ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İhsan İLHAN

KURTUBÎ TEFSİRİ'NDE KIRÂAT OLGUSU

DOKTORA TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ

Yrd. Doç. Dr. Necati TETİK

ERZURUM–2009

TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu çalışma, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalının Tefsir (Kıraat) Bilim Dalında jürimiz tarafından Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Y.Doç.Dr. Necati TETİK
Danışman/Jüri Üyesi

Prof.Dr. Lütfullah CEBECİ
Jüri Üyesi

Prof.Dr. Sadık KILIÇ
Jüri Üyesi

Prof.Dr. Necati KARA
Jüri Üyesi

Y.Doç.Dr. Abdulkadir YILMAZ
Jüri Üyesi

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. 09 / 01 / 2009

Prof.Dr. Vahdettin BAŞCI
Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

ÖZET ..... **V**

ABSTRACT ..... **VI**

ÖNSÖZ ..... **VII**

KISALTMALAR ..... **IX**

GİRİŞ **1**

KURTUBÎ' NİN HAYATI, ESERLERİ VE TEFSİRİ **1**

A. Kurtubî'nin Hayatı, Şahsiyeti ve İlmi Konumu **1**

I. Hocaları 9

a. Endülüs'de ilim tahsil ettiği hocaları 10

b. Mısır'da ilim tahsil ettiği hocaları 13

II. Öğrencileri 17

B. Eserleri **21**

BİRİNCİ BÖLÜM **37**

1. KURTUBÎ TEFSİRİ VE KIRÂATI İŞLEYİŞ TARZI **37**

1. 1. Kurtubî Tefsiri 37

1.1.1. Tefsir'ini yazmasının amacı ve usulü 37

1.1.2. Kurtubî tefsirinin önemi 40

1.1.3. İsmi ve nüshaları 43

1.1.4. Tefsiri'nin baskıları 44

1.1.5. Tefsir'i üzerine yapılan çalışmalar 46

1.1.6. Kurtubî Tefsirinin Kaynakları 50

1.1.6.1. Tefsir kaynakları 51

1.1.6.2. Hadis ve hadis fıkhına dair kaynaklar 56

1.1.6.3. Siret ve şemâil kaynakları 60

1.1.6.4. Tevhid ve kelâm'a dair kaynakları 62

1.1.6.5. İslam hukuku kaynakları 63

1.1.6.6. Dilbilim kaynakları 65

1.1.6.7. Tasavvuf ve ahlak kaynakları 66

1.1.6.8. Kur'ân ve kırâat tarihi kaynakları 67

1.1.6.8.1. Birincil kaynaklar: kırâat ve Kur'ân tarihi kaynakları 67

1.1.6.8.2. İkincil kaynaklar: tefsir ve dilbilim kaynakları 70

1.1.7. Kurtubî Tefsiri'nin Etkilediği Müfessirler *74*

1.2. Kurtubî'de Yedi Harf, Kur'ân Tarihi ve Kıraât Olgusu 76
1.2.1 Yedi harf problemi 76
1.2.1.1. Yedi harf ile ilgili Kurtubî'de yer alan hadisler..... **76**
1.2.2. Kurtubî tefsirinde yedi harf 81
1.2.2.1. Yedi harfin yedi müteradif kelime olduğu görüşü..... 85
1.2.2.2. Yedi harfin yedi lehçe olduğu görüşü 87
1.2.2.3. Yedi harfin mudar boyunun yedi kolu olduğu görüşü..... 89
1.2.2.4. Yedi harfin yedi vecih olduğu görüşü 91
1.2.2.5. Yedi harfin yedi kelam olduğu görüşü 92
1.2.3. Yedi harf ve yedi kırâat..... 93
1.2.4. Kur'ân'da yabancı kelime konusu ve Kurtubî tefsiri 95
1.2.5. Kur'ân'ın derlenmesi 101
1.2.5.1. Kur'ân'ın hz.peygamber'in hayatında derlenmesi..... 101
1.2.5.2. Hz.Ebû Bekr döneminde Kur'ân'ın derlenmesi 102
1.2.5.3. Hz. Osman döneminde Kur'ân'ın çoğaltılması..... 103
1.2.6. Kurtubî'de kırâat olgusu: teorik çerçeve..... 106
1.2.6.1. Sahih kırâat kriterleri 106
1.2.6.2. Kurtubî tefsirinde işlediği kırâat çeşitleri..... 108
1.2.6.2.1. Mütevatir/sahih kırâatler 108
1.2.6.2.2. Şazz kırâatler 111
1.2.6.2.2.1. Sahabe kırâatları 112
1.2.6.2.2.2. Tabiin kırâatları 122
1.2.6.2.2.3. Caiz nitelemesi yaptığı şaz okumalar 128
1.2.6.3. Kurtubî'nin işlediği kırâat kategorileri 129
1.2.6.4. Kırâatları ifadelendirmede kullandığı kavramlar..... 151
1.2.6.4.1. Mütevatir / sahih kırâatları ifade biçimleri..... 151
1.2.6.4.1.1. Kırâatı, okuyanlarına nispet etmesi..... 151
1.2.6.4.1.2. Kırâat-ı Seb'a'nın tamamını ifade eden kavramlar..... 158
1.2.6.4.1.3. Cumhur ifadesini kullanması 161
1.2.6.4.1.4. İcma kavramını kullanması..... 164
1.2.6.4.1.5. Bölge ve şehir isimlerini kullanması 167
1.2.6.4.1.6. Nispeti kapalı olan ifadeler 174
1.2.6.4.2. Şazz kırâatları ifadelendirme biçimleri..... 177
1.2.6.4.2.1. Şazz ifadesini açık bir şekilde kullanması..... 177
1.2.6.4.2.2. وفي حرف فلان terkibini kullanması..... 179
1.2.6.4.2.3. وفي مصحف فلان terkibini kullanması..... 180

1.2.6.4.2.4. وقرأ قوم terkibini kullanması 182
1.2.6.4.2.5. قرأ بعضهم / وقرأ بعض الناس terkibini kullanması..... 182
1.2.6.4.2.6. بعض القراء/وفي بعض القراءات terkiplerini kullanması..... 183
1.2.6.4.2.7. وقرأت طائفة / وقرأت فرقةterkiplerini kullanması..... 183
1.2.6.4.2.8. Kabul etmediği şazları ifadelendirmesi 184
1.2.6.4.2.9. “Caiz” kavramını kullanması..... 185
1.2.6.5. Kurtubî’nin dilcilere karşı kırâat savunması 186
1.2.6.6. Anlam ve yorum açısından Kurtubî’de kırâat..... 196
1.2.6.7. Kurtubî’de Kur’ân okuma biçimleri 211
1.2.6.7.1. Kur’ân’ın güzel sesle ve teğanni ile okumanın hükmü 211
1.2.6.7. 2. Kur’ân’ın tertil ve teressül ile okunmasının hükmü 227

İKİNCİ BÖLÜM 232

2. Kurtubi Tefsirinde Tercih Ve İhticac Olgusu..... 232
2.1. Tercih olgusu ve kurtubî tefsiri 232
2.1.1. Tercih olgusu: kavramsal alan ve teorik boyut..... 232
2.1.1.1 Kavramsal alan 232
2.1.1.1.1. İhtiyâr..... 232
2.1.1.1.2. Tercîh 233
2.1.1.2. Teorik boyut: tercihin mahiyeti ve içtihadilik iddiası 235
2.1.2. Kurtubî tefsirinde tercih olgusu..... 241
2.1.2.1. Kurtubî’nin tercih olgusuna genel yaklaşımı..... 241
2.1.2.2. Kurtubî’nin kırâat seçimi için kullandığı ifadeler..... 243
2.1.2.2.1. Birincil kavramlar: ihtiyar ve tercih 243
2.1.2.2.2. İkincil kavramlar..... 244
2.2. İhticac olgusu ve kurtubî tefsiri..... 252
2.2.1.İhticac olgusunun teorik boyutu..... 252
2.2.1.1. Kavramsal alan 253
2.2.1.1.1. Birincil kavram: ihticac 253
2.2.1.1.2. İkincil kavramlar: ta’lil ve tevcih 254
2.2.1.2. İhticacın gerekliliği: ihticâc li’l-kırâat ve ihticâc bi’l-kırâat..... 259
2.2.1.3. Hüccetlerin tasnifi 261
2.2.1.3.1. Tespitî hüccetler 261
2.2.1.3.1.1. İsnâd..... 262
2.2.1.3.1.2. Resm-i mushaf..... 262
2.2.1.3.2. Tercîhî hüccetler..... 262

2.1.1.3.2.1. Tespitî hüccetlere dayalı tercîhî hüccetler 262
2.2.1.3.2.2. Müstakil tercîhî hüccetler 263
2.2.2. Kurtubî tefsir'inde ihticac olgusu ve hüccet çeşitleri 267
2.2.2.1. Kurtubî tefsir'inde ihticac olgusuna genel bakış 267
2.2.2.2. Kurtubî tefsir'inde hüccet çeşitleri ve örneklemeler 270
2.2.2.2.1. Tespiti Hüccetler 270
2.2.2.2.1.1. İsnad 271
2.2.2.2.1.2. Resm-i mushaf 272
2.2.2.2.2.Tercihi hüccetler 273
2.2.2.2.2.1. Naklih hüccetler 273
2.2.2.2.2.2. Dilsel hüccetler 275

SONUÇ 278
BİBLİYOGRAFYA 283
ÖZGEÇMİŞ 292

ÖZET

DOKTORA TEZİ

KURTUBÎ TEFSÎR'İNDE KIRAÂT OLGUSU

İhsan İLHAN

Danışman: Yrd. Doç. Dr. Necati TETİK

2009-SAYFA IX+292

Jüri: Yrd. Doç. Dr. Necati TETİK
Prof. Dr. Sadık KILIÇ
Prof. Dr. Necati KARA
Prof. Dr. Lutfullah CEBECİ
Yrd. Doç.Dr. Abdulkadir YILMAZ

Kurtubî tefsiri, ayetlerin tefsiri bakımından tarihsel olarak ne kadar ehemmiyete sahipse, kırâatleri içine alması ve onları tevcih etmesi yönünden de o kadar önemlidir. Doğuda çok meşhur olan Kurtubî tefsiri, aslında ahkâm tefsiri olmasına rağmen kırâat meselelerine de çok geniş yer vermiştir.

Kurtubî'nin müstakil bir kırâat kitabının bulunduğuna dair bir bilgi yer almasına rağmen, bu eserin elimize ulaşmamıştır. Fakat müellif, tefsirinde bu kitaba ihtiyaç hissettirmeyecek derecede kırâat meselelerini ayrıntılı olarak incelemiştir.

Müellif, yedi harf konusundaki görüşlerinin hemen tefsirinin baş tarafında anlatmıştır. Ona göre bugün mevcut olan Mushaf hattı, Kur'an'ın indiği yedi harften yalnız birini kapsamaktadır. Diğer altı harf okunmamış bu sebeple kaybolup gitmiştir. Bugün artık diğer harfler esas alınarak okumanın imkânı yoktur. Bu sebeple Hz. Osman (r.a.)'ın cemettiği Mushaf hattını okumak zorunluluğu bulunmaktadır.

Eserde, kıraaâtler tefsir bağlamında ele alınmasına rağmen, müellifin, sahih ve şâzz kıraâtler konusundaki görüşlerini, sahih kıraâtlar için ileri sürdüğü şartlarını, tercihlerini, tercih sebeplerini öğrenebiliyoruz. Kurtubî, sahih kıraâtleri kabul için âlimlerce ileri sürülen şartları aynen kabul etmektedir.

Müellifimiz kendine özgü tercihlerinde de daha çok meşhur yedi kıraât imamından çoğunluğun üzerinde ittifak ettiği kıraâtleri tercih etmiştir.

ABSTRACT
Ph. D. THESIS

THE POINT OF WIEV OF THE METHODS OF READING QURAN IN KURTUBÎ'S COMMENTARY

İhsan İLHAN

Supervision: Assist. Prof. Dr. Necati TETİK

2009-PAGE IX+292

Jury: Assist. Prof. Dr. Necati TETİK
Prof. Dr. Sadık KILIÇ
Prof. Dr. Necati KARA
Prof. Dr. Lutfullah CEBECİ
Assist. Doç.Dr. Abdulkadir YILMAZ

The commentary of Qurtubî is important in having "qıraats", recitals of the Holy Qur'an and giving preponderance some of them, as well as it's interpretation of the verses are so important historically. Such as the commentary of Qurtubî Wich famous in the east, is actually a commentary on the Qur'anic verses dealing with legal issues soit widely contains of issues of qıraats.

In addition to this, despite on being found a information about a special book concerned qıraats, it hasn't been known where it is. But the author has examined the issues of qıraats such deeply that it hasn't been needed to it.

Qurtubi explained some opinions on the qıraat and on the seven letters in the beginning of the commentary According to him, the present Quran has only one letter of the seven letters on which the quran had been revealed and the other six letters have been lost, so it is impossible to recite the quran with them.

With studying on the commentary, we may find the writer's opinions on proper and irregular qıraats, the condition of the proper qıraats, and on his propendances and reason of these.

The commentary is including a lot of irregular qıraats between proper qıraats and given some of them preponderance but generally he preferred the propers. So he has an important role in establishing the seven letters.

ÖNSÖZ

Farklı okuma biçimleri süreç içerisinde iki alanda gelişim göstermiştir. Bunlardan biri kıraatların pratik olarak nesilden nesile aktarılması ve öğretilmesi diğeri de tedvin hareketinin başlamasıyla teorik bazda kitabi olarak da kaynaklarda ele alınmasıdır. İlk dönemlerde kıraat birikimi, dilbilimsel bir olgu olması hasebiyle dilciler tarafından ele alınmış ve dil kaynaklarında gerek dil kaidelerinin referansı olarak ve gerekse kıraatların dilsel temelleri olarak incelenmiştir. Özellikle ikinci asrın son dönemlerinde lüğavi tefsir olarak bilinen Me'ani'l-Kur'an eserleri ile kıraat birikimi tefsir kaynaklarına girmiş ve gerek ayetlerin dilsel açıklamalarında ve gerekse anlam ve yorum bağlamında yoğun bir biçimde kullanılmıştır. Sonraki süreçte ise kıraat farklılıkları tefsir kaynaklarında daha da gelişerek kullanılmaya başlanmıştır. Taberi, Zemahşeri, İbn Atiyye, Ebu Hayyan vd. bunun en güzel örneğidir.

Söz konusu tefsirler aynı zamanda bir kıraat kaynağını da andırması hasebiyle akademisyenlerin ilgisini çekmiş ve bu kaynakların kıraat yaklaşımları bilimsel bağlamda incelenmeye tabi tutulmuştur. Bu tefsirlerin kıraat yaklaşımları gerek Arap dünyasında ve gerekse ülkemizde doktora seviyesinde çalışılmıştır. Bunlar içerisinde Kurtubi tefsiri, kıraat bağlamında sadece makale düzeyinde ve kitap bölümü şeklinde incelenmişken müstakil olarak ele alınmamıştır. Bu nedenle gerçekten kıraatları yoğun bir biçimde kullanan Kurtubi tefsirinin bu anlamda ele alınması, incelenmesi ve kıraat yaklaşımının ortaya konulması gerekmektedir.

Kurtubî Tefsiri ahkâm tefsirleri arasında sayılmakla beraber kırâat konusuna genişçe yer veren, mütevatir kırâatları önceleyen, kırâatlar arasında tercihde bulunan ve kırâatları hüccetlendiren, müdrec kırâatları tefsir kabilinden değerlendiren ve tercih ettiği mana ve hükümlerde delil olarak kullanan hacimli bir tefsirdir.

Kurtubî tefsiri üzerinde birçok tahkik çalışması yapılmasına karşın biz Mısırlı Dr. Muhammed İbrahim Hafnavî ve Mahmud Hamid Osman tarafından tahkik edilmiş, 1423/2002 Mısırda orta boy iki cilt fihrist ile beraber on iki cilt olarak basılmış nüshasını tercih ettik. Kurtubi'nin çalışmamızın esasını teşkil eden bu eseri yanında el-Veciz, et-Tezkire, et-Tizkar gibi önemli eserleri de elimizde bulunmaktadır. Bu eserlerin, Kurtubi'nin gerek yedi harf ve gerekse kıratlarla ilgili yaklaşımını ortaya koymada önemli katkılar sağladığını belirtmek gerekmektedir.

Bunlar yanında yukarda bahsedildiği gibi bu alanda yapılmış gerek makale seviyesinde ve gerekse kitap bölümleri seviyesindeki çalışmalar da bu belirlemelerde önemli katkılar sağlamıştır.

Çalışmamız esnasında Kurtubî Tefsirini baştan sona taramaya çalıştık. Giriş kısmında Kurtubî'nin hayatı, eserleri, hocaları, öğrencileri ve bilimsel anlayışını ele almaya çalıştık. Birinci bölümün ilk kısmında Tefsirini yazmadaki amacı yanında tefsirinin önemi, kaynakları, hakkında yapılan bilimsel çalışmalar ve nüshaları üzerinde durduk. İkinci kısımda ise öncelikle Kurntubi özelinde Kur'an tarihi, yedi harf meselesi ve kırâatı işleyiş tarzını ele aldık. Bu bağlamda Kurtubi'nin özellikle yedi harf meselesine bakışını ve tercihini diğer eserlerinin de yardımıyla belirlemeye çalıştık. İkinci bölümde ise tercih ve ihticac olgusunu inceledik. İlk önce genel olarak kıraat ilminde tercih ve ihticac olgusunun çerçevesini belirlemeye, kıraatta tercihin ve ihticacın gerekliliği konularını tartışmaya çalıştık; sonra da bu belirleme çerçevesinde Kurtubi'nin tercih yöntemleri, tercihte kullandığı argümanlar ve tercihini hüccetlendirme biçimleri olan hüccet çeşitlerini detaylı bir şekilde ortaya koyduk.

Bu çalışmamızda bize desteğini, kıymetli vakitlerini ve görüşlerini esirgemeyen danışman hocam Yrd.Doç.Dr. Necati TETİK'e, tezimin olgunlaşmasında fikirlerinden faydalandığım hocalarımdan Prof.Dr. Sadık KILIÇ, Prof.Dr. Lütfullah CEBECİ ve Yrd.Doç.Dr. Abdulkadir YILMAZ'a; ayrıca tezimin olgunlaşmasında ve yazımında desteklerini gördüğüm Doç.Dr. Mehmet DAĞ ve Arş. Gör. Abdulvahap ÖZSOY arkadaşlarıma teşekkürü bir borç bilirim.

Erzurum–2009 **İhsan İLHAN**

KISALTMALAR

a. s. :	Aleyhisselam
a. y. :	Aynı yer
Ank. :	Ankara
AÜSBE :	Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
b. :	bin (oğul, oğlu)
bkz:	Bakınız
c. c. :	Celle Celaluhu
Dem. :	Demirbaş
DÎA. :	Diyanet İşleri Başkanlığı
h. :	Hicrî
Hz. :	Hazreti
İFAV:	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
İSAM :	(Diyanet) İslâmî Araştırmalar Merkezi
İst. :	İstanbul
m.:	Miladî
neşr. **:**	Neşriyat
No :	Numara
ö. :	Ölümü
r. a. :	Radiyallahu anh
s. :	Sayfa
s. a. v. :	Sallahu Aleyhi ve Sellem
şerh :	Şerh eden
tah. :	Tahkik eden
TDV. :	Türkiye Diyanet Vakfı
ter. **:**	Tercüme eden
Ts. :	Basım Tarihi yok
vb. :	Ve Benzeri
vd. :	Ve devamı
vs. :	Ve saire
yay. :	Yayınları

GİRİŞ

KURTUBÎ' NİN HAYATI, ESERLERİ VE TEFSİRİ

Kurtubî, İslam âlimleri arasında çok önemli mevkiye sahip olan ve başta tefsir olmak üzere hadis, fıkıh, kırâat, nahiv gibi ilmî sahalarda tebarüz etmiş velud bir müelliftir. Tabakat ve teracim kitapları yanında ansiklopedilerde de hayatı, eserleri ve ilmi konumu ile ilgili kısa da olsa bilgiye rastlamak mümkündür[1]. Ancak hayatı ve ilmi konumu hakkındaki geniş malumatı müellifimiz hakkında yapılan özel çalışmalarda bulmaktayız[2]. Bu nedenle biz de müfessirimiz Kurtubî'nin hayatını, şahsiyetini, ilmi konumunu, tefsiri ve diğer eserlerini detaya girmeden bir tez konusunu aşmayacak şekilde ele almaya çalışacağız.

A. Kurtubî'nin Hayatı, Şahsiyeti ve İlmi Konumu

Hicri yedinci yüzyılda yetişen ve *"el-Cami li -Ahkami'l- Kur'ân…"* adlı tefsiri ile şöhret bulan ve tarih sahnesinde temayüz eden Kurtubî, anılan tefsirin mukaddimesinde kendini, fakih, âlim, âmil, allâme, muhaddis olarak vasıflamakta ve akabinde isimin Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Ebu Bekr b. Farh el-Ensari el-Hazreci el-Endülüsî el-Kurtubî olarak belirtmektedir.[3]

Kurtubî'nin bu tanımlamasından adının Muhammed; babasının adının Ahmed; nesebinin, Ensarın Hazrec kabilesi; künyesinin, Ebu Abdillah; nisbesinin,

---

[1] Kurtubî'nin Hayatı hakkında bkz. İbn Ferhun, İbrahim b.Ali Muhammed el-Ya'meri el-Malikî, **ed Dibacü'l Müzheb fi Marifeti A'yani'l Mezheb**, Beyrut, ts Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye s. 317 vd; es Suyutî, Abdurrahman b. Ebi Bekr, **Tabakatü'l Müfessirin**, tah: Ali Muhammed Ömer, Kahire, 1396, s. 79; ed-Davudî, Şemsüddin Muhammed, **Tabakatü'l Müfessirin**, Kahire, ts. II,65; İbn İmad, Ahmet, **Şüzüratü'z- Zeheb fi Ahbari min Zeheb**, Beyrut, Darul- Kütübi'l- İlmyye, ts. III,335; et-Tilmisanî, Ahmed b. Muhammed el Mukrî, **Nefhu't-Tîb min Ğusni'l-Endülsi er-Ratîb**, Tah: İhsan Abbas. 1968, Beyrut, II,210–211; Altıkulaç, Tayyar, **"Kurtubî"** mad., DİA, İstanbul, 1995,XXVI, 456 vd.

[2] Kasabî, Mahmut Zelat, **el-Kurtubî ve Menhecuhu fi't-Tefsir**, Kahire 1979, s. 6-31; Selman, Selman Mahmut, **el-İmamü'l-Kurtubî, el-İmam'ü-l Kurtubî Şeyhu Eimmeti't-Tefsir**, Dımeşk, 1993, s. 63-96; Eryarsoy, Beşir, **Kurtubî Hayatı, Eserleri, Tefsiri ve Tesiri**, Burç Yay. İstanbul, 2005, I,13-68.

[3] Kurtubî, **Câmi' li-Ahkâm'l-Kurân ve'l- Mübeyyin limâ Tezammenehu Mine's-Sünneti ve Ayi'l Kurân,** Tah: Muhammed İbrahim el-Hafnavî, Mahmud Hamid Osman, Kahire, 2002, I, 11; Al İsmail, Nebil b. Muhammed İbrahim, **İlmu'l-Kırâat**, Riyad, s. 341. Kaynaklar, Kurtubî'nin isim, künye ve lakab olarak farklı tanıtmaktadırlar. Mesela Kurtubî tefsirinin sadece mukaddimesini tahkik eden Muhahammed Talha, Kurtubî'yi "el-İmam, el-Allâme, el-Müfessir, ez-Zahid, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekr b. Farh el-Ensari, el-Hazreci, el-Endülüsî, el-Kurtub sonra Mısrî, el-Maliki" şeklinde tanıtır. Bkz. Münyar, Muhammet Talha Bilal, **Mukaddimetü't-Tefsiri'l-İmami'l-Kurtubî,** 1995**,** s. 5.

Endülüs'ün Kurtuba şehri ve lakaplarının da eş-Şeyh, el-İmam, el-Âlim, el-Allâme, el-Muhaddis, el-Müfessir[4], el-Muhakkik, Şemsüddin[5] olduğu ortaya çıkmaktadır[6]

Temel kaynaklarla birlikte Kurtubî ve eserleri ile ilgili yapılan çalışmaların tümü de, O'nun Endülüs'ün en büyük şehirlerinden olan Kurtuba'da doğduğunu ittifakla belirtmişlerdir.[7] Ancak aynı kaynaklar bu büyük müfessirin şahsiyetini bütün yönleriyle aydınlatacak; O' nun doğum tarihi, çocukluğu, gençliği, yetişmesi, ailesi, sosyal ve kültürel hayatı ile ilgi gerek doğrudan ve gerekse dolaylı yollardan herhangi bilgiden bahsetmemekte[8] fakat doğum tarihi ile ilgili bazı tahminlerde bulunmaktan da geri durmamaktadırlar.

"Kurtubî ve Tefsirindeki Metodu" adlı bir doktora çalışması yapan Kasabî, Kurtubî'nin tefsirinden yola çıkarak Kurtubî'nin doğum tarihini tahmini de olsa tayin etmeye çalışmakta ve şöyle demektedir: "Kurtubî'nin Muvahhidler[9] döneminde doğduğunu söyleyebilirim. O'nun Hicri altıncı yüz yılın son halkasında veya bu tarihten biraz önce doğmuş olması da muhtemeldir. Bu tarih, 580–595[10] yılları arasına yani son halife olan Yakup b. Yusuf b. Abdilmü'min'in iktidarına denk gelmektedir."[11] Yine Kurtubînin Hayatı, Eserleri ve Tefsiri ile ilgili doktora çalışması yapan Bel'am ise, Kurtubî'nin hicri yedinci asır başında veya altıncı asrın sonunda doğmuş olacağını ifade etmektedir.[12] Tefsirinin mukaddimesi ile aynı paralelde olan "el-Veciz"[13] adlı eserini tahkik eden Alaüddin Ali Rıza da, Kurtubî'nin hicri altıncı asrın sonlarında,[14] El-Heyti, tercih edilen görüşe göre hicri yedinci asrın başlarında[15]

---

[4] Kurtubî, bu lakabı kendi kullanmadığı halde ondan bahseden kaynakların en çok kullandığı, el-Müfessir ve el-İmam lakaplarıdır.

[5] Kurtubî, bu lakapla anılmasını, tevazu sahibi olmasından ve "Kendiniz temize çıkarmayın" (Necm, 53/32) ayetinin itab ettiği zümreden olma endişesiyle, hoş karşılamaz. (Selman, s. 13.)

[6] Selman, s.13

[7] İbn Ferhun, s. 317; Suyutî, **Tabakat,** s. 79; Davudî, II,65; Kasabi, s. 8; Selman, s. 13; El-Heyti, Abdulkadir Rahim Ceddî, **Ebû Abdillah el-Kurtubî ve Cühuduhû fi'n-Nehvî ve'l-Lüğa fi Kitabihî el- Câmi'li Ahkami'l-Kurân**, Amman, 1996, s. 21.

[8] Mükrem Abdülal Salim, **eş-Şevahidü'ş-Şi'riyye fî Tefsiri'l-Kurtubî**, Kahire: Alemü'l-Kütüb, 1998, I, ج

[9] Muvahhitler; Mağrib-i Endülüs'te (515–667/1121–1269) tarihleri arasında hüküm sürmüşlerdir. Bkz; Hasan İbrahim Hasan, **İslam Tarihi**, Ter: İsmail Yiğit, Kayıhan yay. 1986, V, 265–282

[10] H.İbrahim Hasan, Yusuf b.Abdülmü'min'in, halifelik dönemini el-Kasabi'den farklı olarak(580-595/1184–1199) tarihlerini vermektedir.

[11] Kasabî, s. 8

[12] Senusi, Miftah Bel'am, **el-Kurtubî, Hayatuhu ve Asaruhu'l-İlmiyyeti ve Menhecuhû fi't-Tefsir** Bingazi, 1998, s. 86

[13] Müellifimiz Kurtubî'nin eserlerinin konu edildiği yerde gerekli bilgi verilmiştir.

[14] Kurtubî, **el-Veciz fi Fedaili Kitabi'l-Aziz,** tah: Alaüddin Ali Rıza, Kahire, 1991, s. 13

[15] El-Heyti, s. 21

Meşhur Hasan Selman ise, hicri yedinci asrın ilk on yılında -600-610 yılları arasında- dünyaya geldiğini belirtmektedirler.[16]

Doğduğu ve hayatının belli bir dönemini geçirdiği şehre nisbet edilen Kurtubî ismi, O'nun tanınmasında en büyük alâmettir. Bu kelime, mutlak olarak söylendiğinde ilim ehlinin zihnine ilk olarak müellifimiz gelmektedir. Bu kadar şöhret olmasına karşın kaynaklarda hayatı ile ilgili detaylı bilgilere rastlanmamasının muhtemel nedenleri şunları olabilir. Birincisi, mutekaddim âlimler muteahhirin âlimler gibi hayatını konu edindikleri âlimin/ müellifin doğum ve ölümleri gibi özel konulara ilgi duymamışlar ve bu konularda bilgi aktarma yönüne gitmemişlerdir. Yalnızca onların ilmi konumlarını ve te'liflerini değerlendirmişlerdir. Bu nedenle tarihe mal olmuş birçok âlimin/müellifin doğum tarihi muamma olarak kalmış ve bir takım emarelerden hareketle tahminlerde bulunulmuştur.[17] İkincisi, Kurtubî'nin ailesinin makam ve mansıb sahibi ya da ilim ve irfan sahibi olarak toplumda önemli bir konumda bulunmadığından dolayı tarihçiler ve biyografik eser sahipleri, O'nun bu yönleri ile ilgilenmemişlerdir. Sadece O'nun bilgi ve birikimini, kültürünü elde ettiği hocalarını ve hocalarının ilmi konumlarını anlatmışlardır.[18]

Kurtubî'nin özel hayatı ile ilgili ilk bilgilere yine kendi eseri olan ve ilim dünyasında kendinden söz ettiren *"el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'ân"* adlı tefsirinde bulmaktayız. Ancak Kurtubînin verdiği bu bilgiler de ailesinin yalnızca bir yönünü anlattığı dar bir alanı kapsamaktadır. Babasının halk ile beraber tarlalarında güvenli bir şekilde günlük işlerinde çalışırken ve hiçbir şeyden haberleri olmadıkları halde düşmanın saldırısına uğradıkları, babası da olmak üzere birçok kişinin öldürüldüğünden bahsetmektedir. Bu bilgiyi Ali İmran suresi 169. ayetini açıklarken 5. meselede şöyle vermektedir: "Bir toplum evlerinde bulunup da, kendilerinin haberi bulunmaksızın, düşman onlara sabahleyin bir baskın düzenleyip, onlardan bir takım kimseleri öldürecek olursa, bu öldürülenlerin hükmü, savaş meydanında öldürülenlerinki gibi mi olur, yoksa diğer ölülerin hükmünde mi olur? Bu sorun, -Yüce Allah'a tekrar Müslümanların oraya dönmesi için niyaz ettiğimiz- Kurtuba'da bizim başımıza geldi. Düşman, 627 yılı Ramazan ayının üçüncü günü sabahında, insanlar tarlasında işiyle meşgul iken, baskın yaptı, kimini öldürdü, kimini esir aldı.

---

[16] Selman, s. 20
[17] Selman, s. 14
[18] Aynı eser, aynı yer

Öldürülenler arasında rahmetlik babam da vardı. Hocamız kırâat âlimi Ebû Hucce diye bilinen Üstad Ebu Cafer Ahmed'e babamın durumunu sordum. Bana, onu yıka ve namazını kıl, dedi. Çünkü baban, müslüman ve kâfir saflar arasındaki meydan savaşında öldürülmüş değildir. Daha sonra, hocamız Rabi' b. Abdurrahman b. Ahmed b. Kabi' b. Ubey'e sordum. O da; O, meydan savaşında öldürülenler hükmündedir, dedi. Arkasından Kadı el-Cemaa diye bilinen Ebu'l-Hasen Ali b. Katral'a -etrafında bir gurup fukaha da bulunduğu halde- durumu sordum, bunlar da: Onu yıka, kefenle ve namazını kıl, dediler, ben de böyle yaptım. Bundan sonra ise, bu meseleyi Ebu'l-Hasen el-Lahînin et-Tabsira adlı eserinde ve başka kitaplarda gördüm. Eğer, bunu daha önce görmüş olsaydım, onu yıkamaz, kanıyla ve elbiseleriyle onu defnederdim."[19]

Bu bilgiden hareketle Kurtubî, Kurtuba'nın dış mahallesinde oturan[20] ve çiftçilikle geçinen bir aileye mensup olduğu ve 3 Ramazan 627'de Kurtuba'da ikamet ettiği ve o dönemde babasının himayesinde – tahminen yirmi-yirbeş yaşlarında- gençlik çağında[21] olduğunu söyleyebiliriz.

Aynı zamanda dini ahkâma önem verdiğini, fıkhi meseleleri en ince teferuratına kadar araştırdığını ve hayatını bu esasa göre şekillendirdiğini ve kendisinin de Kurtuba da devrin meşhur âlimlerinden[22] fıkıh, nahiv, kırâat vb. dini ilimler öğrendiğini, ilim ve ilim ehli ile büyük bir bağlantısı olduğunu da belirtebiliriz.[23]

Bu ifadeler, Kurtubînin ilim hayatının içinde olmakla beraber henüz ilmi seviyesinin (babasının durumu gibi) herhangi bir dini meselede tek başına görüş ortaya koyacak veya tercihde bulunacak seviyede bulunmadığına işaret etmektedir. Araştırmacı ve tahlil edici ruha sahip olan Kurtubî, bu konuyu Hocası Ebul Hasan el-Lahmi'nin *"et-Tebsire"* adlı eserine vakıf olunca, neden kendi kendine bu bilgiye daha önce sahip olmadığına ve babasını şehit olarak defin etmediğine yakınmaktadır. Bu duygusal yaklaşımı da o dönemde onun ilmi seviyesini ortaya koymaktadır.

Yine Kurtubî'nin hayatı ile ilgili ikinci bilgiye O'nun tefsirinden sonra önemli eseri olan *"et-Tezkire fi Ahvalil ve Umiri'l- Ahire"* de bulmaktayız. Kurtubî,

---

[19] Kurtubî, **Câmi'**, II,
[20] Heyti, s. 21
[21] Selman, s. 17
[22] Hocaları başlığına bkz. s. 9
[23] Selman, s. 15

söz konusu eserde insanın değişimi ile ilgili bir olayı[24] anlattıktan sonra hayatı hakkında şu anektodu vermektedir. *"Ben gençlik döneminde diğer insanlarla mahallemizde bulunan Makberet-i Yahud"denilen[25] bir kabristandan hayvan sırtında Kurtuba'nın dışına toprak taşıyorduk. Böylece kerpiç ustaları kabristandan bizim taşıdığımız et, kemik, tüy gibi unsurlarla karışmış toprağı kerpiç yapımında kullanmaktaydılar."*[26] Bu bilgilerden hareketle Kurtubî'nin, mütevazı bir hayata sahip olduğu -haseb ve neseben üstün olmakla beraber- orta halli, dikkat çekmeyen bir aileye mensup olduğunu ve gençlik dönemini Kurtuba'da geçirdiğini söylemek mümkündür.

Kurtubî'nin hayatı ile ilgili üçüncü bilgiye Bakara suresinin 245. ayetinin açıklamalarında bulmaktayız. Kurtubî söz konusu ayetin sebebi nüzulü hakkında bilgi verirken delil olarak getirdiği hadisi kendisinin bizzat arz yoluyla aldığı hocasını, yer ve tarihi de bildirmektedir. Kurtubî, sözkonusu hadisi hicri 628 yılı Rabiulahir ayında, kırâaten hocasından aldığını haber vermektedir. Bu tarih, Kurtubî'nin o yıllarda Kurtuba'da bulunduğunu ortaya koymaktatıdar. Bu bilgileri, ilim aldığı hocasını ve ayrıldığı memleketi Kurtuba'yı özlemle sunmaktadır.[27]

Kurtubî'nin Kurtuba'dan ayrılışı ile ilgili bilgiye yine tefsirinde rastlamaktayız. İsra Suresinin 45. ayetini tefsir ederken kendi hicreti ile ilgili başından geçenleri şöyle anlatmaktadır: *"...Ülkemiz Endülüs'te Kurtuba'ya bağlı (Mensur adını taşıyan)[28] bir kalede başımdan şöyle bir olay geçmiştir: Düşmanın önünden kaçarken yana doğru bir başka tarafa çekildim. Aradan fazla zaman geçmeden arkamdan beni yakalamak üzere iki atlı yola koyuldu. Düzlük bir arazide oturuyordum. Beni takib eden bu iki atlıya karşı beni gizleyecek hiçbir şey yoktu. O esnada Yasin suresinin baş taraflarını ve Kur'ân-ı Kerim'in başka bölümlerini okumaktaydım. Beni izleyen iki kişi yanımdan geçtiler, sonra geçtikleri aynı yerden*

---

[24] Kurtubî, **et-Tezkire fi Ahvali'l-Mevtâ ve Ümûri'l-Âhireti**, tah: Isamüddin es-Sebâ Bediyyi, 2002, Kahire, s. 24

[25] Meşhur Selman bu kabristan hakkında şu açıklamayı yapmaktadır."Kabristanın isminden ilk akla gelen buranın bir Yahudi yerleşim yeri olduğudur. Ancak bu ihtimal çok uzaktır. Çünkü Yahudilerin yaşadığı mahalle kabristandan uzakta Kurtuba'nın güney batı tarafında bulunmakta ve "Babu'l Yehud" diye adlandırılan bir kapısı bulunmaktadır. Bu kapı da kuzey doğunun en uç kısmındadır. Müslümanlar, bu kapıya "babu leyon" "babu talbîre" ve "babu'l yehud" gibi ismler vermektedirler. Sonra Müslümanlar bu kapının ismini tefaülen/hayra yormak, olarak "Babu'l Hüda" şeklinde değiştirdiler. Bkz., Selman, s. 18.

[26] Kurtubî, **et-Tezkire**, s. 24

[27] Kurtubî, **Câmi'**, II, 201

[28] Selman, s. 19; Kurtuba'nın kuzey doğusunda bulunan bir kaledir. Bkz; Selman, s.19

geri döndüler. Bu sırada onlardan birisi diğerine: "Bu bir Deybiluh'dur"[29] *-Şeytan anlamında- dediler. Allah onların basiretlerini kör etti ve beni göremediler. Bundan dolayı Yüce Allah'a çok hamd-ü senalar ettim."*[30]

Dr. el-Kasabî, sözü edilen bu kalenin h. 632 (1234–1235) yılında Kurtuba çevresinde Hıristiyanlar tarafından düşürülen kalelerden birisi olabileceğine ve sonunda da 23 Şevval 633 (1.VII.1236) yılında Kurtuba'nın da düştüğüne, bunun üzerine ahalinin şehri terk ettiklerine dikkat çekmekte ve Kurtubî'nin Mısır'a gelmek üzere İspanya'dan ayrılması 633'lü yıllardan sonraya rastladığında şüphe olmadığı sonucuna varmaktadır.[31]

Yine Dr. el-Kasabî'nin, Endülüs'ten Mısır'a gelmek isteyip de Said veya Kahire'ye doğru gitmek isteyenlerin, ister kara ister deniz yoluyla gelsinler, mutlaka İskenderiye'ye uğramak zorunda olduklarını belirtmektedir. Diğer taraftan müellif, Kurtubî'nin (ileride bahsedileceği gibi) bazı hocalarının İskenderiye'de yaşamış olduklarından hareketle, önce İskenderiye'de bir süre kaldığı, ondan sonra da Said'de yer alan Minye'ye gitmiş olması gerektiği ve hocalarından biri olan Muhaddis Ebû Muhammed Abdulvehhab b.Revvâc'ın 648 h. (1250–12551M.) de vefat etmesi dolayısıyla da 648'den önce İskenderiye'ye varmış olması gerektiği sonucuna varmaktadır. [32] İskenderiye yanında Kurtubî, Feyyum, Mansura, Kahire ve Minye'de de bulunduğu belirtilmektedir.[33]

Demek ki Endülüs ve Kurtuba'nın Hıristiyanların eline geçmesiyle Kurtubî, İskenderiye'ye gelir, bir süre ilim tahsiline orada devam eder, büyük bir ihtimalle İskenderiye'de kendisinden ilim tahsil edeceği kimsenin kalmadığı kanaatına vardıktan sonra Hasiboğulları Münye'si diye bilinen şehre hicret eder ve yerleşir. Kurtubî, Pazartesi gecesine rastlayan 9 Şevval 671 (30. IV. 1273) günü Minye'de vefat etmiştir.[34]

Kurtubî'nin hayatına dair açıklamalara yer veren bütün tarihçiler ve biyografik eser sahipleri, müellifimizin şahsiyetinden övgüyle bahsetmekte ve O'nun güzel meziyetlerle donanmış ahlakını meth ve sena etmektedirler. Söz konusu

---

[29] Farsça'da Cin anlamına gelmektedir. (Mükrem, **Şevahit**, I, ٥)
[30] Kurtubî, **Câmi',** V,603
[31] Kasabî, s. 20
[32] Kasabî, s. 20-21
[33] Selman, s. 38-39.
[34] Kasabî, s. 10

eserlerin hemen hemen tamamı, ittifakla O'nun şahsiyetini şu ifadelerle tanıtmaktadırlar: *إنه كان من عباد الله الصالحين والعلماء العارفين الورعين الزاهدين في الدنيا المشتغلين بما يعنيهم من أمور الآخرة فيما بين توجه وعبادة وتصنيف وكان قد اطرح التكلف يمشي بثوب واحد وعلى رأسه طاقية "Allah'ın salih kullarından, dünyaya karşı zahid, vera'/takva sahibi, âhiret işlerinden kendilerini ilgilendiren şeylerle meşgul olan, zamanını Yüce Allah'a yönelmek, ibadet etmek ve tasnif ile değerlendiren, kimseye yük olmayan aynı zamanda dış görünüşe değer vermeyip doğal yaşamayı tercih eden başında bir takke ve tek bir kat elbise ile yetinen ârif âlimlerdendir."*[35]

Şunu hemen belirtmek gerekir ki, Kurtubî'nin zahitliği, tıpkı bazı tasavvufçular gibi temiz nimetleri kendine haram kılmak ve bu nimetlerden uzak yaşamak değildir. O'nun zahidliği, bu anlayıştan uzak; helal/temiz nimetler ve dünya lezzetlerinin hayatının hedef ve gayesi olmamasıdır. O, düşüncesini ahiret hayatı için yoğunlaştırmış, böylece dünyayı kendi aleyhine bir güç kılmamıştır. O yaşamak için yiyen ile yemek için yaşayan arasını tefrik etmiştir.

Kurtubî, bazı tasavvufçuların temiz/helal yiyeceklerden faydalanmanın zahitliğe ters olduğu düşüncelerine karşı çıkmakta ve onların bu yanlış anlayışlarını birçok ayetin tefsirinde de reddetmektedir. Bunlardan en çarpıcı olanı şu ayetin tefsirinde görmekteyiz. " **يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ**/Ey iman edenler! Allah'ın size helal kıldığı iyi ve temiz nimetleri (kendinize) haram etmeyin ve (Allah'ın koyduğu) sınırları aşmayın. Çünkü Allah haddi aşanları sevmez"[36]

Kurtubî, bu ayeti müfessir Taberî ve Hasan-ı Basri'den alıntılar yaparak dünya nimetlerinden istifade etmenin zühde ters düştüğünü iddia edenlerin yanlışlığına dikkat çekerek tefsir etmektedir. Çünkü bu âyet ve benzeri diğer âyetler, bu anlamda varid olmuş hadisler, zühde aşırı gidenler ile mutasavvıflardan batıla sapan yaklaşımları reddetmektedir. Zira bunların her birisi kendi yolundan uzaklaşmış ve zühd hakikatının sınırını aşmışlardır.[37] Kurtubî, dünya nimetlerinin helal ve temiz olanından istifade etmenin ve evlenmenin dini bir gereklilik olduğunu vurgulamakta ve Hz. Peygamberin emrinin de bu doğrultuda olduğunu

---

[35] İbn-i Ferhun, I, 317; Davudî, II, 69-70; el-Mukarri, II, 210-211
[36] Maide, 5/87
[37] Kurtubî, **Câmi'**, III, 603-604; Kasabi, s. 33-34

söylemektedir. Çünkü bunları terk etmenin zahitlik olamayacağını vurgulayarak tasavvufta ve zühtte aşırı gidenleri reddetmiştir.[38]

Yine rızkı elde etmek için çalışmanın Allah'ın kulları için koyduğu kanun (sünnetullah) olduğunu ve bunun da bir takım cahil zahitlerin söylediklerinin aksine tevekküle ters olmadığını vurgulamaktadır.[39] Aynı şekilde Sufiyyeden birçoklarının temiz yiyecekleri terk etme konusunda delil getirdikleri ve Allah'ın kullarına verdiği rızıkdan faydalanmanın zahitliğe ters olduğunu belirten Hz.Aişe'den rivayet edilen "kendinize temiz yiyecekleri haram ediniz. Çünkü şeytanın askerleri ancak o rızıklar sayesinde damarlarda dolaşırlar" anlamındaki sözünün aslının olmadığını, Kur'ân'ın da bu rivayeti reddettiğini ve sabit/sahih sünnet bu anlayışın hilafına olduğunu belirtmektedir.[40]

Kurtubî'nin vera' ve zühd sahibi olduğunun en önemli göstergelerinden biri de yazmış olduğu: *"Kam'u'l-Hırsı bi'z-Zühdi ve'l-Kanaati ve Reddu Zülli's-Suali bi'l-Kesbi ve's-Sinaati" ve "et-Tezkire fi Ahvâl'il-Mevta ve Umuri'l-Ahire"*[41] adlı eserleridir.

Yine tarihçilerin Kurtubî' için "doğal yaşar, zorlamadan kaçınır, başında bir takke ve elbise ile yaşardı" ifadeleri de, O'nun dış görünümüne dikkat etmediği ve eskimiş elbiselerde dolaştığı anlamına gelmemektedir. Hem tefsirindeki görüşleri hem de yaşadığı devirde Endülüs halkının dış görünüme çok titiz olması bu anlayışı reddetmektedir.[42] Nefhu't-Tîb eserinin sahibi el Mukarri'de, bu cümleyi, Endülüs halkının dış görünümlerine çok aşırı düşkün olmalarına karşılık Kurtubî'nin onlar gibi aşırı olmadığı mutedil bir hayat tarzı edindiği şeklinde açıklamıştır.[43] Kaldı ki İmam Kurtubî, güzel giyinmenin takvaya ters olmadığını, aksine insanda eğreti duran biçimsiz elbiseler giymenin takva olduğunu söylemenin kuru bir iddia olduğunu, A'raf suresinin 26. ve 32. ayetlerinin[44] tefsirinde çarpıcı bir şekilde şöyle ifade etmektedir. "Bu, kaba elbiseler giymek, alçak gönüllülüğe, ehemmiyetsiz şeyleri terk

---

[38] Ayrıca bak. IV,171–174 (A'raf /22), VI, 89 (Meryem /25), VII, 278–279 (Kasas /77)
[39] Kurtubî, **Câmi'**,VI, 89; Ayrıca bkz, VI,15, 25
[40] Kurtubî, **Câmi'**,VI, 626
[41] Bu eserlerle ilgili gerekli bilgiler "Eserleri" başlığında verilecektir.
[42] Kasabi, s. 35
[43] el-Mukri, II, 210-211
[44] "Takva elbisesine gelince, o daha hayırlıdır.." (A'raf/26), "De ki: "Allah'la kulları için çıkardığı zineti, temiz ve hoş rızıkları kim haram kılmıştır?" De ki: "Bunlar, dünya hayatında iman edenler içindir. Kıyamet günü ise yalnız onlaradır." İşte Biz, âyetleri bilenler İçin böylece açıklarız" (A'raf/32).

etmeye daha yakınlaştırıcıdır anlayışı tamamen mücerret bir iddiadan ibarettir. Çünkü ileride de yüce Allah'ın izniyle açıklanacağı üzere, faziletli ilim adamları takvayı elde etmiş olmakla birlikte, ince ve yumuşak elbiseler giyerlerdi."[45] Durum böyle olduğuna göre âyet-i kerime değerli elbiselerin giyilebileceğine, Cuma ve Bayramlarda insanlarla karşılaşacağı vakitlerde, kardeşlerin ziyaretine gidileceği zamanlarda bunlarla süslenilebileceğine işaret etmektedir. Ebu'l-Âliye der ki: Müslümanlar birbiriyle ziyaretleştikleri vakit güzel elbise giyerlerdi. Şimdi bunlar nerede, keten ve yün gibi kaba elbiseleri tercih edip bu sözü edilen tutumlardan yüz çeviren, onlara iltifat etmeyen ve: "Takva elbisesine gelince o daha hayırlıdır"[46] diyenler nerede. Heyhat! Acaba sözünü ettiğimiz bu kimseler takva elbisesini terk etmiş kimseler miydi? Allah'a yemin ederim ki hayır, bilakis onlar, hem takva sahibi kimselerdi, hem bilgili ve akıllı kimselerdi. Onun dışında kalanlar ise kuru iddiaların sahibi kimselerdir. Kalplerinde takva namına bir şey yoktur"[47]

Kurtubî'nin eserlerini okuyan kişi onun hayatını ciddiyet ve gayret üzere bina ettiğini, bıkmadan, usanmadan ömrünü ilme, araştırmaya ve eser te'lif etmeye adamış olduğunu görecektir. Yine onun istirahatı ve dinlenmeyi ilimle meşgul olmak olarak algıladığını anlayacaktır. Bu nedenle onun şahsiyetini konu edinen biyografik eserler, onun hayatını veciz bir şekilde "O'nun zamanı, Rabbine kulluk, itaat, ibadet ve eser tasnifle mamurdur" şeklinde tanımlamaktadırlar.[48]

I. Hocaları

Kurtubî'nin, muhtelif ilim dallarıyla meşgul olması yanında farklı şehirlerde yaşaması ve ilim tahsil etmesi, hocalarının da farklı ve sayısal açıdan çokluğu sonucunu doğurmuştur.[49] Çünkü Kurtubî, hayatının önemli bir kısmı olan gençlik dönemini dünyaya geldiği Kurtuba'da geçirmiş ve şer'i ilimlerin temellerini orada öğrenmiştir. Fakat ilmi kariyerini tamamlamadan Mısır'a göç etme zorunda kalıp bu yolculukta da İskenderiyye, Kahire, el-Feyyum ve el-Mensur gibi şehirler de bir müddet ikamet etmiş, Münye de yerleşmiş ve ilim tahsil etmiştir.[50] Bu nedenle Kurtubî 'nin hocalarını, aldığı ilim ve bulunduğu şehir bakımından tasnif etmek

---

[45] Kurtubî, **Câmi'**, IV, 162
[46] el-A'raf, 7/26
[47] Kurtubî, **Câmi'**, IV, 172
[48] İbn-i Ferhun, I, 317; Davudî, II, 69-70; el-Mukri, II, 210-211
[49] Heytî, s. 26
[50] Selman, s. 63

mümkündür. Bu tasnifi ölüm tarihlerini esas alarak yapanlar varsa da[51] biz ilim ve kültür merkezleri olan Endülüs ve Mısır merkezli ele almayı tercih etmeği uygun gördük.

a. Endülüs'de ilim tahsil ettiği hocaları

İmam Kurtubî'nin Endülüs'deki hocalarının en bariz özelliği sıkça onlardan bahsetmesi, onlara talebe olduğunu ifade etmesi ve problemli konularda ve tatabbu' gerektiren ilmi inceliklerde onlara müracat etmesidir.[52]

I. Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Kaysi el-Kurtubî el-Endülüsi[53]

İbn-i Ebu Hucce[54] diye tanınan[55] ve Kurtubî'nin tefsirinde adını en çok andığı hocasıdır[56]. Kurtuba ehlinden olup kırâat, hadis, nahiv ve fıkıh âlimidir. Künyesi Ebu Ca'fer'dir.[57] Maliki mezhebine mensup olan Ebu Ca'fer, 578 /1182 yılında Kurtuba'da doğdu.[58] Ebu Cafer el-Kurtubî, Kurtuba da kırâat, hadis ve fıkıh dersleri vermekte iken şehrin düşmanlar tarafından işgal edilmesiyle İşbiliyye'ye hicret etmiş burada kendine ait bir ev edinerek yerleşmiş ve aynı dersleri burada da okutmuştur. Sonra düşman İşbiliyye'de rahat bırakmamış, buradan Sebte denilen yere gitmek için bir gemiye bindiğinde düşmana ailesi ile birlikte esir düştü. Bu esarette ailece çok sıkıntı ve işkence görmüş ve bu çektiği dayanılmaz işkence üzerine Muyurka da 643 /1258 yılında vefat etmiştir.[59]

Ebu Ca'fer, Kurtubî'nin kırâat ilmini ilk aldığı hocalarındandır[60].Yine ansızın düşman baskını ile ölen babasının cenazesini hakkında ilk soru sorduğu hocası Ebu Ca'fer'dir. Kurtubî, babası ile ilgili konuyu sorarken hocasından okuduğu derslerden de zımnen bahsetmektedir. Şöyle ki, "Kırâat âlimi hocamız, Ebu Huce diye tanınan Üstad Ebû Ca'fer Ahmed'e baskında ölen babama şehit muamelesi yapıp

---

[51] Heyti, s. 26
[52] Selman, s. 63
[53] İbn Kesir, **el- Bidaye ve'n Nihaye, Mektebetü'l-Mearif**, Beyrut, ts. XIII, 213; Senusi, s. 108.
[54] Eryarsoy ve Gezer "Ebû Hucce" diye tanıtmışlardır. Muhammed Talha Bilal Münyar ise "İbn-i Ebi Hucce" diye tanıtıyor, Bkz; Eryarsoy, s. 19; Gezer, Arif, **Kurtubî'nin Hadis İlmindeki Yeri**, basılmamış doktora tezi, 1999, s. 21; Türkî, Abdullah Abdu'l-Muhsin, **Mukaddimetu Kurtubî**, Beyrut, 2006, s. 6.
[55] Kasabi, Ebi Hucce okunmasının yanlış olduğuna dikkat çeker ki, doğru olanı da kaynakların verdiği şekli ile İbn-i Ebi Hucce'dir. Kasabi, s. 12
[56] Kurtubî, **Câmi',** II, 616, III, 323, IV, 606, VI, 233
[57] Bağdadi, İsmail Paşa, **Hediyyetü'l-Arifin**, ts., ys., I, 49; Senusi, s. 108
[58] Bağdatlı İsmail paşa doğum ve ölümünü (h:562-642) tarihi olarak verir, I, 49
[59] Kasabi, s. 12; Senusi, s. 108
[60] el-Merakişi, **ez-Zeyl ve't Tekmile,** tah: İhsan Abbas. Beyrut, 1960, V, 585; Selman, s. 64

yamayacağımı sordum. O da bana yıka ve namazını kıl, çünkü baban iki taraf arasında çatışmada öldürülmüş değildir, dedi"[61] Kurtubî'nin bu ifadesi, hocası Ebu Ca'fer'in İmam Kurtubî'nin nezdinde ilminin ve değerinin büyük bir konuma sahip olduğunu göstermektedir.[62]

Yine imam Kurtubî, hocasından çok kere ***"işittim"*** anlamına gelen hadis alma şekli olan "سمعت شيخنا الاستاد المقرئ ابا جعفر" kavramıyla nakiller yapmaktadır. سمعت شيخنا الاستاد Kırâat üstadı hocamız Ebû Ca'fer şöyle derken işittim:"القرطبي يقول المحدث النحوي المقرئ ابا جعفر [63] احمد بن محمد بن محمد القيسيي القرطبي المعروف بابن ابي حجة يقوله غير مرة "Muhaddis, Nahiv ve Kırâat üstadı olan Ebu Hucce diye maruf olan hocamız Ebû Ca'fer Ahmet b. Muhammed b. Muhammed el-Kaysi el-Kurtubî'den çok kere şöyle derken işittim."[64]

Kurtubî bu tanımlamalarıyla, bahsi geçen hocasından kırâat, nahiv ve hadis dersi aldığı, çözemediği fıkhi meseleleri öğrendiğini belirtmektedir. Bu ders sıralamasını الاستاذ المقرئ النحوي المحدث "Kırâat, nahiv ve hadis âlimi olan"şeklinde de yapmaktadır.[65]

Kurtubî'nin en önemli hocalarından olan Ebu Cafer ilgi duyduğu nahiv, kırâat ve hadis alanlarında eserler kaleme almıştır. Bu eserlerin bir kısmını Kurtubî de tefsirinde kullanmaktadır.

II. Rebi' b Abdirrahman b. Ahmed b.Rabi' b. Übeyy el-Eş'arî:

Kurtuba halkından olup, Kurtuba'nın son kadısıdır ve Ebu Süleyman künyesi ile tanınmak tadır.[66] Kurtuba'yı vatan edinen Ebû Süleyman, Rumların Kurtuba'yı istila etmesinden sonra İşbiliyye'ye göçtü ve burada h. 633 yılı Şevval ayı, Pazar günü vefat etti.[67]

Kurtubî, babasının düşman tarafından öldürülmesi sonucu nasıl defin edeceği ile ilgili problemini çözmek için hocalarından Ebû Huce'ye sorduktan sonra mutmain olmadığından devrin kadısı olan Ebû Süleyman'a sorduğunu belirtmektedir.[68] Ebû

---

[61] Kurtubî, **Câmi'** II, 616
[62] Selman, s. 64
[63] Kurtubî, **Câmi'**, VI, 233
[64] Kurtubî, **et-Tezkire**, s. 536
[65] Kurtubî, **Câmi'**, IV, 606
[66] İbnü'l-Ebbar, Ebû Abdullah, **et-Tekmile**, tah: Seyyid İzzet Attar el-Huseyni, ys., 1956, l, 67; Kasabî, s. 13; Selman, s. 65
[67] İbnü'l-Ebbar, l, 67; Kasabî, s. 13; Selman, s. 65; Heyti, s. 26
[68] Kurtubî**, Câmi'**, II, 617, Selman, s. 66.

Süleyman'ın en önemli hocası, kendisinden hadis, fıkıh, kırâat, nahiv, edebiyat ve şiir öğrendiği Abdullah b.Süleyman b. Davud b. Ömer el-Ensarî'(ö:612/)'dir.[69]

III. Ebû Amir Yahya b Amir b. Ahmed b. el-Eş'arî

Kurtubî, tefsirinde adını andığı ve "eş-Şeyh, el-Fakih, el-İmam, el-Muhaddis, el-Kadî" , "Şeyhuna el-Kadî Lisanü'l-Mütekellimin" diye tavsif ettiği hocasıdır. Ayrıca Kurtubî, hocasını nesebi ve mezhebi olarak Eş'ari olduğunu ve kendisinden Kurtuba'da hadis aldığını beyan etmektedir.[70]

Kurtubî'nin bir önce bahsttiğimiz hocası Rebi' b. Abdirrahman'ın kardeşi olup ve künyesi Ebu Amir 'dir.[71] İbn Ferhun da ed- Dibac adlı eserinde bu zatı sehven Yahya b. Abdurrahim olarak tanıtmıştır.[72] Ebu Amir ilk önce Kurtuba'ya kadı tayin oldu. Hicri 633 yılında Kurtuba'nın Rumların eline geçmesinden sonra Kurtuba'dan ayrıldı ve Gırnata'ya kadı tayin edildi. Ve orada h.640 yılında vefatetti. Ayrıca h.553 yılında doğduğu ve h.638 veya 639 yılı Rebiü'l-evel ayında vefat ettiği de rivayet edilmektedir.[73]

IV. Ebû'l Hasen Ali b Kudral

H. 563 yılında Kurtuba'da doğdu. Tam adı, Ebû'l Hasen Ali b. Abdillah b. Muhammed b.Yusuf el-Ensarî el-Kurtubî el-Malikî'.Ebû'l-Hasen'dır. Zamanının en önde gelen âlimlerden ders aldı ve Endülüs'ün Sibte, Kurtuba, Şâtibe, gibi değişik şehirlerinde kadılık görevlerinde bulundu. İlim ve amel yönüyle çağının en önde gelenlerinden olup, değişik ilim sahalarında söz sahibi bir âlimdir.[74]

Kurtubî, daha önce bahsi geçen babasının cenazesini hüküm itibariyle ne şekilde defin edeceğini, üçüncü olarak hocası Ebû'l- Hasen'e sormuş, O da cevaben "babanı yıka, kefenle ve namazını kıl" diye cevap verdiğini nakletmektedir.[75]

V. Ebu Muhammed Abdullah b.Süleyman b. Davud b. Havdillah el-Ensarî el-Endülüsî

---

[69] İbnü'l-Ebbar, I, 67; İbn Ferhun, s. 142; Kasabî, s. 13
[70] Kurtubî, **Câmi',** II, 201; Kurtubî, **et-Tezkire**, s. 460.
[71] Kasabî, s. 17; Selman, s. 68
[72] İbn Ferhun, s. 353
[73] İbn Ferhun, s. 353; Kasabî, s. 16
[74] Ebû Abdillah ez-Zehebi, **Siyeru A'lami'n-Nübela**, tah: Şuayb el-Arnavudi-Muhammed Nuaym el-Iraksusi, Beyrut, 1413, XXIII, 304; Selman, s. 68 vd.
[75] Kurtubî, **Câmi'**, II,617

H. 549 yılında doğdu. Babasından Kırâat-ı Seb'ay'ı öğrendi. Verş kırâatından icazet aldı. Kurtuba da ve değişik yerlerde kadılık yaptı. H.622 yılında Rebiu'l- evvel ayında vefat etti[76]. Kurtubî'nin bu son iki hocasının da kadı olduğunu görmekteyiz.

b. Mısır'da ilim tahsil ettiği hocaları

Kurtubî, Kurtuba'dan ayrıldıktan sonra ölünceye kadar Mısır'da Münyetü Beni Hasib'e yerleşti. Buraya gelirken de İskenderiyye, Kahire gibi şehirlere de uğradı. İşte geçici olarak konakladığı ve kendine vatan edindiği yerlerde de ilim almaya devam etti. Buralardaki devrin önemli ilim ehline talebelik yaptı.[77] Bu hocalarından tebarüz etmiş olanları kısaca tanıtacağız.

I. Ebu'l-Abbas Ziyaüddin Ahmed b. Ömer b. İbrahim b.Ömer el-Ensari el- Kurtubî el-Malikî

Künyesi Ziyaüddin olup İbnü'l Müzeyyen olarak tanınan Ebû'l-Abbas, Maliki fıkhının en önde gelen simalarından biridir. H. 578[78] yılında Kurtuba'da doğdu. İskenderiyye'ye göçtü ve burayı vatan edindi.[79] Küçük yaşta babasıyla birlikte hadis öğrenmek için Mekke, Medine, Kudüs, Mısır ve daha başka ilim merkezlerine seyahatlarda bulundu.[80] Hadis, fıkıh, lügat gibi birçok ilimde söz sahibi olan Ebu'l- Abbas, Sahih-i Müslim'i şerh ederek "*el-Müfhim"*[81] ismini verdi. El-Mukrî, bu eserle ilgili şu tespiti yapmaktadır: "Müslim Şarihlerinden İmam-ı Nevevi'nin şerhinde sıkça başvurması ve onu kaynak olarak göstermesi onun kıymetini ve şerefini göstermesi için yeterlidir, Çünkü el-Müfhim kitapların en kıymetlilerindendir."[82] Ayrıca Sahih-i Buhari ve Sahih-i Müslim'i ihtisar etmiştir. Kendisi Mağrib âlimlerinden hadis dinlemiş. Ondan da mağrib ve maşrikte olanlar hadis almış ve eserlerinden istifade etmişlerdir.[83] Ebu'l- Abbas, 656 yılında zi'l-ka'de ayının dördünde İskenderiyye' de vefat etti.[84]

---

[76] Zehebi, **Siyer,** XII, 41; İbn Ferhun, s. 142; Selman, s. 69–70
[77] Selman, s. 70
[78] Selman, temel kaynaklardan farklı olarak da doğum tarihini 598 olarak vermektedir. Bkz; s. 71
[79] İbn Ferhun, s. 68; İbn Kesir, **Bidaye**, XIII, 213; el-Mükrî, II, 615; Bağdadi, I,50
[80] İbn Ferhun, s. 69
[81] İbn Kesir, **Bidaye**, XIII, 213; Zehebî, Muhammed Hüseyn, **et-Tefsir ve'l Müfessirun,** Beyrut, ts., II,321; Bağdadi, I,50
[82] el- Mukrî, II, 6159
[83] el- Kasabî, s. 26; Selman, s. 71
[84] İbn Ferhun, s. 68; İbn Kesir, **el-Bidaye**, XIII, 213; el-Mukrî, II, 615; İbn İmad, III**,** 273

Kurtubî, tefsirinde en çok bahsettiği, من علماءالمحققين, شيخنا الفقيه الامام vb. şeklinde sena da bulunduğu ve görüşlerine yer verdiği hocasıdır[85] Aynı zaman da el-Müfhim ve İzharü men Ecaze'l Ved'a fi'l–Edbar adlı eserlerinden de istifade etmiştir[86]

II. Ebu Muhmmed Abdu'l-Vehhab b. Zafir b. Ali b. Fetuh b. El-Hüseyn el-Kureyşi

Ebu Muhammed,554–648/1159–1250 tarihleri arasında yaşamış ve ibn Revac diye şöhret bulmuştur. İskenderiye Medresesinde yetişen hadis âlimlerdendir.[87] Kurtubî, bu hocası ile uzun müddet beraber olmuş ve O'na ait kitaplardan birazını hocasına okumuş olduğunu et-Tezkire adlı eserinin birçok yerinde açıklamaktadır.[88] Kurtubî'nin hadis ilmini büyük ölçüde bu hocasından aldığı anlaşılmaktadır. Çünkü eserinde bazı hadisleri söz konusu hocasına isnat ettiği görülmektedir.[89]

III. Ebu Muhammed Abdu'l-Mu'tî b. Mahmut b. Abdu'l-Mu'tî Ebü's-Sena el-Lahmi el-İskenderiyyi

İskenderiyye ulemasının en büyüklerinden, züht ve takvası ile şöhret bulmuş ve usul'd-din de üstat olan el-Lahmi, İskenderiyye sınırında Babu'l Aziz de kendisi için yaptırılmış Ribatta daima va'z ve nasihatta bulunurdu. Ömrünün sonlarına doğru Mekke'ye gitti ve hac ibadetini ifadan sonra oraya yerleşti. İkametinin ikinci yılında h.638 Zilhicce ayının yirmisinde vefat etti. Mu'lat kabristanına defn edildi[90]

el-Lahmi, te'lif ettiği eserleri öğrencilerine imla ettirmiştir. Bu eserleri, "Şerhü't- Delâleti ala Fevaidi'r-Risaleti lil-Kuşeyri, Şerhu Menazili's-Sairine lil-Hereviyyi, Şerhü'r Riayeti lil-Mühasibi" dir.

Kurtubî, hocası el-Lahmi'nin imlaatlarından bazısını dinlemiş ve özellikle Kuşeyri risalesinden istifade etmiş ve tefsirinde ondan nakilde bulunmuştur.[91] Ayrıca

---

[85] Bkz; Kurtubî, **Câmi'** II, 85,390, 394, III, 44, 630, IV, 329, 484, VI, 16, 38, 39, VII, 71, 353; **et-Tezkire**, s. 32, 94, 128, 143, 507, 577.

[86] Kurtubî, **Câmi'**,II,85; **et-Tezkire**, s. 177.272.551; Selman, s. 71–72

[87] Zehebi, **Siyer,** 23,237; İbn İmad, V, 242; Zehebi, **Tezkiretu'l-İber**, tah: Salahuddin el-Müncid, Kuveyt, 1966, V, 200; Senusi, s. 112; Heyti, s. 28

[88] Kurtubî, **et-Tezkire**, 229, 313, 314, 316, 422. "Kurtubî'nin Hadis İlmindeki Yeri" adlı doktora çalışması yapan Arif Gezer bu şahsın Kurtub'i'nin hocası olduğuna dair bir bilginin tefsiri ve fihristlerinde bulunmadığını ed-Davudi'nin ondan ilim aldığı bilgisini ifade etmektedir. Bkz; Gezer, s. 23

[89] Örnek için bkz; Kurtubî, **et-Tizkar, fi Efdali'l-Ezkar**, Beyrut, 1986, s. 75, 101,110; **et-Tezkire**, s. 93,589;

[90] Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah, **Keşfü'z-Zünûn An Asami'l-Kitab ve'l-Fünun**, İstanbul, 1971, I, 882; Selman, s. 76

[91] Kurtubî, **Câmi'**, VI, 41

"Semi'tü Şeyhena el-İmam Eba Muhammed Abdu'l-M'utî biseğri'l-İskenderiyye" ifadeleriyle Ondan hadis dinlediğini seraheten bildirmektedir.[92]

IV. Ebû Ali el-Hasen b. Muhammed b. Muhammed b.Amrûk el-Bekri

Ebû Ali, h. 574 yılında Dımeşk'de doğdu. İlim öğrenmek ve hadis almak için başta Mekke olmak üzere Nisabûr, Herat, Merv, Bağdat, Musul, Erbil, Halep ve Mısır gibi önemli ilim merkezleri olan şehirleri gezmiştir. Bir müddet felç hastalığına yakalanmış ve ömrünün sonuna doğru tekrar Mısır'a dönmüş ve Hicri 654 yılında Mısır'da vefat etmiştir[93]

Kurtubî, bu hocasından "eş-Şeyh, el-İmam, el-Muhaddis, el-Hafız, el-Müsned" gibi lakaplarla bahsetmekte ve Ondan Mısır da iken el-Mensure'nin karşısında el-Cezire de 647'de hadis aldığını beyan etmektedir.[94]

V. İbnü'l Cümmeyzî

Kurtubî'nin kendisinden ilim aldığı hocalarından birisi de el-Cümeyzi'dir. Tam adı şöyledir: el-Allame Bahauddin Ebu'l Hasen Ali b. Hibetullah b. Selame b.Müsellim b. Ali el-Lahmi, el-Mısrî eş-Şaf'î'dir. Mısır'da 559/1061 yılında dünyaya geldi. Küçük yaşta Kur'ân'ı ezberledi. İlim tahsili için ilmi seyahatlarda bulundu ve birçok âlimle mülaki oldu. Dimeşk'te 568 yılında Ebu'l Kasım b. Asakir (ö:571)'den Sahih-i Buhariyi dinledi. el-Kâdî Şerefüddin İbni Ebi Asrûn (:585)'e Kırâat-ı Aşereyi okudu ve Ondan fıkıh öğrendi. Bağdat'ta başta Şühdetü'l-Kâtibe (ö:570) olmak üzere birçok âlimden hadis dinledi. Hadis, Fıkıh ve Kırâat'ta otorite âlimlerden olan İbnü'l Cümmeyzi (649/1251) yılı zi'lhicce ayin yirmi dördünde vefat etti.[95]

Kurtubî, tefsiri ve diğer eserlerinde hocası ibn Cümmeyzi'ye oldukça yer verdiğini görmekteyiz. Bazen "*Ali b. Hibetüllah eş-Şafiî"*[96] şeklinde, genelde künyesiyle belirtmekte nadiren *"Ebu'l Hasen eş-Şafii"*[97] çoğunlukla *"Ebu'l-Hasan el-Lahmi"*[98] olarak bazen de *"Ebu'l-Hasen ve el-Lahmi"*[99] gibi isim, künye ve nesebden soyutlayarak hocasından aldığı bilgilere yer vermektedir.

---

[92] Kurtubî, **Câmi',** V, 741
[93] Kurtubî, **et-Tezkire**, I, 1444; Zehebî, **Siyer,** XXIII, 326-327; el-Mukri, I, 459; Selman, s. 78; Kasabî, s. 27
[94] Kurtubî, **Câmi'**, VIII,141; Kurtubî, **et-Tezkire**, s. 94,428; Zehebî, **Tefsir,** II, 321.
[95] Zehebi, **Siyer,** XXIII,253; Zehebi, **Ma'rifetü'l-Kurrail-Kibar**, tah: Tayyar Altıkulaç, İstanbul, 1995, III, 1289; İbn Cezeri, Muhammed b. Ali b. Yusuf, **Ğayetü'n Nihaye fi Tabakati'l-Kurra**, nşr: G. Bergstraesser, Mısır, 1932, I, 583
[96] Kurtubî, **et-Tezkire**, s. 229; Suyutî, **Tabakat**, s. 79
[97] Kurtubî, **et-Tezkire**, s. 313
[98] Kurtubî, **Câmi'**, I, 337, V, 133, XII, 179

İbnü'l-Cümmeyzi'nin Şafii mezhebinden, Kurtubî'nin de Maliki olması herhangi bir tezat oluşturmamaktadır. Çünkü Endülüste de otorite olan fakihler maliki mezhebin tedrisi ile elbette yetinmemişler bilakis Şafii mezhebinin tedrisinde bulunmuşlardır.[100]

VI. Hafız el-Münzirî

Kurtubî'nin hadis aldığı çağının en önde gelen âlimlerden ve et-Terğib ve't-Terhib adlı eseriyle meşhur olan Hafız Zekiyyüddin Ebu Muhammed Abdulazîm b. Abdilkavî b. Abdullah b. Selâme b. Sa'd b.Saîd el-Münziri'dir.

El-Münzirî, 571 yılı Şaban ayının ilk günlerinde Mısır'da dünyaya geldi. Babası Abdulkavî'nin himayesinde eğitime başladı ve ondan hadis öğrendi. Kur'ân'ı hıfz etmesinden sonra babası onu hadis eğitimine yönelmesi için teşvik ediyor ve sa'yü gayretini hadis kitaplarının tahsilinde harcamasını arzu ediyordu. Bu nedenle hadis hafızı ve güzide âlim olmasında babasını büyük katkısı vardır.

el- Münzirî, onbiri yaşında iken babası genç yaşta (38) vefat etti. Ama o babasının arzusunu gerçekleştirmek ve onun hatırasına vefa için ilim meclislerine devam etti, ulemada hadis dinlemeden usanmadı. Hadis öğrenmek ve bu ilimde icazet almak için İskenderiyye'ye Şam'a ve Hicaz'a yolcululuk yaptı. Böylece büyük âlimler arasında otorite oldu ve *"Hafizu'l-Vakt, Mısır'ın Muhaddisi ve Hafızı"* gibi ünvanlara layık görüldü.

İlimde otorite olan el- Münzirî, aynı zamanda tevazu ve zühd sahibi, azla yetinen, vera ve takva sahibi olan bir zattır. Hafız el- Münziri, Zülka'de ayının dördü Cumartesi günü 656 (2 Kasım 1258)'de vefat etmiştir. el-Münzirî, "*et-Terğîb ve't-Terhib"* adlı ünlü eseriyle beraber ahkam, ilim ve ibadet gibi değişik konuları ele aldığı Kırk Hadisler, Sahih-i Müslim, Ebu Davut ve el-Hatibu'l-Bağdad'nin Süneni'nin Muhtasarları, el-Hilafiyyat ve Mezahibü's-Selef eserlerini te'lif etmiştir.[101]

---

[99] Kurtubî, **Câmi'**, I, 229, 294, II, 320, VIII, 118

[100] Kasabî, s. 25–26

[101] Zehebî, **Siyer**, XXIII, 319-320; İbn Kesir, **Bidaye**, XIII, 212; el-Münzirî, Abdullah b. Selame, **et-Terğib ve't-Terhib,** Dımeşk, I, 8–35; Sübki, Tacuddin Abdulvehhab, T**abakatü'ş-Şafiiyyetü'l-Kübra**, ts. ys. VIII, 259

Kurtubî, bu hocasından “ سمعت شيخنا الحافظ المنذرى الشافعى ابا محمد عبد العظيم / *hocamız hafız el-Münzirî, eş-Şafîî Ebû Muhammed Abdul’Azîm’den işittim”* şeklinde bahsetmekte ve bazan kendi re’yini hocasının görüşü üzerine bina etmektedir.[102]

II. Öğrencileri

Hayatını ilim öğrenmeye, öğretmeye ve eser te’lif etmeye hasreden Müfessir Kurtubî’den pek çok kimsenin ilim öğrenmiş olması muhakkaktır. Ancak kaynaklar O’nun öğrencilerinin kimler olduğu hususunda yeterli bilgiye yer vermemektedirler. Kurtubî’nin hayatı ile ilgili bilgi veren temel kaynaklar kendi oğlu Şihâbüddin Ebu’l-Abbas Ahmed’in Ondan ilim aldığını ve rivayette bulunduğunu zikrederler.[103] Meşhur Selman, kaynakların O’nun öğrencilerinden bahsetmemesini; Kurtuba’dan ayrılıp Münye’ye gelmek zorunda kalmasına bağlamaktadır. Bu zorunlu göç O’nun hayatında önemli izler bıraktı. Kalbi kırık, üzüntü içinde ve ızdıraplı bir halde idi. Bu durum onu toplum içine girmekten uzaklaştırdı, yalnızca ilim ehli ile ve onlardan muttaki olanlarla hemhal olmakla yetindi der ve bununla ilgili olarak Kurtubî’nin ilim meclislerinde devrin kadıları ile Şer’i Mes’eleleri nasıl tartıştığına dair alıntılar yapar.[104]

Herhalükârda engin ufuk, derin ilim sahibi olan Kurtubî, birçok ilim adamından istifade ettiği gibi, kendisinden de pek çok ilim ehlinin istifade etmiş olması mümkündür. Bu nedenle yine Meşhur Hasan Kurtubî’nin ifadelerine dayanarak kaynakların aksine Kurtubî’nin bizzat eserlerinin mütealası sonucu isimlerini tespit ettiği O’nun özellikle beş öğrencisi olduğu bilgisine ulaştığını belirtmekte ve onların kısaca biyografilerini vermektedir, onlar şunlardır.[105]

1. Şihabüddin Ahmed

Kurtubî’nin oğlu olup tam adı şöyledir: Ahmet b. Muhammed b.Yahya Necmüddin b. Celâl el-Kavsî (ö:731/).Şihabüddin Ahmet, değişik ilim alanlarında söz sahibi bir âlimdir[106]. Kaynaklar Şihabüddin’in babası Kurtubî’den hadis ve icazet aldığını bildirmektedirler.[107]

---

[102] Kurtubî, **Câmi’**, IV, 372, 510, VII, 42.
[103] Davudi, II, 66; Kasabî, s. 40; Heyti, s. 32,
[104] Selman, s. 87
[105] Selman, s. 89
[106] Selman, s. 91
[107] İbn Hacer, el Askalanî, **ed-Dürerü’l-Kâmine**, Beyrut, ts., I, 305; Suyutî, **Tabakat**, s. 79

El-Kasabî, es-Sübkî'nin Tabakâtü'ş-Şafiiyye adlı eserinde, Şeyh Ebu'l Abbas Ahmed b. Ferh el-İşbilî diye birisinine muttali olduğunu ve bu kişinin Kurtubî'nin oğlu ve öğrencisi Ziyauddin Ebu'l Abbas olduğu zanniyle hayatı ile ilgili bazı bilgiler tespit etmeye gayret etmiştir. Ebu'l Abbas'ın 625/1227 'de dünyaya geldiğini Cumadelûlâ 645/1247 'de düşman muhasarasından kaçarken esir düştüğünü ve sonra Allah'ın onu kurtardığından bahsetmektedir.[108]

Meşhur Hasan Selman ise, el-Kasabî'nin yanılgı içinde olduğunu ve bu görüşün şaşılacak ve zorlama olduğunu belirtir. Şöyle ki, İbn Ferh el-İşbili ile Şihâbüddin el-Kurtubî arasında hiçbir bağ yoktur. Tam isimleri bile birbirine uymamaktadır. Kurtubî'nin oğlu el-Ensarî olup Kurtuba'dan Mısır'a göçtüğü halde Ebu'l-Abbas ise, Lahmî olup Dımaşk'a gelmiştir. Kurtubî, İbn Ferh diğeri ise Ferah'dır. Ayrıca ez-Zehebî, İbn Ferah el-İşbilî'nin öğrencisidir[109] ve onu en iyi tanıyan da odur. Hocasının Kurtubî'nin oğlu olduğu gerçek olsaydı onu Kurtubî'ye nisbet etmeyi nasıl unuturdu. Selman bu husuta sözü uzatmanın abes olduğunu da belirtmektedir. Aynı zamanda hiçbir tabakat kitabı bu nisbette bulanmamıştır ki, bu da İbn Ferah'ın Kurtubî'nin oğlu olmadığını tek başına anlatmaya yeterlidir.[110]

Kanaatimizce Selman, el-Kasabî'nin bu görüşünü reddederken aşırı gitmekte ve el-Kasabî'yi haksız tenkit etmektedir. Çünkü el-Kasabî, İbn Ferh el-İşbili'nin Kurtubî'nin oğlu Şihabüddin olduğunu söylememektedir. Sadece ulaştığı verilerden hareketle tahmin yürütmekte ve aynı zamanda Meşhur Selman'ın serdettiği görüşleri de takdiri sual olarak kendi kendine sorarak bu delillerinde kuvvetli olduğunu belirtmektedir. Kasabî, sonuç olarak görüşünü şu cümlelerle bitirmektedir. "Bütün bu görüşler çerçevesince ben İbn Ferah'ın Müfessir Kurtubî'nin oğlu olduğunu kesin söylemiyorum, kalbime doğan zanla tahmin ederek onu ilim ehlinden birisine nisbet ediyorum. Umarım benden sonra gelecek araştırmacılar bu hakikatı ortaya çıkaracaktır." Bu ifadelerden de anlaşıldığı gibi Kasabi, görüşünü zahiri delillere mebni kesin bir iddia olarak değil, subjektif olarak nitelenebilecek işari bir takım referanslara dayandırmaktadır.

2. Ebû Ca'fer b. Zübeyr

---

[108] Kasabî, s. 40 vd. Ayrıca bkz; Suyûtî, **Tabakat**, s. 518; ez-Zehebî, **Tezkiretü'l-Hüffaz**, Tsh. Vezâretu'l-Meârifi'l-Hindiyye, Beyrut, Tsz., IV, 1486.
[109] Zehebî, Tezkiretu'l-Huffâz, IV, 1486
[110] Selman, s. 90

Biyografik eserlerden yalnızca el-Merakişî'nin Kurtubî'nin öğrencisi olarak tanıttığı Ebu Ca'fer'in tam adı, Ahmed b. İbrahim b.ez-Zübeyr b. Muhammed b. İbrahim b.ez-Zübeyr b.Âsım es-Sekafî el-Âsimî el-Ğirnâtî'dir.[111] el-İmam, el-Hucce, el-Hafız, el-Allame, Şeyhü'l-Kurra' ve el-Müheddisin bi'l-Endülüs lakapları ile anılır.[112] Ebû ca'fer, 628 de Endülüs'ün şehirlerinden Ceyyan'da[113] doğdu, 708'de Ğırnata'da vefat etti.[114] el-Merakişî حدثنا عنه - اي: عن القرطبي - أبو جعفر بن الزبير , كتب اليه من مصر (*Kurtubî'den Ebu Ca'fer b. Zübeyr hadisi bize bildirdi ki ona Mısır'dan yazardı)* şeklindeki ifade ile onu Kurtubî'nin öğrencisi olarak saymaktadır.[115] Bel'am es-Senûsî de, Kurtubî'nin olan münasebetlerinin kardeşlik ve sevgi temeli üzere olduğunu, onlara iltifatta bulunduğunu ve te'lif eserlerle ve dağişik ilmi konularda onlara önemli kültürel katkıda bulunduğunu açıklarken Ebû Ca'fer b. Zübeyr ile yazıştığını ve ona mektup gönderdiğinden bahsetmektedir.[116]Bu her iki bilginin ışığında Ebû Ca'fer, bugünün ifadesi ile mektupla eğitim veya uzaktan eğitim alan öğrencisi olarak değerlendirmek doğru olacaktır.

Ebû Ca'fer'in "el-İ'lâm bimen hateme bihi'i-Katrü'l-Endülüsî mine'l A'lam" adlı Endülüs tarihi ile ilgili müstakil bir eseri vardır.[117]

3. İsmail b. Muhammed b. Abdü'l-Kerîm b. Abdü's-Samet el-Harâsetânî

Meşhur Hasan Selman İbn Hacer'e dayanarak Kurtubî'nin öğrencilerinden olduğunu ve yaşı itibariyle O'na öğrenci olmasının mümkün olduğunu belirtmektedir. el-Harâsetânî, 639'da Recep ayında doğdu, 709'da Muharrem ayında vefat etti.[118]

4. Ebu Bekir el-Kastalânî

Ebu Bekr el-Kastalanî, 614'de Zilhicce ayının yirmi yedisinde doğdu. Tam adı şöyledir: Ebu Bekir b. El-İmam eş-Şehid Kemâlüddin Ebi'l-Abbas Ahmed b. Eminüddîn Ebi'l-Hasan Ali b. Muhammed b. el- Hasan b. Abdullah b. el-Meymun el-Meymûnî el-Kastalânî el-Mısrî'dir. Mekke'de yaşadı ve orada çokça hadis öğrendi ve icazet aldı, âlim ve fazilet erbabı ile arkadaşlık etti, asrında başkalarının

---

[111] Merakişî, V, 585
[112] Selman, s. 91
[113] Ceyyan; Kurtuba'nın doğusunda ve Kurtuba'ya on yedi fersah mesafede bulunan Endülüs şehridir. Yakut, Abdullah el-Hamevi, **Mu'cemu'l Büldan**, Beyrut, ts., II,195
[114] Zehebî, Tezkiretu'l-Huffâz, IV,1484.
[115] Merakişi, V, 585
[116] Senusi, s. 91–92
[117] Selman, s. 92
[118] Selman, s. 93

ulaşamadığı ilmi seviyeye kavuştu. 686 yılında Muharrem ayının on sekizi cumartesi günü vefat etti.[119]

Selman, İbn-i Reşid el-Fehri'nin Milü'l-'İbe' adlı eserde mezkûr zatın hayatını verirken

"قال شيخنا أبو بكر :وقد سمعت ايضاً هذه الاربعين علي أبي عبد الله القرطبي " geçen ifadeye dayanarak onu Kurtubî'nin öğrencileri arasında saymaktadır.[120]

5. Ziyaüddin es-Satrîcî

Meşhur Selman'ın Kurtubî'nin öğrencisi olduğunu belirttiği bu zatın tam adı şöyledir**:** "Ziyauddin Ahmed b. Ebî es-Suûd b. Ebi'l-Meali el-Bağdâdî" 'dir. Kendisi," *es-Sadrîcî* " olarak tanınınır. Selman, Kurtubî'nin et-Tezkire adlı eserinde, "bu eseri Ziyauddin Ahmed b. Ebi's-Suûd b. Ebi'l Meâlî el-Bağdadi'ye takdim ettim ve istediğine sunması hususunda da kendisine izin verdim" şeklinde geçen ifadesi nedeniyle bu zatı Kurtubî'nin öğrencilerinden saymaktadır.[121]

Kaynakların hemen hemen ittifakla belirttikleri Şihabüddin Ahmed'den ve Meşhur Hasan Selman'ın tespit ettiğini belirttiği zikri geçen diğer dört öğrencilerin dışında da Kurtubî'nin daha başka öğrencilerinin bulunması mümkündür. Çünkü- hemen tanıtacağımız gibi- birçok sahada temel eserler te'lif eden Kurtubî'nin öğrencileri, isimlerini verdiklerimizle sınırlı olamaz. Aynı zamanda Kurtubî'nin yaşadığı Münyetü Benî Hasîb ilim ve âlimlerin ve Nil'in kenarında bulunan "el-mescidü'l-cami'" ilmi tedrisin merkeziydi. Bu mesciddeki ilim tedrisinde Kurtubî'nin rolü inkâr edilemez.

Bütün bunlarla beraber Kurtubî'nin eserlerinden istifade eden, ilmi olarak onlardan faydalanan, onları neşr ve tedris etmekle hizmet eden herkes O'nun öğrencisidir. Özellikle Tefsiri, İslami ilimler ve Arap dili ve edebiyatı ile meşgul olanların vaz geçemedikleri temel kaynaklardandır. Bu nedenle İbn Teymiyye, İbn Haldun, İbn Kesir, İbn Hacer, es-Suyutî, Bedrü'l-Aynî ve eş-Şevkânî gibi birçok zirve âlim Ondan bahsetmişler ve Ondan istifade etmişlerdir.[122]

---

[119] Selman, s. 93
[120] Selman, s. 94
[121] Selman, s. 94
[122] Selman, s. 94–95

B. Eserleri

Bu başlık altında Kurtubî'nin gerek tefsir ve gerekse diğer ilmi disiplinlere ait eserleri ele alınacak; bu bağlamda kaynaklarda hakkında bilgi bulunan eserlerle ilgili gerekli bilgiler sunulacaktır.

I. TEFSİRİ

Kurtubî'nin en hacimli ve en kapsamlı eseridir. Tez konumuz olması nedeniyle birinci bölümde daha kapsamlı bilgi verilecektir.

II. et-TEZKİRE

Kurtubî'nin tefsirinden sonra en önemli eseri olan et-Tezkire'nin tam adı **:** *"et-Tezkire fi Ahvâl'il-Mevta ve Umuri'l-Ahire"'dir.*[123] Kurtubî, tefsirinde bu eserine çokça atıfta bulunmuştur.[124] Çünkü kitabın isminden anlaşıldığı gibi, Kur'ân-ı Kerim'de genişçe yer verilen ölüm ve ahiret hallerinden bahsetmesi nedeniyle konu açısından münasebet düştükçe bu eserine atıfta bulunmuştur.

Kurtubî, bu eserini iki cilt halinde yazmıştır. Bu kitap; ölüm, ölüler, haşr, cennet, cehennem ve fitnelerle ilgili haber ve eserleri bir araya getiren kitapların en şöhret bulanıdır.[125] Et-Tezkire için "konusunda bir benzeri yoktur" denilmiştir.[126] Keşfüz-Zünun sahibi Hacî Halîfe bu kitabın kalın bir cilt olarak tanıtır.[127]Bizim elimizde olan et-Tezkire de iki cildin birleştirerek tek cilt halinde 592 sayfa olarak matbu olan şeklidir.[128]

Kurtubî, et-Tezkire'nin mukaddimesinde Allah'a hamd ve sena ettikten sonra bu eserinin te'lifindeki metodunu şu şekilde açıklamaktadır: "Sonra kendim için bir hatırlatma ve ölümden sonra da salih bir amel olması amacı ile ölüm, ölülerin halleri, haşr, neşr, cennet, cehennem, çeşitli fitneler ve kıyametin alametleri gibi konuları hatırlatan ve bu konuları önder ve bu ümmetin güvenilir âlimlerinin kitaplarından kendi görüşüme ve rivayetime uygun olarak veciz (özlü) bir kitap yazmayı uygun gördüm ve bu kitaba et-Tezkire bi Ahvali'l-Mevta ve Umûri'l-Ahireh ismini verdim. Kitabı bablara ayırdım ve her babın akabinde bir veya birkaç fasıl da ekledim. Bu fasıllarda, hadisin ihtiyaç duyulacak garip lafızlarının beyanı, hadisdeki fıkhî

---

[123] Suyutî, **Tabakat**, s. 92; İbn Ferhun, s. 317; Zehebî, **Tefsir**, II, 321; Bağdadi, I, 517; Yusuf Serkîs. **Mu'cemu'l-Matbûâti'l-Arabiyye ve'l-Muaurrebe**, Mısır, 1928, II, 1504?,
[124] Kurtubî, **Câmi'**, I, 138, 231, 346, 495, 507, 510, 631, II, 235, 467, 468, 610, 618, 638, VI, 355 vd.
[125] Senusi, s. 137; Heyti, s. 36;
[126] Selman, s. 130; Senusi, s. 137
[127] Kâtip Çelebi, **Keşf**, I, 390; Gezer, s. 34
[128] Kurtubî, **et-Tezkire**, s. 3

hükmün veya bir problemin izahını gaye edindim ki, kitaptan azami menfat ve yarar sağlanmasıdır."[129]

Et-Tezkire'yi ilk *önce eş-Şeyh Abdülvahhab b. Ahmed el-Mısrî eş-Şa'ranî (ö:973)* ihtisar etmiş ve *"Muhtasaru Tezkiretü'l-İmam Ebi Abdillah el-Kurtubî"* olarak ismlendirmiştir.[130] Bu Muhtasar ilk defa 1300/1882 yılında Kahire'de Bulak Matbaasında basılmış[131] sonra 1301/1883'de yine Kahire'de Şeref Matbaası tarafından basılmıştır.[132] Daha sonra değişik yer ve tarihlerde de basılmıştır.[133]

Kâtip Çelebi ise, et-Tezkire'yi kimin ihtisar ettiğini belirtmeksizin "ilim adamlarından bazıları bunu ihtisar etmiştir" demekle yetinmiş[134] ve bu ihtisarın imam-ı Şa'ranî'ye nisbet etmekte şüphe duymuştur. Ancak bu şüphesi, İmam-ı Şa'ranî'nin bu muhtasarı kendisi tarafından yapılıp hicri 908'de bitirildiğini bizzat belirtmesinden sonra mevcut eseri O'na nisbet etmemesinde ya unutkanlık ya da bu esere muttali olmamasına dayanmaktadır.[135] Şa'ranî'nin bu muhtasarı Hasan Tahsin Emiroğlu tarafından kısaltılmış Tezkire-i Kurtubî adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir.[136]

Kurtubî'nin et-Tezkiresini ihtisar eden diğer bir âlim ise eş-Şeyh Ahmed b. Muhammed b. Ali es-Sühaymî, el-Ezherî (ö:1178/1764)'dir. Yapmış olduğu muhtasara da ***"et-Tezkiretu'l-Fahire fi Ahvali'l-Âhire"*** ismini vermiştir.[137] Muhammed İbrahim Selim tarafından da tezkire'nin bir kısmı alınarak tahkik ve ta'likle birlikte "*Yevmü'l-Fevzi'l-Ekber Meşahidu Yevmi'l-Kıyame ve Ahvaliha*" ismi ile müstakil bir kitap olarak basılmıştır. Ayrıca İmam-ı Suyuti (849/911) de *"Şerh's-Sudûr bi Şerhi Hali'l-Mevtâ ve'l-Kubûr"* adlı eserinde *et-Tezkire*'den azami derecede istifade etmiştir.[138] Yine bu eser, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Ahmed b. Muhammed Zerruk tarafından *"et-Tezkiretü'l-Kurtubîyye bi-şerhi'ş-şeyh Ahmed Zerruk"* adı ile şerh edilmiştir**.** 899/1493 tarihinde Ahmed Osman Ahmede yayına

---

[129] Kurtubî, **et-Tezkire**, s. 3; Senusi, s. 137; Kâtip Çelebi, **Keşf,** 1, 390
[130] Serkîs. Mu'cemu'l-Matbuat, I, 1046; Kasabi, s. 45; Selman, s. 133; Heyti, s. 36; Senusi, s. 137; el-Firet, Yusuf Abdurrahman, **el-Kurtubî'l-Müfessir Sireten ve Minhacen**, 2008, s. 107.
[131] Selman, s. 133; Senusi, s. 137
[132] Selman, s. 133
[133] Aynı eser, aynı yer; Bu eserle birlikte Ebü'l-Leys İmamülhüda Nasr b.Muhammed b. Ahmed Semerkandi'nin Kurretü'l-uyun ve matrahü'l-kalbi'l-mahzun adlı eseri basılmıştır; Ayı eser Daru'l-Fikr tarafından 1996 tarihinde 178 sayfa basılmıştır.
[134] Kâtip Çelebi, **Keşf,** I, 390
[135] Selman, s. 135
[136] Altıkulaç, DİA, XXVI, 456.
[137] Serkîs. **Mu'cemu'l-Matbuat**, II, 1504; Senusi, s. 137; el-Firet, s. 107
[138] Serkîs. I,1081; Gezer, s. 37 vd.

hazırlamış ve Cem'iyyetü'd-Da'veti'l-İslâmiyye el-Alemiyye tarafından Trablus'da 487 sayfa olarak basılmıştır.

Hediyyetü'l-Arifin sahibi bu eserin el-İskenderânî, Ebu Ali Ömer b.Yusuf b.Abdillah el-Maliki tarafından "Cevheretü'l Müzhire fi Hatmi't-Tezkire"adıyla bir şerh yapıldığını bildirmektedir.[139]

III. et-TİZKÂR[140]

Kurtubî'nin bu eserinin tam adı: *"et-Tizkâr fi Efdali'l- Ezkâr"*dır.[141] Kurtubî, kitabın mukaddimesinde bu eseri neden kaleme aldığını şu ifadelerle açıklamaktadır: "Kur'ân okumak, amellerin en faziletlisi, makamların en yücesi, zikir ve sözlerin en şereflisi olması beni bu konuda kitap te'lif etmeme sevk eden temel sebeptir. İşte bu mevzuda Kur'ân'ın, O'nu okuyanın, dinleyenin ve O'nunla amel edenin faziletlerini, Kur'ân'ın yüceliğini, tilavet keyfiyetini, Kur'ân okunurken ağlamanın manasını, riya ve gösteriş için okuyanın kınanması vb. birçok konuyu içeren veciz (özlü) bir kitap yazmayı düşündüm. Bu düşüncemi gerçekleştirmede ilk hedefim, ibadetlerin, cihadın ve namazın faziletleri hakkında terğib ve terhib babından yazıldığı gibi ben de Kur'ân'ın faziletleri hakkında kırk hadis-i nebevi yazmak istedim. Bunu gerçekleştirmek için istihare ettim ve Allah'dan bana kolay kılmasını istedim. Bana bu yüce kitabın, O'nu okuyanın, dinleyenin, O'nunla amel edenin fazileti hakkında kırk bab tahric ettim ve bunu *"et-Tizkâr fi Efdali'l- Ezkâr"* olarak isimlendirdim."[142]

Kurtubî'nin bu eserinin içeriği olan "Kur'ân''ın faziletleri"ile ilgili birçok başlık Tefsirinin mukaddimesi ile uzunluk ve kısalık bakımından farklı da olsa hemen hemen örtüşmektedir. Söz konusu eseri et-Tizkar da "Kur'ân'ın Yedi Harf Üzere İndirildiğini" bildiren hadis gibi özetle işlediği bir konuyu mukaddimesinde daha derinlemesine ele almıştır. Ayrıca et-Tizkâr'da ele almadığı Kur'ân İlimlerine ait Kitabın sünnetle açıklanması, Kur'ân'ın tefsiri ve yalnız re'y ile tefsirinin azabı gerektirdiği, Allah'ın Kitabını öğrenme ve anlama konusu ve Kur'ân'ın Hz.Ebu Bekr ve Hz.Osman zamanlarında derlenmesi gibi bir takım konuları et–Tizkâr'da yer vermediği halde mukaddimesinde detaylı olarak izah etmiştir.[143] İçerik olarak mıkaddimesi ile örtüşen bu eserini Kurtubî tefsirinden sonra yazdığını bu eserde

---

[139] Bağdadi, I,422
[140] Bu isim et-Tezkar şeklinde de okunmaktadır. Yıldırım, **"Kurtubî**", XXVI, 456; Gezer, s. 39
[141] İbn Ferhun, I, 317; Kâtip Çelebi, **Keşf**, I, 383; Zehebî, **Tefsir,** II, 321; Bağdadi, I, 517
[142] Kurtubî, **et-Tizkâr,** s. 5-7; Kasabî, s. 47; Firet, s. 104
[143] Kurtubî, **Câmi'**, I, 61 vd.

"Kur'ân'ın Yedi Harf Üzere İndirildiğini" hadisini anlatırken bu konuyu Kitab-ı Cami' Ahkâmi'l-Kur'ân da açıkladık ifadesinden anlamaktayız.[144]

Kâtip Çelebi de bu kitabla ilgili olarak verdiği bilgide de mukaddimedeki bilgilere vurgu yaparak şunu ifade etmektedir." Bu kitabı Kur'ân-ı Kerim'i okuyanın, dinleyenin, gereğince amel edenin fazileti, Kur'ân'ın saygınlığı ve okuma keyfiyetine dair kırk fasıla ayırmıştır."[145]

İbn Ferhun et-Tizkâr'ın Nevevi'nin *"et-Tibyan fi âdâbi Hameleti'l-Kur'ân"* adlı eserinin metodu üzere kaleme alınmış ancak bu kitap ilmi bakımdan ondan daha üstün ve doyurucu olduğuna dikkat çekmiştir.[146]

Kurtubî'nin bu önemli eseri Atatürk Üniversitesi öğretim üyelerinden Yrd. Doç. Dr. Necati Tetik ve Yrd. Doç. Dr. Abdulmecit Okçu tarafından yer yer kısa notlar ilavesiyle ve tahkikli olarak "En Güzel Zikir Kur'an'dır" adıyla tercüme edilmiştir.[147]

V. KAM'U'L-HIRS

Kurtubî'nin ahlakla ilgili olan bu eserinin tam adı: *"Kam'u'l-Hırsı bi'z-Zühdi ve'l-Kanaati ve Reddu Zülli's-Suali bi'l-Kesbi ve's-Sinaati"* dir. İbn Ferhun ed-Dibac 'da bu eseri Kurtubî'ye nisbet ederek, "sahasında bundan daha güzel bir esere vakıf olmadım" diyerek methetmektedir. Ancak İbn Ferhun bu eserin son iki "kesb ve sınaât" kelimelerinin yerine *"Kütüp ve Şefaat"* diye vermiştir.[148]Davudî ve Zehebi de ondan nakille aynı ifadeleri kullanmaktadırlar.[149] Kanaatimizce manaca da uygun olmayan bu iki kelimeyi tefsirin farklı baskılarından kaydetmiş olmalarıdır.

Kurtubî, Tefsirinde ve et-Tezkire'de bu eserine hem uzun ismini vererek hem de kısaltılmış olarak atıfta bulunmaktadır. en-Nisa suresinin 4/32. ayetinin *" واسألوا الله من فضله /Allah'ın lütfundan isteyin"* bölümünü tefsir ederken biz bu hususa dair doyurucu açıklamamızı "Kam'u'l-Hırs bi'z-Zühd ve'l-Kanâat" eserimizde genişçe yaptık.[150] Yine Zariyat Suresi 51/22. ayetinin tefsirinde yeterli açıklamayı aynı ifadelerle tanıttığı söz konusu eserde verdiğini belirtmektedir.[151]Ayrıca Kurtubî

---

[144] Kurtubî, **et-Tizkâr**, s. 30
[145] Kâtip Çelebi, **Keşf**, I,383
[146] İbn Ferhun, I, 317
[147] Kurtubî, **et-Tizkâr**, ter: Necati Tetik, Abdulmecit Okçu, Aktif yay. İstanbul, 2008.
[148] Aynı eser, aynı yer; Bağdadi, I, 517
[149] Zehebi, **Tefsir**, II, 321
[150] Kurtubî, **Câmi',** III,149
[151] Kurtubî, **Câmi'**,IX,40

Furkan suresi 25/20. ayetinin tefsirinde tevekkülün anlamı üzerinde açıklama yaptıktan sonra sözü edilen kitabının "*Kam'u'l-Hırsı bi'z-Zühdi ve'l-Kanaati ve Reddu Zülli's-Suâli bi'l-Kesbi ve's-Sinaati*"şeklinde uzun ismini vererek bu kitapta gerekli açıklamayı yaptığını beyan etmektedir.[152]

Kurtubî'nin kırk bab olarak tasnif ettiği bu eseri yukarda da işaret ettiğimiz gibi değişik isimlerle tanıtılmış ve basılmıştır. Dr Kasabî, Brokelman'a dayanarak bu eserin bir nüshasının 8787 no ile Berlin Kütüphanesinde diğerinin de 2737 no ile İstanbul Fatih Kütüphanesinde olduğunu belirtmektedir.[153] Ayrıca Kurtubî'nin bu eseri ismi *Kam'u'l-Hırsı bi'z-Zühdi ve'l-Kanaati ve Reddu Zülli's-Suali bi'l-Keffi ve'ş-Şefâa'"* şeklinde tek cilt halinde ve 214 sayfa olarak basılmıştır.[154]

V. el-MUKTEBES

Kurtubî'nin bu eserinin tam adı: "el-*Muktebes fi Şerhi Muvatta Malik b. Enes"* olup, İmam-ı Malik'in (93/179) Muvatta'sının şerhidir. Fakat Kurtubî'nin Tefsiri üzerine doktora çalışması yapan el-Heyti "bu eseri Muvatta'nın şerhleri arasında göremediğini ve bu kitabın yazma ve matbu' olarak mevcut olduğuna dair herhangi bir bilgiye rastlamadığını "ifade etmektedir.[155]

Kurtubî, daha önce yazdığı bu eserine dair tefsirinde birçok yerinde atıfta bulunmaktadır. Namazda oturuş, teşehhüt ve selamın fıkhi hükmünü açıklarken "biz onu el-Muktebes adlı kitapta açıkladık" şeklinde atıfta bulunmuştur.[156] Yine Bakara Suresi 222. Ayetinin "Sana kadınların ayhalini sorarlar. De ki: O, bir ezadır. Ayhalinde olan kadınlardan uzak durun." ayetinin tefsirinde hayız kanının miktarı ile ilgili fukahanın görüşlerini serdettikten sonra hayızlı halin en çok ve en azı ile ilgili konuları *"el-Muktebes fi Şerhi Muvatta Malik b. Enes"* adlı eserinde yer verdiğini belirtmektedir.[157]

VI. el –ESNA

Yüce Allah'ın güzel isimlerinin açıklamalarına dair olan bu eserin tam ismi *"el-Esna fi Şerhi Esmâi'l-Lâhi'l-Hüsna ve Sıfâtihi'l-Ulyâ*"dır. Kurtubî'nin

---

[152] Kurtubî, **Câmi'**,VII,19
[153] Kasabî, s. 48; Firet, s. 109
[154] İSAM Kütüphanesi Dem. No; 28602
[155] Heyti, s. 39 vd
[156] Kurtubî, **Câmi',** I, 172; VI, 412.
[157] Kurtubî, **Câmi'**, II,11,86, 178; IV, 366; VI, 412; VII; 355; IX, 387

biyografisine yer veren kaynakların birçoğu bu eseri de O'na nisbet etmişlerdir.[158] Kurtubî, tefsirinde özellikle Allah'ın Esma-i Hüsna'sını zikreden ayet-i kerimeler geçtikçe daha geniş ve doyurucu bilgi için daha önce yazdığı bu eserine atıfta bulunmaktadır.[159]Ayrıca aynı muhteva ile ilgili olarak et-Tezkire'sinde[160] ve et-Tizkâr'da[161] da bu eserine yönlendirmektedir.

El-Kasabî bu eseri hiçbir yerde bulamadığını ifade ederken,[162]el-Heytî ise Medine-i Münevvere'de Arif Hikmet Kütüphanesinde 88 ve 296 numaraları ile iki cüz halinde bir nüshasının bulunduğunu belirtmektedir.[163]Ayrıca "Kurtubî'nin Hadis İlmindeki Yeri" adlı doktora çalışması yapan Arif Gezer ise tespit ettiği yazma nushaları şöyle sıralamaktadır:

1. Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, No. 691, 1 cilt, 262x172,183x113 mm. 208, yk. 19 st. Nesih, Mukavva Ciltli.(Bu haliyle eksiktir.2.cildi yoktur)

2. Süleymaniye Kütüphanesi,Pertevniyal, No. 448,248x180,175x110mm.251 yk,16 st.,Nesîh, Mukavva Cilt.

3. Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, No.1024 ve 1025, Bu haliyle tamdır. Fakat bir yanlışlık sonucu, Kurtubî'nin hocası Ebu'l-Abbas el-Kurtubî adına kayıtlıdır.[164]

Ayrıca bu eser, Salih Atıyye Hatmani'nin tahkikiyle Bingazi de 2001 yılında cem'iyyetü'd-da'veti'l-islâmiyye el-alemiyye tarafından 429 sayfa olarak basılmıştır.[165]

VII. el-LÜMA'U'L- LÜ'LÜİYYE

Kurtubî, Fâdârî'ye ait *İ'şrinâti'n-Nebeviyye* adlı esere yaptığı şerhe *"el-Lümau'l-Lü'lüiyye fi Şerhi'l-İ'şrînâti'n-Nebeviyye*" adını vermektedir.[166] Kurtubî'yi ve eserlerini konu edinen biyografik eserler O'nun bu eserinden bahsetmemektedirler. Aynı zamanda Kurtubî üzerine çalışma yapanlar da böyle bir

---

[158] İbn Ferhun, I, 317; el-Mukri, II, 211; Heyti, s. 34; Selman, s. 146; Senusi, s. 142
[159] Kurtubî, **Câmi'**, I, 56, 302, 561, 589, 631, II, 206, 281, 282, 412, 466, 565, V, 466, X, 466, 467
[160] Kurtubî, **et-Tezkire,** s. 444
[161] Kurtubî, **et, Tizkâr**, s. 19
[162] Kasabî, s. 47
[163] Heytî, s. 34; Senusi, s. 142
[164] Kurtubî, **Câmi'**,V, 601, VIII, 449; Gezer; s. 40–41
[165] İsam kütüphanesi Dem. No;138602
[166] Selman, s. 152; Heyti, s. 39; Senusi, s. 144; Firet, s. 113

esere muttali olamadıklarını bildirmektedirler.[167] Bu nedenle bunu Kurtubî'nin kayıp olan eserleri arasında saymak uygun olacaktır.

Kurtubî tefsirinde iki yerde birbirinden farklı iki isimle bu esere atıfta bulunmakdadir. İsra suresi 44. ayetinin tefsirinde bu eserinden şöyle bahsetmektedir." Bu manada gelen haberler çoktur. Biz onlardan birazını Fâdârî'ye ait *İşriniyyâti'n-Nebeviyye'nin şerhi el-Lum'u'l-Lü'lüiyye'* de anlattık."[168] Nahl Suresi 37–38 ayetlerinin tefsirinde ise; "Biz haberin bir kısmını zikrettik. Onun öncesi Farabî'ye ait *"İşriniyyâti'n-Nebeviyye'nin şerhi el-Lum'u'l-Lü'lüiyye' de" anlattık"* şeklinde olup[169] ilk eser Farabi'ye nisbet edilmektedir. Ancak genel tanıtım çerçevesinde bu bir istinsah hatası olduğu anlaşılmaktadır.

VIII. el-İ'LAM

Siyer-i Nebeviden bahseden bu esrin[170] tam adı**;** *el-İ'lâm fi Ma'rifeti Mevlidi Mustafa Aleyhi's-Selâtü ve's-Selam"*dır. Biyografik eserlerin Kurtubî'ye ait eserler içerisinde konu edinmedikleri eserlerdendir[171].Yalnızca Kurtubî, Saffat Suresi 37/113.ayetin tefsirinde yukarda vermiş olduğumuz ismi ile *لأن سنده لايثبت على ما ذكرناه في كتاب الأعلام في معرفة مولد المصطفى عليه الصلاة والسلام* "*Çünkü onun senedi el-İ'lâm fi Ma'rifeti Mevlidi Mustafa Aleyhi's-Selâtü ve's-Selam"adlı kitapta açıkladığımız gibi sabit değildir"* şeklinde atıfta bulunmaktadır.[172]

Yine Sad Suresi 38/45.ayetinin tefsirinide de *وهو الصحيح على ما ذكرناه في كتاب الإعلام بمولد النبي عليه السلام* "*el-İ'lâm bi Mevlidi'n-Nebiyyi Aleyhisselam adlı kitapta açıkladığım gibi doğru olan budur"* şeklinde farklı bir isimle atıfta bulunmuştur[173]

Meşhur Hasan Selman bu eserin ismini **"***E'lamü'n-Nübüvve***"** olarak vermekte ve bu kitapta Müellif ile mülhid/inkârcı arasındaki peygamberlik, konumu ve (varlığının) isbatı konusunda yapılan münazarayı/tartışmayı içermekte olduğunu ifade ettikten sonra kitapla ilgili şu değerlendirmede bulunmaktadır." Bu eserin bir yazma nüshası Ürdün Üniversitesi el yazması metin ve vesikalar merkezinde Universtats Bibliothek Fubingen Handschrist den fotokopi olarak bulunmaktadır.

---

[167] Selman, s. 152, Heytî, s. 39; Senusi, s. 144
[168] Kurtubî, **Câmi'**, V,601; Arif Gezer kanaatimce zühulen" Aşere Beyyinati'n-Nebeviyye" şeklinde yazmıştır ki, bunu hat/ yazım dahi desteklememektedir.
[169] Kurtubî, **Câmi'**, VIII,449
[170] Senusi, s. 145
[171] Selman, s. 148; Heytî, s. 35; Senusi, s. 145
[172] Kurtubî, **Câmi',** VIII, 93
[173] Kurtubî, **Câmi',** VIII, 183

Yazısı açık/okunabilir, büyük boy 352 sayfadır. Kıtabın başı "Benimle mülhit arasında Peygamberlik konusunda yapılan tartışma hakında fasıl/bölümdür.(Selman) ben bu kitaba ulaştım ancak ben bunun Kurtubî'ye nisbet edilmesini doğru bulmadım. Çünkü üslübu İmam Kurtubî'nin uslubuna uymuyordu. En iyisin Allah bilir."[174]

Fakat biz Kurtubî'nin bizzat eserinin ismini vererek kendisine ait olduğunu belirttiği eserin O'na ait olmadığını iddia etmeği tutarlı bulmuyoruz. Kaldıki diğer araştırmacılarda bu eseri müellifimiz Kurtubî'ye nispet etmektedirler.[175] Belki Meşhur Selman'ın "buldum" dediği eser başka bir müellife ait de olabilir.

IX. MENHECÜ'L İBÂD

Kurtubî ve te'lifatı hakkında bilgi veren temel biyografik kaynakların hiç bahsetmedikleri bu eserin isminin açılımı şöyledir. *"Menhecü'l-Ubbâd ve Mahaccetu's-Salikin ve'z-Zühhâd"*[176] Kurtubî, tefsirinde net bir şekilde Sad suresi 38/44. ayetinin tefsirinde açık ismini belirterek atıfta bulunmuştur**.** Biz bu mevzuyu buranın dışında da *"Menhecü'l-Ubbâd ve Mahaccetu's-Salikîn ve'z-Zühhâd"* kitabinda izah ettik.[177]

Gerek kitabın adından gerekse tefsirindeki yer verdiği bağlamdaki yaptığı açıklamalardan, Kurtubî bu eserinde ibadet, zühd, takva ve ahiret yurdunu arzu edenler için Kur'ân ve Sünnet çerçevesince yol göstermeyi gaye edindiğini söyleyebiliriz.

X. et-TAKRÎB

Kurtubî'nin İbn Abdilberr'in (h:368/463) "et-Temhîd"[178] adlı eserine yapmış olduğu bu çalışmanın adı "*et-Takrîb li Kitabi'l-Temhîd"*dir. Hayrettin ez-Zirikli bu eserin iki büyük cilt halinde Fas'da Kuraviyyûn Kütüphanesinde 80/117 no'da kayıtlı olduğunu bildirmektedir.[179] Kurtubî, tefsirinde hem et-Temhid'den hemde İbn Abdilberr'in ihtisar ederek "el-İstizkâr li-Mezahibi eimmeti'l-Emsar Fimâ Tezammenehu'l-Muvatta' Mine'l-Meânî ve'l Âsâr"olarak isimlendirdiği eserlerden

---

[174] Selman, s. 154
[175] Senusi, s. 145; Heytî, s. 39
[176] Selman, s. 149
[177] Kurtubî, **Câmi',** VIII,183
[178] Temhid'in açık adı"et-Temhîd fi'l-Muvattai Mine'l Meânî ve'l-Esânîdi"dir. Bkz; Senusi, s. 146
[179] Zirikli, Hayrettin, **el-A'lam**, Beyrut, 1969, V, 322.

bolca nakillerde bulunmaktadır.[180] Her iki eserde (et-Temhid ve et-Takrib) fıkıh ve hadis konularını içermektedir.[181]

XI. el-İ'LAM

Eserin tam adı**:** *el-I'lâm bimâ fi Dinî'n-Nasârâ mine 'l-Fesâd ve 'l-Evhâm ve Izhâru Mehâsini Dîni'l-Islâm ve Isbâtu Nübüvveti Nebiyyinâ Muhammed Aleyhi's-Salâtu ve 's-Selâm'dır.* İsmail el-Bağdadî bu eserin ismini biraz daha kısa olarak şu şekilde vermektedir: *"el-I'lâm bimâ fi Dinî 'n-Nasârâ mine 'l-Fesâd ve 'l-Evham ve İzhâru Mehâsini Dinî 'l-Islâm "*[182] Brokkelman'ın bildirdiğine göre, Bu eserin iki yazma nüshası vardır: *"Bunlar; Köprülü Kütüphanesi, 749. (Rumuz; B) ve yine aynı kütüphane, 814. Numaralarda bulunmaktadır. Varak sayısı; 107, Ebat; 18/26.*[183]

Meşhur Hasan Mahmud Selman, bu eserin yazma nüshaları hakkında şu tafsilatlı bilgileri vermektedir:

"Köprülü Kütüphanesi'nde iki yazma nüshası vardır:

Birincisi: Nesih Hattıyla N. 794, 17,5x26,5 mm., 108 yk, 29 st., , Müstensih; Ali b. Muhammed b. Abdullah el-Feyyûmî, istinsah tarihi: 879/1474.

İkincisi: T'alik Hattıyla N. 813, 14x22 mm. 149 yk, 25st., Müstensih; Mısırlı Kutub ismiyle Meşhur Muhammed el-Hanefî, istinsah Tarihi, 1087/1676

Üçüncü bir yazma nüshası ise Ürdün Üniversitesi, Vesika ve Yazma Eserler Merkesinde bulunmaktadır. Bu nüsha, Rabat'taki Umumî Kütüphane'den fotokopi yoluyla temin edilmiştir. Açık Mağribî hattıyla yazılmış ve büyük boy 292 sayfadır. Muhammed b. Ebî Ahmed b. Musa b. Yusuf b. İbrahim b. Abdullah b. Muğire b. Şurahbîl, 1142/1729 tarihinde istinsah etmiştir.

Bu nüshada kitap şöyle tanıtılmaktadır: Müellif bu eserinde, bir Nasranî'nin *Teslîsü'l-Vabdâniyye adlı* kitabında İslam hakkında ortaya koyduğu şüpheleri reddetmeye çalışmaktadır. Fakat Müellif bu şüpheleri, reddetmekle yetinmemiş bilakis, Hıristiyanlığın kusurlarını da izah etmeye kadar gitmiştir. "

Daha sonra Meşhur Hasan bu kitabı, Dr. Ahmed Hicâzî es-Saka'nm takdim ve tahkiki ile Daru't-Turasi'l-Arabiyye tarafından Kahire'de tarihsiz olarak baskısını

---

[180] Kurtubî, **Câmi'**, I,86.113.554,III,313
[181] Senusi, s. 146
[182] Bağdadî, II, 129; Senusi, s. 147
[183] Kasabî, s. 48; Selman, s. 142

gördüğünü belirtmektedir.[184] Aynı baskının 1978 yılında tekrar basıldığı da ifade edilmektedir[185]

Sözkonusu müellifin bahsettiği bu baskı Kahire de Dârü't-Türasi'l-Arabî tarafından 1980 yılında bir cilt 503 sayfa olarak İsam kütüphanesinde bulunmaktadır.[186]

Kurtubî'nin Tefsiri üzerine doktora çalışması yapan Arif Gezer ise "el-İ'lâm" adlı bu esrin eserin yazıldığı yer ve tarih bakımdan ve şahsına ait eserden hareketle müellifimiz Kurtubî'ye ait olamayacağını şu gerekçelerle izah etmektedir: "Eserin, bir Nasranî tarafından, Tuleytula şehrinden[187] Kurtuba'ya gönderilen "Teslîsü'l Vahdâniyye"[188] adlı bir esere ret olarak yazıldığı ve Kurtuba'nm (633/1236) yılında düştüğü gözönüne alındığı takdirde, kitabın müellifinin hangi Kurtubî'ye ait olduğu müşkil bir hale gelmektedir. Bizim fikrimize göre elimizde matbu olarak bulunan *el-İ'lâm... adlı* bu eser, Kurtubî'ye ait değildir. Bizi bu sonuca götüren üç önemli sebep vardır: Birincisi, Kurtubî'nin, tefsirinde diğer te'lifatına atıfta bulunması gibi önemli bir özelliğe sahip olmasına rağmen, bu eserinin adının tefsirinde hiç geçmemesi. İkincisi, Takib edebildiğimiz kadarıyla, Kurtubî'nin *Tefsiri* ile *et-Tezkire* ve *et-Tezkâr* adlı eserlerinde sahip olduğu genel uslûbü ile *el-I'lâm...* adlı bu eserdeki uslûb birbirine benzememektedir. Üçüncüsü, *el-İ'lâm...* adlı bu eserin, Toledo Şehrindeki bir Nasrânî tarafından yazıldığı ve cevap alınması için o zamanlar henüz müslümanlann elinde bulunan Kurtuba Şehri'ne gönderildiği, eserden anlaşılmaktadır. Zaten el-İ'lâm'ın böyle bir esere cevap olarak kaleme alındığı da bu kitabın kendi içinde ifade edilmektedir. Bu durum göz önüne alınacak olursa onun, Kurtuba'nn düşmesinden önce yazılmış olduğu ihtimali kuvvetlenmektedir. O dönemde ise Kurtubî, henüz öğrencidir. Kurtuba'nm düşmesinden sonra geldiği İskenderiye'de dahi hala hocalanndan ilim almaktadır. Anlaşılan odur ki Kurtubî, Münye Şehrin'de karar kıldıktan sonra eser te'lif etmeye başlamıştır. Bu durumda, el-İ'lâm'ın onun tarafından kaleme alınmış olması ihtimali oldukça zayıflamaktadır."[189]

---

[184] Selman, s. 142–144
[185] Selman, s. 143; Gezer, s. 48
[186] İsam kütüphanesi, Dem. No; 013690
[187] Tuleytula (bugünkü adıyla Toledo) şehri, 478 H. yılına kadar müslümanlann elinde kalmıştır. (İbn İmad, V. 337; Yakut, IV. 45)
[188] Türkçe Anlamı: "Vahdaniyyetin Üçlüğü"demektir.
[189] Gezer, s. 49

Her ne kadar Gezer, bu eserin İmam Kurtubî'ye ait olması ihtimalinin zayıf olduğuna dair bir iddiada bulunsa da Ümmü'l-Kura Üniversitesinden Fayiz Saîd Salih Azli tarafından 1404/1985 yılında doktora tezi olarak tahkik yapılmıştır. Bu çalışmada giriş olarak Kurtubî'nin hayatı ve yaşadığı dönem hakkında kısaca bilgi ve sonunda da geniş bir fihriste yer vermektedir. Ayrıca eserde geçen hadisler tahriç edilmiştir. Doktora gibi ciddi bi ilmi çalışmada Kurtubî'ye ait olmayan bir eserin O'na nisbet edilmesi elbette düşünülemez.[190]

XII. el-İNTİHAZ

Eserin tam adı*: " el-İntihaz fi Kırâatı Ehli'l Kûfe ve'l-Basra ve'ş-Şam ve Ehlü'l-Hicaz"dır.* Tabakat kitaplarının yer vermediği ancak Kurtubî'nin et-Tizkâr adlı eserinde Tevbe suresinin başında besmelenin bulunmamasına ait sebepleri sıralarken önce tefsirine sonra da *" el-İntihaz fi Kırâatı Ehli'l Kûfe ve'l-Basra ve'ş-Şam ve Ehli'l-Hicaz"* adlı bu eserine atıfta bulunmaktadır.[191] Yine Kur'an'ın tefhim ile okunması gerektiğini ancak imâle'nin de caiz olduğu belirttiği ve imale ile ilgili geniş bilgiyi "fi kitabi'l-intihaz fi'l-kıraat" da verdiğini belirtmektedir.[192]

XIII. RİSALE FÎ ELKÂBİ'L HADÎS

Bu eserin anlamı: *"Hadiscilerin Lakabları Konusunda Bir Risale"'dir.* Brokelman'ın belirttiğine göre; Cezayir Kütüphanesi'nde 377 numarada mevcuttur. Kurtubî üzerine çalışan birçok araştırmacı da onu kaynak göstererek Kurtubî'nin eserleri arasında saymışlardır.[193]

XIV. el-MİSBAH

Eserin tam adı *"el-Mısbâhfi 1-Cem' Beyne 'l-Ef'âl ve 's-Sıhâh"dır.* Bu eser bir lügat kitabıdır. İbnü's-Sakalî olarak bilinen edip ve dilci olan Ebu'l-Kasım Ali b. Ca'fer b. el-Kıttâ' (433–515/ 1121) adlı müellife ait "Ebniyetü'l-Ef'âl" adlı kitab ile Ebu Nasr el-Cevherî'nin (398) "Tacü'l-Lüğa ve Sıhâhü'l-Arabiyye"adlı eserlerini birleştirdiği bir çalışmadır.[194]

Bel'am ve diğer çalışmalar, bu eserin yazma nüshalarının birçok kütüphanede olduğunu belirterek şu yerleri zikretmiştir. Hollanda 283 numarayla Beril

---

[190] Bu eser Ümmü'l-Kura Üniversitesi Kral Abdulah b Abdülmelik Kütübhanesi Tezler bölümü no.960'dır.
[191] Kurtubî, **et-Tizkâr**, s. 29; el-Firet, s. 112
[192] Kurtubî, **et-Tizkâr**, s. 135
[193] Kasabî, s. 48; Selman, s. 153; Heytî, s. 37; Senusi, s. 148; Yıldırım, **"Kurtubî**", XXVI, 456
[194] Kasabî, s. 48; Selman, s. 153; Heytî, s. 37; Senusi, s. 148; Yıldırı, "**Kurtubî"**, XXVI, 456

Kütüphanesinde,[195] İstanbul'da 265 numarayla Karola kütüphanesinde, Hindistan'da, I/24' de bulunmaktadır[196]

XV. el-EKDIYE

Biyografik kaynakların yer vermedikleri, Kurtubî'nin kendisinin de temel eserlerinde atıfta bulunmadığı bu eserin adı: ***"Ekdiyetu Rasûlillah Sallallahu Aleyhi ve Sellem"dir.*** Bu eseri Brokelman, Hindistan Haydarabad'da, Asıfiye Kütüphanesi'nde hadis bölümü 225 numarada Kurtubî'ye ait böyle bir eserin bulunduğunu, kütüphanenin 1/658 fihristlerine dayanarak belirtmiştir[197]. Bu bilgiyi esas alan araştırmacılar da bu eseri Kurtubî'nin te'lifatı arasında saymışlardır.[198] Meşhur Hasan Selman *"el-İmamü'l-Kurtubî Şeyhu Eimmeti't-Tefsir"* adlı doktora çalışmasında bu eserin Brokelman'a dayanılarak müellifimiz Kurtubî'ye hataen nisbet edilen iki eserden[199] birisi olduğunu açıklamaktadır. Şöyle ki; bu eser müellifimiz Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmaed b.Ebu Bekir b. Ferh el-Kurtubî'ye ait olmayıp *Ebu Abdillah Muhammed b. el-Ferec el-Kurtubî el-Malikî* (497/1104) aittir[200] ve matbu olup yayın hayatında yerini almıştır. İlk önce Mısır'da (1346/1927) yılında 128 sayfa olarak Daru İhyâi'l-Kütübi'l-Mısrıyye tarafından basılmıştır. Sonra 1978'de Beyrut'ta Darü'l-Kitabi'l-Lübnânî yayınevi tarafından Muhammed Ziyaü'r-Rahman el-A'zamî tahkik ve ta'liki ile yayınlanmıştır. Aynı sene Kahire'de Daru'l-Küttabi'l-Mısriyye tarafından basılmıştır. Dr.Muhammed Abdü'ş-Şekûr ise 1403/1983 yılında doktora tezi olarak tahkik etmiştir. Birinci baskıyı esas alarak Haydarabad'da Matbaatı Meclisi Daireti'l Meârifi'l-Osmaniye tarafından-çokça hatalı olarak- iki nüsha halinde basılmıştır.[201]

Yine Kurtubî üzerine doktora çalışması yapan Arif Gezer'de bu kitabın müellifim Kurtubî'ye ait olmadığı kaydından sonra kitabın ilk baskısın 1976 yılında gerçekleştiğini belirtir [202] ki, Meşhur Selman'ın vermiş olduğu tarihe çok uzak düşmektedir. Kanatimizce bu yanılgı " elimizde bulunan bu eser, *Daru'l-Va'y* tarafından Halep'te 1982 yılında 2. baskı olarak basılmıştır. İlk baskısı ise, 1976'da

---

[195] Kasabî, s. 48; Selman, s. 153; Heytî, s. 37; Senusi, s. 149; Yıldırım, "**Kurtubî"**, XXVI, 456
[196] Senusi, s. 149
[197] Selman, s. 144; Kasabî, s. 48; Senusi, s. 149
[198] Kasabî, s. 48; Senusi, s. 149; Zehebi, **Siyer,** XIX, 199; Kâtip Çelebi, **Keşf**, I, 137
[199] Selman'ın bahsettiği diğeri ise;"el-İnsaf Fimâ Beyne'l Ulemai Mine'l İhtilaf"adlı eserdir.
[200] Selman, s. 145
[201] Gezer, , s. 50
[202] Gezer, s. 50

gerçekleştirilmiştir.” şeklindeki izahı söz konusu elindeki eserin ilk baskısı 1976’da olmasıdır.

Ez-Zehebî bu kitabı, İbnü’l-Ferec el-Kurtubî’ye nisbet etmesi ve Kâtip Çelebi’nin de *Ekdiyetu Resul* adlı eser sahipleri olarak verdiği iki âlimden müellifimiz Kurtubî’nin ismini zikretmemiş olması ve söz konusu âlime ait olduğunu bildirmesi[203] bu eserin hataen müellifimiz Kurtubî’ye nisbet edildiğini desteklemektedir. Kanatimizce Brokelman’ın bu hataya düşmesi (ابن الفرج) ismindeki benzeşmenin ve el-Kurtubî denincede ilk akla müellifimizin gelmesidir.

XVI. ŞERHU’T- TEKASSî

el-Mukrî,[204] ibn Ferhun,[205] Davûdî,[206] el-Bağdadî[207] gibi biyografi eser müellifleri bu eseri, müellifimiz Kurtubî’ye nisbet etmektedirler.[208] Ibn Abdilberr el-Kurtubî, kendisine ait olan” et-Temhîd Lima fi'l-Muvatta' mine'l-Me'ânî ve'l-Mesânîd”adlı eserini yine kendisi, et-Takassî fi'l-Hadîsi'n-Nebevî “ adıyla ihtisar etmiştir. el-Kasabî, bu eseri bulamadığını ve Brokelman’ın da müfessir Kurtubî'nin *et-Temhîd'i* ihtisar ettiğini aktararak şu yorumda bulunmaktadır: "Müfessir Kurtubî'nin, İbn Abdilberr'e ait bir ihtisar olan et-Takassî'yi şerhetmiş olması ve ona da *Şerhu't-Takassî* adını vermiş olması muhtemeldir.” Selman ise yukarda tanıttığımız Kitabu’t-Temhid ile Şerhu’t-Takassî’nin aynu kitap olması tercihe şayan olduğunu, Fas’da Karaviyyûn Kütüphanesinde bir yazma nüshanın bulunduğunu ve Dr. el–Kasabî’nin “ ben bu esere ulaşmadım” görüşünüde şüphe ile karşıladığını belirtmektedir.[209] Hatta Selman,“*Kitabu’t-Temhid*” ile “*Şerhu't-Takassî” ve V. Madde de tanıttığımız “el-Muktebes...”* eserlerin üçünün de büyük ihtimalle bir kitap olduğu belirtmektedir.[210] Beşir Eryarsoy ise Kurtubî’ye ait olduğu belirtilen *Şerhu’t-Takassî* ile *et-Takrîb’in aynı eser olma ihtimali olduğunu belirtmektedir.*[211]

XVII. URCÛZE

İbn Ferhun, Davudî’ ve Kâtip Çelebi’nin müellifimiz Kurtubî’ye ait olduğunu bildirdikleri bu *"Urcûze fi Esmâi'n-Nebiyyi Sallallahu Teâlâ Aleyhi ve Sellem"* adlı

---

[203] Kâtip Çelebi, **Keşf**, I,137
[204] el- Mukrî, II, 409
[205] İbn Ferhun, I, 317
[206] Davudî, II, 66
[207] Bağdadî, II,129
[208] Selman, s. 152; Heytî, s. 38; Senusi, s. 149
[209] Selman, s. 152
[210] Selman, s. 151
[211] Eryarsoy, s. 67

eser, recec vezninde bir manzum kitaptır.[212] Kurtubî''nin Peygamberimizi tanıttığı, onun güzel isimlerini şerhettiği eseridir. *Esmâu'n-Nebi* olarak da bilinen İbn Ferhun ve Kâtip Çelebi, Kurtubî'ye ait bu eserin adını *"Urcûze fi Esmâi'n-Nebiyyi Sallallahu Teâlâ Aleyhi ve Sellem"* diye verdikten sonra şu açıklamayı yapmaktadır: "Kurtubî bu kitabını şerh etmiştir ve bu şerh de, 300'den fazla isim zikretmiştir. **Urcûze,** hemzenin dammesiyle telaffuz edilir, recez kelimesinin ufûle babıdır ve o, aruz'da meşhur bir bahr'dır ."[213]

XVIII. el-VECÎZ

Tam adı: *"el-Veciz fi Fadâili'l-Kitâbi'l- 'Aziz" Kur'ân-ı Kerim'in Faziletlerini* konu edinen bu kitap, konu başlıkları ve içeriği bakımından tamamen tefsirinin mukaddimesini içermektedir. Bundan dolayıdır ki biyoğrafik eserler ve Kurtubî üzerine yapılan çalışmalar-Arif Gezer'in dışında- bu eseri Kurtubî'nin te'lifatı arasında saymamaktadırlar. Biz de Kurtubî'nin mukaddimesinin kıymetinden dolayı Dr. Alâeddin Ali Rıza tarafında tahkik edilerek *"el-Veciz fi Fadâili'l-Kitâbi'l-'Aziz"* adıyla basılmış olsa da O'nun müstakil eserleri arasında yer vermeyi uygun bulduk.[214] Muhakkik Dr. Alâeddin Ali Rıza bu eserin yayınlamasını şöyle izah etmektedir:" Kurtubî'nin ilminin ve kültürünün derinliğini gösteren faydası çok geniş muhtevası olan bu mukaddimeyi görünce faydasını daha yaygınlaştırmak için müstakil bir eser olarak yayınlamaya karar verdim. Ancak bu arzumu Onun değerini daha da artıracak ve faydasını çoğaltacak bir tahkiktan sonra yapmayı uygun buldum."[215] Kurtubî Tefsirinin mukaddimesi aynı mülahazalarla orijinal adıyla da yayınlanmıştır.[216]

Kahire'de tarihsiz olarak Dâru'l-Hâdis tarafından 280 sayfa olarak basılmıştır.[217] Dr. Alâeddin Ali Rıza tarafından tahkiki yapılan eserin sonuna ayet, hadisi belirten teferruatlı fihrist mevcut olmakla beraber içerik/konu fihristi bulunmamaktadır.

XIX. USULU'L-FIKH

---

[212] Davudî, II, 65; İbn Ferhun, I, 317; Kâtip Çelebi, **Keşf**, I, 62

[213] Kâtip Çelebi, **Keşf**, I,62. Biyografi eserlerin, Kurtubî'yi esas alan çalışmaların hiçbirisinin Kurtubî'ye nisbet etmedikleri bu eseri Gezer, Kurtubî'nin eserleri arasında saymıştır.

[214] Kurtubî, **el-Veciz**, s. 8

[215] Kurtubî, **el-Veciz,** s. 8

[216] Bu tez, s. 38

[217] Gezer, İSAM Kütüphanesi ve 021109 demirbaş no ile kayıtla verdiği eserin basım tarihi 1992 olduğunu belirtmiş ancak aynı kaydın baskı tarihi bulunmamaktadır. Elimizde mevcuttur.

Meşhur Hasan Selman ve Cemal Abdullatif ed-Desukî'nin birlikte hazırladıkları "Keşşâfu Tahlilî lil-Mesâili'i-Fıkhıyye fi Tefsîri'l-Kurtubî" adlı eserde Müfessir Kurtubî'nin eserleri arasında "Musannefun fi Usuli'l-Fıkh" adı ile bir esere yer vermektedirler[218]

Yine Beşir Eryarsoy, "İmam Kurtubî'nin Hayatını, Eserlerini, Tefsir'ini ve Tesirini" konu alan çalışmasında da, Kurtubî'nin tefsirinden Mü'min Suresi 28. ayetin üçüncü başlıktan hareketle Kurtubî'nin *"Fıkıh Usulüne Dair Bir Eseri"* olduğunu söylemekte ise de her iki görüşte büyük bir yanılgıdır.[219] Çünkü el-Cami..'de atıfta bulunduğu açıklamalar müfessir Kurtubî'ye değil, tefsirinin kaynakları arasında yer alan el-Kâdî İbnu'l-Arabi'ye aittir. Hatta ayetle ilgili farklı görüşleri ta'dat ettiği bağlamda İbnü'l-Arabi'nin görüşü olarak ele alır ve " يكتم *إيمانه*" "İmanını gizler" ayetteki bu kısmın açıklaması olarak القاضي أبو بكر قال بن العربيا *"el-Kâdî Ebu Bekir Ibn Arabî demiştir ki..* İfadesiyle parağraf boyunca O'nun görüşlerini serdeder.[220] İbnü'l-Arabî kendi eseri olan Ahkâmu'-Kur'ân adlı tefsirinde bu eserine وقد بيَّنا في أصول الفقه gibi ifadelerle atıfta bulunmaktadır.[221] Bundan zühul eden Eryarsoy, kitabın adından ve tefsirde geçtiği bu yerdeki atıftan hareketle, mezkûr kitabın geniş muhtevalı bir kitap olabileceği hususunda da tahminde bulunmaktadır.[222] Hâlbuki atıfta bulunduğu kitab ve ona yapılan atıfların tamamı İbn Arabî'ye aittir. Çünkü o paragraf tamamıyla İbnü'l Arabî'nin Ahkâmu'l-Kur'ân adlı eserinden alınmıştır.[223]

Bu eserle birlikte, imkân dâhilinde ulaşabildiğimiz temel tabakat kitaplarından ve Kurtubî ve tefsiri ile ilgili yapılan çalışmalardan O'na ait eserleri bu kadarıyla tespit edebildik. Aynı zamanda Kurtubî de en önemli eseri olan *el-Cami' li-Ahkami'l-Kur'ân'*ında konuya münasip düştükçe diğer eserlerine atıfta bulunmuştur. Yine önemli eserlerinden *et-Tizkâr ve et-Tezkire'*de de bu metodu görmekteyiz. Velûd bir müellif olan Kurtubî'nin daha başka eserleri de olması muhtemeldir. Özellikle tabakat kitapları da O'nun eserlerinden bazılarını sıralarken daha başka

---

[218] Selman, Cemal Abdullatif ed-Desukî', **Keşşâfu Tahlilî lil-Mesâili'i-Fıkhıyye fi Tefsîri'l-Kurtubî,** Suudi Arabistan, ts., s. 23.

[219] Gezer de, Eryarsoy'un tespitini yanılgı olarak değerlendirmektedir. Bkz; Gezer, s. 50–51

[220] Kurtubî, **Câmi'** VIII,261–262

[221] İbnü'l-Arabî, Ebi Bekr Muhammed b. Abdullah, **Ahkami'l-Kuran**, tah: Ali Muhammed el-Becavi, Beyrut, ts., IV, 1659; Kurtubî, **Câmi'**, VIII, 262. (Ğafir,40/28. ayet)

[222] Beşir Eryarsoy bu yanılgısını anlamış olacak ki son baskısında bu eseri Kurtubînin eserleri arasında zikretmemiştir.

[223] İbnü'l-Arabî, IV, 1659

eserlerinin de bulunacağı kaydını düşmüşlerdir.[224] Yukarda verdiğimiz eserler tabakat kitaplarının hiçbirisinde topluca yer verilmemiştir. Yalnızca öne çıkan el-Cami' li-Ahkami'l-Kur'ân, et-Tizkâr, et-Tezkire, Kam'u'l-Hırsı ve el-Esna gibi eserler Kurtubî'nin telifatı olarak verdikten sonra başka eserlerininde olacağı hususunda şöyle not düşmektedirler: "Bunlardan başka faydalı eser ve şerhleri de vardır."[225] "Bu ismi geçenlerden başka da O'nun faydalı te'lif ve ta'likleri vardır."[226] "Bu eserler O'nun imamlığına ve bilgisinin çokluğuna delalet eder."[227] Bütün bu verilerden Kurtubî'ye ait olan eserleri -O'na aidiyyeti tartışmalı olanlarda dâhil olmak üzere- sıralayak bir tez çalışması kapsamında ele almaya çalıştık.

---

[224] İbn Ferhun, I, 317; İbn İmad, II, 211; Muhammed b. Muhammed Mahlûf, Şeceretü'n-Nuri'z-Zekiyye fi Tabakâti'l-Mâlikiyye, Kâhire, 1349, s. 197.
[225] İbn Ferhun, I,317; İbn İmad, II,211
[226] Şeceretü'n-Nuri'z-Zekiyye, s. 197
[227] el-Vafi bi'l Vefayat, I, 201

BİRİNCİ BÖLÜM

1. Kurtubî Tefsiri ve Kırâatı İşleyiş Tarzı

1. 1. Kurtubî tefsiri

Müellifimiz Kurtubî'nin en hacimli ve en önemli eseri, tefsiridir. Tabakat ve Teracim kitapları onun tefsirinden ittifakla bahsederler ve eserleri arasında ilk olarak tefsirine öncelik verirler.[228] Öyle ki, Kurtubî, tefsiri ile özdeşleşmiş, ilim dünyasında "Kurtubî Tefsiri" diye de şöhret bulmuş ve tefsir sahibi Kurtubî olarak tanıtılmıştır.[229] Hatta diğer eserleri tanıtılırken de "Tefsir Sahibi Kurtubî" ifadesi kullanılmaktadır.[230]

1.1.1. Tefsir'ini yazmasının amacı ve usulü

Kurtubî, tefsirinin mukaddimesinde Kur'ân'ın edebi ve i'caz yönlerini veciz bir şekilde değerlendirmekte ve ayetlerin anlamlandrılmasında ve yorumlanmasında takip edeceği yöntem, metot, amaç ve kendisinin uyması gereken şartları ortaya koymaktadır.

Eserini kaleme almasının amaç ve gayelerini Kurtubî, kendi ifadeleriyle şöyle açıklamaktadır: "Allah'ın Kitabı şeriatın bütün ilimlerini ihtiva eden, farzı ve sünneti, bağımsız olarak beyan eden, semanın güvenilir şahsiyeti aracılığıyla yeryüzünün güvenilir şahsiyetine indirilen Kitap olduğundan dolayı, hayatta kaldığım sürece onunla uğraşmayı, bütün gücümü bu yolda harcamayı uygun gördüm. Bunun için Kur'ân'a dair özlü bir açıklama yazmak istedim. Bu açıklamada tefsire, dile, i'rab ve kırâatlere dair nükteler yer alsın, istedim. Sapık ve dalalet içerisinde olanların kanaatlerine cevap vermeyi uygun gördüm. Bu kısa ve özlü açıklamamda zikredeceğimiz hükümlere âyetlerin nüzulüne dair pek çok hadisi referans olarak ortaya koymak; böylelikle hükümlerin ve âyetlerin anlamlarını bir arada ifade edip bunların anlaşılmasında zorluk çekilen yerlerini beyan etmek istedim. Bu açıklamalarımı da selefin ve sonradan gelip onlara uyan haleflerinin de sözleriyle desteklemeye çalıştım. Ben, bu kitabı kendime bir öğüt, ölüm günüm için bir azık, ölümümden sonrası için salih bir amel olsun diye yazdım. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "O günde insana önceden yolladığı şeyler de, geriye bıraktığı

---

[228] İbn Ferhun, I, 317; İbn İmad, III, 335; el-Mukri, II,210

[229] Davudi, II,69

[230] Suyutî, **Tabakat**, s. 79; el-Ednerevi, Ahmet b. Muhammed, **Tabakatu'l-Müfessirin**, tah: Süleyman, b. Salih el-Hızzî, Medine, 1997, s. 246; Kâtip Çelebi, **Keşf,** I, 456, 534; Cerrahoğlu, İsmail, **Tefsir Tarihi**, Ankara, 1988, II,116

şeylerde haber verilir"[231] ; "Her bir nefs, önden neyi yollamış, geriye neyi bıraktıysa, hepsini bilmiş olacaktır."[232] Rasûlullah (s.a) da şöyle buyurmuştur: "İnsanoğlu öldü mü şu üç şey dışında ameli kesilir: Kalıcı ve faydalı bir sadaka (sadaka-i cariye) yahut kendisi ile yararlanılan bir ilim veya kendisine dua edecek salih bir evlat (bırakmış ise amel defteri kapanmaz, sevap yazılmasına devam edilir.)"[233] Görüldüğü gibi Kurtubî, hem rivayet tefsir yöntemini hem de dirayet tefsir yöntemini kullanmak suretiyle eserini telif etmiştir. Çünkü rivayet tefsirinin malzemeleri olan ilgili diğer ayetler, hadisler, sahabe ve tabiin sözleri ile sapık ve dalalette olanlara karşı dirayet tefsirinin temel argümanı olan mühavere üslubunu kullanacağını ifade etmektedir.

Yukarda bahsedildiği gibi Kurtubî, tefsirini yazarken bir takım şartlara bağlı kalacağını belirtmektedir. Öncelikle görüş sahiplerini belirteceğini; hadis kaynaklarını ortaya konacağını söylemektedir. Çünkü ona göre bir sözün sahibine izafe edilmesi ilmin bereketindendir. Çoğu zaman fıkıh kitaplarında ve tefsirlerde hadisler müphem bir şekilde bırakılmaktadır. Bu hadisin, hadis kitaplarını yakından tanıyan kimseler dışında kimin tarafından rivayet edildiğini bilen olmaz. Bunun sonucunda konu ile ilgili yeterli bilgiye sahip olmayan kişi şaşırır kalır. Sahih olanı olmayanından ayırt edemez. Bunu bilmek ise büyük bir ilmi gerektirir. O bakımdan bir hadisin ileri gelen hadis imamlarından ve İslâm dininin güvenilir ve ünlü önderlerinden kimin tarafından rivayet edildiği açıklanmadıkça delil diye gösterilmesi ve ondan hüküm çıkarılması kabul edilemez. Bu nedenle Kurtubî, eserinin ilgili tüm yerlerinde hadislerin kaynağına işaret eden bir takım açıklamalarda bulunmaktadır.

Ayrıca Kurtubî, açıklanması elzem olanlar hariç müfessirlerin zikrettikleri pek çok kıssayı, tarihçilerin verdikleri pek çok haberi zikretmeden geçeceğine söylemektedir. Ahkâm ayetlerinin ise anlam alanlarını ortaya koyacak şekilde izah edeceğini ve ayetlerin hükümlerini öğrenmek isteyenleri sadece ayetin muktezâsına götürecek derecede açıklayacağını ifade etmektedir. Bu nedenle iki veya daha fazla hüküm ihtiva eden her bir âyet-i kerimeyle ilgili "birinci mesele, ikinci mesele" şeklinde maddeleştirme sistemini takip etmektedir. Bu meselelerde nüzul sebepleri,

---

[231] el-Kıyame, 75/13
[232] el-İnfitâr, 82/5
[233] Müslim b. Haccac, **Sahihu'l-Müslim**, İstanbul, 1992, Ünsiyyet 14; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, İstanbul, 1992, II, 372.

garip (anlaşılmasında güçlük çekilen) kelimelerin ve hükümlerin tefsirine yer vermektedir. Eğer âyet-i kerime herhangi bir hüküm ihtiva etmiyor ise, bununla ilgili yalnız tefsir ve te'vile dair açıklamaları zikretmekle yetinmektedir. Bu bilgileri verdikten sonra müellif, eserine "el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân ve'1-mubeyyinu limâ tedammenehû mine's-Sünneti ve âyi'l-Furkan"[234] adını verdiğini belirtmektedir.

Kurtubî Tefsiri üzerinde çalışma yapmış ya da incelemiş olanlar Kurtubî'nin bu taahhüdünü yerine getirdiğini açıkça ifade etmişlerdir.

Kurtubî bu tefsirine Kur'ân'ın faziletleri, Kur'ân'a teşvik, Kur'ân'ı öğrenen, okuyan, dinleyen ve O'nunla amel edenin faziletine, okuma şekli, Kur'ân'-ı Kerim'in i'rabi ve i'rabını öğretmek, öğrenmeye teşvik, i'rabıyla okuyanın ecri, Kur'ân ve ilim ehlinin riyadan sakınmaları, Kur'ân hamilinin taşıması gereken edepler, Kur'ân tefsiri, i'câzi, cem ve tertibi, ahrufu seb'a, müfessirlerin dereceleri ve ulumu'l-Kur'ân ilgili ve her Kur'ân ilimlerini öğrenen kişilerin muhtaç olduğu daha birçok konuya tahsis ettiği oldukça genis ve kapsamlı bir mukaddime ile baslar.[235]

Kurtubî bu kapsamlı mukaddimeden sonra manası, fazileti, tilaveti, namazdaki ahkâmı ve arab şiirleriyle istişhad ederek farklı lafızlarını iştikakını içeren on iki konu başlığı ile el-istiaze'yi, sonra da yirmi sekiz madde ile de besmelenin fazileti, Kur'ân'dan bir ayet mi? Değil mi? Bu hususta imamların görüşlerini, kitap ve risalelerin başına yazılmasının caiz olduğu, her işden önce besmele okumanın mendup oluşu ve iştikakı gibi konuları izah eder. Bundan sonra Fatiha suresinin tefsirine başlar. Bu sureyi dört ana başlık altında tefsir eder:

1.Fatiha suresinin fazileti ve isimleri. Bu başlığı da yedi ayrı alt başlık altında inceler.

2.Fatiha suresinin nüzulu ve ahkâmı. Bu başlığıda yirmi alt başlık altında inceler.

3.Fatiha'dan sonra söylenen "Âmin". Bu başlığıda sekiz alt başlık altında inceler

4. Fatiha suresinin içerdiği manalar, kırâatler, i'rab ve hamdedenlerin fazileti Bu başlığıda sekiz alt başlık altında inceler.

---

[234] "Kur'ân Ahkâmı ve İhtiva ettiği Sünnet ve Furkan ayetlerini beyan edip açıklayan" anlamındadır.

[235] Kurtubî, **Câmi'**, I, 13–92; et-Türkî, I, 9; ez-Zerkeşi, Bedruddin, **el-Burhan fi Ulumi'l-Kurân,** tah: Yusuf Abdurrahman Meraşi-Cemal Hamdi ez-Zehebi,-İbrahim Abdullah el-Kürdi, Beyrut, 1990, I, 56

İşte Kurtubî'nin fatiha suresindeki metodu tefsirindeki genel metodudur. Kurtubî bir veya daha çok ayeti açıklayacı konulara göre başlıklar tertip eder. Genelde bu başlıkları da şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Surenin veya ayetin faziletini konu edinir ve bu hususta gelen rivayetleri nakleder. Bazen de tefsire geçmeden ele aldığı surenin -Fatiha ve Bakara surelerinde olduğu gibi-faziletini anlatır.

2. Ayetlerin tefsirinde me'sur rivayetlere (sünnet, hadis ve sahabe görüşlerine) öncelik vererek ayeti açıklar.

3. Ayetlerin lafızlarını ihtiva ettiği lüğavi manalara dikkat çekerek ve bunları Arap şiiriyle istişhad ederek izah eder.

4. Tefsir ettiği ayette bulunan fıkhi hükümleri, imamlar arasındaki ihtilafı ve her bir imamın delilleriyle birlikte anlatır. Bazen de fıkhi hükümleri anlatırken bir istidradla ayetle hiçbir ilişkisi olmayan konulardan da bahser.[236] Ayet-i Kerime herhangi bir fıkhî hüküm içermiyorsa o ayetin tefsir ve te'vilini yapmaktadır.

5. Ayetin lafzı ile ilgili iştikak, tasrif, i'lâl ve i'rab konularını genelde dil âlimlerinin görüşleriyle birlikte değerlendirir.

6. Ayetlerden bulunan mütevatir veye şaz kırâatları inceler.

7. Kurtubî, tefsir esnasında serdettiği görüşler arasında tercihte bulunur, hadislerin sahih oluşunu ispatlar, yer yer musannifleri tenkit eder, mutezile ve kaderiye gibi bazı fırkaların görüşlerini reddeder veya tasavvufta aşırı gidenlerin yanlışlıklarına dikkat çeker.

1.1.2. Kurtubî tefsirinin önemi

Kurtubî Tefsiri, gerek muhtevası itibariyle, gerekse bu muhtevanın derlendiği kaynaklar itibariyle dini ilimler yönünden adeta bir ansiklopedik eser mahiyetini taşımaktadır. Çünkü bu eser her ne kadar ahkâm tefsirleri katagorisinde sayılsa da Kur'ân'ın her ayetini tefsir etmesi, ahkâm esas olmak üzere hadisten, hadis ahkâmından, siret, kırâat, dilbilim, tarih vb ilimlerden bahseden bir tefsirdir. Kurtubî'nin bu özelliğini, kaynaklarını tesbit etmeye çalıştığımız konu başlığından da kolaylıkla anlamak mümkündür. Kaynaklarını seçerken de mensup olduğu Maliki mezhebine bağlı kalmayıp el-Kiya el-Harrasi gibi Şafii, el-Cessas gibi Hanefi olan farklı mezheplere mensup sahasında otoriter ilim ehlinin eserlerinden istifade

---

[236] Kurtubî, **Câmi'**, I, 385 (Bakara 2/61.ayetteki soğan ve sarmısaktan bahsederken onlardaki kerih kokuya geçmesi gibi)

etmiştir. Bu da eserinin kıymetini daha da artırmasına katkı sağlamış ve tefsiri, hiç şüphesiz yazıldığı günden beri ümmetin ve ilim ehlinin çokça istifade ettiği bir eser konumunda olmuştur. Bundan dolayıdır ki; Kurtubî tefsiri olarak bilinen "el *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'ân"* adlı bu eser, Kur'ân'ın manalarını genişçe açıklaması, ayetlerin içerdiği hükümleri ayrıntılı olarak izah etmesi, ayetlerde varid olan kırâat ve i'rabı, lisana ait konuları, nahiv ve sarfın nüktelerini işlemesi, şiirle istişhatta bulunması ve ehli bid'a ve hevanın görüşlerini reddetmesi gibi özellikleri ile tefsirlerin en önemlilerinden, en faydalı olanlarından ve ansiklopedik eser olarak sahasında tek olan bir eser kabul edilmektedir.[237]

Bu hususu ondan istifade eden veya nakilde bulunun sonraki otoriter ilim ehlinin görüş ve düşüncelerine yer vererek açıklayalım.

Velut bir müellif olan[238] ve birçok ölümsüz eserin sahibi Ebû Abdillah Muhammed ez-Zehebî, (748/1348) Kurtubî Tefsiri hakkında Tarihu'l-İslâm'da şunları söylemektedir: "Şerefi oldukça yüksek olan bu muazzam tefsir için kafilelerle yolculuk yapmaya değer. Bu tefsir kendi alanında kâmildir."[239] İbn Ferhûn (799/1397), Malikî Mezhebinin ileri gelen ilim adamlarının hal tercümelerini konu alan ed-Dibâc adlı eserinde şunları söylemektedir: "Kurtubî, "Câmiu'l-Ahkâm..." adını verdiği oniki ciltlik büyük bir Kur'ân Tefsiri tasnif etmiştir. Tefsirlerin en değerlilerinden, en faydalılarındandır. Bu tefsirine kıssaları ve tarihî hikâyeleri almamış, onların yerine Kur'ân ahkâmını, delillerin istinbatını, kırâate dair açıklamaları, i'râba, nâsih-mensûh'a dair bilgileri zikretmiştir."[240]

Ünlü tarihçi İbn Haldun (808/1406), Mukaddime'sinde Kurtubî Tefsiri'ni şöyle değerlendirmektedir: "İnsanlar tahkik ve temhise (bilgi ve rivayetleri iyice tetkikten geçirmeye) dönüp Mağrib'de müteahhirînden İbn Atiyye'ye gelip bütün bu tefsirleri (yani rivayet tefsirlerini) özetledi, doğruya daha yakın olanlarını araştırıp bunları Mağrib ve Endülüs halkı arasında elden ele dolaşan usulü güzel bir tefsir telif etti. Bu hususta Kurtubî de doğuda şöhret bulmuş bir başka eserde aynı yol ve üslûpta bir tefsir ile onun izinden gitti."[241] Celaluddin es-Suyutî'nin öğrencilerinden Şemsu'd-Din ed-Davudî (945/1539), "Tabakatu'l-Müfessirin" adlı eserinde Kurtubî

---

[237] Türkî, I, 9; İsmail, Nebil b. Muhammed İbrahim, **İlmu'l-Kırâat**, Suudi Arabistan, 2002s. 341
[238] Tarihu'l-İslâm, Tezhibu't-Tehzîb, Tezkiretu'l-Huffâz, Mîzânu'l-İ'tidâl gibi eserlerin sahibidir.
[239] Kasabî, s. 418. (ez-Zehebî, **Tarihu'l İslâm**, XXV,166 den naklen.)
[240] İbn Ferhûn, II, 309.
[241] İbn Haldun, Abdurrahman, **Mukaddime**, Mısır, ts. I, 440.

ve Tefsiri hakkında diyor ki: "Kurtubî, kafilelerle yolculuk yapılmaya değer meşhur Tefsirin müellifidir. Allah'ın salih kullarından, dünyaya karşı zahid, verâ sahibi, arif âlimlerdendi. Zamanı yüce Allah'a teveccüh, ibadet ve tasnif ile mamur idi. Kur'ân Tefsirine dair onbeş ciltlik bir kitap telif etmiştir. Bu, en kıymetli ve en faydalı tefsirlerdendir. O bu tefsirde tarihi kıssalara yer vermeyerek onların yerine Kur'ân Ahkâmına ve ahkâmın delillerinin ispatına yer vermiş, kırâatı, i'rabı, nasih ve mensuhu açıklamıştır"[242] diyerek tefsiri öz ifadelerle tanıttıktan sonra diğer eserlerinin isimlerini tadat eder.

İbnu'1-İmâd (1089/1679) da müfessirimizin ilmî şahsiyeti ve tefsiri ile ilgili olarak şu değerlendirmede bulunmaktadır: "İmam Ebû Abdullah el-Kurtubî et-Tezkire ve el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân adlı eserlerin sahibidir. Bu tefsirinde selefin bütün görüşlerini nakletmektedir. Bu tefsirinin faydaları ne kadar da çoktur! Kendisi hadisin ihtiva ettiği manaları ortaya çıkartan dalgıçlardan önder bir ilim adamı idi. Tasnifi güzel, nakli oldukça iyi idi."[243]

Merhum Ö. Nasuhi Bilmen de müfessirleri tanıtmak maksadıyla telif ettiği eserinde İmam Kurtubî ve Tefsiri hakkında şunları söylemektedir: "Ebû Abdullah el-Kurtubî, Endülüs'te yetişen yüksek âlimlerden biridir... Tefsirde, hadiste, hilâfiyyâtta (mezhebler arası görüş ayrılıkları ilminde) mütebahhir (derya) idi... Bu büyük müfessir, tefsirinde rivayet tarikına itina etmiş, dirayet itibariyle de muvaffakiyet göstermiştir... Bu tefsir lisaniyata, fıkhı ahkâma, hilafiyata, muhaddislerin cerh ve ta'diline dair birçok tafsilâtı cami'dir."[244]

el-Kasabî de, İmam Kurtubî hakkında yapmış olduğu bağımsız ve kapsamlı bir çalışmada Kurtubî Tefsiri hakkında şu değerlendirmede bulunmaktadır: "Kurtubî'de benim takdirimi celb eden şudur: O, Tefsirinde ne zaman ilmî bir meseleyi ele alsa, bir konuyu araştırsa ya da bir hususu tartışsa, mutlaka bunların hepsini çok güzel ve eksiksiz bitirmiş olduğunu gördüm. Onun ele aldığı meseleleri, araştırmaları ve tartışmaları -çoğunlukla- Tefsirinde usandıracak kadar geniş parantezler açacak kadar ileriye götürmemiştir. Aksine bu açıklamaları Kur'ân lafızlarını açıkça anlamak, anlamlarını iyice bilmek isteyenin yolunu aydınlatacak

---

[242] Davûdî, II. 65–66.
[243] İbn İmâd, V, 335
[244] Bilmen Ömer Nasuhi, **Büyük Tefsir Tarihi**, İstanbul, 1973, II, 523-524.

türdendir..."[245]

Esasen bu doğrultuda daha pek çok ilim adamının takdirkâr mütalaalarını aktarmak mümkün olmakla birlikte, tezimizin konusunu aşması endişesiyle bu kadarı ile yetinmeyi uygun görüyoruz.

1.1.3. İsmi ve nüshaları

Kurtubî, bu tefsirine;*"el-Cami u li Ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-Mubeyyin Lima Tazammanahu Mine's-Sünneti ve Ayi'l-Furkan."*ismini vermiştir.[246]

Bu tefsirin adını bazı kaynaklar başındaki (ال) takısı olmadan şu şekillerde de vermişlerdir: *"Cami'u Ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-Mubeyyin Lima Tazammanahu Mine's-Sunneti ve Ayi'l-Furkan."*[247] Yine bu tefsir "*el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân" olarak kısaıltılmış olarak da kullanılır ve daha çok bu isimle matbudur.*[248]

Kurtubî'nin en hacimli ve en kıymetli eseri olan *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*'ı tefsir kaynakları arasında seçkin bir yere sahiptir.[249] Bu nedenle Kurtubî Tefsirini konu edinen bütün kaynaklar ve çalışmalar ondan övgüyle bahsetmektedirler. Kur'ân'ın başından sonuna kadar bütün ayetleri ihtiva etmekle beraber, daha ziyade ahkâm ayetleri üzerinde yoğunlaştığından ve eserin ağırlıklı yönü fıkıh üzerine temerküz ettiğinden, Kurtubî'nin bu tefsiri bir Ahkâmu'l-Kur'ân olarak kabul edilmektedir. Tefsir tarihini konu edinen eserler de Kurtubî Tefsirini bu bağlamda değerlendirmektedirler.[250] Kurtubî Tefsiri'nin istinsahı, kendisinden bir asır sonra başlamıştır.

Kurtubî Tefsiri'nin yirmi dörde ulaşan yazma nushaları vardır. Bunların çoğunluğu tamamlanmış nushalardır ve bu nushalar meşhur kütüphanelerde bulunmaktadır. Ülkemizde İstanbul'da Selimağa (No:87–89), Süleymaniye (No:114–115), Köprülüzade (No:115–116), Nuri Osmaniye (No:371–381) Veliyyüddin (No:207–213), Ayasofya (No:227–231), Atıf Efendi (No:194–207), Hekimoğlu (No:34–45) ve karola (No:1274) kütüphanelerinde belirtilen numaralarla mevcuttur.

---

[245] Kasabî, s. 1-2.
[246] Kurtubî, **Câmi'**, Mukaddime, I, 13
[247] Kâtip Çelebi, **Keşf**, I, 534
[248] Kâtip Çelebi, **Keşf**, I, 456; Zehebi, **Tefsir**, II, 321; Yıldırım, Suat, "**el- Câmi' li-Ahkâmi'l-Kurân**", DİA, İstanbul,1993, VII,100; Tezimizde kullandığımız eser de bu isimle matbudur.
[249] Yıldırım, **"Câmi'**", VII, 100
[250] Zehebi, **Tefsir**, II, 321; Cerrahoğlu**, Tefsir Tarihi**, II, 116

Dimeşk'de, başından Bakara suresinin sonuna kadar ilk cüz mevcuttur. Dr. Miftah Senusi Belam bu nushanın iyi korunamadığından yakınmaktadır.[251] Mısır kütüphanelerinde de birçok nüsha mevcuttur. Kahire de Darü'l Kütüpte birinci fihriste 150 rakamıyla birkaç cüz bulunmaktadır. İbrahim suresinde başlayıp Yasin suresine kadar 1 cilt halinde 289 numarayla bir cüz, Bakara 75. ayete kadar h.747 yılına ait 147 no ile başka bir nusha mevcuttur. Ayrıca Mısır da Ezher gibi değişik Kütüphanelerde tam metin olarak nushalar da mevcuttur. (Mucem 1504) İçinde birçok hata ve tahrif barındırmakla beraber Muhammed er-Remlav-i eş-Şafii tarafından yazılmış Tefsir bölümü (92) rakam ile beş cilt halinde bir nusha mevcuttur. Er-Ramlavi bu nushayı 8 Recep 1258 de tamamlamıştır. Tefsir bölümü 95 rakamla üç cilt halinde hicri 12 asırda yazılmış ikinci bir nushası mevcuttur. Bu nusha birinci baskısının esas alındığı nüshadır. Halim kütüphanesinde ise 1 numara ile kayıtlı ve dört cilt halinde normal bir yazı ile yazılmış 15 Recep 1230 da tamamlanmış bir nushası bulunmaktadır[252].

Yine Mucemul- Matbuat sahibi, Daru'l Kutubil-Misriyye Kütüphanesinde tam olmayan tefsirin yazma nushalarının bulunduğunu belirtmektedir.[253] Yukarıda belirttiğimiz ve daha çok belirtmediğimiz bütün bu yazma nüshalar genel kabülle hicri sekizinci asır (737) ile Hicri. Ondördüncü asır arasında gerçekleşmiştir.[254] Bu uzun istinsah müddeti Tefsire olan ilginin göstergesidir.

Ayrıca bu yazma eserler Şafi, Hanefi gibi muhtelif mezheplere mensup ilim ehlince yapılmış olması Kurtubî Tefsirinin, dini ilimlerle meşgul olan herkesin katında yüksek bir dereceye sahip olduğunun delilidir.[255]

Bu önemli eser, haklı olarak büyük bir ilgiye mazhar olmuştur. Birçok baskıları gerçekleştirildiği gibi, onun üzerinde pek çok çalışmalar da yapılmıştır. Bunlardan tespit edebildiklerimiz şunlardır

1.1.4. Tefsiri'nin baskıları

Kurtubî'nin en büyük ve en önemli eseri olan tefsiri, kendisine layık ilgiye mazhar olmuş ve birçok baskıları gerçekleştirilmiştir. Bunları şöyle sıralayabiliriz.

---

[251] Senusi, s. 186
[252] Senusi, s. 186-187; Selman, s. 102
[253] Mu'cemu'l Matbuat, II,1504
[254] Senusi, s. 186–167
[255] Selman, s. 101

1. "Kurtubî tefsirinin müslümanların hizmetine matbu olarak sunulması ancak 1950'li yıllann başından itibaren mümkün olabilmiştir. 1952 yılında ilk cildi neşredilen Kurtubî tefsiri, hepsi de Mısır'ın çeşitli kütüphanelerinde yer alan -ve II. ciltten itibaren cilt baskısına esas teşkil eden yazma nüsahların tanıtıldığı- müteaddit nüshalar esas alınarak baskıya hazırlanmış ve sırasıyla Ahmed Abdulalim el-Berdunî (I. ve II. Ciltler) Ebu İshak İbrahim Atfayiş (III. ve XIII. ciltler arası) Ahmet Abdulhalim el-Berdunî(XV. ve XVIII. ciltler arası) ve Mustafa es-Saka (XIX. ve XX. ciltler) tarafından tahkik edilerek, ayetler tahric edilerek ve değişik oranlarda bazı tamamlayıcı bilgiler eklenerek, 1965 yılında 20 cildin baskısı tamamlanmıştır.[256]

2. Daha sonra bu baskının aynı basımı Dâru'1-Fikr tarafından Lübnan, 1407/1987 yılında yapılıp buna bir de hadislerin baştarafları esas alınarak fihristi, şiirler, özel isimler, kabileler, halklar, yerler... gibi fihristler (indexler) den oluşan XXI. ve XXII. ciltler ilavesiyle, daha kolay yararlanılır hale getirilmiştir." [257]

3. Bu baskı daha sonra, tahkik ve notlar bölümü katılarak, ayet tahricleri hemen ayetlerin akabinde yapılmak suretiyle Daru'l-Kürübü'l-İlmiyye tarafından (Beyrut, 1408/1985'de) yeniden bir dizgi ile cilde cilt denk gelecek şekilde yani yine yirmi cilt olarak (iki cildi de index ilavesiyle yirmi iki cilt halinde) fakat her iki cilt bir arada ciltlenmiş olarak basıldı.[258]

4. En son olarak, *Daru'l-Hâdis* tarafından Kahire'de 1414/1994 yılında, tahricli olarak modern bir baskısı gerçekleştirilmiştir. İki yıl sonra bu, ikinci kez basılmıştır.

Bu son baskı, Kahire Şeriat ve Hukuk Fakültesi fıkıh usulü hocası Dr. Muhammed İbrahim el-Hafnâvî tarafından metin kontrolü yapılmış ve açıklayıcı notlar eklenmiş, Tanta Şeriat ve Hukuk Fakültesi Fıkıh Usulü hocası Dr. Mahmud Hamid Osman tarafından da hadisler tahric edilmiştir. XXI. ve XXII ciltleri yine fihristlere ayrılmıştır. Bu fihrist çalışmaları, Seyyid İbrahim Sadık ve Muhammed Ali Abdulkadir tarafından yapılmıştır. Fakat bu fihristler, yukarıdaki diğer baskılara nazaran daha geniştir. Birinci ciltde, hadislerin baş taraflarından oluşan bir index ile özel isimler ve künyeler fihristi yer alırken ikinci ciltde ise, dinler ve taifeler,

---

[256] Senusi, s. 189
[257] Senusi, s. 189
[258] Senusi, s. 189

kabileler ve topluluklar, şiirlerin ilk beyitleri, konusunda ilk kabul edilenler, tefsirin ihtiva ettiği ahlak, ibadet ve fıkha ait muhtelif konulara yer verilmiştir.

Bizim de tez çalışmasında esas aldığımızda bu baskının 1424/2002 tarihli Kahire baskısıdır.

1.1.5. Tefsir'i üzerine yapılan çalışmalar

1. Kurtubî'nin biyografisinden ve tefsirinden bahseden temel kaynakların verdikleri bilgiye göre, Kurtubî'nmin tefsiri üzerine yapılan ilk çalışma, İbn-i Mülakkin olarak meşhur olan eş-Şeyh Siracuddin Ömer b. Ali eş-Şafiî (804/1401) tarafından yapılan ihtisar çalışmasıdır. Bu çalışmayı, Mevzuâtu'l-Ulûm sahibi Mevla Ebu'l-Hayr, kitabın aslı ile karıştırmış ve bu muhtasarı eş-Şeyh Muhammed b. Ömer el-Ensari'ye (ö:631) nisbet etmiştir.[259]

2. Bu büyük tefsir üzerine yapılan diğer bir ihtisar çalışması ise, Ferid Abdulazîz el-Cundî tarafından yapılmış olan *Câmi'u'l-Ahkâmi'l-Fıkhiyye li'l-İmam el-Kurtubî min Tefsîrihi* adlı bir çalışmadır ve 3 cilt halinde basılmış bulunmaktadır.[260]

Bu çalışma, Kurtubî'nin tefsirindeki fıkhî meselelerin derlenmesi ve ardından, fıkıh kitaplarındaki sıraya göre, Kurtubî'nin ifadesi korunarak yeniden düzenlemesi şeklinde gerçekleştirilmiş çok kullanışlı müstakil bir eserdir. Toplam 2150 fıkhî mes'eleden oluşmaktadır. Bu yönüyle ihtisardan ziyade derleme türüne yakındır. Konular işlenirken sure ve ayet numaralan verilmiş olmakla beraber, tefsirin hangi cilt ve sayfasından alındığının belirtilmemiş olması, bir kusur olarak görülebilir. Çünkü ayetlerden bir kelimenin veya cümleciğin geçmediği konular da olabilmekte ve bu durumda o konunun, tefsirin neresinden alınarak işlendiği belirtilmemiş olarak kalmaktadır. *Bilmeden Süt Kardeşini Nikâhlayan ve Sonradan Öğrenen Kişinin Hükmü* konusunda olduğu gibi.

3. Tefsirinin bir diğer ihtisarı da, Muhammed Kerim Acih tarafından 5 cilt olarak gerçekleştirilmiştir. Bu eser, Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye tarafından Beyrut'ta, 1985 yılında basılmıştır.[261]

4. Kurtubî Tefsiri'nin mukaddimesinin "Ulumu'l-Kur'ân"olarak kabul edildiğinden müstakil olarak ele alınmasının daha faydalı olacağı düşüncesiyle

---

[259] Ednerevî, s. 246; Kâtip Çelebi, **Keşf**, I, 534, Senusi, s. 188
[260] Gezer, s. 30
[261] İSAM Kütüphanesi, no,111408 Kurtubî, Zarfı

müstakil ve tahkikli olarak, Muhammed Talha Bilal Munyar tarafından *Mukaddimetu Tefsiri İmam Kurtubî* adıyla yayınlanmıştır. Daru îbn Hazm tarafından Beyrut'ta, 1997 yılında yayınlanan bu eser, İSAM kütüphanesi'nde mevcuttur.[262]

5. Mahmud Zalat el-Kasabî, Ezher Üniversitesinde, *el-Kurtubî ve Menhecuhu fi't-Tefsir adlı* bir doktora çalışması yapmış ve bu eser, 1979'da basılmıştır. Bu eser kanaatimizce Kurtubî ve Tefsiri hakkında yapılan ilk ve en kapsamlı bir çalışma özelliğine sahiptir. Bizi bu kanaata götüren neden ise sonradan yapılan çalışmalarda bu esere yapılan atıflardır. Müellif bu eserde Kurtubî'nin hayatı, ilmi konumu ve Onun tefsir metodu dil, belağat, kırâat, hadis, ahkâm gibi yönlerini işlemiştir. Yanımızda bulunan bu çalışmada kırâat bahsi kendi ağırlığınca yer bulmamış yalnızca yirmi sayfalık bir yer tutmaktadır. Bu anlatımın bir kısmı da genel kırâat bilgisi olduğundan içerik olarakta tatmin etmemektedir.[263]

6. Miftah es-Senusî Bel'am tarafından Karyunis Üniversitesinde "*el-Kurtubî Hayatuhu ve Âsaruhu'l- İlmiyyeti ve Menhecuhu fi't-Tefsir"* adıyla bir doktora çalışması yapılmıştır. Müellif bu eserde, Kurtubî'nin asrında Endülüs ve Mısırda ilmi ve siyasi hayat, Kurtubî'nin hayatı, ilmi konumu ve eserleri, tefsirindeki metodu ve tefsirinin önemi şeklinde tanımlayacağımız konulardan bahsetmekte ancak O'nun kırâatı hakkında yalnızca ihtiva ettiği Kur'ân İlimleri bağlamında konu başlığı olarak ele almış ve O'nun genel kırâate (mütevatir-gayri mütevatir) yer verdiğini, çoğunluğun kırâatini benimsediğinden bir iki örnek vermekle yetinmiştir.[264]

7. Meşhur Hasan Mahmud Selman tarafından, "*el-İmam el-Kurtubî, Şeyhu Eimmeti't-Tefsîr"* adlı bir telif çalışması gerçekleştirilmiştir. *A'lâmu'l-Müslimîn* adlı serinin, 41. sıra numarasını taşıyan bu eser, Dâru'l-Kalem tarafından Dımaşk'ta 1993 yılında basılmıştır. İsam Kütüphanesi'nde mevcut olan bu eser, 261 sayfa olup, Hayatı, Şahsiyeti, Hocaları, Öğrencileri, Eserleri, İlmî Konumu, Mezhep ve Fırkalarla İlgisi gibi ana başlıklarla İmam Kurtubî'yi tanıtan bir eserdir. Elimizde de bulunan bu eser, Kurtubî'nin Tefsirinden yalnızca eserleri bölümünde bahsetmekte ve kırâatı ile ilgili de herhangi bir bilgiye yer vermemektedi

8. Kurtubî'nin Tefsiri üzerine yapılan doktora çalışmalarından biri de, Dr. Abdulkadir Rahim Ceddi el-Heytî tarafından *Ebu Abdillah el-Kurtubî ve Cuhûduhu*

---

[262] İSAM Kütüphanesi, no; 056768
[263] Kasabî, s. 213-236
[264] Senusi, s. 176–178

fi'n-Nahv ve'l-Luga adlı çalışmasıdır. Bu çalışmada Kurtubî'nin dilciliğini işlemiştir. Müellif birinci bölümde Kurtubî'nin Hayatı, ilmi konumu, tefsiri ve metodu gibi konuları, İkinci Bölümde nahiv kaynaklarını, üçüncü bölümde nahvi gayretini, dördüncü bölümde dile ait çalışmasını beşinci bölümde Kurtubî'nin kırâat çalışmasını altıncı bölümde ise nahvi ve lüğavi çalışmalarının kıymeti ve etkisini konu olarak işlemişter, Dâru'l-Beşîr tarafından Amman'da, 1996 yılında yayınlanmış olan bu eser elimizde de mevcuttur. el-Heytî, bu çalışmasında dil ile bağlantılı olarak yirmi dört sayfalık bir çalışma ile Kurtubî'nin tefsirindeki kırâat çalışmasına özet olarak yer vermektedir[265].

9. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Prof.Dr. Suat Yıldırım yönetiminde Ahmet Özbay tarafından hazırlanmış "*Kurtubî Tefsiri'nde Müşkilu'l-Kur'ân"* adlı basılmamış doktora tezi.

10. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde, M. Ali Sönmez'in yönetiminde Mehmet Durmuş tarafından hazırlanmış, *Kurtubî ve Hadis Metodu* adlı 95 sayfalık, basılmamış bir Yüksek Lisans Tezi mevcuttur.

11. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Prof. Dr. Mehmed S. Hatipoğlu'un yönetiminde Arif Gezer tarafından hazırlanmış, *"Kurtubî'nin Hadis İlmindeki Yeri"* adlı basılmamış doktora tezi

12. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Prof. Dr. Davud Aydüz'ün yönetiminde Ekrem Gülşen tarfından hazırlanmış Kurtubî Tefsiri'nde *Esbab-ı Nüzul* adlı basılmamış doktora tezi.

13. Kurtubî'nin Tefsiri, Beşir Eryarsoy tarafından tamamı Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Bu tercüme hacmi itibariyle bir emek ürünü olmakla birlikte bilimsel anlamda birçok eksikliği de beraberinde barındırmaktadır. Özellikle kıraat bağlamında tercüme ciddi skıntılar içermektedir. Mesela en önemli sıkıntı bazı yerlerde yer alan kıraat metinlerini tercümeye yansıtmamasıdır. Diğer çarpıcı hata ise kıraat ilminde Mekke ve Medine imamlarını sembolize eden "Harameyn" kavramını "İki el-haremi" "el-haremî adındaki iki kişi"[266] şeklinde tercüme etmesidir. Bu nedenle tercümenin tekrar gözden geçirilmesi gerekmektedir. Yukarda da bahsedildiği gibi tercümenin eksiklikler içermesine rağmen büyük bir emek mahsulu olduğu da belirtilmelidir. Çalışma Buruç yayınları tarafından 20 cilt olarak

[265] Heyti, s. 231-255
[266] Örnek için bkz; A'raf, 7/98; Cin, 72/25; İnşikak, 84/12

basılmıştır. Ayrıca mütercim tercüme yanında, *İmam Kurtubî, Hayatı, Eserleri, Tefsiri ve Tesiri* adlı 175 sayfalık bir araştırma yapmış ve bu çalışmasını, tercümesinin ilk cildinin başına koymuştur.[267]

14. Kurtubî Tefsiri üzerine yapılan önemli çalışmalardan biri de Mısırlı bir hey'et tarafından yazılmış olan *Muhtâru Tefsiri'l-Kurtubî el-Câmii'l-Ahkâmi'l-Kur'ân* adlı eserdir. Tevfik Hâkim tarafından tahkiki yapılmış bu eser, 896 sahifedir.

15. Kurtubî üzerine müstakil bir fihrist çalışması Meşhur Hasan Selman ve Cemal Abdullatif ed-Dusûkî'nin beraber hazırladıkları *" Keşşaf Tahlilî li'l-Mesâili'l-Fıkhiyye fî Tefsîri'l-Kurtubî"* adlı eser, Mektebetu's Sıddîk tarafından 1408/1988 yılında Taif de 586 sayfa olarak neşredilmiştir.[268]

16. Ahmed İsa Yusuf İsa tarafından kaleme alınan *el-Araü'l-Usuliyye li'l-İmam el-Kurtubî min Hilâli Tefsirihi* adlı çalışma, Beyrut'ta 2005/1426 yılında Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyyetarafından basılmış olup, 616 sahifedir.

17. *el-Kurtubî el-Müfessir* adlı bir eser de, Yusuf Abdurrahman el-Fıret tarafından telif edilmiştir. Daru'l-Kalem tarafından, Kuveyt'te 1982 yılında yayınlanmıştır. 365 sayfadır.

18. Meşhur Hasan Mahmud Selman tarafından Kurtubî üzerine yapılan başka bir telif çalışması da, *el-Kurtubî ve't-Tasavvuf* adını taşımaktadır. Daru'l- Kütübi'l-Eseriyye tarafından, Ürdün-Zerka'da, 1988 yılında neşredilen bu kitap, 75 sayfadır.

19. Yine Meşhur Hasan Mahmud Selman tarafından Kurtubî üzerine yapılan diğer bir telif ise, *Şekva'l-Kurtubî min Ehli Zemânihi* adlı çalışmadır. Bu eser de Daru'l-Kütübi'l-Eseriyye tarafından, Ürdün-Zerka'da, 1988 yılında neşredilmiştir ve 39 sayfadır.

20. Fas'da, Seyyid Muhammed b. Abdillah Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Dirâsâtu'l-İslâmiyye Bölümü'nde, Ebu Şuayb Mahmâdî tarafından, Dr. eş-Şahid el-Bûşîhî yönetiminde *"Kurtubî'ye Göre Fıkhı Tefsir"* konulu bir Yüksek Lisans Tezi hazırlanmıştır.

21. Dr. Muhammed b. Lutfi es-Sabbağ, *Buhûs fi Usûlü't-Tefsir* adlı eserinde, *el-Kurtubî ve Usûlü'Tefsîr* adıyla, araştırmasının hacmine göre önemli denebilecek bir bölüm ayırmıştır. Bu bölümde Kurtubî'nin tefsiriyle ilgili olarak, *Tedebbürü, İlmî, Emanet Anlayışı ve Hadisleri Tahrici, Isrâilliyyâtı, Sünene ve Fıkha İlgisi, Re'y ile*

---

[267] Eryarsoy, I, 13-68
[268] Selman, s. 103

Tefsirden Sakındırması... gibi ilginç yönlerini incelemeye tabi tutmuştur.

22. Bu çalışmaların dışında Zehebî,[269] İbn Ferhûn,[270] İbnu'1-İmâd[271] gibi tabakat sahipleri, ed-Dâvûdî,[272] Dr. Muhammed el-Huseyn ez-Zehebî,[273] Ö.N. Bilmen,[274] İ.Cerrrahoğlu[275] gibi tefsir ve tefsir tarihi bilginleri eserlerinin hacimleriyle mütenasip bir şekilde Kurtubî'ye ve Tefsiri'ne yer vermişlerdir.

23. *eş-Şevahidü'ş-Şi'riyye fî Tefsiri'l-Kurtubî*: el-kısmü'l-evvel: şevahidü'l-gaviyye tahkik ve dirase, Abdülal Salim Mekrem. Kahire: Alemü'l-Kütüb, 1998/1418.(1.c. 784 s.) Bu eser altı kısımdan meydana gelmektedir, diğerleri ise; el-kısmü's-sani-salis, garibü'l-Kur'ân, 2. c. (282 s.) ; el-kısmü'r-rabi-hamis: şevahid nahviyye,3. c. (249 s.),el-kısmü's-sadis: şevahidu diniye, 4. c. (192 s.)'dir.

24. İlim ehlinin itibar ettiği ve kaynak eser olarak kabul edilen Ansiklopedilerde Kurtubî Tefsiri temel madde olarak işlenmiştir. Suat Yıldınm'ın, *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'ân,* adıyla[276] yazdığı ansiklopedi maddesi bunun en güzel örneğidir.

1.1.6. Kurtubî Tefsirinin Kaynakları

Gerçekte Kurtubî Tefsîri, Kur'ân-ı Kerim'in tefsirinde tam anlamıyla bir ansiklopedik eser konumundadır. Çünkü Müfessir, Tefsîrinde Kur'ân-ı Kerimden ele aldığı her ayetin muhtevası ile ilgili anlam ve ahkâmı açıklamış ve ayetin lafzı ve tamamı hakkında ihtisas sahibi âlimlerin görüşlerine, tercihlerine genişçe yer vermektedir. Bu nedenle Kurtubî, Tefsîrinde istifade edebildiği bütün eserlere ve tefsirlere müracaat etmiştir. Bunun için müellifimiz Kurtubî'nin istifade ettiği kaynakların tamamına ulaşmaya çalışsak kesinlikle bundan aciz kalırız ve gayemize ulaşamayız. Çünkü Kurtubî, her sahadan kaynak kullandığı için tefsir malzemesi olarak çok geniş bir alana sahiptir. Bu, ancak Kurtubî'nin kaynakları üzerinde yapılacak özel bir çalışma ile netleştirilebilecek bir husustur. Bu nedenle biz de Kurtubî tefsirinin gerek tefsir gerek kırâat ve gerekse diğer disiplinlere ait kullandığı

---

[269] Zehebi, Muhammed, **et-Tefsir ve'l Müfessirun,** II, 321.
[270] İbn Ferhun, s. 317
[271] İbn İmad, V,335
[272] Davudi, II,65
[273] Zehebi, **Tefsir**, II, 457
[274] Bilmen, II, 525
[275] Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi**, II, 118
[276] Yıldırım, "**el- Câmi'**", VII,100

temel kaynakları ele almaya çalışacağız. Bu kaynaklar genel itibariyle birinci el kaynaklardır. Şimdi bu kaynakları temel başlıklar altında ele alalım.

1.1.6.1. Tefsir kaynakları

Tefsir kaynakları arasında rivayet tefsirleri olduğu gibi birçok dirayet tefsiri de yer almaktadır. Şimdi kullanım yoğunluğuna göre bu tefsirleri verelim.

1. İbn Atiyye'nin Tefsiri:

İmam Ebû Muhammed Abdulhak b. Ebi Bekr b. Atiyye (481–546 / 1088–1151)'nin: *"el-Muharriru'1-Vecîz fi Tefsiri'1-Kitabi'l-Azîz"* adlı eseri, Kurtubî'nin en geniş çapta yararlandığı bir tefsirdir.[277] Kurtubî'nin faydalandığı pek çok kaynak arasında İbn Atiyye el-Endülüsi'nin *"el-Muharreru'l-Veciz"* adlı tefsirinin ayrı bir yeri olduğunda ve özellikle Kurtubî'nin takip ettiği metot bakımından bu eserden etkilendiğinde şüphe yoktur. Kurtubî, gerek İbn Atiyyye'nin ismini vererek gerekse ismini belirtmeden rivayet, kırâat, dil, nahiv, fıkıh ve ahkâm gibi birçok saha da nakilde bulunmuştur. Çoğunlukla İbn Atiyye'nin görüşlerini kendi düşüncesine dayanak yapmakla birlikte onun görüşlerini reddetiği de olmaktadır. Kurtubî'nin birçok ilmi disiplinde İbn Atiyye'den etkilenmesi ve onun metodunu takip etmesini Artur Jeffery İbn Atiyye'nin tefsirini "büyük ölçüde Kurtubî'nin tefsirinin esası" olarak değerlendirmektedir. Ancak, İbn Atiyye'den aldığı görüşle yetinmeyen ilavelerle onun görüşlerine yeni bir açılım katması nedeniyle A.Jeffery'nin bu görüşü doğru değildir ve bu görüşte mübalağa bulunduğunu kabul etmek gerekir. Ayrıca bilhassa hadislerin kaynaklarına işaret edilerek bunların değerlendirilmesi, kırâat ihtilaflarıyla dil ve nahiv açısından meselelerin daha geniş şekilde ele alınması ve kırâatleri red eden nahivcilere karşı kırâatleri savunması gibi pek çok konu dikkate alındığında Kurtubî Tefsirinin, İbn Atiyye Tefsirini gerilerde bıraktığını söylemek doğru olur. Safedi, İbn Ferhun, Davudi ve İbn Haldun gibi âlimlerin kendisinden övgü ile söz ettikleri Kurtubî'nin bu eseri büyük hacmine rağmen ilim çevrelerinde özellikle Doğu'da büyük ilgi görmüş ve muhtelif baskıları yapılmıştır.[278]

2.Taberî Tefsiri:

Kurtubî'nin en çok nakilde bulunduğu ve kendisinden etkilendiği en önemli

---

[277] Kurtubî, **Câmi'**, I, 44, 45, 55, 72, 77, 82, 120; Senusi, s. 190, 197; Heyti, s. 74; Firet, s. 148; Eryarsoy, s. 100; Kasabi, bu eseri kaynakları bölümünde vermediği halde Kurtubî'nin en çok etkilendiği kişi olarak özel başlık olarak bahsetmektedir. Bkz; Kasabî, s. 427

[278] Kasabi, s. 457

kaynaklarından birisi "Taberî Tefsiri" diye de meşhur olan Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî (224–310/839–922)nin "Câmiu'l-Beyan An Tevili Âyi'l-Kur'ân" isimli tefsiridir.[279] Kurtubî, İbn Atiyye'den Tabarî hakkında şu methiyeyi nakletmektedir. Daha sonra Muhammed b. Cerir, dağınık şekilde bulunan tefsir rivayetlerini toplayıp bir araya getirdi, uzaklıkları dolayısıyla erişilmesi zor olanları yaklaştırdı ve isnadları kaydetmek hususunda da sadra şifa verdi.[280]

3. Zamehşerî'nin "el-Keşşâf Tefsiri":

Ebu'l-Kasım Mahmûd b. Ömer (467–538 / 1074–1143)'in, *"el-Keşşâf"* diye tanınmış olan *"el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl"* adlı eserinden, Kurtubî, genellikle Zamahşerî'nin Mu'tezilî mezhebini yansıtan kanaatleri dışında kalan ve âyet-i kerimenin lâfzî tefsirleri ile zaman zaman belagat nüktelerini ihtiva eden kısımlarını iktibas eder.[281]

4. el-Cessâs'ın "Ahkâmu'l-Kur'ân"ı:

Hanefi mezhebinin önde gelen ilim adamlarından olan Ahmed b. Ali Ebû Bekr er-Razî el-Cessâs (376/986)'ın *"Ahkâmu'l-Kur'ân"* adlı eseri de Kurtubî'nin -nisbeten az olmakla birlikte- nakilde bulunduğu kaynaklar arasındadır.[282]

5. el-Kiyâ et-Taberî'nin Ahkâmu'l-Kur'ân'ı:

Döneminin Bağdad'ının Şafiî mezhebine mensup en ileri gelen ilim adamlarından olan ve el-Kiyâ el-Herasî diye meşhur olan İmaduddin Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed (450–504/1058–1110)'e ait *"Ahkâmu'l-Kur'ân"* adlı eseridir.[283]

6. İbn Huveyzimendâd'ın "Ahkâmu'l-Kur'ân"ı:

Yaklaşık 390 / 1000 yılında vefat ettiği belirtilen Ebû Abdullah künyesini taşıyan ve İbn Huveyzimendâd diye meşhur olan Muhammed b. Ahmed b. İshâk'ın *"Ahkâmu'l-Kur'ân"ı*. Kurtubî'nin özellikle ahkâm âyetlerini tefsir ederken çokca başvurduğu eserler arasında yer almaktadır.[284]

7. İbnü'l-Arabî'nin "Ahkâmu'l-Kur'ân"ı:

Maliki mezhebine mensup Kadı Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah (468–543/

---

[279] Kurtubî, **Câmi'**, I, 21, 24, 25, 135; Kasabi, s. 146; Senusi, s. 197; Firet, s. 147
[280] Kurtubî, **Câmi'**, I, 47
[281] Kurtubî, **Câmi'**, VII, 204, 430; Senusi, s. 197; Eryarsoy, s. 101
[282] Eryarsoy, s. 102
[283] Kurtubî, **Câmi'**, I, 676, VI, 165; Zehebi, **Tefsir**, II, 444 vd; Kasabi, s. 137; Eryarsoy, s. 102; Firet, s. 148
[284] Kurtubî, **Câmi'**, II, 69, IV, 507, VIII, 382; Senusi, s. 197; Eryarsoy, s. 101

1075-ll48)'a[285] ait *"Ahkâmu'l-Kur'ân"* adlı eseri Kurtubî'nin kaynakları arasında önemli yer tutmaktadır[286]

8. es-Sa'lebî'nin Tefsiri:

Ebû İshak Ahmed b. İbrahim es-Sa'lebî (427 / 1036) tarafından telif edilmiş ve Sa'lebi tefsiri olarak bilinen *"et-Tafsîli'l- Camii li Ulumi't –Tenzil"*[287] adlı esere de Kurtubî, daha çok es-Sa'lebi bazen de es-Sa'lebi el-Müfessir olarak ifadeleri ile tefsir kaynakları arasında geniş yer vermiştir.[288]

9. Beğavi 'nin Mealimü't-Tenzîl adlı Tefsiri:

İbnü'l-Ferra diye anılan meşhur muhaddis, müfessir ve fakih olan Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ud b. Muhammed el-Ferrâ el-Begavi (516/1122)'ın ayetleri hadis, sahabe ve tabiin müfessirlerin ve daha sonraki âlimlerin görüşleriyle tefsir ettiği eseri "*Meâlimü't-Tenzil"* [289] adlı tefsirine Kurtubî kaynakları arasında yer vermiştir.

10. el-Mehdevî'nin: "et-Tahsîl li Fevaid " Adlı Tefsiri:

Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ammâr el-Mehdevî'nin(h.430/1038–1039) *"et-Tahsîl li Fevaidi Kitabi't-Tafsil el-Camiu li Ulûmi't-Tenzîl"* adlı eserinden pek çok yerde nakillerde bulunmaktadır[290] Kurtubî de bu müellifi" Ebu'l-Abbas el-Mehdevî, telifi sağlam müctehitlerden birisi olarak medh etmektedir. [291]

11. Ebu'l-Hasen el-Maverdî'nin Tefsiri:

Ebu'l-Haseri Ali b. Muhammed el-Maverdî (450/ 1058) 'nin "en-Nuket ve'l Uyun" adını taşıyan bu özlü ve rivayet ağırlıklı tefsirinden de yer yer nakillerde bulunmaktadır.[292] Aynı müellifin *"Edebü'd-Dünya ve Din"* adını taşıyan eserinden de zaman zaman nakillerde blunmuştur.[293]

11. en-Nakkâş'ın Tefsiri:

en-Nakkâş diye bilinen Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Ziya (351 / 962)'nın *"Şifau's-Sudûr"* adlı tefsiri, Kurtubî'nin İbn Atiye ile mukayeseli olarak nakillerde bulunduğu ve tenkite de tabi tuttuğu önemli tefsir kaynakları arasında yer

---

[285] Kâtip Çelebi, **Keşf**, II, 1315
[286] Kurtubî, **Câmi'**, I, 21, VII, 499, IX, 312; Kasabî, s. 140; Senusi, s. 197; Firet, s. 149
[287] Kâtip Çelebi, **Keşf**, I, 462
[288] Kurtubî, **Câmi'**, VII, 232; Heytî, s. 73;
[289] Güngör, Mevlüt, "**Beğavî, Ferrâ**" mad., DİA, İstanbul, 1992, V, 340
[290] Kurtubî, **Câmi'**,VI,197; Kasabi, s. 128; Heytî, s. 73; Firet, s. 148
[291] Kurtubî, **Câmi'**, I, 47
[292] Kurtubî, **Câmi'** I, 151, X, 423; Kasabî, s. 130; Heytî, s. 73; Firet, s. 148
[293] Kurtubî, **Câmi'** I, 151, II, 634, V, 316, VII, 212; Kasabî, s. 130; Eryarsoy, s. 100

almaktadır.[294] İlim ehlince de tenkide tabi tutulduğunu belirtmektedir.[295]

12. Mekkî b. Ebi Tâlib'in "el-Hidâye..." adlı Tefsiri:

Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî(437/1045–1046)'ye ait *"el-Hidâye ilâ Buluği'n-Nihâye fi İlmi Meâni'l-Kur'âni ve Tefsirihî ve Envai Ulûmihî"* adlı hacimli tefsirinden yararlanmıştır.[296] Mekkî b. Ebi Talib'in, Ebu Bekr en-Nakkaş ve Ebu Ca'fer en-Nahhas'ın metodunu takip ettiğini ifade etmektedir.[297]

13. Ebû İshak ez-Zeccâc'ın Meâni'l-Kur'ân'ı:

Kurtubî, İbrahim b. es-Sevrî Ebû İshak ez-Zeccâc (311 / 923)' in *"Meâni'l-Kur'ân"* ve "*İ'rabi'l-Kur'an*" adlı eserlerinden istifade etmiştir.[298] Ebu İshak ez-Zeccac'ı te'lifi sağlam müctehitlerden birisi olarak medh etmektedir.[299]

14. Ebû Cafer en-Nehhâs'ın Meâni'l-Kur'ân'ı:

Kurtubî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs (338 / 949)'ın gerek *"Meâni'l-Kur'ân"*[300] gerekse *"Müşkili İ'râbu'l-Kur'ân"* ve *"en-Nasih ve'l-Mensuh"* adlı eserlerinden nakillerde bulunmaktadır.[301] Ebû Cafer en-Nehhâs'ın, İlim ehlince tenkide tabi tutulduğunu belirtmektedir.[302]

15. et-Tüsterî'nin "Tefsirü Kur'âni'l-Azim"i:

Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah b. Yunus et-Tüsterî (h.200 ya da 201 (815 – 816) yılında dünyaya gelmiş, 273 / 886 ya da 283 / 896 yılında vefat etmiştir.[303] Bu eser işari tefsir olması nedeniyle Kurtubî, dinin temel esaslarına ve Arap dilinin kurallarına ters düşmedikçe bir takım vazih işaretleri nakilde bulunmuştur.[304]

16. es-Sülemî'nin"Hakaiku't-Tefsir"i:

Ebû Abdurrahman Muhammed b. el-Huseyn b. Musa es-Sülemî (330–412 / 942–1021)'nin[305] *"Hakaiku't-Tefsir"* adlı eseri de Kurtubî'nin nakilde bulunduğu işari

---

[294] Kasabi, s. 134; Heyti, s. 72; Firet, s. 148
[295] Kurtubî, **Câmi'**, I, 47
[296] Firet, s. 147; Kasabî, s. 144 vd.
[297] Kurtubî, **Câmi'**, I, 47
[298] Kurtubî, **Câmi'** I, 109, 600; V, 126, 215; VII, 384; VIII, 150; Kasabî, s. 124; Heyti, s.76; Senusi, s. 197
[299] Kurtubî, **Câmi'**, I, 47
[300] Kurtubî, **Câmi'**, I, 199, 400, 414, 600, VI, 197, 504, VII, 126
[301] Kurtubî, **Câmi'**, I, 601, VI, 411, VII, 126; Türkî, I,11; Kasabî, s. 124 vd; Heytî, s.78; Senûsi, s. 197-198; Firet, s. 149
[302] Kurtubî, **Câmi'**, I, 47
[303] İbn Hallikan, **Vefayatü'l-A'yan**, tah: Muhammed Muhyiddin, Mısır, ts., I, 389; Zehebi, **Tefsir,** II, 265
[304] Kasabî, s. 314
[305] Zehebi, **Tefsir**, II, 268

tefsirlerden bir diğeridir. Kurtubî, gerek Sülemî'nin *Hakaik'*inden, gerekse de Tüsterî'nin tefsirinden nakillerde bulunurken özellikle bu nakillerin manalarının doğru olanlarını seçmekte özel bir hassasiyet gösterdiğini de rahatlıkla söyleyebiliriz[306]

17. İbni Kuteybe'nin Garibu'l-Kur'ân adlı Tefsiri:

Velud bir müellif olan[307] Abdulah b. Müslim b. Kuteybe b.Müslim el-Mervezî'nin (213/276)'nin "*Tefsirü Garibü'l-Kur'ân"* adlı eserinden Müfessir Kurtubî istifade etmiştir.[308]

18. Abdurrahim el-Kuşeyrî'nin "et-Teysir fî't-Tefsir:

Ebu'l-Kasım Abdulkerim b. Hevâzin Ebû Nasır el-Kuşeyrî (376–465 / 986–1073), kendisinden oldukça övgü ile söz edilmiş fakih, usul âlimi, müfessir ve *"Kuşeyrî Risalesi"* diye bilinen *"er-Risale"*nin müellifidir. Kurtubî, zaman zaman Kuşeyrî'nin görüşlerini, kimi zaman tefsirini zikretmeden naklettiğini gördüğümüz gibi, kimi zaman da tefsirine atıfta bulunarak görüşlerini naklettiğini görüyoruz[309]

19. Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. İbrahim Es-Semerkandî'nin "Bahru'l Ulûm" adlı Tefsîrî:

Müellifimiz Kurtubî Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin "*Bahru'l- Ulum"* adlı tefsirinden çok sıkta olmazsa da zaman zaman nakilde bulunmuştur. Tespit ettiğimiz kadar on beş yerde bu eserden nakilde bulunmuştur.[310] Es-Semerkandî'nin el-Bustanu'l Arifîn adlı eserindende bir yerde nakilde bulunmuştur.[311]

20. İbn Ebî Hatim el-Razî'nin (247/327-859/939)'in Tefsirî:

Meşhur bir âlim olan Abdurrahman b. Muhammed b. İdris b. el-Münzîr et-Temîmî el-Hanzalî er-Razî'nin[312] Tefsirinden de zaman zaman nakilde bulunmuştur.[313] Aslı dört cilt olan bu tefsirin tek cildi mahfuzdur.[314]

21. Mukatil b.Hayyan (ö.150)'in Tefsîri

Kurtubî, Tefsir-i Mukatil olarak bilinen eserden daha çok müellifin ismine

---

[306] Kurtubî, **Câmi'**,51,135, 146, 151, I16, 135, 146; Heyti, s. 72
[307] Ebu 'l-Ala el-Mu'ri, İbn Kuteybenin altmış beş eseri olduğunu belirtmektedir. Bkz; es-Seyyid Ahmed Sakar, **Mukaddime Te'vili Müşkili'l-Kurân**, Kahire, 1973, s. 7
[308] İbni Kuteybe, **Tevilü Müşkili'l-Kurân**, Şrh ve Nşr: es-Seyyid Ahmed Sakar, Kahire, 1973, s. 14; Firet, s. 154
[309] Kurtubî, **Câmi'**, IV, 84
[310] Kurtubî, **Câmi'**, I, 93, 119, 155, 576; II, 593, 613; III, 172.
[311] Kurtubî, **Câmi'**, VII,174 (en-Neml, 29, 3.başlık)
[312] Bilmen, I, 375; Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi**, I, 192
[313] Kurtubî, **Câmi'**, II, 547, III, 194, IX, 365
[314] Bilmen, I, 376

atıfla nakil ve değerlendirmelerine yer vermektele beraber *"Tefsir-i Mukatil"* şeklinde de ismini zikretmektedir.[315]

1.1.6.2. Hadis ve hadis fıkhına dair kaynaklar

Kur'ân'ın anlaşılmasında Kur'ân'dan sonra ikinci kaynak olan hadis külliyatı Kurtubî'nin kaynakları arasında çok öneme haizdir. Hadis kaynaklarının en başında kütüb-i sitte olmak üzere sünen, musannaf, siret, şemail ve hadis fıkhına ait eserler yer almaktadır

Kurtubî'nin bu alanda yararlandığı kaynakları ve eserlerin hakkında geniş bilgi vermek tezin hacmini artıracağından yalnızca eserlerin yazar ve isimlerin listesini vermekle yetineceğiz.

1. Kütüb-i Sitte ve Diğer Hadis Eserleri:

1- Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî (256 / 870)'nin *el-Câmiu's-Sahih'i.*

2- Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî (251 / 865)'nin *el-Câmiu's-Sahih'i.*

3- Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî (275 / 888)'nin *Sünen'i.*

4- Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî (279 / 892)'nin *Sünen'i.*

5- Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesaî (303 / 915)'nin *Sünen'i.*

6- Muhammed b. Yezid b. Mâce el-Kazvinî (273 / 886)'nin *Sünen'i.*[316]

7- Ahmed b. Hanbel (241 / 855)'nin *Müsned'i*[317]

8- Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî es-Semerkandî (255 / 869)'nin *Müsnedi*[318].

9- İmam Malik b. Enes (179 / 795)'in *el-Muvatta* adlı ese'ri.[319]

10- Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer ed-Dârakutnî (385 / 995)'nin *Sünen*'i.[320]

11- Ebû Bekr Ahmed b. Ömer el-Bezzâr (292 / 905)'ın *Müsned*'i.[321]

12- Ebû Hatim Muhammed b. Hibban et-Temîmî, el-Büstî[322] (354 / 965)'nin

---

[315] Kurtubî, **Câmi'**, X, 72, 75, 213
[316] Kurtubî, **Câmi'**,I, 16, 18, 20, 619, II, 75; Kasabî, s. 154 vd; Heyti, s. 74; Firet, s. 150
[317] Kurtubî, **Câmi'**, I, 21,50, 87, 98, V, 741
[318] Kurtubî, **Câmi'**, I, 14, 17, 18, 118, 153, 154; Kasabî, s. 155
[319] Kurtubî, **Câmi'**, I, 51
[320] Kurtubî, **Câmi'**, I, 27, 9 8, 611
[321] Kurtubî, **Câmi'**, I, 11, 325, 417; Firet, s. 151
[322] Kurtubî, **Câmi'**,II, 68, V, 338; Firet, s. 151

Sahih-i Müsnedi'i[323].

13- Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd et-Teyâlisî (131–201 / 749 - 8l6)'nin *Müsned'*i. Hadis Literatüründe ilk yazılmış müsneddir.[324]

14. el-İmam Osman b. Ebî Şeybe (ö.339)'nin *Müsned'*i[325]

15.Ebû Abdillah el-Mazirî (ö.536)'nin "*el-Müallim fi Şerhi Kitabi Müslim*" adlı eseri.[326]

Kurtubî, ayrıca iki Sahihi bir arada toplıyan eserlerden de istifade etmiştir ki, bunlardan önemlileri de şunlardır.

1-Ebû'l-Hasen Ahmed b. Rezzîn el-Abderî (535 / 1141)'nin *"et-Tecrid fi'l Cem'i Beyne's-Sıhah"*i[327]

2-Ebû Abdullah Muhammed b. Ebi Nasır el-Hamîdî el-Endülisî (488 / 1095)'nin *"el-Cem' Beyne's -Sahihayn"*i[328]

3-İbnu'l Harrat olarak tanınan Muhammed b. Abdulhak el-İşbilî (582 / 1186)'ye ait *"el-Cem' Bey-ne's-Sahiheyn"* adlı eserlerinden de nakillerde bulunmuştur.[329] Ayrıca bu müellifin İmam Malik'in Muvattasının şerhi olan Kitabu'l Ahkâmi'l –Kur'ân adlı eseri de Kurtubî'nin kaynakları arasında yer almaktadır.[330]

Kurtubî'nin bunlar dışında ikinci derecede yararlandığı başka hadis eserleri de vardır. Bunların hadis eserleri arasındaki önemi de diğerlerine göre daha azdır. Bunlara da kısaca değinip geçmekte fayda görmekteyiz:

1. et-Tirmizî el-Hâkim'e Ait "Nevâdüru'l-Usul":

el-Hakîm et-Tirmizî diye meşhur olan Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. el-Hasen (318 veya 320/930 veya 932)'in *"Nevâdüru'l-Usûl"* adlı eserini zaman zaman baş vurduğu kaynaklardandır.[331]

2.İmam Hâkim en-Nisabûrî'nin "Ulumu'l Hadis" adlı Eseri:

İmam Hâkim Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Neysaburî (321–405/ 933–1014)'ye ait *"Ma'rifetu Ulûmi'l Hadis"* adlı esere Kurtubî yalnızca iki defa atıfta

---

[323] Kurtubî, **Câmi'**,I, 98, 114, 153, 178, 550, 673, 74; Kasabî, s. 155
[324] Kurtubî, **Câmi'**, I, 20, 151, VI, 420, VII, 353, 415, VIII, 382
[325] Kurtubî, **Câmi'**, I, 174, 320, 358, 511, 576; Firet, s. 151
[326] Senusi, s. 198
[327] Kurtubî, **Câmi'**, I, Firet, s.151
[328] Kurtubî, **Câmi'**, I, 399, V, 740; Firet, s.151
[329] Kurtubî, **Câmi'**,I, 124, 329; Kasabî, s. 156; Firet, s. 151
[330] Firet, s. 152
[331] Kurtubî, **Câmi',** I, 27, 38, 133, 514, VII, 376; Senusi, s. 136; Türkî, s. 12

bulunmaktadır.[332]

3. el-Hatib el-Bağdadî'nin Eserler:

Kurtubî, Ebû Bekr el-Hatîb el-Bağdadî diye bilinen Ahmed b. Sabit b. Ahmed'den (392-463 / 1002-1071) zaman zaman nakillerde bulunmakta ve çeşitli eserlerinin adını vermektedir:

a. Rivayetu (Rivâyâtu) es-Sahabeti Ani't-Tâbiîn[333]

b. Esmâu'1-Men Ravâ an Malik[334]

c. es-Sâbik ve'1-Lâhik [335]

d. el-Faslu ve'1-Vaslu [336]

e. Tam adı «el-Câmi' li Âdâbi'ş-Şeyh ve's-Sâmi'» olan ve Kurtubî'nin sadece "Cami'" diye adını verdiği eser.[337]

4. İbn Salâh'ın Ulûmu'l-Hadis'e Dair Mukaddimesi:

İbn Salah diye meşhur olan Ebû Amr Osman b. Abdurrahman (577 / 1181)'ın meşhur eseri olan Mukaddime diye bilinen Ulûmu'l-Hadis'sine -tesbit edebildiğimiz kadarı ile – müellifin ismini ve eserini beraber zikrederek yalnızca bir defa atıfta bulunmaktadır.[338]

5.Ebu'l-Abbas el- Kurtubî el-Malik'nin el-Müfhim'i

Kurtubî, hocası olan Ebu'l-Abbas Ziyaüddin Ahmed b. Ömer b. İbrahim b.Ömer el-Ensari el- Kurtubî el-Malikî (578/656)'ye ait *"el-Müfhim"*adlı sahih-i Müslim'in şerhi olan eserinden istifade etmiştir.[339]

6. Ebû Muhammed el-Kasım b. Sabit es- Serkastî'nin eseri

Kendisi hadis ve dil âlimi olarak meşhur olan Ebû Muhammed, el-Kasım b. Sabit b. Hazm b. Abdurrahman b.Mutrıf b. Süleyman el-Avfî es- Serkastî h(ö.302)'ın *Delâil* adlı eseri.[340]

II- Hadis Fıkhına Dair Eserler:

Kur'ân ahkâmını esas alan bir tefsir olan "el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân" adlı eserinde İmam Kurtubî'nin Kur'ân'ın anlaşılmasında ikinci kaynak olan hadis-i

---

[332] Kurtubî, **Câmi'**, V, 727, VI, 333; Senusi, s. 199
[333] Kurtubî, **Câmi'**, I, 211
[334] Kurtubî, **Câmi',**I, 51
[335] Kurtubî, **Câmi'**, I, 526
[336] Kurtubî, **Câmi',** III, 715
[337] Kurtubî, **Câmi'**,I, 47, VI, 507, 508
[338] Kurtubî, **Câmi'**, I, 86; Senusi, s. 199; Firet, s. 152
[339] Kurtubî, **Câmi',** II, 85, 390, 394, III, 44, 630
[340] Kurtubî, **Câmi'**, I, 57,; Enfal, 8/75

şeriflerden bol bol istifade etmesi ne kadar ihtiyaç ise, hadis-i şeriflerdeki ahkâmı açıklamaya dair telif edilmiş ve hadis ahkâmı/fıkhını içeren eserlerden de o derecede elzemdir. Bu eserler arasında kendisi de Malikî mezhebine mensub olması dolayısı ile Malikî mezhebinde yazılmış bu tür eserler önemli yer tutmaktadır.

Kurtubî, Tefsirinde yararlandığını tesbit edebildiğimiz temel "hadis fıkhı"na dair eserleri sıralamaya çalışalım:

1. İbn Abdi'lberr'in "el-İstizkâr"ı:

Hafız unvanlı Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdi'1-Berr (368–463 / 979–1071)'in Muvaattanın şerhi olan *"el-İstizkâr el Câmiu li Mezahibi Fukahâi'1-Emsâr...*" adını taşıyan ve otuz cilt halinde yayınlanan eserinden Kurtubî oldukça yararlanmıştır. [341]

2. et-Temhîd'i:

İbn Abdilberr'in Muvatta üzerine İmam Malik'in hocalarını alfabetik sıraya göre tasnif ederek te'lif ettiği *"et-Temhîd limâ fi Muvatta Mine'l-Meânî ve'1-Esânîd"*[342] adlı eseri de müfessirimiz İmam Kurtubî'nin en önemli hadis fıkhı kaynaklan arasında yer alır. İmam Kurtubî tıpkı el-İstizkâr gibi bu eserden de çokça nakillerde bulunur. Ayrıca Kurtubî, İbn Abdilberr'in *"Kitabü'l-Kâfi fi'l-Fıkhi Ala Mezhebi Ehli'l-Medine"* adlı eserinden de nakilde bulunmuştur.[343]

3. el-Bâcî'nin "el-Muntekâ" adlı eseri:

Ebû'l-Velid Süleyman b. Halef el-Bâcî (494 / 1101)nin *"el-Müntekâ Şerhü Muvattaı Malik"* adını taşıyan Muvatta'nın önemli şerhlerindendir. Maliki olan İmam Kurtubî'nin çokça nakilde bulunduğu eserler arasındadır.[344]

4. İbnü'l-Arabî'nin "el-Kabes" adlı Eseri:

Ahkâmu'l-Kur'ân adlı eserinden çokça istifade eden Kurtubî, yine İbnü'1-Arabî'ye ait olan *"el-Kabes bimâ Aleyhi el-İmam Malik b. Enes"* adlı eserine de zaman zaman atıfta bulunur.[345] Kâtip Çelebi ise bu eserin adını "el-Kabes fi Şerhi Muvattaı Malik b. Enes" diye kaydetmektedir.[346]

5. İbnü'l-Harrât'ın "Kitabul-Ahkâm'ı:

---

[341] Kurtubî, **Câmi'**, I, 154, III, 444, VI, 285; Kasabî, s.157
[342] Kurtubî, **Câmi',** II, 185, III, 486, V, 45, VI, 114, VIII, 57; Kasabî, s. 165; Senusi, s. 199
[343] Senusi, s. 199; Türkî, s. 11; Firet, s. 151-152
[344] Kurtubî, **Câmi'**,I, 624, 700, 738, II, 164, III, 199; Kasabî, s. 170; Senusi, s. 199; Türkî, I, 11; Firet, s. 151
[345] Kurtubî, **Câmi',** II, 85, 178, 301; III, 314 vd; Senusi, s. 199
[346] Kâtip Çelebi, **Keşf**, II, 1315; Türkî, I, 11

İbnül-Harrât diye tanınan Ebû Muhammed Abdulhak b. Abdurrahman'ın(582 / 1186) ahkâm ile ilgili ve hadis fıkhına dair *"el-Ahkâmu'1-Kübra, el-Ahkâmu'1-Vustâ ve el-Ahkâmu's-Suğrâ"* olmak üzere üç ayrı eseri olduğu belirtilmektedir.[347]

6. Ebû Cafer et-Tahavî:

Kurtubî, Tefsirinde, Hanefi mezhebinin ileri gelen ilim adamlarından İmam Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahavî (229–321 / 844–933)'ye pek çok görüşü nisbet edip onun adını zikretmekle birlikte yalnızca bir yerde eser olarak Muhtasar ismini bir yerde de *Müşkili'i-Hadis* ifadesiyle diğer bir eserini vermektedir.[348] Daha çok *الطحاوي زعم , حكاه الطحاوي , روى الطحاوي* gibi ifadelerle nakilde bulunur.[349]

1.1.6.3. Siret ve şemâil kaynakları

Yüce Allah, Kur'ân-ı Kerim'in mücmelini beyan etmeyi, müşkilini açıklamayı, ihtimalli olanın asıl anlamını açıklamayı Yüce Rasûlu Muhammed (s.a)'e bırakmıştır. Böylelikle Peygamber (s.a), risâleti tebliğ etmek göreviyle birlikte Kur'ân'ı anlama ve Kur'ân'ın anlaşılması konusunda da başvurulacak makamda olmak üstünlüğünü haiz olmuştur. Yüce Allah, bu konuda şöyle buyurmaktadır: "Biz, sana bu zikri (Kur'ân'ı) indirdik ki, insanlara kendilerine ne indirildiğini açıkça anlatasın".[350]

Bu nedenle Kur'ân'ın anlaşılmasında yaşayan Kur'ân olan Hz.Peygamberin sözlü sünneti yanında hayatının da konu edinmesine ihtiyaç vardır. İşte bunun için İmam Kurtubî, yeri geldikçe Peygamberler tarihi, Peygamber efendimizin hayatı, gazaları, peygamberliğinin mucizelerini ilgilendiren Siret, tabakât ve tarih kitaplarından istifade etmiştir.

İmam Kurtubî'nin, siyer, delâil, tabakât ve tarih kitapları arasından ismini verdiğini tesbit edebildiğimiz kaynaklarını şöylece sıralayabiliriz:

1. Îbn İshâk'ın "Sîretu'r-Rasûl' adlı eseri:

Muhammed b. İshak b. Yesâr el-Matlabi (85–151 / 703–768)'e ait ve "Siretu İbn İshâk" diye de bilinen, *"el-Mübtedeu ve'1-Meb'asu ve'1-Mağazî"* adlı eser, İmam Kurtubî'nin siret ile ilgili konularda başvurduğu en önemli eserdir.[351]

---

[347] Kasabî, s. 169
[348] Kurtubî, **Câmi'**, VIII, 94; Senusi, s. 199
[349] Kurtubî, **Câmi'**, VII, ,517, 526, VIII, 514,
[350] en-Nahl, 16/44
[351] Kasabî, s. 165, Senusi, s. 202; Firet, s. 155

2. el-Vakidî'nin "el-Mağazî" Adlı Eseri:

Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer el-Eslemî el-Vâkidî (207 / 822)'ye ait *"el-Mağazî"* adlı eser de Kurtubî'nin yararlandığı sirete dair eserler arasında yer almaktadır.[352]

3. İbn Abdi'l-Berr'e Ait "ed-Dürer fî'1-Mağazî ve's-Siyer":

el-İstizkâr'ın sahibi İbn Abdi'l-Berr'e ait *"ed-Dürer fi' İhtsari'1-Mağazî ve's-Siyer"* diye zikretmekte ve ondan nakillerde bulunmaktadır.[353]

4. Beyhakî'nin "Delâilu'n Nubuvve" Adlı Eseri:

Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin el-Beyhakî (458 / 1066)' ye aid *"Delâilu'n-Nubuvve"* adlı eser de Kurtubî'nin zaman zaman başvurduğu kaynaklar arasında yer almaktadır.[354]

5. İbnü'l-Cevzî'nin "el-Vefâ" Adlı Eseri:

Kurtubî, Ebû'l-Ferac Abdurrahman b. Ebi'l-Hüseyn İbnü'l-Cevzî (597 / 1201)ye ait *"el-Vefâ fî Şerefi'l-Mustafâ"* adlı eseri zikretmekte ve ona atıfta bulunmaktadır.[355]

6. Ebû'r-Rabi' Süleyman'ın "Şifâu's-Sudûr" Adlı Eseri:

Ebu'r Rabî' Süleyman b. Seb' el-Bustî'ye ait *"Şifâu's-Sudûr fî A'lâmi Nübüvvet'i-Rasûl ve Hasâisihî"* adlı eserine yalnızca İsra suresinde atıfta bulunmuştur.[356]

7. Kadı Iyad'ın "eş-Şifâ" Adlı Eseri

Kurtubî, Kadı Iyâd diye meşhur olan Hafız Ebu'1-Fadl Iyâd b. Mûsâ (544 / Il49)'in en meşhur eseri *"eş-Şifâ fî Ta'rifi Hukuki'l-Mustafâ"* den Kadı Iyâd ismini vererek ondan yer yer nakillerde bulunmaktadır [357]

8. İbn Sa'd'ın Tabakât'ı:

Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd (230 veya 235 / 844 veya 849) *"et-Tabakâtu'l-Kübrâ"* diye anılan oldukça önemli eserinden Kurtubî yer yer nakillerde bulunmaktadır.[358]

9. İbn Abdi'l-Berr'in "el-İstîâb"ı:

---

[352] Kurtubî, **Câmi'**, I, 449, 534, 682, II, 31, III, 479; Kasabî, s. 165, Senusi, s. 202; Firet, s. 154
[353] Kurtubî, **Câmi'**,II, 545; Senusi, s. 202
[354] Kurtubî, **Câmi'**,I, 306, IX, 354
[355] Kurtubî, **Câmi'**,IV, 510
[356] Kurtubî, **Câmi'**,V, 549
[357] Kurtubî, **Câmi'**, III, 587, 699, V, 550, VI, 152, VII, 499; Senusi, s. 202
[358] Kurtubî, **Câmi'**, I, 263, II, 298, 545

Kurtubî, İbn Abdi'l-Berr'in, biyografik eseri el-İstîâb'ından adını zikrederek nakillerde bulunduğu gibi, kimi yerde adından *"Kitabü's-Sahâbe"*[359] diye söz ederek nakillerde bulunmaktadır.[360]

10. İbn Asâkir'n "Dimaşk Tarihi":

İbn Asâkir diye bilinen ve ileri gelen hadis âlimlerinin sonuncularından kabul edilen İmam Hafız Ebu'l-Hasen Ali b. Hasen (571 / 1175)ın, *"Dimaşk Tarihi"* Kurtubî'nin yararlandığı önemli tarih eserleri arasında yer alır ve kimi zaman Kurtubî, bazı hadisleri rivayet ederken de ona atıfta bulunur.[361]

13. es-Sa'lebi'nin "Kitabu'l-Arâis" Adlı Eseri:

Kurtubî'nin, müfessir olarak kendisinden çokça rivayette bulunduğu es-Sa'lebî'nin, Kasasu'l-Enbiya'ya dair *"Kitabu'l-Arâis" / "Arâisü'l-Mecalis* "[362]adlı eserinden de nakilde bulunmuştur.[363]

1.1.6.4. Tevhid ve kelâm'a dair kaynakları

İmam Kurtubî' tefsirinin kaynakları arasında bulunan tevhid/kelâm alanında yararlandığı eserlerine isimlerini vermekle yetindiği kaynak şahısların önemli olanlarını zikretmeye çalışalım:

1- Ebû Mansur el-Maturidî'ye ait "el-Akîde":

İtikadda Maturidî mezhebinin kurucu olan Muhammed b. Mu-hammed b. Mahmud Ebû Mansur el-Maturidî (333/945)'ye ait *"el-Akîde"* adlı eseridir.[364]

2- Ebû Bekr el-Bakillânî'nin "et-Temhîd''i:

Eş'arî mezhebinin kelamcılarından olan ve *"el-Bakillanî"* diye meşhur olan Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib b. Muhammed (h. 403)'e ait "*Temhîdü'1-Evâil ve Telhisu'd-Delâil"* adlı eserine Kurtubî, atıfta bulunarak ondan nakil yapmaktadır.[365]

Yine O'nun "*Seyfü's-Sünne ve Lisânü'1-Ümme"* eserine yer vermektedir[366]. Kurtubî'nin, pek çok yerde Ebû Bekir el-Bakillânî'ye atıflarda bulunduğunu görüyoruz.

3. Ez-Zeccac (340)'ın "İştikaki Esmai'l-Lâhi'l-Hüsna"adlı eseri

---

[359] Kurtubî, **Câmi'**, I, 113; IV, 510
[360] Kurtubî, **Câmi'**II, 331, 547, III, 294, IV, 379
[361] Kurtubî, **Câmi'**, II, 235, IV, 93, V, 32; Senusi, s. 202
[362] Türkî, I, 12
[363] Kurtubî, **Câmi'**,IV, 23, 24, V, 32, VI, 17, 22, VII, 203, X, 167, 271
[364] Kurtubî, **Câmi'**,III, 417, V, 497
[365] Kasabî, s. 181; Senusi, s. 200
[366] Kurtubî, **Câmi'**, II, 656; Firet, s. 153

4. Ebû'l-Meâlî el-Cuveynî'ye ait "el-İrşâd":

"İmamu'l-Harameyn el-Cuveynî" diye meşhur olan Ebû'l-Meâlî Abdulmelik b. Abdullah (419–478 / 1028–1085)'a ait ve tam adı *"el-İrşâd İla Kavatıı'l-Edilleti fî Usulü'l-İ'tikad"* şeklinde olan eserine ismi zikrederek veya zikretmeden Kurtubî, Tefsirinde işaret etmektedir.[367]

5. el-Halimi'nin "Minhâcu'd-Din" adlı eseri:

Ebû Abdullah el-Huseyn b. el-Halimi (403 / 1112) 'ye ait *"Minhacü'd-Din fi Şa'bi'l-İman"* adlı eserden Kurtubî de genel olarak naklettiği hadisler ile ilgili atıflarda bulunmuştur.[368]

6. Ebu'l-Hasen Şebib b. İbrahim b. Muhammed b. Haydere (510–558 / Ill6-ll63)'ye ait "Hazzu'l-Ğalâsım fî İfhamı'l-Muhâsım" adlı eseridir.[369] Bu müellife Hediyyetül Kafedî Ziyau'd-Dîn Ebû'l-Hasan ed-Darîr el-Malikî denilip İbnü'l-Hac el-Konevî en-Nahvî el-Arûzî olarak meşhurdur. Önemli eseri olan "*el-İşare fî Teshîli'l-İbaresi* Kurtubî'nin kaynaklarındandır.[370]

7.Beyhakî'nin el-Esmâ ve's-Sıfat adlı eseri:

Kurtubî, Muhaddis ve Şafii fakihi olan Ebu Bekr Ahmed b. Hüseyn b. Ali el-Beyhakî (ö.458)**'**nin akaidle ilgili eserlerinden Allah Teâlâ'nın bilinen doksan dokuz isminin dışında başka isimlerinin olduğunu da gösterdiği *"el-Esmâ ve's-Sıfat*"[371] adlı eserinden de istifade etmiştir.

1.1.6.5. İslam hukuku kaynakları

Kurtubî, tefsirini ahkâm ağırlıklı olarak kaleme aldığından; özelde tabi olduğu Maliki mezhebine ait genelde ise diğer mezheplere ait fıkhî eserlere başvurması tabiidir. Aynı zaman da ahkâm ağırlıklı yazmak Endülüs geleneğinde de mevcuttur. İşte bu metodla Kurtubî mukaddimede koyduğu pirensipler çerçevesinde sağlam fıkhı kaynaklara yer vermiştir. Bu kaynakların başında her ne kadar hadis kaynakları arasında zikredilse de İmam Malik'in Muvatta'sı fıkhî kaynakların başında gelmektedir. Bunun dışındaki kaynakları yazar ve eser adıyla sıralayalım.

1- Sahnûn b. Said'in "el-Müdevvene" Adlı Eseri:

Sahnûn Ebû Said lakablı Abdusselâm b. Said (160–240 / 777–854)'in Mâlikî

---

[367] Kurtubî, **Câmi'**,I, 340; Kasabî, s. 181; Senusi, s. 200; Firet, s. 153
[368] Kurtubî, **Câmi'**,IV, 641, VIII, 152, IX, 153, 368; Senusi, s. 201; Türkî, I, 12
[369] Kurtubî, **Câmi'**,IV, 252; Senusi, s. 201; Türkî, I, 12
[370] Kâtip Çelebi, **Keşf,** V,419
[371] Ebû Şame, Abdurrahman b. İsmail, **el-Mürşidü'l-Vecîz**, nşr: Tayyar Altıkulaç, Ankara, 1986, s. 10

fıkhına *"el-Müdevvene"* Kurtubî'nin nakilde bulunduğu belli başlı Mâlikî fıkhına ait önemli kaynaklan arasında yer alır. Kurtubî, çoğunlukla Sahnûn adını vermekle yetinmekle birlikte, nadiren de olsa "el-Müdevvene"nin adını da verdiğini görmekteyiz.[372]

2- İbn Habib'in "el-Vâdıha" Adlı Eseri:

Abdulmelik b. Habib b. Süleyman el-Endelüsî (180–238 / 796–852)'nin eserleri arasında yer alan *"el-Vâdıha fi's-Süneni ve'1-Fıkh"* adlı eser de Kurtubî'nin Mâliki fıkhına dair diğer önemli kaynaktır.[373]

3- Muhammed b. Ahmed'e Ait "el-Utbiyye":

Muhammed b. Ahmed b. Abdulaziz b. Utbe (255 / 869)'nin "*el-Utbiyye"* diye bilinen ve Kurtubî'nin de genelde *"el-Utbî"* adını anarak atıfta bulunduğu eserdir.[374]

4- İbnü'l-Münzir'in "Kitabu'1-İşrâf" Adlı Eseri:

Kurtubî, İbnü'l-Münzir diye meşhur olan Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim İbnü'l-Münzir en-Neysaburî (309 / 921)'nin adını özellikle değişik mezheplerin görüşlerini arka arkaya sıralarken vermektedir. [375]

Kısa adı "el-İşraf" olan bu eserin Kâtip Çelebi tarafından zikredilen adı *"el-İşraf alâ Mezahibi'l-Eşrâf"* şeklinde[376] Kehhale tarafından zikredilen adı ise, *"el-İşraf alâ Mezahibi Ehli'1-İlm"* şeklinde[377] olmakla birlikte el-Kasabi ise bu eserin adı *"el-İşrâf alâ Mezahibi Ehli'1-İlm fi'l-İctima' ve'l-İhtilaf*[378] olarak belirtmektedir.

5- İbnü'l-Mevvâz'nin "Kitabu'l-Muvâzene" Ait eseri:

Kurtubî, İbnu'l-Mevvâz diye meşhur olan Muhammed b. İbrahim b. Ziyad el-İskenderî (180–269 / 796–882)'nin birçok ilim adamlarınca tercihe şayan bulunan *"Kitabu'l-Muvâzene"*adlı eserinden nakillerde bulunmaktadır[379].

6- İbn Abdi'l-Berr'e Ait "el-Kâfı" Adlı Eseri:

Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdi'l-Berr'e ait *"el-Kâfi fî Fıkhi Ehli'l-Medine el-Mâlikî"* adlı eserinden kimi zaman ismini de vererek

---

[372] Kurtubî, **Câmi'**, I, 128, 666, 680, 702; Kasabî, s. 156; Firet, s. 152
[373] Kurtubî, **Câmi'**, I, 702, VII, 510; Kasabî, s. 156; Firet, s. 152
[374] Kasabî, s. 156; Firet, s. 152
[375] Kurtubî, **Câmi'**,II,142; Kasabî, s. 156; Firet, s. 152
[376] Kâtip Çelebî, **Keşf**, 103
[377] Kehhâle, Ömer Rıza, **Mu'cemu'l-Müellifin**, Beyrut, ts., VIII, 220
[378] Kasabî, s. 157
[379] Kasabî, s. 157; Firet, s. 152

nakillerde bulunmaktadır.[380]

7- Ebu Kasım b. Cellab (ö.378)'ın *et-Tefri' fi Mesâili'l-Fıkh* adlı eseri:[381]

1.1.6.6. Dilbilim kaynakları

Kur'ân-ı Kerim, Arapça olarak indirilmiş bir kitaptır Kur 'an'ı gereği gibi anlayabilmek ise, gerek bu dilin kelimelerinin anlamlarını, gerekse de Ârapça'nın dil bilgisi kurallarını ve bu dilin anlatım şekil ve tekniklerini de bilmeyi gerektirir. Hatta bunlar ne kadar güzel ve sağlıklı bilinebilirse, Kur'ân-ı Kerime muhatap olan bir kimsenin de bu ilâhî hitabı daha güzel, daha doğru ve yerinde anlayabilmesi, yorumlayabilmesi kolay olur. Bu sebeple bu alanda yazılmış bir takım kaynaklardan, bu konuda söz sahibi otorite şahsiyetlerden nakillerde bulunması, onlardan yararlanması tabii bir hadisedir. Şimdi bu alanda Kurtubî'nin yararlandığı eserleri genel bir tasnife tabi tutarak, kısaca değinmeye çalışalım:

1. Genel Lügatler (Sözlükler):

Kurtubî'nin, Kur'ân-ı Kerim lafızlarını açıklamaya çalışırken sık sık başvurduğu kaynaklar arasında Arap diline dair yazılmış, kapsamlı genel sözlüklerin de yer aldığını görmekteyiz. Bu lugatlerden atıfta bulunduğunu tesbit ettiğimiz bu eserlerin önemlilerini sıralıyalım:

1. Halil b.Ahmed el-Ferahidî (h.100/175)'in *"Kitabü'l-Ayn"*adlı sözlüğü:[382].

2. İmam Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî (393 / 1003)'nin *"Tacu'1-Luğa ve Sıhâhu'l-Arabiyye"* adlı ünlü sözlüğünden Kurtubî bazen el-Cevheri bazen de *"es-Sıhah*" ifadeleriyle nakilde bulunmaktadır[383].

3. Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris (395 / 1005) 'in *"el-Mücmel"* ve *"Mekâyîsü'1-Lüğa"* Adlı Eserleri: [384]

4. İbn Sîde diye bilinen Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail (398–458 / 1007–1066)'in en önemli eseri olan *"el-Muhkem ve'1-Muhîtu'l-A'zam"* adlı sözlüğü[385]

5. Ebû Ömer Muhammed b. Abdul-Vahid el-Mutarriz (345 / 956)'in eseri olan *"el-Yavâkît"* adlı sözlüğü

II. Kurtubî'nin Nahiv ve Belağat Kaynakları:

---

[380] Senusi, s. 199
[381] Kurtubî, **Câmi'**, IV, 454; Kasabî, s. 157; Firet, s. 152
[382] Kurtubî, **Câmi'**, IV, 115; Senusi, s. 200; Heyti, s. 70
[383] Kasabî, s. 176; Heyti, s. 81; Senusi, s. 200; Türkî, I, 12
[384] Kasabî, s. 174; Heyti, s. 82; Senusi, s. 199; Türkî, I,12
[385] Senusi, s. 200

1. Kurtubî, hiç şüphesiz nahiv ilminin iki büyük imamı Sibeveyh diye meşhur olan Ebû Bişr Amr b. Osman (180 / 796)'in *"el-Kitab"* eserinden çokça istifade etmiştir.[386]

2. Kurtubî'nin tefsir sahasıda istifade ettiği gibi edebiyatta da kaynakları arasında olan Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî (ö.276)'nin *"Tefsîrü Garibi'l-Kur'ân"* adlı Eseri[387]

3. Ebû Bekr Muhammed b. Ebû Muhammed el-Enbârî (271–328 / 884–940)'nin *"Kitab ez-Zâhir'i*[388]

4. Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezid el-Müberred (ö.285/898)'in *"el-Müktedab"* adlı Eseri[389]

5. Yakub b. Es- Sekît'in *"el-Islah"* adlı eseri.[390]

6. Ebu Ubeyde Ma'mer b. El Müsennâ'nın *"Kitâbu'l Mecazü'l Kur'ân"* adlı eseri müellifimiz en önemli kaynaklarındandır. Ferra, Ebu Hatim gibi dilcilerle beraber özellikle ismi çok zikredilmektedir.[391] Kurtubî kırâatı dilcilerin tercihi bağlamında en çok Ebu Ubeyd ve Ebu Hatim merkezli değerlendirmektedir.

7. Ebu Hilâl el-Hasen b. Abdullah el-Askerî'nin *"Kitabu't-Telhîs"* adlı eseri[392]

8. Ahmet b.Yahya Sa'leb (291h.)'in *"İhtilafü'n-Nahviyyin"* adlı eseri.[393]

9. Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî (437/1045–1046)'nin *"Müşkilu İ'râbi'l-Kur'ân"* adlı eserinden istifade etmiştir.[394]

1.1.6.7. Tasavvuf ve ahlak kaynakları

Kurtubî'nin, bu hacim tefsirinde adadeta temas etmediği konu bulunmadığından ilgili konularda kaynaklara rastlamak mümkündür. Bu nedenle tasavvuf ve ahlakla ilgili temel aldığı eserlerden önemli olanları sıralayalım:

1. Ebu'l-Haseri Ali b. Muhammed el-Maverdî (364-450/974-1058) 'nin *"Edebi'd-Dünya ve'd-Din"* adlı eseri[395]

---

[386] Kasabî, s. 179; Senusi, s. 200; Firet, s. 149
[387] Firet, s. 154
[388] Senusi, s. 200; Firet, s. 154
[389] Firet, s. 149
[390] Senusi, s. 200
[391] Senusi, s. 200
[392] Senusi, s. 200
[393] Heyti, s. 219-220
[394] Firet, s. 149
[395] Senusi, s. 200

2. Ebu Hamid Muhammed b.Muhammed b.Ahmed el- Gazzali (450–505 / 1058–1lll)'ye ait *"Kitabü Keşf Ulumi'l-Âhire"* adlı eserdir.[396] Yine aynı müellifin "*Minhacü'l-Ârifîn"* adlı eserinden nakilde bulunmştur.[397]

3. El-İmam Abdü'l-Kerim el Kuşeyri'ye ait el-Esmaillahi'il Hüsna ve Sıfatuhû konusunu işleyen *"et-Tahbîr Fi't-Tezkîr"* adlı eseri[398]

4. Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî (224–310 / 839–922)'nin *"Âdabü'n-Nüfûs"* adlı eseri[399]

5. Ebu'l Ferec b el-Cevzi'nin *"Kitabu Ravdatü'l Müştak ve't-Tariku ila Meliki'l Hallak"* adlı eseri.[400]

6.İbnü'l-Arabî'nin *"Siracü'l-Mürîdîn"* adlı eseri[401]

7.Ebu Talib Muhammed b.Ali el-Mekkî (h.386)'nin *"Kûtü'l Kulûb"* adlı eseri[402]

8. el-Halimî, Ebû Abdillah el-Huseyn b. Hasan'ın *"Minhacü'd-Din"* adlı eseri

1.1.6.8. Kur'ân ve kırâat tarihi kaynakları

Kurtubî'de farklı okuma biçimleri, gerek işleyiş tarzı bakımından ve gerekse kaynakları bakımından oldukça farklılık arzetmektedir. O, benimsemiş olduğu kırâatları kullanma yanında gelenek içerisinde şaz ve müdrec diye adlandırılan kırâatları da yoğun bir biçimde ele almaktadır. Bu kırâatları ele alırken çoğ zaman yalın bir biçimde değil, her kırâatı hem okuyanına veya nakledenine nispet etmekte hem de aldığı kaynağı açık bir şekilde belirtmektedir. Bu kaynaklar, gerek kırâat kaynakları gibi birincil kaynaklar ve gerekse kırâatların çokça işlendiği tefsir eserleri gibi ikincil kaynaklardır. Şimdi bu kaynakları birincilv e ikincil kaynaklar olmak üzere iki ayrı başlık altında ele almaya çalışalım.

1.1.6.8.1. Birincil kaynaklar: kırâat ve Kur'ân tarihi kaynakları

Bu başlık altında Kurtubî'nin birinci derecede kullanmış olduğu kaynakları ele almaya çalışacağız.

1. el-Enbarî'nin "er-Red" Adlı Eseri

---

[396] Senusi, s. 200
[397] Kurtubî, **Câmi'**, IV, 275
[398] Senusi, s. 200
[399] Kurtubî, **Câmi'**, I, 30, IV, 122, VII, 611, VIII, 605; Senusi, s. 200
[400] Senusi, s. 200
[401] Kurtubî, **Câmi'**, VI,138
[402] Senusi, s. 201

Kur'ân-ı Kerim ilimlerine dair olmak üzere çeşitli konularda oldukça değerli eserlerin sahibi olan Ebu Bekr Muhammed b. el-Kasım b. Muhammed, b. Beşşâr b. el-Hasen el-Enbarî (271–328 / 884–940)[403]'ye ait *"er-Reddü Alâ Men Halefe Mushafe Osmân"* adlı eseri, Kurtubî'nin, Kur'ân tarihini ilgilendiren konularda özellikle mukaddimesinde en çok nakilde bulunduğu eserler arasında önemli bir yer tutmaktadır[404].Kurtubî çokca istifade ettiği bu eserden bazen kısa ismi "er-Red" şeklinde bazan tam ismi *"er-Reddü Alâ Men Halefe Mushafe Osmân"* bazan müellifin kısa ismi *"el-Enbarî"* şeklinde bazande isminin tamamını "Ebu Bekr Muhammed b. el-Kasım b. Beşşâr b. Muhammed el-Hasen el-Enbarî"[405] şeklinde belirterek nakilde bulunmuştur.

2. Ebû Ali el-Farisî'nin "el-Hucce" Adlı Eseri:

Ebû Ali el-Hasen b. Ahmed b. Abdulğaffâr (377 / 987)'ın "el-Hucce fî İleli'l-Kırâat es-Seb"' adlı eseri[406], Kurtubî'nin, kırâat ile ilgili açıklamalarında, sarf ve nahiv kaidelerin aktarılmasında özellikle kırâatın hüccetlendirilmesinde çokça başvurduğu temel kırâat eserlerden birisidir.[407]

Bakara Suresinin173.ayetindeki *(يحسبهم)* cümlesindeki kırâat farklılığını Ebu Ali el-Farisî'den nakille şöyle vermektedir:(يحسبهم) buyruğundaki "sin" harfinin üstün ve esreli okunması iki ayrı lehçedir. Ebu Ali der ki: Üstün okunması kıyasa daha uygundur. Çünkü bunun mazisinin "ayn"ı (yani kökünün ikinci harfi) esredir. Bu nedenle bunun babı/kalıbı, muzaride üstün gelmesidir. Bununla birlikte esreli okuyuş da güzeldir. Çünkü bu konuda kıyasa göre istisna teşkil etse bile bu şekilde kullanıldığı da işitilmiştir.[408]

3. İbn Cinnî'nin "el-Muhtesib" Adlı Eseri:

Müfessirimiz İmam Kurtubî, Ebu'1-Feth Osman b. Cinnî (392 veya 393 1002 veya l003)'nin "el-Muhtesib fî Tebyîni Vucûhi Şevâzzi'l-Kıraât ve'l-İzâ-hi anhâ minha" adlı eserinden oldukça yararlanmıştır. Eserin adından da anlaşılacağı gibi, özellikle şaz kırâatler açıklanmakta ve bunların anlamları verilmekte ve lügat ve

---

[403] İbn Kesîr, **Bidaye**, II,194; Zehebi, **Ma'rife**, II, 556; Kurtubî, **Câmi'**, I, 15, II, 321, V, 289, VI, 166, 197, VII, 540, VIII, 57, X, 449
[404] Kurtubî, **Câmi'**, I, 16, 18, 42, 46, 65, 68, 155; Heyti, s. 71
[405] Kurtubî, **Câmi'**, I, 42
[406] Firet, s. 149
[407] Kasabî, s. 148,
[408] Kurtubî, **Câmi'**,II,293

nahiv açıklamaları yapılmaktadır.[409]

4. Ebû Amr ed-Dânî'nin Eserleri:

Kırâat âlimleri arasında döneminde "üstadlar üstadı, kırâat bilginlerinin bilgini" diye bilinen Osman b. Said b. Ömer Ebû Amr ed-Dânî (371–444/981–1052)'ye ait "Câmiu'l-Beyân fi'l Kırââti's-Seb'ı, Kitabu't-Teysîr, Kita-bü'1-Mukni'' fi Resmi Mesahifi'l-Emsâr Me'a Kitâbi'n-Nükat" gibi eserleri, müfessirimiz Kurtubî'nin çokça yararlandığı eserler arasında yer alır.[410]

5. Ebû Ma'şer et-Taberî'nin "Sûku'1-Arûs" Adlı Eseri:

Abdulkerim b. Abdussamed b. Muhammed b. Ali b. Muhammed Ebû Ma'şer et-Taberî (478 / 1085) "et-Telhîs fi'l Kırââti's-Semân" ve "Sûku'1-Arûs" adlarını taşıyan kırâate dair oldukça değerli eserleri bulunan bir müelliftir. Kurtubî özellikle Ebû Ma'şer adıyla bu eserden istifade etmiştir.[411]

6. Ebû Ubeyd el-Kasım b. Sellâm (224 / 839) 'ın Eserleri:

Müellifimiz Kurtubî, Kasım b. Sellam'ın *"Kitabu'l Kırâat" ve "Fedailü'l Kur'ân"* adlı eserlerinden kırâat bağlamında genişçe istifade etmiştir.[412] Özellikle kırâatların temellendirilmesi ve tercihi konusunda en önemli referanslardan biri Ebû Ubey'dir.

7. Ebu Hatim es-Sicistani (ö.255)

Ebu Hatim Sehl b Muhammed es-Sicistani, Basra kırâat âlimi olan ve ilk defa kırâat ilmi ile ilgi ilk eser yazdığı söylenmektedir.[413] Müellifimiz Kurtubî, es-Sicistanî'den kırâat bağlamında çok geniş bir biçimde istifade etmiştir. Özellikle kırâatın temellendirilmesinde ve tercih konusunda Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm ile birlikte çokça nakilde bulunmuştur. Bu nedenle "Ebu Hatim es-Sicistanî"[414] ismini nadir kullandığı halde Ebû Hatim şeklinde tek ve özellikle Ebu Ubeyd ve diğer kırâat âlimlerinin ismi ile birlikte kullanmıştır. Bu nedenle ön ismi Ebu Hatim olan diğer müelliflerle karıştırmak mümkündür. Bunu ancak ele aldığı konu itibari ile ve yukarda da belirttiğimiz gibi Ebu Ubeyd ve diğer âlimlerle birlikte zikretmesi ile

---

[409] Kurtubî, **Câmi'**, I, 233, 510, II, 317, 431, VI, 90; Kasabî, s. 152: Firet, s. 150
[410] Kurtubî, **Câmi'**, I, 51, 73, 110, 567, II, 261; Kasabi, s. 154; Firet, s. 150
[411] Kurtubî, **Câmi'**,II, 78, V, 276; Senusi, s. 198
[412] Kurtubî, **Câmi'**, VIII, 125; İbn Hallikan, III,227; Senusi, s. 198
[413] İbn Cezeri, **Ğayetü'n-Nihaye**, I, 320; Dimyati, Ahmed b. Muhammed, **İthafu Fudelai'l-Beşer,** tah: Şaban Muhammed İsmail, Beyrut, 1987, I,36; es-Sağir, Mahmut Ahmet, **el-Kırâatü'ş-Şazze ve Tevcîhühâ en-Nahviyyü,** Beyrut, 1999, s. 51; el-Enderâbî, Ahmet b.Ebî Ömer, **Tabakatu'l-Müfessirin**, tah: Ahmet Nasif el-Cenâbî, 1985, s. 151
[414] Kurtubî, **Câmi'**, VII, 62, X, 238

ayırmak mümkündür. Konunun daha iyi anlaşılması nedeniyle şu kullanım şeklini vermeyi uygun görmekteyiz. Ali İmran Suresi 79. Ayette geçen *(تعلمون)* fiilini Ebû Amr ve Medine Ekolu "ilim" kökünden tahfifli/şeddesiz okuduklarını bu okuyuşu **"**Ebû Hatim bu kırâatı tercih etmiştir", şeklinde vermektedir.[415]

7. Mekkî b. Ebî Talib 'in "el-Keşf" adlı Eseri:

Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî (437/1045–1046)'ye ait *"el-Keşf an Vücuhi'l-Kırââti's-Seb'a"* eserden kırâat hüccetlerinde genişçe istifade etmiştir.[416] Ayrıca müellifin *"Kitabu'r-Riâye li Tecvîdi'l-Kırâe ve Tahkîki Lafzi't-Tilâve"* adlı eserinden nakilde bulunmuştur.[417]

8. İbn Mücahid'in "Kitabu's-Seb'a" adlı Eseri:

Söz konusu eser kırâat geleneği içerisinde yedi kırâat[418] diye meşhur olan okumaları içeren ve Ebû Bekr Ahmed b. Musa b. el-Abbas b. Mücahid tarafından oluşturulan bir eserdir. Bu eser tarih boyunca Müslümanlar tarafından takip edilmiş ve şöhret bulması hasebiyle de diğer kırâatlar bu yedi kırâatın gölgesinde kalkmıştır. Hatta çoğu pratik anlamda tarih olmuştur. İbn Mücahid'den sonra hem kırâat taynaklarının hem de tefsir kaynaklarının vazgeçilmez kaynağı olan İbn Mücahid ve eseri Kurtubî'de gerektiği kadar ilgi görmemiştir. Oysa Kurtubî de, İbn Mücahid'in belirmlemiş olduğu yedi kırâatı benimsemekte ve onları sahih olarak kabul etmektedir. Bunun muhtemel nedeni Kurtubî'nin, İbn Mücahid'in kırâat bağlamında kaynak olduğu ikincil eserleri kullanmasıdır. Çünkü Kurtubî'nin eserinde temel aldığı kaynak İbn Atiyyedir. Bununla birlikte eserinin bazı yerlerinde İbn Mücahid'i kaynak verdiği görülmektedir. Ancak yukarda da belirtitğimiz gibi Kurtubî, kırâat bakışını ve değerlendirmesini İbn Mücahid'in belirlediği yedi kırâat üzere bina etmiştir.[419]

1.1.6.8.2. İkincil kaynaklar: tefsir ve dilbilim kaynakları

Bu başlık altında ise Kurtubî'nin ikinci derecede kullandığı kırâat kaynakları ele alınacaktır. Çünkü özellikle sahih olmayan farklı okumalarda Kurtubî'nin temel aldığı kaynaklar, doğrudan kırâat kaynaklarından ziyade kırâatların işlendiği tefsir ve dil kaynaklarıdır. Şimdi bu kaynakları ele almaya çalışalım.

---

[415] Kurtubî, **Câmi'**, II, 486
[416] Firet, s. 150
[417] Senusi, s. 198
[418] Şevki Dayf, **Mukaddimetu Kıtabi's-Seb'a**, Kahire, ts., s. 20
[419] Kurtubî, **Câmi'**, I, 72, 216, 340, 608

1.et-Taberi Tefsiri:

Kendisi meşhur müfessir, fakih ve kırâat âlimi olan Taberi'nin Tefsiri kırâat ilmi, kırâat tahlilleri ve değerlendirmesi açısından oldukça zengin bir kaynaktır[420]. Kurtubî, kendinden üç asır önce yaşamış önemli İslam âlimi Taberi'nin tefsirinden genelde Kur'ân ilimlerinin yanında kırâat ilminde de temel kaynakları arasındadır**.** Bu kaynaktan kırâat rivayet ettiği gibi kırâatı mana ve tevcih yönünden değerlendirmelerde nakletmektedir**.** Al-i İmran Suresinin 125. ayetinde geçen (مسومين) kelimesindeki kırâat farklılıklarını verdikten sonra değerlendirmeyi Taberi'nin hangi kırâatı tercih ettiğini naklederek yapmaktadır. İbn Âmir, Hamze, el-Kisaî ve Nâfi'in kırâatı İbn Âmir, Hamze, el-Kisaî ve Nâfi'in kırâatı (مسومين) şeklindedir. (مسومين) şeklinde "vav" harfi esreli okunursa, ism-i fail olur. Bu da Ebu Amr, İbn Kesir ve Asım'ın kırâatıdir. Bunun önceki manaya gelme ihtimali de mümkündür. Yani bunlar, birtakım alâmetler ile hem kendilerini, hem de atlarını nişanlanmışlardı. Taberî ve başkaları da bu kırâatı tercih etmiştir.[421]

2.İbn-i Atiyye'nin Tefsiri:

İbn-i Atiyye Tefsiri, Kurtubî'nin gerek ayetlerin anlamlandırılmasında, yorumlanmasında, dilsel açılımlarında ve hukuki hükümlerin ortaya konulmasında ve gerekse genel anlamda kırâatları kullanma ve aktarmada en önemli kaynakları arasında yer almaktadır. Taberi ve İbn Atiyye tefsirleri özellikle kırâat-ı seb'a dışında kalan kırâatlere kaynaklık etmektedir. Örneğin Hac suresinin 40. ayetinde geçen *(وصلوات)* kelimesindeki kırâat farklarını verirken İbn Atiyye'yi referans verdiği görülmektedir. Kelimedeki dokuz farklı okumayı İbn Atiyye'nin zikrettiğini ذكرها ابن عطية ifadesiyle belirtmektedir.[422] Bu ve benzeri örneklerden hareketle Kurtubî'nin kendisinden yaklaşık bir asır önce yaşamış olan İbn Atiyye'nin el- Müherreru'l-Veciz adlı eserini kaynak olarak kullandığı söylenebilir.

3.ez-Zamahşerî:

İmam Kurtubî'nin en önemli tefsir kaynaklarından olan Zemahşeri Tefsiri aynı zamanda kırâate de en mühim kaynakları arasında yer almaktadır. Bu eser, kırâatte kaynaklık ettiği gibi, kırâat yorumlarında da kaynaklık etmektedir. Örneğin

---

[420] Okçu, Abdulmecid, **Kırâat açısından Taberi ve Tefsiri**, basılmamış doktora tezi, Erzurum, 2000, s. 1
[421] Kurtubî, **Câmi'**, II, 550
[422] Kurtubî, **Câmi'**, VI, 385-386

Meryem suresinin 25. ayetinde geçen (تُسَاقِطْ) ifadesindeki kırâat farklılıklarını Zemahşeri'den nakille vermektedir. Kelimenin hem ye hem de te ile okunuşundan kaynaklanan yorum farkını da yine Zemaşeriye nispet ederek vermektedir. Çünkü "Te" harfi ile okumalarda kasıt hurma ağacıdır, "ya" harfi ile okumalarda kasıt hurma ağacının kütüğüdür. Bu ve benzeri alıntılar da Kurtubî'nin farklı okumalar ve bunlardan kaynaklanan anlamsal inceliklerde Zemahşeri'ye önem verdiğini ortaya koymaktadır.[423]

4. el-Kuşeyri

Kurtubî'nin tefsir kaynakları arasında yer alan el-Kuşeyri, kırâatte de önemli kaynaklar arasındadır. Kırâat nakillerinde kaynaklık etme yanında sahih okumaları dilcilere karşı savunmada da Kurtubî'nin temel aldığı kaynaklardandır.[424]

5. Ebû Cafer en-Nehhâs'ın Meâni'l-Kur'ân'ı:

Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs (338 / 949)'ın gerek *"Meâni'l-Kur'ân,"* gerekse *"İ'râbu'l-Kur'ân"* eserleri Kurtubî'nin tefsir olduğu gibi aynı zamanda kırâatte de önemli kaynaklarındandır.[425]

8.Ebu Zekeriya el-Ferrâ (ö.207/822) :

Ebu Zekeriya Yahya b. Ziyad el-Ferrâ *"Meâni'l- Kur'ân"* adlı eserinde kırâatları yeri geldikçe yer vermiş ve yer yer tahlil ve tercihlerde bulunmuştur**.** Dilci de olan el-Ferra' Kurtubî'nin önemli kırâat kaynaklarındandır.

9. Sibeveyh

Sibeveyh esas olarak Kurtubî'nin, dilbilim kaynağıdır. Ayetlerin dilsel açıklamalarında temel kaynaklarından biri Sibeveyhtir. Ancak aynı zamanda dilsel olgu olan farklı okumaların dilbilim ile ilgili olanlarında Kurtubî, yine Sibveyhi kaynak olarak kullanmakta ve kırâatın dilsel referansları ve açıklamaları ile ilgili Sibeveyhi temel almaktadır.[426]

10. Ebu'l Abbas el-Mehdevî (7,456)

el-Mehdevî'nin *"et-Tahsîl li Fevaidi Kitabi't-Tafsil el-Camiu li Ulûmi't-Tenzîl"* adlı eseri Kurtubî'nin tefsirinde temel aldığı kaynaklar arasındadır. Bu eseri

---

[423] Kurtubî, **Câmi'**, VI, 88; Ayrıca bkz; VII, 204, 347, 394, IX, 238, X, 70, 290
[424] Kurtubî, **Câmi'**,V,89
[425]Kurtubî, **Câmi'**, I, 199, 400, 414, 600, VI, 197, 504, VII, 126
[426] Kurtubî, **Câmi'**, IV, 319

tefsir bağlamında referans olarak kullandığı gibi kırâat bağlamında da kullanmaktadır. [427]

11. Ebû İshak ez-Zeccac

Kurtubî, İbrahim b. es-Sevrî Ebû İshak ez-Zeccâc'ın *"Meâni'l-Kur'ân"* ve *İ'rabu'l-Kur'ân" Ma Yensarifu ve Mala Yenserifu"* , *"Ma Yecri ve Mala Yecri"* ismi ile basılan *" el-Envâü"* adlı eserinden istifade etmiştir.[428]

23.Abdurrahman es-Sa'lebi

Tefsir kaynakları arasında önemli yeri olan Ebû İshak es-Sa'lebî'nin Sa'lebi tefsiri olarak bilinen "*et-Tafsîli'l- Camii li Ulumi't –Tenzil"*[429] adlı eseri aynı zaman da kırâatte de hatırı sayılır kaynaklardandır.

Kurtubî, eserinin başlangıcında belirttiği sözü sahibine nispet etmenin ilmin bereketinden olduğu[430] ilkesine genel olarak bağlı kalmakta ve gerek görüşleri ve gerekse kırâatları nakledenine veya okuyanına nispet etmektedir. Ancak bu ilkesini ihlal ettiği yerlerde azımsanmayacak derecededir. Şöyle ki bazı yerlerde *روى,حكي* *قرِّى* gibi meçhul kalıplarla; bazı yerlerde de *قرأ بعضهم ,بعض الناس* gibi müphem ifadelerle kırâatlere yer vermektedir.

Netice itibariyle Kurtubî Tefsiri'nin kaynakları ilgili verdiğimiz bu eserler, gerçekten Kurtubî'nin bir ilim adamı olarak oldukça zengin bir litaretürden yararlandığını, değerlendirdiğini ve kendisinden sonra gelen nesillere bu eserlerden yaptığı nakiller ile de muhtevalarına dair önemli fikirler vermek suretiyle de ciddi hizmetlerde bulunduğu izahdan varestedir.[431] Bu bağlamda Kurtubî Tefsirî'ni okuyan her ilim ehli her sahadan temel kaynaklara muttali olma imkânına sahip olacaktır.

Ayrıca Kurtubî'nin, eser ismi vererek yaptığı nakillerin yanında eser adını zikretmeden yalnızca kişi ismi zikrederek yaptığı nakillerde oldukça fazladır. Başta ashab ve tabiîn olmak üzere müstakil bir eser sahibi olmayan ancak İslami ilimlerde söz sahibi olarak görüş ve kanaatleri delil kabul edilen şahsiyetlerde –kaynak itibari ile- önemli yekûn tutmaktadır. Bütün bunlar, Kurtubî Tefsiri'nin gerçekten kendi alanında başlı başına bir değer ve oldukça muazzam bir ilmî hazine olduğunu gösreten birer delildir. Bu eseri yakından inceleyenler bu tespitte aşırı gidilmediğini

---

[427] Kurtubî, **Câmi'**,II, 259, IV, 338
[428] Kurtubî, **Câmi',** Kurtubî, **Câmi',** I, 600; VII, 84; Heytî, s. 71
[429] Kâtip Çelebi, **Keşf**, I, 462
[430] Kurtubî, **Câmi'**,I, 13
[431] Eryarsoy, I,128

göreceklerdir.

1.1.7. Kurtubî tefsiri'nin etkilediği müfessirler

Kurtubî eserini meydana getirirken kendinden önceki mümtaz/otoriter ilim ehlinin eserlerinden istifade ettiği onlardan nakilde bulunduğu hatta naklettiği müellifin görüşünü paylaştığı gibi kendin sonra gelen ve sahasında meşhur olan müelliflerin de Kurtubî'den etkilendiklerini, eserlerinde O'nun görüşlerine önemle yer verdiklerini ve nakilde bulunduklarını görmekteyiz. Kurtubî'nin te'siri görülen müelliflerden ve eserlerinden önemli olanlardan bir kaçını sıralayım.

1.Kutbuddîn Mahmut b. Mesud b. Muslih el- Farisî eş-Şirazî eş-Şafiî (634/710h.)'ın *"Fethu'l Mennân fi Tefsîri'l-Kur'ân"* adlı tefsiridir. Bu eser büyük boy yaklaşık kırk cilttir ve muteber tefsir kitaplarından sayılır. Bu tefsir, *"Tefsirü'l-Allamî"* olarak meşhur olmuştur.[432]

1-Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf b.Ali b.Yusuf b. Hayyan Hatim Muhammed b. Hibban b. Ahmed b. Hıbban(654/745h.)'ın *"el-Bahrül Muhit'i*[433]

2- İmadüddin Ebu'l- Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesir (700–774/1301–1373)'in *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm*[434]

3. Ebû Hafs Sıracüddin Omer b. Alî b. Adil el-Hanbelî ed-Dimeşkî'nin *"Ellübâb fi Ulumi'l- Kur'ân"* adlı altı ciltlik eseri.[435]

4. Muhammed b. Ahmet eş-Şirbinî el-Hatib(977h.)'nin Tefsiri el Hatib'il Şirbin3i olarak meşhur olan *"es-Siracü'l- Münîr fi'l İaneti alâ Ma'rifeti Ba'di Meânî Kelâmi Rabbina el- Hakîm el Habîr"* adlı eseri[436]

5. Abdurrahman b.Muhammed b.Mahluf es-Seâlibî (876h.)'nin *"el-Cevâhirü'l-Lisan fi Tefsîri'l-Kur'ân*" adlı tefsiri[437]

6. Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî (1173-1250/1758–1834)'nin *"Fethu'l-Kadir el-Câmiu Beyne Fenneyi'r-Rivâyeti ve'd-Dirâyeti min İlmi't-Tefsir"* ine etki etmiştir.[438]

7. Şihabuddin el-Hafaci (1069/1659)'in *"Haşiyetü'ş-Şihab Ala Tefsiri*

---

[432] Senusi, s. 291
[433] Zehebi, **Tefsir**, II, 207; Heyti, s. 303; Senusi, s. 292
[434] Zehebi, **Tefsir**, II, 162; Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi**, II, 206; Heyti, s. 305
[435] Senusi, s. 292
[436] Senusi, s. 292
[437] Heyti, s. 306
[438] Heyti, s. 309; Senusi, s. 292

Beydavî"i[439]

8. Süleyman b. Ömer b. Mansur el-Uceylî (1204/1790) nin, Celaleyn Tefsiri üzerine yazdığı *"Haşiyesi "el-Futûhâtu'l- İlâhiyye"* adlı eseri ki bu eser el-cemel diye meşhurdur ve dört cilttir.[440]

9. Cemaluddin b. Muhammed el-Kasimî (1283–1332/1866–1914) 'ın "*Mehâsinu't-Te'vîl"*'adlı tefsiri[441]

10. Muhammed el-Emin b. Muhammed el-Muhtar eş-Şankîtî (Zülhicce 1393/Ocak 1974)'in el-Mücadele sûresi'nin sonuna kadar telif ettiği *"Edvâu'l-Beyân fi Îdâhi'l-Kur'ânî bi'l-Kur'ân"* adlı tefsiri[442]

11. Ebu't-Tîb Sadîk Hasan Hân el-Kanûcî el-Hindî (1307h.) 'nin *"Fethu'l Beyan fî Mekasidu'l Kur'ân"* adlı tefsîri.[443]

12. el-Mısrî diye tanınan Muhammed b. Abdurrahman'ın dört ciltlik tefsîri. es-Senusî bu müellifin Kurtubî'den çokça nakilde bulunduğunu ifade etmektedir.[444]

13. Salih b. Omer el-Kinânî el-Askalânî el-Kâhirî (791/848h.)'nin on üç ciltlik Tefsîri.[445]

14. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1294/1877 – 27 Mayıs 1942)'ın *"Hak Dinî Kur'ân Dili"* adlı tefsiri[446]

15. İbn Kayyım el-Cevzî (691/741h.)'in *es-Sevâiku'l Mürsile ala'l- Cehmiyye ve'l Muattale"* adlı eserinde *"istivâ"* konusunda Kurtubî'den nakilde bulunmuştur.[447]

---

[439] Zehebi, **Tefsir**, II, ; Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi**, II, 299; Heyti, s. 302
[440] Senusi, s. 293; Eryarsoy, s. 162-163
[441] Heyti, s. 310; Eryarsoy, s. 164
[442] Eryarsoy, s. 164
[443] Senusi, s. 293
[444] Senusi, s. 291-292
[445] Senusi, s. 292
[446] Eryarsoy, s. 166
[447] Senusi, s. 176

1.2. Kurtubî'de Yedi Harf, Kur'ân Tarihi Ve Kıraât Olgusu

1.2.1 Yedi harf problemi

Yedi harf sorunu kırâat ilminin en önemli ve en sıkıntılı konusudur. Çünkü vahiy lafızlarının gerek seslendirilmesi ve gerekse farklı gramatik tarzlarda okunmasının sıhhati ve referansı yedi harf gösterilmektedir. Bu nedenle farklı okumaların anlamlandırılması yedi harfin ne olduğunun ortaya konmasına bağlıdır. Özellikle Tefsir, Kur'ân Tarihi ve kırâat özelinde çalışanların ve eser verenlerin yedi harf konusundan bağımsız olmaları düşünülemez. Bu bağlamda kırâatları, eserinde bir kırâat âlimi gibi ele alan ve değerlendiren müfessirimiz Kurtubî'nin de yedi harf olgusundan bahsetmemesi düşünülemez. Müellifimiz, yedi harf konusunu bir tefsir kaynağında olması gerektiği kadar ele almış ve hiçbir tartışma ve değerlendirmeye girmeden geleneği özetleme yolunu tercih etmiştir. Biz de Kurtubî'nin konu ile ilgili birçok hadis arasından seçtiklerini öncelikle vermeyi ve sonra da bu hadisle ışığında müellifin yedi harf ile ilgili değer verdiği görüşleri nakletmeye çalışacağız. Şu hususa dikkat çekmek istiyoruz. Yedi harf konusu gerek gelenek içerisinde ve gerekse son dönemler yapılan çalışmalarda geniş bir şekilde değerlendirilmiş ve bu çalışmaların bir kısmı aynen aktarım şeklinde olduğu gibi bir kısmı da verilerden hareketle değerlendirme çalışmaları[448] olarak göze çarpmaktadır. Biz, söz konusu tartışmaların genel itibariyle benzerlik arz etmeleri sebebiyle yedi harf olgusunu sadece müellifimiz Kurtubî bağlamında ele alıp meseleyi ayrı bir başlık altında değerlendirme yoluna gitmeyeceğiz. Ayrıca bu başlık altında yedi harf ile alakalı olup, Kurtubî'nin de ele aldığı, yedi harf-yedi kırâat tartışması ve Kur'ân'da yabancı dil konusunu da ele almaya çalışacağız.

1.2.1.1. Yedi harf ile ilgili kurtubî'de yer alan hadisler

Yedi harfle ilgili olarak başta Kütüb-i Sitte olmak üzere çok sayıda hadis kitabında yer alan ver birbirine benzeyen rivayetler vardır. Kurtubî de konu başlığı olarak "Peygamber (s.a)'ın: "Bu Kur'ân Yedi Harf Üzere İndirilmiştir, Ondan Kolayınıza Geleni Okuyunuz" Sözünün Anlamı: şeklinde hadisi konu başlığı yaparak

---

[448] Son dönemlerde yapılan bir doktora çalışmasında müellif yedi harf olgusuna yeni bir açılım getirmiş, yedi harf olgusunun sadece usul farklılıklarını kapsadığını; ferş yani gramatik farklılıkları kapsamadığını ortaya atmıştır. Geniş bilgi için bkz, Dağ, Mehmet, **Tarihsel Perspektif ve Problematik Sorgulaması Bağlamında Kırâat İlminde İhticac Olgusu**, basılmamış doktora tezi, Erzurum, 2005, s. 23

yedi harfle ilgili olarak Müslim ve Tirmizi'nin lafızlarıyla Übeyy b.Kâb'ın rivayetini esas alarak konu hakkında görüşler açıklamıştır**.**

روى مسلم [عن أبي كعب : أن النبي صلى الله عليه وسلم كان عند أضاة بني غفار فأتاه جبريل عليه السلام فقال : إن الله يأمرك أن تقرأ أمتك القرآن على حرف فقال : أسأل الله معافاته ومغفرته وإن أمتي لا تطيق ذلك ثم أتاه الثانية فقال : إن الله يأمر أن تقرأ أمتك القرآن على ثلاثة أحرف فقال : أسأل الله معافاته ومغفرته وإن أمتي لا تطيق ذلك ثم جاءه الثالثة فقال : إن الله يأمرك أن تقرأ أمتك القرآن على ثلاثة أحرف فقال : أسأل الله معافاته ومغفرته وإن أمتي لا تطيق ذلك ثم جاءه الرابعة فقال : إن الله يأمرك أن تقرأ أمتك القرآن على سبع ة أحرف فأيما حرف قرأوا عليه فقد أصابوا]

Müslim, Ubeyy b. Ka'b'dan rivayet ediyor*:"Hz.Peygamber (sav) Beni Ğifar gölcüğü*[449] *yanında iken, Cebrail O'na geldi ve dedi ki:*

-- Muhakkak ki Allah, ümmetinin, Kur'ân'ı bir harf üzere okumalarını sana emrediyor. Rasulüllah:

-- Allah'ın affını ve mağfiretini dilerim; benim ümmetimin buna gücü yetmez, diye cevap verdi. Cebrâil ona ikinci defa gelerek:

- Allah sana, ümmetinin, Kur'ân'ı iki harf üzere okumalarını sana emrediyor, dedi. Hz.Peygamber:

- Allah'ın affını ve mağfiretini dilerim; benim ümmetimin buna gücü yetmez, diye cevap verdi. Cebrâil ona üçüncü defa gelerek:

- Allah sana, ümmetinin, Kur'ân'ı üç harf üzere okumalarını sana emrediyor, dedi. Hz.Peygamber:

- Allah'ın affını ve mağfiretini dilerim; benim ümmetimin buna gücü yetmez, buyurdu. Sonra. Cebrâil ona dördüncü defa gelerek:

- Şüphesiz ki Allah sana, ümmetinin, Kur'ân'ı Yedi Harf üzere okumalarını sana emrediyor; hangi harfle okurlarsa doğruyu bulmuşlardır, dedi.[450]

Müellifimiz Kurtubî, Müslim'in rivayetinden sonra herhangi bir açıklama yapmadan Tirmizi'nin şu rivayetine yer vermektedir.

وروى الترمذي عنه قال : [لقي رسول الله صلى الله عليه وسلم جبريل فقال : يا جبريل إني بعثت إلى أمة أمية منهم العجوز والشيخ الكبير والغلام والجارية والرجل الذي لا يقرأ كتابا قط فقال لي يا محمد : إن القرآن أنزل على سبعة أحرف] قال هذا : حديث صحيح

---

[449] Ğıfar Oğulları gölcüğü Medine'de bulunan bir küçük bir göldür.

[450] Müslim, Salatül Müsafirin, 274; Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as. **Sünen**, İstanbul, 1992, Vitr, 22; Tirmizi, Muhammed b. İsa, **Sünen**, İstanbul, 1992, Kıraât,11; Nesâî, Ahmed b. Şuayb, **Sünen**, İstanbul, 1992, İftitah, 38; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, V,128; Kurtubî, **Câmi'**, I, 53; **el-Veciz**, s. 140

Tirmizî'nin yine Ubeyy b. Ka'b'dan rivayetine göre, Rasûlullah (s.a) Hz. Cebrail'le karşılaşmış ve şöyle demiş: *"Ey Cibril, ben içinde, acuze kadınların; yaşlı erkeklerin, çocuk ve cariyelerin; hiçbir şekilde bir kitap okuyamayacak kimselerin bulunduğu ümmî bir topluluğa Peygamber olarak gönderildim, dedi. Cebrail* .": *"Ey Muhammed, Kur'ân yedi harf üzere nazil olmuştur" diye cevap verdi.*[451] Tirmizî, bu sahih bir hadistir, olarak değerlendirmektedir.

Kurtubî, konu başlığı olarak naklettiği Übeyy b. Kab'ın rivayetinden sonra Hz. Ömer ve Hişam b. Hakîm arasında geçen Yedi Harf ile ilgili olayı bu konunun sonunda izah edeceğini belirterek Yedi Harf ile ilgili ilim ehlinin ihtalafına dikkat çeker, bunlardan tercih ettiği beş görüşü ve dayandıkları yedi harf ile ilgili rivayetlere yer vererek açıklamaktadır.

حديث ابي بكرة قال جاء جبريل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال اقرأ على حرف فقال ميكائيل : استزده فقال : اقرأ على حرفين فقال ميكائيل : استزده حتى بلغ إلى سبعة أحرف فقال اقرأ فكل شاف كاف إلا أن تخلط آية رحمة بآية عذاب أو آية عذاب بآية رحمة على نحو هلم وتعال وأقبل واذهب وأسرع وعجل

Ebu Bekr'den gelen şu hadistir: Cebrail, Peygamber (s.a)'e gelip, bir harf üzere oku, dedi. Mikâil ise, ona: Artırmasını iste, dedi: Cebrail: İki harf üzere oku, dedi. Yine Mikail: Daha da arttır, dedi. Nihayet yedi harfe kadar çıktı. Ve şöyle dedi: Oku, hepsi şifadır ve yeterlidir. Ancak rahmet âyetini, azap âyetine, yahut azap âyetini rahmet âyetine karıştırmamalısın. هلم وتعال وأقبل واذهب وأسرع وعجل kelimeleri gibi. (İlk üç kelimenin anlamı, "gel" ondan sonraki kelimelerin anlamı ise "git, çabuk ol, acele et")tir.[452]

روى أبو داود عن أبي قال : قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم : يا أبي إني أقرئت القرآن فقيل لي على حرف أو حرفين فقال الملك الذي معي قل على حرفين فقيل لي على حرفين أو ثلاثة فقال الملك الذي معي قل على ثلاثة حتى بلغ سبعة أحرف ثم قال ليس منها إلا شاف كاف إن قلت سميعا عليما عزيزا حكيما ما لم تخلط آية عذاب برحمة أو آية رحمة بعذاب وأسند ثابت بن قاسم نحو هذاالحديث

Ebu Davud rivayet ediyor: Ubeyy dedi ki: Rasûlullah (s.a), bana şöyle dedi: Ey Ubeyy, bana Kur'ân-ı Kerim okutuldu ve bana: Bir veya iki harf üzere mi yoksa iki harf üzere mi? (oku) denildi. Benimle birlikte bulunan melek: İki harf üzere olsun de! deyince, bu sefer bana: İki harf üzere mi veya üç harf üzere mi? denildi. Beraberimde bulunan melek, üç harf üzere de! dedi ve nihayet yedi harfe kadar çıktı.

---

[451] Tirmizi, Kırâat,11; Kurtubî, **Câmi',**I, 53; **el-Veciz**, s. 140-141
[452] Ahmed b.Hanbel, **Müsned**, V,41; Kurtubî, **Câmi'**, I, 53-54

Daha sonra şöyle dedi: Sen azap âyetini rahmet âyetine, yahut rahmet âyetini azap âyetine karıştırmadığın sürece, her şeyi işitendir, her şeyi bilendir, yerine azizdir, hâkim'dir diyecek olursan hepsi de yerindedir, yeterlidir."[453] Sabit b. Kasım, bu hadisin bir benzerini Ebu Hureyre yoluyla Peygamber (s.a)'den rivayet ettiği gibi, İbn Mes'ud'un sözü olarak da buna yakın ifadelerle rivayet etmektedir.[454]

Kurtubî, Yedi Harf ile ilgili tercih ettiği beş görüşten her birini görüş sahiplerine isnat ederek izah ettikten sonra "Hz. Ömer ve Hişam ile İlgili Hadisin Anlamı" şeklinde özel bir başlık altında işlemektedir.

عن عمر بن الخطاب قالسمعت هشام بن حكيم يقرأ سورة الفرقان على غير ما أقرؤها وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم أقرأنيها فكدت أن أعجل عليه ثم أمهلته حتى انصرف ثم لببته بردائه فجئت به رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله إني سمعت هذا يقرأ سورة الفرقان على غير ما أقرأتنيها ! فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أرسله اقرأ فقرأ القراءة التي سمعته يقرأ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : هكذا أنزلت ثم قال لي : اقرأ فقرأت فقال : هكذا أنزلت إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقرءوا ما تيسر منه

Buharî, Müslim ve başkaları, Ömer b. Hattab (r.a)'ın şöyle dediğini rivayet etmektedirler: Ben, Hişam b. Hakîm'in Furkan sûresini benim okuduğumdan başka türlü okuduğunu işittim. Rasûlullah (s.a) bu sûreyi bana okutmuş, öğretmişti. Nerdeyse elimi çabuk tutup ona müdahale edecektim. Fakat okuyuşunu bitirinceye kadar ona mühlet verdim, ilişmedim. Daha sonra elbiselerini boynunun altında toplayıp yakasından yakaladım, Rasûlullah (s.a)'ın huzuruna getirdim ve: Ey Allah'ın Rasûlü dedim. Ben bunun, Furkan sûresini bana okuttuğundan başka türlü okuduğunu duydum. Rasûlullah (s.a) şöyle buyurdu: Onu bırak. (Ona da dönüp): Oku, dedi. Hişam benim işittiğim şekilde okudu. Rasûlullah (s.a): "Bu şekilde nazil oldu," diye buyurdu. Daha sonra bana dönüp: "Sen oku" dedi. Ben de bildiğim şekilde okudum. Bana da: "Bu şekilde indirildi" dedi. "Muhakkak bu Kur'ân-ı Kerim yedi harf üzerine indirilmiştir, siz ondan kolayınıza geleni okuyunuz."[455]

قلت : وفي معنى حديث عمر ما رواه مسلم [عن أبي كعب قال : كنت في المسجد فدخل رجل يصلي فقرأ قراءة أنكرتها عليه ثم دخل آخر فقرأ قراءة سوى قراءة صاحبه فلما قضينا الصلاة دخلنا جميعا على رسول الله

---

[453] Ebû Davud, Vitr, 22, Kurtubî, **Câmi'**,I, 54
[454] Kurtubî, **Câmi'**,I,54
[455] Buhârî, Muhammed b. İsmail, **Sahihu'l-Buhari**, İstanbul, 1992, Fedailü'l-Kurân, 5, 27; Tevhid, 53; Bed'ü'l Halk, 6; Mürteddun,9; Humusât, 4; Müslim, Salatü'l- Müsafirin, 270; Ebû Davud, Vitr, 22; Tirmizi, Kırâat,11; Nesâi, İftitah, 37; Kurtubî, **Câmi'**, I, 59, **el-Veciz**, s. 159-160

صلى الله عليه وسلم فقلت : إن هذا قرأ قراءة أنكرتها عليه ودخل آخر فقرأ سوى قراءة صاحبه فأمرهما النبي صلى الله عليه وسلم فقرآ فحسن النبي صلى الله عليه و سلم شأنهما فسقط في نفسي من التكذيب ولا إذ كنت في الجاهلية فلما رأى النبي صلى الله عليه وسلم ما قد غشيني ضرب في صدري ففضت عرقا وكأنما أنظر إلى الله تعالى فرقا فقال لي : يا أبي أرسل إلي أن اقرأ القرآن على حرف فرددت اليه أن هون على أمتي فرد الي الثانية أقرأه على حرفين فرددت اليه أن هون على أمتي فرد الي الثالثة اقرأه على سبعة أحرف فلك بكل ردة رددتكها مسألة تسألنيها فقلت اللهم اغفر لأمتي اللهم اغفر لأمتي وأخرت الثالثة ليوم يرغب إلي فيه الخلق كلهم حتى إبراهيم عليه السلام

Ben derim ki: Hz. Ömer'den rivayet edilen bu hadisin anlamına yakın Müslim tarafından Ubeyy b. Ka'b'dan gelen şu rivayet de vardır: Ben Mescid'de bulunduğum sırada bir adam mescide girip, namaz kılmaya başladı ve benim kabul edemeyeceğim bir şekilde Kur'ân okudu. Daha sonra, bir başkası girdi, o da bir önceki adamın okuduğundan farklı bir şekilde okudu. Namazı bitirdikten sonra hep birlikte Rasûlullah (s.a)'ın huzuruna girdik ve ben şöyle dedim:

- Bu şahıs benim kabul edemeyeceğim bir şekilde Kur'ân okudu. Daha sonra diğeri girdi. O da kendisinden öncekinin okuduğundan farklı okudu. Peygamber (s.a) her iki kişiye de okumalarını emretti. Onlar da okudular. Peygamber (s.a), ikisinin de okuyuşunu güzel buldu. İçimde cahiliyye dönemindekini de geride bırakacak şekilde bir yalanlama baş gösterir gibi oldu. Peygamber (s.a) içine düştüğüm durumumu görünce göğsüme vurdu. Her tarafımdan terler boşandı. O kadar korktum ki, bana yüce Allah'ın huzurunda imişim gibi geldi.

-Hz. Peygamber bana şöyle dedi: "Ey Ubeyy, bana Kur'ân-ı Kerim'i tek bir harf üzere oku diye elçi gönderildi. Ben ona: Ümmetime kolaylaştır diye müracaatta bulundum. O da bana İkinci defa: "Onu iki harf üzere oku" diye cevap verdi. Ben tekrar: Ümmetime kolaylık sağla diye karşılık verdim. Üçüncü defa bana,"Kur'ân-ı Kerim'i yedi harf üzere oku" diye gönderildi. Sana geri çevirdiğim her bir sefer karşılığında benden isteyeceğin bir dilek de vardır. Bunun üzerine ben şöyle dedim: Allah'ım, ümmetimi bağışla, Allah'ım ümmetimi bağışla. Üçüncü dileğimi de, İbrahim (a.s) dâhil olmak üzere bütün insanların bana ihtiyaç duyacağı bir güne sakladım."buyurdu.[456]

Kurtubî, bu hadisi naklettikten sonra Ubeyy b. Kâb'ın içinde bulunduğu

[456] Müslim, Salatü'l Müsafirin, 273; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, V,127-129; Kurtubî, **Câmi'**,1,60

psikolojik durumu şu şekilde açıklamaktadır: Ubeyy (r.a)'ın: "Bir yalanlama baş gösterir gibi oldu" ifadesinin anlamı bir şaşkınlık ve bir dehşet beni kapladı. Yani, şeytan tarafından onu şaşırtmak ve dehşete düşürüp ayağını kaydırmak istediğinden, esasında pek o kadar büyük ve önemli olmayan bir şey olan kırâat farklılıklarını ona çok büyük bir şey gibi gösterdi. Yoksa kırâatların farklılığından dolayı bu kadar büyük bir olumsuzluğu ve yalanlamayı gerektirecek taraf ne olabilir ki? Kırâat farklılığından daha büyük bir şey olan nesh hakkında bile bu söz konusu olmadığına göre -ki bundan dolayı Allah'a hamdolsun- kırâat farklılıkları nerede kalır ki?

Peygamber (s.a) Hz. Ubeyy'e böyle bir duygunun geldiğini görünce göğsüne vurarak, onu uyardı. Bunun akabinde Hz. Ubeyy'in kalbine genişlik geldi, içi aydınlandı. O kadar ki, adeta Allah'ın huzurunda imiş gibi kendisini görmek noktasına ulaştı. Hatırına gelen bu düşüncenin ne kadar çirkin olduğunu açıkça anlayınca yüce Allah'tan korktu ve utancından dolayı her tarafından terler boşandı. İşte onun hatırına gelen bu olumsuz düşünce Peygamber (s.a)'a ashab-ı kiramın: "Bizler içimizde herhangi bir kimsenin dile getirmesini çok büyük bir iş olarak değerlendirdiği birtakım duygular duyuyoruz" şeklindeki sorularına: "Böyle bir şeyi bulabiliyor musunuz?" diye soru ile karşılık vermesine benzer. Ashab-ı kiram: Evet deyince, Hz. Peygamber: "İşte imanın sarih şekli budur" cevabını verir.[457]

1.2.2. Kurtubî tefsirinde yedi harf

"Yedi Harf" konusu, gerek Kur'ân-ı Kerim ile doğrudan ilgisi olan eski ve yeni Ulumu'l-Kur'ân eserlerinde ve gerekse dolaylı ilgisi olan disiplinlerde çokça tartışılan ve İbn Teymiyye (728/1328)'nin ifadesiyle "büyük bir mesele"[458] olan konulardan biridir. Bu konu, İslâm ilim tarihi boyunca pek çok ilim adamını meşgul etmiş, Kırâat âlimlerinin yanı sıra Tefsir, Hadis, İslâm Hukuku, Kelam gibi ilimlerle uğraşan birçok bilginin görüş ve çeşitli değerlendirmeler yapmasına sebep olmuştur.[459] Kur'ân'ın yedi harf ile indirilmesi ve okunmasıyla ilgili olarak, Hz. Peygamber'den değişik tariklerle ve değişik varyantlarla gelen birçok hadîs bulunmaktadır. Bu hâdislerin sayısı, -mükerrerler hariç- 60'ı; rivâyet eden sahâbe sayısı ise 25'i bulurken[460] senet bakımından da üçte ikisinin sahîh olduğu

---

[457] Kurtubî, **Câmi'**, I, 60
[458] İbn Teymiye, Ahmed b. Abdilhalîm, **Mecmu'u Fetâva,** Ribad, 1981, XIII,389
[459] İbn Cezerî, **en-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr,** tah: Ali Muhammed ed-Dabbağ, Mısır, ts., I, 31
[460] Abdurrahmân Çetin yedi harf hâdislerini rivâyet eden sahâbe sayısını "Kur'ân'ın İndirildiği Yedi Harf ve Kırâatlar" adlı eserinde 24; "Kırâatların Tefsîre Etkisi" adlı çalışmasında ise 25 olarak

söylenmiştir.[461] İmam Suyuti, bu hadisi rivayet eden 21 sahabe ismini saydıktan sonra Hafız Ebu Ya'la'nın Müsnedinden sahabeden bu hadisi rivayet edenlerin sayılamayacak kadar çok olduğunu anlatan şu rivayeti nakletmektedir: Hz. Osman bir gün minberden şöyle çağrıda bulunur:"Allah hakkı için, sizden kim Resûlüllah (s.a.v)'in:"Muhakkak ki Kur'ân-ı Kerim yedi harf üzere nazil indirilmiştir ve her biri şâfî ve kâfîdir" dediğini hatırlıyor?" Hz. Osman kalktığında, bu hadisi hatırladıklarını söyleyenler de ayağa kalktı. Sayılamayacak kadar çoktular.[462] Ebû Ubeyd Kasım b. Sellam ise, bu rivayetlerin biri hariç, diğerlerinin tamamının mütevâtir olduğunu iddia etmiştir.[463] Çağdaş müelliflerden bir kısmı da, yedi harf ile ilgili hâdislerin kaynak tespiti ve değerlendirmesini yaparak, söz konusu rivayetlerin ilk döneme ait hâdis kaynaklarında yeri, sıhhat durumu, metin tenkidi ve hadîslerin ortak paydası olan "*Kur'ân yedi harf üzere indirildi*" ifadesinin epistemolojik değeri ve mütevâtir olup olmadığı yönündeki iddialar üzerinde bir takım çalışmalar yapmışlardır.[464] Bu çalışmalar neticesinde müellifler, söz konusu hâdislerin, gerek ilk üç tabakadaki sayısal dağılımı ve gerekse cerh ve ta'dil ilmi açısından mütevâtir olduklarını ortaya koymuşlardır.[465] Ciddi araştırmaya girmeden, hadislerin çelişkili; hatta uydurma olduğunu kestirip atma kolaycılığına tutunanların değerlendirmelerini ise zikretmeye

---

vermektedir. Krş. Çetin, Abdurrahman**,"Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf"**, İstanbul, 2005, s. 40; Çetin, Abdurrahman, **Kırâatların Tefsire Etkisi,** İstanbul, 2001, s. 52; Uleyyân, Rüşdî, "el-Kur'ânu'l-Kerîm ve'l Ahrufu's-Seb'a"**, el-Mevrid,** cilt: 9, sy.: 4, Bağdad, 1981, s. 18.

[461] Çetin, **Kırâatlar**, s. 52.

[462] Suyutî, Celaleddin, **el-İtkân fi Ulumi'l-Kurân,** tah: Mustafa Dib el-Buğa, Beyrut, 1996, I, 145; Aflazur Rahman, Sîret Ansiklopedisi, 1996, V, 246; Mükrem, Abdulal Salim, **el-Kırâatü'l-Kuraniyye ve Eserüha fi'd-Dirasati'n-Nahviyye,** Beyrut, 1996, s. 23.

[463] İbn Cezeri, **Neşr**, I, 21; Zerkeşî, I, 303; Suyûtî, **İtkân**, I, 145; Zerkânî, Abdulazim, **Menahilü'l-İrfan fi Ulumi'l-Kurân,** Beyrut, 1996, I, 135; Ebû Şame, **Mürşid,** s. 87-88; Itr, Hasan Ziyauddin, **el-Ehrufu's-Seb'a ve Menziletü'l-Kırâati Minha,** Beyrut, s. 110; Şâhin, Abdussabur, **Tarihu'l-Kurân**, Kahire, 1966, s. 25; Karaçam, İsmail, **Kırâat ilminin Kurân Tefsirindeki Yeri**, İstanbul, 1996, s. 80; Aflazur Rahman, V, 246

[464] Dağ, **İhticac,** s. 7 vd.

[465] Kârî, Abdulazîz b. Abdulfettâh, ***"Hadîsü'l-Ahrufi's-Seb'a"***, **Mecelletü'l-Külliyati'l-Kur'âni'l-Kerîm ve'd- Dirâsâti'l-İslâmiyye,** sy.: 1, Medine, 1402, s. 27-57; Aşıkkutlu, Emin, *"Kırâat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb'a Hadîsi"*, **Kur'ân ve Tefsîr Araştırmaları IV,** İstanbul, 2002, s. 97, 98-99.

gerek yoktur.[466] Biz de yukarda belirttiğimiz gibi söz konusu tartışmalara girmeden var olan bilgileri[467] yalnızca müellifimiz Kurtubî bağlamında değerlendireceğiz.

Yukarda verilen bilgiler çerçevesinde yedi harfin sübutu ile alakalı herhangi bir sorun bulunmadığı, ilgili rivayetlerin değişik varyantlarıyla birlikte tevatür derecesinde olduğu belirtilmektedir. Ancak sübutu kat'i derecesinde olan bu rivayetlerin delalet bakımından ciddi sorunları bulunmaktadır. Bu kadar çok farklı yaklaşımların çıkması hatta alakasız birçok belirlemenin yapılması bu delalet sorunundan kaynaklanmaktadır. Konuyu biraz açmaya çalışalım. "Kur'ân yedi harf üzere nâzil olmuştur" hadis-i şerifindeki "yedi harfin" hakikatinin ne olduğu hususu en çok tartışılan ve bazılarının kırka yakın[468] hatta altmış civarında[469] görüş belirttiği, bazılarının da manasının anlaşılması zor olan bir hadis olduğu anlayışıyla görüş açıklamadan kaçındıkları bir konudur. Kendiliğinden kapalı olan yedi harfle ilgili olarak âlimler, ilminin ve düşüncesinin erdiği kadarıyla görüş ortaya koymuşlardır. Bu görüşlerden bazıları da konuyu içinden çıkılmaz bir problem haline getirmişken, bazıları da kendince bir neticeye ulaşmıştır.[470] Bununla beraber yedi harfle ilgili görüşlerin pek çoğu arasında çok küçük bir nüans vardır.[471]Belki de,"doğru" bunların sadece birisinde değil toplamındadır.[472] İbnü'l Cezeri "Ehruf" ifadesinin manası ile ilgili olarak Hafız Ebû Amr ed-Dâni'den "iki vecihten birine tevcih etmek veya kırâatın harf olarak isimlendirmesinin mecaz olduğu" hususunda iki görüş nakletmete ve her iki görüşün de doğru olduğunu şöyle izah etmektedir: "Bana göre her iki açıklamanın da doğruluk payı vardır. Birinci açıklama kuvvetli bir ihtimalle "yedi harf"ten maksadın lehçelerden yedi vecih olduğudur. İkinci açıklama ise, kuvvetle muhtemel, Hz. Ömer'in Hişam hadisi ile ilgilidir. Bilindiği üzere Ömer (r.a) şöyle söylemiştir:" Hişam'ın Furkan suresini Hz. Peygamberin bana

---

[466] Örnek olarak Goldziher'i, Hayrettin Öztürk'ü ve Arif Güneş'i verebiliriz. Bkz. Goldziher, Ignaz, **Mezâhibü't Tefsîri'l-İslâmî**, Arapça'ya ter: Abdulhâlim Neccâr, Kahire, 1955, s. 65; Öztürk, Hayrettin, **Ebedi Mucize Kur'ân Yazılması ve Toplanması,** İstanbul, 2002, s. 257-67, Güneş, Arif, **Kur'ân-ı Kerîm'in Okunmasında Harf-Kırâat-Yazı Kavramı ve İlişkileri,** basılmamış doktora tezi, Ankara, 1992, s. 136-146; Ateş, Süleyman, **Yüce Kurân'ın Çağdaş Tefsiri**, ys., ts., I, 31,

[467] Geniş bilgi için bkz; Suyûtî, **İtkân**, I, 144 vd; İbn Cezerî, **Neşr**, I, 19 vd; Zerkanî, I, 139 vd; Itr, s. 110; Dağ, Mehmet, **İhticac**, s. 7 vd.

[468] Bu görüşlerin detayı için bkz, Suyutî, **İtkân**, I, 145; Zerkânî, s. 141-179; Sâlih, Subhî**, Mebâhis fî Ulûmi'l Kur'ân,** İstanbul, ts., s. 108; el-Lebîdî, Muhammed Semir Necîp, **Eserü'l Kurân ve'l-Kırâat fi'n-Nahvi'l-Arabiyyi**, Kuveyt, 1978, s. 310.

[469] Çetin, **Yedi Harf**, s. 20

[470] Çetin, **Yedi Harf,** s. 20

[471] Ebû Şame, **Mürşid,** s. 7

[472] Ebû Zehra, Muhammed, **Mezhepler Tarihi**, ter: Sıbğatullah Kaya, Ankara, ts., s. 17

öğretmediği başka bir takım kırâatlarla okuduğunu duydum.” Başka bir rivayette ise hadis şu şekildedir: ”Onun bir takım harflerle okuduğunu işittim ki, Nebi bana okutmamıştı.”Birinci hadis ile ikinci hadis arasında fark vardır.[473] İbnu’l-Arabî de “yedi harfin ne manaya geldiği hususunda ne nass/ayet ne de eser/hadis vardır ve insanlar onu tayinde ihtilafa düşmüşlerdir” demektedir.[474] Dolayısıyla yedi harf rivayetlerindeki hem harf kelimesinin anlam açısından kapalılığı hem de üzerinde tartışılan kırâatların belirli olmaması âlimlerin üzerinde birçok görüş serdetmelerinin nedenidir. Kimi lehçe, kimi müteradif kelimeler ve kimi de kesretten kinaye yorumu ile vakıayı tespit yoluna gitmişlerdir. Her görüşün, tüm kırâat birikimi dikkate alındığında eksik tarafları bulunmaktadır ve kendi içlerinde de bir takım çelişkileri barındırmaktadır. Netice itibariyle yedi harf olgusu bu tartışmalardan öte bir gerçeği ortaya koymaktadır. O da, telaffuz sorunu olan insanların kendi lehçeleri ile vahiy lafızlarını seslendirme gerçeğidir.

Suphi Salih de yedi harfle ilgili görüşleri sıraladıktan sonra şu yorumu yapmaktadır: Yukarıdaki görüşlerin hiçbiriyle yetinmek doğru olmayacağını göre, onlardan mümkün olanları almanın doğru olacağı kanaatine vardık. Nakil ve akla ters düşmeyen de budur. Belki de görüşlerin en doğrusu ve ifrat ile tefritten uzak olanı budur.” Sonra yedi harften kendi tercihini belirterek genişçe izah etmektedir.[475]

Kurtubî, kısmen yukarda bahsettiğimiz gibi yedi harf olgusuna sorgulayıcı bir mantıkla değil, nakil mantığı ile yaklaşmaktadır. Eseri tefsir kaynağı olması hasebiyle meseleye çok geniş yer vermemekte, mukaddimede olması gerektiği kadar ele almaktadır. Takip ettiği yöntem ise ilgili tartışmalar içerisinden tercih ettiği görüşleri ele alması ve bu görüşlere kimlerin katıldığını bu görüşlerin referanslarının ne olduğunu belirlemektir. Bu bilgi aktarımında kendisi herhangi bir tercih belirtmemekte ve çok ciddi derin tartışmalara da girmemektedir. Ancak tefsirin dışında kaleme aldığı “et-Tizkar” adlı eserinde, tefsirini referans göstererek meseleyi anlattığını bu görüşler içerisinden de Tabiri’nin de tercih ettiği müteradif görüşünü öncelemektedir.[476] Dolayısıyla bu görüşü ile Kurtubî’nin, Taberi gibi yedi harf ruhsatının Hz. Osman’ın istinsahında kaldırıldığı görüşünde olduğu söylenebilir.

---

[473] İbn Cezeri, **Neşr**, I, 23**.**
[474] Zerkeşi, I, 212.
[475] Suphi Sâlih, s. 108
[476] Kurtubî, **et-Tizkâr**, s. 31; Ayrıca bkz; Zerzur, Adnan Muhammed, **Ulumu’l- Kurân Medhalu ilâ Tefsîri’l-Kurân ve Beyanuİ’cazihî**, Beyrut, 1991, s. 111

Kurtubî, konu ile ilgili kaynaklarda otuz beş görüş bulunduğunu belirtmekte ve bu görüşlerin İbn Hibban'da yer aldığını, kendisinin de bu görüşlerin tümü yerine sadece değer verdiği beş görüşü değerlendireceğini belirtmektedir. Şimdi bunları ele almaya çalışalım.

1.2.2.1. Yedi harfin yedi müteradif kelime olduğu görüşü

Süfyan b. Uyeyne, Abdullah b. Vehb, Taberî, Tahavî gibi ilim adamlarının çoğunluğuna göre, yedi harften maksat, farklı lafızlar ile anlatılan birbirine yakın kelimelerdir; tıpkı أقبل وتعالى وهلم kelimeleri gibi. Bunların hepsi "gel" anlamındadır. Tahavî şöyle demiştir: Bu hususta rivayetlerin en açığı, Ebu Bekre'den gelen şu hadistir: *Cebrail, Peygamber (s.a)'e gelip, bir harf (şekil) üzere oku, dedi. Mikâîl ise, ona: "Artır" dedi. Bu sefer Cebrail: İki harf üzere oku, dedi. Yine Mikail: Daha da arttır, dedi. Nihayet yedi harfe kadar çıktı. Ve şöyle dedi: Oku, hepsi şifadır ve yeterlidir. Ancak rahmet âyetini, azap âyetine, yahut azap âyetini rahmet âyetine karıştırma.* هلم وتعال وأقبل واذهب وأسرع وعجل *gibi* (İlk üç kelimenin anlamı, "gel" diğerlerin anlamı ise "git, çabuk ol, acele et") tir.[477]

Varkâ, İbn Ebi Nüceyh, Mücâhid, İbn Abbas tariki rivayete göre de Ubeyy b. Ka'b, " للذين آمنوا انظرونا İman edenlere: Bizi bekleyin.....derler." [478] âyetini, aynı veya yakın anlamları ifade eden: " للذين آمنوا امهلونا, للذين آمنوا أخرونا, للذين آمنوا ارقبونا İman edenlere bizi bekleyin; bizim için gecikin, bizi gözetleyin derler" şeklinde okurdu. Yine aynı senetle gelen bir rivayete göre Ubeyy, " كلما أضاء لهم مشوا فيه Onları aydınlattıkça da ışığında yürürler" [479] ayetini (yakın anlamlarda): " مروا فيه كلما أضاء لهم **"** ışığında yürürler", "سعوا فيه/ ışığında koşarlar" şeklinde okurdu.

Buharî ve Müslim'deki rivayete göre ez-Zühri şöyle demiştir: Bu harfler, (yani okuyuş şekilleri) tek bir emir ile ilgilidir. Bunlar dolayısıyla helal ve haramda değişiklik yapmaz.[480] Tahavî ise şöyle der: "Harflerde (kırâat şekillerinde) insanlara tanınan genişlik, onların Kur'ân-ı Kerim'i lehçelerinden farklı bir şekilde öğrenmekten acze düşmeleri idi. Çünkü onlar, çok azı müstesna yazmasını bilmeyen ümmi bir topluluk idiler. Belli bir lehçeyi kullanarak konuşan kimselerin başka bir lehçeye göre okumaları zor geldiğinden bunu yapacak olsa bile, ancak büyük bir külfeti gerektirdiğinden mana bir olduğu vakit, farklı lafızlar kullanmak hususunda

---

[477] Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, V. 41, 51.
[478] el-Hadid, 57/13.
[479] el-Bakara, 2/20
[480] Müslim, Salatu'l-Müsâfirîn, 272.

onlara bir genişlik tanındı. Onlar aralarında yazı yazmasını bilenlerin sayısı çoğalıncaya kadar ve lehçeleri Rasûlullah (s.a)'ın kullandığı lehçeye alışıncaya kadar bu durumları devam etti. Artık bundan sonra, Kur'ân'ın lafızlarını ezberleyebilecek hale geldiler. İşte o vakit, bu lehçeden farklı bir şekilde okumalarına imkân kalmadı." İbn Abdi'1-Berr de, benzer bir yaklaşımla şöyle demektedir: "İşte böylece bu yedi harfin özel bir zaruret dolayısıyla belli bir süre söz konusu olduğu, daha sonra bu zaruretin kalktığı, zaruret kalkınca da bu yedi harfin hükmünün kalkıp artık Kur'ân-ı Kerim'in tek bir kırâat üzere okunması gerektiği ortaya çıkmaktadır."

Ebu Davud rivayetinde Ubeyy b. Ka'b'ın şöyle dediği rivayet edilmektedir: "Resûlüllah (s.a), bana şöyle dedi: Ey Ubeyy, bana Kur'ân-ı Kerim okutuldu ve bana: Bir veya iki harf üzere (oku) denildi. Benimle birlikte bulunan melek: İki harf üzere olsun de, deyince, bu sefer bana: İki veya üç harf denildi. Beraberimde bulunan melek, üç harf üzere dedi ve nihayet yedi harfe kadar çıktı. Daha sonra şöyle dedi: Sen azap âyetini rahmet âyetine yahut rahmet âyetini azap âyetine karıştırmadığın sürece, herşeyi işitendir, herşeyi bilendir, yerine azizdir, hâkimdir diyecek olursan hepsi de yerindedir, yeterlidir."[481] Sabit b. Kasım, bu hadisin bir benzerini Ebu Hureyre yoluyla Peygamber (s.a)'den rivayet ettiği gibi, İbn Mes'ud'un sözü olarak da buna yakın ifadelerle rivayet etmektedir.

Bâkillânî der ki: Hz. Ubeyy'in rivayet ettiği hadis, eğer sabit ise, bunun önce mutlak olarak serbest bırakıldığını sonra da nesh edildiğini kabul etmek ve bu şekilde yorumlamak gerekir. Bugün için insanların, bir yerde bulunan yüce Allah'ın herhangi bir ismini anlamı uygun olsun yahut olmasın, bir başka ismiyle değiştirmesi caiz değildir.

Kurtubî, tefsirinde olmasa da bahsi geçen diğer eserinde yedi harf ile ilgili tercihini müteradif kelimeler yönünde kullanmaktadır. Buna ait örnekleri, ruhsatın Hz. Osman döneminde kaldırılmasına ve pratikte herhangi bir faydasının bulunmamasına bağlı olarak eserinde çok fazla görmek mümkün değildir. Ancak böyle bir yaklaşımın sakıncalarını da yeri geldiğinde belirtmekten geri durmamaktadır. Nitekim Müzzemmil Suresinin 6. âyetinin tefsirinde el-A'meş, Enes b. Mâlik'in " ان ناشئة الليل هي اشد وطأ واقوم قيلا/Gece kalkışı (var ya) o hem daha etkilidir, hem de söyleyişi itibari ile daha sağlamdır" ayetini وأصوب قيلا /daha doğrudur"

[481] Ebû Dâvûd, Vitr 22.

şeklinde okuduğunu belirtmekte ve أقوم ile واصوب وأهيأ kelimeleri anlam itibariyle aynı olduğunu söylemektedir.

Bu örnekten hareketle Kurtubî, bu tür okuyuşların kötü niyetli kişilerce kullanılmasına karşı çıkarak, kendisinin de onayladığı Enbari'nin konu ile ilgili şu görüşlerine yer vermektedir: "Sapık birtakım kimseler işi Her kim Kur'ân'ın manasına uygun bir kelime ile okuyacak olursa, eğer manaya muhalefet etmiyor, Allah'ın maksad olarak gözettiğinden başka bir şey söylemiş olmuyor ise, isabet etmiştir" deme noktasına getirmiş ve Enes'in bu sözünü de delil olarak kullanmıştır. Ancak bu kabul edilmesi mümkün olmayan bir yaklaşımdır. Çünkü mana itibariyle yakın olmakla birlikte genel anlamını kapsayacak şekilde Kur'ân lafızlarına uymayan birtakım lafızlar ile okumaya kalkışmak "Hamd âlemlerin Rabbi Allah'a mahsustur" yerine "Şükür yaratılmışların mutlak maliki yaratıcıya mahsustur" şeklinde okumayı meşrulaştıracaktır. Bu da vahiy lafızlarının tümünü değiştirme tehlikesi ile karşı karşıya bırakır. Bu durumda onu okuyan bir kimse de yüce Allah'a iftira etmiş, Rasûlüne de yalan söylemiş olur." Enbari, böyle diyenlerin İbn Mesud'un "Kur'ân yedi harf üzere inmiştir. Bu sizden herhangi birinizin: "Gel" demesi halinde aynı manadaki farklı lafızları de söylemesine benzer" şeklindeki sözlerini delil olarak kullanmalarının da imkânı olmadığını belirtmektedir. Çünkü bu hadis, ilim ehlinin sahih olarak kabul etmediği bir hadistir. Bu el-A'meş'in, Enes'ten yaptığı bir rivayete dayanmaktadır ki, böyle bir hadis maktû'dur. Delil olarak kullanılabilmesi için muttasıl olması gerekir. A'meş her ne kadar Enes'i görmüş ise de, ondan hadis dinlemiş veya almış değildir.[482]

Böylece birinci görüş olarak sunulan müteradif görüşü, aslında gelenek içerisinde çok fazla yaygın olan bir görüş değildir. Ancak Kurtubî de yaptığı değerlendirmeler neticesinde bu görüşü benimsediği görülmektedir. Bu yaklaşımın veya görüşün pratikte bir değeri zaten bulunmamaktadır. Çünkü bu tür okumaları, müellifin de belirttiği gibi Hz. Osman istinsah olayında kaldırmıştır.

1.2.2.2. Yedi harfin yedi lehçe olduğu görüşü

Kasım Ibn Sellam ve Ibn Atiyye'nin ileri sürdüğü ikinci görüşe göre yedi harf, Yemen, Nizar, gibi yedi Arap lehçesidir. Kur'ân bu lehçeler üzerine inmiştir. Çünkü Rasûlullah (s.a)' bu lehçelerin hepsini bilirdi, çünkü ona "cevamiu'l-kelim (kapsamlı

---

[482] Kurtubî, **Câmi'**, X, 37-38

kelimeler, özlü ifadeler)" verilmiştir. Bunun anlamı bir harfin yedi vechi/şekilde olması değildir. Bundan kasıt, Kur'ân-ı Kerim'de değişik yerlerde görülen birbirinden farklı kelimelerdir. Bu kelimelerin kimisi Kureyş lehçesine göre, kimisi Huzeyl, kimisi Hevazin, kimisi de Yemen lehçesine göredir. el-Hattabi şöyle der: Kur'ân-ı Kerim'de yedi şekilde okunan bir takım buyruklar yer almaktadır. Bunlar ise yüce Allah'ın: وعبد الطاغوت "ve tağuta ibadet eder",[483] " أرسله معنا غدا يرتع ويلعب / Yarın onu bizimle beraber gönder de bol bol yesin ve oynasın."[484] buyruklarını ve bunların okunuş biçimlerini zikretmektedir. Bununla Hattabi, Kur'ân-ı Kerim'in bir kısmının -hepsinin değil- yedi harf üzere nazil olduğu kanaatini benimsiyor gibidir. Ebu Ubeyd, bazı kabileler bu açıdan diğer kabilelere göre daha şanslıdırlar, çünkü daha çok pay sahibi olmuşlardır demektedir. Daha sonradan İbn Şihab'ın Enes'ten şu rivayetini kaydetmektedir: Hz. Osman, ilgili heyete Mushafları yazmalarını emredince şunları söylemiştir: "Zeyd ile aranızda yazım bakımından ihtilafa düştüğünüz yerler olursa, Kureyş lehçesine göre yazınız. Çünkü Kur'ân onların lehçesiyle inmiştir."[485] Konu ile ilgili olarak İbn Abbas'ın ise şöyle dediği rivayet edilmektedir: "Kur'ân-ı Kerim Ka'beyn lehçesi yani Kureyş ve Huzaalıların lehçesiyle inmiştir." Bunun nasıl olduğu kendisine sorulunca "Çünkü bunların yurtları birdir." demiştir. İbn Abbas'ın bu ifadelerini Ebu Ubeyd, Huzaalıların, Kureyşlilerin komşusu olduğunu ve onların lehçelerini kullandıkları şeklinde yorumlamaktadır.

Bakillânî, Hz. Osman'ın "Kur'ân Kureyş lehçesiyle inmiştir" sözlerini, onun büyük bir çoğunluğu Kureyş lehçesiyle indiği şeklinde anlaşılması gerektiğini çünkü Kur'ân-ı Kerim'in tümünün sadece Kureyş lehçesiyle indirilmiş olduğuna dair yeterli bir delil bulunmadığını belirtmektedir. Çünkü Kur'ân-ı Kerim'de Kureyş lehçesinden farklı birtakım kelimeler ve okuyuşlar vardır. Yüce Allah da: " إنا جعلناه قرآنا عربيا/ Muhakkak Biz onu Arapça bir Kur'ân olarak indirdik"[486] buyurmaktadır. Yoksa Kur'ân'ı sadece Kureyş lehçesi ile indirdik, dememektedir. Bu, Kur'ân-ı Kerim'in bütün Arapların dilini kuşatacak şekilde indirildiğini göstermektedir. Bu ifadelerle sadece Kureyş Arapları kastedilmiştir, denemez. Nitekim Kahtanlılar dışında sadece

---

[483] el-Maide, 5/60
[484] Yusuf, 12/12
[485] Buharı, Menâkıb 3.
[486] ez-Zuhruf, 43/3

Adnanîlerin lehçesi yahut Mudarlılar dışında Rabiaların lehçesi kastedilmiştir de denemez. Çünkü "Arap" adı bütün bu kabileleri eşit şekilde kapsamaktadır. İbn Abdi'1-Berr de benzer bir yaklaşım sergilemektedir.

İbn Atiyye de şöyle açıklamaktadır: Peygamber (s.a)'ın: "Kur'ân-ı Kerim yedi harf üzere nazil olmuştur" âyetinin anlamı şudur: Kur'ân-ı Kerim'de yedi kabilenin ibaresi, (anlatım üslubu, lehçesi) vardır. Kur'ân hepsinin lehçesi ile inmiştir. Kimi zaman anlatmak istediğini Kureyşlilerin kullandığı ifadelerle, kimi zaman Huzeylilerin kullandıkları ifade ile anlatır. Kimi zaman da başkalarının ifadesiyle anlatır. Bu ise daha fasih ve daha kısa sözlerle (veciz) anlatım esas alınarak yapılır. Mesela, (أن فطر) kelimesi, Kureyşlilerden olmayanlara göre, başlamak, bir şeyi yaratıp yapmak anlamındadır. Kur'ân-ı Kerim'de bu kelime yer almıştır. İbn Abbas, bunun ne demek olduğunu bir kuyu ile ilgili olarak davalaşmaya gelen iki bedevînin konuşmalarını dinleyinceye kadar iyice anlayamamıştır. Gelen bu bedevîlerden birisi: Onu ilk olarak ben açtım" dedi. İbn Abbas bununla ilgili olarak şöyle der: İşte ben o vakit yüce Allah'ın: “ فاطر السماوات والأرض /Gökleri ve yeri yoktan var edendir" âyetinin ne demek olduğunu anladım. Yine İbn Abbas şöyle demiştir: “ ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق /Ben yüce Allah'ın: Rabbimiz, bizimle kavmimizin arasını Sen hak ile ayır (hükmet), Sen ayıranların (hükmedenlerin) en hayırlısısın”.[487] ayetini Zîyezen'in kızını, kocasına: Gel seninle mahkemeleşelim anlamında: dediğini işitinceye kadar bilemiyordum.

Ömer b. el-Hattab da yüce Allah'ın: “ أو يأخذهم على تخوف/Yoksa onlar kendilerini yavaş yavaş (azaltarak) cezalandıracağı korkusundan (emin mi oldular)?”[488] âyeti ne anlama geldiğini bilemiyordu.

Aynı şekilde Kutbe b. Malik, Peygamber (s.a)'ın namazda yüce Allah'ın: “ والنخل باسقات / Büyük ve yüksek hurma ağaçları”[489] âyetini okuduğunu işittiğinde de aynı durum söz konusu olmuştur. Bunu Müslim "sabah namazında kırâat" başlığı altında zikretmektedir.[490] Buna benzer başka örnekler de vardır.

1.2.2.3. Yedi harfin mudar boyunun yedi kolu olduğu görüşü

Bu görüşte olanlar yedi harfin Mudar boyuna ait yedi lehçe olduğu görüşündedirler. Çünkü Hz. Osman "Kur’ân Mudar diliyle indi" demiştir.

---

[487] el-A'raf, 7/89
[488] en-Nahl, 16/47
[489] Kaf, 50/10
[490] Müslim, Salât,165

Mudar'ın kolları ise Kureyş, Kinâne, Esed, Huzeyl, Temim, Dabbe ve Kays'tir. İşte Kur'ân, Mudar'ın bu kollarının lehçesiyle inmiştir. İbn Mes'ud da mushaf yazıcılarının Mudarlı olmasını severdi. Ancak bazıları bütün bu yedi kırâatın Mudarlılara münhasır kalmasını kabul etmez ve Mudarlıların istisnaî bir takım söyleyişleri olduğunu, bunlara göre Kur'ân-ı Ke-rim'in okunmasının caiz olmadığını söylemektedirler. *"Kayslıların كشكشة/keşkeşesi"* diye bilinen okuyuş ile *"Temimlilerin تمتمة / Temtemesi"* diye bilinen okuyuş şekilleri gibi. Kayslıların "keşkeşesi" şudur: Onlar müenneslere ait kâf harfini, "şîn" şeklinde telaffuz ederler. Mesela yüce Allah'ın: "جعل ربك تحتك سريا /Rabbin senin altında bir nehir akıttı"[491] ayetini (جعل ربش تحتش سريا) şeklinde okurlar. Temimlilerin "Temtemesine" gelince, mesela onlar, insanlar anlamına gelen "en-nâs" yerine "en-nât" derler. Keseler anlamına gelen "ekyâs" yerine "ekyât" derler. Bu görüşü reddedenler bu örneklere dikkat çektikten sonra derler ki: İşte bu tür söyleyişler (lehçeler), Kur'ân-ı Kerim'de kullanılmaz. Seleften de bu tür okuyuşlar nakledilmiş değildir. Diğerleri de şöyle demektedir: Hemzenin "ayn" diye değiştirilmesi ve boğaz harflerinin birinin diğerinin yerine kullanılması ise fasih konuşanlarca da kullanıldığı şekil, meşhur olan bir kullanış şeklidir. Çoğunluk da böyle okumuştur. Buna delil olarak da İbn Mes'ud'un " ليسجننه عتى حين / "Onu bir süreye kadar zindana atmayı uygun gördüler"[492] Burada yer alan " عتى" kelimesi diğer okuyuşlarda "ha" harfiyle okunur. Bu kırâat şeklini Ebu Davud zikretmektedir. Ayrıca bunlar Zu er-Rimme'nin şu beyitini de delil gösterirler:

فعيناك عيناه ا وجيدك جيدها ... ولونك إلا عنها غير طائل

"Gözlerin onun gözleri, gerdanın onun gerdanı

Teninin rengi onunki gibi, ancak o bu kadar uzun değildir."

Burada şair (إلا أنها) diyecek yerde "ayn" harfiyle (إلا عنها) şeklinde demiştir.

Bu görüş yedi harf ile ilgili ileri sürülen lehçe, müteradif ve yedi vecih görüşlerinin gölgesinde kalmıştır. Aslında bu yaklaşım yedi harf ile ilgili kaynaklarda çok fazla değer verilmeyen bir görüştür. Muhtemelen Kurtubî, bu görüşü özellikle Kureyş lehçesine yakın veya Kureyş lehçesinin de içinde değerlendirilmesinden dolayı değer vermekte ve ele almaktadır.

---

[491] Meryem, 19/24
[492] Yûsuf',12/35

1.2.2.4. Yedi harfin yedi vecih olduğu görüşü

Bu görüş Delâil müellifi[493] ile Bakillânî'den nakletmektedir. Bakillani yedi harfi incelediğini ve onun şu yedi vecihten ibaret olduğunu belirlemektedir.

a. Harekesi değişmekle birlikte manası ve şekli değişmeyen okumalar: "هن أطهر لكم "Onlar sizin için daha temizdir"[494] ayetindeki (أطهر) kelimesini (أطهر) şeklinde okumak. "ويضيق صدري /ve göğsüm daralır"[495] buyruğunda yer alan (يضيق) kelimesinindeki kaf harfini üstün okumak gibi.

b. Yazı şekli değişmemekle birlikte i'rab dolayısıyla anlamı değişen okumalar. Mesela: " ربنا باعد بين أسفارنا/Rabbimiz, seferlerimizin arasını uzaklaştır"[496] buyruğunda yer alan (باعد) kelimesindeki ayn harfini üstün olarak ***"bâade"*** şeklinde okumak gibi[497]

c. Şekli aynen kalmakla birlikte harflerinin değişmesi sebebiyle anlamı da değişen okumalar. Mesela: " ننشزها/Onları birleştiririz....."[498] kelimesini (Onları canlandırırız anlamına gelecek şekilde) ***"nünşiruha"*** şeklinde okumak.

d. Bazı kırâat şekillerinde okuma şekilleri değişmekle birlikte anlamı olduğu gibi kalan okumalar. " كالعهن المنفوش/Atılmış yün gibi"[499] buyruğun "yün gibi" anlamına gelen kelimesini aynı anlama gelen (كالصوف المنفوش) şeklinde okumak gibi.

e. Şekli de manası da değişen kırâatler. " وطلح منضود/ Meyveleri birbirine girmiş muz ağaçları..."[500] âyetini "birbirine geçmiş olgunlaşmış meyveler" anlamına gelecek (وطلع منضود) şeklinde okumaları gibi.

f. Takdim ve te'hir edilen okumalar: " وجاءت سكرة الموت بالحق/Ölüm baygınlığı hak olarak gelmiş olacaktır."[501] âyetini "وجاءت سكرة الحق بالموت/Hak baygınlık ile ölüm gelmiş olacaktır" anlamına gelecek şeklinde okumak gibi.

g. Fazlalık ve eksiklik olan kırâatler. Yüce Allah'ın şu buyruklarında olduğu gibi "تسع وتسعون نعجة /Doksandokuz koyun"[502] dedikten sonra "dişi" anlamına gelen

---

[493] Delâil müellifi, Ebû Muhammed, el-Kasım b. Sabit b. Hazm b. Abdurrahman b.Mutrıf b. Süleyman el-Avfî es- Serkastî (ö.302)h.'dir. Kendisi hadis ve dil âlimi olarak meşhurdur.(Ebû Şame, **Mürşid,** s. 128)

[494] Yusuf, 12/78

[495] Şuara, 26/13

[496] Sebe, 34/19

[497] O takdirde anlamı: "Rabbimiz, seferlerimizin arasını uzaklaştırdı" olur

[498] el-Bakara, 2/259

[499] el-Karia, 101/5

[500] el-Vakıa, 56/29

[501] Kaf, 50/19

[502] Sa'd, 38/23

kelimesinin ilavesiyle (تسع وتسعون نعجة أنثى) şeklinde okunması yine yüce Allah'ın " وأما الغلام فكان أبواه مؤمنين/çocuğa gelince, onun anne babası mü'min idiler"[503] âyetini " وأما الغلام فكان كافرا وكان ابواه مؤمنين/ çocuğa gelince o kâfir idi, anne babası ise mümin idiler" şeklinde okumak; Muhakkak Allah onların zorlanmasından sonra Gafurdur, Rahimdir"[504] âyetini " فإن الله من بعد إكراههن لهن غفور رحيم/muhakkak Allah onların zorlanmasından sonra onlar için gafurdur, rahimdir"[505] şeklinde okumak gibi.

Yedi harf belirlemelerinde en çok değer bulan görüşlerden biridir. Aslında bu yaklaşım pratik kırâat birikiminin diğer yedi harf görüşleri ile uyuşmamasından doğmuştur. Çünkü müteradif görüşe göre pratik olarak icra edilen okumaların tümü yedi harfin dışında kalmaktadır. Lehçe görüşüne göre ise mevcut kırâat birikimi içerisinde yer alan ve lehçe ile alakası olmayan birçok okuma dışarıda kalmaktadır. Dolayısıyla bu iki yaklaşımın açıkta bıraktığı okumaları yedi harf hadislerine dayandırma içeriğine sokma maksadıyla yedi vecih anlayışı geliştirilmiştir. Kısmen de olsa bu görüşler içerisinde en kapsamlı olanı budur. Nitekim son dönemlerde yaşayan önemli müelliflerden Suphi Salih de bu yaklaşımı benimsemekte ve gelenek içerisinde vecih görüşü ile alakalı tüm yaklaşımları incelemekte ve kendisi bunlar içerisinden belirleme yapmaktadır.[506]

1.2.2.5. Yedi harfin yedi kelam olduğu görüşü

Yedi harften kasıt, yüce Allah'ın Kitabı'nda yer alan şu hususlardır: Emir, nehiy, vad, vaîd (tehdid), kıssa, tartışma ve misaller. İbn Atiye, bu görüşün zayıf olduğunu belirtmektedir. Çünkü buna "harf" adı verilmez. Diğer taraftan ruhsattan kaynaklanan genişliğin helali helal kılma veya herhangi bir manayı değiştirmede söz konusu olmadığı üzerinde icma' olduğunu söylemektedir. Bakıllânî bu anlamda Peygamber (s.a)'dan gelen bir hadis zikrettikten sonra da şunları söylemektedir: Fakat Hz. Peygamber'in okumalarına cevaz verdiği bu şekil değildir. Burada "harf" cihet ve şekil demektir. Yüce Allah'ın: İnsanlardan kimisi Allah'ı bir harf (bir uçurumun) kenarında imiş gibi ibadet eder."[507] buyruğunda yer alan "harf" kelimesi, bu anlamdadır. Bu hadisin helal kılmak, haram kılmak ve buna benzer yedi ayrı yol anlamına geldiği söylenebilir.

---

[503] el-Kehf, 18/80
[504] en-Nur, 24/33
[505] Kurtubî, **Câmi'**, I, 57
[506] Suphi Sâlih, s. 108
[507] el-Hacc, 22/11

Kurtubî'nin yedi harf ile yaptığı bu değerlendirme kendinden sonra gelen âlimleri etkilemiş, yedi harfle ilgili görüşlerini desteklemek için onun görüşlerini referans olarak almışlardır. Hatta Halit Abdurrahman el-Akk ve Süleyman Ateş gibi müellifler eserlerinde yedi harf ile ilgili değerlendirmeyi tamamen Kurtubî'nin görüşlerini nakletmekle ve bu görüşleri esas almakla değerlendirmişlerdir.[508]

Kurtubî'nin ele aldığı bu görüş aslında kırâat ilminde hiçbir anlam ifade etmeyen bir görüştür. Zira bu yaklaşım yedi harf ile ilgili olarak diğer disiplinlerin kendince ortaya attığı görüşlerden farklı değildir. Bu görüşün kırâat birikimi ile alakalı olmadığı gibi yedi harf hadislerinin metni ve anlamı ile de yakından uzaktan alakası yoktur. Ancak bu görüşe müellifin kattığı yorumlar ayrı bir kategoride değerlendirilmesi gerektiği yaklaşımı anlamlı olduğu söylenebilir.

Kurtubî'nin yedi harf konusu ile ilgili yaklaşımları genel olarak değerlendirildiğinde, onun konu ile ilgili tahlili bir yöntem takip etmediği, gelenek içerisinde var olan bilgi ve görüşleri aktardığı rahatlıkla söylenebilir. Kaynaklarda anlamı kapalı olması hasebiyle hakkında birçok görüş ortaya atılmasına karşın Kurtubî, bu görüşlerden sadece önemli olanları zikretmekle yetinmiştir. Tefsirinde verdiği bu bilgiler içerisinde herhangi bir tercihte bulunmazken, bir diğer eseri olan et-Tizkar'da müteradif görüşünü tercih ettiği anlaşılmaktadır.

1.2.3. Yedi Harf ve Yedi Kırâat

Yedi harf konusu yukarda da anlattığımız gibi Hz. Peygamber döneminde verilen ruhsat çerçevesinde gelişen bir olgudur. Anlam alanı kapalı olması hasebiyle içeriği net olarak belirlenemeyen yedi harf meselesinde süreç içerisinde birçok görüş ortaya çıkmıştır. Bu görüş ve yaklaşımların çokluğuna rağmen yedi harfin, mevcut kırâat birikiminin temel dayanağı olduğu hususunda ihtilaf söz konusu değildir. Dolayısıyla yedi esastır ve pratize edilen ve edilmeyen tüm farklı okumalar ondan kaynaklanmıştır.

Yedi kırâat ise yedi harften kaynaklanan okumaların süreç içerisinde disipline edilmesidir. Çünkü süreç içerisinde sayısal anlamda çok fazla olan kırâat ravileri, bu alana hâkim olamayan insanların kırâat rivayetlerinde bulunması, dili iyi bilmeyenlerin bu alanda kanaat serdetmeleri, kırâatların nakli dayanağına itimat etmeyip dile uygun olan tüm okumaların caiz görülmesi ve yine mushafa muhalif de

---

[508] el-Akk, Halit Abdurrahman, **Usulü't Tefsir ve Kevaiduhû**, Beyrut, 1994, s. 422-424; Ateş, I, 32-35

olsa sahabe okumalarının namazlarda okunmasının caiz olduğu görüşünün ileri sürülmesi böyle bir disipline eylemini zorunlu kılmıştır. Dolayısıyla böyle bir kaos ortamında sahih olan okumaları sağlama almak ve herkesin bu alanda keyfi uygulamalarına son vermek amacıyla kırâat birikimi yedi ile sınırlandırılmıştır. Bu belirlenen yedi kırâatta takip edilen temel ilke, belli şehirlerde kırâatı takip edilen ve şöhret derecesine ulaşmış imamların kırâatlarını almadır. Böylece gelenek içerisinde kırâat-ı seb'a diye meşhur olmuş bu yedi kırâat takip edilir olmuştur.

Yedi harf ile yedi kırâat olgularının belirtildiği gibi tamamen mahiyet itibariyle birbirlerinden farklı olmasına rağmen gelenek içerisinde muhtemelen yedi sayısından dolayı birbirine karıştırılmış ve yedi harf ile yedi kırâatın aynı olduğu ileri sürülmüştür. Aslında bilimsel anlamda hiçbir değer ifade etmeyen bu yaklaşım ve iddia, âlimlerimiz tarafından değerlendirilmeye tabi tutulmuş ve hatta yedi sayısını tercih ettiği için İbn Mücahid tenkit edilmiştir. Oysa yedi harf ile yedi kırâat ilişkisi söz konusudur, ancak aynı olması mümkün değildir. Zira yedi kırâat yedi harften bir kısımdır. Yukarda da belirtildiği gibi mevcut kırâatların tümü yedi harften kaynaklanmıştır. Dolayısıyla her iki ifadede yer alan yedi sayısından dolayı bazıları bu iki ayrı kategorinin birbiri ile aynı olduğu görüşünü ileri sürmüştür.

Müellifimiz Kurtubî de bu tartışmadan kendini alamamış ve bu hususu değerlendirmeyi tercih etmiştir. O da böyle bir görüşün asla kabul edilemeyeceğini hatta bu görüşün bilimsel anlamda hiçbir değer ifade etmediğini söylemiştir. Bütün meselelerde olduğu gibi burada da Kurtubî, bu hususla ilgili görüşleri seleflerinin görüşleri doğrultusunda vermektedir. Şöyle demektedir: "Davudî, İbn Ebi Sufra ve birçok ilim adamımız, Kur'ân kırâatlarından yedi imama nispet edilen yedi okuyuşun, ashab-ı kiramın geniş bir çerçeve içerisinde ele aldığı yedi harf olmadığını, çünkü sözü edilen bu yedi okuyuş şeklinin ashab-ı kiramın kullandığı yedi şekilden sadece birisine raci olduğunu, bu bir şeklin ise Hz. Osman'ın Kur'ân'ı toplatırken esas aldığı şekil olduğunu söylemektedir."

Az öncede bahsettiğimiz gibi hem bilimsel hem de gerçeklik anlamında hiçbir anlam ifade etmeyen bu iddiayı Kurtubî de fazla uzatmayarak kısa bir şekilde değerlendirmekte ve böyle bir yaklaşımın kabulünün mümkün olmadığını belirtmektedir. Bu kısa cevaptan sonra süreç içerisinde yedi kırâatın konumunu ve önemini vurgulayan bazı bilgilere ve nakillere yer veren Kurtubî, bu yolla yedi

kırâatın tarihsel anlamda da yedi harf ile bir alakasının bulunmadığını ortaya koymaktadır.

1.2.4. Kur'ân'da Yabancı Kelime Konusu ve Kurtubî Tefsiri

Allah Teâlâ Kur'ân-ı Kerim'i apaçık Arapça ile indirmiş ve bunu da birçok ayeti kerime de şöyle belirtmiştir. "*Bu Kitap anlayasınız diye Arapça olarak indirdik."*[509] *"İşte böylece biz O Kur'ân'ı Arapça olarak indirdik."*[510] *"Şüphesiz O (Kur'ân), âlemlerin Rabbinin indirdiğidir. Onu güvenilen Ruh (Cebrail) indirdi. Uyarıcılardan olman için senin kalbine (indirdi).Apaçık Arapça bir dille (indirdi).*[511] *"Belki sakınırlar diye, eğriliği olmayan Arapça Kur'ân'ı (verdik).*[512] *"Bilen bir toplum için âyetleri açıklanmış bir kitaptır."*[513] *"Böylece biz sana Arapça bir Kur'ân indirdik ki, şehirlerin anası (olan Mekke) halkını ve etrafındakileri uyarasın ve hakkında hiç şüphe olmayan kıyamet gününün dehşetinden onları korkutasın. Bir grup cennettedir, bir grup da cehennemdedir."*[514] *"Düşünüp anlayasınız diye gerçekten Biz, onu Arapça bir Kur'ân kılmışızdır"*[515] *"Kur'ân'dan önce de bir rehber ve rahmet olarak Musa'nın kitabı Tevrat vardı. Bu Kur'ân ise zulmedenleri uyarmak, iyilik yapanları müjdelemek için Arap lisanı ile indirilen ve kendinden öncekileri tasdik eden bir kitaptır."*[516] Ayrıca Arapça olarak indirilmesinin sebebini de şöyle açıklamıştır.*"Biz gönderdiğimiz her peygamberi, ancak kendi kavminin diliyle gönderdik"*[517] *"Eğer biz onu, Eğer biz onu başka dilde bir Kur'ân yapsaydık onlar mutlaka, "Onun âyetleri genişçe açıklanmalı değil miydi? Başka dilde bir kitap ve Arap bir peygamber öyle mi?" derlerdi. De ki: "O, inananlar için bir hidayet ve şifâdır. İnanmayanların kulaklarında bir ağırlık vardır ve Kur'ân onlara kapalı ve anlaşılmaz gelir. (Sanki) onlara uzak bir yerden sesleniliyor (da anlamıyorlar)."*[518]

Ayetlerden de anlaşıldığı gibi Kur'ân'ın Arapça olduğu hususu tartışma götürmeyecek açık olmakla beraber, Kur'ân'da Arap lisanından başka lisandan kelimelerinin bulunup bulunmadığı konusu Kur'ân İlimleri açısından ilk dönemden

---

[509] Yusuf,12/2
[510] Taha,20/113
[511] Şuara,26/192–195
[512] Zümer,39/28
[513] Fussilet,41/3
[514] Şura,42/7
[515] Zuhruf,43/3
[516] el-Ahkaf,46/12
[517] İbrahim,14/4
[518] Fussılat,41/44

itibaren önemli tartışma konularından biri olmuştur. Zerkeşi'nin beyanına göre islam âlimlerinden İmam Şafii (204/819), et-Taberi (310/922)[519] ve el-Kadı Ebu Bekr b.Tayyip el-Bakillânî (403/1012) gibi âlimlerin de bulunduğu çoğunluğun görüşüne göre Kur'ân'da Arapça'dan başka bir lisandan tek bir kelimenin olmadığı görüşünü savunmaktadırlar.[520] Zerkeşi,(794/1391) de "Bil ki, Allah Kur'ân'ı Arap lisanı ile indirmiştir. Kur'ân'ın tilaveti ve kırâatı ancak bu dil ile caizdir " diyor ve Yusuf Sûresi 2. ayetini *" Biz onu, akıl erdiresiniz diye Arapça bir Kur'ân olarak indirdik."* ve yukarda mealini verdiğimiz Fussilet Sûresinin 44.ayetini delil olarak sunuyor ve bu iki ayetin Kur'ân'da Arapça'dan başka hiçbir kelime bulunmadığına delalet ettiğini açıklamaktadır. Aynı zamanda Zerkeşi bu görüşünü şu ifadelerle temellendirmektedir: " Çünkü Alah Teâlâ Peygamberine Kur'ân'ı Kerim'i Peygamberliğine şahitlik eden bir mûcize olarak vermiş, Kur'ân O'nun Peygamberliğinin doğruluğunu kat'i olarak tasdik etmiş, bütün Arap şâir fasih ve ediplerine ayetleriyle meydan okumuştur. Eğer Kur'ân'da başka bir kelime bulunsaydı bu maydan okumasının bir faydası da olmayacaktı. Bu görüş İmam Şafii başta olmak üzere cumhuru ulemanın görüşüdür. Eş-Şafi'i, "er-Risale" isimli eserinin beşinci konusunda da şu açıklamayı yapmaktadır:" İlim (Kur'ân ilimleri) hakkında konuşanlardan, konuştukları/görüş belirttikleri bazı konu konularda susmaları daha evla olanlardan bir kısmı şöyle dediler: "Şüphesiz, Kur'ân'da

---

[519] Zerkeşi ve müellifimiz Kurtubî'de Taberi'yi Kurân'da başka lisanda kelime bulunmamaktadır, görüş sahiplerinden saymalarına rağmen Abdulmecit Okçu " Kırâat açısından Taberi ve Tefsiri" adlı doktora tezinde Taberi'yi,"Kurân'da yabancı dil kaynaklı bir takım kelimelerin mevcudiyetini kabul edenlerden biridir. Belki de onların en başında gelmekte "olduğunu belirtmektedir. Ve bu görüşü şu şekilde temellendirir: Arapça'da ve diğerdillerde ortak olan bu gibi kelimelerin (kelimelere örnek verilmemiş) menşe'lerinin Arapça mı yoksa geldikleri yabancı dil mi olduğu şeklindeki bir düşünceye karşı çıkar ve bunu yersiz bulur. Bazı kelimeler için," aslı Farsça veya Yunanca'dır, sonradan Arapça'ya girmiştir." gibi sözlere şiddetle karşı çıkar. Bu kelimelerin her iki dilde kullanılan ortak kelimeler olduğunu savunur. Arapça'dan diğer dillere ya da başka dilden arapça'ya geçtiği şeklindeki bir faraziyeyi kabul etmez. Aksini savunanların tezlerini ispatlamaları gerektiğini vurgular. Bunun ispatının ise mümkün olmayacağını belirterek bu çelişki ve mantıksızlıktan vazgeçilmesi önerisinde bulunur. Hangi dilin asıl olduğunu bilinmediğini altını çizerek, hiçbir dilin o kelimeye diğerlerinden daha layık olmadığını belirtir. O'na göre bu konuda söylenecek en doğru söz, bu kelimelerin Arapça-Farsça veya Arapça-Habeşçe gibi her iki dilin ortak malı olduğunu söylemektir".Okçu, sonra Taberi'nin görüşünü desteklediği misalleri sıralar. Ayrıca Okçu, Zerkeşi'nin Taberi'yi bu Bir kelimenin aynı manada iki ayrı dilde bulunması" görüşünden dolayı tenkit ettiğini ve şöyle dediğini nakleder:" Bu, gerçekten uzak bir görüşdür. Çünkü dillerden biri asıl, diğeri ona tabidir. Bir kelimenin iki dilde ittifkı ise gerçekten nadir olan şeylerdendir." Bu tenkit Zerkeşi'ye ait olmayıp, Zerkeşi tamamen İbni Atiyye'nin görüşü olarak nakletmektedir. Okçu, Zerkeşi'nin bu konu ile ilgili İbni Atiyye'den yaptığı naklinin devamı olduğu hususunda yanılgıya düşerek Zerkeşi'nin görüşü olarak belirtmiştir.(Bkz; Okçu, **Taberi**, s. 32-33) Zerkeşi'nin İbni Atiyye'den naklettiği görüşü müellifimiz Kurtubî' de görüşlerin te'lifi bağlamında nakletmektedir.

[520] Itr, s. 36; Cerrahoğlu, İsmail, **Tefsir Usulü**, Ankara, 1989, s. 153

Arapça'dan başka yabancı kelimelerde vardır. Hâlbuki bizzat Kur'ân, Allah'ın Kitabında/kendisinde Arapça'dan hiçbir lisan bulunmadığına apaçık delalet etmektedir. Bu sözün sahipleri de bunu taklit yoluyla, meselenin delillerine farklı düşünenlerinin delillerine bakmadan söylemişlerdir. Taklit ettikleri kişilerin gafletine düşmüşlerdir."[521]

Zerkeşi, bu görüşünü desteklemek için farklı nakiller de bulunmakla birlikte, İmam Ebu Hanife'nin(150/767) Farsça ile kırâatın câiz olduğuna dair bir rivayetin var olsa da doğru olanın; İmam Ebû Hanife'nin bu görüşünden kesin olarak dönmüş olduğunu da belirtmektedir.[522] Ebu Ubeyde Ma'mer b. El-Müsennâ (ö.208-210), Kur'ân da Arapçanın dışında başka bir lisandan kelime bulunması iddiasını reddederek şöyle demektedir: Kur'ân apaçık bir Arapça olarak indirilmiştir. Kim yabancı kelimenin varlığını iddia ediyorsa çok büyük bir söz söylemiştir. Aynı şekilde Nebtiyye ile inmiştir diyen ise daha da büyük bir iddiada bulunmuştur.[523]

İkinci olarak da başta İbn Abbas (ö.68/687) olmak üzere[524] tabiinden İkrime (107/725) Ebu Amr b. Şurahbil (ö.63/683), Sa'id b.Cübeyr (95/713) ve Vehb b. Münebbeh (114/732) gibi bazı âlimlerde Kur'ân'da yabancı kelimelerin mevcudiyetini kabul etmektedirler. Bu görüş sahipleri, Kur'ân'da Arapça'dan başka dillere ait kelimelere örnekler vermektedirler.[525] Aşağıda müellifimiz Kurtubî'nin görüşleri ile birlikte bazı örnekler verilecektir. Bu görüşü savunanlar, Kur'ân'da bazı kolay kelimelerin bulunmasının O'nun Arapça olmaktan çıkarmayacağını tezini savunmaktadırlar.[526] Suyutî, Said b. Cübeyr (95/713) ve Vehb b. Münebbeh (114/732)'den nakille Kur'ân'da yabancı kelimelerin bulunuşunu şöyle izah etmektedir:"Kur'ân'da bu lafızlarının bulunuşunun hikmeti, Kur'ân'ın, geçmişlerin ve geleceklerin ilimlerini kapsamış oluşuna ve her haberin onda bulunuşuna bir işarettir. O'nda her çeşit lügat ve lisanlara işaret bulunmalıdır ki, O'nun her şeyi içine aldığı tamamen belli olsun"[527] Suyuti, bu konuda İbnu'n-Nakib'den çok uç sayılabilecek şu görüşü nakletmektedir. Kur'ân'ın önceki kitaplardan farklı olan

---

[521] Zerkeşi, I, 382-383; Ayrıca bkz, Itr, s. 36-37; Karaçam, İsmail, **Kurân'ı Kerim'in Nüzulü ve Kırâatı**, İstanbul, 1995, s. 36-37
[522] Zerkeşi, I, 383
[523] Itr, s. 36-37
[524] Zerkeşi, I, 383
[525] Bkz. Zerkeşi, I, 383; Karaçam, **Kurân'ı Kerim'in Nüzulü,** s–37
[526] Suyutî, **İtkân**, II,106
[527] Suyutî, **İtkân**, II, 106

özelliklerden biri de diğer kitaplarda gönderildikleri milletlerin dilinden başka hiçbir şeyin inmemiş olması; Kur'ân'da ise, Arap dilinin bütün lehçelerini içine aldığı gibi, O'nda Rumcadan, Farsçadan ve Habeşçeden birçok kelimenin bulunmasıdır."[528] Hatta bu görüş sahipleri Hz. Peygamberin bütün insanlığa elçi olarak gönderilmiş olmasının, O'nun kitabında da O'na ümmet olan kavimlerin dillerinin bulunmasının gerekli olduğunu savunmaktadırlar.[529]

Üçüncü olarak da her iki görüşü birleştiren Ebu Ubeyd'in görüşüdür. Buna göre; "Kur'ân'da Arapçadan başka dillerde kelimenin bulunup bulunmayacağında ihtilaf vardır. İslam fakihleri var olduğuna, Arap dilcileri yok olduğu kanaatindedirler. Benim kanaatime göre doğru olan, bu konudaki her iki fikri tasdik etmektir. Şüphesiz bu kelimelerin kökleri, İslam Hukukçularının dediği gibi a'cemi (Arapça olmadığı)'dir. Ancak bu kelimeler Arap diline düşmüş ve onları Arapçalaştırmışlar ve kendi dillerine dönüştürmüşler; o kelimeler artık Arapça olmuş, sonra da Kur'ân inmiştir. Bu kelimeler, Arap kelimeleriyle kaynaşmıştır. Kim "bu kelimeler Arapça'dır" derse, doğru söylemiştir; kim de "bunlar a'cemîdir" derse o da doğru söylemiştir."[530]

Müellifimiz Kurtubî de bu konuyu Kur'ân İlimlerini konu edindiği mukaddimesinde "Kur'ân-ı Kerim'de Arap Dilinden Başka Kelimeler Var mıdır? adıyla özel bir başlık olarak ele almış, Kur'ân-ı Kerim'de Arapların anlatım üslubuna göre dizilmemiş söz dizisinin olmadığı, bununla birlikte Kur'ân-ı Kerim'de İsrail, Cibril, İmran, Nuh ve Lut gibi Arap dili ile konuşmayan kimselere ait özel isimlerin bulunduğu hususunda imamlar arasında görüş ayrılığı yoktur.[531] Ancak tek tek özel isimlerin dışında Arapça olmayan, birtakım lafızların kullanılıp kullanılmadığı hususunda görüş ayrılığı olduğunu belirtmekte ve konuyu iki farklı görüşü esas alarak değerlendirmiştir. Kadı Ebu Bekr b. et-Tayyib, et-Taberi ve başkaları Kur'ân'da Arapça olmayan lafızların bulunmadığı görüşündedirler. Onlara göre, Kur'ân-ı Kerim apaçık bir Arapçadır. Kur'ân-ı Kerim'de bulunup da diğer dillere nispet edilen bazı kelimeler de aslında değişik dillerde kullanılan ve söyleyişi birbirine benzeyen kelimelerden ibarettir. Bu gibi kelimeleri Araplar, Farslar,

---

[528] Suyûtî, **İtkân**, II,106; Karaçam, **Kurân'ı Kerim'in Nüzulü,** s-39
[529] Suyûtî, **İtkân**, II,106; Zerkeşi, I, 380
[530] Suyûtî, **İtkân**, II,106.
[531] Bu isimlerin geçtiği ayetlerde de Kurtubî, bunları acem ve isim oluşları nedeniyle gayrı munsarif olarak değerlendirmiştir.

Habeşliler ve başkaları ortak söyleyişlerle kullanmışlardır. Bazı imamlar ise, Arapça olmayan lafızların var olduğu kanaatindedirler. Bunlara göre bu kelimeler, oldukça az olduklarından dolayı Kur'ân-ı Kerim'i apaçık bir Arapça olmaktan ve Rasûlullah (s.a)'ı da kendi kavminin diliyle konuşan bir kimse olmaktan çıkarmazlar. Mesela, (فالمشكاة) "el-mişkât" kelimesi,[532]: *"Kandilin konulduğu duvar içerisindeki oyuk"* demektir. Yine (نشأ) "neşe'e" kelimesi *"geceleyin kalkmak anlamındadır."* Yüce Allah'ın { إن ناشئة الليل }/ "*Muhakkak geceleyin kalkmak"*[533] buyruğunda da bu kelime kullanılmıştır. Yüce Allah'ın: { يؤتكم كفلين } buyruğundaki (كفلين) *"size iki kat verir"* anlamındadır.[534] " فرت من قسورة /*Arslandan ürküp kaçar"*[535] buyruğunda yer alan ve *"arslan"* anlamında gelen (قسورة) "kasvere" gibi. Bütün bu kelimeler Habeşçedir. (الغساق)/ el-Ğassak, Türkçede *"kokuşmuş ve soğuk anlamındadır."*(القسطاس) / el-Kıstas Rumcada *"mizan, terazi"* demektir. (السجيل) Siccil, Farsçada taşlı çamur anlamındadır. (الطور) Tur*,"dağ"* anlamındadır. (اليم) /el-Yemm, Süryanice*,"deniz "*anlamındadır. (التنور)/et-Tennur ise Acemce' de *"yeryüzü"* anlamındadır.

İbn Atiyye bu konuda şunları söylemektedir: "Bu kelimelerin gerçek anlamı şudur. Bunlar asıl itibariyle Arapça değildir. Fakat Araplar bu kelimeleri kullanmış ve Arapçalaştırmışlardır. O bakımdan bu kelimeler Arapçadırlar. Kur'ân-ı Kerim'in dilleriyle nazil olduğu saf Arapların ticaretlerle, Kureyşlilerin Şam ve Yemen tarafına yaptığı yolculuklarıyla Müsafir b. Ebu Amr'ın Şam'a, Ömer b. el-Hattab'ın, Amr b. el-As'ın, Umare b. el-Velid'in Habeşistan'a yolculuk yapmalarında görüldüğü şekilde, diğer dillerin bazı kelimelerinin karıştığı da söz konusu olmuştur. Dil konusunda sözleri belge mahiyetinde olan el-A'şa'nın Hire'ye yaptığı yolculuk ve oranın Hıristiyanlarıyla sohbeti de bu türdendir. İşte bütün bunlar aracılığıyla Arapçaya, Arapça olmayan birtakım kelimeler de karışmıştır. Bunların bir kısmının harfleri azaltılarak değiştirilmiş, Arapça olmayan kelimelerin ağır söylenişleri hafifletilmiş ve Araplar bu kelimeleri şiirlerinde, karşılıklı konuşmalarında kullanmaya başlamış, nihayet bu kelimeler sahih Arapça kelimeler gibi kullanılır olmuş, bunlarla birtakım hususlar açıklanır olmuştur. İşte bu noktada Kur'ân-ı Kerim de bu gibi kelimeleri kullanmıştır. Herhangi bir Arap, bu kelimeleri bilmiyor ise,

---

[532] en-Nur, 24/35
[533] el-Müzemmil,73/6
[534] el-Hadid, 57/28
[535] el-Müddessir, 74/51

onun da başkasının dilini açık bir şekilde bilmeyişine benzer. Nitekim İbn Abbas "Fatır" kelimesinin ve benzeri bazı kelimelerin de manasını bilmiyordu.” İbn Atiyye, Tabir’inin “benzer kelimeler iki dilde de müşterek olarak kullanılan lafızlardır” yaklaşımını eleştirmekte ve çoğunlukla rastlanılan bu kelimelerden birisinin aslı teşkil etmesi, diğerinin de ondan neşet etmesi şeklinde olduğunu söylemektedir. Bunu söylerken de İbn Atiyye, söyleyişler arasında uyumun az ve istisnaî olabileceğini inkâr etmediğini vurgulamaktadır.

Bazı âlimler ise, birinci görüş daha doğru olduğunu, İbn Atiyye'nin “Arapların kullandıkları bu kelimeler, başkalarının dilinde asıl ve Arapçaya da sonradan girmiştir” ifadeleri, bu görüşün zıddından daha evla olmadığını söylemektedirler. Çünkü Arapların önce bu kelimeleri kendi aralarında kullanmış olma ihtimali de vardır. Eğer önce bu kelimeleri onlar kullanmış iseler, bu kelimeler Arapçadır. Çünkü onların dillerindeki bu kelimelerin, ancak kabul ettikleri ve verdikleri mana ile kullanıldıklarını göstermektedir. Başkalarının bazı kelimelerde onlara muvafakat etmiş olmaları da uzak bir ihtimal değildir. Bu görüşü Ebu Ubeyde’nin dile getirdiği söylenmiştir.

Kurtubî, bu kelimelerin, Arapların kullandıkları sözlerin vezinlerine (kalıplarına) uygun olmadığı için Arapça olamayacakları yaklaşımına itiraz ederek şöyle demektedir: “Arapların kullandıkları bütün vezinlerin tek tek tesbit edildiğini kim söyleyebilir ki, bu tür kelimelerin bu vezinlere uymadıkları ileri sürülebilsin? el-Kadı, Arapların kullandıkları vezinlerin asıllarını uzun boylu araştırmış ve nahivcilerin izlediği yola uygun bir şekilde bütün bu isimlerin Arap dilindeki kalıplara uygun olduklarını tesbit etmiştir. Eğer Araplar, bu kelimeleri karşılıklı konuşmalarında kullanmamış ve bu kelimeleri bilmiyor olsalardı, Allah'ın onlara bilmedikleri bir şekilde hitap etmesine imkân olmazdı. O takdirde Kur'ân-ı Kerim de apaçık bir Arapça olmaktan çıkardı, Rasûlullah (s.a) da kendi kavmine kendi dilleriyle hitap eden bir kimse olmazdı.”[536]

Netice itibariyle Kurtubî, Kur’ân’da yabancı dil konusunda da, gelenekten farklı bir yaklaşım ve görüş ortaya koymamaktadır. Süreç içerisinde konu ile ilgili yapılan tartışmaları sahiplerine nispet ederek vermekte ve yine bu görüşlerle ilgili değerlendirmelerini seleflerine dayanak yapmaktadır. Eserinin bir yerinde “Cebrail,

---

[536] Kurtubî, **Câmi’**, I, 77-78.

Mikail" isimlerindeki farklı okuma biçimlerini ele alırken, bu isimlerin Arapça isimler olduklarını belirtmekte ve Kur'ân'ın da Cebrail vasıtasıyla apaçık Arapça ile indirildiğini söylemektedir.[537] Bu yaklaşımından hareketle Kurtubî'nin Kur'ân'da Arapçanın dışında yabancı kelime bulunmadığı görüşünü benimsediğini söylemek mümkündür.

1.2.5. Kur'ân'ın Derlenmesi

Hz. Peygamber döneminde değişik malzemelere kaydedilen ayetlerin bir araya toplama eyleminin ne zaman gerçekleştirildiği hususu tartışmalı olmakla birlikte genel kanaat bu eylemin ilk defa Hz. Ebubekir döneminde gerçekleştirildiği yönündedir. Biz bu tartışmalara girmeden yaygın görüşü esas alarak, Kur'ân'ın toplanmasını ve istinsahını Kurtubî bağlamında incelemeye çalışacağız.

1.2.5.1. Kur'ân'ın hz.peygamber'in hayatında derlenmesi

Hz. Peygamber'in aldığı vahiyler, Allah tarafından zihninde veya sadrında toplanırdı (*cem'*) ki, bu gerçeği Kıyame suresinin şu âyetleri ortaya koymaktadır: *"(Resûlüm!) Onu (vahyi) çarçabuk almak için dilini kımıldatma. Şüphesiz onu toplamak (cem'/ senin kalb[zihn?]ine yerleştirmek) ve onu okutmak bize aittir. O halde biz onu okuduğumuz zaman sen onun okunuşunu takip et. Sonra şüphen olmasın ki onu açıklamak bize aittir."*[538] Hz. Peygamber kendi ezberlemesinin yanısıra vahyedilen pasajları, vahiy kâtiplerine yazdırır ve o âyetlerin hangi surenin neresine konulacağını bildirirdi. Ayrıca sahabe, inen vahiyleri yazmaları yanında hıfz ederlerdi.[539]

Kur'ân'ın vahyi tamamlandığında ashaptan her biri, kendi özel kabiliyet ve durumuna göre, ya Kur'ân'ın tamamını, ya büyük bir bölümünü ya da sadece bir kısmını ezberlemişti[540]. Ayrıca metnin tamamı yazıyla da kayda geçirilmişti; dolayısı ile Allah'ın kelamı, hem yazı/kitâbet, hem de ezber/hıfz ile koruma altına alınmıştı[541].

Hz. Peygamber, Kur'ân'ın öğrenilmesi ve öğretilmesine son derece önem vermiştir. Bunu hem kendisi tatbiki olarak yapmış, hem de sözleriyle müslümanları

---

[537] Kurtubî, **Câmi'**, I, 459.
[538] el-Kıyame, 75/16-19.
[539] Ebû Şâme, s. 33; Kara, Necati, **Kur'ân-Sünnet Bütünlüğü,** Erzurum, 1995, s. 27.
[540] Sahabeden Kur'ân hafızları ve Kur'ân'ı belli oranlarda ezberleyenler için bkz. Ebû Şâme, s. 37-42; Zerkeşî, I, 241-43; Zerkânî, I, 240-245.
[541] Bkz. Zerkânî, I, 239 vd.; Sabbâğ, Muhammed b. Lütfi, ***Lemehât fi Ulûmi'l-Kur'ân,*** Mektebetü'l-İslâmiyye, Beyrut, 1990, s. 101-103; Kara, s. 24-31

buna teşvik etmiştir[542]. Hadislerin belli bir süre yazılmasına karşı çıkması da[543], bu konuya verdiği önemin bir göstergesi olsa gerektir. Hz. Peygamber bu çerçevede, birçok sahabeyi hem Medine'de hem de Medine dışında Kur'ân'ı İslâm'a giren insanlara öğretmek için görevlendirmiş, bu görevlendirme işi, Hz. Ömer ve Hz. Osman dönemlerinde de artarak devam etmiştir[544].

Kurtubî de, bu meseleyi çok detaylandırmadan ve hatta Hz. Peygamber döneminde yapılan Kur'ân eğitim ve öğretimine de girmeden çok kısa bir şekilde ele almaktadır. Bu bağlamda müellif, Hz. Peygamber döneminde sadece inen ayetlerin sahabe tarafından değişik miktarlarda ezberlendiğini ve inen vahiy pasajlarının sahifelere, hurma ağaçlarının kabukları üzerine, ince beyaz taşlara, uçları sivri keskin taşlara yazıldığını belirtmektedir.[545]

1.2.5.2. Hz.Ebû Bekr döneminde Kur'ân'ın derlenmesi

Hz. Ebubekir döneminde, Hz. Peygamber zamanında ezberlenilen ve yazı malzemelerine kaydedilen Kur'ân'ın, bir kitap haline getirilmesi ihtiyacı hissedilmiş ve Zeyd b. Sabit başkanlığında kurulan bir komisyon, bu sayfaları *cem'etmiştir*[546]. Kurtubî, bu meseleyi hadis kaynaklarında var olan rivayetler çerçevesinde geniş bir şekilde açıklama yoluna gitmiştir. O, Hz. Ebubekir döneminde Yemame savaşında, Kur'ân hafızlarından yetmiş kişinin öldürülmesi üzerine, Hz. Ömer'in Hz. Ebubekir'e, Ubeyy, İbn Mes'ud ve Zeyd gibi ileri gelen hafızlarının ölümü korkusu ile Kur'ân'ın toplanması tavsiyesinde bulunduğunu belirtmektedir. Böylece Hz.

---

[542] Hadisler için bkz. Buhârî, Fedâil, 20, 21; Cenaiz, 93; Ebû Dâvûd, Vitr, 14, 15, 19; Tirmizî, Sevâbu'l-Kur'ân, 15; Ferâiz, 2; Fiten, 1; İbn Mâce, Muhammed b. Yezid, **Sünenü İbn Mâce,** İstanbul, 1992, Mukaddime, 16; Ahmed b. Hanbel, I/57, 58, 69, 153; II/157. Ayrıca bkz. Tetik, Necati, **Kırâat İlminin Talimi**, İstanbul, 1990, s. 35-6.

[543] Müslim, Zühd, 72; Dârimî, Muhammed Abdullah, **Sünenü Dârimî,** İstanbul, 1992, Mukaddime, 42; Ahmed b. Hanbel, III/12, 21; İbn Ebi Dâvûd, Süleyman b. Eş'as. **Kitabu'l-Mesâhif,** tah: Arthur Jeffery, Mısır, 1936, s. 4. Hadislerin yazımının yasaklanması ile ilgili geniş bilgi için bkz. İbn Kuteybe, Ebû Muhammed, **Te'vîlu Muhtelefi'l-Hadis.** Kahire, 1966, s. 286; Ebû Zehra, Muhammed, **el-Hadis ve'l-Muhaddisûn,** Beyrut, 1984, s. 125-127; Kara, s. 136-39.

[544] Hz. Peygamber zamanında Akabe biatlerinden sonra Mus'ab b. Umeyr ve İbn Ümmi Mektum Medine'ye (Zerkânî, I, 241); Mu'az b. Cebel'in Hicretten sonra Mekke'ye (Zerkânî, a.y.) sonra da Yemen'e (Kettânî, Muhammed Abdulhayy, **et-Terâtibu'l-İdâriyye/Hz. Peygamber'in Yönetiminde Sosyal Hayat ve Kurumlar,** çev. Ahmet Özel, İstanbul, 1990, s. 125.) Kur'ân öğretimi için göndermiştir. Ayrıca Kur'ân öğretimi için Hz. Ömer, kendi hilafetinde Ebû'd-Derda'yı Şam'a (İbn Cezerî, **Ğâyetu'n-Nihâye,** I, 607) Hz. Osman'da Kur'ân nüshalarını çoğalttıktan sonra bu iş için Zeyd b. Sabit'i Medine'ye, Abdullah b. Saib'i Mekke'ye, Muğire b. Şihab'ı Şam'a; Ebû Abdurrahman es-Sülemi'yi Kufe'ye, Amir b. Kays'ı Basra'ya (Zerkânî, I, 403-404) göndermiştir.

[545] Kurtubî, **Câmi'**, I, 61.

[546] Hz. Ebûbekir döneminde Kur'ân'ın cem'i hakkında geniş bilgi için bkz. Buhârî, Fedâil, 3; Ebû Dâvûd, **el-Mesâhif,** s. 5-10; Zerkânî, I, 246-53; Lebîb Saîd, **el-Mushafu'l-Mürettel**, Kahire, ts., s. 34-50; Kılıç, Sadık, **Mitoloji Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerîm,** İzmir, 1992, s. 121-142.

Ebubekir ile Hz. Ömer bu iş için Zeyd b. Sabit'i tayin ettiler. O da oldukça yorucu bir mesaiden sonra sûreler arasında sıra gözetmeksizin, Kur'ân-ı Kerim'i bir araya topladı.[547]

Kurtubî, önemli hadis kaynakları olan Buhari ve Tirmizi'de yer alan meşhur rivayetleri nakletmekte ve bu rivayetlerde yer alan "Nihayet Tevbe sûresinin son taraflarındaki iki âyeti Ensar'dan Huzeyme'nin yanında buldum. Bu iki âyeti ondan başkasının yanında görmedim." sözü ve "Bizler Kur'ân sabitelerini mushafta istinsah edince, Ahzab sûresinde Rasûlullah (s.a) tarafından okunduğunu işitmiş olduğum bir âyeti bulamadım. Ahzab 23'de yer alan bu ayeti ensardan olan Huzeyme tarafından ezberlenmiş olduğunu gördüm" ifadelerini değerlendirmeye tabi tutarak şöyle demektedir. "Bana göre Buhari ve Tirmizi'nin açıklamaları, Tevbe sûresinin son iki âyetinden birincisinin Kur'ân-ı Kerim'in toplanması esnasında değil, sonradan; ikinci toplamada ise Ahzab süresindeki âyetin sonradan tesbit edildiğini göstermektedir. Taberi, Tevbe süresindeki âyetin, ikinci toplamada sonradan tesbit edildiğini söylese de, birinci görüş daha sahihtir."[548]

Böylece Hz. Ebubekir döneminde inen ayetlerin bir araya toplanma işlemine Kurtubî, gelenekten farklı yaklaşmamakta ve konu ile ilgili bilgileri herhangi bir değerlendirmeye tabi tutmadan aynen nakletmektedir.

1.2.5.3. Hz. Osman döneminde Kur'ân'ın çoğaltılması

Kur'ân-ı Kerimin yedi harf üzere indirilmiş olmasına bağlı olarak sahabe, Kur'ân'ın bazı kelime ve harflerinin eda ve telaffuzunu farklı şekillerde rivâyet etmişlerdir. Bu farklı rivâyetler sebebiyle diğer bölgelerde yaşayan müslümanların kırâatları da farklı olmaktaydı. Bu farklı kırâatları sağlıklı değerlendiremeyen bazı müslümanlar, şaşırıyor; şüpheye ve tereddüde düşüyorlardı[549]. Bunun üzerine Hz. Osman, bu problemi çözmek için yine Zeyd b. Sabit başkanlığında bir komisyon kurup, mushafı istinsâh etmelerini istedi. Bu komisyon, Hz. Ebubekir döneminde toplanan mushafı esas alarak, Kur'ân'ın asıl indiği lehçe olan Kureyş lehçesine göre bir kaç nüsha daha yazdı[550]. Hz. Osman, Kureyş lehçesinin esas alındığı bu

---

[547] Bkz., Kurtubî, **Câmi'**, I, 61-62.
[548] Bkz., Kurtubî, **Câmi'**, I, 62.
[549] Mükrem, Abdulâli Sâlim-Ömer, Ahmed Muhtâr, **Mu'cemu'l-Kıraâti'l-Kur'âniyye,** Kuveyt, 1982, I, 32; Sâbûnî, Muhammed Ali, **et-Tibyân fî Ulûmi'l-Kur'ân,** İstanbul, ts., I, 32; Nöldeke, T., Schwally, F., **Kur'ân Tarihî,** Düzenleyen: Muhammed Sencer, İstanbul, 1970, s. 61; Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed, **el-Medhal ilâ Dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerîm,** Kahire, 1992, s. 246.
[550] Ebû Dâvûd, **el-Mesâhif,** s. 19; Nöldeke-Schwally, s. 63.

mushafların her birini bir beldeye, o mushafın ihtiva ettiği kırâat vecihlerini öğretecek bir zat ile gönderdi[551]. Kur'ân'ın gönderildiği bu belde sahipleri, Kur'ân kırâatını bizzat Hz. Peygamberden öğrenmiş olan ashabtan aldılar ve onlardan öğrendikleri gibi okudular[552]. Bu mushafların noktasız ve harekesiz olmaları, birçok kelimenin muhtelif vecihlerle okunmalarına imkân sağlamaktaydı. Bu nedenle Kur'ân ve kırâatın naklinde esas kriter, istinsâh edilen mushafların hattı değil, hafızlar olmuştur[553].

Bu konu ile ilgili Kurtubî şöyle bir soru sormaktadır: "Hz. Ebu Bekir daha önce Kur'ân-ı Kerim'i toplayıp bu işi bitirdiği halde Hz. Osman'ın bütün müslümanlardan kendisinin çoğalttığı mushafa göre okumalarını istemesi nasıl açıklanabilir? Bu önemli ve kritik soruyu her iki eylemin ve amaçlarının birbirinden farklı olduğunu ortaya koyarak açıklamaktadır. Çünkü Hz. Osman'ın yaptığı uygulama, insanların mushafı yeniden derlemelerini sağlamak değildir. Kurtubî, bu belirlemeyi, Hz. Hafsa'ya "Bize yanında bulunan sahifeleri gönder, biz bunu mushaflar halinde çoğaltıp sonra o sahifeleri sana geri vereceğiz" şeklinde yapılan teklifle temellendirmektedir. Dolayısıyla Hz. Osman'ın böyle bir çabaya girişmesinin sebebi, insanların okuyuşlarında farklılıklarda ihtilafın ve tartışmanın baş göstermesidir.[554]

Hz. Ebubekir ile Hz. Osman'ın yaptığı uygulamaların amaç ve gerekçe farklılıklarını ortaya koyduktan sonra Kurtubî, yine kaynaklarda bilinen meşhur kırâat tartışmaları ve Huzeyme'nin Hz. Osman'a çözüm için başvurmasını ele alan rivayeti nakletmektedir. Kurtubî, Kureyş lehçesinin önemine de vurgu yaparak, Hz. Osman'ın Kur'ân'ın istinsahında söz konusu lehçeye ne kadar önem verdiğini anlatmakta ve Kur'ân'ın bu lehçeye göre indiğini, ihtilaf edilen kelimelerde Kureyş lehçesinin tercih edilmesi gerektiğini söylemektedir.

Yine istinsahın en önemli sorunlarından biri olan özel Mushafların yakılma veya imha emri de Kurtubî'nin ele aldığı konulardan biridir. Hz. Osman'ın bu kararı

---

[551] Zerkânî, I, 403-14; Suphî Sâlih, s. 86; Atıyye, Kabil Nasr, **Gâyetu'l-Mürîd fî İlmi't-Tecvîd,** Riyad, 1988, s. 22.

[552] İbn Cezerî, **Neşr,** I, 8; Kâsimî, Muhammed Cemaleddin, **Mehâsinu't-Te'vîl,** tah. Muhammed Fuad Abdulbâkî, Kahire, 1918, I, 295.

[553] İbn Cezerî, **Neşr**, I, 7; Zerkânî, I, 403; Abdullah, Muhammed Ali Hasan, ***"el-Kıraâtu'l-Kur'âniyye ve Mevkifu'l-Müfessirine minha"*, Mecelletü'l-Buhûsu'l-İslâmiyye**, Riyad, 1992, sayı, 35, s. 195. Hz. Osman döneminde Kur'ân'ın çoğaltılması hakkında geniş bilgi için bkz. Ebû Dâvûd, **el-Mesâhif,** s. 18-30; Zerkânî, I, 255-57; Lebîb Saîd, s. 51-78; Kılıç, **Mitoloji,** s. 142-160.

[554] Kurtubî, **Câmi'**, I, 62.

tek başına vermediğini, bu hususta kanaat sahibi sahabe ile istişare ederek ve ortak bir şuur ortaya koyarak verildiğini söylemektedir. Böylece kendileriyle istişare ettiği bu kimselerin Peygamber (s.a)'dan nakledilen meşhur kırâatlerden sahih ve sabit olan şekillerin toplanması, bunların dışında kalanların da bir kenara bırakılması üzerinde ittifak ettiklerini ve neticede bu görüşü vardıklarını ifade etmektedir. Kurtubî'ye göre gerçekten de Hz. Osman'ın bu görüşü doğru ve hakka ulaştırılmış başarılı bir görüş idi. Kurtubî, Taberi'nin istinsah olayında sadece Zeyd'in görevlendirildiğine dair rivayetini eleştirmekte ve bu görüşün zayıf olduğunu belirtmektedir. Ona göre hadis kaynaklarında yer alan komisyon tarafından gerçekleştirildiği rivayetleri daha doğrudur.

Yine Kurtubî, istinsah olayında kaynaklarda yer alan İbn Mesud meselesine de yer vermekte ve İbn Mesud'un istinsah olayında yer almamasından dolayı verdiği tepkileri kaynaklarda var olan şekliyle sunmaktadır. Bu hususu Enbari'nin görüşleri doğrultusunda değerlendiren Kurtubî, bu olayda herhangi bir art niyetin bulunmadığını, Zeyd'in bu eylemde ön planda olmasının nedeninin Kur'ân'ı İbn Mesud'dan daha iyi ezberlemiş olması, Kur'ân'ın tamamını Hz. Peygamber hayatta iken hıfz etmesi, buna karşılık İbn Mesud'un yetmiş kadar sure ezberlemesi olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla istinsahda Hz. Peygamber döneminde Kur'ân'ın tamamını ezberlemiş olanın diğerlerinden daha önde olması doğaldır.

Söz konusu Mushafların sayısına da değinen Kurtubî, bunların yedi tane olduğunu söylemektedir. Yine bazı rivayetlerde bu Mushafların dört tane olduğu da söylenmiştir. Hz. Osman bu nüshaları İslâm âleminin çeşitli yerlerine gönderdi: Irak'a, Şam'a ve Mısır'a birer ana mushaf gönderdi. O bölgelerin kurraları (Kur'ân okuyucuları) okuma tercihlerinde buna dayandılar. Onlardan herhangi bir kimse, kendisine ulaşan şekliyle bölgesindeki mushafa muhalefet etmedi. Ve bu yedi kırâat imamı arasında kimisinin artırdığı kimisinin eksilttiği şekliyle harflerde bir ayrılık yoktur. Çünkü onların her birisi, bölgesindeki mushaftan kendisine ulaşana ve kendisinin yaptığı rivayete dayanarak okumuştur. Hz. Osman da bu yerleri (kırâat ihtilafı olan yerleri) bazı nüshalarda yazmış, bazılarında yazmamıştır. Bununla her bir şeklin sahih olduğunu ve hepsini okumanın caiz olduğunu anlatmak istemiş idi.

Görüldüğü gibi gerek Kur'ân'ın Hz. Ebubekir döneminde derlenip bir araya getirilmesi ve gerekse Hz. Osman döneminde çoğaltılıp beldelere gönderilmesi

konularında Kurtubî, gelenek içerisinde yer alan bilgi ve değerlendirmelerden farklı bir yaklaşım ortaya koymamaktadır. Konu ile ilgili genel kabul gören rivayetler yanında aksi görüşlere de yer veren Kurtubî, değerlendirmelerini genel itibariyle selef âlimlerine nispetle yapmakta ve bu değerlendirmeler arasında tercihte bulunmaktadır.

1.2.6. Kurtubî'de Kırâat Olgusu: Teorik Çerçeve

Kurtubî Tefsiri, ahkâm tefsirleri arasında sayılmakla beraber sadece ahkâm ayetlerini değil Kur'ân'ın bütün ayetlerini tefsir edildiği hacimli bir tefsirdir. Müellifimiz Kurtubî, ayetleri tefsir ederken anlam, ahkâm, dil, belagat konularına yer verdiği gibi kurra ve müfessirinden nakille kırâat konularına da çokça konu edinmiştir.[555] Bu nedenle Kurtubî Tefsiri, kırâat kitaplarından sonra kırâatı konu edinen, onu işleyen ve önemle yer veren tefsir kaynaklarının en başında gelenlerden sayılmaktadır.[556] Tefsirini yazmadaki amacını açıklarken de tefsir, dil ve i'rabla birlikte kırâate de önem vereceğini yani tefsirinin ana konularından birinin de kırâat olduğunu mukaddimesinde açıklamaktadır. Ancak kırâatı, tefsirinde takip ettiği özel bir metot üzere işlememiştir. Yani genel kaide olarak kırâatı işlemek için özel bir başlık altında bir metotla ele almamış, tefsirin akışı içinde ayeti cümle cümle veya kelime olarak açıklamalar yaparken kırâatın bulunduğu kelime de ve cümlede kırâat konusunu işlemektedir. Bazende "ihtalefel kurra" şeklinde bazen de "bu kelimede üç, beş yed kırâat vardır" şeklinde vermektedir. Kurtubî tefsirinde kırâatı işlerken de selefi olan Endülüs menşe'li müfessirlerin metodunu takip ederek sadece ittifak edilen kırâatları değil, ihtilaf edilen ve şaz olan kırâatlere de yer vermiştir.[557] Ele aldığı kırâatları değişik metot ve yöntemlerle incelemiş, anlam, ahkâm, lügat, nahiv, belağat, Mushaf hattı gibi boyutları ile de değerlendirmeye tabi tutmuştur.

1.2.6.1. Sahih kırâat kriterleri

Kırâat âlimleri, sahîh olan kırâatları tesbit sadedinde şu üç kriteri öne sürmektedirler:[558]

1. Bir vecihle de olsa kırâatın, Arapça gramere uygun olması

---

[555] Senusi, s. 176
[556] Heytî, s. 231
[557] Mustafa İbrahim, s. 284
[558] Bu şartlar için bkz. İbn Cezerî, Muhammed b. Muhammed, **Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-Kıraâtı'l-Aşr,** Mısır, 1950, s. 5-6; ***Neşr,*** I, 9; Safakûsî, Ali Nurî, **Ğaysu'n-Nef' fi'l-Kıraâti's-Seb',** İstanbul, 1886, s. 6; Kafiyeci, Muhammed b. Süleyman, **et-Teysîr fî Kavâidi İlmi't-Tefsir,** tah. Nasr b. Muhammed Madrûdî, Beyrut, 1990, s. 183; Suyûtî, **İtkân,** I, 236; Zerkânî, I, 418.

2. Kırâatın, takdîren de olsa Hz. Osman'a nisbet edilen mushaflardan birinin hattına uygun olması.

3. Kırâatın sahîh ve muttasıl bir senedle Hz. Peygamber'e ulaşması

Kırâatların isimlendirilmesi ve tasnifi bu üç ana kritere göre yapılmaktadır.

Kırâatların sahihliğini ortaya koyan bu üç ana esasın Kurtubî tefsirinde, belli bir başlık altında değil, dağınık olarak ele alındığı görülmektedir. Bunun nedeni, onun bir kırâat kaynağı değil, bir tefsir eseri olmasıdır. Bu sebeple bu üç ana esasa, kırâatların temellendirilmesi bağlamında değişik yerlerde yer vermekte ve değerlendirmektedir. Konu, bir sonraki bölümde daha detaylı ele alındığı için burada sadece maksadı gerçekleştirecek şekilde kısa olarak verilecektir.

Kırâatların temel dayanağı olan senet konusuna Kurtubî, eserinin değişik yerlerinde vurgu yapmakta ve senedi olmayan kırâatın sahih olamayacağını belirtereke şöyle demektedir: "Sahih olan kırâat, Hz. Peygamberden sabit olandır. Yoksa dilsel açıdan doğru olması değildir."[559] Bu ifadeleriyle Kurtubî, kırâatın sahihliğinde temel şartın senet olduğunu vurgulamakta ve bu kriterlerden hiçbirinin tek başına kırâatın sahihliği için yeterli olmadığını söylemektedir.

İkinci şart olan Mushafa uygunluk kriteri de, kırâatın sahihliğini tespitte senetle aynı öneme haizdir. Çünkü bu kriter, Mushaf hattına uygun olmayan sahabe kırâatlarını ayıklamakta önemli bir kriterdir. Zira bu okumaların sahabenin tefsiri ilaveleri olduğu müsellemdir. Ancak bunlar sahabe Mushaflarında yer aldıkları için kırâat olarak telakki edilmişlerdir. Bunları sahih senetle Hz. Peygamberden nakledilen kırâatlardan ayıran tek kriter Mushaf hattına uygunluktur. Kurtubî de, bu kritere sürekli vurgu yapmakta ve Mushaf hattına uygun olmayan bu sahabe okumalarının anlam ve yorumda kullanıldıkları için ilgili yerlerde sürekli sahih kırâatların Mushaf hattına uygun olması gereğini vurgulamaktadır.[560]

Üçüncü kriter olan dile uygunluk, bütün âlimler tarafından kırâatın sahihliği için kabul edilmiş bir kriter değildir. Çünkü bahsi geçen iki kritere uygun olan bir kırâatın dile uygunluğu aranmaz. Bu bağlamda Kurtubî'nin de kırâatın sahihliğini tespitte dile fazla önem vermediği görülmektedir. O dili genel itibariyle kırâatların temellendirilmesinde kullanmaktadır ve eserinin herhangi bir yerinde de dilin temel kriterler arasında olduğunu söylememektedir. Hatta aksine bazı ifadelerinden, dilin,

---

[559] Kurtubî, **Câmi'**, VI, 527.
[560] Örnekler için bkz; Kurtubî, **Câmi'**, V, 724; VI, 196, 245; X, 301; vd.

kırâatın sahihliği için kriter olamayacağı yaklaşımı ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki, senedin önemini vurguladığı bir yerde dilin değil, esas olanın senedin sahihliği olduğunu söylemektedir.[561] Bu ifadeleri onun dili kriter olarak benimsemediğini ve sadece dilsel tercihlerini ortaya koymada dile değer verdiğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Netice itibariyle Kurtubî'nin gelenek içerisinde oluşan sahih kırâat kriterlerine uyduğu, ancak temel kriter olarak senedin sahihliği ve mushafa uygunluğu benimsediği söylenebilir.

1.2.6.2. Kurtubî tefsirinde işlediği kırâat çeşitleri

Kırâatların isimlendirilmesi ve tasnifi yukarda bahsedilen üç ana esas dikkate alınarak yapılmıştır. Yapılan bu tasnifleri, üç kategoride incelemek mümkündür: İkili tasnif, üçlü tasnif ve altılı tasnif. İkili tasnif kabaca sahih ve şaz olarak taksim edilmektedir.[562] Üçlü tasnif, sahih, ahad ve şazz olarak tasnif edilmektedir.[563] Altılı tasnif ise, Mütevâtir, meşhûr, âhâd, şâzz, müdrec, mevzû olarak taksim edilmektedir.[564]

Kurtubî'nin eseri de bir tefsir eseri olması hasebiyle anlama etki eden gerek sahih ve gerekse sahih olmayan tüm kırâat kategorilerini kullanmaktadır. Gelenek içerisinde oluşan kırâat çeşitleri içerisinde Kurtubî'nin ikil tasnifi benimsediği ve kabaca kırâatları mütevatir/sahih ve şaz olmak üzere iki isim altında değerlendirdiği görülmektedir. Bu bağlamda sahih kırâatlar altında kırâatı seb'ayı ele almakta; şaz kırâatlar altında ise gerek sahabe ve tabiinden nakledilen ilave kırâatları ve gerekse şöhret bulmadığı için takip edilmeyen İbn Muhaysin, Hasan Basri gibi imamların kırâatlarını ele almaktadır. Şimdi Kurtubî'nin takip etmiş oludğu bu iki kategoriyi ele almaya çalışalım.

1.2.6.2.1. Mütevatir/sahih kırâatler

Kurtubî, Kırâat literatüründe genel anlayış olarak mütevatir /sahih kabul edilen kırâat-ı seb'a'yı kırâatının temeli olarak kabul etmekte, çoğunlukla diğer kırâatlerden önce ele almakta ve kırâat-ı seb'a arasındaki var olan ihtilafı

---

[561] Kurtubî, **Câmi'**, VI, 527.

[562] İbn Mücâhid, s. 22; İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman, **el-Muhteseb fî Tebyîni Vucûhi Şevâzzi'l-Kıraâti ve'l-İzâhi minhâ,** tah. Ali Necdi Nasıf, Abdulfettah İsmail Çelebî, İstanbul, 1986, I, 35; Ebû Şâme, s. 171-72; Kâdî, Abdulfettah, **el-Kıraâtu'ş-Şâzze ve Tevcîhuha min Luğati'l-Arab,** Beyrut, 1981, s. 7.

[563] Mekkî b. Ebi Talib, el-Kaysi, **el-İbâne an Me'ani'l-Kırâat,** tah: Abdulfettah İsmail Şelebi, Kahire, ts., s. 51-2.

[564] Suyûtî, **İtkân**, I, 241

belirtirlikten sonra diğer kırâatları nakletmekte ve değerlendirmektedir. Bu da, şüphesiz Kurtubî'nin kırâat-ı seb'a'yı mütevatir/ sahih kabul ettiği ve diğer okumalara karşı bu kırâatları öncelediğinin kesin delilidir. Ayrıca Kurtubî, mukaddimesinde Yedi Harf konusunu değerlendirirken yedi harfin yedi kırâat olduğu görüşünü nakillerle reddettikten sonra şu açıklamada bulunmaktadır: "Meşhur olan bu yedi (kırâat) okuma şekilleri, bu kırâat imamlarının tercihleridir. Çünkü onların her birisi, kendisince daha güzel ve daha tercihe değer kabul ettiği kendisinin rivayet edip şeklini öğrendiği bir seçime dayalıdır. O, bu konudaki bilgi ve tercihine dayanarak belli bir okuma şekline bağlanıp bu okuma şeklini başkalarına öğretmiş ve bu da, ondan nakledilerek şöhret kazanmıştır. Bu kırâat şekli, onun okuyuşu diye bilinip ona nisbet edilir olmuş, o bakımdan *(حرف نافع)* "Nafi' harfi ve *(حرف ابن كثير)* İbn Kesir harfi (okuyuşu)" gibi ifadeler kullanılmaya başlanmıştır. Onlardan herhangi birisi, ötekinin tercihini yasaklamadığı gibi, ona karşı tepki de göstermiş değildir. Aksine uygun ve caiz görmüştür. Bu yedi imamın her birisinden de, iki veya daha fazla bir tercih şekli rivayet edilmiştir. Bunların hepsi sahihtir. Müslümanlar bu çağlarda bu imamlardan sahih olarak gelen ve onlar tarafından rivayet edilen kırâat şekillerine itimat ettiler ve bunu ilgili eserlerde kaydedip yazdılar. Bu doğru şekil üzere icmâ, kesintisiz olarak devam etti ve yüce Allah'ın "Kitabının korunması" vadi yerini buldu. Kadı Ebu Bekr b. et-Tayyib, et-Taberi ve bunlara benzer mütekaddim imamlar ve araşrtırmacılar da bu kanaattedirler."

Kurtubî yedi kırâat tercihini önceki âlimlerden nakiller yaparak desteklemeye çalışmakta ve tefsirinin temel kayanğı olan İbn Atiyye'den şöyle bir alıntı yapmaktadır: "Yedi kırâat çağlar boyunca ve her yerde kabul görmüş bulunmaktadır. Bu kırâatlerden birisi okunarak namaz kılınır. Çünkü bunlar icma ile sabit olmuştur. Şaz kırâatlerle ise namaz kılınmaz. Çünkü insanlar bu kırâat üzere icma etmiş değildir. Ashab-ı kiramdan ve tabiin âlimlerinden gelen rivayetlere gelince, bu konuda sadece onların bu rivayeti yaptıklarına inanılır. Ebu's-Semmal ve benzerlerinden gelen rivayetlere ise güven duyulmaz."

Kurtubî, birçok âlimin Mushaflara uygun olmayan okumaların şaz kırâatler oludğunu, dolayısıyla bu okumaların Kur'ân olamayacağını ve bunlar Kur'ân'dır ön kabulüyle onlarla amel edilemeyeceğini belirttiğini söylemektedir. Onlar göre bunları için yapılaçak en mantıklı ve doğru açıklama, bu okuma şekillerinin nisbet edildiği

kişinin âyetin te'vilinde izlediği bir yöntem olduğudur. Mesela Abdullah b. Mes'ud'un: "Üç gün oruç tutmak" (el-Bakara, 2/196; el-Maide, 5/89) buyruğunu "peşpeşe, aralıksız olarak" anlamına gelen *(متتبعات)* ilavesiyle okuması gibi. Ravinin bu farklı kırâatı Rasûlullah (s.a)'dan işittiğini açıkça ifade etmesine bağlı olarak, ilim adamları bununla amel edip etmeme konusunda olumlu ve olumsuz kanaat belirtirler. Olumsuzlara göre muhtemelen ravi bunu, rivayet ve haber vermek sadedinde değil, Kur'ân'dır diye rivayet etmektedir. Bu ise, (Kur'ân'dan olduğu tevatüren) sabit olmadığından kabul edilmez. Olumlulara göre ise muhtemelen bunun Kur'ân'dan olduğu sabit olmasa bile, sünnetten olduğu sabittir. Bu ise, diğer ahad haberlerde olduğu gibi gereğince amel etmeyi gerektirir.[565]

Kırâat-ı Seb'a'ya ilave edilen Ebu Cafer, İmam-ı Yakup ve Halef-i Aşir'e gelince, kırâat-ı seb'aya verdiği önceliği bunlara vermemişve onlar kadar önemsememiştir. Bu üç imamdan Halef-i Aşir'i genelde Kufe Ekolünden kabul ettiğinden bu ekol ile değerlendirmekte ve onların kırâatı ile birlikte vermektedir. İmam-ı Yakup ve Cafer'in kırâatlarıni ise genelde kırâat-ı seb'a'nın akabinde vermekte bazen de kırâat-ı seb'a'ya muvafakat ettiğinde birlikte vermektedir. Ancak kendi değerlendirmesinde de görüldüğü gibi bu üç imamın kırâatı, kırâat-ı seb'a gibi görmemekte, hüküm olarak aynı değeri vermemektedir. Hatta bazen İmamı Yakup ve Ebu Cafer'in kırâatlarıne yer vermediği görülmektedir. Mesela abdest ayetinde "*ercül*" kelimesini nasp okuyan yedi kırâat imamları ile birlikte Yakub'a yer vermediği gibi esre ile okuyan diğer kırâat imamları ile birliktede Ebu Cafer ve Halef'e yer vermemektedir.[566] Bunu kırâatları ifadelendirme başlığında daha açık görmemiz mümkündür.

Yine Ebu Cafer ve Yakub'un kırâatlarıni bazen de şazz kabul edilen kırâat imamların kırâatlarıyle birlikte zikretmektedir. Yasin Suresi 29. ayetinin " إن كانت إلا صيحة واحدة /sadece korkunç bir ses oldu" buyruğundaki kırâat farklılığını verirken kırâat-ı seb'a'yı esas alarak işlemektedir. Bu ayeti قراءة العامة ile ifadelendirmekte ve bununla da kırâat-ı seb'ayı kastetmektedir. Bahsedilen ayeti mansup olarak, yedi imam okumaktadır. Aynı ayeti merfu olarak on imamdan Ebu Cafer ve A'rec ile Şeybe okumaktadır.[567] Kurtubî, mansub kırâatı yedi imama nispet etmekte ve bu

---

[565] Kurtubî, **Câmi'**, I, 58
[566] Kurtubî, **Câmi'**, III,462
[567] Kurtubî, **Câmi'**, VIII, 22

kırâatı sahih kabul etmektedir. Merfu kırâatı ise şaz olarak kabul etmekte ve bu şaz okuma içerisinde, gelenekte umumi anlamda tüm okumaları şaz kabul edilen imamlarla birlikte on kırâat imamından biri olan Ebu Caferi de zikretmektedir.

Son dönemlerde yapılan bir çalışmada, Kurtubî'nin mütevatir/sahih kırâatlar olarak kırâat-ı aşereyi benimsediği belirtilmektedir. Müellif eserinde "Kırâatları (On Kırâat) Mütevatir Olarak Gören ve Tercihe Yönelmeyen Müfessirler"[568] başlığı altında Kurtubî'yi de incelemekte ve Kurtubî'nin yedi değil on kırâatı esas aldığını belirtmektedir.[569] Oysa az önce de gördüğümüz gibi Kurtubî, on kırâatı değil, yedi kırâatı esas almakta, tefsirinin herhangi bir yerinde de kırâatı aşereyi esas aldığına dair bir bilgi bulunmamaktadır. Bunlardan daha önemlisi Kurtubî, kırâatı aşereden olan üç imamı yedinin dışında şaz olarak kabul ettiği kırâatlar arasında zikretmektedir. Nitekim aşağıda da görüleceği gibi kırâatları ifadelendirmede kullandığı kavramlar arasında "kırâat-ı seb'a" kavramını zikredip, "kırâat-ı aşere" kavramından müstağni kalması bunun en güzem delilidir.[570] Müellif muhtemelen Kurtubî tefsirini çok iyi incelememesinden veya bu yanlışa düşmüş ikincil kaynakları tetkik etmeden kullanmasından kaynaklanmaktadır.

1.2.6.2.2. Şazz kırâatler

Kurtubî, bu on kırâat imamından sonra kırâat literatüründe şazz olarak kabul edilen dört kırâat imamından İbn Muhaysin, el-Yezidi, el-Hasan-ı Basri ve el-Ameş'den rivayet edilen kırâatları nakletmekte ve değerlendirmektedir. Ancak müellifimiz Kurtubî, şazz kabul edilen bu dört imamın dışında birçok kırâat imamından nakledilen kırâatlere de yer vermektedir. Şazz kabul edilen bu kırâatları Kurtubî çoğunlukla hiçbir değerlendirmeye tabi tutmadan yalın bir şekilde vermektedir. Ama bu onun söz konusu kırâatları heryerde böyle yaptığı anlamına gelmemektedir. Az da olsa bazı yerlerde bu kırâatları değerlendirmekte ve anlam açısından değer vermektedir. Kurtubî tefsirinde yer alan şaz okumaları Sahabe ve Tabiin kırâatları şeklinde iki başlık altında vermek mümkündür. Çünkü bu kırâatlar genel itibariyle her iki kuşaktan gelmektedir. Bu nedenle biz de bu okumaları iki başlık altında vermeyi uygun gördük. Şimdi dört kırâat imamının da içinde bulunduğu şaz kırâat imamlarını Kurtubî tefsiri bağlamında ele almaya çalışalım.

---

[568] Ünal, Mehmet, **Kurân'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü**, Ankara, 2005, s. 161.
[569] Ünal, s. 170-172.
[570] Kurtubî, **Câmi'**, I, 595, II, 556 vd.

1.2.6.2.2.1. Sahabe kırâatları

Kurtubî, özellikle ahkâm ve tefsir/yorum hususunda genel metodu olarak sünnet/hadis'den sonra Sahabenin görüşlerini naklettiği gibi kırâatte de özellikle Abdullah İbni Mesud ve Ubeyy b. Kâb ve Abdullah İbni Abbas başta olmak üzere birçok sahabenin kırâatına önem verdiğini ve onlardan nakillerde bulunduğunu görmekteyiz. Sahabenin kırâatini çoğunlukla kırâat-ı seb'a'dan sonra vermekle beraber bazen de önce sahabenin kırâatini sonra başta kırâat-i seb'a olmak üzere diğer kurranın kırâatini vermektedir. Kurtubî, kırâat-ı seb'a'yı benimsemesine karşın kırâatı müfessir bakışıyla değerlendirdiğinden anlam zenginliği sağlayacak genel de bütün kırâatlere, özelde sahabe -özellikle Abdullah İbni Mesud ve Abdullah İbni Abbas ve Ubeyy b.Kâb olmak üzere- kırâatlarından bahsetmekte, onları tahlil ve değerlendirmeye tabi tutmaktadır.

Kurtubî, Kırâatına yer verdiği sahabelerin kırâatlarının her birini çoğunlukla kendisine izafe ederek verir. Bazan da genel metodu içerisinde rivayet yolu ile de nakletmektedir. Sahabenin kırâatlarini infiraden verdiği gibi O'na muvafakat eden ve kendilerin sonra gelen tabiun ve diğer kurra ile birlikte de vermektedir.

Şimdi kırâatına en çok önem verdiği sahabeden başlamak üzere her bir sahabeyi ve kırâatınden örnekler sunalım.

1.Abdulah İbni Mesud (Ö.32/652):

Abdullah İbni Mesud,[571] kırâat ilminin en önde gelen isimlerinden biridir. Kırâat birikiminin önemli bir kısmı kendisinden rivayet edilen sahabedir. O, Kur'ân'ı Kerim'i bizzat Hz.Peygamberden öğrenmiş ve kendisinden Esved, Temim b. Hazm, Haris b.Kays, Ubeyd b. Kays, Alkame, Ubeyde el-Selmani, Amr b. Şurahbil, Ebu Abdurrahman es-Sülemi, Ebû Amr Şeybanî, Zeyd b. Vehb, Mesrûk gibi âlimler O'ndan kırâat tahsil etmişlerdir.[572] Birçok ilim ehli ondan fıkıh almışlar ve hiç kimseyi ilimde O'na üstün görmemişlerdir.[573] Hz. Peygamber'in daima yanında bulunmuş olması nedeniyle Kur'ân, tefsir, kırâat, hadis ve fıkıh ilimlerinde şöhrete ulaşmış, sahabe arasında ilmi yönden ve Kur'ân hafızlarının en önde gelenlerinden biri olmuştur.[574] Kendisi "Hz. Peygamberin bizzat ağzından Kur'ân'dan yetmiş küsür

---

[571] İbn Mesud ile ilgili geniş bilgi için bkz., Zehebi, **Marife,** I, 113-114; Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi,** I ,90; Muhammed Habeş, **eş-Şamil fi'l- Kırâati'l-Mütevatire**, Dımeşk, 2001, s. 23

[572] Zehebî, **Marife**, I,114; Bilmen, I, 225

[573] Zehebî, **Marife**, I,115

[574] Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi**, I, 90

sure ezberlediğini" belirtmektedir. Aynı zamanda Hz. Peygambere hizmet ettiğini, nalınlarını taşıdığını, yatağını, misvakını ve abdest suyunu hazırladığını anlatmaktadır. Ebu Cehil'i öldüren de o idi. Kur'ân'ın tecvit ve tertilinde İmam idi. Âsım, Hamza, el-Kisâî, Halef ve el-A'maş'ın kırâatları İbn Mesud'a dayanmaktadır.[575] Hz. Peygamber zamanında Kur'ân'ı cem eden ve kendisine ait mushafı olan sahabidir. Hz. peygamberin "Kur'ân-ı Kerim'i şu dört kişiden öğreniniz, -önce- İbn Umm Abd'ı[576] (Abdullah b.Mesud) zikretti. Sonra Muaz b. Cebel, Ubeyy b. Ka'b ve Ebû Huzeyfe'nin azadlısı Salim"[577] hadisiyle de Kur'ân öğretiminde önceliği olan bir sahabedir. Hz.Peygamber hayatta iken Kur'ân'ı cem eden sahabidir.[578] İbn Mes'ud Hz. Peygamberin kendisinden Kur'ân dinlediğini şöyle nakletmektedir: Rasulüllah (sav) *"Suretü'n-Nisâ'yı oku da dinliyeyim"* diye bana emretti. *"Sana nazil olduğu halde ben nasıl olur da sana okuyabilirim?* dedim. "Ben onu başkasından dinlemeği severim" diye buyurdular. Artık okumaya başladım "Halleri ne olacak! Her ümmetten bir şâhid getireceğimiz, seni de onların üzerine şâhid getireceğimiz zaman! Âyetine gelince Rasulülllah'ın mübarek gözlerinden yaşlar akmaya başlamıştı."[579]

İmam Kurtubî, Sahabeden Kur'ân ilimlerinde ve kırâatte önde gelenlerinden olan Abdullah İbni Mesud'un kırâatına çok önem vermekte bazen tam ismiyle[580],bazen İbni Mesud kısaltılmış şekliyle [581] ve وقرأ ابن مسعود , قراءة ابن مسعود في مصحف ابن مسعود , حرف ابن مسعود gibi ifadelerle söz konusu sahabenin kırâatini nakletmiş ve yer yer değerlendirmede bulunmuş ve kırâatının ayetin tefsiri olarak geldiğini belirtmiştir.

Kurtubî, İbni Mesud'un Bakara Suresi 61. ayetinde geçen "وفومها/ sarımsağı" ifadesini (ثومها) şeklinde *"fe"* harfi yerine (الثاء) "se" harfi ile okuduğunu[582], 119.ayetinde geçen (ولا تسأل)/ "sorumlu tutulacak değilsin" ifadesini (ولن تسأل) /"sen elbette sorumlu tutulmayacaksın" şeklinde okuduğunu[583], 197. ayetinde geçen

---

575 Kurtubî, **Câmi'**,I,89; Zehebî, **Marife,** I,114 vd; Bilmen, I,226; Habeş, s. 23
576 Abdullah ibni Mesud annesine nisbetle "İbn Ummi Abd" da denilmiştir. Bkz; Bilmen, I, 225; Cerrahoğlu, **Tefsit Tarihi**, I,90
577 Kurtubî, **Câmi'**,I,68; ez-Zehebi, **Marife**, I,114; Habeş, s. 23
578 Kurtubî, **Câmi'**,I,68
579 Kurtubî, **Câmi'**,I, 24; Bilmen, I, 226
580 Kurtubî, **Câmi'**,II, 120, 443, 444, 536,
581 Kurtubî, **Câmi'**,I, 437, 766, II, 33, 347, III, 364, V, 471, VI, 88
582 Kurtubî, **Câmi'**,I, 385
583 Kurtubî, **Câmi'**,I, 507

“ فلا رفث / “cinsel ilişki” anlamına gelen ifadeyi çoğul olarak (فلا رفوث) şeklinde okuduğunu[584] nakletmiştir. Bu tür örnekleri Kurtubî tefsirinde çokça bulmak mümkündür. Ancak biz bu kadarıyla yetinmek istiyoruz.

2.Übeyy b. Kâb (Ö.19/640)[585]:

Ensar ve Hazrec’den olan Übeyy bin Kâb da, İbn Mesud gibi kırâat ilminin önemli isimlerindendir. Bu ümmetin en iyi Kur’ân okuyanıdır.[586] Hz. Peygamberin Kur’ân’ın öğrenilmesini istediği dört kişiden ve vahiy kâtiplerinden[587] birisi olan[588] Kur’ân’ı Kerimi, bizzat Hz. Peygamberden arz yoluyla öğrenmiş, Hz. peygamberin kendisinden Kur’ân dinlediği sahabe arasında “Reisü’l-Kurrâ” sayılıyordu.[589] Kendisinden de İbni Abbas, Ebu Hureyre, Abdullah İbn Sâib, Abdullah b. Ayaş b. Ebî Rabiâ ve Ebu Abdurrahman es-Sülemî gibi önemli kurra, kırâat almışlardır.[590]

Hz. Peygamber kendisi hakkında şöyle buyurmaktadır: “Bu ümmetin kendilerine en merhametlisi Ebu Bekr (ra), yine bu ümmetin Allah’ın kitabını en iyi okuyan Übeyy b. Kâb’dır.”[591] Yine Hz. Peygamberin kendisine “Allah Teâlâ, senin bana Kur’ân okumanı emretti.”[592]

Müellifimiz Kurtubî, içlerinde Übey b. Kâb olmak üzere diğer meziyetleri ile ön plana çıkan sahabiler hakkında Peygamberimizden şu rivayette bulunmaktadır*:"Ümmetime karşı en merhametli olan kişi Ebu Bekir, Allah'ın dininde en kavi olanları Ömer, aralarında en içten hayâ duyanları Osman, en güzel hüküm verenleri Ali, ferâizi/miras hukukunu en iyi bilenleri Zeyd, aziz ve celil olan Allah'ın Kitabı'nı en güzel okuyup bilenleri Ubeyy b. Ka'b, helal ve haramı en iyi bilenleri Muaz b. Cebel, bu ümmetin emîni Ebu Ubeyde b. el-Cerrah'tır. Ebu Hureyre, ilim*

---

584 Kurtubî, **Câmi’**,I, 766; Ayrıca bkz; II, 33, 347, III, 354, 364, V, 471, VI, 35, 88, 338, VII, 216

585 Bilmen, ölüm tarihi olarak bir rivayette h.21 olduğunu, sahih olanın h.30 olduğunu belirtmektedir. Bkz; Bilmen, I,223

586 Zehebî, **Marife,** I, 110; Habeş, s. 23

587 Kurtubî, **Câmi’**, I,68; Bilmen, I, 223

588 Kurtubî, **Câmi’**, I, 68

589 Zehebî, **Marife**, I, 109; Bilmen, I, 223

590 Zehebî, **Marife,** I, 109 vd, Habeş, s. 23

591 Zehebî, **Marife,** I, 110; Bilmen bu hadisi şöyle nakletmektedir. “Ümmetimin, Ümmetine en merhametlisi Ebû Bekr’dir. Din-i İlahi’de en şiddetlisi Ömer’dir. Hayâca en sâdıkı Osman’dır. Kazaya en muktediri Ali’dir. Helal ve harama en âlimi Muaz b. Cebel’dir. Feraize en Vukuflusu Zeyd b. Sabit’tir. En kaariü’l-Kurân’ı Ubey b. Kâ’b’dır. Her ümmetin bir emini vardır. Bu ümmetin emini de Ebû Ubeyde b. el-Cerrah’tır.”

592 Zehebî, **Marife,** I, 111

dolu bir kap, Selman ise dipsiz bir ilim denizidir. Ebu Zer'den daha doğru sözlüsünü ise ne sema gölgelendirmiş, ne de yer sırtında taşımıştır."[593]

Kurtubî, İbn Mesud'un kırâatına geniş yer verdiği gibi Übeyy b. Kâb'ın kırâatına aynı ifade ve kalıplarla aynı oranda yer vermektedir. Ele aldığı kırâatları yalnızca naklettiği gibi zaman zaman değerlendirmelerde de bulunduğu görülmektedir.

Nisa Suresi 101.ayetinde namazın kasr edilmesi konusunu maddeler halinde incelerken yedinci mes'elede Hz.Aişe'den rivayet edilen "Yüce Allah namazı farz kıldığında iki rekât olarak farz kıldı. Sonra ikamet halinde (dörde) tamamladı. Yolculuk namazı da ilk farz kılındığı şekilde kaldı" hadisini yorumlarken Hz. Aişe'nin müminlerin annesi olması nedeniyle görüşüne itibar edilmesi hususundaki Temhit sahibi Ebu Ömer'in görüşünü nakilden sonra Ubeyy b. Kâb'ın kırâatini delil olarak şöyle getirmektedir: "Diğer taraftan وفي قراءة أبي بن كعب ومصحفه / Ubey b. Ka'b'ın kırâatında ve Mushafında şöyledir: " النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم وهو أب لهم / Peygamber mü'minlere Öz canlarından daha yakındır Onun zevceleri de analarıdır."[594] *O da kendilerine bir babadır*."[595]

Kurtubî, Übeyy b.Kâb'ın kırâatini bir tefsirci olarak tamamen yorum zenginliği için getirdiği görülmektedir. Yine aynı ayetin yine namazı kısaltma ile ilgili dokuzuncu maddede " إن خفتم/Eğer korkarsanız" buyruğunu izah ederken yaptığı izahları sahabe kırâatları ile şöyle açıklamaktadır: "Yüce Allah'ın: "Korkarsanız" ifadesi, çoğunlukla rastlanılan duruma göre söylenmiştir. Çünkü yolculuk halinde Müslümanlar, çoğunlukla korku ile karşı karşıya bulunuyorlardı. İşte bundan dolayı Ya'lâ b. Umeyye şöyle demiştir; Ömer'e: Güvenliğe kavuşmuş olduğumuz halde niye namazı hâlâ kısaltıyoruz? dedim, Ömer şöyle dedi: Senin hayret ettiğin şeye ben de hayret ettim ve bu hususta Rasulullah (sav)'a sordum, şöyle buyurdu: "Bu, Allah'ın size kendisiyle tasaddukta bulunduğu bir sadakadır. Siz de onun sadakasını kabul ediniz."

Kurtubî, Şafiî' ekolünün, Hanefilere karşı Ya'la b. Umeyye'nin bu hadisini delil gösterdiklerini belirtmekte ve Hanefilere karşı şöyle bir gerekçe sunmaktadırlar. "Ya'la'nın "Güvenliğe kavuşmuş bulunduğumuz halde ne diye namazımızı

---

[593] Kurtubî, **Câmi'**,I, 46
[594] el-Ahzâb, 33/6
[595] Kurtubî, **Câmi'**, III, 313

kısaltıyoruz?" sorusu, âyetin mefhumunun rekâtlardaki bir kısaltma olduğuna kâfi bir delildir.” Yine Şafii imamı olan el-Kiyâ et-Taberî, “Ebû Hanife'nin arkadaşları buna karşılık söz edilmeye değer bir açıklama zikretmemişlerdir. Diğer taraftan korku namazında iki şart itibara alınmaz. Çünkü yerde yolculuk yapılmazsa ve yolculuk söz konusu olmasa dahi, kâfirler bize gelip topraklarımızda bizimle savaşacak olurlarsa yine korku namazı caiz olur. O bakımdan bu açıklamaya göre, her iki şartın varlığına itibar olunmaz. Diğer taraftan Ubeyy'in kırâatında ise: (إن خفتم) "korkarsanız” kaydı zikredilmeksizin “ أن تقصروا من الصلاة أن يفتنكم الذين كفروا /kâfirler size bir fenalık yapar diye namazı kısaltmanızda üzerinize bir vebal yoktur" diye okumuştur, demektedir. Onun bu kırâatına göre ayetin anlamı ”Kâfirlerin size fenalık yapmasından hoşlanmadığınız için..” şeklinde olur.

Hz. Osman'ın Mushaf’ında ise: (إن خفتم) kaydı sabittir. Bir topluluk ise, bu âyet-i kerimenin yolculukta düşmandan korkan kimsenin namazı kasır etmesini mubah kıldığı görüşündedir. Emin olanın ise, namazını kasır etmesi söz konusu değildir.[596]

Kurtubî, verdiğimiz örnekte Übeyy b. Kab’ın kırâatini yorum zenginliği ve hükme olan etkisi yönüyle ele aldığı görülmektedir. Yukarda ifade ettiğimiz gibi bazen de yalnızca nakletmekle yetinmektedir. Bakara Suresi 213. Ayetinin “ كان الناس أمة واحدة /*İnsanlar tek bir ümmetti”* kısmının tefsirini genişçe yaptıktan sonra konu ile ilgili Ubey. b. Ka'b’ın “ وقرأ أبي بن كعب كان البشر أمة واحدة beşer tek bir ümmet idiler" şeklindeki kırâatına yer vermekte ve üzerinde herhangi bir yorum ve değerlendirme yapmamaktadır.[597]

Bir diğer örnekte Kurtubî Übey b. Ka’b’ın kırâatını şöyle değerlendirmektedir. Meryem Suresi 67.ayetinde geçen **(**أولا يذكر**)** kelimesini “ وفي حرف أبي /Übeyy b.Kâb’ın harfinde (kırâatında)” (أو لا يتذكر) şeklinde olduğunu وهذه القراءة على التفسير لأنها مخالفة لخط المصحف /ve bu kırâatın mushafın hattına ters olduğu için tefsir olarak geldiğini belirtmektedir يتذكر fiilinin manası يتفكر düşünmez mi? يذكر fiilinin anlamı ise uyanıp dikkat etmez mi, bilmez mi? şeklindedir.[598]

3. Abdullah İbni Abbas (Ö. 68/687–688):

---

[596] Kurtubî, **Câmi’**,III, 315
[597] Kurtubî, **Câmi’**, II, 32; Ayrıca bkz; I,152, III, 354, VI, 35
[598] Kurtubî, **Câmi’**,VI, 120

Abdullah İbni Abbas, Tercümanü'l- Kur'ân ve İmamü'l-Habrü'l Bahr sıfatlarıyla nitelenen önemli kırâat âlimi sahabelerdendir.[599] Hz.Peygamberin amcasının oğludur. Hz.Peygamber'den sonra tefsir ilminde en mühim kaynak sayılan İbn Abbas, aynı zamanda, hadis, fıkıh, magazî, tarih ve Arap edebiyatına geniş vukufu olan bir kimse idi. Bu geniş bilgisi sebebiyle kendisine, deniz, okyanus manasına "el-Bahr", âlim, bilgin manasına gelen "el-Hibr" ve "Kur'ân'ın tercümanı" unvanları verilmiştir.[600] Hz. Peygamberin kendisi için "Allah'ım Ona hikmeti öğret. İlahi! Ona dinde fakahet ver ve ona tefsir ilmini nasip buyur" diye dua etmiştir.[601] İbn Abbas, Hz. peygamberin arkasında defalarca namaz kılmış ve O'ndan Kur'ân dinlemiş, Hz. Peygamberin devrinde Kur'ân'dan birçok sure ezberlemiş, sonra Übeyy b.Kâb ve Zeyd b. Sabit'e Kur'ân okumuştur.[602] Kendisinden de İkrime, Tavus, Ebu Şa'sa' Cabir, Mücahid, Ata, Ali b. Hüseyn, Ubeydullah b.Abdullah ve birçok ilim ehli ondan Kur'ân öğrenmiş ve ders almıştır.[603]

Kurtubî'nin Kur'ân'ı en iyi okuyan ve müfessir olan İbn Abbas'ın kırâatına çokça yer vermiştir. Biz konuyu izah sadedinde birkaç örnek vermekle yetineceğiz.

Bakara Suresi 150. ayette geçen (إلا الذين ظلموا) ifadesini İbn Abbas kendisine tabi olan Zeyd b Ali ve İbn Zeyd ile birlikte hemzenin fethası ve elif-lam terkibini şeddesiz olarak (ألا الذين ظلموا) şeklinde istiftahi'l-kelâm/söze yeniden başlama anlamında okumaktadır. Bu okumaya göre (الذين ظلمو) ifadesi ibtida/başlangıç cümlesi olur. Veya teşvik anlamında takdiri bir fiil ile mansup olur.[604]

Kurtubî, Bakara Suresi 226. ayetinin "للذين يؤلون/ kadınlarına yaklaşmamaya yemin edenler için.." ifadesini Übeyy ve İbn Abbas'ın (للذين يقسمون) şeklinde okuduğunu ve (يقسمون) kırâatının (يؤلون) ifadesinin bilinen bir tefsiri olduğunu belirtmektedir.[605]

Bakara Suresi 184. ayetinde geçen (يطيقونه) ifadesinde İbn Abbas'a ait üç kırâatı şöyle vermektedir. Birinci olarak cumhurun kırâatını verdikten sonra îbn Abbas'tan gelen meşhur kırâate göre "tı" harfini şeddesiz, "vav" harfini şeddeli

---

599 Zehebî, **Marife**, I, 129-130
600 İbn Kesir, Ebu'l-Fide İsmail b. Ömer, **Tefsîru'l-Kurâni'l-Azim**, Beyrut, 1401, I, 5; Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi**, I,104 vd; Zehebî, **Marife**, I,129 vd
601 Zehebî, **Marife**, I,13I; Bilmen, I, 246 vd.
602 Kurtubî, **Câmi'**,I, 90
603 Zehebi, **Marife**, I, 130
604 Kurtubî, **Câmi'**,I, 571
605 Kurtubî, **Câmi'**,II, 92

olarak (يكلفونه) "zorlukla bu oruca güç yetirenler" anlamında (يطوقونه) şeklinde okumuştur. İkinci olarak İbn Abbas'ın söz konusu kelimedeki her iki "ya" harfini üstün ve "ta" harfini şeddeli olarak (يطيقونه) şeklinde okuduğunu ve cumhurun kırâatı ile aynı anlama geldiğini belirttir. Sonra ve yine aynı kelimeyi "ya" harfini fetha ve "ta" harfini şeddeli olarak (يطوقونه) şeklinde okuduğu üçüncü bir kırâatı nakletmektedir. Sonra bu kırâatın hükmünü aslında bu çeşit sahabe ve tabiinden gelen kırâatleri nakletmedeki amacını ve bu kırâatlere bakış tarzını da belirten şu değerlendirmede bulunmaktadır. "Bu kırâat, Kur'ân'dan olduğunu ispat edenlerin aksine Kur'ân-ı Kerim'den değildir. Bu ancak açıklayıcı mahiyette bir okuyuştur."[606]

4. Osman b. Avf (Ö. 35/):

Osman b. Avf**, i**lk Müslümanlardan olup müminlerin halifesi/emiridir. Hz. Peygamberin devrinde Kur'ân'ı cem eden sahabelerden birisidir. Kendisine el-Müğire b. Ebi Şihap el-Mahzumî[607] başta olmak üzere birçok sahabi Kur'ân okumuşlardır. Kırâat imamlarından İbn Amir'in de O'na Kur'ân okuduğu rivayetinin doğru olmadığı, sadece arkasında namaz kıldığı söylenmiştir. Ve Hz. Peygamberin hadislerinden bir kısmını da Hz. Osman rivayet etmiştir. Kendisinden de İbn Abbas ve İbn Ömer gibi önemli sahabiler rivayette bulunmuştur. Ebû Abdurrahman es-Sülemî, Ebû Esvet ed-Düveli ve Zürr b. Hubeyş gibi kırâat âlimleri arz yoluyla O'ndan Kur'ân öğrenmişlerdir.[608]

Kurtubî, Yusuf Suresi 33. Ayetinde geçen (السجن) kelimesinideki sin harfini üstün olarak[609], Kehf Suresi 79.ayetinde geçen (سفينة) kelimesini Osman b. Affan'ın صالحة **))** ilavesiyle okuğunu söylemektedir.[610]

5.Ali b.Ebi Talip (ö.40)

Hz.Ali, İslam'a ilk girenlerden ve Hz.Hatice'den sonra ilk Müslüman olanlardandır.[611] Hülefa- i Raşidinin dördüncüsü olan Hz.Ali "medinetü'l ilim" ilim şehri olarak anılır. Kendisi Kur'ân hafızı olup, kendinden Ebu Abdurrahman es-

---

[606] İfadenin aslı şu şekildedir. وليست من القرآن خلافا لمن أثبتها قرآنا وإنما هي قراءة على التفسير Kurtubî, **Câmi'**, II, 669; Ayrıca bkz; I, 368, 548, 588, 694, III, 119, IV, 44, 61, V, 9, 265

[607] Şam Kırâat imamlarındandır.(Habeş, s. 22)

[608] Zehebi, **Marife,** I,102-102; Habeş, s. 22

[609] Kurtubî, **Câmi'**,V,168

[610] Kurtubî, **Câmi'**,VI,34; Ayrıca bkz; VI,72

[611] Zehebi, **Marife**, I,105-106

Sülemi, , Ebû Esvet ed-Düvelî, Abdurrahman b.Ebî Leylâ gibi kırâat âlimlerinin yanı sıra birçokları arz yoluyla Kur'ân öğrenmişlerdir.[612]

Örneğin, Hz. Ali, Mü'minun Suresi 66. ayette geçen (على أعقابكم) kelimesi yerine (على أدباركم) şeklinde, (تنكصون) kelimesinin "kâf" harfini de örte ile okuduğunu belirtmektedir.[613] Yine Bakara Suresi 215. ayette geçen (تفعلوا) muhatap kalıbını Hz. Ali gaib kalıbı ile (يفعلوا) şeklinde okuduğunu belirten Kurtubî, bu okuyuşu, âyetin zahiri, haber manasını ve yapılan amellerin karşılığını verme va'dini kapsadığı için güzel bulduğunu söylemektedir.[614]

6. Zeyd b.Sait (Ö. 45/665)

Zeyd b. Sabit, Peygamberin Vahiy kâtiplerindendir. Hz.Ebû Bekr ve Hz. Osman zamanında Kur'ân'ın cem'i konusunda görevlendirilen komisyonun her ikisinin de başkanlığını yapmıştır.[615] Kur'ân'ı Hz. Peygamberden arz yoluyla bizzat almış ve sahabilerden Ebû Hüreyre ve İbn Abbas ve tabiinden Ebu Abdurrahman es-Sülemi, Ebu'l-Aliye er-Riyâhi ve Yezid b. el-Ka'kâ' gibi âlimler de O'na Kur'ân okumuşlardır.[616] Hz. Peygamberin "Ümmetimin feraiz ilimini en iyi bilen Zeyd b. Sabittit" övgüsüne mazhar olmuştur. Eş-Şa'bî de " Zeyd, insanlara Kur'ân ve Feraiz de üstünlük sağlamıştır" diyerek onun ilmini konumuna dikkat çekmiştir.[617]

Kurtubî, Bakara Suresi 124. ayetinde geçen (ومن ذريتي) lafzındaki "zal" harfini Zeyd b. Sabit'in hem esre hem de üstün olarak "ذرية" şeklinde iki okuyuşun olduğunu vermekte sonra da etimolojik tahlilde bulunmaktadır.[618] Bakara Suresi 237. ayetinde geçen **(** فنصف**)** ifadesindeki cumhurun kırâatını verdikten sonra bu kelimeyi Kur'ân'ın tamamında Zeyd b. Sabit'in, Ali b. Ebî Talip ile birlikte *"nûn"* harfinin ötre ile okuduğunu belirtmekte ve bu okuyuşun lehçe olduğunu belirtmektedir.[619] Bu her iki kırâatı herhangi bir kırâat âliminden nakletmeksizin ve kaynak belirtmeden vermektedir. Aynı surenin 248 ayetinde geçen (التابوت) lafzını Zeyd b.Sabit'in

---

[612] Habeş, s. 22
[613] Kurtubî, **Câmi'**,VI, 442
[614] Kurtubî, **Câmi'**,II, 37; Ayrıca bkz; II, 174, IV, 110, 675, VIII, 39vd.
[615] Zehebi, **Marife**, I,118 vd.
[616] Zehebi, **Marife**, I,119; Habeş, s. 24
[617] Zehebi, **Marife**, I,119
[618] Kurtubî, **Câmi'**, I, 519
[619] Kurtubî, **Câmi'**, II, 174

kendine has lehçe olarak **(التابوه)** şeklinde ve Nehhas'dan nakille de ((التيبوت şeklinde olmak üzere iki kırâatın olduğunu nakletmektedir.[620]

Kurtubî, Tevbe 100. ayetinde " السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضي الله عنهم و رضوا عنه/İslâm'ı ilk önce kabul eden muhacirler ve ensar ile iyilikle onlara uyanlar var ya, Allah onlardan razı olmuş, onlar da O'ndan razı olmuşlardır" geçen (والأنصار) kelimesinin kendisinden önce geçen (والسابقون) kelimesine uygun olarak Hz. Ömer ref ile "والذين" kelimesini de "Ensar"a sıfat olmak üzere "vav"sız olarak okumuştur. Ancak Zeyd b. Sabit ona doğru şeklini söyleyince Hz. Ömer, Ubey bin Ka'b'a başvurmuş, Ubey de Zeyd'in doğru söylediğini belirtince Hz. Ömer ona durup şöyle demiş: Biz yükseltildiğimiz bu yüce mevkiye herhangi bir kimsenin bize ortak olacağı görüşünde değildim. Bunun üzerine Ubey ona şöyle demişti: Ben bunun doğrulayıcı ifadelerini Allah'ın Kitabında görüp tesbit edebiliyorum. Cum'a Sûresi'nin baş taraflarında: "وآخرين منهم لما يلحقوا بهم/ve onlardan henüz kendilerine kavuşmamış olanlara da"[621] el-Haşr Sûresi'nde: " والذين جاؤوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان/ "Onlardan sonra gelenler derler ki: Rabbimiz bizi ve bizden önce iman etmiş kardeşlerimizi mağfiret eyle"[622] âyetinde, el-Enfal Sûresi'nde de yüce Allah'ın: " والذين آمنوا من بعد وهاجروا وجاهدوا معكم فأولئك منكم/sonraları iman ve hicret edip de sizinle beraber cihâd edenlere gelince onlar da sizdendir"[623] âyetinde buluyorum. Kırâat bu suretle Hz. Ömer için de, "vav" ile sabit olmuş oldu.[624]

4. Ömer b. Hattab (Ö. 23/)

Ömer b. Hattab, Hz. Peygamber tarafından kendisine Ebû Hafs künyesi verilen[625] ve Emiru'l Mü'minin ünvanıyla ilk yâd edilen halifedir. Muhaddisler arasında yüksek bir mevkie sahip olması ve kendisinden birçok hadis mervi olan[626] özellikle kırâat ilminin temellendirmesinde en önemli delil olan "ehruf-u seb'a" ile ilgili en önemli hadisi rivayet eden ve kendisinden de Kur'ân kırâatı nakledilmesine rağmen ez-Zehebî, Marifetü'l Kurrai'l-Kibar adlı eserine kırâat âlimi olarak almayı

---

[620] Kurtubî, **Câmi'**, II, 211; Ayrıca bkz; I, 520, 528, III, 691
[621] el-Cum'a, 62/3
[622] el-Haşr, 59/10
[623] el-Enfal, 8/75
[624] Kurtubî, **Câmi'**, IV, 558
[625] Bilmen, I, 207; Habeş, s. 24
[626] Bilmen, I, 210

uygun bulmamıştır. Ancak müellifimiz Kurtubî'nin daha önce ismi geçen sahabilere göre azda olsa kırâatına yer verdiği ve değerlendirmelerde bulunduğu bir sahabidir.

Kurtubî, Fatiha suresi 7. ayetinde varid olan Ömer b. Hattab'ın kırâatlerini şöyle vermekte ve gerekli izahatlarda bulunmaktadır. " صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين /*Kendilerine nimet verdiğin kimselerin yoluna ilet, gazaba uğrayanların ve sapıklarınkine değil*." Ömer b. el-Hattab ve İbn Zübeyr âyetin صراط الذين أنعمت عليهم kısmını (sırat kelimesinden sonra "من" ekleyerek): صراط من أنعمت عليهم şeklinde okumuşlardır.[627] Ayetin (غير المغضوب عليهم ولا الضالين) kısmını da Übeyy b. Kâb ile birlikte Ömer b. Hattab'ın (غير المغضوب عليهم وغير الض الين) şeklinde okuduğunu ve yine her ikisinden "غير" kelimelerini esreli ve üstünlü olarak okudukları da rivayet edildiğini belirtmektedir. Sonra bu iki okuyuşu da şöyle yorumlamaktadır: Esreli okunursa (الذين)'den veya (عليهم) deki "he" ve "mim"'den bedel olur. Yahut (önceden geçen) (الذين)'in sıfatı olur. Bu kelime ise ma'rifedir. Ma'rife olan kelimeler ise, nekre (belirtisiz)lerle, nekreler de ma'rifelerle nitelendirilmezler. Ancak (الذين) de maksat farklı olduğundan dolayı umumidir. Buna göre kullandığımız bu ifade: " إني لأمر بمثلك فأكرمه /Ben senin gibi birisinin yanından geçecek ve ona ikramda bulunacağım" demeye benzer. Yahut da(غير) kelimesi artık aralarında ortada bir şeyin bulunmadığı iki şey arasında olduğundan dolayı ma'rife olur. Senin: الحي غير الميت والساكن غير المتحرك والقائم غير القاعد Hayat olan ölüden başka bir şeydir, duran hareket edenden başka bir şeydir, ayakta bulunan oturandan başka bir şeydir, demene benzer. Görüldüğü gibi bu konuda birincisi el-Farisi'nin ikincisi ez-Zemahşeri'nin olmak üzere iki görüş vardır. (غير) kelimesinin "ra" harfinin fetha okunması da iki şekildedir. Ya (الذين)'den haldir veya (عليهم) kelimesindeki "ha" ile "mim"'den haldir. Bu durumda şöyle demiş gibi oluruz: " أنعمت عليهم لا مغضوبا عليهم/ "Kendilerine nimet verdiğin fakat üzerlerine gazap edilmemiş olanlarınkine." Ya da istisna olduğu için naspedilmiştir. Şöyle denilmiş gibi olur: " إلا المغضوب عليهم/Ancak kendilerine gazap edilmiş olanlarınkine değil". Demek istiyorum ki (أعني) fiili ile üstün okunması da caizdir.[628] Müellifimiz Kurtubî, bu ayeti Ömer b. Hattab غيرالمغضوب عليهم وغير الظالين şeklinde okuduğuna dair rivayetlerin bulunduğu da belirtmektedir.[629]

---

[627] Kurtubî, **Câmi'**, I, 150
[628] Kurtubî, **Câmi'**, I, 152; Ayrıca bkz; II, 345, 368, VII, 53, 623, VIII, 153, IX, 47
[629] Kurtubî, **Câmi'**,I, 90

Kurtubî, Müddessir suresi “ ما سلككم في سقر/Sizi Sakar’a (Cehenneme) iten nedir?” 42.ayetini Ömer b. Hattab’ın (يا فلان ما) (سلككم في سقر’in şeklinde okuduğunu belirttikten sonra Ebu Bekr b. el-Enbârî’nin şu yorumu yaptığını nakletmektedir. Ancak bu Kur'ân'a dil uzatanların ileri sürdükleri gibi Kur'ân böyledir, diye değil, tefsir olmak üzere gelmiş bir kırâattir.[630]

Görüldüğü gibi Kurtubî, kırâat ilminde mahir olan sahabelerin tamamının kırâatlarına yer vermekte ve bu kırâatları bazı yerlerde vahiy bağlamında değerlendirerek, bunların kendisinin de benimsediği kriterlere uygun olmadığı için Kur’ân olamayacaklarını ancak nakil değeri bulunduğu için anlam ve yorumda kullanılabileceklerini söylemektedir.

1.2.6.2.2.2. Tabiin kırâatları

Kurtubî Tefsiri, her ne kadar ahkâm tefsirleri arasında kabul edilse de, içeriği dikkate alındığında sadece ahkâm tefsiri olmadığı açıkça görülmektedir. Çünkü ayetleri tefsir etmedeki metodu, gerek rivayet ve gerekse dirayet tefsir argümanlarının tümünü içermektedir. Bu nedenle de onu hem ahkâm tefsiri, hem rivayet tefsiri ve hem de dirayet tefsiri kabul etmek mümkündür. Bu bağlamda Kurtubî, ayetlerin yorumlarında Hz. Peygamberin hadislerini, sahabenin görüşlerini önemsediği gibi tabiinin de ayetlerle ilgili yorum ve düşüncelerini dikkate alır ve ilgili yerlerde değerlendirir. Meseleye kırâat özelinde bakıldığında ise farklı bir yaklaşım görülmez. Nitekim o, Kur’ân ilimlerinde önde olan Mücahid, Abdullah b. Zübeyir ve Katade gibi önemli tabiin âlimlerinden kırâat nakletmekte ve bu kırâatları çoğunlukla tabiine nispet etmekte bazen de diğer imamlar arasından eritmektedir.

Kurtubî’nin de önem verdiği bir hususu, tabiinden nakledilen kırâatlar içinde tekrar etmek gerekmektedir. Çünkü bu okumalar süreç içerisinde tefsiri özellikleri yanında teolojik bir takım vasıflarla da nitelenmektedir. Hatta bu yaklaşım İbn Mücahid’in kırâatları yedi ile sınırlandırmasının da temel gerekçeleri arasındadır. Zira tabiinden nakledilen bu tür okumaların namazda caiz olduğu görüşü dahi ortaya atılmıştır. Bu nedenle de müellifimiz Kurtubî yeri geldikçe bu okumaların Kur’ân olmadığı, bunların haber değeri taşıması nedeniyle ancak ayetlerin anlamlandırılmasına yardımcı malzemeler olduğunu vurgulamaktadır.[631]

Kurtubî’nin İbni Atiyye’nin görüşü doğrultusunda güvenilmez kabul ettiği

---

[630] Kurtubî, **Câmi’**,IX,74
[631] Kurtubî, **Câmi’**,I, 92

Ebu's-Semmal ve benzerlerinden gelen kırâat ile birlikte sahabenin ve tabiinin kırâatlarıni rivayetle naklettiğini görmekteyiz. Bakara Suresi 168.ayetinde geçen**(خطوات)** kelimesini dilcilerin sarf yönüyle yaptıkları değerlendirmelerini naklettikten sonra başta Ebu's-Semmal ve ona muvafakat edenlerin kırâatıni vermekte, sahabe ve tabiinin kırâatlarıni de rivayet yoluyla aktarmaktadır.[632]

Daha önce de belirtildiği gibi Kurtubî, kırâatları sahih ve şaz olmak üzere iki ana kısma ayırmakta ve sahih olarak kabul etitği yedi kırâatın dışındaki tüm okumaları toptancı bir mantıkla şaz kabul etmektedir. Şaz kabul etitği okumalar içerisinde ise, şöhret bulmamış okumalar bulunduğu gibi sahabe ve tabiinden nakledilen ilave kırâatlar da bulunmaktadır. Müelilfimiz de, tefsirci olması hasebiyle özellikle sahih olmayan okumaları tamamen tefsirci mantığıyla değerlendirmekte ve bu okumaları tefsir unsurları olarak değerlendirmektedir. Aynı bakış açısını tabiin kırâatlarında da görmek mümkündür. Şimdi Kurtubî'nin değer verdiği tabiin ve kırâatlarını kısa bir şekilde ele almaya çalışalım.

1.Ebû Abdurrahman es- Sülemi (ö.74):

Es-Sülemi, Hz.Peygamberin devrinde dünyaya gelmiş, Hz. Osman'dan arz yoluyla Kur'ân öğrenmiş ve Kûfe Kurrasının en önde gelen kırâat âlimlerinden olmuştur. Hz. Osmanla birlikte Hz.Ali ve İbn Mes'ud'dan da arz yoluyla Kur'ân öğrenmiş ve Hz. Ömer ve Hz. Osman'dan hadis rivayet etmiştir. Kûfe'nin en büyük camiinde kırk yıl Kur'ân öğreticiliği yapmıştır.[633]

Kırâat imamlarından Asım, Yahya b Vessâb, Ata, eş-Şa'bî, ve İsmail b. Ebî Halit ondan arz yoluyla kırâat almışlardır. Hatta Hasan ve Hüseyn efendilerimiz de Ona Kur'ân'ı arz etmişlerdir.[634] İbrahim en-Nehaî, Said b. Cübeyr, Alkame b. Merset, Ata b. es-Sâib, İsmail es-Süddi ve başkaları ondan hadis rivayet etmişlerdir.[635]

Müellifimiz Kurtubî, Ebu Abdurrahman es-Sülemi'den hem infirat ettiği kırâatlerden hem de kırâat-ı seb'a başta olmak üzere diğer kırâat imamları ile beraber olduğu kırâatlerden oldukça naklettiği ve faydalandığı görülmektedir.[636]

Kurtubî, Secde Suresi 26. Ayetinde geçen "أولم يهد لهم/ "Artık onları doğru yola iletmedi mi?" ifadesindeki (يهد) müzari fiilini Ebu Abdurrahman es-Süllemî,

---

[632] Kurtubî, **Câmi'**,I,604
[633] Zehebi, **Marife**t, I, 146-147
[634] Zehebi, **Marife**, I, 147
[635] Zehebi, **Marife**, I, 151
[636] Kurtubî, **Câmi'**, I, 86, 408, II, 195, 238, 588, III, 215

Katade ve Yakub'dan Ebu Zeyd'in "nun" ile "Onlara hidayet vermedik mi?" anlamına gelecek şekilde okuduklarını söylemektedir. Kurtubî, bu kırâatı beğendiğini ve anlaşılması açık bîr kırâat olduğunu belirterek en-Nehhas'dan şöyle bir nakilde bulunmaktadır. "en-Nehhas, "Ya" ile okuyuşun açıklanmasının zor olduğunu söylemektedir. Çünkü şöyle denilir: fiilin mutlaka bir failinin olması gerekir, "İletmedi" fiilinin faili nerede? Nahivcilerde bu hususta birtakım açıklamalar yapmışlardır. el-Ferrâ, buradaki "Nice" anlamındaki (كم) edatı, (يهد) "iletmedi" anlamındaki fiil ile ref mahallinde olduğunu belirtmektedir. Ancak bu nahivcilerin, "istifham (soru edatların) da da, (كم) edatında da, önceki lafızlar hiçbir şekilde amel etmezler" şeklindeki kaidelerine aykırıdır."

Kurtubî, Ebu'l-Abbas'tan (يهد) fiili, mastar olan (الهدى) hidayet kelimesine delalet etmekte olup "Hidayet onları hidayete iletmedi mi?" manasına geldiğini nakletmektedir. Ayrıca bu kırâatın anlamının; "Allah onları hidayete iletmedi mi" şeklinde olduğu da söylenmiştir. Bu durumda ister "ya" ile okunsun, ister "nun" ile okunsun anlam aynıdır. "Biz onlara kendilerinden önceki kâfir nesilleri helak ettiğimizi açıklamadık mı?" demek olur.[637]

Ahzab Suresi 2. ayetinin sonunda geçen " إن الله كان بما تعملون خبيرا/Şüphesiz Allah yaptıklarınızdan haberdardır" ayetinde geçen "تعملون" fiilini yedi kırâat imamının muhatab kipiyle okumuştur, Ebu Ubeyd ile Ebu Hatim'in tercih ettiği kırâat budur. es-Sülemî, Ebu Amr ve İbn Ebi İshak ise haber (gaib) kipi olarak (يعملون) "yaptıkları" şeklinde okumuşlardır.[638] Bu örnekte görüldüğü gibi Kurtubî, es-Sülemi'yi, kırâat-ı seb'a'dan olan imamlarla birlikte vermekte ve onlardan ayrı zikretmemektedir. Bu yaklaşımdan anlaşıldığına göre Kurtubî, tabiin imamlarından nakledilen kırâatlar içerisinde sahih okumalara uygun olanları, kendisinin de sahih kabul ettiği imamlarla ve kırâatlarla birlikte vermekte; uygun olmayanları ise ayrı değerlendirerek ve sıhhat derecesini de belirterek kullanmaktadır.

2. Ebû Reca' el-Utaridî (ö.150)

Muhadremundan olan ve yüz yirmi beş yıl ömür ile çok uzun yaşayan Ebû Reca' el-Utaridî, Umrân b. Teym el-Basrî, Basra âlimlerinin büyüklerindendir.

---

[637] Kurtubî, **Câmi'**, VII, 424
[638] Kurtubî, **Câmi'**, VII, 429

Hz.Ebubekr'e kavuşmuş, O'ndan ve İbn Abbas'tan arz yoluyla Kur'ân öğrenmiştir. Ebu'l Eşheb her on gecede Kur'ân'ı hatmettiğini bildirmektedir.[639]

Müellifimiz Kurtubî, Bakara suresi 165. ayetinde geçen (يحبونهم) kelimesini hem bu ayette hem de Kur'ân'ın tamamında "ye" harfini fetha ile okuduğunu ve bunun da lehçe temelli olduğunu belirtmektedir.[640]

3. Said b. Cübeyr (46/664-95/713)

Said b. Cübeyr b. Hişam, İbn Abbas'ın en meşhur talebelerinden[641] ve tabiin'in en önde gelenlerindendir.[642] Said b. Cübeyr, Kur'ân'-ı Kerim'i (kırâat ilmini) İbn Abbas'tan arz yoluyla öğrenmiş, öğrenimine küçük yaşlarda başlamış ve öğrenimini evleninceye kadar devam ettirmiştir. Said b. Cübeyr, İbn Abbas'tan sonra en çok ilim öğrendiği kişi Abdullah b. Ömer (ö.74/693)'dir.[643] Kendisinden de birçok kimseler ilim öğrenmiş, Zühri ile başka tabiin rivayette bulunmuştur. İbn Abbas'ın Kur'ân talebesi olan Said b. Cübeyr' den de, Ebu Amr b.A'la ve Minhal b.Amr arz yoluyla Kur'ân öğrenmişlerdir.

Kurtubî, tabiinin büyüklerinden olan Said b. Cübeyr'den hem tefsir hem ahkâm hem de kırâat bağlamında birçok rivayette bulunmaktadır. Sahabeden naklettiği kırâatler gibi İbn Cübeyr'den naklettiği kırâatler de, şaz kabul edilen ancak yorum zenginliği sağlayan kırâatlerdir.

Kurtubî, mut'a nikâhı ile ilgili tartışmalarda kullanılan (إلى أجل مسمى) kırâatın İbn Abbas ve Übey b. Kâb ile birlikte Said b. Cübeyr'in de okuduğunu söylemektedir. Dolayısıyla Nisa suresi 24. ayeti " فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن فريضة/onlardan hangisinden nikâkla faydalanmışsanız, onların farzdan ücretini (mehrini) veriniz", " فما استمتعتم به منهن إلى أجل مسمى فآتوهن أجورهن /O halde onlardan hangisi ile belli bir süreye kadar faydalandı iseniz, ondan dolayı onlara mehirlerini veriniz" şeklinde olmaktadır. Bu kırâat, mut'a nikâhının caizliği için referans olarak kullanılmaktadır. Kurtubî, söz konusu kırâatın mut'a nikâhına cevaz verdiği anlayışının yanlış olduğunu şöyle belirtmektedir. "Hz. Peygamber (sav) daha sonra

---

639 Zehebi, **Marife**, I, 153
640 Kurtubî, **Câmi'**, I, 600; Ayrıca bkz; II, 432, 588, III, 176
641 Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi**, I, 143
642 Zehebî, **Ma'rife**, I,166; Bilmen, I, 266; Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi**, I,143
643 Zehebî, **Ma'rife**, I,165

bu nikâhı yasaklamıştır. Said b. el-Müseyyeb der ki: Bunu (mut'a nikâhını) miras ile ilgili âyet-i kerime nesh etmiştir. Çünkü mut'a da miras sözkonusu değildir."[644]

4. Mücahid (21/639--104/722)

Mücahid b.Cebr el-Mekki, tabiîn âlimlerinin en güvenilirlerinden, müfessir ve kırâat âlimi bir zattır.[645] Abdulah b Abbas'tan tefsir rivayet edenlerin en meşhuru ve en sağlamı Mücahid idi. Bundan dolayı eş-Şafi'î ve el-Buharî ona itimat etmişlerdir.[646] Bizzat kendisi Kur'ân'ı İbn-i Abbas'a otuz kere arz ettiğini söylemektedir. Yine ondan nakledildiğine göre " Kur'ân'ı baştan sona kadar İbn-i Abbas'a üç kere arz ettiğini, her ayetin üzerinde durarak, onun kim için nerede ve nasıl nazil olduğunu sormuş ve ayetlerin manasını öğrenmiştir.[647] Mücahid'e de kırâat imamlarından İbn Kesir, Ebu Amr ve İbn Muhaysin ve daha birçokları Kur'ân okumuşlardır.[648] İlk tefsir kitabi Mücahid'e ait olduğu rivayet edilmektedir.[649]

Kurtubî, Ali İmran Suresi 49. ayette geçen (وما تدخرون) kelimesini Mücahid'in ve ona tabi olan kırâat imamları ile birlikte (وما تذخرون) şeklinde zal harfi ve şeddesiz olarak okuduğunu nakletmektedir.[650]

5. İkrime (ö.107)

Ebû Abdillah el-Medenî el-Haşimî de tabiinin büyüklerinden, Mekke ekolünün en önemli temsilcilerinden ve İbn Abbas'ın azatlı kölesi[651] öğrencilerinden biridir.[652] Abdullah b. Abbas, Hz. Âişe, EbuHureyre ve Abdullah b. Ömer'den rivayette bulunmuş, Tabiinden de eş-Şa'bi, İbrahim en-Nehaî, Muhammed b. Sîrin ve daha birçok kimse ondan ilim almıştır.[653]

Kurtubî, Bakara Suresi 67. ayette geçen (بقرة) kelimesini Mücahit'in, İbn Ya'mer ile bilikte (إن الباقر) şeklinde okuduğunu hiçbir yorum yapmadan nakletmektedir.[654] Bakara Suresi 217. ayetinde " يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير/sana haram ayından, ondaki savaşı sorarlar. De ki: Onda savaşmak büyük

---

[644] Kurtubî, **Câmi'**,I, 119; Ayrıca bkz; I, 783, II, 311, VI, 196 vd.
[645] Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi**, I, 151; Habeş, s. 31
[646] Bilmen, I, 271; Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi,** I, 151
[647] Zehebî, **Ma'rife**, I, 164; Bilmen, I, 271; Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi**, I, 151; Habeş, s. 31; Kurtubî, **Câmi'**, I, 46
[648] Kurtubî, **Câmi'**, I, 90; Zehebî, **Ma'rife**, I, 164
[649] Bilmen, I, 272
[650] Kurtubî, **Câmi'**,II, 462; Ayrıca bkz; I,381, 404, 447
[651] İbn Kesîr, **Tefsîr**, I, 6
[652] Bilmen, I, 277; Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi**, I, 158
[653] Bilmen, I, 277; Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi**, I,158
[654] Kurtubî, **Câmi'**, I, 402

günahtır.” buyruğunu (يسألونك عن الشهر الحرام قتل فيه قل قتل) şeklinde her iki (قتال) kelimesini elifsiz okuduğunu belirtmekte ve bu ayete kattığı anlam zenginliğini şöyle vermektedir. “Sana hem haram aya dair hem de o ayda savaşmaya dair soru soruyorlar.”[655]

6. Ata b. Ebi Rebah (35/115)

Ata’ b. Müslim Ebû Muhammed el-Mekki tabiinin büyüklerindendir.[656] İkiyüz kadar sahabeye yetişmiş, Hz.Aişe, Abdulah b.Abbas, Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Cabir’den hadis rivayet etmektedir. Kendisinden de Ebu İshak, Mücahid, Zühri, Amr b. Dinar gibi âlimler ondan ilim almışlardır. İmam-ı Azam “ Ben Ata’dan daha faziletli bir zât görmedim” demektedir.[657]

Kurtubî, tabiinin önde gelenlerinden Ata b. Ebi Rebah’dan tefsir bağlamında geniş nakilde bulunduğu gibi kırâatte de hem tek olarak hemde özellikle ilk dönem kırâat imamları ve diğer kırâat imamları ile birlikte nakillerde bulunmaktadır. Örneğin; İsra Suresi 76. ayette geçen (وإذا لا يلبثون) ifadesindeki “be” harfini yalnızca Ata’nın şeddeli olarak okuduğunu nakletmektedir.[658] Tevbe Suresi 17. Ayette geçen (المساجد) kelimesini İbn Abbas, Said b. Cübeyr, Ata b. Ebî Rebah, Mücahid, İbn Kesir, Ebu Amr, İbn Muhaysin ve Yakup (مسجد) şeklinde müfret okuduklarını belirtmektedir.[659]

7. İbrahim en-Nahai (95/714)

Ebu İmrân, İbrâhim b. Yezîd b. Kays, el-Kûfî de tabiinin ileri gelenlerinden olup kendisi Kûfe’lidir. Fakat aslen Yemen’deki Neha kabilesinden olduğundan “Nehaî” nisbetiyle meşhur olmuştur. İbrahim büyük bir âlim ve büyük bir fakihdi. Kendisi Alkame, Mesrûk ve Esved’den rivayette bulunmuş kendisinden de Hammad b. Ebî Süleyman ve Simak gibi âlimler rivayette bulunurlar.[660]

Kurtubî, Bakara Suresi 35. ayetinde geçen (رغدا) ifadesini cumhurun ğayn harfini üstün okumalarına karşılık en-Nehaî’nin İbn Vessâb ile birlikte ğayn harfini sakin olarak okuduğunu belirtmektedir.[661] Nisa Suresi 43. ayetinde geçen (سكارى)

---

[655] Kurtubî, **Câmi’**, II,42; Ayrıca bkz; II, 288, IV, 188, 423 vd.
[656] Bilmen, I, 284; Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi**, I,163
[657] Bilmen, I, 284
[658] Kurtubî, **Câmi’**,V, 631
[659] Kurtubî, **Câmi’**,IV, 427
[660] Bilmen, I, 265
[661] Kurtubî, **Câmi’**,I,283

kelimesini İbrahim en-Nehaî'nin (سكرى) şeklinde okuduğunu belirtir ve sarf açısından değerlendirir.[662]

8. Katade (60-118/676-734)

Katade, tabiinin büyüklerindendir. Tefsir sahibi olan Katâde, Enes b. Malik,[663] Abdullah b. Sercis, Said b. el- Müeyyeb ile İbn-i Sirin, İkrime ve Hasan-ı Basrî'den rivayette bulunmuştur.[664]

Kurtubî, Bakara suresi 54. ayetinde geçen " فاقتلوا أنفسكم/nefislerinizi öldürünüz" buyruğunu Katade'nin " **فأقيلوا أنفسكم**/nefislerinizi geri çevirin" anlamına gelecek şeklinde okuduğunu ve bununda "öldürmek suretiyle bu tökezlemesinden nefislerinizi kurtarın demektir." anlamına geldiğini belirtmektedir.[665]

Sonuç itibariyle Kurtubî, tabiinden olan kırâat imamlarına yer vermekte, onların sahih okumalara muvafakat ettikleri yerleri belirtmekte ve sahihin dışında kalan okumaları da tefsirci olması hasebiyle anlam ve yorumda kullanmaktadır. Yeri geldikçe bu kırâatların referanslarına da değinmek suretiyle bunların vahiy zannedilmemelerini, sahabeden nakledilen tefsiri ilaveler oludğunu vurgulamaktadır.

1.2.6.2.2.3. Caiz nitelemesi yaptığı şaz okumalar

Müellifimiz Kurtubî, sözü edilen kırâatlardan başka bir tefsirci olarak, gerek anlam gerek dilbilimi açısından değerlendirdiği kırâatlerde mevcuttur. Bunları "يجوز" ifadesi ile değerlendirmektedir. Örneğin Ali İmran suresi 106.ayetinde geçen (تبيض وتسود) kelimelerindeki geçen farklı okumaları kırâat imamlarına nispet etmeden "يجوز" ifadesiyle şöyle vermektedir. (تبيض وتسود) kelimelenin başındaki her iki te'nin de kesre ile okunması caizdir. Nasıl ki (ابيضت) dendiğinde elifin kesri ile okunduğu gibi te de kesre ile okunur. Bu temimlilerin lugatıdır ve Yahya b. Vessab böyle okumaktadır. Bu kelimeleri Zühri (يوم تبياض وتسواد) şeklinde okur. Bu okumada da her iki te'nin esre ile okunması caizdir. Yine ilk kelimenin ye ile (يبيض) müzekker/eril olmak üzere okunması caizdir. Aynı ayette bulunan (وجوه) kelimesinin de (أجوه) şeklinde okunması caizdir.[666] Bakara suresi 2. Ayette geçen (فيه هدى) ifadesinde beş türlü okumanın olduğunu bunlardan ilk üç okuyuşu belirttikten sonra diğer iki okumanın (فيهو هدى) he'den sonra vav'ın ilavesiyle ve iki he'nin idğam ile (فيه هدى)

---

662 Kurtubî, **Câmi'**, III, 181; Ayrıca bkz; II, 253, III, 26, 439, VI, 196
663 Kurtubî, **Câmi'**,I, 86
664 Bilmen, I, 285
665 Kurtubî, **Câmi'**,I, 366; Ayrıca bkz; I, 418, 444, II, 25
666 Kurtubî, **Câmi'**, II, 524

şeklinde okunmasının caiz olduğunu belirtmektedir.[667]

Kurtubî, bu ifadeyi bazen de ayette var olan sahih-şaz olsun bütün kırâatleri tanımlamak için kullanmaktadır. Bakara suresi 13. ayetinde geçen (السفهاء) kelimesinin sonunda bulunan elif ve hemzenin dört şekilde okunması caizdir, ifadesiyle vermektedir.[668] Bu tanımlamadan sonra tercih ettiği kırâatten başlamak üzere var olan okuyuşları açıklamaktadır.

Kurtubî, bu ifadeyi Kur'ân da olmayan okuma şekillerin belirtmek için çoğunlukla (ويجوز في غير القرآن) şeklinde vermektedir. Örneğin Bakara suresi 203. ayetinde (فلا إثم عليه) ifadesinin (فلا إثم عليهم) şeklinde okunmasını Kur'ân'ın dışında caiz olduğunu ifade etmektedir.[669]

1.2.6.3. Kurtubî'nin işlediği kırâat kategorileri

Kırâat farklılıkları, usul ve ferş olmak üzere iki ayrı alanda değerlendirilmektedirler. Kurtubî'nin de, eserinde kırâatları bu iki alana uygun ele aldığı ve incelediği görülmektedir. Ancak özellikle usul farklılıkları, belli bir sistematiğe sahip olmasına rağmen, Kurtubî tefsirinde yeri geldikçe ele alınmıştır. Bu okumalar, anlam ve yorum açısından da ayetlere çok fazla katkı sağlamadıkları için ferşî farklılıklar kadar tefsirde yer bulmamaktadır. Biz de özellikle usul farklılıklarını ayrı maddeler halinde ele almaya çalışacağız. Ferşî farkılılıkların ise sadece tanımı ile yetineceğiz. Çünkü gerek bu bölümde ve gerekse tercihv e hüccetle alakalı olan ikinci bölümde ele alınan tüm okumalar ferşî okumalardır.

Kaynaklarda Ferş; "*Âyetin anlamını değiştiren farklı okumalar*"[670] şeklinde tanımlanmaktadır. Usul ise; iki veya daha fazla kırâat farklılığının her birinin, bir usule/kaideye göre, Kur'ân'daki geçtiği bütün yerlerde okunması aynın usulle okunması demektir.[671] Bu çeşit kırâatler, Kur'ân'da geçtiği bütün yerlerde aynı usûle okunması itibariyle "usûl farklılıkları"; kelimenin telaffuz ve ses yönüyle ilgili olması itibariyle de "fonetik farklılıklar" olarak isimlendirilmektedir.[672]

Kurtubî, bir müfessir olarak Kur'ân'ın anlaşılmasına anlam zenginliği katan her bir kırâat farklılığını bir ayet konumunda değerlendirmesinden dolayı eserinde kırâatın ferş bölümünü baskın olarak işlemektir. Hatta tefsiri baştan sonuna kadar

---

667 Kurtubî, **Câmi'**, I, 161; Ayrıca bkz; I, 182, 188, 197, II, 320, 524 vd.
668 Kurtubî, **Câmi'**, I,200; Ayrıca bkz; I, 404, II, 339, 524, III, 546
669 Kurtubî, **Câmi'**, II,15; Ayrıca bkz; I, 449, 643, II, 36, 112, 226,vd
670 Suyûtî, **İtkân,** I/320; Zerkânî, I/441; Tetik, s. 106; Güneş, s. 39.
671 Habeş, s. 61; Dağ, **İhticac**, s. 29
672 Dağ, **İhticac**, s. 29

ayetlerde var olan –çok az da olsa işlemediği kırâatler dışında- mütevatir-şazz bütün ferşî kırâatları işlemektedir.

Usul farklılığına gelince Kurtubî, bunları işlemede herhangi bir metot takip etmemekte, daha önce de belirttiğimiz gibi adeta bir kırâat eserini andıran tefsiri bütün usul konuları olmamakla beraber, izahına ihtiyaç duyduğu temel usul konularını işlemekte ve çeşitli yönden değerlendirmektedir.

Ancak Kurtubî, her iki kısmı tefrik etmez, usul ve ferş'den her birini başlık olarak ele almaz, bilakis her ikisini ayırmadan kelimede var olan bütün kırâatleri işlerken birlikte vermektedir. Yani bir kelime de hangi kırâat varsa onu vermekte, sonra gerekli gördüğünde anlam, ahkâm ve dil bilim açısından değerlendirmektedir.

Kurtubî'nin Tefsirinde işlediği temel usul konuları:

1. Med-kasr: Medd, lügatte uzatma, çekme anlamında kullanılan bu kelime, kırâat terminolojisinde medd-i tabiîden, hemze ve sükûn sebebî ile daha fazla uzatma anlamına gelmektedir. "Ülâike", "Şâellâh" kelimelerindeki medd-i muttasıl ile "Bimâ Ünzile" kelimesindeki medd-i munfasıl gibi.[673] Kasır ise, hemze ve sükûn bulunmadığında, kelimeyi bedd-i tabiîden fazla uzatmama anlamına gelmektedir. " *kâle*" veya "*Yekûlü*" kelimeleri gibi.[674]

2. İmâle- fetha (tefhim): Lugatta, bir şeye yönelmek, meylettirmek anlamına gelen imâle kırâat ıstılahında ise, üstün harekeyi açık fetha ile açık kesre arasında; elifi de yâ harfine doğru yöneltmek (onu andıracak şekilde seslendirmeye), elifi, elifle yâ arası bir sesle okumaktır.[675] Fetha ise; açmak anlamın da olup kırâatte üstün harekenin kendi tabiatıyla seslendirmesine denir. Feth, imâlenin zıddıdır.[676] Kırâat İmamlarından Nafi' (Ravisi Verş tariki), Ebû Amr, Hamza, Kisaî ve Halef'in kırâatlerinde yaygın olarak, İbn Âmir, İbn Kesir ve Asım ise nadir olarak İmâle ile okumaktadırlar.[677] Kurtubî bu kırâat imamlarına ait imâle ile okumalarına geniş yer vermektedir. Meselâ; (الربا) kelimesini el-Kisâî ve Hamza "ra"'nın kesresinden dolayı

---

[673] İbn Cezerî, **Takrib,** s. 18; Tetik, s. 183.
[674] İbn Cezerî, **Takrib,** s. 18.
[675] Dânî, **Teysir**, s. 46; Suyutî, **İtkân**, I, 284; Dimyati, I, 247; Tetik, s. 181
[676] Dânî, **Teysir,** s. 46; Suyutî, **İtkân** I, 284; Dimyati, I, 247; Tetik, s. 181
[677] İmale için geniş bilgi için bkz; ed-Danî, **Teysir**, s. 46-55, Suyutî, **İtkân**, I, 284-291; Dimyati, I, 247-259

imâle ile diğer kırâat imamları ise "be"' nin fethasından dolayı tefhim[678] ile okurlar.[679]

İmam Hamza'nın imâlede infirat ettiği on kelimenin[680] imale ile okuyuşuna da geniş yer vermektedir. Mesela, Nisa Suresi 3. Ayette geçen (طاب) fiilini kırâat-ı seb'a 'dan İmam Hamza ve ona tabi olan şaz kırâat imamlarından İshak el-Cühderi'nin bu kelimeyi imale okuduklarını belirtmektedir. Aynı zaman da Übey b. Kab'ın mushafında (طيب) şeklinde olmasının da bunun imâle ile okunmasının delili olduğu belirtmektedir.[681]

2. İdğam-izhar: Lügatta kaplamak, içine almak, bir harfi diğer bir harfe idhal etmek anlamındadır. Istılahta ise aynı cinsten olan iki harften, birinci harfi ikinci harfe katıp şeddeli olarak, aynı mahreçten çıkararak okumaya denir.[682] İzhar ise, lugatta açıklamak, ortaya çıkarmak manasına olup kırâatte, her harfin ayrı ayrı okunmasına denir.[683] İdğam, idğam-ı sağir ve idğam-ı kebir olmak üzere iki kısma ayrılır.[684] Ancak bizim buradaki gayemiz tecvid eserlerinde anlatılan ve bütün kurrayı ilgilendiren idğam değildir. Kırâat ilminin bahsettiği idğam ile kırâat imamlarından Ebu Amr'e özellikle râvisi Susi'ye ait olan idğam-ı kebirdir. Müellifimiz Kurtubî de bir usul konusu olan idğamı ve Ebu Amr'a ait idğam[685] konusunu tefsirinde işlemiştir.

Bakara 84. Ayette geçen (تظاهرون) fiilini aslı (تتظاهرون) şeklinde olduğundan Mekke ve Medine ehli "te" harfini "za" harfine idğam ederek okur. Kufe ekolu ise (تظاهرون) birinci "ta" harfinin ikinciye delaleti nedeniyle ikinci "ta" harfini hazf etmesiyle okumaktadır.[686]

Ebu Amr'ın aynı harften iki harfin bir kelime de bulunduğunda idğam ettiği kırâatı Bakara 200. Ayetteki (مناسككم) ifadesinde idğam ile okuduğunu kırâatını

---

[678] Müellifimiz fetha kavramı yerine daha çok müradifi olan tefhim kavramını kullanmaktadır; lügatta yüceltmek, büyütmek manasına gelmekte olup imâlenin zıddı olarak harfleri kalın okumaktır. Bkz; Suyutî, **İtkân**, I, 284; Dimyati, I, 247

[679] Kurtubî, **Câmi'**, II, 317

[680] Bkz; Danî, **Teysir**, s. 50

[681] Kurtubî, **Câmi'**,III,18; Ayrıca bkz; I, 247, 655, II, 443, III, 18, V, 629, VI,69, 153,

[682] Tetik, s. 180

[683] Karaçam, **Kurân-ı Kerim'in Fazileti**, s.338; Dağ, **İhticac**, s. 30

[684] İdğam-ı kebir; idğam olan birinci harf, ister misli, ister cinsi, isterse müterakib olsun harekeli ise, bu idğama idğam-ı kebir denir. İdğam-ı sağir ise; idğam olan birinci harf sakin, kendisine idğam edilen ikinci harf harekeli olursa bu idğamma idğam-ı sağir denir. Bkz; Suyutî, **İtkân** I, 292 vd.; Dimyati, I, 109 vd.; Tetik, s. 180

[685] Danî, **Teysir**, s.19; Dimyati, I, 110; Habeş, s. 75

[686] Kurtubî, **Câmi'**,I,444

belirtmektedir.[687]

Kurtubî, yukarda olduğu gibi kırâatı ekol veya kariye nispet ederek verdiği usul konusu olan idğamı verdiği gibi, Kehf suersi 77. ayetindeki (لاتخذت) ifadesini أدغم بعض القراء الذال في التاء ولم يدغمها بعضهم /bazı kırâat imamları "te" harfini "zal" harfine idğam eder, bazıları ise idğam etmezler şeklinde her hangi bir nispette bulunmadan belirtmektedir.[688]

Kurtubî, usul konusunu müphem bir ifade verdiği gibi bazan da tecvit kitaplarındaki detaya girecek konuları izah etmektedir. Tevbe Suresi 52. ayetinde " قل هل ت ربصون بنا/de ki: " bize... mi gözetir durursunuz" kısmındaki (هل) soru edatındaki "lam" harfini Kûfeliler "te" ile idğâm ederek okurlar, Marife "lam"ının (ismi belirtici lâm) ise, (bu gibi harflerden önce gelirse) İdğamdan başka türlü okunması caiz değildir. Nitekim yüce Allah'ın "التائبون/tevbe edenler"[689] buyruğunda da böyledir. Çünkü Arapçada marife lam'ı çokça kullanılır. Ancak yüce Allah'ın; " قل تعالوا/de ki: geliniz" [690] buyruğunda lam'ın "te" harfine idğam edilmesi caiz değildir. Çünkü: "قل" fiili illetli bir fiildir, İdğam yapmak suretiyle ondaki bu illeti ikiye çıkarmazlar.[691]

Tecvit ilminde de önemli yeri olan idğam ile birlikte yapılan işmam konusunu da Yusuf Suresi 11. ayetinde geçen "لاتأمنا/bize güven miyorsun" ifadesinin okunuşunu detaylı bir şekilde şöyle izah etmektedir. Yezîd b. el-Ka'kâ ile Amr b. Ubeyd ve ez-Zührî; ((لا تأمنا ifadesini (iki nun harflerini) idğam ile ve işmam[692] yapmaksızın okumuşlardır. Bu okuyuş kıyas/dil kaidesine uygun bir okumadır. Çünkü idğam yapılan harf, sakin olmalıdır. Talhâ b. Musarrif ise, asla uygun açıkça izhar olarak iki "nun" ile (لا تأمننا) şeklinde okumuştur. Yahya b. Vessâb ve Ebu Rezîn "te" harfini esreli olarak (لا تيمنا)şeklinde okumuşlardır. Bu okuyuş, el-A'meş'ten Temimlilerin şivesi olduğu de rivayet edilmiştir. Diğer kırâat âlimleri ise harfin îdğamdan önceki haline delâlet etsin diye "nun'' harflerini hem idğam ve hem de

---

[687]Kurtubî, **Câmi'**,I,785
[688] Kurtubî, **Câmi'**,VI,32
[689] et-Tevbe, 9/112
[690] el-En'âm, 6/151
[691] Kurtubî, **Câmi'**,IV,494
[692] İşmam; koklatma manasına olan işmam, kırâat istılahında; sükûndan sonraötre harekeye işaret ederek dudakların yumulması demektir. Bkz; Karaçam, **Kurânı Kerimin Faziletleri**, s. 305; Tetik, s.182

işmam yaparak okumuşlardır.[693]

3. Cem'i Mimin Ahkâmı: Cem'i mimi olan (هم) ve (كم) zamirleri için var olan kırâat farklılıklarını Kurtubî, yer yer tafsilatlı olarak izahta bulunmaktadır. Konuyu detaya girmeden Fatiha Suresi 7. ayetinde geçen (عليهم) kelimesi ile ilgili verdiği kırâat farklılıklarını vermekle yetineceğiz.

Müellifimiz Kurtubî, (عليهم) kelimesinde on kırâatın var olduğunu ve bu kırâatlerin tamamının okuduğunu belirttikten sonra bu on kırâatı saymaktadır. Biz bu kırâatleri kırâatı meçhul kipiyle ifadelendirmesi başlığında tedaylı olarak verdik. Ayrıca Kurtubî, İmam Hamza'nın (عليهم وإليهم ولديهم) kelimelerindeki "he" harfini ötre ile okuduğu halde ربهم , فيهم, جنتيهمkelimelerinde neden ötre okumadığını izah edecek kadar detaya girmektedir. Birinci grup kelimede "ya" harfi eliften dönüşmüştür. Ve bunların asılları (علاهم ولداهم وإلاهم) şeklindedir. O bakımdan burada "he"harfi ötreli haliyle bırakılmıştır. Fakat ikinci grup kelimede böyle bir durum yoktur. Aynı zamanda el-Kisai de (عليهم الذلة)[694] ve (إليهم اثنين)[695] ayetlerinde zamirleri İmam-ı Hamza'ya tabi olarak ötre ile okumaktadır. Bu okuyuş her iki imamdan maruf olan bir kırâattir.[696]

4. Tahrik- teskin: "هو" ve "هي" zamirlerindeki "he" harfinin önüne "vâv" "fâ" "sümme" ve "lam" gibi harflerin gelmesi durumunda sâkin veya harekeli okunmasına teskîn ve tahrik denir.[697] Müellifimiz Kurtubî bu zamirle ilgili kırâatı verirken yalnızca kırâatı okuyanına nispet etmekle yetinmez adeta bir kırâat eseri gibi detaylı vermektedir. Mesela; Bakara suresi 29. Ayetin tefsirde ayette geçen "هو" zamirinin okunuşunu şöyle vermektedir. el-Kisaî ve Naf'i'nin ravisi Kalun eğer bu zamirden daha önce "fa", yahut "vav" veya "lam" ya da "sümme" bulunuyor ise, o, "هو" ve "هي" kelimelerinde yer alan "hâ" harfini sakin okumuştur. Ebu Amr da (sümme) dışındaki harflerde böyle okumuştur. Ebu Avn, el-Hulvanî'den, o Kalun'un bu şartlara uymayan أن يمل هو فليملل[698] ayetinde bulunan "هو" deki " he" 'yi de sakin okumuştur. Diğer kurra ise, bu zamirlerdeki "he" leri harekeli okumuşlardır.[699]

---

[693] Kurtubî, **Câmi'**,V,127
[694] el-Bakara, 2/6l
[695] Yasin, 36/14
[696] Kurtubî, **Câmi'**,I,180
[697] Kurtubî, **Câmi'**,I, 248; Dağ, **İhticac,** s. 31
[698] el-Bakara, 2/282
[699] Kurtubî, **Câmi'**,I, 248

5. İzâfet yasının feth veya iskânı: Fiile, isme ve harfe bitişmiş olan mütekellim yâ'larıdır. İzâfet yaları ya feth ya da sâkin olmak üzere iki farklı şekilde[700] okunmaktadır ki, Kurtubî bu kırâat çeşitlerini de işlemektedir. Örneğin, Taha suresi 30.ayette geçen (أخي) kelimesinde bulunan mütekellim yâ'sını kırâat imamlarından İbn Kesir ve Ebû Amr fetha ile okuduklarını belirtmektedir.[701]

6. İşmâm: Bazı maklûb kelimelerde sin, sâd ve veya sadın işmâm ile okunmasıdır.[702] Kurtubî, Fatiha suresi 6. ve 7. Ayetlerde geçen (صراط) kelimesini, halis sâd ile (صراط) okunduğu gibi kırâat imamlarına nispet etmeden yutmak anlamında sîn ile (سراط) şeklinde; sad ile ze arasında olarak ze sesiyle işmâm edilen sâd ile (ص̾راط) şeklinde okunduğunu belirtmektedir.[703]

7. Tahfîf-Tahkîk: Bu iki okuma biçimi, hemze ile alakalı olup tahkîk, hemzenin normal mahrecinden çıkartılarak okunması; tahfîf veya teshîl ise yumuşatılarak okunmasına denir.[704] Hemzenin geçtiği bu kelimeler, Kur'ân'da bu iki biçimden birine göre okunmaktadır.[705] Hemze kelimenin başında olursa tahkikle okunur. Kelimenin ortasında bulunduğunda tahkik, teshil, tahkik-teshil arası[706] ve hazf ya da hazifle olmak üzere dört şekilde okunur.[707]

Kurtubî, yukarda verdiğimiz hemzenin okuyuşu ile ilgili okumalara azınsanmayacak kadar yer vermektedir. Örneğin Bakara suresi 6. ayette geçen (أأنذرتهم) kelimesinde bulunan tahkik, teshil ve iki hemze arasına elif harfinin idhali gibi yedi kırâatın var olduğunu belirtmektedir. Ayrıca bu kırâatlerle ilgili dilbilimciler tarafından yapılan değerlendirmeleri de nakletmektedir.[708]

3.Vakf ve İbtida

Kur'ân ilimleri içerisinde önemli bir yere sahip olan Vakf ve İbtida İlmi, Kıraât İlmi için olduğu kadar Kur'ân tefsîri için de önemlidir. Mananın tamam olduğu yerde okumayı kesip nefes almak olan "vakf" ile mana bütünlüğüne uygun olan yerlerden tekrar okumayı sürdürmeyi ifade eden "ibtida" Kur'ân'ın tefsiri,

---

[700] Muhaysin, Muhammed Salim, **Kırâat ve Eseruha fi Ulumi'l-Arabiyye,** Kahire, 1984, s. 99; Muhaysin, **Muktebes mine'l-Lehecati'l-Arabiyyeti ve'l-Kurâniyye,** Kahire, 1978, s. 96.
[701] Kurtubî, **Câmi'**, VI,177
[702] Muhaysin, **Kırâat**, s. 100, 103; Muhaysin, **Muktebes.** s. 99.
[703] Kurtubî, **Câmi'**, I,149; Ayrıca bkz, I,197
[704] Teshîl ve tahkîk'in tarifî için Tetik, s. 187.
[705] Örnekler için bkz. İbn Mücâhid, s. 138-9; Mekkî b. Ebî Tâlib, el-Kaysî, **el-Keşf an Vücûhi'l-Kırââti's-Seb' ve İlelihâ ve Hücecihâ,** Tah: Muhyiddin Ramazan, Beyrut, 1987, I, 70 vd.
[706] Buna beyne beyne veya taklil de denir.
[707] Muhaysin, **Muktebes.** s. 85; Muhaysin, **Kırâât**, s. 94-5; Suyûtî, **İtkân**, I, 308.
[708] Kurtubî, **Câmi'**, I, 182; Ayrıca bkz; I, 200, VI, 388

kasdedilen mananın anlaşılması ve hüküm istinbatında büyük katkı sağlamaktadır. İşte Vakf ve İbtida kırâat ilminin çok önemli ve nazik konularından olması, Kur'ân'ın manasının anlaşılmasıyla da doğrudan ilgisi olması nedeniyle müellifimiz Kurtubî'nin Tefsirinde özellikle kırâat bağlamında "vakf ve ibtida" konusuna önemle yer verdiğini görmekteyiz. Biz de önce vakıf ve ibtida konusu ile ilgili genel bir takım bilgileri verdikten sonra Kurtubî'de vakıf ve ibtida konusunun nasıl ele alındığını incelemeye çalışacağız.

1. Vakf

Allah Teâlâ insanı yarattı ve sınırlı ölçüde nefes verdi. Bu nedenle insan tam bir kıssayı anlatmaya veya ara vermeden sözü nakletmeye ya da bir sureyi veya uzun bir ayeti bir nefeste okumaya güç yetirememektedir.[709] Bir kelimede veya aralarında ilişki bulunan iki kelime arasında nefes almak mümkün olmadığından;

- Nefes almak ve dinlenmek için durmayı tercih etmesi gerekir
- Nefes aldıktan ve dinlentikten sonra uygun bir başlama belirlemesi gerekir
- Bunların her birini de manaya ve anlamaya zarar vermeyecek şekilde bitirmesidir.

İşte durmada güzel bir tercih, sağlam bir başlangıç ve mananın bozulmaması muradın ortaya çıkmasıdır. Bunların dışında yapılan bir nefes alış, kötü ve çirkin olmaktadır.[710] Şöyle ki; Peygamber Efendimizin huzurunda bir hatip şöyle hitap etti. " Kim Allah ve Rasulüne itaat ederse doğruyu bulur ve kim her ikisine isyan ederse" dedikten sonra durdu. Bunun üzerine Rasulüllah ona şöyle dedi: "Kalk sen kötü bir hatipsin. Şöyle demen gerekirdi: Ve her kim Allah ve Rasulüne isyan ederse o da sapıtmıştır."

Bu nedenle konuşan ve okuyan kişi dinleyenler için kasdedilen mananın ortaya çıkmasına uygun yerlerde, bölümlerde durmayı tercih etmesi gerekir. Eğer doğru bir vakf/durma yapmazsa, bu insanlar arasında cereyan eden konuşmada sevimsiz ve çirkin kabul edilen bir durumdur. Aynı şekilde noktalama işaretleri ihtiva etmeyen bir metni (durmadan) okumak veya mânaya göre edâ edilmeyen bir konuşmayı dinlemek; hayli sıkıcı ve anlamayı da zorlaştırıcı olur.[711] Bunun Allah'ın kelamında ise çirkinliği ve kötülüğü daha da büyüktür. Ve bundan kaçınmak daha evla ve daha haktır. Bunun için vakfı bilmek Kur'ân'ın okunması ve anlaşılması için

---

[709] Hüsnî, Şeyh Osman, **Hakku't- Tilâvet**, Ürdün, 1988, s. 45
[710] İbn Cezerî, **Neşr**, I, 224-225; Hüsnî, s. 44-45
[711] Tetik, s. 27

bilinmesi gerekli bir disiplindir.[712] Bu nedenle Kur'ân okuyana vakf edilmesi uygun olan yerleri ve vakf edilmesi uygun olmayan yerleri bilecek kadar Kur'ân'ın manalarını düşünmesi gerekmektedir. Çünkü her durumda, asl olan manayı anlamaya dikkat çekmektir. Bunun için mana bakımından vakf ile kelamda bir çirkinlik oluştuğu gibi uygun bir vakıfla da kelamda güzellik meydana gelir.[713] Biz de Kur'ân'ın anlaşılmasında önemli rolü olan ve müellifimiz Kurtubî'ninde tefsirinde genişçe yer verdiği vakf konusuna izah etmeye çalışalım.

Vakf, sözlükte dur(dur)mak,[714] hapsetmek(alıkoymak)[715], imtina etmek/kaçınmak[716] anlamlarına gelmektedir. Terim olarak ise en kısa ifadesiyle; "nefesle beraber sesi kesmektir"[717] şeklinde tarif edilmektedir. İbnü'l-Cezerî (ö:833/1429) ise daha açık bir ifade ile şöyle tarif etmektedir: "Vakf, kelime üzerinde, kıraâta tekrar başlamak niyetiyle, normal olarak, nefes alacak kadar bir zaman sesi kesmekten ibarettir.[718] İbnu'l-Enbârî (328/939)'nin tarifi de şöyledir: "Kelimenin sonunda bir süre sesi kesmektir ya da kelimeyi sonrakinden ayırmaktır."[719] Ebû Amr ed-Dâni (444/1052) ise; "Vakf, kelimeyi kendisinden sonraki kelimeden ayırmaktır"[720]şeklinde tarif etmektedir.

Bu tariflerden anlaşılacağı üzere "Vakf yapmak" denilince akla ilk gelen terim mana şöyledir: "Okumayı sona erdirmek niyeti olmayıp, vakıf yapılan kelimeden ya da öncesinden yeniden kırâata başlamak(isti'naf) maksadıyla, normal olarak nefes alabilecek bir süre miktarı sesi, okumayı kesmektir. Bu da ayetlerin sonunda veya ortalarında olur; kelime ortasında yahut yazılış olarak bitişik olan iki kelime ortasında olmaz. Bu durumda zorunlu olarak nefes alınacaktır. Böylece teneffüs ve istirahattan sonra ibtida (başlama) nın güzel olacağı gerçeği ortaya

---

[712] Hüsnî, s. 44-45
[713] Hüsnî, s. 44-45
[714] Zirikli, III, 762
[715] Cürcânî, Ali b. Muhammed b.Ali es-Seyyid eş-Şerif, **et-Ta'rifât**, yy, ts. s. 274
[716] Cevherî, İsmail b. Hammad, **es- Sıhah Tacü'l- Lüğa ve Sıhâhi'l-Arabiyye**,tah: Ahmed b. Abdulğafur, el-Attar,ys., ts. ("Vakf" mad.)
[717] Karaçam, **Kurân-ı Kerim Faziletleri**, s. 363
[718] İbn Cezerî, **Neşr**, I, 240
[719] Ahmed. b.Muhammed b.Abdilkerîm el Uşmunî, **Menaru'l-Hudâ fi Beyânni'l-Vakf ve'l-İbtida, el-Matbaatu'l-Hayriyye**, Mısır, 1189, s. 5
[720] Ebû Amr Osman b. Saîd ed-Dâni, **el-Muktefa, fil- Vakf ve'l-İbtida**, thk: Yusuf Abdurrahman el Mar'aşlî, Beyrut,1987, s. 47

çıkmış, mana bozulmamış ve maksad da açıkça anlaşılmış olur.[721]

Vakf kavramına anlam bakımınadan yakın olan "Kat'[722] ve "Sekt" [723] kavramlarıda kullanılmaktadır. Önceki âlimler bu kavramları vakf anlamına kullandıkları halde sonraki âlimler ise her birine farklı anlamlar yüklemişlerdir.[724]

2. İbtida

"İbtida" sözlükte başlamak, bir şeyi ilk olarak yapmak,[725] bir şeyi bir şekilde diğerine takdim etmek, ilk sırada onu yapmak anlamına gelmektedir.[726] ed-Danî (ö.444/1152) ibtidâ vakfın zıddıdır, der[727] Terim olarak ise; Manayı tamamlamak kurrâ'nın belirlediği yerlerde durmak vakf olunca ibtidâ da mananın bozulmaya ve değişikliğe uğramayacağı belirli yerlerden başlamak suretiyle kırâatı devam etme şeklinin bilinmesini sağlayan çok değerli bir ilim[728] diye tarif edilmiştir. Vakf yaptıktan sonra kırâate devam etmek için tekrar başlamanın da adıdır.[729] İbtidâ'ya yakın kavramlar ise isti'naf [730] ve daha az kullanılan i'tinaf[731] kelimeleridir.[732]

İbtida yalnızca ihtiyari olur. Çünkü onda vakf gibi kendisini mecbur eden bir zorlama yoktur. İbtidâ ancak maksadı ifa eden müstakil mananın tamam olduğu zaman caiz olur. İlerde izah edeceğimiz gibi ibtidâ da vakfın taksimine tabidir.[733]

3. Vakf ve İbtidâ İlminin Kaynağı Ve Önemi

Kur'ân ilimleri konusu olan Vakf ve İbtidâ İlmi'nin tabiatıyla kaynağı bizzat Kur'ân-ı Kerim'in kendisidir. Bu ilim Kur'ân'ın nasıl edâ edileceğni/okunacağını ve anlamının makasada uygun anlaşılmasını sağlayan disiplinlerden biridir. Bu ilmin dayanağı ise Peygamber (sav)'in ve sahabenin dile dayalı bilgileri olmaktadır. Hz.Ali "ve Kur'ân'ı tertil üzere oku!"[734] ayetinin tefsirini yaparken "tertîl"i harflerin hakkını vererek okumak (tecvid) ve durakları (vakf'ları) bilmek" olarak tarif ettiği rivayet

---

[721] Karaçam, **Kurân-ı Kerim'in Faziletleri** s. 364; Temel, Nihat, **Kurân Kırâatında Vakf ve İbtida,** İstanbul, 2001, s. 43–44; Kayhan Veli, "*Vakf ve İbtida İlmi ve Kurân Tefsirindeki Yeri*", **C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, X/2–2006, s. 302
[722] Kat'; Kıraâtı/okumayı kesmek, tamamen sona erdirmek, demektir.
[723] Sekt/Sekte; Mutad olan vakfın dışında, derhal kıraât esnasında nefes almadan sesi kesmeye denir.
[724] Veli, s. 302
[725] Cevheri, Sıhah b-d-e md.
[726] Veli, s. 304
[727] Danî, **el-Müktefâ**, I, 14
[728] Danî, **el-Müktefâ**, I,14
[729] Karaçam, İsmail, **Kurân-ı Kerim'in Faziletleri**, s. 364; Temel, s. 221
[730] Müellifimiz Kurtubî ikinci olarak bu ifadeyi kullanmaktadır. Kurtubî, **Câmi'**, IV, 287, 341
[731] en- Nahhas'ın eserinin adında olduğı gibi.
[732] Veli, s. 305
[733] Suyûtî, **İtkân**, I,266
[734] Müezzemmil, 73/4

adilmiştir.[735]

Vakf ve İbtidâ'ya riayet, bizzat Hz.Peygamber (sav)'in fiili sünnetiyle sabittir. Ümmü Seleme (ra.) Rasulüllah (sav.) in kırâatını şöyle anlatır: "Nebi (sav.) Kur'ân okuduğu zaman, kırâatını âyet âyet okurdu keserdi" demiş ve el-Fâtiha sûresinin ilk üç ayetini, aralarında vakf yapmak suretiyle okuduğunu rivâyet etmiştir.[736]

Ebû Ca'fer en-Nahhas, İbn Ömer'den şu sözü nakletmektedir: "Biz, ömrümüzde bizden her birine Kur'ân'dan önce imanın nasip kılındığı bir dönem yaşadık; Muhammed (as)'a Kur'ân nazil oluyor ve her birimiz onun helâlini, haramını; emrini ve yasağını; onda vakf yapılması gereken yerleri (durakları) öğreniyorduk." Bu haber onların vakf ve ibtidâya riayet ederek Kur'ân kırâatına özen gösterdiklerinin ifadesidir. Onlar, Kur'ân akumayı öğrendikleri gibi bu konuyla ilgili meseleleri de öğreniyorlar ve ağızdan ağza (müşahefe) ile aktararak bu bilgileri birbirlerine ulaştırıyorlardı.[737]

İbn Cezerî, yukarda verdiğimiz rivayetlere dayanarak vakf ve ibtida'nın önemi hakkında şöyle demektedir: " Bu ilmi bilmenin ve ona îtina etmenin vücûbu, bize göre, Ebû Ca'fer, Nâfî, Ebû Amr, Yakub ve Âsım gibi selef-i salihinden olan imamların da görüşleri olduğu gibi, tevâtürle sâbit olmuş ve bu hususta sahabenin de icmaına dayanmaktadır."[738]

Suyuti de Hz.Ali'nin sözünün Vakf ve İbtidâ'nın vücûbuna, İbn Ömer'in sözünün ise sahabenin gerekliliği hakkında icma olduğununa delalet ettiğini söylemektedir.[739]

İbnü'l-Enbârî "vakf ve ibtidayı bilmek, Kur'ân'ı bilmenin kemâlindedir,"[740] demektedir. En-Nikvâzi (ö.683/1234) vakf konusu; kıymeti büyük, tehlikesi ağır bir konudur. Çünkü bir kimse için Kur'ân'ın manalarını bilmesi, Ondan şer'i deliller istinbât edebilmesi, ancak O'nun fasılalarını bilmesiyle kolay olabilir," demektedir.[741]

El-Huzelî (ö.465/ 1072), vakfı okuyan, dinleyen ve ilim ehli açısından şöyle

---

[735] İbn Cezeri, **Neşr**,1, 225; Suyûtî, **İtkân**, I,258
[736] İbn Cezeri, **Neşr**,1, 225
[737] Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. En-Nahhas. **el-Kat' ve'l- İ'tinaf**, tah: Ahmet Hattab el-Umer, Bağdat, 1978, s. 87; İbn Cezeri, **Neşr**,1,225; Suyûtî, **İtkân**, I,258
[738] İbn Cezeri, **Neşr**, 1, 225
[739] Suyûtî, **İtkân**, I, 258-259
[740] Suyûtî, **İtkân**, I,258-259
[741] Suyûtî, **İtkân**, I, 258-259

değerlendirmekredir: “Vakf, tilâvetin süsü, Kur’ân okuyanın zîneti ve yeteneği, dinleyenin anlayışı, âlimin övgüsüdür. Onun iki muhtelif, iki mütenâkız, iki müteğayir hüküm arasındaki fark anlaşılır.” Ebû Hatim ise Kur’ân’ı bilmeyi vakfı bilme arasındaki ilişkiyi net olarak bildirmekte “ vakfı bilmeyen, Kur’ân’ı da bilmez” demektedir.[742]

İbn Evs (9ö.341/ 952 sonrası), bu ilmin Kur’ân okuyanın muhtaç olduğu ön güzel şeylerden birisi olduğunu: buna rağmen pek azı hariç avamın vakf ve ibtidâ yapılacak yerleri bilmeden okuduklarını müşahede ettiğini belirtmektedir.[743]

İbnu’l- Cezerî (833/ 1492) ve Kastalanî (923/1517), nefes almanın insanını özelliklerinden olduğunu bir sureyi ve kıssayı bir nefeste okumak mümkün olmadığına göre nefes alıp dinlenmek için bir durak/vakf, bunun akabinde de bir başlangıç/ibtidâ yerinin seçiminin zorunlu olduğunu belirtmektedir. Her iki yerin de manayı bozan ve anlamayı ihlal eden biçimde olmamaları vazgeçilmez bir zorunluluktur. Çünkü kırâat ilmi bunlara dayanmakta; Kur’ân’ın î’cazı böylece açığa çıkmakta ve onun manalarına böyle ulaşılmaktadır. Bu yüzden bunların hoş ve nahoş olanının bilinmesini temin edecek kanunlara ve ilkelere ihtiyaç vardır. Önemine binaen imamlarda bunları bilmeyi ve öğrenmeyi teşvik etmişlerdir.[744] Bu anlamda İbnu’l Cezeri, sözün devamında: “ Bizim imamlarımız da kendi şeyhlerinden aynen aldıkları bir gelenek olarak bizi her bir lafızda durdururlar ve parmakları ile bunları bize gösterirlerdi.” demekte ve imamların icâzet verenlere vakf ve ibtidâyı öğrenmeden hiç kimseye icazet vermemelerini şart koştuklarını belirtmektedir.[745]

Bu nakillerden anlaşıldığı gibi vakf ve ibtidâ konusu Kur’ân’ın hem kırâatı/okunuşu hem manasının anlaşılması ve hem de ondan hüküm istinbatı bakımından önemlidir. Bu ilim sayesinde maksatlara ulaşılır ve müşkilata düşmekten güvende olunur. Bu maksatlara ulaştıran ya da yardımcı olan bir ilimde elbette önemli olmalıdır. Bu nedenledir ki, müellifimiz Kurtubî, tecvid konuları içerisinde yorum ve hükümle irtibatı çok olduğundan tefsirinde en çok yer verdiği konu vakf ve ibtida konusudur.

4.Vakfın Kategorik olarak kısımları

---

[742] Muhammed Mekki, **Nihayetü’l- Kavli’l –Müfid fi ilmi’t-Tecvid**, Kahire,1308, s. 154; Hüsnî, s. 45
[743] Veli, s. 302
[744] İbn Cezeri, **Neşr**,1, 225; Suyûtî, **İtkân**, I,259
[745] İbn Cezeri, **Neşr**,1, 225

Bu sahada eser veren âlimler vakıflar için farklı ıstılahlar kullanmışlar, vakf ve İbtidanın yapıldıkları yere göre vakfları kısımlara ayırmışlar ve değişik istılahlar kullanmışlardır. Es-Sahavî'nin beyanına göre, Cebrâil (a.s.) Al-i İmrân sûresinin 95.ayetinin (قل صدق الله) kısmında vakf yapıp, mabâdine/sonrasından devam etmiş ve Rasulüllah (s.a.v.) de ona uymuştur. Kur'ân'da bu vakfa," vakf-ı Cibril" (Cibril Vakfı)denmiştir.[746]Aynı şekilde Rasulüllah, ayet sonlarında vakf yaptığı için, ayet sonlarındaki vakflara"vakf-ı nebî" denmekte, ayetlerin ortalarında ve muhtelif yerlerde de vakf yaptıkları rivayet edilmektedir.[747]

1.İztırârî Vakf: Kur'ân okuma esnasında, nefes kesilmesi, unutma veya devam etmeye güç yetmeme gibi zarûrî bir sebepten dolayı mananın tamam olmasını gözetmeksizin, yapmak zorunda kalınan vakfa denir.[748] Bu vakfa nefes kesilmesi gibi zorunluluk sebep olduğundan belli bir yere/yerlere özgü olmadığından ve zaruret sebebiyle olduğundan ızdırarî vakf olmuştur. Bu vakf zaruret sebebiyle olduğundan mana tamam olmadığı hallerde vakıf yapılan kelimeden veya başlamaya uygun değilse, manaya uygun daha önceki kelimeden başlamak gerekir. Zorunlu bir vakıf olduğundan tefsir açısından da önem arzetmediğinden müellifimiz bu vakfa temas etmemiştir.

2.İhtiyarî Vakf: Hiç bir zaruri sebep bulunmadan, vakf yapmayı kasederek isteğe bağlı yapılan vakflara denir. İbnu'l-Cezerî bunu "Kelamın tamam olduğu vakfa ihtiyarî vakf denir"[749]şeklinde tarif etmektedir. Mutlak olarak vakf söylendiğinde akla ilk gelen vakıf ve kasdedilen de bu vakıftır. Mananın tamam olması nedeniyle müellifimiz Kurtubî'nin tefsirinde ağırlıkla değerlendirdiği vakf da budur. Aşağıda Kurtubî Tefsirî açısından genişçe değerlendireceğiz.

3.İhtibâri vakf: Bir üstadın huzurunda, bir kimsenin kırâatteki bilgisini ve maharetini öğrenmek maksadıyla, şayet hata sebebiyle vakf yapmaya mecbur kalmışsa, sebebini anlamak için yapılan vakıflara ihtibâri vakf denir.[750]

4.İntizârî Vakf: Tüm kırâatları bir araya getirdiğinde vecihleri gösterebilmek için, her bir veche geçiş aralığında yaptığı vakftır.[751]

---

[746] Uşmûni, Ahmed b. Muhammed, **Menaru'l-Hüda fi Beyani'l-Vakfi ve'l-İbtida**, Mısır, 1934, s. 6
[747] Uşmûni, s. 6
[748] İbn Cezeri, **Neşr**,1, 226; Karaçam, **Kurân-ı Kerim'in Faziletleri**, s. 376
[749] İbn Cezeri, **Neşr**,1,226
[750] Karaçam, **Kurân-ı Kerim'in Faziletleri**, s. 376
[751] Veli, s. 324

Yapılan bu tasnifden de anlaşılacağı üzere vakfdan bahsedildiğinde kasdedilen vakfı ihtiyaridir. Okuyana sadır olan aksırma, hapşırma, unutma gibi gayri ihtiyari hususların arizi olması nedeniyle meydana gelen vakf-ı iztırârî ve eğitim için olan vakf-ı ihtibari ve vakf-ı intizari tecvid ve tefsir ilimlerinin konusu değildir. Kur'ân'ın anlaşılması ile doğrudan ilişkisi olan vakf, vakf-ı tam dır. Çünkü harici hiçbir sebep olmadan Kur'ân okuyanın sırf kendi iradesi ile durmayı kastettiği, üzerinde caiz olup olmaması gibi hükümlerin taalluk ettiği vakf, vakf-ı ihtiyaridir.[752] İhtiyarı vakfın kısımları konusunda da âlimler ihtilaf etmişlerdir. Bazılarına göre vakf sekiz kısma ayrılır: Bunlar; tam vakf, şebihi bih/tam vakfa benzer, nakıs vakf, şebihi bih/nakıs vakfa benzer, hasen vakf, şebihi bih/ hasen vakfa benzer, kabih vakf, şebihi bih/kabih vakfe benzer vakıflardır. İbnu'l- Enbârî gibi bazıları, tam, caiz ve kabih olmak üzere üç kısma,[753] bazıları sahih bir mana ifade eden vakfı- caizin tam, kâfi ve hasen olamak üzere üç; vakfı caiz olmayanın da kabih vakıf olmak üzere; bazıları da tam ve kabih olmak üzere iki kısma ayırırlar. Ancak yaygın görüşe göre vakıflar; Tam Vakf (Vakf-ı Tam), Kâfi Vakf (Vakf-ı Kâfi), Hasen Vakfı (Vakf-ı Hasen), Kabih Vakıf (Vakf-ı Kabih**)** olmak üzere dört kısma ayrılır.[754]

Müellifimiz Kurtubî ise temel de vakfı, vakf-ı caiz olan ve vakf-ı caiz olmayan olmak üzere iki kısma ayırır. Bu metodu çağdaş müelliflerden "Hakku't-Tilave" sahibi Hüsnî Şeyh Osman taksimatında da görmekteyiz. [755] İşte Kurtubî, caiz olan vakfı, tam, kâfi, hasen olmak üzere üç kısma, vakfı caiz olmayanı da vakf-ı kabih, vakf-ı kabihi de kabih ve akbah olarak katagorize etmektedir.

1. Vakf-ı Caiz: Sahih bir mana ifade eden vakıflara vakf-ı caiz denir.[756] Müellifimiz Kurtubî Tefsirinde her hangi bir niteleme bulunmadan yalın olarak vakf kelimesini kullandığı gibi "فيجوز الوقف" "vakıf caizdir" ifadesini çokça kullanmıştır. Şimdi bu vakfın kısımlarını ayrı başlıklar halinde ele alalım.

1.Tam Vakf (Vakf-ı Tam)

Tam vakf, mâbâdi (kendisinden sonrası) ile lafız ve mana yönünden alakası

---

[752] Hüsnî, s. 45
[753] İbnu'l- Enbârî, **Kitâbu İzhı'l- Vakf ve'l- İbtidâ**, V, 25/a vd.; İbn Cezeri, **Neşr**, 1, 226; Suyûtî, **İtkân**, I, 259-260
[754] Mennau'l Kattan, **Mebâhis fi Ulumi'l-Kurân,** Riyad, 1996, s. 188; Karaçam, **İsmail, Kurân-ı Kerim'in Faziletleri**, s.376
[755] Hüsnî, s. 51
[756] Hüsnî, s. 51

bulunmayan bir kelime üzerinde yapılan vakıflara denir. Meselâ; [757] إياك نعبد وإياك نستعين, [758] وأولئك هم المفلحون yapılan vakf gibi.

Vakf-ı tamlar genellikle âyet başlarında ve kıssa sonlarında meydana gelirler. Bunda vakf yapıldığı zaman, mâbâdinden (kendisinden sonrası) alınarak devam edilir.[759]

a) Vakf-ı tam bazen âyet bitmeden olur. Yanı ayetin sonunda fasılaya gelmeden meydana gelir. Örnek; وجعلوا أعزة أهلها أذلة [760] de yapılan vakf gibi. Çünkü vakf yapılan yerde Belkıs'ın sözü bitiyor, ayetin (وكذلك يفعلون) bölümü ise, Allah Teâlâ'ya aittir.

b) Bazen ayetin ortasında bulunur. Örnek; لقد أضلني عن الذكر بعد إذ جاءني [761] Übeyy b. Halef'in sözü burada bitmiştir.

c) Bazen ayet bittikten sonraki kelimede vakf-ı tam bulunur. لم نجعل لهم من دونها سترا كذلك [762] Doksanıncı ayet "سترا ""kelimesinde bitiyor, doksan birinci ayet "كذلك "ile başlıyor. Fakat kelâm bu kelimede tamam oluyor.

Vakf-ı tam, tam ve etemm olmak üzere iki kısma ayrılır. Bu da peş peşe gelen iki ayetten her ikisinde vakf-ı tam yapmak gerekir. Ancak birindeki yapılan vakf diğerinden mana yönünden daha önemli ise; bu önemli olan vakfa vakfı etemm denir. Mesala; Fatiha suresinin 4. ve 5.ayetlerindeki vakf gibi: (إياك نعبد وإياك نستعين مالك يوم الدين) her iki ayette vakf-ı tam vardır. Ancak 4.ayette vakf etmek daha mühimdir.[763]

Vakf-ı tam, bazen kasdedilen manayı kuvvetli bir şekilde beyan ettiği için, şayet vakf-ı tamda vakf yapılmazsa murad olunan manada şüpheye düşüleceğinden bu vakfa, es-Secavendî "vakf-ı lazım" bazıları ise " vakf-ı vacib" demiştir. Bundan dolayı vakf-ı tam da muhakkak vakf yapılmalıdır. Bütün kıssa sonlarındaki ve kıssa evvellerindeki, bütün surelerin sonundaki vakıflar, vakf-ı lazımdır.[764]

Bazen bir kırâata göre vakf-ı tam olan bir vakf, başka bir kırâata göre vakf-ı tam olmaya bilir.[765] Meselâ; Bakara suresinin 125. ayetinde "واتخذوا" ifadesinin "ha"

---

[757] Fatiha,1/4
[758] Bakara,2/5
[759] Mennau'l Kattan, s. 188; Mükrem, **Kırâat,** s. 98
[760] En-Neml, 27/34, Meali: " (Belkıs) padişahlar bir memlekete girdiklri zaman, orasını perişan ederler ve halkın şerefli kimselerini zelil kılarlar, dedi"
[761] el-Furkan,25/29. Mealî : "Bana Kurân geldikten sonra, vallahi O beni zikirden sapıttı."
[762] El-Kehf,18/90-91
[763] İbn Cezeri, **Neşr**, I,227;Suyûtî, **İtkân**, I,264
[764] İbn Cezeri, **Neşr**, I,227
[765] Suyûtî, **İtkân**, I,270

harfinin fetha ve kesre ile okunuşları ile bu kelimeden önce var olan vakf, farklılık kazanmaktadır. Eğer “”ha” harfi esre ile okunduğunda (وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمنا) ayetinde[766] vakf- ı tam bulunur. Eğer “ha” harfi üstün okunan kırâate göre ise, vakf-ı tam olmayıp vakf-ı kâfi meydana gelmektedir.[767]

Müellifimiz Kurtubî, hem mana yönünden hemde kırâat terminoloji içinde vakf-ı tam ifadesini tefsir bağlamında oldukça yoğun kullanmaktadır.

a) Kurtubî, yukarıda da misallendirdiğimiz Neml suresi 34.ayetinde meydana gelen vakfı, farklı yorumlarla şöyle vermektedir: Ayetin { وجعلوا أعزة أهلها أذلة } kısmının Belkıs’ın sözü olarak ; “Bunun üzerine dedi ki: “Şüphesiz hükümdarlar bir şehre girdiklerinde, onu harab ederler. Ahalisinin şereflilerini zelil kılarlar." Kendilerinin işlerini yola koymak için oranın şereflilerini küçük düşürürler.” şeklinde tefsirettikten sonra { وكذلك يفعلون } ifadesinin de Allah’a ait olduğunu belirterek; Yüce Allah da onun bu sözlerini tasdik ederek: "Gerçekten de onlar böyle yaparlar" şeklinde mana vermiştir. Yaptığı bu tefsiri vakf-ı tam üzere yapmaktadır. Aynı zamanda yaptığı vakf-ı tamın ispatı için nakilde bulunurak farklı yorumlarada yer vermektedir. Şöyle ki; İbnu'l-Enbarî dedi ki: { وجعلوا أعزة أهلها أذلة }"Ahalisinin şereflilerini zelil kılarlar" ifadesinin sonunda yapılan vakıf, vakf-ı tamdır. Yüce Allah (Belkıs’ın) sözünün gerçek olduğunu bildirmek üzere;{ وكذلك يفعلون } "Gerçekten de böyle yaparlar" diye buyurmaktadır. el-A'raf Sûresi'nde yer alan şu ayette buna benzemektedir: { قال الملأ من قوم فرعون إن هذا لساحر عليم * يريد أن يخرجكم من أرضكم } "Firavun kavminden ileri gelenler muhakkak bu gayet bilgin bir sihirbazdır dediler. Sizi yurdunuzdan çıkarmak istiyor," Burada kelam/söz tamam olmaktadır. Bunun üzerine Firavun: { فماذا تأمرون }"O halde ne buyurursunuz?"[768] dedi.

İbn Şecere dedi ki: Bu ifadeler de Belkıs'ın sözlerindendir. Buna göre vakıf: { وكذلك يفعلون }"Gerçekten de onlar böyle yaparlar” ayeti üzerinde olmalıdır. Yani Süleyman da ülkemize girecek olursa, böyle yapacaktır.[769]

Kurtubî bir müfessir olarak tefsir bağlamında vakf konusuna çok önem vermektedir. Bunun örneklerini tefsirinde bolca görmek mümkündür. Ali İmran

---

[766] Meali;“Hani Biz o evi insanlar için bir dönüş yeri ve emin kılmıştık. Siz de İbrahim'in makamından bir namazgâh edinin”

[767] İbn Cezeri, **Neşr**, I, 227; Ayrıca bkz; Karaçam, **Kurân-ı Kerim’in Faziletleri** s. 364; Temel, s. 43–44; Veli, s. 302

[768] el-A'raf, 7/109-110

[769] Kurtubî, **Câmi’**,VII, 176

Suresi 7.ayetinde geçen Yüce Allah'ın: “والراسخون في العلم /ilimde derinleşmiş olanlar" ayetin bu bölümü ile ilgili olarak; bu, önceki “وما يعلم تأويله إلا الله /onun gerçek te'vilini ancak Allah bilir” kısmıyla ilişkisi olmayan yeni bir söz başlangıcı mıdır, yoksa önceki buyruğa atfedilmiş ve buna göre buradaki "vav" cem için mi kullanılmıştır hususunda ilim adamları farklı görüşlere sahiptirler.

وما يعلم تأويله إلا الله ulemanın çoğunluğunun görüşüne göre burada vakf-ı tam bulunduğunu ve sonrasında gelen والراسخون في العلم kısmından isti’naf edilmesini/ okumaya başlanılması gerektiğini yani ibtida yapmasını belirtmektedir. Burada vakf-ı tam yapmakla yüce Allah kitabının müteşâbih olanına dair bilgiyi kendisine tahsis ettiğini ve Ondan başka hiçbir kimsenin onun te'vilini bilemeyeceğini haber vermekte, Allah, ilimde derinleşmiş olanların: Biz O'na iman ettik, şeklindeki sözlerini naklederek meth ve sena etmektedir. [770] Feth suresi 9. ayetinde anlam bağlamında vakfı şöyle tanımlamaktadır. “ لتؤمنوا بالله ورسوله وتعزروه وتوقروه وتسبحوه بكرة وأصيلا /Allah'a ve Rasûlüne iman edesiniz, ona yardım edesiniz. Onu büyük taniyasınız, sabah akşam O'nu tesbih edesiniz diye.” Ayetteki “ وتعزروه وتوقروه ifadelerinin her ikisindeki "he" zamiri (ona ve onu) Peygamber (sav)'a aittir. Burada ikinci kelimede vakıf-ı tam vardır. Sonra da; “ وتسبحوه بكرة وأصيلا/...O'nu" Allah'ı "sabah akşam teşbih edesiniz diye" kısmından ibtida edilir yani okumaya yeniden başlanılır.[771]

Kurtubî, ayette tecih ettiği vakf-ı tam olan yerleri belirttiği gibi vakf-ı tam yapılması uygun olmayan yerleri de belirtmektedir.

Kurtubî, Bakara suresinin 23. ayetinin “ فأتوا بسورة من مثله /haydi siz de onun türünden bir sûre getirin” “من مثله” ifadesinde yapılan vakfenin (وادعوا) ifadesi (من مثله) ifadesine atf edildiği için vakf-ı tam olmaz[772] olduğunu belirtmektedir. Yine bu ayetin sonundaki (صادقين) kelimesinde durmak vakf-ı tamdır. Ancak bir kısım müfessirin verdiği şu manaya göre de: “Eğer doğru söyleyen kimseler iseniz, Allah'tan başka şahitlerinizi de çağırınız. Fakat bunu hiçbir zaman yapamayacaksınız. Bunu yapamadığınıza göre artık ateşten korkun”, önceki âyet-i kerimenin sonunda yani (صادقين) kelimesinde vakıf, tam vakıf olmaz.[773]

---

[770] Kurtubî, **Câmi’**,II,392
[771] Kurtubî, **Câmi’**, VIII, 546
[772] Kurtubî, **Câmi’**, I, 224; Ayrıca bkz; I, 207, IV, 267
[773] Kurtubî, **Câmi’**, I, 225; Ayrıca bkz; III, 507, V,331, VI, 189, 244, 268

Nur suresi 36. ayetinde (يسبح) geçen kırâat farklılıklarını verdikten sonra kırâatlerin ayete kazandırdıkları manayı ve meydana gelen bu mananın vakf ile ilişkisini şöyle izah etmektedir. Abdullah b. Âmir ve Ebubekr'in kendisinden rivayetine göre Âsim ile el-Hasen (يسبح) "O'nu tesbih ederler" buyruğunu; (يسبح) O'na, oralarda tesbih olunur" anlamında meçhul bir fiil olarak "be" harfini üstün okumuştur. Nâfî', İbn Ömer, Ebu Amr ve Hamza ise "tesbih ederler" anlamında olmak üzere "be" harfini esreli okurlardı. Ebu Âmr'ın, Asım'dan rivayeti de bu şekildedir.

"Be" harfini üstün olarak meçhul okuyanların kırâatına göre bunun iki türlü manası vardır: Birincisine göre, açıktan zikredilen fiilin delâlet ettiği gizli bir fiil ile "yiğitlerdir" anlamındaki "rical" kelimesinin merfû' olmasıdır. Bu da, yiğitler O'nu tesbih ederler, manasınadır. Buna göre (âyetin son kelimesi olan) "akşam/الآصال" kelimesi üzerinde vakıf yapılır. Sîbeveyh bunun benzeri bir açıklamayı zikretmiş ve şu beyiti kaydetmiş bulunmaktadır:

"Ağlansın Yezid için, düşmanlık dolayısı ile zelil olup boyun eğen,

Ve atılan silahların helak edip öldürmelerinden dolayı ihtiyacı olan kimseler/

Burada ifade, zelil olan kimse onun için ağlasın, anlamındadır. İşte buna binaen: İfadesi Zeyd, Arar'ı dövdü, anlamında kullanılır.

Diğer bir açıklama da şöyledir "رجال/yiğitler" anlamındaki kelime mübtedâ olarak merfû' okunur, haberi ise (birinci âyetin başındaki) "في بيوت/evlerdedir" anlamındaki ayettir. Yani Allah'ın izin verdiği evlerde bir takım yiğitler vardır ki..."O'nu orada tesbih ederler" ifadesi de "yüceltilmesi" fiilindeki zamirden hal olur. Şöyle denilmiş gibidir: Oralarda O'na tesbih edilerek yüceltilmesine... izin vermiştir. Bu durumda "akşam" anlamındaki (الآصال) kelimesi üzerinde vakıf yapılmaz.

"Tesbih ederler" fiilini "be" harfi esreli olarak okuyanlar ise (الآصال) kelimesi üzerinde vakıf yapmazlar. Çünkü bu durumda "tesbih ederler" fiili "yiğitler" anlamındaki kelimenin fiilidir. Fiilin ise faile (özneye) ihtiyacı vardır ve burada hazfedilmiş de değildir.[774]

2. Kâfi Vakf (Vakf-ı Kâfi)

Kelam, lafz ve mânâ yönünden tamam olmakla beraber, kendinden sonrası ile

[774] Kurtubî, **Câmi'**,VI,558

mânâ yönünden alakası bulunan yerlerde yapılan vakıflara denir.[775] Suyutî de; lafızda inkıda/tam olup manaca ilgisi olan vakfe vakf-ı kâfi denir, şeklinde tarif etmiştir.[776] Meselâ; " يخادعون الله والذين آمنوا /Allah'ı ve mü'minleri aldatmaya çalışırlar" ayetinde olduğu gibi vakf-ı kâfi çoğunlukla ayet sonlarında olur.[777] el-Cin, el-Müddessir, et-Tekvir, el-İnfitâr, el-İnşikâk ve eş-Şems surelerinin fasılaları hep vakf-ı kâfidir.[778] Çünkü bazısı bazısına mâtuf olup, kelâm mâbâdi ile lafz yönünden ilgili olmadığı halde, mana cihetiyle birlik arzeder.[779]

Vakf-ı kâfininde de vakf-ı tam gibi üst derecesi "ekfâ vakf" (üst derecede yeterli) olmaktadır. (في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا) ayetinde yapılan vakf ,vakf-ı kâfi; ancak burayı vasl edip (okuyarak devam edip) (ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون) ayetin bitiminde yapılan vakf, vakf-ı ekfa olmaktadır. Bu üstünlük çoğunlukla ayetlerin başlarında meydana gelmektedir.[780]

Bir kırâate göre bazen vakf-ı kifâye olan bir vakf, diğer bir kırâate göre kâfi değildir. Meselâ; Bakara suresi 139.ayetin sonunda (ونحن له مخلصون) vakf yapmak 140. ayetinin başındaki (أم تقولون) ifadeyi muhatab olarak "te" harfi ile okuyanlara göre vakf-ı kâfi, "ye" harfi ile okuyanlara göre ise vakf-ı tamdır.[781]

3. Hasen Vakfı (Vakf-ı Hasen)

Vakf-ı hasen, kendisinde kelâm maksat ve mana bakımından tamamlanmış olan; bir anlam bütünlüğü oluşmuş bulunmasından dolayı vakf yapmak güzel olan; mâbâdi/sonrası veya mâkabli/öncesi ile lafz cihetiyle alâkası bulunan bir kelimede yapılan vakfa denir.[782] Vakf-ı hasende kelâm, mana yönünden tamam olur fakat lafız yönünden ilgisi devam eder. Suyutî bu ilişkiden dolayı vakf-ı haseni "kendisinde vakf yapmak güzel olan; fakat aralarındaki lâfzî alakadan dolayı sonrası ile ibtidâ yapmak güzel olmayan vakıftır" diye tarif etmiştir.[783]

Mesela; (بسم الله) (الحمد لله)[784] , (رب العالمين)[785], (الرحمن), (الرحيم)[786], (اهدنا الصراط)

---

[775] Mükrem, **Kırâat**, s.98
[776] Suyutî, **İtkân**, I,261
[777] İbn Cezerî, **Neşr**, I,228
[778] Karaçam, **Kurân-ı Kerim'in Faziletleri,** s. 378
[779] Karaçam, **Kurân-ı Kerim'in Faziletleri,** s. 378
[780] İbn Cezerî, **Neşr**, I,228
[781] İbn Cezerî, **Neşr**, I,228
[782] Karaçam, İsmail, **Kurân-ı Kerim'in Faziletleri**, s.378; Veli, s. 302; Mennau'l Kattan, s. 189.
[783] Suyutî, **İtkân**, I,261
[784] Fatiha,1/1
[785] Fatiha,1/1
[786] Fatiha,1/2

أنعمت عليهم),[787](المستقيم)[788] ayetlerinin her birinde vakf yapmak hasendir. Ancak (الرحمن الرحيم), (رب العالمين), (مالك يوم الدين) (صراط الذين) (غير المغضوب عليهم) ayetleriyle ibtidiâ yapmak lâfzen ilişkiden dolayı güzel (hasen) değildir.[789]

Vakf-ı hasen ayet başında veya ayet ortasında olabilir. Şayet ayet başı ise vakf yapılır ve mâbâdinden devam edilir. Çünkü ayet başlarında vakf yapmak sünnettir. Eğer ayet başı değilse ve vakf da yapıldıysa, mâbâdinden başlamak doğru değildir. Bu durumda, vakf yapılan kelimeden veya münasip değilse, daha öncesinden başlayarak devam edilir.[790]

A'raf suresi 184. ayetinde " أولم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة إن هو إلا نذير مبين/ arkadaşlarında (Muhammed'de) hiçbir deliliğin olmadığını düşünmediler mi? O, ancak apaçık bir uyarıcıdır.

"أولم يتفكروا/düşünmediler mi" yani, Muhammed (sav)'ın kendilerine getirdiği şeyler üzerinde düşünmediler mî? Burada vakıf yapmak güzeldir. Daha sonra yüce Allah: "arkadaşlarında hiçbir deliliğin olmadığını.." diye buyurmaktadır.[791]

En-Neml suresi " فانظر كيف كان عاقبة مكرهم أنا دمرناهم وقومهم أجمعين /işte bak! Tuzaklarının akibeti nice oldu: Onları da, kavimlerini de toptan helak ettik." 51. ayetinde kırâat farklılıklarının her bir kırâatı vakf ve manaya etkisi yönünden şöyle değerlendirmektedir. el-A'meş, el-Hasen, İbn Ebi el-A'meş, el-Hasen, İbn Ebi İshak, Âsim, Hamza ve el-Kisaî "Çünkü biz" anlamındaki **(أنا)** edatının hemzesini üstün ile okurlardı. İbnu'l-Enbarî, bu okuyuşu göre, " عاقبة مكرهم/tuzaklarının akıbeti..." üzerinde vakıf güzel olmaz, Çünkü " أنا دمرناهم/çünkü biz onları... helak ettik" anlamındaki bölüm; (**كان**) nakıs fiilinin haberidir. Daha sonra yaptığı daha geniş izahatlere bu kırâate göre "tuzaklarının" anlamındaki (مكرهم) lafız üzerinde vakıf güzel olmaz.

İbn Kesir, Nafî ve Ebıı Amr ise; (أنا دمرناهم) "Şüphesiz biz onları helak ettik" şeklinde yeni bir başlangıç olarak hemzeyi esreli okumuşlardır. Bu okuyuşa göre "tuzakları" anlamındaki (مكرهم) kelime üzerinde vakıf güzel olur.[792]

Müellifimiz Kurtubî, Araf Suersi 172-173. ayetlerinin tefsirini yaparken varit

---

[787] Fatiha,1/5
[788] Fatiha,1/6
[789] İbn Cezerî, **Neşr**, I,229
[790] Karaçam, **Kurân-ı Kerim'in Faziletleri**, s. 378
[791] Kurtubî, **Câmi'**, IV, 284
[792] Kurtubî, **Câmi'**, VII, 195

olan kırâatler bağlamında vakf esası üzerinde meydana gelen farklı manalara vurgu yapmakta her birini kendi içinde tutarlı olduklarını değerlendimektedir. Kırâat farklılıkları her iki ayet bağlamında olduğu için konuyu daha iyi anlamak için her iki ayeti metin ve meal olarak birlikte vermeyi uygun görmekteyiz

وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون

"Hani Rabbin, Ademoğulları'ndan onların bellerinden soylarını dışarı aldı ve Ben sizin Rabbiniz değil miyim? diyerek kendilerini birbirine şahit tutmuştu da onlar da "evet şahidiz" demişlerdi. Allah kıyamet günü şöyle diyemeyesiniz diye bunu böyle yaptı; "bizim bundan haberimiz yoktu". Veya demeyesiniz ki, "Muhakkak babalarımız daha evvel şerik koşmuşlardı. Ve biz ise onlardan sonra bir zürriyet olduk. Bizi mubtıl olanların yaptıkları ile helâk mi edeceksin?"

Ebu Amr 172 ayette geçen (أن تقولوا) ve 173. Ayette de geçen (أو تقولوا) ifadelerinin her ikisini de "te" yerine "ya" ile (demesinler diye anlamında) okumakta ve bu kırâatle birlikte kendisinden önce geçen zamirleri de yine gaip kalıbı ile seslendirmektedir.. Bu ifadelerden önce geçen " وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم/ Rabbin Âdemoğullarının sırtlarından zürriyetlerini almış ve onları kendilerine şahid tutup... "قالوا بلى/onlar da: Evet... demişlerdi" ayetleri gaib lafzı ile gelmişlerdir. Ayetin daha sonra gelen kısımları da gaib sıgasıyla gelmiştir. Bu bakımdan Ebu Amr bu ayette sözü edlen her iki fiili kendilerinden önceki lafızlara da sonraki lafızlara da uygun olarak gaib lafzıyla okumuştur. Diğer kurra ise bu iki fiili "te" harfi ile (demeyesiniz anlamında) okumuşlardır. Bunlar da daha önce yüce Allah'ın: "Ben sizin rabbiniz değil miyim" ayetine hitap lafzına uygun okumuşlardır. Bu durumda "şahid olduk" ifadesi, meleklerin söylediği bir söz olur. İnsanlar: "Evet" deyince, melekler de "شهدنا أن تقولوا/şahid olduk... demeyesiniz diye" ile "أو تقولوا/yahut... demeyesiniz diye" demişlerdi.

Kurtubî, Mücahid, ed-Dahhak ve es-Süddî'nin "şahid olduk" sözünün meleklerin sözü olduğunu, İbn Abbas ile Ubey b. Kâ'b'ın ise Âdem oğlununu sözü olduğu nakleder ve vakf bağlamında şöyle değerlendirir. Eğer "şahid olduk" ifadesi meleklerin söylediği söz ise, bu durumda; "بلى" kelimesi üzerinde vakıf yapılır. Şayet Âdemoğullarının sözlerinden ise, üzerinde vakıf yapmak güzel olmaz. Çünkü o takdirde; "**أن**" edatı (قالوا بلى)'dan önce gelen; " وأشهدهم على أنفسهم/onları kendilerine

şahid tutup..." buyruğuna tealluk eder ki, "bunu demesinler diye" anlamını verir.

Kurtubî, Yasin Suresinin 52. Ayetinin “ قالوا يا ويلنا/vay bize!... diyecekler." İfadesinin (يا ويلنا) kelimesinde İbnü’l Enbari vakfetmenin güzel (vakf-ı hasen) olduğunu “من بعثنا/ yattığımız yerden kim kaldırdı bizi" ifadesinden ibtida etmeyi/ okumaya başlanacağı görüşünü nakleder. Sonra kimi kırâat âliminden ve Hz. Ali (r.a)'den de rivayet edilen “ يا ويلنا من بعثنا/diriltilmemizden dolayı vay bize!" şeklinde "mim" ve "se" harfini esreli olarak okunan kırâate göre ise “ يا ويلنا/vay bize!" anlamındaki ifade üzerinde vakıf güzel olmaz. Hatta ayette sonra gelen “من مرقدنا/ yattığımız yerden" buyruğuna kadar okuması gerekir.[793]

2. Caiz olmayan Vakıf: Sahih bir mana ifade etmeyen vakfa denir. Buna vakfı kabih de denir

Yüce Allah'ın: “ وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه/İncil sahipleri de Allah'ın onda indirdiği ile hükmetsin" âyetindeki[794] kelimesinin başındaki وليحكم kelimesini el-A'meş ve Hamza baştaki "lam" harfini,"lâm-ı key" olmak üzere mansub fiil olarak, bunların dışındaki diğer kurra ise emir lâm'ı olmak üzere fiili cezm ile okumuşlardır.[795] Birinci okuyuşa göre buradaki "lâm", yüce Allah'ın; “ وآتيناه/ona... verdik" âyetine taalluk eder ve bu durumda vakf caiz olmaz. Yani, “biz ona İncili, kendisine iman edenler, Allah'ın o İncil'de indirdikleri gereğince hükmetsinler diye indirdik”, demek olur. Baştaki bu "lâm" harfini emir "lâm"ı olarak okuyanların kırâatına göre ise, bu da yüce Allah'ın: "Aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet"[796] buyruğunu andırmaktadır. O bakımdan bu, yeni bir cümle (istinaf) gibi olup, bir yükümlülük ifade eder, Yani, “İncil sahipleri, onunla hükmetsinler”[797] demektir.

Bakara suresi 17. Ayette geçen (في ظلمات) kelimesinde var olan kırâatleri belirttikten sonra vakf yönüyle değerlendirmektedir. Şöyleki, el-A'meş (ظلمات) kelimesini aslını uygun olarak “lam” harfini sakin olarak okumuştur. Lam harfini ötreli olarak okuyan ise, isim ile sıfatı ayırmak için “zulumat” şekilde okur. Eşheb el-Ukayli de lam harfini fethalı olarak: “zulemat” şeklinde okumuştur. Basralılar daha hafif olduğundan dolayı ötre yerine fethalı okumuştur. el-Kisai, (ظلم)kelimesi çoğulun çoğuludur. "Görmezler" hal mahallinde muzârî' bir fiildir: Görmeyenler

---

[793] Kurtubî, **Câmi’**, VIII, 38
[794] el-Maide,5/47
[795] Danî, **Teysir**, 99; Kurtubî, **Câmi’**, III, 559
[796] el-Maide, 5/49
[797] Kurtubî, **Câmi’**, III, 559; Ayrıca bkz; IV, 175, VI, 254

olarak denilmiş gibidir. Buna göre karanlıklar" kelimesi üzerinde (فلا يجوز الوقف) durak yapmak caiz olmaz.” demektedir.

A’raf suresi 32. ayetinde “ قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة / De ki: “Bunlar, bu dünya hayatında inananlar içindir, kıyamet gününde de yalnız onlara mahsustur” ayetinde geçen “خالصة” kelimesini İbn Abbas ve İmam Nafi’ ötre ile okuduklarını ve bu kırâate göre (الحياة الدنيا) ifadesinde sözün tamamlandığı, diğer kurranın nasb kırâatına göre ise söz “خالصة” olmadan söz tamamlanmadığından dolayı bu kırâate göre (الحياة الدنيا) ifadesinde vakf/durmak caiz değildir.[798]

3. Kabih Vakıf (Vakf-ı Kabih)

Kelam, lafız ve mana yönünden tamam olmadan ve mâbâdi ile her iki cihetten kuvvetli ilgili bulunan yerde vakf sonrası ile ibtidâ yaparak kırâate devam etmek suretiyle oluşan vakıftır.[799] Bu vakfe Metrûk vakıfta denir.[800] Vakf-ı kabihde kelam tamam olmadığı için, bundan bir mana anlaşılmadığı gibi, ayetten kasdedilen maksatta gizli kalır. Gerek lafz/ i’rab gerek mana itibariyle birbirleriyle alakalı olan sözleri birbirinden ayırarak yapılan vakflar bu çeşit vakıflardır. Muzaf ile muzafun ileyh, sıfat ve mevsufu, sıla ile mevsulü, kavl ile mekûlü kavl arasını ayırarak yapılan vakflar gibi. Meselâ; besmeledeki (بسم), el-Fatiha’daki (صراط),(مالك) ,(رب) ,(الحمد) kelimelerinde vakf yapmak gibi.[801]

Vakf-ı kabih, vakf-ı kabih ve vakf-ı akbah olmak üzere iki ayrılır. Yukarda verdiğimiz misaller vakf-ı kabihe aittir. Vakf-ı akbah hatalı anlam oluşmasına sebep olur. (وإن كانت واحدة فلها النصف ولأبويه) şeklinde yapılan bir vakf “sanki ebeveyn, kız evlatla mirasta yarıma ortak kılındığı” vehmini vereceğinden “vakf-ı akbah” olmuştur.

Maksut manayı değiştirecek şekildeki vakf da vakf-ı akbahtır. Örneğin, (لقد كفر الذين قالوا) buyruğunu okuduktan sonra (إن الله هو المسيح ابن مريم) ile kırâatı devam ettirmektir.[802] Böyle bir vakf ve ibtida sebebiyle ayetin manası tamamen değiştiği gibi, İslam itikadiyle de uygun olmayan bir mana ortaya çıkmış olur.[803]

---

[798] Kurtubî, **Câmi’**, IV, 175
[799] Karaçam, **Kurân-ı Kerim’in Faziletleri**, s.379
[800] Dani, el-**Müktefâ,** s. 146
[801] İbn Cezerî, **Neşr**, I, 229; Karaçam, **Kurân-ı Kerim’in Faziletleri**, s. 379
[802] İbn Cezerî, **Neşr**, I, 229; Suyutî, **İtkân**, I, 261
[803] Karaçam, **Kurân-ı Kerim’in Faziletleri**, s. 379

Kurtubî, Meryem Suresi 79.ayetinde[804], Abese Suresi 23.ayetinde[805],İnfitar Suresi 9.ayetinde[806] geçen **(كلا)** ifadelerinde ve Kur'ân'ın tamamında bu kelimede vakf etmek vakf-ı kabih[807] olduğunu belirtmektedir. Bu kelimenin "gerçek" anlamında olduğunu ve bu kelimenin öncesinde vakf yapmanın caiz olduğunu da belirtmektedir.[808] Kur'ân'ın tamamında bu kelimelerde vakf yapmanın anlam bakımından yeminin sıla cümlesi olduğundan[809] uygun olmadığı ve anlamı bozduğu için vakf-ı kabih olmakla beraber vakf-ı akbah olarak da isimlendirilebilir.

1.2.6.4. Kırâatları ifadelendirmede kullandığı kavramlar

Kurtubî, kırâatları işleyiş tarzında olduğu gibi, tespit etmede de kendine mahsus takip ettiği bir metot bulunmamaktadır. Bu nedenle kırâatları tespit etmede kullandığı ifade tarzları oldukça çeşitlilik arz etmektedir. Bu çeşitli ifadelerin bir kısmı kendisinin de tercih ettiği yedi kırâatı anlamlandırırken; bir kısmı da yedinin dışında kalan okumaları anlamlandırmaktadır. Kurtubî'nin kırâatları belirleme ifadeleri aslında kendinden önceki âlimlerin kullandığı kavramlarla uyuşmaktadır. Böylece o, kırâatların bir kısmını bizzat kurraya nispet ederek verme yanında yine ifade etmek istediği okumaları anlamlandıran değişik ifade ve terkipler kullanmaktadır. Şimdi Kurtubî'nin kullandığı bu ifadeleri sahih ve şaz ana başlıkları altında ve kendi içinde kategorize etmek suretiyle incelemeye çalışalım.

1.2.6.4.1. Mütevatir / sahih kırâatları ifade biçimleri

Kurtubî, tefsir ettiği her ayette varit olan kırâat farklılıklarını değişik metot ve kavramlarla ifade ederek işlemektedir. Bu ifadelerden bazılarını genelde tekrar etmekle beraber bazen nadir kullandığı ifadeler de vardır.

1.2.6.4.1.1. Kırâatı, okuyanlarına nispet etmesi

Bu başlık altında Kurtubî'nin kırâatları bizzat kırâat imamlarına nispet ederek vermesi ile yine imamlara nispeti ifade eden kavramları kullanması hususları ele alınacaktır. Şimdi bunları ayrı başlıklar altında ele alalım.

1. Kırâatı İmamlara Nispet Etmesi

Kurtubî, Tefsirinde kırâatları işlerken çoğunlukla kırâat kitaplarının metodunu takip etmekte ve farklı kırâatları kırâat imamlarına nispet ederek vermektedir. Bu metot üzere işlediği kırâat örnekleri oldukça fazladır**.**

---

[804] Kurtubî, **Câmi'**, VI, 135
[805] Kurtubî, **Câmi'**, X, 182
[806] Kurtubî, **Câmi'**, X, 204
[807] Kurtubî, **Câmi'**,VI, 135
[808] Kurtubî, **Câmi'**, VI, 135
[809] Kurtubî, **Câmi'**, VI, 135

Örnek-I. Bakara suresini 9.ayetinde geçen (يخادعون) ve (وما يخدعون) kelimelerindeki kırâat farklılıklarını kırâat imamlarına nispet ederek şöyle vermektedir:

Nafi', İbn-i Kesir ve Ebu Amr, (يخادعون) kelimesini ayette geçen her iki yerde de lafızlar arasında da cinas olsun diye (وما يخادعون)/ (يخادعون) şeklinde okumuşlardır. Asım, Hamza, Kisaî ve İbn-i Amir ise ikinci kelimeyi (وما يخدعون) şeklinde okumuşlardır.[810] Kurtubî, bu ayette kırâat farklılıklarına konu olan her iki kelimenin de yalnızca yedi kırâat imamı tarafından nasıl okunduğunu onlara nispet ederek vermektedir.

Örnek-II. Kehf Suresi 96.ayetinde geçen (الصدفين) kelimesinde var olan bütün kırâatları sahih-şaz ayrı yapmadan kari'lere nispet ederek vermektedir. Nâfi', Hamza ve el-Kisaî; (الصدفين) kelimesini "sad" harfi üstün ve şeddeli "dal" harfi de üstün olarak okumuştur. İbn Kesîr, İbn Âmir ve Ebu Amr ise "sad" ve "dal" harflerini ötreli okumuşlardır. Ebu Bekr yoluyla gelen rivayetinde Asım ise "sad" harfini ötreli, "dal" harfini sakin okumuştur. "Curf" ve "cüruf gibi. Bu da bir tahfiftir. İbnu'l-Macişûn "sad" harfini üstün, "dal" harfini ötreli okumuştur. Katade ise "sad" harfini üstün "dal" harfini sakin okumuştur.[811] Görüldüğü gibi Kurtubî, kırâat kitaplarının metodu ile ayette varit olan bütün kırâatları imamlara izafe ederek vermektedir. Ancak bu kırâatları her hangi bir tasnife tabi tutmamıştır. Diğer kullanım tarzlarında görüleceği üzere kullandığı ifadelerle, açık ve zımnen görüş ve tercihlerini de belirtmektedir.

2. Kırâatı, Ravilere Nispet Etmesi

Kurtubî, yukarıdaki madde de açıklandığı gibi kırâatı, kırâat imamlarına nispet ettiği gibi ya onlarla beraber ya da tek başına kırâat imamlarının ravilerine[812] de nispet ederek vermektedir.

Örnek-I. Yasin suresinin 49.ayetinde geçen "يخصمون/birbirleriyle çekişirlerken" kelimesinde beş çeşit kırâat/okuyuş vardır. Ebu Amr ile İbn Kesir "ye" ile "hı" harflerini üstün, "sad" harfini şeddeli (يخصمون) şeklinde okurlar. Verş'in, Nafi'den rivayeti de böyledir. Diğer kırâat sahipleri ile Verş'in dışındaki Nafi'nin ravileri ondan "hı" harfini sakin ve "sad" harfini de -iki sakini arka arkaya getirmek suretiyle şeddeli olarak (يخصمون) şeklinde okuduğunu rivayet etmişlerdir. Yahya b.

---

[810] Kurtubî, **Câmi'**, I,192
[811] Kurtubî, **Câmi'**, VIII,57
[812] İmamların ravileri arasındaki arasındaki ihtilaflara rivayet denir. Bkz; Karaçam, **Kurân-ı Kerim'in Faziletleri,** s. 241)

Vessab, el-A'meş ve Hamza ise "hı" harfini sakin ve "sad" harfini de şeddesiz olarak; "Onunla davalaştı" kökünden gelen bir fiil gibi (يخصمون) olarak okumuşlardır. Asım ve el-Kisaî ise "hı" harfini esreli, "sad" harfini de şeddeli (يخصمون) okumuşlardır ki; "birbirleriyle davalaştıkları zaman, çekiştikleri zaman" anlamındadır.[813]

Örnek-II. Yukarıdaki örnekte Kurtubî, kırâat farklılıklarını verirken diğer kurra ile birlikte imam Nafi'nin kırâatini, ravilerini belirterek verdiği gibi yalnızca kırâat imamından nakille ravinin kırâatını da belirttiği görülmektedir. Kurtubî, Meryem suresi 19.ayetinde geçen (لأهب لك) ifadesini, Nafi'nin ravisi Verş, (ليهب لك) hemzenin yerine "ye" harfi ile okuduğunu[814] yine aynı surenin 66.ayetinde geçen (أئذا ما مت) ifadesini kırâat-ı seb'a'dan İbn-i Amir'in ravisi olan İbn Zekvan (إذا ما مت) şeklin de tek hemze ile haber olarak (soru olarak değil) okuduğunu belirtir. [815]

3. (وقرأ الباقون) İfadesini Kullanması

Kurtubî, bu ve benzeri ifadeleri eserinde yer yer kullanmaktadır. İlk bakışta bu ifade, yedi kırâatın dışında kalan okumaları anımsatıyor olsa da, metnin içeriğinden müellifin bu ifadeleri yedi kırâatın kendi içindeki ayrışımlar için kullandığı görülmektedir. Şöyle ki, Kırâat-ı Seb'a'yı esas aldığından ilk verdiği imam veya imamlardan sonra söz konusu ifadeyi kullanarak Kırâat-ı Seb'a'dan geri kalan kurrayı kastetmektedir. Bu kullanım tarzı kırâatları okuyanlarına nispet etmediği izlenimi verse de aslında tüm kırâat imamlarının isimlerini vermektedir. Çünkü ilk olarak örneğin a kırâatını okuyan imamların isimlerini ayrı ayrı vermekte sonra da (وقرأ الباقون) terkibiyle geriye kalanları belirtmektedir. İsim olarak saydıklarının dışında kalan imamlar da bilindiği için bu kullanım tarzı, kırâatları okuyanına nispet anlamı taşımaktadır.

Örnek-I. Bakara Suresinin 48.ayetinde geçen (ولا يقبل) kelimesini kırâat-ı seb'a'dan İbn-i Kesir ve Ebû Amr müennes /dişil olarak "te" harfi ile "وقرأ الباقون/ geri kalanlar" ise müzekker/eril olarak "ye" harfi ile okurlar.[816] Kurtubî, birinci kırâatı verdikten sonra söz konusu kelimeyi farklı okuyan diğer yedi kırâat imamlarının isimlerini belirtmeksizin kısaca (وقرأ الباقون) ifadesi ile vermiştir. Bu kelimede vaki olan kırâat farklılıklarını tamamen kırâat-ı seb'a bağlamında değerlendirmiştir. Çünkü birinci okuyuş içerisinde İbn-i Kesir ve Ebû Amr ile birlikte kırâat-ı aşereden

---

[813] Kurtubî, **Câmi'**, VIII, 35–36; Ayrıca bkz, IV, 54, VIII, 17
[814] Kurtubî, **Câmi'**, VI, 84
[815] Kurtubî, **Câmi'**, VI, 120
[816] Kurtubî, **Câmi'**, I, 348

Ya'kup bulunduğu halde onu belirtmemiştir.[817]

Örnek-II. Kurtubî, Al-i İmran Suresinin 83.ayetinde geçen (يبغون) ve (يرجعون) kelimelerindeki kırâat farklılığını şu şekilde vermektedir: Ebû Amr yalnız başına "يبغون/arıyorlar" diye gaipten haber vermek üzere "ya" ile buna karşılık: "يرجعون)/Ona döndürüleceksiniz" ifadesini de muhatap olarak "te" harfi ile okumuştur. Hafs ve başkaları[818] ise her iki fiili de; "ye" harfi ile okumuşlardır. " وقرأ الباقون/diğerleri" ise, her iki fiili de muhatap olmak üzere "te" harfiyle okumuşlardır.[819]

Yukarıda verilen örneklerde olduğu gibi Kurtubî, kırâat farklılıklarını yedi kırâat imamını esas alarak, Ebu Amr ve Hafs'ın kırâatini verdikten sonra geri kalan yedi kırâat imamını bu ifade ile belirtmiştir. Bazen de bunun aksine ilk dönem kurradan başlayarak ayette var olan yedi kırâatın dışındaki farklı kırâatları belirttikten sonra kırâat-ı seb'a'yı (وقرأ الباقون) ifadesiyle vermektedir. Bu ifade tarzını örnekleyelim.

Örnek-III. Kurtubî, Taha suresi 12.ayetinde geçen (طوي) kelimesindeki kırâat farklılıklarını verirken önce İkrime'nin (طوي)'nın "tı" harfini esreli (طوى) (Tıvâ) şeklindeki kırâatını sonra وقرأ الباقون ifadesiyle ikinci kırâat olan Kur'ân metnindeki (طوي) okuyuşunu vermektedir.[820]

Yine müellifimiz Enbiya suresi 104.ayetinin " يوم نطوي السماء/ ki o günde gökleri... düreceğiz." Pasajındaki kırâat farklılıklarını şöyle vermektedir. Bu ayette geçen (نطوي) kelimesini, Ebu Cafer b. el-Kâ'kâ', Şeybe b. Nisâh, el-A'rec ve ez-Zührî; (تطوى) şeklinde ötreli "te" ile ve (السماء) kelimesini de nâib-i fail/sözde özne olarak ötre ile okumuşlardır. Mücahid de; (يطوي الله السماء) şeklinde "ki o günde Allah gökleri dürecektir" anlamını verecek şekilde okumuştur. الباقون /*diğerleri* ise azamet "nûn"u (biz düreceğiz anlamı) ile okumuşlardır.[821] Görüldüğü gibi Kurtubî, kırâat farklılıklarını kırâat-ı aşareden olan Ebu Ca'fer ve onun kırâatına uyan diğer kurra'yı hatta tabiinden Mücahidin kırâatini verdikten sonra الباقون ifadesiyle de kırâat-ı

---

[817] Kadî, s. 32

[818] Başkalarından kasıt, imam-ı Hafs'ın kırâatiyle aynı olan ancak kırâat-ı seb'a'nın dışında olan kırâatlerdir. Çünkü sonra gelen ifade kırâat-ı seb'a'yı ifade etmektedir. Bu da kırâat-ı aşereden Ebû Ca'fer de "ye" harfi ile ancak "cim" harfini esre ile okur.(Kadi, 67)

[819] Kurtubî, **Câmi'**, II, 490–491

[820] Kurtubî, **Câmi'**, VI, 159

[821] Kurtubî, **Câmi'**, VI, 311

seb'a'nın okuyuşunu vermiştir.[822]

Kurtubî, bazen sahabeye ait olan farklı kırâatı belirttikten sonra الباقون ifadesiyle de ondan farklı kırâatı vermektedir. Lokman Suresi'nin 34. ayetinde geçen (بأيِّ أرْضٍ) 'i Übeyy b. Kâb (بأيَّةِ أرْضٍ) şeklinde, الباقون/ diğerlerinin ise;(بأيِّ أرْضٍ) şeklinde okuduğunu belirmektedir.[823]

Kurtubî'nin bu ifadeyi bir insicam içinde kullandığı şöylenemez. Çünkü kırâatları ifadelendirmede sıkça tekrar ettiği bu ifadeyi temelde kırâat-ı seb'a için kullanmakla beraber bazen bütününü bazen de bir kısmını ifade için bazen de ilk dönem kurradan sonraki kırâat imamları için kullanmıştır.[824]

Kurtubî, çokça kullandığı bu ifadenin yanı sıra çok az da olsa aynı anlama gelen (والآخرون) ifadesini de kullanmaktadır. Bu ifadeyi çok nadir kullandığı ve (الباقون) ifadesi ile aynı anlamı taşıdığı için ayrı başlık altında ele almayı uygun bulmadık. Örneğin Bakara Suresi 245.ayette geçen " فيضاعفه له /Allah da o verdiğini kat kat artırır" buyruğundaki kelimesini (فيضاعفه) Âsım ve başkaları (فيضاعفه) şeklinde "elif" ile ve ikinci "fâ" harfini üstün olarak okumuştur. İbn Amir ve Yakub ise "elifsiz olarak "fâ" harfi üstünlü, "ayn" harfini de şeddeli olarak (فيضعفه) şeklinde okumuştur. İbn Kesir, Ebu Cafer ve Şeybe ise "ayn" harfini şeddeli ve "fâ" harfini de ötreli olarak(فيضعفه) okumuşlardır. " وقرأ الآخرون/ *Geri kalanlar ise;* فيضاعفه)) "elif ile ve "fe" harfini ötreli olarak okumuşlardır.[825]

Kırâatları okuyanlarına nispet etme gibi bir gayesi olan Kurtubî, eserinde genel itibariyle bu gayesini yerine getirmek için büyük çaba harcamış ve başarılı olmuştur. Ele aldığımız bu ifadeler kısmen muğlâk gibi görünmesine rağmen aslında verilen isimler ve dışındakilerin maruf olmasına bağlı olarak kapalı değildir. Dolayısıyla bunlar da yine isimleri nispet edilen kırâat kategorisinde değerlendirilmeleri mümkündür.

4. وقرأ باقي السبعة/ قرأ سائر السبعة İfadelerini Kullanması

Kurtubî, bu ifadelerle yine yedi imam içerisinde isimlerini zikrettiği imamların dışındakileri kastetmektedir. Mesela, Al-i İmran'ın 133.ayetindeki Yüce Allah'ın "وسارعو/koşuşun" anlamındaki buyruğunu, Nâfi' ve İbn Âmir, "vav"sız olarak; (سارعوا) diye okumuşlardır. Medine ve Şamlıların Mushaflarında da böyledir.

---

[822] Kadî, s. 213
[823] Kurtubî, **Câmi'**, VII, 401
[824] Ayrıca bkz; Kurtubî, **Câmi'**, II, 591, 644, III, 348, IV, 50, 65, V, 732, VI, 115, 194, 314, 316
[825] Kurtubî, **Câmi'**, II, 205-206; Ayrıca bkz, I, 524,

“ وقرأ باقي السبعة/Yedi kırâat imamının geri kalanları” ise bu kelimeyi, elimizdeki Kur’ân metninde olduğu gibi (وسارعوا) şeklinde "vav”lı olarak okurlar.[826]

Ğafir Suresinin 30.ayetinde geçen «التَّنَاد» kelimesindeki kırâat farklılığını kırâat-ı seb’a temelinde şu şekilde vermektedir: Ali b. Nasr'dan, onun da Ebu Amr'dan rivayet ettiğine göre Ebu Amr sadece vasıl halinde olmak üzere: «التَّنَاد» "Bağrışıp, çağrışma" kelimesinin "dal" harfini sakin olarak okuduğunu rivayet etmiştir. Ebu Ma'mer ise Abdu'l-Varis den sadece vasıl halinde "ye" harfini ziyade ettiğini rivayet etmiştir, Verş'in benimsediği şekil de budur. Şu kadar var ki Ebu Amr'dan gelen meşhur rivayet her iki halde de "ye"yi hazfettiği şeklindedir. Verş'den gelen rivayet ile daha önce kaydedilen İbn Kesir rivayeti dışında kalan okumaları, قرأ سائر السبعة terkibiyle ifade etmektedir.[827]

Kurtubî, yine bu iki ifadeye yakın وقرأ باقي القراء terkibini de çok nadir de olsa kullanmaktadır. Mesela Bakara suresinin 219.ayetindeki kırâat farklılıklarını belirtirken bu ifadeyi kullanmaktadır. Ayette geçen (كبير) kelimesini Hamza ve Kisaî’nin (كثير) şeklinde “se” harfi ile diğer kurranın ise ”be” harfi ile (كبير) şeklinde okuduğunu belirtmektedir.[828] Kurtubî, diğer kurra belirlemesini وقرأ باقي القراء ifadesiyle vermektedir.

5. وقرأ سائر الناس İfadesini Kullanması

Kurtubî, kırâatte nadir olmakla beraber kullandığı kavramlardan biri de “ وقرأ سائر الناس/d*iğer insanlar*(*kurra)* ifadesidir. Diğerlerinde olduğu gibi bu ifade ile de Kurtubî, yedi kırâat imamları içerisinde isimleri sayılamayanları anlatmaktadır. Örneğin A’raf Suresi 112.ayetinde “ يأتوك بكل ساحر عليم/Sana ne kadar bilgin sihirbaz varsa hepsini getirsinler." geçen (ساحر) kelimesindeki kırâat farklılığını bu ifade ile “ وقرأ سائر الناس” şeklinde belirtmektedir.

Âsım hariç, Kufeliler; “سحار/ileri derecede ne kadar sihirbaz varsa" diye mübalağa ismi fail olarak okumuşlardır. “وقرأ سائر الناس/diğerleri ise; (ساحر) "Sihirbaz" diye ismi fail olarak okumuşlardır ki, anlam itibariyle birbirlerine yakındır. Ancak birinci okuyuşun kalıbı olan “fe'al" vezni anlam itibariyle daha ileri derecede mübalağa ifade eder.[829]

Yusuf Suresi 11. ayetinde geçen (لا تأمنا) ifadesindeki kırâat farklılıklarından

---

[826] Kurubî, **Câmi’**, II, 556; Ayrıca bkz.; VIII, 429, X, 137
[827] Kurubî, **Câmi’**, VIII, 265
[828] Kurtubî, **Câmi’**, II, 56
[829] Kurubî, **Câmi’**, VI, 224; Ayrıca bkz; V, 127

ilk üçünü imamlarına nispet ederek verdikten sonra dördüncü kırâatı söz konusu ifade ile vermektedir. Şöyle ki; Yezîd b. el-Ka'kâ ile Amr b. Ubeyd ve ez-Zührî; "لاتأمنا/bize güvenmiyorsun" ifadesini nun harflerini idğam ile ve işmam yapmaksızın okumuşlardır. Kıyas/dil kaidesi da bu şekilde okumayı gerektirir. Çünkü idğam yapılan harf sakin olmalıdır. Talhâ b. Musarrif ise asla uygun olarak açıkça okunan (zahir) iki "nun" ile (لا تأمننا) şeklinde okumuştur. Yahya b. Vessâb ve Ebu Rezîn "te" harfini esreli olarak; (لا تيمنا) şeklinde okumuşlardır -el-A'meş'ten de rivayet edilmiştir- ki bu da Temimliferin şivesidir. Temindiler: "Sen vurursun" (diye muzaraat harfini esreli) şöylerler. Buna dair açıklama daha önceden geçmiş bulunmaktadır. Diğer kırâat âlimleri ise; "nun" harfinin idğamdan önceki haline delâlet etsin diye "nun''ları hem idğam ve hem de işmam yaparak okumuşlardır. Bu son okuyuşu müellif " وقرأ سائر الناس" ifadesiyle vermektedir.[830]

6. وهم الأكثر من القراء İfadesini Kullanması

Kurtubî'nin kullandığı ilginç kavramlardan biri de وهم الأكثر من القراء ifadesidir. Müellif, yedi imam içerisinde sayısal çoğunluğun olduğu kısım için bu ifadeyi kullanmakta; azınlıkta olan kısım için ise bizzat imamların isimlerini zikretmektedir. Mesela Kurtubî, Bakara suresinin 259.ayetindeki " فلما تبين له قال أعلم أن الله على كل شيء قدير /*Kendisine bütün bunlar apaçık belli olunca, şöyle dedi:"Şimdi, biliyorum ki; şüphesiz Allah'ın gücü her şeye hakkıyla yetendir."* kısmına vermiş olduğu manayı kırâat ile desteklerken şöyle demektedir: "Ebu Ali bunun anlamının "daha önce bilmediğim bu bilgi türünü bilmiş oldum" olduğunu söylemektedir. Bana göre böyle bir manayı daha önceden Katâde'de zikretmişti. Mekkî de bu görüştedir. Zira Mekkî, Yüce Allah'ın ölüleri diriltme hususundaki kudreti, kendisine açık olarak gösterilince kendi durumunu haber verdiğini ve böylelikle müşahede ile buna yakinen inandığını söylemektedir. Ayrıca Allah'ın her şeye kadir olup gücünün yettiğini bildiğini de ikrar etti. Yani "ben daha önce gözlemleyerek bilmediğim bu bilgi türünü zaten önceden de biliyordum." Bu açıklama (أعلم) deki hemzeyi, kat' hemzesi olarak okuyan وهم الأكثر من القراء /*kırâat âlimlerinin çoğunluğunun okuyuşuna* göredir. Hamza ve el-Kisaî ise hemzeyi vasl ederek okumuşlardır ki, bunun da iki anlama gelme ihtimali vardır.[831]

Bu ifade biçimlerine anlamca oldukça yakın diğer bazı terkiplere de Kurtubî

---

[830] Kurtubî, **Câmi'**, V, 127
[831] Kurtubî, **Câmi'**, II, 254

yer vermektedir. Ancak bu kulanımlar yukarda açıklamaya çalıştığımız kavramlar kadar yaygın değildir. Bu nedenle de bunları ayrı başlık altında ele almayı gereği hissetmedik. Verdiğimiz maddelerin bu hususta Kurtubî'nin takip ettiği yöntemi açıklamaya yeterli olduğu kanaatindeyiz. Bu kavramlar veya ifade biçimleri şunlardır. الأكثر قراءة وهي /Bu çoğunun kırâatıdır.[832], [833] والناس على قراءته /Nass bu kırâat üzeredir, [834] وقرأ سائر الناس/İnsanların sairi okur, هذه قراءة أكثر الناس/Bu insanların çoğulunun kırâatı.[835]

1.2.6.4.1.2. Kırâat-ı Seb'a'nın tamamını ifade eden kavramlar

Kurtubî, sahih kırâat olarak yedi kırâatı esas aldığını belirtmiştik. Yine onun, yedi kırâatın kendi içinde olan farklı okumaları değişik kavramlarla ifade ettiğini örnekleriyle açıklamıştık. Burada ise yedi kırâat imamlarının tümünü ifade eden değişik kavramlar kullanmaktadır. Dolayısıyla yedi kırâatın tümünü ifade eden bu kavramların dışında da diğer kırâatları vermektedir. Şimdi bu kavramları ayrı başlıklar altında ve örnekleriyle açıklamaya çalışalım.

1. "el-Kurrau's-Seb'a" İfadesini Kullanması

Ayette varit olan kırâatı hangi kurra tarafından okunduğunu belirtmek için en başta kendinin de önemsediği ve esas aldığı İbn-i Mücahid'in tercih ettiği Nafi, İbn-i Kesir, Ebu Amr, İbn-i Amir, Asım, Hamz ve el-Kisaî kırâat imamlarını tanımlayan " القراء السبعة/yedi kırâat imamı" ifadesini kullanmasıdır. Bu ifadeyi yalın kullanmakla beraber جمهور, أجمع, جميع, باقي, خلا, وبقية, سائر gibi lafızlarla takyit ederek de kullanmaktadır.

Örnek-I: Kurtubî, İbn-i Mücahid'in sistemleştirdiği kırâat-ı seb'a'yı yalın haliyle kullandığı şu ayeti örnek verebiliriz. Tur Suresinin 49.ayetindeki "وإدبار النجوم/ Yıldızların kaybolması vakti" lafzındaki hemzeyi, Kaf sûresi'nde açıklamış olduğumuz üzere, قرأ السبعة /yedi kırâat imamı kesreli olarak ve mastar kipi şeklinde okumuşlardır.[836] Kaf suresinin 40. ayetinde geçen (وأدبار السجود) ifadesindeki kırâat farklılıklarını beyan ettikten sonra Necm Suresine atıfta bulunarak bu surede geçen aynı kelimenin hemzesinin "kesreli ve mastar olduğu hususunda görüş ayrılığı yoktur" şeklinde atıfta bulunmaktadır.[837] Bu her iki kullanım tarzı ile Kurtubî, hem

---

[832] Kurtubî, **Câmi'**, IV, 101
[833] Kurtubî, **Câmi'**, II, 211
[834] Kurtubî, **Câmi'**, V, 127
[835] Kurtubî, **Câmi'** IV, 475, VII, 203
[836] Kurtubî, **Câmi'**, IX, 71
[837] Kurtubî, **Câmi'**, IX, 26

sahih olarak kırâat-ı seb'a'yı esas aldığı ve hem de yedi kırâat imamlarının tümünü kastettiğini ortaya koymaktadır.

Örnek-II: Bakara suresinin 126.ayetinde geçen "onu faydalandıracağım" anlamındaki **(**فأمتعه) ve "sonra onu mahkûm edeceğim" anlamındaki (ثم أضطره) kelimelerindeki kırâatı verirken kırâat-ı seb'a'yı esas alarak vermektedir. Ubey b. Ka'b, İbn İshak vd. فأمتعه kelimesini hemzenin fethası, mimin fethası ve te harfinin şeddesi ile "faydalandıracağım" anlamında okumaktadırlar. أضطره kelimesini ise elif-i kat'i ve ra harfinin zammesiyle "mahkûm edeceğim" anlamında kırâat etmektedirler. Kurtubî bu okumalarla alakalı كذلك القراء السبعة خلا ابن عامر cümlesini kullanmaktadır. Bu ifade ile müellif yedi imamı kastetmekte ve sadece İbn Amir'i istisna tutmaktadır. İbn Amir'in ise فأمتعه kelimesini mimin sükûnu ve te harfini şeddesiz olarak فأمتعه şeklinde okuduğunu söylemektedir.[838]

Örnek-III. Kurtubî, Bakara Suresi 133.ayetinde geçen (ما آتيتم) ifadesindeki kırâat farklılıklarını verirken şöyle demektedir: "Söz konusu kelimeyi yedi kırâat imamından altı tanesi "verdiğinizi" anlamında (ما آتيتم) şeklinde med ile okurken; İbn Kesir "getirdiğiniz ve yaptığınız" anlamında (أتيتم) şeklinde kasr ile okumuştur." Bu belirlemeyi yaparken Kurtubî, " وقرأ الستة من السبعة / Yedi kırâat imamından altı tanesi" ifadesini kullanmaktadır. Bu ifadeyle müellif yedi kırâat imamlarını kastetmekte ve farklı bir ifade ile bu imamlardan birini istisna tutmaktadır.[839]

2. "قراءة العامة" İfadesini Kullanması

Kurtubî'nin, kırâatları ele alırken "قراءة العامة" kalıbını, iki şekilde kullandığı görülmektedir. Birincisi**,** bu ifadeden kırâat-ı seb'a'yı kasderek kullanmasi; ikincisi de kırâat-ı seb'a'nın çoğunluğunu kastederek kullanmasıdır.

Örnek–1: Al-i İmran suresinin 153.ayetinde geçen (تصعدون) kelimesindeki kırâat farklılıklarını şu şekilde vermektedir. "قراءة العامة / genel olarak herkes, yani yedi kırâat imamlarının tamamı "Yukarı doğru kaçışıyordunuz"[840] anlamına gelen تصعدون)) kelimesini "te" harfinin ötresi, "ayn" harfinin de esresi ile okumaktadırlar. Ebû Recâ el-Utaridî, Ebu Abdurrahmen es-Sülemî, el-Hasen ve Katade ise, "te" harfi ile "ayn" harfini üstün olarak okumuşlardır ki, "siz dağda yukarı doğru çıkıyordunuz" anlamına gelir. İbn Muhaysın ve Şibl ise, " إذ يصعدون ولا يلوون /Hani onlar yukarı

---

[838] Kurtubî, **Câmi'**, I, 528
[839] Kurtubî, **Câmi'**, II, 148
[840] Peygamberin çağrısına rağmen savaş alanından kaçma anlamına gelmektedir.

doğru kaçışıyorlar, kimseye bakmıyorlardı bile" şeklinde her iki fiili de "yâ" ile okumaktadırlar.[841] Görüldüğü gibi Kurtubî ,“ قراءة العامة ” ifadesini şaz kırâatların karşısında kırâat-ı seb’a’yı belirtmek için kullanmıştır. Nitekim Kurtubî’nin bizzat kendisi de, Nehhas’dan nakille قراءة العامة ifadesinin karşısındaki okumaların şaz olduğunu söylemektedir.

Örnek-II: Nisa Suresi’nin 6.ayetinde geçen (رشدا) kelimesindeki kırâat faklılıklarını şöyle vermektedir. “Kurranın geneli (رشدا) (وقراءة العامة) kelimesini, "ra" harfini ötreli "şin" harfini de sakin olarak okumuştur, es-Sülemî, İsa es-Sekafi ve İbn Mes'ud ise bu kelimeyi “ra" harfini de “şin" harfini de üstün olarak okumuşlardır ki, bu iki türlü okuyuş iki ayrı lehçedir.”[842]

Her iki örnekte de görüldüğü gibi Kurtubî, bu kullanım tarzı ile kırâat-ı seb’a’nın tümünü kastetmektedir. Karşısında kullandığı farklı okumalarla ise şazı kastetmektedir. Bu maksadını kimi yerde açık bir şekilde dile getirirken kim yerde de değinmeden geçmektedir.

Örnek-III: Yunus Suresi’nin 22.ayetinde geçen “sizi gezdiren” anlamına gelen (يسيركم) kelimesindeki kırâat farklılıklarını verirken söz konusu ifadeyi yedi kırâat imamının geneli için kullanmış ve farklı okuyan kari’yi ayrıca belirtmiştir. “قراءة العامة /genel olarak kırâat âlimleri” (يسيركم) şeklinde okumuşlardır. İbn-i Âmir ise, "sizi etrafa dağıtan ve yayan" anlamında olmak üzere "nûn" ve "şîn" harfi ile “ ينشركم” şeklinde okumuştur. “Gemi” anlamındaki “والفلك” kelimesi ise hem tekil olarak, hem de çoğul olarak böylece kullanılır, müzekkeri ve müennesi de böyledir.[843]

Örnek-IV: Hicr suresinin 22. ayetinde geçen ve "Biz rüzgârları gönderdik" anlamına gelen (وأرسلنا الرياح) buyruğunda; “الرياح/rüzgârlar” kelimesini, “قراءة العامة” çoğul okumuştur. Hamza ise bu kelimeyi (الريح) şeklinde tekil olarak okumuştur. Sonra Kurtubî, her iki kırâatın de mana yönüyle bir farklılığı söz konusu değildir. Kelime çoğulda okunsa tekil de okunsa anlam çoğul anlamına gelmektedir.[844]

Görüldüğü gibi bu son iki örnek, öncki örneklerden farklıdır. Zira ilk verilen örneklerde قراءة العامة ifadesi yedi kırâat imamlarının tümü için kullanılırken; son iki

---

[841] Kurtubî, **Câmi’**, II, 588
[842] Kurtubî, **Câmi’**, III, 37; Ayrıca bkz; I, 446, 510, 679, II, 627, 637, III, 14, 33, 351, 508, IV, 228, 437, 471, 654, V, 598, 650, 657, 663, VII, 112, 580
[843] Kurtubî, **Câmi’,** IV, 630
[844] Kurtubî, **Câmi’**, V, 378; ; Ayrıca bkz; IV, 134, 661, V, 393, 396, 438, VII, 578

örnekte yedi kırâat imamlarının geneli için kullanılmaktadır. Ancak “kırâatu’s-seb’a” ifadesinde olduğu gibi burada da قراءة العامة ifadesi ile yedi kırâatın tümü kastedilmekte ve ondan farklı olan bir imam istisna tutulmaktadır. Dolayısıyla bu ifade ile de yedi kırâat imamı kastedilmektedir.

1.2.6.4.1.3. Cumhur ifadesini kullanması

Kurtubî’nin yedi kırâatın tümünü kastettiği kavramlardan biri de “cumhur” kavramıdır. Bu ifade aslında çoğunluğu, geneli ifade etmesine rağmen Kurtubî, bu ifadeyi yedi kırâatın tümünü icine alacak bir anlamla kullanmaktadır. Bu nedenle Kurtubî tefsirinde kırâatlarla ilgili olarak söz konusu kavram kullanıldığında, yedi kırâatın tümü anlaşılmalıdır. Müellif, temelde “cumhur” kavramı olmak kaydıyla söz konusu maksadını değişik varyantlarla ifade etmektedir. Şimdi bunları maddeler halinde örnekleriyle sunalım.

1. وقرأ جمهور السبعة/ جمهور القراء السبعة: Yukarda da belirtildiği gibi Kurtubî, söz konusu ifadeyi değişik şekillerde kullanmaktadır. Burada da “cumhur” kavramı ile birlikte yedi kelimesini ve “kurra” ile “karee” kalıplarını kullanmaktadır. Lafız ve terkipleri farklı olsa da müellif, bu ifadeleri aynı anlamda kullanmaktadır.

Örneğin Kurtubî, Rum suresinin 39.ayetinde geçen "Artış göstersin diye” anlamına gelen (ليربو) kelimesindeki kırâat farklılıklarını şu şekilde izah etmektedir: "Artış göstersin diye” anlamına gelen (ليربو) fiilini, جمهور القراء السبعة / yedi kırâat âliminin çoğunluğu (الربا) kelimesine isnad ederek "ya" ile okumuşlardır. Yalnızca Nafî' bunu "te" ile ve "vav"ı da muhatap kipi için olmak üzere sakin okumuştur.”[845]

Nur suresi’nin 15. ayetindeki kırâat farklılıklarını belirtirken de aynı manaya gelen farklı bir kalıpla (وقرأ جمهور السبعة) ifadesiyle şu şekilde belirtmiştir. Yüce Allah'ın; “إِذْ تَلِقُونَهُ بِأَلْسِنَتِكُمْ/o zaman siz o sözü birbirinizin dilinden alıp duruyordunuz." ayetinde geçen; “ تَلِقُونَهُ / onu... alıp, duruyordunuz" kelimeyi Muhammed b. es-Semeyka', "te" harfini ötreli, "lâm" harfini sakin, "kaf" harfini de yine ötreli olarak, vav harfini de harf-i med şeklinde okumaktadır. Böylece bu kırâatالإلقاء kelimesinden muştak olarak okunmaktadır. Ubeyy ve İbn Mes'ud ise iki "te"li olmak üzere; “ إذ تتلقّونه/o zaman siz o sözü karşılıyordunuz" şeklinde التّلقّي "telakki" kökünden okumaktadırlar. Yedi kırâat imamının büyük çoğunluğu ise tek "te" ve (önceki) "zel" harfini açıkça izhar edip idğâm etmeksizin okumuşlardır. Bu da aynı şekilde

[845] Kurtubî, **Câmi’**,VII, 363; Ayrıca bkz.; I, 595, II, 646

"telakki"den gelmektedir. Ebu Amr, Hamza ve el-Kisaî "zel" harfini, "te" harfine idğâm ile okumuşlardır. İbn Kesir ise "zel" harfini izhar ederek, iki "te"yi de birbirine idğâm ile okumuştur.[846]

Bu iki örnekte de görüldüğü gibi Kurtubî, cumhur kavramını içerik olarak diğer kavramlardan farklı kullanmamaktadır. Aynen diğer kavramlar gibi bazı yerlerde söz konusu kelime ile yedi kırâatın tümünü kastetmekte; bazı yerlerde de tümünü anlamlandırmakla birlikte içinden bazılarını istisna tutmaktadır. Ancak yine de kavramı yedi kırâat için kullanmaktadır.

2. قرأ الجمهور, قراءة الجمهور: Kurtubî burada da yine cumhur kavramı ile birlikte yedi sayısı olmaksızın yukardaki kalıpların aynısını kullanmaktadır. Bu ifadelerle de müellif, ya tamamen kırâat-ı seb'a'yı ya da kırâat-ı seb'a'nın çoğunluğunu kastetmektedir.

Mesela Bakara Suresi'nin 184.ayetinin " وعلى الذين يطيقونه/oruç tutmaya gücü yetmeyenler de.." ayetinde yer alan "يطيقونه" kelimesini cumhur, "tı" harfini esreli, "ya" harfini sakin olarak okumuştur. İbn Abbas'tan gelen meşhur kırâate göre "ti" harfini şeddesiz, vav harfini şeddeli olarak, "يكلفونه /zorlukla bu oruca güç yetirenler" anlamında (يطوقونه) şeklinde okumuştur. Mücahid'in de (يكيلونه) lafzına uygun olarak "tı" harfinden sonra "ya" harfinin gelmesi ile (يطيقونه) şeklinde okuduğuna dair bir rivayet gelmiş ise de, Kurtubî bunun batıl ve imkânsız olduğunu söylemektedir.[847]

Bir diğer örnekte Kurtubî, Bakara suresinin 119. ayetinde geçen " ولا تسأل عن أصحاب الجحيم/Sen cehennemlik olanlardan sorumlu tutulacak değilsin" bölümündeki (تسأل) kelimesinin "te" harfinin ötresi okunduğunu," قراءة الجمهور" ifadesiyle vermektedir. Bu takdirde ayetin " بشيرا ونذيرا /müjdeleyici ve korkutucu olarak" kısmına atıf ile hal konumunda olur. Buna göre anlamı: "Biz seni onlardan sorumlu olmamak üzere müjdeleyici ve korkutucu olarak hak ile gönderdik demek olur." Said el-Ahfeş ise bu kelimeyi "te" harfini üstün ve "lam" harfini de ötreli olarak "sormazsın, / ولا يسأل" şeklinde okumuştur.[848]

Her iki örnekte Kurtubî "الجمهور قرأ" ve "قراءة الجمهور ifadelerini kullanmakta ve bu ifadelerle yedi kırâat imamlarının tümünü kastetmiştir. Ancak bu örneklerin

---

[846] Kurtubî, **Câmi'**, VI, 497

[847] Kurtubî, **Câmi'**, II, 668–669; Ayrıca bkz; I, 283, 353, 408, 485, 715, II,172, 177, 250,347, 570, III, 400, 443, 525, IV, 493, V, 495,570, 595, V, 633,665, 693, VI, 22, 23,24

[848] Kurtubî, **Câmi'**, I, 506-507; Ayrıca bkz; I, 283, 506, 715, II, 250, 570, IV, 493, V, 495, 545, 595, 570, 589, 590, VI, 6

dışında tefsirinde bu kavramlarla, yedi kırâat imamlarının tümünü kastettiği gibi çoğunluğunu kastettiği de görülmektedir. Dolayısıyla kavramı kullanma sistematiği açısından Kurtubî, bu homojen yapısını sürdürmektedir.

3. **والجمهور من القراء ve وقرأ جمهور القراء, وقراءة جمهور القراء:** Burada da Kurtubî, yine cumhur kavramının değişik versiyonlarını kullanmakta ve bu ifadelerle de yine kendi sistematiği içerisinde yedi kırâat imamını veya çoğunluğunu anlamlandırmaktadır.

Örneğin Bakara Suresi'nin 125. ayetinde geçen (واتخذوا) "Edinin" fiilini Nafi' ve İbn Âmir, İbrahim (a.s)'a tabi olanların orayı namazgâh edindiğini haber verecek şekilde "hı" harfini üstün olarak okumuştur. Kurtubî, وقرأ جمهور القراء ifadesiyle çoğunluğun kelimeyi, emir ifade etmek üzere " واتخذوا/edinin" şeklinde okumuştur.[849]

Yine Kurtubî, Neml Suresi 22.ayetinde geçen (فمكث) kelimesindeki kırâat farklılıklarını aynı anlama gelen fakat farklı anlatımla şöyle ifadelendirmektedir:"Kırâat imamlarının çoğunluğu kelimeyi, kâf harfinin ötresi ile okurken yalnızca Asım kâf harfinin üstünü ile okumaktadır.[850]

Kurtubî, her bir örnekte de görüldüğü gibi وقرأ جمهور القراء ve والجمهور من القراء ifadelerini, anlam olarak da birbirlerine yakın olsalar da, ayrı ayrı olarak kullanmış ve her iki ifadeyle de çoğunlukla kırâat-ı seb'a'yı; bazen de kırâat-ı seb'a'nın çoğunluğunu ifade etmek için kullanmıştır.

4. **قرأ جمهور الناس:** Kurtubî'nin yedi kırâatı belirtmek için kullandığı farklı kavramlardan biri de **قرأ جمهور الناس** ifadesidir. Müellifin, bu kavramı diğerleri kadar tercih etmediği ve diğerlerine nazaran nadir kullandığı görülmektedir. Ancak kullanım biçimi ve anlamsal içerik bakımından diğerlerinden farklı zikretmediği de müşahede edilmektedir. Her açıdan aynı olmasına rağmen farklı bir kullanım olması hasebiyle örnekleriyle ele almayı uygun bulduk**.**

Mesela, Bakara Suresinin 285.ayetinde geçen (لا نفرق) kelimesini "nun" harfiyle "لانفرق/ayırmayız" şeklinde imamlarının çoğunluğu okumuştur. Said b. Cübeyr, Yahya b. Ya'mer, Ebu Zür'a b. Amr b. Cerir ve Yakub ise "ya" harfiyle "لا يفرق /hiç biri ayırım gözetmez" şeklinde okumuşlardır.[851]

---

[849] Kurtubî, **Câmi'**, I, 522; Ayrıca bkz; II, 207, 246, VII, 378,
[850] Kurtubî, **Câmi'**, VII, 164; Ayrıca bkz, I, 147, VII; 81, 102
[851] Kurtubî, **Câmi'**, II, 365; Ayrıca bkz; IV, 481, VI, 353, 357

Görüldüğü gibi Kurtubî, قرأ جمهور الناس ifadesi yedi kırâat imamının tamamını kastetmektedir. Eserinde çok yaygın kullanmadığı bu ifadeyi Kurtubî, yedi kırâatın tümünü içine alacak tarzda kullanmaktadır.

1.2.6.4.1.4. İcma kavramını kullanması

Müellifimizin sahih kabul ettiği kırâatlar için kullandığı kavramlardan biri de, icma kavramıdır. Yapısı gereği icma kavramını Kurtubî, ittifak anlamında kullanmakta ve yedi kırâat imamlarının ittifak ettikleri okuyuşlar için kullanmaktadır. Böylece söz konusu kavramın diğerlerinden ön önemli farkı, çoğunluk anlamında değil, ittifak anlamında kullanılmasıdır. Yine diğerleri gibi bu kelimeyi de sadece tek bir formla değil, değişik kalıplarla kullanmaktadır. Şimdi bu kalıpları ve örneklerini verelim.

1. وأجمع القراء السبعة, وجميع السبعة : Kurtubî, söz konusu kavramı hem fiil kalıbı ile hem de sıfat-ı müşebbehe kalıbı ile kullanmaktadır. Lafızları farklı olsa da bu kelimelerin anlamları aynıdır ve aynı amaç için kullanmaktadır.

Fatiha suresinin ilk ayetindeki "الحمد لله" kelimesinin okunuşunu kurra-ı seb'a bağlamında şöyle belirtmektedir. "Yedi kırâat imamı ve insanların çoğunulğu "el-hamdülillah" kelimesindeki "dal" harfinin ref edilmesi üzerinde icma etmişlerdir."[852] Yine Mürselat Suresinin 6. ayetindeki " عُذْراً أوْ نُذْرا/Gerek bir mazeret, gerekse bir uyarı olmak üzere" kelimelerindeki kırâat farklılıklarını kırâat-ı seb'a bağlamında şu şekilde vermektedir. "Ebu Amr, Hamza, el-Kisai ve Hafs نُذْراً kelimesindeki "zel" harfini sakin okumuşlardır. Bütün yedi kırâat imamları ise عُذْرا kelimesindeki "zel" harfini sakin okumuşlardır."[853]

Her iki ayette de Kurtubî, yedi kırâat imamının kırâatını verirken وأجمع القراء السبعة ifadesini kullanmak suretiyle tüm imamların bahsi geçen okumalarda ittifak ettiklerini belirtmektedir.

2. قرأ الجماعة, قراءة الجماعة: Kurtubî icma kavramı ile aynı kökten gelen söz konusu kelimeleri de yedi kırâatı belirlemede kullanmaktadır. Ancak bu kavramları yukarda verdiğimiz icma kavramı ile aynı kullanması yanında önceki kavramlar gibi çoğunluk anlamında da kullanmaktadır. Bu ifadeleri burada değerlendirmemizin nedeni, bu kelimelerin icma kavramı ile aynı kökten gelmeleridir. Dolayısıyla müellif bu kelimeleri iki şekilde kullanmaktadır. Birincisi, yedi kırâatın tümünü

---

[852] Kurtubî, **Câmi'**, I, 137
[853] Kurtubî, **Câmi'**, X, 130

anlamlandıracak tarzdadır. İkincisi ise, yedi kırâatın çoğunluğunu ifade edecek tarzdadır.

Bakara suresi 185. ayette geçen (شهر) kelimesinde bulunan farklı kırâatları Kırâat-ı seb'anın tümünü ifade edecek şekilde قراءة الجماعة terkibiyle vermekte; diğerlerini ise bizzat okuyanlarına nispet ederek vermektedir. Ayette geçen (شهر) kelimesini, قراءة الجماعةkavramıyla yedi kırâat imamlarının tümünün merfu okuduğunu söylemektedir. Buna karşılık söz konusu kelimeyi, Mücahid ve Şehr b. Havşeb'in mansub okuduğunu belirtmektedir.[854]

Bakara Suresi 151. ayette " ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض/ eğer Allah insanların bir kısmını diğer bir kısmıyla defetmeseydi..." buyrulmaktadır. Bu ayette geçen (دفع) kelimesini, Nafi' dışında diğer imamlar, mushaftaki şekliyle okumaktadırlar. Nafi ise söz konusu kelimeyi ((دفاع şeklinde okumaktadır. Kurtubî, çoğunluğun kırâatını قراءة الجماعة ile anlamlandırmaktadır.[855]

Bu iki örnekte Kurtubî, جماعة kelimesi ile birlikte قراءة kelimesini kullanmaktadır. Her iki örneğe dikkat edildiğinde birincisinde söz konusu terkip tüm yedi kırâatı içine alırken ikinci örnekte çoğunluğu içine almaktadır.

Bakara Suresi 36. ayette " فأزلهما الشيطان عنها/bunun üzerine şeytan onları oradan kaydırıp" buyrulmaktadır. Bu ayette yer alan "onları kaydırdı" anlamına gelen (فأزلهما) kelimesi, günah anlamına gelen "الزلة" kökünden ve elif'siz okunmuştur. Kurtubî, bu kırâatın قرأ الجماعة ifadesiyle bir cemaatin, yani yedi imamın okuduğunu söylemektedir. Bu yedi imamdan sadece Hamza'nın, bu kelimeyi uzaklaştırmak anlamına gelen (فأزالهما) elifli olarak okuduğunu belirtmektedir.[856]

Bir önceki örnekte Kurtubî, جماعة kelimesi ile birlikte قراءة kelimesini kullanırken burada جماعة kelimesi ile قرأ fiilini kullanmaktadır. Bu terkipte müellif, birinci örneğin aksine yedi imamın tümünü kastetmektedir. [857]

Kurtubî, Bakara suresinin 279. ayetinde geçen (لا تظلمون) ve (ولا تظلمون) kelimelerindeki kırâatları kısaca şöyle vermektedir: "لا تظلمون/ne zulmediniz" ayetini "te" harfini üstünü ile "ولا تظلمون/ ne de zulme uğrayınız" ayetini de "te" harfinin ötresi ile yedi imamın tümü okumuşlardır. Kurtubî bu belirlemeyi قرأ جميع القراء

---

[854] Kurtubî, **Câmi'**, I, 673.
[855] Kurtubî, **Câmi'**, II, 220; Ayrıca bkz; I, 444
[856] Kurtubî, **Câmi'**, I, 290; Ayrıca bkz, I, 736, II, 364, V, 345, VI, 567, X, 289
[857] قرأ الجماعة ifadesini yalnızca bir yerde قرأت الجماعة şeklinde kullanmıştır.(Kurtubî, II,364)

terkibiyle yapmaktadır. Ancak el-Mufaddal, Âsım'dan birincisinde "te" harfini ötreli, ikincisinde de önceki okuyuşun tam aksine "te" harfini üstün olarak rivayet etmektedir.[858]

Bu örnekte ise Kurtubî, diğer iki örnekten farklı olarak قرأ جميع القراء ifadesini kullanmaktadır. Burada da yine yedi imamın tümü kastedilmektedir.

3. وأجمع القراء: Söz konusu kelime Kurtubî'nin, eserinde fazla kullanmadığı ifadeler arasındadır. Bu ve benzeri kelimelerle Kurtubî, yedi imamın tümünü anlatmak istemiştir. Örneğin İsra Suresi 106. ayette geçen (مكث) kelimesini, İbn Muhaysin hariç, bütün kırâat imamlarının "mim" harfinin ötresi ile okuduklarını belirtmektedir. Bu anlamlandırmayı وأجمع القراء ifadesiyle yapmaktadır. Muhaysin ise kelimeyi "mim"' harfinin fethası ile okumaktadır.[859]

Kurtubî, lafızları farklı fakat aynı anlamı veren değişik terkipler de kullanmaktadır. Bu terkipler de bir önceki terkip gibi çok fazla kullanılmayan nadirattan olan ifadelerdendir. Örneğin " لم يختلف القراء /*Kurra ihtilaf etmedi"* kavramını tefsirinde yalnızca iki yerde[860], " القراء كلهم يقرؤون/*kurra'nın bütünü okurlar"*[861] ifadesi ile " والقراء مجمعون /*Kurra icma etmiştir"*[862] terkibi bir yerde kullanılmaktadır**.**

4. **وأجمع الناس**: Kurtubî'nin icma kavramı çerçevesinde nadir olarak kullandığı farklı kelimelerden biri de budur. Mesela Rum Suresi ayette geçen "سيغلِبون/*galip gelecekler"* kelimesindeki farklı okumayı bu ifade ile belirlemekte ve وأجمع الناس ifadesini kullanmaktadır.[863]

5. وأجمعوا على : Müellifimiz bir önceki kullanım tarzına yakın ancak daha çok tefsir ve fıkıh konularında kullandığı bu ifadeyi, aynı kelimenin bir ayette veya farklı surelerdeki farklı okunuşlarını belirtmek için kullanmaktadır. Örneğin

وَمَآ آتَيْتُمْ مِّن رِّباً لِّيَرْبُوَاْ فِي أَمْوَالِ ٱلنَّاسِ فَلاَ يَرْبُواْ عِندَ ٱللَّهِ وَمَآ آتَيْتُمْ مِّن زَكَاةٍ تُ رِيدُونَ وَجْهَ ٱللَّهِ فَأُوْلَـٰئِكَ هُمُ ٱلْمُضْعِفُونَ

"İnsanların malları için artsın diye faizle her ne verirseniz, Allah katında

---

858 Kurtubî, **Câmi'**, II,317
859 Kurtubî, **Câmi'**, V, 666; Ayrıca bkz; VII, 347
860 Kurtubî, **Câmi'**, VII, 139, IX, 161
861 Kurtubî, **Câmi'**, VI, 122
862 Kurtubî, **Câmi'**,I, 193
863 Kurtubî, **Câmi'**, VII, 334; Ayrıca bkz; VI, 463

artmaz. Ama Allah'ın hoşnutluğunu isteyerek her ne zekât verirseniz; işte bunu yapanlar sevaplarını kat kat artıranlardır."[864] ayetinde iki defa tekrarlanan (وَمَآ آتَيْتُمْ) ifadesindeki kırâat farklılığını, bu ifadeyi kullanarak şu şekilde vermektedir: "Ayetteki birinci (وَمَآ آتَيْتُمْ) ifadesini "أعطيتم/verdiğiniz" manasında cumhur medd ile İbn Kesir, Mücahit ve Humeyd ise, "ما فعلتم/işlediğniz" anlamında medd etmeden kasr ile okumaktadır. İkinci (وَمَآ آتَيْتُمْ) ifadesini ise وأجمعوا على المدّ ifadesi ile medd üzere okunmasında icma olduğunu belirtmektedir.[865] Görüldüğü gibi aynı ayette tekrar eden kelimelerin farklı okunuşlarında ittifak edilen okuyuş için söz konusu ifade kullanılmaktadır.

1.2.6.4.1.5. Bölge ve şehir isimlerini kullanması

Kurtubî, kırâatları ifadelendirirken kurranın ismini sırasıyla belirtmek yerine bazı yerlerde bölge ve şehir isimlerini ön plana çıkarmaktadır. Bu metotta (أهل الحرمين)"Haremeyn Ekolü", (أهل الحجاز) "Hicaz Ekolü", (أهل العراق) "Irak Ekolü, (أهل الكوفيون)" Kûfe Ekolü", (أهل مكة) "Mekke Ekolü", (أهل المدينة) "Medine Ekolü", (أهل البصرة) "Basra Ekolü" ve (أهل الشام) "Şam Ekolü"nü kullanmaktadır. El-Haremeyn'den Mekke ve Medineyi; Irak'dan genellikle Basra'yı kastetmektedir. Hem bölge ismiyle hem de şehir ismiyle ifade etmek istediği şey ise, bu şehirlerle özdeşleşmiş ve ekol olarak tanımlanacak kırâat imamlarıdır. Bu, Kurtubî'nin kırâatları ifadelendirmede sıkça başvurduğu bir metottur.

Bu metod hemen hemen her ilim dalı için (fıkıh, kelam, lügat gibi) geçerlidir. İbn Teymiyye, Yedi Kırâatı cem eden İbn-i Mücahidden bahsederken; Haremeyn'in, Irakeyn'in ve Şam'ın Kurralarının meşhurlarını bir araya getirdiğini belirtmektedir. Çünkü bu şehirler Kur'ân, tefsir, hadis, fıkıh, zahiri ve batini nübüvvet ilimleri gibi İslami ilimlerin geliştiği merkezlerdir.[866] İbnü'l Cezeri ise, Şehirlerde kırâatte meşhur olanları açıklarken "…Sonra bu âlimler arasında sarf ettikleri büyük gayretleri ile temayüz eden kırâat imamları, kendilerine uyulan kimseler olmuşlar ve doğrunun yanlışla karışmasını önlemişlerdir. Onların hemşerileri, bunların kırâatlarının kabulü, rivayet ve dirayetlerinin sıhhatinde icmâ etmişler, kimse ihtilaf etmemiş, kırâatları kendilerine nisbet edilmeye başlamış ve bu hususta kendilerine itimat edilen kimseler

---

[864] Rum Suresi, 30/39

[865] Kurtubî, **Câmi'**, VII, 360–361; Ayrıca bkz; I, 767, II, 56, IV, 193, 555,

[866] İbn-i Teymiyye, XIII,390; Ğazavî, Faysal b.Cemil b.Hasan, **Menhecü'l İmam İbn Atiyye fi Arzi'l Kırâati ve Eseri Zalike fi Tefsirihi**, Doktora tezi,1423, s.46

olmuşlardir"[867] tespitinden sonra şehirlerde meşhur olan kırâat imamlarından bahsetmektedir.

Kurtubî de kırâat merkezlerini şu şekilde açıklamaktadır: "Hicaz, Şam ve Iraklılardan Kırâat sahibi olanların her birisi, kendi seçip beğendiği kırâatı, Rasûlüllâh (sav)'in huzurunda okumuş ashab-ı Kiramdan birine nisbet etmektedir. Ve bu kırâatlerinde, Kur'ân'ın tamamından herhangi bir istisna yapmamaktadır. Asım kendi kırâatini Ali ve İbn Mes'ud'a, İbn Kesir kırâatini Ubeyy'e, Ebu Amr b. el-Ala, kırâatini yine Ubeyy'e isnad etmektedir. Abdullah b. Amir ise kırâatini Hz. Osman'a isnad etmektedir. Bunların hepsi şöyle demektedir: "Biz Rasûlullah (s.a)'ın huzurunda okuduk... Bu kırâatların senedleri muttasıl, ravileri güvenilir kimselerdir."[868] Kurtubî, kullandığı bu metot özellikle tefsirinde önemli yer tutan lügat, fıkıh ve kelam ilim dalları için de geçerlidir. Her ilim dalı için sözü edilen şehirlerde, o şehirle özdeşleşen ilim ehli kastedilmiştir. Bunlarda o ilim ehli tarafından bilinmektedir. İşte Kurtubî'nin kırâatları ifadelendirmede kullandığı şehirlerden maksat, yaşadığı devir itibariyle kurumlaşan ve sistematize olan kırâat ilmi ile o şehirde meşhur olan kırâat imamlarıdır. Şimdi şehir ismiyle tanınan kırâat imamlarını sırası ile verelim:

1.Kûfe'de: Yahya b. Vessâb (103/721), Âsım b. Ebi'n-Necûd (128/745), Süleyman el-A'meş (148/765), Hamza b.Habib ez-Zeyyat (156/772) ve el-Kisâî (189/804), Halef-i Âşir [869]

2. Mekke'de: Abdullah b.Kesir (120/737), Muhammed b. Muhaysin (123/740) ve Hamid b.Kays el-A'rac (130/747)

3. Medine'de: Ebu Ca'fer Yezid b. El-Ka'ka' (182/745), Şeybe b. Nisah (130/747) ve Nafî b. Nuaym (169/785)[870]

4. Basra'da: Abdullah b. Ebî İshak (103/735), İsa b.Amr (149/766), Ebu Amr b. El-Alâ (154/770), Asım b. El-Cuhderî (128/745) ve Yakup el-Hadremî (205/820)[871]

---

[867] İbn Cezeri, **Neşr**, I,8; Karaçam, **Kurân'ı Kerim'in Nüzulü, s.** 244; Tetik, s. 61-62
[868] Kurubî, **Câmi'**, I, 68-69; Eryarsoy, I, 267
[869] Kurubî, **Câmi'**, VII, 312, III, 683, V,140, 731; Abdulhâdî, el-Fadlî, **Tarihu'l-Kırââti'l-Kurâniyyeti**, Beyrut, 1985, s. 22
[870] Kurubî, **Câmi'**, V, 140; Abdulhâdî, s. 22
[871] Kurubî, **Câmi'**,V,140; Abdulhâdî, s. 22

5. Şam'da: Abdullah b. Âmir (118/736), Atiyye b. Kays el-Kilabî (121/738), İsmail b.Abdüllah b.el-Muhaciri(), Yahya b. El-Haris ez-Zimari(145/762), Şüreyh b.Yezid el-Hadramî (203/818)[872]

Müellifimiz Kurtubî, söz konusu bölge ve şehir isimlerini, kırâatları ifadelendirme biçiminde olduğu gibi tek düze değil, çeşitli şekillerde kullanmaktadır. Kurtubî bölge isimlerini bazen yalnız bazen de şehirlerle beraber kullanmaktadır. Aynı şekilde şehir isimlerini de tek kullandığı gibi diğer şehir isimleri ile birlikte kullandığı da vakidir. Şimdi bu kullanım tarzlarını örneklerle açıklayalım.

1. Bölge isimleri kullanması

Kurtubî, bazı yerlerde kırâatları bölgeye nispet etmektedir. Örneğin Kurtubî, فأسر بعبادي ليلا إنكم متبعو ن "O halde kullarımı geceleyin yola çıkar, çünkü takip edileceksiniz."[873] ayetinde geçen (فأسر) kelimesindeki kırâat farklılıklarını Hicaz Ekolünü esas alarak vermektedir. (فاسر) kelimesini Hicazlılar, vasıl elifi ile" fesri" şeklinde okumuşlardır. İbn-i Kesir de böyle okumuştur. Diğerleri ise(فاسر) "feesri" şeklinde hemze-i kat' ile kumaktadırlar.[874]

Kurtubî'nin vermiş olduğu bu örnekte bir takım sıkıntıların olduğu gözlemlenmektedir. Kırâat ilminde hicaz bölgesi Mekke ve Medine'yi temsil etmektedir. Dolayısıyla Hicaz denildiğinde Mekke ve Medine'de şöhret bulmuş kırâat imamları kastedilir. Ancak Kurtubî'nin bu tanımlamaya uymadığı görülmektedir. Zira örnekte Hicaz bölgesinin kırâatını verdikten sonra hemen akabinde yine Hicaz bölgesine ait olan Mekke imamı İbn Kesir'in kırâatını vermektedir. Oysa İbn Kesir, Hicaz ehlini temsil etmektedir.

Mu'minun Suresi 87 ve 89. ayetlerde geçen " سيقولون لله/ *Allah'ındır diyecekler*" cümlesindeki kırâat farklılığını Irak Bölgesini esas alarak şöyle vermektedir: "Ebu Amr her iki yerde de " سيقولون الله)/ *Allah diyecekler*" şeklinde okumuştur. Bu okuyuş Irak Ekolünün okuyuşudur. Diğerleri ise, " سيقولون لله/ *Allah'ındır diyecekler"* şeklinde Allah lafzından önce elif harfi olmadan okurlar."[875] Kurtubî'nin Irak ekolu olarak verdiği okuyuş Basra Kırâatının temsilcisi olan Ebu Amr ve Ya'kub'un kırâatıdır. Kendisi Kırâat-ı seb'dan olan Ebu Amr'ı esas alarak bu kırâatı Basra'nın genel kırâatı olduğunu belirtmiştir.

---

[872] İbn Cezeri, **Neşr**, I, 8-9; Abdulhâdî, s. 22
[873] Duhan–23
[874] Kurubî, **Câmi'**, VIII, 440, III, 175.
[875] Kurubî, **Câmi'**, VI, 450; Ayrıca bkz, VII, 347

2. Bölge ve şehir isimlerini birlikte kullanması

Müellifimiz Kurtubî'nin, bölge ve şehir isimlerini tek tek kullandığı gibi her ikisini de beraber kullandığını da görmekteyiz. Mesela, En'am Suresi 83. ayette geçen (درجات) kelimesini Kûfe ekolü tenvin/iki esre ile (درجات) şeklinde; Haremeyn ekolü ve Ebu Amr ise tenvinsiz/tek hareke ile (درجات) şeklinde okumaktadır.[876]

Yine Al-i İmran suresinin 160. ayetinde geçen (لا يضركم) kelimesindeki kırâat farklılıklarını bölge ve şehir isimlerini birlikte kullanarak vermektedir. Kurtubî, ayetin tefsiri sadedinde kırâat farklılıklarını kendi görüşünü belirten "قلت/ Derim ki;" ifadesi ile şöyle açıklamaktadır: "el-Haremiyyani (Mekke ve Medine) ile Ebû Amr , (لا يضركم) kelimesini -önceden de açıkladığımız gibi-(لا يضركم) şeklinde; "dat" harfini esre ve "râ" harfinin sükûnu ile ضار يضير' kökünden okumuşlardır. Kûfeliler ise; " لا يضركم" şeklinde "râ" harfini şeddeli ve ötreli olarak okumuşlardır.[877]

Her iki örnekte de görüldüğü gibi Kurtubî, bölge isimleri ile birlikte şehir isimlerini de birlikte kullanmaktadır.

3. Şehir isimlerini kullanması:

Kurtubî, bölge isimlerini kullandığı gibi genelde dini ilimlerle[878] özelde ise kırâat ilmiyle özdeşleşmiş şehir isimlerini de kullanmaktadır. Bu şehirler Kûfe ve Basra gibi birer ekoldürler. Bu metodun Kurtubî Tefsirinde örneklerini çokça bulmaktayız. Biz konuyu vuzuha kavuşturması ve kullanım tarzını göstermek için kullandığı şehirleri kapsayan örnekler vermeyi uygun görmekteyiz.

Örnek-I: Kurtubî, Taha suresi 53. ayette geçen (مهدا) kelimesindeki kırâat farklılıklarını kısaca şöyle vermektedir: (مهدا) kelimesini (وقرأ الكوفيون) Kûfe Ekolü bu ayette ve Zuhruf suresinde "mim" harfinin fethası ve "ha" harfinin sükûnu ile (مهدا) şeklinde; "الباقون)/diğerleri" ise "mim" harfini kesresi ve "ha" harfini fethası ile kendinden sonra "elif" harfi gelmek üzere (مهادا) şeklinde okumuşlardır.[879] Kurtubî'nin örnekte olduğu gibi Kûfe ekolu diye belirttiği kırâat imamları, kırâat-ı seb'a'dan Asım, Hamza ve Kisaî olmak üzere Halef-i Aşir, Yahya b. Vessab ve el-Ameş'dir. Müellifimiz bu kırâat imamlarını Kûfe ekolu ile verdiği gibi bu imamların

---

[876] Kurubî, **Câmi'**, IV, 30

[877] Kurubî, **Câmi'**, II, 539; Ayrıca bkz; I, 463, 524, 561, II, 440, 539, III,6, 33, 72, 61, 145, 567, 589, IV, 32, 82, 134 246, 404, V, 107, 122, 202, 140, VII, 213

[878] Tabaklanmış derinin temiz olduğunu belirtirken bu görüşün Hizac ve Iraklıların fıkıh ve hadis ekolünün çoğunluğunun bu görüşte olduğunu belirtmesi gibi.(Kurtubî, **Câmi'**, V, 505)

[879] Kurtubî, **Câmi'**, VI, 190; Ayrıca bkz; I, 404, 463, 561, II, 539, III, 6, IV, 134, V, 140,VI, 105, 190, 195, 343 424

isimlerini belirterek verdiği kırâatler de oldukça çoktur.[880] Bazen de bu ekolden farklı okuyan imamı istisna ederek " وهي قراءة الكوفيين إلا عاصما/bu, Asım hariç Kufelilerin kırâatıdır", şeklinde vermekte[881] bazen de birden çok farklı okuyan varsa onları belirttikten sonra geri kalanları da " وقرأ سائر الكوفيين/sair Kufe'liler okudu", şeklinde vermektedir.[882]

Örnek–II: Kurtubî, yine Taha Suresinin 13.ayetinde geçen (وأنا اخترتك) terkibindeki farklı kırâatları şehre nispet ederek vermektedir: (وقرأ أهل المدينة) Medine Ekolü, Ebû Amr, Asım ve el-Kisaî (Kur'ân metninde) olduğu gibi, Hamza ise,(وأنا اخترناك) şeklinde okumuştur.[883]

Örnek–III: Al-i İmran suresi 187.ayetinde geçen (لتبيننه) terkibindeki kırâat farklılığını verirken de şehir ismini kullanarak vermektedir. Ebu Amr, Ebu Bekr yoluyla gelen rivayette Asım ve "أهل مكة وقرأ/ Mekke ekolü, muhatap kalıbı ile yani te harfi ile okurken; والباقون/ diğerleri gaip kalıbı ile yani "ye" harfi ile (ليبيننه) şeklinde okumuşlardır.[884]

Örnek IV: Yine Furkan Suresi 10. ayetinde geçen (ويجعل لك) ifadesinin nahiv yönünden bir önceki (جعل) fiiline atıfla cezimli/sonu harekesiz olarak(ويجعل لك) şeklinde okunması gerektiğini ancak birinci (جعل) 'den irtibatsız olarak merfu/ötreli olarak (ويجعل لك) şeklinde okunmasını caiz olduğunu ve Şam ekolü de aynı şekilde okuduğunu belirtir.[885]

Müellifimiz Kurtubî, diğer İslami ilimlerde de ön plana çıkan ve ekol olan ve kendisinin de sıkça kullandığı dört ekolu temsil eden şehirlerin isimlerini vererek ayetteki kırâat farklılığını belirtmiştir.

Örnek–IV: el-A'raf suresini 201.ayetinin tefsirine birinci mes'ele olarak kırâat farklılığı ile başlamış ve bu farklılığı da kısaca şehir isimleriyle vermiştir. " إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون/Takvaya erenler var ya, onlara şeytan tarafından bir vesvese dokunduğunda (Allah'ın emir ve yasaklarını) hatırlayıp hemen gerçeği görürler." Kurtubî, söz konusu ayette geçen (طائف) kelimesindeki kırâat farklılıklarını her bir kari'yi tamamen meşhur olduğu şehrin ismine nispet

---

[880] Kurtubî, **Câmi'**, VI, 312, VII, 79, 223
[881] Kurtubî, **Câmi'**, VI, 204
[882] Kurtubî, **Câmi'**, VI, 49, VII, 9
[883] Kurtubî, **Câmi'**, VI, 160; Ayrıca bkz; I, 524, III, 6, 33, 568, 589, V, 107, 140, VI, 402, VII, 49
[884] Kurtubî, **Câmi'**, II, 644; Ayrıca bkz; II, 500, IV, 56, V, 120, 658
[885] Kurtubî, **Câmi'**, VII, 9; Ayrıca bkz; VI, 547

ederek vermektedir. “ إذا مسهم طائف من الشيطان/ Şeytandan bir vesvese değdiğinde" hitabındaki vesvese anlamını gelen (طائف) kelimesini, Basralılar ile Mekkeliler; (طيف) diye okumuşlardır. Medinelilerle Küfelilerin kırâatı ise; (طائف) şeklindedir.[886]

Örnek-V: “ قالوا الآن جئت بالحق/İşte şimdi hak ile geldin dediler."[887] ayetindeki var olan kırâat farklılıklarını okuyan kurra’nın isimlerini teker teker saymak yerine bulundukları şehre nispet ederek vermektedir. Şöyle ki; (قالوا الآن) ifadesindeki elif harfini, el-Ahfeş vasıl elifini katı' ile (يا الله) şeklinde denildiği gibi okunduğunu nakletmektedir. Bir başka okuma şeklini de “vav” harfinin tespiti ile yani med harfinin okunuşu ile (قالوا لان) şeklinde nakletmiştir. Medinelilerin ve Ebû Amr'ın: (عادا لولي)[888] şeklinde okumaları da buna benzer. Kûfeliler ise hemzeli olarak (قالواالآن) şeklinde okumuşlardır. Medineliler ise iki sakin bir araya geldiğinden dolayı (و) harfinin hazfedilmesiyle birlikte hemzeyi hafifleterek (قال لان) şeklinde okurlar.[889]

Örnek-VI: Kurtubî, Bakara Suresi 85.ayetinde geçen (تظاهرون) kelimesindeki kırâat farklılıklarını tamamen şehre nispet ederek şöyle vermektedir: (تظاهرون) kelimesini; Medineliler ile Mekkeliler (تظاهرون) şeklinde şeddeli olarak okurlar ve mahreçleri yakın olduğu için ikinci (التاء) harfini (الظاء) harfine idğam ederler. Kûfeliler şeddesiz olarak okurlar ve ikinci (التاء) harfini, birincisinin ona delaleti dolayısıyla hazdereler.”[890]

Örnek-VII : (ولو يرى الذين ظلموا إذ يرون العذاب أن القوة لله جميعا وأ ن الله شديد العذاب) "Zulmedenler azaba uğrayacakları zaman, bütün kuvvetin gerçekten Allah'ın olduğunu ve Allah'ın azabının pek şiddetli olduğunu bir bilselerdi!”[891] Medineliler ve Şamlılar (يرى) kelimesindeki "ye" harfini “te” ile okurlar. Mekke, Kûfe ve Ebû Amr’ın kırâatı ise “ye” iledir. Ebu Ubeyd'in tercihinin de bu yönde olduğu belirtilmektedir.[892]

Kurtubî, kırâatları ifadelendirmek için kullandığı bu şehir isimlerini kuşatan ve yalnızca bir defa kullandığı (وقراءة كل الأمصار) ifadesiyle de kırâat-ı seb’a’yı esas almıştır. Şöyle ki, Taha suresi 64.ayetinde geçen (فأجمعوا) kelimesini; (وقراءة كل الأمصار) ifadesiyle bütün merkezlerdeki kırâat âlimlerinin, فأجمعوا şeklinde emir olarak

---

886 Kurtubî, **Câmi’**, IV, 300; Ayrıca bkz; IV, 82, 246
887 Bakara; 2/71
888 En-Necm; 53/50
889 Kurubî, **Câmi’**, I, 410
890 Kurubî, **Câmi’**, I, 444
891 Bakara; 2/165
892 Kurubî, **Câmi’**, I, 600

okuduklarını söylemektedir. Ancak Ebu Amr bu kelimeyi; (فأجمعو) şeklinde "elifin vaslı ile ve "mim" harfini de üstün olarak okumuştur.[893] Bu ifade tefsir ve kırâatte kaynak aldığı Taberi'nin kullanım tarzına yakın bir ifadedir.[894]

4. Kırâatı ifadelendirmede "mushaf" ifadesini esas alması:

Bilindiği gibi Hz. Osman Kur'ân'ı istinsah ettirdikten sonra belli bölgelere göndermiş ve bu Mushaflar bu bölgelerin isimleri ile anılmışlardır. Bu Mushafların en önemli özellikleri ise ilaveli kırâatların bunlara tevzi edilmiş olmalarıdır. Gerek hüccet kaynaklarında ve gerekse kırâatların yoğun olarak kullanıldığı tefsir kaynaklarında bu okumaların referansı olarak bu bölgelere gönderilen Mushaflar olmuştur. Kurtubî de gerek bu kırâatların hüccetlerini verirken ve gerekse bu kırâatların aidiyetini belirtirken bu bölge Mushaflarını kullanmaktadır. Dolayısıyla kırâatı okuyan imamları ayrı ayrı zikretmek yerine bölgeye ait mushafı zikretmeyi tercih etmektedir. Bu konunun burada alınmasının nedeni ise bölgelerin isimlerinin kullanılmasıdır. Şimdi bunlarla alakalı birkaç örnek verelim.

Örnek-I: Enbiya Suresinin 4.ayeti " قل ربي يعلم القول في السماء والأرض وهو السميع العليم / *De ki; Rabbim yerdeki ve gökteki her sözü bilir. O,hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir."* şeklindedir. Bu kırâatın, İbn Kesir, Nafi', Ebû Amr ve İbn-i Amir'e ait oludğunu; ikinci kırâatın ise " وفي مصاحف أهل الكوفة قال ربي" ifadesiyle Kufe ehlinin mushafında "قال ربي" şeklinde olduğunu söylemektedir.[895] Bu kırâatı okuyan Kufe ehli ise Asım'ın ravisi Hafs, Hamza, Kisai ve Halef'dir.[896]

Örnek-II: Kurtubî'nin söz konusu ifadelendirmeyi daha çarpıcı olarak Kehf Suresi'nin 36. ayetinin tefsiri işlerken görmekteyiz. " وما أظن الساعة قائمة ولئن رددت إلى ربي لأجدن خيرا منها منقلبا/Kıyametin kopacağını da sanmıyorum. Rabbime döndürülsem bile andolsun bundan daha iyi bir sonuç bulurum." Bu ayette geçen (منها) ifadesindeki kırâat farklılıklarını temel beş Mushaf esasına dayanarak "Basra ve ve Kufe mushaflarında (منها) şeklinde; Mekke, Medine ve Şam Mushaflarında (منهما) şeklindedir.[897] Bu kırâatları (قرأ) fiiline isnat ederek أهل الكوفة قرأ şeklinde vermeyip Mushaf kavramını tercih ederek ifadelendirmiştir.[898] Kurtubî, bu ifadelendirme tarzını sahabe kırâatların sunumunda daha çok kullandığını görmekteyiz.

---

[893] Kurubî, **Câmi'**, VI, 201
[894] Okçu, **Taberi**, s. 120
[895] Kurtubî, **Câmi'**, VI, 245; Ayrıca bkz, VII, 256
[896] Kadi, s. 210
[897] Kurtubî, **Câmi'**, V, 724
[898] Kadi, s. 192

1.2.6.4.1.6. Nispeti kapalı olan ifadeler

Kurtubî, genel olarak farklı okumaları değişik ifadelerle anlamlandırırken ve kime ve ait olduğunu belirtirken bazen de bu hususu kapalı geçmekte ve kırâatın nispetini belirtmeden geçmektedir. Bunu da iki şekilde kullandığı görülmektedir.

1. Meçhul kalıp kullanması

Müellifimiz Kurtubî'nin sahih kırâatları ifadelendirmede en çok kullanım tarzlarından biri de (قرىء) meçhul kalıbıdır. Ancak bu kalıbı sahih kırâatların belirtmede kullandığı gibi şazz kırâatlerde de kullanmaktadır. Aynı kalıbı her iki kategori için de kullanması bir takım karışıklığa ve sıkıntıya sebep olmaktadır. Çünkü "okundu" ifadesini sadece sahihler için kullanmadığından, ayette geçen farklı okumanın sahih okumalar içinde mi yoksa dışında mı olduğu belli olmamaktadır. Bu ancak ikinci bir araştırma neticesinde ortala çıkacak bir durumdur. Bu sebeple de Kurtubî'de bu kalıbı kullanma hususunda bir birliktelik ve belli bir metot gözükmemektedir.

Kurtubî, sahih kırâatları ifadelendirmede müphem/sarih olamayan "قرىء/okundu" kalıbını değişik şekillerde kullandığı görülmektedir. Biz bu kullanım tarzlarını örnekleriyle izah etmeye çalışacağız.

1. Bakara Suresi 189.ayetindeki (ٱلْبُيُوتَ) kelimedeki kırâat farklılıklarını "وقرىء بضم الباء وكسره/*"be" harfi ötre ve kesre ile okunmuştur"*, şeklinde vermiştir.[899] Kırâatları okuyan imamlara nispetle veya daha önceki belirttiğimiz kullanım tarzlarının dışına çıkarak müphem bir ifade ile kırâatları vermektedir. "Be" harfini ötre ile okuyan kırâat imamları, Verş, Ebû Amr, Hafs, Ya'kup ve Ebu Ca'fer, diğerleri ise esre ile okuyanlardır.[900]

2. Müellifimiz, ayette geçen kırâat farklılıklarını kırâat imamlarına nispet etmeden ve yalnızca bir kırâatı (قرىء)/"*okundu*" ifadesiyle kırâatı belirtmekte, ayette varit olan diğer kırâatı belirtmemektedir. Bakara Suresinin 177.ayetinde geçen (فَيَكُونُ) kelimesindeki kırâatı قرئ برفع النون على الاستئناف/*Başlangıç cümlesi olarak nûn harfi ötre ile okundu*, şeklinde vererek bu okuyuşu dil yönünden temellendirir.[901] Ancak Kurtubî, yedi imamın kırâatini vermekte ve İbn-i Amir'in kırâatı olan "nûn"'un üstün okunması ile ilgili kırâat farklılığını "okundu" ifadesi ile vermektedir.[902] Böyle bir

---

[899] Kurtubî, **Câmi'**, I, 718
[900] Kadî, s. 47
[901] Kurtubî, **Câmi'**, I, 504
[902] Kadî, s. 39

eksiklik kırâate geniş yer veren Kurtubî Tefsiri için bir zaaf olduğu kanaatini taşımaktayız.

3. Kurtubî, daha önce geçen ve kim tarafından okunduğunu belirttiği kırâatların tekrarında da söz konusu ifadeyi kullanarak kırâatı tekrardan kaçınmıştır. Bakara Suresi 41. ayette geçen وَإِيَّايَ فَٱتَّقُون *"yalnız benden korkun"* buyruğundaki kırâatı, önceden de geçtiği gibi «فاتّقوني» "ya" ile (قرىء) okunmuştur[903], şeklinde vermektedir[904].

4. Kurtubî, ayette varit olan farklı kırâatı, okuyanlarına nispet etmeden birinci kırâatı Kur'ân'ın metni ile iktifa ederek ikinci kırâatı (قرىء) ifadesiyle vermektedir. Bakara Suresi 192. ayetinin " وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ /*Yalnız, Mescid-i Haram yanında, onlar sizinle savaşmadıkça, siz de onlarla savaşmayın."* kısmında varit olan kırâat farklılıklarını " تقاتلوهم ولا قُرىء ولا تقتلوهم /öldürmeyin ve savaşmayın" şeklinde vermektedir. Kırâatı çoğunlukla okuyanına nispet ederek vermekte olan Kurtubî, bu ifade tarzı ile kırâatı müphem/kapalı bırakmıştır. Bu ifade ile verdiği kırâatı Hamza, Kisaî ve Halef okumaktadır.[905] Daha sonra (قُرىء) ifadesiyle kırâatı tekrarlayarak ne manaya geldiğini izah etmektedir.[906]

Kurtubî'nin bu kullanım tarzı, kırâatları tanımlamada karışıklığa da sebep olmaktadır. Farklı gördüğü tek bir kırâatı okuyanına nispet ettikten sonra diğerlerinin okuyuşunu (قُرىء) ifadesiyle vermektedir. Hâlbuki bu durumlarda الجماعة,جمهور,الأكثر gibi ifadelerde kullanmaktadır. Kanaatimizce bu farklılık, kırâat hususunda kesin kanaat sahibi olmamasından kaynaklanmaktadır. Bunun en bariz örneğini Kasas suresi 87. ayetinde geçen (وَلَا يَصُدُّنَّكَ) kelimesindeki kırâat farklılıklarını verirken görmekteyiz. İmam-ı Yakub'un bu kelimeyi يَصُدُّنْكَ şeklinde "nun" harfinin cezimli okuduğunu belirttikten sonra diğer kırâatı (وقرى) ifadesini kullanarak يُصدِّنَّكَ olduğunu belirtmektedir. Kurtubî'nin ilk olarak verdiği İmam Yakup'un kırâatına temel kırâat kitapları yer vermemektedir.[907] Kendisi de bu kırâatle ilgili şüphe taşıdığından dolayı önceki kullandığı ifadeleri bu ayette kullanmamaktadır.

5. Kurtubî, söz konusu kavramı kırâat farklılıklarını belirtmek için değil de, etimolojik olarak tahlil ettiği kelimenin farklı formatta Kur'ân da okunduğunu

---

[903] Bu kırâat kırâat-ı aşare'den Yakub'un kırâatidir. Bkz; Kadî, s. 30
[904] Kurtubî, **Câmi',** I, 314
[905] Kadî, s. 37
[906] Kurtubî, **Câmi'**, I, 722
[907] Bkz; İbn Cezeri, **Neşr**, II, 342

belirtmek için kullanmaktadır. Bakara Suresi'nin 50. ayette geçen { فَأَنجَيْنَاكُمْ } ifadesindeki fiili, sarf yönünden tahlil etmekte ve (قُرِىء) ifadesini kullanmaktadır.[908] Bu kırâatنجا fiilinin أنجيت ve نجّيته kalıplardan kaynaklanmakta ve her ikisi kalıpla da bir önceki ayet-i kerimede «وإذ نجيناكم» bu ayet-i kerimede ise «فأنجيناكم» şeklinde okunmaktadır.

Bakara Suresinin 59.ayetinde geçen (رجزا) kelimesindeki kırâat farklılıklarını verirken قراءة الجماعة /Cemaatin kırâatı ifadesini kullanmakta ve "ra" harfinin esresi ile bahsi geçen cemaatin; "ra"'nın ötresi ile de İbn Muhaysin'in okuduğunu söylemektedir. Bu ikinci kırâatın Kur'ân'da okunduğunu[909] وقرىء ifadesi ile belirtmektedir.[910]

6. Kelimede var olan kırâatların tümünü ifade için (قرىء) kalıbını kullanmaktadır. Ancak bu okumaların kimler tarafından yapıldığını belirtmemektedir. Fatih Suresi 7. ayetinde صراط الذين أنعمت عليهم /"*Kendilerine nimet verdiğin kimselerin yoluna"* cümlesinde (عليهم) kelimesinde on lügat/lehçe vardır.[911] Bu lehçelerin çoğu farklı kırâat olarak okunmaktadır[912] ve Kurtubî de bu okuyuşların tümünü ayrı ayrı vermek yerine tek bir lafızla ifade etme yönüne gitmiştir. Muhtemelen kelimede var olan farklı okuma türlerinin çokluğundan dolayı böylebir yolu tercih etmiştir.

Kurtubî, وقرىء ifadesi yanında müphem kalıp olarak ayrıca "حكى/*hikâye edildi"* fiilini de kullanmaktadır. Bu fiili hem kırâat-ı seb'a için hem de ilk dönem kurra için kullanmaktadır. Bakara Suresi 67. ayette geçen (يأمركم) ifadesinde, kırâat-ı seb'a'dan olan Ebu Amr'e ait "ra" harfinin sükün okunacağını kaynak belirtmeden وحكي عن fiili ile nakletmektedir. Sonra bu kırâatı eksik bularak sahih olanın Ebu

---

908 Kurtubî, **Câmi'**, I, 355; Ayrıca bkz; III, 536
909 Müddessir, 74/5
910 Kurtubî, **Câmi'**, I, 378
911 Kurtubî, **Câmi'**, I, 150; Ayrıca bkz; I, 215, II, 578
912 Kelimenin okunuşu şöyledir. He harfini ötreli, mim harfini cezimli okuyarak şeklinde; he harfini esreli mim harfini sakin şeklinde; he harfi esreli, mim harfi esreli ve esreden sonra da ya harfini getirmek suretiyle (şeklinde, he harfi esreli, mim ötreli ve ötreden sonra da bir vav eklemek suretiyle şeklinde; he harfi ve mim harfi ötreli, ayrıca mimden sonra da vav getirmek suretiyle şeklinde. Diğer taraftan vav eklemeksizin he ve mim harflerini ötreli okuyarak şeklinde. Bu altı okuyuş kırâat imamlarından nakledilmiştir. Bundan sonraki dört okuyuş şekli ise Araplardan nakledilmekle birlikte kırâat imamlarından nakledilmiş değildir: He harfi ötreli, mim esreli ve mimden sonra ya harfi getirmek suretiyle şeklinde. Bunu Hasan-ı Basri araplardan nakletmiştir. Ha harfi ötreli ya harfi eklemeksizin mim harfi esreli olarak şeklinde; he harfi esreli vav eklemeksizin mim harfi ötreli şeklinde; ha ve mim harfleri esreli ve mimden sonra ya getirmeksizin şeklinde. Bütün bu okuyuş şekilleri doğrudur. Bu açıklamaları İbnu'l-Enbârî yapmıştır.

Amr'ın ihtilas[913] ile okumasıdır.[914]

Bu örneklerde de açıkça görüldüğü gibi Kurtubî, farklı okumaları açık bir şekilde okuyanlarına ve rivayet edenlerine nispet ettiği gibi kapalı bıraktığı yerler de vardır. Böyle bir yöntemi tercih etmesinin nedeni -ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla- tekrardan kaçınma ve kelimede var olan farklı okuma yoğunluğudur.

2. والقراءة kavramını kullanması

Kırâatları ifadelendirmede kavram zenginliğine sahip olan Kurtubî, bazen de والقراءة gibi müphem ifadeler kullanmaktadır. Bu ifadenin kullanımı çok olmamakla beraber genel kullanım tarzı ve ön plana çıkardığı kırâat-ı seb'a'yı ifade ettiği, sonradan verdiği kırâatten anlaşılmaktadır. Şöyle ki; Rum Suresi 41.ayette geçen "لِيُذِيقَهُمْ/*onlara tattıracaktır*" kelimesi "ya" harfi ile okunmaktadır. İbn-i Abbas, bu kelimeyi "nun" harfi ile okumaktadır. Bu okuyuşta, es-Sülemî, İbn-i Muhaysin, Kunbül ve Ya'kub'un kırâatıdır.[915]

Yukarda da belirttiğimiz gibi söz konusu ifade ile kırâat-ı seb'a 'ya ait kırâatı vermekte, sonradan da diğer kurraya ait farklı okuyuşu imamlara nispet ederek belirtmektedir. Bu nedenle والقراءة ifadesini malumu ilam kabilinden kırâat-ı seb'a için kullandığını hissettirmektedir.

1.2.6.4.2. Şazz kırâatları ifadelendirme biçimleri

Kurtubî, tefsirinde sahih/mütevatir kırâatların yanında azımsanmayacak kadar şaz kırâatlere de yer vermekte; bazen bunların şaz olduğu hususunda bir not düşmediği gibi bazen de bazı ifadelerle şazz olduklarını belirtmektedir. Şimdi bu ifade şekillerini izah edelim

1.2.6.4.2.1. Şazz ifadesini açık bir şekilde kullanması

Kurtubî, şazz kırâatları tespit ederken bazen doğrudan "شاذة" ifadesini kullanmaktadır. Bu ifadeyi yalın olarak شاذة şeklinde kullandığı gibi çoğunlukla bir takım tanımlamalarla birlikte kullandı da gözlerden kaçmamaktadır. Bunlar قراءة شاذة, وهذه القراءة شاذة , وهي قراءة شاذة , وهي قراءة شاذة بعيدة gibi değişik şekillerde kullanmaktadır. Ancak Müellifimiz Kurtubî'nin doğrudan kendisinin şazz olarak değerlendirdiği kırâat sayısı oldukça azdır. Daha çok en-Nahhas başta olmak üzere Sibeveyh ve Ferra gibi dilcilerin görüşlerinden nakletmektedir.[916]

---

[913] İhtilas. kırâat ıstılahlarından olup luğatta bir şeyi zorla almak; terim olarak da harekenin üçte İkisini nutk edip, üçte birini terk etmektir, anlamına gelmektedir. Bkz; Tetik, s.181

[914] Kurtubî, **Câmi'**, I, 402; Kadî, s. 34; Ayrıca bkz; VI, 267

[915] Kurtubî, **Câmi'**,VII, 365; Ayrıca bkz; IV, 435; VI, 381; VIII, 153

[916] Kurtubî, **Câmi'**, I, 452, 645, II, 348, 529, 588

Kurtubî, Meryem Suresinin 5.ayetindeki kırâat farklılığını kırâat imamlarına nispet ederek verdikten sonra şöyle bir değerlendirme yapmaktadır. Yüce Allah'ın " وإني خفت الموالي/g*erçekten ben arkamdan gelecek akrabamdan endişe ediyorum"* ayetindeki (خفت) fiilini Osman b. Affân, Muhammed b. Ali ve Ali b. el-Huseyn ve Yahya b. Ya'mer "hı" harfini üstün "fe" harfini şeddeli "te" harfini esreli olarak (خفت) şeklinde; (الموالي) kelimesinin "ya" harfini de sakin (harf-i med şeklinde) okumuştur. Diğerler ise, "hı" harfini esreli, "fe" harfini sakin, "te" harfini ötreli olarak okumuşlardır. "Akraba" anlamındaki "el-mevâli" kelimesinin "ya" harfini de nasb ile okumuşlardır. Çünkü bu fiil dolayısıyla nasb mahallindedir

Kırâat âlimleri (خفت) fiilinin ilk harfinin –Hz. Osman'dan nakledilen müstesna- esreli okunduğunu kabul etmişlerdir. Osman (ra)ın kırâatı ise hem "şaz"dır, hem de doğru olma ihtimali oldukça uzaktır. Hatta kimi ilim adamı caiz olmadığı kanaatindedir.

Kurtubî'nin şazz olarak verdiği bu kırâat, kırâat literatüründe kırâatın zaptı ve elde edilmesi konusunda, kendilerine uyulan ve kendilerine itimat edilen kurradan önceki ilk dönem imamlara ait kırâattir.

Yine Kurtubî, kırâat âlimlerinden ve Basra Ekolünden Asım el-Cühderi'nin Bakara suresi 113. ayetinde geçen (ليحكم) */"İnsanlar arasında hükmolunsun diye"* kelimesini meçhul kalıbı ile okunuşu ile ilgili kırâatının, bu kelimeden önce fail/özne konumunda olan (الكتاب) kelimesi geçtiği için وهي قراءة شاذة/ *bu bir şazz kırâattir*, şeklinde ifadelendirmektedir[917]

Kurtubî, Hud Suresinin 42.ayetinin " ونادى نوح ابنه وكان/Nûh ayrı bir yere çekilmiş olan oğluna seslendi" ayetindeki kırâatı, Sibeveyh'den nakille kırâat imamlarını belirtmeden şu şekilde vermektedir: " ونادى نوح ابنه وكان Nûh ayrı bir yere çekilmiş olan oğluna seslendi"şeklindeki kırâat, şâz bir kırâattir, aynı zamanda bu kırâat; Ali b. Ebi Talib ve Urve b. ez-Zübeyr'den de rivayet edilmiştir. Sonra Müellifimiz Sibeveyh'in bu nakilden sonra dilcilerin kırâatle ilgi farklı değerlendirmelerini nakleder. Ebu Hatim bu kırâatın (ابنها) "O kadının oğlu" kastı ile caiz olacağını ve tıpkı; "ابنه/o erkeğin oğlu" derken "vav" hazfedildiği gibi, bundan da "elifin hazfedildiğini iddia etmiştir."

en-Nehhâs ise, Ebu Hâtim'in bu açıklamasını, Sibeveyh'in görüşüne

---

[917] Kurtubî, **Câmi'**, II,30

dayandırarak caiz olmadığını söylemektedir. Çünkü "elif" söylenişi hafif bir harf olduğundan hazfedilmesi caiz olmaz, "vav"ın ise sakil (ağır) olduğundan hazfı caizdir.[918]

Kurtubî, ayetle ilgili geniş izahtan sonra Urve b. ez-Zübeyr'in; "ونادى نوح ابنها ve Nûh o kadının (hanımının) oğluna seslendi" okumuştur, şeklindeki kırâatıni nakleder ve şu değerlendirmede bulunur: "Bu ise daha önce gerek ondan, gerekse Ali (r.a)'dan nakledilen kırâatın açıklamasıdır. el-Hasen ve Mücahid'in de konu ile ilgili görüşlerine delildir. Şu kadar var ki أنها قراءة شاذة / bu şaz bir kırâattir, bundan dolayı biz ittifakla kabul olunmuş kırâatı terk edemeyiz."[919]

Yine Kurtubî, şazz manasına gelen ancak okuyanına nispet etmeden قرىء meçhul kalıbı ile birlikte وقرىء في الشواذ şeklinde de kırâatı ifadelendirmektedir. Al-i İmran Suresi 164. ayetinde geçen (من أنفسهم) ifadesindeki farklı kırâatı okuyanı belirtmeden şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: "Şâz bir kırâat olarak; (أنفسهم من) "Fâ" harfinin fethas ile okunmuştur ki, bu da "onların en şereflilerinden" manasınadır. Çünkü o, Hâşim oğullarındandır. Hâşim oğulları ise, Kureyş kabilesinin en faziletli koludur. Kureyşliler de, Arapların en faziletli kabilesidir. Araplar da diğerlerinden daha faziletlidir."[920]

Kurtubî bu ve benzeri örneklerde yedi kırâatın dışında kalan okumaları bizzat şaz kavramını kullanmak suretiyle tanımlamaktadır. Bu tür okumaları şaz da olsa genel itibariyle haber değeri taşıdığı için tefsiri mahiyette değerlendirmektedir.

1.2.6.4.2.2. وفي حرف فلان terkibini kullanması

Ehruf-u Seb'a ile ilgili gelen hadislerde kırâat kavramı yerine çoğunlukla harf kelimesi kullanılmaktadır. Müellifimiz Kurtubî de genelde Abdullah ibn Mesud ve Übeyy bin Ka'b'ın kırâatlarini naklederken وقرأ ابي وابن مسعود şeklinde naklettiği gibi "kırâat" yerine "harf" kavramını kullanarak, kırâatları وفي حرف أبي/ وفي حرف ابن مسعود şeklinde de ifadelendirmektedir. Özellikle bu iki sahabenin dışında kalan sahabe ve kırâat imamlarına kadar diğer kurra için bu ifadeyi kullanmadığı görülmektedir.

Kurtubî, Enbiya Suresi 94. ayetinde geçen (فلا كفران)/ "(Yaptıkları)inkâr edilmez" ifadesi ile ilgili genel açıklamayı yaptıktan sonra farklı olan İbn Mesud'un kırâatıni; وفي حرف ابن مسعود فلا كفر / İbn Mesud'un harfinde(kırâatında) فلا كفر (elif ve

---

[918] Kurtubî, **Câmi'**, V, 38
[919] Kurtubî, **Câmi'**, V, 46
[920] Kurtubî, **Câmi'**, IV, 609; Ayrıca bkz; I, 387, IV, 422, VI, 307, VIII, 216

nûn'suz)dir, şeklinde vermektedir.[921]

Yine Kurtubî, İsra Suresi 33.ayette geçen (فلا يسرف في القتل)" O halde o da öldürmekte aşırıya gitmesin." cümlesindeki kırâat farklılıklarını, cumhur ve kırâat imamlarına nispet ederek verdikten sonra Übeyy bin Kâ'b'ın kırâatını; في حرف أبي فلا تسرفوا في القتل/ Übeyy (r.a)'in harfinde (kırâatında): Öldürmekte aşırıya gitmeyin" şeklinde vermektedir.[922]

Kurtubî her iki sahabenin kırâatını birlikte Bakara Suresi 31.ayette şöyle vermektedir: "Ayette geçen (عرضهم) ifadesini İbn Mes'ud'un Harfine (okuyuşuna) göre (عرضهن) şeklindedir. Ubey b. Ka'b'ın harfinde (kırâatında) ise (عرضها) şeklindedir.[923]

Kurtubî, bu iki sahabenin kırâatlarını genelde kırâatçilerin kullandığı في قراءة أبي وابن مسعود /*Übeyy ve İbn-i Mesud'un kırâatında*, şeklinde de ifadelendirmektedir. Bakara Suresi 132.ayetinde geçen (يا بني) ifadesinin manasını açıklarken her iki sahabenin kırâatını في قراءة أبي وابن مسعود ifadeleriyle vermektedir.[924]

1.2.6.4.2.3. وفي مصحف فلان terkibini kullanması

Kurtubî, tefsirinde çokça yer verdiği başta Abdullah ibn-i Mesud ve Übeyy bin Kâb' olmak üzere Mushaf sahibi olan Hz. Osman, Hz.Hafsa İbn Abbas ve Enes b. Malik gibi sahabelerin Mushaflarına da atıfta bulunmak gibi bir anlayışla onların kırâatlarını (مصحف) kavramı ile de ifadelendirmektedir.

Müellifimiz Bakara Suresi 196.ayette geçen { وأتموا الحج والعمرة لله} / "Haccı da umreyi de Allah için tamamlayın", anlamına gelen buyruğundaki (والعمرة) kelimesinde var olan farklı kırâatları verirken, İbn-i Mesud'un kırâatını Mushaf ifadesi ile vermektedir. Şöyle ki; eş-Şa'bi ile Ebu Hayve "el-umretu" şeklinde "te" harfini ötreli olarak okumuştur. Bu, umrenin vacip olmadığının delilidir. Çoğunluk ise buradaki "el-umrate" kelimesini "te" harfini üstün olarak okumuştur. Bu okuyuş ise vücuba delildir. İbn Mesud'un mushafında ise bu ayet "وأتموا الحج والعمرة إلى البيت لله/ Beyte haccı da umreyi de Allah için tamamlayınız" şeklinde geçmektedir. Kurtubî bunu da وفي مصحف ابن مسعود ifadesiyle tanımlamaktadır.[925]

---

[921] Kurtubî, **Câmi'**, VI, 305; Ayrıca bkz; II, 255, VI, 107, 221, 365, 481
[922] Kurtubî, **Câmi'**, V, 590; Ayrıca bkz; IV, 101, VI, 120, 653
[923] Kurtubî, **Câmi'**, I, 266; Ayrıca bkz; III, 283, V, 18, X, 378
[924] Kurtubî, **Câmi'**,I, 543; Ayrıca bkz; I, 388, 582, 631, II, 18, 33, X, 194
[925] Kurtubî, **Câmi'**, I, 736; Ayrıca bkz; I, 69, 629, II, 35, 361, III, 154, V, 574, X, 342

Kurtubî, yine Übeyy b.Kâb'ın kırâatını da, mushafını esas alarak vermektedir. Tefsirinde bu ifadelendirme şeklinin birçok örneklerini bulmak mümkündür. Biz konu hakkında bilgi vermesi bakımından bir örnekle yetineceğiz.

Ali İmran Suresi 37.ayetinde geçen "وكفلها زكريا/onu Zekeriyyâ'nın himayesine verdi" buyruğundaki وكفلها ifadesini Kûfeliler şeddeli olarak okumuşlardır. Bu kelime Übeyy'in mushafında (وأكفلها) şeklindedir. Kurtubî, bu kırâatı da (وفي مصحف أبي ifadesiyle vermektedir.[926]

Kurtubî, Nur Suresi 31.ayette geçen "الطفل/"çocuk" kelimesinin çoğul anlamında cins isim olduğunu Hz. Hafsa'nın Mushaf'ı ile şöyle hüccetlendirmektedir: "الطفل/çocuk" kelimesi çoğul anlamında cins isimdir. Buna delil ise "الذين/"o kimseler ki..." ile nitelendirilmesi ve " وفي مصحف حفصة/*Hafsa'nın, Mushafında ise*; "الأطفال/çocuklar" şeklinde çoğul olarak gelmiş olmasıdır.[927]

Kurtubî, Bakara Suresinin 132. ayetinde geçen " ووصى بها إبراهي /İbrahim de bunu oğullarına vasiyet etti." buyruğundaki (ووصى) ifadesinin farklı kırâatıni İbn Mesud ve Osman Mushafları ile şöyle vermektedir: " ووصى وأوصى / "vasiyet etti" aynı anlama gelen bu iki kullanım şekli Kureyşlilerin ve diğerlerinin iki lehçesidir ve her iki şekilde de okunmuştur. Abdullah b. Mes'ud'un mushafında (ووصى) şeklinde, Hz. Osman mushafında ise (وأوصى) şeklindedir ve bu ikinci şekil Medine halkıyla Şamlıların kırâatıdir. الباقون/ diğerleri ise[928] birinci şekilde okumuşlardır ve bunda teksir (çokça yapma) anlamı vardır.[929]

Müellifimiz iki yerde de Enes b.Malik'e ait kırâat farklılığını da, O'nun Mushafını esas alarak vermektedir. Bakara Suresi 222.ayette geçen " ولا تقربوهن حتى يطهرن/ve temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın" buyruğundaki (يطهرن) kelimesindeki kırâat şöyledir: Nafi', Ebu Amr, İbn Kesir, İbn Amir ve Hafs'ın ondan yaptığı rivayetinde Asım: " يطهرن /temizleninceye kadar" diye ("tı" harfini sakin "he" harfini ötreli olarak) okumuşlardır. Hamza, Kisaî, Ebu Bekr ve el-Mufaddal'ın rivayetinde Asım, tı" ve "he" harflerini şeddeli ve ikisini de üstün olarak (يطهرن) şeklinde okumuşlardır. Ubeyy ve Abdullah'ın mushafında (يتطهرن) şeklindedir. Enes b. Malik'in mushafında da: " ولا تقربوا النساء في محيضهن واعتزلوهن حتى يتطهرن/kadınlara

[926] Kurtubî, **Câmi'**, II, 440; Ayrıca bkz; I, 388, 408, 449, 582, 628, 712, II, 79, 320, VI, 572, VII, 297, 437, IX, 171, 209, 390, X, 193
[927] Kurtubî, **Câmi'**, VI, 525; Ayrıca bkz; I, 595, V, 166, VI, 494
[928] Diğerleri ise; Kufe ve Basra ekolüdür. Bkz; **Neşr**, I, 222; Kadı, s. 40
[929] Kurtubî, **Câmi'**, I, 542; Ayrıca bkz; I, 15, 90, II, 320, III, 315, V, 90

ay hali olduklarında yaklaşmayınız ve onlar temizleninceye kadar onlardan uzak durunuz" şeklindedir.[930]

1.2.6.4.2.4. وقرأ قوم terkibini kullanması

Kurtubî'nin kırâatları imamlara nispet etmeden kullandığı müphem ifade tarzlarından olup, genel kullanım çerçevesinde zayıf görüşleri belirtmede kullandığı bir kavramdır. Kırâatte de öncelediği ve benimsediği kırâat-ı seb'a'dan sonra var olan kırâatları anlamlandırmak için kullanmaktadır. Bakara Suresi 260.ayette geçen (فصرهن) kelimesindeki kırâat farklılığını verirken bu kullanım tarzını bariz bir şekilde görmekteyiz. (فصرهن) kelimesinde beş türlü kırâat/okunuş vardır. Bunların ikisi yedi kırâat arasında yer alır. Bunlar ise "sad" harfini ötreli "ra" harfini şeddesiz ve "sad" harfinin esreli okunmasıdır. "وقرأ قوم/*bazıları"* da bunu فصرهن şeklinde "sad" harfini ötreli ve "ra" harfini ise üstün ve şeddeli olarak okumuşlardır.. وقرأ قوم /Bazısı da "sad" harfini esreli ve "ra" harfini üstün ve şeddeli olarak فصرهنşeklinde okumuşlardır. Beşinci okuyuş şekli ise "sad" harfi üstün "ra" harfi ise şeddeli ve esreli olmak üzere صرهن şeklindedir[931]

1.2.6.4.2.5. قرأ بعضهم / وقرأ بعض الناس terkibini kullanması

Kurtubî'nin kullandığı kapalı ifadelerden biri de قرأ بعضهم ifadesidir. Ali İmran Suresi 147.ayetinin " وما كان قولهم /başka bir söz söylemiyorlardı" buyruğunu "قرأ بعضهم/*onların bir kısmı"* da bu ifaeyi "lâm" harfini ötreli olarak okumuştur.[932] Kurtubî'nin ilk olarak verdiği "lam" harfinin ötre ile okunan kırâat, şazz kırâat âlimlerinden sayılan el-Hasan el Basri'nin kırâatıdır[933].Üstün ise genel kabul gören kırâattır.

Nur Suresi 41.ayette geçen "كل قد علم صلاته وتسبيحه/onların herbiri kendi dua ve teşbihlerini bilir" anlamına gelen ayetteki farklı kırâatları; وقرأ بعض الناس terkibiyle vermektedir. Ayette geçen علم kelimesi meçhul kalıbı ile okunduğu gibi tef'il babından olmak üzere şeddeli olarak da okunmuştur.[934] Bu okuyuşları da bahsi geçen وقرأ بعض الناس ifadesiyle vermektedir.

İmam Kurtubî, yalnızca Nisa Suresi 14.ayetin sonundaki "Şüphesin ki Allah Âlimdir, Halim'dir/ والله عليم حليم" ifadesini, وقرأ بعض المتقدمين/ Öncekilerden bazıları da

---

[930] Kurtubî, **Câmi'**, II, 79; Ayrıca bkz; V,578
[931] Kurtubî, **Câmi'**, II, 259; Ayrıca bkz; I, 461, II, 18, 28, 37
[932] Kurtubî, **Câmi'**, II, 581; Ayrıca bkz; I, 222, 261, II, 581, IV, 319, 638, V, 263, 467, 593, VI,441, 527, 568
[933] el-Kadî, s. 40
[934] Kurtubî, **Câmi'**, VI, 568; Ayrıca bkz; V, 593, VII, 495

“والله عليم حكيم/Allah Âlimdir, Hâkim’dir “ şeklinde okuduğunu belirtmektedir.[935]

1.2.6.4.2.6. بعض القراء/وفي بعض القراءات terkiplerini kullanması

Kırâatları ifadelendirmede geniş bir kavram seçenekleri kullanan Kurtubî, yaygın olmamakla beraber bu her iki kavramı da kullanmıştır. Bu kavramları kendi ifadesi olarak kullandığı gibi eserinin kırâat kaynağı olan Ebu Hatim ve Ferra’dan nakillerde de kullanmaktadır.

Kehf Suresi 78. ayetinde geçen (لاتخذت) ifadesindeki kırâat farklılıklarını verirken وأدغم بعض القراء “zal” harfini “te” harfine idğam ettiğini, ولم يدغمها بعضهم idğam etmediğini belirtmektedir.[936]

Kurtubî, Şuara Suresi 129. ayetinin “ لعلكم تخلدون/ *ebedi kalacakları ümidiyle”* bölümünü, Nehhas’tan nakille وفي بعض القراءات ifadesiyle (كأنكم تخلدون) şeklinde; Katâde’den nakille ise yine في بعض القراءات ifadesiyle ((كأنكم خالدون şeklinde okunduğunu belirtmektedir.[937]

1.2.6.4.2.7. وقرأت طائفة / وقرأت فرقة terkiplerini kullanması

Kurtubî, tefsirinde ahkâm, yorum ve dil gibi konularda ilim ehlinin görüşlerini serdettikten sonra zayıf addettiği görüşleri bu kalıplarla belirttiği gibi kırâatte de aynı kullanım tarzını tercih ettiğini görmekteyiz. Bu ifadelerle kullandığı kırâatı, kırâat imamına nispet etmediği gibi takip eden cümle ile onlardan bazılarını açıkladığı da görülmektedir.

Taha Suresinin ilk ayetindeki (طه) huruf-u mukatta ile ilgili kırâatları verirken وقرأت طائفة terkibini kullanmaktadır. Bir grubun (طه) harfini { طه }"Tahh" şeklinde okuduğunu وقرأت طائفة ifadesiyle vermektedir. Bunun aslı ise, (طأ) olup, yere bas demektir. Hemze hazfedildikten sonra yerine “sekte he"si getirilmiştir.[938]

Mü’minun suresinin 20. ayetinde geçen “وصبغ للآكلين/ve yiyenlere katık olan" ifadesindeki kırâat farklılıklarını verirken önce mütevatir kırâatı vermekte daha sonra bu mütevatir kırâat karşısında okuyanları وقرأت فرقة ifadesiyle anlamlandırmaktadır. وصبغ للآكلين ayetini cumhur (وصبغ) şeklinde okumuş; bir grup ise çoğul olarak (وأصباغ) şeklinde okumuştur.[939]

Nisa Suresinin 74. ayetinde (فيقتل) (ومن يقاتل) kelimelerindeki kırâat farklıklılarını şöyle vermektedir: “(ومن يقاتل) (فيقتل)/kim... savaşıp da öldürülür" âyeti,

---

[935] Kurtubî, **Câmi’**, III, 76
[936] Kurtubî, **Câmi’**, VI, 32; Ayrıca bkz; III, 134, IV, 662, V, 478, VI, 195, VIII, 38, 363, 408.509
[937] Kurtubî, **Câmi’**, VII, 115; Ayrıca bkz; IV, 226, VI, 168, VII, 438
[938] Kurtubî, **Câmi’**, VI, 153
[939] Kurtubî, **Câmi’**, VI, 425

“ومن يقاتل فليقاتل/kim savaşırsa savaşsın” şeklinde sakin emir lâm'ı ve emir lâmı esreli olarak (فليقاتل) şeklinde okunmuştur. Müellif birinci kırâatı وقرأت طائفة ifadesiyle ikinci kırâatı ise وقرأت فرقةterkibiyle anlatmaktadır.[940]

Kurtubî’nin şaz kırâatları belirlemede kullandığı bu kavramlar, müphem kavramlardır. Yani yedi sahih kırâatın dışında kalan farklı okumaların kimlere ait olduğu bu kavramların içeriklerinden anlaşılmamaktadır. Zaten Kurtubî, bu okumaları sahih kabul etmediği için çok fazla önemsemediği de söylenebilir.

1.2.6.4.2.8. Kabul etmediği şazları ifadelendirmesi

Kırâat imamları ile ilim adamlarının cumhuru her iki yerdeki (إياك) lafzındaki "ya" harfini şeddeli olarak okumuşlardır. Amr b. Fâid ise, hemzeyi esre ile "yâ" harfini de şeddesiz olarak "iyâke" şeklinde okumuştur. Çünkü o, “ya”'nın şeddeli okunuşu ağır olduğundan ve ondan önce de esre bulunduğundan dolayı “ya” harfini şeddeli okumayı hoş görmemiştir. Bunu da “ أن هذه القراءة مرغوب عنها/bu kabul görmemiş bir okuyuştur” ifadesiyle anlatmaktadır. Çünkü o takdirde anlam: "Senin güneşine veya ışığına ibadet ederiz" gibi bir anlam kazanır. Çünkü “ وإياة الشمس” ifadesi "güneşin ışığı" anlamına gelir.[941]

Müellifimiz Kurtubî, Yunus Suresi 92.ayetinde geçmekte olan (ببدنك) kelimesindeki farklı olan kırâatı verirken kırâatın şazz olması ile nedeniyle red olunduğunu Ebu Bekr el-Enbari’nin yorumu ile şöyle nakletmektedir:

Alkame, İbn Mesud’dan (بندائك) "Seni, nidan (dua etmen) sebebiyle (kurtaracağız)" anlamında okuduğunu nakletmektedir Ebu Bekr el-Enbarî der ki: Böyle bir okuyuş Mushafımızın (noktasız) yazılışına muhalif değildir. Çünkü bu kelime "dal" harfinden sonra "ye" ve "kaf ile yazılır. Zira (الظلمات) ile (السموات) kelimelerinden elif düştüğü gibi, Mushafın hattının sıralanışında bu kelimeden de "elif” düşer. Bu şekilde "elif hazf edildikten sonra بدنك "Senin bedenini" kelimesinin yazılışı ile “وندائك” "yalvarışın, duan" yazılışı arasında fark kalmaz. Bu kırâatı şaz olduğu için kabul etmediğini şu ifadelerle anlatmaya çalışmaktadır. “ أن هذه القراءة مرغوب عنها لشذوذها وخلافها ما عليه عامة المسلمين والقراءة سنة يأخذها آخر عن أول/böyle bir kırâat şazz olduğundan ve genel olarak Müslümanların kabul ettiği kırâate muhalif olduğundan dolayı rağbet görmemiştir. Çünkü kırâat, sonrakilerin öncekilerden alıp bellediği bir

---

[940] Kurtubî, **Câmi’**, III, 244; Ayrıca bkz; II,174, V, 475, VII, 495
[941] Kurtubî, **Câmi’**, I. 147

yoldur."[942]

Kurtubî, hoş olmayan kırâatları ifadelendirmede kullandığı bir diğer kavram da وهي قراءة غير متجهة ifadesidir. Sadece Bakara Surenin 74.ayetinde şu şekilde kullanmaktadır. İbn Mûsârrif, (ينشقق) kelimeseni "nun" ile (ننشقق) şeklinde okumuştur. Ayrıca لما يتفجر لما يتشققkelimelerdeki (لما) edatını her iki yerde de şeddeli olarak okumuştur. Ancak bunun uygun olmayan bir kırâat şekli oludğunu belirtmektedir**.**[943]

Bu başlık altında yer alan ifade aslında şaz kırâatları ifade etmekten ziyade reddedilen veya kabul görmeyen kırâatları ifade etmektedir. Ancak kısmen de olsa bu ifadeler şazları çağrıştırdığı için bu başlık altında ele alınması uygun görüldü. Dolayısıyla söz konusu ifade hoş karşılanmayan yaz okumaları ifade etmektedir.

1. وهو غير معروف kalıbını kullanması

Kurtubî, çok yaygın olmamakla beraber şazz kabul ettiği kırâatları tanımlamada kullandığı ifadelerden biri de وهو غير معروف ifadesidir. Tevbe Suresinin 46. ayetinde geçen فتفشلواkelimesindeki "şin" harfini kesre ile (تفشلوا) şeklinde okunmasını قرىء meçhul kalıbı ile verdikten sonra bu kırâatı, وهو غير معروف ifadesiyle tanımlamaktadır[944]

2. وقراءة أهل البيت kavramını kullanması:

Bilindiği gibi Şia, ehli beytle ilgili şaz okumaları kendi görüş ve anlayışları için referans kullanmaktadır. Bu farklı okumalara kendi kaynaklarında çokça yer vermelerine karşın ehli sünnete ait kaynaklarda genel itibariyle eleştiri anlamında yer almaktadır. Kurtubî de, bir yerde ehli beyte ilişkin kırâatı vermekte ve kabul etmemektedir. Bu da onun ehli sünnetin dışındaki fırkaların farklı okuma olarak sundukları kırâatlara itibar etmediğini ortaya koymaktadır.

Kurtubî, yalnızca Ahzap Suresinin 37.ayetin de geçen «زَوّجْناكَها» kelimesini وقراءة أهل البيت ifadesiyle vermektedir. Onlar söz konusu kelimeyi "زوّجْتُكها/ ben onu seninle evlendirdim**" ş**eklinde okumaktadırlar.[945]

1.2.6.4.2.9. "Caiz" kavramını kullanması

---

[942] Kurtubî, **Câmi'**, IV, 675; Ayrıca bkz; X, 69
[943] Kurtubî, **Câmi'**, I. 418
[944] Kurtubî, **Câmi',** IV, 385
[945] Kurtubî, **Câmi'**, VII, 494

Kurtubî, ayette bulunan kırâat farklılıklarını sıralarken mütevatir olandan başlayarak sıralamakta ve kırâatları kurraya nisbet ederek verdikten sonra var olan diğer kırâatları kurrayı belirtmeden yalnızca “caizdir” ifadesi ile vermektedir.

“فيه” ifadesinde yer alan "ha" harfi, "fi" sebebiyle cer mahallindedir. Bu ifadenin beş türlü okunuşu vardır. En güzeli **(**فيه هدى**)** okuyuşudur. Bundan sonra "he" harfinden sonra "vav" ilave etmeksizin birinci “ha”’nın ötre ile okuyuşu gelir. Bu, ez-Zühri ve Sellâm Ebu'l-Münzir'in kırâatıdır. Bundan sonra he harfinden sonra uzatan harf olarak yâ ilavesiyle **(**فيهي ه دى) okuyuşudur. Bu da İbn Kesir'in kırâatıdır. Ayrıca “ha”dan sonra vav ekleyerek **(**فيهو هدى**)** kırâatı de caizdir. Ha harfini sakin okuyup ondan sonraki ha harfi ile idğam edip **(** فيه هدى**)** şeklindeki okuyuş da caizdir.[946]

Kurtubî, bu kavram ile aslında söz konusu kırâatın nakli açıdan caizliğini kastetmemektedir. Çünkü sıhhati sağlam bir okuma için böyle bir ifade kullanılmaz. Sahih bir kırâatı kabul etmek vaciptir. Dolayısıyla burada kullandığı caiz kavramı her şeyden önce şaz okumaları tanımlamaktadır ve caiz olan tarafı ise onun dilsel açıdan değerli olmasıdır.

1.2.6.5. Kurtubî’nin dilcilere karşı kırâat savunması

Kurtubî, Kur'ânî lafızda varid olmuş mütevatir kırâatları zikretmekle birlikte, bu hususta dilbilim ve tefsir âlimlerinin kanaatlerini zikreder, herhangi bir mütevatir kırâatı hatalı bulanların yanlışlıklarını ve yanıldıkları yeri de ortaya koyduktan sonra, hatalı bulunan kırâatın ilmî bir üslûpla açıklamasını yapar ve doğruluğunu ispat eder.[947]

Basra nahiv ekolünün çoğunluğu ve bu ekola tabi olan Zemahşeri ve İbn Kuteybe gibi bazı müfessirler, Arapça üslup ve lehçe yönüyle sonradan tespit edilen nahiv kaidelerine muhalefet eden kırâatleri reddetmektedirler. Ancak sonradan gelen (müteahhirun) nahivciler öncekilerin (mütekaddimun) aksine reddedilen kırâatleri kabul etmişler ve onları nahiv kaidelerine tercih etmişlerdir.[948]

Kırâatların dilsel açıdan eleştirilmesi ve zayıf görülmesi süreci Sibeveyh ile başladığı kabul edilmektedir. Sibeveyh’den sonra Kûfe ekolünden olmasına rağmen Ferrâ’nın, Basra ekolune meylederek bazı kıraatleri dilsel yönden tenkit ettiği

---

[946] Kurtubî, **Câmi’**,I,161
[947] Mustafa İbrahim, s. 292; Heytî, s. 255
[948] Fadli, s.74

görülmektedir. Aynı şekilde dilbilimi âlimi olarak meşhur olan Müberred ve Ahfeş gibi âlimlerinde kırâatlara dilbilimi açısından bakmakta ve kendi kaidelerini desteklemeyen veya bu kaidelere uymayan kıraatleri eleştirmektedirler. Ancak kıratlara en sert eleştiri getiren dilbilim âlimi olan Zeccac'ın dilsel açıdan sistematiğine uymayan kırâatları tenkit etmektedir. Bu dilbilimi âlimlerinden en mülayimi olan Nahhas'ın bile zaman zaman aynı anlayışla kırâatlara karşı eleştirel yaklaşmaktadır. İsmini zikrettiğimiz bu dilbilim âlimlerin tenkit ettiği kıraatlerle ilgili örneklemeleri Kurtubî bağlamında verilen örneklerde görülecektir.[949]

Yukarda bahettiğimiz ve kırâatlara eleştirel yaklaşan dilci kimlikleri ön plana çıkan ve dilbilim âlimi olarak meşhur olanlardır. Ancak kırâatçı kimlikleri ön planda olan Taberi,[950] İbn Mücahid[951] gibi âlimler, İbn Atiyye[952] Mekki b.Ebî Talip[953] gibi müfessirler de üzerinde icma' edilen, senedi sahih ve mushafın hattına uyan mütevatir kırâatlerden bazılarını nahiv kaidelerine uymadığı gerekçesiyle reddetmektedirler. Aşağıda örneklerle izah edileceği gibi Nisa suresi nin 1. ayetinde geçen ve kırâat-ı seb'adan olan İmam Hamza'nın "والأرحام" kelimesinin mecrur okunması ile ilgili kırâatını, Basra nahiv ekolünün harfi cer tekrar etmeden zahir ismin mecrur bir zamire atfedilmesi caiz olmadığı ilkesinden hareketle bu müfessirler de, söz konusu kırâatı reddetmektedirler.

Ancak Endülüs ekolünden gelen ve Kurtubinin de temel kaynaklarından olan İbn Atiyye'nin aksine müellifimiz Kurtubî ve Ebu Hayyan ise mütevatir kırâatleri nahiv kaidelerine öncelerler. Çünkü onlara göre kırâat, icma ile sabit olmuş, senedi sahih ve Osman mushafının hattına muvafak etmektedir. Bu nedenle mütevatir olan kırâatlerin Basra ve Kûfe nahiv ekollerinin kaidelerine boyun eğmesi (onlara tabi olması) düşünülemez. Zira bu kaideler masum olan bir zattan sadır olmamıştır. Mütevatir kırâatlere gelince onlar kendisine Cevamiu'l Kelim verilmiş olan Hz. Peygamberden sadır olmuşlardır. Bu nedenle O'nun sözleri dil ve nahiv kaidelerinin şahitleri (delilleridir). Bunun için nahiv kaideleri ister sahih iste zayıf olsun

---

[949] Ayrıca bkz; Dağ, **İhticac**, s, 188 vd.
[950] Bkz; Taberî, Câmi, III, 210, 537, 568, 569, V, 353;AyrıcaTaberi'nin reddettiği kırâatler için bkz, Okçu, **Taberi,** s. 205-213
[951] İbn Mücahid, Ebûbekir, **Kitâbü's-Seb'a** tah: Şevkî Dayf,Kahire, tsz., s, 45, 169
[952] İbn Atiyye, Abdulhak b. Ebî Bekr b. Abdulmelik, **el-Muharrerü'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz**, tah: Abdusselâm Abduşşafî Muhammed, Beyrut, 2001, II, 5, 350; IV, 242
[953] Mekkî b. Ebî Talib, **Müşkilü İ'râbi'l-Kur'an**, tah. Yasin Muhammed es-Sivasi, Dımeşk, tsz, I, 272

kırâatlerin doğruluğu için hakem tayin edilemez. Kırâatın sahih ve zayıf oluşuna ancak rivayet esasına ve naklin sıhhatına dayanarak hükmedilir. Bu nedenle kırâat sabit ve nakli sahih ise ona ittiba etmek vaciptir. Çünkü kırâat uyulması gereken sünnettir. Kırâatler, dil ve nahiv kaidelerine muhalefet etseler bile onlara tutunmak ve kabul etmek gerekir.[954] İbnü'l-Cezeri de sahih kırâatın şartlarından birinin de *"İster fasih, ister az fasih, ister ittifak edilsin isterse ihtilaf edilsin bir vecihle de olsa kırâatın, Arapça gramere uygun olması"* gerekliliğini belirttikten sonra bır kısım dilciler tarafından reddedilen kırâatleri sıralamaktadır. Ancak bu kırâatleri seleften kendilerine ittiba edilen büyük âlimlerin kabul etmelerinden dolayı nahivcilerin inkâr etmelerine itibar edilemeyeceğine vurgu yapmaktadır.[955]

İbnü'l Cezeri ve Suyutî, Ebu Amr ed- Dâni'den bu hususta şunu nakletmektedirler. "Kırâat imamları hiçbir şekilde Kur'ân'ın kırâatı konusunda dil ve kaidelerini dikkate almazlar. Bilakis haberde sübutu ve nakilde sahih olması esasdır. Rivayet sabit olduğu zaman hiçbir dil kuralı veye kaidesi kırâatleri reddemez. Çünkü kırâat, kabulu ve müracaat edilmesi gerekli, tabi olunan sünnettir."[956]

Kurtubî'nin, mütevatir kırâatları müdafaa etmesinin örneklerleri tefsirinde oldukça yer tutmaktadır. Bunlar, özellikle nahiv ekolünün görünürde gramer kaide ve usullerine uymadığı[957] gerekçesiyle reddettikleri kırâatlerdir. Hâlbuki kırâat bize tevatür yolu ile ulaştığı halde gramer kaidesinde böyle bir durum söz konusu değildir.[958]

Kurtub**î,** Ali İmran suresi 178. Ayetinde geçen (**ولا يحسبن**) kelimesini İbn Amir ve Asim "ye" ile ve "sin" harfini üstün olarak okuduklarını, Hamza'nın "te" ile ve "sin" harfinin üstün olarak, diğer imamların ise "ye" ile ve "sin" harfinin kesresi ile okuduklarını belirtmektedir. Sonra bu kıraatleri dilbilim açısından değerlendirdikten sonra Hamza'nın kıraatını lahn olduğunu ve caiz olmadığına dair dilcilerin değerlendirmelerini nakletmekte ve bu görüşleri " **وهذا ليس بشيء لما تقدم بيانه من الإعراب ولصحة القراءة وثبوتها نقلا/ irab olarak daha öncede açıklandığı gibi ve kırâatın sahih**

---

[954] Mustafa İbrahim, I, 319-320
[955] İbn Cezeri, **Neşr,** I, 10
[956] İbn Cezeri, **Neşr**, I, 10-11; Suyutî, **İtkân**, I, 237; Mustafa İbrahim, I, 320
[957] Kasabî, s. 227
[958] Heytî, s. 256

olduğu ve sübutu naklen sabit olduğu için değer verilecek bir şey değildir,” ifadesiyle reddetmektedir.[959]

En’am suresi 137. ayetinde geçen (زَيَّنَ) fiilindeki var olan kırâatlerle ilgili ulemadan gelen bütün görüşleri serdettikten ve her bir kırâatı dil ve mana yönünden genişçe bir değerlindirmeye tabi tutar. Sonra Nahhas ve Mekki’nin “muzaf ve muzafın ileyh arasını açtığı için bu kırâatta za’fiyet vardır” ve Ebu Ğanim Ahmed b.Hamedân en- Nahvi’nin, İbn-Amir’in Kırâatı[960] hakkındaki “İbn-i Amir’in Kırâatı Arapçada caiz değildir.” görüşlerini ele alarak her iki görüşünde yanlışlığını delilleriyle ortaya koyarak söz konusu kırâatı, aşağıdaki anlatımla müdafaa etmiştir.

Diğer taraftan âyet-i kerimede dört kırâat sözkonusu olduğu da şöylenmiştir.

Birinci kırâat, cumhurun kırâatıdır. Cumhur “ وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركاؤهم/Böylece onların ortakları müşriklerden birçoğuna evlatlarını öldürmeyi de hoş göstermiştir" ayetinde (شركاؤهم) kelimesini, «زين» fiili ile ref ile okumuştur.

İkinci kırâate gelince, «زين» kelimesi "ze" harfinin ötresi; (قتل) mastar ve merfu' olarak; (أولادهم) kelimesi esreli olarak ve (شركاؤهم) kelimesi ise merfu' olarak okunmaktadır. Bu kırâat Hasan’ın kırâatıdır.

Üçüncü kırâat İbn Âmir ve Şamlıların kırâatıdır: «زُيِّنَ» fiili "ze" harfinin ötresi; (قتلُ) mastar ve ötreli; (أولادَهم) kelimesi mansub; (شركاؤهم) kelimesi ise esreli olarak okunmuştur. Bu kırâat Ebu Ubeyd'in naklettiği bir kırâattir.

Dördüncü kırâat; Yine Şamlılardan nakledilen bir kırâattır. Şöyle ki, (زُيِّنَ) fiili "ze" harfinin ötresi; (قتلُ) mastar ve merfu'; (أولادهم) esre; (شركاؤهم) kelimesi ise esreli olarak okunmuştur.

Kurtubî, ayette var olan dört kırâatı verdikten sonra her bir kırâatla ilgili değerlendirmeleri nakleder ve İbn Amr ve Şamlıların kırâatı olan üçüncü kırâatın caiz olmadığını açıklayanların görüşlerine yer verir sonra onlara karşı, dilsel delillerle kırâatı savunur.

Dilcilerden en-Nehhâs bu kırâatı şu gerekçelerle reddetmektedir: Ebu Ubeyd'in, İbn Âmir ve Şamlılardan naklettiği kırâat (üçüncü kırâat), ne konuşma

---

[959] Kurtubî, **Cami’**, II, 628-629; Ayrıca bkz.; III,75

[960] (زَيَّنَ) fiilindeki "ze" harfi ötreli olarak;” Müşriklerden birçoğuna evlatlarını öldürmeleri" buyruğunda «قتل» Öldürme mastarı ötreli ve «أولادهم».” Evlatlarını" kelimesi mansub olarak, «شركائهم»” Onların ortakları" kelimesini de esreli olarak okumuşlardır ki, bu Ebû Ubeyd'in naklettiği bir kırâattir.

dilinde, ne de şiirde caizdir. Nahivciler, sadece zarfın araya girmesi suretiyle muzaf" ile muzafun ileyhi/tamlanan ile tamlayan birbirinden ayırmayı caiz kabul ederler. Çünkü zarfın girmesi onları birbirinden ayırd etmiş olmaz. Zarf olmayan isimlerle ayırmak, bir lahndır.

Mekkî de şöyle itiraz etmektedir: “Bu kırâatlerde muzaf ile muzafun ileyhi/ tamlanan ve tamlayanı birbirinden ayırdetmek sözkonusu olduğu için bir zaaf vardır. Zira böyle bir ayırma şiirde zarflar ile mümkün olur. Zarf çokça kullanılır. Mef’ulun bih ile bunları birbirinden ayırdetmek ise, şiirde dahi uzak bir ihtimaldir. Kırâatte bunu caiz kabul etmek daha da uzak bir ihtimaldir.”

el-Mehdevî ise şunları kaydetmektedir: “İbn Âmir'in bu kırâatı, muzaf İle muzafun İleyhi birbirinden ayırmayı kabul edenlerin görüşüne göredir. Şairin şu sözü de buna benzemektedir:

فزججتها بمزجة ... زج القلوص أبي مزادة

"Ben ona kısa mızrağımı öyle bir sapladım ki

Ebu Mezâde'nin genç develere mızrağını saplayışı gibi."

Görüldüğü gibi o, bununla (mefulü olan "genç develer" anlamındaki kelimeyi) Ebu Mezâde'den sonra zikretmesi gerekirken önce zikretmiştir. Yine şair şöyle demiştir: "Olduğu gibi devam edip gitmektedir, artık Abdu'l-Kayalılar da Kalplerindeki kinlerini rahatlatmış bulunmaktadır." (Burada da "kalplerinin kinleri" anlamındaki izafe yan yana gelip birîbirlerinden ayrılmaması gerektiği halde muzaf ile muzafun ileyhin arasına "Abdulkays" kelimesi girmiş bulunmaktadır).

Ebu Ganim Ahmed b. Hamdan en-Nahvi de şöyle değerlendirmektedir: “İbn Âmir'in kırâatı Arapçada caiz değildir. Bu, âlim birisinin bir yanılgısıdır. Âlim bir kimse yanılacak olsa, ona tabi olmak caiz olmaz ve onun bu yanılgısı, icma esas alınarak reddedilir. Aynı şekilde âlimler arasında yanılan veya hata edenlerin de icma esas alınarak vazgeçmeleri gerekmektedir. Çünkü böyle bir şey, doğru olmayan üzerinde ısrardan daha uygundur. Nahivciler ancak zaruret halinde şairin muzaf ile muzafun ileyhin arasını zarf getirerek ayrılmasını kabul etmişlerdir. Çünkü araya giren zarf onları birbirinden ayırmış sayılmaz.

Müellifimiz Kurtubî, İbn Amir’in kırâatının caiz olmadığı hususundaki yapılan bu itirazları el-Kuşeyri’den nakille reddetmektedir. el-Kuşeyrî söz konusu kırâatı şöyle savunmaktadır: “Bazıları bunun (muzaf ile muzafun ileyh aralarının

açılmasını) çirkin olduğunu şöylemişlerdir. Ancak, bunun çirkin olmasına imkân yoktur. Çünkü kıraaat, eğer Peygamber (sav)'dan tevâtüren sabit olacak olursa, aksine o, çirkin değil, fasihtir. Diğer taraftan bu kabilden kullanımlar, Arap dilinde de geçtiği gibi, Hz. Osman mushafında; "Onların ortakları" kelimesi "ye" ile yazılmıştır ki, bu da İbn Âmir'in kırâatına delildir. Bu kırâatte de "öldürme" ortaklara izafe edilmiştir. Çünkü bu işi onlara süslü gösteren ve yapmaya davet eden, onların Allah'a koştukları ortaklardır. O halde burada fiil, aslen gerektiği şekilde failine izafe edilmiştir. Şu kadar var ki, muzaf ile muzafun İleyhin arası başka kelimelerle ayrılmış ve meful takdim edilerek olduğu gibi mansub bırakılmıştır. Zira meful, mana itibariyle müteahhirdir. Muzafı da, tehir edip onu hali üzre mecrur bırakmıştır. Zira öldürmeden sonra mütekaddim olarak gelmesi gerekirdi. İfadenin takdiri de şöyledir: وكذلك زين لكثير من المشركين قتل شركائهم أولادهم أي أن قتل شركاؤهم أولادهم "İşte böylece müşriklerin birçoğuna onların koştukları ortaklar, çocuklarını öldürmelerini süslü göstermiştir."

Kurtubî İbn Amir'in kırâatı ile ilgi nahiv yönünden getirilen eleştirileri Kuşeyri'den nakille yine nahiv ve Osman Mushafındaki yazılış şekli ile delil getirerek iddiaların geçersizliğini ispata çalışmışır. Çünkü kırâatın sıhhat ve sübut yönünden tevatür yoluyla Hz.peygamberden sabit olduğundan o fasihdir, çirkin değildir.[961]

Yine Kurtubî, Ahzab Suresi 33.ayette geçen (وقرن) kelimesinde kırâat vecihlerinden İmam Âsım ve Nafi'nin kırâatı olan (ra) harfinin üstün olarak okunmasının[962] doğru olmayacağına dair dilcilerin görüşlerini vererek onları reddetmektedir. İlk önce bu kırâat farklılıklarını vermekte sonra bunları değerlendirmektedir.

"Ebu Osman el-Mâzinî dedi ki: قَرِرت به عيناً "Gözüm onunla aydın oldu" denildiği takdirde, sadece "re" harfi esreli olarak kullanılır, başka türlü kullanılmaz. Ancak "mekânda kaldım, oturdum" anlamında olan ifadesinde (قَرِرت في المكان) "ra" harfi kesre ile söylenmez. Çünkü bu "re" harfi üstün olarak;(قَرَرت) şeklinde kullanılır." Kurtubî bu itirazı şaşılacak bir değerlendirme olduğunu adeta kırâata bakış açısını da ortaya koyacak şekilde şöyle cevaplamaktadır. Onun kabul etmediği

---

[961] Heyti, s. 257
[962] Dânî, **Teysîr**, s. 179

bu kırâat, Hz.Peygamber (sav)'tan sabit olduğu takdirde bu şekildeki kırâate eleştiri getirilmesi asla kabul edilemez. Hatta Hz.Peygamber (sav)' dan sabit olan bu kırâat, dilin bu şekilde kullanışının da doğruluğuna delildir. Yine Ebu Hatim'in kanaatine göre de **(قَرْنَ)** şeklinde söylemenin Arab dilinde açıklanabilir bir tarafı yoktur.

Kurtubî, Ebu Hatim'in bu görüşünü yine dilci olan en-Nahhas'ın görüşü ile şöyle reddetmektedir. Ebu Hatim'in: "Açıklanabilir bir tarafı yoktur" şeklindeki sözüne muhalefet edilmiştir. Bu hususta iki görüş vardır. Birincisi el-Kisaî'nin naklettiği görüştür. Diğeri ise benim Ali b. Süleyman'dan söylediğini duyduğum şu açıklamadır: Bu ifade; "Gözüm onunla aydın oldu, olur" tabirinden gelmektedir. Kendi evlerinizde (kalarak) onunla gözünüz aydın olsun, demektir, bu da güzel bir açıklamadır. Şu kadar var ki hadis bunun birincisinden türediğine delil teşkil etmektedir. Rivayete göre Ammar, Âişe (r.a)'ya şöyle demiştir: " Muhakkak Allah sana evinde kalıp oturmanı emretmiştir." Âişe ona şöyle cevab vermişti: Ey Ebu'l-Yakzan sen sürekli hakkı olduğu gibi söyleyen bir kimse olmaya devam edegeldin. Bunun üzerine şöyle demişti: Senin de itirafın ile beni bu şekilde kılan Allah'a hamdolsun."[963]

Kurtubî, Ebu Osman el-Mâzinî'nin Kırâat Seb'a'dan, Asım ve Nafi'in Kırâatı olan (**وقرن**) fiilindeki (kaf)harfinin üstün okunmasını Arap dilinde kullanılamıyacağı sebebiyle reddetmesine karşılık kırâatı iki sebebe dayanarak savunmakta ve Mazinî'nin görüşünü reddetmektedir:

1. Kırâatın, Hz. Peygamber (sav)'tan sabit olduğu takdirde bu şekildeki kırâate eleştiri kabul edilemeyeceğini ve bu okunuşun doğru olduğunun kabul edileceği gerçeği;

2. Bu kırâatın doğru olduğunu, rededenin dil yönünden getirdiği delilleri yine dil yönünden nahiv otoritelerinden nakille geçersiz kılmakla ispat etmektedir.[964]

Yine Nahivcilerin (Basra ve Kufe ekolünün her ikisinin de) kendi usul ve kaidelerine uymadıklar gerekçesiyle Nisa suresinin 1. ayetinde{ وَٱلأَرْحَامَ } kelimesindeki Kırâatı Seb'a'dan İmam Hamza'nın infirad ettiği/okumada tek kaldığı[965] kırâatını reddetmeleri ve Kurtubî'nin kırâatı müdafaa etmesi, bu konuda en

---

[963] Kurtubî, **Câmi'**, VII, 481
[964]Heyti, s. 257
[965] İlhan, İhsan, **İmam Hamza'nın Kırâatı ve Kırâatının Hüccetleri**, basılmamış yüksek lisans tezi, yst, Erzurum, 1997, s. 63

çarpıcı ve en detaylı örnektir.

İbrahim en-Nehaî, Katâde, el-A'meş ve Hamza, { وَٱلأَرْحَامِ } kelimesinin sonunu esreli ile okumuşlardır. Nahivciler bu konuda çeşitli açıklamalarda bulunmuşlardır. Basra'lı nahivcilerin ileri gelenleri bu şekilde okumak yanlış bir okumadır, böyle bir okuyuş helâl (caiz) olamaz, demişlerdir. Kufeli nahivciler ise; bu, çirkin bir okuyuştur, derler ve bundan fazla bir şey söylemeyip neden çirkin olduğunu da belirtmezler. en-Nehhâs ise, bu konuda "bildiğim kadarıyla" kaydını da eklemektedir.

Sîbeveyh ise, “cer mahallindeki zamire atıf yapılmaz. Çünkü böyle bir zamir tenvin seviyesindedir. Tenvin'e ise atıf" yapılmaz” demektedir.

Bir gurup nahivci de der ki: Aslında bu (bu şekilde mecrur bir zamire değil de) bilinen bir şeye atfedilmiştir. Çünkü Araplar akrabalık bağı adına biribirlerinden dileklerde bulunur ve: "Allah adına ve akrabalık bağı adına senden dilekle bulunuyorum" derlerdi. el-Hasen, en-Nehaî ve Mücahid de âyet-i kerimedeki bu ifadeyi böylece açıklamışlardır. Mesele ile ilgili doğru olan da -ileride de görüleceği üzere-budur.

Ancak aralarında ez-Zeccac'ın da bulunduğu bazı kimseler bu görüşü zayıf kabul ederek şöyle derler: “Açık bir ismin, cer halinde, cerr'e sebep olanı açıkça ifade etmedikçe, zamire atfedilmesi çirkin bir iştir. Mesela yüce Allah'ın şu buyruğunda bu açıkça zikredilmiştir "Biz onu ve onun evini yerin dibine geçirdik."[966]

Bununla birlikte; مررت به وزيدٍ “Ona ve Zeyd'e uğradım”, şeklindeki bir ifade çirkin görülmektedir. ez-Zeccâc, el-Mâzinî' den naklen şöyle demektedir: “Çünkü atfedilen ile kendisine atfedilen aynı ifadede ortaktırlar, onların her birisi ötekinin yerini tutabilir. Buna göre; Zeyd'e ve sana uğradım kastıyla «مررت بزيد وبك» ifadesi caiz olmadığı gibi; aynı şekilde; sana ve Zeyd'e uğradım kastıyla « مررت بك وزيد» ifadesi de caiz değildir. Sibeveyh'e göre ise böyle bir ifade çirkindir. Ve ancak şiirde bunun kullanılması caiz olur.

Ebû Ali el-Farisî, Müberred’in söz konusu kırâata karşı radikal tutumunu ön plana çıkararak eleştirel bakışını ortaya koymaktadır. Çünkü Müberrerd, uyduğu imamın “ واتَّقُوا الله الذَّي تَسَاءَلُوَن به وَالأرحَام " ayetini okuduğunu duyunca namazını bozup camiyi terk etmiştir. Bu olayı anlatan Ebu Ali hem bu kırâata karşı Müberred’in

[966] Kasas. 28/81

tutumunu hem de kendisinin dilsel hassasiyetle kırâata yaklaşımını ortaya koymaktadır.

ez-Zeccâc ise meseleye farklı bir açıdan yaklaşarak şöyle eleştirmektedir: “kırâatın dilsel açıdan zayıf ve çirkin olması bir yana dini inanç açısından da oldukça büyük bir hatadır. Çünkü Peygamber (sav): "Babalarınızın adına (babam hakkı için) diye) yemin etmeyiniz"[967] buyurmuştur. Allah'tan başkası adına yemin etmek caiz olmadığına göre, akrabalık bağı adına yemin nasıl caiz olur? Ben İsmail bin îshak'ın Allah'tan başkası adına yemin etmenin oldukça büyük bir iş olduğu kanaatini açıkladığını ve yeminin yalnız Allah adına yapılabileceğini ifade ettiğini gördüm.

en-Nehas ise benzer bir yaklaşım sergilemektedir. ” Bazılarının: { وَٱلأَرْحَامِ } kelimesinin bir yemin olduğunu şöylemeleri hem anlam hem de i’rab bakımından bir yanlışlıktır. Çünkü Peygamber (sav)'dan gelen hadis bu kelimenin üstün okunması gerektiğine delâlet etmektedir. Şu'be, Avn b. Ebi Cuhayfe'den, o el-Münzir b. Cerir'den o da babasından şöyle dediğini rivayet etmektedir: Peygamber (sav)'ın yanında bulunuyorduk. Mudar'dan ayakları çıplak elbisesiz bir topluluk geldi. Rasûlullah {.sav)'ın yüzünün onların bu fakir halleri dolayısıyla değiştiğini gördüm. Daha sonra öğlen namazını kılıp müslümanlara hutbe irad ederek dedi ki: "Ey insanlar! Rabbinizden korkunuz... ve akrabalık bağını kesmekten de" diyerek -son kelime olan akrabalık bağı anlamına gelen söz konusu kelimeyi üstün okudu’ sonra: "Kişi dinarından, dirheminden, bir ölçek buğdayından tasaddukta bulunsun... diyerek"[968] hadisin geri kalan kısmını zikretti.

Bunun ifade ettiği mana ise bu kelimenin nasb ile okunacağıdır. Çünkü Hz, Peygamber onları akrabalık bağlanın gözetmeye teşvik etmiştir. Yine Peygamber (sav)’’in: "Kim yemin edecekse ya Allah adına yemin etsin yahut sussun”[969] dîye buyurduğu sahih rivayetle sabit olmuştur. İşte bu da: "Ben Allah adına ve akrabalık bağı adına senden istiyorum" diye ifade kullandıklarını söyleyenlerin (yani âyet-i kerimedeki bu kelimenin esreli okunabileceğini söylemek isteyenlerin) görüşlerinin doğru olmadığını ortaya koymaktadır. Ebu İshak der ki: "Kendisi adına isteklerde bulunduğunuz" ifadesi, kendisi adına haklarınızı istediğiniz, demektir. Buna göre

---

[967] Buhârî, Menâkıbu'l-Ensâr 26, Tevhid 13, Eymân 4; Müslim, Eymân 1, 6; Tirmizi, Nüzur 8 9; Nesâî, Eyındn 4.5.6.10.
[968] Müslim, Zekât 69, Nesâi, Zekât 64; Müsned, IV, 358–359.
[969] Buhâri, Şehadat 26, Edeb 74, Eyman 4; Müslim, Eymân 2; Dârimi, Nüzur 6; Müsned, II, 7, 11.

yine bu kelimenin esreli olarak okunmasının bir manası olmaz.

Bu iddiaları zikrettikten sonra Kurtubî cevap mahiyetinde şunları söylemektedir: “İşte, dil bilginlerinin bu kelimenin esreli olarak okunmasının doğru olmadığını belirten konu ile ilgili olarak tesbit edebildiğim açıklamaları bunlardır. İbn Atiyye de bu görüşü tercih etmiştir. Ancak el-Kuşeyrî bu görüşü red ederek kelimenin atfedilmiş olduğunu yani (esreli okunacağı görüşünü) tercih ederek şunları söylemektedir: Böyle bir açıklama, dinin ileri gelen ilim adamlarınca reddolunur. Çünkü kırâat imamlarının okudukları okuyuşların hepsi Peygamber (sav)'dan dan tevatür yoluyla sabit olmuştur ve bu ilim adamları bunu bilirler. Peygamber (sav)’dan dan herhangi bir şey sabit olduğu takdirde bir kimse bunu reddedecek olursa, o Peygamber (sav)'ı reddetmiş ve onun okuduğu şekli çirkin görmüş olur. Bu ise oldukça sakıncalı bir konumdur ve böyle bir durumda dil ve nahiv'in ileri gelen ilim adamları taklit edilmez. Çünkü Arapça esas itibariyle Peygamber {savj'den öğrenilir. Hiç kimse de onun son derece fasih olduğu hususunda şüphe etmez. Konuyla ilgili nakledilen hadise gelince; bu tartışma götürür bir husustur. Çünkü Hz. Peygamber Ebu'l-Uşerâ denilen bir sahabiye: "Baban hakkı için, keşke onun böğrüne bir darbe indirmiş olsaydın"[970] diye buyurmuştur. Diğer taraftan böyle bir yasak, Allah'tan başkası adına yemin hususunda varid olmuştur. Bu ise akrabalık bağı hakkı ile başkasına iltimasta bulunmaktır. Bu konuda da yasak söz konusu değildir. Yine el-Kuşeyrî der ki: Evet, bunun akrabalık bağı adına bir yemin olduğu şöylenmiştir. Yani :” Akrabalık hakkı için Allah'tan korkun”, demeye benzer.”

Kurtubî, ifadelerine devam ederek “Baban hakkı için sen bunu yap" da denilmektedir. Kur’ân-ı Kerim’de ise: "Yıldıza andolsun, Tûr'a andolsun, İncire andolsun, Ömrün hakk için" gibi yeminler de yer almıştır” demektedir.

Kurtubî, kendisinin bu açıklamalarına karşı bazılarının “böyle bir açıklama oldukça zorlanarak yapılmış bir açıklamadır” itirazlarına da yer vererek şöyle cevaplandırmaktadır. “Hayır, bunda bir zorlama söz konusu değildir. Çünkü "Akrabalık bağı için" kelimesinin bu kabilden olması uzak bir ihtimal değildir. Böylelikle Yüce Allah, birliğine ve kudretine delâlet eden diğer yaratıklarına yemin ettiği gibi, bu akrabalık bağını te’kid etmek için de ona yemin etmiş olmakta ve bu

---

[970] Ebû Dâvûd, Fedâhîl; Tirmizî, Sayd 13; Nesâî, Dahâyâ 25; Müsned, IV, 334, Ancak hadisre Ebû Nasr el-Kuşeyrî'nİn sözünü ettiği şekilde yemin ifadesi bulunmadığı gibi; hadis: "Eğer (o hayvanın) baldırına dahi darbeyi indirmiş olsaydın, yeterli olurdu"anlamındadır.

te'kidi kendisinin Yüce adı ile birlikte zikredecek kadar ileriye götürmüş bulunmaktadır."

Kurtubî, bu iddia ve açıklamalar yanında kırâatın dilsel temeline yönelik itirazlara da cevap vermekte ve kırâatın doğruluğunu ispata çalışmaktadır. وَٱلأَرْحَامِ kelimesinin atıf yapılmasının da uygun olduğunu belirtmekte ve bu görüşünü son olarak Kuşeyri'den nakille kuvvetlendirmektedir. Sonuç olarak, bu kırâatı reddetmenin, âlimlerce kabul görmeyeceğini, çünkü kırâat imamlarının okudukları okuyuşların tümünün Peygamber (sav)'dan tevatür yoluyla sabit olduğunu, bu ilim dalının uzmanları da bunu bildiklerini ve Peygamber (sav)'dan herhangi bir şey sabit olduğu takdirde bir kimse bunu reddedecek olursa, o Peygamber (sav)'ı reddetmiş ve onun okuduğu şekli çirkin görmüş olduğunu, bunun ise oldukça sakıncalı bir konum olduğunu belirterek böyle bir durumda dil ve nahiv bilginlerinin taklit edilemeyeceğini vurgular. Çünkü Arapça esas itibariyle Peygamber (sav)'den öğrenilir. Hiç kimse de onun son derece fasih olduğu hususunda şüphe etmez.

Verdiğimiz bu misallerden de anlaşılacağı gibi; Kurtubî, mütevatir kırâatları müdafaa etmekte ve nahivcilerin kırâata olan hücumlarına karşı koymaktadır. Bunu yaparken de nahivcilerin mesleklerini reddetmemekle de müstakim/doğru yolu takip etmektedir. Çünkü akıl, bazı şaz kırâatların Arapça kaidelere uymayacağını tasavvur edebilir, fakat mütevatir kırâatların muhalefet edeceğini asla düşünemez.[971]

1.2.6.6. Anlam ve yorum açısından Kurtubî'de kırâat

Kıraât ilmi, gerek dini ilimler ve gerekse Kur'ân ilimleri (Ulûmu'l Kur'ân) içerisinde önemli bir yer tutmaktadır. Özellikle de Kıraât ilminin, ayetlere kazandırdığı mana zenginliği yönüyle tefsir ilmi ile çok yakın ilgisi bulunmaktadır.[972] Kırâat, Kur'ân'ın buutlarından olup her bir kırâat manaya delaleti yönünden müstakil bir ayet mesabesinde/hükmündedir.[973] Kırâat ilmi, Kur'ân tefsirinin ilk merhalesi, ilk teşebbüsü sayıldığı ve bu ilmin üzerine kurulduğu temelin bizzat Kur'ân'da ve onun metninde veya başka bir ifade ile okunuşunda olduğu kabul edilmektedir.[974] Bu nedenle "kırâat", Kur'ân-ı Kerimi sağlıklı bir şekilde tefsir edebilmek için ihtiyaç duyulan sarf, nahiv, beyan, fıkıh, esbab-ı nüzul, nâsih ve mensuh gibi ilimler arasında yer alan önemli bir ilimdir. İbn Teymiyye kırâatların

---

[971] Kasabî, s. 235
[972] Karaçam, **Kırâat İlminin Kurân Tefsirindeki Yeri**, s. 127
[973] Kurtub'i, **Câmi'**, II, 80, 388.
[974] Hasan İbrahim Hasan, III, 150, VI, 116

manaları arasında meydana gelen farklılıkları zikrettikten sonra şu açıklamayı yapmaktadır. ”Her kırâat, diğer kırâat nazarında ayet konumundadır. Bu nedenle bunların her birine iman vaciptir, tazammun ettiği manaya ilmen ve amelen ittiba gerekir. Her birinin gerektirdiğini bu bir tearüzdür (birini diğerini reddetmesi) zannıyla terk caiz değildir. Tıpkı Abdullah ibn Mesud'un şöyle dediği gibi; ” Kur'ân hakkında ihtilaf etmeyin, birbirinizle çekişmeyin. Çünkü Kur'ân'da farklılık ve birinin diğeri devre dışı bırakması yoktur. Görmez misiniz, İslamın şeriatı ve hudutları Kur'ân'da birdir, O'nun okunması ve Allah'ın emri birdir. Eğer iki harfden/okuyuştan biri bir şeyi emrediyor, diğeri ondan yasaklıyorsa işte bu ihtilaf olur. Halbu ki Kur'ân bunların tamamını cem etmektedir. Dolayısıyla bir kırâat üzere okuyan diğer kırâatten yüz çeviremez. Çünkü kim Kur'ân'dan bir harfi inkâr ederse Kur'ân'ın tamamını inkâr etmiştir.”[975] İbn Cezeri de “ Hz.Peygamberden bu hususta (kırâat olarak) sahih olarak gelen her bir kırâatı kabulü vaciptir ve hiçbir kimseye reddi caiz değildir, O'na iman gerekir. Şüphesiz, (kırâatın) bütünü Allah katından indirilmiştir. Bu nedenle Kur'ân'ın her bir kırâatı okunan ayettir, hepsine iman ve manaca ihtiva ettiğine ilmen ve amelen uymak vaciptir.”[976] demektedir.

Bu izah tarzı kırâatın ümmete okuyuşta kolaylık getirmesinden başka bir hikmeti de kurranın Kur'ân'ın tefsirine etki eden kırâat ihtilaflarını ve kırâatların temellendirilmesini açıklarken Kur'ân'ın manasını da izhar etmesidir. Yani Rasulüllah (sav)'a kadar uzanan ve “rivâyet ve nakil” yoluyla gelmiş olan kırâatler, Müslümanlara Kur'ân ayetlerini okumada sağladıkları kolaylığın yanı sıra, ayetlerin muhtemel anlamlarını daha geniş yelpazede değerlendirme imkânı sunmaktadır.[977] İbn Cezeri, Kur'ân'ın kırâatlarının önemini açıklarken şu hususa dikkat çekmektedir: “Bu ümmetin mükâfatının en büyüklerinden biri de; her bir lafzın delaleti yönüyle ahkâmı ve hüküm istinbatta bütün gayretlerini, lafızların sırlarının ve işaretinin gizliliğini açığa çıkarma hususunda bütün gayretlerini sarfetmeleri ve bu hedefe ulaşmadaki çabaları, lafızların tevcih, tercih ve ta'lillerini açıklamada kendilerini vakfetmeleri ve derinlemesine incelemeleri ve ilmi derecelerinin ulaştığı son noktaya kadar çıkmalarıdır. Nitekim ayette de belirtildiği gibi Rableri, onlara şu karşılığı vermektedir: ”Ben, erkek olsun, kadın olsun, sizden hiçbir çalışanın amelini zayı

---

[975] İbn Cezerî, **Neşr**, I, 51
[976] İbn Cezeri, **Neşr**, I, 51
[977] Dimyati, I, 67.

etmeyeceğim."[978] Çünkü mükâfat meşakket ölçüsündedir.[979]

Bir kısım müfessirler kırâatların tefsirdeki etkisini açıklamada, Kurranın ihtilafının Kur'ân tefsirine getirdiği zenginliği izah etmede ve kırâat farklılıklarından kaynaklanan çeşitli manaları çıkarma hususuna özel önem vermektedirler. Ancak fonetik açıdan farklı okunan ve Kurra'nın usul farklılıkları olarak değerlendirdiği med, imâle, tahfif, tehlîl, ğünne, ihfâ gibi okuyuşların anlama her hangi bir zenginlik katmadığı ve Kur'ân tefsiri açısından bir etkisi bulunmadığından tefsirlerinde değerlerdirmeye almamışlardır. Kelimelerde hareke değişikliği ve ziyadelik gibi olan ve Kurra'nın ferşteki farklılıklar olarak adlandırdıkları okuyuşlar ister dirayet ister rivayet tefsiri olsun hemen hemen bütün müfessirler, Kur'ân'ın tefsirinde kırâat vecihlerine yer vermişler, anlama kattığı mana zenginliğini belirtmişler ve yer yer şer'i bir hükmün istinbat ve istihracına delil getirmişlerdir.[980] Bu nedenle Müfessirler, bir kırâat imamının kırâatından, diğer imamlarda bulunmayan bir mana veya hüküm istinbat etmişlerdir.[981]

Ayrıca tefsir ilminin gelişmesinde ve bugünkü seviyeye ulaşmasında da kıraât ilminin ve kırâatların katkısı büyük olmuştur. Özellikle dirayet tefsirlerinde muhtemel manalar arasında tevcihler yapılırken kıraât vecihlerinden faydalanıldığı, kıraâtlardan deliller getirildiği açıkça görülmektedir. Bu da Kur'ân'ın yorumunda, kıraâtların önemini ortaya koyan açık bir delildir.[982] Bunun tezahür eden şekli ise bir tek nas üzerinde yer alan muhtelif kırâat vecihleriyle kimi zaman (a) mücmel olan kırâatın müfessir olan kırâatla açıklanması (b) genel bir anlam ıihtiva eden bir kırâatın bir başka kırâat vechi ile tahsisi (c) mutlak olan bir kırâatın bir başka kırâat vechi ile takyidi şeklinde ortaya çıkmaktadır.[983] Bu hususu, kırâat ihtilaflarının faydaları başlığı ile İbnü'l-Cezeri sekiz başlık altında veciz bir şekilde şöyle değerlendirmektedir:

1. Üzerinde icma edilmiş bir mütevatir kırâatın hükmünü açıklar: Meselâ: (وإن كان رجل يورث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت) " eğer erkek veya kadının mirasçısı, evladı ve ana babası olmayıp, bir erkek veya bir kız kardeşi varsa, her

---

[978] Ali İmran, 3/195
[979] İbn Cezerî, **Neşr**, I, 53
[980] Karaçam, **Kırâat ilminin Kurân Tefsirindeki Yeri**, s. 129
[981] Karaçam, **Kırâat ilminin Kurân Tefsirindeki Yeri**, s. 127
[982] Karaçam, **Kırâat ilminin Kurân Tefsirindeki Yeri**, s. 128
[983] Ünal, s. 139

birine altıda bir düşer"[984] âyetini Sa'd b. Ebîı Vakkas (من ام) / "anadan" ilavesiyle (من ام وله أخ أو أخت) şeklinde okumuştur. Böylece bu kırâat ayette kasdedilen kardeşliğin, öz kardeşlik veya baba bir kardeşlik olmayıp, üzerinde icma edilen ana cihetinden kardeşlik olduğunu açıklamıştır.[985]

2. İhtilaf edilen hükümde tercih edilen görüşü açıklar: Yemin kefaretini anlatan ayette vaki olan kırâat farklılıkları gibi;(فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة) "Bunun keffâretî, ailenize yedirdiğinizin orta yollusundan on fakiri doyurmak yahut onları giydirmek, ya da bir köle azad etmektir."[986] Ayet-i kerimenin "bir köleyi hürriyete kavuştrmak" kısmında, kölenin mümin olup olmaması zikredilmemiştir. Bundan dolayı da bu konu, âlimler arasında fikir ayrılığına sebep olmuştur. Fakat aynı ayetin ziyadesiyle olan kırâatı, "bir mümin köleyi özgürlüğe kavuşturmak" manasının tercih edilmesine sebep olmuştur.

İmam-ı Şafii, bu kırâatın getirdiği açıklamadan dolayı özgürlüğe kavuşturulacak kölenin mümin olması gerektiğini tercih etmiştir. Ancak Ebû Hanife ise, bu şartı koşmamıştır.[987]

3. Kırâat, farklı iki kırâatten çıkan farklı iki ayrı hükmü cem' eder. Meselâ; فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن ويسألونك عن المحيض قل هو أذى "Sana âdet halinden sorarlar. De ki: "O bir ezadır. Ay halinde kadınlardan uzak durun ve temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın"[988] ayetinde "يطهرن" kelimesini, Nafi', Ebu Amr, İbn-i Kesir, İbn Amir ve Âsım'ın Hafs rivayetinde "يطهرن" kelimesindeki "طا" ve "ها" harflerini tahfif ile Ebu Bekir, Hamza ve el-Kisâî ise aynı kelimeyi teşdid ile okumuşlardır.[989] Kurtubî, ayrıca bu kelimenin Übeyy b. Ka'b, Abdullah b. Mes'ûd ve Enes b. Mâlik'in mushaflarında "*yetadahherne*" şeklinde yer aldığı belirtmektedir.[990] Bu iki mütevatir kırâatten tahfif ile okuyuşta mübalağa yoktur, teşdid ile okuyuşta ise mübalağa söz konusudur. Tahfif ile okunuş, hayız kanı kesilen kadına kocasını, ister gusletsin ister etmesin, yaklaşabileceğinin cazi olduğunu göstermektedir. İmam-ı Azam Ebu Hanife ve taraftarları da bu kırâatı tercih

---

984 Nisa, 4/12
985 Kurtubî, **Câmi'**, III,73; İbn Cezerî, **Neşr**, I, 28; Zerkâni, I, 140; Mennau'l Kattan, s. 181 182
986 Mâide, 5/89
987 Kurtubî, **Câmi'**, III, ; İbn Cezerî, **Neşr**, I, 29
988 Bakara, 2/222
989 Dâni, **Teysîr,** s. 80
990 Kurtubî, **Câmi'**, II, 79

etmişlerdir.[991] Şedde ile kırâatte ise, âdeti kesilen kadına kocasının, ancak hayzının kesilmesi ve gusletmesinden sonra yaklaşmasının caiz olduğunu gerektirmektedir. İmam Şafi, Ata, Mücahid, Züfer ve başkaları da bu kırâatı tercih etmişlerdir.[992]

Müellifimiz Kurtubî, bu ayetteki fıkhı hükümleri genişçe izah ettikten sonra her iki birleştirme hususunda ayette var olan her iki kırâatle birlikte amel etmeyi فإن القراءتين كالآيتين فيجب أن يعمل بهما ونحن نحمل كل واحدة منهما على معنى "Her iki kırâat iki ayet hükmündedir ve her ikisinin gereği ile amel etmek gerekir. Bizler (Malikîler) ise, bu kırâatın her birisini ayrı bir manaya hamlediyoruz" demektedir. Bu iki kırâatten çıkan farklı iki hükmü " hayızlı kadına, âdeti kesilip temizleninceye ve gusl abdesti alıncaya kadar kocası yaklaşamaz" şeklinde birleştirebilir.[993]

4. Farklı iki kırâatın farklı iki hükme delâlet etmesi:

" يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين/"Ey iman edenler, namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayın. Başlarınıza meshedin, ayaklarınızı da topuklarınıza kadar yıkayın." Kurtubî, ayette geçen "*ercül*" kelimesindeki kırâat farklılıları şöyle vermektedir. Bu kelimeyi Nafi', İbn Âmir ve el-Kisaî "lâm" harfini nasb ile; "*ercüleküm*" şeklinde okumuşlardır[994]. el-Velid b. Müslim de Nafi'den bunu: "*ercülüküm*" şeklinde "lâm" harfini ötreli olarak okuduğunu rivayet etmektedir. Bu aynı zamanda el-Hasen ve el-A'meş Süleyman'ın da kıraatidir.[995] İbn Kesir, Ebu Amr ve Hamza ise, bu kelimeyi "lâm" harfini esreli olarak; "*ercüliküm*" şeklinde okumuşlardır.[996]

Söz konusu kelime, birinci okuyuşa göre ayette daha önce geçen (وجوهكم) ifadesi üzerine atfedilmiş olacağı için, abdest alırken ayakların yıkanması hükmüne delalet etmektedir. İkinci okuyuşa göre ise; (برؤوسكم) ifadesi üzerine atf edildiğinden ayağın meshedilmesi hükmüne delâlet olacaktır. Katade de der ki: Allah, iki tane yıkama ve iki tane meshi farz kılmıştır. İbn Cerir et-Taberî, ayaklar hakkında farz

---

[991] Kurtubî, **Câmi'**, II, 80
[992] Kurtubî, **Câmi'**, II, 79vd.; İbn Cezerî, **Neşr**, I, 29; Karaçam, **Kırâat ilminin Kurân Tefsirindeki Yeri**, s. 119-120; Mennau'l Kattan, s. 181
[993] Karaçam, **Kırâat ilminin Kurân Tefsirindeki Yeri**, s. 120
[994] Kurtubî bu ifadeyi nasp okuyan yedi kıraat imamından Âsımın ravisi Hafs'ın ve on kıraat imamından Yakup'un isimlerine yer vermemiştir.
[995] Kurtubî bu ifadeyi kesre ile okuyan yedi kıraat imamından Âsımın diğer ravisi Ebûbekir Şu'be ve on kıraat imamından Ebû Cafer ve Halef'in isimlerine yer vermemiştir.
[996] Kurtubî, **Câmi'**, III, 362; Bu kıraatler için bkz; Dâni, **Teysîr**, s. 98; Mekkî, ***Keşf***, I/406; İbn Cezerî, ***en-Neşr***, II/254; Dimyâtî, s. 198; Pâlevi, s. 50

olanın, yıkamak ile mesh etmekten birisi arasında muhayyerlik olduğu görüşündedir. Ve bu husustaki iki kırâatı iki ayrı rivayet gibi değerlendirmiştir. en-Nehhâs der ki: Bu hususta söylenenlerin en güzellerinden birisi de şudur: Hem mesh hem de yıkamak birarada vacibtir. "Ayaklarınız" anlamına gelen kelimenin "lâm" harfini esreli okuyanların kırâatına göre mesh vacibtir, onu üstün okuyanların kırâatına göre ise yıkamak vacibtir Bu iki kırâat ise iki ayrı âyet durumundadır. İbn Atiyye de,"lâm" harfini esreli okuyanlardan kimisi, ayaklar hakkında mesh etmenin onları yıkamak anlamında olduğu görüşündedir"demektedir. Müellifimiz Kurtubî'nin tercihi de budur.[997] Peygamberimiz (sav.) meshin, mesh giyenler için; yıkamanın da mesh giymeyenler için olduğunu açıklamıştır. Böylece kırâat iki ayrı halde, iki ayrı hükme delâlet etmiş olmaktadır.[998]

5. Kıraât, zahiri hükmün hilafını gerektiren bir başka hükmü açıklar:

Kırâat vecihleri, ayetteki bir takım yanlış anlamaları ve şüpheleri ortadan kaldırır. Mesela يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله / "Ey İman edenleri Cuma günü namaz için çağrıda bulunulduğu vakit, Allah'ın zikrine koşun"[999] ayetini Hz. Ömer, İbn Abbas ve İbn Mes'ud (إلى ذكر الله فامضوا) şeklinde okumuşlardır.[1000] Birinci kırâatte ilk akla gelen, Cuma namazına koşarak gidilmesini ikinci kırâat, koşmak ve süratlı olmayı değil, bilakis normal yürümeyi ifade etmektedir.[1001]

6. Kırâat, Bazan kapalı bir sözü açıklar:

(وتكون الجبال كالعهن المنفوش) "Dağlar da atılmış renkli yün gibi olacak"[1002] ayetini İbn Mes'ud ve Saîd b. Cübeyr, (كاصوف المنفوش) şeklinde okumuşlardır. Böylece bu kırâat mütevatir kırâattaki (العهن) kelimesinin (اصوف) (yün) anlamında olduğunu daha açık bir şekilde ifade ederek, bu lafızdaki kapalılığı kaldırmıştır.[1003]

7. Kırâat, itikatta ehli hakkın doğruluğuna ehli delaletin red için delil olmaktadır:

(وإذا رأيت ثم رأيت نعيما وملكا كبيرا) "Nereye bakarsan, orada pek çok nimetler ve

---

997 Kurtubî, **Câmi'**, III, 463
998 İbn Cezerî, **Neşr**, I, 29
999 Cuma, 62/9
1000 Kurtubî, **Câmi'**, IX, 345; İbn Cezerî, **Neşr**, I, 29
1001 İbn Cezerî, **Neşr**, I, 29; Zerkâni, I, 141; Mennau'l Kattan, s. 181
1002 el-Kâria,101/5
1003 İbn Cezerî, **Neşr**, I, 29

büyük bir saltanat görürsün."[1004] Bu ayet-i kerimede geçen (ملكا) "mülk" kelimesi, (ملكا) "hükümdar" (mim harfinin fethası ve lam'ın kesresi ile) şeklinde İbn Kesir okumuştur. Bu kırâat, müminlerin ahirete Allah Tealayı açık bir şekilde göreceklerini ifade eder. Bu da müminlerin, cennetten Cenab-ı Hakkı göreceklerine ait olan inanışlarındaki ortaya atılan şüpheyi kaldırmış olmaktadır.[1005]

8. Kırâat, bazı âlimlerin görüşlerinin tercih hususunda delil getirmeleri:

(أو لامستم النساء **)** "yahut kadınlara dokunmuşsanız"[1006] ayetindeki (لامستم) kelimesini, İmam Hamza ve Kisaî "lam" dan sonra elifsiz olarak (لمستم) şeklinde, diğer imamlar metindeki gibi elif ile okumuşlardır. İkinci okuyuşu, Hanefi mezhebi imamları cinsel ilişki manasında; birinci kırâatı da Şafii imamları mutlak dokunma anlamında delil olarak kullanmışlardır.[1007]

9. Kırâat, bazı dilcilerin kendi görüşlerine delil getirmeleri:

Kur'ân'ın Arapça olması ve sahih kırâatın şartlarından birinin de " *Bir vecihle de olsa kırâatın, Arapça gramere uygun olması"* nedeniyle kırâat- dil arasında çok sağlam bir ilişki vardır.[1008] Bu nedenle dilciler kırâatle doğrudan ilgilenmişler, kırâatları dil yönünden değerlendirmişlerdir. Basra ekolü kırâate çok ilgi duymazken Kûfe ekolu görüşlerini çoğunlukla kırâate dayandırmaktadır. Hatta dil kaideleri için kırâatı değerlendirmeye almayanlar hususunda Fahrüddin er-Razi (ö.606/1210) şu tesbiti yapmaktadır. "Dil'e ait bir kaidenin ispatı için meçhul bir şiirin delil getirilmesine cevaz veririz. Kur'ân'dan bazı kavramların izahında şiirden delil getirmeyi daha evla gören birçok nahivciyi hayretle görmekteyiz. Aynı zamanda Kur'ân'ın kavramlarının izahında meçhul bir şiiri istişhat edenler bununla sevinmektedirler. Ben bunlara çok taaccüp ediyorum. Çünkü onlar varid olan meçhul bir şiiri dilin sıhhatina uygun olarak delil kabul ediyorlar. Hâlbuki Kur'ân da varid olanın onun sihhatine delil getirilmesi daha evladır.[1009]

Nisa suresi birinci ayetinde geçen (والأرحام)[1010] kelimesinin kendin önceki به mecrur kelime atıfla kesre ile okuyan İmam Hamza'nın kırâatının, kelimenin harfi

---

[1004] İnsan,76/20
[1005] İbn Cezerî, **Neşr**, I, 29; Karaçam, **Kırâat ilminin Kurân Tefsirindeki Yeri**, s. 121
[1006] En-Nisa,4/43
[1007] Zerkeşi, I, 326; Suyûtî, **İtkân**, I, 83-84; Karaçam, **Kırâat ilminin Kurân Tefsirindeki Yeri**, s. 121
[1008] Lebidî, Muhammed Semir Necib, **Eserü'l- Kurân ve'l- Kırâat fi'n-Nahvi'l-Arabiyyi, K**uveyt, 1987, s. 320
[1009] Lebidî, s. 320-321
[1010] Nisa, 4/1

cer tekrar etmeden kendinden önceki harfi cerle kesre olan kelimeye atfedileceğini söyleyen dilcilerin delili olmaktadır.[1011]

Kehf suresi 25. ayetinde bulunan (ثلاث مائة سنين) ifadesini Hamza ve Kisaî, **"مائة"** kelimesini tenvin ile diğerleri ise tenvinsiz izafetle okumaktadırlar.[1012] Nahvin genel kaidesine göre yüz ile bin arasındaki sayıların müfret bir isme muzaf olmasıdır. Birinci okuyuş bu kaideyi desteklemekte (tenvinli okunmasıyla), ikinci okuyuş genel kuralin aksine **"**üçyüz" anlamındaki " ثلاث مائة" terkibinin seneler anlamına gelen"سنين" çoğul isme muzaf olarak gelmektedir.[1013]

Kırâatları, tefsirlerinde anlam/yorum zenginliği yönüyle değerlendiren müfessirleri incelediğimizde genel kabul gören sahih/mütevatir, şaz olmak üzere iki çeşit kırâatı de değerlendirdiklerini görmekteyiz.

Yukarda genel itibariyle kırâatların tefsire etkisini vermeye çalıştık. Maddeler içerisinde ilgili olduğu kadar Kurtubî'nin de katkılarını sunmaya gayret ettik. Kırâatların tefsir ile alakası yine çeşitleri ile doğru orantılıdır. Yani hem sahih kabul edilen okumaların hem de şaz okumaların ayetlerin anlamlandırılmasında ciddi katkısı söz konusudur. Şimdi mütevatir ve şaz olmak üzere kırâatların tefsiri boyutunu ele almaya çalışalım.

1. Mütevatir/Sahih Kırâatler: Bu kırâat, farklı manaları izah etmede esas olandır. Çünkü sahih kırâatların bütünü ayetteki mananın açıklanması için her biri diğerine destek vermekte, ayetteki kapalılığın giderilmesinde yardımcı olmaktadır. Bu da tefsir çeşitlerini en kuvvetlisi olan Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsir edilmesi anlamına gelmektedir. Bu da muradi ilahi'nin ortaya çıkmasını sağlar. Suyutî, "Esraru't- Tenzîl" adlı eserinde her bir kırâatın diğer meşhur kırâate ek olarak ortaya koyduğu mana zenginliğini izah etmede özel i'tina gösterdiğini belirtmektedir.[1014]

Bu madde altında Kurtubî'nin mütevatir kırâatlara tefsir bağlamında yaklaşımını ele almaya çalışalım.

1. Hiçbir yorum getirmeden yalnızca nakletmekle yetindiği kırâatler

Manaya hiçbir etkisi olmayan ve kırâatın çoğunluğunu teşkil eden, yalnızca telaffuza yansıyan idğam, izhar, imâle teshil, taklil, tahkik, ihtilas, iskân, sıla, teşdid,

---

[1011] Kurtubî, **Câmi'**, III, 6
[1012] Dânî, **Teysir**, s. 143
[1013] Mükrem, **Kırâat**, s. 154; Geniş bilgi için bu eserin bkz.154-231.
[1014] Suyûtî, **İtkân**, I, 255

tahfif, tefhim, terkik, nakl, medd, kasr, ispat, hazf, edat harflerinin farklı okunuşları gibi usul konularını içeren kırâatler, lehçe farklılığı olarak isimlendirdiği kırâatler, ayetin yorumuna her hangi bir zenginlik getirmediğinden müellifimiz Kurtubî de bu kırâatları nakletmekle yetinmektedir.

Örneğin Bakara suresi dokuzuncu ayette tekrar eden (يخادعون) kelimesini Nafi', İbn Kesir ve Ebu Amr, bu kelimeyi her iki yerde de lafızlar arasında da cinas olsun diye (يخادعون) şeklinde okumuşlardır. Asım, Hamza, Kisai ve İbn Amir ise ikinci kelimeyi (يخدعون) şeklinde okumuşlardır. Bu kelimenin mastarı "ha" harfinin esreli okunuşu ile ve (خدع) şeklindedir. Bunu Ebu Zeyd nakletmiştir. Muverrik el-İcli ise, ya harfini ötreli, hı harfini üstünlü, dal harfini şeddeli olmak üzere ve çoğul ifade edecek şekilde Allah'ı çokça aldatmaya çalışırlar" (يخدعون الله) şeklinde okumuştur. Ebû Tâlût Abdüsselâm b. Şeddâd ile el-Cârûd ise, "ya" harfi ötreli, "hı" harfi sakin ve "dal" harfi üstün olmak üzere (وما يخدعون إلا عن أنفسهم) şeklinde ve "Ancak kendileri tarafından aldatılmaktadırlar" anlamında okumuşlardır.[1015] Kurtubî, söz konusu kelimedeki kırâatları vermekte yetinmekte anlam bakımından her hangi yoruma gitmemektedir.

Bakara Suresi 124. (لا ينال عهدي الظالمين) " zalimler ahdime nail olamazlar" ayetindeki (الظالمين) ve (عهدي) kelimelerindeki kırâat farklılıklarını okuyanlarına nispet ederek vermekte, ancak anlam yönünden değerlendirmemiştir. İbn Mes'ud ve Talha b. Musarrif âyetin (الظالمين) bölümünü (الظالمون) şekilde okumuşlardır. Geri kalanı ise (الظالمين) şeklinde nasb ile okumuşlardır. Hamza, Hafs ve İbn Muhaysin (عهدي) "ahdî" şeklinde ya'yı sakin (harf-i med şeklinde) okurken, diğerleri (عهدي) "ahdiye" şeklinde fethalı okumuşlardır.[1016] Birinci kırâatte (الظالمين) kelimesi meful ikinci kırâatte fail konumunda olmakla beraber Kurtubî, herhangi bir izah yapmadan nakille yetinmektedir.

2. Aynı manaya geldiğini, manaya önemli ölçüde etki etmeyen, anlam değişikliği yapmayan ve bir mana da veya yakın manada olduğunu belirttiği kırâatler.

Kurtubî, bir âyette var olan farklı kırâat vecihlerini belirttikten sonra zaman zaman her iki kırâatın aynı veya yakın anlama geldiğini belirtmektedir.

[1015] Kurtubî, **Câmi'**,I, 192
[1016] Kurtubî, **Câmi'**,I, 520

Örnek 1:(والشفع والوتر) “Çift ve tek’e andolsun”[1017] ayeti kerimesindeki (والوتر) kelimesini el-Kisaî, Hamza ve Halef “vav” harfinin kesresiyle geriye kalanlar ise “vav” harfinin fethasıyla okurlar. Bu iki kırâat iki (ayrı) lehçedir ve bir manaya gelmektedir. Bu genel değerlendirmeden sonra bu kelimelerin hangi lehçelere ait olduğunu belirtmektedir. es-Sıhah`ta şöyle denilmektedir: Kesre ile "vitr" tek demektir. Üstün ile "vetr" ise kin ve düşmanlık anlamındadır. Bu el-Aliye ahalisinin lehçesidir. Hicazlıların lehçesi ise, onların tam aksi şekildedir. Temimliler ise her ikisinde de kesreli kullanırlar.[1018]

Örnek 2: “فوسطن به جمعا /ve bununla bir topluluğun ortasına dalanlara ki”[1019]

Ayetteki (فوسطن) kelimesini Ali (r.a) şeddeli olarak okumuştur ki, bu aynı zamanda Katade, İbn Mesud ve Ebu Reca'nın kırâatıdır. Aynı anlamda iki ayrı lehçedir. Hem şeddeli, hem şeddesiz olarak aynı anlamı ifade etmek üzere "ve: O topluluğun ortasında bulundum" denilir. Şeddeli okuyuşun "o topluluğu iki kısma ayırdı" anlamında olduğu, şeddesiz okuyuşun; "(atlıların) topluluğun ortasında yer alması" anlamında olduğu da söylenmiştir ki her ikisi de nihayette "bir araya gelmek, toplamak" anlamına racidirler.[1020]

Örnek 3: { والذي قدر فهدى } “ O (Rabbib) ki ölçülü yarattı ve yol gösterdi.”[1021]

"Kaddera" "Takdir edip" ifadesini Ali (r.a) ile es-Sülemî ve el-Kisâî "dal" harfi şeddesiz olarak; "Kadera" diye okumuşlar, diğerleri ise şeddeli okumuşlardır. Her iki okuyuş da aynı /bir anlamdadır. Yani her şekle (varlığa), kendisine uygun şekli verip öylece takdir etti.[1022]

Örnek 4: “ قل أتنبئون الله بما لا يعلم في السماوات ولا في الأرض سبحانه وتعالى عما يشركون/ de ki: “göklerde ve yerde Allah’ın bilmediklerini mi haber veriyorsunuz? O, onların ortak koştuklarından uzak ve yücedir.”[1023] Ayetindeki "haber veriyorsunuz" anlamındaki; (أتنبئون) kelimesini genel olarak kırâat âlimleri "be" harfini şeddeli olarak okumuşlardır. Ancak, Ebu's-Semmâl el-Adevî bunu, (أنبأ ينبئ) "Haber verdi, verir" fiilinden gelen bir fiil olarak şeddesiz okumuştur. Genel olarak diğer kırâat âlimlerinin okuyuşu ise; (نبأ ينبئ تنبئة) sülasi fiilden gelmektedir ki, her iki kırâatta bir

---

[1017] Fecr, 89/3
[1018] Kurtubî, **Câmi’**, X, 293
[1019] el-Adiyat, 100/5
[1020] Kurtubî, **Câmi’**,X, 393
[1021] el -A’la, 87/3
[1022] Kurtubî, **Câmi’**, X, 273
[1023] Yunus.10/18

manaya gelmektedir. Bu iki kırâatı şu ayette arada kullanılmıştır: { من أنبأك هذا قال نبأني العليم الخبير } " Bunu saha kim haber verdi, dedi, O her şeyi en iyi bilen, her şeyden haberdar olan bana haber verdi, dedi."[1024]

Örnek 5: Kurtubî, Bakara suresi 106.ayetindeki (ما ننسخ) kırâat farklılıkların aynı anlama geldiğini şöylr vermektedir. Cumhur (ما ننسخ) şeklinde "nun" harfini üstün olarak okumuştur. Zahir olan ve kullanılan anlamı ise önceden de belirtildiği gibi: "-Biz ondan daha hayırlısını veya onun benzerini getirmedikçe- hiçbir âyeti tilavetini bırakıp hükmünü neshetmeyiz", şeklindedir. Anlamın yine belirttiğimiz üzere... bir âyetin hüküm ve tilavetini kaldırmayız, şeklinde olma ihtimali de vardır.
İbn Amir, "neshedilmiş (kopye edilmiş) buldum" anlamına gelen "ensehtu el-kitabe"den gelen şekliyle (ما ننسخ) "nun" harfini ötreli olarak şeklinde okumuştur. Kurtubî her iki kırâatle ilgili olarak dilcilerin yorumlarından sonra her iki kırâatın aynı anlama geldiğini şöyle belirtmektedir. فتتفق القراءتان في المعنى وإن اختلفتا في اللفظ her iki kırâat lafızları itibariyle farklı olsa bile, mana itibariyle ayni olur.[1025]

3. Anlam farklılığı ve çeşitlilik doğuran kırâatler

Örnek **1:** Kurtubî, Bakara Suresi 62. ayette geçen "والصابئين/Sâbiîn" kelimesinin müfredini verdikten sonra kelimedeki kırâat farklılıklarını vermekte sonra her iki kırâatten kaynaklanan farklı anlamları şöyle vermektedir."Sâbiîn" kelimesinin hemzeli okunup okunmayacağı hususunda farklı kırâatler vardır. Nâfi' dışında kalan cumhur/çoğunluk, hemzeli okumuştur. Hemzeli okuyan kimseler bu kelimenin Yıldızlar doğdu, görüldü'den geldiğini kabul ederler. Yine çocuğun dişi çıkıp göründüğü zaman da aynı kökten gelen tabiri kullanılır. Hemzesiz okuyanlar ise bunu meyletmek anlamını ifade eden (مال)'den türetirler. Buna göre sözlükte "sabi" bir dinden çıkıp bir başka dine giren ve meyleden kişi anlamındadır. Bundan dolayı Araplar İslâm'a giren kimse için "sâbiî oldu" derlerdi. Buna göre Sabitler kitap ehli dininden çıkmış olan kimselerin adıdır.[1026]

Örnek 2. "أو ننسها/veya unutturursak"[1027] ifadesinde kırâat farklılıklarını şöyle vermektedir: Ebû Amr ile İbn Kesir (أو ننسأها) şeklinde, Ömer, İbn Abbas, Ata, Mücahid, Ubey b. Ka'b, Ubeyd b. Umeyr, en-Nehaî ve İbn Muhaysın da (أو ننسها) bu

---

[1024] et-Tahrîm, 66/3; Kurtubî, **Câmi'**, IX, 627
[1025] Kurtubî, **Câmi'**, I, 485
[1026] Kurtubî, **Câmi'**,I, 393
[1027] Bakara, 2/ 106

şekilde okumuşlardır. Sonra her iki kırâatın kazandırdığı mana farklılıklarını izah etmektedir. (أو ننسأها) okuyuşu ertelemek ile ilgili bir anlam ifade eder. Lafzının neshini tehir etmeyiz, demektir. Bunun da anlamı şudur: Biz onu ummu'l-kitab'ın sonunda terkederiz ve o takdirde (nesh) olmaz. Ata'nın da görüşü budur. Ata'dan başkaları ise şöyle demektedir: (Bu şekilde hemzeli okuyuşun anlamı) belli bir vakte kadar neshini geciktiririz, şeklindedir. Nitekim Araplar bir işi erteledikleri vakit bunu ifade etmek üzere bu kökten gelen (نسأ) kelimesini kullanırlar. Vadeli olarak bir satış yapıldığı zaman da bu kökten gelen kelime kullanılır.

İbn Fâris şu izahı getirmektedir: “Allah senin ecelini geciktirsin (ömrünü uzatsın), derken, birbirlerinden uzaklaşan veya biri ötekinden geç kalan kimseler hakkında da bu tabir kullanılır. Buna göre âyetin anlamı şöyle olur: "Biz ondan daha hayırlısını veya onun benzerini getirmedikçe hiçbir âyeti neshetmez veya onun nüzulünü geciktirmeyiz."

Başkaları ise terketmek anlamına gelen “nisyan” kelimesinden türemiş olmak üzere baştaki "nun" harfini ötreli olarak okumuşlardır. Yani onu değiştirmeksizin ve nesh de etmeksizin bırakırız, anlamına gelir. Bu açıklamayı İbn Abbas ve es-Süddî yapmıştır. Yüce Allah'ın: "Onlar Allah'ı unuttular, O da onları unuttu" [1028] buyruğu da bu tür bir anlam ifade eder. Yani onlar Allah'a ibadeti terkettiler, Allah da onları azabın içerisinde terkedip bıraktı demektir.

Ebû Ubeyd ve Ebû Hatim bu kırâatı tercih etmişlerdir. Ebû Ubeyd bu tercihini şöyle temellendirir: Ben Kari' Ebu Nuaym'i şöyle dediğini işittim:” Peygamber (s.a)'e rüyamda Ebu Amr'ın kırâatı üzere Kur'ân okudum. Benim okuyuşumda sadece iki kelimeyi değiştirdi. Ben ona el-Bakara, 2/128. ayetindeki: (أرنا) “ernâ”şeklinde okudum, o: (أرنا): “erinâ” “Bize göster"şeklinde düzeltti. Ebu Ubeyd devamla şöyle der; zannederim diğer kırâat ise : “ أو ننسأها/yahut geciktirmeyiz” diye okudum, o da: “ أو ننسها/veya unutturmayız" diye düzelttiği okuyuştur. el-Ezherî bu okuyuşun: Veya terkedilmesini emretmeyiz, anlamına geldiğini nakletmektedir. Nitekim bir şeyin terkedilmesi emredildiğinde bu ifade kullanılır, terkettiğini ifade eden kimse de bu kelimeyi kullanır. El-Ezheri bu görüşünü Şairin şu sözü ile delillendirir:

إن علي عقبة أقضيها ... لست بناسيها ولا منسيها

[1028] et-Tevbe, 9/67

"Benim otlattığım ve kendisine dikkat ettiğim bir devem vardır. Ben ne unuturum ne de terk edip geri bırakırım."

ez-Zeccâc ise şöyle demektedir: Nun harfinin ötreli okunuşu ile terketmek anlamı uygun düşmemektedir. Çünkü böyle, bir kullanım yoktur. Ali b. Ebi Talha'nın İbn Abbas'tan naklettiği: "Veya onu unutturmayız" değiştirmeksizin bırakırız, şeklindeki açıklaması sahih değildir. İbn Abbas belki de: "Onu terkederiz" demiştir de o gereği gibi belleyememiştir. Dilci ve nazar ehlinin çoğunlukla kabul ettiği görüşe göre ise "veya unutturmayız" yani size onu terketmeyi mubah kılmayız, anlamındadır. Ebu Ali ve başkaları da şöyle demektedir: Bu uygun bir açıklamadır-, çünkü sana terkettirmeyiz, anlamına gelir.

Bunun, hatırlamamak anlamına gelen ve kelimenin asıl ifade ettiği anlam olan unutmaktan geldiği de söylenmiştir. Yani ey Muhammed, sana onu hatırlamayacak şekilde unutturmayız, demektir. Fiil buna göre iki mef'ûle geçiş yapmış olur ki, bunlar peygamber ve (âyete ait olan) hâ zamiridir. Şu kadar var ki "peygamber" adı hazfedilimiştir.[1029]

Görüldüğü gibi her iki kırâatın anlamına yönelik geniş bir nakil yapmakta ve nakil yaptığı görüşleri kendi içnde değerlendirmektedir. Bu izahlardan özetle bu kırâatte şu iki mananın öne çıktığı görülmektedir:

a) (أو ننسها) kırâaatına göre mânâ : “ veya unutturduğumuz bir âyetin yerine, ya ondan hayırlısını yahut onun benzerini getiririz”

b) (أو ننسأها) kırâaatına göre ise mânâ: veya ertelediğimiz bir âyetin yerine, ya ondan hayırlısını, ya da onun gibisini getiririz.”[1030]

3. Ali imran 178. “Kâfir olanlar kendilerine mühlet verişimizin sakın kendileri için hayırlı olduğunu sanmasınlar.”

Kurtubî, ayette geçen “mühlet verme” ile ilgili genel bir değerlendirme yaptıktan sonra ayette varit olan kırâat farklılıklarını belirterek ayete kattıkları anlam zenginliğini şöyle belirtmektedir.

İbn Âmir ve Asım; (ولا يحسبن) “Sanmasınlar" ifadesini "ye" harfi ile ve "sin" harfini üstün olarak okurken; Hamza da "te" harfi ile ve "sin" harfini de üstün olarak okumuştur. Diğer kırâat imamları ise "ye" harfi İle "sin" harfini de esreli olarak okurlar. Bu okuma ile birinci okuma aynı anlama geldiğini "Ye" harfi ile okuyanların

---

[1029] Kurtubî, **Câmi’**, I, 486

[1030] Çetin Abdurrahman, **Kırâatların Tefsire Etkisi**, s. 121

kırâatına göre fail kâfir olanlardır. Bu okumaya göre "kâfirler... sanmasınlar" anlamındadır. "Kendilerine mühlet verişimizin kendileri için hayırlı olduğunu" buyruğu ise iki tane mefûlün yerini tutmaktadır. Kurtubî, nahvi bir takım değerlendirrmelerden sonra ayetin anlamını: "Kâfir olanlar bizim onlara mühlet verişimizi kendileri için hayırlı sanmasınlar."şekline vermektedir.

Bu fiili "te" ile okuyuşa göre ise fail muhataptır. Bu da Muhammed (sav)'dır. Yine Kurtubî bu okuma ile ilgili nahvi değerlendirmelerde bulunduktan sonra anlamının da "Sen, kâfirlere mühlet verişimizi onlar için hayırlı olduğunu sanma" şeklinde olduğunu vermektedir. Sonra bu okuyuşun getirdiği anlamı diğer ayetlerle de desteklemektedir.

2. Şazz Kırâatler: Tefsir eserlerinde bu çeşit kırâatların tefsir/yorum zenginliği açısından çokça kullanılmıştır. Çünkü bu şazz kırâat tefsircilere göre kendisi ile amel edilen ahad haber konumundadır. Şüphesiz bu değerlendirme sonucu müfessirlerin şazz kırâatı Kur'ân'ın tefsirinde genişçe değerlendirmelerine etken olmuştur. Ebu Ubeyd[1031] "Fezailül Kur'ân" adlı eserinde şöyle demektedir. "Şazz kırâatten maksat meşhur kırâatın tefsiri ve manasının açıklamasıdır. Tıpkı Hz.Aişe ve Hz. Hafsa'nın Bakara Suresi 238. ayetindeki "salatül'l vüsta/orta namazın" manasını açıklayan (حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وصلاة العصر) "Salatü'l Asr"/ ikindi Namazı olduğunu belirten kırâatı, İbn Mesud'un Maide Suresinin 38.ayetindeki (فاقطعوا أيديهما) "Ellerini Kesiniz" buyruğunu (فاقطعوا أيمانهم) "Onların sağ ellerini kesiniz" anlamındaki kırâatı, Cabir'in Nur Suresinin 33.ayetindeki (فإن الله من بعد إكراههن غفور رحيم) "Şüphesiz ki, Allah onu değil zorlanan kadınları bağışlar ve merhamet eder." bölümünü (فإن الله من بعد إكراههن لهن غفور رحيم) "Şüphesiz ki, Allah zorlanan kadınların kendilerini bağışlar ve merhamet eder" şeklindeki kırâat gibi. Bu ve benzeri kırâatler Kur'ân'ın müfessirleri konumundadırlar. Bazen Tefsir konusunda tabiinden de bu çeşit rivayetler gelmektedir ki bunu da güzel görmek gerekir. Binaenaleyh sahabenin büyüklerinden rivayet edildiğinde ve bizzat kırâat olduğunda işte bu tefsirden daha önemli ve daha kuvvetli nasıl olmasın ki! Hatta bu harflerden (kırâatlerden) istinbat edilenlerin en hafifi te'vilin sahihliğini bilmektir.[1032]

Bu açıklamadan da anlaşılacağı gibi müfessirler tefsire etki eden- ister mütevatir ister şazz olsun- kırâatları işlerken bu kırâatların Kur'ân ayetlerine yeni bir

---

[1031] Kurtubî'nin kırâatte önemli kaynaklarındandır.
[1032] Suyûtî, **İtkân**, I, 25; Zerkeşi, I, 486; Mennau'l Kattan, s. 181

mana kazandırdıklarının anlayışı ile bu kırâatları müstakil birer ayet olarak değerlendirmektedirler.

Müellifimiz Kurtubî'nin de başta sahabe ve tabiinden olmak üzere gelen kırâatları tefsir amaçlı olduğunu değişik ifadelerle belirtmekte ve ayetlerin tefsirlerinde yoğun bir şekilde kullanmaktadır. Bu kırâatların Kur'ân'dan olmayıp tefsir konumunda olduğunu mukaddimesinde "Kur'ân'da Fazlalık veya Eksiklik Vardır, Diyenlere Reddiye" başlığı altınada şu şekilde belirtmektedir: "Ashab-ı kiram ile tabiinden şu şu şekilde okuduklarına dair gelen nakiller ise, إنما ذلك على جهة البيان والتفسير sadece ve sadece açıklama ve tefsir türündendir. Yoksa bunlar Kur'ân-ı Kerim'in bir parçası anlamında değildir. Lafzı ve hükmü ile nesholunan yahut hükmü kalmakla birlikte yalnız lafzı nesholunan ifadeler de aynı şekilde Kur'ân'dan değildir."[1033] Yine Kurtubî, yedi harfin yedi kırâat olmadığını izah ederken de şaz kırâatların tefsir özeliğine vurgu yapmakta ve şu tespitte bulunmaktadır. Mütevatir mushaflardan ayrı olan şaz kırâatler, Kur'ân değildir ve bunlar Kur'ân'dandır kabul edilerek onlarla amel edilmez. Bunlara dair yapılacak en güzel açıklama, bu okuma şekillerinin nisbet edildiği kişinin âyetin te'vilinde izlediği bir yol olarak kabul edilmesidir. Mesela Abdullah b. Mes'ud'un: "Üç gün oruç tutmak"[1034] buyruğunu "peşpeşe, aralıksız olarak" anlamına gelen (متتابعات) ilavesiyle okuması gibi. Hatta bu kırâatları gereğince amel etmeyi gerektiren diğer ahad haberlerde olduğunu vurgulamaktadır.[1035] Yine Kurtubî, bu kırâatleri sahih kırâatlerin doğruluğunun tasdik ve teyidi olduğunu da değişik ifadelerle belirtmektedir. Kurtubî, Ali İmran suresi 80.ayetinde geçen (ولا يأمركم) ifadesini bir önceki ayette geçen (أن يؤتيه) ifadesine atfen üstün, diğer kurra ise istinaf/başlangıç cümlesi olarak ötre ile okuduklarını belirttikten sonra ikinci kırâatı sahabe kırâatı ile şöyle te'yit etmektedir. "Bu okuyuşu, Abdullah İbn Abbas'ın mushafında var olan "Asla size emretmez" anlamına gelen (و لن يأمركم) kırâat kuvvetlendirmektedir. Bu da cümlenin yeni bir cümle olduğunu göstermektedir."[1036] Müfessirimiz Kurtubî, sahabe ve tabiinden kırâatleri yukarda izah ettiğimiz maksada uygun olarak da " ودليل هذه القراءة "[1037] "وهذه القراءة تؤيد

[1033] Kurtubî, **Câmi'**, I, 92
[1034] el-Bakara, 2/196, el-Maide, 5/89
[1035] Kurtubî, **Câmi'**, I, 58
[1036] Kurtubî, **Câmi'**, II, 487
[1037] Bakara, 2/188

قراءة ابن مسعود "[1038], "التفسير [1039]وهذه القراءة من ابن عباس على جهة gibi ifadelerde kullanmaktadır.

Yine Kurtubî, Cuma namazının farziyetini bildiren ayet-i kerimedeki (فاسعوا) ifadesinin zahiri bir anlamının da, hızlıca yürümek olduğunu ve bu anlamın doğru olmadığını İbnu'I-Arabî'nin "en bilgin sahabiler ile ilk dönem fakihlerinin kabul etmediği anlam olduğu" sözünü, Hz. Ömer, İbn Mesud ve İbn Şihabın kırâatlarını nakille belirtmektedir. Ömer (r.a) bu ayeti: " فامضوا إلى ذكر الله /Allah'ın zikrine gidin" diye okumuş ve böylelikle zahiri ifadenin delalet ettiği hızlıca yürümek ve koşmak anlamından uzaklaşmak istemişti. İbn Mesud da böylece okumuş ve şöyle demiştir. Eğer (فاسعوا) "koşun" diye okuyacak olursan ridam düşünceye kadar koşardım.

İbn Şihab ise; " فامضوا إلى ذكر الله سالكا تلك السبيل/o yolu izleyerek Allah'ı zikretmeye gidin" diye okumuştur. Bu "koşma" anlamının hakikatte koşmak olmadığını belirten kırâatların şaz olduğunu ve bunların tefsir konumunda olduğunu da açık bir şekilde şöyle vurgulamaktadır. "Bütün bunlar onların tefsir olmak üzere izledikleri bir yoldur, yoksa münezzel olan Kur'ân-ı Kerim'i bu şekilde okumaları anlamında değildir. Tefsir sadedinde de Kur'ân-ı Kerim'in tefsiri ile birlikte okunması caizdir."[1040]

Kur'ân kırâatının tefsirdeki önemine ve ilim ehlinin buna verdiği değer açısından Ahfeş (ö.207/822), Ferrâ (ö.207/822), Taberî (310/922), Zemahşerî (ö.538/1143), Ebu'l Leys es-Semerkandî (ö.373/983), Fahrüddin er-Razî (ö. 606/ 1210), Ebu Hayyan (ö.654-745/1344), Şevkânî (ö.1250/1834) gibi birçok müfessir tefsirlerinde kırâat-mana ilişkisine önemle yer vermektedirler.[1041]

1.2.6.7. Kurtubî'de Kur'ân Okuma Biçimleri

Bu başlık altında Kurtubî tefsirinde yer alan okuma biçimleri olan güzel ses ve teğanni ile okuma, tertil, teressül gibi konular, Kur'ân'ın makamla okunmasının teorik ve teknik boyutu değerlendirmelerle ele alınacaktır.

1.2.6.7.1. Kur'ân'ın güzel sesle ve teğanni ile okumanın hükmü

Kurtubî, bu konuyu hem tefsirinin mukaddimesinde "Allah'ın Kitabı'nı Okuma Şekli ve Görüş Farklılıkları" hem de et-Tizkâr adlı eserinde "Kur'ân'ın Güzel Sesle Okunması, Tatrîb/Sesi Titreterek ve Terc'i/ Nağme Yaparak Okumayı

[1038] Yunus.10/81
[1039] Sebe', 34/14
[1040] Kurtubî, **Câmi'**, IX, 345; Ayrıca bkz; Bakara, 2/184; Meryem, 1967; Taha, 20/63; Şuara, 26/77; Zümer, 33, 39, 53, 69; Ğafir, 40/35; Müddessir, 74/42; Duha,93/7; Beyyine, 98/1
[1041] Geniş bilgi için bak; Ünal, s. 152-177

Terk Etme ve Bu Konuda Âlimlerin Görüşleri" başlığı altında ele almış ve küçük farklılıklarla birlikte hemen hemen aynı materyal ve ifadeleri kullanarak incelemiştir. Müellif konuyu tefsirinde dağınık halde ele alırken et-Tizkâr adlı eserinde daha sistematik bir şekilde ele almıştır. Konu genel itibariyle gerek Fedailü'l Kur'ân[1042] eserlerinde ve gerekse kıraat ve tecvid kaynaklarında geniş bir şekilde ele alınmakta; konu enine boyuna tartışılmaktadır. Kurtubi de, bu konuyu bahsi geçen kaynaklar çerçevesinde ele almakta ve var olan bilgi ve görüşleri derinlemesine incelemektedir. Bu nedenle konuyu genel anlamda ele alıp sonra Kurtubi'yi vermek yerine benzer olmaları hasebiyle sadece Kurtubi çerçevesinde ele alma ve inceleme yoluna gidildi. Daha iyi anlaşılması amacıyla konuyu, Kurtubi'nin et-Tizkâr'da kullandığı konu başlığını esas alarak iki alt başlık altında ele almak daha uygun görüldü.

1. Kur'ân'ın güzel sesle okunması

Kurtubî, ilk önce Hz. Peygamberin Kur'ân'ı nasıl okuduğuna dair rivayetleri esas alarak konuyu izaha çalışmıştır. Rivayetlerin tümü Hz. Pegyamber'in Kur'an'ı nasıl okuduğunu ve bu bağlamda nasıl okunması gerektiğini ifade eden bilgileri içermektedir. Bu rivayetlerden bir kısmı, Hz. Peygamberin *"bismillahirrahmanirrahim"*i okuduğunda *"bismillâh"*ı *"er-rahmân*"ı ve *"er-rahîm"*i iyice uzatırdı."[1043]; "Rasûlullah (s.a) kesik kesik okur ve *"Elhamdülillahi Rabbil Âlemin* " der sonra durur, *"er-rahmânirrahîm"* der, sonra durur, mâliki yerine *"meliki yevmiddin"* diye okurdu."[1044] şeklinde okuyuş tarzını ifade ederken; bir kısmı da *"İnsanlar arasında en güzel sesli kişi, Kur'ân'ı okuduğu zaman yüce Allah'tan korktuğunu gördüğün kimsedir."*[1045]*; "Cariyesine (şiir okutup) kulak veren kimsenin, ona kulak vermesinden daha şiddetli bir şekilde, Allah Teâlâ, Kur'ân'ı güzel sesle, açıkça okuyan kimseye kulak verir."*[1046]*; "Bu adama Davûd (as.) ailesinin nağmelerinden (bir sadâ ahengi) bir nağme verilmiştir"* şeklinde vahiy lafızlarının güzel sesle okunmasının önemi ve övgülerini beyan etmektedir.[1047]

Kurtubî, Kur'an'ın okuma şekilleri ile alakalı bu rivayetleri yalın bir şekilde verdikten sonra bu okuma şekillerini izaha geçmiştir. Müellifimiz Kurtubî'nin, bu

---

[1042] İbn Kesir'in ve en-Nisaî'nin "Fedailü'l Kurân'ları gibi

[1043] Buhârî, Fedâilu'l-Kur'ân, 29; Kurtubî, **Câmi'**, I 20; **et-Tizkâr**, s.117; Ayrıca Bkz; Kurtubî, **et-Tizkâr**, ter: Necati Tetik, Abdulmecit Okçu, İstanbul, 2008, s. 150–168

[1044] Tirmizi, Kırâat, 1.

[1045] Kurtubî, **Câmi'**, I, 20; **et-Tizkâr**, s. 120

[1046] Ahmed b. Hanbel, Müsned, VI, 19, 20; Kurtubî, **Câmi'**, I, 22 vd.; **et-Tizkâr**, s. 120

[1047] Kurtubî, **et-Tizkâr**, s. 121. Aynı hadisi Müslim "*Şüphesiz Abdullah b.Kays'a- yahut Ebû Mûsa'l-Eş'ariye-Dâvûd (as.) ailesinin nağmelerinden bir nağme verilmiştir"* şeklinde rivayet etmektedir.

konu ile ilgili bir karmaşa yaşadığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Zira konunun neresinde durduğu net değildir. Yukardaki rivayetleri anlatım şeklinden onun Kur'ân'ı güzel sesle okumayı tasvib ettiği izlenimi ortaya çıkarken konu ile ilgili kavramları değerlendirirken de sanki karşı olduğu hissi uyanmaktadır. Ancak müellifin yaptığı nakillere ve belirttiği görüşlere dikkat edildiğinde lâfzî bir tartışmayı devam ettirdiğini söylemek mümkündür.

2.Tatrîb ve terc'i ile ilgili yaklaşımlar

Kurtubî, özellikle et-Tizkâr da konuyu daha sistematik ele almaktadır. Bu sistematik içerisinde Kur'ân'ın güzel sesle okunması ile ilgili yukardaki hadislerle terc'i ve tatrib ile ilgili rivayetleri birbiri içinde genel bir çerçevede değerlendirmektedir. Hatta Kurtubî, Kur'ân'ın okunması ile ilgili literatürde var olan Terci'[1048],Tadrîb[1049], Lahn[1050] ve Teğanni[1051] kavramlarını kullanmaktadır[1052]. Her iki eserinde de Kur'ân'ı güzel okuma ile ilgili yaptığı bu girişten sonra özellikle tefsirinde konuyu "Kur'ân okumanın mekruh, haram olma şekilleri ve bununla ilgili farklılıklar" başlığı altında ele almakta; âlimlerin bu konuda ihtilafa düştüklerini belirtmekte; bunları da altı temel görüş olarak işlemekte ve her görüş sahiplerinin delillerini ortaya koymaktadır. Ansiklopedik bir özellik taşıyan Kurtubî Tefsiri, adeta bu konuda da Ulumu'l Kur'ân eserlerini andırmakta; lehte ve aleyhte nakledilen rivayet ve görüşleri teknik tefsir metoduyla vermektedir. Bu görüşleri ayrı ayrı ele alalım.

1. Tatrib ve Terc'i ile okumayı caiz görmeyenler: Kırâatta Tatrib ve Terc'i yapmayı yasak eden ve hoş karşılamayanların başında Malik b.Enes, Said İbnü'l Müseyyeb, Said b. Cübeyr, Ahmed b. Hanbel, el-Kasım b. Muhammed el-Hasen, İbn

---

[1048] Terci'; Geri çevirme, döndürme manalarında olan bu kelime, avâzı boğazda terdîd yani tekrar eylemekten ibarettir. Kurân okurken nağme ile okumaktır.Bkz.,Tetik, s. 25)

[1049] Tadrîb; Ses perdelerine oynaklık kazandırmak suretiyle terennüm ve teğanni öçyapmak, sesteki bu ahengi devam ettirmek için medleri fazla çekmek veya med olmayan yerleri medli okumaktır. Bkz; Karaçam, **Kuran-ı Kerim'in Fazileti**, s.135

[1050] Lahn; nağme yapmak, sesi boğazda titretmek ve onu kırâatla, şiirle ve şarkı ile güzelleştirmek demektir.

[1051] Teğanni; Kurân'ı tok ve güzel sesle okumaktır. Bkz; Okçu, Abdülmecit, "*Kırâat Tilavetinde Ezgi*", **Dini Araştırmalar**, c. 10, sayı: 28, s. 217; nağmelendirmek suretiyle güzel ses çıkarmak demektir, Kurtubî, **Câmi'**, I,

[1052] Kurtubî''nin kullanmadığı sesin ahengi ile ilgili diğer kavramlar şunlardır. **Ter'id**: Okurken sesi titretmek; **Terkis**; Kurân okurken sesi hareket ettirerek med harflerine hareke katmak veya sakinler üzerinde sükût edip sonra hareke ile çabuk uzaklaşmaktır. Tahzin; Kurân okurken tabiî hali terkederek, sankı hudû ve huşuda ağlıyormuş tavrı takınmak. Bkz; Karaçam, **Kuran-ı Kerim'in Fazileti**, s.135

Sirin ve en-Nehaî gelmektedir.[1053] Kurtubî, Kur'ân okurken sesi yükseltmeyi ve tadrîb yapmayı mekruh gören bu âlimlerin, görüşlerini destekleyecek referansları ortaya koymaktadır. Bu referanslardan biri Ziyad en-Numeyri'den nakledilen şu rivayettir. O, beraberindeki Kur'ân okuyucuları ile birlikte Enes b. Malik'in yanına varmış; mecliste sesi ince olan **K**urrâlardan birine "Oku" denilmiş, o da sesini yükselterek neş'elendirici bir üslupla okumuş. Bunun üzerine Enes, yüzünde bulunan siyah bez parçasını (peçe) açarak dedi ki: "Ey filan, onlar (ashab) böyle yapmıyorlardı. Enes, hoşuna gitmeyen birşeyi gördü mü yüzüne çektiği bezi açardı." Bir diğeri, Kays b. Uba'dan gelen şu rivayettir: "Rasûlullah'ın ashabı zikir (Kur'ân okuma) esnasında sesi yükseltmeyi hoş görmezlerdi." Yine Said b. el-Müseyyeb, Said b. Cübeyr, el-Kasım b. Muhammed, İbn Sirin, en-Nehaî ve daha başkaları Kays b. Ubade'den Kur'ân okurken sesi yükseltmenin mekruh olduğunu rivayet etmişlerdir. Bu hususta tizi olduğu gözlenen Said b. el-Müseyyeb, cemaate namaz kıldıran Ömer b. Abdülaziz'in kırâatte Tadrîb/nağme yaptığını işitince, ona haber gönderip "Allah seni ıslah etsin. İmamlar bu şekilde okumazlar." diye uyarıda bulunmuştur. Bu uyarıdan sonra Ömer b. Abdülaziz artık nağmeli okumaya son vermiştir.

Bazı alimler bu icraata daha değişik ve duygusal tepkiler vermişlerdir. el-Kasım b. Muhammed'in, Peygamber (s.a)'ın Mescidinde Kur'ân okuyan ve nağme yapan kişiye "Aziz ve celil olan Allah şöyle buyurmaktadır: "Şüphesiz O, aziz bir kitaptır. Önünden de arkasından da batıl ona hiçbir surette erişemez" diyerek tepki vermiştir.[1054] Yine İmam Malik'in, kendisine namazda Kur'ân okurken Nebr/sesi alçaltıp yükseltmenin hükmü sorulması üzerine, O da bunu oldukça çirkin gördüğünü belirterek tepki göstermiş ve Kur'ân okurken sesin yükseltilmesinden hoşlanmadığını belirtmiştir. Benzer bir soru ile ilgili ise İmam Malik daha sert ve ağır bir cevap vermiştir. Nitekim o böyle bir okuyuşun hoşuna gitmediğini belirtmekle kalmamış, bu tür okuyuş icra edenlerin dünyevi bir takım beklentiler karşılığında Kur'ân'ı şarkı gibi okuduklarını söylemiştir.

2. Tatrib ve Terc'i ile okumayı caiz görenler: Bu tür okuyuş tarzını caiz görenler, meseleye müzikal seslerin ve fonetiğin insan ruhunda oluşturduğu psikolojik etki bakımından bakmakta ve değerlendirmektedir. Okuyucu Kur'ân

---

[1053] Kurtubî, **Câmi'**,I, 20-21; **et-Tizkâr**, s.121
[1054] Fussilet, 41/41–42

okurken sesini güzelleştirecek olursa, ruhları daha çok etkiler, kalpler onu daha çok dinler. Nitekim bunu da Hz. Peygamber'in: "Seslerinizle Kur'ân'ı süsleyiniz" ile . "Kur'ân ile teganni etmeyen bizden değildir." şeklindeki buyruğu doğrulamakta ve desteklemektedir. Bu tür bir okuyuşun doğruluğunun delilleri bunlarla sınırlı değilidir. Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin Hz. Peygamber'e söylediği "Benim Kur'ân okuyuşumu dinlediğini bilseydim, ben onu alabildiğine güzel okurdum."[1055] İfadeleri; Yine Abdullah b. el-Muğaffel'in "Rasûlullah (s.a) Mekke'nin fethedildiği sene geceleyin bir yolculuğunda devesi üzerinde Feth sûresini kırâatında terc'i yaparak (sesini yükseltip alçaltarak) okumuştur" şeklindeki beyanları bu icra şeklinin cevazını ortaya koymaktadır. Zira bu tür rivayetleri esas alarak Ebu Hanife ve arkadaşları, Şafii, İbnü'l-Mübarek, en-Nadr b. Şumeyl bu kıraat tarzının caiz olduğu görüşüne varmışlardır. Ebu Cafer et-Taberi ile Ebu'l-Hasan b. Battal'ın kadı Ebu Bekr b. el-Arabî'nin ve başkalarının da bu görüşü tercih ettikleri belirtilmektedir.

Müellifimiz Kurtubî, bu iki temel görüşü delilleriyle beraber belirttikten sonra tercih ettiği görüşü ortaya koyar, delillerle destekler ve yine reddettiği görüş sahiplerinin delillerini de ele alarak cevaplandırmaya çalışır.

Kurtubî, birinci görüşün, serdedilen deliller dolayısıyla daha sahih olduğunu; ikinci görüşün ise savunucuları tarafından ileri sürülen birinci hadisin, zahiri anlamı üzere alınmaması gerektiğini belirtmektedir. Bu hadis, maklûb türünden ifadeler kapsamına girer. Yani: "Seslerinizi Kur'ân ile süsleyiniz" demektir. el-Hattabi, hadis imamlarının bir çoğu hadisi "Kur'ân ile seslerinizi süsleyiniz" şeklinde açıkladığını söylemekte ve bu hadisin "maklup" türüne girdiğini belirtmişlerdir. Nitekim Araplar: "Ben deveyi havuza arzettim (götürdüm)" diyeceklerine "Havuzu deveye arzettim" derler. Bu rivayetinde önce Kur'ân'ı zikredeceklerine sesleri zikretmiştir. Yani hadisi: "Seslerinizi Kur'ân ile süsleyiniz" anlamında rivayet etmiştir. Bu açıklamanın sahih ve doğru olduğunu belirtmektedir.

el-Hattabi, "Seslerinizle Kur'ân'ı süsleyiniz" hadisine farklı bir yorum getirmektedir. Ona göre, bu hadisin anlamı, okuma alışkanlığı kazanmak, seslerin onunla meşgul olmasını sağlamaktır. Bunun Kur'ân okumaya ve bununla çokça uğraşmaya bir teşvik demek olduğu da söylenmiştir. Ebu Hureyre'den şöyle dediği rivayet edilmiştir: Rasûlullah (s.a)'ı şöyle buyururken dinledim: "Kur'ân ile

---

[1055] Kurtubî, **et-Tizkâr**, s.121

seslerinizi süsleyiniz." Hz. Ömer'in de, "Kur'ân ile seslerinizi güzelleştiriniz" dediği rivayet edilmektedir.

Kurtubî, Hz. Peygamber'in "Kur'ân-ı Kerim ile teganni etmeyen bizden değildir" hadisinin de ifade ettiği anlamın bu olduğunu belirtmektedir. Yani Kur'ân ile sesini güzelleştirmeyen bizden değildir, demektir. Kurtubî, bu yaklaşımını bir takım rivayetlerle desteklemektedir.[1056] Yine Ebu Musa el-Eş'ari'nin Peygamber (s.a)'e söylediği şu söz de böyle açıklanmalıdır: "Eğer senin benim okuyuşumu dinlediğini bilseydim, Kur'ân okurken sesimi güzelleştirir, süsler ve tertîl ile okurdum."

İşte bu, Ebu Musa'nın fıtri olan ses güzelliğine rağmen Kur'ân-ı Kerim'i hızlıca okuduğunu göstermektedir. Şayet Peygamber (s.a)'ın kendisini dinlemekte olduğunu bilseydi, kırâatini uzatır ve ağır ağır (tertîl ile) okurdu. Tıpkı Peygamber (s.a)'ın huzurunda okuduğu gibi. Bu da Kur'ân okurken sesinin güzelliğini artırırdı. Yoksa Rasûlullah (s.a)'ın: "Kur'ân seslerle veya başka şeylerle güzelleştirilir" anlamına gelecek bir söz söylediğini ileri sürmekten Allah'a sığınmak gerekir. Her kim böyle bir açıklama getirirse o kesinlikle Kur'ân'ın onun güzelleştirecek, süsleyecek birisine ihtiyacı olduğunu ifade etmiş olacağından, büyük bir iddiada bulunmuş olur. Hâlbuki Kur'ânı Kerim nurdur, ışıktır. Kur'ân, güzelliğine bürünen, onun ışığı ile aydınlanan kimse için en üstün ve yüce süstür.

Bu husus, "Süsleme emrinin anlamı, okuma şekillerini elde edip seslerimizle onları süslemek ve ölçülü bir şekilde okumak demektir." şeklinde de açıklanmaktadır. Yani "Kur'ân okuyuşunu seslerinizle güzelleştiriniz" anlamına gelir. O zaman hadiste geçen "Kur'ân" kelimesi, Kur'ân okumak, kırâat anlamına gelir. Nitekim yüce Allah'ın: "Ve sabah vaktinin Kur'ân'ı"[1057] buyruğuyla sabah vakti Kur'ân okumak kastedilmiştir. Yine: "O halde Biz onu (Cebrail aracılığıyla) okuduğumuz vakit sen onun Kur'ân'ına uy!"[1058] ayetindeki "Kur'ân" kelimesi de, Kur'ân'ın okunması anlamındadır.

Müellifimiz Kurtubî, caiz görenler ve görmeyenler şeklindeki ifadelendirdiği iki temel görüşü ve kendi tercihini, geniş bir değerlendirmeden sonra özellikle konu ile ilgili getirdiği hadislere farklı anlam yükleyenlerin görüşlerine yer vermekte, aynı

[1056] Kurtubî, **Câmi'**, I, 22 vd.; **et-Tezkire**, s. 120 vd.
[1057] el-İsrâ, 17/78
[1058] el-Kıyame, 75/18

zamanda onları da değerlendirmektedir. İşte şimdi belirteceğimiz diğer görüşler, bu hadisleri farklı yorumlayanların görüşlerdir.

3. "Teganni" hadisine farklı anlam yükleyenler: Kur'ân ile teganni etmenin anlamı, ihtiyaç duymanın ve fakirliğin zıddı olan zengin olma duygusu anlamına gelen "istiğna"dan türetilmiştir. Şarkı anlamına gelen "ğina"dan türetilmemiştir. Nitekim ihtiyaç duymadı anlamında "Teğeneyte ve teğaneyte" denilir, es-Sihhah'da şöyle denilmektedir: "Teğna'r-Racul" muhtaç olmamak, Allah tarafından ihtiyacının giderilmesi anlamındadır ve birinin ötekine muhtaç olmaması anlamındadır.

Süfyan İshak b. Raheveyh' şöyle bir izah getirmektedir. Yani Kur'ân sayesinde onun dışında kalan sözlere ihtiyaç duymamaktır. Nitekim Buhârî de bu açıklamayı benimsemiştir. Çünkü bu açıklamayı naklettiği[1059] başlığının akabinde şu ayeti zikretmektedir: "Onlara karşı okunup duran ve bizim sana indirdiğimiz kitap onlara yetmedi mi?"[1060] Burada Kur'ân-ı Kerim sayesinde başka sözlere ihtiyaç duymamaktan kasıt, geçmiş ümmetlerin haberlerine dair bilgilere muhtaç olmamaktır. Tefsir âlimleri bunu bu şekilde açıklamaktadırlar.[1061]

4. Teganni ile okumak hüzünlenmek ve kederlenmektir: Yani Kur'ân okuyan kimsenin üzerinde Kur'ân tilaveti esnasında sevincin zıddı olan hüzün ve kederin belirtilerinin görülmesi, demektir. Bu anlamda ise teganni; zengin olmak, ihtiyaç duymamak anlamına gelen **(الغنية)** kökünden gelmemektedir. Çünkü bu kökten türemiş olsaydı o vakit Hz. Peygamber'in **(يتغانى به)** demesi,**(** يتغنى به**)** ifadesini kullanmaması gerekirdi. Bu görüşü İmam Ebu Muhammed İbn Hibban el-Büsti'nin de yer aldığı bir grup ilim adamı kabul etmiştir.[1062]

Görüşlerine delil olarak Mutarrif b. Abdullah b. eş-Şihhîr'in babasından yaptığı şu rivayeti gösterirler: "Rasûlullah (s.a)'ı namaz kılarken gördüm. Göğsünden ağlamaktan dolayı tencerenin kaynarken çıkardığı uğultu gibi bir ses duydum."[1063]

Bu görüş sahipleri, sözü geçen hadisin kederlenmeyi açıkça ifade ettiğini belirtmektedirler. Bunlar aynı zamanda bu hadisi, Abdullah b. Mes'ud'dan hadis imamlarının rivayet ettiği şu hadisi de destekleyici delil olarak göstermişlerdir.

[1059] Buhâri, Fedâilu'l-Kur'ân 19.
[1060] el-Ankebut, 29/51
[1061] Kurtubî, **Câmi',** I, ; **et-Tizkâr**, s. 125
[1062] Kurtubî, **Câmi'**, I, 23; **et-Tizkâr**, s. 125
[1063] Ebû Dâvûd, Salât 156, 157 ("tencere kaynarken" ifadesi yerine: "değirmenin çıkardığı" şeklinde); Nesâî, Sehv 18; Hadiste geçen **(الأزيز)** kelimesi iki keskin "ze" harfiyle "gök gürültüsü" ve "tencerenin kaynama sesi" manasına gelmektedir. Bkz.,Kurtubî, **et-Tizkar**, s.25-26

Peygamber (s.a) ona: “Bana Kur'ân oku" dedi. Ona Nisa sûresini okumaya başladım. Nihayet yüce Allah'ın: "Her ümmetten (peygamberlerini) birer şahit, bunların üzerine de seni şahit kıldığımız zaman halleri nice olur”[1064] âyetine vardığımda, Hz. Peygamber'e baktım, gözlerinden yaş aktığını gördüm.”[1065]

Bu görüşü desdekleyen ve et-Tizkâr’da yer verdiği şu hadisi delil getirmektedir. Abdurrahman b. Salib’in şöyle dediğini rivayet eder. ”Sa’d b. Ebi Vakkas misafir olarak bize uğradı. Gözleri ama olmuştu. Yanına uğrayıp selam verdim. Bana: Sen kimsin diye sordu. Ben de kendimi ona tanıttım. Bana merhaba ey kardeşimin oğlu Kur’ân’ı güzel sesinle okuduğun haberi bana geldi. Ben Rasulüllah (sav.)’ın şöyle buyurduğunu işittim. “Şüphesiz, bu Kur’ân hüzünle inmiştir. Artık onu okuduğunuz zaman ağlayınız. Eğer ağlayamazsanız, ağlamaklı bir eda ile okuyunuz. Onu okurken nağme ile (güzel sesle) okuyunuz. Kim onu güzel sesle okuyamaya gayret etmezse bizden değildir.”[1066]

Ebû Ubeyd şöyle demiştir: “Güzel sesle Kur’ân okuma hususunda gelen hadislerin tamamı, hüzünlü olarak okuma, Allahtan korkma ve Kur’ân okumaya teşvik esasına dayanır. Ebû Musa’nın hadisi de bu hususu açıklamaktadır. Şöyle ki: Kur’ân okurken, Rasulüllah’ın (sav)’in hanımları kendisini dinlemişler sonra bunu ona haber vermşlerdir. Ebu Musa da, eğer beni dinlediğinizi bilseydim, daha da güzel sesle okurdum, demiştir.” Ebû Ubeyd “İşte Kur’ân tilavetinden asıl maksat budur. Yoksa insanı gaflete düşüren, coşku veren şarkı nağmeleri değildir” demiştir.[1067]

Şimdiye kadar dört farklı yorum şeklini sıraladık. Bütün bunlar arasında lahn ve terc’i ile Kur'ân okunacağına dair ifadeler taşıyan bir açıklama yoktur. Kurtubî, bu izahların kendi görüşünü desteklediğini belirttikten sonra zorlayarak savunduğu bu görüşü haklı göstermek için Ebu Said b. el-A'râbî, Peygamber Efendimizin: "Kur'ân ile teganni etmeyen bizden değildir" hadisiyle ilgili olarak çokta ilgili olmayan şu yorumunu nakletmektedir: "Araplar, çoğu konuşmalarında şarkı ve nağmeye düşkün kimseler idiler. Kur'ân-ı Kerim nazil olunca şarkı yerine nağmeli okuyacakları, alışageldikleri şekilde seslendirecekleri sözün Kur'ân olmasını arzuladılar. İşte bundan dolayı Peygamber: "Kur'ân ile teganni etmeyen bizden değildir" diye

---

[1064] en-Nisâ, 4/41
[1065] Buhârî, Fedâilu'l-Kur'ân 33, 35; Müslim, Salâtu'l-Müsâfirîn, 247, 248 v.s.
[1066] İbn Mace, İkametü’s-Salât, 1337, 4196
[1067] Kurtubî, **et-Tizkâr**, s. 136

buyurmuştur.

Kanaatimizce söz konusu hadisin ifadesi Araplara teğanniyi yasak etmek bir tarafa tam aksine onları haklı çıkaran ve teğanni ile Kur'ân okumalarını teşvik etmektedir.

5.Teğanninin istiğna anlamında olmadığını düşünenler: Ömer b. Şebbe, Ebu Âsim en-Nebil'e, İbn Uyeyne'nin Hz. Peygamber'in: "teganni etmeyen" şeklindeki sözünü yani onunla başkasına ihtiyaç duymamak anlamına yorumladığını anlattığında, o bu açıklamanın kayda değer olmadığını söylemiştir. İmam Şafii'ye de bu yorumla ilgili sorulduğunda "Biz bunu daha iyi biliriz. Eğer Peygamber (s.a) ihtiyaç duymamak anlamına gelen istiğnayı kastetmiş olsaydı: (من لم يستغن) "Kim istiğna duymazsa.....derdi". O böyle demeyip "teganni etmek" tabirini kullandığına göre, onun teganniyi kastetmiş olduğunu bilmiş olduk." Taberî şairin

تغن بالشعر مهما كنت قائله ... ان الغناء بهذا الشعر مضمار

"Şiir söyledin mi nağmeli söyle

Çünkü bu şiiri nağmeli söylemek bir yarıştır."

İfadelerini referans alarak Arap dilinde teganninin sesi nağmelendirmek suretiyle güzel ses çıkarmak demek olan gına olduğunu belirtmektedir.

Teganni'nin istiğna anlamına geldiğini belirten ne Arap dilinde ne de şiirinde hiçbir delil bulunmamaktadır. Bu nedenle bu iddiada bulunanların görüşleri havada kalmaktadır. İlim ehlinden de bunun bu anlama geldiğini söyleyen bir kimsenin olduğu vaki değildir. el-A'şâ'nın: "Ben bir zamanlar Irak'ta uzun süre ikamet etmiş ve İkametim süresince de iffetini korumuş bir kişiydim" sözünde, istiğnayı kastettiğini ileri süren kişi yanlış bir iddiada bulunmaktadır. Çünkü el-A'şâ burada "ikamet yeri"ni kastetmiştir.

Nitekim Araplar bir kişi hakkında "filan yerde ikamet etti" demek isterken işte bu kelimeyi kullanırlar. Yüce Allah'ın: "كأن لم يغنوا فيها / Orada ikamet etmemişler gibi oldular"[1068] ayeti de bu türdendir. Bu görüşü ileri süren kimselerin şairin: "Ve biz öldüğümüzde birbirimize ihtiyaçsızlığımız daha da artacaktır" sözlerini delil göstermesi ise bir yanılmadır. Çünkü burada geçen "et-Teğânî" kökü her biri diğerine ihtiyaç duymayan iki kişi hakkında kullanılan "tefâul" veznindedir. Mesela, vuruşan

[1068] el-A'raf, 7/92

iki kişi hakkında "İki adam vuruştu" denilir. İki kişinin ortaklaşa yaptığı bir fiil hakkında bunu söyleyen bir kimsenin aynı şeyi tek kişi hakkında söylemesi yerinde olmaz. Dolayısıyla تغانى زيد وتضارب عمرو demek doğru olmadığı gibi aynı şekilde istiğna anlamında da (teganniden) kullanmak doğru olmaz.

Kurtubî, mezkûr hadisin terc'i ve tatrib anlamına geldiği görüşünde olanların aynı zamanda istiğna anlamına gelmediğini belirtmelerine karşın kendi görüşünü desteklemek için başta Taberi olmak üzere bu görüş sahiplerini tenkit etmektedir. Kurtubî, Taberi'nin "tegannînin istiğna anlamında kullanıldığı Arap dilinde rastlanılmış bir şey değildir" şeklindeki iddiasının yerinde olmadığını söylemektedir. Taberi'nin "Fâale kipi karşılıklı olarak iki kişinin yaptığı iş hakkında kullanılır" şeklindeki ifadesine gelince, bu kip birçok yerde tek bir kimsenin yaptığı iş hakkında da kullanılır. O takdirde burada "teğânî" kipi de bu türden kabul edilmelidir. Hz. Peygamber'in "teğânnî etmeyen" ifadesi hem şarkı söylemek hem de istiğna göstermek anlamlarına gelmesi muhtemel olduğuna göre, bu iki anlamdan birisini esas alarak yorumlamanın tercihe değer bir tarafı yok demektir. Hatta eğer bizim yapacak başka bir yorumumuz yoksa bunun "istiğna" anlamına yorumlanması daha uygundur.

6. Teğanni anlamına alanlar: Bu da Müslim'in Sahih'inde yer alan hadis esas alınarak yapılan yorumdur. Ebu Hureyre'den rivayet edildiğine göre o, Rasûlullah (s.a)'ı şöyle buyururken dinlemiş: "Allah, sesi güzel bir peygamberin açıkça ve teganni ile Kur'ân okumasını sevdiği kadar birşeyi sevmiş değildir."[1069]

Taberi "Eğer İbn Uyeyne'nin dediği gibi olsaydı, burada hem güzel sesin hem de açıktan okunmasının sözkonusu edilmesinin bir anlamı olmazdı." demektedir. Buna karşılık "Açıktan okuması" ifadesinin Peygamber (s.a)'ın sözü olması muhtemel olduğu gibi, Ebu Hureyre'ye veya bir başkasına ait bir söz olması ihtimali de vardır. Eğer birinci ihtimal sözkonusu ise -ki bu uzak bir ihtimaldir- bu ifade, Kur'ân okurken dinleyenleri neşelendirmemek ve nağmeli okumamak gerektiğine bir delildir. Çünkü Hz. Peygamber: "Onu nağmeli okurdu" demeyip bunun yerine "açıktan okurdu" ifadesini kullanmıştır. Yani, okurken hem kendisine sesini işittiriyor, hem de yanında bulunanlara. Buna delil de Hz. Peygamber'in tehlil getirirken sesini yükselttiğini duyduğu kimseye söylediği şu sözlerdir-. "Ey insanlar,

---

[1069] Müslim, Salâtu'l-Müsâfirîn, 233, Buhârî Fedailu'l-Kur'ân, 19

kendinize acıyınız. Dua ettiğiniz kişi, sağır da değildir, hazır olmayan bir gaip de değildir...."[1070] denilebilir.

Şayet bu fazlalık bir sahabi tarafından veya bir başka ravi tarafından eklenmiş ise, ileri sürdükleri gibi burada kendilerinin lehine bir delil yoktur. Böyle bir te'vili ilim adamlarımızdan Maliki olan birisi tercih ederek şöyle demiştir: "En uygun olan yorum budur. Araplar, sesini yükselten ve bunu arka arkaya sürdüren kimse hakkında "gani" tabirini kullanırlar. Onun bu işi için de "ğinâ" lafzını kullanırlar. İsterse şarkı nağmeleri gibi nağmeli söylesin ister söylemesin." Ve devamla şunu söyledi: "İşte söylenen sözü daha iyi bilen, maksadını daha iyi kavrayan sahabi, hadisi bu anlamda yorumlamıştır."

Müellifimiz Kurtubî, et-Tizkâr'da geçen "açıktan okumak" ifadesi ile ilgili olarak Ebu Hureyre ve Ümmü Seleme'nin açıklamalarının doğruluğunu teyid eden İbn Mace'nin rivayet ettiği şu hadis-i şerifi delil getirmektedir: "Hz.Aişe şöyle demektedir: Rasulüllah (as.) hayatta iken bir gece yatsıdan sonra yanına gitmekte geç kaldım. Yanına gidince bana, nerede idin diye sordu. Ben de "senin ashabından bir adamın Kur'ân okuyuşunu dinliyordum. Onun okuyuşunu ve sesinin bir benzerini hiç kimseden işitmedim" dedim. Bunun üzerine, Rasulüllah (as.), ayaklandı, ben de onunla beraber gittim. Okuyanı dinledikten sonra bana dönerek şöyle dedi: "Bu Salim Mevlâ Ebî Huzeyfe'dir. Allah'a hamd olsun ki, bunun gibileri benim ümmetimin içinde yaratılmıştır."[1071]

Bu hadis-i şerifteki delil Hz.Aişe'nin "…Onun okuyuşunun ve sesinin benzerini işitmedim…" sözüdür. Oysa Hz. Aişe terc'i, tadrîb ve teğannî yapmaya dair bir ifade kullanmamıştır.[1072]

Müellif burada güzel sese itiraz etmiyor. Terc'i, tadrîb ve teğanni'ye itiraz ediyor. Hâlbuki gelen haberde hem tilâveti güzel edâ etme hem de güzel ses vardır. Kendisi ise güzel sesi nazar-i itibare almayan haberlere çok ağırlık vermiş,[1073] gelen haberleri tamamen zorlama ile kendi görüşünü teyide çalışmıştır.

Ebu'l-Hasen b. Battal, bu konudaki kapalılığı ortadan kaldıracak şu hadisi delil getirmektedir: "Kur'ân'ı öğreniniz ve onunla teganni ediniz ve onu yazınız.

[1070] Buhârî, Deavât 50; Müslim, Zikr 44; Ebû Dâvûd, Vitr 26
[1071] İbn Mace, İkametü's-Salât, 1337; Ahmet b.Hanbel, **Müsned**, VI,145
[1072] Kurtubî, **et-Tizkâr**, s.138.
[1073] Kurtubî, **et-Tizkâr**, s.138.

Nefsim elinde olana yemin ederim, onun hafızalardan ayrılıp gitmesi iki yaşına basmış devenin yularından kaçıp kurtulmasından daha çabuktur."[1074]

Kurtubî, bu hadisi kendi mezhebi bağlamında şöyle anlamlandırmaktadır. Bizim (Mâliki olan) ilim adamlarımız şöyle derler: Bu hadis-i şerifin senedi eğer sahih ise, Kur'ân-ı Kerim'i bize bütün hocalardan nesilden nesile o şerefli çağa ve Rasûlullah (s.a)'a kadar tevatür yoluyla ulaşan ve bilinen kırâat şekli reddetmektedir. Bize tevatür yoluyla gelen bu kırâatte, ne telhîn ne de tedrîb ile okuma sözkonusudur. Bununla birlikte harflerin mahreçlerinden çıkartılmasında, uzatılmasında, idğam ve izhar yapılmasında ve benzeri kırâat şekillerinde işi oldukça ileriye götürenlerin çokluğuna rağmen, böylesine rastlanılmamıştır. Diğer taraftan telhîn/ nağmeli ve tedrîb/ neşelendirecek şekilde okumakta hemzeli olmayan bir harfi hemzeli imiş gibi okumak, med olmayan yeri medli okumak da sözkonusudur. Bunun sonucunda tek bir elif birkaç elif, tek bir vav birkaç vav, tek bir harf ise birden çok harfe dönüşür. Bu da Kur'ân-ı Kerim'de bir fazlalığa sebebiyet verir. Bu ise men edilmiştir. Bu şekilde okuyanlar eğer, hemze üzerinde durak yapacak olurlarsa bu sefer birkaç hemze çıkartırlar. Üzerinde durulan türden hemzeler de varsa o sadece bir tanedir. Birden çok hemze değildir. Ve bu hemze, ya hemze-i memdûde ya da hemze-i maksura olur.[1075] Her ne kadar Abdullah b. Muğaffel' den gelen rivayette "Rasûlullah (s.a) bir gece yolculuğunda devesi üzerinde iken Feth sûresini okudu. Kırâatında terc'i yaptı."denilse bile durum bizim açıkladığımız gibidir.[1076] Bu hadisi zikreden Buhari terci'in niteliği ile ilgili olarak üç defa (hemzeleri uzatarak) â, â, â demek olduğunu belirtmiştir.[1077]

Kurtubî, Ebu Bekir (r.a.) "Rasûlullah (sa.)'ın kırâatında terci'siz med vardı"

[1074] Heysemi, Ali b. Ebibekr, **Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevaid**, Beyrut, 1982, VII, 169

[1075] Müellifimiz Kurtubî hemzeyi, hemze-i memdûde ve hemze-i maksura diye ikiye ayırmaktadır. Hâlbuki hemzenin böyle bir durumu söz konusu değildir. Memdûde ve Maksûre durumunda bulunan elif harfidir. Elif ise, hareke almayan yardımcı harflerdendir. Yani medd harflerindendir. Müellif, terc'i ve tatrîb'i bir eliften fazla uzatılan medd çeşitlerinde (muttasıl, munfasıl, medd-i lazım) yapıldığını göz önünde tutmamaktadır. Terc'i ve tatrib de ihdas edilen yardımcı harflerdir, denilebilir. Bu da, uzatılması caiz olan elif miktarlarını geçmemektedir. Kaldı ki, İmam-ı Azam ve Şafii terc'i yapmayı caiz görmüşlerdir. Nitekim müfessir İbn Kesir, bu konuda şöyle diyor:" Terc'i'e gelince bu, savt'da götürüp getirme yapmaktır. Buharî'de Hz.Peygamberin â â â demeye başladığı hadisi vardır. Muhtemeldir ki, bu ses götürüp getirmesi, altındaki binitin hareketinden meydana gelmiştir. Bu hadis sesi böyle ircalamaya vardırsa da binit üzerinde ve terc'i ile tilavetin cevazına delalet etmiştir. Ve bu harflerde ziyade yapma babında zikredilemez.(Kurtubî, **et-Tizkâr**, s.138.)

[1076] Buhârî, Fedailu'l-Kur'ân 30; Meğâzî 48; Tefsir 48; Müslim, Salâtu'l-Müsnfirîn 237; Ebû Dâvûd, Vitr 20.

[1077] Buhârî, Tevhid 50

sözünü de delil getirerek bu hadisin terci'e delil olamayacağını dair şu yorumu getirmektedir. Hz. Peygamber'in terc'i yapması, med yapılan yerde bunu iyice med yaptığı/işb'a yapması şeklinde anlaşılmalıdır. Ayrıca sırtında yol aldığı devenin onu sarsması halinde çıkarttığı sesin anlatılması olma ihtimali de vardır. Nitekim sesini yükselten kimse eğer binek üzerinde ise bineğinin sarsmasının, sesinin basıncında ve kesik kesik çıkmasında etki ettiği görülen bir şeydir. Böyle bir ihtimal sözkonusu olduğuna göre bunu terc'i'e delil göstermek mümkün değildir.

Müellif bu hadiste terc'i'e bir delil yok demesine rağmen Hz. Peygamber, Mekke'nin fethi gününde deve üzerinde Fetih suresini okurken terc'i yapıyor. Eğer yapılan bu terc'i Kur'ân'ın nazmını bozmuş olsaydı Hz.Peygamber Kur'ân tilavetini durdurur ve okumazdı. Bu da terc'i yapılınışının en büyük delilidir.[1078] Zaten kendisi de terc'i ve tatrîb'e nasıl bir mana yüklediğini ve kasdını da ne olduğunu daha net bir şekilde belirtmektedir.

İbn Cüreyc de Ata'dan, o da İbn Abbas'ın şöyle dediğini rivayet etmektedir: Rasûlullah (s.a)'ın tatrîb yapan bir müezzini vardı. Rasûlullah (s.a) şöyle buyurdu: "Gerçek şu ki ezan düz kolay ve pürüzsüzdür. Eğer senin ezanın da düz kolay ve pürüzsüz olacak ise oku, değilse okuma." Bunu Darakutnî, Sünen'inde rivayet eder.[1079] Peygamber (s.a) ezanda nağmeyi yasakladığına göre yüce Allah'ın koruması altında olan Kur'ân-ı Kerim'de nağme yapmayı caiz görmemesi daha uygundur. Çünkü yüce Rabbimiz hak sözünde şöyle buyurmaktadır: "Muhakkak Zikri (Kur'ân'ı) Bizler indirdik ve onu koruyacak olanlar da bizleriz."[1080]; "Önünden de arkasından da batıl O'na erişemez. O, Hâkim ve Hamid tarafından indirilmiştir."[1081]

Şunu belirtelim ki bu görüş ayrılıkları sesi yükseltip alçaltmak ve çokça nağme yapmak ile Kur'ân'ın anlamının anlaşılmaması hali ile ilgilidir. Eğer iş daha da ileriye götürülecek ve Kur'ân'ın anlamının anlaşılması bütünüyle engellenecek olursa, bu ittifakla haramdır. Hükümdarların önünde ve cenazeler arkasında Kur'ân okuyan Mısır'daki okuyucuların yaptığı budur. Onlar bu şekilde okumanın karşılığında hediyeler ve ücret alırlar. Fakat bu işleri sapıkçadır. Bu amelleri boşunadır. Onlar bu şekilde Kur'ân okuyarak Allah'ın Kitabı'nı değiştirmeyi helal

---

[1078] Kurtubî, **et-Tizkâr**, s.138.
[1079] Darakutnî, II, 86
[1080] el-Hicr, 15/9
[1081] Fussilet, 41/42

görüyorlar. Allah'ın indirdiği kitabında bulunmayan şeyleri ilave etmek suretiyle Allah'a karşı cür'etkarca hareket etmeyi önemsemiyorlar. Bu onların dinlerini bilmediklerinden, peygamberlerinin Sünnetlerinin ve Kur'ân okumakta kendilerinden daha önce geçmiş bulunan salih kimselerin izledikleri yolun dışına çıkmalarından dolayı böyle olmaktadır. Onlar bu davranışlarıyla şeytanın kendilerine süslü ve güzel gösterdiği amellerine yöneliyorlar. Bu işi yapınca iyi bir iş yaptıklarını zannediyorlar. Hakikatte ise onlar sapıklıklarında dönüp duruyorlar. Allah'ın Kitabı ile oynuyorlar. Sonra Kurtubî, Tirmizi'nin naklettiği şu hadisi kendi görüşünü teyit için getirmektedir. "Kur'ân'ı Arapların nağme ve sesleriyle okuyunuz. Sakın âşıkların nağmeleriyle[1082] ve iki kitap ehlinin nağmeleriyle okumayınız. Benden sonra şarkı ve ağıt yakar gibi Kur'ân'ı nağmeli okuyacak kimseler gelecektir. Kur'ân onların hançerelerinden aşağıya inmez. Kalpleri fitneye garkolmuştur. Bu okuyuşlarından hoşlananların kalpleri de onlarınki gibidir."[1083]

Hadiste geçen **"lühun"** kelimesi **"lahn"** kelimesinin çoğulu olup, nağme yapmak, sesi boğazda titretmek ve onu kırâatla, şiirle ve şarkı ile güzelleştirmek demektir.[1084]

Kurtubî bu hadisi, terci' tarzını caiz görmeme görüşüne dayanarak yaparak değerlendirmektedir. Vaizlerin önlerinde ve toplantılarda günümüz Kur'ân okuyucularının Kur'ân okudukları vakit, Arap olmayanların nağmeleri ile Kur'ân okumalarının Rasûlullah (s.a)'ın yasakladığı şekil olma ihtimali çok yüksektir. Kırâatte *terc'i* hıristiyanların okuyuşu gibi harfleri tekrarlayıp durmaktır. *Tertil* ise ağır ağır okumak, harfleri ve harekeleri açık seçik bir şekilde çıkarmaktır. Bu düz ve yumuşak bir yola ve papatya çiçeğinin çevresindeki beyazlıklara benzer. Kur'ân okuyuşunda istenen budur. [1085] Yüce Allah şöyle buyurmuştur: "Ve Kur'ân'ı tertil ile (tane tane, ağır ağır) oku."

Kurtubî, yine et-Tizkar da teğanni ve güzel sesle Kur'ân okumanın gerekliliğini adeta tasvip ettiğini belirten Halîmi'nin şöyle dediğini nakletmektedir: " Teğanni konusunda hadislerin bize gösterdiği yol şudur: Şarkıcı, şarkı söylerken

---

[1082] "Âşıklar" diye tercüme ettiğimiz kelime Kurtubî metninde "ehl el-ışk" şeklindedir. Et-Tizkâr da ise bu kelime "ehl el-fisk" yani "fâsıklar" şeklindedir. Bu, anlam bakımında daha uygun görün mektedir.
[1083] Heysemi, VII, 169
[1084] Kurtubî, **Câmi'**,I, 28; Kurtubî, **et-Tizkâr**, s. 130
[1085] Ez-Müzzemmil, 73/4

nasıl sesini güzelleştiriyorsa, okuyucu da Kur'ân okurken sesini güzelleştirmesi gerekir. Şu kadar farkla ki, okuyucuyu bununla, coşku ve neşelenmeyi değil, hüzne ve düşünceye sevkettirecektir. Çünkü Allah Teâlâ cahiliye döneminin şarkılarına karşılık ondan daha hayırlı olan Kur'ân-ı Kerîm'in kırâatını vermiştir. Kim Kur'ân okurken sesini güzelleştirmez ve cahiliye devrinin şarkılarına karşılık buna razı olamazsa, bizden değildir. Ancak Kur'ân okurken şarkı söyler gibi, fazla nağme yapmak ve sesi devindirmek yoktur. Çünkü bunlar manâyı karıştırır ve kelâmın birlikteliğini bozar. Bunların tümü şarkılarda olan şeylerdir. Kur'ân kırâatına yakışan sadece güzel ses ve hüzünlü bir edâ ile etkili okumaktır, başkası değil.[1086] Hz.Peygamberin insanların en güzel okuyanı hangisidir diye sorulduğunda o şöyle cevap vermiştir." Okuduğunu dinlediğinde Allah'tan korktuğuna şahit olduğun kimsedir."[1087] Yine Rasûl-i Ekrem efendimiz buyurdu ki: "Şüphesiz bu Kur'ân hüzünlü inmiştir. Öyleyse onu hüzünle okuyunuz."[1088]

Hem Kurtubî'nin hem de nakilde bulunduğu ulemanın Kur'ân'ı makamla/ güzel sesle, musikî ile terc'i ve tatrib yaparak okumanın leh ve aleyhde getirdikleri delil ve fikirler incelendiğinde var olan ihtilaf, köklü bir ihtilaf olmayıp, şekli ve lâfzî bir ihtilaf olduğu görülmektedir. Aynı zaman da karşı çıkan kimseler hadislerde gelen teğanni ve lahn gibi kelimeleri te'vil ederek başka anlamlar yüklemişlerdir.[1089] Ancak delillerden da anlaşılan açık hüküm, Tecvîd hükümlerine uymayan nağmelerle Kur'ân okumanın haram olduğunda ittifak etmişlerdir. Mesela med olmayan yerde med, med olan yerde onu terk, kalın harfi ince, ince harfi kalın okumak… gibi. Sırf ses güzelliğine dayanarak, tilâvetin âdâb ve erkânına riâyet etmeksizin, Kur'ân tilâvetine musikîyi hâkim kılmak suretiyle ses gösterisi yapmayı hiçbir fakih tasvip etmemiş ve haram olmadığını söylememiştir.[1090] Müellifimiz Kurtubî'de konunun sonunda "şunu belirtelim ki bu görüş ayrılıkları sesi yükseltip alçaltmak ve çokça nağme yapmak ile Kur'ân'ın anlamının anlaşılmaması hali ile ilgilidir. Eğer iş daha da ileriye götürülecek ve Kur'ân'ın anlamının anlaşılması bütünüyle engellenecek olursa, bu ittifakla haramdır," ifadesi ile açıkça belirtmesi, sonra da Mısır da hükümdarların önünde bu şekilde okuyanları, fasıkların ve

---

[1086] Kurtubî, **et-Tizkâr**, s. 131
[1087] İbn Mâce, İkametü's-Salât, 1339
[1088] İbn Mâce, İkametü's-Salât, 1337
[1089] Okçu, **Ezgi**, s. 214
[1090] Karaçam, İsmail, **Kurân-ı Kerim'in Faziletleri**, s.140

hırıstıyanların nağmesi ile okuyanları örnek vermesi de aynı görüşte olduğunu göstermektedir.[1091] Aynı konuyu Suyutî, er-Rafiî'den nakille şu görüşü aktarmaktadır: "Mekruh olan, medde (yaparken) aşırı gitmek, fetha'dan elif, ötre'den vav, esre'den ya belirtir gibi harekede işba'/ aşırı bastırma yaparak okumak, idğam olamayan yerde idğam yapmaktır. Okuma; tecvidin öngördüğü ölçü ile olduğunda hiçbir şekilde kerahat yoktur."[1092]

er-Rafiî'nin belirttiği gibi makam ve musikî ile okumaktan gaye, kırâatta sesi harflerin mahreclerine, sıfatlarına uygun ve Tecvîd'in bütün inceliklerine riâyet etmek suretiyle süslemektir. Bunun da haram olduğunu kimse söylememiştir. Müellifimiz Kurtubî de Kur'ân'ın güzel sesle, musikî ile okunması gerektiği hususunda et-Tizkâr da el Halimî'den naklettiği şu ifade de Kur'ân'ın musikî ile okunmasının haram olmadığı görüşünde olduğunu göstermektedir. "Teğanni konusunda hadislerin bize gösterdiği yol şudur: Şarkıcı, şarkı söylerken nasıl sesini güzelleştiriyorsa, okuyucu da Kur'ân okurken sesini güzelleştirmesi gerekir. Şu kadar farkla ki, okuyucu bununla, coşku ve neşelenmeyi değil, hüzne ve düşünceye sevkettirecektir. Çünkü Allah Teâlâ cahiliye döneminin şarkılarına karşılık ondan daha hayırlı olan Kur'ân-ı Kerîm'in kırâatını vermiştir. Kim Kur'ân okurken sesini güzelleştirmez ve cahiliye devrinin şarkılarına karşılık buna razı olamazsa, bizden değildir. Ancak Kur'ân okurken şarkı söyler gibi, fazla nağne yapmak ve sesi devindirmek yoktur. Çünkü bunlar manâyı karıştırır ve kelâmın birlikteliğini bozar. Bunların tümü şarkılarda olan şeylerdir. Kur'ân kırâatına yakışan sadece güzel ses ve hüzünlü bir edâ ile etkili okumaktır, başkası değil.[1093] Hz.Peygamberin insanların en güzel okuyanı hangisidir diye sorulduğunda o şöyle cevap vermiştir. Okuduğunu dinlediğinde Allah'tan korktuğuna şahit olduğun kimsedir."[1094] Yine Rasûl-i Ekrem efendimiz buyurdu ki: " Şüphesiz bu Kur'ân hüzünlü inmiştir. Öyleyse onu hüzünle okuyunuz."[1095]

Çünkü güzel ses ve güzel nağme, Kur'ân'ın güzelliğini artıran, O'nun tilâvetinde insan nefsine ve ruhuna tesir eden en mühim etkenlerdendir. Yeter ki, mûsikînin sınırı iyi tespit olsun ve Kur'ân'ın dinlenmesinde bir vasıta olduğu

---

[1091] Kurtubî, **et-Tizkâr**, s. 130
[1092] Suyutî, **İtkân**, I, 336
[1093] Kurtubî, **et-Tizkâr**, s. 131
[1094] İbn Mâce, İkametü's-Salât, 1339
[1095] İbn Mâce, İkametü's-Salât, 1337

unutulmasın.[1096] Suyutî'nin el-Bezzar'ın tahric ettiği şu hadis son söz olarak söylenmektedir. "Sesin güzelliği Kur'ân'ın zineti/ süsüdür."[1097]

Kur'an'ın makamla okunması, fonetik süslemelerle icra edilmesi hususunda gelenek içerisinde farklı yaklaşımlar bulunduğu, caiz görenlerin de caiz görmeyenlerin de bulunduğu açıktır. Bu bağlamda konuyu enine boyuna tartışan ve değerlendiren Kurtubi'nin de bu iki yaklaşımdan uzak kalması düşünülemez. Yaptığı açıklamalardan hareketle Kurtubi'nin bu hususta bir çelişki yaşadığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Bir yandan vahiy lafızlarının güzel sesle süslenmesini kabul ederken; diğer yandan da ilgili hadisleri farklı yorumlamak suretiyle karşı çıktığı izlenimini vermektedir. Ancak yine müellifimizin kabul etmediği izlenimi veren ifadeleri ve argümanları dikkatle incelendiğinde onun, vahiy lafızlarının özellikle şarkı gibi seslendirilmesi ve kudsiyetine uygun olmayana bir takım nağmelerle okunmasına karşı çıktığı görülmektedir. Nitekim bu hususta onun temel argümanı olan sultanların önünde para karşılığı şarkı söyler gibi Kur'an okuyan hafızların icraz şekilleridir. Dolayısıyla Kurtubi'nin bu çelişki gibi görünen yaklaşımı bu değerlendirmeyle aşılabilir.

1.2.6.7. 2. Kur'ân'ın tertil ve teressül ile okunmasının hükmü

Tertil, Arapça R-T-L kökünden "tef'il" vezninde gelen bir mastardır. Sözlükte; sözü güzel, yerinde ve düzenli söylemek, bir şeyi doğru yapmak, düzenlemek, sıralamak, hakkını vererek açıklamak gibi anlamlara gelmektedir.[1098] Tertil; ahenk ve intizam demektir. Kırâatta tertîl ise, her harfin hakkını vermek, belli etmek ve acele etmemek suretiyle okumaktır. Kurtubî ise tertil'i şöyle tarif etmektedir: Tertîl, ağır ağır okumak, acele etmeden harfleri ve harekeleri dizilmiş inci taneleri gibi açık bir şekilde, mana ve hikmeti düşünerek, metni tane tane okumak anlamında kullanılmaktadır. Kur'ân okuyuşunda istenen budur.[1099] "Tertil" güzel bir şekilde sıralamak, uyumlu bir şekilde dizmek ve güzel bir şekilde düzenlemek demektir. "(ثغر): Dişleri güzel bir şekilde dizilmiş olan ağız" tabiri de buradan gelmektedir ki, tertîl'in türediği (رتل ورتل) kelimesinin ikinci harfi olan (te) kesreli ve üstün söylenebilir.[1100]

[1096] Karaçam, **Kurân-ı Kerim'in Faziletleri**, s. 141
[1097] Suyutî, **İtkân**, I,336
[1098] Rağıp el-İsfehâni, **Müfredatü Elfâzi'l-Kurân**, Dımeşk, 1992, s. 273; Okçu, **Ezgi**, s. 236
[1099] Kurtubî, **Câmi'**,I, 28
[1100] Kurtubî, **Câmi'**,VIII, 163

Teressül veya tersîl ise; yavaş yavaş dikkatle, harflerin mahreçlerine, medd ve kasra riâyetle okumaktır. Tertîl içinde teressülün bu manası da vardır.[1101] *Teressele'r raculü* demek, insanın konuşmalarında, yürüyüşünde ve diğer hareketlerinde acele etmeden, teennî ile hareket etmesi demektir.[1102] Cabir b. Abdullah (ra.)'tan gelen bir rivayette, يا بلال اذا أذنت فترسل / Ey Bilâl! Ezan okuduğun zaman acele etmeden teressül ile oku.." diye buyurmaktadır.[1103]

Müellifimiz Kurtubî, bu konuya tefsirinde konu başlığı olarak yer vermediği halde et-Tizkâr adlı eserinde "Kur'ân'da Tertil, Teressül Meselesi Ve Bu iki Meseleye Muhalefet Edenler ile Caiz Görenler" başlığı ile ele almış ve konuyu ilgili ayet ve hadisleri naklederek değerlendirmeye tabi tumuştur. Tefsirinde Sad suresi 29. ayetini tefsir ederken "tertil" konusunu et-Tizkâr'da açıkladığım üzere "tertil ile okumak, tedebbür yapılamadığı için hezz/hızlı okumaktan daha faziletli olduğunu açıkladım" notunu düşmektedir.[1104] Tefsirinde yalnızca az önce belittiğimiz ayet ile Müzzemmil suresi 4. ayeti olan *"Kur'ân'ı tertil ile oku*" ifadelerinin yorumlarında[1105] ve mukaddimesinde bir önceki ele aldığımız başlıkta reddettiği terci'in karşılığında kullanmaktadır.[1106]

Kurtubî, Hz. Hafsa'nın *"Rasulullah (sav.), Kur'ândan sure okurken tertîl ile okurdu, şöyle ki bir sonra okuduğu,* bir öncekinden *daha uzun olurdu."*[1107] rivayetini verdikten sonra daha önce geçen ayet ve Hz. Peygamberin kırâatı ile ilgili hadisleri nakille tertil kavramından ne anlaşılması gerektiği açıklamaya başlamaktadır.

Konu ile ilgili temel refarans olan Ummü Seleme'nin *"Hz. Peygamber, durarak (kelimeleri birbirinden ayırarak) okurdu"* sözünü Maliki mezhebince nasıl anlaşıldığını şöyle belirtmektedir. Hz. Peygamber, Kur'ân'ın tümünü bu şekilde okumuştur. Burada sadece Fatiha'nm zikredilmesi durarak okumanın ne sekilde olduğunu beyan içindir. Ya da Fatiha *"Ummü'l-Kur'ân"* olduğu için öncelikle o belirtilmiştir. Örnek olarak onun zikredilmesi tümü için geçerlidir. Nitekim namazda sadece imamın fatiha okuması, namazın herkes için geçerli olmasına kâfi gelmektedir. Aksi takdirde hadisin zahiri, durarak okumadan herkesin ayrı ayrı

[1101] Tetik, s. 22
[1102] Zebidî, r.s.l.md. I, 7108
[1103] Tirmizi, Salât,143; İbn Manzur, rsl Md. XI, 281
[1104] Kurtubî, **Câmi'**, VIII, 163
[1105] Kurtubî, **Câmi'**, X, 34
[1106] Kurtubî, **Câmi'**, I, 28.
[1107] Muslim, Salati'l- Musafirin, 733.

okuması gerektiğini ortaya koyardı. Ummü Seleme (r.a.)'m bu hadisinden dolayı, bana göre tane tane, ayet ayet okumak, ayetlerden kastedilen mana ve maksatlarını birbiri peşine dizerek okuyup, en sonunda durmaktan daha iyi bir okuyuştur.

Daha sonra Kurtubî, Hz. Peygamberin namazda okuduğu sure sayısı ve tertil ile okuma arasındaki ilişkiyi izah sadedinde Müslim'in Huzeyfe'den rivayet ettiği şu hadisi nakletmektedir. "Bir gece Hz. Peygamberle birlikte namaz kılyorduk. Bakara suresinden okumaya başladı. Ben içimden, demek ki yüz ayetten sonra rükûya varacak diye düsündüm. Hz. Peygamber okumaya devam etti. Yine içimden bir rekati bununla tamamlayacak sonra rükû edecek diye düsündüm. Hz peygamber yine okumaya devam etti. Ben onun rukuya varacağını düşünürken o, Nisa suresine başladı. Onu bitirdi, sonra Al-i Imran suresine başladı, durmadan sureleri peşpeşe okuyordu. Sebbih surelerine geldi. Ben, kendi kendime şimdi rukuya varır diye düşünürken, nihayet muavvizeteyn surelerini okudu ve rukuya vardı. Rükûda *"Sübhane rabbiye'l'azim"* diyordu. Rükû da kiyam gibi uzun sürdü. Sonra "Semi'allahii limen hamideh" dedi. Bu da, rükûu kadar uzun sürdü. Sonra secdeye vardı. Secdede *"Sübhane rabbiye'l-a'lâ"* dedi. Secedesi de, kıyama yakın idi". Hadîsin bir varyantında da "Semi"allahü limen hamideh, rabbenâ leke'l-hamd" ilavesi yer almaktadır.[1108]

Kur'ân'ı okuyucunun daha iyi düşünmesi ve manasını daha iyi anlaması için tertil ile okumanın önemini vugulamakta ve asıl gayenin de bu olduğunu belirten şu hadisi delil getirmektedir. "Aişe (ra.)'ya bazı insanlar var ki, onlar bir gecede Kur'ân'ı iki veya üç defa baştan sona okuyorlar" dedim. Aişe de: "onlar, Kur'a'n'ı okurlar ama okumuş sayılmazlar, dedi. Sonra sözüne şöyle devam etti: "Ben bir gecenin tamamında Hz. Peygamberle beraber (birçok kez) bulundum. O Bakara, Al-i İmran ve Nisa surelerini okurdu, bu surelerde dua ve müjde ile ilgili bir ayet geçince, dua edip ve müjdelenen şeyi istemeden bir sonraki ayete geçmezdi. Her hangi bir ayette de korkutma ile ilgili bir husus geçince, mutlaka dua eder ve ondan Allah'a sığınırdı."[1109]

Yine İbn Mesud'a bir adam gelerek şöyle dedi: "Ben bir rekatta Mufassalın tamamını okurum. Bunun üzerine İbn Mesud: "Bu, şiir okur gibi acele ve süratli okumak yahut eğerek bükerek nesir okumak gibi bir okuyuş mudur? (ki böyle

---

[1108] Müslim, Salatü'l-Müsafirîn, 772
[1109] Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, VI, 119

okunsun)". Ancak Allah Rasulü, (ayet sayıları bakımmdan) benzer iki sureyi bir rekâtta okurdu. Mesela, Rahman ile Necm'i bir rekâtta, Vakia ile Nun'u bir rekatta, Seele Sailiin ile Naziat'i bir rekatta, Murselat ile Ammeyi bir rekatta, Duhan ile Küvviret'i de, bir rekatta okurdu.[1110]

Zikri geçen surelerin "Kısar-i Mufassal" olarak isimlendirilmesi, içlerindeki fasilalann çokluğundan dolayıdır. Kurtubî diyor ki: "Ben bu hadisin bir benzerini biliyorum ki Rasulullah, o surelerden her ikisini bir rekatta okurdu"[1111] Bir baska rivayette de Nüheyk, Mufassal'dan yirmi sureyi saydı ve bunların ikisinin bir rekatta okunduğunu söyledi.[1112]

Kurtubî, bu nakil ve izahlardan sonra görüşünü âlimlerin çoğunluğunun görüşüne dayandırmakta ve Kur'ân kırâatında, okuyucunun daha iyi düşünmesi ve manayı daha iyi anlamasi için tertili mustehap saydıklarını belirtmektedir.[1113] Tertil ile okumanın müstehap oldu görüşünü teyit için İmam Malik'den Kur'ân tilavetindeki sürat konusu ilgili şu görüşü nakletmektedir. "Bir takim insanlar suratli okudukları zaman, Kur'ân tilaveti ona daha kolay gelir. Tertil ile/yavaş yavas okudugunda ise, hata eder. Bazı insanlar ise, bunu güzel görmemişlerdir. Bu konuda insanlar, kabiliyet durumlarına ve kolaylarına geldiği gibi hareket edebilirler. Seleften birçok kimseden rivayet edildiğine göre, onların bir kısmı, bir rekatta Kur'ân'ın tamamını hatmederlerdi. Allah bilir, Bu da ancak çok suratli okumakla mümkün olur.[1114]

Kur'ân'ı gerçek anlamda okuma; dil, akıl ve kalbin birlikte okumasıdır. Dil, tertil ile harfleri sahih okumasından, akıl, manasını anlamada kalb ise, O'ndan öğüt alarak emir ve yasaklarına uyarak lezzet alır. Yani lisan tane tane okur, akıl tercüme eder, kalp nasihatlanır.[1115] Bu nedenle tertil ile okumak tahkik, tedvir ve hadr ile okumaları içeren bir lafızdır. Aynı zamanda tecvit kaidelerini, lafızlarını güzel yapmak,

---

[1110] Ebû Davud, h.no:1396,
[1111] Müslim, Salatü'l-Müsafirîn, 822
[1112] Kurtubî, **et-Tizkâr**, s.119.
[1113] Kurân, yavaş ve hızlı olamak üzere üç türlü okunmaktadır.1.Hadr: İrabına, lafızlarına dikkat ederek ve harflerini düzgün okunması ile birlikte hızlı okumaktır. Tahkik, harflerin hakkını vermek, harfleri iyice belirtmek, sekt, teressül ile ağır ağır okumak ve mananın anlaşılması için vakf ve ibtidaya riayet etmektir. Tedvir ise, hadr ve tahkik arasında bir hızla okumaktır. Her üçü okuyuşta da arap lahnı ve aksanına uygun olarak Kurân lafızlarını güzel olarak ve sesini gücü nispetine göre güzelleştirerek okumaktır. Geniş bilgi için bkz; Karaçam, Kurân-ı Kerim'in Faziletleri, s. 186-191; Hüsni, s.35-36
[1114] Kurtubî, **et-Tizkâr**, s. 117-120.
[1115] Hüsnî, s. 25

gücü nispetinde güzel sesle okumayı ve mananın hakkıyle anlaşılması için gerekli olan vakf ve ibtidayı kapsayan bir kavramdır.[1116]

Kur'ân'ı *"tertil"* ile okumanın aslında tefekkür, tedebbür, teakkul, tefehhüm kavramları ile birlikte ele almak gerekmektedir. Tertil'in böyle anlaşılması gerektiğini Fahreddin Râzî'nin şu sözü bunun en önemli delillerindendir. "Kur'ân'ı tertîl ile okumak; manasını anlayarak, ayetlerin içerdiği gerçekleri iyice düşünerek okumaktır. Allah'ın azametini belirten ayetleri, bu azameti gönlünde hissederek, tehdîd ve müjdeyi içeren ayetleri de, ümit ve korku duygularıyla dolup taşarak okumaktır"[1117] Gazali de, Kur'ân'ı okumaktan maksadın, manasını anlamak ve üzerinde düşünmek olabileceğini; bunun için de Kur'ân'ın tertil üzere okunmasının gerekli olduğunu vurgulamıştır.[1118]

Kurtubî'nin bu açıklamaları ışığında Kur'ân'ın tertil ile okunmasını şöyle özetlemek mümkündür. Kur'ân'ı kalbe iyice yerleştirmek, onun anlamını düşünmek, harflerin çıkış yerlerine ve tecvide, vakf ve ibtidaya dikkat etmektir. Tertil ile okumak, yaygın olan görüşe bağlı kalarak sadece Kur'ân'ın yavaş veya hızlı okunması olarak düşünülmemelidir. Kurtubî'nin de belirttiği gibi bu, kişilerin tabiatına göre değişmektedir. Bu nedenle tertil ile okuma, Kur'ân'ın okuma şekillerinden tahkik, tedvir ve hadr ile okumaları içeren anlam ve tefekkür ağırlığı olan bir Kur'âni kavramdır.

[1116] Hüsnî, s. 37
[1117] Râzî, Fahruddin, **Mefatihu'l-Ğayb, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyiye**, Tahran, ts. XXX, 174
[1118] Gazzali, Ebû Hamid Muhammed b.Muhammed, **İhyau Ulumiddin**, ter: Ahmet Serdaroğlu, İstanbul, 1974, I, 784

İKİNCİ BÖLÜM

2. Kurtubi Tefsirinde Tercih Ve İhticac Olgusu

Bu bölümde, Kurtubî tefsirinde farklı okuma biçimlerinin referanslarını belirleme eyleminin temelinde yer alan ve kırâat farklılıklarının seçimini ifade eden tercih olgusu ile tercîh neticesinde kırâatları temellendirmeyi ifade eden ihticac konusu üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda önce her iki alana ait kavramlar ve teorik tartışmalar verilecek ve bu teknik açıklamalar ışığında Kurtubî Tefsiri değerlendirilecektir. Şimdi her iki alana ait kavramsal ve teorik alanı ele almaya çalışalım.

2.1. Tercih olgusu ve kurtubî tefsiri

Kurtubî Tefsirinde tercih olgusuna geçmeden önce kırâat disiplini içerisinde yer alan tercih kavramına ve ilgili tartışmalara değinmek, konumuzu anlamlamlandırma bakımından oldukça önem arzetmektedir. Bu nedenle öncelikle tercih olgusunun kavramsal alanını daha sonra kırâat ilminde tercih olgusu ile ilgili teknik bilgileri ve gerek gelenek içerisinde ve gerekse daha sonraki dönemlerde yapılan analizleri ele almaya çalışacağız.

2.1.1. Tercih olgusu: kavramsal alan ve teorik boyut

Bu başlık altında kırâat seçimini ifade eden kavramların sözlük ve terminolojik alt yapıları ile tercih meselesinin kırâat ilmi içerisindeki konumu tüm yönleriyle ele alınacak ve tercihin çerçevesi belirlenmeye çalışılacaktır.

2.1.1.1 Kavramsal alan

Kırâat ve tefsir kaynaklarında kırâat seçimini ifade eden ihtiyâr ve tercîh olmak üzere iki temel kavramın kullanıldığı görülmektedir. Bu iki kavram asıl olmakla beraber aynı anlamı ifade etmek üzere kaynaklarda bu iki kavramı karşılayan birçok kavram da kullanılmaktadır. Şimdi bu kavramları ve anlam alanlarını ele alalım.

2.1.1.1.1. İhtiyâr

"İhtiyâr" kelimesi, "خار" sülasi fiilinin iftial babından mastarı olup, "اختار" fiili ise, "kendi iradesi ile bir şeye yönelmek, tercîh etmek, seçmek" anlamlarına gelmektedir. Bundan dolayı kelimelerin yapısında bir şeyi diğerine karşı tercîh etme

vardır.[1119] Nitekim bazı ayetlerde de kelimelerin bu anlamlarda kullanıldığı görülmektedir.[1120]

Kırâat ilmine ait bir kavram olarak ise ihtiyâr, farklı şekillerde tarif edilmiştir. Mekki ve İbn Cezerî, *"karinin okuduğu ve kendisine nispet edildiği bir kırâatı rivayetler arasından seçmesi"*[1121]; Ebu'l-Fadl er-Razi, *"kurra imamlardan biri kırâat tercîhi yaptığında…. "*[1122]; Zerkeşî *"karinin bir kırâatın rivayetini diğer bir kırâatın rivayetine tercîh etmesi"*[1123] şeklinde tarif etmektedirler. Bu tariflerin dışında bazı otoritelerden tarafından ihtiyâr, *"rivayet edilen kırâatlar hususunda uzman birinin kendisine göre bunlar arasından birini ön plana çıkarması"*[1124]; *"karinin kırâatlardan kendisine göre üstün gördüğü bir kırâatı tercîh etmesi ve okuma hususunda o kırâatı takip etmesi"*[1125]; *"okuyucunun kırâatlar arasından birini bırakıp diğerini tercîh ederek onu okuması ve okutması"*[1126] şeklinde de tarif edilmiştir.

Hüccet geleneğinde kırâat seçimi ile ilgili en çok kullanılan kavram "ihtiyâr" kavramıdır. Kaynaklarda pratik olarak seçim " فقال من "[1128],"الاختيار" [1127],"المختار" اختار"[1129] ve "الاختيارى"[1130] gibi kalıplarla ifadelendirilmektedir.

2.1.1.1.2. Tercîh

"Tercîh/ترجيح" kelimesi, "رجح" fiilinin tef'il babındaki mastarıdır.Türediği kök "رجح" fiili, *"terazinin kefesinde ağır basmak, daha ağır olmak, üstün olmak"* anlamlarına gelirken, "tercîh" mastarı ise *"iki şey arasında seçimde bulunma, yeğlemek, üstünlük vermek ve üstün görmek"* anlamlarına gelmektedir.[1131]

[1119] Bkz. İbn Manzûr, **Lisân**, IV, 265-266.
[1120] A'raf, 7/155 ve Taha, 20/13. ayetlerde geçen ihtiyâr kelimesi seçme ve tercîh etme anlamlarında kullanılmaktadır. Bkz. İbn Manzûr, **Lisân**, IV, 265.
[1121] Mekkî, **İbâne**, s. 89; İbn Cezerî, **Neşr**, 52.
[1122] Bâlvâlî, Muhammed, el-**İhtiyâr fi'l-Kırâat ve'r-Resm ve'z-Zabt**, Cezayir, 1997, s. 11.
[1123] Zerkeşî, I, 340.
[1124] Bâlvâlî, s. 12.
[1125] Bâlvâlî, s. 12.
[1126] Ebû Tâhir, Abdulkayyim b. Abdulğafur, **Safahât fi Ulumi'l-Kırâat**, Mekke, 1415, s. 288.
[1127] İbn Zencele, Ebû Zur'a Abdurrahman, **Hüccetu'l-Kırâat**, tah: Said el-Efgani, Beyrut, 1979, s. 282, 286, 289 vd.; Mekkî, **Keşf**, I, 28, 32, 49, 93 vd.
[1128] İbn Hâleveyh, Hüseyn b. Ahmed, **İ'râbu'l-Kırâati's-Seb'i ve İleluha**, tah: Abdurrahman b. Süleyman el-Uşeymin, Kahire, 1992, I, 85, 97, 103, 105, 111, 114, 141, 143 vd.
[1129] Fârisî, Ebû Ali, el-**Hüccet li'l-Kurrai's-Seb'a**, tah: Bedruddin Kahveci, Beşir Coycati, Beyrut, 1984, I, 10.
[1130] Fârisî, I, 13, 50.
[1131] Bkz. Münâvî, Muhammed Abdurrauf, **et-Tevkîf ala Mühimmâti't-Te'ârif**, tah: Muhammed Rıdvan ed-Daye, Darü'l-Fikr, Beyrut, 1410, s. 170; Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed, **el-Kâmûsu'l-Muhît**, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1993, s. 279; Cevherî, İsmail b. Hammad, **es-Sıhâh Tacü'l-Lüğa ve Sıhâhi'l-Arabiyye**, Tah: Ahmed b. Abdulğafur el-Attar, ys., ts., II, 651.

Kırâat kaynaklarında ise tercîh *"kırâat biçimlerinden nakledilenler arasında raviler açısından en meşhur olanı tercîh etme"*[1132] anlamında kullanılmaktadır. Zerkeşî de *"iki kırâattan birini diğerine tercîh etme"*[1133] şeklinde tarif etmekte ve bunun tercîh edilmeyeni yok sayma olarak algılanmasının kabul edilemez olduğunu belirtmektedir.[1134] Zerkeşî'nin tercîh kavramı ile ilgili bu açıklamalarının akabinde ihtiyâr kavramını da aynı bağlamda kullanması onun her iki kavramı da aynı anlamda kullandığını göstermektedir.[1135] Aslında kırâat ve hüccet ile ilgili eserlerde tercîh kavramının kullanılmadığı, bunun yerine genelde ihtiyâr kavramının tercîh edildiği görülmektedir. Ancak Zemahşeri[1136], Şevkani[1137], Kurtubî[1138], Ebu's-Suud[1139], Alusi[1140] ve İbn Kesir[1141] gibi bazı müfessirler eserlerinde çok yoğun olmamakla birlikte kırâatların seçimini ifade etmede tercîh kavramını kullandıkları dikkatlerden kaçmamaktadır. Söz konusu kavramı en çok kullanan müfessirin ise Şevkani olduğu görülmektedir. Bu müfessirlerin tercîh kavramını ihtiyâr kavramı ile aynı anlamda kullandıklarını da ayrıca belirtmek gerekmektedir.[1142]

İhticâcı konu alan gerek özel eserlerde ve gerekse tefsîr ve nahiv gibi yan eserlerde bahsi geçen bu iki kavramın dışında da kırâatların seçimini ifade eden başka kavramlar ve kalıplar kullanılmıştır. Çoğu ism-i tafdîl kalıbı ile gelen bu ifade ve kalıplar şunlardır: " ,[1148]"اولى" ,[1147]"اليق" ,[1146]"أعلى" ,[1145]"أرسخ" [1144]"أفصح" ,[1143]"ابلغ

[1132] Ebû Tâhir, s. 288.
[1133] Zerkeşî, I, 339.
[1134] Zerkeşî, I, 339.
[1135] Zerkeşî, I, 339-340.
[1136] Zemahşerî, Carullah Mahmud b. Ömer, el-**Keşşâf an Hakaiki't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekavil fi Vucuhi't-Te'vil, Beyrut, ts.,** , I, 9.
[1137] Bkz. Şevkânî, Ali Muhammed, **Fethu'l-Kadir**, Beyrut, ts., I, 85, 386, 467; II, 39; III, 17; IV, 41, 45, 85; V, 247, 493 vd.
[1138] Bkz. Kurtubî, **Câmi'**, I, 386; IV, 123.
[1139] Bkz. Ebû's-Su'ûd, Muhammed b. Muhammed el-İmadi, **İrşâdü Aklî's-Selîm İla Mezâya'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Beyrut, ts., V, 71.
[1140] Bkz. Âlûsî, Şihabuddin Mahmud, **Rûhu'l-Me'ani fi Tefsiri'l-Kurâni'l-Azim**, Beyrut, ts., IV, 221; V, 74; XIII, 10, 73.
[1141] Bkz. İbn Kesîr, **Tefsîr**, I, 25.
[1142] Dağ, **İhticac**, s, 299
[1143] Fârisî, I, 11-12; İbn Zencele, s. 79, 89, 115, 116, 128, 129, 167, 176, 187, 224, 286, 379, 404, 424, 580, 581 vd.; İbn Ebî Meryem, Nasr b. Ali b. Muhammed, el-**Mûdah fi Vucuhi'l-Kırâati ve İleliha**, tah: Ömer Hemedan el-Kubeysi, Mekke, 1993, I, 299, 303, 356 vd.
[1144] Bkz. Zemahşerî, **Keşşâf**, I, 42; II, 231, 239, 287; III, 151, 362.
[1145] Bkz. Zemahşerî, **Keşşâf**, III, 147.
[1146] Bkz. Zemahşerî, **Keşşâf**, I, 42.
[1147] İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, I, 303, 307, 308 vd.
[1148] İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, I, 384, 387, 450, 482 vd.

"اظهر"[1149], "أحسن"[1150], "أوقع"[1151], "أوفق"[1152], "أوجه"[1153], "أعرب وأكثر"[1154], "حسنة"[1155], "اقوى فى نفسي"[1156], "احب الي"[1157], "اجود"[1158], "والصواب عندنا"[1159], "واولي القراءتين بالصواب"[1160], "اعجب ا لقراءتين"[1161], "افصح القراءتين"[1162], "اصح القراءتين"[1163], "احب القراءتين"[1164]

Sonuç olarak gelenek içerisinde kırâat seçimini ifade eden ihtiyâr ve tercîh kavramlarının kullanılmasıyla birlikte, ihtiyâr kavramının tercîh kavramına nazaran daha ön plana çıktığı görülmektedir. Hem doğrudan seçimi ifade eden iki ana kavramın, hem de bunları pratik ifadelendiren diğer kalıpların kullanıldıkları bağlamlar dikkate alındığında tümünün aynı anlamda kullanıldığını rahatlıkla söyleyebiliriz.[1165]

2.1.1.2. Teorik boyut: tercihin mahiyeti ve içtihadilik iddiası

Tercîh olgusu, kırâat geleneğinde ilk dönemden başlayarak daha sonraki dönemlerde artarak devam eden bir sürece sahiptir. Âlimler farklı gerekçelerle kırâatlar arasında tercîh yapmaktadırlar. İbn Mücâhid'in yedi kırâat belirlemesine kadar yaygın olarak kullanılan tercîh, yedi ve daha sonra on kırâat olarak belirlenen meşhur okumalarda rahatça kullanılmadığı belirtilmektedir. Ünal böyle bir tutumun bu kırâatların mütevatir olarak kabul edilmesinden kaynaklandığını ileri sürmektedir.[1166] Çünkü kırâat vecihlerinin Hz. Peygamberden tümüyle mütevatir olarak geldiği düşünüldüğünde, bunlardan bir kısmının diğerlerine karşı tercîh

---

[1149] İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, I, 391; Zemahşerî, **Keşşâf**, I, 198.
[1150] Bkz. Zemahşerî, **Keşşâf**, II, 396, 427; III, 147.
[1151] Bkz. Zemahşerî, **Keşşâf**, I, 83; II, 62.
[1152] Bkz. Zemahşerî, **Keşşâf**, I, 251.
[1153] Bkz. Zemahşerî, **Keşşâf**, III, 248.
[1154] Bkz. Sîbeveyh, Ebi Bişr Amr, el-**Kitâb**, Mısır, 1317, I, 377; Zemahşerî, **Keşşâf**, I, 26.
[1155] İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, I, 374, 403, 418 vd.; Zemahşerî, **Keşşâf**, II, 93, 392; III, 52, 167-168; IV, 116, 167.
[1156] Mekkî, **Keşf**, I, 32, 229 vd.
[1157] Mekkî, **Keşf**, I, 245; Zemahşerî, **Keşşâf**, IV, 241.
[1158] Bkz. Sîbeveyh, **Kitâb**, I, 464; Mekkî, **Keşf**, I, 239, 266 vd.; Zemahşerî, **Keşşâf**, I, 71; IV, 196.
[1159]Taberî, Muhammed b. Cerîr, **Câmiü'l-Beyân An Te'vili Âyi'l-Kur'ân**, Darü'l-Fikr, Beyrut, 1405, II, 29; XI, 73; XXVI, 57; XXX, 285.
[1160] Bkz. Taberî, **Câmi**, I, 66, 235, II, 141, 157, 193, 212, 323; III, 93, 197, 241, 242, 328, 329; IV, 82, 103, 116, 133, 157, 176, 189, 281; V, 46; VI, 4, 28, 64, 178, 291 vd.
[1161] Bkz. Taberî, **Câmi**, I, 400, 402; II, 619; V, 319; VI, 155 vd.
[1162] Bkz. Taberî, **Câmi**, XXX, 9.
[1163] Bkz. Taberî, **Câmi**, I, 65; IV, 11.
[1164] Bkz. Taberî, **Câmi**, IV, 204; IX, 44; XX, 76.
[1165] Dağ, **İhticac**, s,300
[1166] Ünal, s. 174.

edilmesi prensip olarak doğru karşılanmamaktadır.[1167] Dolayısıyla kırâatlar arasında genel itibariyle tercîh olayı kabul edilmekle beraber bazı âlimlerin tercîh olayına sıcak bakmadıkları görülmektedir.[1168]

Bu görüşü ileri sürenlerden biri olan Kevaşi, tevcîhin tercîh edilen kırâatın gerekçesi olduğunu belirttikten sonra şu ifadelere yer vermektedir: *"Ancak bir şeye dikkat etmek gerekmektedir. O da şudur. İki kırâattan biri, diğerine tercîh edildiğinde, tercîh edilmeyen kırâat olumsuzlanabilir. Bu ise kabul edilecek bir durum değildir. Zira her iki kırâat da mütevatirdir."*[1169] Sa'leb'ten yapılan bir rivayette onun tercîhle ilgili şöyle dediği nakledilmektedir: *"Yedi kırâattan Kur'ân'da var olan irab ihtilaflarında, bir irabı diğerine üstün görmem. Ancak söz konusu beşer kelamı olduğunda bunlardan birini diğerine üstün görürüm."*[1170] Yine konu ile ilgili olarak Ebû Şâme, kırâat ve tefsîr eserlerinde birçok müfessirin kırâatlar arasında tercîhe gittiğini ve bu durumun neredeyse diğer kırâatı düşürme noktasına getirildiğini; bu kırâatlar sabit olduktan sonra böyle bir hareketin uygun ve iyi olmadığını belirtmektedir.[1171] Hatta Ebû Şâme bu yaklaşımını destekleyecek "ملك-مالك" kırâatları ile alakalı şu ilginç ifadelere yer vermektedir: *"Ben her iki kırâatı da seviyorum. Bazen birini bazen de diğerini okuyorum. Hatta namazda bir rekâtta birini diğer rekâtta da diğerini okuyorum. Allah'tan naklî sahîh olan her şeye tabi olmayı ve onunla amel etmeyi istiyorum."*[1172] Tahrir müellifi İbn Nakib de nahivci, kurra ve müfessirlerin bir kısmının eserlerinde yer alan yedi kırâat arasındaki tercîhin tutulur hiçbir tarafı olmadığını söylemektedir.[1173] Kırâatlar hususunda oldukça tutucu olan Ebû Hayyan da Bakara 249'da geçen "غرفة" kelimesinin fetha ve zamme okuyuşlarının bazı müfessir ve nahivcilerin tercîh ettiklerinden söz etmekte ve bu kırâatlar arasında tercîhe gerek olmadığını, çünkü bunların tamamının Hz. Peygamberden rivayet edildiğini, Arapça açısından hepsinin güzel olduğunu ve

---

[1167] Ünal, s. 174.
[1168] Bâlvâlî, s. 12.
[1169] Zerkeşî, I, 339.
[1170] Zerkeşî, I, 339.
[1171] Ebû Şâme, el-Makdisî, **İbrâzü'l-Me'ânî min Hırzi'l-Emânî fi'l-Kırâati's-Seb'**, Tah: İbrahim Atve Ivaz, Matbaatu Mustafa el-Babi el-Halebî, Kahire, ts. s. 70.
[1172] Ebû Şâme, **İbrâz**, s. 70.
[1173] Zerkeşî, 340.

birinin diğerine tercîhinin mümkün olmadığını ileri sürmektedir.[1174] Bir başka yerde *"biz iki mütevatir kırâat arasında tercîh yapmıyoruz"*[1175] ifadelerine yer vermektedir.

Konu ile ilgili olarak Nehhas'ın ise ikilem yaşadığı görülmektedir. Müzzemmil suresinde bir topluluktan iki kırâat sahîh olarak nakledildiğinde birinin diğerinden daha iyi olduğunun söylenemeyeceğini, çünkü bunların tamamının Hz. Peygamberden nakledildiğini ve böyle söyleyen kişinin günahkâr olacağını belirtmektedir.[1176] Beled 13. ayette geçen "فك رقبة" ile ilgili olarak farklı okumaları verdikten sonra şunları söylemektedir: *"Din bir topluluğun okuduğu bir kırâatı eleştirmeyi (ta'n etmeyi) sakıncalı görür. Bu okumalar sadece ve sadece "Kur'ân yedi harf üzere indi" ifadesini kullanan Hz. Peygamberden alınmıştır. Dolayısıyla her iki kırâat da güzeldir ve birini diğerine öncelemek caiz değildir."*[1177] Ancak biz Nehhas'ın yine aynı eserlerinden hareketle kırâat tercîhi yaptığını ve tercîh ettiği kırâatları övdüğü ve tercîh etmediklerini ise eleştirdiğini görmekteyiz. Örneğin İbn Amir'in muzaf ile muzafün ileyhin arasını ayıran kırâatı için "Bu kırâat, câiz değildir"[1178] ifadesini kullanırken Hamza'nın Nisa 1. ayetteki "erham" kırâatı içen "Bu okuyuş, hatalıdır"[1179] ifadelerini kullanmaktadır. Bu ve benzeri örnekleri İ'rabu'l-Kur'ân eserinde görmek mümkündür.[1180]

Kırâatlar arasında tecihi kabul etmeyen bu yaklaşıma karşılık kırâat imamları ve âlimleri arasında sahîh olan okumalar arasından tercîh yapıldığı, birinin diğerine değişik argümanlar ileri sürülerek üstün görüldüğü inkârı kabil olmayan bir vakıadır.[1181] Kırâat ve tefsîr kaynakları tercîh örnekleri ile doludur. Ancak konu ile ilgili olarak en derli toplu çalışma, Bâlvâlî'nin yapmış olduğu çalışmadır. Müellif, İbn Mücâhid'e kadar[1182] ve İbn Mücâhid'den sonra[1183] olmak üzere konuyu iki devrede ele almış ve tercîh yapan imam ve âlimlerin isimlerini ve tercîh esaslarını incelemiştir. Ancak Bâlvâlî'nin çoğu yerde tespit esaslarını/hüccetlerini tercîh esasları/hüccetleri olarak sunmaktadır. Bu yüzden bazı karışıklıklar çıkmaktadır.

[1174] Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf, el-**Bahru'l-Muhit**, Riyad, ts., II, 265.
[1175] Ebû Hayyân, **Bahr**, IV, 87.
[1176] Nehhâs. Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, **İ'râbu'l-Kurân**, tah: Züheyr Ğazi Zahid, Beyrut, 1988, V, 62.
[1177] Nehhâs. **İ'râb**, V, 231.
[1178] Nehhâs. **İ'râb**, II, 98.
[1179] Nehhâs. **İ'râb**, I, 431.
[1180] Örnekler için bkz. Nehhâs. **İ'râb**, I, 431; II, 98, 369; III, 134, 146, 191.
[1181] Bâlvâlî, s. 13.
[1182] Bkz. Bâlvâlî, s. 41-117.
[1183] Bkz. Bâlvâlî, s. 117-146.

Çünkü bir müellifin tercîhe karşı çıktığını söylediği bir âlim Bâlvâlî'de tercîh yapanlar arasında yer almaktadır. Örneğin Zerkeşî'nin Kevaşi'nin tercîhe karşı çıktıklarını kendi ifadelerinden vermekte iken Bâlvâlî bu âlimi tercîh yapan âlimler arasında zikretmektedir. Tercîhte dikkate aldığı esasların ise tespitte dikkate alınması gerekenler olduğu görülmektedir.[1184] Yine Ebû Şâme'nin kendi eserlerine baktığımızda tercîhe sıcak bakmadığını görmekteyiz. Bâlvâlî Ebû Şâme'yi de tercîh yapanlar arasında ele almakta ve onun da tercîh esaslarının, kriterler olduğunu söylemektedir.[1185] Oysa her iki âlim de aslında sahîh kırâatlar arasından tercîh yapmamaktadır. Ancak Bâlvâlî tercîh esasları ile tespit esaslarını karıştırdığı için bu âlimleri de tercîh yapanlar arasında zikretmiştir. Aslında Bâlvâlî'nin tercîh esaslarına bakıldığında herkesin tercîh yaptığı söylenmelidir. Çünkü bu esaslara göre tercîh yapmamak kırâatları kabul etmemek anlamına gelir.

Kırâat geleneğine bakıldığında bir iki âlim dışında tercîhin genel olarak kabul edildiği ve pratikle de uyuştuğu görülmektedir. Nitekim bu gerek gelenek içerisinde ve gerek günümüzde takip edilen okumalar, imamların sahîh okumalar arasından yaptıkları tercîhlerin bir bütünüdür. İmam Nafi'nin kırâatlarını yetmiş kişiden aldığı ve bunlar arasında tercîhe gittiğini söylemesi, İbn Atiyye ve Mekki'nin tercîhlerin üç ana kritere/hüccete mebni okumalar arasından yapıldığını ifade etmeleri pratik birikimin bir şekilde tercîh neticesinde şekillendiğini göstermektedir. Kırâatları yazdıkları eserlerinde ele alan birçok müfessir onları "nakledilen bir haber ve eser" olarak kabul ettiklerinden, hadis türü rivayetlere sergiledikleri yaklaşımın aynısını sergilemişlerdir. Bu nedenle de bazı müfessir ve muhaddisler *"kırâatlarda tercîh yapılmasından anlaşılan şey, kırâatların kaynağının nakil olmayıp içtihad olduğudur"* şeklinde bir anlayışa kapılmışlardır.[1186]

Buna karşılık birçok âlim kırâatlarda tercîhin yeni bir kırâat ortaya koymak veya senet olmadan bireysel içtihadı ön plana çıkarmak olmadığını ileri sürmektedirler. Çünkü onlar tercîhde bulunurlarken kesinlikle yeni bir kırâat üretmek için içtihadda bulunmamışlardır. Seleflerinden nakledilen okuyuşlar arasından tercîhe gitmişlerdir. Nafi'nin varyantları çok iyi bilmesine rağmen rivayete tabi olması ve kıyastan kaçınması, Ebû Cafer'den yetmiş harf terk ettiğini söylemesi

---

[1184] Krş., Zerkeşî, I, 339; Bâlvâlî, s. 146.
[1185] Krş., Ebû Şâme, **İbrâz**, s. 70; Bâlvâlî, s. 146.
[1186] Sa'îd, s. 175.

bunu açıkça ortaya koymaktadır.[1187] Kastallânî de tercîhin kırâatlara mahiyet itibariyle bir sorun getirmediğini belirtmekte ve şunları söylemektedir: *"Kırâatlardan bir kısmını diğer bir kısmına tercîh etmek ya daha meşur olmasından ya daha fasih olmasından veya Arap kelamında kullanımının fazla olmasındandır. Yoksa Kur'ân ihtilaf ve ittifak edilenleri ile birlikte bizzat aynıdır. Onlar arasında birbirine üstünlük asla söz konusu değildir."*[1188] İbn Rüşd'e müfessir ve nahivcilerin kitaplarında mütevatir kırâatlar arasından yapılan tercîhin ve bu tercîhe bağlı olarak "bu kırâat güzeldir" şeklindeki ifadelerin doğru olup olmadığı sorulduğunda o şöyle cevap vermiştir: *"Kırâatlardan bazısının daha güzel bulunması ve diğerine tercîh edilmesi irab yönünden daha açık; nakil yönünden ise daha sahîh olmasıdır. Buna ilaveten okumanın seslendirmede okuyucuya daha kolay gelmesidir. Dolayısıyla buna karşı çıkılmaz. Örneğin Verş rivayeti Endülüste bizden önceki şeyhler tarafından tercîh edilmiştir…"*[1189]

Sonuç itibariyle kırâat disiplininde bir tercîh geleneğinin de oluştuğu açıktır. Bu gelenek kırâatların rivayet boyutunu ortadan kaldırmak, yeni bir kırâat ortaya koymak değil, sahîh okumalar arasından yapılan bir seçimdir. Ünal da benzer bir yaklaşımla konuyu özetleyecek mahiyette şunları kaydetmektedir: *"Kırâatların kaynağının nakil olmadığını söylemek mümkün olmasa da, nakledilen kırâat vecihleri arasındaki muhayyerlikte içtihadiliğin ve ihtiyâriliğin olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim birçok âlim mevcut kırâatlar içerisinden kendine göre kırâat tercîhinde bulunmuştur."*[1190]

Dikkat edilirse, tercîh bağlamında biri kabul öteki reddetme yönünde iki görüş ortaya çıkmaktadır. Tercîhi hoş karşılamayan kesim, kırâatların mütevatir olmalarından dolayı aralarında bir üstünlük aranmasının doğru olmamasından hareket etmektedirler. Üstelik iki kırâattan birini seçmeyi ise naklî ihmal edip içtihadi davranışla nitelemektedirler. Bu tür tavır sergilemelerinin altında ise aslında bir kırâatın tercîhi değil, tercîh edilmeyenin dilsel mülahazalarla eleştirilmesi ve reddedilmesi yatmaktadır. Öte yandan tercîhe hoş bakılmamasının altında tespit ile tercîhin karıştırılması da önemli bir unsurdur.

[1187] Enderâbî, Ahmed b. Ebi Ömer, **Kırâatü'l-Kurrâi'l-Ma'rûfîn bi Rivâyeti'r-Rüvâti'l-Meşhûrîn**, Tah: Ahmed Nâsif Cenâbî, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1985, s. 51.
[1188] Kastallânî, Şihabüddin, **Letâifü'l-İşârât li Funûni'l-Kırâat**, Darü'l-Me'arif, Kahire, 1986, I, 170.
[1189] İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, **Tefsîrü't-Tahrîr ve't-Tenvîr**, Tunus. ts., I, 62.
[1190] Ünal, s. 153.

Tevâtür açısından kırâat meselesine bakıldığında, öncelikle kırâat farklılıklarının naklînde isnat olgusu, ilk nesilde Peygamber ve sahabe arasında geçen basit bir yapıya sahip iken, dönem geçtikçe zincirin halkası genişlemektedir. Durumun böyle olmasından dolayı ulema arasında kırâat konusunda tevâtürü şart koşanların[1191] yanında sadece senedin sahîh bir şekilde Peygambere ulaşmasını yeterli görenler söz konusudur. Hatta İbn Cezerî'nin önceleri tevâtürde israrlı iken, sonraları bu fikrinden vazgeçip senedin sıhhatını yeterli gördüğünü itiraf etmektedir.[1192] Zerkeşî de, kırâatların naklînin vahidun an vahid olduğunu; dolayısıyla tevâtürden söz edilemeyeceğini ifade etmektedir.[1193] Sonuçta ister tevâtür ister senedin sıhhati olsun, isnat meselesi temelde kırâatların tesbitiyle alakalı bir konudur. Tercîhle ilişkili olan yönü ise kırâatın isnâd açısından netleştikten sonra isnâdının 'şöhreti'dir. Dolayısıyla kırâatların naklînde tevâtür ve naklîn sıhhatı şeklinde ihtilaf mevcut iken, tercîh olgusunun bu ihtilafa binaen anlamlandırılması sakıncalıdır. Burada esas itibariyle isnâd'ın kırâatın sıhhatının tespitinde bir hüccet olduğunu; sıhhatı tespit edilen kırâatta ancak isnâdın şöhret tarafı hüccet olarak kullanılabileceği ortaya konmalıdır. Sıhhat noktasında isnat ciddi bir belirleyicidir; burada içtihada yer yoktur, ama sahîh oldukları ortaya konduktan sonra şöhret öne sürülerek birinin tercîhinde ictihadilik unsuru devreye girmekle beraber bu öteki kırâatı reddetme anlamı taşımaz.

Sonuçta kırâat farklılığının doğasında tercîh olgusu vardır ve bunun kaynağı da Hz. Peygamberin "kolayınıza geleni okuyun"[1194] ifadesidir. Burada önemli olan değişik mülahazalarla tercih edilmeyen kırâatı eleştirmemektir. Çünkü tercihi kabul etmeyenlerin endişesi buradan kaynaklanmaktadır. Oysa tercihin mahiyetinde diğerini reddetme söz konusu değildir. Ancak bazı dilciler tercih rahatlığı ile ekollerine uymayan kırâatları kabul etmemişlerdir. Bu nedenle tercih olgusu yanlış kullanımlar neticesinde olumsuz bir kavram haline gelmiştir. Ama bu kırâatın doğasına aykırı olduğu için tercih süreç içerisinde varlığını sürdürmüştür.[1195]

[1191] Dimyâtî, **İthâf**, I, 72; Sa'îd**, Mushaf**, s. 170.
[1192] İbn Cezerî, **Neşr,** I, 13.
[1193] Zerkeşî, I, 318-319.
[1194] Buhârî, Fedâil, 5, 27; Müslim, Salâtü'l-Müsâfirîn, 270; Ebû Dâvûd, Vitr, 22.
[1195] Dağ, **İhticac**, s,313-318

2.1.2. Kurtubî tefsirinde tercih olgusu

Kurtubî, farklı okumaları tefsirinde en çok kullanan müfessirlerden biridir. Bu bağlamda müellif, farklı kırâatlara, bir müfessir olarak anlam ve yorum malzemesi olarak yaklaşma yanında -dağınık olsa da- bir kırâat kitabı gibi teorik boyutuna da el attığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Bu çerçevede müellif, farklı kırâatların seçimi olan tercih olgusu ile pratik yanında teorik düzeyde de ilgilendiği görülmektedir.

2.1.2.1. Kurtubî'nin tercih olgusuna genel yaklaşımı

Yukarda tercih meselesinin kırâat disiplini içerisindeki meşruiyetine yönelik gelenek içerisinde yapılan birçok tartışmadan bahsedildi. Tefsirindeki tercih pratiklerinden ve salt açıklamalarından hareketle bu tartışma içerisinde Kurtubî'nin kırâatta tercihi caiz gördüğü açıkça görülmektedir. Nitekim tefsirinin mukaddimesinde tercih için getirmiş olduğu tanım da bunu net bir şekilde ortaya koymaktadır. Ona göre tercih "kurradan birinin kırâat rivayetleri arasından kendi bilimsel bakış açısına göre en güzelini ve en evla olanını tercîh etmesi, onu benimsemesi, okutması ve onunla meşhur olup ve o kırâatın kendisine nispet edilmesidir."[1196] Prensip olarak birçok farklı okuma biçimi içerisinde İbn Mücahid'in tercih etmiş olduğu yedi kırâatı benimseyen Kurtubî, tercih olgusuna da bu meşhur yedi kırâat çerçevesinde yaklaşmakta ve örneklemeyi de bu yedi kırâat imamı üzerinden yapmaktadır. Şöyle demektedir: "Nafi'nin kırâatı, İbn Kesir'in kırâatı denilmektedir. Bunlardan hiçbiri diğerinin kırâatını tercih etmeye ngel olmamıştır ve diğerinin kırâatını inkâr etmemiştir. Aksine o kırâatları da caiz görmüşlerdir. Hatta bu yedi kırâat imamının her birinden birden çok tercihlerde rivayet edilmiştir. Bunların hepsi sahihtir."[1197] Hem bu ifadeler hem de bir sonraki başlıkta anlatılacak olan tercih pratikleri ve kullandığı ilgili kavramlar Kurtubî'nin tercih olgusunu caiz gördüğü, iki kırâattan birini tercihin, diğerini olumsuzlamak manasına gelmediğini açıkça belirttiği görülmektedir.

Bu ifadeler Kurtubî'nin tercih olgusunu teorik bazda olumlu karşıladığını net bir şekilde ortaya koymaktadır. Tefsirdeki pratiklerine bakıldığında ise tercih meselesine iki şekilde yaklaştığı dikkati çekmektedir. Birincisi farklı okumaların genelinde değişik gerekçelerden dolayı tercihe gitmesidir. İkincisi ise her iki kırâatı

[1196] Kurtubî, **Câmi'**, I, 58.
[1197] Kurtubî, **Câmi'**, I, 58.

da eşit görmesi ve herhangi bir tercihte bulunmamasıdır. Oranı oldukça az olan bu kırâatları genel olarak anlamsal açıdan eşit görmekte ve her ikisinin de güzel olduğunu ifade etmektedir. Kırâatların aynı değerde olduğunu da "والقراءتن حسنتان" ile "فتستوى القراءتان" şeklindeki ifadelerle anlamlandırmaktadır.[1198] Örneğin " كل امن بالله وملئكته وكتبه ورسله" ayetinde geçen "وكتبه" kelimesinin hem çoğul hem de tekil okunması ile ilgili gerekli bilgileri verdikten sonra tekil kırâatında cins isim olduğu için çoğul anlamında olduğunu belirtmekte ve bu bağlamda her iki kırâatın da birbirine eşit olduğunu "فتستوى القراءتن" ifadesiyle vurgulamaktadır.[1199]

Kurtubî'nin bazı yerlerdeki tercih ile ilgili ifadeleri, salt okunduğunda tercih ile ilgili genel yaklaşmıyla çelişkili görülebilir. " والله خلق كل دابة من ماء /ayetinde geçen "خلق" kelimesinin "خالق" şeklinde de okunduğunu belirttikten sonra her iki kırâattaki anlamın da sahih olduğunu söylemekte ve şöyle demektedir. "Burada her iki kırâattan biri diğerinden daha sahihtir demeye gerek yoktur."[1200] Bu ifadenin zahirinden Kurtubî'nin tercihe karşı çıktığı anlaşılabilir. Ancak burada anlam açısından sahih olan her iki kırâattan birini diğerine üstün görmenin bir anlamının bulunmadığını vurgulamaktadır. Dolayısıyla eserine bütüncül bakıldığında ve bu tür ifadeleri bağlamsal açıdan değerlendirildiğinde böyle bir çelişkinin olmadığı görülecektir. Nitekim müfessir, tefsirinde birçok gerekçe ile bir kırâatı diğerine üstün görürken birçok yerde de farklı okumaları eşit değerlendirmekte ve birini diğerine üstün görmemektedir.[1201] Örneğin Bakara, 177. Ayette geçen "البر" kelimesinin hem üstün hem de ötre ile okunduğunu belirtmekte ve her iki okuyuşunda dilsel açıdan birçok gerekçesini sunmakta ve neticede her iki kırâatında güzel olduğunu söylemektedir.[1202] Bu ifadeyle o, bu kırâatlardan birini diğerine gerek dilsel açıdan ve gerekse anlam açısından üstün görmemekte ve burada ötreli ve fethalı kırâattan birini diğerine tercih etmenin anlamlı olmadığına vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla tercih ile ilgili olumsuz gibi görünen ifadeleri Kurtubî'nin her iki kırâatı eşit gördüğü durumlar için kullandığı görülmekte ve eserinin birçok yerinde "والقراءتن حسنتان"[1203] ifadeleriyle bazı kırâatları aynı değerde görmesi de bu değerlendirmemizi desteklemektedir.

[1198] Bkz., Kurtubî, **Câmi'**,I, 628-629; II, 169, 347, 364.
[1199] Kurtubî, **Câmi'**, II, 364.
[1200] Kurtubî, **Câmi'**, VI, 571.
[1201] Örnekler için bkz., Kurtubî, **Câmi'**,I, 628-629; II, 169, 347, 364.
[1202] Kurtubî, **Câmi'**, I, 628-629.
[1203] bkz., Kurtubî, **Câmi'**,I, 628-629; II, 169, 347, 364.

Tercih olgusuna olumlu yaklaşan Kurtubî, eserinde yalnız kendi tercihlerine değil, aynı zamanda dilbilim âlimlerinin de kırâat tercihlerine yer vermektedir. Örneğin "فلا خوف" kelimesinin hem üstün hem de ötre ile okunduğunu söylemekte ve nahiv âlimlerinin tercihlerinin mübteda olmak üzere kelimenin tenvin ve ötreli okuyuş olduğunu belirtmektedir.[1204] bir başka yerde "ننسها" kelimesinin "نسيان" kökünden geldiğini belirten nun harfinin ötreli okunuşunu tercih eden âlimlerin bizzat isimlerini vermekte ve bu kırâatı Ebu Ubeyd ve Ebu Hatim'in tercih ettiklerini söylemektedir.[1205]

Netice itibariyle Kurtubî'nin tercih olgusuna olumlu yaklaştığı, eserinde dilsel, nakli, anlam ve belağat argümanları ile tercihlerde bulunduğu, gelenek içerisinde bazı âlimlerin, aşırı korumacılıktan kaynaklanan tercih ile ilgili olumsuz yaklaşımlarına katılmadığını ve hatta kırâat âlimlerinin bile kendilerinden birden çok tercih rivayet edildiğini söyleyerek, tercihin kırâat ilminde ilk dönemden itibaren başladığını ve artarak devam ettiğini belirttiği rahatlıkla söylenebilir. Bununla birlikte genel olarak farklı okumaları eşit görmeyerek birini diğerine üstün görerek ve her iki kırâatı da birbirine eşit olduğu gerekçesiyle tercihte bulunmamak suretiyle tercihi iki şekilde pratize ettiği görülmektedir.

2.1.2.2. Kurtubî'nin kırâat seçimi için kullandığı ifadeler

Kurtubî, gerek kırâat kaynaklarında ve gerekse tefsir kaynaklarında yukarda bahsedilen farklı okumaların seçimini ifade eden kavramların hemen hemen tümünü kullanmaktadır. Kullandığı bu kavramlar içerisinde seçimle ilgili birincil kavramlar olan ihtiyar ve tercih olduğu gibi gerek dilsel gerek nakli ve gerekse anlamsal nedenlerle öncelenen/tercih edilen ikincil kavramlar da bulunmaktadır. Şimdi hem birincil hemde ikincil kavramları Kurtubî özelinde örnekleriyle ele almaya çalışalım.

2.1.2.2.1. Birincil kavramlar: ihtiyar ve tercih

Kırâat seçiminde temel olan bu iki kavramla ilgili yukarda gerek leksik açıdan gerek terminolojik açıdan ve gerekse kırâat disiplinindeki konumu açısında genişçe bilgi verildi. Kurtubî de bu kavramlardan ihtiyarı, eserinin başında teknik olarak kısaca ele almış ve meşruiyeti konusunda bir takım değerlendirmeler

---

[1204] Kurtubî, **Câmi'**, I, 305.
[1205] Kurtubî, **Câmi'**, I, 486. Diğer örnekler için bkz., Kurtubî, **Câmi'**, II, 120; V, 201; VI, 46.

yapmıştır.[1206] Eserinin diğer bölümlerinde ise bu iki kavramı kırâat seçimini anlamlandırmada aktif olarak kullanmıştır.

Örneğin Kurtubî, “ قالوا معذرة الي ربكم ولعلهم يتقون”[1207] ayetinde geçen “معذرة” kelimesinin hem üstün hem de ötre ile okunduğunu belirtmektedir. Her iki okuma ile ilgili gerekli bilgileri verdikten sonra “وهو الاختيار” ifadesini kullanarak ötreli kırâatı tercih ettiğini belirtmektedir.[1208] Yine “ وتلك الجنة التي نورث من عبادنا من كان تقيا”[1209] ayetinde geçen “نورث” kelimesinin hem “nuverrisu” şeklinde şeddeli hem de “nurisu” şeklinde şeddesiz okunduğunu ifade etmektedir. Bu kırâat ile ilgili olarak da dilsel açıdan yaptığı açıklamaların akabinde “ والاختيار التخفيف” ifadesiyle tahfifli kırâatı tercih ettiğini bizzat “الاختيار” kavramı ile ifade etmektedir.[1210]

Kurtubî, “يذبحون ابناءكم ويستحيون نساءكم”[1211] ayetindeki “يذبحون” kelimesi ile ilgili kırâat seçiminde ise tercih ifadesini kullanmaktadır. O, söz konusu kelimenin imamların geheli tarafından şeddeli okunduğunu, sadece İbn Muhamsin’in kelimeyi “yezbehun” şeklinde tahfif ile okuduğunu, ancak “ارجح” sözcüğü ile tercih edilenin şeddeli kırâat olduğunu belirtmektedir.[1212]

Görüldüğü gibi Kurtubî, kırâat ilminin en önemli ve tartışmalı konularından biri olan tercih meselesini en yaygı biçimde pratize eden müfessirlerdendir. O, tercih olgusunu kullanırken doğrudan tercihi ifade eden “ihtiyar” ve “tercih” kavramlarına da yer vermektedir. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki Kurtubî, birincil kavramlar olarak ifade ettiğimiz bu iki sözcüğü, az sonra anlatacağımız ikincil kavramlar kadar yoğun olarak kullanmamıştır. Bunun muhtemel nedeni tercihi gerektiren referansların zaten seçimi ifade etmeleri olabilir. Örneğin ikincil kavram olan “eblağ” kelimesi, kırâatın hüccetini ifade ederken aynı zamanda belağat açısından tercih edildiğini de ortaya koymaktadır. Dolayısıyla kırâatın tercihini ifade eden ikinci bir kavram tekrar olacaktır. Muhtemeldir ki, Kurtubî de böyle tekrardan kaçınmak için hem gerekçeyi hem de tercihi ifade eden sözcüklerle yetinmiştir.

2.1.2.2.2. İkincil kavramlar

[1206] Kurtubî, **Câmi’**, I, 58.
[1207] A’raf, 7/163.
[1208] Kurtubî, **Câmi’**, IV, 265.
[1209] Meryem, 19/63.
[1210] Kurtubî, **Câmi’**, V, 117.
[1211] Bakara, 2/49.
[1212] Kurtubî, **Câmi’,** I, 353.

Yukarda da bahsedildiği gibi Kurtubî ikincil kavramları birincil kavramlardan daha çok kullanmaktadır. Tercih için kullandığı bu ifadeler diğer âlimlerin kullandığı ifadelerden farklı değildir. Birçok farklı okumayı dilbilim, belağat, senet alanlarına ait ifadelerle tercih etmektedir. Bu alanların dışında tercih için gerek dilsel ve gerekse nakli bağlamda kişisel zevk ve anlayışı yansıtan bir takım ifadeler de kullandığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Şimdi bu ifadeleri ayrı ayrı örnekleriyle ele alalım.

1. اعم/E'amm: Daha genel ve daha yaygın anlamında olan bu ifade ağırlıklı olarak nakli açıdan bir tercihi ifade etmektedir. Kurtubî imamların çoğunluğunun okuduğu bir kırâatı tercih anlamınında bu ifadeyi kullanmaktadır. Örneğin " وكأي من نبي قاتل معه ربيون كثير"[1213] ayetinde "قاتل" kelimesini imamların çoğunluğu bu şekilde okurken bir kısmı da "قتل" şeklinde meçhul kalıbı ile okumaktadırlar. Her iki kırâatın anlam alanını değerlendirdikten sonra imamların çoğunluğunun okumuş olduğu "قاتل" kırâatının daha yaygın olduğunu "اعم" ifadesiyle tercih ettiğini belirtmektedir.[1214]

2. اكثر/Ekser: Daha çok anlamına gelen söz konusu kelime yine nakli açıdan bir tercihi ifade etmektedir. Yani tercih edilen okumanın daha çok kullanıldığını anlatmaktadır. Bu nedenle de tercihe şayan olduğunu ifade eden bahsi geçen kelime kullanılmaktadır. " واخوانهم يمدونهم في الغي ثم لا يقصرون"[1215] ayetinde geçen "يمدونهم" kelimesini imamların bir kısmı mücerred kalıpla ayette geçtiği şekilde okumaktadırlar. Bir kısmı ise, mezid kalıplardan rübai kalıpla "yümiddunehum" şeklinde okumaktadırlar. Kurtubî her iki kırâatı verdikten sonra her ikisinin de lehçesel farklılıklar olduğunu ve her ikisinin de lehçe temeli bulunduğunu belirtmektedir. Ancak sülasi kalıpla okunan kırâatın daha çok olduğu notunu düşerek tercihini ortaya koymaktadır.[1216]

3. اشهر/Eşhur: Daha meşhur, daha yaygın anlamına gelen eşhur kelimesi de tercih ifadelerinden biridir. Kurtubî, Bakara 246. ayette geçen "عسيتم"kelimesindeki sin harfini Nafi'nin esre ile okuduğunu, diğer imamların ise fetha ile okuduklarını söylemektedir. Bu iki kırâatın da lehçeye dayandığını belirtmekte ve çoğunluğun

---

[1213] Al-i İmran, 3/146.
[1214] Kurtubî, **Câmi'**, II, 579.
[1215] A'raf, 7/202.
[1216] Kurtubî, **Câmi'**, IV, 302. Diğer örnek için bkz., Kurtubî, **Câmi'**, IV, 85.

kırâatı olan fethalı kırâatın daha yaygın olduğunu belirtmek suretiyle tercih etmektedir.[1217]

4. امدح/Emdah: Kırâatın değişik gerekçelerle daha çok tutulduğunu ve övgüye değer görüldüğünü anlatan bu kelime de tercihin bir başka ifade şeklidir. Örneğin " وكأي من نبي قاتل معه ربيون كثير"[1218] ayetinde "قاتل" kelimesini imamların çoğunluğu bu şekilde okurken bir kısmı da "قتل" şeklinde meçhul kalıbı ile okumaktadırlar. Her iki kırâatın anlam alanını değerlendirdikten sonra imamların çoğunluğunun okumuş olduğu "قاتل" kırâatının daha çok tutulduğunu ve değer verildiğini bu ifade ile belirtmekte ve kırâatı bu ifade ile tercih ettiğini ortaya koymaktadır.[1219]

5. اصح/Esahh: Bu kelime de tercih ifadeleri arasında âlimlerin en çok müracaat ettikleri kelimelerin başında gelmektedir. Bu ifade bir kırâatın senet açısından daha sağlıklı ve sahih olduğunu ifade ettiği gibi bir kırâatın dilsel referansları bakımından da en doğru ve en sağlam olduğunu ifade etmektedir. Kurtubî de, tercih ifadeleri arasında bu kelimeye yer veren âlimlerdendir. O, dilsel açıdan oldukça tartışmalı olan ve birçok dilcinin dilbilim kurraları açısından yanlış olduğunu belirttiği " وكذالك زين لكثير من المشركين قتل اولاهم شركاءهم" ayetindeki İbn Amir kırâatını diğer imamların okumaları karşısında ikinci derecede görmektedir. Söz konusu ayetle ilgili birkaç kırâat bulunduğunu, bunlardan en sahihinin Harameyn, Kufe ve Basra imamlarının kırâatları olduğunu söylemektedir.[1220]

6. اليق/Elyak: Özellikle bu kelimeyi, harici bir takım delillerle de desteklediği anlama daha çok uygun olan kırâatı tercihte kullanmaktadır. Nitekim " قل فيهما اثم كبير"[1221] ayetinde geçen "كبير" kelimesini Hamza ve Kisai "كثير" şeklinde diğer imamlar ise "كبير" şeklinde okumaktadırlar. Her iki kırâatın yol açtığı anlamsal farklılığa yer verdikten sonra çoğunluğun kırâatı olan "كبير" kırâatının ayetin anlamına daha uygun, daha layık olduğunu belirterek söz konusu okumayı tercih etmektedir.[1222]

[1217] Kurtubî, **Câmi'**, II, 207.
[1218] Al-i İmran, 3/146.
[1219] Kurtubî, **Câmi'**, II, 579.
[1220] Kurtubî, **Câmi',** IV, 82. Diğer örnekler için bkz., Kurtubî**, Câmi'**, II, 231-232; III, 175-176.
[1221] Bakara, 2/219.
[1222] Kurtubî, **Câmi'**, II, 56.

7. امكن-متمكن/Emken/Mütemekkin: Her iki kelime de anlamsal bakımdan en güçlü ve en kuvvetli olan kırâatı tercih anlamını ifade etmektedir. “ فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه”[1223] ayetindeki “فازلهما” kelimesini imamların geneli bu şekilde okurken; İmam Hamza “فازالهما” şeklinde hem elifli hem de şeddesiz okumaktadır. Kurtubî her iki kırâatın yol açtığı anlamsal farklılıkları verdikten sonra cumhurun okumuş olduğu kırâatın anlamsal bakımdan daha kuvvetli olduğunu belirterek tercihte bulunmaktadır.[1224]

Yine “ ولا تنسو الفضل بينكم”[1225] ayetini imamların çoğunluğu bu şekilde okumaktadır. Yahya b. Ya’mer esre ile Ali, Mücahid, Ebu Hayve ve İbn Ebi ‘Uble ise “ ولا تناسوا الفضل” şeklinde okumaktadırlar. Kurtubî, son kırâatın anlamsal bakımdan daha kuvvetli olduğunu “ متمكنة المعنى” ifadesiyle açıklamakta ve tercih etmektedir.[1226] Burada dikkati çeken şey Kurtubî’nin çoğunluğun kırâatı olan “ ولا تنسو الفضل” kırâatı yerine şaz olarak adlandırılan kırâatı anlam bakımından tercihe medar görmesidir.

8. معروف/Ma’ruf: Bu kelime de Kurtubî’nin tercihini ifade için kullandığı sözcüklerden biridir. Diğer kırâata göre daha çok bilinen ve yaygın olan anlamında olan bu kelime, tercihi ifade için çok yaygın kullanılan bir kelime değildir. Nitekim Kurtubî de söz konusu kelimeyi tespit edebildiğimiz kadarıyla bir yerde kullanmaktadır.

9. احب الي /Ehabbu İleyye: Bu ifade Kurtubî ile birlikte diğer bazı müelliflerin de kullandığı bir ifade tarzıdır. [1227] Farklı okumanın hangi açıdan tercihe şayan olduğuna bağlı olarak kullanılan bir ifadedir. Eğer dil açısından kırâat temellendiriliyorsa dil açısından kırâatın daha çok beğenildiğini, nakli açıdan hüccetlendiriliyorsa nakli açıdan hoşlanıldığını veya belaği bir referansı varsa belağat açısından öncelendiğini belirten bir ifadedir. “ احب الي” ifadesi tamamen kişinin zevkine göre bir tercihi anlamlandırmaktadır. Kurtubî, “واليسع”[1228] kelimesi ile ilgili olarak Harameyn imamlarının, Ebu Amr’ın ve Asım’ın bu şekilde lam harfinin tahfifi ile okuduklarını; Asım hariç Kufe ehlinin ise lam harfinin şeddesi ile

---

[1223] Bakara, 2/36.
[1224] Kurtubî, **Câmi’**, I, 290.
[1225] Bakara, 2/227.
[1226] Kurtubî, **Câmi’**, II, 177.
[1227] Mekkî, **Keşf**, I, 245; Zemahşerî, **Keşşâf**, IV, 241.
[1228] En’am, 6/86.

okuduklarını belirtmektedir. Söz konusu kelimenin gerek yabancı bir kelime olup olmadığını ve gerekse lehçelerden kaynaklanıp kaynaklanmadığı tartışmalarını verdikten sonra "Tek bir lam ile okunması bana daha hoş gelmektedir" diyerek, çoğunluğun kırâatını "احب الي" ifadesiyle tercih etmektedir.[1229]

10. ابين/Ebyen: Kurtubî'nin en çok kullandığı tercih ifadelerinden biridir. Daha açık, daha net anlamında olan bu kelimeyi, müellif birçok yerde tercih ettiği okumaları belirtmek için kullanmaktadır. Örneğin "نغفر لكم خطاياكم"[1230] ayetinde geçen "نغفر" kelimesini Nafi'nin ya ile ibn Amir'in ise ta ile okudğunu, diğer imamların ise bu şekilde nun ile okuduklarını söylemektedir. Ardından da " وهي ابينها" diyerek genelin okuduğu "نغفر" kırâatını tercih etmektedir.[1231]

11. اولي/Evla: Kurtubî'nin en çok kullandığı tercih ifadelerinden biri de "evla" kelimesidir. Kurtubî gerek anlam bakımından ve gerekse çoğunluğun okuması bakımından değerlendirdiği kırâatlarda tercihini söz konusu kelime ile anlamlandırmaktadır. Kurtubî, " وانظر الي العظام كيف ننشزها"[1232] ayetinde yer alan "ننشزها" kelimesini Kufe'li imamların ve İbn Amir'in bu şekilde diğerlerinin ise "ننشرها" şeklinde okuduklarını belirtmektedir. Her iki kırâat ile ilgili hem ayetlerden hem de dil ve mana bakımından değerlendirmesini yaptıktan sonra tercihini "evla" kelimesi ile şöyle ortaya koymaktadır: "ننشزها kırâatı, ننشرها kırâatından mana bakımından daha evladır."[1233] Müellif, birçok yerde "evla" tercih ifadesini, kırâatı, "Çoğunluğun okuması bakımından daha evladır"[1234] örneğinde olduğu gibi hangi açıdan tercih etmişse onunla birlikte kullanmaktadır.

12. اظهر/Ezhar: Daha açık, daha net, daha belirgin anlamında olan bu kelime de, Kurtubî'nin tercih için kullandığı önemli ifadelerdendir. " كتاب الله عليكم"[1235] ayetindeki "كتاب" kelimesindeki farklı okumalara değinen Kurtubî, söz konusu kelimenin hem nasb hem de ref ile okunduğunu belirtmekte ve kelimenin iki şekilde

---

[1229] Kurtubî, **Câmi'**, IV, 32.
[1230] Bakara, 2/58.
[1231] Kurtubî, **Câmi'**, I, 376. Diğer örnekler için bkz., Kurtubî, **Câmi'**, I, 386, 655, 670; II, 501; III, 747; IV, 393; VI, 208, 236; VII, 9.
[1232] Bakara, 2/259.
[1233] Kurtubî, **Câmi'**, II, 253. Diğer örnekler için bkz., Kurtubî, **Câmi'**, I, 373; IV, 181, 170, 319; V, 249, 725; VI, 245.
[1234] Kurtubî, **Câmi'**, IV, 181.
[1235] Nisa, 4/24.

okunmasının dilsel gerekçelerini anlattıktan sonra "اظهر" kelimesini kullanarak mansub kırâatı tercih ettiğini söylemektedir.[1236]

13. اجود/Ecved: Kurtubî'nin tercih için kullandığı en çok kelimelerden biri "اجود" kelimesidir. Söz konusu kelimeyi bazen bu kalıpla bazen de "جيد" kalıbı ile kullanmaktadır. Mesela, "انه يبدؤا الخلق ثم يعيده"[1237] ayetindeki "inne" edatının hem fetha hem de kesre ile okunmaktadır. Her iki kırâatın referanslarını verdikten sonra Kurtubî, kesre kırâatının daha güzel olduğunu "اجود" kalıbı ile ifade etmektedir.[1238] "ولا يحسبن الذين كفروا سبقوا"[1239] ayetinde ise "يحسبن" kelimesinin hem ya ile hem de ta ile okunduğunu söylemektedir. Gerek farklı okumalardan kaynaklanan irab farklılığına ve gerekse anlamsal değişikliklere değindikten sonra Kurtubî, "جيد" kalıbını kullanmak suretiyle tercihini "ya ile okunan kırâat anlam bakımından daha güzeldir" ifadeleriyle belirtmektedir.[1240]

14. اصوب/Esvab: Bu kelime en doğru anlamına gelmektedir ve müfessirin kullandığı tercih ifadelerindendir. Aslında bu kelimenin kullanımı ilk bakışta kırâatlar için kullanılması sıkıntılı gibi durmaktadır. Çünkü farklı okumalardan tercih edilen okuma için en doğru ifadesini kullanmak, ilk etapta akla tercih edilmeyen okumanın yanlış olduğunu akla getirebilir. Aslında yukarda da belirtildiği gibi tercih olgusuna karşı çıkan âlimlerin ileri sürdükleri temel argümanda budur. Bu nedenle tercih ifadeleri ve niçin tercih edildikleri bu açıdan önem arzetmektedir. Dolayısıyla tercihin sahihliği tespit edilmiş okumalar arasından yapıldığı gerçeğinden hareketle bu ifadelerin dilsel zevk gibi sübjektif gerekçelerden kaynaklandığı belirtilmelidir. Kurtubî'nin kullanmış olduğu "اصوب" ifadesi de sahihliği tespit edilmiş okumalar arasından yapılan tercihi ifade etmektedir. Bu tercih ya dilsel gerekçelere ya da anlamsal gerekçelere dayanmaktadır. Böylece "اصوب" kelimesi tercih edilmeyen okumaların yanlış olduğuna değil, dilsel veya mana bakımından tercih edilmediklerini ifade etmektedir. Kurtubî, " ما كان للمشركين ان يعمروا مساجد الله شاهدين علي انفسهم بالكفر"[1241] ayetinde geçen "مساجد" kelimesinin hem tekil "مسجد" şeklinde hem de çoğul "مساجد" şeklinde okunduğunu söylemektedir. Gerekli açıklamalardan sonra

---

[1236] Kurtubî, **Câmi'**, III, 113-114. Diğer örnekler için bkz., Kurtubî**, Câmi'**, I, 262; VI, 231; VI, 33.
[1237] Yunus. 10/4.
[1238] Kurtubî, **Câmi'**, IV, 617. Diğer örnekler için bkz., I, 161, 200; II, 25-26; VI, 49
[1239] Enfal, 8/59.
[1240] Kurtubî, **Câmi',** IV, 394. Diğer örnek için bkz., Kurtubî, **Câmi'**, I, 215
[1241] Tevbe, 9/17.

çoğul kırâatının dil ve anlam bakımından daha doğru olduğunu "اصوب" ifadesini de kullanarak tercih etmektedir.[1242]

15. حسنة/Hasene: Kırâatın daha güzel olduğunu ifade etmektedir. Gerek kırâat âlimlerinin ve gerekse müfessirlerin bir çoğunun çokça başvurduğu ifadelerden biridir. Genelde iki ayrı kalıpla kullanılmaktadır. Bazen "Hasene" bazen de "Ehsan" kelimesi kullanılmaktadır. Bir önceki ifade gibi bu kelime de tercih edilmeyen okumaların çirkin olduğunu değil, sadece tercih edildiği gerekçenin diğerine göre zayıf olduğunu ifade etmektedir ki, bu da kişiseldir. Çünkü tercih edilmeyen bir kırâatı bir başka âlim tercih edebilir. Dolayısıyla o âlime göre de diğer kırâat gerekçesine bağlı olarak ikinci derecededir. Nitekim Kurtubî de, bu ifadeyi anlam ve dil bakımından öncelediği kırâatlar için kullanmaktadır. " الم تر الي الذين اوتوا نصيبا من الكتاب يدعون الي كتاب الله ليحكم بينهم"[1243] ayetinde geçen "ليحكم" kelimesini imamların çoğunluğu bu şekilde Ebu Cafer ise ya harfini ötre ile okumaktadır. Kurtubî, çoğunluğun okumuş olduğu kırâatın daha güzel olduğunu "احسن" ifadesiyle söylemekte ve tercih etmektedir.[1244] " ام تقولون ان ابرهيم"[1245] ayetinde geçen "تقولون" sözcüğü hem ya ile hem de ta ile okunmaktadır. Kurtubî, bu iki kırâattan ta ile okunan kırâatı "حسنة" ifadesini kullanarak tercih etmektedir.[1246]

16. ابلغ/Eblağ: Belağat açısından tercih edilen kırâatın diğerine göre daha üstün olduğunu ifade etmektedir. Bu ifade de yine birçok âlimin tercihinde en çok kullandıkları ifadeler arasındadır. Zaten tercih edilen kırâatların bir çoğu dilsel gerekçelere dayanmaktadır. Bu nedenle de tercih ifadelerinde dilsel motiflerin daha yoğun ve çeşide sahip oldukları görülmektedir. Kurtubî'de de bu yoğunluğu ve çeşniliği görmek mümkündür. " ولا تمش في الارض مرحا"[1247] ayetinde geçen "مرحا" kelimesini imamların genelenin bu şekilde bir kısmının da ra harfinin esresi ile okudukları belirtilmektedir. Kurtubî de bu farklılıkları ve gerekçelerini verdikten sonra imamların genelinin okuduğu "مرحا" kırâatının daha beliğ olduğunu belirtmekte ve tercihini bu ifade ile anlamlandırmaktadır.[1248]

[1242] Kurtubî, **Câmi'**, IV, 437. Diğer örnekler için bkz., Kurtubî**, Câmi'**, VI, 75.
[1243] Al-i İmran, 3/22.
[1244] Kurtubî, **Câmi'**, II, 422. Diğer örnek için bkz., Kurtubî, **Câmi'**, II, 474.
[1245] Bakara, 2/140.
[1246] Kurtubî, **Câmi'**, I, 552. Diğer örnekler için bkz., Kurtubî, **Câmi'**, I, 669; II, 27, 293; IV, 310, 623.
[1247] İsra, 17/27.
[1248] Kurtubî, **Câmi'**, V, 595. Diğer örnekler için bkz., I, 141,II, 17,III,439; IV, 248; vd.

17. افصح/Efsah: Edebi zevk ve kurallara uygun konuşmayı ifade eden bu kelime de yine dilsel açıdan bir kırâatın diğerlerine karşı öncelendiğini ifade etmektedir. Bu kelimenin özellikle lehçesel farklılıklar için kullanıldığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Çünkü fesahat konuşma ile alakalı olduğu için farklı okumalar da dayandığı lehçeye göre daha fasih ve fasih olarak nitelenmektedir. Kurtubî'nin de kelimeyi bu şekilde kullandığı görülmektedir. Hatta kırâatın dayandığı lehçeyi vermekte ve tercih ederken de o lehçenin daha fasih olduğunu belirtmek suretiyle kırâatı tercih ettiğini ifade etmektedir. "قد ضللت اذا وما انا من المهتدين"[1249] ayetinde geçen "ضللت" kelimesindeki lam harfinin hem üstün hem de esre ile okunduğu belirtilmektedir. Her iki okumanın da lehçesel farklılıklardan kaynaklandığını belirten Kurtubî, en sahih ve en fasih olan okumanın lam harfinin üstünü ile okunan kırâatın olduğunu söylemekte ve tercihini "Efsah" ifadesiyle vurgulamaktadır.[1250]

Görüldüğü gibi Kurtubî, tercihi ifade eden kavramlar içerisinde birincil kavramlar dediğimiz ihtiyar ve tercih kavramlarından daha çok ikincil kavramlar diye nitelediğimiz kavramları kullanmaktadır. Bu ifadeler içerisinde de Kurtubî daha çok dilbilim alanına ait ifade ve kavramlara yer vermektedir. Bunun nedeni kırâatların vahiy lafızlarının farklı ifade biçimleri olma yanında birer dilsel vakıa olmalarıdır. Mevcut farklılıkların tümünün gerek lehçesel açıdan ve gerekse gramatik açıdan dilsel referanslarının bulunmasıdır. Bu yönüyle kırâatların tercihinde ve gerekçelerinin ortaya konmasında tüm âlimlerin ortak yönü farklı okumaların dilsel temellerini ortaya koymalarıdır. Bunun yanında Kurtubî, "eşhur, e'amm" gibi nakli bir takım ifadeleri de tercihlerinde kullanmaktadır. Yine tefsirci olması hasebiyle Kurtubî'nin, belki diğer âlimlerde çok fazla görülmeyen en önemli yanı kırâatların anlam boyutuna da önem vermesidir. Zira tercihlerinde anlamı öne çıkaran "emken, mütemekkin" gibi ifadeleri kullanma yanında tercihlerini gerekçelendirirken de manaya oldukça sıkça atıfta bulunmasıdır. Netice itibariyle Kurtubî, eserinde bir tercih ve hüccet kitabı gibi kırâatları ele almakta, tercih etmekte, temellendirmekte ve anlama katkısını ortaya koymaktadır.

[1249] En'am, 6/56.
[1250] Kurtubî, **Câmi'**, III, 748. Diğer örnekler için bkz., Kurtubî**, Câmi'**, I, 215; II, 626.

2.2. İhticac olgusu ve kurtubî tefsiri

Tercih başlığında olduğu gibi bu başlıkta da ilk önce tercih olgusunun teorik boyutu tüm yönleriyle ele alınacak ve daha sonra bu bilgiler çerçevesinde Kurtubî'de ihticac meselesi detaylarıyla incelenecektir.

2.2.1. İhticac olgusunun teorik boyutu

İhticac olgusu ile ilgili ülkemizde son dönemlerde yapılan doktora seviyesinde bir çalışmada, ihticac olgusu tarihsel süreci dikkate alınarak kategorize edilmiş ve gelenek içerisinde sadece tercihe odaklanan ihticacın iki alanda seyrettiği ortaya konulmuştur. Bunlar tespit ve tercih alanlarıdır.[1251] Bu iki alan, birbirinden yapısal itibariyle çok farklı olduğu gibi, güdülen amaç itibariyle de farklıdır. Bu yüzden bu iki tiplemenin alanlarını kavramsal düzeyde tespit etmek, bu iki farklı düzlemi ve tiplemeyi sağlıklı bir şekilde ve etraflıca görmeyi sağlayacaktır. İhticâcın iki temel alanından biri olan tercihi bir önceki kısımda hem genel itibariyle hem de Kurtubî özelinde geniş bir şekilde ele aldık. Tercih olgusu, sahih okumalar arasında yapılan seçimi ifade etmekte ve sahih alanı içerisinde gerçekleşmektedir. Durmak, sabit olmak, gerçekleşmek anlamlarına gelen sülasi "تبت" fiilinin tef'il kalıbından mastar (tespit) olup, "bir şeyi devamlı ve sabit kılmak", bir şeyin hakikatini tekit etmek, delil ve burhan ile ispat etmek"[1252] gibi anlamlara gelen tespit kavramı, kırâat birikimi içerisinde yer alan sahîh kategorisini bir kısım delillerle (hüccet) destekleyerek ispat etmek; sahîh olmayan kategorisini bunun sınırları dışına itmek anlamına gelmektedir. İşte ihticâcın bir kısmı ve belki de en önemli kısmı, tespit alanında gerçekleşmektedir. Amacı kırâatın sıhhatini ortaya koymaktır; sahîh olmayanları da ayıklamaktır. Bu alanda kullanılan hüccet çeşitleri, kendine hastır; ve tercîh alanı için olduğu şekliyle kullanılmaz. Aslında tespit alanında kullanılan hüccet çeşitleri, gelenek içerisinde sahih kırâat kriterleri olarak bilinen ve Kurtubî'de de yer alan isnad, resm-i Mushafa ve dile uygunluk şartlarıdır. Böyle bir ayrıma gidilmesi muhtemelen gelenek içerisinde tercih ile bahsi geçen sahih kırâat şartlarının birbirine karıştırılmasıdır.

[1251] Bu, Mehmet Dağ tarafından **"Tarihsel Perspektif ve Problematik Sorgulaması Bağlamında Kırâat İlminde İhticac Olgusu"** adıyla yapılan doktora çalışmasıdır. Biz de, bu tezde ihticacla alakalı tespit edilen söz konusu iki alanı, çalışmamızda esas alacağız.

[1252] İbn Manzûr, **Lisân**, II, 19-20; Râzî, **Muhtâr**, s. 35.

Bu kısa açıklamadan sonra bu başlık altında ihticac olgusunun kavramsal alanı, gerekliliği, tasnifi ve gayesi üzerinde yapılan tartışmalar ve değerlendirmelere yer verilecektir. Şimdi bu hususları ele almaya çalışalım.

2.2.1.1. Kavramsal alan

İhticac alanı ile ilgili olarak birinci derecede öneme haiz kavramlar bulunduğu gibi ikinci derecede değerlendirilebilecek kavramlar da söz konusudur. Şimdi bu kavramları ayrı ayrı ele alalım.

2.2.1.1.1. Birincil Kavram: İhticac

Kırâatların temellendirilmesini ifade etmede kullanılan temel kavram, ihticâctır. Bu kavram, pratik olarak bir kırâatın temellendirilme unsuruyla desteklenme olgusunu ifade ettiği gibi, tümden bu olguyla uğraşan kırâat alanının ve literatürün de ismi olmuştur.

İhticâc, "حج" sülasi fiilinin iftial (احتج) babından mastardır. (حج-يحج-حجا) fiili, "delil ile karşısındakine üstün gelmek, delil ile susturmak, delil ile ikna etmek" anlamlarına gelmektedir. Kelime müfaale babında " حاججت فلانا" şeklinde kullanıldığında da kişinin karşısındakine karşı ileri sürdüğü delil ile üstün gelmesi anlamını içermektedir. "احتج" ise bir şeyi hüccet edinmek, delil sunmak, bir şeyi temellendirmek, desteklemek, itiraz etmek anlamlarına gelmektedir. Sonuç itibariyle sözlükte ihticâc, ihtilaf edilen bir konuda üstün gelmek üzere delil sunmak anlamını ifade etmektedir.[1253]

Bir kırâat terimi olarak ihticâc, farklı şekillerde tanımlanmıştır. Bu tanım farklılığı, bakış açısından kaynaklanmaktadır. Kimisi, ihticâctaki temel unsur olan hüccetin çeşitleri ve kategorisi; kimisi ihticâcın gayesi, kimisi de başka bir açıdan bakarak tanımlamıştır. Hüccet kategorisi açısından bakanların kimi ihticâc eylemini dile indirgeyerek; kimisi ise dili de kapsayan daha geniş bir hüccet perspektifinden hareketle tanım getirmişlerdir.

Geniş perspektifli tanımlardan bazıları şunlardır: İhticâc, *"kırâat vecihlerini açıklayan, illetlerini ortaya koyan ve onları açıklayan ilimdir."*[1254], *"Allah'ın kitabını savunmak ve muhafaza etmek amacıyla âlimlerin kırâatların sahîhliğini ortaya koyan argümanlar üzerinde çalıştıkları ilimdir."*[1255], "*sahîh kırâatlar arasında*

[1253] Bkz. İbn Fâris. **Mu'cem**, s. 250; Cevherî, **Sıhâh**, I, 304; Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed, **Tehzîbü'l-Lüğa**, Mısır, ts., III, 390; İbn Manzûr, **Lisân**, III, 53-54

[1254] Muhammed, Ahmed Sa'd, **Tevcîhu'l-Belağı li'l-Kırâati'l-Kurâniyye**, Kahire, 1984, s. 23.

[1255] İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, (mukaddime), I, 19.

yapılan tercîhlerin dilsel ve naklî gerekçelerini ortaya koymaktır."[1256] Dile indirgenen özel kapsamlı tarif ise şöyledir: *"Farklı okuma biçimlerini dilbilim açısında ele alarak, tercîh sebebi olan illet ve hüccetlerini ortaya koyan ilimdir."*[1257]

Tariflerin bir kısmında dil baskın gözükmekte; hatta ihticâc tamamen dile hasredilmektedir. Bu şekilde tanımlayanlar, hüccet kaynaklarındaki dilsel temellerin çok yoğun olarak kullanılması; bunun dışındakilerin de az kullanılmasından hareket ederek tağlib tarikiyle dile indirgemiş olabilirler. Ancak ihticâc olgusunu bu şekilde sadece dile yaslamak, öteki hüccet çeşitlerini göz ardı etmek anlamına gelecektir.[1258]

Sonuç itibariyle hem hüccet çeşitlerinin tümünü; hem de ihticâcın her iki alanını kapsayacak şekilde ihticâcı Mehmet Dağ şöyle tanımlamaktadır:
"Kırâat farklılıklarının sahîhini sakiminden ayırarak sahîh kırâatları tespitte; sahîh kategorisi içerisinden bir vechi tercîhte kırâatın isnâd, resm-i Mushaf yanında öteki naklî ve dilsel tüm hüccetleriyle temellendiren ilimdir."[1259]

2.2.1.1.2. *İkincil kavramlar: ta'lil ve tevcih*

İkincil kavram ifadesiyle, *ihticâc* temel kavramının yerine zaman zaman bu alanı ifade etmek üzere kullanılan kavramları kastediyoruz. Bu kavramlar, ihticâc gibi kapsamlı bir şekilde kullanıldığı gibi, hüccet unsurlarının bazı kategorilerini kullanmasıyla dar alanı ifade edebilmektedirler. Şimdi ihticâc kavramına yakınlığına göre sıralayarak ilgili kavramların anlam alanlarını vermeye çalışalım.

1.Ta'lil

Kırâatların temellendirilmesini ifade eden ve ihticâca eşdeğer olarak kullanılan diğer bir kavram da, ta'lildir. Kelime, sözlük olarak hastalanmak ve hasta olmak "عل-يعل" sülasi kökünün tef'il kalıbından gelip, "bir şeyi gerekçelendirmek, bir sebebe bağlamak, gerekçesini arzetmek, bir şeyi sebebini açıklayıp delilleriyle ispat etmek" gibi anlamlara gelir.[1260]

Terim olarak ta'lil, tıpkı ihticâc gibi kırâatların temellendirilmesi olgusunu ifade etmektedir. Bu şekliyle hem alanın ikincil ismi olmuş[1261], hem de bazı eserlerin

---

[1256] Müftî, Hatice Ahmed, **Nahvü'l-Kurrâi'l-Kufiyyin**, Darü'n-Nedve, Beyrut, 1985, s. 355.
[1257] Ebû Tâhir, **Safahât**, s. 286; Refîde, İbrahim Abdullah, **en-Nahv ve Kütübü't-Tefsir**, Bingazi, 1990, I, 493;
[1258] Dağ, **İhticac,** s. 301.
[1259] Dağ, **İhticac**, s. 302.
[1260] İbn Manzûr, **Lisân**, XI, 481; Cürcânî, **Ta'rifât**, s. 154.
[1261] Mehdevî, Ebi'l-Abbas Ahmed b. Amr, **Şerhu'l-Hidaye,** tah: Hazım Said Haydar, Riyad, 1995, I, 21.

ismine yansımıştır.[1262] Ancak "İhticâc-hüccet" arasındaki ilişkiye benzer bir şekilde, "illet" kelimesi, bazen eser isimlerinin başlığına yansımıştır. Bunun sebebi ise, ilgili kitapların ta'lil olgusunun ana malzemesi olan "illet"i pratik olarak ortaya koymalarından olsa gerektir. Sonuçta ta'lil kelimesi, olguyu; illet ise olguda kullanılan malzemeyi ifade etmektedir.

2. Tevcîh

Kırâatların temellendirilmesini ifade eden ve ihticâc kavramını karşılayan üçüncü kavram da tevcîhtir. Sülasi "وجه" fiili, "üstün gelmek, şanlı şerefli olmak, kıymetli olmak, üstün olmak" gibi anlamlara gelmektedir. Kelimenin aynı kökten gelen "vech" kelimesi ise, "yüz, çehre, görünüş, taraf, anlam, kast, niyet, yol, sebep, ön taraf" gibi anlamlara gelip çoğulu, "أوجه-وجوه" şeklinde gelmektedir. "توجيه" ise sülasi kökün tef'il kalıbından mastarı olup, *"birini şerefli kılmak, birini bir yere yönlendirmek, yüzünü birine çevirmek, dikkatini bir şeye vermek, yön vermek, yollamak"* gibi anlamlara gelmektedir.[1263] Tevcîh kelimesini, Cürcani ise şöyle anlamlandırmaktadır: *"Sözü hasmın kelamına aykırı olarak söylemek veya sözü iki anlama gelecek şekilde kullanmaktır."*[1264]

Bu sülasi kökün hem isim şekli (وجه-وجوه-اوجه), hem de tefil kalıbındaki mastar şekli (توجيه), kırâat ilminde çokça kullanılan iki kavramdır. Vech, muhtelif iki kırâat farklılığından herbirini karşılarken, bir kelime üzerindeki tüm okumaları ise çoğul şekli vücuh/evcüh karşılamaktadır. Örneğin Beylî, "vech" kavramını "bir kârînin belli bir forma bağlanmaksızın içlerinden birisini okuması caiz olan muhtelif formlar" şeklinde tanımlamakta; "alemin" kelimesinde arız-i vakıf halinde kurraya göre üç okuma şeklinden (tul-tavassut-kasr) her birinin vech ile karşılamasıyla örneklendirmektedir.[1265] Kelimenin bu şekli, büyük oranda kırâat farklılıklarını ifade etmede kullanılmaktadır.[1266]

[1262] Önceki bölümlerde literatür kısmında bu isimle yazılmış birçok eser ismi verdik. Aynı zamanda "İ'râbu'l-Kur'ân" ile ilgili yazılan eserlerde kırâatların da i'râblarına yer verildiği için eserlerin isimlerinde illet kavramının yer aldığını görüyoruz. Örneğin Ebi'l-Hasan Ali b. Hüseyn el-Bâkulî'nin bu manada kaleme almış olduğu eserinde illet kavramının kullanıldığını görmekteyiz. Eserin ismi "İ'râbu'l-Kur'ân ve İlelü'l-Kırâat"tır. Bkz. Bâkulî, Ebu'l-Hasan Ali b. Huseyn, **Keşfü'l-Müşkilat ve İzahu'l-Mu'dilat fi İ'rabi'l-Kurân ve İleli'l-Kırâat**, tah: Abdulkadir Abdurrahman es-Sa'di, Amman, 2001, I, 165.

[1263] İbn Manzûr, **Lisân**, XIII, 558-560; Râzî, **Muhtâr**, s. 50.

[1264] Cürcânî, **Ta'rifât**, s. 250-251.

[1265] Beylî, Ahmed, **el-İhtilâf beyne'l-Kırâat,** Dârü'l-Cîl, Beyrut, 1984, s. 85.

[1266] Bkz. İbn Hâleveyh, **Hüccet**, s. 125, 131, 221, 238 vd.; Fârisî, **Hüccet**, I, 53, 185; II, 22 vd.

Öte yandan kırâat eserleri içerisinde "vech" kelimesinin, "kırâatın anlamı veya takdiri" ve nihayet "dilsel dayanağı" olarak da kullanıldığı görülmektedir ki bu bir anlamda hücceti karşılamaktadır.[1267] Örneğin "وجوه القراآت" ve "وجوه الاعراب" şeklinde kullanılan ibareler, birincisi kırâat vecihlerini; ikincisi ise kırâatın irab vecihlerini ifade etmektedir. *Vücûhu'l-Kırâat* adıyla biri Harun b. Musa, öteki de İbn Kuteybe'ye ait olan ve günümüze kadar gelmeyen eserler, ihticâc literatürü içerisinde gösterilmekle beraber,[1268] bunların ravilerine göre kırâat vecihlerini toplayan eserler mi yoksa kırâat vecihlerinin hüccetlerini veren eserler mi olduğuna karar vermek gerçekten zordur. Dolayısıyla vech kelimesi, çoğunlukla kırâat farklılığından her biri anlamını ifade ederken, pratik hüccet kaynaklarında yer yer hücceti; ve özellikle dilsel hüccetleri karşılayan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tevcîh kavramına gelince, ihticâc ile anlamdaş olarak kullanılmaktadır. Özellikle ihticâc kaynaklarında bu kelimenin "Tevcîhu'l-kırâat" şeklinde yerini alması[1269], bunun en önemli kanıtıdır. Örneğin Mehdevî'nin eserinin başında "fi Tevcîhi'l-Kırâat" ibaresinin bulunması ve kitabın bir ihticâc kitabı olması, aynı anlamda kullanıldıklarını göstermektedir.[1270] Diğer yandan ihticâc ilminin, diğer isimleri arasında "Tevcîhü'l-Kırâat" kalıbının geçmesi de tevcîhin ihticâc ile aynı anlama geldiğini destekleyen başka bir unsurdur.[1271]

Tevcîh kelimesinin terim olarak anlamlandırılması konusunda bir netlik bulunmamaktadır. Anlaşılan o ki, Beylî'nin vech tanımına uygun olarak, tevcîh de kırâat farklılığı bulunan kelimelerin farklı okunuş şekillerinin ortaya konmasını temelde ifade etmektedir. Buna muhtemelen bu vecihleri açıklarken dilsel açıklamalarıyla da desteklenmesini eklememiz mümkün gözükmektedir. Zerkeşî ve Suyuti, "توجيه" kavramını "kırâat vecihlerinin ortaya konup, her karinin tutunduğu

---

[1267] Bkz. Mekkî, **Keşf**, I, 281, 282, 283 vd.
[1268] İbn Cezerî, **Ğâyetu'n-Nihaye,** II, 348; Mehdevî, **Şerh,** I, 23, 28; Muhammed, **Tevcîh**, s. 22.
[1269] Ebu'l-Hasan Şüreyh b. Muhammed'in **el-Cem'u ve't-Tevcîh lima İnferede…**; Mahmûd b. Ali Besse'nin **Mevâkıbü'n-Nasr fi Tevcîhi'l-Kırâati'l-Aşr**; çağdaş müelliflerden Kadı Abdulfettâh'ın **el-Kırâatü'ş-Şâzze ve Tevcîhüha Min Luğati'l-Arab**; Muhaysin'in **el-Muğnî fi Tevcîhi'l-Kırâati'l-Aşr**; Kamhâvî'nin **Talâi'ü'l-Beşer fi Tevcîhi'l-Kırâati'l-Aşr** eserlerinin isimlerinde yer alan tevcîh kelimesi bu kavramın ihticâc ile aynı anlama geldiğini net bir şekilde ortaya koymaktadır.
[1270] Bkz. Mehdevî, **Şerh,** I, 3.
[1271] Bkz. Mehdevî, **Şerh,** I, 21; Ebû Tâhir, **Safahât**, s. 289.

vechin açıklanması" şeklinde kırâatların dilsel hüccetleriyle izahı olarak sunmakta; bu konuda yazılan eserler olarak da ihticâc kaynaklarını vermektedirler.[1272]

Çağdaş müelliflerden bazıları, ihticâc ile tevcîhin farklı şeyler olduğunu belirtmekte; ihticâcı *kırâat vecihlerinin ortaya çıkarılması, illetlerinin belirlenmesi ve açıklanması* şeklinde tanımlarken, tevcîhin ise *kırâat vecihlerinden kastedilenin açıklanması etrafında yoğunlaşan* bir kavram olduğunu belirtmektedir.[1273] Böylece ihticâc kavramı daha çok kırâatların dilsel açılımları; tevcîh kavramı ise farklı okumalardan kaynaklanan farklı anlam şekilleri üzerinde durmaktadır.[1274]

Yine kırâatçı İbn Meryem, hüccet ile ilgili yazmış olduğu "el-Mudah" adlı eserinde tevcîhi ihticâctan farklı; anlamını biraz daraltarak kullanmaktadır. Şöyle ki, İbn Meryem tevcîh kavramını kırâatların dilsel referansları için; ihticâcı ise ayet ve diğer naklî argümanlar için kullanmaktadır.[1275] Şüphesiz bu tür bir ayrım, İbn Meryem'in kendi eserinde tercîh etmiş olduğu bir tavır olarak algılanabilir.

Netice itibariyle vecih kelimesinin bünyesindeki 'kırâat formları' anlamından hareketle kırâat vecihlerinin ortaya konması olarak anlaşılsa da, bu kavramın içeriğini her müellif kendi bakış açısına göre doldurmuştur. Öte yandan tevcîh'in ihticâc kitaplarına isim olmasını da dikkate alırsak, bunun sadece salt bir vecihlendirme yerine bu vecihlerin temellerini ortaya koyma şeklinde anladıklarını söyleyebiliriz. Şüphesiz tevcîh'in tüm hüccetleri mi yoksa sadece dilsel hüccetleri mi karşıladığı ise, her müellifin bakışına göre değişecektir. Ama net olan bir şey var: O da tevcîh'in dilsel merkezli hüccetlerle de olsa ihticâc kelimesiyle bir yakınanlamlılığa sahip olmasıdır.

Bununla birlikte kırâatın farklılıklarını hüccetlendirmede kendisine başvurulan unsurlar/kavramlar yer almaktadır. Bunlar içerisinde kitap isimlerinde dahi kullanılan temel kavram yanında, daha az kullanılan tali kavramlar da mevcuttur. Temel kavram olarak hüccet, tali kavramlar olarak ise illet ve delil kullanılmaktadır. Şimdi bu kavramların tanımını verelim.

1.Hüccet

[1272] Zerkeşî, I, 339; Suyûtî, **İtkân**, I, 256. Ayrıca bkz. Suyûtî, Celâlüddin, **Mu'terakü'l-Akrân fi İ'câzi'l-Kur'ân**, Tah: Ali Muhammed el-Becâvî, Darü'l-Fikri'l-Arabi, Kahire, ts., I, 162-163.
[1273] Muhammed, **Tevcîh**, s. 23.
[1274] Muhammed, **Tevcîh**, s. 23.
[1275] Örnekler için bkz. İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, I, 405; II, 527 vd.

Hüccet, “حج” sülasi fiilinin bir isim olup çoğulu, “حجج وحجاج”dir. Delil, kanıt, burhan, özür, mazeret, ispat unsuru gibi anlamlara gelmektedir. Sözlük olarak hüccet, tartışma anında kazanmak için sunulan delil, hasma karşı kendisiyle savunmaya geçilen unsur, iddianın doğruluğu için gösterilen kanıt anlamlarına gelmektedir.[1276]

Bu kavram aslında kaynaklarda tam olarak tanımlanmamaktadır. Buna karşılık bazı çalışmalarda şöyle şöyle bir tarif yapılmaktadır:

“Kırâat farklılıklarının sahîhini sakiminden ayırarak sahîh kırâatların tespiti; sahîh kategorisi içerisinden bir vechin tercîhi için yapılan temellendirme eyleminde kendisine başvurulan isnâd, resm-i Mushaf, dilsel, nakil gibi tüm unsurlara verilen isimdir.”[1277]

Bu kavramın, ilk defa kim tarafından kullanıldığını saptamak mümkün değilse de, -tesbit edebildiğimiz kadarıyla- mevcut kaynaklar içinde ilk olarak hicri dördüncü asrın başlarında Taberî’nin tefsîrinde kullanıldığını söyleyebiliriz.[1278] Bundan sonra ihticâc kaynaklarında bu kavram, farklı kalıplarla kullanılagelmiştir.[1279] İlaveten bu alanın kitaplarının ismi olarak da sık sık kullanıldığını görüyoruz.

İçerik açısından baktığımızda hüccet, daha sonra üzerinde duracağımız kırâat farklılıklarının gerek tespit gerekse tercîh açısından temellendirilmesinde kullanılan “isnâd, resm-i Mushaf, dil, nakil-akıl” gibi tüm unsurları kapsayan bir yapıya sahiptir. Her ne kadar müelliflerin yazdığı eserlerin bu unsurlardan birisine yoğunlaşması neticesinde bu tek unsuru kapsıyor gözükse de, yine de bu hüccetin en geniş ve kapsamlı kavram olduğu gerçeğini değiştirmemektedir.

2. İllet

İllet kelimesi, sözlük olarak hastalanmak ve hasta olmak anlamlarına gelen “عل-يعل” sülasi fiilinden mastardır. İllet kelimesi, “hastalık, özür, kusur, sebep, araç, menşe” gibi anlamlarda kullanılmaktadır.[1280]

Terim olarak illet, olguyu ifadelendiren ta’lil’den daha yoğun bir kullanıma sahip olup tıpkı ‘hüccet’ gibi kırâatların temellendirilmesinde öne sürülen etkin

---

[1276] Bkz. İbn Fâris. **Mu’cem**, s. 250; Cevherî, **Sıhâh**, I, 304; İbn Manzûr, **Lisân**, III, 53-54; Cürcânî, **Ta’rifât**, s. 82.
[1277] Dağ, **İhticac,** s. 308-309.
[1278] Bkz. Taberî, **Câmi[1]**, I, 478, 545; II, 29, 315; III, 125, 194, 230, 237; IV, 18, 132, 196 vd.
[1279] Bkz. Taberî, **Câmi[1]**, I, 478, 545; II, 29, 315; III, 125, 194, 230, 237; IV, 18, 132, 196 vd.; İbn Hâleveyh, **Hüccet**, s. 62, 63, 64, 65, 66 vd.; Fârisî, **Hüccet**, I, 11, 15, 51, 56, 57; II, 34, 67 vd.; Mekkî, **Keşf**, I, 30, 31, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 73, 74 vd.; İbn Zencele, **Hüccet**, s. 77, 78, 81, 82, 84, 89, 92 vd.; İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, I, 233, 405, 430, 471, 495 vd.
[1280] İbn Manzûr, **Lisân**, XI, 481; Cürcânî, **Ta’rifât**, s. 154.

unsurları ifade etmektedir. Hüccet kavramı yerinde kullanılan ikinci bir kavram özelliğini taşıyan bu kavram, pratik olarak iki kırâattan birisinin temellendirilmesinde ortaya konan hüccetleri ifade ederken ihticâc kaynaklarında bu kelimenin kullanımına "ve illetü …,[1281] ve illetü zalike,[1282] vefi illetihi vechani"[1283] şekilleriyle sık sık rastlamaktayız. Öte yandan pratiği yansıtması açısından hem ilgili alanın ismi,[1284] hem de yazılan eserlerin ismi olarak da kullanılmıştır.[1285]

3. Delil

Delil Arapça'da "yol göstermek, işaret etmek" anlamındaki "delâlet" kökünden mübalağa ifade eden bir sıfat olup "yol gösteren, doğru yola ve sonuca götüren" anlamına gelmektedir. Ayetler de kılavuz anlamında da kullanılmaktadır.[1286] Terim olarak ise kelimeyi Cürcani şöyle tarif etmektedir: *"bilinmesi başka bir şeyin bilinmesini gerektiren şey."*[1287] Aslında delil daha ziyade bir hükmün/yargının ispat edilmesini veya bir sonucun ortaya çıkarılmasını sağlayan vasıtadır.[1288]

Kırâat ilminde ise delili, eserlerde kullanıldığı şekliyle bir okumanın niçin öyle okunduğunu ortaya koyan kanıt veya gerekçe şeklinde tanımlamak mümkündür. Kelimenin kaynaklarda "delil" formuyla kullanıldığı görülmektedir. Örneğin Fatiha suresindeki "مالك" kelimesinin bu şekilde okunduğunu gerekçelendirirken İbn Haleveyh delil kelimesini kullanmakta ve şu ifadelere yer vermektedir. " والدليل له قوله تعالى قل اللهم مالك الملك"[1289] Hüccet alanında eser veren diğer müelliflerin de bu kavramı kullandıkları görülmektedir.[1290] Delil, hüccet kavramının yerine bazen kullanılan bir eşanlamlısı olarak değerlendirilebilir.

2.2.1.2. İhticacın Gerekliliği: ihticâc li'l-kırâat ve ihticâc bi'l-kırâat

Kırâat ilminde ihticâc olgusu, iki çeşit olarak ortaya çıkmaktadır. Bunlardan biri, *ihticâc lil kırâat*; diğeri ise *ihticâc bi'l-kırâat*tır. Birincisi, kırâat farklılıklarının,

---

[1281] İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 108, 126; İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, I, 235.
[1282] İbn Hâleveyh, **Hüccet**, s. 96, 100, 103, 104, 117, 118, 218, 256; İbn Zencele, **Hüccet**, s. 309, 371; İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, I, 260.
[1283] İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, I, 286.
[1284] Mehdevî, **Şerh,** I, 21.
[1285] Örneğin Ebi'l-Hasan Ali b. Hüseyn el-Bâkulî'nin bu manada kaleme almış olduğu eserinde illet kavramının kullanıldığını görmekteyiz. Eserin ismi "İ'râbu'l-Kur'ân ve İlelü'l-Kırâat"tır. Bkz. Bâkulî, **Keşf**, I, 165.
[1286] İbn Fâris. **Mu'cem**, s. 349; Cürcânî, **Ta'rifât**, s. 104; Râzî, **Muhtâr**, s. 88 vd.
[1287] Cürcânî, **Ta'rifât**, s. 104.
[1288] Yavuz, Yusuf Şevki, *"Delil",* **DİA**, İstanbul, 1994, IX, 136.
[1289] İbn Hâleveyh, **Hüccet**, s. 62. Diğer örnekler için bkz. İbn Hâleveyh, **Hüccet**, s. 72, 80, 83, 86, 101, 108, 121, 131, 192, 201, 233, 261, 263, 286, 345.
[1290] Örnekler için bkz. İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 157; İbn Zencele, **Hüccet**, s. 78, 81, 93, 133, 160, 174, 272, 317, 346, 487, 605, 687.

başka unsurların; ikincisi ise bir başka bilim dalının bir meselesinin kırâat vechinin kullanılarak temellendirilmesini ifade etmektedir. Birincisinde temellendirilme nesnesi, kırâat farklılığıdır; temellendirme öğesi ise 'isnâd, resm-i Mushaf, dil, ayet, hadis, sebeb-i nüzûl' gibi başka unsurlardır; ikincisinde temellendirilme nesnesi, kırâatın dışındaki başka bir meseledir; temellendirme öğesi ise kırâat vechinin bizzat kendisidir. Kavramsal düzeyde, ihticâc lil kırâat, kırâat için başka hüccetlerin kullanılmasını; ihticâc bi'l-kırâat ise kırâatın başka ilimler için hüccet olarak kullanılmasını ifade etmektedir.[1291] Bu genel tanımlamadan sonra her iki çeşidi ayrı ayrı ele almaya çalışalım.

İhticâc bi'l-kırâat, kırâatın herhangi bir ilim dalının bir meselesi için argüman olarak kullanılmasıdır.[1292] Bu bağlamda özellikle nahiv ilmi, dilsel olgu olması yönüyle kırâat vecihlerini yoğun bir şekilde kullanmıştır[1293]. Bilindiği üzere, Kur'ân metninin tümü, Arap dilinin bir şah eseri olarak onun bütün dilsel özelliklerini cami bir metin olarak görülmektedir. Bu yüzden de Kur'ân metni, nahiv kurallarının; sarf prensiplerinin ve belagat özelliklerinin tedvin ve tesis edilmesinde Arap dili için ciddi kanıt özelliği taşır.

Nahiv geleneğine bakıldığında ilk dönemden itibaren kırâatlar nahiv ilminin vazgeçilmezi ve en çok ilgilendikleri alan olmuştur. Eserler incelendiğinde bütün boyutlarıyla bunu görmek imkân dâhilindedir.

Tıpkı nahiv ilmi gibi, tefsîr, fıkıh, usul-i fıkıh ve kelam gibi islami bilimler için de durum aynıdır. Her bilim dalı, kırâat malzemesini kendisi için referans olarak kullanmaktadır.[1294]

İhticâc li'l-kırâat ise bir kırâat vechinin çeşitli amaçlar için (tespit ve tercîh) isnâd ve resm-i Mushaf yanında dilsel, naklî, aklî, tarihsel hüccetlerle temellendirilmesidir.

İhticâcın bu çeşidi, alanlarının farklılığına (tespit veya tercîh) göre bir yapılanma sergiler; hüccetleri de bu iki alana göre değişiklik arzeder. Kırâat geleneği açısından kırâat vecihlerinin, ihticâc bi'l-kırâat şeklinde kullanılması ile ilgili herhangi itiraz bulunmamaktadır.[1295] Hatta Suyuti, Kur'ân'da okunan her şey ile

---

[1291] Dağ, **İhticac**, s. 318.
[1292] Efgânî, Said, fi **Usûli'n-Nahv**, Beyrut, 1987, s. 28-45
[1293] Mükrem, **Kırâat,** s. 175-176; Refîde, **Nahv,** I, 389.
[1294] Geniş bilgi için bkz., Dağ, **İhticac**, s. 318-320.
[1295] Bilgi ve örnekler için bkz. Efgânî, **Usûl**, s. 28-45.

ihticâcda bulunmanın caiz olduğunu, bunun mütevatir, ahad, şaz olmasının fark etmediğini belirtmektedir. Ancak ekoller arasında şaz okumaların kaynak olarak kullanılması hususunda farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Basra ekolü şaz okumaları kaynak olarak kullanmazken Kûfe ekolü kullanmaktadır.[1296]

İbn Müneyyir, kırâatların bu şekilde temellendirilmesine karşı çıkmakta ve Zemahşeri'nin İbn Amir'in muzaf ile muzafün ileyh arasını ayıran "şüreka" kırâatını reddetmesi[1297] bağlamında şunları söylemektedir: *"Bizim maksadımız Arapça kaidelerle kırâatları doğrulamak değil, aksine kırâatlarla Arnapça kaideleri doğrulamak, tashih etmektir."*[1298]

İbn Müneyyir'in itirazı, aslında bütünüyle ihticâc li'l-kırâata değildir; daha çok dilcilerin dilsel hüccetleri kırâatın bir sıhhat ölçütü olarak alıp öteki sahîh kırâatı reddetmesinedir. Dolayısıyla kırâatların sıhhat açısından temel dayanağının dile indirgenmesi şeklindeki bir ihticâc eyleminin, kabul edilecek bir husus olmadığını belirtmektedir İbn Müneyyir.

2.2.1.3. Hüccetlerin tasnifi

Hüccet tasniflerinin, sürecin ilerlemesine bağlı olarak gelişim gösterdiği görülmektedir. Bu bağlamda gelenekte gerek dilsel argümanlara ve gerekse nakli argümanlara bağlı olarak birçok hüccet çeşidi bulunmaktadır. Bu hüccet çeşitleri özellikle tespiti hüccetler ile aynı paralelde değerlendirilmeleri açısından sıkıntılı olduğu belirtilmektedir. Bu nedenle de ihticac ile ilgili yapılan özel çalışmada tarihsel süreçte kullanılan tüm hüccet çeşitleri tespiti ve tercihi şeklinde bir ayrıma tabi tutularak kategorize edilmiş ve bütüncül bir tasnif denemesine girişilmiştir. Biz de bu tasnifi tüm hüccet malzemesini kapsaması açısından tezimizin merkezine almanın ve Kurtubî'yi de bu tasnife göre kategorize etmenin faydalı olacağını mülahaza ediyoruz. Dolayısıyla tespiti ve tercihi hüccetler olmak üzere iki ana kategoride ele alınan bu tasnifi incelemeye çalışalım.

2.2.1.3.1. Tespitî hüccetler

Kırâat vecihlerinin sahihliğini ortaya koyan hüccetlere "tespiti hüccetler" denir. Eğer kırâat bu iki hüccete uygunsa bu durumda o kırâat sahih nitelemesine tabi tutulabilmektedir. Tespiti hüccetler, iki adettir: İsnad ve Resm-i Mushaf. Bu iki

---

[1296] Mükrem, **Kırâat**, s. 109; Mükrem, **Mu'cem**, I, 101.
[1297] Zemahşerî, **Keşşâf**, II, 42.
[1298] İbn Müneyyir, Ahmed b. Muhammed, **el-İntisâf fima Tazammenehu'l-Keşşâf mine'l-İ'tizâl**, (Keşşâf'ın hamişinde), Beyrut, ts., II, 42.

hüccet çeşidi, Kurtubî tarafından da kullanıldığı için ayrı başlıklar altında ele alınması gerekmektedir. Çünkü isnad ve resm-i mushafla alakalı burada verilecek bilgiler, Kurtubî'nin ele aldığı tespiti hüccetler için zemin bilgi olacaktır.

2.2.1.3.1.1. İsnâd

Bir kırâatın sıhhatının tespitinde en önemli hüccet, isnad hüccetidir. İsnad, bir kırâatın alan kişinin kendisinden önce aldığı kimselere dayandırmasına verilen isimdir; bu isnadda yer alan ravi zinciri ise senedi oluşturmaktadır.

İsnadın en önemli işlevi, bir kırâatın sahih olduğunu ispat için kırâatı menşeine ulaştırmak, Peygambere dayandırmaktır.[1299] Kırâat birikimi açısından düşünüldüğünde, sahih kırâat açısından bir ispat vazifesi görürken, sahih olmayanlar açısından ise bir dışlama görevi üstlenmektedir.[1300]

2.2.1.3.1.2. Resm-i Mushaf

Kırâatın sıhhatını tespitte ikinci önemli hüccet, resm-i Mushaftır. Mushafın istinsah edilmesinin en önemli sebebi, özel sahabe Mushaflarındaki müdrec okumalar ile yedi harf kapsamında gelişme gösteren okumalardır. Bunların ortaya çıkardığı problemlerin çözümü için Hz. Osman, yedi harf kapsamındaki müteradif grubu, Kureyşî asla indirgemiş; sahabe müdreclerini ise tamamen ilga etmiştir.[1301] Bu iki grup okumanın isnad hücceti bulunmakla beraber, Mushaf olgusu bunu sahih kapsamı dışında bırakmıştır.

2.2.1.3.2. Tercîhî hüccetler

Tespiti hüccetler vasıtasıyla sahihliği tespit edilen kırâatlar arasında seçim yapmayı sağlayan hüccetlere "tercihi hüccetler" denir. Bu hüccetler, iki kısma ayrılmaktadır: Birincisi, tespiti hüccetlere dayalı tercihi hüccetlerdir. İkincisi ise müstakil tercihi hüccetlerdir.

2.1.1.3.2.1. Tespitî hüccetlere dayalı tercîhî hüccetler

Bu kısımdaki hüccetler, tespite yönelik hüccetlerin daha detay özelliklerinin kullanılması ile oluşmaktadır. Bunlardan birisi isnada dayalı olan "şöhret hücceti"; diğeri ise resm-i Mushafa dayalı olan "yerel Mushaf hücceti"dir. Şimdi bunları detaylandıralım.

[1299] Ebû Şâme, **Mürşid**, s. 171; Mekkî, **İbâne**, s. 51; İbn Cezerî, **Neşr**, I, 9.
[1300] Dağ, **İhticac**, s. 343.
[1301] Geniş bilgi için Müstenseh Mushaflar ve Yedi Harf-Kırâat İlişkisi başlığına bakılabilir.

İsnad ve resm-i Mushaf kriterleri ile sahihliği tespit edilen iki kırâattan birini tercihte kullanılan hüccetlerden biri, "şöhret hücceti"dir. Bu hüccet, isnada dayanmaktadır. İki kırâatın Peygambere nispeti sahih olduğunda, bu iki kırâatten biri "daha sahih", "daha meşhur", "kurranın icmaı", "çoğunluğun ittifakı" gibi nitelemelerle ötekine tercih edilmektedir.

İsnad ve resm-i Mushaf kriterleri ile sahihliği tespit edilen iki kırâattan birini tercihte kullanılan hüccetlerden biri de, "yerel Mushaf hücceti"dir. Bu hüccet, resm-i Mushafa dayanmaktadır. İki kırâatın Peygambere nispeti sahih olduğunda, bu iki kırâattan biri, "Şam Mushafına uygun", "Medine Mushafına uygun", "Basra Mushafına uygun" gibi nitelemelerle ötekine tercih edilmektedir.[1302]

2.2.1.3.2.2. Müstakil tercîhî hüccetler

Bu kısımdaki hüccetler, tespit hüccetleri ile alakalı olmayıp kendi başlarına müstakil olarak iki sahih kırâattan birini tercih etmede kullanılan hüccet kategorilerini içermektedir. Bu kategoriler, dört kısma ayrılmaktadır: Dilsel hüccetler, nakli hüccetler, akli hüccetler ve özel hüccetler. Bu hüccet çeşitlerinin tamamına yakını Kurtubî tefsirinde yer aldığı için genel olarak bu türlerle ilgili bilgi vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Bu bilgileri verdikten sonra Kurtubî'de yer alan hüccet türleri daha iyi anlaşılacaktır. Şimdi bunları vermeye çalışalım.

2.2.1.3.2.2.1. Dilsel hüccetler

Arap dili, Kurtubî de dahil, bazıları tarafından tespit kriteri olarak değerlendirilmesine karşın, çoğunluk "senedi sahihlik" ve "resm-i Mushafa uygunluk" şartlarının kırâatın sıhhatı için gerekli olduğunu; arap diline ihtiyaç olmadığını benimsemektedir. Çünkü bu iki şartla sahih olan kırâatlar, zaten Arap diline uygun olması gerekir.

Arap dilinin sahih kırâatların tespit kriteri olup olmadığı tartışmasının, konumuz olmaması hasebiyle detaylarına girmek istemiyoruz. Ancak Arap dilinin bu kadar ön plana çıkarılmasında nahivcilerin ciddi katkısı vardır. Çünkü Arap dilinin nahiv ve sarf kısmında ekolcü bakışla nahivciler, sahih kırâatlardan kendi ekolüne uygun olanları alıp öteki kırâatın Arap dilindeki kendi ekollerinin dışındaki temellerini yok saymışlardır. Halbuki ekolcü duruşu bir tarafa bırakıp Arap dilinin

[1302] Örnekler ve geniş bilgi için bkz., **Dağ, İhticac**, s. 346-347.

tüm birikimi olarak kırâatlara yaklaşıldığında, hepsinin Arap dilinde bir temeli olduğu görülmektedir.[1303]

Arap dili bağlamında ana başlıklar olarak nahiv ve sarf kaideleri, belagat prensipleri, şiir metinleri, akvalu'l-arab, lehçe farklılıkları iki kırâattan birini tercihte hüccet olarak kullanılmaktadır. Bunlar içerisinde özellikle nahiv ve sarf kaidelerine, diğerlerine nazaran hüccet olarak daha yoğun bir şekilde başvurulmaktadır. Bu yoğunluğu Kurtubî tefsirinde de görmek mümkündür. Şimdi bunları kısaca verelim.

2.2.1.3.2.2.1.1. Nahiv kaideleri

Sahih kırâatlar arasından birini tercihte en çok kullanılan dilsel hüccet, "nahiv kaideleri"dir. Bu alan özellikle ferşî okumalar dediğimiz kısımda öne sürülen hüccetleri içermektedir. Tabiatıyla bu hüccetler, kırâatın cümle içindeki konumuyla ilgilidir. Gerek tefsir kaynakları ve gerekse hüccet kitaplarının en yoğun bir şekilde kullandığı hüccet alanıdır. Kurtubî'nin de dilsel hüccetler arasında en çok yer veridği hüccet türlerindendir.[1304]

2.2.1.3.2.2.1.2. Sarf kaideleri

Sahih kırâatlar arasından birini tercihte nahivden sonra en çok kullanılan dilsel hüccet, "sarf kaideleri"dir. Bu alan ise özellikle ferşî okumaların isim, fiil ve harf olarak yapım ve çekim özelliklerini ele almaktadır. Hüccet ve tefsir kaynaklarında bununla ilgili örnekler de yoğundur. İsim farklılıklarının hüccet olarak kullanılmasına, kelimenin 'müfred-cem' (خطيئة-خطيئات); şekillerinde okunması; Fiil farklılıklarının hüccet olarak kullanılmasına, fiilin "müennes-müzekker" (ولا يقبل-ولا تقبل); şeklinde okunmaları; Harf farklılıklarının hüccet olarak kullanılmalarına ise, "ان" maddesinin farklı okunma şekilleri örnek olarak verilebilir.[1305]

2.2.1.3.2.2.1.3. Belağat

Sahih kırâatlardan birini tercihte nahiv ve sarftan sonra kendisine müracaat edilen dilsel hüccetlerden biri de "belagat hücceti"dir. Hüccet kitaplarında kelimenin Arap dili bağlamında "fasih-efsah" ve "beliğ-eblağ" şeklindeki ayrımları ortaya konmak suretiyle yapılmaktadır. Kırâatlarda normal beliğ tanımlamasına uyanlar olduğu gibi eblağ olanlar olması hasebiyle kari, kendine göre en beliğ olan kırâatı tercih etmektedir. Beliğlik ölçüsü, subjektif olup yöreye ve şahsa göre değişen bir

---

[1303] Dağ, **İhticac**, s. 347.
[1304] Örnekler için bkz., Dağ, **İhticac**, s. 348.
[1305] Örnekler için bkz., **Dağ, İhticac**, s. 349.

yapı sergilemektedir. Nitekim müellifimiz Kurtubî de, aşağıda göreceğimiz gibi kendine göre bazı kırâatları beliğ bulup tercih etmiştir.[1306]

2.2.1.3.2.2.1.4. Lehçe farklılıkları

Sahih kırâatlardan birini tercihte başvurulan dilsel hüccetlerden biri de, "lehçe farklılığıdır. Bu çeşit hüccet özellikle "lehçe temelli olan okumalar"da görülmektedir. Örneğin kelimenin idğamlı veya izharlı okunuşunu kari, hangisini kendine yakın buluyorsa veya öncekinden almış ise ona göre tercih etmektedir. Hem ihticac kaynaklarında hem de tefsir kaynaklarında bu hüccet çeşidini yoğun bir şekilde buluyoruz. Özel hüccet kaynaklarında lehçe ile alakalı okumalar belli başlıklar altında hüccetlendirilirken; Kurtubî gibi tefsir kaynaklarında ayrı ayrı olarak temellendirilmektedir.[1307]

2.2.1.3.2.2.2. Naklî hüccetler

Tercihin ikinci kısmını oluşturan bu hüccet malzemeleri, nakle veya rivayete dayandığı için bu isimle adlandırılmıştır. Bu kısmın en belirgin hüccetleri, "ayet", "hadis", "kırâat", "sebeb-i nüzul", "şiir", "sahabe kavli", "akvalü'l-arab" hüccetleridir. Bu kısma ait hüccet unsurları dilsel hüccetlere göre ikinci derecededir.

2.2.1.3.2.2.2.1. Ayet

Kırâat tercihinde öne sürülen hüccetlerden biri de "ayet hücceti"dir. Kırâatı ayetle hüccetlendirme çeşitli şekillerde cereyan edebilmektedir. Bazen kırâatın kullanım şeklinin Kur'ân'daki başka bir ayetteki geçişi; bazen kırâatın geçtiği aynı ayetin anlam alanı (siyak-sibakı); bazen kırâatın kullanıldığı başka bir ayetin anlamı ve siyak-sibakı hüccet olarak kullanılabilmektedir. Bu hüccetin örnekleri kaynaklarda oldukça yoğundur.[1308]

2.2.1.3.2.2.2. 2. Hadis

Nakli hüccetlerden biri de, Hz. Peygamberden nakledilen bir hadistir. Tercih edilen kırâat hakkında Peygamberden bir şey nakledilmiş ise bu hadis gerekçe gösterilerek ilgili kırâat tercih edilebilmektedir. Hadisteki muhteva, kırâatın hangi yönüyle alakalı ise o yönüyle ilgili olarak öne sürülmektedir. Mesela Duri "Kırâatü'n-Nebi" adlı eserinde bu tarz birçok hadis rivayet etmiştir.[1309] Bu hadisler

---

[1306] Örnekler için bkz., **Dağ, İhticac**, s. 349.
[1307] Dağ, **İhticac**, s. 350.
[1308] Bkz., Taberî, **Câmi'**, I, 95; İbn Hâleveyh, **Hüccet**, s. 62; Bâkulî, **Keşf**, I, 167.
[1309] Örnekler için bkz., Dûrî, Ebû Amr, **Kırâatu'n-Nebi**, tah: Mehmet Ali Sarı, basılmamış doktora tezi, İstanbul, 1993, s. 1-81.

söz konusu kırâatı Hz. Peygamberin okuduğunu ortaya koyan rivayektlerdir. Bu tür hüccet şekli kaynaklarda çok fazla değildir.[1310]

2.2.1.3.2.2.2. 3. Kırâat

Nakli hüccetlerden bir diğeri, bizzat kırâat farklılığı olabilmektedir. Bir kırâat farklılığı için öteki bir kırâat farklılığı hüccet olarak sunulabilmektedir. Bu bağlamda sahih bir kırâat için sahih, şazz ve müdrec kırâatlar hüccet olarak kullanıldığı gibi, şazz kırâatların ihticacında da sahih veya müdrec kırâatlar hüccet olarak kullanılabilmektedir. Bu tür hüccetler de özellikle tefsir kaynaklarında bolca kullanılmaktadır.[1311]

2.2.1.3.2.2.2. 4. Sebeb-i Nüzûl

Nakli hüccetlerden biri de kırâatın geçtiği ayetle ilgili sebeb-i nüzul hüccetidir. Eğer kırâatın geçtiği ayetin sebeb-i nüzulünde kırâatı destekleyen veya ilgilendiren bir bilgi var ise bu da hüccet olarak değerlendirilmektedir. Bu hüccet çeşidi de kaynaklarda çok az kullanılan türlerdendir. Hatta kırâatın gerek nakli ve gerekse dilsel temelinden sonra destek amacıyla kullanılan bir üccet çeşididir.[1312]

2.2.1.3.2.2.2. 5. Şiir

Şiir, Arap dili bağlamında istişhadda en çok kendisine müracaat edilen bir türdür. Gerek garip kelimelerin açıklanmasında ve gerekse ayetlerin yorumlanmasında kendisine kendisine en çok dayanılan hüccettir. Kırâatların da dilsel temelleri açısından en çok kullanılan şiir hüccetidir. Şiir, hem hüccet kaynaklarında ve hem de dilsel yönü ağır basan kaynaklarda kırâatlar için referans olarak kullanılmaktadır. Şiir, hüccet türleri içerisinde en çok kullanılan çeşittir.[1313]

2.2.1.3.2.2.2. 6. Sahabe kavli

Farklı okuma biçimleri ile alakalı sahabereh nakledilen bir takım bilgi ve haberler de tercih edilen okumalar icin hüccet olarak kullanılmaktadır. Bunun sebebi ise sahabenin vahiy ortamını ve kırâat olgusunu birinci elden müşahede eden ilk nesil olmasıdır. Kırâat ile ilgili sahabenin naklettiği bilgi, sonrakiler açısından önemli bir değer olarak görülmektedir. Bu yüzden de hüccet kitaplarında da "sahabe kavli"ne hüccet olarak yer verildiği görülmektedir.[1314]

[1310] Örnekler için bkz., Dağ, **İhticac**, s. 350-351.
[1311] Örnekler için bkz., Dağ, **İhticac**, s. 350-351.
[1312] Mekkî, **Keşf**, I, 351; Mehdevî, **Şerh,** I, 227; Dağ, **İhticac**, s. 352.
[1313] Örnek için bkz., İbn Hâleveyh, **Hüccet**, s. 89, 90, 118, 132, vd.
[1314] Taberî, **Câmi'**, I, 594; Dağ, **İhticac**, s. 352-353.

2.2.1.3.2.2.2. 7. Akvalu'l-Arab

Akvalü'l-Arap, şiirin nesirdeki karşıtıdır. Arapların meselleri, atasözleri ve veciz sözleri, kırâat vecihlerinin tercihinde bir hüccet vazifesi görmektedir. Hüccet kaynaklarında da bununla ilgili örneklere çok az da rastlanmaktadır. Örneğin A'raf 143'de geçen "دكا" kelimesi aynı zamanda "دكاء" şeklinde de okunmaktadır. Kelimeyi "دكاء" şeklinde okuyanlar Arapların " هذه ناقة دكاء/İşte bu hörgüçsüz devedir" şeklindeki deyimlerini hüccet olarak kullanmaktadırlar.[1315]

2.2.2. Kurtubî tefsir'inde ihticac olgusu ve hüccet çeşitleri

Bu başlık altında Kurtubî Tefsir'inde genel olarak ihticac olgusu ele alınacak. Bu bağlamda Kurtubî'nin eserinde kullandığı ihticac ile ilgili temel ve yan kavramlar; gerek tespiti ve gerekse tercihi hüccet çeşitlerinin tüm kategorileri incelemeye ve değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

2.2.2.1. Kurtubî tefsir'inde ihticac olgusuna genel bakış

Kurtubî tefsiri, pratik bir çalışma olması hasebiyle genelde kırâat ilmine özelde ise ihticac olgusuna teorik bazda yaklaşması ve değerlendirmesi beklenemez. Bu tür çalışmalarda müellifler sadece kendilerine yetecek ve meramlarını ortaya koyacak kadar teorik bilgiye rastlanılmaktadır. Böylece Kurtubî'nin ihticac olgusunu teorik düzeyde ele alması da farklı değildir. Bu nedenle biz eseri kırâat gözüyle ele aldığımızda ihticac olgusu ile ilgili karşımıza çıkan ve teorik olarak değerlendirilebilecek hususları ele almaya gayret edeceğiz.

Kurtubî'de ihticac olgusunun kavramsal alanına ait kavramların ister birincil kavramlar olsun ister ikincil kavramlar olsun büyük ölçüde kullanıldığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Eserde ihticac kavramının, çok az yerde kullanıldığı ve kullanıldığı yerlerde de kırâatla bir ilişkisi olmadığı görülmektedir.[1316] Buna karşılık yine ihticacın temel kavramlarından olan hüccetin çok yaygın bir şekilde kullanıldığı müşahede edilmektedir. Örneğin " واثمهما اكبر من نفعهما" ayetinde geçen "اكبر" kelimesinin hem bu şekilde hem de "اكثر" şeklinde okunmaktadır. Her iki kırâat için ileri sürülen gerekçeler anlatılırken "وحجتهم" kavramı kullanılmaktadır.[1317]

Bahsedilen birincil kavramların dışında ihticacı ikinci derecede ifade eden kavramlara da Kurtubî'nin oldukça geniş bir şekilde yer verdiği görülmektedir. Bunlar illet, ta'lil ve delildir. "واللذان" kelimesinin son harfi olan nunu bazı kırâat

---

[1315] Bkz., Taberî, **Câmi'**, VI, 54-55; Dağ, **İhticac**, s. 353.
[1316] Kurtubî, **Câmi'**, I, I, 24.
[1317] Kurtubî, **Câmi'**, II, 55-56. Diğer örnekler için bkz., Kurtubî, **Câmi'**, II, 487; V, 90, 568; vd.

imamları tahfif ile okurken; bazıları da teşdid ile okumaktadır. Şeddeli okuyuşun dilsel gerekçelerini açıklarken müellif "وعلته"[1318] ifadesini kullanmaktadır.[1319] Bakara 173. Ayette geçen "ميتة" kelimesini Ebu Cafer, şedde ile okumaktadır. Kurtubî, Ebu Cafer'in bu okuyuşunu diğer bir ayetten referansla böyle okuduğunu belirtmekte ve bunu "ودليله" ifadesi ile kullanmaktadır.[1320]

Yukarda da belirtildiği gibi farklı okumaların ihticac açısından iki yönü bulunmaktadır. Bunlardan biri kırâatların diğer disiplinlere ait değişik hususların referansı olması; diğeri de diğer ilimlere ait değişik hususların farklı okumalar için hüccet/temel olmasıdır. Bu iki alan için ihticac bi'l-kırâat ve ihticac li'l-kırâat ifadeleri kullanılmaktadır.

İhticac bi'l-kırâat, diğer ilimlere ait değişik konuların temlellendirilmesinde kırâatların delil olarak kullanılmasıdır. Bu bağlamda özellikle Arap dili, dilsel vakıa olması hasebiyle kırâat vecihlerini yoğun bir şekilde kullanan ilimlerin başında gelmektedir.[1321] Bunun yanında nahiv ilmi gibi, tefsîr, fıkıh, usul-i fıkıh[1322] ve kelam gibi islami bilimler de kırâatları bu şekilde kullanan ilimler arasında yer almaktadır. Her bilim dalı, kırâat malzemesini kendisi için referans olarak kullanmaktadır.

Kurtubî de, kırâatları ihticac bi'l-kırâat mantığıyla kullanmaktadır. Ancak Kurtubî, tefsirci olması hasebiyle kırâatları, ayetler için getirdiği yorumları temellendirmede hüccet olarak değerlendirmektedir. Kırâatları temellendirmede özellikle nahiv ilmini kullanmasına karşın nahiv kurallarını temellendirmede kırâatları kullanmamaktadır. Müelliften böyle bir şey yapması da beklenemez. Çünkü çalışma bir dil eseri değil, tefsir kaynağıdır. Öncelikli amacı, ayetlerin anlamlandırılması ve yorumlanmasıdır. Farklı okumalar da ilahi lafızların farklı biçimlerde seslendirilmesi ve gramatik yapılarının farklı olması, tefsirin temellendirilmesinde en önemli nakli dayanaktır. Bu nedenle de müellif kırâatları,

---

[1318] İllet kavramı ile ta'lil kavramı aynı kökten gelmektedirler. Kurtubî, illet kavramını kırâatların referanslarını ifadelendirmede yer yer kullanmaktadır. Ancak ta'lil kelimesini fazla kullanmamaktadır. Kullandığı yerde ilgili kırâatı anlattıktan sonra onunla ilgili gerekçelerin önceden anlatıldığından bahsettiği yerde kullanmaktadır.

[1319] Kurtubî, **Câmi'**, III, 80.

[1320] Kurtubî, **Câmi'**, I, 610.

[1321] Mükrem, **Kırâat,** s. 175-176; Refîde, **Nahv,** I, 389.

[1322] Farklı okumaların İslam hukukuna yönelik katkıları veya bazı hukuki ayetlerin yorumlanmasında veya hukuki hükümlerin çıkarılmasında delil olarak kullanılması ile ilgili birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalar genel itibariyle hukuki hükümlerin temellendirilmesine; az bir kısmı da metodolojiyi desteklemeye yöneliktir. Bu çalışmalardan bir kısmı şöyledir: Dağ, Mehmet, **Kırâat Farklılıklarının İslam Hukukan ve Metodolojisine Etkisi,** Basılmamış Master Tezi, Erzurum, 1998.

ayetlerin anlamladırılmasında hüccet olarak yoğun bir şekilde kullanmaktadır. Bu kırâatlar içerisinde sahih kriterlere uygun olanlar olduğu gibi bu şartları taşımayan kırâatlar da vardır.

Mesela “ ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم” ayetindeki büyük günahlar ifadesine yönelik birçok yorumları kaydeden Kurtubî şöyle demektedir: “Ben derim ki; bazılarının dediği gibi günahın küçüklüğüne değil, kime karşı gelip isyan ettiğine bak. Çünkü bizzat emre muhalif hareket etmeye bakanlara göre bütün günahlar büyük olmaz. Kadı Ebu Bekr’in rivayetinde Ebû İshak el-İsferayini, Ebu'n-Nasr Abdurrahim el-Kuşeyrî ve benzerlerinin söyledikleri şu sözleri de bu şekilde açıklanıp anlaşılmalıdır: bazı günahlara küçük günah denilmesinin sebebi, ondan daha büyük olan günaha nisbetledir. Meselâ, küfre nisbetle zinaya küçük günah; zinaya nisbetle de, öpülmesi haram olan birisini öpmeye küçük günah demek gibi. Bize göre, başka bir günahtan kaçınıldığı için bağışlanılması söz konusu olan bir günah yoktur. Aksine, bütün bunlar büyük günahtır ve bu günahları işleyenin -küfür müstesna- işi Allah'ın dilemesine kalmıştır. Çünkü yüce Allah: "Şüphesiz Allah, kendisine şirk koşulmasını mağfiret etmez. Ondan başkasını da dilediğine bağışlar"[1323] diye buyurmaktadır.” Ayette geçen bu manayı, tekil olan “كبير” kırâatı ile temellendirmektedirler. Buna göre anlam, "Size yasaklanan büyük günahtan kaçınırsanız" şeklinde olmaktadır. Çoğul olan meşhur okumaya (günahlar) göre ise maksat, küfrün tüm çeşitleridir.[1324]

Görüldüğü gibi Allah’ın affetmediği tek günah olan şirk, söz konusu ayetteki “كبائر” kelimesinin “كبير” şeklinde tekil kırâatı ile desteklenmektedir. Bu ve benzer örneklerde Kurtubî, kırâatları ihticac bi’l-kırâat metoduyla birçok yerde kullanmaktadır.

İhticac li’l-kırâat ise farklı okumaları ister tercih sebebiyle olsun ister olmasın dil ve nakli açıdan hüccetlendirilmesidir. Kurtubî, kırâatların hüccetlerini deyim yerindeyse bir ihticac kaynağı gibi ele almaktadır. Farklı okumalarınbulunduğu hemen hemen her yerde kırâatları değişik nedenlerle temellendirmektedir. Bu hüccetler yoğun olarak dilbilim kuralları üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bunun yanında müellif nakli kaynakları da geniş bir şekilde hüccet olarak değerlendirmektedir. Bir

---

[1323] Nisa, 4/48.
[1324] Kurtubî, **Câmi’**, III, 143-144. Diğer örnekler için bkz., Kurtubî, **Câmi’**, IV, 471-472; V, 43-44; vd.

sonraki başlıkta Kurtubî'nin kırâatları temellendirme şekilleri üzerinde geniş bir şekilde durulacaktır.

Netice itibariyle Kurtubî, ihticac konusuna ait gerek temel kavramları (İhticac, hüccet) ve gerekse tali kavramları (illet, ta'lil, delil) eserinde kullanmaktadır. Bunun yanında ihticac olgusunda kırâatları her iki yönüyle de değerlendirmektedir. Müellif kırâatları özellikle yorumları için hüccet olarak kullandığı, nahiv fıkıh gibi diğer alanlarda pek değerlendirmediği dikkati çekmektedir. Kırâatların temellendirilmesi ile ilgili olarak ise tüm argümanları değerlendirdiği müşahede edilmektedir.

2.2.2.2. Kurtubî tefsir'inde hüccet çeşitleri ve örneklemeler

Kurtubî Tefsir'inde kırâatlar için kullanılan hüccet çeşitleri, gelenek içerisinde diğer âlimler tarafından kullanılan hüccet türlerinden farklı olmadığı için ayrı bir kategorik ayrıma gidilmeyecek; tüm kaynaklar dikkate alınarak derlenen; bütün hüccet çeşitlerini içine alan ve bir önceki kısımda da geniş bir şekilde ele alınan hüccet tasnifi takip edilecektir. Bu bağlamda özellikle tespite dayalı hüccet çeşitleri üzerinde fazla durulmayacaktır. Çünkü yukarda da bahsedildiği gibi tespite dayalı hüccetler gelenek içerisinde belirlenen kırâat kriterleri ile aynıdır. Çalışmamızın konusu olan eserde, bu tespit kriterleri ayrı olarak ele alınmakta ve bir hüccet çeşidi olarak görülmemektedir. Bu nedenle biz de ilk kısımda teorik düzeyde bu konuyu incelemeye çalıştık. Burada ise, hüccet tasnifini takip edeceğimiz çalışmada bu kriterler tespiti hüccetler adıyla hüccetin bir kategorisi olarak ele alınması ve gerçekte bu kriterlerin de kırâatların sahihliğini ortaya koyan referanslar/hüccetler olması, burada tekrar ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Ancak bu ele alma, sadece hüccet kategorilerini bir arada görecek kadar olacaktır.

Dolayısıyla bu başlıkta önce tespite dayalı hüccet çeşitleri olan isnad ve resm-i mushafı kısa bir şekilde ele almaya çalışacağız. Daha sonra tercihe dayalı hüccet çeşitlerini örnekleriyle geniş bir şekilde incelemeye çalışacağız. Tercihe dayalı hüccet çeşitlerinde Kurtubî ile yukarda genel anlamda verdiğimiz çeşitler arasında nicelik bakımından çok küçük farklılıklar söz konusudur. Dilbilim ve nakli referans türleri aynı olmakla birlikte özel hüccetler şeklinde nitelendirdiğimiz hüccet çeşitleri Kurtubî'de görülmemektedir. Şimdi bu hüccet çeşitlerini ele almaya çalışalım.

2.2.2.2.1. Tespiti hüccetler

Daha önce de belirtildiği gibi kırâat vecihlerinin sahihliğini ortaya koyan hüccetlere "tespiti hüccetler" denir. Eğer kırâat bu iki hüccete uygunsa bu durumda o kırâat sahih nitelemesine tabi tutulabilmektedir. Tespiti hüccetler, iki adettir: İsnad ve Resm-i Mushaf. Kurtubî, kendisinden önceki âlimlerin bu kriterlere göre belirlemiş olduğu sahih kırâatları tercih etmekte ve eserinde de bu iki hüccetle kırâatları temellendirmektedir.

2.2.2.2.1.1. İsnad

Bir kırâatın sıhhatının tespitinde en önemli hüccet, isnad hüccetidir. İsnad, bir kırâatı alan kişinin, aldığı kırâatı kendisinden önce aldığı kimselere dayandırmasına verilen isimdir; bu isnadda yer alan ravi zinciri ise senedi oluşturmaktadır.

İsnadın en önemli işlevi, bir kırâatın sahih olduğunu ispat için kırâatı menşeine ulaştırmak, Peygambere dayandırmaktır.[1325] Kırâat birikimi açısından düşünüldüğünde, sahih kırâat açısından bir ispat vazifesi görürken, sahih olmayanlar açısından ise bir dışlama görevi üstlenmektedir. Kurtubî de gerekli gördüğü yerlerde kırâatların tespitini sağlayan isnad hüccetine yer vermektedir.

Kurtubî, Enes b. Malik'in "واصوب قيلا" kırâatı ile ilgili değerlendirmeleri vermekte ve Enbari'den, bazı kötü niyetli kişilerin Enes'in bu kırâatından hareketle anlama muhalif olmayan her okumanın caiz olduğu bilgisini aktarmakta ve bunun kabul edilemez bir yaklaşım olduğunu söylemekte ve böyle olması durumunda anlama uygun olan her ayette farklı lafızların kullanılması gerekirdi ki, böyle bir şeyin Allah ve Resulüne iftira olacağını belirtmektedir.[1326] Bu tür yaklaşımları sergileyenlerin İbn Mes'ud'un "Kur'ân yedi harf üzere inmiştir. Sizden birinin "helumme, teali, ekbil/gel" demesi gibidir" şeklindeki sözlerini de delil olarak kullanmalarının imkânsız olduğunu belirtmekte ve şöyle demektedir: "Bu hadis şunu vurgulamaktadır. Lafızları farklı anlamları aynı olsa da bütün kırâatların sahih bir senetle Hz. Peygamber'den nakledilmesi gerekmektedir. Bu kırâattaki ihtilafın durumu da aynıdır."[1327]

Burada görüldüğü gibi Kurtubî, sahabe kırâatı veya müdrec kırâat diye isimlendirilen Enes b. Malik ve İbn Mesud'un kırâatlarından hareketle, lafızları farklı anlamları bir olan kelimelerin Kur'ân'ın diğer kelimelerine de uygulanacağı

[1325] Ebû Şâme, **Mürşid**, s. 171; Mekkî, **İbâne**, s. 51; İbn Cezerî, **Neşr**, I, 9.
[1326] Kurtubî, **Câmi'**, X, 37.
[1327] Kurtubî, **Câmi'**, X, 38.

yaklaşımına şiddetle karşı çıkmakta ve kırâatlarda esas olanın Hz. Peygamberden sahih bir senetle nakledilmesi olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla bir kırâatın sahihliğinin yegane hücceti, sahih bir senetle Hz. Peygambere dayanmasıdır.

2.2.2.2.1.2. Resm-i mushaf

Kırâatın sıhhatını tespitte ikinci önemli hüccet, resm-i Mushaftır. Tarihsel süreçte gösterdiğimiz gibi, Mushafın istinsah edilmesinin en önemli sebebi, özel sahabe Mushaflarındaki müdrec okumalar ile yedi harf kapsamında gelişme gösteren okumalardır. Bunların ortaya çıkardığı problemlerin çözümü için Hz. Osman, yedi harf kapsamındaki müteradif grubu, Kureyşî asla indirgemiş; sahabe müdreclerini ise tamamen ilga etmiştir. Bu iki grup okumanın isnad hücceti bulunmakla beraber, Mushaf olgusu bunu sahih kapsamı dışında bırakmıştır.

Resm-i Mushafın işlevi, üç çeşittir. Bunlardan ikisi, resm-i Mushafın bir hüccet olarak bizzat kendisinin işlevidir. Birincisi, yedi harften kaynaklanan müteradif okumalardan altısının ilğa edilmesi; Kureyşî asla indirgenmesidir. İkincisi ise sahabe müdreclerinin sahih kapsamından çıkarılmasıdır. Her iki durumda, Mushaf, isnada rağmen müstakil bir hüccet olarak kısıtlama ve lağv işlemini yerine getirmektedir. Dolayısıyla yedi harf kapsamındaki müteradif grubun Kureyşî aslın dışındakilerin isnad temeli olmasına karşın, Mushafa alınmadığından, bir anlamda Mushafın hattına uymamasından sahih kapsamına girmemektedir. Yine sahabe müdreclerinin isnad temeli olmasına karşın, Mushafa alınmadığı için, bunlar da bütünüyle Mushaf hücceti ile sahih kapsamı dışına itilmiştir.[1328] Mushafın işlevlerinden üçüncüsü ise isnadı destekleyici fonksiyonudur. Bu bağlamda ferşî farklılıkların tümü Mushafa kaydedilmiş olması hasebiyle isnad temelini destekleyen bir görev üstlenmektedir.

Kurtubî, resm-i mushafı hüccet olarak çeşitli şekillerde kullanmaktadır. Birçok yerde kırâatın sahihliğini tespit anlamında dayanak olarak kullanırken bazı yerlerde de tercihe dayalı olarak şehirlere gönderilen Mushafları hüccet olarak kullanmaktadır. Yani Kurtubî, Mushafları, hem kırâatın sahihliğini tespit için hüccet kullanırken hem de tercihini temellendirmek için Şam mushafı, Kufe mushafı gibi şehirlere gönderilen Mushafları kullanmaktadır.

[1328] Bkz. İbn Cezerî, **Neşr**, I, 14

Al-i İmran 20. ayette geçen "ومن اتبعن" kelimesini imamların bir kısmı son harf olan ya harfini ispat etmek suretiyle okumakta, diğer bir kısmı da mushafa uyarak ya harfini hazfetmek suretiyle okumaktadır. Kurtubî, hazifli kırâatı resmi Mushaf ile temellendirmektedir.[1329] Yine Kurtubî "مصرا" kelimesini imamların çoğunluğunun tenvinli ve nekre şeklinde okuduğunu ve bunun hüccetinin de mushafın hattına uygunluk olduğunu belirtmektedir.[1330] Bu iki ve diğer birçok örnekte müellif, Mushaf hattı ile kırâatın sahihliğini temellendirmektedir. Bu tür hüccetlendirme de tercih söz konusu değildir. Mushafın hattına uygun olan kırâatı almak zorunludur. Çünkü kırâatın temel referanslarından ikincisi mushafın yazısıdır.

Mushafı tespite dayalı hüccet olarak kullanma yanında Kurtubî, tercihe dayalı hüccet olarak ta değerlendirmektedir. Yukarda da belirtildiği gibi Mushaf bir tespit referansıdır ve isnattan sonra mushafla temellendirilen bir kırâatı tercih şansı yoktur. Çünkü sahihliğin temel kriteridir. Ancak temel kritere bağlı olarak Mushaf tercih referansı olarak ta kullanılmaktadır. Zira Mushaflar birden çoktur ve bölgelere dağıtılmıştır. Bu Mushafları belki en önemli kılan şeylerden biri de Kur'ân'da yer alan ilave kırâatların bu Mushaflara dağıtılmasıdır. Dolayısıyla sahih şartlara uygun olan farklılıkları bünyesinde barındıran ve gittiği bölgelerin isimleriyle meşhur olan bu Mushaflar tercih hücceti olarak kullanılmaktadır. Nitekim Kurtubî, Al-i İmran suresinin 184. Ayetinde geçen "والزبر والكتاب" kelimelerinin ba harfi ile birlikte İbn Amir'in de okuduğunu belirtmekte ve bu kırâatı Şam mushafı ile hüccetlendirmektedir.[1331] Dolayısıyla hiçbir mushafa uygun olmayan kırâatlara karşı Mushaf hattı tespit hücceti; sahih olup Mushaflara dağıtılan okumaları temellendirmede ise Mushaf hattı tercih hücceti olarak değerlendirilmektedir.

2.2.2.2.2.Tercihi hüccetler

Tespiti hüccetler vasıtasıyla sahihliği tespit edilen kırâatlar arasında seçim yapmayı sağlayan hüccetlere "tercihi hüccetler" denir. Bu hüccetler, iki temel kısma ayrılmaktadır: Birincisi, nakli hüccetler, ikincisi ise dilsel hüccetlerdir. Şimdi bu iki ana kategoriye ait hüccetleri ele almaya çalışalım.

2.2.2.2.2.1. Nakli hüccetler

[1329] Kurtubî, **Câmi'**, II, 418.
[1330] Kurtubî, **Câmi'**, I, 388. Diğer örnekler için bkz., Kurtubî, **Câmi'**, I, 449, 542; II, 79, 487, 556; III, 18, 395, 749; V, 499; VI, 168.
[1331] Kurtubî, **Câmi'**, II, 637. Diğer örnek için bkz., Kurtubî, **Câmi'**, I, 542.

Bu tür hüccet malzemeleri, nakle veya rivayete dayandığı için bu isimle adlandırılmıştır. Bu kısmın en belirgin hüccetleri, "ayet", "hadis", "kırâat", "şöhret" hüccetleridir. Bu hüccet çeşitleri dilsel hüccetlere göre ikinci planda kalmaktadırlar.

1. Ayet

Kırâat tercihlerinde nakli gerekçelerden biri de diğer ayetlerdir. Gerek hüccet kaynaklarında ve gerekse tefsir kaynaklarında tercih edilen birçok kırâatın ayetlere dayandırılarak tercih edildiği dikkati çekmektedir. Kurtubî de, kırâat tercihlerinde hüccet olarak ayet referansını kullanmaktadır. A'raf 81. Ayette geçen "انكم" kelimesini Nafi ve Hafs'ın bu şekilde okuduğunu; diğer imamların ise çift hemze ile "أانكم" şeklinde okumaktadırlar. Birinci kırâatı tercih edenler, " أفان مت فهم الخالدون" ayetini referans olarak kullanmaktadırlar. Zira ayette geçen "فهم" kelimesi hemze ile değil hemzesiz okunmaktadır.[1332] Bu ve benzer örnekleri Kurtubî tefsirinde çokça görmek mümkündür. Benzer ayetler değenlendirilmek suretiyle hem kırâatın diğer ayetlerdeki benzer kullanımları ortaya konmakta hem de tercih edilen kırâatlar bizzat Kur'ân ile temellendirilmektedir.

2. Hadis

Kırâat tercihlerinde âlimlerin kullandığı gerekçelerden biri de Hz. Peygamber'in hadisleridir. Hadis hücceti, ayetler kadar yoğun olarak kullanılmamaktadır. Buna rağmen birçok kaynakta hadisler hüccet olarak değerlendirilmektedir. Örneğin bakara 219. Ayette geçen "كبير" kelimesini Hamza ve Kisai "كثير" şeklinde okumaktadırlar. Bu okuyuşlarına delil olarak ise Hz. Peygamber'in içkiyi ve içki ile birlikte on kişiyi lanetlemesidir. Bunlar satıcı, satın alan, kendisi namına satın alınan, sıkan, kendisi için sıkılan, servis yapan, içen, taşıyan, kendisi için taşınan ve içkiden kazanılan parayı yiyen kişidir. Görüldüğü gibi çok anlamına gelen kırâat için getirilen bu delil tamamen uyum içindedir. Büyük anlamında okuyanlar ise, kumar ve içki içmenin büyük günah olarak sayılmasını delil olarak kullanmaktadırlar.[1333]

3. Kırâatlar

Tercih edilen kırâatlar için kullanılan diğer nakli hüccet farklı okumalardır. Bu hüccetin genel itibariyle şu şekilde cereyan ettiği görülmektedir. Sahih kırâat

---

[1332] Kurtubî, **Câmi'**, IV, 214. Diğer örnekler için bkz., Kurtubî, **Câmi'**, I, 437; II, 444; IV, 46, 81, 221, 243, 251, 627; V, 378, 596, 624; IV, 5-6, 6, 143, 437; vd.

[1333] Kurtubî, **Câmi'**, II, 56. Diğer örnekler için bkz., Kurtubî, **Câmi'**, II, 146; IV, 143; V, 567, 652.

kriterlerini taşımayan ancak sahabenin önemli isimlerinden nakledilen kırâatları, sahih şartlarnı taşıyan okumalarla temellendirmektir. Örneğin, "ان لعنة الله" ayetinde geçen "ان" edatını bazı imamlar şeddeli bazıları ise şeddesiz okumaktadırlar. Kurtubî, bu iki sahih kırâatın dışında sahabenin büyüklerinden A'meş'in şeddeli ve esreli kırâatını da vermekte ve bu kırâatın referansının sahih kırâatlar arasında yer alan " ان الله" okuyuşu olduğunu belirtmektedir.[1334] Böylece genel itibariyle bu şekilde kullanılan kırâat hücceti Kurtubî'de de aynı şekilde ele alınmakta ve nicelik bakımdan diğer hüccet çeşitleri kadar yaygın kullanılmamaktadır.

2.2.2.2.2.2. Dilsel Hüccetler

Tercihe dayalı kırâatların temellendirilmesinde kullanılan hüccet kategorilerinden biri de Arap dili ve edebiyatına ait unsurlardır. Bu unsurlar sarf, nahiv, lehçe, şiir ve belağatttır. Şimdi bunların ayrı ayrı ele almaya çalışalım.

1. Sarf

Arap dilinin en önemli dallarından biri olan sarf ilmine ait kurallar, birçok kırâatın temelini oluşturmaktadır. Bu bağlamda kırâatların temellendirilmesini ele alan kaynakların hüccet olarak en çok başvurduğu kaynaklar arasında yer almaktadır. Mesela "نفدوهم" kırâatını ele alırken kelimenin iştikakına inmekte ve değerlendirmeye tabi tutmaktadır.[1335] Yine "اتحاجوننا" kırâatı ile alakalı farklılıkları vermekte ve her iki harfin bir arada kullanılabileceğine değinerek sarf kuralları ile temellendirmektedir.[1336] Kurtubî eserinin birçok yerinde kırâat farklılıklarını sarf açısından tahlile tabi tutmakta ve onları hüccetlendirme yoluna gitmektedir.[1337]

2. Nahiv

İhticac olgusunda en çok kullanılan hüccet türü nahiv ilmine ait kurallardır. Nahiv kuralları anlamı doğrudan etkileyen unsurlar olması hasebiyle kırâat farklılıklarını ele alan tüm kaynaklarda nahiv ilmine ait kurallar hüccet olarak kullanılmaktadır. Bu yoğunluk anlamı etkilemesi bakımından tefsir ilminde; kırâatların dilsel bir vakıa olması ve dil kurallarının temellendirilmesinde etkin olması açısından da dil kaynaklarında daha çok görülmektedir. Önemli bir tefsir kaynağı olan Kurtubî tefsirinde de nahiv kuralları doğal olarak yoğun bir biçimde hüccet olarak ele alınmaktadır. Mesela "ولا تسئل عن اصحاب الجحيم" ayetinde yer alan fiil

---

[1334] Kurtubî, **Câmi'**, IV, 184. Diğer örnekler için bkz., Kurtubî, **Câmi'**, I, 538, 551, 575; VI, 64, 169.
[1335] Kurtubî, **Câmi'**, I, 445.
[1336] Kurtubî, **Câmi'**, I, 551.
[1337] Bkz., Kurtubî, **Câmi'**, I, 393; II, 250, 582; IV, 382; V, 525, 713; VI, 59.

hem malum hem de meçhul kalıbı ile okunmaktadır. Kurtubî, meçhul kalıbı ile okunan kırâatı, hal ile temellendirmektedir.[1338] Konu ile ilgili örnekler oldukça fazla olması sebebiyle dipnot referanslarını vermek suretiyle bir örnekle yetinmeyi uygun görüyoruz.

3. Belağat

Bilindiği gibi kırâatların en önemli özelliklerinden biri belaği özellikler taşımasıdır. Ancak bu belağat özellikleri birbiri ile aynı seviyede değildir. Hatta bazen sübjektif bir yapı arz ettiği de görülmektedir. Çünkü bir âlime göre dilsel açıdan zayıf olan bir okuma bir diğer âlime göre belağat açısından önemli bir referansa sahip olduğu söylenebilmektedir. Bu bağlamda özellikle edebi zevki ön palana çıkaran ve önemseyen âlimlerin kendilerine göre kırâat tercihlerinde belağatı hüccet olarak kullandıkları görülmektedir. Kurtubî de, kırâatların bu özelliğinden geri durmamakta ve ilgili yerlerde kırâatları belağat açısından hüccetlendirmektedir. Mesela “ ولا تمش في الارض مرحا”[1339] ayetinde geçen “مرحا” kelimesini imamların çoğunluğunun bu şekilde bir kısmının da ra harfinin esresi ile okudukları belirtilmektedir. Kurtubî de bu farklılıkları ve gerekçelerini verdikten sonra imamların genelinin okuduğu “مرحا” kırâatının daha beliğ olduğunu belirtmekte ve tercihini belağat ile temellendirmektedir.[1340] Yine “ قد ضللت اذا وما انا من المهتدين”[1341] ayetinde geçen “ضللت” kelimesindeki lam harfinin hem üstün hem de esre ile okunduğu belirtilmektedir. Her iki okumanın da lehçesel farklılıklardan kaynaklandığını belirten Kurtubî, en sahih ve en fasih olan okumanın lam harfinin üstünü ile okunan kırâatın olduğunu söylemekte ve tercihini fesahat ile hüccetlendirmektedir.[1342]

4. Lehçe

Arap dilinin temelini oluşturan ve kurallarının temelini oluşturan lehçeler, usul farklılıkları denilen fonetik farklılıklarının da temelini oluşturmaktadır. Çünkü usul farklılıkları tamamen lehçelerin kelimeleri farklı telaffuz etmelerine bağlıdır. Bu alana ait farklılıkların tümünün gerekçesi farklı lehçelerdir. Bu bağlamda lehçeler de

---

[1338] Kurtubî, **Câmi’**, 506. Diğer örnekler için bkz., Kurtubî, **Câmi’**, I, 629; II, 287; III, 300, 730; IV, 319; V, 120, 149, 274; VI, 304.
[1339] İsra, 17/27.
[1340] Kurtubî, **Câmi’**, V, 595. Diğer örnekler için bkz., I, 141; II, 17; IV, 248; vd.
[1341] En’am, 6/56.
[1342] Kurtubî, **Câmi’**, III, 748. Diğer örnekler için bkz., Kurtubî, **Câmi’**, I, 215; II, 173, 626; IV, 681.

hüccet malzemesi olarak nahiv gibi en çok kullanılandır. Müfessirimiz Kurtubî de, bu alana ait tüm farklılıkları lehçelere dayandırmaktadır. Örneğin “ ايمسكه علي هون” ayetinde geçen “هون” kelimesinin “هوان” şeklinde de okunduğunu belirtmekte ve bu kırâatın hüccetinin Kureyş lehçesi olduğunu söylemektedir.[1343] Bu ve benzeri örnekleri eserde çokça görmek mümkündür.

5. Şiir

Arap dilinin en önemli kaynaklarından olan şiir, aynı zamanda kırâatların temellendirilmesinde de önemli bir kaynaktır. Bu kaynak, kırâat tercihlerinde âlimlerin sıkça başvurduğu bir hüccet unsurudur. Kurtubî tefsirinde de bu hüccet türünü görmek mümkündür. Örneğin “انبتت سبع سنابل” ayetinde Ebu Amr, te harini sin harfine idğam ederek okumaktadır. Kurtubî Ebu Amr’ın bu okuyuşunu bir şiirde geçen benzer kelime ile desteklediğini belirtmektedir.[1344]

[1343] Kurtubî, **Câmi’**, V, 469. Diğer örnekler için bkz., I, 447; II, 444; V, 9, 365-366, 469, 475, 479, 484, 697; VI, 11, 193, 329, 497.

[1344] Kurtubî, **Câmi’**, II, 261. Diğer örnekler için bkz., Kurtubî, **Câmi’**, IV, 458-459; V, 127; VI, 36, 56-57, 85.

SONUÇ

“Kurtubî Tefsir’inde Kırâat Olgusu” adlı araştırmamızda vardığımız sonuçlar şöylece özetlememiz mümkündür.

Kurtubî, İslam dünyasının doğusunda kalan Irak'ın Moğollar; batısında yer alan Endülüs'ün Hıristiyanlar tarafından istila edildiği talihsiz bir dönemde, hicri 7. yüzyılda yaşamış ve tefsiri ile meşhur olmuş bir müelliftir. Maddi ve manevi açıdan mütevazı bir aileye mensup olan Kurtubî'nin, hayatı ile ilgili yeterli bilgilere kaynaklarda rastlamak mümkün değildir. Hayatı ile ilgili bilgiler, en önemli eseri olan tefsirinin satır aralarında yer almaktadır.

Doğup büyüdüğü Endülüs’ün en büyük şehirlerinden olan Kurtuba’nın düşman tarafından işgal edilmesiyle hicret etmeye karar veren Kurtubî, önce İskenderiyede, ilim tahsil etmek için belli bir müddet kalmış sonra da Mısır’ın güneyinde yer alan Münyetü Beni Hasip’e yerleşmiştir. 671 yılında burada vefat etmiştir.

Kurtubî, İslam dünyasında “el-Cami' li Ahkami’l Kur’ân” adlı eseri ile meşhur olmuştur. Aslında bu eserinin dışında Kurtubî'nin bir çok eseri bulunmaktadır. Hatta kırâat alanında bile müstakil bir eser kaleme aldığını tefsirinde beyan etmektedir. Ancak eserlerinin hiçbiri tefsirinin gölgesinden kurtulamamış ve ön plana çıkamamıştır. Kurtubî bu tefsiri yazma amacını, “Allah'ın kitabı ile meşgul olma ve bütün gücünü onun uğrunda sarf etme” gibi duygusal nedenlere bağlamaktadır. Bu tefsir, ahkâm ağırlıklı olmakla beraber Kur’ân’ın baştan sona ayet ayet tefsirini ihtiva eder. Yine de ahkâm tefsirleri arasında değerlendirilir. Kurtubî tefsirine Kur’ân’ın fazileti, okunuş keyfiyeti, tefsiri, icazı, cem ve tertibi, ehruf’u seb’a konusu, müfessirlerin dereceleri ve tefsirle ilgili daha birçok konuyu işlediği oldukça önemli ve kapsamlı bir mukaddime ile başlar. Bu mukaddimede, tefsirini yazma gayesini ve şartlarını da belirtir ve belirttiği şartlara uymada oldukça hassas davranır.

Kurtubî, tefsirinde rivayet metodu ile dirayet metodunu birlikte kullanan ender müelliflerdendir. O, sahabe ve tabiin sözleri de dahil olmak üzere tüm nakli argümanları kullanmaktadır. Bunun yanında ahkam, i’rab, dil ve kırâat gibi önemli

konulara ağırlık vermekte ve müşkil meseleleri kendi sistematiği içerisinde değerlendirmektedir.

Kurtubî'nin, müfessirlerin kırâatlara yaklaşım tarzı çerçevesinde gelenekçi bir tavır sergilediği görülmektedir. Zira süreç içerisinde müfessirler iki yaklaşım sergilemektedirler. Birinci grup, eleştirel bakışını kırâatlara da yansıtmakta ve gerek nakli açıdan ve gerekse dilsel açıdan kırâatları sorgulayıcı bir mantıkla değerlendirmektedir. Kurtubî'nin de içinde değerlendirilebileceği ikinci grup ise, farklı okumalara karşı öncekilerden nakledilen rivayetleri esas kabul etmekte, var olan bilgilerin bir takım değerlendirmelerle nakletmekte ve herhangi bir tenkide tabi tutmadan, hatta yapılan tenkitlere karşı savunmacı bir mantık ve yöntem sergilemektedirler.

Bu bağlamda Kurtubî, kırâatların kaynağı olan yedi harf, Kur'ân'ın cem'i ve istinsahı meselelerinde fazla detaya girmeden seleflerinin görüşlerini düzenli bir şekilde nakletmektedir. Kırâat ilminin en sorunlu konusu olan yedi harfi, ruhsat ve kolaylık bağlamında değerlendirmekte ve lehçe, müteradif, yedi vecih ve ahkam unsurları gibi meşhur çıkarımları ele almaktadır. Tefsirinde bu görüşler içerisinde herhangi birini tercih etitğine dair bilgi ve işaret olmamasına karşın, bir diğer önemli eseri olan Tizkar'da, Taberi'yi takip ederek müteradif görüşünü öncelemektedir. Kur'ân'ın cem'i ve istinsahı konusunda da, meşhur bilgi ve gerekçeleri sunduktan sonra özellikle istinsah konusunu yedi harf bağlamında değerlendirmektedir. Yine selefi Taberi'yi desteğine alarak, istinsah olgusunda verilen yedi harf ruhsatının kalktığı ve yedi harften sadece birinin baki kaldığı görüşünü savunmaktadır.

Kurtubî, mukaddimesinde yedi harf konusu, cem ve istinsah meselelerine yer verdiği gibi teorik anlamda kırâatlara yer vermemektedir. Bu tür hususlarla ilgili yaklaşımlarını tefsirinin değişik yerlerinde ele almaktadır. Kurtubî sahih kırâat kriterleri olarak isnad ve resm-i mushafa öncelik vermektedir. Aslında kendisinden önce kriterler isnad, resm-i mushaf ve dil kaideleri şeklinde belirlenmiş ve yerleşmiş olmasına karşın o, ilk ikisini önemsemekte ve dil kaidelerine fazla itibar etmemektedir. Özellikle sahih kırâatı tespit anlamında oldukça sorunlu olan dil kriteri, Kurtubî'de tamamen tercihi gerekçelendirme argümanı olarak kullanılmakta, sahih kırâatları belirlemede esas alınmamaktadır. Bu da, onun sahih kırâat şartları içerisinde dil unsuruna değer vermediğini ortaya koymaktadır.

Yine Kurtubî'nin, kırâat çeşitleri ile alakalı yaklaşımı, onun sahih kırâat yaklaşımından ve yer yer açıklamalarından hareketle ortaya konulmaktadır. Kurtubî'nin gelenek içerisinde oluşan kırâat çeşitlerinden sahih ve şaz şeklinde oluşan ikili tasnifi benimsediği görülmektedir. Sahih kırâat olarak, İbn Mücahid'in disipline ettiği yedi kırâatı benimsemekte ve hatta bu yedi kırâata mütevatir demektedir. Doğal olarak yedi kırâatın dışında olan tüm okumaları da şaz kategorisi içinde değerlendirmektedir. Böylece onun sahih belirlemesi homojen bir yapı arzederken; şaz belirlemesi kategorik açıdan oldukça birbirinden farklı okumaları tanımlamaktadır. Zira sahih okumalar, yedi kırâat imamının okuyuşunu kapsarken; şaz okumalar, senedi olmayan merdud kırâatları, senedi şöhret bulmamış yani yedi kırâat kadar yaygın olmayan okumaları, resmi mushafa muhalif olan müdrec/sahabe okumaları, hatta İbn Mücahid'den hemen sonra yediye ilave edilen üç imamın kırâatı gibi değer açısından farklı kırâatları tanımlamaktadır.

Kurtubî, gerek sahih kabul ettiği yedi kırâatı ve gerekse karşısında kullandığı şaz okumaları eserinde değişik şekillerde tanımlamaktadır. Kırâatları isimlendirmede veya nitelendirmede Kurtubî tefsiri oldukça zengin bir kavram içeriğine sahiptir. Kurtubî, sahih ve şaz okumalar için ayrı ayrı ifadeler kullanmaktadır. Sahih okumalarda bazen kırâatları bizzat okuyan veya rivayet eden imamına (Nafi, İbn Kesir vs. böyle okudu gibi) nispet etmekte; bazen imamların bir kısmının ismini zikredip diğerlerini "Bakun, Aherun, Baki'l-Kurra, Sairu'l-Kurra, Sairu'n-Nas, Sairu's-Seb'a, Baki's-Seb'a" gibi ifadelerle belirtmekte; bazen yedi imamın tümünü "Amme, Cumhuru'l-Kurra, Cemi'u's-Seb'a, Ecme'a'l-Kurra" gibi tek bir kavramla ifade etmekte; bazen "Ehlu'l-Kufe, Ehlu'l-Hicaz vb." gibi şehir isimleriyle vermekte; bazen "Mushafu'ş-Şam, Mushafu Hicaz, Mushafu Kufe" gibi şehir ve bölge isimleriyle özdeşleştirmekte ve bazen de "kurie, kırâat vb." gibi kapalı ifadelerle sunmaktadır. Özellikle son ifade tarzı olan müphem ifadelerin kullanılması, hangi imamın hangi kırâatı okuduğunu net bir şekilde orntaya koymamaktadır. Bunun muhtemel nedeni, Kurtubî'nin bu kırâatların herkes tarafından bilindiğini düşünmesi veya bu tür müphem kalıpları tekrar eden kırâatlar için kullanmasıdır.

Kurtubî'nin, aynı ifadelendirme yöntemi şaz okumalar için de geçerlidir. O, bazen şaz kırâatları bizzat rivayet eden/okuyan imama nispet etmekte; bazen "Harfu Fulanin" gibi harf kelimesini kullanmakta; bazen "fi Mushafi Fulanin" gibi mushaf

kavramını kullanmakta; bazen “Ba'du'n-nas, Ba'duhum, Ba'du'l-Kurra, Ba'du'l-Kırâat, Taifetun, Fırkatun” gibi müphem kavramlarla belirtmekte ve bazen de kırâatın şaz olduğunu bizzat “şaz” kavramıyla ifade etmektedir.

Kurtubî, değişik isim ve ifadelerle tanımladığı tüm okumaları doğal olarak öncelikle tefsir maksadıyla kullanmaktadır. Sahih okumaların anlam ve yorumdaki etkisini, neden olduğu farklılıkları ilgili yerlerde ayrı değerlendirmekte ve ortaya çıkan hukuki sonuçları değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Yine şaz okumaları “Bunlar kesinlikle Kur’ân'dan değildir. Namazlarda okunmazlar. Ancak bunların haber değeri vardır” kaydıyla birlikte anlama etkilerinin olduğu yerlerde kullanmaktadır. Bununla birlikte Kurtubî, yeri geldikçe tefsirin dışında kırâatları gerek senet ve gerekse dilbilim açısından da değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Özellikle şaz okumaların karşısında kırâatların sahih olabilemelerinin birinci şartının senet olduğuna ve Peygamberden nakledilmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır. Yine özellikle dilbilim âlimlerinin dilsel önyagılarından kaynaklanan kırâat eleştirilerine de yer vermekte; onların iddialarını sıralamakta ve bu iddialara dilsel argümanlarla cevaplar vermektedir.

Kurtubî, kırâat ilminde kaçınılmaz olan tercih olgusuna da yer vermektedir. Tercih konusunu teorik düzeyde tartışmaktan ziyade pratik olarak tefsirine yansıtmaktadır. Tercih tartışmasında, tercihi caiz görenler arasında yer alan Kurtubî, “E'amm, Ekser, Eşhur, Emdah, Esahh, Elyak, Emken, Ehabbu ileyye, Ebyen, Evla, Ezhar, Ecved, Esvab, Eblağ, Efsah” gibi değişik ism-i tafdil kalıplarıyla kırâat tercihinde bulunmaktadır.

Kurtubî, tercih etmiş olduğu okumaları değişik argümanlarla temellendirmektedir. Aslında onun tercih için kullanmış olduğu ifadeler, tercihlerinin de referansını ortaya koymaktadır. Kurtubî'nin, hüccelendirme şekli incelendiğinde onun farklı okumaları tespite ve tercihe dayalı olmak üzere iki şekilde temellendirdiği görülmektedir. Tespite dayalı referansları sahih kırâat kriterleri olan isnad ve resmi mushaftır. Özellikle Kurtubî, bütün kategorileriyle şaz okumalar karşısında isnad ve resmi mushafı referans olarak kullanmaktadır. Tercihe dayalı hüccetleri ise sahih okumalar içerisinde değişik gerekçelerle yapmaktadır. Çünkü tercih zaten sahihliği tespit edilmiş okumalar içinden yapılır. Akse takdirde tercih olmaz. Kurtubî'nin tercih gerekçeleri genel itibariyle sarf, nahiv, belağat başta olmak

üzere dilbilim kaideleridir. Bunlar yanında nakle dayalı ayet, hadis, kırâat, şiir, sahabe kavli gibi hüccetlere de yer vermektedir.

Sonuç olarak Kurtubî'nin genel olarak kırâatları işleyiş tarzı, değerlendirmesi seleflerinden farklı değildir. Rivayet ve dirayet sentezini genel olarak tefsirinde özel olarak ise kırâatlarda başarıyla uygulamıştır. Onu farklı kılan en önemli özelliği ise, Endülüs ilim geleneğine hâkim olan rasyonaliteye mahkûm olmamasıdır. Nitekim tefsirinin temel kaynağı olan İbn Atiyye, özellikle kırâatlara karşı eleştirel yaklaşırken; Kurtubî tam aksi kırâatları savunan bir misyon yüklenmiş ve İbn Atiyye'yi de bu hususta eleştirmiştir. Kurtubî'nin bu eleştirel, akılcı Endülüs geleneğinden farklı oluşunun muhtemel nedeni, onun bu bölgeden genç yaşta ayrılması tahsilinin kalan kısmını Mısır bölgesinde tamamlamış olması mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

Kur'ân-ı Kerîm.

Abdulhâdî, el-Fadlî, **Tarihu'l-Kırââti'l- Kur'âniyyeti**, Beyrut, 1985.

Abdullah, Muhammed Ali Hasan, ***"****el-Kıraâtu'l-Kur'âniyye ve Mevkifu'l-Müfessirine minha****",*** **Mecelletü'l-Buhûsu'l-İslâmiyye**, Riyad, 1992.

Aflazur Rahman, Sîret Ansiklopedisi, 1996.

Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, İstanbul, 1992.

Akk, Halit Abdurrahman, **Usulü't Tefsir ve Kevaiduhû**, Beyrut, 1994.

Al İsmail, Nebil b. Muhammed İbrahim, **İlmu'l-Kırâat**, Riyad, ts.

Altıkulaç, Tayyar, **"Kurtubî"** mad., DİA, İstanbul, 1995.

Âlûsî, Şihabuddin Mahmud, **Rûhu'l-Me'ani fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azim**, Beyrut, ts.

Aşıkkutlu, Emin, *"Kırâat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb'a Hadîsi",* **Kur'ân ve Tefsîr Araştırmaları IV,** İstanbul, 2002.

Ateş, Süleyman, **Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri**, ys., ts.

Atıyye, Kabil Nasr, **Gâyetu'l-Mürîd fî İlmi't-Tecvîd,** Riyad, 1988.

Bağdadi, İsmail Paşa, **Hediyyetü'l-Arifin**, ts., ys.

Bâkulî, Ebu'l-Hasan Ali b. Huseyn, **Keşfü'l-Müşkilat ve İzahu'l-Mu'dilat fi İ'rabi'l-Kur'ân ve İleli'l-Kırâat**, tah: Abdulkadir Abdurrahman es-Sa'di, Amman, 2001.

Bâlvâlî, Muhammed, el-**İhtiyâr fi'l-Kırâat ve'r-Resm ve'z-Zabt**, Cezayir, 1997.

Beylî, Ahmed, **el-İhtilâf beyne'l-Kırâat,** Dârü'l-Cîl, Beyrut, 1984.

Bilmen Ömer Nasuhi, **Büyük Tefsir Tarihi**, İstanbul, 1973.

Buhârî, Muhammed b. İsmail, **Sahihu'l-Buhari**, İstanbul, 1992.

Cerrahoğlu, İsmail, **Tefsir Tarihi**, Ankara, 1988.

----------, **Tefsir Usulü**, Ankara, 1989,.

Cevherî, İsmail b. Hammad, **es- Sıhah Tacü'l- Lüğa ve Sıhâhi'l-Arabiyye**,tah: Ahmed b. Abdulğafur, el-Attar,ys., ts.

Cürcânî, Ali b. Muhammed b.Ali es-Seyyid eş-Şerif, **et-Ta'rifât**, yy, ts.

Çetin, Abdurrahman, **Kırâatların Tefsire Etkisi,** İstanbul, 2001.

----------, "Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf", İstanbul, 2005.

Dağ, Mehmet, **Kırâat Farklılıklarının İslam Hukukan ve Metodolojisine Etkisi,** Basılmamış Master Tezi, Erzurum, 1998.

----------, **Tarihsel Perspektif ve Problematik Sorgulaması Bağlamında Kırâat İlminde İhticac Olgusu**, basılmamış doktora tezi, Erzurum, 2005.

Dârimî, Muhammed Abdullah, **Sünenü Dârimî,** İstanbul, 1992.

Davudî, Şemsüddin Muhammed, **Tabakatü'l Müfessirin**, Kahire, ts.

Dimyati, Ahmed b. Muhammed, **İthafu Fudelai'l-Beşer,** tah: Şaban Muhammed İsmail, Beyrut, 1987.

Ebû Abdillah ez-Zehebi, **Siyeru A'lami'n-Nübela**, tah: Şuayb el-Arnavudi-Muhammed Nuaym el-Iraksusi, Beyrut, 1413.

Ebû Amr Osman b. Saîd ed-Dâni, **el-Muktefa, fîl- Vakf ve'l-İbtida**, thk: Yusuf Abdurrahman el Mar'aşlî, Beyrut,1987.

Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. En-Nahhas, **el-Kat' ve'l- İ'tinaf**, tah: Ahmet Hattab el-Umer, Bağdat, 1978.

Ebu Dâvûd, Süleyman b. Eş'as, **Sünen**, İstanbul, 1992.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf, el-**Bahru'l-Muhit**, Riyad, ts.

Ebu Şame, Abdurrahman b. İsmail, **el-Mürşidü'l-Vecîz**, nşr: Tayyar Altıkulaç, Ankara, 1986.

----------, **İbrâzü'l-Me'ânî min Hırzi'l-Emânî fi'l-Kırâatı's-Seb'**, Tah: İbrahim Atve Ivaz, Matbaatu Mustafa el-Babi el-Halebî, Kahire, ts.

Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed, **el-Medhal ilâ Dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerîm,** Kahire, 1992.

Ebû Tâhir, Abdulkayyim b. Abdulğafur, **Safahât fi Ulumi'l-Kırâat**, Mekke, 1415.

Ebû Zehra, Muhammed, **el-Hadis ve'l-Muhaddisûn,** Beyrut, 1984.

----------, **Mezhepler Tarihi**, ter: Sıbğatullah Kaya, Ankara, ts.

Ebu's-Su'ûd, Muhammed b. Muhammed el-İmadi, **İrşâdü Aklî's-Selîm İla Mezâya'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Beyrut, ts.

Ednerevi, Ahmet b. Muhammed, **Tabakatu'l-Müfessirin**, tah: Süleyman, b. Salih el-Hızzî, Medine, 1997.

Enderâbî, Ahmed b. Ebi Ömer, **Kırâatü'l-Kurrâi'l-Ma'rûfîn bi Rivâyeti'r-Rüvâti'l-Meşhûrîn**, Tah: Ahmed Nâsif Cenâbî, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1985.

----------, **Tabakatu'l-Müfessirin**, tah: Ahmet Nasif el-Cenâbî, 1985.

Eryarsoy, Beşir, **Kurtubî Hayatı, Eserleri, Tefsiri ve Tesiri**, İstanbul, 2005.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed, **Tehzîbü'l-Lüğa**, Mısır, ts.

Fârisî, Ebu Ali, el-**Hüccet li'l-Kurrai's-Seb'a**, tah: Bedruddin Kahveci, Beşir Coycati, Beyrut, 1984.

Firet, Yusuf Abdurrahman, **el-Kurtubî'l-Müfessir Sireten ve Minhacen**, 2008.

Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed, **el-Kâmûsu'l-Muhît**, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1993.

Gazzali, Ebu Hamid Muhammed b.Muhammed, **İhyau Ulumiddin**, ter: Ahmet Serdaroğlu, İstanbul, 1974.

Gezer, Arif, **Kurtubî'nin Hadis İlmindeki Yeri**, basılmamış doktora tezi, 1999.

Goldziher, Ignaz, **Mezâhibü't Tefsîri'l-İslâmî**, Arapça'ya ter: Abdulhâlim Neccâr, Kahire, 1955

Güneş, Arif, **Kur'ân-ı Kerîm'in Okunmasında Harf-Kırâat-Yazı Kavramı ve İlişkileri,** basılmamış doktora tezi, Ankara, 1992.

Güngör, Mevlüt, "**Beğavî, Ferrâ**" mad., DİA, İstanbul, 1992

Ğazavî, Faysal b.Cemil b.Hasan, **Menhecü'l İmam İbn Atiyye fi Arzi'l Kırâatı ve Eseri Zalike fi Tefsirihi**, Doktora tezi,1423

Hasan İbrahim Hasan, **İslam Tarihi**, Ter: İsmail Yiğit, 1986.

Heysemi, Ali b. Ebibekr, **Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevaid**, Beyrut, 1982.

Heyti, Abdulkadir Rahim Ceddî, **Ebu Abdillah el-Kurtubî ve Cühuduhû fi'n-Nehvî ve'l-Lüğa fi Kitabihî el- Cami'li Ahkami'l-Kur'ân**, Amman, 1996

Hüsnî, Şeyh Osman, **Hakku't- Tilâvet**, Ürdün, 1988.

Itr, Hasan Ziyauddin, **el-Ehrufu's-Seb'a ve Menziletü'l-Kırâatı Minha,** Beyrut, ts.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, **Tefsîrü't-Tahrîr ve't-Tenvîr**, Tunus, ts.

İbn Atiyye, Abdulhak b. Ebî Bekr b. Abdulmelik, **el-Muharrerü'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz**, tah: Abdusselâm Abduşşafî Muhammed, Beyrut, 2001

İbn Cezerî, Muhammed b. Ali b. Yusuf, **en-Neşr fi'l-Kırâatı'l-Aşr,** tah: Ali Muhammed ed-Dabbağ, Mısır, ts.

----------, **Ğayetü'n Nihaye fi Tabakati'l-Kurra**, nşr: G. Bergstraesser, Mısır, 1932.

----------, **Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-Kıraâtı'l-Aşr,** Mısır, 1950.

İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman, **el-Muhteseb fî Tebyîni Vucûhi Şevâzzi'l-Kıraâti ve'l-İzâhi minhâ,** tah. Ali Necdi Nasıf, Abdulfettah İsmail Çelebî, İstanbul, 1986.

İbn Ebi Dâvûd, Süleyman b. Eş'as, **Kitabu'l-Mesâhif,** tah: Arthur Jeffery, Mısır, 1936.

İbn Ebî Meryem, Nasr b. Ali b. Muhammed, el-**Mûdah fi Vucuhi'l-Kırâatı ve İleliha**, tah: Ömer Hemedan el-Kubeysi, Mekke, 1993.

İbn Ferhun, İbrahim b.Ali Muhammed el-Ya'meri el-Malikî, **ed Dibacü'l Müzheb fi Marifeti A'yani'l Mezheb**, Beyrut, ts.

İbn Hacer, el Askalanî, **ed-Dürerü'l-Kâmine**, Beyrut, ts.

İbn Haldun, Abdurrahman, **Mukaddime**, Mısır, ts.

İbn Hâleveyh, Hüseyn b. Ahmed, **İ'râbu'l-Kırâatı's-Seb'i ve İleluha**, tah: Abdurrahman b. Süleyman el-Uşeymin, Kahire, 1992.

İbn Hallikan, **Vefayatü'l-A'yan**, tah: Muhammed Muhyiddin, Mısır, ts.

İbn İmad, Ahmet, **Şüzüratü'z- Zeheb fi Ahbari min Zeheb**, Beyrut, Darul-Kütübi'l- İlmyye, ts.

İbn Kesir, Ebu'l-Fide İsmail b. Ömer, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azim**, Beyrut, 1401

----------, **el- Bidaye ve'n Nihaye, Mektebetü'l-Mearif**, Beyrut, ts.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed, **Te'vîlu Muhtelefi'l-Hadis,** Kahire, 1966.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezid, **Sünenü İbn Mâce,** İstanbul, 1992.

İbn Mücahid, Ebûbekir, **Kitâbü's-Seb'a**, tah: Şevkî Dayf, Kahire, tsz

İbn Müneyyir, Ahmed b. Muhammed, **el-İntisâf fima Tazammenehu'l-Keşşâf mine'l-İ'tizâl**, (Keşşâf'ın hamişinde), Beyrut, ts.

İbn Teymiye, Ahmed b. Abdilhalîm, **Mecmu'u Fetâva,** Ribad, 1981.

İbn Zencele, Ebu Zur'a Abdurrahman, **Hüccetu'l-Kırâat**, tah: Said el-Efgani, Beyrut, 1979.

İbni Kuteybe, **Tevilü Müşkili'l-Kur'ân**, Şrh ve Nşr: es-Seyyid Ahmed Sakar, Kahire, 1973.

İbnü'l-Arabî, Ebi Bekr Muhammed b. Abdullah, **Ahkami'l-Kur'ân**, tah: Ali Muhammed el-Becavi, Beyrut, ts.

İbnü'l-Ebbar, Ebu Abdullah, **et-Tekmile**, tah: Seyyid İzzet Attar el-Huseyni, ys., 1956.

İlhan, İhsan, **İmam Hamza'nın Kırâatı ve Kırâatının Hüccetleri**, basılmamış yüksek lisans tezi, yst, Erzurum, 1997.

İsmail, Nebil b. Muhammed İbrahim, **İlmu'l-Kırâat**, Suudi Arabistan, 2002.

Kâdî, Abdulfettah, **el-Kıraâtu'ş-Şâzze ve Tevcîhuha min Luğati'l-Arab,** Beyrut, 1981.

Kafiyeci, Muhammed b. Süleyman, **et-Teysîr fî Kavâidi İlmi't-Tefsir,** tah. Nasr b. Muhammed Madrûdî, Beyrut, 1990.

Kara, Necati, **Kur'ân-Sünnet Bütünlüğü,** Erzurum, 1995.

Karaçam, İsmail, **Kırâat ilminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri**, İstanbul, 1996.

----------, **Kur'ân'ı Kerim'in Nüzulü ve Kırâatı**, İstanbul, 1995.

Kârî, Abdulazîz b. Abdulfettâh, ***"Hadîsü'l-Ahrufi's-Seb'a"***, **Mecelletü'l-Külliyati'l-Kur'âni'l-Kerîm ve'd- Dirâsâti'l-İslâmiyye,** sy.: 1, Medine, 1402.

Kasabî, Mahmut Zelat, **el-Kurtubî ve Menhecuhu fi't-Tefsir**, Kahire 1979.

Kâsimî, Muhammed Cemaleddin, **Mehâsinu't-Te'vîl,** tah. Muhammed Fuad Abdulbâkî, Kahire, 1918.

Kastallânî, Şihabüddin, **Letâifü'l-İşârât li Funûni'l-Kırâat**, Darü'l-Me'arif, Kahire, 1986.

Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah, **Keşfü'z-Zünûn An Asami'l-Kitab ve'l-Fünun**, İstanbul, 1971.

Kayhan Veli, "*Vakf ve İbtida İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri"*, **C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, X/2–2006.

Kehhâle, Ömer Rıza, **Mu'cemu'l-Müellifin**, Beyrut, ts.

Kettânî, Muhammed Abdulhayy, **et-Terâtibu'l-İdâriyye/Hz. Peygamber'in Yönetiminde Sosyal Hayat ve Kurumlar,** çev. Ahmet Özel, İstanbul, 1990

Kılıç, Sadık, **Mitoloji Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerîm,** İzmir, 1992.

Kurtubî, **Cami' li-Ahkâm'l-Kur'ân ve'l- Mübeyyin limâ Tezammenehu Mine's-Sünneti ve Ayi'l Kur'ân,** Tah: Muhammed İbrahim el-Hafnavî, Mahmud Hamid Osman, Kahire, 2002.

----------, **el-Veciz fi Fedaili Kitabi'l-Aziz,** tah: Alaüddin Ali Rıza, Kahire, 1991.

----------, **et-Tezkire fi Ahvali'l-Mevtâ ve Ümûri'l-Âhireti**, tah: Isamüddin es-Sebâ Bediyyi, Kahire, 2002.

----------, **et-Tizkar, fi Efdali'l-Ezkar**, Beyrut, 1986

----------, **et-Tizkâr**, ter: Necati Tetik, Abdulmecit Okçu, İstanbul, 2008.

Lebîb Saîd, **el-Mushafu'l-Mürettel**, Kahire, ts.

Lebidî, Muhammed Semir Necib, **Eserü'l- Kur'ân ve'l- Kırâat fi'n-Nahvi'l-Arabiyyi, K**uveyt, 1987.

Mehdevî, Ebi'l-Abbas Ahmed b. Amr, **Şerhu'l-Hidaye,** tah: Hazım Said Haydar, Riyad, 1995.

Mekkî b. Ebi Talib, el-Kaysi, **el-İbâne an Me'ani'l-Kırâat,** tah: Abdulfettah İsmail Şelebi, Kahire, ts.

----------, el-Kaysî, **el-Keşf an Vücûhi'l-Kırââti's-Seb' ve İlelihâ ve Hücecihâ,** Tah: Muhyiddin Ramazan, Beyrut, 1987.

----------, **Müşkilü İ'râbi'l-Kur'an**, tah. Yasin Muhammed es-Sivasi, Dımeşk, tsz.

Merakişi, **ez-Zeyl ve't Tekmile,** tah: İhsan Abbas, Beyrut, 1960.

Muhammed b. Muhammed Mahlûf, **Şeceretü'n-Nuri'z-Zekiyye fi Tabakâti'l-Mâlikiyye**, Kâhire, 1349.

Muhammed Habeş, **eş-Şamil fi'l- Kırâatı'l-Mütevatire**, Dımeşk, 2001.

Muhammed Mekki, **Nihayetü'l- Kavli'l –Müfid fi ilmi't-Tecvid**, Kahire,1308.

Muhammed, Ahmed Sa'd, **Tevcîhu'l-Belağı li'l-Kırâatı'l-Kur'âniyye**, Kahire, 1984.

Muhaysin, Muhammed Salim, **Kırâat ve Eseruha fi Ulumi'l-Arabiyye,** Kahire, 1984.

----------, **Muktebes mine'l-Lehecati'l-Arabiyyeti ve'l-Kur'âniyye,** Kahire, 1978

Müftî, Hatice Ahmed, **Nahvü'l-Kurrâi'l-Kufiyyin**, Darü'n-Nedve, Beyrut, 1985.

Mükrem Abdülal Salim, **eş-Şevahidü'ş-Şi'riyye fî Tefsiri'l-Kurtubî**, Kahire, 1998.

----------, **el-Kırâatü'l-Kur'âniyye ve Eserüha fi'd-Dirasati'n-Nahviyye,** Beyrut, 1996.

Mükrem, Abdulâl Sâlim-Ömer, Ahmed Muhtâr, **Mu'cemu'l-Kıraâti'l-Kur'âniyye,** Kuveyt, 1982.

Münâvî, Muhammed Abdurrauf, **et-Tevkîf ala Mühimmâti't-Te'ârif**, tah: Muhammed Rıdvan ed-Daye, Darü'l-Fikr, Beyrut, 1410.

Münyar, Muhammet Talha Bilal, **Mukaddimetü't-Tefsiri'l- İmami'l-Kurtubî,** 1995.

Münzirî, Abdullah b. Selame, **et-Terğib ve't-Terhib,** Dımeşk, ts.

Müslim b. Haccac, **Sahihu'l-Müslim**, İstanbul, 1992.

Nehhâs, Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed, **İ'râbu'l-Kur'ân**, tah: Züheyr Ğazi Zahid, Beyrut, 1988.

Nesâî, Ahmed b. Şuayb, **Sünen**, İstanbul, 1992.

Nöldeke, T., Schwally, F., **Kur'ân Tarihî,** Düzenleyen: Muhammed Sencer, İstanbul, 1970.

Okçu, Abdulmecid, **Kırâat açısından Taberi ve Tefsiri**, basılmamış doktora tezi, Erzurum, 2000.

----------, "*Kırâat Tilavetinde Ezgi*", **Dini Araştırmalar**, c. 10, sayı: 28, Ankara.

Öztürk, Hayrettin, **Ebedi Mucize Kur'ân Yazılması ve Toplanması,** İstanbul, 2002.

Rağıp el-İsfehâni, **Müfredatü Elfâzi'l-Kur'ân**, Dımeşk, 1992.

Râzî, Fahruddin, **Mefatihu'l-Ğayb, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyiye**, Tahran, ts.

Refîde, İbrahim Abdullah, **en-Nahv ve Kütübü't-Tefsir**, Bingazi, 1990.

Sabbâğ, Muhammed b. Lütfi, ***Lemehât fî Ulûmi'l-Kur'ân,*** Mektebetü'l-İslâmiyye, Beyrut, 1990.

Sâbûnî, Muhammed Ali, **et-Tibyân fî Ulûmi'l-Kur'ân,** İstanbul, ts.

Safakûsî, Ali Nurî, **Ğaysu'n-Nef' fi'l-Kıraâti's-Seb',** İstanbul, 1886.

Sağir, Mahmut Ahmet, **el-Kırâatü'ş-Şazze ve Tevcîhühâ en-Nahviyyü,** Beyrut, 1999.

Sâlih, Subhî**, Mebâhis fî Ulûmi'l Kur'ân,** İstanbul, ts.

Selman, Cemal Abdullatif ed-Desukî', **Keşşâfu Tahlilî lil-Mesâili'i-Fıkhıyye fi Tefsîri'l-Kurtubî,** Suudi Arabistan, ts.

Selman, Selman Mahmut, **el-İmamü'l-Kurtubî, el-İmam'ü-l Kurtubî Şeyhu Eimmeti't-Tefsir**, Dımeşk, 1993.

Senusi, Miftah Bel'am, **el-Kurtubî, Hayatuhu ve Asaruhu'l-İlmiyyeti ve Menhecuhû fi't-Tefsir** Bingazi, 1998.

Seyyid Ahmed Sakar, **Mukaddime Te'vili Müşkili'l-Kur'ân**, Kahire, 1973.

Sîbeveyh, Ebi Bişr Amr, el-**Kitâb**, Mısır, 1317.

Suyutî, Abdurrahman b. Ebi Bekr, **Tabakatü'l Müfessirin**, tah: Ali Muhammed Ömer, Kahire, 1396.

----------, **el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'ân,** tah: Mustafa Dib el-Buğa, Beyrut, 1996.

----------, **Mu'terakü'l-Akrân fi İ'câzi'l-Kur'ân**, Tah: Ali Muhammed el-Becâvî, Darü'l-Fikri'l-Arabi, Kahire, ts.

Sübki, Tacuddin Abdulvehhab, T**abakatü'ş-Şafiiyyetü'l-Kübra**, ts. ys.

Şâhin, Abdussabur, **Tarihu'l-Kur'ân**, Kahire, 1966.

Şevkânî, Ali Muhammed, **Fethu'l-Kadir**, Beyrut, ts.

Şevki Dayf, **Mukaddimetu Kıtabi's-Seb'a**, Kahire, ts.

Taberî, Muhammed b. Cerîr, **Câmiü'l-Beyân An Te'vili Âyi'l-Kur'ân**, Darü'l-Fikr, Beyrut, 1405.

Temel, Nihat, **Kur'ân Kırâatında Vakf ve İbtida,** İstanbul, 2001.

Tetik, Necati, **Kırâat İlminin Talimi**, İstanbul, 1990.

Tilmisanî, Ahmed b. Muhammed el Mukrî, **Nefhu't-Tîb min Ğusni'l-Endülsi er-Ratîb**, Tah: İhsan Abbas, Beyrut, 1968.

Tirmizi, Muhammed b. İsa, **Sünen**, İstanbul, 1992.

Türkî, Abdullah Abdu'l-Muhsin, **Mukaddimetu Kurtubî**, Beyrut, 2006.

Uleyyân, Rüşdî, *"*el-Kur'ânu'l-Kerîm ve'l Ahrufu's-Seb'a"**, el-Mevrid,** cilt: 9, sy.: 4, Bağdad, 1981.

Ünal, Mehmet, **Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü**, Ankara, 2005.

Uşmûni, Ahmed b. Muhammed, **Menaru'l-Hüda fi Beyani'l-Vakfi ve'l-İbtida**, Mısır, 1934.

Yakut, Abdullah el-Hamevi, **Mu'cemu'l Büldan**, Beyrut, ts.

Yavuz, Yusuf Şevki, *"Delil",* **DİA**, İstanbul, 1994.

Yıldırım, Suat, "**el- Cami' li-Ahkâmi'l-Kur'ân**", DİA, İstanbul, 1993.

Yusuf Serkîs, **Mu'cemu'l-Matbûâti'l-Arabiyye ve'l-Muaurrebe**, Mısır, 1928.

Zehebi, **Ma'rifetü'l-Kurrail-Kibar**, tah: Tayyar Altıkulaç, İstanbul, 1995.

----------, **Tezkiretu'l-İber**, tah: Salahuddin el-Müncid, Kuveyt, 1966.

----------, **Tezkiretü'l-Hüffaz**, Tsh. Vezâretu'l-Meârifi'l-Hindiyye, Beyrut, ts.

Zehebî, Muhammed Hüseyn, **et-Tefsir ve'l Müfessirun,** Beyrut, ts.

Zemahşerî, Carullah Mahmud b. Ömer, el-**Keşşâf an Hakaiki't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekavil fi Vucuhi't-Te'vil,** Beyrut, ts**.**

Zerkânî, Abdulazim, **Menahilü'l-İrfan fi Ulumi'l-Kur'ân,** Beyrut, 1996.

Zerkeşi, Bedruddin, **el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'ân,** tah: Yusuf Abdurrahman Meraşi-Cemal Hamdi ez-Zehebi,-İbrahim Abdullah el-Kürdi, Beyrut, 1990.

Zerzur, Adnan Muhammed, **Ulumu'l- Kur'ân Medhalu ilâ Tefsîri'l-Kur'ân ve Beyanuİ'cazihî**, Beyrut, 1991.

Zirikli, Hayrettin, **el-A'lam**, Beyrut, 1969.

ÖZGEÇMİŞ

1965'te Tortum/Erzurum'da doğdu. İlköğreniminden Sonra babasının yanında hıfzını tamamladı. Orta öğrenimin orta kısmını Tortum Lisesi'nde, lise kısmını da Erzurum imam-Hatip Lisesi'nde tamamladı. 1985'te İzmir Kiraz İlçesi'ne Merkez Kur'ân Kursu öğreticisi olarak tayin edildi. 1988'de Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni kazandı. Diyanet'te değişik görevlerde bulunarak 1993'te ilahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 1997 yılında "İmam Hamzanın Kırâatı ve Kırâatının Hüccetleri" adlı yüksek lisans tezini Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde tamamladı. 1998 yılında Diyarbakır Kulp ilçesine müftü olarak atandı. Daha sonra Erzurum İli Uzundere İlçesi müftülüğü yaptı. Halen Erzurum Yakutiye ilçe müftüsü olarak görevine devam etmektedir. Arapça ve İngilizce bilmektedir. Evli ve beş çocuk babasıdır.