

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

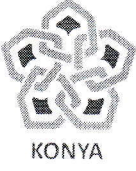
**ŞÂZ KIRAATLER VE  
TEFSİRE ETKİSİ**

**İRFAN ÇAKICI**

**DOKTORA TEZİ**

**DANIŞMAN  
Yrd. Doç. Dr. ALİ ÖGE**

**KONYA – 2016**



KONYA

T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



SOSYAL BİLİMLER  
ENSTİTUSU

**DOKTORA TEZİ KABUL FORMU**

Öğrencinin	Adı Soyadı	İrfan ÇAKICI
	Numarası	118106013001
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / Tefsir
	Programı	Doktora
	Tez Danışmanı	Yrd. Doç. Dr. Ali ÖGE
	Tezin Adı	Şâz Kıraatler ve Tefsire Etkisi

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan *Şâz Kıraatler ve Tefsire Etkisi* başlıklı bu çalışma 11/03/2016 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği / oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Yrd. Doç. Dr.	Ali ÖGE	
2	Prof. Dr.	Seyit BAHÇIVAN	
3	Prof. Dr.	Muhittin OKUMUŞLAR	
4	Prof. Dr.	Yavuz FIRAT	
5	Yrd. Doç. Dr.	Duran Ali YILDIRIM	



T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



### Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	İrfan ÇAKICI		
	Numarası	118106013001		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / Tefsir		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
Tezin Adı	Şâz Kıraatler ve Tefsire Etkisi			

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

İrfan ÇAKICI

## ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	İrfan ÇAKICI		
	Numarası	118106013001		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / Tefsir		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tez Danışmanı	Yrd. Doç. Dr. Ali ÖGE		
Tezin Adı	Şâz Kıraatler ve Tefsire Etkisi			

Kıraatler Kur'ân'ın temel unsurlarından biridir. Bu yönüyle Kur'an ne kadar değerli görülmüşse, O'ndan bir cüz olan kıraatlerde o nispette değerli görülmüştür. Ümmet nezdinde bu denli önem arz eden kıraatler temelde sahih ve şâz kıraat diye iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısım ile ilgili geçmişten bu güne çok sayıda makale, tez ve müstakil eser yazılmışken, şâz kıraat ise daha sınırlı seviyede telif faaliyetine konu olmuştur. Diğer taraftan şâz kıraat, sahih kıraate nispetle çok daha geniş bir boyutta tartışılmıştır. Kıraat ilminde böyle bir durumun yaşanmasında; sahih kıraatin tevâtüre sahip olması, şâz kıraatinse âhâd haber seviyesinde kalması temel rol oynamıştır. Bu temel fark sahih kıraatin mutlak kabulüne, şâz kıraatinse belli şartlara bağlı olarak ve sınırlı seviyede kabulü gibi bir sonucu ortaya çıkarmıştır.

Çalışmamız bir giriş ve dört ana bölümden oluşmuştur. Birinci bölümde Kur'ân ve kıraat gibi temel kavramlar, kıraatlerin tarihçesi ve ahru-i seb'a üzerinde durulmuştur. İkinci bölümde sahih kıraatlerin genel özelliklerine, kıraatlerin hikmet ve faydalarına, kıraat tasniflerine, sahih kıraatlerin tefsirle ilişkisi ve buna dair örneklere yer verilmiştir.

Üçüncü bölüm şâz kıraatlerin tüm detayıyla ele alındığı bölümdür. Burada şâz kavramı, âlimlerin şâz kıraat tanımlamaları, şâz kıraatlerin tarihi gelişimi, imam ve râvîler, şâz kıraat fıkıh ilişkisi, şâz kıraatlerle amel meselesi gibi konuyla ilgili gündeme gelebilecek birçok konu ele alınmış ve bunlarla ilgili değerlendirmelerde bulunulmuştur.

Dördüncü bölümde ise şâz kıraatlerin tefsire etkisi üzerinde durulmuştur. Burada önce konuyla ilgili genel bir malumata yer verilmiş sonra da dilbilimsel tefsir, rivayet ve dirayet tefsirleri bağlamında şâz kıraat örneklerine yer verilmiştir. Yeri geldikçe diğer tefsirlere de atıfta bulunulmuştur. Bu itibarla müfessirlerin şâz kıraatlerden hangi yönüyle istifade ettikleri, şâz kıraatler hakkındaki değerlendirmeleri gibi konulara yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Kıraat, Sahih, Şâz, Tefsir

## ABSTRACT

Author's	Name and Surname	İrfan ÇAKICI		
	Student Number	118106013001		
	Department	Basic Islamic Sciences / Qur'anic Recitation		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)	X	
	Supervisor	Yrd. Doç. Dr. Ali ÖGE		
Title of the Thesis / Dissertation	Non-canonical Readings of The Qur'an and their Effect on Quranic Exegesis			

Readings of the Qur'an are one of the key elements. Therefore, the readings are seen as valuable as the Qur'an itself since they are regarded as a part of the Qur'an. The readings, that are regarded as such important by the ummah, consist of two types: authentic readings and non-canonical (shadhdhah) readings. The first kind has been subject of a large number of papers, theses and academic books, while the second kind has been subject to a limited level of academic activity. On the other hand, non-canonical readings have been subject to wider scope of discussion. This situation occurred because authentic readings have the level of perpetuation (tawatur), while the chain of transmission of non-canonical readings remained in a much lower level (âhâd). This fundamental difference resulted in the absolute acceptance of the authentic readings and the limited level acceptance of non-canonic readings depending on certain conditions met.

Our study consisted of an introduction, three main parts. Basic concepts such as Qur'an and readings of the Qur'an, the history of readings and the 'seven letters' (ahruf al-sab'a) are dealt with in the first part. In the second part, we deal with general characteristics of the authentic readings, meaning and benefits of the readings, classification of the readings, relationship of authentic readings with quranic exegesis and some examples of this relation.

The third part is the part that deals with all the details of the non-canonical readings. Here we dealt with the concept of non-canonical (shâdhdh), scholars definitions, historical development of non-canonical readings, imams and narrators, the relationship of non-canonical readings with Islamic law, acting according to non-canonical readings and other issues that come up about the topic and made assessments about them.

The fourth section focuses on the impact of non-canonical readings on the interpretation of the Qur'an. Here we have first given a general knowledge on the subject and then mentioned examples of nan-canonical reading from different commentaries that are based on linguistic interpretation, narration and interpretation. When necessary, reference is made also to other commentaries. Hence this part is devoted to issues such as the ways in which the Qur'anic commentators benefited from the non-canonical readings and their views about them.

**Keywords:** Qur'an, Readings, Sahih, Non-canonical, Quranic Commentary

## İÇİNDEKİLER

ÖZET .....	i
ABSTRACT.....	ii
İÇİNDEKİLER .....	iii
ÖNSÖZ .....	ix
KISALTMALAR.....	xi

## GİRİŞ

I. KONU.....	1
II. AMAÇ VE ÖNEM.....	3
III. YÖNTEM .....	4
IV. KONUYLA İLGİLİ ÇALIŞMALAR.....	5

## BİRİNCİ BÖLÜM KAVRAMSAL ÇERÇEVE

I. KUR'AN VE KIRAAT KAVRAMLARININ ANALİZİ.....	8
A. Kur'an Kavramının Analizi.....	8
1. Sözlük Anlamı .....	8
2. İstilah Anlamı .....	10
B. Kıraat Kavramının Analizi .....	11
1. Sözlük Anlamı .....	11
2. İstilah Anlamı .....	12
C. Kur'an ve Kıraat Kavramları Arasındaki İlişki .....	15
1. Kur'an ve Kıraatin Ortak Yönleri .....	15
2. Farklı Yönleri .....	16
Değerlendirme .....	18
II. KIRAATLERİN OLUŞUM SÜRECİ VE GELİŞİMİ.....	19
A. Kıraatlerin Oluşum Süreci.....	19
1. Ahruf-i Seb'a Öncesi Kıraat.....	19
2. Ahruf-i Seb'a Öncesi Mevcut Şartlar .....	22
3. Kıraatlerin Oluşumuna Dolaylı Olarak Zemin Hazırlayan Gerekçeler .....	23
3.1. Kur'an'a Dayanan Gerekçeler .....	23
3.2. İnsan Faktörüne Bağlı Gerekçeler .....	24
3.3. Kur'an Metninin Yapısal Özelliğine Bağlı Gerekçeler .....	25
4. Kıraatlerin Oluşumuna Doğrudan Zemin Hazırlayan Gerekçeler.....	27
4.1. Ahruf-i Seb'a Kavramının Anlamı .....	28
4.2. Ahruf-i Seb'a Hadisleri ve Tahlili .....	29
4.2.1. Hz. Peygamber'in Kıraatte Kolaylığı Talep Etmesi.....	31
4.2.2. Kıraat İhtilaflarına Karşı Hz. Peygamber ve Sahâbenin Tavrı....	32
4.2.3. Kıraat Farklılığında Verilen Ruhsatın Sınırı .....	34
4.2.4. Kıraatte Ayrılık Çıkarma ve Tartışmanın Yasaklanması .....	36
4.3. Ahruf-i Seb'a' ile İlgili Görüşler .....	38
4.3.1. Yedi Arap Kabilesinin Dili Olması .....	38
4.3.2. Aynı Anlama Gelen Farklı Lafızlar Olması Görüşü .....	39
4.3.3. Çokluk İfade Ettiği Şeklindeki Görüş .....	40

4.3.4. Yedi Vecih Olduğu Şeklindeki Görüş .....	41
Değerlendirme .....	43
B. Kıraatlerin Gelişim Süreci .....	46
1. Kur'an'ın Çoğaltıldığı Dönem Öncesi .....	46
2. Kur'an'ın Çoğaltıldığı Dönem ve Sonrası .....	51
3. Telif Dönemi Sonrası Kıraatin Gelişim Süreci .....	56

## İKİNCİ BÖLÜM

### KIRAATLERE GENEL BAKIŞ

I. KIRAATLERİN TASNİFİNDE BELİRLENEN İLKELER .....	60
A. Sahih Kıraatlerle İlgili Belirlenen İlkelerin Değerlendirilmesi .....	65
1. Sahih Kıraatin, Bir Vecihle de Olsa Arap Diline Uygun Olması .....	65
2. Kıraatin, Çoğaltılan Nüshalardan Birinin Hattına Uygun Olması .....	68
3. Kıraatin Sahih Bir Senetle Hz. Peygamber'e Ulaşması .....	69
II. GENEL KABUL GÖREN KIRAAT TASNİFİ .....	72
A. Sahih Kıraatler .....	74
1. Mütevâtir Kıraat .....	74
2. Meşhûr Kıraat .....	75
B. Şâz Kıraat .....	77
III. KIRAATLERİN HİKMET VE FAYDALARI .....	77
A. Hz. Peygamber'in Duasının Karşılık Bulması .....	78
B. Kur'an'ın Lahn ve Hatadan Korunması .....	78
C. Kur'an Lafızlarının Tahrif ve Tağyirden Korunması .....	79
D. Kur'an'ın Okunmasının İnsanlara Kolaylaştırılması .....	80
E. Kur'an İ'câzının Teyid Edilmesi .....	80
F. Kur'an'ın Diğer Kitaplara Olan Üstünlüğünü Ortaya Koyması .....	81
G. Kur'an'ın Anlamına Zenginlik Katması .....	81
IV. TEFSİRLE İLİŞKİSİ BAKIMINDAN KIRAATLER .....	82
A. Tefsire Etkisi Bakımından Sahih Kıraatler .....	84
1. Manaya Etki Eden Kıraat Farklılıkları .....	86
1.1. Kıraat Farklılıklarının Kur'an'ın Anlaşılmasına Etkisi .....	86
1.2. Kıraat Mana İlişkisine Genel Bir Bakış .....	89
1.2.1. Hadisler Ekseninde Konuya Bakış .....	89
1.2.1. Kıraat Ulemâsının Konuya Bakışı .....	91
1.2.3. Tefsir Ulemâsının Konuya Bakışı .....	92
2. Manayla İlişkisi Olmayan Kıraat Farklılıkları .....	96
2.1. Med (المد) .....	97
2.2. Sıla (الصلة) .....	99
2.3. İdğam (الادغام) .....	100
2.4. İbdal (الابطال) .....	101
2.5. Tefhîm (التفخيم) .....	102
2.6. Terkîk (الترقيق) .....	103
2.7. Nakil (النقل) .....	104
2.8. Sekte (السكت) .....	105
2.9. Lehçe Farklılıkları .....	107
3. Kıraat Farklılıklarının Âyetlere Kazandırdığı Anlamlar .....	109
3.1. Fonetik Etkiler .....	109

3.1.1. Âyetlerin Anlamına Zenginlik Kazandırması .....	109
3.1.1.1. Âyetlerin Anlamına Açıklık Kazandırması .....	111
3.1.1.2. Âyetlerin Anlamına Genişlik Kazandırması.....	116
3.1.1.3. Âyetlerin Anlamına Çeşitlilik Kazandırması .....	120
3.2. Âyetlerdeki Kapalı Yönleri Açıklığa Kavuşturması .....	124
3.3. Âyetlerdeki Mücmel İfadeleri Açıklığa Kavuşturması .....	127
3.4. Âyetlerdeki Âmm Lafızların Tahsis Edilmesi.....	130
3.5. Âyetlerdeki Mutlak Lafızların Takyîd Edilmesi .....	136
B. Değerlendirme .....	141

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM ŞÂZ KIRAATLER

I. MAHİYETİ İTİBARIYLA ŞÂZ KIRAATLER.....	147
A. Şâz Kavramı .....	147
1. Sözlük Anlamı.....	147
2. İstilah Anlamı .....	148
3. Âlimlerin Şâz Tanımı .....	149
3.1. Taberî'nin Şâz Tanımı .....	149
3.2. İbn Mücâhid'in Şâz Tanımı .....	150
3.3. İbn Cinnî'nin Şâz Tanımı .....	152
3.4. Sehavî ve İbnü's-Salâh'ın Şâz Tanımları .....	153
3.5. İbnü'l-Cezerî'nin Şâz Tanımı .....	154
3.6. Süyûtî'nin Şâz Tanımı .....	156
4. Yapılan Tanımların Analizi.....	158
B. Şâz Kavramının Ortaya Çıkışı.....	162
C. Şâz Kıraatlerin Tarihi Serüveni .....	164
D. Şâz Kıraatlerin Kaynağı .....	167
1. Tevkîfilik Bağlamında Şâz Kıraatler.....	168
2. Senet/Nakil Bağlamında Şâz Kıraatler .....	169
3. Senedin Mahiyeti Bağlamında Şâz Kıraatler .....	170
3.1. Senedi Sahih Olan Şâz Kıraat Örneği.....	170
3.2. Senedi Hasen Olan Şâz Kıraat Örneği.....	171
3.3. Senedi Zayıf Olan Şâz Kıraat .....	172
II. GEÇMİŞTEN BUGÜNE KIRAATLERİN TASNİFİ, .... KARŞILAŞTIRILMASI VE TANINMASI.....	172
A. Geçmişten Bugüne Kıraatlerin Tasnifi.....	172
1.Şifâhî Dönemde Kıraat Tasnifi.....	173
2.Yazılı Dönemin İlk Kıraat Tasnifi.....	175
3. Kıraatlerin Belli Kırterlere Göre Sınıflara Ayrılması.....	176
4. Senedin Şöhretine Göre Kıraat Tasnifi .....	179
4.1. Sahih Kıraatler .....	181
4.2.Şâz Kıraatler .....	182
4.2.1. Şâz Kıraatlerin Çeşitleri .....	182
4.2.1.1. Üç Şartı Taşımakla Birlikte Şöhrete Ulaşmayan Âhâd Kıraat .....	183
4.2.1.2. İki Şarta Muvafık, Mushaflara Muhalif Âhâd Kıraat .....	184
4.2.1.3. İki Şarta Muvafık, Arap Diline Muhalif Âhâd Kıraat .....	184

4.3. Müdrec Kıraatler.....	185
4.4. Mevzû/Uydurma Kıraatler.....	189
B. SAHÎH VE ŞÂZ KIRAATLERİN ORTAK VE FARKLI YÖNLERİ.....	192
1. Ortak Yönler.....	192
1.1. Sened Bakımından.....	192
1.2. Dinî İlimlere Konu Olma Bakımından.....	192
2. Farklı Yönler.....	193
2.1. Senedin Şöhreti Bakımından.....	193
2.2. Kıraat Değeri Bakımından.....	195
2.3. Kıraat Kriterlerine Uygunluk Bakımından.....	195
2.4. Tartışılır Olma Bakımından.....	196
C. Kıraatleri Tanıma Yolları.....	196
1. Kıraat Alanında Telif Edilen Kaynaklar Yoluyla.....	196
2. Kıraatlerin Kabulünde Belirlenen Şartlar Yoluyla.....	197
3. Tefsir Kitapları Yoluyla.....	198
III. KIRAATLERDE İMAM VE RÂVÎLER.....	199
A. Meşhûr Kıraat İmamları.....	199
B. Şâz Kıraat İmamları.....	200
1. İbn Muhaysın.....	203
2. el-Yezîdî.....	205
3. Hasan-ı Basrî.....	206
4. A'meş.....	209
C. Kıraatlerde Râvî Olgusu.....	210
1. Kıraat Naklinde Râvînin Konumu.....	211
1.1. Sahih Kıraatlerin Senedinde Yer Alan Râvîler.....	212
1.1.1. Kıraat Rivâyetinde Bulunan Meşhûr Sahâbîler.....	213
1.1.2. Kıraat Rivâyetinde Bulunan Meşhûr Tabîiler.....	213
1.1.3. Meşhûr İmamlardan Rivâyet Edilen Şâz Kıraatler.....	214
1.2. Şâz Kıraatlerin Senedinde Yer Alan Râvîler.....	216
IV. ŞÂZ KIRAAT FIKIH İLİŞKİSİ.....	218
A. Fukahâ Nezdinde Şâz Kavramı.....	218
C. Hüküm Yönüyle Şâz Kıraatler.....	218
1. Şâz Kıraatlerin Kur'an'dan Sayılıp Sayılmaması.....	218
2. Şâz Kıraatlerle Amel.....	220
3. Şâz Kıraatlerin Namazda Okunması.....	220
3.1. Hanefî Mezhebine Göre.....	222
3.2. Hanbelî Mezhebine Göre.....	223
3.3. Şâfiî Mezhebine Göre.....	225
3.4. Mâlikî Mezhebine Göre.....	226
4. Değerlendirme.....	227
B. Fukahâ Nezdinde Şâz Kıraatlerin Hüccet Değeri.....	230
1. Şâz Kıraatleri Delil Olarak Kullanan Fakihler.....	231
1.1. Hanefî Mezhebi.....	232
1.1.1. Şöhrete Ulaşmış Şâz Kıraat.....	232
1.1.2. Şöhrete Ulaşmamış Âhâd Kıraat.....	233
1.2. Hanbelî Mezhebi.....	234
1.3. Şâfiî Mezhebi.....	235

2. Şâz Kıraatleri Delil Olarak Kabul Etmeyen Fakihler.....	236
2.1.Mâlikî Mezhebi.....	236
2.2. Şafîî Mezhebi.....	237
2.3.Zâhirî Mezhebi .....	238
3.Değerlendirme .....	239

## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM ŞÂZ KIRAATLERİN TEFSİRE ETKİSİ

I. ŞÂZ KIRAAT TEFSİR İLİŞKİSİ .....	245
A. Dilbilimsel Tefsir Şâz Kıraat İlişkisi.....	247
1. Dilbilimsel Tefsirin Tanımı ve Kapsamı.....	247
1.1. Tanımı.....	247
1.2. Kapsamı .....	247
2. Dilbilimsel Tefsirin Ortaya Çıkışı ve Dönemleri .....	248
2.1. Ortaya Çıkışı.....	248
3. Dilbilimsel Tefsirler .....	248
4. Dilbilimsel Tefsirlerin Kaynakları .....	249
5. Ferrâ'nın Kıraatlere Yaklaşımı.....	251
6. Ferrâ'da Şâz Kıraat Örnekleri .....	253
6.1. Birden Çok Şâz Kıraate Yer Verilmesi .....	254
6.2. Sahih Bir Kıraatin Şâz Bir Kıraatle Açıklanması .....	255
6.3. Sahih Kıraatin Şâz Kıraate Tercih Edilmesi.....	256
6.4. Şâz Kıraatin Sahih Kıraate Tercih Edilmesi.....	256
6.5. Sahih ve Şâz Kıraatin Sıhate Uygun Bulunması .....	257
6.6. Şâz Kıraatin Niteliği .....	258
6.7. Şâz Kıraatle Bir Âyetin Anlamının Kuvvetlendirilmesi.....	259
6.8. Şâz Kıraatin, Sahih Kıraatin Anlamını Tekit Etmesi .....	259
6.9. Şâz Bir Kıraatin Şiirle Desteklenmesi .....	260
7. Değerlendirme .....	262
B. Rivâyet Tefsiri Şâz Kıraat İlişkisi .....	263
1. Rivâyet Tefsirinin Anlamı.....	263
2. Rivâyet Tefsirinin Ortaya Çıkışı .....	264
3. Rivâyet Tefsirinin Kaynakları .....	265
4. Rivâyet Tefsirleri.....	265
5. Taberî'nin Kıraatlere Yaklaşımı.....	266
6.Taberî'nin Şâz Kıraatlere Yaklaşımı .....	268
6.1.Kıraatin Mushaflara Muhalif Olması .....	270
6.2. İcmâ'a Muhalif Olması.....	270
6.3. Senedinde Tek Kalması .....	271
7. Taberî'de Şâz Kıraat Örnekleri .....	272
7.1. Sahih ve Şâz Kıraatlerin Karşılaştırılması.....	273
7.2. Şâz Bir Kıraatin Sahih Kıraat Seviyesinde Görülmesi.....	274
7.3. Sahih Bir Kıraatin Şâz Kıraat Olarak Değerlendirilmesi .....	275
7.4. Şâz Bir Kıraatin Sahih Kıraat Olarak Okunması.....	277
7.5. Müdrec Kıraatlere Yer Verilmesi .....	277
7.6. Yedi, On ve Ondört Kıraat İmamı Dışındaki İmamlara Ait Kıraatlere Yer Verilmesi .....	279

7.7. Bir Âyetteki Şâz Kıraatlerin Tamamına Yer Verilmesi .....	280
8. Değerlendirme .....	282
C. Dirâyet Tefsiri Şâz Kıraat İlişkisi.....	285
1. Dirâyet Tefsirinin Tanımı.....	285
2. Dirâyet Tefsirinin Ortaya Çıkışı.....	286
3. Dirâyet Tefsirinin Kaynakları .....	288
4. Dirâyet Tefsirleri .....	290
5. Râzî'nin Kıraatlere Yaklaşımı.....	291
6. Râzî'nin Şâz Kıraatlere Yaklaşımı .....	295
6.1. Hüccet Bağlamında Şâz Kıraatlerin Değeri.....	296
6.2. Tefsir Bağlamında Şâz Kıraatlerin Değeri .....	298
7. Râzî'de Şâz Kıraat Örnekleri .....	299
7.1. Şâz Kıraatin Âyetin Anlamını Tekit Etmesi.....	299
7.2. Sahih Kıraatin Şâz Kıraate Tercih Edilmesi.....	300
7.3. Şâz Bir Kıraatin Sahih Kıraati Desteklemesi .....	301
7.4. Şâz Bir Kıraatin Sahih Bir Kıraatten Daha Belig Görülmesi .....	302
7.5. Şâz Bir Kıraatin Şiirle Desteklenmesi .....	303
7.6. Şâz Kıraatlerin Tenkit Edilmesi .....	304
7.7. Şâz Kıraatlerin Aynen Nakledilmesi .....	305
7.8. Müdrec Kıraatlere Yer Verilmesi .....	307
8. Değerlendirme .....	308
II. ANLAMLA İLİŞKİSİ BAKIMINDAN ŞÂZ KIRAATLER .....	311
A. Anlama Etki Eden Şâz Kıraatler .....	312
1. Nahiv Yönünden.....	312
1.1. İsimlerdeki Şâz Kıraat Çeşitleri.....	313
1.2. Fiillerdeki Şâz Kıraat Çeşitleri .....	314
1.3. Failin Değişmesi Şeklindeki Kıraat Çeşitleri .....	315
2. Sarf Yönünden.....	317
2.1. İsimlerdeki Şâz Kıraat Çeşitleri.....	317
2.2. Fiillerdeki Şâz Kıraat Çeşitleri .....	318
2.2.1. Bab Değişimi Şeklindeki Kıraat Çeşitleri .....	319
2.2.2. Kip Değişimi Şeklindeki Kıraat Çeşitleri .....	321
B. Anlama Etki Etmeyen Şâz Kıraatler.....	321
1. Usul Farklılıkları .....	322
1.1. İmale .....	322
1.2. Terkîk.....	322
1.3. Tefhîm .....	323
2. Müteradif Farklılıklar .....	323
2. Lehçe Farklılıkları .....	325
3.1. Özel İsimlerle İlgili Lehçe Farklılıkları.....	326
3.2. Camid İsimlerdeki Lehçe Farklılıkları .....	327
SONUÇ.....	328
BİBLİYOGRAFYA.....	339
ÖZGEÇMİŞ.....	355

## ÖNSÖZ

Kur'an'ın temel unsurlarından olan kıraatler ve bu bütün içinde yer alan şâz kıraat, Hz. Peygamber'in irtihalinden sonra fetih hareketlerinin de zemin oluşturduğu yeni sosyolojik yapı içinde Müslümanların ihtilâfına sebep olmuş, üzerinde tartışmalar yaşanmış ve bu tartışmalar geniş halk kitleleri nezdinde olmasa da, ilim çevrelerinde varlığını devam ettirmiştir. Bu durum belli dönemlerde etkin kıraat âlimlerinin ortaya koyduğu gayretler sayesinde azalmış, ancak nihaî anlamda son bulmamıştır ki bizim çalışmamızla da son bulmayacaktır. Bununla birlikte gerek bu çalışma ve gerekse bunun üzerine yapılacak ilâve çalışmalar, şâz kıraat konusunu tıpkı sahih kıraat gibi tartışılır olmaktan çıkaracak, dahası bunun yerine önyargısız bir şekilde bu birikimden daha fazla istifade edilmesi mümkün hâle gelecektir.

Çalışmamız “Şâz Kıraatler ve Tefsire Etkisi” başlığını taşısa da, böyle bir konunun kıraatler bütününden soyutlanarak incelenmesi kanaatimizce eksikliğe sebep olacağından biz de meseleyi daha geniş bir şekilde ele almayı uygun gördük. Buna göre giriş ve dört bölümden oluşan tezimizin giriş bölümünde konu, amaç, önem, yöntem ve konuyla ilgili çalışmalar başlıkları altında usûle dair bilgilendirmelere yer verilmiştir. Birinci bölümde kavramsal çerçeve başlığı altında kıraatlerle ilgili gündeme gelebilecek Kur'an, kıraat, ahruf-i sebâ gibi temel kavramları, aralarındaki ilişkiyi, âlimlerin bunlardan ne anladıkları ve tarihî süreç içinde yaşananları ana hatlarıyla ele almaya çalıştık. Özellikle de ahruf-i seb'a ve ilgili hadisler, bunların yorumlanması ve bunlardan çıkarılacak sonuçları tahlil ettik. Buradan hareketle yedi harfle ilgili genel bir kanaate ulaşmaya çalıştık. Doğrusu kıraatler açısından ahruf-i seb'a, en temel kırılma noktalarından biridir. Zira ahruf-i seb'a nasıl anlaşılmışsa, kıraatler hakkında yapılan değerlendirmeler de buna göre olmuştur. Dolayısıyla kıraat çatısı altında yapılacak çalışmalarda, tezin içeriğine göre az ya da çok bu meselenin üzerinde durulması gerektiği kanaatindeyiz.

İkinci bölümde kıraatlerle ilgili belirlenen şartlar üzerinde durulmuş, bunların her biri ayrı ayrı incelemeye tâbi tutulmuş ve hususiyle İbnü'l-Cezerî ile birlikte yaygınlık kazanmış kıraat tasnifine yer verilmiştir. Bu bölümde üzerinde durulan diğer önemli bir konu da şâz kıraat tefsir ilişkisi olmuştur.

Üçüncü bölümde tarihi süreç içinde yapılan şâz kıraat tanımlamalarına, şâz kıraat çeşitlerine, bu tür kıraatlerin hangi özellikteki senedlerle rivayet edildiklerine ve bir de şâz kıraat müdrec ayırımına yer verilmiştir.

Son bölümde ise geniş bir şekilde şâz kıraat tefsir ilişkisini üzerinde durulmuştur. Âlimlerin yaklaşımlarından hareketle konu önce teorik boyutta ele alınmış, sonra da bu bilgiler ışığında, bazı tefsirlerden örnek kullanımlara yer verilmiştir. Böylelikle tefsir ilminin şâz kıraatlerden ne şekilde istifade ettiği izah edilmeye çalışılmıştır. Burada çokça örnek vermek yerine usul üzerinden hareket edilmiştir. Bunun için de Ferrâ, Taberî, Râzî gibi müfessirlerin tefsirlerinde yer verdiği yüzlerce şâz kıraat örneğinden bazılarına yer verilmiştir. Bu bölümün son kısmında ise şâz kıraatlerin ilkesel bazda dilin hangi kalıplarına uygun olarak kullanıldığı üzerinde durulmuştur. Ancak belirtmek gerekirse tefsirle ilgili örneklerde olduğu gibi burada da çok sayıda örnek yerine bazı seçme örneklere yer verilmiştir. Bununla da her bir şâz kıraat örneğinin, dil kaideleriyle nasıl uyumlu olduğu ve anlama ne tür katkılar sağladığı açıklanmaya çalışılmıştır.

Konu seçiminde beni yönlendiren, dört yıllık uzun bir süre içinde bana rahberlik eden ve her aşamada bana katkı sağlayan danışman hocam Yrd. Doç. Dr. Ali ÖGE, Prof. Dr. Seyit BAHÇIVAN ve Prof. Dr. Muhiddin OKUMUŞLAR'a, tezin takibi ve çalışmalarımın düzenli olarak devam etmesi noktasında tavsiye ve önerileriyle her zaman yanımda olan Prof. Dr. Halit ÇALIŞ hocama ve tezin okunması ve tashih edilmesinde katkılarını gördüğüm mesai arkadaşlarıma şükranlarımı arz ediyorum. Ayrıca benden dualarını hiç eksik etmeyen anne babama, bu süre içinde bana destek olan eşime ve çocuklarıma teşekkür ediyorum.

İrfan ÇAKICI

Konya-2016

## KISALTMALAR

<b>a.g.e.</b>	: Adı geçen eser
<b>a.g.m.</b>	: Adı geçen makale
<b>as</b>	: Aleyhi selam
<b>AÜİFD</b>	: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,
<b>a.y.</b>	: Aynı yer
<b>b.</b>	: İbn
<b>bkz.</b>	: Bakınız
<b>CÜİFD</b>	: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,
<b>ÇÜİFD</b>	: Çorum Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
<b>DİA</b>	: Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
<b>İFAV</b>	: İlahiyat Fakültesi Vakfı
<b>İHAD</b>	: İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi,
<b>İSAM</b>	: İslami Araştırmalar Merkezi
<b>İÜİFD</b>	: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
<b>MÜİFD</b>	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
<b>No</b>	: Numara
<b>nşr.</b>	: Neşreden
<b>OMÜİF</b>	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
<b>ö.</b>	: Ölüm tarihî
<b>ra</b>	: Radiyellahu anhu/anha
<b>s.</b>	: Sahife
<b>sad.</b>	: Sadeleştiren
<b>sav</b>	: Sallallahu aleyhi ve selem
<b>SÜİFD</b>	: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
<b>sy.</b>	: Sayı
<b>thk.</b>	: Tahkik eden
<b>trc.</b>	: Tercüme eden
<b>ts.</b>	: Tarihsiz
<b>UÜİFD</b>	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
<b>UÜSBE</b>	: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
<b>vb.</b>	: ve benzeri
<b>vd.</b>	: ve devamı
<b>yy.</b>	: Baskı yeri

## GİRİŞ

### I. KONU

Başlangıçtan itibaren vahye muhatap olan sahâbe, bizzat Hz. Peygamber'in yönlendirmesiyle nâzil olan âyet ve sûreleri bir yandan ezberlemiş bir yandan da yazarak kayıt altına almıştır. Özellikle de yazım konusunda son derece titiz davranan Kutlu Nebî (as) bu iş için, zamanla sayıları kırkı bulan vahiy kâtipliği müessesesi tertip etmiştir. Vahiy kâtipleriyle Hz. Peygamber arasında yaşanan bu özel ilişki dışında sahâbenin büyük çoğunluğu ise doğrudan Hz. Peygamber'den Kur'an öğrenmişlerdir. Bir bakıma hoca talebe ilişkisi şeklinde gerçekleşen bu öğrenme yönteminde Rasûlüllah'ın okuyup sahâbenin dinlemesi "arz", sahâbenin okuyup Rasûlüllah'ın dinlemesi ise "sema" olarak isimlendirilmiştir ki bu tarz zamanla Kur'an eğitiminde geleneksel hâle gelmiştir. Kur'an'ın muhafazasında diğer yollar bir yana, sadece bu usulden hareket edilecek olsa dahi, günümüze kadar muhafaza edilerek gelen tilâvetin bütünüyle Hz. Peygamber'e dayandığı rahatlıkla söylenebilir. Dolayısıyla vahyin ilk muhatapları onu nasıl öğrendilerse sonraki nesillere de aynen aktarmışlardır. Esasında Kur'an'ın farklı tarzlarda okunması olarak bilinen kıraat meselesi de bu genel kuralın bir parçasıdır. Bu itibarla Kur'an'ın farklı şekillerde okunması, uygulama olarak bütünüyle Hz. Peygamber'e, dolayısıyla vahye dayanır.

Vahye muhatap olan ilk nesil kıraati Hz. Peygamber'den nasıl duymuşsa öyle ezberlemiş, kaydetmiş ve öylece de insanlara aktarmışlardır. Gerek kayda alınan ve gerekse şifahi olarak başkalarına aktarılan Kur'an'ın farklı kıraat şekillerinin ne anlama geldiği, bunların hangi bölümlerinin Kur'an'a ait bir kıraat, hangi bölümlerinin âyetleri tefsir sadedinde notlar olduğu gibi önemli ayrıntılar ilk dönemlerde insanlar tarafından bilinmekteydi. Bu sebeple de küçük çaplı bazı ihtilaflar dışında, ümmeti sarcasacak derin ihtilaflar yaşanmamıştır. Ancak zamanın geçmesi, İslam topraklarının genişlemesi, yeni bazı ülke ve toplumların Kur'an'la tanışması ile birlikte ciddi sıkıntılar baş göstermeye başlamıştır. Her ne kadar Hz. Osman'ın istinsah ettirip belli bölgelere gönderdiği Mushaf İslam ümmetinin Kur'an üzerinde birliğinin sağlanması noktasında çok önemli bir işlev yerine getirse de, fetihler ve bunlar sonucunda oluşan yeni sosyolojik şartlar sebebiyle zaman

zaman yine ihtilaflar gündeme gelmiştir. Bunun en önemli sebebi söz konusu Mushaflar dışında bazı sahâbenin bizzat Hz. Peygamber'den duyup öğrendiği ve insanlara öğrettiği farklı kıraatlerin varlığını devam ettirmiş olmalarıdır. Sonuç itibarıyla ilk dönemde problem olmayan bir konu, sonraki dönemlerde problem haline dönüşmüş ve ümmetin kıraat noktasındaki birliği zaman zaman sarsılmıştır. Esasında sözü edilen probleme kaynaklık eden konu, bir bütün olarak bakıldığında kıraatler olsa da, daha özelden bu problemin kaynağı büyük oranda şâz kıraatlerdir. Zira kıraat bütününün ana unsuru olan sahih kıraatler tevâtür rivâyet edildiği için Müslümanlar her dönemde bunları kabul noktasında ittifak etmişlerdir. Düşük seviyede ve yerel ölçekte bazı sıkıntılar olmuşsa da bunların aşılması kolay olmuştur. Ancak şâz kıraatler, tevâtür gibi katî bilgi ifade eden bir özelliğe sahip olmadığından, yaşanan ihtilafların temel sebebi olmuştur.

Bütün bu ve benzeri ihtilafların çözüme kavuşturulması, dağınık halde olan bilgilerin sistemli hâle getirilmesi adına hicrî üçüncü asrın başlarından itibaren İslam bilginleri, kıraatleri sınıflandırmaya, her bir kıraat çeşidi ile ilgili genel ve özel eserler telif etmeye başlamışlardır. Böylelikle hangi tarz kıraatlerin makbul olup hangilerinin olmadığı, hangilerinin bir kıraat şekli olup hangilerinin tefsir sadedinde ilâveler olduğu gibi bir takım konuların açıklığa kavuşturulması mümkün olmuştur. Yapılan çalışmalar, ortaya konan temel kriterler sayesinde, kıraatler sınıflara ayrılmış bunların bir kısmının mütevâtir ve meşhûr, bir kısmının “bunların dışında kalan anlamında” şâz kıraat olduğu ve bir kısmının adı kıraat olsa da, aslında tefsir bağlamında bir açıklama olduğu büyük ölçüde tespit edilmiştir. Bu tür düzenlemelerle, özellikle sahih kıraat alanı büyük ölçüde tartışma alanı dışında kalsa da, şâz kıraatlerle ilgili tartışmalar son bulmamış ve bu mesele âlimlerin gündeminde olmaya devam etmiştir.

Bu bağlamda yapacağımız çalışmada başlangıçtan itibaren kıraatlerin ortaya çıkışını, gelişmesini, ortaya konan belli ölçüler çerçevesinde sistematik hâle gelişini ve tefsir ilmi açısından konumunu ele alacağız. Resmin bütününe görme açısından konuyu genel hatlarıyla ele alacak olsak ta çalışmamızın ana eksenini, şâz kıraatler ve bunun tefsire etkisi oluşturacaktır.

## II. AMAÇ VE ÖNEM

Kur'an birçok lehçeyi içinde barındırır da ağırlıklı olarak Kureyş lehçesiyle gönderilmiş ve kolay anlaşılabilir diye de âyetleri açık seçik kılınmıştır. Bununla birlikte ferdî ve içtimâî farklılıklar sebebiyle herkes O'nu aynı şekilde anlayamamış ve hâricî bir izaha ihtiyaç duymuştur. Bu durum ilk günden itibaren Kur'an merkezli ilmî bir faaliyetin gelişimine sebep olmuştur. Bu tür faaliyetler başlangıçta dağınık halde iken, daha sonra Kur'an İlimleri başlığı altında bir araya getirilmiş ve bunların her biri Kur'an'ın okunması ve anlaşılmasına belli ölçüde katkı sağlamıştır. Bu alanlardan biri de şüphesiz kıraattir. Kıraat, Kur'an'ın hem okunması ve hem de buna göre anlaşılması ile doğrudan alakalı bir durum olduğundan geçmişten bugüne Müslümanların tamamını ilgilendirmiş, daha özelde ise İslam âlimlerini ciddi şekilde meşgul etmiştir. Bunun bir sonucu olarak da her dönemde önemli görülmüş ve üstlendiği fonksiyon sebebiyle bilinmesi gereken Kur'an ilimleri konularından biri olarak kabul edilmiştir.

Kıraatin de içinde bulunduğu Kur'an İlimleri'nin temel hedefi, her seviyedeki insanın Kur'an'ı kaidelerine uygun bir şekilde okuması ve anlamasına katkı sağlamaktır. Zira Kur'an hem dilinin fesaheti ve hem de kimi âyetlerinin icmâli (mücmelliği) sebebiyle farklı özelliklerde bir içeriğe sahiptir. Kimi bölge insanları farklı aksan ve şive sebebiyle O'nun telaffuzunda sıkıntılar yaşamış, kimileri de O'ndaki bir takım âyetleri anlamada zorluk çekmiştir. Bu itibarla Kur'an İlimleri söz konusu zorlukları aşmak ve insanlarla Kur'an arasındaki yakınlığı temin etmek üzere ihtiyaca binaen oluşmuştur.

Âlimler tarafından sayıları farklı şekillerde dile getirilen Kur'an İlimleri konularının her birinin etki alanı ve muhteviyatı birbirinden farklıdır. Her bir konu Kur'an'ın bir yönünü ele alır ve o yönüyle bir çözüm ortaya koyar. Bu itibarla kıraat de Kur'an kelimelerinin telaffuzundaki değişiklikler ve bunların edası, değişikliklerin anlamla ilişkisi gibi konuları ele alır. Kur'an'ın bütünü dikkate alındığında Kıraatlerin bunun tamamıyla ilgili olduğu söylenebilir. Daha özelde belirtilecek olursa kıraatin Kur'an'la ilişkisi; telaffuzu ve anlaşılması şeklinde iki başlık altında ele alınabilir. Kıraatlerin çoğunluğunu oluşturan kısmı Kur'an'ın seslendirilmesiyle ilgili olup bu noktada yaşanan değişiklikler büyük ölçüde telaffuzla ilgilidir.

Kıraatlerin diğeri bir kısmı ise âyetlerin anlamları üzerinde etkili olur ki bu kısım kıraat kaynaklarında nahvî ve sarfî başlıklar adı altında ele alınmıştır. Burada sözü edilen kıraat ihtilafları sahihi ve şâzıyla kıraatlerin tamamı için geçerlidir ki yaşanan ihtilaflar da daha çok kıraatlerin bu bölümüyle ilgilidir. Doğrusu tartışmaya konu olan kıraat miktarı bütüne nispetle büyük bir yekün teşkil etmese de söz konusu Kur'an olduğu için, İslam âlimleri konuya büyük önem vermişlerdir. Diğer taraftan anlama etki eden kıraat değişiklikleri yerine göre isim, fiil ve harf olmak üzere her çeşit kelime yapısı üzerinde meydana gelebilmektedir. Fakat buna rağmen ister sahih kıraat olsun isterse şâz kıraat, bu değişik okumaların tamamı senede dayandığından hiç bir dönemde âlimler tarafından göz ardı edilmemişlerdir.

Sonuç itibariyle ümmete kolaylık ve genişlik olsun diye yedi harf ruhsatına bağlı olarak ortaya çıkan kıraat ihtilafları ve bunlar içinde daha özel bir konuma sahip olan şâz kıraatler ilk dönemden itibaren şifahi olarak korunmuş, tedvin dönemiyle birlikte üzerinde çalışmalar yapılmış ve bu hâliyle günümüze ulaşmıştır. Dolayısıyla âlimlerin şâz kıraatlere olan ilgisi her dönemde gündemde olmuştur. Bu itibarla biz de şâz kıraat gibi önemli bir konuyu önce kıraat bütünü içinde, sonra kendi içinde ve son olarak ta tefsirle ilişkisi bağlamında ele alıp incelemeyi amaçladık.

### III. YÖNTEM

“Şâz Kıraatler ve Tefsire Etkisi” adlı tezimizi hazırlarken ele alınan konunun mahiyetine göre tümevarım, tümden gelim, karşılaştırma, analiz gibi farklı yazım yöntemlerinden faydalanılmıştır. Bu bağlamda en çok kullanılan yollardan biri tümevarım yöntemi olmuştur. Şöyle ki, tezin ana başlıklarından alt başlıklarına kadar her aşamasında temel kavramlar tahlil edilmiş, buradan elde edilen sonuçlarla meseleler hakkında genel bir hükme varılmaya çalışılmıştır. Mesela Kur'an, kıraat, şâz gibi tezin ana iskeletini oluşturan kavramların her biri sözlük ve ıstılah anlamları itibariyle ele alınmış ve bu kavramların tam olarak neye karşılık geldiği somut bir şekilde ortaya konmaya çalışılmıştır.

Diğer taraftan konuyla ilgili tarihî süreçler kronolojik olarak incelenmeye çalışılmıştır. Buna göre sahih ve şâz kıraatlerin ortaya çıkışı ve gelişim süreçleri,

kıraatlere mesned teşkil eden yedi harf ruhsatı, Kur'an'ın çoğaltılması, fıkıh ve tefsir ekollerinin şâz kıraatlere yaklaşımları gibi birçok konu tümünden gelim ve tarihî yaklaşım yöntemlerine başvurularak tahlil edilmiştir. Böylelikle spesifik anlamda kıraat bütünü içinde yer alan her bir kıraat çeşidinin ilk dönemlerden itibaren nasıl şekillendiği tahlil edilmiş ve bu genel bilgilerden daha özel sonuçlara ulaşılmaya çalışılmıştır.

Tezimizde sıklıkla başvurduğumuz yollardan biri de karşılaştırma ve analiz yöntemleridir. Bu çerçevede Kur'an ve kıraat, sahih kıraat ve şâz kıraat, müfessirlerin sahih ve şâz kıraatleri kullanma biçimleri gibi daha pekçok konuda bu iki yöneme başvurulmuştur. Böylelikle kavramların ve konuların ortak ve farklı yönleri ortaya konmaya ve ayırt edici özellikleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Mesela karşılaştırma yöntemine başvurularak önce sahih ve şâz kıraatlerin ortak ve farklı yönleri ayrı ayrı ele alınmış sonra da analiz yöntemiyle bunların değerlendirilmesi yapılmış ve buradan bir sonuca varılmaya çalışılmıştır.

Çalışmamızda teknik açıdan bazı kaideler çerçevesinde hareket edilmiştir. Buna göre yazım kurallarında enstitünün Tez Yazım Kılavuzu referans alınmıştır. Tezimizde çok fazla Arapça kavramlara, müelliflere ve eser isimlerine yer verildiğinden bunların kullanımı ile ilgili ise *DİA*'ya başvurulmuştur. Müelliflerin isimleri ilk geçtiği tam ismiyle verilmiş daha sonra ise meşhûr isimleri kullanılmıştır. Vefat tarihleri ise her bölümde sadece ilk geçtiği yerde kullanılmıştır. Aynı şekilde eser isimleri ilk kullanıldığı yerde tam ismiyle sonra ise meşhûr ismiyle verilmiştir. Bir eser ya da makale aynı sayfada dipnot olarak birden çok kullanılmışsa ikincisinde “*age*” ve “*agm*” şeklinde bir kısaltmaya gidilmiştir. Çalışmanın tamamında yer alan eserler italik olarak kullanılmış, âyet ve hadislere, şahıslara ait ifadelere, “elif”, “be” gibi Arap harflerine ve bir de makale isimlerine tırnak içinde yer verilmiştir.

#### **IV. KONUYLA İLGİLİ ÇALIŞMALAR**

Ülkemizde kıraat ilmi üzerinde yapılan akademik çalışmalar diğer ilimlere kıyasla daha az ve daha yenidir. Buna sebep olarak bu alana ilgi duyanların daha çok işin şifahi öğrenimi ve öğretimiyle meşgul olmaları, bu ilmin tefsirin bir kolu olarak mutaâla edilmesi, akademik çalışma açısından kıraatin zor bir alan olarak görülmesi

ve İlahiyat Fakültelerinde bu alanla ilgili bölümlerin daha yeni yeni oluşturulması gibi hususlar gerekçe olarak gösterilebilir. Bununla birlikte özellikle son dönemlerde hem Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bu alana önem vermeye başlaması ve hem de İlahiyat Fakültelerinde müstakil kıraat bölümlerinin açılması kıraate olan ilgiyi artırmıştır.

Yaptığımız araştırma çerçevesinde İSAM'ın verilerine göre Türkiye'de yirmi beş otuz civarında doktora tezi, otuz beş kırk civarında yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. Özellikle son dönemlerde bu alana duyulan ilgiyle birlikte birçok yüksek lisans ve doktora tezinin devam ettiği, dolayısıyla yapılan akademik çalışmaların gün geçtikçe arttığı söylenebilir. Bu çalışmaların dışında kaleme alınan makale ve bazı müstakil eserlerden de söz edilebilir. Genel bir fikir vermesi açısından bu çalışmaların ana hatlarıyla dört kısma ayrılması mümkündür. Birincisi *“İmam Nâfi ve Kıraatinin Özellikleri”*, *“Ebû Bekr Şu'be ve Kıraatinin Özellikleri”* tarzında yapılan çalışmalardır ki bu tezlerde, kıraat imamları ve kıraatlerinin özellikleri ele alınmıştır. İkincisi *“Kıraatler Açısından Râzî ve Tefsiri”*, *“Kıraat Açısından Taberî Tefsiri”* gibi çalışmalardır ki bu çalışmalarda, önemli müfessirler ve bunların tefsirleri kıraatler açısından incelenmiştir. Üçüncüsü *“Osmanlı'da Dâru'l-Kurra Müessesesi ve Kıraat Öğretimi”*, *“Başlangıçtan IX. Hicrî Asra Kadar Kıraat İlminin Tâlimi”* şeklindeki çalışmalardır ki bunlarda, tarihî süreç içinde kıraatlerin bugüne geliş serüveni ele alınmıştır. Dördüncüsü ise *“Mütevâtir Kıraatin Tefsir İlmindeki Yeri”*, *“Kıraat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri ve Mütevâtir Kıraatlerin Yorum Farklılığına Etkisi”*, *“Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü”* adıyla yapılan çalışmalardır ki, bu araştırmalarda, kıraatlerin anlama olan etkisi üzerinde durulmuştur.

Yapılan çalışmalarda, sınırlı seviyede de olsa şâz kıraatlere de değinilmiştir. Meselâ ana konu olarak sahih kıraatler ele alınmış, konu işlenirken şâz kıraatlere de bir alt başlık olarak yer verilmiştir. Bu şekildeki bir uygulama şâz kıraatler hakkında genel bir malumat verse de bize göre böyle bir konu için bu yeterli değildir. Zira geçmişten bugüne kıraatleri tartışmalı bir konu olarak gündeme taşıyan asıl sebep şâz kıraatlerdir. Dolayısıyla bu denli problem oluşturan bir konunun daha geniş bir şekilde ele alınması gerektiği kanaatindeyiz.

Diğer taraftan kıraat ilmi ile ilgili telif edilen genel içerikli kitaplar ve az sayıda bazı makalelerden de söz edilebilir. Buna göre şâz kıraatlerle ilgili toplam üç makale yazılmıştır. Bunlar Prof. Dr. Nihat TEMEL'e ait "Şâz Kıraatler ve Yorum Farklılıklarına Etkisi", Dr. Muharrem ÖNDER'e ait "Şâz Kıraatler ve İslam Hukuku Açısından Değeri" ve Prof. Dr. Mehmet Dağ'a ait "Kıraat İlminde Şâz Kavramı" adlı makaleler olarak sıralanabilir. Bunun yanında kıraatlerle ilgili yapılan müstakil çalışmalarda, tıpkı tezlerde olduğu gibi şâz kıraatlerle ilgili genel bir malumata yer verilmiştir. Sonuç itibariyle ülkemizde şâz kıraatlerle ilgili tez ya da müstakil eser düzeyinde yapılmış herhangi bir çalışma mevcut değildir.

Şâz kıraat alanında ülkemize nispetle İslam dünyasında daha fazla eser telif edilmiştir. Buna göre klasik dönemde İbn Cinnî'ye ait *el-Muhteseb fî Tebyîni Vucûhi Şevâzzi'l-Kirââti ve'l-İzâhi minhâ*, Kirmanî'ye ait "*Şevâzü'l-Kirâât*", İbn Hâleveyh'e ait *el-Muhtasar fî Şevâzzi'l-Kur'ân min Kitâbi'l-Bedî* gibi eserler bu alanın temel kaynaklarıdır. Bunun yanında modern dönemde de birçok eser yazılmıştır ki, Muhammed Seyyid Ahmed Azzûn'a ait "*Mevkifu'l-Lugaviyyîn mine'l-Kirââti'l-Kur'âniyyeti's-Şâzze*", Dr. Abdü'l-Âl el-Mesûl'a ait "*el-Kirââtu's-Şâzze Davâbituhâ ve'l-İhticâcu bihâ fî'l-Fıkhı ve'l-Arabiyye*", Dr. Muhammed Ahmed es-Sağır'a ait "*el-Kirââtu's-Şâzze ve Tevcîhuhâ en-Nahviy*" gibi eserler bunlardan bazılarıdır. Bu eserler dışında bir de kıraatlerin tamamına yer veren ansiklopedik tarzda telif edilmiş bazı kaynaklardan söz etmek gerekir ki Abdüllatîf el-Hatîb'a ait, *Mu'cemü'l-Kirâât*, Kastallânî'ye ait, *Letâifü'l-İşârât li Fünûni'l-Kirâât* bu özellikte eserlerdendir. Diğer taraftan şâz kıraatlere kaynaklık eden eserlerden bir kısmı da özellikle klasik dönemde yazılan tefsirlerdir. Bu anlamda lugavî, rivâyet ve dirâyet ekolüne mensup müfessirler tarafından telif edilen çok sayıda tefsir, hem sahih ve hem de şâz kıraatler konusunda geniş bir içeriğe sahiptir. Sonuç itibariyle gerek burada zikredilen az sayıda eser ve makaleler ve gerekse bunun dışında daha pek çok eser çalışmamız sırasında bize kaynaklık etmiştir.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### KAVRAMSAL ÇERÇEVE

#### I. KUR'AN VE KIRAAT KAVRAMLARININ ANALİZİ

Peygamberlerin sonuncusu olan kutlu elçiye indirilen vahye Kur'an, O'nun telaffuzu, seslendirilmesi ya da okunması gibi kavramlarla ifade edilebilecek faaliyetlere ise kıraat denir. Bu iki kelime, vahiy bütünü içinde birbirini tamamlayan ve iki hakikati temsil eden yakın kavramlardır. Bununla birlikte aralarındaki ilişkinin keyfiyeti, hangisinin tam olarak neye tekabül ettiği özellikle tefsir ve kıraat âlimleri nezdinde önemli bir mesele olarak görülmüştür. Bundan dolayı da vahyin inmeye başladığı ilk günden itibaren bu kavramlar üzerinde araştırmalar yapılmış ve merak edilen hususlar aydınlatılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda Kur'an ve kıraat kavramlarının tahlil edilmesi ve bu iki kavramın birbiriyle olan ilişkisinin açıklığa kavuşturulması bizce de gerekli görülmüştür. Esasında kavram tahlilleri sadece bu iki kavramla sınırlı tutulmamış, özellikle konu girişlerinde ön hazırlık olması bakımından buna benzer uygulamalar diğer kavramlar için de yapılmıştır. Zira kavramlar tanınmadan, ayırt edici özellikler bilinmeden özensiz bir şekilde kullanılması ciddi hatalara sebep olabilmektedir. Bundan dolayı, tezin başından itibaren bu hassasiyet çerçevesinde hareket edilmiştir.

Konunun işlenişinde sırasıyla önce Kur'an ve kıraat kelimelerinin sözlük ve ıstılah anlamları üzerinde durulacak, sonra bu kavramların aralarında bulunan ortak ve farklı yönlerine işaret edilecek ve son olarak da konuyla ilgili kısa bir değerlendirme yapılacaktır.

#### A. Kur'an Kavramının Analizi

##### 1. Sözlük Anlamı

Nâzil olan son ilahi mesajın isminin Kur'an olduğu konusunda ittifak vardır.<sup>1</sup> Bununla birlikte bu kelimenin müştak olup olmaması, hemzeli ya da hemzesiz

---

<sup>1</sup> Son inen vahyin isminin Kur'an olduğu konusunda ittifak olmakla birlikte, Kur'an'ın bundan başka isimlerinin olduğu da bilinmektedir. Zerkeşi ve Süyûtî gibi âlimler bu sayının elli beş kadar olduğunu belirtmişlerdir. Bunlardan Kitap, Ümmü'l-Kitap, Furkan, Mesânî, Zikir, Nur, Ruh, Hüdâ, Şifâ ve Mecîd İslâm âlimlerinin geneli tarafından kabul edilmiş isimlerdir. Bkz. Zerkeşi, Bedreddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, (thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim), Kahire, Dârü't-Turas, I/273-276; Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, (thk. Fevvâz Ahmed Zümerlî), Düru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 2011, s.135. Diğer taraftan bu isimlerin yüzün

olması veya mastar ya da sıfat olması gibi konularda ihtilaf vardır.<sup>2</sup> Özellikle tefsir usûlü, Kur'an ilimleri ve kıraatle ilgili kaynaklarda bu meseleye dair detaylı bilgilere yer verilmiştir. Biz de genel hatlarıyla bu görüşleri inceleyeceğiz.

### Kur'an Kelimesinin Anlamı İle İlgili Görüşler

İmam Şâfiî (ö.204/820), Kur'an kelimesinin mürtecel yani herhangi bir kelimedenden türemediğini, hiçbir değişikliğe uğramadığını ve bu hâliyle Hz. Peygamber'e indirilen kitabın özel adı olduğunu ileri sürmüştür.<sup>3</sup>

Yahya b. Ziyad el-Ferrâ'nın (ö.207/822) ileri sürdüğü bir görüşe göre Kur'an kelimesi, bazı âyetlerin bazı âyetlere benzemesi ve onları tasdik etmesi anlamına gelen, çoğulu فرائن (karâin) olan قرينة (kârine) kelimesinden türemiştir. Kelimenin çoğulunda yer alan hemze kelimenin aslî harflerindedir.<sup>4</sup>

Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (ö.210/825) ve Ebû İshak ez-Zeccâc (ö.311/923), Kur'an kelimesinin âyet ve sûreleri, geçmiş bütün semavi kitapların özünü bir araya topladığı için<sup>5</sup> toplamak, bir araya getirmek anlamına gelen, فعلان (fu'lan) vezninde, hemzeli القرء (el-kar') kelimesinden türeyen bir kelime olduğunu belirtmişlerdir.<sup>6</sup>

Ebû'l-Hasan Ali b. Hazm el-Lihyânî (ö.215/830) ise Kur'an kelimesinin okumak anlamına gelen فعلان (fu'lan) vezninde, hemzeli قرأ (karae)'den türeyen bir kelime olduğunu belirtir<sup>7</sup> ve buna Kur'an'dan çok sayıda âyeti delil getirir.<sup>8</sup>

Ebû'l-Hasan el-Eşâri (ö.324/936)'ye göre Kur'an kelimesi, bir şeyi diğer bir şeye bitişirme ve yaklaştırma anlamına gelen قرن (karane) fiilinden türemiştir.<sup>9</sup> Bu

---

üzerinde olduğunu söyleyenler de olmuştur. Bkz. Akpınar, Ali, *Kur'an Niçin ve Nasıl Okunmalı?* Kitap Dünyası, 3. Baskı, Konya, 2007, s. 19-36.

<sup>2</sup> Hafeyân, Ahmed Mahmut Abdü's-Semî, *Eşherü'l-Mustalahât fî Fenni'l-Edâi ve İlmi'l-Kırâât*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts. , s. 11.

<sup>3</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I/277; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 137.

<sup>4</sup> Zerkeşî, *a.g.e.*, I/278; Süyûtî, *a.g.e.*, a.y.; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, TDV Yayınları, Ankara, 1993, s. 31.

<sup>5</sup> Muhammed İsmail Şa'bân, *el-Kırâât Ahkâmuhâ ve Mesâdiruhâ*, Dâru's-Selam, Beyrut, 1986, s. 10.

<sup>6</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I/278; Subhi es-Sâlih, *el-Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 19.

<sup>7</sup> Zürcânî, Muhammed Abdulazîm, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1988, I/14; Subhi's-Sâlih, *a.g.e.*, s. 19.

<sup>8</sup> Kıyâme, 75/17-18; Müzzemmil 73/4; Taha 20/114; İsrâ 17/78.

görüşte olan âlimler Kur'an kelimesinin aslî yapısında hemze olmadığını ve bir başka kelimedenden türediğini ileri sürmüşlerdir.

Kur'an kelimesinin sözlük anlamı ile ilgili yukarıda sıralanan görüşlerin her birinde meseleye bir yönüyle yaklaşmış ve bir takım delillerle de bu görüşlerin ispatı yoluna gidilmiştir. Gerek mütekaddimûn ve gerekse müteahhirûn ulemâsı bütün bu görüşler üzerinde değerlendirmelerde bulunmuşlar ve yapılan tariflerden kendilerine uygun olanı tercih etmişlerdir. Buna göre Lihyânî'nin görüşü araştırmacılar nezdinde en çok kabul gören görüş olmuştur.<sup>10</sup> Bizde oluşan kanaat de bu yöndedir. Zira bu kelimenin Kur'an'da fu'lân vezninde, iştikakları hariç 57 defa kullanılması<sup>11</sup> nâzil olan ilk âyetlerde<sup>12</sup> ve Kur'an'ın ne zaman inmeye başladığını bildiren âyette<sup>13</sup> hep aynı kelimenin kullanılması ve bununla da bizzat Allah Teâlâ'nın kelâmının kastedilmiş olması bu tezi kuvvetlendiren delillerdendir.

## 2. İstılah Anlamı

Kur'an'ın birden çok tarifi yapılmıştır. Bu konuda görüş beyan eden âlimler meseleye önemli gördükleri bir açıdan yaklaşmış ve Kur'an'ın bir ya da birden fazla vasfını öne çıkarmıştır. Yapılan tariflerden bir kaç şöyledir:

- Kur'an, Cibrîl vasıtasıyla son peygamber Hz. Muhammed'e indirilen, Mushaflarda yazılan, tevâtürle bize nakledilen, tilâvetiyle ibadet edilen, Fâtiha Sûresi'yle başlayıp Nas Sûresi'yle son bulan, mûciz olan Allah kelâmıdır.<sup>14</sup>
- Kur'an, Hz. Peygamber'e vahiy yoluyla indirilmiş, mushaflarda yazılmış, tevâtürle nakledilmiş, tilâvetiyle ibadet edilen mûciz kelâmın adıdır.<sup>15</sup>

<sup>9</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I/277; Süyûtî, *a.g.e.*, s. 137; Subhi es-Sâlih, *el-Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut, 1985, s. 18; Gümüş, Sadreddin, *Kur'an Tefsirinin Kaynakları*, İstanbul, 1990, s. 14; Demirci, Muhsin, *Tefsir Usûlü*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2003, s. 69.

<sup>10</sup> Subhi's-Sâlih, *el-Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'an*, s. 19; Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, I/14; Birişik, Abdülhamit, "Kur'an", *DİA*, İstanbul, 2002, XXVI/383-388.

<sup>11</sup> Hafeyân, *Eşherü'l-Mustalahât fî Fenni'l-Edâi ve İlmi'l-Kırâât*, s. 10.

<sup>12</sup> Alak, 96/1-5.

<sup>13</sup> Bakara, 2/185.

<sup>14</sup> Zekiyyüddin Şa'bân, *Usûlü'l-Fıkhü'l-İslâmî*, II. Baskı, Beyrut, 1971, s. 33.

<sup>15</sup> Cürcânî, Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerif, *Mu'cemü't-Târifât*, (thk. Muhammed Sıddık el-Miñşârfî), Dârü'l-Fadîle, Kahire, ts., s. 146; Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, I/12; Subhi's-Sâlih, *a.g.e.*, s. 31.

- Kur'an, Arapça lafzıyla Hz. Peygambere vahyolunan, tilâvetiyle ibadet edilen, tevâtürle bize naklonunan, manası ve lafzıyla mûciz olan Allah kelâmıdır.<sup>16</sup>

Tanımlar karşılaştırıldığında, belli nitelemelerin tüm tanımlarda kullanıldığı, bazı nitelemelere ise yer verilmediği görülmektedir. Bütün bu tanımların ortak paydası alınarak şöyle bir tarif yapılabilir: Kur'an, Cibrîl- Emin vasıtasıyla son peygamber Hz. Peygamber'e indirilen, Arapça nâzil olan, tilâvetiyle ibadet edilen, mushaflarda yazılan, tevâtürle bize nakledilen, manası ve lafzıyla mûciz olan,<sup>17</sup> Fâtiha Sûresi'yle başlayıp Nâs Sûresi'yle son bulan Allah Kelâmıdır.

Yapılan tanımlarda yer alan her bir niteleme Kur'an'ın bir özelliğini ifade etmiş ve bununla ilgili zihinlerde oluşabilecek bir takım sorulara cevap olmuştur. Meselâ bütün tanımlarda Kur'an'la ilgili "Mûciz" nitelemesinde bulunulmuştur. Doğrusu bu niteleme Kur'an'ın en önemli özelliklerinden biridir.<sup>18</sup> Yapılan tanımlarda böyle bir özelliğe yer vermekle, hem Kur'an'ın indiği ilk dönemlerde insanların ortaya attıkları bir takım fikir ya da iftiralar karşılıksız bırakılmış ve hem de herhangi bir zamanda Kur'an, muhataplara bu özelliğiyle tanıtılmıştır. Benzer durum tanımlarda yer alan her bir nitelik için söz konusu edilebilir.

## **B. Kıraat Kavramının Analizi**

### **1. Sözlük Anlamı**

Kıraat kelimesinin sözlük anlamı üzerinde farklı yaklaşımlar olsa da, bunlar Kur'an kelimesinin anlamı ile ilgili yaşanan ihtilaflara nispetle daha azdır. Buna göre kıraat kelimesi قرأ (karae) fiilinden mastar olarak geldiğinde, okumak, tilâvet etmek, telaffuz etmek manasına; isim olarak geldiğinde ise sesli veya sessiz, nağmeli veya nağmesiz okumak, tilâvet etmek manasına gelir.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Musa İbrahim el-İbrahim, *el-Buhûs Menheciiyyetü fî Ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâr-i Ummâr, II. Baskı, Amman, 1996, s. 14.

<sup>17</sup> Nüreddîn, Itr, *Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, I. Baskı, Matbaatü't-Tibâk, Dimeşk, 1993, s. 10.

<sup>18</sup> Bakara, 2/ 23; Nisâ, 4/82; Hûd, 11/13 İsrâ, 17/88; Fussilet, 41/41-42.

<sup>19</sup> İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mukrem el-Ensâri, *Lisânü'l-Arab*, I-VI, Dâru's-Sadr, Lübnan, ts., V/3563, "قرأ", md.

Bir başka yaklaşıma göre kıraat kelimesi قرأ (karae) fiiline dayanan semai bir mastardır. Çoğulu ise قراءات (kırââtür).<sup>20</sup> قرأنا – قراءة – يقرأ – قرأ (karee yekrau krâeten ve kur'ânen) çekiminde görüldüğü üzere bu kelime Kur'an kelimesiyle aynı kökten gelir. el-Kar'u sözlükte toplamak bir araya getirmek anlamına gelir. Meselâ قرأت الماء (kara'tü'l-mâe fi'l-havzi) “suyu havuzda topladım derken”, yani suyu bir araya topladım anlamı kastedilir. Bu işi yapan kişiye de kârî denir.<sup>21</sup> Zira kârî tıpkı suyun havuzda toplanması gibi önce harfleri bir araya toplar kelimeyi, kelimeleri bir araya toplar cümleyi, cümleleri bir araya toplar ve böylelikle okuma eylemi gerçekleşmiş olur.<sup>22</sup> Diğer taraftan kıraat kelimesi ne tekiliyle ne de çoğuluyla Kur'an'da yer almaz. Ancak telâ manasına gelen fiil kalıplarında ve mastar olarak birçok yerde geçer.<sup>23</sup>

Gerek burada verdiğimiz tarifler ve gerekse buraya almadığımız ancak benzeri özellikler taşıyan tariflerden hareketle kıraat kelimesinin, kökü itibariyle karae'den geldiğine dair geniş bir mutabakatın olduğunu söyleyebiliriz. Sonuç itibariyle kıraat kelimesi okumak, tilâvet etmek, telaffuz etmek, toplamak bir araya getirmek gibi anlamlara gelmektedir.

## 2. İstilah Anlamı

Kıraat meselesi yapısı itibariyle geçmişten günümüze, üzerinde en çok ihtilaf edilen konulardan biri olmuştur. Söz konusu ihtilaf tariflere de yansımış ve her bir ilmî disipline mensup müellif meseleye farklı açıdan yaklaşmış ve buna göre bir tanımlamada bulunmuştur.

Tariflerde öne çıkan hususlar ve bunların değerlendirilmesi:

<sup>20</sup> Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, I/336; Suud b. Abdullah el-Funeysan, *İhtilafu'l-Müfessirîn Esbâbuhû ve Âsâruh*, Dâru İsbiliya, Riyad, 1997, s. 59.

<sup>21</sup> Kârî kelimesi okuyan, okuma eylemini gerçekleştiren anlamına gelir. Çoğulu kurrâ'dır. Bu lafzın asr-ı saadette delalet ettiği mana ile peygamberin vefatından sonra delalet ettiği mana aynı değildir. Peygamber zamanında bu lafız işittiği miktarı ezberleyene işaret edildiği halde, sonraları Kur'an'ın tamamını ezberleyen ve ondaki kıraatlere vakıf olan manasında kullanılmıştır. Bkz. Cerrahoğlu, *İsmail, Tefsir Usûlü*, s. 66.

<sup>22</sup> Rûmî, Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman, *Dirâsât fi Ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Riyad, 2005, s. 341.

<sup>23</sup> Birişik. Abdülhamit, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, Emin Yayınları, Bursa, 2004, s. 17.

a. Rivâyet ve tariklerin<sup>24</sup> aynı olmasıyla birlikte, kıraat imamlarından her birinin, gerek harfleri ve gerekse hareketleri söyleme bakımından diğer kıraat imamlarına muhâlefet ederek Kur'an'ı okuma tarzıdır.<sup>25</sup> Yani bir kıraat imamının başka bir kıraat imamından farklı olarak Kur'an'ı okumasıdır. Burada "rivâyet ve tariklerin aynı olması" kaydının konmasıyla kıraatlerin aynı seviyede olmasına; "harf ve hareketlerin söylenmesindeki farklılık" kaydının konmasıyla da farklılığının hangi noktada meydana geldiğine işaret edilmiştir. Dolayısıyla bu tarifte bir kelimenin yerine başka bir kelimenin okunması, kelimeler arasında takdim tehir yapılması ve kıraat farklılığının anlama olan etkisi ile ilgili her hangi bir nitelemeye bulunulmamıştır. Buna göre bu tarifin kıraat ilmini tüm yönleriyle kuşatan bir tarif olduğunu söyleyemeyiz.

b. Kıraat, Kur'an kelimelerinin eda keyfiyetini<sup>26</sup> ve bunların okunuş biçimlerini râvilerine nispet etmek sûretiyle araştıran bir ilimdir.<sup>27</sup> Tarifte geçen; "Kur'an kelimelerinin edası keyfiyeti" ve "râvilerin okuduklarını birbirine nispet etmeleri" ifadeleriyle İbnü'l-Cezerî (ö.833/1430), kıraatle ilgili çok genel bir nitelemeye bulunmuştur. Zira ilk ifade ile Kur'an'ı ilk okuyan nasıl okuduysa O'nun öyle okunması, ikinci ifadeyle de bu okumanın silsile halinde doğrudan ilk okuyana ötelenmesi gereğine vurgu yapmıştır. Bu hâliyle yapılan tarif Kur'an'ın okunmasına yönelik kuşatıcı bir tariftir.<sup>28</sup> Ancak kıraatlerin anlam üzerindeki fonksiyonuna dair her hangi bir nitelemeye bulunulmamıştır.

<sup>24</sup> Bir imamın râvilerinden birinin diğerine muhalif olan kıratı veya bir râviye nisbet olunan her ihtilafa rivâyet denir. İmamından kıraat rivâyet eden kimse de râvi denir. Râvilerden sonra gelenlerin ihtilâfına tarik denir. Başka bir ifadeyle, ister aynı seviyede olsun ister olmasın, kıraati râviden alan kimseye nispet edilmesine tarik denir. Bkz. Rûmî, *Dirâsât fî Ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 342; Bkz. Birişik, Abdülhamit, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, s. 20; Öge, Ali, Dereli, M. Vehbi, *Kur'an Bilgisi*, Kitap Dünyası, Konya, 2013, s. 127.

<sup>25</sup> Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, I/336.

<sup>26</sup> Eda Keyfiyeti, Kur'an Kelimeleri'nin Hz. Peygamber'den itibaren kâfirler tarafından ağızdan ağıza alınarak gelen tüm okuma formlarını ifade eder. Harflerin telaffuzundan kelimelerin ifade kalıplarına kadar tüm ayrıntılar, bu kapsam içinde bir anlam ifade eder ki, bu da yüz yüze eğitimi gerekli kılan bir kıraat ilmini diğer ilimlerden ayıran önemli bir özelliktir. Bkz. Ünal, Mehmet, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraatlerin Rolü*, Fecr Yayınları, Ankara, 2005, s. 12.

<sup>27</sup> İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed, *Müncidü'l-Mukriîn ve Mürşidü't-Tâlibîn*, (thk. Abdulhayy Feremâvî), Mektebetü Cumhuriyeti Mısır, I. Baskı, Kahire, 1977, s. 3.

<sup>28</sup> Abdülhamit Birişik, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, s. 17.

c. Kıraat, Kur'an'ı nakledenlerin hazif, ispat, tahrik, teskin, fasıl, vasıl, telaffuz, ibdal ve bunların dışında işitmeye dayalı olarak diğer okuma şekillerinden râvilerin birbirleriyle birleştikleri ya da ayrıldıkları noktaları açıklayan bir ilimdir.<sup>29</sup> Dimyâtî'nin bu tarifi oldukça geniş kapsamlıdır. Zira tarifin birinci bölümünde yer alan hazif, ispat ve tahrik gibi kavramlar kıraat farklılığının geniş bir bölümüne hitap etmekte, tarifin son bölümünde yer alan "işitmeye dayalı olarak" kaydıyla da sema yoluyla gelen her şeyi kapsamaktadır. Kıraatlerin bütünüyle işitmeye dayalı olarak silsile halinde tevkîfî olarak nakledildiği gerçeği hatırlanacak olursa, bu tarif kıraatle ilgili daha genel bir tarif olarak kabul edilebilir.

Yapılan bu tarifler oldukça kuşatıcı tariflerdir. Esasında bunların dışında daha başka tarifler de mevcuttur. Meselâ Râgıb el-İsfahânî (ö. 502/1108) kıraati "Tertilde harf ve kelimelerin birbirine katılması"<sup>30</sup> şeklinde; Zerkeşî (ö.794/1392) ise "Şeddeli ve şeddesiz okuma gibi harflerin yazılış ve keyfiyeti hususunda, söz konusu vahiy lafızlarının farklılık arzemesi"<sup>31</sup> şeklinde tarif etmişlerdir. Fakat bu tanımlarda yer alan nitelermeler yukarıda verilen tarifler içerisinde yer alan nitelermelerle büyük ölçüde örtüşmektedir.

Buraya kadar yapılan tanımlarda Kur'an'ın okunması/seslendirilmesi üzerinde durulmuş, kıraatlerin anlama etkisi hususuna ise doğrudan herhangi bir vurgu yapılmamıştır.<sup>32</sup> Ancak özellikle tefsirci yönleriyle temayüz etmiş Ebû Hayyân (ö.745/1344) ve İbn Aşûr (ö.1973) gibi müellifler yaptıkları tariflerde<sup>33</sup> kıraat ilminin; Kur'an lafızlarının farklı şekillerde okunması ve bu farklı lafızların tefsire/anlama olan etkisi şeklinde iki yönüne işaret etmişlerdir. Doğrusu geçmişten bugüne yazılan çok sayıda tefsir ve usul kaynaklarında kıraat farklılığı ve bu farklılığın anlama olan etkisi üzerinde durulmuş olması böyle bir tanımlamayı gerekli kılmıştır. Zira bu konu hem Kur'an ilimlerinin en önemli konularından biri

<sup>29</sup> Dimyâtî, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdilgani el-Bennâ, *İthafu Fudelâi'l-Beşer fi'l-Kirâati'l-Arbe'ate Aşer*, (thk. Şa'ban, Muhammed İsmail), Beyrut, 1987, I/69.

<sup>30</sup> Râgıb, Hüseyin b. Muhammed el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'ân*, (thk. Muhammed Seyyid Kilânî), Dârü'l-Mârifetü, Beyrut, ts., s.520, "قرأ" md.

<sup>31</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I/318.

<sup>32</sup> Ünal, Mehmet, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, s. 14.

<sup>33</sup> Ebû Hayyân, Muhâmmad b. Yusuf Endelüsî, *Bahrü'l-Muhît*, Metâbiü'n-Nasri'l-Hadîse, Riyad, ts. , I/26; İbn Aşûr, Muhammed Tahir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Daru't-Tûnûsiyye li'n-Neşr, Tunus, 1984, I/51.

sayılmış ve hem de müfessirin ihtiyaç duyacağı temel ilimlerden biri olarak kabul edilmiştir.<sup>34</sup> Burada yer alan “kıraatlerin anlama etkisi” genel bir ifade olarak kullanılmış, bununla sahih kıraat şâz kıraat diye bir ayırım yapılmamış, şâz kıraat çeşitlerinin tamamı kastedilmiştir.

Bütün tarif ve değerlendirmeler ışığında genel bir tanımlama yapılacak olursa kıraat; Kur’an lafızlarının okuma biçimlerini ve ihtilaflarını ele alan; sahih ve zayıf kalmış kıraatlerle âyetlerin anlaşılmasında belli bir etkisi olan ilmi bir disiplindir.<sup>35</sup> Bu anlamda sahih ve şâz kıraatlerin, tüm çeşitleriyle birlikte tefsire etkilerinden söz edilebilir.

### C. Kur’an ve Kıraat Kavramları Arasındaki İlişki

Kur’an ve kıraat, nâzil olan vahyin iki ayrı veçhesini oluştururlar. Bu iki kavramın aralarında ortak noktalar olmakla birlikte, mahiyetleri, fonksiyonları, sözlük ve ıstılah anlamları itibariyle birbirine benzeyen ve birbirinden ayrılan bir takım özellikleri vardır. Fakat belirtmek gerekir ki bu ortak ya da farklı özellikler bütünüyle birbirinin aynı ya da zıddı özellikler değildir.

#### 1. Kur’an ve Kıraatin Ortak Yönleri

a. Kur’an ve kıraat kavramları; قرأ- يقرأ- قراءة- وقرآنا (karee yekrau krâeten ve kur’ânen) çekiminde görüldüğü üzere aynı kökten türemişlerdir. Burada yer alan “krâeten” ve “kur’ânen” mastarları okuma manasına gelir. Bu anlam birliği iki kavram arasında ortak özellik olarak nitelendirilmektedir. Bu ilişkiden hareketle Kur’an ve kıraatin bütünüyle birbirinin aynı olduğunu iddia edenler de olmuştur.<sup>36</sup> Ancak aşağıda daha detaylı olarak verilen delillerden hareketle, kelimelerin sözlük anlamları üzerine yapılan tariflerden birinde aynı anlama gelen bu iki kelime, gerçekte birçok yönleri itibariyle birbirinden farklıdır.

<sup>34</sup> İhsan Emin, *Menhecü'n-Nakd fi't-Tefsir, Dâri'l-Hâdiye*, Beyrut, 2007, s. 217.

<sup>35</sup> Dağ, Mehmet, *Kıraat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, (basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum, 1998, s. 3.

<sup>36</sup> Muhammed Sâlim Muhaysin bu iki kelimenin müteradif kelimeler olduğu ve bir de yedi harf ruhsatından hareketle Kur’an ve Kıraatin aynı şey olduğunu iddia etmiştir. Bkz. Muhammed İsmail Şa'bân, *el-Kirâât Ahkâmuhâ ve Masdaruhâ*, s. 23.

b. Kur'an ve tevâtür derecesindeki kıraatler İslâm ümmetinin varlığını kabul ettiği iki hakikattir. Zira ikisinin kaynağı da vahye dayanır.<sup>37</sup> Bunlardan birisi inen vahyin bizatihi kendisi, diğeri ise O'nun seslendirilmesidir. Öyle ki bize "Kur'an'dan bir bölüm oku" denilince biz de onu mutlaka mevcut kıraatlerden biriyle okumak zorundayız.<sup>38</sup>

c. Kur'an'ın mütevâtir kıraatlerden herhangi biriyle okunması İslâm geleneğine göre meşru bir okumadır. Şöyle ki Âsım'ın ya da Nâfî'nin kıraatiyle okunan metnin, Kur'an olduğu konusunda ümmet icmâi vardır. Her iki imamın okuması da Kur'an diye nitelendirilir. Bunun gibi Kur'an'ın, diğerk mütevâtir kıraat imamlarından her birinin kıraatiyle okunması ve bunlarla ibadet edilmesinde herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir.

## 2. Farklı Yönleri

a. Kur'an ve Kıraat iki hakikat ise de bunların birbirinden farklı iki ayrı hakikat olduğunu ortaya koyan birçok delil vardır. Şöyle ki Kur'an, beyan ve İ'câz için Rasûlüllah'a indirilen vahyin kendisi iken, Kıraat ise bu mezkûr vahyin lafzı, harfleri, tahfif, teşdid<sup>39</sup> ve benzeri özellikler itibariyle O'nun eda keyfiyetidir.<sup>40</sup>

b. Kıraat, Kur'an lafızlarının bazılarında kendini gösteren farklı okuma biçimidir. Bu da Kur'an'ın tamamında değil bir kısım âyetlerde vuku bulur. Dolayısıyla Kur'an bir bütün olarak düşünüldüğünde kıraat ancak O'ndan bir cüzdür. Esasında tıpkı bunun gibi Kur'an ilimleri içerisinde yer alan daha pek çok konu, bir yönüyle Kur'an'la bir ilişki içindedir ve bunların her biri birer hakikattir. Ancak hiçbirisi doğrudan Kur'an'la eşdeğer değildir.

c. Kur'an'ın tamamı mütevâtirdir. O'na Hz. Peygamber de dâhil olmak üzere hiç kimsenin herhangi bir müdahalesi olmamıştır.<sup>41</sup> Bu hâliyle mümin için Kur'an'ın tamamına iman etmek şarttır. O'ndan bir bölümü kabul etmemek O'nun tamamını

<sup>37</sup> Nübeyl b. Muhammed İbrahim, *İlmu'l-Kirâât*, el-Mektebetü't-Tevbe, Riyad, 2000, s.49.

<sup>38</sup> Çetin, Abdurrahman, *Yedi Harf ve Kıraatler*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005, s. 321.

<sup>39</sup> Tahfif şeddesiz okuma, teşdid ise şeddeli okuma demektir. Kelimenin tahfif ya da teşdid olması kıraatte örneklerine sık rastlanan bir dudumdur. Bu durum zaman zaman anlam değişikliklerine de sebep olur. Bununla ilgili örnek ve izahlar birinci bölümde yer alacaktır.

<sup>40</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I/318.

<sup>41</sup> Yunus, 10/15.

kabul etmemek gibidir.<sup>42</sup> Fakat aynı şeyi kıraatler için söyleyemeyiz. Zira kıraatlerden mütevâtir olanlar Kur'an'dan bir cüz olarak kabul edilirken, diğer bir bölümü ise Kur'an olarak kabul görmez. Bu anlamda mütevâtir derecesine ulaşmamış şâz ya da mevzû kıraatler Kur'an olarak telakki edilmez. Kabul gören kıraatler ibadet dili olarak kullanılırken, bunlarla ibadet olmaz ve bunlar Kur'an diye nitelendirilmezler.<sup>43</sup>

d. Kur'an'ın temel özelliklerinden biri de O'nun evrensel bir kitap olması, benzerinin getirilememesi, hiçbir tağyir ve tebdile uğramayacak olmasıdır. Bu teminat bizzat O'nun sahibi tarafından verilmiştir.<sup>44</sup> Ancak (sahihi ve şâziyla) kıraatlerle ilgili böyle bir korunmuşluktan söz edemeyiz. Zira kıraatlerle ilgili sistemli çalışmaların başladığı hicrî üçüncü asır öncesi dönem için 20-25 farklı kıraat imamından bahsederken, İbn Mücâhid ümmet nezdinde bunlar arasından en muteber olanlarını seçerek sayıyı yediyle sınırlandırmıştır. Daha sonra ancak dokuzuncu asırda İmam İbnü'l-Cezerî bunlara üç imam daha ilâve etmiş ve nihâyet on imamın kıraati genel kabul görmüştür. Bu imamlar dışında kalan diğer kıraat imamları ve bunların kıraatleri ile ilgili de ilk dönemden itibaren çalışmalar yapılmıştır. Bu anlamda yine İbnü'l-Cezerî, Ömer el-Enderâbî ve Kastallânî'nin<sup>45</sup> çalışmaları on kıraate dört imamın kıraati daha eklenmiştir. Ancak bu imamlara ait kıraatler sahih kıraatler için belirtilen tüm şartları ihtiva etmediğinden sahih olmayan şâz kıraat olarak kabul görmüşlerdir. Dolayısıyla sahihin yanında sahih olmayan kıraatlerden söz edilebilir. Fakat Kur'an için böyle nitelemeden söz etmek mümkün değildir.

e. Kur'an bizzat Hz. Peygamberin kontrolünde kırkın üzerinde vahiy katibi tarafından kayıt altına alınmıştır.<sup>46</sup> Daha sonraki yakın dönemlerde de Mushaf haline

<sup>42</sup> Bakara, 2/85.

<sup>43</sup> Muhammed İsmail Şa'bân, *el-Kırâât Ahkâmuhâ ve Masdaruhâ*, s. 24.

<sup>44</sup> Hicr, 15/9.

<sup>45</sup> İlk dönemden itibaren birçok âlim şâz kıraatlerle ilgili çalışma yapmış ve dağınık halde olan bu kıraatlere eserlerinden yer vermişlerdir. Meselâ hicri dördüncü asırda İbn Hâleveyh "*Muhtasar fî şevâzî'l-Kur'ân min Kitabi'l-Bedi*" adıyla, İbn Cinnî ise "*el-Muhtesab fî Tebyini Vücûhi Şevâzî'l-Kırâât ve'l-Îzâhi anhâ*" adıyla birer eser telif etmişlerdir. Bununla birlikte on kıraatten sonra bu dört imamın kıraatini sistem içine dâhil eden kişi Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî olmuştur. Bkz. Birişik, Abdülhamit, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, s. 98.

<sup>46</sup> es-Sibâğ, Muhammed b. Lütfî, *Lemhât fî Ulûmi'l-Kur'ân*, el-Mektebetü'l-İslâmî, III. Baskı, Beyrut, 1990, s. 10.

getirilmesi ve çoğaltılıp İslâm beldelerine gönderilmesi süreci yaşanmıştır. Kur'an için yaşanan bu sürecin kıraatler için yaşandığını söyleyemeyiz.

f. Kur'an'ın kat'iliği ve bütünlüğü ile ilgili tam bir ümmet icmâi varken, kıraatlerle ilgili bir takım farklı görüşler de mevcuttur. Bu anlamda İbn Teymiyye ve İbnü'l-Cezerî gibi kimi âlimler kıraatlerle Kur'an'ın aynı şeyler olduğunu söylerken,<sup>47</sup> Ferrâ (ö.207/822) ve Zemahşerî (ö.538/1144) gibi kimi âlimler ise kıraatlerin nahivciler tarafından ortaya konduğu iddiasında bulunmuşlardır.<sup>48</sup> Tarafların görüşleri ve bunların müzakeresi bir yana nihâyet ümmetin âlimleri arasında böyle bir ihtilaf yaşanmıştır. Ancak benzer bir ihtilaf Kur'an için hiçbir zaman yaşanmamıştır.

g. Kur'an; benzerinin, on sûresinin veya ondan bir sûresinin meydana getirilemeyeceğine dair meydan okurken,<sup>49</sup> kıraatlerle ilgili böyle bir nitelemeden söze edemeyiz. Zira şâz ya da mevzû bir Kur'an'dan söz edilemezken şâz ve mevzû kıraatlerden bahsedilebilmektir.

### Değerlendirme

1. Okuma anlamı kastedilen kıraatle Kur'an birbirinin aynıdır. Meselâ namazın rükünlerinden biri olan kıraat veya bir kâri için; 'kıraati çok güzeldi' nitelemesiyle kastedilen şey doğrudan Kur'an'dır. Bunlar birbirini tamamlayan bir bütünün iki parçasıdır.

2. Salt yalın hâliyle okuma anlamı kastedilen kıraat değil de başlı başına müstakil bir disiplin olarak değerlendirilen kıraat ile Kur'an ise birbirinden farklıdır. Zira burada kastedilen kıraat ilmidir. Bu da Ulûmu'l-Kur'an konuları içinde mütalâa edilen alanlardan biridir. Nasıl ki diğer Ulûmu'l Kur'an konuları Kur'an'la bütünlenebiliyorsa, yani onların her biri için ayrı ayrı Kur'an nitelemesinde bulunulamıyorsa, kıraat ilmi için de durum aynıdır. Elbette "okuma" anlamındaki kıraat bu ilmin en önemli ilgi alanlarından biridir. Ancak bunun dışında, kıraatlerin

<sup>47</sup> İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhâlim, *Mecmû'u'l-Fetavây-i Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*, I-XXXVII, (thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım), Medine, 2004, XIII/391, vd.; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kirâati'l-Aşr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, (thk. Ali Muhammed Dabbâğ), Beyrut, ts., I/52.

<sup>48</sup> Dağ, Mehmet, "Mutezile Mezhebine Ehl-i Sünnetin İsnadı: Kıraatler Tevkifi Değil İctihadîdir – Zemahşerî Özelinde Bir İddianın Değerlendirilmesi," *Mârife*, yıl: 3, s.3, Konya, 2003, s. 221-229.

<sup>49</sup> İsrâ, 17/88; Hûd, 11/13; Bakara, 2/23.

taksimi, câiz olan ya da olmayan kıraatler, imamlar arasındaki ihtilaflar, âyetlerin manaya delaleti gibi daha pek çok konu bu ilmin ilgi alanı içinde müteâlâ edilir. İşte bu anlamdaki kıraatle Kur'an birbirinden farklıdır.

## II. KIRAATLERİN OLUŞUM SÜRECİ VE GELİŞİMİ

### A. Kıraatlerin Oluşum Süreci

Vahiy kaynaklı kitapların sonuncusu olan Kur'an'ın başlangıç serüveni Cibrîl-i Emîn'in, ilk ifadesi "oku" olan bir bölüm âyeti Hz. Peygamber'e arz etmesiyle başlamıştır.<sup>50</sup> O ana kadar böyle bir tecrübesi olmayan peygamberin ilk tepkisi de bu durumu doğrular nitelikte olmuştur. İlk panik anı atlatıldıktan sonra "okunana" eşlik etme ve tekrar ederek "okuma" şeklinde gerçekleşen ve adına sema ve arz denilen bir yolla kıraat süreci başlamış oldu. Tabi ki burada kastedilen okuma; üzerinde hiçbir farklılığın olmadığı, söylenildiğinde herkesin aynı şeyi anladığı kıraat yani Kur'an'dır. Bu kıraat şekli tamamen Cibrîl-i Emîn'in kontrolünde gerçekleşen, Hz. Peygamber de dâhil olmak üzere hiç kimsenin müdahale yetkisinin ve kabiliyetinin olmadığı bir tarzdır.<sup>51</sup> Böyle bir ortamda, Hz. Peygamber vahiy meleğinden ne alıyorsa onu aynen gönlünde muhafaza edilmiş buluyor ve bunları da arz yoluyla sahâbeye aktarıyordu. Zaman zaman okunanları aynıyle muhafaza edemem diye bir endişe duysa da ilahî bir uyarıyla teskin ediliyor ve hiçbir endişeye kapılmaması gerektiği kendisine hatırlatılıyordu.<sup>52</sup> Bu bağlamda yedi harf ruhsatının gündeme geldiği döneme kadar gerçekleşen kıraat faaliyetleriyle ilgili herhangi bir ihtilaf veya problemden söz etmek mümkün değildir.

### 1. Ahruf-i Seb'a Öncesi Kıraat

"Biz her peygamberi, Allah'ın emirlerini onlara iyice açıklasın diye, kendi kavminin diliyle gönderdik."<sup>53</sup> âyetinde ifade edildiği üzere Allah Teâlâ gönderdiği her kitabı, ona muhatap olan toplumun diliyle göndermiştir. Bu sayede vahye muhatap olan ilk topluluk Kur'an'ın okunması konusunda dikkate değer herhangi bir zorluk yaşamamıştır. Kıraat ilmi ve diğer ilmî disiplinler bu dönemde kıraat

<sup>50</sup> Alak, 96/1-5.

<sup>51</sup> Yunus, 10/15.

<sup>52</sup> Kiyamet, 75/16-19.

<sup>53</sup> İbrahim, 14/4; Fussilet, 41/44; Nahl, 16/103.

konusunda herhangi bir sıkıntının olmamasını, ilk muhatapların dil özellikleriyle Kur'an dili arasında tam bir birliğin olması, vahye muhatap olan ilk topluluğun homojen yapıda olması ve her an peygamberle birlikte bulunma imkânının olması gibi sebeplere bağlamışlardır.<sup>54</sup> Bu dönemde vahyin inzali doğal seyri içinde gerçekleşmiştir. Cibrîl-i Emîn Allah Teâlâ'dan aldığı vahyi Hz. Peygamber'e aktarmış, Hz. Peygamber bunu bir yandan okumuş ve bir yandan da vahiy kâtiplerine yazdırmıştır. Sahâbe de Hz. Peygamber'den dinlediklerini bir yandan okumuş, ezberlemiş, diğer taraftan da birbirlerine okumuşlardır.<sup>55</sup> Bazen de Hz. Peygamber sahâbeden kendisine Kur'an okumaları talebinde bulunmuş ve onları dinlemiştir.<sup>56</sup> Bu anlamda Hz. Peygamber ve sahabe arasında arz ve sema yoluyla gerçekleşen yoğun bir kıraat faaliyetinden söz edilebilir.

Diğer taraftan kıraat açısından böyle faal bir durumun yaşanması için de Kur'an ve hadisler insanları bizzat buna teşvik etmiştir.<sup>57</sup> Başlangıçta bireysel ölçekte gerçekleşen bu tür kıraat/okuma faaliyetleri Müslümanların sayısının artmasına paralel olarak genişlemeye başlamış, bireysel faaliyetler yanında, artık belli özel mekânlarda küçük okuma grupları oluşmaya başlamıştır. Medine'ye hicret edildikten sonra ise eğitim öğretim faaliyetleri adına imkânlar çok daha artmıştır. Bu bağlamda mescidin yanında ashâbu's-suffe veya dârü'l-kurra adıyla özel bir yer tahsis edilmiştir. Bugünkü anlamda İslâm'ın ilk üniversitesi olma özelliğini taşıyan bu mekânda yetişen ve kendilerine kurrâ denilen sahâbenin sayısı 400'e kadar ulaşmıştır. Sahâbenin zenginlerinin finanse ettiği, daha çok bekâr ve fakir sahâbenin iştirak ettiği bu eğitim faaliyeti bizzat Hz. Peygamber tarafından yürütülmüş ve belli bir eğitim sürecinden sonra da bu kimseler civar beldelere muallim olarak gönderilmişlerdir.<sup>58</sup>

<sup>54</sup> Rûmî, *Dirâsât fî Ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 344.

<sup>55</sup> Buhârî, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 7; Müslim, *Mesâcid*, 289.

<sup>56</sup> Buhârî, *Menâkibü'l-Ensar*, 16, Tefsir, 98; Müslim, *Salâtü'l-Müsâfirin*, 245-246; Tirmizî, Muhammed b. İsa Ebû İsa, *Menâkib*, 33.

<sup>57</sup> Fatır, 35/29-30; Âl-i İmrân, 3/113; İbn Mâce, *Mukaddime*, 16; Ebû Dâvud, *Kitabü's-Salat*, I/336; Tirmizî, *Deavât*, 23.

<sup>58</sup> İbn Sa'd, Muhammed, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, Beyrut, 1957, III/118; Hamîdullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, (trc. Sâlih Tuğ), Ankara, 2003, II/77; Çetin, Abdurrahman, *Yedi Harf ve Kıraatler*, s. 199-200.

Vahyin inmeye başladığı Mekke’de geçirilen on üç yıllık süreyle hicretin sekizinci senesinde gerçekleşen Mekke’nin fethine kadarki yirmi bir yıllık bu dönem için o günün tabii imkânları içinde tek harf üzere gerçekleşen bir kıraat birlikteliğinden söz edilebilir.<sup>59</sup> Farklı okuma tarzları şeklinde gündeme gelen ve başlangıçta sahâbe arasında dahi tartışmalara sebep olan hadiseler ahruf-i seb’a ruhsatının verilmesinden sonra başlamıştır.<sup>60</sup> Esasında böyle bir uygulama gündeme gelmeseydi, belki o gün bugündür tartışılan kıraat farklılıkları diye bir konu, ümmeti bu denli meşgul etmeyecekti. Ancak fetihlerle birlikte hem o gün için ve hem de gelecekte İslâm ümmetinin artmasına paralel olarak oluşabilecek yeni şartların ve bunun getireceği yeni bir takım problemlerin oluşacağı muhakkaktı ve bu yeni duruma karşı vahyin kayıtsız kalması da düşünülemezdi.

Bütün bu şartlar çerçevesinde ümmetin karşı karşıya kalacağı sıkıntılara ahruf-i seb’a ruhsatı çözüm olmuştur. Verilen bu ruhsat, farklı kıraatlara zemin oluşturması bakımından İslâm bilginleri tarafından milât kabul edilmiştir. Bu anlamda kıraatte yeni bir süreç başlamış ve bütünüyle vahyin kontrolünde gelişmiştir. İşin uygulama safhasında ise her şey Hz. Peygamber’in rehberliğinde gerçekleşmiştir. Zira bu sorumluluk O’na; “*Ben sadece bana vahyolunana uyarım.*”<sup>61</sup>, “*Peygambere düşen ancak apaçık bir tebliğdir.*”<sup>62</sup> “*Ey Peygamber! Rabb’inden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan onun verdiği peygamberlik görevini yerine getirmemiş olursun.*”<sup>63</sup> âyetlerinin işaret ettiği gibi bu görev Ona bizzat Allah Teâlâ tarafından tevdi edilmiştir. Bu sorumluluğun bir gereği olarak Hz. Peygamber kendisine vahyolunanı gerek mana açısından ve gerekse telaffuz açısından hiçbir değişikliğe uğratmadan aynıyle sahâbeye aktarmıştır.

<sup>59</sup> Mekke Fethine kadarki dönemde Kur’an’ın büyük bir bölümü Kureyş Lehçesiyle tek bir harf olarak üzere nazil olmuştur. Mekke’nin fethiyle birlikte insanların İslâm’a olan teveccühü artmış ve Arap kabileleri heyetler halinde gelerek İslâm’a girmeye başlamışlardır. Yıllarca kendi bölgesel lehçeleriyle konuşmaya alışık olan bu insanların, Kureyş lehçesiyle nazil olan Kur’anı kendi lehçelerine göre okurken bir takım sıkıntılarla karşı karşıya kalmaları gündeme gelmiş ve bunun üzerine verilen ruhsat dâhilinde insanların Kur’an’ı kendi lehçeleriyle okumalarına müsaade edilmiştir. Bkz. Kevserî, M. Zahid, “Yedi harf nedir?”, (trc. İsmail Karaçam), *Diyanet Dergisi*, XCIII, sayı, 3, Mayıs-Haziran, 1978, s. 174.

<sup>60</sup> Buhârî, *Fedâilü'l-Kur’ân*, 5, 27; Müslim, *Salâtü'l-Müsâfirin*, 270; Ebû Dâvud, *Vitir*, 22; Tirmizî, *Kıraat*, 11.

<sup>61</sup> Araf, 7/203; En’am 5/50; Ahkaf, 46/9; Yunus, 10/15.

<sup>62</sup> Ankebût, 29/18.

<sup>63</sup> Mâide, 5/67.

Doğrusu zaman zaman kendisine vahyolunanın dışına çıkma noktasında bir takım talep ve zorlamalarla karşı karşıya kalsa da bunlara hiçbir şekilde iltifat etmemiştir.<sup>64</sup> Vahiy konusunda Hz. Peygamber bu denli titiz davranırken her yönüyle O'na tâbi olan sahâbenin kendi kişisel tasarrufuyla hareket etmesi zaten düşünülemezdi. Dolayısıyla bütün bunlardan hareketle vahyin bir parçası olan kıraatlerin temel dayanağı vahiydir ve bu konuda hiç kimsenin özel tasarrufu söz konusu değildir.<sup>65</sup>

## 2. Ahruf-i Seb'a Öncesi Mevcut Şartlar

Vahyin inmeye başladığı ilk dönemlerde Müslümanlar birçok sıkıntıyla karşılaşsalar da Kur'an'ın kendi dilleri ve hatta lehçeleriyle<sup>66</sup> nâzil olması sayesinde onlar Kur'an'ı okuma ve anlama konusunda<sup>67</sup> her hangi bir sıkıntıyla karşı karşıya kalmamışlardır. Ancak Medine'ye hicret edildikten sonra devletin temellerinin atılması, kısa süre içinde güçlenmesiyle, civar bölgelerden bazı yerlerin fethedilmesi sayesinde önceleri Arap kabilelerden daha sonra da mevâlî denilen Arap olmayan topluluklardan çok sayıda insanın İslâm'a girmesiyle bir takım sıkıntılar zuhur etmeye başlamıştır. Artık Kur'an, diliyle, kültürüyle ve sahip olduğu diğer özellikleriyle homojen bir topluluğa hitap etme dönemini tamamlamış, bundan çok daha öte geniş topluluklara hitap etme ile karşı karşıya kalmıştır. Bu anlamda gerek dilleri Arapça olsa da, ömürleri boyunca kendi bölgesel şiveleri ve aksanlarıyla konuşan bu yeni muhatapların ve gerekse başka dillere mensup insanların Kur'an kelimelerini telaffuz etme konusunda sıkıntıyla karşılaşacakları muhakkaktı.

İnsanların fevc fevc İslâm'a girmeleriyle birlikte oluşan bu yeni durum karşısında Hz. Peygamberin "onlara hafiflet"<sup>68</sup>, "onların içinde zayıflar vardır"<sup>69</sup> gibi ifadelerle ümmeti için rabbine niyazda bulunmuş olması da böyle bir sıkıntının

<sup>64</sup> En'am, 6/50.

<sup>65</sup> Abdülcelîl Abdurrahman, *Luğâtu'l-Kur'ân*, Mektebetü'r-Risâleti'l-Hadîs, Birinci Baskı, Ürdün, 1981, s. 119; Şimşek, M. Said, *Kıraatlerinin Kaynağı Problemi, Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV*, s. 19.

<sup>66</sup> Şâhin, *Abdussabur, Târihu'l-Kur'ân*, Dârü'l-Kahire, Kahire, 1996, s. 85.

<sup>67</sup> Kur'an Arap dili ve Kureyş lehçesiyle indiğinden dolayı ilk muhataplar O'nu genel itibariyle anlıyorlardır. Ancak bu konuda onların tamamı aynı seviyede değildi. Onlardan kimine kapalı olan bir yer başkasına kapalı gelmeyebiliyordu. Bu sebeple onlar bilmediklerini bazen birbirlerine bazen de Hz. Peygamber'e sorup öğreniyorlardır. Bkz. Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsir ve'l-Müfessirân*, Dârü'l-Kalem, Mısır 1976, I/36.

<sup>68</sup> Müslim, *Salâtü'l-Müsafirîn*, 273; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V/127.

<sup>69</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V/385.

ortaya çıkacağıının en açık delili olmuştur. İslâm fitrat dinidir. Ne zaman fitratı zorlayacak, insanların takatlerini aşacak bir sıkıntı gündeme gelse İslâm buna kayıtsız kalmamış, insanları kendi haline bırakmamış ve onlara alternatif çareler sunmuştur. Bu dinin peygamberi de o gün için veya gelecekte ümmetinin karşı karşıya kalacakları problemlere duyarsız kalmamış, bunların çözümü için rabbinden kolaylık dilemiştir. Bütün bu gelişmeler yeni bir durumun ortaya çıkacağına zemin hazırlamıştır.

### **3. Kıraatlerin Oluşumuna Dolaylı Olarak Zemin Hazırlayan Gerekçeler**

#### **3.1. Kur'an'a Dayanan Gerekçeler**

İslâm ve onun temel kaynağı olan Kur'an insanlara rahmet olarak gönderilmiştir. Rahmet olan bir şeyde tabîî olarak kolaylık, rahatlık ve ferahlık vardır. Üstesinden gelinemeyecek, pratik olarak uygulanamayacak hiçbir şeyde rahmet ve kolaylıktan söz edilemez. Bu durum İslâm'ın ve ona kaynaklık eden Kur'an'ın gönderiliş gayesine de aykırıdır. İslâm'ın en temel özelliklerinden birisi, onun kolaylık dini olmasıdır. Bu bağlamda, dolaylı ya da dolaysız buna işaret eden çok sayıda âyetten söz edilebilir. Meselâ “O sizi seçti ve dinde üzerinize hiç bir güçlük yükledi.”<sup>70</sup>, “Allah size kolaylık diler, zorluk dilemez.”, “Allah bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar.”<sup>71</sup>, “Andolsun ki biz, Kur'an'ı düşünüp öğüt almak için kolaylaştırdık.”<sup>72</sup>, “Onu (Kur'an'ı) senin dilin ile (indirip) kolaylaştırdık.”<sup>73</sup>, “Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyunuz.”<sup>74</sup> Gibi âyetlerden her biri buna delil olarak gösterilebilir. Siyak sibak ilişkisi içinde elbette bu âyetlerin her birinin belli bağlamları vardır ve öncelikli olarak da bu çerçevede değerlendirilirler. Bununla birlikte, Kur'an'ın temel ilkelerine aykırı olmamak kaydıyla bu tür âyetlerden dolaylı olarak da belli ikincil kaideler çıkarılabilir. Bu çerçevede İslâm'ın yaşam açısından kolay bir din olduğunu söyleyebileceğimiz gibi onun temel kaynağı olan Kur'an kıraatinin; şivesi, aksanı ve dili ayrı olan, yaşlı ve zayıf kimselere de kolaylaştırıldığını söyleyebiliriz.

<sup>70</sup> Hac, 22/78.

<sup>71</sup> Bakara, 2/185, 286.

<sup>72</sup> Kamer, 54/17, 22, 32, 40.

<sup>73</sup> Meryem, 19/97.

<sup>74</sup> Müzzemmil, 73/20.

### 3.2. İnsan Faktörüne Bağlı Gerekçeler

İslâm hiçbir şekilde tabîî olanla çelişmez. Bu çok temel bir ilkedir. Kur'an'ın inzali sürecinde ilahi iradenin takdir ettiği yerindelik<sup>75</sup>, fitrata uygunluk,<sup>76</sup> tadrîcîlik<sup>77</sup> metodu gibi bir takım usuller bu evrensel ilkeyle paralellik arz etmiştir. Son derece uç bir hayata alışan insanların yeni bir hayatı benimsemeleri hiçde kolay olmamıştır. Ancak önerilen yeni hayatın insan fitratına uygun olması ve bunu uygulamada takip edilen usul sayesinde, çok kısa sürede yepyeni bir toplum inşa edilmiştir. Bu durum Kur'an'ın tüm hükümleri için geçerli olduğu gibi kıraat için de geçerlidir. Yukarıda belirtildiği üzere ilk muhatapların tabîî olarak bu konuda her hangi bir sıkıntıyla karşılaşmamaları, herhangi bir ihtiyacı ya da farklı bir uygulamayı da gerekli kılmamıştır. Ancak Mekke'nin fethi sonrasında yaşanan tarihî gelişmeler, hayatın akışı içinde tabîî olarak böyle bir ihtiyacı gündeme getirmiştir. Hz. Peygamber bu yeni durum karşısında rabbinden ümmetine kolaylık dilemiş, bununla da yetinmeyip tıpkı miraçtakine benzer şekilde<sup>78</sup> bu kolaylığın daha da artırılmasını niyaz etmiş<sup>79</sup> ve Kur'an kıraatiyle insan arasında yaşanabilecek uyuşmazlıkları ortadan kaldırmaya yönelik çaba sarfetmiştir. Diğer şartlar bir yana meseleye sadece insan tabiatı açısından bakıldığında, İslâmın ne kadar tabîî olanı dikkate alıp ona yönelik çözümler ürettiğini görmek mümkündür. Esasında bu durum sadece Kur'an dili için değil diğer diller için de benzer şekildedir. Bu anlamda Türkçe'deki tüm kelimelerin yazılı halinin; şehir, kasaba, köy ya da bölge gözetilmeden bütün insanlar tarafından aslına uygun şekilde aynıyle telaffuz edilebileceğini iddia etmek gerçeklikten uzak

<sup>75</sup> Ulûmu'l-Kur'ân konuları içinde önemli bir yer tutan "Nuzûl Sebepleri"; "Hz. Peygamber'in risâleti döneminde vuku bulan ve Kur'an'ın bir veya birkaç âyetinin yahut bir sûresinin inmesine yol açan olay, durum ya da herhangi bir şey hakkında Rasûlüllah'a sorulan soru" demektir. Meselâ Mücadele Sûresi'nin inzaline bu türden bir olay sebep olmuştur: Şöyle ki, Havle binti Malik, kocası Evs b. Samit'in kendisine "sen bana anamın sırtı gibisin" diyerek zihar yapması üzerine Hz. Peygamber'e gelir ve şikâyette bulunur. Bunun üzerine Mücadele Sûresi'ndeki ilgili âyetler nazil olur ve böylelikle yerindelik ilkesi çerçevesinde meseleler çözüme kavuşturulur. Bunun gibi daha pek çok olay birçok âyetin ve sûrenin nüzûlüne sebep olmuştur. Bkz. Demirci, Muhsin, "Esbâbı Nüzûl, *DİA*, XI/360-362; İbn Kesîr, Ebu'l-Fida, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, İstanbul, 1985, VIII/8 vd.

<sup>76</sup> Fitrat, Allah Teâlâ'nın mahlûkatını kendisini bilip tanıyacak ve idrak edecek bir hal, bir kabiliyet üzere yaratmasıdır." (İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V/3432, "فطر" md.). Bu gerçekliğe işaret eden çok sayıda âyet ve hadis mevcuttur. Bkz. Rum, 30/30, 45; Buhârî, *Cenâiz*, 80; Müslim, *Kader*, 6.

<sup>77</sup> Furkan, 25/32; İsrâ, 17/106.

<sup>78</sup> Buhârî, *Bed'ü'l-Halk*, 6, *Enbiya*, 22, 43; Müslim, *İman*, 263, 264; *Menakıbu'l-Ensar*, 42; Nesâî, *Salât*, 1.

<sup>79</sup> Müslim, *Salâtü'l-Müfessirîn*, 274; Ebû Dâvud, *Vitr*, 22; Tirmizî, *Kıraat*, 11; Nesâî, *İftitah*, 38.

bir iddiadır. Zira doğal olan bir şey var ki, o da yaşanan coğrafi ve sosyal şartların insanın dili ve bu dilin telaffuzu üzerinde etkili olmasıdır.<sup>80</sup> Evrensel nitelikli bu tabii durum Kur'an kıraati için de geçerlidir. Sonuç itibariyle Allah Teâlâ, Hz. Peygamberin dua ve niyazına da icabet etmek üzere; bir yandan dil, aksan, lehçe, boğaz yapısı gibi fiziksel özellikler diğer taraftan telaffuz üzerinde etkisi olan bölgesel farklılıklar ve bunun gibi, daha pek çok tabii hâle çözüm olmak üzere insanlığa kolaylık ve genişlik bahşetmiştir.

### 3.3. Kur'an Metninin Yapısal Özelliğine Bağlı Gereçekler

Kur'an'ın indiği dönemde Arap yazı kültüründe nokta ve hareke uygulaması, bazı harflere ayırıcı noktalar konulması gibi yaygın olmayan bir uygulama<sup>81</sup> dışında mevcut değildi. Böyle bir durumun varlığı daha sonraki dönemlere nispetle son derece homojen yapıdaki o günkü toplum için bir problem oluşturmuyordu. Sözlü kültürün daha yaygın olduğu ancak yazılı kültürün de mevcut olduğu<sup>82</sup> toplumsal bir yapı içinde insanlar sözcüklerin cümle içindeki durumundan, konuşanın ve muhatabın konumundan, konunun gereğinden, sözün akışından, nokta ve harekeye hiçbir ihtiyaç duymadan rahatlıkla iletişim kurabiliyorlardı.<sup>83</sup>

Diğer taraftan yaşamsal koşullar çerçevesinde yerleşik yapıyı etkileyecek ölçüde insan silkilasyonunun olmaması ve böylelikle dili etkileyecek unsurların az olması gibi sebepler de iletişimi kolay kılıyordu. Esasında ister yazılı olsun ister işitsel, dil gibi, iletişimde hayati önem taşıyan bir konuda ciddi bir sıkıntı yaşansaydı, daha sonraki dönemde yaşandığında nasıl çare bulduysa o günün toplumu da buna mutlaka çare bulurdu. Her ne kadar bu dönemle ilgili, "cahiliye dönemi" nitelimesinde bulunulsa da bu, yaşamla ve temel ahlak ilkeleriyle alakalı bir durumdur. Yoksa bunun dille herhangi bir ilgisi yoktur. Kaldı ki bu dönem, Arap

<sup>80</sup> Gerek aynı dili kullanan ülkeler ve gerekse aynı ülke içinde yer alan farklı bölge insanları arasında dilin kullanımı ve kelimelerin telaffuzu noktasında bir takım farklılıklar vardır ve bu durum son derece tabii bir şeydir. Bu evrensel gerçeklik Kur'an'a muhatap olan farklı toplumlar için de söz konusu olmuştur. Bkz. Ünal, Mehmet, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraatlerin Rolü*, s. 132 vd.

<sup>81</sup> Çetin, Abdurrahman, *Yedi Harf ve Kıraatler*, s. 328.

<sup>82</sup> İslâm öncesi Arap toplumunda okuma yazma bilme oranı düşük olsa da o günkü imkânlar içerisinde kendi kültürlerini yaşatacak, sonraki nesillere aktaracak seviyede sözlü ve yazılı kültüre sahiptiler. Bu anlamda Mekke ve civarında özellikle haram aylarda çok sayıda panayırlar organize edilir, buralarda düzenlenen yarışmalarla en güzel şiirler seçilir ve bunlar Kâbe'nin duvarı ya da şehrin değişik yerlerine asılırdı. Tülücü, Süleyman, "Muallakât," *DİA*, Ankara, 2005, XXX/310.

<sup>83</sup> Öztoprak, M. Sirâceddin, *Kur'an Kıraati*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2005, s. 34.

şii ve edebiyatı açısından son derece önemli bir evredir. Zira şöhreti bugüne kadar gelen “muallakatı seb’a”<sup>84</sup> ve “Arap divanları”nın<sup>85</sup> temeli bu döneme dayanır. Yine bu dönemde, Arap edebiyatında çokça itibar edilen ve şiiirlerinden istifade edilen birçok şair yetişmiştir. İslâm’ın gelmesiyle yeni bir döneme girilse de bu dönemde de sözü edilen kültürel mirastan faydalanılmaya devam edilmiştir. Öyle ki Hz. Ömer, İbn Abbas, İbn Mes’ud gibi sahâbenin en bilge kişileri dahi yeri geldiğinde Kur’an’ı anlamada cahiliye dönemi şiiirlerinden istifade etmişlerdir.<sup>86</sup> Bu anlamda Kur’an da dâhil olmak üzere yazılı metinlerin noktasız ve harekesiz olmasını, iddia edildiği gibi o döneme ait yazının yetersizliğine değil<sup>87</sup>, o günkü mevcut sosyal hayatın tabi akışına bağlamak gerekir. Kur’an işte böyle sosyal ve kültürel bir yapı içinde inmeye başlamıştır. İnen her bir âyet ya da sûre bir yandan ezberlenmiş bir yandan da mevcut imkânlar dâhilinde yazıya dökülmüştür. Bütün bu işlemler yapılırken kullanılan yöntem bu dönemdeki hâkim yazı kültürü neyse ona göre olmuştur. Bu uygulama uzun yıllar devam etmiştir. Ancak ne zaman ki İslâm fetihlerle birlikte büyümüş, farklı kültür ve medeniyetlerle tanışmış o zaman ortaya çıkan bir zaruretten dolayı Kur’an’ın nokta ve harekeleme işlemi gerçekleşmiştir.<sup>88</sup>

<sup>84</sup> Muallakât kelimesi sözlükte “bir şeyi diğeriyle irtibatlandırmak, bir şeyle ilgilenip onu beğenmek ve sevmek” anlamındaki alak (alâka) kökünden türemiştir. Muallaka kelimesinin çoğulu olan muallakât; “beğenildiği için herkesin görebileceği bir yere asılan, sergilenen şiiirler” demektir. (İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, IV/3071, “علق” mad.). Muallakât, câhiliye devri Arap yarımadasının çeşitli yörelerinde kurulan Ukâz ve benzeri panayrlarda düzenlenen şiiir yarışmalarında, eleştiri süzgecinden geçerek seçilmiş keten bezinden yapılan tomarlara altın suyu ile yazılıp Kâbe’nin duvarına asılan şiiirlerdir. Tülücü, Süleyman, “Muallakât”, *DİA*, 2005, XXX/310.

<sup>85</sup> Cahiliye döneminde şiiir çok yaygındı. Bu dönemde kahramanlık, şan şeref ve buna benzer sosyal ve kültürel hayata dair bilgiler şiiirlerle ifade edilmiştir. Bütün bu kültürel mirası içinde barındıran şiiirler de Arap divanını oluşturmuştur. Bkz; Yalar, Mehmet, “Cahiliye Şiiirinin Tarihsel Gerçekliği Problemi”, *UÜİFD*, c. XVII, sy. 2, 2008, s. 96.

<sup>86</sup> İbn Abbâs (ö.68/ 687); “Allah’ın kelimelerinden bir şeyler okuyup anlamadığımız zaman, onu Arapların şiiirlerinde arayınız! Çünkü şiiir, Arapların divanıdır (kültür hazinesidir) demek sûretiyle cahiliye şiiirinin Kur’an’ı anlamada şahit getirilebileceğini söylemiştir. Bkz. Ögmüş, Harun, *Kur’an Yorumunda Şiiirin Yeri*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2012, s. 141-143.

<sup>87</sup> Eğer bu dönem dilinin daha sonraki dönemlerde yapılan sistematik çalışmalar dikkate alınarak yetersiz olduğu söylenirse, bu durum sadece dil açısından değil diğer bütün alanlar için geçerlidir.

<sup>88</sup> Kur’an’ın nokta ve harekelenmesi aşamalı olarak gerçekleşmiştir. İlk aşamada harflerin altına ve üstüne olmak üzere harekeler konmuştur. Bu iş ilk ilk defa Hicrî 65 tarihinde Abdulmelik b. Mervan (ö.86/705) zamanında Hz. Ali’nin (ra) talebesi ve Arap gramercisi, Arap gramercinin temellerini atan Ebû’l-Esved ed-Düeli (ö.69/688) tarafından yapılmıştır. İkinci aşamada ise noktalama işlemi gerçekleşmiştir. Bu işlem ise Abdulmelik b. Mervan döneminde Irak valisi Haccâc b. Yusuf (ö.95/713)’un emriyle Düeli’nin talebesi Nasr b. Âsım el-Leysi (ö.89/708) tarafından yapılmıştır. Bkz. Demirci, Muhsin, *Tefsir Usûlü*, s. 111-113; Öztoprak, M. Sirâceddin, *Kur’an Kiraati*, s. 34.

Kur'an metninin noktasız ve harekesiz olması, Medine döneminde farklı kıraatlerin okunmasına verilen ruhsata uygulama alanı oluşturmuştur. Bu anlamda Kur'an metninin hareke ve noktadan arı olması kıraatlerin oluşmasına bir etken değil, verilen ruhsatın kullanılmasına zemin hazırlayan bir unsur olmuştur. Şayet iddia edildiği gibi<sup>89</sup> Kıraatler böyle bir sebebe bağlansaydı o zaman Kur'an'ın inmeye başladığı ilk dönemden itibaren böyle bir konunun gündeme gelmesi gerekirdi. Hatta bununla da sınırlı kalmayıp bu durum, diğer bütün yazılı metinler için de söz konusu olurdu. Hâlbuki Kur'an metninin farklı vecihlerde okunması oluşan şartlar çerçevesinde, ortaya çıkan sosyal ve insani ihtiyaçları karşılamak üzere, bizzat vahiy tarafından kolaylık olsun diye ümmete verilen bir ruhsatın sonucu ortaya çıkmış, nokta ve harekenin olmaması da bunun uygulanmasına zemin oluşturmuştur.

#### **4. Kıraatlerin Oluşumuna Doğrudan Zemin Hazırlayan Gerekçeler**

Buraya kadar ele alınan başlıklarda hep kıraat farklılığının ortaya çıkmasına dolaylı olarak katkısı (etkisi) olan hususlar üzerinde duruldu. Doğrusu bütün bunlar tali olarak yorumlanabilecek gerekçelerdir. Ancak bunların ötesinde farklı kıraatlere kapı aralayan en önemli gerekçe, ahruf-i seb'a ruhsatıdır. Zira bununla birlikte artık belli kaidelerin dışına çıkmamak kaydıyla herkes Kur'an'ı kendi aksanı ya da lehçesiyle okuyabilecekti. Böylelikle ahruf-i seb'a ile birlikte kıraatte yeni bir süreç başlamış oldu. Tabii olarak ilk günden itibaren bu süreçte belli bir takım sıkıntılar yaşanmıştır. Bunda kıraat ruhsatının Mekke'nin fethi sonrası verilmiş olması,<sup>90</sup> meselenin yapısal özelliği itibariyle farklı anlamaya müsait olması ve rivâyetlerde konunun mahiyetine yönelik bilgilerin yer almaması gibi bir takım sebepler etkili olmuştur.

<sup>89</sup> Goldziher ve bazı şarkiyatçılar kıraatlerin kaynağını, Kur'an'ın noktasız ve harekesiz olduğuna bağlamışlardır. Bkz. Goldziher, Ignaz, *İslâm Tefsir Ekolleri*, (trc. Mustafa İslamoğlu), Denge Yayınları, I. Baskı, İstanbul, 1997, s. 45; Okcu, Abdülmecit, "Ignace Goldziher'in Taberi'den Aktarımında Bulunarak Bazı Kıraatleri Tenkidi ve Meselenin Arka Plânı", *AÜİFD*, 2002, sy. 18, s. 141; Durmuş, İsmail, "Arap Dili ve Lehçeleri Açısından Kıraatler", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları - IV*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2002, s. 445.

<sup>90</sup> Mekke'nin fethinin hicretin dokuzuncu senesi olduğu dikkate alındığında vahyin başlangıcından itibaren on sekiz on dokuz senelik süre zarfında Sahâbe Kur'an'ı belli bir Usûl üzere öğrenmişti. Ancak oluşan yeni şartlara göre, ümmete kolaylık olsun diye verilen ruhsat çerçevesinde Kur'an'ın farklı şekillerde okunabilmesine Sahâbenin tamamı aynı anda muttali olmamıştı. Bu sebeple de başlangıçta bir takım tereddütler yaşanmıştı. Ancak ihtilaflar Hz. Peygambere intikal ettirildiğinde işin aslı ortaya çıkmış ve sahâbe de bu yeni duruma alışmışlardır.

Kıraat meselesi başta kıraat âlimleri olmak üzere çoğu araştırmacının dikkatini çekmiştir. Konunun farklı yorumlamalara müsait olması sebebiyle her araştırmacı meseleye kendi zaviyesi açısından bakmış ve ona göre bir değerlendirmede bulunmuştur. Ulemâ nezdinde bunların bir bölümü kabul görmemiş, bazıları ufak tefek farklarla bir birinin tekrarı olmuş ve bir bölümü de nispeten daha fazla taraftar bulmuştur. Aynı kaynaklar ve aynı nakillere rağmen araştırmacıların bu kadar birbirinden farklı görüşlere sahip olmaları konunun zorluğuna yorumlanabilir. Ancak bize göre bu tek başına yeter sebep değildir. Bu sayıda görüşün ortaya çıkmasının önemli bir sebebi de konunun ele alınışı biçimiyle ilgilidir. Şöyle ki, kimileri ahruF-i seb'a ile ilgili zayıf rivâyetleri dikkate almış ve bunun üzerine görüş bina etmiş; kimileri ise doğrudan kıraat kavramının anlamı üzerinden hareket ederek her bir farklı anlamdan kıraatle ilgili farklı bir görüşe ulaşmıştır. Daha bunun gibi pek çok sebepten dolayı ihtilaflar uzayıp gitmiştir. Ancak bütün bu ihtilaflar meseleyi daha da anlaşılmasız kılmıştır. Dolayısıyla burada bu tür detaylara girilmeyecek, daha çok ulemâ nezdinde muteber kabul edilen belli hususlara yer verilecektir.

#### 4.1. AhruF-i Seb'a Kavramının Anlamı

Kıraat konusunda ahruF-i seb'a kavramı kilit bir konuma sahiptir. Görüldüğü üzere kavram iki kelimedenden oluşan bir terkiptir. Terkibin birinci kısmını oluşturan ehruF, harf kelimesinin çoğuludur. Harf, bir şeyin ucu kenarı, sivri ve keskin tarafı gibi anlamlara gelir.<sup>91</sup> Kur'an ve sünnette de geçen harf kelimesi sadece bu anlamlardan ibaret olmayıp; kılıcın keskin kısmı, geminin ucu ve dağın zirvesi, hece seslerinin ya da harflerinin her biri, taraf, uç, yan, uslub, vecih, lügat, lehçe, tarz, şekil ve kıraat gibi daha pek çok anlama gelmektedir.<sup>92</sup>

Terkibin ikinci kısmı olan seb'a lafzına gelince temelde bu kelimenin iki anlamı üzerinde durulur. Birincisi; yedi kelimesi zahir anlamıyla doğrudan yedi sayısına delalet eder. İkinci anlamı ise yedi kelimesi çokluk ifade eden bir kelime

<sup>91</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III/837, "حرف" md.; Râgıb, el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, s. 149, "حرف" md.; Muhammed İsmail Şa'bân, *el-Kırâât Ahkâmuhâ ve Masdaruhâ*, s. 29.

<sup>92</sup> Harf kelimesinin anlamı ile ilgili burada zikredilenden daha fazlası kaynaklarda yer almaktadır. Abdurrahman Çetin bu kavramın yirmi farklı anlama geldiğini belirtir. Bkz. Çetin, Abdurrahman, *Yedi Harf ve Kıraatler*, s. 34.

olup bununla belli bir sayı kastedilmemiştir. Buna göre yedi rakamı çokluktan kinayedir.<sup>93</sup> Esasında Kur'an ve sünnette de bu tarz kullanımlarla sıkça karşılaşılır. Meselâ yedi, yetmiş, yedi yüz, yetmiş bin gibi rakamlar zahir anlamlarıyla belli bir adedi değil, çokluğu ifade ederler.<sup>94</sup>

Tanımlardan hareketle genel bir toparlama yapmak gerekirse; terkihi oluşturan kelimelerden yedi rakamı eğer gerçek anlamıyla alınıp ehruf kelimesine verilen anlamlarla bir araya getirilecek olursa, ahruf-i seb'a'dan kastedilen şeyin; yedi lehçe, lügat, lisan, tarz, vecih, kıraat, şekil... olduğu gibi tamamen sayıyla sınırlı bir çıkarımda bulunulabilir. Şayet yedi lafzının kesretten kinaye olduğu düşünülürse o zaman yedi lehçe ya da yedi vecih... gibi ifadelerin rakamsal bir değerinin olmadığı bununla çokluğun kastedildiği söylenebilir.

Yapılan tanımlamalardan yola çıkarak ahruf-i seb'a hakkında net bir yargıya varmak mümkün gözüküyor. Bununla birlikte diğer verileri de dikkate alarak her araştırmacı bu çok ihtimalli tanımlamadan kendine göre bir görüşe varmıştır. Fakat her bir görüş bir başka görüş sahibi tarafından eleştirilmiştir. Burada bütün bu görüşler ve bunlarla ilgili tartışmalara uzun uzadıya yer verilmeyecektir. Bununla birlikte özellikle İslâm âlimlerinin önemli bir kesimi nezdinde kabul gören bazı görüşlere kısaca değinilecek ve bunların her biriyle ilgili değerlendirmelere yer verilecektir.

#### 4.2. Ahruf-i Seb'a Hadisleri ve Tahlili

Şüphesiz Kur'an'ın farklı kıraatlerle okunmasına yönelik ruhsatın temel dayanağı hadislerdir. Otuz iki kişilik geniş bir râvi kitlesi tarafından rivâyet edilen hadislerin her biri tek tek olmasa da "Kur'an'ın yedi harf üzere indirildiği" şeklindeki ana temayı özetleyen ifadeler mütevâtir derecesinde kabul görmüş,<sup>95</sup> zayıf

<sup>93</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, s. 132.

<sup>94</sup> "Ve eğer yeryüzünde bulunan ağaçlar kalem olsaydı ve denizler (mürekkep olsaydı) ve ondan sonra, onun yedi katı daha deniz eklenseydi, Allah'ın kelimeleri tükenmezdi. Muhakkak ki Allah; çok yüce, hüküm ve hikmet sahibidir." (Lokman, 31/27). Burada geçen "yedi", "Onlar için yetmiş defa af dilesen de Allah Teâlâ yine de onları affetmez." (Tevbe, 9/180). Âyetinde geçen "yetmiş", "Ümmetimden yetmiş bin kişi sorguya çekilmeden cennete girecektir." hadisinde geçen "yetmiş" ifadeleri doğrudan belli bir sayıyı değil, çokluğu ifade eden kinaye kullanımlardır. Bkz. Buhârî, *Bed'ü'l-Halk*, 8; Müslim, *Salâtü'l-Müsâfirin*, 316.

<sup>95</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I/24; Aşikkutlu, Emin, "Kıraat İlminin Temellendirilmesinde Ahrufi's-Seb'a Hadisi: Tahric, Tahlil ve Değerlendirme", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-IV*, Ensar Neşriyat,

ve senedi munkadı' olan rivâyetler çıkarıldıktan sonra otuz dört farklı sağlam senetle de rivâyet edilmişlerdir. Daha da ötesi Hz. Osman'ın ahruf-i seb'a rivâyetini kastederek böyle bir habere şahid olan var mı? Diye sorduğunda kendisi de dâhil olmak üzere camide sayılamayacak kadar sayıda kişinin buna şahitlik ettiği dikkate alınırsa bu haberin çok daha geniş sahâbe ve tabiîn tarafından bilindiği ve nakledildiği söylenebilir.<sup>96</sup> Hulasa bu ve buna benzer çok sayıda sağlam delillerin varlığı sebebiyle Ehl-i Sünnet ulaması böyle bir rivâyetin kabulü üzerinde ittifak etmiştir. Ancak bu ittifakın, meseleyi anlama ve yorumlama konusunda yaşadığı söylenemez. Dahası böyle bir şeyden söz edilememesi bir yana otuz kırklarla ifade edilebilecek sayıda görüş farklılığı yaşanmıştır.<sup>97</sup>

Ahruf-i seb'a kavramının çok geniş bir anlam yelpazesine sahip olması, konuyu ele alan araştırmacıların birçoğunun meselenin çözümünde kavramın anlamı üzerinden hareket etmeleri, gelen rivâyetlerde meselenin mahiyetine yönelik izahların yetersiz olması bu farklı görüşlerin ortaya çıkmasında etkili olan en önemli sebeplere dendir. Bütün bu tartışmalar bir yana biz kıraat meselesinin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için öncelikle konuyla ilgili rivâyetlerin çok iyi tahlil edilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Çünkü bu yolla kıraatlerin kaynağı, ihtilaflar karşısında Hz. Peygamber ve sahâbenin tavrı, verilen ruhsatın sınırları, kıraatlerde tercih meselesi, kıraatlerin tartışmaya konu edinilmesi durumu gibi daha pek çok mesele aydınlanmış olacaktır. Bu bağlamda biz de kaynaklarda yer alan sahih rivâyetleri belli başlıklar altında ele alarak tahlil etmeyi ve buradan da kıraatlerle ilgili temel ilkelere ulaşmayı hedefledik.

---

İstanbul, 2002, s. 90-91; Birişik, Abdülhamit, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, s. 49; Çetin, Abdurrahman, *a.g.e.*, s. 84.

<sup>96</sup> Şahin, Abdussabur, *Târihu'l-Kur'ân*, Kahire, 1966, s. 25-30.

<sup>97</sup> Kur'an'ın yedi harf üzere okunması ile neyin kastedildiği konusu ümmet nezdinde ciddi bir görüş ayrılığına yol açmıştır. Bu sebeple de gerek İslâm dünyasında ve gerekse ülkemizde konuya büyük ilgi duyulmuş ve çok sayıda araştırma yapılmıştır. Ancak bütün bu çalışmalar meseleyi daha anlaşılır kılmadığı gibi görüş farklılığını daha da artırmıştır. Bu konuda en geniş çaplı araştırmayı yapan Abdurrahman Çetin Hoca, "Yedi Harf ve Kıraatler" adlı eserinde çoğu birbirine benzese de altmış kadar farklı görüşten bahseder ki bu da meselenin ne kadar amacından saptığını göstermesi bakımından manidardır. Süyûfi, *el-İtkân*, s. 123-133; Çetin, Abdurrahman, *Yedi Harf ve Kıraatler*, s. 103-137.

#### 4.2.1. Hz. Peygamber'in Kıraatte Kolaylığı Talep Etmesi

Übey b. Ka'b'dan gelen bir hadiste, Medine döneminde şöyle bir olayın yaşandığı rivâyet edilmiştir: “Hz. Peygamber Benu Gifar gölcüğü yanında iken Cebrail ona geldi ve dedi ki: Muhakkak ki Allah Teâlâ, ümmetinin Kur'an'ı bir harf üzere okumalarını emrediyor. Rasûlüllah (sav); Allah'ın affını ve mağfiretini dilerim, benim ümmetimin buna gücü yetmez diye cevap verdi. Cebrail ona ikinci defa gelerek Allah Teâlâ sana, ümmetinin Kur'an'ı iki harf üzere okumalarını emrediyor, dedi. Peygamber Allah'ın affını ve mağfiretini dilerim, benim ümmetimin buna gücü yetmez diye cevap verdi. Cebrail ona üçüncü defa gelerek, Allah Teâlâ, ümmetinin Kur'an'ı üç harf üzere okumasını emrediyor, dedi. Rasûlüllah; “Allah'ın affını ve mağfiretini isterim, benim ümmetimin buna gücü yetmez” diye buyurdu. Sonra Cebrail ona dördüncü defa geldi; “Muhakkak ki Allah Teâlâ, ümmetinin Kur'an'ı yedi harf üzere okumalarını emrediyor, hangi harfle okurlarsa doğruyu bulurlar, dedi.”<sup>98</sup>

Hadiste “Ümmetimin buna gücü yetmez” ifadesi başka rivâyetlerde “Ümmetim içinde yaşlısı, genci, çocuğu, cariyesi ve okuma bilmeyeni var”<sup>99</sup> şeklinde yer almıştır. Bilindiği üzere yedi harf fetih sonrası gündeme gelmiştir. Bakıldığında o güne kadar Kur'an'ın büyük bir bölümü nâzil olmuştu. Bununla birlikte gerek Mekke ve gerekse Medine halkının yerleşik şehir hayatı yaşamaları, belli seviyede yazılı ve şifâhî edebî kültüre sahip olmaları gibi bir takım özellikleri sayesinde, kıraatle ilgili Peygamberi harekete geçirecek bir sıkıntı yaşanmamış ve dolayısıyla da böyle bir talep gündeme gelmemiştir. Ancak ne zaman ki fetih sonrası civar memleketlerden, köy ve kasabalardan İslâm'a giren insanların sayısında bir çoğalma yaşandı, bunun üzerine Hz. Peygamber de böyle bir talepte bulundu. Bunu yaparken de ümmeti içinde tek bir harf üzere Kur'an'ı okumaya güç yettiremeyecek olanların varlığını gerekçe gösterdi. Bu, hem o günün şartlarında yaşanan ve hem de sonrası tüm zamanlarda yaşanabilecek tabii bir durumdur. Hz. Peygamber bir yandan hangi seviyede olursa olsun ümmetinin Kur'an'la birlikteliğini sağlama amacı güderken diğer taraftan ümmetiyle Kur'an arasında oluşabilecek dilsel zorlukların

<sup>98</sup> Müslim, *Salâtü'l Müsafirin*, 274; Ebû Dâvud, *Vitr*, 22; Tirmizî, *Kıraat*, 11; Nesâî, *İftitah*, 38.

<sup>99</sup> Tirmizî, *Kıraat*, 11.

engel oluşturması kaygısını taşımiştır. Bundan dolayı da ümmeti adına Rabbinden kolaylık dilemiş ve nihâyet bu talebi de karşılık bulmuştu. Verilen bu ruhsat sadece o günün insanının ihtiyacını karşılamak için değil, benzer sıkıntılar yaşayabilecek tüm insanların ihtiyacını karşılamak içindi. Dolayısıyla kıraatlerle ilgili verilen bu ruhsatı belli bir zamanla kayıtlamak ve sonrasında bunun hükmünün son bulunduğunu iddia etmek hem nakil, hem de akıl yönüyle mümkün değildir.<sup>100</sup>

#### 4.2.2 Kıraat İhtilaflarına Karşı Hz. Peygamber ve Sahâbenin Tavrı

Hz. Ömer'den rivâyet edilmiştir: Rasûlüllah (sav) hayatta iken Hişam b. Hakem'in namazda Furkan Sûresi'ni okuduğunu işittim. Hişam bu sûreyi, Hz. Peygamber'in bana okutmadiğı bir şekilde okuyordu. Az kalsın namazda üzerine atılacaktım. Fakat selam verinceye kadar sabrettim. Selam verince yakasından tutup bu sûreyi sana bu şekilde kim okuttu dedim. Hişam da Rasûlüllah (sav) okuttu dedi. Yalan söylüyorsun, çünkü Peygamber bana bu sûreyi senin okuduğundan başka bir şekilde okuttu, dedim. Ve yakasından tutarak Peygamberin huzuruna götürdüm. Ya Rasûlellah! şunun Furkan Sûresi'ni bana okuttuğunuzdan başka bir şekilde okuduğunu işittim, dedim. Peygamber bana Hişam'ın yakasını bırak buyurdu. Ona da: Ey Hişam oku diye emretti. O da kendisinden duyduğum şekilde okudu. Bunun üzerine Peygamber, bu sûre böyle indirildi dedi. Bundan sonra da bana ey Ömer oku diye emretti. Ben de onun vaktiyle bana okuttuğu gibi okudum. Bana da bu sûre böyle indirildi. Bu Kur'an yedi harf üzerine nâzil olmuştur. Bunlardan hangisi kolayınıza gelirse onu okuyun, buyurdu.<sup>101</sup>

Hz. Ömer'le Hişam arasında yaşanan bu hadisenin benzeri; Hz. Ömer'le ismi verilmeyen bir kişi arasında,<sup>102</sup> Übey b. Ka'b'la rivâyette adı geçmeyen bir sahabi arasında<sup>103</sup> ve yine Ubey b. Ka'b'la İbn Mes'ud arasında<sup>104</sup> yaşanmıştır.

<sup>100</sup> İbn Üyeyne (ö.198/814), İbn Vehb (ö.197/813), Tahâvî (ö.321/933), İbn Abdi'l Berr (ö.463/1071) gibi İslâm âlimlerinden bazıları kıraat ruhsatının belli bir dönem için ümmete verildiğini, son arzayla birlikte Kur'an kıraatinde birlik sağlanmış olup daha önce okunan farklı kıraatler neshedildiğini savunur. Zerkeşi, *el-Burhân*, I/227; Yıldırım, Suat, *Kur'an-ı Kerim ve Kur'an İlimlerine Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1985, s. 73.

<sup>101</sup> Buhârî, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 5, 27; Müslim, *Salâtü'l-Müsâfirin*, 270; Ebû Dâvud, *Vitir*, 22; Tirmizî, *Kıraat*, 11.

<sup>102</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V/30; Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli Ayi'l-Kur'ân*, (thk Abdullah b. Abdü'l-Muhsin et-Türki), Dâru'l-Hicr, Kahire, 2001, I/24-25.

<sup>103</sup> Müslim, *Salâtü'l-Müsâfirin*, 273; İbn Hanbel, *Müsned*, V/127,129.

Başta Hz. Ömer gibi ahabın önde gelenleri olmak üzere sahâbenin tamamı Kur'an konusunda son derece hassastılar. Bu hassasiyetleri Kur'an'ı birinci ağızdan alma, okuma, anlama ezberleme ve kayıt altına alma gibi Kur'an'la ilgili her şeyi kapsamıştır. Gerek yukarıdaki rivâyet ve gerekse benzeri rivâyetlerde bu durum açıkça görülmektedir.

Kıraatlere dair önemli bir veri kabul edilen bu rivâyet, meselesinin doğru anlaşılmasına dair önemli ipuçları verir. Bu ve benzeri rivâyetlerden hareketle şu sonuçlara ulaşılabilir:

1.Başından itibaren vahyin inişine şahit olan Hz. Ömer'in daha önce hiç duymadığı okuma tarzını, Mekke'nin fethinden sonra yeni Müslüman olan Hişam'dan<sup>105</sup> duyması verilen ruhsatın henüz daha yeni olduğunu gösterir. Eğer böyle bir ruhsat daha erken dönemlerde gündeme gelseydi Hz. Ömer gibi peygamberin en yakın arkadaşlarından birinin bunu duymaması düşünülemezdi.

2.Kıraat, bütünüyle Hz. Peygamberin dolayısıyla vahyin kontrolündedir. Bu ve benzeri rivâyetlerde görüldüğü üzere, sahâbe ne zaman bir ihtilaf yaşasa meseleyi doğrudan peygambere götürür ve O'nun vereceği cevaba da ittiba ederdi. Burada da benzeri bir durum yaşanmış ve büyük bir öfkeyle huzura gelen Hz. Ömer, Rasûlullah'ın; "Kur'an yedi harf üzere indirildi" sözünü duyunca hiç tereddüt etmeden söylenene itaat etmiştir. Doğrusu bu teslimiyet, başından itibaren sahâbenin en belirgin özelliklerinden biri olmuş ve vahiy süreciyle birlikte böyle bir tavır, tüm Müslümanları ilgilendiren genel bir hükme bağlanmıştır.<sup>106</sup> Sonuç itibariyle Kur'an'ın kıraati gibi önemli bir konuda sahâbe kendi inisiyatifiyle hareket etmemiş ve bu işin kaynağı olan Hz. Peygamber'e başvurmuşlardır. Hz. Peygamber'in talebeleri, tâbiûnun hocası olan sahâbenin takip ettiği bu usul sonraki nesiller için de temel bir prensip olarak uygulanana gelmiştir.

3.Kanaatimizce yedi harften kastedilen şeyin ne olduğu sahâbe tarafından bilinmekteydi. Zira yaşanan ihtilaf karşısında mesele Hz. Peygamber'e intikal ettiği

<sup>104</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V/124; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, II/537.

<sup>105</sup> Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, s. 97.

<sup>106</sup> Kur'an'da, Peygamber'e itaati emreden; Allah ile birlikte O'nun hakemliğinin kabulünü şart koşan; emrettiklerinin alınması, nehyettiklerinden da uzak durulmasını mecburi kılan birçok âyet vardır. Bkz. Nisâ, 4/80; Haşr, 59/7.

ve O'nun da muhataplara Kur'an'ın inişiyile ilgili "yedi harf" ruhsatından bahsettiğinde, hiç kimse bununla neyin kastedildiğini sormamış aksine bu sözü duyar duymaz itirazından vazgeçip söylenene tabi olmuştur.<sup>107</sup> Eğer onlar, bugün bizim anlamakta zorlandığımız gibi bir sıkıntıyla karşılaşsalar bunu mutlaka Hz. Peygamber'e sorar ve işin mahiyetini öğrenirlerdi.

4. Olayın muhataplarının Kureyş kabilesine mensup olması<sup>108</sup> ve Kur'an'ın Kureyş lehçesiyle nâzil olmasına rağmen<sup>109</sup> bu iki sahâbînin Furkan Sûresi'nin âyetlerini birbirinden farklı okumaları, verilen ruhsat dâhilinde lehçe farkı gözetilmeksizin herkesin kendisine kolay olanı tercih edebileceğini göstermektedir. Esasında birçok rivâyette "hangisi kolayınıza gelirse" ifadelerinden çıkan tabi sonuç ta budur. Dolayısıyla iki farklı kıraatten birini tercih etmede "kolaylık" temel kriterdir ve bu da kişilere bırakılmıştır. Bu bağlamda kolaylık kriteri dışında üstün olma ya da olmama gibi bir takım gerekçeler ileri sürerek kıraatler arasında karşılaştırma yapmaktan kaçınılması gereğidir. Zira kıraatlerle ilgili rivâyetlerde ve sahâbe arasında böyle bir uygulamanın olduğuna dair hiçbir delil mevcut değildir.<sup>110</sup>

#### 4.2.3. Kıraat Farklılığında Verilen Ruhsatın Sınırı

Kıraatte önemli hususlardan biri de verilen ruhsatın sınırlarının belirlenmesi meselesidir. Bu konuda Hz. Peygamber'den sahih senetlerle çok sayıda hadis nakledilmiştir. Bunlardan birinde Übey b. Ka'b, İbn Mes'ud'la arasında geçen bir hadiseyi şöyle anlatmaktadır: "Ben bir âyet okudum, aynı âyeti İbn Mes'ud başka bir şekilde okudu. Bunun üzerine Hz. Peygamber'e geldim ve dedim ki: Ya Rasûlellah! Siz bana bu âyeti şu şekilde okutmadınız mı? Hz. Peygamber evet dedi. Bunun

<sup>107</sup> Birışık, Abdülhamit, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, s. 62.

<sup>108</sup> İbn Hâcer el-Askalânî, Ahmed b. Ali, *Fethu'l-Bâri Şerhu Sahihi'l Buhâri*, Beyrut, ts., IX/22; Çetin, Abdurrahman, *Yedi Harf ve Kıraatler*, s. 43; Kaya, Osman, "Kur'an'ın Yedi Harf Üzerine İndirilmesi ve Ahruf-i seb'a (Yedi Harf Meselesi)", *CÜİFD*, c. VIII/2, Aralık-2004, Sivas, s. 224.

<sup>109</sup> Buhârî, *Fedailu'l-Kur'an*, 3; Zerkeşi, *el-Burhân*, I/217.

<sup>110</sup> Kıraatlerde tercih hususu âlimler arasında tartışılan bir meseledir. Ahfeş (ö.215/930), Ferrâ, Râzî, Taberî, Zemahşerî, İbn Rüşd gibi âlimlerin ekserisi bir kıraatin diğerine tercih edilmesinde mani bir durum görmezler. Bu anlayışta olanlar bir kıraati diğerine tercih ederken nakilde daha sahih, telaffuzda daha kolay ve irabî cihetiyle de daha açık olma niteliklerini dikkate alırlar. Bunun aksine Sa'lebi, Ebû Şâme, İbn Nakip lakabıyla bilinen Muhammed b. Süleyman gibi bazı âlimler ise mütevâtir kıraatler arasında şu vecih daha sahihtir veya daha kuvvetlidir gibi bir gerekçeyle kıraatler arasında tercih yapmanın uygun olmadığı görüşündedirler. Bkz. Adigüzel, Mehmet, *Kıraatler Açısından Fahreddin Râzî ve Tefsiri Kebiri*, (basılmamış doktora tezi), Erzurum, 1998, s. 89; Ünal, Mehmet, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklarının Rolü*, s. 152-163.

üzerine İbn Mes'ud da: Ya Rasûlellah! Siz bana aynı âyeti (böyle değil de) şöyle okutmadınız mı? deyince Hz. Peygamber: “Evet her ikiniz de doğru ve güzel okudunuz” der. Hz. Peygamber devamla, Ey Übey! Bana Kur'an okutuldu ve denildi ki: Bir harf üzerine mi yoksa iki harf üzerine mi okumak istersin? Benimle olan melek: “İki harf üzerine” dedi. Ben de: “İki harf üzere” dedim. Tekrar, “İki harf üzere mi, yoksa üç harf üzere mi?” diye sordu. Yanımda bulunan melek: “Üç harf üzere” dedi. Ben de: “Üç harf üzere” dedim. Böylece devam etti ve yedi harfe yükseldi. O harflerden her biri şâfdir, kâfdir. Eğer sen غفورا رحيمًا yahut سميعا عليما veya عليما سميعا desen, azap âyetini rahmet, rahmet âyetini de azap kılmadıkça bu böyledir ve doğrudur”<sup>111</sup> Hadiste geçen; “İkiniz de güzel okudunuz”, “O harflerden her biri Şâfdir, kâfdir”, “Azap âyetini rahmet, rahmet âyetini de azap kılmadıkça” ifadeleri başka rivâyetlerde de yer almıştır.<sup>112</sup>

Bu türden ifadelerden çıkarılacak sonuçlara gelince, daha önce de belirtildiği üzere kıraatte herhangi bir ihtilaf yaşandığında, sahâbenin ilk tepkisi meseleyi doğrudan Hz. Peygamber'e götürmek olmuştur. Zira kıraatte O'ndan başka hiç kimsenin bir şey söyleme imkânı ve inisiyatifi yoktur. Hz. Peygamber'in iki sahabiye de; “Evet her ikiniz de doğru ve güzel okudunuz” ifadesinden hareketle kıraatlerinden birini tercih etme durumunun kişiye bırakıldığı sonucu çıkarılabilir. Bu anlamda kişi kendisine hangi harf üzere okumak kolay geliyorsa o şekilde okuyabilir.

Hadiste yer alan “Azap âyetini rahmet, rahmet âyetini de azap kılmadıkça hepsi doğrudur” ifadesi farklı okumaların sınırlarının genişliği ile ilgili önemli bir veridir. Genel bir kaide olarak öncelikle belirtmek gerekir ki naslardan sonuç çıkarma işinde tümünden gelim metoduyla hareket etmek gerekir. Bu anlamda herhangi bir hususta net bir yargıya varmak için başta Kur'an ve sünnet olmak üzere o meseleyle ilgili diğer bütün veriler bir araya getirilir ve ondan sonra bir yargıya varılır. Burada da bu genel usulle hareket etmek gerekir. Buna göre “Azap âyetini

<sup>111</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I/124; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, II/537.

<sup>112</sup> Ebû Dâvud, *Vitir*, 22; San'ânî, *el-Musannef*, XI/219-220; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV/32; V/41.

rahmet, rahmet âyetini de azap kılmadıkça hepsi doğrudur” ifadesinden şu sonuçlara ulaşmak mümkündür:

1.Ahruf-i Seb’a ruhsatı anlam üzerinde de etki meydana getirir.<sup>113</sup> Ancak bu etki hiçbir zaman birbirine zıt, birbirinden farklı çelişik bir anlama yol açmaz. Böyle bir okuma başta Kur’an olmak üzere diğer bütün sahih nakillere ters düşer.

2.“Azap âyetini rahmet, rahmet âyetini de azap kılmadıkça hepsi doğrudur” ifadesini diğer rivâyetlerle birlikte değerlendirmek gerekir. Aksi takdirde her isteyen istediği şekilde okuyabileceği gibi bir sonuç ortaya çıkar ki<sup>114</sup> bu da vahiyle birlikte kayıt altına alınmış Kur’an bütünlüğünü kökünden sarsar. Dolayısıyla meseleye bir bütün olarak bakmak gerekir. Buna göre farklı okuma şekilleri anlam üzerinde etki meydana getirirse de bunun sınırları bizzat vahiy tarafından belirlenmiştir.

#### 4.2.4. Kıraatte Ayrılık Çıkarma ve Tartışmanın Yasaklanması

Kur’an’ın farklı tarzlarda okunabileceğine dair ruhsatın sahâbe arasında yayılması aşama aşama gerçekleşmiştir. O güne kadar Hz. Peygamber’den belli bir tarzda Kur’an’ı dinlemiş olan sahâbe bu yeni duruma alışma sürecinde belli tereddütler yaşamış, işin aslını öğrenince de tüm şüphe ve tereddütlerinden arınmışlardır. Sahâbenin Kur’an konusundaki hassasiyeti dikkate alındığında böyle bir sürecin yaşanması tabii görülmelidir. O günün şartları ve vahyin inzali birlikte düşünüldüğünde sahâbenin tamamının her an olup bitenden haberdar olmaları mümkün değildi. Sahâbeden kimileri bir bilgiye hemen o an muttali olurken kimileri de belki ikinci ya da üçüncü ağızdan olmak üzere buna ancak bir zaman sonra ulaşabiliyordu. Bütün bu süreçler yaşanırken sahâbe arasında hiçbir zaman şüphe, ayrılık, tartışma ve benzeri bir durum yaşanmamıştı. Ancak kıraatle ilgili yeni bir durum gündeme gelince sahâbe arasında kısa süreliğine de olsa böyle bir durum

<sup>113</sup> Sahih ya da sahih olmayan şâz kıraatler bazı âyetlerde anlam değişikliğine sebep olurlar. Kur’an’ın bütünü dikkate alındığında bunlar az bir yekün teşkil eder. Oluşan anlam değişiklikleri ise daha çok var olanı pekiştirme, anlam genişliği, kapalılığı giderme gibi hususlarda olur. Bunlar hiçbir zaman tezat teşkil etmez. Birinci bölümde sahih kıraatlerin, ikinci bölümde ise şâz kıraatler ve bunların anlama olan etkisi üzerinde durulacaktır.

<sup>114</sup> Keskiöglü, Osman, *Nüzûlünden Günümüze Kur’an’ı Kerîm Bilgileri*, TDV Yayınları, Ankara, 1993, s. 173; Çetin, Abdurrahman, *Yedi Harf ve Kıraatler*, s. 52.

yaşanmış ve fakat olaylar Hz. Peygamber'e intikal edince taraflar arasında birlik sağlanmıştır.

Hadis kaynaklarında bu gibi hadiseleri anlatan çok sayıda sahih rivâyet mevcuttur. Sahih bir nakilde şöyle bir hadisenin yaşandığı rivâyet edilmiştir. İbn Mes'ud diyor ki; "Bir kimseyi Kur'an okurken dinledim. Hâlbuki Rasûlullah'ı başka türlü okurken işitmiştim. O doğrudan Hz. Peygamber'e götürdüm ve durumu anlattım. Fakat Hz. Peygamber'in yüzünden bunu hoş karşılamadığını anladım. Buyurdular ki; "İkiniz de güzel okudunuz. Sakın ihtilafa düşmeyiniz. Zira sizden öncekiler ihtilafa düştükleri için helak oldular."<sup>115</sup> Amr b. As'ın rivâyet ettiği diğer bir nakilde ise Hz. Peygamber şöyle buyurdular: "Kur'an yedi harf üzere nâzil olmuştur. Bunlardan hangi bir harf üzere okursanız, doğru okumuş olursunuz. Onun hakkında münakaşa ve mücadele etmeyiniz. Çünkü Kur'an hakkında münakaşa ve mücadele etmek küfürdür."<sup>116</sup> Bu ve benzeri rivâyetlerden çıkarılabilecek sonuçlar:

1.Kur'an ya da O'ndan bir cüz olan kıraatle ilgili herhangi bir ihtilaf yaşandığında sahâbe bunu kendi aralarında çözme yoluna gitmemiş, meseleyi doğrudan Hz. Peygamber'e intikal ettirmişlerdir. Başından itibaren Müslümanların birliğini sağlama ekseninde hareket eden Hz. Peygamber böyle bir meselede de onlara ihtilaftan sakınmalarını, aksi takdirde önceki ümmetlerin helakla sonuçlanan akıbetlerinin kendileri için de kaçınılmaz olduğu uyarısında bulunmuştur. Hz. Peygamber'in bu tavrı kıraat gibi semaya (işitmeye) dayanan bir konuda ümmet için mutlak hüküm ifade eder. Bu anlamda ümmet için rahmet olan bir ruhsatın, ümmet için azap olan bir ayrılığa dönüştürülmesi<sup>117</sup> bizzat Hz. Peygamber tarafından yasaklanmıştır.

2.Esasında konu kıraat iken Hz. Peygamber'in "Kur'an hakkında münakaşa ve mücadele etmek küfürdür." Diyerek meseleyi Kur'an'a bağlaması kıraatlerle Kur'an arasında nasıl bir ilişki olduğunu göstermesi bakımından manidardır. Buna göre mütevâtir seviyesinde olan sahih kıraatler hakkında tartışmak Kur'an hakkında

<sup>115</sup> Buhârî, *Enbiya*, 54; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I/393.

<sup>116</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV/204.

<sup>117</sup> Gerek Kur'an'da ve gerekse Hz. Peygamber'in sünnetinde ümmetin birliğini sağlamak, onları tefrikaya düşmekten sakındırmak için çok sayıda emir ve tavsiyede bulunulmuştur. Geniş bilgi için bkz. Âl-i İmrân, 4/103; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV/375; Tirmizî, "Fiten", 7.

tartışmak gibidir. Nasıl böyle bir tartışmanın içine girmek küfürse kıraatler hakkında tartışmak ta küfürdür.<sup>118</sup> Dolayısıyla kıraatleri tartışma konusu yapmak bunun üzerinden ümmet içinde ayrılığa sebep olmak ya da insanların zihinlerinde bir takım şüphe ve tereddütlerin oluşmasına sebep olmak gibi her türlü girişim bizzat Hz. Peygamber tarafından yasaklanmıştır.

### 4.3. Ahruf-i Seb'a' ile İlgili Görüşler

Konuyu tüm yönleriyle araştıran İslâm bilginleri meseleyi; kendisine itibar edilmeyen zayıf görüşler ve dikkate alınması gereken kuvvetli görüşler olmak üzere iki ana başlık altında ele almışlardır.<sup>119</sup> Bu iki ana başlık altında ise, bazıları birbirine yakın çok sayıda alt başlığa yer verilmiştir. Eğer bir konuda otuz beş kırklarla ifade edilebilecek sayıda farklı görüşten<sup>120</sup> söz ediliyorsa buradan sağlıklı bir sonuca varmak mümkün değildir. Belki başka alanlarda birden çok görüşün olması değerli bulunabilir ancak özellikle birlik olunması gereken bir konuda küçük küçük ihtimallerden hareketle ihtilafları çoğaltmanın kıraat ilmine her hangi bir katkısından söz etmek mümkün değildir. Bu maksatla biz de gündeme getirilmesinde fayda görmediğimiz görüşlere yer vermedik, daha çok genel kabul gören bazı görüşler ve bunlarla ilgili değerlendirmelere yer vermeyi uygun gördük.

#### 4.3.1. Yedi Arap Kabilesinin Dili Olması

Kâsım b. Sellâm (ö.224/838), Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö.255/869), İbn Atiyye (ö.546/1151) gibi bilim dünyasında görüşlerine son derece değer verilen geniş bir kesimin ileri sürdüğü görüşe göre yedi harften maksat Arap kabilelerinden yedisinin

<sup>118</sup> İlmî disiplinler içinde kalmak ve hakikati aramak maksadıyla yapılacak olan her türlü araştırma, müzakere ve benzeri yol ve yöntemler bizzat İslâm tarafından teşvik edilirken, ayrılığa götürecek tartışma ve münakaşa reddedilmiştir. Çünkü bu tür girişimler hiç bir zaman hakikati bulmaya katkı sağlamadığı gibi insanlar arasındaki ayrılığı daha da derinleştirir. Bu bağlamda; “Onlar, ‘Bizim ilahlarımız mı hayırlı, yoksa o mu?’ dediler. Sana böyle söylemeleri sırf tartışmaya girişmek içindir. Doğrusu onlar münakaşacı bir millettir.” (Zuhuf, 43/58), “Kur’an hakkında tartışmak küfürdür.” (Ebû Dâvud, *Sünnet*, 5), “Kardeşinle münakaşa etme! Onunla alay etme! Ona, yerine getiremeyeceğin vaatte bulunma!” (Tirmizî, *Birr*, 58), “Allah Tealâ bir kavmi hidâyete erdirdikten sonra, mücadeleye girmedikleri sürece o kavim haktan sapmaz.” (Tirmizî, *Tefsir*, 44; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/252) gibi âyet ve hadisler ümmet içinde ayrılığa sebep olacak her türlü tartışma ve münakaşadan uzak durulması gerektiğini hatırlatmaktadır.

<sup>119</sup> Demirci, Muhsin, *Tefsir Usûlü*, s. 130-131; Kaya, Osman, “Kur’an’ın Yedi Harf Üzerine İndirilmesi ve Ahruf-i seb’a (Yedi Harf Meselesi)”, s. 230.

<sup>120</sup> Ebû Şâme, el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-Vecîz ilâ Ulûm Tete'alleku bi'l.-Kitâbi'l-Azîz*, (thk Tayyar Altıkulaç), TDV Yayınları, II. Baskı, Ankara, 1986. s. 93; Zerkeşi, *el-Burhân*, I/213; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 123.

dilidir.<sup>121</sup> Anlaşılan odur ki, bu grup ahruf kelimesinin lügat ya da lehçe anlamıyla, yedi rakamını da zahir manasıyla almak sûretiyle böyle bir görüşe varmışlardır. Sayısı konusunda ittifak olmamakla birlikte Kur'an'ın farklı lehçelerde indiği bilinmektedir. Bu yönüyle bu görüşe itibar edilebilir. Ancak Kur'an'da kırk kadar farklı kabileye ait lehçesinin olmasından dolayı<sup>122</sup> bu görüş ciddi bir eleştiri ile karşı karşıya kalmıştır. Her ne kadar bu görüş sahiplerinden Kâsım b. Sellâm bu yedi kabilenin mevcut kabileler içinden öne çıkan yedisinin olduğu, yoksa diğer kabilelerin lehçelerine de yer verildiğini ifade etse de<sup>123</sup> bu sefer görüş sahipleri nezdinde bu yedisinin hangi kabileler olduğu konusunda birlik sağlanamamıştır. Sonuç itibariyle bu yaklaşım kıraatlerle ilgili maksadın ne olduğu konusunda hemen herkesin kabul ettiği kuşatıcı bir görüş olmamıştır. Bize göre bu görüşün zayıf yanı yedi rakamının zahir manasıyla alınmış olmasıdır. Şayet yedi rakamı kesretten kinaye çokluk manasına alınsaydı, yapılabilecek eleştirilerin önüne geçilir ve herkes tarafından da kabul görürdü. Zira Kur'an'ın yedi değil de çok sayıdaki Arap kabilesinin diliyle okunması şeklindeki bir görüşün itiraz edilebilir bir tarafı yoktur.

#### 4.3.2. Aynı Anlama Gelen Farklı Lafızlar Olması Görüşü

Abdullah b. Vehb, Süfyan b. Üyeyne, İbn Cerir et-Taberî ve Muhammed et-Tahâvî gibi çok sayıda İslâm ulemâsı bu görüşü benimsemiştir. Buna göre yedi harften maksat aynı anlama gelen farklı lafızların yedi vechidir.<sup>124</sup> Bu anlamda اقبل, اقبل, اقبل (ekbil, helümme, teal); اسرع, عجل (accil, esri'); امهل, اخر (ehhir, emhil) müteradif kelimeler birbirinin yerine kullanılabilir. Kârî bu farklı kelimelerden kendisine kolay olanı tercih eder. Burada önemli olan bu kelimelerin anlamca birbirine yakın olmalarıdır. Yoksa zıt anlamlara gelen kelimeler birbirinin yerine kullanılmazlar.

<sup>121</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, s. 132; İbn Kesîr, *Tefsîru'l Kur'âni'l Azim*, IV/22; Râfî, Mustafa Sadık, *I'câzu'l-Kur'ân ve Belağâtu'n-Nebeviyye*, Mektebetü't-Ticariyye, VIII. Baskı, Mısır, 1965, s. 67; Çalışkan, Mehmet, "Kur'an'ın Nuzûlü ve Yedi Harf (Ahruf-i Seb'a) Meselesi", *ÇÜİFD*, c.5, s.1, Ocak-Haziran 2005, s. 226.

<sup>122</sup> Çetin, Abdurrahman, *Yedi Harf ve Kıraatler*, s. 30.

<sup>123</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I/217; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I/24.

<sup>124</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, I/42; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 107; Zerkeşî, *el-Burhân*, I/220; Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, I-XXIV, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrut, 1988, I/42; İbnü'l-Cezerî, *a.g.e.*, I/27; İbn Kesîr, *Tefsîru'l Kur'âni'l Azim*, IV/21

Doğrusu kıraatler içinde bu görüşe muvafık vecihlerden söz edilebilir. Ancak bu kelimelerin miktarı dikkate alındığında bunlar; اقوم قيبلا<sup>125</sup> yerine اصوب قيبلا, فامضواالي ذكر الله<sup>126</sup> yerine كالعين المنفوش<sup>127</sup> gibi sayılı üç beş kelimededen ibarettir.<sup>128</sup> Yoksa Kur'an'daki her kelime ya da çoğu kelime için böyle bir şey söz konusu değildir. Kaldı ki bu tür rivâyetlerin bir kaç tane tevâtüre ulaşsa da çoğu âhâd haber seviyesindedir. Dolayısıyla tevâtür varken âhâd yolla gelen rivâyetlerin kullanılması uygun değildir. Çünkü bir rivâyetin Kur'an olarak kabul görebilmesi için tevâtür derecesinde olması şarttır. Âhâd seviyesinde olan rivâyetlerden anlam yönüyle istifade edilebilir, ancak bunlar Kur'an olarak kabul görmezler.

Birçok İslâm âliminin karşı çıktığı, bazıların da yetersiz gördüğü bu görüş ulemâ nezdinde geniş bir kabul görmemiştir.<sup>129</sup> Bize göre böyle bir görüş, kıraatlerin sadece bir bölümüne tekabül etmesi yönüyle doğrudur. Çünkü Kur'an'da çok az da olsa bu tanımlamaya uygun kullanım mevcuttur. Ancak bu görüş kıraatlerinin tamamını ihata etmekten çok uzaktır. Zira harfin ya da harflerin değişmesiyle şeklindeki kıraat farklılıkları, takdim tehir şeklindeki farklılıklar, anlama tesir eden ya da etmeyen farklılıklar gibi kıraat içinde çok geniş bir yekün oluşturan kısımları bu görüşle izah etme imkânı yoktur.

### 4.3.3. Çokluk İfade Ettiği Şeklindeki Görüş

Kadı İyaz, Cemâleddin el-Kâsımî, Mustafa Sâdık er-Râfî, İsmail Hakkı Bursevî, Abdussabur Şâhin ve günümüz araştırmacılarından İsmail Cerrahoğlu, Suat Yıldırım ve Abdurrahman Çetin gibi çok sayıda İslâm bilgininin benimsediği bu görüşe göre; yedi sayısından kastedilen zahir anlamıyla yedi değil, bununla kolaylık ve genişlik manasına çokluk kastedilmiştir.<sup>130</sup> Bu anlayışa sahip olanlar Kur'an ve

<sup>125</sup> Müzzemmil, 73/6.

<sup>126</sup> Cuma, 62/9.

<sup>127</sup> Kâria, 101/5.

<sup>128</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I/220; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 125; Kurtubî, a.g.e., I/48; Kasımî, Muhammed Cemaluddin, *Mehâsinu't Te'vil (Kâsımî Tefsir)*, I-XVII, (thk. Muhammed Fuad Abdulbaki) Dâru İhyâi Kutubi'l Arabiye, 1957, I/285.

<sup>129</sup> Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, I/175; Subhi es-Sâlih, *el-Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'an*, s. 113.

<sup>130</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, s. 123-124; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 93; Muhammed İsmail Şa'bân *el-Kirâât Ahkâmuhâ ve Masdaruhâ*, s. 33; Karaçam, İsmail, *Kur'an-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kıraatı*, MÜİFV Yayınları, İstanbul, 1995, s. 42-43.

sünnette de bu tarz kullanımların yaygın olduğunu<sup>131</sup> ve Hz. Peygamber ve sahâbeden meselenin mahiyetine yönelik açıklamaların gelmemiş olmasının bu görüşü kuvvetlendirdiğini belirtirler. Diğer görüşlerde olduğu gibi bu görüş üzerinde de ulemâ arasında farklı düşünen ve bu yaklaşıma itiraz edenler olmuştur. Meselâ bunlardan Subhi es-Sâlih hadislerde geçen yediden kastedilen şeyin kesretten kinaye olduğunu ileri sürenleri mütevâtir seviyesinde olan hadisleri reddetmekle itham eder ve bununla hasrın kastedildiğini ileri sürer.<sup>132</sup>

Bize göre bu görüşün mevcut sahih kıraatlerle çelişir bir tarafı yoktur. Esasında daha sonra yer vereceğimiz rivâyetler dikkate alındığında hem olayın meydana geliş süreci ve hem de hadislerin içeriği bunu teyit etmektedir. Bütün bunlardan anlaşılan şudur ki, ahurf-i seb'a'dan bütünüyle ümmete kolaylık olsun diye verilen bir ruhsattır. Bu kolaylığı daraltacak her türlü yorum ve değerlendirme, ilgili nakil ve uygulamalarla çelişir. Dolayısıyla vakıayla, ortaya konan bu görüş birbirine muvafaktır. Burada yediden hasr değil de çokluk kastedildiği görüşüne, daha sonra bir takım keyfi uygulamaların gündeme gelebileceği şeklinde bir itiraz olabilir. Nitekim bazıları bundan hareketle kıraatlerin ictehadî olduğunu nihâyet bugün de bazı kıraatlerinin ortaya konabileceğini iddia edenler olmuştur.<sup>133</sup> Ancak ümmetin büyük çoğunluğu kıraatlerin tevkifi olduğunu, sahih olanla olmayanın birbirinden ayrıldığını, hangisinin Kur'an olarak değer bulduğunu delilleriyle birlikte ortaya koymuşlardır. Bunun en açık delili; asırlardır İslâm ümmeti birçok konuda ayrılığa düşse de Kur'an'ın birliği konusunda ayrılığa düşmemiş olmalarıdır.

#### 4.3.4. Yedi Vecih Olduğu Şeklindeki Görüş

Bu görüş ahurf-i seb'a' hakkında ileri sürülen görüşler içinde en fazla taraftarı olanıdır. Başta İbn Kuteybe, Ebû'l-Fadl er-Râzî, Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Amr ed-Dânî, İbnü'l-Cezerî, ez-Zürkânî, Subhi es-Sâlih ve Abdussabur Şâhin olmak üzere

<sup>131</sup> Lokman, 31/27; Mülk, 67/3; Tevbe, 9/180; Buhârî, *Bed'ül-Halk*, 8; Ebû Dâvud, Salat, 347; Tirmizî *İman* 18.

<sup>132</sup> Subhi es-Sâlih, *el-Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 108-109.

<sup>133</sup> Akdemir, Sâlih, *Kur'an'ın Toplanması ve Kıraatı Meselesi*, 1.Kur'an Sempozyumu Tebliğler-Müzakereler 1-3 Nisan, Ankara, 1994, s. 25-29; Alemdar, Yusuf, "Kıraatlerin Ortaya Çıkışı Meselesine Yeni(den) Bir Bakış", *CÜİFD*, c.VIII, Aralık, Sivas 2004, s. 167.

birçok mutekaddimun ve muteehhirun İslâm ulemâsı bu anlayıştadır.<sup>134</sup> Görüş sahipleri; kıraatlerdeki farklılıkları belli başlıklar altında toplamak sûretiyle, yedi ana başlık oluşturma yoluna gitmişlerdir. Burada hiçbir okuma şeklinin dışarda kalmamasına da özen gösterilmiştir. İbn Kuteybe'nin başını çektiği bu anlayış sahipleri arasında ahruf-i seb'a'dan kastın yedi vecih olduğu konusunda büyük oranda mutabakat olsa da, söz konusu yedi vechin tayini noktasında bir takım ihtilaflar olmuştur. Fakat bu ihtilaflar tarafların birbirinin görüşüne karşı olma şeklinde değil bir bakıma yorum farkı şeklinde cereyan etmiştir. Bu bağlamda İbn Kuteybe'nin; “Kelimenin irabında veya harekesinde meydana gelen ve fakat yazısında ve manasında değişiklik olmayan farklılıklar”<sup>135</sup> şeklinde ele aldığı bir maddeyi İbnü'l-Cezerî; “Yazıda ve manada değişiklik olmadan, harekelerdeki farklılıklar”<sup>136</sup> şeklinde ele almıştır. Subhi es-Sâlih bu iki müellifin bir madde içinde müteââlâ ettikleri lehçe farklılıklarını müstakil bir başlık altında ele almıştır.<sup>137</sup> Ebû Amr ed-Dânî ise yedi rakamına bağlı kalmaksızın farklı vecihleri sıralamış ve bunların çok olduğunu belirtmiştir ki Abdurrahman Çetin bunları on dokuz başlık halinde toplamıştır.<sup>138</sup> Doğrusu bütün bu yorum farklılıklarına rağmen bu görüş sahipleri aynı mantalite ile hareket ederek yedi harften kastın yedi vecih olduğu ana ilkesine bağlı kalarak hareket etmişlerdir.

Bize göre, kıraat farklılıklarının tamamının ihata edilmesi ve her bir farklı okuma şeklinin belli bir ilke ekseninde değerlendirilebilmesinden dolayı bu görüş ahruf-i seb'a ile ilgili en uygun olanıdır. Bu tezin eleştiriye açık olan tek bir yönü vardır ki o da yedi sayısını zorlayarak zahir anlamıyla alınmaya çalışılmasıdır. Bu sebeple de aslında ayrı ayrı başlıklar altında ele alınabilecek bazı kaideler

<sup>134</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'an*, (thk. Seyyid Ahmet Sakar), Kahire, 1973, s. 33-34; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I/26; Mekkî b. Ebî Tâlib, *İbâne an Me'âni'l-Kirâât*, (thk. Abdulfettah İsmail Şelebî), Dâru Nahda, Kahire, ts., s. 34-35; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 124; Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, I/155; Subhi es-Sâlih, *el-Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'an*, s. 109-113; Muhammed İsmail Şa'bân, *el-Kirâât Ahkâmuhâ ve Masdaruhâ*, s. 33; Hasan Ziyâuddîn İtr, *Ehriüfî's-Seb'a ve Menziletü'l-Kirâati minhâ*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, Beyrut, 1988, s. 133; Yıldırım, Suat, *Kur'an'ı Kerîm ve Kur'an İlimlerine Giriş*, s. 72-73; Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1989, I/27-28.

<sup>135</sup> İbn Kuteybe, *Müşkil'l-Kur'an*, s. 33.

<sup>136</sup> İbnü'l-Cezerî, *a.g.e.*, I/28.

<sup>137</sup> Subhi es-Sâlih, *el-Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'an*, s. 109.

<sup>138</sup> Çetin Abdurrahman, *Yedi Harf ve Kıraatler*, s. 130-137.

birleştirilerek yediye tamamlanma yoluna gidilmiştir. Hâlbuki ahruf-i seb'a terkipteki ehuftan kastedilenin vecih/tarz olduğu, yedi rakamınınsa kesret ifade ettiğinden hareket edilseydi hem görüş mensupları arasındaki yorum farklılığı ortadan kalkmış ve hem de yapılabilecek eleştirilerin önüne geçilmiş olurdu.

### **Değerlendirme**

Bilindiği üzere kıraatlerin kaynağı ahruf-i seb'aya dayanmaktadır. Doğrusu bununla neyin kastedildiği çok net değildir. Bunda terkiptin birden çok anlama gelmesi, konunun mahiyetine yönelik Hz. Peygamber ve sahâbeden herhangi bir bilginin gelmemesi gibi sebepler etkili olmuştur. Bu belirsizlikler içinde konuyu ele alan âlimler meselenin çözümüne yönelik çaba sarfetmişler ve belli görüşler ileri sürmüşlerdir. Geçmişten bugüne yapılan çalışmalarda yedi harften kastedilen şeyin ne olduğu ile ilgili belli görüşler itibar görmüştür ki biz de bunlardan bir bölümüne yer verdik. Fakat bununla birlikte nihaî olarak yedi harften kastedilen şey şudur diye, üzerinde ittifak edilmiş bir görüşten söz etmek mümkün değildir.

Bütün bunlar göz önünde bulundurularak konunun araştırılmasında biz de bir yol takip ettik. Bu çerçevede öncelikli olarak ahruf-i seb'a terkiptinin tahlili ile konuyu giriş yaptık. Buna göre terkipti oluşturan kısımlardan seb'a lafzı için iki ihtimal söz konusudur: Bu kelime zahir manasıyla kullanılırsa bilinen yedi rakamını ifade eder. İkinci ihtimal, bu kelimedenden bilinen yedi rakamı değil de kesretten kinaye çokluk anlamı kastedilmiştir. Terkipti oluşturan ehuft kelimesi ise seb'a lafzına göre çok daha karmaşıktır. Anlam çeşitliliği bakımından seb'a lafzı için iki ihtimal söz konusu iken ehuft kelimesi için çok daha fazla ihtimal söz konusu olmuştur. Bu iki kelime bir araya getirildiğinde ise mevcut ihtimallere bir o kadarı daha ilâve olmuştur. Dolayısıyla kavramın tarifinden yola çıkılarak hadislerde geçen "yedi harf" den kastedilen şeyin tam anlamıyla ne olduğunu ortaya koymak mümkün olmamıştır. Bu bağlamda ahrefu's-seb'a kavramı merkeze alınarak meselenin anlaşılmasına çalışılması her zaman bir yönüyle eksik kalmış ve eleştiriye muhatap olmuştur. Nitekim otuz beş kırka yakın görüşün tamamı bir şekilde az ya da çok tenkide uğramış ve hiçbir görüş üzerinde tam anlamıyla mutabakat sağlanamamıştır. Bundan dolayı biz, kavramın tanımlanmasından hareketle belli bir fikre sahip olunsada tam

olarak ahruf-i seb'a'dan neyin kastedildiği ile ilgili net bir sonuca varılabileceği kanatında değiliz.

İkinci olarak hadislerin tahlil edilmesi, kıraatlerle ilgili genel kaidelerin belirlenmesi açısından ciddi katkı sağlamıştır. Rivâyetlerde görüldüğü üzere Hz. Peygamber Kur'an'ın farklı kıraatlerle okunmasına yönelik nelere dikkat edilmesi gerektiğini değişik vesilelerle ümmetine tembihlemiştir. Doğrusu o gün ihtilaf edildiğinde meselenin çözümünde hangi yöntemler kullanılmış, ne tür çözümler önerilmiş ve hangi ilkeler ortaya konmuşsa, daha sonraki dönemlerde de adım adım bu yollar takip edilmelidir. Yedi harfle ilgili rivâyetlerden çıkarılabilecek sonuçlar şu şekilde özetlenebilir:

- Ahruf-i seb'a'nın temel gayesinin “kolaylık ve genişlik” olduğu,
- Konuyla ilgili hadislerin mütevâtir düzeyinde olduğu,
- Sahih kıraatleri ya da onlardan birini inkar etmenin haram kılındığı,
- Hz. Peygamber'in kıraatler üzerinde mutlak inisiyatif sahibi olduğu,
- Bu işin bütünüyle ictihat alanı dışında tutulduğu,
- Kıraatleri tartışma konusu haline getirmekten şiddetle kaçınılması gerektiği,
- İhtilaf gündeme geldiğinde bunun derinleştirilmeden rivâyetlerin ışığında çözüme kavuşturulması gerektiği,
- Belli ilkeler ekseninde herkesin verilen ruhsattan istediği gibi istifade edebileceği,
- Kıraatler arasında tercihte bulunulmasının kişilere bırakıldığı,
- Sahih kıraatler arasında kıyas yapılmaması gerektiği,
- Hiçbir kıraatin anlam karmaşasına sebep olmayacağı,

gibi temel kaidelere ulaşılmıştır. Dolayısıyla bu alanda araştırma yapan bir kimsenin bütün bu ilkeleri göz önünde bulundurarak konuyu ele alması gerekir. Buna rağmen bir takım ihtilaflar izale edilemezse bu durum; “göreceli bir ihtilaf” olarak değerlendirilebilir. Böyle bir durumda araştırmacı ya araştırmasını daha da derinleştirerek meseleyi anlamaya çalışmalı ya da işi ehline havale etmelidir. Bu

anlamda kıraatle ilgili her hangi bir meseleyi anlamada bir problem gündeme gelmesi durumunda böyle bir problemin kaynağı kıraat ilmi değil, araştırmacının kendisidir.

“Ahruf-i Seb’a’dan Maksadın Ne Olduğu İle İlgili Görüşler” başlığı altında ise konuyla ilgili genel kabul gören belli başlıklara yer verilmiş ve bunların her biriyle ilgili kısa değerlendirmelerde bulunulmuştur. İlgili kaynaklarda onlarca görüş meseleyi daha da anlaşılabilir bir hâle sokmuştur. Böyle bir karmaşıklığın ortaya çıkmasında şu iki sebep etkili olmuştur: Birincisi meselenin çözümünde ahruf-i seb’a kavramına kilit rol yüklenmiş olması, ikincisi ise nakil değeri olmayan bazı zayıf haberlerin veya doğrudan konuyla ilgisi olmayan bir takım rivâyetlerin kullanılmış olmasıdır.<sup>139</sup>

Durum böyle olunca onlarca görüş ilim çevrelerinde kabul görmemiş, kabul görenler de mutlaka bir yönüyle eleştirilmiştir. Bunlar içinde; “Yedi harften maksadın yedi vecih olduğu” şeklindeki görüş ise en az eleştiriye muhatap olanı olmuştur. Bunda bu görüşe öncülük eden İbn Kuteybe ve yine onun yolunu takip eden İbnü’l-Cezerî’nin konuyu ele alış tarzları etkili olmuştur. Zira gerek; “Ben, kıraatlerdeki ihtilaf vecihlerini düşündüm ve şu yedi vechi buldum”<sup>140</sup> diyen İbn Kuteybe ve gerekse, “Otuz küsur yıl düşündükten sonra, bu konuda şu yedi vechi tespit ettim”<sup>141</sup> diyen büyük kıraat âlimi İbnü’l-Cezerî’nin sözleri, bu iki kıraat âliminin meseleyi yorumlarken nasıl bir yol takip ettiklerini ortaya koymuştur. Onların bu yöntemle hareket etmeleri görüşlerinin tutarlılığı ve geniş bir kabul görmesi açısından son derece belirleyici olmuştur. Doğrusu bize göre de meselenin çözümünde kıraatler üzerinden hareket edilmelidir. Buna göre sahih yollarla bugüne kadar gelen kıraatleri hangi türden farklılıkları içinde barındırıyorsa ortaya konacak yedi harf tanımlaması da işte bütün bu farklılıkları izah edebilecek bir formda olmalıdır. Bu anlamda kıraatlerle ilgili hiçbir ayrıntı, tanımlama alanı dışında kalmamalıdır.

Kıraatler üzerinden değil de kavram üzerinden hareket edildiğinde ise hiçbir zaman kıraat alanının tamamını ihata edecek bir tanımlamaya ulaşmak mümkün

<sup>139</sup> el-Müttakî, *Kenzu’l-Ummal*, I/529-530.

<sup>140</sup> İbn Kuteybe, *Te’vilü Müşkili’l-Kur’ân*, s. 36.

<sup>141</sup> İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, I/26.

olmayacaktır. Zaten kıraatlerle ilgili onlarca görüşün meseleyi izahtan uzak olmasının ve ilim çevrelerinde kabul görmemesinin en büyük sebebi de bu olmuştur. Hatta en çok kabul gören İbn Kuteybe'nin görüşü dahi yedi harfinin zahir anlamı üzerinden hareket edildiğinden dolayı görüş sahipleri arasında küçük çaplı yorum farklılığına sebep olmuştur. Bütün bu farklı görüş ve değerlendirmelerden sonra ahruf-i seb'a' terkinde yer alan; yedi rakamından çokluk, harfin çoğulu olan ehruftan da vecih manası alındığında bundan neyin kastedildiği ortaya çıkar. Buna göre yedi harften kastedilen şey çokluk manasına yedi vecihtir.

## B. Kıraatlerin Gelişim Süreci

### 1. Kur'an'ın Çoğaltıldığı Dönem Öncesi

Hz. Peygamber'e elçilik görevinin verildiği yıllar kültürel açıdan imkânların son derece sınırlı olduğu yazılı kültüre nispetle şifâhî kültürün daha yaygın olduğu ve toplumun büyük bir kesiminin ümmî olduğu bir dönemdir.<sup>142</sup> Allah Teâlâ böyle ümmî bir toplum<sup>143</sup> içinden yine kendileri gibi ümmî bir kişiyi elçi olarak tayin etmiş ve onu vahye muhatap kılmıştır.<sup>144</sup> Başlangıç itibariyle Hz. Peygamberin kısa süreliğine de olsa yaşadığı bir takım korku ve heyecanlar atlatıldıktan sonra; “Ey örtüsüne bürünen! Kalk ve insanları uyar!”<sup>145</sup> Emriyle birlikte insanların vahiyle tanışma ve tanıştırılması dönemi başlamıştır. İlk dönem itibariyle sınırlı sayıda insana ulaşma imkânı olsa da, şartların olgunlaşmasına paralel olarak bu kutlu halka gelişmiş ve zamanla sistematik bir eğitim öğretim faaliyetine dönüşmüştür.

Hz. Peygamber bir yandan gelen vahyi insanlara okuyor, bir yandan açıklıyor ve bir yandan da kayıt altına alma işi üzerinde titizlikle duruyordu. İlk zamanlar sayıları az olan ancak vahiy akışının artarak devam etmesi ve Müslümanların sayısının artmasına paralel olarak çok sayıda sahâbenin görev aldığı, bir nevi vahiy kâtipliği müessesesi tesis edilmiştir.<sup>146</sup> Hz. Peygamber'in rehberliğinde sahâbenin

<sup>142</sup> Ümmî, anasından doğduğu gibi kalan; yeni bir bilgi edinmemiş olan; okuma-yazma bilmeyen gibi anlamlara gelir. "Ümm" kelimesinin ism-i mensubu "ümm"e mensup olan demektir. Arap dilinde "ümm"; anne, bir şeyin aslı gibi anlamlara gelir. Bkz. Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 27, “م” mad.; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I/132, “أمم” md.

<sup>143</sup> Cum'a, 62/2.

<sup>144</sup> A'râf, 7/157, 158; Ankebût, 29/48; Buhârî, *Savm*, 13; Müslim, *Sıyam*, 15.

<sup>145</sup> Müddessir, 74/1-2.

<sup>146</sup> Ersöz, İsmet, *Kur'an Tarihi-Kur'ân-ı Kerim'in İndirilişi ve Bugüne Gelişi*, İstanbul, 1996, s. 75-79; Demirci, Muhsin, *Vahiy Gerçeği*, İFAV Yayınları, İstanbul, 1996, s. 222.

okuma yazma bilenlerinden oluşan bu grup o günkü mevcut imkânlar içinde bir yandan gelen vahyi yazıyla kayıt altına alırken, diğer taraftan da ezberlemişlerdir. Bunun yanında vahiy kâtipliği gibi özel bir görevi olmayan, dahası ümmî olan çok sayıda sahâbi de Hz. Peygamber'den Kur'an'ı dinleme ve ezberleme noktasında büyük bir gayret göstermişlerdir. Dolayısıyla sahâbe Kur'an'ın korunması ve kayıt altına alınmasında yazı (kitabet) ve ezber (sadr) olmak üzere iki temel yönetime başvurmuşlardır.<sup>147</sup> Araştırmacılar bu iki yoldan ezberin kitabetten daha yaygın ve daha etkin olduğu kanaatindedirler.<sup>148</sup> Esasında toplumun okuma yazma seviyesi ve yazım imkânları dikkate alındığında kitabetin ezbere nispetle daha dar bir kesime hitap ettiği söylenebilir. Sonuç itibarıyla Hz. Peygamber döneminde çok sayıda vahiy katibi tarafından Kur'an'ın tamamı yazıyla kayıt altına alınmıştır. Diğer taraftan İbn Mes'ud ve Ubey b. Ka'b gibi bazı sahâbîler de özel Mushaflara sahip olmuşlardır.<sup>149</sup>

Hz. Peygamber Kur'an'ın korunması ve kayıt altına alınması yanında O'nun okunması ve okutulmasına da gerçekten büyük önem vermiştir.<sup>150</sup> Birçok hadislerinde Kur'an okumanın, okutmanın ve hatta dinlemenin fazileti üzerinde durmuş, sahâbeyi buna teşvik etmiş ve kendileri de bu konuda sahâbeye örnek olmuştur.<sup>151</sup> Hz. Peygamber gelen vahyi insanlara tebliği etme sırasında, kendisinden Kur'an öğrenme talebinde bulunanların bu talebini yerini getirme esnasında, namazlarda, ramazan aylarında ve gece vakitlerinde olmak üzere daha pekçok vesileyle Kur'an okumayla meşgul olmuş, bazen de sahâbeden Kur'an dinleme talebinde bulunmuştur. Diğer taraftan sahâbe içinde kıraatiyle temayüz eden kişileri taltif etmiş ve onlardan Kur'an öğrenilmesini teşvik etmiştir.<sup>152</sup> Hz. Peygamberin kıraatle ilgili bu tutumu sahâbe üzerinde ciddi bir etki meydana getirmiş ve çok sayıda sahâbi bu yönde büyük çaba sarfetmiştir. Bu bağlamda Kur'an'ın tedrici

<sup>147</sup> Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, II/706.

<sup>148</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I/6.

<sup>149</sup> Sicistânî, Ebû Bekir Abdullah b. Ebî Dâvud Süleyman b. el-Eş'as, *Kitâbu'l-Mesâhif*, Kahire, 1936, s. 50-87; el-Kattân, Mennâ Halil, *el-Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1994, s. 173-174.

<sup>150</sup> Kur'an okumaya teşvik etme ve Kur'an okumanın faziletine dair birçok âyet ve onlarca hadisi şerif mevcuttur. Bkz. Fatır, 35/29-30; Enfal, 8/2; Müzzemmil, 73/4-20; Buhârî, *Fezâilü'l-Kur'ân* 17, 21; *Tevhîd* 36, 52, 45; *İlm* 15; Müslim, *Müsâfirîn* 243, 266, 268; Ebû Dâvud, *Edeb* 16, *Salât* 349; Tirmizî, *Fezâilü'l-Kur'ân* 13, 15, *Edeb* 79; İbn Mâce, *Edeb* 52.

<sup>151</sup> Buhârî, *Fezâilü'l-Kur'ân* 7, *Tefsir-u Sûre* 17, 1; Ebû Dâvud, *Tatavvu*, 22, *Ramazan*, 9.

<sup>152</sup> Buhârî, *Menâkibu'l-Ensar*, 16.

olarak inişine paralel olarak bazı sahabiler Hz. Peygamber daha hayattayken Kur'an'ı baştan sona ezberlemiş birçokları da vahiy ortamının hareketliliği sebebiyle Kur'an'ın tamamını olmasa da büyük bir kısmını ezberlemiş, kalan kısımlarını da Hz. Peygamber'in irtihali sonrası tamamlamıştır.<sup>153</sup> Kur'an'ın okunması ve ezberlenmesi noktasında sahâbenin ortaya koyduğu bu tutum daha sonraki nesillere de örneklik teşkil etmiştir.

Kıraat faaliyeti Kur'an'ın nüzûlüyle birlikte başlamıştır. Hz. Peygamber Kur'an'dan bir bölüm âyetleri önce Cibrîl-i Emîn'den dinlemiş ve sonra da O'na okumuştur.<sup>154</sup> Esasında karşılıklı arz ve sema şeklinde gerçekleşen bu tarz, kıraat ilminde yaygın bir usul olarak kabul görmüştür. Öyle ki gerek Hz. Peygamber'le sahâbe arasında ve gerekse sahâbenin kendi arasında meydana gelen Kur'an eğitiminde çoğunlukla bu yönteme başvurulmuştur. Bu anlamda Hz. Peygamber ilk hâliyle Kur'an âyetlerini Cibrîl-i Emîn'den nasıl öğrenmişse sahâbeye öyle okumuş, sahâbe de Hz. Peygamber'den öğrendiklerini gittikleri yerlerde insanlara öğretmiştir. Bu durum Kur'an'ın tek harf üzere okunduğu dönem için de yedi harf ruhsatından sonraki dönem için de geçerlidir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'e rağmen herhangi bir sahabinin Kur'an'ı O'ndan duyduğundan farklı bir tarz üzere okuması mümkün değildir. Bütün bu uygulamalar kıraatin tevkîfî bir yolla vahye dayandığı gerçeğini ortaya koyar.

Yirmi üç yıllık Risâlet dönemiyle ilgili bu genel tasvirten; kıraatin vahiy süreciyle birlikte başladığı kitabetin ise net bir tarih verilmemekle birlikte ilk şaşkınlık ve telaş dönemlerinin ardından başladığı söylenebilir.<sup>155</sup> Bu süreçte Hz. Peygamber'in fonksiyonu bütünüyle vahiy meleğinin yönlendirmesine göre şekillenmiştir. Kur'an'ın ifadesiyle; "O sadece, kendisine vahyolunanı insanlar tebliğ

<sup>153</sup> Râfî, Mustafa Sadık, *İ'cazû'l-Kur'an*, s. 17; Çetin, Abdurrahman, *Kur'an İlimleri ve Kur'an'ın Kerîm Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1982, s. 94.

<sup>154</sup> Buhârî, *Bed'ü'l-Vahy*, 3; Müslim, *İmân*, 252.

<sup>155</sup> Nâzil olan âyetlerin Mekke döneminin ilk yıllarından itibaren yazıldığına dair bizzat Kur'an'da, hadis kaynaklarında ve tarih kitaplarında bilgiler bulunmaktadır. Müslümanların sayıca az olduğu ilk birkaç yılda vahyin yazdırılmaması olabileceği düşünülse bile bu bir mahzur teşkil etmemiştir. Çünkü bu dönemde inen sûreler, gerek çok kısa olmaları gerekse üslup özellikleri dolayısıyla Rasûl-i Ekrem ve sahâbiler tarafından kolayca ezberlenmekte ve okunmaktaydı. Vahyin erken dönemlerden itibaren yazıldığına dair en önemli delillerden biri Hz. Ömer'in Müslüman olması hâdisesidir." Bkz. Hamîdullah, Muhammed, *Rasûlüllah Muhammed*, (çev. Sâlih Tuğ) İrfan Yayınları, İstanbul, 2000, s. 196; Birışık, Abdülhamit, "Kur'an", *DİA*, Ankara, 2002, XXVI/385.

etmekle görevli kılınmıştır.”<sup>156</sup> Diğer taraftan Nebi (as)’ın ümmî bir peygamber olması da bu gerçekliği teyit eden bir başka delil olarak zikredilebilir. Hz. Peygamber’le ilgili bu özelliklerin bilinmesi Kıraat ilmi açısından son derece önemlidir. Zira bütün bu veriler, kıraatin vahiy meleğinden itibaren silsile halinde Hz. Peygamber’e, O’ndan sahâbeye, sahâbeden tâbiûna ve sonraki nesillere hangi ilkeler çerçevesinde nakledildiğine dair önemli bir veri olarak kabul edilmektedir.

Sahâbe, tabî olarak farklı kabiliyet ve özelliklere sahipti. Onlardan birçoğu değişik alanlarda özel bir takım donanıma sahipken, bazı sahabiler ise kıraat alanındaki özel kabiliyetleriyle öne çıkmıştır. Kendilerine kurra denilen bu kişiler başından itibaren Kur’an’ı birinci ağızdan almış, ezberlemiş ve Hz. Peygamber’in görevlendirmesiyle de öğretim faaliyetlerinde sorumluluk almışlardır. Esasında sahâbe içinde birçoğları bu kutlu halka içinde yer alıp yerine göre bazı hizmetlerde bulunsa da özellikle Abdullah b. Mes’ud, Übey b. Ka’b, Ebu’d-Derda, Osman b. Affân, Ali b. Ebi Tâlib, Ebû Musa el-Eşarî, ve Zeyd b. Sabit gibi Kur’an hafızları bu faaliyetler içinde temayüz etmiş isimler olmuştur.<sup>157</sup> Bunlara Huzeyfe’nin azatlısı Sâlim ve Muaz b. Cebel, öğreticilik görevi için değişik beldelere gönderilen Mus’ab b. Umeyr, Amr b. Hazm, Ebû Ubeyde b. Cerrah gibi isimler de ilâve edilebilir.<sup>158</sup>

Dolayısıyla ilgili tüm rivâyetler bir araya getirildiğinde kıraatte meşhûr olan sahabilerin sayısı daha da artırılabilir. Bu süreçte gerek isimleri verilen bu meşhûr kurra sahâbe ve gerekse Kur’an kıraati hizmetinde bulunan diğer sahabilerin, Hz. Peygamber’den tüm kıraatlerini alıp alamadıklarını veya ne kadarını alıp ne kadarını alamadıklarını bilemiyoruz. Kaynakların belirttiğine göre genel itibariyle bu dönemde sahabilerin Hz. Peygamber’den aldıkları kıraatlerin sayısı birbirinden farklı olmuştur. Kimileri için iki üç harften söz edilirken kimileri için bundan daha fazla sayıdan söz edilmektedir.<sup>159</sup> Bu hâliyle birçok kurra sahâbe Hz. Peygamber’den öğrendiklerini insanlara öğretmek üzere İslâm topraklarına dağıldılar. Kur’an öğrenimi ve öğretimi konusunda son derece azimli olan bu topluluk okuma ve yazma

<sup>156</sup> Nisâ, 105; Mâide, 48-49,67; En’âm. 106; Ahzâb. 1-2; Câsiye, 18.

<sup>157</sup> Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed, *Ma’rifetu’l-Kurrâi’l-Kibâr ala’t-Tabakât ve’l-Âsâr*, (nşr. Tayyar Altıkulaç), İSAM Yayınları, İstanbul, 1995, I/24; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 190-191.

<sup>158</sup> Ünal, Mehmet, *Kur’an’ın Anlaşılmasında Kıraatlerin Rolü*, s. 20.

<sup>159</sup> Zürkânî, *Menâhilü’l-İrfân*, I/337.

imkânlarının sınırlı olması sebebiyle bu süreçte öğretim faaliyetlerini daha çok şifâhî bir metotla gerçekleştirmişlerdir. Bunun yanında sınırlı seviyede de olsa özel gayretleriyle oluşturdukları özel Kur'an metinlerinden de istifade etmişlerdir. Böylelikle bölge halkları hocaları olan sahabiden hangi kıraat üzere Kur'an'ı öğrenmişse onu benimsemiş ve Kur'an'ın kıraat şeklinin bundan ibaret olduğunu düşünmüştür. Özellikle de avamdan insanlar bu konuda son derece katı bir tavır sergilemişlerdir. Esasında bu durum sınırlı seviyede de olsa Hz. Peygamber döneminde de yaşanmıştı. Ancak kısa süreliğine yaşanan bu tür ihtilaflar Nebî (as)'nin önderliğinde büyümeden çözüme kavuşturulmuştur. Hz. Ebû Bekir dönemine gelindiğinde kıraat açısından Nebî (as) döneminde başlayan süreç aynen devam etmiştir. Bu dönemde Hz. Peygamber döneminden farklı olarak yaşanan bir takım ridde olayları sonucu yaşanan harplerde çok sayıda hafız sahibinin şehit olması sebebiyle Kur'an'ın toplanıp bir araya getirilmesi ihtiyacı olmuştur.<sup>160</sup> Yapılan bu çalışma bir bütün olarak Kur'an metninin muhafaza edilmesi açısından son derece önemli görülmüşse de kıraat açısından var olan uygulamalara herhangi bir etkisi olmamıştır.

Haddi zatında Hz. Peygamber döneminde başlayıp devam eden kıraat eğitimi aynıyle bu dönemde de devam etmiştir. Hz. Ömer dönemi özellikle fetihlerin arttığı ve İslâm topraklarının genişlediği bir dönemdir. Bu dönemde de Hz. Peygamber döneminde uygulanan; yeni fethedilen yerlere Kur'an öğreticilerinin gönderilmesi alışkanlığı devam ettirilmiştir. Yukarıda ifade edildiği üzere yine bu beldelere gönderilen kurra sahâbe bölge halklarına, kendi öğrendikleri kıraatlerle Kur'an öğretimi işini gerçekleştirmişlerdir. Devam eden süreçte toprakların genişlemesi ve Müslümanların sayısının artmasına paralel olarak kıraatte de ihtilaflar artmıştır.<sup>161</sup> İlk iki halife döneminde bu ihtilaflara bireysel ölçekte müdahaleler olsa da, hilafet

<sup>160</sup> Bilindiği üzere Kur'an'ın tek parça haline getirilmesine, ridde harpleri sonucu karar verilmişti. Zira bu harplerden sadece Yemame Savaşında yetmiş kadar hafız şehit edilmişti. Bu durum Kur'an hafızlarının yok olmasına bağlı olarak Kur'an'ın da zayı olacağı endişesini doğurmuş nihâyetinde Hz. Ömer'in teklifi, Hz. Ebû Bekir'in de Zeyd b. Sabit'i görevlendirmesiyle bu önemli iş gerçekleştirilmişti. Farklı kıraatleri ihtiva edecek şekilde hareke ve noktadan yoksun olan bu Mushaf, tek nüsha halinde ihtiyaten halifenin yanında muhafaza altına alınmış, ondan sonra da Hz. Hafsa'ya teslim edilmiştir. Dolayısıyla meydana getirilen bu tek nüshadan insanların pratik anlamda istifade etmeleri mümkün olmamıştır. Geniş bilgi için bkz. Buhârî, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 3-4, *Tevbe*, 20; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, I/59-60.

<sup>161</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, s. 158; Zürkânî, *a.g.e.*, I/248.

makamı nezdinde resmi bir müdahale olmamıştır. Ancak olayların boyutları giderek artmış ve ümmeti sarsacak boyutlara ulaşmıştı. Dolayısıyla artık bu duruma sessiz kalınamazdı.

## 2. Kur'an'ın Çoğaltıldığı Dönem ve Sonrası

Hız. Ömer döneminde hızlanan ve belli bir noktaya gelen fetih hareketleri Hz. Osman döneminde de devam etmiştir.<sup>162</sup> Fethedilen yerlerin Kur'an öğretimi yine kurra diye bilinen sahâbe tarafından yerine getirilmiştir. Buralarda görev alan sahâbe doğal olarak yedi harften hangi vecihlere muttali iseler o vecihlerle Kur'an öğretimini icra etmişlerdir. Bu durum uzun vadede iki farklı sonucun ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Birincisi bu bölgelerde sahâbeden aldıkları kıraat eğitimiyle üçüncü nesil kârilere yetişmiş,<sup>163</sup> ikincisi ise özellikle ümmî tabedan İslâma yeni giren insanlar, Kur'an'ın okunma tarzının sırf öğrendikleri tarzdan ibaret olduğunu düşünmüş ve bunun aksi bir durumla karşılaştıklarında tepki göstermişlerdir.

Doğrusu kıraatler meselesi daha önce de hatta Hz. Peygamber döneminde dahi ihtilafa sebep olmuştu.<sup>164</sup> Ancak öncekilerin aksine bu dönemde yaşananlar ümmetin birbirine düşüp karşılıklı küfür ithamında bulunmaları noktasına kadar varmıştır. İşin bu noktaya gelmesi biraz da farklı bölge halklarının hac, cihad ve benzeri vesilelerle bir araya gelmeleri ve böylelikle birbirlerinin kıraatlerine şahit olmalarıyla gün yüzüne çıkmıştır. Yoksa bu zamana kadar farklılık yoktu da bütün bunlar bir anda ortaya çıktı diye düşünmek mümkün değildir. Ancak boyutları itibarıyla bu dönemde yaşananlar öncekilerine göre daha büyük çapta hadiseler olduğundan artık bu olaylar devlet eliyle bir takım tedbirlerin alınmasını

<sup>162</sup> İki yıl hilafet makamında kalan Hz. Ebû Bekir daha çok iç düzeni sağlamakla uğraşmıştır. Ardından göreve gelen Hz. Ömer birçok yeri fethederek İslâm topraklarına katmıştır. Geçen on yıllık süre içinde devlet büyüyerek güçlenmiştir. Hz. Osman ise Hz. Ömer'in bıraktığı yerden fetihlere devam etmiştir. Bu dönemde bir taraftan zaman zaman iç karışıklıklar yaşanırken diğer taraftan İslâm toprakları Asya Kıtasında Anadolu, Çin ve Rusya'ya; Afrika'da Mağrib (Fas)'e ve Avrupa'da da Portekiz sınırlarına kadar ulaşmıştır. Bkz. Hizmetli, Sabri, *İslâm Tarihi*, Ankara, 1991, AÜİF Yayınları, s. 210; Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, I/248.

<sup>163</sup> Sahâbeden sonra onların öncülüğünde her bölgede çok sayıda kurrâ yetişmiş ve bu kişiler sahâbeden aldıkları kıraatleri sonraki nesillere aktarmışlardır. Bu anlamda başta Medine, Mekke olmak üzere Küfe, Basra ve Şam'da çok sayıda meşhur kurrâ yetişmiştir. Geniş bilgi için bkz. Dimyâtî, *İthâfu Fudelâi'l-Beşer*, I/13-17; Adıgüzel, Mehmet, *Kıraatler Açısından Fahrüddin Râzî ve Tefsir-i Kebiri*, s. 23.

<sup>164</sup> Bu konu geniş bir şekilde, "Ahruf-i Seb'a Hadisleri ve Tahlili" başlığı altında incelenmiştir.

hızlandırmıştır. Çok sayıda hadise meydana gelse de boyutları itibari ve etkisi itibariyle bunlardan en çarpıcı olanı Ermenistan Seferi sırasında Iraklı askerlerle Suriyeli askerler arasında yaşanmıştır. Irak bölgesi Kur'an'ı İbn Mes'ud'un kıraati üzere öğrenmiş, Suriye bölgesi ise Übey b. Ka'b'ın kıraati üzere öğrenmiştir. Bu iki belde halkı cephede bir araya geldiklerinde Kur'an'ı öğrendikleri şekliyle birbirinden farklı bir şekilde okuyunca bu durum iki tarafça garipsenmiş ve her iki taraf ileri düzeyde birbirini eleştirmiştir. Durumun vehametini farkedenden Ebû Huzeyfe ise seferden döner dönmez durumu halife Hz. Osman'a arz etmiş ve O'ndan bu problemin çözümü talebinde bulunmuştur.<sup>165</sup>

Bütün bu ve benzeri yaşanan hadiseler başta halife Hz. Osman olmak üzere sahâbeyi harekete geçirmiştir. Bu iş için Zeyd b. Sabit başkanlığında Abdullah b. Zübeyr, Said b. el-As ve Haris b. Hişam'dan oluşan bir heyet kurulmuştur. Yaşanan ihtilaflara çözüm bulma arayışının bir sonucu olarak, sahâbe nezdinde kendilerine güven duyulan kimselerden oluşan heyet daha önce derlenen ana Mushaf ekseninde Kur'an'ın birden fazla nüshasını meydana getirmekle görevlendirilmiştir. Bu yolla, bütün sahâbenin üzerinde ittifak ettiği Kur'an metninin çoğaltılıp farklı bölgelere gönderilmesi ve bu sayede ümmetin Kur'an üzerindeki birliğinin sağlanması amaçlanmıştır. Zira daha önce buralara giden kurrular; hem kıraat tercihleri ve hem de yanlarında götürdükleri Kur'an metinleriyle söz konusu ihtilafların oluşmasına gayri ihtiyari zemin hazırlamışlardır. Esasında gerek tercih edilen farklı kıraatler ve gerekse üzerine ya da kenarına bir takım notların düşüldüğü Kur'an metinleri kaynağı itibariyle doğrudan Hz. Peygamber'e dayanmakta idi ve bunu da çoğu biliyordu. Ancak özellikle yeni Müslüman olan ve henüz daha kıraat gibi derin bilgi gerektirecek bir konuda bilgi sahibi olmayan kimselerin taşıdıkları şüphe ve tereddütlerin önü alınamamıştı. Dahası bu durum ümmet için tehlikeli boyutlara ulaşmış, zaman zaman müminler birbirlerini inkar ve küfürle itham etmişlerdi.<sup>166</sup>

Nihâyet her biri belli konularda mahir, seçkin kişilerden oluşturulan bu heyet<sup>167</sup> beş yıllık uzun soluklu bir çalışmanın sonunda, Kureyş lehçesine uygun bir

<sup>165</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Nesr*, I/11.

<sup>166</sup> Râfîî, Mustafa, Sadık, *a.g.e.*, 36-37.

<sup>167</sup> Heyet asıl itibariyle dört kişiden oluşmuştur. Ancak süreç içinde değişik görevlendirmeler sonucu bu sayının onlara kadar çıktığı söylenir. Hz. Osman heyeti oluştururken kişilerin kabiliyetlerini

hatla<sup>168</sup> Kur'an'ı yedi adet nüsha olarak çoğaltmışlardır. Farklı kıraatlerin okunmasına müsait bir yazıyla kaleme alınarak çoğaltılan nüshalardan biri Medine'de tutulmuş, diğerleri ise kâripler eşliğinde<sup>169</sup> Mekke, Küfe, Basra, Şam, Yemen ve Bahreyn<sup>170</sup> gibi merkez şehirlere gönderilmiş ve bundan sonra artık bütün İslâm beldelerinde sahâbenin icmâıyla meydana getirilmiş bu nüshaların temel kabul edilmesine karar verilmiştir.<sup>171</sup> Zamanla da mevcut nüshalardan ihtiyaca göre daha başka nüshalar çoğaltılmıştır.<sup>172</sup> İkinci olarak, bu nüshalar dışında kalan bir takım özel Kur'an metinlerinin imha edilmesi yönünde karar alınmıştır. Bu kararın uygulanması aşamasında küçük çaplı bir takım tereddütler yaşanmıştır. Zira sahâbeden bazıları bizzat Hz. Peygamber'in ağzından duyup kaydettiği kendilerine ait özel nüshaların imha edilmesine önce karşı çıkmışlar, fakat daha sonra genel kabule muhâlefet etmenin ümmetin içinde bulunduğu ayrılığı daha da derinleştireceği düşüncesiyle çekimser tavırlarından vazgeçmişler ve hilafet makamının aldığı karara onlar da biat etmişlerdir. Böylelikle büyük bir sahâbe topluluğunun onayı ve bu işe destek olmasıyla alınan kararların arkasında durulmuş, gerekli takipler yapılmış ve bu sayede insanların içine düştüğü ihtilaflardan uzaklaşmaları yönünde mesafe kat edilmiştir.<sup>173</sup>

---

dikkate alarak hareket etmiştir. Bu anlamda; "Müslümanların en iyi katibi kimdir?" sorar. Bu kişinin, "Zeyd b. Sabit olduğu" söylenir. Hz. Osman peki; "İçinizde en iyi Arapça bilen kimdir?" diye sorar. Bu kimse ise "Said b.el-As'dır" denir. Bunun üzerine Hz. Osman; "O halde Said söylesin, Zeyd de yazsın" der. Bkz. İbn Ebi Dâvud, Ebû Bekr, Abdullah b. Ebi Dâvud Süleyman b. Eş'as, es-Sicistânî, *Kitâbü'l-Mesâhif*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985, s. 22-24.

<sup>168</sup> Buhârî, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 3.

<sup>169</sup> Çoğaltılan ve belli bölgelere gönderilen her bir Mushafı birlikte bu Mushafın ihtiva ettiği kıraatleri iyi bilen Kur'an öğreticileri de bu beldelere gönderilmiştir. Böylelikle bu öğreticiler gittikleri yerlerde söz konusu kıraatlerin yaygınlaşmasına ön ayak olmuşlardır. Buna göre Zeyd b. Sabit Medine'de kalmış, Abdullah b. es-Saibî Mekke'ye, Muğire b. Şihab, Şam'a, Ebû Abdurrahman es-Sülemi Küfe'ye ve Amr b. Kay da Basra'ya gönderilmiştir. (Bkz. Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, I/403-404; Subhi es-Sâlih, *el-Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 86).

<sup>170</sup> Çoğaltılan nüshaların sayısı ve bunların hangi merkezlere gönderildiği konusunda ittifak yoktur. Rivâyetlere göre bu sayının en az dört en fazla sekiz olduğu yönündedir. Ebû Şame, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 73; Zerkeşî, *el-Burhân* I/240; Süyuti, *el-İtkân*, I/80.

<sup>171</sup> Öyle ki Hz. Osman, Mushafıla birlikte bu beldelere gönderilen kâriplere, kıraat eğitimleri sırasında özellikle ellerindeki Mushafıla bağlı kalmalarını tembihlemiştir. Böylelikle kıraatlerde yeni bir standart oluşmuş ve daha sonraki kıraat âlimleri mütevâtir kıraatlerin şartlarını belirlerken Hz. Osman'ın mushafına uygunluk şartını ön koşul olarak ileri sürmüşlerdir. Bkz. Albayrak, Halis, "Kıraat Sorunu", *Dinî Araştırmalar Dergisi*, Eylül-Aralık, 2001, c. 4, s. 25-26.

<sup>172</sup> Râfîî, *İ'cazü'l-Kur'ân*, s. 41.

<sup>173</sup> Birçok sahâbi bizzat Hz. Peygamber'den duyarak özel Kur'an nüshaları telif etmiştir. Bunların en meşhurları İbnu Mes'ud, Muaz, Sâlim, Ubey ibnu Ka'b, Aişe, Hafsa, Ümmü Seleme'in Mushafıdır.

İmha edilmesi istenen özel nüshalar ve farklı bölgelerde kurranın verdiği kıraat eğitiminin kaynağı meselesine gelince, herkes biliyordu ki bugüne kadarki Kur'an ve kıraat eğitiminde istifade edilen dökümanlar ve okunan kıraatler, kaynağı itibariyle Hz. Peygamber'e dayanmaktaydı. Kurra sahâbe gittikleri yerlerde ellerindeki ve ezberlerindeki bu bilgilerden istifade ederek insanları eğitmişlerdir. Verilen eğitimin sistem olarak aksayan bazı yanları olsa da, dayandığı kaynak itibariyle her hangi bir zafiyetten söz etmek mümkün değildir. Onlara talebe olmuş tâbiûn aldıkları bilgileri gerek kitabet ve gerekse ezber yoluyla kendi dönemlerinde yaymış, onların eğitimden geçen kişiler de bu bilgileri sonraki nesillere aktarmışlardır. Bu bağlamda gerek bir takım âyetlerin tefsiri mahiyetindeki Nebî (as) ve sahâbe kavilleri ve gerekse çoğaltılan nüshaların ihtiva etmedikleri bazı sahih ya da şâz kıraatleri bu sayede korunarak bugüne kadar gelmiştir.

Kıraatte bilgi transferi büyük ölçüde ezber yoluyla sağlanır. Eldeki metinler imha edilse de sadırlarda olanlar aynıyle korunmaya ve bunların paylaşımına devam edilmiştir. Her bir kârî aldığı kıraati kendinden önceki bir imama nispet eder ve böylelikle ortaya çıkan silsile sahih bir senet zinciriyle doğrudan Hz. Peygamber'e dayanır. Hz. Peygamber'e dayanmayan bir kıraat asla Kur'an olarak kabul görmez. Zaten bu kural, daha sonra sistematik bir disiplin haline gelen kıraat ilminde, sahih kıraatlerin olmazsa olmaz şartlarından biri olarak kabul edilmiştir. Bu bağlamda işin ehli hiç kimse Kur'an nüshalarının çoğaltılmasıyla birlikte o güne kadar tevarüs eden kıraat geleneğinin terkedildiği ve bunun yerine başka bir içeriğin ya da kıraat tarzının ikame edildiği şeklinde bir değerlendirmede bulunmamıştır. Zaten okuma ve yazma kültürünün çok düşük seviyede olduğu bir zamanda sahip olunan imkânlar çerçevesinde böyle bir şeyin gerçekleştirilmesinden söz etmek mümkün değildir. Dolayısıyla ne Hz. Osman'ın ve ne de onun yanında yer alan sahâbenin uygulanagelen bu geleneğin ortadan kaldırılması yönünde herhangi bir talepleri

---

Tek bir nüshadan Kur'an nüshalarının çoğaltılmasının ardından kişilere ait özel nüshaların yakılması kararıyla birlikte genel itibariyle bu karara uyulduğu belirtilir. Ancak bundan hareketle özel Mushafların tamamının kesin olarak yakılıp yakılmadığını bilmiyoruz. Bize göre parçalar halinde ellerinde Kur'an nüshası bulunan sahabiler bunları halifeye teslim etmiş ve bunlar yakılmıştır. Ancak Kur'an'ın ihtiva eden özel Mushafların tamamının yakıldığı kanaatinde değiliz. Her ne kadar bu kişiler artık bundan sonra Kur'an öğretiminde resmî olarak hazırlanan Kur'an nüshalarının kullanılmasını kabul etseler de buradan bu nüshaların yakıldığı sonucu çıkmaz. Geniş için bkz. Zerkânî, *Menâhili'l-İrfân*, I/254

olmamıştır.<sup>174</sup> Onlar bu işin daha sistemli bir şekilde ve şüphelere sebep olacak uygulamalardan arınmış bir halde bütün İslâm beldelerinde uygulanmasını amaçlamışlardır. Sahâbenin kahir ekseriyetinin bu işin arkasında durması sayesinde büyük ölçüde belirlenen hedefe ulaşılmıştır.<sup>175</sup>

Sonuç itibariyle yapılan düzenleme sayesinde ümmet içinde ihtilafların kısa vadede azalması ve uzun vadede de ortadan kalkması yönünde önemli bir adım atılmıştır. Kur'an öğreticileri ellerindeki metne sıkı sıkıya bağlı kalmış, o güne kadar bir yönüyle kişilere bağlı yürütülen kıraat faaliyetleri daha sistemli bir hâlâ dönüştürülmüştür. İkinci halkayı oluşturan kurra sahâbeden sonra bu dönemde kıraatte üçüncü halka oluşmuş ve bunlar bizzat Hz. Peygamber'e talebe olmuş sahâbe tarafından yetiştirilmiştir. Bu anlamda başta Medine, Mekke, Küfe, Basra ve Şam olmak üzere onlarca kâri yetişmiş ve onlar da aldıkları kıraatleri sonraki nesillere taşımıştır.<sup>176</sup> Bu süreçte belli merkezlerde bazı kârifler temayüz etmiş, aldıkları kıraatleri çok okumaları ve okutmaları sebebiyle isimleri bu kıraatlerle anılır olmuştur. Dolayısıyla zamanla bu kıraatler, bunlarla en fazla hemhal olan kimselere nispet edilmeye başlanmıştır.<sup>177</sup> Böylelikle de kıraat imamları diye bilinen bir sınıf ortaya çıkmıştır.

Bu dönemde, daha sonra mütevâtir, meşhûr, şâz kıraat imamları olarak bilinen imamdan çok daha fazlasından söz edilebilir. Özellikle Medine, Mekke, Küfe, Basra ve Şam'da çok sayıda kıraat imamı gerek ilim çevrelerinde ve gerekse halk kitleleri nezdinde geniş kabul görmüşlerdir.<sup>178</sup> Meselâ Taberî yirmi iki, Ebû Ubeyde Kâsım b. Sellâm (ö.223/838) ise yirmi beş imamdan söz etmektedirler.<sup>179</sup> Özellikle de hicrî ikinci asır, çok sayıdaki kıraat imamının faaliyet gösterdiği bir dönemdir.<sup>180</sup> Bu anlamda Medine'de Nâfi' ve Ebû Ca'fer, Mekke'de İbn Kesîr,

<sup>174</sup> İbn Ebi Dâvud, *Kitâbü'l-Mesâhif*, s. 36.

<sup>175</sup> Râfîf, *İ'câzü'l-Kur'ân*, s. 41.

<sup>176</sup> Adıgüzel, Mehmet, *Kıraatler Açısından Fahrüddin Râzî ve Tefsiri Kebiri*, s. 23.

<sup>177</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I/52.

<sup>178</sup> İbnü'l-Cezerî, *a.g.e.*, I/34.

<sup>179</sup> Râfîf, *İ'câzü'l-Kur'ân*, s. 42-43.

<sup>180</sup> Aslında birçok alanda olduğu gibi kıraat alanında da imamlardan her biri aynı ölçüde kıraatlerini sonraki nesillere taşıyamamıştır. Bu anlamda kimi kıraat imamlarının kıraatleri mütevâtir düzeyinde kendinden sonraki nesillere intikal ederken kimilerinin kıraatleri meşhur, kimilerinin kıraatleri ise şâz düzeyinde sonraki dönemlere intikal etmiştir. Bunun yanında kimi kıraat imamları da ise sonraki

Basra'da Ebû Amr ve Ya'kup, Şam'da İbn Âmir, Küfe'de Âsım, Hamza, Kisâî ve Halefû'l-Âşir kıraatleri en çok okunan ve takip edilen imamlar olarak öne çıkmışlardır. Bu dönemde yedi kıraat, on kıraat, mütevâtir, meşhûr ve şâz kıraat gibi daha pek çok kavram henüz daha literatüre girmiş değildi.

### 3.Telif Dönemi Sonrası Kıraatin Gelişim Süreci

Üçüncü asırdan itibaren kıraat ilminde yeni bir döneme girilmiş, bu zamana kadar şifâhî olarak devam edegelen süreçten telif aşamasına geçilmiştir. Bu dönemde Yahya b. Ya'mer, Eban b. Tağlib, Harun b Musa, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, Ebû Ömer Hafs ed-Dûrî, Ahmed b. Cübeyr el-Kûfî, İsmail b. İshak b. el-Mâlikî, Ebû Hâtim es-Sicistânî, İbn Cerir et-Taberî gibi âlimler kıraat ilminin gelişmesine katkı sağlamışlardır.<sup>181</sup>

Dördüncü asrın başlarına gelindiğinde ise kıraat ilminde kendisinden en çok söz edilen müelliflerden biri olan İbn Mücâhid, insanların büyük ilgi gösterdiği, en fazla okunan ve takip edilen imamların kıraatlerinden derlediği Kitabü's-Seb'a adlı eserini kaleme almıştır. Böylelikle "sahih kıraat", "mütevâtir kıraat" ve "şâz kıraat" şeklinde kıraatlerin çeşitlerine göre kategorize edilmesi ve birçok kavramın literatüre girmesiyle kıraat ilmi sistemleşme dönemine girmiştir.<sup>182</sup> Aslında İbn Mücâhid'in belli imamların kıraatlerini alarak sınırlandırmasıyla Hz. Osman döneminde Kur'an nüshalarının çoğaltılması aynı amaca yönelik çalışmalardır. Zira tıpkı o dönem de olduğu gibi bu dönemde de ehil olanların yanında, ehil olmayan ve dolayısıyla işin inceliklerini bilmeyen kişilerin de kıraatle meşgul olmaları potansiyel olarak tehlike oluşturmaktaydı. Bu anlamda hem bu iş için ehil olmayanları bir yönüyle ayıklamak

---

nesillere ulaşamamıştır. Diğer taraftan ilk dönemlerde sayıları yirmi beşleri bulan kıraat imamlarından bu güne ulaşamayanların kıraatlerinin mahiyetleri ile ilgili net bir şey söyleme imkânına sahip değiliz. Ancak var olan kıraatleri birbiriyle karşılaştırdığımızda nasıl birçok kıraat birbiriyle örtüşmekte ise bu güne ulaşamayan kıraat imamlarının kıraatleriyle bu gün sahîh kabul edilen kıraatler arasında da ortak vecihlerin olduğu söylenebilir. Kaldı ki İbn Mücâhid yedi kıraat imamını bir araya getirirken burada halkın en çok teveccüh ettiği, en yaygın kıraatleri eserine almıştır. Daha sonra gelen İbnü'l-Cezerî yine aynı ilkeden hareketle eserinde yedi imama üç imam daha ilave etmiştir. Bunun dışında kalan ve şâz kıraat olarak bilinen dört kıraat imamına ait kıraatlerinin tamamının şâz olduğu da söylenemez. Zira bu dört imamının kıraatlerinden bazıları mütevâtir bazıları meşhur ve bazıları da şâzdır. Sonuç itibarıyla kıraatleri bu güne intikal etmeyen imamların kıraatlerinin büyük bir kısmının, kıraatleri bu güne taşınan imamların kıraatleri içinde yer alarak taşındığını söyleyebiliriz. Bkz. Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, s. 37-38; Dimyâtî, *İthâfu Fudelâi'l-Beşer*, I/70; Zerkeşî, *el-Burhân*, I/330.

<sup>181</sup> İbnü'l-Cezerî, *a.g.e.* I/34-35.

<sup>182</sup> Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 157-160.

ve hem de geniş halk kitlelerini, üzerinde hiçbir şaibenin olmadığı, sağlam senetlerle Hz. Peygamber'e ulaşan sahih kıraatlerle buluşturmak için böyle bir çalışmaya ihtiyaç vardı. Müellif de bu ve buna benzer gerekçelerle eserini telif etmiştir.<sup>183</sup> Yapılan çalışmada kıraatlerin yedi sayısı ile sınırlandırılmasıyla, yedi harf ya da çoğaltılan Kur'an nüshalarının yedi olması arasında bağ Kur'anlar olduğu gibi,<sup>184</sup> bunların arasında hiçbir ilişkinin olmadığını söyleyenler de olmuştur<sup>185</sup> ki bizim kanaatimiz de bu yöndedir. Bu tamamen bir tevafuktan ibarettir. Müellifin ortaya koyduğu bu çalışma genel itibariyle kabul görse ve bunun sıhhati üzerine ümmetin icmâi olsa da,<sup>186</sup> mütekaddimûn ulemâsından bazıları sayının yediyle sınırlandırılmasını eleştirmiş ve bu sayının daha fazla olması gerektiğini belirtmiştir.<sup>187</sup>

Eleştiride bulunan âlimlerden bazıları salt eleştiriyiyle yetinmemiş kıraat imamlarının sayılarını ona çıkarma yönünde alternatif çalışmalar yapmışlardır.<sup>188</sup> Bunlardan biri de İmam Beğavî'dir. Müellif tefsirinde bu yedi imama ilâveten üç imamın daha ismini zikreder ve bunların da kıraatlerinin makbul olduğu görüşünü belirtir. Bu anlamda Beğavî kıraat imamlarının sayısını yediden ona çıkararak ilk kişi olarak bilir.<sup>189</sup> Fakat ne Beğavî'nin ne de diğer araştırmacıların ortaya koydukları çabalar sistematik anlamda ümmet nezdinde karşılık bulmamıştır.<sup>190</sup> Dolayısıyla İbn Mücâhid'in telif ettiği eser üzerine kurulan yedi kıraat geleneği uzun yıllar devam etmiştir.

<sup>183</sup> İbn Mücâhid, Ebûbekir, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kirâât*, (thk. Şevki Dayf), Kahire, ts., s. 45.

<sup>184</sup> Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbane*, s. 90-91; Dimyâtî, *İthâfû Fûdalâi'l-Beşer*, I/70.

<sup>185</sup> Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 157-160; Zerkeşî, *el-Burhân*, I/330.

<sup>186</sup> Bu yedi kıraat imamı Nâfi, İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım, Hamza ve Kisâf'dir. Bkz. Subhi es-Sâlih, *el-Mebhâs*, s. 281.

<sup>187</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I/34-36.

<sup>188</sup> İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye fi Tabakâti'l-Kurrâ* (nşr. G. Bergstraesser), Mektebetü'l-Hânicî, I. Baskı, Mısır, 1932, I/49-50; Çetin, Abdurrahman, *Yedi Harf ve Kıraatler*, s. 84; Sarı, Mehmet Ali, "İbdal", *DİA*, XIX/263-265; Eroğlu, Ali, "İbn Mihran en-Nisâburî", *DİA*, İstanbul, 1999, XX/199; Ünal, Mehmet, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, s. 34-35.

<sup>189</sup> Beğavî yedi imama ilaveten Ebû Ca'fer ve Ya'kup'u saymış, Halefû'l-Aşır'ı Hamza'nın râvisi olduğundan, onu müstakil olarak saymamıştır. Geniş bilgi için bkz. Bêğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn, b. Mesud, *Meâlimü't-Tenzîl, Dârü'l-Mârife*, Beyrut, 1992, I/30; Adıgüzel, Mehmet, *Kıraatler Açısından Fahrüddin Râzî ve Tefsiri Kebiri*, s. 28.

<sup>190</sup> Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbane*, s. 63; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I/14-15; Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, I/336.

Hicrî dokuzuncu asırda İbnü'l-Cezerî'nin çabaları sonucu kurumsallaşan yedi kıraat geleneğine üç kıraat daha ilâve edilmiştir. Müellif telif ettiği *en-Neşr fi Kırâati'l-Aşr* adlı eserinde bu üç imamın kıraatlerinin, sahih kıraatlerin şartlarını taşıdıklarını delillendirerek onları da sisteme dâhil etmiştir.<sup>191</sup> Artık bundan sonra yedi mütevâtir kıraate üç meşhûr kıraat daha ilâve edilerek oluşturulan on sahih kıraat geniş kitleler nezdinde yaygınlık kazanmıştır.<sup>192</sup> Nasıl ki İbnü'l-Cezerî'ye kadar sahih kıraat denince yedi kıraat anlaşılmiş bunun dışındakiler kimileri tarafından şâz olarak değerlendirilmiş, bu düzenlemeden sonra ise bu sefer sahih kıraat denince on kıraat anlaşılır olmuş ve bunun dışındakiler şâz kıraat olarak nitelendirilmiştir.

Şâz kıraat alanında da tarihî geçmişe dayanan ciddi çalışmalar yapılmış, başta onlu sistemi geliştiren İbnü'l-Cezerî olmak üzere çok sayıda kıraat âlimi konu üzerinde araştırmalar yapmıştır.<sup>193</sup> Bu anlamda dördüncü asra kadar dağınık bir halde bulunan şâz kıraatler İbn Hâleveyh ve İbn Cinni tarafından müstakil kitaplarda derlenmiş ve bir araya getirilmiştir. Daha sonraki süreçte ise Hüseyin el-Muaddel, Sıbtu'l-Hayyat, İbn Cündî, Halil el-Halebi, İbnü'l-Cezerî ve Kastallânî'nin bu alanda özel çalışmaları olmuştur. Yapılan çalışmalar sonucunda şâz kıraatler de kıraat sistemi içinde kendine bir yer bulmuş ve özellikle ilim çevrelerinde bunlardan istifade yoluna gidilmiştir. Bütün bunlardan sonra on imama Hasan-ı Basrî, İbnü'l-Muhaysın, Yahya el-Yezîdî ve İbn Şenebûz'i de ilâve edilerek "erbaate Aşer" meydana gelmiştir. Sahih kıraatlerde bilinen on kıraat imamı dışında başka kıraat imamlarından söz edildiği gibi şâz kıraatlerde de bu dört imam dışında başka imamlardan söz edilmiştir.<sup>194</sup> Ancak bu imamlar oluşan ve yaygınlık kazanan sistem içinde kendilerine yer bulamamışlardır.<sup>195</sup> Tezimizin ana temasını oluşturan bu konu ileride müstakil bir bölüm olarak geniş bir şekilde ele alınacaktır.

<sup>191</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I/45.

<sup>192</sup> Birinci bölümde "Kıraat Çeşitleri" başlığı altında konu daha detaylı olarak incelenecektir.

<sup>193</sup> Enderâbî, Ebû Abdullah Ahmed b. Ebû Ömer, *Kırâatü'l-Kurrâ'i'l-Ma'rifin* (nşr. Ahmed Nasîf el-Cenâbî), Beyrut, 1985, s. 28.

<sup>194</sup> Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhhu's-Siyâde*, (nşr. Kâmil Kâmil Bekrî, Abdulvehhâb Ebu'-Nûr, Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, Kahire, 1968, s.284.

<sup>195</sup> Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, I/410; Birişik, Abdülhamit, *Kıraat İlmî ve Tarihi*, s. 97-99.

## İKİNCİ BÖLÜM

### KIRAATLERE GENEL BAKIŞ

Kur'an'ın farklı şekillerde okunmasına imkân sağlayan yedi harf ruhsatıyla birlikte, kıraatte yeni bir döneme girilmiştir. Mekke'nin fethi sonrası insanların fevc fevc (dalga dalga) İslâm'a girmesiyle başlayan bu süreçte artık Arap ya da Arap olmayan, şehrili ya da badiyeli, yaşlı ya da genç herkes, Hz. Peygamber'den öğrendiği şekliyle,<sup>196</sup> kıraatlerden kendi aksanına uygun olanı tercih edebilme imkânına kavuşmuştur.<sup>197</sup> Buna göre kim Hz. Peygamber'den hangi kıraati almışsa öyle okumuş ve gittiği yerlerde de insanlara o şekilde öğretmiştir. İlk dönemden itibaren pratik anlamda sistematik hâle gelen bu uygulama zamanla makbul kıraatlerin temel şartlarından biri haline dönüşmüştür.<sup>198</sup> Bu süreçte kıraat denince doğrudan Kur'an'ın okunması anlaşılmış, katîlik noktasında Kur'an nasıl algılanmışsa kıraatler de öyle algılanmıştır. Vahyin inmeye başlamasından itibaren belli bir zamana kadar süreç böyle işlemiştir. Fakat İslâm topraklarının genişlemesi ve değişik bölge ve kültürlerden insanların İslâm'a girmesiyle ilk dönemdeki homojen toplum bu özelliğini kaybetmiştir.

İlk zamanlar Kur'an'ın farklı tarzlarda okunması ümmete verilen ilahi bir lütufken, daha sonraları kimi bölgelerde bu durum ayrılık ve çekişmeye sebep olmuştur. Bundan dolayı da ümmetin önde gelenleri ihtilafların artması sonucunda bir takım önlemler alma yoluna gitmiştir. Daha önce belirtildiği üzere bu konuda en ciddi adım Hz. Osman döneminde yaşanmış ve Kur'an'ın belli tarzlarda okunması ve bunların dışına çıkılmaması için belli standartlar geliştirilmiştir. Bu girişimle ümmet içinde ciddi bir toparlanma yaşanmıştır. Ancak fetihler ve irşat hareketleriyle halka genişlemeye devam etmiştir. İslâm topraklarının genişlemesi ve de ehil olmayan kimi

---

<sup>196</sup> Bilindiği üzere sahâbenin Hz. Peygamber'den kıraatleri almaları birbirinden farklı olmuştur. Bu yönüyle kimileri O'ndan bir kıraat/bir harf almışken kimileri birden fazla kıraat almış ve gittikleri yerlerde insanlara bu şekliyle Kur'an'ı öğretmişlerdir. Bkz. İbnü'l-Cezerî, *Takrîb, (Mukaddime)* s. 21; Zürkânî, I/413; Karaçam, İsmail, *Kur'an-ı Kerim'in Nüzûlü*, s. 243; Çetin, Abdurrahman, *Kur'an İlimleri*, s. 163.

<sup>197</sup> Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, I/143; Şahin, Abdussabur, *Târihu'l-Kur'an*, s. 39; Çetin, Abdurrahman, *Kıraatların Tefsire Etkisi*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2012, s. 59.

<sup>198</sup> Sahih kıraatin şartların en önemlisi senet gerçeğidir. Buna göre bir kıraatin sahih kabul edilebilmesi için muttasıl bir senetle Hz. Peygamber'e dayanması gerekir. Konu müstakil bir başlık olarak ileride ele alınacaktır.

insanların bu işin içine girmesiyle, ihtilafların artması ve farklı boyutlar kazanması kaçınılmaz olmuştur.

Ümmet içinde baş gösteren ihtilaf ve çekişmeler daha da derinleşmeden kıraat âlimleri yeni bir takım önlemler alma çabaları içine girmiştir. Asırlar sonra gelen İbnü'l-Cezerî bu çabaları şöyle tasvir etmiştir: “İslâm ümmetinin kıraat alanında temâyüz etmiş âlimleri ve imamları, kıraatlerin sahih olanını sahih olmayandan ayırt etmişler, harfleri ve kıraatleri toplamışlar, vecihleri ve rivâyetleri kâfîlerine nispet etmişler, geliştirdikleri usul ve kaidelerle kıraatleri birbirinden ayırmışlardır.”<sup>199</sup> Bu anlamda İbn Mücâhid (ö.324/936)'in telif ettiği *Kitâbu's-Seba'*, bu çabaların en somut örneği olmuştur. Başından itibaren Kur'an ve O'nun kıraati konusunda zaten hassas olan ümmet, sahih olanla sahih olmayanı ya da makbul olanla merdud olanı birbirinden ayırt etme noktasında ortaya konan bu çalışma, kıraatlerin yediyle sınırlandırılmasına yapılan eleştiriler dışında<sup>200</sup> ümmet nezdinde geniş takdir görmüş ve büyük bir teveccühle benimsenmiştir.<sup>201</sup>

Hicrî üçüncü asra kadar kıraatler daha çok makbul olan olmayan ya da meşhûr olan olmayan şeklinde bilinir ve buna göre değer bulurken bu dönemden sonra mütevâtir, meşhûr, âhâd, şâz, müdrec ve mevzû gibi daha alt başlıklarda bir takım ayırt edici kavramlar kullanılmaya başlanmıştır. Bir yandan telif hareketleri başlarken diğer taraftan kıraat ilminin sistemleşmesi süreci hız kazanmıştır. Bu anlamda ilmî birikimleriyle öne çıkan birçok kıraat âlimi sahih olanı olmayandan ayırmak için bazı kriterler belirlemişlerdir. Bu sayede hem daha çok şifâhî bir yolla devam edegelen kıraat geleneğinde kitâbî döneme geçilmiş ve hem de kıraatle ilgili sathî bilgiye sahip geniş halk kitleleri, içine düştükleri şüphe ve ihtilaflardan kurtulma imkânına sahip olmuşlardır.

## I. KIRAATLERİN TASNİFİNDE BELİRLENEN İLKELER

Daha önce belirtildiği üzere ahruv-i seb'a hadisleri sayesinde Kur'an'ın farklı şekillerde okunabilmesinin önü açılmıştır. Aslında bu hadisler sadece böyle bir

<sup>199</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I/9.

<sup>200</sup> İbnü'l-Cezerî, *a.g.e.*, I/36; Zerkeşî, *el-Burhân*, I/330.

<sup>201</sup> Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, s. 63-64; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 156-160.

ruhsata imkân vermekle kalmamış aynı zamanda konuyla ilgili bir takım ilkelerin oluşmasına da kaynaklık etmiştir. Dolayısıyla sahâbe, bir yandan Hz. Peygamber'den kıraatleri alırken diğer taraftan nelere dikkat etmeleri gerektiğine dair bir takım kuralları da öğrenmiştir. Bu öğrenimleri sayesinde de gerek Hz. Peygamber döneminde<sup>202</sup> ve gerekse daha sonraki dönemlerde<sup>203</sup> gittikleri yerlerde insanlara öğreticilik yapmış ve çok sayıda kurrânın yetişmesine öncülük etmişlerdir.

Tarihî süreç, Kur'an nüshalarının çoğaltıldığı döneme kadar bu hal üzere devam etmiş, geniş çaplı bir müdahaleyi gerektirecek boyutta bir hâdise yaşanmamıştır. Ancak Hz. Osman döneminde yaşananlar kıraat ilmi açısından önemli bir adımın atılmasına sebep olmuştur. Şöyle ki meşruiyetini doğrudan Hz. Peygamber'den alan kıraat faaliyetleri bu zamana kadar son derece titiz davranılarak korunmuş, nesilden nesile aktarılmışsa da bu dönemde İslâm topraklarının genişlemesi, nüfusun artması gibi sebepler, bir takım sıkıntıları da beraberinde getirmiş<sup>204</sup> ve kıraat ilmi açısından önemli bir eşik olarak görülen uygulama hayata geçirilmiştir. Doğrusu bu düzenleme hicrî üçüncü asra kadar etkisini göstermiş ve ümmet içinde tarihe mal olacak boyutta ciddi bir sıkıntı yaşanmamıştır. Hicrî üçüncü asra gelindiğinde daha önce Kur'an nüshasının çoğaltılmasına yol açan sebepler bu dönemde de artarak devam etmiş ve çok daha geniş kitlelere yayılmıştır. Artık sahâbe ve tabiûn nesli arkada kalmış, İslâm toprakları farklı kıtalara ulaşmış, farklı ırklardan farklı milletlerden insanlar İslâma girmiş ve dolayısıyla toplumsal açıdan yeni bir yapı ortaya çıkmıştır.

Bu dönemde Kur'an'ın hareke ve noktadan yoksun olması, çok sayıda kıraat imamı ve râvînin olması, sahih ya da şâz çok sayıda kıraatin yaygın olarak okunması ve okutulması,<sup>205</sup> bazı bid'at ehli insanların dile uygun olan ancak senedi sahih

<sup>202</sup> Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, I/241; Kettânî, Muhammed Abdulhayy, *et-Terâtibu'l-İdâriyye* (Hz. Peygamber'in Yönetiminde Sosyal Hayat ve Kurumlar), (trc. Ahmet Özel), İz Yayınları, İstanbul, 1990, s. 125

<sup>203</sup> Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, I/403-404.

<sup>204</sup> Geniş bilgi için bkz. İbn Ebi Dâvud, *Kitâbü'l-Mesâhif*, s. 21; Râfiî, Mustafa Sadık, *İ'cazü'l-Kur'ân*, s. 19 vd.; Subhi es-Sâlih, *el-Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 82; Sâbûnî, Muhammed Ali, *et-Tibyân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dersaâdet, İstanbul, ts., s. 32; Demirci, Muhsin, MÜİFV Yayınları, İstanbul, 1997, s. 145.

<sup>205</sup> Akpınar, Musa, *Kıraatlerin Tevâtürü Meselesi*, (basılmamış yüksek lisans tezi), Kayseri 1993, s. 146.

olmayan kıraat iddialarında bulunmaları<sup>206</sup> gibi sebeplerden ötürü yeni bir düzenlemeye ihtiyaç duyulmuştur. Bu konuda bir takım çalışmalar yapılsa da en ciddi adım İbn Mücâhid tarafından atılmış, ümmet nezdinde en fazla rağbet gören, okumaları en yaygın olan imamların kıraatlerini telif ettiği “*Kitâbu’s-Seb’a*” adlı eserinde bir araya getirmiştir. Esasında bu yönüyle onun İbn Mücâhid’in eseri Buhâri’nin *Sahihi*’ne benzemektedir. Müellif eserinde yedi kıraat imamının kıraatlerine yer verirken kendilerine yer vermediği daha çok sayıda kıraat imamı ve onlara ait kıraatlerin olduğuna işaret etmiştir. Ancak bu çalışmada amaç; bütün kıraat imamlarını ve onlara ait kıraatleri bir araya getirmek değil, amaç; kabul edilirliliği, yaygınlığı ve sahihliği konusunda hiç kimsenin itiraz edemeyeceği herkesin üzerinde ittifak edeceği kıraatleri bir araya getirmek olmuştur.<sup>207</sup> Bunun için de ilk defa insanların kıraatleri tanıma ve onlar arasında tercihte bulunmasına imkân sağlayacak bazı kurallar ortaya konulmaya başlanmıştır. Bu anlamda daha önce uygulanan ancak yazılı ve sistematik bir şekilde belli kurallara bağlanmayan çok sayıda farklı kıraat, bundan sonra artık belli kurallar dâhilinde kabul görmeye başlamıştır.

İbn Mücâhid çok sayıda imama ait kıraatler arasından belli özellikteki kıraatleri tercih ederken iki temel kavram üzerinden hareket etmiştir. Bunlardan birincisi sahih kavramı ikincisi ise şâz kavramıdır. O’na göre; Mekke, Medine, Küfe, Basra ve Şam bölgelerinin temayüz etmiş imamlarına ait okumalar sahih kıraatlerdir. Zîra bu bölge imamları kıraatlerini silsile halinde kendilerinden öncekilerden almışlar, bu senet zinciri Hz. Peygamber’e kadar ulaşmış, arada hiçbir kesintiye uğramamış ve herkes bu okunan ve okutulan kıraatlerin sahihliği üzerinde ittifak etmiştir.<sup>208</sup> Dolayısıyla bu kıraatler kabulü mutlak olan, hiç kimsenin reddedemeyeceği sahih kıraatlerdir. İbn Mücâhid bunun dışında kalan okumaları ise şâz kıraat olarak nitelemiştir.<sup>209</sup>

<sup>206</sup> Tetik, Necati, *Başlangıçtan Hicrî IX. Asra Kadar Kıraat İlminin Tâlimi*, İşaret Yayınları, I. Baskı, İstanbul, 1990, s. 84.

<sup>207</sup> İbn Mücâhid’in bu çalışması ümmet nezdinde icmâ seviyesinde kabul gördü. Bundan sonra artık bu yedi kıraat sahih ya da mütevâtir kıraat olarak resmî bir kimlik kazandı.

<sup>208</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbu’s-Seb’a*, s. 49.

<sup>209</sup> İbn Mücâhid, *a.g.e.*, s. 49.

İbn Mücâhid'in yedi kıraatin dışında kalan okumaları ifade etmek için kullandığı şâz kavramının anlamıyla, bu kavramın daha sonraki dönemde kazandığı anlam arasında bir farkın olduğunu belirtmek gerekir. Zîra bu kavram müellif tarafından şöhret kazanan yedi kıraat dışında kalan anlamında kullanılırken<sup>210</sup> daha sonraları bu kavram şöhret bulmuş sahih kıraatlerin dışında kalan okuyuşlar anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla zamanla kavram üzerinde anlam kayması yaşanmıştır.<sup>211</sup> Daha sonra gelen kıraat âlimleri bu yedi kıraat imamı dışında, kıraatleri sahih başka imamların da olduğunu belirtmiştir. Ancak bu çabalar kalıcı sonuçlar vermemiştir. Nitekim hicrî dokuzuncu asırda büyük kıraat âlimi İbnü'l-Cezerî, Ebû Ca'fer, Ya'kup ve Halefü'l-Âşir'in kıraatlerini, delillendirmek suretiyle bu yedi kıraate ilâve etmiş ve bu çalışma ümmet nezdinde geniş bir karşılık bulmuştur. Doğrusu bu zamana kadar bu üç imamın kıraatleri ilim çevrelerinde biliniyordu ancak bu düzenlemeyle artık bu kıraatler geniş halk kitleleri tarafından da okunmaya başlamıştır.

Hicrî dördüncü asır kıraat ilminde önemli eşiklerden biri olarak kabul edilmiştir. Zîra bu dönemde İbn Mücâhid'in çalışması sayesinde bir bakıma dağınık bir halde varlığını sürdüren kıraat ilmi ciddi bir sistemleşme sürecine girmiştir. Aslında İbn Mücâhid'den önce de kıraatlerin tasnifi üzerine çabalar sarf edilmiştir. Bu anlamda başta; İbn Âmir (ö.118/736), Ebû Amr (ö.157/770), Hamza (ö.156/772), Nâfi (ö.169/785), Kisâî (ö.189/805) gibi kıraat imamlarından söz etmek gerekir. Diğer taraftan hem dil ve hem de kıraatçi yönleriyle bilinen Ferrâ (ö.207/822), Ahfeş (ö.215/930), Kâsım b. Sellâm (ö.223/838) gibi önemli İslâm âlimleri de tıpkı kıraat imamları kıraatlerle ilgili belli ilkeler belirlemişlerdir.<sup>212</sup> Ancak bu çalışmaların çoğu belli bölgelerde ve belli bir seviyede etkili olmuş, tüm ümmetin teveccühünü sağlayacak nitelikte olmamıştır. Dolayısıyla İbn Mücâhid'in çalışması kıraat ilminde bir bakıma milât kabul edilmiştir. Bu dönemde yapılan çalışmalar ve ortaya konan ilkeler, özelde farklı kavramlarla ifade edilse de genelde; kıraatlerin sahih olanını şâz olandan ya da makbul olanını makbul olmayandan ayırmaya dönük çabalar olarak

<sup>210</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, (mukaddime), s. 22.

<sup>211</sup> Dağ, Mehmet, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Yaklaşım*, İsam Yayınları, İstanbul, 2001. s. 289.

<sup>212</sup> Ünal, Mehmet, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, s. 44-47.

ortaya konmuştur. Hatta bazen aynı anlam farklı kavramlarla ifade edilmiştir. Bu bağlamda Hicrî dördüncü asırda yaşamış İbn Cinnî kıraatleri tasnif ederken İbn Mücâhid'inkine yakın bir tasnifte bulunmuş, sadece sahih kavramı yerine mütevâtir kavramını kullanmıştır.<sup>213</sup> Ancak bu iki kıraat âlimi sahih ve mütevâtir kavramlarıyla aynı şeyi kastetmişlerdir. Bu kişilerle aynı dönemde yaşamış İbn Hâleveyh (ö.437/1046) ise kıraatleri tasnif ederken, bir kıraatin sahih olarak kabul görebilmesi için; sahih bir senetle nakledilmiş olması, resm-i hatta muvafık olması ve Arap diline uygun olması şartlarını ileri sürmüştür.<sup>214</sup> Yedinci asırda yaşamış Ebû Şâme (ö.665/1267) farklı ifadelerle olsa da, bu tasnifin bir benzerini ortaya koymuştur.<sup>215</sup> Beşinci asırda yaşamış Mekkî b. Ebî Talip (ö.437/1045) ise bu ilkeleri biraz daha genişleterek altı başlık altında toplamıştır.<sup>216</sup>

Görüldüğü gibi gerek İbn Mücâhid'den önce ve gerekse ondan sonra kıraat ilminde adı geçen araştırmacıların birçoğu, kıraatlerin tasnifine dönük çaba sarf etmiş ve belli ilkeler ortaya koymuşlardır. Bütün bu çabalar her bir araştırmacının kendi döneminde kıraat ilmine ve bu ilmin taliplerine elbette ciddi katkı sağlamıştır. Ancak dokuzuncu yüzyılın büyük kıraat âlimi İbnü'l-Cezerî bu alanda deyim yerindeyse son noktayı koymuştur. Şöyle ki, bu zamana kadar farklı sayılarda ve farklı içeriklerde ortaya konan ilkeler İbnü'l-Cezerî'nin katkılarıyla son şeklini almış ve bu hâliyle de ümmet nezdinde yaygınlık kazanmıştır. Böylelikle bir kıraatin sahih bir kıraat olarak kabul görebilmesi için; bir vecihle de olsa Arap diline uygun olması, Hz. Osman'ın çoğalttığı mushaflardan birine muvafık olması ve senedinin sağlam olması şartlarını belirlemiştir.<sup>217</sup> Eğer bir kıraat bu üç şartı aynı anda kendisinde bulunduruyorsa böylesi bir kıraatin kabulü vaciptir. Bu tür kıraatler ister bilinen yedi ya da on kıraat âliminden gelsin isterse bu imamlar dışında başka makbul bir imamdan gelsin sonuç

<sup>213</sup> İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman, *el-Muhteseb fî Tebyîni Vucûhi Şevâzî'l-Kirâati ve'l-İzâhi minhâ*, (thk. Ali Necdi Nasîf, Abdulfettah İsmail Şelebî), Sezgin Neşriyat, II. Baskı, İstanbul, 1986, I/32-36.

<sup>214</sup> Abdülhadi, Abdulhayy el-Fadlî, *el-Kirâatu'l-Kur'âniyye*, Daru'l-Kalem, Beyrut, 1985, s. 110.

<sup>215</sup> Ebû Şame, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 157 vd.

<sup>216</sup> Mekkî b. Ebî Tâlib bir kıraatin sahih kıraat olarak değer bulması için altı temel özelliğe sahip olması gerektiğini belirtmiştir. Bunlar: sahih kıraatin Arap dili açısından güçlü olması, resm-i hatta uygun olması, Kur'an'a itimat etmesi, hadisten bir dayanağı olması, üzerinde umurun onayının olması ve Hameyn'in kıraatinin öne alınması şeklinde özetlenebilir. Bkz. Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, s. 43; Ünal, Mehmet, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraatlerin Rolü*, s. 45-46.

<sup>217</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I/9.

değişmez. Fakat bu üç şarttan biri yoksa diğer iki şart bulunsa dahi böyle bir kıraat sahih bir kıraat olarak değer görmez. Veleve ki bu kıraat yedi ya da on kıraat imamından gelmiş olsun hüküm aynıdır. Sonuç itibariyle böyle bir kıraat zayıf, batıl gibi farklı isimlerle nitelendirilse de genel itibariyle şâz bir kıraattir.<sup>218</sup> Şâz kıraatle ilgili ana hatlarıyla yapılan bu tanımlama daha ileriki bölümlerde “şâz kıraatler” başlığı altında ele alınacaktır.

## **A. Sahih Kıraatlerle İlgili Belirlenen İlkelerin Değerlendirilmesi**

### **1. Sahih Kıraatin, Bir Vecihle de Olsa Arap Diline Uygun Olması**

Bir kıraatin sahih olarak kabul edilebilmesi için ileri sürülen şartlardan biri de söz konusu kıraatin bir vecihle de olsa Arap diline uygun olmasıdır. Âlimlerin çoğunun kabul ettiği bu ilkede, “bir vecihle de olsa” ifadesi özenle seçilmiştir. Çünkü Arapça, onlarca farklı lehçeyi içinde barındıran çok zengin bir dil yapısına sahiptir. Dolayısıyla sahih bir kıraatin bu geniş gramer yapısı içinde her hangi bir lehçede yer alan herhangi bir veche uygun olması yeterli görülüş, daha fasih olanı ya da olmayanı arayışına girilmemiştir. Bilindiği üzere her ne kadar Kur’an Kureyş lehçesiyle nâzil olsa da, onda kırk kadar farklı lehçeye yer verilmiştir.<sup>219</sup>

Bu anlamda dilcilere göre bir lehçeye göre fasih olan bir gramer vechi başka bir lehçeye göre fasih olmayabilir. Dolayısıyla dilciler arasında bütün gramer vecihlerinin tamamı için ortak bir görüş birliğinden söz etmek mümkün değildir. Durum böyle olunca herhangi bir kıraatin en fasih olan gramer vechine uygun olması şartı ileri sürülseydi o zaman da yine bu şart tüm gramercileri içine alacak genişlikte olmayacaktı. Diğer taraftan Kur’an ve O’nun sahih senetle sabit olan herhangi bir kıraat doğrudan Hz. Peygamber’e, dolayısıyla vahye dayanır. Hâlbuki gramer kuralları çok daha sonraları hicrî birinci asırdan itibaren dilciler tarafından ortaya konan bir takım göreceli kurallardan ibarettir.<sup>220</sup> Haddi zatın Kûfe dil ekolünün fasih dediği bir gramer kaidesi Basra dil ekolü tarafından zayıf olarak değerlendirilebilmiş

<sup>218</sup> İbnü’l-Cezerî, *a.g.e.*, I/15.

<sup>219</sup> Subhî es-Sâlih, *el-Mebâhis fî Ulûmi’l-Kur’ân*, s. 110.

<sup>220</sup> Öğmüş, Harun, “Kur’an’ın Sıhhati Bağlamında Kıraat Farklılıklarının Değerlendirilmesi”, *MÜİFD*, 39 (2010/2), s. 23.

veya bunun zıddı bir durum yaşanmıştır.<sup>221</sup> Bu anlamda farklı dil ekolleri arasında bir birlik yaşanmazken, bunların ortaya koyduğu kurallardan hareketle, tamamen senede dayanan herhangi bir sahîh kıraat için eleştiride bulunmak doğru değildir. Kaldı ki, Kur'an ve onun sahîh kıraatleri tâbî olan değil ancak tâbî olunan konumundadır.<sup>222</sup> Bu bakımdan kıraatleri nahiv kaidelerine uyup uymaması yönüyle değerlendirmek yerine nahiv kaidelerinin kıraatlere uyup uymadığını değerlendirmek gerekir.

Bütün bu gerekçelerden ötürü kıraat âlimleri sahîh bir kıraatin ister fasîh olsun ister zayıf olsun herhangi bir gramer vechine uygun olmasını yeterli görmüşlerdir. Bu bağlamda az da olsa bazı sahîh kıraatlerini gramer kurallarına göre ele alıp bunların hatalı olduğunu söyleyen Halil b. Ahmed el-Ferâhidî (ö.175/791), Sîbeveyh (ö.182/798), Ferrâ (ö.207/822), Zeccâc (ö.311/923), Zemahşerî (ö.538/1144) ve İbn Atiyye (ö.546/1151) gibi bazı dilci ve müfessirlerin bu görüşleri ilim çevrelerinde geniş bir kabul görmemiştir. Zîra böyle bir şeyin kabul edilmesi, doğrudan tevâtüren Hz. Peygamber'den sadır olan okumaların yanlış olduğunu iddia etmek anlamına gelir ki böyle bir tezi kabul etmek mümkün değildir. Bu tür görüşlere sessiz de kalınmamış İslâm âlimlerinden birçoğu bu görüşleri tenkit etmiş ve reddiyeler şeklinde karşılık vermişlerdir. Meselâ Râzî; "Ben, Kur'an'da bulunan sahîh bazı kıraatlerde hata bulan ve bu kıraatleri koydukları kaidelere delil olarak almaktan çekinen nahivcilere hayret ediyorum. Çünkü onlar, çoğu kere söyleyeni meçhul Arap şiiri ile istişhadda bulunuyorlar, fakat nedense kıraatlerin bazısını terk ediyorlar. Hâlbuki sahîh kıraatler ile istişhadda bulunmaları daha doğru olurdu"<sup>223</sup> diyerek bu görüşlere ve sahiplerinin takip ettikleri metoda karşı çıkmıştır.

Kıraatleri dil ekseninde değerlendirenlere karşı olanlardan biri de kıraatçi yönüyle bilinen müfessir Ebû Hayyân'dır (ö.745/1344). O, muhtelif kıraatlere karşı tenkitle bulunan İbn Atiyye ve Zemahşerî gibi dilcilere karşı reddiyede bulunmuş ve okunan kıraatlerin bu kıraatleri okuyanlara ait olmadığını, bunların nakil yoluyla silsile halinde Hz. Peygamber'e, dolayısıyla vahye dayandığını belirtmiş ve bu tür

<sup>221</sup> Ebû Hayyân, Muhâmmad b. Yusuf Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhît*, (thk. Âdil Ahmed, Ali Muhammed), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrut, 1993, III/500.

<sup>222</sup> Süyûtî, *el-İktirah fi İlmi Usûli'n-Nahv*, (nşr. Ahmed Suphi Furat), İstanbul, 1975, s. 20.

<sup>223</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, IX/170.

görüş sahiplerine karşı her fırsatta ağır eleştirilerde bulunmuştur.<sup>224</sup> Âlûsî ise mütevâtir kıraatleri doğrudan vahye dayandırarak, bir kimsenin bu tür kıraatlerini eleştirmesi ve bunlarda galatların (hataların) olduğunu iddia etmesi, kişiyi küfür tehlikesiyle karşı karşıya bırakacağını belirtmiştir. O, "Kıraat, kârîlerine nispet edilse de onların ictihadlarına değil vahye dayanmaktadır. Dolayısıyla bir kimsenin kıraatlere galat isnat etmesi, her türlü noksanlıktan münezzehe olan Allah'a galat nispet etmesine anlamına gelir ki, biz böyle bir duruma düşmekten O'na sığınırız."<sup>225</sup> demek sûretiyle mütevâtir kıraatleri eleştirmenin çok ağır bir vebalinin olacağına işaret etmiştir.

Çağdaş âlimlerden Subhi es-Sâlih; "Kıraatler konusunda temel dayanağımız nakildir. Arap dil kaideleri değildir. Çünkü biz, bu kuralları Kur'an'a hakem değil, Kur'an'ı bu kurallara hakem kabul ediyoruz. Aslında nahivciler, kaidelerine temel kaynak olarak önce Kur'an ve hadisi, ikinci planda da Arap sözünü kabul etmişlerdir"<sup>226</sup> demek sûretiyle asıl itibar edilmesi gerekenin Kur'an ve sünnet olduğu, sonradan ortaya konan bir takım kuralların bunlara kayıt koyamayacağı ancak bunlara tabi olmaları gerektiğine vurgu yapmıştır. Yine çağdaş araştırmacılardan Abdurrahman Çetin ise sahih bir kıraatin şartları arasında böyle bir ilkenin ileri sürülmesine gerek olmadığını, bir kıraatin sahih olabilmesi için senedinin sahih olması ve Hz. Osman'ın Mushafı'nın hattına uygun olmasını yeterli görmüştür.<sup>227</sup> Sekizinci asırda yaşamış büyük kıraat âlimi Burhânüddîn Ebû İshâk el-Ca'berî (ö.732/1332)<sup>228</sup> ve çağdaş âlimlerden Muhammed Hasan<sup>229</sup> ise bir adım daha ileri giderek bir kıraatin sahih kabul edilebilmesi için senedinin sahih olmasını yeterli görmüşlerdir.

Son olarak burada şunu da belirtmek gerekir ki Kur'an, içinde kırk kadar Arap lehçesini içinde barındıran zengin bir dille nâzil olmuştur. Dilcilerin gramer

<sup>224</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, II/46, 331.

<sup>225</sup> Âlûsî, Şihâbüddin Mahmud el-Bağdâdî, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, IV. Baskı, Beyrut, 1985, VIII/33.

<sup>226</sup> Subhi es-Sâlih, *el-Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 268.

<sup>227</sup> Çetin, Abdurrahman, *Yedi Harf ve Kıraatler*, s. 207-208.

<sup>228</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I/18; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 194.

<sup>229</sup> Muhammed Ali, *el-Kirâât*, s. 230; Ünal, Mehmet, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraatlerin Rolü*, s. 52.

kurallarını belli ilkeler ekseninde oluştururken Arap dilinin bütün zenginliklerini bu gramer kaideleri içine aldıklarını söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla Arap dilinin tüm inceliklerini içinde barındırmayan bir takım gramer kaidelerinden yola çıkılarak kıraat gibi kaynağı vahye dayanan bir alanın eleştirilmesi mesnedsiz bir yaklaşımdır. Bütün bu gerekçelerden hareketle kıraat âlimlerinin geneli bu ilkeyi belli esaslara bağlayarak kabul etmişler ve sahih kıraatlerde aranan şartlardan biri olarak ileri sürmüşlerdir.

## 2. Kıraatin, Çoğaltılan Nüshalardan Birinin Hattına Uygun Olması

Yedi harf ruhsatının gündeme geldiği dönemden, Kur'an nüshalarının çoğaltıldığı döneme kadar geçen süre içinde bir takım beşerî ve sosyal sebeplerden dolayı,<sup>230</sup> kıraat alanında ihtilaf ve çekişmelere yol açan bazı sapmalar yaşanmıştır. Bunun üzerine kıraat ilmi açısından önemli kırılma noktalarından biri olarak kabul edilen bir çalışmayla bireysel seviyede değerlendirilebilecek uygulamalar devre dışı bırakılmış, ümmet nezdinde yaygın olan okumalar dikkate alınarak Kur'an nüshaları çoğaltılmıştır. Bilindiği gibi hareke ve noktalama işaretlerinden yoksun olarak çoğaltılan bu metinler yedi harf ruhsatının hareket alanına uygun olarak tanzim edilmiştir. Sahâbe ve tâbiûndan yaklaşık on iki bin seçkin kişinin onayıyla istinsah edilen<sup>231</sup> ve değişik beldelere gönderilen bu Mushaflar hem o dönemde ve hem de daha sonraki dönemlerde kıraatler için temel hareket noktası olarak kabul görmüştür. Buna göre her hangi bir kıraatin sahih olarak değer görmesi için ümmetin üzerinde icmâ ettiği Mushaflardan her hangi birinin hattına uygun olması şartı ileri sürülmüştür. Aksi takdirde böyle bir okuma tarzı şâz kıraat olarak değerlendirilmiştir.<sup>232</sup>

Bir kıraatin sahih kabul edilebilmesi için; takdiren de olsa Mushaflardan birinin hattına uygun olması” vurgusu özenle seçilmiş bir ifadedir. Zîra bir kıraatin nüshalardan birinin hattına uygun olması umumiyetle zâhiren olmakla birlikte bazen de takdiran olur. Meselâ *يوم الدين* <sup>233</sup> *مَلِك* âyetinde yer alan *مَلِك* kelimesi çoğaltılan nüshaların tamamında elifsiz olarak yazılmıştır. *مَلِك* kelimesinin uzatılmaksızın

<sup>230</sup> Kur'an Nüshalarının çoğaltılması başlığı altında konu geniş bir şekilde ele alınmıştır.

<sup>231</sup> Mekki b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, s. 32.

<sup>232</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I/10.

<sup>233</sup> Fatıha, 1/4.

okunması tahkikan Resm-i Osmaniye'ye uygun olmakla birlikte, bu kelimenin مَالِك diye uzatılarak okunması ise takdiran Osmanî yazıya uygundur.<sup>234</sup>

Çoğaltılan nüshaların yazımları büyük oranda birbirine uygun olmakla birlikte, yedi harf ruhsatı bağlamında nüshalar arasında bazı farklılıklar da mevcuttur. Meselâ yedi kıraat imamından İbn Âmir, Âli İmran Sûresi'nde geçen وبالزبر وبالكتاب<sup>235</sup> kelimelerinden her ikisini Şâmî Mushafın hattına uygun olarak “ب” harf-i ceriyle okur. Hâlbuki diğer beldelelere gönderilen Kur'an nüshalarında bu iki kelime harf-i cersiz olarak okunur. Dolayısıyla bir kıraatin diğer iki şartla birlikte Mushaflardan birine uyması yeterli görülmüştür.<sup>236</sup>

### 3. Kıraatin Sahîh Bir Senetle Hz. Peygamber'e Ulaşması

Senet, râvîlerin sırayla zikredilmesi sûretiyle sözün ilk sahibine nisbet edilmesi, ulaştırılması veya sözün asıl sahibine isnadı anlamına gelir.<sup>237</sup> İslâm ilim geleneğinde son derece önemli bir yere sahip olan senet, Abdullah b. Mübârek el-Mervezî (ö.181/797) gibi kimi âlimler tarafından dinin bizzat kendisi olarak nitelendirilmiş ve böyle bir uygulamanın dinde keyfiliğe ve art niyetli girişimlere engel olduğu belirtilmiştir.<sup>238</sup> Buna göre ilk günden itibaren gerek kıraat alanında ve gerekse dinle ilgili konularda bilginin içeriğinden çok bilginin kaynağı meselesi ehemmiyet arzetmiştir. Öyle ki yedi harf ruhsatından sonra kıraatle ilgili sahâbe arasında yaşanan ihtilaflarda verilen ilk tepki; bu tarz bir okumanın kaynağının nereye dayandığını sormak olmuştur.<sup>239</sup> Sonuçta iş gelip Hz. Peygamber'e dayandığında artık hiçbir sahâbî söz konusu bilginin içeriğini sorgulamamış, aynen kabul etmiş ve başkalarına aktarmıştır. Bu konuda sahâbenin son derece hassas olduğuna dair tarihî birçok örnekten söz edilebilir.<sup>240</sup> Onlar bir bilginin öğrenilip

<sup>234</sup> İbnü'l-Cezerî, *a.g.e.*, I/11.

<sup>235</sup> Âl-i İmrân, 4/184.

<sup>236</sup> el-Kattân, *el-Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 243.

<sup>237</sup> Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, Timaş Yayınları, İstanbul, 1987, s. 77.

<sup>238</sup> Müslim, *Mukaddime*, 5.

<sup>239</sup> Buhârî, *Fedailü'l Kur'an*, 5, 27; Müslim, *Salatü'l-Müsafirin*, 270; Ebû Dâvud, *Vitir*, 22; Tirmizî, *Kıraat*, 11.

<sup>240</sup> Abdullah İbn Mes'ud, kendisinden bir hadis rivâyet etmesini istediklerinde: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ "Rasûlullah buyurdu ki" diye başlar, gözleri dolar, başını öne eğerek, kendini toparlar ve sonra yukarı kaldırır. Akabinde derin bir soluk alır, düğmelerini çözer, göğsü açılır nihâyet hadisi rivâyet eder, sonra da: أَوْ دُونَ ذَلِكَ، أَوْ فَوْقَ ذَلِكَ أَوْ قَرِيباً مِنْ ذَلِكَ، أَوْ شَيْباً بِذَلِكَ (Bak, ben hafızamdan birşey söylüyorum ama bilin ki, Rasûlullah) bunun üç aşağı-beş yukarı veya buna yakın yahut da buna benzer birşey

ayniyle başkalarına nakletmenin ne kadar faziletli bir iş olduğunu bildikleri gibi,<sup>241</sup> kaynağı Nebî (as)’ye dayanmayan bir bilgiyi Nebî (as)’e isnat ederek başkalarına aktarmanın ise doğrudan Allah’a ve Rasûlü’ne iftira anlamına geleceğini ümmet içinde en iyi bilen kimselerdi.<sup>242</sup> İşte bu tür hassasiyetlerin bir sonucu olarak ilk nesil sahâbe kıraat gibi kıyas ve ictihad alanı dışında tutulan bir bilginin Nebî (as)’den nasıl alınmışsa öylece sonraki nesillere aktarımı görevini icra etmişlerdir.

Bu anlamda Hz. Peygamber’e talebe olmuş sahâbe nesli, gittikleri yerlerde insanlara hocalık yapmışlardır. Bu doğal sürecin bir sonucu olarak nesiller arası bilgi akışı hoca talebe ilişkisi ekseninde gelişmiştir. Buna göre kıraat faaliyeti içerisinde bulunan her bir kârî kıraati aldığı kişilerin talebesi, öğrettiği kimselerin de hocası olmuştur. Kitabetin son derece sınırlı olduğu, bilginin şifâhî olarak aktarıldığı dolayısıyla insanların bilgi sahibi olmada mutlaka bir hocaya ihtiyaç duyacağı bu ilişki tarzı, nesilleri birbirine bağlamış ve böylelikle kıraatin vazgeçilmezi olan senet zinciri meydana gelmiştir. İş bununla da kalmamış tıpkı hadis ilminde olduğu bu zincirin her bir halkasını oluşturan kişilerin güvenilir olup olmadığına, nihaî olarak sahâbe üzerinden doğrudan Hz. Peygamber’e dayanıp dayanmadığına da son derece dikkat edilmiştir. Zîra başta sahâbe olmak üzere bu kutlu halka içinde yer alan herkes kıraatin bir silsile halinde Hz. Peygamber’e dayandığını, hiç kimsenin buna herhangi bir şey ilâve etmemesi gerektiği konusunda müttefiktirler. Buna rağmen Şayet bu şartları taşımayan bir okuma şekli gündeme gelmişse buna sahih kıraat olarak itibar edilmemiş ve bununla ilgili sahih dışında başka nitelemelerde bulunulmuştur.

Kıraatlerin kabulünde sahih senedin vazgeçilmez temel şart olduğu hatta diğer iki şartın bunun tamamlayıcısı olduğu konusunda yaygın bir kanaat vardır. Dahası diğer iki şarttan her biri için değişik değerlendirmeler yapanlar olmuş kimi; “Arap diline uygun olması” şartını gereksiz görmüş,<sup>243</sup> kimi buna ilâveten “nüshalara uygun olması” şartını da devre dışı bırakarak sahih senedin kendi başına kifâyet

---

buyurdu."Şeklinde ikazda bulunmayı da ihmal etmezdi. Bkz. İbn Mâce, *Mukaddime* 3; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/452.

<sup>241</sup> Buhârî, *Cihad* 102, 143, *Fedâilü's-Sahâbe* 62, *Meğâzî* 38; Müslim, *Fedâilü's-Sahâbe*, 35; Tirmizî, *İlim* 7, *Vitr* 1; İbn Mâce, *Mukaddime* 18, *Menâsik* 76, *İkame* 114.

<sup>242</sup> Buhârî, *İlim* 38, *İstîtâbe* 6; Müslim, *Zühd*, 72; Ebû Dâvûd, *Sünne* 28; Tirmizî, *İlim* 9; İbn Mâce, *Mukaddime* 5.

<sup>243</sup> Çetin, Abdurrahman, *Kıraat İlmi ve Kıraatler*, s. 207; Öztürk, Mustafa, “Kur’an Kıraatlerinin Tarihsel Serencamına Genel Bir Bakış”, *ÇÜİFD*, c.3, sayı. 1, Ocak-Haziran 2003, s. 203.

edeceği görüşünü savunmuştur.<sup>244</sup> Bununla birlikte kıraat âlimlerinin büyük bir çoğunluğu kıraatlerin kabulünde sahih senedin en önemli şart olduğu, diğer iki şartın ise zamanla genişleyen kıraat alanını daraltıp, makbul olmayan okumaların sahih kıraatler içine sızmasına engel olmak için belirlendiğini ileri sürmüşlerdir.<sup>245</sup> Bu anlamda sahâbe döneminden başlamak üzere her dönemde kıraatlerde sahih senede vurgu yapılmıştır. Meselâ İbn Mes'ud ve Hz. Ali gibi sahâbenin önde gelenleri özetle; “Herhangi bir kıraatin Hz. Peygamber’den işitildiği şekilde okunması ve bunun dışına çıkılmaması gerektiğini ve bu tür okumaların takip edilmesi gereken birer sünnet olduğunu belirtmişlerdir.”<sup>246</sup> Hicrî beşinci asır âlimlerinden Dâni (ö.444/1053) meseleyi şöyle değerlendirmiştir: “Kırat imamı, Kur’an’ın kıraati hususunda, lügatin yaygınlığına ve Arapça’ya uygunluğuna değil, ancak hadisle sabit olmasına, nakil ve rivâyette sağlam olmasına itibar etmişlerdir. Eğer kıraat, sahâbeden hadis ve rivâyetlerle kesin sabitse, artık Arapça kaideler ve lügatin yaygın oluşu onu reddedemez. Çünkü kıraat tabi olunması ve kabul edilmesi gereken bir sünnettir.”<sup>247</sup> Sahih kıraatlerin kabulünde ele aldığımız bu üç temel ilkeyi sistemleştiren büyük kıraat âlimi İbnü’l-Cezerî ise konuyla ilgili şunları söylemiştir: “Her beldenin insanı kendi Mushafında bulunanı okuyarak aslında o kıraatleri bizzat Hz. Peygamber’in ağzından almış olan sahâbeden öğrenmiştir. Bu sayede onlar, sonraları bu kıraatleri Nebî (as)’den alan sahâbenin yerine geçmiş oldular.”<sup>248</sup>

Görüldüğü üzere kıraatlerde senedin oluşumu ilk nesille başlamış, tâbiunla devam etmiş ve her nesilde halka biraz daha genişleyerek büyümüştür. Ancak halka genişlese de senedin sahih olması için belirlenen temel ilkelerde hiçbir zaman değişiklik olmamıştır.

Senetle ilgili bilgilerin korunması ve aktarımı hicrî ikinci asra kadar daha çok şifâhî olarak korunmasına rağmen bu süreçte hangi senet zinciriyle gelen bilgilerin makbul olup olmadığı ehil kişilerce bilinmekteydi. Hicrî ikinci asra gelindiğinde ise

<sup>244</sup> İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, I/10-13; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 194.

<sup>245</sup> Kâdî, *el-Kırââtü’z-Şâzze*, s. 4.

<sup>246</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbu’s-Seb’a*, 46-47; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, I/17.

<sup>247</sup> Dâni, Ebâ Amr Osman b. Saîd b. Osman, *et-Teyssîr fi’l-Kırââtü’s-Seb’a*, II/380; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, I/10-11.

<sup>248</sup> İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, I/8.

bu konu artık kitâbî olarak da kayıt altına alınmaya başlanmış ve bu alanda ilk ciddi araştırma Hârûn b. Mûsâ el-Ezdî el-A‘ver (ö.170/786) tarafından yapılmıştır.<sup>249</sup> Buna göre hangi senet zinciriyle gelen kıraatin sahih ya da şâz olduğunu bilme imkânı doğmuş ve böylelikle senet bilgisi hem sadırlarda ve hem de satırlarda yerini almaya başlamıştır. Bu tarihten sonra da bir taraftan kitâbî çalışmalar artarak devam etmiş diğer taraftan geçmişten tevârüs eden bilgi ve tecrübelerden hareketle kıraat ilmi belli kriterler çerçevesinde ilmî bir disiplin olmaya adım atmıştır. Bu anlamda en önemli kaidelerden biri olan her hangi bir kıraatin hangi şartlara göre sahih olup olmadığı meselesi bireysel tercihlerden umûmî bir kabule dönüşmüş ve artık kıraatlerin tasnifinde temel belirleyici kaideler olmuştur.

## II. GENEL KABUL GÖREN KIRAAT TASNİFİ

Hicrî dördüncü asır kıraat ilmi açısından önemli kırılma noktalarından biri olmuştur. Zîra başlangıçtan bu zamana kadar yapılan çalışmalar bu alanı belli süreliğine ihtilaf ve bidatlere karşı korusa da bu dönemde yapılanlar çok daha kalıcı ve uzun süreli çalışmalar olarak kayda geçmiştir. Dahası, o gün muayyen kaide ve ilkeler ekseninde temeli atılan kıraat ilmi hiçbir savrulmaya maruz kalmadan asırlardır bu sağlam temeller üzerinde yoluna devam ede gelmiştir. İlmî süreklilik açısından meseleye bakıldığında bu başarı elbette sadece bu dönem ulemâsına hasr edilmemelidir. Çünkü Hz. Peygamber’den başlamak üzere bu aşamaya gelinceye kadar çok büyük emekler harcanmış ve tevârüs eden ilmî miras bu dönemde sistematik bir yapıya kavuşturulmuştur. Bazı eleştiriler olmakla birlikte, işin bu noktaya gelmesinde öncelikle belirtmek gerekir ki, *Kitâbu’s-Seb’a* adlı eseriyle kıraat alanında yeni bir çığır açan İbn Mücâhid’in büyük katkısı olmuştur. Akabinde yine *el-Muhtesar fi Şevâzzi’l-Kur’ân*’ın müellifi İbn Hâleveyh *el-Hucce li’l-Kurrâi’s-Seb’*’nın müellifi Ebû Ali el-Fârisî (ö.377/987), *el-Keşf an Vucûhi’l-Kırâati’s-Seb’ ve İlelihâ ve Hucecihâ* adlı eserlerin müellifi Mekkî b. Ebî Tâlib de bu gelişime katkıda bulunmuşlardır.<sup>250</sup> Bu eserler sadece yazıldığı dönem için değil daha sonraki dönemler için de vazgeçilmez ana kaynaklardan sayılmış ve bugüne

<sup>249</sup> Sadık er-Rafî, *İ‘câzü’l-Kur’ân*, s. 53.

<sup>250</sup> Nebil b. Muhammed İbrahim Âli İsmail, *İlmü’l-Kırâât*, s. 37; Dağ, Mehmet, “Kıraat İlminin Akademik Serencamı (Araştırma Mantığı Ve Biçimi Üzerine)”, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 17 Sayı: 56 (Yaz 2013), s. 314.

kadar da orijinalliklerini korumuşlardır. Bu döneme kadar, sınırları çok net olmamak üzere sahih, şâz, merdud gibi kavramlar biliniyorsa da<sup>251</sup> bu dönemde bu ve benzeri kavramların anlam çerçeveleri netleştirilmiş ve belli bir tasnife tabi tutularak kıraat ilmindeki yerini almıştır. Yapılan tasnifte daha çok İbn Mücâhid'in etkisiyle sayıları yediyle sınırlı tutulan sahih kıraat vurgusu yapılmış ve bunların dışında olanlar ise şâz kıraat olarak değerlendirilmiştir. Ancak gerek o dönemde ve gerekse daha sonraki dönemlerde birçok kıraat âlimi özel çaba sarf ederek hem sayının yediyle sınırlandırılmaması ve hem de ortaya konan şartların kıraatin alanını daraltmaması gerektiği konusunda girişimde bulunmuşlardır. Nihâyet bu çabalar sonuç vermiş ve İbnü'l-Cezerî'yle birlikte hem kıraatlerin sayısı meselesi ve hem de bunların tasnifinde belirlenen ilkelerin ümmet nezdinde yaygınlığı meselesi son şeklini almış ve iş kemale noktasına ulaşmıştır.

Kıraatlerin tasnifinde temel hedef kıraatlerin sahih olanını sahih olmayandan ya da makbul olanını makbul olmayandan ayırmak ve özellikleri dikkate alınarak her bir kıraati oluşmakta olan sistem içinde en uygun yere yerleştirmek olmuştur. Bu ana hedefi gerçekleştirebilmek içinse birbirinden farklı yöntemler uygulanmış ve bazı kavramlar kullanılmıştır. Buna göre kimileri senedin sıhhatini, kimileri şöhretini, kimileri ise bunlara ilâveten, mushaflara ve Arap diline muvafık olmayı dikkate alarak kıraat tasnifi yapmıştır. Bu işe öncülük eden İbn Mücâhid kıraatleri sahih ve şâz kıraat diye iki kısma,<sup>252</sup> İbn Cinnî ise sahih kavramının yerine mütevâtir kavramını kullanarak kıraatleri aynı şekilde mütevâtir/sahih ve şâz diye ikili tasnife tabi tutmuştur.<sup>253</sup> Yapılan bu çalışmalar beşinci asırda Mekkî b. Ebî Tâlib'le bir adım daha ileri taşınmıştır. Zîra o kendi dönemine kadar sahih ve şâz merkezli ayrıma bir de âhâd kavramını ilâve ederek sahih kıraatlerin iki şartını taşıyıp sadece birini taşımayan bu yönüyle şâz kıraatlerden daha nitelikli olan kıraatlere de bir statü kazandırmıştır.<sup>254</sup> Gerek Mekkî'nin bu tasnifi ve gerekse kendisinden sonra gelen ve genelde bunun üzerine bina edilen çalışmalar İbnü'l-Cezerî ile son şeklini almıştır. Zîra İbnü'l-Cezerî her seviyedeki kıraati karşılayacak bir sınıflama yapmış ve

<sup>251</sup> Dağ, Mehmet, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 288.

<sup>252</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, s. 45.

<sup>253</sup> İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, I/32.

<sup>254</sup> Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, s. 51.

böylelikle kıraat çeşitlerinin sınıflandırılması çalışmaları son şeklini almıştır. Senet dikkate alınarak yapılan bu çalışmada kıraatler şu şekilde sınıflandırılmıştır:

### **A. Sahih Kıraatler**

Sahih kelimesi sözlükte kendisinde eksiklik, illet, ayıp ve kusur bulunmayan manasına gelir.<sup>255</sup> Kelimenin ıstılah anlamı ise, adalet ve zapt sahibi râvîlerin, yine kendileri gibi olan kimselerden Hz. Peygamber'e ulaşınca kadar kesintiye uğramayan muttasıl bir senetle rivâyet ettikleri, Arap dili ve resm-i Mushafa uygun olan kıraatlerdir.<sup>256</sup> Senedin sıhhati, kıraatin sıhhati ve kabulü açısından ileri sürülen en önemli şarttır. Yukarıda müstakil bir başlık altında ele alındığı üzere sahih kıraatlerin kabulü için ileri sürülen üç şarttan diğer ikisi için âlimler farklı değerlendirmelerde bulunsalar da senedin sıhhatinin gerekliliği üzerinde tam bir mutabakat vardır. Bu anlamda senet kıraatlerle ilgili tasnifte belirleyici temel unsurdur. Öyle ki, bir senette, râvîlerin sayısı, adalet ve zapt sahibi kimseler olmaları, senedin muttasıl olması, nakillerin her türlü illet ve şüpheden arî olması gibi özellikler o senedin sıhhatini ve bu senetle gelen haberin değerini gösterirken, bu özelliklerden bir ya da bir kaçının yokluğu ise o naklin zayıflığını gösterir. Dolayısıyla bu kriterler ekseninde her bir kıraat sistem içinde belli bir yere oturtulmuş ve böylelikle daha önce olduğu gibi, zamanla oluşabilecek bir takım ihtilaf ve şüphelerin önü kesilmiştir.

Buna göre senedin sıhhati dikkate alınarak yapılan tasnifte kıraatler önce sahih ve şâz diye ikiye ayrılmış ve sonra bunlar da kendi içinde alt başlıklara bölünmüştür.

#### **1. Mütevâtir Kıraat**

Mütevâtir peşpeşe gelmek ve kesintisiz olmak manasına gelen tevâtür kelimesinden ismi fail bir kelimedir.<sup>257</sup> Kelimenin ıstılah anlamı; yalan üzere ittifak edip birleşmeleri aklen mümkün olmayan bir topluluğun yine kendileri gibi topluluktan naklettikleri ve muttasıl bir senetle de Hz. Peygamber'e ulaşan

<sup>255</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IV/2401, “صحح” md.

<sup>256</sup> İbnü'l-Cezerî, *el-Müncidu'l-Mukriîn*, s. 81.

<sup>257</sup> İbn Manzûr, *a.g.e.*, V/4759, “وتر” md.

kıraatlerdir.<sup>258</sup> Bu özellikteki kıraatler sahih kıraat için ileri sürülen üç şartı tabîi olarak kendisinde bulundurur. Zaten tevâtür seviyesinde olan her hangi bir kıraatin ikinci bir şarta ya da desteğe de ihtiyacı yoktur.<sup>259</sup> Ancak zamanla ehil olan ve olmayan birçok kişinin bu işle meşgul olmaları kıraat gibi hassasiyet ve kesin bilgi gerektiren bir konuda bir takım zafiyetlerin oluşmasına yol açmıştır. Bu ve benzeri sebeplerin biriktirdiği problemleri halletme adına kıraat âlimleri kabaca, tevâtür seviyesinde olanla olmayanı, ya da sahih olanla olmayanı birbirinden ayırt etmede söz konusu şartları ileri sürmüşlerdir. Bu sayede hem o gün için kıraatlerin birbirine karışmasının önüne geçilmiş ve hem de bu şartlar daha sonraki dönemler için bir güvence olmuştur.

İbn Mücâhid (ö.324/936)'e kadar kıraatler ve onların hangi imamlar tarafından okunduğu ve okutulduğu ulemâ nezdinde bilinmekteydi. Ancak Müslümanların geneli için böyle bir şeyi söylemek mümkün değildi. Daha önce de belirtildiği üzere İbn Mücâhid yaptığı çalışmayla çok sayıda kıraat imamı arasından, en fazla rağbet gören, en yaygın olan ve hiç kimsenin şüphe duymadığı kıraatleri imamlarına nispet ederek telif ettiği eserinde bir araya getirmiştir. Yedi imam ve onlara ait okumalardan oluşan yedi kıraat herkes tarafından kabul görmüştür. Öyle ki bu çalışmasından dolayı hiç kimse ona kıraatlere bir şeyler ilâve ettiği yönünde eleştiride bulunmamış aksine cumhur, belirlenen yedi kıraatin sahihliği konusunda ittifak etmişlerdir. Bu özellikteki kıraatler ittifakla Kur'an' diye nitelendirilir, bunlar namaz ve diğer ibadetlerde kullanılırlar. Âlimlerin ittifakıyla kıraat çeşitleri içinde en üst seviyede olan bu kıraatler<sup>260</sup> tıpkı Kur'an gibi İ'câz ve meydan okuma özelliğine sahiptirler. Bunlara inanılmasının ittifakla vacip olup inkârının ise asla câiz olmadığı<sup>261</sup> ve hatta küfür olduğu belirtilmiştir.<sup>262</sup>

## 2. Meşhûr Kıraat

Senedi sahih olmasına rağmen tevâtür seviyesine yükselememiş, bununla birlikte gördüğü kabul ile kıraat ulemâsı arasında şöhret bulmuş kıraatlerdir. Bu tür

<sup>258</sup> İbnü'l-Cezerî, *a.g.e.*, s. 80; Zerkeşî, *el-Burhân*, I/318.

<sup>259</sup> İbn Âşûr, M. Tahir, *et-Taârîr ve't-Tenvîr*, I/53.

<sup>260</sup> Subhî es-Sâlih, *el-Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 256.

<sup>261</sup> İbnü'l-Cezerî, *el-Müncidu'l-Mukriîn*, s. 81; Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, I/418.

<sup>262</sup> Nebil b. Muhammed İbrahim Âli İsmail, *İlmü'l-Kirâât* s. 19.

kıraatler de tıpkı mütevâtir kıraatler gibi sahîh kıraatler için ileri sürülen üç şartı kendinde bulundurur ve bunların da kabulü vacip, inkarı ise câiz değildir. Meşhûr kıraatler, kıraatlerin yedili sisteme dönüştürülmesinden önce de sonra da kıraat ulemâsı tarafından bilinmekteydi. Ancak tevâtür şartlarını taşımadığından dolayı mütevâtir kıraatler kadar yaygın değillerdi. Bu sebeple de sisteme dâhil edilmesi ancak hicrî dokuzuncu asırda İbnü'l-Cezerî ile mümkün olmuştur. İbnü'l-Cezerî, Ebû Ca'fer, Ya'kup ve Halef'in kıraatlerinin, sıhhat şartlarına uygun olduğunu delillendirmek sûretiyle bu kıraatleri de sisteme dâhil etmiştir. Böylelikle yaygın olarak kabul edilen ve uygulanan yedili sistemi, onlu sisteme dönüştürmüştür.

Meşhûr kıraatlerin tevâtürü meselesine gelince doğrusu bu konuda farklı yaklaşımlar gündeme gelmiştir. Şöyle ki, kıraat âlimleri yedi kıraatin tevâtürü üzerinde ittifak ederken, bunlara ilâve edilen üç imamın kıraati üzerinde bu türden bir ittifak oluşmamıştır. Bu anlamda İbnü'l-Cezerî ve onunla aynı kanaati paylaşan Subhi es-Sâlih gibi âlimler üç kıraatin de mütevâtir olduğunu iddia ederken, Beğavî yedi imama Ca'fer ve Ya'kûb'un kıraatlerini ilâve etmiş ve bunların üzerinde ittifak edildiğini söylemiştir. Ebû Nasr Abdülvehhab Tâcüddîn Abdülvehhâb es-Sübki (ö. 771/1370) ise yedi kıraatin ittifakla mütevâtir seviyesinde olduğunu ancak diğer üçüyle ilgili ihtilaf olduğunu belirtmiştir.<sup>263</sup> Ebû Şâme ise genel itibariyle kıraat-ı seb'anın mütevâtir olduğunu kabul etmekle birlikte bunların nakillerinden bazıları üzerinde ittifak edilmediği, dolayısıyla üzerinde ittifak edilmeyen tariklerin yedi kıraat imamından bile gelse mütevâtir olmadığı yönünde bir değerlendirmede bulunmuştur.<sup>264</sup> Doğrusu yedi kıraatin mütevâtir seviyesinde olması hususunda ittifak vardır. Çünkü İbn Mücâhid (ö.324/936) yaptığı çalışmada özellikle yedi kıraat imamına yer vermesinin gerekçesini; söz konusu imamların kıraatlerinin ümmet içinde yaygın olduğu, kıraatleriyle ilgili herhangi bir ihtilafın olmadığı şeklindeki sözleriyle ortaya koymuştur. Kendisinden sonra bu yedi imama bazı ilâveler yapma girişimleri olmuş fakat isimlerle ilgili tam bir mutabakat sağlanamamıştır. Eğer bu üç imamın kıraati de tıpkı yedi kıraat gibi mütevâtir seviyesinde olsaydı böyle bir durum söz konusu olmaz, onlar üzerinde de benzer ittifak yaşanırdı. Nihâyet hicrî

<sup>263</sup> es-Sübki, Ebû Nasr Abdülvehhab Ebû Nasr Tâcüddîn, *Cem'u'l-Cevâmi' fi Usûli'l-Fıkh*, (şârih: Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Mahalli), Daru'l-Fıkr, Şam, ts., I/231.

<sup>264</sup> Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 178.

dokuzuncu asırda İbnü'l-Cezerî'nin gayretleriyle bu üç kıraat sisteme dâhil olmuştur. Bütün bu gerekçelerden dolayı yedi kıraatle üç kıraat arasında tevâtür olma yönüyle bir farklılıktan söz edilebilir.

### **B. Şâz Kıraat**

Bu konu müstakil bir başlık olarak ele alınacak ve geniş bir incelemeye tabi tutulacaktır. Ancak burada kıraatler bütünü içindeki yerini görmek için, kısa bir tanımla yetinilecektir. Buna göre; “Senedinde tek kalan, genele muhalif olan, şöhret bulmamış, yaygın olmayan okumalara şâz kıraat denir.”<sup>265</sup> Şâz kıraatler de klasik tasniflere göre kendi içinde âhâd, müdrec ve mevzû diye bölümlere ayrılır. Doğrusu bu tasnif tartışmalara açıktır. Kavramla ilgili bu tanım, tasnif, açıklama ve örnekler ikinci bölümde ele alınacaktır.

### **III. KIRAATLERİN HİKMET VE FAYDALARI**

Kur'an birçok lehçeyi içinde barındırır da ağırlıklı olarak Kureyş lehçesiyle nâzil olmuştur. Bunda Kureyş lehçesinin birçok lehçeyi içinde barındırması, bilinen en yaygın lehçe olması, son elçinin Kureyş'e mensup olması, Kureyş'in siyasi ve iktisadi açıdan etkin olması ve yine bu kabilenin vahye muhatap olan ilk topluluk olmaları gibi sebeplerin etkili olduğu söylenebilir.<sup>266</sup> Bu anlamda Kur'an diliyle ve lehçesiyle ilk toplumun dili ve lehçesi arasında tam bir uyumdan söz edilebilir. Esasında bu durum sadece ahir zaman ümmeti için değil, tüm toplumlar için evrensel nitelikli bir uygulamadır.<sup>267</sup> Bu sayede Kur'an'a muhatap olan ilk nesil, başka bir takım sorunlar yaşasa da Kur'an diliyle ilgili hiçbir problem yaşamamıştır. Ancak İslâm ve onun kaynağı Kur'an geçmiş dinlerden farklı olarak sadece belli bir topluma değil, bütün insanlara gönderilmiştir. Bundan dolayı da ilk günden itibaren adım adım büyümeye ve genişlemeye başlamış ve kısa süre içinde Mekke'nin dışına taşmıştır. Topraklar genişledikçe kültürel ve dilsel faktörlere bağlı olarak bir takım yeni problemler de gün yüzüne çıkmaya başlamıştır. Hele bu durum Mekke'nin fethiyle birlikte yeni bir boyut kazanmıştır. Fakat bu dinin Peygamberi bir beşer

<sup>265</sup> Dağ, Mehmet, “Kıraat İliminde Şâz Kavramı”, *Mârife*, yıl 7, sayı, 2, Konya, Güz 2007, s. 103.

<sup>266</sup> Muhammed İsmail Şa'ban, *el-Kırâât Ahkâmuhâ ve Masdaruhâ*, s. 40.

<sup>267</sup> İbrahim, 14/4.

olarak insanlarla iç içe bir hayat sürmüş ve onların karşı karşıya kaldıkları her bir probleme çare aramıştır.

Bu bağlamda değişik belde ve şehirlerden İslâm'ı kabul edenlerin akın akın İslâm'a girmeleri Kur'an'ın okunması noktasında telaffuz zorluğu diyebileceğimiz yeni bir problemle karşı karşıya kalınmıştır. Hz. Peygamber'in bu yeni durum karşısında rabbine niyazda bulunurken sarfettiği cümleler böyle bir problemin varlığının açık delili olmuştur.<sup>268</sup> Nihâyet dualar karşılık bulmuş ve hem o gün için, hem de sonraki dönemler için, yedi harf ruhsatıyla birlikte Kur'an'ın okunmasında ümmete ciddî bir kolaylık verilmiştir.

Kur'an'ın farklı tarzlarda okunabilmesine yönelik verilen ruhsatın beraberinde getirdiği birçok hikmet ve faydadan söz edilebilir.

#### **A. Hz. Peygamber'in Duasının Karşılık Bulması**

Bilindiği üzere Mekke'nin fethi sonrası yaşlısı genci, okuma yazma bileni bilmeyeni her yaştan, her kültür seviyesinden insanlar İslâm'a girince Hz. Peygamber bu yeni durum karşısında insanların Kur'an'ın okunması sırasında karşı karşıya kalacakları sıkıntıları önceden sezmiş ve rabbine dua ve niyazda bulunmuştu. Sahih hadis kaynaklarında yer alan ifadelere göre Hz. Peygamber dua ederken özetle "ümmetinin içinde zayıfların, yaşlıların, kölelerin olduğu ve bunların Kur'an'ı bir harf üzere okumaya güç yettiremeyeceği"<sup>269</sup> gibi gerekçeleri ileri sürerek rabbinden ümmetine bir kolaylık verilmesini talep etmişti. Böylelikle Hz. Peygamber'in farklı zamanlarda gerçekleşen dua ve niyazı karşılık bulmuştur.

#### **B. Kur'an'ın Lahn ve Hatadan Korunması**

Kur'an, akledilsin ve anlaşılın diye ilk muhatapların dili olan fasih Arapçayla,<sup>270</sup> daha özelde ise Kureyş lehçesiyle nâzil olmuştur.<sup>271</sup> Bu durum, Kur'an'ın ilk muhatapları açısından büyük bir rahatlığa vesile olmuştur. Ancak Arapçanın onlarca farklı lehçe ve şiveye sahip olduğu düşünülürse bu özelliklere

<sup>268</sup> Müslim, *Salatü'l Müsafirin*, 274; Ebû Dâvud, *Vitr*, 22; Tirmizî, *Kıraat*, 11; Nesâî, *İftitah*, 38; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V/128; Tirmizî, *Kıraat*, 11.

<sup>269</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V/405-406.

<sup>270</sup> Yusuf, 12/2; Nahl, 16/103; Taha, 20/113; Şuarâ, 26/192-195; Zümer, 39/28; Fussilet, 41/3-44.

<sup>271</sup> İbn Hâcer, *Fethu'l-Bâri Şerhu Sahihi'l Buhâri*, IX/7; Kevserî Muhammed Zahid, "Yedi harf nedir?" s. 174.

sahip insanların Kur'an'ı okurken lahn ve hatadan korunmaları mümkün değildir. Çünkü her dilde olduğu gibi Arapça'da da birçok kelime farklı şekillerde telaffuz edilmektedir. Belki eğitim çağında olan insanların bu yeni duruma ayak uydurmaları zamanla gerçekleşebilecek bir durum olsa da, özellikle yaşlı ve okuma yazma bilmeyen insanların buna zorlanması üstesinden gelinemeyecek ve takatleri aşacak bir durumdur. Bunun tabii sonucu olarak da insanların Kur'an okurken lahn ve hataya düşmeleri kaçınılmaz olurdu. İşte bu noktada Kur'an'ın farklı lehçelerle de okunabilmesi sayesinde insanlar lahn ve hataya düşmekten korunma imkânına sahip olmuşlardır.<sup>272</sup>

### C. Kur'an Lafızlarının Tahrif ve Tağyirden Korunması

Cibrîl-i Emîn'in Hz. Peygamber'e Kur'an âyetlerini arzıyla birlikte vahiy süreci başlamıştır. Okuması olmayan<sup>273</sup> Kutlu Nebî Kur'an lafızlarını nasıl duymuşsa insanlara da öyle okumuş ve okutmuştur. Kur'an'ın nasıl okunması gerektiğine işaret eden âyet<sup>274</sup> ve hadisler<sup>275</sup> dikkate alındığında bu okuma şeklinin belli kaideler çerçevesinde gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Buna göre ilk dönemden itibaren bütünüyle Hz. Peygamber'in kontrolünde gerçekleşen Kur'an öğretiminde dikkat edilen hususlar başta sahâbe olmak üzere daha sonraki nesiller için belli bir kurallar manzumesine dönüşmüştür. Böylelikle Kur'an'ın tertil ve tecvid üzere okunması vazgeçilmez bir uygulama olarak sistemleşmiştir. Doğrusu her dilin telaffuzunda zamanla farklılık ve değişimler meydana gelir. Hatta bu tür değişimler nesiller arasında bile yaşanabilir. Hâlbuki yedi harf ruhsatı sayesinde Kur'an kelimelerinin telaffuzu, aslî özelliği korunarak hiçbir tahrif ve tebdile uğramadan bugünlere taşınmıştır.<sup>276</sup>

Haddi Zatında yedi harf ruhsatı gibi bir kolaylık olmasaydı belki farklı kabilelere mensup insanlar kimi harf ve kelime telaffuzunu kendi aksanına göre söyleyecek ve bu yanlış söylem nesillerden nesillere intikal edecekti. Ancak yüzlerce

<sup>272</sup> Ünal, Mehmet, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraatlerin Rolü*, s. 16.

<sup>273</sup> Ankebût, 29/48.

<sup>274</sup> Müzzemmil, 73/4; Furkan 25/32; İsrâ, 17/107; Hacc, 22/35; Meryem, 19/58.

<sup>275</sup> Ebû Dâvud, *Salât* 139, 830;

<sup>276</sup> Karaçam, İsmail, *Kıraat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri ve Mütevâtir Kıraatlerin Yorum Farklılıklarına Etkisi*, İFAV Yayınları, İstanbul, 1996, s. 120.

harf ve kelimenin yedi harf ruhsatı bağlamında söylenilmesine izin verilmesi ve bu türden farklılıkların Kur'an'ın lafız ve mana birliğine zarar vermeden gerçekleşmesi insanlar için büyük bir kolaylık olmuştur. Bu kolaylık ve genişlik sayesinde insanlar hataya düşmeden Kur'an'ı okuma imkânını elde etmişlerdir. Hele ki bütün bu yaşananlar okuma ve yazmanın son derece sınırlı olduğu ve dolayısıyla insanların konuşma tarzlarını eğitim öğretim yoluyla değil de taklit yoluyla öğrendiği bir dönemde yaşanması bu ruhsatın hayâtîliğini bir kat daha artırmıştır.

#### **D. Kur'an'ın Okunmasının İnsanlara Kolaylaştırılması**

Kur'an ve sünnet bir yandan muhatapları Kur'an okumaya teşvik ederken<sup>277</sup> diğer taraftan onlara engel olabilecek tabii durumlara çareler üretmiştir. Esasında yedi harf ruhsatının en önemli hikmeti bu türden zorlukları aşmaya imkân sağlamaktadır. Bu sayede her yaştan, her seviyeden insanın verilen ruhsat dâhilinde Kur'an okuma imkânı olmuş, hiç kimse böyle faziletli bir ameli işlemekten mahrum bırakılmamıştır.<sup>278</sup>

#### **E. Kur'an İ'câzının Teyid Edilmesi**

Kur'an'ın mûciz bir kelâm olması, zamana bağlı olmaksızın değişmeyen en önemli özelliğidir. Yedi harf ruhsatı sonrası, hem Kur'an'ın geneli ve hem de her bir kıraat açısından Kur'an, bu özelliğini aynıyle devam ettirmiştir. Bir metnin aslı korunarak bu kadar farklı şekillerde okunması ve bütün bu farklılıklara rağmen hiçbir bozulmanın, tezat ve benzeri durumun yaşanmaması onun erişilmezliğinin bir göstergesidir. Çünkü daha öncesinde tek bir telaffuz şekliyle meydan okuma varken, şimdi metin ve mana korunarak birden çok telaffuzla meydan okuma söz konusu olmuştur. Bu hâliyle her bir kıraatin aslı muhafaza edilerek bugüne kadar gelmesi, hiçbir tahrifata uğramamış olması Kur'an'ın icazını teyid eden önemli delillerden biri sayılmıştır.<sup>279</sup>

<sup>277</sup> İsrâ, 17/79; Müzzemmil, 73/3-4; Buhârî, *Fedâil*, 20, 21; *Cenaiz*, 93; Müslim, *Müsâfirîn* 142; Ebû Dâvûd, *Vitr*, 14, 15, *Tatavvu'* 19; Tirmizî, *Sevâbu'l-Kur'ân*, 15; *Ferâiz*, 2; *Fiten*, 1, *Cum'a* 56; Nesâî, *Kiyâmu'l-leyl* 65; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/57, 58, 69, 153; Dârimî, *Salât* 167.

<sup>278</sup> Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân* 1/145; Çetin, Abdurrahman, *Yedi Harf ve Kıraatler*, s. 215.

<sup>279</sup> Yıldırım, Suat, *Kur'an İlimlerine Giriş*, s. 75.

### F. Kur'an'ın Diğer Kitaplara Olan Üstünlüğünü Ortaya Koyması

Diğer semâvî kitaplardan farklı olarak Kur'an'ın korunup muhafaza edilmesi; “Şüphesiz yok ki Kur'an'ı biz indirdik ve onu biz koruyacağız.”<sup>280</sup> âyetinden de anlaşıldığı üzere Allah Teâlâ'nın tasarrufundadır. Bugüne kadar vâ'd edildiği şekliyle korunan Kur'an, şartlar ne olursa olsun bugünden sonra da korunacaktır. Bu ilahi emrin pratik olarak hayat bulması elbette insan eliyle mümkün olmuştur. Zîra ilk günden itibaren Kur'an metninin, kıraatlerin, her bir kelime, harf, hareke ve med miktarının kayıt altına alınması, sağlam senet ve belli ilkeler çerçevesinde korunup bugüne gelinmesi bu uğurda verilen büyük emeklerin bir sonucudur. Bakıldığında önceki ümmetler kitaplarının metnini muhafaza edemezken, ahir zaman ümmeti metin bir yana bu metnin farklı şekillerde okunması anlamına gelen her bir kıraati korumuşlardır. Öyle ki Kur'an'ın inmeye başladığı ilk günden itibaren çok sayıda insan ömrünü bu işe adanmış, onlarca eser yazılmış ve zaman zaman art niyetli insanların özellikle kıraatler üzerinde oluşturmak istedikleri bir takım şüphe ve tereddütleri bertaraf edilmiştir. Bütün bunlar nâzil olan son kitabın dilsel açıdan muhafazası bakımından diğer semavi kitaplara olan üstünlüğünü gösteren bir özellik olarak zikredilebilir.<sup>281</sup>

### G. Kur'an'ın Anlamına Zenginlik Katması

Yedi harf ruhsatının öncelikle lehçe ve şivelerden kaynaklanan zorlukların aşılması için tanınan bir kolaylık olduğu söylenebilir. Ancak uygulama aşamasında verilen ruhsatın sınırlarının sadece telaffuzla sınırlı kalmayıp manaya da tesir ettiği gerçeğiyle karşı karşıya kalınmıştır. Bu durum elbette vahyin kontrolünde gerçekleşmiştir. Bu çerçevede Hz. Peygamber; “azap âyetini rahmet, rahmet âyetini de azap kılmadıkça”<sup>282</sup> ifadeleriyle mana üzerinde yaşanacak değişikliğin hudutlarını açıkça ortaya koymuştur. Doğrusu ilk etapta bu ve bu anlama gelecek hadislerin; sözü edilen sınırlar içinde kalmak sûretiyle herkesin istediği gibi âyetleri farklı şekillerde okuyabileceği gibi bir sonuca kapı araladığı düşünülebilir. Ancak bu türden hadisleri, konuyla ilgili diğer hadislerle birlikte değerlendirmek gerekir ki bu

<sup>280</sup> Hicr, 15/9.

<sup>281</sup> Demirci, Muhsin, *Tefsir Usûlü*, s. 122.

<sup>282</sup> Ebû Dâvud, *Vitir*, 22; San'ânî, *el-Musannef*, XI/219-220; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV/3; V/41.

durumda resmin tamamını görmek sûretiyle verilen ruhsatın hangi sınırlar dâhilinde olduğunu görmek mümkün olacaktır. Dolayısıyla kıraatler zıt anlamlara yol açmamak üzere Kur'an'ın manası üzerinde bir takım değişikliklere yol açmıştır. Kıraat ve tefsir âlimleri bu değişiklikleri belli başlıklar altında kategorize etmişlerdir.<sup>283</sup> Buna göre kıraatler;

- Bazı müphem ve mücmel kelimelerin, kapalı ifadelerin açıklığa kavuşturulması,

- Bazı âyetlerin yorumlanması ve manaya genişlik kazandırılması,

- Âyetlerden hüküm çıkarılması ya da verilen iki hükmün arasının birleştirilmesi,<sup>284</sup>

- Âyetlerdeki yanlış anlamaların tashih edilmesi gibi konularda kıraatlerinden istifade edilmiştir.<sup>285</sup>

Sonuç itibariyle başta tefsir, fıkıh, kelâm ve nahiv ilmi olmak üzere birçok alanda, sahih ve şâz kıraatlerden de istifade edilmiştir.

#### IV. TEFSİRLE İLİŞKİSİ BAKIMINDAN KIRAATLER

Kur'an âyetlerinin açıklanması şeklinde özetlenebilecek tefsir ilmi<sup>286</sup> bu işlevini yerine getirirken birçok ilimden faydalanmıştır. Kur'an İlimleri başlığı altında toplanan bu ilimlerin bazıları doğrudan bazıları ise dolaylı olarak âyetlerin anlaşılmasına katkı sağlamıştır. Bu anlamda Kur'an'ın vahyi, nüzûlü, yazımı, okunması, tertibi, toplanması, çoğaltılması, hattı, kıraati, tefsiri, i'câzı, nâsîh ve mensûhu, i'râbı, dil, üslûp ve belâgatı, âyet ve sûrelerinin birbiriyle ilgisi, muhkem ve müteşâbihi gibi daha pek çok konu, doğrudan ya da dolaylı olarak Kur'an

<sup>283</sup> "Sahih Kıraatlerin Tefsire Etkisi" ve "Şâz Kıraatlerin Tefsire Etkisi" başlıkları altında bu konu genişçe ele alınacaktır.

<sup>284</sup> İbn Sa'd, Muhammed, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, Beyrut, 1957, II/357; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I/28; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 208; Zürcânî, I/147; Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-Kırâât ve Eseruhâ fî Ulûmi'l-Arabiy*, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezherî, Kahire, 1984, I/34.

<sup>285</sup> el-Kattân, Mennâ Halil, *el-Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'an*, s. 247.

<sup>286</sup> Tefsir kelimesi Arapçada, izhar etmek, keşfetmek, kapalı bir şeyi açmak anlamına gelen "fesr" veya benzer bir anlama sahip "sefr" kelimesinden türetilmiştir. Terim olarak tefsir, yorum anlamında "Allah'ın kelamını açıklamak" veya "müşkül olan lafızdan murad edilen şeyi keşfetmek" demektir. Tefsir ilmi ise; Kur'an-ı Kerim'in âyetlerini insanların anlayabileceği şekilde açıklayan, âyetlerde geçen kapalı lafızları çözüp izah eden ilimdir. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, V/3412, "فسر" md.; Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsir ve'l-Müfessirin*, Daru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts., I/14.

ilimlerinin katkısı sayesinde açıklığa kavuşmuştur. Bu ilmin tarihî gelişimi sözlü ve yazılı dönem olmak üzere iki aşamada gerçekleşmiştir. Yazılı dönemin ilk uygulamaları Hz. Peygamber'e dayanır. Zîra nâzil olan âyetlerin geneli çoğu sahabî tarafından anlaşılıyor olsa da, bazıları tarafından anlaşılammış ve ilâveten izaha ihtiyaç duyulmuştur. Bu noktada tebliğ<sup>287</sup> sorumluluğunun yanında tebyin<sup>288</sup> ve tatbik<sup>289</sup> görevleri de olan kutlu elçi devreye girmiş ve anlaşılammayan âyetleri tefsir etmiştir. Tefsir kitaplarında buna dair pek çok örnekten söz edilebilir. Meselâ sahâbeden bazıları; "İman edip de imanlarına zulüm karıştırmayanlar; işte güven onlardır ve doğru yolda olanlar da onlardır."<sup>290</sup> âyetinde geçen "zulüm" kelimesini yanlış anlamış ve tedirgin olmuşlardı. Bunun üzerine Hz. Peygamber onlara anlادıklarının yanlış olduğunu, burada zulümden kastedilen şeyin "şirk" olduğunu açıklamıştır.<sup>291</sup> Bir başka örnekte Hz. Peygamber'e, İsrâ sûresinde yer alan "مقاما محمودا"<sup>292</sup> ibaresinde kastedilen şeyin ne olduğu sorulunca O (sav), bundan kastedilenin "şefaât" olduğunu belirtmiştir.<sup>293</sup> Kaynaklarda daha pek çok örneği olan bu tür izahların bir bölümü ilk günlerden itibaren yazılmış bir bölümü ise şifâhî yolla sonraki nesillere aktarılmıştır.

Kur'an'ın inmeye başladığı ilk günden itibaren O'nu anlama çabaları devam etmiş ve oluşan şartlara göre yeni bir takım çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan biri de hicrî birinci asırda Ebû'l-Esved ed-Duelî'nin Kur'an'a, hareke anlamına gelen noktalama işaretlerinin konması çalışmasıdır. Bunun ardından ed-Duelî'nin iki öğrencisi, Nasr b. Âsım ve Yahya b. Ya'mer bu çalışmaları daha da geliştirmiş ve böylelikle ilk vahiy süreciyle birlikte oluşan resmu'l-Kur'an'dan sonra Ulûmu'l-

<sup>287</sup> Ankebût, 29/18; Mâide, 5/67

<sup>288</sup> Nahl, 16/44; İbrahim 14/4.

<sup>289</sup> Hz. Peygamber tebliği, tebyin sorumluluğunun yanında bir de tatbik görevi vardır. Bilindiği üzere namaz, hac gibi uygulamaya dayalı ibadetlerin öğretilmesinde en etkili yöntem bu ibadetlerin bizzat tatbik edilerek yapılmasıyla gerçekleşir. Nebî (as) de tebliğ ve tebyinin yeterli olmayacağı konularda tatbik metodunu uygulamıştır. Meselâ, "Benim nasıl namaz kıldığımı görüyorsanız, siz de öyle kılınız." ya da "Hac menasikini benden alınız." gibi açıklamalar hep tatbik dayalı ifadelerdir. Bkz. Buhârî, *Ezân*, 18; Tirmizî, *Hac*, 38; III/216.

<sup>290</sup> En'am, 6/82.

<sup>291</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut, 1969, II/153.

<sup>292</sup> İsrâ, 17/79.

<sup>293</sup> Müsned, II/444, 478; Tirmizî, *Tefsîr*, 17/8

Kur'an içinde önemli bir yeri olan İ'rabu'l-Kur'ân ilminin temelleri atılmıştır.<sup>294</sup> Bundan sonra ise diğer dinî ilimlerde olduğu gibi bu alanda da sistemleşme hareketleri hız kazanmış ve peşi sıra en-Nâsîh ve'l-Mensûh, Vücûh ve Nezâir, Garîbu'l-Kur'ân, Müşkilü'l-Kur'ân. Esbâbu'n-Nüzûl, Nazmu'l-Kur'ân, Mecâzu'l-Kur'ân, Mübhemâtu'l-Kur'ân, el-İstiğnâ fî Ulûmi'l-Kur'ân, Fedâilu'l-Kur'ân gibi birçok konu Kur'an ilimleri içindeki yerini almıştır.<sup>295</sup> Sayısı konusunda tam olarak ittifak edilemeyen<sup>296</sup> Kur'an ilimleri içinde ağırlığı olan önemli konulardan biri de şüphesiz kıraat ilmidir.

Kıraatler denince yeknesak bir yapıdan bahsedilmemekte, sahihi ve şâzıyla kendi içinde bölümlere ayrılan bir yapıdan söz edilmektedir. Dolayısıyla bu bölümleri tefsirle ilişkilendirirken her birini ayrı ayrı başlıklar altında ele alıp incelemek gerekmektedir. Bu anlamda burada önce sahih kıraatlerin tefsirle olan ilişkisi üzerinde durulacak, bir sonraki bölümde ise şâz kıraatlerin bu yönü ele alınacaktır. Her iki başlık altında yer verilecek örneklerde, yerine göre sahih ve şâz kıraatlerinin birbirleriyle olan ilişkisine de yer verilecektir.

#### **A. Tefsire Etkisi Bakımından Sahih Kıraatler**

Arapçada harflerin tamamı sessiz olup, harflerin okunuşu ancak hareke ve bazı özel işaretlerle sağlanır. Buna göre kelimenin belli bir anlam ifade etmesi alacağı hareke ve işaretlere göre olur. Vahyin inmeye başladığı ilk dönemlerde Arap yazı kültüründe hareke ve noktalama işaretleri mevcut değildi. Bununla birlikte insanlar hareke ve nokta olmaksızın kelime kalıbı ve onun cümle içindeki konumundan hareketle her türlü metni okuyup yazabiliyorlardı. Bu anlamda oluşmuş yazılı ve şifâhi dil kültürü ve geleneği sayesinde her hangi bir sıkıntı yaşanmıyordu. Bu durum yazıyla kayıt altına alınan Kur'an metni için de geçerli olmuştur. Bilindiği üzere İslâm'ın ilk yıllarından itibaren Abdullah bin Sa'd, Übey b. Ka'b ve Zeyd b.

<sup>294</sup> Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, I/30.

<sup>295</sup> Çakıcı, İrfan, *İmam Şatibi ve Kur'an İlimlerindeki Yeri* s. 22-26.

<sup>296</sup> Kur'an ilimlerinin sayısı konusundaki âlimler farklı görüşlere sahiplerdir. Meselâ Zerkeşî *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinde söz konusu ilimlerin 47 olduğunu ifade ederken, ayrıca onların herhangi bir rakamla sınırlanmayacağını ve muhtevalarının son noktalarına ulaşamayacağını da beyan etmiştir. Süyûtî ise Zerkeşî'nin çizdiği çerçeveyi biraz daha genişleterek bu ilimlere astronomi, geometri, tıp ve benzeri ilimleri de eklemektedir. Bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, I/9. Süyûtî, *el-İtkân*, s. 728.

Sabit<sup>297</sup> gibi okuma yazma bilen bazı sahabîler bizzat Hz. Peygamber tarafından vahyin yazımı ile görevlendirilmiş ve oluşan metinler Kur'an'ın muhafazası ve öğretimi gibi birçok amaç için kullanılmıştır. Bu uygulama uzun yıllar devam etmiş ve nihâyet hicrî birinci asırda yazılı metne hareke ve nokta koyma ihtiyacı hâsıl olmuştur.<sup>298</sup> Bundan önce bir kelime kalıbının nasıl okunması gerektiği ise bütünüyle kıraatle şekillenmiştir. Bu anlamda kim Hz. Peygamber'den bir kelimeyi nasıl duymuşsa öyle okumuş, okutmuş ve nakletmiştir. Bu durum yedi harf ruhsatından sonra da aynı kural çerçevesinde gerçekleşmiştir.

Arapça dil mantığına göre bir kelimenin hareke ve noktalama işaretlerinde bir değişiklik meydana geldiğinde bu değişikliğin manaya etki etmesi ya da etmemesi kelime kalıbının yapısına göre farklılık arz eder. Bu anlamda bazen manada değişiklik olur bazen de olmaz. Doğrusu senedi dikkate almayıp, salt metin üzerinden hareket edildiğinde bu durum Kur'an metninin okunması anlamında kıraatler için de geçerlidir. Ancak kıraat âlimleri farklı okumaların metinle değil ezberle korunduğu ve rivâyetle sonraki dönemlere nakledildiği konusunda hem fikirdirler.<sup>299</sup> Dolayısıyla hareke ve nokta olmaksızın bir metnin okunmasında her ne kadar oluşmuş dil geleneği ve mana dikkate alınsa da umumiyetle sahih senetle kaynağı Hz. Peygamber'e dayanan okuma şekline itibar edilmiştir. Bu özelliğe sahip bir kıraat eğer manaya etki ediyorsa bu etkinin çelişki doğurabilecek bir anlama yol açması düşünülemez. Zîra mana ve lafız, aynı kaynağa dayanır. Bu bağlamda bir kıraatin manaya etki edip etmediğine değil, öncelikle senedinin sahih olup olmadığına dikkat edilir. Senedi sahihse ve manaya da etki ediyorsa o zaman da burada mana açısından herhangi bir tezat durumdan söz etmek mümkün değildir. Çünkü tezat bir durum ancak icthadî konularda gündeme gelebilir. Kıraatlerse icthadî değil, tevkîfî olduğundan burada çelişkili bir durumla karşılaşılması ihtimali söz konusu değildir. Araştırmacıya düşen bu farklı okumalardan kaynaklanan anlam

<sup>297</sup> İbn Hâcer el-Askalânî, *Fethu'l-Barî bi Şerhi Sahihî-i-Buhârî*, IX/18.

<sup>298</sup> Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, I/408; Subhi es-Sâlih, *el-Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 92-93; Öztoprak, M. Sirâceddin, *Kur'an Kıraatı*, s. 33-35; Dağ, Mehmet, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 164 vd.

<sup>299</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I/7; Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, I/403; Muhammed Ali Hasan Abdullah, *el-Kirâatu'l-Kur'âniyye ve Mevkifu'l-Müfessirîne minha*, el-Mecelletü'l-Buhûsi'l-İslâmî, Riyad, 1413/1992, sayı, 35, s. 195; Ebû Dâvûd, *el-Mesâhif*, s. 18-30; Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, I/255-257; Kılıç, Sadık, *Mitoloji*, s. 142-160.

çeşitliliğinin uyumunu ortaya koymaktır ki, gerek tefsirlerde ve gerekse müstakil eserlerde buna dair birçok örnek mevcuttur.<sup>300</sup>

Bütün bu genel kaidelerden sonra kıraatler; manayla doğrudan ilişkisi olan ve olmayan okuma farklılıkları olmak üzere iki ana başlık altında incelenecektir.<sup>301</sup> Bu çerçevede manayla doğrudan ilişkilendirilmeyen kıraat uygulamaları içinden bazı usul farklılıkları,<sup>302</sup> müteradif farklılıklar, lehçe farklılıkları gibi öne çıkan konulara yer verilecektir. Manayla ilişkili olan kısım ise ferşu'l-hurûf<sup>303</sup> başlığı altında ele alınacaktır.

### 1. Manaya Etki Eden Kıraat Farklılıkları

Kıraat farklılıkları içinde geniş bir hacme sahip olan ve manaya doğrudan etkisi olmayan usul farklılıklarını inceledikten sonra bu bölümde konunun ikinci ayağını oluşturan ferşu'l-hurûf bahsini ele alacağız. Kıraatler içinde ferşu'l-hurûf usul farklılıklarına nispetle daha az bir hacme sahip olsa da, etkisi bakımından ondan daha önemli bir konuma sahiptir. Çünkü biri telaffuzla ilgili iken diğeri doğrudan Kur'an'ın anlamı ve taşıdığı mesajla ilgilidir. Birinde yapılacak hata tecvid disiplini içinde teknik bir konu iken, diğeri yerine göre imanla, ahkâmla ya da bunun gibi hayati önem taşıyan bir konuyla ilgilidir. İlerleyen bölümlerde hem sahih kıraatler ve hem de şâz kıraatler bağlamında konu ele alınacak ve bu etkinin hangi boyutta olduğu ya da olmadığı ortaya konacaktır. Bu yönüyle Kur'an'ın anlaşılmasına yönelik kısa bir girişten sonra konu daha detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

#### 1.1. Kıraat Farklılıklarının Kur'an'ın Anlaşılmasına Etkisi

Kur'an'ın anlaşılması konusu vahyin inmeye başladığı andan itibaren İslâm ümmetinin en önemli gündemi olmuştur. Nâzil olan her bir âyetin kayıt altına alınması, okunması ve ezberlenmesi bir yana O'nun anlaşılması hususu başta Hz. Peygamber olmak üzere sahâbe ve aynı hassasiyeti taşıyan sonraki nesiller tarafından

<sup>300</sup> Sahih ve şâz kıraatlerin anlam üzerinde meydana getirdiği anlam zenginliği başta dilbilimsel tefsirler olmak üzere birçok tefsir çeşidinin istifade ettiği alanlardan biridir.

<sup>301</sup> Akk, Hâlid Abdurrahman, *Usulü't-tefsir ve Kavâidüh, Dâru'n-Nefâis*, Beyrut, 1986, s. 428; Ünal, Mehmet, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, s. 135.

<sup>302</sup> Usûl temel, kök anlamına gelen aslın çoğuludur. Kıraat ıstılahı olarak; her bir kıraat imamının ve râvilerinin diğerkleri ile ittifak veya ihtilâf ettikleri telâffuz keyfiyetine dâir konulardır.

<sup>303</sup> Ferşü'l-Hurûf: Kelimede hareke veya harf değişikliği ile veya kelimenin yanındakiler ile yer değiştirmesi (takdîm-te'hîr) şeklinde oluşabilecek farklılıkları ihtiva eder. Bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Nesr*, II/206 vd.

hayati bir konu olarak algılanmıştır. Nebî (as)'nin önderliğinde ilk nesil, tüm enerjilerini Kur'an'ı anlama ve bu ekseninde hayatlarını şekillendirme üzerine taksif etmişlerdir. Öyle ki gelen her bir âyet ve bunun içerdiği anlam hiç atlanılmadan günübirlik takip edilir olmuştur. Bu anlamda Hz. Peygamber zaman mefhumu olmaksızın gelen vahyi bir taraftan vahiy kâtiplerine yazdırırken diğer taraftan ilk fırsatta bunu ashabına tebliğ etme hassasiyeti göstermiştir. Bilindiği üzere Hz. Peygamber, tebliğin yanında bir de tebyinle görevlendirilmiştir.<sup>304</sup> Hz. Peygamber'in bu yöndeki nebevî sorumluluğu ise doğrudan Kur'an'ın anlaşılmasına yönelik bir mükellefiyettir. Doğrusu her ne kadar ilk muhatapların diliyle vahiy dili aynı olsa da, böyle bir şeye her zaman ihtiyaç olmuştur. Çünkü insanlar genel itibariyle Kur'an'ı anlıyor olsalar da bunlardan kastedilen şeyin ne olduğu konusunda ilâveten izaha ihtiyaç duymuşlardır.<sup>305</sup> Meselâ oruç, namaz, hac gibi ibadetlere ilişkin bazı kavramlar ya da kendisiyle neyin kastedildiği tam olarak anlaşılamayan bir takım ifadeler bu türden açıklamaya ihtiyaç duyulan konulardan bazılarıdır. Bu ihtiyacın karşılanması ve muhatapların bir şekilde vahyin içeriğini anlaması meselesi Hz. Peygamber'in hassasiyetle üzerinde durduğu bir konu olmuştur.

İlk nesilden itibaren vahyin anlaşılması hususunda bu denli hassas davranılması, kaynağını Kur'an ve sünnetin öğretilerinden almıştır. Çünkü birçok âyet ve hadiste muhataplar Kur'an üzerinde düşünmeye, öğrenmeye ve anlamaya teşvik edilmiştir. Hatta bu durum o kadar önemli görülmüştür ki, Kur'an'ın anlaşılması O'nun gönderilmesinin temel amaçlarından biri olarak zikredilmiştir. Bu anlamda vahyin gönderilişinin temel gayesini Kur'an; "İnsanlar O'nu anlasınlar, üzerinde düşünsünler, ibret alsınlar"<sup>306</sup> şeklinde açıklamıştır. Bunun dışında Kur'an'ın inzaliyle ilgili; Allah Teâlâ'yı tanımak,<sup>307</sup> doğru ile yanlış birbirinden ayırmak<sup>308</sup>, doğru yolu göstermek,<sup>309</sup> kendisiyle hükmetmek,<sup>310</sup> müminleri

<sup>304</sup> Mâide Sûresi, 5/67; Nahl Sûresi, 16/44; Nisâ Sûresi, 4/105

<sup>305</sup> Okiç, M. Tayyib, *Tefsîr ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri*, İstanbul, 1995, s. 144-145; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsîr Tarihi*, İstanbul, 1973, 1/105-107; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yayınları, Ankara, 1996, 1/46-47; Yıldırım, Suat, *Peygamberimizin Kur'an'ı Tefsiri*, İstanbul, 1983, 17-20

<sup>306</sup> Sad, 38/29.

<sup>307</sup> İbrâhim 14/52.

<sup>308</sup> Furkan, 25/1.

<sup>309</sup> Bakara, 2/2; Mâide, 5/16; Yusuf, 12/111; İsrâ, 17/9.

müjdelemek,<sup>311</sup> insanları Allah'ın azabına karşı uyarmak<sup>312</sup> gibi daha pek çok gayeden söz edilebilir. Ancak bütün bunlar Kur'an'ın doğru bir şekilde anlaşılmasıyla mümkün olacak şeylerdir. Dolayısıyla anlama boyutu diğer hedeflerin gerçekleşmesi adına önemli bir eşik olarak görülmüştür. Bu aşama sağlıklı bir şekilde geçildikten sonra diğer hedeflere ulaşmak mümkün hâle gelecektir. Çünkü tarihte örneklerine rastlanan nice “anlamalar” olmuştur ki, kişiler toplumlar bu anlama ve yorumlamalar sebebiyle hak çizgiden uzaklaşıp batıla sapmıştır.

Bunun gibi daha pek çok âyet ve hadis Kur'an metninin anlaşılmasına yönelik mesajlar içerirken vahyin inzal süreci, tebliğ metodu ve okuma tarzı gibi hususlar da -diğer hikmetler bir yana-yine bu hedefe dönük süreçler olarak değerlendirilmelidir. Bu anlamda vahyin toptan değil de tedrici olarak nâzil olması ve bunun yirmi üç yıl gibi uzun bir süreye yayılması ile O'nun gönüllere nüfuz edecek şekilde anlaşılması ve hayata tatbik edilmesi arasında ciddi bir ilişki vardır. Yine Hz. Peygamber'in gelen vahyi muhataplara tebliğ ederken bir takım açıklamalarla bunu muhataplara izah etmesi de Kur'an'ın anlaşılmasına yönelik bir çaba olarak görülmelidir. Kur'an'ın okunma tarzına gelince doğrusu vahyin içeriğinin anlaşılması bağlamında bu konu çok geniş bir içeriğe sahiptir ve üzerinde ayrıca durmak gerekir. Ancak burada kısaca değinmek gerekirse âyet ve hadislerde okunanı anlaşılır kılacak bir okuma tarzı tavsiye edilmiştir. Meselâ Hz. Peygamber'e geceleyin ibadete kalktığında; “*Kur'an'ı tertil üzere okuması*”<sup>313</sup> emredilmektedir. Âyet ve hadislerde de tavsiye edilen bu vakit,<sup>314</sup> âyetlerin devamında da işaret edildiği üzere,<sup>315</sup> okunanın daha etkili bir biçimde anlaşılmasını mümkün kılacak özel bir zaman olarak takdir edilmiştir. Okuma tarzının tertil üzere olması ise yine doğrudan mesajın içeriğini anlamayla ilişkilendirilmiştir.

---

<sup>310</sup> Nisâ, 4/105; Mâide, 5/49; En'am, 6/114; Nahl, 16/64; Ahzab, 33/36.

<sup>311</sup> Kehf, 18/2

<sup>312</sup> Kehf, 18/2; Yasin, 36/70; Şûrâ, 42/7; Ahkâf, 46/12.

<sup>313</sup> Müzzemmil, 73/4.

<sup>314</sup> Âl-i İmran, 3/113; İsrâ, 17/79; Tirmizî, *Sevâbu'l- Kur'ân*, 17; Tirmizî, *Edeb*, 79; Ebû Dâvud, *Salât*, 326; İbn Hanbel, *Müsned*, 2/174

<sup>315</sup> Müzzemmil, 73/6.

Tertil bir şeyi düzgün ve muntazam yapma anlamına gelirken Kur'an için kullanıldığında; O'nu yavaş yavaş, tane tane okuma anlamına gelir.<sup>316</sup> Tertil üzere okumanın iki temel amacı vardır. Birincisi Kur'an'ı kıraat ve tecvid kaideleri çerçevesinde okumak, ikincisi ve daha da önemlisi ise okunanın anlaşılabilir ve üzerinde düşünülerek okunmasıdır. Birçok âlim de meseleyi bu yönüyle ele almıştır. Meselâ Kurtubî (ö.671/1272) bu âyeti; “*Kur'an'ı acele ile okuma! Aksine onu yavaş yavaş manalarını düşünerek açık açık oku.*”<sup>317</sup> şeklinde anlarken, Elmalılı ise; “mana ile uyumlu bir okuma”<sup>318</sup> şeklinde anlamıştır. Hadislerde de benzer şekilde anlamayı mümkün kılacak bir okuma tarzı tavsiye edilmiş dahası anlama ve düşünmeden yoksun okumalar konusunda uyarıda bulunulmuştur. Bu anlamda Hz. Peygamber, bazı insanlar için; “*okuduklarının boğazlarından aşağıya geçmeyeceği*”<sup>319</sup> dolayısıyla anlama ve tefekkürden yoksun bir şekilde kıraat eyleminde bulunacakları ve bunun kendilerine hiçbir faydasının olmayacağı uyarısında bulunmuştur. Bütün bu ve benzeri naklî deliller Kur'an'ın anlaşılması meselesini önemli hâle getirmiştir. Kıraat ilmi de buna katkı sağladığından önemli görülmüş ve ulemâ nezdinde bilinmesi gereken ilimlerden biri olarak kabul edilmiştir.

## 1.2. Kıraat Mana İlişkisine Genel Bir Bakış

Bilindiği üzere yedi harf ruhsatıyla birlikte kıraatte yeni bir döneme girilmiştir. Konu, başlangıçtan itibaren insanların dikkatini çekmiş ve bu yönüyle meselenin nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgili ciddi çabalar sarf edilmiştir. Böyle bir çabanın ortaya konmasına sebep olan en önemli husus; bu tür okumaların anlam üzerinde bazı farklılıklar meydana getirmiş olmasıdır. Konuyla ilgili örnekler geçmeden önce farklı kıraatlerin anlama etkisi ile ilgili bazı delillere işaret etmek yerinde olacaktır.

### 1.2.1 Hadisler Ekseninde Konuya Bakış

Kıraat mana ilişkisinin mahiyetine yönelik şartların belirlenmesinde başvurulabilecek en önemli kaynaklardan biri ilgili hadislerdir. Bu anlamda gerek

<sup>316</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III/1578, “رتل” md.

<sup>317</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, XIX/37.

<sup>318</sup> Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, (sad.: Komisyon), Azim Dağıtım, İstanbul, 1992, VII/5426-5427.

<sup>319</sup> Buhârî, *Fedâilü'l-Kur'an*, 36

farklı ihtilafların anlama etkisi ve gerekse bunun sınırları bizzat hadisler tarafından belirlenmiştir. Esasında daha önce belirtildiği üzere konuyla ilgili hadislerin kabulü konusunda ulemâ nezdinde herhangi bir ihtilaf yaşanmamış, ancak yorumlanması konusunda bazı farklı yaklaşımlar olmuştur. İlgili hadisler ve bunlarla ilgili değerlendirmelerin detayına girmeksizin, konunun somut olarak anlaşılması bakımından söz konusu hadislerden bazı alıntılarla meselenin aydınlatılması yoluna gidilecektir.

Kur'an'ın farklı tarzlarda okunması meselesi ilk ortaya çıktığında sahâbe arasında belli ihtilaflar yaşanmıştır. Onlar da bu tür ihtilafları doğrudan Hz. Peygamber'e intikal ettirmiştir. Bu çerçevede Nebî (sav) de oluşan bu yeni durum karşısında öncelikle onlara ve onların şahsında ümmetine bu meseleyi nasıl anlamaları gerektiğini değişik vesilelerle izah etmiştir. Yaşananların tarihî arka planı bu şekilde özetlendikten sonra Hz. Peygamber'in konuyla ilgili sözlerinde konuya ışık tutacak şu ifadelerin altını çizmek gerekir: *“Eğer sen عزيزا حكيمًا yerine سميعا عليما desen azap âyetini rahmet, yahut rahmet âyetini azapla tamamlamadıkça, hepsi de doğrudur.”*<sup>320</sup> Bir başka rivâyette benzer ifadeler: *“... azap âyetini rahmet âyetiyle karıştırmadığın sürece hepsi de şâfidir, kâfidir.”*<sup>321</sup> Şeklinde son bulmuştur. Bu konuda daha fazla hadis olsa da, son bir rivâyette Nebî (sav), Hz. Ömer'e şöyle bir uyarıda bulunmuştur: *“Ey Ömer! Rahmet âyetini azap, azap âyetini de rahmet kılmadıkça bu tarz okumaların tamamı doğrudur.”*<sup>322</sup> Kıraatlerle ilgili ortaya çıkan bu ve benzeri bir takım ihtilafların çözümü sadedinde Hz. Peygamber'den sadır olan bu tarz ifadeler farklı kıraatlerin anlama etki ettiğine açık bir delildir. Zira bu tür ifadelerin zımından birkaç temel ilkeye ulaşmak mümkündür: Birincisi, evet kıraat farklılıkları anlamda bir takım değişikliklere yol açar ancak bu hiçbir zaman âyetlerin birbiriyle çelişmesi şeklinde tezahür etmez. Şu kadar ki, bu farklılık ancak anlam çeşitliliği şeklinde kendini gösterir. İkincisi, şayet okunan bir kıraat şekli, zıt anlamlar ihtiva ediyorsa bilinsin ki böyle bir kıraat şekli Hz. Peygamber'den sadır olmuş değildir. Doğrusu âyetlerle çelişen bir kıraatin Nebî (as)'den sadır olduğunu iddia etmek, O'na atılacak bir iftiradır.

<sup>320</sup> Ebû Dâvud, *Vitr*, 22; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V/124.

<sup>321</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübra*, II/537; Abdurrezzak es-San'ânî, *el-Musannef*, III/364.

<sup>322</sup> Ebû Dâvud, *Vitr*, 22; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV/30.

Dolayısıyla bu tür ifadelerle verilen ruhsatın mahiyeti ve sınırları netleştirilmiştir. Böylelikle muhataplar; kıraat farklılıklarının anlam üzerinde bir takım değişikliklere zemin hazırladığını, ancak bunun hiçbir zaman zıt anlamlara yol açmadığını ve bu konuda nerede durmaları gerektiğini bilmişlerdir. Ahruf-i seb'a ile ilgili hadisler sadece yukarıda bir bölümüne yer verilen hadislerden ibaret olsaydı, doğal olarak insanların, zıt anlamlara yol açmamak kaydıyla kendilerine göre bazı farklı okuma tercihlerinde bulunabilecekleri düşünülebilirdi. Ancak böyle bir durumda konuyla ilgili diğer hadisler devreye girmekte ve keyfiliklerin önüne geçmektedir. Dolayısıyla meseleyi bir bütün halinde görmek ve değerlendirmek gerekir.

### 1.2.1. Kıraat Ulemâsının Konuya Bakışı

Sahih ya da şâz kıraatler içinde ferşu'l-hurûf denilen ve daha çok kelimelerde harf ziyadesi ya da hazfi veya hareke değişiklikleri şeklinde kendini gösteren kısmın anlam üzerinde bir takım değişikliklere sebep olduğu konusunda ortaya konan görüşlerden yola çıkarak kıraat ulemâsının aynı istikamette görüşlere sahip oldukları söylenebilir. Doğrusu kıraat âlimleri meseleyi ele alırken bütünüyle nakille amel etmişler ve ictihadî yaklaşımlardan uzak durmuşlardır. Bu anlamda gerek ilgili hadisleri ve gerekse kıraatleri bu grubun temel hareket noktasını oluşturmuş ve bu tutum onları tabii olarak böyle bir sonuca ulaştırmıştır.

Diğer taraftan kıraat ulemâsının telif ettiği eserler ve ahrufu-i seb'a hakkında ileri sürdükleri görüşler incelendiğinde onların, kıraat-anlam ilişkisi konusunda nerde durdukları çok daha net ortaya çıkar. Bu alanda yazılmış kaynaklarda kıraatlerin usul farklılıkları ve ferşu'l-hurûf diye iki ana başlıkta ele alındığı görülür. Bunlardan birinci kısım manaya tesir etmeyen farklılıklar, ikinci kısım ise manaya tesir eden farklılıklardır.<sup>323</sup>

Kıraat ulemâsının kıraat mana ilişkisi bağlamında nasıl bir yaklaşıma sahip olduklarını görebilmek açısından incelenmesi gereken konulardan biri de ahruf-i seb'a terkididir. Zira bu konuda en fazla fikir beyan eden kesimlerden biri şüphesiz kıraat ulemâsı olmuştur. Bu çerçevede ahruf-i seb'a kavramı üzerine ileri sürülen

<sup>323</sup> Yüksel, Ali Osman, "İbnü'l-Cezerî'nin, Tayyibetu'n-Neşr'i ve Özellikleri", *MÜİFD*, sy. 7-8-9-10, 1989-1990-1991-1992, İstanbul, 1995, s. 276.

görüşler analiz edildiğinde buradan, kıraat anlam ilişkisine ışık tutacak önemli veriler elde etme imkânı olmuştur. Bu bağlamda ilk defa<sup>324</sup> yedi harften kastedilen şeyin yedi vecih olduğunu ortaya koyan ve görüşleriyle de kendisinden sonra gelen birçok kıraat âlimini etkileyen İbn Kuteybe konuyla ilgili görüşlerini ortaya koyarken kıraatlerdeki ihtilafların bir bölümünün anlam üzerinde herhangi bir etkisinin olmadığını, bu tür farklılıkların sadece telaffuz düzeyinde olduğunu belirtmiştir. Bunun yanında bir kısım kıraatlerinse anlam üzerinde bir takım değişikliklere yol açtığını vurgulamıştır. Meselâ farklı kıraatlerin, kelimelerin irab ya da harekesinde bazı değişikliklere yol açtığını ve bu değişikliklerin yazım üzerinde olmasa da mana üzerinde etkisinin olduğunu belirtmiştir. Bazen de bu değişikliklerin harflerde olduğunu ve bunun da yazımı değiştirmese de manayı değiştirdiğini ileri sürmüştür. Kıraat ihtilaflarından yola çıkarak konuyu ele alan müellif buna benzer yaklaşımlarla meseleyi değerlendirmiş ve kıraat ihtilaflarıyla mana arasındaki ilişkiye dikkat çekmiştir.<sup>325</sup> “Doğrusu sadece İbn Kuteybe değil; hem mütekaddimun hem de müteahhirun ulemânın ekserisi kıraat-mana ilişkisini bu tarz yaklaşımlarla izah etmiştir. Mekkî b. Ebî Talip, Ebû Amr ed-Dânî ve İbnü'l-Cezerî gibi hem kendi dönemlerini hem de sonraki dönemleri etkileyen ve bu alanın otoritesi kabul edilen âlimler de bunların başında gelir.”<sup>326</sup>

### 1.2.3. Tefsir Ulemâsının Konuya Bakışı

Kıraat farklılıklarının genel itibariyle usul ve ferşu'l-hurûf olarak ikiye ayrıldığını daha önce belirtmiştik. Bunlardan usul kısmı telaffuzla ilgili olup, daha çok seslendirme kapsamına giren farklılıklar olarak görülmüş ve genel itibariyle bunların anlam üzerinde her hangi bir etkisinin olmadığı belirtilmiştir. Bununla birlikte bu tür farklılıkların anlam üzerinde doğrudan bir etkisi olmasa da sekt, sıla, ibdal, tağlîz, terkîk, tahkîk, ve teshîl gibi bazı usul farklılıklarının dolaylı olarak anlama etki ettiği söylenebilir.<sup>327</sup> Ancak bu ilişkinin cümle, kelime ya da harflerde “vurgu” ya da “tonlama” şeklinde tezahür ettiğini ve söz konusu anlam çeşitliliğinin

<sup>324</sup> İbn Kuteybe ahruv-i seb'a bağlamında belli bir sistem dâhilinde konuyu bu şekilde ele alan ilk kıraat âlimlerindedir. Yoksa bir önceki başlıkta ele alındığı üzere kıraat anlam ilişkisi gündeme geldiğinde başvurulacak ilk kaynak Hz. Peygamber'dir.

<sup>325</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, s. 36-38.

<sup>326</sup> Çetin, Abdurrahman, *Yedi Harf ve Kıraatler*, 132-134.

<sup>327</sup> Usul farklılıkları başlığı altına sekte, sıla gibi konular müstakil olarak incelenmiştir.

bununla sınırlı olduğunu belirtmek gerekir. Dolayısıyla her dilde olduğu kadar Kur'an dilinde de bu tür savtî farklılıklara dayalı kullanımlarla anlam çeşitliliği arasında bir irtibattan söz edilebilir ki birçok müfessir tefsirlerinde buna dair örneklerle yer vermişlerdir.<sup>328</sup>

Kıraatlerin ferşu'l-hurûf diye bilinen ve daha çok hareke ve harf değişikliği şeklinde kendini gösteren farklılıklara gelince bunların anlam üzerindeki etkisi son derece açık ve nettir. Özellikle ilk dönemlerden itibaren telif edilen lugavî/dilbilimsel, rivâyet, dirâyet ve ahkâm tefsirleri, sahih ve şâz kıraat birikiminden istifade etmiştir.<sup>329</sup> Bununla birlikte, az da olsa eserlerinde kıraatlere yer vermeyen müfessirler de olmuştur.<sup>330</sup> Doğrusu müfessirlerin arasında böyle farklı bir yaklaşımın olmasında, tefsir tarzlarının farklı olması gibi bir gerekçeden söz edilebilir. Bu bağlamda dilsel ağırlıklı tefsirler sıklıkla kıraatlere başvururken, son dönemlerde yaygınlaşan içtimai tefsir ekolu ve yine anlam odaklı tefsirlerde kıraatlere yer verilmemiştir.<sup>331</sup>

Müfessirlerin eserlerinde kıraatlere yer vermeleri miktar bakımından aynı olmadığı gibi kıraatleri değerlendirme tarzları da birbirinin aynı değildir. Bu yönüyle ilk dönemde yazılan ve dil bilimsel tefsirler olarak bilinen eserler belli düzeyde anlam yönüyle kıraatlerden istifade etmişlerse de bu tarz tefsirler özellikleri itibariyle dilsel izahlara çok geniş yer verdikleri için sarf, nahiv ve i'raba dair konuların izahında sahih ve şâz kıraatlerden çok geniş bir şekilde faydalanmışlardır.<sup>332</sup> Bu

<sup>328</sup> İlk dönemden itibaren Halîl b. Ahmed, Ahfeş, Zeccâc, Zemahşerî, Beydâvî, Elmalılı gibi daha pek, dilci yönleri de olan müfessirler eserlerinde bu tür kullanımlara yer vermiş ve ortaya çıkan ince anlamlara işaret etmiştir. Geniş bilgi için bkz. Çağıl, Necdet, *Kur'an Belağati ve Fonetigi Yönünden Kıraatler*, (basılmamış doktora tezi), Erzurum, 2002, s. 372 vd.

<sup>329</sup> Tefsir çeşitleri şâz kıraat ilişkisi üçüncü bölümde müstakil olarak ele alınmıştır.

<sup>330</sup> Ünal, Mehmet, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, s. 144.

<sup>331</sup> İçtimai tefsir ekolu ile telif edilen ve kıraatlere yer vermeyen tefsirler arasında; Seyyid Kutub'un *Fi Zilâli'l-Kur'ânı*'ı, Muhammed Abdüh'un tefsir derslerinin Reşit Rıza tarafından derlenerek yazılan *Tefsîru'l-Menar*'ı, M.Said Şimşek tarafından telif edilen *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri* bu türün örneklerindedir. Bunun dışında yine son dönemlerde; nahvî, itikâdî ya da fikhî tartışmalardan uzak sade bir dille telif edilen tefsirler olmuştur ki; Ebû Bekir el-Cezâirî'nin *Eyseru't-Tefâsir*'i ve yine aynı isimle Dr. Esad Mahmud tarafından yazılan tefsir bunlardan bazılarıdır.

<sup>332</sup> Dilbilimsel tefsir kavramı dil ağırlıklı yazılan tefsirler için bir üst başlık olarak kullanılmaktadır. Bu yönüyle Garîbü'l-Kur'ân, Meâni'l-Kur'ân ya da İ'râbü'l-Kur'ân, Vücûh ve Nezâir adıyla telif edilen eserler dil bilimsel tefsir olarak müteâllâ edilmektedir. Garîbü'l-Kur'ân türü eserlere Ebû 'Ubeyde'nin Mecâzü'l-Kur'ân'ı, İbnü'l-Yezîdî'nin Garîbü'l-Kur'ân'ı, İbn Kuteybe'nin *Garîbü'l-Kur'ân*'ı örnek verilebilir. Meâni'l-Kur'ân ya da İ'râbü'l-Kur'ân türü eserlere Said b. Mes'ade el-Ahfeş'in *Meâni'l-Kur'ân*'ı, Ferrâ'nın *Meâni'l-Kur'ân*'ı, Zeccâc'ın *Meâni'l-Kur'ân* ve *İ'râbüh* adlı

grupta yer alan müfessirler kıraatleri kullanmada önceliği sahih kıraatlere vermiş, bunlar arasında yerine göre tercihte bulunmuş ve hatta Ferrâ (ö.207/822) , Zemahşerî (ö.538/1144) gibi bazı müfessirler bazen nahiv kaidelerine uymadığı için kıraatleri tenkit etmişlerdir.<sup>333</sup>

Kıraatlerin nahiv ilminde kullanılması daha sonraki dönemlerde de uygulanmış ve ağırlıklı olarak tefsirci yönleriyle şöhret bulan, bunun yanında dilci yönleri de olan Ferrâ, Ahfeş, Zeccâc, Zemahşerî, Neseî, Ebû Hayyân gibi birçok müfessir eserlerinde bunlara yer vermişlerdir. Kıraatlerin kullanımı sadece bu alanla sınırlı değildir. Bunun dışında daha pek çok alanda çok sayıda müfessir kıraat ihtilaflarından istifade etmişlerdir. Bu anlamda kıraatleri en yaygın kullanan müfessir grubundan biri de rivâyet tefsir ekolüne mensup müfessirlerdir. Bilindiği üzere bu ekolün temel başvuru kaynağı rivâyetlerdir. Rivâyet merkezli bilgi kaynaklarının en önemlisi ise kıraatlerdir. Bu birikimi ileri düzeyde kullanan müfessirlerin başında Taberî, Semerkandi, Beğavi, Suyuti gibi âlimler gelmektedir.

Aklı ve reyi önceleyen, bunun yanında geniş bir kaynak alanı olan dirâyet tefsiri de kıraatlerden istifade eden tefsir ekollerinden biridir. Bu ekole mensup çok sayıda müfessirden söz edilebilir ancak özellikle Zemahşerî, Râzî ve Ebû Hayyân kıraatlerin tüm çeşitlerine tefsirlerinde yer veren müfessirlerdendir.

Kıraatleri temel kaynak olarak kullanan diğer bir ekol ise fikhî tefsir okulüdür. Bilindiği üzere bu ekole mensup müfessirler âyetlerden hüküm çıkarmada birden çok yola başvurmuşlardır. Bu yönüyle onların başvurdukları yollardan biri de kıraatlerdir. Zîra hüküm ifade eden âyetlerden bazıları farklı okumalara göre farklı anlamlara gelmekte ve bu da farklı hükümlere ulaşmayı mümkün kılmaktadır. Dolayısıyla Ebû Bekir el-Cassâs, Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, el-Kurtubî ve Sâbûnî gibi

---

eseri örnek verilebilir. Vücûh ve Nezâir Türünde Yazılan eserlere ise Mukâtil b. Süleyman'ın el-Vücûh ve'n-Nezâir'i, Yahya b. Sellâm'ın *et-Tesârif'i*, Müberred'in *Mâ İttefeka Lafzuhû ve İhtelefe Ma'nâh* adlı eseri örnek verilebilir. Geniş bilgi için bkz. Karagöz, Mustafa, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı (İlk Üç Asır)*, Ankara Okulu Yayınları, Kayseri, 2009, s. 119 vd.

<sup>333</sup> Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'ân*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1983, II/75; Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Akâvil fi Vücûhi't-Te'vil*, (thk. Âdil Ahmed, Ali Muhammed), el-Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad, 1998, I/452-453; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XIII/206.

ahkâm tefsiri telif eden müfessirler kıraatlerinin farklılığına göre âyetlerden farklı hükümler çıkarmışlardır.<sup>334</sup>

Esasında bu kadar yoğun olmamakla birlikte kıraat farklılıklarından istifade eden başka âlimler de olmuştur. Bu yönüyle bazı kelâmî görüş sahipleri görüşlerini tekit için kıraatleri kullanmışlardır. Meselâ İmam Maturîdî, büyük günah işleyen kimsenin kâfir olmayacağı, o kişinin ancak günahkâr mümin olduğu görüşündedir. Bu görüşünü teyit için de <sup>335</sup> *إِنْ تَجْتَبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ* âyetinde geçen *كَبَائِرَ* kelimesini *كبيرة* şeklinde müfret okuyan kıraati tercih etmiş ve konuyla ilgili başka âyetlerde istifade de ederek, âyette sakındırılan nehyin şirk olduğunu belirtmiştir.<sup>336</sup> Diğer taraftan Mutezilî görüşe mensup müfessirler de kendi görüşlerini teyit için böyle bir yola başvurmuşlardır. Bu anlamda mezhebin en önemli müfessirlerinden biri kabul edilen Zemahşerî <sup>337</sup> *وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا* âyetini kendi mezhebi görüşüne uygun olan kıraati kabul etmiş ve âyette geçen lafzatullah kelimesini meful, Musa kelimesini ise fail olarak okumuştur.<sup>338</sup> Buna cumhurun kabul ettiği; “*Allah Musa ile konuştu*” şeklindeki bir mana “*Musa Allah Teâlâ ile konuştu yani O’na niyazda bulundu*” şekline dönüşmüştür. Hâlbuki mütevâtir kıraatte böyle bir okuma vechi mevcut değildir. İbrahim en-Nehaî ve Yahya b. Vessab’a ait bu kıraat, İbn Atıyye’nin ifadesiyle zayıf bir kıraattir.<sup>339</sup> Ancak buna rağmen Zemahşerî kendi görüşüne uygun olması hasebiyle zayıf olan bir kıraati mütevâtir kıraate tercih etmiş ve bunu da mezhebî görüşünü teyit amacıyla kullanmıştır.

<sup>334</sup> Üçüncü bölümde fikhî tefsirler şâz kıraat ilişkisi başlığı altında konuyla ilgili örneklere yer verilecektir.

<sup>335</sup> Nisâ, 4/31.

<sup>336</sup> Maturîdî, Ebû Mansur, Muhammed b. Muhammed, *Kitâbu't-Tevhid* (nşr. Fethullah Huleyf), Beyrut, 1970, s. 341.

<sup>337</sup> Nisâ, 4/164.

<sup>338</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II/179,

<sup>339</sup> el-Hatîb, Abdüllatîf, *Mu'cemü'l-Kırâât*, Daru Sa'di'd-Din, Dımeşk, 2002, II/302; İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b.Gâlib el-Endelüsî, *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, I-VI, (thk. Abdü's-Selâm Abdü's-Şâfi), Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, II, 137.

Sonuç itibariyle Şia'nın ileri sürdüğü<sup>340</sup> bazı uç görüşler hariç tutulursa kıraat anlam ilişkisi ve bunun mahiyeti meselesi İslâm ulemâsı nezdinde geniş bir uygulama alanı bulmuştur. Ancak bu hiçbir zaman naklî delillerin belirlediği sınırların dışına taşmamıştır. Kıraatle ilgili belirlenen temel ilkelere bağlı kalmak şartıyla geçmişten bugüne başta kıraat ve tefsir âlimleri olmak üzere İslâm âlimlerinin büyük bir kesimi vahiy kaynaklı bu birikimden istifade etmişlerdir. Bu kimi zaman telaffuza kolaylık bağlamında karşılık bulmuş kimi zaman da değişik boyutlarda âyetlere anlam zenginliği şeklinde kendini göstermiştir.

Yukarıda kıraatlerin anlama etkisi ya da müfessirlerin kıraatleri kullanma tarzlarına genel bir ifade ile vurgu yapılmış ancak işin detayına girilmemişti. Bu noktadan itibaren artık bu etkinin boyutları örnekleriyle birlikte ele alınacak ve böylelikle kıraat anlam ilişkisi somut olarak ortaya konacaktır.

## 2. Manayla İlişkisi Olmayan Kıraat Farklılıkları

Hz. Peygamber'in Kur'an'ın farklı şekillerde okunabilmesine ruhsat verilmesi yönünde rabbine niyazda bulunurken duasına gerekçe kıldığı "...ümmetim içinde zayıf kimselerin olduğu..."<sup>341</sup> şeklindeki ifadelerinden de anlaşıldığı üzere yedi harf ruhsatının verilmesindeki en önemli hikmetlerden biri; Kur'an okumanın insanlara kolay kılınmasıdır. Bu da büyük oranda mana ile ilgili değil, telaffuzla ilgili bir durumdur. Zîra oluşan yeni şartlara göre ilk muhataplardan farklı olarak dili, aksanı, şivesi farklı olan insanların dili son derece fasih olan Kur'an metnini lahn ve hataya düşmeden okumaları tabi olarak zor olmuştur. Ancak verilen yedi harf ruhsatı sayesinde bu zorluğun üstesinden gelinmiştir. Böylelikle insanlar kendilerine kolay gelen okuma tarzını tercih etmek sûretiyle, zorlanmadan ve bir takım yanlışlara düşmeden Kur'an okuma imkânına kavuşmuştur. Bu anlamda yedi harf ruhsatı büyük oranda dil, lehçe ve aksan farklılığıyla ilişkilendirilmiştir.

Telaffuz farklılığı kıraatler içinde geniş bir yere sahiptir. Usûl farklılıkları olarak da nitelendirilen bu tarz okumalar yedi kıraatin en önemli bölümünü oluşturur.

<sup>340</sup> Şia Âlimleri'nin kıraatlere yaklaşımı konusu birbirinden farklıdır. Ancak mezhebin ileri gelenlerinden Ebû Ca'fer es-Tûsî gibi önemli âlimler Kur'an'ın tek bir harfle peygambere nazil olduğu görüşündedirler. Onlara göre kıraatlerin kaynağı bazı kıraat âlimlerine dayanır. Bkz. Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Tefsîru't-Tibyân*, I/7; Demirci, Muhsin, *Kur'an Tarihi*, s. 180.

<sup>341</sup> Müslim, *Salâtü'l Müsafirîn*, 274; Ebû Dâvud, *Vitr*, 22; Tirmizî, *Kirâât*, 11; Nesâî, *İftitah*, 38.

Öyle ki, Kur'an'ın yedi harf üzere indirilişinin en önemli hikmeti ve ümmete en büyük katkısı bir anlamda bu yolla karşılık bulmuştur. Bu sayede lehçesi, şivesi ve kelimeleri söyleyiş şekli birbirinden farklı olan değişik kabilelere mensup insanlara ciddi bir kolaylık sağlanmıştır. Keyfilik olmamak üzere ilk dönemde insanlar daha çok işin bu pratik yönüyle ilgilenmiş, teorik bilgi ve belli kaidelerin vaz edilmesi ise çok daha sonraları gerçekleşmiştir. Bu anlamda telif edilen kıraat kaynakları genellikle ilk bölümde “usul” ikinci bölümde ise “ferşu'l-hurûf” konularına yer vermişlerdir. Meselâ bunların en meşhûr olanlarından biri, İbnü'l-Cezerî'nin telif ettiği *en-Neşr fi Kıráâti'l-Aşr* adlı eserdir. Müellif, nazım metoduyla telif ettiği eserin ilk 432 beyitten oluşan 23 bablık bölümünde otuz yedi usul konusuna yer verirken geri kalan kısmında ise “ferşu'l-hurûf” konularına yer vermiştir.<sup>342</sup>

Bütün bu temel kıraat kaynakları ve sonradan telif edilen eserlerde konuyla ilgili detaylı bilgilere ulaşmak mümkündür. Dolayısıyla burada tezin konusu ve hacmi dikkate alındığında bu geniş içeriğin tamamına yer verme imkânı mevcut değildir. Ancak genel bir bilgiye sahip olma açısından konuyla ilgili öne çıkan bazı kavramlar ve bunlara dair imamlara ait farklı kıraat örneklerine yer vermekle iktifa edilecektir.

## 2.1. Med (المد)

Med sözlükte “çekmek, uzatmak” anlamlarına gelir.<sup>343</sup> İstilah anlamı ise; “Bir harfî tabi/doğal uzatmanın üzerinde bir uzatma ile okumaya denir.”<sup>344</sup> Usûl farklılıklarından biri olan kasr kavramı ise uzatmanın terki olup tabi meddin kendi haline bırakılması anlamına gelir ki bu yönüyle meddin zıddı olarak değerlendirilebilir. Medle ilgili ikinci tanım kıraat ilminde daha yaygın olarak kullanılmaktadır ki biz de konuyu bu yönüyle ele alacağız. Buna göre tabi meddin ziyadesine sebep olan bazı âmiller vardır. Bunlar lafzî ve mânevî olmak üzere ikiye ayrılır. Lafzî âmil de hemze ve sükûn olmak üzere ikiye ayrılır. Tabi med harfinden

<sup>342</sup> Telaffuzla ilgili başlık altında söz konusu usul farklılıklarından burada sadece med, sıla, idğam, ibdal, tefhim, terkik, nakil ve sekte konularına yer verilecektir. Ancak bunlardan başka, izhar, iklab, ihfâ, işba, tahkik, teshil, iskat, feth, imâle, taklil, ihtilas... gibi toplam otuz yedi farklı konudan söz edilebilir. Geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi Kıráâti'l-Aşr*, (thk. Muhammed Temim Mustafa ez-Ze'bi), Mektebetü Darî'l-Huda, Cidde, 1994, s. 31-vd.

<sup>343</sup> Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s.600, “مد” md.;Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, s. 1516, “مد” md

<sup>344</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, s.242.

sonra hemze gelir ve bunlar aynı kelimedede olursa bitişik med (medd-i muttasıl), farklı kelimedede olursa ayrık med (medd-i munfasıl) olur. Lafzî âmillerden ikincisi olan sükûn da lâzımı ve ârızî olmak üzere ikiye ayrılır. Med harfinden sonra lâzımî sükûn gelirse vakıf yapılsa da yapılmasa da normal medden fazlaca uzatılması konusunda ittifak vardır. Ancak uzatmanın miktarı konusunda ihtilaf vardır. Med harfinden sonra arızî sükûn gelirse durulduğu takdirde ziyade uzatma olur, geçildiği takdirde ise ziyadelik sebebi ortadan kalktığından uzatma olmaz.<sup>345</sup> Mânevî sebep ise; özellikle Allah Teâlâ'yı ta'zim için kullanılır. Bu anlamda, Allah'tan başka ilah olmadığı kastıyla لا اله الا الله ifadesindeki nefî edatının uzatılarak okunması buna örnektir.

Kıraat imamlarından Hamza bu tür ifadeleri işba'a kaçmadan uzatarak okur.<sup>346</sup> Bu tanımlamalar ekseninde imamlar arasında bir takım usul farklılıklarının olduğu görülmüştür. Buna göre kıraat âlimleri arasında medd'in bir elif miktarından fazla uzatılması üzerinde ittifak olsa da, bu miktarın ne kadar uzatılacağı hususunda ihtilaf yaşanmıştır. On imam ve râvîleri açısından bakıldığında meddi muttasıl ve meddi munfasılın uzatılma miktarları şöyledir:<sup>347</sup>

Bitişik Med (Medd-i Muttasıl) Örnek: جاء	
Bir elif uzatanlar	On imam ve râvîleri içinde bir elif uzatan kimse yoktur.
İki elif uzatanlar	Kâlûn (ب), İbn Kesîr(د), Ebû Amr(ح), Ca'fer (جع), Ya'kup(يع).
Üç elif uzatanlar	İbn Âmir(ك), Kisâî(ر), Halefü'l-Âşir(خل).
Dört elif uzatanlar	Âsım (ن).
Beş elif uzatanlar	Verş (ج), Hamza(ف).
Ayrık Med (Medd-i Munfasıl) Örnek: يَأْتِيهَا	
Bir elif uzatanlar	Kâlûn (ب), İbn Kesîr(د), Ebû Amr(ح), Ca'fer(جع), Ya'kup(يع).
İki elif uzatanlar	Kâlûn (ب), Dûrî (ط).
Üç elif uzatanlar	İbn Âmir (ك), Kisâî (ر), Halefü'l-Âşir (خل).
Dört elif uzatanlar	Âsım (ن).
Beş elif uzatanlar	Verş (ج), Hamza (ف).

<sup>345</sup> Çetin, Abdurrahman, *Kur'an Okuma Esasları*, Emin Yayınları, Bursa, 2012, s. 201-214.

<sup>346</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I/318.

<sup>347</sup> Pâlûvî, Abdulfettah, *Zübtedü'l-İrfan*, Hilal Yayınları, İstanbul, ts., s. 24-25; Öztoprak M. Sirâceddin, *Kur'an Kıraati*, s. 264.

İmamlar arasında yaşanan bu tür usul farklılıkları sonradan ortaya konmuş bir takım kurallara göre değil tamamen nakle dayanır. Bu anlamda kurallardan yola çıkarak değil, nakillerden yola çıkarak kaideler belirlenmiştir. Med başlığı altında gündeme gelen savtî farklılığın anlama etkisine gelince bu tür farklılıklar daha çok lehçe ve aksanla ilgili farklılıklar olup anlamla doğrudan ilişkilendirilmezler.

## 2.2. Sıla (الصلاة)

Sıla kelimesi sözlük anlamı itibariyle ulaşmak, eklemek ve bitiştirmek anlamlarına gelir.<sup>348</sup> Kıraat ilminde zamirlerin okunuşu imamlar arasında bazı usul farklılığına sebep olmuştur. Bu farklılık çoğul olan (hum) هم zamiri ile tekil (hu) ه zamirlerinde yaşanmıştır. Kıraat imamları hem cemi müzekker (hum) هم zamirini ve hem de müfred müzekker (hu) ه zamirini vakf halinde ittifakla medsiz (adem-i sıla) okumuşlar, vasl halinde ise normal okumuşlardır. Bu anlamda diğer imamlardan farklı olarak Nâfi'nin râvîsi Kâlûn, İbn Kesîr ve Ca'fer (hum) هم zamirini sıla (med) ile okuduklarından kendilerine sılacı ya da sıla ile okuyanlar denmiştir. Buna göre sıla ile okuyan imamlar رزقهمو, رزقهمو, عليهم gibi zamirleri رزقهمو, رزقهمو, عليهم şeklinde zamirin sonuna med harfi ilâve etmek sûretiyle uzatarak okumuşlardır.<sup>349</sup> Ayrıca Kâlûn önce tahkik sonra sıla ile olmak üzere iki vecihle okuyarak diğer sılacı imamlardan ayrılmıştır. Müfred müzekker (hu) ه zamirinin okunuşuna gelince vasl halinde olmak kaydıyla İbn Kesîr tüm منه, عليه, فيه gibi zamirlerini منه, عليه, فيه gibi zamirlerini منه, عليه, فيه şeklinde bir elif sıla ile okumuştur. Bununla birlikte cumhurun bu zamirleri sılasız okumasının bir tane istisnası vardır ki o da Âsım'ın râvîsi Hafs'ın فيه مهانا ويخلد فيه مهانا<sup>350</sup> âyetinde geçen فيه ifadesindeki zamiri uzatarak okumasıdır. Normalde bir usul farklılığı olarak sıla ile okumanın anlamla doğrudan bir ilişkisi yoktur. Ancak bazı müfessirler dolaylı olarak bu tür ifadeleri anlamla ilişkilendirmişlerdir.<sup>351</sup>

<sup>348</sup> Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 680, "وصل" md.

<sup>349</sup> Pâlûvî, *Zübtü'l-İrfan*, s. 27-28.

<sup>350</sup> Furkan, 25/69.

<sup>351</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, V/3614.

### 2.3. İdğam (الإدغام)

İdğam, bir şeyi diğer bir şeyin içine katmak, dâhil etmek anlamına gelir.<sup>352</sup> Kelimenin terim manası, mahreç ve sıfatları aynı (misleyn) veya mahreçleri aynı, sıfatları ayrı (mütecâniseyn), yahut mahreç ve / veya sıfatları yakın (mütekâribeyn) olan iki harften ilkinin ikinciye katarak telaffuz etmektir. Söz konusu iki harften birincisine müdğam, ikincisine müdğamün fih denir.<sup>353</sup> İdğam taşıdığı özelliğe göre büyük ve küçük idğam olmak üzere ikiye ayrılır. Kur'an'da çokça bulunan büyük idğam türü şu şartlarda gerçekleşir: Şayet idğam-ı misleyn harflerinin ikisi de harekeli olarak ve ayrı ayrı kelimelerde gelir de birisi kelimenin sonunda diğeri sonraki kelimenin evvelinde gelirse idğam-ı kebir olur. Özellikle Ebû Amr'ın râvîsi Sûsî bu tür yerleri idğam ile okumakla meşhûrdur. Meselâ, الرَّحِيمَ الرَّحِيمَ ملك ayetini الرَّحِيمَ الرَّحِيمَ şeklinde, فيه هدى ifadesini فيهدى şeklinde ve ماسلككم ifadesini ماسلكم şeklinde idğam ile okur. İmamlardan Ya'kûb'un râvîsi Ruveys ise لذهب بسمعهم ifadesini لذهب بسمعهم<sup>354</sup> şeklinde, فلا انساب بينهم<sup>355</sup> ifadesini de فلا انساب بينهم şeklinde önce tahkikle okur, sonra da idğam yaparak Sûsî'ye mufakat eder. Bunun dışında والصاحب بالجنب – والصاحب بالجنب<sup>356</sup> âyetinde Ya'kûb Ruveys önce tahikle okur ve sonra da Sûsî'yle birlikte idğam yapar. والذاريات ذروا<sup>357</sup> âyetinde ise Hamza idğamda Sûsî'e eşlik eder.<sup>358</sup>

İdğamı sağıra gelince, idğamın rükünlerinden olan müdğam sakin müdğamın fih harekeli olursa bu tür idğama küçük idğam denir.<sup>359</sup> Küçük idğamı büyük idğamdan ayırt eden şey yapılan işlemin daha az olmasıdır. Büyük idğama göre örnekleri daha azdır. Meselâ قد سمع ifadesinde geçen cezimli “dal” harfi mahreç itibariyle kendisine yakın olan harekeli “sin” harfine idğam yapılır ve ifade قد سمع şeklinde okunur. Hulasa Kur'an'da örneklerine çokça rastlanan bu tür okumaların büyük oranda telaffuzla ilgili olduğu söylenebilir. Zîra okuma esnasında harfler arasında temasül, tecanüs ve tekarüb gibi benzeşmeler tabi olarak harfleri birbirine

<sup>352</sup> Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s. 550, “دغم” md.; Hafeyân, *Eşherü'l-Mustalahât*, s.230.

<sup>353</sup> Sarı, Mehmet Ali, “İdğam”, *DİA*, 2000, XXI/471-472.

<sup>354</sup> Bakara, 2/20.

<sup>355</sup> Mü'minun, 23/101.

<sup>356</sup> Nisâ, 4/36.

<sup>357</sup> Zariyat, 51/1-2.

<sup>358</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I/275-302.

<sup>359</sup> Süyûtî, *el-İtkan*, s. 238.

katarak okumayı gerekli kılmıştır.<sup>360</sup> Dolayısıyla Kur'an kıraatinde bu tarz usul farklılıklarına ruhsat verilerek okunması dil açısından büyük bir kolaylığa zemin hazırlamıştır.

#### 2.4. İbdal (الإبدال)

Sözlükte bir şeyi başka bir şeyle değiştirip onun yerine koymak anlamına gelir.<sup>361</sup> Terim olarak ise kelimedeki telaffuz kolaylığı ve akıcılık sağlamak amacıyla bir harfin yerine mahreç veya sıfatça ona yakın başka bir harfi getirmeyi ifade eder. Atılan harfe mübdel minh, onun yerine getirilene de mübdel veya bedel adı verilir.<sup>362</sup> İbdal kullanım alanı geniş bir olan bir kavramdır. Arapça'da telaffuzu itibariyle birbirine yakın birçok harfin olması, bunların bir takım işaretlerle birbirine bağlanması ve yerine göre belli harflerin belli kurallara göre birbirine dönüşmesi bu dile ciddi bir akıcılık ve kolaylık sağlamıştır. Dilin tabii akışı içinde semai olarak gerçekleşen bu durum Kur'an'ın okunması anlamında kıraate de yansımıştır. Bu anlamda kıraat dilin verdiği imkân nispetinde bütün bu kolaylıklardan faydalanmıştır. İbdal de bu faydalanma yollarından biri olmuştur. Esasında ibdal kıraat ilminde olduğu kadar nahiv, sarf, tecvid gibi belli disiplinler içinde de geniş bir kullanım alanına sahiptir.

Meselâ dalciler ve kıraat âlimlerinin bir kısmı, من بعد – صم بكم ifadelerinde olduğu gibi bâ harfinden önce gelen sâkin “nûn”un (veya tenvin) “mîm”e dönüştürülmesine de genel bir adlandırmayla ibdâl derken kıraat ve tecvid âlimlerinin çoğu bunun için “iklâb” terimini tercih etmiştir.<sup>363</sup> Yine sarf disiplini içinde iftial kalıbında bazı harf dönüşümleri olur. Nahiv, sarf ve tecvid kitaplarında çokça örnekleri bulunmaktadır. Bu anlamda ibdal denince daha çok sakin hemzenin kullanımı akla gelmektedir. Buna göre sakin hemzenin, öncesi zammeli olunca vav'a, kesreli olunca ya'ya fethalı olunca da elif'e dönüştürülmesinde ibdal olayı gerçekleşir. Meselâ Nâfi'in râvîsi Verş, Ebû Amr'ın râvîsi Sûsi ve Ebû Ca'fer مؤمن –

<sup>360</sup> Çağıl, Necdet, *Kur'an Belağatı ve Fonetik Yönelimden Kıraatler*, s. 394.

<sup>361</sup> Râgıb el-İsfahânî, *Müfredat*, s. 64, “بطل” md.; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s. 139, “بطل” md.

<sup>362</sup> Sarı, Mehmet Ali, “İbdal”, *DİA*, 1999, XIX/263-265.

<sup>363</sup> Sarı, Mehmet Ali, “İbdal”, *DİA*, XIX/263-265; Çetin, Abdurrahman, *Kur'an Okuma Esasları*, s. 176; Karaçam, İsmail, *Kur'an'ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, İFAV Yayınları, 21. Baskı, İstanbul, 2012, s. 302.

يَأْكُل – يَأْكُل gibi kelimelerdeki sakin hemzeleri “vav” harfi, “elif” harfine ve “ya” harfine dönüştürmek sûretiyle يَأْكُل – يَأْكُل – يَأْكُل şeklinde okurlar. Adı geçen bu râvîler bu tür kelimeleri hem vakf ve hem de vasl halinde ibdal ile okurken, Hamza vakf halinde bu râvîlere muvafakat eder.<sup>364</sup>

Burada sadece bir bölümüne yer verilen ibdal bahsi ana konu dikkate alınarak daha fazla detaylandırılmamış ve sahih nakle dayanan bu çeşit bir telaffuz farklılığının kıraat ilmindeki yansımaları tespit edilmeye çalışılmıştır. Buna göre ibdal ile ortaya çıkan uygulamaların doğrudan bir mana değişikliğine sebep olmadığı ancak, fonetik düzeyde bazı vurgu ve tonlamalarla dolaylı olarak anlama bir renk kattığı söylenebilir.<sup>365</sup>

## 2.5. Tefhîm (التفخيم)

Sözlükte tefhîm bir şeyi büyükmek ve kalın yapmak anlamına gelir.<sup>366</sup> Kıraat ilminde ise “lam” harfinin kalın ve tok bir sesle okunmasına denir.<sup>367</sup> Tefhîm ya da tağlîz<sup>368</sup> kavramı daha çok bir şeyin önemine vurgu yapmak için kullanılır. Buna göre ط – ط – ص harflerinden biri fethalı veya sakin, ondan sonraki “lam” harfi meftuh olursa Nâfi’in râvîsi Verş bu tür yerleri kalın okur. Meselâ - الظلم - الصلوة gibi ifadelerde geçen lam harflerini Verş kalın okuyarak diğer imamlardan ayırılır. Verş genel itibarıyla “lam” harfini söz konusu edilen ilkeye göre kalın okusa da bazı durumlarda bu harfin geçtiği kelimeleri önce tahkik ve sonra da tefhîmle olmak üzere iki vecihle okur. Bu anlamda ط – ص – ط kelimesinde olduğu gibi ط – ص – ط harfleri ile “lam” harfinin arası “elif” ile ayrıldığı; ظل – بطل kelimesinde olduğu gibi “lam” harfi kelimenin sonunda olup üzerine vakfedildiğinde Verş önce tahkik ile sonra da tefhîm ile okur.<sup>369</sup> Bu kaidelerin dışında مصلی – سيصلى kelimesinde olduğu

<sup>364</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I/390-391; Pâlûvî, *Zübdetü'l-İrfan*, s. 31.

<sup>365</sup> Çağır, Necdet, *Kur'an Belağatı ve Fonetik Yönelimden Kıraatler*, s. 450-453.

<sup>366</sup> Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Yakup, *Kâmûsu'l-Muhîd*, (nşr. Enes Muhammed eş-Şâmî, Zekeriyya Câbir Ahmed), Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2008, s. 1225, “فخم” md.

<sup>367</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II/111.

<sup>368</sup> Kıraat ve Tecvid ilminde genellikle tefhim, tescîm, tescîm ve tağlîz ayna anlamda kullanılmıştır. Ancak daha özeldir tağlîz “lam” harfi için, tefhim ise “ra” harfi için kullanılır. Bkz. Öge, Ali, *18. Yüzyıl Osmanlı Âlimlerinden Yusuf Efendizâde'nin Kıraat İlmindeki Yeri*, Hüner Yayınları, Konya, 2015, s.140.

<sup>369</sup> Öztoprak, M. Sirâceddin, *Kur'an Kıraati*, s. 81.

gibi “lam” harfinden sonra elif geldiği zaman ise cevazen fetih ve taklîl<sup>370</sup> şeklinde okur.<sup>371</sup> Daha özeldir Lafzatullah’da geçen “lam” harfi ve bir de “ra” harfinin kullanımına gelince bu harflerin kullanımı ile ilgili imamlar arasında herhangi bir telaffuz farkı yoktur.<sup>372</sup>

## 2.6. Terkîk (الترقيق)

Anlam itibariyle tefhîm ya da tağlîz kelimesinin zıddı olan terkîk kelimesi sözlükte herhangi bir şeyi inceltmek, yumuşatmak, hafifletmek ve sözü güzelleştirmek anlamına gelir.<sup>373</sup> Bir kıraat terimi olarak ise; “ra” harfinin normalin dışında kesreye yakın bir tonlama ile imâle<sup>374</sup> yapılarak okunmasıdır.<sup>375</sup> Burada “ra” harfinin tecvid disiplini içinde okunması üzerinde durulmayıp bir kıraat olarak özel kullanımı üzerinde durulacaktır. Buna göre “ra” harfinin terkîk ile okunması İmam Nâfi’nin râvîsi Verş’e ait kıraattir. Verş “ra” harfi meftuh veya mazmum, ondan önceki harf sakın “ya” veya kesreli bir harf olur ve bunlar aynı kelimedede bulunursa “ra” harfini ince okur. Meselâ الخَيْرَ – الحميرَ – الاجرة – غيرَ kelimeleri tecvid disiplini içinde ra’nın hükümleri dikkate alındığında kalın okunması gerekirken Verş bu kelimelerde geçen ra harflerini nakle dayanan sahih bir kıraat olarak ince okur.

Bu genel kaidenin dışında Verş bazı istisnai durumlarda “ra” harfini normal okur. Bu anlamda في ريب – في ريبك – في ريبك örneklerinde olduğu gibi eğer sakın (يا) veya kesreli harf, “ra” harfi ile aynı kelimedede bulunmazsa terkik yapmadan okur. İkincisi hurûf-i meâniden<sup>376</sup> “ra” harfine bitişik olarak bir harf gelirse o zaman bu terkip olur,

<sup>370</sup> Beyniye anlamına gelen taklîl, “lam” harfinin fetha ile imâle arasında bir sesle okunmasıdır. Taklîl ile okurken ağız normal zamanlara göre biraz daha az açılır. Bkz. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 30; Temel, Nihat, *Kıraat ve Tecvid İstilahları*, İFAV Yayınları, II. Baskı, İstanbul, 2009, s. 127.

<sup>371</sup> Pâlûvî, *Zübdetü’l-İrfan*, s. 32.

<sup>372</sup> Ünal, Mehmet, *Kur’an’ın Anlaşılmasında Kıraatlerin Rolü*, s. 113.

<sup>373</sup> Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredat*, s. 265, “رق” md.

<sup>374</sup> Meyl kökünden türeyen ve “bir şeyi bir tarafa doğru eğmek, yatırmak, meylettirmek” anlamına gelen imâle, sarf ve kıraat ilimlerinde “fethayı kesreye ve elifi yâ’ya yaklaştırarak seslendirmek” demektir. Bkz. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II/30; Suyutî, *el-İtkân*, s. 248; Temel, Nihat, *Kıraat ve Tecvid İstilahları*, s. 73; Sarı, Mehmet Ali, “İmâle”, *DİA*, 2000, XXII/177.

<sup>375</sup> İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II/90.

<sup>376</sup> Hurûf-i meânî tek başına bir anlam taşımayıp diğer kelimelerle (isim ve fiiller) birlikte kullanıldıklarında anlam bildirmeleri sebebiyle “mâna harfleri” denildiği gibi terkip içerisinde isimleri fiillere bağladıkları veya fiillerle isimler arasında anlam ilişkisi kurulmasında vasıta görevi yaptıkları için “rapt harfleri” (bağlaç) ve “edevât” adı da verilir. Bu harflerin cümle içinde gördükleri fonksiyona göre birçok çeşidi vardır: Cer, atıf, nasb, cezm, istifham, cevap, istisna, nida, şart, teşbih, tevkid,

tek bir kelime olmaktan çıkar. Bundan dolayı بِرَسُولٍ – لِرَقِيكَ – بِرَسُولٍ gibi kelimelerde terkîk yapmaz. Üçüncü olarak da eğer “ra” harfinden evvelki hurûfu isti’la harflerinden<sup>377</sup> biri ق – ص – ط harflerinden olursa وقرا – قطرا – اصرا bu gibi kelimelerde terkîk yapmaz. Bunun dışında Verş En’am Sûresi’ndeki ( حيران له اصحاب ) kelimesinde ve bir de سيرا – ذكرا – أمرا gibi örneklerde, “ra” harfi meftuh ve tenvinli, mâkabli sakin olur ve sakin harfin de mâkabli meksur olursa hulufle/tahkikle terkîk yapar.<sup>378</sup>

## 2.7. Nakil (النقل)

Nakil sözün nakledilmesi, bir şeyin yerinden ayrılıp başka bir yere taşınması anlamına gelir.<sup>379</sup> İstilah anlamı ise; okumada telaffuzu kolaylaştırmak için hemzenin harekesinin, kendinden önceki sakin harfe nakledilip, hemzenin sakıt olmasıdır.<sup>380</sup> Hemze, telaffuzu zor olan harflerden biridir. Bu sebeple de hem i’lal ve ibdal kaideleri içinde ve hem de kıraat uygulamalarında bu zorluğu aşmak için teshil,<sup>381</sup> ıskat ve nakil gibi telaffuzu kolaylaştıracak bazı uygulamalara gidilmiştir. Özellikle Hicaz, Kureyş, Hüzeyl, Kinâne, Sakîf, Hevâzin, Mekke ve Medine halkları gibi yerleşik topluluklarda sert hemze sesi, yerine ve harekesine göre vav, yâ veya elif seslerine kaydırılıp âdeta yok denecek derecede yumuşatılmıştır.<sup>382</sup> Hemzenin dildeki telaffuz zorluğu bir takım kaidelerle aşılrken, benzer durum kıraat uygulamalarında da yaşanmıştır. Bu anlamda, في الأخرة – فلأرض – في الأخرة örneklerinde görüldüğü üzere lam-i tariften sonra hemze geldiğinde İmam Nâfi’in râvîsi Verş nakil yaparak okur. Diğer bir kaideye göre ise, tenvin veya sakin bir harften sonra hemze geldiğinde Verş; بلننتم – بلننتم – ولقد أرسلنا – ولقد أرسلنا – ولقد أرسلنا yine bu tür yerleri nakille okur. Bu kaidelerin istisnası olarak Verş, hemzenin makablinde med harfi olursa

tenbih, masdar, kasr, istikbal, sıla, talep, nefy, nehy, emir, tahzîz-tendîm-arz, ta’lil, temennî, tereccî, ta’rif vb. harflerle fiile benzeyen harfler gibi. Bkz. Durmuş, İsmail, “Harf”, *DİA*, XVI/158-163.

<sup>377</sup> Karaçam, İsmail, *Kur’an’ın Kerim’in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, s. 244; Çetin, Abdurrahman, *Kur’an Okuma Esasları*, s. 186.

<sup>378</sup> Pâlûvî, *Zübdetü’l-İrfan*, s. 32-33.

<sup>379</sup> Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, s. 1645, “نقل” md.

<sup>380</sup> İbnü’l-Cezerî, *et-Takrîb*, s. 36; Temel, Nihat, *Kıraat ve Tecvid İstilahları*, s. 110

<sup>381</sup> Bir kıraat terimi olarak teshil; sakin ya da harekeli hemzenin, öncesinde yer alan hareketin türüne göre yumuşatılarak okunmasıdır ki, bu, ya o hareketin sesine yakın bir tonlama ile ya da o hareketin cinsi olan harfe dönüşmekle gerçekleşir. Geniş bilgi için bkz. Dâni, *et-Teysîr*, I/34-35.

<sup>382</sup> Abdüssabûr Şâhin, *Kur’an Tarihi*, s. 30-31.

قالوامنا, hemzenin makablinde cemî mîmi olursa عَلَيْهِمْ ءَأَنْذَرْتَهُمْ ve bir de Hâkka Sûresi'ndeki كِتَابِيهِ اِنِّي kelimesinde nakil yapmaz.

Bunun dışında bazı nakil uygulamalarında Verş'e muvafakat eden bazı imam ve râvîler de vardır. Meselâ Rahman Sûresindeki مِنْ اسْتَبْرَقِ<sup>383</sup> kelimesinde Ya'kûb'un râvîsi Ruveys Verş'e muvafakat eder. Bütün الان kelimelerinde Verş'le birlikte Ebû Ca'fer'in râvîsi İsa b. Verdân nakil yapar. Yunus Sûresi'ndeki الان' de ise Verş'e İmam Nâfi'nin râvîsi Kâlûn eşlik eder. وَسئَلْ kelimesi ister müfred, ister cemi veya başına “fe” harfi gelmek sûretiyle فَسئَلْ şeklinde olsun İbn Kesîr, Kisâi ve Halefû'l-Âşir hemzeyi makabline naklederek okurlar. قرآن kelimesi ister marife, ister nekre olsun İbn Kesîr nakilli okur. Vakıf halinde ise Hamza nakille okur. مَلْءٌ kelimesinde ise sadece Ebû Ca'fer'in râvîsi İsa b. Verdân nakille okur.<sup>384</sup> Bütün bu uygulamaları yedi harf ruhsatının lehçelere, farklı aksan ve şivelere tanıdığı birer kolaylık olarak değerlendirmek gerekir. Bu tür savtî ya da lafzî farklılıkların anlama doğrudan bir ilgisi olmasa da; dolaylı olarak tonlama ya da vurgu yoluyla, anlama özel bir katkı sağladığı düşünülebilir.<sup>385</sup>

## 2.8. Sekte (السكت)

Sekte, bir müddet susmak, konuşmayı veya okuyuşu durdurmak, soluk almaksızın iki name arasını ayırmak anlamına gelen “sekt” mastarından isimdir.<sup>386</sup> İstilah anlamı ise, okuma esnasında, vakf süresinden daha kısa bir müddet nefes almaksızın sesi kesmek demektir.<sup>387</sup> Sekte imam ve râvîleri tarafından rivâyet edilen yaygın kıraat uygulamalarından biridir. Başta Hamza olmak üzere İbn Âmir'in râvîsi İbn Zekvân, Âsım'ın râvîsi Hafs ve Halefû'l-Âşir'in râvîsi İdris kıraatlerinde bu tür vecihlere yer verirler. Bu anlamda kıraati en yaygın olan imamlardan biri olan Âsım'ın râvîsi Hafs Kur'an'da dört yerde sekte yaparak okur.<sup>388</sup>

<sup>383</sup> Rahmân, 55/54

<sup>384</sup> Pâlûvî, *Zübdetü'l-İrfan*, s. 35-36.

<sup>385</sup> Çağıl, Necdet, *Kur'an Belağatı ve Fonetik Yöniinden Kıraatler*, s. 454-455.

<sup>386</sup> Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s. 785, “سكت” md.

<sup>387</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I/240.

<sup>388</sup> Hafs, Kehf Sûresi'nin birinci âyetinde geçen عَوْجًا قَيْمًا kelimesi arasında; Yasin Sûresi'nin elli ikinci âyetinde geçen مَرْقَيْنَا هَذَا kelimesi arasında; Kıyamet Sûresi'nin yirmi yedinci âyetinde geçen مَنْ رَاقٍ kelimesi arasında ve Mudaffifin Sûresi'nin ondördüncü âyetinde geçen بَلَّ رَانَ kelimesi arasında

Kıraat imamları arasında sekteye en fazla yer veren imam Hamza'dır. Yedi mütevâtir kıraat imamından biri olan Hamza telaffuzla ilgili belli şartlar zuhur ettiğinde bu uygulamaya başvurur. Hamza'nın sekte yaptığı yerleri üç başlık altında toplamak mümkündür: Birincisi قَدْ أَفْلَحَ - هَلْ أَتَيْكَ - مَنْ أَمَنَ gibi yerlerde birinci kelimenin son harfi cezimli, ikinci kelimenin ilk harfi hemze olduğunda sekte yapar. İkincisi الأَرْضَ - الأَخْرَةَ - الأَزْفَةَ gibi yerlerde, başında elif "lam" takısı bulunan bir kelimedede elif "lam" takısından sonra harekeli hemze geldiğinde sekte ile okur. Üçüncü olarak da يَايَهَا - قَالُوا مَنَّا - بِمَا أَنْزَلَ gibi yerlerde geçen ve medd-i munfasıl (ayrık med) olarak bilinen yerlerde medden sonra harekeli hemze geldiğinde; اولئك - والسماء - بِنَاء - gibi medd-i muttasıl (bitişik med) olan yerlerde ise yine aynı şekilde medden sonra hemze geldiğinde sekte yaparak okur.<sup>389</sup>

Sekte konusunda bir başka uygulama da Kıraat imamlarından Ebû Ca'fer'e aittir. O, hurûf-u mukattaa ya da hece harfleri denilen ve sûre başlarında yer alan harfleri okurken her bir harf arasında sekte yaparak okur ki bu uygulama imamlar arasında sadece ona aittir. Hece harflerinin sekte ile okunmasıyla onların ne anlama geldiği arasında dolaylı olarak bir ilişki kurulabilir. Bakıldığında - الم - الر - طه - طسم - gibi âyetlerin ne anlama geldiği, müfessirler arasında ciddi bir merak konusu olmuştur. Ancak bu konuda Hz. Peygamber'den açıklayıcı herhangi bir bilginin gelmemesi çoğu müfessirin bu harflerin manasının bilinmediği yönünde yaklaşımda bulunmasına sebep olmuştur. Bununla birlikte sahâbe döneminden itibaren bazı müfessirler bir takım tali kârinelerden hareketle bu harflere bir takım anlamlar yüklemeye çalışmışlardır. Yapılan yorumlardan biri de bu kelimelerin dikkat çekmeye yönelik ifadeler olduğu yönündeki görüştür. Bu bağlamda Ebû Ca'fer'in okuyuş tarzı, sekte yapmaksızın okuma tarzına göre daha kuvvetli bir vurguya sahiptir. Öyle ki, bu harfleri okurken her bir harften sonra durulması karşı tarafın dikkatini çeker ve muhatap bundan sonra söylenecek olan şeylerin ne olacağı ile ilgili daha fazla merak eder.

---

arasında sekte yaparak okur. Bkz. Karaçam, İsmail, *Kur'an'ın Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, s. 346-348; Çetin, Abdurrahman, *Kur'an Okuma Esasları*, s. 252.

<sup>389</sup> Dâni, *et-Teyisr*, I/62; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I/419-420.

Bu tarz sekte örnekleri dışında bir de; bazı kelimelerin son harekesini muhafaza etmek için, kelimenin sonuna ziyade olunan ha-ı sekt denilen sakin hê'den söz etmek gerekir.<sup>390</sup> Bu anlamda; Kur'an'da yedi çeşit kelimedede ve toplam dokuz yerde<sup>391</sup> kelimenin sonunda, kendilerinden önceki harfi veya harekeyi beyan için ziyade olarak bulunan "hâ"ların vakıf halinde belirginleştirilerek okunmasında kıraat imamları arasında ittifak olmakla birlikte vasıl halinde farklı okuyuşlar söz konusudur.<sup>392</sup>

Yukarıda bir bölümüne yer verilen telaffuz farklılıkları sadece bunlardan ibaret değildir.<sup>393</sup> Ancak burada amaç usul farklılıkları içinden bazılarını detaylı bir şekilde ele almak sûretiyle bu tür farklılıkların anlam üzerinde doğrudan bir etkisinin olup olmadığını ortaya koymaktır. Ele alınan konulardan da anlaşıldığı üzere bu tür fonetik farklılıkların anlam üzerinde doğrudan bir etkisinin olduğu söylenemez. Bununla birlikte bunların dolaylı olarak tonlama ya da vurgu bağlamında bir takım ince anlamlara işaret ettiği söylenebilir. Zîra her dilde olduğu gibi Arapçada da bir ifadenin farklı tonlarda ve farklı vurgularla söylenmesi anlam üzerinde mutlaka bir etki meydana getirir. Dolayısıyla kıraatlerdeki usul farklılıklarını da bu çerçevede değerlendirmek gerekir.

## 2.9. Lehçe Farklılıkları

Her ne kadar Kur'an Kureyş lehçesiyle nâzil olsa da, O'nda başka lehçelere ait kullanımlara da yer verilmiştir.<sup>394</sup> Bu durumunun insanlar üzerinde çok yönlü etkisinin olduğu söylenebilir. Meselâ bunlardan birisi; bu sayede insanlar Kur'an'ı daha rahat okuma imkânına sahip olmuşlardır. İkincisi ise bu durumun, farklı kabilelerin Kur'an'a daha kısa sürede ünsiyet duymalarına zemin hazırladığı söylenebilir. Yedi harf ruhsatıyla birlikte bu alan biraz daha genişletilmiştir. Zîra başlangıçta daha dar bir kesime hitap eden Kur'an zamanla çok daha geniş bir

<sup>390</sup> Heyet, *Mu'cemü Elfazı'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Mısır, 1989, II/813.

<sup>391</sup> Kur'an'da kelime sonlarında ha-ı sekte yapılan âyetler şunlardır: "لم يتسنه" (Bakara 2/259), "اقتده" (En'âm 6/90), "كتابه" (Hâkka 69/19, 25), "حسابيه" (Hâkka 69/20, 26), "ماليه" (Hâkka 69/28), "سلطانيه" (Hâkka 69/29), "ماهييه" (Kâria 101/10).

<sup>392</sup> Dâni, *et-Teyşir*, I/82, 105, 214, 225; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II/142-143; Zerkeşî, *el-Burhân*, I/344.

<sup>393</sup> Örnekleriyle birlikte daha geniş bilgi için bkz. Öge, Ali, *18. Yüzyıl Osmanlı Âlimlerinden Yusuf Efendizâde'nin Kıraat İlmindeki Yeri*, s.122-143.

<sup>394</sup> Abdülcelîl Abdurrahman, *Luğâtu'l-Kur'ân*, s. 58-59.

çevreye hitap etmiştir. Oluşan bu yeni şartların bir sonucu olarak da farklı kabilelere mensup insanlara özellikle alışageldikleri bazı kelimeleri kendi lehçelerine göre söyleme imkânı tanınmıştır. Doğrusu bu uygulamayı ucu açık bir ruhsat olarak görmemek gerekir. Hele Arapça'nın çok sayıda lehçeyi içinde barındırdığı dikkate alınırsa<sup>395</sup> bu durumda Kur'an'ın dil ve mana birliğini muhafaza etmek mümkün olmazdı. Esasında nakille gelen kıraatleri dikkate alındığında bunun, önu açık bir uygulama olmadığı ortaya çıkar. Bu anlamda yedi harf ruhsatı çerçevesinde sınırlı sayıda olmak üzere farklı lehçelere ait bazı kullanımlara müsaade edilmiştir.

Anlamla doğrudan bir ilişkisi olmayan bu tür kullanımların kıraat rivâyetleri içinde birçok örneği mevcuttur. Meselâ ابراهيم kelimesini kıraat imamlarının çoğu "İbrahim" şeklinde "he" harfini kesre ile uzatarak okurken, İbn Âmir Kur'an'ın tamamında bu kelimeyi ابراهام şeklinde, "he" harfini fetha ile uzatarak okur. İbn Âmir'in râvîsi İbn Zekvân ise sadece Bakara Sûresi'nde geçen "İbrahim" kelimelerini bu şekilde okur.<sup>396</sup> Yusuf Sûresi otuz beş ve Müminun Sûresi eli dördüncü âyetlerinde geçen حتى حين ifadesini ise imamların çoğu Kureyş Lehçesi'ne göre "ha" harfiyle okurken, İbn Mes'ud'dan gelen bir rivâyette Huzeyl ve Hevazin lehçesine uygun olarak bu ifade عتي عين şeklinde "ayn" harfiyle okunur.<sup>397</sup> Diğer bir örnekte Casiye Sûresi'nde geçen غشاوة kelimesini Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım, Ya'kûb ve Ebû Ca'fer "ayn" harfinin kesrası ve elif harfi meddiyle "şin" harfini uzatarak okurken, Hamza, Kisâî ve Halefü'l-Âşir عَشْوَة şeklinde "ğayn" harfinin fethası, "şin" harfinin sükûnu ve "vav" harfinin fethasıyla okumuşlardır. Abdullah İbn Mes'ud ve A'meş'ten gelen bir rivâyette ise bu kelime غشاوة şeklinde "ğayn" harfinin fethası, "şin" harfinin elifle meddi ve "vav" harfinin fethasıyla okunmuştur.<sup>398</sup>

Sayıları sınırlı da olsa bu tür örnekler hem sahih rivâyetler ve hem de şâz kıraatler içinde mevcuttur. Daha önce de belirtildiği gibi kıraatler nakle dayandığı için mevcut örneklerden bir takım kaideler çıkarmak sûretiyle bu örneklerin

<sup>395</sup> Geniş bilgi için bkz. Hüseyin Küçükcalay, *Kur'an Dili Arapça*, Konya, 1969, s. 169-vd.; Altundağ, Mustafa, "Sahih Kıraatlerin Arap Lehçeleriyle İlişkisi Üzerine", *MÜİFD*, 20 (2001), 23-48.

<sup>396</sup> el-Hatîb, Abdüllatîf, *Mu'cemü'l-Kirâât*, II/187.

<sup>397</sup> el-Hatîb, *a.g.e.*, IV/256.

<sup>398</sup> el-Hatîb, *a.g.e.*, VIII/664. el-Müttakî, *Kenzü'l-Ummâl*, II/593.

çoğaltılması mümkün değildir. Bu anlamda acaba neden sadece eldeki mevcut kullanımlarla iş sınırlı tutulmuş doğrusu bu konuda kesin bir şey söyleme imkânına sahip değiliz. Ancak bu tür kelimelerin kullanımına izin verilmesiyle, yıllarca belli bir lehçeye alışmış insanlara kolaylık tanınması arasında bir bağ kurulabilir. Kaldı ki bu durum yedi harf ruhsatının gerekçesiyle de bire bir örtüşmektedir. Sonuç itibariyle bu tarz farklı kıraatlerin anlam üzerinde herhangi bir etkisi yoktur.

### **3. Kıraat Farklılıklarının Âyetlere Kazandırdığı Anlamlar**

Kıraatlerin tamamının olmasa da bir bölümünün anlama etki ettiği düşüncesi konu üzerinde incelemede bulunan araştırmacıların ortak kanaatidir. İkinci bir husus da; farklı okuma biçimlerinden hiçbirinin âyetlerin manası üzerinde çelişkiye sebep olacak herhangi bir etkiye sebep olmamasıdır. Bu ortak kanaatlerden sonra kıraat anlam ilişkisi ve bunun boyutlarını görebilmek için aşağıda somut örneklerle yer verilmiştir. Esasında birkaç küçük sûre hariç tutulursa tüm sûrelerde konuyla ilgili örnekler mevcuttur. Burada sınırlı sayıda örneklerle yer verilecek ve sûre sırası da gözetilmeyecektir. Diğer bir husus da şâz kıraatlere müstakil bir bölüm ayrılacağından burada sadece sahih kıraat örneklerine yer verilecektir. Bununla birlikte yeri geldiğinde sahih kıraatlere etki eden kimi şâz kıraatlerden de istifade edilecektir.

#### **3.1. Fonetik Etkiler**

##### **3.1.1. Âyetlerin Anlamına Zenginlik Kazandırması**

Kıraatler içinde büyük bir hacme sahip olan usul farklılıklarının genel itibariyle doğrudan manayla ilişkisinin olmadığı söylene de<sup>399</sup> doğrusu bu tür farklılıkların da bir şekilde âyetlerin anlamına zenginlik kattığı söylenebilir. Zîra her dilde konuşma esnasında ses tonunda meydana gelen değişiklikler, hatta bazen bir ünlem ya da mimikler, yerine göre anlama zenginlik kazandırabilir. Bu çerçevede, meseleyi somut hâle getirebilmek için aşağıda; savtî farklılıklar ve bunların anlamla ilişkisine dair bazı örneklerle yer verilmiştir.

<sup>399</sup> Bâzemül, Muhammed b. Ömer b. Sâlim, *el-Kırâât ve Eseruhâ fi'l-Ahkâm ve't-Tefsîr*, I.Baskı, Dârü'l-Hicre, Riyad, 1996, I/307.



suyun ne büyük bir nimet olduğunu tekrar hatırlayacak ve bunun ancak yaratıcısı tarafından kendilerine bahşedildiğini düşünecektir.<sup>409</sup>

Esasında sekte uygulamasının yanında, usul farklılıkları içinde yer alan sıla, tefhîm, terkîk, ibdal, nakil gibi diğer bazı okuma tarzlarının da âyetlerde verilmek istenen mesajlara dikkat çekme, farklı bir bakış açısı kazandırma, ince bir espri yakalama, vurgu ve tonlama gibi anlamlı dolaylı olarak ilişkilendirilebilecek açılımlar kazandırdığı söylenebilir.

Örnek 2. *يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخُذْ فِيهِ مَهْلًا* Kıyamet günü azabı kat kat arttırılır ve onda (azapta) alçaltılmış olarak devamlı kalır.<sup>410</sup> âyet-i kerime'nin son kısmında yer alan فيه ifadesini İbn Kesîr ve Hafs sıla ile okurlar. İbn Kesîr bu tür ifadelerin tamamını benzer şekilde sıla ile okurken, Hafs ise istisnai olarak sadece bu ifadeyi sıla ile okur.<sup>411</sup> Buna göre “he” harfi uzatılarak okunur. Bu kıraatin anlamla ilişkisine gelince; “he” harfinin sıla ile uzatılarak okunması ile cehenneme giren kişinin orada kalışı ve cezasının ebedi oluşu arasında bir ilişki kurulmuştur.<sup>412</sup> Esasında her dilde olduğu gibi Arap dilinde de seslerin uzatılması ya da kısaltılması ile anlam arasında doğrudan bir bağ kurulabilir.<sup>413</sup> Bu anlamda Arap dilinde söylenen sözün manasında aşırılık ya da mübalağa amaçlanıyorsa söz konusu harf uzatılarak telaffuz edilir. Böylelikle birkaç kelimeyle ifade edilebilecek bir anlam vurgusu sesin uzatılmasıyla karşılanmış olur.

### 3.1.1.1. Âyetlerin Anlamına Açıklık Kazandırması

Bilindiği üzere Kur'an dil ve üslup açısından Arap dilinin tüm inceliklerine sahiptir. Bu yönüyle ilahi mesajların aktarımında son derece zengin bir anlatım tarzı kullanılmıştır. Böylelikle de zihinlerin aktif hâle gelmesi ve algıların canlı tutulması

<sup>408</sup> Kûfe İmamı Hamza bazı kaideler çerevesinde kimi kimi ayetleri sekte ile okur. Buna göre tenvin veya sakin bir harften sonra “hemze” harfi gelince Hamza sekte yaparak okur. Bu kaideye göre *قُلْ أَرَأَيْتُمْ* kelimelerinden sonra Hamza sekte yapar. Bkz. Öztoprak, M. Sirâceddin, *Kur'an Kıraati*, s. 204.

<sup>409</sup> Çağıl, Necdet, *Kur'an Belağati ve Fonetiki Yönünde Kıraatler*, s. 441.

<sup>410</sup> Furkan, 25/69.

<sup>411</sup> el-Hatîb, Abdüllatîf, *Mu'cemü'l-Kırâat*, VI/384.

<sup>412</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VI/88.

<sup>413</sup> Nesefî, Ebü'l-Berekat, Abdullah b. Ahmed, b. Mahmud, *Medarikü't-Tenzîl ve Hakaiku't-Te'vil*, (nşr., İsa el-Babi el-Halebi), Mısır, ts. III/175.

amaçlanmıştır. Bunun sağlanmasında birçok yöntemin yanında kullanılan yöntemlerden biri de ifade kalıplarının özelliği ile ilgilidir. Buna göre çoğu zaman Kur'an'da anlamı açık ifade kalıpları kullanılırken bazen anlamı kapalı ifadeler kullanılmakta ve bunlar diğer deliller yoluyla açıklığa kavuşturulmaktadır. Söz konusu deliller bazen bir âyet, bazen Hz. Peygamber'e ait açıklamalar, bazen de farklı kıraatler olabilmektedir. Bu anlamda bir âyette ifade edilen bir husus aynı âyette gerçekleşen farklı kıraatlerle daha anlaşılır hâle gelebilmektedir. Bu teorik bilgi aşağıda birkaç örnek uygulama ile daha anlaşılır hâle gelecektir.

Örnek 1. حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْسَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّيَ مَنْ نَشَاءُ وَلَا يُرَدُّ بَأْسُنَا عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ *Nihâyet peygamberler ümitlerini yitirip de kendilerinin (kavimleri tarafından) kesinkes yalancı kabul edildiklerini anladıkları sırada onlara yardımımız gelir ve dilediğimiz kimse kurtuluşa erdirilir. (Fakat) suçlular topluluğundan azabımız asla geri çevrilmez.*<sup>414</sup>

Âyet-i kerime'de geçen كُذِّبُوا kelimesi kıraat imamları tarafından iki farklı şekilde okunmuştur. Bu kelimeyi imamlardan Ebû Ca'fer, Âsım, Hamza, Kisâî ve Halefû'l-Âşir tahfif (şeddesiz) okurken, İmam Nâfi, İbn Kesîr, İbn Âmir, Ebû Amr ve Ya'kûb ise كَذَّبُوا şeklinde şeddeli olarak okumuşlardır.<sup>415</sup> Bilindiği üzere her iki grupta yer alan imamların okumaları ümmet nezdinde sahîh kıraatler olarak kabul görmektedir. Dolayısıyla bu kıraatler, âyetlerin anlamında meydana getirdikleri farklılıklar dikkate alınmadan mutlak olarak kabul edilirler. Bu iki kıraat şeklinin manaya etkisine gelince kelimenin şeddeli ve şeddesiz okuyuşuna göre hem kelimenin ve hem de âyetin manasında bazı farklılıklar meydana gelir. Zîra كُذِّبُوا fiili âyetin temel nirengi noktalarından birini oluşturur ve onda meydana gelen değişiklik âyetin anlam bütünlüğünü de etkiler. Bu anlamda kelime tahfif ile okunduğunda كُذِّبُوا ve وَظَنُّوا fiillerinin zamirleri farklı olur teşdid ile okunduğunda farklı olur ve buna göre âyetin anlam vurgusu da değişir. Bilindiği üzere yalan söylemek anlamına gelen كَذَبَ fiili meçhul okunduğunda “yalan söylenildi” anlamına gelir. Bu basit sarf bilgisi ve cemi zamirinin mercii dikkate alındığında âyetin manası şöyle olur: *Nihâyet*

<sup>414</sup> Yusuf, 12/110.

<sup>415</sup> Dâni, *et-Teyssîr*, I/130; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce li'l-Kurrâi's-Seb'a*, IV/441; İbnü'l-Cezerî, *en-Nesr*, II/s. 296; Bâzemül, *el-Kirâât*, I/357;

*peygamberler kavimlerinin îmân etmesinden ümit kesince ve kavimleri de kendilerine yalan söylenildiğini sandıklarında onlara yardımımız geldi ve dilediğimiz kimseler kurtarıldı. Azabımız suçlular topluluğundan geri çevrilmez.*<sup>416</sup>

Görüldüğü üzere kendilerine yalan söylenildiğini düşünenler inanmayan kavimlerdir. Âyet-i Kerime’de, inanmayan insanların bakış açılarını yansıtan bu vurgu Kur’an’ın genelinde ortaya konan bakış açısıyla birebir örtüşmektedir. Zîra her peygamberin davetinde inananlar için va’d<sup>417</sup> olgusu teşvik edici bir unsur olarak kullanılırken, vaîd<sup>418</sup> gerçeği de temel caydırıcı argümanlardan biri olarak kullanılmıştır. Ancak, Allah Teâlâ’nın kullarına rahmetinin bir sonucu olarak ileri sürülen azabın tehir edilmesi inanmayan insanlar tarafından, “uyarı olarak söylenen şeyler” gerçekliği olmayan içi boş tehditler olarak algılanmıştır. Öyle ki onların bu ruh hallerini ortaya koyan onlarca âyetten söz edilebilir. Meselâ, *Eğer sözünüzde doğru iseniz bu vâdettiğiniz (azap ya da kıyamet) ne zaman? derler.*<sup>419</sup> Bu âyet değişik vesilelerle Kur’an’da altı yerde tekrarlanmaktadır. Kaldı ki farklı üsluplarda bu anlama gelecek daha başka âyetler de mevcuttur.

واذ كذبوا fiilinın şeddeli kıraate gelince bu okuyuşa göre kelime rubai meçhul babda telaffuz edilmektedir. Bilindiği gibi bu bab mütaaddîlik ifade eder. Buna göre sülâsî meçhul anlamı “yalan söylenildi” iken rubai meçhul anlamı “yalanlandı” şeklinde olur. Bu çerçevede âyetin anlam bütünlüğü dikkate alınacak olursa mana şöyle olur: *Nihâyet peygamberler kavimlerinin îmân etmesinden ümit kesince ve kendilerinin yalanlandıklarını anladıklarında onlara yardımımız geldi de dilediğimiz*

<sup>416</sup> Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, II/56; İbn Hâleveyh, Hüseyin b. Ahmed, *el-Muhtasar fi Şevâzî’l-Kur’ân min Kitabi’l-Bedî’*, el-Matbaatü’r-Rahmâniyye, (nşr: Arthur Jeferyy), Mısır, 1934, s. 70; Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, XIII/396; Beğavî, *Meâlimü’t-Tenzîl*, II/180; Zemahşerî, *a.g.e.*, II/347; Râzî, *a.g.e.*, XVIII/226; Bâzemül, *el-Kırâât*, I/357; Ateş, Süleyman, *Yüce Kur’ânın Çağdaş Tefsiri*, IV/419-420.

<sup>417</sup> Va’d, v-a-d kökünden türemiş hakiki mastardır. Cemisi وعود vuûddur. Söz vermek anlamına gelir. Vaad ile aynı anlama gelir. Hem hayır ve hem de şer için kullanılır. Kelime tahlili için bkz. İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, VI/4871-4873, “وعد” md.; Tahir Ahmed Zavî Trablusi, *Muhtarul Kamus*, Tunus: Darul Arabiya li’l-Kitap, 1977, s. 663. Örnek âyetler için bkz. İbrahim14/22; Hac-22/47; Yunus 10/55.

<sup>418</sup> Vaîd, v-a-d kökünden mastardır. Tehdit etmek anlamındadır. Va’d’in hayır ve şerde kullanılmasına karşılık vaîd, sadece şerde kullanılmaktadır. Kur’an-ı Kerim’de tehdit etme, uyarma ve korkutma anlamlarında kullanılmıştır. Kelimenin anlamı ile ilgili bkz. İbn Manzûr, *a.g.e.*, a.y.; Trablûsî, *a.g.e.*, s. 663. Örnek âyetlerle ilgili bkz. İbrahim, 14/14; Kaf, 50/20, 28.,

<sup>419</sup> Yunus, 10/48; Enbiya, 21/38; Neml, 27/71; Sebe’, 29/34; Yasin, 36/48; Mülk, 67/25.

*kimseler kurtarıldı. Azabımız suçlular topluluğundan geri çevrilmez.*<sup>420</sup> İlk kıraatından farklı olarak burada yalanlanan ve bunu farkedene kişilerle ilgili cemi zamirinin mercii Peygamberler'dir. Yani peygamberler kavimlerinin kendilerini yalanladıklarını anladılar ve artık onlarla ilgili beklentileri son buldu. Bu durum onların muhatap oldukları kavimlerinden ümit kesmelerine sebep oldu da derken Allah'ın yardımı geldi. Âyetin siyak ve sibakı ve Kur'an'ın genel mesajı göz önünde bulundurulduğunda, bu kıraatin âyete kazandırdığı anlamla bu genel yapı arasında tam bir uyum söz konusudur. Zîra bakıldığında başka âyetlerde de peygamberlerin yalanlandığı sıkça yaşanmış bir hadisedir.<sup>421</sup>

Tarihi bir gerçeklik olarak gündeme getirilen bu tür hadiseler Kur'an'da birçok yerde işaret edilirken, sahih bir kıraatle de bunun paralelinde bir mana ortaya konmuştur. İlk kıraat, inanmayan toplulukların ruh hallerini ortaya koyarken ikinci kıraat şekliyle de peygamberlerin ruh hallerine vurgu yapılmıştır. Bu anlamda en somut şekliyle Nuh (as)'ın kavmi hakkındaki kanaatinin benzeri, diğer peygamberlerin kavimleri hakkında da hasıl olmuştur.<sup>422</sup> Bu durum artık verilen mühletin son bulunduğunu, Allah Teâlâ'nın korudukları müstesna inanmayan toplulukları kuşatacak bir azabın yakınlığına işaret eder.

Sonuç itibariyle كذبا kelimesi üzerinde gerçekleşen iki farklı kıraatinden her biri hem âyet ve hem de Kur'an bütünlüğü ile uyumlu bir şekilde, âyetin anlamına yeni bir anlam ve açıklık kazandırmıştır.

Örnek 2. وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ مَا يَكْرَهُونَ وَتَصِفُ أَلْسِنَتُهُمُ الْكُذْبَ أَنَّ لَهُمُ الْحُسْنَىٰ لَا جَرَمَ أَنَّ لَهُمُ النَّارَ وَأَنَّهُمْ مُّفْرَطُونَ *Kendilerinin hoşlarına gitmeyen şeyleri Allah'a isnat ediyorlar. En güzel sonucun kendilerinin olduğunu anlatan dilleri de yalanın örneğini veriyor. Hiç şüphesiz onlar için sadece ateş vardır ve onlar, (ateşe) terk olunacaklardır.*<sup>423</sup>

Âyet sebep sonuç ilişkisi bildiren iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde yer alan fiili işleyenler, ikinci bölümde tasviri yapılan bir ceza ile karşı karşıya

<sup>420</sup> Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, II/56; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, II/454; Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'anın Çağdaş Tefsiri*, IV/419-420.

<sup>421</sup> En'am, 6/34; Sebe, 34/45.

<sup>422</sup> Hûd, 11/36-37; Şuarâ 26/116-118; Nuh, 71/5-20.

<sup>423</sup> Nahl, 16/62.

kalacaklardır. Âyetin sonunda yer alan مُفْرَطُونَ kelimesi üç farklı kıraatle okunmuştur. Buna göre İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım, Hamza, Kisâh Ya'kûb ve Halefû'l-Âşîr “fe” harfini sükûn ile “ra” harfini ise fetha ile okumuşlardır.<sup>424</sup> Bu kıraate göre âyetin manası şöyledir: “..... Şüphesiz onlar için sadece ateş vardır ve onlar oraya (ateşe) terk olunurlar.” İbn Abbas, İbn Cübeyr ve İbn Mücâhid (ö.324/936) bu manaya uygun olarak (müfradûn) kelimesine, “terkedilmek, unutulmak” anlamını vermişlerdir.<sup>425</sup> Buna göre artık onların oradan kurtulma ihtimalleri yoktur. Zîra onlar yaptıklarına bir karşılık olarak orada (ateşte), bir daha kendilerine dönüp bakılmaksızın unutulmaya terk edilmişlerdir. Kur'an'da bu kıraatin ihtiva ettiği anlamı teyit eden birçok âyet vardır.<sup>426</sup> Meselâ “Denilir ki: Bugüne kavuşacağınızı unuttuğunuz gibi biz de bugün sizi unutturuz. Yeriniz ateştir, yardımcılarınız da yoktur!”<sup>427</sup> Yani siz nasıl dünyada imanı, ameli, hesap gününü unuttunuz bugün de biz sizi ateşe terk etmek sûretiyle unutturuz.<sup>428</sup>

İkinci farklı kıraate göre İmam Nâfi “mufritûn” kelimesini; “fe” harfini sükûn ile “ra” harfini ise kesra ile okumuştur.<sup>429</sup> Bu kıraate göre mufridun fiilinin aslı aşırı gitme anlamına gelen ifrat kelimesinden ism-i faildir. Abdullah b. Mesud ve İbn Abbas'ın da benimsediği bu kıraate göre<sup>430</sup> âyetin anlamı şöyledir: “Şüphesiz onlar için sadece ateş vardır. Zîra onlar günahı ve Allah'a isyanda aşırı gittiler, haddi aştılar.<sup>431</sup> “Kur'an'da farklı köklerden bu anlama gelen birçok kelime kullanılmakla birlikte;”<sup>432</sup> قَالَ رَبَّنَا إِنَّنا نَخَافُ أَنْ يُفْرَطَ عَلَينا أَوْ أَنْ يُطْعَى “Dediler ki: Rabbimiz! Doğrusu biz, onun bize aşırı derecede kötü davranmasından yahut iyice azmasından endişe ediyoruz.” âyetinde geçtiği üzere “mufritûn” kelimesiyle aynı kökten gelen kullanım da vardır.

<sup>424</sup> Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hüccce li'l-Kurrâi's-Seb'a*, V/73.

<sup>425</sup> Bâzemül, *el-Kırâât*, I/364.

<sup>426</sup> A'raf, 7/51; Meryem, 19/64; Secde, 32/14.

<sup>427</sup> Casiye, 45/34.

<sup>428</sup> Beğavi, *Meâlimü't-Tenzil*, II/239.

<sup>429</sup> Bâzemül, *a.g.e.*, I/364.

<sup>430</sup> el-Hatîb, Abdüllatîf, *Mu'cemü'l-Kırâât* IV/651.

<sup>431</sup> Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. Serî, *Meâni'l-Kur'ân ve İrâbu*, (thk. Abdü'l-Celîl Abduh Şelebî), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1988, III/208; Nehhâs, *Meâni'l-Kur'ân*, IV/80, (I-V).

<sup>432</sup> Âl-i İmran, 3/147; Mâide, 5/77, 87; En'am, 6/119.

Üçüncü bir kıraate göre ise Ebû Ca'fer bu kelimeyi “fe” harfinin fethası ve “ra” harfinin şeddesi ve kesrasıyla “müferridûn” şeklinde okumuştur.<sup>433</sup> Buna göre kelime ihmal etmek, zayi etmek, kaybetmek gibi anlamlara gelir.<sup>434</sup> Bu çerçevede âyetin manası şöyle olur: “Şüphesiz onlar için sadece ateş vardır. Zîra onlar Allah’a taati ihmal ettiler.” Bu ihmalleri sebebiyle de onların yeri ateştir. Ebû Ca'fer’in bu kıraatin ihtiva ettiği manaya şahit olarak kullanılabilir başka âyetler de vardır. Meselâ, “*Kişinin; Allah'a yakınlık konusunda kusurlu davrandığı (görevlerimi ihmal ettiğim) için bana yazıklar olsun! Gerçekten ben alay edenlerdendim (diyeceği gündün sakının).*”<sup>435</sup> âyetinde geçen “ferrattü” kelimesiyle “muferritûn” kelimesi aynı kökten türemiş kelimelerdir.

Hulasa مفرتون kelimesi üzerinde “mufretûn”, “mufritûn” ve “muferritûn” olmak üzere üç farklı kıraat mevcuttur. Anlam bütünlüğü açısından kelimenin âyetle, âyetin öncesi ve sonrasıyla ve nihâyet Kur'an'ın tamamıyla ilişkisi dikkate alındığında bu üç kıraatin hiçbirinde gerek lafız açısından ve gerekse mana açısından herhangi bir zıtlık söz konusu değildir. Aksine her yönüyle burada tam bir uyum ve ahenkten söz edilebilir. Esasında bu durum Kur'an'ın İ'câzını daha da pekiştiren delillerden biri olarak değerlendirilebilir.

### 3.1.1.2. Âyetlerin Anlamına Genişlik Kazandırması

Kıraat farklılıklarının âyetlere sağladığı katkılardan biri de âyetlerin ifade ettiği anlamlara yeni açılımlar kazandırmasıdır. Buna göre kimi âyetler konuları tüm yönleriyle ortaya koyarken kimi âyetlerde bu durum daha sınırlı düzeyde olur. Öyle ki bu bazen bir bütünün sadece bir yönüne işaret etmek şeklinde gerçekleşir. Aynı âyetin ikinci ya da üçüncü bir kıraatle de bu bütünün diğer yönlerine işaret edilir. Âyet üzerindeki kıraat farklılığından kaynaklanan anlamlar bir araya getirildiğinde ise ilkinin nispetle daha geniş bir anlam alanı ortaya çıkar. Dolayısıyla âyetlerin anlamına genişlik kazandırması yönüyle kıraatlerin büyük bir potansiyele sahip olduğu söylenebilir. Bununla ilgili iki örnekle konu ele alınacaktır.

<sup>433</sup> el-Hatîb, *a.g.e.*, IV/651.

<sup>434</sup> el-Hatîb, *a.g.e.*, a.y.

<sup>435</sup> Taha, 20/45.

Örnek 1. وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ “Sana kadınların ay halini sorarlar. De ki: O, bir rahatsızlıktır. Bu sebeple ay halinde olan kadınlardan uzak durun. Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın. Temizlendikleri vakit, Allah'ın size emrettiği yerden onlara yaklaşın. Şunu iyi bilin ki, Allah tevbe edenleri de temizlenenleri de sever.”<sup>436</sup>

Âyet-i kerime’de kadınların hayız halinde bulunma, temizlenme ve eşleriyle birlikte olmalarıyla ilgili bir mesele anlatılmaktadır. Bu mesele özellikle fıkıh ulemâsı nezdinde geniş tartışma ve farklı değerlendirmelere konu olmuştur. Fukaha görüş beyan ederken hadis ve sahâbe kavli gibi bir takım delillerden istifade etmiş olsalar da يَطْهُرْنَ kelimesinin kıraat şekli bu görüşlerin serdedilmesinde kilit rol oynamıştır. İşin ayrıntısı bir yana bu kelime kıraatlere göre farklı anlamlara gelmekte ve bu durum farklı uygulama şekillerinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Şöyle ki, يَطْهُرْنَ kelimesi iki farklı kıraatle okunmaktadır.

1. İlk grupta yer alan Nâfi, İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım’ın râvîsi Hafs, Ya’kûb ve Ebû Ca’fer, kelimeyi “ta” (ط) harfinin sükûnu ve “he” harfinin zammesiyle يَطْهُرْنَ şeklinde okumuşlardır. Kur’an’da aynıyle kullanımı olmayan ancak müştaklarının birden çok kullanımı olan<sup>437</sup> bu kelimenin يَطْهُرْنَ şeklindeki okuyuşundan kastedilen mana kanın kesilmesidir. Zîra kadınlara yaklaşmayı engelleyen şey hayız kanıdır. Hayız kanı kesildiğine göre bu durumda kadınlara yaklaşmama gerekçesi ortadan kalkmış ve artık gusletme gibi ikinci bir şeye gerek kalmadan kadınların eşleriyle birlikte olmasının yolu açılmıştır<sup>438</sup> ki Hanefîler bu görüşü benimsemişlerdir.<sup>439</sup>

2. İkinci grupta yer alan Âsım’ın râvîsi Ebû Bekir Şu’be, Hamza, Kisâî ve Halefû’l-Aşir ise bu kelimeyi; “ta” ve “he” harflerini şeddeli olmak üzere, يَطْهُرْنَ şeklinde meftuh olarak okumuşlardır.<sup>440</sup> Şahit olarak başka âyetlerde de kullanımına

<sup>436</sup> Bakara, 2/222.

<sup>437</sup> Furkan, 25/48; İnsan, 76/21; Bakara, 2/232; Hûd, 11/78; Ahzap, 33/33, 53; Mücadele, 58/12.

<sup>438</sup> Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, I/143; Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, III/731.

<sup>439</sup> Cassâs, Ebû Bekir Ahmet b. Ali er-Râzî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, I-V, (thk: Muhammed Sâdık el-Kamhâvî), Dârü Ehyâi’t-Türâs, Beyrut, 1996, I/348; Sâbûnî, *Tefsîru Âyâti’l-Ahkâm*, I/301-302.

<sup>440</sup> Bâzemül, a.g.e., I/398; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hüccce li’l-Kurrâi’s-Seb’a*, II/321.

rastlanan<sup>441</sup> يَطَّهَّرْنَ şeklindeki kıraate göre kelime gusletme anlamına gelir.<sup>442</sup> Bu durumda kadının kocasıyla birlikte olabilmesi için hayız kanının kesilmesinden sonra gusletmesi de gerekir ki Şafi, Mâlikî ve Hanbelî mezhepleri bu görüştedirler.<sup>443</sup>

Görüldüğü üzere bu iki farklı sahih kıraat, fıkıhçılar nezdinde geniş bir tartışma konusu olan önemli bir konunun aydınlığa kavuşmasında delil olmuş ve iki farklı hükme mesnet teşkil etmiştir. Konuyla ilgili elbette başka delil ve kârfînelerden de istifade edilmiştir. Ancak tarafların hükme varmada istifade ettikleri en kuvvetli delil kıraatlerden elde edilmiştir. Bu anlamda herhangi bir konuda hüküm verilirken tabidir ki, âyetler her şeyden önce gelir. Bundan sonra ise sahih kıraatler delil olarak kullanılır ve nihâyet sonrasında başka delillerden istifade etme yoluna gidilir. Dolayısıyla kimi kıraatler taşıdığı birden çok anlamla hem bazı fikhî hükümlere delil olmuş ve hem de âyetlerin anlamının zenginleşmesine zemin hazırlamıştır.

Örnek 2. *وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ* “Şimdi sen kemiklere bak, onları nasıl düzenliyor, sonra ona nasıl et giydiriyoruz, dedi. Durum kendisince anlaşılınca: Şimdi iyice biliyorum ki, Allah her şeye kadirdir, dedi.”<sup>444</sup>

Âyette geçen نُشِزُهَا kelimesi imamlar arasında farklı şekillerde okunmuştur. İbn Âmir, Âsım, Hamza, Kisâî ve Halefî'l-Âşir'den oluşan bir grup kıraat imamı, hareketler aynı kalmak üzere lamel fiilini “ze” harfi ile okumuşlardır.<sup>445</sup> Bu okuyuşa göre “nişâz” mastarından türeyen kelimenin sözlük anlamı yükselmek, yerden kaldırmak anlamlarına gelir.<sup>446</sup> Buna göre âyetin manası şöyle olur: “O kemiklere bak, nasıl biz onları yerden kaldırıyor ve yükseltiyoruz ve sonra da onlara et giydiriyoruz....” Dolayısıyla kelimenin “ze” harfi ile kullanılmasıyla; cansız yerde yatan kemiklerin hayat verilerek nasıl ayağa kaldırıldığı taaccüpvari bir üslupla tasvir edilmekte ve bu manzara karşısında muhatap bakıp bundan ibret almaya davet

<sup>441</sup> “... وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا...” (Eğer cünüpseniz gusledin.) Bkz. Mâide, 5/6.

<sup>442</sup> يَطَّهَّرْنَ şeklindeki kıraat; kastedilen temizlenmenin su kullanılarak kanın geldiği mahallin yıkanması; abdest alınması ya da gusledilmesi manalarını anlamaya müsaittir. Bkz. Bâzemül, a.g.e., I/398.

<sup>443</sup> Râzî, *Mefâtihü'l-Gayb*, VI/68, Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, III/88.

<sup>444</sup> Bakara, 2/259.

<sup>445</sup> Dâni, *et-Teystr*, II/82; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II/231.

<sup>446</sup> Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce li'l-Kurrâi's-Seb'a*, II/381; Râgıb, *el-İsfahânî, el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'an*, s. 637, “نشز” md.

edilmektedir.<sup>447</sup> Esasında kelimenin bu kıraate uygun kullanımlar başka âyetlerde de vardır. Meselâ *وَإِذَا قِيلَ انشُرُوا فَاَنْشُرُوا* “*Kalkın denildiğinde kalkıverin*”<sup>448</sup> âyetin de kullanılan *نشُر* kelimeleri kıraat şekli itibariyle aynı tarz kullanıma sahiptir.

İmam Nâfi, İbn Kesîr Ebû Amr, Ebû Ca’fer ve Ya’kûb’dan oluşan ikinci bir grup kıraat imamı ise, aynı şekilde hareketlerde bir değişiklik olmaksızın “ze” harfi yerine “ra” harfiyle kelimeyi *نشُر* şeklinde okumuşlardır. Buna göre if’al babında inşa mastarından türeyen kelime; ölümünden sonra hayat vermek, diriltmek, yaşatmak gibi anlamlara gelir.<sup>449</sup> Bu çerçevede âyetin anlamı şöyle olur: “*O kemiklere bak, nasıl biz onları diriltiyor, hayat veriyor ve sonra da onlara et giydiriyoruz....*”<sup>450</sup> Bu kıraate Kur’an’dan birçok şahit getirilebilir. Meselâ *تَمَّ إِذَا شَاءَ* “*Sonra dilediği zaman onu tekrar diriltecek.*”<sup>451</sup> ve *وَالِيهِ النُّشُورُ* “*Sonra dönüş (ölümden sonra diriliş) ancak O’nadır.*”<sup>452</sup> âyetleri bu kullanıma örnek olarak verilebilir.

Sonuç itibariyle *nunşizu* (نشز) ve *nunşiru* (نشر) kıraat şekillerinden her biri siyak ve sibak ilişkisi bağlamında âyetin içeriğine yeni bir anlam kazandırmıştır. Bu anlamlar çerçevesinde âyete bakıldığında ilk kıraatinde; ölü hayvanın kemiklerinin teker teker yerden kaldırılışı, ikinci kıraatinde ise ayağa kaldırılan kemik parçalarına nasıl hayat verildiği ve sonrasında nasıl et giydirilip ilk haline dönüştürüldüğü anlatılmaktadır. Bu iki kıraatle dirilme anı adım adım tasvir edilmekte, hem o gün buna şahit olanlara ve hem de her dönemde Kur’an’a muhatap olanlara ölüm sonrası yeniden dirilişin somut bir örneği sahnelenmektedir. Böylelikle davete muhatap olup da “*Şu çürümüş kemikleri kim diriltecek?*”<sup>453</sup> diyerek yeniden dirilişin imkânsızlığını ileri sürmek sûretiyle davete icabet etmeyen insanlara bu mutlak hakikat son derece

<sup>447</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, III/295.

<sup>448</sup> Mücadele, 58/11.

<sup>449</sup> Taberî, *a.g.e.*, III/616-617; Beğavi, *a.g.e.*, I/227; Zemahşerî, *a.g.e.*, I/391. Şevkânî, Ali b. Muhammed, *Fethü’l-Kâdir*, Dârü’l-Ma’rife, Beyrut, ts., I/381-382.

<sup>450</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, II/183.

<sup>451</sup> Abese, 80/22.

<sup>452</sup> Mülk, 67/15.

<sup>453</sup> Yasin, 36/78.

ikna edici bir metotla tasvir edilmekte ve tıpkı bunun gibi bir gün insanın yeniden dirileceği anlatılmaktadır.

### 3.1.1.3. Âyetlerin Anlamına Çeşitlilik Kazandırması

Kıraat farklılıklarının âyetlerin anlamı üzerindeki en yaygın etkisi âyetlerde anlam çeşitliliğine yol açmasıdır. Bu sayede ilgili her bir âyetin farklı bir anlam veçhesini görme imkânı ortaya çıkar. Aslına bakıldığında Hz. Peygamber’le birlikte başlayan tefsir faaliyetlerinin temel amaçlarından biri de buna yönelik bir çaba olarak değerlendirilebilir. Zîra birçok Kur’an âyeti mutlak ya da genel ifade kalıplarıyla muhataba sunulmuş ve yerine göre ya çok dar çerçevede anlaşılmış ya da az da olsa bazı âyetler anlaşılammıştır.<sup>454</sup> Bu sebeple de müfessirler farklı kaynaklardan istifade ederek bu tarz ifade kalıplarını daha anlaşılır hâle getirmeye çalışmışlardır. Bunu gerçekleştirmek için de tefsir disiplini ve bu disiplinin ortaya koyduğu kaideler çerçevesinde tüm kaynaklardan istifade etmişlerdir. Âlimler bu kaynaklar içinde, bir âyetin başka bir âyetle açıklanmasını en etkili yol olarak kabul etmiş ve bunun hiç kimse tarafından tartışılmadığını belirtmişlerdir.<sup>455</sup> Bu anlamda müfessirlerin istifade ettiği kaynaklardan biri de şüphesiz kıraat ihtilaflarıdır.<sup>456</sup> Zîra kıraat ihtilafları doğrudan vahiy kaynaklı olduğundan bunlara dayalı olarak yapılan tefsirler de tabii olarak Kur’an’ın Kur’an’la tefsiri bağlamında değerlendirilmiştir.<sup>457</sup> Dolayısıyla bu özellikteki farklılıklar, sağladığı katkı nisbetinde âyetlerin anlaşılmasında değerli görülmüştür. Bu durumu somut olarak görmek açısından aşağıda bazı örneklere yer verilmiştir.

<sup>454</sup> Sahâbe Kur’an’ı anlamada birbirinden farklıydı. Onlardan kimileri tabii olarak Kur’an’ı anlamada diğerlerine göre çok daha ileri seviyedeydi. Bununla birlikte Hz. Ömer, İbn Abbas gibi sahâbenin önde gelenlerinin dahi anlamada zorlandığı bazı kelime ve ifadeler olmuş ve bunları da Hz. Peygamber’e sorma ihtiyacı doğuştur. Bu bilgiler daha sonraki dönemlerde sistemli hale gelen tefsir ilmi ve tefsir ilmi içinde de rivâyet tefsirinin ana başvuru kaynaklarından biri olmuştur. Bkz. Süyûtî, *el-İtkân*, s. 286-287.

<sup>455</sup> Kur’an tefsirinde birden çok kaynağa başvurulsa da bunlar içinde üzerinde herkesin ittifak ettiği en temel başvuru kaynakları sırasıyla Kur’an’ın bizzat kendisi ki Kur’an kendisinin en güzel müfessiridir. İkinci olarak Hz. Peygamber’e ait açıklamalar ve üçüncü olarak da sahâbe sözleri gelmektedir. Bkz. Birışık, Abdulhamit, “Tefsir”, *DİA*, İstanbul, 2011, XXXX/285.

<sup>456</sup> Âlimler müfessirin bilmesi gereken ilimleri sıralarken lugat, iştikâk, sarf, nahiv, belâğat, sebab-i nüzûl, nasih-mensuh gibi ilimlerin yanında kıraat ilminin de bilinmesi gereken alanlardan biri olduğunu belirtmişlerdir. Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirîn*, I/265.

<sup>457</sup> Önen, Hacı, “Kıraatlerin Fıkhî Hükümlere Etkisi”, *DÜİFD*, c. 15, sy. 2, 2013, s. 4.

Örnek 1. *يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ* “Onlar (kendi akıllarınca güya) Allah'ı ve müminleri aldatırlar. Hâlbuki bunun farkında değiller; ancak onlar sadece kendilerini aldatırlar.”<sup>458</sup> âyette geçen *يُخَادِعُونَ* fiilini Nâfi, İbn Kesîr ve Ebû Amr, *يُخَادِعُونَ* şeklinde okumuşlardır. En yaygın kıraatlerden Âsım'ın da içinde bulunduğu çoğu kıraat imamı ise bu fiili *يُخَادِعُونَ* şeklinde okumuştur.<sup>459</sup> Bilindiği üzere bu iki grupta yer alan imamların okumaları sahih kıraat olarak kabul görmüştür. Dolayısıyla bu gruptan birini alıp diğerini almama gibi bir tercihte bulunulamaz. Ancak kıraatler arasında tercih yapan âlimlere göre farklı kıraatlerin, ihtiva ettiği anlamlar dikkate alınarak bunlardan biri diğerine tercih edilebilir.<sup>460</sup>

Kelimenin sözlük anlamına gelince; *hud'a* (hile), kişinin içinde taşıdığı düşüncenin aksine bir davranış ortaya koymasıdır.<sup>461</sup> Terim manası ise başkasına karşı görünüşte selamet ve doğruluk düşündüren bir işi açıklayıp, içinde onu zarara sokacak bir şeyi gizlemektir. Müfâale kalıbında kullanılan "*muhâdea*" ise, kişilerin hile yarışına girmesidir.<sup>462</sup> Bu çerçevede iki farklı kıraat üzerinden âyetin ihtiva ettiği anlamlara gelince *يُخَادِعُونَ* kelimesini müfâale babında *يُخَادِعُونَ* şeklinde okuyanlara göre âyetin anlamı şöyledir: “*Onlar (akıllarınca) Allah'ı ve müminleri aldatma yarışına girerler. Farkında değiller ama onlar (böyle yaparak) ancak kendilerini aldatma yarışına girmiş olurlar.*” Kelimeyi *يُخَادِعُونَ* şeklinde okuyanlara göre ise mana yukarıda mealde verildiği şekildedir. Buna göre Allah'ı aldatma gibi gerçekleşmesi mümkün olmayan bir işe kalkışanların yaptıkları ancak kendilerine döner. Yani onlar Allah'ı aldatmaya kalkarlar ancak hiç farkında olmadan kendilerini aldatırlar.<sup>463</sup>

Zemahşerî (ö.538/1144) ise “*hud'a* fiilinin müfaale kalıbının sülâsî anlam ifade ettiğini, dolayısıyla hem âyetin ilk kısmında yer alan *يُخَادِعُونَ* fiili ve hem de bir grubun bu kalıpta okuduğu ikinci *hud'a* kelimesiyle aynı mananın kastedildiğini

<sup>458</sup> Bakara, 2/9.

<sup>459</sup> el-Hatîb, Abdüllatîf, *Mu'cemü'l-Kırâât* I/41.

<sup>460</sup> Ahfeş, Ferrâ, Taberî, Zemahşerî gibi müfessirler kıraatler arasında tercihte bulunan âlimlerdendir. Bkz. Ünal, Mehmet, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraatlerin Rolü*, 145-156.

<sup>461</sup> Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 190, “*خدع*” md.

<sup>462</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, I/203.

<sup>463</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, I/196.

belirtmiştir.<sup>464</sup> Doğrusu dil kuralları açısından bakıldığında sülâsî bir fiil humasi bir fiile aktarıldığında sadece sülâsî bir mana ifade etmez, bunun yanında müşareket, mübalağa ve anlamda ziyadelik manalarını da ihtiva eder.<sup>465</sup> Bu anlamda bir fiil müfaale babında kullanıldığı halde sülâsî mana ifade ettiği kural olarak kabul görse de diğer ihtimaller göz ardı edilerek bunun tamamen sülâsî manaya hasredilmesi, anlam daralmasına yol açabilir. Zîra diğer manalar dikkate alınmayacak olsaydı o zaman bu fiil müfâale bâbında değil de doğrudan sülâsî kipte kullanılırdı. Bu yönüyle kıraatlerle birlikte Kur'an'da hiçbir kullanım amaçsız değildir. Dolayısıyla bir kelime hangi bapta gelmişse o babın içerdiği anlamların tamamı dikkate alınarak âyete birinci, ikinci ve üçüncü anlamlar şeklinde, bir nevi derecelendirme mantığı ile mana verilmelidir. Burada dikkat edilecek en önemli husus zıt ve aykırı bir mananın ortaya çıkmamasıdır. Böyle bir durum yoksa kıraatlerin ihtiva ettiği anlamları daraltma yoluna gitmemek, aksine birer çeşni olarak bunlardan istifa etme yoluna gitmek gerekir.

Örnek 2. وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَالْوَالِدَاتُ إِذَا حَمَلْنَ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ  
 “O'nun delillerinden biri de gökleri ve yeri yaratması, lisanlarınızın ve renklerinizin değişik olmasıdır. Şüphesiz bunda bilenler için (alınacak) dersler vardır.”<sup>466</sup>

Âyetin son kısmında yer alan للعالمين (âlimîn) kelimesini Âsım'ın râvîsi Hafs dışındaki imamların tamamı “lam” harfinin fethasıyla للعالمين (âlemin) şeklinde okumuştur.<sup>467</sup> Bu iki kıraat çerçevesinde anlam yönüyle âyetin tahliline gelince; ilk bölümde yaratma ile ilgili; ilki göklerin ve yerin yaratılışının eşsizliği, ikincisi ise aynı atadan gelen Âdem'in çocuklarının dillerinin ve renklerinin farklı oluşu gibi iki önemli hususa dikkat çekilmiştir. Başka âyetlerde de işaret edildiği üzere,<sup>468</sup> bu tür hakikatler; ibret alınması, dersler çıkarılması gereken olağanüstü hadiselerdir. Hafs'in rivâyetine göre burada anlatılan olağanüstülüklerden ibret alma hali sadece âlimlere hasredilmiştir.<sup>469</sup> Zîra ilim farkındalık meydana getirir. Buna sahip olan

<sup>464</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I/173.

<sup>465</sup> Bâzemül, *el-Kırâât*, I/330.

<sup>466</sup> Rum, 30/22.

<sup>467</sup> Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce li'l-Kurrâi's-Seb'a*, V/444; Abdussamed et-Taberî, *et-Telhîs*, 365.

<sup>468</sup> Ankebût, 29, 43; Rum, 30/21, 24; Zümer, 39/9.

<sup>469</sup> Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce li'l-Kurrâi's-Seb'a*, V/444.

âlimler de sahip olduğu temyiz gücüyle, şahit olduğu şeylerden onları var edenin gücüne işaret eden delillere ulaşır ve çoğu insanın elde edemediği tefekkür, tedebbür gibi içsel derinliği olan önemli kazanımları elde ederler.<sup>470</sup>

Bu yönüyle âlimler normalde herkesin zahiren gördüğü ancak batınen göremediği nice incelikleri görür, bunlardan yola çıkarak bir takım bilimsel hakikatlere ulaşır ve bunları insanlığın hizmetine sunarlar. Hafs dışındaki imamların kıraati dikkate alındığında ise âyetin manası genele râcî olur. Bu anlamda âyetin ilk kısmında ifade edilen delillerden sadece âlimler değil, âlimlerin de içinde olduğu ins ve cin gibi akıl sahibi bütün âlemler de ibret alır.<sup>471</sup> Bilindiği üzere bu tür kevnî âyetler Kur'an'da bir hayli fazladır ve genellikle bu âyetler ibret alma, düşünme ve akletme gibi hususlara vurgu yapılarak son bulmaktadır. Âyetlerde hitap edilen topluluklar için de çoğunlukla; “sizler”, “onlar”, “akıl sahipleri”, “kavim ya da toplumlar” gibi genele şâmil ifade kalıpları kullanılmıştır.<sup>472</sup> Ancak az da olsa bazen de; “üstün akıl sahibi olanlar”,<sup>473</sup> “keskin anlayış sahibi olanlar”,<sup>474</sup> “âlimler”<sup>475</sup> gibi tahsis ifade eden özel ifade kalıpları da kullanılmıştır. Dolayısıyla hem kıraat şekli olarak ve hem de mana olarak bu tür âyetler Kur'an'da mevcuttur. Bu anlamda Kur'an'da birden çok âyette ifade edilen şey, farklı bir kıraat marifetiyle burada bir araya getirilmiştir.

Benzer şekilde farklı kıraatleri olan diğer âyetler de incelendiğinde; kıraatlerle âyetler arasında hem lafız ve hem mana açısından nasıl bir uyumun olduğu görülecektir. Esasında bu durum İbnü'l-Cezerî'nin; “her bir kıraat bir âyet mesabesinde”<sup>476</sup> görüşüyle de birebir örtüşmektedir. Sonuç itibarıyla bir âyet iki farklı kıraatle çeşitlilik bağlamında iki farklı anlama zemin oluşturmuştur. Hafs'ın

<sup>470</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, XIV/18: Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VI/248.

<sup>471</sup> Âlemîn kelimesi âlem kelimesinin çoğulu olarak kullanılmıştır. Bu da tağlib tarikiyle akıl sahipleri için kullanılan bir kelimedir. Dolayısıyla âlemîn kelimesiyle ibret almaya muhatap kılınanlar akıl sahibi olan insanlar ve cinler âlemdir. Bkz. Beğavî, *Meâlimü't-Tenzil*, III/9; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III/218; Beydâvî, Abdullah b. Ömer, *Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vil*, Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts., II/244; Karaçam, İsmail, *Kıraat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri*, s. 208.

<sup>472</sup> Çok daha fazla olmakla birlikte örnek olarak şu âyetlere bakılır: Bakara 219, 231, 266; Âl-i İmrân 65, 103, 118, 191; Nisâ, 82; En'am, 50, 80, 151, 152.

<sup>473</sup> Âl-i İmran, 4/7; Bakara, 2/269; Ra'd, 13/19.

<sup>474</sup> Hicr, 15/75.

<sup>475</sup> Ankebût, 29/43.

<sup>476</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I/51.

rivâyeti daha özel, diğer imamların kıraati ise daha genel bir anlama karşılık gelmektedir.

### 3.2. Âyetlerdeki Kapalı Yönleri Açıklığa Kavuşturması

Kur'an birçok âyette kendisini; mübin, anlaşılır, tafsilatlı olarak açıklanmış, her şeyin açık seçik anlatıldığı bir kitap olarak tanımlamıştır.<sup>477</sup> Bu anlamda genel itibarıyla gerek O'nun ilk muhatapları ve gerekse daha sonraki dönemlerde yaşayan insanlar O'nu anlamakta bir sıkıntıyla karşılaşmamışlardır. Zîra anlaşılın diye gönderilmiş bir kitabın bir kısmının ya da bir bölümünün anlaşılmasının zor ya da imkânsız olması bizzat Kur'an'ın gönderiliş gayesine aykırı olur. Bu yönüyle Kur'an'ın anlaşılabilirliği konusunda genel bir kaideden söz edilebilir. Bu genel kaideyi Kur'an'ın tamamına şâmil kılmak tabii olarak mümkün değildir. Zîra Kur'an'daki kimi kelime ve ifadeler veya anlatılan konunun mahiyeti gibi hususlar bazı âyetlerin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Her ne kadar bunların sayısı fazla olmasa da böyle bir hakikatin varlığı inkar edilemez. Diğer taraftan insanların bilgi birikimleri, kültürel seviyeleri ve anlama kapasiteleri gibi hususlar da bu durumu teyit eden doğal sebepler olarak zikredilebilir. Dolayısıyla burada Kur'an'ın tamamının ya da bir bölümünün herkes tarafından anlaşıldığı veya anlaşılmadığı gibi mutlak bir kaideden söz etmek mümkün değildir. Zîra kimileri için kapalı ve anlaşılması müşkil olan bir âyet bir başkası için açık ve anlaşılır olabilir veya bunun tam zıddı bir durum yaşanabilir. Bu noktadan hareketle âyetlerdeki kapalılık halinin kişilere göre farklılık arz eden izafî bir durum olduğu söylenebilir.<sup>478</sup>

Vahyin ilk muhatapları olan sahâbe topluluğundan başlamak üzere başlangıçtan itibaren her dönemde insanların kimi âyetleri anlamakta zorlandığı ya da anlayamadığı ve bir başka açıklayıcı delile ihtiyaç duyduğu bir vakıdır. Âyetlerdeki bu tür kapalılıkların giderilebilmesi için birçok kaynağa başvurulabilir. Bu anlamda Kur'an, sünnet, sahâbe kavli, ehli kitap, rey gibi kaynakların yanında<sup>479</sup> başvurulacak mercilerden biri de kıraat farklılıklarıdır. Zîra göreceli olmakla birlikte

<sup>477</sup> Yasin, 36/69; İsrâ, 17/12, 41; Nahl, 16/89; Fussilet, 41/3; Hûd, 11/1; Yunus, 10/15; Nûr, 24/34; Araf, 7/52.

<sup>478</sup> Şâtübî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Ğirnâtî, *el-Muvâfakât fi Usûli's-Şerî'a*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1991, III/69.

<sup>479</sup> Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, I/37.

bir âyette anlatılan bir husus muhataba kapalı gelirken, aynı âyetin ikinci ya da üçüncü bir kıraat bu kapalılığı ortadan kaldırmaktadır. Buna dair birçok kıraat örnekleri olmakla birlikte aşağıda bunlardan ikisine yer verilecektir.

Örnek 1. *لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنْكُمْ مَا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ* “*Andolsun, aranız açılmış ve (ilah) sandığınız şeyler sizden kaybolup gitmiştir.*”<sup>480</sup> Son bölümüne yer verilen âyetin bağlamı dikkate alındığında; dünyadayken kimi insanların Allah katında kendilerine şefaatchi olacaklarını zannettikleri bazı varlıkları ilah edindikleri, ahirette ise bu zannın hiçbir karşılığının olmadığı ve insanın yapayalnız kalacağı anlatılmaktadır. Şefaatchi ya da ortak olduğu zannedilen varlıklarla böyle zannedenler arasındaki ilişkiyi ifade eden *بَيْنَكُمْ* kelimesi üzerinde iki farklı kıraat vardır.

1. İmamlardan Nâfi, Âsım’ın râvîsi Hafs, Kisâî ve Ebû Ca’fer bu kelimeyi “nun” harfinin fethasıyla okumuşlardır.<sup>481</sup> Kur’an’da; *يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَفْصِلُ بَيْنَكُمْ* “*Allah Teâlâ kıyamet günü (onlarla sizin) aranızı ayırarak.*” şeklinde benzer kullanımı olan<sup>482</sup> kelimenin zarf şeklindeki bu okuyuşuna göre âyette; “*aranız kesilmiştir*” ifadesiyle, “*aranızdaki ilişki, bağ kesilmiştir*” kastedilmiştir. Zîra onlar her daim şefaatchilerinin yanlarında olduklarını zannediyorlardı, ancak ölümle birlikte bu beklenti son bulmuştur.

2. İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım’ın râvîsi Ebû Bekir Şu’be, Hamza, Ya’kûb ve Halefü’l-Âşir ise *بينكم* kelimesini “nun” harfinin zammesiyle *بَيْنَكُمْ* şeklinde okumuşlardır. *بَيْنُ* kelimesi ayrılma, gitme, uzaklaşma gibi anlamlara gelir. Buna göre âyetin anlamı şöyle olur: “*Artık aranız açıldı, (ebedi olarak birbirinizden) ayrıldınız, (bundan sonra onlara) ulaşmanız mümkün değildir.*”<sup>483</sup> Bu tür bir kıraate şahit olarak; *قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ* “(Hızır) şöyle dedi: İşte bu, benimle senin aramızın ayrılmasıdır.”<sup>484</sup> ve *وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ* “Bizimle senin aranda bir perde bulunmaktadır.”<sup>485</sup> âyetleri örnek olarak verilebilir.

<sup>480</sup> En’am, 6/94.

<sup>481</sup> Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hüccce li’l-Kurrâi’s-Seb’a*, III/357; el-Hatîb, *Mu’cemü’l-Kırâât*, II/490.

<sup>482</sup> Mumtehhine, 60/3.

<sup>483</sup> Taberî, *a.g.e.*, XXII/565; Beğavî, *a.g.e.*, I/502; Râzî, *a.g.e.*, XIII/87; Beydâvî, *a.g.e.*, I/392.

<sup>484</sup> Kehf, 18/78.

<sup>485</sup> Fussilet, 41/5.

Bu iki kıraat birlikte değerlendirildiğinde ilk kıraat; şefaathane umanlarla şefaathane umulanların ilişkilerinin ebedi olarak kesilmesini; ikinci kıraat ise kesilen bu ilişki sebebiyle iki tarafın artık ebedi olarak bir araya gelemeyeceğini, bütün ilişkilerin tarumar olduğunu ifade etmektedir.<sup>486</sup> Diğer bir ifade ile ilk kıraat yaşanan bir hadiseyi, ikinci kıraat ise bu hadisenin mahiyetini tasvir etmektedir. Dolayısıyla ikinci kıraatle, birinci kıraatte belirtilmeyen ilişkinin keyfiyeti açıklığa kavuşturulmuştur.

Örnek 2. *كُلُّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ* “*Hepsi Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine iman ettiler.*”<sup>487</sup> Âyet-i Kerime’de geçen كتبه kelimesini Nâfi, İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım, Ebû Ca’fer, ve Ya’kûb cemi şeklinde okumuşlardır. Buna göre peygamberlerin tamamı hem kendinden önce ve hem de kendinden sonraki tüm kitaplara iman etmişlerdir. Kur’an’da birçok yerde yaygın olarak kullanılan bu kıraatin, anlam yönüyle tüm kitapları kapsaması ve kurrâ nezdinde daha yaygın olması sebebiyle Mekki b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) ve Taberî gibi âlimler tarafından tercih edildiği bilinmektedir.<sup>488</sup> Bu kıraatin kullanımı başka âyetlerde de mevcuttur.<sup>489</sup>

Hamza, Kisâi ve Halefü’l-Âşir’den oluşan ikinci gruba göre ise bu kelime كتبه şeklinde müfret olarak okunmuştur. Kelimenin tekil olarak okunmasıyla iki farklı anlam kastedilmiş olabilir: Birincisi, bununla kastedilen Kur’an’dır. Buna göre âyetin manası şöyle olur: “*Hepsi Allah'a, meleklerine, kitabına (yani Kur'an'a), ve peygamberlerine iman ettiler.*” İkincisi ise bu kıraat cins isim olarak kullanılmıştır ve bununla çoğul kastedilmiştir ki bu tür kullanımlar Kur’an’da mevcuttur.<sup>490</sup>

Birinci kıraate göre Hz. Peygamber ve O’na tabi olan müminler ayırt etmeksizin diğer şeylerle birlikte tüm kitaplara iman ettiler. İkinci kıraatte ise Peygamber ve müminler diğer şeylerle birlikte Kur’an’a iman ettiler. Esasında

<sup>486</sup> Elmalılı, *a.g.e.*, III/465.

<sup>487</sup> Bakara, 2/285.

<sup>488</sup> el-Hatîb, *Mu’cemü’l-Kırâât* I/433.

<sup>489</sup> Tahrîm, 66/12.

<sup>490</sup> *فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ* “*İnsanlar arasında, anlaşmazlığa düştükleri hususlarda hüküm vermeleri için, onlarla beraber hak yolu gösteren kitapları da gönderdi.*” Bakara, 2/213.

Kur'an'a iman eden kişi diğer bütün kitaplara iman etmiştir. Ancak Yahudi ve Hristiyan gibi kimi din mensupları kendi kitaplarını ve kendinden önceki kitapları kabul ederken Kur'an'ı kabul etmemişlerdir. Bu anlamda kelimenin çoğul okunduğu kıraate göre, Kur'an'ın nüzûlünden sonra yine kendi kitaplarına iman etmeye devam edip Kur'an'a inanmayan insanların durumu çok net değildir. Kelimenin tekil okunduğu kıraat ise, peygamberin iman ettiği gibi iman edecek olan kişilerin sadece kendi kitaplarına değil Kur'an'a da inanması gerekir ki müminlerden olabilsin. Dolayısıyla çoğul şeklinde kullanılan كُتُبْ kelimesi, tekil şeklindeki كِتَابْ kelimesiyle açıklığa kavuşturulmuştur.<sup>491</sup>

### 3.3. Âyetlerdeki Mücmel İfadeleri Açıklığa Kavuşturması

Kur'an, Arap dilinin bütün inceliklerini kendinde bulunduran, son derece zengin bir anlatım tarzına sahiptir. Bu anlamda bazen hemen herkesin anlayabileceği bir üslup kullanırken, bazen de ancak belli insanların anlayabileceği edebî ve sanatsal yöntemlere başvurmuştur. Bununla birlikte Kur'an'ın bu tür yöntemleri kullanması O'nun genel itibarıyla muhatapları tarafından anlaşılabilirliğine gölge düşürmemiştir. Zîra özellikle temel inanç ve amel konularında kullanılan dil çoğu insanın anlayabileceği bir dildir. Bu yönüyle Kur'an'ın büyük bir kısmının, muhatapları tarafından anlaşıldığı söylenebilir. Fakat az da olsa, O'nda öyle ifade ve lafızlar vardır ki, bunların manası çok açık ve anlaşılır değildir.<sup>492</sup> Bunun için de mutlaka hâricî bir araştırmaya ihtiyaç vardır. Başlangıçtan itibaren her dönemde ehil insanlar tarafından yapılan bu tür araştırmalar doğrusu hem o güne hem de daha sonraki dönemlere ışık tutmuş ve anlaşılması zor gibi görünen meseleler açıklığa kavuşturulmuştur. Bu anlamda manası kapalı olan lafızlardan biri de mücmeldir.

Sözlükte bir araya gelme, toplanma anlamına gelen mücmel terim olarak; “Delalet ettiği manası açık olmayan kelimeler”<sup>493</sup> ya da “Sözün sahibi tarafından bir açıklama yapılmadan, kendisi ile kastedilen mananın anlaşılmadığı lafızlar.”<sup>494</sup> şeklinde tanımlanmıştır. Bu anlamda mücmel; açık bir şekilde tek manaya delalet

<sup>491</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, IV/496.

<sup>492</sup> Âl-i İmrân, 3/7.

<sup>493</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, s. 513.

<sup>494</sup> Zekiyüddin Şa'ban, *Usûlü'l-Fıkhü'l-İslâmî*, s. 362.

etmeyen, anlaşılması noktasında hâricî bir kârîneye ihtiyaç duyulan kavramlardır.<sup>495</sup> Mücmele sebep olan hususlar; manası kapalı olan kelimenin garip bir lafız olması, değişik anlamlara gelmesi, kimi zamirlerin mercii meselesi, anlaşılması net olmayan bazı takdim ve tehirler, bir kelime ya da cümlelerin atf ya da istinaf ihtimali taşıması ve kullanılan kelimenin çok az kullanılması şeklinde sıralanabilir.<sup>496</sup> Bu gerekçeler, göreceli olarak bir zaman için bazı âyetlerin anlaşılmasını zorlaştırabilir. Ancak Kur'an'da yer alan bu tür mücmel/kapalı ifade ve lafızlar; başta Kur'an olmak üzere, sünnet, sahâbe kavli, âlimlerin araştırmaları ve nihâyet farklı kıraatler yoluyla anlaşılır hâle gelir. Öyle ki ilk zaman için mücmel olan bir lafız bu aşamalardan sonra herkesin anlayabileceği mübeyyen/açık hâle gelir.

Bütün bunlardan sonra yine göreceli olmak üzere, herhangi bir sorumluluk gerektirmeyen, sadece iman etmekle yetinilen, keyfiyetini, mahiyetini bilmekle sorumlu olmadığımız alanla ilgili az da olsa bazı kapalı noktalar olabilir. Ancak böyle bir şeyin varlığı, hiçbir zaman insanların Kur'an'ı anlama ve yaşamalarına engel olacak boyutta değildir. Bu anlamda müteşâbihattan kabul edilen hurûf-u mukattaa harfleri buna örnek verilebilir.<sup>497</sup> Mücmel bir lafzın kıraatler yoluyla mübeyyen hâle gelmesine dair aşağıda iki örneğe yer verilecektir.

Örnek 1. فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي هَٰذَا يَوْمٍ جِزِينَ الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ “Şeytan oradan ikisinin de ayağını kaydirtti, onları buldukları yerden çıkardı, onlara 'Birbirinize düşman olarak inin, yeryüzünde bir müddet için yerleşip geçineceksiniz' dedik.”<sup>498</sup>

Âyette geçen فَأَزَلَّهُمَا kelimesi iki farklı kıraatle okunmuştur. Sahih kıraat imamlarından Hamza, kelimeyi elifle فَأَزَلَّهُمَا şeklinde okumuştur.<sup>499</sup> أزال kelimesi,

<sup>495</sup> Serahsî, Ebûbekir Muhâmmad b. Ahmed b. Ebî Sehl, *Usûlü's-Serahsî*, (thk. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî), I. Baskı, Haydarâbad, 1993, I/168, (I-II); Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, s.182; Çakıcı, İrfan, *İmam Şâtîbî ve Kur'an İlimlerindeki Yeri*, s. 80.

<sup>496</sup> Geniş bilgi için bkz. Süyûtî, *el-İtkân*, s. 514, vd.; Subhi es-Sâlih, *el-Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an*, 324; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 183.

<sup>497</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, I/164-181; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 490; vd.; Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, I/226-231; Turgut, Ali, *Tefsir Usulü ve Kaynakları*, MÜFV. Yayınları, İstanbul, 1991, s. 156-157; Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü*, s. 178-198.

<sup>498</sup> Bakara, 2/36.

<sup>499</sup> el-Hatîb, *Mu'cemü'l-Kırâât* II/14.

uzaklaştırma, yerinden etme gibi anlamlara gelir.<sup>500</sup> Bu manaya göre âyetin anlamı şöyle olur: “*Şeytan onları cennetten uzaklaştırdı ya da şeytan onları yerlerinden etti.*” Şahit olarak Kur’an’da birden çok kullanımı olan<sup>501</sup> bu kıraate göre burada işlenen fiil şeytana nispet edilmiştir. Zîra Şeytan yapılmaması gereken bir fiili, bir takım ulvi gerekçelere bağlayarak süslemiş ve Âdem (as) ve Havva Valide’mizi cennetten uzaklaştırmıştır.<sup>502</sup>

Hamza dışında diğer kıraat imamları bu kelimeyi فآرلها şeklinde lam hafinin şeddesiyle okumuşlardır.<sup>503</sup> Kur’an’da aynıyle kıraat şekli bulunan<sup>504</sup> أزل kelimesi günah işlemek, hataya düşürmek, ayağını kaydırmak gibi anlamlara gelir.<sup>505</sup> Buna göre âyetin manası şöyle olur: “*Şeytan onları hataya düşürdü, ayaklarını kaydırma ve cennetten çıkardı.*” Esasında şeytanın bir kimseyi bir mekândan başka bir mekâna sevk etme gücüne sahip değildir. Şeytana ancak vesvese verme kuvveti verilmiştir ki o da bunu kullanarak insanın ayağını kaydırır, onu hataya düşürür. A’miş bu kelimeyi فوسوس لها<sup>506</sup> şeklinde okumuştur. Bu kıraat şâz bir kıraat olsa da, mana açısından uygundur.

İki kıraat anlam yönüyle telif edildiğinde Hamza’nın okuyuşu sonuç olarak Âdem ve Havva’nın cennetten uzaklaştırılmalarını ifade etmekte, diğer imamların okuyuşu ise bu sonucun ortaya çıkmasına sebep olan fiilin işlenmesini ifade etmektedir. Bu anlamda iki kıraat bir olayı sebep sonuç ilişkisi içinde bir bütün olarak ifade etmektedir. Burada Hamza’nın kıraatiyle ortaya çıkan anlamda mücmel bir durum söz konusu iken diğer imamların kıraatiyle bu mücmellik mübeyyen hâle gelmiştir.

Örnek 2. وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمَ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ “*İbrahim, bunu kendi oğullarına da vasiyet etti, Ya’kûb da öyle: Oğullarım!*”

<sup>500</sup> Taberî, *age*, I/560; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, I/161; Çetin, Abdurrahman, *Kıraatlerin Tefsire Etkisi*, 108.

<sup>501</sup> İbrahim, 14/46; Fatır, 35/41.

<sup>502</sup> Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hüccce li’l-Kurrâi’s-Seb’a*, II/15.

<sup>503</sup> el-Hatîb, *Mu’cemü’l-Kirâât* II/83.

<sup>504</sup> Nahl, 16/94.

<sup>505</sup> Bâzemül, *el-Kirâât*, II/643.

<sup>506</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, I/313.

Allah, sizin için bu dini (İslâm'ı) seçti. Siz de ancak müslümanlar olarak ölüün, dedi.”<sup>507</sup>

Âyette geçen وصى kelimesi okunmasında kıraat imamları ihtilaf etmişlerdir.

1. İbn Kesîr, Ebû Amr, Âsım, Hamza, Kisâî, Ya'kup ve Halefû'l-Âşir'dan oluşan imamlar bu kelimeyi başında hemze olmaksızın ve “sad” harfinin de şeddeli olmasıyla okumuşlardır.<sup>508</sup> Buna göre kelime فَلَا يَسْتَطِيعُونَ تَوْصِيَةً وَلَا إِلَىٰ أَهْلِهِمْ يَرْجِعُونَ<sup>509</sup> âyetinde de geçtiği üzere توصية (tevsiyeten) mastarından türeyen müteaddi bir fiildir ve çokluk ifade eder.<sup>510</sup> Bu anlama göre âyet; İbrahim (as) ve Ya'kûb (as)'un çocuklarına yaptıkları tavsiyeyi bir ya da birkaç kereyle sınırlı tutmayıp, bunu çok defa yaptıklarını ortaya koymuştur.<sup>511</sup> Bilindiği üzere, peygamberler yakınlarını ya da ümmetlerini dine davette son derece ısrarcı olmuşlar, insanların kendilerine icabet etmemeleri onları yıldırılmamış ve sabırla tavsiyeye devam etmişlerdir. Dolayısıyla bu kıraat şekli dini telkinde, tavsiyenin nasıl olması gerektiğini ortaya koymaktadır.

2. Nâfi, İbn Âmir, Ebû Ca'fer'den oluşan diğer bir grup kıraat imamı ise söz konusu kelimeyi başında hemze olduğu halde okumuşlardır.<sup>512</sup> Başka âyetlerde de kullanımı olan<sup>513</sup> kelime bu hâliyle yapılan işin miktarının ne kadar olduğu konusunda herhangi bir fikir vermemektedir.<sup>514</sup> Bu anlamda âyetin anlamında adet yönüyle kapalılık olduğu söylenebilir. İki kıraat birlikte müteâilâ edildiğinde; أَوْصَىٰ şeklindeki kıraatle gündeme gelen mücmel (kapalı) anlam وَصَىٰ şeklindeki mübeyyin (beyan eden) kıraatle mübeyyen (açık) hâle gelmiştir.

### 3.4. Âyetlerdeki Âmm Lafızların Tahsis Edilmesi

Kur'an, anlatım tarzı itibariyle kendine has bir özelliğe sahiptir. Araştırmacılar Kur'an'ın gerek içerdiği mesaj ve gerekse bunu ifade biçimi üzerinde ciddi çaba sarf etmişlerdir. İlk günden itibaren ortaya konan bu çabalar İslâm kültür

<sup>507</sup> Bakara, 2/132.

<sup>508</sup> Dâni, *et-Teysîr*, II/77; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce li'l-Kurrâi's-Seb'a*, II/228; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II/222-223.

<sup>509</sup> Yasin, 36/50.

<sup>510</sup> Bâzemül, *el-Kırâât*, II/647.

<sup>511</sup> Râzî, *a.g.e.*, IV/72.

<sup>512</sup> Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce li'l-Kurrâi's-Seb'a*, II/228.

<sup>513</sup> Nisâ, 4/11-12.

<sup>514</sup> Bâzemül, *a.g.e.*, II/647.

tarihinde birçok ilmin ortaya çıkmasına önyak olmuştur. Bu yönüyle temelleri geçmişe dayanan ancak sistematik hâle gelişi daha sonraları gerçekleşen fıkıh, hadis, kelâm, tefsir, kıraat gibi müstakil disiplinler ortaya çıkmıştır. Bunların her birinin birbirinden ayrı ilgi alanları olsa da, Kur'an, sünnet, kıraat gibi kaynaklar ortak kullanım alanı olmuştur. Bu anlamda her bir disiplin kendine seçtiği alanla ilgili Kur'an'dan bazı somut sonuçlara ulaşmaya çalışmıştır.

Bilindiği üzere hem içerik ve hem de üslup yönü itibariyle Kur'an'da yer alan bazı konular anlaşılır iken bazıları ciddi bir incelemeyi gerektirecek niteliktedir. Bu sebeple de araştırmacılar bu gibi anlaşılması çaba gerektiren konularla ilgili anlamsal ve kavramsal düzeyde ilkeler geliştirmişler ve bu çerçevede Kur'an metnini anlamaya çalışmışlardır. Zîra Kur'an'da geçen bir ifade her zaman açık ve net değildir. Bazen bir ifade, ilgili konunun bir yönünü ifade ederken, eksik kalan kısım başka bir yerde, farklı bir ifadeyle tamamlanır. Hulasa Kur'an'da geçen ifade ve lafızlar, kendileriyle neyin kastedildiğini belirlemek amacıyla bazı tasniflere tabi tutulmuştur. Bu anlamda söz konusu ifade ve lafızlarla bazen hakikat, mecaz, kinaye kastedilmiş ve bununla genel ya da özel mutlak ya da mukkayyed gibi kapsam alanları belirlenmiştir. Bazen de zahir, nas, müfesser, mübeyyen, muhkem gibi anlamı açık kavramlar kullanılmıştır. Bunun yanında kimi zaman da hafi, müşkil, mücmel, müteşâbih gibi anlamı kapalı olan ve anlaşılması bakımından hâricî bir araştırma gerektiren kavramlar kullanılmıştır.<sup>515</sup> Doğrusu bütün bunlar sanatsal ve edebi yönü son derece zengin olan Kur'an'a ilgiyi artırmış ve araştırmacılar bu kutsal metinden net, anlaşılır hüküm ve sonuçlara ulaşmışlardır.

Kur'an'da bir ifadenin ya da bir lafzın ne manaya geldiği kadar bununla tam olarak kimin ya da kimlerin kastedildiği de bir o kadar önemlidir. Bu yönüyle İslâm bilginleri ilgili metni âmm (genel) ve hâs (özel) kavramları ekseninde incelemeye tabi tutmuşlardır.

Sözlük anlamı kaplamak, kuşatmak, içine almak, genellemek gibi anlamlara gelen çoğulu umum olan âmm<sup>516</sup> kelimesi terim olarak; “Her hangi bir sınırlama

<sup>515</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, III/63 vd.; Abdülkerim Zeydân, *el-Vecîz fî Usulî'l-Fıkıh*, Mektebetü Kudus, II. Baskı, Bağdat, 1987, s.230 vd.; Demirci, Muhsin, *Tefsir Usulü*, 178 vd.

<sup>516</sup> Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 1144.

olmaksızın, kendisine uygun olanların hepsini kapsayan lafız<sup>517</sup> ya da “Belli bir miktarı dışarıda bırakmamak üzere manasının içine giren bütün fertlere şâmil olması, onları içermesi<sup>518</sup> gibi anlamlara gelir. Kur’an’da bu anlama gelecek birçok kullanım vardır. Meselâ “*Yer üzerinde bulunan her şey yok olacaktır.*”<sup>519</sup> âyetinde geçen küll lafzı; “*Ana ve babasına: Öf be size! diyen kimse...*”<sup>520</sup> âyetinde geçen tesniye ve cemi sîgaları ile birlikte ‘ellezi’ ve ‘elleti’ kelimeleri; “*...kötülüğü yapan cezasını çeker...*”<sup>521</sup> âyetinde geçen şart, istifham ve ism-i mevsul olarak kullanılan ‘eyyü’, ‘ma’ ve ‘men’ kelimeleri; “*Müminler saadete ermişlerdir*”<sup>522</sup> âyetinde geçen muzâf olan çoğul kelimelerle, “elif” “lam” takısı ile muarraf olan çoğul kelimeler; “*Allah alış verişi helal kıldı.*”<sup>523</sup> âyetinde geçen muzâf olan cins kelimelerle, “el” ile muarraf olan cins kelimeleri; “*İşte o kitap kendisinde hiç şüphe yoktur.*”<sup>524</sup> âyetinde geçen nefy ve nehy ifade eden edatlardan sonra gelen nekre isimler; “*Müşriklerden biri sana sığınır, onu güvene al; ta ki Allah’ın sözünü dinlesin.*”<sup>525</sup> âyetinde geçen şarttan sonra gelen nekre isimler; “*Gökten tertemiz su indirdik.*”<sup>526</sup> âyetinde geçen nimet ve ihsan ifade eden kelimelerden sonra gelen nekre isimler umum ifade eden kelimelerdir. Kur’an’da kullanılan âmm lafızlar umûmiliği değişmeyenler,<sup>527</sup> kendisiyle husus kastedilen umûmilik,<sup>528</sup> husûsilik ifade eden umûmilik<sup>529</sup> olmak üzere üç kısma ayrılır.

<sup>517</sup> el-Kattân, Mennâ Halil, *el-Mebâhis fî Ulûmi’l-Kur’ân*, s. 307; Zekkiyyuddîn Şa’bân, *Fıkıh Usûlü*, s. 294.

<sup>518</sup> Subhi, es-Sâlih, *el-Mebâhis fî Ulûmi’l-Kur’ân*, s. 317.

<sup>519</sup> Rahman, 55/26.

<sup>520</sup> Ahkaf, 46/17.

<sup>521</sup> Nisâ, 4/123.

<sup>522</sup> Müminun, 23/1.

<sup>523</sup> Bakara, 2/275.

<sup>524</sup> Bakara, 1/2.

<sup>525</sup> Tevbe, 9/6.

<sup>526</sup> Furkan, 25/48.

<sup>527</sup> “*Allah her şeyi bilir*”, “*Rabbın kimseye zulmetmez.*” gibi âyetler fer’î hükümler taşımayan âyetlerdir. Dolayısıyla bunlarda tahsis yoktur. Bkz. Süyûtî, *el-İtkân*, s. 507; el-Kattân, *el-Mebâhis fî Ulûmi’l-Kur’ân*, s. 312.

<sup>528</sup> “*Onlar ki, halk kendilerine: İnsanlar size karşı ordu toplamışlar, aman onlardan sakının! Dediler.*” Bkz. Âl-i İmrân 3/173.

<sup>529</sup> “*Yoluna güç yetenlerin o evi haccetmesi, Allah’ın insanlar üzerinde bir hakkıdır.*” ve “*Sabahın beyaz ipliği (aydınlığı), siyah ipliğinden (aydınlığından) ayırt edilinceye kadar yiyin, için.*” gibi âyetler bu kullanıma örneklerdir. Bkz. Âl-i İmrân 3/97; Bakara 2/97.

Hâs kelimesi sözlükte; tek kalmak, ayrı kalmak, temyiz etmek, tahsis etmek, birini diğerinden üstün tutmak gibi manalara gelen hâs kökünden türemiş bir isimdir.<sup>530</sup> Has; usûl fıkıh terimi olarak tek bir vaz' ile tek bir manaya veya sınırlı sayıdaki fertlere delalet etmek üzere konulmuş lafızdır.<sup>531</sup> Bir başka tanıma göre ise; münferit ve muayyen bir mana için konulmuş bir kelimedir. Murat olunan manada ortaklığı kabul etmez. Ona başka bir şey kabul etmez.<sup>532</sup>

Âmm olan bir hükmün tahsisine gelince doğrusu her umumi lafzın, bir tahsis yönü vardır. Bu da genel lafzın içine aldığı, bazı şeyleri çıkarmaktır. Yani hükmün bir kısmını yürürlükten kaldırıp, bir kısmını ibka etmektir. Buna göre umûmi manayı tahsis eden ifade ya muttasıl ya da munfasıldır. Muttasıl âmm ile onu tahsis eden muhâssısın<sup>533</sup> arası bir fasıla ile ayrılmamış olandır. Muttasıl tahsisin delilleri, istisna, sıfat, şart, gaye ve bedelü'l-ba'z mine'l-kül olmak üzere beştir. Munfasıl tahsis ise âmm ile onu tahsis eden muhâssısın arası bir fasıla ile ayrılmış olandır.<sup>534</sup> Munfasıl tahsisin delillerinin beşere yönelik olanları his ve akıl, vahye dayalı olanları ise Kur'an, mütevâtir ve meşhûr sünnet, haber-i vahid, icmâ', sahâbe kavli, kıyas, örf ve adettir.<sup>535</sup> Bu tarz munfasıl tahsis çeşitlerine mütevâtir ve sahih kıraatler yanında müdrec kıraatler de ilâve edilebilir. Munfasıl tahsis çeşitlerinin her biriyle ilgili âyetlerde çokça örnekler mevcut olsa da,<sup>536</sup> biz burada sadece kıraatlere dair örneklerle yer vereceğiz.

Örnek.1. مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ بِالْكُفْرِ أُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي النَّارِ هُمْ خَالِدُونَ *Allah'a ortak koşanlar, kendi küfürlerine bizzat kendileri şahitlik ederken, onlar Allah'ın mescitlerini imar etmezler. Onların bütün işleri boşa gitmiştir. Ve onlar ateşte ebedî kalacaklardır.*<sup>537</sup>

<sup>530</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, II/1173, "خصص" md.

<sup>531</sup> Koca, Ferhat, "Hâs", *DİA*, 1997, XVI/264-267.

<sup>532</sup> Ebû Zehra, Muhammed, *Ebû Hanîfe* (tr. Osman Keskiöglü), s. 266.

<sup>533</sup> Amm kapsamındaki fertlerden bir kısmını, onun dışına çıkaran kârînelere muhassıs denir. Bkz. Koca, Ferhat, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis* (Daraltıcı Yorum), İsam Yayınları, İstanbul, 1996, s. 71.

<sup>534</sup> Çakıcı, İrfan, *İmam Şâtîbî ve Kur'an İlimlerindeki Yeri*, (basılmamış yüksek lisans tezi), Konya, 2006, s. 69 vd.

<sup>535</sup> Koca, *Tahsis*, s. 170-251.

<sup>536</sup> Bakara 2/228; Talak 65/4; Ahzâb 33/49; Bakara 2/275; Nûr 24/2; Nisâ, 4/25, Tevbe, 9/29.

<sup>537</sup> Tevbe, 9/17.

Âyette geçen مَسَاجِدَ kelimesi iki farklı kıraatle okunmuştur. İmamlardan Nâfi, İbn Âmir, Âsım, Hamza, Kisâî, Ebû Ca'fer ve Halefû'l-Âşir bu kelimeyi yukarıda verildiği şekliyle cemi olarak okumuşlardır.<sup>538</sup> Bu okuyuşa göre âyet umum ifade eder. Yani Müşrikler Allah'ın mescidlerinden hiç birini imar etmezler. Çünkü bir sonraki âyette; *“Allah'ın Mescitlerini ancak Allah'a ve ahiret gününe iman eden, namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren ve Allah'tan başkasından korkmayan kimseler imar eder.”*<sup>539</sup> şeklinde ifade edildiği üzere mescidleri imar etmek müminlerin işidir. Onlarsa, müşrik olduklarına bizzat kendi vijdanları şahitken onlardan böyle bir şey beklenmez.<sup>540</sup>

İkinci bir kıraat şekline göre ise İbn Kesîr, Ebû Amr ve Ya'kûb bu kelimeyi müfret olarak مسجد şeklinde okumuşlardır.<sup>541</sup> Bu okuyuşa göre burada kastedilen mecsit, *“Müşrikler ancak bir pisliktir. Onun için bu yıllarından sonra Mescid-i Haram'a yaklaşmasınlar.”*<sup>542</sup> âyetinde de ifade edildiği üzere Mescid-i Haram'dır. Ayrıca bir sonraki âyette yine buna şahit olarak getirilebilir.<sup>543</sup>

İki kıraatten ortaya çıkan sonuçlar karşılaştırıldığında birinci kıraat şekli; müşriklerin hiçbir mecsidi imar etmeyecekleri şeklinde umum bir anlamı ifade ederken, ikinci kıraat şekli ise müşriklerin Mescid'i Haram'ı imar etmeyecekleri vurgulanarak birinci âyet ikinci âyetle tahsis edilmiştir. Dolayısıyla ikinci kıraatle müşriklerin yapmaya yanaşmayacakları mescidin ancak Mescid'i Haram olduğu kesinlik kazanmıştır. Yoksa müşrikler; münafıkların, müminlere zarar vermek ve onların arasında tefrika oluşturmak için yaptıkları “Mescid-i Dirar”<sup>544</sup> gibi bir mecsidi kendi menfaatleri adına yapabilirler. Bu durumda âyetin anlamında bir tearuz gündeme gelebilirdi. Ancak ikinci kıraat şekliyle meydana gelen tahsis sayesinde, bu tür bir tearuzun ortaya çıkmasının önüne geçilmiştir.

<sup>538</sup> Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce li'l-Kurrâi's-Seb'a*, IV/179; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II/278; el-Hatîb, Abdüllatîf, *Mu'cemü'l-Kirâât* III/356.

<sup>539</sup> Tevbe, 9/18.

<sup>540</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV/292.

<sup>541</sup> Bâzemül, *el-Kirâât*, II/599.

<sup>542</sup> Tevbe, 9/28.

<sup>543</sup> Tevbe, 9/29.

<sup>544</sup> Tevbe, 9/107.

Örnek 2. “Kendileriyle savaşılmalara (müminlere), zulme uğramış olmaları sebebiyle, (savaş konusunda) izin verildi. Şüphe yok ki Allah, onlara yardıma mutlak sûrette kadirdir.”<sup>545</sup>

Âyet-i kerime’de geçen يقاتلون kelimesinin kıraatinde ihtilaf edilmiştir. Kıraat imamlarından Nâfi, İbn Âmir ve Âsım’ın râvîsi Hafs bu kelimeyi “te” harfinin fethasıyla يُقَاتِلُونَ şeklinde meçhul olarak, “kendilerine savaş açılan” ya da “öldürülen” anlamında okumuşlardır.<sup>546</sup> Bu durumda âyetin manası yukarıda verildiği gibi olmaktadır.

Ebû Amr, İbn Kesîr, Âsım’ın râvîsi Ebû Bekir Şu’be, Hamza, Kisâî, Ya’kûb ve Halefû’l-Âşir’den oluşan çoğunluğun kıraatine göre ise يقاتلون kelimesi “te” harfinin kesrası ile يُقَاتِلُونَ şeklinde malum olarak okunmuştur.<sup>547</sup> Buna göre müfaale babındaki kelime; “(müşriklerle) karşılıklı savaşır” şeklinde bir anlama gelir. Bu anlam dikkate alındığında âyetin manası şöyle olur: “Allah Teâlâ, düşmanlarıyla savaşmayı arzu eden müminlere, zulme uğradıklarından dolayı, savaşma izni verdi (veya savaşma izni verildi).”<sup>548</sup>

Bu iki kıraate dayalı olarak ortaya çıkan anlamlar arasında herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Aksine kıraatlerden malum olarak okunan kıraat umum ifade eder. Yani hangi türden bir haksızlık olursa olsun Müslümanlara zulmeden kişilere karşı, artık müminlerin savaşmalarına izin verilmiştir. Zîra daha önce Müslümanlar memleketlerinden çıkarılmalarına varıncaya kadar her türden zulme maruz kaldılar ancak buna rağmen kendilerine izin verilmedi. Ancak ne zaman ki şartlar olgunlaştı, Mekke’deki zayıf ve savunmasız durumdan çok daha güçlü hâle geldiğinde artık Müslümanlara, karşılaştıkları her haksızlığa savaşla mukabelede bulunma izni verildi. Dolayısıyla böyle bir durum ne zaman zuhur ederse Müslümanlar ikinci bir şey beklemeden savaş seçeneğini devreye sokabilirler. Kelimenin lamu’l-fiilin fethasıyla okunması şeklindeki kıraat ise daha özel bir duruma işaret eder. Bu

<sup>545</sup> Hac, 22/39.

<sup>546</sup> İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II/326;

<sup>547</sup> el-Hatîb, *Mu’cemü’l-Kırâât* VI/121.

<sup>548</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, XII/68; Şevkânî, *Fethü’l-Kadir*, III/442.

anlamda ne zaman size savaş açılırsa, artık sizin de buna karşılık vermenize izin verilmiştir.

Sonuç itibariyle malum şeklindeki kıraat umum bir anlama karşılık gelirken, meçhul şeklindeki kıraat bu genelliği tahsis etmiştir. Doğrusu bu tahsis bize göre çok yerindedir. Zîra savaş gibi toplumlara derinden etkileyen bir hadisenin gündeme gelmesinde bunun gerekçesinin ciddi bir sebebe dayanması gerekir. Çünkü malum şeklindeki bir kıraate göre âyetin devamında yer alan herhangi bir haksızlığa karşı, savaşla mukabelede bulunulabileceği sonucu çıkarılabilir ki Kur'an'dan böyle bir genel hükmün çıkarılması insanları çok kolay bir şekilde savaş kararı almaya sürükler. Hâlbuki nice zulümler (haksızlıklar) vardır ki, konuşmayla, anlaşmayla ya da başka yollarla ortadan kaldırılır ve savaşa gerek kalmaz. Bunun en güzel örneğini Hz. Peygamber'in hayatında görmek mümkündür. Şöyle ki, Kutlu Nebî (as) her zaman barış yolunun seçilmesini, ancak alternatif yolların tükenmesi durumunda son çare olarak savaşa başvurulması gerektiğini söylemiştir.<sup>549</sup> O'nun yolunu takip eden ümmet de hep bu düsturla hareket etmiştir. Bu anlamda kelimenin meçhul okunması, savaşın gerekçesinin karşı bir saldırıya bağlanması ya da ciddi başka haklı gerekçelere<sup>550</sup> bağlanması; Kur'an'ın hayata, barışa yönelik mesajlarına daha uygun düşmektedir.

### 3.5. Âyetlerdeki Mutlak Lafızların Takyîd Edilmesi

Kur'an'ın en önemli özelliklerinden biri de taşıdığı mesajları sunuş tarzıdır. Şöyle ki, herhangi bir dilde yazılan bir metin o dile ait sınırlı ölçüde edebi ve sanatsal incelikleri kullanırken, Kur'an Arap dilinde mevcut bütün dilsel özellikleri kullanmıştır. Bu özelliklere ilâve edilecek örnek kullanımlardan biri de mutlak ve mukayyed kavramlarıdır. Bu kavramlar Kur'an'ı yorumlama ve O'ndan hüküm çıkarmada hem müstakil olarak ve hem de birbirleriyle ilişkileri çerçevesinde ciddi bir fonksiyona sahiptirler. Hatta bu işlevsellik sadece Kur'an metniyle sınırlı olmayıp sünnet metinlerini de kapsayacak niteliktedir. Bu noktada mutlak ve mukayyed

<sup>549</sup> Buhârî, *Fezâilü's-Sahâbe* 9; Müslim, *Fezâilü's-Sahâbe* 34.

<sup>550</sup> İslâm'da savaşın gerekçesi düşmanın saldırı ve zulmüdür. Bu anlamda düşman, Müslümanların yurtlarını basar, insanları hicrete zorlar, can, mal, din ve namus güvenliğini tehdit ederse bu durum savaş zorunlu kılar. Bu gibi ağır şartlar oluşmadan, sırf ganimet, toprak elde etme amacıyla yapılacak olan savaş İslâm'a göre meşru değildir. Bkz. Bakara, 2/205; Nisâ, 4/94; Kasas, 28/83; Şura, 42/41-42.

fonksiyonu ve birbirleriyle olan ilişkisine geçmeden önce bu kavramların anlamsal yönüne işaret etmek uygun olacaktır.

Sözlükte, muayyen olmayan, genel, sınırsız gibi anlamlara gelen<sup>551</sup> mutlak kavramı terim olarak; “gayri muayyen bir ferdi veya fertleri gösteren ve herhangi bir sıfatla kayıtlanmış olmayan lafız”<sup>552</sup> şeklinde tanımlamıştır. Mutlak kavramının en yaygın kullanım alanı “nekre” tarzı kelime ve ifadelerdir.<sup>553</sup> Meselâ “çocuk, kadın, adam, kitap, öğrenci” gibi kelimeler yanında “*Bir köle azad etmek*” ya da “*Size kan (ın yenmesi) haram kılındı*”<sup>554</sup> ifadeleri mutlak anlam ifade ederler. Bu ifadeler belli bir yargı ifade etseler de bunlarla tam olarak neyin kastedildiği net değildir. Bu bağlamda bu mutlak ifadelerin anlam alanını takyîd edecek (sınırlayacak) bir başka kârîneye ihtiyaç vardır. Bu da mutlakın zıddı olan mukayed kavramıyla karşılaşılır.<sup>555</sup> Sözlükte, kayıtlanmış, sınırlandırılmış gibi anlamlara gelen mukayyedin terim anlamı; “Bir kayıtla hakikate delalet eden lafızdır” ya da “Gayri muayyen bir ferdi veya fertleri gösteren ve herhangi bir sıfatla kayıtlanmış olan lafızdır.” Meselâ yukarıda mutlak için verilen örneklerde geçen kelime ve ifadeler; “akıllı çocuk”, “maharetli kadın” ya da “*(Mümin) bir köle azad etmek*”, “*Size akıtılmış kanın yenmesi haram kılındı*”<sup>556</sup> şeklinde takyîd edici ilâvelerle daha net ve anlaşılır hâle gelirler.<sup>557</sup>

Mutlak ile mukayyed arasındaki ilişki özellikle fıkıhçılar ve usulcüler tarafından kapsamlı bir incelemeye tabi tutulmuş ve bu iki kelimenin hangi şartlarda birbirini etkileyip etkilemediği belli kurallara bağlanmıştır. Bu anlamda mutlak ve mukayyed arasındaki en önemli ilişki mutlakın mukayyede hamli meselesidir. Zîra mukayyed mutlakı her durumda takyîd etmez. Bu anlamda mutlakın mukayyede hamli için; her iki nassda yer alan hükmün ve bunun bağlı olduğu sebebin aynı olması gerekir. Bu durumda mukayyed nasla amel edilir. Bunun dışında, hem

<sup>551</sup> Şafak, Ali, *Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rehber Yayıncılık, Ankara, 1992, s. 361.

<sup>552</sup> Koca, Ferhat, “Mutlak”, *DİA*, 2006, XXXI/402-405.

<sup>553</sup> el-Kattân, *el-Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 345.

<sup>554</sup> Mâide, 5/3

<sup>555</sup> Musa İbrahim, *Ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 171.

<sup>556</sup> En'am, 6/145.

<sup>557</sup> Yenmesi haram olan kanın, akıtılmış kan ile takyid edildiği konusunda ittifak vardır. Geniş bilgi için bkz. Ebû Zehra, *Usûl*, s. 171.

hükümler hem de hükümlerin bağlı olduğu sebepler farklı olursa; hükümler farklı ancak hükümlerin bağlı olduğu sebepler aynı olursa; hüküm bir, fakat hükmün dayandığı sebep farklı ise mutlak mukayyede hamledilmez. Her bir nasla ayrı ayrı amel edilir.<sup>558</sup>

Bu kavramlara kıraatler bağlamında bakıldığında; birbiriyle ilişkilendirilecek olan mutlak ve mukayyed nassın kuvvet seviyesinin ya da sıhhat derecesinin aynı olup olmamasına göre farklı görüşler serdedilmiştir. Bu anlamda bir kısım Şâfîî ve Mâlikîler, sahih kıraatlerin ancak kendisi gibi sahih kıraatlerle takyîd edilebileceği, böyle bir uygulamada şâz kıraatlerin kullanılmayacağı görüşüne yer verilmiş, Hanefî ve Hanbelîler ise gerek sahih bir kıraatin sahih bir kıraati ve gerekse şâz bir kıraatin sahih bir kıraati takyîd edebileceğini savunmuştur.<sup>559</sup> Zira doğrudan Kur'an'la ya da Kur'an'daki her hangi bir hususla ilgili sahâbeden sahih nakillerle gelen bir bilginin muteber haber olma özelliği vardır ve bu tür rivâyetlerle de amel etmek gerekir.<sup>560</sup> Aşağıda konuyla ilgili iki örnek uygulamaya yer verilmiştir.

Örnek 1. لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ أَتَمِّ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ *“Allah, kasıtsız olarak ağzınızdan çıkıveren yeminlerinizden dolayı sizi sorumlu tutmaz, fakat bilerek yaptığınız yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutar. Bunun da keffâreti, ailenize yedirdiğiniz yemeğin orta hallisinden on fakire yedirmek yahut onları giydirmek yahut da bir köle azat etmektir. Bunları bulamayan üç gün oruç tutmalıdır.”*<sup>561</sup>

<sup>558</sup> Bu durum Hanefîlere göredir. Hanefîler dışındaki diğer mezhepler böyle bir durumda mutlakı mukayyede hamlederek amel ederler. Meselâ zihâr keffâretiyle ilgili âyette mutlak olarak bir köleyi hürriyete kavuşturmaktan söz edilirken (el-Mücâdile 58/3) hata ile adam öldürme fiilinin keffâreti hakkındaki âyette ise “mümin bir köle azat etme” ifadesi kullanılmıştır (en-Nisâ 4/92). Hanefîler adam öldüren kişinin köle azad etmesini mutlak olarak alırken, diğer mezhepler mukayyed hükümle amel ederek azad edilecek olan kölenin mümin olması gerektiğini belirtmişlerdir. Bkz. Zekiyyüddîn Şa'bân, *Usûlü'l-Fıkhü'l-İslâmî*, s. 229; Abdülkerim Zeydân, *el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkh*, s. 234-238; Koca, Ferhat, “Mutlak”, *DİA*, 2006, XXXI/402-405.

<sup>559</sup> Serahsî, *Usûl*, I/269, 281; Nesefî, *Keşfü'l-Esrâr Şerhi'l-Musannef ale'l-Menâr*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1986, s. 427; Âmidî, Ali b. Muhâmmmed, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, (thk. Ehedü'l-Efâdil), Dârü's-Sumey'î, Riyad, 2003, I/212-213.

<sup>560</sup> Duvayhî, *Kıraat* s. 256; Ünal, *Kıraat Farklılıklarının Rolü*, s. 235; Dağ, Mehmet, *Kıraat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s. 128-129.

<sup>561</sup> Mâide, 5/89.

Âyet-i Kerime'de geçen *فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ* ifadesi on kıraat imam tarafından ittifakla ilâvesiz olarak okunmuştur.<sup>562</sup> Bu hâliyle âyet mutlak bir hüküm ifade eder. Buna göre bir kimse bilerek yemin ettiği ve yeminini bozduğunda sahip olduğu şartlar çerçevesinde keffaretin şartlarını yerine getirir. Şayet mali imkânı yoksa son alternatif olarak üç gün oruç tutmak sûretiyle yemin keffaretini eda etmiş olur. Benzer bir durum hastalık ya da yolculuk sebebi ile ramazan orucunu tutamayan kimselerin oruçlarını kaza edebileceklerini ifade eden âyette de mevcuttur.<sup>563</sup>

On kıraat imamı dışında İbn Mes'ud, İbn Abbas ve Übey b. Ka'b *فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ* âyetine *متتابعات* ilâvesi yaparak okumuşlardır.<sup>564</sup> Böylelikle on kıraat imamının kıraatine göre mutlak hüküm ifade eden âyet, şâz bir kıraatle takyîd edilmiştir. Yukarıda belirtildiği üzere hüküm ve sebepler aynı olduğunda mutlakın mukayyede hamledileceği konusunda mezhepler ittifak etmişlerdir.<sup>565</sup> Dolayısıyla bu genel uygulama konusunda herhangi bir ihtilaf yoktur. Ancak burada Şâfiî ve Mâlikîler mutevatir bir kıraatin şâz bir kıraat tarafından takyîd edilmesinin katîlik açısından delillerin aynı sevide olması ilkesine aykırı olduğundan dolayı, şâz bir kıraatten hareketle mütevâtir bir kıraatin hükmünün sınırlandırılmayacağını savunmuşlardır. Dolayısıyla bu kıraat uygulamalarından yola çıkarak orucun peşpeşe tutulması gerektiği hükmüne varılamaz. Ancak konuyla ilgili diğer delillerden de<sup>566</sup> hareketle tutulacak orucun peşpeşe olmasının müstehap olduğunu belirtmişlerdir.

Hanefî ve Hanbelî âlimler ise şâz kıraati delil olarak kabul ederek âyetin itlakı yönünde görüş beyan etmişlerdir. Bu grupta yer alan âlimler görüşlerine gerekçe olarak, böyle bir kıraat, mutevatir kıraat gibi Kur'an'dan bir parça değilse de sahih nakle dayandığı için bunun bir haber değeri vardır ve dolayısıyla mütevâtir haber seviyesinde olmayan diğer rivâyetlerle nasıl amel etmek gerekirse bu tür haberlerle de amel etmek gerekir.<sup>567</sup> Dolayısıyla bu tür şâz kıraatlerin mutlak hükümleri takyîd

<sup>562</sup> Bâzemül, *el-Kırâât*, II/622.

<sup>563</sup> Bakara, 2/184.

<sup>564</sup> el-Hatîb, *Mu'cemü'l-Kırâât* II/402.

<sup>565</sup> Zekiyüddin Şa'ban, *Usûlü'l-Fıkhü'l-İslâmî*, s. 229.

<sup>566</sup> Bâzemül, *el-Kırâât*, II/624.

<sup>567</sup> Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, I/212; Bâzemül, *Kıraat*, II/622-623.

etmesinden hareketle gerek orucun kazası için ve gerekse yemin keffareti için tutulan orucun aralıksız olması gerekir.

Örnek 2. الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يُفُومُونَ إِلَّا كَمَا يُفُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا  
 الرِّبَا كَالنَّبْعِ مِثْلُ الرِّبَا “Faiz yiyenler, ancak şeytanın çarptığı kimsenin kalktığı gibi kalkerler. Bu, onların; alışveriş de faiz gibidir demelerinden dolayıdır.”<sup>568</sup> Âyet-i Kerime’de geçen الْمَسِّ مِنَ الشَّيْطَانُ مِنْ الْمَسِّ ifadesi on kıraat imamı tarafından ilâvesiz olarak okunmuştur. Bu kıraate göre âyet mutlak bir anlam ifade eder. Buna göre âyetin siyak ve sibakından hareket edildiğinde burada; faiz yiyenlerin ve bu yaptıklarının tabii bir şey olduğunu göstermek için kendilerince mantık geliştirerek faizin de normal bir alış veriş gibi olduğunu söyleyenlerin bir çeşit ceza ile karşı karşıya kalacaklarına vurgu yapılmıştır. Söz konusu cezayı ifade etmede “tehabbut” ve “mess” kelimeleri kullanılmıştır. “Tehabbut” devenin tırnakları üzerine yürümesi gibi, düzgün olmayan bir şekilde yürümek demektir. Sağa sola sapıp yolunu bulamayan kimseye "Kör devenin yürüyüşü gibi yürüdü, çıkmaza girdi" denir. “Mess” kelimesi ise delilik veya cinnet isabet eden bir kimsenin halini ifade etmek için kullanılan bir kelimedir. Bu kelimenin asıl mânâsı ise "el ile dokunmak" tır. Buna göre sanki şeytan insana dokunuyor da onda delilik türü bir durum meydana geliyor demektir.<sup>569</sup> Sırf âyet metninden hareketle burada tasviri yapılan cezanın nerede yaşanacağı ile ilgili net bir sonuca ulaşmak mümkün değildir. Bununla birlikte bazıları âyette geçen الْمَسِّ مِنَ الشَّيْطَانُ مِنْ الْمَسِّ ifadesiyle; hırs ve tamahkârlıkla dünyevî ticarete kalkışan bir kimsenin hali, kendinde olmayan deli bir kimsenin ayağa kalkarken yaşadığı hâle benzetilmiştir. Çünkü böyle kimselerin taşıdıkları tamahkârlık ve duyduğu şiddetli arzu dolayısıyla akılları başından gider ve sağa sola savrulurlar.<sup>570</sup>

Bir başka yaklaşıma göre; akli dengesini kaybeden delirmiş bir adam nasıl, dengeli hareket edemiyor ve ne yaptığını bilemiyorsa, aynı şekilde fâizle insanların kanlarını emebilmek için onlara borç veren kişi de bu hâle gelir. Bu kimseler öyle bir

<sup>568</sup> Bakara, 2/275.

<sup>569</sup> Râgıb, el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, s. 604, “مسس” md.; Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vil*, I/224; Sâbûnî, Muhammed Ali, *Saffetü't-Tefâsîr*, Dârü'l-Kurâni'l-Kerîm, IV. Baskı, Beyrut, 1981, I/174.

<sup>570</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, IV/390.

ruh haline sahip olurlar ki, elde edecekleri servete ulaşabilmek için gözleri hiç kimseyi görmez ve her türlü çılgınlığı yapabilecek duruma gelirler.<sup>571</sup> Sonuç itibariyle âyet metni, böyle bir cezanın dünyada gerçekleşeceği yönünde yapılan yorumlara engel bir durum taşımadığından bu tür izahlar yapılabilir.

İbn Mes'ud'sa *يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ* âyetine “يوم القيامة” ilâvesi yaparak okumuştur.<sup>572</sup> Buna göre âyetin manası şöyle olur: “*Faiz yiyenler, kıyamet günü ancak şeytanın çarptığı kimsenin kalktığı gibi kabirlerinden kalkarlar.*” Bu kıraat şekline hareketle İbn Abbas, İbn Mücâhid, İbn Cübeyr, Katâde, er-Rabi', ed-Dahhâk, es-Süddî, Zübeyr gibi müfessirlerin büyük bir çoğunluğu âyeti böyle anlamıştır. Şöyle ki, faiz yiyen kimse Mahşer halkının önünde bir ceza olmak ve Allah'ın gazabı üzerinde görülsün diye deli gibi diriltilecektir.<sup>573</sup> Dolayısıyla âyetin mutlak manası şâz bir kıraatle takyîd edilmiş ve böyle bir cezanın kıyamet günü gerçekleşeceği vurgulanmıştır.

## B. Değerlendirme

Kıraatlerle tefsir arasında çok yönlü bir ilişkiden söz edilebilir. Başlangıçta daha çok işin pratik yönü üzerinde durulmuş olsa da, verilen ruhsatın bununla sınırlı olmadığı âşikardır. Zîra farklı kıraat şekillerinin tamamı olmasa da bir bölümü kelimeler üzerinde harf ve hareke değişikliği gibi kelimenin çatısını etkileyecek boyutta köklü değişikliklere imkân vermiştir. Bu değişiklikler doğal olarak farklı anlamların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu ve benzeri sebepler kıraatin tanımının şekillenmesinde etkili olmuştur. Her ne kadar ilk dönemlerde yapılan kıraat tanımlarında daha çok işin eda keyfiyetine yönelik hususlara vurgu yapılmış olsa da, müteahhir âlimler kıraatin bu özelliklerinin yanında anlamla da ciddi bir ilişkisinin olduğunu dolayısıyla kıraatin tanımına “anlama etkisi” yönünde de bazı ifadeleri ilâve etmişlerdir. Bu çerçevede genel itibariyle klasik kaynaklar referans alınsa da son dönemlerde yapılan çalışmalara da atıfta bulunulmuştur. Bu tür referanslar bazen aynıyle bazen de eleştirel yorumlara tabi tutularak alınmış ve varılan sonuçlar birer kanaat olarak ortaya konmuştur.

<sup>571</sup> Küçük, Ali, *Besairü'l-Kur'ân*, Adım Matbaacılık, Konya, 2013, II/504.

<sup>572</sup> el-Hatîb, *Mu'cemü'l-Kırâât* II/402.

<sup>573</sup> Bâzemül, *el-Kırâât*, II/617.

Kıraatler, tefsirle doğrudan ilişkilendirilemeyen “usûl” ve anlama doğrudan etki eden “ferş” diye iki bölümden oluşmaktadır. Genel yaklaşıma göre anlamla ilişkisi olmayan usul bölümü kıraatlerin (yaklaşık) yüzde sekseninin oluşturur geriye kalan bölüm ise ancak anlamla ilişkilendirilebilir.<sup>574</sup> Doğrusu usul kısmının tamamının anlamla hiçbir şekilde ilişkisinin olmadığı söylenirse bu oran doğru olarak kabul edilebilir. Ancak usul kısmında yer aldığı halde dolaylı olarak bazı konuların da anlamla ilişkilendirildiğine dair çok sayıda örnek uygulamadan söz edilebilir. Bu anlamda bu türden verilen oranların kabul edilebilecek genel geçer bir bilgi olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Özellikle dilin incelikleri üzerinde yapılan çalışmalar arttıkça; sesin uzatılması ya da kısaltılması, tonlama, vurgu gibi seslerin fonetik yönlerinin de bir şekilde anlamla ilişkilendirilebileceği gündeme gelmiştir. Buna göre biz de kıraatlerin usul yönlerinin bazen doğrudan bazen de dolaylı olarak bir şekilde anlamla ilişkilendirilebileceğine işaret ettik.

Harf ve hareke değişiklikleri, isbat ya da hazif veya takdim ve tehir gibi değişimler sonucunda oluşan “ferşe” dair uygulamalar ise büyük oranda anlamla irtibatlı olup bu tür kıraat farklılıklarının anlama etkisi açıktır ki, burada “Farklı Kıraatlerin Âyetlere Kazandırdığı Anlamlar” başlığı altında bazı örnekler yer verilmiştir. Haddi zatında âyetin anlamını etkileyen “ferşî” örnekler için daha pek çok kıraat farklılığına yer verilebilir. Ancak burada amaç var olan bütün kıraatlere yer vermek değil, her bir konuyla ilgili birkaç kıraat farklılığına yer vermek ve böylelikle konuyu örnekler üzerinden açıklığa kavuşturmadır. Kaldı ki bu alanda özellikle ansiklopedik tarzda telif edilmiş bazı önemli eserlerde her bir kıraat farklılığına ayrı ayrı yer verilmiştir. Bu anlamda “*Mu’cemü’l-Kırâât*”, “*el-Huccetu fi’l-Kırââti’s-Seb*”, “*et-Teysir fi’l-Kırâât*”, “*en-Neşr fi’l-Kırâât’l-Aşr*”, “*el-Kırâât ve Eseruhâ fi’t-Tefsir ve ve’l-Ahkâm*” gibi kaynak eserler bunlardan bazılarıdır.

İlk iki bölümde kıraatler daha çok bir bütün halinde ele alınmış, buradan genel ilkelerin tespitine çalışılmıştır. Bu sayede kıraatlerin her birinin genel bir çerçevesi tespit edilmiş ve her bir kıraat çeşidini diğerinden ayırt etme imkânı olmuştur. Böylelikle özelden sahîh kıraatlerle ilgili, genelde ise sahîhin dışında kalan şâz kıraat ve şâz kıraatin de dışında kalan müdrec ve mevzu kıraatle ilgili genel bir

<sup>574</sup> Çetin, Abdurrahman, *Kıraatlerin Tefsire Etkisi*, s. 98.

malumata sahip olunmuştur. Üçüncü bölümde ise şâz kıraatlerle ilgili bu genel malumattan çok öte, detaylı bir araştırmaya yer verilecektir.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM ŞÂZ KIRAATLER

Kur'an'ın, hiçbir bozulmalaya uğradamadan kıyamate kadar korunacak olması mutlak anlamda Allah Teâlâ'nın tasarrufundadır.<sup>575</sup> Bunun beşer düzleminde karşılık bulması ise başlangıçtan itibaren Hz. Peygamber ve ashabının çabalarıyla mümkün olmuştur. Gerek sahifelerde yazılı metin olarak ve gerekse zihinlerde muhafaza edilerek korunmuş ve tüvatüren sonraki nesillere taşınmıştır.<sup>576</sup> Bu sayede hiçbir dönemde Kur'an'la ilgili herhangi bir şüphe oluşmamış ve ümmetin tüm bireyleri O'nun ilk orijinal hâliyle korunduğu konusunda ittifak etmiştir. Kaynaklarda konuyla ilgili çok geniş bilgilere ulaşmak mümkündür. Ancak burada konumuzla ilgili olması bakımından olayın sadece bir yönüne işaret edilecektir. Hz. Peygamber'in ilk günden itibaren Kur'an'ın korunması konusunda ne denli hassas davrandığı ve yetiştirdiği sahâbenin de aynı şekilde büyük bir sorumluluk bilinciyle bu kutlu görevi üstlendiği bilinmektedir. Bu anlamda Cibrîl-i Emîn'in denetiminde, Hz. Peygamber'in öncülüğünde ve zamanla oluşan kurumların katkılarıyla Kur'an'ın korunması gerçekleşmiştir.<sup>577</sup>

Kıraatlere gelince durum biraz farklılık arz etmektedir. Zira gelen vahyin tek harf üzere okunduğu zamana kadar Kur'an ve kıraat bir bütünün iki parçası olarak algılanırken, yedi harf ruhsatıyla birlikte birden çok okuma şeklinin ortaya çıkmasıyla konu farklı bir boyut kazanmıştır. Hz. Peygamber nâzil olan her bir âyet ya da sûreyi yazdırmış<sup>578</sup> fakat aynı uygulama farklı kıraat şekilleri için yapılmamıştır. Nebî (as)'nin böyle bir uygulaması olmayınca sahâbe de bu konuda aynı yönde hareket etmiş ve dolayısıyla farklı kıraatlerin yazıyla kayıt altına alınması şeklinde bir uygulama gündeme gelmemiştir. Bu durumda tabî olarak kıraatlerin korunması ve sonraki dönemlere aktarımının nasıl gerçekleştiği sorusu akla gelmektedir. Doğrusu ittifakla kabul edilmiştir ki bu muhafaza; ezber yöntemiyle sağlanmıştır. Konunun uzmanı kişilerce, yazıdan daha etkili olan bir koruma yöntemi

<sup>575</sup> En'am, 6/115; Hicr, 15/9; Vakıa, 56/78; Fussilet, 41/42.

<sup>576</sup> Şahin, Abdussabur, *Târihu'l-Kur'ân*, s. 34.

<sup>577</sup> Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, I/239 vd.; es-Sıbâğ, Lütfi, *Lemhât fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 101; Kara, Necati, *Kur'ân Sünnet Bütünlüğü*, İhtar Yayınları, Erzurum, 1995, s. 24-31.

<sup>578</sup> es-Sıbâğ, a.g.e., s. 102.

olarak kabul edilen ezber;<sup>579</sup> farklı kıraatlerin okunması ve nesilden nesile aktarımında yegâne kaynak olmuştur. Bu anlamda kıraat geleneğinde hoca talebe ilişkisi son derece önemli görülmüş ve silsile halinde muttasıl ve güvenilir bir senetle Hz. Peygamber'e kadar ulaşmayan herhangi bir okuma hiçbir şekilde sahih bir kıraat olarak kabul görmemiştir. Dolayısıyla kıraatlerle ilgili değerlendirme yapılırken bu gerçeklik göz önünde bulundurulmalıdır.

Bilindiği üzere kıraatlerin birden çok olmasının temeli Hz. Peygamber'e, dolayısıyla vahye dayanır. Başlangıçtan itibaren dil açısından kolaylık, anlam yönüyle de çeşitlilik sağlayan kıraatlerin nakli, ilk nesilden itibaren ümmetin en faziletli kişileri tarafından gerçekleştirilmiştir. İlk zamanlar okunan kıraatlerin kârisi bilinse de söz konusu kıraat o kişi ya da kişilerle anılmazdı. Ancak daha sonraları her bir kıraat şekli, o kıraati çokça okuması, sağlam senet zinciriyle geçmişten alıp sonraya taşıması gibi sebeplerden ötürü belli kişilerle bilinir olmaya başlanmıştır. Hatta iş öyle bir noktaya gelmiştir ki kıraatleri; belirlenen kural ve kaidelere göre alma ya da almama yerine, falan imamların okuma şekilleri sahih, bunların dışında kalanları ise şâz kıraattir gibi bir algı toplumda yer bulmaya başlamıştır.<sup>580</sup> Nihâyet bu gidişat zamanla sistemleştirilen kıraat ilminin de vazgeçilmezi olmuştur.

Kıraatlerin başlangıçtan hicrî üçüncü asra kadar ki bu serüveni içinde kimi kıraatler, senedinin sahih olması, kârisinin gayreti ve şöhreti ve insanların teveccühü sayesinde sahih, tevâtür, meşhûr gibi sıfatlarla nitelenmiştir. Bu özelliklere sahip olmamaları sebebiyle bazıları da; şâz, âhâd ve müdrec gibi sıfatlarla anılır olmuştur. Ana hatlarıyla özetlenen bu tablonun şekillenmesi tarihî süreç içinde belli zamanlarda yaşanan bir takım hadiseler sayesinde olmuştur. Bu anlamda Kur'an'ın çoğaltılması, şifâhî dönemden yazılı döneme geçiş, hicrî dördüncü yüzyılda İbn Mücâhid (ö.324/936), dokuzuncu yüzyılda İbnü'l-Cezerî (ö.833/1430) öncülüğünde yaşananlar bunların en önemlileri olarak sıralanabilir. Bütün bu ve benzeri gelişmelerin her biri günümüze gelinceye kadar kıraat ilminin sistemleşmesine belli ölçülerde katkı sağlamıştır.

<sup>579</sup> Rûmî, *Dirâsât fî Ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 78.

<sup>580</sup> İbn Mücâhid, *Kitabu's-Seb'a*, s. 193.

İlmî disiplinlerin çoğunda olduğu gibi kıraat ilminde de her dönemde bir takım tartışmalar yaşanmış ve buna paralel olarak da âlimlerin farklı değerlendirmeleri olmuştur. Meseleye şâz kıraatler açısından bakılacak olursa gerçekten bu konu başlangıçtan itibaren İslâm ulemâsı nezdinde sürekli olarak tartışmalara sebep olmuş ve gündemde kalmıştır. Konunun bu denli tartışılır olmasıyla ilgili elbette pekçok sebepten söz edilebilir ancak bunun en önemli sebeplerinden biri; şâz kıraatin kıraatlerle, kıraatlerin de doğrudan Kur'an'la irtibatlandırılmasından dolayıdır. Buna göre sahih kıraatler ve Kur'an tevâtüren nakledildiğinden tartışma alanı dışında kalmış buna karşın ahad yolla nakledilen şâz kıraat doğa olarak müzakere edilmiş ve tartışılmıştır.

Bütün bunlar dikkate alınarak konunun araştırılmasında şöyle bir yol takip edilmiştir: Sahih kıraatlerin ve onun dışında kalan şâz kıraatlerin hem birbiriyle ve hem de Kur'an'la olan ilişkisi üzerinde durulmuş ve bunların kıraat tasniflerindeki seviyelerine vurgu yapılmıştır. Kanaatimizce her bir kıraatin, belirlenen şartlara göre kıraatler içindeki durumunu netleştirmek, genel itibariyle kıraatler hakkında oluşabilecek bir takım tereddütleri de ortadan kaldırmaya katkı sağlayacaktır. Bu cümleden olarak bu tür kıraatlerin ne zaman ortaya çıktığı, bugüne nasıl taşındığı, kıraatler içinde kimi okumaların ne zamandan itibaren şâz diye nitelendirilmeye başladığı araştırılacak. Şâz kıraatlerin tarihî süreç içinde kimler tarafından okunduğu ve rivâyet edildiği, bu kişilerin okumalarının tamamının mı yoksa bir bölümünün mü şâz kabul edildiği, söz konusu âlimler dışında bu tür okumaların başka kişilerce de okunup okunmadığı tahlil edilecek. Sahih ve şâz kıraatlerin Kur'an'la ilişkisinin keyfiyeti, bunların Kur'an'dan olup olmadığı incelenecektir. Bunun yanında Kur'an'la bir şekilde ilişkisi olan her şeyin bir değeri, bir konumu varken şâz kıraatlerin konumunun ve değerinin ne olduğu ve bütün bunlara ilâveten şâz kıraatlerin tefsir ve fıkıh gibi diğer ilimlerle nasıl bir ilişkisinin olduğu bu bölümde ele alınacaktır.

Tezin başından itibaren takip ettiğimiz yöntem gereğince burada da öncelikle temel kavramların geniş bir şekilde analizi yapılacak ve daha sonra ele alınacak konular bu temel kavramlar ekseninde yorumlanmaya tabi tutulacaktır. Bu anlamda öncelikle şâz kavramı üzerinde durulacaktır.

## I. MAHİYETİ İTİBARIYLA ŞÂZ KIRAATLER

### A. Şâz Kavramı

#### 1. Sözlük Anlamı

Sözlük anlamı itibariyle şâz kelimesi, شذ (şezze) sülâsi fiilinden ism-i fâil olup; “yalnız kalmak”, “nâdir olmak”, “farklı olmak”, “cemaatten ayrılmak”, “kural ve kaidelere aykırı olmak” gibi manalara gelir.<sup>581</sup> Bu anlamda, arkadaşlarından ya da bir topluluktan ayrılıp yalnız kalan kimse için; “Adam topluluktan ayrılıp tek başına kaldı.” anlamına gelen شذ الرجل ifadesi kullanılır.<sup>582</sup> Yine bunun gibi, bir topluluk yerlerinde ya da beldelerinde bulunmadıklarında, onların bu durumlarını belirtmek için قومٌ شذَّادٌ ifadesi kullanılır.<sup>583</sup> Diğer taraftan bir kimsenin bir topluluğa muhalefet etmesi de yine bu kavramla ifade edilir.<sup>584</sup> Sehavî (ö.643/1245) ise sahih kıraatler dışında kalan kıraatlerin şâz kavramıyla isimlendirilmesinde bu kelimenin yalnız kalma, cumhurdan ayrı düşme anlamlarına işaret etmesi yönüyle böyle bir isimlendirmede bulunmanın uygun olduğunu belirtmiştir.<sup>585</sup>

Kavramla ilgili verilen anlamlar toparlanacak olursa şâz kavramı; genelin dışında olma, topluluktan farklı olma, cemaatten ayrılma, yalnız ve nâdir olma gibi anlamlara gelmektedir. Doğrusu şâz kavramının sözlük anlamı, biraz sonra vereceğimiz ıstılah anlamına göre daha net ve anlaşılır bir içeriğe sahiptir. Şöyle ki, söz konusu anlamlar genel itibariyle dilciler tarafından ortaya konmuş ve genel kabul görmüş anlamlar iken, konunun uzmanları kelimenin sözlük anlamından öte, daha çok ıstılah anlamı üzerinde durmuşlardır ki zaten tartışma da bu noktada yaşanmıştır. Diğer taraftan her ne kadar kelimenin sözlük anlamı ıstılah anlamına kaynaklık etse de bilindiği üzere kavramların sözlük anlamları genelde statik olur, ancak ıstılah anlamları zamana ve şartlara bağlı olarak bir takım değişimlere uğrayabilir. Bu

<sup>581</sup> Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân el-Ferâhîdî, *Kitabü'l-Ayn*, (thk. Mehdi el-Mahzûmî – İbrahim es-Sâmerrâî), ts., VI/215; İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ er-Râzî, *Mu'cemu Makâyisi'l-Luga*, (thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn), Dâru'l-Fikr, 1979, III/180, “شذ” md.; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IV/2219, “شذ” md.

<sup>582</sup> Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 179.

<sup>583</sup> Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s. 847, “شذ” md.

<sup>584</sup> Komisyon, *el-Mu'cemu'l-Vesît*, Mektebetü'ş-Şuruki'd-Devliyye, IV. Baskı, Mısır, 2004, s. 476, “شذ” md.

<sup>585</sup> Ebu Şâme, *a.g.e.*, 181.

durumun en tipik örneklerinden birinin de şâz kavramı olduğu söylenebilir ki bu konu daha detaylı olarak ele alınacaktır. Bununla birlikte söz konusu anlam

**İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ er-Râzî (ö.395/1004), *Mu'cemu Makâyisi'l-Luga*, I-VI, nşr. Abdusselâm M. Hârûn, Kahire 1392/1972.**

değişiminin, kelimenin sözlük anlamının dışına çıktığı ve çok farklı bir mecraya gittiği söylenemez. Kavramın anlamları aynı kalsa da bu değişimin hükme ve içe dönük bir değişim olduğu söylenebilir. Sonuç itibariyle her ne kadar bu kısım konunun en anlaşılır ve en tartışmasız kısmı olsa da, sözlük anlamı bağlamında şâz kavramını tanımak konunun ilk aşamasını oluşturmaktadır.

## **2. İstilah Anlamı**

Şâz kavramı farklı zamanlarda değişik şekillerde tanımlanmıştır. Başlangıçtan itibaren kavramın istilah anlamı üzerinde yaşanan farklılık ve ihtilaflar doğal olarak konunun anlaşılmasını daha da güçleştirmiştir. Ancak elbette bu durum hiçbir zaman aşılabilir bir güçlük olarak ortada kalmamıştır. Hz. Peygamber'in eğitiminden geçmiş olan sahâbe ve sonrasında da bu halkaya dâhil olan âlimler her dönemde bu türden müşkil konulara açıklık getirmiş ve buldukları dönemde insanları aydınlatmışlardır. Bu durum sadece kıraat ilmi için olmamış, benzer süreçler diğer ilimler için de yaşanmıştır. Zira kıraat ilmi gibi, bir şekilde vahiyle irtibatlandırılacak her ilmin geçmişe uzanan kadim bir geleneğinden söz edilebilir. Bu yönüyle başlangıçtan itibaren her dönemde ortaya konan çalışmalar sonraki dönemlere tevarüs etmiş ve bir nevi alt yapı oluşturmuştur. Dolayısıyla ilmî disiplinlerin bugünkü hâliyle sistematik bir yapıya ulaşmaları geçmişin birikimi sayesinde olmuştur. Bazı farklar olmakla birlikte benzer şeyler kıraatler içinde yaşanmıştır. Söz konusu edilebilecek farklılıklardan birinin de kavram tarifleri üzerinde yaşandığı söylenebilir. Buna göre şâz kavramı tarihî süreç içinde belli dönemlerde farklı şekillerde tanımlanmıştır. Bu farklılık bazen yakın dönemde yaşayan âlimler arasında olmuş, bazen de bir âlimin birbirinden farklı tanımıyla karşılaşmıştır. Bütün bunları somut olarak görebilmek için, kıraat ilminde belli bir ağırlığı olan bazı âlimlerin tanımlamalarına yer verilecek, bunlar üzerinde bir takım değerlendirmelerde bulunulacak ve nihayet bir sonuca ulaşılmaya çalışılacaktır.

### 3. Âlimlerin Şâz Tanımı

Diğer ilmî disiplinlerde olduğu gibi kıraatte de bu ilmin ortaya çıkışı, gelişmesi ve sistemleşmesine katkısı olan önemli şahsiyetler olmuştur. Bu kişiler ilk dönemden itibaren kıraatlerle ilgili kavramların belirlenmesi, içinin doldurulması ve terimleşmesi sürecinde önemli rol üstlenmişlerdir. Ortaya konan çabalar sayesinde belli seviyede de olsa kıraat ilmi sistemleşme sürecini tamamlamıştır. Bu süreçte ortaya konan çabalardan biri de, şâz kavramının birden çok tanımının yapılmış olmasıdır. Bu çerçevede bazı âlimlerin tanımlamalarına yer verilmiştir.

#### 3.1.Taberî'nin Şâz Tanımı

Tarih, hadis, fıkıh, tefsir ve kıraat gibi birçok alanda söz sahibi olan ve telif ettiği eserleri temel kaynak değerinde kabul gören Taberî (ö.310/922), kıraat alanındaki çalışmalarıyla da bu ilmin gelişimine ciddi katkı sağlamıştır. Yaşadığı döneme kadar kıraat alanında ki çalışmalar daha çok sözlü kültür olarak devam ettirilmekteyken, Ebû Ubeyde Kâsım b. Sellâm (ö.223/838), Ebû Hâtım es-Sicistani (ö.255/869) ve nihâyet Taberî'yle birlikte yazım faaliyetleri yeni bir boyut kazanmıştır.<sup>586</sup> Bu ilk grup içinden de özellikle Taberî gerek telif ettiği müstakil kıraat kitabı ve gerekse tefsiriyle kıraat ilminin gelişimine ciddi katkısı olmuştur. O bu süreçte aynı zamanda şâz kavramının terimleşmesine de öncülük etmiştir. Esasında şâz kavramı gerek sözlü ve gerekse yazılı olarak daha önce kullanılmaktaydı. Ancak bu kullanım lügat ve hadis ilmi ekseninde ve bu ilimlerin söz konusu kavrama yüklediği anlamlar çerçevesinde kullanılmaktaydı. Taberî ise kavramı bu ilimlerin alanından kıraat alanına taşımıştır.<sup>587</sup> Bu anlamda O, şâz kıraati; “Hz. Osman’ın mushafına ve genele (icmâa) muhalif olan ve senesinde tek kalan kıraatler” şeklinde tanımlamıştır.<sup>588</sup> Tefsirinde kıraatlere genişçe yer veren Taberî, şâz kıraatlere de yer vermiş, sahih kabul ettiği kıraatlerin senetlerini vermezken şâz gördüğü kıraatleri büyük oranda senetleriyle birlikte vermiştir. Bilindiği üzere onun döneminde kıraatler daha henüz belli bir sayıyla sınırlandırılmış değildi ve kıraatlerin

<sup>586</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I/34; Subhi es-Sâlih, *el-Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân* s. 248; Râfiû, *I'câzu'l-Kur'ân*, s. 53.

<sup>587</sup> Dağ, Mehmet, “Kıraat İlminde Şâz Kavramı”, s. 72.

<sup>588</sup> Ahmed es-Sağîr, *el-Kirââtü 'ş-Şâzze ve Tevcihuhâ en-Nahviy*, Dârü'l-Fikr, Dimeşk, 1999, s. 90.

sahih ya da sahih olmaması belli kriterler çerçevesinde yaygın olarak kullanılıp kullanılmamasıyla biliniyordu.

Bu çerçevede Taberî, sayıları yirmi ya da yirmi beşlerle ifade edilen çoğunluk imamlar tarafından okunan kıraatleri almış ve sahih olarak değerlendirmiş, bunun dışında kalanları ise şâz kıraat olarak değerlendirmiştir. Hatta o bazen, üç dört kişiyle bile rivâyet edilen kıraatleri, genele uymadığı için şâz kıraat olarak kabul etmiştir.<sup>589</sup> Tefsirinde baştan sona isnada önem veren Taberî nakilleri aktarırken çoğunlukla senetleri zikretmiş ancak yaygın kıraatleri zikrederken bunların bilinir olmasından dolayı isnat zinciriyle vermemiş,<sup>590</sup> bununla birlikte bu özellikleri taşımayan şâz kıraatleri aktarırken senede yer vermiştir.<sup>591</sup>

Bütün bunlardan sonra Taberî'nin şâz kıraat kavramını, mushafa muhalif olan, yaygınlık kazanmamış, çoğunluk tarafından bilinmeyen ve nakledilmeyen, senesinde tek kalan kıraatleri karşılamak için kullandığını söyleyebiliriz.

### 3.2. İbn Mücâhid'in Şâz Tanımı

Bilindiği üzere İbn Mücâhid (ö.324/936) kendinden önce yaygın olarak kıraatlerinden istifade edilen çok sayıdaki kıraat imamını, yediyle sınırlandırmak sûretiyle kıraat ilminde yeni bir dönemin başlamasına öncülük etmiştir. Bunun ümmet nezdinde kimilerine göre olumlu,<sup>592</sup> kimilerine göre ise olumsuz<sup>593</sup> sayılabilecek bazı sonuçları olmuş ve bu yönüyle müellife çok yönlü tepkiler olmuştur. Bütün bunlar bir yana bu çalışmayla birlikte sahih kıraat algısında yeni bir uygulama gündeme gelmiştir. Zira daha öncesinde sayıların ve isimlerin ikinci planda olduğu, kıraatlerin yaygınlığının ise öncelikli olduğu bir dönem bitmiş, artık sayıların ve isimlerin öne çıktığı yeni bir dönem başlamıştır. Bu anlamda bir kıraatin sahih olması için yedi imamdan birine ait olması yeterli görülmüştür. Elbette bu yaygın anlayışın dışında meseleye daha ilkesel bakan âlimler olmuş, ancak o gün için

<sup>589</sup> Dağ, Mehmet, "Kıraat İliminde Şâz Kavramı," s. 72.

<sup>590</sup> Koç, Mehmet Akif, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Çalışmaları*, Kitabiyât Yayınları, Ankara, 2003, s. 153.

<sup>591</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, V/326.

<sup>592</sup> Subhi es-Sâlih, *el-Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 248.

<sup>593</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I/36; Beğavî, *Meâlimu't-Tenzil*, I/30.

bu kişiler toplumun genelinin sahip olduğu bu yaygın kanaati değiştirecek girişimlerde bulunamamışlardır.

İbn Mücâhid'in şâz kavramına yüklediği anlamı tam olarak anlayabilmek için, önce onun sahih kıraatlere yüklediği anlamı görmek gerekir. Buna göre onun sahih kıraatlerle ilgili değerlendirmesi şu şekilde özetlenebilir: “Mekke, Medine, Kûfe, Basra ve Şam'daki imamlar kıraatlerini kendilerinden öncekilerden almış; bunlardan da kendilerinden sonraki tabiiler almış ve artık herkes bu tür okumaların kıraat olarak alınmasında icmâ etmiştir.”<sup>594</sup> Bu anlayışa uyanlar sahih kıraat, bunun dışında kalanlar ise şâz kıraattir. Burada dikkati çeken bir diğer husus ise; icmâ kriteri öne çıkarılmış olsa da, kıraatleri kabul edilecek olan imamların belli merkezlere hasredilmesiyle, aslında kıraat alanına dolaylı olarak bir sınırlama getirilmiştir. İbn Mücâhid (ö.324/936) 'in şâz kıraatlerle ilgili yaklaşımı ise şöyledir: “*Kıraatler hakkında -az da olsa- bir takım şâzlar ve i'râb yönünden manası zayıf olan rivâyetler de mevcuttur. Bunlar, Arap Edebiyatı'nı iyi bilmeyenlerin hata edebilecekleri kıraatlerdir*”<sup>595</sup> Buna göre sahih kıraatlerin temel şartı olan icmâ'ya uymayan kıraatler şâz kıraat olarak kabul edilmiştir. Sonuç itibariyle müellifin söylediklerinden hareketle; “İcmâ dışında kalan okumalara şâz kıraat denir” şeklinde özet bir tanımlama yapılabilir. Aslında bu tanım ile Taberî'nin tanımı arasında zahiren bir fark gözükmemektedir. Ancak işin uygulama biçimine bakıldığında burada bazı farklılıklardan söz edilebilir. Bu anlamda Taberî'ye göre, icmâya uyan kıraat kime ait olursa olsun sahih kıraattir, bu ilkeye uymayan okuma şekli ise şâz kıraattir.

İbn Mücâhid ise temel bir kriter olarak icmâi kabul etse de kıraatlerine itibar edilecek imam sayısını yedi ile sınırlandırmış ve bunlara ait olan okumaları sahih kıraat olarak kabul etmiş, bunun dışında kalanları ise şâz kıraat olarak nitelendirmiştir. İbn Mücâhid gibi Celaleddin el-Bulkînî,<sup>596</sup> İbn Atıyye (ö.546/1151)<sup>597</sup> ve Ebû Şâme (ö.665/1267)<sup>598</sup> de şâz kıraati bu şekilde

<sup>594</sup> İbn Mücâhid, *Kitabu's-Seb'a*, s. 49.

<sup>595</sup> İbn Mücâhid, *a.g.e.*, a.y.

<sup>596</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, s. 194.

<sup>597</sup> İbn Atıyye, *el-Muharrarü'l-Vecîz*, I/32.

<sup>598</sup> Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 174.

tanımlamışlardır. Doğrusu bu değerlendirmeler tartışmaya açıktır. Çünkü yaygın kanaate göre yedi imam dışında, okumaları sahih kıraat ilkelerine uyan daha başka imamlar da mevcuttur. Bu anlamda Taberî, tefsirinde ve *Kitâbu'l-Kırâât* adlı eserinde yirmiden fazla kıraat imamının ismine yer vermiştir.<sup>599</sup> Dolayısıyla kıraatlerin sayısını yediyle sınırlandırma şeklindeki bir uygulama, daha sonraki dönemlerde değişikliğe uğramıştır.

### 3.3. İbn Cinnî'nin Şâz Tanımı

İbn Mücâhid'in kıraatlerle ilgili yaptığı çalışması hem kendi dönemi ve hem de kendinden sonra gelen kıraat âlimlerini etkilemiştir. Onun ortaya koyduğu çalışmadan etkilenenlerden birisi de İbn Cinnî'dir (ö.392/1002). Buna göre bi iki kıraat âliminin kıraat tasnifleri ana hatlarıyla benzerlik arzeder. İbn Cinni de tıpkı İbn Mücâhdi gibi kıraatleri önce iki kısma ayırmıştır. Birinci kısımda yer alan ve kabul gören kıraatleri mütevâtir, bunun dışında kalanları ise şâz kıraat diye nitelemiştir. İbn Cinnî, İbn Mücâhid'in sahih diye kastettiği kıraatleri karşılamak üzere mütevâtir kavramını kullanmış, fakat bununla da aynı özellikteki kıraatleri kastetmiştir. Onun şâz kıraatle ilgili tanımlaması ise şöyledir: "*İbn Mücâhid'in Kitabı's-Seb'a'sında yer alan ve Mekke, Medine, Kûfe, Basra ve Şam bölgelerindeki kıraat âlimlerinin ittifakla kabul ettikleri kıraatlere sahih kıraat bunun dışında kalanlara ise şâz kıraat denir.*"<sup>600</sup>

İbn Cinnî, İbn Mücâhid'in eserine almadığı kıraatleri şâz kıraat olarak nitelese de bu tür kıraatlerin râvîlerine olan güven ve nakledilen rivâyetlerin sağlamlığı sebebiyle bunların, fesahat bakımından, üzerinde icmâ edilen yedi kıraatten geri kalmadığını belirtmiştir.<sup>601</sup> O, bir kıraatin sırf İbn Mücâhid'in zikrettiği kıraatlerin dışında kalmasından dolayı reddedilmesi ve töhmet altında bırakılmasına razı olmamış ve "Allah muhafaza, söz konusu rivâyet senedle Rasûlüllah (sav)'a dayanırken, böyle bir kıraat nasıl olur da alınmaz? Hâlbuki "*Rasûl size ne getirdiyse onu alın.*"<sup>602</sup> âyetinin hükmü gereği O'ndan gelen her şeyin alınması gerektiğini ve

<sup>599</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, s. 34.

<sup>600</sup> İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, I/32; Muhammed Sâlim Muhaysin, *Fi Rihâbi'l-Kur'âni'l-Kerîm, el-Mektebetu'l-Külliyeti'l-Ezheriyye*, Kahire, 1980, I/423.

<sup>601</sup> İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, I/32.

<sup>602</sup> Haşr, 101/7.

bunun içine sahih ya da şâz bütün kıraatlerin girdiğini, çünkü bunların tamamının seleften rivâyet edildiğini ileri sürmüştür.<sup>603</sup> Bu yaklaşımdan hareketle İbn Cinnî kıraatlerin içeriğinden çok, herhangi bir senede dayanıp dayanmaması üzerinde durmuştur. Buna göre ister sahih olsun isterse şâz eğer bir kıraat senede dayanıyorsa, bunun mutlaka alınması gerektiğine işaret etmiştir. Dolayısıyla sonradan geliştirilen bir takım kaidelerden yola çıkarak kıraatlerin bir kısmını devre dışı bırakma gibi bir yaklaşımın, kıraatlerin temel dayanağı olan senedi göz ardı etme anlamına geleceği ve bunun İslâm'ın en önemli değerlerinden biri olan rivâyet geleneğine gölge düşüreceği söylenebilir.

Sonuç itibariyle İbn Mücâhid'in şâz kıraat anlayışı ile İbn Cinnî'nin şâz kıraat anlayışı, ifade biçiminde farklılıklar olsa da, özü itibariyle birbirine yakındır. Doğrusu İbn Mücâhid'in geliştirdiği bu yeni ekolün etkinliği sadece İbn Cinnî (ö.392/1002) ile sınırlı kalmamıştır. Onun dışında, Ebû Ali el-Fârisî (ö.377/987), İbn Hâleveyh (ö.437/1046), Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045), Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053) ve daha pek çok kıraat âlimi üzerinde etkili olmuştur.<sup>604</sup>

### 3.4. Sehavî ve İbnü's-Salâh'ın Şâz Tanımları

Yedi imamın kıraatleri dışında kalan kıraatlerin şâz kıraat olarak algılanması İbn Mücâhid'den sonra da uzun süre etkisini devam ettirmiştir. Onun sahih kıraat diye nitelediği okumalar kendisinden sonra, aynı özellikteki kıraatler kastedilerek mütevâtir kavramıyla birlikte kullanılmaya başlanmıştır. Öyle ki, şâz kıraatlerin tanımında dahi mütevâtir kavramını merkeze alarak tanımlamada bulunan âlimler olmuştur. Bu anlamda hicrî yedinci yüzyıl âlimlerinden Sehavî (ö.643/1245) şâz kıraati; “Rasûlullah'tan itibaren senedi sahih olan ancak, tevâtürü olmayan kıraatlerdir”<sup>605</sup> şeklinde tanımlamıştır. Ona göre Kur'an Müslümanların icmâıyla tûvatüren sabit olmuştur. Bu özelliği taşımayan bir kıraat velev ki, Arap diline ve mushaflara uygun olup sika râvî tarafından rivâyet edilse de bu tür kıraatler tek kişi tarafından nakledilmesinden dolayı şâz kıraat olarak değerlendirilirler.

<sup>603</sup> İbn Cinnî, *a.g.e.*, a.y.

<sup>604</sup> Dağ, Mehmet, “Kıraat İlminde Şâz Kavramı”, s. 75.

<sup>605</sup> Sehâvî, Muhammed b. Abdîrahman, *Cemâlî'l-Kurrâ ve Kemâlî'l-İkrâ*, (thk: Ali Hüseyin el-Bevvâb), el-Mektebetü't-Türâs, Mekke, 1987, I/85.

İbnü's-Salâh (ö.830/902) da bu anlamda bir şâz tanımlaması yapmıştır. O, mütevâtir dışında kalan okumaları şöyle tanımlamıştır: “Kur'an olarak bize tevâtür olmaksızın nakledilen ve ümmet tarafından kabul görmeyen, şöhret bulmamış okumalara şâz kıraat denir.”<sup>606</sup> İbnü's-Salâh, Kur'an'ın tevâtürle nakledilmesinden yola çıkarak, O'nun okunuşu olan kıraatlerin de bu seviyede olması gerektiğini ileri sürmüştür. Dolayısıyla her ne kadar şâz kıraatlerin naklinin temelinde bunların da Kur'an'dan bir cüz olduğu anlayışı olsa da, ümmetin Kur'an olarak okunacak kıraatlerin mütevâtir olması konusunda icmâ ettiğini, şâz kıraatlerin bu özelliğe sahip olmaması sebebiyle Kur'an olarak kabul görmediğini belirtmiştir. Usûlcülerin, fukahanın ve kurranın büyük bir çoğunluğunun da benimsediği bu görüşe göre; sayet herhangi bir kıraat tevâtüre ya da şöhrete ulaşamamışsa şâz kıraat olarak kabul görür.<sup>607</sup>

### 3.5. İbnü'l-Cezerî'nin Şâz Tanımı

Ebû Şâme ile birlikte başlayan ilkeler merkezli şâz kıraat tanımlaması İbnü'l-Cezerî döneminde de bir takım farklılıklarla birlikte gelişerek devam etmiştir. Şöyle ki, Ebû Şâme sahih kıraatin kabulü için belirlenen şartlardan herhangi birini taşımayan kıraatin şâz kıraat olduğunu ifade ederken, İbnü'l-Cezerî bu şartlardan; resm-i mushafa aykırı olmayı temel kriter olarak kabul etmiştir. Buna göre bir okuma şekli; Arapçaya uygunluk ve senedin sahih olması ilkelerine muvafık olsa da, mushafa uygun olmaması sebebiyle şâz kıraat olarak değerlendirilir. İşte bu kıraatler İbn Mes'ud, Ebû'd-Derda ve diğerlerinin ziyade, noksanlık ve bir kelimenin diğeri ile değişimi şeklindeki okumalardır.<sup>608</sup> Burada mushafa uygunluğun temel kriter olarak ileri sürülmesiyle, Hz. Osman döneminde yaşanan ihtilafları sonlandırmak için, sahâbenin üzerinde ittifak ettiği okumalara göre çoğaltılan Mushaflara uygun olan kıraatlerin kabul edilmesi, olmayanların ise kabul edilmemesi şeklindeki uygulama arasında bir ilişki kurulabilir. İbnü'l-Cezerî'nin bu düzenlemesi ümmet nezdinde geniş bir kabul görmüş ve daha sonraki dönemlerde yapılan kıraat çalışmalarına da büyük ölçüde kaynaklık etmiştir.

<sup>606</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I/332; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 184; İbnü'l-Cezerî, *el-Müncidü'l-Mukriîn*, s. 85; Ahmed el-Adevî, *el-Kirââtü's-Şâzze*, I/29.

<sup>607</sup> Ahmed el-Adevî, *el-Kirââtü's-Şâzze*, I/30.

<sup>608</sup> İbnü'l-Cezerî, *el-Müncidü'l-Mukriîn*, s. 96.

Şâz kıraat tanımlamasında mushafa uygunluğun esas alınması İbnü'l-Cezerî'ye has bir uygulama olup,<sup>609</sup> bunda da zaman içinde bazı değişiklikler olmuştur. O'nun ikinci bir şâz kıraat tanımlamasında ise mütevâtir ve meşhûr kavramlarını merkeze aldığı görülmektedir. Buna göre; “Kıraat imamlarından şöhret ve tevâtür olmaksızın Kur'an olarak nakledilen okumalara şâz kıraat denir.”<sup>610</sup> Esasında bu tanımlama usûl olarak İbn Mücâhid'in tanımlamasına benzemektedir. Bir farkla ki İbn Mücâhid söz konusu imamları yediyle sınırlandırmış, İbnü'l-Cezerî ise bu yedi imama meşhûr nitelemesiyle üç imam daha ilâve etmiş ve bu on imamın dışında kalan imamların okumalarının şâz kıraat olduğunu belirtmiştir. İbnü'l-Cezerî'nin bu şekildeki şâz kıraat anlayışında zaman içinde yine bazı değişiklikler olmuştur. Bu anlamda ilk tanımlamada temel kabul ettiği mushafa uygunluk ilkesini biraz daha genişleterek tıpkı Ebû Şâme'nin yaklaşımına benzer bir yaklaşımla şâz kıraati tanımlamıştır. Buna göre üç temel ilkedен herhangi birini kendinde bulundurmayan her okuma şekli şâz kıraat olarak kabul edilmiştir. Bu kıraat ister yedi imamdan isterse on imamdan isterse de bunların dışında başka imamlardan nakledilsin farketmez yine de şâz kıraat olarak kabul edilir. Diğer taraftan üç şarta uyan bir kıraat de aynı şekilde ister yedi imamdan, ister on imamdan, isterse de başka bir imamdan nakledilsin sahîh kıraat olarak değerlendirilir.<sup>611</sup>

Şâz kıraat tanımlamasında İbnü'l-Cezerî'ye kadar yaşanan farklılıkların bir benzeri de onun kendi telif döneminde yaşanmıştır. Bu anlamda o sırasıyla önce “mushafa uygunluk”, sonra “on imamın kıraatleri dışında kalan okumalar” ve nihâyet “üç temel ilkedен birine uygun olmayan kıraatler” şeklinde belirlediği ilkeler ekseninde şâz kıraatleri tanımlamıştır. Birçok alanda kendinden sonraki döneme etki eden İbnü'l-Cezerî şâz kıraat algısında da kendinden sonraki dönem ulemâsını etkilemiştir. Bu yönüyle kimi âlimler şâz kıraatleri tanımlarken onun “on kıraat

<sup>609</sup> Dağ, Mehmet, *a.g.m.*, s. 79.

<sup>610</sup> İbnü'l-Cezerî, *el-Müncidu'l-Mukriîn*, s. 99.

<sup>611</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I/9.

imamı dışındaki kıraatler” şeklindeki tanımlamasını benimsemiş,<sup>612</sup> kimileri de “üç temel şarttan birine uygun olmaması” ilkesini benimsemiştir.<sup>613</sup>

### 3.6. Süyûtî'nin Şâz Tanımı

Kıraat ilminde Süyûtî (ö.911/1505)'ye kadar birçok konu belli ilkeler dâhilinde sistematik hâle getirilmiş olsa da, şâz kıraat kavramıyla ilgili görüş farklılıkları hiçbir şekilde son bulmamıştır. Bunun en tipik örneklerinden biri de Süyûtî'dir. Bilindiği gibi Süyûtî tefsir, hadis, fıkıh, usûl, Kur'an ilimleri, edebiyat, tarih gibi birçok alanda,<sup>614</sup> İslâm kültür tarihine yüzlerce eser kazandıran âlimlerden biridir. Bu kadar çeşitlilik içinde onun eser telif ettiği alanlardan biri de şâz kıraatlerdir. “*el-İşârât fi Şevâzzi'l-Kirâât*” adıyla küçük bir Risâle olarak kaleme aldığı bu eserinde Süyûtî şâz kıraat tanımına farklı bir yorum getirmiştir. Buna göre kıraatler kuvvetli kıraatler, orta seviyede kıraatler ve bunların dışında kalan zayıf kıraatler olarak üç kısma ayrılır. Kuvvetli kıraatlerden kastedilen yedi meşhûr kıraat, orta seviyede olan kıraatten kastedilen âhâd yolla rivâyet edilen üç kıraat ve buna ilâve edilen dört kıraattir. Son olarak zayıf kıraatten kastedilen ise şâz kıraatlerdir. Süyûtî bu özellikteki kıraatlerin insanların arasında yaygın olduğu, çoğu kaynaklarda yer aldığı, her ne kadar Ebû Hanîfe ve taraftarlarına göre, belli şartlara göre bunlarla namaz sahih olsa da,<sup>615</sup> kendisine göre sahih olmayacağı kıraatlerdir.<sup>616</sup>

Süyûtî'nin kıraatleri taksim edişi ve bunlar içinde zayıf kıraatler şeklinde yer verdiği şâz kıraat tanımlamasında zamanla farklılık olmuştur. Bu bağlamda o, kıraatleri altılı bir taksime tabi tutar ve mütevâtir ve âhâd kıraatlerden sonra üçüncü sıraya koyduğu şâz kıraatlerle ilgili şöyle bir tanımlamada bulunur: “Senedi sahih olan, mushafa ya da Arapçaya uymayan veya kıraat imamlarına göre meşhûr

<sup>612</sup> Kâdî, Ebdulfettah, *el-Kirââtü'sh-Şâzze ve Tevcihuhâ min Lügati'l-Arabî*, Dârü'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, 1981, s. 11.

<sup>613</sup> Hâlid b. Osman es-Sebt, *Kavaidü't-Tefsir Cem'an ve Diraseten*, Dâru İbn Affân, Suudi Arabistan, 1997, I/84; Çetin, Abdurrahman, *Yedi Harf*, s. 214; Birişik, Abdulhamit, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, Emin, Yayınları, Bursa, 2004, s. 72.

<sup>614</sup> Bekiroğlu, Harun, *el-Burhân ve el-İtkân Adlı Eserlerin Tefsir Metodolojisi Bakımından Değerlendirilmesi* (basılmamış doktora tezi), Konya, 2012, s. 112; Özkan, Halit, “Süyûtî”, *DİA*, XXXVIII/198.

<sup>615</sup> Kastallânî, Şihabuddin Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed, *Letâifü'l-İşârât li Fünûni'l-Kirâât*, Dârü'l-Meârif, Kahire, 1986. I/75.

<sup>616</sup> Süyûtî, *el-İşârât fi Şevâzzi'l-Kirâât*, (thk: Abdülhekim el-Enîs), el-Mecelletü'l-Ahmediy, sayı, 17, 2004, s. 40-41.

olmayan okumalara şâz kıraat denir.”<sup>617</sup> Tanımda yer alan “senedin sahih olması” ilkesi bilindiği gibi sahih kıraatlerin üç temel şartından biri ve bazı araştırmacılara göre ise en önemlisidir.<sup>618</sup> Bu anlamda Süyûtî’nin bu yaklaşımı ilkinde göre şâz kıraatleri daha değerli kılan bir tanımlama olarak değerlendirilebilir. Zira senedin sahih olması, kabul gören diğer kıraatlerde olduğu gibi bunların kaynağının da Hz. Peygamber’e dayandığını gösterir. Buna göre aslında bunların başlangıç itibariyle sahih okumalar olduğu ancak zamanla diğer okumaların kazandığı tevâtür ya da icmâ vasfını kazanamadığından şâz kıraat seviyesinde kaldığı söylenebilir. Dolayısıyla Süyûtî’nin yaptığı bu tanımın, diğer tanımlamalara nispetle şâz kıraatleri daha önemli hâle getiren bir yaklaşımdır.

Fakat zamanla onun bu bakış açısında da bazı değişiklikler olmuş ve nihâyet Kur’an İlimleri içinde önemli bir kaynak olarak görülen *el-İtkân* adlı eserinde ilk iki tanımdan daha farklı bir şâz kıraat tanımlamasında bulunmuştur. Buna göre ikinci tanımda yer verdiği “senedi sahih olan kıraatler” kaidelerini “senedi sahih olmayan kıraatler” şeklinde değiştirmiştir. Geline aşamada onun şâz kıraatlerle ilgili tanımlaması şöyledir: “Senedi sahih olmayan, mutevatir kıraatlerde bulunması gerekli olan şartlardan birisi veya hepsinin bulunmadığı okumalara şâz kıraat denir.” Bunların okunması câiz değildir ve hiçbir şekilde Kur’an diye isimlendirilmezler.<sup>619</sup> Doğrusu bu tanımlamadan hareketle Süyûtî’nin şâz kıraat yaklaşımında ciddi bir değişiklik olduğunu belirtmek gerekir. Zira Süyûtî’ye kadar yapılan tüm tanımlarda bu tür kıraatlerin senedinin sahih olduğu ancak başka sebeplerden dolayı icmâ seviyesine çıkamadığı için şâz seviyesinde kaldığı ileri sürülmüştür. Diğer taraftan aslında bu tür kıraatlerin ihtimâlen de olsa diğer kıraatler gibi Kur’an’dan bir cüz olmaları dikkate alınmış ve bundan dolayı da tarihin hiçbir döneminde şâz kıraat birikimi hiçe sayılmamıştır. Süyûtî’nin bu tanımlaması ise doğrusu bu ihtimali ortadan kaldırmıştır. Çünkü senedi sahih olmayan bir kıraat, diğer şartlara sahip olsa da, bunların hiçbir zaman Hz. Peygamber’den sadır olma ihtimali söz konusu olmaz.

<sup>617</sup> Süyûtî, *et-Tahbîr, fî İlmi’t-Tefsîr*, (thk. Fethi Abdülkâdir Ferîd), Dâru’l-Ulûm, Riyad, 1982. s. 142.

<sup>618</sup> İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, I/18; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 207; Muhammed İsmail Şa’bân, *el-Kirâât Ahkâmüha ve Masdarüha*, s. 230; Ünal, Mehmet, *Kur’an’ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, s. 52.

<sup>619</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, s. 199.

Bu yönüyle onun bu tanımı kendisine ait diğer tanımlardan ve de kendisinden önce yapılan tanımlardan farklıdır.

İbnü'l-Cezerî gibi Süyûtî de kendinden sonraki âlimler üzerinde etki bırakmıştır. Bu anlamda gerek Arap dünyasından<sup>620</sup> ve gerekse ülkemizden<sup>621</sup> birçok araştırmacı motomot aynı olmasa da Süyûtî'den yaptıkları alıntı ve buna kattıkları yorumlarıyla şâz kıraatleri tanımlama yoluna gitmişlerdir. Özellikle de onun altılı taksimi birçok kişi tarafından benimsenmiştir.<sup>622</sup>

#### 4. Yapılan Tanımların Analizi

Yukarıda, kıraat ilminde tarihe iz bırakmış, kendi dönemleri ve kendilerinden sonraki dönemlerini etkilemiş bazı âlimlerin şâz kıraat tanımlamalarına yer verilmiştir. Doğrusu tarihî süreç içinde her dönemde bazı yönleriyle birbirine benzese de birçok açıdan birbirinden ayrı olan bu kadar farklı tanımlamanın olması, şâz kıraat tanımında bir birliğin sağlanamadığının en açık delilidir. Bakıldığında çoğu ilmi disiplinlerde yeni şeyler hep geçmişin mirası üzerine bina edilirken şâz kavramı için böyle bir durum söz konusu olmamış ve her dönemde bir öncekinden farklı yaklaşımlarda bulunulmuştur. İlk dönemden itibaren yapılan bu tanımların birbirinden farklı, ayırt edici özellikleri şu şekilde özetlenebilir:

- Şâz kavramı; “yaygın kullanıma aykırı olan” ya da “topluluktan ayrı olan” anlamına gelir.
- Ferrâ ve Ahfeş şâz kavramını, “tercih edilmeyen okumalar” şeklindeki anlamıyla, aynı adı taşıyan “*Meâni'l-Kur'ân*” adlı eserlerinde ilk kullananlardandır.<sup>623</sup>

<sup>620</sup> Subhi es-Sâlih, *el-Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 257; Muhammed Sâlim Muhaysin, *Fi Rihabi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, Kahire, 1980, I/424.

<sup>621</sup> Karaçam, İsmail, *Kur'an'ın Nüzûlü ve Kıraati*, Nedve Yayınları, İstanbul, 1981, s. 266; Çetin, Abdurrahman, *Yedi Harf ve Kıraatler*, s. 213; Öztürk, Mustafa, “Tefsir Tarihi Araştırmaları”, *Ankara Okulu*, Ankara, 2005, s. 31; Adıgüzel, Mehmet, *Kıraatler Açısından Fahrettin Râzî ve Tefsir-i Kebiri*, (basılmamış doktora tezi), Erzurum, 1998, s. 54; Temel, Nihat, “Şâz Kıraatler ve Yorum Farklılıklarına Etkileri”, *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-III*, İstanbul, 2002, s. 185; Önder, Muharrem, “Şâz Kıraatler ve İslâm Hukuku Açısından Değeri”, *İHAD*, sy.13, 2009, s. 170.

<sup>622</sup> Muhammed İsmail Şa'bân, *el-Kırâât Ahkâmüha ve Masdaruha*, s. 75-76; el-Kettân, Mennâ Halil, *Ulûmu'l-Kur'ân*, s. 245; Demirci, Muhsin, *Tefsir Usûlü*, s. 118-119.

<sup>623</sup> Dağ, “Kıraat İlminde Şâz Kavramı”, s. 69

- Istilâhî anlamıyla Taberî (ö.310/922) tarafından kıraat ilmine kazandırılan kavram; “Hz. Osman’ın mushafına ve genele (icmâa) muhalif olan ve senedinde tek kalan kıraatler” şeklinde tanımlanmıştır. Taberî meseleyi ele alırken; “çoğunluğa ya da icmâa aykırı olma” ve “senedinde yalnız kalma” gibi ifadelerle kavrama, rivâyet merkezli bir anlam yüklemiştir.
- İbn Mücâhid (ö.324/936), “Yedi imamın dışında kalan imamların okumaları” şeklindeki tanımlamasıyla şâz kavramını, imamlar üzerinden anlamlandırmış ve bu bakış açısı uzun süre etkisini sürdürmüştür.
- İbn Mücâhid makbul kıraatleri tanımlamada sahih kavramını kullanırken, kendisinden sonra gelen âlimlerden İbn Cinnî (ö.392/1002) mütevâtir kavramını kullanmaya başlamıştır. Mütevâtir kavramı Kur’an’la aynı katiyyeti ifade ettiği için kimi âlimler tarafından şöhret bulmuş kıraatlerin tanımlamasında tercih edilmiştir. Bunlardan Sehâvî (ö.643/1245) ve İbnü’s-Salâh (ö.830/902) şâz kıraatleri tanımlarken merkeze mütevâtir kavramını almışlar ve mütevâtir seviyesine ulaşmayan kıraatleri şâz kıraat olarak değerlendirmişlerdir.<sup>624</sup>
- Dönemsel olarak farklı yaklaşımlarda bulunan İbnü’l-Cezerî “mushafa uygunluk”, “on imamın kıraatleri dışında kalan okumalar” ve son olarak da “üç temel ilkedden birine uygun olmayan kıraatler” şeklinde üç farklı şâz tanımlamasında bulunmuştur. Bunlar içinden en yaygın kabul göreni ise üçüncü şıkta yer alan; “üç temel ilkedden birine uygun olmayan” şartı olmuştur.
- Şâz kıraat tanımlamasında kendi telif dönemi içinde en büyük farklılığın yaşandığı âlimlerden biri de Süyûtî’dir. O şâz kıraatleri önce on dört imamın kıraati dışında kalan zayıf okumalar şeklinde, ikinci olarak senedi sahih olan ancak diğer iki kriterden birine uymayan kıraatler şeklinde, üçüncü olarak ise senedi sahih olmayan mutevatir kıraatlerde bulunması gerekli olan şartlardan birisi veya hepsinin bulunmadığı kurallar şeklinde tanımlamıştır.
- Süyûtî sonrası hicrî onuncu asırdan günümüze kadar yapılan şâz kıraat tanımlamalarında ise kimileri aynıyle bu âlimlerden birinin tanımına yer

<sup>624</sup> Sehâvî, *Cemalü’l-Kurrâ ve Kemâlü’l-İkra*, I/85.

vermiş<sup>625</sup> kimileri ise derleme şeklinde bir tanımlama da bulunmayı tercih etmiştir.<sup>626</sup>

Doğrusu kavramın tanımı üzerinde bu kadar farklı değerlendirmelerin olması meseleyi açıklığa kavuşturmamış, aksine konuyu daha da anlaşılabilir hâle getirmiş ve bu durum şâz okumalara karşı bakışı da etkilemiştir. Bu ve benzeri sebeplerin etkisiyle de kimi araştırmacılar bu tür kıraatleri sahih kıraatlerin karşıtı, kabul olunmayan, merdud gibi nitelendirmelerle tanımlamıştır. Esasında araştırmacıları böyle bir tanımlama yapmaya sevkeden birçok sebepten söz edilebilir.<sup>627</sup> Ancak, Kur'an ve ondan bir cüz olan sahih kıraatlerin hiçbir şekilde şüphe ile karşı karşıya kalmaması ve bunlara herhangi bir hâle getirilmemesi çabası söz konusu sebepler içinde en önemli olanıdır. Zira başlangıçtan itibaren her dönemde muteber ulemâ gerek Kur'an ve gerekse üzerinde icmâ edilen ve Kur'an olma vasfı taşıyan sahih kıraatlerin kabulü üzerinde ittifak etmişken, aynı şey şâz kıraatler için mümkün olmamış ve her dönemde bu okumaların vahiy bütünü içinde nereye oturtulması gerektiği tam olarak netliğe kavuşturulamamıştır. Öyle ki tarihî süreç içinde bazen birbirine yakın, bazen de büyük ölçüde birbirinin zıddı tanımlar yapılmıştır.<sup>628</sup> Hatta bazen de bu tür okumalar, ilmî objektiflikten uzaklaşarak tabîî konumundan daha aşağı bir seviyeye indirgenmiştir.<sup>629</sup> Bununla birlikte şâz okumaların değerliliğine vurgu yapan, bunların sahih ya da mütevâtir kıraat seviyesinde kabul görmemelerini onların değersizliğine değil, kurra nezdinde meşhûr olmaması ve senetlerinde tek kalmasına

<sup>625</sup> Meselâ günümüz araştırmacılarından Abdulfettâh el-Kâdî ve Muhammed Sâlim Muhaysin'in şâz kıraat tanımlaması, İbn Mucâhid ve İbn Cinnî'nin şâz tanımlamasıyla benzerlik göstermektedir. Bkz. Kâdî, Abdulfettah, *el-Kırâatu's-Şâzze*, s. 7; Muhammed Sâlim Muhaysin, *Fi Rihâbi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire, 1980, I/419-432.

<sup>626</sup> Süyûtî'nin genel itibarıyla kıraat tasnifi ve özelde ise şâz kıraat tanımlaması kendisinden sonra başta Zürcânî olmak üzere Suphî Sâlih, el-Kattân, Mennâ Halil, Sâbûnî, İsmail Karaçam ve Abdurrahman Çetin gibi birçok araştırmacı tarafından benimsenmiştir. Bkz. Zürcânî, *Menâhilü'l-İrfân*, I/429-431. Suphî es-Sâlih, *el-Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 256-257; el-Kattân, Mennâ Halil, *el-Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 178; Sâbûnî, *et-Tibyân*, s. 302; Karaçam, İsmail, *Kur'an'ın Nüzûlü*, s. 265-67; Çetin, Abdurrahman, *Kıraat İlmi ve Kıraatler*, s. 73-77.

<sup>627</sup> Mehmet Dağ şâz kavramının değişik içeriklerle tanımlanmasını; anakronizm (geçmişin, içinde bulunulan dönemin kavramsal birikimiyle okunması), kavrama kişisel anlam yüklemeleri, farklı olguların tek kavramla ifadelendirilmesi, (sahih kıraatlere karşı) aşırı korumacılık, rivâyet terminolojisinin içeriğinin doldurulmadan kullanılması sebeplerine bağlamıştır. Bkz. Dağ, Mehmet, "Kıraat İlminde Şâz Kavramı", s. 85-90.

<sup>628</sup> Süyûtî şâz kıraatleri, *et-Tahbîr*'de senedi sahih olan ancak diğer şartlardan birine uymayan şekilde tanımlarken, *el-İtkân*'da ise senedi sahih olmayan okumalar şeklinde tanımlamıştır. Bkz. Süyûtî, *et-Tahbîr*, s. 142; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 198.

<sup>629</sup> Dağ, Mehmet, "Kıraat İlminde Şâz Kavramı", s. 103.

bağlayan İbn Cinnî (ö.392/1002) ve İbn Hâleveyh (ö.437/1046) gibi âlimler de olmuştur.<sup>630</sup>

Bütün bunlardan sonra şâz kavramı ve şâz kıraatlerle ilgili genel bir değerlendirmeye gelince, öncelikle kavramı ilk kullanılan anlamından hareketle tanımlamak gerekir. Bilindiği üzere şâz kavramı ilk olarak Arap dili ve hadis ilminde; “topluluktan ayrı kalan”, “genel kullanıma muhalif olan” gibi anlamlarda kullanılmış ve bu anlamlarıyla da kıraat ilmine aktarılmıştır.<sup>631</sup> Dolayısıyla kavram söz konusu özellikleriyle, kıraatler içinde revaç bulmayan bazı okumaları karşıladığı için tercih edilmiştir. Bu anlamda şâz kavramı, ilk hangi anlamı karşılamak üzere kıraat ilmine transfer edilmişse, doğru bir tanımlama için bu anlama sâdik kalmak gerekir. Buna ilâveten önemli bir husus da kıraat geleneği içinde ilk günden itibaren yaşananları doğru analiz etmek gerekir. Özetle kimi kıraat şekilleri belli beldelerde yaygınlık kazanmış kimileri bu özelliğe sahip olamamış, kimileri onlarca kâfî tarafından okunmuş veya okutulmuş, kimi kıraatler de bir ya da birkaç kişiyle sınırlı kalmıştır.

Kıraat âlimleri, geçmişten itibaren oluşan bu tabîî süreci belli ilkeler ekseninde sistemleştirme yoluna gitmişlerdir. Buna göre kıraat imamlarının ve değişik belde halklarının yaygın olarak kullandıkları kıraatleri; sahih/şöhret bulmuş kıraat olarak nitelendirmişler, bu özelliği taşımayan kıraatleri karşılamak üzere ise şâz kavramını kullanmışlardır. Dikkat edilecek olursa sahih kıraatlerle şâz kıraatler arasındaki ayırt edici temel nitelik; birinin ümmet nezdinde yaygın olarak okunması; diğlerinin ise bu özelliğe sahip olamamasıdır. Bunun dışında Hz. Osman dönemiyle birlikte uygulamaya konan mushafa uygunluk ve Arap diline muvafık olma şartları da zamanla sistem içinde birer ilke olarak ileri sürülmüştür. Fakat burada şunu belirtmek gerekir ki, bu iki şart zaman zaman tartışılmış, hatta Arap diline uygunluk ilkesi ciddi anlamda eleştirilmiş ve kimilerine göre gereksiz bir şart olarak telakki

<sup>630</sup> İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, I/32; İbn Hâleveyh, *el-Muhtesar*, s. 16, 31, 53-54; İbn Mücâhid, *Kitabu's-Seb'a*, (*mukaddime*), s. 22, Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, s. 36-37; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 174.

<sup>631</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, VI/215.

edilmiştir.<sup>632</sup> Dolayısıyla kıraat tanımlamasında tartışmasız ayırt edici temel unsur senettir.<sup>633</sup> Buna göre; “Senedinde tek kalan, genele muhalif olan, şöhret bulmamış, yaygın olmayan okumalara şâz kıraat denir.”<sup>634</sup> Bunlar ister bilinen meşhûr imamlar tarafından okunmuş olsun, ister dört imam tarafından, isterse bunların dışında başka imamlar tarafından okunmuş olsun bu tür okumalar şâz kıraat olarak değerlendirilir. Diğer taraftan herhangi bir kıraat mushaflara ve Arap diline muvafık olsa da, senedinde tek kalmışsa yine şâz kıraat olarak kabul edilir.<sup>635</sup> Zira senedin dışında hiçbir şart, şâz kıraati meşhûr kıraat seviyesine çıkarmaz ve yine hiçbir şart bunun üstündeki bir kıraati şâz seviyesine indirmez.

### B. Şâz Kavramının Ortaya Çıkışı

Başlangıç itibariyle şâz kavramı kıraat geleneği içinde kullanılan bir kavram değildi. Kavram ilk olarak dilbilim araştırmacıları tarafından; “tercih edilen ve edilmeyen” ayrımını yapmak veya “tercih edilmeyen” anlamını karşılamak üzere kullanılmıştır.<sup>636</sup> Kaynakların belirttiğine göre bu kavramı; “topluluktan ayrı olma”, ve “yaygın kullanıma muhalefet etme” anlamında ilk kullanan kişi Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (el-Fürhûdî)’dir (ö.175/791).<sup>637</sup> Halîl b. Ahmed’in kelimeye yüklediği bu anlam, bazı ilâveler olmakla birlikte daha sonra başta kıraat ve tefsir âlimleri olmak üzere geniş kitlelerce, genel itibariyle bu anlam ekseninde kullanılmıştır. Şâz kavramını bu dönemde kullanan diğer bir disiplin de hadis ilmidir ki bu disiplin içinde kavram belli aşamalar kaydettikten sonra terminolojik anlamıyla ilk defa İmam Şâfiî tarafından kullanılmıştır.<sup>638</sup>

<sup>632</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I/13; Çetin, Abdurrahman, *Kıraat İlmî ve Kıraatler*, s. 207; Öztürk, Mustafa, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2005, s. 30.

<sup>633</sup> İbrahim b. Ömer el-Ca'berî, bir kıraatin sahih kabul edilebilmesi için, senedinin sahih olmasının yeterli olduğunu, diğer iki şartın ise ancak buna bağlı olduğunu belirtmiştir. Bkz. Süyûtî, *el-İtkân*, s. 194.

<sup>634</sup> Dağ, Mehmet, “Kıraat İlmînde Şâz Kavramı”, s. 105.

<sup>635</sup> جاءو كم حصرت صدورهم (Nisâ, 3/90) Âyetinde geçen حصرت fiilini cumhur bu şekilde okurken, Hasenü'l-Basrî, Katâde ve Ya'kub gibi bazı âlimler bu kelimeyi حصره şeklinde جاءو كم fiilindeki cemi vavından hal olmasından hareketle mansub ile okumuşlardır ki, bu okuma sahih ve fasih bir okumadır. Ancak Taberî cumhurun okuyuşuna muhalif olduğundan dolayı bu kıraatin şâz olduğunu belirtmiştir. Bkz. el-Hatîb, Abdüllatîf, *Mu'cemu'l-Kirâât*, II/124.

<sup>636</sup> Dağ, Mehmet, “Kıraat İlmînde Şâz Kavramı”, s. 65.

<sup>637</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, VI/215.

<sup>638</sup> en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim, *Ma'rifetü Ulûmi'l-Hadis*, (thk. Seyyid Mu'zam Hüseyin), II. Baskı, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1977, s. 183.

Kıraat ilmi ise bu kavramı, hem dilbilim ve hem de hadis ilminde kullanıldığı anlamıyla almış ve kullanmaya başlamıştır. Hatta bu dönemde kıraatlerle ilgili kriterler belirlenirken artık şâz kavramı da kullanılmaya başlanmıştır. Bu anlamda bu kavramı meşhûr kıraat âlimleri içinde ilk kullananlardan biri de İmam Nâfî'dir. Nâfî kıraatleri alırken nelere dikkat ettiği ile ilgili şu ifadeyi kullanmıştır: “Ben tabiînden yetmiş kişiden kıraat aldım. Onlardan iki ve daha fazla kişinin üzerinde ittifak ettiği kıraati ben de aldım. Ancak bir kişinin yalnız kaldığı kıraati ben de terkettim ve nihâyet okuduğum kıraatleri bu şekilde bir araya getirdim.”<sup>639</sup> Dolayısıyla kıraatte henüz daha yazılı döneme geçilmemiş olsa da, hicrî ikinci asrın ortalarında şâz kavramının belli özellikteki bir kıraat için kullanılmaya başlandığı görülmektedir. Şâz kavramının yazılı kültürde kullanılmaya başlanmasına gelince bu uygulamanın da ilk defa dilbilimci yönleriyle bilinen ve dilbilimsel tefsire öncülük eden Ferrâ (ö.207/822)<sup>640</sup> ve Ahfeş (ö.215/930)<sup>641</sup> tarafından kullanılmaya başlanmıştır. Bu dönemde kullanılmaya başlanan şâz kavramı, daha sonra kavramsal gelişimini tamamlayarak kazanmış olduğu ıstılah anlamından çok, dilbilim ve hadis ilminde kullanıldığı anlamıyla kullanılmıştır. Bu da tercih edilmeyen, münferit şeklindeki okumaları ifade etmeye karşılık gelmektedir. Bütün bu süreçler kavramın gelişimine katkı sağlamış ve nihâyet Taberî (ö.310/922)'yle birlikte yeni bir boyut kazanmıştır. Taberî'ye kadar şâz kavramı dil ve hadis ilmi sınırları içinde kullanılan bir kavramken, o şâz kelimesinin anlamını daha da genişletmiş ve bir kıraat kavramı haline dönüştürmüştür.<sup>642</sup> Bu bağlamda Taberî'ye göre şâz kıraat; üzerinde ittifak edilen ya da icmâ edilenin dışında kalan okumalar anlamına karşılık gelmektedir. Bu da yirmi beş civarındaki sahih kıraat imamının dışında kalan okumalardır. Bu tür okumalar bazen üç dört kişi tarafından okunsa dahi ittifak/icmâ ilkesine uymadığı için şâz kavramıyla karşılanmıştır.<sup>643</sup>

<sup>639</sup> Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, s. 27.

<sup>640</sup> Ferrâ, *Me'ani'l-Kur'ân*, II/53, 385; III/81.

<sup>641</sup> Ahfeş, *Me'ani'l-Kur'ân*, I/45, 51, 206.

<sup>642</sup> Dağ, Mehmet, “Kıraat İlminde Şâz Kavramı,” s. 72.

<sup>643</sup> Ahmed Halil, *el-Kirâât İnde İbn Cerîr et-Taberî fî Davi'l-Lügati ve'n- Nahv*, Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, Mekke, 1983, s. 1364.

### C. Şâz Kıraatlerin Tarihi Serüveni

Mekke'nin fethi sonrası ahurf-i seb'a ruhsatıyla birlikte kıraatte yeni bir döneme girilmiştir. Daha öncesinde tek harf üzere okunan Kur'an, söz konusu ruhsattan sonra yedi harf üzere okunmaya başlanmıştır. Bu anlamda ilk dönem itibariyle okunan kıraatlerle ilgili sahih, şâz gibi nitelermeler söz konusu olmamış, söz konusu nitelendirmeler hicrî ikinci asırdan itibaren ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu anlamda, daha sonraları belli kriterlere göre kategorize edilen kıraatlerden; ister mütevâtir, ister meşhûr isterse şâz kıraat olsun senedi sahih olan tüm kıraatlerin başlangıç tarihlerinin Hz. Peygamber dönemine uzandığını söyleyebiliriz. İlk günlerden itibaren İslâm beldelerine dağılan kârîlerin öncülüğünde yaygınlık kazanan kıraatler üzerinde belli dönemlerde bir takım ihtilaf ve çekişmeler yaşanmış ve bunların önüne geçmek için bazı önlemler alınmıştır. Şüphesiz bunların en önemlisi, Mushafların çoğaltılıp belli başlı İslâm beldelerine gönderilmesidir.<sup>644</sup> Hz. Osman ve sahâbenin seçkinlerinin önderliğinde gerçekleşen bu hadise genelde İslâm tarihî açısından, daha özeldede ise kıraat ilmi bakımından son derece önemli bir hadisedir. Zira o güne kadar herkesin tabîî bir şekilde hocalarından alarak okudukları farklı kıraatler herhangi bir ayrılığa sebep olmazken değişik vesilelerle farklı belde halkları bir araya geldiğinde ciddi tartışmalar olmuş ve bu tür ayrılık ve çekişmelerin önüne geçmek üzere de Mushaflar üzerinde birliğe gidilmiştir. Dolayısıyla Mushafların çoğaltılmasında; kıraatlerde birlik oluşturma çabası temel rol oynamıştır.

Diğer taraftan kimi sahâbîler Hz. Peygamber'den duyduklarını özel bir not olarak Kur'an sayfelerinin kenarlarına yazmış ve bunları gittikleri yerlerde insanlarla paylaşmışlardı. Fakat bunlar zamanla insanlar tarafından Kur'an âyetleriyle karıştırılmaya başlanmıştır. Kur'an'ın çoğaltılması sırasında önemli bir düzenleme de bu tür notların imha edilmesine yönelik uygulama olmuştur.<sup>645</sup>

Kur'an nüshalarının, o güne kadar üzerinde ittifak edilen kıraatleri ihtiva edecek şekilde çoğaltılıp, bu tür okumaların İslâm beldelerinde yaygınlaştırılması ve

<sup>644</sup> Çoğaltılan Mushaflar Kufe, Basra, Şam, Mekke, Yemen ve Bahreyn'e gönderilmiş, bir nüsha da Medine'de bırakılmıştır. Bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, I/240.

<sup>645</sup> Seyyid er-Rizk et-Tavîl, *fî Ulûmi'l-Kirâât*, el-Faysaliyye, Mekke, 1985, s. 59.

insanların bunlara teşvik edilmesi ümmet nezdinde karşılık bulmuştur. Ancak bu uygulamanın diğer bütün okuma şekillerini ortadan kaldırdığı anlamına gelmez. Zira kıraat uygulamaları hoca talebe ilişkisi içinde arz sema yöntemiyle gerçekleşen bir uygulamadır. Bu yöntemle o güne kadar değişik İslâm beldelerinde yedi harf ruhsatı bağlamında birbirinden farklı kıraat uygulamaları yaygınlık kazanmıştı. Dolayısıyla bütün bu uygulamaların, Mushafların ihtiva ettiği belli sayıyla sınırlandırılıp bunların dışında kalan okumaların yok olmasını istemek doğal olarak mümkün olmamıştır. Zira imkânların sınırlı olduğu, okuma yazmanın henüz ileri seviyede yaygınlaşmadığı bir dönemde, insanların uzun süre alıştıkları okuma tarzlarını değiştirmeleri beklenemezdi. Bundan dolayı da mushafların ihtiva etmediği okuma tarzları reddedilmiş olsa da, katî olarak yasaklanmamış ve bu konuda insanlarla çatışma içine girilmemiştir.<sup>646</sup> Bununla birlikte artık bundan sonra sahâbenin çoğunluğunun benimsediği ve üzerinde ittifak edildiği kıraatlerin, tüm İslâm beldelerinde yaygınlaştırılmasına gayret edilmiş ve bunun için de her mushafı birlikte o mushafın kıraatine hakim bir kârî söz konusu beldelere gönderilmiştir.<sup>647</sup> Sahâbenin bu uygulamasının kıraatler açısından doğurduğu bir takım sonuçları vardır ki bunları şu şekilde maddeleyebiliriz:

1. Bu düzenlemeyle, Hz. Peygamber'den bu döneme kadar geçen süre içinde İslâm beldelerinde şifahî olarak yaygınlaşan ve zaman zaman da ciddi ihtilaflara sebep olan okumalara belli ölçüde sınırlama getirilmiştir.<sup>648</sup>
2. Mushaflarda yer verilen okuma şekilleri, herkesin kabul edebileceği, şöhret bulmuş, yaygınlık kazanmış ve ittifak edilmiş kıraatlerdir. Haddi zatında Mushaflarda yer verilen kıraatlere hiçbir şekilde eleştiri olmamış; aksine, bunların dışında, Hz. Peygamber'den nakledilen sahih kıraatlerin olabileceği düşüncesiyle Mushaflarda yer verilmeyen kıraatlere de sahip çıkılmıştır.<sup>649</sup>

<sup>646</sup> İbn Ebi Dâvud, *Kitâbü'l-Mesâhif*, s. 36.

<sup>647</sup> Belli beldelere gönderilen Mushaflarla birlikte bu Mushafların kıraatlerine hakim kârîler olarak, Abdullah b. Saib Mekke'ye, Muğire b. Şihab Şam'a, Ebû Abdırrahman es-Sülemi Kufe'ye, Amri b. Kays Basra'ya gönderilmiş, Zeyd b. Sabit de Medine'de kalmıştır. Bkz. Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, I/330.

<sup>648</sup> Ünal, Mehmet, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, s. 29.

<sup>649</sup> Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, s. 31.

3. Çoğaltılan Mushafların yazım şekli, farklı değerlendirmeler olmakla birlikte cumhura göre yedi harf ruhsatı dikkate alınarak tanzim edilmiştir.<sup>650</sup>
4. Onaylanan kıraat şekillerinin tüm İslâm beldelerinde yaygınlaştırılması, bu düzenleme içinde yer verilmeyen okuma şekillerinin ise yalnızlaştırılması süreci başlamıştır.
5. Başından itibaren insanların büyük bir çoğunluğunun teveccüh ettiği bu uygulamayla birlikte, bir yönüyle resmî bir boyut kazanan okumalar her dönemde ümmet tarafından sahih kıraat olarak kabul görmüş, ancak pratik olarak okunmaya devam edilse de ümmetin çoğunluğu tarafından okunmayan, yalnızlaşan okumalar ise zamanla şâz (tek/nâdir) okumalar düzeyinde kalmıştır.
6. Yaygınlık kazanan kıraatler geniş kitlelerce sonraki nesillere taşınmış, bu özelliği taşımayan şâz okumalar ise daha çok ilim çevrelerince korunmuş ve sonraki dönemlere taşınmıştır.
7. Gerek bu döneme kadar, gerekse bundan sonraki dönemlerde icmâ edilen ya da icmâ edilmeyen kıraatlerle ilgili, sahih, şâz gibi sıfatların kullanılması söz konusu olmamış, kıraatler arasındaki farklar; yaygın olma, insanların büyük bir çoğunluğu tarafından bilinme ya da yaygınlık kazanmamış, çoğunluğun ilgi göstermediği gibi anlamlarla birbirinden ayrılmışlardır.
8. Bu uygulama o gün için sözlü kültürde, daha sonraki dönemde ise yazılı kültürde kıraat ilminin temel bir kriteri olarak yaygınlık kazanmıştır.<sup>651</sup>

Bütün bu yaşananlardan hareketle, kavram olarak olmasa da uygulama olarak şâz kıraatlerin varlığı, kıraat bütünü içinde Hz. Peygamber ve sahâbe dönemine dayanmaktadır. Ancak bu kıraat bütünü içinden, ilk dönemden itibaren ümmetin Kur'an olarak okuduğu bir kısım kıraatler tevâtüren nakledilegillemeşken, bir kısmı bu özelliğe sahip olamamış ve şâz kıraat düzeyinde varlığını sürdürmüştür. Kavramın ıstılahlaşması ise çok daha sonraları gerçekleşmiştir. Bu anlamda kıraatler içinde bu

<sup>650</sup> İbn Ebi Dâvud, *Kitâbü'l-Mesâhif*, s. 12; Sabuni, *et-Tibyan*, s. 124-125; Karaçam, İsmail, *Kur'an'ın Nüzûlü*, s. 157; Tetik, Necati, *Başlangıçtan IX. Hicri Asra Kadar Kıraât İlminin Talimi*, s. 50.

<sup>651</sup> Ahmed es-Sağır, *el-Kırââtü's-Şâzze*, s. 34

tür şâz okumalara, geniş katılımlı ilk tepki, Mushafların çoğaltılmasıyla ortaya konmuştur. Bu iş için oluşturulan komisyon ve bunlara destek veren sahâbenin de onayıyla icmâ edilen kıraatlere Mushaflarda yer verilmiş; bununla birlikte mushaflarda yer verilmeyen bazı kıraatler ise şifâhî olarak korunmaya devam etmiştir. Ortaya konan bu tavırla birlikte insanların büyük bir çoğunluğu önceden beri zaten teveccüh edilen kıraatlere ağırlık vermiş, bunların dışında kalanlar ise zaman içinde bir ya da birkaç kişilik senet zinciriyle sonraki nesillere taşınmıştır. Nihâyet hicrî ikinci asırda bu tür okumaları karşılamak üzere, Arap dilinde, ilgi duyulmayan, yaygın kullanıma muhalif olan anlamına gelen şâz kavramı bu özellikteki kıraatleri karşılamak üzere kıraat ilminde kullanılmaya başlanmış, Taberî (ö.310/922)'yle birlikte de ıstilahî anlamını kazanmıştır.

Sonuç itibariyle kavram olarak olmasa da pratik anlamda şâz kıraat olgusunun Mushafların çoğaltıldığı döneme tekabül ettiği söylenebilir. Bu da yaklaşık olarak hicrî birinci asırla ikinci asrın ilk çeyreğine karşılık gelmektedir.<sup>652</sup> Burada özellikle net bir tarih vermekten kaçınılmıştır. Zira muhtelif İslâm beldelerine muallim olarak kâriflerin gönderilmesi, Hz. Peygamber dönemiyle başlamış ve sonrasında da devam etmiştir. Özellikle Hz. Ömer döneminde İslâm coğrafyası genişlemiş ve doğal olarak buralara da öğreticiler gönderilmiştir. Gönderilen öğreticilerden her biri, Hz. Peygamber ya da sahâbeden aldığı kıraat şeklini gittiği yere taşımıştır. Fakat ne zaman ki Hz. Osman döneminde bu farklı belde halkları değişik vesilelerle bir araya gelmeye başlamış, o zaman kimi okumaların yaygın olmayan, ender okumalar olduğu farkedilmiş ve ihtilaflar da başgöstermeye başlamıştır. Bütün bu yaşananlardan dolayı da Hz. Osman ve sahâbe, bir ölçüde ihtilafa sebep olan bu türden okumalara karşı tavır almış, bunun yerine zaten herkesçe kabul edilen şöhret bulmuş okumaların daha da yaygınlık kazanması yönünde çaba sarfetmişlerdir.

#### **D. Şâz Kıraatlerin Kaynağı**

Şâz kıraatlerle ilgili en önemli hususlardan biri, bunların kaynağının nereye dayandığı meselesidir. Öncelikle belirtmek gerekir ki kaynaklarda, bireysel değerlendirmeler dışında, şâz kıraatlerin kaynağının kesin olarak nereye dayandığı

<sup>652</sup> Seyyid er-Rizk et-Tavîl, *fî Ulûmi'l-Kirâât*, s. 59.

ile ilgili ulemâ nezdinde kabul görmüş ve ağırlık kazanmış net bir bilgiye rastlanmamıştır. Bir yandan bu tür okumaları senedi sahih olmayan kıraatler olarak değerlendiren âlimler varken<sup>653</sup> diğer taraftan bunların böyle bir sıfatla nitelendirilemeyeceğini<sup>654</sup> aslında bunların Kur'an olarak nakledildiği halde, sahih kıraatlerin ulaştığı şöhrete ulaşamadığı için şâz seviyesinde kaldığını savunanlar olmuştur.<sup>655</sup> Kimileri bu konuda tevakkuf edilmesi gerektiğini,<sup>656</sup> kimileri ise aslında bu kıraatlerin de sahih kıraatler gibi yedi harf ruhsatı dâhilinde değerlendirilmeleri gerektiğini ileri sürmüşlerdir.<sup>657</sup> Nihâyet bazı âlimler âhâd yolla da olsa bu tür kıraatlerin kaynağının da Hz. Peygamber'e dayandığını belirtmişlerdir<sup>658</sup> ki bizde oluşan kanaat de bu yöndedir. Zira hiçbir sahâbî Hz. Peygamber'den duymadığı ya da Hz. Peygamber'in onaylamadığı bir kıraati, kıraat diye nakletmez. Eğer böyle bir rivayet varsa kanaatimize göre böyle bir kıraatin mevzu kıraat olarak değerlendirilmesi gerekirdi. Sonuç itibariyle ulemâ şâz kıraatlerin kaynağı meselesi üzerinde fikir birliğine varabilmiş değildir.

Bu aşamada biz, önce kıraatlerin tasnifinde ortaya konan ilkeleri müzakere edeceğiz sonra da kendi kanaatimize yer vereceğiz.

### 1. Tevkîfilik Bağlamında Şâz Kıraatler

Bilindiği üzere âlimlerin büyük bir çoğunluğu kıraatlerin ictihadî değil, tevkifi ya da vahyî olduğunu belirtmişlerdir.<sup>659</sup> Bununla birlikte, az da olsa Şia ve filologlardan bu görüşün aksi yönde fikir beyan edenler de olmuştur.<sup>660</sup> Aslına bakıldığında ortada teorik olarak böyle bir görüş olsa da, pratikte kıraatlerin ictihadî olduğunu ileri sürenlerin görüşleri hiçbir zaman karşılık bulmamıştır. Zira ümmet Hz. Peygamber'den bu yana yedi harf ruhsatı bağlamında belli tarz kıraatleri

<sup>653</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, s. 198.

<sup>654</sup> İbnü'l-Cezerî, *el-Müncidu'l-Mukriîn*, s. 97.

<sup>655</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I/332; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 184.

<sup>656</sup> Önder, Muharrem, *Şâz Kıraatler*, s. 174.

<sup>657</sup> Bâzemul, *el-Kırâât ve Eseruha fi't-Tefsir ve'l-Ahkâm*, s. 96.

<sup>658</sup> İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed b. Muhâmmed el-Makdisi, *Ravzatü'n-Nâzir ve Cennetü'l-Münâzir fi Usûli'l-Fıkh*, Mektebetü'r-Rüşd, III. Baskı, Riyad, 1993, I/203.

<sup>659</sup> Nübeyl b. Muhammed, *İlmu'l-Kırâât*, s. 49; Hasan Ziyâuddîn Itr, *el-Ehrufu's-Seb'atu ve Menziletü'l-Kırââtî minhâ*, s. 67; Çetin, Abdurrahman, *Yedi Harf ve Kıraatler*, s. 324.

<sup>660</sup> Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II/75; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I/452-453; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XIII/206; Demirci, Muhsin, *Kur'ân Tarihi*, s. 180.

okumuş, kayıt altına almış ve benimsemiştir. Hâlbuki bir meselede ictihad kapısı açıksa o zaman her dönemde yeni bir takım şeylerin ortaya konması ihtimali vardır. Ancak hiçbir dönemde kıraatlerle ilgili gelenekselleşmiş okumalar dışına çıkılmamış, insanlar böyle bir iddia ile ümmetin önüne çıkmamıştır. Bu düşünceye sahip olanlar prensip olarak böyle bir fikre sahip olsalar da kanaatimize göre bu iddianın pratik olarak karşılığı yoktur. Diğer taraftan ictihad yöntemine başvurularak bir takım kıraat tarzları ortaya konulsa da bunlar asla kabul görmemiş ve mevzû/uydurma kıraat olarak tanımlanmışlardır.

## 2. Senet/Nakil Bağlamında Şâz Kıraatler

Tevkifilik kavramı gibi senet kavramı da kıraatler için kilit rol oynar. Âlimlerin ittifakıyla bir okuma şeklinin kıraat değeri taşıyabilmesi için en temel ilke senedinin sahih olmasıdır.<sup>661</sup> Buna ilâve edilen diğer iki şart ise takviye olarak değerlendirilebilecek şartlardır. Senet zincirinde yer alan râvîlerin azlığı ya da çokluğuna gelince bu durum kıraatlerin, mütevâtir, meşhûr, şâz gibi sıfatlarla nitelenmesine gerekçe olur. Bunun dışında bir kıraatin senedi yoksa bunun Hz. Peygamber'le irtibatlandırılması mümkün değildir. Bu türden kaynağı olmayan ya da kaynağı ihtimâlen de olsa Nebî (as)'ye dayanmayan okumalar ancak mevzû kıraat olarak değerlendirilirler.

Şâz okumaların kaynağının nereye dayandığına gelince, doğrusu bu mesele yukarıdaki iki şart çerçevesinde şâz kavramının tanımına göre değişiklik arzeder. Buna göre yapılacak olan tanımda, “senedi sahih olmayan” şeklinde bir nitelemeye bulunulursa,<sup>662</sup> bu durumda şâz kıraatler Hz. Peygamber'e nispet edilemezler. Buna göre bu tür okumalar, ictihad ürünü mevzû kıraatler kategorisinde değerlendirilirler. Dolayısıyla bu yaklaşıma göre şâz kıraatlerin kaynağı tarihî süreç içinde, bunları ortaya koyan kişilere nispet edilir.

İkinci olarak şayet şâz kıraatler; “senedi sahih olan” şeklinde bir nitelemeyle tanımlanırsa,<sup>663</sup> bu durumda senedi sahih olan bir kıraatin kaynağının Hz.

<sup>661</sup> Mekki b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, s. 51; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 171; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I/9.

<sup>662</sup> Süyûtî şâz kıraatleri “senedi sahih olmayan” şeklinde tanımlamıştır. Süyûtî, *el-İtkân*, s. 198.

<sup>663</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I/9-10.

Peygamber'e dayandığını söylemek mümkündür.<sup>664</sup> Bu özellikteki kıraatlerin senetleriyle birlikte diğer iki şartta uygunlukları farklı olabilir. Ancak bu durum onların kendi içindeki kuvvet derecesini etkiler, bunların Hz. Peygamber'e ya da O'nun onayıyla kurra sahâbeye dayandığı gerçeğini değiştirmez. Bu itibarla şâz kıraat, senedi olan; ancak senedinde tevâtüre ya da şöhrete ulaşamayan kıraatlerdir.

### 3. Senedin Mahiyeti Bağlamında Şâz Kıraatler

Daha önce belirtildiği gibi bir okuma şeklinin kıraat olarak değerlendirilebilmesi için senedin varlığı temel şartlardan biridir. Bu durum şâz kıraatler için de geçerlidir. Bununla birlikte her kıraatin sahip olduğu senet aynı özellikte değildir. Meselâ sahih kıraatlerin senetlerinin hem sahih olması ve hem de tevâtür ya da şöhret seviyesinde olması olmazsa olmaz şartlardan biridir. Zaten bu özelliğe sahip olmayan bir kıraat diğer şartlara sahip olsa da, sahih kıraat olarak değerlendirilmez. Şâz kıraatlerin senetlerinin mahiyetine gelince burada birkaç özellikten söz edilebilir. Buna göre şâz kıraatleri Hz. Peygamber'e taşıyan senetler; sahih, hasen ve zayıf olmak üzere üç farklı özelliğe sahiptirler.<sup>665</sup>

#### 3.1. Senedi Sahih Olan Şâz Kıraat Örneği

إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ<sup>666</sup> âyeti cumhur tarafından bu şekilde okunurken, sahih kıraat imamlarından İbn Âmir'in râvîsi Dûrî; "Yahya b. Ebû Bukeyr, İsrail, Ebi İshak, Abdurrahman b. Yezid ve Abdullah b. Mes'ud" şeklindeki sahih senet zinciriyle bu âyeti Hz. Peygamber'in; انا الرزاق ذو القوة المتين şeklinde okuduğunu rivâyet etmiştir.<sup>667</sup> Muhaddislerden Ebû Dâvud, Tirmizî ve Hâkim bu rivâyeti aynı senetle nakletmişler, Tirmizî bu senet zincirinin sahih olduğunu belirtmiş, Hâkim ve Zehebî de ona muvafakat etmişlerdir.<sup>668</sup> Bununla birlikte bu rivâyet şâz olarak

<sup>664</sup> Kıraatlerin kaynağının bizzat Hz. Peygamber'in tâlimiyle gerçekleştiği bilinmektedir. Ancak şu an sahih kaynaklarda yer alan kıraatlerinin tamamının Nebî (as) tarafından okunup okunmadığı ile ilgili kesin bilgiye sahip değiliz. Kanaatimizce tüm kıraatleri bizzat O'nun tarafından okunmamış olsa bile çoğunluğunun okunduğu, belki bir bölümünün de ilkesel olarak okunmasına ruhsat verdiği ve bundan hareketle de sahâbenin okuduğu kıraatlerdir. Bkz. Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 166.

<sup>665</sup> Abdü'l-Alîy el-Mesûl, *el-Kırââtü's-Şâzze Tavâbituhâ ve'l-İhticâcu bihâ fi'l-Fıkhı ve'l-Arabiyye*, Dâru İbn Affân, I.Baskı, 2008, Riyad, s. 74.

<sup>666</sup> Zariyat, 51/58.

<sup>667</sup> İbn Hâleveyh, *el-Muhtasar*, 145; Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, 1981, XXXVIII/236.

<sup>668</sup> Ebû Dâvud, *Hurâf ve'l-Kırâât*, (no:3993); Tirmizî, *Kırâât*, 8; Hâkim, *el-Müstedrek*, II/255, (no:2919).

değerlendirilmiştir. Zira bu tarz bir okuyuş resmî mushafa aykırıdır. Çünkü Allah (cc)’in ismi mütekellim ‘ya’ sııyla değişmiş, Allah Teâlâ’nın ismine dönen gâib ‘huve’ zamiri, mütekellim zamiriyle değişmiştir.<sup>669</sup>

### 3.2. Senedi Hasen Olan Şâz Kıraat Örneği

670 âyet pek çok sahîh kıraatte bu şekilde okunmaktadır. Ancak sahîh kıraat imamlarından Ebû Amr; “Ahmed b. Hanbel, Haccac b. Muhammed, İbn Cüreyc, Ebû Zübeyr ve İbn Amr” isimlerinden oluşan senet zinciriyle bu âyeti Hz. Peygamber’in “فَطَلَقُوهُنَّ فِي قَبْلِ عَدْتِهِنَّ” şeklinde “في قبل” ilâvesiyle okuduğunu rivâyet etmiştir. Ayrıca Ya’kûb’un râvîsi Ravh b. Ubade; “İbn Cüreyc, Ebû Zübeyr, Abdurrahman b. Eymen, İbn Amr ve Ebû Zübeyr” tarihiyle aynı şekilde Nebî (as)’in söz konusu âyeti “في قبل” ilâvesiyle okuduğunu rivâyet etmiştir.<sup>671</sup> Bu şekildeki bir rivâyet Ebû Amr ve Ravh gibi rivâyetleri sahîh kabul edilen kişiler tarafından nakledilmiş olsa da, şâz kıraat olarak değerlendirilmiştir.<sup>672</sup> Bunun sebebi, diğer râvîler sika görülse de senet zincirinde yer alan ve tedlis<sup>673</sup> yapmakla meşhûr olan Ebû Zübeyr’in sika görülmemesidir. Bu durum söz konusu senedin hasen seviyesinde kalmasına sebep olmuştur. Sonuç itibariyle senedi hasen olan ve resm-i mushafa da uygun olmayan bu rivâyet şâz kıraat olarak kabul edilmiştir. Bunun dışında sahâbenin önde gelenlerinden Hz. Osman, İbn Amr, İbn Abbas, Übey b. Ka’b, Cabir b. Abdillâh, İbn Mücâhid, Ali b. Hüseyin, Ca’fer b. Muhammed, Zeyd b. Ali ve İbn Mes’ud’dan gelen rivâyette de âyetin Hz. Peygamber tarafından “في قبل” ilâvesiyle okunduğu rivâyet edilmiştir.<sup>674</sup> Ancak bu şekildeki bir okuyuşun şâz olduğu konusunda icmâ olmuş gibidir.<sup>675</sup>

<sup>669</sup> Abdü’l-Aliy el-Mesûl, *el-Kırââtü’s-Şâzze*, s. 75.

<sup>670</sup> Talak, 65/1.

<sup>671</sup> Abdü’l-Aliy el-Mesûl, *el-Kırââtü’s-Şâzze*, s. 76.

<sup>672</sup> İbn Hâleveyh, *el-Muhtasar*, 158.

<sup>673</sup> Tedlis râvinin, hocasından işitmediği bir hadisi ondan duymuş gibi nakletmesi anlamında kullanılan bir terimdir. Sözlükte “bir şeyin kusurunu gizlemek” anlamındaki tedlis terim olarak “râvinin, görüşmediği ya da görüştüğü halde kendisinden hadis işitmediği hocasından işittiği zannını uyandıracak biçimde rivâyette bulunması” demektir. Tedlis yapan râviye müdellis, tedlisle rivâyet edilen hadise müdelles denir. Bkz. İbnü’s-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Ulûmu’l-Hadîs*, (thk. Nûreddin İtr), Dâru’l-Fikr, Dımeşk, 1986, s. 73; Erul, Bünyamin, “Tedlis”, *DİA*, 2011, XXXX/262-264.

<sup>674</sup> İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, II/323.

<sup>675</sup> el-Hatîb, Abdüllatîf, *Mu’cemu’l-Kırâât*, IX/498.

### 3.3. Senedi Zayıf Olan Şâz Kıraat

“فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ”<sup>676</sup> âyetinde yer alan “هدای” kelimesi Ebû Amr’ın râvî Dûrî tarafından “هُدَيِّ” şeklinde “dal” harfinin kesresi ve “ye” harfinin şeddesiyle okunmuştur.<sup>677</sup> Bu şekildeki bir rivâyetin senet zincirinde ise Nasr b. Ali, Bukar b. Abdullah b. Yahya el-Avezî, Harun b. Musa, İsmail el-Mekkî ve Ebû Tufeyl yer almıştır. Senet zincirinde yer alan isimlerle ilgili değerlendirmelerde Ebû Hâtim, Bukar b. Abdullah’ın kavî (hafızasının güçlü) olmadığını; Ebû Zur’a er-Râzî, İsmail el-Mekkî’nin zayıf olduğunu; Ahmed b. Hanbel el-Mekkî’nin rivâyetlerinin münker olduğunu; Nesâî ve daha birçok kişi yine el-Mekkî’nin rivâyetlerinin metruk olduğunu belirtmişlerdir.<sup>678</sup> Bütün bu değerlendirmelerden dolayı bu şekildeki bir sened zinciriyle rivâyet edilen kıraat, şâz hükmünde kabul edilmiştir.<sup>679</sup>

## II. GEÇMİŞTEN BUGÜNE KIRAATLERİN TASNİFİ, KARŞILAŞTIRILMASI VE TANINMASI

Kıraatlerin bugünkü sitematik yapısı; ilk dönemden itibaren sarfedilen çabaların bir sonucudur. Oluşan şartlara göre, ortaya konan bu çabalar sayesinde kıraat ilmi aşama aşama belli gelişmeler kaydetmiştir. Doğrusu kıraatleri doğru bir şekilde anlayabilmek için, bu aşamaların her birinin ciddi şekilde tahlil edilmesi gerekir. Buna binaen biz de bu bölümde kıraat bütünü içinde hangi özellikleri taşıyan okumaların sahih kıraat hangilerinin şâz kıraat olduğu, bunların hangi kriterlere göre birbirinden ayırt edildiği, sahih ve şâz kıraatlerin ortak ve farklı yönlerinin neler olduğu ve kıraatlerin hangi yollarla tanınabileceği gibi konuları ele alıp inceleyeceğiz.

### A. Geçmişten Bugüne Kıraatlerin Tasnifi

Yedi harf ruhsatıyla birlikte ortaya çıkan kıraatler başlangıçta bir bütün olarak Kur’an’ın telaffuzu şeklinde algılanmış, Hz. Peygamber’den alındığı şekliyle öğrenilmiş ve öğretilmiştir. Bu yönüyle kıraatlerle ilgili ilk kaideler Nebî (as)

<sup>676</sup> Bakara, 2/38.

<sup>677</sup> Ahfeş, Ebû’l-Hasan Saîd b. Mes’ade, el-Mücâşî el-Belhî, *Meâni’l-Kur’ân*, (thk, Huda Mahmud), Mektebetü’l-Hâncî, Kahire, 1990, I/69; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, I/169; İbn Atıyye, *el-Muharrarü’l-Vecîz*, I/264.

<sup>678</sup> Abdü’l-Aliy el-Mesûl, *el-Kırââtü’ş-Şâzze*, s. 78.

<sup>679</sup> İbn Hâleveyh, *el-Muhtasar*, s. 12.

tarafından ortaya konmuş ve ilk zamanlar için hiç kimse belirlenen kaidelerin dışına çıkmamıştır. Fakat zamanla bu mevcut yapıda bir takım sapmalar olmuş, geniş coğrafyalarda özellikle liyakat sahibi olmayan halk kitleleri arasında ciddi sıkıntılar yaşanmıştır. Ancak tarihen sabittir ki, kıraat alanında yaşanan bu tür sıkıntılar geliştirilen bir takım çözüm yolları sayesinde minimum seviyeye indirilmiş, ümmet içinde geniş bir mutabakat sağlanmıştır. Bu anlamda önce şifâhî kültürde sonra da yazılı kültürde, kıraatlerin kabulü ya da reddi veya onları taşıdığı özelliklere göre konumlandırmak için bir takım şartlar belirlenmiş ve kıraatleri derecelendirme ya da sınıflandırma yoluna gidilmiştir. Bu uygulamada öncelikli hedef, Kur'an vasfı taşıyanla taşımayan kıraatleri birbirinden ayırmak sonra da bunları kendi içinde sınıflandırma yoluna gitmek olmuştur. Bu temel gaye ekseninde bir yol takip edilmiş ve şâz okumaların kıraatler içindeki yeri konusunda son derece hassas davranılmıştır.

Başından itibaren özellikle kıraat alanında çalışmalar yapan âlimler, şâz okumaların kıraatler içindeki yerini belirlerken farklı tasniflerde bulunmuşlardır. Bu farklılığın ortaya çıkmasında iki temel sebepten söz edilebilir. Birincisi, şâz kıraat denildiğinde, mutlak anlamda herkes aynı şeyi anlamamıştır. Bu anlamda şâz kıraat algısında farklılıklar yaşanmıştır. Meselâ İbn Mücâhid'in kıraat tasnifine göre yedi kıraatin dışındaki kıraatler şâz kıraat olarak algılanırken, İbnü'l-Cezerî'nin tasnifiyle birlikte on kıraatin dışındaki kıraatler, şâz kıraat olarak algılanmıştır. İkincisi şâz kıraatleri karşılamak üzere kullanılan kavramlar birbirinden farklı olmuştur. Meselâ şifâhî dönemde şâz kıraat denince mütevâtir kıraatin dışında kalan tüm kıraatler için şâz kıraat kavramı kullanılmışken, kıraatlerin sistemleşmesi sonrasında şâz kıraat kavramı mütevâtir ve meşhûr kıraatler dışında kalan kıraatler için kullanılmıştır. Bütün bu süreçleri görmek için öncelikle ilk dönemden itibaren yapılan kıraat tasniflerine yer verilecek ve sonrasında bu çalışmalardan ortaya çıkan sonuçlar değerlendirilecektir.

### **1.Şifâhî Dönemde Kıraat Tasnifi**

Kıraatte Hz. Peygamber'le birlikte başlayan şifâhî yöntem aslında bugüne kadar uygulanagelmıştır. Ancak başlangıçtan hicrî üçüncü -dördüncü asra kadar bu

tarz, başvurulan tek yöntemken, bu dönemden sonra kitabî süreç de başlamış<sup>680</sup> ve o güne kadar pratik olarak uygulanan kural ve kaideler daha sistemli hâle getirilmiştir. Söz konusu kaidelerin özü, meşhûr olan okumalarla bu özelliğe sahip olmayan okumaların birbirinden ayrılması şeklinde özetlenebilir. Mushafların çoğaltılmasıyla bu tür okumaların birbirinden ayrılması yönünde önemli bir adım atılmış ve bu düzenleme daha sonraki dönemlerde de herhangi bir kıraatin sıhhati ve kabulü için itibar edilen kriterlerden biri olmuştur. Mushafların varlığı kıraatlerin birbirinden ayrılmasında bu denli önem teşkil etse de o günkü imkânlar dâhilinde, çok geniş bir coğrafyada insanların tamamının bunlardan istifade etmesi tabîî olarak mümkün olmamıştır. Dolayısıyla bu dönemde pratik uygulamalar, yani hoca talebe ilişkisi kıraat geleneğinde en önemli yöntem olarak uygulanagelmıştır. Bu ilişki biçimi aynı zamanda rivâyetlerin taşındığı senedi meydana getirmiştir. Sened ise ittifakla kıraatlerin temel rüknü olarak kabul görmüştür. Öyle ki, bir kıraatin değeri söz konusu senedin mahiyetine göre karşılık bulmuş, senedde yer alan kişi sayısının azlığı ya da çokluğu, bu senedle gelen kıraatin hangi değerinde olacağını temel belirleyicisi olmuştur. Bu ilkedен hareketle kıraat imamları olarak temayüz etmiş kişiler kıraatler içinden şöhret bulan sahih okumalarla, tek kalan şâz okumaları birbirinden ayırt etmede hep bu pratiğe itibar etmişlerdir.<sup>681</sup> Hicrî üçüncü asra geldiğinde ise bu şifâhî uygulama ve tecrübeler yazıya aktarılmış ve kıraatlerin sınıflandırılmasında yeni bir döneme girilmiştir.

Bu çerçevede ilk üç asırlık dönemde kıraatler; ümmetin okunmasında icmâ ettiği sahih kıraatler ve bunun dışında kalan şâz kıraatler olarak iki başlık altında toplanmıştır.<sup>682</sup>

<sup>680</sup> Üçüncü asırdan itibaren hem müstakil olarak kıraat eserleri ve hem de dil ve kıraat ağırlıklı tefsirlerle kıraat ilminde şifahi kültürden yazılı kültüre doğru geçiş başlamıştır. Bu işe öncülük edenler arasında kıraat alanında Kâsım b. Sellâm, Taberî, İbn Mücâhid, Ebû Hâtim e-Sicistânî; dilsel tefsir alanında ise Ahfeş, Ferrâ, Nehhâs, Taberî gibi isimler öncelikle belirtilmelidir.

<sup>681</sup> Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, s. 27.

<sup>682</sup> Dağ, Mehmet, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 292.

Şifâhî Dönemde Kıraatlerin Tasnifi	
<p><b>Sahih Kıraat</b> Bu özellikteki kıraatler için;</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Şöhret bulan,</li> <li>- Yaygın olan,</li> <li>- İcma edilen,</li> <li>-İttifak edilen gibi ifadeler kullanılmıştır.</li> </ul>	<p><b>Şâz Kıraat</b> Bu özellikteki kıraatler için;</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Şöhret bulmayan,</li> <li>- Yaygınlık kazanmayan,</li> <li>- İlgi duyulmayan,</li> <li>- Senedinde tek kalan gibi ifadeler kullanılmıştır.</li> </ul>

## 2.Yazılı Dönemin İlk Kıraat Tasnifi

Kıraatlerin sınıflandırılarak sistematik hâle getirilmesi süreci hicrî dördüncü asrın başlarında İbn Mücâhid'le birlikte gerçekleşmiştir. İbn Mücâhid kendi dönemine kadar ki kıraat uygulamalarını derleyip bir araya getirmiş ve bunlar içinden en yaygın olan yedi imamın kıraatlerini sahih kıraatler olarak sistemleştirmiştir.<sup>683</sup> Daha önce belirtildiği üzere bu yedi kıraat imamının kıraatlerinin yaygınlığı ve sahihliği konusunda herhangi bir eleştiri gündeme gelmemiş, ancak sahih kıraatlerin bunlardan ibaret olmadığı, bunlardan başka da sahih kıraatlerin olduğu yönünde tepkiler olmuştur.<sup>684</sup> Bununla birlikte yedi kıraat imamının kıraati üzerine ümmet içinde geniş bir mutabakat sağlanmış, daha sonraki dönemlerde hiçbir araştırmacı, bu yedi kıraati ya da bunlardan birini reddetme anlamında meseleyi tartışma konusu haline getirmemiştir. İbn Mücâhid'in bu çalışması aynı zaman da kıraatlerin taksiminde de temel kriter olarak kullanılmaya başlanmıştır. Öyle ki, yedi kıraat imamının kıraatleri sahih, bunların dışında kalan okumalar ise şâz kıraat olarak nitelendirilmiştir. Bu anlayış İbn Mücâhid'den sonra, sahih yerine mütevâtir kavramını kullanan ve bununla aynı şeyi kasteden İbn Cinnî ve Ebû Ali el-Fârisî gibi kıraat âlimleri tarafından da kabul görmüştür.<sup>685</sup>

Sonuç itibariyle bu düzenlemeye göre kıraatler; yedi kıraat imamına ait olanlar ve bunların dışında kalanlar şeklinde iki kısma ayrılmıştır. Birinci kısımda yer alanlar sahih kıraat, ikinci kısımda yer alanlar ise şâz kıraat diye

<sup>683</sup> İbn Mücâhid'e kadar Taberî, es-Sicistânî gibi âlimler telif ettikleri eserlerinde pek çok imamın kıraatlerine yer verseler de yedi kıraat ya da yedi imam gibi özel bir tabir kullanmamışlardır. Dolayısıyla bu tabir İbn Mücâhid'in çalışmasıyla kıraat literatürüne girmiştir. Bkz. Tuğrul, Rahim, "Ebû Bekir b. Mücâhid," *Diyanet Dergisi*, 1987, XXIII/7.

<sup>684</sup> Subhi es-Sâlih, *el-Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 248.

<sup>685</sup> İbn Cinnî, *Muhteseb*, I/32; Ebû Ali Fârisî, *el-Hüccce li'l-Kurrâi's-Seb'a*, I/5-6.

nitelendirilmiştir. Bundan sonraki adımda ise her bir kıraat daha alt başlıklara ayrılmıştır. Doğrusu bu sınıflandırmada şâz kıraat alanı daha geniş tutulmuş ve o nispette de sahih kıraat alanı daraltılmıştır. Bundan dolayı da bu taksimat her dönemde eleştiriye muhatap olmuştur. Yapılan eleştiriler şu iki temel gerekçeye dayandırılmıştır. Birincisi, şifâhî dönemde ilkelere bağlı olarak yapılan sınıflama bu dönemde sayı odaklı hâle gelmiş, ikincisi ise yedi imamın dışında olup da kıraatleri sahih olan bazı kıraat imamlarının okumaları şâz kıraat olarak nitelendirilmiştir. Hâlbuki daha sonraki dönemde şâz, diye nitelenen bu kıraatlerden üçü delillendirilmek sûretiyle meşhûr seviyesine çıkarılmış ve sahih kıraat olarak kabul görmüştür. Fakat eleştirilebilir yönleri olmakla birlikte, gerek kıraatlerin sistemleşmesi ve gerekse sonraki dönemlere etkisi itibariyle bu çalışma ulemâ nezdinde önemli eşiklerden biri olarak kabul edilmiştir.

Yazılı Dönemin İlk Kıraat Tasnifi (İbn Mücâhid'in Kıraat Tasnifi)	
<b>Sahih Kıraat</b> - Yedi kıraat imamına ait okumalar	<b>Şâz Kıraat</b> - Yedi kıraat imamının tercihleri dışında kalan okumalar

### 3. Kıraatlerin Belli Kriterlere Göre Sınıflara Ayrılması

Başlangıçtan itibaren kıraatler şöhret bulup bulmamasına göre sahih kıraat ve şâz kıraat şeklinde iki kısım olarak kabul edilmekteydi. İbn Mücâhid'le birlikte bu durumda ilkesel bir değişiklik olsa da, genel itibariyle bakış açısında bir değişiklik olmamıştır. Zira İbn Mücâhid şöhret bulan kıraatlerin ancak yedi imama ait olduğunu, bunların dışında kalan imamlara ait okumaların ise şâz kıraat olduğunu ileri sürmüştür. İbn Mücâhid sonrasında İbn Cinnî (ö.392/1002) gibi bazı âlimler bu çizgide hareket etse de hicrî beşinci asırdan itibaren kıraatlerde yeni tasnifler yapılmaya başlanmıştır. Bu dönemde Mekkî b. Ebî Tâlib (ö.437/1045) öncekilerden farklı olarak kıraatleri daha alt bölümlere ayıran bir tasnif ortaya koymuştur. Mekkî sahih kıraatlerin şartları olarak bilinen üç temel ilke üzerinden hareket etmiştir.<sup>686</sup> Aslında bu şartlar sözlü dönemde de kıraat âlimlerinin kıraatleri tasnif etmede temel hareket noktaları olmuştur. Fakat kıraat âlimlerinin benimsediği ortak şartlar yanında

<sup>686</sup> Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, s. 51-52.

belli özellikler de mevcuttu. Dolayısıyla temel gaye kıraatleri sahih olanla olmayan şeklinde birbirinden ayırmak olsa da, buna ulaşmak için ortaya konan şartlar birbirinden farklı olmuştur. Buna göre sözlü ve yazılı dönemin uygulama ve birikiminden yola çıkarak Mekkî, üç temel şarta göre, kıraatleri üçlü bir tasnife tabi tutmuştur. O bu tasnifte kıraatleri ilkesel olarak sınıflara ayırmış olsa da, özel kavramlar kullanmamış ancak daha sonra yapılan çalışmalarla onun kıraatleri sahih, âhâd ve şâz olmak üzere üç kısma ayırdığı öngörülmüştür.<sup>687</sup> Mekkî'nin bu düzenlemesi kendisinden sonra gelen birçok kıraat âlimi tarafından, bazı ilâve yorum ve değerlendirmelerle birlikte benimsenmiştir.<sup>688</sup>

Kıraat ilminin sistemleşmesinde ciddi katkısı olan İbnü'l-Cezerî, temelde bu tasnifi kullanmakla birlikte bunu daha da geliştirmiş ve öncekilerden farklı olarak detaylı bir sınıflamaya tabi tutmuştur. Buna göre sahih, âhâd ve şâz terimlerinin yanında sahihin altına, mütevâtirden sonra bu seviye de olmasa da ümmet nezdinde şöhret bulmuş meşhûr kıraatleri yerleştirmiştir.<sup>689</sup> Şâz kıraatlerin altına ise doğrudan ıstılah kullanmasa da verdiği örneklerden hareketle müdrec kıraatlere<sup>690</sup> ve yine özel bir terim kullanmadan; “*dile uygun olsa da, aslı olmayan*” şeklinde nitelediği mevzû kıraatlere yer vermiştir.<sup>691</sup> Bu bilgiler ışığında, İbnü'l-Cezerî'nin şâz kıraatlere; mütevâtir, meşhûr ve âhâd kıraatten sonra dördüncü sırada yer verdiği söylenebilir.

<b>Üç Şart Dikkate Alınarak Yapılan Kıraat Tasnifi</b>		
<b>Mekkî b. Ebî Tâlib'in Tasnifi</b>		
Sahih kıraat	Âhâd kıraat	Şâz kıraat
<b>İbnü'l-Cezerî'nin Tasnifi</b>		
Sahih kıraat:	Âhâd Kıraat	Şâz kıraat.
- Mütevâtir		- Müdrec
- Meşhûr		- Mevzû

Süyûtî ise İbnü'l-Cezerî'nin yaptığı sınıflandırmayı aynıyle alıp satır aralarını doldurarak yeni bir formatta altılı bir taksimat şeklinde ortaya koymuş, fakat şâz

<sup>687</sup> Dağ, Mehmet, *Kıraat Farklılıklarının İslâm Hukukuna Ve Metodolojisine Etkisi*, s. 21.

<sup>688</sup> Dimyâtî, *İthâfu Fudelaî'l-Beşer fi'l-Kirâati'l-Arbe'a Aşer*, s. 9; Muhammed İsmail Şa'ban, *el-Kirâât: Ahkâmüha ve Mastaruha*, Dâru's-Selam, Beyrut, 1407/1986, s. 81.

<sup>689</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I/14.

<sup>690</sup> İbnü'l-Cezerî, *a.g.e.*, I/32.

<sup>691</sup> İbnü'l-Cezerî, *a.g.e.*, I/17.

kıraatleri İbnü'l-Cezerî'den farklı olarak; senedi sahih olmayan kıraatler olarak tanımlamıştır.<sup>692</sup>

Süyûtî'nin Tasnifi					
Mütevâtir	Meşhûr	Âhâd	Şâz	Müdrec	Mevzû

Kıraatleri sınıflandırılma çalışmaları bunlarla sınırlı kalmamış, geçmişten bugüne birçok yeni çalışma yapılmıştır. Fakat yapılan bu çalışmalar birçok yönüyle geçmişte yapılanlardan esinlenilerek yapılmıştır. Bu anlamda çağdaş dönemde yapılan çalışmalarda en çok İbnü'l-Cezerî ve Süyûtî'nin etkisinde kalındığı söylenebilir. Yapılan çalışmaların bazıları önceki dönem âlimlerinden benzer şekilde aktarılırken,<sup>693</sup> bazılarında ise yeni bir takım ilâveler yer almıştır. Meselâ Hâlid Abdurrahman Akk, Süyûtî'nin çalışmasını esas almış ancak altılı taksimatın son kısmına “ruvât” ve “huffâz” diye iki sınıf daha ilâve etmiştir.<sup>694</sup> Mehmet Dağ ise önce, yapılan kıraat tasniflerine yer vermiş ve bu çerçevede bazı değerlendirmelerde bulunmuş, sonra da yeni bir tasnif örneği ortaya koymuştur. Buna göre Dağ, kıraatleri önce sahih, zayıf ve mevzû olmak üzere üçe ayırmış, sonra da sahih kıraat başlığı altında mütevâtir, meşhûr ve âhâd kıraatlere; zayıfın altında ise âhâd, şâz ve müdrec kıraatlere yer vermiştir. Burada dikkati çeken husus hem sahih kıraatler ve hem de zayıf kıraatler başlığı altında ayrı ayrı âhâd kıraatlere yer verilmiş olmasıdır. Mehmet Dağ bunu izah ederken de sahih başlığı altında yer verdiği âhâd kıraati; “sikâ bir râvî tarafından tabîine, oradan da tebeu't-tâbiîne muttasıl senedle rivâyet edilen, kendisinde “şüzûz ve illet” bulunmayan, Arap gramerine ve resm-i mushafa uygun olan kıraatler” şeklinde tanımlamıştır.<sup>695</sup> Zayıf kıraat başlığı altında yer verdiği âhâd kıraati, “senedi sahîh olmakla birlikte ya resm-i mushafa ya da Arap gramerine uymayan kıraat ” şeklinde tanımlamıştır.<sup>696</sup> Şâz kıraatleri ise zayıf kıraatlerin birinci sırasına koymuş ve ondan sonra da âhâd ve müdrec kıraatlere yer

<sup>692</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, s. 198.

<sup>693</sup> Karaçam, İsmail, *Kıraat İlminin Tefsirdeki Yeri*, s. 87-90; Çetin, Abdurrahman, *Yedi Harf ve Kıraatler*, s. 210-213; Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 119-121; Temel, Nihat, “Şâz Kıraatler ve Yorum Farklılığına Etkisi”, s. 184.

<sup>694</sup> Akk, Halit Abdurrahman, *Usûlu't-Tefsir ve Kavaiduhû*, s. 434.

<sup>695</sup> Dağ, Mehmet, *Kıraat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s. 37.

<sup>696</sup> Dağ, Mehmet, *a.g.e.*, s. 41.

vermiştir.<sup>697</sup> Mehmet Ünal da doktora tezinde bu tasnife, benzer şekilde yer vermiştir.<sup>698</sup>

Başından itibaren gerek şâz tanımlamaları ve tarihçesi ve gerekse kıraat tasnifleriyle ilgili verilen bilgilerden hareketle biz, kıraatleri senetlerin şöhretine göre bir sınıflamaya tabi tuttuk. Çünkü ilk dönemden itibaren kıraatler arasında bir ayırımın ortaya çıkması çoğunlukla bu kavram üzerinden olmuştur. Bu anlamda çoğaltılan Mushaflarda hangi kıraatlere yer verileceği, muhtelif memleketlere gönderilen kâriflerin görev ve sorumlulukları, imamların kıraatlerini seçmede öne çıkardıkları kriterler, İbn Mücâhid'in imam ve kıraatlerini tercih ederken ileri sürdüğü sebepler ve daha birçok konuda şöhret kavramı temel belirleyici olmuştur. Hatta özellikle tasnif döneminden önce bir okuma şekli İslâm dünyasında maruf ve yaygınsa bu özellik söz konusu okuma şeklinin kabulü ve diğerlerine tercihi için yeter sebep olmuştur.<sup>699</sup> Dolayısıyla bütün bu ve benzeri sebeplerden dolayı biz de kıraatleri tasnifte şöhret kavramı üzerinden hareket ettik.

#### 4. Senedin Şöhretine Göre Kıraat Tasnifi

Kıraatlerin tasnifinde genel uygulama senedin sıhhatine göre olmuştur. Esasında bu ilke sahih kıraat algısında olmazsa olmaz şartlardan biridir. Bununla birlikte yukarıda saydığımız gerekçelerden dolayı kıraatlerin tasnifinde, senedin şöhretinin daha belirleyici bir ilke olduğu kanaatindeyiz. Zira başlangıçta bir bütün olan kıraatlerin sahih şâz diye ikiye ayrılmasına sebep olan temel unsur şöhret meselesi olmuştur. Dolayısıyla her ne kadar sonraki dönemlerde kıraatler, daha ayırt edici ilkelerle alt birimlere ayrılmış olsa da, kıraatler içinde şâz kıraatlerin yerini belirlerken şöhret üzerinden hareket edilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

Bu bakış açısına göre kıraatler sahih, şâz ve mevzû kıraatler olmak üzere üç kısma ayrılır. Yapılan tasnifte ikinci sırada şâz kıraatlere yer verilmiştir. Bunda ilk dönemlerdeki kıraat anlayışlarından etkilenilmiştir. Zira ilk dönemlerde sahihin dışında kalan kıraatler bu isimle anılmıştır. Daha sonraki dönemlerde şâz kavramının

<sup>697</sup> Dağ, Mehmet, *a.g.e.*, s. 34, 37.

<sup>698</sup> Ünal, Mehmet, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, s. 53-63.

<sup>699</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, VII/247; Güllü, Sıtkı, "Taberî'nin Tefsirindeki Kıraatler Değerlendirmeleri," *İÜİFD*, sayı, 9, 2004, s. 71.

yerine zayıf kavramının kullanılması ve şâz kelimesinin de bunun bir alt bölümü olarak algılanmasında hadis ilminin sistematığı etkili olmuştur. Zira bilindiği üzere hadisler temelde sahih, zayıf ve mevzû olmak üzere üçe ayrılır ve özelliklerine göre de bunların her biri daha alt bölümler olarak ele alınır.<sup>700</sup> Fakat burada şunu belirtmek gerekir ki, hadis değerlendirmeleriyle kıraat değerlendirmeleri tıpa tıp birbirinin aynı değildir. Meselâ senedinde illet bulunmayan bir hadis sahih olarak kabul görünürken, aynı özellikteki bir kıraat, sahih kıraat olarak kabul görmez. Dolayısıyla hadiste senedin sıhhati önemliyken, kıraatte bununla birlikte senedin şöhreti de önemlidir. Bundan dolayı biz de zayıf kavramı yerine şâz kavramını kullanmayı tercih ettik. Sahih ve şâz üst başlıklar daha alt birimlere ayrılacak olursa, sahih kıraatler kendi içinde mütevâtir ve meşhûr diye ikiye ayrılır. Şâz kıraatlerin altında ise âhâd kıraatlere yer verilmiştir. Âhâd kıraatler de üç şarta ya da bunlardan birine sahip olma durumuna göre kendi içinde alt sınıflara ayrılmıştır. Müdrec kıraatler çoğu kıraat tasniflerinde şâz kıraatlerin bir altı birimi olarak ele alınmıştır. Ancak biz müdrec kıraatleri ayrı bir başlık olarak ele almayı uygun gördük. Zira bu tür ilâveler/müdreler, Kur'an'ın kendisiyle okunabileceği bir kıraat çeşidi değil, açıklanabileceği ilâvelerdir.<sup>701</sup>

Dördüncü başlıkta yer verilen mevzû kıraatlere gelince her ne kadar, kıraat bütününe görmek için sınıflamada bunlara yer verilse de aslında bunların kıraat olarak nitelendirilmesi doğru değildir. Zira kıraatte aslolan senettir, sahih ya da şâz her bir kıraatin, Kur'an olarak okunma ve kaynak olarak Hz. Peygamber'e dayanma gerçekliği vardır.<sup>702</sup> Mevzû kıraatlerse bu özelliklerin hiçbirine sahip değildir. Fakat bununla birlikte ne yazık ki bunlara, kıraat tasnifleri içinde şâz kıraatlerin bir alt birimi olarak yer verilmiştir ki bu durum, şâz kavramı üzerinde ciddi bir yıpranmaya sebep olmuştur. Dolayısıyla sanki bir kıraatmiş gibi ortaya konan mevzû/uydurma okumalar, kıraat değeri taşıyan şâz okumalardan ayrı olarak ele alınmıştır. Haddi zatında bunun benzeri bir uygulamaya hadis ilminde rastlamaktayız. Meselâ her hangi bir mevzû hadis gerçekte hadis değildir, ancak hadis diye ortaya atıldığı için,

<sup>700</sup> Ahmed Ömer Hâşim, *Kavâidu Usûli'l-Hadîs*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1984, s.37-38

<sup>701</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, s. 198; Zürcânî, *Menâhilü'l-İrfân*, I/429; Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 120; Birişik, Abdülhamit, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, s. 84.

<sup>702</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I/322.

bunları da sınıflama içinde bir yere yerleştirmek gerekir. Bu bağlamda hadis taksimi içinde mevzû hadislere yer verilmesi onların değeri olduğundan değil; mevcut yapının sistematik hâle getirilmesi sürecinde her bir çeşit, statüsüne göre bir yere yerleştirilirken, mevzû hadisler de tasnif içinde bir yere yerleştirilmiştir. Mevzû kıraatlere, kıraat tasnifleri içinde yer verilmesi de bu amaçla olmuştur.

Sonuç itibariyle senedin şöhret bulup bulmaması ve okunan kıraatlerin Kur'an olarak okunup okunmaması dikkate alınarak kıraatler şematik olarak şu şekilde bir sınıflandırmaya tâbî tutulmuştur.

Senedin Şöhretine Göre Kıraatlerin Taksimi			
4.1.Sahih Kıraat	4.2.Şâz Kıraat	4.3.Müdreç Kıraat	4.4.Mevzû Kıraat
Mütevâtir Kıraat	Âhâd Kıraat	-----	-----
Meşhûr Kıraat			

#### 4.1. Sahih Kıraatler

Sahih kıraatler, birinci bölümde; mütevâtir ve meşhûr kıraatler başlıkları altında ele alınmıştı. Dolayısıyla burada konu tekrarı yapılmayacaktır. Ancak konu bütünlüğü açısından konuyla ilgili şu özet bilgiye yer verilebilir: Senedi sahih olan, başından itibaren senet zincirinde çok sayıda sika râvî bulunan ve ilk dönemden itibaren ümmet nezdinde yaygınlık kazanmış, bu yönüyle şöhret bulmuş okumalara sahih kıraat denir. İlk zamanlar sadece bu isimle anılan kıraatler daha sonra mütevâtir ve meşhûr diye başlıklara ayrılmıştır. Yaygın kanaate göre yedi imamın kıraatleri mütevâtir, üç imamın kıraati ise meşhûrdur. Bununla birlikte Ebû Amr el-Evzâî (ö. 157/774) Gazzalî (ö.505/1111), İbn Atiyye (ö.548/1153), Yusuf el-Bağdâdî (ö.629/1231), İbn Hâcib (ö.646/), Nevevî (ö.676/1277), İbn Teymiyye (ö.728/1327), es-Subkî (ö.756/1355), Mahmud el-Hanefî (ö.774/1372), Nuveyrî İbn Abdilber (ö.777/1375), (ö.857/1453), Zekeriyya el-Ensârî (ö.926/) gibi âlimler yedi kıraate ilâveten meşhûr üç kıraatin de mütevâtir olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>703</sup> Sahih

<sup>703</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I/466; Abdü'l-Aliy el-Mesûl, *el-Kırââtü's-Şâzze*, s. 57; Muhammed Sâlim Muhaysin, *fî Rihâbi'l-Kur'âni'l-Muğni*, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1988, I/420.

kıraatlerle ilgili âlimlerin görüşüne gelince; bu tür kıraatlerin kaynağı vahye dayanır, bunlar Kur'an'dan bir cüzdür, namazlarda okunurlar ve bunları inkâr da küfürdür.<sup>704</sup>

#### 4.2.Şâz Kıraatler

Daha önce şâz kıraatin tanımı ve geçirdiği tarihî süreç genişçe ele alınmıştı. İlgili bölümde ifade edildiği üzere biz şâz kavramını, ilk dönemdeki anlamıyla kullanmayı tercih ettik. Buna göre, sahih kıraatlerin dışında kalan, şöhret bulmamış, yaygınlık kazanmamış, senedinde tek kalan okumalara şâz kıraat denir. Bu anlamıyla ilk dönemlerden itibaren sahih olmayan okumaları karşılamak üzere şâz kavramı kullanılmıştır. Böyle bir kavramın kullanılmasının temelinde bu tür kıraatlerin şöhrete ulaşamamaları etkili olmuştur. Başlangıçtan itibaren âlimler nezdinde yaygın olan bu anlayış Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) ile birlikte kıraatlerin daha alt sınıflara ayrılmasıyla değişikliğe uğramaya başlamıştır. Meselâ daha önce senedinde tek kalan okumalar şâz kıraat olarak nitelendirilirken, Mekkî bu tür kıraatleri şâz kıraatlerin üstünde okumalar olarak değerlendirmiştir.

Daha sonra Muhaysin, burada kastedilenin âhâd kıraat olduğunu belirtmiştir. Şâz kavramının anlamından yola çıkıldığında aslında bu tür âhâd kıraatlerin de şâz kıraatler altında değerlendirilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Buna şifâhî dönemdeki kıraat algısı ve İbn Mücâhid (ö.324/936) 'in tasnifi dışında üç imamın kıraatleri için şâz kavramının kullanılması delil olarak gösterilebilir. Fakat ne zaman ki kendisinden dört asır sonra gelen İbnü'l-Cezerî bu kıraatlerin şöhret seviyesinde olduğunu delillendirmiş o zaman iş değişmiş ve artık bu üç imamın kıraatlerine meşhûr kıraat denmeye başlanmıştır.<sup>705</sup> Dolayısıyla bize göre mevzû kıraatler hariç tutulmak kaydıyla, sahihin dışında kalan kıraatler için şâz kavramının kullanılması ilk dönem kıraat anlayışına daha uygun düşmektedir.

##### 4.2.1. Şâz Kıraatlerin Çeşitleri

Sahih kıraatle şâz kıraat arasındaki temel farklardan biri, senet itibarıyla sahih kıraatin şöhret bulması, şâz kıraatin ise senedinde tek kalmasıdır. İkincisi ise sahih kıraatlerin Kur'an vafına sahip olması, şâz kıraatlerin ise bu özellikte kabul

<sup>704</sup> Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, s. 51; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I/14, 51; Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, I/423.

<sup>705</sup> İbnü'l-Cezerî, *el-Müncidü'l-Mukriîn*, s. 23.

görmemesidir. Bu bilgiler ışığında şâz kıraatlerin en belirgin özelliği senedinin âhâdiyet niteliği taşımasıdır. Buna göre her seviyedeki âhâd kıraat, şâz kıraatin bir çeşidi olarak değerlendirilebilir.

#### 4.2.1.1. Üç Şartı Taşımakla Birlikte Şöhrete Ulaşmayan Âhâd Kıraat

Başlıktan da anlaşılacağı üzere âhâd kıraat, senedi sahih olan Mushaflardan birine uygun olan ve bir vecihle de olsa Arap diline uyan ancak tevâtür ya da şöhret derecesine ulaşamayan okumalardır.<sup>706</sup> Doğrusu bu tanıma uyan bir kıraatin sahih kıraatler içinde mi? Yoksa şâz kıraatler içinde mi? yer alması gerektiği ihtilafli bir meseledir. Zira başından itibaren bu tür kıraatleri şâz kıraatin bir sınıfı olarak değerlendirenler de bunun aksini beyan edenler de olmuştur. Tarihi sürece bakıldığında şifâhî dönemden itibaren hicrî beşinci asra kadar diğer iki şartla birlikte senedi sahih olan ancak, senesinde tek kalan, şöhret bulamayan okumalar şâz kıraat içinde müteâla edilmiştir. Mekkî ile birlikte ise sahih ve şâz arasında kalan kıraatleri nitelenmek üzere âhâd kavramı kullanılmaya başlanmıştır. Daha sonraki süreçte İbnü'l-Cezerî, bu şartlara sahip olan âhâd kıraatleri sahih kıraat olarak değerlendirmiştir. İbnü'l-Cezerî'den sonra ise kimileri bu kıraatleri sahih kıraatin altında bir çeşit olarak değerlendirmiş, kimileri ise şâz içinde kabul etmiştir. Bizse başından itibaren, gerek şâz kavramının anlamı ve gerekse sahih ve şâz ayrımında kritik öneme sahip olan “senedin şöhreti” ilkesinden hareketle bu özellikteki âhâd kıraatlerin de şâz kıraatler içinde değerlendirilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

Bununla birlikte eğer senedin şöhreti değil de senedin sıhhati dikkate alınarak bir tasnif yapılsaydı o zaman bu özellikteki âhâd kıraatleri sahih kıraatlerin bir çeşidi olarak değerlendirmek mümkün olurdu. Fakat böyle bir tasnif üç şarta göre kategorik anlamda doğru olsa da, âhâdiyetten dolayı bu tür kıraatlerle Kur'an'ın okunması câiz görülmediğinden, sahih alanın dışında kalırlar. Zira kıraatte sahih denince başından itibaren bununla; katıyyet ifade eden, kendisiyle ibadet edilen, Kur'an okunan ve inanılması vacip olan okumalar kastedilmiştir. Bu özelliği taşımayan kıraatler ise şâz alanı içinde değerlendirilmiştir. Biz de bu gerekçelerle üç şarta sahip olan, tevâtür ve

<sup>706</sup> Muhammed İsmail Şa'bân, *el-Kirâât Ahkâmuhâ ve Masdaruhâ*, 92; İsmail, Nebil b. Muhammed İbrahim, *İlmü'l-Kirâât* s. 39; Dağ, Mehmet, *Kıraat Tasnifleri*, s. 16; Önder, Muharrem, “*Şâz Kıraatler ve İslâm Hukuku Açısından Değeri*,” s. 177.

şöhrete ulaşamayan kıraatleri şâz kıraat kategorisinde değerlendirdik. Buna Tevbe Sûresi'ndeki şu âyet örnek verilebilir: “ من أَنْفُسِكُمْ ” âyetinde geçen “sin” harfini on kıraat imamı kesra ile okurken, İbn Abbas, Hz. Aişe, Hz. Fatıma, Ebû'l-Aliye, Dahhâk, Ya'kûb'un râvîsi Ruveys ve İbn Muhaysın; “ من أَشْرَفِكُمْ ” “sizin en şerefliiniz” anlamında “sin” harfinin fethasıyla “ مَنْ أَنْفُسِكُمْ ” şeklinde okumuşlardır.<sup>707</sup>

#### 4.2.1.2. İki Şarta Muvafık, Mushaflara Muhalif Âhâd Kıraat

Bu yolla gelen şâz kıraatler kabul edilir ancak iki sebepten dolayı bunların Kur'an olarak okunması câiz değildir. Birincisi bu tür kıraatlerin senedi sahih olsa da, senedinde tek kaldığı için âhâd haber değerindedir. Bilindiği üzere âhâd haberle Kur'an'ın okunması câiz değildir. İkincisi bu özelliğe sahip kıraatler sahâbenin üzerinde icmâ ettiği mushaflara muhalif olduğu için aynı şekilde bunlarla Kur'an'ın kıraati câiz değildir. Ortak görüşe göre bu tür kıraatlerin inkârı küfrü gerektirmese de böyle bir yaklaşım kınanmıştır.<sup>708</sup> İbnü'l-Cezerî de mushafa muhalif olan bu kıraatlerin şâz olduğunu belirtmiş<sup>709</sup> ve şu âyetleri örnek vermiştir: وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ ” şeklinde âyetin baş kısmındaki “ مَا خَلَقَ ” fiilini hafzederek okumuşlardır.<sup>711</sup> وَكَانَ وِرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِيْنَةٍ ”<sup>712</sup> âyetini ise İbn Abbas, İbn Mes'ud, Übeyb b. Ka'b ve Saîd b. Cübeyr “صالحة” ilâvesiyle, وَكَانَ أَمَامَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِيْنَةٍ صَالِحَةٍ غَضْبًا ”<sup>713</sup> şeklinde okumuşlardır.<sup>713</sup>

#### 4.2.1.3. İki Şarta Muvafık, Arap Diline Muhalif Âhâd Kıraat

Bir kıraat senede ve mushafa muvafık olup, bir vecihle de olsa Arap diline muhalif olursa bu tür kıraatler şâz kıraat çeşidinden kabul edilir. Bunların kıraat değeri olsa da, Kur'an olarak okunması uygun görülmemiştir.<sup>714</sup> Bunun örnekleri

<sup>707</sup> el-Hatîb, *Mu'cemu'l-Kirâât*, III/484; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, V/118; İbn Hâleveyh, *el-Muhtasar*, s. 60.

<sup>708</sup> Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, s. 18.

<sup>709</sup> İbnü'l-Cezerî, *el-Müncidu'l-Mukriîn*, s. 19; Kastallânî, *Letâifü'l-İşârât li Fünûni'l-Kirâât*, I/72.

<sup>710</sup> Leyl, 92/2.

<sup>711</sup> İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman, *el-Muhtesab fî Tebyîni Vucûhi Şevâzî'l-Kirââti ve'l-İzâhi minhâ*, (thk. Ali Necdi Nasîf, Abdulfettah İsmail Şelebî), Sezgin Neşriyat, II. Baskı, İstanbul, 1986, II/364; el-Hatîb, Abdüllatîf, *Mu'cemu'l-Kirâât*, X/461.

<sup>712</sup> Kehf, 18/79.

<sup>713</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II/268; İbn Atrıyye, *el-Muharrarü'l-Vecîz*, IX/379; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, VI/153; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XI/34; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I/14

<sup>714</sup> Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 19.

çoktur. Meselâ <sup>715</sup>فاليوم تنجيك ببدنك âyetini, Übey İbn Ka'b, İbn Mes'ud, Alkame, İbn Şenebûz gibi bazı âlimler “تنجيك ببدنك” yani; “تلقيك” (Senin bedenini sahile atacağız) anlamına gelecek şekilde okumuşlardır.<sup>716</sup> Yine aynı âyetin devamında gelen “لنكون” âyetinde geçen “خُفِّك” kelimesindeki “lam” harfini İsmail el-Mekkî ve İbn Semeyfe' خَفِّك şeklinde genele muhalif olarak fetha ile okumuşlardır.<sup>717</sup>

### 4.3. Müdrec Kıraatler

Müdrec “idrac” ya da “derc” kökünden, ismi meful kalıbında türeyen bir kelimedir. İdrac eklemek, ilâve etmek, senede veya metne sonradan dâhil etmek gibi anlamlara gelir.<sup>718</sup> Kıraat terimi olarak anlamı; “Kur'an lafızlarına tefsir ve açıklama maksadıyla yapılan ilâvelerdir.”<sup>719</sup> Diğer bir tarife göre ise; Mushafların hattına uymayan, tefsir mahiyetli eklemelerden oluşan ve Hz. Peygamber'e nispet edilmeyen zayıf kıraat çeşididir. Kavram, benzer anlamlarla hadis ilminde de kullanılmaktadır.<sup>720</sup> Yapılan tarifler; asıl metinde olmayan ancak bir takım amaçlarla asıl metnin kenarına ya da değişik yerlerine yapılan ilâveler şeklinde özetlenebilir. Bu uygulama, nâzil olan âyetlerin vahiy kâtipleri tarafından yazılmaya başlandığı andan itibaren yaşanmış ve zamanla Hz. Alî, Abdullah ibn Mes'ud, Übeyy ibn Ka'b gibi sahâbenin önde gelen âlimlerine ait, özel notlarla birlikte şahsî Mushaflar ortaya çıkmıştır.<sup>721</sup> Bunun gibi, Kur'an'ın tamamı ya da belli âyetlerle ilgili tutulan bu notlar, söz konusu kişiler tarafından bilinmekteydi.<sup>722</sup> Dolayısıyla gerek bu notları tutan sahâbe ve gerekse Kur'an'ı Hz. Peygamber ya da sahâbeden alan ilk nesil bu tür ilâveleri Kur'an metniyle karıştırmadan ayırt edebilmişlerdir.

Ancak ne zaman ki İslâm toprakları genişlemiş, farklı kültürlere mensup insanlar İslâm'a girmeye ve dolayısıyla Kur'an'la tanışmaya başlamış işte o zaman ana metne yapılan ilâveler birbirine karıştırılır olmaya başlanmış, kimileri bunları

<sup>715</sup> Yunus, 10/92.

<sup>716</sup> el-Hatîb, *Mu'cemu'l-Kırâât*, III/620.

<sup>717</sup> İbn Hâleveyh, *el-Muhtasar*, s. 63.

<sup>718</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, II/1351, “درج” md.

<sup>719</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, I/243; Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, I/429.

<sup>720</sup> Efendioğlu, Mehmet, “Müdrec”, *DİA*, XXXI/474.

<sup>721</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, I/53.

<sup>722</sup> Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, I/431.

ana metinden bir parça, kimileri ise farklı bir kıraat olarak algılamaya başlamıştır.<sup>723</sup> Bütün bunlar İslâm toplumunda ihtilafların artmasına sebep olmuş ve sahâbeyi Mushaflar üzerinde birlik sağlama yönünde harekete geçirmiştir. Mushafların çoğaltılması sırasında ihtilafları önlemeye yönelik uygulamalardan biri de özel not ve benzeri dökümanların imha edilmesi olmuştur. Bilindiği üzere çoğaltılan Mushafların hiç birinde bu tür ilâvelere yer verilmemiştir. Yapılan uygulamayla ümmet içinde birlik sağlanmış ve insanlarda, Kur'an metinleriyle bunların kenarlarına yapılan ilâveleri birbirinden ayırma yönünde bir farkındalık oluşturulmuştur. Zira böylelikle bu tür ilâveler, kıraat uygulamalarında olduğu gibi ana metnin farklı şekillerde okunması değil, açıklanması şeklinde ilâveler olduğu yaygın bir şekilde bilinir olmuştur. Bu tecrübe sonraki dönemlere taşınmış ve telif faaliyetlerinin artmasıyla birlikte kıraat âlimleri hangi kıraatin gerçekte yedi harf ruhsatına dayanan bir kıraat olduğu, hangilerinin ise müdrec olduğuna eserlerinde yer vermişlerdir. Bu çalışmalar sayesinde müdrec kıraatlerden rahat bir şekilde ayırt edilebilmiştir.

Müdrec'in kime ait olduğu meselesine gelince, kimi ilâvelerin Hz. Peygamber'e, çoğunun sahâbeye ait ve az bir kısmının da tabiîne ait olduğu görülmektedir.<sup>724</sup> Meselâ Rahman Sûresi'nde geçen "رُفِرَ" (refref)<sup>725</sup> kelimesinin yerine "رُفِرَفَ" (refârifin) kelimesi kullanılmakta ve bu Hz. Peygamber'e nispet edilmektedir. Ancak bu okuyuş senedinde tek kalmakta, kelimenin refref şeklindeki okuyuşu ise cumhur nezdinde şöhret bulmakta ve sahih kıraat olarak kabul edilmektedir. Buradaki mesele ilâve edilen kelimenin tekilinin yerine çoğulunun kullanılması durumudur ki bunun başka örnekleri de vardır. Kimi ilâveler ise sahâbeye dayanmaktadır. Meselâ Mâide Sûresi'nde geçen âyette ise "ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ" (selâseti eyyâmin)<sup>726</sup> ifadesinden sonra "مُتَتَابِعَاتٍ" (mütetâbiâtin) ilâve yapılmış ve bu ise Übeyb b. Ka'b ve İbn Mes'ud gibi sahâbîlere nispet edilmiştir.<sup>727</sup> Burada birinci misalden farklı olarak âyet aynen kalmış, söz konusu ilâve ise âyetin sonuna eklenmiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'e nispet edilen ilâvelerde kelimeler

<sup>723</sup> Keskiöğlü, Osman, *Kur'an'ı Kerîm Bilgileri*, s. 159.

<sup>724</sup> Ünal, Mehmet, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraatlerin Rolü*, s. 62.

<sup>725</sup> Rahman, 55/76.

<sup>726</sup> Mâide, 5/89.

<sup>727</sup> el-Hatîb, Abdüllatîf, *Mu'cemu'l-Kirâât*, II/337.

değişmekte onun yerine çoğulu ya da müteradifi bir kelime gelmekte, sahâbeye nispet edilen ilâvelerde ise kelime ya da terkipler aynen kalmakta ve onları açıklığa kavuşturacak ilâveler yapılmaktadır.<sup>728</sup>

Gerek Hz. Peygamber'e, gerek sahâbeye ve gerekse tabiîne nispet edilen ilâveleri birer kıraat olarak mı? Yoksa kıraatten ayrı müstakil bir başlık olarak mı? değerlendirmek gerektiği bize göre önemli bir husustur. Bakıldığında genel itibariyle yapılan tasniflerde müdrece şâz kıraatin bir alt sınıfı olarak yer verildiği görülmektedir. Doğrusu kıraatle bir şekilde ilişkilendirilmesi bakımından müdrece, kıraat tasnifi içinde yer verilmesi sistematik bir yapı oluşturulması bakımından uygun görülebilir. Ancak tıpkı mevzû kıraatlerde olduğu gibi müdrec kıraat diye nitelenen ilâvelerin, Kur'an'ın okunması olarak bilinen kıraatten ayrı tutulması gerekir. Çünkü müdrec, sahih ya da şâz gibi bir kıraat değildir. Müdrec, Kur'an ya da hadiste ana metinde geçen bir ifadeden kastedilen manayı belirtmek için metin kenarlarına düşülen notlardan ibarettir. Buna göre kıraat denince Kur'an'ın okunması anlaşılırken, müdrec hiçbir şekilde bu anlamda değerlendirilmemiştir. Dolayısıyla ister Hz. Peygamber'e ve isterse sahâbeye ait olsun bu tür ilâveleri kıraat olarak değil de tefsir mahiyetinde açıklamalar olarak değerlendirmek gerekir.<sup>729</sup> Biz de bu anlayıştan hareketle kıraatleri tasnifte müdrece şâz kıraatin bir bölümü olarak değil de ayrı bir başlık olarak yer vermeyi uygun gördük.

Müdrece kıraatlerden ayıran diğer bir husus ta müdrecin ictihada, kıraatin ise nakle dayanıyor olmasıdır. Bu anlamda sahâbenin ilâveleri ya Hz. Peygamber'e ya da kendi ictihadlarına dayanır. Bu yönüyle bu tür ilâveler İslâm ulemâsı nezdinde değerli görülmüştür. Bununla birlikte bu uygulamanın sahâbeden sonra da devam ettiği söylenebilir. Zira bu, normal olarak bir kimsenin ya kendi ictihadıyla ya da hocasından duyduğu bir şeyi değerli bulduğundan dolayı bir kenara not etmesinden ibarettir. Esasında bu uygulama sahâbeden sonra da devam etmiş fakat bu ölçüde gündeme gelmemiştir. Bununla ilgili iki sebepten söz edilebilir. Birincisi her dönemde ulemâ, sahâbenin ilâvelerini delil olarak kabul etmiş ve bunları sonraki döneme taşımıştır. İkincisi o günün kültürel imkânlarının kısıtlı oluşu doğal olarak

<sup>728</sup> Dağ, Mehmet, *Kıraat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s. 42.

<sup>729</sup> Önder, Muharrem, "Şâz Kıraatler ve İslâm Hukuku Açısından Değeri", s. 178.

insanları böyle bir uygulamaya sevkemiş ancak zamanla imkânlar arttıkça yeni metotlar geliştirilmiş ve bu tür ilâveler farklı şekillerde kayıt altına alınmıştır.

Tefsir ve kıraat kaynaklarında, âyetlerin açıklanmasına yönelik pek çok müdrec örneğine yer verilmiştir. Özellikle tefsir ve fıkıh kitaplarında yer verilen bu tür ilâvelerle ilgili aşağıda birkaç örneğe yer verilmiştir.

1. *“Sayılı günlerde olmak üzere oruç size farz kılındı. Sizden her kim hasta yahut yolcu olursa (tutamadığı günler kadar) diğer günlerde kaza eder.”*<sup>730</sup> Âyet-i Kerime'nin son kısmında yer alan *“مِنَ أَيَّامٍ أُخَرَ”* ibaresinin sonunda, Übey b. Ka'b'dan nakledilen *“متتابعات”* (mütetâbiât) ilâvesi yer almaktadır.<sup>731</sup> Esasında bu tür ilâvelerin bir takım fikhî sonuçlarından söz edilebilir. Ancak burada sadece örnekle yetinilecek daha sonra ise şâz kıraatlere mezhebî yaklaşımlar başlığı altında konu daha detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

2. *“Ölen kimsenin bir erkek ve bir kız kardeşi varsa onların her birine altıda bir miras payı vardır.”*<sup>732</sup> âyetini cumhur bu şekilde okurken, Übey b. Ka'b âyeti *“مِنْ أُمَّ”* ilâvesiyle *“وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ مِنْ أُمَّ”* şeklinde okumuştur.<sup>733</sup> Buna göre geride kalan erkek ve kız kardeşin aynı anneden olması gerekmektedir.

3. *“Rabbinizden gelecek bir lütfu (kazancı) aramanızda size herhangi bir günah yoktur.”*<sup>734</sup> âyetini İbn Mes'ud, İbn Abbas, İbn Zübeyr, İkrime, Amr b. Ubeyde, Talhâ İbn Amr, Atâ ve Vekî' *“في مواسم الحج”* ilâvesiyle okumuşlardır.<sup>735</sup> Dolayısıyla âyet; *“Hac mevsimlerinde Rabbinizin lütfunu aramanızda size herhangi bir günah yoktur.”* Şeklinde bir anlam kazanır.

4. *“İçinizden, oraya uğramayacak hiçbir kimse yoktur. Bu, Rabbin için kesinleşmiş bir hükümdür.”*<sup>736</sup> Hasan-ı Basrî âyette

<sup>730</sup> Bakara, 2/184.

<sup>731</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, VII/30; Zamahşerî, *el-Keşşâf*, I/361; Râzî *Mefâtihu'l-Gayb*, V/284.

<sup>732</sup> Nisâ, 3/12.

<sup>733</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, III/190; Zemahşerî, *a.g.e.*, I/285; el-Hatîb, Abdüllatîf, *Mu'cemu'l-Kırâât*, II/31.

<sup>734</sup> Bakara, 2/196.

<sup>735</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, II/94; Zemahşerî, *a.g.e.*, I/264; el-Hatîb, Abdüllatîf, *a.g.e.*, I/273.

<sup>736</sup> Meryem, 19/71.

geçen ve “girmek” manasına gelen “واردها” kelimesine “الورود الدخول” ilâvesinde bulunmuştur. Buna göre âyet *وَإِنْ مِّنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا الْوَرُودُ الدَّخُولُ كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا* şeklini almıştır.<sup>737</sup> Bu şekildeki tabiîn müdreci tamamen tefsir kabilinden bir ilâvedir.

5. *فُلٌ مِّنْ كَانَ فِي الضَّلَالَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَنُ مَدًّا* “*De ki: Kim sapıklıkta ise, çok merhametli olan Allah ona mühlet versin!*”<sup>738</sup> İbn Mes’ud âyetin *فُلٌ مِّنْ كَانَ فِي الضَّلَالَةِ* kısmının devamına “فانه يزيد الله ضلالة” ilâvesinde bulunmuştur.<sup>739</sup> Bakıldığında bunun, âyeti tefsir etmeye yönelik bir müdrec/ilâve olduğu son derece açıktır. Haddi zatında Şevkânî de âyetin bu bölümünü izah ederken, İbn Mes’ud’un ilâvesine benzer bir açıklamada bulunmuştur.<sup>740</sup>

Örneklerden de anlaşılacağı üzere bu tür ilâvelerin kıraatle herhangi bir ilgisi yoktur. Çünkü rivâyetlerde bunlara, Kur’an’ın kıraati olarak değil, açıklaması olarak yer verilmiştir. Meselâ senedi sahih olan ancak şöhret bulamayan herhangi bir şâz kıraatin Hz. Peygamber tarafından Kur’an olarak okunma ihtimalinden söz edilebilir. Ancak sahih bir senetle bile olsa Hz. Peygamber’e dayanan bir müdrec için böyle bir şeyden söz etmek mümkün değildir. Zira kıraatle müdrec kategorik olarak birbirinden ayrı şeylerdir. İslâm ulemâsı başlangıçtan itibaren bu tür ilâveleri hem şifâhî olarak ve hem de kitâbî olarak muhafaza etmeye son derece özen göstermişlerdir. Çünkü bunlar ya Hz. Peygamber’e, ya O’ndan duyma ihtimali olan sahâbeye ya da az da olsa tabiîne ait bilgilerdir. Dolayısıyla bir âyetin anlaşılmasında bu kaynaklardan gelen bilgiler ulemâ nezdinde her zaman değerli görülmüş, kimi âlimler tarafından da hüküm vermede delil olarak kullanılmışlardır. Bu yönüyle birçok âyetle ilgili sahâbenin önde gelen âlimleri tarafından nakledilen müdreci kıraat olarak değil de tefsir değeri olan ilâveler olarak değerlendirmek daha uygun görünmektedir.

#### 4.4. Mevzû/Uydurma Kıraatler

Mevzû kelimesi sözlük anlamı itibariyle “bir şeyi yere bırakmak, koymak, yukarıdan aşağı atmak” anlamındaki *vaz‘* masdarı, *وضع شيئاً على شيء* (*vaz‘u şey’ alâ*

<sup>737</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, s. 198.

<sup>738</sup> Meryem, 19/75.

<sup>739</sup> el-Hatîb, Abdüllatîf, *a.g.e.*, V/391.

<sup>740</sup> Şevkânî, *Fethü’l-Kadir*, III/437.

şey') şeklinde kullanıldığında "arada hiçbir açıklık bırakmadan bir şeyi diğerine bitiştirip yapıştırmak" mânasına gelmektedir.<sup>741</sup> İstilah anlamı ise; "Mutlak anlamda senedi olmayan ve söyleyene nispet edilen ya da iftira olarak söyleyene nispet edilen uydurulmuş, ortaya konmuş yalan sözlere kıraat denir.<sup>742</sup> Başka bir tarife göre; üç şarttan ikisine (ihtimâlen) uysa da senedi olmayan okumalara mevzû kıraat denir.<sup>743</sup> Buna göre mevzû bir kıraat, dil kurallarına uyabilir ya da hareke ve noktası olmayan Mushaflardan herhangi birinin hattına uyabilir. Ancak bu özellikler hiçbir şekilde onu kıraat açısından değerli kılmaz. Zira kıraat senede dayanır; senedi olmayan bir okuma şekli ise kıraat olarak, dolayısıyla da Kur'an'dan bir parça olarak değerlendirilemez. Âlimler özellikle nakle dayanan hadis ve kıraatte mevzû/uydurma sözlere karşı son derece hassas davranmışlar, bunları sahih olanlarından ayırt etme noktasında çaba sarfetmişler ve bu tür girişimleri ise büyük bir günah olarak telakki etmişlerdir. Meselâ İbnü'l-Cezerî mevzû kıraatleri; لا أصل له (*la asle leh*) aslı olmayan sözler olarak tanımlamış, bunları şiddetle reddetmiş ve Kur'an'ın bu tür kıraatlerle okunmasını büyük günahlardan kabul etmiştir.<sup>744</sup> Bu yaklaşımlardan hareketle biz de kıraat tasnifinde mevzû diye nitelenen okuma biçimlerini şâz kıraatlerden ayrı bir başlık olarak sınıflandırdık. Zira tanımlardan da anlaşılacağı üzere senedi olmayan bir okuma şeklinin şâz kıraat olarak değerlendirilmesi doğru değildir.<sup>745</sup> Velev ki, bu tarz okuma şekilleri dil ve mushaflara uygun olsa da, bu durum onların konumunu değiştirmesin. Çünkü kıraat tabi olunan bir sünnettir (القرائة سنة متبعة).<sup>746</sup> İnsan çabasının bir ürünü değildir.

Daha önce işaret edildiği üzere ilk dönemlerden itibaren kıraatler tasnif edilirken, sahih kıraat dışında kalan tüm okumalar şâz kıraat olarak sınıflandırılmıştı.<sup>747</sup> Mekkî (ö. 437/1045) ile birlikte ise kıraatler daha alt birimlere

<sup>741</sup> Kandemir, M.Yaşar, "Mevzû", *DİA*, 2004, XXIX/493-496,

<sup>742</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, s. 198; Zürcânî, *Menâhilü'l-İrfân*, I/429.

<sup>743</sup> Ahmed el-Adevî, *el-Kırââtü's-Şâzze*, I/34.

<sup>744</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I/18.

<sup>745</sup> Süyûtî şâz kıraati senedi sahih olmayan olarak değerlendirmiş ve bazı araştırmacılar da üzerinde araştırma yapmadan bu bilgiyi aynen ondan almıştır. Bkz. Süyûtî, *el-İtkân*, s. 198; Çetin, Abdurrahman, *Kıraat İlmi ve Kıraatler*, s. 213; Temel, Nihat, *Şâz Kıraatler*, s. 184.

<sup>746</sup> Dâni, *et-Teyssîr*, II/380; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I/10-11.

<sup>747</sup> İbn Mücâhid, *Kitabü's-Seb'a*, s. 22; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, I/35; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 171-72; Kâdî, *el-Kırââtü's-Şâzze*, s. 7.

ayrılarak tasnif edilmiş ve sonrasında bu tür çalışmalar hız kazanarak devam ettirilmiştir. Ancak şâz kıraat, kendi içinde alt birimlere ayrılarak tasnif edilirken ekseriyetle mevzû kıraatlere şâz kıraatlerin bir alt sınıfı olarak yer verilmiştir. Doğrusu bu durumun şâz kıraat algısına ciddi zarar verdiği kanaatindeyiz. Zira aslı olmayan bir okuma şeklinin, şâz kıraatlerin bir çeşidi olarak zikredilmesi, bu seviyedeki kıraatlerin aslı olmayan kıraatler olarak algılanmasına sebep olur ve bu da şâz okumaları daha da değersizleştirebilir. Dolayısıyla hadis ilminde olduğu gibi kıraat ilminde de şâz kıraat ve mevzû kıraat konularının ayrı ayrı başlıklar halinde tasnif edilmesi gerekir.<sup>748</sup>

Hadis ilmi ve kıraat ilminde mevzû diye müstakil bir başlığa yer verilse de kıraatte, hadiste olduğu kadar çok fazla örneğe rastlamak mümkün değildir. Bu anlamda mevzû hadislerle ilgili özel çok sayıda eser telif edilmişken<sup>749</sup> mevzû kıraatlerle ilgili kaynaklarda, ancak sayılı birkaç örnek tekrar edilmiştir. Bunlardan biri Muhammed b. Ca'fer el-Huzâî'nin Ebû Hanîfe'ye nispet ettiği rivâyettir. Buna göre; *“Kulları içinden ancak âlimler, Allah'tan (gereğince) korkar.”*<sup>750</sup> âyetinde geçen “الله” ve “العلماء” kelimeleri cumhur tarafından bu şekilde okunurken, Ebû Hanîfe'nin “الله” merfu, “العلماء” lafzını ise meftuh okuduğu rivâyet edilmektedir ki buna göre; *“Allah kulları içinde ancak âlimlerden çekinir”* şeklinde son derece aykırı bir anlam ortaya çıkmaktadır. Ne var ki İbnü'l-Cezerî, bu okuyuşun Ebû Hanîfe'ye ait olmadığını belirtmiştir.<sup>751</sup> Örnekte görüldüğü üzere mevzû diye nitelenen kıraat, anlam yönüyle tamamen Kur'an'a aykırıdır. Kaldı ki, Kur'an'a muvafık bir mana ortaya çıksa da hüküm değişmez. Zira senedi olmayan, tamamen kişiye dayanan ictehad ürünü bir kıraat, hiçbir şekilde

<sup>748</sup> Mehmet Dağ ilk dönem başlamak üzere kıraatleri tasnif ettikten sonra kendisi de bir tasnif yapmış ve burada mevzû kıraatleri şâz kıraatlerden ayrı bir başlık olarak sınıflandırmıştır. Bkz. Dağ, Mehmet, *Kıraat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s. 19.

<sup>749</sup> Mevzû hadis konusuyla ilgili Arapça ve Türkçe çok sayıda eser telif edilmiştir. el-Makdisî'ye (ö.507/1113) *Tezkiretu'l-Mevzû'ât*, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'ye (ö.597/1200) ait *Kitâbu'l-Mevzû'ât mine'l-Ehâdisi'l-Merfû'ât*, Süyûtî'ye (ö. 911/1505) ait *el-Leâli'l-Masnû'a fi'l-Ehâdisi'l-Mevzû'a*, Ali el-Kârî'ye (ö.1014/1605) ait *el-Esrâru'l-Merfûa fi'l-Ahbâri'l-Mevzûa: el-Mevzûâtü'l-Kübrâ*, M. Yaşar Kandemir'e ait *Mevzû Hadisler: Menşe'i, Tanıma Yolları, Tenkidi* adlı eseri ve Harun Ünal'a ait *Uydurma Hadisler* bu alanda yazılmış eserlerden bazılarıdır.

<sup>750</sup> Fatır, 35/28.

<sup>751</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I/16.

kıraat olarak kabul görmez. Böyle bir girişimde bulunmak da büyük günahlardandır.<sup>752</sup>

## **B. SAHİH VE ŞÂZ KIRAATLERİN ORTAK VE FARKLI YÖNLERİ**

Öncelikle belirtmek gerekir ki, sahih ve şâz kıraat arasındaki farklar dönemlere göre farklılık göstermiştir. Buna göre bir dönemde şâz kıraat olarak kabul edilen bir kıraat, başka bir dönemde sahih kıraat olarak algılanmıştır. Bunun gibi âlimlerden birine göre sahih kıraat diye nitelenen bir kıraat, başka bir âlime göre şâz kıraat diye nitelenmiştir. Hatta kimi âlimlerin dönemselsel olarak bu tür kıraatlerle ilgili farklı değerlendirmeleri dahî olmuştur.<sup>753</sup> Dolayısıyla başlangıçtan itibaren ortak ya da farklı bir noktadan bahsetmek mümkün değildir. Bununla birlikte çoğu kimse tarafından kabul edilebilecek bazı ortak ve farklı yönlerden bahsedilebilir.

### **1. Ortak Yönler**

#### **1.1. Sened Bakımından**

Kıraatlerin kaynağı senettir. Senet üzerinden Allah (cc) ve Rasûlüyle kurbîyet (yakınlık) sağlanır. İslâm âlimleri senedi dinin temel dinamiklerinden biri olarak kabul etmişlerdir. Mesela İbnü'l-Mübarek, “Sened dindedir, şayet sened olmasaydı dileyen dilediği gibi okur ve rivâyet ederdi.”<sup>754</sup> demek suretiyle sened sayesinde hertürden keyfîliklerin önüne geçildiğini belirtmiştir. Süfyân es-Sevrî ise “senedi müminin silahi” olarak değerlendirmiştir.<sup>755</sup> Buna göre bir okuma şeklinin kıraat olarak değerlendirilebilmesi için senede dayanması şarttır. Bu yönüyle kuvvet ya da şöhret bakımından aynı seviyede olmasa da sahih ve şâz kıraatler senede dayanması bakımından ortak özelliğe sahiptir.

#### **1.2. Dinî İlimlere Konu Olma Bakımından**

Sahih ve şâz kıraatler, fıkıh, tefsir ve dil gibi değişik alanlarda kullanılarak bunlardan istifade edilme yoluna gidilmiştir. Buna göre, sahih ve şâz kıraatler delil olma bakımından aynı seviyede görülmesi de bunlardan şerh hükümlerinin çıkarılması

<sup>752</sup> İbnü'l-Cezerî, *a.g.e.*, I/17.

<sup>753</sup> Meselâ İbnü'l-Cezerî ve Süyûtî gibi âlimler dahi şâz kavramıyla ilgili kendi dönemleri içinde farklı yaklaşımlara sahip olmuşlardır. Konuyla ilgili bu iki kıraat âliminin şâz tanımları başlıklarına bakılabilir.

<sup>754</sup> Kastallânî, *Letâifü'l-İşârât*, I/361.

<sup>755</sup> Mahmûd et-Tahhân, *Teysîru Mustalahi'l-Hadis*, XI. Baskı, Mektebetü'l-Meârif, Riyad, 2010, s. 224.

ya da çıkarılan hükümlerin desteklenmesi, kimi dil kaidelerinin belirlenmesi, bazı Kur'an lafızlarının açıklanması gibi hususlarda her iki kıraat çeşidinden de istifade edilmiştir.

## 2. Farklı Yönler

### 2.1. Senedin Şöhreti Bakımından

Mütevâtir ve meşhûr okumalardan oluşan sahih kıraatlerin senedi ile şâz kıraatlerin senedi şöhrete ulaşmış olma ya da olmama yönüyle birbirinden farklıdır. Buna göre başından itibaren sahih kıraatler, senedi şöhret bulmuş kıraatler olarak bilinirken, bu özelliğe sahip olmayan okumalar şâz kıraat olarak kabul görmüştür. Bu durum şifâhî dönemden itibaren bu iki kıraat çeşidi arasındaki en belirgin özellik olarak telakki edilmiştir. Gerek kıraat imamları olarak bilinen meşhûr on imam ve gerekse kıraat âlimleri, sahihi şâzdan ayırmada senedin çokluğu ya da tekliğini baz almışlardır.<sup>756</sup> Dolayısıyla şöhret bulan her kıraat sahih, âhâdiyet ifade eden her kıraat ise şâzdır. Bununla birlikte, kıraatlerin belli imamlara nispet edilmesinden hareketle, Hz. Peygamber'den itibaren söz konusu imamlara kadar geçen sürede bütün kıraat nakillerinin âhâd seviyesinde olduğunu ancak bundan sonra meşhûr ya da mütevâtir seviyesine yükseldiğini iddia edenler de olmuştur.<sup>757</sup>

Fakat belirtmek gerekir ki, ilk dönemlerde kıraatlerin râvîleri bilinse de söz konusu kıraatlerin adı geçen râvîyle anılması diye bir uygulama yoktu. Bu uygulama çok daha sonraları ortaya çıkmıştır. Bu konuda sistematik anlamda ilk çalışmayı ortaya koyan İbn Mücâhid (ö.324/936) yaygın kıraatleri bugün bilinen imamlara nispet ederken, sahih kıraatlerin sadece bu isimler tarafından bilindiğinden hareketle değil, söz konusu kıraatlerin en fazla bu imamlar tarafından okunduğu ve okutulduğu için böyle bir isimlendirme yöntemine başvurmuştur.<sup>758</sup> Yoksa söz konusu kıraatin sadece adı geçen imamlar tarafından bilindiğini ileri sürmek, karşılığı olan bir iddia değildir. Zira ilk günden itibaren Müslümanların en faziletli ibadetlerinden biri de

<sup>756</sup> Meselâ Taberî bir kıraatin sahih kabul edilebilmesi için onun bütün beldelerin kârîleri tarafından ittifakla okunması gerektiğini belirtmiş fakat bu durumu ifade etmek üzere senedin şöhrete ulaşmış olmasını karşılayacak; kırâetü'l-müslimin, kırâetü'l-kurrâi fi'l-emsâr, kırâetü'l-İslâm, kırâetü'l-emsâr, kurrâu'l-müslümîn, kırâetü'emsârî'l-İslâm gibi terkipleri kullanmıştır. Ancak bu sıfatların tamamıyla kastedilen şey, söz konusu kıraatlerin bu kadar geniş kitlelerce okunmuş olmasıdır. Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, I/472; III/45, 139; IV/249; V/11, 18.

<sup>757</sup> Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 392-393; Zerkeşî, *el-Burhân*, I/466.

<sup>758</sup> İbn Mücâhid, *Kitabü's-Seb'a*, s. 45.

Kur'an okumak olmuştur. Buna göre sahâbeden başlamak üzere onbinlerce insan içinden farklı kıraatlerle de olsa Allah'ın kitabını okuyanların sayısının bu kadar az olduğunu kabul etmek bütün bu tarihî realiteyle çelişir. Meselâ Âsım kıraatini Ebû Abdirrahman es-Sülemî, Zirr b. Hubeyş ve Ebû Amr eş-Şeybânî gibi zatlardan almıştır. Şeybânî, Abdullah b. Mes'ud'dan, Sülemî ve Zirr b. Hubeyş ise Hz. Osman, Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ud'dan kıraat almıştır. Sülemî ayrıca Übeyy b. Ka'b ve Zeyd b. Sabit'ten de okumuştur.<sup>759</sup> Onlar da bu kıraatlerini Hz. Peygamber'den öğrenmişlerdir. Bu örnekte sadece bir sened zinciri örneği verilirken, bu kıraatin sadece adı geçen kişiler tarafından bilindiğini ve başka hiç kimse tarafından bilinmediğini iddia etmek mümkün değildir. Eğer böyle bir şey söylenecek olursa, toplamda on kıraat ve onların sened zinciri dikkate alındığında, binlerce sahâbî içinden Kur'an'ı farklı vecihlerde bilen ve okuyanların sayısını birkaç kişiyle sınırlamış oluruz. Belki uygulama olarak senedin Hz. Peygamber'le buluşan halkasında yer alan sahabilerin genellikle belli isimler olması böyle bir düşüncenin oluşmasına sebep olmuş olabilir. Kaldı ki böyle bir düşüncenin oluşmasını haklı gösterecek bazı gerekçelerden söz edilebilir.

Haddi zatında adı sıklıkla zikredilen kişilerin kıraat konusunda temâyüz etmeleri, Hz. Peygamber'in takdirine mazhar olmaları, ömürlerini bu işe adanmaları ve çok sayıda Kur'an müalliminin yetişmesine öncülük etmeleri gibi özellikler, bu gerekçeler arasında sıralanabilir. Ancak bu işi bilenlerin sadece onlardan ibaret olmadığı, kıraatte şöhret bulan bu kimseler dışında, her ne kadar bu seviyede olmasa da daha pek çok sahâbenin Nebî (as)'den kıraat aldığı ve başkalarına öğrettiği bilinen bir gerçektir. Esasında sahîh kıraat imamlarından İmam Nâfî'nin kıraatini tabîünden yetmiş kadar kişiden alması ve muteber kaynaklarda bu hocalarından bazılarının isim isim zikredilmesi; kıraatin sahâbe ve tâbiûn arasında geniş bir tabana yayıldığını teyit eden bir hakikattir.<sup>760</sup> Aslında Nâfî'den de çok sayıda râvî kıraat almış ancak bunlardan sadece Kâlûn ve Verş meşhûr isimler olarak öne çıkmıştır. Kıraat ilmindeki bu uygulamadan hareketle sahîh kıraat senedinde özellikle bazı isimlerin zikredilmesi, bu kıraatlerin sadece bu kişiler tarafından okunduğunu göstermez ve bu

<sup>759</sup> Karaçam, *Kıraat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri*, s. 111.

<sup>760</sup> Adıgüzel, Mehmet, *İmam Nâfî ve Kıraatinin Özellikleri*, (basılmamış yüksek lisans tezi), Erzurum, 1993, s. 40.

tür kıraatler hiçbir şekilde âhâdiyetle nitelendirilemez. Bu durum şâz kıraatlere ait bir özelliktir.

### 2.2. Kıraat Değeri Bakımından

Sahihle şâz, kıraat değeri itibariyle aynı seviye değillerdir. Zira sahîh kıraatler başlangıçtan itibaren her dönemde ümmet tarafından kabul görmüş, namazda ve namaz dışında Kur'an olarak okunmuş, Kur'an'dan bir cüz olarak kabul edilmiş ve inanılması vacip kıraatler olarak üzerinde ittifak edilmiştir. Şâz kıraatler ise, kıraatlerin sahîh ve şâz diye ayrılmaya başlandığı şifâhî dönemden itibaren söz konusu özellikleri bu nispette taşımayan, bundan dolayı da ilgi duyulmayan, yaygınlık kazanmayan okumalar olarak kabul edilmişlerdir. Bakıldığında hicrî beşinci asra kadar bu tür kıraatler namazda ve namaz hâricinde okunmuş ancak bundan sonra, belli dönemlerde sistemleştirilen ve benimsenen ekollerin geliştirdiği kurallara uymayanlar tarafından yine câiz görülse de genel itibariyle câiz görülmemiştir.<sup>761</sup> Bu özelliklerinden hareketle sahîh kıraatlere tefsir, fıkıh, kelâm gibi alanlarda yazılmış eserlerde sıkça rastlamak mümkünken, şâz kıraatlere daha az seviyede yer verilmiştir. Bunun yanında fakihler delillerden hüküm çıkarmada sahîh kıraatlere büyük oranda itibar ederken, şâz kıraatlere ise daha sınırlı sayıda fakih itibar etmiştir.<sup>762</sup>

### 2.3. Kıraat Kriterlerine Uygunluk Bakımından

Yedi harf ruhsatıyla birlikte Kur'an'ın farklı şekillerde okunmasının yolu açılınca insanlar verilen ruhsatın sınırları içinde kalarak bundan istifade etmişlerdir. Bu dönem itibariyle kıraatler arasında sahîh şâz diye herhangi ayırmadan söz etmek mümkün değildir. Ancak ilk dönem uzaklaştıkça bir takım ihtilaflar da ortaya çıkmaya başladı ve ortaya çıkan her ihtilafı gidermeye yönelik adımlar atıldı. Bu çabalar zamanla kıraatlerin kabulü ya da reddi belli şartlar geliştirildi ve bu şartlara göre de kıraatler tasnife tabi tutuldu. Nihâyet ortaya konan şartlar üç temel ilke

<sup>761</sup> Dağ, "Kıraat İlminde Şâz Kavramı", s. 106.

<sup>762</sup> Başta Şafî, Mâlikî ve bir kısım Hanbelî âlimler olmak üzere birçok fakih şâz kıraatleri hüküm çıkarmada delil olarak görmezken, Ebû Hanefî ve bazı Hanefî âlimleri olmak üzere, İmam Şafî, Mâverdi, Zerkeşî gibi bazı âlimler ise şâz kıraatleri delil olarak kabul etmişlerdir. Bkz. Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, (thk. Abdülazîm ed-Dîb), I. Baskı, Katar, h.1399, I/666; Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 281; Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, I/138; Serahsî, *Usûl*, I/281; Zerkeşî *el-Burhân*, I/476.

olarak benimsendi. Buna göre sahih kıraatlerle şâz kıraatler taşıdıkları şartlar itibariyle birbirinden ayrıdır. Yaygın kanaata göre sahih bir kıraat için üç şart temel kriter olarak ileri sürülmüşken<sup>763</sup> bu şartlardan bir ya da bir kaçına sahip olmayan okumalar ise şâz kıraat olarak nitelendirilmiştir.

#### **2.4. Tartışılır Olma Bakımından**

Kıraat farklılığı geçmişten bugüne İslâm âlimleri tarafından kabul edilen bir gerçekliktir. Farklı yorumlar olmakla birlikte hiçbir dönemde bunu inkâr eden olmamıştır. Bununla birlikte kıraatlerin sıhhat açısından farklılık göstermesi ve devamında sınıflara ayrılması bu alanda tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Doğrusu tartışmaların odağında yer alan kıraat çeşidi ise daha çok şâz kıraatler olmuştur. Çünkü ümmet nezdinde şöhrat bulmuş ve asırlarca Kur'an olarak okunmuş sahih kıraatlerle ilgili ilk zamanlarda sahâbe arasında bazı tartışmalar yaşansa da meselenin mahiyeti Hz. Peygamber tarafından ortaya konunca tartışmalar son bulmuştur. Dolayısıyla şöhrat bulmuş senetle nakli Nebî (as)'ye dayanan kıraatler üzerindeki tartışmalar sınırlı düzeyde kalmış ancak bu özelliğe sahip olmayan ve zaman içerisinde değişik nitelendirmelerle karşı karşıya kalmış şâz kıraatler ise sahih kıraatlerden ayrıştırıldığı günden itibaren tartışma konusu olmaya devam etmiştir.

#### **C. Kıraatleri Tanıma Yolları**

Genel itibariyle sahih kıraatleri daha özelde ise şâz kıraatleri tanımanın çeşitli yolları bulunmaktadır. Bunlar birkaç başlık altında toplanabilir.

##### **1. Kıraat Alanında Telif Edilen Kaynaklar Yoluyla**

Başlangıçtan Mushafların çoğaltıldığı döneme kadar, sahih şâz ayrımı olmaksızın kıraatler şifâhî yolla nakledilmiştir. Bu dönemde, şöhrate ulaşım ulaşamamasına göre kıraatlerde sahih-şâz ayrımı gündeme gelmiş ancak hicrî üçüncü asra kadar bunların nakli büyük oranda yine şifâhî yolla gerçekleşmiştir.<sup>764</sup> Hicrî üçüncü asırdan itibaren ise başta Harun b. Musa, Ebû Ubeyde Kâsım b. Sellâm (ö.223/838), Ebû Hâtim es-Sicistânî olmak üzere birçok müellif tarafından sahih

<sup>763</sup> Üç temel şart, senedin sıhhati, Arap diline ve mushaflara uygunluk ilkesi olarak benimsenmiştir. Biz bunlara senedin şöhrati şartının da ilave edilmesi kanaatindeyiz. Kaldı ki, bir kıraatin senedi şöhrat bulmuşsa Arap diline ve mushaflara uygunluk ilkelerine de gerek kalmaz.

<sup>764</sup> Karaçam, İsmail, *Kur'an'ı Kerim'in Nüzûlü ve Kıraati*, Nedve Yayınları, İstanbul, s. 243.

kıraatleri ihtiva eden eserler yazılmaya başlanmıştır.<sup>765</sup> Hicrî dördüncü asra geldiğinde ise telif hareketleri daha da hız kazanmış, bir yandan sahîh kıraatler diğerk taraftan da şâz kıraatler yazıyla kayıt altına alınmıştır. Bu süreçte telif edilen bazı önemli eserlerden söz edilebilir:

- İbn Mücâhid (ö.324/936): *Kitabü's-Seb'a*,
- Mekkî b. Ebî Tâlib (ö.437/1045) : *el-Keşf an vucühi'l-Kırâati's-Seb' ve İlelihâ*,
- İbn Hâleveyh (ö.437/1046): *el-Hücce fi'l-Kırâât's-Seb'*,
- Ebû Amr ed-Dânî (ö.444/1053): *et-Teyisir fi'l-Kırâati's-Seb'*,
- Ebû Ali el-Fârisî (ö.377/987): *el-Hücce fi ileli'l-Kırâât's-Seb'*,
- İbnü'l-Cezerî (ö.833/1430): *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr ve Tayyibetü'n-Neşr fi'l-Kırâât'l-Aşr*,
- Ebû Âlâ el-Hemedâni: “*Gâyetü'l-İhtisar fi'l-Kırâati'l-Aşr li Eimmeti'l-Emsâr*”.<sup>766</sup>

Sahîh kıraatlerle ilgili bir yandan bu tür eserler ortaya konurken diğerk taraftan da hoca talebe ilişkisi içinde şifâhî uygulamalar da devam etmiştir. Dolayısıyla sahîh kıraatler hem yazılı kaynaklar ve hem de şifâhî uygulamalar yoluyla geniş kitlelerce bilinmekte idi.

Şâz kıraatlere gelince bu alanda da telif edilen pek çok eserden söz edilebilir. Meselâ İbn Cinnî'ye (ö.392/1002) ait *el-Muhteseb fi vucühi Şevazzi'l-Kırâât*, İbn Hâleveyh'e (ö.437/1046) ait *el-Muhtesar fi Şevazzi'l-Kur'an*, Dimyâtî'ye ait *İthâfî Fudelai'l-Beşeri el-Kırâati'l-Erbe-i Aşer* bunlardan bazılarıdır. Bu tür eserlerin telif edildiği döneme kadar şâz kıraatler ancak ilim çevrelerince bilinmekte iken, bundan sonra artık bu eserler sayesinde herkesin şâz kıraatleri bilme imkânı olmuştur.<sup>767</sup>

## 2. Kıraatlerin Kabulünde Belirlenen Şartlar Yoluyla

Daha önce müstakil olarak da ele alındığı üzere âlimler, kıraatlerin sahîh ve şâz diye ayrılmasında belli şartlar ileri sürmüşlerdir. Bunların sayıları ilk dönemlerde farklılık arzetsede Mekkî b. Ebî Tâlib ile birlikte üç şart öne çıkmış kıraatlerin

<sup>765</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I/34-35.

<sup>766</sup> Muhammed İsmail Şa'bân, *el-Kırâât Ahkâmuhâ ve Masdaruhâ*, s. 103.

<sup>767</sup> Muhammed İsmail Şa'bân, a.y.

sistemleşmesiyle birlikte de bunlar âlimler arasında kabul görmüş ve yaygınlık kazanmıştır. Buna göre kıraatlerin sınıflara ayrılması, müelliflerin her iki kıraat çeşidi ile ilgili eserler yazmaları bu şartlara göre olmuştur. Dolayısıyla kıraat âlimleri arasında uzun yıllar oluşan tecrübeler sonucu belirlenmiş bu şartlardan hareketle, her seviyedeki insan için<sup>768</sup> sahih ve şâz şâz kıraatleri tanıma ve birbirinden ayırt etme imkânı oluşmuştur.<sup>769</sup>

### 3. Tefsir Kitapları Yoluyla

Kıraatleri tanımada başvurulabilecek kaynaklardan biri de tefsir kitaplarıdır. Zira özellikle dil, rivâyet ve Ahkâm tefsirlerinde birçok âyetin izahında kıraat örneklerinden istifade edilmiştir. Bu anlamda çeşit itibariyle dilbilimsel, rivâyet dirâyet ve fikhî tefsirler sahih ve şâz kıraatler geniş bir şekilde yer vermiştir. Bunlar içinden bazılarına yer verilecek olursa dilsel tefsirler içinden Ferrâ, Ahfeş ve Zeccâc'ın aynı adı taşıyan *Meâni'l-Kur'ân'ı*; rivâyet tefsirleri içinden Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân an Tefsiri'l-Kur'ân'ı*, Ebû'l-Leys es-Semerkandî'nin, *el-Bahru'l-Ulûm'u*, Beğavî'nin *Meâlimu't-Tenzîl'i*, İbn Atiyye'nin *el-Muharreru'l-Vecîz'i*, Sûyûtî'nin *ed-Dürri'l-Mensûr fi't-Tefsiri'l-Me'sûr'u*; dirâyet tefsirleri içinden Zemahşerî'nin *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Akâvil fi Vücûhi't-Te'vil'i*, Ebû Hayyân'ın *el-Bahru'l-Muhît'i*, Razî'nin *Mefâtihu'l-Gayb'i*; fikhî tefsirler içinden Kurtubî'nin *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân'ı*, Tahâvî ve Cessâs'ın (ö.370/981) aynı adı taşıyan *Ahkâmi'l-Kur'ân'* adlı eserleri kıraat alanında geniş bir içeriğe sahiptir.<sup>770</sup> Bu ve benzeri eserlerde müel'lifler hangi kıraat örneğine yer vermişse bunu belirtmiş ve bu yönüyle kıraatlerin tanınmasına da katkı sağlamışlardır.

<sup>768</sup> Her seviyedeki insan ifadesi bilinçli olarak kullanılmıştır. Zira bu şartlar sistematik hale getirilmeden önce de kıraat âlimleri, kıraatleri birbirinden ayırt etmede edindikleri bir takım ilkelerden istifade etmişlerdir. Ancak bunlar sistematik bir halde yazılı olmadığından, ancak belli özellikteki insanlar bunlardan istifade edebiliyorlardı. Ancak yukarıda bahsedilen çalışmalarla birlikte artık her seviyedeki insanın kıraatler hakkında bilgi sahibi olma imkânı doğmuştur.

<sup>769</sup> Kıraatlerde belirlenen şartları belli bir döneme ya da belli isimlere hasretmek mümkün değildir. Zira bu şartların oluşması Hz. Peygamber'in uygulamalarıyla başlamış, sahâbe ve sonraki nesillerce de aynıyle takip edilmiştir. Bu süreç hicri üçüncü asra kadar şifahi olarak devam etmiş bundan sonra ise hem şifahi ve hem de kitabî olarak söz konusu kaideler özenle muhafaza edilmiştir. İşte kıraat alanındaki bütün bu tecrübeler değişik zamanlarda, İbn Mucâhid, Mekkî b. Ebî Tâlib, İbnü'l-Cezerî gibi âlimler tarafından sistematik hale getirilmiştir.

<sup>770</sup> Üçüncü bölümde “Şâz Kıraatlerin Tefsire Etkisi” başlığı altında, örnek olarak seçilen bazı tefsirlerden yola çıkarak şâz kıraatlerin tefsire etkisi üzerinde genişçe durulacaktır.

### III. KIRAATLERDE İMAM VE RÂVÎLER

Kıraatlerin okunması, korunması ve Müslümanlar arasında yayılması râvî ve imam olgusuyla mümkün olmuştur. Bunların arasında hoca talebe ilişkisi şeklinde bir iletişim söz konusudur. Râvî imamdan aldığı iyice kavrar ve sonra da rivâyet eder. İmam bir nevi işin öncüsüdür. Bu anlamda rivâyetlerin kaynağı anlamında ilk imam Hz. Peygamber'dir. Sahâbe ise onun râvîleri konumundadır. Kıraat için son derece hayati önem taşıyan râvî imam olgusu önce kavramsal düzeyde ele alınacak sonra da ilk dönemden itibaren bu halka içinde yer alan kişiler hakkında kısaca bilgi verilecektir.

#### A. Meşhûr Kıraat İmamları

Kıraatte üçüncü nesil dönemi, önceki dönemlere nispetle birçok farklılığı da beraberinde getirmiştir. Zira bu döneme kadar kıraat imamları diye özel bir niteleme gündemde yokken, kıraat nakleden râvîlerin sayısında bir sınırlamadan bahsetmezken, bu dönemden itibaren bir takım sebeplerden dolayı<sup>771</sup> kıraatler belli imamlar ve onlardan kıraat nakleden râvîlerle anılmaya başlanmıştır. Daha önce belirtildiği üzere bu işe birinci derecede öncülük eden İbn Mücâhid olmuştur. Kendisinden beş asır sonra gelen İbnü'l-Cezerî ise onun geliştirdiği yedili sistemi ona tamamlamıştır. Buna göre İbn Mücâhid yedi imam ve bunların talebeleri arasından her bir imam için iki râvî olmak üzere on dört isme yer vermiş İbnü'l-Cezerî de üç imam ve bunların kıraatlerini nakleden altı râvîye yer vermiştir. Dolayısıyla ortaya konan sistem on imam ve yirmi râvîden oluşmaktadır.

Sahih kıraat imamları ve râvîleri şu şekildedir:

- Nâfî el-Medenî (ö.169/785), râvîleri; Kâlûn (ö.220/835) ve Verş (ö.197/812),
- İbn Kesîr el-Mekkî (ö.120/737), râvîleri; Bezzî (ö.250/770) ve Kunbul (ö.291/903),
- Ebû Amr el-Basrî (ö.154/771), Dûrî (ö.240/854) ve Sûsî (ö.261/874),

<sup>771</sup> İbn Mücâhid, kıraatte meşhur olan imamlar arasından yedi tanesine telif ettiği *Kitabu's-Seb'a* adlı eserinde yer vermiş ve böylelikle kıraatlerin belli imamların isimleriyle anılması uygulaması yaygınlaşmaya başlamıştır. İbn Mücâhid'i böyle bir uygulamaya sevk eden bazı şartlardan söz edilebilir. Bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I/9.

- İbn Âmir eş-Şâmî (ö.118/735), râvîleri; Hişam (ö.245/859) ve İbn Zekvân (ö.242/856),
- Âsım el-Kûfî (ö.128/745), râvîleri; Şu'be (ö.193/808) ve Hafs (ö.180/796),
- Hamza el-Kûfî (ö.156/773), râvîleri; Halef (ö.229/843) ve Hallâd (ö.220/835),
- Kisâî el-Kûfî (ö.189/805), râvîleri; Leys (ö.240/854) ve Hafs ed-Dûrî ,
- Ebû Ca'fer el-Medenî (ö.132/749), râvîleri; İsa b. Verdân (ö.160/776) ve İbn Cemmâz (ö.170/786),
- Ya'kûb el-Basrî (ö. 205/820), râvîleri; Ruveys (ö.238/852) ve Ravh (ö.234/848),
- Halefû'l-Âşir (ö.229/843), râvîleri; İshak (ö.286/889) ve İdris (ö.292/904)'tir.

Kıraatlerin hicrî dördüncü yüzyılda sistemleşmesi süreciyle birlikte burada adı geçen imam ve râvîlerin isimleri öne çıkmıştır. Daha öncesinde ise bu isimlerden daha fazlası sahih kıraat imamı ve râvîsi olarak bu hizmette bulunmuştur. Ancak yazılı dönemle birlikte bu işe öncülük eden müellifler söz konusu isimlerin tamamına değil de ümmet nezdinde daha yaygın olan bu isimlere yer vermişler ve bu durum zamanla İslâm dünyasında kabul görmüştür.<sup>772</sup>

### B. Şâz Kıraat İmamaları

Kıraat imamaları diye bir niteleme; kıraat ilminde yazılı döneme geçilmesiyle birlikte yaygınlık kazanmıştır. Bunun öncesinde, hangi özellikteki okuma şekilleri hangi senet zinciri içerisinde yer almaktaysa bu bilinmekteydi. Ancak söz konusu okuma şekilleri çok sayıda kişi tarafından okunsa da bunlar belli kişilerin adıyla anılmıyordu. Yazılı döneme geçilmesiyle birlikte kıraatlerde belli kıraatlerin, o kıraatleri en çok okuyan ve okutan kişilerle anılması şeklinde bir uygulama başlamış oldu. Bakıldığında yazılı dönemle ilgili ilk adım Harun b. Musa tarafından atılmış olsa da,<sup>773</sup> kıraatleri belli şartlara göre ayırtmak sûretiyle sistematik bir çalışma İbn Mücâhid (ö.324/936) 'le birlikte başlamıştır. İbn Mücâhid, herkesin kabul ettiği meşhûr yedi imamın kıraatlerini “*Kitabu's-Seb'a*” adlı eserinde bir araya getirmiş ve bu alanda ilk önemli adımı atmıştır. Bu çalışmayla birlikte, “*Kitabu's-Seb'a*” içinde

<sup>772</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I/112.

<sup>773</sup> İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye fî Tabakât-il-Kurrâ*, II/348; Seyyid Rizk et-Tavîl, *a.g.e.*, s. 60.

yer alan imamlar için sahih, bunun dışında kalanlar içinse şâz diye genel bir kanı oluşmuşsa da hicrî dördüncü asır gibi erken dönemlerden itibaren farklı sayıda kıraat imamına yer veren bir takım çalışmalar yapılmıştır. Meselâ en-Nisâburî (ö.381/992) bu alanda adından söz edilebilecek isimlerden biridir. *Gâyetü'l-İhtisâr fi'l-Kırâati'l-aşr li-Eimmeti'l-Emsâr* adlı eserinde on imamın kıraatine yer vermiştir. Bu çalışmasında, yedi kıraat imamı arasında adı geçmeyen Ebû Ca'fer'i ilk sıraya yerleştirmiştir. Bunun dışında yine yedi imam arasında adı geçmeyen Ya'kûb'u da Âsım, Hamza ve Kisâî'den önce zikretmiştir.<sup>774</sup> Nisâburî'nin bu çalışması kendisinden sonra Ebû Abdillâh Ömer el-Enderâbî (ö.470/1077), Beğavî (ö.516/1122) ve Hemedânî (ö.569/1173) gibi önemli isimler tarafından da benimsemiştir.<sup>775</sup> Bununla birlikte bu ve benzeri çalışmalar ümmet nezdinde geniş kabul görmemiştir. Nihâyet İbnü'l-Cezerî ile birlikte bu çabalar karşılık bulmuş ve imamların sayısı ona tamamlanmıştır.

Kıraat âlimlerinin bir yandan sahih kıraatleri belli isimler adıyla bir araya toplama çabaları sürerken, buna paralel olarak şâz kıraatler için de benzeri çabalar ortaya konmuştur. İlk aşama olarak yapılan çalışmalar daha çok dağınık halde bulunan kıraatlerin bir araya getirilmesi şeklinde olmuştur ki burada belli isimler üzerinden hareket edilmesinden daha ziyade, şâz özelliğinde olan bütün kıraatlerin bir araya getirilmesi amaçlanmıştır. Süregelen çalışmalar sonucunda bu alanda ilk kapsamlı eserler İbn Hâleveyh (ö.437/1046) ve İbn Cinnî (ö.392/1002) tarafından ortaya konmuştur. Sırasıyla *el-Muhtesâr fi Şevâzzi'l-Kur'ân* ve *el-Muhteseb fi vucûhi Şevâzzi'l-Kırâât* adıyla telif edilen bu eserler, sahih kıraatlerde İbn Mücâhid'in telif ettiği eser hangi değerdeseyse, şâz kıraat alanında o değerde kabul görmüştür. Zira bu kaynaklar şâz kıraatlerle ilgili daha sonra yapılan bütün çalışmalara kaynaklık etmiştir. Bundan sonraki aşamada ise artık tıpkı sahih kıraatlerde olduğu gibi şâz kıraatlerde de belli isimler üzerinden hareket edilerek eserler telif edilme yoluna gidilmiştir. Bu anlamda, Ebû İsmail Musa b. Hüseyin el-Muaddil (ö.500/1106) on kıraate beş imamın kıraatini ilâve ederek, *Ravzatü'l-Huffâz* adlı eseri telif etmiştir. Sıbtu'l-Hayyât (ö.541/1146) ise *el-Mübhic fi'l-Kırâât's-Seb'* adlı eserinde on iki

<sup>774</sup> Altıkulaç, Tayyar, "Ebü'l-Âlâ el-Hemedânî", *DİA*, 1994, X/286-287.

<sup>775</sup> Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, s. 63; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I/14-15; Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, I/336-340.

kıraate yer vermiştir.<sup>776</sup> Bunun gibi İbnü'l-Cündî (ö.769/1368) *B'ustânü'l-Hudat* adlı eserinde ve Halil el-Halebî (ö.849/1445) de *İzhâru'r-Rumûz ve Miftâhühu'l-Künûz* adlı eserinde kendilerine şâz kıraat nispet edilen kıraat âlimlerinden birini ya da bir kaçını bir araya getirmişlerdir.<sup>777</sup>

Bütün bu çalışmalarla birlikte şâz kıraatlerle ilgili henüz daha, sahih kıraatlerdeki gibi bir sistematik bir yapı meydana getirilebilmiş değildi. Ancak bu tür çalışmalar bir sonraki adımın atılmasına zemin hazırlamıştır. Devam eden süreçte, İbnü'l-Cezerî (ö.833/1430) telif ettiği *Nihâyetü'l-Berere fi'l-Kırâât's-Selâs ez-Zâide ale'l-Aşer* adlı eserinde on kıraat imamına İbn Muhaysın, A'meş ve Hasan-ı Basrî'nin kıraatlerini ilâve ederek sistemin gelişmesine önemli bir katkı sağlamıştır. Ancak şâz kıraatlerin bugünkü bilinen hâliyle ondörtlü sisteme kavuşturulması Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî (ö.923/1517) tarafından gerçekleştirilmiştir. Kastallânî, *Letâifü'l-İşârât li Fünûni'l-Kırâât* adlı meşhûr eserinde ondört kıraat imamı, bunların rivâyetleri, râvî ve tariklerine yer vermiştir.<sup>778</sup> Onun bu düzenlemesi şâz kıraat imamlarına ait okumaları bir araya getirme noktasında en çok rağbet gören çalışma olmuştur. Daha sonra gelen ed-Dimyâtî el-Bennâ (ö.1117/1705) ise telif ettiği *İthâfû'l-Fudâlâi'l-Beşer bi'l-Kırâât'l-Erba Aşer* adlı eseriyle bu döneme kadar yapılan çalışmaları zirveye taşımıştır. Müellif bu eserinde meşhûr on imam, râvî ve tariklerini verdikten sonra aynı usûlle bunlara ilâveten dört imamın râvî ve tariklerine yer vermiş, bunun dışında kıraat adabı, kıraatlerle ilgili usûl ve kaideler gibi konulara yer vermiştir.<sup>779</sup>

Aslında şâz kıraatlerin sistemleşmesi sürecinde yaşananlarla sahih kıraatlerin sistemleşmesi sürecinde yaşananlar arasında oldukça benzer yönler vardır. Şöyle ki, kabul gören yedi kıraatten sonra Beğavî gibi bazı âlimler kıraat imamlarına bazı ilâveler yapmışlarsa da bu çabaların İbnü'l-Cezerî'nin ortaya koyduğu çalışma kadar geniş kabul görmemiştir. Bununla birlikte başta İbnü'l-İbnü'l-Cezerî olmak üzere kıraat âlimlerinin büyük bir çoğunluğu sahih kıraatlerin sadece bu imamlarla sınırlı olmadığını, bunların dışında da bazı sahih kıraatlerin olduğunu kabul etmişlerdir.

<sup>776</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I/83; Tayyar, Altıkulaç, "Sibtü'l-Hayyât", *DİA*, 2009, XXXVII/89-90.

<sup>777</sup> Altıkulaç, Tayyar, "İbn Muhaysın Es-Sehmî", *DİA*, 1999, XX/209-210.

<sup>778</sup> Kastallânî, *Letâifü'l-İşârât li Fünûni'l-Kırâât*, I/195 vd.

<sup>779</sup> Dimyâtî, *İthâfû Fudelâi'l-Beşer*, I/75 vd.

Doğrusu benzeri bir durum şâz kıraatler için de söz konusu olmuştur. Buna göre şâz okumalar başta sahâbe, tâbiûn, kıraat imamları olmak üzere şâz kıraat imamı olarak bilinen dört imam dışında başka imamlar tarafından da okunmuştur.<sup>780</sup> Ancak bu dört imam, bu tür kıraatleri okuma, bunlarla meşgul olma bakımından diğerlerine göre daha fazla öne çıkmış, bu sebeple de sistem içinde bunların dışındakilerin ismine yer verilmemiştir. Sonuç itibariyle sahih ya da şâz okumalarda belli isimler kıraat imamı olarak öne çıkmış ve kıraatler bu isimlerle anılmış olsa da, bunların dışında da sahih ya da şâz kıraat okuyan ve rivâyet eden imamlar olmuştur.<sup>781</sup> Yukarıda, sahâbeden itibaren kendilerinden şâz kıraat rivâyet edilen bazı isimlere yer verilmişti. Bunların dışında “الائمة الاربعة” (dört imam) şeklinde meşhûr olmuş imamlar ve bunlara ait râvîler şunlardır:

### 1. İbn Muhaysın

Tam adı Muhammed b. Abdurrahman İbn Muhaysın'dır. Kureys'in Benî Sehm kolundan olduğu için Sehmî, Kureşî ve Mekkî (ö.437/1045) nisbeleriyle anılmış, ancak sonraki bazı kaynaklarda Benî Sehm'in mevlası olarak da zikredilmiştir.<sup>782</sup> Sahih kıraat imamı İbn Kesîr'le birlikte kıraatini Mekke Ehli'nden almış sika bir kişidir. Çok yönlü bir kıraat âlimi olan İbn Muhaysın kıraat, Arap dili, hadis gibi ilimlerle de meşgul olmuştur. Öyle ki, başta hadis kriterleri sıkı olan Müslim olmak üzere,<sup>783</sup> Abdullah b. Müemmel, Süfyân b. Uyeyne, Süfyân es-Sevrî, İshak b. Hâzim, İbn Cüreyc ve Hüseyim b. Beşîr gibi âlimler kendisinden hadis rivâyet etmişlerdir.<sup>784</sup> İbn Muhaysın başta tâbiûnun büyükleri olmak üzere; Mücâhid b. Cebr, Abdullah b. Abbas'ın mevlası Dirbas ve Said b. Cübeyr gibi önemli kişilerden kıraat almıştır. Bunun dışında Atâ b. Ebî Rebâh, Muhammed b. Kays b. Mahreme, Ebû Seleme b. Süfyân, Safiyye bint Şeybe ve babası Abdurrahman'dan da rivâyette bulunmuştur. İbn Muhaysın bir yandan kendi döneminin muteber kıraat âlimlerinden kıraat alırken, birçok muteber kişi de kendisinden kıraat almıştır ki, Şibl

<sup>780</sup> Kıraat imamlarından Nâfi'nin Kâlûn ve Verş adından bilenen iki meşhur râvîsi olmakla birlikte bunlar dışında başka râvîleri de vardır. Bunlar arasında Cahderî ve İsmail adındaki iki râvîsi ondan, Hûd Sûresi'nin yüzikinci âyetini, sahih kıraatler içinde yer almayan bir kıraat şekliyle rivâyet etmişlerdir. Bkz. İbn Hâleveyh, *el-Muhtesar*, s. 65-66.

<sup>781</sup> Birişik, Abdulhamit, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, s. 98-99.

<sup>782</sup> İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, II/167.

<sup>783</sup> Kâdî, *el-Kırââtü's-Şâzze*, s. 11.

<sup>784</sup> Altıkulaç, Tayyar, “İbn Muhaysın”, *DİA*, 1999, XX/209-210.

b. Abbâd, kurrâ-i seb'adan Ebû Amr b. Alâ, Îsâ b. Ömer el-Kârî gibi kişiler bunlardan bazılarıdır.<sup>785</sup>

İbn Muhaysın'la ilgili gerek hocalarından ve gerekse ilim çevrelerinden takdir vâri değerlendirmeler olmuştur. Meselâ hocalarından Dirbâs, Kur'an ve Arap dili konusunda ondan daha bilgili birini görmediğini; İbn Mücâhid (ö.324/936) onun kendisini bütünüyle kıraat ilmine adadığını ve muasırı İbn Kesîr'le birlikte bu alanda hizmet verdiğini, söylemiştir.<sup>786</sup> Bunun dışında kıraat alanında ilk eser telif eden Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm ise Mekke kurrâsı olarak Abdullah b. Kesîr, Humejd b. Kays el-A'rec ve İbn Muhaysın'ın isimlerini zikrettikten sonra bunlar arasında Arapça'sı en sağlam olanın İbn Muhaysın olduğunu belirtmiştir.<sup>787</sup>

İbn Muhaysın'ın kıraatteki yeri, otoriteler nezdinde tartışmalara sebep olmuştur. Bu bağlamda; Ömer el-Enderâbî (ö.470/1077) *el-Îzâh fi'l-Kirâât* adlı eserinde onu, sahîh kıraat imamlarından Halef b. Hişam'ın yerine onuncu sıraya koymuş;<sup>788</sup> el-Muaddil (ö.500/1106) on beş imamın kıraati hakkında telif ettiği "*Ravzatü'l-Huffâz*" adlı eserinde dördüncü sıraya yerleştirmiştir.<sup>789</sup> Bunun dışında Sibtü'l-Hayyât ise (ö.541/1146) sekiz kıraati bir araya getirdiği "*el-Mübhic fi'l-Kirââti's-Semân*" adlı eserinde sekiz imama ilâve olarak yer verdiği dört imam içinde onu ilk sıraya yerleştirmiştir.<sup>790</sup> Fakat bütün bunlara rağmen o, sahîh kıraat imamları arasında yer bulamamıştır. Nihâyet yukarıda da ifade edildiği üzere İbnü'l-Cündî ve el-Bennâ tarafından telif edilen eserlerde, on sahîh kıraat imamından sonra dört şâz kıraat imamı arasında birinci sıraya yerleştirilmiştir.<sup>791</sup> İbn Muhaysın'ın kıraatinin bu seviyede değerlendirilmesinde; onun dil kaideleri üzerine kıraatten bazı tercihlerinin olması ve kıraatinde mushafın hattına aykırı unsurların bulunması etkili

<sup>785</sup> Kâdî, *a.g.e.*, s. 11.

<sup>786</sup> Kâdî, *a.g.e.*, a.y.

<sup>787</sup> İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye*, II/167.

<sup>788</sup> el-Enderâbî, Ebû Abdullah Ahmed b. Ebû Ömer, *Kirââtü'l-Kurrâi'l-Marûfîn*, (nşr. Ahmed Nusayyif el-Cenâbî), Beyrut, 1986, s. 28.

<sup>789</sup> Birişık, Abhdülhamit, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, s. 97.

<sup>790</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I/83.

<sup>791</sup> Altıkulaç, Tayyar, "İbn Muhyasın", *DİA*, 1999, XX/209-210.

olmuştur. Zira bu gibi sebeplerden ötürü Mekke halkı onun kıraatinden yüz çevirmişler, İbn Kesîr'in kıraati üzere icmâ etmişlerdir.<sup>792</sup>

İbn Muhaysın'den çok sayıda kıraat alan talebesi olsa da, bunlar arasında Bezzi es-Sabik ve Ebü'l-Hasan b. Şenebûz onun meşhûr iki râvîsi olarak bilinmektedir. Ayrıca imamlarla râvîler arasındaki ilişkiye benzer bir ilişki de râvîlerle, râvîlerin kıraatlerini nakledenler arasında vardır ki buna da tarik denir.<sup>793</sup> Bu anlamda Bezzi'nin kıraatini Ebû Dâvud Şibl b. Abbâd rivâyet ederken, İbn Şenebûz'un kıraatini ise el-Ehvâzî rivâyet etmiştir.<sup>794</sup> Kıraati, Dirbas, Said b. Cübeyr, Mücâhid b. Cebr, Abdullah b. Abbas ve Übey b. Ka'b üzerinden sahih bir senet zinciriyle Hz. Peygamber'e ulaşan İbn Muhaysın, hicrî 123 yılında Mekke'de vefat etmiştir.<sup>795</sup>

## 2. el-Yezîdî

Adı, Ebû Muhammed Yahya b. el-Mübarek b. el-Muğîra el-Adevî el-Basrî olan kıraat imamı el-Yezîdî diye bilinir. Yezîdî'nin bu ismi almasında; Abbâsî Halifesi Mehdî'nin dayısı Yezîd b. Mansûr'un çocuklarına mürebbilik yapması; Adevî nisbesini alması, Benî Adiy b. Abdümenâf kabilesinden bir kadının mevlası olması; Basrî ve Bağdâdî nisbelerini alması ise Basra'da doğması sebebiyledir.<sup>796</sup> Allame, sika ve büyük bir kıraat âlimi gibi özellikleriyle bilinen Yezîdî; Ebû Amr b. Ala, Hamza ve Abdümelik b. Cüreyc gibi âlimlerden kıraat; Halîl b. Ahmed ve Yunus b. Habib'den de değişik alanlarda ders almıştır. Çok sayıda meşhûr kişiden ilim alan Yezîdî aynı zamanda birçok meşhûr kişiye de hocalık yapmıştır. Bunlar başta sahih kıraat imamı Ebû Amr'ın râvîleri Dûrî ve Sûsî olmak üzere, Ebû Ubeyde Kâsım b. Sellâm (ö.223/838), İshak b. İbrahim el-Mevsili, Ebû Eyyub el-Hayyât ve Muhammed b. Sa'd gibi önemli kimselerdir.<sup>797</sup>

<sup>792</sup> Kâdî, *el-Kirââtü'sh-Şâzze*, s. 11.

<sup>793</sup> Râvîlerden sonra kıraat âlimlerinin ihtilaflarına tarik denir. Bkz. Öge, Ali, Dereli, Vehbi, *Kur'an Bilgisi*, s. 127.

<sup>794</sup> Dimyâtî, *İthâfî Fûdalâi'l-Beşer*, I/80.

<sup>795</sup> Kastallânî, *Letâifül'l-İşârât li Fünûni'l-Kirâât*, I/182,195.

<sup>796</sup> Mertoğlu, Suat Mehmet, "Yezîdî", *DİA*, 2013, XXXXIII/523-524.

<sup>797</sup> Kâdî, *el-Kirââtü'sh-Şâzze*, s. 14.

Basra dil ekoluna mensup olan Yezîdî ile ilgili âlimlerin bazı değerlendirmeleri olmuştur. Meselâ Zehebî onun güvenilen, dili fasih, ağzı düzgün, dil ve edebiyatta ileri seviyede olan âlim bir kimse olduğunu;<sup>798</sup> İbn Mucâhid (ö.324/936) onun kendisini ilme adadığını, bunun dışında başka bir şeyle meşgul olmadığını ve bundan dolayı da insanların ondan ilim almak için etrafına toplandığını belirtmiştir.<sup>799</sup> Çok yönlü bir âlim olan Yezîdî çok sayıda eser telif etmiştir. Hatta onun Halîl b. Ahmed (ö.175/791) ve diğer hocaları hariç sadece Ebû Amr'dan on bin varak (sahife) hacminde eser telif ettiği söylenmiştir.<sup>800</sup> Yazdığı eserlerden bazıları; *Müâcerâtü Ebî Muhammed el-Yezîdî e'l-Kisâî bihazreti'r-Reşîd*, *Garîbü'l-Kur'an*, *Kitâbü'n-Nevâdir fi'l-Luga*, *el-Muhtasar fi'n-Nahv*, *Kitabü'n-Nakt ve's-Şekl*, *Kitabü'l-Maksûr ve'l-Memdûd ve Kitabü'l-Müşkil*' dir.<sup>801</sup>

Yezîdî'nin kıraatini talebelerinden Süleyman b. Hakem ve Ahmed b. Ferah rivâyet etmiştir. Hicrî 128 Yılında Basra'da doğan Yezîdî, 202 yılında Merv'de vefat etmiştir.<sup>802</sup>

### 3. Hasan-ı Basrî

Ebû Saîd el-Hasen b. Yesar Hasan-ı Basrî hicrî 21 yılında, Hz. Ömer'in hilafeti döneminde Basra'da dünyaya gelmiştir. Tabînin büyüklerinden olan Hasan-ı Basrî, ilim, amel, zühd, fesahet ve daha birçok yönüyle zamanın imamı olarak kabul edilmiştir.<sup>803</sup> Hasan-ı Basrî başta sahâbenin önde gelenleri Hz. Ömer, Hz. Ali, Zeyd b. Sabit ve Übey b. Ka'b olmak üzere 120'ye yakın sahâbîyle görüşmüş, onların ilminden ve duasından istifade etmiştir. On iki yaşında hıfzını tamamlayan Basrî, küçük yaştan itibaren kendini ilme vermiş ve birçok alanda döneminin en önemli âlimlerinden biri olmuştur.<sup>804</sup> Sahip olduğu ilmî birikimi, özlü sözleri, akılcı üslûbu ve mânevî yönüyle insanlar üzerinde derin etkiler bırakmıştır. İslâm'ı tıpkı bir sahâbe gibi yaşamaya çalışmış, diğer ibadetlere düşkünlüğü yanında özellikle Kur'an okumaya büyük önem vermiştir. Sahâbenin dinî yaşamıyla kendi dönemindeki

<sup>798</sup> Zehebî, *Mârifetü'l-Kurrâ*, I/322.

<sup>799</sup> Kâdî, *a.g.e.*, s. 14;

<sup>800</sup> Kastallânî, *a.g.e.*, I/182.

<sup>801</sup> Mertoğlu, Suat Mehmet, "Yezîdî", *DİA*, XXXXIII/523-524.

<sup>802</sup> Kastallânî, *a.g.e.*, I/184.

<sup>803</sup> Kastallânî, *Letâifül'l-İşârât li Fünûni'l-Kırâât* I/183.

<sup>804</sup> Uludağ, Süleyman, "Hasan-ı Basri," *DİA*, 1997, XVI/291-293.

insanların dini yaşamını birbiriyle karşılaştırmış ve “Siz onları görseydiniz deli sanırdınız; onlar da sizin iyilerinizi görselerdi artık ahlâkın kalmadığına hükmeder, kötülerinizi görselerdi bunların hesap gününe bile inanmadıklarını söylerlerdi”<sup>805</sup> ifadeleriyle iki nesil arasındaki farka dikkat çekmiştir. Hasan-ı Basrî, etrafında olup bitenlere karşı son derece duyarlı davranmış, Hz. Osman’ın şehid edilmesi, Cemal ve Sıffîn savaşları, Kerbelâ Vak’ası olaylar ve Emeviler döneminde adaletle bağdaşmayan uygulamalar gibi toplumsal düzeyde yaşanan bütün hadiselerle karşı tavrını net bir şekilde ortaya koymuş ve her türlü zulme karşı tepki göstermiştir.<sup>806</sup>

Sahâbeden sonra Kur’an’ı en iyi bilen biri olarak bilinen<sup>807</sup> Hasan-ı Basrî hakkında onu övecek birçok değerlendirme yapılmıştır. Zehebî onun için “şeyhü’l-İslâm” tabirini kullanmış, mutasavvıflar ise “takvâ sahiplerinin öncüsü, Hakk’ın gerçek velisi, fütüvvet ehlinin önderi” gibi sözlerle kendisinden bahsetmiştir.<sup>808</sup> İmam Şâfiî de; “Şayet Kur’an’ın fesahati hakkında bir söz söyleyecek olsaydım; Hasan-ı Basrî’nin dildeki fesahatinden dolayı Kur’an onun dili üzere inmiştir derdim” sözüyle onun dildeki üstün meziyetine dikkat çekmiştir.<sup>809</sup> Ayrıca o, sahâbeden sonra Kur’an’ı en iyi bilenlerden biri olarak kabul edilmiştir.

Çok geniş bir ilmî donanıma sahip olan ve hayatı boyunca irşad faaliyetlerinde bulunan Hasan-ı Basrî, bu hareketli yaşamında kitap yazmaktan da uzak kalmamış farklı alanlarda birçok eser telif etmiştir. Bunlar *Risâle ilâ Abdilmelik b. Mervân fi’l-Kader*, *Risâle fi fazli Mekke*, *et-Tefsîr*, *el-Ferâiz* (*Erba’a ve Hamsûn ferâiz*), *el-İstiğfârâtü’l-Münkıze mine’n-Nâr*, *ez-Zühd* şeklinde sıralanabilir. Onun bu tür müstakil eserler dışında, *el-Kırâe*, *Nüzülü’l-Şur’ân*, *Kitâbü’l-Aded fi’l-Şurân*, *Risâle fi’t-tekâlîf ve Kitâbü’l-İhlâs* gibi Risâleleri ve dönemin bazı âlim ve yöneticilerine yazdığı mektupları vardır.<sup>810</sup>

<sup>805</sup> İbn Sa’d, *et-Tabakât*, II/134.

<sup>806</sup> İbn Sa’d, *et-Tabakât*, VII/169.

<sup>807</sup> Muhammed Muhtar Veleddin Ebbah, *Târihu’l-Kirâât fi’l-Meşrik ve’l-Meğrib*, İsesco, Fas, 2001, s. 112.

<sup>808</sup> Ferîdüddî el-Attâr, *Tezkiratü’l-Evliya*, (thk. Muhammed Edîb), 2008, s. 50.

<sup>809</sup> Kâdî, *el-Kirââtü’ş-Şâzze*, s. 15-16.

<sup>810</sup> Uludağ, Süleyman, “Hasan-ı Basrî”, *DİA*, XVI/291-293.

Geçmişten itibaren ve özellikle de son dönemlerde hakkında bir eser ve makale yazılan on üçüncü kıraat imamı Hasan-ı Basrî dinî ilimlerin tamamıyla meşgul olsa da, onun tefsir ve kıraatçılığı üzerinde ayrıca durmak gerekir. O, tabiûn müfessirlerinin önde gelenlerinden ve Basra tefsir ekolünün temsilcilerindedir. Yukarıda isimleri geçen birçok sahâbeden tefsir ve kıraat dersi almış, Katâde b. Diâme ve Amr b. Ubeyd gibi önemli isimler de onun tefsire dair rivâyetlerini daha sonraki nesillere aktarmışlardır.<sup>811</sup> Bunun dışında kendinden sonraki müfessirler üzerinde büyük etkisi olmuştur. Yahyâ b. Sellâm (ö.200/815), Abdürrezzâk es-San‘ânî (ö. 211/826-27), et-Tüsterî (ö.283/896), İbn Cerîr et-Taberî (ö.310/922), Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö.255/869), Mâtürîdî (ö.333/944), Ebû İshak Sa‘lebî (ö.427/1035), Zemahşerî (ö.538/1144), Tabersî (ö.548/1153), İbn Atıyye el-Endelüsî (ö.546/1151), Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr(ö.774/1372), Süyûtî (ö.911/1505) gibi âlimler onun görüş ve rivâyetlerine yer vermişlerdir. Meselâ Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Hasan-ı Basrî'ye ait 350 kadar görüşün bulunduğu tesbit edilmiştir.<sup>812</sup>

Geniş bir kıraat birikimine sahip olan Hasan-ı Basrî, bu birikimini sahâbenin önde gelen kurrasından almıştır. Bunlar arasında Abdullah er-Rakkâşi, Ebû Musa el-Eşarî, Ebû'l-Âliye, Übey b. Ka'b, Zeyd b. Sabit, Hz. Ömer gibi isimler vardır ki bunlar, senetlerin Hz. Peygamber'le buluşan son halkasını oluşturan isimlerdendir. Kendisinden, Ebû Amr b. Alâ, Sellâm b. Süleyman et-Tavîl, Yûnus b. Ubeyd, Âsım el-Cahderî gibi âlimler de kıraat tahsil etmişlerdir.<sup>813</sup>

Hasan-ı Basrî'nin kıraatinin sahih kıraatler içinde değil de şâz kıraatler içinde yer almasını gerektirecek bazı sebeplerden söz edilebilir. Meselâ İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Kâsım el-Hüzelî ile (ö.465/1073) Ebû Ali el-Ahvâzî'nin (ö.446/1055) Hasan-ı Basrî'ye kadar varan isnadlarını şüpheli bulmakta ve bunun arz yoluyla değil semâ yoluyla olabileceğini söylemektedir.<sup>814</sup> Diğer taraftan onun kıraatinin, sahih kıraatler için ileri sürülmüş şartlardan muttasıl sened, hatt-ı Osmânî ve Arap diline uygunluk ölçülerine uymayan bazı unsunlar ihtiva ettiği ve bundan dolayı da şâz seviyesinde

<sup>811</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, II/158;

<sup>812</sup> Levent, Etem, *Hasan-ı Basrî ve Tefsîr İlmindeki Yeri*, Arı Yayınları, İstanbul, 2004, s. 186.

<sup>813</sup> Kâdî, *el-Kırââtü 'ş-Şâzze*, s. 15.

<sup>814</sup> İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü 'n-Nihaye*, I/235.

kaldığı belirtilmiştir.<sup>815</sup> Şâz kıraatler alanında telif edilmiş en önemli iki kaynak olan; İbn Hâleveyh (ö.437/1046)'e ait *el-Muhtaşar fi Şevâzzi'l-Ḳurân* ve İbn Cinnî (ö.392/1002)'ye ait *el-Muhteseb* adlı eserlerde onun kıraatinden birçok örneğe yer vermişlerdir. Kastallânî, *Letâifü'l-İşârât li-Fünûn'l-Kırâât* adlı eserinde ve Benna da *İthâfî'l-Fudalâi'l-Beşer* adlı eserinde ondört imamın kıraatlerini bir araya getirdikleri eserlerinde onu on dört imamın kıraatini ihtiva eden eserlerinde Hasan-ı Basrî'yi on üçüncü imam olarak zikretmiştir.<sup>816</sup>

Ebû Nuaym Şucâ' b. Ebi Nasr el-Belhî ve Dûrî es-Sâbik adında iki râvîsi olan Hasan-ı Basrî hicrî 110 yılının Recep ayında Basra'da vefat etmiştir.<sup>817</sup>

#### 4. A'meş

Tam adı Ebû Muhammed Süleymân b. Mihrân el-A'meş el-Esedî el-Kûfî olan ondördüncü kıraat imamı, A'meş adıyla bilinmektedir. O, kıraatçi özelliğinin yanında hadis, fıkıh, feraiz gibi dinî ilimlerde de liyakat sahibi bir kişidir. Hıfzını tamamladıktan sonra kıraat eğitimini Irak bölgesi kıraat âlimlerinden Yahya b. Vessab'tan alan A'meş, Zeyd b. Vehb, İbrahim en-Nehâî, Mücâhid b. Cebr, Ebû'l-Âliye er-Riyahi ve Âsım b. Ebi'n-Nucûd gibi Kûfe'nin meşhûr âlimlerinin birçoğundan ders almıştır. Hamza ez-Zeyyât, Muhammed b. Adirrahman b. Ebi Leyla, Zaide b. Kudâme, Talhâ b. Masarrıf, İbrahim et-Temimî, Mansur b. el-Mu'temir gibi kimseler de ondan kıraat almıştır. A'meş bir yandan kıraate ağırlık verse de diğer taraftan hadis ilmine de ciddi ağırlık vermiştir. Öyle ki, Saîd b. Cübeyr, Kays b. Ebî Hâzim, Ebû Vâil Şakîk b. Seleme ve Şa'bî gibi hadis âlimlerinden hadis rivâyet etmiş ve Ebû Hanîfe, Şu'be, Süfyân es-Sevrî, Süfyân b. Uyeyne, Abdullah b. Mübârek gibi meşhûr âlimler de kendisinden hadis rivâyet etmişlerdir.<sup>818</sup>

Kıraat ulemâsı şâz kıraatlerle ilgili telif ettikleri eserlerde A'meş'e ondördüncü sırada yer vermişlerdir. Muhammed el-Bağdâdî'nin *Kitâbü'r-Ravza fi'l-*

<sup>815</sup> Birişık, Abdülhamit, "Hasan-ı Basri", *DİA*, 1997, XVI/301-303.

<sup>816</sup> Dimyâtî, *İthâfî Fudalâi'l-Beşer*, I/76; Kastallânî, *Letâifü'l-İşârât li Fünûni'l-Kırâât* I/183.

<sup>817</sup> Kâdî, *a.g.e.*, s. 15.

<sup>818</sup> Uğur, Mücteba, "A'meş", *DİA*, 1991, III/54.

*Kırâati'l-ihdâ Aşer* adlı eseri<sup>819</sup> ve Muhammed el-Hayyât el-Bağdâdî'nin *Kitâbü'l-Câmi fi'l-Kırâati'l-aşr ve Kırâati'l-A'meş* adlı eseri<sup>820</sup> A'meş'e yer veren eserlerden bazılarıdır. Bunun dışında on dört imamın kıraatini ihtiva eden el-Bennâ'nın *İthâfû Fudalâi'l-Beşer fi'l-Kırâati'l-Erbaa Aşer* adlı eserinde<sup>821</sup> ve Kastallânî'nin *Letâifül'l-İşârât li Fünûni'l-Kırâât*'inde ona, dört şâz imamından biri olarak yer verilmiştir.<sup>822</sup>

Âlimler A'meş hakkında bir takım değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Meselâ Yahyâ el-Kattân onun hakkında “allâmetü'l-İslâm” tabirini kullanmış; İbn Tolun onun nüktedan ve hazırcevap olması yönüne vurgu yapmış;<sup>823</sup> el-Vekî' onun yetmiş yıllık ömründe ilk tekbiri hiç geçirmedini; Hişam Kûfe'de Allah'ın kitabını ondan daha iyi okuyan görmediğini<sup>824</sup> belirtmiştir. Bunun dışında onunla ilgili; kendisini ilim öğrenme ve öğretmeye vakfettiği; dürüstlüğü ve doğru sözlülüğü sebebiyle “mushaf” diye anıldığı, döneminde “سيدالمحدثين” muhaddislerin efendisi diye isimlendirildiği; Ebû Hanîfe'nin kendisinden ilim almak için ziyarette bulunduğu gibi bilgiler kaynaklarda yer almaktadır.<sup>825</sup>

Kıraatini birçok talebesi rivâyet etse de bunların en meşhûr olanları Said b. Ca'fer el-Basrî ve İbrahim eş-Şenebûz el-Bağdadi'dir. Hz. Hüseyin'nin öldüğü hicrî 61 yılının 10 Muharremi'nde doğan A'meş, 148/765 yılında vefat etmiştir.<sup>826</sup>

### C. Kıraatlerde Râvî Olgusu

Râvî kelimesi; su başına gidip su içmek, hadis (söz) nakletmek gibi anlamlara gelen rivâyet kökünden türemiştir. Çoğulu ruvattır.<sup>827</sup> Kavramın istilâh anlamı ise; “Kıraat imamlarından söz konusu kıraati doğrudan veya vasıtalı olarak nakleden ve

<sup>819</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I/74.

<sup>820</sup> İbnü'l-Cezerî, a.g.e., I/84.

<sup>821</sup> Kastallânî, *Letâifül'l-İşârât li Fünûni'l-Kırâât* I/184.

<sup>822</sup> Dimyâtî, *İthâfû Fudalâi'l-Beşer*, I/76.

<sup>823</sup> el-Bağdâdî, İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, İstanbul, 1951, II/241.

<sup>824</sup> Kâdî, *el-Kırââtü's-Şâzze*, s. 17.

<sup>825</sup> Şemsu'd-Din Muhammed Ahmed b. Osman ez-Zehbî, *Siyeru Â'lâmi'n-Nübelâ*, (thk. Şuayb Arnaut), el-Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1981, VII/229.

<sup>826</sup> Kastallânî, *Letâifül'l-İşârât li Fünûni'l-Kırâât* I/186; Kâdî, *el-Kırââtü's-Şâzze*, s. 17.

<sup>827</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III/1784, “رَوَى” md.; Efendioğlu, Mehmet, “Râvî”, *DİA*, 2007, XXXIV/472-474.

naklettiği kıraatın uzmanı olan güvenilir kimse” demektir.<sup>828</sup> Meselâ “رواية حفص عن عاصم” denildiğinde Hafs’ın, kıraat imamı Âsım’ın râvîsi olduğu, yani onun kıraatini alıp naklettiği anlaşılır. Bazen râvî aynı zaman da kıraat imamı da olabilir. Bu anlamda Halefû’l-Âşir bir yandan Hamza’nin râvîsi iken, diğer taraftan kıraatine râvîlik yapan İshak ve İdris’in imamıdır.<sup>829</sup> İslâm kültüründe râvî geleneği nakle dayanan bütün ilimlerin temel kaynağıdır. Her bir söz bir sonraki nesle râvî kanalıyla aktarılmıştır. Bu anlamda kıraatlerin ve hadislerin sonraki nakillere aktarılması öncelikle bu yolla gerçekleşmiştir.

Kıraat ilminde râvî, kârîden daha özel bir anlama sahiptir.<sup>830</sup> Zira her râvî aynı zaman da kârî iken, her kârî aynı zamanda râvî olmayabilir. Bu yönüyle râvî naklettiği kıraatın ileri derecede uzmanı konumundadır. Bu da hoca talebe ilişkisi içinde gerçekleşen bir sürecin ürünüdür. Kıraat ilminde böyle bir uygulamanın ortaya çıkması Hz. Peygamber’in uygulamalarına dayanır. Zira ondan kıraat alan sahâbe, hangi kıraati almışsa gittiği yere onu taşımış ve o kıraat tarzının sonraki nesillere taşınmasında râvîlik görevi yapmıştır. Bu yönüyle kıraatlerin nakline öncülük eden her sahâbe bir yandan Hz. Peygamber’e râvîlik yapmış, diğer taraftan kendisinden kıraat alanlara imamlık yapmıştır. Sahâbeden sonraki tabiîn neslinden kimileri de sahâbeye râvîlik, sonraki nesillere kıraat imamlığı yapmıştır. Bu silsile böylece geçmişten bugüne sürdürülmüştür.

### 1.Kıraat Naklinde Râvînin Konumu

Râvîler hocalarından kıraatleri naklederken hangi okuma şeklini almışsa onu aynıyle okumuş ve okutmuştur. Onların bu konuda herhangi bir değişiklik yapması söz konusu değildir. Bu anlamda râvînin görevi, hocasından aldığı kıraati aynısıyla aktarmak olmuştur. Farklı seviyelerde de olsa senede dayanan bütün kıraatlerin nakli bu şekilde gerçekleşmiştir. Esasında bu uygulamanın kaynağı Hz. Peygamber’e dayanır. Zira Nebî (as) Cibrîl-i Emîn’den Kur’an’ı nasıl almışsa ashabına da öyle

<sup>828</sup> Muhammed İsmail Şa’bân, *el-Medhal ilâ İlmi’l-Kirâât* Mekke, 2011, s. 38-40; Demirci, Muhsin, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, s. 151; Öge, Ali, Dereli, M.Vehbi, *Kur’an Bilgisi*, s. 127.

<sup>829</sup> Seyyid Rizk et-Tavîl, *fi Ulûmi’l-Kirâât*, s. 30.

<sup>830</sup> Kârî, Kur’an okuyan demek olup çoğulu kurrâ’dır. Başta kıraât imamları olmak üzere, kıraatleri bilen kimselere kurrâ denir. Ashabın Kur’an kıraatı konusunda geniş bilgi sahibi olanlarına da kurrâ denilmiştir. Bkz. Çetin, Abdurrahman, *Yedi Harf ve Kıraatlar*, s. 195.

aktarmıştır. Bunda herhangi bir değişiklik yapmamıştır. Kaldı ki O'nun böyle bir tasarrufunun olmadığı da bilinen bir gerçektir.<sup>831</sup>

Kur'an'la ilgili yapılan tariflerde onun Allah'ın kelâmı olduğu ortak bir vurgu olarak yer almaktadır. Buradan hareketle âlimler bunun keyfiyeti üzerinde durmuş ve sonuç itibariyle, Cibrîl-i Emîn'in vahyi Allah'tan alışının hem lafız ve hem de mana ile olduğunu ve bu şekilde de Hz. Peygamber'e ilettiğini belirtmişlerdir.<sup>832</sup> Hz. Peygamber de elçi meleğinden aldığı aynen ashabına aktarmıştır. Bu anlamda ne elçi meleğinin ne de Nebî (as)'nin Kur'an'ın lafzına herhangi bir etkisi olmuştur. Dolayısıyla Kur'an'dan bir cüz olan kıraatler bu uygulama dâhilinde gerçekleşmiştir. Esasında bunun aksi de düşünülemez. Zira Hz. Peygamber din konusunda attığı her adımı Vahiy Meleği'nin yönlendirmesine göre atmıştır. Ki Kur'an'ı alışı ve ashabına aktarışı da bu kural dâhilinde olmuştur. Bütün bunlar gerek Kur'an metnine ve gerekse onun okunma şekline hiçbir şekilde müdahale edilmediğini ve bu konuda hiç kimseye insiyatif verilmediğini ortaya koymaktadır.<sup>833</sup> Dolayısıyla görevi bir çeşit elçilik olan râvîler de hocalarından kıraatleri nasıl almışlarsa öylece de nakletmişlerdir. Doğrusu ümmetin üzerinde icmâ ettiği sahih kıraatleri nakleden râvîlerin sahâbe neslinden başlamak üzere adalet<sup>834</sup> ve zabt<sup>835</sup> sahibi olduğu, ilk halkadan itibaren genişleyerek bunların sayı itibariyle mütevâtir seviyesine ulaştığı konusunda ittifak edilmiştir. Bu durum başlangıç itibariyle sahih ya da şâz ayrımı yapmaksızın tüm kıraat çeşitleri için benzer şekilde olmuştur. Ancak zamanla bazı kıraatler senetlerinde tek kalmış ve bu sebeple de sahih kıraatlerden ayrı tutularak şâz kıraat olarak değerlendirilmişlerdir.

### 1.1. Sahih Kıraatlerin Senedinde Yer Alan Râvîler

İlk nesilden itibaren kıraatlerin nakli, isimleri senetlerde geçen çok sayıda kişi tarafından gerçekleşmiştir. Bununla birlikte belki bu konuda emeği geçtiği halde ismi

<sup>831</sup> Yunus, 10/15; Hâkka, 44/47.

<sup>832</sup> Nebîl b. Muhammed, *İlmü'l-Kırâât* s. 60.

<sup>833</sup> Yazır, Elmalılı, Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, VIII/324.

<sup>834</sup> Aydınlı, Abdullah, "Adâlet", *DİA*, 1988, I/344.

<sup>835</sup> Sözlük anlamı itibariyle zabt, "bir şeyi sıkı tutmak; bir sözü iyice belleyip ezberlemek, kaydetmek" anlamına gelir. Terim olarak ise; "râvinin kabul görmüş tahammül yollarıyla aldığı bir rivâyeti, herhangi bir tereddüde düşmeden ve değişiklik yapmadan hocasından aldığı gibi nakletme özelliğini ifade eder. Geniş bilgi için bkz. Erul, Bünyamin, "Zabt", *DİA*, 2013, XXXIV/61-62.

zikredilmeyen çok sayıda kişinin varlığından söz edilebilir. Tabiatıyla bu alanda katkısı olan herkesin değil de hizmetleri ümmete mal olmuş belli kişilerin isimlerinden bahsetmek mümkün olmuştur. Konu sahih kıraat ve şâz kıraat olarak iki ayrı başlık halinde ele alınmıştır.

### 1.1.1. Kıraat Rivâyetinde Bulunan Meşhûr Sahâbîler

Hz. Peygamber Kur'an okuma ve öğretme konusunda son derece titiz davranmış ve başta sahâbe olmak üzere ümmetini buna teşvik etmiştir. Bundan hareketle, Kur'an öğretiminde ilk halkayı oluşturan sahâbe de ömürlerini bu işe adanmış ve onlardan birçoğu Kur'an kıraatinde ümmete öncülük etmişlerdir. Esasında sahâbeden birçok kişinin Kur'an kıraatiyle meşgul olduğu söylenebilir. Dolayısıyla birçok sahâbî için kârî nitelemesinde bulunabilir.<sup>836</sup> Ancak özel anlamıyla Hz. Peygamber'den farklı kıraatleri alma ve bunları insanlara aktarma seviyesinde hem kârî ve hem de ileri seviyede kıraatlere hakim olan râvî sahâbîleri diğerlerinden ayırmak gerekir. Bu anlamda sahâbe içinden temayüz etmiş bazı meşhûr râvîlerden söz edilebilir. Meselâ Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, H. Aişe, Übey b. Ka'b, Zeyd b. Sabit, İbn Mes'ud, İbn Abbas, Ebu'd-Derda, Muaz b. Cebel, Ebû Musa el-Eş'ari, Talha, Huzeyfe, gibi sahâbîler Hz. Peygamber'den birçok farklı kıraat almış ve bunları hem sahâbe ve hem de ikinci nesil olan tabiîne aktarmıştır.<sup>837</sup>

### 1.1.2. Kıraat Rivâyetinde Bulunan Meşhûr Tabîiler

Sahâbeden sonraki ikinci halkayı oluşturan tabîiler bir yandan imamları konumunda olan sahâbeden kıraatleri almış diğer taraftan talebeleri konumundaki kişilere aktarmışlardır. Bu yönüyle sahâbe neslinden itibaren, İslâm topraklarının genişlemesi, Müslümanların sayılarının artmasına paralel olarak kıraatlerdeki sened zincirinde bir genişleme meydana gelmiş, ilk dönemlerde belli şehirlerde yürütülen bu tür faaliyetler çok daha uzak beldelere kadar uzanmıştır. Şehirler bazında tabîin içinde, adından söz ettiren çok sayıda râvîden söz edilebilir. Meselâ Medine'de; Said b. el-Müseyyeb, Urve b. Zübeyr, Ömer b. Abdü'l-Azîz, Süleyman b. Yesâr, Zeyd b.

<sup>836</sup> Râvî kârî karşılaştırması "Kıraatlerde Râvî Olgusu" başlığı altında ele alınmıştır.

<sup>837</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I/13; Dimyâtî, *İthâfu Fudelâi'l-Beşer*, I/9; Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Mârifetü'l-Kurrâi'l-Kibar ala't-Tabakatil ve'l-Âsâr*, (thk. Tayyar Altıkulaç), İSAM, İstanbul, 1995, I/102-122; Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, I/338.

Eslem, İbn Şihâb ez-Zührî, Abdurrahman b. Hüzmü, Muaz b. el-Hâris, Mekke'de; Mücâhid, Tâvûs, İkrime, İbn Ebi Müleyke, Ubeyd b. Ümeyr, Basra'da; Âmir b. Abdi'l-Kays, Ebü'l-Âliye, Nasr b. Âsım, Yahya b. Ya'mer, Cabir b. el-Hasen, İbn Sîrîn, Kûfe'de; Alkame b. Kays en-Nehaî, Ebû Abdurrahman es-Sülemî, Esved b. Zeyd en-Nehaî, Said b. Cübeyr, Ömer b. Şurahbîl, Amr b. Meymûne, Hâris b. Kays, Şam'da; Muğîra b. Ebi Şihâb el-Mehzûmî, Huleyd b. Saîd gibi kıraat âlimleri bu gibi belli başlı beldelerde yetişen kıraat âlimlerinden sadece bazılarıdır.<sup>838</sup>

### 1.1.3. Meşhûr İmamlardan Rivâyet Edilen Şâz Kıraatler

Sahih kıraat imamları ve râvîleri ile ilgili belli isimler öne çıkmış olsa da, esasında kıraat zinciri içinde yer aldığı halde gerek burada ve gerekse kaynaklarda isimleri geçmeyen daha pek çok isim vardır. Meselâ bu imamlar içinden Nâfi, tabî'n neslinden yetmiş farklı kişiden kıraat aldığını belirtmiştir<sup>839</sup> ki kendisinden de bir o kadar kişi kıraat nakletmiştir. Ancak gerek imamların kendilerinden kıraat aldıkları kişiler ve gerekse kendilerinin kıraatlerini nakleden kişilerden belli isimlere kaynaklarda yer verilmiştir. Bu genel bilgidен sonra sahîh kıraat imamlarının şâz; şâz kıraat imamlarının ise sahîh kıraat nakledip nakletmediği meselesine gelince, her iki grupta yer alan imamlardan farklı türde kıraat örneklerine rastlanılmıştır. Aslında her ne kadar şâz kıraat imamlarından bu türden kıraatler rivâyet edilse de bu kimselerin Kur'an'ı sahîh kıraatlere göre okudukları bilinmektedir. Ancak sahîh kıraat imamlarından şâz kıraat rivâyet edilip edilmediği konusu üzerinde durmak gerekir. İlk bakışta sahîh kıraat imamlarından rivâyet edilen kıraatlerin tamamının sahîh kıraat olduğu gibi bir düşünce akla gelse de birazdan verilecek örneklerde de görüleceği üzere kaynaklarda bunun aksini gösteren bilgiler yer almaktadır. Buna göre meşhûr on imamdan çoğunlukla sahîh kıraatler nakledilmiş olsa da, az da olsa şâz kıraatler de rivâyet edilmiştir. Bilindiği üzere bir kıraatin sahîh kabul edilebilmesi için aynı anda üç temel şarta sahip olması gerekir. Bu şartlardan ikisi olsa da, biri olmadığından söz konusu kıraat şâz kıraat olarak değerlendirilir. Buna göre sahîh kıraat imamlarından rivâyet edilen şâz kıraat örnekleri üç başlık altında ele alınmıştır.

<sup>838</sup> İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihaye*, I/439-440; Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, I/415-416.

<sup>839</sup> Mekki b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, s. 27.

### a. Rivâyet Yönüyle Hatalı Olan Şâz Kıraat Örneği

قَدْ بَلَّغْتَ مِنْ لَدُنِّي عُذْرًا<sup>840</sup> âyetinde geçen “لَدُنِّي” kelimesini Ebû Ubeyde sahih kıraat imamı Kisâî ve Âsım’ın râvîsi Ebû Bekir’den; لَدُنِّي şeklinde “lam” harfinin zammesi ve (dal)’in sükûnü ile rivâyet etmiştir. İbn Mücâhid (ö.324/936) bu rivâyetin hatalı olduğunu dolayısıyla sahih kıraat şartlarına uymadığından şâz kıraat olarak değerlendirildiğini belirtmiştir.<sup>841</sup> İbn Mücâhid’in öğrencisi Ebû Ali el-Fârisî ise böyle bir rivâyetin Arap dili açısından sıhhatli olduğu ancak rivâyet açısından hatalı olduğunu belirtmiştir.<sup>842</sup>

### b. Arap Diline Aykırı Olan Şâz Kıraat Örneği

وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ<sup>843</sup> âyetinde geçen “مَعَايِشَ” kelimesi cumhur tarafından bu şekilde okunmuştur. Bununla birlikte kıraat imamlarından Nâfî, İbn Âmir ve Ebû Ca’fer’den gelen bir rivâyette bu kelime “معائش” şeklinde hemze ile okunmuştur.<sup>844</sup> Tavus, Sibeveyh (ö.182/798), Mâzinî, Ebû Hayyân (ö.745/1344),<sup>845</sup> Ahfeş (ö.215/930),<sup>846</sup> İbn Mücâhid (ö.324/936),<sup>847</sup> gibi pek çok âlim; Arap diline uygunluğu bakımından böyle bir kıraatin hatalı olduğunu belirtmişlerdir. Dolayısıyla bu şekildeki bir kıraat, adı geçen sahih kıraat imamlarından rivâyet edilse de şâzdır.

### c. Mushaflara Aykırı Olması

”وَكَذَلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرْآنَ وَهِيَ ظَالِمَةٌ...“<sup>848</sup> âyetini cumhur bu şekilde okurken, Nâfî’in Cahderî ve İsmail adındaki meşhûr olmayan iki râvîsi ondan bu âyeti “إِذَا أَخَذَ” şeklinde rivâyet etmişlerdir.<sup>849</sup> Bu okuyuş, resm-i mushafa aykırıdır. Bundan dolayı böyle bir kıraat sahih kıraat imamından rivâyet edilen şâz bir kıraattir.

Burada üç başlık altında verilen örnekler daha da çoğaltılabilir. Bu tür örnekler göstermektedir ki, nasıl ki şâz kıraat imamlarından çok sayıda sahih kıraat

<sup>840</sup> Kehf, 18/76.

<sup>841</sup> İbn Mücâhid, *Kitabü's-Seb'a*, s. 396.

<sup>842</sup> Kurtubî, *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'an*, II/17.

<sup>843</sup> A'raf, 7/10.

<sup>844</sup> Tabari, *Câmi'u'l-Beyân*, VIII/930; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, II/271; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, VII/167.

<sup>845</sup> el-Hatîb, Abdüllatîf, *Mu'cemu'l-Kirâât*, III/10-11.

<sup>846</sup> Ahfeş, *Meâni'l-Kur'an*, II/293.

<sup>847</sup> İbn Mücâhid, *Kitabü's-Seb'a*, s. 278.

<sup>848</sup> Hûd, 11/102.

<sup>849</sup> İbn Hâleveyh, *Muhtesar fi Şevâzî'l-Kur'an*, Mektebetü'l-Münebbi, Kahire, ts. , s. 65-66.

nakledilmiş, aynı şekilde sahih kıraat imamlarından da sahih kıraat ilkelerine uymayan rivâyetler nakledilmiştir. Doğrusu bu durum gayet tabidir. Zira kıraat imamları onlarca kişiden kıraat almışlar ve aldıkları kıraatler büyük oranda sahih olsa da, şâz seviyesinde kıraatler de almışlardır. Aynı şekilde kendilerinden kıraat alan ve nakleden râvîler de çoğunlukla sahih kıraat rivâyet etseler de şâz kıraat de rivâyet etmişlerdir.

### 1.2. Şâz Kıraatlerin Senedinde Yer Alan Râvîler

Mushafların çoğaltıldığı döneme kadar kıraatler bir bütün olarak gelmiş bu dönemde bir bölüm kıraatler çok daha geniş kitleler tarafından yaygın olarak okunmuş bir bölümü ise bu nispette yaygınlık kazanamamış, hatta bundan dolayı da özellikle farklı belde halkları arasında bir takım ihtilaflara sebep olmuştur. Mushafların çoğaltılıp, kârîler eşliğinde belli merkezlere gönderilmesiyle önemli bir adım atılmış, yaşanan ihtilafların büyük ölçüde önüne geçilmiş bununla birlikte üzerinde konsensüs sağlanan kıraatler dışında kalan, fakat kaynağı senede dayandığı için terkedilmeyen ve şifâhî olarak okunmaya devam edilen kıraatler de olmuştur. Bu anlamda çoğaltılan Kur'an'larda yer verilmeyen okuma tarzları râvîler tarafından nakledilmeye devam etmiştir. Hicrî üçüncü asırdan itibaren yazılı kaynaklarda bunlara yer verilmeye başlanmış, dördüncü asra gelindiğinde ise İbn Cinnî (ö.392/1002), İbn Hâleveyh (ö.437/1046) gibi müellifler şifâhî olarak bugüne taşınan kıraatleri telif ettikleri eserlerinde bir araya getirmişlerdir.<sup>850</sup>

Kıraatlerin ortaya çıktığı ilk dönemden başlamak üzere, sahih şâz ayrımı yapmaksızın kıraatlerin kitâbî döneme kadar ki sened zincirinde, her tabakadan çok sayıda râvî yer almıştır. Bakıldığında doğal olarak zincirin ilk halkasını sahâbe nesli oluşturmuş, ikinci halkayı ise tabiûn nesli oluşturmuştur. Bunlar içinden bazıları hem sahih, hem de şâz senet zincirinde yer almıştır. Dolayısıyla sahâbe ya da tabiûn neslinden herhangi bir kişi hem sahih kıraate ve hem de şâz kıraate râvîlik yapmıştır. Buna göre sahâbe neslinden Abdullah b. Mes'ud, Mesruk b. el-Ecde' b. Malik, Abdullah b. ez-Zübeyr b. el-Avvam, Ebû Musa el-Eşarî şâz kıraat nakleden râvîlerden bazılarıdır. Tabiûndan ise Nasr b. Âsım el-Leysî, Mücâhid b. Cebr, Eban b. Osman b. Affân, Dahhâk b. Müzahim, Muhammed b. Sîrîn, Katâde b. Diâme,

<sup>850</sup> Muhammed İsmail, Şa'bân, *el-Kirâât Ahkâmuhâ ve Masdaruhâ*, s. 103.

Eban b. Teğlib b. er-Rabe İbrahim b. Ebi Albete, Sufyan b. Saîd b. Mesruk es-Sevrî gibi isimler zikredilebilir. Şâz kıraat nakleden râvîler bunlardan ibaret değildir. Bunun dışında, şâz kıraat nakleden râvîlerin aynı zamanda sahîh kıraat naklettiği gibi,<sup>851</sup> sahîh kıraat nakleden meşhûr on imam ya da bunların dışında daha başka imamlar da şâz kıraat rivâyet etmişlerdir.<sup>852</sup>

---

<sup>851</sup> Seyyid Rizk et-Tavîl, *Fî Ulûmi'l-Kırâât*, s. 62; Birışık, Abdülhamit, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, s. 98.

<sup>852</sup> Muhammed İsmail Şa'bân, *el-Kırâât Ahkâmuhâ ve Masdaruhâ*, s. 105.

## IV. ŞÂZ KIRAAT FIKİH İLİŞKİSİ

### A. Fukahâ Nezdinde Şâz Kavramı

Bölümün girişinde şâz kavramının tanımları verilirken, büyük ölçüde kıraat âlimlerinin tanımlarına yer verildi. Fukahanın tanımlamasına gelince, onlar şâz kavramını, ana mefhum aynı olmakla birlikte bazı yönleriyle kıraat âlimlerinden kısmen farklı bir anlamda kullanmışlardır. Buna göre fakihler şâz kavramını; “هذا قولٌ” “شاذٌّ” demek sûretiyle “kavle (söze) ait bir sıfat olarak kullanmışlardır. İkinci olarak ise; “ومِمَّا شَذَّ فُلَانٌ بِهِ عَنِ الْجُمْهُورِ كَذَا...” (Falan kişi şöyle diyerek cumhurdan ayrıldı.) demek sûretiyle fiil anlamında kullanmışlardır. Daha teknik bir ifadeyle şâz; “Söyleyeni az olan ya da cemaatten sadır olmayan söz ya da fiildir. Bu tarz kullanımıyla şâz kavramı “ما كَثُرَ قَائِلُهُ” (söyleyeni çok olan) şeklinde tanımlanan şöhretin mukabili /karşıtı olarak nitelendirilmiştir.<sup>853</sup>

### C. Hüküm Yönüyle Şâz Kıraatler

Şâz kıraatlerin; kimi âyetleri açıklama, kimi âyetleri takyîd etme gibi farklı açılardan Kur'an'la ilişkisinden söz edilebilir. Ancak burada daha özeldir bu tür kıraatlerin Kur'an'dan sayılıp sayılmayacağı ve bunlarla amel meselesi ele alınacaktır.

#### 1. Şâz Kıraatlerin Kur'an'dan Sayılıp Sayılmaması

Kur'an, eldeki yazılı metin ve onun telaffuzu şeklinde iki ana parçadan oluşan bir bütündür. Kur'an'ın telaffuzu başlangıçta bir tarz üzereyken sonra yedi harf ruhsatına göre birden fazla olmuştur. Buna göre Kur'an'ın telaffuzu ister bir, isterse birden fazla tarz üzere gerçekleşsin bu durum söz konusu farklı kıraatlerin Kur'an'ın bir parçası olduğu gerçeğini değiştirmez. Sahih diye bilinen bütün kıraatler bu ilkeye göre Kur'an'dır. Şâz kıraatler ise tevâtüre ya da şöhrete ulaşamayan, dolayısıyla kesinlik ifade etmeyen âhâd yolla nakledilen kıraatler olduğundan, ulemânın geneline göre bu tür kıraatler Kur'an'dan sayılmamışlardır.

Meselâ Hafız Sehâvî (ö.643/1245); “Kur'an'ın mütevâtir olduğunu, şâz kıraatlerinse bu özelliği taşımadığından Kur'an olmadığını vurgulamıştır.”<sup>854</sup> Ebû'l-

<sup>853</sup> Ebu Abdullah Muhammed b. Abdillâh el-Heraşî el-Mâliki, *Şerhu Muhtasarı Halil (Adevî Haşiyesiyle Birlikte)*, Darü'l-Fikr, Beyrut, ts., I/36; Abdü'l-Aliyy el-Mesûl, *el-Kirââtü 'ş-Şâzze*, s. 32.

<sup>854</sup> es-Sehâvî, *Cemâlü'l-Kurrâ ve Kemâlü'l-İkrâ*, I/85.

Kâsım es-Safravî; “Yedi harf ve Hz. Osman’ın Mushaflarda bir araya getirdiği meşhûr kıraatlerin tevâtüren nakledildiğini, bunun dışında kalan rivâyetlerinse bu özellikleri taşımadığından terkedildiğini ve bu konuda sahâbenin icmânın bulunduğunu”<sup>855</sup> belirtmiştir. Mekkî b. Ebî Tâlib (ö.437/1045) ise; “Haber-i vahidle yani şâz kıraatle okunan Kur’an’ın, gerçekte Kur’an olmadığını” ifade eder ve bir kıraatin Kur’an olabilmesi için mushaflara ve Arap diline uygun olmasını, senedin sahîh ve şöhrete ulaşmasını şart koşar.<sup>856</sup> Kıraat ulamasının önde gelenlerinden Ebû Şâme, İbnü’l-Cezerî, Şihâbuddîn Kastallânî, Dimyâtî ve daha pek çoğu bu görüştedir.<sup>857</sup> Bu ve benzeri görüşler çerçevesinde şâz kıraatlerin Kur’an’dan sayılmamasını gerektiren bir takım sebeplerden bahsedilebilir.

- a. Kur’an’ın muhafazası ve sonraki nesillere nakli öncelikle şifâhî yolla gerçekleşmiştir. Bu anlamda birinci nesilden itibaren Kur’an’ın nakli geniş kitlelerce sonraki nesillere taşınmışken, şâz kıraatler bu seviyede bir şöhrete ulaşmamıştır.
- b. Kur’an’ın muhafazası ilahi irade tarafından teminat altına alınmıştır. Buna göre muhafazası teminat altına alınan şey; yazılı metin ve onun okunmasıdır. Bu ikisi birlikte Kur’an bütünü oluşturur ve bu bütün katiyyet ifade eder. Şayet şâz kıraatler de Kur’an’dan sayılsaydı, üzerinde hiç bir şüphe olmadan onlar da tıpkı Kur’an gibi muhafaza edilirdi.
- c. Sahîh seviyesindeki kıraatlerin okunması insanlar arasındaki herhangi bir ihtilafa sebep olmazken, âhâd seviyesindeki şâz kıraatlerin okunması Müslümanlar arasındaki ayrılıklara sebep olmuştur.
- d. Sahâbenin ittifakıyla çoğaltılan Mushaflardan onu tamamlayan sahîh okumalara yer verilirken, bu özellikte görülmeyen, şâz okumalar dışarda bırakılmıştır. Şayet bunlar da Kur’an’dan kabul edilseydi, başta sahâbe olmak üzere hiç kimse böyle bir şeye kalkışmazdı.

<sup>855</sup> Abdü’l-Aliy el-Mesûl, *el-Kırââtü’s-Şâzze*, s. 62.

<sup>856</sup> Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, s. 67.

<sup>857</sup> Ebû Şâme, *el-Mürşidü’l-Vecîz*, s. 171-172; Kastallânî, *Letâifü’l-İşârât*, I/67; Dimyâtî, *İthâfü Fudâlâi’l-Beşer*, I/70.

e. Başta kıraat âlimleri olmak üzere, İslâm ulemâsı şâz okumaların Kur'an'dan olmadığı konusunda icmâ etmişlerdir.<sup>858</sup>

## 2. Şâz Kıraatlerle Amel

Şâz kıraatlerin Kur'an'dan sayılmamaları onların hiçbir işe yaramadıkları anlamına gelmez. Zira bunlar aynı seviyede olmasa da fıkıh, tefsir dil gibi birçok disiplin için ilmî bir değere sahiptir. Bu anlamda fukaha şâz kıraatleri genel itibariyle âhâd haber değerinde kabul etmiş ve bunlardan istifade etme yoluna gitmiştir. Buna göre fakihler bu tür okumaları aslî kaynak olarak değil, tâli kaynak olarak değerlendirmiştir. Dolayısıyla tâli kaynak seviyesinde de olsa şâz kıraatlerle amel edilmesi âlimler arasında yaygın bir kabuldür. Şâz kıraatlerin daha özeldir namaz gibi belli ibadetlerde kullanılması meselesine gelince, bu konu fakihler arasında farklı şekillerde değerlendirilmiştir. Aşağıda şâz kıraatlerle ilgili önce genel bir değerlendirmeye, sonra da dört mezhebe ait görüşlere yer verilecektir.

## 3. Şâz Kıraatlerin Namazda Okunması

Böyle bir meselenin ortaya çıkması Mushafların çoğaltıldığı dönemden itibaren ümmetin gündemine gelmiştir. Zira onun öncesinde zaman zaman insanlar arasında bir takım ihtilaflar gündeme gelse de herkes ister namazda isterse namazın dışında hangi kıraati biliyorsa onu Kur'an diye okumuştur. Fakat Mushafların çoğaltılmasıyla birlikte başlayan kıraatlerin sistemleşmesi süreci, senesinde tek kalan kıraatleri ikinci plana itmiş ve bunlardan ancak belli ilmî mülahazalarla istifade edilebileceği gibi bir anlayış yaygınlık kazanmıştır. Bu anlamda gerek istinsah olayından sonra ve gerekse yazılı dönemden itibaren oluşan hassasiyetle birlikte âlimlerin büyük bir çoğunluğu şâz kıraatlerin namazın dışında Kur'an olarak okunamayacağı yönünde ağırlık kazanmıştır. Bununla birlikte belli şartlar çerçevesinde şâz kıraatlerin de Kur'an olarak okunabileceğini ileri sürenler olmuştur.

Şâz kıraatlerin namazda okunmasını câiz görmeyenlere göre bunların namaz dışında da okunması haramdır. Şayet bir kimse bunun haram olduğunu bilmeden böyle bir şey yaparsa uyarılır, buna rağmen aynı uygulamaya devam ederse kendisine bir takım müeyyideler uygulanır. Zira Kur'an hem metni ve hem de lafzıyla Hz. Peygamber'e nâzil olan, her bir sûresi mûciz olan, okunmasıyla kulluk

<sup>858</sup> Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 181; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 199.

edilen, nakli tevâtürle gerçekleşen ve kendisinde hiçbir şüphenin olmadığı bir kitaptır. Dolayısıyla Kur'an'ın bu korunmuş yapısına hanel getirecek okuma şekillerinden uzak durmak gerekir. Doğrusu gerek kıraat âlimleri ve gerekse diğer alanlara mensup ulemâ konuyu böyle değerlendirmişlerdir. Meselâ kıraat âlimlerinden Ebû Şâme'nin meseleye yaklaşımı şöyledir: “Şâz kıraatler her ne kadar Arap dili ve mushaflara uygun olsa ve güvenilir râvîler tarafından nakledilse de bunlar âhâd haberdur ve bu yolla Kur'an sabit olmaz. Kur'an ise tevâtürle sabit olmuştur ve bu konuda ümmet icmâ etmiştir. Dolayısıyla tevâtür olan Kur'an ancak tevâtür olan kıraatlerle okunabilir.”<sup>859</sup> Hadis âlimi Nevevî (ö. 676/1277) ise; “Şâz kıraatlerin ne namaz da ne de namaz dışında okunmasının câiz olmadığını, bunların tevatür olmadığından Kur'an'dan sayılmadığını Kur'an'ın ise mütevatir olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte kimse şâz kıraat okursa hata etmiş, cehalette bulunmuştur ki bu kimselerin tövbeye davet edilmeleri gerekir. Bu kıraatlerle namaz kıldırın kişinin ardında namaz câiz değildir.”<sup>860</sup>

Az sayıda bazı âlimlerse belli şartlara bağlı olarak şâz kıraatlerin namazda ya da namaz dışında okunabileceğini ileri sürmüşlerdir. Buna göre bu özellikteki şâz kıraatlerin; sahih bir senede sahip olması; Mushaflardan birine ve bir vecihle de olsa Arap diline uygun olması; mütevatir kıraatin ifade ettiği manaya aykırı olmaması gibi şartları sahip olmaları gerekmektedir.<sup>861</sup>

Aslolan sahih kıraatler ve onların Kur'an olarak okunmasıdır. Bununla birlikte, Mushafların çoğaltılması uygulamasından önce yedi harf ruhsatı bağlamında diğer kıraatlerle birlikte, şâz kıraatlerin de Kur'an olarak okunması ihtimal dâhilindedir.<sup>862</sup> Fakat yaşanan süreçle birlikte bu tür kıraatlerin ümmet nezdinde şöhret bulmaması sebebiyle isintinsah olayından itibaren bunlara karşı bir tavır alınmış ve bu durum zamanla belli bir kaideye dönüşmüştür. Doğrusu burada Kur'an'ı ve O'ndan bir cüz olan sahih kıraatleri koruma gibi son derece ulvi bir gaye

<sup>859</sup> Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 179.

<sup>860</sup> Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şerif, *Sahîhu Müslim b. Şerhi'-Nevevî*, Dârü İhyai't-Türâsi'l-Arabî, II. Baskı, Beyrut, h. 1392, V/131; Seyyid er-Rizk et-Tavîl, *fî Ulûmi'l-Kirâât*, s. 64.

<sup>861</sup> Kastallânî, *Letâifü'l-İşârât*, I/75.

<sup>862</sup> Dağ, “Mehmet, Kıraat İlminde Şâz Kavramı,” s. 106.

güdülmüştür. Ancak bu durum şöhrete ulaşmamış sahihin dışında kalan şâz kıraatlere karşı kimi âlimlerin daha katı bir tutum içine girmelerine sebep olmuştur.<sup>863</sup>

Sonuç itibariyle gerek şâz kıraatlerle ilgili başından itibaren anlatılanlar ve gerekse “Şâz Kıraat Fıkıh İlişkisi” başlığı altında ele alınan konulardan hareketle şu değerlendirmelere yer verilebilir:

- Yedi harf ruhsatı şâz kıraatleri de içine alır.
- Mushafların çoğaltıldığı döneme kadar Sahâbe arasında şâz kıraatlerin okunması yönünde herhangi bir yasak gündeme gelmemiştir. Dolayısıyla Sahâbede ve tâbiûn bazıları bu tür kıraatleri namazlarda okumuşlardır.<sup>864</sup>
- İstinsah olayıyla birlikte insanlar sahih diye okunan kıraatlere yönlendirilmiş, bunların dışında kalan kıraatlerle ilgili ise mutlak anlamda bir yasaklanma getirilmemiş, dileyen Hz. Peygamber ya da sahâbenin önde gelenlerinden öğrendikleri harf üzere okumaya devam etmişlerdir.
- Şâz kıraatlerden senedi sahih olanlarının Hz. Peygamber tarafından okunmuş olma ihtimali vardır.
- Şâz kıraatler Kur’an’la çelişmediği gibi, kimi âyetlere anlam zenginliği kazandırmıştır.

Bütün be ve benzeri sebeplerden dolayı, her ne kadar bunların bizzat Kur’an olarak okunması câiz olmasa da bunların fıkıh ilminde delil olarak kullanılması mümkündür. Diğer taraftan bu tür kıraatlerin tefsir ilmi için çok büyük bir zenginlik olduğu âlimlerin çoğunun kabul ettiği bir gerçektir ki, üçüncü bölümde bu konu örnekleriyle birlikte ele alınacaktır.

### 3.1. Hanefî Mezhebine Göre

Genel itibariyle Hanefîler şâz kıraatleri; tilâveti mensûh Kur’an olarak değerlendirirler. Bu çerçevede şâz kıraatlerle namazın sahih olup olmayacağı konusunda farklı görüşler mevcuttur. Bu görüşler şu şekilde özetlenebilir:

<sup>863</sup> Meselâ Fahreddin Râzî, Ebû Hanife’nin “فاقطعوا يديهما” (Mâide, 6/38) âyetini İbn Mes’ud’dan gelen “فاقطعوا ايماهما” şeklindeki bir rivayetle açıklamasını eleştirmiştir. Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, VI/85 vd.

<sup>864</sup> Seyyid er-Rizk et-Tavîl, *fî Ulûmi’l-Kirâât*, s. 63.

### a. Şâz Kıraatlerle Namazın Batıl Olması

Hanefî fukahasının geneline göre mutlak anlamda şâz kıraatle namaz câiz değildir. Serahsi bu görüşün gerekçesini şöyle açıklamıştır: “Bir kimse İbn Mes’ud’un tek başına kalarak naklettiği bir kıraatle namaz kılsa, ulemâya göre bu namaz câiz değildir. Çünkü böyle bir kıraatte tevâtür yoktur. Tevâtürle nakledilmeyen bir kıraat de Kur’an değildir. O halde Kur’an olmayan bir naklin okunması tıpkı bir haberin okunması gibidir. Sonuç itibariyle bu özellikteki bir kıraatle namaz câiz değildir.”<sup>865</sup>

### b. Şâz ve Sahih Kıraatlerin Birlikte Okunması

Bir namazda sadece şâz kıraatler okunur ve mütevâtir kıraatten hiçbir şey okunmazsa böyle bir namaz câiz değildir. Ancak hem mütevâtir ve hem de şâz kıraat birlikte okunursa bu namaz sahih bir namazdır.<sup>866</sup>

### c. Sadece Şâz Kıraatlerin Okunması

Bir namazda sadece şâz kıraatler okunur ve bu okuma mana yönüyle aynı âyetin mütevâtir kıraatine tezat oluşturmazsa böyle bir kıraatle namaz câizdir. Hafız Kastallânî, Hanefî ulemâsının şâz kıraatle namazın câiz olup olmadığı yönündeki fetvasının manaya göre değiştiğine işaret etmiş ve eğer mana bozulursa namazın bozulduğunu, mana bozulmazsa namazın sahih olduğunu belirtmiştir.<sup>867</sup>

## 3.2. Hanbelî Mezhebine Göre

Genel itibariyle şerî ilimlerde şâz kıraatleri kullanan Hanbelî fukahası, bunlarla namaz meselesinde farklı görüşlere sahiptirler. Bu görüşleri üç başlık altında toplamak mümkündür.

### a. Şâz Kıraatlerle Namazın Batıl Olması

Hanbelî fukahasının çoğunluğuna göre resm-i Mushafların dışında kalan kıraatlerle kılınan namaz batıldır. Bu konuda Ahmed b. Hanbel ve mezhebin önde gelen hadis ve fıkıh âlimlerinden İbn Kudame’dan gelen bir görüşe göre bu tür

<sup>865</sup> Serahsî, *Usûl*, I/279-280.

<sup>866</sup> Önder, Muharrem, “Şâz Kıraatler ve İslâm Hukuku Açısından Değeri”, s. 182.

<sup>867</sup> Kastallânî, *Letâifü'l-İşârât*, I/75; İbn Âbidin, *Hâşiyetu Reddi'l-Muhtâr alâ'd-Dürri'l-Muhtar Şerhu Tenviri'l-Ebsâr*, Darü'l-Fikr, Beyrut, 2000, I/486.

kıraatlerle namaz sahih değildir.<sup>868</sup> Bu görüş sahiplerinin ileri sürdükleri gerekçeler şu şekilde özetlenebilir: Çoğaltılan Mushaflar yedi harfi ihtiva etmektedir. Şâz kıraatler bunlara muhalif olduğundan yedi harften sayılmazlar. İkincisi şâz kıraatler arza-ı ahira ile neshedilmiştir. Üçüncüsü şâz kıraatler Kur'an ya da tevâtür seviyesinde nakledilmiş rivâyetler değildir. Dördüncüsü ise sahâbenin tamamı bu tür şâz kıraatlerden yüz çevirmiştir.<sup>869</sup>

### b. Şâz Kıraatlerle Namazın Sahih Olması

Bu görüşe sahip olan fakihlerin görüşleri iki başlık altında toplanmıştır. Birincisi sahâbe gerek Hz. Peygamber döneminde ve gerekse O'ndan sonra, Mushafların çoğaltılmasından önce bu kıraatlerle namaz kılmışlardır.<sup>870</sup> Bu dönemde sahâbeden hiç kimse bu tür kıraatlerle namazın yasak olduğu ya da batıl olduğu yönünde bir görüş ortaya koymuş değildir. İkincisi bu görüşte olan fakihler Hz. Peygamber'den sadır olan; “Kim Kur'an'ı indirildiği orijinal hâliyle okumak isterse, İbn Mes'ud'un kıraati üzere okusun.”<sup>871</sup> ve “Kur'an yedi harf üzere nâzil olmuştur. O'ndan kolayınıza geleni okuyun”<sup>872</sup> şeklindeki rivâyetleri bu yönde delil olarak kullanmışlardır.

### c. Şâz Kıraatlerle Namazın Belli Şartlara Bağlanması

Bazı fakihler, bir takım şartların yerine getirilip getirilmemesine göre namazın sahih, mekruh ya da batıl olacağını ileri sürmüşlerdir. Bu görüşler şu şekilde özetlenebilir:

1. Kerahet olsa da, namaz sahihtir. Ahmed b. Hanbel'den gelen bir görüşe göre senedi sahih olan şâz kıraatlerle namaz mekruh olsa da, sahihtir.<sup>873</sup>
2. Kıraatin vacip olmadığı durumlarda şâz kıraatin okunabilir. Meselâ namazda Fâtiha Sûresi'nin okunması farzdır. Buna göre Fâtiha'nın sahih kıraatle okunması gerekir. Ancak Fâtiha'dan sonra okunacak ilâve

<sup>868</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, II/166.

<sup>869</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetavâ*, XIII/394-395.

<sup>870</sup> İbn Kudâme, *a.g.e.*, a.y. İbn Teymiyye, *a.g.e.*, XIII/394.

<sup>871</sup> İbn Mâce, *Mukaddime*, 11; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I/7, 26, 38, 345, 354.

<sup>872</sup> Buhârî, *Fedâilü'l-Kur'an*, 5, 27; Müslim, *Salâtü'l-Müsafirîn*, 270; Ebû Dâvud, *Vitir*, 22; Tirmizî, *Kıraat*, 11.

<sup>873</sup> el-Merdâvî, Ali b. Süleyman, *el-İnsâf fî Mârifeti'r-Râcih mine'l-Hilâf alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, I-XII, (thk. Muhammed Hâmid el-Fikî), Dârü İhâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1980, II/58.

sûrelerin okunması vacip değildir. Bu durumda Fâtiha'dan sonra şâz kıraat okunabilir. Zira bu tür kıraatlerin namazda okunmasının yasaklandığına dair katî bir delil yoktur. Dolayısıyla bu kıraatlerin de Kur'an'ın indirildiği yedi harften birine uygun olması mümkündür.

3. Kıraatin vacip olduğu durumlarda şâz kıraatin okunması namazı ifsat eder. Meselâ namazda Fâtiha'nın okunması vaciptir. Buna göre Fâtiha'nın sahih kıraatlere göre okunması gerekir ki namaz sahih olsun. Aksi takdirde namaz batıldır.<sup>874</sup>

### 3.3. Şâfiî Mezhebine Göre

Şâfiî fukahasının çoğunluğu şâz kıraatlerle namazın sahih olmadığı görüşünde olsa da,<sup>875</sup> tam bir ittifaktan söz etmek mümkün değildir. Bu konuda farklı görüşler mevcuttur. Buna göre bu tür kıraatlerle namazın olup olmaması belli şartlara bağlanmıştır.

#### a. Belli Şartlara Göre Namazın Sahih Olması

Bu görüşe göre, okunan şâz kıraat, şayet sahih kıraatteki manayı bozmasa, sahih kıraate göre harf ilâvesi ya da noksanlığı olmazsa bu durumda kılınacak namaz sahih olur. Şâfiî fukahasından İmam er-Rafîî bu yönde görüş belirtmiştir.<sup>876</sup>

#### b. Belli Şartlara Göre Namazın Batıl Olması

Bir kimse Fâtiha Sûresi'ni bilerek şâz kıraate göre okursa, mana ister bozulsun ister bozulmasın ya da ister harf ziyadesi olsun isterse olmasın bu namaz batıldır. Benzer bir görüşe göre bir kimse şâz kıraatle namazın haram olduğunu bildiği halde okursa bu namaz da batıl olur.

#### c. Belli Şartlara Göre Namazın Mekruh Olması

Okunan şâz kıraat şayet manayı bozmasa, harf ziyadesi ya da noksanlığı olmazsa bu durumda mekruh olmakla birlikte namaz sahihtir. Bir başka özel duruma göre, kişi sehven yanlış yapar, mana değişir, harf ziyadesi ya da noksanlığı olursa

<sup>874</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetavâ*, XIII/398.

<sup>875</sup> Zekeriya el-Ensâri, *Gâyetü'l-Vusûl Şerhu Lübbi'l-Usûl*, s. 36-37.

<sup>876</sup> er-Rafîî, *Fethü'l-Azîz bi Şerhi'l-Vecîz*, III/327.

sehiv secdesiyle birlikte namaz sahih olur. Hatta bunlardan sadece mana değişse de sehiv secdesiyle birlikte yine namaz sahih olur.<sup>877</sup>

### 3.4. Mâlikî Mezhebine Göre

Şâz kıraatlerle namaz meselesi Mâlikî Mezhebi fukahası arasında fazlaca tartışılmış bir konu değildir. Bu anlamda mezhepler içinde en az ihtilafın olduğu mezhebin Mâlikîler olduğu söylenebilir. Buna göre mezhebin görüşlerini iki başlık altında toplamak mümkündür.

#### a. Şâz Kıraatle Namazın Batıl Olması

Doğrusu şâz kıraatlerle namaz meselesi müstakil bir konu olarak ele alınmamıştır. Ancak İmam Malik'e sorulan bir soru üzerine verdiği cevaptan hareketle şâz kıraatle namazın batıl olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Şöyle ki; "İbn Mes'ud'a ait bir şâz kıraatle namaz kıldırın bir kimsenin arkasında namaz kılan kimsenin durumu kendisine sorulur. O da böyle bir kimsenin arkasında namazın olmayacağını, namazı terketmesi gerektiğini söylemiştir. Bunun üzerine böyle bir kimsenin arkasında namaz kılanın namazı tekrar edip etmemesi gerektiği sorulunca, vaktinde ya da vakit çıktığında bu namaz tekrar kılması gerektiğini belirtmiştir."<sup>878</sup> İbnü'l-Kâsım imamın bu görüşünü genele şâmil kılmış ve ister bu tür kıraatlerle namaz kıldırın bir kimsenin arkasında isterse kendi başına bir kimsenin şâz kıraatlerle kılacağı namazın batıl olduğunu belirtmiştir.<sup>879</sup> Mâlikî fukahasından İbn Abdilber, İmamı Malik'e ait; "İster İbn Mes'ud olsun isterse sahâbeden bir başkası, mushaflara muhalif bir kıraatle namaz kılan bir kimsenin arkasında namazın olmayacağını belirttikten sonra; "Kendilerine itibar edilmeyen bir grup hariç, İslâm ulemâsının bu konuda icmâ ettiğini belirtmiştir.<sup>880</sup> Dolayısıyla başta İmamı Malik olmak üzere, mezhebin önde gelenlerinden İbn Abdilber, İbnü'l-Kâsım, mütekaddimun ve bir kısım mütehhirun ulemâsı bu yönde görüş belirtmişlerdir.

<sup>877</sup> Kastallânî, *Letâifü'l-İşârât*, I/73.

<sup>878</sup> İbnü'l-Kâsım, *el-Müdevvenetü'l-Kübra*, I/84.

<sup>879</sup> Abdü'l-Aliy el-Mesûl, *el-Kırââtü's-Şâzze*, s. 237.

<sup>880</sup> İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf, b. Abdillâh, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-Me'ânî ve'l-Esânîd*, Vizaretü Umumi'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmî, Mağrib, 1387, VIII/293.

### **b. Belli Şartlara Göre Namazın Sahih Olması**

Mütehhirun ulemâdan bazıları, okunacak şâz kıraat mushaflara uygun olursa, böyle bir kıraatle namazın sahih olduğunu belirtmişlerdir. Hatta bu anlayışta olanlar; yukarıda görüşlerine yer verilen İbn Abdilber gibi âlimlerin kıraatleri, mushaflara muhalif olan kimselerin arkasında kılınacak namazın batıl olduğunu söylerken, mushaflara uygunsa, bu kişilere göre de namazın câiz olduğu şeklinde bir fikre sahip olabileceklerini söylemişlerdir.<sup>881</sup>

### **4.Değerlendirme**

Doğrusu şâz kıraatlerle namaz konusunda hem mezhepler arasında ve hem de aynı mezhebe mensup fukaha arasında ciddi görüş farklılıkları vardır. Yukarıda ayrıntılı olarak verilen bu görüşleri temelde iki başlık altında toplamak mümkündür.

#### **a. Şâz Kıraatlerle Namazın Batıl Olma Gerekçeleri:**

- Fukahanın çoğunluğuna göre şâz kıraatlerle namaz câiz değildir.
- Şâz kıraatler tevâtür seviyesinde olmadığından bunlarla namaz batıldır.
- Okunacak şâz kıraat, manaya aykırı olursa namaz batıl olur.
- Mushaflara aykırı olduğu için şâz kıraatle namaz batıldır.
- Mushafların çoğaltılmasıyla sahâbe şâz kıraatleri terketmiştir.
- Şâz kıraatler arza-ı ahire ile neshedilmiş olduğundan bunlarla namaz sahih değildir.
- Fâtiha Sûresi gibi kıraatin vacip olduğu yerde şâz kıraat namazı ifsat eder.
- Şâz kıraatlerle namaz kıldırın bir imamın ve arkasında olanların namazı batıldır.

#### **b. Şâz Kıraatlerle Namazın Sahih Olma Gerekçeleri:**

- Mütevâtir ve şâz kıraatler birlikte okunursa namaz sahihtir.
- Mushafların çoğaltıldığı döneme kadar kıraatler arasında herhangi bir ayırım olmamış herkes bildiği kıraatle namaz kılmıştır.
- Hz. Peygamber'den nakledilen rivâyetlere göre, verilen ruhsat çerçevesinde herkes kendine kolay olanı tercih edebilir ve bunlarla namaz kılabilir.
- Okunacak şâz kıraat, manaya uygun olur, harf ziyadesi ve noksanlığı olmazsa namaz sahih olur.

<sup>881</sup> Abdü'l-Aliy el-Mesûl, *el-Kırââtü 'ş-Şâzze*, s. 239.

- Şâz kıraatle namaz mekruh olsa da, sahihtir.
- Fâtîha Sûresi dışındaki kıraatin şâz kıraatlere göre olmasında bir sakınca yoktur.
- Hatâen okunacak şâz kıraat namaza zarar vermez.
- Bir kimse sehven manayı bozacak şekilde ya da harf ziyadesi veya noksanlığıyla şâz kıraat okuduğunda sehiv secdesi yaptığında namaz sahih olur.

Bütün bu delillere göre fukaha genelinde ağırlıklı görüşün şâz kıraatlerle namazın câiz olmadığı yönündedir. Âlimlerin çoğunluğunun bu yönde bir kanaate sahip olmasında yukarıda sıralanan delillere ilâveten, Mushafların çoğaltılması sürecinde ümmetin içine düştüğü ayrılıkları ortadan kaldırma ve kıraat konusunda birlik sağlama çabaları önemli ölçüde etkili olmuştur. Bu süreçte insanlar yaygınlık kazanan belli özellikteki kıraatlere teşvik edilmiş, fakat insanların kıraat tercihleri karşısında katı bir tutum da sergilenmemiştir. Bu dönemde yapılan düzenlemenin bir sonucu olarak insanların büyük bir çoğunluğu, daha sonra sahih diye nitelenen kıraatlere yönelmiştir. Bununla birlikte hem şifâhî ve hem de kitabî olarak şâz kıraatler varlığını devam ettirmiştir. Kıraat açısından önemli bir eşik olarak görülen böyle bir dönemde sahâbe arasında şâz kıraatlerle namaz diye bir mesele gündeme gelmemiştir. Ancak kıraat ilmindeki sistemleşme süreciyle birlikte Kur'an'ın tevâtür olmasına uygun olarak, bu seviyede olan kıraatlerle namazın eda edilmesi yaygınlık kazanmış, âhâd seviyesinde olan şâz kıraatlerin okunması ise terkedilmeye başlanmıştır. Bu uygulama, kıraatlerin sistemleşmesi, belli kriterlere göre sınıflara ayrılması sürecinde ise daha da belirgin bir hâle dönüşmüş ve oluşan şartlarla birlikte şâz kıraatlere karşı daha mesafeli, yerine göre daha katı bir tutum içine girilmiştir. Fakat herhalükarda başta fukaha olmak üzere âlimler şâz kıraatlere karşı kayıtsız kalamamış ve başta namazda okunması olmak üzere belli şartlara bağlamak sûretiyle bu tür kıraatlerden istifade edilebileceği belirtilmiştir.

Şâz kıraatler konusunda değerlendirme yaparken, Mushafların çoğaltılması süreci öncesi ve sonrası dikkatle tahlil edilmelidir. Zira bu zamana kadar kıraatler bir bütün olarak gelmiş, kıraatler arasında herhangi bir ayırım yapılmamış, isteyen istediği kıraat şekliyle hem namaz kılmış ve hem de onlarla Kur'an okumuştur.

Ümmet arasında ortaya çıkan ayrılıklar sebebiyle ihtilaflar giderilmeye çalışılmış, üzerinde ittifak edilen yaygın kıraatler üzerinde konsensüs oluşmuş bununla birlikte bunun dışında kalanlara karşı radikal bir tutum sergilenmemiştir ki, bu sayede şâz kıraatler de sonraki dönemlere taşınabilmiştir.

Mushafların düzenlenmesinden önce kıraatler arasında herhangi bir ayırım söz konusu olmadığından bunların Kur'an olarak okunması ya da bunlarla namazın edası gibi bir mesele de gündeme gelmemiştir. Esasında özel bir uygulama anlamında istinsahın sonra da böyle bir konu tartışılmamıştır. Dolayısıyla istinsah öncesi ve sonrası dönem için şâz kıraatlerle namaz hususunda kesin olarak bir şey söylemek mümkün değildir. Ancak istinsah önce ve sonrası uygulamalardan hareketle bir kanaat olarak; istinsah öncesinde şâz kıraatlerle namazın eda edildiği söylenebilir. İstinsah sonrasında ise sahâbenin uygulamasına ittiba edenlerin, mushaflarda yer verilmeyen şâz kıraatlerle namaz kılmadıkları ancak bu uygulamaya tâbî olmayanlarınsa, sonradan şâz diye nitelenen kimi kıraatlerle namaz kıldıkları söylenebilir.

Diğer taraftan şâz kıraatlerle namazın câiz olmadığı yönünde görüş beyan eden âlimler de dahil olmak üzere hiç kimse bu tür kıraatlerin tamamının ya da çoğunluğunun mushaflara muhalif olduğu veya Arap diline aykırı olduğu gibi bir görüş ileri sürmemiştir. Bunun yanında sahih kıraat olduğu halde, Mushaflardan birine uyan ancak diğerlerine uymayan kıraatlerin varlığı da bir gerçektir. Sonuç itibarıyla az bir grup da olsa, şâz kıraatlerin namazda ya da namaz dışında okunabileceği yönünde görüşe sahip olanlar olmuş ve bunu da birçok şartta bağlamışlardır. Yaygın kanaat ise bu tür kıraatlerin böyle bir özelliğe sahip olmadıkları yönündedir. Bunun dışında her dönemde tefsir, fıkıh, Arap dili gibi birçok alanda şâz kıraatlerden istifade edildiği söylenebilir ki bunun en açık delili ilk dönemden itibaren telif edilen eserlerin birçoğunda bunlara genişçe yer verilmiş olmasıdır.

## B. Fukahâ Nezdinde Şâz Kıraatlerin Hücjet Değeri

Delil ya da hücjet; “karşılıkta üstün gelmek, susturmak, ikna etmek için kullanılan veri” anlamına gelir.<sup>882</sup> Aynı kelimedenden türeyen ihticac da benzer şekilde, ihtilaf edilen bir konuda üstün gelmek üzere delil sunmak anlamında kullanılmaktadır.<sup>883</sup> Bir kıraat terimi olarak ihticac; “Farklı okuma biçimlerini dilbilim açısından ele alarak, tercih sebebi olan illet ve hücjetlerini ortaya koyan ilimdir.”<sup>884</sup> Bir başka tanıma göre ise; “Kıraat vecihlerini açıklayan, illetlerini ortaya koyan ve onları açıklayan ilimdir.”<sup>885</sup>

Şâz kıraatlere geçmeden önce kısaca sahih kıraatlerin hücjet değeri üzerinde durulacak olursa, daha önce belirtildiği üzere sahih kıraatler Kur’an’dan bir cüzdür, yani Kur’an’dandır. Dolayısıyla Kur’ân âyetleri hangi hücjet değerinde ise sahih kıraatler de o değerdedir. Kur’ân âyetlerinden çıkarılan sonuçların bağlayıcılığı hangi kuvvette ise sahih kıraatlerin de bağlayıcılığı o kuvvettedir. Meseleye pratik açıdan bakıldığında ise fukahanın bu tür kıraatlerden istifade etmek sûretiyle bir takım hukuki sonuçlar elde ettikleri görülmektedir. Meselâ Makâm-ı İbrahim’de namaz kılma,<sup>886</sup> şahitlerin korunması ve şehadetin önemi<sup>887</sup> zina eden cariye’nin cezası,<sup>888</sup> abdestli iken kadına dokunmak gibi<sup>889</sup> gibi daha pek çok konuda mezheplerin görüşleri, ilgili âyetlerdeki kıraat farklılığına dayalı olarak birbirinden farklı olmuştur.<sup>890</sup>

Şâz kıraatlerin delil olarak kullanılması ve bunlardan şer’i hüküm çıkarılmasına gelince, doğrusu bu mesele fukaha arasında ciddi bir görüş farklılığına

<sup>882</sup> el-Ferâhîdî, *Kitâbü’l-Ayn*, III/10; İbn Fâris, *Mu’cemu Mekâyîsi’l-Luga*, II/30 “حج” md.; Cehverî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcü’l-Lugati ve Sihâhu’l-Arabiyye*, (thk. Ahmed Abdü’l-Gafûr Attâr), Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, I.Baskı, Kahire, 1957, I/304, “حجج” md.

<sup>883</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, II/779, “حجج” md.

<sup>884</sup> Hatice Ahmed Müftî, *Nahvü’l-Kurrâi’l-Kûfiyyîn*, ed-Dâru’n-Nedve, Beyrut, 1985, s. 355.

<sup>885</sup> Ahmed Sa’d Muhammed, *Tevcihu’l-Belâği li’l-Kirâati’l-Kurâniyye*, Kahire, 1984, s. 23.

<sup>886</sup> Bakara, 2/125.

<sup>887</sup> Bakara, 2/282.

<sup>888</sup> Nisâ, 4/25.

<sup>889</sup> Nisâ, 4/43.

<sup>890</sup> Örnekler ve geniş bilgi için bkz. Dağ, *Kıraat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s. 182-221.

sebepl olmuştur.<sup>891</sup> Burada ihtilafa sebepl olan ana sebepl bu tür kıraatlerin kuvvet değeriinin sahih kıraatlerin kuvvet değeriinde görülmemesidir. Bilindiği üzere şâz kıraatler âhâd haber değeriindedir.<sup>892</sup> Müdrec kıraate gelince doğrusu bu tür okumalar ise tefsîrî ilâveler hükmüindedir. Biz de bunu dikkate alarak şâz kıraatleri tasnif ederken müdrec kıraatleri ayrı bir başlık olarak değeriendirmiştik. Fukaha müdreci şâz kıraatlerin bir alt sınıfı olarak yine âhâd haber hükmünde değeriendirmiş ve buna göre bunun delil olup olmamasını tartışmıştır. Nihâyet tasnif farkı olsa da, ister şâz kıraat isterse müdrecler zan ifade eden âhâd haber hükmüindedir. Dolayısıyla bunlardan hüküm çıkarma ve çıkarılan hükümlerin bağlayıcılığı da buna göre olmaktadır. Diğer taraftan bu tür kıraatleri delil olarak görmeyenler de olmuştur ki birazdan onlara da yer verilecektir. Bu çerçevede fukahanın görüşlerini iki ana başlık altında toplamak mümkündür.

### 1.Şâz Kıraatleri Delil Olarak Kullanan Fakihler

Doğrusu çoğunluk fukaha bu grupta yer almıştır. Kendi içinde bir takım üslup farklılıkları olmakla birlikte, başta Hanefî ve Hanbelî fukahası olmak üzere, Şafîilerden bir grup ve bazı Mâlikîler, bu tür kıraatleri delil olarak kullanmışlardır.<sup>893</sup> Bu anlayışta olanların temel gerekçesi şudur: Sahâbe bu tür kıraatleri Hz. Peygamber'den işitmiş, kimilerini kendi özel Mushaflarına kaydederek ve kimilerini de şifâhî olarak nakletmişlerdir. Bu rivâyetler diğer sahih kıraatler gibi tevâtür derecesine ulaşamamış ve âhâd düzeyinde kalmış olsa da, bunların bir kıraat ya da haber değeri vardır. Çünkü bu bilgiler âdil ve sika oluşları konusunda ümmetin icmâ ettiği bir topluluk tarafından rivâyet edilmiştir. Dolayısıyla bunlar özellikle kimi âyetlerin tefsir edilmesi ve bir takım hükümlerin açıklığa kavuşturulması gibi konularda delil olarak kullanılırlar.<sup>894</sup> Aşağıda müstakil başlıklar halinde

<sup>891</sup> Geniş bilgi için bkz. Apaydın, H. Yunus, "Haber-i vâhid", *DİA*, 1996, XIV/355-363; Koçkuzu, Ali Osman, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vahidlerin İtikad ve Teşri Yönlerinden Değeri*, DİBY, Ankara, 1988, s. 187 vd.

<sup>892</sup> Serahsî, *Usûl*, I/281; Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, I/147-148; Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, s. 18; Şevkânî, *el-İrşâd*, s. 63; Taftazânî, Sadüddin Mes'ud b. Ömer, *Şerhü't-Telvih A'le't-Tevdîh*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., I/27; Zuhaylî, Vehbe, *Usûlü'l-Fikhi'l-İslâmi*, Dârü'l-Fikr, Dimeşk, 1407/1986, I/425-426.

<sup>893</sup> Nübeyl b. Muhammed, *İlmu'l-Kirâât*, s. 371.

<sup>894</sup> Serahsî, *Usûl*, I/281; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-Nâzir*, I/203 vd.

mezheplerin görüşlerine, bunları delil olarak kullanma gerekçelerine örnekleriyle birlikte yer verilmiştir.

### 1.1.Hanefî Mezhebi

Hanefîler mütevâtirin dışında kalan şâz kıraatleri meşhûr ve âhâd olmak üzere iki kategoride ele almışlardır.

#### 1.1.1. Şöhrete Ulaşmış Şâz Kıraat

Hanefî fukahası şöhrete ulaşmış meşhûr kıraatlerle amel etmenin vacip olduğunu belirtmiş<sup>895</sup> ve bunu da şu iki gerekçeye dayandırmışlardır. Birincisi bu tür kıraatler tilâveti neshedilmiş Kur'an'dır. Şöyle ki son arza'da bazı âyetlerin tilâveti neshedilmiştir. Ancak buna muttali olmayan sahâbe, neshedilen âyetleri okumaya devam etmişlerdir.<sup>896</sup> Sahâbenin icmâıyla çoğaltılan Mushaflarda ise bu tür kıraatlere yer verilmemiştir. Bununla birlikte bu kıraatler hem kitâbî ve hem de şifâhî olarak muhafaza edilmeye devam etmiştir. Hanefîlere göre bu özellikteki âyetlerin her ne kadar tilâveti mensûh olsa da, hükmü bakidir.<sup>897</sup> Dolayısıyla da bunlar amel etmek vaciptir. Meselâ, "İhtiyar erkek ve ihtiyar kadın zina ettiği zaman, Allah'tan bir ceza olarak onları "recm"edin. Allah azizdir hakimdir."<sup>898</sup> ifadesi tilâveti mensûh, hükmü bâkî olan âyetlere örnektir. Bununla ilgili Hz. Ömer'in; "Eğer insanlar Kur'an'a Ömer ilâve etti demeselerdi, bu âyeti kendi elimle yazardım." dediği rivâyet edilmiştir.<sup>899</sup> Bu düzeydeki meşhûr kıraatlerin delil olarak kullanılmasının ikinci gerekçesi ise bunların tefsir kabilinden haberler olmasıdır. Buna göre bir âyeti açıklamak üzere Hz. Peygamber'den bir haber sadır olmuştur. Onu duyan sahâbe de bunu Kur'an'dan zannetmiştir. Bir başka ihtimâle göre bu açıklamayı ilgili âyetin yanına not etmiş ya da şifâhî olarak nakletmiştir. Daha sonrakiler ise bunu Kur'an'dan zannetmiştir. Fakat nihaî olarak bunların Kur'an olmadığı anlaşıldığında,

<sup>895</sup> Burada kastedilen meşhur kıraat, kıraatçilerin sahih kıraatler içinde yer verdikleri meşhur kıraat değildir. Zira sahih kıraatler bağlamında değerlendirilen meşhur kıraat, kıraat ulamasından birçoğu ve fukahaya göre mütevâtir kıraattir.

<sup>896</sup> Serahsî, *Usûl*, II/81.

<sup>897</sup> İbn Sübkî, Tacüddin Abdülvehhab, *Cem'u'l-Cevâmi'*, Dârü'l-Fikr, yy., 1982, I/232.

<sup>898</sup> Ebû Ubeyde Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân ve Meâlimuhû ve Âdâbuh* (thk. Mervan Atiyye vd.) Daru İbni Kesir, Dımeşk, 1995, s.320.

<sup>899</sup> İbn-i Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-Azîm*, I/261; Zerkeşî, *el-Burhân*, I/35; Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, I/215.

bu tür haberlerin Hz. Peygamber'e ait olduğu anlaşılmıştır. Bilindiği üzere bu tür haberleri Nebî (as)'den nakledenler ilk nesil sahâbedir ve onların adil ve güvenilir olmaları üzerine icmâ vardır.

Dolayısıyla başta Ebû Hanife olmak üzere Hanefiler sahâbeden gelen ve şöhrete ulaşan haberleri delil olarak kullanmışlardır. Meselâ Hanefî fukahası yemin keffareti ile ilgili; “فصيام ثلاثة أيام”<sup>900</sup> âyetini İbn Mes'ud'un “متتابعات” ilâvesiyle, “فصيام ثلاثة أيام متتابعات” şeklinde değerlendirmişler ve bundan hareketle keffaret orucunun peşpeşe tutulmasının vacip olduğu yönünde görüş beyan etmişlerdir. Zira İbn Mes'ud'a ait bu kıraat Ebû Hanîfe zamanında meşhûr bir haber olarak bilinmekteydi.<sup>901</sup> Hanefilerin bu konudaki görüşü ekol fukahasından Kâsânî tarafından şu şekilde özetlenmiştir: "İbn Mes'ud kıraati sahâbe arasında meşhûr olduğundan, “meşhûr haber” derecesinde görülmüş ve Kur'an oluşu kabul edilmese de onun bir tefsiri olduğu kabul edilmiştir. Dolayısıyla meşhûr haber derecesinde olduğundan onunla amel etmek vacip olmuştur. Hanefilere göre Kur'an'da yer alan bir hükme meşhûr haberle ilâve yapılması da ittifakla câizdir”<sup>902</sup>

### 1.1.2. Şöhrete Ulaşmamış Âhâd Kıraat

Şâz kıraatlerin ikinci kısmını ise şöhrete ulaşmamış âhâd haberler oluşturmaktadır. Hanefilere göre bunlarla amel edilmesi vacip değildir. Bunun en tipik örneği ise ramazan orucunun kazasının peş peşe tutulup tutulmayacağı meselesidir. Buna göre ilgili âyet; “وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ...” "Sizden kim, (oruç tutamayacak kadar) hasta veya yolcu olursa, (oruç tutamadığı günler kadar) başka günlerde kaza eder.”<sup>903</sup> şeklinde iken Übey b. Ka'b'den “متتابعات” şeklinde bir kıraat nakledilmektedir. Esasında bu kıraate göre, tıpkı yemin keffaretinde olduğu kaza edilecek orucun da peş peşe kaza edilmesi gerekirdi. Ancak Hanefî fukahasına göre Übey b. Ka'b'a ait kıraat şöhret seviyesine ulaşmamıştır. Dolayısıyla bu ve benzeri özellikteki kıraatlerin, âmın tahsisi veya mutlakin takyîdiyle Kur'an'daki bir hükme ziyadede bulunulması mümkün değildir. Bunun

<sup>900</sup> Mâide, 5/91.

<sup>901</sup> Serahsî, *Usûl*, I/269.

<sup>902</sup> Kâsânî, Ebûbekir b. Mes'ûd, *Bedâiü's-Senâi' fi Tertibi's-Şerâi'*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1986, V/ 111.

<sup>903</sup> Bakara, 2/183.

olabilmesi için söz konusu ilâvelerin mütevâtir ya da en azından meşhûr düzeyinde olması gerekir.<sup>904</sup> Hanefî fakihlerinden Neseî de şâz kıraatlerin delil olarak kullanılabilmesi için şöhrete ulaşma şartını ileri sürmüştü ve bu özelliğe sahip olmayan Übey b. Ka'b'a ait rivâyetin, ramazan orucunun kazası ile ilgili uygulamada delil olarak kullanılamayacağını belirtmiştir.<sup>905</sup>

Sonuç itibariyle mezhep içinde yaygın kanaat meşhûr olan kıraatlerin delil olarak kullanılmasının vacip olduğu, çünkü bu haberlerin kesin bilgi ifade ettiği, bu özellikte olmayan âhâd kıraatlerin ise delil olarak kullanılmayacağı yönündedir. Bununla birlikte bu anlayıştan farklı olarak âhâd haberlerle de amel edilmesi gerektiği düşüncesinde olanlar vardır. Bu görüşe sahip olanlar âhâd düzeyindeki şâz kıraatlerin Hz. Peygamber'den gelen diğer âhâd haberler gibi zannî delil olduğu ve bunlarla da amel edilmesi gerektiği belirtilmiştir.<sup>906</sup>

### 1.2. Hanbelî Mezhebi

Hanbelî fukahası kıraatleri mütevâtir kıraat ve mütevâtir olmayan şâz kıraat diye iki kısma ayırır. Mütevâtir kıraatleri tıpkı Kur'an gibi vahiy olarak görür ve bunları katî delil olarak kabul ederler. Bunların dışında kalan şâz kıraatleri ise, ister âhâd haber olsun, isterse müdrec (tefsîrî ilâveler) olsun, aralarında herhangi bir ayırım yapmaksızın bunlara da delil olarak itibar ederler.<sup>907</sup> Buna göre Hanbelîler, Hanefîlerin yaptığı gibi şâz kıraatlerin şöhrete ulaşıp ulaşmamasını dikkate almazlar. Bu anlamda gerek yemin kefaretiyle ilgili İbn Mes'ud'un kıraatini ve gerekse ramazan orucunun kazası ile ilgili Übey b. Ka'b'ın kıraatini delil olarak kullanır ve buna göre amel ederler.<sup>908</sup> Hanbelîler konuyla ilgili görüşlerini şu gerekçelere dayandırır: Nakledilen şâz bir kıraat Kur'an'dansa bu zaten hüccettir. Çünkü Kur'an Allah kelâmıdır. O'na ne önünden ne de arkasından batıl bir şey giremez. Şayet bu rivâyetler Kur'an değilse o zaman Hz. Peygamber'den gelen bir haberdir. Bu haberi duyan sahâbî ya da sonrakilere bunu Kur'an zannetmiş olabilirler. Bunların Kur'an olmadığı anlaşılınca, o zaman bunların Hz. Peygamber'den sadır olan tefsîrî

<sup>904</sup> Serahsî, *Usûl*, II/82.

<sup>905</sup> Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, s. 18.

<sup>906</sup> Neseî, *a.g.e.*, 18-19.

<sup>907</sup> Zuhaylî, Vehbe, *Usûlü'l-Fıkhi'l-İslâmi*, I-II, Dârü'l-Fıkr, Beyrut, 1986, I/427.

<sup>908</sup> İbn Kudâme, *Ravzatü'n-Nâzir*, I/203.

ilâveler olduğu ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla bu tür kıraatler haber değerinde rivâyetlerdir ve bunlarla her halükarda amel edilir.<sup>909</sup> Mezhebin önde gelen fakihlerinden İbn Kudame de; “Gerçek şu ki şâz kıraatler hüccettir. Çünkü sahabe bunları Hz. Peygamber’den işiterek haber vermiştir. Dolayısıyla bunlar Kur’an olmasa da haberdir.<sup>910</sup>

Hanbelîler bütün bu kıraatleri delil olarak kullanırken bunların; sahih senetle nakledilmesi, râvînin sika ve güvenilir olmasını şart koşmuşlardır. Bu şartlara uyan bir haber Mushafların hattına uysa da uymasa da delil olarak kullanılırlar. Bununla birlikte bu tür haberlerin delil olarak kullanılmasıyla, bunların Kur’an’dan sayılmaları birbirinden ayrı şeylerdir. Bu anlamda Hanbelî ve Hanefî fukahâsından şâz haberleri delil olarak kullananlar bunların haber değeri olduğunu kabul etseler de Kur’an’dan sayılmadıkları yönünde fukahâ ile aynı görüştedirler.

### 1.3. Şafîî Mezhebi

Şafîî fakihleri diğer mezheplerin tasnifine benzer şekilde kıraatleri mütevâtir ve bunun dışında kalanlar şeklinde sınıflandırmışlardır. Mütevâtir olan kıraatle kastedilen ise öncelikle yedi kıraat olmakla birlikte diğer üç kıraat te bu özelliktedir.<sup>911</sup> Bunların tamamı Hz. Peygamber’den tevâtürle nakledilmiştir. Bu tür kıraatler Kur’an sayıldığından delil olarak kullanılması da Kur’an mesabesindedir.

Şafîîler mütevâtirin dışında kalan kıraatleri delil olarak kullanıp kullanmama konusunda mutlak bir kabule ya da redde sahip değiller. Buna göre şâz bir kıraatin delil olarak kullanılmasını belli şartlara bağlamışlardır. Bu anlamda Tâcüddîn es-Sübki (ö.771/1370), Cemalüddin el-İsnevi gibi bir kısım Şafîî fukahâsı şâz kıraatlerin delil olduğu yönünde görüş beyan etmişlerdir. Bu anlayıştaki fakihlerin ileri sürdükleri gerekçeler şunlardır:

a. Bu tür mütevâtir olmayan rivâyetler nihâyet Hz. Peygamber’den de nakledilmişlerdir. Buna göre bu kıraatlerin, özelde Kur’an olmamaları, genelde haber

<sup>909</sup> İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed b. Muhâmmmed el-Makdisi, *el-Muğni Şerhu Muhtesari'l-Hirâki*, (thk. Abdullah b. Abdü'l-Muhsin et-Türkî, Abdülfettah Muhammed el-Hulû), Dârü Âlemi'l-Kütüb, Riyad, 1997, XI/273.

<sup>910</sup> İbn Kudâme, *Ravzatü'n-Nâzir*, I/204.

<sup>911</sup> İbn Sübkî, *Cem'u'l-Cevâmi'*, I/231

olmalarına engel değildir. Dolayısıyla bu özellikteki âhâd haberler de delil olarak kullanılırlar.

b. Şafîî fukahası birçok konuda şâz kıraatleri delil olarak kullanarak bunlardan hüküm çıkarmışlardır. Meselâ فاقطعوا أيديهما<sup>912</sup> âyetini cumhur bu şekilde okumuştur.<sup>913</sup> Bununla birlikte İbn Mes'ud'dan gelen bir rivâyete göre ise âyet; “فاقطعوا ايماهما” şeklinde okunmuştur.<sup>914</sup> Başta Zekeriya el-Ensâri olmak üzere Şafîî fukahasının büyük çoğunluğu bu kıraati delil olarak kullanmışlar ve hırsızın sağ elinin kesilmesi yönünde hüküm vermişlerdir.<sup>915</sup>

## 2. Şâz Kıraatleri Delil Olarak Kabul Etmeyen Fakihler

Fukahanın bir bölümü belli şartlara bağlı olarak şâz kıraatleri delil olarak kabul ederken, bir bölümü de yine belli şartları gerekçe göstererek bu tür rivâyetlerin delil olarak kullanılmayacağını ileri sürmüşlerdir. Mâlikîlerin büyük çoğunluğu, Şafîîlerden bir grup ve Zahirîler bu görüşe sahiptirler. Bunun dışında yukarıda geçtiği üzere diğer mezhep mensuplarından da bu anlayışta olanlar olsa da, bu ayırım yapılırken, mezheplerin ağırlıklı görüşleri dikkate alınarak bir sınıflama yapılmıştır. Buna göre bu grupta yer alanlar ve görüşleri şu şekildedir.

### 2.1.Mâlikî Mezhebi

Mâlikîlerin büyük çoğunluğuna göre şâz kıraatler delil olarak kullanılmazlar. Bununla ilgili iki temel gerekçeden söz edilir. Birincisi bunların Kur'an olmamaları ikincisi ise bunların haber değeri taşımamalarıdır. Bakıldığında bu düşünce mezhebin hakim görüşüdür. Meselâ mezhebin önde gelen âlimlerinden İbn Hâcib şöyle der: “فصيام ثلاثة ايام متتابعات” âyetine ilâve olunan “متتابعات” gibi şâz kıraatlerle amel câiz değildir. Her ne kadar Ebû Hanîfe bunları delil olarak kullansa da bize göre bunlar ne Kur'an'dır ne de haber. Bunların Kur'an ya da haber olabileceğini ve bundan dolayı da bunlarla amel edilmesi gerektiğini ileri sürenlere karşı İbn Hâcib; “Evet nihâyet bu bir görüştür. Ancak şu bilinmeli ki, katî bir dayanağı olmayan ve zanna göre haber olduğu düşünülen bir rivâyetle amel etmek doğru değildir. Zira bir rivâyet

<sup>912</sup> Mâide, 5/38.

<sup>913</sup> el-Hatîb, Abdüllatîf, *Mu'cemu'l-Kırâât*, II/270

<sup>914</sup> İbn Hâleveyh, *el-Muhtasar*, s. 33

<sup>915</sup> Şeyh Zekeriya el-Ensâri, *Gâyetü'l-Vusûl Şerhu Lubbi'l-Usûl*, Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, s. 37; İbn Sübkî, *Cem'u'l-Cevâmi'*, I/232.

Kur'an diye nakledilince o kesinlikle Kur'an'dır ve bunda hiçbir hata yoktur. Şâz kıraatlerde ise bu kesinlik yoktur.<sup>916</sup> Ebû Bekir İbn Arabî de bu tür kıraatlerin delil olarak kullanılamayacağını iddia edenlerdendir. Onun yaklaşımı ise şöyledir: “Ümmet şâz kıraatlerin ilim ve amel yönüyle kullanılmasının zarurî olmadığı üzerine ittifak etmiştir.”<sup>917</sup> Bütün bu ve benzeri gerekçelerden dolayı şâz kıraatlerin delil olarak kullanılması doğru değildir.

Mezheb içinde hâkim görüş şâz kıraatlerin delil olarak kullanılmamasından yana olsa da, bazı Mâlikî fakihleri, bu kıraatlerin haber-i vahid olarak kullanılabileceğini ileri sürmüştür. Meselâ İbn Abdi'l-Ber (ö. 463/1071) bu anlayışta olan mutekaddimun Mâlikî fukahasıdır. O der ki; “Hz. Peygamber'den ya da Übey b. Ka'b, Hz. Aişe, İbn Mes'ud, İbn Abbas veya sahâbeden herhangi bir kişiden mushafı muhalif olarak gelen bir rivâyete dayanarak Allah (cc) hakkında bir şey söylenemez. Ancak Ahkâmıla ilgili hususlarda bu rivâyetler haber-i mesabesindedir.”<sup>918</sup> Muteahhirun fakihlerinden es-Seâlebi'nin konuya yaklaşımı şöyledir: “On kıraat dışında kalan kıraatlerin şâz olduğuna hükmedilmiştir. Ancak bunlarla hükmetme, sünnetle hükmetme gibidir. Bu tür kıraatlerin sahih ya da hasen bir yolla sabit olup olmadıkları araştırılır. Şayet bu yolla sabit olmuşlarsa bunlar fıkhıta delil olarak kullanılırlar.”<sup>919</sup>

## 2.2. Şafîî Mezhebi

Şâz kıraatlerin delil olarak kullanılmaması konusunda Şafîî fukahası ikiye ayrılmıştır. Bir grup, bu tür rivâyetlerin delil olarak kullanılabileceğini ileri sürmüştür ki, yukarıda buna değinildi. Çoğunluğu oluşturan diğer bir grup ise, bu rivâyetlerin delil olarak kullanılamayacağı görüşündedir. Bu anlayışta olanlar gerekçelerini şu şekilde ortaya koymuşlardır: Bu tür kıraatler mütevâtir olmadığından bunlara Kur'an hükmü verilemez. Hâlbuki bu rivâyetler Kur'an diye

<sup>916</sup> İbn Hâcib, Ebû Amr Osman bin Amr bin Ebû Bekir, *Münteha'l-Vusûl ve'l-Emel fi İlme'l-Usûl ve'l-Cedel*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985, s. 46.

<sup>917</sup> Ebû Bekr b. el-Arabî el-Mâlikî, *el-Kabs fi Şerhi Muvattai Mâlik b. Enes*, (thk. Muhammed Abdullah Velel Kerim), Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1992, II/521; Abdü'l-Aliy el-Mesûl, *el-Kirâatü's-Şâzze*, s. 214.

<sup>918</sup> İbn Abdilber, *et-Temhîd*, IV/273.

<sup>919</sup> es-Seâlebi, Muhammed b. el-Hasen el-Hecevî, *el-Fikru's-Sâmi fi Târihi'l-Fikhi'l-İslâmi*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Medine, 1976, I/150; Abdü'l-Aliy el-Mesûl, *el-Kirâatü's-Şâzze*, s. 215.

nakledilmişlerdi. Dolayısıyla Kur'an diye nakledilen ancak mütevâtir olmadığı için Kur'an olmayan bu rivâyetlerin Hz. Peygamber'den nakledilen bir haber olarak değerlendirilmesi de mümkün değildir.<sup>920</sup> Bu anlamda Kur'an mı? Sünnet mi? diye belirsizlik taşıyan bu tür kıraatlerin delil olarak kullanılması doğru değildir. Mezhebin ileri gelenlerinden Şirâzî'nin meseleye yaklaşımı şöyledir: “Şâz kıraatın haber-i vahid olarak kabul edilmesi ancak, nakleden râvînin onu Kur'an olarak okuması halindedir. Eğer onu tefsir olarak nakletmiş ise bu, delil olarak kabul edilmez.”<sup>921</sup> Gazali de bu tür rivâyetlerin; haberi vahid olduğunu, bunların Kur'an'dan kabul edilmesinin mümkün olmadığını eğer bu tür rivâyetler Kur'an olsaydı Hz. Peygamber'in bunları bir kişiye değil de tüm ümmete ulaştırması gerekirdi gibi gerekçelerden dolayı bunların delil olarak kullanılmayacağını ileri sürmüş ve sadece bir şartla bunlarla amel edilebileceğini belirtmiştir. Buna göre bu rivâyetleri nakleden kişinin bunları bizzat Hz. Peygamber'den işittiğini beyan etmesi durumunda bu haberler delil olarak kullanılabilir. Aksi takdirde bu haberlerle amel edilmez.<sup>922</sup> İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî; bu rivâyetlerin tevâtüren nakledilmediğini, dolayısıyla bunlarla amel etmenin uygun olmadığını, diğer taraftan bunların sika râvîlerden gelen âhâd haber seviyesinde olmadığını belirtmiş ve bütün bu sebeplerden dolayı da şâz kıraatlerin delil olmadığını belirtmiştir.<sup>923</sup> Bu fakihler dışında, Ebû Hâmid el-Gazâlî, Seyfeddin el-Âmidî, Nevevî gibi âlimler benzer gerekçelerle şâz rivâyetlerin delil olmadığı görüşündedirler.<sup>924</sup>

### 2.3.Zâhirî Mezhebi

Mezhebin önde gelen fakihlerinden İbn Hazm el-Endelüsî (ö.456/1064) şâz kıraatlerin delil olarak kullanılmayacağını belirtmiş ve bu yaklaşımını bir takım delillere dayandırmıştır. Bunlar dört madde halinde özetlenebilir:

1. Kıraatler sahâbeye dayanır. Buna göre Hz. Peygamber dışında herhangi bir kimsenin rivâyet ettiği bu tür kıraatler delil olarak kullanılmazlar. Zira Allah

<sup>920</sup> Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, I/148.

<sup>921</sup> Zerkeşî, Muhammed Bâhâdır b. Abdillâh, *el-Bahrü'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*, (thk. Abdülkadir Abdullâh el-Ânî), Dârü'l-Küfüvve, Kuveyt, 1992, I/477.

<sup>922</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I/102.

<sup>923</sup> Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, I/427.

<sup>924</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I/102; Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, I/229.

Teâlâ kullarına böyle bir sorumluluk yüklememiş, bunlarla ameli emretmemiş ve bunların korunmasını zorunlu kılmamıştır.

2. Bu tür kıraatleri delil olarak kabul edenler esasında Kur'an'a ilâvede bulunmuşlardır. Hâlbuki Kur'an'a ziyadede bulunmak câiz değildir.
3. Şâz kıraatlerin tilâveti mensûhtur. Bu durumda tilâveti mensûh olanın hükmü de mensûhtur.
4. İbn Mes'ud'a ait “فصيام ثلاثة أيام متتابعات” kıraati gibi ilâveler resm-i mushaflara aykırıdır. O halde sahâbenin üzerinde ittifak ettiği mushaflara aykırı bir kıraat delil olarak kullanılamaz.

### 3. Değerlendirme

Mezhepler arasında mütevâtir kıraatlerin delil olarak kullanılması konusunda herhangi bir ihtilaf mevcut değildir. Şâz kıraatlere gelince, doğrusu bu konuda hem mezhepler arasında ve hem de bizzat mezhepler içinde birbirinden farklı değerlendirmeler olmuştur. Tabîî olarak her grup bu tür kıraatleri delil olarak kabul etme ya da etmemeyi belli gerekçelere dayandırmıştır. Öyle ki, bazen mezhepler arası, bazen de mezhep içinde bir takım tartışmalar olmuştur. Bu tartışmalara girmeden mezheplerin yaklaşımlarını dikkate alarak, şâz kıraatleri delil olarak kabul etmeyenlerden edene doğru şöyle bir sıralama yapılabilir.

- Bakıldığında Zahirî mezhebi her hangi bir şarta bağlı olmaksızın mutlak anlamda şâz kıraatleri kabul etmeyen tek ekoldür.
- Şâz kıraatlere karşı dört mezhep içinde en katı olan Mâlikî mezhebidir. Mâlikîlerin çoğu hiçbir şekilde bu nakilleri haber değerinde görmezken, sadece bir grup fukaha rivâyet edilen kıraat Hz. Peygamber'den işitilmişse bunun âhâd haber değerinde olduğunu belirtmiştir.
- Şafi mezhebinin çoğunluğu prensipte şâz rivâyetlerin delil olarak kullanılmamasından yana olsalar da pratikte yeri geldikçe bunlardan istifade etmişlerdir. Mezhep içinden bir grup da bu kıraatlerin haber değerinin olduğunu belirtmiştir.
- Hanbelî ve Hanefî fukahasına gelince bu iki mezhebin görüşleri arasında bir takım farklılıklar olsa da, genel itibarıyla şâz kıraatlerin delil olarak kullanılabileceğini belirtmişlerdir.

Bütün bunlar şâz kıraatlerin delil olarak kullanılması noktasında fukaha arasında yeknesak bir görüşün olmadığını ortaya koymuştur. Bununla birlikte ağırlıklı görüşün, belli şartlara bağlı olsa da, bunlardan istifade edilebileceği yönünde olduğu söylenebilir.

Burada altı çizilmesi gereken bir husus da fukahanın şâz kıraatler denince daha çok müdrec kıraatleri merkeze alarak değerlendirme yapmış olmalarıdır. Doğrusu bu yaklaşım, fakihlerin kıraatleri tasnifindeki tümel yaklaşımından ileri gelmektedir. Şöyle ki, fakihler kıraatleri, kıraat âlimleri gibi daha alt birimlere ayırarak değerlendirme yerine mütevâtir ve bunun dışında kalanlar diye ikiye ayırmışlardır. Bu da şâz kıraatlerle ilgili değerlendirmelerde bir takım eksikliklerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Meselâ şâz kıraatlerin delil olup olmaması meselesi tartışılırken büyük ölçüde müdrec kıraatler üzerinden hareket edilmiştir. Buna bağlı olarak bu özellikteki kıraatlerin Kur'an'a ilâve edilip edilemeyeceği tartışılmış ve doğrusu bu durum genel itibariyle fukaha nezdinde tepkiyle karşılanmıştır. Hâlbuki şâz kıraatler kendi içinde tasnif edilerek değerlendirilmiş olsaydı belki daha isabetli sonuçlara ulaşırdı. Bakıldığında ilk dönemlerde yapılan tasniflerden hareketle tefsîrî açıklamalar olarak bilinen müdrec, büyük ölçüde şâz kıraat olarak algılanmış, bunun üzerine hükümler bina edilmiş ve bu da yanlış değerlendirmelere sebep olmuştur. Halbûki müdrec âyetlerin anlaşılması için nakledilen tefsir olarak değerlendirilse, şâz kıraat de sahih kuvvetinde olmasa da Kur'an diye okunan kıraat olarak algılansa kanaatimizce daha isabetli olurdu. Çünkü müdrec kendisiyle Kur'an'ın okunduğu bir kıraat şekli olarak nakledilmiş rivâyetler değildir. Şâz rivâyetler ise bu ihtimali taşıyan bir kıraat şeklidir.

## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

### ŞÂZ KIRAATLERİN TEFSİRE ETKİSİ

Kimi ayetleri açık ve anlaşılır olan kimileri ise açıklayıcı olan Kur'an'ın, her dönemde bütün insanlar tarafından anlaşılın diye çaba sarfedilmiştir. Başta Hz. Peygmaber ve sahabe nesli olmak üzere ilk günden itibaren sarfedilen bu çabanın bir sonucu olarak da tefsir ilmi ortaya çıkmış zamanla gelişmiş ve bugünkü halini almıştır. Bu ilmin temel fonksiyonu tüm yönleriyle Kur'an ayetlerini açıklamak ve yorumlamaktır.<sup>925</sup> Bunun için de birçok kaynaktan istifade etmektedir. Tefsirin ayetleri açıklamada aslî ve tâlî olmak üzere iki farklı kaynaktan beslendiği söylenebilir. Aslî kaynaklar arasında Kur'an ve sünnet yer alırken, tâlî kaynaklar arasında Kur'an ilimleri diye bilinen çok sayıda kaynaktan bahsedilebilir. Kıraatlerin tefsirle ilişkisine gelince burada da iki farklı durumdan söz edilebilir. Sahih kıraatler doğrudan Kur'an'dan sayıldıkları için, diğer ayetler gibi bunlar da aslî kaynaklardır. Şâz kıraatler ise tevatür seviyesinde olmadıklarından dolayı tâlî kaynaklardır.

Kur'an ilimlerinin temel kaynaklarından biri olarak kabul edilen kıraatlerin bir bölümü Kur'an'ın telaffuzuna bir bölümü de anlamına etki eder. Bu yönüyle sahîh ve şâz kıraat arasında herhangi bir fark yoktur. Zira kimi sahîh kıraatler nasıl ki büyük oranda sesle ilgili olup anlam üzerinde etki meydana getirmiyorsa, aynı şekilde şâz kıraatlerin bir bölümü telaffuzla bir bölümü de anlamla ilgilidir. Bir ayrıma işaret etmek gerekirse, sahîh kıraatlerin telaffuzla ilgili olan kısmı anlama etki eden kısmından çok daha fazla iken bu durum şâz kıraatler farklı bir orana sahiptir. Kanaatimize göre şâz kıraatlerde anlama etki eden kısım telaffuza etki eden kısımdan daha fazladır.

Sahîh ve şâz kıraatlerin dışında kalan ve tefsir için önemli kaynaklardan biri olarak kabul edilen müdreclere ayrı bir başlık altında yer vermek gerekir. Daha önce belirtildiği üzere müdrecler gerçekte, kendileriyle Kur'an okunan birer kıraat örneği değildir. Bunlar tamamen anlamla ilgili ilâvelerdir. Başlangıçtan itibaren yapılan kıraat tasniflerinde bu tür ilâvelere şâz kıraatin bir alt başlığı olarak yer verilmiştir.

<sup>925</sup> Birişik, Abdülhamit, "Tefsir", *DİA*, 2011, XXXX/281.

Dolayısıyla müdrelerle birlikte şâz kıraat birikiminin Kur'an'ın anlamı üzerindeki etkisinin, sahihe nispetle daha da geniş bir yekün teşkil ettiği söylenebilir. Bununla birlikte ulemânın bu tür kıraatlere bakışı, eserlerinde yer verşi elbette sahih kıraatler gibi olmamıştır. Bu çerçevede sahih kıraatler için, özel bir alan gözetmeksizin ulemâ nezdinde tam bir mutabakat söz konusu iken şâz kıraatler için benzer durumdan söz etmek mümkün değildir. Zira özellikle kıraatlerin tasnif süreci sonrasında oluşan şâz kıraat algısıyla birlikte muteehhirun ulemâ bu tür okumalara karşı daha mesafeli davranmışlardır.<sup>926</sup>

Âlimlerin kıraatleri değerlendirmeleri, sahih ya da şâz şeklinde kıraatin durumuna göre farklılık arzemiştir. Meselâ fukaha sahih kıraatleri Kur'an'dan kabul etmiş, namaz gibi amellerde ibadet dili olarak kullanmış, bunları tıpkı üzerinde farklı kıraat bulunmayan bir âyet mesabesinde telakki etmişlerdir.<sup>927</sup> Buna karşın şâz kıraatlere bakış böyle değildir. Fakihlerin büyük bir çoğunluğu şâz kıraatlerin gerek namazda ve gerekse namaz dışında Kur'an olarak okunmasını uygun görmemiş, değişik meselelerde delil olarak kullanılması ise Hanefî ve Hanbelî fukası tarafından kabul edilse de kimileri tarafından bu da kabul edilmemiştir.<sup>928</sup>

Kıraatlerin en fazla kullanıldığı alanlardan biri de nahiv ilmidir. Nahiv ulemâsı kıraat birikiminden istifade ederken ayırım yapmaksızın, hem sahih ve hem de şâz kıraatlerden istifade etmişlerdir. Özetle dilcileri şâz kıraatlerden istifade etme yönüyle iki kısma ayırmak mümkündür. Birinci grupta olanlar şâz kıraatleri tartışma, reddetme ya da zayıf görme gibi bir tutum içine girmeden bunlara yer verirler. Meselâ Halîl b. Ahmed (ö.175/791), Zeccâc (ö.311/923), Ebu Said el-Hasen Abdiilah b. Merzüban es-Sirafi (ö. 368/979) ve Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris el-Hemedânî (ö.395/1004 gibi dilciler bu anlayışa sahip âlimlerdendir.<sup>929</sup>

<sup>926</sup> Dağ, Mehmet, "Kıraat İlminde Şâz Kavramı," s. 107.

<sup>927</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, VI/85; XI/227; İbn Sübkî, *Cem'u'l-Cevâmi'*, I/232; Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihî*, I/512.

<sup>928</sup> Konu ikinci bölümde "Fukaha Nezdinde Şâz Kıraatlerin Hücet Değeri" başlığı altında detaylı olarak incelenmiştir.

<sup>929</sup> Muhammed es-Seyyid Ahmed Azzûz, *Mevkifu'l-Lugaviyyîn mine'l-Kirâati'l-Kur'âniyyeti'sh-Şâzze*, Âlemü'l-Küttüb, Beyrut, 2001, s. 41.

Meselâ; وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِن كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ <sup>930</sup> âyetinde geçen “الحقُّ” kelimesini cumhur “كان” (kâne)’nin haberi olarak nasb ile okumuştur.<sup>931</sup> A’meş, Zeyd b. Ali ve el-Mudevviî ise “هو” kelimesini müpteda “الحقُّ” kelimesini ise haber şeklinde merfu olarak okumuştur<sup>932</sup> ki Zeccâc böyle bir okuma tarzının câiz olduğunu belirtmiştir.<sup>933</sup> Halîl b. Ahmed buna benzer örnekleri verdikten sonra, önce sahih kıraatleri verir sonra bu âyetlerin şâz kıraatlerinin olduğunu da belirtir. Fakat bunlar arasında şu kıraat daha sahihtir ya da daha zayıftır gibi bir karşılaştırmada bulunmaz.<sup>934</sup> Diğer bir grup ise bu birikimden istifade ederken bazen, dil açısından bu tür kıraat örneklerinin hatalı olduğunu, bazen zayıf olduğunu, bazen böyle bir kıraat şeklinin dille uyumlu olduğunu belirtmişlerdir. Başta Sibeveyh (ö.182/798), Ferrâ (ö.207/822), Ahfeş (ö.215/930), Zeccâc (ö.311/923), Müberred (ö. 286/900) olmak üzere dilcilerin büyük bir çoğunluğu bu anlayışta hareket etmişlerdir.<sup>935</sup> Meselâ, قُلْ إِنْ رَبِّي يَفْزِفُ بِالْحَقِّ عَلَامُ الْغَيْبِ <sup>936</sup> âyetinde geçen “علام” kelimesi cumhur tarafından “ربي” kelimesinin mahalline nispetle onun sıfatı olarak veya ondan bedel olarak ya da “يفذف” fiilinin gizli zamirinden bedel olarak zamme ile okunmuştur.<sup>937</sup> Bununla birlikte, İsa b. Amr, İbn Ebî İshak Zeyd b. Ali tarafından bu kelime şâz bir kıraat olarak, “ربي” kelimesinin lafzına nispetle onun sıfatı veya ondan bedel ya da علام الغيوب يا takdiriyle fetha ile okunmuştur.<sup>938</sup> Sibeveyh sahih ve şâz kıraatlere yer verdikten sonra meseleyi müzakere eder ve nahiv kaidelerinin sıhhatine uygunluğu açısından şâz kıraati şahit olarak kullanır.<sup>939</sup> Bunun gibi daha pek çok örnekten hareketle şâz kıraatleri en rahat kullanan gruptan birinin dilciler olduğu söylenebilir.

<sup>930</sup> Enfal, 8/32.

<sup>931</sup> İbn Hâleveyh, *el-Muhtesar*, 49; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, IV/487.

<sup>932</sup> İbn Hâleveyh, *a.g.e.*, 49; Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, I/409.

<sup>933</sup> el-Hatîb, Abdüllatîf, *Mu'cemu'l-Kırâât*, II/124.

<sup>934</sup> Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahman el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-Cümel fin'n-Nahv*, (thk. Fahreddin Kubâve), Müessesetü'r-Risâle, I. Baskı, Beyrut, 1985, s. 39, 83; Ahmed Azzûz, *a.g.e.*, s. 43.

<sup>935</sup> Ahmed Azzûz, *Mevkifu'l-Lugaviyyîn*, s. 41.

<sup>936</sup> Sebe', 34/48.

<sup>937</sup> Ferrâ, *a.g.e.*, I/364; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, VII/292.

<sup>938</sup> İbn Hâleveyh, *a.g.e.*, 123; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II/566.

<sup>939</sup> Sibeveyh, Ebû Bişr Amr, *el-Kitâb*, el-Matbaatü'l-Emiriyye, Mısır, h. 1317, I/50-51.

Şâz kıraatlerin çokça kullanıldığı alanlardan biri de tefsirdir. Tefsir ilmi, Kur'an'la irtibatlandırılabilir bütün alanları kendisine konu edinmiştir. Haddi zatında şâz kıraatler de; ya telaffuz ya da anlam yönüyle Kur'an'la ilişkili olduğundan tefsirin ilgi alanına girmiştir. Bu ilişki sebebiyle şâz kıraat tefsir ilişkisi bu bölümün ana konusu olmuştur.

Şâz kıraatlerin tefsire etkisi ana başlığı altında yer verilecek bazı konular şu şekilde sırlanabilir:

- Şâz kıraat tefsir ilişkisi,
- Şâz kıraatlere yer veren belli başlı tefsir çeşitleri,
- Müfessirlerin şâz kıraatlere bakışı,
- Bu kıraatlerin âyetlerin anlamı üzerindeki etkileri,
- Âyetlere kazandırılan yeni anlamlar,
- Şâz kıraatlerin; herhangi bir âyetin zıt ve çelişkili bir anlamda algılanmasına sebep olup olmadığı,
- Şâz kıraatler yoluyla ortaya çıkan anlamların bağlayıcı olup olmadığı,
- Nahiv, sarf ve usûl yönünden şâz kıraat çeşitleri,
- Sûrelerin tertibine göre Kur'an'daki şâz kıraat örnekleri konularına yer verilecektir.

Burada özellikle bir hususa işaret etmek gerekir ki, kimi başlıklar esasında çok geniş bir içeriğe sahiptir. Ancak biz söz konusu konuları tüm ayrıntısıyla değil de şâz kıraatlerle ilişkileri yönüyle ele alacağız. Meselâ dilbilimsel tefsir, rivâyet ve dirâyet tefsiri gibi konular değişik yönleriyle birçok tez ve esere konu olmuştur. Biz bu tür başlıkları tüm detayıyla tahlil edecek değiliz. Genel hatlarıyla bazı tanıtıcı bilgilere yer vereceğiz sonra da bu tarz tefsir çeşitlerinin şâz kıraatle hangi ölçüde bir ilişkisinin olduğunu araştıracağız. Bunu yaparken de söz konusu tefsir çeşidi içinden şâz kıraatlere en fazla yer verenlerden birini örnek alacağız, ancak zaman zaman da aynı özellikleri taşıyan diğer tefsirlere atıfta bulunacağız. Bu usûl, diğer tefsir çeşitlerinin şâz kıraatlerle ilişkileri incelenirken de benzer şekilde takip edilecektir.

## I. ŞÂZ KIRAAT TEFSİR İLİŞKİSİ

Daha önceki bölümlerde, başlangıçtan itibaren kıraatlerin geçirdiği evreler, bu süreçte yaşanan sistemleşme hareketleri ve kıraatlerin belli kriterler ekseninde sınıflandırıldığını ilgili başlıklar altında ele almıştık. İkinci olarak ele aldığımız konulardan biri de şâz kıraat tanımlamalarıydı. Kronolojik zaman dikkate alınarak yapılan tanımlardan şâz kıraatin; şöhret bulmamış, yaygınlık kazanmamış okumalar olduğu sonucuna varılmıştı. Doğrusu kıraat doğrudan Kur'an'la irtibatlandırıldığı için Mushafların çoğaltıldığı dönemden itibaren bu tarz kıraatlere yaklaşım hep mesafeli olmuştur. Buna da; bir kıraatin Kur'an'dan sayılabilmesi için, O'nun sahip olduğu özelliğe, yani tevâtüre sahip olması gerektiği şeklinde bir takım gerekçeler delil olarak gösterilmiştir. Kur'an'ın korunmuşluğuna hanel getirmeme adına ortaya konan bu koruyucu tavrın, âlimlerin bu tür kıraatlere karşı yaklaşımını etkilediği söylenebilir.

Âlimlerin şâz kıraatlere karşı yaklaşımı aynı seviyede olmamıştır. Buna göre şâz kıraat birikimine en mesafeli olan grubun fıkıh ulemâsı olduğu söylenebilir. Bunda, fıkıh ilminin doğrudan insanın pratik hayatını ilgilendirmesi; ibadetlerin somut olarak tanzim edilmesi; helal ve haramların tayin edilmesi gibi hayati önem taşıyan bir takım pratik sebeplerin varlığı etkili olmuştur. Fukaha şâz kıraatleri kullanmada katı kurallar öne sürerken dilciler bunun aksine kuraldan çok bu tür okumaların işlevselliğini dikkate alarak hareket etmişlerdir. Tefsir ilmi ise fukaha ve diğer ilmî disiplinlere nispetle şâz kıraatlere karşı daha orta bir yol takip etmiştir. Bu anlamda özellikle dil, rivâyet ve dirâyet tarzında telif edilmiş tefsirlerde şâz kıraatlerden oldukça istifade edilmiştir. Doğrusu bu son derece tabîî bir şeydir. Zira tefsirin varlık sebebi zahiriyle batıniyle Kur'an âyetlerini daha anlaşılır kılmaktır. Dolayısıyla tefsir disiplini, kendisine katkı sağlayacak her ilmî veriden istifade eder. Bu ister kıraat gibi vahiy kaynaklı bir alan olsun isterse astronomi gibi kaynağı beşere dayanan bir ilim olsun farketmez. Hatta iş bu kadarıyla da bitmemiş, kimi usûlcüler Kur'an ilimleri diye bilinen ve Kur'an'ın anlaşılabilirliğine katkısı olacağı düşünülen ilimlere bir sınırlama getirmenin dahi doğru olmayacağını belirtmiştir.<sup>940</sup> Kaldı ki, beşer marifetiyle ortaya konan bir ilimle, şöhrete ulaşamamış olsa da,

<sup>940</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I/9. Süyûtî, *el-İtkân*, s. 731.

senede dayanan şâz kıraat birikimini, taşıdığı değer itibariyle karşılaştırmak doğru değildir. Buna göre gerek sahâbe ve gerekse sonraki nesiller tarafından ortaya konan tefsir örnekleri, ümmet tarafından nasıl sahiplenilmişse, sahih ya da şâz kıraat yoluyla âyetlere kazandırılan anlam ve izahlar bunlardan çok daha öte ümmet tarafından sahiplenilmiştir. Bu yönüyle ilk dönemden itibaren Kur'an'ı anlama çabalarının bir sonucu olarak ortaya çıkan tefsir faaliyetleri, hem şâz kıraatlerden ve de diğer ilimlerden istifade etmiştir.

Bilindiği üzere ilk dönemlerde bugünkü gibi ilmî disiplinler müstakil bir alan olarak ortaya çıkmış değildi. Bu durum tefsir ilmi için de geçerlidir. Zira tefsir ilk dönemlerde hadis ilmi içinde bir bab olarak gelişmiş ve zamanla ondan ayrılarak müstakil hâle gelmiştir. Bununla birlikte ilk tefsir örnekleri Kur'an'ın inmeye başladığı andan itibaren bizzat Hz. Peygamber tarafından ortaya konmuş, sahâbe de hem Nebî (as)'den aldıklarını ve hem de kendi reyleriyle Kur'an'dan anladıklarını sonraki nesillere taşımıştır.<sup>941</sup> Oluşan bu gelenek zamanla gelişmiş ve bugünkü sistematik halini almıştır.

Bugünkü hâliyle tefsir; dilsel tefsir, rivâyet tefsiri, dirâyet tefsiri, ahkâm tefsiri, işârî tefsir gibi pek çok çeşidi içinde barındırır. Bunların her birinin, bir takım benzerlikleri olmakla birlikte, Kur'an'ı kendine has anlama ve yorumlama tarzı vardır. Başvurdukları kaynaklar ise bazı yönleriyle ortak bazı yönleriyle farklıdır. Meselâ ilk dönemden itibaren bütün tefsir çeşitleri; Kur'an'ı, sünneti, sahâbe kavillerini, ehli kitaba ait sahih bilgileri ve icthadı (reyi) ortak olarak kullanmıştır.<sup>942</sup> Bunun yanında Meselâ dilsel tefsirler, dilin inceliklerini ortaya koymada nahvî tahlillere yer vermişken, ahkâm tefsiri âyetlerden hüküm çıkarmaya yönelik bir yöntem takip etmiştir.

<sup>941</sup> Kur'an'ı kendi reyyle tefsir etme konusunda sahâbe son derece hassas davranmıştır. Zira Hz. Peygamber'in "Kim bilgisi olmadığı halde Kur'an'ı tefsir ederse, cehennemdeki yerine hazırlansın." (Tirmizî, tefsir, 1) şeklindeki uyarıları onlar için temel hareket noktası olmuştur. Ancak bu tür uyarılar Kur'an'ı reyyle tefsir etmeyi değil, Kur'an hakkında bilgisi olmadan konuşmayı yasaklayan uyarılardır. Yoksa başta Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Abbas ve İbn Mes'ud gibi sahâbenin önde gelenleri olmak üzere birçok kişi Kur'an'ı kendi reyyle tefsir etmiştir ki, bu elimizdeki tefsirlerde sahâbeye ait birçok rivâyetin olması bunun en açık delilidir. Diğer taraftan Hz. Ebû Bekir gibi bazı sahabilerin Kur'an'ı tefsir etmede mesafeleri durmaları; bilmeden Kur'an hakkında bir şey söylemenin ağır bir vebal olduğunu düşüncülerinden dolayıdır. Geniş bilgi için bkz.

<sup>942</sup> Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirun*, I/40.

Tefsir çeşitlerinin başvurdukları kaynaklardan biri de sahih ve şâz kıraatler olmuştur. İlk dönemlerden itibaren telif edilen çoğu tefsir az ya da çok kıraat birikiminden istifade etmiştir. Biz de bunu dikkate alarak önce söz konusu tefsir çeşitlerini kısaca tanıtacağız, sonra da –tezin hacmi ve hedefi düşünülerek- bu tarz tefsirler içinden, şâz kıraatleri geniş bir şekilde ihtiva etmesi dikkate alınarak sadece birini örnek olarak inceleyeceğiz, yeri geldikçe de diğerlerine atıfta bulunacağız. Böylelikle şâz kıraat birikiminin tefsir ilmi içindeki etkinliğini somut olarak görme imkânı olacaktır.

## **A. Dilbilimsel Tefsir Şâz Kıraat İlişkisi**

### **1. Dilbilimsel Tefsirin Tanımı ve Kapsamı**

#### **1.1. Tanımı**

Dilbilimsel tefsir kavramıyla ilgili birden çok tanımlama yapılmıştır. Bunlardan biri şöyledir: “Kur’an yorumunda ağırlıklı olarak dizimbilim, biçimbilim, anlambilim gibi, dilbilimin çeşitli alt dallarından çağdaş dilbilimin verilerini de göz önünde bulundurarak yararlanılan yöneliştir.”<sup>943</sup> Başka bir tanıma göre ise; “Arap dilinin lafız ve üslûp kurallarına göre Kur’an’ın manalarının açıklanmasına dilbilimsel ya da lugavî tefsir denir.”<sup>944</sup> Tanımlardan da anlaşılacağı üzere bu tarz bir yöntemle tefsir yazan müfessir, diğer argümanlar yanında ağırlıklı olarak dilsel özellikleri dikkate alır ve buna göre âyetleri izah eder. Bu yöntemle yazılan tefsirler dilbilimsel kavramı yanında lugavî, dilsel, filolojik gibi terimlerle de anılmıştır.<sup>945</sup> Özellikle son dönemlerde telif edilen eserlerde ise daha çok dilbilimsel kavramı tercih edilmiştir.<sup>946</sup> Ancak isim farklılığına rağmen bu kavramlarla kastedilen tefsir tarzı aynıdır.

#### **1.2. Kapsamı**

Hicrî ikinci asra gelindiğinde ise dilsel tefsir alanında ilk müstakil eserler yazılmaya başlanmış fakat sistematik boyutta eserler daha çok hicrî ikinci asrın

<sup>943</sup> Divlekci, Celeleddin, *Dilbilim ve Kur’an İlimleri Açısından Fîrûzâbâdî’nin Besâiri*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Isparta 2000, s. 59.

<sup>944</sup> Müsâid b. Süleyman b. Nasır et-Tayyâr, *et-Tefsîru’l-Lügavî li’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Dâru İbni’l-Cevzî, Demmam, h.1422, s. 38-39.

<sup>945</sup> Karagöz, Mustafa, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur’an’ı Anlamaya Katkısı (Hicrî İlk Üç Asır)*, (basılmamış doktora tezi), Kayseri, 2009, s. 61-62.

<sup>946</sup> Albayrak, Halis, *Tefsir Usûlü*, Şûle Yayınları, 3.Baskı, İstanbul, 2011, s. 102-104; Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, s. 94; Paçacı, Mehmet, *Kur’an’a Giriş*, s. 123.

sonlarıyla üçüncü asrın başlarından itibaren telif edilmeye başlanmıştır. Bu dönemde yazılan eserler özelde Garîbü'l-Kur'ân, Meâni'l-Kur'ân, İ'râbü'l-Kur'ân, Mecâzü'l-Kur'ân, Müşkilü'l-Kur'ân, Vücûh ve Nezâir gibi isimlerle anılmış olsa da, genel itibariyle dilbilimsel tefsir kavramı, bu isimler altında yazılan eserlerin tamamı için kullanılmıştır. Bu anlamda, Ebû Ubeyde'nin (ö.209/824) *Mecâzü'l-Kur'ân'ı*, Ferrâ'nın (ö.207/822) *Meâni'l-Kur'ân'ı*, Ahfeş'in (ö.215/930) *Meâni'l-Kur'ân'ı*, Zeccâc'ın (ö.311/923) *Me'âni'l-Kur'ân'ı* gibi eserler bu üslupla yazılan dilbilimsel tefsirlerdir. Bunların dışında, Ebû Ubeyde Kâsım b. Sellâm'a (ö.223/838) ait *Meâni'l-Kur'ân*, Ebû Alî Kutrub'a (ö.210/825) ait *İ'rabu'l-Kur'ân* gibi eserler ise günümüze kadar ulaşabilmiş değildir.<sup>947</sup>

## 2. Dilbilimsel Tefsirin Ortaya Çıkışı ve Dönemleri

### 2.1. Ortaya Çıkışı

Başlangıç itibariyle nâzil olan vahyi anlamada muhatap kitlenin kendisinden istifade edebileceği en önemli kaynaklardan birinin, sahip oldukları dilsel kabiliyetler olduğu söylenebilir. Zira sünnetullah gereği toplumlara gönderilen vahiy, her toplumun kendi diliyle olmuştur ki, bu durum ahir zaman ümmeti için de bu şekilde gerçekleşmiştir. Buna göre vahye muhatap olan ilk topluluk içinde, diğer bazı özel meziyetler yanında dil konusunda en maharetli olan kişiler Kur'an'ı anlama ve yorumlama konusunda öne çıkmışlardır. Öyle ki bu özellikler sayesinde, Kur'an'ı anlama konusunda ortaya konan çabalar, daha sonra müstakil bir disiplin haline gelen lugavî ya da dilsel tefsirin temellerini oluşturmuştur. Bu anlamda nüzûl ortamı itibariyle Kur'an âyetlerini açıklamaya dair ilk teşekkül etmeye başlayan disiplinlerden biri dilbilimsel tefsir olmuştur. Bunda, Kur'an'ın doğru okunması, lafız ve mana yönüyle korunması, doğru anlaşılması gibi ihtiyaçların karşılanması temel rol oynamıştır.<sup>948</sup>

### 3. Dilbilimsel Tefsirler

Bu tür tefsirlerden her biri Garîbü'l-Kur'ân, Meâni'l-Kur'ân, İ'râbü'l-Kur'ân, Mecâzü'l-Kur'ân, Müşkilü'l-Kur'ân, Vücûh ve Nezâir gibi değişik isimlerle anılmış

<sup>947</sup> Kayapınar, Durmuş Ali, "Meâni'l-Kur'ân İle İ'râbü'l-Kur'ân'ların Karşılaştırılması", *SÜİFD*, sayı: 4, Konya, 1991, s. 102; Bulut, Ali, "Filolojik Tefsirle Rivâyet Tefsirinin Buluşma Noktası: Zeccâc'ın Meâni'l-Kur'ân'ı", s. 316,

<sup>948</sup> Kızıklı, Sâlih Zafer, *Arap Grameri Ekolleri*, (yayınlanmamış doktora tezi), UÜSBE, Bursa, 2005, s. 13.

olsa da, hepsinin ortak paydası, ağırlıklı olarak Kur’ân’ı dil yönüyle incelemiş olmalarıdır. Bu alanlarda yazılan bazı eserler şu şekilde sıralanabilir:

a. Mecâzü’l-Kur’ân

- Ebû ‘Ubeyde (ö.209/824), “*Mecâzü’l-Kur’ân*”

b. Garîbü'l-Kur’ân

- İbnü'l-Yezîdî (ö. 237/8519), “*Garîbü'l-Kur’ân*”

- İbn Kuteybe (ö. 276/889), “*Garîbü'l-Kur’ân*”

c. Meâni’l-Kur’ân ve İ’rabü’l-Kur’ân

- Kisâî (ö.189/860), “*Meâni’l-Kur’ân*”

- Ferrâ (ö.207/822), “*Meâni’l-Kur’ân*”

- Ahfeş (ö.215/830), “*Meâni’l-Kur’ân*”

- Zeccâc (ö.311/923), “*Meâni’l-Kur’ân ve İ’râbuhâ*”

d. Vücûh ve Nezâir

- Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), “*el-Vücûh ve’n-Nezâir*”

- Yahya b. Sellâm (ö. 200/815), “*et-Tesârîf*”

- Müberred (ö. 286/900), “*Mâ İttefeka Lafzuhû ve İhtelefe Ma’nâh*”

Doğrusu buna benzer tarz ve isimlerle telif edilen eserlerin her biri müstakil bir çalışmaya konu olabilecek hacimde ve değerdedir. Bu anlamda her bir tefsirin ayrı ayrı ele alınıp şâz kıraat bağlamında değerlendirilmesi çok geniş bir çalışmayı gerektirir. Bizim bu detayda meseleye yaklaşmamız tezin amaç ve kapsamını aşar. Bizim amacımız genel itibariyle bu tefsirlerle ilgili özet bazı tanıtıcı bilgilere yer vermek, sonra da bunların şâz kıraatlerle olan ilişkilerine işaret etmektir.

#### 4. Dilbilimsel Tefsirlerin Kaynakları

Dilbilimsel tefsir adı altında telif edilen eserlerin dayanaklarından söz etmek gerekirse, bunlar arasında Kur’an’ın Kur’an’la, sünnetle ve sahâbe sözüyle tefsir edilmesi gibi bazı ortak kaynaklardan bahsedilebilir. Kaldı ki bunlar sadece bu tarz

tefsirlerin değil bütün tefsirlerin temel başvuru kaynaklarıdır. Bunların dışında bu eserlerin başvuru kaynakları şunlardır:

- Nahiv, sarf, lugat, lehçeler, Arap kelâmı, şiir ve benzeri dilsel unsurlara sıkça başvurmuşlardır.<sup>949</sup>

- Hadis, sahâbe, tabiûn ve fukaha sözlerinden oluşan rivâyet birikiminden istifade etmişlerdir.

- Tüm çeşitleriyle kıraatlere yer vermişlerdir.

- Sebeb-i nüzûl rivâyetleri, tarihî olaylar, nüzûl ortamı gibi tali kaynaklara başvurulmuştur.

İlk tefsir örnekleri olarak tefsir ilminin oluşumu ve gelişimine katkı sağlayan bu tür eserlerin tamamı söz konusu kaynakları elbette aynı ölçüde kullanmamıştır. Meseleye kıraatler ve daha özeldede şâz kıraatler açısından bakılacak olursa, bu tarz eserlerin tamamı bu birikimden istifade etmiştir. Ancak kıraatler daha henüz sistematik hâle gelmediğinden her müellif kullandığı kıraatlerle ilgili belli özel kavramlar kullanmıştır. Meselâ sahih olmayan kıraatlerle ilgili Müberred غلط - خطأ - محال kavramlarını;<sup>950</sup> Ahşef ise, “لحن- رديئة - غلط - قليلة - شاذ” kavramlarını kullanırken,<sup>951</sup> Ferrâ, bu tür kıraatleri vasfetmek üzere “لا اشتهياها - لست أستحب - القبح - لست ارجب - لا اشتهياها لانه شاذة - وهم - غلط - لا يجوز - لست ارجب - احسن - اعجب” gibi ifadeleri kullanmış,<sup>952</sup> uygun bulunduğu kıraatler içinse, “اجود - احسن - اعجب” ifadelerini kullanmıştır.<sup>953</sup> Yine hicrî dördüncü asır dilbilimsel müfessirlerinden bir başka *Meâni'l-Kur'ân* sahibi Zeccâc da âyetleri ve farklı kıraatleri değerlendirirken “جيد - اجود - حسن - جميل - بين - جائز” gibi sıfatları kullanır, şayet bir kıraati dilsel açıdan uygun bulmazsa bunu da “القبيح” sıfatıyla belirtir.<sup>954</sup> İlk dönemlerde bu türden kullanılan kavramlara yüklenen anlamlarla, daha sonraki dönemlerde yüklenen anlamlar arasında bir takım

<sup>949</sup> Bulut, Ali, “Filolojik Tefsirle Rivâyet Tefsirinin Buluşma Noktası: Zeccâc’ın Meâni'l-Kur'ân'ı”, *OMÛIF*, Samsun, s. 313-331.

<sup>950</sup> Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd, *el-Muktedab*, (nşr. Muhammed Abdülmelik Uzeyme), Vizâratü'l-Evkâf, Kahire, 1994, I/123; II/171; III/128.

<sup>951</sup> Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, I/198, 199, 240, 266; II/67.

<sup>952</sup> Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I/223, 252, 358, 416, 438,

<sup>953</sup> Ferrâ, *a.g.e.*, I/124, 196; II/86.

<sup>954</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I/211, 298, 300; II/20, 239, IV/98, 163; V/26, 33.

farklardan söz edilebilir ki, bunun en tipik örneği şâz kavramı üzerinde yaşanmıştır.<sup>955</sup> Buna benzer bir takım farklılıklarla birlikte ortak bir noktaya işaret etmek gerekirse, sahih ve şâz kıraat birikimi dilbilimsel tefsirin temel başvuru kaynaklarından biri olmuştur.

Bu teorik bilgilerden sonra, dilbilimsel tefsir, şâz kıraat ilişkisini somut olarak görebilmek için şöyle bir yolu takip ettik: Dilsel tefsirler içinden şâz kıraatlere genişçe yer veren Ferrâ'ya ait *Meâni'l-Kur'ân* adlı tefsiri<sup>956</sup> detaylı olarak inceledik, yeri geldikçe de diğer tefsirlere atıfta bulunduk. Ferrâ'nın şâz kıraatleri ele alış biçimiyle diğer lugavî tefsirler arasında zaman zaman bağlantı kurduk. Bazen ortak yönler bazen de farklı yönler işaret ettik. Eserde yer alan çok sayıda şâz kıraat örneğinden, doğal olarak sadece bir miktarına yer verdik. Ancak bu örneklere hareketle şâz kıraat dilsel tefsir ilişkisini somut olarak ortaya koyma imkânı olmuştur.

### 5. Ferrâ'nın Kıraatlere Yaklaşımı

Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ (ö.207/822) tarafından telif edilen eser, *Tefsîru Müşkili İrabi'l-Kur'ân ve Meânih* adıyla meşhûrdur. Ferrâ eserinde kıraat, nahiv, sarf ve kelimelerin anlamı gibi diğer dilbilimsel tefsirlerde de öne çıkan belli hususları dikkate alarak âyetleri tefsir etmiştir. Bunu yaparken kıraatleri de ihtiyaca göre kullanmıştır. Şöyle ki, bazen sahih kıraatleri kullanmış, bazen şâz kıraatleri, bazen şâz kıraatler arasında tercihte bulunmuş diğerini eleştirmiş, bazen de dil açısından şâz bir kıraati tercih etmiştir. Ferrâ, kıraatleri nitelemede kendine has kavramlar kullanmıştır. Tercih ettiği kıraatlerle ilgili أحب اليّ “bana daha uygundur”,<sup>957</sup> أسْتَحَبَّ فِي الْقِرَاءَةِ “bu kıraati güzel buluyorum”<sup>958</sup> gibi ifadeleri kullanırken, özellikle dilsel açıdan uygun bulmadığı kıraatlerle ilgili وَلَسْتُ أُسْتَحَبُّ ذَلِكَ

<sup>955</sup> Tarihi süreç içinde şâz kavramının anlamında yaşanan değişiklikler, ilk dönemlerde kıraat kavramlarına yüklenen anlamla, sistemleşmesi sonrası yüklenen anlam arasındaki farka somut bir örnektir. Konuyla ilgili “Şâz Kavramının Tanımı” başlığı altında daha detaylı bilgiye yer verilmiştir.

<sup>956</sup> Ferrâ dilticiliği, tefsirciliği ve kıraatlere hakimiyetiyle dilbilimsel tefsir ekolünün öncülerinden biridir. Telif ettiği *Meâni'l-Kur'ân*, şâz kıraatlerin kullanımı ile ilgili geniş bir içeriğe sahiptir. Her ne kadar daha sonraki dönemlerde, Meselâ Zeccâc (ö.311/923)'a ait beş ciltlik *Meâni'l-Kur'ân* gibi bundan daha geniş bir içeriğe sahip tefsirler yazılmış olsa da ilkler arasında bu eser en hacimli ve kıraatlere en fazla yer veren tefsir olma özelliğini taşır. Bu ve benzeri sebeplerden dolayı da şâz kıraat tefsir ilişkisini, kendisine ait üç ciltlik eser üzerinden incelemeyi tercih ettik.

<sup>957</sup> Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I/43, 88.

<sup>958</sup> Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I/441.

ya da “câiz غير جائز”<sup>959</sup> “bunu uygun bulmadım ya da güzel bulmadım”,<sup>959</sup> “لست أستحسنه”<sup>960</sup> “değildir”,<sup>960</sup> “غلط غلط”<sup>961</sup> “yanlıştır”<sup>961</sup> gibi ifade kalıplarını kullanmıştır. Bunun yanında o, kıraatler arasında sahih şâz ya da kuvvetli zayıf ayırımına da işaret etmiştir.<sup>962</sup> Toplamda sekiz yerde ise “şâz” kavramını kullanmıştır.<sup>963</sup> Bunlardan birinde, وما انت و ما انت عليهم بجبار<sup>964</sup> âyetinin لست عليهم بجبار şeklindeki rivâyeti için bir değerlendirme yapmış ve “هو شاذ” (Bu şâz bir kıraattir) nitelemesinde bulunmuştur.<sup>965</sup> Bu çerçevede yeri geldikçe de tercih ettiği kıraatle ilgili değerlendirmelerde bulunmuş, hangi kıraat dil kaideleri ve anlama uygunsu onu tercih etmiştir.<sup>966</sup> Kıraatleri delillendirmede Arap şiirinden de sıklıkla istifade eden Ferrâ genelde sened zincirine yer vermemiş, râvî ismi zikretmeden doğrudan kıraati almıştır. Bazen de söz konusu şâz kıraatin kim tarafından rivâyet edildiğini bir ya da birkaç isim vererek belirtmiştir ki ismine en çok yer verdiği kişiler arasında sahâbeden İbn Mes’ud, tabiînden ise Hasan-ı Basrî’dir.

Diğer taraftan dilbilimsel tefsir müelliflerinden Ferrâ’nın muasır Ahfeş (ö.215/930) de bu dönemde şâz kavramını kullanan müfessirlere dendir.<sup>967</sup>

Yaşanan bu gelişme, hicrî ikinci asrın sonları, üçüncü asrın başları itibariyle kıraat ilmi açısından oldukça erken sayılabilecek bir dönemdir. Bundan dolayı da herhangi bir kıraatle ilgili; “bu şâz bir kıraattir” nitelemesi kıraat tarihî açısından büyük öneme sahiptir. Zira bu dönemde her ne kadar kıraat ulemâsı hangi kıraatin sahih, hangisinin şâz olduğunu şifâhî olarak biliyor olsalar da ıstılâhî anlamda bu tür

<sup>959</sup> Ferrâ, *Meânil’l-Kur’ân*, I/19, 20.

<sup>960</sup> Ferrâ, *Meânil’l-Kur’ân*, I/130.

<sup>961</sup> Ferrâ, *Meânil’l-Kur’ân*, II/285.

<sup>962</sup> Ferrâ sahih kıraatlerin tayin etmede üç temel şart ileri sürmüştür. Buna göre bir kıraatin çoğunluk kurrâ tarafından okunan kıraate uygun olması, Nebî (as)’nin okuduğu kıraate ve mushafllara uygun olması, Arap dili kaidelerinin en fasih olanına uygun olması gerekir. Bkz. Bâlvâlî, Muhammed, *el-İhtiyar fi’l-Kirâât ve’r-Resm ve’z-Zapt*, Mağrib, 1997, s. 82; Ünal, Mehmet, *Kur’an’ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, s.44.

<sup>963</sup> Dağ, Mehmet, “Kıraat İlminde Şâz Kavramı”, s. 69.

<sup>964</sup> Kaf, 50/41.

<sup>965</sup> Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, III/81.

<sup>966</sup> Ferrâ, *a.g.e.*, I/453; Turcan, Sâlih, “Ferrâ’nın Kıraatlere Yaklaşım Tarzı”, *OMÜİFD*, 2010, sy. 29, s. 283.

<sup>967</sup> Ahfeş, *Meâni’l-Kur’ân*, I/206; III/81.

kıraatlerle ilgili sahih ya da şâz nitelemesinde bulunulması, Ferrâ'dan yaklaşık bir asır sonra kıraatlerin sistemleşmesi süreciyle birlikte başlamıştır.<sup>968</sup>

Ferrâ için zikredilen bu özellikler, benzer şekilde dilbilimsel tefsir ekoluna mensup diğer müellifler için de söz konusu edilebilir. Haddi zatında bu tefsirlerden her biri şâz kıraat tefsir ilişkisi bağlamında ele alınabilecek bir içeriğe sahiptir. Ancak tezin hacmi düşünülerek bunlardan Ferrâ'ya yer verildi. Böyle bir tercihte bulunmamızda; bu eserin hicrî üçüncü asrın başları gibi erken sayılabilecek bir dönemde telif edilmesi, bu kadar erken dönemde telif edilen eserler içinde en geniş ve en sistematik oluşu ve diğer tefsirlere nispetle kıraatlere daha fazla yer vermesi gibi sebepler etkili olmuştur. Diğer taraftan Ferrâ'ın bu eseri kendisinden sonra yazılan tefsirlerin çoğuna da kaynaklık etmiştir. Başta Zeccâc, Taberî ve Zemahşerî olmak üzere kendisinden sonraki birçok müfessir onun eserinden istifade etmişlerdir.

### 6. Ferrâ'da Şâz Kıraat Örnekleri

Ferrâ'nın yaşadığı dönemde kıraatler henüz daha sistematik bir yapıya kavuşmuş değildi. Daha önce belirtildiği gibi bu süreç hicrî dördüncü asırda İbn Mücâhid ve ondan bir asır sonra gelen Mekkî b. Ebi Tâlib'le birlikte gelişim sağlamıştır. Bunun öncesinde ise kıraatler arasındaki ayırım tecrübî olarak bilinmekteydi. Bununla birlikte kıraat âlimleri arasında farklı yaklaşımlar da mevcuttu. Bu çerçevede Ferrâ ile sistematik bir yapıya kavuşan kıraatlerin şartları arasında bazı farklılıklar olmuştur. Buna göre mushaflara ve Arap diline uygunluk ortak olarak kullanılırken, senedin sıhhati konusunda bazı farklı yaklaşımlar olmuştur. Üç şart kuralının yaygınlaştığı dönemde en önemli şart senedin sıhhati iken Ferrâ bunun üzerinde fazlaca durmaz, verdiği senetlerin sıhhatini tetkik etmez, hatta çoğu zaman senet dahi belirtmez.<sup>969</sup> Fakat bu durum onun belli belirsiz kıraatleri rastgele kullandığı anlamına gelmez. Bir kıraat, "Arap diline" ve "mushaflara" uygunsaydı, bunlarla birlikte kurra tarafından da okunmuşsa o, bu tür kıraatleri صواب

<sup>968</sup> Kıraatlerin sistemleşmesi ve bu çerçevede belli özellikteki kıraatler için sahih, mütevâtir, meşhur, şâz gibi belli kavramların kullanılması İbn Mücâhid'le birlikte hicri dördüncü asırdan itibaren başlamıştır. Bkz. Giriş bölümü, "Kıraatlerin Gelişim Süreci" ile ilgili başlıkta konu daha detaylı olarak ele alınmıştır.

<sup>969</sup> Turcan, Sâlih, *Ferrâ'nın Kıraatlere Yaklaşım Tarzı*, s. 288.

“doğrudur”<sup>970</sup> ya da جائز “uygundur”<sup>971</sup> şeklinde niteler. Bu özellikleri taşımayan kıraatleri ise sahâbeden kimden rivâyet etmişse onu zikreder ve söz konusu okuma şeklinin şâz kıraat olduğunu belirtir.<sup>972</sup> Bu bilgiler ışığında *Meâni 'l-Kur'ân* 'dan bazı şâz kıraat örneklerine geçebiliriz.

### 6.1. Birden Çok Şâz Kıraate Yer Verilmesi

Ferrâ bazen bir âyetle ilgili nakledilen birden çok şâz kıraate yer verir ve sonra da bunların gerekçelerini açıklar. Meselâ Fâtiha'nın başında yer alan الحمدُ لله ifadesinin sahih kıraat imamlarının tamamı tarafından bu şekilde okunduğunu belirttikten sonra, râvî ismi vermeden, ehli badiye tarafından kaydı düşerek bu kelimenin farklı şekillerdeki kıraate yer verir. Buna göre الحمدُ لله kelimesi, “dal” harfinin fethasıyla; ikinci olarak الحمدُ لله “dal” harfinin esresiyle; üçüncü olarak da الحمدُ لله “dal” harfinin zammesi ve ondan sonra gelen “lam” harfinin zammesiyle okunur.<sup>973</sup> Ferrâ bu farklı rivâyetleri verdikten sonra her bir kıraatin gerekçesini şöyle izah eder: Dal harfinin fetha ile okunması bu kelimenin isim değil mastar olmasından dolayıdır. Zira bu kelime احمد الحمدُ لله şeklinde mukadder bir fiilin mastarıdır ki bu durumda “الحمد” kelimesinin fetha ile okunması câizdir. Bu tarz bir kıraate <sup>974</sup> قَالَ مَعَادُ اللَّهِ أَنْ تَأْخُذَ إِلَّا مَنْ وَجَدْنَا مَتَاعَنَا عِنْدَهُ إِنَّا إِذًا لَطَائِمُونَ âyetini de şahit olarak getirir. Burada geçen معاد kelimesi aslında mukadder bir fiilin mastarıdır. Kelimenin esre ile okunmasının gerekçesi ise الحمدُ لله ifadesinin tek bir kelime gibi okunmuş olmasından dolayıdır. Buna göre Arap dilinde yan yana bulunan iki harfin hareketlerinden birinin zamme diğerin esre olması ya da bunun zıddı gibi bir okuyuş dile ağır gelir. Bundan dolayı da tıpkı اِبِلْ kelimesinde olduğu gibi, “dal” harfi, “lam” harfinin harekesini almıştır. Bu açıklama aynı zaman da üçüncü kıraatin de gerekçesi olarak zikredilmiştir.<sup>975</sup> Görüldüğü gibi burada yer verilen farklı kıraatlerin anlamları

<sup>970</sup> Ferrâ, *Meâni 'l-Kur'ân*, I/72, 75, 77.

<sup>971</sup> Ferrâ, *a.g.e.*, II/, 223; III/80.

<sup>972</sup> Turcan, Sâlih, *a.g.e.* s. 281.

<sup>973</sup> Bu üç farklı okuma şekli farklı birer şâz kıraat olarak Hasanü'l-Basri tarafından rivâyet edilmiştir. Hasan-ı Basrî “dal” harfinin fetha ile okunuş tarzının Benî Kays'a ait olduğunu, dalin ve lamın zamme ile okunuşunun ise Benî Rebîa adındaki bir kabileye ait olduğunu belirtir. Bkz. el-Hatîb, *Mucemü 'l-Kirâât* I/5.

<sup>974</sup> Yusuf, 12/79.

<sup>975</sup> Ferrâ, *Meâni 'l-Kur'ân*, I/3-4.

herhangi bir ilgisi yoktur. Ferrâ bu türden, usûle dair şâz kıraatlere yer verir sonra da meseleyi dilsel açıdan tahlil eder.

## 6.2. Sahih Bir Kıraatin Şâz Bir Kıraatle Açıklanması

976 <sup>976</sup> كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ âyetinde geçen “يُوحِي” fiili cumhur tarafından malum okunmuştur ki burada fiilin faili Allah Teâlâ’dır.<sup>977</sup> Buna göre âyetin manası, “Azîz ve hakîm olan Allah, sana ve senden öncekilere işte böyle vahyediyor.” şeklinde olur. Ferrâ önce âyeti cumhurun kıraatine göre verir sonra da İbn Abbas’tan gelen bir kıraatle açıklar. Şöyle ki, İbn Abbas ve ondan nakilde bulunan Mücâhid, İbn Muhaysın gibi bazı râvîler “يُوحِي” fiilini meçhul olarak okumuşlardır. Bu kıraate göre mana “İşte bu şekilde sana ve senden önceki (nebilere) vahyedildi.” şeklinde olur. اللهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ İfadesinde geçen “الله” Allah lafzı ise mukadder bir “أوحى” fiilinin failidir<sup>978</sup> ya da ibtidaiyedir.<sup>979</sup> Müellif bu şekildeki bir kıraate başka âyetlerde geçen sahih kıraat imamlarına ait okuma şekillerinden şahitler getirir. Bu anlamda 980 <sup>980</sup> وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ أَهْتَبِينَ وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ أَهْتَبِينَ âyetinde geçen “زَيْن” malum fiili Abdurrahman es-Sülemî tarafından meçhul olarak okunmuştur. 981 <sup>981</sup> يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ âyetinde geçen “يسبح” malum fiili ise yine sahih bir kıraatte meçhul olarak okunmuştur.<sup>982</sup> Ferrâ bu örnekte gerek âyeti açıklarken kullandığı şâz kıraat şekliyle ilgili ve gerekse şâz kıraate şahit olarak kullandığı diğer kıraat şekilleriyle ilgili, sahih ya da şâz gibi bir nitelemede bulunmamıştır. İlgili rivâyetler birçok râvî tarafından nakledilmiş olsa da, o bunlardan sadece bir isme yer vermiş, bazen meçhul kalıp kullanarak söz konusu kıraatin bu şekilde okunduğunu, bazen de bunun “من” bir kimse tarafından okunduğunu belirtmiştir.

<sup>976</sup> Şura, 42/3.

<sup>977</sup> el-Hatîb, *Mu’cemu’l-Kırâât*, VI/307.

<sup>978</sup> Ferrâ, *a.g.e.*, III/21-22.

<sup>979</sup> el-Hatîb, *a.g.e.*, VI/308.

<sup>980</sup> En’am, 6/137.

<sup>981</sup> Nûr, 24/36.

<sup>982</sup> İbn Âmir ve Âsım’ın râvisi Ebû Bekir Şu’be يُسَبِّحُ şeklinde bu fiili meçhul olarak okumuşlardır. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 239; Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, III/22.

### 6.3. Sahih Kıraatin Şâz Kıraate Tercih Edilmesi

Ferrâ bazı âyetlerde yer alan sahih ve şâz kıraatlere yer vermiş ve bunlar içinden özellikle dilsel açıdan hangisi daha fasihse onu tercih etmiştir. Meselâ, شَهْرٌ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ<sup>983</sup> âyetinde geçen “شَهْرٌ” kelimesini cumhurun ref ile okuduğunu ve gerekçe olarak da “ولكم” ifadesinin takdir edildiğini belirtmiştir.<sup>984</sup> Akabinde Mücâhid’ten rivâyetle<sup>985</sup> Hasan-ı Basrî’ye ait farklı bir kıraate yer vermiştir. Buna göre Hasan-ı Basrî “شهر” kelimesini mansub ile okumuştur.<sup>986</sup> Böyle bir okumada âyetin makabline “ان تصوموا” ifadesi, mabadine ise “خير لكم” ifadesi takdir edilir ve bu kıraatle bu ibadetin tekrarının olduğuna işaret edilir. Ferrâ kıraatleri ve gerekçelerini verdikten sonra bunlardan cumhurun kıraatinin şâz kıraatten daha güzel olduğunu belirtmiştir.<sup>987</sup> Ahfeş ve Zeccâc ise sahih ve şâz kıraatlerin her ikisine tefsirlerinde yer verir, sahih kıraati dil açısından tahlil ederler, ancak kıraatler arasında bir karşılaştırmada bulunmazlar. Şâz kıraat için; böyle bir kıraatin câiz olduğunu belirtirler.<sup>988</sup>

### 6.4. Şâz Kıraatin Sahih Kıraate Tercih Edilmesi

Şâz bir kıraatin sahih bir kıraate tercih edilmesi müfessirler arasında yaygın bir uygulama olmamasına rağmen, bunun örnekleri yok değildir. Özellikle tefsirlerinde dil ağırlıklı tahlillere genişçe yer veren ve bu yönüyle de dilci müfessirler olarak bilinen Ferrâ, Ahfeş, Zemahşerî gibi âlimler bazı şâz kıraatleri, sahih kıraatlere tercih etmişlerdir.<sup>989</sup> Meselâ, وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ<sup>990</sup> âyetini cumhur “كِبْرَهُ” kelimesinde yer alan “ke” harfinin esresiyle okumuştur.<sup>991</sup> Kelime bu okuyuş şekliyle “مُعْظَمَهُ” “onlar için işledikleri günahın” büyüğü vardır anlamına gelir ki, Taberî bu kıraati tercih etmiştir.<sup>992</sup> Ferrâ cumhurun rivâyetini verdikten sonra Humeyd el-E’rac’dan, “kaf” harfinin zammesiyle rivâyet edilen şâz bir kıraate yer

<sup>983</sup> Bakara, 2/185.

<sup>984</sup> el-Hatîb, a.g.e., I/254.

<sup>985</sup> İbn Hâleveyh, *el-Muhtesar*, s. 19.

<sup>986</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru 'l-Muhît*, II/38.

<sup>987</sup> Ferrâ, a.g.e., I/112.

<sup>988</sup> Ahfeş, *Meâni 'l-Kur'ân*, I/171; Zeccâc, *Meâni 'l-Kur'ân*, I/253;

<sup>989</sup> Ferrâ, a.g.e., II/299; Ahfeş, a.g.e., I/439; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I/116.

<sup>990</sup> Nûr, 24/11.

<sup>991</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II/248.

<sup>992</sup> Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, XVII/197.

verir ve bu iki kıraatin karşılaştırmasını yapar. Ona göre burada yer alan şâz kıraat, nahiv açısından sahih kıraatten daha güzeldir. Çünkü Arap “كبر” kelimesini; “فلان تولى” örneğinde olduğu gibi zammeyle okur.<sup>994</sup> Ferrâ bu kelimenin geçtiği diğer yerlerde de yine şâz kıraati tercih eder ve bu tür bir kullanımın Arap dilinde daha yaygın olduğunu belirtir.<sup>995</sup>

Kimi kıraat ve tefsir ulemâsı, değil şâz bir kıraatin sahih bir kıraatten daha güzel olduğunu söylemek, mevcut sahih kıraatler arasında dahi tercihte bulunmamış ve bunu uygun da görmemişlerdir.<sup>996</sup> Ancak dilci özelliğiyle bilinen Ferrâ ve bu özellikte tefsir telif eden müellifler meseleye nahiv ilmi açısından bakmışlardır. Buna göre şayet şâz bir kıraat dilsel açıdan sahih bir kıraatinden daha fasihse bu, dilci müfessirlerce tercih edilmiş, bununla birlikte sahih kıraat reddedilmemiştir. Bu konuda Ferrâ, Ahfeş ve Zemahşerî'nin birbirine yakın çizgide oldukları söylenebilir.<sup>997</sup>

### 6.5. Sahih ve Şâz Kıraatin Sıhate Uygun Bulunması

Ferrâ bazen bir âyetin sahih ve şâz kıraat şekline yer verir ve sonra da bu tür kıraatlerin değerlendirmesini yapar. Meselâ <sup>998</sup>“إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً” âyetinde geçen “تُقَاةً” kelimesi üzerinde hem usûl ve hem ferş yönünden bazı kıraat farklılıkları vardır. Usûl yönünden yaşanan farklılığa göre cumhur bu kelimeyi tefhîm<sup>999</sup> ile Kisâî, Hamza ve Halef imâle<sup>1000</sup> ile ve Nâfî, Verş, Hamza ve Ezrak, ise taklîl<sup>1001</sup> ile

<sup>993</sup> Nûr, 24/11.

<sup>994</sup> Ferrâ, *a.g.e.*, II/247.

<sup>995</sup> Ahmed Azzûz, *Mevkifu'l-Lugaviyyîn*, s. 57.

<sup>996</sup> Ebû'l-Leys es-Semarkandî, Fahreddin Râzî, Kurtubî, Ebû Hayyân ve Şevkânî gibi âlimler kıraatler arasında tercihte bulunmayı doğru bulmazlar. Geniş bilgi için bkz. Ünal, Mehmet, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, s. 161-175.

<sup>997</sup> Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, II/428; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I/632.

<sup>998</sup> Âl-i İmrân, 3/28.

<sup>999</sup> Bir şeyi büyükmek ve kalın yapmak anlamına gelen tefhim, kıraat ilminde, “lam” harfinin kalın ve tok bir sesle okunması demektir. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II/111.

<sup>1000</sup> Meyl kökünden türeyen ve “bir şeyi bir tarafa doğru eğmek, yatırmak, meylettirmek” anlamına gelen imâle, sarf ve kıraat ilimlerinde “fethayı kesreye ve elifi yâ'ya yaklaştırarak seslendirmek” demektir. İbnü'l-Cezerî, *a.g.e.*, II/30

<sup>1001</sup> Beyniye anlamına gelen taklîl, “lam” harfinin fetha ile imâle arasında bir sesle okunmasıdır. Taklîl ile okurken ağız normal zamanlara göre biraz daha az açılır. Bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 30; Temel, Nihat, *Kıraat ve Tevcid İstılahları*, İFAV Yayınları, II. Baskı, İstanbul, 2009, s. 127.

okurlar.<sup>1002</sup> Bilindiği üzere usûl yönüyle kıraat farklılıkları daha çok telaffuzla ilgili olup, manaya doğrudan bir etkisi yoktur. Ferş yönünden meydana gelen kıraat farklılığına göre, cumhur bu kelimeyi âyette verildiği şekilde okurken, Hasan-ı Basrî ve Mücâhid “تَفِيَّةً” şeklinde okumuşlardır. Ferrâ kelimenin sahih kıraatine ve şâz kıraatine yer verdikten sonra “كل صواب” ifadesiyle bu kıraatlerin her ikisinin de doğru olduğunu belirtir.<sup>1003</sup> Ahmed Azzûz, *Meâni'l-Kur'ân'da* şâz kıraatlerin sıhhatini belirtmek üzere “كل صواب” ve “يجوز - جائز” gibi ifadelerin sıklıkla kullanıldığını belirtmiştir.<sup>1004</sup>

### 6.6. Şâz Kıraatin Niteliği

Ferrâ kullandığı kıraatlerle ilgili, kıraatin değeri hakkında genelde herhangi bir nitelirmede bulunmaz. Bununla birlikte bazen, mushaflara aykırılık, senedinin zayıf olması, Arapçada böyle bir okuma şeklinin zayıf olması gibi sebeplerden dolayı söz konusu kıraatin şâz olduğu değerlendirmesinde bulunur ve bunu da *ولست أشتبهها؛ وَمَا تَنَزَّلَتْ بِهِ*<sup>1005</sup> Meselâ *الشَّيَاطِينُ*<sup>1006</sup> âyetinde geçen “الشَّيَاطِينُ” kelimesini cumhur “nun” harfinin zammesiyle okur. Şâz kıraati tercih edenlerden Hasan-ı Basrî ve A'meş gibi bazı imamlar ise bu kelimeyi “الشَّيَاطُونُ” şeklinde okumuştur. Ferrâ “الشَّيَاطُونُ” şeklindeki kıraatin yanlış olduğunu, kelimeyi böyle okuyanların bunu “المسلمين - والمسلمون” şeklinde düşünerek hata ettiklerini belirtmiştir.<sup>1007</sup> Ferrâ dışında daha birçok dilci bu yönde görüş beyan etmişlerdir. Bu anlamda Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö.255/869), Zeccâc (ö.311/923) ve Nehhâs (ö.338/950) da nahivcilere göre böyle bir kullanımın yanlış olduğunu belirtmişlerdir.<sup>1008</sup> Ebû Hayyân (ö.745/1344) ise bu kelimenin alem olduğunu, dolayısıyla tıpkı “بيرين” ve “فلسطين” kelimeleri gibi irabın durumuna göre bazen “ي” ile bazen de “و” ile okunabileceğini belirtmiş ve buna göre de böyle bir okuyuşun yanlış olduğunu söylemenin mümkün olmadığını ileri sürmüştür.<sup>1009</sup>

<sup>1002</sup> el-Hatîb, *Mu'cemu'l-Kirâât*, I/482.

<sup>1003</sup> Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I/205.

<sup>1004</sup> Ahmed Azzûz, *Mevkifu'l-Lugaviyyîn*, s. 57

<sup>1005</sup> Ferrâ, *a.g.e.*, I/265.

<sup>1006</sup> Şuarâ, 26/210.

<sup>1007</sup> Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II/285.

<sup>1008</sup> el-Hatîb, *Mu'cemu'l-Kirâât*, VI/469, 470.

<sup>1009</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, VII/46.

### 6.7. Şâz Kıraatle Bir Âyetin Anlamının Kuvvetlendirilmesi

Bilindiği gibi bir âyetin başka bir âyetle tefsiri Kur'an'ı anlamada başvurulacak temel yöntemlerden biridir. Bu durum sahih kıraatler için de böyledir. Zira her bir sahih kıraat bir âyet mesabesindedir. Şâz kıraatler kuvvetçe sahih mertebesinde olmasa da anlam etkisi bakımından sahihle benzerlik gösterirler. Bundan dolayı da Ferrâ (ö.207/822) bir âyetin manasını kuvvetlendirmede şâz kıraatlerden istifade eder. Meselâ, “إِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْحًا طَوِيلًا”<sup>1010</sup> âyetinde geçen “سبحا” kelimesi cumhur tarafından âyette geçtiği şekliyle noktasız ha harfiyle okunmuştur.<sup>1011</sup> Bu hâliyle âyetin anlamı; “Senin için gündüzün uzun meşguliyet vardır.” şeklindedir. Yahya b. Ya'mer, İbn Mes'ud, Dahhak, Ebû İmran ve Ebû Vail'e ait bir rivâyete göre ise “سبحا” kelimesi “ha” harfinin noktasıyla “سبخا” şeklinde okunmuştur.<sup>1012</sup> “سبخى صوفاك” kelimesi genişlik anlamına gelir. “سبخى صوفاك” örneğinde olduğu gibi Ferrâ, “Ben Arab'ın bu kelimeyi “سبحا” kelimesiyle benzer anlamda kullanıldığını duydum” ve “bu doğru bir kullanımdır” demek sûretiyle, şâz bir kıraatle âyetin anlamını kuvvetlendirme, pekiştirme yoluna gitmiştir.<sup>1013</sup>

### 6.8. Şâz Kıraatin, Sahih Kıraatin Anlamını Tekit Etmesi

Ferrâ kıraatleri kullanmada sahih rivâyetlere ağırlık verse de dilsel açıdan işlevsel olan şâz kıraatlerden de oldukça istifade etmiştir. Bu tür kullanımlardan biri de sahih bir kıraatin şâz bir kıraat tarafından desteklenmesi şeklindeki kullanımdır. Meselâ, “وَقَالَتِ الْيَهُودُ غُرَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ...”<sup>1014</sup> âyetinde geçen “غُرَيْرٌ” kelimesi sahih kıraat imamlarından Âsım, Kisâî ve Ya'kûb tarafından “ra” harfinin tenviniyle okunmuş, geçiş yaparken ise iki sakin bir araya geldiğinden tenvinin düşmesi ve esreli bir bir “nun” harfi ilâvesi yapılarak okunmuştur. Sahih kıraat imamlarından üçü dışında geri kalanlar bu kelimeyi tenvinsiz olarak, zammeye “ابن” kelimesine birleştirerek okumuşlardır.<sup>1015</sup> Bu yedi imam dışında İbn Muhaysın ve A'meş gibi okuyuşları

<sup>1010</sup> Müzzemmil, 73/7.

<sup>1011</sup> Ebû Hayyân, *a.g.e.*, VIII/363; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, XIX/42; el-Hatîb, *a.g.e.*, X/145.

<sup>1012</sup> İbn Hâleveyh, *el-Muhtasar*, 164.

<sup>1013</sup> Ferrâ, *a.g.e.*, II/285.

<sup>1014</sup> Tevbe, 9/30.

<sup>1015</sup> el-Hatîb, *a.g.e.*, III/368,369.

kabul edilen şâz kıraat imamları da kelimeyi bu şekilde okumuşlardır.<sup>1016</sup> Ferrâ bütün bu imamlara ait kıraatlere yer verir ve sonra da kelimenin tenvinli ve tensiz olarak sika kişiler tarafından okunduğunu belirtir. Akabinde benzer durumun قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصمد âyetinde de olduğuna işaret ettikten sonra; “Ben birçok fasih kurradan bu tür kelimelerin tensinsiz olarak okunduğunu işittim.” der.<sup>1017</sup> Dolayısıyla nasıl ki zaman zaman sahih bir kıraat ilgili âyetin anlamını tekid eder, bunun gibi kimi zaman da şâz bir kıraat sahih bir kıraatin sonuçta da âyetin anlamını tekid eder. Ferrâ da şâz kıraatlerin bu fonksiyonundan istifade etmiştir.

### 6.9. Şâz Bir Kıraatin Şiirle Desteklenmesi

Arap şiiri sahâbeden itibaren müfessirlerin en temel başvuru kaynaklarından biri olmuştur. Vahye muhatap olan bu ilk nesil öncelikli olarak Kur’an, sünnet, nüzûl sebepleri ve ehli kitaba ait bazı bilgileri referans alsalar da bunun yanında zaman zaman Arap şiirinden de istifade etmişlerdir. Hatta sahâbe içinden bu özelliğe sahip olanlar, diğerlerine nispetle bir adım öne geçmişler ve kimi âyetleri anlamada bu meziyetlerinden istifade etmişlerdir. Esasında bu konuda çok sayıda kişiden bahsedilebilir, ancak özellikle Hz. Ömer (ö.23/644), Hz. Ali (ö.40/660), Hz. Ayşe (ö.58/678) İbn Abbas (ö.68/687), İbn Mes’ud (ö.32/652), Übey b. Ka’b (ö.30/650) gibi sahâbenin önde gelenleri bazı âyetleri anlamada şiire başvurmuşlardır.<sup>1018</sup> Sahâbeyle başlayan bu uygulama tâbiûn dönemi ve sonraki dönemlerde de devam etmiştir.<sup>1019</sup>

Müfessirlerin, şiire başvurmaları bazen bir kelimeyi ya da bir âyeti anlaşılır kılmak için, bazen de nahve dair bir meseleyi açıklamak için olmuştur. Bu tarz bir uygulama zamanla ilmî bir gelenek haline dönüşmüştür. Özellikle de ilk dönem lugavî tefsir müellifleri için şiir, âyetlerdeki dilsel meseleleri açıklığa kavuşturmada önemli delillerden biri olmuştur. Bununla birlikte her tefsir ekolüne mensup müfessirin şiirden istifade etmesi doğal olarak aynı ölçüde olmamıştır. Bu bağlamda

<sup>1016</sup> İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrarü'l-Vecîz*, VI/463.

<sup>1017</sup> Ferrâ, *a.g.e.*, I/432.

<sup>1018</sup> Ögmüş, Harun, *Tefsirde Şiirle İstişhad*, s. 141-148

<sup>1019</sup> Tâbiûndan, Âmir b. Şerahil eş-Şa’bi (ö. 103/721), Katade b. Diâme (ö.117/735) ve Zühri (ö.124/742) gibi âlimler Kur’an ‘ı yorumlamada şiire başvurmuşlardır. Geniş bilgi için bkz. Ögmüş, Harun, *a.g.e.*, s. 150-151.

şiiirden en fazla istifade eden ekollerden birinin dilbilimsel tefsir ekolu olduğu söylenebilir. Bu ekole mensup olanların çoğu, farklı miktarlarda da olsa âyetleri ya da âyetteki bir kıraati açıklamada şiiri şahit olarak kullanmışlardır. Meselâ başta müfessirimiz Ferrâ (ö.207/822) olmak üzere, Ebû Ubeyde (ö.210/825), Ahfeş (ö.215/930) ve Zeccâc (ö.311/923) gibi dilciler, kıraatlere şahit getirme amacıyla eserlerinde şiire yer vermişlerdir. Dilci müfessirlerin şiire başvurularında iki temel sebepten söz edilebilir. Birincisi bu müfessirlerin eserlerinde kelimelerin birebir anlamları üzerinde durmaları, ikincisi ise sarf ve nahiv tahlillerine çokça yer vermiş olmalarıdır.<sup>1020</sup> Bu durum doğal olarak kaynak değeri olan eski Arap şiirine başvurmayı gerekli kılmıştır.

Ferrâ sahih kıraatlerde olduğu gibi<sup>1021</sup> kimi şâz kıraatlerde de şiiri delil olarak kullanmıştır. Meselâ, *إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى*,<sup>1022</sup> âyetinde geçen “ابتغاء” kelimesi sahih kıraat imamları tarafından hemzenin fethasıyla okunmuştur.<sup>1023</sup> Bununla birlikte Yahya b. Vessâb’dan gelen şâz bir okuyuşa göre bu kelime “ابتغاء” hemzenin zammesiyle okunmuştur<sup>1024</sup> ki buna göre bu kelime “نعمَةً” kelimesinin mahallinden bedeldir. Kelimenin ref ile okunması ise Temim kabilesinin diline göredir.<sup>1025</sup> Ferrâ önce sahih kıraati dikkate alarak âyeti açıklamış sonra da bu kelimenin nasb şeklindeki kıraatine yer vermiştir. Akabinde bu tarz bir kıraati desteklemek üzere Bişr b. Ebi Hazim’e ait şu şiiri<sup>1026</sup> delil olarak kullanmıştır: *وبلدة ليس بها أنيس إلا اليعافيرُ: “Artık o belde (ıpıssız ve bomboş kalıverdi) hiçbir ünsiyet peyda edecek dost yok orada, (gidip gelen) yabani inek yavruları ile erkek deve kuşları dışında.”*<sup>1027</sup> Âyette geçen ref şeklindeki kıraat, şiirde olduğu gibi manaya ittibaen bu şekilde okunmuştur. Akabinde Ferrâ böyle bir kıraatin câiz olduğunu ifade etmiş ve bu

<sup>1020</sup> Ebû Ubeyde, Ma’mer b. Müsennâ, *Mecazü’l-Kur’ân*, (nşr. Fuad Sezgin), Kahire, Mektebetü’l-Hancî, ts., I/25; Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, I/256; Ahfeş, *Meâni’l-Kur’ân*, I/30, 144, 245; Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, I/493.

<sup>1021</sup> Ferrâ, *a.g.e.*, I/248-249.

<sup>1022</sup> Leyl, 92/20.

<sup>1023</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, VIII/479; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI/388-389.

<sup>1024</sup> İbn Hâleveyh, *el-Muhtesar*, s. 175.

<sup>1025</sup> el-Hatib, *Mu’cemü’l-Kırâât* X/481.

<sup>1026</sup> Ferrâ “قال الشاعر” diyerek isme yer vermemiştir. Ancak başka kaynaklarda söz konusu şairin Bişr b. Ebi Hazim olduğu bilgisine yer verilmiştir. Bkz. Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, XXII/332-333.

<sup>1027</sup> Ferrâ, *age*, III/273.

kıraate göre âyetin takdirinin *وما لأحد عنده نعمة تُجزى إلا ابتغاء* şeklinde olduğunu vurgulamıştır. Aslında bunun benzeri kullanımlar dilde de mevcuttur. Meselâ *ما اتاني من أحد إلا ابوك* “*Baban hariç bana hiç kimse gelmedi.*” ifadesinde istisnadan sonra gelen kelime ref ile okunmuştur<sup>1028</sup> ki bütün bu deliller böyle bir kıraatin câiz olduğunu gösterir.

Görüldüğü üzere Ferrâ şâz bir kıraati desteklemek üzere şiiri delil olarak kullanmış, sonra da bunu tekit edecek dilsel izahlara yer vermiştir. Bu kullanım onun ve dilbilimsel tefsir ekolüne mensup diğer müfessirlerin başvurduğu yöntemdir.<sup>1029</sup>

### 7. Değerlendirme

Dilbilimsel tefsir müelliflerinden biri olan Ferrâ, sahih kıraatler yanında, şâz kıraatlere en çok yer veren isim olarak bilinmektedir.<sup>1030</sup> Bu özelliği dikkate alınarak dilsel tefsir şâz kıraat ilişkisinde örnek olarak tercih edilmiştir. Kur’an’ı sûre ve âyet tertibine göre tefsir eden Ferrâ, sırasıyla her âyeti ele almamış, az sayıda da olsa bazı âyetleri atlamak sûretiyle bir yol takip etmiştir. Gündemine aldığı âyetleri tahlil ederken, fikhî, kelâmî ya da benzeri izahlara girmemiş, büyük oranda nahvî izahlara yer vermiş, zaman zaman da nakillerden yararlanarak söz konusu âyetlerin birebir hangi anlama geldiğine işaret etmiştir. Yeri geldikçe de kimi kelimelerin iştikak ve asıllarından bahsetmiştir. Tahkikiyle birlikte birden çok baskısı yapılan eserin genel bir tasviri yapılacak olursa *Meâni’l-Kur’ân*, baştan sona âyetleri dilsel açıdan yorumlayan bir görüntüye sahiptir. Bu bazen salt bir âyetin tahlili şeklinde, bazen sahih bir kıraatin, bazen de şâz bir kıraatin tahlili şeklinde olmuştur. Bu bağlamda Ferrâ, yer verdiği sahih ve şâz kıraatlerle ilgili yaptığı tahlillerden sonra, söz konusu kıraatle ilgili değerlendirmelerde de bulunur. Ele aldığı kıraat nahiv ilminin kaideleriyle örtüşüyorsa, olumlu yönde, çatışıyorsa olumsuz yönde kanaatini belirtir. Genelde sahih kıraatleri öncelese de kimi zaman dil açısından şâz bir kıraatin sahih bir kıraatten daha fasih olduğunu belirtir. Bu anlamda hem kıraatler içinde ve hem de

<sup>1028</sup> Ferrâ, *a.g.e.*, a.y.

<sup>1029</sup> Ferrâ, *a.g.e.*, I/257;

<sup>1030</sup> es-Sağîr, *el-Kırââtü’ş-Şâzze*, s. 124.

kıraatler arasında tercihte bulunmaktan çekinmez. Benzer bir durum dilbilimsel tefsir müellifleri<sup>1031</sup> ve dilciler için de geçerlidir.<sup>1032</sup>

Sonuç itibariyle tefsir şâz kıraat ilişkisi bakımından dilbilimsel tefsirler ve daha özelde Ferrâ'ya ait *Meanil'l-Kur'ân* geniş bir muhteviyata sahiptir. Bu yönüyle, rivâyet dirâyet ve benzeri tüm tefsir çeşitleri dikkate alındığında tefsir şâz kıraat ilişkisinin en ileri seviyede olduğu çeşidin, dilbilimsel tefsir olduğu söylenebilir. Bunda dilbilimsel tefsirin, tarz itibariyle buna müsait olması ve kıraat ilminin sistemleşmesi süreci öncesi bir dönemde ortaya çıkması etkili olmuştur. Zira dördüncü asırdan itibaren kıraatlerin tasnifinde ortaya konan belli ilkeler, âlimlerin şâz kıraatlere karşı tutumunu etkilemiştir. Bunun öncesinde başta dil merkezli tefsirler olmak üzere şâz kıraatleri kullanma noktasında daha rahat hareket edilmişken, sonrası süreçte daha mesafeli davranılmıştır. Doğrusu bundan ilk dönemlerde insanlar herhangi bir kaideye bağlı kalmaksızın her türlü kıraati kullanmışlardır gibi keyfilik ifade eden bir sonuç çıkarmak ta doğru değildir. Zira bu dönemde şifâhî olarak, tecrübi olarak kıraatler belli kaideler ekseninde değerlendirilmiş, hangi kıraat hangi seviyede bir şöhrete sahipse o ölçüde karşılık bulmuştur. Bununla birlikte, daha sonraki dönemlerde geliştirilen ilke ve prensiplerin de etkisiyle, âlimlerin ilk dönemlere nispetle şâz kıraatlere daha mesafeli yaklaştıkları söylenebilir.

## B. Rivâyet Tefsiri Şâz Kıraat İlişkisi

### 1. Rivâyet Tefsirinin Anlamı

Rivâyet tefsiri nitelemesi, eski kaynaklarda yer almayan çağdaş döneme ait bir nitelemedir.<sup>1033</sup> Aslında bununla “et-Tefsîru bi'l-Me'sûr” ya da “et-Tefsîru'l-Mankûl” kastedilmektedir. Bu yönüyle me'sur bir neslin önceki nesilden naklettiği söz manasına gelir.<sup>1034</sup> Menkul ise, sonradan gelenin öncekinden naklettiği söz demektir.<sup>1035</sup> Bu çerçevede me'sur ve menkul anlamları bağlamında rivâyet kavramı,

<sup>1031</sup> Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, I/228.

<sup>1032</sup> Sibeveyh, *el-Kitâb*, I/142; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III/47.

<sup>1033</sup> Aydın, Muhammed, “Rivâyet Tefsiri' Kavramı ve Kur'an'ın Kur'an İle Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım”, *SÜİFD*, sy. 20, 2009/2, s. 2.

<sup>1034</sup> Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *Esasu'l-Belâga*, Daru's-Sadr, s. 11.

<sup>1035</sup> Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, s. 37, “انتر” md.

öncekilerin sonrakilere naklettiği ya da sonrakilerin öncekilerden naklettiği sözler anlamına gelir.

Kelimenin ıstılah anlamına gelince, naklî tefsir veya me'sûr tefsir de denilen rivâyet tefsiriyle ilgili birbirine yakın farklı tanımlamalar yapılmıştır. Subhi es-Sâlih rivâyet tefsiri için, “Sahâbe, tabiîn ve tebeu't-tâbiîne dayanan ve onları kaynak edinen tefsirler” olarak tanımlamıştır.<sup>1036</sup> Cerrahoğlu ise, “Bazı âyetleri beyan ve tafsil etmek için, bizzat yine Kur'an'daki başka âyetlerle, Hz. Peygamber ve sahâbenin sözleriyle açıklanmış şekline rivâyet tefsiri denir.” Şeklinde tarif etmiştir.<sup>1037</sup> Muhsin Demirci tefsirin tanımını içerik açısından biraz daha genişletmiştir. Buna göre, “Kur'an'a, Hz. Peygamber'in sünnetine, seleften nakledilen haberlere, Arap dili ve cahiliye Arap şiirine dayanan tefsire rivâyet tefsiri denir.”<sup>1038</sup> Tanımlarda belirtilen özellikler dikkate alındığında rivâyet tefsiri; bir âyetin başka bir âyetle, sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn sözleriyle, Arap dili ve cahiliye Arap şiiriyle açıklanması şeklinde daha geniş bir tanımlama yapılabilir.

## 2. Rivâyet Tefsirinin Ortaya Çıkışı

Rivâyet tefsirinin doğuşu Kur'an'ın inzaliyle birlikte başlamıştır. Büyük çoğunluğu ümmîlerden oluşan muhatap kitle, işittiğinin bir bölümünü anlasa da bir bölümünü anlamıyordu. Doğrusu bu durum, vahyin içeriği, taşıdığı mesajlar, bunlardan neyin kastedildiği gibi hususlar dikkate alındığında son derece tabi idi. Zira bu özellik, yani meselelerin genel hatlarıyla anlatılması üslûbu, Kur'an'ın temel özelliklerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak vahyin tedricen inzaliyle birlikte, kimi zaman mutlak olarak nâzil olan bir âyetin takyîd edilmesi, kimi zaman mücmel olan bir hususun tebyin edilmesi gibi yollarla aslında Kur'an kendi kendini açıklıyordu. Buna Hz. Peygamber'in, ihtiyaç duyulan kimi âyetleri tebyin etmesi de ilâve edilince, Kur'an'ın insanlar tarafından anlaşılmasının önündeki engeller birer birer ortadan kalkmıştır. Hz. Peygamber'in eğitiminden geçen sahâbenin Nebî (as)'yi örnek alarak, nakil varsa nakille yoksa bir takım kârînelerden yola çıkarak Kur'an'ı

<sup>1036</sup> Sâlih, Suphî, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 291.

<sup>1037</sup> Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, s. 228.

<sup>1038</sup> Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, s. 128.

tefsir etme çabaları rivâyet tefsirinin ortaya çıkışına etki etmiş, benzer yolun sonraki nesiller tarafından takip edilmesiyle birlikte bu tefsir tarzının gelişimi sağlanmıştır.

### 3. Rivâyet Tefsirinin Kaynakları

Yukarıdaki tanımlardan da anlaşılacağı üzere, rivâyet tefsirinin, Kur'an, sünnet, sahâbe ve tâbiûn sözleri gibi temel başvuru kaynakları vardır.<sup>1039</sup> Bunlar asıl olmakla birlikte bunun yanında, nüzûl sebepleri, nâsîh mensûh, muhkem müteşâbih gibi daha pek çok Kur'an ilimleri konusu rivâyet tefsirinin yararlandığı kaynaklardır. İlk dönemlerden itibaren telif edilen ve rivâyet tefsirinin klasikleri arasında yer alan birçok tefsirin istifade ettiği kaynaklardan biri de kıraatlerdir. Rivâyet tefsiri gibi kaynağı tamamen nakle dayanan kıraatler çoğu rivâyet tefsiri müellifine Kur'an'ı anlamada katkı sağlamıştır. Bakıldığında ilk dönemden itibaren telif edilen tefsirlerde özellikle sahih kıraatler ciddi bir yekûn teşkil ederken, bu miktarda olmasa da şâz kıraatlere de yer verilmiştir. Bu durumu somut olarak görebilmek için Taberî özelinde rivâyet tefsirlerde yer verilen şâz kıraat örnekleri tahlil edilecek ve bu türün müelliflerinin şâz okumalara karşı tutum ve değerlendirmeleri üzerinde durulacaktır.

### 4. Rivâyet Tefsirleri

Nakli ya da rivâyeti önceleyerek telif edilmiş çok sayıda rivâyet tefsirinden söz edilebilir. Bunların ortak özelliği rivâyet olsa da, hepsinin aynı ölçüde bu birikimden istifade ettiğini ve şâz kıraatlere aynı seviyede yer verdiğini söylemek mümkün değildir. Bununla birlikte az ya da çok bu özellikleri kendinde bulunduran bu tür tefsirlerin ilk dönemden itibaren telif edildiği bilinmektedir. Genel kabul gören ve bu yönüyle de tefsir klasikleri arasına giren rivâyet tefsirleri şu şekilde sıralanabilir.

1. Ebû Ca'fer Muhammed İbn Cerir et-Taberî (ö.310/922), "*Câmi'u'l-Beyân an Tefsiri'l-Kur'ân*".
2. Ebû'l-Leys es-Semerkindî (ö.373/983), "*Bahru'l-Ulûm*".

<sup>1039</sup> Kur'an, sünnet, sahâbe kaynaklı bilgilerin kabulü konusunda ittifak olsa da tâbiûndan gelen bilgilerin kabul edilip edilmemesi konusunda ihtilaf vardır. Ancak Taberî gibi önemli müfessirler onların sözlerine de yer vermişlerdir. Bu çerçevede ağır basan görüş, bu bilgilerin de rivâyet kaynakları arasında sayılması yönündedir. Bkz. Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirun*, I/256; Rûmî, *Dirâsât fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 166; Nüreddîn İtr, *Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 74.

3. Ebû İshak es-Sa'lebî (ö.427/1035), "*el-Keşf ve'l-Beyan an Tefsiri'l-Kur'ân*".
4. Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî (ö.468/1075), "*el-Vecîz fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîz*".
5. Hüseyin b. Mes'ûd Beğavî (ö.516/1122), "*Meâlimu't-Tenzîl*".
6. İbn Atiyye (ö.546/1151), "*el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsiri'l-Kitabi'l-Azîz*".
7. İbn Kesîr (ö.774/1372), "*Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*".
8. Abdurrahman es-Seâlibî (ö.876/1471), "*el-Cevâhir'ul-Hisan fî Tefsîri'l-Kur'ân*".
9. Celaleddin es-Süyûtî (ö.911/1505), "*ed-Dürri'l-Mensûr fî't-Tefsîri bi'l-Me'sûr*".
10. Muhammed b. Ali b. Muhammed Şevkânî (ö.1250/1834), "*Fethü'l-Kâdir*".
11. Cemâleddîn Muhammed b. Muhammed Kâsımî (ö.1332/1914), "*Mehâsinu't-Te'vîl*".

Esasında bu tefsirlerden her biri şâz kıraat ilişkisi bakımından araştırılmaya değer ölçüde bir muhteviyata sahiptir. Araştırmamız esnasında zaman zaman bunlardan da istifade edeceğiz. Ancak bunlar içinden, şâz kıraat birikimine en fazla yer vermesi bakımından daha özelde Taberî'ye ait tefsiri inceleyeceğiz. Zira bu eser sadece şâz kıraat açısından değil, her açıdan diğerlerine örneklik teşkil edebilecek nitelikte bir kaynaktır. Bundan dolayı biz de rivâyet tefsiri şâz kıraat ilişkisini Taberî tefsiri bağlamında ele almayı uygun gördük.

### **5. Taberî'nin Kıraatlere Yaklaşımı**

İmâmü'l-müfessirîn olarak anılan,<sup>1040</sup> sadece rivâyet tefsirlerine değil aynı zamanda dirâyet tefsirleri, ahkâm tefsirleri gibi diğer tefsir çeşitlerine de birçok yönüyle kaynaklık eden Taberî, sahih ve şâz kıraatlere çok geniş bir şekilde yer vermiştir. Aynı zamanda kendisi de büyük bir kıraat âlimi olan müellifin yaşadığı dönem dikkate alındığında kıraat ilmi sistematik boyutta henüz daha ciddi bir aşama kaydetmiş değildi. Bu yönüyle daha sonraki dönemde yaşanan kıraatlerin tasnifi, belli imamların isimlerinin sahih kıraat imamı, bazılarının ise şâz kıraat imamı diye

<sup>1040</sup> Fayda, Mustafa, "Taberî", *DİA*, XXIX/316.

öne çıkması gibi uygulamalar bu dönemde belirginleşmiş değildi. Bundan dolayı da Taberî eserinde, yedi ya da on imamın kıraatinden çok daha fazlasına yer vermiştir.<sup>1041</sup> Bununla birlikte tefsirinde kıraatlerine en çok yer verdiği isimler yine meşhûr on kıraat imamı olmuştur. Haddi zatında bu on imam Taberî'den önce de sonra da ümmetin kıraatlerini en çok okuduğu ve takip ettiği imamlardır. İbn Mücâhid (ö.324/936) ve İbnü'l-Cezerî de bu imamların kıraatlerinin yaygın olması, senetlerinin şöhret düzeyinde olması ve hiçbir şekilde kıraatleri hakkında şüphe duyulmaması gibi sebeplerden dolayı eserlerinde kendilerine yer vermişlerdir.

Hicrî dördüncü asırda Taberî'nin de katkılarıyla kıraat ilminde yaşanan sistemleşme hareketi, Hz. Peygamber ve sahâbeden itibaren adım adım gelişen sürecin devamı niteliğindedir. Yoksa söz konusu kıraat imamları daha öncesinde bilinmiyordu da sonradan ortaya çıktı ya da sahih ve şâz kıraatler belli belirsiz bir haldeydi de sonradan geliştirilen ilkeler sayesinde bunlar bilinir oldu şeklinde bir durumdan söz etmek mümkün değildir. Bu anlamda, diğer kıraat âlimleri gibi Taberî de eserinde yer verdiği kıraatlerden, bazıları hâricinde hangisinin sahih, hangisinin şâz kıraat olduğunu bilmekteydi. Ancak gerek Taberî'den önce ve gerekse onun yaşadığı dönemde kıraatlerle ilgili birikim bir bakıma dağınık haldeydi, ehil olanlar hariç insanların çoğu kıraat imamları ve onlara ait kıraatleri temyiz edebilecek durumda değildi. Bunun en önemli sebeplerinden biri de bu alanda henüz daha telif hareketinin ciddi bir boyut kazanmamış olmasıydı.<sup>1042</sup> Bu anlamda Taberî başta *Câmiu'l-Beyân* ve müstakil kıraat kitabı *el-Câmi' fi'l-Kırâât* adlı eseriyle olmak üzere bu ilmin gelişimine önemli katkılar sağlamıştır.

Taberî'nin kıraatleri kullanmadaki üslûbuna gelince o herhangi bir âyette yer alan farklı kıraatlere yer verir, sonra da bu kıraatler arasında değerlendirmede bulunur. Bunu yaparken âyetin siyak sibak ilişkisi içindeki anlam bütünlüğünü, rivâyet birikiminden de istifade etmek sûretiyle âyetin anlamını, nahiv kaidelerini, hadisleri, nüzûl sebeplerini ve Arap şiirini dikkate alır ve ona göre bir

<sup>1041</sup> Taberî, tefsiri ve *Kitâbu'l-Kırâât* adlı eserinde yirmiden fazla kıraat imamının ismine yer vermiştir. Bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I/34.

<sup>1042</sup> Kıraatlerle ilgili ilk ciddi eser hicri üçüncü asırda yaşayan Ubeydullah Kâsım b. Sellâm tarafından telif edilmiştir. Onu Ebû Hâtim es-Sicistani ve Taberî takip etmiştir. Bkz. İbnü'l-Cezerî, *a.g.e.*, I/34; Subhi es-Sâlih, *el-Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân* s. 248; Râfîî, *Î'câzu'l-Kur'ân*, s. 53.

değerlendirmede bulunur. Daha sonra örneklerde de görüleceği üzere iki kıraat arasında bir değerlendirme yaptıktan sonra; <sup>1043</sup>”وأولي القراءتين بالصواب“ (bu iki kıraatten doğruya en yakın olanı şudur), <sup>1044</sup>”والصواب من القول في تأويله وقراءته عندنا“ (bize göre bu kıraatlerden en doğru olanı şudur), <sup>1045</sup>”واعجب القراءتين التي قراءة كذا“ (bu iki kıraatten bana en uygun olanı şudur) ve <sup>1046</sup>”وهذه القراءة لا أستجيزها هي كذا“ (bu şekildeki bir kıraati uygun bulmuyorum) gibi ifade kalıpları kullanır. Bunu yaparken tercih ettiği kıraati öne çıkarıp, diğerini eleştiriye tabi tutmaz. Sadece bunlardan birini, anlam ve dilin kaideleri gibi bir takım gerekçeler dolayısıyla diğerine tercih ettiğini belirtir. Bunun dışında nâdiren de olsa bazen herhangi bir değerlendirme yapmaksızın iki farklı kıraate yer verir ve bunların anlamla irtibatı üzerinde durur.<sup>1047</sup> Taberî bu genel üsluplar dışında bazen de sahih kıraat imamlarından bazılarına ait kıraatleri eleştirir. Şöyle ki, bir kıraat, cumhur diye nitelediği genelin kıraatinden farklı ise ve de dil ve anlam açısından genele muhalifse söz konusu kıraati geniş bir tahlile tabi tutar ve sonra da tenkitte bulunur.<sup>1048</sup> Taberî kıraat farklılıklarıyla ilgili bu türden değerlendirmelerini benzer âyetlerde tekrar etmez. Şöyle ki, Kur’an’ın tertibine göre bir âyette yaşanan kıraat farklarına geniş bir şekilde yer verir, daha sonra benzer bir kıraat farkı gündeme gelse de bunun üzerinde durmaz.<sup>1049</sup>

### 6.Taberî'nin Şâz Kıraatlere Yaklaşımı

Taberî, ilk dönemden itibaren tevarüs eden ve senede dayanan çok sayıda rivâyeti telif ettiği eserinde bir araya getirmeye çalışmıştır. Bu anlamda, bir şekilde tefsirle irtibatlandırılabilir ne kadar nakil varsa, bazen senetlerini vererek bazen de senetsiz bir şekilde eserine almıştır. Bunlardan biri de şâz kıraatlerdir. O, tefsir rivâyetleri, nüzûl sebepleri, Arap şiiri, sahâbe tâbiûn kavilleri, sahih kıraatler yanında şâz kıraatlere de yer vermiştir. Kendisinin aynı zamanda bir kıraat âlimi olması hasebiyle kullandığı kıraatlerle ilgili tahliller yapmış ve değerlendirmelerde bulunmuştur. Yaşadığı dönem dikkate alındığında, henüz daha kıraat ilmiyle ilgili

<sup>1043</sup> Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, III/341;VII/631.

<sup>1044</sup> Taberî, *a.g.e.*, I/185; XII/400.

<sup>1045</sup> Taberî, *a.g.e.*, II/316; III/440.

<sup>1046</sup> Taberî, *a.g.e.*, XXII/167.

<sup>1047</sup> Taberî, *a.g.e.*, II/46.

<sup>1048</sup> Taberî, *a.g.e.*, V/353.

<sup>1049</sup> Taberî, *a.g.e.*, III/71.

sistematik bir yapıdan söz etmek mümkün değilken onun bu çabası aynı zaman da kıraat ilminin gelişimine de ciddi katkı sağlamıştır. Öyle ki, kendisinden önce de kullanılan ancak anlamıyla ilgili tam bir netlik bulunmayan şâz kavramı, onun girişimiyle belirginlik kazanmış ve bu sayede şâz kıraat denince; kıraat içinde senedinde tek kalmış nâdir okumalar ya da mushaflara ve icmâa muhalif kıraatler anlaşılır olmuştur. Onun bu belirleyici çalışmaları, bir yönüyle çağdaşı olan İbn Mücâhid (ö.324/936) ve sonrasında ortaya konan çalışmalara katkı sağlamıştır.

Taberî (ö.310/922), herkesçe malum olduğu düşünülen nakilleri senetsiz bir şekilde verirken, şâz kıraatleri çoğunlukla senetleriyle birlikte vermiş ve sonra da bunların kritiğini yapmıştır. Şâz kıraatlerle ilgili peşin hükümlerle hareket etmemeye özen göstermiş, önce ilgili kıraatleri aklî ve naklî deliller çerçevesinde tahlil etmiş ve sonra da kanaatini izhar etmiştir.<sup>1050</sup> Bu anlamda meşhûr olmayan şâz kıraatleri toptan reddetme gibi bir tavır sergilememiştir. Aynı şekilde, kendinden sonraki dönemde meşhûr on kıraat imamı diye bilinen imamlara ait okumaları da toptan kabul etmemiş, yeri geldikçe onları da tenkit etmiştir.<sup>1051</sup> Taberî aynı statüde olan kıraatler arasında tercihte bulursa da dilcilerde olduğu gibi sahih şâz karşılaştırması yapmamıştır. Baştan sona sahih kıraatleri öncelemiştir. Ancak bazen şâz bir kıraat manaya ve dile uygunsuzsa o zaman böyle bir şâz kıraati sahih kıraat seviyesinde görmüştür.<sup>1052</sup> Son olarak Taberî yeri geldikçe müdrec okumalara da yer vermiş, ancak bunlarla ilgili müdrec gibi özel bir nitelemede bulunmamıştır.<sup>1053</sup>

Rivâyet tefsirleri içinde en geniş şekliyle şâz kıraatlere yer veren ve bunları, dil, anlam, sahih kıraatlere uyum gibi farklı açılardan tahlile tâbi tutan Taberî'nin bu tür kıraatlerle ilgili tespit ettiği bazı şartlardan söz edilebilir. Buna göre sahih kıraatin şartları olarak ileri sürülen; mushaflara uygunluk, icmâ ve senedin sıhhati ilkelerinden aynı anda birine ya da bir kaçına muvafık olmayan her okuma biçimi şâz kıraat olarak değerlendirilmiştir. Aşağıdaki başlık altında konu incelenirken bu şartlardan her biriyle ilgili özet bilgiler yer verilmiştir.

<sup>1050</sup> Taberî, *a.g.e.*, I/459

<sup>1051</sup> Taberî, *a.g.e.*, III/153.

<sup>1052</sup> Taberî, *a.g.e.*, V/330-331

<sup>1053</sup> Taberî, *a.g.e.*, VI/177- 178

### 6.1.Kıraatin Mushaflara Muhalif Olması

Taberî, Mushaflara muhalif olan okumaları şâz kıraat olarak nitelendirir. Hz. Peygamber ya da sahâbenin birinden âhâd yolla gelen rivâyetler bu kategoride değerlendirilir. Taberî'ye göre şâz ıstılahını ilk kullanan kişi Ebû Ca'fer'dir. Ebû Ca'fer, ümmetin meşhûr kıraatler arasında yer verdiği bazı kıraatleri şâz kıraat olarak nitelendirmiştir ve ona göre bu özellikteki kıraatlerle namazın hiçbir şekilde câiz olamayacağı hükmünü vermiştir. Çünkü bunlar Müslümanların Mushaflarına muhaliftir.<sup>1054</sup> Meselâ, “وان كان مكْرهم”<sup>1055</sup> âyeti cumhur tarafından bu şekilde okunurken, Hz. Ali, İbn Mes'ud ve İbn Abbas'tan gelen bir rivâyetle âyet; “وان كان” şeklinde okunmuştur.<sup>1056</sup> Taberî önce âyetin sahih vechi üzerinde anlam ve dil yönüyle bir değerlendirme yapar ve sonra; “والصواب من القراءة عندنا من قرأه...” ifadeleriyle kanaatini ortaya koymuştur. Akabinde bu âyetin şâz kıraat hangi senetlerle gelmişse onların tamamına yer vermiş ve bu tür bir kıraatin; “Resmî Mushafların hattına aykırı olmasından dolayı câiz olmadığını, bu çerçevede meşhûr kıraatleri olan beldelerin okuyuşunun dışındaki kıraatlerin sahih olmadığını belirtmiştir.<sup>1057</sup> Taberî, bu ve buna benzer durumları ifade etmek üzere; “غير جائز”,<sup>1058</sup> “فانها من شواذ الحروف”,<sup>1059</sup> “الخطأ”, “السهو” gibi ifadeleri kullanmıştır.<sup>1060</sup>

### 6.2. İcmâ'a Muhalif Olması

Taberî naklinde yalnız kalan, Müslümanların icmâına aykırı, bazı beldelere ait okumaları, şâz kıraat olarak kabul eder ki, Kûfelilere ait bazı kıraatleri bunlardan sayar. Meselâ “تجارة حاضرة” kelimesini “...الا ان تكون تجارة حاضرة...” âyetinde geçen “تجارة حاضرة” kelimesini Âsım dışındaki diğer imamlar zamme ile okumuşlardır. Âsım ise bu kelimeyi fetha ile okumuştur.<sup>1061</sup> Taberî Hicaz, Irak ve kurranın genelinin bu âyeti ref ile okuduğunu, ancak, -Âsım'ın ismini vermeden- Kûfe ehlinden bir kıraate göre bunun mansub ile okunduğunu belirtir. Sonra da Arap dili açısından ref ile okumanın

<sup>1054</sup> es-Sağîr, *el-Kırââtü's-Şâzze*, s. 90.

<sup>1055</sup> İbrahim, 14/46.

<sup>1056</sup> İbn Hâleveyh, *el-Muhtasar*, s. 74.

<sup>1057</sup> Taberî, Mekke, Medine, Kûfe ve Basra gibi merkezlerin kurrâsından gelen kıraatlere itibar eder, bu bölge kurrâsının kıraatlerine aykırı okumaları şâz kıraat diye niteler. Bkz. Taberî, *a.g.e.*, III/47.

<sup>1058</sup> Taberî, *a.g.e.*, XII/724.

<sup>1059</sup> Taberî, *a.g.e.*, XIX/548.

<sup>1060</sup> Taberî, *a.g.e.*, VIII/299.

<sup>1061</sup> Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce li'l-Kurâati's-Seb'*, II/436; el-Hatîb, *Mu'cemu'l-Kırâât*, II/420.

Müslümanların üzerinde icmâ ettiği kıraate uygun olduğunu, mansub şeklindeki bir okuyuşun ise şâz olduğunu belirtir.<sup>1062</sup> Bu tür örneklerden hareketle, Taberî'nin kıraatleri değerlendirirken kendine has belirlemiş olduğu ilkelere sıkı sıkıya bağlı kaldığı anlaşılmaktadır. O kadar ki, İbn Mücâhid'le birlikte başlayan süreçte Âsım'a ait bu şekildeki bir kıraat herkes tarafından sahîh kıraat olarak kabul edilmişken o bu okuma şeklini şâz kıraat olarak nitelendirmiştir. Doğrusu rivâyet tefsir müelliflerinden hiçbiri Âsım'a ait bu kıraate şâz nitelemesinde bulunmamıştır.<sup>1063</sup> Meselâ Taberî'yle çağdaş olan, *Bahru'l-Ulûm*'un müellifi Semerkandî âyette yer alan iki kıraate yer verir ve bunların nahiv kaideleri açısından tahlilini yapar. Ancak değil mansub şeklindeki bir kıraatin şâz olduğunu, bu iki sahîh kıraat arasında tercihte dahi bulunmaz.<sup>1064</sup>

### 6.3. Senedinde Tek Kalması

Sahîh kıraatlerin kabulü ile ilgili en önemli şartlardan biri olarak kabul edilen senet meselesi Taberî'nin de temel kriterleri arasındadır. Buna göre bir kıraat bir, iki, üç hatta dört kişi tarafından dahi rivâyet edilse, o böyle bir kıraati şâz kıraat olarak değerlendirmiştir.<sup>1065</sup> Meselâ, *اوجاءوكم حصرت صدوركم*<sup>1066</sup> âyeti sahîh kıraat imamlarından Ya'kûb tarafından "حصرة" şeklinde okunurken, geri kalan sahîh kıraat imamları bu kelimeyi âyetteki gibi *حصرت* okurlar.<sup>1067</sup> Taberî âyette yer alan bu iki farklı kıraate yer verdikten sonra kelimenin "حصرت" şeklindeki okunuşunun tüm şehirlerin kıraatine uygun olduğunu ve oluşan icmâ sebebiyle âyetin böyle okunması gerektiğini belirtir. Hasan-ı Basrî'nin ismiyle verdiği ikinci kıraat içinse şöyle bir değerlendirme yapar: "حصرة" şeklinde kelimenin mansub ile okunması Arapça açısından sahîh ve fasihtir. Ancak bana göre böyle bir okuma, genel itibariyle kurrânın kıraatine uymadığı ve onlardan ayrıldığı için câiz değildir.<sup>1068</sup> Doğrusu müfessirler içinde, gerek kıraatlerin sistemleştiği dönem öncesi ve gerekse sonrası

<sup>1062</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, II/106-107.

<sup>1063</sup> Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, I/351-352; Şevkânî, *Fethü'l-Kadir*, I/411.

<sup>1064</sup> Semerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed, *Bahru'l-Ulûm*, (thk. Ali Muhammed Mavviz, Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, I/238.

<sup>1065</sup> Dağ, Mehmet, "Kıraat İlminde Şâz Kavramı," s. 72.

<sup>1066</sup> Nisâ, 4/90.

<sup>1067</sup> el-Hatîb, *a.g.e.*, II/124.

<sup>1068</sup> Taberî, *a.g.e.*, VII/296.

itibariyle hiç kimse bu özellikte bir kıraati şâz kıraat diye nitelememiştir. Meselâ kıraatler konusunda oldukça rahat hareket eden Ferrâ (ö.207/822) Ahfeş (ö.215/930), Zeccâc (ö.311/923) gibi lugavî tefsir müfessirleri dahi bu şekilde sahih bir kıraati şâz kıraat diye nitelememişlerdir.<sup>1069</sup>

### 7. Taberî’de Şâz Kıraat Örnekleri

Taberî’nin yaşadığı hicrî üçüncü asrın sonları ile dördüncü asrın başları, kıraat ilmi açısından sancılı sayılabilecek dönemlerden biridir. Zira bu yıllar daha henüz kıraat ilminin sistematik anlamda bir gelişme sağlayamadığı yıllardır. Bakıldığında geniş bir coğrafyada ehil olan olmayan birçok kişi, bir şekilde kıraatle ilgilenmiş ve bu durum Taberî, İbn Mücâhid gibi âlimleri çözüm yolları aramaya sevk etmiştir. Bu türden mevcut şartların da zorlamasıyla Taberî kıraat alanında önemli çalışmalar yapmıştır. Öyle ki, bir yandan kıraatle ilgili eserler telif etmiş<sup>1070</sup> bir yandan da kendinden sonraki çoğu tefsire kaynaklık eden büyük tefsirini yazmıştır. Bu dönemde kıraatlerle ilgili, üzerinde ittifak edilmiş belli ilkeler söz konusu olmadığından Taberî tefsirine aldığı kıraatleri, yukarıda verilen şartlara göre bir tasnife tabi tutmuştur. Doğrusu belki biraz da o günün mevcut şartlarından olsa gerek, sahih kıraatlere herhangi bir şekilde şâz kıraatlerin karışmaması hassasiyetiyle hareket etmiş ve kıraat rivâyetlerini ciddi bir tetkikten geçirmiştir. Buna bağlı olarak da daha sonraki dönemde, sahih diye üzerinde ittifak edilen bazı kıraatleri şâz diye nitelemiş ve bundan dolayı da eleştiriye muhatap olmuştur.

Aslında buna benzer bir durum, kendisinden hemen sonra gelen İbn Mücâhid için de söz konusu olmuştur. Zira İbn Mücâhid de birçok kıraat âlimi varken, bunlar içinden sahih diye sadece yedi imamın ismine yer vermiş olması, bunların dışındaki kıraatlerin şâz kıraat olarak algılanmasına zemin hazırlamıştır. Kaldı ki, bu tutumu dolayısıyla daha sonraki dönem kıraat ulemâsı tarafından eleştirilmiştir. Bunun gibi, Taberî’nin bu aşırı titizliği sebebiyle şâz kıraatlere karşı katı bir tutum içinde olduğu söylenebilir.<sup>1071</sup> Öyle ki, gerek kendisinden önce ve gerekse kendisinden sonra kıraat

<sup>1069</sup> Ahfeş, *Meâni’l-Kur’ân*, I/263; Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, I/282; Zeccâc (ö.311/923), *Meâni’l-Kur’ân*, II/89.

<sup>1070</sup> *el-Câmi fi’l-Kırâât*: Taberî’nin Medine, Mekke, Kûfe, Basra, Suriye ve Mısır’daki kurrâya ait meşhur ve şâz kıraatleri bir araya getirdiği on sekiz ciltlik eserdir. Eksik ve şüpheli bir nüshası Ezher Üniversitesi Kütüphanesi’nde bulunmaktadır. Fayda, Mustafa, “Taberî”, *DİA*, 2010, XXXIX/317.

<sup>1071</sup> es-Sağîr, *el-Kırââtü’s-Şâzze*, s. 92.

ulemâsı tarafından sahih diye okunan bazı kıraatleri o şâz diye nitelendirmiştir. Bununla birlikte bazen de herkesin şâz diye nitelediği bir kıraati sahih bir kıraat olarak değerlendirmiştir. Bu çerçevede kendi kriterleri doğrultusunda tefsirinde çok sayıda şâz diye nitelediği, okunmasını câiz görmediği kıraatlere yer vermiştir. Aşağıda, onun şâz kıraat anlayışını yansıtacak bazı kıraat örneklerine yer verilmiştir.

### 7.1. Sahih ve Şâz Kıraatlerin Karşılaştırılması

Taberî (ö.310/922) tefsirinde üslup olarak, sahih ve şâz kıraat rivâyetlerinin çoğuna yer verir sonra da bunları dil, anlam ve âyetlerle bütünlük bağlamında değerlendirmeye tabi tutar. Bu anlamda kıraatleri toptan kabul ya da red yönünde bir tavır sergilemez. Bazen bir âyette var olan iki ya da daha fazla sahih kıraat rivâyetine yer verir, bunları değerlendirir ve bunlardan birini tercih eder.<sup>1072</sup> Bazen de sahih ve şâz kıraat nakillerine yer verir ve bunlar arasında tercihte bulunur. Taberî'nin bu şekilde kendine has bir yöntemle kıraatleri değerlendirmeye tabi tutmasında, kıraatlerin henüz daha o gün için sahih – şâz diye sistematik bir şekilde sınıflandırılmamış olması,<sup>1073</sup> kendisinden önce ya da kendi döneminde şifâhî uygulamalar bir yana, kitabî olarak yaygınlık kazanmış bir çalışmanın yapılmamış olması gibi bazı sebeplerin etkili olduğu söylenebilir.

*Câmiu'l-Beyân*'da sahih ve şâz kıraatlerin karşılaştırılması yönünde bazı örneklerden söz edilebilir. Meselâ, <sup>1074</sup>”وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ أَرَزَّرَ اتَّخَذُ أَصْنَامًا آلِهَةً“ âyetinde geçen “أَرَزَّرَ” kelimesi birden fazla sahih ve şâz kıraatlerle rivâyet edilmiştir. Sahih kıraat imamlarından Ya'kûb bu kelimeyi “أَرَزَّرَ” şeklinde okumuş, geri kalan imamlar kelimeyi âyette geçtiği şekliyle nasb ile okumuşlardır.<sup>1075</sup> Bunun dışında Übey b. Ka'b bu ifadeyi nida harfini açıkça beyan etmek sûretiyle “يَأْرَزُرُ اتَّخَذَتْ أَصْنَامًا” şeklinde;<sup>1076</sup> İbn Abbas kelimenin başına istifham hemzisi getirerek “أَأْرَزُرًا تَتَّخَذُ” şeklinde;<sup>1077</sup> Ebû Hâtim'den gelen bir rivâyette İbn Abbas ve Ebû İsmail “أَأْرَزُرًا تَتَّخَذُ”

<sup>1072</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, I/283-285.

<sup>1073</sup> Güllü, Sıtkı, “Taberî'nin, Tefsirindeki Kıraatler Değerlendirmeleri”, s. 68.

<sup>1074</sup> En'am, 6/74.

<sup>1075</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II/195.

<sup>1076</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, IV/164.

<sup>1077</sup> İbn Hâleveyh, *el-Muhtasar*, 35.

şeklinde;<sup>1078</sup> İbn Atiyye (ö.546/1151) “أَوْزُرًا” şeklinde,<sup>1079</sup> A’meş “أَزْرًا” şeklinde<sup>1080</sup> ve Ebû Amr ise “أَزْر” şeklinde okumuşlardır.<sup>1081</sup> Taberî âyeti önce anlam yönüyle tahlil eder, sonra da “وَإِخْتَلَفَ الْقُرَّاءُ فِي قِرَاءَةِ ذَلِكَ” sözüyle âyette geçen kıraat farklılıkları üzerinde durur. Ancak o yukarıda verilen kıraat farklılıklarının tamamına değil bunlardan sadece ikisine yer vermiştir. Bunlardan biri “عامّة قرّاء الامصار” diye tabir ettiği meşhûr İslâm beldelerine ait “أَزْر” şeklindeki kıraat, diğeri ise Yezid el-Medeni ve Hasan-ı Basrî’den rivâyet edilen “أَزْرُ” yani “يَأْزُرُ” şeklindeki kıraattir. Taberî bu iki kıraate yer verdikten sonra, “وَالصَّوَابُ مِنَ الْقِرَاءَةِ فِي ذَلِكَ عِنْدِي” girişiyle bu kıraatler arasında bir değerlendirme yapar. Buna göre “أَزْر” kelimesi “لَايِبِهِ” kelimesinin irabına tabidir ki o da cer konumundadır. Ancak “أَزْر” kelimesi yabancı bir kelime olduğundan cer yerine fetha almıştır. Bu dilsel değerlendirmeden sonra ikinci bir delil olarak da “أَزْر” şeklindeki kıraatin icmâdan dolayı böyle okunduğuna işaret eder. Durum böyle olunca يَأْزُرُ şeklindeki kıraatin ise (غير جائز) câiz olmadığını yani şâz bir kıraat olduğunu belirtir.<sup>1082</sup>

## 7.2. Şâz Bir Kıraatin Sahih Kıraat Seviyesinde Görülmesi

Sahih kıraatleri koruma noktasında ciddi bir çaba sarfeden Taberî, bu hassasiyeti sebebiyle bazı sahîh kıraatleri dahî şâz kategorisinde değerlendirirken bazen de dil ve mana açısından bir uygunluk görürse, şâz bir kıraati sahîh kıraat seviyesinde gördüğü de olmuştur. Meselâ, “وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ...”<sup>1083</sup> âyetinde geçen “نَزَلَ” fiil; sahîh kıraat imamlarından Âsım ve Ya’kûb tarafından malum ve müteaddi olarak “نَزَّلَ” şeklinde okunmuş; diğerkıraat imamları ise bu fiili meçhul müteaddi olarak “نَزَّلَ” şeklinde okumuşlardır. Taberî bu iki kıraate yer verdikten sonra, bazı Mekkelilerin bu fiili nunun fethası, ze’nin tahfifi (şeddesiz hali) ile “نَزَّلَ” şeklinde okuduklarını belirtmiştir. Buna göre âyetin manası şu şekilde olur: Dinlediğiniz şeyler size Allah’tan geldi. Esasında bu üç kıraat dışında en-Nehâf’dan

<sup>1078</sup> İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, I/233; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I/513.

<sup>1079</sup> İbn Atiyye, *el-Muharrarü’l-Vecîz*, V/235.

<sup>1080</sup> İbn Hâleveyh, *a.g.e.*, 35; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, IV/164.

<sup>1081</sup> Ahfeş, *Meâni’l-Kur’ân*, II/278; Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, I/340.

<sup>1082</sup> Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, IX/344-345.

<sup>1083</sup> Nisâ, 4/140.

gelen bir rivâyete göre “نَزَلَ” şeklinde de bir kıraat vardır,<sup>1084</sup> ancak o buna değinmemiştir.

Taberî bu üç kıraatle ilgili değerlendirmesinde, Ebû Ca’fer’e atıfta bulunarak, âyette yer alan kıraatlerin, mana yönüyle uygun olduğunu ancak kendisine göre en uygun kıraatin meçhul müteaddi “نَزَلَ” olanı olduğunu belirtir.<sup>1085</sup> Doğrusu onun, sahîh bir kıraatle aynı seviyede gördüğü “نَزَلَ” şeklindeki kıraat, kıraat kaynaklarında şâz kıraat olarak yer almıştır.<sup>1086</sup> Bu anlamda Taberî, kendisinden sonraki âlimler tarafından şâz olarak kabul edilen bir kıraati sahîh bir kıraatle aynı seviye de tutmuştur. Bakıldığında “نَزَلَ” şeklindeki bir şâz kıraati hiç kimse sahîh kıraat seviyesinde görmemiştir.<sup>1087</sup> Burada onun bu tutumu hakkında kesin bir şey söylemek mümkün olmamakla birlikte şöyle bir yaklaşımda bulunulabilir: Bilindiği üzere Taberî’nin yaşadığı dönemde kıraatler henüz daha net bir şekilde tasnif edilmiş değildi ve o da bilinen meşhûr on kıraat imamından daha fazlasının kıraatine yer vermiştir. Dolayısıyla muhtemelen “نَزَلَ” şeklindeki kıraat de bu isimlerden birine ait olabilir.<sup>1088</sup>

### 7.3. Sahîh Bir Kıraatın Şâz Kıraat Olarak Değerlendirilmesi

Taberî’nin kıraat tercihleri içinde en tartışmalı ve eleştiriyen açık olan değerlendirmesi, büyük bir yekûn teşkil etmese de bazı sahîh kıraatleri kabul etmemesi, bazılarının tercih etmemesi bazıları ise şâz diye nitelemesidir.<sup>1089</sup> Ancak bunlar sınırlı sayıda da olsa, bu durum kıraat ve müfessir ulemâsı nezdinde rastlanan bir şey değildir. Meselâ âlimlerin geneline nispetle kıraatler konusunda en rahat hareket eden ulemâ grubu dilcilerdir. Bu anlamda Ferrâ (ö.207/822) ve Ahfeş (ö.215/930) gibi kimi dilci müfessirler gerektiğinde sahîh ve şâz kıraatler arasında bazı karşılaştırmalarda bulunmuşlardır.<sup>1090</sup> Hatta bazen şâz bir kıraatın sahîh bir

<sup>1084</sup> Ebû Hayyân, *a.g.e.*, III/389; İbn Atıyye, *el-Muharraru’l-Vecîz*, IV/263.

<sup>1085</sup> Taberî, *a.g.e.*, VII/604-605.

<sup>1086</sup> İbn Hâleveyh, *a.g.e.*, s. 36;

<sup>1087</sup> Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, I/292; es-Semerkindî, *Bahru’l-Ulûm*, I/398; Süyûtî, *ed-Dürri’l-Mensûr fî Tefsîri’l-Me’sûr*, (thk, Abdullah b. Abdü’l-Muhsin et-Türkî), Kahire, 2003, V/78; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, III/389; İbn Atıyye, *a.g.e.*, II/125.

<sup>1088</sup> Albayrak, Halis, “Taberî’nin Kıraatleri Değerlendirme ve Tercih Yöntemi (*Câmiu’l-Beyan an Te’vili’l-Kur’ân* Çerçevesinde)”, *AÜİFD*, sy. XLII, Ankara, 2001, s. 97-130.

<sup>1089</sup> Gülle, Sıtkı, “Taberî’nin, Tefsirindeki Kıraatler Değerlendirmeleri”, s. 81.

<sup>1090</sup> Ahfeş, *Meâni’l-Kur’ân*, I/439; Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, I/49.

kıraatten daha fasih olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>1091</sup> Ancak bununla birlikte sahih bir kıraati şâz diye nitelememişlerdir.

Taberî'nin sahih bir kıraati şâz diye nitelediği kıraatlerden biri En'am Sûresi'nde yer alır. Aslına bakılırsa *وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ*<sup>1092</sup> âyetinin her bir kelimesinde birden çok sahih ve şâz kıraat uygulaması vardır. Bu anlamda “وَمَا يُشْعِرُ” ifadesi sahih kıraat imamlarından Ebû Amr, râvîsi Sûsî, şâz kıraat imamlarından Yezîdî ve İbn Muhaysin tarafından “ra” harfinin sükûnu ile “وما يشعُرُ” şeklinde okunmuştur ki bu lehçe Benî Esed, Benî Temim ve Necid kabilesine aittir.<sup>1093</sup> Geri kalan sahih kıraat imamları ise bu ifadeyi âyetteki gibi “وَمَا يُشْعِرُ” şeklinde okurlar. İbn Mes'ud bu ifadeyi “وما يشعُرُهم” şeklinde okumuştur.<sup>1094</sup> Übey b. Ka'b, “وما يشعركم” yerine “وما أدراكم” şeklinde müfret olarak okumuştur.<sup>1095</sup> Aslında bu ifadenin devamında yer alan her bir kelime için hem sahih ve hem de şâz kıraatleri vardır.<sup>1096</sup> Taberî bunların hiçbirine yer vermez. Nihâyet âyetin son kısmında yer alan “لا يؤمنون” ifadesi üzerinde durur. Burada yer alan fiil, sahih kıraat imamlarından İbn Âmir, Hamza ve şâz kıraat imamlarından A'meş tarafından, “لا تؤمنون” şeklinde te ile okunur. Geri kalan imamlar tarafından bu kelime “لا يؤمنون” şeklinde şâz ile okunur.

Taberî bu iki sahih kıraate yer verdikten sonra şöyle bir açıklamada bulunur: “şayet “وما يشعركم” ifadesinde hitab müşriklere ise o zaman devamında yer alan ifade “لا يؤمنون” şeklinde okunur. Taberî devamlı -isim vermeden- bazı Mekkeliler tarafından “لا يؤمنون” ifadesinin te ile okunduğunu, bunun İslâm kurrasının kıraatinin dışında olduğunu ve bu durumun böyle bir okuma şeklini şâz kıraat olarak görmeye yeterli bir sebep olduğunu belirtir.<sup>1097</sup> Hâlbuki başta Semerkandî, İbnü'l-Cezerî, Ebû Hayyân gibi kıraat âlimleri olmak üzere, rivâyet ekolüne mensup müfessirlerden hiç biri burada yer alan “لا تؤمنون” şeklinde sahih bir kıraati şâz diye nitelememiştir.<sup>1098</sup>

<sup>1091</sup> Ferrâ, *a.g.e.*, II/305.

<sup>1092</sup> En'am, 6/109.

<sup>1093</sup> el-Hatîb, *Mu'cemu'l-Kirâât*, II/518.

<sup>1094</sup> İbn Hâleveyh, *el-Muhteseb*, s. 45.

<sup>1095</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, IV/205.

<sup>1096</sup> el-Hatîb, *Mu'cemu'l-Kirâât*, II/518-520.

<sup>1097</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, IX/489.

<sup>1098</sup> Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, I/506; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II/261; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, IV/203-204.

#### 7.4. Şâz Bir Kıraatin Sahih Kıraat Olarak Okunması

Şâz kıraatlere karşı katı tutumuyla bilinen Taberî, bazen de bir takım gerekçeleri dikkate alarak bu genel tavrının dışına çıkar ve rivâyet tefsir ekolü müfessirlerinden hiç kimsenin taraf olmadığı bir kıraat şeklinin okunmasına cevaz verir. Meselâ “... إِنْ هَمَّتْ طَائِفَتَانِ مِنْكُمْ أَنْ تَفْشَلَا وَاللَّهُ وَلِيُّهُمَا...”<sup>1099</sup> âyetinde geçen “وليهما” zamiri, cumhur tarafından “طائفتان” kelimesinin aid zamiri olarak tesniye okunur. İbn Mes’ud ise bu zamiri “وليهما” şeklinde çoğul olarak okumuştur.<sup>1100</sup> Taberî, sahih kıraat gibi aynı şekilde böyle bir kullanımın da câiz olduğunu belirtir ki ona göre “طائفتان” kelimesi lafzan tesniye olsa da, manen cemîdir.<sup>1101</sup> Zamirin çoğul olarak okunması şeklindeki şâz kıraate Ferrâ, Ebû Hayyân, İbn Atıyye, Zemahşerî gibi bazı müfessirler de yer vermiştir.<sup>1102</sup> Hatta Ferrâ ve Ebû Hayyân, bu tarz bir kullanımın Kur’an’da mevcut olduğunu belirtmek üzere “هَذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ”<sup>1103</sup> ve “وَأَنْتَ أَقْتُلُوا طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتُلُوا”<sup>1104</sup> gibi âyetleri de şahit olarak kullanmışlardır.<sup>1105</sup> Ancak müfessirlerden hiçbiri Taberî gibi böyle bir kıraatin sıhhati ya da cevazı yönünde bir kanaat belirtmemişlerdir. O ise sahâbe kıraatini delil olarak kullanmak sûretiyle, sahih kıraatler için kullandığı “câizdir” nitelemesini bu türden şâz bir kıraat için de kullanmış ve âyetin böyle bir kıraatle okunması yönünde görüş beyan etmiştir.

#### 7.5. Müdrec Kıraatlere Yer Verilmesi

İlk tasniflerde kıraatler sahih ve şâz diye iki ana başlık altında sınıflandırılmış, müdrec türü ilâveler de şâz kıraatin bir alt bölümü olarak değerlendirilmiştir. Ancak zamanla kıraatlerin daha alt başlıklara ayrılması çalışmalarıyla birlikte müdrecin, sahih ya da şâz gibi kendisiyle Kur’an’ın okunacağı bir kıraat şekli değil de bunların, âyetler için birer açıklama örnekleri olduğu belirlenmiştir. Bu yönüyle müdrecin şâz kıraatin altında bir bölüm olarak yer alması, yapılan tasniflerde bu tür ilâvelerin, bir şekilde kıraat çeşitleriyle irtibatlandırılmasından kaynaklandığı söylenebilir. Taberî’nin müdrecleri

<sup>1099</sup> Âl-i İmran, 3/122.

<sup>1100</sup> el-Hatîb, *Mu’cemu’l-Kirâât*, I/567.

<sup>1101</sup> Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, VI/16.

<sup>1102</sup> İbn Atıyye, *el-Muharrarü’l-Vecîz*, I/501; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I/621.

<sup>1103</sup> Hac, 22/19.

<sup>1104</sup> Hucurat, 49/9.

<sup>1105</sup> Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, I/233; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, III/51.

kullanmasına gelince, o prensip olarak, tefsîrî açıklamalar ya da nüzûl sebepleri gibi nakil değeri olan tüm haberlere eserinde yer vermeye çalışmıştır. Bunlardan biri de müdreclerdir. Meselâ, “<sup>1106</sup>قَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا ادْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ...” âyetinde geçen “الَّذِينَ يَخَافُونَ” ifadesi, sahih kıraat imamları tarafından “ya” harfinin fethasıyla okunur. İbn Abbas, İbn Mücâhid, Said b. Cübeyr’den gelen şâz bir kıraate göre bu kelime ye’nin zammesiyle okunur.<sup>1107</sup> Taberî bu farklı rivâyetlerden ye’nin zammesiyle okunan kıraati birçok farklı rivâyetleriyle birlikte verir ve sonra da kanaatini belirtir. Buna göre “ya” harfinin fethasıyla okunan kıraatin kendisine göre doğru olduğunu, çünkü İslâm beldelerinin meşhûr kurrasının bu şekildeki okuyuşu sebebiyle bunun üzerinde icmâ’ olduğunu, bunun aksine bir kıraatin, yani “ya” harfinin zammesiyle okunacak bir kıraatin câiz olmadığını belirtir.<sup>1108</sup> Taberî bu değerlendirmeden sonra âyetle ilgili müdrec bir kıraate yer verir. Buna göre Katâde’den gelen bir rivâyette, “يخافون الله” şeklinde âyete lafzatullah ilâvesi yapılmıştır. O, söz konusu kıraati, iki farklı rivâyet zinciriyle verir ve herhangi bir değerlendirme yapmaksızın bu kadarıyla iktifa eder.<sup>1109</sup>

Bir başka müdrec örneği ise şöyledir: Bilindiği üzere “<sup>1110</sup>لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا” âyeti cumhur tarafından bu şekilde okunmuştur. İbn Mes’ud, İbn Abbas, İbn Zübeyr, İkrime, Amr b. Ubeyd, Talhâ, İbn Amr, Ata, ve Vekî’ gibi birçok sahâbeden gelen rivâyetlere göre ise âyete, “في مواسم الحج” ilâvesi yapılmıştır.<sup>1111</sup> Taberî söz konusu sahâbeden farklı senetlerle gelen rivâyetlere yer verir. Bu rivâyetlerle âyetin anlamı arasında bağlantı kurar. Şöyle ki, cahiliye döneminden kalma bir alışkanlık olarak Müslümanlar da hac mevsiminde ticaret ve benzeri bir işle meşgul olmuyorlar ve bunun da günah olduğunu düşünüyorlardı. Bunun üzerine de bu âyet nâzil oldu.<sup>1112</sup> Taberî âyetle ilgili rivâyetleri verdikten sonra, sahih ya da şâz kıraatlerde olduğu gibi söz konusu kıraatleri herhangi bir şekilde tahlile tabi tutmamıştır.

<sup>1106</sup> Mâide, 6/23.

<sup>1107</sup> el-Hatîb, *Mu’cemu’l-Kırâât*, II/252.

<sup>1108</sup> Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, VIII/293, vd.

<sup>1109</sup> Taberî, *a.g.e.*, VIII/297.

<sup>1110</sup> Bakara, 2/198.

<sup>1111</sup> el-Hatîb, *Mu’cemu’l-Kırâât*, I/273.

<sup>1112</sup> Taberî, *a.g.e.*, III/502-510.

Esasında bu tür örneklerden hareketle onun, bu tür ilâveleri sahih-şâz gibi bir çeşit kıraat olarak değerlendirmedeği, bunların tıpkı diğer tefsir rivâyetleri gibi birer rivâyet olarak değerlendirdiği söylenebilir. Zira Taberî sahih ya da şâz kıraat özelliği taşıyan bütün kıraatlerle ilgili yerine göre bir takım tahlillere yer verir, bununla birlikte müdrece, âyetlerin anlamına kattığı anlamın ötesinde özel bir statü atfetmez. Süyûtî de tarz olarak *Câmiu'l-Beyân*'a benzeyen *ed-Dürrü'l-Mensûr* adlı rivâyet tefsirinde, ilgili rivâyetlere tıpkı Taberî gibi ayrı ayrı yer verir ve sonra da “ في مواسم الحج ” ilâvesinin, âyetin anlamına sağladığı katkıya vurgu yapar. Ancak böyle bir ilâvenin, kıraat mi? Yoksa tefsir mi? olduğu ile ilgili herhangi bir açıklamada bulunmaz.<sup>1113</sup>

### 7.6. Yedi, On ve Ondört Kıraat İmamı Dışındaki İmamlara Ait Kıraatlere Yer Verilmesi

Taberî'nin yaşadığı hicrî üçüncü asrın sonları dördüncü asrın başları, kıraat ilminin henüz daha sistematik bir yapıya kavuşmadığı, bu yönüyle de bir takım belirsizliklerin yaşandığı bir dönemdir. Öyle ki dördüncü asırdan sonra kıraatler belli sayıda imamların adıyla anılırken, öncesinde çok daha fazla sayıdan söz edilmektedir. Bu ortamda, geniş bir kıraat birikimine sahip olan Taberî, başta meşhûr kıraat imamları olmak üzere, şâz kıraat imamları ve bu isimler dışında, başka imamlara ait şâz okumalara da yer vermiştir. Meselâ, “ وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى ... ”<sup>1114</sup> âyetinde sahih ve şâz olmak üzere birden fazla kıraat vardır. Sahih kıraat imamlarından Ebû Ca'fer “عسرة” kelimesini “sin” harfinin zammesiyle, diğerleri sükûn ile okumuştur.<sup>1115</sup>

Şâz okumalara gelince, “وان كان” ifadesi, el-Mehdevî tarafından, Hz. Osman'ın Mushafı'nda bulunduğu gerekçesiyle “فان كان” şeklinde okunmuştur. Eban b. Osman ise bu ifadeyi “ومن كان” şeklinde okumuştur.<sup>1116</sup> Âyette geçen “ذو عسرة” ifadesi Übey b. Ka'b'den gelen bir kıraate göre “ذا عسرة” şeklinde okunmuştur. Taberî Übey b. Ka'b ve Hz. Osman'a<sup>1117</sup> ait bu kıraate yer verdikten sonra; “Her ne

<sup>1113</sup> Süyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi Tefsiri bi'l-Me'sûr*, II/396-400.

<sup>1114</sup> Bakara, 2/280.

<sup>1115</sup> el-Hafîb, *Mu'cemu'l-Kirâât*, II/407.

<sup>1116</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, II/354.

<sup>1117</sup> İbn Hâleveyh, *el-Muhteseb*, s. 24.

kadar Arap dili açısından böyle bir okuma şekli câiz olsa da, bu tarz bir kıraat Müslümanların Mushaflarının hattına aykırı olduğundan, bize göre câiz değildir<sup>1118</sup> şeklinde bir değerlendirmede bulunmuştur. Doğrusu sadece Taberî değil, onun gibi daha pek çok müfessir okuyuşları şâz kabul edilen dört kıraat imamı dışında başkalarından gelen ve şâz özelliği taşıyan kıraatlere de yer vermişlerdir.<sup>1119</sup>

### 7.7. Bir Âyetteki Şâz Kıraatlerin Tamamına Yer Verilmesi

Rivâyet tefsir ekolüne mensup müfessirlerden bazıları, âyetlerdeki sahih ve şâz kıraatlerden, gerekli gördükleri kadarıyla sadece, bazılarına yer vermekle yetinirken, Taberî bu alanı daha geniş tutmuştur. Bu anlamda kimi zaman bir âyetteki farklı şâz kıraatlerinden sadece birine yer verirken bazen de farklı senetleriyle birlikte söz konusu âyette ne kadar farklı şâz kıraat varsa hepsine yer verir, anlam ve dil açısından değerlendirmelerde bulunur ve ilgili kıraatler hakkında sahih-şâz gibi nitelendirmelerde bulunur. Meselâ, “اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ”<sup>1120</sup> âyetinde geçen “الْحَيُّ الْقَيُّومُ” ifadesi sahih kıraat imamlarına göre bu şekil okunurken,<sup>1121</sup> bu ifadenin farklı şekillerde şâz kıraat nakledilmiştir. Taberî âyetle ilgili naklî açıklamalar, nüzûl sebepleri gibi rivâyetlere yer verdikten sonra, “اختلفت القراءة في ذلك” girişiyile farklı şâz okumaların her birine yer verir ve bunların âyete kazandırdığı anlamlar üzerinde durur.<sup>1122</sup> Bu çerçevede önce âyetin “الْحَيُّ الْقَيُّومُ” şeklindeki sahih kıraate, sonra da âyetle ilgili ne kadar şâz kıraat varsa hepsine yer verir. Taberî bu şâz kıraatleri senetleriyle birlikte şu şekilde sıralamıştır:

Hiz. Ömer ve İbn Mes’ud bu ifadeyi “الْحَيُّ الْقَيُّومُ” şeklinde okumuşlardır.

Alkame ve İbn Kays’dan gelen bir rivâyete göre âyet “الْحَيُّ الْقَيُّومُ” şeklinde okunmuştur. Bu kıraat, Ebû Kureybin naklettiği ve senesinde el-A’sam b. Ali, A’mes, İbrahim ve Ebû Ma’mer’in bulunduğu bir başka tarikten de gelmiştir. Aynı kıraat Ebû Hâşim er-Rifaî, Vekî’, A’mes, İbrahim, Ebû Ma’mer ve Alkame’den gelmiştir.

<sup>1118</sup> Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, V/56-57.

<sup>1119</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I/303; er-Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, VII/110; Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, III/373.

<sup>1120</sup> Âl-i İmran, 3/2.

<sup>1121</sup> el-Hatîb, *Mu’cemu’l-Kırâât*, I/440.

<sup>1122</sup> Taberî, *a.g.e.*, V/175.

Ebû Hişam, Abdullah, Şeyban, A'meş, İbrahim, Ebi Ma'mer ve Alkame'den aynı şekilde “الْحَيِّ الْقَيِّمِ” olarak bir rivâyet nakledilmiştir.<sup>1123</sup>

Bunların dışında Hasan-ı Basrî'den de “الْحَيِّ الْقَيِّمِ” şeklinde nasb ile gelen bir rivâyet vardır.<sup>1124</sup> Ancak Taberî sadece bu rivâyete değinmemiş diğerlerini senedleriyle birlikte vermiştir. Bundan sonra ise her bir okuma şeklini hem anlam ve hem de kelime yapısı itibariyle değerlendirmiş, farklı kelime yapılarının âyete kattığı yeni anlamlar üzerinde durmuştur. Bütün bunlardan sonra “الْحَيِّ الْقَيِّمِ” şeklindeki okumanın en uygun kıraat olduğunu bunun dışındakilerin; yaygın bir şekilde Müslümanlardan böyle bir kıraatin gelmemesi, mushaflarda sabit olmaması ve Müslümanların kıraatiyle uyuşmaması gibi sebeplerden dolayı câiz olmadığını belirtmiştir.<sup>1125</sup>

Diğer taraftan Taberî, bazen de bir âyetteki mevcut şâz kıraatlerden hiçbirine yer vermez. Meselâ, “... وَمَا ذُبِحَ عَلَى النَّصْبِ ...”<sup>1126</sup> âyetinde yer alan “النَّصْبِ” kelimesi ile ilgili farklı şâz kıraatleri vardır. Cumhur bu ifadeyi “النَّصْبِ” şeklinde okumuştur. Talhâ ve İbn Kesîr kelimeyi “nun” harfinin zammesi, sad hafinin sükûnü ile “النَّصْبِ” şeklinde okumuştur. Hasan-ı Basrî, İbn Muhaysin ve Ebû Ubeyde bu kelimeyi “nun” harfinin fethası ve “sad” harfinin sükûnü ile “النَّصْبِ” şeklinde okumuşlardır.<sup>1127</sup> Üçüncü bir şâz kıraate göre ise İsa İbn Amr ve Cahderî kelimeyi, nun ve sad harflerinin fethasıyla “النَّصْبِ” şeklinde okumuşlardır.<sup>1128</sup> Taberî bu kelimenin söz konusu rivâyet vecihlerinin hiç birine yer vermez, o daha çok kelimenin anlamı üzerinde durur. Buna göre “النَّصْبِ” kelimesi hakkında İbn Abbas, Katade, Mücâhid gibi sahâbe ve tâbiûndan gelen rivâyetlere yer vermek sûretiyle kelimenin anlamı üzerinde durmuş, ancak dilsel yönü ve farklı şekillerdeki kıraat şekilleri üzerinde durmamıştır.<sup>1129</sup>

<sup>1123</sup> Taberî, *a.g.e.*, V/175-176.

<sup>1124</sup> İbn Hâleveyh, *el-Muhteseb*, s. 25.

<sup>1125</sup> Taberî, *a.g.e.*, V/176.

<sup>1126</sup> Mâide, 5/3.

<sup>1127</sup> İbn Hâleveyh, *el-Muhteseb*, s. 37.

<sup>1128</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, III/424; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, VI/57; İbn Atıyye, *el-Muharrarü'l-Vecîz*, IV/341

<sup>1129</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, VIII/70-71.

Taberî'nin bazen bir âyetteki şâz kıraatlerin tamamına yer vermesi, bazen de bunların hiç birine yer vermemesinden hareketle, onun şâz kıraat birikimine bir bakıma maslahat ya da işlevsellik yönüyle yaklaştığı söylenebilir. Buna göre bir kıraatin gerek dil açısından ve gerekse anlam açısından âyete ne tür bir zenginlik ve katkı sağladığı onun için önemlidir. Bu karşılanıyorsa, sahih ve şâz kıraat, sahâbe, tâbiûn ve ulemâya ait görüşler, tarihî olaylar gibi ilmî değeri olan her şeyden faydalanma yoluna gider. Böyle bir maslahat görmezse sahih<sup>1130</sup> ya da şâz kıraat de olsa üzerinde durmaya gerek duymaz.<sup>1131</sup>

### 8. Değerlendirme

Hicrî üçüncü asır, kıraatlerin tedvini, tasnifi ve belli terimlerin ıstıhahlaşması bağlamında çok yoğun bir şekilde hareketliliğin yaşandığı dönemlerden biridir. Bu dönemde Kâsım b. Sellâm, Ebû Hâtim es-Sicistânî ve Taberî gibi önemli kıraat âlimlerinin ortaya koyduğu çabalar sayesinde hicrî dördüncü asırda başlayan sistemleşme hareketlerinin de temeli atılmıştır. Özellikle bunlar içinden Taberî kıraatler konusundaki geniş birikimi, kendine has üslubu ve kıraatleri belli ilkeler ekseninde değerlendirmesiyle, kıraat birikiminin sağlam bir şekilde tevarüsüne ciddi katkı sağlamıştır. Bu yönüyle telif ettiği eser hem kendi dönemi ve hem de sonrası için ümmet ulemâsı nezdinde en önemli kaynaklardan biri olarak kabul edilmiştir. Öyle ki, onun bu değerli eseri sadece rivâyet müfessirlerine değil, tüm çeşitleriyle tefsir, kıraat gibi birçok alanda insanlara kaynaklık teşkil etmiştir.

Taberî'nin kaynaklık teşkil ettiği alanlardan biri de şâz kıraatler olmuştur. Her ne kadar, dördüncü asır ve sonrasında kıraatlerin tasnif edilmesi, belli kavramlarla anılması, bunlarla bütünleşmesi, böylece söz konusu kavramların anlam alanlarının netleşmesi gibi düzenlemeler gerçekleşmemiş olsa da, Taberî tefsirinde, kendi kriterlerine göre kıraatlere yer vermiş ve bunları ciddi bir incelemeye tabi tutmuştur. O bu süreçte, Ferrâ gibi kimi dilbilimsel müfessirlerinden istifade etse de<sup>1132</sup> kendine özgü bir yol takip etmiş, dilsel (nahvî ve sarfî) kaideler ve anlamla ilgili faktörler yanında özellikle icmâ ve mushaflara uygunluk ilkesi onun temel hareket noktası

<sup>1130</sup> Taberî, *a.g.e.*, XII/113.

<sup>1131</sup> Taberî, *a.g.e.*, VI/343, 380; IX/159.

<sup>1132</sup> es-Sağîr, *el-Kırââtü 'ş-Şâzze*, s. 156

olmuştur. Bu yönüyle bir kıraatin sahihliği ya da şâzlığı bu ilkelere göre karşılık bulmuştur. Öyle ki, bazen dilsel bir sebep, bazen mushaflara aykırılık, bazen icmâ'a muhalif, bazen anlam vurgusu gibi sebeplerden dolayı bir okuma şekli câiz görülmemiş ya da aynı hassasiyetlerle güzel bulunmuştur. Bu yönüyle Taberî, önceki ve sonraki dönem ulemâsının sahih dediği bir kıraate bu ilkelere aykırı bulduğu için, câiz değildir ya da şâzdır demiş, az da olsa bazen de herkesin şâz dediğine sahih demiştir. Bir karşılaştırma yapmak gerekirse onun, ümmetin sahih dediğine şâz demesi, şâz dediğine sahih demesinden daha fazladır. Dolayısıyla o, az da olsa bazı şâz kıraatleri sahih kıraat olarak kabul etse de bunların sayıları oldukça sınırlı olmuştur. Ancak bundan daha fazlası bir kıraati, kendi ilkeleri doğrultusunda zayıf görmüş ve bu tür kıraatleri şâz olarak kabul etmiştir. Bütün bunlar kıraatlerle ilgili onun peşin bir hükümle hareket etmediğini gösterir. Buna göre gerek kendinden önce ve gerekse kendi döneminde, kimi kıraatlerisahi biliniyor diye o buna sahih dememiş ya da şâz deniyor diye şâz dememiştir. Kendisi incelemiş buna göre bir yargıda bulunmuştur.

Taberî, kıraat farklılıklarının tamamına yer vermemiş, yer verdiği verdiği kıraatlerin de tamamını incelemeye tabi tutmamıştır. Zira kimi kıraatleri yaygınlığı sebebiyle herkesçe malum olduğundan o da bunlar üzerinde durmamış, hatta bilinirliğinden dolayı senet dahi vermeden bunlara eserinde yer vermiştir.<sup>1133</sup> Ancak bu ölçüde yaygın olmayan kıraatleri senetleriyle birlikte vermiştir.<sup>1134</sup>

Kanatimizce Taberî'nin kıraatler konusundaki bu kendine has üslûbu, kıraat geleneği açısından eleştiriye açıktır. Zira kıraat ulemâsı kıraatlerin dil, anlam ve benzeri açılardan fasih ya da fasih olmamasına değil, senedinin şöhret bulup bulmamasına dikkat etmişlerdir. Şayet bir kıraat şöhrete ulaşmışsa bu durumda söz konusu kıraatin dile ya da anlama uygunluğu ikinci planda kalır. Bu anlamda senedi sahih olan hiçbir kıraat anlam yönüyle tezat teşkil etmez. Taberî'nin anlam yönüyle eleştirerek, okunmasının câiz görmediği bir kıraat başkaları tarafından daha uygun şekilde yorumlanabilmiştir. Bundan dolayı senedi sahih olan bir kıraatle ilgili anlamsal bağ kurulamaması gibi sebepler gündeme getirilerek bir yargıya varmak

<sup>1133</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, IV/287.

<sup>1134</sup> Taberî, *a.g.e.*, III/163.

yanıltıcı olabilir. Meselâ Taberî Bakara Sûresi'nin dokuzuncu âyetinde geçen "يُخَدَعُونَ" fiilinin sahih kıraat imamları tarafından "يُخَادِعُونَ" şeklinde okunmasıyla ilgili geniş bir değerlendirmeye yer verir ve sonunda böyle bir kıraat şeklinin zıd bir manaya sebep olduğundan dolayı okunmasının câiz olmadığını belirtir.<sup>1135</sup> Hâlbuki aynı kıraat bir başka müfessir Ebû Hayyân tarafından uygun ve güzel bir manaya gelecek şekilde yorumlanmıştır.<sup>1136</sup>

Taberî'nin kıraatleri değerlendirmede zaman zaman sahihi koruma yönünde aşırı bir hassasiyetle hareket ettiği söylenebilir. Diğer taraftan yakın çağdaşı İbn Mücâhid'in kendisinden hemen sonra kıraatleri sınırlama konusunda ondan daha fazla titiz davranıp, yedi imama ait kıraatleri sahih diye öne çıkarıp bunların dışında kalan kıraatleri şâz diye nitelemesi yine benzer hassasiyetle vuku bulmuştur. Kaldı ki, İbn Mücâhid'den sonra da İbn Cinnî İbn Hâleveyh, Ebû Ali el-Fârisî gibi daha pek çok kıraat âlimi bu yönde hareket etmiştir.<sup>1137</sup>

Aslında bütün bu yaşananların benzeri bir durum Mushafların çoğaltıldığı dönemde de yaşanmıştır. Bilindiği üzere bu dönemde yaygınlık kazanmamış bazı kıraatler toplumda bir takım sıkıntıların oluşmasına sebep olmuş, bunun üzerine de Hz. Osman'ın önderliğinde sahâbe yeni bir uygulama ile o güne kadar okunan kimi kıraatleri devre dışı bırakmışlardır. Bu yönüyle Mushafların çoğaltıldığı dönemde yapılan çalışmayla, Taberî ve İbn Mücâhid tarafından yapılanlar; sahihi korumaya dönük bir çabanın sonucudur. Zira söz konusu dönemlerde özellikle geniş halk kitlelerinin Kur'an ve onun bir parçası olarak görülen kıraat konusundaki algılarının, var olan dağınıklıklar sonucu sarsılması, toplum nezdinde büyük fitnelerin ortaya çıkmasına sebep olabilecek bir potansiyeli içinde barındırıyordu. Dolayısıyla böyle karışık dönemlerde, ümmet nezdinde yaygınlaşmamış şâz okumalara karşı her dönemde aşırı tepki verilmiştir. Bu bağlamda Taberî'nin kıraat konusunda ki bu aşırı hassasiyetinin, yukarıda belirtilen bir takım ilmî gerekçelerin yanında sosyolojik bir karşılığının olduğu da düşünülebilir.

<sup>1135</sup> Taberî, *age*, I/279-285.

<sup>1136</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I/183.

<sup>1137</sup> Dağ, Mehmet, "Kıraat İlminde Şâz Kavramı," s. 75.

### C. Dirâyet Tefsiri Şâz Kıraat İlişkisi

Akla ve ictihada ileri seviyede yer veren dirâyet tefsirinin geniş bir kaynak alanı vardır. Meselâ lugavî ya da içtimai tefsir ekolleri gibi diğer tefsir ekolleri belli alanların dışına çıkmamayı prensip olarak tatbik ederken, bir takım uç görüşler olmadıkça bu tefsir çeşidi için böyle bir sınırlamadan söz etmek mümkün değildir. Alanı bu kadar geniş tutan dirâyet tefsirinin; Hz. Peygamber ya da sahâbeye dayanan şâz kıraatlerle de ciddi bir ilişkisi vardır. Zira bunlar, dirâyet tefsirinin faydalandığı diğer birçok ilmî veriye göre Kur'an'a daha yakın bir kaynaktır. Bu sebeple de dirâyet müfessirlerinin büyük çoğunluğu, belli ölçülerde bunlara yer vermişlerdir.

Dirâyet tefsirlerinin söz konusu bu ilişki biçimine yer vermeden önce dirâyet tefsiriyle ilgili özet bazı hatırlatmalarda bulunulup, sonra da şâz kıraatlerin dirâyet tefsirlerinde kullanımına geçeceğiz.

#### 1. Dirâyet Tefsirinin Tanımı

Sözlük anlamı itibariyle dirâyet bilmek, tanımak akıl, zekâ, kabiliyet gibi anlamlara gelir. Dirâyet tefsiri ise, “yalnızca rivâyetlere bağlı kalmayıp dil, edebiyat ve çeşitli ilimlere dayanılarak yapılan tefsirdir.”<sup>1138</sup> Diğer bir tanıma göre dirâyet tefsiri, rivâyetin dışında, dil, şiir, edebiyat vb. bilgilere dayanılarak yapılan tefsirdir.<sup>1139</sup> Bu iki tanıma nispetle daha genel bir tanıma göre; müfessirin kendisine ihtiyaç duyacağı ilimlere dayanarak Kur'an'ın ictihad yoluyla tefsir edilmesidir.<sup>1140</sup> Esasında buna re'y, m'akul veya ictihadî tefsir de denir.<sup>1141</sup> Dirâyet tefsirinin sözlük ve terim anlamı dikkate alındığında re'y, akıl ve ictihad, bu tarz tefsirin ana unsurlarıdır. Aslında bu özelliklerden dirâyet tefsiri dışında tüm tefsir çeşitleri istifade eder. Zira diğer unsurların yanında aklın, reyın ve ictihadın devrede olmadığı bir tefsir türünden söz etmek mümkün değildir. Dolayısıyla sahâbeden itibaren her dönemde telif edilen tüm tefsir çeşitleri bu özellikleri kullanmıştır. Fakat bunlar içinden bu özellikleri en fazla kullanan şüphesiz dirâyet tefsiri olmuştur. Hatta o

<sup>1138</sup> Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, s. 230.

<sup>1139</sup> Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, II. 210.

<sup>1140</sup> Nûreddîn İtr, *Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 86.

<sup>1141</sup> Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirun*, I/256; Önen, Hacı, “Taberî Tefsirinin Dirâyet Boyutu”, *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, Ankara, 2010, sy. 3, s. 33.

kadar ki, söz konusu kavramlar bu tefsir çeşidine; rey/akıl/ictihad tefsiri diye özel isim olmuştur.

## 2. Dirâyet Tefsirinin Ortaya Çıkışı

Tefsir ya da bunun bir alt sınıfı olarak dirâyet tefsiri, Kur'an'ı anlamaya yönelik çabaların bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Diğer tefsir çeşitleri gibi dirâyet tefsiri içinde de başlangıç itibariyle sistematik bir yapıdan söz etmek mümkün değildir. Bilindiği gibi dirâyet ve bununla ilgili diğer hususların belli bir düzende sistemli olarak gelişimi, bu tefsirin ortaya çıkışından çok daha sonraları gerçekleşmiştir. Bununla birlikte daha önce ele alınan dilbilimsel ve rivâyet tefsirleri gibi dirâyet tefsirleri de insanların vahye muhatap olmasıyla birlikte başlamıştır. Esasında böyle bir sürecin başlamasına doğrudan vahyin kendisi kaynaklık etmiştir. Zira dolaylı ya da dolaysız nerdeyse her âyetinde, anlama ve düşünmeye vurgu yapan Kur'an, tabii olarak muhataplarını bu yönde harekete geçirmiştir.<sup>1142</sup> Bu yönlendirme sonucunda insanlar âyetler üzerinde düşünme, anlama ve anladıklarını başkalarına aktarma gibi bir çaba içine girmişlerdir. Bu durum doğal olarak dirâyet tefsirinin doğuşuna zemin hazırlamıştır.

Daha önce değişik vesilelerle dile getirildiği üzere Kur'an'ın ilk ve en önemli tefsir kaynağı bizzat kendisidir. Bu anlamda vahye muhatap olan ilk nesil nâzil olan bazı âyetleri, kapalılıkları sebebiyle anlayamamışlar, ancak bunların büyük bir çoğunluğu Kur'an'ın başka âyetleriyle açıklığa kavuşturulmuştur. Kimi âyetlerin böyle bir fonksiyona sahip olması, aslında Kur'an'ın mübîn olmasının bir sonucudur.<sup>1143</sup>

<sup>1142</sup> Kur'an'da akletme ve düşünme ile ilgili onlarca âyet mevcuttur. Örnek olarak bkz. Bakara, 2/13, 44, 73, 75; Âl-i İmrân, 3/7, 65; Mâide, 5/58, 100; En'am, 6/140, 151.

<sup>1143</sup> Âyetlerde Kur'an'ın bir sıfatı olarak sıklıkla kullanılan kelimelerden biri de "mübin" sıfatıdır. Mübin kelimesi, birçok mealde "Apaçık bir kitap" diye tercüme edilmiştir. Bununla birlikte, Hasan Basri Çantay'ın da içinde bulunduğu Ömer Nasuhi Bilmen, Muhammed Esed gibi bir grup ise bu kelimeyi "açıklayan", "beyan eden" yani "tefsir eden" anlamında tefsir etmişlerdir. Doğrusu bize göre bu iki anlamı cem etmek mümkündür. Şöyle ki Kur'an; âyetlerinin bir kısmı son derece açık (mübin) olan; bir kısmı ise açıklayıcı olan bir kitaptır. Bu anlamda kimi müfessir (açıklayıcı) âyetler, manası kapalı kimi âyetleri tefsir etmiştir. Geniş bilgi için bkz. Mâide, 6/15; Hûd, 11/1; Fussilet, 41/3; Yasin, 36/69; Hicr, 15/1; Neml, 27/1; Çantay, Hasan Basri, *Kur'an'ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, (nşr. Mürşid Çantay), İstanbul, 1992, II/634; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Meâli Âlisi ve Tefsiri*, Nesa Yayınları, İstanbul, 1985, V/2369; Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, İşaret Yayınları, İstanbul, 2000, s. 718.

İnsanların âyetleri anlama konusunda başvurdukları ikinci kaynak Hz. Peygamberdir. Sahâbe ne zaman Kur'an'ı anlama konusunda bir sıkıntı yaşamışsa, doğrudan Nebî (as)'e başvurmuş ve bu ihtiyacını karşılamıştır ki bu ilişki biçimi rivâyet tefsirine kaynaklık etmiştir. Kutlu Nebî (as)'nin irtihâliyle birlikte insanlar için bu imkân ortadan kalkmıştır. Fakat O'ndan sadır olan her şey muhafaza altına alınmıştır ki bu birikim her dönemde insanlar için temel başvuru kaynağı olmaya devam etmiştir. Doğrusu bugün de gelecekte de bir âyetle ilgili Hz. Peygamber'den sadır olan bir bilgi varsa artık ikinci bir kaynağa ihtiyaç duyulmaz.<sup>1144</sup> Bu, genel itibariyle temel İslâm bilimleri ve hususiyle de tefsir için vazgeçilmez bir ilkedir ve bunu en ileri seviyede uygulayanlar da sahâbe topluluğu olmuştur. Onlar aradıklarını bu iki kaynaktan bulamadıklarında, ihtiyaçlarını karşılamak üzere ictihada başvurmuşlar ve kendi reyleriyle âyetleri yorumlamışlardır. Farklı şeyler söylene de<sup>1145</sup> sahâbenin bu noktada, hiç tereddüt etmedikleri, Kur'an'ı anlama konusunda büyük çaba sarfettikleri çok rahat söylenebilir. Zaten temel İslâm kaynaklarında kendilerine ait ciddi bir rivâyet birikiminin olması bunun en açık delilidir.<sup>1146</sup> Bu konuda Ali İbn Ebî Tâlib, Abdullah İbn Mes'ûd, Übey İbn Kâ'b, Abdullah İbn Abbâs, Ebû Musa el-Eş'arî, Zeyd İbn Sâbit, Abdullah İbn Zübeyr gibi kendilerinden nakilde bulunulan çok sayıda sahabiden söz etmek mümkündür.<sup>1147</sup>

Hz. Peygamber'e talebe olmuş ilk neslin Kur'an'ı anlama konusunda yaşadıkları sıkıntılar sonraki dönem insanına göre daha sınırlı seviyede olmuştur. Bunda, Nebî (as)'in rehberliği, İslâm'ın ilk yıllarındaki toplumsal yapısı, yaşamın sadeliği, toplumlar arası ilişkilerin sınırlı olması, dilin, örf ve adetlerin orijinalliğini koruması gibi daha pek çok sebebin etkili olduğu söylenebilir. Ancak ne zaman ki İslâm toprakları genişlemiş, dili, ırkı, kültürü farklı bölge insanları İslâm'a girmiş

<sup>1144</sup> Hz. Peygamber'e ait tefsir örnekleri için bkz. Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, I/44, vd.

<sup>1145</sup> Bazı tefsir tarihi ve tefsir usûlü kaynaklarında, rivâyet tefsirini câiz görmeyenler ve bunların delilleri diye bir başlığa yer verilir. Doğrusu bu başlık altında verilen delillerin tamamı, Kur'an'ın tefsiri için gerekli şartlar yerine getirilmediği takdirde söz konusu edilebilecek delillerdir. Doğrusu bunlardan yola çıkarak rey ile tefsirinin câiz olmadığı söylemek mümkün değildir. Bkz. A'raf, 7/33; İsrâ, 17/36; Nahl, 16/44; Tirmizî, *Tefsir*, 1; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I/269; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, I/27; Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirun*, I/257-259; Gümüş, Sadreddin, *Kur'an Tefsirinin Kaynakları*, s. 127-128; Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, s. 162-163.

<sup>1146</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, I/52, 136; II/153; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I/40; Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirun*, I/97, vd.; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, I/70, vd.

<sup>1147</sup> Zehebî, *a.g.e.*, I/90; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi* I/69-75.

işte o zaman daha önce gündeme gelmeyen bir takım problemler gündeme gelmeye başlamıştır. Böyle bir durumda insanlar, tıpkı daha önce olduğu gibi karşı karşıya kaldıkları problemlerin çözümü için önce Kur'an'a ve sonra da hadislere başvurmuşlardır. Aradıklarını bu iki kaynakta bulamadıklarında ise o zaman da kendi rey ve ictihadlarıyla meselelere çözüm arayışına girmişlerdir. Aslında bu arayışın da kaynağı Kur'an ve sünnete dayanmaktadır. Zira bu iki kaynak problemler karşısında ne yapmaları gerektiği konusunda insana sorumluluk yüklemiştir ki bu uyarı kişi ya da zamanla sınırlandırılmayacak evrensel bir nitelikli bir hatırlatmadır.<sup>1148</sup> Bu bağlamda başta sahâbenin önde gelenleri ve onların yetiştirdiği tabiûn müfessirleri olmak üzere, bu konuda ehil olan, gerekli donanıma sahip, Allah'ın kitabını anlama konusunda hüsnü niyet taşıyan çok sayıda insan ilk günden bugüne dirâyet tefsirinin gelişimine katkı sağlamış ve bunu ulvî bir görev kabul etmişlerdir.

### 3. Dirâyet Tefsirinin Kaynakları

Dirâyet tefsiri, müfessirin son derece aktif ve bir o kadar da serbest olduğu bir tefsir çeşididir. Bu tefsir çeşidinde birinci ve ikinci derece başvuru kaynakları olmak üzere iki ana sınıftan söz edilebilir. Birinci derecede başvuru kaynakları Kur'an, sünnet, sahâbe kavli ve Arap dili olarak sıralanmaktadır.<sup>1149</sup> İkinci dereceden kaynaklara gelince doğrusu burada çok sayıda ilimden bahsedilmektedir. Meselâ Süyûtî, ana başvuru kaynağı olarak sıralananlara ilâveten kıraat, iştikak, me'ani, beyan, bedii, kelâm, fıkıh, fıkıh usûlü, sebab-i nüzûl, nâsih-mensûh ve mevhibe gibi ilimleri sıralamaktadır.<sup>1150</sup> Ömer Nasuhi Bilmen ise bunlara ahlak, psikoloji, sosyoloji, biyoloji, astronomi, coğrafya, tarih, siyer gibi ilimleri eklemiştir.<sup>1151</sup> Nüreddin Itr da; dil, nahiv, sarf, iştikak, belağat, kıraat, usûlu'd-din, usûlu'l-fikh, esbabü'n-nüzûl, nâsih mensûh, mücmel, müphem gibi tefsir konuları, kasas (kıssalar) ilmi, ilmü'l-mevhibe ve modern ilimlere aşinalık şeklinde bu ilimleri on başlık altında toplamıştır.<sup>1152</sup>

<sup>1148</sup> Birişik, Abdülhamit, "Tefsir", *DİA*, 2011, XXXX/285.

<sup>1149</sup> Zehebî, *a.g.e.*, I/273-275.

<sup>1150</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, s. 731.

<sup>1151</sup> Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, I/124.

<sup>1152</sup> Nüreddin Itr, *Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 87-88.

Belki bugün, belki gelecekte bunlara başka ilimler de ilâve edilebilir. Zira bugün bir müfessir burada zikredilmeyen ilmî bir veriden istifade ederek bir âyetin anlamına farklı bir yorum getirebilir. Bu çerçevede ana kaynakları göz ardı etmemek kaydıyla, dirâyet tefsirinin tâlî kaynaklarının sınırlandırılmaması gerektiği kanaatindeyiz. Çünkü her dönemde insan aklı Kur'an'la hayat arasında farklı bir ilişki kurabilir ve kimi âyetlere farklı bir şekilde yorumlayabilir. Dolayısıyla dirâyet tefsirinde geçmişte ya da bugün kullanılmayan ancak gelecekte istifade edilebilecek bazı kaynakların olabileceğini ihtimal dâhilinde değerlendirmek gerekir. Burada temel belirleyici muhtemel bir ilmî verinin âyetlerin anlamına ne ölçüde bir açılım kazandırabileceği ve bunu bir müfessirin hangi disiplin içinde tefsirine yansıtabileceğidir. Zira geçmişte müfessirlerin gündeminde olmadığı halde bugün istifade edilen bazı ilimler olduğuna göre; bugün gündemde olmayan ancak gelecekte ortaya çıkabilecek bazı ilimler olacaktır.

Diğer taraftan tefsire kaynaklık eden ilimleri kullanma konusunda tefsir çeşitleri arasında bazı benzerliklerden söz edilebilir. Buna göre Kur'an, sünnet ve sahâbe kavli gibi kimi veriler ortak kullanıma açıkken; nahvi tahliller; batınî anlamlar; psikoloji, sosyoloji, biyoloji, fizik, astronomi gibi kimi ilimler ise belli tarz tefsirlerin başvurduğu kaynaklardır. Bütün tefsir çeşitleri dikkate alındığında her bir tarzın kendine göre birincil ve ikincil olmak üzere istifade ettikleri belli kaynakları vardır. Tefsir çeşitleri içinde tüm ilimlere açık olması yönüyle kaynak alanı en geniş olan dirâyet tefsirinin başvuru kaynaklarından biri de sahihi ve şâzıyla kıraatlerdir. Doğrusu kıraatlerin hem vahye dayanması ve hem de âyetlere yeni anlamlar kazandırması yönüyle sadece bu tarz tefsire değil, çoğu tefsir çeşidine kaynaklık etmiştir. Bu anlamda âyetlere farklı bir bakış açısı kazandırması münasebetiyle beşerî ilimlere dahî kapı aralayan dirâyet tefsiri, dinî değeri bununla karşılaştırılamayacak ölçüde bir öneme sahip olan kıraat birikimini bundan çok daha öte kaynak olarak kullanmıştır. Bunun en açık delili, bu tefsir tarzıyla telif edilmiş eserlerin tamamının kıraatlere yer vermiş olmasıdır.

Biz burada usûl olarak önce, genel hatlarıyla dirâyet tefsiri sahih kıraat ilişkisine, sonra da bu tefsir tarzıyla şâz kıraat arasındaki ilişkiye değineceğiz. Bilindiği üzere dirâyet tarzıyla çok sayıda tefsir telif edilmiştir. Doğrusu tezin hacmi

düşünülmektedir. Bunların her biri arasındaki ilişkiyi ayrı ayrı ele almak mümkün değildir. Bunun yerine dirâyet tefsirlerinden, şâz kıraatlere genişçe yer veren ve her dönemde İslâm dünyasında rağbet gören Râzî'nin “Mefâtihu'l-Gayb” adlı eserini inceleyeceğiz. Her ne kadar konuyu ana hatları itibariyle bu tefsir üzerinden tahlil edecek olsak da yeri geldikçe diğer kaynaklara da atıfta bulunacağız. İşin örnek kısmına geçmeden önce, bazı dirâyet tefsirlerine ve Râzî'nin sahih kıraatlere bakışıyla ilgili kısa bir değerlendirmeye yer vereceğiz. Bu aşamadan sonra da örnekler üzerinden hareketle onun şâz kıraatlere ne ölçüde ve hangi tarzda yer verdiği konusu üzerinde duracağız.

#### 4. Dirâyet Tefsirleri

Genel itibariyle reyin, aklın, ictihad ve istinbatın ön planda tutularak telif edildiği eserler dirâyet tefsiri olarak bilinmektedir. Kıraatler açısından bakıldığında bunların ortak özellikleri sahih kıraatlerle birlikte, farklı miktarlarda da olsa şâz kıraatlere ve hatta müdreclere yer vermiş olmalarıdır. Biz, Râzî üzerinden örnekler verirken zaman zaman bu özellikteki diğer tefsirlere de atıfta bulunacağız. Doğrusu bütün bu eserler aynı tarzda yazılmış olsa da, bunların müelliflerinin şâz kıraatler konusunda aynı çizgide olduklarını söyleyemeyiz. Zira müelliflerin şâz kıraatleri değerlendirirken farklı mezhebî görüşlere sahip olması da onların görüşlerine etki etmiştir.<sup>1153</sup>

Ulemâ nezdinde dirâyet tefsirlerinin sayıları konusunda tam bir mutabakat söz konusu değildir. Bununla birlikte aşağıda ismi geçen tefsirler, bu tefsir tarzının hakim özelliklerini taşıması sebebiyle ulemâ nezdinde dirâyet tefsiri olarak kabul görmüşlerdir. Bunlardan bazıları şu şekilde sıralanabilir:

- Zemahşerî (ö.538/1144), *el-Keşşâf an Hakaiki Gavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Akâvîl fî Vücûhi't-Te'vil*

- Fahreddin er-Razî (ö.605/1208), *Mefâtihu'l-Gayb*

- Kadı Beydavî (ö.685/1286), *Envaru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vil*

<sup>1153</sup> Fikhî ekollerin şâz kıraatlere yaklaşımları birbirinden farklı olmuştur. Buna göre farklılık söz konusu ekollere mensup müfessirlerin görüşlerine de etki etmiştir. Konu ikinci bölümde yer alan “Şâz Kıraatlerin Fikhî Açısından Değeri” başlığı altında genişçe ele alınmıştır.

- Neseî (ö.710/1310), *Medariku't-Tenzîl*
- Hâzin (ö.741/1340), *Lübabu't-Te'vil*
- Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö.745/1344), *el-Bahru'l-Muhît*
- Nisaburî (ö.730/1330), *Ĝaraibu'l-Kur'ân*
- Hatib eş-Şirbinî (ö.977/1569), *es-Siracu'l-Münir*
- Ebû's-Suud Efendi (ö.982/1574), *İrşadu'l-Akli's-Selim*

Doğrusu bu tefsirlerin her biri kendine has bir özelliğe sahiptir. Her müellif akıl, rey ve icihadın yanında başka kaynakları aynı ölçüde kullanmış değildir. Bu durum şâz kıraatlere yer verilmesi noktasında da geçerlidir. Meselâ Zemahşerî ve Ebû Hayyân gibi bazı müfessirler, özellikle dilsel özellikler ve bunların anlamları ilişkisi üzerinde fazlaca durduklarından şâz kıraatlerden daha fazla istifade etmişlerdir ki müellifimiz Râzî de bunlardan biridir. Daha sonra örneklerde de görüleceği üzere bazen bir âyetin birden fazla şâz kıraat örneğine yer vermiş ve bununla ilgili tahlillerde bulunmuştur. Bunun yanında Beydâvî, Neseî ve Hâzin gibi bazı müfessirler ise bunları daha az seviyede kullanmışlardır. Esasında telif edilen eserlerin hacimleri dikkate alındığında müelliflerin böyle bir yol takip etmesi gayet tabidir.

### 5. Râzî'nin Kıraatlere Yaklaşımı

Tefsirler, zaman zaman farklı ilmî mülâhazalara yer verseler de genellikle kendi tarzlarının dışına çıkmazlar. Buna göre dilsel tefsir ya da rivâyet tefsiri denince aşağı yukarı hangi içerikte ve hangi özellikte bir tefsirden bahsedildiği anlaşılmaktadır. Dirâyet tefsiri diğer tefsir tarzlarına göre, müelliflerine daha geniş bir alan bıraksa da bu tefsirlerin de kendilerine göre belli bir üslûbu vardır ki dirâyet müfessirlerinin çoğu bu üslup çerçevesinde hareket etmiştir. Ancak bunlar içinden Râzî için ayrı fasıl açmak gerekir. Zira telif ettiği "*Mefâtihu'l-Gayb*" gerçekten kendine has üslûbu ve içeriğiyle tefsir ilminde çok özel bir konuma sahiptir. Şöyle ki, Râzî'nin tarzı ana hatlarıyla dirâyet çizgisinde olsa da, gerek doğrudan İslâmî ilimlerle ilgili olsun, gerekse müsbet ilimlerle o, bütün ilmî verilerden istifade etmiş ve bunu da tefsirine yansıtmıştır. Bu çerçevede onun tefsirinde yer verdiği konuları ana hatlarıyla iki başlık altında toplamak mümkündür. Birincisi temel İslâmî İlimleri,

ikincisi ise müspet ilimlerdir. İslâm İlimler başlığı altında âyet, hadis ve sahâbe kavilleri, Arap dili, nüzûl sebepleri, muhkem, müteşâbih, kıraat gibi temel Kur'an ilimleri konuları, bununda yanında kelâm, akaid, tasavvuf, mantık, fıkıh, fıkıh usûlü ilimleri gibi ilmi disiplinler sıralanabilir. İkincisi ise astronomi, tıp, fizik gibi kevnî konulardır. Bu çerçevede Râzînin, dini ve müspet ilimlerle bir şekilde irtibatlandırılacak bütün konulara yer verdiği söylenebilir. Bunu yaparken de kimi konularla ilgili sadece bilgi vermekle yetinmiş, bazen de işi tartışma boyutuna taşımıştır. Kimi zaman da Mutezile ve Şia gruplarının fikirlerini gündemine almış, onlarla tartışmış ve ehl-i sünnet çizgisinde kalarak onlara cevaplar vermiştir.<sup>1154</sup>

Râzî'nin tefsirinde yer verdiği konulardan biri de kıraatlerdir. Onun bu konudaki mülahazalarına geçmeden önce kıraatleri tasnif biçimine işaret etmek gerekirse o, kıraatleri mütevâtir, meşhûr, şâz (âhâd) ve müdrec şeklinde sınıflandırmıştır.<sup>1155</sup> Bu tasnif içinde özellikle mütevâtir kıraatle ilgili oldukça hassas davranmış ve bunların eleştirilmesine çok sert karşılık vermiştir.<sup>1156</sup> Meselâ “عبد الطاغوت”<sup>1157</sup> âyetinde geçen “عبد” kelimesi sahih kıraat imamlarından Hamza tarafından “عَبْدٌ” şeklinde okunmuş, diğer sahih kıraat imamları tarafından ise “عَبْدٌ” şeklinde okunmuştur.<sup>1158</sup> Râzî bu farklı kıraatlere yer verdikten sonra söz konusu kıraatlerinin dilsel ve anlamsal boyutlarını ortaya koyar ve bu türden bir okumanın meşruluğunu ispata çalışır. Hamza'ya ait kıraatin gramer hatası olduğunu ileri sürenleri ise isim vermeden eleştirmiştir.<sup>1159</sup> Hamza'ya ait bu kıraati Râzî gibi Ferrâ, Zeccâc, Beydavî ve Ebû Hayyân gibi bazı müfessirlerde değerlendirmiş ve bu tarz bir kıraatin sıhhatine yönelik görüş belirtmişlerdir.<sup>1160</sup>

Râzî'nin farklı kıraatlere yer verme tarzına gelince o kimi zaman bir âyette geçen farklı kıraatlerine yer vermiş sonra da aklî, kelâmî ya da lugavî izahlar yaparak

<sup>1154</sup> Geniş bilgi için bkz. Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirun*, I/207- 225; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, II. 217-264; Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, s. 169-174.

<sup>1155</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, VI/11.

<sup>1156</sup> Kâsmî, *Mehasinü't-Te'vil*, I/319-320.

<sup>1157</sup> Mâide, 5/60.

<sup>1158</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, VI/190; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II/255; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, III/519.

<sup>1159</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XII/36 vd.

<sup>1160</sup> Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I/314; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, II/188; Beydâdî, *Envaru't-Tenzîl*, II/134; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, II/529.

meseleyi genişçe değerlendirmiştir. Bu çerçevede bazen kıraatleri vermiş, bunların âyetin anlamına olan katkısı üzerinde durmuş fakat kıraatler arasında herhangi bir karşılaştırma yapmamıştır. Bunun yanında bazen de kıraatlerden birinin diğerine göre Araplar arasında daha yaygın oluşu, lügat açısından daha güzel oluşu, siyak-sibak açısından manaya daha uygun olması gibi sebeplere binaen kıraatler arasında karşılaştırma yapmıştır.<sup>1161</sup> Fakat o, özellikle yedi (mütevâtir) kıraatleri arasında tercihte bulunurken diğer sahîh kıraati tenkit etmemiştir. Onun tercihi daha çok kanaat belirtme şeklinde olmuş ki bunun için de şöyle bir yol takip etmiştir: Önce iki kıraati dil ve anlam yönüyle tahlil etmiş, sonra tercih ettiği kıraat için; “bu okuyuş daha evladır” demek sûretiyle tercihini belirtmiştir.<sup>1162</sup> Hâlbuki kimi müfessirler, ulemâ nezdinde sahîh kıraat olarak kabul edilen bazı vecihleri değerlendirirken bazen tenkitle bulunmuşlar, bazen de bunların câiz olmadığını ileri sürmüşlerdir.<sup>1163</sup> Bu tür yaklaşımlara karşı çıkan Râzî, değerlendirmelerinde daha ölçülü bir üslup kullanmıştır. Müellif bazen de farklı kıraatlerine yer vermiş, bunların âyetlere kazandırdığı anlamlara işaret etmiş ve bu kadarıyla da yetinmiş, kıraatler arasında herhangi bir tercihte bulunmamıştır.<sup>1164</sup> O kimi zaman da bir âyette yer alan iki mütevâtir kıraati ayrı ayrı ele almış, bunların ikisinin de katî delil olduğunu ve hiçbir şekilde bunların arasında tercihe gidilmemesi gerektiğini belirtmiştir.<sup>1165</sup>

Râzî'nin yaşadığı hicrî altıncı asra kadar kıraat ilmi ciddi bir sistemleşme süreci yaşamış ve çok sayıda kıraat, dil ve tefsir ulemâsı bu alana ilgi duymuş, eserlerinde bunlara yer vermiştir. Bu durum onun açısından ciddi bir imkân olmuştur. Zira o kıraat alanında kendi dönemine kadarki çoğu âlimin görüşlerinden istifade etmiştir. Bu anlamda başta ilk dönem dil ve kıraat âlimleri, Müberred, Ebû Ali el-

<sup>1161</sup> Adıgüzel, Mehmet, *Kıraatler Açısından Fahreddin Râzî ve Tefsir-i Kebiri*, s. 89.

<sup>1162</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, V/36-37.

<sup>1163</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, IX/489; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I/116, 493, 632.

<sup>1164</sup> Râzî, Bakara Sûresi'nin onuncu âyetinde geçen “يَكْذِبُونَ” ve “يَكْذِبُونَ” şeklindeki iki farklı kıraatle ilgili değerlendirme yapar, buna göre oluşan farklı anlamlara yer verir ancak kıraatler arasında tercihte bulunmaz. Bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, II/65.

<sup>1165</sup> Bakara Sûresi'nin 222. Âyetine geçen “يَطْهَرُونَ” fiili iki farklı kıraatle okunmuştur. Sahîh kıraat imamlardan bazıları bu kelimeyi “يَطْهَرُونَ” şeklinde okumuşlardır ki bu durumda mana “Sizler adet gören hanımlarınıza hayız kanları kesilip temizlenmelerine kadar yaklaşmayın.” Şeklinde olur. Bazıları ise “يَطْهَرُونَ” kıraatiyle okumuşlardır ki bu okuyuşa göre ise âyetin manası “Sizler adet gören hanımlarınıza, onlar kendilerini temizleyinceye kadar yaklaşmayın.” Şeklinde olur. (Muhaysin, *el-Kirâât*, I/38.) Râzî bu iki kıraatin mütevâtir olduğunu, bunlar arasında tercih yapma yerine her iki vechin de kati bir hüküm ifade ettiğini belirtir. Bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, V/68-69.

Fârisî, Ferrâ, Ahfeş, Sibeveyh, Zeccâc, Vahidî, Zemahşerî olmak üzere, İbn Mücâhid, Dâni, el-Enbârî gibi daha pek çok kişiden faydalanmıştır.<sup>1166</sup> Fakat şunu belirtmek gerekir ki, Râzî istifade ettiği âlimlerin görüşlerini aynen eserine almamış, bunları belli bir değerlendirmeye tabi tutmuştur. Bu anlamda konuyla ilgili araştırma yapan Mehmet Adıgüzel'in de tespitlerine göre Râzî kimi zaman görüşüne yer verdiği âlimi eleştirmiş,<sup>1167</sup> kimi zaman da onlardan doğrudan aktarımlarda bulunmuştur.<sup>1168</sup>

Âyetlere geniş çerçevede anlam verebilmek için her türlü ilmî veriden istifade eden Râzî kıraatlerden de bu yönüyle faydalanmıştır. Bu amaçla kıraatlerin anlamla ilgili olan ferşî farklılıkları üzerinde genişçe durmuş ve bunun âyetlere kazandırdığı anlamlara yer vermiştir. Bunun yanında o bazen, âyetlerdeki kapalılıkları giderme;<sup>1169</sup> bazen fikhî<sup>1170</sup> bazen kelâmî konulara açıklık getirme;<sup>1171</sup> bazen anlam yönüyle kıraatlerle âyetler arasındaki uyumu ortaya koyma gibi birçok konuda sahih kıraat birikiminden faydalanmıştır.<sup>1172</sup> Râzî'nin kıraatleri kullanmada başvurduğu yollardan biri de kıraatlerin sıhhatini ispat etmeye dönük çabaları olmuştur. Bu anlamda kimi zaman o bir kıraatin sıhhatini ispat etmek için başka âyetleri şahit olarak kullanmış,<sup>1173</sup> kimi zaman şiirden istifade etmiş,<sup>1174</sup> bazen de Arap dili kaidelerine göre sarfi<sup>1175</sup> ve nahvi<sup>1176</sup> tahlillere yer vermiştir. Son olarak Râzî'nin, az

<sup>1166</sup> Geniş bilgi için bkz. Adıgüzel, Mehmet, *Kıraatler Açısından Fahreddin Râzî ve Tefsir-i Kebiri*, s. 69-82.

<sup>1167</sup> Râzî'nin en çok istifade ettiği âlimlerden biri de Zemahşerî'dir. Bununla birlikte Râzî; onun, bazı sahih kıraatleri dil mantığı açısından değerlendirmesine karşı çıkmıştır. Bkz. Râzî, *Meîâtihu 'l-Gayb*, IX/163-164; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I/493; Adıgüzel, Mehmet, *Kıraatler Açısından Fahreddin Râzî ve Tefsir-i Kebiri*, s. 68.

<sup>1168</sup> Adıgüzel, Mehmet, *Kıraatler Açısından Fahreddin Râzî ve Tefsir-i Kebiri*, s. 81.

<sup>1169</sup> Bakara Sûresi'nin 219. âyetinde geçen “العفو” kelimesi Ebû Amr tarafından merfu, diğerleri tarafından meftuh okunmuştur. Râzî, bu ifadeden önce geçen “Sana, ne infak edeceklerini sorarlar” âyetiyle oluşan belirsizliğin Ebû Amr'a ait kıraat tarafından ortadan kaldırıldığına işaret eder. Buna göre; “ne infak edeceklerini soranların” infak edecekleri şey; “هو العفو” yani fazlalıktır. Bkz. Râzî, a.g.e., VI/49.

<sup>1170</sup> Râzî, *age*, , V/87-88.

<sup>1171</sup> Râzî, , XII/136-137.

<sup>1172</sup> Râzî, *a.g.e.*, II/72.

<sup>1173</sup> Râzî, *a.g.e.*, X/171.

<sup>1174</sup> Râzî, *a.g.e.*, IX/26-27.

<sup>1175</sup> Râzî, , III/96.

<sup>1176</sup> Râzî, *a.g.e.*, VI/169.

da olsa kıraatleri, anlamla doğrudan ilişkisi olmayan usûl yönüyle ele aldığı, tahkik, teshil, idğam, imâle, feth, işmam gibi konulara yer verdiğini söyleyebiliriz.<sup>1177</sup>

Sonuç itibariyle Razî eserinde, normal şartlarda bir tefsirin doğal sınırlarını zorlayacak kadar alan dışı konulara yer verirken, Kur'an'dan dolayısıyla da tefsirden bir cüz sayılan kıraatlere de çok geniş bir şekilde yer vermiştir. Tefsir ekolleri bağlamında bir kıyaslama yapılacak olursa, Taberî'yi hariç tutarsak, onun kıraatlere ne fazla yer veren müfessirlerden biri olduğu söylenebilir. Esasında söz konusu tefsirlerin hacimleri dikkate alındığında zaten böyle bir şeyin olması oldukça zordur. Zira rivâyet ekolu içinde *Câmiu'l-Beyân*, dirâyet ekolu içinde de "*Mefâtihu'l-Gayb*" ve "*el-Bahru'l-Muhît*" bir yönüyle ansiklopedik tarzda, yani kıraatlerle ilgili gündeme gelebilecek neler varsa hepsine yer vermek üzere telif edilmiş tefsirlerdir. Bu anlamda araştırmacılar, kıraatler de dâhil olmak üzere her dönemde bu eserlerden çok yönlü olarak istifade etmişlerdir.

### 6. Râzî'nin Şâz Kıraatlere Yaklaşımı

Râzî'nin yaşadığı dönem kıraatler açısından belli düzenlemelerin yapıldığı, kıraatlerin kabul şartlarının önemli ölçüde netleştiği bir dönemdir. Dolayısıyla o da kıraatlerle ilgili değerlendirmelerde bulunurken, yapılan bu düzenlemelerden ve kıraat alanında ismi öne çıkan birçok kişiden istifade etmiştir.<sup>1178</sup> Buna, yaptığı kıraat tasnifi de dâhildir. Zira o kıraatleri sınıflandırırken, ana yapı olarak Mekkî b. Ebi Tâlib'in tasnifini benimsemiştir. Mekkî'den farklı olan tarafı ise mütevâtirle âhâd arasına meşhûr kavramını yerleştirmiştir.<sup>1179</sup> Bilindiği üzere meşhûr kavramının, kıraat çeşitlerinden biri olarak kalıcı bir şekilde sistemin içine dâhil edilmesi İbnü'l-Cezerî'yle mümkün olmuştur.

Râzî kıraat alanında müstakil çalışmalar yapan ya da özel eğitim gören biri değildir. Bununla birlikte o, Kur'an'la ilgili olan her konuya olduğu gibi kıraatlere de

<sup>1177</sup> Geniş bilgi için bkz. Adıgüzel, Mehmet, *Kıraatler Açısından Fahreddin Râzî ve Tefsir-i Kebiri*, s. 328-342.

<sup>1178</sup> Râzî'nin istifade ettiği isimler arasında Ferrâ, Taberî, İbn Mücâhid, Zemahşerî gibi çok sayıda dilci ve müfessirler vardır. Bkz. Adıgüzel, Mehmet, *Kıraatler Açısından Fahreddin Râzî*, s. 68-82.

<sup>1179</sup> Râzî kıraatleri müstakil bir bölüm olarak sınıflandırma yoluna gitmemiştir. Hangi kıraat çeşidi ne zaman gündeme gelmişse o zaman onunla ilgili bir değerlendirmede bulunmuştur. Bundan dolayı onun kıraat tasnifi bu tür değerlendirmelerden yola çıkarak belirlenmeye çalışılmıştır. Bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, VI/11,68.

ilgi duymuş ve eserinde bunlara geniş yer vermiştir. O, kıraatleri müstakil bir konu olarak değil de âyetlerle ilgisi olduğu kadarıyla ele almıştır. Bu bağlamda onun tefsirinde şâz kıraatlere yer vermesi ya gündeme gelen bir meseleyi izah etme, ya dilsel açıdan âyete farklı bir açı kazandırma, ya âyetin ya da sahih kıraatin anlamını takviye etme veya konuyla ilgili farklı görüşlere cevap verme şeklinde olmuştur.

Râzî'nin en önemli özelliklerinde biri onun mütevâtir kıraatler konusunda son derece hassas olmasıdır. Böyle bir anlayışa sahip olmasında bağlı olduğu mezhebin etkisinin olduğu da söylenebilir. Zira Şâfiî mezhebi kıraatleri; mütevâtir kıraatler ve bunun dışında kalanlar şeklinde iki sınıfa ayırarak değerlendirmiştir.<sup>1180</sup> Bu bakış açısı onun kıraatlerle ilgili yaptığı tüm değerlendirmelerinde bir şekilde kendisini göstermiştir. Fikhî tahlillere tefsirinde genişçe yer veren Râzî, herhangi bir fikhî meseleyi yorumlarken, büyük ölçüde müntesibi olduğu mezhebin anlayışı istikametinde görüşlere yer vermiştir.<sup>1181</sup> Fakat konu, genel manada bir âyetin anlaşılması ise bu takdirde Râzî daha rahat hareket etmiş ve her fırsatta şâz kıraatlerden istifade etmiştir. Bu girişten sonra Râzî'nin şâz kıraatlere bakışını iki başlık altında değerlendirebiliriz.

### 6.1. Hüccet Bağlamında Şâz Kıraatlerin Değeri

Râzî'ye göre kıraatlerin fikhî bir konuda delil olarak kullanılabilmesi onların katî olup olmamasına bağlıdır. Kıraat bütünü içinden bu özelliğe sahip olan tek kıraat çeşidi mütevâtir kıraattir. Bunlar Kur'an'dan kabul edilirken, bunların dışında kalanlar ise Kur'an olarak kabul görmezler. Kur'an'dan olmayan bir şey de ümmet tarafından terkedilmiş ve reddedilmiştir.<sup>1182</sup> Her fırsatta ısrarla şâz kıraatlerin delil olmadığını savunan Râzî konuyla ilgili daha özelde şunları ifade eder: “Bize göre şâz kıraat Kur'an'dan değildir. Bu sebeple de hüccet değeri yoktur. Eğer bu tür okumalar Kur'an olsaydı, mütevâtir olurdu. Eğer biz, Kur'an'ın bir bölümünün tevâtür yoluyla gelmediğini düşünürsek, bu takdirde biz de Rafizi ve mülhidlerin durumuna düşmüş oluruz. Onlar; “Belki de Kur'an'da Hz. Ali'nin halifeliğine delalet eden bazı âyetler

<sup>1180</sup> Konu ikinci bölümde, “Fukaha Nezdinde Şâz Kavramı” başlığı altında incelenmiştir.

<sup>1181</sup> Şâfiî Mezhebi'nde şâz kıraatlerin delil olarak kullanılması noktasında mezhebin hakim görüşü bunların delil olarak kullanılmayacağı yönündedir. Bkz. Cüveynî *el-Burhân*, I/666; Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, I/148. Bununla birlikte buna aykırı görüş beyan edenler de olmuştur. Bkz. Gazâlî, *el-Vecîz*, I/60-65.

<sup>1182</sup> Râzî, *a.g.e.*, VI/85.

vardı ama onlar bize kadar gelmedi. Belki de şeriat hükümlerinin çoğunun neshedildiğini ifade eden âyetler vardı. Fakat onlar bize kadar gelmedi” gibi yıkıcı bir anlayışa kapı açmış oluruz. Bütün bu iddialar batıl olduğunu göre mütevâtir seviyesinde olmayan şâz kıraatlerin de Kur’an’dan sayılması batıldır. Şâz kıraatler Kur’an’dan sayılmadıklarına göre bunların delil olmadıkları da kesin olarak sabit olmuştur.”<sup>1183</sup> Dikkat edilecek olursa Râzî bir kıraatin delil olabilmesi için onun, tıpkı âyetler gibi Kur’an’dan bir cüz olmasını temel kriter kabul etmiş bu öncülden hareketle, tevâtür özelliği taşımayan şâz kıraatleri devre dışı bırakmıştır.

Râzî’nin şâz kıraatleri delil olarak kabul etmemesinin ikinci gerekçesi ise bunların âhâd haber hükmünde olmalarıdır.<sup>1184</sup> Bilindiği gibi şâz kıraatleri sahih kıraatlerden ayıran en önemli özellik onların senetlerinde tek kalmalarıdır. Âlimler arasında farklı tanımlamalar olsa da, şâz kıraatlerin, “senedinde tek kalması” vurgusu ortak payda olarak kullanılmıştır. Bu gerçeklikten yola çıkarak Râzî âhâd yollarla gelen haberlerin Kur’an’a ilâve edilemeyeceğini, şayet böyle bir şey yapılacak olursa, o zaman Kur’an’dan olmayan birçok şeyi ona sokma ya da onda olan bir şeyi ondan çıkarma gibi bir uygulamanın önünün açılacağını bunun da Kur’an’ı katî delil olmaktan çıkaracağını belirtir.<sup>1185</sup>

Sonuç itibariyle, şâz kıraatlerin tevâtür seviyesinde olmaması ve âhâd haber hükmünde olması gerekçelerine binaen Râzî, bu tür okumaların dinde delil olmadığını ileri sürmüştür. Şafî mezhebinin görüşleriyle paralellik arzeden Râzî’nin bu görüşleri elbette tartışmaya açıktır. Kaldı ki Hanefî ve Hanbelî âlimleri belli şartlara bağlı olarak şâz kıraatlerin delil olduğunu belirtmişlerdir.<sup>1186</sup>

Bütün bunlardan sonra bizde oluşan kanaat ise, Kur’an’da hiçbir şekilde yeri olmayan bir mesele hakkında, başka delil olmaksızın sadece şâz kıraatlerden yola çıkarak bir hüküm belirleme bağlamında şâz kıraatler katî delil değildir. Ancak ana hatlarıyla âyetlerde var olan, bununla birlikte net olarak anlaşılmayan bir meselenin

<sup>1183</sup> Râzî, *a.g.e.*, XI/227.

<sup>1184</sup> Âhâd haber konusu ikinci bölümde “Fukaha Nezdinde Şâz Kıraatlerin Delil/Hüccet Değeri” başlığı altında ele alınmıştır.

<sup>1185</sup> Râzî, *a.g.e.*, XXII/75.

<sup>1186</sup> Serahsî, *Usûl*, I/281; Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, I/147-148; Nesefî, *Keşfü’l-Esrâr*, s. 18; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI/273; Zuhaylî, Vehbe, *Usûlü’l-Fıkhî’l-İslâmi*, Dârü’l-Fıkr, Dımeşk, 1407/1986, I/427.

netliğe kavuşturulması, şartlarının oluşturulması gibi konularda senedi sahih olan şâz kıraatler delildir. Bakıldığında her hangi bir âyetin anlaşılması noktasında sahâbe ya da tâbiûn kavli delil olarak kullanılırken, senedinde tek kalsa da kaynağı Hz. Peygamber'e dayanan ve Kur'an olarak okunma ihtimali olan bir kıraatin delil olarak kabul edilmemesi makul değildir. Hatta herhangi bir dönemde bir fakihin Kur'an'da doğrudan yer almayan bir konuyla ilgili, dinin sınırları içinde bir takım kârinelerden yola çıkarak icthadta bulunması, prensip olarak ulemâ nezdinde kabul görürken şâz kıraatlerin en azından bu seviyede görülmemesi bize göre İslâm'da din olarak algılanan senet gerçeğiyle çelişmektedir. Zira senetten yola çıkarak bu kıraatlerin Nebî (as) tarafından okunmuş olabileceği ya da böyle okuyan sahâbeye müsaade ettiği gibi birkaç ihtimal söz konusudur. Bu ve benzeri ihtimallere göre bu özellikteki kıraat dinde hüccettir.

Diğer bir husus da şâz kıraatlerden çıkarılabilecek hükümlerin dinin temel değerlerine aykırı olup olmaması meselesidir. Şayet bir kıraat sahih bir kıraatin ya da herhangi bir âyetin manasıyla çelişiyorsa o takdirde elbette sahihe itibar edilir. Ancak özellikle bunları delil olarak kullananların değerlendirmelerine bakıldığında hiçbir çözüm önerisi Kur'an'la çelişmemektedir. Doğrusu biz senedi sahih olan hiçbir şâz kıraatin sahih kıraatlerle ya da âyetlerle çelişebileceği kanaatinde değiliz. Kaldı ki, bunların dinde hüccet olmadığını iddia edenler bunların anlam yönüyle Kur'an'la çeliştiğinden yola çıkarak değil, bunların âhâd haber seviyesinde olmasından yola çıkarak böyle bir kanaate varmışlardır.

## 6.2. Tefsir Bağlamında Şâz Kıraatlerin Değeri

Şâz kıraatlerin fikhî konularda delil olarak kullanılmasına mesafeli duran Râzî bunlara tefsirinde yer verme konusunda daha rahat hareket etmiştir. Usûl olarak o kimi zaman bir âyette bulunan sahih ve şâz kıraatlere yer verir, bunlar arasında değerlendirmede bulunur ve tercih ettiği kıraati gerekçeleriyle birlikte izah eder. Kimi zaman bir âyeti kelime yapısı itibariyle açıklarken şâz kıraatleri şahit olarak kullanır. Kimi zaman da sahih bir kıraati tekit için şâz kıraatlerden istifade eder. Bunun gibi o bazen bazen bir âyetin anlam yelpazesini ifade etmek üzere şâz kıraatlerden istifade eder, bazen birden çok şâz kıraate yer verir ve bunlar arasında tercihte bulunur, bazen de birden çok kıraate yer verir ve bunların tek tek kritiğini

yapar. Aşağıda yer alan örnekler üzerinden, onun bu tür kıraatleri nasıl kullandığını daha somut bir şekilde görme imkânı olacak. Ancak bunun öncesinde bir cümleyle özetlenecek olursa onun şâz kıraatlere bakışını; âyetleri dilsel açıdan tahlil etme ve âyetlerin anlam alanını genişletme şeklinde iki başlık altında toplamak mümkündür.

### 7. Râzî’de Şâz Kıraat Örnekleri

Burada yer vereceğimiz şâz kıraat örnekleri, Râzî’nin tefsirinden sırasıyla ya da rastgele alınan örnekler değildir. Bunlar, onun şâz kıraatleri hangi amaçla ve hangi üslupla kullandığı konusunda bize fikir verecek kullanımlardır. Yoksa Râzî tefsirinde yüzlerce şâz kıraat örneğine yer vermiştir. Ancak bütün bu örneklerle yer vermenin, hem tezin sınırlarını aşacağı ve hem de doğrudan tezin amacına hizmet etmeyeceği kanaatindeyiz. Bundan dolayı da her bir başlık altında ilgili âyetin önce varsa farklı sahih kıraatlerine sonra da şâz kıraatlerine yer verilecek ve böylece şâz kıraatlerin hem gramer açısından, hem de anlam açısından âyetlere ne tür katkılarının olduğu üzerinde durulacaktır.

#### 7.1. Şâz Kıraatin Âyetin Anlamını Tekit Etmesi

Râzî’nin kıraatleri kullanmadaki temel amaçlarından biri âyetlerin alanını genişletmek ve çeşitliliği artırmaktır. Bunun için çoğunlukla sahih kıraatleri kullansa da bir o kadar da şâz kıraatleri kullanmıştır. Meselâ <sup>1187</sup>“فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ” âyetinde geçen “أضاءت” kelimesini sahih kıraat imamı bu şekilde okumuştur. Râzî bu ifadeyi tefsir ederken önce nahiv kaidelerine atıfta bulunarak “فلما” ile başlayan cümlenin, isti’naf (başlangıç) cümlesi olduğunu belirtmiş ve âyeti genişçe izah etmiş, devamında ise “أضاءت” fiilinin müteaddi (geçişli) olup olmamasına göre âyetin kazanacağı anlamlar üzerinde durmuştur. Buna göre şayet “أضاءت” fiili müteaddi ise bu durumda âyetin manası; “Her ne zaman şimşek onlara bir yol aydınlatsa, onlar o yolu tutarlar” şeklinde olur. Bu takdirde mef’ul hazfedilmiş olur. İkinci bir ihtimâl göre ise bu fiil “أضاءت” şeklinde lazım (geçişsiz) bir fiildir. Bu durumda âyetin manası “Her ne zaman şimşek parlarsa onlar onun ışığının düştüğü yerde yürürler” şeklinde olur. Râzî âyetin bu ikinci manayı da ihtiva ettiğini ileri sürerken İbn Ebî Able’ye ait şâz bir kıraati <sup>1188</sup> delil olarak kullanmıştır. <sup>1189</sup> Râzî dışında Zemahşerî,

<sup>1187</sup> Bakara, 2, 17.

<sup>1188</sup> Dimyâtî, *İthâfû Fûdalâi’l-Beşer*, II/380.

İbn Atiyye, Ebû Hayyân, Kurtubi gibi birçok müfessir de benzer amaçla söz konusu şâz kıraate yer vermişlerdir.<sup>1190</sup>

## 7.2. Sahih Kıraatin Şâz Kıraate Tercih Edilmesi

Kıraatler arasında tercihte bulunmak müfessirler arasında farklılık arzeder. Buna göre Kimi müfessirler sahih ve şâz kıraatler arasında tercihte bulunurken,<sup>1191</sup> kimileri aynı seviyede olan sahih kıraatler arasında dahi tercihte bulunmazlar.<sup>1192</sup> Râzî ise bazen seviyeleri aynı olan kıraat çeşitlerine yer vermiş, bunlar arasında tercihte bulunmuş, bazen de sahih ve şâz kıraat çeşitlerinin her ikisine birden yer vermiş ve sonra da bunlardan sahih kıraatten yana tercihte bulunmuştur. Doğrusu sahih kıraat şâz kıraat karşılaştırmalarında, bir tercih durumu söz konusu olduğunda nâdiren şâz bir kıraatin dil açısından sahih bir kıraatten daha belîğ olduğunu ileri sürmüş, bunun dışında büyük ölçüde sahih kıraatten yana görüş belirtmiştir. Meselâ, <sup>1193</sup>ذَهَبَ اللهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَّهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَّا يُبْصِرُونَ âyetinde geçen ذهب الله بنورهم kelimesi sahih kıraat imamları tarafından bu şekilde okunmuştur. el-Yemani'den gelen şâz bir kıraate göre ise bu fiil “اذهب” şeklinde okunmuştur.<sup>1194</sup> Râzî, Allah Teâlâ'nın niçin “اذهب الله نورهم” demeyip; bunun yerine ذهب الله بنورهم şeklinde dediğine dikkat çekerek konuya giriş yapar. Buna göre bu iki ifade arasında şöyle bir farktan söz eder: “ذهب - ب” ifadesi “onu izale etti, onu götürdü, gidici kıldı” demektir. Meselâ, sultan malını alıp beraberinde götürdüğünde fiil bu şekilde kullanılır. Ayrıca Râzî, فلما ذهبو به (Yusuf, 12/15) ve “اذالذهب كل إله بماخلق” (Mü'minun, 23/91) âyetlerini, “ذهب - ب” fiilinin bu şekilde kullanıldığına şahit getirir.

Sonuç itibariyle âyetin manası şöyle olur: “Allah onların nurunu aldı ve tutuverdi.” Bunu desteklemek üzere de; “O'nun tutacağı şeyi ondan sonra salıverecek olan yoktur.”<sup>1195</sup> Şeklinde bir başka âyeti delil olarak getirir. Râzî böyle

<sup>1189</sup> Râzî, a.g.e., II/83.

<sup>1190</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I/192; İbn Atiyye, *el-Muharrarü'l-Vecîz*, I/181; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, I/213; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I/212.

<sup>1191</sup> Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, II/305; Ahfeş, *Meâni'l-Kur'an*, I/439; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, VII/604-605.

<sup>1192</sup> Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, I/357; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, IV/188; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, II/405. Şevkânî, *Fethü'l-Kadir*, III/328.

<sup>1193</sup> Bakara, 2/17.

<sup>1194</sup> Ebû Hayyân, a.g.e., I/80; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I/154.

<sup>1195</sup> Fatur, 35/2.

bir açıklamadan sonra cumhura ait sahih kıraatin, Yemani'ye ait şâz kıraatten daha belîğ olduğunu belirtir.<sup>1196</sup> Aynı şekilde Zemahşerî de benzer görüşe yer vermiştir.<sup>1197</sup>

### 7.3. Şâz Bir Kıraatin Sahih Kıraati Desteklemesi

Sahih ya da şâz kıraatlerin ferşle ilgili olan her bir vechi ya âyetle ya da birbirleriyle ilişkilidir. Bu tür kıraatlere yer veren müfessirler, bu yolla âyetlere farklı açılardan yeni anlamlar kazandırmayı amaçlamışlardır. Bu çerçevede sahih ve şâz kıraatler anlam yönüyle bazen âyetin anlamını bazen de birbirlerinin taşıdığı anlamları destekleyici nitelikte olurlar. Meselâ “قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ”<sup>1198</sup> âyetinde geçen “قَالَ أَعْلَمُ” ifadesi sahih kıraat imamlarından Hamza ve Kisâî tarafından “قَالَ أَعْلَمُ” şeklinde okunmuştur.<sup>1199</sup> Bu okuyuşa göre “قال” fiilinin faili Allah'tır. Geri kalan sahih kıraat imamları ise bu ifadeyi âyette geçtiği şekliyle okur. Buna göre ise fiilin faili “المار” (geçip giden) olur.<sup>1200</sup> Bunun dışında bu ifade A'meş, İbn Mes'ud ve İbn Abbas tarafından “قِيلَ أَعْلَمُ” şeklinde okunmuştur<sup>1201</sup> ki İbn Mes'ud'un mushafında bu şekliyle yazılıdır.<sup>1202</sup>

Râzî âyetin anlamını önce çoğunluğun kıraatine göre açıklar. Buna göre Allah Teâlâ'nın öldürmesi ve diriltmesi müşahede yoluyla o kimseye belli olunca o da; “Biliyorum ki Allah, her şeye kadirdir” demiştir. Sonra da Hamza ve Kisâî'ye ait kıraatin âyete kazandırdığı anlam üzerinde durur. Râzî bu kıraatin ortaya çıkardığı iki farklı anlamdan bahseder. Birincisi, olayın sonunda kişi kendi kendine emir verir ve “*Bil ki, Allah her şeye kadirdir.*” der. Bu açıklamaya göre “قال” fiilinin faili bütün bu olaylara şahit olan kişidir. İkinci yoruma göre ise “قال” fiilinin faili Allah Teâlâ'dır. Râzî bu tevilin daha doğru olduğunu belirtir ve bunu desteklemek üzere A'meş ve İbn Mes'ud'dan gelen şâz bir kıraati delil olarak kullanır.<sup>1203</sup> Râzî gibi başta Zemahşerî olmak üzere, Taberî, İbn Atiyye, Ebû Hayyân gibi birçok müfessir Hamza

<sup>1196</sup> Râzî, *a.g.e.*, II/83.

<sup>1197</sup> Zemahşerî, *a.g.e.*, I/193;

<sup>1198</sup> Bakara, 2/259.

<sup>1199</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II/174.

<sup>1200</sup> Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce li'l-Kurrâi's-Seb'a*, II/288; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II/174.

<sup>1201</sup> İbn Hâleveyh, *el-Muhtesar*, s. 23.

<sup>1202</sup> el-Hatîb, *Mu'cemu'l-Kırâât*, I/375.

<sup>1203</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, VII/39-40.

ve Kisâ’î’nin kıraatlerini desteklemek üzere A’meş ve İbn Mes’ud’a ait şâz kıraati kullanmışlardır.<sup>1204</sup>

#### 7.4. Şâz Bir Kıraatin Sahih Bir Kıraatten Daha Belîğ Görülmesi

Râzî’nin kıraatte en çok istifade ettiği kaynakların başında Zemahşerî’nin tefsiri gelir. Gerek ondan ve gerekse başkalarından aldığı her bilgiyi kendi kriterleri doğrultusunda tetkik eden Râzî kıraatler konusunda da aynı yöntemi takip etmiştir. Özellikle bazı sahih kıraatlere karşı, şâz isnadında bulunması dolayısıyla Zemahşerî’yi tenkit etmiştir<sup>1205</sup> ki Ebû Hayyân ve Âlûsî gibi bazı müfessirler benzer gerekçeyle Zemahşerî’yi eleştirmişlerdir.<sup>1206</sup> Bununla birlikte bazen de herhangi bir müdahalede bulunmadan Zemahşerî’ye ait kimi rivâyetleri aynen almıştır. Meselâ, إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ<sup>1207</sup> âyetinde geçen “عَجَابٌ” kelimesi sahih kıraat imamı tarafından bu şekilde okunmuştur. Bu kelimenin birden çok şâz kıraati vardır. Kelimeyi Ali b. Ebi Tâlib, Abdurrahman es-Sülemi, Ebû’l-Aliye, İsa İbn Miksem ve İbn Ya’mer, “عَجَابٌ” şeklinde okumuşlar;<sup>1208</sup> Abdurrahman es-Sülemi “عَجَابٌ” şeklinde okumuştur.<sup>1209</sup> Râzî önce sahih okuyuşa göre âyeti açıklar, sonra da bu kelimenin daha ileri seviyede bir anlama karşılık gelmesi için “عَجَابٌ” şeklinde şeddelenerek şâz şeklinde okunduğundan bahseder. Bu söylediğini delillendirmek için de Zemahşerî’den nakilde bulunur ki *el-Keşşâf* sahibi konuyla ilgili şöyle bir değerlendirme yapmıştır: “Bu kelime şeddeli ve şeddesiz olarak okunur, ama şeddeli olan diğerinden daha belîğdir. Nitekim Allah Teâlâ bir âyette; “ومكرومكرا كُبَارًا” (Onlar büyük bir hileye giriştiler.)<sup>1210</sup> Şeklinde buyurmuştur.” Zemahşerî bu âyeti “عَجَابٌ” şeklindeki şâz bir kullanıma şahit olarak getirmiştir.<sup>1211</sup>

Râzî’nin bu ve benzeri yerlerde yaptığı nakillerle ilgili şayet herhangi bir değerlendirmede bulunmamışsa bu durum onun bu konuda Zemahşerî’yle aynı

<sup>1204</sup> Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, III/31; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I/296; İbn Atıyye *el-Muharraru’l-Vecîz*, II/414. Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, II/296;

<sup>1205</sup> Râzî, *a.g.e.*, II/19-20.

<sup>1206</sup> Ebû Hayyân, *a.g.e.*, IV/230; Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, VIII/33.

<sup>1207</sup> Sad, 38/5.

<sup>1208</sup> Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, II/398; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, II/230; İbn Hâleveyh, *a.g.e.*, s. 129; Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, IV/321; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, V/385.

<sup>1209</sup> el-Hatîb, *a.g.e.*, VIII/81.

<sup>1210</sup> Nuh, 71/22.

<sup>1211</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III/360.

fikirde olduğunu gösterir. Buna göre yukarıdaki örnekte o, tıpkı Zemahşerî gibi; şâz bir kıraatin, cumhura ait sahih bir kıraatten daha belîğ olduğu görüşündedir.<sup>1212</sup> Doğrusu Râzî bu ve benzeri kullanımlarda şâz bir kıraatin dil açısından daha belîğ olduğuna katılsa da bundan hareketle, hiçbir yer de sahih bir kıraate eleştiri getirmemiştir. Bu anlamda O, Zemahşerî’den farklı bir anlayışa sahiptir. Zira Zemahşerî sahih ve şâz kıraat karşılaştırmalarında, çoğunlukla sahih kıraatlerden yana tercihte bulursa da bazen şâz bir kıraati sahih kıraate tercih eder ve gramer açısından sahih bir kıraatin hatalı olduğunu ileri sürer.<sup>1213</sup> Râzî ise onun bu gibi fikirlerine şiddetle karşı çıkar.<sup>1214</sup> Dolayısıyla Râzî, örnekte olduğu gibi bazı şâz kıraatlerin sahih kıraatten daha belîğ olduğunu kabul etse de hiçbir zaman sahih kıraatlere eleştiri getirmemiştir.

### 7.5. Şâz Bir Kıraatin Şiirle Desteklenmesi

Âyetlerin anlamını desteklemek için farklı kaynaklardan istifade eden Râzî bu amaçla bazen Arap şiirine de müracaat etmiştir. Bu anlamda sahih bir kıraatin anlamını kuvvetlendirmek ya da dil açısından böyle bir kıraatin sahih olduğunu desteklemek için şiiri kullananan<sup>1215</sup> Râzî, bu yönteme şâz kıraatleri tahlil ederken de başvurmuştur. Meselâ, <sup>1216</sup>فَإِنْ آتَيْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا” âyetinde geçen “آتَيْتُمْ” kelimesi cumhur tarafından, hemzenin meddiyle okunmuştur.<sup>1217</sup> İbn Mes’ud’dan gelen şâz bir kıraate göre ise bu kelime “أَحْسَسْتُمْ” şeklinde okunmuştur.<sup>1218</sup> Râzî, İbn Mes’ud’a ait bu şâz kıraati Zemahşerî’den aynen nakletmiştir. Buna göre “أَحْسَسْتُمْ” ifadesinde bulunan iki “sin” harfinden biri, i’lal kaideleri gereği hafzedilir ve fiil “أَحْسَسْتُمْ” şekline dönüşür. Bu şekildeki bir kıraatin dil açısından doğruluğunu teyid için de Zemahşerî şöyle bir şiire yer verir: أَحْسَسْنَ بِهِ فُؤَادَ الْيَهُودِ شَوْسُ “Kadınlar onu farkettiler; ancak ona, büyülenerek ve kibirlenerek, gözlerinin ucuyla bakıyorlar”.<sup>1219</sup> Dirâyet tefsir ekolüne mensup

<sup>1212</sup> Râzî, *a.g.e.*, XXVI/178.

<sup>1213</sup> Zemahşerî, *a.g.e.*, I/493.

<sup>1214</sup> Râzî, *a.g.e.*, IX/163-164.

<sup>1215</sup> Râzî, *a.g.e.*, XIII/7-8.

<sup>1216</sup> Nisâ, 4/6.

<sup>1217</sup> el-Hatîb, *Mu’cemu’l-Kirâât* II/18.

<sup>1218</sup> Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, I/257; İbn Atıyye, *el-Muharrarü’l-Vecîz*, III/499.

<sup>1219</sup> Zemahşerî, *a.g.e.*, I/502; Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, IX/197.

müfessirlerden Zemahşerî, Ebû Hayyân gibi daha başka müfessirler de şâz bir kıraate şahit getirmek üzere şiirden istifade etmişlerdir.<sup>1220</sup>

### 7.6. Şâz Kıraatlerin Tenkit Edilmesi

Râzî tefsirinde şâz kıraatlerden çok yönlü olarak istifade etmiş olsa da, bu durum daha çok âyetlerin anlamlarını zenginleştirme, sahih kıraatleri tekit etme gibi konularda olmuştur. Yoksa o özellikle şâz kıraatlerin fikhî konularda delil olarak kullanılması hususunda son derece katı bir tutum sergilemiştir. Râzî'nin şâz kıraatlere karşı eleştirel yaklaşımının ikinci sebebi ise bu tür kıraatlerin kimi yerde sahih kıraatlere muarız olmasıdır. Buna göre sahih ve şâz kıraat karşılaştırmalarında herhangi bir tezatlık söz konusu olduğunda Râzî her zaman sahih kıraatten yana tavır koymuş ve şâz kıraatleri tenkit etmiştir. Meselâ, وَالظَّالِمِينَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا<sup>1221</sup> âyetin geçen “والظالمين” kelimesi cumhur tarafından bu şekilde okunmuştur.<sup>1222</sup> Buna göre “يُعَذَّبُ الظالمين” kelimesini tefsir eden gizli bir fiil söz konusudur ki bu da “يُعَذَّبُ الظالمين” şeklinde takdir edilmiştir.<sup>1223</sup> Bu kelimenin iki farklı şekilde de şâz kıraati vardır. Abdullah b. Mes'ud bu kelimeyi “وللظالمين” şeklinde okumuştur.<sup>1224</sup> Bu durumda âyetin takdiri “واعد للظالمين اعد لهم” şeklinde olur. Abdullah b. Zübeyr ve daha başkaları ise bu kelimeyi “والظالمون” şeklinde okumuşlardır.<sup>1225</sup> Bu okuyuşa göre “والظالمون” kelimesi mabteda ondan sonraki cümle ise haberdir. Ferrâ, Mekkî ve Ebû Hayyân böyle bir okuyuşun câiz olduğunu belirtmişlerdir.<sup>1226</sup>

Râzî ise meseleye iki açıdan bakmıştır. Birincisi sahih okuyuşa göre âyetin anlamı üzerinde durmuş ve konuyu doğrudan kaderle irtibatlandırmıştır. İkincisi Zeccâc'a atıfta bulunarak “والظالمين” kelimesinin mansub olduğunu buna göre öncesi ve sonrasıyla âyetin وَيُعَذَّبُ الظالمين رحمة في يشاء من يدخل şeklinde takdir edilmesi gerektiğini belirtmiştir.<sup>1227</sup> Râzî bu aşamadan sonra yukarıda verilen şâz kıraatlerden Abdullah b. Zübeyr'e ait olan kıraate yer verir ve bununla ilgili şöyle bir

<sup>1220</sup> Zemahşerî, *a.g.e.*, I/262; Ebû Hayyân, *el-Bahru 'l-Muhît*, III/363.

<sup>1221</sup> İnsân, 76/31.

<sup>1222</sup> Ebû Hayyân, *a.g.e.*, VIII/393.

<sup>1223</sup> Zemahşerî, *a.g.e.*, III/301; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, VIII/402.

<sup>1224</sup> Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, XXIX/140; İbn Atıyye, *el-Muharrarü 'l-Vecîz*, XV/255.

<sup>1225</sup> İbn Hâleveyh, *el-Muhtesar*, s. 167.

<sup>1226</sup> Ferrâ, *Meâni 'l-Kur'ân*, III/220; el-Hatîb, *Mucemu 'l-Kirâât*, X/231; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, VIII/393.

<sup>1227</sup> Zeccâc, *Meâni 'l-Kur'ân*, V/264.

değerlendirmede bulunur: “Bu, tercih edilecek bir kıraat değildir. Çünkü böyle okunması durumunda “والظالمين” kelimesi, “يدخل من يشاء” cümlesine atfedilmiş olur ki, isim cümlesinin fiil cümlesine atfedilmesi yerinde değildir. Râzî devamında kelimenin merfu şeklindeki şâz okuyuşu ile <sup>1228</sup> يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ وَالظَّالِمُونَ âyetinde yer alan “والظالمين” şeklindeki sahih kıraatin karşılaştırmasına yer vermiş ve bu sahih kıraatteki “والظالمون” kelimesini kendisinden sonra, mansub edecek bir fiilin olmadığını dolayısıyla söz konusu sahih kıraatin buradaki şâz kıraate şahit olamayacağını belirtmiştir. Burada ise “والظالمين” kelimesinden sonra gelen “اعد لهم” cümlesinin takdir edilen nasbedicinin ne olduğuna delalet etmektedir ki o da “يعذب” fiilidir.<sup>1229</sup>

Görüldüğü üzere Râzî bir yandan sahih kıraatin doğru olduğu yönünde açıklamalarda bulunurken diğer taraftan buna muarız olan şâz kıraati bir takım delillere dayanarak tenkit etmiştir. Râzî gibi Zeccâc da “والظالمون” şeklindeki kıraati eleştirirken,<sup>1230</sup> Râzî’nin nakillerde en çok kendisine başvurduğu Zemahşerî mevcut şâz kıraatlere yer vermiş, bunları tahlil etmiş ancak herhangi bir eleştiri de bulunmamış,<sup>1231</sup> Beydâvî ise “والظالمون” şeklinde bir kıraatin olduğundan bahsetmiş, fakat bir değerlendirme yapmamıştır.<sup>1232</sup>

### 7.7. Şâz Kıraatlerin Aynen Nakledilmesi

Râzî eserine aldığı kıraatlerle ilgili, anlam ya da dil bağlamında değerlendirmelerde bulunurken, bazen de kendisinden nakilettiği kaynaktan aynen aktarır ve herhangi bir değerlendirme yapmaz. Bu anlamda kimi zaman sahih bir kıraati <sup>1233</sup> “قرأ” şeklinde bir fiille okuyanlarına isnad eder, bazen de “قُرأ” meçhul fiiliyle bunları herhangi bir isim belirtmeksizin zikreder<sup>1234</sup> ki benzer bir uygulamayı şâz kıraatleri naklederken de yapmıştır. Meselâ, <sup>1235</sup> وَيُبَشِّرُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ, Hz. Peygamber’e hitaben cumhur tarafından bu şekilde âyetinde geçen “ويُبَشِّرُ” fiili, Hz. Peygamber’e hitaben cumhur tarafından bu şekilde

<sup>1228</sup> Şura, 26/8.

<sup>1229</sup> Râzî, a.g.e., XXX/263.

<sup>1230</sup> Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, V/264;

<sup>1231</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI/285.

<sup>1232</sup> Beydâdî, *Envârü't-Tenzîl*, V/273.

<sup>1233</sup> Râzî, a.g.e., I/129.

<sup>1234</sup> Râzî, a.g.e. II/60.

<sup>1235</sup> Bakara, 2/5.

okunmuştur.<sup>1236</sup> Zeyd b. Ali ise bu fiili “وَبُشِّرَ” şeklinde meçhul emir olarak okumuştur.<sup>1237</sup> Râzî âyette geçen emir fiilini nahiv açısından ele almış ve bunun atıf vavıyla nereye matuf olduğu üzerinde durmuştur. Meselenin anlaşılmasında dilsel çözümlemelere yer veren ve üç farklı ihtimalden bahseden Râzî bunlardan birini de “وَبُشِّرَ” şeklindeki şâz bir kıraate dayandırmıştır.<sup>1238</sup> Normalde yer verdiği şâz kıraat örnekleriyle ilgili bir değerlendirmede bulunan Râzî burada herhangi bir değerlendirme ya da nitelemede bulunmamış, şâz kıraati aynen nakletmiştir.

Râzî bazen de şâz bir kıraati isim vermeden “قُرَأَ” okundu şeklinde meçhul sigasıyla kullanmış ve yine herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır. Meselâ, فَانْجِبْنَا خِفْتُمْ فَرَجَالًا أَوْ رُكْبَانًا<sup>1239</sup> âyetinde geçen “فَرَجَالًا” kelimesi sahih kıraat imamları tarafından bu şekilde okunmuşken, kelime farklı şekillerde şâz kıraat olarak da tokenmuştur. Bu kelimeyi Budeyl İbn Meysere “فَرَجَالًا” şeklinde;<sup>1240</sup> İbn Muhaysın “فَرَجَالًا” şeklinde;<sup>1241</sup> İkrime “فَرَجَالًا” şeklinde;<sup>1242</sup> Ebû Mücellez “فَرَجَالًا” şeklinde;<sup>1243</sup> Kisâî ise “فَرَجَالًا” şeklinde<sup>1244</sup> okumuşlardır. Râzî âyeti tahlil ederken altı mesele başlığıyla ele almış ve her bir meselede konunun bir yönüne açıklık getirmiştir. Birinci meselede, isim vermeksizin “فَرَجَالًا”, “رُجَالًا” ve “رُجُلًا” şeklinde üç farklı kıraate yer vermiş, fakat bunlarla ilgili herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır.<sup>1245</sup> Doğrusu sahih kıraatlerde de örnekleri görülen bu uygulamanın hangi amaçla yapıldığı ile ilgili net bir şey söyleme imkânına sahip değiliz. Ancak tefsirin uslûbu dikkate alındığında onun bu tür nakillere yer vermiş olması birkaç sebebe bağlanabilir. Birincisi bu rivâyetler ilgili âyete dil ya da anlam açısından bir katkı sağlamıştır. İkincisi ise bunlar herhangi bir âyet ya da sahih bir kıraate muarız olmamışlardır. Esasında Râzî, yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere normal şartlarda şâz kıraatleri tenkit etmemiş ancak ne zaman ki âyet ve sahih kıraatlere aykırı bir durum ortaya çıkmış o zaman

<sup>1236</sup> Zemaşerî, *a.g.e.*, I/197.

<sup>1237</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I/110.

<sup>1238</sup> Râzî, *a.g.e.*, II/138.

<sup>1239</sup> Bakara, 2/239.

<sup>1240</sup> İbn Hâleveyh, *el-Muhtesar*, s. 21.

<sup>1241</sup> İbn Hâleveyh, *a.g.e.*, a.y.; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, III/355.

<sup>1242</sup> İbn Hâleveyh, *a.g.e.*, s. 21; Taberî, *a.g.e.*, III/355; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, II/243.

<sup>1243</sup> İbn Atıyye, *el-Muharrarü'l-Vecîz*, II/336; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, II/243.

<sup>1244</sup> Zemaşerî, *a.g.e.*, I/285; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, II/234.

<sup>1245</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, VI/165.

eleştiride bulunmuştur. Sonuç itibariyle o, sadece kıraatlerle ilgili değil bazen de birçok yönüyle istifade ettiği Zemahşerî'den de bazı nakilleri aynen almış ve hiçbir müdahalede bulunmamıştır.<sup>1246</sup> Dolayısıyla Râzî, bir zenginlik olsun diye kimi şâz kıraatleri aynen eserine almıştır diyebiliriz.

### 7.8. Müdrec Kıraatlere Yer Verilmesi

Bilindiği üzere müdrec, gerçekte kendisiyle Kur'an'ın okunduğu bir kıraat değil, âyetin açıklaması şeklinde ortaya çıkan tefsîrî ilâvelerdir. Diğer tefsir ekolleri gibi dirâyet tefsir ekolu ve bu ekol içinde de Râzî nakil değeri olan bu birikimden önemli ölçüde istifade etmiştir. Esasında müdrecler kıraatlere göre âyetlerin anlaşılabilirliğine daha somut katkı sağlamışlardır. Zira kıraatler daha ziyade dile kolaylık olması maksadıyla lafız ağırlıklı farklılıklar iken, müdrecler doğrudan bir âyetin ya da bir ifadenin açıklığa kavuşturulması açısından ortaya konmuş ilâvelerdir. Dolayısıyla büyük çoğunluğu sahâbeye ait olan bu rivâyetlere Râzî de tefsirinde yer vermiştir. Meselâ, <sup>1247</sup>لَلْحَرَقَّةُ ثُمَّ لَنَنْسِفَنَّ فِي الْيَمِّ نَسْفًا âyetinde kendisine tapınılan putun yakılacağından bahsedilmektedir. Müfessirler arasında bu putun mahiyeti ile ilgili iki görüş tartışılmıştır ki,<sup>1248</sup> Râzî de konuyu bu yönleriyle ele almıştır.

Birincisi “لَلْحَرَقَّةُ” ifadesiyle söz konusu putun cehennemde yakılması murad edilmiştir. Aslında bu durum buzağı heykelinin, et ve kemik olduğuna delâlet eden şeylerden birisidir. Çünkü altının ateşte yakılması mümkün değildir. Râzî akabinde buna delil olmak üzere Süddî'den şöyle bir nakilde bulunmuştur: "Hz. Musa o buzağının kesilmesini emretti. Buzağı kesildi ve ondan kan aktı. Sonra onu yaktı ve külünü göğe savurdu." Buraya kadar, yakılacak olan putun et ve kemikten ibaret bir canlı olduğunu ispat etmeye çalışan Râzî bu görüşlerini desteklemek üzere İbn Mes'ud'dan rivâyet edilen “لَلذُّبْحَةِ” şeklindeki müdrec bir kıraati de delil olarak

<sup>1246</sup> Adıgüzel, Mehmet, *Kıraatler Açısından Fahreddin Râzî*, s. 68.

<sup>1247</sup> Taha, 20/97.

<sup>1248</sup> Zemahşerî, Ebû Hayyân, Beydâdî, Kurtubî gibi birçok müfessir, putun mahiyeti ile ilgili görüşlerini âyetteki sahih, şâz ve müdrec kıraatlere dayandırarak ortaya koymuşlardır. Geniş bilgi için bkz. Zemahşerî, *a.g.e.*, IV/107; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, VI/207; Beydâdî, *Envârü't-Tenzîl*, IV/37; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, XIV/132.

kullanmıştır. Buna göre âyetin anlamı şöyle olur: “ Biz onu keseceğiz ve cayır cayır yakacağız.”<sup>1249</sup>

Râzî ikinci değerlendirmesinde ise “لُنْحَرَقْتَهُ” fiilinden kastedilenin “لُنْبِرَدْتَهُ” olduğunu belirtmiştir. Bu fiil, birisi bir şeyi egelediğinde kullanılır. Bu da o buzağının et ve kemiğe dönüşemediğini gösterir ki esasında et ve kemiğin eğelenmesi olacak bir şey değildir. Devamında Râzî konuya birinci değerlendirmesi ile ikinci değerlendirmesini telif edecek bir yaklaşımda bulunmuştur. Buna göre aslında buzağı et ve kemikten idi. Sonra kesildi, kemikleri parça parça edilebilmesi için ege ile törpüledi. Doğrusu âyetin “لُنْحَرَقْتَهُ” ve “لُنْحَرَقْتَهُ” şeklinde başka sahih kıraatleri olsa da, çoğunluğun “لُهْحَرَقْتَهُ” şeklindeki kıraati bu manaya daha uygundur. Râzî bu görüşlerini desteklemek üzere ise; Ebû Ca’fer ve İbn Muhaysın’a ait, “onu egeledik” manasına gelen “لُنْبِرَدْتَهُ” şeklindeki şâz bir kıraati<sup>1250</sup> delil olarak kullanmıştır.<sup>1251</sup>

Görüldüğü üzere Râzî bir yandan âyette kastedilen manayı delillendirmek üzere müdrec bir kıraati kullanmış, diğer bir görüşünü desteklemek üzere hem sahih bir kıraati ve hem de bunu destekleyen şâz bir kıraati kullanmıştır. Aslında bütün bunlar göstermektedir ki, Râzî âyetleri tüm yönleriyle açıklığa kavuşturabilmek için ne zaman neye ihtiyaç duymuşsa ondan istifade etmiştir. Bu, çoğunlukla sahih kıraatler olmakla birlikte bazen şâz bir kıraat bazen de müdrec bir kıraat olmuştur.

## 8. Değerlendirme

Tarzıyla, tefsir ilmiyle doğrudan ilgisi olan ya da olmayan nice konuların âyetlerle irtibatını sağlamasıyla,

Râzî, kendinden önceki dönemin, müsbet ve dinî ilimlerine tefsirinde genişçe yer vermiştir. Bu yönüyle çok zengin bir içeriğe sahip olan tefsirinden, hem dirâyet ve hem de diğer tefsir ekollerine mensup müfessirler istifade etmişlerdir. Hatta bunun da ötesinde o, kelâm ve fıkha dair birçok meseleyi tahlil etmiş ve hükümlerde bulunmuştur. Bu itibarla onun eserinden sadece müfessirler değil kelâm, fıkıh gibi diğer alanlara mensup araştırmacılar da faydalanmıştır.

<sup>1249</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXII/112.

<sup>1250</sup> el-Hatîb, *Mü'cemü'l-Kırâât*, V/494.

<sup>1251</sup> Râzî, *a.g.e.*, XXII/113.

Kıraatler konusu da Râzî'nin üzerinde durduğu konulardan biridir. Onun bu konudaki en önemli özelliklerden biri; sahih kıraatler konusunda son derece hassas olmasıdır. Doğrusu akli ve reyi her konuda sonuna kadar işleyen Râzî bu konuda, nakli her şeyin üstünde tutmuştur. Bu anlamda ona göre sahih kıraatlerin, bunları yorumlama, bunlardan bir takım sonuçlar çıkarma gibi uygulamalar dışında hiçbir şekilde eleştirilmesi uygun değildir. Hatta böyle bir şeyin doğrudan vahyin eleştirilmesi anlamına geleceğini belirtmiştir. Buna göre kimi dilcilerin ki bunlar içinde temel kaynaklarından biri olan Zemahşerî de dâhil olmak üzere, bazı sahih kıraatleri eleştirmelerine tepki göstermiş ve bunlara cevaplar vermiştir.

Sahih kıraatler konusundaki bu katı tutumuna rağmen, gerek diğer konularda ve gerekse kıraatler konusunda her meseleyi kendi mecranda enine boyuna tahlil etmiş ve tartışmıştır. Buna göre kıraatler konusunda verdiği tepkilerin tamamını önce bir takım akli ve nakli delillerle açıklamış ve sonrasında eleştirilerde bulunmuştur. Bunun en açık örneklerinden biri de şâz kıraatler konusunda yaşanmıştır. Şöyle ki, onun sahih kıraatlere karşı aşırı hassasiyeti doğal olarak şâz kıraatlere karşı bakışını da etkilemiştir. Bu bağlamda Râzî, dinî konularda şâz kıraatlerin delil olarak kullanılmasını, bir şekilde Kur'an'ın tahrif edilmesine sebep olabilecek bir neden olarak görmüştür.<sup>1252</sup> Buna ilâveten herhangi bir şekilde sahih bir kıraatle şâz bir kıraat dil ya da anlam yönüyle karşı karşıya gelirse bütünüyle sahih kıraatten yana tavır koymuş ve şâz kıraatleri eleştirmiştir. Fakat bu iki durum hâricinde o, şâz kıraatlerden çok yönlü olarak faydalanmıştır.

Râzî'nin şâz kıraatleri kullanma biçimi ve kullanma miktarı göz önünde bulundurulduğunda, onun bu tür okumaları tefsirin temel kaynaklarından biri olarak değerlendirdiğini söylemek mümkündür. Aslında bunun ispatı için yukarıda numune olarak verilen örnekler yeterlidir. Zira burada numune olarak verilen örneklerin onlarcası onun tefsirinde mevcuttur. Kullanılan şâz kıraatlerin miktarının yanında, Râzî bunları kimi âyetleri açıklama, âyetlere anlam çeşitliliği kazandırma, âyetleri ve sahih kıraatleri tekit etme gibi daha pek çok açıdan kullanmıştır. Diğer taraftan o, yeri geldiğinde şâz kıraatleri eleştirmekten de geri durmamıştır. Bu anlamda

<sup>1252</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XI/227.

yukarıdaki iki sebebe ilâveten Râzî, bazı şâz kıraatlerin Arap dilinde zayıf olması,<sup>1253</sup> bazılarının âlimlerce makbul görülmemesi,<sup>1254</sup> bazılarının sahâbe tarafından okunmaması<sup>1255</sup> gibi sebeplerden dolayı da zaman zaman şâz kıraatleri tenkit etmiştir.

Râzî'nin şâz kıraatleri eleştirmesi kadar, doğrusu onun da eleştiriye açık görüşleri olmuştur. Meselâ şâz kıraatlerin dinî ya da fikhî konularda delil olarak kullanılmasının Kur'an'ın tahrifine kapı aralayacağı yaklaşımı kanaatimizce aşırı bir tepkidir. Bir kere bu tür okumalar uydurma kıraatler değildir. Dolayısıyla bunlar her ne kadar tevâtür derecesine ulaşamamış olsalar da senedle Hz. Peygamber'e ya da sahâbeye dayanan kıraatlerdir. Buna göre, nasıl ki senet itibarıyla bu özelliğe sahip hadis, tefsir gibi bilgiler yeri geldiğinde delil olarak kullanılmakta, dolayısıyla bunlar da belli şartlarda delil olarak kullanılabilirler ki, özellikle çoğu Hanefî ve Hanbelî fukası bunları delil olarak kullanmışlardır.

İkincisi Râzî kimi şâz kıraatleri yorumlarken, kendisinde oluşan kanaate uymaması sebebiyle bunları eleştirmiştir. Hâlbuki onun eleştirdiği bazı şâz kıraatleri Ferrâ, Zeccâc, Zemahşerî, Ebû Hayyân gibi birçok müfessir; âyetlerin bağlamına uygun olarak yorumlamışlardır.<sup>1256</sup> Buna göre, şâz kıraat ya da hadis gibi kaynağı senede dayanan bilgilerin tenkit edilmesi doğru bir yaklaşım değildir. Kanaatimizce burada takip edilmesi gereken en uygun yol, tercih yöntemini kullanmaktır. Buna göre şâz bir kıraat, âyete ya da sahih kıraatlere herhangi bir açıdan muvafıkça, müellifimizin de yaptığı gibi bunlardan sonuna kadar istifade edilmelidir. Şayet bunlar arasında tam bir uyum yoksa elbette sahih kıraatler tercih edilmelidir. Üçüncü olarak, şayet müfessire göre bazı şâz kıraatler kimi âyet ya da sahih bir kıraatlerle tezat oluşturursa, bu takdirde bunun diğer âlimlerce nasıl yorumlandığını araştırmak ve bunlardan istifade etmek gerekir. Buna rağmen tatmin edici bir sonuca ulaşılamazsa bu durumda âyet ve sahih kıraatlerle âyete açıklık getirilir, şâz kıraat ise

<sup>1253</sup> Râzî, *a.g.e.*, V/139.

<sup>1254</sup> Râzî, *a.g.e.*, VII/205.

<sup>1255</sup> Râzî, *a.g.e.*, IX/68.

<sup>1256</sup> Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I/200; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I/386; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I/536; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, II/420.

gündeme alınmaz. Bize göre, yorumlanamayan bir kıraati eleştirmek yerine gündeme alınmaması ve bunların başka araştırmacılara havale edilmesi daha uygundur.

## II. ANLAMLA İLİŞKİSİ BAKIMINDAN ŞÂZ KIRAATLER

Yedi harf ruhsatıyla birlikte, Kur'an'ın farklı şekillerde okunması ümmet için büyük bir rahmet olmuştur. Verilen ruhsatın temel vurgusu öncelikle telaffuzla ilişkilendirilse de Arap dilinin özelliğinin bir sonucu olarak meydana gelen her bir farklı kıraat aynı zamanda anlamda da bir takım değişikliklerin meydana gelmesine sebep olmuştur. Fakat bu değişikliklerin sınırları, ucu açık bir şekilde insanlara bırakılmış değildir. Buna göre kıraatlerle ilgili her şey senede bağlanmış ve hiçbir şekilde bunun dışına çıkılmamıştır. Bu bağlamda konuyu ele alan âlimler; anlamı dikkate alarak değil, kıraatleri dikkate alarak anlam üzerinde durmuşlardır.

Daha önce kıraatlerin anlamla ilişkisi konusu sahîh kıraatler bağlamında ele alınmış ve burada konu temelde iki başlık halinde incelenmişti. Doğrusu bu sınıflandırma şâz kıraatler için de geçerlidir. Buna göre tıpkı sahîh kıraatlerde olduğu gibi şâz kıraatler de anlamla ilişkisi bakımından ferş ve usul şeklinde iki kısma ayrılır.<sup>1257</sup> Bunlardan ferş, anlamla ilgili olanı kısmı, usul ise sesle ilgili olan kısmı karşılar. Bu çerçevede âyetlerdeki şâz okumalar kimi zaman nahiv ya da sarfla ilgili olur ki bu durum doğal olarak âyetin kelime yapısının değişmesine sebep olur. Âyetlerdeki kelime yapısı değişince, buna paralel olarak âyetlerin anlamı da değişir. Söz konusu farklı okumalar bazen usul ilgili olur. Bu ise, harfin uzatılması ya da kısaltılması, inceltmesi ya da kalınlaştırılması gibi sesle sınırlı olan bir değişikliktir. Bu ise âyetin anlamına etki etmez.

Esasında gerek tefsirlerde ve gerekse şâz kıraatlerle ilgili müstakil eserlerde, anlamla ilişkisi olan ve olmayan şâz kıraatler çok geniş bir hacme sahiptir. Zira Fâtîha'dan Nâs Sûresi'ne kadar her bir sûrede, özellikle de uzun sûrelerde onlarca şâz kıraat örnekleri mevcuttur. Bu anlamda şayet bir karşılaştırma yapılacak olursa, şâz kıraat miktarı sahîh kıraat miktarından daha fazladır. Biz de bu durumu dikkate

<sup>1257</sup> Ferş ya da ferşü'l-hurûf: Kelimede hareke veya harf değişikliği ile veya kelimenin yanındakiler ile yer değiştirmesi (taddîm-te'hîr) şeklinde oluşabilecek farklılıkları ihtiva eder. Bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II/206 vd. Usûl l-huruf ise,

olarak konuyu ferş ve usul şeklinde iki ana başlık altında ele alacağız. Her bir alt başlıkta ise konuyu somutlaştıracak bir ya da birkaç örneğe yer vereceğiz.

### **A. Anlama Etki Eden Şâz Kıraatler**

Anlamla ya da ferşle ilgili olan bu kısım konunun temelini oluşturur. Normalde sahih kıraatlerin büyük bir kısmı usulle ilgili iken, şâz kıraatlerde durum farklıdır. Zira şâz kıraatlerde ferş, usule nispetle daha fazla bir yekün teşkil eder. Bundan dolayı da müfessirler, büyük oranda şâz kıraatlerin ferş kısmına eserlerinde yer vermişlerdir. Doğrusu etki bakımından önemli olan da bu kısımdır. Şöyle ki bir âyetin okunması sırasında sahih ya da şâz kıraat bağlamında usulle ilgili bir kurala riâyet etmek ya da etmemek tecvid ilmi içerisinde mütalâa edilecek bir konudur.<sup>1258</sup> Meselâ Âsım'ın kıraatine göre meddi muttasılın meddi vaciptir. Bir kimsenin okuma esnasında buna riâyet etmesi Kur'an adabı açısından güzel bir şeydir. Ancak buna dikkat edilmediği takdirde bu durum âyetin anlamında bir değişiklik olmadığından dolayı herhangi bir cezai müeyyideyi gerektirmez. Bu bağlamda şâz kıraatlerin usulle ilgili olan kısmına riâyet edilmesi ya da edilmemesi, adabın ötesinde bir etkiye sahip değildir. Bu gerçeklikten hareketle, şâz kıraatlerin usul kısmı âlimlerin gündemini meşgul etmemiştir. Ancak ferşle ilgili olan kısım sadece müfessirlerin değil bütün ulemânın gündemine gelmiş, tartışılmış ve gündem oluşturmuştur. Dolayısıyla biz de bu durumu dikkate alarak daha çok şâz kıraatlerin ferşle ilgili olan kısmına yer verdik. Buna göre ferş yönünden şâz kıraatler iki kısma ayrılır.

#### **1. Nahiv Yönünden**

Kıraatlerin Arap diline uygunluğu temel kabul edilen üç şarttan biridir. Doğrusu bu durum şâz kıraatler açısından da son derece önemlidir. Öyle ki, başta dilci müfessirler olarak da nitelendirilen Ferrâ, Ahfeş, Taberî Zemaşerî gibi kimi âlimler şâz kıraatleri değerlendirirken özellikle işin bu yönüne ağırlık vermişlerdir. Buna göre şâz bir kıraat nahiv açısından Arap dili kaidelerine uygunsuzsa çoğu âlim bunlardan istifade yoluna gitmiş, ancak bu özelliğe sahip değilse tenkit

<sup>1258</sup> Kur'an'ın okunması en faziletli ibadetlerden biri olarak kabul edilirken, bunun nasıl okunması gerektiği de belli kaideler bağlanmıştır. Bunun için de temelleri şifahi döneme dayanan; kıraat ve tecvid adıyla iki ilim ortaya çıkmıştır. Bkz. Öge, Ali, "er-Ri'âye li-Tecvîdi'l-Kırâ'e ve Tahkîki Lafzi't-Tilâve" *SÜİFD*, 32, 2011(Güz Dönemi), s. 277-286.

edilmişlerdir. Hatta bu ilkedan hareketle daha önce örneklerde görüldüğü üzere kimi şâz kıraatler, sahih kıraat seviyesinde ya da ondan daha belîğ görülmüşlerdir. Dolayısıyla herhangi bir şâz kıraatin nahiv açısından Arap dili kaidelerine uygunluğu, bunların değeri ve kullanımı açısından önemli bir husustur.

Nahiv yönünden şâz kıraat çeşitlerini üç farklı başlık halinde ele alacağız. Bunlar isim, fiil ve harflerde meydana gelen değişikliklerdir. Bunlara dair örneklerle geçmeden önce burada usul olarak şöyle bir yol takip edilecektir: İlgili başlıklarda belli sayıda örneklere yer verilecek; âyette yer alan sahih okuma şekillerine ve son olarak ta şâz kıraat çeşidine yer verilecektir.

### 1.1. İsimlerdeki Şâz Kıraat Çeşitleri

Arapça’da isimler cümle içinde buldukları yere ve sahip oldukları özelliklere göre farklı anlamlar kazanırlar. Buna göre bir isim bazen konum itibariyle merfu’, mensub ya da mecrur olur; bazen, mahzuf ya da mukadder olur; bazen de tekil, tesniye ya da cemi olur. İsmi bu hallerine karşılık gelen bazı şâz kıraat çeşitlerine yer verilmiştir.

Bu anlamda kimi âyetler sahih kıraat imamları tarafından merfu olarak okunurken, şâz kıraat çeşidine göre mensub ya da mecrur olarak okunmuştur.

Meselâ, <sup>1259</sup> الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ âyetinde geçen “الحمد” kelimesi sahih kıraat imamları tarafından merfu olarak okunmuştur.<sup>1260</sup> Ancak Harun el-Utekî, Süfyan b. Uyeyne, Ru’be b. el-Accac, Zeyd b. Ali ve Hasan-ı Basrî bu kelimeyi “الحمد” şeklinde “dal” harfinin fethasıyla mensub olarak okumuştur.<sup>1261</sup> Böyle bir okuyuşun gerekçesine gelince burada “dal” harfinin mensub şeklinde okunması bu kelimenin isim değil mastar olmasından dolayıdır. Zira bu kelime mukadder bir fiilin mastarıdır ki bu durumda “الحمد” kelimesinin fetha ile okunması câizdir.<sup>1262</sup> Bu tarz bir kıraate <sup>1263</sup>“قَالَ مَعَادَ اللَّهِ أَنْ نَأْخُذَ إِلَّا مَنْ وَجَدْنَا مَتَاعَنَا عِنْدَهُ إِنَّا إِذًا لَطَّالِمُونَ” âyeti de şahit olarak getirilebilir. Burada geçen “معاد” kelimesi aslında mukadder bir fiilin mastarıdır. Bu

<sup>1259</sup> Fatıha, I/2.

<sup>1260</sup> Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I/3; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I/18.

<sup>1261</sup> İbn Hâleveyh, *el-Muhtesar*, s. 9.

<sup>1262</sup> Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I/3.

<sup>1263</sup> Yusuf, 12/79.

şekilde bir okuyuş Kureyş diline uygundur. Kelimenin merfu ile mensub okunması arasında şöyle bir anlam ilişkisi vardır. Kişi “dal” harfini zammeli okuyarak "el-hamdülillah" dediği takdirde “Allah'a hamd ettim” ifadesinin ihtiva ettiği manaya benzer bir söz söylemiş olur. Öyle ki الحمدُ diyerek "dal" harfini zammeli okuyan kimse hem kendisinin hem de bütün yaratıkların yüce Allah'a hamdettiğini haber vermektedir. Kelimeyi الحمدُ şeklinde "dal" harfinin fethasıyla mensub okuyan kimse ise, manada tahsis yaparak, yalnız kendisinin Allah'a hamdettiğini haber vermektedir.<sup>1264</sup>

Diğer taraftan bazen de kimi âyetler sahih kıraat imamları tarafından merfu okunurken, şâz kıraate göre mecrur okunmuştur. Meseal Fâtiha Sûresi'nin birinci âyetinde geçen merfû şeklindeki الحمدُ kelimesi Hasan-ı Basrî, Zeyd b. Ali, Ru'be ve Ebû Nuheyk tarafından “dal”in esresiyle الحمدُ şeklinde mecrur olarak okunmuştur.<sup>1265</sup> Kelimenin esre ile okunmasının gerekçesi; “الحمد لله” ifadesinin tek bir kelime gibi okunmuş olmasından dolayıdır. Buna göre Arap dilinde yan yana bulunan iki harfin hareketlerinden birinin zamme diğerinin esre olması ya da bunun zıddı gibi bir okuyuş dile ağır gelir. Bundan dolayı da tıpkı “إيل” kelimesinde olduğu gibi, “dal” harfi, “lam” harfinin harekesini almıştır.<sup>1266</sup> Zeccâc, âlimlerin böyle bir kıraati uygun bulmadıklarını ifade etmiştir.<sup>1267</sup>

## 1.2. Fiillerdeki Şâz Kıraat Çeşitleri

Bir âyette yer alan malum bir fiilin, herhangi bir kıraat çeşidiyle meçhul olarak okunması manada da değişikliğe sebep olur. Bu durum manada çeşitliliğin artmasına yol açsa da bu çeşitlilik hiçbir şekilde tezat bir mananın ortaya çıkmasına sebep olmamıştır. Sahih ve şâz kıraat imamlarının kimi âyetleri bu şekilde okumaları yaygın bir kıraat çeşididir. Meselâ, وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا<sup>1268</sup> âyetinde geçen عَلَّمَ malum fiili sahih kıraat imamları tarafından bu şekilde okunmuştur. Hasan-ı Basrî, el-Yemani ve Yezid el-Büreyri ise bu fiili meçhul olarak okumuşlardır.<sup>1269</sup> Kurtubi bu

<sup>1264</sup> Sibeveyh, *el-Kitab*, s. 328-329.

<sup>1265</sup> İbn Haleveyh, *a.y.*; Zeccâc, *Meâni 'l-Kur'ân*, I/45.

<sup>1266</sup> Ferrâ, *a.g.e.*, I, 4.

<sup>1267</sup> Zeccâc, *a.y.*

<sup>1268</sup> Bakara, 2/31.

<sup>1269</sup> İbn Hâleveyh, *el-Muhtesar*, s. 12; İbn Atıyye, *el-Muharraru 'l-Veciz*, I/119.

iki kıraate yer verdikten sonra fiilin malum olması şeklindeki kıraatin daha uygun olduğunu belirtmiştir.<sup>1270</sup> Bu okuyuşlardan Malum kıraat göre âyetin anlamı; “Allah (cc) bütün isimleri Âdem’e öğretti.” şeklindedir. Meçhul okuyuşa göre ise âyet; “Bütün isimler Âdem’e öğretildi” şeklinde bir manaya gelir.

Yukarıdaki örneğin aksine bazen de sahih kıraate göre meçhul bir fiil şâz bir kıraatte malum olur. Meselâ, إِذَا رُجَّتِ الْأَرْضُ رَجًا<sup>1271</sup> âyetinde geçen رُجَّتِ fiili kıraat imamları tarafından meçhul olarak okunmuştur. Meçhul siga ile okunan bu kıraatte رُجَّتِ fiilinden; “yeryüzü şiddetle sarsılacağı, hareket ettirileceği zaman” şeklinde bir mana kastedilir.<sup>1272</sup> Hadisde de; "Dalgalandığı vakit deniz yolculuğuna çıkan bir kimsenin himayesi olmaz."<sup>1273</sup> şeklinde bu manayı tekit eden bir kullanım vardır. Zeyd b. Ali ise bu fiili رُجَّتِ şeklinde malum olarak okumuştur.<sup>1274</sup> Buna göre âyetin manası; اِذَا رَجَّتِ الْوَأَقَعَةُ الْاَرْضِ “O vakıa, o müthiş olay yeri sarstığı zaman” şeklinde olur. Bu kıraate göre اِذَا رَجَّتِ ifadesi ise اِذَا وَقَعَتْ fiiline atıftır.<sup>1275</sup>

Görüldüğü gibi malum bir fiilin meçhul okunması ya da meçhul bir fiilin malum okunması hem dilsel hem de mana açısından sahih kıraatlerle herhangi bir tezat oluşturmamış, aksine bu tür şâz okuyuşlar âyetlerin anlamının daha da zenginleşmesini sağlamışlardır.

### 1.3. Failin Değişmesi Şeklindeki Kıraat Çeşitleri

Arap dilinde fiil cümlesi en basit hâliyle fiil, fail ve mefulden oluşur. Bu öğelerden fiille fail arasında çok yönlü bir ilişki vardır. Buna göre fiilin tekil ya da çoğul; malum ya da meçhul, müzekker ya da müennes olması gibi durumlarda failin de buna uyumlu olması gerekir. Fiilin özelliklerinden biri de failinin bazen gizli bazen açık olmasıdır. Özetle fiille fail arasında söz konusu edilebilecek her türlü ilişki, nahiv kaideleri çerçevesinde olur ki kıraat ihtilafları bu kaidelerle uyumlu bir şekilde rivâyet edilmişlerdir.

<sup>1270</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, I/416.

<sup>1271</sup> Vakıa, 56/4.

<sup>1272</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XX/178.

<sup>1273</sup> Buhârî, *Edebü'l-Müfred*, 1194.

<sup>1274</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, VIII/204.

<sup>1275</sup> El-Hatib, *Mu'cemü'l-Kirâât* IX/290.

Kıraat âlimlerinin ihtilaflarından biri de fiilleri fail açısından farklı okumalarıdır. Bu durum doğrudan cümlelerin çatısını etkilediğinden, doğal olarak manada da değişiklikler olur. Doğrusu kıraat âlimleri nakille hareket ettiklerinden, farklı bir okuma şeklinin manayı değiştirip değiştirmediği, dil açısından uygun olup olmadığı meselesi üzerinde durmazlar. Onlar senede dayalı olarak aldıkları kıraatleri naklelerler. Bu anlamda manaya etki eden kıraat farklılıkları, daha çok müfessirlerin ilgi alanına giren bir konudur.

Fiillerin farklı şekillerde okunması kıraatte yaygın bir uygulamadır. Bunun hem sahih kıraatlerde<sup>1276</sup> ve hem de şâz kıraatlerde birçok örneği vardır.

Örnek 1. <sup>1277</sup>حُدُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ âyetinde geçen آتَيْنَاكُمْ fiili sahih kıraat imamları tarafından mütekellim cemî şeklinde okunmuştur. Bu okuyuşta âyetin başından itibaren kullanılan “نا” (biz) zamiri azamet bildirir ki Kur’an’da bunun örnekleri çoktur. İbn Mes’ud ise bu fiili آتَيْتُكُمْ şeklinde mütekellim tekil şeklinde okumuştur.<sup>1278</sup> Bu okuyuşa göre âyette mütekellim cemiden, mütekellim tekile bir iltifat<sup>1279</sup> vardır.<sup>1280</sup>

Örnek 2. Sahih kıraat imamları, <sup>1281</sup>قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُرُوراً âyetinde geçen اتَّخِذُنَا fiilini müfred muhatap şeklinde okumuşlardır. Bu okuyuşa göre âyetin anlamı “*Musa, kavmine, Allah bir sığır kesmenizi emrediyor, demişti de onlar; Sen bizimle alay mı ediyorsun? demişlerdi.*” şeklinde olur. Dolayısıyla burada fiildeki zamir Musa (as)’a döner. Âsım el-Cahderî ve İbn Muhaysın ise bu fiili أَيَّتَّخِذُنَا şeklinde okumuştur.<sup>1282</sup> Bu kıraate göre fiilin zamiri Allah’a döner. Buna göre âyetin anlamı; “*Musa, kavmine, Allah bir sığır kesmenizi emrediyor, demişti de onlar; Allah bizimle alay mı ediyor? demişlerdi.*” şeklinde olur.

<sup>1276</sup> نَعْفُرُ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ âyetinde geçen نَعْفُرُ fiilinin okunmasında sahih kıraat imamları ihtilaf etmişlerdir. Geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II/161-162.

<sup>1277</sup> Bakara, 2/63.

<sup>1278</sup> İbn Hâleveyh, *el-Muhtesar*, s. 13; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I/277.

<sup>1279</sup> Dönmek, yön değiştirmek, yüzü sağa sola çevirmek anlamına gelen iltifat, bir nükte gözetmek maksadıyla, üç şahıs kipinin her birinden bir diğerine intikal etmektir. Bkz. Zemahşerî, *a.g.e.*, I/62.

<sup>1280</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I/406.

<sup>1281</sup> Bakara, 2/67

<sup>1282</sup> İbn Hâleveyh, *el-Muhtesar*, s. 14

## 2. Sarf Yönünden

### 2.1. İsimlerdeki Şâz Kıraat Çeşitleri

İsimler cümle içinde buldukları konuma göre müfred cemi ya da ziyadelik noksanlık gibi özellikler açısından farklı şekillerde okunurlar. Normalde bunun dilde belli bir kaidesi olmakla birlikte bazen ilgili kelimenin anlamına dikkat çekme, bazen sözün akışına uyma gayesiyle bu genel kaidenin dışına çıkıldığı olur. Bunun gerek sahih kıraat<sup>1283</sup> ve gereke şâz kıraat çeşitleri bağlamında birçok örneği vardır.

Bir kelimenin müfred yerine cemi olarak okunması, anlama etki eden unsurlardandır. Meselâ, <sup>1284</sup>حَتَّمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى ابْصَارِهِمْ âyetinde geçen “سمعهم” kelimesi kıraat imamları tarafından tekil olarak okunmuştur.<sup>1285</sup> Amr b. As ve İbn Ebî Able ise bu kelimeyi اسماعهم şeklinde çoğul olarak okumuşlardır.<sup>1286</sup> Burada cemi olarak kullanılan “قلوبهم” ve “ابصارهم” kelimelerinin arasında, “سمعهم” kelimesinin tekil olarak gelmesini Zemahşerî ve şöyle yorumlamıştır: Esasında burada kendilerinden bahsedilen her bir kişi için tek bir işitme vardır. Meselâ “Bana, iki koçun başını getirdi” denildiğinde burada; o koyunlardan (ayrı ayrı) her birinin başını getirdi sözü kastedilir. Yine bir kimsenin; “Midenizi tam doldurmayın ki, çok yaşayasınız.” sözündeki (karn, mide) lâfzının müfred getirilmesinde de benzer bir kullanım vardır.<sup>1287</sup>

Râzî, “سمعهم” kelimesinin müfred olarak kullanılmasını; bu kelimenin aslının mastar olmasına bağlamıştır. Mastarlar ise çoğul olarak kullanılmazlar. Meselâ, oruç tutan iki adam için; oruç tutan adamlar denilir. Dolayısıyla âyette kelimenin aslı gözetilmiştir. Kur’an’da bu tür bir kullanıma delalet eden örnekler vardır. Meselâ, <sup>1288</sup>“وفي آذاننا وقر” âyetinde geçen “آذان” kelimesinin çoğul şeklinde gelmesi; kelimenin

<sup>1283</sup> Bakara Sûresi’nin 285. âyetinde geçen وَكُنُوبِهِ kelimesi Hamza, Kisâî ve Halef tarafından كتابه şeklinde tekil olarak okunmuşken, geri kalan imamlar bu kelimeyi âyette geçtiği haliyle çoğul olarak okumuşlardır. Bkz. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II/178.

<sup>1284</sup> Bakara, 2/7.

<sup>1285</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, I/176.

<sup>1286</sup> İbn Hâleveyh, *el-Muhtesar*, s. 10.

<sup>1287</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I/168-169.

<sup>1288</sup> Fussilet, 61/5.

aslı gözetilerek kullanıldığına delildir.<sup>1289</sup> Zemahşerî de benzer değerlendirmelerde bulunur.

Sibeveyh ise “سمعهم” şeklindeki müfret kelimenin öncesi ve sonrasında bulunan kelimelerin cemi olmasının, bu kelimenin de cemi olduğuna delalet ettiğini belirtmiştir. Meselâ “يخرجهم من الظلمات الي النور”<sup>1290</sup> âyetinde geçen “الظلمات” kelimesi cemi iken, ondan sonra gelen النور kelimesi müfret olarak gelmiş, ancak bununla kastedilen ise cemidir.<sup>1291</sup> Bunun gibi daha pek çok âyette müfred bir kelimenin cemi şeklinde gelmesi sahih ve şâz kıraatlerde yaygın bir okuma çeşididir.<sup>1292</sup>

Yukarıdaki gibi müfred bir kelimenin cemi okunması ya da cemi bir kelimenin müfred olarak okunması yaygın bir kıraat şeklidir. Meselâ, فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا،<sup>1293</sup> âyetinde geçen اندادا kelimesi kıraat imamları tarafından bu şekilde çoğul olarak okunmuştur. Buna göre âyetin manası; “artık siz de bildiğiniz halde Allah'a eşler koşmayınız” şeklindedir. Buradaki اندادا kelimesi âyete; “O’na denk, emsal ve benzer kimseler koşmayınız” şeklinde bir anlam kazandırmıştır. Zeyd b. Ali, ve Muhammed b. es-Semeyfe’ ise bu kelimeyi tekil olarak نِدَا şeklinde okumuşlardır.<sup>1294</sup> Kurtubi bunun örneğinin Arap dilinde kullanıldığına işaret etmek üzere Lebid b. Rabia el-Âmiri’ye ait bir şiiri delil olarak getirir: Lebid der ki; نَحْمَدُ اللَّهَ وَلَا نِدَا لَهُ عِنْدَهُ الْخَيْرُ وَمَا شَاءَ فَعَلُ”<sup>1295</sup> Buna göre bu şekildeki bir kıraat âyetin anlamıyla uyumludur.

## 2.2.Fiillerdeki Şâz Kıraat Çeşitleri

Kıraat imamlarına ait okumalarda fiiller arası geçiş yaygın bir kıraat uygulamasıdır. Bazen aşağıdan yukarı, yani sülâsiden (üç harfli fiilden) südasiye (altı harfli fiile) doğru, bazen de südesiden sülâsiye doğru değişiklikler olur. Arapça’nın yapısı gereği fiillerde meydana gelen her bir değişiklik anlam üzerinde de etkili olur.

<sup>1289</sup> Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, II/59.

<sup>1290</sup> Bakara, 2/257.

<sup>1291</sup> Râzî, a.y.

<sup>1292</sup> Bakara Sûresi’nin yirmibeşinci âyetinde geçen “مُطَهَّرَةٌ” tekil ismi şâz bir kıraatte cemi olarak okunmuştur. Bkz. Ebû Hayyân, a.g.e., I/260.

<sup>1293</sup> Bakara, 2/22.

<sup>1294</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I/217; Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhid*, I/239.

<sup>1295</sup> Kurtubî, *Ahkamu'l-Kur’ân*, I/347.

Bu durum doğal olarak ilgili kelimenin ve âyetin anlamının farklı boyutlar kazanmasına sebep olur. Burada bu türden fiil değişiklikleriyle ilgili bazı örneklere yer verilecektir.

### 2.2.1. Bab Değişimi Şeklindeki Kıraat Çeşitleri

Arapça’da fiillerin kök harflerine dikkate edilerek isimlendirmede bulunulur. Buna göre herhangi bir harf ilâvesi olmaksızın harf sayısı üç olan fiillere sülâsi mücerred fiiller denir. Esasında Arap dilinde fiillerin büyük bir çoğunluğu bu özelliktedir. Sülâsi fiile bir harf ilâvesiyle oluşan fiillere ise sülâsi mezid fiilleri denir. Harf sayısı artkça yeni kalıp bir fiil meydana gelir. Bu anlamda sülâsi fiile bir harf ilâvesiyle oluşan fiillere rubai fiil denir.

Kıraatlerde fiil geçişleri sıklıkla karşılaşılan bir kıraat farklılığıdır. Meselâ <sup>1296</sup> وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ âyetinde geçen “يُمُدُّ” fiili sülâsi bir fiildir. Sahih kıraat imamları fiili bu şekilde okumuşlardır.<sup>1297</sup> Buna göre âyetin manası “Azgınlıkları içinde Allah onlara müddet verir” şeklinde olur. İbn Muhaysın ve İbn Kesîr ise şâz bir kıraatle bu fiili “امد” if’al babında rubai olarak okumuşlardır.<sup>1298</sup> Bu okuyuşa göre ise âyetin anlamı; “Allah onların içinde buldukları azgınlık halini uzatır” şeklinde olur. Âyetin bütünü dikkate alındığında; Allah ile alay etmenin bir karşılığı olarak onlar azgınlığa düştüler. Allah da onların içine düştükleri bu isyan halini uzattı ki, böylelikle daha büyük bir ceza ile karşı karşıya kalsınlar.<sup>1299</sup>

Bu şekildeki şâz okuyuşa <sup>1300</sup> هَذَا يُمِدُّكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ وَا مَدَدْنَكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ ve <sup>1302</sup> وَأَمَدَدْنَاَهُمْ بِفَاكِهَةٍ وَلَحْمٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ âyetleri delil olarak getirilebilir.

Rubai bir fiilin sülâsi kipte okunması da kıraat âlimleri arasında yaygın bir kıraat şeklidir. Meselâ, <sup>1303</sup> فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ âyetinde geçen if’al babındaki أَضَاءَتْ fiili sahîh kıraat imamları tarafından rubai kipte okunmuştur. Buna göre âyetin anlamı; “O ateş yanıp da etrafını aydınlattığı anda Allah, onların aydınlığını giderir”

<sup>1296</sup> Bakara, 2/15.

<sup>1297</sup> el-Hatîb, *Mu’cemu’l-Kırâât* I/49.

<sup>1298</sup> İbn Hâleveyh, *el-Muhtesar*, s. 10.

<sup>1299</sup> Kurtubî, *Ahkamu’l-Kur’ân*, I/317.

<sup>1300</sup> Âl-i İmrân, 4/125.

<sup>1301</sup> İsrâ, 17/6.

<sup>1302</sup> Tûr, 52/22.

<sup>1303</sup> Bakara, 2/17.

şeklinde olur. Muhammed b. es-Semeyfe' ve İbn Ebi Able' ise bu kelimeyi sülâsi kalıpta okumuşlardır.<sup>1304</sup> Bu okuyuşa göre âyetin manası, “O ateş yanıp da etraf aydınlandığında, Allah onların aydınlanmasını giderdi” şeklinde olur. Birinci okuyuşa göre kelime müdeaddi, ikincisine göre ise lazımdır. Bu anlamda sahih kıraate göre kelimenin anlamı “aydınlattı”, şâz okuyuşa göre ise “aydınlandı” olur. Zemahşerî, Râzî ve Ebû Hayyân, bu fiilin geçişli ve geçişsiz okunabileceğini, ancak geçişli okumanın daha doğru olduğunu belirtmişlerdir.<sup>1305</sup>

Kurra bazen de tef'îl babındaki bir fiili sülâsi kipte okumuştur. Meselâ *وَإِذْ فَرَقْنَا* ve *فَرَقْنَا* âyetinde geçen *فَرَقْنَا* sülâsi fiili sahih kıraat imamları tarafından bu şekilde okunmuştur. *الْفُرْقَانِ* kelimesi ayırmak anlamına gelir. Bu okuyuşa göre âyetin anlamı “Hani bir zamanlar biz sizin için denizi yarıdık.” şeklindedir. Kur'an için kullanılan “Furkan” kelimesi de; hakk ile batılı birbirinden ayırt ettiği için bu anlamda kullanılır.<sup>1306</sup> Bunun benzeri başka âyetlerde de vardır. Meselâ *وَقُرْءَانًا فَرَقْنَاهُ*<sup>1307</sup> ve *يَوْمَ*<sup>1308</sup> âyetleri bu kullanıma şahit olarak getirilebilir. Zühri ve Ahfeş ise bu kelimeyi *فَرَقْنَا* şeklinde “ra” harfinin şeddesiyle tef'îl babında okumuşlardır.<sup>1309</sup> Kelimenin tef'îl babındaki bu kalıbına göre fiilin anlamı “kısım kısım ayırmak” anlamına gelir. Arapça da iki şeyin ya da birçok şeyin arasını ayırmayı ifade etmek üzere fiil tef'îl kalıbında kullanılır.<sup>1310</sup>

İki kıraate göre âyetin anlamı tekrar değerlendirilecek olursa, sahih kıraatte; denizin yarılması ve böylelikle yürünecek bir kara parçasının ortaya çıkmasından bahsedilmiştir. Şâz kıraatte ise İsrailoğulları denize doğru gidince deniz iki kısma ayrılmış ve onlar iki su arasında yol almışlardır. Başka bir âyette geçen, *فَانْفَقَ* “Deniz (ikiye) ayrıldı”<sup>1311</sup> ifadesi de bunu tekit etmektedir. Kurtubî, şâz kıraatle ortaya çıkan anlamın daha uygun olduğunu belirtmiştir.<sup>1312</sup>

<sup>1304</sup> İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Veciz*, I/100; Kurtubî, *a.g.e.*, I/322.

<sup>1305</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I/152; Râzî, *Mefetihu'l-Gayb*, II/83; Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhid*, I/212.

<sup>1306</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, II/89.

<sup>1307</sup> İsrâ, 17/106.

<sup>1308</sup> Enfal, 8/41.

<sup>1309</sup> Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, I/92; İbn Hâleveyh, *el-Muhtesar*, s. 13; İbn Cinni, *el-Muhtesab*, I/82.

<sup>1310</sup> Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, III/75.

<sup>1311</sup> Suarâ, 26/63

<sup>1312</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, II/90.

### 2.2.2. Kip Değişimi Şeklindeki Kıraat Çeşitleri

Arap dilinde fiiller; mazi muzari ve emir olmak üzere üç farklı zaman kalıbında kullanılır. Kur'an'ın zaman kalıplarını kullanmasında kendine has bir üslûbu vardır. Meselâ normalde günlük dilde gelecekle ilgili bir şeyden bahsedildiğinde bunu karşılamak üzere muzari bir fiilin başına yakın zaman “”, uzak zaman içinse “” edatları kullanılır. Ancak Kur'an bazen gelecek zamanla ilgili mazi kalıbı kullanır. Âyetlerdeki bu tarz farklı zaman kalıplarını kullanma özelliği sahih kıraatlerde olduğu gibi şâz kıraatlerde de mevcuttur.

Kimi şâz kıraatlerde, geniş zaman ya da istikbal bildiren muzari bir fiil kalıbı bazen, geçmiş zaman ya da kesinlik bildiren mazi bir kalıpta okunur. Meselâ, âyetinde geçen “” fiili kıraat imamları tarafından muzari olarak okunmuştur.

### B. Anlama Etki Etmeyen Şâz Kıraatler

Sahih kıraatlerde olduğu gibi şâz kıraatlerde de kimi okuma şekilleri vardır ki, bunların anlamla herhangi bir ilişkisi yoktur. Bu tamamen söz konusu kelimenin telaffuzuyla alakalı bir durumdur. Doğrusu bu tür kıraat farklılıklarının kullanımı sahih kıraatlerde daha yaygındır. Ancak az da olsa bunun örnekleri şâz kıraatlerde de mevcuttur. Yedi harf ruhsatının böyle bir genişliğe imkân tanınması, büyük ölçüde lehçe ve aksan farklılığı bağlamında insanlara verilmiş bir kolaylıktır.<sup>1313</sup> Tıpkı sahih kıraatlerde olduğu şâz kıraatlerde de bu uygulama rivâyete dayalı olarak belirlenmiştir. Bu anlamda hiç kimsenin dile kolay olacağı düşüncesiyle, yeni bir kıraat ihdas etmesi câiz değildir. Böyle bir şey yapılırsa da buna şâz kıraat değil, mevzû kıraat denir ki, âlimlerin ittifakıyla böyle bir okuma şekli kıraat değildir. Buna göre gerek Ferş ve gerekse usulle ilgili kıraat örnekleri rivâyetlere dayalı olarak temel kaynaklarda yer aldığı kadardır.

Bu bölümde anlamla ilişkisi olmayan şâz kıraat çeşitlerini; usul, lehçe ve müteradif farklılıklar şeklinde üç başlık halinde ele aldık. Her iki başlıkla ilgili örnek olması bakımından bazı şâz kıraat çeşitlerine yer verdik. Burada amacımız, sahih kıraatler de olduğu gibi şâz kıraatlerde de bu türden farklı kıraat çeşitlerinin

<sup>1313</sup> Hasan Ziyâuddîn Itr, *el-Ehrufu's-Seb'atu ve Menziletü'l-Kirâati minhâ*, s. 216.

olduğunu ortaya koymaktır. Daha önce konuyla ilgili detaylı bilgilere yer verildiğinden burada kavramların ıstılah anlamlarına yer vermekle yetinilmiştir.

### 1. Usul Farklılıkları

Tonlama ve vurgu gibi sesin alçaltılması ya da yükseltilmesi sûretiyle ifade edilen sözde, îma yoluyla bir anlam hissi uyandırmasının ötesinde, doğrudan manaya etki etmeyen kıraat uygulamalarıdır. Daha önce manaya etki etmeyen sahih kıraat çeşitleri başlığı altında buna dair birçok örneğe yer verildi ki anlama doğrudan etki etmeyen bu tür kullanım örnekleri şâz kıraatler için de söz konusudur. Bu teorik bilgiyi somut hâle getirmek için her bir usul konusuna değil de bunlardan sadece birkaç örneğe yer verilecektir.

#### 1.1. İmale

Sarf ve kıraat ilimlerinde “fethayı kesreye ve elifi yâ’ya yaklaştırarak seslendirmek” anlamına gelen imâle,<sup>1314</sup> sahih kıraatlerde olduğu gibi<sup>1315</sup> şâz kıraatlerde örneği olan bir kıraat çeşididir. Meselâ, *كلما اضاء لهم* âyetinde geçen *اضاء* kelimesi sahih kıraat imamları tarafından normal med ile okunurken, A’meş ve el-Mudavvi’î bu kelimeyi imâle yaparak okumuşlardır.<sup>1316</sup> Birçok örneği olan tarz bir okumanın kelimenin anlamı üzerinde herhangi bir etkisi yoktur.

#### 1.2. Terkîk

Bir kıraat terimi olarak ise “ra” harfinin normalin dışında kesreye yakın bir tonlama ile imâle yapılarak okunmasıdır.<sup>1317</sup> Meselâ *الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا* âyetinde geçen *فراشا* kelimesini sahih kıraat imamlarından Nâfi’nin ikinci ravisi Verş ve şâz kıraat ravilerinden el-Ezrak tarafından terkik ile okunur. Kelimenin bu şekilde okunması telaffuzla ilgili bir durumdur. Yoksa mana ile doğrudan bir alakası yoktur. Bu tarz bir okuma biri sahih kıraat ravisi diğeri ise şâz kıraat ravisi olarak bilinen iki farklı kârî tarafından rivâyet edilmiştir. Bu anlamda sahih ya da şâz kıraat rivâyetiyle bilinen kârîlerin tüm rivâyetleri bu özellikte değildir. Bazen şâz kıraat ravileri sahih kıraat, sahih kıraat ravileri ise şâz kıraat naklinde bulunurlar.

<sup>1314</sup> İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II/30; Suyuti, *el-İtkân*, I/248; Temel, Nihat, *Kıraat ve Tecvid İstılahları*, s. 73; Sarı, Mehmet Ali, “İmale”, *DİA*, 2000, XXII/177.

<sup>1315</sup> Birinci bölümde “İmale” başlığı altında konuyla ilgili detaylı bilgiye yer verilmiştir.

<sup>1316</sup> el-Hatîb, *Mu’cemu’l-Kırâât* I/58.

<sup>1317</sup> İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II/90.

### 1.3. Tefhîm

#### 2. Müteradif Farklılıklar

Ahruf-i seb'a diye bilinen yedi harf ruhsatından kastedilen şeyin ne olduğu üzerine çok sayıda görüş ileri sürülmüştür. Daha önce müstakil bir başlık olarak ele alınan değerlendirmelerden biri de; aynı manaya gelen ve birbirine zıt olmayan değişik lafızların birbirinin yerine kullanılabilmesi şeklindeki görüştür.<sup>1318</sup> Aslında bu görüşün kaynağı Hz. Peygamber'e dayanır. Çünkü O, *Rahmet âyetini azap, azap âyetini rahmet âyetiyle değiştirmedikçe okumaların doğru olduğu*<sup>1319</sup> ve *عليم حكيم* yerine *غفور رحيم* ifadelerinin kullanılabilmesini<sup>1320</sup> ifade etmiştir. Bu genel ilke bağlamında sahâbeden gelen bazı rivâyetler de olmuştur. Fakat bu tür okumalar tevâtür seviyesine ulaşamamış, ancak şâz kıraat çeşidi olarak nakledilegelmişlerdir. Doğrusu bunun çok sayıda örneğinden söz edilebilir. Meselâ, İbn Mes'ud ve Hz. Ali'den, *مُنْضُودٌ وَطَلَّحٌ* (Vakıa, 56/29) yerine *مُنْضُودٌ وَطَلَّعٌ* kelimesinin kullanılabilmesi<sup>1321</sup> İbn Mes'ud'dan, "gel" anlamına karşılık *اقبل - هلم - تعال - نحوى-قربى - قصدي-* kelimelerinin kullanılabilmesi;<sup>1322</sup> Enes b. Malik'den *واصوب قيلا وأقم قيلا* yerine *واصوب قيلا وأقم قيلا* kelimelerinin kullanılabilmesi;<sup>1323</sup> İbn Mes'ud ve Said b. Cübeyr'den *كالصوف المنفوش* (Kârîa, 101/5) âyetinin *كالصوف المنفوش* şeklinde okunabileceği<sup>1324</sup> şeklindeki rivâyetler bunlardan bazılarıdır.

Hz. Peygamber ve sahâbeden sahâbeden gelen bu tür rivâyetler yedi harf ruhsatı bağlamında olsa da, bu tür müteradif farklılıklar, ucu açık bir şekilde icthad alanı içinde değerlendirilemez. Zîra böyle bu durumda Arap dilinin zenginliği düşünüldüğünde potansiyel olarak her bir kelimenin yerine, onun müteradifi bir kelimenin kullanılabilmesi ihtimali gündeme gelir ki, bu durum Kur'an'ın lafız ve mana bütünlüğünü ortadan kaldırır. Çünkü Kur'an'da kullanılan bir kelimenin yerine icthad yoluyla takdir edilecek müteradif bir kelime hiçbir şekilde asıl kelimenin

<sup>1318</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I/220-222; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 132; Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, I/174-175; Subhi es-Sâlih, *el-Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 107.

<sup>1319</sup> Ebû Dâvud, *Vitr*, 22; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 124.

<sup>1320</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II/332, 440.

<sup>1321</sup> İbn Hâcer, *Feth*, IX/25.

<sup>1322</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I/218; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I/405.

<sup>1323</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, I/22; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, I/48.

<sup>1324</sup> Buhârî, *Tefsir*, 62.

yerini karşılamaz. Haddi zatında bu durum Kur'an içinde farklı yerlerde kullanılan müteradif kelimeler için de geçerlidir. Bu anlamda Kur'an'da sıkça kullanılan müteradif kelimelerin anlam bakımından aynı anlamı karşılamak üzere kullanıldığı söylenemez. Çünkü Kur'an gibi dil açısından îcâz yönü hiçbir zaman tartışılmayan bir metnin aynı manaya gelen kelimeleri tekraren kullandığını ileri sürmek, O'nun bu özelliğiyle çelişir. Kur'an'da yer alan bu tür müteradif kelimelerle ilgili Zerkeşî (ö.794/1392) ve Süyûtî (ö.911/1505) gibi bazı âlimler eserlerinde “müterâdif sanılan fakat aralarında farklar bulunan kelimeler” başlığı altında müstakil bölümlerle bu tür kelimelerin aralarındaki ince farklara işaret etmişlerdir.<sup>1325</sup> Dolayısıyla bir kıraat çeşidi olarak nakil yoluyla bugüne kadar gelen rivâyetler ne kadarsa o kadardır ve icthad ya da kıyas gibi bir takım yollara başvurarak bunları çoğaltmak Kur'an ve kıraat olgusuna aykırıdır.

Müteradif farklılıkların anlamla ilişkisine gelince, bu tür kullanımların anlam üzerinde herhangi bir etkisinin olduğu söylenemez.<sup>1326</sup> Aslına bakılırsa kullanımına ruhsat verilen bu tür kullanımlar, anlamla ilişkisi olmayan birer lehçe farklılığı olarak da değerlendirilebilir. Buna göre Hz. Peygamber, Kureyş lehçesinden farklı bir lehçeye sahip olan bir kimsenin Kur'an okuma sırasında söylemekte zorlandığı bazı kelimelerin yerine kendi lehçesinde aynı manaya gelen farklı bir kelimeyi kullanmasına izin vermiştir.<sup>1327</sup> Şayet bu konuda şu an bilinenden daha fazlasına müsaade edilseydi, diğer kıraatlerinin muhafaza edildiği gibi elbette bunlar da muhafaza edilirdi. Dolayısıyla meseleyi kıraatlerin kabulünde temel kabul edilen tevkîfîlik bağlamında değerlendirmek gerekir. Buna göre müteradif kıraat çeşitleri de dâhil olmak üzere kıraatler senede dayanır. Aksi söz konusu olsaydı, önü alınmaz bir keyfîlik ve bunun sonucunda sınırsız bir uygulama alın ortaya çıkardır. Bu da başta müsteşrikler olmak üzere, kimi art niyetli insanların; mana üzerinden hareketle bazı kıraat tarzlarının geliştirilebileceği iddiasına zemin hazırlamış olur.<sup>1328</sup> Hâlbuki Hz.

<sup>1325</sup> Bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, IV/78 vd.; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 646.

<sup>1326</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, I/27.

<sup>1327</sup> Dağ, Mehmet, “İhticac Olgusunun Ortaya Çıkışı”, s. 57.

<sup>1328</sup> Subhi es-Sâlih, *el-Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'an*, s. 107-108.

Peygamber de dâhil olmak üzere hiç kimse bu ve benzeri şekillerde Kur'an üzerinde tasarrufta bulunma yetkisine sahip değildir.<sup>1329</sup>

Müteradif şâz kıraat çeşitlerine dair bazı örnekler:

Örnek 1. *الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا* âyetinde geçen *فِرَاشًا* kelimesi kıraat imamları tarafından bu şekilde okunmuştur. Kelimenin birden çok müteradif şekli rivâyet edilmiştir. Buna göre Yezid eş-Şâmî bu kelimeyi, *بِسَاطَا* şeklinde; Talhâ *مِهَادَا*<sup>1330</sup> ve *مَهْدَا*<sup>1331</sup> şeklinde iki farklı kıraatle ve bir grup da *فِرَاشَا*<sup>1332</sup> kıraatiyle okumuştur. Ebû Hayyân *مِهَادَا*, *فِرَاش*, *والمهاد* ve *والبساط* kelimelerinin benzer anlamlara geldiğini belirtmiştir.<sup>1333</sup>

## 2. Lehçe Farklılıkları

Kur'an ağırlıklı olarak Kureyş Lehçesi'yle nâzil olsa da, bunun dışında daha pek çok lehçeye yer vermiştir. Doğrusu buradaki gaye ile Kur'an'ın farklı şekillerde okunmasına yönelik verilen yedi harf ruhsatının gayesi arasında anlamlı bir yakınlık kurulabilir. Bununla ilgili pek çok hikmetten söz edilebilirse de ilk akla geleni ise; her ikisinde de telaffuzla noktasında insanlara sunulan bir kolaylığın olmasıdır. Zira vahyin, buna muhatap olan ilk toplumun lehçesiyle gönderilmesi, Huzeyl ve Hevazın gibi kabilelerin lehçelerinin bunu takip etmesi, elbette tesadüf değildir. Bunda hem bu toplumlar için okuma kolaylığı sağlama ve hem de onlarla lehçe birliği üzerinden ünsiyet kurmayı hedefleme gibi bazı hikmetlerden söz edilebilir.

Lehçe farklılığının anlamla ilişkisine gelince doğrusu büyük ölçüde bu tür farklı kıraatlerin anlamla herhangi bir ilişkisi yoktur. Özellikle özel isimlerin söylenmesi bağlamındaki lehçe farklılıkları tamamen telaffuzla ilgilidir. Ancak camid isimlerdeki kıraat ihtilafları noktasında bazı anlam farklarından söz edilebilirse de bu son derece sınırlı bir farklılıktır. Bununla ilgili örneklerde, bu tür farklı kıraatlerde anlam farklılığı olup olmadığına ayrıca işaret edilecektir.

<sup>1329</sup> Yunus, 10/15.

<sup>1330</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I/210.

<sup>1331</sup> İbn Haleveyeh, *el-Muhtesar*, s. 11.

<sup>1332</sup> el-Hatîb, *Mu'cemu'l-Kırâât* I/63.

<sup>1333</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhid*, I/237.

### 3.1. Özel İsimlerle İlgili Lehçe Farklılıkları

İsimlerin farklı şekillerde söylenmesinin anlamla bir ilişkisi yoktur. Bu tamamen telaffuzla alakaları bir durumdur. Zira yedi harf ruhsatının insanlara sağladığı en önemli kolaylıklardan biri de kimi kelimeleri alışageldikleri şekilde söylemelerine imkân tanımış olmasıdır. Hangi kelimenin ana lehçeden farklı olarak ne şekilde söylenebileceği ise belli kaidelerle kontrol altında alınmış ve bu konuda çizilen sınırların dışına çıkılmamıştır. Aksi takdirde çok sayıda ismin lehçelere göre farklı bir telaffuzu gündeme gelirdi ve bu da özel isimlerin söylenişi ilgili onlarca çeşidin ortaya çıkmasına sebep olurdu. Hâlbuki bu uygulamanın hangi sınırlar dâhilinde olması gerektiği senede bağlı olarak tayin edilmiş ve bunun dışına da çıkılmamıştır.

Bu genel kaide çerçevesinde kıraat imamları bazı özel isimleri, farklı şekillerde okumuşlardır ki “اسرائيل” kelimesi de bunlardan biridir. Bu kelimenin aslı Arapça olmadığından çekimi yoktur. Kurrâ bu kelimeyi çeşitli şekillerde okumuşlardır. Sahih kıraat imamlarından Ebû Ca’fer bu kelimeyi hem med ve hem de kasr ile teshil yaparak okumuştur. Geri kalan imamlar ise tahkik ile okumuşlardır. İmam Nâfî’nin ravisi Verş bu kelimeyi “اسرائيل” şeklinde okumuştur.<sup>1334</sup> Bunun dışında kelimenin birden çok şâz kıraat çeşidi vardır. A’meş ve İsa b. Amr “اسراييل” şeklinde; Hasan-ı Basrî ve ez-Zühri hemzesiz ve medsiz olarak “اسرال” şeklinde ve hemzeli ve medsiz olarak “اسرائيل” şeklinde; Hasanü’l-Basrî, ez-Zühri, İbn Ebi İshak, “nun” ile “اسرائين” şeklinde<sup>1335</sup> ve Nâfî’nin ravisi Süklab ise “اسرايل” şeklinde okumuşlardır.<sup>1336</sup> İbranicede ise bu kelime kul manasına “اسرا” şeklinde okunur.<sup>1337</sup>

İsrail kelimesinin bu kadar farklı şekillerde söylenişi tamamen telaffuzla alakalı bir durumdur. Bunun örnekleri daha başka özel isimlerde de mevcuttur. Bunların kıraatinde sahih kıraat imamları arasında da bazı farklı okumalar olsa da, şâz kıraatler bu konuda çok daha fazla çeşitliliği sahiptir.

<sup>1334</sup> Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, I/73; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I/212.

<sup>1335</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, II/6; Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhid*, I/325-326.

<sup>1336</sup> İbn Hâleveyh, *el-Muhtesar*, s. 12.

<sup>1337</sup> İbn Atıyye, *el-Muharrarü'l-Veciz*, I/133.

### 3.2. Camid İsimlerdeki Lehçe Farklılıkları

Arapçada İsimler, herhangi bir fiilden ya da isimden türeyip türememesine göre iki çeşittir. Bunlar müştak ve camid isimlerdir. Müştak isimler herhangi bir fiil ya da isimden türemiş isimlerdir. Camid isimlerse herhangi bir isim ya da fiilden türememiş doğrudan varlıklara ad olarak konmuş isimlerdir. Kıraatlerde, bu her iki grupla ilişkilendirilecek bazı farklı okumalar olmuştur. Bunun örnekleri çok olmakla birlikte burada camid isimlere dair bazı örneklere yer verilmiştir.

Örnek 1. <sup>1338</sup>فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ. âyetinde geçen “رِجْزًا” kelimesi kıraat imamları tarafından “ra” harfinin esresiyle okumuşlardır. İbn Muhaysın ise bu kelimeyi “ra” harfinin zammesiyle “رِجْزًا” şeklinde okumuştur.<sup>1339</sup> “رِجْزًا” kelimesi azap anlamına gelir.<sup>1340</sup> Buna göre kelime iki farklı şekilde okunsa da mana aynıdır.

Örnek 2. <sup>1341</sup>وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً. âyetinde geçen “أَرْبَعِينَ” kelimesi kıraat imamları tarafından “ba” harfinin fethasıyla okunmuştur. Ali ve İsa b. Amr ise bu kelimeyi “ayn” harfinin harekesine ittibaen “ba” harfinin esresiyle okumuştur.<sup>1342</sup> Bu farklı okuyuşlar tamamen telaffuzla ilgilidir.

<sup>1338</sup> Bakara, 2/59.

<sup>1339</sup> İbn Hâleveyh, *a.g.e.*, s. 13.

<sup>1340</sup> Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, II/729; Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethü'l-Kâdir*, (thk. Seyyid İbrahim), Dârü'l-Hadîs, Kahire, 2007, I/137, (I-V),

<sup>1341</sup> Bakara, 2/51.

<sup>1342</sup> Ebû Hayyân, *a.g.e.*, I/357.

## SONUÇ

Kur'an'a muhatap olan insanın ilk tepkisi, O'nu öğrenme ve anlama şeklinde tezahür etmiştir. Bu durum tarih boyunca bir takım ihtiyaçları da beraberinde getirmiştir. Zira insanların kişisel yetenekleri, anlama kabiliyetleri, içinde buldukları sosyal ve kültürel imkânlar aynı olmadığından bu talebin insanlar nezdinde aynı seviyede karşılık bulması da mümkün olmamıştır. Bu bağlamda söz konusu ihtiyaçlar, her dönemde, o dönemin şartlarına uygun olarak büyük oranda ulema tarafından karşılanmıştır. Ulema bu ihtiyacı karşılamak üzere, yazılı kültürün yaygın olmadığı dönemde şifahi yolu, şartların gelişmesiyle birlikte ise her iki yolu kullanmıştır. Bunun sonucunda da İslâm toplumunda ilmî faaliyet alanı gelişmiş ve bu sahada hiçbir zaman herhangi bir boşluk yaşanmamıştır.

Geçmişin de birikimiyle bugün İslâm dünyasında dinî ilimler alanında ciddi bir faaliyet alanı oluşmuştur. Gerek ülkemizde ve gerekse diğer İslâm ülkelerinde özellikle de İlahiyat Fakülteleri veya bu seviyedeki kurumlarda gün geçtikçe akademik çalışmalar hız kazanmıştır. Bu kültürel faaliyet alanı içinde kıraat de ehemmiyet verilen ilimlerden biri olmuştur. Özellikle son yıllarda bu alanda çok sayıda makale, yüksek lisans, doktora tezleri ve müstakil eserler kaleme alınmıştır. Yapılan çalışmaların her biri, elbette kıraat ilminin ilmin gelişimine katkı sağlamıştır. Bu bağlamda böyle ulvî bir gayeye hizmet etme amacıyla biz de uzun soluklu bir çalışmanın ardından kıraat alanı içinde özel bir yeri olan “Şâz Kıraatler ve Tefsire Etkisi” başlıklı tezimizi tamamlamaya çalıştık.

Giriş, dört bölüm ve her bir bölüm içinde yer alan ana ve alt başlıklarla birlikte yaptığımız çalışmamızdan elde ettiğimiz bazı sonuçlar olmuştur. Tezin tertibi ve ana konuları dikkate alınarak varılan sonuçlar şu şekilde özetlenebilir:

Vahiy bütünlüğü içinde iki hakikati ifade eden Kur'an ve kıraat kavramsal boyutta ortak ve farklı yönleri sahiptirler. Bunların sahip oldukları özellikler dikkate alınarak birbirinden ayırt edilmesi ve yerli yerince kullanılması gerekir. Zira buna dikkat edilmediğinde söz konusu kavramların kullanımında hataya düşülebilir. Bu anlamda Kur'an mutlak vahiydir, üzerinde hiç tereddüt yoktur; ancak kıraatte durum biraz farklıdır. Zira kıraat içinde sahih diye ümmetin icmâ ettiği bir bölüm vardır ki,

bunlar tıpkı Kur'an gibi mutlak hakikattir ve tartışılmaz. Şâz kıraat ise âhâd yolla geldiğinden sahih kıraat gibi değildir. Bu yönüyle kıraat kendi içinde sınıflandırılabilen bir yapıya sahiptir. Kur'an için böyle bir durum söz konusu değildir. Dolayısıyla Kur'an ve kıraatin farklı hususiyetleri vardır. Diğer taraftan kıraatin yaygın hâliyle kullanıldığı anlamlardan biri de okumaktır. Kur'an'ın okunması bu kavramla ifade edilir. Bu bakış ise Kur'an ve kıraat kavramlarının ortak yönüdür.

Kıraatlerin ortaya çıkışı, Mekke'nin fethi sonrası ahurf-i seb'a (yedi harf) ruhsatıyla birlikte gerçekleşmiştir. Ahurf-i seb'a kırka yakın hadisin, bir nevi ortak paydasıdır. Hatta *أنزل القرآن على سبعة احرف* "Kur'an yedi harf üzere nâzil oldu." ifadesi, bu hadislerin çoğunda yer almasından dolayı, hadis âlimleri tarafından mütevâtir kabul edilmiştir. Dolayısıyla yedi harfin özü Kur'an'ın yedi harfe göre farklı şekillerde okunabilmesidir. Hadisin teknik değerlendirmesi bir yana, bu sayede ortaya çıkan sonuç ümmet için büyük rahatlık ve kolaylık olmuştur. Bu anlamda o gün için bölgenin değişik beldelerinde yaşayan ve çok değişik lehçe ve aksana sahip insanlar, yedi harf ruhsatının belirlediği sınırlar dâhilinde Kur'an'ı farklı şekillerde okuma imkânına kavuşmuşlardır. Kanaatimizce ahurf-i seb'a ruhsatından çıkarılabilecek en önemli sonuçlardan biri budur.

Ahurf-i seb'a'dan neyin kastedildiğine gelince bize göre burada, tek bir görüş üzerinden hareket etme yerine, ilim ehli nezdinde kabul gören birkaç görüşü telif etmek suretiyle meseleyi anlamak gerekir. Zira tek bir görüş üzerinden hareket edildiğinde, ortaya konan her bir görüşün karşı tarafça eksik görülebilen bazı yönleri olmuştur. Dolayısıyla cem' yöntemi konu üzerindeki ihtilafları azaltabilir. Buna göre ahurf-i seb'a' terkinde yer alan yedi rakamından kastedilen şey; birden çok manasına çokluk, harfin çoğulu olan ahurf kelimesinden kastedilen şey de vecihtir. Bu anlamda yedi harften kastedilen şey çokluk manasına yedi vecihtir.

Kıraatle Kur'an arasındaki ilişki, tefsirin de ilgi alanına girmiştir. Zira Kur'an dili üzerinde meydana gelebilecek her bir değişiklik, dolaylı ya da dolaysız olarak anlama etki etmiştir. Dolayısıyla tefsir ilmi Kur'an'ı açıklamada diğer Kur'an ilimlerinden istifade ettiği gibi, kıraat ilminden de istifa etmiştir. Bu itibarla kıraatlerin tefsirin alanına hitap eden iki yönü vardır. Bunlardan birisi ferşu'l-huruf

ki bu doğrudan anlamla ilgilidir diğeri ise usul yönüdür ki bu da telâffuzla ilgilidir. Birinci kısmın anlama etki ettiği aşikârdır ve bunun birçok örneği vardır. Burada altı çizilmesi gereken husus, söz konusu anlam değişikliğinin boyutları meselesidir. Salt sahîh kıraat bağlamında belirtilecek olursa, söz konusu kıraat farklılıklarından hiçbiri kesinlikle tezat bir manaya sebep olmamıştır. Geçmiş dönemlerde az da olsa bazı dilciler birkaç âyetin lugavî açıdan hatalı olduğunu ileri sürseler de alimlerin büyük bir çoğunluğu buna karşı çıkmış ve böyle bir çelişki olmadığını delilleriyle ortaya koymuşlardır.

Kıraatlerin usulle ilgili kısmının, genel itibariyle manayla doğrudan bir ilişkisi yoktur. Bunlar daha çok telaffuzla ilgili farklılıklar olarak değerlendirilmiştir. Bununla birlikte okuma esnasında, sesde meydana gelen; tonlama, vurgu ya da uzatma-kısaltma gibi değişikliklerin anlamla ilişkisini kuranlar olmuştur. Biz de böyle bir yaklaşımın bazı kelime ve âyetlere bir takım ince anlamlar kazandırabileceği kanaatindeyiz.

Şâz kavramı sahîh kavramından farklı olarak daha geniş bir zeminde tartışılmıştır. Kullanılan kavram hadis ve Arap dilinde de kullanılmakta ve “genel kabul görmemiş”, “yaygınlık kazanmamış”, “senesinde yalnız kalmış”, “cemaatten, gruptan ayrı kalmış” gibi anlamlara gelmektedir. Haddi zatında şâz kıraati tartışılır kılan sözlük anlamı değil de, ıstılah anlamı olmuştur. Öyle ki, tarihî süreç içinde âlimlerin birbirinden farklı tanımları olmuş, bir zamanda yapılan tanım kimi sahîh kıraatleri de içine almış, kimi tanımlar kıraat imamları üzerinden olmuş kimileri ise ilkeler üzerinden olmuştur. Şâz kavramının tanımı üzerinde farklı değerlendirmelerin olması meseleyi açıklığa kavuşturmamış, aksine konuyu daha da anlaşılabilir hâle getirmiş ve bu durum şâz okumalara karşı bakışı da etkilemiştir. Bu ve benzeri sebeplerin etkisiyle de kimi araştırmacılar, sahîh kıraatleri koruma ve bunların herhangi bir şüphle karşı karşıya kalmaması için, şâz kıraatleri sahîh kıraatlerin karşıtı, kabul olunmayan, merdut gibi nitelendirmelerle tanımlamıştır.

Tartışmalar bir yana yapılan tanımlar ve ileri sürülen görüşlerden sonra biz de şâz kıraatle ilgili şöyle bir kanaat oluşmuştur: Şâzla ilgili yapılacak tanımlarda, kavramın ilk dönemlerdeki kullanımı göz ardı edilmemelidir. Şâz kelimesi ilk dönemlerde, yukarıda belirtildiği üzere “topluluktan ayrı kalan”, “genel kullanıma

muhalif olan”, “yaygınlık kazanmamış” gibi anlamlarda kullanılmıştır. Sonuç itibariyle şâz kıraat; ümmet nezdinde yaygınlık kazanmadığı ve şöhret bulmadığından kıraatler içinde revaç bulmayan okumalar olarak tanımlanmıştır. Burada dikkat edilmesi gereken husus şâz kavramı, ilk hangi anlamı karşılamak üzere kıraat ilminde kullanılmaya başlanmışsa, bunun dışına çıkmamak gerekir.

Kıraat ilminin tarihî gelişiminde temelde şifahi ve kitabî dönem olmak üzere iki süreçten bahsedilir. Doğrusu kıraatlerle ilgili değerlendirmelerde şifahi dönemin daha önemli olduğunun altını çizmek gerekir. Çünkü kıraatler hicrî üçüncü asra kadar büyük ölçüde şifahi olarak korunmuş ve tevarüs etmiştir. Dolayısıyla bu dönemdeki kıraat imam ve râvilerinin uygulamaları hangi kurallar çerçevesinde gerçekleşmişse, yazılı dönemde de bunların temel belirleyici olması gerekir.

Kıraatler için milât sayılabilecek dönemlerden biri İbn Mücâhid’in yaptığı düzenlemedir. Bu düzenlemeyle birlikte o güne kadar, kıraatler çok sayıda kıraat imamıyla birlikte anılırken, bundan sonra bu sayı yediyle sınırlandırılmıştır. Yedinin dışında kalanlar ise şâz diye nitelendirilmiştir. Yapılan düzenleme belki kendi şartları içinde farklı şekillerde değerlendirilebilir, ancak bu düzenlemenin bazı yönleriyle önceki dönemin uygulamalarına aykırı yönleri olmuştur. Zira önceki dönemde kıraat, yaygın olma, şöhret bulma, ümmetin icmâi gibi ilkeler üzerinden hareketle kabul görürken, burada imamlar üzerinden kabul görme gibi yeni bir uygulama gündeme gelmiş ve bir takım eleştirilere de muhatap olmuştur. Esasında yapılan eleştiriler söz konusu yedi imam ve kıraatleriyle ilgili değil, bu uygulamanın önceki döneme göre kıraatlerin alanını daraltmasına yönelik olmuştur. Hicrî dokuzuncu asra kadar bu sayıya ilâve yapma çabaları olmuş, ancak bu tür çabalar ümmet nezdinde geniş ölçekte yaygınlık kazanmamıştır. Nihâyet İbnü'l-Cezerî yaptığı çalışmayla Ebû Ca'fer, Ya'kûb ve Halefü'l-Âşir'in kıraatlerinin de sahih olduğunu delillendirmiş ve kıraatleri sahih kabul edilen imam sayısını ona çıkarmıştır. Böylelikle Hz. Peygamber'le birlikte başlayan kıraat uygulamaları dönem dönem belli gelişmeler kaydetse de, İbnü'l-Cezerî bu gelişimi olgunluk seviyesine taşımıştır.

Fıkhî mezhepler kıraatleri mütevâtir ve bunun dışında kalan şâz kıraat şeklinde ikili bir sınıflamaya tâbi tutarak değerlendirmişlerdir. Bu konuda ortak bir kanaat olsa da, şâz kıraatlerin kullanımı hususu mezhep uleması arasında, hatta bazen

mezhepler içinde birbirinden farklı uygulamalar olmuştur. Tabî olarak her grup bu tür kıraatleri delil olarak kabul etme ya da etmemeyi belli gerekçelere dayandırmıştır. Sonuç itibariyle şâz kıraatlerin delil olarak kullanılıp kullanılmaması fakihler arasında farklı şekillerde değerlendirilmiştir. Bununla birlikte ağırlıklı görüşün, belli şartlara bağlı olsa da, bunlardan istifade edilebileceği yönünde olduğudur.

Fukahânın kıraatleri tasnifi kıraat âlimlerinden farklıdır. Onlar mütevâtir ve bunun dışında kalan şeklinde genel bir tasnife tâbi tutmuşlar, kıraat âlimleri her seviyedeki kıraati diğerlerinden ayırmak üzere daha detaylı bir tasnif yapmışlardır. Fakihlerin bu tasnifi şâz kıraatlerle ilgili değerlendirmelerde bir takım eksikliklerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Meselâ şâz kıraatlerin delil olup olmaması meselesi tartışılırken büyük ölçüde müdrec kıraatler üzerinden hareket edilmiştir. Buna bağlı olarak bu özellikteki kıraatlerin Kur'an'a ilâve edilip edilemeyeceği tartışılmış ve doğrusu bu durum genel itibariyle fukahâ nezdinde tepkiyle karşılanmıştır. Hâlbuki şâz kıraatler kendi içinde tasnif edilerek değerlendirilmiş olsaydı belki daha isabetli olurdu. Zira ilk dönemlerde yapılan tasniflerden hareketle tefsirî açıklamalar olarak bilinen müdrec, büyük ölçüde şâz kıraat olarak algılanmış, bunun üzerine hükümler bina edilmiş ve bu da yanlış değerlendirmelere sebep olmuştur. Bu itibarla müdrec, âyetlerin anlaşılması için nakledilen tefsir örnekleri olduğundan, bunların şâz kıraatten ayrı bir kategori olarak ele alınması gerekir. Şâz kıraat ise, yedi harf ruhsatı bağlamında Kur'an'ın muhtemel kıraat şekillerinden biri olarak ortaya çıkmış ancak şöhrete ulaşamamış ve senesinde tek kalmışlardır. Dolayısıyla müdrecele şâz kıraat ayrı ayrı özelliklere sahiptirler.

Şâz kıraatlerle namaz konusunda iki görüşten söz edilebilir. Fakihlerin büyük çoğunluğunun içinde bulunduğu birinci görüşe göre bunlarla namaz câiz değildir. Bu grup görüşlerini; şâz kıraatlerin tevâtür seviyesinde olmaması, bunların mushafıya aykırı olması, sahâbenin ve sonraki dönem âlimlerinin bunları terketmesi gibi delillere dayandırmışlardır. Daha az sayıdaki ikinci bir gruba göre ise şâz kıraatlerle namaz câizdir. Bu grup da görüşlerini belli bir zamana kadar kıraatler arasında herhangi bir ayırımın yapılmamış olması, yedi harf ruhsatına göre herkesin kendisine kolay olan kıraati tercih edebileceği, namazın edasında mütevâtir ve şâz kıraatlerin

birlikte okunması, şâz kıraatin manaya uygun olması, harf ziyadesi ve noksanlığının olmaması gibi delillere dayandırmıştır.

İki grubun görüşleri ve ileri sürdükleri deliller karşılaştırıldığında ağırlıklı görüşün şâz kıraatlerle namazın câiz olmadığı yönünde olduğu söylenebilir. Âlimlerin çoğunluğunun bu yönde bir kanaate sahip olmasında yukarıda sıralanan delillere ilâveten, Mushafların çoğaltılması sürecinde ümmetin içine düştüğü ayrılıkları ortadan kaldırma ve kıraat konusunda birlik sağlama çabaları da önemli ölçüde etkili olmuştur.

Şâz kıraatlerin kullanım alanı sahih kıraatlere göre daha dardır. Zira sahih kıraatler namazda, ya da namaz dışında; hülâsa her şartta tıpkı Kur'an gibi değerlendirilirken, şâz kıraatler böyle bir özelliğe sahip değildir. Bu bağlamda şâz kıraatlerin en yaygın kullanım alanı tefsirdir. Bu itibarla tefsir ilminin başladığı dönemden itibaren her dönemde müfessirler bu birikimden istifade etmişlerdir. Müfessirler arasında bunlardan istifade edip etmeme konusunda herhangi bir ihtilaf yaşanmazken, bunlara tefsirlerinde yer verip vermeme konusunda farklılıklar olmuştur. Meselâ ilk dönemlerde yazılan tefsirlerin büyük bir çoğunluğu şâz kıraatlerden genişçe istifade etmişken, çağdaş dönemde yazılan tefsirlerde müfessirler böyle bir tercihte bulunmamışlardır.

Dilbilimsel tefsir ekolü şâz kıraatleri en yaygın şekilde kullanan ekollerden biridir. Ekole mensup müfessirlerin tefsir tarzı birbirine oldukça yakındır. Bu anlamda dilbilimsel tefsir tarzıyla eser telif eden müfessirler daha çok dilsel tahlillere yer vermişler, bunun içinde sahihi ve şâzzıyla kıraatlerden de istifade etmişlerdir. Bu ekolün önde gelenlerinden bir Ferrâ'dır. Ferrâ, sahih kıraatler yanında, şâz kıraatlere de geniş bir şekilde yer vermiştir. Kur'an'ı sûre ve âyet tertibine göre tefsir eden Ferrâ, Kur'an'ın büyük bir çoğunluğunu ele alsa da bazı âyetleri atlayarak geçmiştir. Fikhî ve kelâmî konulara yer vermeyen Ferrâ tefsir ettiği âyetleri daha çok dil ve mana bakımından ele almıştır. Bu çerçevede kıraat, şiir ve Arap dilinden faydalanarak nahvî izahlara yer vermiş, zaman zaman da nakillerden yararlanarak söz konusu âyetlerin birebir hangi anlama geldiğine işaret etmiştir. Yeri geldikçe de kimi kelimelerin iştikak ve asıllarından bahsetmiştir. Bu anlamda müellife ait *Meâni'l-Kur'ân*, baştan sona âyetleri dilsel açıdan yorumlayan genel bir görüntüye

sahiptir. Bu bazen salt bir âyetin tahlili şeklinde, bazen sahih bir kıraatin, bazen de şâz bir kıraatin tahlili şeklinde olmuştur. Bu bağlamda Ferrâ, yer verdiği sahih ve şâz kıraatlerle ilgili yaptığı tahlillerden sonra, söz konusu kıraatle ilgili değerlendirmelerde de bulunmuştur. Ele aldığı kıraat nahiv ilminin kaideleriyle örtüşüyorsa, olumlu yönde, çatışıyorsa olumsuz yönde kanaatini belirtmiştir. Genelde sahih kıraatleri öncelese de kimi zaman dil açısından şâz bir kıraatin sahih bir kıraatten daha fasih olduğunu vurgulamıştır. Ferrâ'nın ve bu ekole mensup Ahfeş ve Zeccâc gibi diğer müfessirlerin eserlerinde şâz kıraatlere yer vermelerinden hareketle bu birikimi en fazla kullanan tefsir tarzının dilbilimsel tefsir tarzı olduğu söylenebilir.

Hicrî üçüncü asır kıraat ilmi açısından en önemli dönemlerden biridir. Çok yönlü bir âlim olan Taberî bu yüzyılın sonu ile dördüncü yüzyılın başında yaşamıştır. Taberî'nin tefsiri rivâyet kültürü açısından çok zengin bir içeriğe sahiptir. Onun hem kıraatçi hem de müfessir olma vasfı, telif ettiği eseri kıraat ilmi açısından çok daha değerli hâle getirmiştir.

Kıraatleri kullanmada kendine has bir üslûbu olan, sahih kıraatler yanında şâz kıraatlere de genişçe yer veren ve bunları ciddî bir tahlile tâbi tutan Taberî'nin en önemli özelliklerinden biri de, kıraatlerle ilgili belli kaideler belirlemiş olması ve buna göre kıraatleri değerlendirmiş olmasıdır. Bu anlamda her ne kadar çoğunlukla sahih kıraatleri korumadan yana bir gayret sarfetse de, kıraatlerle ilgili koyduğu kurallara aykırı olması durumunda bazen sahih bir kıraate şâz, bazen de şâz bir kıraate sahih kıraat nitelimesinde bulunmuştur. Bununla birlikte bir karşılaştırma yapılacak olursa, kıraat âlimlerinin sahih dediğine şâz demesi, şâz dediğine sahih demesinden daha fazladır. Dolayısıyla o, az da olsa bazı şâz kıraatleri sahih kıraat olarak kabul etse de bunların sayıları oldukça sınırlı olmuştur. Ancak bundan daha fazla bir kıraati, kendi ilkeleri doğrultusunda zayıf görmüş ve bu tür kıraatleri şâz olarak kabul etmiştir. Bütün bunlar kıraatlerle ilgili onun peşin bir hükümle hareket etmediğini gösterir. Buna göre gerek kendinden önce ve gerekse kendi döneminde, kimi kıraatleri sahih biliniyor diye o buna sahih dememiş ya da şâz deniyor diye şâz dememiştir. Kendisi incelemiş buna göre bir yargıda bulunmuştur.

Taberî'nin kıraatler konusundaki bu kendine has üslûbu, kıraat geleneği açısından eleştiriye açıktır. Zira kıraat ulemâsı kıraatlerin dil, anlam ve benzeri açılardan fasih ya da fasih olmamasına değil, senedinin şöhret bulup bulmamasına dikkat etmişlerdir. Şayet bir kıraat şöhrete ulaşmışsa bu durumda söz konusu kıraatin dile ya da anlama uygunluğu ikinci planda kalır. Bu anlamda senedi sahih olan hiçbir kıraat anlam yönüyle tezat teşkil etmez. Taberî'nin anlam yönüyle eleştirerek, okunmasının câiz görmediği bir kıraat, başkaları tarafından daha uygun şekilde yorumlanabilmiştir. Bundan dolayı senedi sahih olan bir kıraatle ilgili anlamsal bağ kurulamaması gibi sebepler gündeme getirilerek bir yargıya varmak yanıltıcı olabilir.

Tarzıyla, tefsir ilmiyle doğrudan ilgisi olan ya da olmayan nice konuların âyetlerle irtibatını sağlamasıyla Râzî, kendinden önceki dönemin, müsbet ve dinî ilimlerine tefsirinde genişçe yer vermiştir. Bu yönüyle çok zengin bir içeriğe sahip olan tefsirinden, hem dirâyet, hem de diğer tefsir ekollerine mensup müfessirler istifade etmişlerdir. Hatta bunun da ötesinde o, kelâm ve fıkha dair birçok meseleyi tahlil etmiş ve hükümlerde bulunmuştur. Bu itibarla onun eserinden sadece müfessirler değil kelâm, fıkıh gibi diğer alanlara mensup araştırmacılar da faydalanmıştır.

Dinî ilimler ve müspet ilimlere dair pek çok konuyu tefsirinde mezceden Râzî'nin telif ettiği tefsir dirâyet ekolu içinde özel bir yere sahiptir. Onun eseri âdetâ tefsir ansiklopedisi gibidir. Tefsir ilmiyle yakından ilgili olan konulara yer verdiği gibi, tefsirle dolaylı olarak ilişki kurulabilecek konulara da yer vermiştir. Râzî'nin istifade ettiği kaynaklardan biri de kıraatlerdir. Onun kıraatler konusunda en dikkat çekici özelliği sahih kıraatler konusunda son derece hassas olmasıdır. Akli ve reyi her konuda sonuna kadar işleyen Râzî sahih kıraat konusunda, nakli her şeyin üstünde tutmuştur. Müellifimiz her bir sahih kıraati ayet mesabesinde gördüğünden, ayetlerden hangi ölçüler içerisinde istifade edilebiliyorsa kıraatlerden de bu yönüyle istifade edileceğini belirtmiştir. Bu itibarla nahiv kaideleri gibi bazı sebepler gerekçe gösterilerek sahih bir kıraatin tenkit edilmesine karşı çıkar ve böyle davrananlara karşı ağır eleştiride bulunur. Dahası böyle bir tutumu vahyin eleştirilmesiyle eşdeğer kabul eder. Hassasiyetinin bir gereği olarak da, kendisinden en çok istifade ettiği

müfessirlerden biri olan Zemahşerî'yi dahi tenkit eder. Râzî tenkitlerinden bazen akîf bazen de naklî delillerden istifade eder.

Râzî'nin sahih kıraatleri koruma konusundaki aşırı hassasiyeti, onun şâz kıraatlere karış bakışını da etkilemiştir. Bu bağlamda Râzî, dinî konularda şâz kıraatlerin delil olarak kullanılmasını, bir şekilde Kur'an'ın tahrif edilmesine sebep olabilecek bir neden olarak görmüştür. Buna ilâveten herhangi bir şekilde sahih bir kıraatle şâz bir kıraat dil ya da anlam yönüyle karşı karşıya gelirse bütünüyle sahih kıraatten yana tavır koymuş ve şâz kıraatleri eleştirmiştir. Fakat bu iki durum hâricinde o da şâz kıraatlerden çok yönlü olarak faydalanmıştır.

Râzî'nin şâz kıraatleri kullanma biçimi ve kullanma miktarı göz önünde bulundurulduğunda, onun bu tür okumaları tefsirin temel kaynaklarından biri olarak değerlendirdiğini söylemek mümkündür. O şâz kıraatleri kimi âyetleri açıklama, âyetlere anlam çeşitliliği kazandırma, âyetleri ve sahih kıraatleri tekit etme gibi daha pek çok açıdan kullanmıştır. Özetle Râzî yeri geldiğinde şâz kıraatlerden istifade etmiş, yeri geldiğinde ise bunları eleştirmiştir.

Râzî'nin şâz kıraatler konusundaki tutumu bazı yönleriyle eleştirilebilir. Meselâ şâz kıraatlerin fikhî konularda delil olarak kullanılmasının Kur'an'ın tahrifine kapı aralayacağı yaklaşımı kanaatimizce aşırı bir tepkidir. Çünkü bu tür okumalar kaynağı olmayan uydurma rivâyetler değildir. Bunlar her ne kadar sahih kıraat gibi tevâtür derecesine ulaşmamış olsalar da, senedle Hz. Peygamber'e ya da sahâbeye dayanan kıraatlerdir. Bu çerçevede senede dayanan hadisler ve tefsire dair bazı bilgiler delil olarak kullanıldığına göre, aynı şekilde senede dayanan şâz kıraatler de delil olarak kullanılabilir. Kaldı ki çoğu Hanefî ve Hanbelî fukası bunları delil olarak kullanmışlardır.

İkinci olarak Râzî kimi şâz kıraatleri yorumlarken, kendisinde oluşan kanaate uymaması sebebiyle bazen bu kıraatleri, bazen de bunları kullananları eleştirmiştir. Hâlbuki onun eleştirdiği bazı şâz kıraatleri Ferrâ, Zeccâc, Zemahşerî, Ebû Hayyân gibi birçok müfessir; âyetlerin bağlamına uygun olarak yorumlamışlardır. Buna göre, şâz kıraat ya da hadis gibi kaynağı senede dayanan bilgilerin tenkit edilmesi doğru bir yaklaşım değildir. Kanaatimizce burada takip edilmesi gereken en uygun yol,

tercih yöntemini kullanmaktır. Buna göre şâz bir kıraat, âyete ya da sahih kıraatlere herhangi bir açıdan muvafıksa, müellifimizin de yaptığı gibi bunlardan sonuna kadar istifade edilmelidir. Şayet bunlar arasında tam bir uyum yoksa elbette sahih kıraatler tercih edilmelidir. Üçüncü olarak, şayet müfessire göre bazı şâz kıraatler kimi âyet ya da sahih kıraatlerle tezat oluşturursa, bu takdirde bunun diğer âlimlerce nasıl yorumlandığını araştırmak ve bunlardan istifade etmek gerekir. Buna rağmen tatmin edici bir sonuca ulaşılamazsa bu durumda âyet ve sahih kıraatlerle âyete açıklık getirilir, şâz kıraat ise gündeme alınmaz. Bize göre, yorumlanamayan bir kıraati eleştirmek yerine gündeme alınmaması ve bunların başka araştırmacılara havale edilmesi daha uygundur.

Anlamla ilişkilendirilmesi bakımından şâz kıraat çeşitleri anlama etki eden ve etmeyen şeklinde temelde iki başlık altında mütalâa edilmiş bu da kendi içinde birçok alt birimlere ayrılmıştır. Şâz kıraatler bütün çeşitleriyle Arap dili formlarına uygun olarak gerçekleşmiştir. Bu anlamda nasıl sahih kıraatler bir vecihle de olsa Arap diline uygunsa, benzer durum şâz kıraatler için de geçerlidir. Dolayısıyla gramer açısından şâz kıraatler dilin kaideleri dışında gerçekleşmiş değildir. İkincisi ise anlam yönüyle şâz kıraatler âyetlerde tezat bir anlama sebep olmuş değildir.

Sonuç itibariyle senede dayanan, sahâbenin kullandığı, bize naklettiği, nakil değeri tartışılrsa da, içeriği konusunda fazlaca bir şey söylenmeyen şâz kıraat birikimi başta tefsir ve nahiv ilmi olmak üzere birçok ilmî disiplin için istifade edilebilecek kaynaklardan biri olarak değerlendirilebilir.

Tezimize başlarken, şâz kıraatle ilgili düşündüğümüz ve planladığımız birçok konuyu ele aldık ve açıklığa kavuşturmaya çalıştık. Bununla birlikte tam olarak netliğe kavuşturamadığımız bazı hususlar da oldu. Meselâ Hz. Osman döneminde Müslümanların ihtilafa düşmelerine, hangi özellikteki kıraat sebep olmuştur? Doğrusu ilk kaynaklar da dâhil olmak üzere bu konuda net bir bilgiye ulaşamadık. İkincisi ilk dönemlerde kıraatler arasında herhangi bir ayırım yapılmaksızın (müdreç hariç) tüm kıraatler namazda kullanılırken, tam olarak ne zamandan itibaren kıraatlerden bir bölümü yani şâz kıraatler kullanım alanı dışında tutulmaya başlandı? Ya da şâz kıraatler hiçbir şekilde hiçbir zaman namazda okunmadı mı? Bu konuda da genel malumatın ötesinde bizi aydınlatacak kesin bir bilgi elde edemedik. Belki

bundan sonraki süreçte bu alanda yapılacak spesifik çalışmalar, daha net bilgilerin ortaya çıkmasına vesile olabilir.

Şâz kıraatler ana başlığı altında, gerek kendi içinde, gerekse diğer ilimlerle bağlantılı olarak daha birçok çalışma ve araştırma yapılacaktır. Dar kapsamlı konular başlığı altında yapılacak çalışmalar yanında bir de tüm çeşitlerini içinde barındıracak şekilde kıraatlerle ilgili ansiklopedik tarzta müstakil olarak bir tefsir yazılabilir.

## BİBLİYOGRAFYA

- Abdussamed et-Taberî, *et-Telhîs fî Kırââtî's-Semân*, (thk, Muhammed Hasan el-Akîl Muse), Suud, 1947.
- Abdü'l-Aliy el-Mesûl, *el-Kırââtü's-Şâzze Tavâbituhâ ve'l-İhticâcu bihâ fi'l-Fıkhı ve'l-Arabiy*, Dâru İbn Affân, I.Baskı, 2008, Riyad.
- Abdülcelîl Abdurrahman, *Luğâtu'l-Kur'ân*, Mektebetü'r-Risâleti'l-Hadîs, I. Baskı, Ürdün, 1981.
- Abdülkerim Zeydân, *el-Vecîz fî Usulî'l-Fıkh*, Mektebetü Kudus, II. Baskı, Bağdat, 1987.
- Adıgüzel, Mehmet, *Kıraatler Açısından Fahreddin Râzî ve Tefsiri Kebiri*, (basılmamış doktora tezi), Erzurum, 1998.
- Ahfeş, Ebü'l-Hasan Saîd b. Mes'ade, el-Mücâşî el-Belhî, *Meâni'l-Kur'ân*, (thk, Huda Mahmud), Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, 1990, (I-II).
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî, *Müsned*, Müessesetü Kurtuba, Kahire, ts., (I-VI).
- Ahmed es-Sağîr, *el-Kırââtü's-Şâzze ve Tercihuhâ en-Nahviy*, Dâru'l-Fıkr, Dımeşk, 1999.
- Ahmed Halil, *el-Kırâât İnde İbn Cerir et-Taberî fî Davi'l-Lüğati ve'n- Nahv*, Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, Mekke, 1983.
- Ahmed Ömer Hâşim, *Kavâidu Usûli'l-Hadîs*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1984.
- Akdemir, Sâlih, *Kur'an'ın Toplanması ve Kıraatı Meselesi*, 1.Kur'an Sempozyumu Tebliğler-Müzakereler 1-3 Nisan, Ankara, 1994.
- Akk, Hâlid Abdurrahman, *Usulü't-tefsir ve Kavâidüh*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1986,
- Akpınar, Ali, *Kur'an Niçin ve Nasıl Okunmalı?* Kitap Dünyası, 3. Baskı, Konya 2007.
- Albayrak, Halis, "Kıraat Sorunu", *Dinî Araştırmalar Dergisi*, Eylül-Aralık, 2001.
- \_\_\_\_\_, "Taberî'nin Kıraatleri Değerlendirme ve Tercih Yöntemi", *ANÜİFD*, sy. XXXII, Ankara, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Tefsir Usûlü*, Şûle Yayınları, 3.Baskı, İstanbul, 2011.

- Alemdar, Yusuf, “**Kıraatlerin Ortaya Çıkışı Meselesine Yeni(den) Bir Bakış**”, *CÜİFD*, c.VIII, Aralık, Sivas 2004.
- Altıkulaç, Tayyar, “**Ebü’l-Âlâ el-Hemedânî**”, *DİA*, İstanbul, 1994, s. 286-287, (I-XXXXIV).
- \_\_\_\_\_, “**İbn Muhaysın Es-Sehmî**”, *DİA*, İstanbul, 1999, s. 209-210, (I-XXXXIV).
- \_\_\_\_\_, “**İbn Muhaysın**”, *DİA*, İstanbul, 1999, s. 209-210, (I-XXXXIV).
- \_\_\_\_\_, “**Sıbtu’l-Hayyât**”, *DİA*, İstanbul, 2009, s. 89-90, (I-XXXXIV).
- Altundağ, Mustafa, “**Sahih Kıraatlerin Arap Lehçeleriyle İlişkisi Üzerine**”, *MÜİFD*, 20 (2001), 23-48.
- Alûsî, Şihâbüddin Mahmud el-Bağdâdî, *Rûhu’l-Meânî fî Tefsîri’l-Kurânî’l-Azîm*, Dârü İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, IV. Baskı, Beyrut, 1985.
- Âmidî, Ali b. Muhâmmad, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, (thk. Ehedü’l-Efâdil), Dârü’s-Sumey’î, Riyad, 2003, (I-IV).
- Apaydın, H. Yunus, “**Haber-i vâhid**”, *DİA*, İstanbul, 1996, s. 355-363, (I-XXXXIV).
- Aşikkutlu, Emin, “**Kıraat İlminin Temellendirilmesinde Ahrufî’s-Seb’a Hadisi: Tahric, Tahlil ve Değerlendirme**”, *Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları-IV*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2002.
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1989.
- Aydın, Muhammed, “**Rivâyet Tefsiri Kavramı ve Kur’an’ın Kur’an İle Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım**”, *SÜİFD*, sy. 20, 2009/2.
- Aydınlı, Abdullah, “**Adâlet**”, *DİA*, İstanbul, 1988, s. 343, (I-XXXXIV).
- Bâlvâlî, Muhammed, *el-İhtiyar fî’l-Kırâât ve’r-Resm ve’z-Zapt*, Mağrib, 1997.
- Bâzemül, Muhammed b. Ömer b. Sâlim, *el-Kırâât ve Eseruhâ fî’l-Ahkâm ve’t-Tefsîr*, I.Baskı, Dârü’l-Hicre, Riyad, 1996.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn, b. Mesud, *Meâlimü’t-Tenzîl*, Dârü’l-Marife, Beyrut, 1992.

- Bekiroğlu, Harun, *el-Burhân ve el-İtkân Adlı Eserlerin Tefsir Metodolojisi Bakımından Değerlendirilmesi*, (basılmamış doktora tezi), Konya 2012.
- Beydâvî, Abdullah b. Ömer, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa el-Horasânî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, (thk. Muhammed Abdülkadir Atâ), Dârü'l-Kütübi'l-İmiyye, III. Baskı, Beyrut, 2003, (I-X).
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul, 1973, (I-II).
- \_\_\_\_\_, *Meâli Âlisi ve Tefsiri*, Nesa Yayınları, İstanbul, 1985, (I-VIII).
- Birişik, Abdulhamit, "Tefsir", *DİA*, İstanbul, 2011, s. 281-290, (I-XXXXIV).
- \_\_\_\_\_, *"İmam Nâfi ve Kıraatinin Özellikleri"*, (basılmamış yüksek lisans tezi), Erzurum, 1993.
- \_\_\_\_\_, "Kur'an", *DİA*, Ankara, 2002, s. 383-388, (I-XXXXIV).
- \_\_\_\_\_, "Hasan-ı Basri", *DİA*, İstanbul, 1997, s. 301-303, (I-XXXXIV).
- \_\_\_\_\_, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, Emin Yayınları, Bursa, 2004.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil Ebû Abdullah, *el-Câmiu's-Sahih*, (thk. Muhammed Züheyr b. Nasır en-Nasır), Dâru Tavki'n-Necât, h.1422, (I-IX).
- Bulut, Ali, "Filolojik Tefsirle Rivâyet Tefsirinin Buluşma Noktası: Zeccâc'ın Meâni'l-Kur'ân'ı", *OMÜİF*, Samsun. s.313-331.
- Cassâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, (thk: Muhammed Sâdik el-Kamhâvî), Dârü Ehyâi't-Türâs, Beyrut, 1996.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yayınları, Ankara, 1996,
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, TDV Yayınları, Ankara-1993.
- Cehverî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcü'l-Lugati ve Sihâhi'l-Arabiyye*, (thk. Ahmed Abdü'l-Gafûr Attâr), Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, I.Baskı, Kahire, 1957, (I-VI).
- Cürcânî, Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerif, *Mu'cemü't-Tarifât*, (thk. Muhammed Sıddık el-Miñşari), Dârü'l-Fedile, Kahire, ts.

- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, (thk. Abdülazîm ed-Dîb), I. Baskı, Katar, h.1399, (I-II).
- Çağıl, Necdet, *Kur'an Belağati ve Fonetîği Yönünden Kıraatler*, (basılmamış doktora tezi), Erzurum, 2002.
- Çakıcı, İrfan, *İmam Şâtübî ve Kur'an İlimlerindeki Yeri*, (basılmamış yüksek lisans tezi), Konya, 2006.
- Çalışkan, Mehmet, “**Kur'an'ın Nuzûlü ve Yedi Harf (el-Ahrufu's-Seb'a) Meselesi**”, *ÇÜİFD*, c.5, s.1, Ocak-Haziran 2005.
- Çantay, Hasan Basri, *Kur'ân'ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, (nşr. Mürşid Çantay), İstanbul, 1992.
- Çetin, Abdurrahman, *Kıraatların Tefsire Etkisi*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2012.
- \_\_\_\_\_, *Kur'an İlimleri ve Kur'an'ı Kerîm Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1982.
- \_\_\_\_\_, *Kur'an Okuma Esasları*, Emin Yayınları, Bursa, 2012.
- \_\_\_\_\_, *Yedi Harf ve Kıraatler*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005.
- Dağ, Mehmet, “**Kıraat İlminde Şâz Kavramı**”, *Mârife*, yıl 7, sayı 2, Konya, Güz 2007.
- \_\_\_\_\_, “**Kıraat İlminin Akademik Serencamı (Araştırma Mantığı Ve Biçimi Üzerine)**”, *Ekev Akademi Dergisi*, 2013, sy.56.
- \_\_\_\_\_, “**Mutezile Mezhebine Ehl-i Sünnetin İsnadı: Kıraatler Tevkifi Değil İctihadîdir – Zemaşerî Özelinde Bir İddiannın Değerlendirilmesi**”, *Mârife*, yıl: 3, sy. 3, Konya, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Yaklaşım*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Kıraat Farklılıklarının İslam Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), AÜSBE., Erzurum, 1997.
- Demirci, Muhsin, “**Esbâb-ı Nüzûl**”, *DİA*, İstanbul, s. 360-362, (I-XXXXIV).
- \_\_\_\_\_, *Kur'an Tarihi*, MÜİFV Yayınları, İstanbul, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Tefsir Usûlü*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2003.

- \_\_\_\_\_, *Vahiy Gerçeği*, İFAV Yayınları, İstanbul, 1996.
- Dimyâtî, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdilgani el-Bennâ, *İthafu Fudelai'l-Beşer fi'l-Kırâati'l-Arbe'ate Aşer*, (thk. Şa'ban, Muhammed İsmail), Beyrut, 1987, (I-II).
- Divlekci, Celaleddin, *Dilbilim ve Kur'an İlimleri Açısından Firuzâbâdî'nin Besâiri*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Isparta 2000.
- Durmuş, İsmail, “**Arap Dili ve Lehçeleri Açısından Kıraatler**”, *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları - IV*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2002.
- \_\_\_\_\_, “**Harf**”, *DİA*, İstanbul, s. 158-163, (I-XXXXIV).
- Ebû Abdullah Muhammed b. Abdillâh el-Heraşî el-Mâlikî, *Şerhu Muhtasarı Halil*, (Ali b. Ahmed b. Mukrım es-Saîdî el-Adevî (v.1189) haşiyesiyle birlikte), Dârü'l-Fikr, Beyrut, ts., (I-VIII).
- Ebû Ali el-Fârisî, Hasan b. Ahmed b. Abdülgaffâr, *el-Hücce li'l-Kurrâi's-Seb'a*, (nşr. Bedreddin Kahveci – Beşir Cüveycâtî), Dârü'l-Me'mun li't-Türâs, Dimeşk, 1987, (I-VII).
- Ebû Bekr b. el-Arabî el-Mâlikî, *el-Kabs fi Şerhi Muvaddai Malik b. Enes*, (thk. Muhammed Abdullah Veled Kerim), Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1992.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as b. İshak b. Beşîr b. Şeddâd b. Ömer el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud*, (thk. Şuayb el-Arnâvutî, Muhammed Kamil), Dârü'r-Risâleti'l-Âlemî, 2009, (I-VII).
- Ebû Hayyân, Muhâmmad b. Yusuf Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhît*, (thk. Âdil Ahmed, Ali Muhammed), Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrut, 1993, (I-VIII).
- Ebû Şâme, el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-Vecîz ilâ Ulûmin tete'alleku bi'l.-Kitâbi'l-Azîz*, (thk. Tayyar Altıkulaç), TDV Yayınları, II. Baskı, Ankara, 1986.
- Ebû Ubeyde Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân ve Meâlimuhû ve Âdâbuh* (thk. Mervan Atiyye vd.) Dârü İbni Kesir, Dimeşk, 1995.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ, *Mecazü'l-Kur'ân*, (nşr. Fuad Sezgin), Kahire, Mektebetü'l-Hancî, ts., (I-II).
- Efendioğlu, Mehmet, “**Müdreç**”, *DİA*, İstanbul, 2012, s. 474-475, (I-XXXXIV).
- Efendioğlu, Mehmet, “**Râvî**”, *DİA*, İstanbul, 2007, s. 472-474, (I-XXXXIV).

- el-Enderâbî, Ebû Abdullah Ahmed b. Ebû Ömer, *Kırââtü'l-Kurrâi'l-Marûfîn*, (nşr. Ahmed Nusayyif el-Cenâbî), Beyrut, 1986.
- el-Hatîb, Abdüllatîf, *Mu'cemü'l-Kırâât*, Dâru Sa'dî'd-Dîn, Dımeşk, 2002, (I-XI).
- el-Kattân, Mennâ Halil, *el-Mebâhîh fî Ulûmî'l-Kur'ân*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1994.
- el-Merdâvî, Ali b. Süleyman, *el-İnsâf fî Mârifeti'r-Râcih mine'l-Hilâf alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Dârü İhâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1980. (I-XII).
- el-Müttakî, Alauddin Ali b. Hüsamuddin b. Kâdhân el-Hindî, *Kenzü'l-Ummal fî Süneni'l-Akvâli ve'l-Efâl*, (thk. Bekrî Hayyânî, Saffet Sekâ), Müessetü'r-Risâle, V. Baskı, 1981, (I-XVI).
- Enderâbî, Ebû Abdullah Ahmed b. Ebû Ömer, *Kırââtü'l-Kurrâ'i'l-Ma'rifîn*, (nşr. Ahmed Nasîf el-Cenâbî), Beyrut, 1985.
- en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim, *Ma'rifetü Ulûmi'l-Hadis*, (thk. Seyyid Mu'zam Hüseyin), II. Baskı, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1977.
- Eroğlu, Ali, “İbn Mihran, en-Nisâburî”, *DİA*, İstanbul, 1999, s. 199, (I-XXXXIV).
- Ersöz, İsmet, *Kur'an Tarihi-Kur'an-ı Kerim'in İndirilişi ve Bugüne Gelişi*, Ravza Yayınları, I. Baskı, İstanbul, 1996.
- Erul, Bünyamin, “Tedlis”, *DİA*, İstanbul, 2011, s. 262-264, (I-XXXXIV).
- Erul, Bünyamin, “Zabt”, *DİA*, İstanbul, 2013, s. 61-62, (I-XXXXIV).
- es-Seâlebî, Muhammed b. el-Hasen el-Hecevî, *el-Fikru's-Sâmi fî Tarihi'l-Fıkhî'l-İslâmi*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Medine, 1976, (I-IV).
- es-Sehavî, Muhammed b. Abdirrahman, *Cemâlü'l-Kurrâ ve Kemâlü'l-İkrâ*, (thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb), el-Mektebetü't-Türas, Mekke, 1987.
- es-Sıbâğ, Muhammed b. Lütfî, *Lemehât fî Ulûmi'l-Kur'ân*, el-Mektebetü'l-İslâmî, III. Baskı, Beyrut, 1990.
- Fayda, Mustafa, “Taberî”, *DİA*, İstanbul, 2010, s. 317, (I-XXXXIV).
- Ferîdüddî el-Attâr, *Tezkiratü'l-Evliya*, (thk. Muhammed Edîb), 2008, s. 50.

- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'ân*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1983, (I-III).
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Yakup, *Kâmûsu'l-Muhût*, (nşr. Enes Muhammed eş-Şâmî, Zekeriyâ Câbir Ahmed), Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2008.
- Goldziher, Ignaz, *İslâm Tefsir Ekolleri*, (trc. Mustafa İslamoğlu), Denge Yayınları, I. Baskı, İstanbul, 1997.
- Gülle, Sıtkı, “**Taberî'nin, Tefsirindeki Kıraatler Değerlendirmeleri**”, *İÜİFD*, sayı, 9, 2004, s. 65-85.
- Gümüş, Sadreddin, *Kur'an Tefsirinin Kaynakları*, İstanbul, 1990.
- Hafeyân, Ahmed Mahmud Abdü's-Semî, *Eşherü'l-Mustalahât fî Fenni'l-Edâi ve İlmi'l-Kırâât*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Hakim, Muhammed b. Abdullah Ebû Abdillâh en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, (thk. Mustafa Abdülkadir Atâ), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990, (I-IV).
- Hâlid b. Osman es-Sebt, *Kavaidü't-Tefsir Cem'an ve Diraseten*, Dâru İbn Affan, Suudi Arabistan, 1997.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân el-Ferâhîdî, b. Amr b. Temîm, *Kitâbü'l-Ayn*, (thk. Mehdi el-Mahzûmî – İbrahim es-Sâmerrâî), ts., (I-VIII).
- \_\_\_\_\_, *Kitâbü'l-Cümel fin'n-Nahv*, (thk. Fahreddin Kubâve), Müessesetü'r-Risâle, I. Baskı, Beyrut, 1985,
- Hamîdullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, (trc. Salih Tuğ), Ankara, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Rasûlüllah Muhammed*, (çev. Salih Tuğ) İrfan Yayınları, İstanbul, 2000.
- Hasan Ziyâuddîn İtr, *Ehrüfü's-Seb'a ve Menziletü'l-Kırâati minhâ*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, Beyrut, 1988.
- Hizmetli, Sabri, *İslam Tarihi*, AÜİF Yayınları, Ankara, 1991.
- Hüseyin Küçükkalay, *Kur'an Dili Arapça*, Konya, 1969.
- İbn Âbidin, *Hâşiyetu Reddi'l-Muhtâr alâ'd-Dürri'l-Muhtâr Şerhu Tenvîri'l-Ebsâr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2000, (I-VIII).

- İbn Âşûr, Muhammed Tahir, *Tefsiru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru't-Tûnûsiyye li'n-Neşr, Tunus, 1984, (I-XXX).
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b.Gâlib el-Endelüsî, *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, (thk. Abdü's-Selâm Abdü'ş-Şâfi), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, (I-VI).
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman, *el-Muhteseb fî Tebyîni Vucûhi Şevâzzi'l-Kirâati ve'l-İzâhi minhâ*, (thk. Ali Necdi Nasîf, Abdulfettah İsmail Şelebî), Sezgin Neşriyat, II. Baskı, İstanbul, 1986.
- İbn Ebi Dâvud, Ebû Bekr, Abdullah b. Ebi Dâvud Süleyman b. Eş'as, es-Sicistânî, *Kitâbü'l-Mesâhif*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ er-Râzî, *Mu'cemu Makâyisi'l-Luga*, (thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn), Dâru'l-Fikr, 1979, (I-VI).
- İbn Hâcer el-Askalânî, Ahmed b. Ali, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, Beyrut, ts.
- İbn Hâcib, Ebû Amr Osman bin Amr bin Ebû Bekir, *Muntehe'l-Vusûl ve'l-Emel fî İlme'i'l-Usûl ve'l-Cedel*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985.
- İbn Hâleveyh, Hüseyin b. Ahmed, *el-Muhtasar fî Şevâzzi'l-Kur'ân min Kitabi'l-Bedî'*, Matbaatü'r-Rahmâniyye, (nşr: Arthur Jeferyy), Mısır, 1934.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, İstanbul, 1985.
- İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed b. Muhâmmmed el-Makdisi, *el-Muğni Şerhu Muhtesari'l-Hirâkî*, (thk. Abdullah b. Abdü'l-Muhsin et-Türkî, Abdulfettah Muhammed el-Hulû), Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad, 1997, (I-XVII).
- \_\_\_\_\_, *Ravzatü'n-Nâzir ve Cennetü'l-Münâzir fî Usûli'l-Fikh*, Müessesetü'r-Reyyân, I. Baskı, Beyrut. 1998, (I-II).
- İbn Kuteybe, *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*, (thk. Seyyid Ahmed Sakar), Kahire, 1973.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kavzî, *Sünen-i İbn Mâce*, (thk. Muhammed Fuad Abdülbkâki), Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabî, (I-II).
- İbn Manzur, Ebü'l-Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mukrem el-Ensâri, *Lisânü'l-Arab*, Dâru's-Sadr, Lübnan, ts., (I-VI).
- İbn Mücâhid, Ebûbekir, *Kitâbu's-Seb'a fî'l-Kirâât*, (thk. Şevki Dayf), Kahire, ts.

- İbn Sa'd, Muhammed, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, Beyrut, 1957.
- İbn Sübkî, Tacüddîn Abdülvehhab, *Cem'u'l-Cevâmi'*, Dârü'l-Fikr, yy., 1982, (I-II).
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhâlim, *Mecmû'u'l-Fetavây-i Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*, (thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım), Medine, 2004, (I-XXXVII).
- İbnu'n-Nedim, *el-Fihrist*, Beyrut, trs.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fî Kirââtü'l-Aşr*, (thk. Muhammed Temim Mustafa ez-Zehebî, Mektebetü Dari'l-Huda, Cidde, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Ğâyetü'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ*, (nşr. G. Bergstraesser), Mektebetü'l-Hânicî, I. Baskı, Mısır, 1932.
- \_\_\_\_\_, *Müncidü'l-Mukri'in ve Mürşidü't-Tâlibîn*, (thk. Abdulhayy Feremâvî), Mektebetü Cumhuriyeti Mısır, I. Baskı, Kahire, 1977.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-Hadîs*, (thk. Nûreddin İtr), Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1986.
- İhsan Emin, *Menhecü'n-Nakd fi't-Tefsir*, Dârü'l-Hadiye, Beyrut, 2007.
- Kâdî, Abdulfettah, *el-Buduru'z-Zahire*, Dârü'l-Kitabi'l-Arabiyye, ts., Beyrut.
- Kâdî, Abdulfettah, *el-Kirââtü's-Şâzze ve Tevcîhuhâ min Lügati'l-Arabî*, Dârü'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, 1981.
- Kandemir, M.Yaşar, "Mevzû", *DİA*, İstanbul, 2004, s. 493-496, (I-XXXXIV).
- Karaçam, İsmail, *Kur'an-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kıraati*, MÜİFV Yayınları, İstanbul, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Kıraat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri ve Mütevâtir Kıraatlerin Yorum Farklılıklarına Etkisi*, İFAV Yayınları, İstanbul, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Kur'an'ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, İFAV Yayınları, 21. Baskı, İstanbul, 2012.
- Karagöz, Mustafa, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı (İlk Üç Asır)*, Ankara Okulu Yayınları, Kayseri, 2009.

- Kâsânî, Ebûbekir b. Mes'ûd, *Bedâiü's-Senâi' fî Tertîbi's-Şerâi'*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1986, (I-VII)
- Kasımî, Muhammed Cemaluddîn, *Mehâsinu't Te'vil (Kâsımî Tefsir)*, I-XVII, (thk. Muhammed Fuad Abdulbaki) Dâru İhyai Kutubi'l Arabiye, 1957.
- Kastalânî, Şihabuddin Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed, *Letâifü'l-İşârât li Fünûni'l-Kırâât*, Dârü'l-Meârif, Kahire, 1986.
- Kaya, Osman, “**Kur'an'ın Yedi Harf Üzerine İndirilmesi ve Ahruf-i seb'a (Yedi Harf Meselesi)**”, *CÜİFD*, c. VIII / 2, Sivas, Aralık-2004.
- Kayapınar, Durmuş Ali, “**Meâni'l-Kur'ân İle İ'râbü'l-Kur'ân'ların Karşılaştırılması**”, *SÜİFD*, sy. 4, Konya, 1991.
- Keskioğlu, Osman, *Nuzûlünden Günümüze Kur'an'ı Kerîm Bilgileri*, TDV Yayınları, Ankara, 1993.
- Kevserî, M. Zahid, “**Yedi harf nedir?**”, (trc. İsmail Karaçam), *Diyanet Dergisi*, XCIII, sy. 3, Mayıs-Haziran, 1978.
- Kızıklı, Sâlih Zafer, *Arap Grameri Ekolleri*, (yayınlanmamış doktora tezi), UÜSBE, Bursa, 2005.
- Koca, Ferhat, “**Hâs**”, *DİA*, İstanbul, 1997, s. I/264-267, (I-XXXXIV).
- \_\_\_\_\_, “**İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)**”, *İSAM Yayınları*, İstanbul, 1996.
- \_\_\_\_\_, “**Mutlak**”, *DİA*, İstanbul, 2006, s. 402-405, (I-XXXXIV).
- Koç, Mehmet Akif, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Çalışmaları*, Kitabiyat Yayınları, Ankara, 2003.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrut, 1988, (I-XXIV).
- Küçük, Ali, *Besairü'l-Kur'ân*, Adım Matbaacılık, Konya, 2013, II/504.
- Levent, Etem, *Hasan-ı Basrî ve Tefsîr İlmindeki Yeri*, Arı Yayınları, İstanbul, 2004, sy.186.
- Mahmûd et-Tahhân, *Teysîru Mustalahi'l-Hadis*, XI. Baskı, Mektebetü'l-Meârif, Riyad, 2010, 224.

- Maturîdî, Ebû Mansur, Muhammed b. Muhammed, *Kitâbu't-Tevhid* (nşr. Fethullah Huleyf), Beyrut, 1970.
- Mekkî b. Ebî Tâlib Ebû Muhammed el-Kaysî, *el-İbâne an Meâni'l-Kırâât*, (nşr. Abdulfettah İsmail Şelebî), Külliyyetü Dâri'l-Ulûm, Kahire, 1960.
- Mertoğlu, Suat Mehmet, “**Yezîdî**”, *DİA*, İstanbul, 2013, s. 523-524, (I-XXXXIV).
- Muhammed Ali Hasan Abdullah, *el-Kırââtü'l-Kur'âniyye ve Mevkifu'l-Müfessirîne minha*”, el-Mecelletü'l-Buhûsi'l-İslâmî, Riyad, 1992, sy. 35.
- Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, İşaret Yayınları, İstanbul, 2000.
- Muhammed es-Seyyit Ahmed Azzûz, *Mevkifu'l-Lugaviyyîn mine'l-Kırââtü'l-Kur'âniyyeti's-Şâzze*, Alemü'l-Kütüb, Beyrut, 2001.
- Muhammed İsmail Şa'ban, *el-Kıraat Ahkâmuhâ ve Masdaruhâ*, Darü's-Selâm, Kahire, 1986.
- Muhammed Muhtar Veled Ebbah, *Tarihu'l-Kıraat fi'l-Meşrik ve'l-Meğrib*, İesco, el-Memleki'l-Meğribiyye (Fas), 2001.
- Muhammed Sâlim Muhaysin, *fi Rihâbi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, el-Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, Kahire, 1980.
- Musa İbrahim el-İbrahim, *el-Buhûs Menheciyyetü fi Ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Dâru Ammâr, II. Baskı, Amman, 1996.
- Müberred, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd, *el-Muktedab*, (nşr. Muhammed Abdülmelik Uzeyme), Vizâratü'l-Evkâf, Kahire, 1994, (I-IV).
- Müsâid b. Süleyman b. Nasır et-Tayyâr, *et-Tefsîru'l-Lügavî li'l-Kur'âni'l-Kerim*, Dâru İbni'l-Cevzî, Demmam, h.1422.
- Müslim, İbnü'l-Haccâc Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyrî, *Sahîhu'l-Müslim*, (thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî), Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, (I-V).
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb Ebû Abdirrahman, *Sünenü'n-Nesâî*, (thk. Abdülfettah Ebu'l-Gudde), Mektebü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, Halep, 1986, (I-VIII).
- Neseffî, Ebû'l-Berakât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Keşfü'l-Esrâr Şerhi'l-Musannef ale'l-Menâr*, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986.

- \_\_\_\_\_, *Medarikü't-Tenzîl ve Hakaiku't-Te'vil*, (nşr. İsa el-Babi el-Halebi), Mısır, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şerif, *Sahîhu Müslim b. Şerhi'-Nevevî*, Dârü İhyai't-Türâsi'l-Arabî, II. Baskı, Beyrut, h. 1392, (I-XVIII).
- Nüreddin İtr, *Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerim*, I. Baskı, Matbaatü't-Tıbak, Dımeşk, 1993.
- Nübeyl b. Muhammed İbrahim, *İlmu'l-Kırâât*, el-Mektebetü't-Tevbe, Riyad, 2000.
- Okcu, Abdülmecit, “Ignace Goldziher’in Taberî’den Aktarımda Bulunarak Bazı Kıraatleri Tenkidi ve Meselenin Arka Plânı”, *AÜİFD*, 2002, sy. 18.
- Okiç, M. Tayyib, *Tefsîr ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri*, İstanbul, 1995.
- Öge, Ali, “er-Ri’âye li-Tecvîdi'l-Kırâ’e ve Tahkîki Lafzi't-Tilâve”, *SÜİFD*, 2011(Güz Dönemi), sy. 32. s. 277-286.
- \_\_\_\_\_, *18. Yüzyıl Osmanlı Âlimlerinden Yusuf Efendizâde’nin Kıraat İlmindeki Yeri*, Hüner Yayınları, Konya, 2015.
- \_\_\_\_\_, *Kur’an Bilgisi*, Kitap Dünyası, Konya, 2013.
- Öğmüş, Harun, “Kur’an’ın Sıhhati Bağlamında Kıraat Farklılıklarının Değerlendirilmesi”, *MÜİFD*, 39 (2010/2).
- \_\_\_\_\_, *Kur’an Yorumunda Şiirin Yeri*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2012.
- Önder, Muharrem, “Şâz Kıraatler ve İslâm Hukuku Açısından Değeri”, *İHAD*, sy.13, 2009.
- Önen, Hacı, “Kıraatlerin Fıkhî Hükümlere Etkisi”, *DÜİFD*, c. 15, sy. 2, 2013.
- \_\_\_\_\_, “Taberî Tefsirinin Dirâyet Boyutu”, *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, Ankara, 2010, sy. 3.
- Özkan, Halit, “Süyûti”, *DİA*, İstanbul, 2013, (I-XXXXIV).
- Öztoprak, M. Siraceddin, *Kur’an Kıraati*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2005.
- Öztürk, Mustafa, “Kur’an Kıraatlerinin Tarihsel Serencamına Genel Bir Bakış”, *ÇÜİFD*, c.3, sy. 1, Ocak-Hazîran 2003.
- \_\_\_\_\_, “Tefsir Tarihi Araştırmaları”, *Ankara Okulu*, Ankara, 2005.
- Pâlûvî, Abdulfettah, *Zübtedü'l-İrfan*, Hilal Yayınları, İstanbul, ts.

- Râfî, Mustafa Sâdik, *I'câzu'l-Kur'ân ve Belağâtu'n-Nebeviyye*, Mektebetü't-Ticariyye, VIII. Baskı, Mısır, 1965.
- Râgıb, Hüseyin b. Muhammed el-İsfahani, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, (thk. Muhammed Seyyid Kilânî), Dârü'l-Mâriفة, Beyrut, ts.
- Râzî, Fahrettin Muhammed b. Ömer, *Mefatihü'l-Gayb*, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1981, (I-XXXII).
- Rûmî, Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman, *Dirâsât fî Ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Riyad, 2005.
- Sâbûnî, Muhammed Ali, *et-Tibyân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dersaâdet, İstanbul, ts.
- \_\_\_\_\_, *Saffetü't-Tefâsîr*, Dârü'l-Kurâni'l-Kerim, IV. Baskı, Beyrut, 1981.
- \_\_\_\_\_, *Tefsiru Âyâti'l-Ahkâm*, Dersaâdet, İstanbul, ts.
- San'ânî, Ebû Bekir Abdurrezzak b. Hemmam b. Nâfi', *el-Musannef*, (thk. Habiburrahman el-A'zamî), el-Mektebü'l-İslâmî, III. Baskı, Beyrut, h.1403, (I-XI)
- Sarı, Mehmet Ali, "**İbdal**", *DİA*, İstanbul, 1999, s. 263-265, (I-XXXXIV).
- Sarı, Mehmet Ali, "**İdğam**", *DİA*, İstanbul, 2000, s.471-472, (I-XXXXIV).
- Sarı, Mehmet Ali, "**İmale**", *DİA*, İstanbul, 2000, s. 177, (I-XXXXIV).
- Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahman, *Cemâlü'l-Kurrâ ve Kemâlü'l-İkrâ*, (thk: Ali Hüseyin el-Bevvâb), el-Mektebetü't-Türâs, Mekke, 1987.
- Smerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed, *Bahru'l-Ulûlm*, (thk. Ali Muhammed Mavviz, Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- Serahsî, Ebûbekir Muhâmmad b. Ahmed b. Ebî Sehl, *Usûlü's-Serahsî*, (thk. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî), I. Baskı, Haydarâbad, 1993, (I-II).
- Sicistânî, Ebû Bekir Abdullah b. Ebî Dâvud Süleyman b. el-Eş'as, *Kitâbu'l-Mesâhif*, Kahire, 1936.
- Subhi es-Sâlih, *el-Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, 1985.
- Suud b. Abdullah el-Funeysan, *İhtilafu'l-Müfessirîn Esbâbuhû ve Âsâruh*, Dâru İşbiliya, Riyad, 1997.

- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (thk. Fevvâz Ahmed Zümerlî), Dürü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 2011.
- \_\_\_\_\_, *ed-Dürü'l-Mensûr fî Tefsîri'l-Me'sûr*, (thk. Abdullah b. Abdü'l-Muhsin et-Türkî), Kahire, 2003.
- \_\_\_\_\_, *el-İktirah fî İlmi Usûli'n-Nahv*, (nşr. Ahmed Suphi Furat), İstanbul, 1975.
- \_\_\_\_\_, *el-İşârât fî Şevâzzi'l-Kırâât* (thk: Abdülhekim el-Enîs), el-Mecelletü'l-Ahmediy, sy. 17, 2004.
- \_\_\_\_\_, *et-Tahbîr, fî İlmi't-Tefsir*, (thk. Fethi Abdülkâdir Ferîd), Dâru'l-Ulûm, Riyad, 1982. s. 142.
- Şâhin, Abdussabur, *Târihu'l-Kur'ân*, Dârü'l-Kahire, Kahire, 1996.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Ğirnâtî, *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şerî'a*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1991.
- Şemsu'd-Din Muhammed Ahmed b. Osman ez-Zehbî, *Siyeru Â'lâmi'n-Nübelâ*, (thk. Şuayb Arnavut), el-Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1981.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethü'l-Kâdîr*, (thk. Seyyid İbrahim), Dârü'l-Hadîs, Kahire, 2007, (I-V).
- Şimşek, M. Said, “**Kıraatlerinin Kaynağı Problemi**”, *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları- IV*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2002.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Ayi'l-Kur'ân*, (thk Abdullah b. Abdü'l-Muhsin et-Türki), Dâru'l-Hicr, Kahire, 2001, (I-XXIV).
- Taftazânî, Sadüddin Mes'ud b. Ömer, *Şerhü't-Telviḥ A'le't-Tevdîḥ*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., (I-II).
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhhu's-Siyâde*, (nşr. Kâmil Kâmil Bekrî, Abdulvehhâb Ebu'n-Nûr, Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, Kahire, 1968.
- Temel, Nihat, “**Şâz Kıraatler ve Yorum Farklılıklarına Etkileri**”, *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-III*, İstanbul, 2002.
- \_\_\_\_\_, *Kıraat ve Tevcid İstılahları*, İFAV Yayınları, II. Baskı, İstanbul, 2009.

- Tetik, Necati, *Başlangıçtan Hicrî IX. Asra Kadar Kıraat İlminin Tâlimi*, İşaret Yayınları, I. Baskı, İstanbul, 1990.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa Ebû İsa, *el-Câmiu's-Sahih/Sünenü't-Tirmizî*, (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut, ts., (I-V).
- Turcan, Sâlih, “**Ferrâ'nın Kıraatlere Yaklaşım Tarzı**”, *OMÜİFD*, 2010, sy. 29, s. 283.
- Turgut, Ali, *Tefsir Usulü ve Kaynakları*, MÜİFV. Yayınları, İstanbul, 1991.
- Tülücü, Süleyman, “**Muallakât**”, *DİA*, İstanbul, 2005, XXX/310.
- Uğur, Mücteba, “**A'meş**”, *DİA*, İstanbul, İstanbul, 1991, III/54.
- Uludağ, Süleyman, “**Hasan-ı Basri**”, *DİA*, İstanbul, 1997, XVI/291-293.
- Ünal, Mehmet, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraatlerin Rolü*, Fecr Yayınları, Ankara, 2005.
- Yalar, Mehmet, “**Cahiliye Şiirinin Tarihsel Gerçekliği Problemi**”, *UÜİFD*, c. XVII, sy: 2. 2008.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, (sad.: Komisyon), Azim Dağıtım, İstanbul, 1992, (I-X).
- Yıldırım, Suat, *Kur'an-ı Kerîm ve Kur'an İlimlerine Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1985.
- Yüksel, Ali Osman, “**İbnü'l-Cezerî'nin, Tayyibetu'n-Neşr'i ve Özellikleri**”, *MÜİFD*, sy. 7-8-9-10, 1989-1990-1991-1992, İstanbul-1995.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. Serî, *Meâni'l-Kur'ân ve İrâbuh*, (thk. Abdü'l-Celîl Abduh Şelebî), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1988, (I-V).
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed, *Ma'rifetu'l-Kurrâi'l-Kibâr ala't-Tabakât ve'l-Âsâr*, (nşr. Tayyar Altıkulaç), İSAM Yayınları, İstanbul, 1995.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, Dâru'l-Kalem, Mısır 1976, (I-II).
- Zekiyüddin Şa'bân, *Usûlu'l-Fıkhı'l-İslâmî*, II. Baskı, Beyrut, 1971.

- Zemahşerî, Cârullah Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Akâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, (thk. Âdil Ahmed, Ali Muhammed), el-Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad, 1998, (I-VI).
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Çur'an*, (thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim), Kahire, Dârü't-Turas, ts., (I-IV).
- Zuhaylî, Vehbe, *Usûlü'l-Fikhi'l-İslâmi*, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1986, (I-II).
- Zürkânî, Muhammed Abdulazîm, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1988, ( I-II).

 <p>KONYA</p>	<p>T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü</p>	 <p>SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ</p>
--	--	--

## ÖZGEÇMİŞ

1972 yılında Trabzon’da doğdu. İlk, orta ve lise tahsilini Trabzon’da tamamladı. 1998 Yılında Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 1999 yılında özel bir öğrenci yurdunda idareci olarak göreve başladı. 2014 yılında Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesinde öğretim görevlisi oldu. 2007 yılında Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalında yüksek lisansını tamamladı. Hâlen Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalında doktora öğrenimine devam etmektedir. Evli ve iki çocuk babasıdır.