniniz" sözlerindeki lahnden kasıt da irab olsa gerektir.[336]

Bu ve benzeri lahn örnekleri, lahnin Hz. Peygamber ve halifeler döneminde de bulunduğunu açıkça göstermektedir. Her ne kadar bu tür lahn örnekleri, İslam'ın başlangıç döneminde az ve ender görülen bir olay idiyse de, gün geçtikçe çoğalmış, Arap olmayan milletlerin Müslüman olup Araplara karışmaları neticesinde iyice yaygınlık kazanmıştır.[337] Lahnın yaygınlaşması fetihler ve sonraki dönemde hızını artırmıştır. Halifeler döneminde başkent olan

---

[332] Lugavî, **Meratibü'n-nahviyyin,** s.5; Suyûtî, **Müzhir,** c.II, s.397, Efgânî, **Min tarihi'n-nahv**, s.9.

[333] İbn Enbârî, **Kitâbü'l-ezdad,** s.244; Bağdatlı Mehmed Fehmi, **Tarih-i edebiyat-ı Arabiye,** İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1917, s.172; Efgânî, **Min tarihi'n-nahv**, s.9.

[334] İbn Cinni, **Hasais,** c.II, s.8; Suyûtî, **Müzhir,** c.II, s.397, Bağdatlı, **Tarih-i edebiyat-ı Arabiye,** s.172; Dayf, **el-Medarisü'n-nahviyye,** s.11.

[335] Ebü'l-Hasan Cemaleddin Ali b. Yusuf b. İbrâhim Kıftî, **İnbahü'r-ruvât ala enbahi'n-nühat,** thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Kahire, Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1986, c.I, s.51; Demirayak-Bakırcı, Kenan-Selami, **Arap dili grameri tarihi: (başlangıçtan günümüze),** Erzurum, Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayını, 2001, s.**18**.

[336] Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan b. Ubeydullah Zübeydî, **Tabakatü'n-nahviyyin ve'l-lugaviyyin**, Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Kahire, Dârü'l-Maârif, 1984, s.13.

[337] Mehmet Cevat Ergin, *"Arap Nahvinin Doğuşu",* **Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** 2005, cilt: VII, sayı: 2, s.117.

Medine'den Mekke'ye yapılan hac seferlerine köleler de katılmış, bazı işlerin yürütülmesi için başkente yolculuklar gerçekleştirilmiş, Mısır'da Kıptîler, Şam'da Arap olmayan yerleşik unsurlar, Irak'ta Nebat ve Farisîler gibi acem topluluklar ile Araplar hayatın her safhası ve yerinde iç içe olmuşlardır. Arapçanın irabı gerektiren bir dil olması da lahni yaygınlaştıran ve hızlandıran ayrı bir sebeptir.[338]

Fetihler sonucu köleleştirilip sonradan anlaşma karşılığı azad edilen veya fethedilen topraklardan Arap hâkimiyetindeki bölgelere göçen mevâli[339]denen grupların lahnın yaygınlaşmasındaki etkisi büyüktür. Arap olmayan bu Müslümanlar, Arapça konuşma çabaları bir yana, kendi anadillerinin etkisiyle de usulüne uygun konuşamamışlar ve Arap dilinde lahnın yayılmasında etken olmuşlardır. Kendi dillerini konuşan insanların Arapça konuşmaya çalışırken yaptıkları telaffuz, i'rab ve terkip hataları Arapçada lahnın yayılmasına yol açarken; Araplar da bu konuşmanın etkisiyle cahiliye devrindeki dil melekesini yavaş yavaş kaybetmişlerdir. Böylece Arap dili bozulmaya yüz tutmuştur.[340]

Arap dilinde baş gösteren lahn, zamanla artarak şehirden şehire, hatta sahralara kadar sirayet etmiştir. Şehirdeki dil bozulmalarının önüne geçmek için dilciler, çöllerde kalıp kelime toplamışlardır. Hatta bu durumu gören bazı bedevîlerin bunu bir geçim vasıtası telakki ederek şehirlere, yani müşterilerinin ayağına kadar geldikleri devirler bile olmuştur.[341] Emeviler döneminde artık lahn oldukça yaygınlaşmış, hatta kültürlü kesime bile ulaşmıştır.[342] Halife Abdülmelik b. Mervan (86/705) kendisine hızlı yaşlandığı söylenince, "Beni minberlere çıkıp konuşurken lahn yapma korkusu ihtiyarlattı" demiş,[343] kelamdaki lahnın çok güzel bir elbisedeki yırtıktan daha berbat olduğunu söylemiştir.[344] Lahnı

---

[338] Bkz. Ahmed Emin, **Duha'l-İslâm,** Mektebetü'l-Üsra, 1998, c.II, s.251-252.

[339] İsmail Yiğit, *"Mevali"*, **DİA,** c.V, s.424.

[340] Karadavud, **Arap Dilinde Lahn'in Doğuşu**, s.331; Dağ, **Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım,** s.152.

[341] Karadavud, **Arap Dilinde Lahn'in Doğuşu**, s.332.

[342] Efgânî, **Min tarihi'n-nahv**, s.11.

[343] Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed el-Kurtubi İbn Abdürabbih, **el-İkdü'l-ferid,** Kahire, Lecnetü't-Telif ve't-Terceme, t.y, c.II, s.479.

[344] İbn Kuteybe, **Uyunü'l-ahbar,** c.II, s.158.

duyduğunda oldukça rahatsız olduklarını beyan eden Ziyad b. Ebih,[345] (53/673) Ömer b. Abdülaziz[346] (101/720) gibi halifelerin ağzından dökülen bu sözler, lahnın zamanın rahatsız edici bir problemi olduğunu anlatmaya kâfidir. Şehirlerden artık Arap dilinde referans kabul edilen çöllere kadar lahnın yayıldığı[347] bu dönemde Haccac (95/714) ve Ebu Hanife (150/767) gibi önemli isimlerin bile lahn yaptıkları söylenmiştir.[348]

Her geçen gün Arap dilini biraz daha fazla istila eden lahnın, Abbasiler devrinde hızını biraz daha artırarak devam ettiği görülmektedir. Zira Emevi halifeleri lahn yapmaktan korktukları halde, Abbasi halifelerinin bizzat lahn yaptıklarının tespiti bunu gösterir.[349] Örneğin, Harun er-Reşid'in (193/809) huzuruna giren biri, onun heybet ve güzel görünümünden etkilenmesine rağmen lahn yaptığını duyunca gözünden düştüğünü ifade etmiştir.[350]

Arapçaya giren lahn, yabancı unsurların ve onların etkisinde kalmış olan Arapların normal konuşmalarında yer almıştır.[351] Bu durum, dilin aslını kaybetmesi bakımından memnuniyet verici bir şey olmamakla beraber, normal konuşmalarda manevî bir mesuliyeti mucib olmadığı söylenebilir. Ancak Allah kelamı Kur'an'da lahnın söz konusu olması hiç de böyle değildir. Zira Kur'an'da yapılan bir lahn (i'rab hatası), şer'î bir hükmün değişmesi veya bir inancın inkârını gerekli kılabilmektedir. Bu ise, Allah'ın söylemediği bir şeyi ona isnad etmek demek olacağından, bunu bu şekilde söyleyeni küfre bile götürebilmektedir ve bu bakımdan Kur'an'ın lahndan uzak olması gerekmektedir. Bunun için Kur'an'ın hareketlenmesi, daha doğrusu Kur'an'ın irabı ve Arap dili gramerinin tespiti

---

[345] Bkz. İbn Kuteybe, **Uyunü'l-ahbar,** c.II, s.159.

[346] Bkz. İbn Enbârî, **Kitâbü'l-ezdad,** s.245.

[347] Cahiz, **el-Beyân ve't-tebyin,** c.II, s.219; Efgânî, (**fi) Usulü'n-Nahv,** y.y, Müdiriyyetü'l-Kütüb ve'l-Matbuâti'l-Camiiyye, 1994, s.9.

[348] Bkz. İbn Kuteybe, **Uyunü'l-ahbar,** c.II, s.160; İbn Abdürabbih, **el-İkdü'l-ferid,** c.II, s.482; Dağ, **Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım,** s.152.

[349] Karadavud, **Arap Dilinde Lahn'in Doğuşu**, s.334.

[350] Yakut, **Mu'cemü'l-üdebâ,** c.I, s.83.

[351] Diğer örnekleri için bkz. Yakut, **Mu'cemü'l-üdeba,** c.I, s.77-91; Bağdatlı, **Tarih-i edebiyat-ı Arabiye,** s.172-174.

yoluna gitmek kaçınılmaz olmuştur.[352] Burada Kur'an kırâatında yapılan lahınlara dair birkaç örneğe değinmek yerinde olacaktır.

İbn Kuteybe'nin (276/889) rivayetine göre bir bedevî, imamın ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا[353] lafzındaki ولا تنكحوا fiilini te'nin fethası ile okuduğunu duyunca "Sübhanallah, bu İslam'dan önce çirkindi, İslam'dan sonra nasıl kabul edilebilir!" demiş, kendisine bunun imamın yaptığı bir lahn olduğu söylenince, "Allah onu mahvetsin! Onu bir daha imam yapmayın. Çünkü o Allah'ın haram kıldığını helal kılıyor." diyerek tepkisini dile getirmiştir.[354]

Nahvin konulmasına sebep olduğu ileri sürülen rivayetlerin birinde, Hz. Ali bir kişinin لا يأكله الاالخاطئين kırâatını duymuş ve hemen bu durumun önüne geçmek istemiş,[355] diğer bir rivayette ise Hz. Ömer'in hilafeti sırasında bir bedevî gelerek birinin kendisine Kur'an okutmasını istemiş, bir kişi de ona أن الله بريء من المشركين و رسوله ayetindeki[356] رسول kelimesini mecrur olarak okutmuştur. Bu durumda mana tamamen değişir. Adam bunu duyunca "Allah resulünden berî midir ki?" diye tepkisini ortaya koymuş ve ""Eğer Allah resulünden berî ise, ben de ondan berîyim" demiştir. Mesele halife Ömer'e götürülmüş, o da adama Allah'ın resulünden berî olup/olmadığını sormuştur. Adam, "Ben Kur'an bilmem, birinin bana Kur'an okutmasını istedim. O da böyle okuttu" deyince Hz. Ömer adama ayetin doğru şeklini okumuştur. Bunu duyan adam "Vallahi, ben de Allah ve resulünün berî olduğundan berîyim" şeklinde cevap vermiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer, Kur'an'ı ancak dili bilenlerin okutmasını ve Ebu'l-Esved'e nahvi vaz etmesini emretmiştir.[357]

---

[352] Karadavud, **Arap Dilinde Lahn'in Doğuşu**, s.337; Ayrıva bkz. Dağ, **Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım,** s.153.

[353] Bakara, 2/221.

[354] İbn Kuteybe, **Uyunü'l-ahbar,** c.II, s.160.

[355] Ebü'l-Berekat Kemaleddin Abdurrahman b. Muhammed Enbârî, **Nüzhetü'l-elibba fî tabakati'l-üdeba**, thk. İbrâhim Samerrai, Zerka, Mektebetü'l-Menar, 1985, s.19.

[356] Tevbe, 9/3.

[357] İbn Cinnî, **Hasais,** c.II, s.8; Enbârî, **Nüzhetü'l-elibba,** s.19-20. Bazı rivayetlerde Ebul'-Esved'e nahvin vaz'ı teklif edildiğinde buna sıcak bakmadığı, ayetin hatalı okunuşunu duyduğunda nahvi vaz' etmeye karar verdiği de geçmektedir. Örn. bkz. Kıftî, , **İnbahü'r-ruvât,** c.I, s.40.

Hatalı okumalarla ilgili Haccac'a (95/714) ait birtakım rivayetler de eserlerde yer almaktadır. Hâlbuki o; hatip, açık ve beliğ konuşan kimliğiyle tanınmaktadır. Lahn ister kendisinde ister başkasında olsun bundan nefret etmektedir. Kendi lahn ettiğinde bunu örtmeye ve duyurmamaya gayret etmiştir.[358] O, bir keresinde Yahya b. Ya'mer'e (89/708) lahn yapıp yapmadığını sormuş, Yahya b. Ya'merin onun insanların en fasihi olduğunu söylemesi üzerine bu sefer de harf hatası yapıp yapmadığını sormuştur. Yahya b. Yamer, Haccac'ın قل ان كان اباؤكم وابناءكم ayetindeki احب اليكم lafzını ehabbü şeklinde okuduğunu söyleyince birinin hatasının farkına varmasını gurur vesilesi yapıp onu Horasan'a sürmüştür.[359]

Haccac'ın lahn yaptığına dair gelen başka bir rivayet ise şöyledir. O, imamette bulunduğu esnada Âdiyat suresindeki, ان ربهم بهم يومئذ لخبير ayetinin[360] başındaki hemzeyi fetha ile okuyunca, "habir" kelmesinin başındaki lam'ı hazfetmek zorunda kalmıştır. Çünkü burada lamı okursa lamdan önce inne'nin gelmesi gerekecektir.[361] Yine Hasan-ı Basrî'nin (110/728) iki yerde lahn yaptığı, bunların ص والقرانُ ile وما تنزلت به الشياطون kırâatları olduğu rivayet edilmiştir.[362]

Dönemin bir sorunu olarak lahnın Kur'an kırâatına yansımalarını görmek için yukarıdaki örnekleri yeterli görmekteyiz. Yukarıdan beri anlattığımız yanlış okumalar-lahn olayının nahvin doğuşunda son derece önemli olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bunun yanında, eğitim faaliyetlerinin de bunda etkisi olduğu söylenebilir. Özellikle mevâlî ile iç içe olan, farklı lehçeleri konuşan, dil ve kültür seviyelerindeki farklılıklara rağmen Kur'an'ı anlama ve anlatma ile yükümlü olan ilk dönem muhataplarının, Kur'an'ı en iyi şekilde öğrenmesi, içerisindeki bilmedikleri garib lafızlar için birtakım çalışmalar yapıp (örneğin şiire

---

[358] Efgânî, **Min tarihi'n-nahv,** s.12.

[359] Zübeydî, **Tabakatü'n-nahviyyin ve'l-lugaviyyin**, s.28.

[360] Adiyat, 100/11.

[361] İbn Kuteybe, **Uyunü'l-ahbar,** c.II, s.160. Ayrıca bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. Abdus b. Abdullah el-Kufi Cehşiyârî, **el-Vüzera ve'l-küttab,** tkd. Dr. Hüseyn ez-Zeyn, Beyrut, Daru'l-Fikr ve'l-Hadis, 1988, s.31; Efgani, **Usülü'n-Nahv,** s.10.

[362] Cahiz, **el-Beyân ve't-tebyin,** c.II, s.219.

başvurmak) dil kâidelerini tespit etmeleri, âdeta dinleri konusundaki hassasiyetlerinin bir tezahürüdür.[363] Çünkü İslam ortak paydası, bu dinin kitabını -Arap veya acem olsun- hatasız okumayı öngörmektedir.

Son olarak nahvin vaz sebeplerine Araplarda milliyetçilik duygularının olması, dillerine düşkünlükleri ve meydana gelen gelişmeler paralelinde Arapçanın yabancı dillerin gölgesinde kalıp erimesinden korkmaları; bunun yanında İslam coğrafyasının genişlemesiyle yeni kontak kurulan gayr-i Arap unsurların Arapçayı öğrenmeye olan ihtiyaçları ve bu ihtiyacın karşılanması için somut adımların atılma gerekliliği gibi maddeleri de ekleyebiliriz.[364]

2. Nahiv İlminin Ekolleşme Serüveni

Arap dil gramerinin temelinin kim ve ne zaman atıldığı konusu oldukça tartışmalı bir konudur. Nahiv kurallarının tevkîfî olup, Hz. Âdem'e öğretilen isimlerden bu yana bulunduğunu savunan, bunu sahabenin kitâbeti bilmesi ve Kur'an'ın yazılması esnasında irabî unsurların yazıya yansıtılması ile delillendiren görüşün[365] dışındakiler, isimler üzerine yoğunlaşmışlardır. Ancak Ebu'l-Hasan el-Ahfeş, (315/927) Ebu Ali el-Farisî, (377/987) İbn Faris (395/1004) gibi âlimlere[366] ait olan ve nahiv kurallarının tevkîfîliğini savunan görüş, aşırı ve hayal ürünü olmakla eleştirilmiştir. Çünkü Araplar yabancı unsurlarla karışıp dilleri bozulmadan önce herhangi bir kurala ve kâideye dayanmaksızın konuşuyorlardı. Onların kuralı-nahvi, yaratılıştan gelen melekeleri; öğreticileri ise içerisinde yaşadıkları toplumdu. Ayrıca bilinmelidir ki, her kural gelişen olaylar ve ihtiyaçlara binaen ortaya çıkar. Nahiv de bunlardan biridir.[367]

Nahvin doğuşu ile ilgili net bir tarih ve kişi ismi zikretmeyen Muhammed Şatır ise, dil kurallarının tevkîfîliğini savunan görüş ile diğer görüşler arasında; nahvin daha önce mevcut olduğunu ve lahn olgusuyla beraber yapılan kural tespiti

---

[363] Bkz. Hulvânî, **Mufassal,** s.32.

[364] Dayf, **el-Medarisü'n-nahviyye,** s.12.

[365] İbn Faris, **es-Sahibi fi fıkhi'l-luga ve süneni'l-Arab fi kelamiha,** Kahire, el-Mektebetü's-Selefiyye, 1910, s.8-10

[366] İbn Cinnî, **Hasais,** c.I, s.41.

[367] Tantâvî, **Neş'etü'n-nahv,** s.9.

olayının ise bir tecdidden ibaret olduğunu savunur. Görüşünü de sahabenin Arap dilini öğrenmeye teşvik ve dili bilmeyenin Kur'an okutmamasını dikte etmelerine dair gelen rivayetlerle destekler.[368]

Nahvi kimin vaz' ettiği ile ilgili yapılan tespitlerde en çok öne çıkan ve kabul gören isim Ebu'l-Esved ed-Düelî (69/688) olmakla birlikte, daha birçok isim de gündeme taşınmıştır. Bunlardan kronoljik olarak ilki Hz. Ali'dir. (40/661) Nahvin kurucusu olarak Hz. Ali gösterilirken genelde onun Ebu'l-Esved'e verdiği nahiv kurallarına dair ilk yazılı metin olma özelliği taşıyan bir kâğıttan bahsedilmiştir. Bu sayfaya Hz. Ali, "Kelamın hepsi isim, fiil ve harftir. İsim müsemmadan, fiil müsemmanın hareketinden (yaptığı işten) harf de isim ve fiil olmayan manadan haber veren şeydir" bilgilerini kaydetmiş ve Ebu'l-Esved'e, "Bu yöntemi takip et ve bildiklerini de buna ilave et." demiştir.[369] Ayrıca birçok rivayetin nahvi Ebu'l-Esved'e, onun da Hz. Ali'ye isnad ettiği ve Ebu'l-Esved'in nahvi Hz. Ali'den aldığını söylediği bildirilmiştir ki, bu bilgi de nahvin kurucusunun Hz. Ali olduğunu savunanlar tarafından kullanılmıştır.[370]

Nahvi ilk vaz' edenin Ebu'l-Esved olduğu en meşhur görüştür. Yaklaşık ilk asır için tarihçilerin ön plana çıkardığı tek ismin Ebu'l Esved olduğu ve bu hususta nereyse icmanın bulunduğu da belirtilmiştir.[371] Ne var ki, Ebu'l Esved'in nahvi neye binaen vaz' ettiği ile ilgili farklı rivayetler mevcuttur. Bu rivayetlerin bazısında Ebu'l- Esved'in Ziyad b. Ebih'e (53/673) giderek Arabın aceme karıştığı ve Arapçanın bozulduğu noktasında bir uyarıda bulunup Arapların dillerini düzeltecek kuralların tesisi için izin istediği belirtilir. Fakat Ziyad bu isteğe olumlu karşılık vermez. Belirli bir süre sonra Ziyad'ın huzuruna gelen bir

---

[368] Muhammed Ahmed Şatır, **el-Mucez fi Neş'eti'n-Nahv,** Kahire, Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 1983, s.18-20.

[369] Kıftî, **İnbahü'r-ruvât,** c.I, s.39; Şatır, **Mucez,** 15; Demirayak-Bakırcı, **Arap Dili Grameri Tarihi,** s.22.

[370] Enbârî, **Nüzhetü'l-elibba**, s.21.

[371] Bkz. Hulvânî, **Mufassal,** s.46.

adamın توفي أبانا و ترك بنون demesi Ziyad'ı endişeye sevketmiş, hemen Ebu'l-Esved'i çağırtarak "Daha önce vaz' etmeyi yasakladığım şeyi hemen yap!" demiştir.[372]

Bazı rivayetlerde ise Ziyad b. Ebih veya oğlu Ubeydullah'ın (67/686) Arapların dillerinde meydana gelen bozulmanın önüne geçmek için Ebu'l-Esved'den dil hususunda kendisine başvurulacak bir kavâid vaz' etmesini istemişlerdir. Fakat Ebu'l-Esved affını isteyerek buna yanaşmamıştır. Bunun üzerine Ziyad bir adam gönderip, Ebu'l-Esved'in geçeceği yola oturmasını ve kasıtlı olarak lahn ile kırâat etmesini emretmiş, adam da Düelî yanından geçerken, bağırarak Tevbe suresi 3. ayetteki "resulüh" terkibini "resulih" olarak okumuştur. Bunu duyan Ebu'l-Esved işin vahametini anlamış ve doğru Ziyad'a giderek işi kabul ettiğini ve kendisine otuz kişi görevlendirmesini söylemiştir. Bunlar arasından onunu seçen Ebu'l-Esved irab işine başlamıştır.[373]

Rivayetlerin bir kısmında da Ebu'l Esved'in yine birtakım lahn olaylarına şahit olduğu ve bunun nahivle ilgili kuralları vaz' etmesine sebep olduğu bildirilmiştir. Kaynaklarda geçen bir hadiseye göre; bir gece kızı Ebu'l-Esved'e "gökyüzü ne kadar güzel!" manasını kastederek, يا ابت ما احسنُ السماء demiş, Ebu'l-Esved de "Yıldızları kızım" diye cevap vermiştir. Kızı babasına "Ben gökyüzünün neyi en güzel demek istemedim, onun güzelliğine teaccüb ettim" deyince, Ebu'l-Esved o zaman ما احسنَ السماء şeklinde söylemesini ister ve nahivle uğraşmaya başlar.[374] Diğer bir hadiseye göre ise mevâlîden Sa'd isminde bir adam Ebu'l-Esved'in yanından atını çekerek geçer. Ebu'l-Esved adama "Niye ata

---

[372] Ebû Saîd Hasan b. Abdullah el-Merzübânî Sirâfî, , **Ahbârü'n-nahviyyini'l-Basriyyin ve meratibuhum,** thk. Taha Muhammed ez-Zeyni, Muhammed Abdülmün'im Hafaci, y.y, Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa Elbani, el-Halebi ve Evladüh, 1955, s.13; Zübeydî, **Tabakatü'n-nahviyyin ve'l-lugaviyyin**, s.22; Enbârî, **Nüzhetü'l-elibba,** s.21; Dayf, **el-Medarisü'n-nahviyye,** s.15.

[373] Sirafî, **Ahbârü'n-nahviyyin,** s.13; İbn Nedim, **Fihrist,** s.45; Enbârî, **Nüzhetü'l-elibba,** s.20; Kıftî, **İnbahü'r-ruvât,** c.I, s.40; Dayf, **el-Medarisü'n-nahviyye,** s.15. Benzer bir diğer rivayet için bkz. İbn Enbârî, **İzahü'l-vakf ve'l-ibtida fi kitabillah azze ve celle,** thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan, Dımaşk, Matbuatu Mecmai'l-Lugati'l-Arabiyye, 1971, c.I, s.40.

[374] Sirafî, **Ahbârü'n-nahviyyin,** s.14; Enbârî, **Nüzhetü'l-elibba,** s.20. Benzer bir rivayet için bkz. Ebü'l-Abbas Muhammed b. Yezid b. Abdülekber el-Ezdi Müberred, **Kitâbü'l-fazıl ve'l-mefzul,** thk. Abdülazîz Abdülazîz el-Meymeni. Kahire, Darü'l-Kütüb el-Mısriyye, 1995, s.5.

binmiyorsun?" diye sorunca adam ان فرسي ظالع diyeceğine ان فرسي ظالعا demiş, bunun üzerine oradakiler gülmüştür. Bunu gören Ebu'l-Esved, "Bunlar (mevâlî) isteyerek İslam'a girdiler ve bize kardeş oldular. Onlara dili öğretseydik ya.!" demiş ve fâil-mef'ul babını vaz' etmiştir.[375]

Her ne kadar Ebu'l-Esved'in dışında nahvin kurucusu olarak, Nasr b. Asım, (89/707) Abdurrahman b. Hürmüz, (117/735)[376] İbn Ebi İshak el-Hadramî (117/735)[377] gibi isimler zikredilse de, bu görüşler çok taraftar toplayamamışlardır.

Nahiv kâidelerini ortaya koyan ilk kişi ile ilgili yaygın ve kuvvetli görüşün Ebu'l-Esved olduğunu tespitten sonra, tabi olarak bu ilmin Basra'da doğduğu söylenebilir. Nahiv ve ilim merkezi olarak öne çıkan diğer bir kent Kufe'de ise âlimler ikinci asrın ortalarına kadar daha çok Kur'an kırâatı, şiir ve rivayet ile meşgul olmuşlardır.[378] Daha sonraları Basra ve Kufe ekollerinin omuz omuza geliştirecekleri bu dilin, doğuş merkezi olan Basra'da dil faaliyetleri Ebul'-Esvedden sonra talebeleri tarafından yürütülerek Basra dil ekolünün oluşum süreci tamamlanmıştır.

Ebu'l Esved'den nahiv ilmini alan, bunu geliştiren, hükümlerden birçok istinbatta bulunan ve nahvin insanlar arasında yaylmasında pay sahibi olan birinci tabakanın en etkin isimleri Kur'an kıraatını da Ebu'l-Esved'den öğrenen ve aynı zamanda kıraatçı olan Nasr b. Âsım, (89/707)[379] şiir ravilerinden olan Anbesetü'l-Fil, (100/718'den sonra)[380] Abdurrahman b. Hürmüz (117/735)[381] ve kırâat ilmini

---

[375] Zübeydî, **Tabakatü'n-nahviyyin,** s.22; Kıftî, **İnbahü'r-ruvât,** c.I, s.41.

[376] Sirafî, **Ahbârü'n-nahviyyin,** s.15, 16; ; İbn Nedim, **Fihrist,** s.45; Demirayak-Bakırcı, **Arap Dili Grameri Tarihi,** s.22.

[377] Ahmed Emin'in kıyasi olarak nahvin tesisini İbn Ebi İshak'a götürdüğü görülmektedir. Bkz. Emin, **Duha'l-İslâm,** c.II, s.289.

[378] Dayf, **el-Medarisü'n-nahviyye,** s.20; Şatır, **Mucez,** s.36; Tantâvî, **Neş'etü'n-nahv,** s.35.

[379] Zübeydî, **Tabakatü'n-nahviyyin,** s.27.

[380] Zübeydî, **Tabakatü'n-nahviyyin**, s.29.

[381] Zübeydî, **Tabakatü'n-nahviyyin**, s.26.

İbn Abbas'tan alan Yahya b.Ya'mer'dir. (129/746)[382] Bu tabakadan hiçbiri Abbasi devletine yetişememiştir. Genel kanaata göre bu tabakanın metodu rivayet merkezli olup, kıyas fikri doğmamıştır. Sağlam selikanın etkin olduğu döneme yakınlığından bu dönemde ihtilaf ve hataların bulunmadığı ve tasnif hareketinin başlamadığı bilinmektedir.[383]

Basra dil ekolünün ikinci tabakası Abdullah b. Ebu İshak el-Hadramî (117/735) ile Ebu Amr b. el-Alâ (154/770) devirleri arasında kalan süreci kapsar. İkinci tabakanın en önemli ismleri, hem kırâat hem de Arap dilinde tanınan, yaşadığı dönemde Ebu Amr ile karşılaştırılan, nahivde fer', kıyas ve illet gibi unsurları kullandığı söylenen el-Hadramî,[384] onun öğrencisi olup *el-Cami* ve *el-İkmal* isimli iki eseriyle nahvin bilinen konularını kaleme alan, Halil b. Ahmed'in hocası İsa b. Ömer es-Sekafi (146/766)[385] ve yedi kıraat imamından biri olan Ebu Amr b. el-Ala'dır.[386]

Basra dil ekolünün ikinci tabakası döneminde istinbat ve kıyas metodları kullanılmış, birçok nahiv usûl ve mesâili ortaya konmuştur. Daha çok lahnın yoğunlaştığı irab durumlarının ele alındığı bu süreçte, yapılan araştırmalar kaleme alınmıştır.[387] Bir nevi nahvin kuruluşunu karşılayan bu tabakada kuralların üzerine bina edileceği esasların tespit edildiği, sema ve ihticac esaslarının belirlendiği ve ekolleşmenin köklerinin atıldığı gözlemlenmektedir.[388]

Bundan sonra gelişim ve yükseliş dönemi olan Basra dil ekolünün üçüncü tabakası gelir. Bu dönem aynı zamanda Kufe dil ekolünün birinci tabakasına tekabül eder. Basra dil ekolünün üçüncü tabakasında, büyük dilci ve ilk defa

---

[382] Zübeydî, **Tabakatü'n-nahviyyin**, s.27.

[383] Tantâvî, **Neş'etü'n-nahv,** s.37-38; Ayrıca bkz. Şatır, **Mucez,** s.41-43; Efgânî, **Min tarihi'n-nahv**, s.33-36; Demirayak-Bakırcı, **Arap Dili Grameri Tarihi,** s.22.

[384] Lugavî, **Meratibü'n-nahviyyin,** s.12-13; Zübeydî, **Tabakatü'n-nahviyyin,** s.31-33.

[385] Zübeydî, **Tabakatü'n-nahviyyin,** s.31-33; Emin, **Duha'l-İslâm,** c.II, s.290.

[386] Lugavî, **Meratibü'n-nahviyyin,** s.13-20; Zübeydî, **Tabakatü'n-nahviyyin,** s.35-40.

[387] Şatır, **Mucez,** s.48.

[388] Hulvânî, **Mufassal,** s.137.

şiirleri şerh metodu geliştiren Ebu'l-Hattab el-Ahfeş el-Ekber,[389] (172/788) büyük dil âlimi, aruz ilminin mûcidi, çöllerden dili derleyip Arap gramerine büyük katkıları olan Ebu Amr'ın talebelerinden Halil b. Ahmed,[390] (175/791) ve kendine ait bir kıyas metodu olduğu bilinen, bununla sema ve istikrada hocası Ebu Amr'ın yolunu tuttuğu söylenen Yunus b. Habib[391] (182/798) gibi isimler vardır.

Basra dil ekolünün üçüncü tabakası döneminde nahiv âmili nazariyesi ortaya konmuş, fıkıh ilminden alınan kıyas metodu olgunlaşmış, illet nazariyesine nahivciler tarafından son şekli verilmiştir. Bu da nahiv istikra metodunun zirve yaptığı manasına gelmektedir. Yine bu süreçte eski cahilî kültür ve muasır İslam kaynaklarıyla ihticac yöntemi oturmuş ve sema şartları tamamlanmıştır. Bunların hepsi kendilerinden sonra gelecek nahivcilerin metodunu teşkil edecektir.[392]

Basra dil ekolünün üçüncü tabakasından sonra, Arap dil gramerine dair zamanımıza ulaşan ilk hacimli eserin yazarı ve Basra nahiv mektebinin en önemli temsilcisi addedilen Sibeveyhi[393] (180/796) Ebu Yahya b. Mübarek el-Yezidî, (202/817) Ebu Zeyd el-Ensarî (215/830) el-Esmaî (216/831) gibi isimler ekolün temsilciliğini yürütmüşlerdir.[394]

Basra ekolünün ikinci tabakasını oluşturan Ebu Amr, İsa b. Ömer gibi âlimlerden ders alan Ebu Cafer er-Ru'asî[395] (175/791) daha sonra Kufe'ye gelmiş ve burada nahiv ilminin temelini atmıştır. Bu durumda, Kufe dil ekolünün birinci tabakası, Basra ekolünün üçüncü tabakasına tekâbül etmektedir. Bu da bize, Kufe ekolünün Basra ekolünden çok sonra kurulduğunu göstermektedir. er-Ru'asî

---

[389] Lugavî, **Meratibü'n-nahviyyin,** s.23; Zübeydî, **Tabakatü'n-nahviyyin,** s.40; Şatır, **Mucez,** 15; Demirayak-Bakırcı, **Arap Dili Grameri Tarihi,** s.22.

[390] Lugavî, **Meratibü'n-nahviyyin,** s.27 vd.; Zübeydî, **Tabakatü'n-nahviyyin,** s.47-51.

[391] Lugavî, **Meratibü'n-nahviyyin,** s.21-22; Zübeydî, **Tabakatü'n-nahviyyin,** s.51-53; Hulvânî, **Mufassal,** s.203-239.

[392] Hulvânî, **Mufassal,** s.201-202.

[393] Lugavî, **Meratibü'n-nahviyyin,** s.65; Sirafî, **Ahbârü'n-nahviyyin,** s.37; Zübeydî, **Tabakatü'n-nahviyyin,** s.66-72; Ayrıca bkz. M. Reşit Özbalıkçı, *"Sibeveyhi"*, **DİA,** c.XXXVII, s.130 vd.

[394] Demirayak-Bakırcı, **Arap Dili Grameri Tarihi,** s.37.

[395] Lugavî, **Meratibü'n-nahviyyin,** s.24; Zübeydî, **Tabakatü'n-nahviyyin,** s.125.

Kufe'ye geldikten sonra amcası Mu'az el Herrâ (187/802) ve başkalarıyla nahiv çalışmaları yürütmüştür. İşte Kufe ekolünün ilk tabakası böyle oluşmuştur.[396]

Her ne kadar Kufe ekolünün kurucusu olarak Ebu Cafer er-Ru'asî'yi göstersek de, Kisâî[397] (189/804) bu ekolün çizgisini koyan ve metodunu belirleyen kimse olarak mezhebin öncüsü kabul edilir. Kufe ekolünün ikinci tabakası sayılan Kisâî'den sonra ise dil çalışmaları Ebu'l-Hasan Ali b. Mübarek el-Ahmer,[398] (194/809), Ebu Zekeriya el-Ferra,[399] (207/822) Ebu'l-Hasan el-Lihyânî[400] (220/835) gibi nahivciler tarafından yürütülmüştür. Bu nahivciler Kufe ekolünün üçüncü tabakasını oluşturmaktadır.

Kuruluş süreçlerine ve ilk temsilcilerine değindiğimiz bu ekollerden başka ekoller de vardır. Bunlar Bağdad, Endülüs[401] ve Mısır[402] ekolleridir. Ekolleri ve metodlarını incelerken saydıklarımızın hepsini ele alacak değiliz. Konumuzun tartışılması açısından ana iki ekol olan Basra ve Kufe ekolleri ile yöntemleri hakkında bilgi sahibi olmak yeterli olacaktır. Ancak şöhreti ve isminden sıklıkla bahsettirmesi sebebiyle belirtmek gerekir ki, her ne kadar Bağdad ekolünün hicri dördüncü asırda Basra ve Kufe ekollerinin görüşlerini derleyerek yeni bir metod ortaya koyduğu ileri sürülse de bu konu tartışma götürür bir meseledir. Terâcim ve tabakât eserlerinde Bağdad ekolünün temsilcilerinin ayrı bir ekol (Bağdad) veya Basra-Kufe ekolleri bünyesinde incelenmesi noktasındaki farklı uygulamalar da bunu göstermektedir.[403] Ayrıca yine bu ekolün temsilcilerinden bir kısmı Basra

---

396 Tantâvî, **Neş'etü'n-nahv,** s.115; Demirayak-Bakırcı, **Arap Dili Grameri Tarihi,** s.45.

397 Lugavî, **Meratibü'n-nahviyyin,** s.74-75; Zübeydî, **Tabakatü'n-nahviyyin,** s.127-130; Enbârî, **Nüzhetü'l-elibba,** s.58-63.

398 Zübeydî, **Tabakatü'n-nahviyyin,** s.134.

399 Lugavî, **Meratibü'n-nahviyyin,** s.86-88; Zübeydî, **Tabakatü'n-nahviyyin,** s.195.

400 Lugavî, **Meratibü'n-nahviyyin,** s.89.

401 Dayf, **el-Medarisü'n-nahviyye,** s.288 vd; Efgânî, **Min tarihi'n-nahv**, s.95 vd.

402 Dayf, **el-Medarisü'n-nahviyye,** s.327 vd.

403 Dayf, **el-Medarisü'n-nahviyye,** s.245; Detaylı bilgi için bkz. Mahmûd Hüseynî Mahmûd, **el-Medresetü'l-Bağdadiyye fî tarihi'n-nahvi'l-Arabi,** Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1986, s.47-54; Demirayak-Bakırcı, **Arap Dili Grameri Tarihi,** s.75, vd.

ekolüne,[404] diğer bir kısmı da Kufe ekolüne nispet edilmektedirler.[405] Bağdad ekolü ve ilgili dönemin önemi, sadece Basra veya sadece Kufe değil de, iki mezhep arasında seçim yapılabilmesi olsa gerektir.[406]

3. Nahiv Ekollerinin Telif Metodu

Bu başlık altında genel hatlarıyla nahivcilerin kuralları telif ederken başvurduğu yöntemlere yer vermeyi istiyoruz. Böylece bazı nahivcilerin kırâatları eleştirirken içerisinde bulundukları atmosferi teneffüs etmeyi hedefliyoruz. Çünkü yapılan işin meşruluğu bir tarafa, yapma sebebinin tespitinin konunun anlaşılmasına ve sağduyu ile tahlil edilmesine hatırı sayılır bir katkı sunacağına inanmaktayız.

Nahivcilerin kâideleri oluştururken başvurmuş oldukları başlıca iki metod vardır. Bunlar sema ve kıyas metodlarıdır. Şimdi bu metodları daha yakından tanımaya çalışalım.

a. Sema Metodu

Kıyasın da kendi üzerine bina edilmesinden ötürü, öncelikli olan ve nahiv kâidelerinin çoğunun tespitinde kendisine başvurulan sema, İbn Enbarî (328/940) tarafından[407] "Azınlık sınırından çokluk sınırına ulaşmış, fasih Arabın kelamının sahih nakille iletilmesi" olarak tarif edilmiştir. Ona göre, Arapların içinde olan gayr-ı Arap unsurlardan (müvelled) alınanlar ile yine Arapların kelamından لن'den sonraki fiilin sakin, لم'den sonraki fiilin de nasb üzere okunması gibi şaz olanlar bu çerçevenin dışındadır.[408] Suyûtî (911/1505) ise, sema ile fesahatine güvenilen kimselerin sözlerini kastettiğini söyler. Kur'an, Hz. Peygamber ve -Müslüman

---

[404] Mahmûd, **el-Medresetü'l-Bağdadiyye,** s.166-199; Demirayak-Bakırcı, **Arap Dili Grameri Tarihi,** s.76-77.

[405] Mahmûd, **el-Medresetü'l-Bağdadiyye,** s.207-210, 260 vd, 319 vd; Demirayak-Bakırcı, **Arap Dili Grameri Tarihi,** s.77-78.

[406] Efgânî, **Min tarihi'n-nahv**, s.95.

[407] İbn Enbârî burada sema yerine nakili kullanmaktadır.

[408] İbn Enbârî, **el-İğrab ve Lümeu'l-edille,** thk. Said Efgani, y.y, Matbaatü'l-Camia es-Suriyye, 1957, s.81-82; Demirayak-Bakırcı, **Arap Dili Grameri Tarihi,** s.67.

olsun kâfir olsun- Hz. Peygamber gönderilmeden önce, onun zamanında veya muvelledlerin çoğalıp dilin bozulmasına kadarki süreçte yaşamış Arapların sözü, Suyûtî'nin sema kapsamının içerisinde yer alır.[409]

Sema metodu elbette dile ait malzemenin işitmeye dayalı tespit ameliyesini ifade eder. Dilcilerin ilk dil malzemelerini bu yöntemle topladıkları bilinmektedir. Hatta ilk dönem büyük dil âlimlerinin çöllere yaptıkları yolculuklar oldukça meşhurdur. Şehirlerde yabancı unsurlarla kurulan kontak sebebiyle dilin otantik yapısının bozulması onları dilleri bozulmamış, çöllerde yaşayan kabilelere müracaat etmeye sevk etmiştir. Önemli isimlerin içerisinde bulunduğu bu gruptan senelerce çöllerde kalanlar ve kap kap mürekkep tüketenler vardır.[410] Araplardan duydukları ile oldukça hacimli kitaplar telif eden Halil b. Ahmed;[411] ilmini Hicaz çölleri, Necd ve Tihame'den aldığını söyleyip ezberledikleri hariç Araplardan duydukları ile 15 şişe mürekkep tüketen Kisâî[412] ve Araplardan aldıklarıyla defterleri evini tavana kadar dolduran Ebu Amr b. el-Alâ'[413] söylediğimiz bu nahivcilere sadece birkaç örnektir.

Dili; bozulmamış, tahrifata uğramamış asıl kaynağından derleme, üslup, lafız ve terkiplerini tespit etme gayretlerini ifade eden çöllere yolculuk; dil kavâidini tespitte ideal yol olsa da,[414] sema metodunun tek kaynağı değildir. Bu dönemde ana kent sakinlerinden de dilin alındığı bilinmektedir.[415] Dil kâidelerinin

---

[409] Suyûtî, **el-İktirah fî ilmi usuli'n-nahv,** thk. Ahmed Subhi Furat, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1975, s.20.

[410] Bkz. Tantâvî, **Neş'etü'n-nahv,** s.128; Demirayak-Bakırcı, **Arap Dili Grameri Tarihi,** s.7-13.

[411] İbn Hacer, **Tehzibü't-tehzib,** Beyrut, Dâru Sadır, 1907, c.III, s.164.

[412] Enbârî, **Nüzhetü'l-elibba,** s.59.

[413] Afifüddin Abdullah b. Es'ad b. Ali el-Yemani Yafiî, **Mir'atü'l-cenan ve ibretü'l-yakzan fî ma'rifeti havadisi'z-zaman,** Beyrut, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997, c.I, s.253-254.

[414] Bkz. Ebü'l-Mekârim Ali, **Usûlü't-tefkir en-Nahvi,** Kahire, Darü Garib, 2007, s.36.

[415] Bu görüşün eleştirildiği de bilinmektedir. Suyûtî "Şehirlilerden kesinlikle dil alınmadı" derken belki de bir döneme işaret etmektedir. (Bkz. Suyûtî, **Müzhir,** c.I, s.212.) Ayrıca Suyûtî'nin vurgusu yabancı unsurlara yakın yaşayan toplumlara yöneliktir. (Bkz. Suyûtî, **eİktirah,** s.27-28.) Çünkü burada esas ölçü şehirli veya bedevî olmak değil, yabancı unsurlar sebebiyle dilin bozulup/bozulmamasıdır. İbn Cinnî'nin dediği gibi, eğer bedevînin dilinin bozulma ihtimali gündeme gelse o zaman da bedeviye de başvurulmayacaktır. (İbn Cinnî, **Hasais,** c.II, s.5) Zaten dil konusunda kendisine başvurulan şehirli de, bedevî eğitiminden geçtiği ve kendisini fasih dil konusunda yetiştirdiği için kaynak olmaktadır. Başlarda Basra ve Kufe şehrine gelenlerin buradaki

konulmasında kendilerine başvurulan ve şehirlerde yaşayan bu kimseler iki gruptan oluşmaktadır. Bunlardan biri gruplar halinde maişet temini için şehirlere gelip çevre bölgelere yerleşen bedevîlerdir. Aralarındaki birlik ve yaşadıkları yaklaşık bedevî hayat onların dillerini muhafazasını kolaylaştırmıştır. Bu gruptan ayrılıp tek başına ana kentlere göç edenler de vardır ki, bunlardan bir kısmı dil eğitmeni olarak çalıştıklarından bir dereceye kadar fesâhatlerini korumuşlar, diğerleri ise bunu yapamamışlar ve ne yazık ki, toplumdan etkilenerek dil melekelerini kaybetmişlerdir.[416] İşte nahivciler bu kimseleri zaman zaman imtihana tabi tutmuşlar, dil selikalarındaki bozulma ve şehirlerde görülen hataların kendilerinde bulunup/bulunmadığını tespit etmeye çalışmışlardır. Eğer böyle bir hata görürlerse o kişiden semayı kabul etmemişlerdir. Ebu Amr'ın Ebu Hayra denilen zata "استأصل الله عرقاتهم" cümlesini nasıl telaffuz ettiğini sorması üzerine; Ebu Hayra'nın te'nin nasbı ile telaffuz ettiğini duyunca Ebu Amr, nasb okuyuşunu zayıf görüp muhatabının dilinin bozulduğunu ifade eden لان جلدك يا ابا خيرة tabirini söylemiştir.[417]

Şehirlerde kendilerine müracaat edilen ikinci grup ise kültür seviyesi yüksek olan tabakadır. Bunlar eğitim faaliyetleri ile meşgul olup, dil, Kur'an ve şiir gibi sahalarda kendilerini yetiştirmişlerdir. Nahivci ve dilciler dil kâidelerini tespitte bu kimselere de başvurmuşlardır.[418] Şehirde yaşayan ve fasih Arapçayı kullanma yetisine sahip olan bu kimselerin sözüyle istişhad belli bir dönem sonra bitmesine rağmen bedevîlerden sema devam etmiştir. Ebu'l-Mekârim dilcilerin bu kimselerden dil kâidelerinin alınıp/alınmayacağı ve sema edilip/edilmeyeceği ile ilgili tartışmalarını onların şehirde yaşamaları ve belirli bir süre sonra bir miktar da olsa toplumunda meydana gelen gelişmelerden etkilenmelerine bağlar.[419]

---

bedevilerden dili almasına karşın dilde yayılan hatalar yüzünden çöllere göçü de bu hakikate işaret etmektedir. (Bkz. Demirayak-Bakırcı, **Arap Dili Grameri Tarihi,** s.6-7.)Ayrıca unutulmamalıdır ki, zaten dili derleyenlerden çoğu, çöle seferlerde bulunan şehirlilerdir.

[416] Bkz. Ebü'l-Mekârim, **Usûlü't-tefkir,** s.38-39.

[417] Enbarî, **Nüzhetü'l-elibba,** s.32; Ebü'l-Mekârim, **Usûlü't-tefkir,** s.39.

[418] Bkz. Ebü'l-Mekârim, **Usûlü't-tefkir,** s.39.

[419] Bkz. Ebü'l-Mekârim, **Usûlü't-tefkir,** s.41.

Dilcilerin sema metodu çeşitli yönlerden eleştirilebilmektedir. Örneğin bu metod, her ne kadar şehirlerde yaşayanlardan dili alırken aldığı kişilerin dil seviyelerini bir değerlendirme ve eleştiriye tabi tutsa da, çöllerde yaşayan bedevîlerden alınan bilgilerde dilin fonetik ve irabî unsurlarında fasih Arapça ve lehçeleri ayrı ayrı ele almamıştır.[420] Metodun, şiirle istişhadın belli bir dönemde bitmesi sebebiyle[421] dilin gelişim dönemlerini kapsayıcı olmaması, kırâat ve hadis gibi iki ana kaynağa oldukça az değinmesi de yine karşılaşılan diğer eleştirilerdir.[422]

b. Kıyas Metodu

Kıyas, lügavî olsun nahvî olsun bir hüküm çıkarırken araştırmacının başvuracağı kaçınılmaz bir yöntemdir. Bu yöntem bilinmeyeni bilinene, duyulmayanı duyulana, ifadelerin de zihinde bulunan ifade ve üsluplara yüklenmesidir. Bu yüzden dil olgusunun gelişmesi ve genişlemesi için tabi bir kaynaktır.[423] Kıyas semadan sonra gelen nahvin ikinci ana kaynağıdır. Sema yolu ile elde edilenlerden yola çıkılarak kendisine varılır. Daha önce duyulmamış olan duyulana hamledilir ve duyulanın hükmünü alır.[424]

İbn Enbârî, kıyası tarif ederken, "Aslın hükmünü fer'e takdir etmekten ibarettir", "Bir illetten dolayı fer'i asla hamletmektir", "Aslın hükmünü fer'de geçerli kılmaktır." "Aralarındaki ortak noktadan dolayı fer'i asla ilhak etmektir" gibi tarifler verip bunların hepsini birbirine yakın tanımlar olarak addetmiştir.[425]

Kıyas mevzunda daha işin başında dikkat çekilmesi gereken bir husus vardır. O da, nahiv ekollerinin kullandığı kıyasın süreç içerisinde değişime uğramasıdır. İlk üç asırda ilk nahivcilerin kullandıkları ve İbn Ebu İshak el-

---

[420] Bkz. Ebü'l-Mekârim, **Usûlü't-tefkir,** s.40; Züheyr Gazi Zahid, *"en-Nahviyyün ve'l-Kırââti'l-Kur'aniyye"*, **Mecelletü Edebi'l-Müstensıra,** Bağdad, 1987, sayı:15, s.114.

[421] Şiiriyle istişhadda bulunulan son şairin İbn Herme olduğu bildirilmiştir. Abdülkadir b. Ömer b. Bayezid Bağdadî, **Hizanetü'l-edeb ve lübbu lübabi lisani'l-Arab,** thk. şrh. Abdüsselam Muhammed Harun, Kahire, Mektebetü'l-Hanci, t.y, c.I, s.425.

[422] Bkz. Zahid, *"en-Nahviyyün ve'l-Kırââti'l-Kur'aniyye"*, s.113-114.

[423] Mehdî Mahzûmî, **fi'n-Nahvi'l-Arabî,** Beyrut, Daru'r-Raid el Arabi, 1986, s.20.

[424] Bkz. Zahid, *"en-Nahviyyün ve'l-Kırââti'l-Kur'aniyye"*, s.114.

[425] İbn Enbârî, **el-İğrab ve Lümeu'l-edille,** s.93.

Hadrami'nin (117/735) aşırı önem verdiği kıyas[426] ile dördüncü asırdan sonra kullanılan kıyas arasında fark vardır.

Bu durumda nahiv ilminde kıyasın ikiye ayrıldığını söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi, lügavî kıyastır. İşte kıyasın mantıktan etkilendiği dördüncü asra kadar kullanılan kıyas türü budur ve lügavî araştırmaya dayanır. Sema yoluyla edinilen bilgileri ele alır ve bunlara hamledilmesini istenenleri aslın hükmüne ulaştırır. Halil b. Ahmed, Sibeveyhi, Kisâî, Ferra, Mâzinî gibi isimler hep bu kıyası kullanırlar. Sağlam temelli olan lügavî kıyas aynı zamanda zorunludur da.[427] Yaygın ve kapsamlı fonetik-terkipsel olguları ele alıp kâide haline çevirir. Bu kâideye muhalif olan naslar ise -kaynağı her ne olursa olsun- lehçe veya şaz olarak nitelendirilir. Şazların delil kabul edilmesini reddeden lügavî kıyas, şaz kâidelere hamledilen nasları da reddeder. Kıyasın ikinci türünde ise durum böyle değildir.[428] Bu türde bilinmeyen, mana ve terkipte birliktelik olduğu surette yaygın kullanıma sahip olana hamlolunur. Mâzinî'nin "Arap kelamına kıyas edilen Arap kelamındandır."[429] ve Kisâî'nin "Nahiv kendisine uyulan kıyastır." sözü[430] kıyasın bu türünü açıklar mahiyettedir.

Kıyasın ikinci türü ise, mantıkî-şeklî kıyastır. Mantık kurallarına göre şekillenen mantıkî kıyas lügavî kıyastan farklıdır. Basit ve lügavî medlûle dayalı olan birinci tür kıyas, mantık ilminin etkisiyle artık dört unsuru olan farklı bir hüviyete bürünmüştür. Bu unsurlar -İbn Enbarî'nin de dediği gibi- kıyas edilen (fer-makis), kıyas olunan (asıl-makis aleyh), illet ve hükümdür.[431]

Hicri dördüncü asırdan sonra nahivciler kıyasın eskiden sahip olduğu sema merkezli yapısını boşaltmışlar ve mantık kurallarının hâkim olduğu bu kıyası

---

[426] Enbârî, **Nüzhetü'l-elibba,** s.26; Kıftî, **İnbahü'r-ruvât,** c.II, s.105.

[427] Bkz. Zahid, *"en-Nahviyyün ve'l-Kırââti'l-Kur'aniyye"*, s.115.

[428] Ebu'l-Mekârim, **Usûlü't-tefkir,** s.27.

[429] İbn Cinnî, **Hasais,** c.II, s.357; Suyûtî, **İktirah,** s.62.

[430] Kıftî, **İnbahü'r-ruvât,** c.II, s.267.

[431] İbn Enbârî, **el-İğrab ve Lümeu'l-edille,** s.93. Ayrıca bkz. Suyûtî, **İktirah,** s.56.

kullanmışlardır.[432] Nahivde kıyas felsefî tavırların etkisinde kalmış, benzerlik veya makis ile makis aleyh arasında bulunan ortak illet gibi kavramlar ele alınıp uzunca tartışılmıştır. Hatta nahivcilerin illet gibi konularda aşırı gittikleri ve bu konuları tamamen felsefî tartışmalara konu edindikleri söylenmektedir. Bu durumda dillerini felsefî sistemler üzerine kurmamış olan Araplar ile onlar arasındaki mesafe açılmıştır.[433]

Kıyasın bu türünde bir yönüyle benzerlik yeterli görülmüş ve nahivciler dilediklerini bu benzerlikten ötürü dil kâideleriyle ilişkilendirmişlerdir. Hatta arada bir benzerlik bulanamaz ise, bu durumda da onun olduğunu var saymışlardır. Bunu da dilin zenginleşmesi ve toplumun değişen ve yenilenen ihtiyaçlarını karşılama yetisinin gelişmesi ile açıklarlar.[434]

Son olarak Basra ve Kufe ekollerinin bu iki metodu kullanmadaki farklılıklarına değinelim. Denilebilir ki, Basra ve Kufe ekollerinin arasındaki en belirgin fark, Basralıların sema, Kufelilerin ise kıyasa önem vermiş olmalarıdır. Nitekim her ne kadar iki ekolden de çöllere yolculuk yapanlar olsa da, Basra'nın çöle yakın olması onları bu konuda daha şanslı kılmıştır.[435]

Basralı nahivcilerin sema metodunu kullanmada daha ileride olmalarında, Basra'nın etrafının yabancılara karışmamış dil selikalarını koruyan kabilelerle çevrili olması kadar, el-Mirbed panayırının da büyük etkisi vardır. Onlar dile ait malzemeyi alırken aldıkları Arabın dilinin düzgünlüğü ve selikasını, rivayet dinlerken de ravinin doğruluk ve zabtını sorgulamışlardır. Söyleyeni belli olmayan veya dilini güvenilir bulmadıkları kişiden alınan delile itibar etmemişlerdir.[436] Bunların yanında kâide edinecekleri bilginin çok duyulmasını gözetmeleri de ayrı bir artıdır.[437]

---

[432] Bkz. Zahid, *"en-Nahviyyün ve'l-Kırââti'l-Kur'aniyye"*, s.116.

[433] Mahzûmî, **fi'n-Nahvi'l-Arabî,** s.22. Ayrıca bkz. Ali Müzhir Muhammed Yasirî, **el-Fikrü'n-nahvi inde'l-Arab: Usûlühü ve menâhicuhu,** Beyrut, ed-Dârü'l-Arabiyye li'l-Mevsuat, 2003, s.213; Muhammed Muhtâr Veled Abbah, **Tarihü'n-nahvi'l-Arabi fi'l-meşrik ve'l-magrib,** Rabat, (Islamic Educational Scientific, Scientific and Cultural Organization) el-Munazzamatü'l-İslâmiyye li't-Terbiyye ve'l-Ulum ve's-Sekâfe, 1996, s.33.

[434] Ebu'l-Mekârim, **Usûlü't-tefkir,** s.27.

[435] Demirayak-Bakırcı, **Arap Dili Grameri Tarihi,** s.56.

[436] Efgânî, **Min tarihi'n-nahv**, s.64-65; Tantâvî, **Neş'etü'n-nahv,** s.124-127.

[437] Tantâvî, **Neş'etü'n-nahv,** s.127.

Kufe ise coğrafî konumu sebebiyle hem çöllere yapılan yolculuklar için uygun olmamış, hem de gayr-ı Arap unsurlara karışıp dillleri bozulan kabilelerle komşuluk yapmışlardır.[438] Onlar her duyulanı kabul etmişler, bedevîlerden şehirlilere yakın yerlerde oturanlardan dil almışlardır. Rivayet ve raviyi araştırmada çok hassas davranmamışlardır. Hatta onların dilleri bozuk kimselerden bilgi kabul etmeleri sebebiyle dili bozdukları bile söylenmiştir.[439] Sema esnasında ravinin güvenilir olup/olmadığının sorgulanmaması ise birçok uydurma rivayete kapı aralmıştır.[440]

Kıyasa gelince; Basra ekolü kıyası daha önce kullanmış, çokça duyulanları koyulacak kâidelere esas yaptıktan sonra, küllî kâidelerin vaz'ında Araplardan sema metodu ile alınanlar üzerine kıyas yapmakta oldukça tutucu davranmıştır. Kufe ekolü ise, kıyasta tutuculuğun ve istisnaları görmezden gelmenin dilin kültüründen çok şey kaybettirebileceğini düşünmüş, kıyasta genişliğe gitmiş, sema metodu ile alınan şazları kabul edip bizzat bunları kâideye dökmüştür.[441] Ayrıca Kufe ekolünün kıyası ele alırken de nassı önceledeği, nassın dil ruhuna zarar vermeyecek şekilde kıyası kullandığı, uzak teviller, zorlama yorumlar ve mantığa dalmakdan kaçınarak kâideleri sema ile alınmış verilerle buluşturma amacı güttükleri görülmektedir.[442]

Basra ekolü irabî unsurların tespitiyle uğraştıklarından dilde sürekli genel kâideler üzerine yürümek gibi bir kesinlik arayışında olmuşlardır. Hâlbuki farklı lehçelere sahip olan Arapçada bunun temini mümkün değildir. Metodları ile tutarlı olarak, şazları devre dışı bırakmak istemişler, şaz kullanımın sahih olduğunu gördüklerinde ise "Ezberlenir, (hıfz) ama kıyasta delil kabul edilmez" demişlerdir. Kufeliler ise, Araptan gelen her şeye değer vermişler ve insanların kullanımına açmak istemişlerdir. Bu kullanım genel kâideye uymaz ise onu kâideleştirmişlerdir.[443]

---

[438] Efgânî, **Min tarihi'n-nahv**, s.65-66; Tantâvî, **Neş'etü'n-nahv,** s.134.

[439] Şatır, **Mucez,** s.26.

[440] Demirayak-Bakırcı, **Arap Dili Grameri Tarihi,** s.58.

[441] Fuad Hanna Tarzî, **Fî usuli'l-lugati'n-nahv,** Beyrut, Mektebetu Lübnan [Librairie du Liban], 2005, s.111.

[442] Mahzûmî, **Medresetü'l-Kufe ve menhecuha fî diraseti'l-luga ve'n-nahv,** Beyrut, Dârü'r-Raidi'l-Arabi, 1986, s.352.

[443] Bkz. Emin, **Duha'l-İslâm,** c.II, s.294-295.

B. İHTİCAC LİTERATÜRÜNÜN TEŞEKKÜLÜ

Daha sözün başında belirtmek isteriz ki, biz bu ve diğer başlıklar altında ihticac ilmini bütünüyle ele alıp, tarih-usûl ve kapsam sorgulaması yapacak değiliz. Zaten konunun doktora düzeyinde Mehmet Dağ tarafından detaylı bir şekilde incelenmesi hem bu açığı kapatmakta, hem de ülkemizde yapılan kırâat ilmiyle alakalı çalışmalar açısından bir örnek teşkil etmektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi konulara mesâil eksenli yaklaşan çalışmamız, ele aldığı konunun genel metedolojiye yansıyacak problematikleri ile ilgilenmektedir. Bu bakımdan kıâat ilminde ihticacın ve ilgili literatürün sahih kırâat eleştirilerine kaynaklık etmesi, bu kavram ve konuyu çalışmaya dâhil eden temel saikdir. Dolayısıyla ihticacın tarihi süreçte kat ettiği aşamalar ve sahih kırâat eleştirilerinin mesnedi olan literatürü tanımanın konu hakkında yapılacak değerlendirmelere katkı sunacağı anlaşılmaktadır.

Hüccet ileri sürmek demek olan ihticacın,[444] "Kırâat vecih ve illetlerini ortaya koyan, aynı zamanda onları açıklayıp doğruluklarını ispat eden bir ilimdir."[445] tarifinden de anlaşılacağı üzere, zamanla ilimleşme yoluna girdiği bilinmektedir. Bu da ihticacın kendisine ait bir alan tanımlaması ve literatür oluşumunu temin ettiğini göstermektedir.

Nüzul döneminden kaynaklarına kadar ihticacın gelişim sürecine bakacak olursak; vahyin henüz inmeye devam ettiği dönem için ihticacın varlığı sorgulamasına olumlu yanıt vermek mümkündür. Aslında ihticacın varlığı ihtilafın varlığına mebnîdir. Dolayısıyla, ferşî ve lehçesel kaynaklı farklı okumaların olduğu bir ortamda, ihticacın varlığını kanıtlamak da zor olmayacaktır.

Yedi harf hadislerinde gördüğümüz üzere, sahabe arasında vuku bulan tartışmalar, vahiy otoritesi tarafından belirlenen farklı okumalardan haberi olmayanların bu farklı okumalara itiraz ettiğini; meydana gelen hararetli

---

[444] Şelebî,"*el-İhticac li'l-Kırâât; Bevâisüh ve tetavvuruh ve usulühve simâruh",* **Mecelletü'l-Bahsi'l-İlmî ve't-türasi'l-İslamî,** 1981, sy.4, s.87.

[445] Mehdevî, **Şerhü'l-hidaye,** s.18.

sorgulamalarda ise her iki tarafın da kırâatını Hz. Peygambere isnad ederek temellendirdiğini göstermektedir. Hz. Peygamberin hayatta olduğu, vahyin nüzulünün devam ettiği bu süreçte Kur'an nassı ve manası ile ilgili zuhur edebilecek herhangi bir hususta başvurulacak ana kaynağın belli ve dönemin bütün ihtiyaçlarına cevap verebilecek mahiyette olması bu temellindirmeyi haklı çıkarmaktadır. Yazılı metinlerin herkesin elinde olmadığı, nüzulün devam ettiği, Kur'an'ın eşsiz ve baş döndürücü üslubu ile her inen ayetle birlikte yeniden yüzleşildiği bir ortamda, resim, ayet, dil gibi diğer hüccetlere başvurulması da zaten beklenemezdi.

İşte sistematik değil, ama doğal ortamında görülmeye başlanan bu tabloda sahabenin أقرأنيها رسول الله ifadesiyle Hz. Peygamberi referans göstermesi, okuduğu kırâatı hüccetlendirme çabası olarak değerlendirilir ki, bu daha sonraları "isnad" olarak sistemleşecek bir hüccetin ilk nesildeki şeklidir. Dolayısıyla Peygamber döneminin belki tek ve en önemli ihticac unsurunun Hz. Peygamber'e yapılan isnad olarak ortaya çıktığını söyleyebiliriz.[446]

Peygamberimizin vefatından sonra ise, kırâat taliminin tamamlandığı ve çekirdek toplumun sağlam bünyesi sebebiyle tartışmaların yer almadığı Hz. Ebubekir evresini görmekteyiz. Ancak bu dönemin akabinde kırâat tartışmaları ve kırâatlarda ittihadın sağlanmasına yönelik ciddi atılımların yapıldığı da göz önünde bulundurulacak olursa ihticacın kendisini iyice hissettirdiği söylenebilir.

Sahabede gördüğümüz ihticac örneklerine geçmeden önce, kırâatlar arasında tercih yapmanın bir nevi ihticaca muhtaç olduğunu belirtmeliyiz. Çünkü ihticac, aslında yapılan tercihin doğruluğunun kanıtlaması ve delillendirilmesi demektir. Eğer iki veya daha fazla okuyuş için hüccet getirme, bu okuyuşlar arasında bir tercihe gitmeden gerçekleşiyor ise burada salt ihticacdan bahsetmek mümkündür. Ancak okunan-seçilen kırâat temellendirilmeye çalışılıyorsa; bu, ihticacdan önce tercihin yapıldığının bir kanıtıdır. Tercih edilen kırâatın hüccetlendirilmesi hiçbir sıkıntı doğurmamaktadır. Aksi düşünüldüğünde zaten

---

[446] Dağ, **Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım,** s.126.

tercihin gerçekleşmesi mümkün değildir. Burada esas problem, tercih yaparken diğer (sahih) kırâatın yanlışlığının ortaya konulmaya çalışılmasıdır. Bunun ikinci adımı, tercih edilen kırâatın temellendirilmesi (ihticac), diğerinin ise çürütülmesidir. Tercihini açıkça belirtilmeyip sadece ihticac yapan, bununla birlikte gündeme taşınan diğer (sahih) kırâatın temellerini çürüten bir tavır için de farklı bir şey söylemek mümkün gözükmemektedir.

Sahabe döneminde tercih ve ihticacın örnekleri oldukça fazladır. Bunlara değinmek ihticacın neş'etinin anlaşılmasına ışık tutacak ve ilk devir ile tedvin sonrası ihticacın kıyasına imkân tanıyacaktır. Örneğin, İbn Abbas Bakara suresinin 2/259. ayetinde geçen ننشزها kelimesini ننشرها şeklinde if'al babından okumuş, bu okuyuşunu da Abese suresinin 80/22. ayetinde geçen ثم اذا شاء أنشره ayeti ile delillendirmiştir.[447] Böylece Bakara suresindeki ayeti, Abese suresindeki ayet ile tefsir etmiş, Bakara suresindeki lafzı okuduğu veche delil olarak, Abase suresindeki kelimeyi getirmiştir.[448] Bu rivayette İbn Abbas tercih ettiği kırâatı yine Kur'an'da geçen ve ihtilafsız okunan bir kelime ile hüccetlendirdiğiğ görülmektedir. Her iki ayette de söz konusu kelimelerin bağlamları aynı manaya matuftur. Tercih edilmeyen kırâat ise eleştirilmemektedir.

Maide suresinin 5/112. ayetinde geçen هل يستطيع ربك lafzını هل تستطيع ربَّك şeklinde okumayı tercih eden Hz. Âişe, bu kırâatın doğruluğunu Havârilerin kimliği ile açıklamıştır. Çünkü Havariler "Rabbin bize gökten bir sofra indirebilir mi?" sorusunu sormayacak kadar bilgilidirler ve Allah'ın kudretinin buna yeteceğinden şüphe etmemektedirler. Hz. Âişe ve kırâat imamlarından Kisâî'nin de tercih ettiği bu kırâata göre, manaya mahzuf bir istemek takdir edilir.[449] Bu örnekte de, tercih edilen kırâat için manaya dayalı bir hüccet getirildiği görülmektedir. Ayrıca, ihticacın yapılış şekli ve getirilen hüccet diğer kırâatı eleştirmemekte, sadece tercih edilen kırâatı gerekçelendirmektedir.

---

[447] İbn Cinnî, **Muhteseb,** c.I, s.8.

[448] Ebu Tâhir Abdülkayyum b. Abdülgafur, **Safahat fi ulumi'l-Kıraat,** Mekke, Mektebetü'l-Emdadiyye, 1415, s.292.

[449] Bkz. Kurtûbî, **Câmi,** c.VI, s.365.

Sahabe döneminde ihticaclar esnasında yer yer eleştirilerin yapıldığı ve diyalogların yaşandığı örnekler de mevcuttur. Mesela, Âli İmran suresinin 3/161. ayetinde geçen وما كان لنبي ان يغل lafzındaki fiilin malum veya mechul okunacağı ile ilgili bir ihtilaf vardır. Kırâat imamlarından İbn Kesir, Ebu Amr ve Âsım'ın malum kalıbı ile, diğerlerinin ise meçhul kalıbı ile okuduğu[450] bu fiili sahabeden İbn Abbas malum, İbn Mesud ise mechul siga ile okumuşlardır. Görüldüğü gibi, iki okuyuş da sahih kırâatlara yansımıştır. "أَنْ يَغُلَّ" ve " أنْ يُغَلّ " okuyuşları ile ayetin manasında bir değişiklik meydana gelmektedir.[451] Manadaki bu farklılık İbn Abbas'ın tercihi için yaptığı ihticacda çıkış noktası olmuştur. Malum kırâata göre bir Peygamberin ihanet etmesi ve ganimetler konusunda adaletsiz davranması nefyedilirken, mechul kırâatta bir peygambere hainlik edilmesi, haksızlık yapılması nefyedilmektedir.

Rivayetlerde İbn Mesud'un mechul kırâatı İbn Abbas'a sorulmuş, İbn Abbas bu soruya "Peygamber(ler)e ihanet edilmesi de öldürülmek istenmesi de gerçekleşmiştir." diye cevap vermiştir. Başka bir rivayette ise onun mechul kırâatı tercih edenleri eleştirdiği ve "Peygambere nasıl hainlik edilmez! Üstelik Bakara suresi 2/61. ayette (ويقتلون الانبياء بغير حق) belirtildiği gibi daha önce de Peygamberler öldürülmüşlerdir bile.. Münâfıklar Peygamberimizi ganimetler konusunda suçlamışlardır ve bunun üzerine bu ayet (malum kalıbı ile) inmiştir." dediği rivayet edilmiştir. Yine İbn Abbas'ın bu kırâatın Hz. Peygambere aidiyetine yaptığı vurgu da gözden kaçmamaktadır.[452] Bu rivayetlerde İbn Abbas'ın tercih ettiği kırâat için isnad, sebeb-i nüzul ve Kur'an'dan başka bir ayet gibi hüccetler getirdiği, bunun yanında manaya ve işaret edilen hüccetlere binaen tercih edilen kırâatın doğruluğunu vurguladığı görülmektedir.

---

[450] İbn Cezerî, **Neşr,** c.II, s.243; Abdülfettah Kadi Abdülganî, **el-Büdûrü'z-zâhire fi'l-kırââti'l-aşri'l-mütevâtire; el-Kırââtü'ş-şâzze,** Beyrut, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1981, s.72.

[451] Bkz. İbn Atıyye, **el-Muharrarü'l-veciz,** c.I, s.535; Beyzâvî, **Envarü't-tenzil ve esrarü't-te'vil,** Beyrut, Daru İhyai't-Turâs el-İslami, 1997, c.II, 46.

[452] Suyûtî, **ed-Dürrü'l-mensur,** c.II, s.362-363. Ayrıca bkz. Mekkî, **Keşf,** c.I, s.363.

Hz. Âişe ile İbn Abbas arasında geçen bir diğer diyalog ise, yukarıdaki örnek ile paraleldir. Bu olayda tartışma konusu yapılan Yusuf suresi 12/110. ayette (**حتى إذا استيأس الرسل وظنوا أنهم قد كذبوا جائهم نصرنا**) geçen **كذبوا** fiilinin tef'il-mechul veya sülasi-mechul okunmasıdır. İbn Müleyke, İbn Abbas'ın **كذبوا** fiilini sülasi mechul olarak okuduğunu ve hüccet olarak Bakara suresinin 2/214. ayetini[453] getirdiğini bildirmiştir. Rivayete göre İbn Müleyke, Urve b. Zübeyr ile karşılaşmış ve bu hadiseyi ona anlatmıştır. Bunun karşılığında Urve, Hz. Âişe'nin şöyle söylediğini aktarır: "Maazallah, Allah'a yemin olsun ki, Allah Peygamberine ne vadederse, o Peygamber vadedilenin kendisi ölmeden önce gerçekleşeceğini bilir. Fakat Peygamberlerin imtihanı uzun süre devam etmiş, hatta kendileriyle birlikte olanların onları yalanlayacaklarından korkmuşlardır."[454]

İki okuyuş da sahih kırâatların içerisinde yer almıştır. On kıraat imamından Âsım, Hamza, Kisâî, Ebu Cafer ve Halefü'l-Âşir sülasi-mechul okuyuşunu; Nâfi, İbn Kesir, Ebu Amr, İbn Âmir ve Yakub ise tef'il-mechul okuyuşunu tercih etmişlerdir.[455]

Yukarıda verdiğimiz rivayette, Hz. Aişe bu ayette geçen **كذبوا** fiili için teşdidli kırâatı, İbn Abbas ise tahfifli kırâatı tercih etmiştir. İbn Abbas tahfifli kırâatı Bakara suresinin 2/214. ayeti ile hüccetlendirmiş, Hz. Âişe ise kendisine teşdid-tahfifli kırâatlar sorulduğunda[456] teşdidli kırâatın doğru olduğunu söylemiş ve adeta mananın diğer kırâatı nakzettiğini söylemiştir. İbn Abbas'ın ihticacına göre, Peygamberlerin yalancı çıkarıldıklarını zannedecek kadar ümitsizliğe düşmeleri, "Allah'ın yardımı ne zaman gelecek" nidası ile delillendirilmiştir. Hz. Âişe ise, bir Peygamberin ne surette sıkıntıya düşerse düşsün kendisine gelen vahiyden şüphe etmesini olanaksız görmekte ve teşdidli kırâat ile onların müminler tarafından da yalanlanacaklarını, bir nevi güven kaybına

---

[453] Ayetin metni; **ام حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم مستهم البأساء والضراء وزلزلوا حتى يقول الرسول والذين امنوا معه متى نصر الله ألا إن نصر الله قريب** şeklindedir.

[454] Buharî, Tefsir, 40.

[455] Bkz. İbn Cezerî, **Neşr,** c.II, s.296.

[456] Buharî, Tefsir, 184.

uğrayacaklarını zannettiklerini söylemektedir.[457] Aslında iki kırâatın da farklı tevilleri mümkündür. Bizce kırâatların üzerine yapılan bu yorumlarda hüccetler ve iki tarafın ayetlerden anladığı mefhumlar merkezde durmaktadır. Belki de, bir tarafın sunduğu hüccet ile ayetin kazandığı anlam, diğer tarafı ayetin bu manasını uzak görmesinden ötürü bir eleştiriye yönlendirmektedir.

Mushafın resim özellikleriyle de alakalı olan bir diğer hadise ise, Sahîd b. Cübeyr ile İbn Abbas arasında geçmektedir. Bu rivayete göre; İbn Abbas Zuhruf suresi 43/19. ayeti **عباد الرحمن** şeklinde okuyunca Saîd kendisine "Bu ibâre benim mushafımda **عند الرحمن** şeklinde yazılı" demiştir. İbn Abbas ise Saîd'in bunu silip **عباد الرحمن** şeklinde yazmasını telkin etmiştir.[458]

Dânî (444/1053) *Muhkem*'inde bu rivayeti bir mushafta birden fazla kırâatın yazılabilmesi/yazılamaması sorununa bağlamaktadır. Ona göre, eğer kıraatların, rivayetlerin, vecihlerin ve lehçelerin bir mushafta toplanması mümkün olsaydı, İbn Abbas Saîd'e iki kırâatı da mushafta isbat etmesini emreder, birini değiştirmesi-silmesini diğerini isbat etmesini emretmezdi. Bunun da yöntemi, ayından sonraki harfin üstüne bir nokta koyup, dalın önüne de bir zamme resmetmektir. İki harf arasındaki elif ise yazıya aktarılmaz. Çünkü elif bu gibi yerlerde hafifliğinden dolayı resimden düşebilir. Ayından sonraki harfin üzerindeki nokta ve dal harfinin üzerindeki fetha da olduğu gibi bırakılır. Böylece bir kelimede iki kırâat bir arada gösterilmiş olur.[459]

Bu olayda her ne kadar tipik bir ihticac eylemi göremesek de, tercihin olduğunu söylemek daha makul gözükmektedir. İbn Abbas'ın, Said b. Cübeyr'in mushafındaki kırâatı söylemesi üzerine ondan kendi tercih ettiği kırâatı yazmasını diğerini ise silmesini istemesi bunu göstermektedir. Ancak bu hadisenin mihverinde İbn Abbas'ın tercih ettiği kırâata karşılık diğer kırâatın silinmesini

---

[457] Aynî, **Umdetü'l-kari,** c.XVIII, s.152-153.

[458] Dânî, **Muhkem**, s.21. İki okuyuş da sahih kırâatlar arasında yer almaktadır. Kırâat İmamlarından Ebu Amr, Asım, Hamza, Kisâî ve Halefü'l-Âşir **عباد**, Nâfi, İbn Kesir, İbn Âmir, Ebu Cafer ve Yakub ise **عند** şeklinde okumuşlardır. Bkz. İbn Cezerî, **Neşr,** II, 368.

[459] Dânî, **Muhkem,** s.21.

istemesi yatmaktadır. İki kırâat da mütevatir, Hz. Peygamberden geldiği bilinen kırâatlar ise, diğer kırâatın silinmesinin emredilmesi nasıl açıklanacaktır. Aslında bu sorun Dânî'nin zihnini de meşgul etmiş olacak ki, meseleyi gündeme taşımış bununla ilgili şu sözleri kaydetmiştir:

"Anlaşılıyor ki, İbn Abbas bu lafızda iki kırâatın da sahih olduğunu, ikisinin de Allah katından indiğini ve her ikisi ile de Hz. Peygamberin hem okuduğunu, hem de okuttuğunu bildiği halde Saîd'e bu iki kırâattan birini silip, diğerini isbat etmesini emretmiştir. Ne var ki, onun bu iki kırâattan isbat edilmesini istediği kırâat kendi tercihidir. Bu tercihin sebebi ise, bu kırâatı sahabeden okuyanların çokluğu, Hz. Peygamberden bu konuda aldığı bir bilgi veya sahabenin ileri gelenlerinden şahit olduğu bir durum olabilir."[460]

Verdiğimiz bu örneklerden daha sahabe döneminde baş gösteren, zaman zaman da iddialı diyaloglara sahne olan ihticacın, daha çok siyak-sibak, mana ve Kur'an eksenli kullanımlarla hüccetlendirildiği görülmektedir. Ancak hüccetin nevi bir yana, esas problem teşkil eden husus, ihticac yaparken tercih edilen kırâatın karşısındaki okuyuşun eleştirilmesidir. M. Ünal, Kendi okuyuşuna ters bulduğu diğer bir okuyuş için "*maazallah*" diyecek derecede tepki gösteren sahabenin tutumunun, diğer kırâatı Hz. Peygamberden muhtemelen duymamış olmasıyla açıklanmayacağı kanaatında olup, beklentisini "Halbûki normalde her bir sahâbînin diğer okuyuşa karşı, "Ben Resulullahtan böyle okudum. Ancak, o da doğrudur...." demeleri gerekirdi." cümlesi ile dile getirmiştir.[461]

M. Dağ ise, bir kırâatı dışlamak gibi algılanabilecek bu sahabe tavrını, üç sebebe irca eder. Ona göre, bu sebepler müvacehesinde şunlar söylenebilir: Sahabeye eleştirisini yaptığı kırâatın Hz. Peygamberin kırâatı olduğu bilgisi ulaşmamış olabilir. Ancak haberi olmama sahabenin dışlayıcı tavrı için bir mazeret teşkil etmemektedir. Bir sahabenin sadece kendi kırâatını bildiği diğer

---

[460] Dânî, **Muhkem,** s.21.

[461] Bkz. Ünal, *"Bir Kıraat Terimi Olarak Hüccetin Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi",* **İslami Araştırmalar,** Ankara, 2004, s.74.

kırâatları bilmediği şeklinde bir genelleme yapmanın yanlışlığı bir yana, bu sahabenin eleştirdiği kırâattan haberi olmasa bile tartışma ortamında bunu öğrenmesi öngörülür.

Sahabenin diğer kırâattan haberi olmakla birlikte kendi kırâatını öncelemek amacıyla diğer kırâata tepki gösterdiği de söylenebilir. Normalde sahabenin bizzat kendisinin Hz. Peygamberden duyduğu bir kırâatı, duymadığı bir kırâata veya duyduğu söylenen kişinin kırâatına tercih etmesi onu sahiplenmesi ve hüccetlendirmesi son derece doğaldır. Ancak sahabenin kendi kırâatını önceleme adına öteki kırâata karşı muhalif duruşunun sahih kırâatların yanlış anlaşılmasına vesile olabilecek "duygusal duruş" olduğu söylenebilir.

Son olarak Dağ'ın gündeme taşıdığı bir diğer sebep ise unutma ihtimalidir. Nitekim İbn Abbas'ın وقد بلغت من الكبر عتيا ayetindeki kelimenin عتيا mı yoksa عسيا mi olduğunu unuttuğunu söylemiştir.[462] Ancak diğer kırâat unutulmuş bile olsa, tartışma ortamında bilgiler yenileneceğinden bu çok ciddi bir mazeret olmayacaktır.[463]

Bize göre de kitabîleşmemiş ve sistemleşmemiş sahih kırâat birikimine karşı gösterilen tavırın sebeplerinden biri haberi olmamadır.[464] Buna bir de, tercih edilen kırâatın hüccetlendirilmesi ile tefsire konu edilmesi eklenince, o tefsirin kabul görmemesi tercih edilen kırâatın da eleştirilmesini daha anlaşılır kılacaktır. Ayrıca, sahabenin kendi bildiği kırâatı bizzat Peygamberin ağzından duyması veya tercih ettiği kırâatın doğruluğuna dair ek karinelerinin olması onun tavrındaki netliği artıracaktır. Belki "aşırı duygusallık ve sahiplenme duygusunu"[465] böyle anlamak gerektir. Yoksa sahabeden birinin duygusallığını

---

[462] Ahmed b. Abdurrahman b. Muhammed Saati Bennâ, **el-Fethü'r-rabbani li-tertibi Müsnedi'l-İmam Ahmed b. Hanbel eş-Şeyban: Bulûgü'l-emani esrari'l-fethi'l-rabbani,** Beyrut, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, t.y, c.XVIII, s.41.

[463] Dağ, **Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım,** s.142-143.

[464] Ayrıca bkz. Muhammed b. Ömer b. Salim Bâzmûl, **el-Kıraat ve Eseruha fi't-Tefsir ve'l-Ahkam,** Riyad, Daru'l-Hicre, 1996, c.I, s.421.

[465] Dağ, **Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım,** s.143.

Peygamberden gelen bir naklin önüne geçirmesi asla beklenemez. Onun bu tercihe bağlılığının esas sebebi bu kırâatın Hz. Peygamberden geldiğidir.

Sahabeden sonraki devir coğrafi genişleme, yeni etnik kimliklerle kurulan temaslar, ilmi faaliyetler sonucunda ilimlerin sistematik yapılarını kurması gibi birtakım olayların sahne aldığı bir dönemi ifade eder. Lahn olayının artması, mushafta birlik çabaları ve sahih kırâatların tespitinin yapıldığı bir ortamda ihticaca başvurulması kaçınılmazdır. Söz konusu ettiğimiz bu tabiîn dönemi için birkaç noktanın altını çizmekte fayda vardır. Öncelikle aralarında İbn Âmir, İbn Kesir, Ebu Cafer ve Âsım gibi isimlerin bulunduğu birçok âlimin bu dönemde kırâatlar arasında tercih-ihtiyar yaptıkları bilinmektedir.[466] Bu, yetkin bir kişinin okuduğu kırâatlar arasından tercihler yaparak kendi kırâatını oluşturması manasına gelmektedir. Aynı tercih eylemiyle ilgili, İbn Mücahid dönemine kadar süren sonraki süreçte yukarıda değindiğimiz kârilerin dışında, daha birçok isim karşımıza çıkmaktadır.[467] Elbette tercih-ihtiyarı bu dönemle tahdid etmiyoruz. Ancak bu dönemde yapılan tercihin aynı zamanda tespit faaliyetine yönelik olduğu unutulmamalıdır. Bu durumda söz konusu dönemde yapılan şeyin iki kutbu olduğu söylenebilir. Bunlardan biri lahna bir tepki mahiyetinde senedi sahih ve mushaf hattına uygun kırâatları tespit,[468] diğeri ise sahih kırâatlar arasında yapılan tercihtir. Yapılan her iki eylem için de, bir hüccet -zımnî de olsa- getirilmiş olmalıdır. Yani tespiti ve tercihi yapan âlimin o kırâatı neden tespit veya tercih ettiğinin bir sebebi illaki vardır. Tespit için hüccetlerin ne olduğunu ifade etmek çok zor değildir. Ancak tercih hüccetlerini bi-zâtihî tespit hüccetleri üzerinden okumak yanlış olabilir.[469] Bununla birlikte belki bu hüccetler sistemleşmiş olan kırâat ekolünün özellikle usûl kâidelerine binaen birtakım çıkarımlarla yaklaşık olarak tespit edilebilir.[470] Veya örneğin Nâfi ve Âsım'ın

---

[466] Muhammed Balvâlî, **el-İhtiyar fî'l-kırâât ve'r-resmi ve'z-zabt,** Rabat, Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslâmiyye, 1997, s.43-51.

[467] Balvâlî, **İhtiyar,** s.52-116.

[468] İbn Atıyye, **el-Muharrerü'l-veciz,** c.I, s.48.

[469] Örn. bkz. Balvâlî, **İhtiyar,** s.47.

[470] Örn. bkz. Balvâlî, **İhtiyar,** s.57, 60, 63.

kırâatlarının en sahih olarak değerlendirilmesi,[471] en sahih ibâresinin içeriği, hocalarının ittifak ettiği veya bu kırâatları destekleyen ayet, hadis gibi destekleyici unsurlar olarak doldurulursa, bu hüccetlere yönelik birtakım şeyler söylenebilir.[472] Nitekim İmam Nâfi'nin tabiînden yetmiş kişiye kırâat okuduğu, bununla birlikte iki kişinin ittifak ettiğini alıp, bir kişinin tek rivayet ettiğini bıraktığı ve kırâatını böyle oluşturduğu rivayet edilmektedir ki,[473] bu rivayet bahsettiğimiz dönemde sahih kırâatlar arasından yapılan tercihler için de güzel bir örnektir.

Esasında dönemin hem tespit hem de sahih kırâatlar arasından yapılan tercihleri, ihticac ilminde problematik olarak ele aldığımız alternatif kırâatın eleştirilmesi veya reddedilmesi bağlamında bir sorun oluşturmamaktadır. Tespit işlemi yapılırken amaç sahih okuyuşları toplamak, tercihte ise sahihler arasından seçim yaparak daha sonraları ekolleşecek kişisel kırâatı oluşturmaktır. Sahih kırâatlarda hüccet sahih kırâatların tespit kriterleri iken, bunlar arasında tercih yapılırken hüccetin açıkça zikredilmemesi tabidir. Çünkü diğerleri de sahihtir. Elbette tercih varsa bu tercihin, tercih edenin şahsında geçerli bir sebebi de olacaktır. Ancak bu sebep-illet diğerinin ötelenmesini gerektirmeyecektir.

İhticacın kitâbiyata geçiş aşamasından önce burada dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus da; dönemin, kâri ve dilci kimlikleri ön plana çıkmış şahsiyetlerinin ilim meclislerinde bireysel kırâat tartışmalarına katılmaları ve savundukları kırâatlar için ihticacda bulunmalarıdır.[474] Ferdî ihticac diyebileceğimiz bu hüccetlendirmelerin örnekleri hiç de az değildir.

Örneğin, bir gün Kisâî (189/791) Basra'ya inmiş ve İsa b. Ömer'i (146/766) sormuştur. Hasta olduğu söylenince de izin isteyip ziyaretinde bulunmuştur. İsa b. Ömer, Kisâî'yi yanına oturtmuş ve Kisâî olup/olmadığını öğrenmek istemiş, Kisâî olduğunu öğrenince de Yusuf suresi 12/12. ayetteki أرسله

---

[471] Mekkî, **İbane,** s.65.

[472] Dağ, **Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım,** s.200.

[473] İbn Mücahid, **Seb'a,** s.61-62. Kisâî'nin de Hamza'dan okumasına rağmen bazı yerlerde başklarının kıraatlarını tercih ettiği bilinmektedir. İbn Mücahid, ,**Seb'a,** s.78.

[474] Dağ, **Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım,** s.201.

معنا غدا يرتع ويلعب lafzını nasıl okuduğunu sormuştur. Kisâî يرتع ويلعب şeklinde okuduğunu iletince İsa b. Ömer ona "Neden يرتعي و يلعب olarak okumuyorsun?" demiş, Kisâî de bu fiilin رعيت'den değil رتعت'den geldiğini ifade etmiştir. İsa b. Ömer es-Sekafi'nin son sözü "Doğru söyledin ey Ebu'l-Hasan" olmuştur.[475]

Tabiînden Âsım el-Cuhderî (128/750) Fatiha suresindeki مالك يوم الدين ayetini ملك şeklinde okumuş, مالك şeklinde okuyanlara karşı da, "Bu durumda Nas suresinin ikinci ayetini de قل أعوذ برب الناس مالك الناس şeklinde okumaları gerekir" demiştir. Âsım bu tavrı ile üzerinde okuma ihtilafı olmayan Nas suresindeki ملك kelimesini kendi kırâatına hüccet getirmiştir. Konu Harun b. Musa el-Aver (h. 170 civarı) tarafından Ebu Amr'a (154/770) taşınmış Ebu Amr da bu ihticacı onaylayarak, "فتعال الله الملك الحق ayetini[476] okumuyorlar mı?" demiştir.[477]

Bir diğer rivayette ise فإذا برق البصر ayetindeki برق fiilin okunuşu sorgulanır. Olay Yunus b. Habib (182/798) ile Abdullah b. Ebu İshak (117/735) arasında geçmektedir. Bir gün Yunus, Abdullah'a gelip bu ayetteki برق fiilini nasıl okuduğunu sorar. O da, ra'nın fethasıyla okuduğunu belirtir. Yunus oradan kalkar ve Ebu Amr'ın yanına gider. Ebu Amr ona nereden geldiğini sorar. O da, Abdullah'ın yanında olduğunu, ona فإذا برق البصر ayetinden sorduğunu, Abdullah'ın ise bu fiili ra'nın fethası ile okuduğunu söyler. Ebu Amr bu fiilin, yer, gök ve bitki ile ilgili kullanıldığında ra'nın fethası; göz ile ilgili kullanıldığında ise ra'nın esresi ile okunduğunu söyleyerek tartışmaya son noktayı koyar.[478]

---

[475] Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. İshak Zeccacî, **Mecalisü'l-ulema**, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Kuveyt, Matbatü Hukumeti Kuveyt, 1984, s.263.

[476] Mû'minûn, 23/116.

[477] Ebû Ali Hasan b. Ahmed b. Abdülgaffar Ebû Ali Fârisî, **el-Hucce li'l-kurrai's-seb'a,** thk. Muhammed Bedreddin Kahveci, Beşir Cuvicati, racea: Abdülazîz Rebah, Ahmed Yusuf ed-Dekkak, Beyrut, Dârü'l-Me'mun li't-Türas, 1984, c.I, s.10.

[478] Zeccacî, **Mecalisü'l-ulema,** s.247.

Yukarıda verdiğimiz örneklerden de anlaşılacağı gibi ferdi ihticac döneminde bazen tek okuyuş için, bazen de tercih edilen kırâatın alternatif kırâata göre kuvvetliliğini ispat için ihticac yapıldığı görülmektedir. Bu diyaloglar bazen ilim meclislerinde gerçekleşmiş, zaman zaman da sorulan sorular ve yaşanan tartışmalar mütemeyyiz şahıslara taşınmış ve onların hakemliğine başvurulmuştur. Yapılan ihticaclarda dilsel argümanlar, şiir ve diğer ayetler gibi hüccetlerle temellendirmelere gidilmiştir.[479]

Tam da bu dönemde, Arap diyarından ve saf Arapçadan uzaklaşıp yeni dil ve milletlerin etkisine giren Müslümanların karşılaştıkları ortamın etkisiyle Kur'an dilinden kısmî uzaklaşmaları, bu hususta güçlerinin nesilden nesile zaafa uğramasına sebep olmuş, bu açığı da *Meani'l-Kur'an* eserleri kapatmıştır.[480] Yeni konjoktürde ortaya çıkan bu ihtiyaç, âlimleri Kur'an üslubunu nahivcilerin müktesebâtı ile incelemeye inhisar eden kitaplar ortaya koymaya sevk etmiş, nahivcilerin sahip oldukları bilgileri söz konusu araştırma sahasında kullanmalarına; bir taraftan kendi kâidelerine Kur'an'dan delil getirirken öbür yandan Kur'an ayetlerine kendi müktesabâtları olan nahiv kurallarıyla ışık tutmalarına, kırâat ve irab tevcihleri yaparak garib, mübhem ve müşkilleri açıklamalarına imkân ve fırsat tanımıştır.[481] Tefsir külliyatının ilk nüveleri olan bu eserler Kur'an ayetlerini nahiv kâideleri ile açıklarken kırâatları da yoğun olarak kullanır. Arap kelamından ve şiirden hüccetler getirir.[482] Bu özellikleriyle bahsettiğimiz eserler, ihticac literatürünün müstakilleşme evresinden önce ihticacın kitâbiyata girişinin ilk adımını temsil eder.

İhticac ilminin nahiv telifatına girişi Sibeveyi'hin (180/796) *el-Kitabı* ile olmuştur. Sonra ondan yaklaşık bir asır sonra vefat eden Müberred'in (286/899) *el-Müktadab* ile Saleb'in (291/904) *Mecalis* adlı eserlerinde ihticac örneklerini

---

[479] Diğer rivayetler için bkz. Zeccacî, **Mecalisü'l-ulema,** s.231; İbn Ebu Meryem, **Mûdah,** s.22; Şelebî, **İhticac,** s.80.

[480] Durmuş Ali Kayapınar, *"Me'âni'l- Kur'ân ile İ'râbü'l-Kur'ân'ların Karşılaştırılması",* **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** 1991, sayı: 4, s.109.

[481] Kayapınar, *"Me'âni'l- Kur'ân ile İ'râbü'l-Kur'ân'ların Karşılaştırılması",* s.105.

[482] Bkz. Ali Bulut, *"Filolojik Tefsirle Rivâyet Tefsirinin Buluşma Noktası: Zeccâc'ın Meâni'l-Kur'an'ı",* **Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü,** 2009, s.317.

görmekteyiz. Daha sonra ise, İbn Serrac'ın (316/929) *el-Usul fi'n-Nahv* isimli eseri -çok olmasa da- bizlere ihticac örnekleri sunmaktadır. Bunlardan Sibeveyh'in eseri ihticacın yazıya dökülmesi anlamında bir ilktir.[483] Kurra-nahivci ayrımı yapılmaksızın ihticacda bulunanlar için temel kabul edilir.[484]

Elbette ihticac ilminin gelişimi ve metodik-problematik sonuçları açısından nahiv külliyatının bu ilim üzerinde önemli bir etkisi vardır. Öncelikle bu külliyatın ihticac bi'l-kıraa merkezli kaleme alındığı söylenmelidir. Ancak iş burada kalmamakta, kural-kırâat tenakuzunda ihticac li'l-kırâa tarzına dönülmekte ve kırâat eleştirilerine başvurulmaktadır. Bir sonraki başlıkta bu eserlerde yer alan kırâat eleştirilerinden örnekler sunulacaktır ki, bunun nahivcilerin kıraatlara karşı karekteristik tavırlarını yansıtacağına inanıyoruz. Ancak, ihticac geleneği telif hareketinin doğuşunu hazırlayan etkenlerden bahsederken Kur'an'ı ta'n edenlere ve kırâatları eleştiren nahivcilere cevap vermenin yanında dönemin ilmi hareketlerin ivme kazandığı, bilimlerin dallandığı bir zaman dilimi olduğu unutulmamalıdır. Âlimlerin ihticac telifatına yönelmelerinde bu sebep de çok etkilidir. Bununla birlikte, nahivcilerin bu yolda ilerlerken ekol bağlılıklarından kopamadıkları ve ekollerin tesis ettikleri kavâidin diktesi ile hareket ettikleri bilinmektedir. Böylesi bir sahada bir ekolün şahid kabul ettiği bir veri, diğerinin üzerine kıyas yapılamayacağını söylediği "zaruret" olabilmektedir.[485]

İhticac literatürünü Harun b. Musa el-Aver'in *Vücuhu'l-Kıraat*'a dar yazdığı eserle başlatan âlimler bulunmaktadır. Yakub b. İshak el-Hadramî'nin (205/820) *el-Cami*, el-Müberred, İbnü's-Serâc ve İbn Deresteveyh'in (347/958) *İhticâcü'l-Kıraa*'sı ilk dönem ihticac eserleri arasındadır.[486] İbn Mücahid'den (324/936) sonraki dönemde ise onun öğrencileri İbn Haleveyh (370/980) ve Ebu Ali el-Farisî (377/987) *el-Hücce*'leri ile müstakil ihticacı çağdaş yöntem ve

---

[483] Dağ, **Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım,** s.258-259.

[484] Şelebî, **Ebû Ali el-Farisî,** Cidde, Dârü'l-Matbûâti'l-Hâdise, 1989, s.161.

[485] Ekrem Ali Hamdan, *"Kütübü'l-İhticac ve's-Sıra' beyne'l-kurra ve'n-nühat"*, **Mecelletü'l-Camia el-İslamiyye,** 2006, c.XIV, sayı:2, s.110.

[486] İbn Ebû Meryem, **Mûdah,** s.24-25.

sorunlar ışığında genişçe işlemişlerdir.[487] Özellikle Ebu Ali'nin mantık ve felsefî gelişmelerin taşıdığı, -mebâdi kısmında da yer verdiğimiz- kıyasın ikinci türünü kullanması nahvî tavrın net bir örneğini teşkil etmiştir.[488] Bu sahada kaleme alınmış daha birçok eser olmakla birlikte[489] ihticacla ilgili ses getiren eserlerden İbn Cinnî'nin (392/1002) *Muteseb*'ini, Mekkî b. Ebu Talib'in (437/1045) *el-Keşf*'ini, Mehdevî'nin (440/1048) *Şerhu'l-Hiaye*'sini, İbn Zencele'nin (h. V. asır) *Hüccetü'l-Kırâât*'ını ve İbn Ebu Meryem'in (565/1170) *el-Müdah fivücihi'l-kıraat ve ileliha* isimli eserlerini zikretmek isteriz.

C. NAHİVCİLERİN KIRÂAT ELEŞTİRİLERİNE DAİR ÖRNEKLER

Bu başlık altında nahivciler ve nahivci kimliği ile temayüz etmiş kırâatçıların sahih kırâat eleştirilerine dair en çok gündeme taşınan örnekleri incelemek istiyoruz. Böylece verilecek örneklerden sahih kırâat eleştirilerinin dozunu, eleştiriler esnasında kullanılan dili ve tavrı okumayı hedefliyoruz.

Sahih kırâatlar arasında en çok eleştiri alanlardan biri Nisa suresinin 4/1. ayetinde geçmektedir. Bu ayetteki **واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام** ibâresinde yer alan **الأرحام** kelimesini kırâat imamlarından Hamza zamire atfederek mecrur okumuştur. Diğer kırâat imamları ise nasb üzere okurlar.[490] Müberred (286/899) bu kıraatı "Bu okuyuş bize göre caiz değildir" söylemiyle eleştirirken,[491] Zeccac (311/923) doğru kıraatın **الأرحام** kelimesinin nasb üzere okunduğu kırâat olduğunu, Hamza'nın kırâatının ise, hem sadece şiirde zorunlu durumlarda kullanılabilecek Arapça bakımından bir hata, hem de dinin gereği büyük bir yanlış olduğunu savunur.

---

[487] Dağ, **Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım,** s.312-318.

[488] Şelebî, **Ebû Ali el-Farisî,** s.227.

[489] Bkz. Mehdevî, **Şerhu'l-Hidaye,** s.13-14; İbn Ebû Meryem, **Mûdah,** s.24-27; Ahmed Alemüddin Cündî, *"es-Sırâ' beyne'l-kurra ve'n-nühat II"*, **Mecelletü Mecmai'l-lügati'l-Arabiyye,** s.34, Kahire, 1974, s.73-74.

[490] İbn Mücahid, **Seb'a,** s.226; Dânî, **Teysir,** s.93; İbn Cezerî, **Neşr,** c.II, s.247.

[491] Ebü'l-Abbas Muhammed b. Yezid b. Abdülekber el-Ezdi Müberred, **el-Kamil [fi'l-edeb],** thk. Muhammed Ahmed Dali, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1997, c.II, s.931.

Çünkü Peygamberimiz, "Babalarınız ile yemin etmeyeniz" demiştir. Bu durumda ayetin Allah ile yemin etmenin (isteme-niyazda bulunma) yanına yakın akrabayı katması nasıl mümkün olur?[492]

Dilcilerden Ezherî (370/980) de, Zeccac ile aynı kanıda olup "erham" kelimesinin Hamza'nın kırâatına göre mecrur okunup zahir kellimeyi zamire atfetmenin bütün nahivcilere göre zayıf olduğunu söylemiştir. Bunun sadece şiirde zorunluluk durumunda kullanılabileceğini belirten Ezherî, Hamza'nın mecrur kırâatının dinen de caiz olmadığının altını çizmektedir.[493]

Ebu Ali el-Farisî, (377/987) "erham" kelimesini nasb ile okuyanlara göre iki ihtimalin olduğundan (bu durumda kelime ya câr ile mecrurun mahalline matuf, ya da ikinci mef'ul olarak واتقوا fiile matuftur) bahsettikten hemen sonra, mecrur okuyanın ise kelimeyi harfi cer ile mecrur olan zamire matuf olarak okuduğunu söyler. Ona göre bu okuyuş kıyasta zayıf, kullanımda ise azdır. Böyle bir kırâatı almamak daha iyidir.[494] Farisî'nin, bu tespitlerden sonra eserinin genel yapısına uygun olarak meseleyi nahvi delillerine inerek temellendirmeye çalıştığı görülmektedir.[495]

Son olarak bu kervana katılan Zemahşerî'nin (538/1144) görüşüne de değinelim. Zemahşerî "erham" kelimesi için üç harekeyi de değerlendirmiş, bunlardan mecrur kırâatın doğru olmadığını söylemiştir. Çünkü muttasıl zamir, harfe ismi gibi muttasıl olur. Câr ile mecrur ise tek bir şey gibidir. Zahir ismin zamire atfında ittisal çok kuvvetli olunca bu, kelimenin bir kısmına atıf gibi olur. Öyleyse ismin zamire atfı caiz değildir ve âmilin tekrarı gerekir.[496] Zemahşerî'nin burada vurguladığı, car ile mecrurun tek şey olması, bu durumda zamirin ise kelimenin cüzü sayılmasıdır. Atfa cevaz vermek ise, bir ismin kelimenin cüzüne attfedilmesini onaylamak olacaktır.

---

[492] Zeccac, **Meâni'l-Kur'an,** c.II, s.6.

[493] Ezherî, **Kitâbu Meani'l-kıraat,** thk. İd Mustafa Derviş, Avd b. Hamd Kavezi, y.y, Dârü'l-Maârif, 1991, c.I, s.290-291.

[494] Fârisî, **Hucce,** c.III, s.121.

[495] Bkz. Fârisî, **Hucce,** c.III, s.122 vd.

[496] Zemahşerî, **Keşşaf,** c.II, s.6.

Yine ciddi eleştirilere muhatap olan diğer bir kırâat, İbn Âmir'in En'am suresinin 6/137. ayetindeki kırâatıdır. Bu ayete geçen **وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركاؤهم** lafzını İbn Amir **وَكَذٰلِكَ زُيِّنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلُ أَوْلَادَهمْ شُرَكَائِهُم** şeklinde okurken diğer kırâat imamları **وَكَذٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاؤُهُم** olarak okumuşlardır.[497]

Ferra (207/822) İbn Âmir'in bu kırâatı için delil getirilen beytin bir değeri olmadığını ve böyle bir kullanımın Arapçada bulamadığını söylerken,[498] Taberî (310/923) Şam kurrasından bazılarının okudukları kırâat olarak verdiği İbn Âmir kırâatında, muzâf ile muzâf ileyhin arasının bir isim ile ayrıldığından, bu okuyuşun ise Arap kelamında çirkin ve fasih olmayan bir kullanım olduğundan bahseder. Onun cevaz verdiği tek kırâat yukarıda yer verdiğimiz diğer aşere imamlarının okuduğu kırâattır. Sadece buna cevaz vermesini ise, kurranın icmasına ve te'vil ehlinin kanaatına bağlar. Taberî'nin, bahsettiği bu etkenler diğer kırâatların fasid oluşunun delilidir.[499]

Ünlü dil âlimlerinden Nehhas, (338/950) İbn Âmir ve Şam kurrasından rivayet edilen bu kırâatın nesirde de, şiirde de caiz olmadığını söyler. Nahivciler muzâf ile muzâf ileyhin arasının ayrılmasına zarf ile şiirde cevaz vermişlerdir. Zarf dışında diğer isimlerin bu ikisi arasına girmesi ise lahındır.[500]

Ebu Ali el-Farisî de İbn Âmir'in bu kırâatını kabih ve kullanımı az olarak nitelemiş, bu kırâattan dönülmesinin daha uygun olacağını söylemiştir. Nitekim şiir gibi zorunluluk gerektirmeyen yerlerde-nesirde muzâf ve muzâf ileyhin arasını zarfla bile ayırmak doğru değildir.[501]

Burada daha şaşırtıcı olan kırâat ilminin önemli simalarından biri olan Mekkî'nin (437/1045) bu kırâatı eleştirmesidir. O, muzâf ile muzâf ileyhin meful ile ayrılmasından dolayı bu kırâatta bir zayıflık olduğunu söyler. Mekkî'ye göre

---

[497] Bkz. İbn Mücahid, **Seb'a,** s.270; Dânî, **Teysir,** s.107.

[498] Ferra, **Meani'l-Kur'ân,** c.I, s.358.

[499] Bkz. Taberî, **Câmi,** c.XII, s.137-139.

[500] Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail Nehhas, **İrabü'l-Kur'an,** İ'tena bih: eş-Şeyh Halid Ali, Beyrut, Dâru'l-Meârif, 2008, s.286.

[501] Fârisî, **Hucce,** c.III, s.411.

böyle bir durum ancak şiirde geçerli olabilir. Şiirde ise en çok zarflarda böyle bir serbestlik tanınabilir. Çünkü Arapların zarflar konusunda geniş davrandıkları bilinir. Ancak muzâf ile muzâf ileyhin mef'ul ile ayrılması şiirde bile uzaktır. Bunun Kur'an'da olabileceğini söylemek ise daha uzaktır.[502]

Zemahşerî'nin bu kırâat karşısındaki tavrı oldukça iddialıdır. Bu kırâatı bırakıp, mushaf hattına uygun ve nakle dayanmayan diğer bir kırâatı bile bu kırâata yeğler. Zemahşerî'ye göre muzâf ile muzâf ileyhin arasını zarf dışında bir şey ile ayırmak şiirde bile olsa -ki bu zarurî kullanımların olduğu bir sahadır- çirkin görülen, merdud bir şeydir. "O zaman bunun nesirde olması nasıl beklenebilir. Bırakın nesri, ya nazmı ve açık uslubunun güzelliği ile mûciz olan Allah kelamına bu nasıl yakışabilir.! (olur)" sözleri ile İbn Âmir kırâatını eleştiren Zemahşerî, burada durmayıp bir adım daha ileri gider ve İbn Âmir'in bu kırâatı bazı mushaflarda gördüğü "şüreka" kelimesinin ye ile yazımından dolayı tercih ettiğini söyler.[503]

İbn Atıyye (541/1147) de aynı sebeplerden bu kırâatı kullanımda zayıf olarak nitelerken,[504] İbn Ebu Meryem (565/1170) bu kırâatın kabih ve kullanımda az olduğunu, zorunlu durumların-şiirin dışında kullanılmadığını söylemiştir.[505]

Yine İbn Âmir'in tek başına dört yerde[506] كن فيكون lafzını nasb ile okuması dilcilerin eleştirilerinden nasibini almıştır. İbn Âmir'in bu kırâatının eleştirilmesinin temelinde فيكون muzari fiilini emre benzeyen كن fiilinin fe ile gelen cevabı addetmesi yatmaktadır. Çünkü fe'den sonra gelen muzari fiil ancak kendisinden önce taleb bildiren bir fiil geçtiğinde nasb edilebilir. كن fiili ise burada emir değil haberdir. İşte dilciler tam da buradan yola çıkarak İbn Âmir'in üzerine gelmektedirler. Bu mantığa göre, eğer muzari fiil, fe'den sonra emrin

---

[502] Mekkî, **Keşf,** c.I, s.454.

[503] Zemahşerî, **Keşşaf,** c.II, s.401-402.

[504] İbn Atıyye, **el-Muharrerü'l-veciz,** c.II, s.350.

[505] İbn Ebu Meryem, **Mûdah,** c.I, s.505-507.

[506] Bu dört yer: Bakara, 2/117; Âli İmran, 3/47; Meryem, 19/35; Gafir, 40/68.

cevabı olarak nasbedilyorsa, o zaman iki fiil arasında şart-ceza ilişkisi olmalıdır. Bu ise ancak iki fiilin ve faillerinin farklı olduğu durumlarda söz konusudur. Hâlbuki İbn Âmir'in kırâatında fiiller de fâiller de aynıdır. Dolaysıyla fe'den sonra muzarinin nasbı caiz olmaz.[507]

İbn Amir'in bu kırâatını kırâatlar tarihinde bir dönüm noktası olan İbn Mücahid (324/936) bir defasında vehm olarak tavsif ederken[508] diğer bir seferinde dilde yapılan hata olarak belirtmiştir.[509] Eyub b. Temim'in bu kelimeyi önceleri nasb ile okurken sonra bundan döndüğü ve ref ile okumaya başladığına dair yer verdiği rivayet de ince bir mesaj taşımaktadır.[510] Yine Ukberî (616/1219) de bu kırâatı zayıf olarak nitelemektedir.[511]

Dilcilerin en çok değindikleri kırâatlardan biri de Hamza'nın İbrahim suresi 14/22. ayetinde yer alan ما أنا بمصرخكم وما أنتم بمصرخي lafzındaki kırâatıdır. Hamza بمصرخي kelimesinin sonundaki ye'yi esreli okumaktadır. Nahivcilerden bazıları ise bu kırâatı reddedip ye'nin fetha üzere okunmasını dayatmaktadırlar. Mesele ye'den önceki harf harekeli veya sakin olduğunda ye'nin nasıl okunacağı üzerinde düğümlenmektedir. Kendinden önceki harf harekeli olduğunda sakin vechi gündeme gelirken, öncesi sakin olduğunda ye'nin sadece fetha üzere okunacağı kâidesi nahivcileri bu cüretkâr sözleri söylemeye iten sebeptir.

Örneğin Ferra bu kırâatın kurranın vehminden olabileceğini söylemekle kalmaz, onlardan vehimden kurtulmuş olanların çok az bulunduğunu ifade eder. Ona göre, burada kârinin be harf-i cerrinin kelimenin hepsini esre yapabileceğini zannetme ihtimali vardır. Hâlbuki nefs-i mütekellim ye'si için bu söz konusu olamaz.[512]

---

[507] Hulud bint. Talal Hassânî, **Metainü'l-lügaviyyin ve'n-nahviyyin fi'l-Kırââti's-Seb'a,** Suud, y.y, t.y, s.270.

[508] İbn Mücahid, **Seb'a,** s.207.

[509] İbn Mücahid, **Seb'a,** s.409.

[510] İbn Mücahid, **Seb'a,** s.207.

[511] Bkz. Ebü'l-Beka Muhibbüddin Abdullah b. Hüseyin b.Abdullah Ukberî, **et-Tibyan fi i'rabi'l-Kur'ân,** y.y, Beytü'l-Efkar ed-Devliyye, t.y, s.38.

[512] Ferra, **Meani'l-Kur'ân,** c.II, s.75.

Yine bu kırâata değinen dilcilerden Zeccac, Hamza'nın esreli kırâatını bütün nahivcilere göre itibar edilemeyecek derecede değersiz görmekte, bazı nahivcilerin zikrettikleri zayıf bir vecihten başka vechinin de olmadığını belirtmektedir.[513] Nehhas da Ferra ve Zeccac'dan iktibaslar yapmış, icma ile bunun caiz olmadığını belirtmiştir.[514]

Sibeveyhi'nin (180/796) Nâfi'nin النبي kelimesini hemzeli okuduğu kırâatı, kullanımı az ve kötü bir kırâat olarak değerlendirmesi,[515] Ebu Ubeyd'in (224/838), En'am suresi 6/52. ayette geçen بالغدوة kelimesini İbn Âmir'in hatta uyarak vav ile okuduğunu ve bunun vav ile yazılmasının vav ile okunmasına delil olamayacağını söylemesi,[516] Müberred'in Hac suresi 22/15. ayette geçen ثم ليقطع ibâresinin cezimli kırâatını lahn olarak görmesi,[517] İbn Cinnî'nin (392/1002) muzâf ile muzâf ileyhin arasının mef'ulle ayrılmasını çok zor olarak nitelemesi verilebilecek daha birçok örnekten sadece birkaçıdır.[518]

Yukarıda verdiğimiz örnekler az çok genel tavrı aktarmada yeterlidir. Özellikle Basra ekolünün kavâidine sıkı sıkıya bağlı olduğu, bir kâide ile onu nakzeden bir kırâat karşı karşıya geldiğinde kâidenin yanında tavır takındığı ve onu önceledeği bilinmektedir. Kufe ekolüne mensup âlimlerin de, Ferra örneğinde olduğu gibi zaman zaman Basra ekolüne meylettikleri görülmektedir. Bazı kırâatların diğerlerine nazaran daha fazla eleştiri alması ise, ilgili âlimin kavâid

---

513 Zeccac, **Meâni'l-Kur'an,** c.II, s.159.

514 Nehhas, **İrabü'l-Kur'an,** s.480.

515 Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber el-Harisi Sibeveyhi, **Kitâbu Sibeveyh,** thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Kahire, Mektebetü'l-Hanci, 1988, c.III, s.555.

516 Esirüddin Muhammed b. Yusuf el-Ceyyanî Ebu Hayyan el-Endülüsî, **el-Bahru'lmuhit,** thk. Sıtkı Muhammed Cemil, Beyrut, Dârü'l-Fikr, 1999, c.IV, s.522.

517 Müberred, **el-Muktedab,** thk. Muhammed Abdülhalik Azime, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, t.y, c.II, s.134.

518 Diğer örnekler için bkz. Hassani, **Metâin,** s.67-372. Bu örnekler ve lehçesel temelleri ile ilgili bkz. Cündî, *"es-Sırâ' beyne'l-kurra ve'n-nühat II"*, **Mecelletü Mecmai'l-lügati'l-Arabiyye,** Kahire, 1974, sy.34, s.114-125; A.m, *"es-Sırâ' beyne'l-kurra ve'n-nühat III"*, **Mecelletü Mecmai'l-lügati'l-Arabiyye,** Kahire, 1975, sy.35, s.128-135; A.m, *"es-Sırâ' beyne'l-kurra ve'n-nühat IV"*, **Mecelletü Mecmai'l-lügati'l-Arabiyye,** Kahire, 1975, sy.36, s.206-211; A.m, *"es-Sırâ' beyne'l-kurra ve'n-nühat V"*, **Mecelletü Mecmai'l-lügati'l-Arabiyye,** Kahire, 1976, sy.37, s.109-118; A.m, *"es-Sırâ' beyne'l-kurra ve'n-nühat VI"*, **Mecelletü Mecmai'l-lügati'l-Arabiyye,** Kahire, 1976, sy.38, s.90-102.

tespit ve esnekliği ile tevile kâbil olup/olmaması ile alâkalıdır. Nitekim farklı kırâatlara konu olan kelimenin irabî ve sarfî konumu bazen reddedilen bir kırâatın açıklanabilir olmasını temin etmektedir.

Kitâbiyatta Sibeveyhi ile açılan bu kırâat eleştirileri sonraki dönem dil âlimleri tarafından yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Ancak esas şaşırtıcı olan bazı kırâatlarda Taberî, İbn Mücahid, Mekkî, İbn Atıyye gibi kırâatçıların da dilcilere katılıp sahih kırâat eleştirisi yapmalarıdır. Örneğin, kurduğu sistem ile kırâat geleneğinde büyük ses getiren İbn Mücahid yine sistem içerisinde yer alan bir kırâatın eleştirisini yapabilmektedir.[519] Yine yedili sistem ve tespit kriterleri hususunda önemli vurgulara sahip olan Mekkî'nin yedili sistem içerisinde yer alan bir kırâatı eleştirmesini anlamlandırmak gerçekten oldukça zordur.[520]

D. SAHİH KIRÂAT ELEŞTİRİLERİNİN SORGULANMASI: DİLİN SIHHAT KRİTERLERİ ARASINDAKİ YERİ

Sahih kırâat eleştirilerinin sorgulanması, anlamlandırılması ve kritize edilmesi kanımızca iki farklı çaba veya daha doğru bir ifade ile iki aşamalı bir okumayı gerektirmektedir. Bu sorgulamanın birinci ayağını sahih kırâat eleştirilerinin sebebini tespit etme, ikinci ayağını ise bu eleştirilerin olumlu veya olumsuz eleştirilmesi oluşturmaktadır. Sürecin birinci ayağını iyi analiz etmek, meseleye hatırı sayılır bir katkı sunacaktır. Çünkü yapılan işin doğruluğu/yanlışlığı bir yana neden yapıldığı, şartlar ve kimlik olarak öznenin kisvesine bürünmeyi ve oradan buraya bakmayı gerektirmektedir. Öznenin problemi üzerinden problemi okumak, problemin çözümünde öznenin problemini anlamayı sağlayacağından, meseleyi anlamlandırmaya yardımcı olacaktır.

Söylediğimiz amaca binaen, bir nahivci ile kırâatçının kırâatlar-nakil karşısındaki konumunu iyi belirlemek gerekecektir. Bu da meseleyi işin başlangıcından, yani disiplinel oluşum sürecinden ele almakla olacaktır. Dolayısıyla, nahiv ve kırâat disiplinlerinin oluşum süreçleri, kaynak temin metodları konu açısından oldukça önem arz etmektedir. Biz, geldiğimiz noktada

---

[519] İbn Mücahid, **Seb'a,** s.207, 409.

[520] Mekkî, **Keşf,** c.I, s.454.

nahivcilerin sahih kırâat eleştirilerini ve nahivci-kurra çekişmesini anlamlandırmanın iki disiplinin kullandığı metodları incelemek ve varsa farklarını ortaya koymakla olacağına inanıyoruz. Bu amaç doğrultusunda burada ana başlığın mebâdî kısmında işlediğimizden, nahiv telif metodlarını kısaca hatırlattıktan sonra kırâatın kullandığı metodları vermek istiyoruz.

Vahyin nüzul sürecinden beri varlığı bilinen lahn olayları, sosyal şartların lahnın artmasını sağlaması ve lahnın Kur'an kırâatına yansıması birtakım tedbirleri beraberinde getirmiş ve nahiv hareketini aktif konuma geçirmiştir. Kendisine lahna karşı dili sistemleştirme gibi bir misyon edinen nahiv hareketi, disiplinel bir yapı ve sistematik bir yöntem ile çizmiş olduğu çerçeve içerisinde karekteristik özelliklerini belirlemiştir.

Nahiv hareketinin lahnın Kur'an'a yansıması gibi bir probleme çözüm arayışı telif sebeplerinin başında gelir. Bu hareket, mezkûr ve bazı tâli sebeplere binaen kendi kurallarını tesis ederken iki ana yönteme itimad etmiştir. Bunlar, "Nahiv Ekollerinin Telif Metodu" başlığı altında incelediğimiz, sema ve kıyas metodlarıdır. Sema metodu; baş gösteren kırâat hatalarına bir önlem, bozulan Arapçayı yeniden inşâ, dil kâidelerini tespit ve muhafaza gibi ana gayeler muvacehesinde, Arapçayı bozulmamış addedilen gerçek Araplardan dinleyerek tespit etmeye matuf faaliyet gösterir. Bu doğrultuda çoğu çöllerde yer alan tespit edilmiş noktalara zorlu yolculuklar başlar[521] ve kap kap mürekkepler tüketilerek buralardan alınanlar kayda geçer.[522]

Kıyas ise semadan sonra gelen, nahvin ikinci ana kaynağıdır. Sema yolu ile elde edilenlerden yola çıkılarak kendisine varılır. Dolayısıyla birinci kaynak olan sema üzerine bina edilir. Bu bağlamda kıyas, daha önce duyulmamış olanın duyulana hamledilmesi ve duyulanın hükmünü alması demektir.[523]

---

[521] Bkz. Ebu'l-Mekârim, **Usûlü't-Tefkir,** s.36.

[522] Bkz. Tantâvî, **Neş'etü'n-nahv,** s.128; Demirayak-Bakırcı, **Arap Dili Grameri Tarihi,** s.7-13.

[523] Bkz. Zahid, **en-Nahviyyün ve'l-Kırââti'l-Kur'aniyye,** s.114.

Kıyasın tarihsel süreçte bir değişime uğradığı bilinmektedir. Hicri dördüncü asırdan önce kullanılan lügavî kıyas, sema yoluyla edinilen bilgileri ele alır ve bunlara hamledilmesini istediklerini aslın hükmüne ulaştırır. Bu kıyas türü, kavâide ters olan her şeyi şaz sayarken, şazlara hamledilen naslara karşı da tepki alır.[524] Hicri dördüncü asırdan sonra ise, kıyasın sema merkezli yapısı mantık kurallarının hâkim olduğu bir hüviyete bürünmüştür.[525]

Kırâatçılar da kırâatları alırken ve aktarırken bir yöntem dâhilinde hareket ederler. Onların sistemleri nakil-rivayet ve arz-edâ üzerine kurulmuştur. Nakil, kırâat sisteminin adeta omurgasıdır. Hatta naklin dünyevî boyuttan önceki aktarım için de esas olduğu söylenmelidir.[526] Nitekim Allah-Cebrail-Hz. Peygamber zincirinde vahyin seyri bu esasın en güzel ve öncelikli temsilidir. Kırâatların-Kur'an'ın telakki edildiği şekilde nakledilenine mutabık olarak okunma zorunluluğu vardır. İşte أقرأنيها رسول الله söylemi[527] tam da kırâatın ilk kaynağından sema ile alındığı ve buna göre okunduğunu açıklar mahiyettedir. Dolayısıyla sahabe de tabiîne Hz. Peygamberden aldığı şekilde okutmuşlar; bu, nesilden nesile, seleften halefe devam eden ve ilk halkası Hz. Peygamber olan bir yöntem haline gelmiştir.[528] Kırâatların uyulması gereken bir sünnet olduğu, sonrakilerin öncekilerden aldığı, bu sisteme uyulmasının gerekliliği ve öğretildiği gibi okumanın tavsiye edilmesi[529] kırâatların naklinde temel alınacak unsur olan naklin sınırlarını ve uygulanma biçimini açıklamaktadır. Şa'bi'den (103/721) rivayet edilen, "Kırâat sünnettir, sizden öncekilerin okuduğu gibi okuyun"[530] sözü ise, aslında gerek kırâatın özgün sistemi, gerekse bu sistemin nahvin metodundan farkı noktasında son derece tatmin edici bir tespittir.

---

[524] Ebu'l-Mekârim, **Usûlü't-Tefkir,** s.27.

[525] Bkz. Zahid, *"en-Nahviyyün ve'l-Kırââti'l-Kur'aniyye"*, s.116.

[526] Kurtûbî, **Câmi,** c.I, .60.

[527] Bkz. Buharî, Fezâil, 5, 27; Tirmizî, Kıraat, 11.

[528] Şelebî, *"er-Rivaye ve'l-Kıyas beyne'l-Kurrâi ve'n-Nuhât"*, **Mecelletü'l-Bahsi'l-İlmi ve't-Turâs el İslamî,** Mekke, 1979, c.II, s.86.

[529] İbn Mücahid, **Seb'a,** s.50-52; İbn Cezerî, **Neşr,** c.I, s.17.

[530] İbn Mücahid, **Seb'a,** s.51.

Nâfi, Ebu Amr gibi kırâat imamlarından rivayet edilen "Sadece bana nakil yoluyla gelenleri okumam söz konusu olmasaydı şöyle okurdum."[531] sözü, kırâat ilminde dil kâidelerinin yaygınlığı, kullanım özellikleri ve kişisel tercihlere itibar edilmeyip; nakle uyulduğunun en güzel örneklerindendir. Biraz da nahivcilerin eleştirilerine bir eleştiri olarak Dânî'nin (444/1053) kaleme aldığı şu satırlar kırâatta rivayet ve naklin önemi, önceliği ve vazgeçilmezliğini yüksek sesle haykırmaktadır. "Kıraat imamları, Kur'an kırâatında dildeki en yaygın kullanım veya Arapçada kıyasa en uygun olana göre amel etmezler. Aksine, rivayet bakımından en sağlam ve nakil bakımından en sahih olana göre hareket ederler. Dolayısıyla onlardan bir rivayet geldiğinde, bu rivayeti ne Arapça kıyas, ne de dilin yaygınlığı yanlışlar. Çünkü kırâat kabul edilmesi ve uyulması gereken bir sünnettir."[532] Zaten kurra rivayete dayanmayan kırâatlara itibar etmemişlerdir. Bu her ne kadar dil bakımından sahih ve nahivcilerin kıyaslarına uygun bir kırâat olsa da.[533]

Makdisî'nin (380/990) kırâat tercihine ve bunun gerekçesine dair bahsettikleri kırâatlarda naklin vazgeçilmezliğini vurgulayan başka bir argümandır. O, İbn Âmir'in kırâatını önce kıyasî olarak tanımlamış, bunu da kuralları her yerde aynı şekilde uygulaması ile açıklamıştır. Çünkü diğer kâriler bir surede farklı okuduğu kelimeyi başka yerde farklı okuyabilmektedirler. Makdisî, İbn Âmir'in kırâatında da birçok yerde aynı kelimenin farklı okunduğuna dair karşıt düşünenlerin farazî bir itirazına verdiği "Eğer İbn Âmir'in aykırı uygulamaları olmasaydı kırâatından vazgeçer, hakkında su-i zanda bulunurduk. Çünkü kırâat kıyas ile alınmaz. Zaten İbn Âmir bu aykırı uygulamalarda bulununca kanaat getirdik ki, o daha öncekilerden duyduklarına tabi olup onları naklediyor. Ne var ki, kırâatı da kıyasa uygundur." cevabı oldukça manidardır.[534] Böylece Makdisî bir yandan kıyasın yatay şablonunu tercih sebebi

---

[531] İbn Cezerî, **Neşr,** c.I, s.17.

[532] Dânî, **Camiü'l-beyan,** c.II, s.860; İbn Cezerî, **Neşr,** c.I, s.10-11;

[533] Şelebî, *"er-Rivaye ve'l-Kıyas beyne'l-Kurrâi ve'n-Nuhât"*, s.91.

[534] Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed Makdisî, **Ahsenü't-tekasim fî ma'rifeti'l-ekalim,** nşr. M. J. de Goeje, TIP Leiden, E. J. Brill, 1906, s.143.

olarak görürken, dikey şablonunun eksikliğini naklin sıhhati için delil göstermektedir. Daha açık bir ifade ile, bir kelimenin her yerde veya çoğu yerde aynı okunması tercih sebebiyken, okunan her lafzın nahiv kâidelerine uygun olmayışı veya içsel kıyasın bazı yerlerde ihmali bu kırâatın temelinin nakil olduğunu göstermektedir.

Gördüğümüz gibi, kırâatların kabulünde nakle muvafakat temel olmuş, Hz. Peygamberden başlayan zincir nesillerce devam etmiş ve kırâatların aktarımında senedin sıhhati inkâr edilemez bir şart haline gelmiştir.[535] Bunu klasik kırâat eserlerinin hemen başında yer alan meşhur kırâat imamlarının senedlerinden anlamak mümkündür.[536] Bundan dolayı kırâatçıların rivayete sistemlerinin bir parçası olarak itimatları, onları nahiv metodunun bir ilkesi olan kıyasa bağlılıktan uzaklaştırmıştır. Bu durumda bir kırâatçının rivayette temel aldığı husus kendisine ulaşan kırâatın haber bakımından sıhhatidir. Eğer nakil sahihse rivayet eder, yoksa kırâatın kıyasa uygun olup/olmadığı onu ilgilendirmez.[537]

Ancak, bahsettiğimiz nakil-rivayet-sema unsurlarından başka kırâat disiplininin ikinci bir metodu daha vardır ki, bu da daha önce de ifade edilen arz ve edâdır. Edâyı, sema ve arzın birlikte tatbik edilmesi olarak tanımlarsak,[538] kırâatta arzın sema-nakil metodu yanında son derece önemli bir metod olduğu söylenmelidir. Hatta her ikisi de rivayet metodunu benimseyen kırâat-hadis displinlerinin bile rivayetin tehammülü noktasında arz metoduna olan ihtiyaçları farklıdır. Kırâat disiplini hadisten farklı olarak, sadece hocadan duymakla yetinemez. Çünkü bu disiplinde amaçlanan edâ keyfiyetidir. Hocanın ağzından duyan herkesin ise aynı edâya güç yetirmesi beklenemez. Bu durumda kırâat alınırken naklin aynı zamanda hocaya arz edilmesi gerekmektedir.[539]

---

[535] İbn Cezeri, **Neşr,** c.I, s.9.

[536] Örn. bkz. İbn Mücahid, **Seb'a,** s.53 vd.

[537] Bkz. Zahid, *"en-Nahviyyün ve'l-Kırââti'l-Kur'aniyye"*, s.107.

[538] Necati Tetik, *"Kırâat Eğitiminin Dünü, Bugünü, Yarını ve Kıraat Eğitiminde Meslekler"*, **Kur'an ve Tefsir Araştırmaları: Kıraat İlmi ve Problemleri-IV,** 2002, s. 154.

[539] Dimyâtî, **İthaf,** s.68.

Esasında daha vahyin nüzul sürecinde vahiy meleği ile Hz. Peygamber arasında kullanılan bu metodu[540] Hz. Peygamber ashabı üzerinde uygulamış, Kur'an'ı öğrettikten sonra onların bu nasları nasıl zabdettiklerini ve edâlarının doğruluğunu kontrol etmiştir.[541] Hz. Peygamber'in Kur'an'ın naklinde çift kutuplu bir arz sistemini kullandığı bilinmektedir. Nitekim o, Kur'an'ı ashabına arz etmiş ve onlardan arz yolu ile dinlemiştir. Onun Übey b Kab'a, Cebrail'in Kur'an'ı Übey'e arz etmesini istediğini söyleyerek, bunu yaptığına dair gelen rivayet[542] ile Hz. Peygamberin Übey'den kendisine Kur'an'ı arz etmesini istemesi üzerine Übey'in Kur'an okuması ve Hz. Peygamberin de onu dinlemesi[543] bahsettiğimiz bu çif kutuplu arz sisteminin tipik bir örneğidir.

Arz ve edâ Hz. Peygamberden sonra da kurranın takip ettiği sistemde sağlam bir kriter olarak kalmış, ashabdan kırâat rivayet edenler nasıl bunu duyduğu ve edâ ettiği gibi rivayet ediyorlarsa, onlardan sonra gelenlerde aynı yöntemi kullanmışlar ve bu nesilden nesile devam ede gelmiştir.[544] Sadece nakille yetinmeyip arz sistemini kullanmanın işin pratik icrasındaki önemi anımsattığı kesindir. Çünkü faaliyet alanı birebir telaffuzla alakalıdır; tatbik ve tedkiki mûcibdir. Ancak yine Kur'an'ın Hz. Peygambere arzı esnasında, lehçesel unsurların vahiy kaynağı tarafından düzeltilmesi veya ikrar ile onaylanması açısından da son derece öneme haiz olduğu unutulmamalıdır. Bu, lehçesel unsurların bir formül olarak verilmesinden sonra farklı ayet ve kelimelerdeki telaffuzlarının onanması/onanmamasını ifade etmektedir.

Yukarıda iki disiplinin kullandığı metodlara dair verdiğimiz bütün bu bilgilerden sonra, iki sahanın büyük bir metodik farklılık içerisinde olduğu söylenmelidir. Bu metodik farklılık; alınan referansalar, bu referansları toplama yöntemleri ve birikimi tahlil-tenkid biçimi gibi hususları içermektedir. Nahivciler kural ve kıyası temel alırken; kurra telakki, arz ve edâyı kıstas edinmiştir. Bu

---

[540] İbn Kesir, **Fezailü'l-Kur'an,** s.44, 83-84.

[541] Bkz. Zahid, *"en-Nahviyyün ve'l-Kırââti'l-Kur'aniyye"*, s.109.

[542] İbn Mücahid, **Seb'a,** s.55.

[543] İbn Kesir, **Fezailü'l-Kur'an,** s.155.

[544] Bkz. Zahid, *"en-Nahviyyün ve'l-Kırââti'l-Kur'aniyye"*, s.110.

durumda kural ve kıyaslarının dışında kalan rivayetleri açıklarken tevile veya söz konusu nassı tevehhüm gibi birtakım ithamlara maruz bırakan nahivcilerle kırâatçıların rivayetleri kabul ve değerlendirmeleri elbette oldukça farklı olacaktır.[545]

Bir kırâatçı ile bir nahivcinin kullandıkları malzemenin tabiatları birbirinden farklıdır. Kırâatçının verileri ontolojik bir argüman olarak ona farklı hassasiyetler kazandırmaktadır. Bilindiği gibi kurra bir rivayeti kabul ederken bunun Hz. Peygamberden gelmiş olmasını temel almışlardır. Aslında kırâatların zabtı ve rivayeti konusunda kurranın ilmi bir metod benimsemesinde, bu konunun onlar için dinî akîde ile bağlantısı önem arz etmektedir. Rivayetlerin kabulünde kullandıkları cerh-tadil yöntemi bu hassasiyetin bir göstergesidir.[546] Ancak nahivci için aynı şeyleri söylemek oldukça güçtür. Çünkü onun verileri epistemolojik birer argüman olarak, ona dinî bir sorumluluk ve akîdevi bir hassasiyet teklif etmemektedir. Bu da daha işin başlangıcında malzeme ve temini hususunda ciddi bir ayırımı vurgulamaktadır. Kıraatçının rivayet karşısında dinî kimliğiyle durduğu yer ile nahivcinin en yaygın kullanım ve kurallaştırmaya en uygun olan kapsamlı ifade karşısında disiplinel kimliği ile durduğu yer birbirine oldukça uzaktır. Bunu dilci kimlikleri ile de ön plana çıkmış kırâatçıların kendilerince daha önce bilinen ve geçerli olan kâidelerle hareket etmemelerinde görmemiz mümkündür. Yaşadığı toplum hemzeyi tahkik ile okurken teshile meyleden Ebu Amr'ın, yine yaşadığı çevre idgamı kullanırken izhara meyleden Âsım'ın tavrını ve diğer örnekleri, kırâatta naklin dilsel ön veriler ve tercihlerin çok ötesinde olmasının dışında başka neyle açıklayabiliriz.[547] İbn Hazm'ın (456/1064) "İmru-ü'l-Kays (m.540), Züheyr (m.611), Cerir (144/761) gibi kimselerin şiir veya nesirde bir lafzını bulup bunu dilin malzemesi kılan, kâidesi yapan ve eleştirmeyen; ancak dilleri ve onları konuşanları yaratan Allah'a ve onun resulüne ait bir söz bulunca iltifat etmeyen, göz ardı eden, tahrif eden ve bağlam-amacından uzaklaştırmaya çalışan kimseden daha şaşılacak bir şey yoktur."

---

[545] Bkz. Zahid, *"en-Nahviyyün ve'l-Kırââti'l-Kur'aniyye"*, s.120.

[546] Bkz. Zahid, *"en-Nahviyyün ve'l-Kırââti'l-Kur'aniyye"*, s.110.

[547] Bkz. Zahid, *"en-Nahviyyün ve'l-Kırââti'l-Kur'aniyye"*, s.110-111.

sözleriyle[548] yaptığı eleştiri de aslında nahiv hareketinin referanslarına ve telif metodunadır.

Kırâat disiplinin metodlarından biri olup nahvin kullanmadığı arz-edâ sistemi, sadece kırâat için değil, nahiv için de son derece önemli ve gereklidir. Nitekim dil kâidelerinin tespitinde bazen sadece sema yeterli olmamaktadır. Çünkü edâ, duyulanın tatbiki ve tespiti açısından son derece önemlidir.[549] Nahvin tesisi esnasında edânın kullanılmaması duyulanın telaffuzu ve kontrolü bakımından bir açığa sebebiyet vermiş olabilir. Bu hususta kırâatların edâ cihetine vurgusu, fonetik, morfolojik ve sentaktik unsurların tespiti ve söyleyenine nispeti açısından vazgeçilmezdir. Bu da kırâat rivayetlerini, zabtı konusunda bir adım öte geçirmektedir.[550]

Kırâat disiplinin nakil ile elde ettiği rivayet malzemesi, üzerinde değişiklikler yapmaya müsait değildir. Daha önce de söylediğimiz gibi bu bir ontolojik veridir ve uyulması gereken esastır. Aynı şeyi nahiv için söylemek mümkün değildir. Şaz-fasih şeklinde nitelenen bir verinin en yaygın-en fasih ile oluşturulan kavâid karşısında bazen hiç dikkate alınmaması, bazen de dikkate alınma zorunluluğu, bunun yanında te'vili kaçınılmaz nassın yorumlanma gerekliliği nahivciyi bir te'vil sahasına sürüklemektedir. Daha açık bir ifade ile, kırâatlar tamamen bir rivayet-nakil eseri olup, bu sahada mantığa ve aklî kâidelere yer yoktur. Ancak nahivcilerin yaptığı tam olarak budur.[551] Bu yüzden kırâatçılar rivayet ettikleri nassa müdahale etmezken, nahivcilerin kâide ve kıyaslara uymayan terkiplerde yapmış oldukları müdahele, te'vil ve takdir bir nevi nasda iki boyut ortaya çıkarmaktadır. Biri nassın mantuk boyutu; diğeri ise tamamen zihnî-nahvî tasavvur boyutu.[552] Aynı şekilde nahivcilerin şiir, nesir ve özellikle cahilî asır naslarına dair aldıkları rivayetlerin ikinci hicri asrın ilk dönemi gibi geç bir

---

[548] İbn Hazm, **el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehva ve'n-nihal,** thk. Muhammed İbrâhim Nasır, Abdurrahman Umeyre, Beyrut, Daru'l-Cîl, 1996, c.III, s.231.

[549] Bkz. Zahid, *"en-Nahviyyün ve'l-Kırââti'l-Kur'aniyye",* s.117; Cündi, *"es-Sırâ' beyne'l-kurra ve'n-nühat I",* **Mecelletü Mecmai'l-lügati'l-Arabiyye,** Kahire, 1974, sy.33, s.143.

[550] Bkz. Zahid, *"en-Nahviyyün ve'l-Kırââti'l-Kur'aniyye",* s.110-111.

[551] Cündî, *"es-Sırâ' beyne'l-kurra ve'n-nühat IV",* s.210.

[552] Bkz. Zahid, *"en-Nahviyyün ve'l-Kırââti'l-Kur'aniyye",* s.118.

zamanda tedvini de birçok uydurma, intihal ve unutma benzeri eksiklikleri gündeme getirmiştir. Nahivcilerin bu malzemeye başvurması da ayrıca birçok hataya kapı aralamıştır.[553]

Burada vurgulanması gerekli olan bir mesele daha vardır ki, o da dil kâidelerinin tespitindeki sınırlı zaman ve mekân unsurlarının yanında, dilcilerin dil seviyeleri arasında bir ayrıma gitmeyip fasih olanla lehçesel olanları belirlememeleridir. Bu durumda en kapsamlı kullanımın kâide olarak benimsenmesi, lehçesel ve yaygın olmayan kullanımların zayıflığını, hatta reddini gündeme getirecektir.[554] Nitekim nahivciler, şiir dışında Kur'an ve nesirde geçen bu nadir kullanımlara "zaruret" demişler ve kıyasî metodlarını bunun dışında tutmuşlardır.[555]

Mezhepsel unsurlar ve kişisel tercihler; en yaygın, dilde kullanımı en fazla olana göre kurallaştırılan esaslarla çelişen nassın değerlendirilmesinde tamamıyla bir öznelliğe sebebiyet vermektedir. Kişisel tercihlerin mezhepsel tercihlerin önüne geçtiği bir tabloda bazen te'viller mümkün olurken, bazen de te'vili kâbil olanlar acımasızca eleştiriye tabi tutulabilmektedir. Hâlbuki biz bilmekteyiz ki, bir kırâat dilde kullanımı az ve nadir olana göre de gelebilir.[556]

Nahivcilerin kırâatları eleştirmesinde metodik kabuller ve ayrılıkların yanında birtakım sebeplerden daha bahsedilebilir. Bu eleştiriler kırâatı rivayet eden ve kırâat merkezli olmak üzere iki başlıkta ele alındığında, kırâatı rivayet edenin tek kalması veya adalet ve zabt bakımından cerh edilmesi, bizi nahivcinin söz konusu rivayeti zayıf görmesine; aynı şekilde söz konusu kırâatın ravinin vehmi ve hatasından kaynaklandığını düşündüğüne götürebilir.[557] Zeccac'ın

---

[553] Bkz. Zahid, *"en-Nahviyyün ve'l-Kırââti'l-Kur'aniyye"*, s.117; Cündî, *"es-Sırâ' beyne'l-kurra ve'n-nühat I"*, s.143. Örn. bkz. Ebû Ahmed Hasan b. Abdullah b. Saîd Askerî, **Şerhu ma yekau fihi't-tashif ve't-tahrif,** thk. Abdülaziz Ahmed, Mısır, Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa, 1963, s.73, 79, 82, 88, 93.

[554] Bkz. Zahid, *"en-Nahviyyün ve'l-Kırââti'l-Kur'aniyye"*, s.119.

[555] Cündî, *"es-Sırâ' beyne'l-kurra ve'n-nühat VII"*, **Mecelletü Mecmai'l-lügati'l-Arabiyye,** Kahire, 1977, sy.39, s.128.

[556] Cündî, *"es-Sırâ' beyne'l-kurra ve'n-nühat I"*, s.148.

[557] Hassânî, **Metâin,** s.21.

kırâatın uyulması gereken bir sünnet olduğunu söylemekle birlikte, evla olanın kırâata uymak, kırâata uymada evla olanın da çoğunluğun kırâatına uymak olduğunu belirtmesi; çoğunluk tarafından rivayet edilen kırâata uyup tek kalan ravilerin kırâatlarının terk edilmesinin;[558] Esmaî'nin (216/831) A'rec'in (37/117) لَتَخِذْتَ عليه أجرا kırâatını eleştirirken onu Arapça bilmemekle suçlaması ve kırâatının alınmamasını dikte etmesi de, eleştirinin ravi merkezli yapılabildiğinin bir örneğidir..[559]

Eğer nahivci eleştirisini direk kırâata yöneltiyorsa bu durumda nahivcilere göre kırâatların bilgi değeri açısından ifade ettiği mana önem taşır. Bu durumda, ya genel olarak kırâatların hüccet olup/olmadığı konuşulacaktır,[560] ya da hüccet olan kırâatın hüccetlik vasfı ile eleştiriyi yapan isme ulaşıp/ulaşmadığı. Ahmed b. Hanbel'in Hamza'nın kırâatından hoşlanmadığı ve daha sonra bu görüşünden döndüğü rivayeti[561] belki onun, naklin bilgisi sağlamlaştıktan sonra kıyasa ve kişisel tercihe karşı takındığı tavrını ifade etmektedir. Nahivcinin kural bakımından kapalı kalan bir konuda yargıya varırken aceleci davranabilme ihtimali de sahih kırâata yöneltilen eleştiriyi anlamlandırmada düşünülebilecek başka bir seçenektir.[562]

Bütün bu metodik farklılıklara rağmen, bugün mütevatir-sahih dediğimiz bir kırâatı nahivcilerin, kırâatın uyulması gereken bir sünnet olduğunu söylemelerine[563] ve kabul etmelerine rağmen,[564] kırâatların vücudiyetinden sonra

---

[558] Zeccac, **Meâni'l-Kur'an,** c.II, s.321; Ahfeş el-Evsat'ın (215/830) daha güzel bulsa bile azınlıkta kalan okuyuşları tercih etmemesi onun kıraatları kabul şartlarından sema kriterini nasıl dorduğu ve isnad değerlendirmesi ile ilgili güzel bir örnektir. Bkz. Erdoğan Baş, **Ahfeş ve Kıraatler,** İstanbul, Rağbet Yayınları, 2012, s.77.

[559] Zehebî, **Marifetü'l-kurrai'l-kibar,** c.I, s.43.

[560] Hassânî, **Metâin,** s.21.

[561] İbn Müflih, **Kitâbü'l-furu',** thk, Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 2003, c.II, s.184.

[562] Yasin Casim Muhaymed,*"Telhinü'n-Nahviyyin li'l-Kurra"*, y.y, Müessesetü'r-Reyyan li't-Tıbaa ve'n-Neşr ve't-Tevzi', 2005, s.15.

[563] Bkz. Sibeveyhi, **Kitab,** c.I, s.74; Zeccac, **Meâni'l-Kur'an,** c.II, s.321; İbn Mücahid, **Seb'a,** s.45 vd; Taberî, **Câmi,** c.III, s.237. Aynı şekilde Zemahşerî'nin de, bu kıraat caizdir fakat rivayetlerde yer bulmamıştır, rivayet olmasaydı şöyle okumak caiz olurdu, şeklinde ifadelerine rastlamak mümkündür. Bkz. Zemahşerî, **Keşşaf,** c.IV, s.246; c.IV, s.340.

geliştirdikleri birtakım dilsel metodlar ve verilere göre acımasızca eleştirmeleri nasıl anlamlandırılmalıdır? Bir dilciyi **واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام** ve **ما أنتم بمصرخي** lafızlarını yedi kırâat içerisinde yer alan Hamza'nın kırâatı ile okuyan bir imamın arkasında namaz kılmış olsaydım ayakkabımı aldığım gibi oradan giderdim, dedirten ne olabilir?[565]

İbn Mücahid öncesi dönem için kırâatların ve kırâatlarla ilgili kuralların sistemleşmesini tam anlamıyla tamamlayamadığından bahsedebiliriz. Dolayısıyla İbn Mücahid öncesi yapılan sahih kıraat eleştirileri, sistemleşememenin doğurduğu[566] bir zafiyet sonucu sahih-sakîm ayrımının eleştiriyi yapanın zihninde açık olmaması ile açıklanabilir. Ancak İbn Mücahid sonrası dönem için aynı kanıyı belirtmek doğru değildir. Böyle bir tabloda karşımıza ekole aşırı bağlılık ve ekolsel çekişmeler çıkmaktadır. Buna bazı mütevatir kırâatların bazı nahivcilere ulaşmaması da eklenebilir.[567]

Tabi ister nahivci ister başkası olsun, kırâatların kabulünde tevatürün şart koşulup/koşulmaması, tevatürün içeriği-şartları, tek kalan rivayetler veya üzerinde ihtilaf edilen rivayetlerin mütevatir kırâat çerçevesine dâhil olup/olmaması gibi nedenler kırâatlara karşı takınılan tavırda birinci derecede etkindir. Yani bir kırâatı eleştirmek, zımnen mütevatir bir kırâatı eleştirmekle eşdeğer değildir. Ancak her ne olursa olsun, kırâatlar karşısında takınılan bu kolaycı tavır tasvip edilemez. Burada, üstlenilen nahiv tesis görevi ve sorumluluğunun etkisinde kalmış ve belki de tek amaca fazlaca derinleşmekten kaynaklanan müteassıb bir tavrın kokusunu almak mümkündür.

Nitekim, kırâatların sıhhatine delalet eden kriterlerden sonra kırâatlerin dil kâidelerini şekillendirmesi gerekir; yoksa onların dil kâidelerince değerlendirilmesi değil. Çünkü bu kırâatlar başta Hz. Peygamber olmak üzere

---

[564] Örneğin Ferra, Şam mushaflarında **شركايهم** yazımının olduğunu ve eğer öncekilerden geldiyse ayetteki fiilin **زُيِّنَ** şeklinde okunması gerektiğini söyler. Bkz. Ferra, **Meâni'l-Kur'an,** c.I, s.357.

[565] Kurtûbî, **Câmi,** c.V, s.3.

[566] Salih Mahcub Muhammed Tingârî, *"Mevkıfü'n-Nühât mine'l-Kırâât",* **Mecelletü'd-Dirâsât el-Lügaviyye ve'l-Edebiyye,** y.y, 2009, sy:1, s.92

[567] Tingârî, *"Mevkıfü'n-Nühât mine'l-Kırâât",* s.92.

Arapların en fasihlerinden duyulmuştur.[568] Bu noktada nahivcilerin, özellikle kırâat-nahiv ekollerinin ayrılmasından sonra kırâatlara menfaatleri ölçüsünde yaklaştıkları, kendi kıyaslarını doğrulayan kırâatlara itibar edip kıyaslarına muhalif olanları reddettikleri söylenmiştir.[569] Aslında yapılması gereken kıyasa en uygun olan ile diğerinin karşılaştırılması ve diğerinin reddi değil, Kur'an'ın içerisinde barındırdığı kendine has üslubu ile kıyasa uymayanın da bulunmasındaki incelikleri kavrayıp, onun insan kelamından zaten farklı olduğunu bir kez daha hatırlamaktır.[570]

Dilin kırâatların kabulünde bir kriter olarak ele alınmasına gelince; bu konunun daha girift bir yapı arz ettiğini belirtmeliyiz. Özellikle Arap diline uygunluk kriterinin sahih kırâat eleştirileri ile ilişkisi kanımızca üzerinde çok kesin yargıya varılacak bir husus değildir. Bu kriterin tarihi süreçteki evrelerine baktığımızda, tabiîn dönemine gelinceye kadar kırâat bağlamında Arap diliyle ilgili olabilecek tek bir sorunla bile karşılaşmayız. Tabiîn döneminde ise lahn, hem mushaf dışında, hem de noktasız ve harekesiz olması hasebiyle mushaf üzerinde hatalı ve kasti birtakım okumaların ortaya çıkmasına sebep olmuş, bu yüzden de kırâat lahn olgusuyla hesaplaşmak durumunda kalmıştır.[571] Ancak bu dili dizayn hareketi ile dilin sahih kırâatlar konusunda kriter olarak alınmasını ilişkilendirmek kanaatımızca çok kolay değildir. Bu konuya açıklama getiren, Kaddurî'ye göre, mushafların istinsahından sonra bir kırâatın kabulü için naklinin sahih olması ve mushaf hattının dışına çıkmaması şeklinde iki şart varken dil şartı gündemde değildir. Çünkü bu dönemde Arapça algısı nahiv kitaplarında bulanan kâideler değil, Arabın konuştuğu dil odaklıdır. Fakat nahivcilerin kâideleri telif etmesinden sonra genel kullanıma uygun olanların geçerli, diğerlerin ise şaz olarak algılanması ve kırâatların bunlar üzerinden değerlendirmeye tabi tutulmasının ardından kırâatların dil bakımından en fasih kullanım üzere olduğunu

---

[568] Muhaymed, *"Telhinü'n-Nahviyyin li'l-Kurra"*, s.14. Ayrıca bkz. Bazmul, **el-Kıraa ve eseruha fi't-tefsir ve'l-ahkâm,** c.I, s.247; Cündi, *"es-Sırâ' beyne'l-kurra ve'n-nühat II"*, s.113.

[569] Cündî, *"es-Sırâ' beyne'l-kurra ve'n-nühat I"*, s.156.

[570] Halil Bünyan Hassun, **en-Nahviyyun ve'l-Kur'an,** Amman, Mektebetü'r-Risâleti'l-Hadise, 2002, s.302.

[571] Dağ, **Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım,** s.183.

ispat etmek üzere Arapçaya uygunluk bir şart olarak getirilmiş ve böylece birçok kıraat eleştirilmiştir.[572]

Bizce burada öncelikle bu şartın hangi disiplin tarafından getirildiği son derece önemlidir. Nitekim nahvin getirdiği Arapçaya uygunluk şartının çıkış noktasının; referansları ve metodu açısından farklı bir kulvarda koşan kırâat disiplini yanında geçerliliği tartışmalıdır. Ayrıca en fasih-en yaygın kullanımın kâide koymada esas kabul edilmesi, bunun sonucunda da en fasih/en yaygın kullanıma uymayan kırâatların eleştirilmesi; Arapçaya uygunluk şartının koyulmasını zorunlu kılmaz. Farklı bir disipline ait verilerin eleştirilmesi, içsel metodoloji açısından bir sıkıntı oluşturmayabilir, ancak eleştiri yapan için diğer disipline ait metodolojinin kriterlerinin bir nevi dokunulmazlığı vardır. Yani yapılan işi sadece Arapçaya uygunluk şartından (en fasih kullanıma uygunluk) sonra kırâatların eleştirilmesi ile açıklamak doğru olmayabilir. En fasih kullanımı referans alan bir kitlenin diğerlerini eleştirmesi, diğerlerinin en fasih olana nazaran dil bakımından sıkıntılı olduğunu ve en fasih olan ilahi kelama liyakatinin olmadığını ifadedir. Bu her ne kadar zımnında dilin en fasih kullanımının kırâatı doğrulama/yanlışlama gibi bir özelliğe sahip olduğunun ispatı olsa da, daha sonra farklı bir disiplinde kıraatın kabulü için şart koşulan "kriterlerden biri" olarak Arapçaya uygunluğu en azından vurgu olarak karşılamamaktadır.

Meseleyi kırâat disiplini içerisinde tartışacak olursak, dile uygunluk şartının nakle rağmen bir şart olarak ileri sürülmediğini, ancak bazı önemli isimlerin bu şartla ilgili beyanlarından sonra diğer âlimlerin de şahsî metodolojileri ile tutarlılık gözetmeden bu şartı aynen zikrettiklerini görmekteyiz. Aksi takdirde bir kırâatçının Hz. Peygamberden geldiği sabit olan bir kırâatı dile doğrulatması beklenmediği gibi, böyle bir şey yapması mezhebinin (kıraat ekolü manasında) metodlarından ayrıldığından ötürü onun kıraatçı kimliğine bile gölge düşürebilecektir. Dolayısıyla konunun Çetin'in Arap diline uygunluk şartı hakkında yaptığı "Bu iki şarta ek olarak, bir üçüncü şart daha ilave edilmiştir ki, bu da nakledilen kırâatın Arap gramerine uygun olmasıdır. Ancak bizce böyle bir

[572] Kaddurî, **Resmü'l-Mushaf,** s.650.

şart lüzumsuzdur. Kur'an ve kırâatlar Arapça olduğuna göre, bunların Arapçaya uygun olması gayet tabidir. Sözgelimi bu, eski Türkçe kitabelerin Türkçeye uygun olması gerektiğini söylemek gibidir. Bu şartın koyulması sebebiyle kimi gramerciler, mütevatir kırâatlardan bazısını, kâidelere uymadığını iddia ederek tenkid etmişler; bu da birçok tartışmalara neden olmuştur. Oysa yukarıdaki iki şartı taşıyan bir kırâat karşısında geçerli olan kurallar değil, kırâat olmalıdır. Çünkü gramercilere ve kurallara hakemlik edecek olan Kur'an'dır; kâidelerin ona uydurulması gerekir. Böyle bir ihtilafa da maalesef bu kâideyi koyan kırâat âlimlerimiz sebep olmuş; sonra da bu tür iddialara cevap yetiştirmeye çalışmışlardır. Belki de bu şart kırâatların istismar edilmemesi için düşünülmüştür; ancak ilk iki şartın varlığı bunu önlemeye yeterlidir."[573] eleştirilerinin ötesinde, kırâatların bilgi değeri ile alakalı olduğunu düşünüyoruz.

Dili kırâatların kabulünde bir şart olarak ileri süren âlimlerin ilki olarak Mekkî'yi görmekteyiz. Mekkî, sıhhati ve doğruluğu kesin olup kendisiyle okunacak kırâatın sahip olması gereken üç şartı, kırâatın sika ravilerce Hz. Peygambere ulaştırılması (sahih sened), Kur'an'ın kendisi ile indiği Arapçada yaygın bir vechinin bulunması ve mushaf hattına uygunluğu olarak açıklamıştır.[574]

Mekkî'nin rivayette tevatür değil, senedde sıhhat şartını aradığını biliyoruz. O, "Bu konuda, esas alınacak olan şudur: Senedi sahih olan, Arapça dil kâidelerine uygun düşen ve lafzı mushaf hattına muvâfakat sağlayan kırâatlar hadiste belirtilen yedi harftendir. Bunları isterse yetmiş bin ayrı veya bir aradaki kişiler rivayet etsin..İşte, kırâatları kabulde dikkate alınması gereken kâide budur. Kabul edilen kırâatlar ister yedi, isterse yedi bin kişiden olsun fark etmez..."[575] ifadelerinden açıkça anlıyoruz. Bunun yanında Mekkî'nin mushaf hattına uygunluğu ümmetin icmaına bağlaması ve sahih senedin icma ile birlikteliğinden meydana gelen kesin bilgiye vurgusu da manidardır. Kabul edilen fakat kendisiyle

---

[573] Çetin, **Kıraatların Tefsire Etkisi,** s.91-92.

[574] Mekkî, **İbane,** s.39.

[575] Mekkî, **İbane,** s.67.

okunmayan kırâatın şartlarını belirlerken, nakli ahad yollarla gelen, Arapçaya uyan ve lafzı mushaf hattına muhalefet eden kırâatlardan bahseden Mekkî, bunu nakilde icmanın olmayıp ahad yollarla gelmesi ile üzerine icma edilene muhalefete bağlamıştır.[576] Buradan Mekkî tarafından makbul kıraattaki rivayetin mütevatir-ahad arasında müstefiz şartını taşıması gerektiği, mushaf (icma) ve dil kriterlerinin de müstefiz habere ilave karîneler olarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla ilave karîneler sahih senedin bilgi değerini kat'îliğe ulaştırma misyonuna sahiptir.

Ancak Mekkî'nin kırâat taksimatında üçüncü şık olarak verdiği, sika tarafından rivayet edilmeyen veya sika tarafından rivayet edilip Arapçada bir vechi bulunmayan, mushafa uysa bile okunmayacak kırâatları[577] anlamlandırmak oldukça zordur. İbn Cezerî, Mekkî'nin *Keşf*'inde taksim ettiği bu üç kırâat grubunun detaylarına *Neşr*'inde inmiş ve örneklemelerini vermiştir. O, üçüncü grubun ikinci şıkkını, yani sika ravi tarafından rivayet edilip Arapçada vechi bulunmayan kırâatın yanlışlık, yanılma ve zabt eksikliği şeklinde olabileceğini, bunları tahkik ehli imamların ve zabt sahibi huffazın bilebileceğini söyledikten sonra, bu grubun yok denecek kadar az olduğunu da belirtip örneklerine geçer.[578] Nakil konusunda son derece tutucu bir tavır sergileyen, Arap dilinin nakil karşısındaki konumunda naklin esas olduğunu savunan ve "Arapça bakımından geçerli olmayan bir kullanımın kırâatlarda olması muhaldir. Ancak kırâat bakımından sahih olmayan bir kullanım-lafız Arapçada caiz olabilir. Çünkü kırâat uyulan bir sünnettir" diyen[579] İbn Cezerî gibi bir âlimin bu açıklamaları tevatürlük yerine senedde sıhhati tercih etmesi ile beraber düşünüldüğünde anlam kazanmaktadır.

Arap diline uygunluk şartından bahseden Ebu Şâme'de de, mushafla birlikte dil şartının karîne ile desteklenmiş sahih-müstefiz haberi temin için

---

[576] Mekkî, **İbane,** s.39-40.

[577] Mekkî, **İbane,** s.40.

[578] İbn Cezerî, **Neşr,** c.I, s.16.

[579] İbn Cezerî, **Neşr,** c.I, s.429.

kullanıldığı açık bir şekilde görülmektedir. Nitekim Ebu Şâme, "Bana göre, bunda tevatürün şart koşulması gerekli değildir. Rivayetin, yaygınlık kazanması, (istifâza) mushafa uygun olması ve hem naklen hem de tevcihen dil bakımından reddedilmemesi ile birlikte sahih-ahad olması yeterlidir."[580] demektedir.

Ancak, durum İbn Cezerî'de oldukça netlik kazanmaktadır. Reddinin caiz, inkârının helal olmadığı ve insanların kabul etmesinin gerekli olduğu kırâatın üç şartını; bir vecihle de olsa Arapçaya uygunluk, ihtimalen de olsa mushaflardan birine muvâfakat ve sahih sened olarak belirten İbn Cezerî, bu üç şarttan birinin bulunmaması durumunda, o kırâatın şaz, zayıf veya batıl addedileceğini söylemektedir.[581] Mekkî'de bir defasında yaygın olan vecih,[582] diğer defasında kayıtsız olarak gelen vecih,[583] Ebu Şâme'de naklen ve tevcihen ibaresi ile karşılık bulmuş iken,[584] İbn Cezerî'nin saydığı şartlardaki "bir vecihle de olsa" kaydı dikkat çekmektedir. Aslında bu kaydın koyulma sebebi yine müellif tarafından açıklanmaktadır. Bir vecihle de olsa kaydı ile ister en fasih, ister üzerinde icma edilmiş fasih kullanım, isterse ihtilaf edilmiş bir kullanım olsun; kırâatın yaygın-duyulmuş olması ile işin uzmanları tarafından sahih bir senedle telakki edildiğinde bunun kırâatın kabulüne bir halel getirmeyeceği anlatılmaya çalışılmıştır. Çünkü en önemli ve sağlam şart sahih sened şartıdır. Arapçaya uygunluk şartı konusunda da muhakkikîne göre muhtar olan senedin sahih olmasıdır.[585]

"Kıraat imamları, Kur'an kırâatında dildeki en yaygın kullanım veya Arapçada kıyasa en uygun olana göre amel etmezler. Aksine, rivayet bakımından en sağlam ve nakil bakımından en sahih olana göre hareket ederler. Dolayısıyla onlardan bir rivayet geldiğinde bu rivayeti ne Arapça kıyas, ne de dilin yaygınlığı

---

[580] Ebu Şâme, **Mürşid,** s.145. Ayrıca bkz. a.e, s.171, 176.

[581] İbn Cezerî, **Neşr,** c.I, s.9.

[582] Mekkî, **İbane,** s.39.

[583] Mekkî, **İbane,** s.67.

[584] Ebu Şâme, **Mürşid,** s.171.

[585] İbn Cezerî, **Neşr,** c.I, s.10.

yanlışlar. Çünkü kırâat kabul edilmesi ve uyulması gereken bir sünnettir."[586] ifadeleri ile Dânî'nin de söylemek istediği budur.

Anlaşılan, senedde sıhhat ve mushafa uygunluğun yanında ileri sürülen Arap diline uygunluk şartı, kırâatların bilgi değerini karîne ile desteklenmiş müstefiz haber konumuna çıkarmakta; bir vecihle de olsa kaydı da, en yaygın kullanıma bir tepki olarak, az ve nadir kullanımlar da dâhil kırâatın bir şekilde Arap dili dâhilinde olduğunu savunmaktadır. Böylece bu şart, kırâatların Arapçanın en yaygın kullanımı olduğunu ispat sadedinde nadir kullanımların eleştirisini değil, nadir kullanımların da kırâatlar kapsamında olduğunu ifade etmektedir. Bu arada salt tevatürlüğün savunulduğu bir zeminde bu şarttan bahsetmenin anlamsız olacağı da açıktır.

[586] Dânî, **Camiü'l-beyan,** c.2, s.860.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KIRÂAT METODOLOJİSİ-BİR DENEME

Çalışmamızın ilk iki bölümünde birinci derecede kırâat ilmini ilgilendiren problematikleri ele alıp incelemeye çalıştık. Elbette bu disipline ait mesâilin sadece tezimizde incelediklerimizle sınırlı olduğunu iddia etmiyoruz. Ancak biz, konuya kırâat ilminin ontolojik ve epistemolojik bağlamlarını ilgilendirip esas teşkil eden problematikler açısından yaklaştık. Yine bu konuları seçerken, "kırâat ilmi ile mesâili hakkında temel bir düşünme ve yargıya varma usûlü geliştirebilir miyiz?" sorgulamasını merkeze oturttuk.

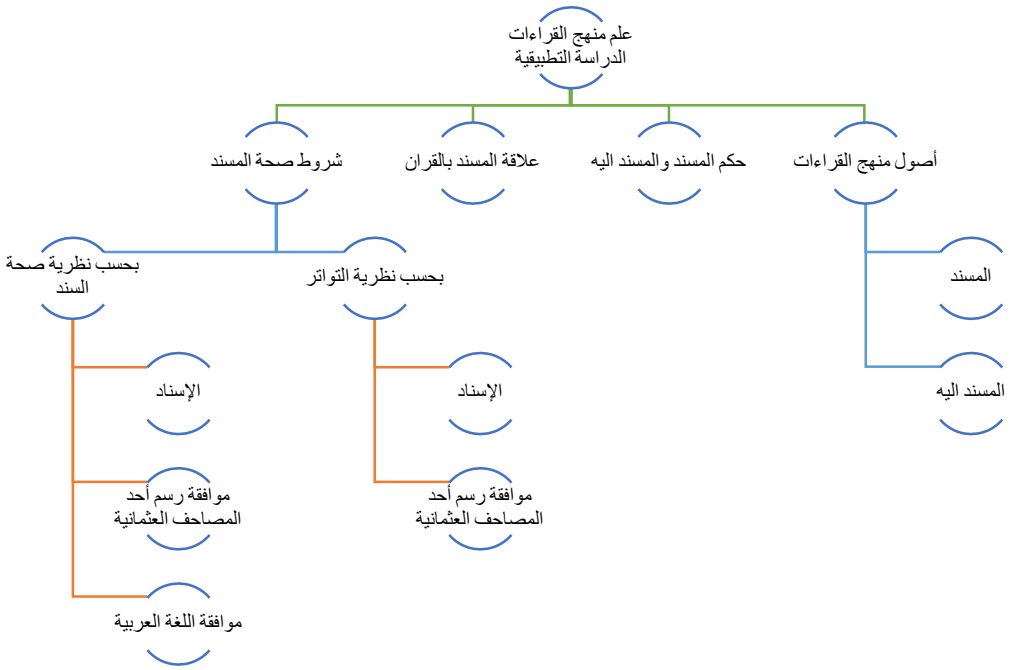
Çıkış noktamızda; şer'î ilimlerin kendi bünyelerinde geliştirmiş oldukları usûl, bu usulün disiplinel fikir tutarlılığı ve üretimine katkısı ile kırâat ilminin klasik yapısı vardı. Bu yapı belki bir zorunluluğun, belki de ilmin işlevsel mekanizmasının bir sonucu idi. Kur'an'ın telaffuz boyutu ile ilgilenen kırâat ilminin sadece edâ keyfiyeti üzerinde durmasında; onun icra boyutu, talim sistemi ve metodu hayli etkindi.

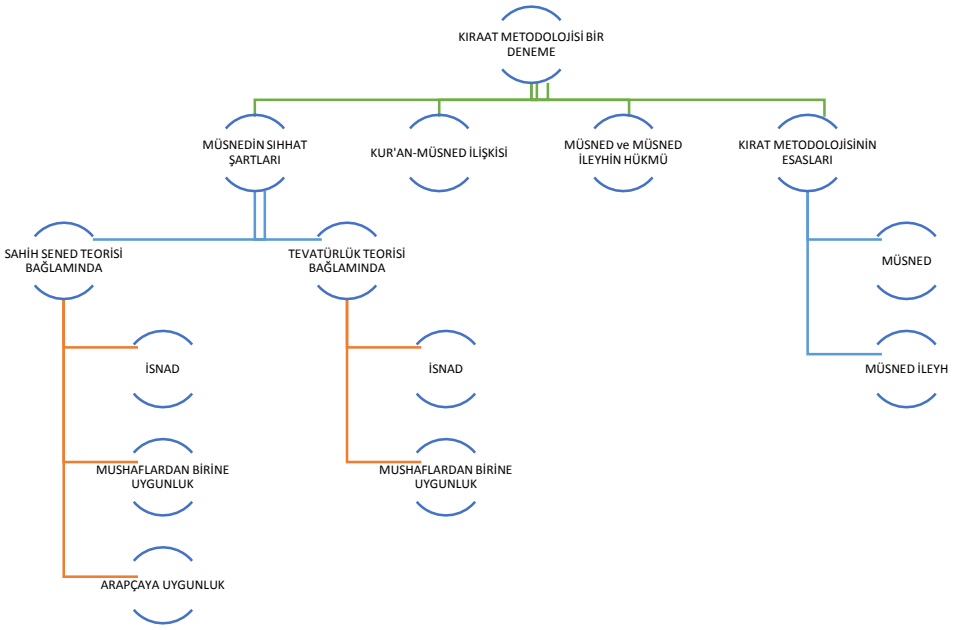
Kırâat ilminin teorik ve pratik alan algılamasının klasik eserlerde yer bulan usûl-ferş ayrımı ile karşılanamaması bu eserler açısından bir problem teşkil etmemekle birlikte, kırâat ilminin teorik alanı açısından bir eksikliğin ifadesi olsa gerektir. Elbette kırâat ilmini ilgilendiren mesâil birçok yerde ve eserde konu edinilmiş ve incelenmiştir. Bu eserlerin genelde tefsir usulü-ulumü'l-Kur'an, Kur'an tarihi gibi alanlara ait oldukları gözlenmekle birlikte, kırâat kitâbiyatının mukaddimeleri, fıkıh usulü ve hadis şerhlerinin ilgili bölümleri ile müstakil eserler de alan açısından önem arz etmektedir. Ancak, mezkûr mesâilin bir arada ve bir ilişki ağı içerisinde incelenmesinin sahaya, disiplinel perspektife sahip teorik-metodolojik bir alan ve bakış açısı kazandıracağı anlaşılmaktadır.

Üçüncü bölümde, -edindiğimiz misyonun gereği olarak- bu çalışmada ilk iki bölümde incelenen sınırlı sayıdaki kırâat ilminin mesâiline dair konulardan çekirdek bir metodoloji oluşturma amaçlanmış ve bölümün temel konusu olan

metodoloji şeması dört başlık üzerine bina edilmiştir. Bunlar; "Kırâat Metodolojisinin Asılları", "Müsned İleyh'in Hükmü", "Kur'an-Müsned İlişkisi" ve "Müsnedin Sıhhat Şartları"'dır. İlk iki bölümde incelenen konular bu başlıklar altında toparlanacak ve metodolojide kullanılacak çıktılar haline getirilecektir. Böylece tutarlı olması hedeflenen mesâil arası ilişki kurulacak ve genel sonuçlara ulaşılmaya çalışılacaktır.

Bu bölümde bir deneme olarak ele alacağımız şablonun sadece esas meselelere râci olduğunu, gelişme ve genişleme imkânının ötesinde gerekliliğini vurguladıktan sonra, şablonun Arapça ve Türkçe formlar halinde şematik halini görmenin tezin bölümleri ve başlıkları arasındaki ilişkinin anlaşılması açısından önemli olduğunu ifade etmeliyiz.





I. KIRÂAT METODOLOJİSİNİN ASILLARI

Bir şeyin temeli, özü, kökü, kâide, dip, esas alınacak şey manalarına gelen asl'ın çoğulu usûl'dür.[1] Usûl ilminde, delil ve küllî kâide gibi birçok manaya gelir. Asıl kelimesi, çoğul şekliyle (usûl) bazı ilimlere izafetle de kullanılır. Bu durumda, söz konusu ilmin öğretim ve araştırmalarında esas alınan ve o ilmin dayandığı genel kâideler kastedilir.[2] Biz de burada asıllar kavramı ile kırâat metodolojisinde esas alınan ve metodolojinin üzerine kurulu olduğu iki temeli kastediyoruz. Asıl kelimesinin usûl çoğulunu kullanmayı ise -Türkçe metinde- bilinçli olarak; yöntem ile karışmaması için tercih etmiyoruz.

Burada kırâat metodolojisinin asılları olarak, iki şıkta ele alacağımız "Müsned" ve "Müsned İleyh"'i teklif etmekteyiz. Bu iki kavram kırâat ilminin malzemesi ve kaynağı arasındaki döngüsel ilişki ağını ifade için seçilmiş kavramlar olup, ilmin kaynağının ne olduğunu ve malzemenin bu kaynağa isnadını karşılamaktadırlar. Kırâat ilmi içerisinde yer alan veya bu ilimle ilişkisi kurulan verilerin kaynağının ne olduğunu saptamak, aslında bir nevi kırâat

---

[1] Cürcânî, **Tarifat,** "a-s-l", c.I, s.28; İbn Manzur, **Lisanü'l-Arab,** "a-s-l", c.XI, s.17; Zebidî, **Tacü'l-Arûs,** "a-s-l", c.XXVII, s.453.

[2] Bkz. Ahmed Özel, *"Asıl",* **DİA,** c.III, s.473.

kapsam belirlemesine gitmek demektir. Kaynağın ne olduğunu tespit etmek ise, bu kaynağa dayanan verilerin kökeninin aidiyetini kesinleştirmeye matuftur. Şimdi konuyu daha açık ifadelerle tartışmak için iki asıl; müsned ve müsned ileyh'e geçelim.

A. MÜSNED

Sözlükte isnad edilen, söyleyenine-kaynağına ref edilen, ulaştırılan manasına gelen müsned,[3] bizim sistemimizde *müsned ileyh'e*-kaynağa isnad edilecek verilerin tümünü karşılamaktadır. Yani kırâat ilmine dair elimizde bulunan birikimin hepsi bu kavramın altında yer almaktadır. Ancak bu birikimin sahih kırâatlar kapsamında ele alındığı da belirtilmelidir.

Müsned'in altında yer alan kategorilere geçmeden, *müsned* ve *müsned ileyh'e* yaklaşımımızdaki ayırıma değinmek yerinde olacaktır. Bizim mevcut kırâat farklılıklarından yola çıkarak yaptığımız kaynak eşleştirmesi *müsned* merkezli bakış açımızı temsil etmektedir. *Müsned ileyh* merkezli bakış açımız ise, -ilgili başlık altında açıklanacağı üzere- kaynaktan yola çıkarak mevcut kırâatları anlamlandırmayı amaçlamaktadır.

Bilindiği üzere kırâat ilmi ve literatürü aracılığıyla bizlere ulaşan ve bugün okuduğumuz aşere geleneğinde yer alan okuma keyfiyetleri mahiyetleri açısından bir değildir. Bu ayırım daha başından beri ilgili literatürde de yapılmaktadır. Nitekim klasik kırâat eserleri iki bölümden oluşmaktadır. Bu bölümlerden birincisi usûlü'l-kırâât dediğimiz sadece telaffuzda meydana gelen ve manaya herhangi bir etkisi olmayan fonetik farklılıklar; ikincisi ise manaya da etki edebilen ferşî farklılıklardır.[4] Usûl bölümü ile ferş bölümü arasındaki en büyük ayırım; usûl bölümünün kurallaştırılması mümkün olan okuyuşlardan, ferş bölümünün ise kurallaştırılması mümkün olmayan okuyuşlardan oluşmasıdır. Kural formunda verilen kırâatlar, Kur'an'da her geçtiği yerde aynı kalıp üzere

---

[3] Bkz. İbn Manzur, **Lisanü'l-Arab,** "s-n-d", c.III, s.220.

[4] Ayrıca bkz. Temel, *"Kıraat ve Tecvid İlmine Ait Eserlerin Sistematiği",* **Kur'an ve Tefsir Araştırmaları: Kıraat İlmi ve Problemleri-IV [İlmi toplantı, İstanbul, 2001],** 2002, c.IV, s.261-269.

okunurken, diğerlerinde bundan bahsetmemiz mümkün değildir. Bu durumda birinci bölüm lehçesel temelli kırâat farklılıklarını, ikinci bölüm de sarfî-nahvî temelli kırâat farklılıklarını karşılamaktadır. Bununla birlikte, lehçe merkezli yaptığımız bu ayırımın eserlerde yapılan taksimata bire bir uyum sağladığı söylenemez. Örneğin ferş bölümünde lehçesel unsurların bulunma ihtimali zor değildir. Dolayısıyla yapılan taksimin hem kurallaştırmayı, hem de kullanım çokluğunu (geçtiği yerlerin sıklığını) esas aldığı anlaşılmaktadır.

Sahih kırâatlar bağlamında fonetik ve gramatik farklılıkların yanında, Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushaflara dağıtılmış farklılıklara da değinmek gerekir. "Kırâat-Mushaf İlişkisi" başlığı altında incelediğimiz bu farklılıklar, vahiy kaynaklı ve tek resim üzerine yazılmaları mümkün olmayan kırâatlardır. Bunlar istinsah işlemi esnasında farklı mushaflara dağıtılarak dönemin önemli sorunlarına çözüm arama ve mushafta tek formu sağlama amacının sonuçları olarak görülmektedirler.[5] Ziyade-noksanlık ve tebdil gibi değişiklikleri içeren bu kırâatları Hz. Peygamber farklı zamanlarda okumuş ve iki kırâat da muhafaza edilerek kasıtlı olarak kayıt altına alınmışlardır.[6]

Müsned'i merkeze oturttuğumuz analiz çıkışlı okumamızda, kırâat ilminin aktardığı ve bugün sahih kırâatlar çatısı altında bulunan okuma farklılıklarının nelerden oluştuğunu ve bunların karakteristik özelliklerini belirlememiz gerekecektir. "Mevcut Kırâat Birikiminin Kategorik Analizi" başlığı altında mevcut birikimin nelerden oluştuğunu örnekleri ile maddelendirmeye çalışmıştık. Bu içeriği kısaca hatırlamak *müsned'in* kapsam belirlemesinin sınırlarına ışık tutacaktır.

Süreç içerisinde sistemleşen ve sınırları belirlenen kırâat ilminin bize aktardığı okumaları ele aldığımızda, kırâat farklılıklarının üç maddeye raci olduğunu görürüz. Bunlar; fonetik farklılıklar, gramatik farklılıklar ve resimdeki farklılıklardır. Fonetik farklılıklar, kelimelerin seslendirilmesindeki; yani edâ keyfiyetindeki farklılıklardır. Kelimeler üzerindeki farklı telaffuz keyfiyetlerinin

---

[5] Bkz. Dânî, **Mukni,** s.112; Abdülgafur, **Kur'an,** c.I, s.56.

[6] **Mukaddimetân,** s.121-122. Ayrıca bkz. Ebü'l-Fütuh, **İbn Haldun,** s.9.

tek açıklaması ise lehçesel tercihlerdir. Fonetikler, klasik kıraat literatürünün usûl bölümünde incelenirler. Üzerinde fonetik kırâat farklılığı bulunan bir kelime, Kur'an'da geçtiği diğer yerlerde de, aynı kıraat imamı tarafından aynı şekilde okunmaktadır. Aslında bu grubun lehçe temelli olmasında aynı imamın aynı kelimeyi her geçtiği yerde aynı form üzere okuma gerekliliği de yoktur. Sadece, her yerde kelimenin aynı farklılıklarla okunması kâfidir. Nitekim bulunduğu sosyal çevredeki lehçede hemze tahkik ile okunurken teshili seçen Ebu Amr; aynı şekilde bulunduğu ortamdan farklı olarak idgam yerine izhar ile okuyan Âsım örneklerinde olduğu gibi, kırâatların naklinde kullanım değil, hocadan aldığı şekilde okuma etkin rol oynamıştır.[7] Dolayısıyla bir kırâat imamı bir hocasından aldığı ve tercih ettiği kırâat sebebi ile kırâatındaki veya kendi lehçesinin kullanımındaki telaffuzun dışına çıkabilmektedir.

Fonetik gruba dâhil olan usûl konuları, idgam, imale, işmam, ibdal, teshil, zevâid ya'ları gibi başlıklardan oluşmaktadır. Bu usûl gruplarından bir kelime için söz konusu olan iki farklı uygulama tipinin farklı lehçelere ait olduğu görülmektedir. Mesela idgam uygulaması Temim, Esed, Ka'b, Abdülkays Bekr b. Vâil gibi kabilelere ait iken, izhar uygulaması Hicaz bölgesindeki Kureyş, Ensar, Sa'd Kinâne gibi kabilelere aittir.[8] Yine imâle-feth uygulamasında da imâlenin Temim, Kays, Esed, Tay, Bekr b. Vâil, Abdülkays gibi kabilelerin uygulaması; fethin ise Kureyş, Sakif, Hevâzin, Kinâne gibi kabilelerin uygulaması olduğu belirtilmiştir.[9]

Gramatik farklılıklara gelince, bunların hem sarfı hem de nahvi ilgilendiren yanlarının bulunduğu anlaşılmaktadır. Sarfa dair farklılıkların bir kısmı fiille, bir kısmı da isimle ilgilidir. Fiille alakalı sarfî farklılıklar; fiil kiplerinde meydana gelen farklılıklar, fiillerin şahıs ve zamanlarında meydana gelen farklılıklar, fiillerde kelime farklılıkları ve fiillerde harf farklılıklarından oluşmaktadır.

---

[7] Bkz. Zahid, *"en-Nahviyyün ve'l-Kırââti'l-Kur'aniyye"*, s.110-111.

[8] Bkz. Muhaysin, **Kırâat,** c.I, s.94; Muhaysin, **Muktebes,** s.75; Racihî, **Lehecat,** s.133.

[9] Bkz. Muhaysin, **Kırâat,** c.I, s.94; Muhaysin, **Muktebes,** s.75; Racihî, **Lehecat,** s.140. Ayrıca Bkz. Suyûtî, **İtkan,** c.I, s.198; İbn Cezerî, **Neşr,** c.II, s.30.

Bu gruba ait fiil kiplerinde meydana gelen farklılıkların iki veçhesi vardır. Bunlar ya sülasi mücerred fiilin orta harfinin harekesine dair (bab farklılığı içeren) farklı okumalardır; ya da sülasi mücerred-mezid, mezid-mezid bablarının birbirleriyle yer değiştirdiği okumalardır. Sülasi mücerred fiillerin bab farklığını dair okumalar semâidir. Yani manaya etki etmediği gibi, lehçelere göre farklı bablar tercih edilebilir. Örneğin Araf suresi 138. ayette geçen يعكفون lafzını Hamza, Kisâî ve Halefü'l-Âşir (İdris rivayetinden hulf ile) kaf'ın esresi ile okurken diğerleri kaf'ın zammesi ile okumuşlardır.[10] Esreli kıraat Esed kabilesinin lehçesi iken, zammeli kırâat diğer kabilelerin lehçesidir.[11] Bunun örneklerini çoğaltmak mümkündür.[12]

Bazen bir fiil üzerindeki okuma ihtilafı sülasi mücerred-sülasi mezid arasında olabilmektedir. Örneğin, Araf suresi 193. ve Şuarâ suresi 224. ayetlerde geçen لا يتبعوكم ve يتبعهم lafızlarını Nâfi, sülasi mücerred olarak te'nin iskânı ve be'nin fethası ile okurken diğer kurra iftial babının muzarisi olarak okurlar.[13] Bazen de sülasi mezidlerden if'al babı, tef'il, iftial ve tefe'ul babı ile; müfâale babı tef'il, tefâul ve tefa'ul ile; tefil babı tefe'ul babı ile; tefe'ul babı da infial babı ile okunabilmektedirler.[14]

Fiil kiplerine dair meydana gelen sarfî değişikliklerin karakteristik özelliklerine baktığımızda aynı kelimenin okunuşunda görülen sülasi veya mezid bab farklılıkları göze çarpmaktadır. Burada önemli olan husus bab değişikliklerinin manaya olan etkisidir. Bunu söylememizdeki sebep, lehçe mantığında bir kelimenin farklı kelime veya aynı kelimenin farklı telaffuzu ile ifade edilme gerekliliğidir. Yani eğer bir kelimenin kırâatında bab değişikliği ile meydana gelen farklılık manaya tesir etmiyor ise, bu farklılığa aynı kelimenin başka bir lehçedeki karşılığı olarak bakmak mümkün olacaktır. Sülasi

---

[10] İbn Cezerî, **Neşr,** c.II, s.227.

[11] Muhaysin, **Kırâat,** c.I, s.228.

[12] Örneğin bkz. Dânî, **Teysir,** s.71; İbn Cezerî, **Neşr,** c.II, s.236; Muhaysin, **Kırâat,** c.I, s. 228, 229, 231, 232, 233; Muhaysin, **Müstenir,** c.II, s.210.

[13] Bkz. İbn Cezerî, **Neşr,** c.II, s.273-274; Muhaysin, **Kırâat,** c.I, s.378.

[14] Bkz. Muhaysin, **Kırâat,** c.I, s.470 vd; Ünal, **Kırâat Farklılıklarının Rolü,** s.123-125.

mücerredlerde söz konusu olan bu durumun sülasi mücerred-mezid ve mezid-mezidler arasında da bulunduğu; yani bu bablarının birbiri yerine aynı manaya kullanıldığı, bunun lehçesel boyutu ve hangi lehçelerin hangi babı kullandığına dair bilgilere bazı eserlerde rastlamaktayız.[15] Ancak hemen ifade edelim ki, biz bu konuda kesin yargıya varmanın bu çalışmanın sınırlarının ötesinde, ayrı bir dil-lehçe çalışmasını gerektirdiğine inanmaktayız. Dolayısıyla, bu gruba ait kırâat farklılıklarının bir kısmının lehçesel olduğunu söylemek şuan için daha makul görünmektedir.

Sarfa dair meydana gelen farklılıklardan fiillerin şahıs ve zamanlarında gerçekleşenler; ya fiil ile fâil arasındaki müzekker-müeenneslik, kemmiyet ve malum-meçhulluk açısından uyum; ya da mazi veya muzari fiilin emir şeklinde okunmasıyla gerçekleşir. Bakara suresinin 48. ayetindeki **ولا يقبل–ولا تقبل** okunuşları[16] müzekkerlik-müenneslik uyumuna, Taha suresi 31-32. ayetlerde geçen **أشدد** ve **أشركه** lafızları da muzari-emir okunuşlarına örnektir.[17] Görüldüğü üzere bu gruba ait okuyuş farklılıklarının lehçeyle alakası bulunmamaktadır.

Fiillerde meydana gelen sarfî farklılıkların son iki grubu ise fiillerde kelime değişikliği ile fiillerde harf değişikliğinden ibarettir. Fillerde kelime değişikliği dediğimizde, bundan bir fiilin yerine başka bir fiilin veya ismin okunması kastedilmektedir. Örneğin Bakara suresi 2/36. ayetteki **فأزلهما** lafzının **فأزالهما** şeklinde okunması[18] ile fiil tamamen değişmektedir. Yani buradaki farklılık daha önce verdiğimiz bab farklılıklarındaki gibi iştikaka dayanmamakta, bizzat fiilin kökeninde olmaktadır. Fiillerde harf farklılığına örnek olarak verebileceğimiz **يبصط–يبسط** kelimesinin okunuşu[19] ise tamamen telaffuzla

---

[15] Racihî, **Lehecat,** s.173-177; Muhaysin, **Kırâat,** c.I, s.379.

[16] Farklı okumalar için bkz. Dânî, **Teysir,** s.63; İbn Cezerî, **Neşr,** c.II, s.212; Dimyâtî, **İthaf,** c.I, s.390. Diğer Örnekler için bkz. Muhaysin, **Kırâat,** c.II, s.63 vd.

[17] Diğer örnekler için bkz. Muhaysin, **Kırâat,** c.I, s.319.

[18] Bkz. Dânî, **Teysir,** s.63; İbn Cezerî, **Neşr,** c.II, s.211; Dimyâtî, **İthaf,** c.I, s.386. Bu grubun diğer örnekleri; **تبلوا-تتلوا ,يسيركم-ينشركم ,تدعون-تدعون ,فتبينوا-فتثبتوا ,يقض-يقص ,ننشزها-ننشرها**

[19] Dânî, **Teysir,** s.69; İbn Cezerî, **Neşr,** c.II, s.228; Dimyâtî, **İthaf,** c.I, s.443-44.

alakalıdır. Dolayısıyla bir fiilde meydana gelen kelime değişikliğini lehçe ile açıklamak mümkün değilken, harf farklılıkları lehçesel temellidir.

İsimlerde meydana gelen sarfa dair kırâat farklılıkları; isimlerde müfred-cemi farklılıkları, kalıp farklılıkları, kelime farklılıkları, muarrebler ve sülasi mastarlardan oluşmaktadırlar. Bakara suresinin 2/81. ayetindeki خطيئته–خطيٰاته kırâatında olduğu gibi isimlerin müfred veya cemi kalıplarında okunuşları lehçe ile temellendirilemez.[20] Bu noktada kalıp farklılıkları ile kelime farklılıkları da, müfred-cem okuyuşlarından farksızdır ve lehçe ile ilişkilendirilemez. Nitekim bazıları ism-i fâil veya ism-i mef'ul, bazıları ism-i fâil veya mübâlağalı ism-i fâil, bazıları da ism-i fâil veya sıfat-ı müşebbehe olarak okunan isimler ile başka bir isim ile okunan kelimelerde hem mana değişiklikleri meydana gelmekte, hem de bu kalıpların farklı lehçelerde kullanımında bir farklılık bulunmamaktadır. Kalıp farklılıklarına, Fatiha suresi 1/3. ayetteki ملك–مالك okunuşlarını,[21] isimlerde kelimenin değişimine ise Bakara suresi 2/219. ayetinde geçen كثير–كبير kırâatını[22] örnek olarak verebiliriz.

Muarreb isimler ile sülasi babların mastarlarına gelince, bunların semâî ve lehçe temelli olduklarını söylemeliyiz. Muarreblere örnek verecek olursak; من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال ayetindeki[23] ميكال kelimesini Ebu Amr, Hafs ve Yakub hemzenin hazfi ve sonrasında ya olmaksızın, Nâfi, Ebu Cafer ve Kunbul (hulf ile) elif'ten sonra hemze ile ve hemze'den sonra ye olmaksızın; diğerleri ise, hemze'nin isbatı ve sonrasında ye ile okumuşlardır.[24] İlk okuyuşun Hicaz lehçesi,

---

[20] Bu kelimenin kıraatında, Nâfi ve Ebu Cafer'in çoğul formu ile, diğer kıraat imamlarının ise müfred formu ile okuduklarını bilmekteyiz. Bkz. İbn Cezerî, **Neşr,** c.II, s.218; Muhaysin, **Kırâat,** c.I, s.281.

[21] Dânî, **Teysir,** s.27; İbn Cezerî, **Neşr,** c.II, s.271. Diğer örnekler için bkz. Muhaysin, **Kırâat,** c.I, s.509-513.

[22] Dânî, **Teysir,** s.68; İbn Cezerî, **Neşr,** c.II, s.227. Diğer örnekler; **أيمان-إيمان, ضنين-ظنين**

[23] Bakara, 2/98.

[24] İbn Cezerî, **Neşr,** c.II, s.219.

diğerlerinin de yine lehçesel kullanımlar oldukları bildirilmiştir.[25] ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ayetindeki[26] حج kelimesini Hafs, Hamza, Kisâî, Ebu Cafer ve Halefü'l-Âşir, ha'nın esresi ile okurken diğerleri ha'nın fethası ile okumuşlardır.[27] Sülasi mastara ait kırâat farklılıklarına örnek olabilecek bu okuyuşlardan ilki, Necd lehçesi, diğeri ise Ehlü'l-Âliye, Hicaz ve Esed lehçesidir.[28]

Yukarıda verdiğimiz bütün bu farklılıklar sarfa dairdir. Sahih kırâatlar içerisindeki gramatik farklılıkların altında bir de nahve dair farklılıklar bulunmaktadır. Bunlar da fiiller, isimler ve harfler olmak üzere üç grupta toplanırlar. Fiillerdeki farklılıklar ya irabî farklılıklar, ya da fiilin tam-nakıs kabul edilmesi ile ilgili olan farklılıklardır. فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ayetinde[29] geçen يغفر ve يعذب fiillerini İbn Âmir, Âsım, Ebu Cafer ve Yakub'un merfu olarak, kurradan diğerlerinin ise meczum olarak okumasını irabî farklılıklara;[30] إلا أن تكون تجارة حاضرة ayetindeki[31] تجارة kelimesini Âsım'ın nakıs كان'nin haberi olarak mansub, diğerlerinin ise tam fiilin fâili olarak merfu okumasını da tam-nakıs fiil değişikliklerine örnek verebiliriz.[32]

Nahve dair isimlerdeki kırâat farklılıkları bazen isimlerin irab durumlarıyla alakalıdır. Örneğin, Bakara suresi 2/210. ayette geçen والملائكة lafzı merfu ve mecrur olarak okunmuş; bu ise onun atfedildiği yer bağlamında anlamlandırılmıştır.[33] Bazen de bu farklılık, takdim-tehir hususunda olabilmektedir. Nitekim Bakara

---

[25] Muhaysin, **Kırâat,** c.I, s.267-268.

[26] Âli İmran, 3/97.

[27] İbn Cezerî, **Neşr,** c.II, s.241.

[28] Muhaysin, **Kırâat,** c.I, s.237.

[29] Bakara, 2/284.

[30] Bkz. İbn Cezerî, **Neşr,** c.II, s.310; İbn Ebu Meryem, **Mûdah,** c.I, s.355.

[31] Bakara, 2/282.

[32] Bkz. Mekkî, **Keşf,** c.I, s.321-322; Dânî, **Teysir,** s.71, İbn Ebu Meryem, **Mûdah,** c.I, s.354.

[33] Bkz. İbn Cezerî, **Neşr,** c.I, s.227; Dimyâtî, **İthaf,** c.I, s.435. Ayrıca bkz. **Dağ, Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım,** s.68.

suresi 2/37. ayette geçen فتلقى ادم من ربه كلمات فتاب عليه ibaresini İbn Kesir ادم lafzının fethası, كلمات lafzının da ref'i ile okumuştur. İbn Kesir'in dışındaki kırâat imamları ise bunun aksini okumuşlardır.[34]

Nahvî gramatik farklılıklarının sonuncusu ise, harflerin amel edip/etmemesi ve yine harflerin farklı okunmaları nevinden olanlardır. Sahih kırâatlarda da görüldüğü üzere, harfler bazen amel edip bazen etmemektetir. Örneğin, Bakara suresi 2/214. ayetindeki حتى يقول الرسول lafzında Nâfi يقول fiilini ref ile okumuştur ki, bu kırâatta حتى amel etmemiştir.[35] Yine bazen de bu harflerin, من harfinin harfi cer veya ism-i mevsul olarak okunması[36] örneğinde olduğu gibi, farklı farklı kırâatları söz konusu olabilmektedir. Gramatik farklılıkların nahiv şıkkına dair yukarıdan beri örneklerini verdiğimiz grupların hiçbiri için lehçesel faktörlerden söz edilmeyeceği açıktır. Bunlar tamamen dil kâidelerine dayanır ve böyle okunabilmeleri için nakil şarttır. Zaten üzerinde kırâat farklılığı bulunan bazı kelimelerin onlarca okuyuşa muhtemel iken sadece nakledilenlerle okunması, bu kelimelerin bu kırâatlarla okunmasındaki tek etkenin rivayet-nakil olduğunu göstermektedir.

Özetlediğimiz bu içeriğe -daha önce de geçtiği üzere- ziyade-noksanlıkları da eklememiz gerekmektedir. Ziyade noksanlıklar, mushaflar arası farklılıkları karşılamaktadır. Yani, sahih kırâatların harf ziyadesi veya eksiği ile birbirlerinden farklı olarak okudukları kırâatlar müstenseh mushaflardan birine dayanmaktadır. Hz. Osman'ın mushaflara dağıttığı bu farklılıkların lehçe ile alakası yoktur.

Burada, yaptığımız bu içerik analizinin mevcut kıraat geleneğine ait verilere mahsus olduğunu tekrarlamakta fayda görüyoruz. Yapmaya çalıştığımız, öncelikle sahih kırâatları oluşturan dinamiklerin neler olduğunu ve varsa bunların arasındaki farkları görmeye çalışmaktır. Bu, bize yedi harften yola çıkarak yaptığımız tespitlerde içeriğin kimliğini doğru okumayı temin edecektir.

---

[34] Bkz. Dânî, **Teysir,** s.63; İbn Cezerî, **Neşr,** c.I, s.211.

[35] Bkz. Dâni, **Teysir,** s.68; İbn Ebu Meryem, **Mûdah,** c.I, s.324.

[36] Bkz. Muhaysin, **Kırâat,** c.II, s.190; İbn Cezerî, **Neşr,** c.II, s.318.

Sahih kıraat içeriğine dair yukarıda verdiğimiz maddeler ve örneklerinden de anlaşılacağı üzere, kırâat farklılıklarının lehçe temelli olanlar ve olmayanlar olmak üzere temelde iki hüviyete sahip olduğu anlaşılmaktadır. Fonetik farklılıklar tamamen lehçeyle alakalı iken, ziyade-noksanlıklar ise tamamen lehçe dışı olmaktadır. Gramatik farklılıklara gelince, bunlardan sarfla ilgili olanlarının içerisinde lehçesel unsurlar bulunabilmektedir. Dolayısıyla klasik literatürün sunduğu usûl-ferş ayrımını lehçe ile alakalı olanlar-olmayanlar şeklinde özdeşleştirmek doğru olmaz. Zaten çıkış noktasında lehçeyi merkeze oturtmayan bir ayırımdan bunu beklemek de haksızlık olur.

Sahih kırâatlar dairesi içerisinde yer alan kategorilerin lehçe ile alakalı olan ve olmayan gurupları içerisinde barındırdığı gerçeği birçok isim tarafından da vurgulanmıştır. Ancak hemen ifade etmek gerekir ki, bu vurgular lehçesel olmayan okuma farklılıklarını anlamlandırma konusunda birbirinden farklı olup, sadece lehçesel olan/olmayan unsurların tespiti açısından aralarında bir benzerlik bulunmaktadır.[37] Tahir el-Cezâiri (1338/1920) bu gerçeğe "Kırâatların birçoğundaki okuma farklılıkları lehçe farklılıklarına dayanmaktadır."[38] cümlesiyle işaret etmiştir. Prof. Dr. Abdülvahid ise "Biz kırâatlar arasındaki ihtilaf vecihlerinin çoğu Arap lehçelerine döner dedik; hepsi değil. Çünkü kırâat ihtilafları arasında bir grup vardır ki bunlar lehçelerle değil, diğer birtakım durumlarla ilintlidir… Bu grubu oluşturan gruplar şu an incelemekte olduğumuz lehçe ihtilafları ile alakalı olmadığından konumuzun dışında kalmaktadır."[39] derken lehçe merkezli bir ayrıma gitmiş, fakat lehçesel boyut içermeyenlere hiç girmemiştir. Yine Dağ[40] ve Maşalı[41] da bu konuda "Yedi harf bünyesinde lehçelerle ilgili olmayan hususlar da vadır."[42] diyen Çetin ile aynı kanaattedirler.

---

[37] Bkz. Zürkânî, **Menahil,** c.I, s.144; Itr, **Ahruf,** s.71; Muhammed Hıdır, **Nakdu kitab "fi'ş-Şi'r el-Cahili"**, s.109.

[38] Cezâirî, **Tibyan,** s.148.

[39] Vâfî, **el-Lehecatü'l-Arabiyye,** s.127.

[40] Dağ, **Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım,** s.51-52.

[41] Maşalı, **Kur'an'ın Metin Yapısı,** s.350.

[42] Çetin, **Kırâatların Tefsire Etkise,** s.58.

Aslında bu ayırımın Taberî'den (310/923) itibaren yapıldığı söylenebilir. Nitekim Taberî, yedi harfi aynı manaya gelen farklı lehçelerin kullandıkları kelimeler olarak görürken,[43] diğer unsurları yedi harfin kapsamından soyutlamıştır.[44] Elbette onun yedi harfi sadece müteradifler ile doldurması ve diğer lehçesel unsurları yedi harfin dışında tutması bağlamında lehçesel olan/olmayan ayırımına tamamıyla gittiği söylenemez. Ancak yaptığı lehçe vurgusu yine de mânidardır.

Genel birikim açısından, içerik analizinden çıkan kategorilerin lehçesel unsurlar ve lehçesel olmayan unsurlar şeklinde ikiye ayrılmasının bu denli vurgulanmasının sebebi, *müsned* ile *müsned ileyh* eşleştirmesinde ortaya çıkacak problemlerdir. Burada esaslı bir sorun durmaktadır. Ancak bu sorunun adını koymak elbette *müsned ileyh'in* tanımlanmasından sonra mümkün olacaktır. Bu hususa dikkat etmek gerekir. Çünkü öznenin genel birikimi zımnen anlamlandırılan yedi harf ile çakıştırması, tevatüren gelen ve okunan Kur'an'ın bir cüz'ü olarak kırâatların mesnedini tespitten ibarettir.

Neticede; kırâat ilmine dair kurulacak bir metodolojide öncelikle kırâatların neler olduğu ve bu kırâatların neye dayandığı gibi iki temel esas ele alınmalı ve açığa kavuşturulmalıdır. Bu hareket noktası bize, işe temelinden başlamanın sağlayacağı katkıları sunacaktır. İlk adımda ele alınacak sahih kırâatların neler olduğu ve içeriklerinin nelerden oluştuğu, bize *müsned* başlığını vermektedir. Dolayısıyla *müsned,* sahih kırâatlar kapsamının içeriğini tavsif eden önemli bir asıl olarak karşımızda durmaktadır.

Bu çerçevede, sahih kırâatların hangi kategorilerden oluştuğu, okuma farklılıklarının ne gibi unsurları içerdiği, klasik kırâat literatüründe usûl-ferş ayırımı müvacehesinde verilmiş olmakla birlikte, bu ayırımın temel mantığının kurallaştırma (tak'id) esaslı olduğu belirtilmelidir. Usûl dediğimiz kelimenin telaffuz-edâsında meydana gelen değişiklikleri inceleyen bölümde ele alınan kelimeler Kur'an'da geçtiği diğer yerlerde de aynı okunuş özelliklerini muhafaza

[43] Taberî, **Câmi,** c.I, s.47.

[44] Taberî, **Câmi,** c.I, s.51.

etmektedirler. Ferş dediğimiz bölüm ise, resim üzerinde gösterilen ve çoğunluğu gramatik farklılıklardan oluşan kırâat ihtilaflarının, okuyanına isnad edilerek işlendiği kısımdır. Bizim sistemimizdeki ayırımda ise aynı kurallaştırma usûl-ferş ayrımından lehçesel unsurlar-lehçesel olmayan unsurlar ayırımına kaymıştır.

Klasik literatürün yaptığı bu taksimin de analiz edilmesi sonucunda belirlenen başlıkların aralarındaki ortak noktalar ve farklılıklar göz önünde bulundurulduğunda, lehçenin merkeze oturması ve kategorik analizde dikkat celp etmesinin altında yatan sebep, lehçesel unsurların manaya etki etmemesidir. Bir kelimenin aynı manayı ifade için farklı bir telaffuzla seslendirilmesi veya müteradif bir kelime ile değiştirilmesi hususunda gündeme gelen lehçesel kullanımlar, bu noktada lehçesel olmayan unsurlardan oldukça farklı bir mahiyete sahiptir.

Esasında, meselenin merkezinde yer alan lehçe, başlı başına bir proje konusu olma önemine sahiptir. Sarfı ilgilendiren farklılıklarda olduğu gibi, bazı harf-edatların kullanımı, amel edip/etmeme durumları ve yine bazı kullanımların lehçesel boyutlarının olup olmadıkları konusunun kesin çizgilerle tahdid edilmesi gerçekten çok zor görünmektedir. Bu sınırlar çizilmeden ihtilaflı kategorilerle ilgili kesin konuşmanın doğru olmadığına inanıyoruz. Bununla birlikte bazı beyana ihtiyaç duyan hususların tespit edilme gerekliliğinin lehçe temelli ayırıma gitmenin önünde bir engel oluşturmadığını da düşünüyoruz.

B. MÜSNED İLEYH

Ortaya koymaya çalıştığımız metodoloji denemesi için bu kavram kendisine isnad edilen, dayanılan manasında, müsned başlığı altında incelediğimiz genel kırâat verilerinin dayandığı kaynağı ifade etmektedir. Bu isnad ilişkisininde *müsned ileyh, müsned* için bir zemin ve çıkış noktası mahiyetindedir. İki asıl arasındaki ilişki bir nevi sebep-sonuç ilişkisidir. Sistemin olmazsa olmaz iki parçasıdır ve diğer başlıkların bu iki asıl üzerine bina edildiği gözden kaçmamaktadır.

Genel kanaata göre söyleyecek olursak, müsned başlığı altında incelediğimiz içeriğin gelişigüzel, kişisel istek ve tercihler sonucunda ortaya

çıkmadığı açıktır. Bunların bir kaynağı vardır ve bu da yedi harf hadisleridir. Dolayısıyla *müsned ileyh* kavramının içeriğini dolduran olgu yedi harftir. Ancak bize göre, müsnedin içeriğinin tümüyle *müsned ileyh'e* isnadı noktasını tartışmak gerekecektir. Bunun için de öncelikli olarak yedi harf tanımlaması yapmak ve bu olgunun içeriğinin ne ile doldurulduğunu belirlemek gerekecektir.

"Yedi Harf Problematiği" ana başlığı altında yer alan "Kırâat Metolojisinin Hadis İlminden Aldığı Mebâdî-Yedi Harfe Dair Hadisler" alt başlığında yedi harfle ilgili hadislere, bu hadislerden çıkan sonuçlar ve hadislerin işaret ettiği noktalar uyarınca örneklemelerde bulunarak yer vermiştik.[45] Bu bağlamda, yedi harf anlamlandırmasında hadislerin hikmetini tespit etmek önemli ve öncelikli bir basamak olarak önümüzde durmaktadır. Nitekim bu tespit noktasında hadislerde açık ifadelere rastlamak da mümkündür.

Bu konuda, "Resulullah Cebrâil ile buluştu ve ona: Ey Cebrâil! Ben ümmi bir ümmete gönderildim. Bunlar arasında kocamış kadın, ihtiyar erkek, oğlan ve kız çocuklar, hiç kitap okumamış kimseler vardır, dedi. Cebrâil: Ey Muhammed! Muhakkak ki Kur'an yedi harf üzere indirilmiştir, diye cevap verdi."[46] hadisi ile Übey b. Kab'dan rivayet edilen "Peygamber (s.a.v.) Gifaroğulları göleti yanında iken, Cibrîl (a.s.) kendisine geldi ve "Allah sana Kur'ân'ı ümmetine bir harf üzere okutmanı emrediyor" dedi. Bunun üzerine o, "Allah'tan mağfiret dilerim ümmetimin buna gücü yetmez" buyurdu. Sonra Cibrîl ikinci defa geldi ve "Allah sana Kur'ân'ı ümmetine iki harf üzere okutmanı emrediyor" dedi. Rasûlullah yine "Allah'tan af ve mağfiret dilerim ümmetimin buna gücü yetmez" buyurdu. Sonra Cibrîl üçüncü defa geldi ve "Allah sana Kur'ân'ı ümmetine üç harf üzere okutmanı emrediyor" dedi. Hz. Peygamber yine aynı şekilde karşılık verince Cibrîl dördüncü kez geldi ve "Allah sana Kur'ân'ı ümmetine yedi harf üzere okutmanı emrediyor; hangi harf üzere okurlarsa doğru okumuş olurlar" dedi."[47] hadisi oldukça önemli tüyolar içermektedirler.

---

[45] Çalışmamızın ilgili başlığı için bkz. s.70 vd.

[46] Tirmizî, Kırâat, 11, Taberî, **Câmi,** c.I, s.16. Ayrıca bkz. Ahmed b. Hanbel, **Müsned,** c.V, s.400, 405-406.

[47] Müslim, Salâtü'l-Müsâfirîn, 274; Nesâî, İftitah, 37; Ahmed b. Hambel, **Müsned**, c.V, s.127, 128, 129.

Hadislerden yedi harfin ümmete bir kolaylık olarak geldiği, toplum içerisinde dil yetileri en düşük seviyede kalan, yaşlılar, çocuklar, okur-yazar olmayan grupların durumunu dert edinen bir rahmet Peygamberinin niyazına rahmet-i ilahinin yetiştiği anlaşılmaktadır. Bu hususu İbn Cezerî (833/1429) şöyle ifade etmektedir: "Kur'an'ın yedi harf üzere inmesinin sebebine gelince, bu ümmete bir hafiflik ve kolaylık için gelmiştir. Ayrıca bunda ümmeti onurlandırma, bir genişlik ve rahmet, ümmetin fazlının ayrıcalığına bir vurgu ve yaratılmışların en şereflisi, hak olan rabbin sevgilisinin arzusuna bir icabet vardır."[48]

On üç senelik bir Mekke döneminin ardından, Peygamberimizin son iki senesinde gelen yedi harf hadislerinin gelişen sosyal şartlar, coğrafi genişleme, yeni yeni kontak kurulan toplum ve lehçelerin beraberinde getirdiği sorunlara bir çare olduğu görülmektedir. Mekkî dönemde çoğu Kureyş lehçesini konuşan toplumun bu lehçeyi telaffuzunda hiçbir sıkıntıyla karşılaşmaması doğaldır. Ancak hicretten sonra, Ensar gibi İslam'a giren gruplar ve Kureyş lehçesine uzak bölgelerde yaşayan toplulukların Medine'ye yönelmeleri telaffuz eksenli problemleri körüklemiştir.[49]

Lehçesel kullanımlara sahip olan Arap dilinin kişisel boyutta şahsın ayrılmaz bir parçası haline gelebildiği bir vakıadır. Lehçe bir Arap için herşeyden önce bir onur meselesidir.[50] Dolayısıyla, bir kabilenin alışık olmadığı bir lehçe ile kırâata zoranması elbette gücünün yetmeyeceği bir husustur. Böylesi bir toplumda, bırakın çocukları, olgunların bile lehçesinden vaz geçmesi çok zor bir olaydır ve özellikle telaffuzda zorlanan kesim için uzun bir eğitim sürecini gerekli kılar.[51]

Toplumun özellikleri ve sosyal gelişmeler göz önünde bulundurulduğunda, yedi harfin kolaylık için geldiği ve lehçesel boyutlu olduğu anlaşılmaktadır. Üstelik bu mana -yukarıda verdiğimiz- hadislerin açık beyanlarına da mutâbıktır.

---

[48] Bkz. İbn Cezerî, **Neşr,** c.I, s.22.

[49] Abdülfettah el-Kârî, **Hadisü'l-Ahrufusi's-Seb'a,** s.82-83.

[50] Bkz. Ebu Şâme, **Mürşid,** s.89.

[51] İbn Kuteybe, **Te'vilu müşkili'l-Kur'ân**, s.39-40. Ayrıca bkz. Itr, **Ahruf,** s.82.

Hadislerde toplumun dili konuşmada en alt seviyeyi oluşturan kesimlerden örneklemeler yapılması ve bu kimseler için bir kolaylığın talep edilmesi de yine lehçesel kullanımları akla getirmektedir. Nitekim lehçesel olmayan **يعلمون–تعلمون** kırâatında bu kimseler için tanınan kolaylıktan bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Bu kolaylığın kişinin alışmış olduğu lehçe ile okuduğunda gerçekleşeceği anlaşılmaktadır. Çünkü lehçesel okumalarda manada bir farklılık yok iken sadece telaffuzdaki değişiklik söz konusudur.

Dolayısıyla, toplumun her kesimini kuşatan ve gözeten bir dinin telaffuzda sıkıntılar yaşayabilecek kesimlere bir kolaylık olarak sunduğu yedi harfin ne olduğu sorusuna bizim vereceğimiz cevap da, "lehçeler" olacaktır. Yedi lehçe demiyoruz; çünkü bu konuda vurgunun sayıdan ziyade kolaylık merkezli olduğunu düşünüyoruz. Ayrıca yine, hadislerde geçen yedi sayısının mutlak olarak zikredilmesi ve bu sayıya aşamalı olarak varılmasından yedi harfteki sayının mutlak manasının anlaşılacağına dair görüşlerden[52] farklı olarak, hadislerde Cebrâil (a.s)'in üç defa gidip gelmesi ve dördüncüsünde yedi harfe müsaade etmesi hususunda yedi sayısının çokluk manasındaki ihtimalini düşünmekteyiz.[53]

Ancak; yedi harf anlamlandırmasında lehçe görüşüne birkaç yönden bakmanın mümkün olduğu unutulmamalıdır. Öncelikle, Kur'an-ı Kerim'de Kureyş lehçesinin yanında başka lehçelerin de bulunduğunu söyleyen ve bu lehçelerin tespitine çalışan görüşün[54] yedi harf teorisinin çözümüne bir katkı sağlamadığı açıktır. Telaffuzda kolaylık sunan yedi harf serbestisinin bir kelimeye ait farklı okumalarla alâkalı olduğu açıktır. Nitekim Kur'an'a dağıtılmış yedi farklı lehçeye ait kelimeleri yedi harfin öznesi yaptığımızda karşımızda duran tablo bu tespiti nakzetmektedir. Çünkü Kur'an'ı okuyanların hepsinin bu kelimeleri aynı şekilde telaffuz etmeleri gerekecektir. Örneğin, Temim lehçesi ile konuşan bir kimse, Esed lehçesine ait bir kelimeyi telaffuzda sıkıntı çekiyorsa

---

[52] Örn. bkz. Suyûtî, **İtkan**, c.I, s.101.

[53] Cerrahoğlu, **Tefsir Usûlü**, s.99.

[54] Bkz. İbn Cezerî, **Neşr,** c.I, s.24; Suyûtî, **İtkan,** c.I, s.104; Zürkânî, **Menahil,** c.I, s.173.

yedi harf bu sıkıntıyla ilgili bir kolaylık sunamayacaktır. Dolayısıyla Kur'an dil özellikleri ile açıklanabilecek, Kur'an'da farklı lehçelere ait kelimelerin bulunup/bulunmaması konusu yedi harf teorisi açısından bir şey ifade etmemektedir.

Bilindiği üzere, yedi harfin içeriğini lehçeler ile açıklayan bir diğer görüş ise Abdullah b. Vehb (197/812), Süfyan b. Uyeyne (198/813), Taberî (310/922), Tahavî (321/933) gibi âlimlere isnad edilen,[55] fakat Taberî ile özdeşleşen yedi lehçeye ait müteradif kelimeler görüşüdür. Bu görüşe göre yedi harf bir kelimenin farklı yedi lehçeye ait aynı anlamdaki diğer kelimelerle yer değiştirmesi demektir.[56] Müteradif kelimeler görüşünde ise, -klasik bakış açısına göre- lehçeye ait diğer mushaf içi kullanımlar ile lehçesel olmayan unsurlar açıkta kalmaktadır.

Yedi harf konusunda bizim de benimsediğimiz, lehçeler görüşü olmakla birlikte; bu görüş bir kapsam tanımlamasına ihtiyaç duymaktadır. Başlangıçta, yedi harfi lehçeler ile açıklayan görüşün merkezinde Kur'an'da bulunan bazı kelimelerin belirli lehçelere göre farklı telaffuz edilmesi söz konusudur. Bu kelimelerin neler olduğunu ve hangi başlıklar altında kategorize edilebileceğini daha önce *müsned'in* içeriğini verirken işlemiş, bu kategorilerden fonetikler ve gramatik farklılıklardan da bazılarının lehçeler ile alâkalı olduğunu belirtmiştik.

Biz lehçeler görüşünün bundan ibaret olmadığı ve Taberî'nin savunduğu müteradif kelimelerin de bu kapsama dâhil edilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Yedi harf hadislerinde de geçtiği üzere[57] bu kolaylık; azap ayetinin rahmet, rahmet ayetinin de azap ayeti ile değiştirilmediği bir zeminde ayet sonlarındaki esmânın bir biri yerine okunmasını da kapsayabilecek bir mantık içeriğine sahip olmalıdır. Ancak, konunun burasında yedi harfteki ruhsat boyutu tekrar ele alınıp incelenmeli, ruhsatın işlevselliği noktasında fonetikler ile müteradifler arasında fark olup/olmadığı sorgulanmalıdır.

---

[55] Bkz. Taberî, **Câmi,** c.I, s.25; Kurtûbî, **Câmi,** c.I, s.42; Zerkeşî, **Burhan,** c.I, s.220; Suyûtî, **İtkan,** c.I, s.103; Zürkânî, **Menahil,** 176; Subhi Sahlih, **Mebahis,** s.107.

[56] Bkz. Taberî, **Câmi,** c.I, s.47.

[57] Ebu Davud, Vitr, 22.

Aslında lehçesel okumalara yönelik bu serbestiyi her gidilen ortamda bir mushafa ulaşmanın mümkün olduğu, noktalama ve harekeleme ile tek tip kırâatın temin edildiği bir ortamdan anlamlandırmak çok kolay değildir. Meseleyi dönemin sosyal şartları ve toplumu oluşturan bireylerin seviyelerini düşünerek okumak gerekmektedir. Nüzul süreci devam eden ve herkese tebliğ edilmesi zorunlu olan bir kitabın, okur-yazarlık dereceleri, kültür seviyeleri, anlayış kabiliyetleri bakımından farklı olan fertler tarafından okunma ve anlaşılma zorunluluğu birtakım kolaylıkları beraberinde getirmiştir. Bu, rahmet ve kolaylık dini olan İslam'ın Kur'an'ın okunmasındaki kolaylık prensibi ile vurgulanan bir gerçektir.[58] Üstelik toplum içerisinde, normal şartlarda telaffuz eksenli problemler yaşaması son derece doğal karşılanabilecek çocuklar ve yaşlılar bulunmaktadır. Buna bir de ibadetlerde ve hayatın içerisinde Kur'an kırâatının gerekliliğini ekleyince durum hayli önem arz etmektedir. Burada konuyla ilgili Ebu Şâme'nin (665/1268) yaptığı açıklamalara tekrar dönmek yerinde olacaktır. Ebu Şâme şöyle demektedir:

"Onlara -bir harften yedi harfe kadar- kelimeleri aynı veya yakın manayı ifade edenleri ile değiştirmeleri hususunda ruhsat verildi. Onlar tek harfle okumaya zorlanmadılar. Çünkü Kur'an; ders, tekrar ve bir şeyi lafzı ile ezberlemeye alışmamış ümmî bir topluma indi. Ayrıca içlerinde yaşı büyük, cihat ve yaşam şartlarıyla mücadele edenler vardı. Bu nedenle mezkûr konuda ruhsat tanındı. Yine onlardan kendi lehçesinden diğer lehçeye geçmesi çok zor olacak tarzda yetişenler vardı. İşte bütün bu sebeplerle kırâat ihtilafları ortaya çıktı. Hadiste aynı manaya gelen تعال, هلم gibi kelimelerin zikredilmesi bir kelimenin müradifi ile değiştirilebileceğinin caiz olduğunu, عزيزا حكيما yerine غفورا رحيما ibâresinin konulabileceğinin bildirilmesi de, lafza aynen mutabık kalmadan aynı manayı ifade eden ibâreyle değişikliğin caiz olduğunu gösterir. Çünkü bunların hepsi Allah'a övgü ifade eder ve hepsi normal şartlarda kârinin telaffuz edebileceği keyfiyetlerdir. Kendi lehçesinden olmaması sebebiyle telaffuz edememelerinin durumu ise açıktır. Kırâatlardan en ufak bir unsur bile bu aslın

[58] Bkz. Kamer, 54/17.

yani, kelimeyi müradifi ile okumanın veya aynı maddeden yakın manası ile değiştirmenin dışına çıkmaz. Sonraları mushaflar istinsah edilince, bu kırâatlardan mushaf hattına uymayanlar dışarda kalmış hatta uyum sağlayanlar ise kırâatlardan sayılmıştır. Ne var ki, ilerleyen süreçte bunlardan bir kısmının rivayeti sahih diğerleri ise şaz olmuştur."[59]

Özellikle eğitim faaliyetleri esnasında gerçekleştiği rivayet edilen telaffuz eksenli sorunların müteradiflerle aşılmasına dair elimizde bulunan nakiller[60] de yine aynı kapsamda değerlendirilebilecek hususlardır. Sahabeden rivayet edilen bu müteradif okumalar,[61] dönemsel ihtiyaçlara şifa bağlamında önemli bir görev üstlenen yedi harf kapsamında ele alınmalıdır. Ancak Taberî'nin savunduğu bu müteradif kelimeler görüşünün geçerliliğinin belirli bir dönem ve hacete hasr edildiği anlaşılmaktadır. Bu konuda arza-i ahîrede okunan ve dinlenen Kur'an kırâatı asıldır.[62]

Bununla birlikte, talim esnasında ve sahabede görülen müteradif kelimelerle okuma vakıasının Kur'an kitâbetiyle bir ilgisi olmadığı vurgulanmalıdır. *Müsned'in* içerisinde yer alan fonetik farklılıklar ve lehçesel olmayan unsurlar ise ana metnin resmi etrafında cereyan etmektedir. Aslında müteradiflerin ana metnin dışında bir olgu olması, onun ruhsatlık boyutunu ortaya koyan önemli bir argümandır. Dolayısıyla müteradif okumaların Kur'an'ın ana metnine bir zeval vermesi düşünülemez. İşte mana ile kırâat denilen olgunun da bu bağlamda düşünülmesi gerekir. Yoksa müsteşrik algıda olduğu gibi Kur'an elfazının aynı manayı yansıtmak kaydıyla kişisel okumalara göre şekillendiği

---

[59] Ebu Şâme, **Mürşid,** s.126-127.

[60] Örn. bkz. Ebu Ubeyd, **Fezail,** s.183; Taberî, **Câmi,** c.XIII, s.131; Zürkânî, **Menahil,** c.I, s.180.

[61] Örn. bkz. Buharî, Tefsir, 101; Taberî, **Câmi,** c.XIII, s.180-181; a.e, c.X, s.94; Ebu Şâme, **Mürşid,** s.95, 104, 114, 147, 195; İbn Kesir, **Fezailü'l-Kur'ân,** s.68; Suyûtî, **İtkan,** c.I, s.103

[62] İbn Sa'd, **et-Tabakatü'l-kübra,** c.II, s.195; Begavî, **Şerhü's-sünne**, c.IV, s.525-526; İbn Kesir, **el-Bidâye ve'n-nihaye,** c.VII, s.171, 217; A.m, **Tefsirü'l-Kur'ani'lazim,** c.I, s.33; İbn Ebu'l-İz, **Şerhu akideti't-Tahaviyye,** c.I, s.294; İbn Hacer, **Fethü'l-bari,** c.IX, s.44; Suyûtî, **ed-Dürrü'l-mensur,** c.I, s.259; A.m, **İtkan,** c.I, s.124; Zerhûnî, **el-Fecrü's-sâtı',** c.XI, s.307; Nasır b. Ali, **Akidetu ehli's-sünne,** c.I, s.272.

veya okunduğunu bırakın söylemeyi, imâ bile etmek büyük bir iftiradan başkası değildir.

Yedi harfi müteradiflerle açıklayanların, mushafların yedi harften sadece birini içerisinde barındırdığı bağlamında, Hz. Osman'ın "Siz ve Zeyd ihtilaf ettiğinizde onu Kureyş diline göre yazın. Çünkü Kur'an onların dili ile inmiştir." sözünü[63] görüşlerine bir basamak yapmaları, her ne kadar kırâatlarda nesih olgusu üzerinde bir ikilemi gündeme getiriyor gibi olsa da, durum böyle değildir. Mushafların içerisinde kaç harfi barındırdığı aslında yedi harf temelli bir kapsam sorunu ile alâkalıdır. Bu kapsam sorunu öncelikle yedi harfin içeriğini belirleme, akabinde de bu içeriğin harf kavramıyla eşleştirilmesi esnasında ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, yedi harf yedi lehçeye ait müteradif kelimeler olarak açıklanıp Hz. Osman mushaflarının Kureyş lehçesi üzerine yazıldığı bilinince, mushafların tek harfi içerip altı harfi nesh ettiği anlaşılmaktadır.

Ancak, Kureyş lehçesi ile yazımın başından beri Kur'an kitâbetinde esas olduğu ve müteradiflerin yazı ile ilişkilerinin kişisel mushaflar düzeyinde gerçekleşebileceği düşünüldüğünde ortada bir problem kalmamaktadır. Hz. Osman'ın Kureyş lehçesi diktesinde, ihtilaf olma ihtimali vurgulanmakta, bunun ise sadece açık te ile mi, yoksa kapalı te ile mi yazılacağı hususunda ihtilafa düşüldüğü التابوت kelimesinin yazımında söz konusu olduğu bilinmektedir.[64] Hz. Ebubekir'in mushafının esas alındığı bir istinsah faaliyetinde, müteradif kelimelerin Hz. Ebubekir mushafından aktarımı esnasında Kureyş asıllı olana indirgendiğini varsayarsak, bu sefer de istinsah esnasında komisyonun sadece tek kelimede tek harfin yazımında ihtilaf etmeleri makul gözükmemektedir.

---

[63] Ebû Ubeyd, **Fezail,** s.153; Buharî, Fezail'l-Kur'an, 3; Tirmizî, Tefsirü'l-Kur'an, 10; Kabe, **el-Kırââtü'l-Kur'aniyye,** s.146; Mezînî, **Mebahis,** s.130.

[64] Dânî, **Mukni,** s.143; İbn Hacer, **Fethu'l-Bârî,** c.IX, s.26; İbn Kesir, **Fezail'l-Kur'an,** s.34.

Öyleyse, belirli bir dönem söz konusu olan, zarurete binaen uygulanan ve bu zaruretin ortadan kalkması sonucunda arza-i ahîre ile son şeklinde karar kılan[65] bu serbestinin kitâbet boyutunda neshinden bahsetmemiz doğru olmaz.[66] Burada kitâbet boyutunda ilgâ edilen, resmî kitabette yer almayıp zamanla kişisel mushaflara yansıyan, müteradifler de dâhil ana metinden farklı olan yazımlardır.

Müteradiflerin nesih bağlamında bu kadar çok gündeme gelmesindeki sebep, bunların farklı yazımları gerektiren tek lehçesel unsur olmasıdır. Diğer lehçesel unsurlar aynı resmin farklı telaffuzları olduğu için bunlarda nesih konusu gündeme gelmemektedir. Tabiki kırâatlarda nesihten söz etmek, öncelikle müteradiflerin yedi harf kapsamına dâhil edilmesini gerekli kılar. Aksi takdirde aynı resim ile ifade edilen lehçesel unsurlar-lehçesel olmayan unsurlar ile mushaflara dağıtılan ziyade-noksanlıklarda nesih bağlamında gündeme getirilecek bir materyal bulunmamaktadır. Resm-i mushafın formuna mutabakat sağlamayan müteradiflerin yedi harf kapsamında olup olmadığı ile ilgili tartışmanın ise usûl açısından konuya bir katkı sunacağına inanmamaktayız. Nitekim sahih kırâatların şartlarına baktığımızda üzerinde ittifak edilen iki şarttan biri resm-i mushaftır. Sahih isnadın yanında bir de mushaf hattına uygunluğun aranmasının, zımnında müteradif okumalar meselesini barındırdığı ise açıktır.

Müsned başlığı altında bir içerik analizi vermiş ve klasik literatürde usûl-ferş olarak karşılık bulan ayırıma ait kategorilerin fonetikler, gramatik farklılıklar ve ziyade noksanlıklar olduğunu tespit etmiştik. Telaffuz eksenli bakış açısında bu kategoriler arasındaki en net farkın da yine lehçe temelli olduğunu vurgulamıştık.

---

[65] Müteradifleri bir sonuca bağlayan arza-i ahîrede Kur'an, bugün on kıraat içerisinde yer alan diğer lehçesel unsurların hepsi ile okundu mu? gibi bir soru akla gelebilir. Ancak burada arza-i ahîre merhalesinin vurgulanma sebebi, bir nevi Kur'an kitâbetinin bütüncül bir şekilde tevsik edilmesidir. Konu, nesih teorisi ışığında düşünüldüğünde, özellikle tilaveti mensuh ayetler bağlamında daha anlaşılır olacaktır. Yani zaten müteradifler ile yazılmayan resmî kitabet tasdik edilmiş ve son şeklini almıştır. Bir ihtiyaca binaen gelen bu serbestinin aynı zaruret zuhur ederse tekrar uygulanabilirliği/uygulanamazlığı ise daha çok fıkıh ilminin konusudur.

[66] Bkz. Muhammed Zürkânî, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdülbaki b. Yusuf, **Şerhu Muvatta el-İmam Malik,** thk. Taha Abdürrauf Sad, Kahire, Mektebetü's-Sekafe ed-Diniyye, 2003, c.II, s.8; Bûtî, **min-Ravaii'l-Kur'an,** s.59-60.

Böylece fonetikler ile gramatik farklılıkların bir kısmı lehçesel unsurlarken, bu farklılıkların diğer kısmı ile ziyade-noksanlıkların lehçe ile alakalarının olmadıkları ortaya çıkmıştı.

Müsned ileyh başlığı altında ise yedi harf hadislerindeki hikmetin kolaylık olduğunu, bu kolaylığın hitap ettiği kesim, Arap dili ve sosyal şartlar düşünüldüğünde meselenin telaffuzla ilgili bir lehçe sorunu olduğunu belirttik. Ne var ki, çokça taraftarı bulunan lehçe görüşü gündeme geldiğinde, Kur'an'da farklı lehçelerin varlığı, aynı kelimenin farklı lehçelere göre telaffuzu ve aynı manayı ifade eden farklı lehçelere ait müteradif kelimeler söz konu olmaktaydı. Bunlardan birincisi tamamen konumuzun dışında, ikinci ve üçüncüler ise farklı görüşlere ait olabilmekteydi. Biz, lehçe görüşünü müteradifleri de içerisine alan farklı lehçelere ait edâ keyfiyetleri ile açıkladık.

Müsned başlığı altında bir içerik analizi ve kategorik tanımlama, *müsned ileyh* başlığı altında ise kavram anlamlandırması ile kapsam tahlili yaptığımız bu bölümde açık kalan nokta ise bu iki temel kavram arasında kurulacak sebep-sonuç ilişkisidir. Daha açık bir ifade ile *müsned'in* kaynağı olarak *müsned ileyh* yedi harf olarak tanımlanırsa; lehçe ile açıklanan yedi harf, lehçesel olmayan grupları da içerisinde barındıran *müsned'in* hepsine masdar olamamakta ve bir şümûl problemi ortaya çıkmaktadır. Klasik bakış açısını dikkate alarak yaptığımız *müsned ileyh* tavsifinde geldiğimiz bu noktada, *müsned ileyh* kavramı olarak "vahyi" teklif etmekteyiz. Bu durumda *müsned ileyh müsned'in* iki unsurunu da karşılamakta, yedi harf ise lehçesel unsurlar için bir ara halka olmaktadır. *Müsned ileyh* ile ilgili klasik bakış açısını yansıtan yedi harf olgusundan geçiş yaptığımız "vahiy" kavramınının detaylarını ise, "Müsned ve Müsned İley'in Hükmü" başlığına bırakıyoruz.

II. MÜSNED VE MÜSNED İLEY'İN HÜKMÜ

Yukarıdaki iki başlıkta *müsned* ve *müsned ileyh'in* içeriklerinin neler olduğunu işledik. *Müsned ileyhle* ilgili yedi harf tanımlaması yaptık ve yaptığımız yedi harf tanımlamasından sonra kapsam eşleştirmesine gittik. Sonuçta, yedi harfin *müsned'in* lehçe ile ilişkili içeriğini karşıladığını, lehçe ile açıklanamayan kırâat farklılıklarını ise karşılamadığı gördük. Bu noktada *müsned'in* kendisine dayandığı kaynak olarak "vahiy" kavramını teklif ettik. Vahiy kavramının incelenmesini ise bu başlığa bıraktık.

Ancak, burada yapmaya çalıştığımızın *müsned ileyh'in* tanımlanmasında gidilen üst kavramı vermek olmadığını da daha işin başında belirtmeliyiz. Çünkü vahiy kavramı için yapılacak mahiyet tanımlaması *müsned ileyh* başlığının konusudur. Nitekim vahiy kavramının *müsned ileyh'i* karşılaması farklı, *müsned'in* içeriğinin ontolojik yapısı ile *müsned ileyh'in müsned'de* gerçekleşme keyfiyeti farklı şeylerdir. İşte bizim hükümden kastımız budur.

"Vahiy" kavramının şemada *müsned ileyh'in* altına yerleştirilmesinin doğru olup/olmadığı konusu bu kavramın *müsned'in* her iki içeriğini de karşılayıp/karşılamadığı ile alakalı bir husustur. Şimdi önümüzde "Kırâatlar çerçevesinde, lehçesel olan unsurlar ve lehçesel olmayan unsurların kaynağı nedir ve bunlar tevkîfî midir?" sorusu durmaktadır. Bu soruya verilecek cevap, hem *müsned ileyh'in* yedi harften bir sonraki kavram olan vahiy ile karşılanıp/karşılanamayacığını karara bağlayacak, hem de bizi *müsned* ve *müsned ileyh'in* aidiyeti noktasında bir hükme ulaştıracaktır.

Bilindiği üzere *müsned* kavramının içeriğine dair kırâat farklılıklarının tevkîfî olduğu noktası, genel kanaata göre kabul gören bir görüştür. Yani bu farklılıklar vahye dayanmaktadırlar.[67] Biz bu farklılıkları kategorize edip lehçesel olan ve olmayanlar şeklinde ikiye ayırdığımızdan konuyu iki grup açısından da değerlendirmeliyiz. Öncelikle lehçesel olmayan farklılıkları vahiy dışında bir şey ile açıklamak mümkün gözükmemektedir. Sahih yollarla bize ulaşan bu

[67] Örn. bkz. Zerkeşî, **Burhan,** c.I, s.227; Ebu Şâme, **Mürşid,** s.124, 142; Abdülgafur, **Kur'an,** c.I, s.195; Senedî, **Safahat,** s.287.

farklılıkların (sahih kırâatlar bağlamında) Hz. Peygamberden duyulduğu şekilde bize aktarıldığı noktasında şüphe yoktur. Ashabın da bunları kendi arzusuna göre okuması ve bu noktada ictihadda bulunması mümkün değildir. Ayrıca bu kırâatlar lehçeyle alakalı da olmadığından, kişisel tercihler ve kullanımlar ile de açıklanamazlar. Dolayısıyla -tek kelime için düşündüğümüzde- lehçe ile alakalı olmayan bu kırâatlardan birinin Hz. Peygambere ait, diğerlerinin ise mushafın resim özellikleri, ashabın ictihadı veya vahiy kâtiplerinin hataları sonucunda oluştuğunu söylemek[68] bir nevi Kur'an'ın korunmuşluğunun sorgulanması demek olacaktır ki, bu başlangıçta ontolojik bir sorundur.

Yedi harf tanımlamamızı yaparken kategorik ayırıma gitmemizin ve bunun sonucunda lehçesel olan ve olmayan grupları tespit etmemizin altında, lehçesel olmayan unsurların kaynağının vahiy olduğu noktasında bir tereddüt ve şüphe yatmamaktadır. Kategorileme fikri ve aşaması izlediğimiz okuma planında, önce kırâat birikiminin analiz edilmesi, daha sonra yedi harfin anlamlandırılması ile tamamlanmıştır. Yedi harfi anlamlandırırken hadislerde geçen açık ifadeler ve neredeyse üzerinde icma oluşan kolaylık ilkesi merkeze oturtulmuştur ki, buraya kadarki kaydettiğimiz aşama lehçe görüşünü benimseyenlerin çoğunluğu ile mutâbıktır. Bundan sonra yaptığımız ise, lehçesel olmayan ve vahye dayandığında şüphemiz bulunmayan bazı gramatik farklılıklar ile ziyade-noksanlıkları yedi harf merdiveni olmadan doğrudan kaynağına isnad etmekten ibarettir.

Bu noktada, *Kitabü'l-Mebânî* müellifinin "Eğer yedi harfteki kolaylık kendisinde mananın değişmediği kelimelerde (yani lehçesel okumalarda) ise, kendisinde mananın değiştiği kırâat farklılıkları nedir?" sorusuna verdiği "Mana değişikliğine sebebiyet veren kırâatlarla ilgili deriz ki; bunlar Allah katından indirilmiş sahih kırâatlardır, fakat yedi harfin dışındadır."[69] cevabını önemsiyoruz.

Bizim için mesele, yedi harfin hikmet ve işlevi hususundaki açıklıktan dolayı bir isnad farklılığından ibarettir. Lehçesel olmayan unsurların lehçe ile

---

[68] Örn. bkz. Güneş, **Kur'ân-ı Kerim'in okunmasında harf-kıraat-yazı kavramı ve ilişkileri,** (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 1992, s.174, 176, 184, 193.

[69] **Mukaddimetân (Mukaddimetü Kitabi'l-Mebânî),** s.231.

açıklanan yedi harfe isnadı mümkün olmayınca bir üst kavrama gidilmiş ve konu aynı hiyerarşi içerisinde açıklığa kavuşturulmuştur. Konunun lehçesel unsurların yedi harfe isnadı noktasında ise, bu isnadın ötesinde lehçesel unsurların Hz. Peygambere aidiyeti sorgulanmaktadır.

Biz, lehçesel unsurların da vahyin çerçevesi dışına çıktığını düşünmüyoruz. Bu, bütün lehçesel unsurları Hz. Peygamberin telaffuz etme gerekliliği demek de değildir. Kırâatların bu kısmında tevkîfîlik, şârinin dilinden duyulmak sureti ile talime veya kullanımına müsaade etmesi ile iznine dayanır.[70] Yani, bu ihtilaflar Hz. Peygamberin ağzından duyulmak veya onun farklı lehçeler ile okuyanları duyduğunda ikrar etmesi ile telakki edilebilir. Nitekim Kur'an kırâatlarından lehçe unsuru ile alakası olanlar düşünüldüğünde, sahih kırâatlara dâhil olan lehçesel okumaların Arap dili lehçelerinin hepsine şâmil olmadığı anlaşılır. Bunların dışında birtakım lehçesel telaffuzlar daha vardır ki, bunlar Araplar tarafından da hoş karşılanmayan kullanımlar içerirler.[71] Örneğin, "keşkeşe" denilen uygulamaya göre Rabîa ve Mudar kabileleri, içerisinde müennes hitap zamiri bulunan kelimeyi kaf'tan sonra bir şin harfi ilave ederek telaffuz eder. (عليكش ,بكش ,رأيتكش) Yine bu şin'in kullanımında da bir birlik olmayıp, bazıları vakıf halinde, bazıları da vasıl halinde ispat ederler. Bazı kullanımlarda ise kaf hazfedilip yerine şin getirilir; vasıl halinde kesre ile vakıf halinde ise iskan üzere okunur. (عليش ,منش) Yine bu kabilelerde müzekker hitap kaf'ından sonra ise sin kullanılır.[72] Kelimenin başındaki hemze'nin ayın ile okunması demek olan "an'ane" Kays ve Temim lehçelerindeki yaygın kullanımdır.(أنك–عنك)[73] Ha'nın ayın ile yer değiştirdiği "fehfaha" Hüzeyl lehçesinde kullanılır. Kuda'a lehçesinde

[70] Abdülgafur, **Kur'an,** c.I, s.195.

[71] Suyûtî, **Müzhir,** c.I, s.221.

[72] Suyûtî, **Müzhir,** c.I, s.221.

[73] Suyûtî, **Müzhir,** c.I, s.221.

"ac'ace" denilen bir kullanım vardır. Buna göre, şeddeli ye harfinin yerine cim getirilir. (تميمي–تميمج)[74] Bunlar tek lafızların edâ keyfiyetleri ile alâkalıdır. Bir de lafızların terkibi ile alâkalı hoş karşılanmayan lehçesel kullanımlar vardır.[75] Buna da لما'nın önüne getirilen ل ile كما'nın önüne getirilen ك harfini verebiliriz.[76]

Kur'an'ın telaffuzunu biz bu kadar konu etmiş, lehçesel okuyuşların kaynağı ve telakkisini gündeme taşımışken, ashabın bu konuda çok daha hassas olacaklarını tahmin etmek zor değildir. Dolayısıyla, fonetikler konusunda gelişi güzel ortaya çıkan bir uygulamadan bahsetmek vakıayla uyuşmaz. Fonetiklerin Hz. Peygamberin örneklemesi veya ikrarı ile gerçekleşen, böylece de sınırları çizilen bir kullanımın olduğunu söylemek daha makuldür. Hz. Peygamberin huzurunda Kur'an okuyan ve lehçelerinde farklılıklar bulunan beş kişinin kırâatlarını onaylaması da, fonetiklerin şâri tarafından ikrar ile tesbit edilebildiğine güzel bir örnektir.[77]

Fonetiklerin formüle edilebilmeleri ise, onaylanan bir okuyuş ve lehçenin Kur'an'da geçtiği diğer yerlerde de uygulanabilirliğinin kanıtı olmaktadır. Nitekim Bakıllânî (403/1013) de, fonetiklerin vahiy boyutunu tartıştığı satırlarda, daha işin başında Cebrâil a.s. tarafından Peygamberimize, lehçesel kullanımların formül olarak öğretilmiş olabileceğinden bahsetmektedir. Bakıllânî'ye göre örneğin غير المغضوب عليهم–عليهمو ayetinde Peygamberimize sıla kuralının kullanımının öğretilmiş ve aynı özelliğe sahip sıla kuralının uygulanabileceği diğer yerlerde de aynı şekilde okunabileceği belirtilmiş olabilir.[78]

Fonetiklerin bahsettiğimiz formüle edilebilirlik özelliği, bu grubu lehçesel olmayan unsurlardan tamamen ayırmaktadır. Lehçesel olmayan unsurlarda her bir okuyuş ve kullanımın bizzat sema ile telakkiye ihtiyacı varken, fonetiklerde bir

---

[74] Suyûtî, **Müzhir,** c.I, s.222.

[75] Matrûdî, **Ahruf,** s.72.

[76] Suyûtî, **Müzhir,** c.I, s.222.

[77] Ebu Şâme, **Mürşid,** s.130.

[78] Bakıllânî, **İntisar,** c.I, s.346.

lehçesel kullanımın onaylanması her yerde aynı kullanımın işitilme mecburiyetini de bertaraf etmektedir. Ancak yukarıda da belirttiğimiz gibi her lehçeye ait kullanımın sahih kırâatlar bağlamında aktarılmamış olması, kır'aatların fonetikler boyutunun da vahyin tespit ve kontrolü çerçevesinde neş'et ettiğini göstermektedir.

Burada, belli bir dönemde bir zarurete binaen gelip sonradan bu zaruretin zevâli ile kalkan müteradifler[79] konusundaki ruhsat boyutuna işaret etmek gerekir. Müteradiflerin uygulama örnekleri de Hz. Peygamber tarafından verilmiş olmalıdır. Ancak, bu gruptaki ruhsat boyutunu iyi belirlemek gerekmektedir. Çünkü lehçesel unsurlar içerisinde Kur'an kelimelerinin farklı kelimelerle değiştirildiği tek lehçesel kullanım budur. Aynı zamanda müteradifler neshi gündeme gelen tek kırâat farklılığıdır; çünkü yazıda karşılığı yoktur.

Übey b. Kab'ın bir Farisîye Kur'an öğretirken bu kişinin طعام الأثيم yerine طعام اليتيم dediğinin aktarıldığı rivayette, Hz. Peygamber o esnada yanlarından geçmektedir. Adamın bu kelimeyi telaffuz edemediğini gören Hz. Peygamber, طعام الظالم demesini söyler ve adamın da buna dili döner. Ancak Hz. Peygamber meseleyi burada bırakmayıp, Übey b. Ka'b'a o kişinin dilini düzeltmesini, doğru telaffuzu öğretmesini söyler ve Übey b. Ka'b'a bunun karşılığında alacağı ecri vurgular.[80] Bu rivaette de görüleceği üzere, mesele yine bir telaffuz meselesidir. Dilin dönmemesi ile kelimenin edâsında bir problem yaşanmaktadır. Sahabenin talim esnasında karşılaştıkları bu durum, aynı kelimenin telaffuzunda israrcı olmalarına rağmen çözüme kavuşturulamamıştır. Geriye tek çare olarak müteradif kelime ile okuma kalmaktadır. Ancak verdiğimiz rivayet de dikkate alındığında şunu söylemeliyiz ki, bu gibi durumlarda özrün kalkması ile bu ruhsat da geçerliliğini yitirmektedir.[81] İşte "Mana ile Kırâat Teorisi" başlığında yaptığımız tahlillerin neticesi de budur.

---

[79] Ebu Şâme, **Mürşid,** s.106.

[80] Hindî, **Kenz,** c.II, s.608, 609.

[81] Mutiî, **el-Kelimatü'l-hisan,** s.55.

Müteradiflerin kullanımının ruhsat boyutundaki farklılığı bunların ana resimden muhtelif olmalarından anlaşılmaktadır. Bu ruhsat tahyir-tercih ruhsatı değil de, namazı ayakta kılamayanın faydalanacağı oturarak kılma ruhsatı gibidir. Özrün kalkması ile ruhsat da kalkar.[82] Nitekim öyle de olmuştur. Yine bu ruhsatın geçerliliği için, diğer lehçeyle telaffuz edemeyecek derecede kendi lehçesinden kopamama ve farklı okuyuşun kendisinde mananın değişmediği lehçesel unsurlarda söz konusu olması gibi şartlar konuşulmalıdır.[83]

Anlaşılan Hz. Peygamber hem bu grubun örneklendirmelerini yapmış, hem de şartlarını belirlemiştir. Tabi bu şartlar gerçekleştiğinde diğer lehçesel kullanımların da gündeme gelip-gelemeyeceği[84] ve şartların yinelenmesi ile ruhsatın tekrar geçerliliği gibi konular fıkıh disiplini ile koordineli olarak ele alınıp incelenmelidir. Ancak şu da unutulmamalıdır ki, lehçesel kullanımların diğer lehçeyi konuşanlar için bir zorluk teşkil etmesi aynı dili kullanan Araplar için geçerli olup; bu dili yeni öğrenen yabancılar için bu zorluklar gündeme gelmez. Onlar için bütün lehçelerin zorluk oranı birdir.[85]

Netice itibariyle, sahih kırâatlar içerisinde yer alan farklılıkların hepsini kavrayan *müsned* kavramı bir kaynak tespiti mahiyetinde *müsned ileyh'e* isnad edilmektedir. Kaynak olarak gösterilen yedi harf kavramının anlamlandırılması sonucunda ortaya çıkan tablo, *müsned'in* farklı hüviyetlere sahip iki unsuru açısından bir şümûl problemiyle yüzleşmektedir. Bu problemin aşımında gidilen bir üst kavram "vahiy" olmaktadır. Gelinen noktada, *müsned'in müsnedin ileyh'e* isnadında mezkûr iki unsurun kaynakla eşleştirilmesi, vahiy bağlamında bir tespit ve hükme konu olmaktadır. *Müsned ileyh'in* içeriğine yerleştirilen vahiy kavramının *müsned* açısından gerçekleşme şekli ise, yine bir tespit ve hüküm faaliyetidir.

---

[82] Itr, **Ahruf,** s.236.

[83] Itr, **Ahruf,** s.235-236.

[84] Bkz. İbn Cezerî, **Neşr,** c.I, s.22.

[85] Ebu Şâme, **Mürşid,** s.102.

III. KUR'AN-MÜSNED İLİŞKİSİ

Bu başlık altında kırâat metodolojsinin çok önemli konularından biri olan *müsned*-Kur'an özdeşliği problematiği ile ilgili bir analiz yapmak ve yöntem vermek yerinde olacaktır. Klasik literatürde Kur'an-kırâat ayniyeti olarak tartışılan bu konunun ehemmiyeti; mahiyeti ve intikali açısından Kur'an ve *müsned'in* aynı noktada durup/durmadıkları sorununa dayanmaktadır. Sahih kırâatlar açısından meseleye bakıldığında, zaman zaman dilcilerin eleştirilerine maruz kalan; tevatürlük açısından ele alındığında da, sened-ravi ve bilgi değeri araştırılabilen bir sahanın Kur'an ile aynı mahiyete sahip/olmadığı âlimleri farklı tespit ve sorgulamalara yönlendirmektedir.

Bunun yanında meselenin fıkıh usûlü boyutunda tartışmaya açılması bile sıkıntılıdır. Sübutu kat'î olan nassa ait kırâatların Kur'an'ın bir cüz'ü olarak, hükmün delillerinden ilkini teşkil ettiği bir alanda, naklin mütevatir olması gereklidir. Burada yapılacak sadece sıhhat taksimatına gidilip, -Kur'an olarak- tevatüren nakledilenlerin tespiti olabilir.

Yedi harf bağlamında konunun gündeme gelmesi, daha başlangıçta anlamlandırılması ihtilaflı olan, dolayısıyla sonuçları da farklı olacak bir olgunun Kur'an'ın ihtilafsız okunan kısımları ile aynı değerde olup/olmadığını gündeme getirmektedir. Gerek yedi harf, gerekse kırâatların intikali meselelerinde Kur'an-kırâat ayrımı bahsettiğimiz ikilemlere bir çözüm olarak gözükmektedir. Konuyla ilgili sıklıkla başvurulun en meşhur ayırım da Zerkeşî'ye (794/1392) aittir. O, "Bilinmelidir ki, Kur'an ve kırâatlar farklı hakikatlardır. Kur'an Hz. Peygambere beyan ve icaz için indirilmiş vahiy; kırâatlar ise bu vahye ait lafızların harflerindeki yazım veya tahfif-teskil gibi okunma keyfiyetlerindeki ihtilaflarıdır."[86] diyerek tespitini oldukça net bir biçimde ifade etmektedir. Zerkeşî'nin bu ifadeleri kendinden sonraki âlimler tarafından dikkate alınmış ve oldukça fazla kullanılmıştır.

[86] Zerkeşî, **Burhan,** c.I, s.396.

Zerkeşî'nin ayırımını değerlendirmeden önce, meseleyi başından ele alalım ve belirtelim ki, bizim bu çalışmada ilk olarak ele aldığımız "Haddleri Bağlamında Kur'an-Kırâat Özdeşliği" mevzu, önemli bir sorun üzerine konu edinilmiştir. O da; bir disiplinin tartışma veya tespitte temele oturan terminolojisini doğru tanımlama gerekliliğidir. Nitekim bütün bu çabalardan müspet sonuç alınmasında meselenin üzerine bina edileceği terminolojinin doğru tanımlanması öncelikli öneme sahip olmaktadır. Kur'an ve kırâatın doğru tanımlanması da metodolojik açıdan kırâat ilminin diğer konularının incelenmesinde temelin sağlam atılması demek olacaktır.

Bir bilgiye ulaşmak için yapılan tanımda tam bir tasvire ulaşmak amaçlanır.[87] Bu noktada devreye hadd teorisi girmektedir. Kur'an kelimesinin tanımında hadd denice ise akla fıkıh usûlü gelmektedir. Çünkü fıkıh usûlü hadd teorisini içselleştirmiş ve sahaya ait tanımlarda kullanmıştır. Ancak fıkıh usûlünde yapılan Kur'an tanımlarında hadd teorisinin uygulanabilirliği tartışmalıdır. Kur'an kelimesinin tanımında (hadd-i tam) fâsıl olarak getirilen kayıtların zatîyyattan olup/olmadığı konusu konuşulurken,[88] bunun da ötesinde kavramın tanımlanabilirliği ayrı bir soru işaretidir.[89]

Konunun hadd teorisi çerçevesinde gündeme gelmesinin bir sebebi de, Kur'an ve kırâat aynı şeyler midir? sorusunu verilecek cevaba bu iki kavramın hakikatlerinin tanımlanması ile başlamanın gerekliliğidir. Dolayısıyla işe Kur'an ve kırâat nedir? soruları ile girilmeli ve bu iki kavramın mahiyetleri ortaya konmalıdır. Bundan sonra Kur'an ve kırâatların aynı şey mi, yoksa farklı hakikatlar mı olduklarını söylemek kolay olacaktır.

Fıkıh usûlünün hadd teorisini kullanarak yaptığı Kur'an tanımları, Kur'an'ın sıfatlarını tanıma birer kayıt olarak yerleştirmiş, her bir kayıtla da bazı unsurları Kur'an'a dahil etmiş, diğer bazılarını da dışlamıştır. Böylece sadece Kur'an'ı ifade eden bir mefhumu temin etmeyi amaçlamıştır. Ancak konuya

---

[87] Gazzalî, **Mi'yârü'l-ilm,** s.253.

[88] Örn. bkz. Îcî, **Şerhu Muhtasari'l-Münteha,** c.II, s.275; Alaüddin el-Buharî, **Keşfü'l-Esrar,** s.38.

[89] Bkz. Bkz. Sadruşşeria, **Tavzih,** s.13; Teftazânî, **Şerhu't-Telvih,** s.50.

müsned, müsned ileyh ve bu iki olgunun hükmünden yaklaşacak olursak; meselenin lafız-vahiy eksenli okunması gerekli olacaktır. Biz bu noktada kelam ilminin yaptığı Kur'an tavsiflerinin tanım açısından değil de, konumuz açısından daha hayati sorgulamalar içerdiğini düşünmekteyiz.

Kur'an-*müsned* arasındaki ilişkiyi belirlemede atılacak ilk adımın mahiyet betimlemesi olduğunu vurguladıktan sonra, burada çok önemli bir hususun daha altını çizmek istiyoruz. Anladığımız kadarıyla meselenin bu kadar çetrefilli bir hal almasında yaşanan kavram kargaşasının önemi büyüktür. Öncelikle Kur'an ve bir üst kavram olarak kelamullah dediğimiz nedir? Bu soruya cevap vermeden ikinci bir soruya geçmek doğru değildir. Çünkü Kur'an kelimesi, iştirak ile hem kelam-ı nefsî, hem de ses ve harflerden telif edilmiş bütüne denilir. Birinci manada kadîm, harf ve sesler olamayan, zat ile kâim bir sıfat; ikinci manada harf ve seslerden ibaret olan sözdür. İkinci manaya göre kelamın Allah'a izafe edilmesi ona ayrıcalık katmaktadır.[90]

Burada kelam-ı nefsî ve kelam-ı lafzî ayırımı her ne kadar konumuzu yakından ilgilendirmeyen kelam ilminin teorik bir meselesi gibi görülse de, biz bu ayırımı önemsiyoruz ve meselenin çözülebilirliğine/çölülemezliğine katkı sunduğuna inanıyoruz. Bizim kelam-ı nefsî ve kelam-ı lafzî taksiminin temelinde aradığımız ise, mana-ibâre ilişkisinin keyfiyetidir. Mana ve ibarenin tavsifi, aralarındaki ilişki ve isimlendirilmeleri bize bu ayırımın işlevselliği üzerinde önemli ipuçları verecektir.

Mana-ibâre ilişkisi hususunda ehl-i sünnete ait iki bakış açısından birincisine göre, asıl olan manadır. Sesler ve arazlardan ibaret olan lafızlar mahlûktur. Bunlar asıl olan manaya delalet ederler. Bu delaletlerinden dolayı da kelamullah diye ismlendirirler. Asıl olan kelammullahın farklı ilahi kitaplardaki iz düşümü, sadece bu kelamın farklı dillerle tabir edilmesinden ibarettir. Kelamullah ise birdir.[91] Bu durumda dillerimiz ile okuduğumuz lafızlar sadece Kur'an'a delildir.[92]

---

[90] Dekdûsî, **Neşrü'l-leali,** s.54.

[91] Nesefî, **İtimad,** s.184.

[92] Âmidi, **Ebkarü'l-efkar,** c.I, s.368; A.m, **Gayetü'l-meram,** s.107.

Ehl-i sünnetin diğer bakış açısı ise, varlıkları var olma mertebelerine göre kategorize edip, Kur'an'ın mahiyetini bu kategorilerde göstermeye çalışmıştır. Bu mertebeler, aynî, zihnî, lâfzî ve resmî vücut mertebeleri olup, Kur'an'ın mahiyeti bu kategorilerde mana olan kelamullah, elfaz-ı mütehayyile ile ezberlenen, telaffuz edilen ve mushaflarda yazılan olarak gösterilmiştir.[93] Kur'an bu vücut mertebelerinin hepsinde kelamullahtır. Kelamullah olan Kur'an varlık mertebelerinden aynî olan ile; kırâatlar ise diğer varlık mertebeleri ile ilişkilidir.

Kavram kargaşası bağlamında üzerinde durmamız gereken bir diğer husus, üzerinde konuşulan kavramlar ile kastedilen manalardır. Biliyoruz ki, kelam, Kur'an ve kırâat gibi kavramlarda bazen mastar manası, bazen de mastar ile kastolunan mef'ul manası esas alınır. Bu ise konuşulan konuyu çözüme kavuşturmaktan çok, daha içinden çıkılamaz bir hale bürümektedir. Kelam literatüründe mevzu bahis edilen hikâye-mahkî ve kırâat-makrû konuları da aynı kullanımların tipik bir örneğini yansıtmaktadır.[94]

Dolayısıyla kelammullah söz konu olduğunda önce kelam-ı nefsî, kelam-ı lafzî ayrımları yapılacak; sora her ikisi için de mastar ve mastarla kastolunan mef'ul manaları düşünülecektir. Örneğin kelam-ı nefsiyî ele alalım. Bu kavram mastar manasında kullanıldığında, "Fatiha'nın başından Nas'ın sonuna kadar hükmî kelimelerle bağlantılı olan kadîm sıfattır."[95] Mef'ul manasında ise, "ezelî, tertip üzere, fakat peş peşe gelmeyen, lâfzî, zihnî ve ruhî harflerden münezzeh kelimelerdir."[96] Kelam-ı lafzî kavramının ifade ettiği mastar manası, "lafzî, zihnî ve ruhî harflerden mücerred, müretteb fakat peş peşe gelmeyen hükmî, ezelî kelimeler" iken, mastar ile kastolunan mef'ul manası, "bu hükmî, ezelî kelimelerin simge ve suretlerinden ibaret olan; Hz. Peygambere indirilmiş, Fatiha ile başlayıp Nas ile sona eren lafızdır."[97]

---

[93] Bkz. Teftazânî, **Şerhü'l-Makasıd,** c.I, s.342; İbn Ebu'l-İz, **Şerhu akideti't-Tahaviyye,** c.I, s.193.

[94] Bkz. Bakıllânî, **İnsaf,** s.76-99; Çağıl, **İlahi Kelamın Tabiatı,** s.98-106; Öge, **İlahi Kelamın Yapısı,** s.128-142.

[95] Bkz. Zürkânî, **Menahil,** c.I, s.16.

[96] Bkz. Zürkânî, **Menahil,** c.I, s.16.

[97] Bkz. Zürkânî, **Menahil,** c.I, s.16.

Şimdi Zerkeşî'nin "Bilinmelidir ki, Kur'an ve kırâatlar farklı hakikatlardır. Kur'an Hz. Peygambere beyan ve icaz için indirilmiş vahiy; kırâatlar ise bu vahye ait lafızların, harflerindeki yazım veya tahfif-teskil gibi okunma keyfiyetlerindeki ihtilaflarıdır."[98] tespit ve tarifine tekrar bakalım. Zerkeşî'nin tarifindeki, Kur'an, kelam-ı lafzînin mef'ul manasına, kırâat ise bu kavramın mastar manasına ait bir tariftir. Bu iki kavram arasında, sağlıklı bir tanım ile karşılaştırma yapılmak isteniyorsa kastolunan manaların aynı yerde durması gerekmektedir. Aksi takdirde, bir metin-nas ile o metnin telaffuzlarının aynı şey olmadığını söylemek, telaffuz edilenin metin olup/olmadığı noktasının açıklanmasına hiçbir katkı sağlamamaktadır.

Zerkeşî'nin bu tanımda, lehçesel olan-olmayan unsurların tespitini yapıp, lehçesel olmayan unsurları Kur'an'ın içerisinde değerlendirdiğini; dolayısıyla bunların fonetiklerden farklı olduğunu söylediğini düşünmemiz de pek mümkün gözükmemektedir. Çünkü o, bu tespitlerin hemen sonrasında böyle bir ayırıma gitmemekte ve fonetikleri de, lehçesel olmayan unsurları da kırâat başlığı altında ele almaktadır.[99] Ancak eserlerde sıklıkla karşılaştığımız üzere böyle bir ayırıma İbn Hacib'in (646/1249) gittiği görülmektedir. Ona göre, yedi kırâat med, imâle, tahfif gibi edâ keyfiyetlerinin dışındaki hususlarda mütevatirdir.[100] Genelde eleştirilere hedef olan bu ayırımda,[101] med, imâle gibi kuralların kural olarak tevatürü sağladığı, uygulanışındaki ihtilafların ise yedi kırâatın tevatürlüğüne halel getirmeyeceği belirtilmiştir.[102]

Öncelikle İbn Hacib'in üzerinde konuştuğu konunun kırâatların tevatürlüğü olduğuna dikkat edilmelidir. Onun böyle bir ayrımı yapmasında, usûl konularının uygulanması noktasındaki ihtilafları temel alıp, meseleyi tevatür-ihtilaf bağlamında ele aldığı düşünülebilir. Ancak yine İbn Hacib'in Kur'an'ın

---

[98] Zerkeşî, **Burhan,** c.I, s.395.

[99] Zerkeşî, **Burhan,** c.I, s.396 vd.

[100] İsfahânî, **Beyânü'l-muhtasar,** s.469; Babertî, **er-Rudud ve'n-nukud,** s.474.

[101] Bkz. İbn Cezerî, **Neşr,** c.I, s.30; Zerkeşî, **Burhan,** c.I, s.397; Zürkânî, **Menahil,** c.I, s.441.

[102] Bkz. Zerkeşî, **Burhan,** c.I, s.396-397.

naklinde ayrıntılarına kadar tevatürü şart koşmasına bakılırsa,[103] edâ keyfiyetlerinin Kur'an'dan olmadığı kanaatini taşıdığı anlaşılacaktır.

İbn Hacib'in çıkış noktasının da bizim *müsned* kapsamında ele aldığımız lehçesel olan ve lehçesel olmayan unsurlar olduğunu söyleyebiliriz. O, lehçesel unsurlarda tevatürü saf dışı bırakarak bunların Kur'an düşünüldüğünde lehçesel olmayan unsurlardan farklı olduğuna işaret etmektedir. Her ne kadar lehçesel unsurların telaffuzla alakalı olması sebebiyle, lehçesel olmayan unsurların telaffuzsuz tevatüren aktarımının imkânsızlığı lehçesel unsurların da tevatüren aktarımını gündeme getirse de,[104] biz meselenin farklı bir derinliğe sahip olduğunu düşünmekteyiz.

Evvela, kelam-ı nefsînin mef'ul manası ile kelam-ı lafzînin mastar manası ezelî, zaman unsurunu taşımayan, lafzî, zihnî ve ruhî harflerden münezzeh olan ve sıfat olarak kelamın yansıdığı kelimelerdir. Kur'an'ın dünyevî boyuttaki nassı ise bu hükmî kelimelerin suretleridir.[105] Kelamcıların kendisinde herhangi bir değişikliğin meydana gelmediğini söyledikleri, neshin ve kırâat farklılıklarının kendisindeki vahdeti bozmadığını vurguladıkları kısım bahsettiğimiz bu kelimeler ve sıfat olarak kelamdır. Çünkü bu kelimeler dünyevî boyuttaki harf, kelime ve ifade biçimlerinden münezzehtir.

Meselenin tam bu aşamasında yukarıda aktardığımız ehl-i sünnetin gittiği varlık mertebeleri ayrımını tekrar gündeme getirmek gerekmektedir. Kelamullahı, aynî, zihnî, lâfzî ve resmî vücut mertebelerine göre ele alan bu yaklaşımda[106] aynî kısım kelam sıfatıyla, diğerleri ise bu sıfatın dünyevi boyutuyla ilgilidir. Kur'an elfazını (dünyevi boyutta) bu mertebelere yerleştirecek olursak; Kur'an elfaz-ı mütehayyile ile zihinlerde, telaffuz ile dillerde, resim ile de mushafta olacaktır. Burada *müsned'in* lehçesel olan ve lehçesel olmayan iki unsuru arasındaki fark ve bu unsurların özellikleri devreye girmektedir. Daha önce de belirtildiği üzere,

---

[103] Babertî, **er-Rudud ve'n-nukud,** s.466.

[104] Bkz. İbn Cezerî, **Neşr,** c.I, s.30.

[105] Bkz. Zürkânî, **Menahil,** c.I, s.16.

[106] Bkz. Teftazânî, **Şerhü'l-Makasıd,** c.I, s.342; İbn Ebu'l-İz, **Şerhu akideti't-Tahaviyye,** c.I, s.193.

lehçesel unsurlar manaya etki etmemektedir. Zaten bir kelimenin başka bir lehçeye göre telaffuzu aynı mananın farklı bir telaffuzla ifadesi demektir. Lehçesel olmayan unsurlarda ise gramatik farklılıklar vardır ve bu grupta mana da birtakım değişiklikler meydana gelir.

Elfaz-ı mütehayyilenin lehçe ile ilişkisi onun telaffuzu ile başlar. Yani lafız, telaffuzdan bağımsız olarak gerçekleşir. Yine yazılı metnin lehçe ile ilişkisi de onun telaffuzu ile başlar ve yazı telaffuzdan bağımsız olarak gerçekleşir. Zaten resim, elfaz-ı mütehayyilenin kağıttaki suretidir. Bugünkü sahih kırâatlarda lehçesel unsurların tek form ile ifade edilebilmesi de bunun delilidir. Evet, lehçesel olmayan unsurlardan çoğu da tek form ile ifade edilebilmektedir; ancak bu mesele zihindeki elfazın manasını da ilgilendirmektedir ve Arap yazısının kendine has özelliği ile açıklanır. Yani zihinde fâil olan bir kelimenin fâil ve mef'ul olarak yazılabildiği durumlarda zihindeki mana esastır. Lehçesel okuyuşlarda ise manada birlik vardır.

Dolayısıyla Kur'an ve kırâatın aynı veya farklı şeyler olduğu ile ilgili bir tespitte bulunmadan önce her iki kavramın içeriğinin de ne ile doldurulduğu çok önemlidir. Kur'an ile kastolunan şey kelam sıfatının nefsî boyutunda ise, ister mastar, ister mastar ile kastolunan mef'ul manası olsun bir ayrılıktan bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Kelamullahın lafzî boyutunda ise mastar ile kastolunan mef'ul manası usûlcünün konusu olan dünyevî elfaz ile ilintilidir ve farklı bir sorgulamayı mûcibdir.

Kur'an'ın *müsned* ile aynı şeyler olup/olmadığı konusu ise hem kategorik ayırımı, hem de varlık mertebelerindeki ilişkiyi gündeme getirmektedir. Örneğin dil ile telaffuz edilen ve ses ile duyulan Kur'an elfazından behsedecek olursak, duyulanın da telaffuz edilenin de Kur'an[107] olduğunu söylememiz gerekir. Çünkü telaffuz lafızdan ayrılamaz.[108] Yok, eğer telaffuza yansımayan zihinde mütehayyile olarak bulunan lafızlardan bahsediyor isek, bu durumda onların hangi

[107] Burada bahsettiğimiz Kur'an ve elfaz kelimeleri, kelam-ı lafzînin meful manasını dikkate alan kullanımlardır.

[108] Bkz. İbn Cezerî, **Neşr,** c.I, s.30.

manaya gelen hangi kullanımlar olması farklı şey, onların farklı lehçelerle telaffuzu farklı şeydir. Daha doğru bir ifade ile bu kelimeler zihinde veya yazıda telaffuz olmadan vardır ve telaffuz edilmemeleri onların bu vasfına zarar getirmemektedir. Anlaşılan bu konuda varlık mertebeleri ve karakteristik özellikleri ile *müsned'in* içeriğinin dikkate alınması gerekmektedir.

Burada gelenekte Ebu'l-Leys es-Semerkandî (373/983) ile gündeme taşınan, kırâat farklılıklarının kelam-ı lafzî ve vahiy boyutundaki yansımasına açıklık getiren bir tasnife daha değinmek gerekecektir. Semerkandî, iki farklı kırâat ile okunan ayet konusunda ihtilaf edildiğini söyleyerek bu konuda ileri sürülen iki görüşü şöyle aktarmaktadır: "İki farklı kırâat ile okunan bir ayet hakkında bir takım kimseler, Allah'ın c.c. bunlardan sadece birini söyleyip diğeri ile okunmasına ruhsat tanıdığını söylemişlerdir. Bazı kimseler ise, bir ayette iki kırâat söz konusu olduğunda Allah'ın ikisini de kırâat ettiğini belirtmişlerdir. Bize göre ise, -doğrusunu Allah bilir- eğer bu iki kıraâattan her biri için diğerinin tefsirinden farklı bir tefsir söz konusu ise, Allah her iki kırâatı da söylemiştir ve bu iki kırâat iki ayet mesabesindedir. **ولا تقربوهن حتى يَطْهُرْن–حتى يَطَّهَّرْن** kırâatları ve benzerlerinde olduğu gibi. Ancak **المحصَنات–المحصِنات البُيوت–البِيوت**,[109] kırâatlarında olduğu gibi her iki kırâatın da tefsiri bir olursa, Allah bunlardan biri ile kırâat etmiş, ancak her ikisi ile de okuma hususunda (hangisine dilleri yatkınsa) her kabileye ruhsat vermiştir. Eğer Allah'ın bunlardan birini söylediği doğru ise, hangisini söylemiştir? diye bir soru yöneltilecek olursa Kureyş lehçesi ile denilir. Çünkü Hz. Peygamber Kureyştendir ve Kur'an Kureyş lehçesi ile inmiştir."[110]

Semerkandî'nin bu tasnifte dikkate aldığı -her ne kadar genel manası ile ayetin tefsirinden bahsetse de- manadır. Bilindiği üzere manada değişikliğe

---

[109] Fâil ve mef'ul olarak okunan bu iki kıraatta anlam değişmektedir. Ancak, anlaşılan Semerkandî ayetin genel manasını dikkate almaktadır.

[110] Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, **Büstânü'l-ârifîn ve tenbihü'l-gâfilîn,** y.y, Müessesetü'l-Kütüb es-Sekafiyye, 1993, s.327.

sebebiyet verme veya vermeme ise, lafza ait kırâatın lehçesel boyutlu olup/olmaması ile alâkalıdır. Ancak meselenin yine Allah için kelam-ı lafzî boyutunda ele alındığı unutulmamalıdır. Tek lehçe üzere inen elfazın farklı lehçeler ile telaffuz edilmesi, mana ile alâkalı olmadığından bu elfazın lehçesel kırâatlarının Allah'a izafe edilmesi gerekli değildir.

Neticede, Kur'an ve kırâat özdeşliği noktasında öncelikle kavram kargaşasına düşmekten geri durulmalıdır. Sahih kırâatlar çerçevesinde hangi lehçe ile okunursa okunsun, okunanın Kur'an olduğunda hiçbir şüphe yok iken; gerçekleşmesi telaffuza bağlı olmayan elfazın aynî, zihnî ve kitabî boyutunun da, telaffuz boyutundan ayrılması gerekmektedir. Bununla birlikte lehçesel boyutlu kırâatların tebyini-tatbiki noktasında şârinin yetki alanı ve kontrol mekanizması da unutulmamalıdır.

IV. MÜSNEDİN SIHHAT ŞARTLARI

Bu başlık altında ele aldığımız konu, *müsned'in* içerisinde yer alan bir kırâatın sahih addedilebilmesi için gerekli olan şartlardır. Eserlere baktığımızda hemen hemen hepsinde bu şartların, 1) Kırâatın sahih bir senedle Hz. Peygambere ulaşması, 2) Mushaf hattına uygun olması, 3) Arap dil kâidelerine uygun olması şeklinde üç maddeden oluştuğu görülecektir. Bir kırâatın sahih bir senedle ilk kaynağına yani Hz. Peygambere ulaşması sıhhat ve tavatürlük bağlamında sorgulanmaktadır. Mushaf hattına uygunluk, Hz. Osman'ın istinsah ettiği mushaflardan birine uygunluk demektir ve burada Kur'an resminin, yani yazı formunun özellikleri ön plana çıkmaktadır. Çünkü bu uygunluk bazen açıkça görülürken, bazen de bu form kırâata takdiren imkân vermektedir. Son şart olan Arap dil kâidelerine uygunluk ise, Arap dilinin herhangi bir kâidesine uygunluğu karşılamaktadır. Bu son şartın yetkinliği oldukça tartışmalıdır. Nitekim mesele Arap dili ve Kur'an karşılaştırmasında hangisinin esas alınacağı tartışmalarına uzanmakta; "Hz. Peygamberden nakledilen sahih bir kırâatın Arapçaya uygun olmaması düşünülebilir mi?" sorusuna kapı aralamaktadır.

Açıkçası bizim ikinci bölümle ilgili yaptığımız çalışmalar esnasında Arap diline muvâfakiyetin sahih kırâatların hespitinde bir şart olup-olamayacağı hususu oldukça dikkatimizi çekti. Mütevatir olduğu kabul edilen bir kırâatın Arapçaya uygunluğunu tartışmak hiç de mantıklı değildi. İşin içerisine bir de sahih kırâat eleştirileri ile gündeme gelen dilciler girince mesele içerisinden çıkılamaz bir hal alıyordu. Bu tabloda, Arap dili şartını ileri sürenler ve sahih kırâatları eleştiren dilcilerin tevatür algısı da hayli önem taşımaktaydı. Sonuçta biz bu konunun düğümlendiği noktanın tevatürlük olgusu olduğu kanaatine vardık.

Tevatür kavramı esasen kelam ilmininin kullandığı bir kavramdır ve bilgi teorisi bağlamında ele alınır. Üç bilgi edinme yolundan biri olan haberin[111] bilgi kaynağı olması meselesinde neredeyse ittifak vardır ve insanın nesebinden konuştuğu dile kadar hepsi haber vasıtasıyla edinilir.[112] Kelamcının ele aldığı konulardan biri olarak Peygamberliğin ispatı onun mûcizelerinin bilinmesine, mûcizelerin aktarımı ise habere dayanmaktadır.[113] Dolayısıyla kelam ilmi haberden vaz geçemez.

Haber; doğru olduğu kesin, yalan olduğu kesin ve doğru veya yalan olduğu bilinmeyen haberler olmak üzere üç kısımdan oluşmaktadır. Mütevatir haber ise doğru olduğu kesin haberlerin bir türüdür. Görülmediği halde bilinen önemli bir şehir veya şahsiyetin bilgileri bu nevidendir.[114] Kelam ilmi tevatürün yalanlanması mümkün olmayacak bir değer ifade etmesi ile ilgilenir. Yani habere ait sorgulama sened merkezli değil,[115] olgu merkezli yapılır. Ravilerde adalet şartı aranmadığı gibi Müslüman olmaları da gerekmez.[116] İşte meseledeki karmaşıklık burada başlamaktadır. Çünkü çok daha sonraları hadis ilminde

---

[111] Maturidî, **Kitabü't-Tevhid,** s.69; İbn Furek, **Makalat,** s.17.

[112] Maturidî, **Kitabü't-Tevhid,** s.70.

[113] Cemalettin Erdemci, *"Kelam İlminde Haberin Epistemolojik Değeri",* **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi,** 2006, cilt: VI, sayı: 1, s. 159.

[114] Gazzalî, **Mustesfa,** c.I, s.138-144.

[115] Bkz. Râzî, **Mahsul,** c.IV, s.227.

[116] Kadı Abdülcebbar, **Muğni,** c.XV, s.333; Zerkeşî, **el-Bahru'l-muhit,** c.IV, s.234; Cüveynî, **İrşad,** s.416.

kullanılmaya başlayan bu kavram, artık isnad merkezli sorgulamalar yapacak[117] ve haberin doğruluğunun sorgulanmasından haberin doğru aktarımının sorgulanmasına geçecektir.

Disiplinler arası terminoloji transferi noktasındaki bu değişim bizim konumuz açısından da oldukça önemlidir. Çünkü kırâatların tevatürlüğü noktasındaki sorgulamaların çoğu sened ve ravi üzerinden gerçekleşmektedir. Bu da kırâatların mütevatir olup/olmadığı noktasında yapılan tartışmaların, çok daha sonraları hadis ilminde konu edilen tevatürlük üzerinden yürütüldüğü manasına gelmektedir. Alanı, konusu ve şartları değişen yeni mütevatiri kullanan alanların kelam ilminin kullandığı mütevatirden tam olarak kopamaması ise, farklı bir sorun olarak kırâatları da ilgilendirmektedir.

Mütevatir haberle ilgili ileri sürülen başlıca üç şart vardır. Bunlar; yeter sayı, istinad ve istivadır. Bu şartlar haberle gelen bilginin bağlayıcılığı hususunda belirleyici bir rol üstlenmektedirler. Ancak, bilginin oluşumu ve kesinlik ifade etmesi noktasında yeter sayının gerçekleşmesi ile ilgili ileri sürülen alternatif bir sistemden daha bahsedilmektedir. Buna göre, bir haberin ek karîne veya karîneler ile desteklenmesi, haberin bilgi değerini artırmakta ve mütevatir haberin şartlarından yeter sayının işlevini üstlenmektedir. Dolayısıyla yeter sayının arandığı bir ortamda, halin karînesi bu sayıya ihtiyaç bırakmamakta ve haberin kat'iyetini ifade etmektedir.[118]

Neticede, hem kırâatların sıhhat şartlarını belirlemedeki çıkış noktası, hem de Arap dilinin sıhhat kriterleri arasında yer alıp/almaması konusu kırâatların tevatürlüğü meselesine racidir. Özellikle dil şartının sahih kırâatın kabul şartı olarak kabul etmek/etmemek bilgi teorisi çerçevesinde ele alınıp tartışılmalıdır. Bilgi teorisinde kat'î bilgiye ulaştıracak alternatif karîne sisteminin gündeme gelmesi ile, kesin bilginin temini noktasında bizim meselemize de iki zaviyeden bakmak mümkün olacaktır. Bunun bir sonucu olarak biz kırâatların sıhhat şartları noktasında ikili bir taksime gitmeyi teklif ediyoruz. Bunlardan birincisinin merkezinde tevatür teorisi, ikincisinin merkezinde ise sahih sened teorisi olacaktır.

---

[117] Hansu, **Mütevatir Haber,** s.155-156.

[118] Bkz. Gazzalî, **Müstesfa,** c.II, s.145.

A. TEVATÜR TEORİSİ BAĞLAMINDA MÜSNEDİN SIHHAT ŞARTLARI

Yaptığımız bu tasnifin ilk ayağında tevatür teorisinin merkeze oturması demek; meseleyi kırâatların tevatüren naklini savunan görüşe göre okumak demektir. Bu ise, sahih sened ile ilk kaynağına ulaşan müstefiz haberin kat'î bilgi ifade edebilmesi noktasında ihtiyaç duyduğu karîneye tevatüren ulaşan nakilde gerek olmadığını ifade etmektedir. Tevatürün merkezde durduğu bu taksimin iki şartı olmalıdır: İsnad ve Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushaflardan birine ihtimalen de olsa uygunluk.

Bir kırâatın kaynağına tevatür nazariyesinin şartlarına uygun olarak aktarımını ifade eden isnad şartı daha işin başında sened ve ravi merkezli tetkikleri gündeme getirmektedir. Kelam ilminin mutlak tevatüründe ise buna yer yoktur. Tevatürde yeter sayı şartı ve bu sayının mutlak olarak tespit edilebilmesi ise ayrı bir konudur. Nitekim bu noktada kırâatların mütevatir olduğunu savunanlara, kıraâatların naklinde tevatür yeter sayısının sağlanmadığı, kırâat imamlarının senedlerinin ahad olduğu gibi eleştiriler yöneltilmektedir. Her ne kadar bu eleştirilere kırâatlardaki nakil ve sened aktarım sistemini gündeme getirerek cevap verilebilse de,[119] tevatür nazariyesinin ikilemde kalmış bu yapısı tartışma zeminin netliğini bozmaktadır.

Biz burada tekrar tevatür teorisinin konumuz açısından problemli yanlarına yer vermek istemiyoruz. Söylemek istediğimiz; kırâatların mütevatir olduğunu savunan bir görüşün, makbul kırâatların şartlarını belirlerken esas alacağı ilk kriterin mütevatir haberin şartlarını sağlayan isnad olma gerekliliğidir. Kelam ilminin mutlak mütevatiri açısından, isnad ve tevatür kavramlarının yan yana gelmesinin ciddi bir problem teşkil ettiğinin farkında olduğumuzu belirtmekle birlikte, tartışmanın bu aşamasında hadis-fıkıh usûlü disiplinlerinde kastedilen mütevatire atıf yapmakla yetiniyoruz.

Tevatür nazariyesinin merkezde olduğu bakış açısının *müsned'in* ikinci şartı olarak ele aldığı müstenseh mushaflardan birisine uygunluk ise, konuyu

---

[119] Bkz. Kastallânî, **Letaifü'l-işârât,** s.78; Kasımî, **Mehasinü't-te'vil,** c.I, s.304.

tekrar yedi harf mecrasına çekmektedir. Öncelikle ister bu taksim için, isterse sahih sened merkezli taksim için olsun; kırâatın mushafa uygunluğunun keyfiyeti konuşulmalıdır. Bu şarttaki "mushaflardan birine" uygunluk kaydı ile *müsned'in* içeriğinde yer alan ve lehçelerle ilgili olmayan ziyade-noksanlıkların kastedildiği açıktır. Makbul olan kırâatın bu mushaflardan birine mutabakat sağlaması yeterlidir. Yine şarttaki "ihtimalen" veya "takdiren" de olsa kayıtları ise Kur'an resim formatı ile alakalıdır. Resme uygunluk iki türlü olabilir. Bu ya tahkiken-sarih olarak uyumluluk, ya da taktiren-ihtimalen uyumluluktur. Çünkü bazı yerlerde resmin formu diğer kırâatı ihtimalen temsil edebilir.[120]

Mutlak olarak mushafa uygunluğu ele aldığımızda ise; "bir kırâatın mushafa uygun olması neden istenir?", "Hz. Peygamberden geldiği kesin olarak bilinen bir kırâatın mushafa uygun olmama ihtimali düşünülebilir mi?" gibi sorularla karşılaşmak gayet tabidir. Öncelikle Kur'an'ın başından beri hem ezberlerde hem de yazılmak suretiyle muhafaza edildiği bilinmektedir. Bu, birçok okuyuşa muhtemel olan nassın sadece nakil ile tespit edilen kırâatlara göre okunması demektir. Naklin mushaf hattına uymama ihtimali ise, konuya yedi harf zaviyesinden bakıldığında anlam kazanmaktadır. Bilindiği üzere, yedi harf ruhsatının kapsamında nakle dayanıp mushaf hattına uymayan tek madde müteradif okumalardır. Bu okumalar ve ruhsat boyutunun Hz. Osman dönemine kadar sorun teşkil etmediği anlaşılmaktadır. Kuvvetle muhtemeldir ki, mushafın resmine uyum sağlamayan müteradiflerin yazıya geçmesi veya ruhsat boyutunun genişletilmesi, belki daha da ötesinde azimet olarak algılanması bu karışıklık ve tehlike karşısında mushaf vurgusunu gerekli kılmıştır.

Dolayısıyla mushafın kırâatların kabulünde bir kriter haline gelmesi mushafların istinsahı meselesine dayanmaktadır. [121] Mushafın istinsahı ise, toplumda çıkan ve tehlikeli boyutlara ulaşan ihtilafları gidermek, ziyade-noksanlıkları mushaflara dağıtmak sureti ile resimde tek formu getirmek, adeta bir referandum ortamının temini ile de genelin onayını almak gibi çok önemli

---

[120] İbn Cezerî, **Neşr,** c.I, s.11.

[121] Bkz. Kaddurî, **Resmü'l-mushaf,** s.631.

hususiyetlere sahiptir. Son tahlilde, kırâatların kabulünde bir kriter olarak mushaf şartı diğer kişisel nüshaların yaktırılması[122] ile ivme kazanmış ve tekarrur etmiştir. Mushafa uygunluk artık kırâatların kabulünde vazgeçilmez bir şarttır. Sahih kırâat eleştirileri ile bilinen dilciler bile bunu ikrâr etmektedirler.[123]

Kırâatların kabulünde mushafa uygunluk şartının Hz. Osman'ın istinsah ameliyesi ile bir kriter haline geldiğini söylemek, müstenseh nüshalara nasih sıfatını yüklemekle aynı şey değildir. Evet, istinsah olayında fetihler sonucunda yeni toprakların katılımıyla yaşanan coğrafî genişleme, farklı kültür ve dillerle kurulan kontaklar, toplumun içerisinde bulunduğu kargaşa ortamı, kırâatlar konusunda gruplaşmalar ve bu grupların birbirlerini tekfir etmelerine varacak hararetli tartışmaların yaşanması gibi etkenler Hz. Osman'ı oldukça rahatsız etmiş[124] ve insanları tek mushaf etrafında toplamayı, yani mushafta tevhidi amaçlamıştır.[125] Ancak mushaflarda tevhidin amaçlanmasını ilkeleştirip, bunun ancak diğer lehçelerin nesh edilip, mushafı Kureyş lehçesine indirgemekle gerçekleşeceğini savunmanın, beraberinde istinsahtan önceki mushaf içeriği ile ilgili farklı bir sorunu gündeme taşıyacağı da açıktır. O da, Hz. Ebubekir mushafının yedi harfi içerisinde barındırdığı yargısıdır. Hz. Ebubekir mushafında bulunanların neshi konusunda mensuhun mahiyeti ve nasihin yetkisi ise ayrı bir tartışma konusudur.

Hz. Ebubekir'in Kur'an'ı cem'i ile Hz. Osman'ın istinsahı arasındaki fark, sebep ve keyfiyet farklılığıdır. Meseleye amaç odaklı yaklaştığımızda görürüz ki, Hz. Ebubekir unutulmasın ve kaybolmasın diye Kur'an'ı bir araya getirirken, Hz. Osman ihtilafların önüne geçmek için Kur'an'ı istinsah etmiştir.[126] Keyfiyet olarak da; cem' olayında ayetler, ilk dönemlerden itibaren vahyin yazılmasında kullanılan malzemelerden iki şahitle birlikte toplanırken; istinsah işleminde Hz.

---

[122] Ebû Ubeyd, **Fezail,** s.153; Buharî, Fezail'l-Kur'an, 3.

[123] Örn. bkz. Ferra, **Meâni'l-Kur'an,** c.II, s.293; Zeccac, **Meâni'l-Kur'an,** c.I, s.180; İbn Haleveyh, **İ'rabu selasine sure,** s.23.

[124] İbn Ebû Davud, **Kitâbü'l-mesahif,** c.I, s.204.

[125] Bkz. Taberî, **Câmi,** c.I, s.28. İbn Abdülber, **İstizkar,** c.VIII, s.44-45.

[126] Bkz. Sabbağ, **Lemehât,** s.118.

Ebubekir'in cem' ettirdiği nüsha esas alınmıştır.[127] Ancak bazı âlimler tarafından bu iki cem' arasındaki hedef farklılığı mushafların içerik farklılığı gibi algılanabilmiş[128] ve Hz. Ebubekir mushafında yedi harfin nasıl yazıldığı bile konuşulabilmiştir.[129]

Biz bu konuda iki cem' arasında müteradifler bağlamında gündeme gelen ikilemin olduğu kanaatinde değiliz. Resim başlangıcından beri tek form üzere kayda alınmıştır. Yani; Hz. Ebubekir mushafı da, Hz. Osman mushafı da Hz. Peygamberin vahiy kâtiplerine yazdırdığı şekli muhafaza etmiştir.[130] Ancak kişisel nüshalar bazında düşünüldüğünde, müteradif okumaların, tefsir kabilinden bazı ilavelerin nüshalara yansıdığı vakıasıyla karşılaşırız ki, bu tabloyu düşündüğümüzde saldırgan tavırlara da mesned olabilen ve ana metinden farklı ibareler içeren bu nüshaların yok edilmesi ve ümmetin onayından geçen yeni güvenilir nüshaların ana kentlere dağıtılması, Hz. Osman'ın yaptığı işte ne denli feraset sahibi olduğu ve isabetli davrandığı noktasında delile ihtiyaç bırakmamaktadır.

Kureyş lehçesi ile yazım meselesinin farklı kelimelerle yazımı değil de, bir kelimenin farklı lehçelere göre farklı yazımını vurguladığı anlaşılmaktadır. Hem; istinsah ameliyesinde Hz. Ebubekir mushafının esas alınması ve tek kelime dışında ihtilafa düşülmemesi, Hz. Ebubekir tarafından iki kapak arasına alınanla Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği nüshaların aynı mahiyete sahip olduğunu göstermektedir.[131] İki mushafın da yedi harf şümûlü bakımından aynı olduğu kabul edildiğinde ise, müteradiflerin neshinin ne zaman gerçekleştiği sorgulanacaktır. Bu noktada belirleyici olan, Hz. Peygamberin vefatından önceki son Ramazan arzasıdır.[132]

---

[127] Senedî, **Cem'u'l-Kur'an,** s.49.

[128] Sehavî, **Cemalü'l-Kurra,** c.I, s.261, 263-264; İbn Kâsıh, **Şerhu telhisi'l-fevaid,** s.12,13,14; Zürkânî, **Menahil,** c.I, s.246-247, 254; Kürdî, **Tarihü'l-Kur'an,** s.28-29; Karaçam, **Kur'ân-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri,** s.42.

[129] Bkz. Kaddurî, **Resmü'l-mushaf,** s.145.

[130] Ebu Şâme, **Mürşid,** s.70.

[131] Bkz. İbn Aşur, **et-Tahrir ve't-tenvir,** c.I, s.52; Kevserî, **Makalat,** s.92, 93; Şahin, **Tarih,** s.152; Muhaysin, **Tarihü'l-Kur'ani'l-Kerim,** s.145, 146, 154; Urcun, **Osman b. Affan,** s.180; Mekrem, **el-Kıraatü'l-Kur'aniyye,** s.43.

[132] İbn Sa'd, **et-Tabakatü'l-kübra,** c.II, s.195; Begavî, **Şerhü's-sünne**, c.IV, s.525-526; İbn Kesir, **el-Bidâye ve'n-nihaye,** s.171, 217; İbn Ebu'l-İz, **Şerhu akideti't-Tahaviyye,** c.I, s.294; İbn Hacer, **Fethü'l-bari,** c.IX, s.44; Suyûtî, **ed-Dürrü'l-mensur,** c.I, s.259; A.m, **İtkan,** c.I, s.124.

Hz. Osman'ın istinsah amacı, dönemin sosyal şartları ve olayları düşünüldüğünde, anlaşılan sıhhat şartlarından isnad isbat; mushaf ise tecrid fonksiyonunu üstlenmiştir. Bu iki şartın bir arada bulunması, *müsned'in* kabulünde belirleyici bir kriter olmuştur. Tevatüren aktarılan bir okumanın mushaf hattına uymayan okuyuşlardan olmadığının tekid edilmesi ile bu okuma Kur'an'î addedilmiştir. Sistemini tevatür kavramı üzerine kuran bir harekette bir kırâatın tevatüren aktarımı ve müstenseh nüshalardan birine uygunluğu kırâatın kabulünde yeterli olacaktır ve ek bir karîneye ise ihtiyaç duyulmayacaktır.

B. SAHİH SENED BAĞLAMINDA MÜSNEDİN SIHHAT ŞARTLARI

Yukarıda konunun tevatür nazariyesi bağlamında ele alınma gerekliliğinden bahsetmiş ve kelam ilminde bilgi teorisi kapsamında incelenen haber olarak mütevatirin zarurî bilgi ifade ettiğine işaret etmiştik.[133] Ne var ki, konu kırâatların tevatürlüğüne gelince, bu konuda âlimler arasında bir ittifak olmayıp, bazıları kırâatların tevatür şartlarını taşımadığını savunmaktadırlar. Kıraâatların mütevatir olmadığını söyleyen âlimlerden bir kısmı bunların naklinin sahih senedle geldiğini söylerken, bazıları da ahad kavramına vurgu yapmaktadırlar. Sahih sened görüşü ile kırâatların ahad yollarla geldiği görüşü arasında her ne kadar belirgin bir ayırıma gitmek zor olsa da, ikinci görüş Mutezile ve Şîaya isnad edilir ve kullanım bağlamı farklıdır.[134] Kırâatları sened merkezli bir eleştiriye tâbi tutan bu görüş,[135] ne kırâatlarda sahih senededi, ne de kırâatların ictihadî olduğunu savunmaktadır.[136] Konumuz açısından bu görüşün arada kalmışlığından çok, ahad yollarla aktarıma yaptığı vurgu önem taşımaktadır.

Kırâatların mütevatir olmadığını savunanlardan bahsetmişken, bu okumaların ictihadî olduğunu imâ ve ifade edenlerin de bulunduğunu

---

[133] Bağdadî, **Usûlü'd-din,** s.25.

[134] Kasımî, **Mehasinü't-te'vil,** c.I, s.304. Ayrıca bkz. Ünal, *"Kıraat Kriterleri Bağlamında Kıraatlerin Tevatürü Meselesi ve Şia' nın Buna Bakışı",* s.89.

[135] Zerkeşî, **el-Bahrü'l-muhit,** s.467-469, Şevkânî, **İrşad,** s.174.

[136] Zerkeşî, **el-Bahrü'l-muhit,** s.467-469, Şevkânî, **İrşad,** s.174.

söylemeliyiz.[137] Bunların çoğunun dilci oldukları ve bazı kırâatları dil kâideleri üzerinden eleştirip çürütmeye çalıştıkları görülmektedir. Eleştiriler yapılırken dilcinin bağlı bulunduğu ekolün metodu ve kavâidi önem taşımaktadır. Dolayısıyla, eleştirilen ve sıhhat dairesinden tecrid edilen kırâat noktasında dilciler arasında bir birlik olduğu savunmak da mümkün gözükmemektedir.

Kırâatların senedde tevatür şartlarını taşımadığı ve fakat bu senedlerin sahih olduğunu savunan görüş ile bilgi teorisi bağlamında kesin bilginin oluşma şartları birlikte düşünüldüğünde karşımıza burada gittiğimiz ayırımı gerektiren bir tablo çıkmaktadır. Tevatür değilde sahih sened vurgusunda, genelde isnadda yeter sayı şartı gündeme getirilmektedir. Yeter sayının oluşması ile kişide kesin bilginin meydana gelmesi noktasında "karîne" yeter sayıya ulaştıran ravi işlevini görür. Nitekim Gazzalî'nin (505/1111) de, bir haberin kesinlik ifade etmesi hususunda, karînenin ravi gibi haberi rivayet edenlerin yeter sayıya ulaşmasında etken olduğu karine ile desteklenmiş haberi çeşitli örneklerle ispatladığı görülmektedir.[138]

Kırâatların sahih senedle geldiğini söylediğimizde, bir kırâatın kabülünde şart olarak ileri sürülecek; isnad ve mushaf hattına uygunluk kriterlerinin yanında Arap diline uygunluk şartı da rahatsız edici durmamaktadır. Çünkü Arap diline uygunluk burada sahih sened ile ulaşan bir kırâatın Arapçaya uygun olup/olmadığını tartışmayı değil, bu sahih naklin Arapçaya da uygun oluşu ile kesin bilginin teminini amaçlamaktadır. Dolayısıyla bir tespit kriteri olarak Arap diline uygunluk kırâatın bilgi değeri bakımından karîne mesabesindir.

Nitekim Arap diline uygunluk şartını ileri sürenlere bakıldığında bu isimlerin sahih sened şartından bahsedenlerin ta kendileri oldukları da görülecektir. Örneğin Arapçayı kırâatların kabulünde şart olarak ileri sürenlerin ilki olan Mekkî, (437/1045) sıhhati ve doğruluğu kesin olup kendisiyle okunacak kırâatın sahip olması gereken üç şartı; kırâatın sika ravilerce Hz. Peygambere ulaştırılması (sahih sened), Kur'an'ın kendisi ile indiği Arapçada yaygın bir

[137] Zerkeşî, **Burhan,** c.I, s.321.

[138] Bkz. Gazzalî, **Müstesfa,** c.II, s.141-145.

vechinin bulunması ve mushaf hattına uygunluğu olarak açıklamıştır.[139] Ebu Şâme, (665/1268) "Bana göre, bunda tevatürün şart koşulması gerekli değildir. Rivayetin, yaygınlık kazanması (istifâza), mushafa uygun olması ve hem naklen hem de tevcihen dil bakımından reddedilmemesi ile birlikte sahih-ahad olması yeterlidir."[140] tespitini yaparken, İbn Cezerî'nin (833/1429) bu tabloyu sistemleştirdiği görülmektedir. Ona göre, reddinin caiz, inkârının helal olmadığı ve insanların kabul etmesinin gerekli olduğu kırâatın üç şartı; sahih sened, ihtimalen de olsa mushaflardan birine muvafakat ve bir vecihle de olsa Arapçaya uygunluktur.[141]

Dilcilerin yaptıkları sahih kırâat eleştirilerine de bu zaviyeden bakmanın doğru olacağına inanıyoruz. Evet, onlar başlangıçta metod olarak kırâat ilminin kullandığı metoddan farklı bir konumdadırlar. Dil kâidelerini toplarken başvurdukları birinci yöntem olan semada kaynak çöl bedevîleri iken, kaydedilen esaslar noktasında bir tafsile gitmemişlerdir. Bu sebeple Arapçanın vezgeçilmezi olan lehçesel kullanımların dikkate alınması noktasında ideali sağladıkları söylenemez. Aynı zamanda dilin gelişim dönemlerini kapsayıcı bir tutum sergileyememişler, kırâat ve hadis gibi iki ana kaynağa da oldukça az değinmişlerdir.[142]

Dilcilerin kullandıkları metodun ikinci şıkkı olan kıyas ise, tarih sahnesinde çok daha büyük yaralar açmış, kurallaştırılan ve asıl kabul edilen dil kâidelerine uymayan bir kullanımla karşılaşıldığında onların bunu zaruret ve şaz addedmelerine sebebiyet vermiştir. Şaz kabul edilen kullanımlara hamledilen naslar da bu tepkiden payını almıştır.[143] Zaten hicri IV. asırdan itibaren kıyasın değişen ve mantık kuralları içerisinde boğulan yapısı[144] meseleyi daha uzak bir mecraya çekmiştir. Bundan sonra nahivde kıyas, felsefî tavırların etkisinde

---

[139] Mekkî, **İbane,** s.39.

[140] Ebu Şâme, **Mürşid,** s.145. Ayrıca bkz. a.e, s.171, 176.

[141] İbn Cezerî, **Neşr,** c.I, s.9.

[142] Bkz. Zahid, *"en-Nahviyyün ve'l-Kırââti'l-Kur'aniyye"*, s.113-114.

[143] Ebu'l-Mekârim, **Usûlü't-tefkir,** s.27.

[144] Bkz. Zahid, *"en-Nahviyyün ve'l-Kırââti'l-Kur'aniyye"*, s.116.

kalmıştır. Bazı konuların işlenmesinde aşırı gidilmiş ve zaman zaman bu konular tamamen felsefî tartışmalara konu olmuştur. Bu durumda dillerini felsefî sistemler üzerine kurmamış olan Araplar ile onlar arasındaki mesafe bir hayli açılmıştır.[145]

Bütün bunların yanında, iki büyük dil otoritesi olan Basra ve Kufe ekollerinin bu metodları uygulamalarında ve dolayısıyla kırâatlara yaklaşımlarında da fark vardır. Basra ekolü sema, Kufe ekolü ise kıyasa önem vermiştir. Nitekim her ne kadar iki ekolden de çöllere yolculuk yapanlar olsa da, Basra'nın çöle yakın olması onları bu konuda daha şanslı kılmıştır.[146] Yine her ne kadar Basra ekolü kıyası daha önce kullanmış olsa da, küllî kaidelerin vaz'ında Araplardan sema metodu ile alınanlar üzerine kıyas yapmakta oldukça tutucu davranmıştır. Kufe ekolü ise kıyasta tutuculuğun ve istisnaları görmezden gelmenin dilin kültüründen çok şey kaybettirebileceğini düşünmüş, kıyasta genişliğe gitmiş, sema metodu ile alınan şazları kabul edip bizzat bunları kâideye dökmüştür.[147]

Dolayısıyla, herşeyden önce dilcilerin sahih kırâat eleştirilerinde ortak bir tavırdan ziyade ekole ait ön kabul ve verilerin etkin olduğu belirtilmelidir. Daha sonra, onların nakil ve arz sistemlerini kullanan kırâattan farklı bir metod anlayışını benimsedikleri; bunun ise işin sonuçlarını değiştirebilecek metodik bir tercih olduğu söylenmelidir. Başlangıçta metod olarak ayrı yerlerde duran iki hareketin aynı noktadan değerlendirmeleri ise mümkün gözükmemektedir.

Dilcilerin bu tavırları okunurken gündeme getirlmesi gereken ikinci bir nokta, naklin kişi nezdinde hâsıl olan bilgi değeridir. Böylesi bir tavrı izah ederken, eleştiriyi yapan kimsede eleştirilen kırâata dair tevatür veya onun bilgi değerinin oluşmadığı söylenebilir. Aksi takdirde hem kırâatın nakle dayandığını ve uyulması gereken bir sünnet olduğunu vurgulamak,[148] hem de aynı anda nakli inkar etmek zaten imani boyutta bir sorundur. Üstelik mütevatir bilgi muhataptan

---

[145] Mahzûmî, **fi'n-Nahvi'l-Arabî,** s.22.

[146] Demirayak-Bakırcı, **Arap Dili Grameri Tarihi,** s.56.

[147] Tarzî, **Fî usuli'l-lugati'n-nahv,** s.111.

[148] Bkz. Sibeveyhi, **Kitab,** c.I, s.74; Zeccac, **Meâni'l-Kur'an,** c.II, s.321; İbn Mücahid, **Seb'a,** s.45 vd; Taberî, **Câmi,** c.III, s.237; Zemahşerî, **Keşşaf,** c.IV, s.246; a.e, c.IV, s.340.

muhataba değişebilmektedir. Neticede dilcilerin mütevatir olmadıklarına inandıkları bir kırâatın, biraz da kullandıkları yöntem ve mezheb taasubiyetinin de etkisi ile kendilerinin kurallaştırmış oldukları kavâide ters düşme ihtimalini gündeme getirerek eleştirmelerinde, sahih sened ve bunun karîne ile desteklenmesi için karîneye uygunluğunun açığa çıkarılması olarak okuyabiliriz. Daha açık bir ifade ile, kırâatların uyulması gereken bir sünnet olduğunun ikrârı ile birlikte nakli sahih olan bir kırâatı eleştiren kimsenin naklin sıhhati noktasında bir ikilemde bulunduğunu, bunda da karîne olan dilin ve bu bendin altında yer alan diğer etkenlerin önemli olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu meselede kırâatların sıhhat şartları noktasında anlattığımız gibi sistematik bir hareketten bahsetmediğimizi de ifade etmeliyiz. Bizce, dilcilerin bu tutumu noktasında yapılacak, kırâatın sıhhatini vurgulamak ve bu âlimler hakkında sükût etmektir.

Son tahlilde, *müsned'in* naklinde sahih senedi savunan görüşe göre, tevatür şartlarını taşımayan fakat sahih olan isnad, ihtimalen de olsa müstenseh mushaflardan birine uymak ve bir vecihle de olsa Arap dil kâidelerine uygun olmak *müsned'in* sıhhat şartları olmaktadır. Bir vecihle de olsa kaydı ise dil ekolleri arasındaki çekişme ve esas alınacak kavâidin hangi ekol olacağı sorununu itelemek için konmuştur.

Çalışmamız esnasında gördüğümüz tevatür kavramı noktasındaki disiplinler arası teminoloji sorunundan sonra meselenin halli için önümüzde iki yol vardır. Birincisi, fıkıh usûlünün de kullanımına mutabakat sağlayacak ve kelam ilminin mutlak tevatüründen tecrid edilecek bir tevatür tanımlamasına gidilecektir ki, bu oluşan külliyat ve disiplinel birikim açısından mümkün gözükmemektedir. Diğeri ise, tevatürün bilgi teorisindeki karşılığı olarak bilgi değerinden bahsetmektir. Bundan kastımız, elbette felsefî boyutta bir bilgi teorisinin içerisinde boğulmak değil; konuya bilginin geçerliliği açısından yaklaşmaktır.

Bilgisinin geçerliliği noktasında üzerinde konuşulan kırâatın mushafa uygunluğunun yanında Arapçaya da uygunluğunun bir şart olarak belirlenmesi konusunda ise, yine aynı yöntem izlenecektir. Değişen sadece, mütevatir ve sahih senedi, bilgi değerleri üzerinden tanımlamaktır. Kanaatimiz kat'î ve zarurî bilgi

ifade eden kırâatların isnad ve mushaf şartı ile tehakkuk ettiğidir. Ancak biz burada fonetik-lehçesel olmayan unsurlar ve ravi-tarikler noktasında ayırıma gidip, *müsned* üzerinden bilgi değeri tespiti değil de, bilgi değeri tespitinden sonra müsned analizi yapmanın gerekliliğine inanmaktayız. Müsned ve müsned dışındaki şaz kıraatlar noktasında gidilecek sıhhat taksimatı ve bunların şartlarının belirlenmesi ise kıraatçının işidir.

SONUÇ

Kırâat ilmi ile alakalı meseleleri iki kapak arasında toplayıp inceleyen eserlerin azlığı, sadece bu sahaya ait olamamaları, kırâatlar ile kırâatlara ait meseleler ayrımını yapmamaları, bu eserlerin daha çok birer ulûmü'l-Kur'an içeriğine sahip olmaları ve konuların işlenmesinde gerek müellif, gerekse eser bazında metodik hassasiyetlerin ihmal edildiği gerekçeleri ile yola çıktığımız bu çalışma, metodoloji eksikliğini giderecek alan tanımlaması noktasında bir denemedir. Metodoloji misyonu, hem çalışmanın sebeplerden sonuçlara uzanan seyrinde temel taşların tespiti ve yerlerine yerleştirilmesinde, hem de uygulanacak metodun seçiminde kendisini hissettirmektedir. Dolayısıyla tezin bütünlük, tutarlılık ve metodolojiden oluşan üç ilkeyi merkezine oturttuğu söylenmelidir.

Üç bölümden oluşan tezimizin birinci ve ikinci bölümleri sistematik olarak ilimler felsefesinin ilmin cüzlerinden sayılan iki temel kavramı mebâdî ve mesâil üzerine kurgulanmıştır. Kırâatların kaynağından sıhhat şartlarına kadar kırâat ilmini birebir alâkadar eden konular bir üst metodoloji çatısı altında tasnif edilmiş, bu doğrultuda birinci bölümde alanın ontolojik meseleleri, ikinci bölümde ise epistemolojik meseleleri incelenmiştir.

Birinci ve ikinci bölümlerde meselelere geçilmeden önce mebâdî başlığı altında başka disiplinlerden alınarak incelenen konular, sadece ele alındığı disiplin içerisinde değerlendirilmiş, buralarda mebâdinin konumuzla ayrıştırılmasına özen gösterilmiştir. Böylece mebâdînin objektif bir bakış açısıyla kavranması temin edilmiş, mesâilin tartışılmasında karşılaşılan kavram kargaşaları, anlam ve bağlam sapmalarının okunmasında analiz gücü kuvvetlendirilmiştir. Nitekim bu metodun olumlu sonuçlarının teze yansıdığını düşünmekteyiz.

Birinci bölümde ele aldığımız Kur'an-kırâat özdeşliği konusunda tanım teorisi mebâdî başlığında aktarılmıştır. Çünkü iki olgunun aynı veya farklı olduklarını tespit etmek, onların mahiyetlerini bilmeye eşdeğerdir. Bize mahiyet bilgisini veren ise, tanım ilminden alınan hadd teorisidir. Fıkıh usûlünün içselleştirdiği bu teori ile yapılan Kur'an tanımlarının doğruluğu/yanlışlığı Kur'an için tanımın içerisine yerleştirilen kayıtlar açısından tartışmalıdır. Ancak dikkat

edilmelidir ki, tartışılan bu kayıtların Kur'an için geçerli olup/olmadığı değil; hadd teorisine göre tanımlanan mahiyette koyulan kayıtların teori açısından doğruluğu/yanlışlığıdır.

Bu konuda her ne kadar hadd teorisine göre olmasa da, kelam ilminin yaptığı mahiyet analizleri konunun çözümüne hatırı sayılır katkı sunmaktadır. Aslında bu iki olgunun aynı veya farklı olduğunu savunmak kelamullahın aynî vücudu ile telaffuzu arasındaki ilişkiyi iyi belirlemeyi gerektirmektedir. Ne var ki, meselenin dünyevî olmayan boyutu gaybîdir ve sükûtu mûcibdir. Kur'an ve kırâatın aynı veya farklı şeyler olmasının sorgulanmasına neden ihtiyaç duyulduğu meselesi ise, tezimizin amacına mutabık olarak yedi harf ve tevatürlük konuları ile bu meseleyi bir arada ve tutarlı bir şekilde görmekle cevap bulmaktadır.

Yedi harf konusunda bir kanaat belirtebilmenin çift yönlü bir okumayı gerektirdiği görülmektedir. Aksi takdirde kırâat farklılığı nevinden her şeyi tek kaynağa isnad ederken, o kaynağı bu farklılıkların dışında bir şey ile açıklama gibi bir tutarsızlığa düşülebilir. Bu tutarsızlık yedi harfin anlamlandırılmasındaki yanlışlıktan veya bütün birikimin yedi harfe dayandırılmasından daha büyük bir sorundur. Bahsettiğimiz sorun bizim çalışmamızda bugün sahih kırâatlar bağlamında elimizde bulunan okuma farklılıklarının kategorize edilmesi ve özelliklerinin belirlenmesi; eş zamanlı olarak yedi harf hadislerindeki hikmetin belirlenmesi ve anlamlandırılması ile çözülmeye çalışılmıştır. Böylece kırâat birikimi içerisinde lehçe ile alakalı olan ve lehçe ile alakalı olmayan iki grup tespit edilmiş, yedi harfin kolaylık eksenli anlamlandırılmasının gereği, bunun ise lehçe-telaffuz eksenli olduğu hadislerdeki açık naslar yardımıyla belirlenip yedi harfin lehçe ile karşılanması teklif edilmiştir. Neticede okuma farklılıklarının iki unsurunun da yedi harfe isnadı kritize edilmiştir.

Mana ile kırâat teorisi ve kırâatlarda nesih meselesi mebâdîsini bir önceki başlık olan yedi harfin mebâdîsinden almaktadır. Bu iki konu da bizzat yedi harf anlamlandırması ile alâkalıdır. Mana ile kırâatın temeli müteradif kelimelerle okumaya dayanmaktadır. Yedi harfin sadece müteradiflerle açıklandığı görüşlere zaman zaman rastlansa da, bu grubun yedi harf kapsamında olduğu konusunda

neredeyse fikir birliği vardır. Mana ile kırâat konusundaki ihtilafın kökeninde kişsel arzuya dayanarak aynı manayı yansıtmak kaydı ile farklı lafızların tercihi ve kendisi ile okunan müteradiflerin vahye dayanıp dayanmadığı yatmaktadır. Ancak bu konuyu müsteşriklerin kullanması ve mana ile kırâat konusu üzerinden Kur'an metninin mevsukiyetini çürütme gayretleri de tartışmaya dahil olunca görüşler oldukça keskinleşmiş, mesele ya beyaz ya da siyah görülmüştür.

Yine tezimizin amacı açısından vurgulanması gereken diğer bir husus da, bu gibi konularda bazı isimlerin konu bağlamında söyledikleri ile farklı bağlamlarda söylediklerin tutarsızlığıdır. Mana ile kırâatın kesinlikle caiz olmadığını söylemekle birlikte müteradiflerin yedi harften oluşu ve uygulama örneklerine dair rivayetlerin yedi harf bağlamında aktarılması buna güzel bir örnektir.

Kırâatlarda nesih olgusunun öznesi de müteradiflerdir. Müteradiflerin bize aktarılmadığı malumdur. Nakledilmeyen fakat rivayetlerde geçen bu okumalar yedi harfin içinde midir, yoksa dışında mıdır? İşte bizi kırâatlarda neshin tartışıldığı alana götürecek soru budur. Ancak mesele burada durmamakta, bir adım öteye geçerek bâki olan ve Kureyş lehçesi ile yazılan Kur'an'ın bize nakledilen kırâatlarının yedi harf içerisindeki yeri tartışılmaktadır. Bu kırâatlar içerisinde lehçesel unsurlar da vardır. Bu durumda Kur'an'ın sadece Kureyş lehçesine göre yazılmasının manası nedir? Bütün bu soruların ve daha çoğunun müteradif kelimelerin yedi harf anlamlandırmasındaki yeri, yedi harfteki yedi sayısının manası, Kureyş lehçesi ile yazmanın manası ve mushafların iki cem'i arasındaki fark gibi konularla birlikte düşünülmesi gerekmektedir. Bütünlük ve tutarlılık ancak böyle sağlanacaktır. Yine bu konuda müteradiflerin neshinin ne zaman gündeme geldiği mushaf-kırâat ilişkisi bağlamında önem arz etmektedir.

Tezin ikinci bölümünde ele aldığımız üç konu da, kırâatların epistemolojisi ile ilgili olup sahih kırâatların şartlarını karşılamaktadır. Üç konunun da girişinde yer verdiğimiz mebâdi başlıklarının, konuların analizindeki katkısı çok büyüktür. Kırâatların tevatürlüğü meselesinde yaşanan kavram kayması ve sonuçların anlaşılması kelam ilminin mutlak tevatür kavramının kelam içerisinden okunması ile mümkün olmuştur. Daha sonra, kırâatların tevatürlüğü ile alâkalı görüşler

verilerek, bu kavram ve kırâat ilmindeki işlevi noktasındaki bakış açıları tanıtılmaya çalışılmıştır. Böylece kırâatların tevatürlüğünü konuşmadan önce tevatürlükten kastın ne olduğunu tespit etmenin önemi anlaşılmaktadır. Şartları ve işlevi noktasında asıl kaynağından kopmuş, ama bilgi değeri noktasında asıl kaynağın argümanlarına sahip olan bir bakış açısının açık vereceği tabidir.

Kırâat-mushaf ilişkisi lehçesel unsurlardan müteradiflerin ve lehçesel olmayan unsurlardan ziyade-noksanlıkların yerlerinin tespiti açısından önem taşımaktadır. Bu konunun mebâdî başlığında ele alınan Kur'an tarihine dair üç dönem Kur'an'ın ezberlerde olduğu gibi mushaflarda da muhafaza edildiği ve bunun keyfiyeti hakkında önemli ipuçları vermektedir. Okuma farklılıklarının Hz. Peygamber zamanında kayda alınma şekli, Hz. Ebubekir cem'i ve mushafların Hz. Osman zamanında istinsahı konularında elimizdeki veriler yazım konusunda resmî mushaflar arasında bir fark olmadığını göstermektedir ki, bu da müteradiflerin belirli bir zaman ve şarta binaen uygulandığını netleştirmektedir. Lehçesel unsurlar içermeyen ziyade-noksanlıklara dair müstenseh mushaflara dağıtılan farklılıklar ise, vahiy kaynaklıdır ve nakil olmadan bilenemez.

Dilcilerin sahih kırâat eleştirileri, kırâat-dil karşılaştırması açısından ele alınmaktadır. Bu problematiğin temelinde "nakil yoluyla ulaşan sahih bir kırâatın dile aykırı olması düşünülebilir mi?" sorusu yatmaktadır. Bu sorunun sorulmasında dilcilerin bahsettiğimiz tavrı önemli bir etkendir. Bu eleştirilere konu olan saha ve literatürü ise ihticac-hüccet kavramları karşılamaktadır. Dilcilerin ihticac alanında yaptıkları bu eleştirilerin doğruluğundan/yanlışlığından önce nedeni tespit edilmelidir ve bu noktada mebâdîde yer verdiğimiz nahiv ekollerinin oluşum sürecine dair bilgiler önem arz etmektedir. Nitekim nahivci-kırâatçı çekişmesi aslında farklı yöntemleri kullanan ve farklı ön kabullerle ilerleyen iki grupun mücadelesidir ve nahivcilerin bu tavırlarının kırâatçıların bulunduğu noktadan anlamlandırılması doğru değildir. Aksi taktirde ya bir grubu tekfir etmek gerekecek, ya da onlar tekfir edilemediğinden kırâatların tevatürlüğü sorgulanacaktır.

Tezimizin üçüncü ve son bölümü birinci ve ikinci bölümde işlediğimiz konuların çıktıları ile kurulan bir metodoloji şemasından ibarettir. Bu bölümde

mesâil arasındaki köprüler kurularak, çalışmalarımız esnasında gördüğümüz bütüncül ve tutarlı bakış açısına duyulan ihtiyaç temin edilmeye çalışılarak bazı tespitlerde bulunulmuştur.

Sahih kırâatlar çerçevesinde elimizde bulunan kırâat farklılıkları lehçesel olan ve lehçesel olmayan olmak üzere iki grupta toplanmaktadır. Sistemimizde *müsned* kavramı ile karşılanan bu okumaların kaynağı *müsned ileyh* kavramı ile ifade edilen vahiydir. Lehçesel olmayan kırâatlarda vahiy bizzat Hz. Peygamber'in ağzından duyulmayı gerektirirken, lehçesel unsurların formüle edilebilir yapısı, gerek Hz. Peygamberin bu ruhsatı alması, gerekse ümmete öğretmesi noktasını anlamlandırmada oldukça önemlidir. Bu ya örnekleme, ya da ikrar yolu ile gerçekleşebilecek bir husustur. Her lehçeye ait kullanımın sahih kırâatlar arasıda yer almaması bu kırâatların şârinin kontrolünde gerçekleştiğini göstermektedir.

Müteradif grup yedi harf ruhsatının içersinde değerlendirilmelidir. Böyle bir uygulamanın da Hz. Peygamberin örneklenmesi veya ikrârı ile gerçekleşmesi kuvvetle muhtemeldir. Ayrıca yedi harfin ruhsat boyutuyla ilgili iki maddeden bahsedilmelidir. Bunlardan biri tahyir ruhsatı, diğeri de gerekli şartların oluşması gündeme gelen, hacet ortadan kalkınca hükmü de izâle olacak müteradif kelimelerle okuma ruhsatı olsa gerektir. Dolayısıyla mana ile kırâat bir Müslüman açısından kesinlikle kişisel arzu ve hevaya göre aynı manayı yansıtmak şartıyla farklı lafızlarla kırâat serbestisi manasına gelmemektedir.

Nesih teorsi bağlamında düşündüğümüzde, müteradiflerin yazıya yansımasının kişisel nüshalar bazında gerçekleştiği ve resmî mushaflarda resmin tek form üzere olduğu söylenmelidir. Dolayısıyla nesihden bahsedilecekse bunun sadece yedi harf kapsamında ele alınması, Kureyş lehçesi ile kaleme alınmasından dolayı mushaf hattında gündeme getirilmemesi gerekmektedir.

Kırâatların sıhhat şartlarının neler olduğu konusu daha çok kırâatların tevatürlüğü ile alakalıdır. Kelam ilminin mutlak tevatürü, diğer disiplinlere geçerken aynı zamanda olgu merkezli yapısını isnad merkezli bir yapıya bırakmıştır. Şartları değişen teorinin bilgi değeri bakımından mutlak tevatürün

kabulleri ile hareket etmesi, konunun tartışıldığı alana bir sis perdesi indirmiştir. Bu durumda ortak paydada buluşup kırâatların bilgi değerinden bahsetmek; örneğin mütevatir yerine zarurî-kat'î bilgi demek kanımızca çözüme bir adım daha yaklaşmaktır.

Kat'î bilginin tevatür veya karîne ile desteklenmiş müstefiz haber ile elde edilebileceği düşünüdüğünde, sahih kırâatın şartlarını tevatür nazariyesi ve sahih sened nazariyesi pencerelerinden ayrı ayrı okumak gerekecektir. Bu şartlar tevatür nazriyesi zaviyesinden bakıldığında, mütevatir haber ve mushaflardan birine uygunluk kriterleri ile gerçekleşmektedir. Ancak sahih sened nazariyesi düşünüldüğünde Arap diline uygunluk şartına da ihtiyaç duyulmaktadır ki, bu kriter bilginin değerini yükselten bir karîne işlevi görmektedir.

Çizdiğimiz bu tabloda, sahih nakil varken Arap diline uygunluk şartı daha bir anlam kazanmakta ve sahih kırâat eleştirilerinde bulunan dilcilerin kırâatın uyulması gereken bir sünnet, yani nakil ürünü olduğunu söylemekle birlikte bu kırâatları eleştirmeleri biraz daha anlaşılır olabilmektedir. Dilciler ile kırâatçıların metod farklılığı, mezheb taassubiyeti ve çalışılan sahada fazla derinleşmenin dezavantajları gibi etkenler de bu eleştirilerin arka plannı doldurmaktadır.

Yedi harf ve kırâatların tevatürlüğü gibi iki hayati konunun çıkmazları sebebiyle vurgulanması gereken Kur'an-kırâat aynîliği konusunda ise, yine bir kavram kargaşası yaşanmaktadır. Bu iki kavramın aynı mı, farklı mı olduğunu anlamlandırmak için iki kavramı aynı terazinin iki kefesine koymak gerekmektedir. Nitekim kelamullah gaybî boyutu ve varlık mertebeleri itibari ile kırâat kavramından çok daha şümûllüdür. Eğer mesele dünyevî boyutta tartışılıyor ise, sahih bir kırâat ile okunan şeyin Kur'an olmadığını söylemek hiç de makul gözükmemektedir. Yedi harf ve tevatürlük meselelerinin çıkmazlarını bu noktadan aşmak çok mümkün gözükmemektedir.

Tezde incelediğimiz konuların genel metodolojiye ait ana başlıklar olduğu vurgulanmalıdır. Tespit edilecek diğer başlıkların üçüncü bölümdeki şablona bütünlük kaygısı güdülerek yerleştirilmesi ile mesâilin çoğaltılabileceği söylenebilir. Bu sebeple üçüncü bölümün şablonu hazırlanırken genişleme imkan

ve ihtimali gözetilmiştir. Ayrıca usûle dair yapılmış bu çalışma, her bir usûl başlığı altında yer alacak birçok füru başlığı ile zenginleştirilebilecek yapıdadır. Örneğin usûl şablonundaki *isnad* başlığı altında, kırâatlarda isnad sistemi, kırâatlarda tarik ve meslekler, kırâat sıhhat taksimatı (kıraat çeşitleri), şaz kırâatlar, bunlarla okuma (namaz içi-namaz dışı) ile ilgili fıkhî hükümler; mushaflardan birine uygunluk şartına ait başlık altında da, resm-i mushaf, hat, addü'l-ây, vakıf-ibtida, resm-i mushafın terk edilebilirliği noktasındaki hükümler gibi birçok füruya dair meseleler yer almaktadır. Usûl-füru arasındaki bu ilişkinin tesisi ve bu şablonun gelişmesiyle disiplinel kimliğin oturması ise daha nice yeni çalışmaları beklemektedir.

Bu çalışmanın herşeyden önce kırûat metodolojisine dair bir deneme olduğunu hatırlatmalı ve alanın hassasiyeti ile çalışmanın önünde örneklerinin bulunmaması dolayısıyla tezimizin oldukça zor geçen bir sürecin ürünü oduğunu söylemeliyiz. Sınırlı ilmimiz ve aklımız ile böylesine hassas bir sahayı elimizdeki verilerle değerlendirmeye çalıştık. Temennimiz hatalarımızın affolunması ve başarıya ulaşmada Cenab-ı Hakkın inâyetidir.

BİBLİYOGRAFYA

Abbah, Muhammed Muhtâr Veled, **Tarihü'n-nahvi'l-Arabi fi'l-meşrik ve'l-magrib,** Rabat, (Islamic Educational Scientific, Scientific and Cultural Organization) el-Munazzamatü'l-İslâmiyye li't-Terbiyye ve'l-Ulum ve's-Sekâfe, 1996.

Abbott, Nabia, **The Rise of the North Arabic script and its Kur'ânic development with a full description of the Kur'ân manuscripts in the Oriental Institute,** Chicago, The University of Chicago Press, 1939.

Abdülfettah el-Kârî, Abdülaziz b. Abdülfettah, **Hadisü'l-Ahrufi's-Seb'a,** Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 2002.

Abdülgafur, Mahmud Mustafa Ca'fer, **el-Kur'an ve'l-Kıraat ve'l-Ahrufü's-Seb'a,** Kahire, Darü's-Selam, 2008.

Abdülkadir Bağdadi, Abdülkadir b. Ömer b. Bayezid, **Hizanetü'l-edeb ve lübbu lübabi lisani'l-Arab,** thk. şrh. Abdüsselam Muhammed Harun, Kahire, Mektebetü'l-Hanci, t.y.

Abdülkerim Sem'anî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur el-Mervezi, **Edebü'l-imlâ' ve'l-istimlâ',** thk. Marx Weisweiler, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981.

Acûrrî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hüseyin b.Abdullah el-Bağdadi, **Kitâbü'l-erbaine hadisen,** thk. Bedr b. Abdullah Bedr, Kuveyt, Mektebetü'l-Mualla, 1987.

Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, **Müsned,** Beyrut, Dârü'l-Fikr, 1991.

Ahmed Cevdet Paşa, **Miyar-ı sedad**, İstanbul, Karabet ve Kasbar Matbaası, 1303.

……. , **Muhtasar Kur'an Tarihi = Hulasatü'l-beyan fi te'lifi'l-Kur'ân**, trc. Ali Osman Yüksel, İstanbul, Kültür Basın Yayın Birliği, 1989.

Akdemir, Salih, *"Kur'an'ın Toplanması ve Kıraatı Meselesi",* **I. Kur'an Sempozyumu 1-3 Nisan,** Ankara, 1994, s.73..

Akpınar, Musa, **Kıraatların Tevatürü Meselesi,** Tez (Yüksek lisans), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1993.

Alaüddin el-Buhârî, Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz, **Keşfü'l-esrar an Usûli Fahrülislam el-Pezdevi,** Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1997.

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed, **Şerhu kitâbi'l-fıkhi'l-ekber,** Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.

……., **Minehü'r-ravzi'l-ezher fî şerhi'l-fıkhi'l-ekber,** Beyrut, Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1998.

Altıkulaç, Tayyar, **Hz. Ali'ye nisbet edilen Mushaf-ı Şerif (San'a nüshası),** İstanbul, İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 2011.

……., **Hz. Osman'a Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif: (Türk ve İslam Eserleri nüshası),** İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2007.

Altundağ, Mustafa, **Sahih Kıraatlerin Kaynağı,** İstanbul, Ensar Neşriyat, 2007.

Alûsî, Ebü's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd, **Ruhü'l-meâni fî tefsiri'l-Kur'âni'l-azim ve's-seb'i'l-mesani,** Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, t.y.

Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim, **Ebkarü'l-efkar fî usûli'd-din,** thk. Ahmed Muhammed Mehdi, Kahire, Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesaikü'l-Kavmiyye, 2002.

……., **el-İhkam fî usûli'l-ahkâm,** tlk. Abdurrazzak Afifi, Riyad, Daru's-Samii, 2003.

……., **Gayetü'l-meram fî ilmi'l-kelam,** thk. Hasan Mahmûd Abdüllatif, Kahire, Vizaretü'l-Evkaf, 1971.

Ankaravî, Muhammed b. İsmail, **el-Kâvaid maa ta'rifati'l-mantık,** İstanbul, Arif Efendi Matbaası, 1886.

Apak, Adem, **Anahatlarıyla İslam Tarihi: (Hulefa-i Raşidin Dönemi),** İstanbul, Ensar Neşriyat, 2008.

Apaydın, Yunus, *"Mütevatir"*, **Dia,** c.XXXII, s.208.

Arslantürk, Zeki, **Sosyal Bilimciler İçin Araştırma Metod ve Teknikleri,** İstanbul, Çamlıca Yayınları, 2001.

Âsım Efendi, **Kamus Tercümesi**, İstanbul, Cemal Efendi Matbaası, 1304.

Askerî, Ebû Ahmed Hasan b. Abdullah b. Saîd, **Şerhu ma yekau fihi't-tashif ve't-tahrif,** thk. Abdülaziz Ahmed, Mısır, Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa, 1963.

Aşıkkutlu, Emin, *"Kırâat İlminin Temellendirilmeside Ahruf-ü Seb'a Hadis: Tahric, Tahlil ve Değerlendirme",* **Kur'ân ve Tefsir Arştırmaları IV**. (Kırâat Sempozyumu), s.92-102.

Atar, Fahreddin, **Fıkıh Usulü,** İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1988.

Ateş, Süleyman, *"Kırâatlarda Tevatür Meselesi",* **Kur'an ve Tefsir Araştırmaları: Kıraat İlmi ve Problemleri-IV,** 2002, s. 331.

Atilla Akdemir, *"Kırâat-Resmü'l-Mushaf İlişkisi",* **Kur'an ve Tefsir Araştırmaları: Kıraat İlmi ve Problemleri-IV,** 2002, s.126.

Attar, Ahmed Abdülgafur, **Mukaddimetü's-sıhah,** Beyrut, Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1990.

Aydüz, Davut, **Kur'ân'a Dair İncelemeler**, İstanbul, Işık Yayınları, 2000.

Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b.Musa el-Hanefi, **Umdetü'l-kari şerhi Sahihi'l-Buhari,** Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

A’zami, Muhammad Mustafa, **The history of the Qur’anic text: from revelation to compilation: a comparative study with the Old and New Testaments,** Leicester, UK Islamic Academy, 2003.

Babertî, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed, **er-Rudud ve’n-nukud şerhu Muhtasari İbni’l-Hacib,** dirase ve tahkik Seyfullah b. Salih b. Avn el-Ömeri, Riyad, Mektebetü’r-Rüşd, 2005.

Bağcı, H. Musa, **Hadis Tarihi ve Metodolojisi,** Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2012.

Bağdadî, Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed Temimi Abdülkahir, **el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkati'n-naciye minhum,** thk. Muhammed Zahid b. el-Hasan b. Ali Zahid el-Kevseri, y.y, 1948

……., **Usulü'd-din**, thk. Ahmed Şemsüddin, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

Bağdatlı, Mehmed Fehmi, **Tarih-i edebiyat-ı Arabiye,** İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1917.

……., **el-İnsaf fima yecibu i'tikaduhu ve la yecuzü'l-cehlu bihi**, Kahire, el-Mektebetü’l-Ezheriyye, 2000.

……., **el-İntisar li’l-Kur’an,** thk. Muhammed I’sam el-Kudât, Beyrut Dâru İbn Hazm, 2001.

……., **Temhidü'l-evail ve telhisü'd-delail,** thk. İmadüddin Ahmed Haydar, Beyrut, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiye, 1987.

Bakır, Abdülhâlik, “Basra”, **DİA,** c.V, s.109.

Baloğlu, Adnan Bülent, *“Mesâil”*, **DİA,** c.XXIX, s.264.

Balvâlî, Muhammed, **el-İhtiyar fî’l-kıraat ve’r-resmi ve’z-zabt,** Rabat, Vizaretü’l-Evkaf ve’ş-Şuuni’l-İslâmiyye, 1997.

Baş, Erdoğan, **Ahfeş ve Kıraatler,** İstanbul, Rağbet Yayınları, 2012.

Bâzmûl, Muhammed b. Ömer b. Salim, **el-Kıraat ve Eseruha fi’t-Tefsir ve’l-Ahkâm,** Riyad, Daru’l-Hicre, 1996.

Begavî, Ebu Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mesud, **Şerhü's-sünne**, thk. ve tlk. ve thrc. Şuayb el-Arnaut, Beyrut, el-Mektebü'l-İslâmî, 1983.

Bennâ, Ahmed b. Abdurrahman b. Muhammed Saati, **el-Fethü'r-rabbani li-tertibi Müsnedi'l-İmam Ahmed b. Hanbel eş-Şeyban: Bulûgü'l-emani esrari'l-fethi'l-rabbani,** Beyrut, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, t.y.

Bennânî, Abdurrahman b. Cadullah, **Hâşiyetü'l-allame el-Bennânî ala Şerhi Cem'i'l-cevami**, Kahire, Daru'l-Fikr, t.y.

Berrâkî, Hüseyin b. Seyyid Ahmed, **Tarihü'l-Kufe,** Beyrut, Dârü'l-Edva, 1987.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali, **el-Esma' ve's-sıfat,** tlk. Zahid el-Kevseri, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire, t.y.

……., **Menâkıbü'ş-şafii,** thk. es-Seyyid Ahmed Abbas Sakr, Kahire, Dârü't-Türas, 1971.

……., **Sünenü'l-Beyhakî,** thk. Muhammed Abdülkahir Ata, Mekke, Mektebetü Dâri'l-Bâz, 1994.

Beyzâvî, Ebû Saîd Nasırüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed, **Envarü't-tenzil ve esrarü't-te'vil,** Beyrut, Daru İhyai't-Turâs el-İslami, 1997.

……., **Misbahü'l-ervah fi usûli'd-din,** thk. ve tlk. Said Fudih, Amman, Darü'r-Razi, t.y.

Bilgiseven, Amiran Kurtkan, **Sosyal İlimler Metodolojisi**, İstanbul, Filiz Kitabevi, t.y.

Bilmen, Ömer Nasuhi, **Büyük Tefsir Tarihi ve (tabakatü'l-müfessirin),** İstanbul, Bilmen Yayınevi, 1973.

……., **Tefsir Tarihi: Usul-i Tefsir veya Mukaddime-i İlm-i Tefsir,** Ankara, Diyanet İşleri Reisliği, 1955.

Birışık, Abdülhamit, **Kırâat İlmi ve Tarihi,** Bursa, Emin Yayınları, 2004.

Blachere, Regis, **el-Kur'ân: nüzuluhu tedvinehu tercümetuhu ve te'siruhu,** trc. Rıza Saade, Beyrut, Dârü'l-Kitâbi'l-Lübnani, 1974.

……., **Introduction au Coran,** Paris, Besson-Chantemerle, 1959.

Buğa-Metu, Mustafa Dib-Muhyiddin Dib, **el-Vadıh fi Ulûmi'l-Kur'an,** Dımaşk, Daru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, **el-Câmiü's-Sahih**, thk. Mustafa Dib el-Buğa, Dımaşk, Dâru İbn Kesîr, 1993.

Bulut, Ali, *"Filolojik Tefsirle Rivâyet Tefsirinin Buluşma Noktası: Zeccâc'ın Meâni'l-Kur'an'ı",* **Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü,** 2009, s.317.

Bûtî, Muhammed Saîd Ramazan, **Min revaii'l-Kur'ân: teemmulati ilahiyye ve edebiyye fî kitâbillahi azze ve celle,** Dımaşk, Mektebetü'l-Farabi, 1970.

Ca'beri, Ebû İshak Burhaneddin İbrâhim b. Ömer b. İbrâhim b. Halil, **el-Cüz'ü'l-evvvel min Kenzü'l-meani fî şerhi hirzi'l-emani ve vechi't-tehami,** Rabat, Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslâmiyye, 1998.

Cahiz, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbub el-Kinani el-Leysi, **el-Beyân ve't-tebyin,** thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Kahire, Mektebetü'l-Hanci, 1998.

Carullah, Carullah Bigi Musa b. Fatıma Tatari Türkistani Kazani Musa, **Tarihü'l-Kur'an ve'l-mesahif,** Petersburg, Matbaatü'l-İslamiyye, 1905.

Cehşiyârî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdus b. Abdullah el-Kufi, **el-Vüzera ve'l-küttab,** tkd. Dr. Hüseyn ez-Zeyn, Beyrut, Daru'l-Fikr ve'l-Hadis, 1988.

Ceremî, İbrâhim Muhammed, **Mu'cemu ulumi'l-Kur'ân**, Dımaşk, Dârü'l-Kalem, 2001, "k-r-e maddesi".

Cerrahoğlu, İsmail, **Tefsir Usûlü,** Ankara Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 1983.

Cevâlikî, Ebû Mansur Mevhub b. Ahmed b. Muhammed el-Bağdadi, **el-Muarreb mine'l-kelami'l-a'cemi ala hurufi'l-mu'cem,** thk. Ahmed Muhammed Şakir, yy, 1966.

Cevdet Bey, **Tefsir usulü ve tarihi,** hazırlayan: Mustafa Özel, İstanbul, Kayıhan Yayınları, 2002.

Cevherî, Nasr İsmail b. Hammad el-Farabi, **es-Sıhah tacü'l-lüga ve sıhahi'l-Arabiyye**, thk.: Şihabüddin Ebû Amr, Beyrut, Dârü'l-Fikr, 1998.

Cezâirî, Tahir ed-Dımeşkî, **et-Tibyan li ba'di'l-mabâhis el-müteallika bi'l-Kur'an,** Beyrut, Şeriketü'l-Beşâir el-İslamiyye, 2005.

Cezâirî, Tahir ed-Dımeşkî, **Tevcihü'n-nazar ila usuli'l-eser,** thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Beyrut, el-Matbaatü'l-İslâmiyye, 1995.

Cuburî, Süheyla Yasin, **Aslü'l-hatti'l-Arabi ve tatavvuruhu hatta nihayeti'l-asri'l-Ümevi,** Bağdad, Câmiatu Bağdad, 1977.

Cündî, Ahmed Alemüddin, *"es-Sırâ' beyne'l-kurra ve'n-nühat I"*, **Mecelletü Mecmai'l-lügati'l-Arabiyye,** Kahire, 1974, sy.33, s.143.

……., *"es-Sırâ' beyne'l-kurra ve'n-nühat II"*, **Mecelletü Mecmai'l-lügati'l-Arabiyye,** Kahire, 1974, sy.34, s.73.

……., *"es-Sırâ' beyne'l-kurra ve'n-nühat III"*, **Mecelletü Mecmai'l-lügati'l-Arabiyye,** Kahire, 1975, s.35, s.128.

……., *"es-Sırâ' beyne'l-kurra ve'n-nühat IV"*, **Mecelletü Mecmai'l-lügati'l-Arabiyye,** Kahire, 1975, sy.36, s.206.

……., *"es-Sırâ' beyne'l-kurra ve'n-nühat V"*, **Mecelletü Mecmai'l-lügati'l-Arabiyye,** Kahire, 1976, sy.37, s.109.

……., *"es-Sırâ' beyne'l-kurra ve'n-nühat VI"*, **Mecelletü Mecmai'l-lügati'l-Arabiyye,** Kahire, 1976, sy.38, s.90-102.

……., *"es-Sırâ' beyne'l-kurra ve'n-nühat VII"*, **Mecelletü Mecmai'l-lügati'l-Arabiyye,** Kahire, 1977, sy.39, s.128.

Cürcânî, Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali, **et-Ta'rifat,** Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

……., **Hâşiyetü's-Seyyid alet-tasavvurat,** İstanbul, Dârü't-tıbâati'l-âmire, 1856.

……., **Şerhu'l-Mevakıf,** tsh. Muhammed Bedreddin Ebû Firas en-Na'sani, Kum, İntişarat-ı Şerif er-Radi, 1991.

……., **Tercüme-i Risâle-i velediyye li's-Seyyid,** trc. Nureddin Muhammed b. Seyyid Şerif b. Ali Cürcani, y.y, t.y.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf, **el-İrşad ila kavâtıi'l-edilleti fî usûli'l-i'tikad,** thk. Muhammed Yusuf Musa, Kahire, Mektebetü'l-Hanci, 1950.

Çağıl, Necdet, **İlahi Kelamın Tabiatı (sözden yazıya),** İstanbul, İnsan Yayınları, 2003.

Çakan, İsmail Lütfi, **Hadis Usulü,** İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1991.

Çetin, Abdurrahman, **Kıraatların Tefsire Etkisi: Kur'an'ın Farklı Yorumlanmasına Tesir Eden Kıraatlar,** İstanbul, Ensar Neşriyat, 2012.

……., **Kur'ân ilimleri ve Kur'ân-ı Kerim tarihi,** İstanbul, Ana Yayın, 2012.

……., **Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kırâatlar-Oryantalistlerin Görüşleri,** İstanbul, Ensar Neşriyat, 2010.

Dağ, Mehmet, **-İhticac Bağlamında- Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım,** İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011.

Dânî, Ebu Amr Osman b. Saîd, **Ahrufü's-seb'ati'l-Kur'ân,** thk. Abdülmüheymin Tahhan, Mekke, Dârü'l-Menara, 1997.

……., **Camiu'l-beyân fi'l-kırâatis-seb'i'l-meşhûra**, thk. Muhammed Kemal Atik, Ankara, Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.

……., **el-İdgamü'l-kebir fi'l-Kur'ân,** thk. Züheyr Gazi Zahid, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1993.

……., **el-Mûdih li-mezahibi'l-kurra ve ihtilafuhum fi'l-feth ve'l-imale,** thk. Fergali Seyyid Arabavi, Beyrut, Darü'l-Kütübi'l-İlmyye, 2010.

……., **el-Muhkem fî nakti'l-mesahif**, thk. İzzet Hasan, Dımaşk, Dârü'l-Fikr, 1986.

……., **el-Mukni fî ma'rifeti mersûmi mesâhifi ehli'l-emsar,** thk. Nevre bint. Hasen el-Hummeyd, Riyad, Dârü'r-Tedmüriyye, 2010.

……., **et-Teysir fi'l-kıraati's-seb'a,** tsh Otto Pretzl, Beyrut, Dârü'l-Kitabi'l-Arabî, 1984.

Dayf, Şevki, **el-Medarisü'n-nahviyye,** Kahire, Dârü'l-Maârif, t.y.

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsa, **Takvimü'l-edille fî usûli'l-fıkh,** thk. Halil Muhyiddin Meys, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

Dekdûsî, Şehabeddin Ahmed b. İbrahim Tunusi, **Neşrü'l-leali bi-şerhi Bed'i'l-emâli,** thk. Salahaddin el-Hımsi, y.y, 2007.

Dekkar, Abdülganî, **Mu'cemü'n-nahv**, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1986.

Demirayak-Bakırcı, Kenan-Selami, **Arap dili grameri tarihi: (başlangıçtan günümüze),** Erzurum, Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayını, 2001.

Demirci, Muhsin, **Kur'ân Tarihi**, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1997.

……., **Tefsir Usûlü,** İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1998.

Derveze, Muhammed İzzet b. Abdülhadi b. Derviş ,**el-Kuranü'l-mecid,** Beyrut, Menşurâtü'l-Kütübi'l-Asriyye, t.y.

Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed, **İthâfü fudalâi'l-beşer bi'l-kırâati'l-erbaate aşer**, Beyrut, Alemü'l-Kütüb, 1987.

Diraz, Muhammed Abdullah, **Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru,** trc. Salih Akdemir, y.y, Mim Yayınları, 1993.

……., **en-Nebeü'l-azim,** Kuveyt, Dârü'l-Kalem, t.s.

Durmuş, İsmail, *"Arap Dili Lehçeleri Açısından Kırâatlar",* **Kur'an ve Tefsir Araştırmaları: Kıraat İlmi ve Problemleri-IV,** 2002, s. 448.

Ebherî, Esirüddin, **Keşfü'l-hakâik fi tahriri'd-dekâik,** thk. Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul, Çantay Kitabevi, 2001.

Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistanî, **Kitâbü's-Sünen**, thk. Muhammed Avvame, Cidde, Dârü'l-Kıble li's-Sekâfeti İslâmiyye, 1998.

Ebu Hayyan, Esirüddin Muhammed b. Yusuf el-Ceyyânî el-Endülüsî, **el-Bahru'l-muhit,** thk. Sıtkı Muhammed Cemil, Beyrut, Dârü'l-Fikr, 1999.

Ebu Şâme, Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim, **el-Mürşidü'l-veciz,** haz. Tayyar Altıkulaç, Beyrut, Dâru Sadır, 1975.

……., **İbrazü'l-meâni min Hırzi'l-emâni**, Kahire, 1981.

Ebu Şehbe, Muhammed b. Muhammed, **Medhal li-diraseti'l-Kur'âni'l-kerim,** Kahire, Mektebetü's-Sünne, 1992.

Ebu Tâhir, Abdülkayyum b. Abdülgafur, **Safahat fi ulumi'l-Kıraat,** Mekke, Mektebetü'l-Emdadiyye, 1415.

Ebu Ubeyd, Kâsım b. Sellam el-Herevi el-Ezdi, **Fezailü'l-Kur'ân ve meâlimuhu ve âdâbuhu**, thk. Ahmed b. Abdülvehhab el-Hayyati, Rabat, Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslâmiyye, 1995.

……., **Garibü'l-hadis**, Haydarabad, Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmaniyye, 1964.

Ebu Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsenna, **Mecazü'l-Kur'an,** Kahire, Mektebetü'l-Hanci, t.y.

Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Nasr b. Muhammed b. Ahmed, **Büstânü'l-ârifîn ve tenbihü'l-gâfilîn,** y.y, Müessesetü'l-Kütüb es-Sekafiyye, 1993.

Ebü’l-Mekârim, Ali, **Usulü’t-Tefkir en-Nahvi,** Kahire, Darü Garib, 2007.

Ebü’l-Muin en-Nesefi, Meymun b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefi, **Matüridi akaidi: (Bahrü’l-kelam tercümesi),** trc. Ramazan Biçer, İstanbul, Gelenek Yayıncılık, 2010.

……., **Tabsıratu’l-edille fi usûli’d-din,** thk. Hüseyin Atay, Ankara, 1993.

……., **et-Temhid fî usûli'd-din,** thk. Abdülhay Muhammed Kabil, Kahire, Dârü's-Sekâfe, 1987.

Ebü'l-Ala el-Hemedânî, Hasen b. Ahmed b. Hasan, **Gâyetü'l-ihtisar fî kırâati'l-aşri eimmeti'l-emsar,** thk. Eşref Muhammed Fuad Talat, Cidde, Cemaatü'l-Hayriyye li't-Tahfizi’l-Kur’ani’l-Kerim, 1994.

Ebü'l-Fazl Râzî, Ebü'l-Fazl Abdurrahmân b. Ahmed b. Hasan b. Bündâr, **Meâni'l-ahrufi's-seb'a,** thk. Hasan Ziyâeddin Itr, Dımaşk, Beyrut, Dârü’n-Nevâdir, 2012.

Ebü'l-Fütuh, Muhammed Hüseyin, **İbn Haldun ve resmü'l-mushafi'l-Osmani,** Beyrut, Mektebetu Lübnan, Librairie du Liban, 1992.

Ebyârî, İbrâhim, **Tarihü'l-Kur'ân**, Kahire, Dârü'l-Kütübi'l-Mısri, 1991.

Efgânî, Saîd, **(fî) Usulü’n-Nahv,** y.y, Müdiriyyetü’l-Kütüb ve’l-Matbuâti’l-Camiiyye, 1994

……., **Min tarihi'n-nahv**, Beyrut, Dârü'l-Fikr, 1978.

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, **Hak dini Kur'an dili,** sdl. İsmail Karaçam, Emin Işık, İstanbul, Azim Dağıtım, t.y.

Emin, Ahmed, **Duha'l-İslâm,** Mektebetü’l-Üsra, 1998.

Emiroğlu, İbrahim, “Mantık”, İstanbul, **DİA,** 1989, c.XXVIII, s.27.

Enbârî, Ebü’l-Berekat Kemaleddin Abdurrahman b. Muhammed, **Nüzhetü'l-elibba fî tabakati'l-üdeba**, thk. İbrâhim Samerrai, Zerka, Mektebetü'l-Menar, 1985.

Erdemci, Cemalettin, *"Kelam İlminde Haberin Epistemolojik Değeri",* **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi,** 2006, cilt: VI, sayı: 1, s. 159.

Ergin, Mehmet Cevat, *"Arap Nahvinin Doğuşu",* **Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** 2005, cilt: VII, sayı: 2, s.117.

Eroğlu, Ali, **Kur'ân Tarihi ve Kur'ân İlimleri Üzerine**, Erzurum, Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınevi, 2002.

Ersöz, İsmet, **Kur'an Tarihi: Kur'an-ı Kerim'in İndirilişi ve Bugüne Gelişi,** İstanbul, Ravza Yayınları, 1996.

Es'ad, Abdülkerim Muhammed, **el-Vasit fi Tarihi'n-Nahvi'l-Arabi,** Riyad, Darü'ş-Şevaf, 1992.

Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevi, **Kitâbu Meani'l-kıraat,** thk. İd Mustafa Derviş, Avd b. Hamd Kavezi, y.y, Dârü'l-Maârif, 1991.

……., **Tehzibü'l-luga,** thk. Abdüsselam Muhammed Hasan, Kahire, ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1964.

F. Buhl, *"Kur'an Maddesi"*, **İslam Ansiklopedisi,** Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1960, c.VI, s.995.

Fakîhî, Cemaleddin Abdullah b. Ahmed b Ali, **Mücibü'n-nida ila şerhi Katri'n-neda,** thk. İbrahim Cemil Muhammed İbrahim, Demmâm, Mektebetü'l-Mütenebbi, 2007.

Fârâbî, Ebu Nasr Muallim-i Sani Muhammed b. Muhammed b. Tarhan, **el-Elfazü'l-musta'mele fi'l-mantık,** thk. Muhsin Mehdi, Beyrut, Dârü'l-Maşrık, 1986.

Fârisî, Ebû Ali Hasan b. Ahmed b. Abdülgaffar Ebû Ali, **el-Hucce li'l-kurrai's-seb'a,** thk. Muhammed Bedreddin Kahveci, Beşir Cuvicati, racea: Abdülazîz Rebah, Ahmed Yusuf ed-Dekkak, Beyrut, Dârü'l-Me'mun li't-Türas, 1984.

Fermâvî, Abdülhay Hüseyin, **Resmü'l-mushaf ve naktuhu,** Mekke, el-Mektebetü'l-Mekkiyye; Cidde, Daru Nuri'l-Mektebat, 2004.

Ferra, Ebu Zekeriyya Yahya b. Ziyad, **Meâni'l-Kur'an,** Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1983.

Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed, **el-Kamusü'l-muhit**, Mısır, Matbaatu Dârü'lm-Me'mûn, trc. Âsım Efendi, İstanbul, Cemal Efendi Matbaası, 1304.

Gazzalî Ebû Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed, **el-İktisad fi'l-İtikad,** Beyrut, Daru'l-Küteybe, 2003.

……., **Mi'yârü'l-ilm fî'l-mantık,** şrh. Ahmed Şemseddin, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

……., **el-Müstesfa min ilmi'l-usûl,** drs. ve thk. Hamza b. Züheyr Hafız, Cidde, eş-Şeriketü'l-Medineti'l-Münevvere li't-Tıbaa ve'n-Neşr, t.y.

Gelenbevî, Ebü'l-Feth İsmail b. Mustafa, **Burhan,** İstanbul, Dârü't-tıbâati'l-âmire, 1839.

Georges Tamer, **Mukaddimetü'terceme el-Arabiyye** (li Tarihil'l-Kur'an-Nöldeke), Heald Sheim, Daru'n-Neşr, 2000.

Goldziher, Ignaz, **Mezahibü't-tefsiri'l-İslâmî,** nşr. Abdülhalim Neccar, Kahire, Mektebetü'l-Hanci, 1955.

Görener, İbrahim, "*Tefsir Usûlü ve Kur'an İlimlerinin Tefsir Yöntemi Açısından Değerlendirilmesi",* **Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü,** 2009, s.227-240.

Görgün, Hilal, *"Nöldeke, Theodor"* **DİA,** c.XXXIII, s.217.

Görgün, Tahsin, **İlahi Sözün Gücü: Varlık ve Bilgi Kaynağı Olarak Kur'an,** İstanbul, Gelenek Yayıncılık, 2003.

Görmez, Mehmet, **Sünnet Ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu,** Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 1997.

Gülle, Sıtkı, **Açıklamalı Örnekleriyle Tecvid İlmi,** Editör: Mehmet Dalkılıç, İstanbul, Huzur Yayın Dağıtım, 2005.

Güneş, Arif, **Kur'ân-ı Kerim'in okunmasında harf-kıraat-yazı kavramı ve ilişkileri,** (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 1992.

……., **Kur'ân-ı Kerimin Ortaya Çıkış Süreci,** Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, 2000.

Hâkim, Ebu Abdullah İbnü'l-Beyyi Muhammed en-Nisâbûrî, **el-Müstedrek ale's-Sahihayn,** Haydarabad, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1915.

Halebi, Ebü'l-Ferec Nureddin Ali b. İbrâhim b. Ahmed, **İnsânü'l-uyûn fi sîreti'l-emîni'l-me'mûn = es-Sîretü'l-Halebiyye,** Dımaşk, Beyrut, Dârü'n-Nevâdir, 2013.

Hamdan, Ekrem Ali, *"Kütübü'l-İhticac ve's-Sıra' beyne'l-kurra ve'n-nühat"*, **Mecelletü'l-Camia el-İslamiyye,** 2006, c.XIV, sayı:2, s.110.

Hamevî, Ahmed b. Ömer b. Muhammed b. Ebi'r-Rida, **el-Kavaid ve'l-işarat fî usuli'l-kıraa,** thk. Abdülkerim b. Muhammed Bekkar, Dımaşk, Dârü'l-Kalem, 1986.

Hamidullah, Muhammed, **Kur'an-ı Kerim Tarihi: Özellikleri, Tedvini, Türkçe ve Batı Dillerine Yapılan Tercümeleri,** trc. Salih Tuğ, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1993.

……., **Hazreti Peygamber'in Altı Orjinal Diplomatik Mektubu ve Arap Yazısının Temeline Giriş,** trc. Mehmet Yazgan, İstanbul, Beyan Yayınları, 1990.

……., **Kur'an-ı Kerim Tarihi: Bir Deneme,** çev. Mehmet Sait Mutlu, İstanbul, Yağmur Yayınevi, 1965.

Hamidullah-Yaşaroğlu, Muhammed-Macit, **Kur'an-ı Kerim Tarihi,** trc. Mehmet Sait Mutlu, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı, 1991

Hansu, Hüseyin, **Mütevatir haber: bilgi değeri ve İslam düşüncesindeki yeri,** Bilge Adamlar Yayınları, 2008.

Hasan Hüsni Efendi, **Tenvirü'l-Burhan,** İstanbul, Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1890.

Hassânî, Hulud bint. Talal, **Metainü'l-lügaviyyin ve'n-nahviyyin fi'l-Kırââti's-Seb'a,** Suud, y.y, t.y.

Hassun, Halil Bünyan, **en-Nahviyyun ve'l-Kur'an,** Amman, Mektebetü'r-Risâleti'l-Hadise, 2002.

Hatib el-Bağdadi, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit, **Tarihu Medineti's-Selam,** Daru'l-Garb el-İslami, 2001.

……., **el-Câmi' li-ahlâki'r-ravi ve âdâbü's-sami',** thk. Tahhan Mahmûd, Riyad, Mektebetü'l-Maârif, 1983.

……., **Târîhu Bağdad ev Medîneti's-selam,** Medine, el-Mektebetü's-Selefiyye, t.y.

Heysemî, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman, **Mecmaü'z-zevaid ve menbaü'l-fevaid,** Beyrut Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1967.

Hindî, Ali b. Abdülmelik, **Kenzü'l-Ummal fi Süneni'l-Akvâli ve'l-Efâl,** nşr. Bekrî Hayyân, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1979.

Hûî, Ayetullah Ebü'l-Kâsım b. Ali Ekber b. Haşim Musevi, **el-Beyân fî tefsiri'l-Kur'ân: el-medhal ve fatihe'l-kitâb**, Beyrut, Dârü'z-Zehra, 1992.

Hulvânî, Muhammed Hayr, **el-Mufassal fî tarihi'n-nahvi'l-Arab,** Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1979.

Humeydî, Ebu Bekr Abdullah b. Zübeyr b. İsa, **Müsned,** thk. Habibürrahman A'zamî, Beyruti Âlemü'l-Kütüb, 1962.

Itr, Hasan Ziyaeddin, **Ahrufü's-seb'a ve menziletü'l-kıraa minha,** Beyrut, Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1988.

İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubi Nemeri, **İstizkar,** thk. Abdülmu'ti Emin Kal'aci, Beyrut, Dâru Kuteybe, 1993.

İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed el-Kurtubi, **el-İkdü'l-ferid,** Kahire, Lecnetü't-Telif ve't-Terceme, t.y.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşki, **Reddü'l-muhtar ale'd-Dürri'l-muhtar: şerhu Tenviri'l-ebsar,** thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

İbn Aşur, Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunusî, **et-Tahrir vet'-tenvir,** Tunus, Daru Sahnun, 1997.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib el-Endelüsi, **el-Muharrerü'l-veciz fî tefsiri'l-kitâbi'l-aziz,** thk. Abdüsselam Abdüssafi Muhammed, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

……., **Mukaddimetan fî ulumi'l-Kur'an: ve huma mukaddimetu Kitâbü'l-mebani ve mukaddimetu İbn Atiyye,** Kahire, Mektebetü'l-Hanci, 1954.

İbn Bâziş, Ebû Cafer Ahmed b. Ali b. Ahmed el-Ensârî, **el-İkna' fi'l-kırâati's-seb'a,** thk. Abdülmecid Katamış, Mekke, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1983.

İbn Bedran, Abdülkadir Dimeşki, **el-Medhal ila mezhebi'l-imamAhmed b. Hanbel,** thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 1981

İbn Berhan el-Bağdadi, Ebü'l-Feth b. Burhan Ahmed b. Ali, **el-Vüsul ile'l-usul,** thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid, Riyad Dârü'l-Maârif, 1983.

İbn Cezeri, Ebü'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Muhammed, **Gayetü'n-nihaye fî tabakati'l-kurra= Gayetü'n-Nihaye fi esmai ricali'l- kıraat uli'r-rivaye ve'd-diraye**,neşr. Gotthelf Bergstraesser; feharis Otto Pretzl, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982.

……., **en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr**, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.

……., Muhammed b. Muhammed, **Müncidü'l-mukriîn ve mürşidü't-tâlibîn**, Suud, Darü'l-Âlemi'l-Fevâid, 1998.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman b. Cinni el-Mevsıli, **el-Hasais,** thk. Muhammed Ali en-Neccâr, y.y, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.

……., **el-Muhteseb: fî tebyini vücuhi şevazi'l-kıraa ve'l-izahi anha,** thk. Ali en-Necdi Nasıf, Abdülhalim en-Neccâr, Abdülfettah İsmail Şibli, Kahire, el-Meclisü'l-A'la li'ş-Şuuni'l-İslâmiyye, 1994.

İbn Ebu Asım, Ebu Bekr İbnü'n-Nebil Ahmed b. Amr b. Dahhak, **el-Âhâd ve'l-mesânî,** thk. Basim Faysal Ahmed Cevabire, Riyad, Dârü'r-Râye, 1991.

İbn Ebû Davud, Ebû Bekr Abdullah b. Süleyman b. el-Eş'as Sicistani, **Kitâbü'l-mesahif,** thk. Muhibbüddin Abdüssübhan vâiz, Beyrut, Daru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2002.

İbn Ebu Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris, **el-Cerh ve't-ta'dil**, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.

İbn Ebu Meryem, Ebû Abdullah Nasr b. Ali b.Muhammed eş-Şirazî, **el-Mûdah fî vücuhi'l-kıraa ve ilelihâ,** thk. Ömer Hamdân Kübeysi, Cidde, y.y, 1993.

İbn Ebu Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim, **el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdîs ve'l-asar,** haz. Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut, Dârü't-Tac, 1989.

İbn Ebu'l-İz, Sadreddin Ali b. Ali, **Şerhu't-Tahaviyye fi'l-Akide es-Selefiyye,** thk. Ahmed Muhammed Şakir, Riyad, Mektebetü'r-Riyad el-Hadise, t.y.

İbn Ebu'l-İz, **Şerhu akideti't-Tahaviyye,** thk. Ahmed Şakir, Kuveyt, Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslâmiyye, 1998.

İbn Ebu'l-Hadid, Ebû Hamid İzzeddin Abdülhamid b. Hibetullah**, Şerhü'l-ayati'l-beyyinat,** thk. Muhtâr Cebli, Beyrut, Dâru Sadır, 1996.

İbn Ekfânî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. İbrâhim, **İrşadü'l-kasıd ila esne'l-makasıd,** ed. Jan Justus Witkam, Leiden, Ter Lugt Pers, 1989.

İbn Enbârî, Ebû Bekr b. Beşşar Muhammed b. Kâsım b. Muhammed, **el-İğrab ve Lümeu'l-Edille,** thk.Said Efgani, y.y, Matbaatü'l-Camia es-Suriyye, 1957.

……., **İzahü'l-vakf ve'l-ibtida fi kitabillah azze ve celle,** thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan, Dımaşk, Matbuatu Mecmai'l-Lugati'l-Arabiyye, 1971.

……., **Kitâbü'l-ezdad,** thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Sayda, el-Mektebetü'l-Asriyye, 1987.

İbn Esir, Ebü's-Saadat Mecdüddin Mübarek b. Muhammed, **Câmiü'l-usul min ehâdîsi'r-Resul**, thk. Abdülkadir Arnaut, Beyrut, Dârü'l-Fikr, 1970.

……., **en-Nihaye fî garibi'l-hadis ve'l-eser,** thk. Tahir Ahmed Zavi, Mahmûd Muhammed Tanahi, Kahire, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963.

İbn Faris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Faris b. Zekeriyyâ, **Mu'cemu mekayisi'l-luga,** thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Beyrut, Dârü'l-Cil, t.y.

……., **es-Sahibi fi fıkhi'l-luga ve süneni'l-Arab fi kelamiha,** Kahire, el-Mektebetü's-Selefiyye, 1910.

İbn Galbun, Ebü'l-Hasan Tahir b. Abdülmün'im b. Ubeydullah, **et-Tezkira fi'l-kıraati's-seman,** Eymen Rüşdi Süveyd, Cidde, Dârü'l-Garbi'l-Arabi, 1991.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed b. Hacer el-Askalânî, **Fethü'l-bârî bi şerhi Sahihi'l-Buhârî,** thr. Muhibbüddin el-Hatib, Beyrut, Dârü'l-Ma'rife, 1960.

……., **el-İsabe fî temyizi's-sahabe,** dirase ve tahkik Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.

……., **Tehzibü't-tehzib,** Beyrut, Dâru Sadır, 1907.

İbn Haldun, Ebu Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed, **el-Mukaddime,** thk. Abdüsselam Şeddadi, Dârülbeyzâ, Beytü'l-Fünun ve'l-Ulum ve'l-Adab, 2005.

İbn Haleveyh, Ebu Abdullah Hüseyin b. Ahmed b. Haleveyh, **İ'rabu selasine sure mine'l-Kur'âni'l-Kerim = et-Tarıkıyyat= et-Tarıkıyye ve İ'rabu ayat mine'l-Kur'an,** Kahire, Dâru İbn Zeydun, 1941.

İbn Hatîb, Muhammed Muhammed Abdüllatif, **el-Furkan,** Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.

İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahiri, **Cevamiü's-sireti'n-nebeviyye,** Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

……., **el-İhkam fî usuli'l-ahkâm,** thk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut, Dârü'l-Âfâk el-Cedide, t.y.

……., **el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehva ve'n-nihal,** thk. Muhammed İbrâhim Nasır, Abdurrahman Umeyre, Beyrut, Daru'l-Cîl, 1996.

İbn Hişam en-Nahvî, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf en-Nahvi, **Şerhu Şüzuri'z-zeheb fî marifeti kelami'l-Arab,** Kahire, Câmiatü'l-Ezher, 1936.

İbn Hişam, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik, **es-Siretü'n-nebeviyye,** thk. Mustafa es-Sakka, İbrâhim el-Ebyari, Abdülhafız Şelebi, y.y, t.y.

İbn Kâsıh, Ebü'l-Beka Nurüddin b. Osman b. Muhammed el-Uzri, **Kurretü'l-ayn fi'l-feth ve'l-imale ve beyne'l-lafzayn,** thk. İbrâhim b. Muhammed el-Cermi, Amman, Dâru Ammar, 2005.

……; **Şerhu telhisi'l-fevaid ve takribü'l-mütebaid ala akileti etrabü'l-kasaid,** tlk. Abdülfettah Kadi, Kahire, Mustafa el-Babi el-Halebi, t.y.

İbn Kesir, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer, **el-Bidâye ve'n-nihaye,** Beyrut, Mektebetü'l-Maârif, 1981.

……., **Fezailü'l-Kur'ân,** Beyrut, Dârü'l-Ma'rife, 1987.

……., **Tefsirü'l-Kur'ani'l-azim,** thk. Sami b. Muhammed Selame, Riyad, Dâru Tayyibe li'-Tevzi' ve'n-Neşr, 1999.

……., **es-Siretü'n-nebeviyye,** thk. Mustafa Abdülvahid, Beyrut, Dârü'l-Ma'rife, 1976.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, **Te'vilu müşkili'l-Kur'ân**, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr, Kahire, Dârü't-Türas, 1973.

……., **Uyunü'l-ahbar,** Beyrut, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, t.y.

İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî, **Lisanü'l-Arab,** Beyrut, Dâru Sadır, t.y.

İbn Melek, İbn Firişte İzzeddin Abdüllatif b. Abdilaziz Rumi, **Şerhu Menari'l-envar,** Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.

İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Yakub, **Tecaribü'l-ümem,** y.y, Matbaatü'ş-Şeriketi't-Temeddün, 1915.

İbn Mücahid, Ebû Bekr Ahmed b. Musa b. el-Abbas et-Temîmî, **es-Seb'a fi'l-kıraa,** thk. Şevki Dayf, Kahire, Dârü'l-Maârif, 1980.

İbn Müflih, **Kitâbü'l-furu',** thk, Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 2003.

İbn Müneyyir, Ahmed b. Muhammed el-Mansur, **el-İntisaf mine'l-Keşşaf (Keşşaf Tefsiri Zeyli),** Riyad, Mektebetü'l-Abikan, 1998.

İbn Neccar, Ahmed b. Abdülaziz b. Ali, **Şerhu'l-Kevkebü'l-münir,** thk. Muhammed Zühayli vd, Mekke CamiatüÜmmi'l-Kura, 2004.

İbn Nedim, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak, **Fihrist,** thk. Muhammed Rıza Teceddüd, y.y, t.y.

İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zühri, **et-Tabakatü'l-kübra,** Beyrut, Dâru Sadır, t.y.

İbn Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ Şehrezûrî, **Ulumü'l-hadis = Mukaddimetu İbni's-Salâh**,thk. Nureddin Itr, Dımaşk, Dârü'l-Fikr, 2008.

İbn Sübkî, Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübki Abdülvehhab b. Ali b. Abdülkafi b. Ali, **Cem'u'l-cevâmi' fi ilmi usûli'l-fıkh,** tlk. Abdulmünim Halil İbrahim, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

……., **Men'ü'l-mevani' an Cem'i'l-cevami',** thk**.** Saîd b. Ali Muhammed Humeyri, Beyrut, Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1999.

İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe b. Abide Nemeri, **Tarihü'l-Medîneti'l-Münevvere: ahbarü'l-Medineti'l-Münevvere**, thk. Fehim Muhammed Şeltut, Cidde, Dârü'l-İsfahani, 1973.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, **er-Red ale'l-mantıkiyyin,** yay. haz. Refîk el-Acem, Beyrut, Dârü'l-Fikri'l-Lübnani, 1993.

……., **Mecmu Fetavâ Şeyhilislam Ahmed b. Teymiyye,** Suudiyye, Mücemma' Melik Fahd, 2004.

İbn Ziya el-Mekkî, Ebü'l-Beka Bahaeddin Muhammed b. Ahmed, **Târîhu Mekkete'l-Müşerrefe ve'l-Mescidi'l-Haram ve'l-Medîneti'ş-şerife ve'l-kabri'ş-şerif,** thk. Ala İbrâhim Ezheri, Emin Nasr Ezheri, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

İbn Furek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Furek el-Ensârî, **Makalati'ş-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari,** Kahire, Mektebetü's-Sekafe, 2005.

İcî, Adududdin Abdurrahman b. Ahmed v.d, **Şerhu'l-Adud ale Muhtasar el-münteha el-usûli,** Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

……., **Kitâbü'l-Mevakıf,** şrh. Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali Cürcânî, thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut, Dârü'l-Cil, 1997.

……., **Şerhu Muhtasari'l-Münteha,** Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

İsfahânî, Ebü's-Sena Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed, **Beyânü'l-muhtasar şerhi muhtasarı İbni'l-Hacib,** thk. Muhammed Mazhar Beka, Mekke, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1986.

İzmirli, İsmail Hakkı, **Tarih-i Kur'an,** İstanbul, Böre Yayınevi, 1956.

İzzeddin İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim, **el-Kamil fi't-tarih**, thk. Ebu'll-Fidâ Abdullah el-Kâdî, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.

……., **Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe,** thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdülmevcud, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.

Jeffery, Arthur, **Mukaddimetan fî ulumi'l-Kur'an: ve huma mukaddimetu Kitâbü'l-mebani ve mukaddimetu İbn Atiyye,** Kahire, Mektebetü'l-Hanci, 1954.

……., **The Foreign Vocabulary of The Qur'an**, trc. Dr. Feridun AY, y.y, Tus İntişârât, 1953.

……., **Mukaddimetü (Kitâbü'l-mesahif),** Leiden, E. J. Brill, 1937.

Kabe, Abdülhalim b. Muhammed el-Hadi, **el-Kırââtü'l-Kur'aniyye,** Beyrut, Darü'l-Garbi'l-İslamî, 1999.

Kadduri, Ganim Hamed, **Resmü'l-mushaf: dirase lugaviyye tarihiyye,** Bağdad, el-Lecnetü'l-Vataniyye, 1982.

Kadı Abdülcebbar, Ebü'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed, **el-Mugni fî ebvabi't-tevhid ve'l-adl,** thk. Mahmud Muhammed Kasım, müracaa İbrâhim Medkur, y.y, t.y.

……., **el-Muhit bi't-teklif,** Ömer es-Seyyid Azmi, Kahire, eş-Şeriketü'l-Mısriyye, t.y.

……., **Şerhü'l-usûli'l-hamse,** tlk. Ahmed Ebû Haşim, Kahire, Mektebetu Vehbe, 1996.

Kâdî, Abdülfettah, **el-Büdüru'z-zahira fi'l- kırâati'l aşerati'l-mütevâtira**, Beyrut, Dârü'l-Kitab el-Arabî, 1981.

Kalkaşendi, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Ali b. Ahmed, **Subhü'l-a'şa fî sınaati'l-inşa,** şrh. ve tahkik Muhammed Hüseyin Şemseddin, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.

Kara, İsmail, **Bir Felsefe Dili Kurmak,** İstanbul, Dergâh Yayınları, 2001.

Karaçam, İsmail, **Kırâat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri ve Mütevatir Kırâatların Yorum Farklarına Etkisi**, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1996.

……., **Kur'ân-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri,** İstanbul, Şamil Yayınevi, 1980.

……., **Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzulü ve Kırâatı**, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1995.

Karadavut, Ahmet, *"Arap Dilinde Lahn'in Doğuşu",* **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** 1997, sayı: 7, s.236.

Karâfî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim, **Nefaisü'l-usul fî şerhi'l-Mahsul,** thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz, Mekke, Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1995.

Kâsımî, Cemaleddin Muhammed b. Muhammed Saîd Cemaleddin, **Kavaidü't-tahdis min fünuni mustalahi'l-hadis,** thk. Muhammed Behce Baytar, Dımaşk, Mektebü'n-Neşri'l-Arabi, 1925.

……., **Mehasinü't-te'vil**, tsh. Muhammed Fuad Abdülbaki, Beyrut, Dârü'l-Fikr, 1978.

Kastallânî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed, **Letâifü'l-işârât li-fünuni'l-kırâat,** thk. es-Seyyid Osman, Kahire, Vizaretü'l-Evkaf, 1972.

Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, **Keşfü'z-zünun an esami'u'l-kütüb ve'l- fünun**, haz. M. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge, Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı, 1971.

Kayapınar, Durmuş Ali, *"Me'âni'l- Kur'ân ile İ'râbü'l-Kur'ân'ların Karşılaştırılması",* **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** 1991, sayı: 4, s.109.

Keskin, Halife, **İslam düşüncesinde bilgi teorisi**, İstanbul, Beyan Yayınları, 1997.

Keskioğlu, Osman, **Kur'an Tarihi ve Kur'an Hakkında Ansiklopedik Bilgiler,** İstanbul, Nebioğlu Yayınevi, 1953.

……., **Nüzulünden İtibaren Kur'an-ı Kerim Bilgileri: (Ulum-ı Kur'an),** Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 1989.

Kettânî, Ebu Abdullah Muhammed b. Cafer b. İdris **Nazmü'l-mütenasir mine'l-hadisi'l-mütevatir**, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

Kevserî, Muhammed Zahid, **Makâlâtü'l-Kevserî,** Kahire, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2009.

Kıftî, Ebü'l-Hasan Cemaleddin Ali b. Yusuf b. İbrâhim, **İnbahü'r-ruvât ala enbahi'n-nühat,** thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Kahire, Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1986.

Köksal, A. Cüneyd, **Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi,** İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008.

Köksal-Dönmez, A. Cüneyd-İbrahim Kâfi, *"Usûl-İ Fıkıh"*, **DİA,** c.XXXXII, s.201.

Köprülü, Mehmed Fuad, **Edebiyat Araştırmaları,** İstanbul, Ötüken Neşriyat, 1989.

Kurtûbî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, **el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân,** Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1985.

Kutbüddin er-Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed et-Tahtânî, **Tahrirü'l-kavâ'idi'l-mantıkiyye fî şerhi'r-Risâleti'ş-şemsiyye,** Mısır, Matbaatü Mustafa el-Babî ve Evlâdüh, 1948.

Kutluer, İlhan, "Mebde", **DİA,** c.XXVIII, s.210.

Kürdî, Muhammed Tahir b. Abdülkadir b. Mahmûd Mekki, **et-Tarihü'l-kavim li Mekke ve beytillah el-kerim,** Beyrut, Dar Hadar, 2000.

……., **Tarihü'l-Kur'an ve garaibu resmuhu ve hükmuhu**, Kahire, Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evladuhu, 1953.

Leknevî, Abdülali Muhammed b. Nizameddin Muhammed Sehalevi el-Ensârî, **Fevatihü'r-rahamut bi-şerhi Müsellemi's-sübut,** tsh. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

Lugavî, Abdülvahid b. Ali el-Halebi el-Lugavi Ebü't-Tayyib, **Meratibü'n-nahviyyin,** thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Kahire, Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1955.

Mahmûd, Mahmûd Hüseyni, **el-Medresetü'l-Bağdadiyye fî tarihi'n-nahvi'l-Arabi,** Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1986.

Mahzûmî, Mehdî, **fi'n-Nahvi'l-Arabî,** Beyrut, Daru'r-Raid el Arabi, 1986

……., **Medresetü'l-Kufe ve menhecuha fî diraseti'l-luga ve'n-nahv,** Beyrut, Dârü'r-Raidi'l-Arabi, 1986.

Makdisî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, **Ahsenü't-tekasim fî ma'rifeti'l-ekalim,** nşr. M. J. de Goeje, TIP Leiden, E. J. Brill, 1906.

Maşalı, Mehmet Emin, **Kur'ân'ın metin yapısı: Mushaf tarihi ve imlası,** Ankara, Avrasya Yayıncılık, 2004.

Matrûdî, Abdurrahman b. İbrahim, **el-Ahrufü'l-Kur'aniyye es-Seb'a,** Riyad, Âlemü'l-Kütüb, 1991.

Matüridi, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, **Kitâbü't-tevhid,** yay. haz. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2003.

Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib, **en-Nüket ve'l-uyun tefsiri'l-Maverdi,** tlk. es-Seyyid b. Abdülmaksud b. Abdürrahim, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.

Mehdevî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ammar el-Mukri en-Nahvi, **Beyanü's-sebebi'l-mucib li-ihtilafi'l-kıraat ve kesreti't-turuk ve'r-rivayat,** şrh. ve thk. Ahmed b. Faris es-Sellum, Beyrut, Daru İbn Hazm, 2006.

……., **Şerhü'l-hidaye,** thk. Hazim Saîd Haydar, Riyad, Mektebetü'r-Rüşd, 1995.

Mekkî, Ebû Muhammed b. Hammus b. Muhammed Mekkî b. Ebû Talib, **el-İbane an meani'l-kıraa,** thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan, Dımaşk, Dârü'l-Me'mun li't-Türas, 1979.

……., **el-Keşf an vücuhi'l-kırââti's-seb'i ve ilelihâ ve hucecihâ**, thk. Muhyiddin Ramazan, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1984.

Mekrem, Abdulâl Salim, **el-Kelimât el-İslamiyye fi'l-Hakli'l-Kurânî,** Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 1996.

……., **el-Kıraatü'l-Kur'âniyye ve eseruha fi'd-dirasati'n-nahviyye**, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1996.

Mennau'l-Kattan, **Mebahis fi Ulumi'l-Kur'an,** Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 1998.

……., **Nüzulü'l-Kur'an ale seb'ati ahruf,** Kahire, Mektebetü vehbe, t.y.

Merdâvî, Ebü'l-Hasan Alaeddin Ali b. Süleyman b. Ahmed, **et-Tahbir şerhu't-Tahrir fî usûli'l-fıkhi'l-Hanbeli,** drs. ve thk. Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrin, Riyad, Mektebetü'r-Rüşd, 2000.

Mergînânî, Burhanüddin (Burhanü'ş-şeria) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilaziz Buharî, **el-Muhitü'l-Burhani fî'l-fıkhi'n-Nu'mani,** thk. ve tlk. Ahmed İzzu İnaye ed-Dımaşki, Beyrut, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 2003.

Merzuk, Muhammed Abdülazîz, **el-Mushafü'ş-Şerif,** Kahire, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1975.

Mezînî, Abdülaziz b. Süleyman b.İbrahim, **Mebahis fî İlmi'l-Kırâât,** Riyad, Dârü Künûz el-İşbiliyya, 2011.

Molla Hüsrev, Hüsrev Mehmed Efendi, **Mir'atü'l-usûl şerh-i mirkati'l-vüsul,** Dersaâdet, Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1310.

Muhammed Hıdır, Huseyn, **Nakdu kitab "fi'ş-Şi'r el-Cahili"**, Kahire, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, t.y.

Muhammed Hüseyin, Ali es-Sağir, **el-Müsteşrikûn ve'd-Dirâsât el-Kur'aniyye,** Beyrut, Daru'l-Müerrah el Arabî, 1999.

Muhammed Leknevî, Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed, **Zaferü'l-emani fî muhtasari'l-Cürcani,** thk. Takıyyüddin Nedvi, y.y, Merkezu Cum'ati'l-Macid, 1995.

Muhammed Zürkânî, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdülbaki b. Yusuf, **Şerhu Muvatta el-İmam Malik,** thk. Taha Abdürrauf Sad, Kahire, Mektebetü's-Sekafe ed-Diniyye, 2003.

Muhammed, Ahmed Sa'd, **et-Tevcihü'l-belagi li'l-kırââti'l-Kur'aniyye**, Kahire, Mektebetü'l-Âdâb, 2000.

Muhammedî, Ebü'l-Fazl Mir, **Buhus fî tarihi'l-Kur'ân ve ulumuhu,** Beyrut, Dârü't-Taaruf, 1980.

Muhaymed, Yasin Casim, *"Telhinü'n-Nahviyyin li'l-Kurra"*, y.y, Müessesetü'r-Reyyan li't-Tıbaa ve'n-Neşr ve't-Tevzi', 2005.

Muhaysin, Muhammed Salim, **el-Kırâât ve eseruha fî ulumi'l-Arabiyye,** Kahire, Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1984.

……., **el-Muktebes mine'l-lehecati'l-Arabiyye ve'l-Kur'âniyye,** Kahire, Dâru Muhaysin, 2003.

……., **el-Müstenir fî tahrici'l-kıraati'l-mütevatire min haysi'l-luga - el-i'rab - et-tefsir,** Beyrut, Dârü'l-Cil, 1989.

……., **fî Rihabi'l-Kur'ani'l-Kerim,** y.y, 1989.

……., **Tarihü'l-Kur'ani'l-Kerim,** İskenderiye, Müessesetu Şebabi'l-Câmia, t.y.

Mutiî, Muhammed Bahit el-Hanefi, **el-Kelimatü'l-hisan fi'l-hurufi's-seb'a ve cemü'l-Kur'an,** el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1323.

Müberred, Ebü'l-Abbas Muhammed b. Yezid b. Abdülekber el-Ezdi, **el-Kamil [fi'l-edeb],** thk. Muhammed Ahmed Dali, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1997.

……., **Kitâbü'l-fazıl ve'l-mefzul,** thk. Abdülazîz Abdülazîz el-Meymeni. Kahire, Darü'l-Kütüb el-Mısriyye, 1995.

……., **el-Muktedab,** thk. Muhammed Abdülhalik Azime, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, t.y.

Mülhim, Ahmed Salim, **Feyzü'r-rahman fî'l-ahkâmi'l-fıkhiyyeti'l-hassa bi'l-Kur'an,** Amman, Dârü'n-Nefâis, 2001.

Müneccid, Selahaddin, **Dirasat fî tarihi'l-hatti'l-Arabi,** Beyrut, Dârü'l-Kitâbi'l-Cedid, 1972.

Müslim, Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyri en-Nisabûri, **el-Câmiü's-Sahih**, şrh. Muhiddin en-Nevevî, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 1999.

Mütercim Âsım Efendi, **el-Okyanûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît,** y.y, İstanbul, 1305.

Nasır b. Ali, Aiz Hasan Şeyh, **Akidetu ehli's-sünne ve'l-cemaa fi's-sahabeti'l-kiram**, Riyad, Mektebetü'r-Rüşd, 1995.

Nassar, Hüseyin, **el-Mu'cemü'l-Arabi neş'etuhu ve tatavvuruhu,** Kahire, Dâru Mısr, t.y.

Nehhas, Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail, **İrabü'l-Kur'an,** İ'tena bih: eş-Şeyh Halid Ali, Beyrut, Dâru'l-Meârif, 2008.

Nemnegani, İsmail Mahdum b. eş-Şeyh Satı Ahund, **Tarihü'l-Mushaf el-Osmani fî Taşkent,** y.y, t.y.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb, **Sünenü'n-Nesâî**, haz. Abdülfettah Ebû Gudde, Beyrut, Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1988.

Nesefî, Ebü'l-Berekat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, **el-Menar[ü'l-envar],** İstanbul, el-Matbaatü'l-Mirkat, t.y.

……., **el-İ'timâd fi'l-i'tikâd,** Kahire, Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2012.

Neşşar, Ebû Hafs Siraceddin Ömer b. Kâsım b. Muhammed, **el-Büdûrü'z-zâhire fi'l-kırââti'l-aşri'l-mütevâtire,** thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdülmevcud, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 2000.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Muri, **Sahihi Müslim bi-şerhi'n-Nevevi=el-Minhac fi şerhi Sahihi Müslim b. Haccac,** Beyrut, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1972.

Nöldeke, Theodor, **Tarihü Kur'an,** trc. George Tamer, Heald Sheim, Daru'n-Neşr, 2000.

Nuredddin Itr, **Muhadarat fi Ulum'i-Kur'an,** Dimeşk, Matbaatu'd-Davudiyye, 1988.

Nüveyrî, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali, **Şerhu Tayyibeti'n-neşr fi'l-kıraati'l-aşr,** thk. Mecdî Muhammed Surur Sa'd Baslum, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Okumuş, Mesut ve öte, **Tefsir el kitabı,** edt. Mehmet Akif Koç, Ankara, Grafiker Yayınları, 2012.

Öge, Sinan, **İlahi kelamın yapısı,** İstanbul, İnsan Yayınları, 2008.

Öğmüş, Harun, *"Yedi Harf Meselesi"*, **İslâm Araştırmaları Dergisi,** 2010, sayı: 24, s. 1-23.

Özbalıkçı, M. Reşit, *"Sibeveyhi"*, **DİA,** c.XXXVII, s.130

Özel, Ahmed, *"Asıl",* **DİA,** c.III, s.473.

Özsoy, Ömer, **Kur'ân'ın Metinleşme Tarihi,** Ankara, İlahiyat, 2002.

Öztürk, Mustafa, *"Kur'an Kıraatlerinin Tarihsel Serencamına Genel Bir Bakış"*, **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** 2003, cilt: III, sayı: 1, s. 201-224

Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin, **Usûlü'd-din,** thk. Hans Peter Linss, Kahire, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963.

Racihî, Abduh, **el-Lehecât el-Arabiyye fi'l-Kırââti'l-Kur'aniyye,** İskenderiyye, Dâru'l-Ma'rife, 1996.

Rafiî, Mustafa Sadık, **İ'cazü'l-Kur'ân ve'l-belagatü'n-nebeviyye**, Beyrut, Darü'l-Kitabi'l-Arabi, 1973.

Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal, **Muhadaratü'l-üdeba ve muhaveretü'ş-şuara ve'l-bulega,** Beyrut, Dârü'l-Mektebeti'l-Hayat, t.y.

……., **Müfredatu elfazi'l-Kur'ân,** thk. Safvan Adnan Davudi, Dımaşk, Dârü'l-Kalem, Beyrut, Dârü'ş-Şamiyye, 2002.

Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin, **el-Mahsul fî ilmi usuli'l-fıkh**, Taha Cabir Feyyaz Alvani, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1992.

……., **Lübabü'l-İşarat ve't-tenbihat,** thk. Ahmed Hicâzî es-Sekka, Kahire, Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1986.

……., **Mefatihü'l-gayb,** Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

……., **el-Mesailü'l-hamsun fî usûli'd-din,** thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkā, Kahire, el-Mektebü's-Sekafi li'n-**Neşr,** 1989.

Sabbağ, Muhammed, **Lemehât fi Ulumi'l-Kur'an,** Beyrut, el-Mektebü'l-İslamî, 1990.

Sabir Hasan, Muhammed Ebû Süleyman, **Edvaü'l-beyân fî tarihi'l-Kur'an,** Riyad, Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2000.

Sâbûnî, Ebû Muhammed Nuruddin Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr, **Kitab el-Bidaye mine'l-Kifaye fi'l-Hidâye fi usuli'd-din,** thk. Fethullah Huleyf, Kahire, Daru'l-Meârif, 1969.

Saçaklızâde, Mehmed b. Ebubekir Mar'aşî Mehmed Efendi, **Tertibü'l-ulûm,** thk. Muhammed b. İsmail es-Seyyid Ahmed, Beyrut, Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1988.

Sadrüşşeria, Ubeydullah b. Mes'ud b. Mahmûd el-Buharî el-Mahbûbî, **et-Tavzih ale't-Tenkih,** Kahire, el-Matbaatü'l-Hayriyye, t.y.

Safedî, Ebü's-Safa Selahaddin Halil b. Aybek b. Abdullah, **el-Vâfî bi'l-vefeyat,** i'tina Hellmut Ritter, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1962.

Sağâni, **Selase kütüb fi'l-ezdad** (zeylinde), yay. haz. August Haffner, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1913.

Saîd b. Mansur, Ebu Osman Saîd b. Mansur b. Şu'be el-Horosânî, **Sünen,** thk. Habibürrahman A'zamî, Bombay, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982.

Saîd Lebib, **Cem'ü's-savti'l-evvel li'l-Kur'ân= el-Mushafü'l-mürettel**, Kahire, Dârü'l-Maârif, 1978.

Saîd, Abdülazîz b. Abdurrahman, **İbn Kudame ve âsâruhü'l-usûliyye**, Riyad, Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1987.

Salim, Abdülaziz, **Edva ala mushafi Osmân b. Affan ve rihletuhu şarken ve garben,** İskenderiye, Müessesetu Şebabi'l-Câmia, 1991.

San'anî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmam, **Musannef**, thk. Habiburrahman A'zami, Beyrut, el-Meclisü'l-İlmi, 1983.

Saruhan-Özdemirci, Şadi Can-Ata, **Bilim Felsefe Ve Metodoloji: Araştırmada Yöntem Problemi,** İstanbul, Alkım Yayınevi, 2005.

Sefer, Abdülazîz Ali, **el-İmale ve't-tefahim fî'l-kırâati'l-Kur'aniyye hatte'l-karni'r-rabi' el-hicri: dirase maa tahkiku Kitâbü'l-istikmal li-İbn Galbun,** thk. Abdülazîz Ali Sefer, Kuveyt, et-Türasü'l-Arabi, 2001.

Sehavî, Ebü'l-Hasan Alemüddin Ali b. Muhammed b. Abdüssamed, **Cemalü'l-Kurra ve Kemalü'l-İkra,** thk. Abdülkerim Zübeydi, Beyrut, Dârü'l-Belaga, 1993.

Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr Temîmî Mervezî, **Kavâtıü'l-edille fi'l-usûl,** thk. Abdullah b. Hafız b. Ahmed, y.y, 1998.

Semerkandî, Ebü'l-Kâsım İshak b. Muhammed b. İsmail Hakim, **es-Sevadü'l-a'zam fi'l-kelam,** Matbaa-i Cemâl, t.y.

Semin Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm, **ed-Dürrü'l-mesun fî ulumi'l-kitâbi'l-meknun,** thk. Ahmed Muhammed Harrat, Dımaşk, Dârü'l-Kalem, 1991.

Senedî, Ebu Tahir Abdülkayyum Abdülgafur, **Cem'u'l-Kur'an fi Ahdi'l-Hulefâi'r-Râşdîn,** Medine, Mücemmaü'l-Melik Fehd li-Tıbaati'l-Mushafi'ş-Şerif, t.y.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, **Usûlü's-Serahsî**, thk. Ebü'l-Vefa Efgani, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

Sıddik Hasan Han, Ebü't-Tayyib Muhammed el-Kannevci, **Ebcedü'l-ulûm,** Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978.

Sibeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber el-Harisi, **Kitâbu Sibeveyh,** thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Kahire, Mektebetü'l-Hanci, 1988.

Sirafî, Ebû Saîd Hasan b. Abdullah el-Merzübani, **Ahbârü'n-nahviyyini'l-Basriyyin ve meratibuhum,** thk. Taha Muhammed ez-Zeyni, Muhammed Abdülmün'im Hafaci, y.y, Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa Elbani, el-Halebi ve Evladüh, 1955.

Sofuoğlu, Mehmet, **Tefsire Giriş,** İstanbul, Çağrı Yayınları, 1981.

Subhi Salih, **Mebahis fi Ulumi'l-Kur'an,** İstanbul, Dersaadet, t.y.

Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman, **ed-Dürrü'l-mensur fi't-tefsiri'l-me'sur,** Beyrut, Dârü'l-Fikr, 1983.

……., **el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an,** Beyrut, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.

……., **el-İktirah fî ilmi usuli'n-nahv,** thk. Ahmed Subhi Furat, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1975

……., **el-Mühezzeb fima vakaa fi'l-Kur'ân mine'l-Muarreb,** şrh. Semîr Hüseyin Halebi, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.

……., **el-Müzhir fî ulumi'l-luga ve envaiha,** thk. Muhammed Ahmed Cadelmevla Bek, Ali Muhammed Bicavi, Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Kahire, Dâru't-Türas, t.y.

……., **Savnü'l Mantık ve'l-kelam an fenni'l-mantık ve'l-kelam,** y.y, Darü's-Sadr, t.y.

……., **Şerhu'l-Kevkebü's-Sati,** Kahire, Mektebetü'l-İman, 2000.

……., **Tedribü'r-ravi fî şerhi Takribi'n-Nevevi,** thk. Ebu Kuteybe Nazar Muhammed el-Farabî, Riyad, Mektebetü'l-Kevser, **1995**.

……., **Tenvirü'l-havalik şerhu ala Muvatta'i Malik; İs'afü'l-mübetta' bi-ricali'l-Muvatta',** Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.

Sübkî, Ebü'l-Hasan Takıyyüddin Ali b. Abdilkafi b. Ali, **el-İbhac fî şerhi'l-Minhac ala Minhaci'l-vüsul ila ilmi'l-usûl,** thk. Şa'ban Muhammed İsmail, Kahire, Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1981.

Şa'rânî, Ebu Abdurrahman Abdülvehhab b. Ahmed. Ali el-Mısrî, **el-Yevakit ve'l-cevahir fi beyani akaidi'l-ekabir**, Kahire, el-Matbaatü'l-Ezheriyye, t.y, 1307.

Şahin, Abdüssabur, **Eserü'l-kırae fi'l-esvat ve'n-nahvü'l-Arabi Ebû Amr b. el-A'lai,** Kahire, Mektebetü'l-Hanci, 1987.

……., **Tarihü'l-Kur'ân**, Kahire, Dâru Nahdatî, 2006.

Şatır, Muhammed Ahmed, **el-Mucez fi Neş'eti'n-Nahv,** Kahire, Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 1983.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim, **el-Milel ve'n-nihal,** thk. Emir Ali vd. Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1993.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim, **Nihayetü'l-ikdam fî ilmi'l-kelam,** London, y.y, 1934.

Şelebî, Abdülfettah İsmail, *"er-Rivaye ve'l-Kıyas beyne'l-Kurrâi ve'n-Nuhât"*, **Mecelletü'l-Bahsi'l-İlmi ve't-Turâs el İslamî,** Mekke, 1979, c.II, s.86.

……., *"el-İhticac li'l-Kırâât; Bevâisüh ve tetavvuruh ve usulühve simâruh"*, **Mecelletü'l-Bahsi'l-İlmî ve't-türasi'l-İslamî,** 1981, sy.4, s.87.

……., **Ebû Ali el-Farisi,** Cidde, Dârü'l-MatbÛâti'l-Hâdise, 1989.

……., **el-İmâle fi'l-Kırâât ve'l-Lehecât el-Arabiyye,** Beyrut, Daru ve Mektebetü'l-Hilal, 2008.

……., **Resmü'l-mushafi'l-Osmani ve evhami'l-müsteşrikin fî kıraati'l-Kur'ani'l-Kerim devafiuha ve defuha**, Cidde, Dârü'ş-Şürûk, 1983.

Şen, Ziya, **Kur'ân'ın Metinleşme Süreci,** yay. haz. Hüseyin Kader, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2007.

……., **Şianın Kıraatlere ve Kur'an Tarihine Bakışı,** İstanbul, Düşün Yayıncılık, 2012.

Şerefeddin, **Tarih-i Kur'an-ı Kerim,** İstanbul, Maarif Kütübhanesi, 1332.

Şerif, Ahmed İbrâhim, **Mekke ve'l-Medîne fi'l-cahiliyye ve ahdü'r-Resul,** Kahire, Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1985.

Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlani, **İrşadü'l-fuhûl ila tahkiki'l-hak min ilmi'l-usûl,** Riyad, Dârü'l-Fazile, 2000.

Şükrî, Ahmed vd, **Mukaddimât fî İlmi'l-Kırâât,** Amman, Dârü Ammar, 2001.

Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, **Camiu'l-beyan fi Tevili'l-Kur'an,** Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

……., **Tarihü't-taberi: tarihü'r-rusül ve'l-müluk.**,thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Kahire, Dârü'l-Maârif, t.y.

Taha Hüseyin, **fi'l-Edebi'l-câhilî,** Kahire, Matbaatü Fârûk, 1933.

Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selamet el-Ezdî, **Müşkilü'l-âsâr,** Beyrut, Dâru Sadır, t.y.

……., **Şerhu Müşkili'l-asar,** thk. Şuayb el-Arnaut, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1994.

Tantâvî, Muhammed, **et-Tefsirü'l-vasit li'l-Kur'ani'l-Kerim,** Kahire, Dârü'l-Maârif, 1992.

……., **Neş'etü'n-nahv ve tarihu eşheri'n-nühat,** y.y, Dârü'l-Menar, 1991.

Tarzî, Fuad Hanna, **Fî usuli'l-lugati'n-nahv,** Beyrut, Mektebetu Lübnan [Librairie du Liban], 2005.

Taş, Kemaleddin, **Sosyal Bilim Paradigmaları Açısından Sosyolojik Metodoloji,** İstanbul, Rağbet Yayınları, 2011.

Taşköprüzâde, Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi, **Miftahü's-saade ve misbahü's-siyade fî mevzûâti'l-ulûm**, thk. Kamil Bekri, Abdülvehhab Ebü'n-Nur, Kâhire, Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse, 1968.

Teftazânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah, **Metnu Tenkihü'l-usûl fi ilmi'l-usûl,** y.y, t.y.

……., **Şerhü'l-akaidi'n-Nesefiyye,** thk. Muhammed Adnan Derviş, y.y, t.y.

……., **Şerhu't-Telvih ale't-Tavzih,** Mısır, Mektebetü Sabih, t.y.

……., **Tehzibü'l-mantık ve'l-kelam,** tlk. Abdülkadir Kürdi, Kahire, Matbaatü's-Saade, 1912.

Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki el-Hanefi, **Mevsuatu keşşafı ıstılahati'l-fünun ve'l-ulum,** ed. Refîk el-Acem, thk. Ali Dahruc, çev.ler Corc Zeynati, Abdullah Halidi, Beyrut, Mektebetu Lübnan [Librairie du Liban], 1996.

Temel, Nihat, *"Kıraat ve Tecvid İlmine Ait Eserlerin Sistematiği",* **Kur'an ve Tefsir Araştırmaları: Kıraat İlmi ve Problemleri-IV [İlmi toplantı, İstanbul, 2001],** 2002, c.IV, s.261.

……., **Kırâat ve Tecvid Istılahları**, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1997.

Tetik, Necati, *"Kırâat Eğitiminin Dünü, Bugünü, Yarını ve Kıraat Eğitiminde Meslekler"*, **Kur'an ve Tefsir Araştırmaları: Kıraat İlmi ve Problemleri-IV,** 2002, s. 154.

……., **Başlangıçtan IX. Asra Kadar Kırâat İlminin Talimi,** İstanbul, İşaret Yayınları, 1990.

Tingârî, Salih Mahcub Muhammed, *"Mevkıfü'n-Nühât mine'l-Kırâât",* **Mecelletü'd-Dirâsât el-Lügaviyye ve'l-Edebiyye,** y.y, 2009, sayı:1, s.92.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemi, **Sünenü't-Tirmizi**, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Kahire, Mustafa el-Babi el-Halebi, 1937.

Tûfî, Ebü'r-Rebi' Necmeddin Süleyman b. Abdülkavi, **Şerhu muhtasari'r-ravza,** thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türki, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1987.

Tunç, Cihat, *"Kelam İlminde Niçin Kesin Bilgiye İhtiyaç Vardır?",* **Bilimname, Düşünce Platformu,** 2003/2, cilt: I, sayı: 2, s. 153.

Tûsî, Ebû Cafer Nasirüddin Muhammed b. Muhammed b. Hasan, **Tecridü'l-mantık,** Beyrut, Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1988.

Tüccar, Zülfikar, *"Dahîl"*, **DİA,** c.VIII, s.412.

Ukberî, Ebü'l-Beka Muhibbüddin Abdullah b. Hüseyin b.Abdullah **et-Tibyan fî i'rabi'l-Kur'ân,** y.y, Beytü'l-Efkar ed-Devliyye, t.y.

Urcun, Muhammed Sadık İbrahim, **Osman b. Affan,** Cidde, Dârü's-Suudiyye, 1981.

Ünal, Mehmet, *"Bir Kıraat Terimi Olarak Hüccetin Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi",* **İslami Araştırmalar,** Ankara, 2004, s.74.

……., *"Kıraat Kriterleri Bağlamında Kıraatlerin Tevatürü Meselesi ve Şia' nın Buna Bakışı",* **Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi,** 2011, c.VIII, sayı: 3, s.89.

……., **Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü**, Ankara, Fecr Yayınları, 2005.

Vâfî, Abdülvahid, **el-Lehecatü'l-Arabiyye: buhus ve dirasat,** cem'a ve i'dad: Servet Abdüssemi, Kahire, Mecmaü'l-Lugati'l-Arabiyye, 2004.

Vâkıdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vakıd el-Eslem, **Kitâbü'r-ridde maa nebze min futuhi'l-Irak,** thk. Yahyâ Ceburi, Beyrut, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1990.

Watt, W. Montgomery, **Kur'an'a giriş**, çev. Süleyman Kalkan, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2006.

Ya'kubî, İbn Vazıh Ahmed b. İshak b. Ca'fer, **Tarih-i Ya'kubi,** Ya'kubi Leiden: E. J. Brill, 1883.

Yafiî, Afifüddin Abdullah b. Es'ad b. Ali el-Yemani, **Mir'atü'l-cenan ve ibretü'l-yakzan fî ma'rifeti havadisi'z-zaman,** Beyrut, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Yakut, Ebû Abdullah Şehabeddin Yakut b. Abdullah el-Hamevi, **Mu'cemü'l-üdebâ,** Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, t.y.

Yasirî, Ali Müzhir Muhammed, **el-Fikrü'n-nahvi inde'l-Arab: Usûlühü ve menâhicuhu,** Beyrut, ed-Dârü'l-Arabiyye li'l-Mevsuat, 2003.

Yıldırım, Suat, **Kur'ân-ı Kerîm ve Kur'ân İlimlerine Giriş**, İstanbul, Ensar Neşriyat, 1983.

Yiğit, İsmail, *"Mevali"*, **DİA,** c.V, s.424.

Yüksel, Ali Osman, **İbn Cezeri ve Tayyibetü'n-Neşr,** İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1996.

Zahid, Züheyr Gazi, *"en-Nahviyyün ve'l-Kırââti'l-Kur'aniyye"*, **Mecelletü Edebi'l-Müstensıra,** Bağdad, 1987, sayı:15, s.114.

Zarzur, Adnan, **Ulûmü'l-Kur'an ve icazuhu ve tarihu tevsikıhi,** Amman, Daru'l-A'lam, 2005.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, **Tâcü'l-Arûs,** thk. Ali eş-Şirî, Beyrut, Dârü'l-Fikr, 1994.

Zeccac, Ebu İshak İbrahim b. es-Serî, **Meâni'l-Kur'an ve irabuhu,** thk. Abdülcelil Abduh Şelebî, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1988.

Zeccacî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. İshak, **Mecalisü'l-ulema**, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Kuveyt, Matbatü Hukumeti Kuveyt, 1984.

Zehebî, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, **Ma'rifetü'l-kurrai'l-kibar ale't-tabakat ve'l-a'sar,** thk. Tayyar Altıkulaç, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1995.

……., **Tarihü'l-İslâm ve vefeyatü'l-meşahir ve'l-a'lâm: 301-350 h,** thk. Beşşar Avvad Ma'ruf, Beyrut, Darü'l-Garbi'l-İslami, 2003.

……., **Mizanü'l-i'tidal fî nakdi'r-rical,** thk: Ali Muhammed Muavvad, Adil Ahmed Abdülmevcut, Abdülfettah Ebû Sünne, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.

……., **Siyeru a'lâmi'n-nübelâ,** thk. Şuayb el-Arnaut, Me'mun Sagarci, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1985.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, **el-Keşşaf an hakaiki't-tenzil ve uyunü'l-ekavil fî vücuhi't-te'vil= el-Keşşaf an hakaikı gavamizi't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fî vücuhi't-te'vili,** Beyrut, Dârü'l-Ma'rife, t.y.

……., **Esâsü'l-Belağa,** thk. Muhammed Basil Uyunüssüd, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Zencânî, Ebû Abdullah, **Tarihü'l-Kur'ân,** Beyrut, Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1969.

Zerhûnî, Muhammed Fadîl b. Fâtımî Şübeyhî, **el-Fecrü's-sâtı' ale's-Sahihi'l-câmi' (Şerhu Magribi Maliki ala Sahihi'l-Buhari),** dirase ve tahkik ve ta'lik Abdülfettah ez-Zinîfî, Riyad, Mektebetü'r-Rüşd, 2009.

Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah, **el-Bahrü'l-muhit fî usûli'l-fıkh,** haz. Abdülkadir Abdullah Ani, Kuveyt, Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslamiyye, 1992.

……., **el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an,** thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, Beyrut, Darü'l-Marife, t.y.

Zeydan, Abdülkerim, **Fıkıh Usulü,** trc. Ruhi Özcan, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1993.

Zeydan Corci, Corci b. Habib, **Tarihü't-temeddünni'l-İslâmî,** Kahire, Dârü'l-Hilâl, 1958.

Ziriklî, Hayreddin, **el-A'lâm: kamusu teracim [li-eşheri'r-rical ve'n-nisa],** Beyrut, y.y, 1970.

Zuhayli, Vehbe b. Mustafa, **et-Tefsiru'l-münir fi'l-kide ve'ş-şeia ve'l-menhec,** Dimeşk, Daru'l-Fikr, 1991.

……., **el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhu**, Dımaşk, Dârü'l-Fikr, 1997.

Zübeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan b. Ubeydullah, **Tabakatü'n-nahviyyin ve'l-lugaviyyin**, Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Kahire, Dârü'l-Maârif, 1984.

Zürkânî, Muhammed Abdülazim, **Menahilü'l-irfan fi Ulumi'l-Kur'an,** Kahire, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, t.y.