

T. C.  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ (TEFSİR)  
ANABİLİM DALI

**KUR'ÂN'IN ANLAŞILMASINDA KIRÂAT  
FARKLILIKLARININ ROLÜ**

(DOKTORA TEZİ)

122480

MEHMET ÜNÁL

122480

TEZ DANIŞMANI:  
PROF. DR. MEVLÜT GÜNGÖR

ANKARA - 2002

YÜSEKÖĞRETİM KURULU  
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

T. C.  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ (TEFSİR)  
ANABİLİM DALI

**KUR'ÂN'IN ANLAŞILMASINDA KIRÂAT  
FARKLILIKLARININ ROLÜ**

(DOKTORA TEZİ)

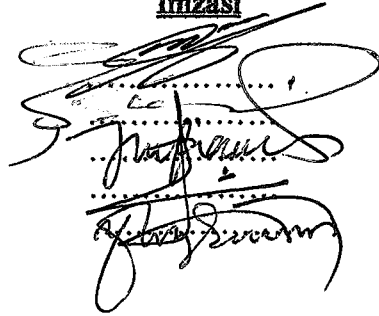
Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mevlüt GÜNGÖR

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

1. Prof. Dr. Mevlüt GÜNGÖR
2. Prof. Dr. Şevki SAKA
3. Prof. Dr. Mehmet PAÇACI
4. Prof. Dr. İrfan AYCAN
5. Doç. Dr. Yaşar DÜZENLİ

İmzası



Tez Sınavı Tarihi: 11. 06. 2002

## İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	VI
ÖNSÖZ.....	VII

### GİRİŞ

I. KONUNUN ÖNEMİ VE AMACI.....	IX
II. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI VE TAKİP EDİLECEK METOD.....	XI
III. KONU HAKKINDAKİ ÇALIŞMALAR.....	XIII

### I. BÖLÜM

#### KİRÂAT İLMİNE GENEL BİR BAKIŞ

<b>I. KİRÂAT İLMİNİN TANIMI KONUSU VE GAYESİ.....</b>	<b>1</b>
A. Kırâat İlminin Tanımı .....	1
B. Kırâat-Kur'ân Ayrımı.....	4
C. Kırâat İlminin Konusu.....	8
D. Kırâat İlminin Gayesi ve Faydası .....	8
<b>II. KİRÂAT İLMİNİN TARİHÇESİ.....</b>	<b>10</b>
A. Kırâat İlminin Doğuşu .....	10
B. Kırâat İlminin Gelişim Aşamaları.....	11
1. Peygamber Dönemi .....	11
2. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer Dönemi .....	16
3. Hz. Osman Dönemi Ve Sonrası .....	19
C. Kırâat İlminin Yayılışı.....	24
D. Kırâatların Yedi İle Sınırlanması.....	26
E. Kırâat İmamları.....	29
1. Nâfi .....	29
2. Abdullah b. Kesir.....	31
3. Ebû Amr .....	32
4. İbn Âmir .....	33
5. Âsım .....	34
6. Hamza .....	38
7. Kisâî .....	40
8. Ebû Ca'fer .....	41
9. Yakub el-Hadramî .....	42
10. Halef-i Âşir .....	44

G. Kırâatların Bugünkü Durumu.....	44
<b>III. KIRÂATLARIN TESPİTİNDE ORTAYA KONAN KRİTERLER VE BU KRİTERLERE GÖRE KIRÂATLARIN TAKSİMİ</b> .....	45
A. Kırâat Kriterlerinin Gelişim Süreci.....	46
B. Makbul Kırâatın Esasları.....	52
1. Kırâatın Senedinin Sahih Olması .....	52
2. Kırâatın Resm-i Osmânîye Muvafık bulunması .....	54
3. Kırâatın Arap Gramerine Muvafık Bulunması .....	54
C. Kırâatların Taksimindeki Aşamalar Ve Taksim Çeşitleri.....	56
1. Sahih Kırâatlar .....	64
a. Mütevâtir Kırâatlar .....	67
b. Meşhur Kırâatlar .....	71
c. Âhad Kırâatlar .....	71
2. Zayıf Kırâatlar .....	72
a. Âhâd Kırâatlar .....	73
b. Şazz kırâatlarlar .....	73
c. Müdrec Kırâatlar .....	75
d. Mevzû Kırâatlar .....	76

## II. BÖLÜM

### KIRÂAT FARKLILIKLARININ NEDENLERİ

#### VE ÇEŞİTLERİ

<b>I. KIRÂAT FARKLILIKLARININ NEDENLERİ</b> .....	78
A. Yedi Harf ve Kırâat İhtilafına Olan Tesiri .....	78
1. Yedi Harf(Ahruf-u Seb'a)'nın Mahiyeti .....	78
2. Yedi Harf- Kırâat Münasebeti .....	89
B. Arap Yazısının İlk Dönem İtibariyle Bulunduğu Elverişsiz Durum.....	93
C. Hatt-1 Osmânî'nin Birden Fazla Olması(teaddüdü).....	104
<b>II. KIRÂAT FARKLILIKLARININ ÇEŞİTLERİ</b> .....	109
A. Kelimelerin Telaffüz Yönüyle Olan İhtilafları (Usûl Farklılıkları) .....	109
1. İdğam .....	109
2. Hemze'nin Teshilli Veya Teshilsiz/tahkikli Olarak Okunuşu .....	110
3. Medd .....	111
4. Harfin Tefhim(kalın) Ve Terkikle(ince) Okunuşu .....	113
5. İmâle .....	114
6. İtbâ' .....	114
7. Gunne .....	115
8. İzâfet Yâ'lar .....	116
9. Sekit Hâ'sı .....	117
B. Cümlelerde Gramatik Açıdan Olan İhtilaflar(Nahiv ihtilafları) .....	118
1. Fiille İlgili Nahiv İhtilafları.....	118
a. Fiili Muzâri'nin İrabı .....	119

aa. Muzârî'nin Merfû Veya Mensub Olması .....	119
ab. Muzârî'nin Merfû Ya da Meczum Olması .....	119
ac. Müzârî'nin Mensub Ya da Meczum olması.....	120
b. Fiil'in Fâille Uyumu .....	120
c. Fiilin Tam Veya Nâkıs Olması .....	121
d. Fiilin Malum Veya Mechul Olarak Okunması .....	122
2. İsimle İlgili Nahiv İhtilafları .....	122
a. İsmiñ Raf Veya Nasb İle Okunması .....	122
b. İsmiñ Raf Veya Cerr İle Okunması .....	123
ba. İsmiñ Nasb Veya Cerr İle Okunması .....	123
bb. İsmiñ İzâfetle Veya İzâfetsiz (yahıñ olarak) Okunması .....	124
c. İsmiñ Takdim Veya Ttehirli Olarak Okunması .....	124
3. Harfle İlgili Nahiv İhtilafları .....	125
a. Harfiñ Amel Edip-Etmemesi .....	125
aa "لكن" Edatına Misal .....	125
ab "حي" Edatına Misal .....	125
ac "ان" Edatına Misal... ..	126
b. ان in Mastar Veya Şartıyye Olarak Okunması .....	126
ba ان in Masdariyye Veya "ان" den Muhaffef Olarak Okunması .....	126
bb ان in "ان" Veya "ان" Olarak Okunması .....	127
c. لا Harfinin Okunuşu .....	127
d. علي Harfinin Okunuşu .....	127
4. Kelime Kalıplarının Kip Farklılıkları (İhtilafus's-Sarfıyye) .....	127
a. Fiil Kalıplarında Olan İhtilaflar .....	128
aa. Kelimenin فَعَلَ Veya فَعَلْ Fiil Kalıbında Okunması .....	128
ab. Kelimenin فَعَلْ Veya فَعَلْ Fiil Kalıbında Okunması .....	128
ac. Kelimenin فَعَلَ Veya فَعَلْ Fiil Kalıbında Okunması .....	128
ad. Kelimenin فَعَلَ Veya تَفَعَّلْ Kalıbında Okunması .....	129
ae. Kelimenin فَعَلَ Veya اِفْعَلَ Kalıbı İle Okunması .....	129
af. Kelimenin فَعَلَ Veya تَفَاعَلَ Kalıbı İle Okunması.....	129
ag. Kelimenin فَعَلَ Veya فَعَلَ Kalıbı İle Okunması .....	129
ah. Kelimenin فَعَلَ Veya تَفَاعَلَ Kalıbı İle Okunması .....	130
ai. Kelimenin فَعَلَ Veya اِفْعَلَ Kalıbı İle Okunması .....	131
aj. Kelimenin فَعَلَ Veya تَفَعَّلْ Kalıbı İle Okunması .....	131
ak. Kelimenin فَعَلَ ve فَعَلَ Kalıbı İle Okunması .....	131
al. Kelimenin فَعَلَ Veya تَفَاعَلَ kalıbı ile okunması.....	131
am. Kelimenin فَعَلَ Ve تَفَعَّلْ Kalıbı İle Okunması .....	132
an. Kelimenin فَعَلَ veya تَفَعَّلْ kalıbı İle Okunması .....	132
b. Fiilin İskeletinin Değişirilerek Okunması .....	132
c. Fiilin Zaman Bakımından Değişikliğe Uğratarak Okunması .....	133
ca. Fiilin Mâzî Ya da Emir Olarak Okunması .....	133
cb. Fiilin Muzârî Ya da Emir Olarak Okunması .....	133
cc. Fiilin İsim; İsmiñ Fiil Olarak Okunması .....	133

d. İsimlerde Olan Değişimler .....	134
da. <i>İsm-in İskeletinin Değişme</i> .....	134
db. <i>İsm-in Tekil Veya Çoğul Olarak Okunması</i> .....	135
dc. <i>İsm-in İsm-i fâil Veya İsm-i meful Olarak Okunması</i> .....	135

### III. BÖLÜM

#### KIRÂATLARIN TEFSİRLE MÜNASEBETİ

I. KUR'ÂN'IN ANLAŞILMASININ ÖNEMİ VE KULLANILAN DİL.....	136
II. KIRÂATLARIN KUR'ÂN'IN ANLAŞILMASINDA/TEFSİRİNDE TAŞIDIĞI MİSYON.....	140
III. KIRÂAT ÇEŞİTLERİ AÇISINDAN KIRÂAT-TEFSİR MÜNASEBETİ	
A. Sahih Kırâatlar ve Tefsirle Olan Münasebeti .....	146
B. Zayıf/Şazz Kırâatlar ve Tefsirle Olan Münasebeti .....	146
IV. MÜFESSİRLERİN KIRÂATLARA YAKLAŞIMLARI.....	151
A. Kırâatlar ve Müfessirler .....	151
B. Kırâatlar Arasında Tercihle Bulunanlar .....	152
1. Ahfeş (öl.207/822) ve Meâni'l-Kur'ân'ı .....	159
2. Ferrâ (öl.207/822) ve Meâni'l-Kur'ân'ı .....	160
3. Taberî(öl.310/922) ve Câmîn'l-Beyân'ı .....	162
4. Mekki b. Ebî Tâlib(öl.437/1045) ve el-Keşf an Vücûhi'l-Kirâât'ı .....	164
5. Zemahşerî (öl.538/1143) ve el-Keşşâf an Hakâiki'-t-Tenzîl'i... ..	167
6. İbn Atiyye (öl.546/1151) ve Muharreru'l-Vezîz'i .....	172
C. Kırâatları (On kırâatı) mütevatir olarak gören ve tenkit yapmayan müfessirler .....	174
1. Ebu'l-Leys es-Semarkandî(öl.373/983) ve Bahru'l-Ulûm'u .....	177
2. Fahrüddin er-Râzî (öl.606/1210) ve Mefâtihu'l-Ğayb'ı .....	179
3. Kurtubî (öl.671/1272) ve el-Câmî li Ahkâmi'l-Kur'ân'ı .....	184
4. Ebû Hayyan (öl.745/1344) ve Bahru'l-Muhît'i .....	186
5. Şevkânî (öl.1250/1834 Fethu'l-Kadîr'i. ....	189

### IV. BÖLÜM

#### KIRÂATLARIN KUR'ÂN ÂYETLERİNİN ANLAMINA YANSIMASI VE ÂYETLERE KATTIĞI ANLAM ZENGİNLİKLERİ

##### I. MÂNÂYI AÇIKLAYAN GENİŞLETEN YA DA KAPALILIĞI

GİDEREN KIRÂAT ÖRNEKLERİ .....	192
A. Kırâatların Âyetin Anlamını Genişletmesi.....	194
B. Kırâatların Âyetin Anlamını Açıklaması.....	214

C. Kırâatların Âyetin Anlamındaki Kapalılığı Gidermesi .....	241
--	-----

## II. UMÛMÎLİK-GENELLİK VE İCMALLE ALAKALI KİRÂAT

<b>VECİHLERİ</b> .....	254
A. Kırâatların Âmm Olan Lafızları Tahsîs Etmesi .....	255
B. Kırâatların Mutlak Olan Lafızları Takyîd Etmesi .....	269
C. Kırâatların Mücmel Olan Lafızları Açıklaması .....	280

## III. FARKLI ÜSLUPLARDAN KAYNAKLANAN KİRÂAT VECİHLERİ VE ÂYETLERE KATTIĞI ANLAM ZENGİNLİKLERİ .....

A. Fiillerin Ma'lûm Veya Meçhûl Okunmasından Kaynaklanan Kırâat Vecihleri .....	300
B. İltifat İle Oluşan Kırâat Vecihleri .....	313
C. Haber ve İnşâ Şeklinde Oluşan Kırâat Vecihleri .....	324
D. Fiilin Kök İtibariyle Bir Başka Fiil Olarak Okunması Sonucu Oluşan Kırâat Vecihleri .....	332
E. Fiilerin Sülâsi ve Mezîd Kalıplarla Okunması Sonucu Oluşan Kırâat Vecihleri .....	340
1. Fiilin فَعَلَ ve فَعَّلَ Kalıbında Okunmasına Örnek .....	342
2. Fiilin فَعَّلَ ve فَعَّلَ Kalıbında Okunmasına Örnek .....	345
3. Fiilin فَعَّلَ ve فَعَّلَ Kalıbında Okunmasına Örnek .....	348
4. Fiilin فَعَّلَ ve فَعَّلَ Diye Okunmasına Dair Örnek .....	358
F. Fiilin İsim ya da İsm-in Fiil Olarak Okunması Sonucu Oluşan Kırâat Vecihleri .....	364
G. İsm-in İskeletinin Değişmesi Sonucu Oluşan Kırâat Vecihleri .....	369
H. Kelimenin İsm-i Fâil veya İsm-i Mefûl Olarak Okunması Sonucu Oluşan Kırâat Vecihleri .....	375
I. İsm-in Tekil/Müfret veya Çoğul/Cemi' Olarak Okunması Sonucu Oluşan Kırâat Vecihleri .....	380

SONUÇ .....	384
-------------	-----

BİBLİYOGRAFYA .....	394
---------------------	-----

ÖZET

ABSTRACT

## KISALTMALAR

a.e.	: Aynı eser
a.y.	: Aynı yer
a.g.e.	: Adı geçen eser.
a.g.t.	: Adı geçen tez
a.g.d.	: Adı geçen dergi
a.g.m.	: Adı geçen makale
AÜİF.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
AÜSBE.	: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
b.	: İbn, bin
bkz.	: Bakınız
Böl.	: Bölüm
c.	: cilt
c.c.	: Celle Celâlühü
çev.	: Çeviren
DEÜİF.	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
DİA.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DİB.	: Diyanet İşleri Başkanlığı
H.z.	: Hazreti
İFAV.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İSAV.	: İslami Araştırmalar Vakfı
Krş.	: Karşılaştırmız
mad.	: Madde
M.Ü.İ.F.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
MEB.	: Milli Eğitim Bakanlığı
Neş.	: Neşriyat
Ö.	: Ölümü
öl.	: Ölüm tarihi
s.	: Sayfa
S.Ü.S.B.E.	: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
s.a.v.	: Sallallahu aleyhi vesellem
tahk.	: Tahkik
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı
Thr.	: Tahric eden
t.s.	: Tarihsiz, yersiz
v.b.	: Ve bunun gibi
v.d.	: <u>Devamı, ve diğerleri</u>
y.s.	: Basım yeri yok



## ÖNSÖZ

Âlemlerin Rabb'ına hamd, O'nun Elçisine ve yolunda gidenlere salâtü selam olsun...

İnsanların sorunlarının giderek büyüdüğü günümüzde, Kur'ân'ın tazeliğini dâima koruyan çağlar ötesi mesajının ulaştırılmasının büyük bir önem arzettiği bilinen bir gerçektir. Bu mesajın anlaşılması ve açıklanmasında (tefsîrinde) elbette kırâat farklılıklarının da yerine göre az veya çok bir etkisi olmuştur.

Kırâat İlmi'nin en temel hedefi, teknik tabiriyle, mehâric-i hurûfa riâyet ederek Kur'ân'ın en güzel şekilde tilavet edilmesini sağlamaktır. Ve her asırda bu işlevi yapan kâriflerden müteşekkil bir grup hep olagelmıştır. Bu sayede Kur'ân, Hz. Peygamber'in Cibrîl ile okuyuşuna uygun bir şekilde bize kadar ulaşabilmiştir. Ancak sadece bir kârîye bağlı kalarak yapılan bir tilâvette, kurrâ'nın birbirine göre ayrıldığı ve ihtilaf ettiği yerler ve yönler ortaya çıkmamaktadır. Muhtelif kırâat imamları göz önüne alınarak okuyuşları (kırâatları) incelendiği takdirde, onların bazı kelimelerin okuyuşunda ihtilaf ettikleri gözlemlenmektedir. Bu farklılıklar bazen, kelimenin anlamında bir etki yapmazken diğer bir kısmında ise bir takım değişikliklere neden olabilmektedir. Tefsir bilginleri ve kırâat alimleri, bu farklılıklara, gerek konuya ait eserlerinde gerekse yazdıkları tefsir kitaplarında temas etmişlerdir. Ancak genelde tüm kurrâyı bugün, Kur'ân'ın daha çok telaffuzu ve onun okunuş keyfiyetiyle ilgilenirken görüyoruz.

Aslında Kur'ân'ın telaffuzuna dikkat ederek/tecvîd ile okumak (tertil/tilâvet), elbette ilahî bir emir olarak (Müzzemmil:4) bizler için önemlidir. Ancak okumanın hedefi, "anlamak" olmalıdır. Tilâvet anlamaya bir vasıtaadır. Şayet araç olan bir şey amaç haline getirilirse bu bir sapmadır. Daha açık bir ifadeyle, Kur'ân'ı anlamadan okuyup asıl amaç olan anlaşılmasını gözardı etmek, Kur'ân'a karşı sağlıklı bir yaklaşım tarzı değildir. Gerek ülkemizde gerekse İslam âleminde Kur'ân'ın farklı kırâat imamları göz önüne alınarak yapılan kırâat eğitiminde bile (aşere ve takrîb), maalesef Kur'ân'ın okunmasının temel amacı olan "anlaşılması" ihmal edilmektedir. Ülkemizde hiç Arapça bilmeyenlerin bile bu ilmi tahsil etmesi, ne demek istediğimizi açıklar mahiyettedir... Kur'ân'ın okunmasının öncelikli amacı, anlamak, akabinde ise gereği ile amel etmek iken, sadece güzel sesli hafızların tilavetiyle Kur'ân, bir bakıma müziksel ihtiyacın tatmin aracı olmaktan öte geçmeyen bir meta haline getirilmiştir. Abdullah b. Mes'ûd ve Hasan el-Basrî'den nakledilen "*Kur'ân, kendisiyle amel edilsin diye nâzil oldu, ama insanlar sadece onun okunmasını amel edinir hale geldiler*" (Bkz. Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl (öl. 483/1097) el-Mebsût, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1406, (I-XXX) I.200; el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (öl.671/1272) el-Câmi' li Ahkâm'il-Kur'ân Dâru's-Sa'b, Kâhire, 1372. (I-XX), XV.213; İbn Teymiyye, Ahmed Abdulhalim, Kütüb-ü Resâil-i ve Fetevâyi İbn Teymiyye fi'l-Fıkh (728/1328), Mektebetu İbn Teymiyye, (I-XXVIII), XXV.170;) şeklindeki sözleri, bu tutumun aslında yeni olmadığını da göstermektedir.

İşte bu çalışmamızda biz, kırâat farklılıklarının Kur'ân âyetlerinin anlaşılması üzerindeki etkisini konu edindik. Bu konuyu ele alan bir doktora çalışmasının şimdiye kadar yapılmamış olması, konuya başlarken bizi cesaretlendiren temel unsurlardan birisi olmuştur. Kur'ân ilimleri arasında tefsîre etki eden en önemli konulardan birisinin kırâatlar olduğunu düşünüyoruz. Halbuki, ülkemizde yapılan tefsir ve meal çalışmalarında, bir iki istisna dışında, kırâatların gözardı edildiğini açıkça müşahade etmekteyiz. Ancak, son dönemlerde, ülkemizde ve Arap âleminde gerek makale gerekse özel çalışmalarla bu konunun ele alınması, bizi sevindirmektedir. Nitekim bu

çalışmalar arasında, tezimizle farklılık arzeden yönlerini ilerleyen sayfalarda ele alacağımız, ülkemizde Prof. Dr. İsmail Karaçam'ın **Kırâat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri** adlı çalışması ile tezimizi bitirmeye yakın zamanda yayınlanmış olan Prof. Dr. Abdurrahman Çetin'in **Kırâatların Tefsîre Etkisi** adlı çalışmasını anmamız gerekir.

Bu vesileyle yorucu olan bu çalışmamız esnasında kıymetli vakitlerini ve görüşlerini esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Mevlüt Güngör'e, tezimin olgunlaşmasında, kaynak bulmada ve huzurlu bir ortam içerisinde çalışma yapmamda engin hoşgörülerini esirgemeyen Tefsîr Anabilim Dalındaki tüm hocalarıma ve konunun teknik yönünü kavramamda yardımlarını esirgemeyen Hacı Bayram Camii İmam Hatibi Safvan Çakıroğlu hocama da burada en içten teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim.

Mehmet Ünal

Mayıs-2002



# GİRİŞ

## I. KONUNUN ÖNEMİ VE AMACI

Ülkemizde bugüne kadar kırâatlarla ilgili olarak yapılan çalışmalarda genelde ya bir kırâat imamı ya da kırâat imamlarının tamamı birer ekol olarak ele alınmış ve biyografileri verilerek onların okuma vecihleri ortaya konulmaya çalışılmıştır.<sup>1</sup> Bu çalışmaları, birer emek mahsulu olarak kabul ediyor ve sahiplerini şükranla anıyoruz. Ancak, her bilimde olduğu gibi kırâatlarla alakalı olarak yapılan çalışmalar seçilirken de, günün sorunlarını çözmeye bir katkı sağlamanın amaçlanması gerekir diye düşünüyoruz.

Tefsir usûlü kaynakları incelendiğinde açıkça görüleceği üzere bir müfessirin bilmesi zorunlu bilgilerin başında kırâat bilgisi gelmektedir. Farklı okuyuşları ve bunlardan kaynaklanan farklı anlamları bilmeyen bir müfessirin isabetli bir yorum yapması mümkün değildir. Bu nedenle kırâatlar, gerek Kur'ân yorumunda gerekse yapılan Kur'ân meallerinde mutlaka göz önüne alınmalıdır.

Bilindiği gibi Kur'ân'ın nüzüflünden itibaren onun okunuşu (tilâveti), zamanla sistemleşerek kırâat ekollerini meydana getirmiştir. Bu ekoller içerisinde on kırâat imamı ve onların ekolleri/mezhepleri kabul görmüştür. Bu imamlar, *Nâfi*, *Abdullah b. Kesir*, *Ebû Amr*, *İbn Âmir*, *Âsım*, *Hamza*, *Kisâi*, *Ebû Ca'fer*, *Ya'kub* ve *Halef*'dir. Hz. Peygamber'in, sahâbesine Kur'ân'ı ta'limi sonrası, sahâbe tarafından bu okuyuş vecihlerinin kendi buldukları bölgelerde yaşayan insanlara okutulması ile kırâat vecihleri bu imamlara ulaşmıştır. Dolayısıyla bu imamlar, Hz. Peygamber'den itibaren teselsül yoluyla kendilerine ulaşan okuma vecihlerini uygulayıp etraflarındaki talabelerine aktarmışlar ve bunlardan bir kısmı diğerlerine göre daha çok kabul görmüştür. Bugün itibarıyla bu kırâatlardan özellikle Âsım kırâatının Hafs rivâyeti, büyük bir çoğunluk tarafından benimsenmiştir. Mısır hariç, Kuzey Afrika'nın bazı kısımlarında Verş rivâyeti ile Nâfi'nin kırâatı hâkimdir. Diğer yandan Sudan ülkesinde ise Ebû Amr'in kırâatı tatbik edilmektedir. Bunun dışında kalan diğer kırâat imamları ve onların okuyuş vecihleri ise, konu ile ilgilenen kimseler nezdinde ilmî ve tarihî bir ehemmiyeti bulursa da, bu okuyuşlar müslümanlar tarafından kullanılmamaktadır.

İlgili rivâyetleri incelediğimizde Kur'ân'ın indiği dönemde ortaya çıkan "yedi harf" ruhsatı, başka bir ifadeyle anlamı aynı kalmakla birlikte lafzın birden fazla şekilde okunmasına müsaade edilmesi, vahyin asıl geliş gayesinin zihinlere ulaşmak olduğunu göstermektedir. Bu nedenle bizlere düşen da aynı çaba ve gaye içerisinde olmaktır. Dolayısıyla bugün bizim yapacağımız çalışmalarda da aynı şekilde, ilâhî mesajın asrın idrâkine ulaştırılmasını ön plana almamız gerekmektedir. Halbuki kırâatlarla alakalı yapılan çalışmalarda bu önemli nokta hep ihmal edilmiş ya da

<sup>1</sup> Mesela, Durmuş Sert'in, *Balangaçtan VII. H. Asrın Başına Kadar Kırâat Ekolleri* (S.Ü.S.B.E. Doktora Tezi, Konya, 1987), Mehmet Ali Sarı'nın *Ebû Ömer ed-Dûri ve Kırâatü'n-Nebî* isimli eseri (M.Ü.S.B.E. Doktora Tezi, İstanbul, 1993.) ve Ali Rıza Işın *İmam Nâfi' Ve Kırâatı* (S.Ü.S.B.E. Doktora Tezi, Konya, 1991.) ve Kadir Hastaoğlu'nun *Meşhur Kırâatlardan Ebû Ca'fer Kırâatı*, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997, Urfa) gibi eserler bunlara bir kaç örnektir.

ikinci plana itilmiştir. Nitekim kırâatlarla ilgili bir kısım kaynaklara baktığımızda, kırâat bilginlerinin kelimeler üzerinde meydana gelen farklı okuyuş vecihlerini, manaya temas etmeden sadece nakletmekle yetindikleri ve anlamı üzerinde fazla durmadıkları görülmektedir. Halbuki selef âlimlerinden konu hakkında eser yazanlar mana boyutuna önemle dikkat çekmişlerdir. Nitekim son zamanlarda ve hal-i hazırda Türkiye’de kırâat ilmi, yalnızca Abdullah Pâlevî’nin “Zübdetü’l-İrfan” isimli eseri ile, onun haşiyesi olan ve Muhammed Emir b. Abdillâh tarafından yazılmış olunan eseri, eğitim için tercih edilmekte, ve yapılan kırâat eğitimlerinde kırâatların delâlet ettiği manalar üzerinde hiç durulmamakta, yalnız vücûhât-ı kur’âniyyenin güzel ses ve makamda okunması sağlanmaktadır... Kırâat ilmi ile birlikte Kur’ân tefsîrinin bir arada yapılması teknik açıdan zor olsa da, tümünden ihmal edilmesinin mantıklı bir izâhı bulunmamaktadır. Aslında vahyin anlaşılmasına karşı olan bu ilgisizlik sadece, kurrâ kesiminde de yoktur. Aksine müslümanların genelinde olan bir sıkıntıdır. Bugün ülke insanları olarak genelimiz, Kur’ân-ı Kerim’in tefsîri ve manasından çok, tilâvet ve kırâatından lezzet almakta ve onunla tatmin olmaktadır. Milletçe sosyal yapımıza baktığımız zaman, tezâhürünü yakinen görmekte güçlük çekmeyeceğimiz bu realite, hâfızların âlimlerden çok oluşu ile kendisini göstermektedir. Bunun da açık sebebi, hafızlığın ve kurrâlığın daha kısa zamanda elde edilişi, câmilerde dini görev yapıldığı için de halktan daha çok ilgi görmesidir.<sup>2</sup> Okunması bir “ibâdet” olan Kur’ân’ın bu yönünün müslümanlar tarafından öne çıkartılmasını yanlış bulmasak da, onun anlaşılmasının ihmal edilmesi nedeniyle “eksik” buluyoruz.

Halbuki zor ve önemli olanın tercih edilmesi ve ilahi mesajın insanlara aktarılması gerekmektedir. Nitekim selef baktığımızda, daha ilk asırlardan itibaren kırâat farklılıklarının manaya tesiri konusunda pek çok çalışmanın yapıldığını görülmektedir.<sup>3</sup> Bu tür çalışmaları incelediğimizde, onların, yazdıkları eserlerde âyetlerdeki anlam kaymalarına ve manada olan farklılıklara temas ettikleri anlaşılmaktadır. Bizi bu konuda böyle bir çalışma yapmaya iten de bu bilginlerin *Kırâatın tefsîre katkısına*, başka bir ifade ile kırâatların anlama etki eden boyutuna eserlerinde yer vermiş olmalarıdır. Bu çalışma ile kırâat farklılıklarının Kur’ân âyetlerinin tefsîrine olan yönünü ortaya koymaya çalışacağız. Ayrıca ahkâma taalluk eden âyetlerde karşılaşılan farklı kırâatların etkisinin, ne oranda olduğunu ve bunların doğurduğu sonuçların neler olduğunu bu çalışmada ele alacağız. Tüm bu farklılıklar, acaba, âyetler üzerinde haramı helal kılacak kadar ciddî mânâda bir anlam kaymasına neden oluyor mu? Farklılıkların kaynağı nelerdir? Daha önemlisi, imamların kendilerinden ortaya çıkan bir olgu mudur? Yoksa bizzat Hz. Peygamber’in okuyuşlarından mı kaynaklanmaktadır? Diğer yandan mütevâtir ve sahih kırâat vecihleri arasında yer almamakla beraber âyetin anlaşılmasına katkı

<sup>2</sup> Karaçam, İsmail, *Kırâat İlminin Kur’ân Tefsîrindeki Yeri ve Mütevâtir Kırâatların Yorum Farklılıklarına Etkisi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1996, s. 14.

<sup>3</sup> Bunlardan bir kaç şunlardır: a. İbn Ebî Meryem, Nasr b. Ali b. Muhammed Ebî Abdillâh eş-Şirâzî, *el-Mûdah fi Vücûhu’l-Kırâât ve İleluhâ*, (Tahk. Ömer Hamdan el-Kubeysi) Mekke, 1993/1414 (I.Baskı); b. Mekki b. Ebi Talib’in *el-Keşf an vücûhi’l-Kırâât*, (tahk. Dr. Muhiddin Ramazan), Müessesetu’r-Risâle, 1997/1418 (I-II); c. el-Fârisî, Ebû Ali el-Hasan b. Abdilgaffar, *el-Hüccetü li’l-Kurrâi’-Seb’a*, (tahk. Komisyon) Dâru’l- Me’mûn li’t-Turâs, Beyrut, 1991/1404, (I-VI); d. İbn Zenzle, Abdurrahman b. Muhammed, *Hüccetu’l-Kırâât* (tahk. Said el-Efgâni), Müessesetu’r-Risâle, Beyrut, 1982/1402; e. Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed, *Meâni’l-Kırâât*, (Tahk. Komisyon) Dâru’l-Meârif, Riyad, 1991/1411, (I-III), *Kitâbu Meâni’l-Kırâât*, (tahk. Şeyh Ahmed Ferîd el-Mezîdî) Dâru’l-Kütübu’l-İlmiyye, Beyrut, 1999/1420

sağlayan zayıf ve şaz kırâatlar ile sahâbeden bazılarının kendi mushaflarında yer alan ve kırâat alimlerinin 'müdreç kırâat vecihleri' dedikleri tefsîrî açıklamaların Kur'ân'ın tefsîrine katkısı nedir? Çalışmamızda bunlara cevap bulmaya çalışacağız. Bu çalışma ile gayemiz, Kur'ân İlimlerinde bir bölüm olan Kırâat İlminin, Kur'ân'ın anlaşılmasındaki rolünü ve ihtilaf farklılıklarının âyetlerin lafzında yaptığı anlam kaymalarını tespit etmek ve yapılacak Kur'ân yorumlarında ve Türkçe meallerde bu durumun da göz önünde bulundurulmasının önemini ortaya koyarak bu alanda ilim camiasına bir katkıda bulunmaktır.

Çalışmamızın, bu konuda doktora düzeyinde ülkemizde yapılan ilk tez olması itibariyle büyük bir boşluğu dolduracağına ve yapılacak olan diğer araştırmalar için de bir basamak olacağına inanıyoruz.

## II. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI VE TAKİP EDİLECEK METOD

Ele alınan bir konu hangi disipline ait ise, o disipline ait olan kavramlar kullanılmalıdır. Biz de bu araştırmamızda, daha çok Kur'ân, Tefsir Usûlü ve özellikle Kırâat İlmine dair eserlerde kullanılan kavramları kullanacağız.

Kırâat konusu, hem içerik itibariyle hem de diğer İslamî ilimlerle ilişkisi açısından son derece geniş bir konudur. Bu yüzden konumuzun sınırlarını tesbit edip araştırmadaki metodumuzun ne olduğunu ve bu konuyu seçerken neyi amaçladığımızı kısaca vermemiz gerekmektedir.

Bilindiği gibi kurrâ'nın ihtilaf vecihleri incelendiği zaman bu farklılıkların iki noktada toplandığı görülmektedir. Bunlar, usûl farklılıkları ile ferşte\* olan farklılıklardır. Usûl farklılıkları, imâle, işmâm, tefhîm, terkîk ve medd \* gibi kelimenin fonetik yönüyle ilgilidir. Ferşte olan farklılıklar ise, kelimelerin gerek kalıbında gerekse okunuşunda meydana gelen farklılıklarla ilgili olup manada değişikliğe neden olabilmektedir. İlk şıkta yer alan farklılıklar, Kur'ân'ın ¾'lük bir kısmını oluştururken; son çeyreği ise ikinci şıkta yer alan farklılıklar oluşturur. Ancak bu kısmın içinde de âyetin anlamına ciddî mânâda bir etkisi olmayan ve aynı kelimenin farklı lehçelerdeki yansımasıyla meydana gelen farklılıklar yanında,<sup>4</sup> manayı değiştirmeyen bazı isbât ve hazifler<sup>5</sup> ve kelimenin müzekker veya müennes okunması sonucu oluşan farklılıklar da<sup>6</sup> bulunmaktadır. İşte bizim çalışmamız, bu son çeyreğin içinde yer alan ve kelimelerin anlamlarında ciddî anlamda farklılıklar meydana getiren okuyuşlarla ilgili olacaktır.

Kırâat İlmine dair literatür son derece geniş bir malzemeye sahip olmasına rağmen bu birikimin gözden geçirilmeye ve bir disiplin olarak ilke ve kavramlarının çelişki ve yanlışlardan ayıklanmaya muhtaç olduğu muhakkaktır. Mesela, kırâatlar, teorik ve tarihsel açıdan pek tenkite tabi tutulmamış; kırâat eserlerindeki tasnifler, bütün karmaşasıyla günümüze kadar gelmiştir. Yine, kırâatları ele alan eserler incelendiğinde sahih ve zayıf kırâatların tasnifindeki düzensizlik hemen göze

\* Bu kavramlar ilerleyen sayfalarda açıklanacaktır. Bkz. sayfa 1-3 (dipnot)

<sup>4</sup> Bazı kelimelerin iki farklı şekilde okunmuş olmasına rağmen anlamında bir fark olmamasına - وَإِرَاهِيمَ (Bakara(2):124); حَجَّ - حَجَّ (Âl-i İmran(3):97); رُضْوَانٌ - رُضْوَانٌ (Mâide(5):16 kelimelerini burada örnek verebilir.

<sup>5</sup> Hz. Osman'ın yazdığı mushaflar arasındaki bu farklılıklara da: قَالُوا اتَّخَذَ - وَقَالُوا اتَّخَذَ (Bakara(2):116); وَالرُّبْرُ - وَالرُّبْرُ (Âl-i İmran(3):184) kelimeleri örnek gösterebilir.

<sup>6</sup> Bunun örneği çoktur. Mesela, تَغَشَّى - تَغَشَّى (Âl-i İmran(3):154); تَسْقَى - تَسْقَى (Ra'd (13):4); تَكُنْ - تَكُنْ (Meryem (19):90); لَا تَنْفَعُ - لَا تَنْفَعُ (Rûm(30):57) ve تَمْنَى - تَمْنَى (Kiyâme(75):37). Bu kelimeler müzekker veya müennes yazılsa da anlamı aynı kalmaktadır.

çarpacaktır. Diğer yandan kırâatların tespiti konusunda gerek kırâat alimlerinin gerekse dışındakilerin üzerinde ittifak halinde olduğu kriterler konusunda bir netlik bulunmamaktadır. Bunun sebebi; kırâat vecihlerinin, ne olduğu net olmayan ‘yedi harf’ ile yakın ilişkisinin varlığı; kırâat birikiminin naklinin kırâat alimlerinin anlattıklarıyla tam olarak örtüşmemesi ve bu iki sebebe mebnî oluşan bir takım problemlerdir. Kırâat sahasında ülkemizde yapılan tezler incelendiğinde, buna kimsenin yanaşmadığı ve sadece var olanın nakliyle yetinildiği gözlemlenmektedir. Bunun muhtemel bir nedeni şu olabilir: Kur’ân’la sıkı ilişkisinden dolayı kırâat hakkında konuşmak, gerçekten sorumluluk ve o derece de birikim isteyen bir iş olduğu gibi cesareti de gerektirmektedir.<sup>7</sup>

Çalışmamızda, Kur’ân’ın metinleşme tarihine ve “yedi harf” konusuna dair bilgi verilmiştir. Çünkü ilk dönemdeki bu hadiseler bilinmeden kırâatların çıkışını anlamak mümkün görünmemektedir. Biz bu çalışmamızla, ahru fu seb’a’nın daha sonradan sistemleşen kırâatlarla aynı şey olmamakla beraber onun çıkışında temel bir unsur olduğu şeklindeki kanatimizi kaynaklardan test etmeye çalışacağız. Ayrıca yedi harf konusunda verilen ilk döneme ait ruhsatın en önemli nedeninin, *Kur’ân’ın anlaşılmasının kolaylaştırılması* olduğu kanatini taşıyoruz. Ahru fu seb’a ile kırâatların tefsire etkisini bu açıdan ilişkilendirmeyi düşünüyoruz. Sahabenin kendi özel mushaflarında âyetlere yaptıkları eklemeleri de bu çalışmamızda ele alacağız. Çünkü bu eklemelerin sahabenin kendi özel mushaflarına düştükleri tefsîrî birer açıklama olma ihtimalleri yanında kırâat olma ihtimalleri de bulunmaktadır.

Ancak bu çalışmada, Kırâat İlmine dair tüm problemlere de temas edilmeyecektir. Özellikle müsteşriklerin Kur’ân’ın metinleşme sürecine ilişkin bir takım görüşlerine ve kırâat farklılıklarının Kur’ân’ın mevsûkiyetine hâlel getirdiği şeklindeki iddialarına kısmen bu çalışmada temas edilse de, bu iddiaların ayrı bir araştırmada ele alınması gerektiğini düşünüyoruz.

Çalışmamızda muhtelif kırâatların anlam farklılaşmasına ve tefsîrine olan katkıları planlanan şekliyle işlenecektir. Bu noktada yeri geldikçe âyetlerde oluşan bu anlam kaymaları konusunda, Türkiye’de yapılan tefsir ve meal çalışmalarına göndermelerde bulunulacaktır.

Biz, ülkemizde yapılan tefsîr ve meal çalışmalarında kırâat farklılıklarının (Hamdi Yazır ve Süleyman Ateş gibi bazı müelliflerin tefsirleri hariç tutulacak olursa) genelde gözardı edildiği kanaatindeyiz. Halbuki, Türkçe tefsir ve meal çalışması yapanların, kırâatları, yaptıkları çalışmalarında değerlendirmeye almaları ve değişik anlamlara gelebilecek kırâat farklılıklarını eserlerinde göstermeleri gerekmektedir. Mesela, Asım’ın Hafs rivâyetine göre yazılmış olan mushaflarımızda Rum(21):22.âyetinde yer alan “*إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ*” ifadesi, Türkçe meallerin genelinde metinde yazıldığı gibi “...*Bunda, ilim sahipleri için elbette ibretler vardır.*” şeklinde verilmiştir. Halbuki kurrânın geneli bu âyette yer alan “*لِّلْعَالَمِينَ*” ifadesini “*لِّلْعَالَمِينَ*” şeklinde okumuştur. Cumhuriyetin bu okuyuşu göz önüne alınacak olsaydı, âyetin anlamı: “...*bunda âlemler için ibretler vardır...*” şeklinde olacaktı. Âsım kırâatının, yapılan çevirilerde esas alınmasına bir şey denmese de, farklı okuyuşlardan kaynaklanan değişik anlamlara, en azından dipnotta bir atıfta bulunulmamasının Kur’ân meal çalışmalarında önemli bir eksiklik olduğu kanaatini taşıyoruz.

<sup>7</sup> Dağ, Mehmet, *Kırâat Farklılıklarının İslam Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 1997, VII.(Önsöz)

### III. KONU HAKKINDAKİ ÇALIŞMALAR

Türkiye’de kırâatlarla alakalı olarak yapılan çalışmaları gruplandırmak gerekirse, bir kısmı, kırâat imamlarını ve onların okuyuşlarını ve bu okuyuşların hüccetlerini ele almaktadır. Mehmet Adıgüzel’in **İmam Nâfi ve Kırâatının Özellikleri** (A.Ü.S.B.E, Basılmamış Y. Lisans Tezi, Erzurum, 1414/1993), Fatih Çollak’ın, **Hafs Rivâyetiyle Gelen Vecihler ve Hüccetleriyle Âsım Kırâatı**, (Üsküdar Yayınevi, İstanbul, 1410/1989), İhsan İlhan’ın **İmam Hamza’nın Kırâatı ve Kırâatının Hüccetleri**, (A.Ü.S.B.E., Basılmamış Y. Lisans Tezi, Erzurum, 1418/1997), Abdulmecit Okçu’nun **İbn Âmir’in Kırâatı ve Kırâatının Hüccetleri**, (AÜSBE., Basılmamış Y. Lisans Tezi, Erzurum, 1416/1995) ve Remzi Ateşyürek’in **el-Kisânî ve Kırâatının Hüccetleri**, (O.M.Ü.S.B.E, Doktora Tezi, 1999) çalışmaları buna ait örneklerdendir. Bu çalışmalarda kırâatların âyetlerin anlamına olan etkisi ve tefsirle alakası üzerine genelde durulmamaktadır.

Bir kısım çalışmalar da ise şöhret bulmuş bir müfessir baz alınarak, onun tefsirinde kırâatları ele alış tarzı işlenmektedir. Abdulmecit Okçu’nun, **Kırâatlar Açısından Taberî ve Tefsiri** (A.Ü.S.B.E. Doktora Tezi, Erzurum, 2000)<sup>8</sup> ve Ömer Faruk Günay’ın, **Kırâatlar Açısından Beydâvî ve Tefsiri**, (Çalışma halen Atarürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde devam ediyor) isimli çalışmalarını buna örnek olarak gösterebiliriz. Her ne kadar bu çalışmlalar, ele alınan müellifi ve onun kırâatlara bakış açısını bilme noktasında bizim çalışmamız açısından birer malzeme olsa da kırâatların tefsire olan etkisini ortaya koyması yönünden yeterli değildir. Çünkü müfessirlerin kırâatlara bakış açısı, dönemlere göre farklılık arz etmektedir. İlk dönem bilginleri ve kâriflerinin kırâatları ele alış tarzı ile sonraki dönem müfessir ve kâriflerinin bakış açısının bir olmadığını düşünüyoruz. Gerçekten farklı dönemlerde ve farklı mezheplere sahip müfessirlerin kırâatları ele alış tarzları da farklı olmuştur. Kırâatlar konusunda tutarlı ve objektif bir bakış açısına sahip olabilmek için tek bir müfessir zâyivesinden bakmak –o müfessiri tanımak açısından faydalı ve olumlu olsa da – bizim varmak istediğimiz amaç açısından yeterli olmayacaktır. Halbuki, kırâatlara eserlerinde yer veren müfessirlerden olmaları sebebi ile diğer müfessirler yanında bu müfessirlere ve onların kırâatlara bakış açısına da temas etmiş bulunuyoruz.

Kırâatlar konusunda yapılan diğer bir çalışma grubu ise kırâatların İslam Fıkına olan etkisi çerçevesinde gözlemlenmektedir. Kırâatların –özellikle şazz kalmış kırâatların- farklı fikhî hükümlere olan etkisi, bu konunun en çarpıcı kısmını oluşturmaktadır. Bu konuda Dr. Sabrî Abdurraûf Muhammed el-Kavâ’nın **Eseru’l-Kırâât fi’l-Fikhî’l-İslâmî** (Edvâu’s-Selef, Riyad, 1997/1418) isimli çalışması en meşhur olanıdır. Ülkemizde ise Zeki Yıldırım tarafından “**Müfessir Ükiya el-Harrâsînin "Ahkâmu’l-Kur’ân" Adh Eserine Göre, Kırâat Farklılıklarının Hukukî Âyetlerin Tefsirindeki Rolü**” çalışması (A.Ü.S.B.E. Yüksek Lisans Tezi, Erzurum, 1990) çalışması ile Mehmet Dağ’ın “**Kırâat Farklılıklarının İslam Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi**” (A.Ü.S.B.E. Y.Lisans Tezi, Erzurum, 1988) adlı çalışmasıdır.

Her üç çalışma da isimlerinden de anlaşılacağı üzere kırâatların İslam Fıkına etkisi çerçevesinde ahkama tealluk eden kırâat farklılıklarını ele almıştır. Ve her üç çalışmada da öncelikle kırâatların tasnifi, makbul kırâatın esasları ve kırâat alimleri hakkında genel bilgiler sunulmuştur. Ancak bunlar arasında Mehmet Dağ’ın çalışması en başarılı olanıdır. Onun kırâatları tasnif denemesi, klasik sınıflamalara göre

<sup>8</sup> Aynı konuda, Halis Albayrak tarafından “**Taberî’nin Kırâatları Değerlendirme ve Tercih Yöntemi**” isimli bir çalışma da yayımlanmıştır. (Bkz. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XXXII.Sayı, (2001),s.97-130)

kavramların zayıf kalan yönlerini irdeleyerek kapalı kalan noktalara cesaretle ve dirâyetle gitmesi dikkat çekicidir. Diğer yandan her üç çalışmada da benzer örnekler üzerinde durulmuştur. Mesela, Mehmet Dağ'ın fikha etki eden kırâatlar konusunda sahih ve şazz kırâatlar çerçevesinde verdiği örneklerle, Sabri Abdurraûf'un verdiği örnekler arasında büyük benzerlik bulunmaktadır. Aslında kırâatların fikha etkisi göz önüne alındığında, örnekler sayılıdır ve bellidir. Bu nedenle benzer örnekleri kullanmaları gâyet tabiidir.

Zeki Yıldırım'ın çalışması, şahıs bazında kaldığından olacak, diğer iki çalışmaya göre gerek örnekler gerekse araştırmanın derinliği açısından daha yüzeysel kalmıştır. Ancak her üç çalışma da, kırâat farklılıklarının ahkâma tealluk eden kısımları itibariyle Kur'ân âyetlerini ele almışlardır. Dolayısıyla bu çalışmaların üçü de, bizim ele aldığımız konunun - önemli kısmı olsa da - bir bölümünü oluşturmaktadır. Çünkü, Kur'ân âyetleri arasında fıkıhla alakası olmayan bir çok yerde de kurrânın farklı okuyuşları bulunmaktadır. Ve bu âyetlerdeki farklı kırâatların, kimi zaman âyetin anlamını açıkladığı veya genişlettiği ya da âyette kapalı kalan bir noktayı vuzûha kavuşturduğu karşılaşılan bir durumdur. Bu nedenle, bizim çalışmamız, zikredilen bu üç çalışma ile ortak olan yönlere sahip olsa da aynıysa değildir. Ancak, her üç çalışmadan da yeri geldikçe faydalandığımızı burada itiraf etmeliyiz.

Bir kısım çalışmalar ise, bizim ele aldığımız konu ile ayniyet arz etmektedir. Bu anlamda Abdullah Yücel'in **Mütevâtir Kırâatların Tefsîr İlmindeki Yeri** (M.Ü.S.B.E. Basılmamış Y. Lisans Tezi, İstanbul, 1989) isimli çalışması, Prof. Dr. İsmail Karaçam'ın **Kırâat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri ve Mütevâtir Kırâatların Yorum Farklılıklarına Etkisi** (M.Ü.İ.F. Vakfı Yayınları, İstanbul, 1996), Prof. Dr. Abdurrahman Çetin'in **Kırâatların Tefsire Etkisi** (Marifet Yayınları, İstanbul, 2001) ve Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi Külliyesi't-Da've ve Usûli'd-Dîn Fakültesinde yapılmış bir doktora çalışması olan Muhammed b. Ömer b. Salim Bâzemûl'un **el-Kırâat ve Eseruha fi't-Tefsîr ve'l-Ahkâm** (Dâru'l-Hicre, Riyad, 1996/1417) adlı eserini burada anmak gerekir.

Her dört çalışma da gerek isim gerekse içerik açısından bizim çalışmamızla benzeştiği için burada sırasıyla kendilerinden bahsedilecektir:

Abdullah Yücel'in çalışması üç bölümden meydana gelmiştir. I. Bölümde, Kur'ân ve tefsir üzerinde bazı kavramların tanımı yapılarak tefsir ekolleri üzerinde durulmuştur. II. Bölümde ise yedi harf ve yedi kırâat üzerinde bilgi verilerek kırâat çeşitleri ele alınmıştır. III. Bölümde ise Kur'ân sûrelerinden kronolojik olarak 43 (sayfa 80-137) örnek üzerinde durulmuştur. Konu gerek teknik gerekse kırâatların tefsire olan etkisi itibariyle sistematik olma niteliğinden yoksundur.

Prof. Dr. İsmail Karaçam'ın çalışması da üç bölümden oluşmaktadır. I. Bölümde tefsîr ve tev'il kelimeleri hakkında bilgi verilerek, tercüme ve tefsir çeşitleri hakkında geniş açıklamalar yapılmıştır. (1-70). Çalışmanın II. Bölümünde ise Kırâat İlmi hakkında bilgi verilmiştir. Kırâatın ta'rifi, sûre, âyet, kurrâ, tarîk, yedi harf gibi kavramların ve kırâat çeşitlerinin ele alındığı bu bölüm, asırlara göre Kırâat İlmi hakkında yapılan çalışmaların zikri ile son bulmaktadır. (73-106) Çalışmanın üçüncü bölümünde kırâat ihtilafları ve bunların tefsire olan etkisi üzerinde durularak kırâatlara eserlerinde yer veren müfessirlerden örnekler sunulmuştur. (117-148) Daha sonra tıpkı Abdullah Yücel'in çalışmasında olduğu gibi kronolojik olarak sûrelere göre kırâat farklılıklarının âyetlere yansımaları hakkında yaklaşık kırk küsur örnek üzerinde durulmuştur.

Sayın Karaçam'ın çalışması, Abdullah Yücel'in çalışmasının biraz geliştirilmiş şeklidir. İlk bölümde verilen bilgilerin, konu ile direkt alakası bulunmamaktadır.



Kırâatların tasnifi konusundaki problemler gereği gibi ele alınmamıştır. Müfessirlerin kırâatlara bakış açılarının da ele alındığı III.Bölümde, örnek olarak seçilen müfessirlerin eserlerinden bir pasajın tercemesi verilmekle yetinilmiş, ancak detaylı olarak bu müfessirlerin kırâatlara bakış açıları ele alınmamıştır. Bu çalışmada da her ne kadar kırâat farklılıklarına sûrelere göre kronolojik olarak temas edilmişse de verilen örnekler eksiktir ve çalışma sistematik değildir. Hatta yazar, kitabının önsözünde “Sunulan bu çalışma, esas gayemiz olan – inşaallah- daha geniş çapta ele almayı düşündüğümüz, Kur’ân sûrelerinin tümünü içeren çalışmanın bir örneğidir...” derken aynı usûlü yapacağı sonraki bir çalışmada da aynen takip edeceğini bizzat ifade etmiş olmaktadır. Dolayısıyla her iki çalışma da isim ve içerik olarak bizim tezimizle benzerlik arzetsen de aynı değildir.

Bizim çalışmamızı sonlandırmamıza yakın bir dönemde yayımlanan Abdurrahman Çetin’in eseri, **Kırâatların Tefsire Etkisi/Kur’ân’ın Farklı Yorumlarına Tesir Eden Kırâatlar** adını taşımaktadır. Kitap, bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında “Kur’ân’ı Anlamanın Önemi ve Bu Konudaki Çalışmalar” başlığı ile konu hakkında kısa bir bilgi sunularak, tefsir çeşitleri ve Kur’ân’ı tefsir etmeyi gerektiren sebepler üzerinde durulmuştur(s.17-41). I.Bölümde ise sırası ile, yedi harf, kırâatların menşei, kırâat imamları, kırâat çeşitleri ve kırâatların faydasına temas edilmiştir(s.51-100). Çalışmanın esas konusu olan II.Bölümde ise, Kur’ân’ın farklı yorumlanmasına tesir eden kırâatlarla alakalı sûrelere göre yaklaşık 255 adet kırâat farklılığına temas edilmiştir.

Müellifin önsözünde de ifade ettiği üzere, bu çalışma, farklılığa neden olan okuyuş vecihleri üzerinde ayrıntılı bilgi ve geniş izahlara kaçmadan, sûrelere göre kronolojik olarak âyetler üzerinde bulunan kırâatlardan kaynaklanan farklı anlamları ele almaktadır. Nitekim benzer nitelikte, âyetleri sûre sırasına göre ele alan ve meydana gelen farklı okuyuşlardan ortaya çıkan anlamları ele alan, seleften ve haleften bir çok âlim bulunmaktadır. Buna örnek olarak, Ezherî’nin **Meâni’l-Kırâât**’ını, Fârisî’nin **el-Hüccetü li’l-Kırââti’s-Seb’a**’sını, İbn Ebî Meryem’in **el-Müdah fi Vücûhi’l-Kırâât**’ını, Mekki b. Ebi Talib’in **el-Keşfu an Vücûhi’l-Kırâât**’ını, İbn Zenzele’nin **Hüccetu’l-Kırâât**’ını burada zikredebiliriz. Bu eserlerde de metod olarak ilk sûre olan Fâtiha sûresinden Nâs sûresine kadar tüm Kur’ân’da yer alan kırâat ihtilafları ele alınarak ortaya çıkan anlamlara temas edilmiştir. Bu çalışmaların hepsinin Arapça olması, sayın Çetin’in bu çalışmasını anlamlı kılmaktadır. Bu eser, sahih kırâatlar arasında meydana gelen farklı okumalardan kaynaklanan anlam kaymalarını görmek açısından ülke insanımız için önemli bir boşluğu doldurmuştur. Ancak bu çalışmada, fiillerin müzekker veya müennes; gâib veya muhâtab gibi farklı sıygalarda okunmasından kaynaklanan farklılıklara temas edilmediği gibi, fiillerin ma’lûm veya meçhûl okunmasından ortaya çıkan farklılıklara da genelde değinilmemiştir. Âyetlerin anlamları üzerinde ciddî manada bir değişikliğe neden olmayan yerlerde biz de aynı usûlü takip ettik. Ancak biz, gerek fiillerde gerekse isimlerde meydana gelen bu okuyuş farklılıklarını, yapılarına göre belirli gruplarda toplayarak değerlendirme yoluna gittik ve bu konuda örnekler sunduk. Daha önemlisi, sayın Çetin’in bu çalışmasında mütevâtir ve sahih kırâatlar dışında kalan zayıf ve şazz kalmış kırâatlara ve sahabeden gelen müdrec okumalara değinilmemiştir. Halbuki bu tür kırâatların da âyetleri anlamlandırmada önemli etkisi bulunmaktadır. Ayrıca biz, ele aldığımız kırâat örneklerini, sadece anlamlarını vermekle yetinmeyip, bu konuda ortaya çıkan muhtelif anlamlara ve diğer bilgilere yer vermiş bulunmaktayız. Çalışmamız bu yönüyle de farklılık arz etmektedir. Diğer yandan kırâat farklılıklarının yönleri ve müfessirlerin kırâatlara bakış açısı itibariyle de sayın Çetin’in çalışması ile bizim çalışmamız, farklılık arz etmektedir. Ancak biz,

âyetleri anlamlandırmada söz konusu bu çalışmadan da büyük oranda istifade etmeye çalıştık. Ne var ki, bizim tezimizin formatı, gerek konuyu ele alış tarzı açısından gerekse konunun tanzimi açısından büyük farklılık arz etmektedir.

Bâzemûl'un çalışması ise, bir giriş, iki ana bölüm ve onlara ait alt başlıklardan oluşmaktadır. I.Bölümde kırâatların tanımı, sayısı, kısımları (71-192), tedvîni, gelişimi (I.193-308) ve kırâatlar etrafındaki şüpheler ele alınmıştır(309-364). II.Bölüm ise, üç kısımdan oluşmaktadır. İlk kısımda, kırâat-tefsir münâsebetine(367-397), ikinci kısımda, âyetlerin anlamını açıklayan, genişleten ve müşkili gideren kırâatlardan örneklere(399-676), üçüncü kısımda, mutlakı mukayyet kılan, umûmu tahsis eden ya da mücmeli mübeyyen kılan kırâatlardan örneklere (677-823), dördüncü kısımda ise farklı üsluplarla ortaya çıkan kırâatlara yer verilmiştir.(825-930).

Bâzemûl'un bu çalışması, tezimizin hazırlanması esnasında kendisinden en fazla yararlandığımız bir eserdir. Özellikle IV. bölümde, işlenen konu başlıkları büyük oranda Bâzemul'un çalışmasıyla örtüşmektedir. Ancak konu başlıklarındaki bu benzerlik, konuların ele alınış tarzı açısından ve kavramların irdelenmesi itibariyle büyük farklılık arz etmektedir. Tezimizde ele aldığımız kırâatların tasnifi; kırâat kriterlerinde yaşanan süreç; kırâat farklılıklarının yönleri ve sebepleri ve kırâatlara müfessirlerin bakış açıları, gerek konuyu ele alış tarzı, gerekse varılan sonuçlar itibariyle farklılık arz etmektedir. Hatta bu sayılan başlıkların bir kısmına Bâzemûl'un çalışmasında hiç değinilmemiştir. Bazı konular ise yüzeysel bilgiler verilerek geçirilmiştir. Mesela yazarın, tefsir, hadis ve nahiv kaynaklarında kırâatlara eserlerinde yer veren müelliflere değinirken bu yüzeysellik açıkça görülmektedir. Nitekim yazar, tefsir kaynaklarında kırâatlara temas edenlere misal olarak Süfyan es-Sevrî ve Tefsîr'ini, Ferrâ ve Meâni'l-Kur'ân'ını, Ahfeş ve Meâni'l-Kur'ân'ını, Taberî ve Câmiu'l-Beyân'ını, Zeccac ve Meâni'l-Kur'ân'ını örnek olarak sunmuş ve bu müelliflerin eserlerinden, onların kırâatlara bakış açılarını genelde hiç bir yorum yapmadan aktarmıştır. Halbuki, bu müfessirlerin kırâatları ele alış tarzlarında ve getirdikleri yorum şekillerinde, kırâatlara müfessirlerin bakış açısını belirlemede önemli ipuçları bulunmaktadır. Nitekim biz, müfessirlerin kırâatlara bakış açılarını bu yönden iki grup halinde sunarak onların kırâatlara bakış açılarını ortaya koymaya çalıştık.

Çalışmamızı önemli kılan diğer bir nokta da, ülkemizde yapılan meâl çalışmalarında gözardı edilen farklı kırâatlardan ortaya çıkan anlam kaymalarına vurgu yapmış olmamızdır. Ülkemizde yapılan Kur'ân çevirilerinde buna gereği gibi dikkat edildiği kanaatindeyiz.

Burada son olarak konumuzla alakalı yayınlanmış iki makaleye de değinmeyi gerekli görüyoruz. Bunlardan ilki, Muhammed Ali Hasan Abdullah'ın **el-Kırâatu'l-Kur'âniyye ve Mevkifu'l-Müfessirîne Minhâ** (Mecelletü'l- Buhûsu'l-İslâmiyye, Zü'l- Ka'de-Zü'l-Hicce, 1412, Sayı:35, sayfa:185-241) isimli çalışmasıdır. Diğeri ise, Rahim Tuğral'ın **Farklı Kırâatların Tefsir'deki Yeri**, (Dokuz Eylül Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, İzmir, 1992, sayı: 7 sayfa:269-281) isimli çalışmasıdır.

Her iki çalışma da bir makale formatında olduğundan, konu hakkında verilen bilgiler ve örnekler sınırlı kalmıştır.

Muhammed Hasan, bu makalesinde isminden de anlaşılacağı üzere müfessirlerin kırâatlara bakış açılarını ele almıştır. Ona göre müfessirlerin kırâatlara bakış açısı üç şekilde olmuştur: a. Kırâatlara saldıranlar (et-Tâ'iün fi'l-kırâât): Bunun örneği, Taberî ve Zemahşerî'dir. b. Kırâatlar arasında tercihde bulunanlar(el-Mureccihûn fi'l-Kırâât): Bunun örneği Kurtubî'dir. c. Kırâatları savunanlar(el-

Müdâfiûn fi'l-Kırâât): Bu türün örneği ise Fahreddin er-Râzî ve Ebû Hayyan el-Endelûsî'dir.

Çalışmamızda yeri geldiğinde Muhammed Hasan'ın bu makalesine atıfta bulunulacağını hatırlatarak burada şu kadarını ifade edelim ki, Taberî'nin ve Zemahşerî'nin bazı kırâatları eleştirdikleri doğru olsa da, bu, onların "Kırâatlara ta'nda bulunanlar" şeklinde bir genelleme içine sokulmasını gerektirmez. Özellikle, aynı zamanda bir kırâat imamı olan Taberînin, her kırâat imamı gibi bazı kırâatları bazı kırâatlara karşı tercih veya tenkit etmesini "ta'n" nitelemesiyle vermek isabetli olmasa gerekir. Diğer yandan Muhammed Hasan'ın, kırâatları savunanlar kısmında gösterdiği Râzî, kimi zaman kırâatlar arasında tercihte bulunurken; tercih edenler arasında gösterdiği Kurtubî ise kırâatları genelde savunanlardandır. Dolayısıyla bu katagoride bazı uyumsuzluklar bulunmaktadır.

Sayın Tuğral'ın çalışmasında ise, farklı kırâatların tefsire olan etkisi, seçilmiş on muhtelif kırâat örneği ile ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ayrıca bu yazarın "Günümüzde Türkçe Tefsir ve Meallerde Kırâat Farklılıklarının İzleri"(Dünden Bugüne Tefsir Sempozyomu, s. 203 vd.) adında bir çalışması da bulunmaktadır. Bu çalışmada da Süleyman Ateş ve Hamdi Yazır mealleri baz alınarak farklı kırâatlardan ortaya çıkan anlam farklılıklarının önemi vurgulanmaya çalışılmıştır. Yazarın her iki çalışması da küçük bir makale çerçevesinde kalmıştır.

Ancak, eksikleriyle beraber, her üç çalışma da müfessirlerin kırâatlara bakış açısını ve kırâat farklılıklarının Kur'an'ı anlamada rolünü ortaya koymada bize yön vermiştir.

Makale ve kitap seviyesindeki bütün bu çalışmalarda görebildiğimiz eksik yönleri de göz önüne alarak aynı konuda yeni bir araştırma yapma gereğini duymuş bulunuyoruz. **Bizim çalışmamız, aynı konuda Türkiye ölçeğinde yapılan ilk doktora çalışmasıdır.** Bu nedenle eksik olan yönleri ve daha geniş araştırmayı gerektirecek kısımları olacaktır. Ancak yapılan plan ve bize ayrılan süre zarfında elden gelen gayreti gösterdiğimiz burada belirtmek isteriz.

Yaptığımız plan doğrultusunda çalışmamız, bir giriş ve dört ana bölümden meydana gelmektedir.

İlk bölümde Kırâat İlmi hakkında genel bilgi verilmiştir. Bu anlamda Kur'an'ın metinleşme sürecinde kırâatların doğuşuna etki eden âmiller üzerinde durularak Kırâat İlminin yayılış süreci ve kırâat imamlarına temas edilerek kırâat kriterleri ve kırâat çeşitleri tanımlanmaya çalışılmıştır. Mevcut kırâat malzemelerini değerlendirebilmek için bu bilgilerin gerekli olduğunu düşünüyoruz.

II.Bölüm, ilk bölümde temellendirmesi yapılan kırâat farklılıklarının nedenleri ve bu farklılıklarının yönleri ele alınmıştır. Usûl ve ferşte olan bu farklılıklar, genel hatlarıyla bu bölümde incelenmiştir.

III.Bölüm, kırâat-tefsir münasebetinin ele alındığı bölümdür. Bu bölümde sırası ile Kur'an mesajının anlaşılmasının önemine dikkat çekilerek, kırâat çeşitleri açısından kırâat- tefsir münasebeti ve hangi tür kırâatların tefsir malzemesi olabileceğinin temellendirmesi yapılmıştır. Yine bu bölümde, müfessirlerin kırâatları ele alış metodları irdelenerek, onların kırâatlara bakış açısı, "Kırâatlar Arasında Tercihle Bulunanlar" ve "Kırâatlar Arasında Tercihle Bulunmayanlar" olmak üzere iki kısımda ele alınmıştır.

IV. Bölüm ise, kırâat farklılıklarının Kur'an âyetlerinin anlamına kattığı anlam zenginliklerinin ele alındığı son bölümdür. Bu bölümünde, kurrânın farklı okuyuşlarının bir tezahürü olarak farklı kırâatlarla âyetlerinin anlamının açıklanması; genişlemesi; muhtemel bir kapalılığın giderilmesi; bir kırâata göre âyetin anlamında bulunan mutlak ifadenin diğer bir kırâatla takyîd edilmesi, âmm olan bir lafzın bir

başka kırâatla tahsis edilmesi veya mücmel olan bir lafzın mübeyyen kılınması konusunda örnekler sunulmuştur. Bunun yanında dokuz ayrı başlıkta verilen değişik üslûp farklılıkları ile gerek fiillerin gerekse isimlerin farklı kalıplarda okunması sonucu, âyetlerin manalarında meydana gelen muhtelif vecihlere dair misaller sunulmuştur. Konu başlıklarında, iki-üç örnek dışında var olan diğer misaller, bazen tablo halinde gösterildiği gibi bazen de bu misaller, dipnota kaydırılarak detaylı bilgi için kaynaklara atıfta bulunulmuştur.

Seçilen örnekler sunulurken konunun daha iyi anlaşılması düşüncesiyle âyetin metni ve akabinde mealleri verilmiştir. Meallerde genelde Süleyman Ateş'in meali tercih edilmiştir. Ancak bir başka mealden atıfta bulunulduğu zaman buna işaret edilmiştir. Verilen meallerde Âsım'ın Hafs kırâatı esas alınmıştır.

Çalışmamızda genelde transkripsiyon kullanılmamış bunun yerine gerektiğinde Arapça ifadeler orjinal şekliyle yazılmaya çalışılmıştır.

## I. BÖLÜM

### KİRÂAT İLMİNE GENEL BİR BAKIŞ

#### I. KİRÂAT İLMİNİN TANIMI KONUSU VE GAYESİ

##### A. Kırâat İlminin Tanımı

Kırâat kelimesi, Arapçada 'k-r-e / كـرء' kökünden semâî(kâide dışı) bir mastardır. "Okumak, tilavet etmek" anlamına gelmektedir.<sup>9</sup> "Kırâat" ise, aynı mastarın çoğulu olup, "Okumalar/okuyuşlar" demektir.<sup>10</sup>

Terim olarak kırâat, kırâat imamlarından herbirinin, belirli rivâyet ve tarikleri kullanarak kendilerine has üslûp ve kurallar ile diğer kırâat imamlarından farklı şekilde Kur'ân'ı tilavet etmesine denir.<sup>11</sup>

Kırâatları ele alan kaynaklarda "kırâat" kavramı istilâhî anlamda tanımlanırken Kırâat İlminin kastedildiği görülmektedir.

Kırâat İlminde otorite olarak bilinen İbnu'l-Cezerî, Kırâat İlmini, "*Kur'ân kelimelerinin edâ keyfiyetini ve bu kelimelerdeki ihtilafı, râvîlerine nispet ederek bildiren bir ilimdir.*" şeklinde tanımlar.<sup>12</sup>

Dimyâtî'nin tanımı ise şöyledir: "*Kur'ân lafızlarındaki hazf, isbât, tahrîk, teskîn, fasl, vasl ve ibdâl gibi diğer okuma şekilleri<sup>13</sup> hakkında işitmeye dayalı olarak râvîlerin ittîfak ve ihtilaflarını bildiren ilimdir.*"<sup>14</sup>

<sup>9</sup> İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrem, *Lisânu'l-Arab*, Dâru's-Sadr, Lübnan, ts., I.130; er-Râğib, Hüseyin b. Muhammed el-İsfehânî, *el-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân*, Şeriketu Mektebetu ve Matbaatu Mustafael-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1961/1381, s. 401-402; Semî el-Halebî, Ahmed b. Yusuf (ö.756/1355), *Umdetu'l-Huffaz* (tahk. Muhammed Altuncu), Alemu'l-Kutub, Beyrut, 1993/1414, (I-IV), III.338; Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed, *İthâfu Fudelâi'l-Beşer fi'l-Kırâati'l-Arbe'ate Aşere*, ( tahk. Ali Muhammed ed-Dabbâğ), Mısır, 1359/1940, s. 5; *İthâfu Fudelâi'l-Beşer fi'l-Kırâati'l-Arbe'ate Aşere*, (tahk. Şaban Muhammed İsmail), Mektebu'l- Külliyyati'l-Ezheriyye, Beyrut, 1987/1407, (I-II), I.67 vd.; ez-Zerkânî, Muhammed Abdî'l-Azîm, *Menâhilu'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Daru'l-Kitâbu'l-Arabî, Beyrut, 1995/1415. s.336; Yüksel, Ali Osman, *İbnu'l-Cezerî, ve Tayyibetu'n-Neşr*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1996, s. 29; Karaçam, İsmail, *Kırâat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri ve Mütevâtir Kırâatların Yorum Farklılıklarına Etkisi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1996, s. 73.

<sup>10</sup> Yüksel, Ali Osman, *Kırâat-ı Aşere*, Ş.İ.A, III. 356.

<sup>11</sup> Zerkânî, *el-Menâhil*, I. 336; Karaçam, İsmail, *Kırâat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri*, s. 73.

<sup>12</sup> İbnu'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed, *Müncidü'l-Mukri'in ve Mürşidü't-Tâlibîn*, tahk. Abdülhayy Feremâvî, Mektebetü Cumhuriyeti Mısır, Kahire, 1398/1977, s. 61; Krş.Kâdî, Abdulfettâh, *el-Budûru'z-Zâhire fi'l-Kırâati'l-Aşri'l-Mütevâtire min Tarîki's-Şâtibiyye ve'd-Dürâ*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1402/1981, s. 7.; ez-Zerkânî, *Menâhil*, I.336; Karaçam, İsmail, *Kur'ân-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kırâatı*, Nedve Yayınları, Konya, 1981, s.73.

<sup>13</sup> Bu kavramların anlamları şunlardır: *el-Hazf*(الحذف):Lügatte düşürmek, kaldırmak, bir şeyden bir parça kesmek ve koparmak manasında olup Kırâat İlminde, bazı kelimelerden bir harfin

Çağdaş alimlerden Salim Muhaysın'ın tanımı ise "Kur'ân kelimelerindeki edâ keyfiyetini tahfif, teşdit gibi ihtilaf yönleriyle; kırâat vecihlerinde bulunan vahiy lafızlarında, nakledene naklettiği şeyi dayandırarak oluşan ihtilaf yönlerini konu alan ilim" şeklindedir.<sup>15</sup>

Tanımlar incelendiğinde öne çıkan en önemli husus kırâatların işitmeye dayalı bir ilim olduğudur. Yerinde izah edileceği üzere kırâatlar, kırâat imamların kendilerinden önceki imamlar kanalı ile Hz. Peygamber'e kadar ulaşan bir isnadla nakledilmiştir. Bu nedenle kırâatlarda "nakil" temel bir esastır.<sup>16</sup>

Bu konuda, Ali b. Ebî Tâlib, Zeyd b. Sâbit ve İbn Mes'ûd gibi bazı sahâbîlerden nakledilen "Kırâat, uyulan bir sünnettir"<sup>17</sup> ifadesi, kırâatların "nakil ve işitmeye" dayalı olduğunu temellendirmede bir gerekçe olarak zikredilir.<sup>18</sup> Zaten Kur'ân'ın bize olan naklinde de, metinden(mushaf) daha çok, bu metnin sözlü nakille (hafızalar/hâfızlar kanalı ile) gelmiş olması, "simâ" ve "naklîr" önemi açısından mühimdir.<sup>19</sup> Dolayısıyla kırâatlar, "İmamların kendilerinden önceki kurrâlardan rivâyetleriyle" teşekkül edip ortaya çıkmıştır.<sup>20</sup> Ancak bu ravîlerin kendilerine ait olan tariklerinde ittifak edilen kısımları olduğu gibi, ihtilaf edilen kısımları da bulunmaktadır.

kaldırılması anlamında kullanılmıştır. el-İsbât (الإبـات): Lügatte yerinde bırakmak, gerçekleştirmek ve isbât etmek manalarıdır. Kırâat İliminde ise iskât'ın(الإسقاط) zıddı olarak kullanılmıştır. Sonunda hemze bulunan kelimelerde vakfedildiğinde, hemzenin belirli bir şekilde okunması bunun bir örneğidir. Kırâat imamlarından Hamza ve Hişam, "السفهاء" gibi kelimelerin sonundaki hemzeleri vakf halinde iskât (الإسقاط) ile yani bu hemzeyi iptal ederek(düşürerek) okumuşlardır. Bu iki imam dışında kalan kurrâ ise bu hemzeleri vakf halinde de olsa, tam okurlar. İşte Kırâat İliminde buna isbât ismi verilmektedir. et-Tahrîk(التحرىك): Lügatte kımıldatma, hareket ettirme ve depreme anlamlarına gelir. Kırâat İliminde ise sükûnun zıddıdır. Harfi, bilinen hareketlerinin doğrultusunda okumaktır. el-Fasl(الفصل): Lügatte, iki şeyin arasını ayırmak, uzaklaştırmak ve kesmek manasıdır. Kırâat İliminde ise, âyetlerin birbirinden ayrıldıkları noktalar(yani bir âyetin bittiği ve diğer âyetin başladığı noktalar), onların fasledildiği yerlerdir. Bunun dışında besmeleyle okunacak sûre arasında vakfetmeye de *fasl* denilmektedir. el-Vasl(الوصل): Lügatte bir şeyi bir şeye bitişirmek, bir şeyin diğer bir şeyde nihayet bulması anlamındadır. Faslın ve hicrânın zıddıdır. Kırâat ıstılahında ise bir kelimeyi kendisinden sonra gelen kelimeye, sesi ve nefesi kesmeksizin bağlamak suretiyle okumaya denir. el-İbdâl(الإبدال): Lügatte, bir şeyin yerine başkasını getirmektir. Kırâat ıstılahında ise sakın hemzenin, harf-i med olan vav, yâ veya elif harflerine tebdil edilmesidir. Geniş bilgi için bkz. Bkz. Tetik, Necati, *Kırâat İliminin Ta'limi*, İşaret Yayınları, İstanbul, 1990, s. 179 vd. ; Temel, Nihat, *Kırâat ve Tecvîd İstılahları*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1997, s. 35 vd.

<sup>14</sup> ed-Dimyâfî, Ahmed b. Muhammed, *İthâfu Fudelâi'l-Beşer*, ( tahk. Ali Muhammed ed-Dabbâğ), s.5

<sup>15</sup> Muhaysin, Muhammed Salim, *Fî Rihâbi'l-Kur'ân*, Kahire,1980/1400, I.208.

<sup>16</sup> Çetin, Abdurrahman, *Kırâatların Tefsîre Etkisi*, Ma'rifet Yayınları, İstanbul, 2001, s. 91.

<sup>17</sup> İbn Mücâhid, Ebû Bekir, Ahmed b. Mûsa b. el-Abbas, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kırâat* (Tahk. Şevki Dayf), Dâru'l-Meârif, Kahire, 1400, s. 47-52; el-Bağdâdî, el-Hatib, el-Câmi' li Ahlâki'r-Râvî ve Edebi'r-Râvî (tahk. Muhammed Tahhan), Mektebu'l-Meârif, Riyad, 1403(I-II), II.196; Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, tahkîk. Ali Muhammed Dabbâğ, Beyrut, ts. (I-II), I. 17.

<sup>18</sup> Abdulhâdî, Abdulhayy el-Fadlî, *el-Kırâatu'l-Kur'âniyye* (Tarîh ve Tarîf), Dâru'l-Kalem, Beyrut, s1985/1405, s.56.

<sup>19</sup> Zerkânî, *Menâhil*, I.336-337.

<sup>20</sup> Zerkânî, *Menâhil*, I. 336

Tanımlarda görüldüğü üzere, Kur'ân lafızlarının gerek okunuşunda(edâ); gerekse kalıp olarak çatısında meydana gelen vecihler ve farklılıklar da kırâatın kapsamına girmektedir.<sup>21</sup>

Bu tanımlara göre kurrâların okudukları kırâatlar arasında ihtilafın bir realite olduğu; bu ihtilafların her birinin Hz. Peygamber'den gelen bir nakil ve simâ'ya dayanması nedeniyle vahyî bir hüviyet arzettiği anlaşılmaktadır.<sup>22</sup>

Hız. Peygamber'den naklen gelen her haber ve naklin vahyî bir hüviyet taşımadığı doğru olsa da, Allah tarafından gönderilen Kur'ân'ın tilaveti konusunda Hz. Peygamber'in bir dahlinin bulunmaması<sup>23</sup> nedeniyle kırâat rivâyetleri geneli itibariyle vahyî bir temele dayanmaktadır. İlerde ele alınacağı üzere kırâatların tecvidin de konusu olan edâ yönleri noktasında çeşitli kabile ve lehçe okuyuşlarını göz önüne almalarında kurrâ'nın şahsî tasarrufları(ictihâd) bulunsa da, kelimelerin kalıb olarak değişikliğe uğradığı (ki buna ferşte<sup>24</sup> olan farklılıklar da denir) farklılıklar konusunda aynı şeyi söylemek zordur.<sup>25</sup>

Yukarıdaki tanımlarda kurrâlar arasındaki ihtilafa dikkat çekilmesinden dolayı, kâriflerin her bir kırâat konusunda ihtilaf ettikleri de anlaşılmalıdır. Çünkü bir lafzın tüm kurrâ tarafından aynı şekilde nakledilmiş olması da mümkündür. Bu durumda bu kırâat, üzerinde ittifak edilen bir okuma şekli olacaktır Kur'ân'ın geneli bu şekilde bize kadar gelmiş bulunmakla birlikte bazı âyetlerde yer alan kelimeler, farklı şekillerde de nakledilmiş ve okunmuştur. İşte bu tür kırâat vecihlerine ise Kırâat İlmi bağlamında "muhtelefun fih" adı verilmiştir.<sup>26</sup>

Yine bu tanımlarda kırâatlarla alakalı nakledilen vecihlerin her birinin sahih bir kanalla bize ulaşması da önemli bir unsurdur ki mütevâtir ve meşhur olan her sahih kırâat vechi bu kapsam içinde ele alınmıştır.<sup>27</sup>

Zikrettiğimiz bu tanımlarda kırâatların Kur'ân tefsîrine bakan yönüne bir atıf bulunmamaktadır. Halbuki kurrâlar, gerek ihtilaf ettikleri yerlerde gerekse ittifak ettikleri yerlerde âyette yer alan bir kelimeyi ne gerekçeyle o şekilde okuduklarını izah ederken, bir kelime üzerinde var olan ihtilaf karşısında, konu ile alakalı Hz. Peygamber'den nakledilen rivâyetleri bir kriter olarak kullanmaları yanında, âyetin anlamına ve diğer âyetlerle olan bağlamına da önem vermişlerdir. Bu sunu

<sup>21</sup> Zerkanî, Menâhil, I. 336.

<sup>22</sup> Abdulhâdî, el-Kırâatu'l-Kur'âniyye s.56 Zekeriyya el-Ensârî'(öl.925/1519) bu nedenle kırâatın tanımını yaparken, "...Nebî (s.a.v) in okuduğu veya onun önünde başkalarının okuyup ta O'nun onayladığı Kur'ân lafızlarından gerek fiilî gerekse takrîrî olarak bir ya da birden çok şekilde olmak üzere nakledilmiş okuma biçimleri..." şeklindeki ifadelerinde yukarıda zikrettiğimiz kırâatların Hz. Peygamber'den nakledilmiş olmasına vurgu bulunmaktadır. Bkz. a.g.e. ay.

<sup>23</sup> Bkz. Hâkka(69):44-45.

<sup>24</sup> Ferş (الفرش) : Belirli bir kâideye dayanmayan ve Kur'ân'da dağınık olarak bulunan kırâat ihtilaflarına denir. Temel, a.g.e. s. 51.

<sup>25</sup> Ancak kurrâyı, kendi okuyuşlarını savunurken, "Bana rivâyet kanalı ile bu şekilde geldi" ifadesi yerine, daha çok Kur'ân'ın ihtilafa neden olmayan kısımları başta olmak üzere, Arap grameri ve tarihi verileri bu tercihlerinde kullanmaları, ferşte olan bu farklı okuyuşlarda, "Yedi Harf ruhsatı" çerçevesinde, özellikle sahabe döneminden kalan özel tasarrufların olduğu da sezilmektedir. Kuşkusuz bu da Peygamber'in iznine dayanmaktadır.

<sup>26</sup> Abdulhâdî, el-Kırâatu'l-Kur'âniyye, s.56

<sup>27</sup> Bâzemûl, Muhammed b.Ömer b. Sâlim, el-Kırâât ve Eseruhâ fi'l-Ahkam ve't-Tefsîr, (I. Baskı) Daru'l-Hicre, Riyad, I/112 Bâzemûl'un burada yaptığı tanım denemesinde de yukarıya aldığımız örnekler karşısında ciddi bir fark bulunmamaktadır. Bkz. a.g.e. a.y.

göstermektedir: Kurrâ, kırâatlarla meşgul olurken her ne kadar kelimelerin daha çok telaffuzu ve edâ yönü ile ilgilenmişlerse de –ki bu çaba da aslında Kur’ân âyetlerinin okunmasına ve dolayısıyla daha iyi anlaşılmasına etki eden yan bir faktör olmuştur– bunun yanında kelime üzerinde yer alan ve âyetin anlamında değişikliğe neden olan ferşte farklılıklar olarak ifade edilen ve kelimenin çatısında ve anlamında değişiklik meydana getiren kelime ihtilafları üzerinde de durmuşlardır. Bu ikinci şıkkın ise âyetin anlamıyla ilişkisi açıktır. Dolayısıyla kurrâ için, Kur’ân’ın sadece telaffuz ve edâ yönü ile ilgilendikleri ve anlamını göz ardı ettikleri söylenemez. Çünkü, Kur’ân’ın yorumunu/tefsirini ve nasıl anlaşılması gerektiğini kendisine konu edinen tefsir ile kırâatlar arasında önemli bir bağ bulunmaktadır. Bu nedenle olacak, bir müfessirinin her hangi bir âyetin tefsiri konusundaki kırâat vücûhâtını ve farklılıkları bilmesi, sağlıklı yorum elde etmesinde önemli bir husustur. Dolayısıyla kırâatların tanımında bu noktada da vurgulanması gerekir.

Nitekim, Ebû Hayyan, Bahru’l-Mühît isimli tefsirinin mükaddimesinde, Tefsîr İlminin tanımını yaparken, “...Kur’ân lafızlarının okunuş keyfiyetinden ve delâlet ettiği manalardan bahseden bir ilim’dir.”<sup>28</sup> ifadelerine yer verir. Bu tanıma açarken daha sonra Kur’ân lafızlarının okunuş keyfiyetinden kastının kırâat olduğunu ifade eder.<sup>29</sup>

Çağdaş müelliflerden İbn Aşûr ve Halid Abdurrahman el-Akk da, kırâatın öne çıkan özelliği olan “edâ keyfiyeti”nin yanı sıra, “tefsîrî fonksiyonu”na da şöyle işaret etmektedirler: “Kırâatın, lafızların okuma(edâ) şekilleri (med, imale tahfif v.s.) ve tefsirle alakalı olan iki yönü bulunmaktadır.”<sup>30</sup> Görüldüğü üzere tefsir ilmi içerisinde kırâatların da bir fonksiyon icrâ ettiği yapılan değerlendirmelerde açıkça ifade edilmektedir.

Özetle yukarıdaki tanımlarda, kırâatların edâ yönü ele alınmakla birlikte, tefsîre bakan yönü ihmal edilmiştir. Halbuki kırâat, okuma şekilleriyle ilgili konuları içerdiği gibi, Kur’ân metninin anlaşılmasında da, önemli bir fonksiyon icra etmektedir. Bu yönüyle de Fıkıh, Tefsir, Kelâm gibi İslâmî ilimlerin Kur’ân’ı anlamlandırmalarında etkili olmaktadır. Bu nedenle, yukarıdaki klasik kırâat tanımlarına “tefsîrî fonksiyonu”nu da ilâve etmek gereklidir. Ayrıca Kırâat İlmi göz önüne alındığında sadece sahih kırâatlar bu ilmin kapsam alanı içine girerken Kur’ân’ın tefsiri göz önüne alındığında ise sahih kırâatlar dışında kalan zayıf ve şazz kalmış diğer okuyuşlarda girmektedir.

Buna göre, Tefsîr İlmine olan katkısını da göz önüne alarak Kırâat İlmini, “Kur’ân lafızlarının edâ yönlerini ve ihtilaflarını ele alan; sahih ve zayıf kalmış kırâatlarla âyetlerin anlaşılmasında/tefsirinde belli bir fonksiyon icra eden bir disiplindir” şeklinde tanımlayabiliriz.<sup>31</sup>

## B. Kırâat-Kur’ân Ayrımı

Kur’ân ile kırâatların aynı şeyler olup olmadığı konusunda iki farklı görüş bulunmaktadır. Buna göre;

<sup>28</sup> Bkz. Ebû Hayyan, Bahru’l-Muhît, Daru’l-Fikr, 1992, (I-XI)I, 26.

<sup>29</sup> A.g.e. a.y.

<sup>30</sup> İbn Aşûr, Muhammed et-Tâhir, Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr, Tunus, ts., I.51-55; Akk, Halid Abdurrahman, Usûlu’t-Tefsîr ve Kavâiduh, Dâru’n-Nefâis, III. Baskı, Beyrut, 1415/1994, s. 428.

<sup>31</sup> Krş. Dağ, Mehmet, Kırâat Farklılıklarının İslam Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 1997, s. 3.



**a- Kırâatlarla Kur'ân aynı şeylerdir.** Aralarında hiç bir fark yoktur. Aynı hakikatlardır.

Bu görüşe göre Kur'ân, lafız ve metin olarak Allah'ın Peygambere indirdiği ve Cebrâil'in kendisine talim ettiği biçimiyle bize kadar ulaşmıştır. Kırâatları rivâyet eden ravilerin kendi kırâat vecihlerini sahih senetlerle Peygamber (a.s) dayandırmaları, bu naklettikleri her bir kırâatın vahiy ürünü olduğunu açıkça göstermektedir. Bu nedenle Kur'ân ile kırâatlar, aynı birer hakikattir.<sup>32</sup>

Salim Mıyahsin, katıldığı bu görüşe, Kur'ân'ın yedi harf üzere indiğine dair rivâyetleri delil olarak gösterir. Muhaysın'ın ifadesine göre, haberlerde "indirilme" kavramı geçmektedir. Şöhret bulmuş sahih kırâatların bu yedi harf içinde bir unsur olduğunu göz önüne aldığımızda, kırâatların Kur'ân ile aynı birer hakikat olduğunu anlamış oluruz.<sup>33</sup>

Ancak Muhaysın'ın burada "kırâat" derken kasdettiği mütevâtir olan kırâat olduğunu unutmamak gerekir. Yoksa kırâat ile Kur'ân arasında hiç bir ayırım yapmadan, sahih-şazz, tüm kırâatları, "Kur'ân" olarak görme şeklinde bir anlayışa sahip olan bir alim hemen hemen yok gibidir.

Mekkî b. Ebî Talib (öl.437/1045) ise **el-İbâne** isimli eserinde Kur'ân ile kırâat arasındaki bağı işlerken, makbul bir kırâat için Nebî (s.a.v)'den sika raviler kanalıyla nakledilmesi, Arap dili açısından yaygınlık kazanması ve nihayet Resm-i Osmânî'ye uyumlu bulunması gerektiğini ifade eder.<sup>34</sup> Bu üç şartı birden kendisinde bulunduran, bir kırâat okunur (dolayısıyla o Kur'ân'dır). Bu şartlardan birisi şayet bulunmazsa bu kırâat okunmayan kırâattır. Buna göre Mekkî, sahih kırâatın üç şartını kendisinde bulunduran kırâata muteber olarak bakmakta ve onun sıhhatinde ve doğruluğunda şüphe olmadığını ve inkarının küfür olduğunu ifade etmektedir.<sup>35</sup>

Demek oluyor ki ona göre de bu vasıfları kendinde bulunduran kırâat şekli, Kur'ân olmakta ve bu vasıflardan birini kaybeden kırâat ise, Kur'ân dışı kırâat olarak kalmaktadır. Benzer kanaatler diğer alimlerde de bulunmaktadır.<sup>36</sup>

### **b-Kırâatlarla Kur'ân ayrı ayrı şeylerdir**

Bu görüşün önde gelen savunucusu ez-Zerkerşî (794/1392)'dir.

O, bu konuda şöyle demektedir:

*"Kırâatlar ile Kur'ân farklı iki hakikattir. Kur'ân, Hz.Muhammed'e beyân ve i'caz için indirilmiş bir vahiy iken kırâatlar, inen bu mezkur vahyin lafızlarında şeddeli ve şeddesiz okuma gibi edâ yönlerini ele alan ihtilaflardır ki, bu ancak telakki ve müşâfehe yoluyla olur. Çünkü kırâatlar, ancak işitip karşılıklı ağız (talimiyle)le kabul edilebilir."*<sup>37</sup>

<sup>32</sup> Muhaysin, Muhammed Salim, **Fî Rihâbi'l-Kur'ân**, I.208-210; Ayrıca aynı şahsın bir diğer eseri olan **el-Muğnî**, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1988/1408, (I-III) I.47 vd.

<sup>33</sup> **el-Muğnî**, I.47 vd.

<sup>34</sup> Mekkî b. Ebî Talib, **el-İbâne an Meâni'l-Kırâât**, Dâru'l- Me'mûn li't-Turâs, 1971, s.39.

<sup>35</sup> Mekkî b. Ebî Talib, **el-İbâne** s.39 vd. Ancak Mekkî'nin bu kanaatini Dr. Bâzemûl'un kırâatla Kur'ân'ın arasını ayıran bir sonraki görüş sahiplerine örnek vermesi bizce gariptir. Bkz. **el-Kırâât**, I.114.

<sup>36</sup> Bkz. **İbnü'l-Cezerî**, **en-Ne?r**, I.9 vd.

<sup>37</sup> Zerkerşî, **el-Burhân**, I.318.

Görüldüğü gibi Zerkeşî, kırâatları, harflerin yazılışlarında ve edâ keyfiyetinde vahiy lafızlarında olan tahfif, teskîl ve diğer hallerde olan ihtilaf olarak tanımlamaktadır. Buna göre Zerkeşî, kırâatı, Kur'ân üzerinde kurrâ tarafından ihtilaf edilen yerlere hasr edip ittifak edilen kısımları buna katmamaktadır. Diğer bir ifade ile, kırâatlarda ittifak edilen kısımlar, Kur'ân'ın bizzat kendisidir. İhtilaf edilen kısımlardan ise sahih olan da vardır- ki onun konumu Kur'ân'dır- sahih olmayan da vardır.<sup>38</sup>

Ancak Zerkeşî, bu ifadelerinde kırâatların olmazsa olmaz şartı olarak kabul edilen nakil ve rivâyet yönüne; hazf ve isbât gibi dilde var olan ihtilaf noktalarına hiç temas etmemektedir.<sup>39</sup>

Halbuki O, **el-Burhan** isimli eserinde kırâatlarda ictihada bir yer olmadığını, onların uyulan birer sünnet olduğunu ve nakle dayandığını örnekleriyle açıklamıştır.<sup>40</sup>

Eğer ez-Zerkeşî ve onun gibi düşünenler<sup>41</sup> bütün yönleriyle kırâatlarla Kur'ân'ın tümünden ayrı (teğayürün tammün) şeyler olduğunu söylüyorlarsa bu doğru değildir. Bilindiği gibi kırâatlar, bir bilim olarak ele alındığında sahih, zayıf, müdrec hatta mevzu olan çeşitleri ile birlikte değerlendirilirler. Bu durumda, kırâatların makbul olanı da merdut olanı da vardır. Halen bu gün Kur'ân'ın kendisiyle tilavet edilen tevâtür ve sahih olan şekli de bu kırâatlardan bir çeşittir. Zaten sahih kırâatların şartları arasında öncelikle mütevâtir veya sahih olması istenir. Bu durumda kırâatların mütevâtir olan şekli elbette Kur'ân'la ve onun sadece farklı kırâatlara bakan yönüyle bir olabilir. Bu kısmen kırâatlarla Kur'ân'ın sıkı bir irtibatının olduğunu gösterir. Bu nedenle Zerkeşînin bu ifadesi te'vile ve tefsire muhtaçtır. Aslında onun bu konuda maksadı aşan bir ifade kullandığını yine kendisinin "Ben kırâatlarla Kur'ân'ın tadâhulunü/iç içeliğini de inkar ediyor değilim. Çünkü aralarında çok sağlam bir bağ bulunmaktadır."<sup>42</sup> ifadelerinden de anlıyoruz. Nitekim ez-Zerkeşî, aynı eserinde kırâatların ihtiyârî olmadığını ve tevfiķî olduğunu da ifade etmekte<sup>43</sup> ve o farklı iki sahih kırâatdan birini kabul edip diğerini reddetme veya tercihte bulunmanın hoş karşılanamayacağını kurrâlardan örnekler vererek açıklamaktadır.

Bu durumda Zerkeşî, kırâatlarla Kur'ân'ı farklı birer hakikat olarak nitelerken acaba neyi hedeflemiş olabilir? Az önce işaret edildiği gibi "kırâat" kavramı içine sahih ve sahih olmayan tüm kırâat örnekleri girmektedir. Ayrıca kırâatların edâ boyutu göz önüne alındığında med, imâle, işmam<sup>44</sup> gibi kırâat usulleri, özleri itibariyle mütevâtir ve sahih olarak kabul edilse de bu usullerin miktarı ve detaylarının aynı nitelikte olduğunu söylemek mümkün değildir. Nitekim Zerkeşî de bunu eserinde

<sup>38</sup> Bâzemûl, **el-Kırâât**, I.108.

<sup>39</sup> Bâzemûl, **el-Kırâât**, I.108.

<sup>40</sup> **el-Burhân**, I. 322 vd.

<sup>41</sup> Kastalânî de Zerkeşînin görüşünü kitabında zikretmekte ve ona katılmaktadır. Kastalânî, İmam Şihâbüddîn, **Letâifü'l-İşârât Li Fünûni'l-Kırâât**, Kâhire, 1986. Dr. Abdulhâdî, Subhi Salih, Seyyid Ebu'l-Kasım el-Hûl ve İbrahim el-Enbârî'nin de, Zerkeşî gibi düşündüğü söylemektedir. Bkz. **el-Kırâetu'l-Kur'âniyye**, s.61.

<sup>42</sup> Bkz. Dimyatî, **İthaf**, I. 69 (Şaban Muhammed İsmail'e ait dipnottan) Şa'ban Muhammed'in Zerkeşî'den aktardığı ifade aynen şöyledir: "ولست أنكر تداخل القرآن بالقراءات ، إذ لابد أن يكون الارتباط بينهما وثيقاً" Ancak biz **el-Burhân**'daki bu ifadeye çalışmamız esnasında ulaşamadık.

<sup>43</sup> Zerkeşî, **el-Burhân**, I. 321-322.

<sup>44</sup> II.Bölümde bunlar hakkında bilgi verilecektir.

ifade etmektedir.<sup>45</sup> Bu da gösteriyor ki Zerkeşî “kırâat” kavramını ele alırken bütün bunları göz önüne almış ve zayıfıyla sahihiyle oluşan homojen yapıyı Kur’ân’dan ayrı değerlendirmiş olabilir. Diğer yandan Zerkeşî, mevcut kırâatların tevâtürlüğünün bu imamlardan bize nakilleri itibariyle olduğunu yoksa Hz. Peygamber’den itibaren mütevatir olmadığını söylerken görüyoruz.<sup>46</sup> Öte yandan Zerkeşî, kırâatların edâ usüllerinin özleri itibariyle mütevatir olduğunu amâ meselâ bir meddin miktarı konusunda kimisi kasr yaparken kimisinin uzattığını; üç elif miktarı çekenler olduğu gibi daha az ve daha çok çekenlerin de olduğunu söyleyerek bu konuda bir tevâtürün söz konusu olmadığını ifade etmiştir.<sup>47</sup> Böylece bu med miktarlarında bir ictihadın olduğunu söylemek istemiştir. Çünkü Hamza’nın medleri fazla yapması nedeniyle Ahmd b. Hanbel’in onun okuyuşunu kerih gördüğünü aktararak “...eğer mütevatir olsaydı o, kerih görür müydü?”<sup>48</sup> diye sormuştur. Dolayısıyla kırâatları, bu imamlardan bize nakilleri itibariyle mütevatir görmesi ve bunların da eda yönleri gibi bazı açılardan da bu özelliği de üzerinde taşımamış olması onu, Kur’ân ile kırâatlar arasını ayırmaya itmiştir.

Kırâatlarla Kur’ân’ın aynı şeyler olduğunu söyleyen ikinci düşünceye gelince, bu fikirde olanlar, “kırâat” derken sahih ve mütevatir kırâatları amaçlamış olmalıdırlar. Yoksa genel bir ifade ile bu kavramı kullandığımız zaman kırâatların tüm çeşitlerini zayıf, sahih, müdrec demeden içine almış oluruz. Kur’ân ise metin olarak bize kadar tevâtür yoluyla gelmiş bir kitaptır. Sahih olmayan kırâatlarla Kur’ân’ın okunması hiç bir alim tarafından uygun görülmemiştir.<sup>49</sup> Dolayısıyla bu şazz kırâatlar ve türleri ile birlikte diğer kırâatlar, Kur’ân’ın bugün okunan şekli ile tümünü kapsamamaktadır. Belki sadece kırâat rivâyetlerinin ve malzemelerinin bazı lafızlarında bu durum bulunmaktadır. Bu yönüyle genel anlamda “kırâat” ifadesini kullandığımızda onunla Kur’ân’ın aynı şey olduğunu söylememiz zordur.<sup>50</sup>

Görüldüğü üzere her iki görüş sahipleri arasında ciddi bir fark bulunmamaktadır. Zerkeşî ve onun gibi düşünenler, sahih ve zayıf tüm okuyuşları içine alarak “kırâat” ismini genel anlamda ele aldıklarından Kur’ân’la bunu bir tutmazken diğer görüş sahipleri, mütevatir ve sahih kabul edilmiş olan kırâatları amaçlayarak “kırâat” kavramının içini doldurduklarından, Kur’ân’la kırâatları aynı birer hakikat olarak görmüşlerdir. Farklı düşünce, “kırâat” kavramına verilen yorumdan kaynaklanmaktadır. Sonuç olarak kırâatlarla Kur’ân arasında ne tam bir ayrılık ne de tam hakiki bir birliktelik vardır. Ama aralarında çok sağlam bir irtibat

<sup>45</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 319.

<sup>46</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I.319.

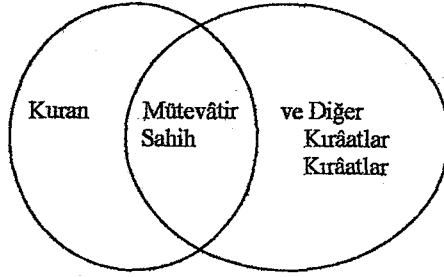
<sup>47</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 319

<sup>48</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 320.

<sup>49</sup> Gerçi, İbn Dakik el-İd’e ait bir görüşe göre tevâtür dışında kalan Hz. Peygamber’in okuduğu ve şazz olarak nitelendirilen kırâatların da bir bütün olarak ele alındığında ahad kanalla gelmesine rağmen tevâtür seviyesine ulaştığı dolayısıyla Kur’ân kapsamında ele alınması gerektiği iddia edilse de bu kabul edilebilecek bir görüş değildir. Çünkü Kur’ân’ın tamamında da ifade edildiği gibi tevâtür derecesine ulaşmamış her kırâatı da şayet Kur’ân kapsamında ele alacak olursak Kur’ân’ın Hz. Osman zamanında bir kitap haline getirilmesi ve ümmetin bu kitap üzerinde icma etmesinin bir anlamı kalmayacaktır. Bkz. İbnü’l-Cezerî, *Müncidi’l-Mukrîn*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1980/1400, s. 20-21.

<sup>50</sup> Bkz. Şaban Muhammed İsmail, *el-Kırâât ve Ahkâmuhâ ve Mesâdiruhâ*, Dâru’s-Selam, Kahire, 1986/1406, s. 21-22 Krş. Dimyatî, *İthâfu Fudelâi’l-Beşer*, (Tahk.Dr. Şaban Muhammed İsmail), Alemlü’l-Kutüb, Beyrut, 1987/1407,1/69 (Dipnot)

vardır. Bu irtibat değim yerindeyse bir cüz'ün küll ile irtibatı gibidir.<sup>51</sup> Bunu şema ile şu şekilde gösterebiliriz.



Dikkat edilirse bu şemada, Kur'ân ve kırâatlar iki kısımdan oluşmaktadır. Kırâatlar, mütevâtir ve sahih olan kısımları itibariyle, Kur'ân kapsamı içinde yer alırken, bunun dışında kalan zayıf ve merdût kırâatlar ise kırâatların makbul olmayan kısmında yer almaktadır. Ancak mahiyeti ne şekilde olursa olsun "kırâat" nitelmesi ile sahihiyle zayıfıyla tüm kırâatlar bir daire içinde yer almaktadır.

### C. Kırâat İlminin Konusu

Kırâat İlminin konusu, tanımında da ifade edildiği üzere Kur'ân kelimelerinin telaffuzundaki değişiklikler ile bu kelimelerin edâ keyfiyeti hususunda söz konusu olan, *hazf*, *isbât*, *fasl*, *vasl*, *sakin kılma*, *imâle* ve *işmâm* gibi mevzûlarda kırâat imamlarının ihtilafını ele alan bir ilimdir.<sup>52</sup> Diğer bir ifade ile Kırâat İlmi, Kur'ân kelimelerinin okunuş ve edâ ediliş biçimini, ittifak ve ihtilaf yönleriyle rivâyet edilen her vechi, nakledenin kendisine dayandırarak ele alan bir ilimdir. Kırâat İlminin ana teması bu olmakla birlikte, kırâatın çeşitleri, Kırâat İlminin tarihi ve ekolleri de bu ilmin konusu içine girmektedir.

Kırâat İlmi, bu işlevi yerine getirirken Kur'ân'ın yorumlanmasında önemli bir fonksiyon icrâ ettiği de unutulmamalıdır. Gerçekten Kur'ân'ın noktasız ve harekesiz olarak kaleme alınan metninin Hz. Peygamber'den itibaren vahyedildiği gibi okunarak bize kadar ulaşmasında en önemli görevi üstlenen Kırâat İlmi, bu vahyin tefsir edilmesinde de önemli bir rol üstlendiğini de burada ifade etmek gerekir. Özellikle kurrânın ihtilafına neden olan bazı Kur'ân lafızlarının muhtelif vecihleri, tefsir yönünden gözardı edilmeyecek bir zenginlik ve birikim kaynağıdır.

### D. Kırâat İlminin Gayesi ve Faydası

Kırâat İlmi, kırâat imamları tarafından okunan ve Hz. Peygamber'e kadar ulaşan sahih kırâatları, zayıf ve mevzû olanlarından ayırarak öğretmeyi amaç edinmiştir.<sup>53</sup>

Kırâat İlminin temel gayesi, Kur'ân vahyinin asıl muhatabı olan Hz. Peygamber, Kur'ân kelimelerini ne şekilde intikal ettirdiyse, aynen o şekilde gelecek nesillere intikal ettirmek, yani orijinal telaffuzu muhafaza etmektir. Dikkat edilirse

<sup>51</sup> A.ge. a.y.

<sup>52</sup> Bkz. Dimyâti, *İthâf*, s.5; Ebû Şâme, *el-Makdisî, el-Mürşidü'l-Vecîz*, (Tahk.Tayyar Altıkulaç), TDV. Yay., Ankara, 1407/1986, 141; Karaçam, İsmail, *Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kırâati*, s. 235; Dağ, Mehmet, *Kırâat Farklılıklarının İslam Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s. 3.

<sup>53</sup> Dimyati, *İthaf*, I. 67

diğer bütün diller ve metinler zamanla mânâ ve ses kaymasına uğrarken, Kur'ân 1400 yıl önceki orijinal fonetik hususiyetlerini koruyan tek metindir. Bu da Kırâat İlmi ve isnad geleneği sayesinde olmuştur. Bilindiği üzere, her kârf kendisini, hocası vasıtasıyla Hz. Peygamber'e ulaştırılan kesintisiz isnad zikreden bir icâzetnâme ile kayda geçirmiştir.<sup>54</sup>

Kırâat İlminin önemini açıkça ortaya koyan bir çok faydaları bulunmaktadır. Bu ilmin, gerek Kur'ân'ın genel okuyuş vecihlerini koruyarak bize kadar naklinde gerekse bu farklı okuyuşlardan çıkan muhtelif anlamlarla âyetlerin tefsirinde sağladığı faydaları şöyle sıralamak mümkündür:

**1. Kur'ân lafızları telaffuz edilirken yanlış yapılmamasını sağlamak.**

Gerçekten Kırâat İlmi sayesinde Kur'ân'ın hatasız ve lahin yapmadan okunması elde edilmektedir.

**2. Kur'ân lafızlarını tahrif ve tağyirden (bozulup-değiştirmekten) korumak.**

Kırâat İlmi, Kur'ân lafzının indiği gibi kalmasında ve okunmasında en büyük güvence kaynağı olmuştur. Kırâat vecihleri olarak okunanlardan hangisinin Kur'ânî olup hangisinin olmadığını ayırabilmek bu ilmin bir konusudur. Bu sayede Kur'ân'dan olmayan şazz kalmış okumalara karşı Kur'ân'ın sıhhatli olan okuyuş şekli koruma altına alınarak bize kadar ulaşabilmiştir.

**3. Hüküm istinbâtında ve mücmel/kapalı âyetlerin açıklanmasında ilim adamına çeşitli çözümler sunup ona yardımcı olmak.**

Örneğin Mâide:6.âyette yer alan “أرحلکم” kelimesinin “أرحلکم” şeklindeki nasb kırâatı, “ayakları yıkama”, “أرحلکم” şeklindeki ise cer kırâatı ise, “ayakları meshetme” hükmüne delâlet etmektedir.<sup>55</sup>

Aynı şekilde bazen -şazz da olsa- bir kırâat vechi, hukukî bir hükmün açıklanmasına(beyan) yardımcı olabilmektedir. Mesela, Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın “وَلَهُ أَخٌ” (Nisa(4):12) âyetini, “مِنْ أُمَّ” eki ile okuması, kardeşlerin mirasçı olabilmeleri için aynı anneden olmaları yönünden âyetin kapalı olan kısmını açıklamıştır.<sup>56</sup>

**4. İki farklı hüküm arasını farklı iki kırâatla cem etmeye vesile olmak.**

Mesela, Bakara:222'de geçen “يطهرن” âyetinde okunan tahfifli “يطهرن” ve teşdîdli “يطهرن” kırâatları<sup>57</sup> buna bir örnektir. İleriki sayfalarda açıklanacağı üzere tahfifli kırâatlara göre hayızlı kadına hayızı bitirince yaklaşılabilceği; şeddeli kırâata göre, kadının hayızı bittikten sonra eşinin kendisine yaklaşabilmesi için gusül ve/veya abdest gibi bir artı temizlik gerektiği anlaşılabilir. Çünkü ilkinde

<sup>54</sup> Tetik, Necati, *Kırâat İlminin Talimi*, 16

<sup>55</sup> İbn Kesir, Hamza, Ebû Amr ve (bir rivâyete göre) Âsım, kesreli olarak; Nâfi, İbn Âmir, Kisâi ve (bir diğer rivâyete göre) Âsım fethalı olarak okumuştur. (İbn Mücâhid, *Seb'a*, 242; Dâni, *Teysir*, 98) Bir kısım ulemâ, her iki kırâatı ele alırken, cer kırâatının ayağında mest bulunanlara; yıkamanın ise mest giymemiş olanlara ait olduğunu ifade etmiştir. İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, I.126; Zerkani, *Menâhil* I.126 ; Krş. Bâzemül, *el-Kırâât*, I.188.; İbnu'l-Cezerî, a.e.,I.29; Suyûtî, *Celaledin, el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, tahk. Mustafa Dîb el-Buğa, Dâru İbn Kesir, II. Baskı, Beyrut, 1414/1993, (I-II) *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, I.255.

<sup>56</sup> İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, I/28; Zerkânî, *Menâhil*, I.125; Muhaysin, Muhammed Salim, *el-Kırâât ve Eseruhâ fi Ulûmi'l-Arabîyye*, Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, Kahire, 1405/1984, I.34. Bu konuda ilerde bir çok örnek sunulacaktır.

<sup>57</sup> İbn Kesir, Nâfi, Ebû Amr, İbn Âmir ve Âsım “يطهرن” şeklinde şeddesiz olarak; Âsım(dan bir diğer rivâyete göre), Hamza, ve Kisâi ise şeddeli olarak “يطهرن” şeklinde okumuştur. (İbn Mücâhid, *Kitabu's- Seb'a*: 182; Dâni, *et-Teysir*, 129)

âdetli kadının hastalığının bitmesi ile doğal temizlenme gerçekleşmiş olmakta; teşditli kırâata göre ise kadının bu temizliğinin yanında ayrıca gusül ve abdest gibi doğal temizlenme sonrası ek bir temizlik yapması istenmiş olmaktadır.<sup>58</sup>

### 5. Âyetlerde ortaya çıkabilecek yanlış anlamaları ortadan kaldırmak.

Mesela, “فَاسْبِعُوا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ” (Cuma(62):9) âyetindeki “سَبَّي” fiilini, Hz Ömer, İbn Mesud ve Ubey b. Ka’b’in “فَامُضُّوا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ”<sup>59</sup> şeklinde okuması, âyeti yanlış anlamaya engel olmuştur. Çünkü, cumhurun okumasına göre âyetin zahiri, Cuma namazına koşarak gidilmesini gerektirmektedir. Ancak sahabeden gelen diğer şazz okuyuşa göre, böyle bir anlam isabetli değildir. Çünkü, “فَامُضُّوا” kelimesi, “namaza yönelme ve teveccüh etme” anlamındadır.<sup>60</sup> Zaten, namaza koşarak gitme, Hz. Peygamber tarafından yasaklanmıştır.<sup>61</sup>

### 6. Bazı kırâatlarla muhkem bir lafzın mücmel kalmış yönünü izah etmek.

Örneğin (Bakara (2):238)’de “حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ” âyetindeki “الصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ” dan kastın diğer bir kırâatta “صَلَاةُ الْعَصْرِ” olduğu açıklanmıştır.<sup>62</sup>

Verilen bu örneklerden anlaşıldığı üzere, gerek sahih kırâatlar, gerekse aynı değerde olmayan diğer zayıf kırâatlar, Kur’ân’ın muhafazası konusundaki genel hedefleri<sup>63</sup> dışında onun anlaşılmasına olan katkısı açıkça görülmektedir.

## II. Kırâat İlminin Tarihçesi

### A. Kırâat İlminin Doğuşu

Kur’ân’ın nüzûlünden itibaren onun taliminin başladığı bilinmekle beraber, farklı okuma vecihlerinin ne zaman gündeme geldiği tartışılmıştır. Tarihî veriler, farklı kırâatların, Kur’ân’ın yedi harf üzere indirildiğini Hz. Peygamberin ifade ettiği zaman dilime kadar uzandığını göstermektedir. “Yedi Harf” konusunda daha sonra duracağımızı burada hatırlatarak burada şunu ifade edelim ki, bu konu, Hz.

<sup>58</sup> Bkz. Dâni, Ebû Amr Osman b. Said, *Kitâbu’t-Teysîr fi’l-Kırâati’s-Seb’a*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 1996/1416, s. 129; İbnu’l-Cezerî, *en-Neşr*, I.29; Zerkânî, *Menâhil*, I.126; Bâzemûl, *el-Kırâât*, I.188.

<sup>59</sup> Bkz. Zemahşerî, Cârullah Ebu’l-Kâsım Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidî’t-Tenzîl*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1995 (I-IV), IV. 522; Suyûtî, *Celaledin, ed-Dürri’l-Mensur*, Dâru’l-Fikr, 1993, (I-VIII), VIII.161.

<sup>60</sup> İbnu’l-Cezerî, *en-Neşr*, I. 29; Suyûtî, *el-İtkân*, I. 255; Yüksel, Ali Osman, a.g.e. s.116.

<sup>61</sup> Konu ile alakalı bir haberde Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Namaz için giyinip hazırlandığınız zaman sakın koşmayınız. Ancak huzur ve vakar içinde gidiniz. İmama yetiştiğiniz kısmında onunla kılın. Yetişemediğiniz kısım ise kaza ederseniz. صل ما/أدرکت واقض ما سبقك” Bkz. Abdurrezzak b. Hemmam *el-Musannef*, Beyrut, 1403/1983, VIII.161; Müslim b. Haccac, *el-Kuşeyrî, el-Câmiu’s-Sahîh*, Mektebu’l-İslamiyye, İstanbul, Mesâcid, 28; Sahabeden nakledilen bu şazz okuyuş, âyeti tefsir kabilinden birer açıklamadır. Bkz. İbn Cinnî, *Ebü’l-Feth Osman, el-Muhteseb fi Tebyîn-i Vucûhi Şevâzi’l-Kırâati ve’l-İzâhi minhâ*, (tahk Ali Necdî Nâsif, Abdulfettah İsmail Şilbi), Matbaatu Ehrabu’t-Ticâriyye, Kâhire, 1994/1414, (I-II), II. 321-322.

<sup>62</sup> Bu kırâat “Kırâatların mücmel olan âyetleri açıklaması” başlığında ele alınmıştır.

<sup>63</sup> Kırâatin ilminin faydalar hakkında daha geniş bilgi için bkz. İbnu’l-Cezerî, *en-Neşr*, I.28-29; Suyûtî, *el-İtkân* 1414/1993, I.154-55; Yıldırım, Suat, *Kur’ân-ı Kerîm ve Kur’ân İlimlerine Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1406/1985, s. 75; Ali Osman Yüksel, *İbnu’l-Cezerî ve Tayyibetu’n-Neşr*, s. 115-116; Dağ, Mehmet, *Kırâat Farklılıklarının İslam Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s.3-5.

Peygamber'in Medine'ye yerleşmesinden sonra, çevre kabilelerden insanların İslam'a akın akın girmesi ile, Kur'ân mesajının bu kimselere ulaşması amacına yönelik kolaylık ve ruhsat amaçlı bir müsaadedir. Tarihi veriler, bu ruhsatın Medine döneminin son zamanlarında meydana geldiğini göstermektedir.<sup>64</sup>

Hız. Peygamberin farklı kırâatlarla müslümanları Kur'ân taliminde serbest bırakması sonucu, sahâbîler, gerek Hz. Peygamber döneminde gerekse halifeler döneminde Kur'ân muallimi olarak çeşitli bölgelere dağılmışlardır. Bu sahâbeden tabiînin önde gelenlerinin; onlardan da tebe-i tabiîn alimlerinin yararlanmasıyla, kırâat malzemelerini, zayıfını sahihinden; şaz olanını mütevâtir olanından ayırmak sûretiyle Kırâat İlmi ile ilgili bilgileri elde etmeleriyle Kırâat İlmi doğmuştur, diyebiliriz.<sup>65</sup>

Ayrıca, Hz. Osman'ın beldelere gönderdiği mushaflar arasında zuhur eden ihtilaflarla tabiîn ve sonrakilerin rivâyetleri arasındaki ihtilaflar da kırâat meselesinin fikrî zemininde etkin olmuştur.<sup>66</sup>

Bilindiği gibi Hz. Osman bölgelere mushafları gönderirken her mushafla beraber bu mushafı insanlara okuyacak kârîleri de beraberinde göndermiştir.<sup>67</sup> Gönderilen bu kişilerin Hz. Peygamber'in son arza'sında Cebrail ile iki kez tekrar ettiği okuyuşu esas almış olması muhtemeldir. Zaten Hz. Osman'ın çoğalttığı mushafların Ebû Bekir dönemindeki mushafın aynısı olması ve mushafın derlenmesinde de Hz. Peygamber'in son arzadaki okuyuşunun esas alınması düşünüldüğünde bu tespitin doğru olması gerektir. Bununla birlikte bu kârîlerin her birinin okuduğu kırâat şekli yanında Hz. Peygamber'in verdiği yedi harf müsaadesinin onun vefâtından sonra çevre bölgelere muallim olarak giden sahâbîler tarafından bu esnada okunup okutuluyor olması bazı farklı kırâatları yaygın hale getiriyordu. Diğer yandan -bir görüşe göre- sahâbîlerin Resulullah(s.a.v)'den kırâatı alış biçimleri farklıydı. Kimisi Kur'ân'ı ondan bir harf üzere alırken kimisi iki ve daha fazla harf üzere alabiliyordu. Sonra onlar bu hal üzere iken beldelere dağılıyorlardı. Bu sebeple tabiînin ve tebe-i tâbiîn'in kırâatları alışlarında da benzer ihtilaflar zuhur etti. Nihayet bu durum, Kırâat İlmine yoğunlaşmış mütehassıs kimselere geldiğinde Kırâat İlmi -diğer ilim ve disiplinlerde olduğu gibi- kaide ve kurallarıyla sistemli hale gelmiş oldu.<sup>68</sup>

Şimdi de, kırâatların doğuş sürecini başlangıcından itibaren izah etmeye geçelim:

## B. Kırâat İlminin Gelişim Aşamaları

### 1. Peygamber Dönemi

Kur'ân'ın Cibrîl (a.s.) tarafından Hz. Peygamber'e intikali ile Kur'ân'ın ta'lim ve tilâveti başlamış oluyordu. Öncelikle inen vahyi kendi belleğinde kavrama/belleme arzusu ve telaşı içinde yaşayan Hz. Peygamber'i Yüce Allah, "Sana

<sup>64</sup> Geniş bilgi için bkz. Şahin, Abdussabur, *Târîhu'l-Kur'ân*, Kâhire, 1994-1414, s.96-99; Çetin Abdurrahman, *Kırâatların Tefsîre Etkisi*, s. 79.

<sup>65</sup> Şaban, Muhammed, *el-Kırâât ve Ahkâmuhâ ve Mesâdiruhâ*, s.46.

<sup>66</sup> Cerrahoğlu İsmail, *Tefsîr Usûlü*, Ankara,1983, s.113.

<sup>67</sup> ez-Zehebî, Şemsaddin Muhammed b. Ahmed, (tahk.komisyon), Müessesetu'r-Risâle, *Ma'rifetu'l-Kurrâ-i'l-Kibâr alâ't-Tabakâti'l-A'sâr*, Beyrut, 1404/ 1984 (I-II), I. 71; Zerkânî, *Menâhil*, I.330.

<sup>68</sup> Zerkânî, *Menâhil*, I. 337.

vahyedilmesi henüz tamamlamadan Kur'ân'ı acele okumağa kalkma...<sup>69</sup> âyetiyle uyarılmış ve kendisine inen vahyin kalbine yerleştirileceğini "Onu (Kur'ân'ı senin kalbinde) toplamak ve (sana) okumak bize düşer"<sup>70</sup> âyeti ile de teselli etmiştir.<sup>71</sup>

Bilindiği gibi vahiy, yirmi üç senelik bir zaman diliminde devam etmiştir. Bu iniş, "İnkâr edenler dediler ki: "Kur'ân ona toptan, bir kerede indirilseydi ya!"...Biz onunla senin kalbini sağlamlaştırmak (kolayca ezberlemeni sağlamak ve çeşitli olaylara karşı yeni gelen âyetlerle kalbini takviye etmek) için onu böyle (parça parça indirdik) ve onu ağır ağır okuduk"<sup>72</sup> âyetinde de vurgulandığı gibi Hz. Peygamber'in risâleti sürecinde devam etmiştir.

Nitekim aynı gerçeği "Onu(Kur'ân'ı) insanlara ağır ağır okuman için okuma parçalarına ayırdık ve onu azar azar indirdik."<sup>73</sup> âyeti ifade ederken bu inişin gerekçesine de temas etmiş olmaktadır.

Âyetlerin perderpey indirilmiş olması gereği<sup>74</sup> Hz. Peygamber tarafından sahâbîlere karşı nüzûldeki seyre uygun olarak öğretilmiş ve onların anlayamadıkları ya da yanlış anladıkları her âyetin izahı yapılmıştır.

Muallim olarak gönderildiğini söyleyen<sup>75</sup> Efendimizin, Kur'ân kırâatını nasıl yaptığına baktığımızda, O'nun risalet vazifesine has üslûp ile bu kırâatını gerçekleştirdiğini görüyoruz.

Kur'ân'ın anlaşılması ve tefekkür edilmesini amaç edinen bir üslûp ile tilaveti gerçekleştiren Nebî, tertîl, teressül, medd-i mânevî, tecvîd, tercî' tahzîn, vakf ve ibtidaya riâyet gibi hususlar<sup>76</sup> başta olmak üzere, tilavet esnasında kalbi Kur'ân'la meşgul olan, uhrevî bir korku hissettiren herhangi bir âyetle karşılaşınca Allah'a istiâzede bulunan, müjdeleyici bir âyeti okuyunca, onu isteyip ona kavuşmak için dua eden bir okuyuş tarzı ile Kur'ân'ı kırâat ediyordu.<sup>77</sup>

<sup>69</sup> Tâhâ (20):114

<sup>70</sup> Kıyâme (75):17

<sup>71</sup> İbn Abbas'ın rivâyetine göre Peygamber (s.a.v), kendisine gelen vahiy karşısında onu öğrenme ve ezberleme amacıyla durmadan dudaklarını hareket ettirmiş. Bu nedenle Cebâb-ı Allâh onu, "Acele (kavrayıp ezber)etmen için (Cebrâil vahyi iyice bitirmeden) dilini onunla depretmeye. Onu (göğsünde)toplamak, onu (dilinde akıtıp) okutmak şüphesiz bize aittir. Öyleyse biz onu okuduğumuz vakit sen onun kırâatına uy.(Sus ve ona kulak ver.) Sonra onu açıklamak (ve sana okutmak) bize düşer." Kıyâme(75):16-19 âyetleri ile uyarılmıştı. Nitekim daha sonra Nebî, Cibrîl kendisine geldiğinde onu dinler ve Cebrâil gidince Nebî, okunan âyeti/âyetleri Cebrâil'in kendisine okuduğu gibi hafızetmiş olurdu Bkz. el-Buhârî, Muhammed b. İsmail(256/870), el-Câmiu's-Sahîh, Mektebu'l-İslâmiyye, İstanbul, Bed'ul-Vahy, 5.

<sup>72</sup> Furkân(25):32.

<sup>73</sup> İsrâ(17):106

<sup>74</sup> Toptan indiği bilinen Tevrat ve İncil'in aksine, Kur'ân'ın parça parça inmiş olmasının -ki ona Tencîmu'l-Kur'ân denir- Sebep ve hikmetleri için bkz. Zerkânî, Menâhil, 148-54; Mennâ, el-Kattan, Mebâhis, Beyrut, Müessesetu'r-Risâle, 1990/1411, s.105; Subhi Sâlih, Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân, Der-seâdet, İstanbul, ts. s.49-62; Ebû Şehbe, el-Medhal li Dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerîm, Mektebu's-Sünne, Kâhire, 1992-1412, s.65-77; Güngör, Mevlüt, Kur'ân'ın Perderpey İndirilmesinin Hikmetleri, Diyanet Dergisi, C.24 sayı: 3 s.3-24. Aynı makale ayrıca, Kur'ân Araştırmaları -1, Kur'ân Kitaplığı, İstanbul, 1995, s.35-66'da da yayınlanmıştır.

<sup>75</sup> İbn Mâce, Sünen, Mektebu'l-İslâmiyye, İstanbul, Mukaddime, 19.

<sup>76</sup> Bu kavramlar için bkz. Temel, Nihat, Kırâat ve Tecvid İstilahları, M.Ü. İ.F. Vakfı Yayınları1997, Tetik, Necati, Kırâat İlminin Talimi, İşaret Yayınları, İstanbul, 19990, s.21.

<sup>77</sup> Burada geçen kavramlar ve açıklamaları için bkz. Tetik, Necati, Kırâat İlminin Talimi, s.21.



Tilavet şekli bu şekilde olan Nebî, kendisine öğretilen usûle uygun olarak Kur'ân'ı ümmetine ta'lim ediyordu. Talimde, hem *sema'* hem arz yolunu kullanmıştı. Daha açık bir ifade ile kendisi *sema'* yoluyla Kur'ân'ı Cebrâil'den (a.s) almış, öğrendiğini O'na arz etmiştir. Cebrâil'in kendisine uyguladığı ta'lim usûlünü aynen ashabına uygulamıştı. Vahyin akabinde, gelen âyetleri erkeklere ve kadınlara ayrı ayrı okuyarak, onların işitmesini (*sema' usûlü*); onlardanda muhtelif zamanlar Kur'ân'ı dinlemekle de, *arz'a* usulünü tatbik etmiş olmaktadır. Peygamber'in bu usullerin her birini fert fert ashabı arasında tatbik ettiği gibi toplu olarakta uyguladığına dair haberler bulunmaktadır.<sup>78</sup>

Nitekim Abdullah b. Mes'ud'un, "*Vallahi Resulullah'ın bizzat ağzından yetmiş küsur sureyi ezberlemişimdir.*"<sup>79</sup> şeklindeki ifadesi; Cabir b. Abdullah'ın, "*Resûlullah bize Kur'ân'ı öğretir gibi istihareyi öğretti.*"<sup>80</sup> ifadesi ve nihayet başka bir sahâbînin "*Resulullah, Büreyde b. el-Husayb'a bir gece Meryem suresinin başından (bazı âyetleri)öğretmişti...*"<sup>81</sup> gibi sözleri, Peygamber'in Kur'ân öğretimi konusunda onlara gösterdiği gayretin ipuçlarını vermektedir.

Hz. Peygamber'in ferdi olarak yaptığı ve yaptırdığı bu kırâat talimleri yanında özellikle Mescid-i Nebevî'ye bitişik olan kısımda kalan Ashab-ı Suffa'ya yaptırdığı toplu Kur'ân eğitimi de oluyordu.<sup>82</sup>

Nitekim Hz.Peygamber'e Kur'ân ta'liminde yardımcı olan Ubâde b.Samit, mescidde sürdürülen ta'limde, Kur'ân tilavetinden dolayı yükselen seslerin, yanılmalara yol açabileceği düşüncesiyle Resulullah'ın (s.a) ikazlarda bulunduğunu söylemiştir.<sup>83</sup>

Kısacası Peygamber döneminde Kur'ân taliminin gerek kadınlara gerek çocuklara olmak üzere toplumun tüm katmanlarına yayılmış olduğu bilinmektedir.<sup>84</sup>

Böylece bazı sahabîler diğerlerine göre Kur'ân konusunda temayüz eder hale gelmiştir. Hz. Peygamber'in Ubey b. Ka'b için, "*Sizin en iyi Kur'ân okuyunuz Ubey'dir.*"<sup>85</sup> demesi; ashabdan bazıları için; "*Kur'ân'ı şu dört kişiden alınız: Abdullah b. Mes'ûd, Salim Mevla Ebi Hüzeyfe, Muaz ve Ubey b. Ka'b*"<sup>86</sup> şeklindeki ifadeleri bunlardandır.

Bazı sahabîlerin muallimlik seviyesine kadar ulaştığını da görmekteyiz. Nitekim Mus'ab b.Ümeyr<sup>87</sup>, Muaz b. Cebel<sup>88</sup> Amr b. Hazm<sup>89</sup> ve Ebû Ubeyde b. Cerrah<sup>90</sup> önde gelen bu muallimlerdendir.

<sup>78</sup> Tetik, a.g.e. s.31-32.

<sup>79</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye* Beyrut, 1992, I. 60.

<sup>80</sup> İbn Mâce, *İkâmetu's-Salâh*, 188(I/440)

<sup>81</sup> İbn Sa'd, Muhammed (230/844) et-*Tabâkâtü'l Kübrâ*, Beyrut, 377/1957, IV. 242

<sup>82</sup> Ebû Nuaym, *Hilye*, I. 342.

<sup>83</sup> ez-Zerkani, *Menahil*, I.241 (Necati Tetik, s33'den naklen)

<sup>84</sup> Buharî, *el-İ'tisam*,10; İbn İshak, Muhammed b. İshak b. Yesar, *Sîretu İbnu İshâk*, İstanbul, 1981, s.28.

<sup>85</sup> Tirmizî, Ebû İsa, *Sünenu't-Tirmizî*, (tahk. Kemal Yusuf el-Hût) Dâru'l-Fikr, ts. Menakıb, 33 (hd.3791); İbn Mâce, *Mukaddime*, 11 ; Zehebî, *Ma'rife*, 29.

<sup>86</sup> İbn Sa'd, *Tabakat*, I.220; İbn Abdilber Yusuf b. Abdirrahman b. Muhammed, *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1412, IV.1485.

<sup>87</sup> II.Akabe görüşmelerinde Allah Resulü'ne biat eden on iki kişilik Medineli müslümanlar, geri dönerken, kendilerine Kur'ân'ı ve dini öğretecek birisini göndermesini Peygamber'den istemişler,

Nitekim “**kurrâ-kâri**” kelimeleri birer ıstılah olarak kullanılmaya özellikle Medine döneminde daha çok kullanılmaya başlamış ve sahâbilerden bir grub, Kur’ân üzerine olan gayretleri ile tanınmışlar ve temayüz etmişlerdir.

Aynı konuda Enes b. Mâlik’in bildirdiğine göre özellikle Medîneli Ensar arasında sayıları yetmişi aşkın ve kendilerine **kurrâ** denilen ve çevre kabîlelere gönderilen kimseler bulunmuştur.<sup>91</sup>

Yukarıda **kurrâ** ismi ile bilinen bu kimselere bu vasfi verdiren husûsiyet onların inen vahyi büyük bir hırsla öğrenme ve ezberleme şevkleridir. Zaten Kur’ân’ı diğer kitaplardan ayıran en önemli hususiyetlerden birisi onun ezberlenmesidir.

Yazının bu dönemde yeterince yaygınlık kazanmamış olması Kur’ân’ın naklinde itimadın, sayfalarda yazılmasından daha çok kalplerde ezberlenmesini öne çıkartıyordu.<sup>92</sup>

Bu dönemde sahâbilerin bir çoğu Kur’ân’ı okuyup okutmuş<sup>93</sup> ve herkesin bir kısmını ezberlediği bir Kur’ân okuma seferberliği oluşmuştu.

Kur’ân’ı ezberleme konusunda öne çıkan ve Peygamber (a.s.) hayatta iken temayüz eden sahâbileri Zehebi sekiz kişi olarak tespit etmiştir. Bunlar, Abdullah b. Mes’ud(öl.32/652) Ubey b.Ka’b(öl. 20/640) Ebu’d-Derdâ(öl.32/652) Osman b. Affan(öl.35/655) Ali b.Ebi Talib(öl.40/660) Ebû Musa el- Eş’arî (öl.44/664)Zeyd b.Sabit(öl.45/665)<sup>94</sup>

Hayatlarına eserinde kısa kısa temas eden Zehebî, bu sahâbilerin Kur’ân’ı, bizzat Resulullah (a.s.)’in ağzından arza yoluyla alarak ezberlediklerini ve bu sekiz

---

Allah Resulü de Mus’ab’ı onlara göndermişti. Mus’ab’a Medine’de “ el-Kâri (okuyan) ve el-Mukri (okutan) ” deniliyordu. Bkz. İbn Sa’d, a.g.e. I. 220; IV.206; İbn Abdilber, İstiab, IV.1473; İbn Kesir, el-Bidâye ve’n-Nihâye, ts., ys. III. 149.

<sup>88</sup> Mekke’nin Fethinden sonra orada kalarak Kur’ân ve diğer ilimleri Mekkelilere öğretmekle görevlendirilmiştir. (Hakim, Hakim Nisâbüri, Muhammed b. Abdilllah, el-Müstedrek, Beyrut, 1411/1990. III.303) Bu sahâbî daha sonra Yemen’e Kur’ân’ı ve İslam’ı öğretmek, aralarında hükmetmek ve zekat mallarını toplamak amacıyla da gönderilmiştir. Ebû Dâvûd, Sünen, Akdiye 11; İbn Sa’d, Tabakat, II. 38; İbn Abdilber, İstiab, IV. 1402.

<sup>89</sup> Bu sahâbî, hicretin onuncu yılında Necran’a sadaka toplamak üzere bir vergi tahsildarı olarak gönderilmişti. Amr, tahsildarlık görevi yanında, Resulullah’ın emri üzere Necranlı müslümanlara Kur’ân ve fıkah öğretmekle de yükümlü bulunuyordu. Bkz. İbn Abdilber, a.e. III. 1173 (Amr o anda 17 yaşında idi. İbn Abdilber, a.e. a.y.) Peygamber Amr’a mektup yazmış, burada onun vazifelerinden biri olarak “İnsanlara Kur’ân öğretmesini” emretmiştir. (Hamidullah, Muhammed, el-Vesâiku’s- Siyasiye, Beyrut, 1985. s. 207)

<sup>90</sup> Yemen’den bir grup gelerek Resulullah’dan kendilerine dinin esaslarını öğretecek birini göndermelerini istemişler, Hz. Peygamber de onlara, “ bu ümmetin emini ” diyerek elini tuttuğu Medine’de Kur’ân öğretmesiyle bilinen Ebû Ubeyde’yi göndermiştir. Bkz. İbn Abdilber, İstiab, IV.1711;Ahmed b. Hanbel, Müsned, V. 398.

<sup>91</sup> Müslim, Sahih, K. İmâre, 147 ( III.1511, 677 ); Abdilhâdi, el-Kirâati’l-Kur’âniyye, s.17; el-Bâzemûl, el-Kirâât, I.86 v.d; Hatta bu kurrâlardan bazılarının şehid edildiği bilinmektedir. (Vakîdi, el-Megâzi, I.347;’den naklen el-Kirâatu’l-Kur’âniye s.16)

<sup>92</sup> Bkz. Bâzemûl, el-Kirâât, I.87-8 (İbn Teymiyye, Mecmuatu’l-Fetevâ, XIII.400’den naklen)

Kur’ân’ın peygamber döneminde okunması, tilaveti ve hafızalarda olması yanında sayfalara yazılması ve nihayet bir kitap haline getirilmesi ile biri diğerini destekleyip tashih eden bir özellik sağlamış olduğunu burada zikretmek gerekir. Bkz. Bâzemûl, a.g.e. I.88.

<sup>93</sup> İbn Cerir, Camiu’l- Beyan, I.60; İbn Mes’ud şöyle der: “ Bizden birisi on âyet öğrenince, o âyetlerin manasını öğrenip onlarla amel etmeden diğer âyetlere geçmezdi ” (Taberi .a.g.e.a.y.)

<sup>94</sup> Zehebî, Ma’rifetu’l-Kurrâ, I.24-42; krs. Suyûtî, el-İtkân, I. 228.

kişinin, aynı zamanda on kırâat imamının senetlerinde, Hz. Peygamberden sonra ikinci halkayı oluşturduklarını aktarır.<sup>95</sup>

Aslında Hz. Peygamber'in vefatından sonra Kur'an'ı ezberleyen sahâbîlerin sayısı bu sayının çok üzerinde olduğu da unutulmamalıdır.

Ancak Medîne döneminin ilerleyen senelerinde Kur'an'ın Peygamber döneminde yazılı sahifelerden okunması yoluyla kırâat taliminin göz ardı edilmeyecek bir rolünün olduğunu da görmekteyiz.

Peygamber'in yaptığı talimde kendisinin vahiy öncesi okuma yazma bilen bir kişi olmadığı gerçeği göz önüne alınırsa<sup>96</sup> bu talimi şifâhen yaptırdığı söylenebilir. Ancak okuma yazma bilenlerin ise bu talimi kendilerine ait olan sayfalardan okumaları ve okutmaları ile gerçekleşmiştir.

Nitekim risaletin beşinci yılında Hz. Ömer'in, İslam'a giren kardeşinin evine vardığında onları Tâhâ sûresinin yazılı olduğu sayfaları okurken bulması ve sonra da bunu okuyarak kendisinin de müslüman olması hadisesi,<sup>97</sup> sahabe arasında Kur'an ta'liminde sayfalara başvuruların erken dönemde başladığını göstermektedir.

Zaten Kur'an'da gerek "kitap" "suhuf" "kırtas" gibi kavramların geçmesi<sup>98</sup> ve gerekse eski peygamberlerin kitaplarından "İbrahim'in ve Musa'nın sahifelerinde..."<sup>99</sup> ifadeleriyle bahsedilmesi, Hz. Peygamber ve arkadaşları arasında, psikolojik bir motive güç oluşturarak bu talimde bir model oluşturduğu da muhtemeldir.<sup>100</sup>

Hız. Peygamber, inen her âyeti katiplerine yazmayı emrederken, âyet parçalarını kastederek: "Şu âyeti şu surenin şurasına yerleştirin"<sup>101</sup> ve "Benden Kur'an'ın dışında bir şey yazmayınız..."<sup>102</sup> gibi ifadeleri ile öncelikle vahyin korunmasını ve kayıt altına alınmasını hedef alıyor, böylece, vahyin yazılı talimini de yaptırıp ashab arasında Kur'an metninin yaygınlaşmasına teşvikte bulunmuş oluyordu.

Hız. Peygamber'in vahyi katiplere yazdırırken, sahâbîlerin yazmış oldukları sahifelerdeki muhtemel hataları düzeltmek amacıyla Hız. Peygamber'e tekrar okumaları önemli bir husustur. Zeyd b. Sâbit şöyle anlatır: Resulullah bana yazdırıyordu ve ben yazımı bitirdiğimde bana yazdığım şeyi okumamı söylüyordu.

<sup>95</sup> Zehebi, *Ma'rifetu'l-Kurrâ*, I. 42

<sup>96</sup> "Sen bundan önce herhangi bir kitap okumuyordun; onu sağ elinle de yazmıyordun. Eğer öyle olsaydı bâtila sapanlar mutlaka kuşku duyacaklardı." (Ankebut (29): 48)

<sup>97</sup> Hamidullah, Muhammed, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, (Çev: Salih Tuğ) Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1993, s.42

<sup>98</sup> Bu konuda bkz. Sülün, Murat, *Kur'an'da Kitâbet Kavramı*, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1997, s.55-120

<sup>99</sup> Necm (53): 36; A'lâ (87)19.

<sup>100</sup> Peygamber döneminde bazı sahabenin kendilerine has özel mushaflardan bahsedilmektedir. Gerçi bu mushafların Kur'an'ın tümünü ihtiva etmediği -çünkü vahiy inmeye bir taraftan devam etmektedir- kesindir. Bkz. (Kılıç, Sadık, *Kur'an'ın Cem'i Meselesi*, İslami İlimler Fakültesi Dergisi, sayı:4, s.262)

<sup>101</sup> Hamidullah, a.g.e. ay.

<sup>102</sup> Müslim, *Zühd*, 16

Şayet bazı hatalar olmuşsa bunu düzeltiyordu. Ancak bundan sonradır ki ben diğer insanların da bilgi sahibi olmaları için) bunları açıklıyordum.<sup>103</sup>

Demek oluyor ki katipler de Kur'ân'ın taliminde önemli bir role sahip olmuşlardır. Bu anlamda Zeyd b. Sabit ve Ubey b. Ka'b'ın vahiy katibi olmaları yanında birer kâfî olmaları tesâdüfî değildir. Ancak her kâtibin kurrâdan olduğu da elbette söylenemez.

Peygamberin hayatta olduğu yıllarda Mekke döneminde ve Medine döneminin başlarında Kur'ân kırâtı konusunda farklı okuyuşlara dair bir habere rastlayamıyoruz. Dolayısıyla bu dönemde sahabe arasından temayüz eden kâfîler, Hz. Peygamber'den Kur'ân'ı talimde tek harf'i (Kureyş Lehçesi) esas alıyorlardı. Kur'ân'ın farkı lehçelerle okunmasına izin verilmesi daha çok Medine döneminin muhtemelen son çeyreğine tekabül etmektedir.

Zaten Hz. Peygamber'in son arzada Kur'ân'ı Cibrîl ile baştan sona iki kez tilavet etmesi<sup>104</sup> ile de vahyin tek harfi esas aldığı ve amaçladığı; diğer okuyuş vecihlerine müsadesinin de arizî bir nitelik taşıdığı anlaşılmaktadır.<sup>105</sup> Bu ruhsat, sahabe tarafından değerlendirilmiş ve Kur'ân'ı okumada ve okutmada onlar için bir genişlik sağlamıştır.<sup>106</sup> Böyle bir ortamda sahabeden bazıları bir harf üzere Kur'ân'ı okurken, diğer bazıları iki ya da daha fazla harf üzere Kur'ân'dan sûreleri okumuşlardır. Gerçi Hz. Peygamber'in sahabeden her hangi birine, bir harften fazla olarak birden fazla lehçe ile bir âyeti veya sûreyi öğrettiğine veya talim ettirdiğine dair eldeki kaynaklarda bir haber de göremiyoruz. Mevcut kaynaklardan sadece Kur'ân'ı bazı sahabî'nin bir harf üzere; bazısının ise daha başka lehçe ile muhtelif zamanlarda Hz. Peygamber'den aldığı şeklinde bir sonuca ulaşabiliyoruz. Kuşkusuz vahyin tekrar edildiği bu son arzada tekrar edilen Kur'ân'ın birden fazla bir harfle de okunması teknik olarak mümkün değildir. Geriye vahyin ilk günden beri indiği harf olan Kureyş lehçesi ile olan okuyuş vechi kalmaktadır. Ancak Hz. Peygamberin vefat ettiği sırada, o ana kadar yasaklayıcı bir önlem olmadığı için "yedi harf" ruhsatından kaynaklanan farklı okuyuşlar da bulunmaktadır.

## 2. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer Dönemi

Kur'ân'ın Hz. Peygamber döneminde nuzûlünün tamamlanmasıyla beraber bir kitap halinde bulunmaması<sup>107</sup> Ebû Bekir döneminde de Kur'ân kırâtının şifâhî olarak devam ettiğini gösterir.

Kur'ân'ın koruyuculuğunu üstlenen hafızların da aralarında bulunduğu savaşlarda bir çok müslümanın şehit düşmesi, Kur'ân'ın korunması konusunda

<sup>103</sup> Buhari, Tefsir(sûre)4; Hamidullah, Kur'ân-ı Kerim Tarihi, s.42; Draz Abdullah, Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru (çev. Salih Akdemir) Emek Matbaacılık, Ankara,1983. s.28, Ğanîm, Kaddûrî, Resmu'l-Mushaf, Mevsûati Lecnetu'l-Vataniyye, Bağdad ts. s.98.

<sup>104</sup> Buhari, Fedâilu'l-Kur'ân , 7.

"كان يعرض على النبي صلى الله عليه وسلم القرآن كل عام مرة فعرض عليه مراراً في العام الذي قبض فيه ..."

Ebû Hureyre şöyle der: "Kur'ân, Nebi'ye her sene bir kere arz olunurdu. Ruhunun kabzolunduğu sene ise iki kere arz olundu..."

<sup>105</sup> Bu konuya II.bölümün başında daha geniş olarak temas edilecektir.

<sup>106</sup> Şahin, Abdussabur, Tarihu'l-Kur'ân, s. 81.

<sup>107</sup> Zerkeşî'nin Haris el-Muhâsibî'den naklen aktardığı bir rivâyette, Hz. Peygamber'in katiplere yazdırdığı âyet ve sûrelerin bir tomar halinde evinde saklandığı şeklindeki rivâyet ve konu hakkındaki tartışmalar için bkz. Ersöz, İsmet, Kur'ân'ın indirilişi ve Bugüne Gelişi, Konya, 1993, s.75 vd.

kaygıya neden olmuş, Hz. Ömer gibi ileri görüşlü kimseleri harekete geçirmiş ve Hz. Ebû Bekir yönetimi, Zeyd b. Sabit'in komisyonluğunda yapılan çalışma sonucu Kur'ân'ın bir kitap haline getirilmesini sağlayabilmiştir.

Bu dönemde yapılan cem işlemi sonrası yazılan kitap, ya da meşhur adı ile **Mushaf**<sup>108</sup>, halifenin yanında kalmıştı. Ve insanlar kırâatlar konusunda serbest hareket ediyorlardı. Sahabeden öne çıkmış olan bir çok kimse de bu arada kendisine ait mushaflar meydana getirmişti.<sup>109</sup>

Sahâbehin, Ebû Bekir ve Ömer dönemi içerisinde kendilerinin öğrendikleri Kur'ân'ı öğrenme, ezberleme ve okuma işlemini yürütmeleri için mutlaka birer mushaf bulundurmaları gerekmektedir.<sup>110</sup> Bir kısmının muallim olması bunu daha da zorunlu kılıyordu. Bu özel çabalara da halifeler tarafından bir engelleme gelmiyordu. Hatta Hz. Ömer'in kendi döneminde mushaf yazdırdığı ve bunun Kur'ân'ı ilk cem hareketi olduğu bile söylenmiştir.<sup>111</sup> Böylece Kur'ân'ın talimi o dönemde her bir sahabînin kendisine özgü okumaları ile yaygınlaşarak devam etmiştir. Bu özel mushaflarda farklı okumaların izleri açıkça görülmektedir. Ancak unutulmamalıdır ki bu özel mushaflar tüm müslümanları bağlayıcı bir özellik arzetyecektir.

Unutulmaması gereken bir husus da şudur: Bilindiği gibi ashap, Peygamber döneminde Kur'ân'ı âyet âyet; sûre sûre öğreniyor; biri bir sûrenin, bir başkası başka bir sûrenin hızı ile meşgul oluyordu. Böylece herkes kendine düşen kısmı ezberliyor, hafızların adedi çoğalmış oluyordu. Hatta sahabenin bir kısmı Kur'ân'ın tamamını, bir kısmı ise daha azını ezberlemişti. İçlerinde hafız olmamalarına rağmen, bir başkasının okuduğundaki hatayı tesbit edecek duruma gelenler bile olmuştur. Bunun sebebi de onların Kur'ân'ı çokça okumaları ve çokça işitmeleridir.<sup>112</sup>

Özel çabalarla başlamış olan bu şahsî mushaflarla elbette her bir sahabî, kendisinin Resulullah tarafından okuyup bellediği şekilde Kur'ân'ı okuyor ve onları başkalarına okutuyordu. Bu durumda gerek Hz. Peygamber'in son arzada Cebrail ile olan mükabelesi gerekse Hz. Ebû Bekir döneminde yazılmış olan Mushaf, prensip olarak muhtemelen tek harf üzere yazılmış olsa da bu nüshanın noktalama ve harekelemeden yoksun olması, Hz. Peygamber'in son senelerine ait olan yedi harf olgusunun bir sonucu olarak oluşan muhtelif okuyuşların önünü kesmedi. Belki bu hal, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer döneminde kaygı verici bir durum olarak da algılanmayan tabîî bir hadise olarak görülüyordu. Zaten elde bir nüsha var idi. O da halifenin yanında idi. Yine muhtemelen, Ebû Bekir ve diğer bazı sahabîler, son arzaya uygun olarak Kur'ân talimini tek harf üzere -ki bu kırâat Kureys lehçesi üzere olandır - okusa da çevre kabilelere dağılmış ve gönderilmiş olan sahabenin

<sup>108</sup> Zeyd b. Sabit tarafından yazılan bu Kur'ân'a, Abdullah b. Mesûd'un teklifiyle "Mushaf" ismi verilmiştir. Bkz. Bilmen, Ömer Nasûhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, I.23; Demirci, Mühsin, *Kur'ân Tarihi*, 150.

<sup>110</sup> İbn Ebî Davud, *el-Mesâif* isimli eserinde bir çok sahabe mushalarından örnekler verir. Bkz. *Kitabu'l-el-Mesâif*, Dâru'l- Kütübu'l-İlmiyye, Beyrut, 1985/1405, s.60-98. Ayrıca bu eser Arthur Jeffery tarafından tahkik edilerek sahabe kırâatlarında bulunan farklılıklar ile *Materials for The History of The Text of The Quran* ekiyle birlikte neşredilmiştir. Bkz. *el-Mesâif*, s. 50-75 (Tahk. Arthur Jeffery) Matbaatu'r-Rahmâniyye, Mısır, 1936/1355, s. 50-75.

<sup>111</sup> İbn Ebî Dâvud, *el-Mesâif*, 16-17.

Hz. Ömer'in vefat ettiği zaman Hz. Ebû Bekirden kalma Mushaf'ın Hz. Hafsaya teslim edilmesi bu Mushaf'ın Hz. Ömer'in kendisine ait olan bir Mushaf olma ihtimalini de akla getirmektedir.

<sup>112</sup> Zahid el-Kevserî, *el-Makâlâtü'l-Kevserî*, Kahire, 1372, s.5; Tetik, Necati, a.g.e., s. 44.

kendi özel okuyuşlarına göre Kur'ân'ı insanlara okuması, Osman dönemine kadar bu şekilde devam etmişti.

Halifeler döneminde Kur'ân talimi, muallim ve kurrâ sahâbîler aracılığı ile devam ederek büyük bir yaygınlık kazandı. Onlar kırâat vecihlerini nakilde arz usûlüne özel önem veriyorlardı. Bundan dolayıdır ki kurrânın hayatını konu alan kitaplarda; “**kırâatı falandan arzan aldı.**” tabirine sıkça rastlamaktayız.<sup>113</sup>

Mesela Kurrâdan birinci tabaka (Hz. Osman, Hz. Ali, Ubey b. Ka'b, Abdullah b. Mes'ud, Zeyd b. Sabit, Ebû Musa el-Eş'arî, Ebu'd-Derdâ gibi sahâbîler kırâatı Hz. Peygamber'e arzetmişler, ikinci tabaka kurrası ise, birinci tabakaya arzetmişlerdir.<sup>114</sup> Bunlardan Ebû Hüreyre ve İbn Abbas Ubey b. Ka'b'a,<sup>115</sup> Muğire b. Şihab Hz. Osman'a arzetmişlerdir.<sup>116</sup>

Halifeler döneminde muhtelif yerlere gönderilen muallim sahâbîler bu görevi gereği gibi ifa etmişlerdir:

Nitekim Ebu'l-Musa el-Eş'arî Hz. Ömer döneminde Basra'ya vali olarak gönderilmiştir. Basra'ya varınca “*Beni Halife Ömer size Rabbinizin kitabını ve Nebinizin sünnetini ve takip ettiğiniz yolu tashih edip temizlemem için gönderdi*”<sup>117</sup> demiştir. Enes b. Malik şöyle der: “Ebu'l-Musa beni, Ömer'e gönderdi. Ömer, Eş'arî'yi nasıl bıraktın” diye sordu. Ben de, “*Onu insanlara Kur'ân okur olarak terkettim...*” dedim.” der.<sup>118</sup> Benzer şekilde Hz. Ömer, Ammar b. Yasir'i Kufe'ye vali olarak tayin edince Abdullah b. Mes'ud'u da onunla birlikte muallim olarak göndermişti.<sup>119</sup> İbn-i Mes'ud, Kufe'de Mescid'de halkı toplar, onlara her âyet hakkında izahatta bulunurdu.<sup>120</sup> Bu esnada Selman da kendisini dinlemek için toplananlara Kur'ân'dan bazı sûreler okuyup açıklamasını yapar<sup>121</sup> ve insanların bazen ilgisizliğine tepki gösterirdi.<sup>122</sup> Aynı şekilde Ebu'd-Derdâ da, Hz. Ömer döneminde Şam'a gitmiş ve burada birçok insana Kur'ân öğretmiştir.<sup>123</sup> Anlatıldığına göre, Ebu'd-Derdâ, sabah namazını kıldığında insanlar onun yanına Kur'ân okumak için toplanırlar, o da onları on'ar kişilik gruplara böler ve her birinin başına arîf denilen Kur'ân'ı iyi bilenlerden birini koyardı. Kendisi de Mihrab'ın yanında durur, onları teftiş ederdi. Bu öğrencilerin yaklaşık 1600 civarında olduğu söylenir.<sup>124</sup> Ebû'd-Derdâ'nın uyguladığı bu çeşit toplu ta'lim usûlünü, İbn Mes'ud da uygulamıştır. Bir bedevî, talebelerine Kur'ân okutmakta olan İbn Mes'ud'un

<sup>113</sup> Tetik, Necati, *Kırâat İlminin Talimi*, s. 44.

<sup>114</sup> Kevserî, *el-Makâlât*, s. 40; Krş. Necati Tetik, a.g.e., s.44.

<sup>115</sup> Kevserî, a.g.e. s.40.

<sup>116</sup> Kevserî, *el-Makalat*, s.43, Krş. Tetik, Necati, *Kırâat İlminin Talimi*, s.44.

<sup>117</sup> Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfehânî, *Hilyetü'l-Evliya*, Beyrut, ts., I.257.

<sup>118</sup> İbn Sa'd, *Tabakat*, II. 345

<sup>119</sup> Muhammed Hamidullah, *el-Vesâik*, s.417.

<sup>120</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Ahmed Şakir neşri, Beyrut, 1949. VII.53; el- Heysemî, Nurettin Ali b. Bekr, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbâu'l-Fevâid*, Beyrut, 1408/1988., VII.168.

<sup>121</sup> Abdurrezzak, *Musannef*, I.341.

<sup>122</sup> Ebû Nuaym, *Hilye*, I. 341.

<sup>123</sup> Kevserî, *el-Makâlâtü'l-Kevserî*, s.14-15.

<sup>124</sup> Zehebî, *Ma'rifetu'l-Kurrâ*, I. 41-2.

yanından geçerken ona : “*Bunlar ne yapıyorlar?*” diye sorar, İbn Mes’ud da: “*Resulullah’ın mirasını paylaşıyorlar*” cevabını vermiştir.<sup>125</sup>

Burada son olarak kırâat konusunda temayüz etmiş olan Abdullah b. Abbas’ın da ismini anmak gerekir. Bu sahabî, Peygamber döneminde yaşı küçük bir kişi olmasına rağmen kendisi Ömer b. Hattab, Übeyy b. Ka’b, Ali b. Ebi Talib, Zeyd b. Sâbit gibi sahâbîlerden ilim almış ve sonradan Mekke’de Said b. Cubeyr, Mücahid, Tavus, İkrime gibi tabiinün büyüklerinin Kur’ân kırâatı ve tefsirinde yetişmesine yardımcı olmuştur.<sup>126</sup>

### 3. Hz. Osman Dönemi Ve Sonrası

Hz. Osman dönemini ilk iki halifeden ayıran temel nokta, bu dönemde Kur’ân’ın çoğaltılarak tüm müslümanların ortak bir metin etrafından toplanması ve bu mushafların çevre eyaletlere gönderilerek aynı zamanda kırâatlar için de birer kriter olmalarından kaynaklanmaktadır.

Bilindiği gibi bu dönemde farklı bölgelere dağılmış olan sahabîlerden her biri bir bölgede insanlara Kur’ân talimi ile meşgul oluyordu. Örneğin, Ubey b. Ka’b, Şam bölgesinde, Abdullah b. Mes’ûd ise Irak bölgesinde bu görevi üstlenmişti.<sup>127</sup> İş buraya kadar güzel gitmiştir. Ancak farklı sahâbîlerden Kur’ân öğrenmiş olan müslümanların hac, savaş ve benzer nedenlerle bir araya geldiklerinde her birinin kendi okuyuşunu doğru ve isabetli olan okuyuş olarak görmesi ve dahası diğer okuyuşu inkara kalkışması, Ebû Hüzeyfenin tavsiyesiyle Hz. Osman’ı harekete geçirmiştir.<sup>128</sup> Bu nedenle Hz.Ebû Bekir döneminde yazılmış olan Mushaf esas alınarak teksir/çoğaltma yapılmış ve bu mushaflar pilot şehirlere gönderilerek ümmeti tek harf üzerinde toplama amaçlanmıştır.

Bu amaçla Hz. Osman, Zeyd b. Sabit, Abdullah b. Zübeyr, Said b. el-Âs, Abdurrahman b. Haris b. Hişam’dan oluşan heyete Kur’ân’ı istinsah etmelerini emretmişti. Bu dört kişi, sahabenin en güvenilir ve en faziletlielerindendi.<sup>129</sup>

Mushaf’ın yazımında Hz. Ebû Bekir döneminde yazılmış olan ve o anda Hz. Hafsa’nın elinde bulunan nüsha kriter olarak alındı.<sup>130</sup> Hz. Osman, Zeyd’in dışındaki Kureyşli üç kişiye: “*Zeyd ile Kur’ân hakkında bir şey üzerinde ihtilaf ettiğiniz zaman onu Kureyş lehçesiyle yazın. Çünkü o Kureyş lehçesiyle nazil olmuştur.*” dedi.<sup>131</sup>

<sup>125</sup> Ebû Ubeyd, *Fedâilu’l Kur’ân*, s.51; *Mukaddimetân*, s.258; Tetik, a.g.e, s. 45.

مر أعرابي بعبد الله بن مسعود، وهو يقرئ قوما القرآن، أو قال : وعنده قوم يتعلمون القرآن، فقال: ما يصنع هؤلاء فقال ابن مسعود: يقتسمون مـرات  
عـمد صـلـي الله عليه وسلم Bu rivâyet için İbn Atiyye, I.37; Heysemî, *Mecmau’z-Zevâid*, I.132-124 da  
rivâyet edilmiş senet yöntü ile hasen görülmüştür. Bkz. Ebû Ubeyd a.g.e., s.51 ‘de dipnot.

<sup>126</sup> Selkîni, *Abdullah Muhammed, Abdullah b. Abbas*, Kahire, 1986, s. 54-134; Ebû Nuaym, *Hilye*, I. 320.

<sup>127</sup> Bkz. el-Akk, Halid Abdurrahman, *Târîhu Tefsîku'n-Nass*, s.47.

<sup>128</sup> Bkz. el-Akk, a.g.e. a.y.

<sup>129</sup> Şelebî, Raûf, *Resmu’l-Mushafu’l-Osmânî*, *Mecelletü’l-Ezher*, cilt:51, sayı (9),1978, s.2060; Subhi Salih, *Mebâhis*, s. 79.

<sup>130</sup> Buhari, *Fedâilu’l-Kur’ân*, 3.

<sup>131</sup> Buhârî, *Fedâilu’l-Kur’ân*, 2,3; İbn Ebî Dâvud, *el-Mesâif*, s.17; Subhi Salih, *Mebâhis*, s.78.

Burada önemli bir husus, Halife Osman (r.a.)'ın çoğalttırdığı bu mushafların, o anda Medine'de bulunan yaklaşık 12.000 sahâbe tarafından kabul görmüş ve onların tasvip ve tavsiyesi doğrultusunda bir araya getirilmiş olmasıdır.<sup>132</sup>

Bir zaman sonra Mekke lehçesi (Kureys'in kullandığı lehçe) diğerleri üzerine bir üstünlük kazandığında, Halife Osman, Hz. Peygamber tarafından müsaade edilmiş olan farklı okuyuş tarzlarının bundan böyle terkedilmesini emretmeyi uygun ve faydalı mütalaa etmişti. Taberî, bu konuda, "Bu ayrı okuyuş tarzları mecbûrî olmayıp sadece müsaade edilmiş bir husustur."<sup>133</sup> tespitini yapar.<sup>134</sup> Zaten teknik olarak birden fazla kırâatın bir yazı stili ile yazılması da mümkün değildir.<sup>135</sup>

Hz. Osman'ın yazılmış olan mushafların dışında bulunan farklı ve özel mushafları yaktırma ve imha etme emrini vermesi, yazılan bu mushafın tek harf ve tek lehçe üzere yazıldığı konusunda bir delil olarak da ileri sürülmüştür.<sup>136</sup>

Abdussabur Şahin bu haberi, Hz. Osman dönemindeki Mushaf yazımının sahâbeden seçkin bir kesim tarafından ortak bir çalışma ile tamamlandığını göstermesine örnek bir kanıt olarak sunmaktadır.<sup>137</sup>

Heyet, istenilen nüshaları ikmal ettikten sonra asıl nüsha, Hz. Osman tarafından Hz. Hafsa'ya iade edilmiş, istinsah edilen bu nüshalar da o günkü ilim merkezlerine gönderilerek diğer Kur'ân nüshaları ve Kur'ân yazılı yaprakları, Hz. Osman'ın emriyle yakılmıştır.<sup>138</sup>

Meydana getirilen bu mushaflar, son arzada okunmuş olan tüm Kur'ân âyetlerini ihtiva ediyordu. Bu âyetler, buldukları sûre içinde tertip sırasına uygun olarak Hz. Peygamber'e Cebrail vasıtasıyla âlemlerin Rabbinden indirildiği şekildeydi.<sup>139</sup>

Bu mushaflara, Kur'ân'ın aslından olmayıp da sahabe tarafından âyetler üzerinde şerh ve tefsir mahiyetinde eklenmiş olan ibareler alınmamıştı.<sup>140</sup> Aynı şekilde tilaveti nesholunan ve arza-i ahîre'de tesbit olunmayan şeyler terkedilmiştir.<sup>141</sup> Yazılan bu mushafların farklı kırâatlara imkan verecek şekilde yazıldığı da söylenmiştir. Buna göre bir kelime üzerinde birden fazla okuma şekli var ise her bir

<sup>132</sup> Bilmen, Ömer Nasûhî, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul, 1991,(I-II), I.25

<sup>133</sup> Taberî, *Camiu'l-Beyan* I.21, 22

<sup>134</sup> Hamidullah, *Kur'ânı Kerim Tarihi*, s.88

<sup>135</sup> Zerkeşî, yazılan mushafların yedi harfi içinde barındırdığı görüşündedir. (Bkz. Menâhil, I.328)

Ancak birden fazla harf eğer ayrı bir yazım iskeletini gerektirirse bu imkansızdır. Mesela "كَب" kelimesini "كَل" diye okumak imkansızdır. Ancak Hz. Peygamber'den nakledilen ve okunmasına müsaade edilen ve bir yazımla iki ayrı şekilde okunması o dönemin yazım şartları gereği mümkün olduğunda mesela "كَبَّوْا" kelimesinin aynı zamanda "كَبُّوْا" olarak da okunabilmesi gibi olursa bunu kabul etmek mümkündür.

<sup>136</sup> İbn Hatib, Muhammed Muhammed Abdullatif, *el-Furkân*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut tr. s.40.

<sup>137</sup> Şahin, a.g.e. s.187

<sup>138</sup> Buhârî, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 3; Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 236; Suyutî, *İtkân*, I187.

<sup>139</sup> Yazılan Mushaflarda âyetlerin sûreler içindeki tertibinin Hz. Peygamber tarafından tevfiîki olduğunda ittifak olsa da sûrelerin tertibinde sahabe ichtihadının olup olmadığı tartışmalıdır. (Bkz. İbn Hatib, *el-Furkan*, s.46-47)

<sup>140</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I/235-36; Zarzur, *Ulûmu'l-Kur'ân*, s. 94.

<sup>141</sup> Zerkanî, *Menâhil*, a.y.



okumayı mümkün kılacak şekilde; şayet aynı kelime üzerinde var olan bir farklılığı göstermek mümkün değilse bu farklılıkları farklı mushaflarda gösterecek şekilde yazılmıştır.<sup>142</sup>

Ancak bu görüş, mushafları yedi harfe müsait bir şekilde yazmanın kırâat ihtilafını ortadan kaldırma yerine bilakis artıracığı gerekçesiyle eleştirilmiştir.

Diğer yandan Hz. Osman'ın yazdırdığı nüshalarda, tek tip yazı iskeletinin müsaade ettiği kadarıyla yedi harf kapsamı içinde olan birden fazla şekilde okunmasına imkan tanınmasının hiç bir sakıncasının söz konusu olmadığı da söylenebilir. Belki bu bir zenginlik ve anlamada bir kolaylık sağlamaktadır. Fakat şu nokta önemlidir: Hz. Osman'ın yaptırdığı teksir işinden önceki ihtilaf, sonrasına göre daha büyük boyutta idi. Gerçekten “Yedi Harf” ruhsatı gereği sahabîlerin bu genişliği kendi talebelerine uygulamaları, farklı okuyuşlarda hayli kabaran bir yekün meydana getirmekteydi. Kırâat vecihlerindeki önü alınmaz bu ihtilaf karşısında, Hz. Osman'ın yaptırdığı teksir işinin, bu ihtilafı en aşağı seviyeye çektiği muhakkaktır. Fakat Hz. Osman'ın komisyona verdiği emirde: “...Şayet kelimenin yazılımlında ihtilaf ederseniz onu Kureyş lehçesi ile yazınız” demesi, ihtilafa onay verme yerine mushafta birliği ve aynı şekilde yazılmasını hedeflediği anlaşılmaktadır. Bu bize, onların mushafın yazımında “tek harf”i esas aldıklarını ve tek tip mushafı yazmayı hedeflediklerini göstermektedir. Ne varki Arap yazısının o dönemde bulunduğu mevcut yapı, buna imkan verebildiği kadarıyla bunu yerine getirebilmişlerdir. “İmkan verebildiği” ifadesini bilinçli olarak kullanıyoruz. Çünkü o dönemde Arap yazısı notka ve harekeden yoksun idi. Mushaf yazımında “tek harf” hedeflense de cümlelerin seslendirilmesi kişilerin bilgi ve tecrübesine dayanıyordu. Bu durumda “yedi harf” ruhsatı gereği farklı okuyuşlardan bir kısmı bu mushaflarla örtüşüyordu. Dolayısıyla Hz. Osman'ın mushafları çoğaltması öncesinde var olan muhtelif kırâat vecihlerinden bir kısmı kırâatların çıkışında en temel noktayı teşkil etmektedir.

Yoksa bu kırâat farklılıkları tek harf üzere yazılmış olan mushaflardaki muhtemel okumalar arasından kârîlerin kendiliklerinden ürettikleri bir şey değildir. Aksi durumda kırâatların tümünden icthad mahsülü olduğu akla gelecektir. Hz. Osman'ın yazdırdığı mushaflarda tek harf üzere yazılması amaçlanmış olmakla birlikte bir

<sup>142</sup> Bkz. Zerkânî, *Menâhil*, I.328; Akk, Hâlid Abdurrahman, s.59; Şelebî, Rauf, *er-Resmu'l- Mushaf*, a.g.d. s. 2060-2061. Dr. Abdulâl de, Kur'an'ın tek lehçe üzere yazılmadığını bilakis yedi harf üzere yazıldığını söyler. Ona göre temelde Kur'an tek harf üzere yazılmıştır. Ve bu vecih de Kureyş lehçesidir. Ancak katiplere “Kureyş lehçesi üzere” yazmalarını söylemesinden Kur'an'ın tümüyle bu lehçe üzere yazılmasını kastedtiği de anlaşılmaz. Çünkü Osman'ın bu sözü: “Eğer bir kelimenin yazımında ihtilaf ederseniz, o kelimeyi Kureyş lehçesi üzere yazın. İhtilaf etmediğiniz takdirde ise müşterek farklı lehçelerle de yazabilirsiniz ” anlamındadır. Ayrıca böyle ihtilaf edilen kelime ve yer sayısı da fazla değildir. Ona göre Kur'an yedi harf üzere yazılmıştır. Bundan da kasıt, Hz. Peygamber'in son “ Arza-ı Ahire” de okuduğu ve Kur'an kırâatlarının kesin şeklini aldığı kırâatın kapsamı içinde kalan yedi harftir. (Bkz. el-Kırââtü'l-Kur'âniyye, s.44) Ancak burada şu sorunun da cevabının bulunması gerekir: Hz. Peygamber son arzada birden fazla bir şekilde Kur'an'ı nasıl okumuştur? Buna göre farklı vecihlerin olduğu kelimeleri bugün kurrânın yaptığı gibi geriden alarak farklı vecihleri tekrar etme ile mi gerçekleştirmiştir? Dahası bu durum, namazda ve diğer zamanlarda nasıl sağlanmış? Daha önce de ifade edildiği üzere bu sorulara cevap olacak bir haberden maalesef yoksunuz. Bu nedenle hep faraziye ve olası ihtimaller üzere hükümler bina edilmektedir. Bu konuda bizim kanaatimiz şudur: Hz. Peygamber, son arzada Kur'an'ı büyük ihtimalle tek harf üzere okumuştur. Bunun birden farklı bir şekilde okunması teknik açıdan mümkün görünmemektedir. Ancak bu tek okuyuş öncesi bazı sahabîlerin diğer harflerle okumaları da sahabenin belleklerinde bulunmaktadır. Buna rağmen onlar belki son arzada bu okuyuşları ile örtüşmeyen diğer okumaları duymuşlar veya daha sonradan bir şekilde öğrenmiş de olabilirler. Ancak birden farklı şekildeki bu okuyuşları, bir yasaklama olmadığı için okumaya ve başkalarına okutmaya Hz. Osman dönemine kadar devam etmişlerdir.

kelime ile birden fazla okumaya imkan veren bir yazı şeklinin bu hali, âyetteki bir kelimenin birden fazla şekilde okunmasını sağlamıştır. Bu nedenle yazılı metin tek başına Kur'ân'ın bize kadar gelmesinde tek esas olmayıp bu ilahî kelamın hafızalardaki şekli olan sözlü nakil geleneği, onu muhtemel yanlış okumalardan koruyan en önemli bir sigorta görevi görmüştür.

Hız. Osman'ın yazdırdığı bu mushafların, Kufe, Basra, Şam, Mekke, Yemen, ve Bahreyn'e gönderildiği nakledilir.<sup>143</sup>

Ebû Osman ed-Dânî ise, ulemanın çoğunluğunun kanaatine göre Hız. Osman'ın yazdırdığı bu mushafların dört nüsha olduğunu; bunlardan üçünün Kûfe, Basra ve Şam'a gönderildiğini bir tanesinin ise Medîne'de Osman'ın kendi yanında kaldığını aktarır.<sup>144</sup>

Mushafların gönderildiği bölge halkından, kendi mushaflarını bu mushaflara göre düzeltmeleri istemiştir.<sup>145</sup> Böylece tüm bölgelerde bulunan mushaflar, **İmam Mushaf'a** tabi olmuştur. Ayrıca Hız. Osman, yazılanlar dışında kalan ve hattı bu mushafa uymayan diğer mushafları yasaklamış ve yaktırmıştır.<sup>146</sup> Bu konuda kendisine bir çok sahabe ve tabiinden kişi yardımcı olmuştur. Tüm müslümanlarca kabul edilen bu mushaf, kırâatlar açısından da ölçü olmuş ve sahih kırâatlar için temel bir esas kabul edilmiştir. Bu nedenle Resm-i hatta muhalif olan okuyuşlar velevki sahih kanalla gelmiş olsalar<sup>147</sup> dahi, hatalı, bid'at ve şaz olarak nitelenmiştir.<sup>148</sup> Ümmetin üzerinde icmâ ettiği bu mushaf, yazı şekli ve tertibi açısından ve kıyamete kadar gelecek kâri ve mukrîler için bir hüccet ve kriter olarak ele alınmıştır.<sup>149</sup>

Hız. Osman'n bu büyük hizmeti sayesinde Kur'ân, çeşitli ilave ve eksiltme gibi tahrif ve şüphelerden korunmuş; müslümanlar arasında birlik sağlanmış, fitne kapıları kapanmıştır. Kuşkusuz bu eylem, önceki sayfalarda ifade edildiği üzere, sahabenin istişaresi ve onayı ile yapılmıştır.

Nitekim Hız. Ali'yi kendi döneminde şöyle derken görmekteyiz: *“Ey İnsanlar, Osman hakkında aşırı sözler söylemekten, ona “Mushaflar yakıcısı! demekten sakının. Vallahi o, mushafları, biz Muhammed'in ashabi önünde yaktı.”, “Osman zamanında yönetici ben olsaydım, onun mushaflar hakkında yaptığını ben de yapardım.”*<sup>150</sup>

<sup>143</sup> Zerkeşi, *el-Burhân*, I.240.

<sup>144</sup> Bkz. *el-Mukni' fi Ma'rifeti Mersûmi el-Mesâifi'l-Emsâr*, Matbaatu't-Terakkî, Dimişk, 1940, 1359, s.9

<sup>145</sup> İbn Kesir, *Fedâilu'l-Kur'ân*, ts. ys.(Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm'in sonunda) s.39

<sup>146</sup> Ebû Şâme, *el-Mürşid*, s. 53; Zerkeşi, *el-Burhân*, I. 240; Zerkânî, *Menâhil*, I. 253-54; el-Bennâ, Ahmed Abdîrrahman, *el-Fethu'r-Rabbânî*, Mısır, 1985, XVIII.34; Kara, Necati, *Kur'ân Sünnet Bütünlüğü*, İhtar Yayıncılık,1995, s. s.36-38.

<sup>147</sup> Mekkî, Ebi Talib, *el-İbâne an Meâni'l-Kirâât*, Dâru'l- Me'mûn li't-Turâs, 1971, s.1.

<sup>148</sup> Şelebî, Abdulfettah İsmail, *Resmu'l-Mushaf ve'l-İhticac bihi fi'l-Kirâât*, s.10.

<sup>149</sup> A.g.e. s.11.

<sup>150</sup> Ebû Şâme, *Mürşid*, s. 53; Zerkeşi, *el-Burhân*, I. 240; Zerkânî, *Menâhil*, I. 253-54; el-Bennâ, Ahmed Abdîrrahman, *Fethu'r-Rabbânî*, Mısır, 1985, XVIII.34; Kara, Necati, *Kur'ân Sünnet Bütünlüğü*, İhtar Yayıncılık,1995, s. s.36-38.

Az önce de ifade edildiği üzere Hz. Osman'ın, yazdırdığı resmî mushaf dışındaki diğer mushafların yakılmasını emretmesinden amacı, insanları tek bir hat üzerine toplamak ve kırâat ihtilafını olabilecek en asgarî seviyeye indirerek müslümanları tek bir kırâatta birleştirmek ve birliği sağlamaktır.<sup>151</sup> Bizim kanaatimize göre, Medine'de binlerce sahabenin bulunduğu bir zamanda<sup>152</sup> onların onayını almış olarak çoğaltılmış olan "İmam nüsha" karşısında, sahabeden bazılarının kendilerine has olan farklı harflerin ve özel notların bulunduğu Kur'ân ayetlerinin ve mushafların yok edilmesi yerinde bir harekettir.

Hz. Osman, yazılan bu mushafların her birini bir beldeye gönderirken, bu nüshaları insanlara okuyacak kâfiler de göndermişti.<sup>153</sup> Bunlardan Zeyd b. Sâbit, Medine'de bırakılmış; Abdullah b. Sâib, Mekke'ye; Muğîre b. Şihâb, Şam'a; Ebû Abdîrrahman es-Sülemî, Kûfe'ye; Âmir b. Kays, Basra'ya gönderilmiştir.<sup>154</sup> Bu kâfilerin değişik memleketlere gönderilmesi, İbn Hacer el- Askalânî'nin ifadelerine göre<sup>155</sup> hicri 25 yılında ya da İbnü'l-Cezerî'nin ifadesine göre hicri 30 yılı içinde gerçekleşmiştir.<sup>156</sup>

Böylece Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushafları çeşitli beldelere götürülenler, gittikleri bölgede, Kur'ân talimi ile ilgilenerken kendi bildikleri kırâatları öğretmişler ve bir çok hafız ve kurrânın yetişmesine yardımcı olmuşlardır. Bunun sonucunda bölge sakinleri, Kur'ân'ı kendilerine öğreten muallimlerin okuyuşuna göre bir vecih sahibi olmuşlar ve arkalarından gelen kurrâlara elçilik yapmışlardır.<sup>157</sup>

Hz. Osman'ın mushaflarla birlikte gönderdiği bu kâfiler, daha sonradan şöhret bulan ve İbn Mücâhid tarafından isimleri öne çıkartılan kırâat imamlarının öncüleri olmuşlardır. Mesela, Mekke'ye mushaf'ı götürülen Abdullah b. Sâib, İbn Kesîr'in senedinde,<sup>158</sup> Kûfe'ye mushaf'ı götürülen Ebû Abdîrrahman es-Sülemî, Âsım'ın senedinde,<sup>159</sup> Şam'a mushaf'ı götürülen Muğîre b. Şihab ise, İbn Âmir'in senedinde<sup>160</sup> yer almıştır.<sup>161</sup>

Hz. Osman'ın yazdırdığı mushaflarda birbirine uymayan bazı farklılıklar da bulunmaktaydı. "Kırâat farklılıklarının nedenleri" başlığında temas edileceği için burada şu kadarını ifade edelim ki bu farklılıkların bilinçli olarak mı bu şekilde yapıldığı, yoksa katiplerin bir hatası sonucunda mı meydana geldiği konusunda kesin bir şey söylemek zordur. Kesin olan şu ki, mushaflar arasında bulunan bu farklılıkların âyetlerin genel anlamına ve haramı helal, helali haram kılacak kadar bir anlam değişikliğine etkisi yoktur. Mesela, bir mushafta "وَسَارِعُوا" şeklindeki âyetin<sup>162</sup>

<sup>151</sup> Ateş, Süleyman, *Gerçek Din Bu*, II. s.130.

<sup>152</sup> Ömer Nasûhî merhum, bu sayıyı 12 bin sahâbi olarak verir. Bkz. *Büyük Tefsir Tarihi*, I.25.

<sup>153</sup> Zerkânî, *Menâhil*, I.330.

<sup>154</sup> Zehebî, *Ma'rife*, I.71; Abdulhadi el Fudali, *Kırâat*, s.22 v.d.

<sup>155</sup> *Letâfu'l-İşârât*, I.58.

<sup>156</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Nesr*, I.7.

<sup>157</sup> Tetik, Necati, *Kırâat İminin Talimi*, s.53.

<sup>158</sup> Zehebî a.g.e. I.71.

<sup>159</sup> Zehebî, I.71.

<sup>160</sup> Zehebî, I.68.

<sup>161</sup> Tetik, Necati, *Kırâat İminin Talimi*, s.53-54

<sup>162</sup> Âl-i İmran (3):133

diğer bir mushafta, vavsız olarak “سَارِعُوا” şeklinde yazılması; bir mushafta “وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا” şeklinde yazılmış olan bir âyetin<sup>163</sup> bir diğer mushafta vavsız olarak “الَّذِينَ اتَّخَذُوا” şeklinde yazılmasının “ve” bağlacı dışında âyetinin anlamını değiştirmede hiç bir rolü yoktur. Aynı şekilde Mâide sûresi 5/54.âyetin bir mushafta “وَمَنْ يُؤْتِدْ مِنْكُمْ” şeklinde, diğer bir mushafta ise “وَمَنْ يُؤْتِدْ مِنْكُمْ” şeklinde yazılmış olması, aynı fiilin aynı anlama gelen iki farklı sıygası olmasından başka bir şey değildir.<sup>164</sup>

Kur’ân’ın teksir edildiği o dönemde yazının gelişmemiş olması nedeniyle noktasız ve harekesiz olarak kaleme alınmış olmasını hesaba kattığımızda, yazılan bu metinlerin iskeletinin farklı ve yanlış okumalara imkan vermesi kaçınılmazdır. Bu durumda şifâhî okuma geleneğinin rolü devreye girecektir. Nitekim Hz. Osman’ın gönderdiği kâripler bu noktada önem arz etmektedir.

Yukarıda bir iki örneğini verdiğimiz bu farklılıklar, kırâat imamlarının kendi bölgelerindeki mushafi kriter olarak almaları nedeniyle daha sonraları net bir şekilde kırâat farklılıkları olarak karşımıza çıkmıştır.<sup>165</sup>

### C. Kırâat İlminin Yayılışı

Hz. Osman’ın verdiği emir doğrultusunda yazımı tamamlanarak çevre şehirlere gönderilen mushaflar ve bu mushafları insanlara okuyan kâripler, daha sonradan bu bölgelerde Kur’ân tâliminin sistemli hale gelmesinde çekirdek görevini üstlenmişler ve Kırâat İlminin olgunlaşmasına yardımcı olmuşlardır. Bu görevi yaparken onlar, “Biz Resulullah’a kadar ulaşan bir senetle(bu minval üzere) okuduk” sözünü ve “kırâatlarının senet itibariyle muttasıl ve ricalinin sika”<sup>166</sup> olduğunu ifade etmeyi hep hatırlatmışlardır.

Tabiîn dönemi, kırâat taliminde ashâbın izinden giden kâriplerin çoğaldığı bir dönemdir. Bu dönemde artık kırâat farklılıkları iyice belirmeye başlamış ve meşhur kırâat imamlarına kadar ulaşacak olan kırâat farklılıkları sahih, âhad ve şazz olarak tanınmaya ve kırâatlar için bir takım şartlar ortaya konmaya başlamıştır.<sup>167</sup>

Bu dönemde Hz.Peygamber’in ashabından, kırâat vecihlerini almış kurrâdan bazıları zikretmek gerekirse İbnü’l-Cezerî bunların listesini şöyle sıralamıştır:

1. **Medine:** Muaz b.el-Hâris (Muaz el-Kârî diye de tanınır.) (öl.63.), Said b. el-Museyyeb(öl.94), Urve b. Zübeyr(öl.95), Ömer b. Abdilaziz(öl.101), Ata b.Yesar(öl.103), Salim b. Abdillâh b.Ömer(öl.106), Süleyman b.Yesar(öl.107), Müslim b.Cüde b(öl.110), Abdurrahman b. Hüzmüz(öl.107), Muhammed b. Müslim b. Şihab ez-Zührî(öl.124) ve Zübeyr b.Eslem(öl.130);

2- **Mekke:** Ubeyd b.Umeyrat(öl.74), Mücahid b.Cübeyr (öl.103), Tavus b.Keysân (öl.106) Atâ b.Ebî Rabâh (öl.115), İkrime Mevla İbn Abbas (öl.200);

3. **Küfe:** Umr b.Şurahbil(öl.60 sonrası), Alkame b.Kays(öl.62) Mesrûk b. el-Ecda’ (öl.63) Ubeyd b.Amr es-Selmânî (öl.72), Ebû Abdîrrahman b.Habib es-

<sup>163</sup> Tevbe(9)107.

<sup>164</sup> Bu farklılıklar için bkz. İbn Ebî Dâvud, el-Mesâhif, s.46-47; Muhaysın , Fî Rihab, I.409 vd.

<sup>165</sup> “Kırâat Farklılıklarının Yönleri” kısmına bakınız

<sup>166</sup> Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, el-Câmi’ li Ahkâm’il-Kur’ân, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1413/199, I.43.

<sup>167</sup> Abdulhadi, a.e.a.y.

Sülemî(öl.74), Esved b. Yezid en-Nehâf (öl.75), Amr b.Meymun (öl.75), Ubeyd b.Nadle (öl.75), Said b.Cubeyr (öl.95), Ebû Zer'a b.Amr b. Cerir;

4. **Basra**: Amir b. Abdi Kays (öl.55), Ebu'l-Aliye Rafî' b.Mihran er-Reyhani (öl.90), Yahya b.Ya'mer el- Adavî (öl.90), Nasr b.Asım el-Leysî (öl. hicri 100 den önce), Ebû Recâ (öl.105), el-Hasan el-Basrî (öl.110), Muhammed b.Sîrîn (öl.110) Katâde b.Diâme (öl.117) Muaz b.Muaz el-Anberî (öl.196) ve Cabir b. Zeyd el-Ezdf.

5. **Şam**: el-Muğire b. Ebi Şihab el-Mahzûmî (öl.70'li yıllar.),Halife b.Sa'd Sahib-i Ebi'd-Derdâ.<sup>168</sup>

Bu kurrâların kırâat talimi, ana hatlarıyla ashab devrinin aynıdır.

Zehebî de, tabiîn içinde yetişen kurrâdan yirmi yedi kişinin isimlerini zikreder. Bunlar arasında kırâat imamlarından bir kısmı da bulunmaktadır.<sup>169</sup> Dolayısıyla Tabiîn döneminde yetişen kurrâ sadece yukarda isimleri anılanlardan ibaret değildir. Belki bunlar şöhreti yakalamış kimselerden öne çıkan kimselerdir.

Bu dönemde de bazı kırâat ihtilafları devamlılığını korumuş ve bu yapı, tabiîn sonrası devirde yetişen ve kendilerine ittibâ edilen diğer imamların zuhuruna ve sahih kırâatlarda aranan şartların vaz' edilmesine kadar devam etmiştir.<sup>170</sup>

Hicrî I.Asrın bitmesi ve II.Asrın başlaması ile, kırâat imamları birer ekol olarak yavaş yavaş ortaya çıkmaya başlamıştır. Artık bu dönem, kendisini kırâata vermiş kimselerin olduğu, kırâat konusunda özel gayret ve itinası ile o alanda imam olmuş ve kendilerine diğer insanların teveccüh edip yolculuk ettiği kimselerin bulunduğu bir dönemdir. Her şehirde öne çıkan ve daha sonra şöhretleri iyice yaygınlaşmış olan bu kurrânın kırâatlarıyla alakalı olarak İbn Mücâhid, bu kırâatların, Mekke, Medîne, Kûfe, Basra ve Şam gibi şehirlerdeki avam-has tüm insanlar tarafından üzerinde icmâ edilerek okunduğunu söyler.<sup>171</sup> Bu imamların üzerinde durduğu en önemli husus, okudukları kırâatları hep seleflerine isnat etmiş olmaları ve insanları bu konuda sık sık uyarmış olmalarıdır. Nitekim şu ifadeler onlardan nakledilmiştir: *"Kırâatlar sonrakilerin evvelkilerden aldığı uyulan bir sünnettir. Nasıl buldunuz ise öyle okuyunuz..."*<sup>172</sup>

Müslümanların yoğun yaşadığı merkezlerde şöhret bulmuş bu imamlardan bazıları şunlardır:

**Medîne**'de Ebû Ca'fer Yezid b. el-Ka'ka' (öl.130) sonra Şeybe b.Nasah (öl. 130) sonra Nafi' b. Ebî Nuaym(öl.169);

**Mekke**'de Abdullah b.Kesir(öl.120) Humejd b.Kays el-A'rac(öl.130) Muhammed b.Muhaysın(öl.123);

**Kûfe**'de Yahya b. Sabit(öl.103) Asım b.Ebi'n-Nucûd(öl.129), Süleyman b. A'meş(öl.148) Hamza(öl.159), el-Kisâfî(öl.189);

**Basra**'da, Abdullah b.Ebi İshak(öl.129), İsa b.Ömer(öl.149), Ebû Amr b.el-A'lâ(öl.154), Asım (öl.128) sonra Ya'kub el-Hudârî(öl.205);

**Şam**'da ise Abdullah b. Amir(öl.118), Atıyye b.Kays b. el-Kilabî(öl.121), İsmail b. Abdillâh b.el-Muhacir sonra ise Yahya b.el-Haris ez-Zimârî(öl.145)ve Şureyh b. Yezid b.el-Hudramî(öl.203)

<sup>168</sup> İbnü'l-Cezerî, Neşr, I.8; Abdülhadi, a.g.e.a.y.

<sup>169</sup> Zehebî, Ma'rife, s43-81; Krş. Necati Tetikten naklen s.56

<sup>170</sup> Tetik, Necati, a.g.e. s.57

<sup>171</sup> İbn Mücâhid, Kitabu's-Seb'a, s.49.

<sup>172</sup> İbn Mücâhid, Kitabu's-Seb'a, s.49-50.

İsmi geçen bu kurrâlar ve benzerleri, Kırâat İlminin ayrı bir ilim olarak temayüz etmesine zemin hazırlamıştır.

#### D. Kırâatların Yedi İle Sınırlanması

Kırâatların yedi ile sınırlanması konusunda öncülüğü yapan İbn Mücâhid(öl.324) olmuştur.<sup>173</sup> “Kitâbu’s-Seb’a” isimli<sup>174</sup> eseriyle hem kendi dönemindeki, hem de daha sonraki alimleri etkilemiş olan bu alimimizi, kırâatlar konusunda elemeye iten bazı nedenler bulunmaktadır. İbn Mücâhid, eserinde kendi dönemindeki kurrâların genel durumuna temas ederken, bazı Kur’ân hafızlarının, kırâat ve irap vecihlerini bilen, Arap lehçelerinin bilgisine vakıf, kırâatlar arasındaki kusurlarını görebilen kimseler iken; bazılarının Arapçayı bilmekle beraber lahn yapacak derecede Kur’ân tilavetinde hata yapma olasılıklarının bulunduğunu aktarır. Hatta bunlardan bir kısmının, Kur’ân’ı ezbere okumalarına rağmen dilin inceliklerini bilmemelerinden dolayı bir birine benzeyen âyetler karşısında hata yapma, karıştırma ve lahin yapma olasılığının çok sık karşılaşılan bir durum olduğunu aktarır.<sup>175</sup> İşte İbn Mücâhid, bu farklı okuyuşlarla Kur’ân kırâatının karşılaştığı kargaşalı türlerin bulunduğu ortamda, liyakatsiz kimselerin kırâatlar konusundaki tavırlarına son vermek ve şazz kalmış okumaları saf dışı bırakmak amacıyla bu eserini kaleme almıştır. Bunu yaparken, şüpheli olan kırâatlara sapmadan sağlam ve kesin olan kırâat vecihlerini koruyarak kırâatlar konusunda rivâyet yolunu ve Hz. Peygamber’den nakli bırakıp şahsî ictihada tevessülden insanları korumayı hedeflemek istemiştir.<sup>176</sup>

Mekki b. Ebî Talib’in de ifade ettiği gibi, kırâatların yedi ile sınıflandırılması, bu kırâat imamlarından başka imam olmadığı anlamına gelmez. Zira bu dönemde bu imamlar mesabesinde daha bir çok imam bulunmaktadır.<sup>177</sup> İbn Mücâhid’in bu eseri kaleme aldığı üçüncü asrın ilk yarısına kadarlık zaman dilimi içinde yüzlerce kârfi ve imamın ismini saymak mümkündür. Zaten sayının hayli kabarık olması, kırâatlar ve kurrâ arasında ihtilafın ve tartışmanın istenilmeyen seviyeye çıkmasında etkili olmuştur. Bu nedenle İbn Mücâhid ve sonradan gelenler, yedi kırâat imamını, kırâatlar konusundaki maharetlerini, halkın kendilerine olan teveccühünü, dîni yönden kendilerinde var olan ihlas ve takvayı ve daha önemlisi, **kendilerinin diğer**

<sup>173</sup> el-Burhân, L330. İbn Mücâhid, kırâatlar konusunda sika ve hüccet bir kimsedir. Yaşadığı sırada emsallerine göre temayüz ederek geniş bir bilgi birikimine ve dil yeteneğine sahip olmuştur. Onun seleften gelen kırâatlara bağlılığını göstermesi açısından şu haber çok çarpıcıdır: Kırâatlar konusunda çok geniş talebe halkası bulunması nedeniyle kendisine “Niçin kendine özel bir harf(kırâat) vechi seçmiyorsun?” diye sorulduğunda, “Bizim, geçmiş imamlarımızın üzerinde olduğu (okuduğu) ile amel etmeyi korumaya ve bizden sonrakiler de kendisi ile okunan harfler arasından birini ihtiyar etmeye daha çok ihtiyacı vardır.” dediği söylenir. (قال: نحن أخرج إلي أن نعمل أنفسنا في )

( حفظ ما مضى عليه أمتنا ، أخرج منا إلى اختيار حرف يقرأ به من بعدنا ) Bkz. Abdülhadi, a.g.e s.37.

<sup>174</sup> Bkz. Kitâbu’s-Seb’a fi’l-Kırâât (tahk. Dr. Şevki Dayf), Dâru’l-Meârif, Kâhire, h.1400.

<sup>175</sup> Kitâbu’s-Seb’a, s.45.

<sup>176</sup> Bkz. Abdülhadi, a.g.e.s.36.

<sup>177</sup> Mekki b.Ebi Talib, el-İbâne, s.37.

imamlara göre temayüzlerini dikkate alarak öne çıkartmışlardır.<sup>178</sup> Ayrıca seçilen bu kârifler, kırâatlar için konulmuş olan üç esası kendinde barındırdığı gibi ezberlemesi ve zabtı kolay kırâatlardır.

Dimiyati (öl.1117) bu konuda şöyle der: "Sonra bilinmelidir ki, kırâatlar konusunda yedi kırâat dışındakileri bırakıp sadece bu meşhur kırâat imamlarından almanın temel nedeni şudur: Hz. Osman'ın Şam, Yemen, Basra, Kûfe, Mekke, Bahreyn, Medine gibi şehirlere gönderdiği ve bir de kendi yanında bıraktığı "İmam" (nüsha) denilen bu mushafların, üzerlerinde okumaya imkan verdiği farklı ve muhtemel okuma vecihlerinin çoğalmasından dolayı, bid'at ve hevâ ehli kimseler kendi bid'atlarına paralel olarak tilaveti helal olmayan bir şekilde okumaya başladılar. Bunun üzerine müslümanların ortak kanaati, Kur'ân'ın yüce konumuna özen göstermek amacıyla bu kırâatlar üzerinde yoğunlaşmış bulunan sika/güvenilir imamların kırâatları üzerinde bir araya gelmiştir. Ve böylece onlar, (Hz. Osman tarafından) kendilerine mushaf gönderilen her bir şehirde meşhur olmuş, kemâli ilim, hüsn-ü dirâyet ve nakil yönü itibariyle sika, ömürlerini kırâat ve başkalarına okutma uğrunda tüketmiş, buldukları şehir halkı tarafından adaletleri konusunda görüş birliğine varılmış ve kırâatları o şehirlere gönderilen mushaflara uygun olan imamları seçmişlerdir."<sup>179</sup>

Az önce ifade edildiği üzere bu vasıfları kendinde barındıran (yedi kırâattan) başka sahih kırâatın da varlığını inkar etmek doğru değildir. İbrahim Herevî, "Kâfi" isimli kitabında bu konuda şöyle der:

"...Birisini çıkıp "Niçin Ebû Hafs el-Medine'nin ve Yakub el-Hemedânî'nin kırâatını diğer yedi kırâatın içine sokuyorsun. Halbuki onlar üzerinde ittifak edilen yedi kırâat dışındadırlar" derse biz ona söyle cevap veririz: "Onların kırâatlarına diğerlerine tabi olduğunuz gibi uyarız. Çünkü bu kırâatlar, diğer kırâatların taşıdığı tüm şartları, güveni, senet ittasâlini ve rivâyetlerine herhangi bir ta'nın olmaması gibi nitelikleri üzerlerinde taşımaktadır. Yoksa sadece bu yedi kırâata temessuk konusunda bir eser ya da sünnet yoktur. Sünnet olan, kendilerine bir eleştirinin getirilmediği raviler kanalı ile muttasıl olarak, bir kırâat nakledilmişse o kırâat almaktır. Yedi kırâatı da diğer üç kırâatı da bu nedenle öne almaktayız..."<sup>180</sup>

Fadl b.Hasan et-Tabersî de insanların sadece bu kırâat imamlarının kırâatında toplanıp kendilerine uymalarında iki neden göstermektedir:

1- Onlar Kur'ân kırâatlarına yoğunlaşmışlar ve bu konuya özel gayret göstermişlerdir. Gerçi bu alimler dışında aynı dönemde ve daha önceki zamanlarda yaşamış olup da kendilerine kırâatların nispet edildiği başka alimler de vardı ama, onlar, fıkıh, hadis ve diğer ilimlerdeki şöhretlerini kırâatlar konusunda gösterememişler ve bu ilimde yoğunlaşmamışlardı. Bu nedenle onların kırâatları, meşhur kurrânın okuyuşlarına göre şazz kalmıştır.

2- Bu alimlerin kırâatı, Kur'ân'ın başından sonuna kadar harf harf lafzen veya işitme yoluyla tam Hz. Peygamber'e kadar senet itibariyle ulaşmaktadır.<sup>181</sup>

Demek oluyor ki İbn Mücâhid'in pilot bölgelerden öne çıkmış bu yedi kırâat imamı ile kırâatları hasretmesine rağmen aynı dönemde başka kırâatlar ve bunları okuyan başka kârifler yok değildir. Ancak bunların tatbik edeni ve uygulayamı kendi

<sup>178</sup> Mekki b.Ebi Talib, el-İbâne, s.37-38.

<sup>179</sup> Dimiyati, İthafu Fudalâi Beşer, I.70.

<sup>180</sup> el-Burhân, I.330.

<sup>181</sup> Bkz. Tabersî, Ebû Ali, Mecmau'l-Beyân, li Ulûmi'l-Kur'ân, Tahran, 1373, I. 12; Krş. Abdulhadi, a.g.e.s. 34

dönemlerinden sonrasında devam edememiştir. Nitekim Taberî, bu noktada kendisine ait tercihleri ve okuyuş vecihleri olması nedeniyle kırâatlar konusunda bir imam olarak bilinmektedir.<sup>182</sup> Ancak ona bu konuda uyan bağlıları kalmamıştır.

İbn Mücâhid'in kırâatları, şöhret bulmuş yedi kırâatla sınırlamasına paralel olarak kendisi şazz kırâatlarla alakalı bir çalışma da yapmıştır.<sup>183</sup> Bu çalışma ile müellifin, yedi kırâat dışında kalan diğer kırâatları, şazz kapsamında değerlendirmiş; meşhur kırâatların ise bu illetten uzak olduğunu ortaya koymaya çalışılmıştır.<sup>184</sup>

Kırâatların yedi ile sınırlandırılması sonrası bu rakama ve İbn Mücâhidin ismini verdiği bu yedi kırâat imamına göre konuyu ele alan bir çok eser yazılmıştır.<sup>185</sup> Ebû Amr Osman b. Said ed-Dânî (öl.444)'nin *et-Teysir fi'l-Kırââti's-Seb'a* ile *Câmiu'l-Beyân fi'l-Kırââti's-Seb'il-Meşhûra* isimli eseri ve Şatıbî'nin (öl.590) *Hirzu'l-Emânî ve Vechu't-Tehânî* isimli çalışması bunlardandır.<sup>186</sup>

İbn Mücâhid'in kırâatları yedi ile sınırlama girişimine paralel olarak yaklaşık aynı dönemde yaşamış olan Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn b. Mihrân el-Isbehânî en-Nisâbüri(381/992)<sup>187</sup>, *el-Ğâye fi'l-Kırââti'l-Aşr* adlı eseriyle bu Yedi Kırâat'a üç kırâat (Ebû Ca'fer, Ya'kub ve Halefû'l-Âşir kırâatlarını) daha ilave ederek<sup>188</sup> Kırâat-ı Aşera'yı bir araya getirmiştir.<sup>189</sup> Aynı geleneği devam ettiren müelliflerden olarak, Ebû Nasr Ahmed b. Mesrûr el-Bağdâdî(332/934)'in *el-Müfid fi'l-Aşr*'i Ebû Tahir b.el-Bağdâdî(396/1005)'nin *el-Müstenîr fi'l-Aşr*'i, Ebu'l-Alâ el-Huseyn b. Ahmed b. el-Hasan el-Hemezânî el-Attar(öl.469/1076)'in *Ğâyetu'l-İhtisâr fi Kırââti'l-Aşreti Eimmeti'l-Emsâr*'ı ve nihayet bu sahada kendi dönemi ve sonrasında otorite olmasıyla bilinen İbn'ul-Cezerî'nin *en-Neşr fi'l-Kırââti'l-Aşr* isimli eseri burada zikredilebilir.

Kırâatların önce yedi, akabinde on kırâat ile şöhret bulması üzerine, sonradan kaleme alınan eserlerde genelde bu kırâatların sübûtu ve sahihliği isbat edilmeye çalışılarak, tarikleriyle okuyuş vecihleri ortaya konulmuş ve bu okuyuşların gerek lügavî, gerekse sarf ve nahiv açısından delillendirilmesi yapılmıştır. Hatta kırâatlar arasında tercihlerin ve her kârînin kendi kırâatının daha isâbetli olduğunun delillendirmesinin yapıldığı (ihticâcu'l-kırâat) çalışmalar da aynı döneme rastlamaktadır.<sup>190</sup>

Bundan sonraki dönemlerde ise şöhret bulmuş olan bu on kırâat üzerine eserler ve çalışmalar yapılmış ve böylelikle kırâatlarda yeni ihtilaf ve tartışmalar sona ermiştir.

<sup>182</sup> Bkz. ez-Zühaylî, Muhammed, *el-İmam et-Taberî* (224-310), Dâru'l-Kalem (A'lâmu'l- Müslimîn), Dimeşk, 1990/1410, s. 267-278.

<sup>183</sup> Abdussabur Şahin de Nöldeke'den naklen İbn Mücâhid'in şazz kırâatları konu alan "Kitabu'ş-Şâzze" ismiyle bir kitab da yazmış olduğunu ifade eder. Bkz. Şahin Abdussabur, *Tarihu'l-Kur'ân*, 300 (Nöldeke, *Geschichte des Qurans*(Tarihu'l-Kur'ân), 1961, Pretzl, II.228'den naklen)

<sup>184</sup> Abdülhadi, a.g.e.s.36.

<sup>185</sup> Bkz. Abdülhadi, a.g.e. s.41 v.d.

<sup>186</sup> Bkz. Abdülhadi, a.g.e. s.43-4

<sup>187</sup> Bkz. İbnu'l-Cezerî, *Ğâye*, I. 49-50.

<sup>188</sup> Ali Eroğlu, "İbn Mihran en-Nisâbüri", *DİA*, XX, 199.

<sup>189</sup> Çetin, Abdurrahman, *Kırâatların Tefsire Etkisi*, s. 84.

<sup>190</sup> Kırâatlardaki ihtiyar'ın açık örneklerini görmek için bkz. Bâlvâlî, Muhammed, *el-İhtiyâr fi'l-Kırâât ve'r-Resm ve'd-Dabt*, 1997/1418.



## E. Kırâat İmamları

Çalışmamızda esas aldığımız şöhret bulmuş olan ve isimleri sıkça geçecek olan Kırâat-ı Aşare/On kırâat İmamı ile, bunların kırâat isnadlarına burada yer vereceğiz.

Hayatlarını az sonra zikredeceğimiz bu kırâat imamları arasında farklı ihtilaflar nedeniyle her imam kendi üstadlarına okuduğu vechi tercih ederek bir yön tutmuştur. Bir imam, eğer bir vecihle (harfle) okuyorsa bu okuma kendisine bir önceki imamdan nakledilen ve onunda okuduğu bir kırâat tercihi olarak gelmiş ve bu kişinin çevresinde bulunan insanlar da ondan bu vecihle almıştır. Şimdi bu imamları ve şöhret bulmuş râvilerini kısaca vermeye çalışalım.

### 1. Nâfi

Asıl adı Nâfi b. Abdirrahman b. Ebî Nuaym'dır. (öl. 169/785)<sup>191</sup>

Aslen İsfahan'lı olan Nâfi'in künyesi Ebû Ruveyym, Ebu'l-Hasen veya Ebû Abdirrahman olup; nisbeti el-Leysi'dir.<sup>192</sup> Kırâatı tâbiînden almıştır. Hicrî 70 yıllarında doğmuş 169 yılında vefat etmiştir.<sup>193</sup>

Bu ilmi Medîne'de öğrenmiş, kendisi de aynı beldede bir çok kimseye kırâat okutmuştur. Kırâat aldığı kimseler arasında Ebû Ca'fer Yezid b. Ka'ka', Şeybe b. Nesâh, Abdurrahman b. Hürmüz, Yezid b. Ruman, Müslim b. Havvat bulunmaktadır.<sup>194</sup>

Kırâat silsilesi şöyledir: Nâfi' kırâatını, İmam Ebû Ca'fer, Abdurrahman b. Hürmüz el-A'rec, Şeybe b. Nisah, Müslim b. Cündeb, Yezid b. Rûman'dan almış; bunlar da Ebû Hüreyre, Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Ayyaş'dan öğrenmişler; bunlar da Zeyd b. Sâbit, Übeyy b. Kâ'b ve Ömer b. el-Hattab'dan almışlar; bunlar da Hz. Peygamber'den öğrenmişlerdir.<sup>195</sup>

Kendisi okuduğu üstadları hakkında şunları aktarır: *"Tabiînden yetmiş kişiye okudum. İçlerinden iki kişinin ittifak ettiklerini aldım. Ve onların tek(şazz) kaldıklarını terk ettim. Sonunda bu harflerle bu kırâatı telif ettim"* demiştir.<sup>196</sup>

Nâfi, "Kur'ân'ın kırâatını ve vecihlerini çok iyi bilmesine rağmen, naklen ve rivâyete tabi oluyor ve kendi re'yiyle kıyas ve şahsî kanaatten kaçınıyordu."<sup>197</sup>

<sup>191</sup> Zehebî, *Ma'rifetu Kurrâi'l-Kibâr*, I.90.

<sup>192</sup> İbnu'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye*, II.330.

<sup>193</sup> el-Hemezânî, Ebu'l-Alâ Hasan b. Ahmed b. Hasan, *Ğâyetü'l-İhtisar fi Krâati'l- Eimmeti'l-Emsâr*, (tahk. Eşref Muhammed) (I-II) Cidde, 1994/1414; I. 21.

<sup>194</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, Hemezânî, Ebu'l-Alâ, Hüseyin b. Ahmed b. Hasan, *Ğâyetü'l-İhtisâr*, Cidde, 1994/1414, I.19; Ayrıca bkz., Tetik, Necati, *Kırâat İlminin Talimi*, 62.

<sup>195</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, s. 55; Dâni, *Teysîr*, s. 20; İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, I.112; Zehebî, *Ma'rifetu Kurrâi'l-Kibâr*, I.107; (Tahk. Tayyar Altıkulaç) I.242; Muhaysın, Muhammed Salim, *el-Muğni*, I.19; Çetin, Abdurrahman, *Kırâatların Tefsire Etkisi*, s. 85.

<sup>196</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, s.61-62; Hemezânî, *Ğâyetü'l-İhtisâr*, I.19.

Ayrıca şöyle demiştir: “Ebû Ca’fer’in kırıâtından yetmiş harf terkettim. İbn Ömer’in azatlı kölesi Nâfi ile birlikte oldum. Malik o zaman küçük bir çocuktı.”<sup>198</sup>

Abdullah b. Ahmed b. Hanbel: “Babama, “kırıâtların hangisi sana daha sevimidir” dedim. Medinelilerin(Nâfi’nin)kırıâtı, dedi. O olmasaydı, dedim.Âsım’ın kırıâtı diye cevap verdi” demiştir.<sup>199</sup>

İmam Malikten ve Vehb’den gelen haberlere göre onlar da şöyle demişlerdir: “Nâfi’nin kırıâtı sünnet (olan bir kırıât)tır.”<sup>200</sup>

el-Leys b. Sa’d ise Medine’ye gittiğinde onun Medine’deki kimselerin kırıâta tartışmasız imamı olduğunu gördüğünü ifade eder.<sup>201</sup>

Dânî ise Nâfi’nin, kırıâtını, Arapça kıyasa(dil kaidelerine) göre değil, rivâyete göre aldığını rivâyet etmiştir.<sup>202</sup>

Ebû Talib, Ahmed’den rivâyet ederek, “Nâfi’den Kur’ân (kırıât) almırdı. Fakat hadis hususunda bir şey alınmazdı” demiştir.<sup>203</sup> ed-Dûrî den naklen İbn Main, “Sika’dır” demiştir.<sup>204</sup> Nesâî, “Zararı yok, iyicedir (leyse bi be’s) وقال النسائي ليس به بأس” demiştir.<sup>205</sup> İbn Hacer, “Onun hadislerinde terk olunmuş bir şey görmedim. Onun lâ be’s e bih, (لا بأس به) olduğunu umuyorum” demiştir.<sup>206</sup>

Nâfi’den kırıât alanlar ise şunlardır: Süleyman b. Müslim b. Cemmaz, İsmail b. Ca’fer b. Ebî Kesir ve kardeşi Yakub b. Ca’fer, İshak b. Muhammed b. Abdillâh el-Meseyyibî, Ebû Üveys’in oğulları; İsmail ve Ebû Bekir, İsa b. Mîna Kâlun, Muhammed b. Ömer el-Vâkidî, Abdulmelik b. Karib el-Esmâî, Osman b. Said(Verş), Harice b. Mus’ab Ebi’l- Haccac vb.<sup>207</sup>

Ancak bunlar arasından ikisi, Nâfi’nin kırıâtını aktarmada öne çıkmışlardır: Bunlar da Kâlûn lakabı ile bilinen İsâ b. Minâ (öl.220/835) ve Verş lakabı ile bilinen Osman b. Said’dır. (öl.197/812) Burada Nâfi’nin isnad zincirini şema halinde göstereyim:

<sup>197</sup> Akpınar, Mûsa, Kırıâtların Tevâtürü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi/ Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, 1993, s.152 (Undebâbî, Kırıâtu’l- Kurrâil’-Marûfîn, 51’den naklen)

<sup>198</sup> Zehebî, Ma’rife, I.109; Akpınar, a.g.t, s. 152.

<sup>199</sup> Zehebî, Ma’rife, I.108

<sup>200</sup> İbn Mücahid, Kitâbu’s-Seb’a, s.62

“... حدثنا أحمد بن يزيد قال : سمعت سعيد ابن منصور، يقول : سمعت مالكا يقول: قراءة نافع سنة”

<sup>201</sup> A.g.e. ay.; İbn Hacer, Tehzîbu’t-Tehzîb, X.363.

<sup>202</sup> Akpınar, a.g.t, s.152 (Dâni, Câmîu’l-Beyan, s.33’den naklen)

<sup>203</sup> İbn Hacer, Tehzîbu’t-Tehzîb, Dâru’l-Fikr, Beyrut,(I-XIV), 1984/1404, X. 363 .

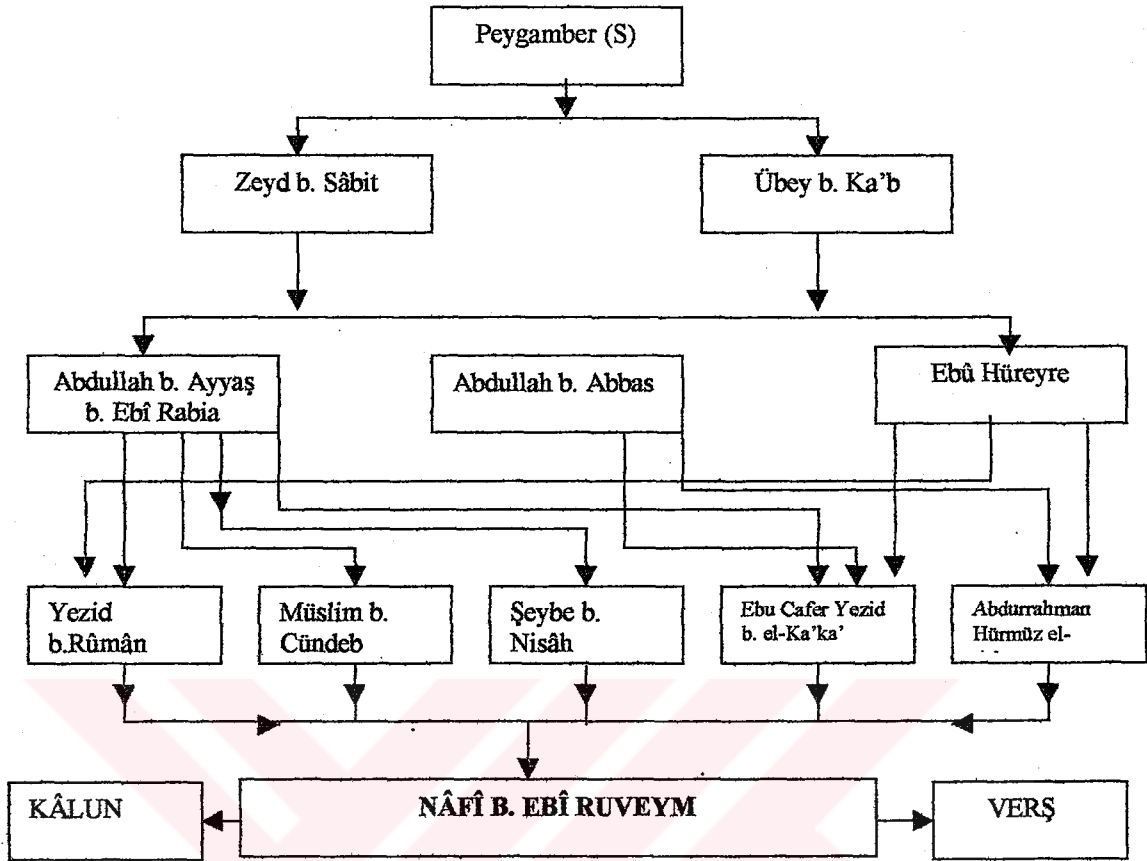
“قال أبو طالب عن أحمد كان يوحى عنه القرآن وليس في الحديث بشيء”

<sup>204</sup> İbn Hacer, Tehzîbu’t-Tehzîb, X.363,

<sup>205</sup> İbn Hacer, Tehzîbu’t-Tehzîb, X.363.

<sup>206</sup> İbn Hacer, a.g.e., a.y.

<sup>207</sup> Bkz. İbn Mücahid, Kitabu’s-Seb’a, s.64; Hemezânî, Ebu’l-Alâ, el-Ferîd, I.15-20 ; Krş. Akpınar, s.154-156.



## 2. Abdullah b. Kesir

İsmi, Abdullah b. Kesir'dir(öl.120/737). Künyesi Ebû Ma'bed Ebû Muhammed veya Ebû Bekr'dir.<sup>208</sup>

Aslen İran'lı olup, Mekke'lilerin kırâatta İmamı kabul edilmiştir. Tabiinden olan Abdullah b. Kesir, kırâatı Ömer b. Hattab, Ubey b. Ka'b ve Abdullah b. Sâib'den almıştır.<sup>209</sup>

Bu imam kırâatını, a) Abdullah b. es-Sâib'den o da Übeyy b. Kâ'b ve Ömer b. el-Hattab'dan onlar da Hz. Peyğamber'den almıştır. b) Cebr'den o da Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. es-Sâib'den; Abdullah b. Abbas, Übeyy b. Kâ'b, Zeyd b. Sâbit ve Ömer b. el-Hattab'dan, onlar da Hz. Peyğamber'den almıştır. c) Dirbâs'dan o da Abdullah b. Abbas'dan; o da Übeyy b. Kâ'b, Zeyd b. Sâbit ve Ömer b. el-Hattab'dan; onlar da Hz. Peyğamber'den almışlardır.<sup>210</sup>

İbn Main, "sika" olduğunu söylemiştir.<sup>211</sup> Ali b. el-Medenî ve İbn Sa'd de onun "sika" olduğunu ifade ederler. Nitekim ondan bir çok salih(sahîh) olan hadis rivâyet

<sup>208</sup> Zehebî, Ma'rife, I.86 vd.; Çetin Abdurrahman, Kırâatların Tefsire Etkisi, s. 85-86.

<sup>209</sup> a.g.e.y.

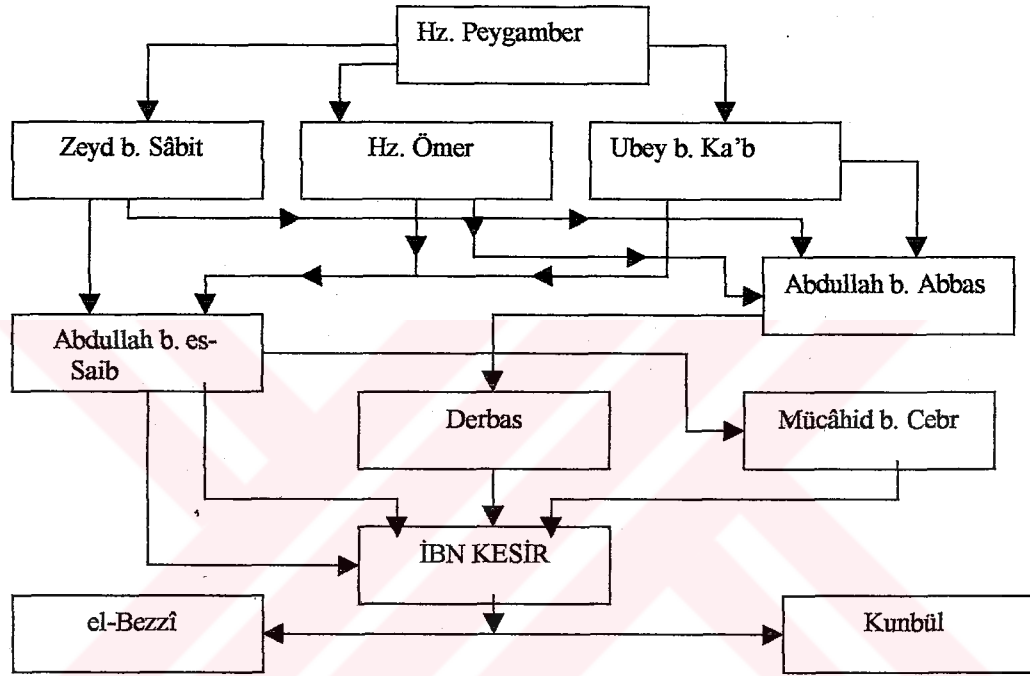
<sup>210</sup> Dâni, Teysîr, s. 22; İbnü'l-Cezerî, Neşr, I. 120; Çetin, Abdurrahman, a.g.e. s. 85-86.

<sup>211</sup> Zehebî, Ma'rife, I.87.

edilmiştir.<sup>212</sup> İbn Uyeyne “Mekke’de ondan daha iyi okuyan bir kişi yoktu.” demiştir. Cerir b. Hâzim ise onun fasih bir Kur’ân okuyucusu olduğunu ifade etmiştir.<sup>213</sup>

İbn Kesir’den kırâat alanlar ise şunlardır: Şibl b. Abbad, İsrail b. Abdillâh b. Kostantin, Maruf b. Müşkân, Hammad b. Selem, Ebû Amr, İbn A’l’a, Halil b. Ahmed, Kurre b. Halid, Cerir b. Hazm, Sadaka b. Abdillâh İbn Kesir ve Ebû Bekir Muttarif b. Ma’kil en-Nehdî (eş-Şakrî)dir.<sup>214</sup>

Bu râvîler arasında öne çıkanlar ise, Bezzî lakabı ile maruf olan Ahmed b. Muhammed b. Abdillâh b. Kasım b. Nafi’ b. Ebî Bezze (öl. 250/864) ve Kunbül adıyla maruf olan Muhammed b. Abdirrahman b. Hâlid b. Said’dir. (öl. 291/903) Burada, İbn Kesir’in kırâat isnâdını şema halinde gösterelim:



### 3. Ebû Amr

İsmi, Ebû Amr b. el-A’la el-Mâzinî el-Basrî’dir. (öl. 157/770)<sup>215</sup>

Basra’lıların kırâatta imamı addedilen Ebû Amr, kırâat ahzetmek için Mekke, Medine, Basra ve Kûfe şehirlerinin hepsini gezmiştir. Kendisinden bir çok kişi kırâat öğrenmiş ve rivâyette bulunmuştur. Bunlar arasında Sibeveyh de bulunmaktadır.<sup>216</sup>

Bu imam kırâatını, Mücahid b. Cübeyr, İkrime, Atâ b. Ebî Rebâh, Said b. Cübeyr, İbn Kesir, İbn Mühaysin, el-A’rec, Ebû Ca’fer, Şeybe b. Nassah, Hasan el-Basrî, Yahya b. Ya’mer, Nasr b. Âsım, Abdillâh b. Ebî İshak’dan; bunlar da Übeyy

<sup>212</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, V.322

<sup>213</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, V.322

<sup>214</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbu’s-Seb’a*, s.66

<sup>215</sup> Zehebî, *Ma’rife*, I.83.

<sup>216</sup> İbnu’l-Cezerî, *Ğaye*, I.290

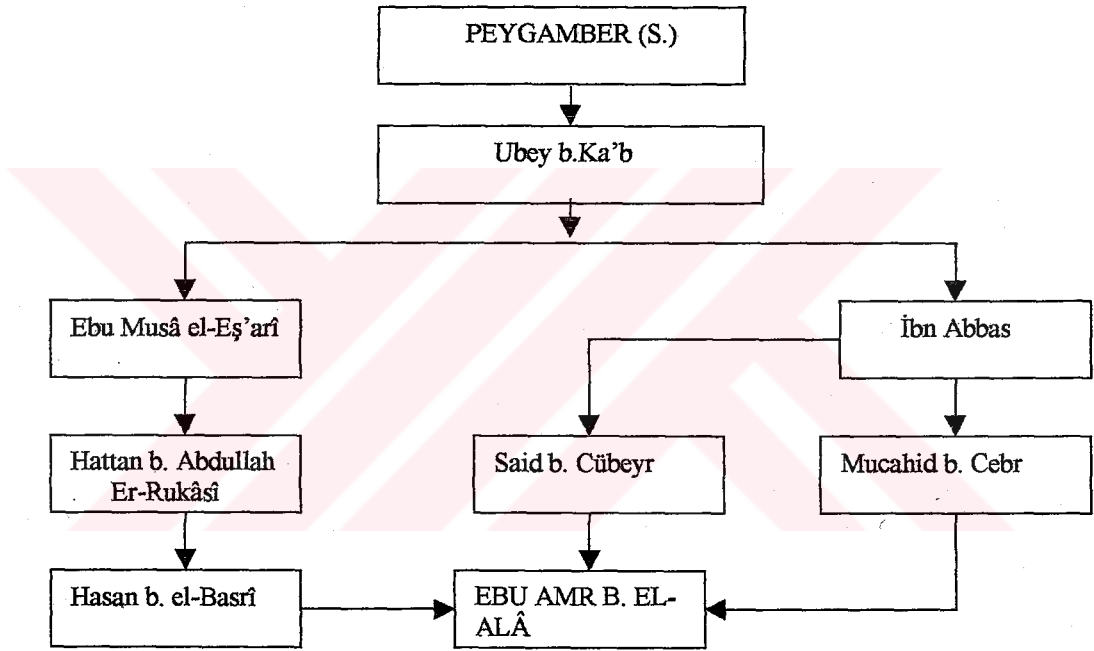
b. Kâ'b, Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Abbas, Ebû'l-Mûsa el-Eş'arî, Osman b. Affan, Ali b. Ebî Tâlib'den; bunlar da Hz. Peygamber'den almıştır.<sup>217</sup>

Diğer kurrâlarda olduğu gibi bu imamı da nahiv konusunda ve lügatte önder bir şahsiyet olarak görmekteyiz.<sup>218</sup>

Esmâî, kırâatlarda şahsî kanaatin hiç bir önemi olmadığını vurgulayan bir haberde Ebû Amr'ın, "Daha önce okunanlara göre okumayacak olsaydım, şu harfî söyle, şu harfî söyle okurdum" dediğini aktarır.<sup>219</sup>

Kendisi hakkında Yahya b. Main, "sikadır"; Ebû Hatim ve Ebû Heyseme "Lâ be'se bilî"; Ebû Ubeyd ise "Çok doğru sözlü ve güvenilir birisiydi" demişlerdir. Buna rağmen Zehebî, bu imamın Kütüb-ü Sitte içerisinde hiç bir hadisinin olmadığını ifade eder.<sup>220</sup>

Bu râvîler arasında Dûrî lakabı ile bilinen Hafs b. Ömer b. Abdilaziz b. Subhan (öl.240/854) ve Sûsî adıyla bilinen Ebû Şuayb Salih b. Ziyad (öl.261/874)<sup>221</sup> öne çıkmaktadır.



#### 4. İbn Âmir

İsmi Abdullah b. Âmir'dir.(öl.118/736) Künyesini Ebû İmran olduğu söylenmiştir. Tabiinden olup, Şam'luların kırâatta imamı sayılmıştır. Kırâatı Ebu'd-Derdâ ve Mugire b. Şihab'dan almıştır.<sup>222</sup> Beşinci hicri asra kadar Şam'lular onun kırâatı üzere okumuştur.<sup>223</sup>

<sup>217</sup> Hemezânî, *Ğâyetu'l-İhtisâr*, I. 35-44; Zehebî, *Ma'rife*, I.82-83; İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, I.133-134; Çetin Abdurrahman, *Kırâatların Tefsire Etkisi*, s. 86.

<sup>218</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, s.81.

<sup>219</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, s.82.

<sup>220</sup> Zehebî, I.104

<sup>221</sup> İbnu'l-Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb* I.332

<sup>222</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I. 83.

<sup>223</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I.424

Kırâatını Muğîre b. Ebî Şihab'dan o da Osman b. Affan'dan; ayrıca Ebu'd-Derdâ'dan ve bu ikisi de Hz. Peygamber'den almışlardır.<sup>224</sup>

Bu alimimiz, Vesile b. el- Eska, Numan b. Beşir ve diğer hadis alimleri ile karşılaşmış ve hadis almıştır.<sup>225</sup>

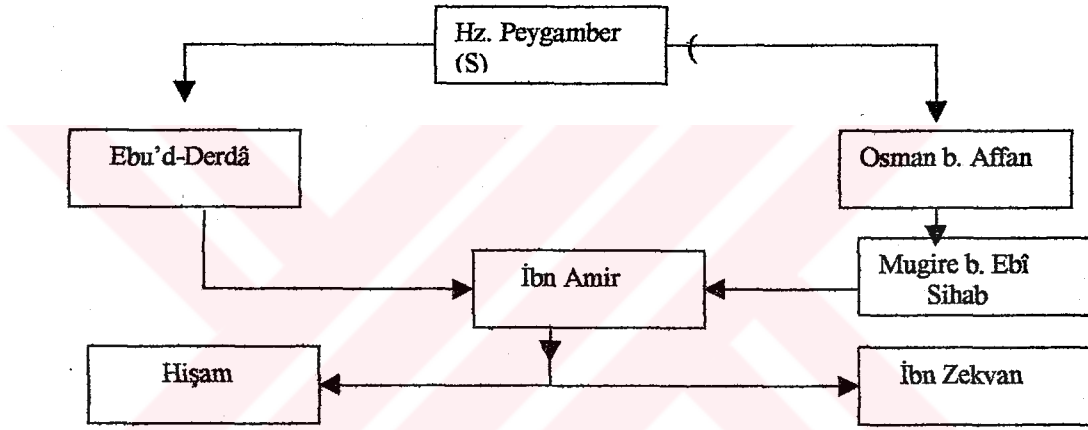
Ahmed b. Abdullah da onun için sika olduğunu ifade eder.<sup>226</sup>

Kendisi kırâat konusunda selevin tatbikatına muhalefet etmiyor ayrıca kırâatta nakil ve habere aykırı bir şey yapmıyordu.<sup>227</sup>

Nesâî ve el-İclî, "İbn Âmir, sikadır" derken Dâni ise onun, âlim, hüküm sahibi, çok doğru sözlü bir kimse olduğunu ifade etmiştir.<sup>228</sup>

İsmail b. Abdillâh b. Ebi'l-Muhacir, Ebû Ubeydullah Müslim b. Mişkem ve Yahya b. Haris ez-Zimârî İbn Âmir'e okuyup kendisinden kırâat almış olanlardandır.<sup>229</sup>

Bilinen en meşhur kırâat silsilelerinden öne çıkan iki râvisi Hişam b. Ammar (öl.245/859) ve İbn Zekvan olarak maruf olan Abdullah b. Ahmed b. Beşir b. Zekvan (öl.242/856)'dır.<sup>230</sup>



### 5. Âsım

Asıl adı, Ebû Bekir Âsım b. Ebi'n-Necûd'dur.(öl.128/745)<sup>231</sup>

Kendisi tabiinden olup, Kûfe'de Ebû Abdîrrahman es-Sülemî'den sonra kırâatta müracaat edilecek makama yükselmiştir.

Âsım, Ebû Abdîrrahman es-Sülemî, Zirr b. Hubeyş ve Ebû Amr Sa'd b. İlyas eş-Şeybânî'ye okumuştur. Bu üçü de Abdullah b. Mes'ud'a okumuşlardır. Sülemî ve Zirr, Osman b. Affan ve Ali b. Ebî Talib' de okumuşlardır. Sülemî, Übeyy b.Ka'b ve

<sup>224</sup> Dâni, et-Teysîr, s. 23; Hemezânî, Ğâyetu'l-İhtisâr, I. 102-107; İbn Hacer, Tehzîbu't-Tehzîb, I.83; İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, I. 144; Çetin Abdurrahman, Kırâatların Tefsîre Etkisi, s. 87.

<sup>225</sup> İbn Hacer, Tehzîbu't-Tehzîb, I.83

<sup>226</sup> Muhaynî, Muhammed Salim, el-Muğnî, I.27

<sup>227</sup> Akpınar, Musa, Kırâatların Tevâtürü, s.198 (Undebârî, Kurrâil'-Ma'rifin'den naklen)

<sup>228</sup> Zehebî, Ma'rife, I.85; İbn Hacer, Tehzîbu't-Tehzîb, V.240 vd.

<sup>229</sup> A.g.e.a.y.

<sup>230</sup> İbnu'l-Cezerî, Ğaye, I.404.

<sup>231</sup> Zehebî, Ma'rife, I.88.

Zeyd b. Sâbit'e de okumuştur. İbn Mes'ûd, Osman, Ali, Übeyy ve Zeyd de Hz. Peygambere okumuşlardır.<sup>232</sup>

Görüldüğü gibi Âsım kırâatını arz yoluyla almıştır.

Ahmed b. Hanbel, kendisine kırâatlar konusunda hangisinin daha sevimli geldiğini soran oğluna, öncelikle Medinelilerin kırâatını tercih ettiğini daha sonra Âsım'ın kırâatını tercih edebileceğini ifade etmiştir.<sup>233</sup>

Ebû İshak onun için, “*Âsım'dan daha iyi Kur'ân okuyan görmedim*” demiştir.<sup>234</sup>

Tübetu'l-Melâî, “*Âsım, Kûfelilerin nahvi en iyi bileniydi*” demiştir.

el-Hasan b. Sâlih ise “*Âsımdan daha fasih(konuşan bir insan)görmedim*” demiştir.<sup>235</sup>

Ahmed b. Hanbel'in oğlu babasına Âsım'ı sorduğunda “*Sâlih bir adamdır ve ve sika'dır*” demiştir.<sup>236</sup>

Ahmed b. el-Aclunî, “*Âsım, sünnet ve kırâat sahibidir. Kur'ân (konusunda) önde gelen kimsedir. Kendisi Basra'ya geldiğinde insanlara burada Kur'ân okutmuştu.*” derken Ebû Bekir Ayyaş, “*Âsım, konuştuğunda nahiv ve fesahat sahibi bir kişi olup güzel konuşmasıyla tanınırdı.*” demiştir.<sup>237</sup>

Âsım, Abdurrahman es-Sülemî'den o da Ali b. Ebi Talib'den okudular. Hiç biri diğerine bir okuyuşta muhalefet etmemiştir. Âsım'ın zikrettiğine göre kendisi Abdurrahmana kırâatından bir konuda asla muhalefet etmemiş; Abdurrahman da Ali'nin okuyuşu konusunda asla kendisine muhalefet etmemiştir.<sup>238</sup>

Hafs b. Süleyman'dan rivâyete göre o şöyle demiştir. Bana Âsım şöyle dedi: “*Sana okuttuğum kırâat(vecih)lar Abdurrahman (es-Sülemî)den naklen okuduklarımdır. Ebû Bekir'e okuttuğum kırâatlar ise benim Zirr'in Abdullah b. Mes'ûd'dan okuduklarımdır.*”<sup>239</sup>

Zehebî'de: “*Asım kırâat yönüyle sabit, hadis yönüyle sadık bir kişidir. Ebû Zür'a ve bir grup cemaat onu tevsik(güvenilir)olarak kabul etmiş ve Ebû Hatim onun (hadiste) yerinin sıdk olduğunu söylemiştir. Dârukutnî ise ; “onun hıfzında bir şey vardır” demiştir.*”<sup>240</sup>

Bunun izahını Zehebî şöyle yapar: “*...Yani ‘hıfzında bir şey var’ derken Dârukutnî'nin kastı hadis ile alakalı olup harfler(kırâatlar)la alakalı değildir. Nitekim bir alim her zaman bir branşta imam olurken diğer mesleklerde kusurlu olabilmektedir. Hafs b. Süleyman da böyleydi. Kendisi kırâat konusunda sağlam/sebt iken hadis konusunda zayıf bir kimsedir. A'meş ise onun zıddına olup, hadis hususunda sağlam/sebt, harfler(kırâatlar) konusunda ise ma'kul(vasat) idi. Bu yüzden*

<sup>232</sup> Hemezânî, *Ğâyetu'l-İhtisâr*, I. 52-55; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I.155; Krş. Çetin, Abdurrahman, a.g. e. s. 87.

<sup>233</sup> Zehebî, a.g.e. I.90.

<sup>234</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I. 155.

<sup>235</sup> Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, (673-748), *Siyeri A'lâmi'n-Nübelâ*, (tahk. Şuayb el-Arnâvut) Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1413, (I-XXIII), V.257.

<sup>236</sup> Zehebî, *Siyer'i A'lâmi'n-Nübelâ*, a.y; Krş. Akpınar, Musa, a.g.e. s. 166-168.

<sup>237</sup> Zehebî, *Siyer*, V.257; Mârifet, I. 91; İbn Mücâhid, *Kitabu'Seb'a*, 70.

<sup>238</sup> Zehebî, *Siyer*, V.259.

<sup>239</sup> Zehebî, *Siyer*, V.259.

<sup>240</sup> Zehebî, *Siyer*, V.260.

–Menhec isimli kitapta ve diğerlerinde geçtiği üzere onun kırâatı ne yedi kırâat imamının yükseldiği mertebeye yükselmiş ne de Yakub ve Ebû Cafer’in seviyesine çıkabilmiştir.”<sup>241</sup>

İbnu'l-Cezerî de Âsım'ın râvilerinin ve alt tabakadaki diğer ravilerinin sika ve zabt sahibi kimseler olduğunu belirtmiştir.<sup>242</sup>

Günümüzde en çok okunan kırâat Âsım'ın kırâatıdır.

Âsımdan okumuş olan bir çok kimse bulunmaktadır. Bunlardan bazıları şunlardır: Ebû Amr b. el-A'lâ, Hamza b. Hubeyb, Hamma'dan ve Halil b. Ahmed, Süleyman et-Teymî, Süfyan es-Sevrî, Şu'be, Ebân, Şeybân, Ebû Avâne ve Süfyan b. Uyenne bunlardandır.<sup>243</sup>

En çok şöret bulmuş olan iki imamından ilki **Ebû Bekir Şu'be b. Ayyaş Salim'dir** (öl.193/808)<sup>244</sup> Diğeri ise **Hafs** ismi ile maruf olan Âsım'ın üvey oğlu olan **Hafs b. Süleyman b. el-Muğîre'dir** (öl.180/796)

Bugün tüm dünyada en çok okunan kırâat vechi Âsım Hafs kanalından gelen okuma vechidir. Bu nedenle Hafs hakkında burada şu bilgileri aktarmakta yarar görüyoruz.

Hafs, kırâatı doğrudan Âsım'ın kendisinden almıştır. Âsım'ın kırâatını, arkadaşlarından en iyi bilenidir. Yahya b. Maîn; “*Âsım'ın kırâatından rivâyet edenler içerisinde en sahîh olanı, Hafs'ın rivâyetidir*” der.

İbn Münâdî; “*Evvelkiler, Hafs'ı, hıfz hususunda; İbn Ayyaş'tan üstün sayarlardı. Onu Âsım'a okuduğu harfleri zabtıyla vasıflandırırđı...*” demişlerdir.<sup>245</sup>

Hafs, Alkame b. Mersed, Sabit el-Benânî, Ebû İshak es-Sebî, Kesir b. Zâzân, Muharib b. Disâr, İsmail es-Süddî, Leys b. Ebî Süleym, Âsım ve başka insanlardan da hadis rivâyetinde bulunmuştur.<sup>246</sup>

Kendisinden Amr b. es-Sabbah ve onun kardeşi Ubeyd b. es-Sebbah, Ebû Şuayb el-Kavvas, Hamza b. el-Kâsım ve onların dışında bir çok insan kırâatı arz ve sema/uygulamalı olarak almışlardır.<sup>247</sup>

Hafs b. Süleyman'ın kırâat dalındaki vükûfiyyet ve üstünlüğünü hadis ilminde görememekteyiz. Şahsiyet itibariyle sâdik bir insan ise de, hadiste güvenilir sayılmamıştır.<sup>248</sup>

Üzerinde farklı sözlerin konuşulduğu Hafs'ı hadisçilerden bazıları tenkid etmişlerdir.

Ahmed b. Hanbel, onda bir beis görmezken, İbn Main, onun Ebû Bekir'den kırâat yönünden daha sahîh olduğunu ancak onun hadis yönünden sika olmadığını; güvenilirlik(sika) açısından Ebû Bekir'in ondan daha sika olduğunu ifade eder.<sup>249</sup> Ebû

<sup>241</sup> Zehebî, a.g.e. a.y.

<sup>242</sup> Neşr, I.158

<sup>243</sup> Zehebî, Ma'rife, I.89; Hemezânî, Ebul-Alâ, Gâyetu'l-İhtisar, I.52-55; İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, I.156-158.

<sup>244</sup> Zerkanî Menahil, I.370.

<sup>245</sup> İbnu'l-Cezerî, Neşr, I.156

<sup>246</sup> Zehebî, Ma'rife, I.140

<sup>247</sup> Zehebî, a.g.e. a.y.

<sup>248</sup> Çollak, Fatih, Âsım Kırâatı, Üsküdar Yayınevi, 1997, s.20.

<sup>249</sup> Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed, (öl. 747/1346), Mizânu'l-İ'tidâl fi nakdi'r-Ricâl, Dâru'l- Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, (I-VIII), II. 320; Çollak, a.g.e. s. 21.



Hatim, hadis yönünden metruk olduğunu ve doğru söylemediğini aktarır.<sup>250</sup> Hatta İbn Hiraş, onun hadis bile uydurduğunu söyleyebilmektedir.<sup>251</sup> İbn Hibban ise onun hadisleri kalb ettiğini söyler.<sup>252</sup> Yine bu imamın insanlardan hadis yaprakları alıp istinsah edip sonra da bunları işitmeden (bizzat kişinin kendisinden işitmiş gibi) rivâyet ettiği dahi söylenir.<sup>253</sup>

Bir ilginç örneği de Ahmed b. Hanbel, Yahya b. el-Kattan'dan,(198/813) o da Şu'be b. Ayyaş'dan şöyle nakleder:

"Hafs b. Süleyman, hadis ehlinin yazdığı hadisleri alır, onları istinsah ederdi. Aynı şekilde benden de aldı ve kitabı iade etmedi."<sup>254</sup>

İbnü'l-Cevzî de "*Mevdûat'da Abdurrahman b. Mehdî'nin; 'Vallahi, ondan rivâyet helal değildir.'*" dediğini aktarmıştır.<sup>255</sup>

Yukarıdaki benzer bilgileri aktaran Çollak, akabinde şunu aktarır:

"...Naklettiğimiz ifadelerden de anlaşılacağı gibi Hafs kırâatta imam ve güvenilir ve râvî olmasına karşılık; hadis rivâyetinde de aynı sağlamlık ve makbuliyete sahip olmadığı anlaşılmaktadır. Ne varki onun hadis ilmi açısından cerhe uğramış olması, kırâat râvîliğindeki, güvenilirliğine mani değildir. Buraya kadar yaptığımız nakillerden de anlaşılacağı gibi, hadis ilimlerinin en önemlilerinden biri olan cerh ve ta'dil ilminin önde gelen imamları, O'nun hadiste rivâyeti kabul edilmeyen biri olmasında müttefik iken, kırâattaki güvenilirliğinde de ittifak etmişlerdir. Bu durum bizi, kırâat rivâyeti ile hadis rivâyetini kesinlikle birbirinden ayrı mütalaa etmemiz gerektiği neticesine götürmektedir."<sup>256</sup>

Diğer yandan hadis alimlerinin bu eleştirilerinin izafi ve göreceli olduğunu unutmamak gerekir. Bir dönemde sika gördükleri ve hadisini kabul ettikleri bir raviyi, sadece bir konudaki görüşü nedeni ile bir çırpıda cerh etmelerine dair bir çok örnek kaynaklarımızda bulunmaktadır. Örneğini verdiğimiz Hafs için çoğu alim olumsuz ifadelerle yer verirken bir kısmının da kendisini güvenilir gördüğü anlaşılmaktadır. Sonra Ahmed b. Hanbel'in Şu'be b. Ayyaş'a ait olan yukarıda naklettiğimiz sözünde Hafs'ın birinden hadis ile alakalı herhangi bir kitabı alıp vermemesi konusunda habere ihtiyatla bakmamız gerekir. Ancak eğer, Hafs, birilerinden aldığı bu kitaplardan sanki bu kitabın sahibinden bizzat işitmiş gibi nakilde bulunduğuna doğru ise bunu onaylamak mümkün değildir.

Ancak bununla beraber hadis ve kırâat ilimlerinin ravilerinden bahseden rical alimlerinin, aynı kişi hakkında fazilet ve kusurlarını bir arada zikretmeleri, onların dürüst ve ahlaklı davranışlarının ayrıca ilmî tarafsızlıklarının bir belgesi olduğu da unutulmamalıdır.<sup>257</sup> Nitekim Zehebi bu noktaya eserinde değinmiş ve şu ifadelerle yer vermiştir: "Âsım'ın üvey oğlu olan Hafs, insanlara bir süre de Kur'ân okuttu.

<sup>250</sup> Zehebî, Mizan, II. 320

<sup>251</sup> Zehebî, a.g.e.a.y.

<sup>252</sup> Zehebî, a.g.e.a.y.

<sup>253</sup> Zehebî, a.g.e.a.y.

<sup>254</sup> Zehebî, a.g.e.a.y. (وقال أحمد بن حنبل حدثنا يحيى القطان قال ذكر شعبة حفص بن سليمان فقال كان يأخذ كتب الناس وينسخها أخذ مني كتابا فلم يرده) Burada eleştirilen husus, Hafs'm, birilerinden ödünç aldığı bu kitaplardan sanki bu kitabın sahibinden bizzat duymuş gibi nakilde bulunmasıdır.

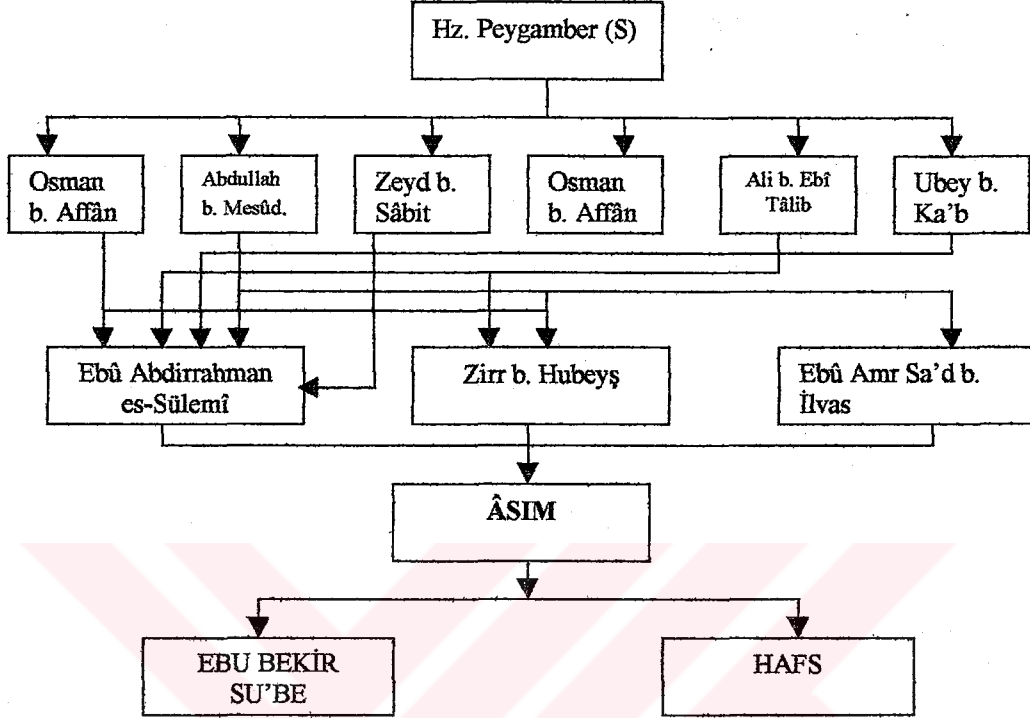
<sup>255</sup> İbn Hacer, Tehzîbu't-Tezhib, XI.256; Ayrıca krş. Akpınar, Musa, Kırâatların Tevâtürü Meselesi, s.175; Çollak, Fatih, a.g.e. a.y.

<sup>256</sup> Çollak, Fatih, Âsım Kırâatı, s.22.

<sup>257</sup> Geniş bilgi için bkz. Çollak, Fatih, Âsım Kırâatı, s.21-23

Hadis konusunda zayıf bir kimse olmakla birlikte kırâat konusunda sağlam olan Hafs, tecvitli olarak (güzel) Kur'ân okurdu. Ayrıca şahsiyet olarak dürüst bir kişiydi...”<sup>258</sup>

Bugün yeryüzünde en yaygın kırâat, Hafs'ın kırâatıdır. Şimdi İmam Âsım'ın iki meşhur râvisini bir şema ile gösterelim<sup>259</sup>



## 6. Hamza

İsmi, Ebû Ammâre Hamza b. Habib b. Ammare'dir. (öl.156/772)<sup>260</sup>

Kırâatı İbn Mesut yoluyla Hz. Peygamber'e ulaşmıştır. Âsım'dan sonra Kûfe'de, kırâatta kendisine müracaat edilecek kimsedir.

Kur'ân'ı A'meş b. Ebî Leylâ, Humran b. A'yân, Mansur, Ebû İshak, Talha b. Musarrif, Cafer es-Sâdık ve daha başkalarından da okumuştur.

Hamza, İbn Ebî Leylâ'ya, O; Minhal b. Amr'a, O; Said b. Cübeyr'e, O; İbn Abbas'a, O; Übeyy b. Ka'b'a, Übeyy de Allah'ın elçisi'ne okumuştur.

Diğer bir rivâyette ise Hamza, İbn Ebî Leylâ'ya, O; kardeşine, kardeşi; babası Abdurrahman'a; Abdurrahman'da; Hz. Ali'ye okumuştur.

Bir başka varyantta ise Hamza, Süleyman b. Mihrâh A'meş'e; O; Yahya b. Vessab'a, O; İbn Mes'ûd'un ashâbı(talebeleri)na ve Zirr b. Hubeys'e, Zirr ise Ali, Osman ve İbn Mesûd'a okumuştur.<sup>261</sup>

<sup>258</sup> Zehebî, Mizan, II.319.

“... وأقرأ الناس مدة وكان ثباتا في القراءة وأهيا في الحديث لأنه كان لا يتقن الحديث ويتقن القرآن ويهوده وإلا فهو في نفسه صادق...”

Ayrıca Zehebî, “Hadisteki halinin hilafına, kırâat hususunda sika, sebt ve zabt sahibidir.” sözünü de aktarır. (Ma'rifetü'l-Kurrâ, I.141)

<sup>259</sup> Farklı varyantlarla diğer senetler için bkz. Çollak, Fatih, Âsım Kırâatı, s.25-33

<sup>260</sup> İbnu'l-Cezerî, Ğâye, I.261

Hamza'nın talebesi Haccac; "Hamza'ya A'meş'e okudun mu?" dedim. "Hayır okumadım. Fakat ona bu harf(kırâat)lardan harf harf sordum" dedi" demiştir.<sup>262</sup>

Kendisinden de; Süfyan es-Sevrî, Süreyk, Mindal Ebu'l-Ahves ve başkaları hadis rivâyet etmiştir.<sup>263</sup>

Ebû Hanife de Hamza için, "Hamza iki şeyde insanlara üstün geldi: Kur'ân ve Ferâiz" demiştir.<sup>264</sup>

Hadis alimlerinden Yahya b. Maid kendisi hakkında "Hamza sikadır" derken, Nesâî, kendisi(nden rivâyet)te bir beis yoktur(وقال النسائي ليس به بأس) demiştir.<sup>265</sup>

Ahmet b. Hanbel ise Hamza'nın hemzeyi ve imâle'yi şiddetli yapmasından dolayı kendisinin kırâatını kerih görmüştür.<sup>266</sup> Bir başka rivâyette ise Ahmed b. Hanbel, Hamza'nın kırâatını onun medleri uzun okumasından ve diğer bazı nedenlerle çirkin görmüş ve "hoşlanmıyorum" demiştir. Buradan hareketle Zerkeşî, kırâatlar için "eğer mütevâtir olsaydı onu çirkin görmemesi gerekirdi" demiştir.<sup>267</sup>

Ahmed b. Sinan ise İbn Mehdîyi "Hamza'nın kırâatını okuyana karşı bir yetkim olsaydı, sırtını karnını acıttırdım(canını yakardım) derken işittim" demiştir.<sup>268</sup>

Aynı şekilde hadis ehlinden bazıları, onun tercih ettiği kırâatla kılınan namazı batıl bile saymıştır.<sup>269</sup>

Âsım'ın râvîlerinden olan Ebû Bekir b. Ayyaş; "Bize göre, Hamza'nın kırâatı bid'attır." demiştir.<sup>270</sup>

İbn Düreyd, "Hamza'nın kırâatının Kûfe'den çıkarılmasını istiyorum" demişlerdir.<sup>271</sup>

İbn Mücâhid ise Hamza'nın kırâatından hoşlanmayanlarla alakalı olarak ona ta'n edenlere karşı bunun Hamza'nın kendinden değil, medd, hemze ve benzerlerinde ifrat eden râvilerden kaynaklandığını ifade etmiştir.<sup>272</sup>

Hamza'nın en meşhur râvileri Halef ve Hallad'dır. İki de kırâatını bizzat Hamza'dan almışlardır.

Hamza hakkında ifade edilen bu ağır ithamlar, onun kırâatı konusunda daha sonradan gelen ulema tarafından, "tevâtüren bize kadar gelmiş sahih kırâat" nitelemesi karşısında hayli garip kaçmaktadır. Öyle görünüyor ki kırâat ekollerinin teşekkül ettiği bu dönemde, kırâat imamları, birbirlerine karşı hayli serbest ve

<sup>261</sup> Bkz , Hemezânî, Ebu'l-Alâ, *Ğâyetu'l-İhtisar*, I. 136-143; Dâni, *Teysîr*, s. 25; Çetin, Abdurrahman, *Kırâatların Tefsire Etkisi*, s. 87-88;

<sup>262</sup> İbn Mücâhid, *Kitabu's-Seb'a*, s.72-74; Zehebî, *Ma'rifetu'l-Kurrâ*, I.112; İbnu'l-Cezerî, I.165-166; Akpınar, Musa, A.g.e. s.176.

<sup>263</sup> Zehebî, *Ma'rife*, I.112.

<sup>264</sup> Zehebî, *Ma'rife*, I.113 ; "وقال أبو حنيفة غلب حمزة الناس على القرآن والفرائض"

<sup>265</sup> İbn Hacer, *Tehzîb t-Tehzîb*, III. 24.

<sup>266</sup> Zehebî, *Ma'rife*, I.116

<sup>267</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I.320

<sup>268</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, III. 24.

<sup>269</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, III. 24.

<sup>270</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, III. 24.

قال الساجي سمعت سلمة بن شبيب يقول كان أحمد يكره أن يصلي خلف من يقرأ بقراءة حمزة وقال أبو بكر بن عباس قراءة حمزة عندنا بدعة

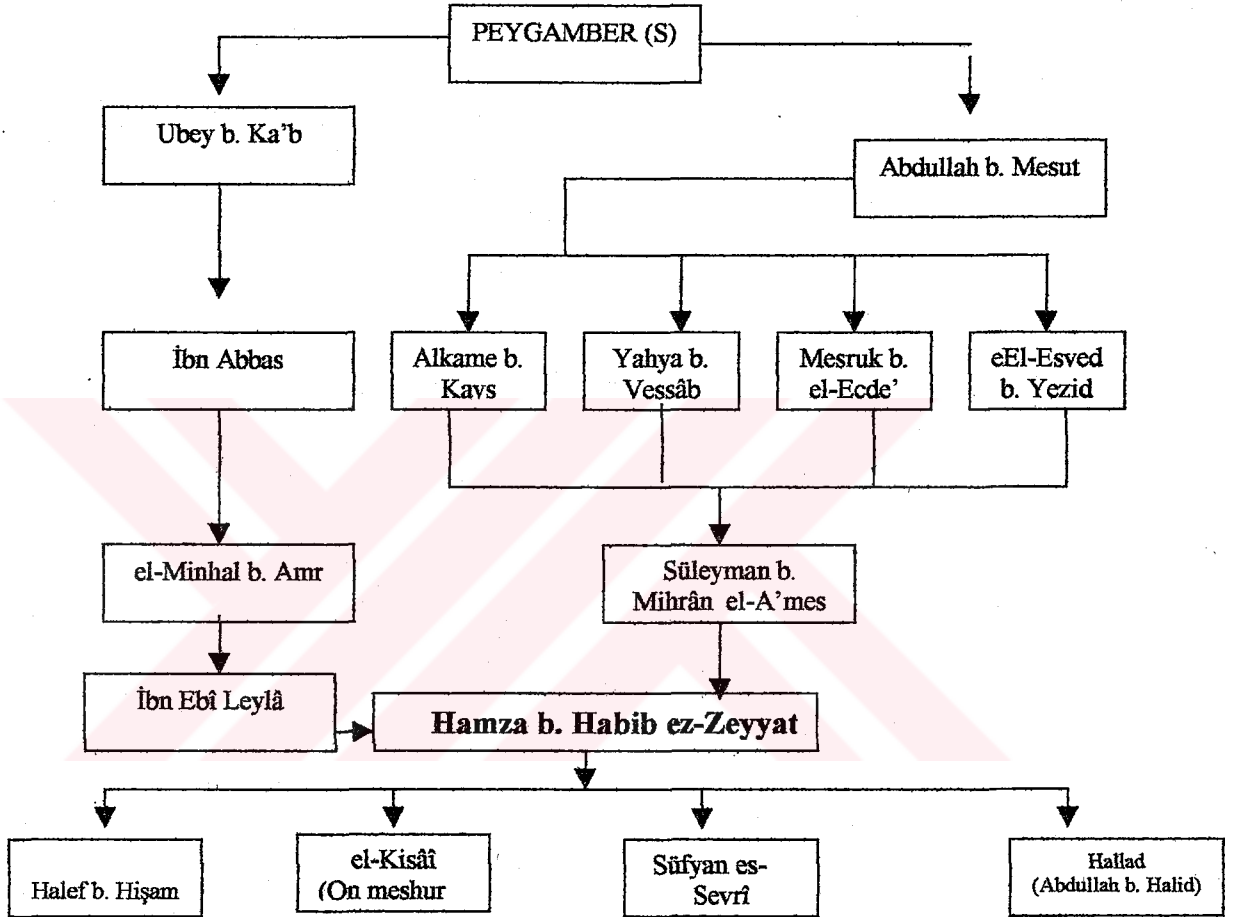
<sup>271</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, III. 320.

<sup>272</sup> *Kitâbu's-Seb'a*, s.77; Krş. Akpınar, Musa, *Kırâatların Tevâtürlüğü Meselesi*, s. 180.

eleştirel bir bakış açısına sahip olmuşlar ve bu imamlardan her biri, diğer kârînin okuyuşunu tenkit ve tercih konusu yapmışlardır.

Hamzanın en önde gelen iki ravisi Halef ismi ile tanınan Halef b. Hişam el-Bezzar (229/843)<sup>273</sup> ve Hallad ismi ile maruf Abdullah b. Halid'dir. (öl.220/835)<sup>274</sup>

Hamza'nın iki ravisinden birisi olan Halef, aynı zamanda on meşhur kırâat imamından birisi olarak dikkat çekicidir. Bu imamımızı da ravileri ile tablo halinde gösterelim:



## 7. Kisâi

İsmi, Ebu'l-Hasan Ali b. Hamza'dır. (öl.189/805)<sup>275</sup> Hicri 120 senesinde doğmuş, 189 da vefat etmiştir.

Cafer es-Sâdık, A'meş, Zâide, Süleyman b. Erkam ve daha başkalarından dinlemiştir. Kur'ân'ı, Hamza ez-Zeyyâd ve İsa b. Ömer el-Hemedânî'ye okumuştur.<sup>276</sup> Kisâi, kırâatı Hamza'dan aldığı için ricali ve isnadları büyük ölçüde Hamzanın silsilesi ile aynıdır.

<sup>273</sup> İbnu'l-Cezerî, Ğâye, I.272.

<sup>274</sup> İbnu'l-Cezerî, Ğâye, I.274.

<sup>275</sup> İbnu'l-Cezerî, Ğâye, I.530

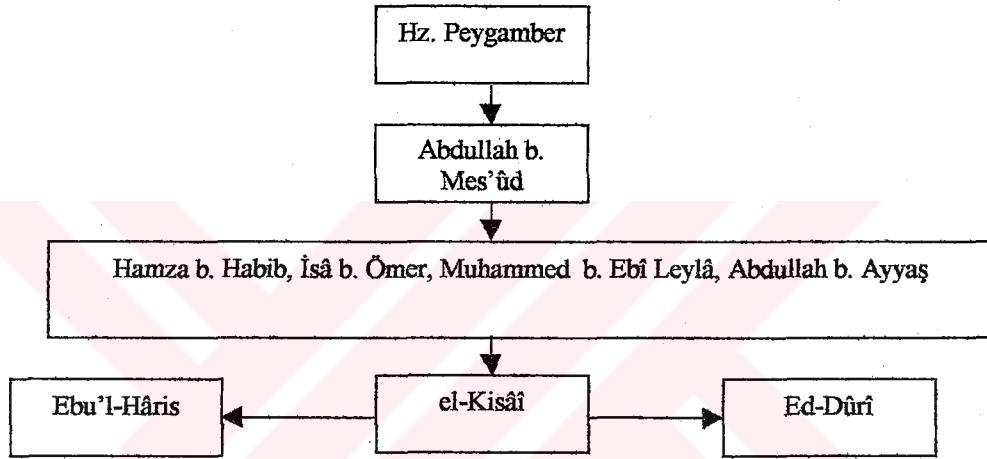
<sup>276</sup> Zehebî, Ma'rifetu'l-Kurrâ, I.120

Ebû Ubeyd; “el-Kırâat” isimli kitabında “Kisâî kırâatları seçerdi. Hamza’nın kırâatını aldı, bazısını terk etti. O kırâat ehliydendi. Kırâat onun ilmi ve sanatı idi. Biz zabtı ondan daha iyi, kırâatı daha düzgün olan bir kimsenin meclisinde bulunmadık.” demiştir.<sup>277</sup>

İmam Şafiî de onun hakkında: “*Nahivde derinleşmek isteyen kimse, ancak Kisâî’nin iyâli olabilir.*” demiştir.<sup>278</sup> Ebû Bekir b. el-Enbârî, ise, “*Kisâî şu özellikleri kendinde toplamıştır: Nahvi insanların en iyi bileniydi. Garib(kelimeler) hususunda tekdi. Kur’ân hususunda da insanların en çok önde geleniydi.*” demiştir.<sup>279</sup>

Kisâî’nin öne çıkan talebelerinden iki râvîsi **Dûrî** ve **Ebu’l-Hâris** lakabı ile maruf Leys b. Hâlid(öl.240/854)dir.<sup>280</sup> Dûrî Ebû Amr’in de râvîlerinden biridir.

Burada Kisâî’nin isnad zincirini ed-Dânî’nin el-Kisâî’den olan isnad zincirinden muhtasar olarak zikredelim.<sup>281</sup>



### 8. Ebû Ca'fer

İsmi Ebû Ca'fer Yezid b. el-Ka'ka (132/749) olup, Medîne kırâat İmamıdır. Tabiîndendir.<sup>282</sup>

Bu imam, kırâatını mevlası Abdullah b. Ayyaş b. Ebî Rebîa, Abdullah b. Abbas ve Ebû Hureyre'den; bu üçü de Übeyy b. Ka'b'dan; ayrıca Ebû Hureyre ve Abdullah b. Abbas, Zeyd b. Sâbit'ten; Zeyd b. Sâbit ve Ubey b. Ka'b' da Hz. Peygamber'den almıştır.<sup>283</sup>

<sup>277</sup> Zehebî, *Ma'rife*, I.121-122

<sup>278</sup> Zehebî, *Ma'rife*, I.122-123.

<sup>279</sup> Zehebî, a.g.e I.123; İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, I.172; Muhaysin, Muhammed Salim, *el-Muğnî*, I.36; Akpınar, Musa, a.g.e.s. 184-187.

<sup>280</sup> İbnu'l-Cezerî, *Ğâye*, II.34

<sup>281</sup> Çetin, Abdurrahman, *Ebû Amr ed-Dânî ve Kırâat İlimindeki Yeri*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:3, Cilt, Yıl:3, 1991, s.26.

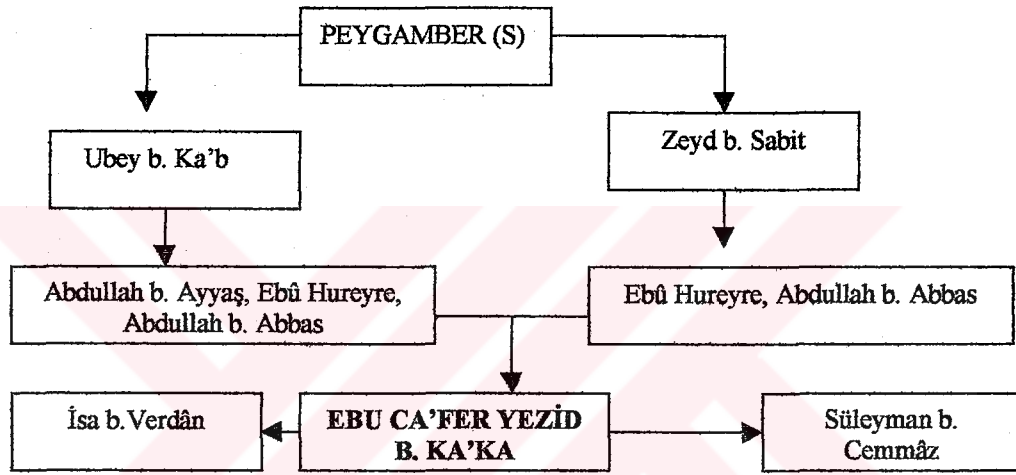
<sup>282</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbu's- Seb'a*, s. 56-58; Zehebî, *Siyer-i A'lâmi'n-Nübela*, V. 287-388; İbnu'l-Cezerî, *Gaye*, 382-384, en-*Neşr*, I. 178-179; Zerkânî, *Menâhil*, I. 373.

<sup>283</sup> İbnu'l-Cezerî, en-*Neşr*, I. 178, *Dimyatî*, I. 29; Çetin, a.g.e. s. 89.

İbn Maîn ve Nesâî, bu kârî için, “sika” derler.<sup>284</sup> Ebû Hâtim de onun için “sâlihu’l-hadis” nitelemesinde bulunur.<sup>285</sup> Ancak hadis rivâyeti açısından “kalîlu’l-hadis” olan bir kimsedir.<sup>286</sup> Bu imam, yaşadığı dönemde takva ve verâ sahibi salih bir insan olarak şöhrat kazanmıştır. Medîne’de insanlara fetva veren bir kimse olup kırâat konusunda da insanların imamı idi.<sup>287</sup>

Ebû Ca’fer’in kırâatını bir kısım alim tarafından şazz kırâatlar kapsamında değerlendirilirken; bir kısım alim ise, mütevâtir kırâatlar içinde ele almıştır. Ancak Zehebî, onun kırâatı için ne şazz ne de mütevâtir olduğunu, fakat, adâlet ve sika kanalla nakledilmesi, resm-i hatta uygun olması, Arap lügati itibariyle fasihliği nedeniyle makbul bir kırâat vechi olarak kabul edilebileceğini ifade eder.<sup>288</sup>

Öne çıkan iki râvisi Ebû Mûsâ İsa b. Verdân (160/776) ve Süleyman b. Cemmâz (170/786)dir.<sup>289</sup>



### 9. Yakub el-Hadramî

İsmi Ebû Muhammed b. İshak b. Zeyd el-Hadramî(öl.205) dir. Kendisi büyük bir kırâat imamı olup, güvenilir(sika), alim ve salih bir kimseydi. Basra Camiinde iki sene imamlık yapmıştır.<sup>290</sup>

Kur'ânı, Ebû Münzir Sellam b. Süleyman, Ebu'l-Eşheb Ca'fer b. Hayyan ve Şihab b. Şurnufe gibi kimselere okumuştur. Bunlar da İmam Âsım, İmam Ebû Amr, Hasan Basrî, Abdullah b. Abbas, Yahya b. Ya'mer, Nasr b. Âsım ve Ebu'l-

<sup>284</sup> Zehebî, *Ma'rife*, I. 173 (tahk. T. Altıkulaç); *Siyer-i A'lâmi'n-Nübelâ*, V. 287

<sup>285</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, XII. 61.

<sup>286</sup> Zehebî, *Ma'rife*, I. 72 (tahk. T. Altıkulaç nüshası, I. I.173).

<sup>287</sup> Zehebî, *Ma'rife*, I. 173 (tahk. T. Altıkulaç, nüshası, I. I.173); İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, XII. 61.

<sup>288</sup> Zehebî, *Ma'rife*, I. 173 (tahk. T. Altıkulaç)

<sup>289</sup> Çetin, Abdurrahman, *Kırâatların Tefsire Etkisi*, Ma'rifet Yayınları, 2001, s. 89.

<sup>290</sup> İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, I.186; Gaye, II. 386-389; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, XI. 382; Zehebî, *Ma'rife*, I. 328 (tahk. T. Altıkulaç).

Âliye'den; bunlardan Ebû Mûsa el-Eş'ari ve Übey b. Ka'b'dan onlar da Hz. Peygamber'den almışlardır.<sup>291</sup>

Kendisinden de Hamza ez-Zeyyat, Şu'be, Harun b. Musa en-Nahvî, Hemmam b. Yahya ve Zâide gibi kimseler Kur'ân işitmişlerdir.<sup>292</sup>

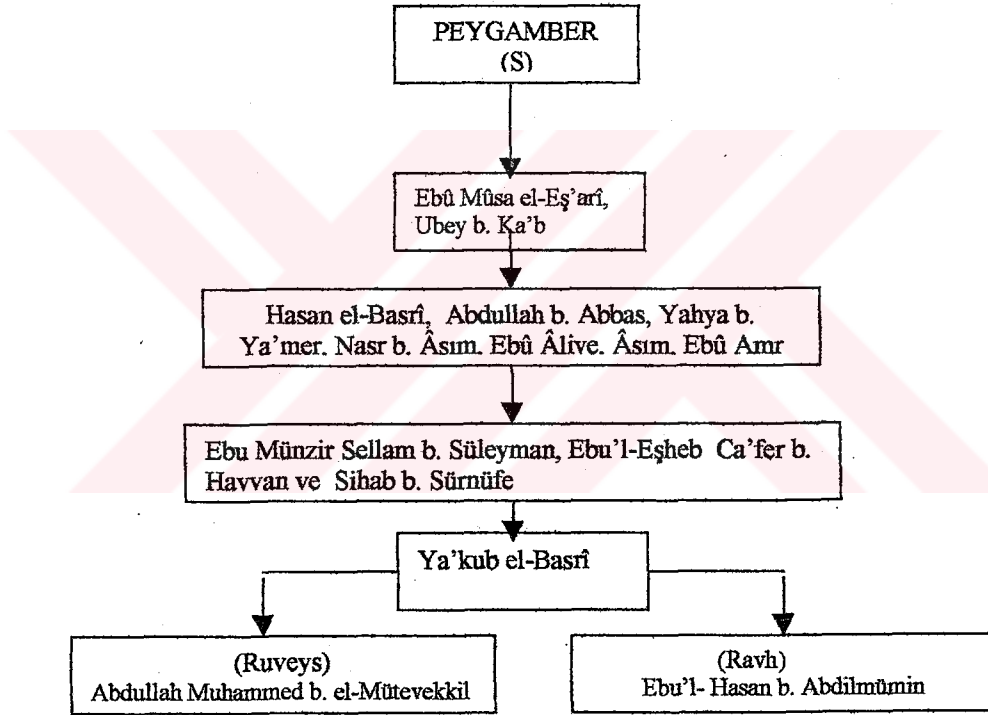
Ebû Hâtim es-Sicistânî onun hakkında *"Harfleri, kırâatlardaki ihtilafının illetlerini ve nahiv ekollerini en iyi bilen; Kur'ân harflerini ve fakihlerin sözlerini en iyi nakleden kimselerdendi."*<sup>293</sup>

Ahmet b. Hanbel, *"O, doğru sözlüdür(sadûk)"* demiştir.<sup>294</sup>

Yine bir başka sözünde onun için *"Yakub, zamanın en iyi Kur'ân okuyanıydı ve konuşmasında hata/lahn yapmazdı"* demiştir.<sup>295</sup>

Ebu'l-Kasım el-Hüzelî de onun için *"Ben zamanında onun gibisini görmedim"* demiştir.<sup>296</sup>

En meşhur iki ravisi Ruveys ismiyle maruf olan Abdullah Muhammed b. el-Mütevekkil el-Basrî(öl.238) ve Ravh ismi ile bilinen Ebu'l- Hasan b. Abdilmümin, el-Basrî (öl. 234) dir.



<sup>291</sup> Bkz. Zehebî, *Ma'rife*, I. 328 (tahk. T. Altukulaç); İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, I.185-186; Dimyati, I. 30; Çetin, Abdurrahman, *Kırâatların Tefsire Etkisi*, s. 89.

<sup>292</sup> Zehebî, *Ma'rife*, I.157

<sup>293</sup> Muhaysın, *el-Muğnî*, I.40

<sup>294</sup> Zehebî, *Ma'rife*, I.158

<sup>295</sup> Muhaysın, *el-Muğnî*, I.40

<sup>296</sup> Zehebî, *Ma'rife*, I. 158

## 10. Halef-i Aşir

İsmi, Halef b. Hişam el-Bezzar'dır. Hicrî 150 senesinde dünyaya gelmiştir ve hicri 229/843da vefat etmiştir.<sup>297</sup>

Kırâatını Süleyman'dan almıştır. Malik, Ebû Avâne, Hammad b. Zeyd Ebû Şihab el-Hannât, Ebu'l-Ahves, Şerik, Hammad b. Yahya b. el-Ebah ve daha başkalarından (Kur'ân'ı) dinlemiştir. Ayrıca Âsım'ın kırâatını almak için Ebû Yusuf el-A'sa'ya okumuştur. İshak el-Müseyyebî vasıtasıyla Nâfi'nin kırâatını, Yahya b. Adem vasıtasıyla da Ebû Bekir b. Ayyaş'ın kırâatını almıştır.<sup>298</sup>

Hamza'nın ravilerinden birisi olmakla birlikte kimi yerde kendisine muhalefet ederek tercih ettiği şekilde okumuştur.<sup>299</sup>

Kendisini İbn Maîn ve Nesâî, "sıkadır"; Dârukutnî, "*Âbid, faziletli bir kimseydi*" İbn Hibban, "*Hayırlı, faziletli biriydi.*" diye nitelemiştir.<sup>300</sup>

Halef, on kırâat imamından birisi olmakla birlikte aynı zamanda Hamza'nın da râvîlerinden birisidir. Ve kendisinden de bir çok tarikler bulunmaktadır.

Öne çıkan râvîleri, İshak (İshak b. İbrahim) (286/889) ve İdris adıyla maruf İdris b. Abdilkerim (292/904)'dir.<sup>301</sup>

Halef, Hamza'nın da râvîlerinden olduğu için burada yeni bir tablo ile göstermeyi gereksiz görüyoruz.

## G. Kırâatların Bugünkü Durumu

Hz. Peygamber ile Cebrâil'in, Kur'ân âyetlerini her sene Ramazan ayında karşılıklı olarak birbirlerine okumak sûretiyle<sup>302</sup> başlayan "arz ve semâ yolu", Peygamber- sahâbe- tâbîn- tebe-i tâbîn ve her devirde nesilden nesile devam etmiş; talebe-üstad arasında âyetlerin tekrar edilmesi sonucu, elimizdeki Kur'ân, naklen, mütevâtir olarak, eksiksiz ve ziyadesiz olarak günümüze kadar intikal etmiştir.<sup>303</sup>

Bu gün gerek yedi ve gerekse on kırâat ve hatta bunların dışında olan diğer kırâatlar, özel olarak ihtisas konusu edilmekte ve okutulmakta ise de pratik hayatta dünya müslümanları arasında bu kırâat çeşitlerinden ancak üçü tatbik edilmekte ve bilinmektedir. Bu kırâatlar da şunlardır:

<sup>297</sup> Zehebî, *Ma'rife*, I.208; (Tahk. T.Altulaç, I. 419)

<sup>298</sup> Zehebî, *Ma'rife*, I.208 vd. ; (Tahk. T.Altulaç, I. 419 vd. ) İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, I. 191; Çetin Abdurrahman, a.g.e., s. 90.

<sup>299</sup> Zehebî, *Ma'rife*, I.208 (Tahk.TAAltulaç, I.419 vd.)

<sup>300</sup> Zehebî, *Ma'rifetu'l-Kurrâ*, I.209.

<sup>301</sup> Dimyatî, *İthaf*, I.31-32.

<sup>302</sup> Buhari, *Fedâil'ul-Kur'ân*, 7(VI. 101-102) *Savm*, 7( II.228); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Beyrut, 1313; I.231, 275, 326; II.399

<sup>303</sup> İbnu'l-Cezerî'nin *Ğâyetu'n-Nihâye* ve Zehebî'nin *Ma'rifetu'l-Kurrâi'l-Kibâr* adlı eserlerine şöyle bir göz atıldığında Kur'ân kırâatının sahâbeden başlayarak nesilden nesile nasıl intikal ettiği görülebilir. (Tuğral, Rahmi, *Farklı Kırâatların Tefsir'deki Yeri*, Dokuz Eylül Ün. İlahiyet Fakültesi Dergisi, İzmir, 1992, sayı: 7 s.269)



1. Hafs rivâyetine göre Âsım'ın kırâatı bugün yeryüzündeki müslümanların büyük bir çoğunluğu tarafından tatbik olunmakta ve ona göre Mushaflar bastırılmaktadır.

2. Mısır hariç, Kuzey Afrika'nın bazı memleketlerinde Verş rivâyeti ile Nâfi'nin kırâatı okunmaktadır. Bu bölgede yazılan mushaflar, kendi kırâatlarına göre basılmakta ve okuyuşlarında tatbik edilmektedir.<sup>304</sup>

3. Ebû Amr'ın kırâatı ise Sûdan'ın Mısır'a yakın olan kesimlerinde okunmaktadır.<sup>305</sup> Bu üç kırâattan müslümanlar arasında en az okunanı ise Ebû Amr'ın kırâatıdır.

Bunların dışında kalan diğer kırâatlar ise ancak ilmî ve tarihi ehemmiyetini muhafaza etmekte ve fakat müslüman halk tarafından hiçbir sûrette kullanılmamaktadır. Ancak unutulmaması gereken husus ise bu okuyuş vecihlerinin her birinin diğerine göre belirgin bir üstünlüğünü söyleyebilmek zordur.

Bu nedenle farklı kırâatların, uygulamalı olarak bir geleneğin devam ettirilmesi anlamında mesleğe ehil kimseler tarafından okunmasında ve öğrenilmesinde yarar bulunmaktadır. Kur'ân tefsîri ile meşgul olan kimselerin ise, gerek ahkama tealluk eden yerlerde gerekse aynı anlamın farklı şekillerde ifadesi olan yerlerde kırâatlar farklılıklarına dikkat etmeleri de önemli bir husustur. Bunun dışında tüm kırâat vecihlerinin halk tarafından okunmasını istemek hem imkansız hem de faydasızdır.

Öte yandan kırâatlar konusunda var olan bazı farklı okuyuş şekillerini öne çıkartarak müslümanların kutsal kitabının mevsûkiyeti üzerinde şüphe uyandırmaya çalışan müştüşrik ve mülhidler bu yöndeki propagandaları, konunun teknik bir mahiyet arz etmesi nedeniyle müslüman halk üzerinde yersiz bazı şüphelerin oluşmasına neden olabilmektedir. Müslüman halk, mushafın farklı şekillerdeki bu okuyuşu karşısında, sanki birden fazla Kur'ân varmış izlenimine kapılabilmektedir. Halbuki kırâatlar arasında bulunan farklılıklar daha çok şekli olup mesajın değişik şekillerde ifadesi anlamına gelmektedir. Yoksa âyetlerin anlamı üzerinde haramın helal kılınması türünden ciddi bir farklılık oluşturmadığı ortadadır. Bu nedenle mushaflar'ın tek bir şekilde okunması ve yazılması bu gün için daha uygun olsa gerektir.<sup>306</sup>

Bilindiği gibi kırâatların birbirlerine göre farklı unsurları içermesinin kaynağı, Kur'ân'ın indiği dönemdeki toplum kesimlerinde var olan kavrayış/anlayış farklılıkları ile farklı kabilelere mesajın ulaşması hedefine bağlı olarak verilen "yedi harf" ruhsatıdır. Ancak vahyin indiği dönemdeki kabilelerin ve kullandıkları lehçe ve şive özelliklerinin bugün hala var olduğunu söyleyebilmek de zordur.<sup>307</sup> Mevcut kırâatlarda o dönem için konulmuş olan özel ihtiyaçlardan kaynaklanan bazı okuyuş vecihlerinin varlığı inkar edilmese de bu farklı kırâatların pratikte bize bir katkı sağladığını söyleyebilmek zordur. Dolayısıyla özel hedefler için konulmuş olan amaçların artık bir faydası gözükmemektedir. Şöhrete ulaşmış kırâatlar arasında bu gün itibarıyla Kırâat İlmi ile iştigal edenler dışında, bilinmeyen kırâat vecihlerinin

<sup>304</sup> İbn Hatib, el-Furkan, 144.

<sup>305</sup> Akpınar, Musa, Kırâatların Tevâtürlüğü, s.278-280

<sup>306</sup> Bu kanaati, Dr. Abdussabur Şâhin de "Târîhu'l-Kur'ân" isimli eserinde (s.50) şu şekilde ifade etmiştir: [رواها ترى أن من مصلحة المسلمين أن يقرؤوا القرآن بطريقة أدائية واحدة وأن تنهى حالة هذا الاختلاف الشكلي، التي لا تؤدي إلى أي عيب، ولا تحمل أي معنى، اللهم...] [لا تعد طبعات الكتاب الكريم....]

<sup>307</sup> Bazı okuyuşların bu gün Mısır, Suriye, Mekke ve Medine ve diğer bir çok beldelerde okunmadığı bu nedenle mevcut bazı kırâat vecihlerinin okuyuşlarının isti'malinin kalmadığı gözlemlenebilmektedir. (Bknz. el-Furkan, s 104)

okunmadığı zaten ortadadır. Bu nedenle bugün tek tip kırâat şekli ile okumak, Hz. Osman'ın yazdırdığı mushaflarda hedeflediği "kırâatta birlik" amacına da uygun düşmektedir.

### III. KIRÂATLARIN TESPİTİNDE ORTAYA KONAN KRİTERLER VE BU KRİTERLERE GÖRE KIRÂATLARIN TAKSİMİ

#### A. Kırâat Kriterlerinin Gelişim Süreci

Hz. Peygamber ve halifeler sonrası İslam toplumunun hızla ilerlemesi sonucu ortaya çıkan gelişmelere paralel olarak İslamî ilimlerin genelinde bir takım ayrışmaların ve her bir disiplinin kendine ait usûl ve kaidelerinin oluştuğu bilinmektedir. Bu durum kırâatlar için de geçerli olmuştur. Gerçekten kırâatlarla alakalı erken dönem kaynaklara baktığımızda bazı kural ve kaidelerin tam teşekkül etmediği; daha sonraki dönemlerde ise bu kural ve kaidelerin gelişme gösterdiği; tanımların ve tasniflerin detaylandırıldığı ve muhtevada bir netliğin oluştuğu gözlemlenmektedir.

Peygamber döneminden hicri üçüncü asrın ilk çeyreğine kadarlık zaman diliminde İslam ümmeti, Kur'ân kırâatında, Hz. Osman'ın yazdırdığı mushaflara bağlı kalarak okuyuşlarını sürdürürken, her ne kadar "tek tip" kırâat konusunda istenilen amacı gerçekleştirememiş ise de tefrikaya neden olmayan bir hoşgörü ve müsamaha ortamına sahipti. Mevcud zaman diliminde, peygambere kadar ulaşan bir isnad ile okunan sahih kırâatlar olduğu gibi, Resm-i Osmânîye ve Arap diline muvafık düşmeyen zayıf ve şaz kırâat vecihleri ve ucu sahabîlere dayanan tefsîrî izahlar da yaygınlık kazanmıştı. Dahası, ilk dönemde ferdi mushafların azlığı ve var olan mushafların da nokta ve harekeden yoksun olması, bazı yanlış okumalara, hatta art niyetli kimseler tarafından uydurma yeni kırâatlara bile imkan tanıyordu. Zikrettiğimiz bu ve benzer sebepler yüzünden Kırâat İlminin otoriteleri, Kırâat İlmini bir disiplin altına alma ihtiyacı hissettiler. Kırâatların sahih olanını, sahih olmayanından; makbul ve meşhur/müsteffiz olanından zayıf ve şazz kalmış olanlarını ayırt etmeyi ve bunun için de bazı ölçüler ve kriterler koymayı gerekli gördüler.

Nitekim bu konuda İbnu'l-Cezerî (öl.833) şöyle der: "...Sonra Kurrâlar çoğaldılar ve değişik beldelere yayıldılar. Bunların peşinden tabakaları bilinen, sıfatları/nitelikleri farklı imamlar geldi. Kimi tilavet yönünden sağlam ve dirâyet yönüyle meşhurdu. Kimisi bu nitelikler açısından eksikti. Bu yüzden aralarında ihtilaflar çoğalmıştı. (Daha sonra) zabt azalmış ve cehalet yayılmıştı. Neredeyse artık hak batıla karışmış hale gelmişti. Bunun üzerine ümmet alimlerinin tenkitçi şahsiyetleri, harekete geçmişler ve bütün gayretlerini ortaya koyarak arzu edilen maksadı ortaya çıkarmak için tüm harfleri ve kırâatları toplayıp bu kırâat rivâyetleri arasından koydukları usul ve kaideler doğrultusunda meşhurunu şazz olanından; sahih ve şaz olanını sakîm olanından ayırmışlardır. Buna göre *sahih kırâat, Arap diline bir yönüyle de olsa uygun, Mushaf-ı Osmanîye bir ihtimalle de olsa muvafık, senet itibariyle de sahih olan her kırâattır*. Bu kırâatın reddedilmesi caiz olmaz ve inkarı helal değildir. Bu kırâat Kur'ân'ın kendisiyle indiği yedi harftendir. İnsanlara bu kırâatı kabul etmek vacip olur. Bu üç şartı taşıyan kırâat gerek yedi imama (veya on imama) gerekse makbul olan diğer imamlara nispet edilsin, müsâvidir. Ancak bu üç şarttan bir tanesi ihlal edildi mi bu kırâat zayıf, şaz ya da batıl şeklinde

isimlendirilir. Bu gerek yedi kırâat imamına gerekse diğer büyük imamlardan birisine âit olsun değişmez. Bu görüş halef ve seleften tahkik ehlinin sahih olan görüşüdür. Nitekim bunu imamlardan Ebû Amr Osman b. Said ed-Dânî(öl.444/1053), Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib(öl.437/1045), Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ammar el-Mehdî(öl.430/1038), Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. İsmail el-Ma'ruf b. Ebî Şâme el-Makdisî (öl.665/1267) kendi eserlerinde açıklamışlardır...<sup>308</sup>

İbnu'l-Cezerî(öl.833/1429)'nin vurgu yaptığı bu üç kriterin ortaya çıkışı ve gelişme göstermesi elbette hemen olmamıştır. Bunu erken dönemden itibaren ele alınan eserlerde daha açık olarak görmekteyiz. Burada kırâatlar hakkında ortaya konulmuş olan bu şartların gelişim sürecini de görmek için bu konuda öne çıkan bazı şahsiyetlerin koyduğu kriterlere bakmamız yerinde olacaktır. Ancak bunları aktarmadan şunu hemen ifade edelim ki kırâat imamları, makbul kırâatlar için ileri sürdükleri esaslar çerçevesinde aslında rükün ile şartı birbirine karıştırmışlardır. Ve bu karıştırma, usulcülerin, rükün ile şart arasında yaptıkları farkı belirten türden bir karıştırma da değildir. Muhtemelen onlar, rükün ile şartı, şart ile de rükünü kastedmişlerdir. Dolayısıyla kırâat için konulmuş bu ölçülere ister rükün diyelim, ister şart diyelim sonuçta makbul kırâatın esasları kastedilmiş olmaktadır.<sup>309</sup>

Yedi meşhur kırâat imamından **İbn Âmir**(öl.118/735)'in kırâatlarda kriter olarak üç esası ele aldığını görmekteyiz:

- Kırâatın (Hz.Peygamber'den gelen) bir nakle/esere dayanması,
- Resm-i Hatta uygun olması,
- Arap gramerine uygun olması<sup>310</sup>

Yedi kırâat imamından olan **Ebû Amr** (öl.154/771)'in kırâatlarda tercih kriterleri ise şöyle sıralanmıştır:

- Kırâat imamlarının çoğunluğuna uymak,
- Mushafa(Rem-i Hatta) muvafakat,
- Arab dili kurallarına uygun olmak,
- Kur'ân'a itimad (Üzerinde kırâat ihtilafının bulunmadığı diğer âyetlerine uygun düşmek)
- Hadise i'timad (Konu hakkında Hz. Peygamber'den gelen nakle uygun düşmek)<sup>311</sup>

On kırâat imamından olan **Hamza**(öl.156/773)'nın kırâatlarda şu esasları ölçü aldığını görmekteyiz:

- Nakil ve rivâyete dayanmak,
- Mushafa ve Arab diline muvâfakat,
- Medd ve benzer şeylerde tekellüften/zorlamalardan kaçınmak<sup>312</sup>

**Nâfi** (öl.169)'nin kırâatlarda şu kriterleri esas aldığı görülmektedir:

- Kendi beldesinde bulunan daha önce geçmiş imamların kırâatına bağlılık
- Şazz kırâatlardan kaçınmak,
- Tekellüften kaçınmak,
- Arap diline muvafakat<sup>313</sup>

<sup>308</sup> en-Neşr, I,9 v.d. (özetle alınmıştır) Krş. Muhaysin, *Fî Rihâb*, I,406.

<sup>309</sup> Muhammed, Hasan, a.g.m. s.200

<sup>310</sup> Bâlvâlî, Muhammed, *el-İhtiyar fi'l- Kırâât*, s. 47.

<sup>311</sup> Bâlvâlî, Muhammed, *el-İhtiyar fi'l- Kırâât*, s. 57.

<sup>312</sup> Bâlvâlî, Muhammed, *el-İhtiyar fi'l Kırâât*, s. 60.

<sup>313</sup> Bâlvâlî, Muhammed, *el-İhtiyar fi'l- Kırâât*, s. 637.

**Kisâî** (öl.1890/804)'in kırâat kriterleri ise şunlardır:

- İmamların okuduğu kırâatlar,
- Arapçaya itimad,
- Kırâatlarla alakalı eseri kıyasa takdim etme,
- Mushafa muvafakat<sup>314</sup>

**Ferrâ**(öl.206/821)'nın kırâat kriterleri de şöyledir:

- Kurrâ'nın üzerinde birleştiği kırâatlara ve eserlere itimâd etmek,
- Nebî'nin okuduğu kırâata bağlılık,
- Mushaf-ı Osmanî'ye muvafakat,
- Arap dil kurallarından en güçlü olanına ve anlamı en açık olanına uymak<sup>315</sup>

**Ahfeş**(öl.207/822)<sup>316</sup>'in kriterleri ise şöyledir:

- Mushaf'a uygun olmak,
- Arap Lügatleri ve Arap kelamının üsluplarına uygun olmak,
- Âmme'nin okuyuşuna uygun olmak<sup>317</sup>

**Ebû Ubeyde Kasım b. Sallam**(öl. 224/838)'in kırâat kriterleri şöyledir:

- Kurrâ'nın çoğunluğunun okuduğu okuyuşa muvâfakat,
- Arap dilince en edebî şekil durumunda olmak,
- Tev'ilde en sahih mezhebe uygun olmak,
- Kırâatın Kur'ân'a dayanması,
- Kırâatın Hadise dayanması<sup>318</sup>

**Ebû Muhammed Halef b. Hişam**(öl.229/843)'in kırâattaki ihticacı şudur:

- Senedi sahih olmak,
- Arapçaya uygun olmak,
- Mushafa uygun olmak<sup>319</sup>

**Ebû Hâtim Sehl b. Muhammed b. Osman** (öl. 255/868)'in kırâat kriterleri de şunlardır:

- Sahabeden ve tabiünden sahih bir şekilde nakledilmiş olmak,
- Kırâatla alakalı nakledilen eserlerde(okuyuş vecihlerinde) çoğunluğa tabi olmak,
- Arap dil kuralına göre güçlü olmak,
- Resm-i Hat yazımına uygun olmak<sup>320</sup>

Yedi kırâatın daha sonradan şöhret kazanmasına neden olan "Kitabu's-Seb'a" isimli eserinde **İbn Mücâhid** (öl.324/935)'in sahih kırâatlar için koyduğu esaslar şunlardır:

- Kârî'nin kırâatı konusunda bulunduğu şehir halkı tarafından hakkında icmâ olmak,

<sup>314</sup> Bâlvâlî, Muhammed, *el-İhtiyar fi'l- Kırâât*, s. 67.

<sup>315</sup> Bâlvâlî, Muhammed, *el-İhtiyar fi'l- Kırâât*, s. 82.

<sup>316</sup> Ölüm tarihi hakkında, 210, 215, 220, 225,270 gibi farklı tarihler de verilmektedir. Bkz. Ahfeş, Said b. Mesade el-Belhî, *Meâni'l-Kur'ân*, (Tahk. Dr. Abdülemir, Muhammed Emin) Alemu'l-Kütüb, Beyrut, 1985/1405, I. 11 (Giriş kısmı)

<sup>317</sup> Abdülemîr, Muhammed, a.g.e. I. 70, 77

<sup>318</sup> Ebû Ubeyde'nin Kur'ân ile ihticac yapmasından bu anlaşılmaktadır. Hadise dayanmasından da benzer şekilde bir âyet üzerindeki okuyuş ile alakalı olarak eğer Hz. Peygamber'den bir nakil veya işaret varsa bu tercih sebebi olacaktır. Bkz. Bâlvâlî, Muhammed, *el-İhtiyar fi'l- Kırâât*, s. 88.

<sup>319</sup> Bâlvâlî, Muhammed, *el-İhtiyar fi'l- Kırâât*, s. 96

<sup>320</sup> Bâlvâlî, Muhammed, *el-İhtiyar fi'l- Kırâât*, s. 104.

b.Bu icmâ'nın, sağlamlık ve derinlik itibariyle lügat ve kırâat konusunda ehil kimselerin bilgisine dayanması<sup>321</sup>

c.Arapçaya bir yönden de olsa muvafık olmak<sup>322</sup>

**İbn Şenebûz**(öl.327/938) ise kriter olarak iki madde ileri sürer:

a.Senedi sahih olmak;

b.Arapçaya muvafık olmak<sup>323</sup>

**İbn Muksim**(öl.354/965)'in kriterleri ise şöyledir:

a.Hatt-ı Osmânî'ye mutâbık olmak,

b.Arap diline muvâfık bulunmak<sup>324</sup>

**İbn Hâleveyh**'e(öl.370/980) göre ise üç şartın kendisinde bulunması gerekir:

a.Resm-i Hattâ muvafık olmak,

b.Arap diline muvafık olmak ;

c.Kırâatın **tevârûsen** nakledilmiş olması<sup>325</sup>

**Mekkî b. Ebî Tâlib**'in (öl.437/1045) kriterleri ise şöyledir:

a.Arap dili açısından güçlü olmak,

b.Resmi Hattâ mutabık olmak,

c.Kur'ân-ı Kerim' i itimad etmek

d.Kırâatlarla alakalı varsa bir hadis ona dayanmak

e.Âmme'nin bu kırâat üzerinde bir görüş birliğinde bulunması<sup>326</sup>

f.Harameyn'in kırâatına meyiletmesi<sup>327</sup>

**Ebû Şâme** (öl.665/1266)'in sahih kırâatlar için koyduğu kriterler şunlardır.

a.Kırâat, sahih senetle ve şöhret bulmuş/mustefiz olarak nakledilmiş olmak,

b.Hatt-ı Osmânî'ye muvafık bulunmak

c.Arap dili açısından karşı çıkılan bir vecih olmamak<sup>328</sup>

**İbnu'l-Cezerî** (öl.833/1429)'in kriteri ise şöyledir:

a.Senedi sahih olmak,

b.Arapçaya mutlak olarak muvafık bulunmak,

c.Resm-ı Hattâ takdiren de olsa mutabık bulunmak<sup>329</sup>

Bu kriterleri bir bütün olarak göz önüne aldığımızda kırâatlar için bu konuda söz sahibi olan kimselerin ortaya koydukları esasların şunlar olduğunu görmekteyiz :

**1.Kırâat, kırâat imamlardan nakledilmiş olmalı/ النقل عن الأئمة**

**2.Kırâat, Arapçaya muvafakat bulunmalı / موافقة العربية**

İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, s.19 (Şevki Dayf'ın giriş kısmındaki açıklamasından) krs Abdulhadî, *el-Kırââtü'l-Kur'âniyye*, s.109)

<sup>322</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, s.19 (Şevki Dayf'ın giriş kısmındaki açıklamasından) Ancak Abdulhadî, İbn Mücâhid'in makbul kırâat için iki şart üzerinde durduğunu söylerken (Abdulhadî, *el-Kırââtü'l-Kur'âniyye*, s. 109-110) bu üçüncü şart ise Şevki Dayf'ın tespiti olarak buraya aktarmış bulunuyoruz.

<sup>323</sup> Abdulhadî, *el-Kırââtü'l-Kur'âniyye*, s.110; Bâlvâlî, Muhammed, *el-İhtiyâr fi'l-Kırâât*, s. 125.

<sup>324</sup> Abdulhadî, a.g.e s.112; Bâlvâlî, Muhammed, *el-İhtiyâr fi'l-Kırâât*, *el-Memlekü'l-Mağribiyye*, *Vezâretü'l-Evkâf ve'-ş-Şuûni'l-İslâmiyye*, 1997-1418, s. 128.

<sup>325</sup> Abdulhadî, a.g.e s., s.110

<sup>326</sup> Mekkî, *el-İbâne*, 43; Abdulhadî, a.g.e s., s.110

<sup>327</sup> Bâlvâlî, *el-İhtiyâr fi'l-Kırâât*, s.132.

<sup>328</sup> Ebû Şâme, *Mürşidu'l-Vecîz*, s. 157 vd.; Krs.Bâlvâlî, *el-İhtiyâr fi'l-Kırâât*, s. 41.

<sup>329</sup> İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, I. 9.

3.Kırâat mushaflara uygun olmalı/ موافقة المصحف

4.Kurrâ'nın çoğunluğu bu kırâatı tercih etmeli/ كثرة القراءة

5.Kırâat, Arap dili açısından güçlü görülen bir kurala dayanmalı / قوة الوجه في

العربية

6.Harameyn'in okuduğu kırâat, diğer bölgelerdeki kırâatlara karşı tercih sebebidir./ الميل إلى قراءة أهل الحرمين ولا سيما إذا كان معهم غيرهم.

7.Kırâat, tevîl yönüyle güçlü olmalı/ أن تكون القراءة أصح في التأويل

8.Kırâat, Kur'ân'ın ittifak edilerek okunan yerlerine uygun olmalı/ الاعتماد

القرآن

9.Hadise itimad etmeli/ الاعتماد ف علي الحديث<sup>330</sup>

Bu esaslar incelendiğinde şunları söylemek mümkündür:

Kırâat imamları, okuyuşlarını mutlaka bir nakil ve rivâyete dayandırmışlardır. Ancak burada ilk dönem alimlerinin koyduğu esaslara baktığımızda "Bir kırâatın senet itibariyle mütevâtir olarak nakledilmiş olması" şeklinde bir şartın onlar tarafından ifade edilmediği anlaşılmaktadır. Onlar, sadece "sahih senedle nakli" esas almışlardır. Çünkü ilk dönemde mütevâtir, meşhur âhad gibi ayrımlar net bir şekilde ortaya çıkmamıştır. Ancak bu kriterler arasında yer alan, "çoğunluğun okuyuşuna uymak", "âmmenin kırâatını tercih etmek" gibi ifadeler, daha sonradan şöhret bulmuş "mütevâtir kırâat" ifadesinin o dönemdeki bir yansıması olarak görmek mümkündür.

Fakat şu noktanın altı çizilmesi gerekir. Makbul bir kırâatın en önemli rüknü (Muhammed Hasan'a göre tek rüknü), sahîh senetle nakledilmiş olmasıdır. Zaten diğer iki rükün (Hatt-ı Osmanî ve Arap gramerine muvafik olması) daha sonradan kırâatlara şart olarak eklenmiştir. Efgânî, **Hüccetu'l-Kırâat** isimli esere yaptığı tahkikinde ve Ebû Zür'a ve diğerleri de bunu vurgulanmışlardır.<sup>331</sup>

Yukarıda 2.şıkta her bir kırâatın Arap diline muvafakatı istenmektedir. Bu şartlardan 2.incisi ile 5.incisini birleştirmek de mümkündür.

Yine her bir kırâatın kesinlikle Hz. Osman'ın yazdığını mushaflardan birisine uygun olması gerekir. Bu konuda tüm imamlar arasında tartışmasız bir ittifak vardır.

Bu üç esas, selef ve halef tüm kırâat ve Kur'ân bilginlerinin üzerinde fikir birliği yaptığı temel esaslardır. Bu esaslara birazdan temas edeceğiz. Ancak buna geçmeden önce, burada bir kaç noktanın altının çizilmesi gerekir. Yukarıda 4.maddede belirtildiği gibi, kimi kurrâ tarafından tercih nedeni olarak "**Kurrâ'nın çoğunluğunun bir kırâatı tercih etmesi**" de ayrı bir kriter olarak ileri sürülmüştür. Gerçekten bir kelime üzerinde farklı kırâat vecihleri olduğunda kurrâdan ve müfessirlerden bazıları<sup>332</sup> "çoğunluğun okuyuşu"nu tercih sebebi sayabilmektedir. Bu da kurrâ'nın isabetlilik açısından çoğunluğun okuyuşuna duydukları güveni ve onların şahsî yorumlarından daha çok selefte bağlılığa gösterdikleri özeni ortaya koymaktadır.

8.şıkta yer alan "**Kırâatların Kur'ân'a dayandırılması**"nın anlamı ise şudur: Kur'ân üzerinde ihtilafa neden olan kırâat vecihleri şüphesiz tüm kelimelerde değildir. Bilindiği gibi imamların Kur'ân âyetlerinden farklı şekillerde okudukları

<sup>330</sup> Bâlvâlî, Muhammed, el-İhtiyâr fi'l-Kırâât, s. 144.

<sup>331</sup> Muhammed, Hasan, a.g.m. s.199-200.

<sup>332</sup> Mesela Taberî'de ve Mekkî b. Ebî Tâlib'de bunu sık sık görmekteyiz.

vecihlerin tümü, yazının iskeletinde bulunmamaktadır. Bunlar şifâhî olarak (sözlü nakille) bize kadar gelmiştir. Bu vecihler de, imale, işmam, ihfâ, fetih, imâle gibi farklı mana çıkarılmasına hiçbir etkisi olmayan fonetik farklılıklardan oluşmaktadır. Farklı okuyuşa neden olan ve kelimelerin kalıbında ve özellikle anlamında ihtilafa neden olan kırâat vecihleri, kaba bir tahminle %20-%05 arasında değişmektedir.<sup>333</sup>

İşte Kur'ân âyetleri arasında yer alan bu %20-%05'lik kısım üzerinde yer alan kırâat ihtilafları söz konusu olan yerlerde, kırâat imamları, birbirlerine karşı ihtilaf konusu olan kelimelerin okunuşlarında şayet kelimenin anlamında bir değişim söz konusu oluyorsa, aynı kelimenin Kur'ân'da yer alan ve kırâat imamlarınca ittifakla aynı şekilde okunan örneklerine bakarak bu ihtilafı gidermeye gitmişler ve kendi okuyuşları için bunları delil olarak kullanmışlardır. Ya da ihtilafa neden olan kelimenin geçtiği âyetin bağlamını göz önüne alarak ve âyetin ön ve arkasına bakarak da bunu kendi okuyuşlarına gerekçe gösterebilmişlerdir.<sup>334</sup>

Son şıkta yer alan, kırâat imamlarının hadisi ölçü olarak kendi okuyuşlarına delil almaları konusunun bir kaç yönü olabilir. Daha önce de ifade edildiği üzere kırâat imamlarının okuyuş vecihlerinin tüm âyetler için tek tek Hz. Peygamber'den aldıkları şenetleri bulunmamaktadır. Ancak nadirende olsa bazı yerde Hz. Peygamber'den üzerinde ihtilafa neden olan kelimeler hakkında farklı vecihlerle okuduğuna dair nakiller bulunmamaktadır. Bir örnek vermek gerekirse Fatiha sûresinde yer alan "ملك" kelimesinin "مَلِكٌ" ve "مَلِكٌ" şeklinde Hz. Peygamber tarafından okuduğuna dair iki farklı rivâyeti açıkça görebilmekteyiz.

Berâ b. Âzib, Enes b. Malik ve Ebû Hüreyre'den gelen farklı rivâyetlerde Hz. Peygamber, Ebû Bekir ve Ömer'in bu kelimeyi "مَلِكٌ يَوْمَ الدِّينِ" şeklinde okudukları nakledilmektedir.<sup>335</sup> İbn Serrac ise Hz. Peygamber'den bu kelimeyi iki şekilde de okuduğuna dair rivâyetin bulunduğunu ancak "مَلِكٌ" şeklinde okuduğuna dair rivâyetin senedinin daha sahih olduğunu nakletmektedir.<sup>336</sup>

İşte Fâtiha:4.âyetle alakalı olarak şöret bulmuş iki okuyuşun da nakledilmiş olması, sahabe döneminden itibaren bu kelimeyle ilgili kırâat imamlarına kadar iki farklı okuma şekli olarak yansımıştır. Konu kırâat olsa da "*nakledilen bir haber*" olma yönüyle, tercih veya tenkide de uğramıştır. Böylece bir kısım kurrâ "مَلِكٌ /melik" kırâatını tercih ederken; diğerleri ise "مَلِكٌ /mâlik" kırâatını tercih etmiştir.

Kırâat imamları, tercihe dair Hz. Peygamber'den farklı kırâatların nakledilmemesi durumunda ise, yaptıkları tercihlerde *esab-ı nüzûl* ve *nasih mensuh*'e ait haberleri, Peygamber veya sahabeden nakledilen *tefsîrî açıklamaları ve şazz okuyuşları da malzeme* olarak kullanmışlardır.<sup>337</sup>

Yukarıda zikrettiğimiz İbn Şenebûz ve İbn Muksim'in kriterleri ise pek kabul görmemiştir. Çünkü bu kâfîlerin koydukları kriterin her ikisinde de üç şarttan birisi eksik bulunmaktadır. Şayet bu iki imamın kriteri kabul edilmiş olsaydı bu durumda

<sup>333</sup> Bkz. Çetin, Abdurrahman, *Kırâatların Tefsire Etkisi*, s. 74,469.

<sup>334</sup> Bunun örneklerini kırâatlarla alakalı örnekleri zikrettiğimiz III.bölümde görmek mümkündür.

<sup>335</sup> ed-Dûrî, Ebû Ömer Hafs b. Ömer(öl.246/860), *Kırâatu'n-Nebî* (tahk. Mehmet Ali Sarı), İstanbul, 1993, s. 3-5.

<sup>336</sup> Fârisî, Ebû Ali el-Hasan b. Abdilgaffar, el-Hüccce li'l-Kurrâi's-Seb'a, Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, Dımışk, 1984/1404, I.10; Âbâdî, Muhammed Şemseddin el-Azîm, *Avnu'l-Ma'bud Şerhu Sünen-i Ebî Davûd*, Daru'l-Küttübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415, IV.27.

<sup>337</sup> Bunların her birine dair örnekleri III. Bölümde vermiş bulunmaktayız.

her bir kurrâ için resm-i hatta muvafik olan ve Arap gramerine uygun olan bir çok kırâatın ortaya çıkması muhtemel olacaktır. Çünkü Arap diline ve Hatt-ı Osmânî'ye muvafik olan kırâatı makbul gördüğünüzde daha önce okunmamış bir çok yeni kırâatı üretmeniz mümkün ve bir çok makbul kırâatı da göz ardı etmeniz muhtemel hale gelecektir. Diğer yandan Hatt-ı Osmânî, kriter olarak göz önüne alınmadığına da bir çok şaz kırâatın ortada kalması ve mushafta birliğin zedelenmesi söz konusu olacaktır. Dolayısıyla bu iki imamın kriteri eksik kalmaktadır. Muhammed Hasan'ın ifadesiyle bu iki kriter sonucu, hata üstüne hata meydana gelecek ve ne aklın ne de şer'in razı olamayacağı bir çok yeni kırâat ortaya çıkacaktır. Bu görüşü kabul ettiğimiz takdirde kırâatlar, lügate ve Resmi Kur'ânîye'ye olan muvafakatı nedeniyle bazen eksilip artacak ve peşinden de dil bilimcilerinin heva ve arzularına uyulmuş olacaktır.<sup>338</sup>

Şimdi kırâatlar için üzerinde ittifak edilen üç kriteri burada açıklayalım.

## B. Makbul Kırâatın Esasları

### 1. Kırâatın Senedinin Sahih Olması

Bir kırâat rivâyetinin makbul olabilmesi için daha önce de ifade edildiği gibi kendisine itibar edilen en temel şart/kriter, senet itibariyle sahih olmasıdır. Bunun anlamı, kârfinin kırâatını, üstadından nakille Hz. Peygamber'e kadar ulaşan bir senetle rivâyet etmesidir. Kırâatlar konusunda söz sahibi olan tüm alimlerin ortak kanaati bu doğrultudadır. İbn Hâleveyh, Mekkî b. Ebî Talib, İmam el-Kevâşî ve Ebû Şâme gibi şahsiyetler yanında kırâatı itibariyle şazz görüşleri ile bilinen İbn Şenebûz de dahil olmak üzere cumhur kurrânın kanaati aynıdır.<sup>339</sup>

Ancak az önce de ifade edildiği üzere, kırâatlarda her bir Kur'ân âyeti veya âyetteki bir kelime için bir rivâyetin olmasını beklemek de doğru değildir. Çünkü kurrâ, genelde Kur'ân metnini kendi imamı ve şeyhinden okuyarak hatmetmiştir. Üstadından okuduğu âyetler üzerinde farklı kırâat ihtilafı da söz konusu olmadığından edâ yönü ağır basan okuyuş vecihlerinde bazı farklıklar meydana gelmiş ve bunlarda bir yerde nasıl okunuyorsa tüm Kur'ân'da tatbiki aynı şekilde olmuştur. Bu okuyuş da kârfî'nin şeyhinden bizzat alması ile gerçekleşmiştir.

Kırâatlarda senedin sahih olması incelenirken iki kavramın açıklanması gerekir:

**Nakil ve Rivâyet:** Kırâatların en önemli unsuru olarak bir kârfî'nin okuyuşunu, kendi şeyhinden onun da kendi şeyhinden okumak üzere sahabeden bir kârfî'ye ve nihayet Hz. Peygamber'e kadar ulaşan bir silsileye dayandırması gerekmektedir.<sup>340</sup> Kırâat imamları, sahih kırâatın temel kriteri olarak bunu kabul etmişlerdir. Bu nedenle kırâatlarda kıyasa asla yer yoktur. Halbuki bir diğer bilim dalı olarak mesela

<sup>338</sup> Bkz. Muhammed Ali Hasan Abdullah, "el-Kırââtü'l-Kur'âniyye ve mevkifu'l-Mufessirîn minhâ" Mecelletu'l-Bühûsu'l-İslâmiyye, sayı:35, Riyad, 1412-1413, s.201 v.d.

<sup>339</sup> Ebû Şâme, el-Mürsîtu'l-Vecîz, 172; Mekkî, el-İbâne, 51; İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, I,9;

<sup>340</sup> Kırâatları ele alan kitaplarda kurralların senetleri bulunmaktadır. Bkz. İbn Mücâhid, Seb'a, 88-10; Ğalbûn, Ebu'l-Hasen Tahir b. Abdilmünim b. Ğalbûn, Kitâbu't-Tezkira fi'l-Kırâât (tahk. Dr. Abdülfettah Buhayrî/Bahîrî İbrahim, ez-Zehrâu Li'l-İ'lâmi'l-Arabî, Kahire, 1991/14011, (I-II), I.45-82; el-Hemezânî, Ebu'l-Alâ Hasan b. Ahmed b. Hasan, Ğâyetu'l-İhtisâr fi Krâati'l-Eimmeti'l-Emsâr, (tahk. Eşref Muhammed) Cidde, 1994/1414, I.88-160; İbn Ebî Meryem, Nasr b. Ali b. Muhammed Ebî Abdillâh eş-Şirâzî, el-Mûdah fi Vucûhi'l-Kırâât ve İleluhâ, (Tahk. Ömer Hamdan el-Kubeysî) Mekke, 1993/1414 (I.Baskı), I. 107-151.



nahivciler için kıyas, temel kriterlerden sayılmış ve onlar için bu, bir usûl olmuştur.<sup>341</sup> İsnadın sahih olması ilkesi, kırâatlar açısından öyle önemli görülmüştür ki, bir kırâatın kabulü için Arap diline muvâfık olması kuralına rağmen bazı kurrâ, bir kırâat vechinin, Arap grameri açısından uygun olmasa dahi, sahih kanalla geldiğinde kabul edilmesi gerektiğini; yoksa kıyasa uygun olmadığı gerekçesiyle reddinin mümkün olmadığını da söylemişlerdir. Çünkü onlara göre, kırâatlar uyulan bir sünnet olduğundan sonradan konan nahiv kurallarının bir bağlayıcılığı yoktur. Nitekim İbn Mes'ud, "(Kırâatlar konusunda) tâbî olunuz. Yeni bir kırâat icat etmeyiniz. (Okunan kırâat vechi) size yeter)" derken<sup>342</sup> Hz. Ali, "Resulullah size öğrendiğiniz gibi okumanızı emretti" demiştir.<sup>343</sup> Zeyd b. Sâbit'ten de benzer sözler aktarılmıştır.<sup>344</sup>

eş-Şâ'bî de "Kırâat sünnettir. Sizden öncekiler nasıl okumuşsa siz de öyle okuyunuz." demiştir.<sup>345</sup>

Dânî de bu konuda şöyle der: "Kırâat imamı, Kur'ân kırâatında lügat yönüyle en yaygın ve Arapça açısından kıyasa en uygun (ekyas) olanla amel etmezler. Aksine eser yönüyle en kesin olanı; nakil ve rivâyet itibariyle en sahih olanı ile amel ederler. Şayet bir kırâat vechi onlara göre kesin sabit olursa bu kırâatı Arapça dil kuralına ve dildeki yaygınlığa karşı olsa da onu reddetmezler ve ona tabî olurlar. Çünkü kırâat uyulan bir sünnettir ve kabûlü gerekir."<sup>346</sup>

Burada şunu da açıkça söylemek gerekir ki kırâatların tespiti ve korunması Kur'ân'a râci'dir. Onun korunması kapsamına girer. Hz. Peygamber, onun korunması için kendisinden Kur'ân dışında bir şey yazılmasını da bu nedenle yasaklamıştır.<sup>347</sup> Bu önem, Kur'ân'ın tilavetine de yansımıştır. İlk dönemden itibaren Kur'ân'ın "kırâat" olarak nakline karşı ayrı bir ihtimam ve özen gösterilmiştir. Bu nedenle hadiste olduğu gibi mânâ ile rivâyet (tefsir haric) caiz görülmemiştir. Çünkü kırâatlar, Kur'ân'ın tefsiri değil bizzat onun kendisidir.<sup>348</sup>

**Arz ve Edâ:** Kırâatlarda "arz ve edâ" önemli ve temel bir esastır. Hz. Peygamber (s.a.v), vahyin korunması ve tespiti konusunda gösterdiği ihtimam ve gayreti, onun okunup okutulmasında da göstermiştir. İnen vahyi sahabeye yazdırdığı gibi okumalarını ve âyetleri telaffuz etmelerini de sağlıyordu. Nitekim bu nedenle, her sene inen âyetleri ramazanda Cebrâil ile tekrar ettiği gibi aynı usûlü onlara tatbik ediyor ve onlar da bu şekilde Hz. Peygamber'den arz ve edâ usûlü ile dinleyerek ve aynı zamanda uygulamasını kendi üzerlerinde yaparak bunu yerine getiriyordu.<sup>349</sup> Daha sonraki dönemlerde de aynı usûl devam etmiş ve Kur'ân taliminde kârî olan kişinin ilk başından itibaren öğrendiği şeyleri bizzat üstadı olan kimseye arzetmesi

<sup>341</sup> Zuheyr, Gâzi Zâhid, en-Nahviyyûn ve'l-Kırââtü'l-Kur'âniyye, Mecelletu Edebu'l-Mustansire, Bağdad, 1987/1407, s.107

<sup>342</sup> İbn Mücâhid, Kitabu's-Seb'a, s.46 ( ... روي عن ابن مسعود قوله : أبعوا ولا تبدعوا فقد كلفتم )

<sup>343</sup> A.g.e. s. 47 ( ... أن رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمركم أن تقرعوا كما علمتم )

<sup>344</sup> A.g.e. ay. (القراءة سنة متبعة) Muhammed b. Munkedir de benzer bir şekilde "قراءة القرآن سنة يأخذها الآخر عن" "Kur'ân kırâatı bir sünnettir ki onu sonrakiler evvelkilerden alır..." demiştir. (İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, I.17)

<sup>345</sup> İbn Mücâhid, Kitabu's-Seb'a, 51

<sup>346</sup> İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, I.10-11

<sup>347</sup> Müslim, Zühd, 72; Dâremî, Mukaddime, 42; Ahmed, Mûsned, III. 12,21, 39: "لا تكتبوا عني غير القرآن"

<sup>348</sup> Zuheyr, Gâzi Zâhid, en-Nahviyyûn ve'l-Kırââtü'l-Kur'âniyye, Mecelletu Edebu'l-Mustansire, Bağdad, 1987/1407, s.108

<sup>349</sup> Bkz. Tetik, Necati, Kırâat İlminin Talimi, s. 29 vd.

ve eksik ve hatalarını düzeltmesi istenmiştir. Yoksa bizzat kişinin kendi başına bir mushaftan Kur'ân kırâatını öğrenmesi hiç de sağlıklı değildir. Nitekim, Daha önceki sayfalarda ifade edildiği üzere kırâat imamlarından Hamza'nın çocukluğunda mushafı önüne koyup "ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ" "ض وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ" diye okuması babası tarafından uyarılmaya neden olmuş ve Kur'ân'ı kâriyelerden öğrenmesi istenmiştir.<sup>350</sup>

## 2. Kırâatın Resm-i Osmânîye Muvafık bulunması

Hiz. Osman'ın yaklaşık 12 bin sahabenin onayını alarak Kur'ân'ı Ebû Bekir döneminde yapılan çalışmaya uygun şekilde çoğaltması/teksîr etmesi elbette önemli ve hayırlı bir çalışma olmuştur. Bunun sonucunda mevcut tüm özel nüshalar, bu mushaflara göre ayarlanmış ve düzeltilmiştir. Böylece kırâatlar konusundaki mevcut ve muhtemel karışıklıklar ve tartışmalar en asgarî seviyeye indirilmiştir. Devrin tüm müslümanlarının onayını almış olan bu hayırlı hizmet ile kırâatlar için bir ölçü aracı olması da gecikmemiş ve daha sonradan gelen alimler tarafından makbul kırâat için "Hatt-ı Osmanî'ye muvafık olması" bir kriter olarak hep zikredilmiştir. Gerçekten bu şart, farklı kırâatların çoğaldığı ve sahabeye nispet edilen tefsir mahiyetinde bulunan bir takım kırâat vecihlerinden bazı özel kırâat vecihlerine kadar bir çok kırâat farklılıklarının bulunduğu bir dönemde gündeme gelmiştir. Hiz. Osman'ın kendi döneminde "kırâatta birlik/kırâetun vâhidetün" fikrinden mülhem olarak çoğalttığı mushaflar, giderek ihtilafı en asgarî seviyeye indirmiş ve kırâatlar için bir ilke ve kriter haline gelmesini sağlamıştır. Bir kırâatın kabul edilebilmesi için cumhur kurra tarafından kabul edilen bu prensibe göre, Hiz. Osman'ın yazdırdığı mushaflardan birine uygun olması gerekmektedir. Bu esas, bazı okuyuşları nedeniyle şazz kabul edilen İbn Şenebûz gibi kimseler tarafından da<sup>351</sup> kabul görmüş olan ulemanın kabul ettiği ortak bir ilkedir.\*

## 3. Kırâatın Arap Gramerine Muvafık Bulunması

Bu şart da, genelde tüm kırâat alimlerinin kabul ettikleri bir şarttır. Yukarıda geçtiği üzere yedi kurrâ'dan itibaren Mekki b. Ebî Talib, el-Kevâşî ve diğerleri bu şartı öne çıkartmışlardır. Ancak bu şart üzerinde birbirinden bir takım nüanslarla ayrıldıkları görülmektedir. Buna göre el-Kevâşî, Arap diline muvafakatı ele alırken bir vecihle de olsa Arap diline uygun olmasını kabul etmiştir. Mekki b. Ebî Tâlib ise kırâatın Kur'ân'ın indiği dönemdeki yaygın olan Arapça'ya muvafık bulunması gerektiğini söylemiştir. İbn Şenebûz ise, el-Kevâşî'yi destekleyerek, bu şart konusunda, üzerinde ittifak edilmiş fasih bir lehçe ya da ihtilaf edilmiş bir vecihle de olsa Arap diline muvafık olmasını yeterli olarak görmüş ve bu şartın kapsamını genişletmiştir.<sup>352</sup>

Hemen ifade edelim ki gerek bu son şart üzerinde gerekse diğer şartlar hakkında bir takım farklı görüşler de yok değildir. Nitekim bazı alimler, kırâatlar

<sup>350</sup> Bkz. Hasan b. Abdillâh b. Saîd el-Askerî (öl. 382/992), *Tashîfu'l-Muhaddisîn* (tahk. Muhammed Ahmed Münîre), Matbaatu'l-Arabiyyetu'l-Hadîse, Kâhire, 1402, (I-II), I.146.

<sup>351</sup> Muhammed, Hasan, a.g.m. s.202.

\* Resm-i Hatt üzerinde "II.Bölüm" de bilgi verilecektir.

<sup>352</sup> İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, I.44; Krş. Muhammed Hasan, *el-Kırâatu'l-Kur'âniyye ve Mevkîfî'l-Mufessirine minhâ*, s.202-203

konusunda sadece iki rüknü kabul ederken bazısı bunu tek şart olarak senedin sıhhatine indirebilmektedir. Bir kısım alimler ise bu tek şarta Resm-i hatta ve Arap diline muvâfakatı eklemişlerdir. Ve her şartın içeriği de farklı şekillerde doldurulmuştur. Mesela, senedin sıhhati konusunda bazı alimler “tevâtür”ü şart olarak ileri sürerken kimisi de bu konuda senedin şöhretini yeterli görmüştür. Bu konuda ilerki sayfalarda bilgi verilecektir.

Resm-i Hatta muvafik olması konusunda da farklı kanaatler vardır. Bir kısım alimler tamamiyle Resm’e muvafakatı şart koşarken bir kısım alim ise bu muvafakatın takdîri olarak bulunmasını yani “muhtemel olarak muvafakatı” yeterli saymıştır. Bu ihtimal, bazı kelimelerin noktasız ve harekesiz olarak veya uzatan elif hazfedilmiş olarak yazıldığı yerlerde gündeme gelebilmektedir. Mesela, “ملك يوم الدين” cümlesinde yer alan “ملك” kelimesi “مَلِك” şeklinde okunabileceği gibi “مَلِك” şeklinde de okunmaya imkan vermektedir. Çünkü bu kelime tüm mushafalarda uzatan elif olmadan yazılmıştır. Bunun amaçlarından birisi, yazımda tahfîfin amaçlanmasıdır. Kurrânın ittifakla aynı şekilde okuduğu en-Nâs sûresinde “مَلِكِ النَّاسِ” şeklinde yazılmasında bu durum vardır. Ancak bazen de bu elif takdîri olarak bulunmaktadır. Meselâ, Âl-i İmrân sûresi 26.âyette yer alan “ملك الملك” ifadesinin “مَلِكِ الْمَلِكِ” şeklinde uzatarak ittifakla aynı şekilde okunmasında “elif” takdîri olarak bulunmaktadır.<sup>353</sup>

Buradan hareketle çağdaş yazarlardan Muhammed Hasan, kırâatlar konusunda itibar edilecek tek rüknün, sahih senetle nakli olduğunu ve bu esasın yeterliliğini ileri sürmüştür. Ancak bu sahih senedin sahihlikle kalmayıp mütevâtir olması gerektiğini, çünkü Kur’ân’ın tümünden mütevâtir olduğunu; farklı şekillerde okunmasının bu tevâtürlüğüne zarar vermeyeceğini aktarmıştır.<sup>354</sup>

Benzer bir kanaat, Abdurrahman Çetin tarafından da ifade edilmiş ve makbul kırâatlar için asıl olanın “nakil” olduğu söylenmiştir.<sup>355</sup> Nitekim bu yazar, “Kırâatın Arap gramerine uygun olması” şartı ile alakalı olarak şöyle demektedir: “...Ancak bizce böyle bir şart lüzumsuzdur. Kur’ân ve kırâatlar Arapça olduğuna göre, bunların Arapçaya uygun olması gâyet tabiidir. Sözelimi bu, eski Türkçe kitabelerin Türkçeye uygun olması gerektiğini söylemek gibidir. Bu şartın konulması sebebiyle kimi gramerciler, mütevâtir kırâatlardan bazısını, kaidelere uymadığını iddia ederek tenkid etmişler; bu da bir çok tartışmalara neden olmuştur. Oysa, yukarıdaki iki şartı taşıyan bir kırâat karşısında geçerli olan kurallar değil, kırâat olmalıdır. Çünkü gramercilere ve kurallara hakemlik edecek olan Kur’ân’dır. Kaidelerin ona yudurulması gerekir.”<sup>356</sup>

Aynı kaygı ile alakalı olarak Muhammed Hasan da, bazı kırâatların Arap diline muvafik olmaması gerekçesi ile inkar edilmesi düşüncesine itibar edilmemesi gerektiğini söyler. Gerekçesinde temel nokta şudur: “...çünkü kırâatlar, mütevâtir olarak büyük bir topluluktan bir topluluğa olmak üzere(cem’an an cem’in) bize kadar ulaşmıştır.”<sup>357</sup>

<sup>353</sup> İbnu’l- Cezerî, en-Neşr, I. 11.

<sup>354</sup> Bkz. Muhammed, Hasan, el-Kırâatü’l Kur’âniyye, s.203. Bu konu, “kırâatların tasnifi” bölümünde geniş şekilde ele alınacaktır.

<sup>355</sup> Çetin, Abdurrahman, Kırâatların Tefsire Etkisi, s. 91.

<sup>356</sup> Çetin, Abdurrahman, Kırâatların Tefsire Etkisi, s. 91 -92 (İbnu’l-Cezerî,en-Neşr, I.11 ve Süyutî’nin et-Tahbîr, s. 134’dan naklen)

<sup>357</sup> Muhammed Hasan, el-Kırâatü’l-Kur’âniyye , s.202-203

Muhammed Hasan, bir kırâatın senedinin sahih olmasını onun makbûliyeti için yeterli gören ve tevâtürlüğü mutlak şart olarak kabul etmeyen İbnu'l-Cezerî'yi de eleştirmiştir. Yerinde izah edileceği üzere bu konuda bizim de kanaatimiz İbnu'l-Cezerî gibi olacaktır. Bizce Muhammed Hasan, bu konuda yanılmaktadır. Çünkü kırâatların mütevâtirliği konusunda yukarıda ele alındığı üzere bu imamın senet nakilleri geneli itibariyle bize âhad kanalla gelmiş bulunmaktadır. İttifakla aynı okudukları kısımlar dışında tek kaldıkları bazı okuyuşların “tevâtürlüğü”nü söylemek en azından tartışma konusudur. Hatta kimi kurrâ diğer kurrâ'yı okuyuşu nedeniyle eleştirmiş ve kırâatını reddettiği bile olabilmektedir. Bu durumda tevâtürlüğün söylenmesi mümkün değildir.

Zaten hadis ilmindeki “tevâtürlük” kavramıyla kırâatların tevâtürlüğü mukayese edildiğinde birbirleriyle tam olarak örtüşmemektedirler. Çünkü Kur'ân kırâatlarının yazılı ve sözlü iki ayrı nakli bulunmaktadır. Yazılı nakli, mushaflarda yazıldığı gibi bize kadar ulaşmasıyla gerçekleşirken sözlü nakli ise, hafızların hafızalarında korunmasıyla gerçekleşmiştir. Bu niteliklerin hadis ilminde kullanılan rivâyet nitelikleriyle tamamen örtüşmediği ortadadır. Dolayısıyla bir hadisin makbul kabul edilebilmesi için konulmuş şartlarla bir kırâat rivâyetinin makbûliyeti için konulmuş şartlar aynı değildir. Mesela, bir kırâat ele alınırken, onun sahih ve makbul bir okuyuş olup-olmadığını ortaya koymada sadece sened yönüyle sahih olması da yeterli değildir. Çünkü kırâatın aynı zamanda Arapçaya ve Resm-ı Hatta muvafık olması da gereklidir. Dolayısıyla makbul kırâatların senet yönünden sahih olması yanında Arap dilene ve Resm-i hatta uygun olması bir arada değerlendirildiğinde, belki sadece Kur'ân kırâatlarına has olan bir tevsik ve sıhhat şekli ortaya çıkmış olmaktadır.

### C. Kırâatların Taksimindeki Aşamalar Ve Kırâatların Taksim Çeşitleri

İslamî disiplinlerin diğer alanlarında olduğu gibi, Kırâat İlmine ait kavram ve ilkelerin gelişmesi de bir zaman içinde tamamlanmıştır. İlk dönemde yapılan tasnif denemelerinde kavramların içinin doldurulmadığı, kapsamlı ve detaylı olmadığı görülmektedir. Fakat zaman ilerledikçe bu tasniflerde bir ilerleme ve gelişme kendisini açıkça göstermektedir.

Kırâat tasnifleri konusunda eski ve yeni, konu ile alakalı yapılan çalışmalara bakıldığında *ikili*, *üçlü* ve *altılı* olarak bir sınıflandırmanın yapıldığı görülmektedir.<sup>358</sup>

Kırâat bilginlerinden İbn Mücâhid, İbn Cinnî, Ebû Şâme, Kâdi Abdulfettah ve Muhammed Salim Muhaysin gibi alimler *ikili* taksimi tercih etmişlerdir. Buna göre kırâat, *sahih* ve *şazz* olarak iki kısımdan meydana gelmektedir. Kendisinde sahih kırâatın üç unsurunun bulunduğu kırâatlar *sahih*; bunun dışındakiler ise *şazz* kapsamı içinde yer almaktadır.<sup>359</sup>

Bu taksimi yapanların öncülerinden olan İbn Mücâhid, “*Kitabu's-Seb'a*” isimli eserinde, kırâatları sahih ve şazz olarak iki kısma ayırmıştır. Önceki sayfalarda zikredildiği üzere bu müellif, kârînin bulunduğu şehir halkı tarafından genel olarak kabul edilmiş bir okuyuşla, lügat ve kırâat konusuna kendisi hasretmiş ve sağlamlığı

<sup>358</sup> Bu konudaki başarılı bir çalışma için bkz. Mehmet Dağ, *Klasik Kırâat Tasniflerinin Eleştirisi Ve Yeni bir Tasnif Denemesi*, İslamiyat Dergisi Dökümanasyon Merkezi, Halen Yayınlanmamış bir makale, (Yazar, halen Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Ana Bilim Dalı Kur'ân-ı Kerim Öğretim Görevlisidir.); Ayrıca bkz. Dağ, Mehmet, *Kırâat Farklılıklarının İslam Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s.21.

<sup>359</sup> Bkz. Dağ, Mehmet, a.g.m. s. 1-3;krş. Dağ, Mehmet, a.g.t. 21.

ve derinliği bilinen kimselerin bilgisine dayanan<sup>360</sup> kırâatları, sahih kırâat olarak görürken; bu niteliklere sahip olmayan kırâatları ise şazz kapsamı içinde değerlendirmektedir.<sup>361</sup>

İbn Cinnî de İbn Mücâhid gibi düşünmekte, onun (İbn Mücâhid'in) kitabında tespit ettiği (yedi kırâat)kırâatlara sahih ve mütevâtir; bunu dışındaki kırâatlara ise şazz olarak bakmaktadır.<sup>362</sup>

Ebû Şâme ise kırâatları, sahih ve şazz-zayıf olmak üzere iki kısımda değerlendirmektedir. Ne var ki eserinde sahih kırâatın ve şazz kırâatın içeriği konusunda bir açıklık görünmemektedir.<sup>363</sup>

İbn Mücâhid, İbn Cinnî ve Ebû Şâme'nin bu ikili tasnif denemesi,<sup>364</sup> Suyûtî ve daha sonradan gelen alimlerin sınıflamasına göre hayli zayıf bir sınıflama olarak kalmaktadır.

Kırâatların sınıflamasını, üçlü tasnife göre yapan alimlerden önde gelenler ise Mekki b. Ebî Talib ve onu takip eden İbnu'l-Cezerî'dir.

Mekkî b. Ebî Talib(öl.437/1045)'e göre kırâatlar üç çeşittir:

1. **Sahih Kırâatlar:** Kendisinde sözü geçen üç rüknün bulunduğu (sika râvilerden Hz. Peygamber'e kadar ulaşan, Arapça'ya ve mushafın hattına uygun olan) kırâatlardır.<sup>365</sup>

2. **Âhad tarikle nakledilen kırâatlar:** Bunlar Arap gramerine uygun olan, âhad tarikle gelen ancak Hatt-ı Osmanî'ye muhalif olan kırâatlardır. Mekkî, bu kırâatların "kabul edilmez" olduğunu söyler. Gerekçesi, senedinin "âhad"kanalla gelmiş olmasıdır.<sup>366</sup>

3. **Şazz kırâatlar:** Sika olmayan kişiler kanalıyla gelen ya da sika râviler kanalı ile gelmekle beraber Arap gramerine uygun olmayan kırâat çeşitleridir.

Bu tür kırâatların okunması caiz olmadığı gibi münkiri de tefkir edilemez.<sup>367</sup>

Mekkî'nin bu üçlü taksimi ile kırâatların sınıflamasında nisbî bir ileri kaydedildiği görülmektedir.

İbnu'l-Cezerî de bu tasnifi aynen benimsemiş, fakat Mekkî'nin tasnifinde açık bir şekilde yer bulmayan "zayıf,şazz, batıl, müdrec, meşhur ve mevzû" gibi kırâatlara da bu üçlü taksiminde yer vermiştir.<sup>368</sup>

<sup>360</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, s.19.

<sup>361</sup> İbn Mücâhid, şazz kırâata ait görüşünü, "Kırâatlar hakkında- az da olsa- bir takım şazzlar ve i'rab yönünden manası zayıf olan rivâyetler bulunmaktadır" derken ifade etmiştir. (Bkz. İbn Mücâhid, *Seb'a*, s.49)

<sup>362</sup> İbn Cinnî, *el-Muhtesib*, I. 32.vd.

<sup>363</sup> Ebû Şâme, sahih kırâat için "القراءات الصحيحة المحسنة"; ikinci tür kırâat için ise "القراءات الشاذة والضعيفة" tabirini kullanmıştır. Bkz. Ebû Şâme, *Mürşidu'l-Veciz*, 171,172, 173.

<sup>364</sup> Çağdaş alimlerden Abdulfettah el-Kâdî ve Muhammed Salim Muhaysin da aynı kanaate sahip olanlardandır. Bkz. Kâdî, Abdulfettah, *el-Kırâatu'-ş-Şâzze ve Tevcihuha min Lügati'l-Arabî*, Daru'l-Kütübü'l-Arabi, I. Baskı, Beyrut, 1402/1981, s. 7 vd.; Muhaysin, Muhammed Salim, *Fî Rihâbi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, Kahire, 1401/1980, I. 419-432.

<sup>365</sup> *el-İbâne*, 43.

<sup>366</sup> *el-İbâne*, 40 Mekkî bu tür kırâatlarla alakalı iki şeyi daha ifade eder: Bu kırâat makbuldur. Ama iki nedenle okunmaz: **İlki** icma ile vücud bulmamıştır ve âhad yolla elde edilmiştir. Bu nedenle okunmaz. **İkinci** neden de şudur: Bu kırâat üzerinde icma edilen kırâata muhaliftir ve gaybiyeti ve sıhhati katî değildir. Sıhhati kesin olmayan bir kırâatın kırâatı da caiz değildir. Bkz. *el-İbâne*, 40

<sup>367</sup> *el-İbâne*, 40; krs. Muhaysin, *Fî Rihâb*, I.423-4.

Ona göre, Arapçaya bir vecihle de olsa muvafık olan, Hz. Osman'ın yazdırdığı mushaflardan birine bir ihtimalle de olsa uygun düşen ve senedi de sahih olan her kırâat, Hz. Peygamber'e Kur'ân'ın kendisiyle indiği yedi harften bir cüz olup, inkarı helal olmayıp kabul edilmesi vaciptir. Bu ölçüye uygun düşen her kırâat makbuldür. Bu kırâat, ister yedi imamdan nakledilmiş olsun isterse onların dışında diğer imamlardan nakledilmiş olsun değişmez. Bu üç şarttan birinin eksik olduğu bir kırâat ise zayıf, şazz veya batıldır.<sup>369</sup> Öte yandan İbnu'l-Cezerî, sahih olan bir kırâatın, kendi içinde tevâtürün şart koşulması durumunda, makbul kırâatlardan sahih ve meşhur olmasına rağmen mütevâtir olmaması nedeniyle bir kısım kırâatın düşeceği gerekçesiyle, yaptığı sahih kırâat tanımında "tevâtür"e yer vermemiştir. Böylece o, mütevâtir veye meşhur olan her sahih kırâatı, "Kırâatın sahih olması" genel ilkesi içinde değerlendirmiş olmaktadır.<sup>370</sup>

Yine bu alimimizi "*Bir takım kırâatlar, kırâatta tefsir ve beyan vazifesini görürler...*"<sup>371</sup> ifadesiyle müdrec kırâatlara yer verirken, "*Geriye merdûd bir kısım daha kaldı ki o da 'Arap luğatine ve Arapça'ya uymasına rağmen nakledilmeyen kırâatlardır.*"<sup>372</sup> ifadesiyle "*mevzû 'kırâat'*"a temas ederken de görüyoruz.

Görüldüğü üzere İbnu'l-Cezerî, kırâatlar için temelde üç rüknü esas almış, bu üç şarttan birisi kendisinde bulunmayan kırâatları ise zayıf, şazz ve batıl olarak nitelemiştir. Bunun yanında daha sonradan Suyûtî'de açıkça görülecek olan meşhur, âhad, zayıf, şazz, müdrec ve mevzû olan kırâatlara çok sistemli olmasa da temas etmiştir.<sup>373</sup>

İmam Suyûtî (öl.911/1505) ise bu konuda Ebû Şâme, Mekkî ve İbnu'l-Cezerî gibi alimlerden yaptığı alıntılardan sonra kırâatların taksimi konusunda ulaştığı altılı taksim şekline göre kırâatları şu şekilde sınıflara ayırmıştır.

**1. Mütevâtir Kırâat:** Başından sonuna kadar yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan kimseler kanalıyla nakledilen kırâatlardır. Kırâatların geneli böyledir.

**2. Meşhur Kırâat:** Senedi sahih olmakla beraber tevâtür derecesine ulaşmamış bir şekilde Arapça'ya ve Resm-i Osmânî'ye uyan kırâatlardır. Bu kırâat, şazz ve illetten uzak, kendisiyle okunabilen ve kurrâlar yanında şöret bulmuş kırâatlardır.

Suyûtî'ye göre bu tür kırâatın örnek olarak, Yedi Kırâat içinde yer alan farklı kırâat varyantlarını gösterir. Nitekim bu imamlardan, sadece ravilerin bir kısmı rivâyette bulunmuştur.

**3. Ahâd Kırâat:** Senedi sahih olmakla beraber Resm-i Osmanî'ye veya Arapçaya muhalif olan ya da sözü geçen kırâatların şöretine ulaşmayan ve kendisiyle okunmayan kırâat türleridir.<sup>374</sup>

<sup>368</sup> İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, I.9, 17, 32.

<sup>369</sup> İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, I.9.

<sup>370</sup> İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, I.13-14, 33 vb.

<sup>371</sup> İbnu'l-Cezerî, a.e., s. 32.

<sup>372</sup> İbnu'l-Cezerî, a.e., s.17. Krş. Dağ, a.g. m. 5.

<sup>373</sup> Dağ, a.g.m. s. 5.

<sup>374</sup> Suyûtî, İtkân, I.242. Nitekim Tirmizî Câmî'sinde Hakim, Müstedrek'inde bu konuya ait bir bab ayırmış ve sahih senedle rivâyet edilen bazı kırâat nakillerinde bulunmuştur. Bu haberlerden birisine göre, Osman b. Nasr b. Ali el-Cuhderî, Ebû Bekre'den yaptığı rivâyette kenisine Hz.Peygamber Rahman Sûresi'nin 76. âyetini (...عَلِيٌّ رَفِيفٌ حَضِرٌ...) şeklinde okumuştur. Mütevâtir

Bu tür kırâatın örneği kaynaklarda zikredilmiştir. Mesela, Ebû Hüreyre'den nakledildiğine göre Nebi (s.a.v)'nin Secde(32):17. âyetini (فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَاتٍ) şeklinde okumuştur.<sup>375</sup>

İbn Abbas (r.a)'dan nakledilen bir rivâyete göre de Nebi (s.a.v), Tevbe(9):128. âyetini fâ (ف) harfinin fethasıyla (لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ) şeklinde okumuştur.<sup>376</sup> Her iki haber de âhad kalmış kırâat türlerindedir.

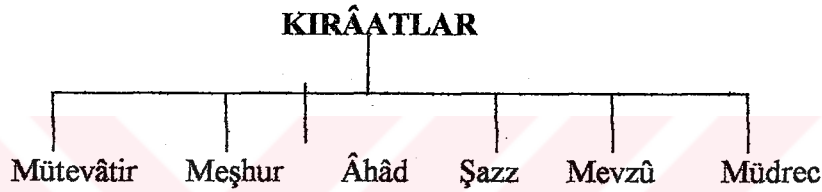
**4. Şazz Kırâat:** Bu kısım ise senedi sahih olmayan kırâat rivâyetlerinden oluşmaktadır.

**5. Mevzû Kırâat:** Bu tür hakkında Suyûtî bir açıklama getirmemiştir. Sadece el-Huzzâî'in kırâatı gibi diyerek misal vermiştir.<sup>377</sup>

**6. Müdrec Kırâat:** Suyûtî bu altınca çeşit kıratı hadis çeşitlerindeki müdrec hadis'e benzeterek, kırâatlara tefsir kabilinden yapılan eklemeleri misal olarak vermektedir.<sup>378</sup>

Buna göre Suyûtî kırâatları altı kısımda toplamıştır.

Bunları bir tablo halinde şöyle gösterebiliriz:



Ancak Suyûtî, bu altı çeşit kırâatın her birinin tanımlarını ve detaylı açıklamasını yapmamıştır.<sup>379</sup>

Çağdaş yazarlardan Dr. Muhaysin'in taksimine göre kırâatlar, **sahih** ve **şazz** olmak üzere iki kısma ayrılır. **Sahih** kırâatların altında *mütevâtir* ve *meşhur* kırâatlar bulunmaktadır. Ona göre meşhur on kırâatın geneli mütevâtir kırâata, on kırâat imamının tek kaldığı özel okumalar ise meşhur kırâata örnektir.<sup>380</sup> **Şazz** kırâatların altında ise *âhad*, *şazz*, *müdrec* ve *mevzu*' olan kırâatlar bulunmaktadır.<sup>381</sup>

Muhaysin'in bu tasnifinin, İbn Mucâhid, İbn Cinnî ve İbnü'l-Cezerî'nin yaptığı tasnif ile Suyûtî'nin altılı tasnifinin nisbeten geliştirilmiş bir şekli olduğu görülmektedir. Ne var ki bu tasnifte "âhad" kırâatı şazz kırâatın altında zikretmesine rağmen aynı sınıf içinde ikinci bir şazz daha bulundurması ve mütevâtir kırâatın karşısı olan şazz'ın tanımı ile bu şazz'ın altında yer alan ve onun bir şubesi olan "şazz" arasındaki farkı net olarak ortaya koyamaması dikkat çekicidir. Sahih için üç kriteri zikreden müellifimiz, bunun karşısı olan şazz'ı ise, "bunlardan birine veya tamamına uymayan kırâat" olarak tanımlamıştır. Diğer yandan "şazz kırâatlar"ın

olan asıl okuyuş ise (علي رُفُوفٍ عَضْرٍ وَعَقْبَرِي حَسَانٍ...) şeklindedir. el-Hemezânî, el-Ferîd fî İrab'il-Kur'ân'il-Mecîd, IV.413.

<sup>375</sup> A.g.e. a.y. Mütevâtir olan kırâat ise, kelimenin müfret olarak (ف) şeklinde okunmasıdır.

<sup>376</sup> Suyûtî, *İtkân*, I.242

<sup>377</sup> A.g.e.a.y.

<sup>378</sup> A.y.

<sup>379</sup> Bkz. *İtkân*, I. 241-243. Krş. Muhaysin, *Rihab*, I.425

<sup>380</sup> Muhaysin eserinin dipnotunda on kırâat imamını buna örnek olarak zikreder. Bkz. *Fî Rihab*, I.427-8

<sup>381</sup> Muhaysin, *Fî Rihab*, I.432

altında zikrettiği âhad kırâatları da Arap diline ve Resm-i Osmânî'ye muvafık olmakla beraber âhad bir tarikle nakledilen, fakat alimler arasında yaygınlık ve şöhret bulmayan kırâatlar olarak tanımlamıştır.<sup>382</sup> Halbuki bu sınıfa giren kırâatların sahih kırâatlar altında zikredilmesi gerekirdi.<sup>383</sup>

Dr. Şaban Muhammed İsmail de kırâatlar konusunda, İbnu'l-Cezerî ve Suyûti'nin taksimini tekrarlayarak kırâatları, *mütevâtir*, *meşhûr*, *sahih*, *şazz*, *mevzu*' ve *müdreç* olmak üzere altı çeşit olarak sıralamıştır. Müellif, bu tasnifte yer alan sahih kırâatın tanımını yaparken, bu kırâatın, senedi sahih ya Arapçaya ya da Resm-i hatta mühalif olan ve ikinci şıkta zikredilen meşhur kırâat gibi bir şöhreti bulunmayan kırâatlar olarak ifade etmesi çok gariptir.<sup>384</sup> Halbuki Şaban Muhammed tarafından "**sahih kırâat**"ın tanımında zikrettiği "kırâatın Resm-i hatta veya Arap gramerine uygun olmaması" şeklindeki nitelikler, diğer alimler tarafından genelde âhad ve şazz kırâatın özellikleri olarak ifade edilmektedir. Buraya kadar söylenenlere bir şey denmese de onun şazz kırâatları tanımlarken şazzın, âhad, şazz, müdreç, mevzû ve meşhur gibi kısımlardan oluştuğunu söylemesi ve bu taksimde şazz içinde bir şazzdan daha bahsetmesi, dahası, senedi sahih olan ancak mütevâtir derecesine ulaşmamış kırâatlar olarak tanımladığı<sup>385</sup> meşhur kırâata, bu şazz kırâatlar içinde yer vermesi pek anlaşılır değildir.<sup>386</sup>

Çağdaş alimlerden olan Dr. Abdurrahman el-Akk'ın tasnîfi ise sekiz maddeden oluşmaktadır. Bunlar, *mütevâtir*, *meşhur*, senedi sahih olmakla beraber ya Resm-i hatta veya Arap gramerine muhalif olan –ki tanımını verdiği ama isim olarak zikretmediği bu kırâat âhad kırâat cinsidir- kırâatlar, *şazz*, *müdreç*, *mevzu*, *ruvât* ve *huffaz*dır.<sup>387</sup> Dikkat edilirse bu maddeler Suyûti'nin yaptığı altılı tasnife eklenen *huffâz* ve *ruvât* kısmıyla sekize çıkmaktadır. Ancak son iki kısımda zikrettiği "*ruvât*" ve "*huffâz*" maddelerinin kırâat türleriyle bir ilgisi olmadığı açıktır. Çünkü yazarın kendisinin de açıkladığı üzere bunlar "râvî" ve "hâfız" kelimelerinin çoğulu olup bununla da sahabeden ve tabiinden bazı râvî ve hafızlar kastedilmiştir.<sup>388</sup>

Yine bir başka çağdaş yazar olan Dr. Bâzemûl ise, kırâatları, öncelikle **nakil** ve **kabul** yönünden iki kısma ayırmakta, akabinde **nakil** yönünden kırâatların *mütevâtir* ve *âhad* olmak üzere iki kısım olduğunu; *meşhur* ve meşhur olmayan kırâatların ise *âhad* kırâatın altında yer aldığını söylemektedir.

Buna göre, tasnifinde yer alan kavramların tanımını şöyle yapmaktadır:

<sup>382</sup> Muhaysın, *Fî Rihab*, I.432

<sup>383</sup> Dağ, Mehmet, a.g.m. s. 4. Yazar bu makalesinde konu ile alakalı yapılan tanımların geniş bir kritiğini yapmıştır. Krş. Dağ, Mehmet, *Kırâat Farklılıklarının İslam Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s. 33.

<sup>384</sup> Şaban Muhammed İsmail, *el-Kırâât ve Ahkâmuhâ ve Mesâdiruhâ*, Dâru's-Selam, Kahire, 1986/1406, s. 75-77

<sup>385</sup> *el-Kırâât*, s. 93.

<sup>386</sup> Bkz. Dağ, *Kırâat Farklılıklarının İslam Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s. 32-33.

<sup>387</sup> el-Akk, Abdurrahman, *Usûlu't-Tefsîr ve Kavâiduh*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1986/1406, s. 434-436

<sup>388</sup> *Usûlu't-Tefsîr ve Kavâiduh*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1986/1406, s. 434-436



1. **Mütevâtir Kırâat:** Sahih olan görüşe göre (sayı belirtmeksizin\*) yalan üzere bir araya gelmeleri mümkün olmayan bir topluluğun başka topluluktan naklederek rivâyet ettikleri kırâata mütevâtir kırâat denir.<sup>389</sup>

## 2. Âhad Kırâatlar:

a. **Meşhur kırâatlar:** Senedi sahih, resm-i Osmânîye muvafık, Arap diline bir vecihle uyan ancak tevâtür derecesine ulaşmadan bize kadar gelen kırâatlar

b. **Meşhur olmayan kırâatlar:** Şöhret seviyesine ulaşmış kırâatın şartlarından birini yitirmiş olarak gelen kırâatlardır.<sup>390</sup>

Makbuliyet açısından kırâatları üç kısımda değerlendiren Bâzemûl, bunları, *makbul kırâatlar*, *merdut kırâatlar* ve *tavakkuf edilen kırâatlar* olarak üç kısımda değerlendirir. **Makbul kırâatlar**, *mütevâtir*, *sahih* ve *meşhur kırâatlardan* oluşmaktadır. Buna göre, bilinen yedi kırâat *tevâtür kırâat*'a örnektir.<sup>391</sup> Bu yedi kırâat imamı ile diğer üç kârînin, *med*, *imâle* ve *sükun* gibi usûl konuları ve kelimeler üzerinde değişikliğe neden olan ferş konuları hakkındaki kırâat vecihleri, bu "*meşhur kırâat*" tanımı içinde yer alırlar.

Bâzemûl'a göre, senedi sahih olmakla birlikte meşhur ve sahih kırâatın diğer iki şartı itibariyle kendisinde eksiklik bulunan kırâatlar, senedi sahih olsa da- ki bu kırâata meşhur olmayan âhâd kırâatlar adını verir- makbûl olmayan "*merdûd kırâatlar*" içinde değerlendirilmektedir. **Merdut Kırâatlar** içine, senedi sahih, Resm-i Osmânîye muvafık olmakla birlikte Arap diline muhalif olan kırâatlar ile senedi sahih veya hiç olmayan kırâatlar girer.

**Tevakkuf edilen kırâatlar** ise senedi sahih, Arap diline uygun ama Resm-i Osmânîye uymayan kırâatlardır.<sup>392</sup> Bu kırâat türü içine, sahâbeden nakledilen ve kırâat ve tefsir olma olasılığı bulunan kırâat vecihleri girer. Bâzemûl'e göre sahâbîlerin kendilerine ait bu tür kırâatlar karşısında tavakkuf etmenin, onları Kur'ân'dan saymayı reddetmeye gitmekten daha ihtiyatlı olduğu ifade edilmiştir.<sup>393</sup>

Bir de Resm-i Hatta ve Arap gramerine muvafık olup da seleften asla nakledilmeyen bir kırâat türü vardır ki bunlar da **merdut**(mevzû/uydurma) kırâatlar kapsamında olup, bu kırâatların, şazz ve merdut kırâatlardan daha öte, "kırâat" olarak bile değerlendirmeye alınmaması gerekir. Böyle bir kırâatı okuyan (ve üreten) kişi, yeni bir âyet uydurmuş ve büyük bir günahı elde etmiş olur.<sup>394</sup>

Buna göre Bazemul'un kırâatları tanımlamasını şu şekilde tablo halinde gösterebiliriz:

\* Sayı konusunda, alimlerce net bir sayı belirtilmemektedir. Bazıları bu konuda altı, bazıları yirmi, bazıları kırk, bazıları ise yetmiş'e kadar bu sayıyı çıkartmaktadırlar. (Bâzemûl, *el-Kırâât*, I. 1476)

<sup>389</sup> Bâzemûl, *el-Kırâât*, I.146;Kırş. Müncid.15; *Letâif*, I.69

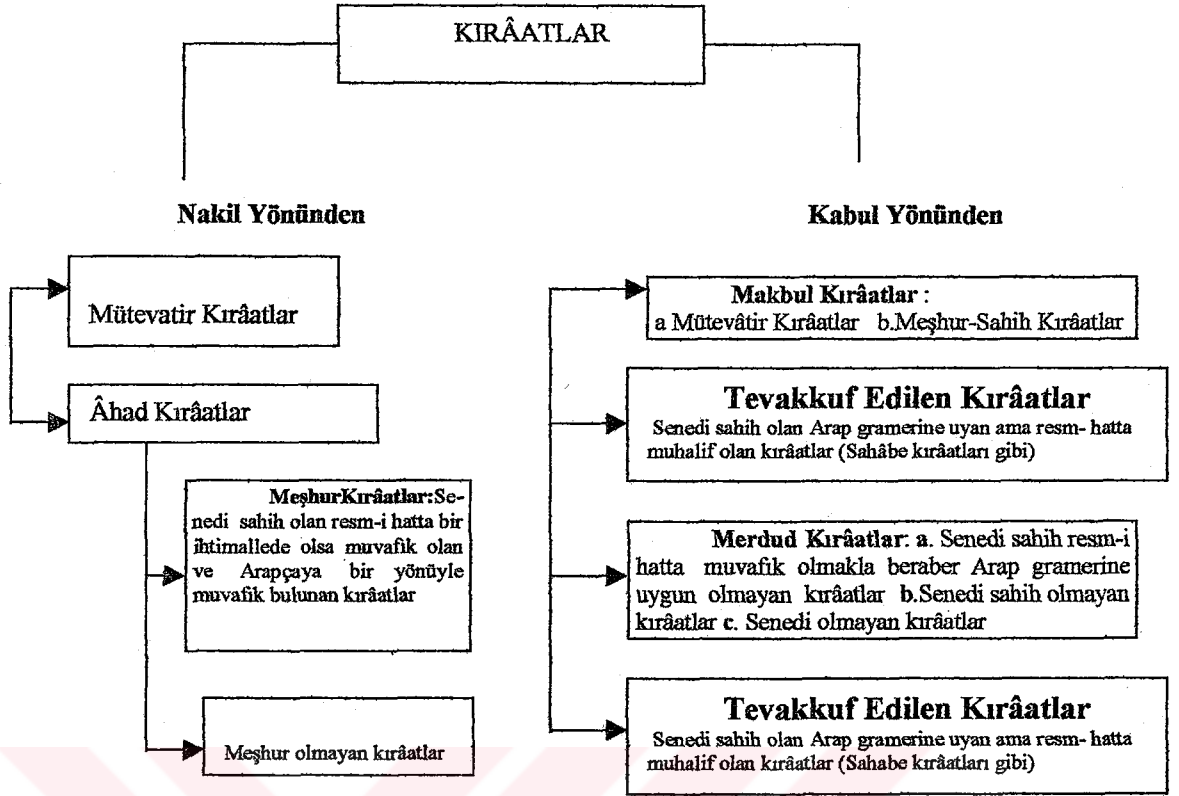
<sup>390</sup> Bâzemûl, a.g.e. I.147

<sup>391</sup> Bâzemûl, a.g.e., I.147

<sup>392</sup> Bâzemûl, a.g.e., I.150

<sup>393</sup> Bu konuda kesin konuşmanın ihtiyata daha uygun olduğu cumhurun görüşüdür. Örneğin Taberî'nin bu konuda şöyle dediği aktarılır: "Bize göre Resulullah'ın ümmetine öğrettiği, Allahın okumaya izin verdiği yedi harften bir harf üzere okuyan her kişinin kırâatı, şayet hatt-ı Osman'a uygun ise onu hatalı göremeyiz. Ancak bu kırâat, hatt-ı mushafa muhalif ve bizim okumadığımız bir şekilde olursa bu kırâat konusunda tavakkuf ederiz. Böyle bir kırâat konusunda konuşmayız." Bkz. Mekki el-İbâne, 60 (Taberî'nin Kırâat isimli eserinden naklen) Kırş. Bkz. Bâzemûl, *el-Kırâât*, I.157.

<sup>394</sup> Bâzemûl, a.g.e, I. 155.



Bâzemul'un nakil yönüyle yaptığı sınıflamada, taksimi, mütevâtir ve âhad olarak iki kısımda değerlendirmesi dikkat çekicidir. Âhad olan kırâatın alt başlığı içinde *meşhur* olanlarını *makbul kırâat* içinde değerlendirirken, bunun dışında kalanları ise *merdût* ya da *tavakkuf* edilen kırâatlar içinde değerlendirmektedir. Halbuki, senedi sahih, Resm-i hatta ve Arap gramerine uygun olmakla beraber meşhur seviyesine ulaşmayan kırâatların makbul kırâatlar içinde ele alınması gerekirdi. Çünkü meşhur olan on kurrânın okuyuşlarının bir kısmı bu niteliktedir. Kaldı ki *âhad kırâat* in alt başlığı içinde senet yönünden *zayıf*, *müddrec*, *şazz* gibi kırâat türleri de bulunmaktadır. Bunlar, gerek tanımları gerekse içerikleri itibariyle farklılık arz etmektedir. Bu kırâatların hepsini *meşhur* olmayan kırâatlar içinde değerlendirmek, her ne kadar bu türden kırâatların tümü "okunan kırâatlar" olma özelliklerini yitirmiş olsalar da gerek değer olarak, gerekse içerik olarak aynı şeyler değillerdir. Örneğin, sahabeden nakledilen bir müddrec kırâat-ki buna sahabe tefsîri de denebilir- ile sahih kanalla gelmiş olmasına rağmen resm-i hatta ya da Arap gramerine uymadığı gerekçesiyle kabul görmeyen bir kırâatın niteliği çok farklıdır.

## DEĞERLENDİRME

Buraya kadar yaptığımız bu taksim çeşitlerinden hareketle görebildiğimiz bazı sorunları şöyle sıralayabiliriz:

Yukarıda ele alınan kırâat tasniflerinde, "kırâatların tevâtürlüğü" ve "senedin sahihliği", alimler arasındaki yapılan tartışmanın en önemli noktasını oluşturur. Bir kırâatın kabul edilebilmesi için kırâatın senet yönüyle sahih olması yeterli mi olacak; yoksa, râvîlerinin sayısını tespitin mümkün olamayacağı kadar büyük bir kalabalık topluluk tarafından nakledilerek tevâtüren bize kadar ulaşması mı gerekecektir. Gerçekten bu problem, kırâatların tasnifine açıkça yansımıştır.

Kırâatların ele alındığı kitaplara baktığımızda, sözü edildiği şekilde bir tevâtürün oluşması, bilinen yedi ve on kırâatın imamları ve onların ravilerinin sayısal değeriyle tüm okuyuşlar için mümkün görünmemektedir. Bu nedenle konu ile alakalı olarak yapılan tasnifler ve açıklamalar, bazı çelişkileri beraberinde getirmiştir. Kırâatların Hz. Peygamberden bize sahih yolla gelmiş olması ayrı bir konudur; yedi ya da on kırâatın bütünüyle ilk tabakadan itibaren “tevâtür”le sonraki tabakalara naklini söyleyebilmek bir başka konudur. Özellikle, meşhur kırâat imamlarının tek kaldıkları kimi okuyuşlarda, “tevâtürlüğü”, bu okuyuş vechi için söylemek mümkün değildir. Bu nedenle olacak makbûl kırâatların tasnifini yapan bazı kırâat alimleri, “tevâtür” ifadesinin son derece sıkıntılı olmasını göz önüne alarak bu konuda biraz daha yumuşak bir üslup kullanmışlar ve makbul bir kırâatın “senedinin sahih olması” yanında, bu kırâatta yer alan diğer iki şartla, “tavatürlüğünden” bahsedilebileceği söylenmiştir. Aynı konuda bazı kırâat bilginleri ise, sahih kırâatte, “senedinin sahih olması”ni yeterli görerek “tevâtür” tamamen gündemden kaldırılmıştır.<sup>395</sup>

Aslında ilk dönem alimlerine bakarsak, kırâatların “tevâtürlüğü”nden daha çok onun sahih olmasının üzerinde durdukları ve buna göre tasnif yaptıkları görülmektedir. Yaşadığı dönemden sonra Kırâat İliminde otorite olması tartışılmaz bir kişi olan İbnu'l-Cezerî, bu konuda yaptığı uzun çalışmaların neticesinde bir kırâatın senet yönünden “sahih nakille gelmiş olmasını” kırâatın makbuliyeti için yeterli görmesi,<sup>396</sup> önemli bir husustur.

Yukarıda örneklerini verdiğimiz tasniflerde, kırâatları ikili veya üçlü olarak taksim eden kimselere göre, kırâat rivâyetinde, ravi sayısının kaç olduğu önemli olmayıp senedinin sahih olması yeterli görülmüş ve ravilerin gerek mütevâtir kırâatta gerekse meşhur kırâat çeşitlerinde “sika” olması istenmiştir. Çünkü bu sınıflamada, sahih kategorisinin altında başka bir sınıflama olmamasından dolayı, “senedin sahihliği” kriter olarak esas alındığında, “mütevâtir, meşhur ve âhâd” olan tüm kırâatları bunun içine girecektir. Diğer yandan “tevâtür” kriter olarak kabul edilecek olursa, bu durumda sahih kırâat mütevâtirle özdeşleşip “meşhur” ve “âhâd” gibi kırâatlar, bu sahih kapsamına girmeyecektir. Nitekim, altılı taksimde kırâat çeşitleri, müstakil olarak incelendiği için hepsinin sınırları belirlenmiş, bu karmaşa biraz daha ortadan kalkmış olmaktadır.<sup>397</sup>

İlk dönemlerde, kırâatların sahih ve şazz olarak iki kısımda ele alınması ve sahih kırâat için, “sahih, makbul ve müteber”, şazz kırâatlar için ise, “şazz, merdut, zayıf, batıl” gibi isimlerin kullanılması diğer ilimlerde olduğu gibi bu sahadaki birikimlerin zenginleşmesi, kavramların ve teknik terimlerin sistemli bir niteliğe doğru gelişme göstermesiyle, alimleri daha önceki tanım ve taksimatları yeniden ele almaya itmiştir. Böylece kırâat alimleri, “sahih, âhâd, şazz” şeklindeki kavramları daha sistematik olarak sınıflamışlar ve sahih kırâatları, “mütevâtir” ve “meşhur” olarak, “şazz kırâatı” ise, “âhâd, zayıf, müdrec ve mevzû” şeklinde tasnife tabi tutmuşlardır.<sup>398</sup> Fakat bu terimleşme sürecinde kavramların bazen birbiri yerine kullanıldığı da gözlemlenmiştir. Nitekim birisinin “mütevâtir” dediğine diğer bir alimin “meşhur” demesi; birinin “şazz” olarak nitelediği bir kırâatı, diğer bir kısım

<sup>395</sup> Dağ, Mehmet, a.g.m. s. 8 ; Dağ, Mehmet, Kırâat Farklılıklarının İslam Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi, s. 34-37; Krş. Ebû Şâme, Müryit, 171-172; İbnu'l-Cezerî, Neşr, I.9.

<sup>396</sup> İbnu'l-Cezerî, Neşr, I.13

<sup>397</sup> Dağ, a.g.m. s. 9; Dağ, Mehmet, Kırâat Farklılıklarının İslam Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi, s. 37-38.

<sup>398</sup> en-Neşr, I.14.

alimin “âhâd” olarak nitelemesi görülmektedir. Mesala, İbn Cinnî, yedi kırâatı “mütevâtir” olarak değerlendirirken; bunun dışındakileri “şazz” olarak nitelemiştir. Halbuki, yapılan tanımlamalarda bir kırâatın makbul olabilmesi için kendisinde üç rûknün varlığı yeterli bulunurken, bu göz ardı edilerek sanki “yedi kırâat”, sahih kırâatların “sahih”liği veya “şazz”lığı için bir kriter olarak görülebilmiştir.

Bu konuda yapılması gereken husus, kırâatları yedi ile veya on ile sınırlama yoluna gitme yerine, bu kırâatları kurtarma amacıyla da değil sayın Dağ’ın da yerinde tespitiyle, kırâatların birinci şikkını temsil eden sahih kırâatlarda aranacak vasıf olarak, öncelikle senedin sahihliği, yani rivâyet eden râvî/râvîlerin sika olmasının esas alınmasıdır. Ancak “sahih kırâat”, kendi içinde taksime tabi tutulduğunda, “mütevâtir”, “meşhur” ve “âhad” olarak taksim edilmelidir. Fakat, sahihin bir alt kısmı durumundaki “mütevâtir kırâat”da, senedin sihhati yanında “tevâtür” şartıda aranmalıdır. Çünkü vakıada sahih bir kırâat, sahabeden itibaren tek bir senedle nakledilerek âhâd, sahabe’den tek kanalla gelirken tabiinden iki ya da daha fazla yolu ile geniş bir nakil halini alarak meşhur, sahabeden itibaren en az üçlü bir nakille daha sonraki tabakalara ulaşmasıyla mütevâtir bir nitelik kazanmaktadır. Dolayısıyla senedin “sahih” olması birinci kriter olmalı, “tevâtür” ise bundan sonra değerlendirmeye alınmalıdır. Çünkü “tevâtür”, senedi sihhatli olan bir kırâatın râvî sayısı açısından yapılan taksimin bir ürünüdür. Başka bir ifade ile senedi muttasıl ve ravileri sika olan bir sahih kırâatın râvî sayısına bakılır. Eğer tevâtüre ulaşmışsa bu sahih kırâat, “mütevâtir”; tevâtüre ulaşmamışsa ise “meşhur” olarak ya da “âhâd” olarak yine sahih kırâatın içinde kalmış olur.<sup>399</sup>

Yukarıda verilen bilgi ve kriterleri göz önüne alarak artık kırâatların taksime geçebiliriz:

### 1.Sahih Kırâatlar

Önceki sayfalarda kırâat alimlerinin açıklamalarından çıkan sonuca göre, “Hz. Peygamber’den muttasıl bir senetle rivâyet edilen, Resm-i Osmânîye ve Arap gramerine uygun olan kırâatlara **sahih kırâat**”tanımlaması yapılabilir. Ancak daha çok selefın yaptığı bu tanımlamada, mütevâtir, meşhur ve âhad kırâatlara dair bir açıklık bulunmamaktadır. Hadis ilmindeki “sahih hadis” tanımının şartları arasında yer alan “senedin sahih olması, ravilerinin adalet ve zabt sahibi bulunması, sika ravilerin kendileri gibi sika ravilere muhalif bir şekilde rivâyet etmemeleri, şazz bir rivâyet olmaması ve rivâyetin her hangi bir illetten uzak bulunması”<sup>400</sup> şeklindeki özelliklerini göz önüne alarak<sup>401</sup> “sahih kırâat” şu şekilde tanımlamak da mümkündür: “Sikâ râvîler tarafından muttasıl senedle rivâyet edilen, kendisinde “şüzûz” ve “illet” bulunmayan, Arap gramerine ve resm-i mushafâ uygun olan kırâatlardır.”<sup>402</sup>

Bu tanımda ifade edilen senedin muttasıl olarak nakli, kırâatın her bir sika râvî tarafından kendisinden önceki sika râvîlerden kesintisiz olarak nakledilmesi ve bunun tüm tabakalarda böylece devam etmesi ile gerçekleşmiştir. Klasik kriterlerde senedin ittisali ile râvî sayısının birbirine karıştığı, halbuki senedin ittisalının ayrı bir şey, râvî sayısının (tevâtür olup olmaması) ise daha başka bir şey olduğu görülmektedir. Bu

<sup>399</sup> Geniş bilgi için Dağ, a.g.m. s. 9-13

<sup>400</sup> Koçyiğit, Talat, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Rehber Yayıncılık, 1992, s. 414.

<sup>401</sup> Dağ, Mehmet, a.g.m. s. 14. Krş. *Kırâat Farklılıklarının İslam Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s.46)

<sup>402</sup> Dağ, Mehmet, a.y. s. 15 (a.g.t. s. 46)

nedenle senedin muttasıl olmasından sonra râvî sayısının ne kadar olduğu, göz önüne alınmalıdır.

Hadis ilminin kavramları ile temellendirilen bu tanımda, “kendisinde şuzûz ve illet bulunması” ile bir kırâat rivâyetinde, sika bir râvî'nin kendisi gibi bir başka sika râvîye muhalif nakilde bulunmaması ve kırâat rivâyetinin sıhhatine engel olacak bir kusuru barındırmaması gerekecektir.<sup>403</sup> Ancak kırâatlarda rivâyet edilen metnin sadece nakil yönüyle sübut bulması, onun makbul bir kırâat olması için yeterli değildir. Az önce de ifade ettiğimiz gibi hadis ilminden ödünç alınarak yapılan tanımlama ile “*kırâatin şazz ve illetli olmaktan uzak olması*”, bazı sakıncaları da taşımıyor değildir. Çünkü hadislerde sika bir râvî'nin yaptığı rivâyette kendisi gibi bir sika râvîye muhalif olarak nakilde bulunması şeklinde ortaya çıkan “*şazz rivâyet*”,<sup>404</sup> kırâatlara uygulandığında – kırâatların nakil ve rivâyet yönüyle hadislere tamamiyle uymamasından - terimler tamamiyle örtüşmemektedir. Çünkü hadis ilminde bir râvî, yaptığı bir rivâyette kendisi gibi sika olan bir başka râvîye muhalif olarak bir rivâyette bulunduğu bu rivâyetin tahlilinde ve tenkidinde takip edilen usûle baktığımızda, eğer iki haber de senet yönüyle eşit kuvvete sahipse, hangisinin daha önce söylendiği, nasih-mensuh olma yönüne, vs. bakılarak aralarında bir tercih yapılacaktır. Sonuçta bu iki haberden biri alınıp diğeri atılacaktır. Ancak aynı metodu kırâatlara uygulamamız mümkün değildir. Çünkü zaman zaman bir âyet üzerinde farklı kanaldan sika olan kimseler kanalıyla nakledilen kırâatlar, hatt-ı Osmanî'ye ve Arap gramerine uyması ve de belirli bir şöhrete ulaşması nedeniyle -bu kırâatlar birbiriyle uyuşmamasına rağmen- kabul görmektedir. Halbuki hadis usûlü çerçevesinde bu kırâatlardan birisi elenecek ve şazz kapsamı içinde kalacaktır. Bu bize iki ilmin kavramlarının bazı nüanslarla ayrıldığını açıkça göstermektedir. Dolayısıyla farklı şekillerde okunmaya imkan veren bir kırâat vechi eğer sahih bir nakille nakledilmiş ve diğer iki rüknü kendisinde bulundurmuşsa elbette kabul edilen bir kırâat olacaktır.

Diğer bir sorunda râvî'nin “sika”lığı meselesidir. Kırâat imamlarını ele alırken belirttiğimiz gibi kimi kırâat imamı için muhaddisler hiç de iyi şeyler söylememişlerdir. Mesela Âsım ve onun râvîsi Hafs için rical bilgisinin ele alındığı kitaplarda çok farklı görüşler bulunmaktadır. Örneğin Âsım'ı, hadis alimlerinden bir kısım kimseler överek sika olduğunu söylerken<sup>405</sup> Dârekutnî gibi bir kısım muhaddis tarafından ise kendisine şüphe ile bakılmıştır.<sup>406</sup> Benzer sözler Hafs için de geçerlidir. Mesela, Ahmed b. Hanbel, onda bir beis görmezken, İbn Main, onun Ebû Bekir'den kırâat yönünden daha sahih olduğunu ancak onun (hadis yönünden)sika olmadığını; sikalık açısından Ebû Bekir'in ondan daha üstün olduğunu ifade eder.<sup>407</sup> Ebû Hâtim, onun hadis yönünden metruk olduğunu ve doğru söylemediğini aktarır.<sup>408</sup> Daha önce ifade edildiği üzere bu verileri Zehebî şöyle değerlendirir: “... Yani “hıfzında bir şey

<sup>403</sup> Dağ, Mehme, a.g.m. s. 14.

<sup>404</sup> Hadis ilminde “*şazz rivâyet*”, güvenilir bir râvînin, cemaatin rivâyetine muhalif olarak rivâyetinde tek kaldığı hadise denir. Krş. Geniş bilgi için bkz. Hâkim, en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *Ma'rifetu Ulûmi'l-Hadis, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye*, Beyrut, 1977/1397, s. 118-119; Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Tedribu'r-Râvî* (Tahk. Abdulvehhab Abdullatif) Mektebu'r-Riyâdu'l-Hâdise, Riyad, ts. (I-II), I. 232 vd.; Koçyiğit, Talat, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s.437-439; Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis Usûlü*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1990, s. 143.vd.

<sup>405</sup> Mesela Ahmed b. Hanbel onu “sika” olarak görmektedir. Zehebî, *Siyeri A'lâmi'n-Nübelâ*, V.257

<sup>406</sup> Zehebî, *Ma'rife*, I. 93.

<sup>407</sup> Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, II. 320; Çollak, a.g.e. s. 21.

<sup>408</sup> Zehebî, *Mizân*, II. 320

var” derken Dârukutnî’nin kastı hadis ile alakalı olup harfler(kırâatlar)la alakalı değildir. Nitekim bir alim her zaman bir branşta imam olurken diğer mesleklerde kusurlu olabilmektedir. Hafs b. Süleyman da böyleydi. Kendisi kırâat konusunda sağlam/sebt iken hadis konusunda zayıf bir kimsedir. A’meş ise onun zıddına olup, hadis hususunda sağlam/sebt, harfler(kırâatlar) konusunda ise mak’ul(vasat) idi. Bu yüzden –Menhec isimli kitapta ve diğerlerinde geçtiği üzere onun kırâatı ne yedi kırâat imamının yükseldiği mertebeye yükselmiş ne de Yakub ve Ebû Cafer’in seviyesine çıkabilmiştir.”<sup>409</sup> Halbuki İbnu’l-Cezerî, Âsım’ın râvileri ve alt tabakada ki râvilerin sika, zabt sahibi kimseler olduğunu belirtmiştir.<sup>410</sup>

Demek oluyor ki gerek Âsım gerekse Hafs’ın kırâat konusunda imam ve güvenilir birer râvî olmalarına karşılık; hadis rivâyetinde aynı sağlamlık ve makbuliyete sahip olmadıkları anlaşılmaktadır. Diğer ifadeyle onların hadis ilmi açısından cerh edilmeleri, kırâat râvîliğindeki güvenilirliğine mani değildir. Mesela muhaddisler Hafs için hadiste rivâyeti kabul edilmeyen biri olmasında müttefik iken, kırâattaki güvenilirliğinde ise ittifak etmişlerdir.<sup>411</sup> Bu durumda bizler kırâatla alakalı bir rivâyetteki râvilerin rical bilgisini ele alırken hadis bilginlerinin kanaatleri doğrultusunda cerh etmeye kalkarsak isabetli bir hüküm vermemiş olacağız, demektir. Anlaşılan o ki, kırâat alimlerinin adâlet ve zabt yönünden sağlamlıkları ve güvenilirlikleri noktasında söylenen sözlerin bağlamı, ulaşılabilecek hüküm açısından objektiflikten daha çok izafi ve öznel bir nitelik havası vermektedir.

Bütün bunlara rağmen kırâat rivâyetlerinin senet ve metin açısından ele alınmasında hadis disiplininin kriterlerinin kullanılması kaçınılmazdır. Ancak Kırâat İlminin kendine has ilkelerini de göz önünde bulundurmamızı unutmamamız gerekmektedir. Bu bağlamda bir kırâatın senet itibariyle sahih olması –şayet bir tevâtür söz konusu değilse- tek başına yeterli olmayacaktır. Bu durumda sahih olan bir kırâatın aynı zamanda metin açısından gerek Resm-i hatt’a gerekse dil kuralına uyması da istenecek demektir. İsnad açısından sahih olan bir kırâatın sıhhatinde “tevatürlük” söz konusu olmadığında bu “sahihlik” izafi bir nitelik arzedecektir. Çünkü bu durumda bir rivâyetin sahihliği kişiye veya kişilere göre değişecek demektir. Kırâatlarda “tercîh” de burada gündeme gelecektir. Bu durumda sahih olan bu kırâat rivâyetinin diğer iki kriter olan Hatt-ı Osmânîye ve Arap gramerine uygun düşüp düşmediğine bakılması gerekecektir.

Asıl konumuza dönecek olursak, herşeye rağmen bir kırâatın sahih nakille gelmiş olması, kırâatın kabulü konusunda en başta gelen bir ilkedir. Buna göre bir kırâat adâlet ve zabt sahibi kimseler tarafından nakledildiğinde sahihliğini elde etmiştir. Ancak senet yönüyle sahâbeden itibaren üç ve daha fazla kimse tarafından nakille gelen bir kırâat da sahih; iki ve daha az kimse kanalı ile nakledilen rivâyet de aynı şekilde sahih kapsamı içindedir. Çünkü vakiada sahih bir kırâat, sahâbeden

<sup>409</sup> Zehebi, Siyer, V.260

<sup>410</sup> en-Neşr, I.158.

<sup>411</sup> Bkz. Çollak, Fatih, Âsım Kırâatı, s.22.

\* Aslında bu da tartışmalıdır. Çünkü bir haberin tevatürlü için isnada gerek bile olmadığı söylenmiştir. Ne varki kırâatların tevatürlüğünü, hadis ve kelam ilminde kullanıldığı şekliyle düşünmemek gerekir. Çünkü bir kâfî, okuduğu kırâatla bulunduğu bölgede yalnız değildir. Mesela, Kûfe’de veya Şam’da bulunan kâfîler gelende aynı şekilde okumaktadırlar. Ve buldukları bölgede tüm kâfîler bu okuyuşta onlarla ittifak halindedir. Bu nedenle onların isnadı ikili üçlü şekilde kaynaklarda yer alsada, belki okuyuşları toplumsal bir tevatürü ifade etmektedir. Nitekim Zerkeşi, imamların bu okuyuşlarının bize nakilleri itibariyle mütevatir olduğunu söylerken (bkz. Burhan, I. 319) buna telmihde bulunmuş olabilir.

itibaren tek bir senedle nakledilerek âhâd; sahabe'den tek kanalla gelirken tabiinden iki ya da daha fazla yolu ile geniş bir nakil halini alarak meşhur; sahabeden itibaren en az üçlü bir nakille daha sonraki tabakalarda da bu şekilde bir nakille gelirse, mütevâtir bir nitelik kazanmaktadır. Dolayısıyla senedin sahih olması birinci kriter olmalı, tevâtür ise bundan sonra değerlendirmeye alınmalıdır Hatırlanacağı üzere tevâtür, senedi sıhhatli olan bir kırâatın râvî sayısı açısından yapılan taksimin bir ürünüdür.\* Başka bir ifade ile senedi muttasıl ve ravileri sika olan bir sahih kırâatın râvî sayısına bakılır. Eğer tevâtüre ulaşırsa bu sahih kırâat, mütevâtir; tevâtüre ulaşmıyorsa ise meşhur olarak ya da âhâd olarak yine sahih kırâatın içinde kalmış olur.

Bu bilgiler ışığında sahih kırâatın alt başlığını oluşturan mütevâtir, meşhur ve âhad kırâatların tanımlarını vermeye çalışalım:

#### a. Mütevâtir Kırâat

Mütevâtir kırâatlar, *“Yalan üzerine ittifak edip birleşmeleri aklen mümkün olmayan bir grup insanın, kendileri gibi, diğer bir grup insana naklettikleri ve muttasıl bir senetle Peygamberimize ulaşan kırâatlardır.”* şeklinde tanımlanmıştır.<sup>412</sup>

Diğer bir tanım ise şöyledir: *“Yalan üzerinde birleşmeleri mümkün olmayan sikâ râvîler\* tarafından muttasıl senedle tabakadan tabakaya rivâyet edilen, kendisinde “şüzûz ve illet” bulunmayan, Arap gramerine ve resm-i mushafa uygun olan kırâatlara”* denir.<sup>413</sup>

Bu tür kırâata, kırâat imamlarının okuyuşunda birleştikleri veya çoğunluğun okuduğu kırâatlar girer. En üstün kırâatlar, mütevâtir kırâatlar olup, bunlara inanmak vacip, inkar etmek ise kesinlikle caiz değildir.

Farklı tanımlardan ortaya çıkan sonuca göre, sahih ve makbul kırâatların en üst seviyesinde yer alan, sıhhati ve ilahî vahye nispeti kesin olan<sup>414</sup> mütevâtir kırâatlar, sahih kırâatların ilk kısmını oluşturur.

Ulemanın bir kısmı, Kur'ân'ın sübûtu konusunda “tevâtürlüğü” şart koşmuşlardır. Senedi tevâtür derecesinde olmayan sahih kırâatlarla bir kırâat, velev ki Arapçaya ve Res-i Hattı uygun olsun sabit olmaz, demişlerdir. Bu kanaat Gazali, İbn Kudâme, İbn Hacib gibi usûl alimleri tarafından dile getirilmiştir.<sup>415</sup> Onlar bu kanaatlerinin, tüm fakih ve muhaddislerin kanaati olduğunu söylediler.<sup>416</sup>

Bir kısım alim ise makbul bir kırâat için “tavatürü” şart olarak koşmamışlardır. Mekki b. Ebî Tâlib (öl.437/1045) ve İbnu'l-Cezerî (öl.833/1429) gibi alimlerin kanaati

<sup>412</sup> İbnu'l-Cezerî, *Münciu'l-Mukriin*, 15; İbn Hacer, *Letâif*, I.69; Fadl Hasan Abbas, *Şübühâtun Havle'l- Kırâati'l-Kur'âniyye*, Dirâsât, XV. Cilt. Sayı.3. 1988, s.137-138; Bazemul, *el-Kırâât*, I.146; Çetin, Abdurrahman, *Kırâatların Kur'ân Tefsirindeki Yeri*, s. 92.

\* Bir haberin tevâtürlüğünü ortaya koyacak olan ravilerinin sayısının altı, on iki, yirmi, kırk, yetmiş olduğuna dair farklı rivâyetler bulunmaktadır. İbnu'l-Cezerî, *Müncid*, 15; Bazemül, *el-Kırâât*, I. 146; Kirbaşoğlu, Hayri, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1999, 94-97.

<sup>413</sup> Dağ, Mehmet, *Kırâat Farklılıklarının İslam Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s. 49. ; Dağ, a.g.m. s.15. Bu tanımda mütevâtir kırâat için söylenen “şüzûz ve illetten uzak” ifadesinin kırâat rivâyetleri için ifade ettiği anlamın hadis ilmindeki anlamından çok farklı olduğu unutulmamalıdır.

<sup>414</sup> Fadl Hasan Abbas, *Şübühâtun Havle'l- Kırâati'l-Kur'âniyye*, Dirâsât, XV. Cilt. Sayı.3. 1988, s.137-138.

<sup>415</sup> Zerkânî, *Menâhil*, I. 347; Bazemül, *el-Kırâât*, I.166.

<sup>416</sup> Kastalânî, *Letâif*, I.69-70.

ise budur. Diğer grup tarafından kırâatlar için tevâtürlüğü gerekli görmemeleri nedeniyle yeni bir fikir icad etmekle suçlanan<sup>417</sup> bu kişilerin sözlerinin özeti şudur:

Onlara göre bir kırâatın kabul edilebilmesi için ille de “mütevâtir” olması gerekmemektedir. Eğer bir kırâat, muhtelif Arap lügatleriyle, Hatt-ı Osmaniye uygun, sahih senetle Hz.Peygamber'den âdil vasıflara haiz kimselerin nakli ile bize ulaşmışsa bu kırâatlar, makbul ve geçerli kırâatlardır. Yoksa bir kırâatın kabulü için “mütevâtir” olma şartını ileri sürmek gerekmemektedir. Buna göre sahih bir senetle nakledilerek genel kabul görmüş, Hatt-ı Osmaniye uygun, gerek lügat açısından gerekse nakil açısından inkarı gerektirecek bir nitelik taşımayan kırâatların makbul kırâatlardan olması gerekir.

Sonradan bu görüşe dönüş yapan İbnu'l-Cezerî, sahih kırâatın üçüncü şartı olan *'senedin sahih olması'* konusunu ele alırken şunu söyler:

“...Biz bu ifade ile söz konusu kırâatların baştan sona kadar adalet ve zabt sahibi (aynı niteliklere haiz olan) raviler tarafından nakledilmesini kastediyoruz...Bazı müteahhirin alimler **'sahih olması'** rüknünü mütevatir olmasıyla kayıt altına almışlar. Senedin sahih olmasını -kırâatın makbuliyeti açısından- yeterli görmemişlerdir. Ve onlar **'Kur'ân ancak tevâtür ile sabit olur.'** zehâbına /za'm kapılmışlar ve âhad kanallarla gelen(kırâat)larla Kur'ân'ın tesbit edilemeyeceğini söylemişlerdir...Burada görünen bir şey var. O da şayet bir kırâat, mütevâtir bir şekilde sabit olursa zaten diğer iki şart olan Hatt-ı Osmânîye uygunluk ve Arapça gramerine olan muvâfakata hiç gerek kalmayacaktır.”;“Diğer yandan farklı kırâatların tümü için **'tevâtür'** olmayı şart koşarsak, bu durumda bu yedi kırâat imamından ve diğerlerinden birbirine muhalif olan farklı kırâat vecihleri düşer...”<sup>418</sup>

İbnu'l-Cezerî (öl.833/1429) daha sonra şu tespiti zikreder:

***'Ben önceden bu ilk görüşe meylediyordum. Fakat bu fikrin yanlış olduğu sonradan bana zahir oldu.'***<sup>419</sup>

Aslında İbnu'l-Cezerî (öl.833/1429), bu kanaatinde yalnız değildir. Ebû Şâme (öl.665/1267) *el-Mürşid* adlı eserinde *“Ehl-i Sünnetten mütekaddimîn ve müteahhirin'den olan kurrâlar ve onların yolunu takib eden mükallitlerce yedi kırâat, mütevâtirdir.(Yani bu imamlara nispet edilen kırâatlar, kendilerinden nakilde bulunan sahih kimseler kanalıyla ve tavâtür yoluyla bize bu kişilerden ulaşması açısından mütevâtirdir.)”*<sup>420</sup>

ez-Zerkeşî (794/1392) aynı kanaatin sahibi olarak şöyle der: *“Gerçek şu ki yedi kırâat, yedi imandan (bize) nakilleri yönüyle mütevâtirdir. Onların Nebî (s.a.v)'den bize nakillerinin tevâtürlüğü konusunu ise tartışmalıdır(وهو مطر). Çünkü bu yedi kırâat imamının senetleri, kırâat kitaplarında mevcut bulunmaktadır. Ve bu isnatlar bir kişinin diğer bir kişiden nakli ile oluşmuş ve tevâtürlük şartları rivâyetin başında ortasında ve sonunda oluşmamıştır. Bu söylediğimiz şey, kırâat imamlarının kendi kitaplarında mevcuttur.”*<sup>421</sup> demektedir.

ez-Zerkeşî'nin bu ifadeleri karşısında şunun da unutulmamasını gerekir. Kırâatların, kırâat imamlarından Hz. Peygamber'e kadar olan nakillerinde âhad kanalla gelmiş olmaları, onların hadis ilminde kullanılan şekliyle ve aynı değerde

<sup>417</sup> Kastalâni, a.g.e.a.y.

<sup>418</sup> İbnu'l-Cezerî, a.g.e.1.13.

<sup>419</sup> İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, I. 13. (...ولقد كنت أجنح إلى هذا القول ثم ظهر فساده.)

<sup>420</sup> İbnu'l-Cezerî, a.g.e.1.13

<sup>421</sup> Zerkeşî, el-Burhân, I.319.



“âhad haber” olarak görülmesini gerektirmez. Çünkü bu imamlarının mevcut isnatları, kırâat kitaplarında bizlere bu kırâatlarla meşgul olmalarını bildirme amacına matufen nakledilmiştir. Gerçek şu ki bu senetlerin her tabakasında bulunan kırâat imamları, naklettikleri bu kırâatlarında yalnız değillerdir. Şayet böyle olmasaydı bu farklı okumalar bize kadar gelirdi. Örneğin kırâatların senedi en nihayet Ubey b. Ka’b, Abdullah b. Zeyd ve Abdullah b. Mes’ud gibi kurrâ sahâbîlere dayanmaktadır. Bu demek değildir ki bu sahâbîler dışında kalan diğer sahâbîlerin, okuyuşları onlardan farklıdır. Bu konudaki haberlerin ortaya koyduğu gerçek, sahâbîlerin genel olarak kurrâ olan bu kârî sahâbîlerin okuyuşuna uyduğu ve onları onayladığıdır. Şayet sahâbîler bu iki sahâbînin okuduğu ve okuttuğu kırâatta bir farklılık görmüş olsalardı buna anında müdahale ederlerdi. Sahabe arasında bulunan bu bir kaç sahâbînin kendilerine verilen vazife gereği bu kırâat talimi ile meşgul olmaları karşısında diğer sahâbenin onların tilavetine genel olarak karşı çıkmamaları, bu kırâatları onayladıkları ve tasvip ettikleri anlamına gelmektedir. Bu tutum diğer dönemlerde de aynı şekilde devam etmiştir. “Kur’ân bir bütün olarak tevâtürle gelmiştir” şeklindeki ifadenin altında yatan espirinin bu olduğu söylenmiştir.<sup>422</sup>

Bu nedenle kırâat bilgileri, yedi kırâatın veya on kırâatın Resullullah’dan naklinin senetleri itibariyle tevâtür derecesinde olmadığına söylenmesi ile kırâatların hadis gibi telakki edilip, onun çıkışı gibi zannedilmesi ihtimaline karşı da insanları uyarılmışlardır. İfade edildiği gibi kırâatların bu imamlara nispeti ıstılah olarak yapılmıştır Yoksa her beldede bulunan diğer kimseler de aynı şekilde okumuş ve bu okuyuşu bir önceki imamlardan almışlardır. Eğer bir kârî, bulunduğu beldede herkesin okuduğu şeklin dışında bir okuyuşla okuyarak tek kalmış olsaydı diğer insanlar bu kişiden ve onun tilavet şeklinden kesinlikle kaçarlardı ve diğer kimseleri bundan uzaklaştırırlardı.<sup>423</sup> Dolayısıyla kırâatların senetlerin bir taifeye hasredilmesi Kur’ân’ın onların dışında diğer kimselerden gelmediği anlamına gelmemektedir. Çünkü Kur’ân kırâatı konusunda uzman olan her beldede bu kârîler dışında başka kârîler de bulunmaktadır. Ve bu kârîlerle aynı harf üzere okumaktadırlar. Fakat kırâatlar konusunda temayüz eden şahsiyetler gibi öne çıkmamışlardır.<sup>424</sup>

Demek oluyor ki kurrânın Kur’ân kırâatı konusundaki isnatlarında âhad kanalın kullanılması, teknik ifadeyle hadislerdeki âhad haberlerle tümüyle örtüşmemektedir. Ayrıca bir kırâatın, isnat itibariyle mütavâtir olmaması da, onun delil olma yönünü zayıflatmamalıdır. Çünkü bir kırâat mütevâtir vafına haiz olmasa da, sened itibariyle sahih olup hatt-ı Osmâniye ve Arapçaya muvafık olduğunda makbûliyet vafına haizdir. Yukarıda ifade edildiği üzere kırâatların kurrâ tarafından ittifak edilen büyük bir kısmı “mütevâtir” kalıbına uygun düşse de kimi okuyuşlar, bu vasfı kendinde barındırmamakta ve âhad haber niteliğinde kalmaktadır. Fakat senet itibariyle mütevâtir olmasa da diğer iki şartla da sadece senedi itibariyle mütevâtirliği elde etmiş olan kırâatların derecesine yaklaşmış olmaktadır.

Bu konuda Ebû’l-Kâsım Muhammed b. Ahmed el-Kelbî şöyle der: *“Bir haber mütevâtirlik dışında başka yollarla da ilim ifade edebilir: Bunlar, haberi bildiren kişinin bu haber konusunda zarurî bir bilgiye sahip olmasıdır. Bunlar kendisinden haber verilen şeyin zarurî olarak bilinen bir şey olmasıyla; istidlalle; Resulullahın*

<sup>422</sup> Krş. Çetin, *Kırâatların Tefsîre Etkisi*, s.93.

<sup>423</sup> Bâzemûl, *el-Kırâât*, I.148 (İbnu’l-Cezerî, den naklen *el-Müncid*, 67)

<sup>424</sup> Bkz. İbnu’l-Cezerî, *Müncid*, s.68 v.d.; Bâzemûl, *el-Kırâât*, I.149

*haber vermesiyle; ümmetin bu haber konusunda icmâ etmesiyle veya bir takım karfînelerle kesin bilgi ifade edebilir.*<sup>425</sup>

İbn Âşur, İbn Arâbî (öl.543/1051)'nin kırâatlar için konulmuş olan üç şart ile bir kırâat rivâyeti ya da haberinin, tevâtür seviyesine ulaşmış olduğunu ifade ederek bunu şu şekilde detaylandırmaktadır: Bu üç şart, Nebî'den nakledilen mütevâtir olmayan sahih bir kırâatın kabulü içindir. Ve bu kırâat, tıpkı sahih bir hadis mesabesinde. Ama mütevâtir bir kırâat için bu üç şarta aslında gerek bile yoktur. Yani bir kırâat, "mütevâtir" vasfına olduktan sonra artık onun sahihliğini ispat için Arap dil kurallarından bir hüccete ve üzerinde icmâ edilen mushafın bu kırâata muvâfakatına bile ihtiyacı yoktur.<sup>426</sup> Dolayısıyla, bir kişinin Kur'ân'ın sübûtu konusunda mütevâtir olmayı şart koşturma bir başkasının da üç maddeyi şart koşturmasında Kırâat İlmi açısından bir çelişki yoktur.

Burada üzerinde durulması gereken önemli bir husus vardır: Kırâatların tevâtürlüğü ele alınırken, bazı kırâatların mütevâtir olmaması halinin, Kur'ân'ın bize kadar mütevâtir kanalla gelişine bir hâle getirmedeğinin bilinmesi gerekir. Çünkü Kur'ân'ın sübûtu konusunda "tevâtür"lüğünün şart koşulması, Kur'ân-ı Kerim'in tümü/geneli itibariyledir.<sup>427</sup> Ayrıca Kur'ân'ın tevâtürlüğü ile kırâatların tevâtürlüğü birbirinden farklıdır. Kur'ân'ın tevâtürlüğünde bütün müslümanlar icmâ ettikleri halde, kırâatların tevâtürlüğünde ihtilaf etmişlerdir. İslam alimlerinin bazıları, bu kırâatlar için "mütevâtir" derken; bazıları ise "mütevâtir değildir, âhâddır", demişlerdir. Daha açık bir ifade ile Hz. Peygamber tarafından son mukabelede ilğâ edilmeyen Kur'ân vahiylerinin mushaf vasıtasıyla bizlere kadar mütevâtir olarak geldiği bir gerçektir. Ancak kesin olmayan şey; bu vahiylerin, imâle, terkîk, tefhîm, tağlîz, işmam, teshîl vb. telaffuz özelliklerinin mütevâtir olup olmadığıdır.<sup>428</sup>

ez-Zerkeşî, kırâatların bu edâ yönlerinin de, özleri itibariyle mütevâtir olduğunu söyler. Buna göre medd, medd olarak, imâle imale olması itibariyle mütevâtirdir. Ancak bu meddîn ne kadar olacağına tevâtürlüğünde aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Çünkü kimi bu meddi kısa, kimi ise uzun tutarak bunda aşırı gitmiş ve bu nedenle kırâat imamları arasında ihtilaf konusu olmuştur.<sup>429</sup>

Önemli bir diğer nokta da şudur. Görebildiğimiz kadarıyla Kur'ân kırâatlarında, "tevâtürlüğün" şart koşulması yerine, "*sahih senetle*" naklinin yeterli görülmesi, selefın görüşüdür. Fakat daha sonradan gelen alimler, bu "tevâtür" şartını eklemişlerdir. Dolayısıyla Nüveyrî(857/1453) tarafından "*Kırâatlarda tevâtürün şart koşulmaması*"nın daha sonradan gelen bazı alimler tarafından ileri sürüldüğü fikri yerinde değildir.<sup>430</sup> Aksine Kur'ân kırâatlarının sübûtunda "tevâtüren gelmiş olması" şartı, sonradan ihdas edilmiştir. Nüveyrî'nin kendi ifadesiyle cevaplırsak, esas bu fikir hâdis ve bid'at olan bir fikirdir. Çünkü ne sahâbîlerden ne tabîilerden ne de

<sup>425</sup> Bâzemûl a.g.e., I.168 (Takrîbu'l-Vusûl ilâ ilmi'l-Usûl, s.120'den naklen)

<sup>426</sup> İbn Âşur, Muhammed et-Tâhir, Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr, Tunus, ts. I.53.

<sup>427</sup> Bâzemûl, el-Kırâât, I.169.

<sup>428</sup> Molla Hüsrev'in belirttiğine göre, Kâsânî, İbn Hâcib ve muhakkik alimlerin çoğu, telaffüz ve adâ özelliklerinin mütevâtir olmadığı görüşündedirler. Bkz. Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmûz, Mir'âtü'l-Usûl, şerhi Mirkâi'l-vusûl, ts. ys. s. 9-30.

<sup>429</sup> Bkz. ez-Zerkeşî, el-Burhân, I. 319.

<sup>430</sup> Zerkânî, Menâhil, I. 347.

onlardan sonra gelenlerin hiç birinden tevâtürle âhad arasın? ayırmaya dair bir haber gelmemiştir.<sup>431</sup>

Özetleyecek olursak, Kur'ân'ın okunuş vecihleri olan kırâatların farklı şekillerde okunması ve bu okumaların Hz. Peygamber'den bize kadar nakillerinde kırâat imamlarının müşterek olarak okudukları kısımlarda tevâtür söz konusu iken; kırâat imamlarının kendi aralarında ihtilaf ederek yaptıkları farklı okumalardan bir kısmı ise meşhur ve âhâd kanalla gelmiştir. Ancak bu ifade, söz konusu bu kırâatların makbul olmadığı anlamına da gelmez. Aksine bu okuyuşlarda makbul kırâatlar arasında yer almalıdır. Ne var ki bu özellikteki bir kırâat, şayet, kendisinde üç rükünden bir tanesini yitirecek olursa, bu durumda onun makbuliyeti de sona erecek demektir. Şimdi makbûliyet açısından ikinci sırada yer alan meşhur kırâatın tanımını verelim.

### b. Meşhur Kırâat

*“Senedi sahih, kırâati meşhur/müsteffiz, bir vecihle de olsa Arap gramerine uygun ve Resm-i Osman'a takdîrî de olsa muvafakât eden kırâatlara meşhur kırâat”* denilir. Diğer bir ifade ile *“Senet itibariyle mütevâtir olmamakla beraber, sahih kanalla nakledilmiş olan, Arap gramerine ve Resm-i Osmânî'den birine uygun düşen kırâatlara meşhur kırâat”* denilir.<sup>432</sup>

Mütevâtir kırâat ile alakalı olarak yaptığımız açıklamalarda da ifade edildiği gibi gerek on kırâattan gerekse diğer kırâatlardan nakledilen imâle, terkik, teshil vs. gibi gerek usûl gerekse ferşte olan farklılıklarda ihtilafa neden olan farklı okuyuş vecihlerini bu kısımda değerlendirmek mümkündür.

### c. Âhad Kırâat

Kırâatların taksimatı ile alakalı olarak âhâd kırâatların iki çeşidi bulunmaktadır. İlki, sahih kırâatlar arasında, diğeri ise zayıf kırâatlar arasındadır. Sahih kırâatların kapsamı içinde değerlendirilen âhâd kırâat, sahih kırâat'ın üçüncü ve son şikkini oluşturmaktadır. Buna göre âhâd kırâat, *“Sika bir râvî' kanalı ile, sahabeden tabîfine, oradan da bir sonrakine olmak üzere muttasıl senedle şaz ve illetten uzak olarak nakledilen kırâat rivâyetleridir.”*<sup>433</sup>

Dr. Muhaysin, âhâdî *“Arap gramerine ve hatt-ı mushafa uygun olan, âhâd tarihiyle nakledilen fakat kırâat alimleri arasında meşhûr derecesine ulaşmayan kırâatlar”* şeklinde tarif etmektedir.<sup>434</sup> Bu tarif, yukarıda aktarılan tarifi aynısıdır. Ancak Muhaysin, bu şekilde tarif ettiği âhâd'ı, şazz'ın bir çeşidi olarak değerlendirir. Halbuki bu kırâat çeşidi, sahîhin bir türü olmalıydı. Çünkü tüm kırâat alimleri, şazzın altındaki âhâdî, Muhaysin'den farklı tarif etmişlerdir.<sup>435</sup>

Benzer şekilde Abdurrahman Çetin âhad kırâatı, *“Senedi sahih olan fakat Hz. Osman mushaflarına veya Arap gramerine uymayan; yahut da bahsedilen şöhretlere*

<sup>431</sup> Bâzemûl, I.172. ( Aslu'l-İ'tikâd, s. 12'den naklen)

<sup>432</sup> İbnu'l-Cezerî, enNeşr, I.9,13. Krş. Bâzemûl, el-Kırâât, I.146. Yazar burada yaptığı tanımında “âhâd –meşhur” şeklindeki kırâat türü için bu tanımları yapmıştır.

<sup>433</sup> Geniş bilgi için bkz. Dağ, a.g.m. s. 16 vd.(Tez, s. 50 vd. )

<sup>434</sup> Muhaysin, Fî Rihâb, I.432.

<sup>435</sup> Dağ, a.g.e. s. 16

*ulaşmayan kırâat çeşididir.*<sup>436</sup> şeklinde tanımlamış ve bu kırâatların okunmayacağını ve bunlara inanılmayacağını söylemiştir.

Olumsuz anlamda yapılan bu tanıma göre âhad kırâatlar, ya “senedi sahih olan fakat Hz. Osman mushaflarına veya Arap gramerine uymaması” ile veya bu üç şartın kendisinde bulunmamasına rağmen meşhur kırâatın şöhretine ulaşmadığından “*âhad kırâat*” kapsamına girmektedir.

Halbuki bu şıklardan ilk kısımda yer alan özelliğiyle âhad kırâat, zayıf kırâatın kapsamı içinde; diğer şıktaki kırâat türünün ise sahih kırâat kapsamı içinde kalması daha yerindedir. İlk kısımda şartların eksik olması zayıf kırâat özelliği olduğundan doğru olsa da ikinci kısımda sahih kırâatın üç şartı da bulunduğu bu tür kırâatı zayıf kırâat kapsamında değerlendirmek doğru olmasa gerektir. Belki bu kırâat, meşhur kırâat seviyesinde değildir ama zayıf(ve okunmayan) bir kırâat da değildir. Bu söyleneni Zerkânî'nin “*bir kırâatın, senedi sahih, Arapça'ya ve hatt-ı mushafa uyuyorsa bu durumda [mütevâtir ve meşhûr olması bir yana] âhâd bile olsa kat'i ilim ifade eder*”<sup>437</sup> şeklindeki ifadesi açıklar mahiyettedir.

Sonuç olarak âhad kırâatı, senedi sahih olup diğer iki şartı üzerine bulundurduğunda, makbûl kırâat kapsamı içinde değerlendirmek gerekir.

## 2. Zayıf Kırâatlar

Zayıf kırâatların tanımlarına girmeden önce şunu hemen ifade edelim ki, kırâatların sahihliği ile alakalı yapılan tanımlarda, kurrâdan, “*tevâtür kırâat*” dışındaki sahih kırâatın meşhur ve âhâd olarak zikredilen kısımlarını dahi bu kısma koyanlar olmuştur. Buradan hareketle, zayıf kırâatların içinde yer alan şazz, müdrec gibi kırâatların mahiyeti üzerinde durmaksızın genel bir ifade kullanılarak hepsine birden “zayıf kırâat” veya “şazz kırâat” ismi verilmiştir.

Hadis terminolojisinde “zayıf” kavramı, “sahih ve hasenin şartlarını kendisinde cem etmeyen hadis” için kullanılan bir terimdir.<sup>438</sup> Hatırlanacağı üzere sahih hadisten hareketle yapılan “sahih kırâat” tanımlamasında, senedin ittisali, râvîlerin sika olması, kırâatta “şüzûz ve illetin bulunmaması” gibi özellikler bulunmaktaydı. Bu vasıflardan birisinin bulunmaması ile sahih hadisin zayıf duruma düşmesinden hareketle “sahih kırâat”ın da “zayıf kırâat” durumuna düşmesi rahatlıkla söylenebilir. Buna göre *zayıf kırâat*, “*Senedin ittisali, râvîlerinin sika oluşu, illet ve şüzûzdan uzak olması ve Arapçaya veya mushafa uygun bulunması gibi sahih kırâatın şartlarından birisi kendisinde bulunmayan kırâattir.*”<sup>439</sup> Daha öz bir ifade ile sahih kırâat şartlarından birisi ya da fazlası kendisinde bulunmayan kırâatlar, “*zayıf kırâat*” adı ile isimlendirilir. Buna göre bir kırâatı, onu rivâyet eden râvîlerde bulunan bir kusur, zayıf durumuna düşebileceği gibi hatt-ı Osmanîye veya Arap gramerine uygun düşmemesi de zayıf durumuna düşürebilir. Son iki şart, kırâatlarla hadisin ayrıldığı ve kırâatın makbuliyeti için ek şartların gerektiği açıkça göstermektedir.

Buna göre zayıf kırâatları şunlardır:

<sup>436</sup> Bkz, Çetin, a.g.e. s. 94; Krş. Karaçam, İsmail, *Kırâat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri*, s. 88.

<sup>437</sup> Zerkânî, I.346. “فإذا صحَّ سند القراءة وواققت قواعد اللغة ثم جاءت موافقة لخط هذا المصحف المتواتر، كانت هذا الموافقة قرينة علي إفادة هذه”  
“الرواية للعلم القاطع وإن كانت آحاداً”

<sup>438</sup> Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 512.

<sup>439</sup> Dağ, Mehmet, *Klasik Kırâat Tasniflerinin Eleştirisi ve Yeni Bir Tasnif Denemesi*, s. 17. Krş. Dağ, Mehmet, *Kırâat Farklılıklarının İslam Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s.53.

### a. Âhâd Kırâatlar

*“Arap gramerine ya da resm-i hatta aykırı olmakla beraber, muttasıl senetle sika raviler tarafından nakledilen kırâatlara âhâd kırâat denilir.”<sup>440</sup>*

Zayıf kırâatın kapsamı içinde bulunan bu kırâat, daha önce sahih kırâat kapsamı içinde ele aldığımız, mütevâtir ve meşhur derecesinde bir isnada ulaşmamakla birlikte senedinin sahihliği; Hatt-ı Osmânî ve Arap gramerine uygunluğu nedeniyle makbul kırâatlar içinde değerlendirdiğimiz kırâattan farklıdır. Tanımdan da görüleceği üzere bu kırâat, senedi sahih olmakla beraber, sahih kırâatın temel iki rûknü olan Resm-i hat veya Arap gramerinden birisi kendisinde bulunmaması nedeniyle zayıf kalmıştır. Zayıf kırâatlar içinde yer alan bu âhad kırâatın iki önemli kusuru bulunmaktadır:

a. Bu kırâat ya Arap gramerine uymamaktadır.

b. Ya da Resm-i hatta muhalif olarak bulunmaktadır.

Senedi sahih, Resm-i hatta uygun olmakla beraber Arap gramerine uygun olmayan bu kırâatların -ki bu kırâatlar merdud kırâatlar olarak da kabul edilir-<sup>441</sup> örneği pek azdır. Mesela, kırâat imamlarından İmam Nâfi'den Hârice tarîkiyle gelen bir rivâyete göre Araf suresi:10.âyetinde bulunan “مَعَايِش” kelimesi yâ (ي) harfinin hemzeye kalb edilmesi ile “مَعَايِش” şeklinde okunması buna örnektir.<sup>442</sup>

Bir başka yerde Ebû Alâ el-Attâr Abbas'dan onun da Ebû Amr'dan yaptığı rivâyete göre Kasas Suresi:48'de “سَاحِرَانِ تَطَاهِرَانِ” ifadesinde geçen “ظ” harfini şeddeli bir şekilde okuduğu rivâyet edilir. Halbuki kırâat alimlerinin tümü bu kelimeyi şeddesiz bir şekilde okumuşlardır. Ancak onlar sin, hâ ve elif kelimesi konusunda ihtilaf etmişler ve Âsım, Hamza, Kisâî ve Halef tarafından bu kelime sin(س)'in kesre ile elifsiz olarak ve hâ'nın sükûnu ile (سَاحِرَانِ تَطَاهِرَانِ /sâhirâni tezâhirâ) şeklinde okunmuştur. Geri kalan alimler ise sinin fethası ve sini çeken bir elif ve hâ'nın kesresi ile (سَاهِرَانِ تَطَاهِرَانِ /sâhirâni tezâhirâ) şeklinde okumuşlardır.<sup>443</sup>

### b. Şazz kırâatlar

Kırâatların tasnifinde ortaya çıkan problemlerin en fazla görüldüğü konulardan birisi de kırâatların hangi vasıfları nedeniyle şazz çerçevesine girdiğidir. Kırâatları

<sup>440</sup> Dağ, s. 18; (Dağ, a.g.t. s. 54)

<sup>441</sup> Bâzemûl, el-Kırâât, I.154.

<sup>442</sup> İbn Mücâhid, eserinde bu kırâat rivâyetinin büyük bir yanlışlık olduğunu ifade eder. Çünkü tüm kırâat imamları tarafından bu kelime “مَعَايِش” şeklinde okunmuştur. Dolayısıyla İmam Nâfinin kırâatı şazz olarak kabul edilmiştir. (Bkz. Kırâatu's-Seb'a :278) Fakat verilen örnekte İbn Mücâhid'in bu kırâat vechini eleştirmesi ve şazz görmesine şaşırılmaması da mümkün değildir. Çünkü bu kırâat imamı da diğer kırâat imamları gibi meşhur bir kırâat alimidir. Ancak, Hârice b. Mus'ab'dan İmam Nâfi'ye ulaşan kırâat tariki konusunda kendisine katılmayan şazz kalan rivâyet vecihleri de yok değildir. Fakat Harice bu kırâat vechinde tek de bulunmamaktadır. (Bkz. Bâzemûl, el-Kırâât, I.154).

<sup>443</sup> en-Neşr, II.341-2; Bâzemûl, I.155.

sahih ve sahih olmayan kırâatlar olarak iki kısımda değerlendirenlere göre, sahih olmayan tüm kırâatlar, çeşitleriyle birlikte “şazz kırâat” kapsamı içine girmektedir.

Mesela İbn Şalah'ın şazz kırâatları, “Kur’ân olarak bize tevâtür olmaksızın nakledilen ve ümmet tarafından kabul görmeyen ve bir şöhret kazanmamış olan kırâatlar”<sup>444</sup> şeklinde tanımlamasında bu görülmektedir.

Kırâatları, sahih, âhâd ve şazz olarak üç kısımda ele alanlara göre şazz kırâatlar, sika olmayan kişiler kanalıyla gelen ya da sika olmakla beraber Arap gramerine uygun düşmeyen kırâatlara denir.<sup>445</sup>

Zerkeşî (öl.794/1391) ise şazz kırâatın tanımını, Şeyh Şihâbuddin Ebû Şâme(öl.665/1266)’den naklen “*Arap dilinin fesahatına uygun, sahih nakille gelmiş ve mushaf yazısının imkan verdiği her kırâat sahih ve muteberdir. Bu üç esastan herhangi birisi kendisinde eksik olan kırâat ise şazdır ve güvenilir değildir.*”<sup>446</sup>

şeklinde dile getirmiştir. Demek oluyor ki, kırâatın üç rüknünden birinin kendisinde eksildiği kırâat, şazz kırâat’tır.

Suyûtî ise (öl.911/1544) şazz kırâatı, senedi sahih olmayan kırâatlar olarak tanımlar.<sup>447</sup> Suyûtînin bu tanımı, daha sonradan gelen müellifler ve çağdaş araştırmacılar tarafından da benimsenmiştir.<sup>448</sup>

Buna göre şaz kırâat “*Senedindeki inkitadan veya râvî'nin sikahgını bozacak hallerden dolayı senedi sahih olmayan; kırâatın diğer iki rüknünden birine veya ikisine muvafakatı muhtemel olan kırâat*” olarak da tanımlanabilir.<sup>449</sup>

Yoksa sadece yedi kırâat dışında kalan kırâatları şazz olarak tanımlamak<sup>450</sup> kendisinde sahih kırâatın üç rüknü bulunan diğer kırâatları iptal anlamına da gelmesi nedeniyle isabetli değildir.

Bu kırâatın örneği olarak, Fâtiha(1),3.âyetinde yer alan “*مالك يوم الدين*” âyetindeki “*مالك*” kelimesinin mâzî sigası ile “*مَلِك*” şeklinde; aynı âyette “*يوم*” kelimesinin sonunun nasb ile “*يوم*” şeklinde ve 4.âyette yer alan “*إياك يعبد*” kelimesinin ise “*إياك تعبد*” şeklinde okunmasını buna örnek gösterebiliriz. Aynı sûrede yer alan bu her üç okuyuş da senedi sahih olmayan kırâat vecihleridir.<sup>451</sup>

Merdut kırâatlardan olarak da nitelenen bu kırâatlar, senedi sahih olmaması nedeniyle resm-i hatta muvafık olsun olmasın Arap gramerine düşsün düşmesin makbul görülmemiştir.<sup>452</sup>

<sup>444</sup> el-Burhân I.332; Mürşidu'l-Vecîz, 184; Karaçam, İsmail, Kırâat Üminin Kur’ân Tefsîrindeki Yeri, s. 88; Çetin, İsmail, Kırâatların Tefsîre Etkisi, s. 96.

<sup>445</sup> Mekki, el-İbâne, 40; krş. Muhaysin, Fî Rihâb, I.423-4.

<sup>446</sup> Zerkeşî, el-Burhân, I.331

<sup>447</sup> el-İtkân, I.242

<sup>448</sup> Fadl Hasan Abbas, Şübühâtun Havle'l-Kırâatı'l-Kur’âniyye, Dirâsât, XV. Cilt. Sayı.3. 1988, s.137-138; Çetin, Abdurrahman, a.g. e. s. 95; Karaçam, Abdurrahman, a. g. e. s. 88.

<sup>449</sup> Dağ, a.g.m. s. 20.( Tez, s. 55)

<sup>450</sup> İbn Cinnî, el-Muhteseb isimli eserinde yedi kırâattan geri kalanları, senedi sahih ve hatt-ı Osmâni’ye muvafık olmasına rağmen şazz kırâatlar kapsamında değerlendirmiştir. Buna İbn Mücâhid’in “Kitâbu’s-Seb’a” isimli eserinde temas eden Şevki Dayf, bu tanımlamanın yedi kırâat dışında kalan diğer kırâatların zayıf olması ya da bu yedi kırâat gibi bir tevâtürü elde edememeleriyle açıklamıştır. (K. Seb’a, s. 22)

<sup>451</sup> el-İtkân, I. 242.

<sup>452</sup> Suyûtî bu tür kırâatları mevzû olarak nitelemektedir. (Bkz. İtkân, I.216???) Bkz. Bazemul, I.155

Aynı şekilde Ubey b. Ka'b'ın da kırâatı olarak rivâyet edilen Ebû Abdillâh el-Yemânî (İbn Semeyfa') ve Ebû Semmâl'in Yüce Allah'ın Yunus(10):92 'de فَلْيَوْمَ حَلْفَاكُ... "Bugün senin bedenini kurtaracağız ki, arkadan gelenlere bir ibret olasın..." âyetinde geçen "نَحْيِكَ" kelimesini, نُنْحِيكَ /nunahhîke şeklinde; حَلْفَاكُ "kelimesini ise حَلْفَاكَ /halefeke şeklinde okuması da<sup>453</sup> bu şazz kırâatın bir örneği olarak zikredilebilir.<sup>454</sup>

### c. Müdrec Kırâatlar

Müdrec kırâat, tıpkı hadislerde olduğu gibi kârinin metnin aslından olmayan bazı ifadeleri metne, gerek tefsir gerekse diğer nedenlerle sokmasıdır. Diğer bir tanım denemesi şöyledir: "*Hatt-ı mushafâ uymayan tefsir mahiyetli eklemelerden oluşan ve Hz. Peygamber'e nispet edilmeyen zayıf kırâat çeşidine verilen isimdir.*"<sup>455</sup>

Bu tür müdrec okumalar genelde sahabe kırâatlarında ve daha az bir nisbetle tabiîn kırâatlarında bulunmaktadır. Örnek vermek gerekirse, Hasan el-Basrî, وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا أَلْوَرُودُ الدُّخُولُ كَانَ عَلَيَّ رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا "İçinizden oraya gitmeyecek hiç kimse yoktur. (Oraya girmeleri) Rabbi'nin üzerine aldığı kesinleşmiş bir hükümdür." (Meryem(19):71) mealindeki âyette geçen vurûd/وَرُودُ kelimesinin, girmek/الدُّخُولُ anlamında olduğunu, tefsir kabilinden âyete ekleyerek "وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا أَلْوَرُودُ الدُّخُولُ كَانَ عَلَيَّ رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا" şeklinde okumuştur.<sup>456</sup> Fakat bazı raviler, bu ifadeleri Kur'ân'ın içine sokarak büyük yanlışla girmişlerdir.<sup>457</sup> Halbuki bu ifadeleri Hasan el-Basrî, âyetteki "وارد" kelimesini açıklamak amacıyla tefsir kabilinden koymuştur.

Sa'd b. Ebi Vakkas'ın, "وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتُ مِنْ أُمَّ"<sup>458</sup> ve İbn Abbas ve diğer bazı sahabîlerden nakledilen, "لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ فِي مَوَاسِمِ الْحَجِّ"<sup>459</sup> şeklinde (altı çizili kısımları âyete ekleyerek) okumaları, buna dair örneklerdendir. Dikkat edilirse gerek âhadda gerekse müdrecede "ilave" söz konusudur. Ancak ilave konusunda âhâd, müdrece şü şekilde ayrılmaktadır. Âhâd kırâatta ilave lafız, Hz. Peygamberden nakledilmiş iken, müdrecede, sahabenin kendi tasarrufudur. Nitekim "salatı'l-

<sup>453</sup> İbn Cinnî, el-Muhteseb, I. 316; İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, I. 16; Karaçam, İsmil, Kırâat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri, s. 89; Çetin, Abdurrahman, a.g.e. s. 95.

<sup>454</sup> İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, I.16; Karaçam, İsmil, Kırâat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri, s. 89; Çetin, Abdurrahman, a.g.e. s. 95.

<sup>455</sup> Dağ, Mehmet, a.g.m. s. (Dağ, Kırâat Farklılıklarının İslam Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi, s. 55)

<sup>456</sup> Suyûtî, el-İtkân, I. 243.

<sup>457</sup> Suyûtî, el-İtkân, I. 243.

<sup>458</sup> İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî (öl.327/937), Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, (Tahk:Esad Muhammed et-Tayyib), Mektebu Nezzar el-Bâz, Mekke-Riyad, 1997/1417 (I-X), III. 888; Dâremî, Sünen, II:366; Taberî, Câmiu'l-Beyan, III.629; Ebû Hayyan, Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr, Dâru'l-Fikr, 1992/1412 (I-XI), III.547; Suyûtî, Celaleddin, ed-Dürrü'l-Mensûr, Dâru'l-Fikr, 1993, (I-VIII), II. 326.

<sup>459</sup> Bu konuda İbn Abbas, Abdullah b. Mes'ûd ve İbn Zübeyr 'dan benzer rivâyetler için bkz. Buhârî, Tefsir, 34.; İbn Ebî Dâvud, el-Mesâif, s. 65, 92; Bahru'l-Muhit, II.293; İbnu'l-Cezerî, İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, I. 28; Suyûtî, el-İtkân, I.243; Arifur, J.Materials, s. 29. İbn Mes'ûd'un ayrıca "وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ فِي مَوَاسِمِ الْحَجِّ" şeklinde de okuduğu nakledilir. Bkz. el-Mesâif, s. 65; Suyûtî, a.g.e., I.243

vustâ/صلاة الوسطى”nın “صلاة العصر /salâtu’l-asr” olduğuna dair rivâyetler<sup>460</sup> Hz. Peygamber’e nisbet edilirken, “في مواسم الحج” ilavesi, Hz. Peygamber’e değil, İbn Abbas’ın kendisine nisbet<sup>461</sup> edilmiştir.<sup>462</sup>

Kırâatların tefsîre etki eden yönünü ele aldığımız bu çalışmamızda zayıf kırâat kapsamı içinde yer alan bu iki kırâat türüne (âhad ve müdrec) dair sonraki bölümde tekrar temas edeceğimizi burada ifade edelim.

#### d. Mevzû Kırâatlar

Bu tür kırâat çeşidi, aslında kendisinde “kırâat” isminin olumlu anlamda hiç bir değeri olmayan; asılsız olarak bir kişiye nispet edilen mevzu/uydurma kırâat haberleridir. Suyûtî’nin üzerinde hiç bir tanımlama ve açıklama getirmediği sadece el-Huzzâî’in kırâatı gibi diyerek atıfta bulunduğu bu sınıf<sup>463</sup> aslında zayıf kırâatlar kapsamında dahi değerlendirilmemesi gerekecek bir tür kırâat çeşidini ifade eder.

Bu kırâata örnek olarak Ebû Hanife’nin, *إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ* “Kulları içinde Allah’tan (gereği gibi) ancak alimler korkar...” (Fatır:28) âyetinin hareketlerini değiştirerek *إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ* “Kulları içinde Allah ancak alimlerden çekinir...”

<sup>460</sup> Bu konuda Hz. Âişe başta olmak üzere, İbn Abbas, Ubey b. Ka’b, Hafsa ve Ümmü Seleme’den benzer benzer açıklamalar bulunmaktadır. Bkz. Abdurrezzak b. Hemmam, *Musannef*, Beyrut, 1403/1983, I.578-579; İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, *Kitabu’l-Musannef fi’l-Ehâdisi ve’l-Âsâr*, Mektebetu Rüşd, Riyad, (tahk. Kemal Yusuf) (I-VII), II. 244 vd.; Malik b. Enes, *Muvatta*, Beyrut, 1406/1985, *Salâti’l-Cemâa*, 27,28; Ahmed b. Hambel, *Müsned*, İstanbul, 1981., I.178; Müslim, *Mesâcid*, 202-206; Ebû Dâvud, *Salat*, 5; Tirmizi, *Tefsir* (sure:2)31; Nesâî, *Salat*, 14; İbn Mâce, *Salat*, 6; *Dâremî*, *Salat*, 28; İbn Ebî Dâvud, s. 94-98; Beyhakî, Ahmet b. el-Hüseyn b. Ali b. Musa Ebû Bekir, *Sünen-i Kübrâ* (Tahk. Muhammed Abdulkadir Atâ), Dâru’l-Bâz, Mekke, 1414/1994, (I-X) I.462.; Suyûtî, *ed-Dürrü’l-Mensûr*, I.722; İbn Ebî Dâvud, 90-98; Suyûtî, *Dürrü’l-Mensur*, I. 721-724

<sup>461</sup> Buhari, *Tefsir*, 34 (Burada, Hz. Peygamber’e nispet edilmemekte İbn Abbas’ın bir ilavesi şeklinde geçmektedir.)

<sup>462</sup> Dağ, Mehmet, a.g.m. s.19. Krş. Dağ, Mehmet, *Kırâat Farklılıklarının İslam Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, 56-57.

<sup>463</sup> A.g.e.a.y.



şekilde okuduğu rivâyet edilir ki, İbnu'l-Cezerî, bu okuyuşun uydurma olduğunu ve Ebû Hanîfe'nin de bundan berî olduğunu söyler.<sup>464</sup>

Mevzu' kırâat, gerek senet, gerekse metin itibariyle dayanağı olmadığından uydurma bir haber olmaktan öte bir anlam ifade etmez. Kur'ân'ın metin ve rivâyet geleneği bağlamında ne kadar sıkı bir denetlemeye tabî tutulduğunu, uydurma kırâatların yok denecek kadar az olması açıkça göstermektedir. Kırâatların üç şart ile denetlenmesi, insanlık tarihinde belki sadece Kur'ân'a nasip olmuş bir nitelik olsa gerektir.

---

<sup>464</sup> en-Neşr, I. 16.

## II. BÖLÜM

### KIRÂAT FARKLILIKLARININ NEDENLERİ VE ÇEŞİTLERİ

#### I. KIRÂAT FARKLILIKLARININ NEDENLERİ

##### A. Yedi Harf ve Kirâat İhtilafına Olan Tesiri

##### 1. Yedi Harf(Ahruf-u Seb'a)'nın Mahiyeti

“Ahruf-u Seb'a” veya diğer ifade ile “Yedi Harf”, gerek kirâat ilminin gerekse tefsir ilminin en problemlî konularından birisidir. Çalışmamızın bu bölümünde *Yedi Harf* üzerinde genel bir değerlendirmede bulunarak kirâatla ilişkisine değinmek istiyoruz.

**Yedi Harf**, lügatte bir şeyin ucu, kenarı, sivri tarafı, hece harflerinden her biri, kirâat vechi ve üslûbu gibi anlamlara gelen “harf”<sup>465</sup> ile Arap dilinde çokluğu ve kesreti ifade etmek için de kullanılan “yedi”<sup>466</sup> sayısından meydana gelmektedir.<sup>467</sup>

“Yedi Harf” konusunda konuşabilmek için öncelikle bu kavramın zikredildiği haberlere temas etmemiz gerekmektedir. Çalışmamızın bu kısımda bu hadislerden bir kısmına burada değinmek istiyoruz:

Hiz. Ömer'den rivâyet edilmiştir: “Resulullah hayatta iken Hişam b. Hakem'in (namazda) Furkan sûresini okuduğunu işittim. Hişam bu sûreyi, Peygamber'in bana okutmadığı bir şekilde okuyordu. Az kalsın üzerine atılacaktım, fakat selam verinceye kadar sabrettim. Selam verince yakasından tutup, “Bu sûreyi sana bu şekilde kim okuttu” diye sordum. Hişam:

-Resulullah okuttu, dedi.

-Yalan söylüyorsun; çünkü Peygamber bana bu sûreyi, senin okuduğundan başka bir şekilde okuttu, dedim. Ve yakasından tutarak onu Peygamber'in huzuruna götürdüm:

-Ya Resulallah, şunun, Furkan sûresini, bana okuttuğunuzdan başka şekilde okuduğunu işittim, dedim. Peygamber bana:

-Hişam'ın yakasını bırak, buyurdu. Ona da “Ey Hişam oku!” dedi. O da kendisinden duyduğum şekilde okudu. Bunun üzerine Peygamber:

<sup>465</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IX.41

<sup>466</sup> Kanaatimizce burada kesretten kinaye olarak “yedi” kavramı kullanılmıştır. Yoksa gerçek anlamda yedinin karşılığı değildir.

<sup>467</sup> Bkz. İtr, Hüseyin Ziyâuddîn, *el-Ahrufu's-Seb'a ve Menziletu'l-Kirâati minhâ*, Dâru'l-Beşâiru'l-İslâmiyye, 1988/1409, s.117v.d; Şahin, Abdusabur, *el-Ahrufu's-Seb'a*, (çev. Tayyar Altıkulaç) Diyanet Dergisi, Cilt, XII. Sayı: 1-2-3 1973 s.11 vd./ 67 vd./131 vd. (Bu makale Abdussabur Şahin'in *Târîhu'l-Kur'ân*, Kahire, 1966, s.23. ve devamından terceme edilmiştir.); Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kirâati*, s.38-39; Çetin Abdurrahman, *Kur'ân'ın İndirildiği Yedi Harf*, İslami Araştırmalar, Sayı:3, Ocak-1987 s. 73.

-Bu sûre böyle indirildi, buyurdu. Bundan sonra bana da : "Ey Ömer oku!", diye emretti. Ben de onun bana vaktiyle okuttuğu gibi okudum. Bana da:

Bu sûre böyle de indirildi. **Bu Kur'ân Yedi Harf üzere nâzil olmuştur. Bunlardan hangisi kolayımıza gelirse onu okuyun, buyurdu.**<sup>468</sup>

Ubey b. Ka'b'dan gelen bir diğer rivâyete göre o şöyle demiştir: "Ben, bir âyet okudum. İbn Mes'ud o âyeti başka bir okuyuşla okudu. Peygamber'e geldim ve dedim ki:

-Bu âyeti bana bu şekilde okutmadın mı? Hz. Peygamber:

-Evet, dedi. O zaman İbn Mesud:

-Aynı âyeti bana şu şekilde okutmadın mı? deyince Hz. Peygamber buyurdu ki:

"Her ikiniz de doğru ve güzel okudunuz. Ey Ubey, Bana Kur'ân okutuldu ve dendi ki: Bir harf üzerine mi yoksa iki harf üzerine mi (okumak istersin)? Benimle beraber olan melek (Mikâil); iki harf üzere, dedi. Ben de : iki harf üzerine, dedim. (Cebrâil): İki harf üzere mi, yoksa üç harf üzere mi, diye sordu. Ben de: Üç harf üzerine, dedim. Böylece üç harfe yükseldi. O harflerden her biri şâfidir, kâfi'dir. Eğer sen "عَفْوَرًا رَحِيمًا" veya "سَمِيْعًا عَلِيمًا" ya da "عَلِيمًا سَمِيْعًا" dersen; azab âyetini, rahmet; rahmet âyetini azab kılmadıkça bu böyledir(doğrudur), buyurdu.<sup>469</sup>

Ebû Hureyre'den gelen benzer içerikte bir başka rivâyete göre de Hz. Peygamber: "*Kur'ân yedi harf üzere indirildi, okuyun, zorluk yoktur.(Ancak) azap âyetini rahmet âyeti ile değiştirmeyin*"<sup>470</sup> buyurmuştur.

Bu haberlerin yanı sıra Kur'ân'ın Kureyş lehçesi ile indiğine vurgu yapan rivâyetler de bulunmaktadır. Kur'ân'ın mushaflarda yazılmasına temas eden bir rivâyette, Hz. Osman bu noktaya vurgu yaptığı haber verilmektedir. Bu haberlerden birine göre, Hz. Osman, Kur'ân'ı mushaflarda neşretmek üzere teşkil ettiği yazım komisyonunun Kureyşli üç üyesine hitaben "Eğer siz üçünüz Zeyd b. Sabit ile Kur'ân'dan herhangi bir kelimeyi yazma hususunda uyuşamazsanız, onu *Kureyş* lehçesi ile yazınız. Çünkü Kur'ân, bu lehçe üzere inmiştir"<sup>471</sup>

Hız. Osman bu ifadeleri, Kur'ân'ın genel olarak bu lehçe ile inişini ifade etmek için kullanmıştır. Yoksa bu, Kur'ân'ın bir dönem, birden fazla vecihle okunuşuna dair verilen "Yedi Harf" ruhsatını inkar anlamı taşımamaktadır. Çünkü Hz. Osman, halife olduğu dönemde minberden: "Kur'ân, yedi harf üzere indi. Her biri şâfi ve kâfidir" şeklinde Allah Resûlü'nden kimin hatırlatmada bulunabileceğini sorduğunda, sayılamayacak derecede kimse ayağa kalkmıştır. Bunun üzerine Hz. Osman da, "Ben de, bunlarla beraber bu haberin Allah Resulü tarafından söylediğine şahitlik ederim"<sup>472</sup>

<sup>468</sup> Buhârî, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 5,27;Tevhîd,53; *Bed'ul-Halk*,6 ; Müslim, *Salâtu'l-Müsâfirîn*, hd: 270; Ebû Dâvud, *Vitr*, 22; Tirmizî, *Kırâât*, 11; Nesâî, *İftitah*, 36; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, Kur'ân, hd.5; Çetin, Abdurrahman, *Kur'ân'ın İndiği Yedi Harf*, s.75

Bu olayın benzeri Ubey b. Ka'b'ın başından da geçmiş ve Hz. Peygamber'in cevabı " Ey Ubey, Kur'ân yedi harf üzere indirilmiştir. Onların hepsi de kâfidir, şâfidir." şeklinde olmuştur. (Nesâî, *İftitah*, 38)

<sup>469</sup> Ebû Dâvud, *Vitr*, 22, Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V.124

<sup>470</sup> Ebû Şâme, *el-Mürşid*, s. 103

<sup>471</sup> İbn Ebî Dâvud, *el-Mesâhif*, 27.

<sup>472</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, I. 145; Şahin, *Tarihu'l-Kur'ân*, s.62.

Aynı şekilde Hz. Ömer, Kûfe'de muallim olarak bulunan İbn Mesud'un (حَتَّى حِينَ) âyetini<sup>473</sup> (عَتَّى حِينَ) şeklinde okuyuşunu duyduğunda bu okuyuşu beğenmemiş ve kendisine bir mektup yazarak "Kur'an'ı insanlara Kureyş lehçesi ile okut, Hüzeyl lehçesi ile okutma! Çünkü Kur'an Hüzeyl lehçesi ile inmedi" demiştir.<sup>474</sup>

Hz. Ömer'in bu ifadeleri, Kureyş lehçesinin yaygınlaşması ve toplum tarafından benimsenmesi nedeniyle Kur'an'ın nazil olduğu bu lehçeye insanların dönmesine teşvik sadedinde söylenmiştir. Yoksa onun Hüzeyl lehçesi ile okunmasını inkarı söz konusu değildir. Ancak Hz. Ömer'in bu tavrı yerinde olmakla beraber, "Yedi Harf" ruhsatını, yasaklayıcı bir Peygamber emri olmadığı için bu ruhsat, insanlar tarafından hala devam ettiriliyordu.

Yedi Harf konusunda rivâyetleri bulunan sahâbîlerin sayısı 24'ü geçmektedir.<sup>475</sup> Yukarıdaki rivâyetlerde de ismi geçen Ubey b. Ka'b, Enes b. Malik, Abdullah b. Mesud, Ebû Hüreyre, Abdullah b. Abbas, Ömer b. Hattab, Abdullah b. Ömer, Hişam b. Hakem ve Osman b. Affan bu kimseler arasındadır.<sup>476</sup> Ebû Ubeyd, bu haberlerin biri hariç<sup>477</sup> tümünün "tevatür" derecesinde olduğu söylemiştir.<sup>478</sup>

Goldziher'in, yedi harf ile alakalı bir rivâyetin sahih olmadığını Ebû Ubeyd'in ifade etmesini, bu konudaki tüm haberler için genelleme yaparak sanki, onun yedi harf'in tümü için söylediğini zannetmesi hata değilse, ön yargıdan başka bir şey değildir.<sup>479</sup>

Yedi harfle alakalı hadisler, gerçekliği olan yaşanmış canlı bir vakıa<sup>480</sup> olmasına rağmen bunun nasıl meydana geldiği konusunda farklı görüşler ve açıklamalar yapılmıştır.<sup>481</sup> Söz konusu rivâyetlerde Kur'an'ın yedi harf üzere indirildiği vurgulanmakta ve bu konudaki ruhsata ve kolaylığa dikkat çekilmektedir. Esasen bu mevzuda pek çok görüşün ortaya çıkmasına, ilgili rivâyetlerde konunun mahiyetini açıklayıcı bilginin bulunmaması sebep olmuştur. Bizim yerimiz buna imkan vermediği için sadece tercih ettiğimiz görüş ve yorumu aktarmakla yetineceğiz.

Bilindiği üzere Yüce Allah, her peygambere mesajını o kavmin dili ile gönderdiği gibi Hz. Peygamberi de kendi kavminin dili olan Arapça ile

<sup>473</sup> Saffât (37):178

<sup>474</sup> İbn Hacer Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buharî, Beyrut, ts (I-XVI), IX.7.

<sup>475</sup> Zerkânî, Menâhil, I.118

<sup>476</sup> Şahin, Abdussabur, Tarihu'l-Kur'an, s.61; Zerkânî, Menâhil, I.118 ; Abdülâl, Salim Mukrim, el-Kurâetu'l-Kur'âniyye, s.12-13

<sup>477</sup> Semure b. Cündeb'den nakledilen bu rivâyette Nebi (s.a)'in şöyle buyurduğu nakledilir: "Kur'an üç harf üzere nazil olmuştur." Bkz. Fedâilu'l-Kur'an, s.339.

<sup>478</sup> Ebû Ubeyd'in ifadesi şöyledir:

قد تواترت هذه الأحاديث كلها علي الأحراف السبعة إلا حديثا واحدا يروي عن سمرة : حدثني عفان عن حماد بن سلمة عن قتادة من الحسن عن سمرة "... بن جندب عن النبي (صلم) نزل القرآن علي سبعة أحرف

Bkz.Ebû Ubeyd, Kâsum b. Sallam el-Herevî(öl.224/838), Fedâiu'l-Kur'an (tahk. Komisyon), Dâru İbn Kesîr, Beyrût-Dımişk, 1995/1415, s.339 ; Zerkânî, Menâhil, I.118; Şahin, a.g.e s. 62.

<sup>479</sup> Ganîm, Kaddûrî, Resmu'l-Mushaf, 131.

<sup>480</sup> Geniş bilgi için bkz. Şelebî, Raîf, el-Kur'an ve'l-Ahruf-u Seb'a, Mecelletü'l-Ezher, cilt.50, sayı:3/4; sayfa:626-37/ 828-827-839, Kahire. 1978,

<sup>481</sup> Mesela, Bkz. Akdemir, Salih, Kur'an'ın Toplanması ve Kırâatı Meselesi, I.Kur'an Sempozyumu, Bilgi Vakfı, Ankara, 1994 s.25-29.

göndermiştir.<sup>482</sup> Ancak şu da bir bilinen bir gerçektir ki her dilin kendi içinde lehçe ve şive farkları olduğu gibi Arap dilinde de bu lehçe ve şivelerin birçok çeşidi bulunmaktadır.<sup>483</sup>

Kur'ân'ın genelde Hz. Peygamber'in yaşadığı Mekke toplumunun lehçesi olan Kureyş lehçesi üzere nazil olduğunda şüphe yoktur. Ancak, Araplar bu kimselerden ibaret değildi. Nitekim, *"Bu Kur'ân bana vahyolundu ki, onunla sizi ve ulaştığı herkesi uyarayım..."* (En'am: (6):19) *"Biz sana böyle Arapça bir Kur'ân vahyettik ki kentlerin anası (Mekke)yi ve çevresinde bulunanları uyarasın..."* (Şûrâ (26):7) gibi âyetlerde de ifade edildiği üzere vahyin, çevre kabileler tarafından duyulması ve onlara iletilmesi gerekli idi. Bu nedenle onların kendi lehçelerine göre inen vahyi okumaları ve telaffüz etmeleri dinin ruhuna uygun bir durum idi.

Benzer şekilde Kur'ân'ın iniş gayesine atflarda bulunan âyetlerde onun, insanlara *"sıkıntı olmak üzere"*<sup>484</sup> indirilmediğine ve *"Anlaşılması için kolaylaştırıldığı"*<sup>485</sup> na dair ifadeler, **"Yedi Harf"** ruhsatının hikmetiyle örtüşmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Nebi (s.a.v), Kur'ân'ı anlamaları ve öğrenmeleri konusunda ümmeti için Allah'tan talepte bulunmuş ve bu ruhsat yapılan bu yakarışların akabinde gelmiştir.<sup>486</sup>

Yedi harfin ne olduğu konusunda bir çok görüş ifade edilmiştir. Bizim kanaatimize göre **"Yedi Harf"**, vahyin indiği dönemde, Mekke toplumunun konuştuğu Kureyş lehçesi dışında kalan ve çevre kabilelerin konuştuğu diğer lehçelerle Kur'ân'ın okunmasına vahyin inmeye devam ettiği bir dönemde izin verilmesinin ifadesidir.<sup>487</sup> Zaten, vahyin inmeye başladığı ilk günden itibaren Kur'ân, farklı kabile lehçelerine de yer vermektedir.<sup>488</sup> Bilindiği gibi Mekke, Arap kabileleri arasında sosya-kültürel açıdan merkezi bir konuma sahipti. Yılın belirli zamanlarında hacc ve panayır gibi vesilelerle Mekke'ye gelen farklı kabile mensuplarının döndüklerinde geride bıraktıkları hususlardan birisi de kendi dil ağızları ve lehçe farklarıydı. Kur'ân'ın kendisiyle nazil olduğu Kureyş lehçesi de bu farklılıkları bünyesinde barındırdığı için Kur'ân'da diğer kabile lehçelerine de yer verilmiştir. Bunun sonucu olarak, İslam'ın son yıllarında verilen bu **"yedi harf"** ruhsatı ile, sahabe, farklı lehçelerle Kur'ân'ı hem okumuş hem de okutmuştur.<sup>489</sup>

Konu ile alakalı hadislerin muhtevası incelendiğinde, yedi harf üzere okumanın veya aynı anlama gelen farklı lehçelerde bir lafzı tekrar etmenin, aslı bir hüküm değil, bir ruhsat olduğu görülmektedir. Ayrıca bu rivâyetlerin hiçbirinde Kur'ân âyetlerinin imlasından söz edilmediği ve ruhsatın sadece okuma ile ilgili olduğu; bu vesileyle ortaya çıkan farklı vecihlerin mana ve hüküm bakımından önemli bir değişikliğe yol

<sup>482</sup> İbrahim (14): 4.

<sup>483</sup> Geniş bilgi için bkz. Küçükkalay, Hüseyin, **Kur'ân Dili Arapça**, İlim Yayma Cemiyeti, Konya, 1969, s.160 vd.

<sup>484</sup> Taha(20):2

<sup>485</sup> Kamer(54):17, 22, 32, 40.

<sup>486</sup> İtr, Hüseyin Ziyauddin, **el-Ahrufu's-Seb'a**, s. 112 vd.

<sup>487</sup> Bu konudaki görüşler ve tartışmalar için bkz. İtr, Hüseyin Ziyauddin, **el-Ahrufu's-Seb'a**, s.117-190; Çetin Abdurrahman, a.g.m., s. 79-84; Emir Abdülaziz, **Dirâsâtu'n fî Ulumi'l-Kur'ân**, Dâru'l-Furkân, 1983/1403, s.88-89

<sup>488</sup> Küçükkalay, Hüseyin, **Kur'ân Dili Arapça**, s. 184 vd.

<sup>489</sup> Şelebî, **el-Kur'ân ve'l-Ahrufu's-Seb'a**, s.627.

açmadığı anlaşılmaktadır.<sup>490</sup> Hz. Peygamber'den ve sahabeden gelen rivayetlerde, Kur'ân âyetlerde yer alan ifadeleri, anlamları aynı kalmak şartı ile muradif başka kelimelerle okunmasına dair haberleri, bu çerçevede değerlendirmek mümkündür.

Diğer yandan yedi harften kastın şöhret bulmuş bilinen yedi kırâat olmadığı izahdan vârestedir. Çünkü "Yedi Harf", Peygamber dönemine ve sahabe dönemine ait olan bir hadise iken, yedi kırâat hicri ikinci ve üçüncü asırda neşv-u nemâ bulmuş bir olaydır.

Yedi Harf'in, Mekke döneminde meşrû kılındığı, Nebîye gelen ilahi vahyi onun tam olarak kavramış olmasına rağmen, Arap dilinin kifâyetsizliği nedeniyle kalbine doğan bu vahyî ifadeleri, Kureyş toplumuna değişik kelimelerle (yani yedi harf üzere) okuduğu görüşüne de katılmak mümkün değildir.<sup>491</sup> Çünkü yedi harf konusundaki rivâyetler bizlere, onun Medine döneminin sonlarına doğru çevre kabilelerin İslam'a akın akın girmesi ile gündeme geldiğini göstermektedir. Dahası, Mekke döneminde yedi harf ile alakalı bir uygulama görmüyoruz. Zaten, Mekke'de bulunan müslümanların "Yedi Harf"le okumaya da bir ihtiyacı yoktu. Farklı kabilelerden insanlar değil, genel olarak Kureyş'e mensup mahdut çevrenin insanları olarak aynı lehçeyi konuşuyorlardı. Yazılmış sayfalar o dönemde de bulunmakta idi. Nitekim İslam'ın ilk yıllarında, kız kardeşinin evine vardığında okuduğu sayfaların, Ömer tarafından hemen anlaşılması, inen vahiyde lehçe farkının olmadığını gösterir.

Medine döneminde durum çok farklıydı. Burada müslümanların sayısı arttı İnsanlar bölük bölük İslam'a girmeye başladılar. Davetin yeni merkezi çevre kabilelerden Arap yarımadasının çevresinden ve dışından değişik ülkelerden heyetlerin ve elçilerin gelmesine imkan verdi. Gelen bu heyetler ve kişiler farklı lehçe ve muhtelif dillere sahipti. Zaten Medine toplumu kendi içinde de bir tarafta Araplardan diğer tarafta az da olsa Arap olmayan Yahudilerden müteşekkil kompleks bir yapı arz ediyordu. Buna ilave olarak yeni dönem, Kur'ân'ın tebliğinde yeni geniş imkanları zorunlu kılıyordu. Çünkü müslümanların genelinin yaş ortalaması farklılık arz ediyor ve çoğunluğu ezberleme ve öğrenme yaşı geçmiş kimselerden oluşuyordu. Buna rağmen bir güçlük içinde, Kur'ân öğrenmeye devam ediyorlardı. Peygamber ise bütün bunların yanında topluma düzen verme adına gayret gösteriyor, onların davalarına çözümler üretiyor, savaş ve barış görüşmeleri yapıyor, yeni bölgelere davetçiler gönderiyor, vahiy alıyordu...

Böylece yeni bir hayat içerisinde Kur'ân tilaveti için bu Yedi Harf ruhsatı, kaçınılmaz bir zaruret ve gereklilik idi. Çünkü müslümanların çoğalması ve farklı kabile ve lehçeleri olan insanların İslam'a girmesi sonucu tebliğe muhatap çevre genişlemiş ve bu ruhsatla, tebliğde en önemli malzeme olan Kur'ân'ın, farklı şekillerde okunması ve mesajın insanlara daha iyi ulaşması imkanı elde edilmiş oluyordu.<sup>492</sup>

Konu ile ilgili rivâyetlerde Yedi Harf ruhsatının Medîne'de gündeme geldiğini destekleyecek bazı kanıtlar da bulunmaktadır. Ubey b. Ka'b'dan gelen ve Hz. Peygamber'e Yedi Harf konusunda ruhsatın verildiğini ifade eden bu rivâyetlerden birinde, Cebrâilin, Nebî'ye Benî Gâfir suyunun yanında iken geldiği ve "Kur'ân'ın

<sup>490</sup> Yıldırım, Suat, *Ahruf-u Seb'a*, TDV. İslam Ansik. İstanbul, 1989, II.175-6

<sup>491</sup> Sülün, Murat, *Vahy, Nübüvvet ve Kur'ân'ın vahyediliş Aşamaları*, M.Ü.İ.F.Dergisi sayı: 11-12 (1987) 99-149, s.134. Krş. ez-Zerkeşi, el-Burhân, I. 229-230

<sup>492</sup> Şahin, Abdussabur, *Tarihu'l-Kur'ân*, s.81; Yıldırım, Suat, *Ahruf-u Seb'a*, TDV. İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1989, II.175-6.

Yedi Harf üzere indiğini müjdelediği aktarılmıştır. Nakledildiğine göre bu su, Medine’de Gâfir oğullarına ait bir yerin adıdır.<sup>493</sup>

Diğer bir rivâyette sahabîlerin, “yedi harf” konusundaki bu hadiseleri mescidde yaşadıkları nakledilmektedir. Burada geçen “mescid” ile kastın, ek bir açıklama olmadığında Medine’deki Peygamber mescidi olduğunda bir şüphe yoktur.<sup>494</sup>

Hz. Peygamber’e Yedi Harf ruhsatının Medine döneminde verildiği bu haberlerden anlaşıldığı gibi diğer bir haberde de bu ruhsatın, Peygamber’in vefatından önceki son senelere has olduğuna işaret edilmektedir. Mesela az önce zikrettiğimiz habere göre Hz. Ömer ile Hişam arasında Kur’ân kırâatı konusunda bir tartışma yaşanmıştır. Hatırlanacağı üzere bu olayda Hişam, Furkan suresinden okuduğunda Hz. Ömer onu mescitte dinlemiştir. Peşinden aralarında tartışma geçmiş ve Allah Resulüne gelmişler ve Hz. Peygamber her iki ikisini de dinlemiş ve ikisinin de okumasını onaylayarak “böyle de nazil oldu” demiştir. Bu hadise, Mekke’nin Fethinden sonraki ramazan ayı içerisinde meydana gelmiştir.<sup>495</sup> Bu durumda İslam’a ilk dönemde girmiş olan Ömer gibi Peygamber’e yakınlığı ile bilinen bir kişinin Mekki olan surelerden olan Furkan suresini o güne kadar duymaması düşünülemez. Hişam’ın İslam’a girmeden önce Medine’ye gelip bazı sureleri öğrenip Mekke’ye geri döndüğü de makul değildir. Bu habere göre Ömer’in daha öncesinden Yedi Harf konusunda bilgisinin olmadığı gözükmemektedir. Çünkü erken dönemden itibaren onun bu konuda bilgisinin olmaması, sahabe arasındaki konumu itibarıyla mümkün değildir. Bu nedenle Yedi Harf üzere Kur’ân’ın okunması meselesinin Hicretin dokuzuncu yılı içerisinde gündeme gelmesi muhtemeldir. Çünkü bu sene içerisinde çevre kabilelerden bir çok insan bölük bölük artık son din İslam’ı seçmiş bulunuyorlardı. Nitekim, Nasr suresinde “*Allah’ın yardımı ve fetih geldiği ve insanların dalga dalga Allah’ın dinine girdiklerini gördüğün zaman, Rabb’ini överek tesbih et ve ona istiğfarda bulun. Çünkü o tevbelere çok çok karşılık verendir.*”<sup>496</sup> mealindeki âyetlerle açıkça bu duruma atıfta bulunulmuştur.

Buna göre Kur’ân 21 sene tek harf üzere nazil olmuştur. Ve o güne kadar insanlar tek harf üzere Kur’ân’ı talim etmişler ve o güne kadar nazil olan âyet ve sûreler tek harf üzere tedvin edilmiştir. Abdussabur Şahih buradan hareketle son iki sene içerisinde nazil olan âyetlerin zaten Kur’ân’ın diğer kısımlarına nazaran küçük bir yer tuttuğunu söyler.<sup>497</sup>

Ancak bu yorum karşısında bir soru/sorun daha akla gelmektedir. Hz. Ömer ve Hişam’ın tartışmalarına neden olan Furkan sûresi ile Ubey b. Ka’b ve bir başkasının tartışmasına sebep olan Nahl sûresi, -eğer hicretin dokuzuncu yılından evvel nazil olanlarda tek harf esas ise- niçin bir tartışma konusu olmuştur? Ya da bu iki sahâbînin bildikleri şekil dışında bir okuyuşla okunmasının anlamı nedir? Kimilerine göre,<sup>498</sup> yedi harfe verilen izin sonrası, bu tür sûreler iki defa nazil olmuştur. İlki Mekke’de, diğeri ise Medine’de. Yazısı da iki kere vuku bulmuştur. Biri Mekke diğeri ise Yedi Harf’e izin verildikten sonra Medine’de. Ancak bu görüş de gerçekçi

<sup>493</sup> Yarı bataklık bir göletin yanına Gâfir oğullarının yerleşmesinden dolayı bu su onlara nisbet edilir.

Bkz. Zerkânî, *Menâhil*, I. 121

<sup>494</sup> Çetin, Abdurrahman, *Kırâatların Kur’ân Tefsirindeki Yeri*, 59.

<sup>495</sup> Şahin, Abdussabur, *Tarihu’l-Kur’ân*, s.97; Krş. İbn Esir, *Üsdu’l-Ğâbe*, Kahire, 1970, V.398.

<sup>496</sup> Nasr (110):1-4

<sup>497</sup> Geniş bilgi için bkz.. Şahin, Abdussabur, *Tarihu’l-Kur’ân*, s.96-99

<sup>498</sup> Şehy Ali el-Hafif bu kanaatte olanlardandır. Bkz. Şahin, a.g.e., s.105.

görünmemektedir. Çünkü, aksini isbat edecek bir kesin delil olmadıkça sûrelerin nüzûlünün teaddüdü caiz değildir.<sup>499</sup> Bu konuda daha dikkat çekici olan husus ise, son iki sene içinde nazil olan sûre ve âyetlerin tam bilinmemesidir. Kıraatların temel çıkış nedeni olarak düşündüğümüz yedi harf ruhsatının, eğer sadece bu iki sene içinde inen âyetlerde söz konusu olduğunu düşünürsek; bu durumda, Mekki ve Medeni sûrelerin bir çok yerinde bugün hala yer alan farklı okuyuşların izahını yapmakta sıkıntı çekeriz demektir.

Belki daha isabetli olanı şu yorumdur: “Yedi Harf” ruhsatının verilmesinden itibaren, sahabe, o ana kadar tek harf üzere inenler de dahil olmak üzere, nazil olan tüm âyet ve sûreleri, -mesajın insanlara ulaşmasını esas alarak- muhtelif vecihlerde kıraat etmişlerdir. Muhtemelen bu okuyuşlar, Hz. Peygamber’in onay ve denetimi çerçevesinde gerçekleşmiştir. Ancak bu ruhsat devam ederken Hz. Peygamber, insanların Kur’ân’ı öğrenmelerini sağlayabilmek için her sene gerçekleşen Cibrîl ile olan mukâbelesi başta olmak üzere namaz, hutbe vb. vesilelerle Kur’ân okurken, tek harfi esas almıştır. Ancak onlardan bu harfi okuma zorunluğu istememiş; farklı lehçelerde okumalarına izin vermiştir. Kolaylığı temel bir ilke edinmiş olan bir dinin kitabının bundan yoksun olmasını düşünmek zaten doğru doğru olmazdı. Çünkü, Kureyş lehçesini esas alarak nazil olan Kur’ân vahyi konusunda, diğer kabilelerden daha sonra İslam’a giren insanlardan kendi konuştukları lehçeyi ve ağızı, Kur’ân’ı okuma ve bu dinin kabulü adına kendilerinden hemen değiştirmelerini beklemek doğru olmazdı. Belki buna gerek de yoktu. Diğer yandan, o toplumda yaşayan, yaşları, zekaları ve sosyal konumları bir olmayan kimselerin bütününden aynı seviyede Kur’ân’ı talim etmelerini ve anlamalarını beklemek hiç doğru değildi. Dolayısıyla Yedi Harf ruhsatı böyle bir dönemde tek çıkar yol olmuştur. Eldeki mevcut malzemeler bizi böyle bir anlamaya götürmektedir.

İlgili rivâyetlere göre, Kur’ân’ın farklı şekillerde okunması konusunda Peygamber döneminde bir ruhsat bulunmaktadır. Acaba bunun uygulaması nasıl olmuştur? Mesela, Kur’ân’ın Peygamber tarafından gerek tebliğ edildiğinde gerekse her hangi bir vesile ile sahabeye okunduğunda birden fazla bir şekilde bir anda okuduğuna dair bir haber var mıdır? Şayet var ise bu farklı okuma şekilleri, Kur’ân kâtipleri tarafından sayfalara yazılmış mıdır? Eğer yedi harf, İslam’ın son senelerine rastlayan yıllarda verilen bir ruhsat ise Kur’ân’ın çoğunluğunu oluşturan kısımları için bu dönemden önce kâtipler tarafından yazılan sayfalarda bunlar nasıl yazılmıştır? Bu konulara açıklık getirecek bir habere, üzülecek ifade edelim ki biz çalışmamız esnasında ulaşmış değiliz. Doğrusu Hz. Peygamber zamanında, Kur’ân’ın kâtipler tarafından yazılmasında, bir vecih = Kureyş lehçesi dışında başka bir harf üzere yazdıklarını bilmiyoruz. Abdussabur Şahin’in de ifade ettiği gibi, ne Peygamber (s) zamanında ne Ebû Bekir zamanında ne de Osman zamanında bir kelimenin birden fazla okunacak şekilde bir yerde veya muhtelif yerlerde olmak üzere yazılmasına - yedi harf bir tarafa iki harfle bile olsa- o dönemde rastlamamıştır.<sup>500</sup>

Bu konuda Abdussabur Şahin’in ifadeleri konuyu açıklar niteliktedir. Ona göre Yedi Harf, *muayyen bir döneme ait olarak dönemin insanlarına has olmak üzere kendilerinin Kur’ân’ı okuması ve anlamalarına bir kolaylık ve genişlik olsun diye kâtipler tarafından yazılmaksızın sadece ağızdan<sup>501</sup> alınıp dinlenerek gerçekleşen ve sâdece Kur’ân’ın tilavetinde cereyan etmiş olan özel bir ruhsattır.* Ve bu ruhsat bu

<sup>499</sup> Şahin, a.g.e. s.105.

<sup>500</sup> Şahin, a.g.e s.104.

<sup>501</sup> Şahin, Abdussabur, *Târîhu'l-Kur’ân*, s.106,121.



dönemin sona ermesiyle de son bulmuştur. Bu dönem de, Hz. Osman'ın Kur'ân'ı tek harf üzere cem etmesidir.<sup>502</sup>

Buna göre, gerek Peygamber döneminde ve gerekse Ebû Bekir ve Osman döneminde kaleme alınan mushaflar, tek harf üzere yazılmıştır. Ve Yedi Harf ruhsatı yazılan nüsha ve sayfalarda değil sadece okuyuşta kendisini gösteren bir husus olmuştur.

Yedi harf konusunda gelen rivâyetlere bakılırsa bu Yedi Harf'in bir "muhayyerlik" ve "izin" niteliğinde olduğu dikkati çekmektedir.<sup>503</sup> Çünkü Peygamber'e gelen kimselere Allah Resûlünün: "Böyle de nazil oldu. Dilediğiniz şekilde okuyunuz" şeklindeki ifadelerinden bunu anlıyoruz.<sup>504</sup> Hz. Peygamber, sahabeye Kur'ân'ı dosdoğru öğretmiştir. Ancak onları, bölgesel şivelerini terke zorlamamıştır. Onlar da Resûlullah'tan öğrendiklerini okumaya ve bilmeyenlere öğretmeye çalışmışlardır. Fakat az sayıda bazı sahabiler, aralarındaki şive farklılıklarını görünce, meseleyi Peygamberimize arz etmişlerdir. O da yedi harf gerçeğini bildirerek, Kur'ân kırâatı noktasında kolaylık ve genişlik tanındığını; binaenaleyh kolaylarına geldiği şekilde okumaya devam etmelerini söylemiştir. Ancak manayı bozucu hatalardan kaçınmalarını da tenbih etmiştir.<sup>505</sup>

Ebu'l-Leys es-Semerkandî, iki farklı şekilde okunan bir âyetin tefsirini yaparken bu konuda şöyle bir soru sorar: "Eğer denilse ki, bir âyet iki kırâatla okunsa, bu durumda Allah ikisiyle de mi buyurmuştur yoksa sadece birisi ile mi? Ona şöyle cevap verilir: Bu sorunun iki yönü vardır. Eğer kırâatlardan her birinin diğerinden ayrı bir anlamı varsa, Allah (c.c.) her ikisi ile de buyurmuş demektir. Bu durumda her iki kırâat da iki (ayrı) âyet mesabesinde olmuş olur. Şayet iki kırâatın de anlamı bir olursa bu durumda Allah (cc.) birisi ile buyurmuştur. Fakat her iki şekilde de okunmasına ruhsat vermiş, demektir."<sup>506</sup>

Farklı kırâatların çıkışı bağlamında Ebu'l-Leys'in bu ifadelerinden anlaşılan husus, bir âyet üzerinde iki farklı okuyuş olduğunda, eğer anlamları aynı ise, Allah'ın bu okuyuş vecihlerinden biriyle âyeti indirdiği; diğeri ile de okumaya ruhsat verdiği anlaşılmaktadır.

Resulullah'a Medîne döneminin<sup>507</sup> son yıllarında verilen bu genişlik, acaba, onun vefatı ile son bulmuş mudur? Yoksa halifeler döneminde de devam etmiş midir?

Bir görüşe göre bu ruhsat, Hz. Peygamber'in vefatı ile sona ermiştir. Bu görüşü savunanlardan Tahavî<sup>508</sup> ve Zerkeşî'ye<sup>509</sup> göre, Hz. Peygamber hayatta iken, diğer

<sup>502</sup> Şahih, a.g.e. s.106

<sup>503</sup> et-Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, Şerhu Müşkili'l-Âsâr, (tahk. Şuayb el-Arnâvût) Müessesetu'r-Risâle, (I-XIV), VIII.124

<sup>504</sup> Şahir, a.g.e. s.103

<sup>505</sup> Çetin, Abdurrahman, Kırâatların Tefsire Etkisi, s. 55.

<sup>506</sup> Ebu'l-Leys, es-Semerkandî, Nasr b. Muhammed b. Ahmet b. Ahmed, Bahru'l-Ulûm, (Tahk. Muhibbuddin Ebî Said) Daru'l-Fikr, 1996/1416 (I-III), I. 373.

Ebu'l-Leys'in bu konudaki ifadesi şöyledir: هنا فإن قيل: الآية إذا قرئت بقراءتين فالله تعالى قال هما جميعا أو بإحداهما؟ قيل له: هذا علي وجهين: إن كان لكل قراءة معني غير المعني الآخر، فالله تعالى قال هما جميعا وصارت القراءتان بمنزلة الآيتين وإن كانت القراءتان معناهما واحد فالله تعالى قال لإحداهما ولكنه رخص بأن يقرأ هما جميعا.

<sup>507</sup> Gerçi Muhammed Sâlim, "Yedi Harf" vakiasının Medine dönemi değil de Mekke döneminde başladığını söylese de, bu görüş zayıftır. Bkz. Bkz. el-Muğnî, I.84-85.

<sup>508</sup> et-Tahâvî, Şerhu Müşkili'l-Âsâr, VIII.125.

<sup>509</sup> Zerkeşî, el-Burhân, I. 213.

kabilelerin dilleri Resulullah'ın lisanına alışmasıyla insanlar artık Kur'ân'ın nazil olduğu okuyuş şekline dönmüşlerdir. Bu durumda "yedi harf" ruhsatı, arza-ı ahîre'de Kureyş lehçesi iyice kesinleşince sona ermiştir. Diğer bir ifade ile bu ruhsat, özel bir döneme ait olup, Peygamberin vefatı ile bitmiştir.<sup>510</sup>

Başka bir görüşe göre ise bu ruhsat, Hz. Osman zamanına kadar devam etmiştir. Taberî'nin<sup>511</sup> ve çağdaş araştırmacılardan Abdussabur Şahin'in<sup>512</sup> katıldığı bu görüşe göre, Yedi Harf, Hz. Osman döneminde bir harf üzere yazılan mushaflar ile son bulmuştur.

Bunun yanında "yedi harf" ruhsatının kıyamete kadar devam ettiğini savunan bir görüş olsa da, bu görüşün ilmi bir değerinin olmadığı ifade edilmiştir.<sup>513</sup>

Kanaatimize göre Zerkeşî ve Tahâvî'nin görüşü daha isabetlidir. Ancak, bu konuda yasaklayıcı açık bir uygulama olmadığından, bu ruhsat, halifeler döneminde de devam etmiştir. Gerçi Hz. Peygamber tarafından Kur'ân'ı son arzada iki defa okuması ile bu ruhsatın sona erdiğine- metnin iki defa aynı şekilde tekrar edilmesiyle- Allah tarafından bir telmihde bulunulmuştur. Zaten, İslam'ın evrenselliğinin bir sonucu olarak bu ruhsatın Hz. Peygamber'in kaldırılmış olması, akla da uygun gelmektedir.<sup>514</sup> Fakat, Hz. Peygamber tarafından yedi harfle bağlantılı olarak birden fazla okuyuş vecihlerini yasaklayıcı bir açıklama da yoktur. Eğer bu konuda bir yasak olsaydı, Ebu'd-Derdâ, İbn Mes'ud ve Ubey gibi kimi sahabînin kendi özel okuyuşunda ısrar etmesinin bir anlamı olmazdı.<sup>515</sup> Bu durumda sahabe farkı vecihlerle okumaya Peygamberin vefatından sonra bir süre daha devam etmiştir. Muhtemelen savaş ve muallimlik gibi muhtelif görevlerle değişik bölgelere dağılan sahabe tarafından bu ruhsat bir süre daha işletilmiştir. Kaynaklarda muallim sahabîlerin insanlara Kur'ân öğretiminde Peygamber döneminde olduğu gibi halifeler döneminde de bu ruhsata başvurdukları görülmektedir.

Yedi harfle alakalı hadislerin zahirinden hareketle Kur'ân bilginleri, Kur'ân'ın birden fazla şekilde okunmasına verilen izin nedeniyle, vahyin diğer muhtelif vecihlerinin de vahye dayandığını söylerler. İlgili hadislerde Hz. Peygamber'in: "Cebrail bana okuttu", "Böyle nâzil oldu" şeklindeki sözleri ve ashabın da "Onu bana Resulullah okuttu" şeklindeki ifadeleri, buna delil olarak gösterilmiştir.<sup>516</sup>

Ancak, Kur'ân'ın "yedi harf" üzere indirilmiş olması" ifadesini, tek harf üzere inen vahyin, farklı lehçelerde okunmasına izin verilmiş olmasının mecazî bir ifadesi olarak da yorumlamak mümkündür. Yani, bu ruhsat ile herkes, Kureyş lehçesi üzere inen Kur'ân'ı, anlamını bozmamak şartı ile bildiği ve konuştuğu kendi lehçesi ile de okuyabilecektir. Kesin konuşmasak da bu ihtimal daha güçlü görünmektedir. Bu durumda vahiy, tek harf üzere inmiş olsa da sahabeye farklı lehçelerde okumaya izin verilmiştir. Diğer durumda, Allah'tan bu izni alan Hz. Peygamber'in, insanlara yedi harfi nasıl tatbik ettiğinin izahını yapmakta güçlük çekmekteyiz. Ve risaletin son bir iki senelik zaman dilimine has olan bu yedi harf ruhsatını, Nebî(s.a.v)'nin nasıl uyguladığını bilememekteyiz. Bu konuna içimizi ferahlatacak bir haberden de

<sup>510</sup> et-Tahâvî, a.g.e. VIII.125.

<sup>511</sup> Taberî, Câmîu'l-Beyân, I.25.

<sup>512</sup> Şahin, Târihu'l-Kur'ân, s.103.

<sup>513</sup> Şahin, Târihu'l-Kur'ân, s.103.

<sup>514</sup> Çetin Abdurrahman, Kur'ân'ın İndiği Yedi Harf, s.85.

<sup>515</sup> Çetin Abdurrahman, Kur'ân'ın İndiği Yedi Harf, s.85.

<sup>516</sup> Ebû Şâme, el-Mürşidu'l Vecîz, 134-135 (Tahik Tayyar Altulkulaç)

maalesef yoksunuz. Daha açık bir ifade ile, sahabeden bazılarına, Nebî'nin birden fazla bir vecihle Kur'ân öğretmiş olduğuna dair elde somut bir haber bulunmamaktadır. Sadece tahminlerle konu hakkında fikir yürütüyoruz ve sahabeye Hz. Peygamber'in muhtelif vecihlerle muhtelif zamanlarda Kur'ân'ı okuttuğunu söyleyebiliyoruz.

Bu konuda Musa Akpınar şöyle demektedir: "...Hz. Peygamber Kur'ân'ı Cebrâil'den tek harf üzere almış olsa da manayı bozmayan farklı okumalara ümmetin durumundan dolayı müsaade etmiştir. Zeka ve ezberleme kabiliyeti bakımından bugünün insanlarından bir farkı bulunmayan ve okuma ve yazmadan yoksun olan bu sahabîlerin, kendilerine okunan âyetleri, kelimesi kelimesine aynen hatırda tutmaları kolay bir iş değildir. Yine, alışık oldukları lehçelerini, şivelerini birdenbire değiştirip âyetleri ve sûreleri Kureyş lehçesine göre ezberlemeleri de kolay değildir. Müslüman olan bir kimse, Peygamberimiz(s)'e geldiğinde, O'ndan dînî bilgileri ve en azından namaz kılacak kadar Kur'ân'ı öğrenmeye çalışıyordu. Hz. Peygamber de okuduğu âyet veya sûreyi bir kaç kez karşısındaki şahıstan da öğrenip öğrenmediğini kontrol etmek için tekrar etmesini istiyordu. Eğer, o şahıs da manayı bozmayacak şekilde, kendi lehçesine göre okumuşsa Peygamber onun okuyuşunu kabul ediyordu. İhtilaf edenlerin hepsinin belki "Resulullah (s) bana böyle okuttu" sözlerinin manası budur. Yoksa, Allah'ın Elçisi(s), herkese farklı farklı okumuş veya okutmuş değildir. Herkese, tek bir şekilde, Kur'ân'ın indirildiği Kureyş lehçesiyle okumuş ve okutmuştur. Din kolaylık olduğu, esas olanın kalıplar değil, mana ve tatbik etmek olduğu için farklı okuyuşlara müsaade etmiştir..."<sup>517</sup>

Yukardaki ifadelerden çıkan sonuç şudur: Peygamber döneminde Kur'ân tek harf üzere inmiş olmasına rağmen Hz. Peygamber'den bu âyetleri işiten sahabe, onları, "anlamını değiştirmemek şartı ile" kendi konuştuğu lehçe ile nakletmiş ve okutmuştur. Buna göre "yedi harf" Kur'ân'ın "mânâ ile rivâyet" edilmesi anlamına gelmektedir. Bu düşünceye göre mânâ ile âyetleri okumaya sadece "bir dönem" için izin verilmiştir. Bu da yedi harfe verilen müsaade ile başlamış ve Hz. Osman zamanında ise bu izin son bulmuştur.<sup>518</sup>

Ancak, Kur'ân mesajının insanlara ulaşması amacına yönelik, lafızları anlamada ve telaffuzda zorlanan Arap toplumu için bu şekilde bir uygulamaya bir dönem için izin verilmiş olsa da, bunun yazılı olarak kayda geçen metinde bulunduğunu söylemek mümkün değildir.<sup>519</sup> Gerçi bu görüşü destekler mahiyette sahabenin Kur'ân lafızlarını mana ile farklı şekillerde okuduğuna dair bazı rivâyetler olsa da, bunlar, tefsir kabilinden olup adeta Kur'ân'ın Arapça bir meali mesabesinde. Bu nedenle Kur'ân lafzı ve metni olarak bu tür rivâyetler fazla itibar görmemiştir. Amaçları farklı olan müsteşrikler, bu rivâyetlerin peşini bırakmamışlar ve bu malzemeleri Kur'ân'ın sübûtiyetinin olmadığına kanıt olarak kullanmaya ve iddialarını bu yolla ispat etmeye çalışmışlardır.<sup>520</sup>

Önceki sayfalarda geçtiği üzere, gerek Hz. Ebû Bekir dönemi Kur'ân'ın derlenmesi(cem'i) gerekse Hz. Osman dönemi teksir/çoğaltma çalışmalarında yedi harf'in dikkate alınıp alınmadığı da tartışılmıştır. Pratikte bu durumunun imkansızlığına rağmen bir kısım alimler bu mushafların yazımında yedi harf üzere

<sup>517</sup> Akpınar, Musa, *Kırâatların Tevâtürü Meselesi*, s.18.

<sup>518</sup> Krş. Şahin, *Târîhu'l-Kur'ân*, s. 145-163 . Şahin bu görüşü bütün yönleri ile ele alarak tenkit etmektedir.

<sup>519</sup> Bkz. Şahin, *Târîhu'l-Kur'ân*, s. 145 vd.

<sup>520</sup> Geniş bilgi için bkz. Şahin, *Târîhu'l-Kur'ân*, s.155 vd.

yazıldığını ifade ederler.<sup>521</sup> Bu görüşte olanlara göre Kur'ân, gerek Hz. Ebû Bekir ve gerekse Hz Osman devrinde muhtelif kırâatları kapsayacak şekilde, nokta ve hareke olmaksızın yazının elverdiği imkanlar (aslında imkansızlıklar demek daha uygundur) nispetinde yazılmıştır. Zâhid el-Kevserî'nin "cumhurun görüşüdür"<sup>522</sup> dediği bu görüşe göre, Ebû Bekir, Kur'ân'ı, Allah'ın kendilerine okumaları konusunda izin verdiği yedi harf üzere cem etmiştir.<sup>523</sup> Bir diğer görüşe göre ise -ki Abdussabur Şahin bu kanaatte olanlardandır - Kur'ân, gerek Hz. Peygamber zamanında ve Hz Ebû Bekir'in cem ettiği mushafta ve Hz Osman'ın çoğalttığı mushaflarda tek harf üzere yazılmıştır. Çünkü bu konuda yazıya geçmiş ve birden fazla bir şekilde yazılmış bir âyet örneği asla bulunmamaktadır. Aksine her üç dönemde de Kur'ân, tek bir harf üzere yazılmıştır.<sup>524</sup> Bu görüşe göre, yedi harf, risâletin bir döneminde olsa da bu farklı okuyuşlar, son arza ile neshedilerek bir tek harf kalmıştır. Daha sonra, Hz. Osman da insanları tek bir harf üzere toplamış ve diğer harfleri maslahat gereği men etmiştir. İbn Cerir et-Taberî de bu görüştedir ve bir kısım alim de ona bu konuda tabi olmuştur.<sup>525</sup>

Unutulmaması gereken önemli bir husus olarak ifade edelim ki, bir kelime üzerinde birden fazla okumaya imkan veren bir yazı ile yazılmış olan Kur'ân yazısının noktasız, harekesiz ve sonrasına göre hayli ibtidâî olan durumu, elbette birden fazla okumaya/kırâata imkan veriyordu. Her bir kelimedede olmasa da Kur'ân'da dağınık vaziyette farklı lehçelerin yer alması bağlamında "yedi harf" olduğunu kabul etsek de, kelime kelime farklı okuyuşları göz önüne alarak Kur'ân metninin Hz.Ebû Bekir döneminde "yedi harf" üzere yazılmış olduğunu söylemek imkansızdır. Bu nedenle Abdussabur Şahin'in, Kur'ân'ın tek harf üzere yazıldığını söylemesi daha uygundur. Ancak tek harf üzere yazılması amaçlanan bu yazımda, yazı şeklinin noktasız ve harekesiz olarak kaleme alınmış olması, birden fazla okuyuşa da imkan vermiş ve bu mushaf'ta yedi harfi (ya da bir harf'den fazla olan bazı okuyuşları) bünyesinde bulundurmıştır. Ebû Bekir'in yazdırdığı mushafta "yedi harf" olgusuna yer verildiği iddiasının anlamı, ancak bu olabilir.

Zaten yazılmış olan bu mushaf, kaç harf üzere yazılmış olursa olsun, Hz. Peygamber döneminden kalan yedi harfle alakalı bu ruhsat ve genişlik, sahabe tarafından kullanılarak arasında okunarak yaygınlık kazanmış bulunmaktaydı. Çünkü sahabe Peygamber'den öğrendikleri kırâat vecihleri ile çeşitli vesilerle Medine dışına dağılmışlardı. Ayrıca yazılmış olan mushaf tek harf üzere yazılmış olsa, bir tane olduğu için tüm müslümanlar için pratikte bir katkı sağlamıyordu. Daha sonra Hz. Osman'da aynı mushafı esas alarak yine tek harf üzere muhsafları yazdırdı. Hz. Osman'ın insanları üzerinde topladığı tek harf, Zeyd b. Sabit'in harfidir. O da ensar

<sup>521</sup> Ğanım Kaddûrî, Hz. Ebû Bekir'in yazdırdığı mushafta yedi harfin tümünden bulunduğu konusundaki görüşü eleştirirken bu görüşde olanlara örnekler vermiştir. Bu konuda en tuhaf görüşü Ezher Üniversitesi Küllüyetü Usûlu'd-Dîn (1974)' de *Resmu'l-Mushaf ve Nûkatuhû* isimli doktora çalışmasında Dr. Abdulhay el-Fermâvî aktarır. Şöyle der: "...Buna ek olarak bazı araştırmacıların kanaatine göre -ki ben de onların görüşüne meylediyorum- Hafsa'nın sayfeleri (olan Ebû Bekir'in yazdırdığı mushaf)daki yazımda, bu farklı yedi harf, biri asıl diğerleri bu kelimenin üstünde, altında veya âyetin kenarında olacak şekilde bulunmaktaydı..." Bkz. *Resmu'l-Mushaf*, 145 (sayfanın 48. dipnotunda).

<sup>522</sup> Kevserî, *el-Makâlât*, s.92

<sup>523</sup> İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr*, I,31; eş-Şelebî, Abdulfettah, *Resmu'l-Mushafi'l-Osmânî ve Evhâmu'l-Müsteşrikîn*. s.9; Tetik, Necati, *Kırâat İliminin Talimi*, s.50

<sup>524</sup> Şahin, Abdussabur, *Târîhu'l-Kur'ân*, s.102,121-124.

<sup>525</sup> Şahin, a.g.e. a.y.

ve muhacir topluluğuna ait genel okuyuşu ifade eden harftir.<sup>526</sup> Müslümanlar, bu hatta uymayan kırâatları yasaklamışlardır.<sup>527</sup> Böylece müslümanlar, ilk dönemlerdeki "yedi harf" ruhsatının sona erdiğini öğrenmiş oldular.<sup>528</sup>

## 2. Yedi Harf- Kırâat Münasebeti:

Buraya kadar yedi harf üzerinde verilen bilgiler ışığında artık, Yedi Harf ile kırâatların münasebetini açıklamaya geçebiliriz.

Görüldüğü üzere yedi harf, Arap toplumunun zengin ve farklı kabile lehçeleri karşısında, onlara ilahi mesajın ulaşması için meşru kılınmış bir olgudur. Önceki sayfalarda görüldüğü üzere yedi harf, -daha çok- Kur'ân'ın anlamı bir olmakla beraber farkı ifadelerle okunabilmesi ruhsatı olarak görünmektedir. Zaten bu ruhsatın bulunduğu okuyuş vecihlerinin "haram-helal" in konu edildiği âyetlerde olmadığı değişik rivâyetlerden anlaşılmaktadır.

Yedi harf'ten ne kastedildiği konusunda bir çok açıklama bulunsa da bu yedi vechin genel olarak şu yedi konu etrafında olduğu ifade edilir. Bu özelliklerin her biri kırâatlar açısından da örnek olabilecek özelliktedir.

İbn Kuteybe'nin ifadesine göre Kur'ân lafzı ne kadar değişik şekillerde okunursa okunsun bu farklı şekiller, aşağıdaki **yedi vech**'in dışına çıkamaz<sup>529</sup>

1- Yazıda kelimenin şeklini ortadan kaldırmayıp manasını bozmayacak tarzda kelimenin irab veyahut yapısındaki farklılıklar: " هُنَّ أَطَهْرُ " veya " هُنَّ أَطَهَّرَ " <sup>530</sup>, " هَلْ يُجَازِي " yahut " هَلْ يُجَازِي " <sup>531</sup>, " هَلْ يُجَازِي " <sup>532</sup> gibi.

2- Hat aynı kaldığı halde mana değişikliğine sebep olan i'rab veya yapı farklılıkları. "بَعْدَ" veya "بَعْدَ" <sup>533</sup>

3- Hat aynı kalıp manada değişikliğe yol açacak tarzda harf değişiklikleri. " تَنْشُرُهَا " ve " تَنْشُرُهَا " <sup>534</sup>

4- İsimlerin müfred, tesniye, cem'i ile müzekkerlik ve müennesliğindeki farklılıklar. "أَمَانَاتُ" ve "أَمَانَةٌ" gibi.<sup>535</sup> Her iki vecih de aynı manayı vermektedir. Çünkü

<sup>526</sup> Ebû Şâme, el-Mürşid'ul-Vecîz, s.144.

<sup>527</sup> Zarzur, Ulûmu'l-Kur'ân s. 96.

<sup>528</sup> Ebû Şâme, el-Mürşid'ul-Vecîz, s. 111-112.

<sup>529</sup> Bkz. İbn Kuteybe, Te'vilü Müşkil'il-Kur'ân, s. 36. Krş. Ebû Şâme, el-Mürşid'ul-Vecîz, s. 120-23; Subhi Salih, Mebâhis, s. 109-112; Zarzur, Ulûmu'l-Kur'ân, s. 114-115.

<sup>530</sup> Hud (11):78. Bu okuyuş Said b. Cübeyr, Muhammed b.Mervan, İsâ es-Sakafî, İbn Ebî İshak ve (iki rivâyetten birinde) Hasan'dan şazz olarak nakledilmiştir. Bkz. İbn Cinnî, el-Muhteseb, I. 325; Ukberî, Ebû'l-Bekâ, Abdullah b. el-Hasan, et-Tibyân fi İ'râbi'l-Kur'ân, (tahk. Ali b. Muhammed el-Becâvî), Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1987/1407, (I-II), I. 709.

<sup>531</sup> Sebe (34):17. Farklı okumalar için bkz. Muhammed Kerîm, el-Kırâât, s. 430.

<sup>532</sup> Nisa (4):37. Hamza, el-Kisâî ve Halef بِالْبِخْلِ şeklinde okurken diğer kurrâ بِالْبِخْلِ şeklinde okunmuştur. Bkz. Muhammed Kerîm, el-Kırâât, s.84.

<sup>533</sup> Sebe (34):19. İbn Kesir, Ebû Amr ve Hişam رَبَّنَا بَعْدَ رَبَّنَا بَعْدَ şeklinde okurken diğer kurrâ ise رَبَّنَا بَعْدَ رَبَّنَا بَعْدَ şeklinde okumuşlardır. Bkz. Muhammed Kerîm, el-Kırâât, s. 430.

<sup>534</sup> Bakara (2):259. Nafî, İbn Kesir, Ebû Amr, Ebû Ca'fer ve Yakub تَنْشُرُهَا تَنْشُرُهَا şeklinde okurken diğer kurrâ ise تَنْشُرُهَا تَنْشُرُهَا şeklinde okumuşlardır. Bkz. Muhammed Kerîm, el-Kırâât, s. 43.

<sup>535</sup> Müminun (23):8 İbn Kesir bu kelimeyi, لَأَمَانَتِهِمْ şeklinde okurken diğer kurrâ bu kelimeyi çoğul olarak لَأَمَانَاتِهِمْ şeklinde okumuşlardır. Bkz. Muhammed Kerîm, a.g.e. s. 342. .

kelime müfred olduğu zaman cins kastedilmiş olur. Bilindiği gibi cins isimde, çokluk manası mevcuttur.<sup>536</sup>

5- Hat ve anlam değişikliğine sebep olan kelime farklılıkları. "طَلَعَ مَمْدُودٌ" veya "طَلَعَ مَمْدُودٌ".<sup>537</sup>

6-Takdim ve te'hir sebebiyle yapılan değişiklikler. "فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ" veya "فَيُقْتَلُونَ وَ" <sup>538</sup>

7- Fethalı okuma, imâle, tarkîk, tefhim, hemz, teshil, mudaraat harfinin kesre okunması, bazı harflerin kalbedilmesi, müzekker mimlerinin işbâ'ı ve bazı hareketlerde işmâm gibi farklılıklar.<sup>539</sup>

Son vecih, yedi vechin en önemlilerindedir. Kur'ân'ın yedi vecih üzerine indiği kabul edildiğinde, en büyük hikmetini, bu son şık ortaya koyar.<sup>540</sup>

Yukarda zikredilen özellikler, Kur'ân'da bulunan lafızların farklı okuma şekilleridir. Gerçi bu tasnif, her ne kadar konu ile alakalı hadislerde yer alan "yedi" sayısına bir uyarılama görüntüsü verse de, "yedi" ile kesreti göz önüne alacak olursak, bu şıkların her birinin bu kapsam içinde değerlendirilmesinde bir sakınca yoktur. Bu şıkların bir kısmı, kırâat imamlarının okuma şekilleri olarak tatbik edilmiş iken bir kısmı ise sahabe okumaları olarak kaynaklarda yer almış şazz kırâatlar veya sahabe tefsiri çerçevesinde değerlendirilmiştir. Bunun da sebebi, bu lafızları onların tefsir kabilinden okuma ve Hz. Peygamber'den duymuş olma ihtimalleridir. Şayet ikinci ihtimal doğru olursa, bu okuyuşların "yedi harf" çerçevesinde olduğunda şüphe yok gibidir.

Kırâatların temel kaynağını, Hz. Peygamber'e Allah tarafından Medine döneminde insanların Kur'ân mesajını kavramaları amacına matufen verilmiş olan "yedi harf" ruhsatı teşkil eder. Bu ruhsat nedeniyle, sahabe kanalı ile gelen muhtelif okuyuş vecihlerinin gerek Hz. Ebû Bekir'in yazdırdığı mushafda, gerekse Hz. Osman'ın çoğalttığı nüshalarda -yazının noktasız ve harekesizliği nedeniyle kelimelerin birden fazla şekilde okunmaya imkan vermesi yüzünden- bulunması, kırâatların ortaya çıkışında ikinci önemli sebeptir.

Hz. Osman'ın yazdırdığı mushafın sebep olduğu farklı okuyuş nedenlerine bir sonraki başlıkta temas edeceğimiz için burada ona temas etmeyeceğiz.

Daha önce ifade edildiği üzere, Ebû Bekir döneminde, yazılan mushafın ister tek harf üzere yazıldığı isterse yedi harfin esas alındığı tercih edilirse edilsin, "Yedi Harf" nedeniyle oluşan Kur'ân kırâatındaki serbestlik konusunda bir yasaklama ve engelleme olmadığı için sahabe tarafından farklı kırâat vecihleri kullanılmaktaydı. Sahabenin değişik vesilelerle çevre şehirlere dağılması, bu farklı okuyuş şekillerinin onlar eliyle iyice yayılmasına neden olmuştur. Hz. Osman döneminde gerçekleştirilen mushaf çoğaltma çalışmaları, kırâatlardaki ihtilafı önleme ve kırâatta birliği sağlamada ilk önemli adımdır. Hz. Osman'ın yazdırdığı mushafın birden fazla

<sup>536</sup> Çalışmamızın III. Bölümün son maddesinde bu konu hakkında bilgi verilecektir.

<sup>537</sup> Vakia (56):29. Bu kelime cumhur kurrâ tarafından طَلَعَ şeklinde okunmuştur. Ancak sahabeden Hz. Ali'nin bu kelimeyi طَلَعَ şeklinde okuduğu da nakledilmiştir. Bkz. Ukberî, Ebû'l-Bekâ, İ'râbu'l-Kırâati's-Şevâzz (tahk. Muhammed es-Seyyid Ahmed Azzûz), Âlemu'l-Kütüb, Beyrut, 1996-1417 (I-II), II, 552-553.

<sup>538</sup> Tevbe (9):111. Hamza ve Kisâi tarafından فَيُقْتَلُونَ وَيُقْتَلُونَ şeklinde okunurken, diğer kurrâ tarafından bu kelimeler, فَيُقْتَلُونَ وَ فَيُقْتَلُونَ şeklinde okunmuştur. Bkz. Muhammed Kerîm, el-Kırâât, s. 204.

<sup>539</sup> Subhi Salih, *Mebâhis*, s. 112-113.

<sup>540</sup> Subhi, Salih, *Mebâhis*, s. 115; Kara, Necati, *Kur'ân Sünnet Bütünlüğü*, s.23

olması ve aralarında önem arzetmese de bazı yazım farklarının bulunması, kırâatların ya da değişik okumaların oluşmasına imkan veriyordu. Bu imkan vermeden kastımız özellikle daha önce var olan okumalardan Hz. Osman'ın yazdırdığı bu nüshalarının yazı şeklinin /iskeletinin verdiği imkandır.

Böylece tanzim edilen Mushaf'ın yedi harfi(n bir kısmını) ihtiva etmesi, müşâfehe yoluyla nakledilen kırâatların yazı yoluyla da nakline yardımcı olmuş, daha sonraları kaideleri tespit edilen kırâat ilminin çekirdeğini teşkil etmiştir.<sup>541</sup>

Yedi imam'a nisbet edilen yedi kırâat'ın yedi harf'ten birisi mi, yoksa tamamı mı olduğu meselesine gelince şunları söyleyebiliriz: Bu konuda Yedi Kırâat'ın, bir harf'i veya yedi harf'in tamamını kapsadığını söyleyenler olmuşsa da, Mekkî b. Ebî Talib gibi bazı bilginler, bunların, yedi harf'ten bir cüz olduğunu söylemişlerdir.<sup>542</sup> Ebû Şame<sup>543</sup> ve İbn Cezerî'nin de<sup>544</sup> kanaati bu olup, isabetli olan da budur.<sup>545</sup> Buna ilave olarak kırâatlar için konulmuş üç kritere uygun olan diğer sahîh tüm kırâatların da (örneğin on kırâatın), yedi harf'ten bir cüz olduğunu söyleyebiliriz.<sup>546</sup>

Bu konuda Abdurrahman Çetin de şöyle der: "Hz. Osman, Kur'ân-ı Kerîm-1, Kureyş lisanını esas alarak istinsah ettirmiştir. Ancak, hareke ve nokta konulmadan yazılan bu mushaflara, diğer vecihlerden bir bölümünü de almak mümkün olmuştur. (alınamayanlar ise, bazı sahabeler tarafından okunup, okutulmuştur.) İşte kırâatları çeşitli oluşunun en önemli sebebi budur. Bu duruma göre Dâni'nin de dediği gibi, bir kimse, kırâat imamlarından birisinin kırâatıyla Kur'ân okuyunca, bu yedi harf'in tamamını değil, bir kısmını okumuş olur."<sup>547</sup>

Zaten Hz. Osman'ın yazdırıp çoğalttığı nüshaların, yedi harfin tümünü ihtiva ettiği iddiası, yazının imkan vermemesi ve ihtilafı ortadan kaldırmak amacıyla yapılan bir çalışmada ihtilafı körüklüyeceği için kabul edilemez. Dolayısıyla yedi harften ancak bir kısmını bu nüshaların ihtiva ettiğine dair kanaat yerindedir.<sup>548</sup>

Taberî'nin de ifade ettiği gibi, Hz. Osman'ın yazdırdığı nüshaların tek harf üzere yazıldığını ve diğer altı harfin terkedildiğini<sup>549</sup> söylemesi, prensip olarak doğru olsa da yazılan nüshalarda bu amacın elde edildiğini söylemek zordur. Bu nedenle olacak Mekkî b. Ebî Tâlip, Taberî'nin düşüncesine katılmamıştır. Ona göre, Hatt-ı Osmânîye uygun olan, farklı ve sahîh senetle gelen tek harf dışında kalan farklı vecihler de bulunabilir ve bunların da okunmasını caizdir.<sup>550</sup>

Mekkî'ye göre, Kur'ân'ın indiği yedi harf'ten Hz. Osman'ın kendisiyle mushafları yazdırdığı bu tek harf(Kureyş lehçesi) dışında kalan diğer okuma vecihleri, şayet ne yedi harf'ten ne de Hz. Osman'ın murad etmediği bir şey ise, ortada sanki Kur'ân'ın değiştirilmesine dair bir girişim var, demektir. Ancak bu doğru değildir.

<sup>541</sup> Tetik, Necati, *Kırâat İlminin Talimi*, s.50

<sup>542</sup> Mekkî, *el-İbâne*, 2

<sup>543</sup> *el-Mürşidu'l-Vezîz*, s141

<sup>544</sup> *en-Neşr*, I.31

<sup>545</sup> Çetin, Abdurrahman, a.g.m., s. 85. Bunun gerekçelerini daha önce ifade ettiğimiz için burada uzatmak istemiyoruz.

<sup>546</sup> Çetin, a.g.m., s. 85

<sup>547</sup> Çetin Abdurrahman, *Kur'ân'ın İndiği Yedi Harf*, 85

<sup>548</sup> Mekkî, *el-İbâne*, s.29

<sup>549</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, I.51

<sup>550</sup> *el-İbâne*, 33

Doğrusu, bu farklı vecihler, ya yedi harf'ten bir vecih ya da Osman'ın istediği (vecihlerden)dir. Osman'ın üstün olan tek bir vecih üzere Kur'ân'ı cem ettiğini kabul etsek bile bu metnin dışında kalan ve Osman'ın yazdırdığı hatt/yazı şekline ihtimali nedeniyle diğer sahih kırâatları da okumak caiz olur. Çünkü bu farklılıklar Hatt-ı Osmânî'den hariç değildir. Demek oluyor ki Hz. Osman'ın yazdırdığı mushaf'ın, tek harf ve tek format üzere yazılmış olduğunu kabul etsek de bu Mushaf'ın diğer kırâatlarla okunmaya imkan veren hali bitmemektedir. Bu durumda bu kırâatları da hesaba katmış olması muhtemeldir... Tıpkı Allah Resulunun tek bir defa yaptığı hacc farızasında hacc-ı ifrat, haccı kıran ve haccı temettü' çeşitlerinden hangisine niyet ettiğini bilemediğimiz için bu türlerden birine niyet etmemizin caiz olması gibi kırâatlarda da farklı okumalar, yazı şekline uygunluğu nedeniyle caizdir...<sup>551</sup>

Dolayısıyla Hz. Osman, mushafları tek harf üzere yazdırmış olmakla beraber, yazının nokta ve harekelemeden yoksun olması ve diğer bazı okuyuşlara da fırsat vermesi nedeniyle yedi harf'i içinde barındırmıştır. Daha önce de söylediğimiz üzere yedi harf'i (diğer bir ifade ile birden fazla şekilde okumayı) barındırması bir amaç olarak belki hesap edilmiş değildir. Ancak bu metnin tek harf üzere yazılmış olmasına rağmen kırâat imamlarından her birinin kendi okuyuşlarını Hz. Peygamber'e kadar ulaşan isnatla ortaya koymaları, her bir sahih okuyuşu değerli ve sahih kılmaktadır. Yoksa sadece tek harf, kırâatların çıkışı için yeterli görünmemektedir. Çünkü mevcut on kırâatın, bir harften doğduğunu söylememiz gerekecektir. Halbuki bu mümkün değildir. Çünkü kırâat farklılıklarının esas sebebi, yedi harf'tir. Ancak elimizdeki mushaflar ve meşhur on kırâatı(kırâat-ı aşare) bu yedi harf'in tamamını da ihtiva etmemektedir.<sup>552</sup>

Buna göre, sahih kırâat şartlarını üzerinde barındıran kırâatların hepsi, reddi câiz olmayan, inkarı da helal olmayan sahih kırâatlardır. Bu şartları taşıyan kırâatların hepsi makbuldür. Peygamber(s.a.v.) bunlardan birini okumuş, diğerlerine de müsaade etmiştir. Yedi harf, manayı bozmayan okuyuşlara Hz. Peygamber'in verdiği müsaadenin bir ifadesidir. Farklı kırâatlar, bu şartlara göre değerlendirilmelidir. Bu şartları taşıyanlardan sadece birini, Kureyş lisanına göre olanını, Allah'ın Elçisi(s.a.v.) okumuştur. Diğerleri ise müsaade ettiği kırâatlardır. Farklı kırâatlardan,

<sup>551</sup> el-İbâne, 33-34.

Mekkî, Taberî'nin el-Beyan'ında (Câmiu'l-Beyan) yirmi küsur civarında sahabe, tâbîîn ve sonrasında gelen kırâat imamlarından ihtilaflar zikrettiğini ifade ederek bu imamların kendi aralarında ihtilaf etmelerinin -Hz. Osman'ın ihtilafı önlemek için tek harf üzere mushafları yazdırması ve tüm meşhur kırâatların bu tek harf üzere okudukları şeklindeki - kendi düşüncesiyle çeliştiğini söylemektedir. Mekkî, Taberî'nin el-Kırâât isimli eserinden “كل ما صح عندنا من القراءات أنه علمه” رسول لأمة من الأحرف السبعة التي أذن الله له وهم أن يقرأ بها القرآن، فليس لنا (اليوم) أن نخطئ من قرأ به إذا كان ذلك مواقفاً لخط المصحف، فإن كان مخالفاً لخط المصحف لم نقرأ به، وقفنا عنه وعن الكلام” (el-İbâne, 40-41 devamı.) şeklindeki ifadesiyle, bu imamın Hatt-ı Osmânîye muvafık olan ve üzerinde ihtilaf edilen muhtelif kırâatların Ahruf-u Seb'a'dan olduğunu kabul ettiğini aktararak “Bizim ulaştığımız kanaat da aynı” “... علي مثل ما ذهبنا إليه” der. Ona göre, Taberînin, Hattı Osmanîye muvafık olan tüm sahih kırâatları tek harf içinde görmesi ile Hz. Osman'ın yazdırdığı mushaflarda tek harfi esas alıp diğer altı harf ile ameli terk ettirdiğini söylemesi bir çelişkidir. Çünkü bu durumda tüm kırâatları tek harf içinde görmüş olmaktadır. (el-İbâne, a.y.) Özetle Mekkî, Hatt-ı Osmânî'ye muvafık olan sahih senetle gelmiş olan kırâatları, Kur'ân'ın kendisi ile indirdiği yedi harf kapsamında görür. Ayrıca senedi sahih olan, Arap vechine uygun ve Hatt-ı Osmânî'ye muhalif olmakla birlikte mana itibariyle muvafık olan diğer kırâatları da yedi harf içinde değerlendirir. Ancak bu kırâat okunmaz. Âhâd bir haber olarak değerlendirilebilir. Kur'ân da âhad bir haberle sabit olmayacağına göre, bu vecihler (Kur'ân olmaları anlamında) kabul edilemez... (el-İbâne, 43)

<sup>552</sup> Çetin, Abdurrahman, a.g.m. a.y. (Sonuç kısmı)



Resulullah(s.a.v.)'in okuduğu kırâat budur diye, birini seçmeye gerek yoktur, doğru da değildir. Çünkü bu büyük ölçüde imkansızdır. Bu sebeple saihlik şartlarını taşımak şartıyla her makbul kırâatı olumlu çerçevede değerlendirmek gerekmektedir...<sup>553</sup>

Buraya kadar anlatılanları kısaca şöyle özetlemek mümkündür:

Yedi Harf geneldir. Kırâat ise yedi harfin kapsamından bir cüz olarak kabul edilir.

Yedi Harf, Kur'ân'ın ilk muhatablarına, kelimelerin mânâsını tersine değiştirmedikçe kendi lehçelerine göre Kur'ân'ı okuyabilme ruhsatının ifadesidir. Kırâatlar bunların bir kısmını ihtiva ettiği gibi, bazı kelimelerde bulunan, medd kasır, hareke, sükûn, tahfif, taskîli nokta ve irab gibi ihtilafları da ihtiva eder.<sup>554</sup>

Yedi Harf, prensib olarak Hz.Osman döneminde kaldırılmıştır. Ancak yazının o günkü şartlardaki durumu farklı okumalara imkan vermiştir. Mevcut saih kırâatlar, bu mushafın/mushafların muhtemel okuyuş şekilleridir.

Hz. Peygamberin son arzada Kur'ân'ı tek harf üzere okuduğu kabul edildiği takdirde daha sonradan teşeklül eden saih kırâatlardan her birinin bu okuyuş vechine tekâbul etme olasılığı vardır. Bu nedenle kendisinde üç şartın bulunduğu her saih kırâat makbul sayılmıştır.

## B. Arap Yazısının İlk Dönem İtibariyle Bulunduğu Elverişsiz Durum

Bilinen en şöret bulmuş kanaate göre Araplar yazıyı Enbârîlerden almışlardır.<sup>555</sup> Bununla beraber Arap yazısı, tarih yönünden en son ortaya çıkan yazılardan biri olmakla beraber menşei meselesi henüz tam olarak aydınlatılabilmiş değildir. Ancak gerek İslam klasiklerindeki çeşitli rivâyetler, gerek modern ilmin ışığı altında yapılan araştırmalardan elde edilen sonuçlar göstermektedir ki, Arap yazısı Hicaz'ın dışında ortaya çıkmış ve Hicaz'a daha sonra intikal etmiştir.

İbn Haldun(öl.808/1405)'un da ifade ettiği üzere, Arapların göçebe ve kırsal bölgelere sürekli göç ederek yaşamaalarının yazıya geç intibak etmelerinde elbette büyük etkisi olmuştur.<sup>556</sup>

Burada Arap Yazı tarihi üzerinde durmamız mümkün değildir. Biz sadece yazım tekniği açısından Arapların o dönemde takip ettikleri bazı ilkeleri aktarmaya çalışacağız. Bunu şunun için önemli görüyoruz. Hz. Osman döneminde katipler tarafından Kur'ân mushafları çoğaltılırken daha sonraki döneme göre kusur ve eksiklik olarak nitelendirilebilecek bazı yazım şekilleri kullanılmıştır. Bunlar, bir hata veya eksiklik olarak mı bu şekilde ele alınmıştır. Yoksa o dönemin yazım geleneği bu olduğu için mi bu şekilde yazılmıştır.

Bunun cevabını bulabilmemiz için bazı verileri ele almamız gerekmektedir:

Çağdaş araştırmacılardan Dr.Nâmî, yapılan kabir kitâbeleri üzerindeki kazı çalışmalarından çıkan sonuca göre, Arap yazımında ilk aşamada Nebâtî yazısının

<sup>553</sup> Akpınar, Musa, *Kırâatların Tevâtürü Meselesi*, s. 279.

<sup>554</sup> Sönmezsoy, Selahattin, *Kur'ân ve Oryantalistler*, Fecr Yayınları, Ankara, 1998, s.203.

<sup>555</sup> Corci, Zeydan, *Medeniyeti İslâmiyye Tarihi*, (çev.Zeki Magâzim) İkdâm Matbaası, İstanbul, 1328, III.103

<sup>556</sup> İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, (Ter. Zakir Kadiri Ugan), İstanbul, 1989, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları (I-III), II.412-413. Krş. Çetin, Abdurrahman, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1982, s.82; Demirci, Muhsin, *Kur'ân Tarihi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1997, s.116.

kullanıldığına dair deliler sunmaktadır. Nebâtîlerin yaptığı gibi Arapların da ilk döneme ait bu kitabelerde bazı kelimelerdeki elifi hafzettikleri nakledilmektedir. Mesela, ثلاثين kelimesinin elifsiz olarak ثلاثين şeklinde; الرحمن kelimesinin de الرحمن şeklinde yazılmış olması buna örnektir.<sup>557</sup> Aynı durum Nebâtî yazısıyla yazılmış olan ve aralarında büyük benzerlik bulunan Harran kitâbelerinde de görülmektedir. Buna göre bazı kelimelerde Nebâtî yazısının bir görüntüsü olarak kimi kelimelerde kısaltmalara gidildiği ve harflere eklemelerin yapıldığı anlaşılmaktadır. Benzer şekilde ظلمو kelimesine vav harfini eklemeleri; ثلاثين (otuz) sayısını elifsiz olarak yazmaları; aslı vâil/وائل şeklinde olan bir kelimeyi (ki felaket ve afet anlamındadır) والو şeklinde yazmaları; شمس (güneş) kelimesini شمسو şeklinde yazmaları ve nihayet عيم (bir kabîle ismi)kelimesini عيمو şeklinde yazmaları buna dair örneklerdendir.<sup>558</sup>

Diğer yandan Nebâtî yazısında bulunan harflerde noktalamanın kullanılmaması; Tâ-u te'nîs harfinin (ة) bir çok kelimenin sonunda -رحمت ve سنت kelimelerinde olduğu üzere- açık tâ ile yazıldığı gibi, kapalı tâ ile de yazılması, aynen Arap hattında da kendisini göstermiş<sup>559</sup> ve bu durum Kur'ân metnine de yansımıştır.<sup>560</sup> Hemen hatırlatalım ki Arapların yazdıkları dini metinleri – ki Kur'ân'da buna dahildir- yazarken Kûfi yazı stilini; Nebâtî yazısını ise, âdet olan yazışma ve mektuplaşmalarda kullandıkları nakledilmektedir.<sup>561</sup>

Aynı şekilde uzatan elif(elif-i memdûde), bir çok lafızda hafzedilmiştir. Meselâ عباد (ibâd)kelimesi عباد şeklinde, مَالِك (mâlik) kelimesi de ملك şeklinde yazılmıştır. Bunun temel sebebi olarak, konuşurken fetha-i memdûde'nin akabinde bulunduğu, uzatan elifin bulunmaması gösterilmiştir. Bu durum, mushaf yazımında da kendisini göstermiştir. Meselâ, وَأَرْسَلْنَاكَ kelimesindeki çoğul mütekellim zamiri çıkartılmıştır. Halbuki asıl şekil وَأَرْسَلْنَاكَ halindeydi. Yine حَرَّتْ kelimesi, elifsiz ve tâ-ı meftûhaları olmaksızın yazılmıştır. Bu örnekler gösteriyor ki Arap hattında, Nebâtî yazısı açık şekilde ektisini göstermiş; âdeti onun aynısı olmuştur.<sup>562</sup> Dolayısıyla Hz. Osman'ın emriyle çağaltılan mushafların yazım özellikleri incelenirken Arap yazısının bu tarih sürecinin gözardı edilmemesi önem arz etmektedir.<sup>563</sup>

Yukarda verdiğimiz bu bilgilerden sonra, kırâatların menşei konusunda Arap yazısının ilk dönemde bulunduğu elverişsiz/yetersiz durumun farklı okumalara sebebiyet vermesi konusuna geçebiliriz.

Hemen ifade edelim ki bu ifadelerle Kur'ân'ın indiği dönemde Arap yazısının içinde bulunduğu durumun kırâatların oluşmasında doğrudan bir sebep olduğunu söylemek istemiyoruz. Bu etki dolaylı bir etkidir. Bunu, şu soru ve onun cevabı daha iyi aydınlatılabilir: Eğer Kur'ân vahyinin, Ebû Bekir ve Osman döneminde yazılıp

<sup>557</sup> Ebu'l-Fetûh, İbn Haldun ve Resmu'l-Mushafi'l-Osmâni., s.12 (Halil Yahya Nâmî, Aslu'l-Hatti'l-Arabî ve Târîhu Tatavvurihî ilâ mâ Kable'l-İslam el-Kâhire, Mecelletu Külliyyeti'l-Âdâb, Kahire Üniversitesi, 3. Cilt, 1935, s.70-112'den naklen)

<sup>558</sup> Ebu'l-Fetûh, İbn Haldûn ve Resmu'l-Mushafi'l-Osmâni., s.12.

<sup>559</sup> Altundağ, Mustafa, Kur'ân'ın Dil ve Yazım Özelliği, İstanbul, 2001, s. 34.

<sup>560</sup> Ebu'l-Fetûh, İbn Haldûn ve Resmu'l-Mushafi'l-Osmâni., s.14-15.

<sup>561</sup> Cerrahoğlu, İsmail, Tefsir Usûlü, s.20.

<sup>562</sup> Ebu'l-Feth, a.g.e. s.14-15.

<sup>563</sup> Altundağ, Mustafa, a.g.e., s. 35.

çoğaltılması sırasında, noktalama ve hareke sistemi olsaydı, kırâat farklılıkları, mevcut ihtilaf seviyesine çıkar mıydı?

Bunun muhtemel iki cevabı olabilir. Şayet Kur'ânın her iki halife döneminde de tek harf esas alınarak yazılması amaçlanmışsa hemen hemen hiç bir farklılık çıkmazdı. Yok şayet bu iki halife döneminde birden fazla kırâat vechini(yedi harf) korumayı amaçlamışlarsa elbette farklılıklar olacak demektir. Bizce bu cevaplardan ilki doğrudur. Çünkü daha önce açıklandığı üzere Hz. Osman döneminde ihtilafı en asgari seviyeye indirmek amacı ile Kur'ân'ın çoğaltılması sağlanmış ve çevre şehirlere gönderilerek tüm müslümanların aynı şekilde Kur'ân okumaları (kırâetün vâhîdetün-kırâetün âmmetun) amaçlanmıştı.

Buradan hareketle şunu söylemek mümkündür. Kur'ân kırâatlarında var olan ihtilafın bu seviyeye çıkmasında Arap yazısının o günkü şartlar içinde bulunduğu durum dolaylı bir etki yapmıştır. "Etki yapmıştır" derken, yeni kırâatların ortaya çıkmasına neden olmuştur, demek istemiyoruz. Belki bu etki, daha önce var olan muhtelif okuyuşlar arasında bir seçim çerçevesinde meydana gelmiştir. Yoksa noktalama ve harekelemenin olmaması nedeniyle, mevcut kırâatlar, kurrânın sırf kendiliklerinden üreterek çıkartıkları bir okuyuş vechileri değildir.

Evet, Arap yazısının içinde bulunduğu elverişsiz durumun, kırâatların çıkışında direkt bir unsur olduğunu kesinlikle söyleyemeyiz. Çünkü ihtilaflar Hz. Peygamber döneminde zaten bulunmaktaydı. Dolayısıyla ihtilafların sonradan ortaya çıkması mümkün değildir. Ancak, İslam Dini'ne sonradan giren insanların artması ve onların Arapça ile olan ilişkilerinin zayıf olması, yanlış okumaların hızını artırmıştır. Çünkü Arapçada var olan bir çok kelime, iskelet olarak aynı şekilde yazılmasına rağmen, okunuşu gündeme geldiğinde, nokta ve harekeleme ile çok farklı şekillerde okunabiliyordu. Mesela, قَبْلَ kelimesinin noktasız ve harekesizliğini göz önüne aldığımızda cümle içindeki yerine göre, قَبْلَ ، قَبْلَ ، قَبْلَ ، قَبْلَ ، قَبْلَ ، قَبْلَ ، قَبْلَ ، قَبْلَ ، قَبْلَ ، قَبْلَ gibi bir çok şekilde okunmaya müsaitti.<sup>564</sup>

Sonra Arap dilinde sesli harfler dâima mevcut olduğu halde, buna mukabil kısa ve orta sesli harfler yoktu. Diğer taraftan bir çok harf sadece birbirine benzemekle kalmıyor, aynı zamanda yazılış bakımından da ayniyet arz ediyordu ve birbirlerinden ancak ayırıcı noktalarla tefrik ediliyordu. Mesela, (y) harfinin altında bir veya iki nokta koymakla (n) veya (y); üste bir veya iki nokta koymakla (n) veya (t) olarak okumak mümkündü. Oysa ne Hz. Muhammed'in sağlığında ne de üç halife zamanında, harflerde böyle ayırıcı noktalar bulunmamaktaydı. Her ne kadar bazen kelimenin doğru telaffuzunu bulabilmekte sağduyu yeterli idiye de, çoğu defa telaffuz için onu şifâhî olarak duymak gerekiyordu. Ayrıca hadîslerden öğrendiğimize göre Hz. Muhammed (a.s) Kur'ân-ı Kerîm'i müslümanlara öğretirken tek bir telaffuz şekli takip etmemişti. Gerçekten tek bir kelimedenden (daha doğrusu tek bir kökten), hepsi de doğru ve anlamlı, bir çok kırâat şeklini göstermesi ender değildi.<sup>565</sup>

Müsteşrik F.Buhl, Arap yazısının Kur'ân'ın indiği dönemdeki kifâyetsizliğinden bahsederken şöyle demektedir: "Bu yazıda okunuş, okuyucuya bırakılmıştır. Böylece fiilin malum veya meçhul şeklinde okunuşunun tercihi kişinin kendi yeteneğine bağlı olduğu gibi, bu yazıda kısa sesliler ve kısmen uzun sesliler için de bir harf bulunmamaktaydı. Ayrıca şeddeli harfler için de bir işaret yok idi. Türlü sessiz harfler de bir tek işaret(yani nokta) ile gösteriliyordu. D(د) ve ze(ذ); hâ(ح) ve hu(خ) vb. Bir de

<sup>564</sup> Ateş, Süleyman, Çağdaş Kur'ân Tefsiri, I.17

<sup>565</sup> Draz, M.Abdullah, Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru (Ter. Salih Akdemir), Emek Matbaacılı, Ankara, 1983, s. 38.

dönemin gelişmemiş Arap yazısında tamamıyla ayrı olan harfler, nihayet bir tek şekil almış idi. Öyle ki, r(ر) ve ze(ز), b(ب), t(ت) ve s(س) kelimelerin başında ve ortasında, n(ن) ve ye(ي) harflerinin aynı olan görünüşleri var idi. Çok hallerde bu karışma ihtimalleri-doğruyu söylemek lazım gelir ise- manaya çok tesir etmemektedir...<sup>566</sup>

Buhl'un Arap yazısının genel durumu hakkındaki bu ifadeleri genel itibariyle doğru olsa da, sözlü nakil geleneği muhtemel hataları önlemede büyük işlev görmüştür. Takdire şayan olan üstün gayretleriyle selef, Kur'an'ın naklini sözlü okuma geleneğiyle birlikte muhafaza ederek bize kadar ulaştırabilmiştir. Bu gayretin bir parçası olarak, Kur'an'ın noktalanması ve harekelenmesi faaliyetini de burada örnek gösterebiliriz. Nakledildiğine göre Ebu'l-Esved ed-Duelî, Haccac'ın noktalama ve harekeleme konusunda kendisini sıkıştırmasına rağmen onu kabul etmemiştir. Bunun üzerine Ebu'l-Esved'in geçtiği yol üzerine birisini oturtturarak, Tevbe sûresi'nin 3.âyetindeki: "أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ" (Allah ve Resûlü müşriklerden berîdir...<sup>567</sup> cümlesinde geçen "resul" kelimesini merfû değil de mecrur olarak "وَرَسُولُهُ" şeklinde okutması ile "Allah müşriklerden ve resûlünden berîdir" anlamına geldiğini görünce işin vehâmetini kavramış ve noktalama görevini kabul etmiştir.<sup>567</sup>

Noktalama ve harekeleme işlemi, kırâatlardaki yanlış okumaları ve kırâatlar arasındaki ihtilafı azaltmaya yönelik bir uygulama olmuştur. Ancak noktalama ve harekelemenin farklı kırâatları ortadan kaldıracığı için daha önceden konulmadığı söylenemez.<sup>568</sup> Yani mushafları neşreden Hz. Osman (r.a.) tarafından seslendirici hareke yerine konulan bu noktaların farklı kırâatları muhafaza etmek gibi bilinçli bir düşünce sonucu yapılmadığını söylemek tutarlı bir yaklaşım olarak karşılanamaz.<sup>569</sup> Ancak, Arap yazısının içinde bulunduğu bazı eksikliklerin Kur'an kırâatının kaynağı olarak görülmesi de doğru değildir.<sup>570</sup>

Bu nokta, Kur'an kırâatları konusunda polemik malzeme mevzûu yapılan, hassas bir mahiyet arzeder. Bu nedenle burada şunların ifade edilmesi yerinde olur:

Önceki sayfalarda ifade edildiği üzere Araplar, erken dönemde Nebâtîlerin ve Süryanîlerin dinî metinleri yazmadaki usullerinden faydalanmışlardır. Bunun sonucu olarak yazıda bazı zâid veya eksik harflerin olmaması olağan bir durumdu. Nebâtî yazı geleneğinde yaygın olarak uygulandığı bilinen ve bizim yukarıda bazı örneklerini verdiğimiz uzatan elifin hazfedilmesi, Kur'an mushaflarının yazımına aynen yansımıştır. Mesela, Bakara'dan Mâide'ye kadar bazı âyetlerde Resm-i Hatt'ın yazılışı ve okunuşu şöyledir:

<sup>566</sup> F. Buhl, Kur'an (İslam Ansiklopedisi), İstanbul, 1955, VI. 1007.(özetlenerek alınmıştır.)

<sup>567</sup> Cerrahoğlu, İsmail, Tersir Usûlü, s.91.

<sup>568</sup> Bkz. Güneş, Arif, Kur'an-ı Kerim Okunmasında Harf -Kırâat -Yazı Kavramı İlişkileri, (Doktora Tezi) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Ankara, 1992, s.157.

<sup>569</sup> Güneş, Arif, a.g.t. s..162

<sup>570</sup> Bu görüşe katılanlara örnek olarak İbrahim el-Enbârî, Dr. Cevad Ali ve Tâhâ Hüseyin örnek verilebilir. Bkz. Abdulhâdî, Abdulhayy el-Fadlî, el-Kırâatu'l-Kur'âniyye (Tarih ve Tarih), Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1985/1405, s. 97-98; Krş. Goldziher, Ignaz, Mezâhibu't-Tefsiri'l-İslâmî, (Arapça'ya ter. Abdulhalim Neccar), el-Matba'atu's-Seniyye el Muhammediyye, Kahire, 1374/1975, s. 8-9; Öztürk Hayrettin, Ebedî Mucize Kur'an'ın Yazılması ve Toplanması, Sidre Yayınları, İstanbul, 1999, s. 260 vd.

(İlk kelime yazılışı ikincisi okunuşudur. Bizim bilgisayar ortamında başaramadığımız bir husus olarak bu yazılanlarda noktalamanın olmaması da göz önüne alınmalıdır.)

(رزقهم ، رزقناهم ؛ انزل اليك ، انزل إليك ؛ وياء لاخرة ، وبالآخرة ؛ اعولك ، أولك ؛ وعلي أعبرهم غشوة ،  
 (وعلي أبصارهم غشوة ؛ مستهزون ، مستهزون؛

التوراة، التوراة ؛ والانجيل والإنجيل؛ محكمات، محكمات؛ متشبهت، متشبهات ؛) **Âl-i İmran Sûresinde,** (والرسخون ، والراسخون؛ كذاب آل فرعون ، كذاب آل فرعون؛ الشهوات، الشهوات؛ والقنطير ، والقنطير

شکلinde; (الانعم ، الأنعام؛ ولا القلائد، ولا القلائد؛ أولستم، أولستم ؛ لعنهم، لعنهم) **Mâide Sûresinde,**

شکلinde; (مكنهم ، مكناهم؛ فاهلكناهم ، فاهلكناهم ؛ عاقبة، عاقبة؛ أسطير، أسطير) **En'am Sûresinde,** شکلinde yazılmıştır.<sup>571</sup>

Örnek olarak sunduğumuz bu kelimelere dikkat edilirse, özellikle uzatan elif çoğu yerde hafzedilerek yazılmıştır. Bu şekil bir yazının, "hata" olmaktan daha çok o dönem yazım geleneğinin bir durumu olarak görülmesi gerekir. Yoksa onların bunu unutarak böyle yaptığını söylemek doğru olmasa gerektir.

Daha önce de ifade edildiği gibi kırâatların doğuşunda en önemli âmil bu konuda Hz. Peygamber'den nakledilen okuma şekilleridir. Bizler, Arap yazısının okumaya imkan verdiği nice okuma vecihleri var ki bu şekilde hiç bir kurrâ'nın okuduğunu göremiyoruz.

Zaten resmi/yazılışı mushaf'a uygun olan her kırâat sahih olacak diye de bir kural yoktur. Bilindiği gibi bir kırâat'ın makbul olabilmesi için; Arapça'ya mutlak uygun olması, Resm-ı Mushafa velev ki takdiren de olsa muvafik düşmesi ve senedinin de sahih olması gerekir. Bu durumda ancak bir kırâatın okunması tecviz edilebilir. Ama resmi muvafik bile olsa; senedi sahih olmadı mı bu kırâatın tilaveti de kesinlikle caiz değildir. Bu nedenle müsteşrik Goldziher'in Tevbe sûresindeki وَعَاكَهَا (âyet:114) kelimesini "أَبَاهُ" شکلinde<sup>572</sup> okuduğunu söylemesi<sup>573</sup> ve Ahzab sûresinde "وَكَانَ عَبْدًا لِلَّهِ وَجِيهًا" (âyet: 69) شکلinde okuduğunu söylemesi asla kabul görmemiştir.<sup>574</sup> Çünkü bu kırâat şekilleri Resm-i Mushafa uygun olsa da senet itibariyle şazz kalmışlardır.

Makbul kırâatlara bakıldığında her bir kârinin isnadında bir sahabî mutlaka görülür. Sahabîler ise bu okuyuşlarını Hz. Osman'ın yazdırdığı mushaf daha tedvin edilmeden önce okumakta ve okutmaktaydılar. Onlar da şüphesiz bu okuyuşlarını Hz. Peygamber'in talimi, izni ve bilgisi dahilinde gerçekleştirmişleridir.

<sup>571</sup> Muhammed Âdil, *Kitabun fi'l-Farki, beyne Resm-i'l-Mushaf i's-Şerif ve beyne Resm-i'l-Kavâidi'l-İmlâiyye, Dâru'l-Fıkh ve'l-Hadîs, Amman, 1984/1404, s.13 v.d.*

<sup>572</sup> Âyetin metni şöyledir. "وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه." Bu âyette geçen إياه kısmının Goldziher tarafından أباه شکلinde okuduğunu söylemiştir. (Goldziher, *Mezâhibu't-Tefsiri'l-İslâmî, s. 9*) Evet, bu şekilde de okuyanlar olmuştur. Ancak bu okuyuşa katılan meşhur kurrâdan kimse yoktur. Sadece, kurrâdan Hasan, er-Râ'viye, İbn Semeyfâ, Ebû Nehik ve Muaz el-Kârî, Goldziher'in dediği gibi, "أَبَاهُ" شکلinde okumuşlardır. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşaf, II. 304*; Ateş, Süleyman, *Çağdaş Kur'ân Tefsiri, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1988, IV.193*. Dolayısıyla bu okuyuş zayıf ve şazz kalmıştır.

<sup>573</sup> Goldziher, Ignaz, *Mezâhibu't-Tefsiri'l-İslâmî, s. 9.*

<sup>574</sup> Cumhuriyet okuması "وَكَانَ عَبْدًا لِلَّهِ وَجِيهًا" شکلinde iken; Abdullah b.Mes'ut, "عَبْدُ اللَّهِ وَجِيهًا" شکلinde, A'meş ise "عَبْدُ اللَّهِ وَجِيهًا" diye okumuştur. Ateş, a.g.e, VII.233.

Sahih olan her bir kırâat, Hz. Peygamber'den yapılan bir nakil sonucu bize kadar gelmiştir. Onda hatanın ve yanlışların bulunduğunu iddia etmek doğru değildir. Bırakalım Kur'ân'ı, Arap kültür geleneğinde gerek hadis gerekse şiirde yapılan yanlışlar ve hatalı okumalar bile işin ehli kimseler tarafından hemen uyarılarak anında düzeltilmiş ve ikaz edilebilmiştir.<sup>575</sup>

Bu konuda çarpıcı örnekler bulunmaktadır. Nakledildiğinde göre kırâat imamlarından Hamza ez-Zeyyad çocukluğunda Kur'ân okumak için eline mushafı alarak "ذلك الكتاب لا ريب فيه" (Bakara(2):2) âyetini nokta ve hareke olmadığından yanlışlıkla "لَا رَبِّتْ" şeklinde okumuştur. Bunun üzerine babası tarafından ikaz edilmiş ve Kur'ân'ı doğrudan mushaftan değil; kurrânın bizzat ağzından alması istenmiştir.<sup>576</sup>

Benzer şekilde bir diğer haberde Kur'ân'ı okumaya yeni başlamış olan bir talebe, Sâd suresinin "ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ" şeklindeki ilk âyetlerini "ض وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ" şeklinde okuması karşısında aynı şekilde ikazla karşılaşmıştır.<sup>577</sup>

Demek oluyor ki o dönemde Kur'ân'ı bir metin olarak kişinin kendi bilgi ve becerisini kullanarak okuması bir çok yanlışlara neden olabilmıştır. Zaten noktalama ve harkenin Kur'ân için gerekli görülmesinin altında da bu sebep yatmaktadır. Çünkü kırâatlarda itimat hafızalaradır. Yoksa mücerret yazıya değildir. Her bölge insanı kırâatı, sahabe'den işitme ile bizzat buluşarak yüz yüze teselsülen almışlardır. Alınan bu kırâat vechi tabî ki Hattı Osmanîye ve Arap gramerine uygun olmalıdır.<sup>578</sup>

Bir şiir veya bir hadis metni konusunda uyarılar yapılırken Kur'ân gibi bir kitabın sözlü nakli konusunda yapılabilecek bir hatanın hemen ikaz edilmemesini ummak asla doğru değildir. Yoksa, öyle her kırâata itimat edilip Kur'ân diye itibar edilmemektedir. Aksine makbul kırâatların merkezinde, "telakki" ve "sima"dan müteşekkil olan isnad, daima yer almaktadır.

İsnad'ın ne kadar önemli bir nitelik olduğunu İbn Mübarek'in şu sözü açıklamaktadır. "İsnad dindendir. Şayet isnad olmasaydı her önüne gelen istediğini – din adına-söylerdi."<sup>579</sup>

Nitekim, Mütezile'ye nispet edilen bir kırâata göre onlar, "وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا" "Allah Musa ile konuştu..."âyetini<sup>580</sup> Allah'ın bir beşer ile konuşmasının muhal olduğu konusundaki düşüncelerine uygun düşün diye "وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا" Musa, Allah

<sup>575</sup> Askerinin *et-Tashîf*'in de bunun bir çok örneği bulunmaktadır. Bkz. Hasan b. Abdillâh b. Saîd el-Askerî (öl.382/993), *Tashîfu'l-Muhaddisîn* (tahk. Muhammed Ahmed Münîre), Matbaatu'l-Arabiyyetu'l-Hadîse, Kâhire, 1402, (I-II)

<sup>576</sup> Askerî, *et-Tashîf*, I. 145.

<sup>577</sup> Askerî, *et-Tashîf*, I. 146.

<sup>578</sup> Şelebî, *Resmu'l-Mushaf ve'l-İhticac bihi*, s.23-25

فالأصل أن الرسم تابع للرواية والنقل، وأن القراءة منقولة من أفواه الرجال الحافظة [التصحيح: ص: ٩] لا كما يقبل هؤلاء الوضع، فإذا احتمل الرسم قراءة غير مروية ولا ثابتة، ولا مستندة إسناداً صحيحاً ردت، وكذبت، وكفر بمعناها [منجد المترجمين: ١٧] وما وافق الرسم من القراءات الصحيحة تعبد (Resmu'l-Musah ve'l-İhticac bihi, s.27) "به وكان تزيلاً من حكيم حميد"

<sup>579</sup> Müslim, *Mükaddimetu Sahîh-i Müslim*, I.15 ; Bâzemûl, I.331-332 "الإسناد من الدين، لولا الإسناد لقال"

"من شاء ما شاء"

<sup>580</sup> Nisâ (4): 164.

ile konuştu (ona niyazda) bulundu.” şeklinde bir okuyuşu ileri sürmeleri<sup>581</sup> şöret bulmamış ve isnadı sağlam bir kırâat olmaması nedeniyle alsa kabul görmemiştir.<sup>582</sup>

Demek ki her kelime yazıldığı gibi tilâvet edilmemekte nakle itibar edilmektedir. Nitekim, Hz. Osman’ın yazdırdığı mushafın yazım şekli bir kelimedeki kimi zaman beş altı şekle uygun iken, burada elbette sözlü nakil önem arzedecektir. Mesela “ الصلاة ” kelimesi “ الصلوة ” diye; “ الزكاة ” kelimesi “ الزكوة ” diye yazılmış ve yazıldığı dışında okunmuştur. Bu da Kur’ân için yazılı olarak nakli yanında “sözlü” olarak Hz. Peygamber’den naklen okunması ile gerçekleşmiş olmaktadır.

Rivâyetin Kur’ân kırâatında taşıdığı önemi izah bağlamında daha çarpıcı örnekler bulunmaktadır.

Mesela, Kur’ân’da aynı yazım şekliyle tekrar edilerek farklı sûrelerde geçen bazı kelimelerde kurrâ ittifak ederken bir diğer kısmında ise ihtilaf etmişlerdir:

Kurrâ, Nahl sûresinde (âyet:66) ve Mü’minûn sûresinde(âyet:21) yer alan “تَسْقِيكُمْ” kelimesi üzerinde ihtilaf ederlerken, Furkan sûresinde yer alan (âyet:49) “وَتَسْقِيهِ” kelimesinde ittifak etmişlerdir.<sup>583</sup>

Onlar, “تَسْقِيكُمْ” ve “تَسْقِيهِ” kelimesinin okunuşunda ve “الريح” kelimesinin kimi yerde tekil kimi yerde çoğul okunmasında benzer şekilde ihtilaf etmişlerdir.<sup>584</sup>

Yine onlar, “وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً” “Kadınlara mehirlerini bir hak olarak (gönül hoşluğuyla) verin...”(Nisa (4):4) âyetinde geçen “صَدُقَاتِهِنَّ” kelimesini<sup>585</sup> ve عَبَدَ الطَّاغُوتِ “...şeytana tapanlar...”(Mâide (4):60) âyetinde geçen “عبد” kelimesi<sup>586</sup> bir çok farklı lehçe ile okunması caiz iken, sadece bir şekilde okumuşlardır. Bunun anlamı şudur: Kur’ân’da yer alan bazı kırâatlar üzerinde ittifak edilirken bazısında ise tartışma olması, konu hakkındaki rivâyetin önemini ortaya koymaktadır.<sup>587</sup>

Diğer yandan “yazı”nın imkan verdiği ve Arap dilinde bulunan bir kısım kırâatlar vardır ki bunları okuyan hiç bir kârî yoktur. Mesela Arap dilinde مَكَت kelimesi, mim’in zammesi, kesresi ve fethası ile “مَكَّتْ مَكَّتْ مَكَّتْ” gibi farklı şekillerde okunabilmesine rağmen bu kelime, on dört kırâat imamının tamamı tarafından zamme ile (مَكَّتْ) şeklinde okunmuştur.<sup>588</sup>

<sup>581</sup> Şelebî, a.g.e. s. 28.

<sup>582</sup> Bkz. Kâdî, Abdulfettah, el-Kırââtü’Şazze, s.43 İbn Cimmî de bu kırâata şazze bir okuyuş olarak yer vermektedir. Bkz. el-Muhteseb, I. 204.

<sup>583</sup> Şelebî, Resmu’l-Mushaf ve’l-İhticac bihi, s.34.

<sup>584</sup> Bkz. Cezeri, en”-Neşr, II.223

<sup>585</sup> Bu kelime, صَدُقَاتِهِنَّ, صَدُقَاتِهِنَّ, صَدُقَاتِهِنَّ gibi farklı şekillerde okunmazı caizdir. Bkz. Hemezânî, el-Ferîd, I. 691. Fakat, on kurrâ arasında kelimeyi صَدُقَاتِهِنَّ şekli dışında okuyan bulunmamaktadır. Bkz. Muhammed Kerîm, el-Kırâât, s. 77.

<sup>586</sup> Mesela عَبَدَ kelimesinin عَبَدُ, عَبَدُ, عَبَدُ, عَبَدُ şekillerinde okunması caizdir. Bkz. Ferrâ, Meâni’l-Kur’ân, I.314-315.

<sup>587</sup> Şelebî, Resmu’l-Mushaf ve’l-İhticac bihi s.35-36.

<sup>588</sup> Bkz. Ebû Hayyan, Muhammed b. Yusuf, el-Bahru’l-Muhît fi’t-Tefsîr, Dâru’l-Fikr, 1992/1412, VII.124 (وقال ابن عطية: واجمع القراء علي ضم الميم من (مكث) وقال : والمكث بالضم والفتح لغتان ، وقد قرئ بما )  
Kırş. Şelebî, Resmu’l-Mushaf’ı ve’l-İhticac bihi , s. 35-36

Aynı şekilde (الرَّضَاعَةَ) kelimesinin (Bakara (2):233; Nisâ (4) :23) râ(ر) 'sı Kur'ân'da hep fetha ile okunmuştur. Halbuki bu kelimenin râ(ر) 'sı, Arapçada kesre hareke ile de söylenebilmektedir.<sup>589</sup>

Bunun daha açık misalini, mukattaa harflerinin tüm kurrâ tarafından aynı şekilde okunmasında görmekteyiz. Bu harflerde nokta ve hareketin bulunmamasının yanı sıra, ifade ettikleri anlamların da bilinmemesi,<sup>590</sup> farklı şekillerde okunmalarını mümkün kılmaktadır. Bu imkana rağmen, on dört kırâat imamı tarafından bu harflerin tamamı aynı şekilde okunmuştur. Bu da bize gösteriyor ki, mushaf'ın okunmasında "yazı" yegâne dayanak değildir. Aksine "yazı"nın okunması, aynı zamanda "sözlü nakil" e de dayanmaktadır.<sup>591</sup>

Bu anlatılanları özetler mahiyette Arif Güneş'in şu ifadelerine burada yer verelim: "Mushaf yazısı, gerek, "sahih" gerekse "şazz" olarak tavsif edilen kırâatların teşekkülünde çok önemli bir amil olmuştur. Ancak kırâat farklılıklarını bütünüyle "yazı"ya bağlamak da tutarlı bir yaklaşım olarak görülemez. Gerçekten, "yazı" unsuruna bağlanamayacak olan kırâat farklılıkları veya kırâat ittifakları mevcuttur. Bunun gibi, yazıya uymayan; bununla beraber, "sahih" olarak nitelenen kırâatlar da vardır. Aynı şekilde, yazının imkan verdiği bazı kırâatlar vardır ki bu ne sahîh ne de şazz olarak hiç okunmamıştır."<sup>592</sup>

**Şunu bu örneklerden hareketle rahatlıkla söyleyebiliriz. Yazı, Kur'ân tilavetinde asıl değildir. Aksine yazı, bu konudaki rivâyet edilen kırâat vechine tâbîdir.** Bu asla unutulmamalıdır. Diğer bir ifade ile Kur'ân naklinde itimad, kalplere ve hafızalaradır. Yoksa Mushaf hattına ve kitaplara değildir. Çünkü kırâat, insanların ağızlarından nakledilen, belleklerinde bulunan, daha önce kendilerine okunmuş olan şekle bağlı olarak bu mushafın okunmasında belirleyicidir. Ancak bir kırâat, Resmî Hatt'ın iskeletine uygun bile olsa, ama sahîh bir kanalla rivâyet ve subût bulmazsa ya da senedinde bir kopukluk bulunursa bu durumda kesinlikle bu kırâat vecihi reddedilmiş olur.<sup>593</sup>

Zaten bir kırâat, Resmî Hattın yazım şekline tabi olmuş olsaydı, Resmî hatta muvafık olan her kırâatın sahîh olması gerekirdi. Fakat iş öyle değildir. Çünkü Resme uygunluğu muhtemel olan bazı kırâatlar -Hucurât:6.ayetinde yer alan "قَبِيْرًا" fiilinin aynı zamanda "قَبِيْرًا" şeklinde okunmasında olduğu gibi- caiz iken; az önce ifade ettiğimiz Tevbe sûresi 114.ayette geçen "وَالَّذِيْنَ" zamirinin "وَالَّذِيْنَ" şeklinde okunması ise kabul görmemiştir.<sup>594</sup>

Mushafın okunmasında "sözlü nakil" e dayanılması zaten tabîdîr. Çünkü Kur'ân, Hz. Peygamber(s.a.v.) tarafından okunarak tebliğ edilmiştir. Sahâbe de hem Hz. Peygamber'in sağlığında hem de daha sonrasında bu metodu devam ettirmişlerdir. Kırâat imamları da kendilerine isnad edilen kırâatları, "sözlü nakil" in gerektirdiği rivâyetle almışlardır. Ancak, mademki araya rivâyet unsuru; diğer bir deyişle "sözlü nakil" girmiştir, bu durumda, kırâatlar arasında sahîh kanalla gelmiş olanların tespit

<sup>589</sup> el-Ferrâ, Meâni'l-Kur'ân, s. 149 .

<sup>590</sup> Cerrahoğlu, İsmail, Tefsir Usûlü, s. 141

<sup>591</sup> Bkz. Güneş, Arif, Kur'ân-ı Kerîm Okunmasında Harf -Kırâat -Yazı Kavramı İlişkileri, (Doktora Tezi) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (Tefsir) Ana Bilim Dalı, Ankara, 1992, s. 207.

<sup>592</sup> Arif Güneş, a.g.e. s. 194

<sup>593</sup> Şelebi, Resmu'l-Mushaf ve'l-İhticac bihi, s.27.

<sup>594</sup> Muhammed Ali Hasan Abdullah, el-Kırâât ve Mevkifu'l- Mufessirîn minhâ, s. 195



edilmesi ve ona göre kırâatlar arasında eleminin yapılması; gerek senet yönüyle gerekse diğer kriterler açısından elenebilecek kırâatların safdışı edilmesi kaçınılmaz olmuştur.

Bütün bu verilere rağmen müsteşrikler ve aynı kanaati taşıyan bazı müslümanlar,<sup>595</sup> kırâatların yegane çıkış kaynağı olarak Arap yazısının noktasız ve harekesiz oluşunun ve o günkü şartlarda yazının içinde bulunduğu ilkel durumun etkili olduğunu söyleyebilmişlerdir.<sup>596</sup>

Biz çalışmamızın imkanı nisbetinde bunun cevabını buraya kadar sunduğumuz bilgilerle verdiğimiz inandırıcıdır. Ancak burada üzerinde durmamız gereken bir önemli nokta daha bulunmaktadır. Elbette Arap yazısının o günkü şartlar içinde bazı eksiklikleri barındığı doğrudur. Bu eksiklikler nedeniyle Hz. Osman döneminde yazılan mushaflarda, katiplerin onca itina ve gayretlerine rağmen ciddî manada olmasa da bazı hata ve eksikliklerin bu mushaflarda meydana geldiğini söylemek mümkündür. Herşeyden önce onların da birer insan olduğunu unutmamamız gerekir. Ancak bu eksiklikler, bizim kanaatimize göre, Kur'ân tilavetine etki etmeyen türdendir. Daha doğrusu bu durum, genelde, önceki sayfalarda ifade edildiği gibi Nebâtî yazı şeklinin Arab yazı şekline olan bir etkisi sonucu meydana gelmiş bir vakıa olup, dönemin şartlarıyla alakalı bir yazım sorunudur. Sonuçta katiplerin bu yazı şekline uyarak kaleme aldıkları mushaflarda kimi yerlerde bazı eksiklikler bulunmuştur.

Bunlar arasında en çok dikkati çeken özelliklerinden olarak elif(ا), vav(و) ve yâ(ي) harflerinin bazı fiil ve isimlerde hazfinin bir çok çeşidi bulunmaktadır. Biz burada bir kısmına dair misallerle yetineceğiz.<sup>597</sup>

Mesela, Kur'ân'da bazı yerlerde elifin hazfedildiğini görüyoruz. Örneğin, Nidâ yâ'larının elifleri hazfedilmiştir. Mesela, “ يَا أَيُّهَا النَّاسُ ، يَا آدَمُ ، يَا رَبِّ... ” gibi nidâlî cümlelerdeki “ يَا ” elifsiz olarak “ يَا أَيُّهَا النَّاسُ ، يَا رَبِّ ، يَا آدَمُ ” şeklinde yazılmıştır. Aynı şekilde hâ-i tenbîh'lerin elifleri hazfedilerek “ ... هَاتَمْتُمْ هَوْلَاءُ ” (Mesela: Muhammed: 38)

Mesela Tâhâ Hüseyin bunlardandır. Bu konuda şöyle der: “Doğrusu bu yedi kırâatin ne azının ne de çoğunun vahiy ürünü olduğudur. Ve bunu inkar eden de ne kafir ne fasık ne de dinini eleştirip jurnallik yapan bir kişi olarak suçlanabilir. Bu kırâatların ortaya çıkma kaynağı lehçeler ve bunun sonucu olan ihtilâflardır. Bu nedenle kimi insanlar kendi kırâatlarının kabûlü uğrunda tartışmışlar ve bir kısmını kabul ve de bir kısmını reddetmiş ve bu uğurda mücadele etmişler; birbirlerini yanlış yapmakla suçlamışlardır...” Tâhâ Hüseyin, Edebu'l-Cahili, Dâru'l-Meârif, Mısır, 1964, 3. Baskı, s.94-95

<sup>596</sup> Mesela Goldziher bu konuda şöyle der: “Bu kırâatların büyük bir bölümü, sadece yalın gövdesi yazılmış bulunan harflerin altına veya üstüne ve farklı sayıda konulabilen noktalara bağlı olarak farklı ses takdirine göre yazılan yazının özelliğinden kaynaklanmıştır. Diğer yandan söz konusu ses ölçülerinin konulması halinde dahi yine ihtilâf tükenmez, bu kez de Arap yazısının aslında bulunmayan hareketler sebebiyle kelimenin cümledeki (i'rab) yeri, dolayısıyla da manaya delaleti konusunda ihtilâf başgösterir. Bu durumda iki tür ihtilâf ortaya çıkmaktadır: Yazı şeklinin noktalamadan yoksun olmasının yol açtığı ihtilâf, sessiz harflerden oluşan tek bir kalıbın hareketlerden yoksun olmasının yol açtığı ihtilâf...” Bkz. Goldziher, I., Mezahibu'l-Tefsîri'l-İslamî, s.8-9.(Goldziher, İslam Tefsir Ekolleri, s. 23.)

Brockelmann, Karl ise şöyle demektedir: “İlk dönem yeterli bir seviyeye ulaşmamış bulunan yazı, kırâatta bir kısım farklılıklara yol açmıştır. Yazıda, özellikle yeterli düzeyde ayırıcı nokta ve seslendirici hareke bulunmamasının tabii bir sonucu olarak kırâat imamları, kırâatların ve farklılıklarının tashihi ile meşgul olmak zorunda kalmışlardır.” Güneş, Arif, a.g.e.s.192 (Brockelmann, Karl Tarihu'l-'Edebi'l-'Arabî (Ter.Abdulhalim en-Neccar) Kahire,1968 s. I.134'den naklen)

<sup>597</sup> Diğer örnekler için bkz. Suyûtî, el-İtkân, II.1171-1180.

şeklinde yazılmıştır. **Mütekellim zamirinin elifi**, peşinden bir zamir daha geldiğinde hazfedilmiştir. Mesela, “وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ” (Bakara:50) âyetindeki “فَأَنْجَيْنَاكُمْ” kelimesi “فَأَنْجَيْنَاكُمْ” şeklinde uzatılarak okunur. **Alem olan üç harfin üzerinde bir kelimededen oluşan kelimelerdeki elifler de hazfedilmiştir.** Örneğin, “إبراهيم ، إسماعيل ، جبرائيل ، إسحاق” gibi kelimeler “إبراهيم ، إسماعيل ، إسحاق” şeklinde yazılmışlardır. Fiil olsun isim olsun **tesniye olan kelimelerin elifi hazfedilmiştir.** Örneğin, “وما يعلم من أحد حتى يقولوا إنما نحن فتنه فلا تكفر” (Bakara:102)âyetinde tesniye elifleri hazfedilerek “وما يعلم من ... يقول ...” şeklinde yazılmıştır. **Cemî müzekker ve münennes salimlerden elifler hazfedilmiştir.** “الصابرين” (Ahzab:35) kelimelerinin “والصبرت- الصبرين” şeklinde yazılması gibi. **İki ya da üç elif**, “ء آدم ، ء آخر ، ء أشفقتم ء أنذرهم” örneklerinde olduğu gibi peşpeşe geldiği zaman yine elif hazf edilmiştir.<sup>598</sup> Bunların dışında “mufâale” vezninde ve onun dışında diğer bazı vezinlerdeki<sup>599</sup> isimlerde, “كتاب ، رحمان ، سبحان” gibi kelimesinde,<sup>600</sup> sayılarda bulunan elifler -رابعة ، ثلاثة ، ربيعة- örneklerinde olduğu gibi- ve iki lam arasında bulunan elifler -كلا- كلاة- örneklerinde olduğu gibi- de hazfedilmiştir.<sup>601</sup>

**Vav’ın hazfedildiği bazı yerler şunlardır:** Vav kendi cinsinden bir harfle bir araya geldiğinde hazfedilmiştir. “يا داود” kelimesinin “يا داود” (Sâd: 26) ve “لا يسترون” (Tevbe:19) kelimesinin “لا يسترون” diye yazılması gibi. Fiillerde de aynı durum olabilmektedir: “سندع الزبانية” (Alak:18) ve “ويدع الإنسان” (İsra:11) âyetlerinin sonundaki vavların hazfi gibi<sup>602</sup>

**Yâ harfinin hazfedildiği yerler de vardır:** Mesela, nâkıs ve tenvinli olan her kelimedede, ister merfu ister mecrur olsun illet harfi olan yâ hazfedilir. “غير باغ ولا عاد” (Bakara:173) örneğinde olduğu gibi. İzafet halinde de hazfedilir: “قل يا عباد الذين...” (Zümer:10) âyetinde olduğu gibi<sup>603</sup>

Kelimeler üzerinde harf ziyadesi/ekleme ile alakalı örnekler üzerinde de durulur. Gerçi, bunun örneği fazla olmasa da bulunmaktadır. Mesela, müfred bazı

<sup>598</sup> el-İtkân, II. 1167.

<sup>599</sup> Bkz. Dâni, el-Muknî, 19; Zerkeşi, Burhan, I.393; Suyûfi, el-İtkân, II.1165.

<sup>600</sup> Bununla istisna olduğu Kur’ân’da bazı yerler olmuştur. Bkz. Suyûfi, el-İtkân, II.1165; Kâmil Musa- Ali Dahrûc, et-Tibyan, s. 61

<sup>601</sup> Bu konuda geniş bilgi ve örnekler için bkz. Dâni, Muknî, 18-vd.; Zerkeşi, el-Burhan, I. 389-397; Suyûfi, el-İtkân, II. 1165 vd. Bu konuda çarpaca başka örnekler de vardır: Mesela, بسم kelimesi, sûre başlarında ve bazı âyetlerde بسم şeklinde yazılmışken (Hud:11; Neml:30); bazı yerlerde (باسم) şeklinde (Mesela, Vâkıa :96; Hâkka:51) yazılmıştır. (تسرك) kelimesi, bazı yerlerde (تسرك) şeklinde (Mesela, Rahman:78; Mülk:1) bazı yerlerde ise (تسرك) şeklinde yazılmıştır. (بنت) kelimesi, bazı yerlerde (بنت) şeklinde (Mesela: Enam:100; Nahl:57; Tur:39), bazı yerlerde ise (بنت) şeklinde (mesela, Hud: 78,79; Saffât:149) yazılmıştır. (اعنب) kelimesi, bazı yerlerde (اعنب) şeklinde (mesela Ra’d:4; 16; Nahl:11,67; Nebe,32) bazı yerlerde ise (اعناب) şeklinde (Bakara: 266, En’am:99) yazılmıştır. (سُبْحَانَ) kelimesi, bazı yerlerde (سُبْحَانَ) şeklinde (Bakara:32; Al-i İmrân:191; 17; İsra:1;43;107) bazı yerlerde ise (سُبْحَانَ) şeklinde (mesela; İsra: 93’de) yazılmıştır. يعضوا kelimesi, müfred müzekker gaib olan bu kelime Bakara: 237’de elifli; Nisa 99’da ise elifsiz olarak yazılmıştır. Diğer örnekler için bkz. Güneş, Arif, a.g.e s. 178 vd.

<sup>602</sup> Suyuti, el-İtkân, II. 1168; Kâmil Musa- Ali Dahrûc ,et-Tibyan, s. 63

<sup>603</sup> Dâni , el-Muknî, s. 33

fiillerin sonuna konan elif-yâ'nın veya çoğul fiillerin sonuna konmayan elif'in konmadığı olmuştur. Mesela, “وَلَا تَيَاسُوا مِنْ رُوحِ اللَّهِ” (Yusuf:89) “وَمَا يُغْضِبُ عَلَيَّ غَضَبٌ...” (Bakara:61); “وَالَّذِينَ تَبَوَّؤُوا الدَّارَ...” (Bakara:226) “فَإِنْ فَازُوا...” (Furkan:21); “عَتَوْا عَتْوًا كَبِيرًا...” (Haşr:9); “...سَعَوْا فِي آيَاتِنَا...” (Sebe:5) âyetlerinde geçen fiillerde bu durum bulunmaktadır.<sup>604</sup> Bazı kelimelerde ise fazladan yâ eklenmiştir: “نعى المرسلين” (En'am:34); “وَالسَّمَاءَ بَيْنَهُمَا بِأَيْدٍ” (Zâriyât: 47); “أَفَلَا يَنْمَاتُ” (Âl-i İmran:144); “بِأَيْدِكُمُ الْمُفْتُونَ” (Nûn:6) kelimelerinde okunmayan zaid yâ'lar buna örnektir.<sup>605</sup>

Kur'ân'da bazı kelimeler farklı şekillerde iki farklı şekilde de okunma imkanına sahiptir. Mesela, “ليسوا” kelimesi “ليسوا” şeklinde okunabileceği gibi “ليسوا” şeklinde de okunabilir. Bu durumda sözlü nakil geleneği devreye girerek doğru olan okuyuşu bize vermektedir. Yoksa mushafın yazımında bazı kelimeler vardır ki bunların yazıldığı gibi okunması anlamı tümünden bozabilecek biçimdedir. Mesela Neml sûresi 21.nolu âyette “لا اذبحنه” şeklinde yazılmıştır. Bu kelime te'kit lâmi ile “mutlaka keseceğim” anlamında “لا أدبئنه” şeklinde yazılması gerekirken bir zaid elifle yazılmıştır. Halbuki aynı sûrede aynı sayfada hatta aynı satırda benzer bir başka kelime “لا أدبئنه” “...ona azab edeceğim...” şeklinde zâid bir elif araya girmeksizin yazılmıştır. İki ayrı kelimenin mushafta bu şekilde farklı yazılması sadece katiplerden kaynaklanmaktadır.<sup>606</sup> Ancak daha önemlisi, hiç bir kurrâ bu kelimeyi, yazıldığı gibi ve olumsuz anlama gelecek bir şekilde “لا أدبئنه / ...onu kesmeyeceğim” şeklinde de okumamıştır.\*

Görüldüğü üzere, gerek cümlelerin bağlamına gerekse bu konudaki “sözlü rivâyet geleneğine” bağlı kalarak bu mushafın doğru olan okuyuşları sağlanmıştır. Eğer böyle olmasaydı, mushafın yazımında yer alan bir çok kelimenin hatalı olarak okunması gündeme gelebilecekti. Mesela, resm-ı hatta “يصلح” kelimesi nokta ve hareke olmadığı için “يصلح / يصلح / يصلح” şeklinde fiil olarak okunabileceği gibi isim olarak “ياصالح” şeklinde isim olarak da okunabilir.

Bu örnekler bize, anlamında hatta tilavetinde hiç bir etki göstermeyen bazı hazf veya zaid harflerin muhtemelen o günün yazımında bulunan bir usul gereği bu şekilde yazdıklarını göstermektedir. Zaten Hz. Osman'a, yazılmış olan mushafın kendisine ulaştığında, “Güzel ! Ancak onda bir parça kelime yanlışları (lahinden bir parça) görüyorum. Ama Araplar onu dilleriyle düzeltirler...” demesine dair<sup>607</sup> rivâyeti sahih kabul ettiğimiz takdirde, Hz. Osman'ın vurgulamak istediği hususun bu tür farklılıklar

<sup>604</sup> Suyûtî, el-İtkân, II.1170

<sup>605</sup> Kâmil Musa- Ali Dahrûc , et-Tibyan, s. 64-65

<sup>606</sup> İbn Hatib, el-Furkan, s.71.

(\*) Bu nokta çok önemlidir. Gerçekten Mushaf'ın yazımı, bazı eksiklikleri bünyesinde bulundursa da bu eksiklikleri, Hz. Peygamber'den itibaren devam eden talim geleneği, koruma altına alarak, Kur'ân'ın bize kadar ulaşmasını sağlanmıştır. Bu konuda ileride bilgi verilecektir.

<sup>607</sup> İbn Ebî Dâvud, el-Mesâhif, s. 41. Ebû Hayyan da Hz. Âişe ve Hz Osman'dan konu ile alakalı katiplerin hatalarına atıfta bulunan bu haberlerin sahih olmadığını; çünkü, onların fasih Arapçayı bildiklerini ve lisan yönüyle onların meşhur olduklarını zikreder. Aynı konuda Hz. Âişe ve Osman'dan gelen farklı rivâyetlerin gerek senet gerekse metin yönünden eleştirileri yapılmıştır. Bkz. Taberi, Câmiu'l-Beyan, IV. 265; Zemahşerî, el-Keşşâf, I.577; İbn Cevzî, Zâdü'l-Mesîr, II.250; Ebû Hayyan, el-Bahru'l-Muhit, IV.15; Suyûtî, el-İtkân, I. 585; Şevkânî, Fethu'l-Kadir, 537.

için olduğunu düşünmemiz gerekecektir. Yoksa, Hz. Osman'ın daha ciddi bir hataya göz yummasını düşünmek mümkün değildir.

Bizce mushafta muhtemel olan basit eksikliklerin ve basit kusurların katipler tarafından işlendiğinin kabul edilmesi başka; meşhur olmuş ve ümmetinin genel kabulüne mazhar olmuş kırâatların bundan kaynaklandığını iddia etmek çok başka şeylerdir. Ayrıca, Hz. Osman'ın neşrettiği mushafların harflerinde seslendirici hareke, nokta ve sâir kırâat işaretlerinin bulunmamasının ve genellikle (و ي ا) harflerinde görülen ittiratsız yazılmasının sebebi olarak, farklı sahîh kırâatları korumayı veya ince, gizli manalara delalet etmesini temin etmek gibi bilinçli bir düşünce ile bu şekilde yazıldığını söylemenin de delil açısından temeli bulunmamaktadır. Belki doğru olan fikir bunun tam aksine olarak, bunların bilinmemesi veya Arap yazısının o sıralarda henüz iptidâî olduğu ve inkişaf dönemini yaşıyor olmasıdır.<sup>608</sup> Bunları söylerken ne mushaf güvenilirliğinin zedelenmesi söz konusudur ne de bu mushafları yazmada sahabenin gösterdiği üstün gayretler hafife alınmaktadır.<sup>609</sup>

Kırâatlardaki ihtilafın İmam Mushafların noktasız ve harekesiz olmasından kaynaklandığı iddiasına karşı yukarıda anlatılanları özetlemek gerekirse şunlar sıralanabilir:

a. Kur'ân kırâatlarının ortaya çıkışı İmam Mushafların tedvininden çok önce olmuştur. Kur'ân'ın (ve onun kırâatının) naklinde itimat, sayfa ve kitaplardan daha çok hafızalara ve kalpleredir.

b. Kırâat hareketi, nokta ve hareketlerden önce zuhur etmiştir. Kırâatlarda itimat, nakle ve rivâyete dayanır.

c. Yazının kendisine imkan verdiği bazı kırâatların okunmaması; yazının kendisinde olmayan harf ilavesiyle okunmaması; huruf-u mukattâ gibi bazı harf ve kelimelerin ittifak ile tüm kurrâ tarafından aynı şekilde okunmuş olması, yazının kırâatlar konusunda yegane merci' olmadığını desteklemektedir. Ancak yazıda gözükmemekle birlikte telaffuzda kendisini gösteren bazı fonetik farklılıklar bulunmaktadır ki bu lehçe farklılıkları metinden değil aynı metni telaffuz etmedeki farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Kur'ân'da okunan nice kelimeler vardır ki Arap dili açısından farklı okunması caiz ve uygun olmakla beraber kırâat imamları tarafından sadece bir şekilde okunduğu olmuştur. Yine nice kelimeler vardır ki farklı okumalara müsait iken bunların bir kısmında ihtilaf edilirken bir kısmında ittifak edilmiştir. Bütün bunlar kanaatimizce Kur'ân kırâatının bize nakille geldiğini açıkça göstermektedir.

### C. Hatt-ı Osmânî'nin teaddüdü

Bilindiği gibi Hz. Osman'ın yazdırdığı nüshalar, Mekke, Medîne, Şam, Mısır, Kûfe gibi bölgelere gönderilmişti.<sup>610</sup> Her bölgede bulunan kimselerin bu mushaflara göre okuyuşlarını ayarlayarak kendi mushaflarını ve kırâatlarını düzelttikleri bilinmektedir.

<sup>608</sup> Bu nedenle Resm-i Osmânî'yi ele alırken, Arapça yazının geçirdiği tarihî süreç ele alınarak değerlendirilmesi gerekir. Geniş bilgi için bkz. Altundağ, Mustafa, Kur'ân'ın Dil ve Yazım Özelliği, s.192.

<sup>609</sup> Krş. Güneş, Arif, a.g.e.s.193

<sup>610</sup> Zerkeşi, el-Burhân, I.240.

İbn Ebî Davud'un **Mesâhif** isimli eserinde örneklerini verdiği gibi<sup>611</sup>, eyâletlere gönderilen bu mushafların, kırâatların oluşmasında etkili olduğu görülmektedir. Bu mushaflarda bazı yazım farklılıkları olmuştur. Kaynaklarda yer aldığına göre mushaflar arasındaki bu farklılıklar, şehirlere göre şu şekildedir:

Hiz. Osman'ın Medine mushafından(tensihle) bizzat kendisine edindiği mushaf ile önceki Medine mushafı arasında on iki harfte farklılık zikredilir:

1. "وَوَصَّى بِهَا" (Bakara (2):32) âyeti Osman'ın inkinde elif(i) siz; Medine ehlinin elinde bulunan nüshafda ise elif(i) li "وَأَوْصَى" şeklinde okunmuştur.<sup>612</sup>

2. "وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ" (Âl-i İmran (3):133) âyeti, Osman'ın inkinde "وَسَارِعُوا" şeklinde vav(و) ile Medine ehlinin mushafında ise vav(و) sız olarak "سَارِعُوا" şeklinde okunmuştur.<sup>613</sup>

3. "وَيَقُولُ" (Mâide (4):53) ayeti, Osman'ın Mushaf'ında "وَيَقُولُ" şeklinde iken; Medînelilerin Mushaf'ında ise "يَقُولُ" vav(و) sız olarak okunmuştur.<sup>614</sup>

4. "مَنْ يَرْتَدْ" âyetiü, Osman'ın Mushaf'ında "مَنْ يَرْتَدْ" şeklinde iken 4. Medinelilerin mushafında ise "مَنْ يَرْتَدْ" şeklinde okunmuştur.<sup>615</sup>

5. "وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا" (Tevbe (9):107) Osman'ın Mushaf'ında vav'ın isbatı ile "وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا" iken; Medîne Ehli'nin Mushaf'ında ise vav(و) şeklinde "الَّذِينَ اتَّخَذُوا" şeklinde okunmuştur.<sup>616</sup>

6. "لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا" (Kehf (18):36) Osman'ın Mushaf'ında "مِنْهَا" şeklinde iken; Medînelilerin Mushaf'ında ise bu zamir teşniyeli olarak "مِنْهُمَا" şeklindedir.<sup>617</sup>

7. "فَتَوَكَّلْ عَلَىٰ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ" (Şuarâ:217) ayeti, Osman'ın Mushaf'ında "فَتَوَكَّلْ عَلَىٰ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ" şeklinde iken; Medîne Ehli'nin Mushaf'ında ise fâ (ف) harfi ile "فَتَوَكَّلْ عَلَىٰ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ" şeklinde okunmuştur.<sup>618</sup>

<sup>611</sup> İbn Ebî Dâvud, **el-Mesâhif**, s. 55-58.

<sup>612</sup> İbn Ebî Dâvud, **el-Mesâhif**, s.46-47; Muhaysın, **Fî Rihab**, I.409. Bu nedenle Nâfi, İbn Âmir, Ebû Ca'fer hemzeli olarak "وَأَوْصَى" şeklinde okumuşlardır ki onların okuyuşu Medine ve Şam ehlinin okumasına uygun düşmektedir.

<sup>613</sup> Bu nedenle Nâfi, İbn Âmir, Ebû Ca'fer; "سَارِعُوا" şeklinde vav(و)sız olarak cümleyi atıfsız olarak başlamıştır. Diğerleri ise "وَسَارِعُوا" şeklinde "وَأَطِيعُوا اللَّهَ" âyetine atıfla okumuşlardır. (İbn Ebî Meryem, **el-Mûdah**, I.383-4)

<sup>614</sup> Bu nedenle Nâfi İbn Kesir, İbn Kesir, İbn Âmir, Ebû Ca'fer "يَقُولُ" şeklinde; diğerleri ise lam harfinin nasbı ile vav(و) sız olarak "يَقُولُ" bir önceki âyetteki "فَيُصْبِحُوا" fiiline atfen mensub okumuştur. Çünkü buradaki fa bu muzâfi fiilini mensup yapmış olur. Kurrâdan diğerleri ise "يَقُولُ" şeklinde cümleyi isti'nâfi (yeni bir cümle olarak) okumuşlardır. **Fî Rihab**, I.409

<sup>615</sup> Bu farklılık nedeniyle Nâfi, İbn Âmir, Ebû Ca'fer "مَنْ يَرْتَدْ" okuyuşuna tâbi iken; diğerleri ise Hiz. Osman'ın Mushaf'ındaki gibi "مَنْ يَرْتَدْ" şeklinde okumuştur.

<sup>616</sup> Nâfi, İbn Âmir, Ebû Ca'fer vav'ı hafzederek Medine Ehlinin ve Şam Ehlinin okuyuşuna göre okumuştur. Diğerleri ise vav'ın isbatı ile; Mekke, Basra ve Kufe ehlinin okuyuşuna göre okumuşlardır. Muhaysın, **Mûhezzeb**, II.112; **Fî Rihâb**, I.410; Muhammed Kerîm, **el-Kırâât**, s. 204.

<sup>617</sup> Bu nedenle Nâfi, İbn Âmir, Ebû Ca'fer, "مِنْهَا" şeklinde zamiri tesniye olarak "كَلِمَاتِ الْحَسَنَاتِ" âyetine atıfla okumuşlardır. Medine, Mekke ve Şam Mushaf'ı da bu şekilde yazılmıştır. Diğerleri ise "مِنْهَا" zamirinin ifradı ile bu kişinin girdiği "الجنة" kelimesine râci olacak şekilde okumuştur. Basra ve Kûfe'ye gönderilen Mushaf buna göredir. (Muhaysın, **Mûhezzeb**, II.112; **Fî Rihab**, I.410)

8. "أَوْ أَنْ" (Mümin (40):26) ayeti, Osman'ın Mushaf'ında "أَوْ أَنْ" şeklinde vav (و) dan önce hemzeyi bırakarak; Medînelilerin Mushaf'ında ise "وَأَنْ" şeklinde hemzeli olarak yazılmıştır.<sup>619</sup>

9. "فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ" (Şûrâ (42):30) ayeti, Osman'ın Mushaf'ında bu âyet, "فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ" iken Medînelilerin mushafında ise fa (ف) harfinin hazfi ile "بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ" şeklinde yazılmıştır.<sup>620</sup>

10. "نَشْتَهِي" (Zuhruf (43):71) Osman'ın Mushaf'ında "نَشْتَهِي" şeklinde; Medîne Ehlinin Mushaf'ında ise "نَشْتَهِي" şeklinde he zamiri eklenerek yazılmıştır.<sup>621</sup>

11. "فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْحَمِيدُ" (Hadîd(57):24) ayeti, Osman mushafında (هو) nin isbatı ile yazılmışken, Medinelilerin Mushaf'ında ise (هو) nin hazfi ile yazılmıştır.

12. "وَلَا يَخَافُ عُقْبَاهَا" (Şems(91):15) âyetini, Hz Osman "وَلَا يَخَافُ عُقْبَاهَا" vav (و) ile okumuştur. Medînelilerin ise aynı kelime, "فَلَا يَخَافُ عُقْبَاهَا" şeklinde fâ (ف) ile okumuşlardır.<sup>622</sup>

**Hiz. Osman'ın yazdırıp diğer bölgelere gönderdiği mushafların birbirleri arasında da bazı farklılıkları bulunmaktadır:**

1. "قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا" (Bakara (2):116) ayeti, Ehl-i Şam ve Hicaz'ın Mushaf'ında "قَالُوا" vav(و) sız olarak; Irak Ehlinin Mushafında ise "وَقَالُوا" şeklinde vav(و) lı olarak yazılmıştır.

2. "جَاءُوا بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ" (Âl-i İmran (3):185) ayeti, Ehl-i Şam ve Hicaz mushaflarda "جَاءُوا بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ" ile; Irak Ehl-i nin mushaflarında ise "وَالزُّبُرِ" diye bâ(ب)sız olarak okunmuştur.

3. "مَافَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ" (Nisa (4):66) ayeti, Şam Ehlinin mushaflarında "قَلِيلًا" nasb ile ; Irak Ehli'nin mushaflarında ise, "قَلِيلٌ" şeklinde raf ile okunmuştur.

4. "وَلَلدَّارُ الْآخِرَةُ" (En'am (6):32) ayeti, Şam Ehli'nin Mushaf'ında "وَلَلدَّارُ" şeklinde; bir lam ile Irak Ehli'nin Mushaf'ında ise "وَللدار" iki lam ile okunmuştur.

5. "وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ" (A'raf (7):43) ayeti, Şam Ehlinin ve Hicaz Ehlin'in Mushafında "وَمَا كُنَّا" şeklinde vav (و) sız ; Irak Ehlinin Mushaf'ında ise "وَمَا كُنَّا" şeklinde vav (و) lı olarak okunmuştur.

<sup>618</sup> Bu ihtilaf Kur'ân'ın okumasına yansımış ve Nâfi, İbn Âmir, Ebû Ca'fer, "فَوَكَّلْ" şeklinde fâ ile mukadder bir şartın cevabı olarak okumuşlardır. Diğerleri ise "وَوَكَّلْ" olarak ve "وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ" âyetine matuf olarak okumuşlardır. (Muhaysın , el-Mühezzeb, II.112; Fî Rihab, I.410)

<sup>619</sup> Bu farklılık kırâat imamları da şöyle yansımıştır: Nâfi, Ebû Amr, Ebû Ca'fer, "وَأَنْ" şeklinde; Şu'be, Hamza, Kisâi ve Halef ise "أَوْ أَنْ" şeklinde okumuşlardır. Bkz. İbn Mücâhid, Kitabu's-Seb'a, s.569; Mekki, el-Keşf, II.243; el-Hemezânî, el-Ferîd, IV.210.

<sup>620</sup> Bunun sonucu kırâatlara şöyle yansımıştır:Nâfi, Ebû Âmir, Ebû Ca'fer "بِمَا" şeklinde; diğerleri ise "فِيمَا" şeklinde okumuşlardır. Bkz. Muhaysın, Fî Rihab, I.412-413

<sup>621</sup> Bu okuyuşlar kırâat imamlarının okuyuşlarına şöyle yansımıştır: Nâfi, İbn Âmir, Hafs, Ebû Ca'fer, hâ'nın ziyadesi ile mâ-u mevsulei müzekker bir zamir olarak okumuşlar, diğerleri ise "ها"nın hazfi ile okumuşlardır. Bkz. Muhaysın, Fî Rihab, I.412-413.

<sup>622</sup> İbn Ebî Dâvud, s. 46; Muhaysın, Fî Rihab, I.412-413.

6. "وَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ" (A'raf (7):75) ayeti, Hicaz ve Şam Ehlinin Mushafında vav'ın isbatı ile "قَالَ الْمَلَأُ" şeklinde; Irak Ehlinin Mushafında ise bu kelime, vavsız olarak "قَالَ الْمَلَأُ" şeklinde okunmuştur.

7. "هُوَ الَّذِي يُسِيرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ" (Yunus (10): 22) ayetini, Şam ve Hicaz Ehli, "هُوَ الَّذِي يُسِيرُكُمْ" şeklinde okurken, Irak Ehli ise "هُوَ الَّذِي يُسِيرُكُمْ" diye okumuştur.

8. "مَا مَكِّي فِيهِ" (Kehf (18):15) ayeti, Şam ve Hicaz Mushaflarında bir nun ile "مَا مَكِّي" şeklinde iken; Irak Ehli mushafında ise bu kelime, "مَا مَكِّي فِيهِ" şeklinde iki nun ile okunmuştur.

9. "تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ" (Rahman(55):78) âyetinde Şam ve Hicaz Ehlinin Mushafında "ذِي الْجَلَالِ" diye vavlı olarak; Irak Ehlinin Mushaflarında ise "ذِي الْجَلَالِ" diye yazılmış olarak farklı şekillerde okunmuştur.<sup>623</sup>

Farklı şehirlere gönderilen mushaflardaki bu farklılıklar, mushafın gönderildiği bölgelerde bulunan kurrâ tarafından kriter olarak alınmış ve kendi okuyuşlarını bu mushaflara göre ayarlamışlardır. Böylece bölgelere göre değişen bazı farklı okuyuşlarda bir unsur olmuşlardır.

Mushaflar arasında meydana gelen bu farklılıklar, bugün bizce bilinmekte ve kaynaklarda zikredilmektedir. İncelendiğinde ise bu farklılıkların âyetlerin anlam ve içeriklerine ciddi hiç bir tesiri bulunmamaktadır. Yukarıda zikredilen örnekler incelendiğinde vav(و), fe(ف), be(ب) gibi harfler ve هُوَ (o), مِنْ (-den, dan) gibi kelimeler veya (مَنْ يَرْجِدُ - مَنْ يَرْجِدُ) gibi aynı anlama gelmek üzere bir fiilin iki farklı kalıbından oluşmaktadır. Mesela, bir mushafta "وَسَلِّعُوا" iken diğer bir mushafta aynı kelimenin "سَارِعُوا" olarak vavsız yazılmasının anlam yönüyle "...ve konuş..." ile "...koşun..." dışında taşıdığı bir fark bulunmamaktadır. Bu örnekte "ve" bağlacı ile âyet düşünüldüğünde, sadece önceki âyetlerle geçen "Ey inananlar!..." hitabına ilintilenmiş olmaktadır. Bu irtibat olsa da olmasa da mana aynı vurguya sahiptir. Az önce sözünü ettiğimiz fiile baktığımızda "وَمَنْ يَرْجِدُ مِنْكُمْ" ile "وَمَنْ يَرْجِدُ مِنْكُمْ" fiilleri, muzarî fiilin müfred/tekil kipine ait iki farklı çekimi olup anlamları "...sizden kim dininden dönerse..." anlamındadır. Bu söylenenler diğer farklılıklar içinde geçerlidir.

Klasik ulema, mushaflar arasında bulunan bu farklılıkların, kırâatlar arasındaki farklılığı korumak için yapıldığını söylemişlerdir. Buna göre mevcut farklılıklar, yedi harf konusundaki ruhsatın bir uzantısı olarak kâtiplere ve yazdıkları mushaflara yansımıştır. Anlamı korumak şartı ile Kur'ân'ın birden farklı şekilde okunmasına izin verilmesi neticesinde kolaylığı ve genişliği hedefleyen "Yedi Harf" ruhsatı, kırâatlardaki farklılığın en önemli sebebinin teşkil etmektedir. Bir âyet üzerinde farklı iki okuyuş varsa bu farklılıkların bir kısmının bir mushafta diğer kısmının bir başka mushafta gösterilmesi yoluna gidilmiştir.<sup>624</sup> Bu ruhsat sonucu oluşan farklı okuyuşlar, Hz. Osman döneminde çoğaltılan bu mushafların noktasız ve harekesizliği vesilesiyle daha önce okunmuş olan kırâat vecihlerinden bazı okuyuş vecihlerine de karşılık gelmiştir.

Fakat kırâatların çıkışında en önemli yere sahip olan "Yedi Harf" in kolaylık ve genişlik hikmetine baktığımızda, mushaflar arasındaki bu farklılıkların tümüyle böyle

<sup>623</sup> Muhaysın, *Fî Rihâbi'l-Kur'ân*, I.413-417

<sup>624</sup> Bkz. Zerkeşi, *el-Burhan*, I.336; İbnu'l-Cezerî, *Müncidu'l-Mükriîn*, s. 22; Güneş, Arif, a.g.e s. 168 vd.

bir misyonu yerine getirdiklerini söylemek güç gözükmektedir. Aynı örneklere tekrar bakacak olursak, bu farklılıklarda harf ziyadesi ve eksikliği açıkça görülmektedir. Bu durumda, “وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا” yerine “الَّذِينَ اتَّخَذُوا” arasında hangi kolaylığın hedeflendiği açık değildir. Aynı durum, kelimenin bir nüshada “وسارعوا”; diğer nüshada “سارعوا” şeklinde; bir nüshada “وَتَوَكَّلْ” şeklinde; diğer bir nüshada ise “فَتَوَكَّلْ” şeklinde yazılmış olmasında da açıkça görülmektedir. Bu durumda sayıları yüzü bulmayan bu farklılıklar, bir ihtimal, katiplerin hatası sonucu meydana gelmiştir.<sup>625</sup> Her bir nüshayı veya bir nüshanın bölümlerini farklı katiplerin yazdığını muhtemel bir durum olarak göz önüne aldığımızda, farklılıkların bu nedenle meydana geldiği de düşünülebilir. Mushafları yazan insanların bütün titizliklerine rağmen bir takım hataları yapabileceklerini kabul etmemiz gerekecektir.

Hiz. Osman'ın yazdırdığı bu mushaflar, kâfler arasında önü alınmaz derecedeki ihtilafı ortadan kaldırmayı ve tüm şehirlerdeki insanları tek bir kırâat üzerinde toplamayı hedeflemiştir. Ve bu hedefe büyük oranda ulaşılmıştır. Ancak sayıları yaklaşık yüz civarında bulunan mushaflar arasındaki bu farklılıklar da bölgelere göre farklı okumalara yansımıştır. Ne varki, bu yansıma, kelimenin iskeletinde değişime neden olacak derecedeki daha büyük farklı okumalara da engel olmuştur. Böylece mushaflar arasında inanılmaz boyutlara varan ihtilafa ve yedi harf ruhsatının yol açtığı serbestliğe set çekilmiştir.

Sonuç olarak Hiz. Osman'ın çevre eyaletlere yazdırıp gönderdiği mushaflar, Kur'ân kırâatının farklı şekillerde okunmasında bir unsur olmuştur. Mushaflar arasında bulunan bu farklılıkların bilinçli olarak bu şekilde yazıldığı muhtemel olduğu gibi olmayabilir de. Şayet ilk ihtimali göz önüne alırsak “Yedi Harf” unsuru mushafları yazan katipler tarafından imkan dahilinde mushaflara aktarılmış demektir. Ancak mushafların yazımında “tek harf”in esas alınması ve Hiz. Osman'ın yazılan mushaflarla ihtilafları ortadan kaldırmayı hedeflemesi göz önüne alındığında bu ihtimal zayıf kalmaktadır. Bu durumda ikinci ihtimal akla gelmektedir. Buna göre mushaflar arasındaki bu farklılıklar, onca özen ve itinaya rağmen katiplerin ufak tefek bir takım hataları sebebiyle ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla bu mushaflar, hatalar, en asgariye incek şekilde ancak bu kadar yazılabilmektedir. Ancak bu farklılıkların âyetlerin anlam ve mefhumuna hiç bir etkisi bulunmamaktadır. Ayrıca Hiz. Peygamber'den gelen Kur'ân'ın sözlü nakil geleneği bu noktada devreye girerek âyetlerin yanlış okumalarına engel olabilmektedir. Makul olan sahih kırâatlar, bu mushaflara uygun olan kırâatlardır. Kuşkusuz bu okuyuşlardan biri, Hiz. Peygamber'in son arzada okuduğu vecihtir. Diğer okuyuşlar ise okunmasına izin verdiği okuyuş vecihlerindedir. Ancak bu vechin hangisi olduğunu bilmemiz mümkün değildir. Bu nedenle, sahihlik şartlarını üzerinde taşıyan tüm kırâatlar, aynı değerinde makbûliyete sahiptir.

<sup>625</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, ( Ter. Zakir Kadiri Ugan) İstanbul, 1989, II.412-414; İbn Hatib, *el-Furkân*, s. 71-85; Güneş, Arif, *Kur'ân-ı Kerim Okunmasında Harf -Kırâat -Yazı Kavramı İlişkileri*, 174.



## II. KIRÂAT FARKLILIKLARININ ÇEŞİTLERİ

Çıkış nedeni gerek “Yedi Harf” gerekse başka gerekçelere dayandırılıns bize kadar gelen sahih kırâat vecihlerinin kendi aralarında ittifak edilen kısımları olduğu gibi ayrıldıkları kısımlar da bulunmaktadır. Biz bu kısımda kırâat farklılıklarının hangi açılardan meydana geldiğini ele almaya çalışacağız.<sup>626</sup>

### A. Kelimelerde Telaffuz Yönüyle Olan İhtilaflar (Usûl Farklılıkları)

Kırâat imamları, Kur’ân’ın talimi konusunda edâ yönüyle ortak bir çok kuralı benimserken bazı noktalarda ayrılmışlardır. Burada ele alacağımız farklılıklar (ki bunlara usul farklılıkları da denir), kelimelerin daha çok söylenişi/telaffuzu ile alakalı olup kırâat imamlarının Kur’ân kırâatında takip ettikleri ve her birinin kendisine ait olan ya da diğer imamlarla ortak oldukları kuralların öne çıkanlarıdır. Daha önemlisi, bizim burada bir kısmını zikreğimiz bu farklılıklarının, kelimenin anlamına bir tesiri yoktur. Bu nedenle tefsire etki eden bir yönü bulunmamaktadır.

#### 1. İdğam (إدغام)

Lügatte kaplamak, atın ağzına gem vurmak, içine almak ve bir harfi diğer bir harfin içine koymak anlamlarına gelir.<sup>627</sup>

Istilahta ise aynı cinsten olan iki harfi, birinci harfi ikinci harfe katıp şeddeli imiş gibi, aynı mahreçten çıkararak okumaya denir.<sup>628</sup>

Burada şunu da ifade edelim ki kırâat imamlarının aralarında farklı okumalara neden olan idğam ile tecvid ilminde söz konusu olan idğam birbirine karıştırılmamalıdır. Çünkü tecvide ele alınan idğam, burada konu edilen idğam’ın sadece bir kısmıdır.<sup>629</sup>

İdğamlar, idğam edilen harfin sâkin veya harekeli olması bakımından iki kısma ayrılır:

**a. İdğam-ı Kebîr:** Müdğam olan birinci harf, ister misli, ister cinsi, isterse mütekarib olsun harekeli ise, bu idğama idğam-ı kebir denir. İdğamdan önce harekeli harfin sakin kılınmasında tesiri olduğundan ve İdğamsız olarak telaffuz etmenin zorluğundan dolayı bu adın verildiği söylenir.<sup>630</sup> On kırâat imamından Ebû Amr ve

<sup>626</sup> Hemen ifade edelim ki bu sınıflamada Süleyman Salah’ın “A Study of the Seven Qur’anic Variants” in çalışmasından büyük oranda faydalandık. Bkz. Salah, Süleyman el-Vahhâbi, A Study of the Seven Qur’anic Variants, International Institute of Islam and Arabic Studies 5 (2) 1988, s. 6 sayfa 1-57.

<sup>627</sup> İbn Manzur, Lisânu’l-Arab, XV.93; Tetik, Necati, Kırâat İlminin Ta’limi, s.180; Temel, Nihat, Kırâat ve Tecvid İstilahları, M.Ü. İ.F. Vakfı Yayınları 1997, s. 68; Ünlü, Demirhan, Tecvid, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 1993, s. 91.

<sup>628</sup> İbnu’l-Cezerî, en-Neşr, L274 ; Suyûtî, el-İtkân, I 292 (Terceme: L223); Hüsnî Şeyh Osman, Hakku’t-Tilâve, Dâru’l-Minâre, Cidde, 1997/1417, s. 247 Temel, Nihat, Kırâat ve Tecvid İstilahları, s. 68;

<sup>629</sup> Salah, Süleyman A Study of the Seven Qur’anic Variants, s. 6

<sup>630</sup> Yüksel, Ali Osman, İbn İbnu’l-İbnu’l-Cezerî ve Tayyibetü’n-Neşr, s. 315

ayrıca Hasan el-Basrî, A'meş ve İbn Muhaysin tarafından bu idğama *idğam-ı kebîr* dendiği söylenir.<sup>631</sup>

Bu idğamlar özellikle, Ebû Amr'ın râvisi Sûsî tarafından rivâyet edilmiştir.

Buna göre "قَالَ" kelimesini "رَبِّ" kelimesine idğam edilerek "قَارَبْ"(kârrabbi) şeklinde okunması;<sup>632</sup> "مَا سَأَلَكُمْ" lafzının "مَا سَأَلَكُمْ"(mâselekküm) şeklinde okunması; "أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ"(Mürselât(77):20) cümlesinin idğam ile "أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ" şeklinde okunması<sup>633</sup> birer tam idğam örneğidir.

**İdğam-ı Sağîr:** İdğamın sükûnlarından olan müdğam olan birinci harf sâkin, kendisine idğam edilen (müdğamün fth) ikinci harf harekelidir. Sakin zâl(ذ) harfinin kendisinden sonra gelen mahreçleri ve çıkış yerleri yakın veya aynı olan tâ (ت), cim (ج), dâl (د), harfine uğraması durumunda idğamlı olarak sırası ile "إِذْ تُبْرَأُ"(Bakara(2):166); "إِذْ جَعَلَ" (Mâide (4):20); "إِذْ حَلَّتْ حَتَّتِكَ" (Kehf(18):39) okunması "قَدْ سَمِعَ" kelimesinin "قَسَمِعَ"<sup>634</sup> diye okunması buna birer örnektir.<sup>635</sup>

İdğamın her iki türünün fonetik açısından seslendirilmesinde bir fark bulunmamaktadır.<sup>636</sup> Ancak kırâat imamları arasında bu idğamı tatbik etmekle şöhret bulmuş olan kimse Ebû Amr'dır. Diğer kurrânın ona nadiren uyduğu da görülmektedir.

Bu idğam'ın vacib, mümtenî ve caiz olanı vardır. Konu ile alakalı bilgiler, ilgili kitaplarda geniş bir şekilde ele alınmıştır.<sup>637</sup>

## 2. Hemze'nin Teshilli(التسهيل) veya teshilsiz/tahkikli olarak okunuşu

Boğazın başlangıcının göğüseye bitişik olan kısımdan çıkan ve kendisine has mahreci bulunan hemze'nin<sup>638</sup> kırâat imamları tarafından kelime içindeki farklı durumlarına göre değişik okuma şekilleri vardır.

Hemzenin normal mahrecinden çıkartılarak okunmasına onun "**tahkik**"li okunuşu denir. Yumuşatılarak okunuşuna ise hemzenin "**teshil**" ile okunuşu denir.

Şayet hemze, kelimenin başında bulunursa tahkikli olarak okunur. Kelimenin ortasında olduğunda ise dört ihtimal üzerinde durulmuştur. Bunlar *tahkik*, *teshil*, *tahkik ile teshil* arası (ki ona *beyne beyne* ya da *taklîl* de denilir), *hazf* ya da *tam hazifile* okumaktır.<sup>639</sup>

<sup>631</sup> Cezeri, en-Neşr, I.274-5; Suyûtî, el-İtkân, I.292; Yüksel, Ali Osman, İbnu'l-Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr, s. 316

<sup>632</sup> Tetik Necati, Kırâat İlmî'nin Talimi, s.180.

<sup>633</sup> Suyûtî, el-İtkân, I. 293.

<sup>634</sup> Necati, a.g.e. s.180 (Pâlevî, Zübdetü'l-İrfan, s. 133'den naklen)

<sup>635</sup> İbnu'l-Cezerî, en-Nerş, II.2-21.

<sup>636</sup> Salah, Süleyman, a.g. m. s. 7

<sup>637</sup> Geniş bilgi için bkz. İbn Ebî Meryem, el-Mûdah, I.193-207; Suyûtî, el-İtkân, I.294 ; Dimyatî, İthaf, I. 111-1122 ; Yüksel, Ali Osman, İbnu'l-Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr, s. 315.

<sup>638</sup> Temel, Nihat, Kırâat ve Tecvid İstılahları, s.62

<sup>639</sup> Salah, Süleyman, A Study of the Seven Qur'anic Variants, s. 8.

**Teshil**, kolaylaştırmak, zorluğa ait şeyleri kaldırmak demektir.<sup>640</sup> “Teysir” manası da vardır ki yine aynı anlamı ifade eder.<sup>641</sup>

Meselâ Âsım, kelimenin ortasında bulunan “يَا جُوحَ وَمَا جُوحَ” (Kehf (18):94; Enbiya (21):96) hemzeyi, tahkikli olarak okurken, diğer tüm kurrâ bu iki kelimedeki hemzeyi teshil ile “يَا جُوحَ وَمَا جُوحَ” diye<sup>642</sup> okumuşlardır.<sup>643</sup>

Nâfi, “وَبِسْرِ مُعَطَّلَةٍ” (Hacc(22):45) şeklinde hemzenin teshîli ile okurken diğer kurrâ hemzenin tahkiki ile okumuşlardır.<sup>644</sup>

İlk hemze soru hemzesi olarak iki hemze bir arada “أَنْذَرْتَهُمْ” (Bakara(2):6) ve “أَلَيْتَ” (Neml(27):60) şeklinde geldiğinde Nâfi, İbn Kesir ve Ebû Amr bu kelimelerdeki ikinci hemzeleri teshil ile okurken diğer kurrâ tahkik ile okumuşlardır.<sup>645</sup>

- Kırâatta teshil ile okunan hemzenin üç çeşidi bulunmaktadır:
- Hemzeyi, (hâ) şaibesi olmaksızın, hemze ile hâ arası bir sesle okumaktır.
- Hemzeyi, hemze ile (yâ) arası bir sesle okumaktır.
- Hemzeyi, hemze ile vav arası bir sesle okumaktır.<sup>646</sup>

Buna göre iki hemze bir arada bulduklarında ikinci hemzenin harekesi zamme olduğunda hemze(ı) ile vav(و) arası bir okuyuşla (mesela, أَوْبَيْكُمُ = eu(v)nebbiuküm, diye); meftuh olduğunda elife(ı) yakın bir okuyuşla (mesela, أَلَيْتَ = eânzartahüm diye) ve nihayet kesre olduğunda ise yâ(ي)’ya yakın bir okuyuşla (mesela, أَلَيْتَ = ei(y)nekkum diye) okunur.<sup>647</sup>

Bir yerde yan yana gelen iki hemzenin harekelerinin meftuh- mazzûm; meftuh- meksûr; mezmûm- meftûh; mazzûm- meksûr ve meksûr- meftûh olması gibi farklı durumlara göre okunuşlarında da değişiklik meydana gelmiş ve kırâat imamları bu farklılıkları göz önüne alarak okumuşlardır.<sup>648</sup>

Ancak diğer imamlardan ayrı olarak Hamza’nın, hemzeden önce gelen harfin sakin olması durumunda “مَنْ آمَنَ” (Bakara (2):62) “فَدَا أُنْفُسَهُ” (Şems: 91/9) örneklerinde olduğu gibi kelimeyi hafif bir sekte ile okuması da bilinmektedir.<sup>649</sup>

### 3. Medd (مد)

Lügatte uzatmak, çekmek, yükseltmek ve akmak anlamlarına gelir.<sup>650</sup>

<sup>640</sup> Tetik, Necati, s. 187 (Zebidî, Tâcu’l-Arûs, SHL md. XIII.383’DEN naklen)

<sup>641</sup> İbn Manzur, Lisânu’l-Arab, XI.349.

<sup>642</sup> Metinde tam olarak bunu göstermek mümkün değildir. Bu ancak uygulama ile tatbik edilebilir.

<sup>643</sup> Muhammed Kerim, el-Kırâât, s. 330.

<sup>644</sup> Salah, Süleyman, A Study of the Seven Qur’anic Variants, s. 8

<sup>645</sup> Salah, Süleyman, a.g.m. s. 9

<sup>646</sup> Tetik, Necati, Kırâat İlminin Talimi, s. 187-188

<sup>647</sup> Yüksel, Ali Osman, İbnu’l-Cezerî ve Tayyibesi, s. 341

<sup>648</sup> Bkz. Salah, Süleyman, a.g.m., s.9

<sup>649</sup> Bkz. Salah, Süleyman, a.g.m. s. 9

<sup>650</sup> el-Firûzâbâdî, el-Kâmûs, I.336

Kırâat ıstılahında ise medd, bir harfi medd-i tabîî dediğimiz doğal uzatmanın üzerinde, bir uzatma ile okumaya denir.<sup>651</sup> Kasr ise uzatmanın terki olup, meddi tabîînin kendi haline bırakılmasıdır.

Meddin iki sebebi vardır: a. Lafzî: Hemze ile sükûn b. Mânevî: Nefy'de mübalağayı kasdetmektir.<sup>652</sup>

Hemze, hem harfi medden önce hem de sonra gelir. رَأَى، إِيمَانٌ، حَاطِبِينَ gibi.

Bir yerde harfi medd gelir onun akabinde hezme bulunur ve ikisi de aynı kelimedede olursa buna, "Medd-i Muttasil" denir. Bunun örneği, أولئك، شاء، من سوء، يضيء، gibi. Harf-i medd kelimenin sonunda, hemze de diğer kelimenin başında olursa buna, "Medd-i Munfasıl" denir. Bunun örneği، بما أنزل، يا أيها، قالوا آمنا kelimelerinde bulunmaktadır.<sup>653</sup>

Medd, hemzeden ötürü yapılır. Çünkü harfi medd gizlidir. Hemzenin telaffüzünde zorluk vardır. Bu yüzden, telaffuzda kolaylık sağlamak için med harfi uzatılır.

Sükun, ya lazımi ya da ârizî olur. Lâzimi sükun, kelime üzerinde durulsa da geçilse de var olan sükündür. أتَحَاجُّونَ، الضَّالِّينَ، دَابَّةً، kelimelerinde bununan sükûn böyledir. Ârizî sükun ise, kelime üzerinde durulduğunda ortaya çıkan geçildiğinde yok olan sükündür. Vakf halinde نَسْتَعِينُ، الرَّحِيمُ، يُوقِتُونَ gibi kelimelerinde durulduğunda bu sükun ortaya çıkmaktadır. Bu sükun kimi imama göre idğam ile de oluşabilir. Buna göre "فِيهِ هُدًى، وَقَالَ لَهُمْ، وَيَقُولُ رَبَّنَا، فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ" kelimelerinde olduğu gibi aynı cinsten harfler bir arada bulunduğu ilk sükun; ikincisini ise harekelenerek birbirine idğam edilir. Bu durumda kelime uzatılarak okunur. Kırâat imamlarından Ebû Amr bu idgâmı yapmıştır.<sup>654</sup>

Med, iki sakini birleştirmek için sükundan dolayı da yapılır. Bu durumda med, hareke yerine geçer.

Kurrâ, her ne kadar uzatma miktarında ihtilaf etmişlerse de, meddi muttasıl ile sükunu lâzım ile olan med'de, ittifak etmişlerdir. Munfasıl ve sükuni âriz ile yapılan meddin uzatılması ve kısaltılması hususunda ise ihtilaf edilmiştir.

Medd-i Muttasil'in, her hangi bir aşırılığa gitmeden usulüne uygun bir miktar uzatılmasında, çoğu kurrâ ittifak etmiştir. Diğer bir kısım kurrâ, meddi munfasıl'da olduğu gibi medd-i muttasıl'ın da değişik durumları olduğunu ileri sürmüşlerdir. Hamza ve Verş, medd-i muttasıl'ı uzun, Âsım daha az, İbn Âmir, Kisâî ve Halef daha az, Ebû Amr ve diğerleri daha da az uzatmışlardır.<sup>655</sup>

<sup>651</sup> Suyûtî, el-İtkân, I.302

<sup>652</sup> İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, I.313; Tetik Necati, a.g.e. s.183. İbn Mes'ûd, birine Kur'ân okumayı öğretirken "إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ..." (Tevbe:60) âyetini med yapmadan okumuştur. İbn Mes'ûd ona, Resulullah (s.a.v) bu âyeti bana böyle öğretmişti, deyince o kimse, "Ya Ebâ Abdîrrahman, öyleyse nasıl okutmuştu?" diye sordu. İbn Mesud، إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ şeklinde uzatarak okumuştur... cevabını verir...

Bu haber, med hususunda hüccet ve nassdır. Senedindeki râvîler sikadır. Taberânî aynı hadisi "Sünen-i Kebir"inde zikretmiştir. (Bkz. Suyûtî, el-İtkân, I.302.)

<sup>653</sup> Suyûtî, el-İtkân, I. 303.

<sup>654</sup> Suyûtî, el-İtkân, I. 303.

<sup>655</sup> Suyûtî, I.304.

#### 4. Harfin tefhim ve terkikle okunuşu

**Tefhim(التفخيم):** Lügatte, bir şeyi büyülemek ve kalın yapmak anlamındadır.<sup>656</sup> Kırâat ilminde ise, harfleri okurken dilin kökünün üst damağa kalkması sebebiyle harfe bir kalınlık gelmesi ve ağzın içinin ses ile dolmasına yani harfi kalın okumaya denir.<sup>657</sup>

Bu konuda kurrâ arasında ihtilafa neden olan râ( ر ) ve lâm ( ل ) harfleridir. Lâm harfi bir yerde tüm kurrânın ittifakı ile kalın okunur. O da الله lafzıdır. Çünkü kendisinde önce kesre olan bir harf bulunmamaktadır. Şayet bu ismin evveli bâ( ب ) ve( ت ) gibi bir kesreli bir harfle okunursa ( اللَّهُ ، بِاللَّهِ ، قُلِ اللَّهُمَّ ، بِسْمِ اللَّهِ ) bu durumda ince okunur.<sup>658</sup>

Ancak Nâfi'nin ikinci ravisi Verş, tefhim ve tağlîz- ki harfi kalın ve kaba söylemeye denir- harfleri olan sad( ص ), tı( ط ), zâ ( ظ ) harflerinden sonra meftuh bir lam gelirse kalın olarak okumuştur. ( الصَّلَاةُ ، وَالطَّلَاقُ ، وَأَظْلَمُ ، فَيُصَلُّ ، مُعْطَلَةٌ ) kelimelerinde olduğu gibi ( Verşin bu kelimeleri lam harfinin kalın şekliyle, (Türkçemizde “salata”nın okunuşu gibi bir sesle) salâti; talâkı, azlamu vb. şeklinde) okumuştur.<sup>659</sup>

Râ ( ر ) harfi ise kırâat imamlarının ittifakı ile üç yerde ince okunur: Kendisi kesreli olduğunda( فَرِحَ gibi); kendisininin sonra sakin med harfi olan yâ( ي ) geldiğinde ( سَرِيعٌ gibi ) ya da kendisi sakin olup kendinden önceki harf kesreli olduğunda ( فَرَعُونَ ، شَرِذِمَةٌ ، أَنْذَرَهُمْ ) gibi).<sup>660</sup>

Râ harfi sakin olup bir önceki harfin harekesi kesre olmakla birlikte ra harfinden sonra isti'lâ harfleri olarak bilinen “ حُضُّ صَغُطٍ قِطْ ” cümlesinde toplanan harflerinden birisi gelirse ( مَرَصَادٌ ، قَرَطَاسٌ ) râ yine kalın okunur.<sup>661</sup>

Ancak bu kaideye muhalif olarak tüm kurrâlarca “ فِي كَلِّ فِرْقٍ كَالطُّورِ الْعَظِيمِ ” (Şuarâ(26):63) âyetinde geçtiği üzere şayet râ'nın sakin olup bir önceki harfin de meksur olması ve râ dan sonra da istila harflerinden birisi olmasına rağmen burada râ( ر )'nın hem ince hem de kalın okunması caiz olarak görülmüştür.<sup>662</sup>

Vakıf halinde de râ'nın ince okunduğu ve kalın okunduğu yerler vardır:

Râ'dan evveli meksur olursa ince okunur. “ مُسْتَقَرٌ ، قُدْرٌ ، الشَّعْرُ ” gibi. Râ sakin olup ondan önce sakin bir ya olursa yine ince okunur. “ لَا ضَيْرٌ ، قُدَيْرٌ ” kelimelerinde olduğu gibi.

<sup>656</sup> Asım Efendi, *Kamus Tercemesi*, IV.428.

<sup>657</sup> Temel, *Nihat, Kırâat ve Tecvid İstılahları*, s.131

<sup>658</sup> ed-Dâni, *et-Teysîr*, s. 53.

<sup>659</sup> İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, II.107; ed-Dâni, *et-Teysîr*, 55-53; Salah, Süleyman, *A Study of the Seven Qur'anic Variants*, s. 10.

<sup>660</sup> Bkz. Salah, Süleyman, *A Study of the Seven Qur'anic Variants*, s.10; Hüsni Şeyh Osman, *Hakku't-Tilâve*, s. 210.

<sup>661</sup> İbnu'l-Cezerî Muhammed b. Muhammed, *Risâle-i İbnu'l-Cezerî* (Ter. Hüseyin Harputoğlu) Bereket Yayınevi, İstanbul, s.43; Hüsni Şeyh Osman, *Hakku't-Tilâve*, s. 210.

<sup>662</sup> Hüsni Şeyh Osman, *Hakku't-Tilâve*, s. 210



## 6.İtbâ (الإتباع)

Kelime anlamı, tâbi kılma, peşine katma, izini sürme gibi anlamlara gelen **itbâ**, “Bir kelimedeki harfin harekesini verirken yakınında bulunan diğer harf ve kelimelere uyumun ve fonetik insicâmın gözetilmesi” şeklinde tanımlanabilir.<sup>673</sup>

Bunun bir çok örneği vardır:

a. **Sakin olan harfin harekelenmesi:** Sakin olan bir kelime vasıl hemzesi ile karşılaştığında, sonu sakin olan kelime, kesre ile harekelenerek diğer kelimeye geçişi sağlanır. Mesela, “فَمِنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاعٍ” (Bakara (2):173) kelimesinde olduğu gibi. Dikkat edilirse ilk kelimedeki bulunan من şart edâtı olup sonu sakindir. Bu edâtın fiile geçişi kırâat imamları arasında iki türlü okunmuştur. Âsım, Hamza ve Ebû Amr, kelimeyi kesreli okuyarak fiile geçişi “فَمِنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاعٍ” şeklinde yaparken; diğer kurrâ ise fiilin yalın halinde tı(ط) harfinin zammesi dikkata alınarak ve من şart edatının sonuna zamme harekesi verilmek suretiyle bu geçişi, “فَمِنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاعٍ” şeklinde okuyarak yapmışlardır.<sup>674</sup> Benzer durumu “وَقَالَتْ احْجِرْ عَلَيْنَهُنَّ” (Yusuf (12):31) ve “وَأَنْ أَعْبُدُونِي” (Yâ-Sîn(36):61) kelimelerinde de görmekteyiz.<sup>675</sup>

b. **Cemî mim'inin okunuşu:** Kırâat imamları arasında ihtilafa neden olan konulardan birisi de “هم” zamirinin okunuşudur. Bir kısım kurrâ bu zamiri bitiştiği kelimenin harekesine göre - okunuşta kolaylık olsun diye- kelimenin sonu “هم” şeklinde zammeli olmasına rağmen çoğu yerde kesreli olarak “عَلَيْهِمْ، إِلَيْهِمْ، بَرِيْرِهِمْ” şeklinde okumuşken; Hamza, aynı zamiri, tüm Kur’ân’da nerede geçerse geçsin aslı üzere bırakarak “عَلَيْهِمْ، إِلَيْهِمْ، لَدَيْهِمْ” diye okumuştur.<sup>676</sup> Öte yandan İbn Kesir ve Nâfi'nin -bazı râvileri kanalıyla gelen habere göre - bu kelimeleri “عَلَيْهِمْ” şeklinde okuduğu da nakledilmiştir.<sup>677</sup>

Yine kinaye hâ'sı olan “هـ” zamiri bazı kurrâ tarafından aslı üzere zammeli olarak bırakılırken; bazı kurrâ tarafından meksur olarak cümle içindeki durumuna göre farklı şekillerde okunmuştur. (يَعْلَمُهُ، لَهُ، بِهِ)

Ancak bu kaidenin de farklı istisnaları olmuştur. Mesela Âsım, Hafs rivâyeti ile “مَا أَنْسَانِيَهُ إِلَّا الشَّيْطَانُ” (Kehf (18):63) ve “بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ” (el-Feth (48):10) âyetlerinde farklı şekilde okumuştur.<sup>678</sup>

Nâfi de, cumhur kurrâ'nın “لَأَهْلِهِ أَمْكُورًا” şeklinde okuduğu<sup>679</sup> âyeti, “فَقَالَ لِأَهْلِهِ أَمْكُورًا” (Kasas (28):29) şeklinde Hamza gibi okumuştur.<sup>680</sup> İbn Âmir de cumhur kurrâ'nın “أَهْلُهُ”

<sup>673</sup> Salah, Süleyman, A Study of the Seven Qur'anic Variants, s.13

<sup>674</sup> Salah, Süleyman, a.g.m., s.13.

<sup>675</sup> Salah, Süleyman, a.g.m.,s.13

<sup>676</sup> İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, I. 273-274; Tetik, Necati, Kırâat İlminin Tarihi, s. 136.

<sup>677</sup> en-Neşr, I.302; Salah, Süleyman, a.g.m., s.13 Bu kaidelerin her birinin istisnaları bulunmaktadır.

<sup>678</sup> en-Neşr, I.302.

<sup>679</sup> Muhammed Kerîm, el-Kırâât, s. 389.

<sup>680</sup> Salah, Süleyman, a.g.m.,s.14

”يا أيه السَّاجِرُ“ (Zuhruf (43):49) ”أيه المؤمنون“<sup>681</sup> şeklinde okuduğu âyeti<sup>681</sup> ”المؤمنون“ (Nûr (24):31) şeklinde okudukları âyeti,<sup>682</sup> ”يا أيه السَّاجِرُ“ diye okumuştur.<sup>683</sup>

Bazı kurrâ ise vakıf dışında da hâ (◌) zamirini illetli ve meczum bir fiile bitiştiği zaman, sakin olarak okumuştur. Mesela, Âsım (Ebû Bekir rivâyeti ile) Ebû Amr ve Hamza, bunun bir örneği olarak ”يُودُه“ (Âl-i İmran (3):75); ”نُورُه“ (Âl-i İmran (3): 145); ”نوله“ (Nisâ (4): 115) şeklinde okumuşlardır.<sup>684</sup>

## 7. Ğunne(الغنة)

Lügatte ğunne genizden çıkan nûn-u sakine-i hafffeye denir.<sup>685</sup> Istilahta, genizden gelen bir sestir ki, mim (م) ve nûn (ن) harfine mahsustur.<sup>686</sup> Nun olmasa da tenvinli olması, idğam için geçerli bir husustur.

Ğunne'nin yerleri şunlardır:

- Mim(م) ve nun(ن)'un şeddeli olması durumunda;
  - Sakin nun'un vâv(و), yâ(ي) lâm(ل) ve râ(ر) harflerinden birisinin önüne geçmesi durumunda;
  - Mim(م) ve nun(ن) harfinin ba(ب) harfinin önüne geçmesi durumunda;
  - Sakin nun'un ihfâ harflerinden birisinin önüne geçmesi durumunda yapılır.
- Bunlardan ilk iki şık, ”idğam” olarak isimlenir. Üçüncü şık, tecvid kitaplarında ”iklab” veya ”dudak ifhası” olarak geçerken dördüncü şık ise ”ihfa” başlığında ele alınır.

İlk şıkka göre mim(م) ve nun(ن)'un şeddeli olması durumunda idğam yapılması konusunda kurrâ arasında ihtilaf yoktur. İkinci şıkka göre tenvin veya sakin nundan sonra gelen, mim(م), nun(ن), vav(و) ve yâ(ي)'da ğunne yapılarak idğam edilir. (ki ona tecvide İdğâm-u Mea'l-Ğunne denir). ”من مَالِ اللَّهِ“ (Nûr (24):33); ”من وَال“ (Ra'd (13): 11); ”فَا لَمْ تَفْعَلُوا“ (Bakara(2):24)<sup>687</sup>; ”مَنْ يَقُولُ“ (Bakara (2):8);

Üçüncü şıkta ise sakin mim(م) (ya da sakin nûn'un veya tenvîn)'in bâ harfine uğramasıdır. ”مَنْ يَحْتَصِمُ بِاللَّهِ“ (Âl-i İmran:101); ”مَنْ بَعْدُ“ (Şûrâ(42):28) ”صَمَّ بِكُمْ“ (Bakara (2):18) misallerinde olduğu gibi.

Nun(ن)dan munkalib olan mîm(ن), nûn(ن) ve tenvinin bâ(ب) harfine uğradığında ğunne yapılması konusunda kurrâ arasında ihtilaf yoktur. Ancak sakin nûn'un bâ harfine uğraması durumunda (örneğin olduğu gibi) bazı kurrâ bunun ğunnesini izhar eder (gibi)okurken; bazıları bunu ihfâ gibi okumuşlardır. Kimi kurrâ ise bu durumda idğam yapmışlardır.<sup>688</sup>

<sup>681</sup> Muhammed Kerîm, el-Kırâât, s. 353.

<sup>682</sup> Muhammed Kerîm, el-Kırâât, s. 493.

<sup>683</sup> Salah, Süleyman, A Study of the Seven Qur'anic Variants, s.14

<sup>684</sup> Salah, Süleyman, a.g.m., s.14 . Burada konu ile alakalı diğer örnekler bulunmaktadır.

<sup>685</sup> Temel, Nihat, Kırâat ve Tecvid Istılahları, 53 (Karaçam, Kur'ân-ı Kerîm'in Fazileti, s. 240-241 den naklen)

<sup>686</sup> Nihat Temel, Kırâat ve Tecvid Istılahları, s.53

<sup>687</sup> Salah, Süleyman, a.g.m., s.17

<sup>688</sup> Salah, Süleyman, a.g.e., s.17



Dördüncü şıkta yer alan *ihfâ*, kelime olarak gizlemek demektir.<sup>689</sup> tecvid’de, harfi gizlemeye denir. *İhfâ*’nın tamamını olarak idğam ile izhar arasında bir hâl (durum) olup şeddeden uzak (yani şeddeli okumaktan çekinmek sûretiyle) ğunneli (sesi genizden getirerek) okumak demektir.<sup>690</sup> Buna göre, tenvin veya sakin nûn’un *ihfâ* harflerinden birisine uğraması ile oluşan *ihfâ*,<sup>691</sup> üzerinde ittifak edilen ve ihtilaf edilen olmak üzere iki kısımda mütala edilir. İttifak edilen kısım, *ihfâ* harfleri olarak bilinen “ت، ث، ج، د، ذ، ز، س، ش، ص، ض، ط، ظ، ف، ق، ك” harflerinden birisine tenvin veya sakin nûn’un uğraması ile gerçekleşir. Bu durumda “*ihfâ*”nın ğunnesinde kurrâ ittifak halindedir. “وَمَنْ تَابَ، مِنْ زَوَالٍ، مِثْنِ قَرَارٍ” gibi. Ancak sakin nun (veya tenvin)’den sonra gelen iki harf vardır ki bunların *ihfâ* veya izharlı olarak okunması konusunda ihtilaf edilmiştir. Bu iki harf “خ، غ” harfleridir. Kurrâ’nın çoğunluğuna göre bu iki harf izharlı olarak okunmakla beraber, Müseyyebî’ kanalıyla Nâfi ve Ebû Amr bu iki harfi de *ihfâ*’lı olarak okumuşlardır. Onlara göre bu iki harf, boğazın göğüse yakın olan yerinden çıktığı için gizlenmelerinin mümkün olacağı gerekçesiyle *ihfâ* kapsamında görülmüştür.<sup>692</sup>

### 8. İzâfet Yâ’ları

Bu başlık ile kastedilen izâfet yâ’ları, fiile, isme, ve harfe bitişmiş olan mütekellim yâ’larıdır. “إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ” (En’am(6):161) örneğine dikkat edilirse âyette “ن” harftir. “هَدَانِي” fiildir. “رَبِّي” ise isimdir. Her üçüne de izâfet yâ’sı bitişmiştir.<sup>693</sup>

Ancak izâfet yâ’sının kırâatta gösterilip gösterilmemesi hususunda da kırâat imamları arasında farklı görüşler bulunmaktadır.

Gerçekten de Mushaf’ta kelimelere bitişik olarak yazılmış bulunan ve toplam 214 olan bu harfi, İbn Kesir, Nâfi ve Ebû Amr gibi bir kısım kırâat imamı fetha hareke ile (mesela, *إِنِّي أَخَافُ* (Haşr (59):16) âyetinde izâfet yâ’sını fethalı olarak *إِنِّي أَخَافُ* şeklinde) okurken, bazıları sükûn ile med harfi olarak (yine aynı âyeti örnek verirsek *إِنِّي أَخَافُ* şeklinde) okumuşlardır.<sup>694</sup>

### İzâfet yâ’larıyla alakalı olarak altı çeşit durumdan söz edilir

- 1.Fethalı hemze olarak okunan yâ’lar: “إِنِّي أَخَافُ” (Şuara (26):135) âyetinde olduğu gibi.
- 2.Kesreli hemze olarak okunan yâ’lar: “مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ” (Sâf (61):14) âyetinde olduğu gibi.

<sup>689</sup> İbn Manzur, *Lisânu’l-Arab*, XIV.237.

<sup>690</sup> Zemaşeri, *Esâsu’l-Belâğa*, s. I. 245; Ünlü Demirhan, *Kur’ân-ı Kerîm Tecvidi*, s. 87-89; *Karabaş Tecvidi*, s.9

<sup>691</sup> Ünlü, *Demirhah, Kur’ân-ı Kerîm Tecvidi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993, s. 87.

<sup>692</sup> en-Neşr, II.22

<sup>693</sup> Salah, Süleyman, *A Study of the Seven Qur’anic Variants*, s.19

<sup>694</sup> Güneş, Arif, *Kur’ân-ı Kerîm’in Okunmasında Harf-Kırâat- Yazı Kavramı ve İlişkisi*, s.36

3.Mazmûm hemze olarak okunan yâ'lar: "وَأَنبِئْهُمْ بِذُنُوبِهِمْ بِآيَاتِ اللَّهِ يُذَكِّرْهُمْ لَعْنَةُ اللَّهِ الْوَاسِعَةِ" (Âl-u İmran (3):36) âyetinde olduğu gibi.

4.Lâm-ı tarifine fethalı olarak geçiş yapılarak okunan yâ'lar: "أَنبِئْهُمْ بِذُنُوبِهِمْ بِآيَاتِ اللَّهِ يُذَكِّرْهُمْ لَعْنَةُ اللَّهِ الْوَاسِعَةِ" (Meryem (19):30) âyetinde olduğu gibi

5.Vasıl hemzesi olarak okunan yâ'lar: "يَا لَيْتِي أَتَّخَذْتُ" (Furkan (25):27) âyetinde olduğu gibi.

6.Hemze dışındaki harflerle okunan diğer yâ'lar: "إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ" (En'am (6):162) âyetinde olduğu gibi.<sup>695</sup>

### 9. Sekit Hâ'sı (هاء السكتة)

Fiile, açık isme veya zamire eklenen zaid hâ(هـ) ya **sekit hâ'sı** denir.<sup>696</sup> Kur'ân'da yer alan "لَمْ يَتَسَنَّه" (Bakara (2)259) ve "فِيهِدَاهُمْ أَفْتَدَهُ" (En'am (6):9) vb. âyetlerde bunun örnekleri görülmektedir.

**Kırâat imamları bu sekit hâ'larının vakıf halinde isbatında ittifak halinde olmakla beraber vasıl hali konusunda ihtilaf etmişlerdir.**

İbn Kesir, Nâfi, Ebû Amr, Âsım ve İbn Âmir vasıl halinde de bu hâ(هـ) ların bırakılması görüşündedirler. Bazıları ise -ki Hamza onlardandır- hazfinden yanadır. Kimisi ise "لَمْ يَتَسَنَّه" gibi bazı kelimelerde hazfinden yana iken diğer yerlerde isbatından yanadır. Ancak onların hepsi "يَا لَيْتِي لَمْ أَوْتِ كِتَابِيَةَ وَلَمْ أَدْرِ مَا حِسَابِيَةَ" (Hâkka (69):19-20) âyetlerindeki sekit hâ'larının isbatı konusunda ittifak halindedirler.<sup>697</sup>

Buraya kadar özetleyerek aktardığımız bu farklılıklar, kırâat ilminde "**usûlde farklılıklar**" olarak isimlendirilir. Ancak bu farklılıkların, Kur'ân tefsiri bağlamında, âyetleri anlamlandırmada bir fonksiyonu bulunmamaktadır.

### B. Cümlelerde Gramatik Açıdan Olan İhtilaflar (Nafiv İhtilafları)

Sahih kırâatta bulunması gereken üç rükünden birisinin Arap diline uygunluk olduğunu biliyoruz. İşte kırâat imamları, okuyuşlarını ele alırken bu esası da kriter olarak göz önüne almışlar ve kırâatları değerlendirmişlerdir. Bu nedenle bundan sonra ele alacağımız iki konu başlığı, kurrânın nahiv kurallarını nasıl işlettiklerini açıkça göstermektedir. Kuşkusuz nahiv kurallarında meydana gelen bu farklılıkların anlam üzerinde değişikliğe sebep olacağı ortadadır. Dolayısıyla bu farklılıkların tefsir açısından önemi büyüktür.

Nahiv yönünden var olan bu ihtilaflar, fiillerde, isimlerde ve harflerde olmak üzere üç çeşittir. Biz burada Salah Süleyman'ın çalışmasını usul olarak takip edip konu hakkındaki örnekleri özetle vermeye çalışacağız.

Cümlede bulunan fiil kalıbının mâzî, muzârî ya da emir olarak değişikliğe uğraması veya fiilin malum ve meçhul olarak okunması, cümlenin yapısının

<sup>695</sup> ed-Dâni, et-Teysir, s.56-60 ; Salah, Süleyman, A Study of the Seven Qur'anic Variants, s.19

<sup>696</sup> Salah, Süleyman, a.g.m., s.18

<sup>697</sup> Salah, Süleyman, a.g.m., s.118

değişikliğe uğramasına neden olabilmektedir. Şimdi bunu detaylandırarak sırası ile ele almaya çalışalım.

## 1. Fiille İlgili nahiv ihtilafları

### a. Fiili muzarî'nin irabı

Bilindiği gibi fiili muzarî, cümle içinde irab yönüyle kendisinden önce onu nasb edecek bir edat varsa mensub, cezm edecek bir edat varsa meczum yalın halde ise merfu olarak irab görmektedir.<sup>698</sup>

Bu özelliklerin her birini kırâat imamları, okuyuşlarında göstermişlerdir:

#### aa. Muzarî'nin merfû veya mensub olması

Kırâat imamlarından bir kısmı, bazı fiilleri mansub olarak okurken diğerleri ise onu merfu olarak okumuşlardır. Mesela, "مَنْ يَكُونُ" (Bakara (2):117) kelimesinde ki "يَكُونُ" kısmı, İbn Âmir tarafından nasb ile "يَكُونُ" diye okurken diğer kurrâ ise merfu olarak "يَكُونُ" diye<sup>699</sup> okumuşlardır.<sup>700</sup>

Yine aynı şekilde "وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَالِيَةَ وَالنِّسَاءَ أَرْبَابًا" (Âli İmran (3):80) âyetindeki "يَأْمُرُكُمْ" fiilini Âsım, İbn Kesir, Naffi, Ebû Amr ve Kisâî, nasb ile daha önceki cümleye atfederek "يَأْمُرُكُمْ" şeklinde okurken, diğerleri ise merfû olarak "يَأْمُرُكُمْ" diye okumuşlardır.<sup>701</sup>

#### ab. Muzarî'nin merfû ya da meczum olması

Kırâat imamlarından bir kısmı, bazı yerlerde bir kelimeyi meczum olarak okurken; bazı yerlerde ise merfu olarak okumuşlardır. Mesela, "فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ لِمَنْ يَشَاءُ" (Bakara (2):284) âyetinde yer alan fiilleri İbn Âmir, Âsım, Ebû Ca'fer ve Yakub metinde geçtiği üzere, merfû olarak okurken; diğer kurrâ ise bu fiilleri meczum olarak, "فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ لِمَنْ يَشَاءُ" diye okumuşlardır.<sup>702</sup>

Aynı konuda İbn Âmir (Kehf (18):26) âyeti meczum olarak "وَلَا تَشْرِكْ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا" şeklinde okurken diğer kurrâ ise merfû olarak okumuşlardır.<sup>703</sup>

<sup>698</sup> Karaman, Hayrettin, *Arapça Dilbilgisi* (Sarf-Nahiv) İstanbul, 1975, s.206-211.

<sup>699</sup> Kur'an'da, "مَنْ يَكُونُ" kalıbı (Bakara (2):117) âyeti dışında şu yerlerde de bulunmaktadır. Âl-u İmran (3):47;59; En'am(6):73; Nahl (16):40; Meryem (19):35; Yâ-sîn (36):82; Gâfir(40):68. Bu sekiz yerden ikisinde kurrâ ittifak ederken diğer altı yerde ihtilaf etmişlerdir. (Bkz. İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, I.297)

<sup>700</sup> Dâni, *et-Teysîr*, s.65; İbn Ebî, Meryem, *el-Mûdah*, I. 296-7; Muhammed Kerîm, *el-Kırâât*, s.18

<sup>701</sup> İbn Mücâhid, *Kitabu's-Seb'a*, s. 213; Dâni, *et-Teysîr*, s. 74; İbn Ebî, Meryem, *el-Mûdah*, I. 377; İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, II.240; Muhammed Kerîm, *el-Kırâât*, s.60.

<sup>702</sup> İbn Mücâhid, *Kitabu's-Seb'a*, s. 195; İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, II.237; Abdulfettan el-Kâdî, *Büdüru'z-Zâhire*, s.58; Muhammed Kerîm, *el-Kırâât*, s.49. İbn Âmir, Âsım ve Yakub'un okumasına göre cümle istinaf olur. Yani yeni bir cümle olarak cümle-i istinafiyedir. Diğer kurrâ ise bu cümleyi atf cümlesi olarak değerlendirmişlerdir. İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, I. 355.

<sup>703</sup> İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, II.778; İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, II.310; Dimyatî, *İthaf*, s.289; Muhammed Kerîm, a.g.e.s.296

### ac. Muzârî'nin mensub ya da meczum olması

Bunun örneği Kur'ân'da iki yerde bulunmaktadır.<sup>704</sup>

Mâide suresinde “وَلِيَحْكُمَ أَهْلَ الْإِنجِيلِ بِمَا أُنزِلَ اللَّهُ فِيهِ” (âyet:47) âyetinde geçen “وَلِيَحْكُمَ” fiili, kırâat imamlarının çoğunluğu tarafından yazıldığı gibi meczum olarak okunurken, Hamza tarafından aynı kelime “... وَلِيَحْكُمَ أَهْلَ الْإِنجِيلِ ...” şeklinde okunmuştur.<sup>705</sup> Buna göre Hamza, fiilin başında bulunan lâm(ل) harfini, sebep bildiren ve muzârî fiili gizli bir “أَنَّ” ile mensub kılan ve “.../ için” anlamında<sup>706</sup> kullanıp bir önceki âyette geçen “وَقَفِينَا” ya da “آتَيْنَا” kelimelerinin muteallakı<sup>707</sup> olarak yorumlamış ve fiili mensub okumuştur. Diğer kurrâ ise bu lâm harfini emir lâm'ı olarak düşünmüşlerdir ki lâm bu durumda onu cezm edecek demektir.<sup>708</sup> Bu durumda onlar da Allah'ın İncil'de kendilerine indirdiği hükümlerle emrolunmuş olmaktadır.<sup>709</sup>

Bir diğer örnek ise Münafikûn sûresinde yer alan “... فَأَصْدَقَ وَأَكْرَمَ مِنَ الصَّالِحِينَ” 10. âyette geçmektedir. Burada yer alan “أَكْرَمَ” fiili genelde tüm kurrâ tarafından mahzûf olan şart edâtının cevabı düşüncesiyle cezimli olarak ve “...أَصْدَقَ وَأَكْرَمَ...” şeklinde bir takdirle okunmuşken,<sup>710</sup> Ebû Amr ise daha önceki cümlede bulunan “أَنَّ” nasb edâtına atfen mensub okumuştur.<sup>711</sup>

### b. Fiil'in Fâille uyumu

Arap dilinde cümle kuruluşları incelendiğinde, fiil cümlesinde tenasüb ve insicamın görüntülerinden birisi de, fiil ile fâil arasında uyumun bulunmasıdır. Aynı şekilde müzekkerlik-müenneslik, tekillik-çoğulluk gibi yönlerde de fiil ile fâil arasında uyumun olması gerekir. Ayrıca fiilin malum olması durumunda fâilin ona uygun olması; fiilin meçhul okunması durumunda ise fâil yerine nâib-u fâilin gelmesi gerekir. Kırâat imamları bu bilinen kurallara uygun olarak, cümlelerin okunuşlarına dikkat etmişlerdir. Ayrıca fiilin malum ya da meçhul okunmasına; tam ya da nakıs görülmesine ve cümledeki hareketlere olan etkisine göre farklı şekillerde bu fiilleri ele almışlardır.

Kur'ân kırâatlarında genel itibariyle bu kurala uyulmasına rağmen bazı yerlerde bir kısım kurrânın genel kurala uygun olarak malum okuduğu bir fiili, diğer kurrânın –elbette bir başka kurala göre– meçhul okuduğu da olmuştur. Örneğin

<sup>704</sup> Salah, Süleyman, A Study of the Seven Qur'anic Variants, s.21

<sup>705</sup> İbn Mücâhid, Kitabu's-Seb'a, s.244; Dâni, et-Teysîr, s.82; İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, II.254; Muhammed Kerîm, el-Kirâât, s. 116

<sup>706</sup> İbn Ebî Meryem, el-Mûdah, I.442

<sup>707</sup> Hemezânî, Hüseyin b. Ebî'l-İzz, el-Ferîd, II.43.

<sup>708</sup> Salah, Süleyman, A Study of the Seven Qur'anic Variants, s.21

<sup>709</sup> İbn Ebî Meryem, el-Mûdah, I.442.

<sup>710</sup> İbn Ebî Meryem, el-Mûdah, III.1271; Hemezânî, el-Ferîd, IV. 474

<sup>711</sup> Ukberî, Ebu'l-Bekâ, et-Tibyân fi İ'rabi'l-Kur'ân, II.1224; Salah, Süleyman, A Study of the Seven Qur'anic Variants, s.21.

Bakara:48.âyette yer alan “فَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ” cümlesinde, İbn Âmir, Hamza, Kisâî, Âsım ve Nâfi, fiili müzekker olarak okurken; diğer kurrâ ise “يُقْبَلُ” şeklinde okumuştur.<sup>712</sup>

Bu kelimeyi “يُقْبَلُ” şeklinde okuyanlar, şefaath kelimesinin aslında hakîkî bir müennes olmadığını onun bir masdar olduğunu söylerler. Onlara göre kelime, aslında “التشْفِيعُ”/şefaath etme anlamındadır ve tıpkı mev’iza/موعظة kelimesinde olduğu gibidir. Çünkü mev’iza/موعظة yazılışta müennes olmasına rağmen anlam olarak (الوعظ) müzekkerdir. Nitekim diğer bir âyette aynı kelime “فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ” şeklinde gelmiştir. Bu da ifade edilen sözün açık bir kanıtıdır.<sup>713</sup> Buna göre şefaath kelimesi de tıpkı meviza/موعظة kelimesi gibi müzekker olduğundan fiilin ona uygun olarak müzekker kalıbında “يُقْبَلُ” şeklinde gelmesi gerekecektir. “Şefaath/شفاعة” kelimesini müennes gören kurrâyâ göre ise, fiilin ona uygun olarak يُقْبَلُ şeklinde gelmesi gerekir.<sup>714</sup> Ancak her iki okuyuşta da anlam itibariyle bir değişiklik söz konusu olmamaktadır.<sup>715</sup>

En’am sûresi 71.âyette yer alan “...إِسْتَهْوَاهُ الشَّيَاطِينِ” cümlesi, genel olarak tüm kurrâ tarafından metinde yazıldığı gibi okumuştur. Ancak kırâat imamlarından Hamza, bu âyetteki mâzi ve müennes olan fiili müzekker olarak “إِسْتَهْوَاهُ الشَّيَاطِينِ” şeklinde okumuştur.<sup>716</sup> Buna göre fâil, müzekker ve cem-i teksir olarak geldiğinde, fiilin müennes olarak gelmesi mümkündür. Bu nedenle cumhur kurrâ, kelimeyi böyle okumuştur. Nitekim Hucurât (49):14. âyette “فَالِئِ الْاَعْرَابِ اٰمَنًا” benzer durum bulunmaktadır.<sup>717</sup> Dikkat edilirse “لِاَعْرَابِ” kelimesi cem-i teksir olduğu için onun fiili müennes olarak gelmiştir. Bu durumu daha açık bir şekilde “تَوْبِي” kelimesinde görmek mümkündür. Çünkü kelime, Kur’ân’ın bazı yerlerinde “تَوْبَاهُمُ الْمَلٰٓئِكَةُ” (Nisa(4):97) şeklinde okunduğu halde; bazı yerlerde ise müennes kalıbı ile “تَوْبَتُهُ رُسُلَنَا” (En’am(6):61) şeklinde okunmuştur.<sup>718</sup> Demek oluyor ki fâil müzekker veya cem-i teksir kalıbında bulunduğu, fiilin müzekker ve müennes olarak gelmesi mümkündür. Yoksa fiil ile fâil arasında bir uyumsuzluk söz konusu değildir.

### c. Fiilin tam veya nâkis olması

Bu başlığa konu olan fiil “كَانَ” fiilidir. Bilindiği gibi bu kelime, ismini raf haberini nasb eden edatlardan birisi olarak amel ettiği gibi aynı zamanda tam ve nakis bir fiil olarak da amel etmektedir.

<sup>712</sup> Dâni, Teysir, s.63; İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, II.212; Dimyatî, İthaf, s. 135

<sup>713</sup> Mekki, Keşf, I. 238; İbn Ebî Meryem, el-Mûdah, I.274

<sup>714</sup> İbn Ebî Meryem, el-Mûdah, I.274

<sup>715</sup> Mekki, Keşf, I. 238.

<sup>716</sup> Muhammed Kerîm, el-Kurâât s. 136.

<sup>717</sup> Salah, Süleyman, A Study of the Seven Qur’anic Variants, s.21

<sup>718</sup> İbn Ebî Meryem, el-Mûdah, II.477. Türkçemizde de benzer durum bulunmaktadır. Bizler “melekler onların canını ahırlar” diyebileceğimiz gibi “melekler onların canını alır” da diyebiliriz. Birinde fiili tekil, diğerinde ise çoğul olarak kullanmış olmaktadır. Arapçada ise müennes fiiller çoğul içinde kullanılır. Bu nedenle bir benzerlik bulunmaktadır.

Mâzî ve muzârî olarak Kur'ân'da yer alan bu fiil, Bakara(2):282.âyette "إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا" şeklinde geçmektedir. Bu âyette "كان" fiili muzârî olarak gelmiş ve Âsım bu cümlede geçen "تجارة" kelimesini mensub olarak okumuştur. Buna göre, "كان" fiili, burada nâkıs olarak kullanılmıştır. Bu durumda cümlede yer alan "تجارة" kelimesi, bu fiilin haberi konumundadır. Diğer bir kısım kurrâ ise aynı kelimeyi, merfû olarak "تِجَارَةٌ" diye okumuşlardır. Onlara göre "كان" fiili burada tam fiil olarak amel etmiştir ve "تجارة" kelimesi bu fiilin fâili durumundadır.<sup>719</sup>

#### d. Fiilin malum veya meçhul olarak okunması

Bu konuda bir çok örnek bulunmaktadır. Son bölümde bu konu hakkında daha geniş bilgi verilerek Kur'ân'da yer alan malum ve meçhul kalıpların bir listesi sunulacaktır. Bu örneklerden bir kaçını burada zikredelim:

Bakara (2):213.âyetinde yer alan fiil, malum kalıbı ile "لِيُحْكَمَ" ve meçhul kalıbı ile "لِيُحْكَمَ" şeklinde;<sup>720</sup> aynı sûrenin 229.âyetinde yer alan bir başka fiil, malum kalıbı ile "يُحَاقِقُ" ve meçhul kalıbı ile "يُحَاقِقُ" şeklinde;<sup>721</sup> Nisâ(4):12.âyette geçen fiil, malum sıygasıyla "يُوصِي" diye ve meçhul sıygasıyla "يُوصِي" şeklinde;<sup>722</sup> En'am (6):119.âyette geçen "حَرَّمَ" fiili malum sıygasıyla "حَرَّمَ" ve meçhul sıygasıyla da "حَرَّمَ"<sup>723</sup> şeklinde okunmuştur.

## 2. İsimle İlgili nahiv İhtilafları

Fiillerde olduğu gibi isimler de kurrâ tarafından, merfu veya mensub; merfû ya da mecrur; mensub ya da mecrur; tamlamalı ve yalın; takdim ve tehirli olarak okunabilmıştır. Şimdi kısaca bunlara temas edelim:

### a. İsmi'nin raf veya nasb ile okunması

Bir kısım kurrâ, kimi yerde bir kelimeyi merfû okurken; diğerleri ise aynı yeri mensub olarak okumuştur.

Meselâ, Bakara:240.âyette yer alan "... وَصِيَّةٌ لِّزَوَاجِهِمْ ..." cümlesindeki "وصية" kelimesi, Âsım(Hafs rivâyeti ile), İbn Âmir, Ebû Amr ve Hamza tarafından mensub olarak okunmuştur. Diğer kurrâ ise, aynı kelimeyi, merfû olarak okumuştur.<sup>724</sup> Kelimeyi mensub okuyanlara göre, bu kelime, mahzuf bir fiil olarak "لِيُوصُوا وَصِيَّةً..."

<sup>719</sup> İbn Mücâhid, *Kitabu's-Seb'a*, s. 193; İbn Ebi Meryem, *el-Mûdâh*, I.354; krş. Salah, Süleyman, *A Study of the Seven Qur'anic Variants*, s. 22

<sup>720</sup> Ebû Ca'fer meçhul olarak, diğer kurrâ ise malum olarak okumuştur. Bkz. Muhammed Kerîm, *el-Kırâât* s. 33

<sup>721</sup> Hamza, Ebû Ca'fer ve Yakub tarafından meçhul olarak diğerleri ise malum olarak okumuşlardır. Muhammed Kerîm, a.g.e. s.36

<sup>722</sup> İbn Kesir, İbn Âmir ve Âsım, meçhul olarak okurken, diğerleri malum olarak okumuştur. Bkz. Ğalbûn, *et-Tezkira*, II. 373; Muhammed Kerîm, a.g.e.s.79

<sup>723</sup> Nâfi, Hafs, Ebû Ca'fer ve Yakub malum olarak okurken diğerleri meçhul olarak okumuşlardır. Bkz. Ğalbûn, *et-Tezkira*, II.409; Muhammed Kerîm, a.g.e.s.143

<sup>724</sup> İbn Mücâhid, *Kitabu's-Seb'a*, s.184; Cezeri, *en-Neşr*, II.228; Muhammed Kerîm, a.g.e. s.39

şeklinde takdir görür ki, bu durumda “لَا زَوَاجَهُمْ” kelimesi, vasiyye kelimesinin sıfatı olur.<sup>725</sup>

Diğer okuyuşun iki yönü vardır: Ya cümle başı olarak mübteda olduğundan merfûdür. Bu durumda “لَا زَوَاجَهُمْ” cümlelerin haberi olur. İkinci bir ihtimale göre, yine bu kelime mübtedâdır. Ancak haberi gizlidir. Takdîri, “فَعَلَيْهِمْ وَصِيَّةٌ” şeklindedir. “لَا زَوَاجَهُمْ” kelimesi ise yine, “وصية” kelimesinin sıfatı olmuş olur.<sup>726</sup>

Benzer şekilde, “ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ” (Nûr (24):58) âyetinde geçen “ثلاث” kelimesini, İbn Kesir, Nâfi, Ebû Amr, İbn Âmir ve (Hafs rivâyetine göre) Âsım, metinde yazıldığı gibi okumuşlardır. Diğer kurrâ ise aynı kelimeyi, “ثَلَاثُ” şeklinde okumuşlardır.<sup>727</sup>

### b. İsmiñ raf veya cerr ile okunması

“مَالِكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِهِ...” (el-A' râf(7):59) âyetinde ve Kur'ân'da geçen diğer yerlerde “غَيْرُهُ” kelimesi, Kisâi tarafından “غَيْرِهِ” diye mecrur okunurken<sup>728</sup>, cumhur kurrâ merfû olarak okumuştur.

Yine “سَحَابٌ ظَلُمَاتٌ” (Nur (24):40) sıfat tamlamasında “ظلمات” kelimesi, İbn Kesir (in Kunbül rivâyetine göre) “سَحَابٌ ظَلُمَاتٌ” şeklinde okunurken (Bezî' den gelen rivâyete göre ise) muzaaf – muzaafun ileyh olarak “سَحَابٌ ظَلُمَاتٌ” şeklinde okunmuştur.<sup>729</sup>

### ba. İsmiñ nasb veya cerr ile okunması

Bunun örneği Nisâ(4):1.âyetinde geçen “وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ...” cümlesinde bulunmaktadır. Bu cümlede geçen “الأرحام” kelimesi, genelde tüm kurrâ tarafından mensub okunmuşken; Hamza bu kelimeyi mecrur okumuştur.<sup>730</sup>

Bir diğer örnek ise abdesti konu alan âyette “... فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ” (Mâide (5):6) geçen “أرجلكم” kelimesinde bulunmaktadır. Bu kelime, Nâfi, İbn Âmir, Kisâi ve Âsım tarafından “فاغسلوا” kelimesine atfen mensub okunmuştur. Aynı kelime, İbn Kesir, Hamza, Ebû Amr ve Ebû Bekir rivâyeti ile Âsım

<sup>725</sup> İbn Ebî Meryem, el-Mûdâh, I:331

<sup>726</sup> İbn Ebî Meryem, el-Mûdâh, I:331

<sup>727</sup> İbnü'l-Cezeri, en-Neşr, II.333. Burada da “ثلاث” kelimesinin merfû olarak okunması, mahzuf bir mübtedâ'nın haberi olması itibariyledir. Onun takdiri, “Bu üç vakit sizin çıplak olabileceğiniz vakitlerdir” anlamında “هذه الأوقات المذكورة ثلاث عورات” demektir. Bkz. Ferrâ, Meâni'l-Kur'ân, II.290.

Kelimenin mansub olarak, “ثلاث عورات” şeklinde okunmasına göre ise, üç zamandan kinaye olarak “ثلاث أزمنة” anlamında kullanılmıştır. (İbn Ebî Meryem, el-Mûdah, II.923). Geniş bilgi için bkz.

Salah, Süleyman, A Study of the Seven Qur'anic Variants, s.23

<sup>728</sup> İbn Mücâhid, Kitâbu's-Seb'a, 284; İbn Ebî Meryem, Mûdah, II.534; Cezeri, Neşr, II.270

<sup>729</sup> Muhammed Kerîm, el-Kırâât, 355.

<sup>730</sup> İbn Mücâhid, Kitâbu's-Seb'a, 401; Dâni, Teysir, s.78; İbnü'l-Cezeri, en-Neşr, II.247; Muhammed Kerîm, el-Kırâât, s.77

tarafından mecrur olarak okunmuştur. Bu okuyuşa göre kelime, kendisine daha yakın bulunan “وامسحوا” fiiline atfedilmiş olmaktadır.<sup>731</sup>

### bb. İsmi izâfetli veya izâfetsiz (yalın olarak) okunması

Kırâat imamları, kelimenin izafetli ya da izâfetsiz okunması konusunda da ihtilaf etmişlerdir. Kur’ân’da bunun da örnekleri bulunmaktadır:

“... فَحَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ” (Mâide(5):95) âyeti, Âsım, Hamza, el-Kisâî ve Yakub tarafından, “فَحَزَاءٌ مِّثْلُ” şeklinde izâfetsiz olarak okunmuştur. Diğer kurrâ ise izâfetli olarak “فَحَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ” şeklinde okumuşlardır.<sup>732</sup>

Yine aynı âyette geçen “... وَأَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ” cümlesinde, “كفارة” kelimesi “طعام” kelimesine izafetle Nâfi, İbn Âmir ve Ebû Ca’fer tarafından “كَفَّارَةٌ طَعَامِ مَسَاكِينَ” şeklinde; diğer kurrâlar tarafından ise tamlamasız ve bir atf-ı beyan olarak “... وَأَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ” şeklinde okunmuştur.<sup>733</sup>

Aynı şekilde “... وَاللَّذَارُ الْأَخْرَةُ” (En’am(6):32) âyeti, kurrâ’nın geneli tarafından “وَاللَّذَارُ الْأَخْرَةُ” şeklinde okurken; İbn Âmir “وَالَّذَارُ الْأَخْرَةُ” diyerek izâfetle okumuştur.<sup>734</sup>

### c. İsmi takdim veya tehirli olarak okunması

Bununla kastedilen cümle içerisinde fâilin mef’ûl’e; mef’ûl’ün fâile takdim edilmesi; ya da nevâsîh denilen bazı harf, edat ve fiillerin kendi isimlerine takdim veya tehir edilerek okunmasıdır.

Nitekim, “فَتَلَقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ...” (Bakara(2):37) âyeti, kırâat imamları tarafından yazıldığı gibi okunmuştur. Bu okuyuşa göre, فتلقى fiilinin fâili Adem (a.s) olup, mef’ûl’ü ise كلمات kelimesidir. Ancak kurrâ’dan İbn Kesir, “آدم” kelimesini “فَتَلَقَىٰ” fiilinin mef’ûlu olarak mensub ve “كَلِمَاتٍ” kelimesini de bu fiilin fâili olarak merfû okumuştur.<sup>735</sup> Cumhurun okumasına göre mana, “Adem Rabb’inden (bazı) kelimeleri aldı...” şeklinde iken, diğer kırâata göre ise “Adem’e Rabb’inden bazı kelimeler geldi.” şeklinde ortaya çıkmaktadır.<sup>736</sup> Dikkat edilirse ismin aldığı harekeye göre cümle içinde bir takdim ve tehir meydana gelmektedir.

Bir diğer örnek daha verecek olursak, “لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا...” (Bakara(2):77) âyetinde geçen “البر” kelimesi, çoğunluk kurrâ tarafından ismini raf haberini nasb eden nevâsîh fiillerinden olan “ليس” in öne geçmiş (mukaddem) haberi olarak mensub okunmuşken; aynı kelime Hamza tarafından “ليس” nin ismi olarak merfû okunmuştur.<sup>737</sup> Bu okumaya

<sup>731</sup> Dâni, et-Teyisr, 82; İbn Ebî Meryem, el-Mûdâh, I.437; Dimyatî, I.530; Salah, Süleyman, A Study of the Seven Qur’anic Variants, s.23

<sup>732</sup> İbn Mücâhid, Kitabu’s-Seb’a, 247; İbnü’l-Cezerî, en-Neşr, II.255

<sup>733</sup> İbn Ebî Ebî Meryem, el-Mûdâh, I.450-451; Muhammed Kerîm, el-Kırâât, s.123.

<sup>734</sup> Mekki b. Ebî Talib, el-Keşf, I.429; Muhammed Kerîm, el-Kırâât, s.131

<sup>735</sup> Hemezânî, el-Ferîd, I.277; Dimyatî, İthaf, I. 384 vd.; Muhammed Kerîm, a.g.e.s.6

<sup>736</sup> el-Ferîd, I.277; Salah, Süleyman, A Study of the Seven Qur’anic Variants, s.24 Bu örnek ve anlamı üzerinde ilerde ilerde durulacaktır.

<sup>737</sup> Salah, Süleyman, A Study of the Seven Qur’anic Variants, s.24



göre “ليس” kelimesi, fiile benzemektedir. İsmi de fâile benzemektedir. Şayet fâil, fiilden sonra olursa bu durumda ondan sonra mefûl’un olması daha evladır.<sup>738</sup>

### 3. Harfle ilgili nahiv ihtilafları

Kırâat imamları, Kur’ân kırâatında karşılaştıkları bazı harfleri okurken, bu kelimelere nahiv yönünden işlerlik kazandırarak amel ettirirken; bazen de bu harfleri, âmil kılmayarak okumuşlardır. Buna dair örnekleri alt başlıklar halinde sunalım:

#### a. Harfin amel edip-etmemesi

Bunun örneği olarak “لَكِنَّ، حَتَّى، لَا، أَنْ” gibi edatları, kimi kurrâ okumada dikkate alınarak amel ettirmiş; kimisi ise bunları okurken, değerlendirmeye almamıştır. Kurrâ, eldeki mushafları okurken, dil kurallarını çok serbest kullanmışlardır. Bu işi yaparken elbette konu hakkında kendilerine gelen bir nakil bulunmaktadır. Ancak bu naklin bir başka şeyle desteklenmesi gerekmektedir. Resm-i hatta dokunmaları mümkün değildir. Yazı şeklinde fazla bir değişiklik bulunmamaktadır. Geriye sadece Arap dil kurallarındaki zengin birikim kalmaktadır. Bu nedenle, bir kârî, kendi okuyuşunu savunurken diğer kurrâyâ karşı Arap dil kurallarını kullanmıştır. Yukarıda, kurrânın bazı harfleri okuyuşlarında değerlendirmeye alarak “amel ettirmiş” derken kastımız, budur. Burada bunlara bir kaç misal verebiliriz:

#### aa. “لكن” edatına misal

“وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا...” (Bakara(2):102) âyetindeki “لكن” kelimesi, İbn Kesir, Âsım ve Nâfi tarafından şeddeli ve (ismini nasb amelini raf eden edatlardan olması sebebiyle) amel ettirilerek okunmuştur. İbn Âmir, Hamza ve Kisâi ise onu “لكن” şeklinde okumuştur.<sup>739</sup> Bilindiği gibi bu kelime şeddesiz okunduğu zaman isim cümlesi üzerinde etkisi bulunmamaktadır.<sup>740</sup>

#### ab. “حتى” edatına misal

“حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ” (Bakara.214) âyetinde geçen “حتى” kelimesi, Nâfi tarafından amel ettirilmeyerek “حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ” şeklinde okunmuştur.<sup>741</sup>

<sup>738</sup> İbn Ebî Meryem, Mûdah, I. 313.

<sup>739</sup> Muhammed Kerîm, el-Kırâât, s.16; Salah, Süleyman, A Study of the Seven Qur’anic Variants, s.25

<sup>740</sup> Akdağ, Hasan, Arap Dilinde Edatlar, Tekin Kitabevi, 1996, s.115.

<sup>741</sup> Muhammed Kerîm, el-Kırâât, s. 33 ; İbn Ebî Meryem, Mûdah, I. 324.

Nâfi’nin okuyuşuna göre âyetin anlamı “Nebi ve müminler sarsıldılar... ve bu nedenle nebi, “Allah’ın yardımı ne zaman” dedi” demek olur ki sarsıntı, bu sözü söylemenin nedeni olmuştur. Âyette “حتى” edatından önce iki fiil gelmiş ve her ikisi de mâzî kalıbındadır. Bu nedenle cümlede

**ac. "ان" harfine misal**

"أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ" (A'raf (7): 44) âyetinde geçen elif-nun maddesi, İbn Kesir (bir rivâyete göre) Nâfi, Ebû Amr ve Âsım tarafından "... أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ ..." şeddetsiz olarak okunurken, İbn Kesir (kendisinden diğer bir rivâyete göre), İbn Âmir, Hamza ve el-Kisâî tarafından elif-nun maddesi şeddeli olarak "أَنَّ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ" şeklinde okunmuştur.<sup>742</sup>

**b. ان in mastar veya şartiyye olarak okunması**

Kur'ân'da geçen bazı kelimeler, kurrâlar arasında okunuşları itibariyle ihtilafa neden olmuştur. Elif-nun maddesi "ان", bazı kurrâlar tarafından şart edatı olan "إن" olarak okunurken bazıları ise "ان" i masdariyye olarak okumuşlardır.

Bunun bir kaç örneği bulunmaktadır. (Bakara(2):281).âyette geçen "أَنْ تُضِلَّ إِحْدَاهُمَا" "أَنْ تَذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا أُخْرَى" kısımda yer alan elif-nun harflerini, genel olarak tüm kurrâ, metinde geçtiği üzere okurken; Hamza ise şartiyye olarak "أَنْ تُضِلَّ إِحْدَاهُمَا تَذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا" "أَنْ تَذَكَّرَ أُخْرَى" şeklinde okumuştur.<sup>743</sup>

Diğer yandan "وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنَ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ..." (Mâide(5):2). âyetindeki elif-nun maddesini, İbn Kesir ve Ebû Amr şart edatı olarak "أَنْ صَدُّوكُمْ" şeklinde okurken; diğerleri ise masdariyye olarak okumuşlardır.<sup>744</sup>

**ba. "ان" 'in masdariyye veya (ان) 'den muhaffef olarak okunması**

Bunun örnekleri de bulunmaktadır. "وَحَسِبُوا أَلَّا تَكُونَ فِئْتَةً" (Mâide (5):71) âyeti, Ebû Amr, Hamza Kisâî ve Ya'kub tarafından ان (أَنْ) 'nin muhaffefi olarak okunurken diğerleri ise masdariyye olarak okumuşlardır. Tıpkı "أَلَّا تَرَوْا وَازْرَأُوا وَزُرُوا" (Necm (53):38) âyetinde olduğu gibi.<sup>745</sup>

edat amel etmemiştir.(Ukberî, et-Tibyan, I.172) Ancak diğer kurrâ âyeti "حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ" şeklinde okuyarak "حَتَّى" kelimesini âmîl kalmışlardır. Onlar cümleye, "إِلَى أَنْ يَقُولَ الرَّسُولُ" takdirinde bulunarak "حَتَّى" edatının kullanılış amaçlarından olan "gaye ve sonuç bildirmesini" göz önüne almışlardır. Onlara göre cümlede fiil her ne kadar istikbale delalet etse de, gerek nebî gerekse müminlerin geçmişteki halini haber vermektedir. Ancak fiil geçmişe ve de şimdiki hale delalet ederse bu durumda "حَتَّى" edatı, bu fiili "ان" masdariyesi ile nasb edemez. Bu nedenle âyete verilen anlam takdiri, "إِلَى أَنْ قَالَ الرَّسُولُ" şeklinde olur. Bkz. Ukberî, et-Tibyan ,I.172.

<sup>742</sup> İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, II.269; Dimyatî, İthaf, s. 224-5. Bu âyetteki "ان" maddesine dair değerlendirme için bkz. Hemezânî, el-Ferîd, II. 304.

<sup>743</sup> İbn Mücâhid, Kitâbu's-Seb'a, s.193; Cezerî, en-Neşr, II:236; Muhammed Kerîm, a.g.e. s.48

<sup>744</sup> İbn Mücâhid, Kitâbu's-Seb'a, s. 242; İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, II.254; Salah, Süleyman, A Study of the Seven Qur'anic Variants, s.26; Muhammed Kerîm, a.g.e., s.106.

<sup>745</sup> İbn Mücâhid, Kitâbu's-Seb'a, s.247; Salah, Süleyman, A Study of the Seven Qur'anic Variants, s.26.

### bb. in in veya ان olarak okunması

Elif-nun maddesinin “ان” veya “ان” şeklinde okunduğu da olmuştur. “إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ” (Âl-i İmran:19) âyetindeki elif-nun maddesini Kisâî, bir önceki âyette geçen “اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ” âyetine atfen “ان” diye okurken; diğerleri bu âyetin, yeni bir cümle olduğunu göz önüne alarak (cümle-i istinâfiyye) böyle okunması gerektiğini söylemişlerdir.<sup>746</sup> Muhtemelen kırâat imamları, bu konuda kendilerine gelen farklı rivâyetleri değerlendirmeye alırken, iki farklı vecih karşısında Arap dil kurallarını devreye sokarak tercihlerini bu şekilde gerekçelendirmişlerdir.

“وَأَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ” (Enfal (8):19) âyetinde<sup>747</sup> ve “وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا” (Tâhâ(20):119) âyetinde de<sup>748</sup> benzer durum bulunmaktadır.<sup>749</sup>

### c. لا harfinin okunuşu

Kıyâme(75):1.âyette geçen “لَا أَقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ” âyetinin başındaki “ل” harfi Kumbül kanalı ile İbn Kesir tarafından uzatmadan “لَاقْسِمُ” diye okunmuştur. Diğer kurrâ ise uzatarak “لَا أَقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ” şeklinde okumuşlardır. Ancak bir sonraki âyette geçen “وَلَا أَقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ” âyeti ise tüm kurrâ tarafından aynı şekilde okunmuştur.<sup>750</sup> Diğer yandan, Beled Sûresinin ilk âyeti, ihtilafsız olarak “لَا أَقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ” (Beled (90):1) şeklinde okunmuştur.<sup>751</sup>

### d. علي harfinin okunuşu

A’raf (7):105.âyette geçen “حَقِيقٌ عَلَيَّ أَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ...” âyetinde yer alan birinci “علي” harfini Nâfi, “علي” şeklinde okumuşken; diğer kurrâ bu harfi, harf-i cerr olarak okumuşlardır.<sup>752</sup>

## 4. Kelime kalıplarının kip farklılıkları (el-İhtilafus’s-Sarfiyye)

İsim olsun fiil olsun Arapçada kelimenin kalıbında muhtelif farklılıklar bulunmaktadır. Kurrânın farklı okuyuşlarında bunun örnekleri de bulunmaktadır. Burada bunlara dair bazı örnekler verilecektir. Ancak bunların anlamları üzerinde burada durmayacağımızı tekrar hatırlatalım. Gerek bu başlıkta yer alan fiil farklılıkları

<sup>746</sup> İbn Ebî Meryem, el-Mûdah, I.364; İbnü’l-Cezerî, en-Neşr, II.172; Dimyatî, Teysir, 73.

<sup>747</sup> Nâfi, İbn Âmir, Hafs ve Ebû Amr, “وان الله” diye okurken; diğer kurrâ ise “وان الله” şeklinde okumuşlardır. Bkz. Muhammed Kerim, a.g.e.s.179

<sup>748</sup> Nâfi ve Şu’be “وانك” diye okurken; diğerleri “وانك” diye okumuşlardır. Bkz. Ğalbûn, Tezkira, II. 539; Muhammed Kerim, a.g.e., s.320.

<sup>749</sup> Salah, Süleyman, A Study of the Seven Qur’anic Variants, s.27.

<sup>750</sup> Salah, Süleyman, A Study of the Seven Qur’anic Variants, s.27

<sup>751</sup> İbn Mücâhid, K. Seb’a, s. 1316-1317; Hemezânî, el-Ferîd, IV.571-2; Salah, Süleyman, A Study of the Seven Qur’anic Variants, s.27

<sup>752</sup> İbn Mücâhid, Kitâbu’s. Seb’a, 287; Salah, Süleyman, A Study of the Seven Qur’anic Variants, s.27

üzerinde gerekse diğer ihtilaf edilen konularda meydana gelen anlam değişikliklerine IV.Bölümde temas edilecektir.

#### a. Fiil kalıplarında olan ihtilaflar

##### aa. Kelimenin *فعل* veya *فعل* fiil kalıbında okunması

Bazı yerlerde kırâat imamları fiillerin kalıplarında ihtilaf etmişler ve aynı fiili bir kısmı sülâsî olarak okurken diğerleri ise -mezid fiil kalıplarından -“te’fil” kalıbı ile okumuştur.

Mesela, “...بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ” (Bakara(2):10) âyetini, Âsım ve Hamza “يَكْذِبُونَ” diye okurken, diğer kurâ, “يَكْذِبُونَ” şeklinde okumuştur.<sup>753</sup>

“...لَا تَفْتَحُ لَهُمْ أَبْوَابَ السَّمَاءِ” (A’raf 7/40) âyetindeki “تَفْتَحُ” fiilinin, İbn Kesir, Nâfi, Âsım ve İbn Âmir teşditle okurken diğerleri “تَفْتَحُ” şeklinde okumuşlardır.<sup>754</sup> Bu konuda “تَفْتَحُ، كَذِبَ، قَتَلَ، قَدَرَ، لَقِيَ، فَجَرَ، صَدَقَ” gibi fiillerin her birisi için, kırâat imamları tarafından, sülâsî ve tef’îl kalıbında okumalarına dair örnekler bulunmaktadır.<sup>755</sup>

##### ab. Kelimenin *فعل* veya *فعل* fiil kalıbında okunması

Kurrâ tarafından bazı yerde sülâsî kalıpla okunan fiil, bir kısım kurrâ tarafından ise if’âl babında okunmuştur. Kur’ân’da bunun bir çok örneği bulunmaktadır. Çoğunluk kurrâ Bakara(2):106.âyeti, “...مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ...” şeklinde okurken, İbn Âmir ise, “...مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ...” şeklinde okumuştur.<sup>756</sup>

Yine bir başka yerde, İbn Kesir ve Ebû Amr tarafından Neml (27):80.âyette yer alan fiil, “...وَلَا تَسْمَعُ صَمَّ الدَّعَاءِ...” şeklinde okunmuştur. Diğer kurrâ ise “...وَلَا يَسْمَعُ صَمَّ الدَّعَاءِ...” şeklinde okumuşlardır. Dikkat edilirse İbn Kesir ve Ebû Amr, âyette yer alan fiili, “...أَسْمَعُ” şeklinde (if’al babında); diğerleri ise “سَمِعَ” kalıbında okumuşlardır.<sup>757</sup>

Benzer durum, “رَأَى، أُنِيَ، سَقَى، سَمِعَ، لَحِدَ، ضَلَّ” fiilleri başta olmak üzere yaklaşık 29 fiilde bulunmaktadır.<sup>758</sup>

##### ac. Kelimenin *فعل* veya *فعل* fiil kalıbında okunması

Kur’ân’da yer alan kimi âyetlerde ise bir fiil, kurrâ tarafından iki şekilde de okunmuştur.

<sup>753</sup> İbn Mücâhi, *Kitâbu’s. Seb’a*, s.143; İbnü’l-Cezeri, *en-Neşr*, II.207; Muhammed Kerîm, *el-Kırâât*, s.3; Salah, Süleyman, *A Study of the Seven Qur’anic Variants*, s.28

<sup>754</sup> Ğalbûn, *et-Tezkira*, II. 418-419; Muhammed Kerîm, *el-Kırâât*, s.155; Diğer örnekler için bkz. Salah, Süleyman, a.g.e., s.27.

<sup>755</sup> Geniş bilgi için bkz. Salah, Süleyman, a.g.e., s.227-28

<sup>756</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbu’s. Seb’a*, s. 168; İbn Ebi Meryem, *Mudah*, I.294; Cezeri, *en-Neşr*, II.219-220; Muhammed Kerîm, *el-Kırâât*, s 17; Salah, Süleyman, a.g.e., s. 28.

<sup>757</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbu’s. Seb’a*, s. 486; Cezeri, *en-Neşr*, II.339; Muhammed Kerîm, *el-Kırâât*, s.384; Salah, Süleyman, a.g.e., s.28

<sup>758</sup> Salah, Süleyman, a.g.e., s.29

Mesela, “إِنَّ اللَّهَ يُدْفِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا” (Hacc (22):40) âyetinde geçen “يُدْفِعُ” kelimesi, İbn Kesir ve Ebû Amr tarafından, “يُدْفِعُ” şeklinde okurken; diğer kurrâ tarafından müfâale babında “يُدْفَعُ” şeklinde okunmuştur.<sup>759</sup>

#### ad. Kelimenin *فعل* veya *تفعل* kalıbında okunması

Yine bazı yerlerde fiil, kimi kurrâ tarafından sülâsî fiil kalıbında okunurken diğerleri ise aynı fiili, tefa’ul kalıbında okunmuştur.

Mesela, “فَتَحْطِفُهُ الطَّيْرُ...” (Hacc (22):31) âyetinde geçen fiil, cumhur kurrâ tarafından metinde yazıldığı gibi sülâsî kalıbında okunurken, Nâfi tarafından ise, “فَتَحْطِفُهُ” şeklinde tefa’ul babında okunmuştur.<sup>760</sup>

Benzer şekilde, “وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِيَذَّكَّرُوا...” (İsrâ1(7):41) âyetinde geçen fiil, Hamza, el-Kisâî ve Halef tarafından “لِيَذَّكَّرُوا” şeklinde sülâsî kalıpta, diğerleri tarafından ise “لِيَذَّكَّرُوا” şeklinde okumuşlardır. Burada “لِيَذَّكَّرُوا” kelimesinin aslında “لِيَذَّكَّرُوا” şeklinde olup (ت) harfinin zal(ذ) harfine idğam edildiği unutulmamalıdır.<sup>761</sup>

#### ae. Kelimenin *فعل* veya *افتعل* kalıbı ile okunması

Bunun örneği “تَبِعَ، أَخَذَ، سَمِعَ، هَدَى، حَصِمَ” fiillerinde açıkça görülmektedir. Bir kısım kurrâ bu fiilleri sülâsi kalıpta okunurken, diğerleri ise iftial babında okumuşlardır.<sup>762</sup>

“لَا يَسْمَعُونَ إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى...” (es-Sâffât(37):8) âyetini Âsım(Hafs rivâyetine göre), Hamza ve el-Kisâî, tefa’ul kalıbında (kelimenin aslı يَسْمَعُ iken te harfi sin(س) harfine idğam edilerek bu şekilde okunduğunu göz önüne almamız gerekir) okurken diğer kurrâlar ise “لَا يَسْمَعُونَ” diye sülâsî kalıpta okumuşlardır.<sup>763</sup>

Yine aynı şekilde Yâ-sin sûresinde yer alan “وَهُمْ يَخِصِّمُونَ” cümlesi, genelde tüm kurrâ tarafından “وَهُمْ يَخِصِّمُونَ” (âyet:49) şeklinde okunurken, Hamza tarafından “يَخِصِّمُونَ” şeklinde okunmuştur.<sup>764</sup>

#### af. Kelimenin *فعل* veya *تفاعَلَ* kalıbı ile okunması

<sup>759</sup> İbn Ebî Meryem, el-Mûdah, II.881; Cezeri, en-Neşr, II.326; Dimyati, İthaf, 315; Muhammed Kerîm, el-Kirâât, s.336; Salah, Süleyman, A Study of the Seven Qur’anic Variants, s.28

<sup>760</sup> İbn Mücâhid, Kitâbu’s- Seb’a, s. 436; İbn Ebî Meryem, el-Mûdah, II.879; İbnü’l-Cezeri, en-Neşr, II.326.

<sup>761</sup> İbn Mücâhid, Kitâbu’s- Seb’a, s. 380; İbn Ebî Meryem, el-Mûdah, II.758; İbnü’l-Cezeri, en-Neşr, II.307; Muhammed Kerîm, el-Kirâât, s.286; Salah, Süleyman, a.g.m., s.30.

<sup>762</sup> Salah, Süleyman, A Study of the Seven Qur’anic Variants, s.30.

<sup>763</sup> Muhammed Kerîm, el-Kirâât, s.446; Salah, Süleyman, A Study of the Seven Qur’anic Variants, s.30

<sup>764</sup> Gâlbûn, Tezkira, II. 630-631; Muhammed Kerîm, el-Kirâât, s.443; Salah, Süleyman, a.g.m., s.31.

”كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ...” (En'am (6):125).âyeti İbn Kesir tarafından ”يَصْعَدُ” şeklinde sülâsî mücerret olarak ”صَعِدَ - يَصْعَدُ” kalıbıyla okunmuştur. Ancak diğer kurrâ, aynı fiili, ”يَصْعَدُ” şeklinde okumuştur. Âsım'ın Ebû Bekir kanalı ile gelen diğer bir rivâyetine göre o, aynı fiili ”يَتَصَاعَدُ” şeklinde okumuştur.<sup>765</sup>

#### ag. Kelimenin أفعال veya فعل kalıbı ile okunması

Her ikisi de ta'diyet ifade eden bu iki kalıpta da bazı kelimelerin okunduğunu açıkça görmekteyiz.<sup>766</sup>

”قُلْ لِّلّٰهِ يَنْجِيكُمْ...” (En'am(6):64) âyetlerinde geçen ”قُلْ لِّلّٰهِ يَنْجِيكُمْ...” (En'am(6):63) ve ”قُلْ لِّلّٰهِ يَنْجِيكُمْ...” (En'am(6):64) âyetlerinde geçen ”يَنْجِيكُمْ” fiili, her iki yerde de Âsım, Hamza ve Kisâf tarafından metinde yazıldığı gibi okunurken, İbn Kesir, Nâfi, Ebû Amr ve İbn Âmir tarafından ilk âyette yer alan bu kelime, ”يَنْجِيكُمْ” şeklinde okunmuş; ikinci âyette yer alan aynı kelime ise, ”يَنْجِيكُمْ” şeklinde okunmuştur.<sup>767</sup>

”أَن يَنْزِلَ اللّٰهُ مِن فُضُلِهِ...” (Bakara(2):90) âyetinde geçen ”نَزَلَ” fiili, İbn Kesir ve Ebû Amr tarafından ”يَنْزِلُ” şeklinde if'al babında ( muzârîsi olarak) okunurken, diğerleri, bu fiili ”يَنْزِلُ” şeklinde okumuştur.<sup>768</sup>

#### ah. Kelimenin أفعال veya تفاعل kalıbı ile okunması

Bunun örneği, ”فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصَلِحَا بَيْنَهُمَا...” (Nisâ (4):128) âyetinde bulunmaktadır. Kırâat imamlarından Âsım, Hamza, ve el-Kisâf ”يُصَلِحَا” fiilini, ”أَفْعَلُ” vezninde okurken, diğerleri ise ”يُصَلِحَا” şeklinde yani ”تفاعل” kalıbında okumuşlardır.<sup>769</sup>

Yine aynı şekilde ”بَلْ أَدْرَاكَ عِلْمَهُمْ” (Neml (27):66) âyeti İbn Kesir, Ebû Amr ve Âsım (Mufaddal rivâyetine)'e göre ”بَلْ أَدْرَاكَ عِلْمَهُمْ” şeklinde okunurken, diğer kurrâ yukarıda yazıldığı gibi okumuşlardır.<sup>770</sup>

<sup>765</sup> Ğalbûn, Tezkira, II. 410; Muhammed Kerîm, Kırâât, s.144; Salah, Süleyman, A Study of the Seven Qur'anic Variants, s.30

<sup>766</sup> Salah, Süleyman, A Study of the Seven Qur'anic Variants, s.31.

<sup>767</sup> İbn Mücâhid, Kitâbu's-Seb'a, s. 259; İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II.258-259; Muhammed Kerîm, el-Kırâât, s.135; Salah, Süleyman, A Study of the Seven Qur'anic Variants, s.31.

<sup>768</sup> el-Fârîsî, Ebû Ali el-Hasan b. Abdilgaffar, el-Hüccce li'l-Kurrâi'-Seb'a, (tahk.Komisyon) Dârû'l-Me'mûn Li't-Turâs, (I-VI) Beyrut, 1991/1404, I.161; Süleyman, A Study of the Seven Qur'anic Variants, s.31.

<sup>769</sup> Muhammed Kerîm, el-Kırâât, s.99; Salah, Süleyman, A Study of the Seven Qur'anic Variants, s.31.

<sup>770</sup> İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II.339; Dimyatî, İthaf, 339; Muhammed Kerîm, el-Kırâât, s.383; Salah, Süleyman, A Study of the Seven Qur'anic Variants, s.31

### ai. Kelimenin *افعل* veya *افعل* kalıbı ile okunması

Bunun örneği Kehf sûresinde yer alan 85, 89 ve 92.âyetlerdeki “نُم... فَاتَّبِعْ سَيِّئًا” fiillerinde bulunmaktadır. Bu âyetlerde yer alan “اتَّبِعْ” kelimesi, Âsım, İbn Âmir, Hamza ve Kisâî tarafından her üç yerde de “اتَّبِعْ” şeklinde okunmuştur. Diğer kurrâ ise iftiâl kalıbında “اتَّبِعْ” şeklinde okumuşlardır.<sup>771</sup>

Yine aynı şekilde “فَطَاطِعَ فَرَأَهُ فِي سَوَاءِ الْحَجِيمِ” (Saffât (37):55) âyetinde yer alan “فَطَاطِعَ” fiili, genelde tüm kurrâ tarafından “فَطَاطِعَ” diye iftiâl kalıbında okurken; Ebû Amr tarafından “فَطَاطِعَ” şeklinde if’al babında okunmuştur.<sup>772</sup>

### aj. Kelimenin *افعل* veya *افعل* kalıbı ile okunması

Bu konuya örnek olarak “كَانَهَا كَوَكَبٌ دُرِّيٌّ يُوَفِّدُ مِنْ شَجَرَةٍ مَبَارَكَةٍ...” (Nûr (24):35) âyeti gösterilebilir. Âyette geçen “يُوَفِّدُ” fiili, İbn Kesir, Ebû Amr ve Yakub tarafından, “يُوَفِّدُ” vezninde mâzî sıygasıyla “يُوَفِّدُ” şeklinde okunmuştur. Diğer kurrâ ise metinde yazıldığı üzere, if’al bâbında ve meçhul sıygasıyla “يُوَفِّدُ” diye okumuşlardır.<sup>773</sup>

### ak. Kelimenin *افعل* ve *افعل* kalıbı ile okunması

Bu kalıbın örneğini “مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ...” (Bakara (2):245)âyetinde görmekteyiz. İbn Kesir, İbn Âmir, Ebû Ca’fer ve Yakub tefil babında “يُضَاعِفُهُ” ve “يُضَاعِفُهُ” şeklinde okurken; diğerleri ise metinde geçtiği üzere müfâale babında “يُضَاعِفُهُ” şeklinde okumuşlardır.<sup>774</sup>

Yine aynı şekilde “إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ...” (En’am (6): 159) âyetinde geçen fiil, Hamza el-Kisâî tarafından “فَرَّقُوا” şeklinde okunurken, diğer kurrâ ise “فَرَّقُوا” şeklinde okumuştur.<sup>775</sup>

### al. Kelimenin *افعل* ve *افعل* kalıbı ile okunması

Bunun bir örneği, Meryem(19):25.âyetinde geçmektedir. Âyette yer alan “تَسَاقَطُ” fiilini Hamza, “تَسَاقَطُ” şeklinde; Hafs, “تَسَاقَطُ” şeklinde; Ya’kub, “تَسَاقَطُ” şeklinde; diğer kurrâ ise “تَسَاقَطُ” şeklinde okumuşlardır.<sup>776</sup>

<sup>771</sup> Çalbûn, Tezkira, II. 515; Muhammed Kerîm, el-Kirâât, , s.303; Salah, Süleyman, A Study of the Seven Qur’anic Variants, s.31

<sup>772</sup> Salah, Süleyman, a.g.m., s.31.

<sup>773</sup> İbn Mücâhid, Kitâbu’s-Seb’a, s. 455; İbnü’l-Cezerî , en-Neşr, II.332; Salah, Süleyman, a.g.e., s.31; Muhammed Kerîm, el-Kirâât, s. 354.

<sup>774</sup> Muhammed Kerîm, a.g.e., s. 39; Salah, Süleyman, a.g.e., s.31.

<sup>775</sup> Dâni, et-Teysîr, s. 89; Salah, Süleyman, a.g.e., s.32; Muhammed Kerîm, a.g.e., s. 354.

<sup>776</sup> Muhammed Kerîm, a.g.e.,s.306.

### am. Kelimenin فاعل ve فعل kalıbı ile okunması

Kırâat imamlarından Âsım, Ahzab(33):4.âyette geçen “يظَاهرون” kelimesini mufâale babında okurken, İbn Kesir, Nâfi ve Ebû Amr ise “تفعل” babında “يظَهرون” şeklinde okumuştur. Mücâdele(58):2 ve 3. âyette geçen aynı kelimeyi, “يظَهرون” şeklinde okumuşlardır.<sup>777</sup>

### an. Kelimenin فعل veya تفعل kalıbı ile okunması

Nisa (4):42.âyette geçen “لوتسوي بهم الأرض” cümlesindeki “تسوي” fiilini, İbn Kesir, Ebû Amr ve Âsım, “تَسَوِي” şeklinde tefa’ul babının meçhul kipinde okurken; Nâfi, İbn Âmir ise “لوتَسَوِي” şeklinde muzârî tâsî’nin hazfi ile okumuşlardır.<sup>778</sup>

### an. Kelimenin انفعال ve تفعل kalıbı ile okunması

Meryem (19):90.âyette “تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَنْفَطِرْنَ مِنْهُ” âyetindeki fiil, İbn Kesir, Nâfi, Ebû Amr, el-Kisâi ve Ebû Ca’fer tarafından, “يَنْفَطِرْنَ” şeklinde okunurken; diğerleri ise “يَنْفَطِرْنَ” şeklinde infi’âl babında okumuştur.<sup>779</sup>

### b. Fiilin iskeletinin değiştirilerek okunması

Kurrân farklı okuyuşlarının tezahürü olarak fiilin iskeletinde muhtelif okuyuş örnekleri bulunmaktadır. Burada çarpıcı bazı örnekler üzerinde durulacaktır.

“فَارَاهُمَا” (Bakara (2):36) âyetinde geçen “فَارَاهُمَا” kelimesi tüm kurrâ tarafından “فَارَاهُمَا” şeklinde okunurken; Hamza, “فَارَاهُمَا” şeklinde okumuştur.<sup>780</sup>

Aynı şekilde “فَتَيَّبَرُوا” (Nisâ(4):94 ve Hucurat(49):6) fiili, çoğunluk kurrâ tarafından metinde yazıldığı gibi okunurken, Hamza ve el-Kisâi tarafından “فَتَيَّبَرُوا” şeklinde okunmuştur.<sup>781</sup>

Benzer şekilde, Yunus(10):22. âyette geçen “تَلَّوْا” fiili, bir başka fiil kalıbı ile “تَلَّوْا” şeklinde de okunmuştur.<sup>782</sup>

Yine En’am (6):57.âyette geç “يَقُضِي” fiili bazı kurrâ tarafından “يَقُضِي” şeklinde;<sup>783</sup> Yunus (10):22. âyette geçen, “يُسِيرُكُمْ” kelimesi ayrıca “يُنْشِرُكُمْ” şeklinde de okunmuştur.<sup>784</sup>

<sup>777</sup> Salah, Süleyman, A Study of the Seven Qur’anic Variants, s.32

<sup>778</sup> Muhammed Kerîm, el-Kırâât, s.85; Salah, Süleyman, a.g.m., s.32.

<sup>779</sup> Muhammed Kerîm, el-Kırâât, s. 311

<sup>780</sup> Dâni, et-Teysîr, s. 63; Muhammed Kerîm, a.g.e. s. 6; Salah, Süleyman, a.g.m., s.33.

<sup>781</sup> Dâni, et-Teysîr, s. 80; Muhammed Kerîm, a.g.m., s. 94; Salah, Süleyman, a.g.m., s.32.

<sup>782</sup> Hamza, el-Kisâi ve Halef tarafından “تَلَّوْا” diye okunurken; diğer kurrâ ise “تَلَّوْا” diye okumuşlardır. Bkz. Muhammed Kerîm, a.g.e.s. 212



### c. Fiilin zaman bakımından değişikliğe uğratarak okunması

Fiil, Arap dilinde genel olarak üç kısma ayrılır. Mâzi, muzârî ve emir. Kırâat imamları, bazı fiilleri mâzî, muzârî ve emir okuma konusunda ihtilaf etmişlerdir. Burada bir kaç örnek verelim.

#### ca. Fiilin mâzî ya da emir olarak okunması

“وَتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّينَ...” (Bakara (2):25) âyetindeki fiil, Nâfi ve İbn Âmir tarafından “واتخذوا” şeklinde mâzî bir fiil olarak okunmuşken diğer kurrâ tarafından ise emir olarak “واتخذوا” şeklinde okunmuştur.<sup>785</sup>

Bir diğer yerde, “قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ...” (İsrâ (17):95) âyetinde geçen قُل fiilini<sup>786</sup> İbn Kesir ve İbn Âmir mâzî sıygasıyla “قَالَ” diye okurken; diğer kurrâ emir sıygasıyla “قُلْ” diye okumuştur.<sup>787</sup>

#### cb. Fiilin muzârî ya da emir olarak okunması

Bunun örneği de bulunmaktadır. Mesela, “هَرُونَ أَخِي أَشَدُّ بِهِ أُزْرِي وَأَشْرِكُهُ فِي...” (Tâhâ (20):30-32) âyetinde yer alan fiilleri, İbn Âmir’in “أَشَدُّ” ve “أَشْرِكُهُ” şeklinde okurken (ki cümlede talep ifade eden şartın meczum iki cevabı durumundadır) diğer kurrâ ise bu iki âyeti Allah’a karşı duâ anlamında emr(niyaz/talep) şeklinde okuyup değerlendirmişlerdir.<sup>788</sup>

#### cc. Fiilin isim ismin fiil olarak okunması

Kırâat imamları bazı kelimeleri isim ya da fiil olarak okumakta da ihtilaf etmişlerdir. Bunlardan bir kaç şunlardır.

<sup>783</sup> Nâfi, İbn Kesir, Âsım, Ebû Ca’fer tarafından, “يقض” diye, diğer kurrâlar tarafından ise “يقض” diye okunmuştur. Muhammed Kerîm, a.g.e.s 134

<sup>784</sup> İbn Âmir ve Ebû Ca’fer “يسيركم” diye, diğer kurrâ ise “يسيركم” şeklinde okumuştur. Bkz. Muhammed Kerîm, el-Kırâât, s. 211.

<sup>785</sup> Dâni, et-Teysîr, s. 65; İbn Mücâhid, Kitâbu’s- Seb’a, s. 170; İbnü’l-Cezerî, en-Neşr, II.222. Haber ifade ettiği zaman “Makam-ı İbrahim’i namazgah edindiler” anlamı; emir kalıbında ise “Makam-ı İbrahim’i namazgah edinin” şeklinde bir anlam ortaya çıktığı görülmektedir.

<sup>786</sup> Benzer durum Kur’ân’da beş yerde geçmektedir. Bunlardan birisi de Fussilet(41):6.âyette bulunmaktadır. Bu âyette geçen “قُلْ” fiili, Mut tâvî tarafından “قَالَ” diye okunmuşken; (bkz., Abdülfettah, Kâdî, el-Kırââtü’s-Şazze,s.79); Zuhuf (43):24 de geçen “قَالَ” lafzı, İbn Âmir tarafından “قَالَ” diye okunmuştur. Diğer kurrâ ise bu kelimeleri, “قُلْ” diye okumuştur. Bkz. Muhammed Kerîm, el- Kırâât, s. 491.

<sup>787</sup> Muhammed Kerîm, a.g.e., s.291.

<sup>788</sup> Salah, Süleyman, a.g.m., s.32; Krş. İbn Ebî Meryem, el-Mûdah, II. 832-833.

Hûd (11):46. âyette “قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ...” ifadesi yer almaktadır. Bu cümlede geçen “عمل” kelimesi, kırâat imamlarından Yakub ve el-Kisâî tarafından fiil olarak “إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ” şeklinde okunurken; on kurrâdan geri kalanlar ise yukarıda yazıldığı gibi okumuşlardır.<sup>789</sup>

Aynı şekilde “إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ” (İbrahim(14):19) âyetinde geçen “خلق” kelimesi, hem fiil hem de isim olarak okunmuştur. Buna göre Hamza, el-Kisâî ve Halef tarafından ism-i fâil olarak “خَالِقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ” şeklinde okunmuşken; cumhur kurrâ ise, metinde geçtiği üzere fiil olarak “خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ” şeklinde okumuştur.<sup>790</sup>

Benzer şekilde “وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ...” (Nûr(24):45) âyetindeki “خلق” kelimesi, kırâat imamlarından bir kısmı tarafından “خلق” diye okunmuşken; diğerleri ise “خالق” şeklinde ism-i fâil olarak okumuşlardır.<sup>791</sup>

Yine, “وَمَا أَنْتَ بِهَادِي الْعَمِيِّ عَنْ ضَلَالَتِهِمْ...” (Neml( 27):81) âyetinde “بِهَادِي” kısmı, kırâat imamlarının çoğunluğuna göre metinde geçtiği üzere “بِهَادِي الْعَمِيِّ” şeklinde okunmuşken sadece Hamza tarafından “تَهْدِي الْعَمِيِّ” şeklinde okunmuştur.<sup>792</sup>

Benzer şekilde “...أَوْ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ” (Yâsin(36):81) âyetinde geçen “بِقَادِرٍ” kelimesi çoğunluk tarafından metinde yazıldığı üzere isim olarak okunmuşken; Yakub’un râvisi olan Ruveys ise “يَقْدِرُ” şeklinde bu ismi, fiil olarak okumuştur.<sup>793</sup>

#### d. İsimlerde olan değişimler

##### da. İsm-in iskeletinin değişmesi

Fiillerde olduğu gibi bazı isimlerde de kelimenin kök itibariyle değişikliğe uğratılarak farklı şekilde okunmasının örnekleri bulunmaktadır.

Bakara sûresi (2):219.âyette içki ve kumarla alakalı olarak “يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ...” âyetinde geçen “كبير” kelimesinde farklı kırâatlar vardır. Kırâat imamlarından Hamza, el-Kisâî, bu kelimeyi peltak se (ث) ile (كَبِيرٌ) diye okumuştur. On kurrâdan diğerleri ise bu harfi be(ب) harfi ile “كَبِيرٌ” şeklinde okumuşlardır.<sup>794</sup>

<sup>789</sup> Ğalbûn, et-Tezkira, II. 458; İbn Ebî Meryem, el-Mûdah, II.647-8; İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II.289.

<sup>790</sup> Ğalbûn, et-Tezkira, II.481;Dimyatî, İthaf, II.167

<sup>791</sup> Buna göre kırâat imamlarından Hamza ve el-Kisâî bu kelimeyi “خالق” şeklinde okurken diğer imamlar ise “خلق” şeklinde okumuşlardır. Bkz. Dimyati, İthaf, II.300; Muhammed Kerîm, el-Kırâatu'l-Mütevâtire, s.356.

<sup>792</sup> Ğalbûn, et-Tezkira, II. 589; Muhammed Kerîm, a.g.e., s.384.

<sup>793</sup> Ğalbûn, et-Tezkira, II. 633; Muhammed Kerîm, a.g.e., s.445.

<sup>794</sup> İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II.227; Dimyatî, İthaf, 157.

Tevbe sûresi (9):12.âyette geçen “إِيْمَانٌ لَا يُؤْمِنُونَ لَهُمْ” cümlesindeki, “إِيْمَانٌ” kelimesi iki farklı şekilde okunmuştur. İbn Âmir hemzenin kesri ile “إِيْمَانٌ” şeklinde okumuştur. Diğer kurrâ ise “إِيْمَانٌ” diye hemzeyi fethalı olarak okumuşlardır.<sup>795</sup>

Aynı şekilde “إِن فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ” (Rum(30):22) âyetinde geçen “لِّلْعَالَمِينَ” kelimesi, iki farklı şekilde okunmuştur. Hafs, Âsımdan gelen rivâyetle “لِّلْعَالَمِينَ” diye mim(م) in kesriyle okumuştur. Diğerleri ise lâm(ل) in fethasıyla (لِّلْعَالَمِينَ) diye okumuştur.<sup>796</sup>

Benzer şekilde “وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٌ” (Tekvir(81):22-24) âyetinde geçen “بِضَنِينٌ” kelimesi, İbn Kesir, Ebû Amr, el-Kisâf ve (Ruveys’in kendisinden nakline göre) Yakup “ض” harfini, “ظ” harfi olarak kabul edip “بِظَنِينٌ” diye; Âsım, Hafs, Halef, Hamza, İbn Âmir, Nâfi ve Ebû Ca’fer ve (Ravh’in kendisinden rivâyetine göre) Yakup aynı kelimeyi metinde yazıldığı üzere “ض” harfi ile “بِضَنِينٌ” diye okumuşlardır.<sup>797</sup>

#### **db. İsm-in tekil veya çoğul olarak okunması**

Bunun örnekleri çok fazladır. Gerçekten bir çok yerde bulunan bazı kelimeler tekil ve çoğul olarak okunabilmiştir.

Nitekim, “كِتَابُهُ / كُتُبُهُ، آيَةٌ / آيَاتٌ، مَسْكِينٌ / مَسَاكِينٌ، رِسَالَتِهِ / رِسَالَاتِهِ، كَلِمَةٌ / كَلِمَاتٌ، ذُرِّيَّةٌ / ذُرِّيَّاتُهُ، مَسَاجِدٌ / مَسَاجِدُهُ” gibi bir çok kelime kurrâ tarafından tekil ya da çoğul olarak okunmuştur.<sup>798</sup>

Bunlardan imamların okuyuşları itibariyle örnek vermek gerekirse, Bakara(2):285.âyette “كُلُّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ...” kısmında, “كُتُبِهِ” ismini, Hamza, Kisâf ve Halef “كِتَابُهُ” diye tekil olarak okurken; diğer kurrâ ise “كُتُبِهِ” şeklinde çoğul olarak okumuşlardır.<sup>799</sup>

Ra’d (13):42.âyette “وَسَيَعْلَمُ الْكُفَّارُ لِمَنْ عَقِبَ الدَّارِ” cümlesinde geçen “الْكُفَّارُ” kelimesi, Nâfi, İbn Kesir, Ebû Amr ve Ebû Ca’fer tarafından tekil olarak “الْكافر” şeklinde okunmuşken; diğer kurrâlar tarafından çoğul olarak okunmuştur.<sup>800</sup>

“وَإِذْ ذُكِّرَ عَبْدَانَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أُولِيَ الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ” (Sâd:38/45) âyetinde geçen “عَبْدَانَا” kelimesi, İbn Kesir tarafından tekil olarak “عَبْدَانَا” şeklinde tekil olarak okunmuşken; diğer kurrâ tarafından çoğul olarak okunmuştur.<sup>801</sup>

#### **dc. İsm-in ism-i fâil ve ism-i meful olarak okunması**

Kırâat imamları ihtilafları incelendiğinde bunun örneklerini de görmekteyiz. Mesela, Kur’ân’da bazı yerlerde geçen “مُخْلِصِينَ” ve “مُخْلِصِينَ” kelimesi, farklı şekillerde okunmuştur. Nitekim Yusuf sûresi(12):24.âyette “إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلِصِينَ” cümlesinde

<sup>795</sup> Ferrâ, Meâni’l-Kur’ân, I.425; İbn Hâleveyh, el-Hücece, 174; Mekki, el-Keşf, I.500; İbnu’l-Cezerî, en-Neşr, I. 381-382; Muhammed Kerîm, a.g.e., s.188.

<sup>796</sup> Dâni, et-Teysir, s. 142; İbnu’l-CezerîNeşr, II 344;

<sup>797</sup> Ğalbûn, et-Tezkira, II.756; İbnu’l-Cezerî, Neşr, II.397-399; Dimyatî, İthaf, 434.

<sup>798</sup> III.Bölümde bunların listesi verilmiştir.

<sup>799</sup> Ğalbûn, et-Tezkira, II.345; Muhammed Kerîm, el-Kırâât, s.49

<sup>800</sup> Ğalbûn, et-Tezkira, II. 480; Muhammed Kerîm, a.g.e., s.49

<sup>801</sup> Ğalbûn, et-Tezkira, II. 644; Muhammed Kerîm, a.g.e., s.456

geçen *المخلصين* kelimesi, kırâat imamlarından İbn Kesir, Ebû Amr, İbn Âmir ve Ya'kub tarafından ism-i fâil olarak *المخلصين* şeklinde okunmuşken; diğer kurrâ tarafından *المخلصين* şeklinde ism-i mef'ûl olarak okunmuştur.<sup>802</sup>

Nisa(4):24 ve Mâide (5):5.âyetle geçen “*المحصنات / المحصنات*” kelimeleri de aynı şekilde ismi fâil ve ismi meçhul olarak okunmuştur.<sup>803</sup>

Enfal:9.âyette geçen “*مردفين*” kelimesi de ismi fâil ve ismi meful olarak “*مردفين*” “*مردفين*” diye okunmuştur.<sup>804</sup>

Buraya kadar verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere, Kur'ân kırâatında kırâat imamları ihtilaf etmişler ve bir çok farklı kırâat meydana gelmiştir. Kurrâ'nın ihtilaflarında, kendilerine seleften gelen farklı okuyuş/kırâat vecihlerinin elbette büyük etkisi olmuştur. Bunun yanında farklı bölgelere gönderilen mushaflardan kaynaklanan ihtilaflar ve Arap grameri de bu ihtilafda önemli bir yer tutmaktadır. Kuşkusuz, Arap toplumuna gelen Kur'ân'ın, kendi konuştukları dil kurallarını kullanması kadar doğal bir şey olamaz. Kırâat imamları, kendilerine gelen nakli esas olarak gerçekleştirdikleri okuyuşlarda, aynı zamanda nahiv kurallarını da göz önünde bulundurmuşlardır. Kurrâ'nın amacı, Yüce Allah'dan gelen ilâhî kelâmın beşer diliyle en güzel şekilde insanlığa sunulmasıdır. Onlardan her biri, adeta, bu “en güzel”in kendisinin tercih ettiği okuyuş olduğunu söylemeye çalışmıştır. İşte bu konuda ortaya konulan kırâat kriterleri, kırâat rivâyetlerini değerlendirmede ve tercihte bulunmada kurrâ tarafından işletilmiştir. Bu konuda daha çok sarf-nahiv kuralları kullanılmıştır. Çünkü bir kırâatın sahih kanalla gelmesi ve resm-i hatta uygun olması zaten ortak ilkedir. Nitekim onlar, kendi okuyuşlarını desteklemek amacıyla yönelik ileri sürdükleri nahiv kuralları karşısında “ben bu şekilde bir okuyuşu üstadımdan aldım” ifadesi yerine, daha çok “Bu kırâat, şu nahvî kâideye daha uygun düşmektedir...” türünden ifadelere yer vermişlerdir. Aslında bu ifadeler, kırâatlarda şahsî görüşün de yer aldığı tezini güçlendirmektedir. Bunu, özellikle kırâatların hüccetlerini ele alan kaynaklara baktığımızda daha açık bir şekilde görmekteyiz. Halbuki, kırâat imamlarının, kırâatlarda, isnadı kendilerine en temel ölçü almaları ve buna

<sup>802</sup> Ğalbûn, et-Tezkira, II.467; Muhammed Kerim, el-Kırâât, s. 238. Aynı konuda Hicr 15/40.ve Meryem (19):51.âyette de bulunmaktadır. Bkz. en-Neşr, II.295

<sup>803</sup> Kırâat imamlarından el-Kisâi, “*والمحصنات*” diye okurken diğerleri “ise *والمحصنات*” diye okumuşlardır. Bkz. Ezherî, Meâni'l-Kırâât, s. 123; Ğalbûn, et-Tezkira, II. 374; Muhammed Kerim, a.g.e.s.197.

<sup>804</sup> Kırâat imamlarından Nâfi, Ebû Ca'fer ve Yakub tarafından “*مردفين*” diye okurken; diğer kurrâ ise “*مردفين*” diye okumuşlardır. Ğalbûn, et-Tezkira, II.433; İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II. 275; Muhammed Kerim, a.g.e., s.178

\* Bu konuda “Kırâatlarda Hüccet Meselesi” ana başlığı ile Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde bir doktora çalışmanın halen devam ettiğini burada hatırlatalım.

tercihlerinde özellikle vurguda bulunmaları gerekirdi.\* Ancak bunu neredeyse hiç göremiyoruz. Sonraki bölümde tekrar temas edeceğimiz bu konuda şu kadarını burada ifade edelim ki, kırâat imamları, kendilerine gelen okuyuş vecihleri değerlendirmede her ne kadar selefte bağılıklarını sık sık ifade etmişlerse de, koydukları kriterlere göre Kur'ân metnini okumada çok serbest davranmışlardır.

Peki kurrâ, Kur'ân'ın sadece metnini okumakla mı ilgilenmiştir? Ona anlamaya yönelik bir gayret içinde olmamışlar mıdır? Bundan sonraki bölümde "Kırâat-Tefsir Münasebeti" ana başlığı ile bu soruların cevabı bulunmaya çalışılacaktır.

### III. BÖLÜM

## KİRÂATLARIN TEFSİRLE MÜNASEBETİ

### I. Kur'ân'ın Anlaşılmasının Önemi Ve Kullanılan Dil

İniş gayesi, insanların kendisini okuyup anlaması, küfür ve şirk karanlıklarından uzaklaşması olan Kur'ân'ı, hakkıyla tilâvet edebilmek,<sup>805</sup> kırâat ilminin temel konusudur. Ancak kırâat ilmi bu temel görevi yerine getirirken, elbette Kur'ân'ın anlaşılmasına ve onun tefsirine katkısı da olmuştur. Çalışmamızın omurgasını ve ana fikrini bu konu teşkil etmektedir.

Ancak bunun izahına geçmeden önce Kur'ân'ın anlaşılması konusuna kısaca değinmekte yarar vardır.

Yirmi üç senelik bir zaman dilimi içerisinde inişi tamamlanan Kur'ân'ın ilk inen âyeti, "oku" emriyle başlamaktadır. Kişinin okuması, anlamasını ve akabinde anladığını hayatında tatbik etmesini gerektirir. Bu nitelik, Kur'ân'ın itibar ettiği "gereği gibi okumanın" önemli bir unsurudur.<sup>806</sup> Bir de bu kişi, okuduğunu insanlara aktarmakla görevli ise, onun için bu anlama süreci, evleviyetle gerekli demektir. Nitekim vahyin ilk muhatabı olan Hz. Peygamber de bu süreçten geçmiş ve inen vahyin ona açıklanacağı,<sup>807</sup> insanlara da kendisinin açıklayacağı<sup>808</sup> âyetlerde bildirilmiştir.

Kur'ân incelendiğinde, muhtelif âyetlerde kendisinin anlaşılmasının lüzûmuna atıfta bulunduğu da görülmektedir. Daha ilk inen sûrelerden olan Müzzemmil sûresinde, gece kalkıp Kur'ân'ın ağır ağır okunması istenmekte ve gece kalkıp ibadet etmenin daha oturaklı ve geceleyin okunan Kur'ân'ın söz olarak daha etkili olacağı vurgulanmaktadır.<sup>809</sup>

Diğer yandan Kur'ân, aynı sûre içinde defalarca "*Biz insanlar öğüt alsın diye, Kur'ân'ı(n anlaşılmasını)kolaylaştırdık. Öğüt alan yok mu?*"<sup>810</sup> ifadeleri ile tüm insanlara; "Onlar Kur'ân'ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalplerinin üzerinde kilitler mi var?"<sup>811</sup> diyerek münafıklara uyarıda bulunmuş ve kendisinin anlaşılmasını istemiştir. Tüm âyetlerinden sorumlu olan müminlere, sarhoşken namaza

<sup>805</sup> Bakara(2):121.

<sup>806</sup> Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (Tahk.Muhammed İbrahim el-Bennâ ve Arkadaşları) Dâru Kahraman, İstanbul, 1984, (I-VIII), I.225-226.

<sup>807</sup> Bkz. Kıyâme (75):19 "Sonra onu (Kur'ân'ı) açıklamak da bize düşer."

<sup>808</sup> Bkz. Nahl (16):44. "...Sana da bu Zikri/Kur'ân'ı vahyettik ki, kendilerine indirilene insanlara açıklayasın..."

<sup>809</sup> Müzzemmil,(73): 6

<sup>810</sup> Kamer (27):17, 22, 32, 40

<sup>811</sup> Muhammed(47):24

yaklaşmamaları konusunda uyarıda bulunurken, namaza başlayabilmeleri için ortaya koyduğu şartta “*Ne dediklerini bilmeleri*” nin istenmesi çok manidardır.<sup>812</sup>

Kur’ân’ın ana gayesi insanların hidâyete ulaşmasıdır. Bunun oluşması için onların küfür ve şirk gibi manevî hastalıklardan temizlenmek istemeleri, onların ilk hedefi olmalıdır. İşte bu aşamada Kur’ân, kendisinden yararlanmak, hidâyetinden nasibdar olmak<sup>813</sup> ve önyargıdan uzak bir şekilde ona yaklaşmak isteyen tüm insanlara<sup>814</sup> kendi ışığının ve rahmetinin açık olduğunu haykırmaktadır.

İndiği günden itibaren kendisinin anlaşılmasını hedefleyen Kur’ân, bu hedefin bir parçası olarak, insanların akın akın İslam’a girmeye başlaması üzerine, Hz. Peygamber’in Allah’tan onun birden fazla şekilde okunabilmesine dair isteği olumlu karşılık bulmuş ve farklı şekillerde(yedi harf) tilavetine izin verilmiştir. Anlamı aynı olmakla beraber aynı manayı değişik kalıplarda ifade etmek olarak gözlemlenen “Yedi Harf”in en temel amacının müminlere bir kolaylık ve genişlik sağlaması ve bununla da mesajın tüm insanlığa daha çok ulaşmasının hedeflenmesi abartılı bir ifade değildir. Zaten Yedi Harf’in haram-helal gibi kesin çizgilerle belirlenmiş olan âyetlerle alakalı olmaması ve tercih edilen görüşe göre farklı kabile lehçeleri olan Arap toplumuna, bu lehçeleri göz önüne alarak inmesi(veya okunmasına iznin verilmesi), Kur’ân’ın evrenselliğinin ilk aşamasını teşkil eder.

Yaşadığımız Türk toplumunun kullandığı dil olan Türkçe’nin, Türkiye sınırları aşıldığında, Orta Asya’da ve diğer ülkelerde 15’i aşkın başka ağızları ve her birinin farklı farklı lehçeleri bulunmaktadır.<sup>815</sup> Benzer durum Kur’ân’ın indiği dönemde Arap toplumu için de geçerlidir. Bir mesajın, muhatap olduğu toplumun bütün fertlerine ulaşması istendiğinde, anlaşılmasını kolaylaştıracak bazı kolaylıkları sunması kaçınılmazdır. Hz. Peygamber’in arzusu da bu noktadan önem arz etmektedir. Ümmetinden yaşlı, çocuk ve aciz kimselerin bulunduğunu; onların Kur’ân’ı okumaktan ve anlamaktan aciz olduklarını, dua ve niyazlarında tekrarlayan Peygamber’e, ilâhî mesajının ulaşması konusunda gerekli kolaylık “Yedi Harf” ruhsatı ile karşılığını bulmuştur. Kaldı ki daha ilk dönemlerde nazil olan “İnsanlara zorluk olsun diye bu Kur’ân’ı sana indirmedik”(Tâhâ(20):2) âyeti de bunu açıkça vurgulamaktadır.

Peygamber’in bu konudaki tavrını ve onun insanlara karşı olan muâmelesini görmek açısından burada bir rivâyeti zikretmekte yarar görüyoruz

Hakim’in Müstedrek’inde ve Ebû Dâvud’un Sünen’inde Abdullah b. Amr’dan naklettiği bir haber şöyledir:

Bir adam Hz. Peygamber’e gelmiş ve kendisine Kur’ân’dan okumasını istemişti. Hz. Peygamber de ona, Hâ-mîm ile başlayan sûrelerden birini okumayı teklif eder. Adam “Ya Resûlallah yaşlandım. Zihnim köreldi. Dilim dolaşiyor” diyerek bu sûreyi okuyamayacağı konusunda mazeret beyan etti. Hz. Peygamber daha sonra bu kişiye, Ha-mîm, Elif-lâm -râ ve Sebbaha ile başlayan sûrelerden birisini okumayı sırası ile önerince bu sahabî, “Ya Resûlallah bana siz, bu sûrelerin tümünü ihtiva edecek bir sûre okuyun” diye cevap verdi. Bunun üzerinde Hz. Peygamber adama Zilzal sûresini

<sup>812</sup> Nisa(4): 43

<sup>813</sup> Bakara (2):2

<sup>814</sup> Bakara (2): 185

<sup>815</sup> Örnek vermek gerekirse Türkiye Türkçesine “geleyim” fiili, Özbek Türkçesinde “kelây(in); Uygurca’da “keleyen”; Kazakca’da, “keleyin”; Tatar Türkçesinde “kiliym” ve Başkurt Türkçesinde ise “kilâyim” olarak karşılığını bulmaktadır. Bkz. Prof. Dr. Ahmet Bican Ercilasun, *Türk Dünyası Üzerine İncelemeler*, Akçağ, Ankara-1992 s.86.dv.

okudu. Peygamber sûreyi okumayı bitirince adam, “*Tamam Ya Resûlallah, bu bana yeter. Seni hak peygamber olarak gönderen Allah’a yemin ederim ki bunun üzerine ne artırırım ne de eksiltirim*” cevabını vermiş ve gitmişti. Adam gidince Hz. Peygamber, “Adamcağız kurtuldu, adamcağız kurtuldu” buyurur.<sup>816</sup>

Görüldüğü üzere yaşlılığı ve anlayışının zayıflığı ile öne çıkmış olan bir müslümana karşı Hz. Peygamber, onun okuyup anlayabileceği süre konusunda yılmadan usanmadan teklifte bulunmakta hatta bazı rivâyetlerde bu sûrelerin her birini sırası ile okuduğu nakledilmektedir. Ancak adamın her bir süre okudukça tepkisi aynı olmuş ve sonunda Zilzal sûresinde karar kılınmıştır.

Bu haberden çıkan diğer bir husus ise, Peygamber’in kişilerin haline göre muâmele etmesi ve herkese kapasitesine göre davranmasıdır. Onun yaşlılığı, zekası, bulunduğu kabile lehçesi gibi bir takım tâlî sebepler, Peygamber’in davet usûlündeki metodu açısından bize ipucu vermektedir. Ayrıca bu haber “Yedi Harf”in oluşmasında tarihi arka planı resmeden bir nitelik arz etmektedir. Çünkü Hz. Peygamber’in, yanına gelen onlarca hatta yüzlerce farklı lehçe ve kabilelere mensup insanlara karşı, nasıl muamele ettiği veya etmesi gerektiği önemli bir husustur.

Kuşkusuz her peygamberin yaşadığı toplumun dili ile görderilmesi, Allah’ın tarih sahnesinde uygulayageldiği bir sünnetullah olduğundan<sup>817</sup> Kur’ân’ın bu nedenle Arap toplumuna Kureyş lehçesi esas alınarak ulaşmayı amaçlayan bir kitap olduğunu biliyoruz. Ancak yaşadığı Arap topluluğu tüm kabileleriyle bu mesajla muhatap olanların ilk halkasını teşkil etmekteydi. Hz. Peygamber, bu çerçevede davetini gerçekleştirmiş ve risalet görevinde en önemli malzeme olarak Kur’ân’ı kullanıp insanlara onu tebliğ etmiştir.

## II. Kırâatların Kur’ân’ın Anlaşılmasında/Tefsirinde Taşındığı Misyon

Kur’ân’ın kolaylıkla okunması amacıyla ortaya çıkan Yedi Harf’in Kur’ân vahyinin sona ermesi üzerine geride bıraktığı şey, elbette Kur’ân kırâatlarıdır.

Kırâatlar, Kur’ân nazımının icâzî yönden farklı vecihler ve kelimelerle ortaya çıkmış olmasının da bir ifadesidir. Bu yönden bakıldığında Arab diline olan etkisi tartışılmaz bir gerçektir. Çünkü Kur’ân i’cazının bir sonucu olarak farklı kırâatların bu etkisi o kadar açıktır ki gerek sarf-nahivde ve belagat ilminde gerekse lügatlerle alakalı çalışmalarda kırâatlar, ele alınıp incelenen temel konulardan birisi olmuştur.<sup>818</sup>

Tefsirle olan ilişkisini ortaya koymak açısından bakıldığında kırâatların iki yönünün olduğunu söylemek mümkündür:

- Medd, İmâle, tahfif, teshîl, tahkîk, gunne, ihfâ gibi tecvide ait hususlar;
- Kelimelerde hareke değişiklikleri ve ziyadelikleri .

<sup>816</sup> Hakim, el-Müstedrek, II. 580; Beyhakî, Sünen-i Kübra, V.16; İbn Kesir, Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm, IV. 539.

<sup>817</sup> İbrahim(14):6

<sup>818</sup> Bu konuda Arap aleminde yapılmış çalışmalar hayli kabardır. Örnek olması açısından bunlardan bir kısmını şöyle zikredebiliriz:

1-Eseru’l-Kırâât fi’d-Dirâsetu’l-Nahviyye /Abdu’-al Salim Ali Kahire,Matbaatu’l-Meclisu’l-Ala, 1389/ 1969.

2.el-Kırâât ve’l-Lehcât, Abdulvehhab Hamûde, Kahire,Matbaatus-Saâde,1369/1948

3-el-İmâletu fi’l-Kırââti ve’l-Lehcât / Abdulfettah İsmail Kelbî, Kahire, Matbaatu Nahda, 1376/1968.

4- el-Lehcât fi’l-Kırââti’l-Kur’âniyye, Abduh, er-Râcihî, Kahire,Matbaatu Daru’l-Meârif,1968.

5-el-Kırâât ve Eseruhâ fi Ulûmi’l-Arabiyye,Muhammed Salim Muhaysin, Mektebu’l- Külliyyati’l-Ezher,1402/1982



Abdurrahman el-Akk'ın da ifade ettiği üzere<sup>819</sup> tefsirle bir ilişkisi olmayan ilk madde, kırâatların fonetik yönleri ile alakalı olarak daha önce temas ettiğimiz ve usûldeki farklılıklar olarak da tanımlanabilen ve âyetlerin anlamları üzerinde bir etkisi bulunmayan yönüdür. Bu kısımda, harfler ve onların okunuşuyla alakalı *med, imâle, tahfif, teshil ve ğunne* gibi yönleri ele alınır ki kırâat imamlarının bu yönde farklı okuyuş şekilleri olsa da bunların Kur'ân tefsiri açısından bir etkisi bulunmamaktadır. Mesala, “عَنَابِي” kelimesini yâ (ي)nin sükûnu ile “عَنَابِي” ve fethalı olarak “عَنَابِي” diye de okunmasının âyetin anlamına bir etkisi bulunmamaktadır.<sup>820</sup> Yine aynı şekilde, “بِرُعْمِهِمْ” kelimesi “بِرُعْمِهِمْ” şeklinde de; “الْعُدْوَةَ” (Enfal 8/42) kelimesinin, “الْعُدْوَةَ” şeklinde de okunmasının<sup>821</sup> manaya bir etkisi yoktur. Benzer durumu Türkçemize de geçmiş olan “İbrahim” kelimesinin اِبْرَاهِيم /ibrâhîm ve اِبْرَاهِيم /ibrâhîme (Bakara (2):124) şeklinde;<sup>822</sup> “hac” kelimesinin حَجُّ /hac ve حَجُّ /hicc (Âl-i İmran(3):97) şeklinde<sup>823</sup> okunmasında da<sup>824</sup> görmekteyiz.

Benzer durum, Hz. Osman'ın yazdırdığı mushaflarda yer alan bazı hafz ve isbat türü farklılıklar da görülmektedir. Mesela, وَقَالُوا اتَّخَذَ ve قَالُوا اتَّخَذَ (Bakara(2):116); وَبِالزُّبُرِ ve بِالزُّبُرِ (Âl-i İmran(3): 184); وَمَا كُنَّا ve مَا كُنَّا (A'raf(7):43); مِنْهَا ve مِنْهَا (Kehf(18):36); أَوْلَمْ ve أَوْلَمْ (Enbiya(21):30); عَمِلَتْ ve عَمِلَتْ (Yâ-sîn(36):35); مَا تَشْتَبِهِي ve مَا تَشْتَبِهِي (Zuhruf(43):71); فَإِنَّ هُوَ الْعَنِيُّ ve فَإِنَّ هُوَ الْعَنِيُّ (Hadîd(57):24)<sup>825</sup> âyetlerinde bu durum açıkça görülmektedir.

Kıscası kırâat ihtilaflarının tefsire yansımaya yönü olarak, harflerin söyleniş biçimleriyle alakalı *med, imâle, teshil ve işmâm* gibi yönleri ve farklı lehçelerden kaynaklanan kısımlarının, ümmetin âyetleri telaffuz etmelerine her ne kadar genişlik sağlasa da, bu tür farklılıkların âyetleri tefsirde bir katkısı bulunmamaktadır.

Abdurrahman Çetin'in tespitine göre anlama hiç bir etkisi olmayan ve sadece telaffuza yansıyan bu farklılıklar, kırâat farklılıklarının yaklaşık yüzde seksenini oluşturmaktadır.<sup>826</sup>

**Tefsirle alakalı olan ikinci şıkta ise kırâatlar, kelimelerin hareketlerinde ortaya çıkan okuma farklılıklarıyla ve kelimelerin iskeletinde meydana gelen değişikliklerle kendisini gösterir.**

Âyetler üzerinde mevcut kırâat farklılıklarının anlama etki edip etmemesi yönünden önceki sayfalarda ele aldığımız üzere gerek fiil gerekse isim ve harflerde söz konusu olan bu farklılıkların da üç şekli bulunmaktadır:

Lafızda farklı olmakla birlikte anlamı aynı olan kırâat çeşitleri;

Lafız ve anlam olarak farklı olmakla birlikte aralarında çelişki olmayan, anlam itibarıyla bir noktada birleşebilen ve bir araya gelmelerinde sakınca olmayan kırâat vecihleri;

<sup>819</sup> el-Akk, Abdurrahman, *Usûlu't-Tefsîr ve Kavâiduh*, s. 428

<sup>820</sup> Aşur, Muhammed, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I.51.

<sup>821</sup> Çetin, Abdurrahman, *Kırâatların Tefsire Etkisi*, s. 107-108.

<sup>822</sup> Muhammed Kerim, *el-Kırâât*, s. 104

<sup>823</sup> Dâni, *Teysîr*, s. 75; Muhammed Kerim, *el-Kırâât*, s. 62.

<sup>824</sup> Dimiyatî, *İthaf*, s. 197.

<sup>825</sup> Mushaflarda yer alan bu farklılıklar üzerinde önceki sayfalarda durulmuştur. Ayrıca bkz. Çetin, Abdurrahman, *Kırâatların Tefsire Etkisi*, s. 107

<sup>826</sup> Çetin, a.g.e. , s. 108.

Lafız ve anlam olarak farklı olan ve -anlam itibariyle- bir araya gelmeleri imkan dahilinde olmayan kırâat vecihleri.<sup>827</sup>

Yukarda örneklerini verdiğimiz üzere, âyetler üzerinde fonetik açıdan farklı okunsa da anlam itibariyle hiç bir etkisi olmayan farklı okuyuşlar (a) şıkkının konusu olmaktadır. Mesela, الصراط kelimesinin السَّطْرَات ve السَّرَاط şeklinde de okunmuş olmasının;<sup>828</sup> عَلَيْهِمْ kelimesinin bazı kurrâ tarafından عَلَيْهِمْ şeklinde de okunmasının<sup>829</sup> kelimenin anlamına hiç bir etkisi bulunmamaktadır.<sup>830</sup>

Lafız ve anlam olarak farklılık arzetmekle birlikte her iki kırâatın bir noktada ve bir arada değerlendirilmesi imkan dahilinde olan ve aralarında bir çelişki bulunmayan (b) şıkkı konusunda IV. Bölüm'de detaylı olarak duracağız. Ancak burada bir kaç örneği vermemiz gereklidir sanıyoruz.

Bu şıkkın da bir çok örneği bulunmaktadır. Örneğin, "مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ" (Fatiha(1):4) âyeti "مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ" şeklinde de okunmuştur. Buna göre her iki kırâatla, Allah'ın farklı anlama gelen bir sıfatı ortaya konmuş olmaktadır. Bu nedenle her iki kırâatı da bir arada değerlendirmede bir sıkıntı bulunmamaktadır.<sup>831</sup>

2. Bakara:159.âyeti "نَشْرُهَا" âyeti "نَشْرُهَا" şeklinde de okunmuştur.<sup>832</sup> نَشْرُهَا kırâatıyla, "yaratmak için birbiri üzerine koyarak birleştirmek, üst üste inşa etmek" manası; نَشْرُهَا kırâatıyla da, "diriltmek, ölüye can vermek" anlamı verilmiştir.<sup>833</sup> Sonuçta her iki kelime de ölünün diriltilmesinin bir yönünü açıklamaktadır. Ve bu iki kırâat da bir noktada birleşmiş bulunmaktadır.

Yine aynı şekilde "وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ" (Zuhruf(43):57) âyetindeki "يَصِدُّونَ" fiili, Nâfi, İbn Âmir ve el-Kisâfî tarafından sad'ın zammesiyle; diğerleri tarafından ise sad'ın kesresiyle okunmuştur.<sup>834</sup> İlk okumaya göre: "يَصِدُّونَ" "...kendi dışındakileri imandan alıkoyuyorlar..." anlamına gelirken; "يَصِدُّونَ" kırâatına göre ise "...kendi kendilerini alıkoyarlar," anlamı verilmiştir.<sup>835</sup>

Buna göre her iki kırâat da kafirlerin bir vasfını ortaya koymaktadır. Ve aralarında netice itibariyle bir tezaad söz konusu değildir.

<sup>827</sup> Bâzemûl, el-Kırâât, I. 176.

<sup>828</sup> Farklı okuyuşlar için bkz. İbn Mücahid, Kitâbu's-Seb'a, s. 105-108; İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, I. 271-272; Paluvî, Zübdetu'l-İrfan, s. 7; Muhammed Kerim, el-Kırâât, s. 1.

<sup>829</sup> Hamza ve Yakub, عَلَيْهِمْ diye okurken, diğer kurrâ ise عَلَيْهِمْ diye okumuşlardır. Bkz. Muhammed Kerim, a.g.e. s. 1.

<sup>830</sup> Bkz. Bâzemûl, el-Kırâât, s.176-177.

<sup>831</sup> Bâzemûl, el-Kırâât, II. 178.

<sup>832</sup> Bkz. İbn Mücahid, Kitâbu's-Seb'a, s. 189; İbn Ebi Meryem, el-Mûdah, I. 342; Dâni, Teysîr, 82; İbnu'l-Cezerî en-Neşr, II. 231; Muhammed Kerim, el-Kırâât, s. 43.

<sup>833</sup> Ezherî, Meâni'l-Kırâât, s. 85-86; Mekki, el-Keşf, I. 310-311; Dâni, Teysîr, s. 162; Çetin, Abdurrahman, a.g.e. s. 134.

<sup>834</sup> İbn Mücahid, Kitâbu's-Seb'a, s. 587; İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II.369.

<sup>835</sup> el-Akk, Abdurrahman, Usûlu't-Tefsîr ve Kavâiduh, s. 428-9; Ashında "يَصِدُّونَ" kırâatının, "bağışmak" anlamı da bulunmaktadır. Buna göre "يَصِدُّونَ" kırâatı, "... kavmin hemen bağışmaya başladılar" anlamına gelirken; "يَصِدُّونَ" kırâatı ise, "...kavmin hemen (haktan sapıp) yüz çevirdiler" anlamına gelir. Bkz. Çetin, Abdurrahman, Kırâatların Tefsire Etkisi, s. 365. Krş. Ferrâ, Meâni'l-Kur'ân, III.36-37; İbn Ebi Meryem, el-Mûdah, III. 1154.

Lafiz ve anlam olarak farklı olan ve -anlam itibariyle- bir araya gelmeleri imkan dahilinde olmayan (c) şıkında yer alan kırâat vecihlerine gelince bu tür kırâat vecihlerinde gerek okunuşları, gerekse anlamları farklı olduğu için bu farklı anlamları bir arada düşünmek mümkün değildir.

Burada bir kaç örneği aktarmak istiyoruz. Mesela, 17.İsrâ:102.âyette نَالٌ لَقَدْ عَلِمْتَ yer alan cümle içindeki علم fiili, zamirin muhatap ve mütekellim kalıbında okunmasına göre عَلِمْتَ ve عَلِمْتُ şeklinde iki türlü okunmuştur.<sup>836</sup>

Kisâi'nin okuyuşu olan عَلِمْتُ kırâatına göre âyetin anlamı, “(Musa) dedi ki: “(Ey Fir’avn)bunları, ancak göklerin ve yerin Rabb’inin (benim doğruluğumu gösteren) deliller olarak insanlara indirdiğini elbette (ben yakinen ) bildim Yoksa senin beni büyülenmiş sanmanın bir anlamı yoktur)...”<sup>837</sup> demektir. Diğer kırâata göre ise anlam, “(Musa) dedi ki:“(Ey Fir’avn) bunları, ancak göklerin ve yerin Rabb’inin (benim doğruluğumu gösteren) deliller olarak insanlara indirdiğini pelala bildin...”demektir.<sup>838</sup> Buna göre ilk okuyuşta Musa (a.s), Firavun’un ona karşı söylediği “*sihirlenmiş ve büyülenmiş...*” iftiralarına karşı, kendisinin bunun doğru olmadığını bilincinde olduğunu ve bu konuda kendisinden ve getirdiği mesajın doğruluğundan hiç şüphe içinde bulunmadığını söylemiş olmaktadır. Diğer kırâata göre ise Hz. Musa Firavun’a ve onun taraftarlarına karşı, onca mucize ve âyetleri gördükten sonra nihayet kendisinin Allah’ın bir elçisi olduğunu anladıklarını ancak buna rağmen hala inat ettiklerini söylemektedirler.

Nitekim Musa (a.s)’ın bu sözünün doğruluğunu diğer bir âyette Yüce Allah (c.): وَحَدِّثُوا بِهَا وَأَسْتَفْتِهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا Vicdanları, onları(n doğruluğuna) kanaat getirdiği halde, sırf haksızlık ve böhürlenme yüzünden onları inkar ettiler...<sup>839</sup> buyurarak işaret etmiş olmaktadır. Bu durumda Kisâi’nin kırâatına göre fâil, Musâ; cumhurun okuyuşunda ise fâil, Firavun olmaktadır.<sup>840</sup>

Buna göre her iki kırâatı bir arada ve bir noktada düşünmek doğru değildir. Çünkü her bir kırâat ayrı bir âyet mesabesinde ve ifade ettikleri anlama göre bağlamları farklılaşmıştır. Ancak bu farklılık bir çelişki ve tezat teşkil etmemektedir.<sup>841</sup>

Bir başka örnek vermek gerekirse 3.Âl-i İmran:161.âyette أَنْ يَغْلِبَ ve أَنْ يَغْلَبَ şeklindeki iki farklı okuyuş vardır. Bunlardan ilkinde Peygamber’in emanete hiyanet etmesi nefyedilirken diğerinde ise müslümanların Peygamber’e hainlik etmesi yasaklanmaktadır. Buna göre ilk okuyuşta anlam, “Bir peygamberin(ashabına karşı) emanete hiyanet etmesi olur şey değildir...”şeklinde olurken diğer okuyuşa göre ise “Peygambere hainlik edilmesi doğru değildir...” şeklinde bir mana ortaya çıkmaktadır.<sup>842</sup>

<sup>836</sup> Kırâat imamlarından Kisâi, علمت şeklinde okurken diğer kurrâ ise علمت şeklinde okumuşlardır. Bkz. Muhammed Kerim, el-Kırâât, s. 292.

<sup>837</sup> Ezherî, Meâni’l-Kırâât, s. 262.

<sup>838</sup> Bkz. Ezherî, Meâni’l-Kırâât, s. 262; Fârisî, el-Hüccce, V. 122-123; Mekkî, el-Keşf, II. 52-53;

<sup>839</sup> Nemi (27): 14

<sup>840</sup> İbn Haleveyh, el-Hüccce, s. 221; İbn Ebî Meryem, el-Mûdah, II. 769-770.

<sup>841</sup> Bâzemül, el-Kırâât, II. 180.

<sup>842</sup> Çetin, Abdurrahman, Kırâatların Tefsire Etkisi, 152.

Örneklerden anlaşılacağı üzere, her iki kırâat konuya farklı zaviyeden açıklık getirmiş olmaktadır. Diğer bir ifade ile bir tek nasta bulunan farklı kırâatlar ile, bir kırâata göre âyette amaçlanan bir anlam; diğer kırâata göre bu anlam dışında bir başka anlam ortaya çıkabilmektedir. Bu da, bir âyette bulunan iki ya da daha fazla kırâatla, Kur'ân âyetlerin çoğalmas ve artması demektir. *Böylece muhtelif kırâatlarla âyetlerden kastedilen anlamlar tekamül etmiş olmaktadır.*<sup>843</sup>

Görüldüğü üzere kırâat farklılıklarının âyetleri anlamlandırmada, gözardı edilmez bir yeri bulunmaktadır. Bu farklı vecihler kimi zaman aynı anlamı farklı lafızlarla ifade ettiği gibi kimi zaman farklı lafızlarla bir konunun farklı yönlerine açıklık getirilmekte ve kimi zaman da bu getirilen farklı zaviye ile âyet yeni ve farklı bir âyet değerini taşımaktadır. Böylece subûtu kat'î olan iki farklı kırâat lafzı ile farklı manalara ulaşılmakta ve yeni anlamlar elde edilmiş olmaktadır. Buna dair örnekleri, çalışmamızın IV. bölümünde geniş bir şekilde bulmak mümkündür.

Farklı yorumlara neden olan muhtelif kırâat vecihleri, kelimelerin kalıp olarak değişikliğe uğramasıyla veya irabında meydana gelen farklılıkla gündeme gelmektedir. Bu nedenle bir müfessirin bilmesi gereken en temel Kur'ân bilimleri arasında "Kırâat İlmî"nin de bulunması tabîidir.<sup>844</sup> Çünkü kırâat ilmi âyetlerdeki kapalı anlamları ortaya çıkarmaya yardımcı olmakta ve bir kırâata göre kapalı olan bir âyete, diğer bir kırâat, bazen açıklık ve zenginlik katmaktadır.<sup>845</sup> Böylece Kur'ân âyetlerinin tefsirindeki bu farklı anlamlar, aynı zamanda şer'î hükümlerin istinbatında ve Kur'ân metnini anlama yolunda bir çabayı gerektirecek demektir.

Kastalanî'nin dediği gibi fakihler, kırâat vecihlerinin her birinden diğer bir kırâat vechinde bulamadıkları ayrı bir manayı bularak hüküm istinbat etmişler ve kırâatlar, onların hüküm çıkarmalarında ve doğru yolu bulmalarında bir hüccet ve bir dayanak olmuştur.<sup>846</sup>

Zaten kurrâ'nın kendi okuyuşunu göz önüne alırken bu okuyuşuna Kur'ân'ın diğer âyetlerinden deliller getirmeye çalışmaları ve âyetin bağlamına ve anlamına dikkat etmeleri, onların Kur'ân kırâatıyla ilgilenirken bir taraftan da tefsiri ile de meşgul olduklarını göstermektedir. Çünkü kırâat imamlarından her biri, okuduğu vechin tercihe neden olmasını ele alırken bu vechin anlamını daima öne çıkarmaktadır. Böylece, kurrâ, tilavette konu hakkında kendisine gelen nakle ve rivâyete dayanırken bunu destekleyecek Kur'ânî delilleri kendi okuyuşuna hüccet olarak kullanmış olmaktadır.

Şu ifadeler, kırâatların âyetleri tefsir etmede ve ahkam ve onun dışındaki diğer konuları açıklamadaki önemi açısından mühimdir: Âyetin anlamına etki eden kırâat farklılıkları ile, müttefekun aleyh olan bir hükmü açıklamak, muhtelefun fih olan bir hükmü izah etmek, muhtelif iki hüküm arasını cem edip birleştirmek; şer'î iki hüküm arasındaki ihtilafı beyan etmek; bir hükmün zıddını anlamada fırsat verecek olan bir kırâatın (bir kelamın)zıddına ışık tutmak; meçhul kalma ihtimali bulunan bir lafzı tefsir etmek; hak ehline(inananlara) hüccet, sapıklara reddiye olmak ve ayrıca Arap

<sup>843</sup> Bkz. Abdurrahman Hasan Hanbeke, *el-Meydânî, Kavâidu Tedebburi'l-Emsâl*, Dâru'l-Kalem, Dıuşık, 1989-1409; s. 722.

<sup>844</sup> Mesela, Gazzali'ye göre, kırâat ve diğer yan ilimler Kur'ân'ın getirdiği mesaja ulaşabilmek için gerekli ilimlerdenir. Bkz. Yüksel, Ali Osman, *İbnu'l-Cezerî ve Tayyibesi*, s.30 (Gazzali, *Cevahiru'l-Kur'ân* s.18-19'dan naklen)

<sup>845</sup> Tuğral, Rahim, *Farklı Kırâatların Tefsirdeki Yeri*, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1993, sayı:7 sayfa.271

<sup>846</sup> Kastalanî, *Letâif*, I.171

dili uzmanlarından bazılarının sözlerine delil olmak gibi yönleriyle kendilerinden yararlanılabilmektedir...<sup>847</sup>

Buraya kadar aktarılanları da göz önüne alarak kırâatların tefsir açısından taşıdığı misyonu şu şekilde maddeleştirebiliriz:

Makbul kırâatlar ve senedi sahih olmakla birlikte resm-i hatta muhalif bulunması nedeniyle zayıf ve şazz kırâatlar ve sahabeden nakledilen müdrec kırâatlar çerçevesinde baktığımızda farklı kırâatlar;

1. *Muradî İlahî'nin ortaya çıkmasını sağlar.* Bunun tezahür eden şekli ise bir tek nass üzerinde yer alan muhtelif kırâat vecihleriyle kimi zaman; a. Mücmel olan kırâatın müfessir olan kırâatla açıklanması; b. Genel(âmm) bir anlamı ihtiva eden bir kırâatın bir başka kırâat vecihi ile tahsisi; c. Mutlak olan bir kırâatın bir başka kırâat vecihiyle mukayyet kılınması şeklinde ortaya çıkmaktadır.

2. *Müşkil olan mananın bir başka kırâatla açıklığa kavuşması sağlanır.*

3. *Âyetteki muhtemel anlamlardan birini tercih etmeye ve bu anlamın te'kidine yardımcı olur.*

4. *Âyetler arasında farklı iki hükmün arasını cem etmeye yardımcı olur.*

5. *Âyetler arasından farklı iki hükmün ortaya çıkmasına neden olur.*

6. *Bir tek nasda farklı kırâat ihtilafları ile âyetteki anlamların tekamül etmesi sağlanır.*

7. *Âyetlerin ihtiva ettiği fikhî ve beyânî delalet yönleri ile edebî yönden çeşitli sanatsal güzelliklerin ortaya çıkması sağlanır.*<sup>848</sup>

IV.Bölümde örneklerini vereceğimiz bu maddeler, tefsir kaynaklarında, Kur'ân âyetleri tefsir edilirken müfessirler tarafından büyük oranda kullanılmıştır. Muhtelif kırâatlarla Kur'ân âyetlerinin tefsir edilmesi; kırâatın sıhhat derecesine ve taşıdığı değere göre Kur'ân'ın Kur'ânla; (Kur'ân'ın) sünnetle ya da en azından sahabe kavli ile tefsir edilmesi kapsamında olduğu unutulmamalıdır.<sup>849</sup>

Hal böyle olunca, her devirde yetişen müfessirler bu kırâatlar ışığında âyetlere yeni açıklama ve yeni yorumlar getirmişlerdir. Nitekim Taberî, Keşşaf, Kurtûbî, Râzî, İbn Kesir gibi yaşadıkları çağda kendilerini ispat etmiş tefsir otoriteleri, kırâat farklılıkları üzerinde eserlerinde mutlaka durmuşlar ve âyetleri anlamada onlardan yararlanarak kırâatlar ışığında birbirinden güzel manalar elde etmişlerdir.<sup>850</sup>

Buraya kadar yapılan açıklamalarla, kırâatların tefsir açısından taşıdığı önem ve misyon vurgulanmış oldu. Ancak, "kırâat" kavramı ele alındığında, sahih kırâattan mevzû/uydurma kırâatlara kadar tüm kırâat rivâyetleri akla gelmektedir. Bundan sonraki bölümde "*Kırâat Çeşitleri Açısından Kırâat-Tefsir Münasebeti*" başlığı ile hangi tür kırâatların tefsir için bir değer taşıdığına cevabı bulunmaya çalışılacaktır.

<sup>847</sup> Ali Osman Yüksel, bu bilgileri "YediHarf" in tefsire etki eden yönleri bağlamında maddeleştirmiştir. Bkz. Yüksel Ali Osman, *İbnu'l-Cezerî Ve Tayyîbesi*, s. 63. Ancak bu bilgiler, "Yedi Harf" içinde bir kısım olan "Kırâat" lar içinde aynen geçerli ve doğrudur. Ayrıca bkz. İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, I,28-29; Karaçam, *Kur'ân'ı Kerim'in Nüzûlü ve Yedi Harf Meselesi*, s. 108-111.

<sup>848</sup> el-Meydânî, Abdurrahman Hasan el-Hanbeke, *Kavâidu'd-Tedebburil'l-Emsal li Kitabillahi Azze ve Celle*, Dâru'Kalem, Dimeşk, 1989/1409, s. 722-724; Bâzemûl, *el-Kırâât*, I,75, 391-393; Ömer Yusuf Hamza, *el-Kırâât ve Eseruhâ fi Tefcihi't-Tefsîr*, a.g.d., s. 5-56; Tuğral, Rahim, *Farklı Kırâatların Tefsîrdeki Yeri*, a.g.d.,s.279.

<sup>849</sup> Bazemul, *el-Kırâât*, I,391

<sup>850</sup> Tuğral, Rahmi, a.g.m. a.y.

### III. Kırâat Çeşitleri Açısından Kırâat-Tefsir Münasebeti

#### A. Sahih Kırâatlar ve Tefsirle Olan Münasebeti

Önceki bölümde ifade edildiği üzere kırâatlar, sahih ve zayıf olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır. Sahih kırâatlar kendi içinde, mütevatir, meşhur ve âhad olarak üzere üç alt gruptan oluşur. Zayıf kırâatlar ise sahih olmayan tüm kırâatlar için kullanılan bir kavram olup; bunun içerisine yine, zayıf, âhad, şazz ve müdrec olan tüm kırâat çeşitleri girmektedir. Kırâat alimlerinden bir kısmı makbul olan kırâatlar için tevatürü şart koşturmuştur. Buna göre, resmi hatta ve Arap diline muvafık olan bir kırâat, senedi sahih olmakla beraber mütevatir olmadığından kabul görmemekte ve bu kırâatın Kur'ânî bağlamda bir değeri bulunmamaktadır. Ancak Mekki b. Ebî Talib, İbnu'l-Cezerî gibi diğer bazı alimlere göre bu özellikteki kırâatlar da, makbul olan ve okunması caiz olan kırâatlar içine girmektedir.<sup>851</sup>

Daha önce birçok kere zikrettiğimiz üç ana esası kendisinde bulunduran ve bu nedenle Kur'ân'dan birer âyet ve vahiy kabul edilen sahih kırâatların, Kur'ân tefsirinde ve açıklamasında kaynak değeri Kur'ân ile eşdeğerdedir. Söz konusu kırâatlarla elde edilen hukukî neticeler, diğer âyetlerle elde edilen hukukî neticeler gibi olup her bir farklı kırâat diğer kırâata göre ayrı bir âyet mesabesinde olmaktadır.

Ancak yedi kırâattan bazı okuyuşların tevatür derecesinde olmamaları göz önüne alınacak olursa, bu kırâatların sahih olması ve diğer iki şartı üzerlerinde bulundurmaları nedeniyle İbnu'l-Cezerî ve Mekki'nin görüşleri göz önüne alındığında hem tilavette hem de Kur'ân'ın yorumlanmasında istifade edilebileceği söylenebilir.

Bizim de tercihimiz bu istikamettedir. Buna göre sahih olan her kırâat ister mütevatir, ister meşhur, isterse âhad olsun, kırâatlar açısından birinci derecede kendilerinden yararlanılacağı gibi aynı şekilde Kur'ân tefsirinde de faydalanılması gerektir.<sup>852</sup> Çalışmamızda öncelikli ve ağırlıklı olarak bu tür kırâatlerden yararlanılmış bulunuyoruz.

#### B. Zayıf/Şazz Kırâatlar ve Tefsirle Olan Münasebeti

Zayıf kırâatları tanımlarken ifade edildiği üzere, kırâatların sahihliği ile alakalı yapılan tanımlamalarda, alimler arasında "tevatür kırâat" dışında kalan ve sahih kırâatın meşhur ve âhad olarak zikredilen kısımlarını bile bu kapsam içinde görenler olmuştur. Bir hatırlatma yapmak için örnek vermek gerekirse, Kâdî Abdulfettah şazz kırâatı, "*Cumhura göre, tevatür yoluyla sabit olmayan kırâatlar şazz kırâatlardır.*"<sup>853</sup> şeklinde tanımlamıştır.

Yine hatırlanacağı üzere kurrâ'dan ve müfessirlerden bazıları ise, detayları üzerinde durmaksızın "mütevatir" ifadesi yerine, "sahih" ifadesini kullanmışlar ve bunun dışında kalan, zayıf kırâatın tüm türevlerine birden "şazz kırâat" ismini vermişlerdir. Aslında, Hz. Osman'ın mushafları yazdığı dönemden itibaren erken dönemin (yaklaşık üç asırlık zamanın) genel kabulü baz alındığında, sahih kırâatın

<sup>851</sup> Kâdî, Abdulfettah, el-Kırââtü's-Şâzze, s. 10

<sup>852</sup> Hatırlanacağı üzere I. Bölümde her iki görüşü detaylı olarak ele almış ve tercihimizi İbnu'l-Cezerî ve Mekki'den tarafa kullanmıştık.

<sup>853</sup> Kâdî Abdulfettah, el-Kırââtü's-Şâzze, s. 10 " أن الشاذ عند الجمهور ما لم يثبت بطريق التواتر "

zıddı ve karşıtı olan şazz kırâatlar;<sup>854</sup> ez-Zerkeşî gibi kırâatları ikili şekilde tasnif eden bir kısım alimlerin tanımlamasına göre mütevatir ve meşhur/müztefiz kırâatlar'ın dışında kalan kırâatları ifade etmek için kullanılan şazz kırâatlar,<sup>855</sup> Gazzalî ve Cüveynî gibi usulcülerden Kâdî Abdülfettah gibi son döneme kadar büyük çoğunluğun görüşü olarak, mütevatir kırâatın dışında kalan tüm (zayıf) kırâatlar, -detayda farklılıklar olsa da- aynı tür kırâatların değişik zamanlardaki tanımlama biçimleridir.

Halbuki biz I.Bölüm'de kırâatların tasnifini yaparken, *şazz kırâatı*, "Senedindeki inkitadan veya râvî'nin sikaliğini bozacak hallerden dolayı senedi sahih olmayan; kırâatın diğer iki rüknünden birine veya ikisine muvafakati muhtemel olan kırâat" şeklinde tanımlamıştık. Dikkat edilirse yaptığımız bu tanıma karşın cumhur alimleri *şazz kırâatı*, mütevatir kırâatların karşıtı anlamında; ya da, senedi sahih olmakla beraber, hatt-ı Osmaniye uygun olmayan kırâatlar anlamında ele almışlardır. Biz de, onların bu kavramın içeriğini doldurdıkları niteliği onların dilinden ve kaynaklarından aktaracağımız için mütevatir kırâatın karşıtı anlamındaki "şazz kırâat" tanımlamasını kullanacağız. Ancak bazen de konunun başlığında olduğu gibi, yaptığımız tanıma dikkat çekmek için "zayıf/şazz" ifadesine yer vereceğiz.

Tanımlar ne şekilde olursa olsun sahih kırâat kapsamı dışında kalan ve senedinde bulunan illet sebebiyle veya senedi sahih olmakla birlikte Arapçaya uygun bulunmaması yüzünden ya da her iki şart kendisinde bulunmasına rağmen Hatt-ı Osmânîye uygun düşmemesi nedeniyle kabul görmeyen kırâatlar, "zayıf kırâatlar" olarak değerlendirilir. Halbuki senedin sahih olmaması, bir okuyuşun reddi için makbul ve makul bir gerekçe kabul edilse de, sened itibariyle hiç bir problemi olmayan, Arap diline de uygun olan bir kırâatı, resm-i hatta uygun düşmemesi nedeniyle eleştirirken diğer kırâatla bir tutmak isabetli gözükmemektedir. Evet, bu tür kırâatların okunması doğru değildir. Ancak, özellikle sahabeden nakledilen ve bir kısmı, kırâat; bir kısmı da âyeti tefsir kabilinden veya âyetlerde kapalı kalan bazı kelimelerin müradiflerini veren ve de tefsire bir katkı sağlayan rivâyetler (ki onlara "müdreç kırâatlar" diyoruz) olarak bilinen bu haberleri, diğerleriyle aynı çerçevede değerlendirmek doğru olmasa gerek, diye düşünüyoruz.

Bu tür kırâatların Kur'ân'ın tefsirinde ve ahkama teallük eden âyetlerin çözümünde, hüccet olup olmamaları konusunda İslam bilginleri farklı görüşlere sahip olmuşlardır. İslam hukukçularından bir kısmı, bu kırâatları, kesinlikle kullanmayı

<sup>854</sup> Bilindiği gibi şazz kırâatların ortaya çıkışı, daha doğru bir ifade ile bazı kırâatların "şazz" sayılması, sahih kırâatın üç temel rükün üzere meydana geldiği Hz Osman'ın mushafları çoğalttığı zamana kadar ulaşır. Bu dönemde, Hz. Osman, ihtilafı önlemek ve kırâatta birlik amacına matufen yaptırdığı istinsah eylemi ile bir çok sahâbe'nin elinde bulunan ve kendisine has olan özel mushaflarının imha edilmesini veya istinsah edilmiş olan mushaflara göre tashih edilmesini emretmiş ve böylece Resm-i Mushaf'a muhalif olan her okuma vechi şazz kapsamı içinde değerlendirilmiştir. Her ne kadar daha önceden sahabilerin bir çoğunun kendisine ait olan ve bu istinsah zamanına kadar takip ettiği bir kırâat şekli olsa da, bu andan itibaren çoğunluğun onayını almış olan imam mushafa ve genel okuma biçimine uyması ve buna göre okuması istenmiş ve böylece özel okuma ve özel kırâat vecihleri şazz telakki edilmiştir. Zaten bu dönemde sahabilere ait olan mushaflar bu şahısların adı ile de isimlenmiş değildir. Ve o dönemde kırâatlar daha sonradan olduğu gibi bir sayı ile de belirlenmiş değildir. Her bir kırâat şayet sübut yönüyle kabul görüp resme uyuyorsa makbul görülüyor ve okunması caiz olarak nitelenebiliyordu. Diğer yandan bir kırâat resme uygun değilse tüm selef alimlerin "şazz" sayılmış ve onun okuyuşu isabetsiz bir kırâat olarak nitelenmiştir. Nitekim Ebû Mansur el-Ezherî ve Ebû Bekir el-Enbârî gibi dilci alimler de bunlara katılmıştır. Bkz. Çanım, Kaddûrî, *Resmu'l-Mushaf*, s.657-8.

<sup>855</sup> ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I.332. Zerkeşî burada şazz kırâatı, ümmet tarafından belirli bir şöhrete ve kabule ulaşmayan, mütevatir kırâatın aksi olan kırâatlar, olarak tanımlar.

kabul etmezken<sup>856</sup> bir kısım alimler; özellikle sahabe'den nakledilen ve senedi sahih olan bu haberleri, haber-i âhâd olarak en azından değerlendirmek gerektiğini söylemişlerdir.<sup>857</sup>

Buna göre usul alimlerinden el-Cuveynî,<sup>858</sup> İmam Gazzâlî,<sup>859</sup> el-Âmidî<sup>860</sup> gibi Şaffî<sup>861</sup> ve Malikî otoriteler<sup>862</sup>, mütevatirin karşıtı anlamındaki şazz kırâatlarla ameli, kabul etmeyenlerdendir.<sup>863</sup>

Buna karşın, Hanefî<sup>864</sup> ve Hanbelî usulcüler<sup>865</sup> başta olmak üzere, et-Tûfi ve Ebu'l-Hasan el-Basrî<sup>866</sup> gibi bir kısım alimler ise, bu tür kırâatların delil olarak kullanılmasından yana görüş bildirmişlerdir.

<sup>856</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ali b. Said, *el-Kırââtü's-Şâzze inde'l-Usûliyyîn*, Mecelletü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, sayı:49, Riyad, 1417, Şevval, s.237-302

<sup>857</sup> Bkz. Ali b. Said, a.g.m. s. 300-303

<sup>858</sup> Cüveynî'nin ifadesi şöyledir: (الخبر الذي ينقله أحاد من الثقلت ظاهر مذهب الشافعي: أن القراءة الشاذة التي لم تنقل تواتراً لا يسوغ الاحتجاج بها، ولا تنزل منزلة) "Mütevâtir olmayan bu şazz kırâatlar mezhebimizin zahir görüşüne göre asla ictihatta delil olmaz. Sika ravilerce nakledilen haber menzilesinde de değildir." Bkz. Cüveynî, Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf Ebu'l-Meâlî, *el-Burhân*, Dâru'l-Vefâ, Mısır, (III cilt) I.427

<sup>859</sup> İmam Gazzâlî de el-Menhûl isimli usûl eserinde, "Kur'ân'a ziyadelik ihtiva eden İbn Mesud'un yemin keffareti konusunda, âyette yer alan "فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ..." ifadesine, "متتابعات" kısmını eklemesi örneğinde olduğu gibi, şazz kırâatlar kesinlikle merduttur." Bkz. Ebû Hâmid, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *el-Menhul*, Dâru'l-Fikr, ed-Dimeşk, 1400, s.281.

<sup>860</sup> Âmidî de Kur'ân'dan mütevatir ve âhad yollu kırâatların geldiğini, mütevatir olan kırâatların dinen hüccet olduğunda tüm ulemanın ittifak ettiğini; Âhat yollu İbn Mesud'un kırâatı gibi şazz kırâatın hüccet olup-olmadığı konusunda ise ihtilaf edildiğini, İmam Şaffî'nin bu konuya olumsuz baktığını Ebû Hanîfe'nin ise bu kırâatı değerlendirmeye aldığını söyler ve kendisi de "والمختر إنما هو" ifadesiyle Şaffî'yi tercih eder. Bkz. Âmidî, Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, Beyrut, 1404, (I-IV), I. 213.

<sup>861</sup> Şâfiîlerde mütevatir olmayan kırâatların delillliği konusunda farklı iki yaklaşım göze çarpmaktadır. Çoğunluk, bunların delil olabileceğini savunurken bir kısım ise bunların delil olamayacağı kanısındadır. el-Kava, Sabri Abderraûf, *Eseru'l-Kırâât fi'l-Fikhi'l-İslâmî*, Edvâu's-Selef, Riyad, 1997, s.337-343; Dağ, Mehmet, *Kırâat Farklılıklarının İslam Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s.81.

<sup>862</sup> Mâlikîler de bu konuda şazz kırâatların delil olamayacağı görüşü hakimdir. Onlara göre, şazz kırâatlar, Allah'a nisbeti kesin olmayan âhad haberler mesabesinde dirler. Buna göre Mâlikîler, şazz kırâatları, üzerine yeni bir hükmün bina edildiği bir nitelikte görmemektedirler. Ancak var olan bir hükmün açıklamasına yardımcı olması durumunda bu kırâatları, kırâat olarak değil; birer haber olarak, fikhî hükmün açıklanmasına yardımcı ve destekleyici bir unsur olarak görmekte ve kullanmaktadırlar. Bkz. el-Kava, Sabri Abderraûf, *Eseru'l-Kırâât fi'l-Fikhi'l-İslâmî*, 333, 335-336; 338; Bkz. Dağ, a.g.e, s. 87.

<sup>863</sup> Duvayhî, Ali Said, *Kırââtü's-Şâzze inde'l-Usûliyyîn*, s.239;

<sup>864</sup> Mesela, İmam Serahsî, Usûl'ünde buna temas eder ve sahabe kırâatlarının Kur'ân'dan olmadıklarını kabul etmekle beraber, onların bu kırâatları Hz. Peygamberden işiterek haber verdiklerini ifade ederek delil olarak alınabileceğini söyler. Bkz. Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl, *Usûlu Serahsî*, (tahk. Ebu'l-Vefâ el-Efkânî), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1372, I. 281

<sup>865</sup> İbn Kudâme, yemin keffareti ile alakalı üç gün oruç tutulmasının ifade edildiği âyetle (Mâide: 5/89) alakalı olarak İbn Mes'ûd'un "ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ" kısmına, "متتابعات" kelimesini ekleyerek okuması konusunda, bu kırâatın hüccet olmadığını söyleyenlere itiraz eder ve bu kırâatın Hz. Peygamberden işitilerek böyle okunduğunu; şayet kırâat değilse âyetin bir tefsiri olduğunu ve bu sahabe'nin Hz. Peygamber'den bu tefsiri kırâat zannederek naklettiğini söyler. Her iki durumda da bu okuyuşun bir delil olduğunu ifade eden İbn Kudâme, "Doğrusu onun (yani bu kırâatın) hüccet olduğudur..." ifadesiyle görüşünü noktalar. (Bkz. İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed, *Ravzatu'n-*



Buna göre zayıf/şazz kırâatları delil olarak kullanmayan alimler, Kur'ân'ın tevatürle bize kadar ulaştığını söylemişler ve şazz kırâatların bu yönden tevatür ve şöhrete ulaşmadığını gerekçe göstererek, bunların Kur'ân(dan olarak) görülemeyeceği ayrıca bu kırâatların bir haber olarak da değerlendirilemeyeceğini; çünkü bir haber olarak değil de bir kırâat olarak nakledildiklerini ileri sürmüşlerdir.<sup>867</sup>

Öte yandan bu kırâatları delil olarak ileri sürenler ise –ki Hanefî ve Hanbelîler bu görüştedir- şunu ifade ederler: Âhad tarikle bize nakledilen bu haberler ya Kur'ân ya da (Kur'ân dışı) bir haber niteliğindedirler. Her iki durumda da bunlarla amel etmek gereklidir. Çünkü bu kırâat haberi, Nebî(s.) den işitilmiş; ondan rivâyet edilmiş ve böylece hüccet olmuştur. Dolayısıyla adalet sahâbi kimse kanalıyla Nebî (s.) den nakledildiğinde, diğer haberlerin kabul edildiği gibi bu haberin de kabul edilmesi gerekir.<sup>868</sup>

Deliller incelendiğinde Hanefî ve Hanbelîlerin bu konudaki argümanlarının daha güçlü olduğu söylenebilir. Çünkü bu görüş sahiplerinin delilleri daha güçlüdür. Onların delili bu kırâatları nakleden adil ravilere (sahâbîlere) dayanmaktadır. Bu nakilciler Nebî(s) nin arkadaşı olan sahâbîlerdir. Onların dini koruma konusundaki gayretleri bilinmektedir. Sahabe nesli, genel itibarıyla dine dair bize naklettikleri şeylerde şer'î bir delile dayanmadan bir söz söylemekten uzak kimselerdir. Bu nedenle şayet onlar dinle alakalı bir şey söylemişlerse, -nakledilen sözün Kur'ân ya da bir haber olmasının bir farkı yoktur- Her ikisi de şer'î hükümlerin isbatında bir delildir.<sup>869</sup>

Diğer yandan şazz kırâatları bir hüccet olarak kabul etmeyenlerin delilleri de gerçekten çok zayıftır. Çünkü onlara göre şazz kırâatlar Hz. Osman döneminde cem edilen mushafa alınmamış olanlardır. Evet, bu hüküm doğrudur. Ama buradan hareketle bu kırâatların Kur'âniyetinin sübut bulmaması, onların sahih kanalla bize nakledilen birer haber olmalarını ortadan kaldırmamaktadır. Bu haberler en kötü ihtimalle, haberleri nakledenlerin adâleti bilindiğinden, zannî birer delil niteliğindedirler. Ayrıca, sahabe nakli olan bu kırâatların, “Kur'ân” olarak görülmesi de hatadır. Ancak bu varılan sonucu değiştirmemektedir. Çünkü bu durumda haberlerin Kur'ân olmadığı (Kur'ân'dan sayılmadığı) kesinleşmiş oluyor; ama, bu haberin sahâbeden nakledilen sahih bir haber olma niteliği olumsuzlaşmıyor.

**Nâzir**, (Tahk. Abdülaziz Abdurrahman es-Seîd) Câmiatu'l-Muhammed b. Suûd, Riyad, 1399, 63 Aynı kanaatini “el-Muğnî ” isimli eserinde de vurgulayan Kudâme, İbn Mesud'un söz konusu kırâatındaki “متابعات” lafzı hakkında “...Şayet bu kırâat Kur'ân'dan (nazil olan vahiyden) ise bir hüccettir. Çünkü ne önünde ne arkasından bir batılın kendisine gelmediği Allah'ın kelâmı olan Kur'ân dan olmuş olur. Yok Kur'ân değilse bu durumda o kırâat, Resulullah (s) dan bir rivâyet olmuş olur. Her iki takdirde de kendisine dönülmesi gereken bir hüccet olmuş olur...” (Bkz. İbn Kudâme, el-Muğnî, XIII.13) ifadesine yer verir.

<sup>866</sup> Bkz. Ali b. Sait, *Kırââtü's-Şâzze*, s.252.

<sup>867</sup> Nevevî'nin “salât-ı vusta” ile alakalı rivâyeti ele alırken şazz kırâatla alakalı şunları söyler: “لكن مذهبنا أن القراءة الشاذة لا يصح بها، ولا لها حكم الخبر عن رسول الله : لأننا نقلها لم نقلها إلا على ما قرأنا، والقراءة لا يثبت إلا بالتواتر والإجماع، وإذا لم يثبت إلا بالتواتر والإجماع، والقراءة لا يثبت إلا على ما قرأنا لا يثبت خبراً” Nevevî, Ebû Zekerriyya Yahya b. Şerif, *Sahîh-i Müslim bi Şerhi'n-Nevevî*, Dâru İhyâi'-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1392, (I-XVIII), V.130-1; el-Kavâ, Sabri, a.g.e. s. 31.

İbn Arabî'de şöyle der: “ [وعلى الذين يطبقونه فدية طعام مسكين] قرأ نافع وابن عامر: فِدْيَةُ طَعَامِ مَسَاكِينَ بِإِضَافَةِ الْفِدْيَةِ إِلَى: الطعام. وقرأ الباقون فِدْيَةَ (منونة) طعام مسكين. والقراءة المعتبرة عندي هي [فِدْيَةُ طَعَامِ مَسَاكِينَ]: وما رواها إن روي وأسنده فهي شواذ وسيأتي التفصيل... ” *Ahkâmul'l-Kur'ân*, I.79. Krş. a.g.m. s.254.

<sup>868</sup> Ali b. Sait, *Kırââtü's-Şâzze*, s.256.

<sup>869</sup> Ali b. Sait, *Kırââtü's-Şâzze*, s.256-257

Dolayısıyla taşıdıkları bu olumlu nitelikleriyle bu haberler, delil olma ve amel edilmede yeterli birer hüccet ve merfû birer haber vasfına sahiptirler.

Burada dikkat edilmesi gereken bir husus da sahabeden nakledilen ve Hatt-ı Osmanîye uygun olmaması nedeniyle kabul kabul edilmeyen bu okuyuşların, “Yedi Harf” içinde değerlendirilebilecek bir kırâat vechi olma olasılıklarının bulunmasıdır. Bilindiği gibi Hz. Osman kırâatta birliği sağlamak amacıyla bu mushafları yazdırmış ve çevre eyaletlere göndermiştir. Yazılan metnin tüm yedi harfi tek bir yazım şekli ile göstermesinin imkansızlığını göz önüne alacak olursak bu şazz kırâatların, Resmî Mushaf’a yazılamayan kısımlardan olması bir ihtimaldir. Bu ihtimalin yanında bu kırâata aslında sahabenin kendisine ait bir tefsir/açıklama notu da olabilir. Bâzemûl’e göre bu tür rivâyetlere karşı, “Şazz kırâatlar (vahyedilen) Kur’ân’dan değildir.” de, deyameyiz.<sup>870</sup>

Şazz kırâatları delil kabul etmeyenlerin iddialarından birisi de, bu haberleri nakledenlerin(sahabenin) onları Kur’ân olarak nakletmeleri nedeniyle, bu haberlerin salt bir haber olarak da değerlendirilemeyeceğini söylemeleridir. Buna şöyle cevap verilmiştir:

Bu haberleri nakleden kişi(sahabî), bize bu kırâatı, muhtemelen Nebî(s)’den işiterek nakletmektedir. O, bu kırâatı, Kur’ân (veya Kur’ân’dan) zannederek böyle nakletmiştir. Onun bu durumu, Nebî’den işitmesinin tahakkuku nedeniyle kendisiyle ihticac edilme açısından delil olma niteliğini yok etmez. Önceki sayfada söylendiği gibi bu haberin “Kur’ân” olma özelliği atılınca, onun adalet sahibi kimseler kanalıyla nakledilen bir haber olma özelliği ve amellerde hüccet olması yok olmamaktadır.<sup>871</sup>

Kısacası, gerek on kırâat dışında kalan diğer kırâatlar, gerekse direkt sahabeye nisbet edilen bu kırâatlar, ya Hz. Osman’ın yazdırdığı mushaflara uygun olmaması ya da diğer şartlara uygun düşmemesi nedeniyle zayıf/şazz kalmış kırâatlardır. Ayrıca bu kırâatların, Kur’ân’ın kendisi ile indiği ve/veya Peygamberin kendisi ile okunmasına izin verdiği yedi harf kapsamında birer vecih olması ihtimali yanında; özellikle sahabe kırâatları göz önüne alınca, bu okuyuşların sahabenin kendiliklerinden tefsir kabilinden âyetlere ekledikleri açıklama olmaları da muhtemeldir. Bu durumda onların görüşleri, birer “sahabe kavli” olarak yerini zaten alacak demektir. Her iki durumda da zayıf/şazz kırâatlar, kendilerinden faydalanılması gereken birer malzeme olarak gerek Kur’ân tefsirinde gerekse İslam Hukukun’da vahyin anlaşılmasına hizmet eden ez azından önemli bir haber niteliğini taşıyacaktır.

Biz bu çalışmamızda yeri geldiğinde daha önceki sayfalarda tanımlarını yaptığımız şekle göre bu zayıf kırâatlardan; tevâtürün karşılığı olarak kullanılan tüm şazz kırâatlardan -ki bunun içine âhâd olan kırâatlar yanında sahabeye ait müdrec kırâatlar da girmektedir- faydalanmaya çalışacağız. Ancak senedi zayıf ve ma’lullü olan kırâatlar ile -ki bu kırâatları daha önce zayıf kırâatların içinde yer alan ve sekizli kırâat sınıflamasında “şazz” kırâat olarak tanımlanmıştır - senedi hiç olmayan mevzû kırâatlar, zaten incelemeye tabi olmayacaktır.

<sup>870</sup> Bu konuda bkz. Bâzemûl, el-Kırâât, I, 116-118.

<sup>871</sup> Bkz. Sa’d, Ali b. Sa’d, el-Kırâatu’s-Şâzze inde’l-Usûliyyîn, s.258

#### IV. Müfessirlerin Kırâatlara Yaklaşımları

##### A. Kırâatlar ve Müfessirler

Kırâatların tefsir açısından taşıdığı önemi bundan önceki başlıklarda ortaya koymaya çalıştık. Tefsir kaynakları incelendiğinde erken dönemden itibaren genelde tüm müfessirlerin, Kur'ân âyetlerini yorumlarken, yeri geldiğinde farklı kırâatlara yer verdikleri ve bu farklı okuyuşlarla oluşan farklı anlamlara temas ettikleri açıkça görülmektedir.

Ancak bu genellemeye uymanan ilk döneme ait bazı müfessirlerde bulunmaktadır. Örneğin hadis/eser yönü ağır basan müfessirlerden olan Abdurrezzak<sup>872</sup> ve İbn Ebî Hatim<sup>873</sup> gibi gerek kendi döneminde gerekse daha sonradan ilmî dirâyetleri hissedilen bazı şahsiyetlerin, tefsir çalışmalarında kırâatlara hemen hemen hiç yer vermedikleri gözlemlenmektedir.

Müfessirler, kırâatları ele alırken ve onları aktarırken farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Bir kısmı, kırâatları sadece aktarmakla yetinmiş ve kırâatlar üzerinde tercih ve tenkitte bulunmamıştır. Diğer bir kısmı ise tercih yoluna giderek gerektiğinde bir kırâatın zayıf kalmış olan yönüne, kırâatlar için konulmuş olan kriterleri baz alarak temas etmiş ve gerekli gördüğünde tenkit yoluna gidebilmiştir.

Biz burada erken dönemden itibaren bazı müfessirlerin kırâatlara bakış açılarını ortaya koyarak farklı okuyuşlar hakkındaki görüşlerini sunmaya çalışacağız. Ancak her iki grubun örneklerini verirken, bu müfessirlerin kırâatlara bakış açısının nasıl olduğunu tespit etmek için önceki sayfalarda kısmen yer verdiğimiz görüşlerine

<sup>872</sup> Abdurrezzak, "Tefsîru'l-Kur'ân'il-Azîm" isimli muhtasar tefsirinde çok nadiren de olsa kırâatlara ve şazz okuyuşlara temas etmektedir. Ancak konu hakkında detaylı bir bilgi sunmamış ve konuya problem olarak temas etmemiştir. Bkz. Abdurrezzak, Tefsîru'l-Kur'ân'il-Azîm, (Tahk. Abdulmu'tî Emin Kal'acı) Dâru'l- Ma'rîfe, Beyrut, 1991/1411, I.116; I.208; I.95.

<sup>873</sup> İbn Ebî Hâtim'de bu durum açıkça görülmektedir. Onun rivâyet ağırlıklı ilk dönemin tefsir geleneğini yansıtan "Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm" isimli eserinde, kırâatlara belki hiç temas edilmemiştir. Halbuki daha çocukluk yıllarında Kur'ân ve kırâat eğitimini, devrin en önde gelen kurrâlarından el-Fadl b. Şa'zan'da almıştır. Dolayısıyla kırâatlardan haberdar olmayan bir kimse değildir. M. Akif Koç'un tespitine göre eserde kırâatlara temas edilen rivâyetler, on'u onbeş'i geçmemektedir. Koç'a göre İbn Ebî Hâtim'in, adı geçen eserinde tefsirle alakalı isnâdı bulunan haberlere yer vermesine rağmen, kırâatlara dair rivâyetlere yer vermemesinin bir nedeni vardır. O da, bu konudaki haberlerin isnadsız bir temele dayanmış olmasıdır. Ayrıca İbn Ebî Hâtim, isnadı olmayan rivâyetleri, -rivâyet yönünden- kayda değer bulmamaktadır. (Bkz. Koç, Mehmet Akif, İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri- İbn Ebî Hâtim (öl.327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi- Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel Bilimleri(Tefsir) Anabilim Dalı Doktora Tezi, Ankara, 2001, s. 155.) Eser incelendiğinde (Bkz. İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî (öl.327/938), Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, (Tahkik: Esad Muhammed et-Tayyib), Mektebu Nezzar el-Bâz, Mekke-Riyad, 1997/1417, (XX) müellifin, kırâatlara -muhtemelen problemlerden kaçarcasına- hiç temas etmediği görülmektedir. Mesela, Bakara: 208. âyette geçen السُّمِّ (Bakara(2):208) kelimesi üzerinde yer alan iki farklı kırâata hiç temas etmemiş (II.370); 219. âyette yer alan قُلْ فِيهَا إِمٌّ şeklinde iki farklı okuyuşa hiç yer vermemiş (II.391); 259. âyette yer alan قُلْ فِيهَا إِمٌّ كَثِيرٌ ve قُلْ فِيهَا إِمٌّ كَثِيرٌ şeklinde iki farklı okuyuşa hiç yer vermemiş (II.391); 259. âyette yer alan قُلْ فِيهَا إِمٌّ كَثِيرٌ ve قُلْ فِيهَا إِمٌّ كَثِيرٌ şeklinde okumalara dair bir bilgi sunmamıştır (II. 506). Ancak rivâyet sistemine dayandığı için Hz Peygamber'den nakledilen ve hem tefsir hem de kırâat olarak nakledilen kimi yerlerde de ilgili haberi aktarmadan geçmediği de görülmektedir. Meselâ, حافظوا على الصلوات والصلاة ... حافطوا على الصلوات والصلاة âyetindeki orta namaz ile alakalı olarak bu namazın ikinci namazı olduğuna dair haberleri aktarması (II.448) bunlardandır. Bunun başka örnekleri de bulunmaktadır. A. g. e, II. 369; III. 802, 820, IV.1270, 1303, V.1429, 1450.

öncelikle değinmek ve akabinde ele alacağımız müfessirlerin kendi eserlerinden bu örnekleri sunmak istiyoruz.

### B. Kırâatlar Arasında Tercihle Bulunanlar

Tanımlarının yapıldığı ilk bölümde görüldüğü üzere, kırâatlar sıhhat açısından genel olarak üç esas üzere değerlendirilmiştir. Bunlar, senedin sahih olması, Arap gramerine muvafakatı ve resm-ı hatta uygun düşmesidir.

Son şıktan başlamak gerekirse bir kırâatın Hz Osman'ın yazdırdığı mushafıya uygun düşmesi bir kural olarak, üzerinde hiç bir kurrâ tarafından bir tartışma yapılmadan kabul görmüş bir kriterdir. Bu kural, bir maslahat olarak ümmetin Kur'ân okumada “birliğini sağlama” yolunda özellikle ilk dönem açısından önemlidir. Bu nedenle Hz. Osman'ın yazdırdığı mushafı, gönderildikleri eyaletlerde okunmakta olan kırâatları değerlendirmede, temel esaslardan sayılmış ve bu mushafıya uygun olmayan diğer kırâat vecihleri iptal edilmiştir. Böylece kırâatlar arasındaki karışıklık ve kargaşa en asgarî limite indirilmiştir.

İkinci şık ise bir kırâatın Arap dili ve gramerine uygun düşmesidir. Bu kural da genel olarak tüm alimlerce işletilmiş ve kırâatlar ele alınırken mutlaka göz önünde tutulmuştur. Ancak bu kural, bir kırâat için asıl ve hâkim bir kriter olarak görülmemiştir. Çünkü kırâatlar, Arap dili ve nahiv kaideleri göz önüne alınarak ele alındığında, bazı- aslında bunlar bir elin parmaklarını geçmeyecek kadar az olan bir kaç kırâattır- kırâatların genel dil kuralına uymadığı söylenebilmiştir.<sup>874</sup> Kırâat bilginleri tarafından buna getirilen cevap ise, Kur'ân'ın nüzûlünden iki-üç asır sonra tedvîn edilmiş ve kural halinde ortaya konulmuş olan sarf ve nahiv kurallarına ters düşmesi nedeniyle bir kırâatın reddedilmesinin doğru olmadığı şeklindedir.<sup>875</sup> Buna göre bir kırâat, Hz. Peygamber'den muttasıl senetle sahih olarak nakledildiğinde kabul görmesi gerekecek, bize de düşen ona sarılmak ve dil kuralını ona göre değerlendirmek olmalıdır. Kaldı ki bu okuyuş vecihleri, Arap dilinin istisnâî de olsa bir başka kuralına uygun düşebilmektedir.<sup>876</sup> Bu nedenle olacak, İbnu'l-Cezerî, “kırâatların “*Arap diline uygun olması*”kuralını, “...bir vecihle de olsa Arap diline uygun olması...”ifadesiyle daha esnek şekle sokmuştur.<sup>877</sup>

İşte bu yüzden kırâat bilginleri arasında ihtilafa neden olan bir kırâat, âhâd/sahihi yolla gelmiş olduğunda, bir kârî ve müfessir tarafından makbul ve makul görülürken; diğer bir kârî tarafından ise gerek senet gerekse lafız olarak tenkîte tabî tutulabilmiştir.

İlk şıkta yer alan “sahihi senetle nakledilmiş olması” kuralına gelince kırâat alimleri katında bu kaide üzerinde bir tartışma yoktur. Ancak halef alimleri “senedin sahihi olmasını” yeterli görmeyerek bir kırâatın makbul olabilmesi için “tevatür” yoluyla gelmiş olmasını şart koşmuşlardır.

<sup>874</sup> Üzerinde Arap grameri açısından tartışmanın yoğunlaştığı bu âyetler, Bakara(2):177; Nisa:162; Maide(5):69; Yunus(10):22, Tâhâ(20):63 ve Fussilet(41):11'de geçen bazı kelimelerdir. İddialar ve cevapları için bkz. John Burton, *Linguistic in The Quran*, Jurnal of Studies, 1988 ; Aydıöz, Davut, *Kur'ân-ı Kerim ve Gramer*, Yeni Ümit, Sayı:38, Ekim- Aralık, 1997,s 13-19; Koç, Akif, *John Burton, Linguistic in The Quran*” adlı makalesi üzerine, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: XXXV. 1996,s.553 –559.

<sup>875</sup> Koç, Akif, a. g. m. , s.553 –559.

<sup>876</sup> Bkz. Çetin, Abdurrahman, *Kırâatların Tefsire Etkisi*, s. 91.

<sup>877</sup> en-Neşr, I.9.

Kırâat imamlarını ve senetlerini ele aldığımız başlıkta da ifade edildiği gibi kırâat isnatlarına hadis ilmi tekniğiyle bakılacak olursa, isnad açısından aziz ve meşhur hadis ölçüsünü aşmamaktadır. Hatırlacağı üzere, kırâatlardan imamlarının ortak olarak okuduğu vecihler noktasında “tevatür” kavramını rahatlıkla kullanmak mümkün iken imamların tek kaldığı kırâat vecihleri için sahihin içinde yer alan “âhad kırâat” kavramını kullanmamız gerekmektedir.

Diğer yandan kırâatlar için “sahih senetle gelmiş olma”, kural olarak ifade edilse de her bir kırâat vechi için ayrı bir sened de söz konusu değildir. Bu nedenle kırâatları senet yönüyle ele alan kurrânın “bu kırâat sahihtir, şu kırâatı nakleden râvî'nin isnadında kopukluk vardır...” gibi bir eleştiriye sık rastlamıyoruz. Aksine onlar daha çok diğer iki kriter başta olmak üzere, Kur'ân ve hadisten başka delillerle bir kırâat hakkında müsbet ya da menfî kanaatlerini söylemişlerdir.<sup>878</sup>

Kırâatların her birisi için ayrı bir senedin bulunmamasının nedeni, muhtemelen her bir imamın kendisinden Kur'ân'ı okuyup öğrendiği temelde bir şeyhinin olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü bir kârî'nin kendisinden okuduğu kurrâ silsilesi, onun tüm Kur'ân'ı kendisinden okuması nedeniyle genel olarak ikiyi, üçü geçmemektedir. Bu yüzden şöhret bulmuş on kırâat imamının senetleri ve onların farklı isnatları kitaplarda büyük bir yekün tutmayacak derecede azdır ve bilinmektedir.

Kırâatları, yazdıkları eserlerinde ele alan müfessirlerimize baktığımızda özellikle ilk dönemde kimi müfessir ve kurrâ, bu kırâat vecihlerini “nakledilen bir haber ve eser” olarak telakkî ettiklerinden hadis türü rivâyetlere karşı nasıl muâmele yapıyorlarsa; kırâatlara karşı da aynı tavrı rahatlıkla sergilemişlerdir. Bu nedenle bazı müfessir ve muhaddisler, “*Bunlardan (kırâatlardan tercih yapılmasından) anlaşılan, kırâatların kaynağının nakil olmayıp ictihad olduğudur. Kırâatlar, fasihlerin ihtiyarı, belagatçuların ictihadına bağlı tercihlerdir*” demişlerdir.<sup>879</sup>

Kırâatların kaynağının nakil olmadığını söylemek mümkün olmasa da; nakledilen kırâat vecihleri arasındaki muhayyerlikte ihtiyarîliğin ve ictihâdîliğin olduğunu söylemek mümkündür ve bunun örnekleri hayli kabarıktır. Nitekim, kırâatlar arasında tercihte bulunanlardan olarak aralarında on meşhur kurrânın da bulunduğu tabînden ve sonrasında bir çok isim bulunmaktadır.

Muhammed Bâlvâlî'nin tespit ettiği bu kişilerden olarak Abdullah b. Kays es-Subkî, Mücahid b. Cübeyr, Katâde b. Diâme, Abdullah b. Âmir, Abdullah b. Kesir, İbn Muhaysın, Ebû Ca'fer Yezid b. el-Ka'ka', Âsım, İsa b. Ömer es-Sakafî, Ali b. Salih, Hamza, Ebû Muâviye Şeybân, Nâfi b. Abdirrahman, Mesûd b. Sâlih, el-Kisâî, Verş, Yahya b. Sellam, el-Yezîdî, Yakûb. El-Hudarî, el-Ferrâ, Abdullah b. Musâ, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sallam, Halef b. Hişam, İbn Hanbel, Ebû Hâtım es-Sicistânî, Ebû Ca'fer et-Taberî gibi şahsiyetleri burada zikredebiliriz.<sup>880</sup>

Bu şahsiyetlerden her birinin bazı okuyuşları ve imamları tenkit ve tercih ettiklerine dair bilgiler bulunmaktadır. Hatırlanacağı üzere yedi kırâat imamından olan Nâfi, “*Tabîîlerden yetmiş kişiye okudum. İçlerinden iki kişinin ittifak ettiklerini aldım. Tek(şazz) kaldıklarını terk ettim. Sonunda bu harflerle bu kırâatı telif ettim*” demiştir.<sup>881</sup> Yine Kisâî'nin, hocası Hamza'ya üçyüz harfte muhalefet etmesi, onun

<sup>878</sup> Kırâatların kriterleri LBölümde ele alınmıştır.

<sup>879</sup> Akpınar, Musa , *Kırâatların Tevâtürü Meselesi*, s.231 (Lebid es-Said, el-Mushafu'l-Mürettel, s.175'dan naklen)

<sup>880</sup> Bkz. Bâlvâlî, Muhammed, *el-İhtiyâr fi'l-Kırâât*, s. 41-142

<sup>881</sup> İbn Mücadih, *Kitâbu's-Seb'a*, s.61-62; Hemezânî, Ebu'l-Alâ, *Gâyetu'l-İhtisâr*, I.19.

tercihte bulunduğunu göstermektedir.<sup>882</sup> Yine Ahmed b. Hanbel, Nâfi'nin kırâatını tercih etmemiş olsaydı Âsım'ın okuyuşunu tercih edebileceğini, oğlunun sorusu üzerine ifade etmiştir.<sup>883</sup> Diğer yandan yine bu imam, medleri uzun tutması ve başka sebeplerden dolayı Hamza'nın okuyuşunu kerih görmüştür.<sup>884</sup>

Burada unutulmaması gereken nokta, bu kimseler, tercihte bulunurken kesinlikle yeni bir kırâat üreterek yeni bir ictihadda bulunmamışlardır. Belki seleflerinden itibaren nakledilen okuyuşlar arasında bir tercihte bulunmuşlardır. Az önce adı geçen Nâfi hakkında, “*Kur'ân'ın kırâatını ve vecihlerini çok iyi bilmesine rağmen, nakle ve rivâyete tabi oluyordu. Kendi re'yiyle kıyas ve nazardan kaçınıyordu.*”<sup>885</sup> denmesi ve “*Ebû Ca'fer'in kırâatından yetmiş harf terkettim*”<sup>886</sup> şeklindeki sözleri kastettiğimizi açıklar mahiyettedir.

Aynı konuda İbn Mücahid, “*Kisâî, imam Hamza'ya okudu ve kırâat vecihleri hususunda düşündü. Ki, Arapça onun ilmi ve sanatı idi. Daha önceki imamlardan rivâyet edilenlerin dışına çıkmadan orta bir kırâat seçti. Asrında, kırâat hususunda insanların imamı oldu. İnsanlar ondan, kırâatıyla birlikte onun lafızlarını da alıyorlardı*” demiştir.<sup>887</sup>

Burada önemli olan bir nokta şudur: Sonradan “Yedi kırâat” olarak bildiğimiz imamların her birine bir kırâatın nispet edilmesi, bu kırâatları, söz konusu imamlarının her birinin bizzat kendiliklerinden icad edip ürettiği şeyler anlamına getirmemelidir. Aksine bu kırâatlar, onların kendilerinden öncekiler arasından seçip tercih ettikleri okuyuşlardır. Bu imamlardan her biri, rivâyet ettiği ve vechini bildiği kırâatlardan kendince en güzel ve en üstün bulduklarını seçmiş, bir metod olarak ona devam etmiş, onu rivâyet etmiş ve okutmuştur; böylece o kırâat, o kimseden meşhur olmuş, o kimseyle tanınmış ve o imama nisbet edilmiştir. Bundan dolayı da “Nâfi'nin harfi”, “İbn Kesir'in harfi” denilmiştir. Onlardan hiç biri diğerinin tercihe engel olmamış ona karşı çıkmamıştır. Bilakis kolaylaştırmış ve cevaz vermişlerdir.<sup>888</sup>

İbn Mücahid hakkında Zehebî şöyle demiştir: “*İbn Mücahid'in talebesi Ebû Tahir demiştir ki; Bir adam İbn Mücâhidi kastederek, “Şeyh, niçin kendisine nisbet edilecek bir kırâat seçmiyor?” dedi. İbn Mücahid, “Biz kendimize imamlarımızın daha önce uyguladıklarını muhafazaya daha muhtacız. Bizden sonrakiler ise okuyacağı bir harf(kırâat) seçmeye bizden daha muhtaçtırlar*” diye cevap vermiştir.<sup>889</sup>

İbnu'l-Cezerî ise şöyle demiştir: “Bu harflerin ve kırâatların, kırâat imamları ve ravilerine izafe(nisbet) edilmelerinden kastedilen şudur: Bu kâfi ve imam, kırâatı okuduğu lügate göre bir vecihte seçmiştir. Bu okuyuşu diğer kırâatlara tercih edip, ona devam etmiştir. Nihayet bu kırâatla meşhur olup onunla tanınmıştır. Nihayet bu kırâatla meşhur olup, onunla tanınmaya ve başkaları bu konuda kendisine yönelik kırâat alıncaya kadar bu süreç devam etmiştir. Bundan dolayı da bu kırâat, kurrânın

<sup>882</sup> Akpınar, Musa, *Kırâatların Tevâtürü Meselesi*, s. 243 (G. Kaddurî, *Muhâderât*, s.139'dan naklen)

<sup>883</sup> Zehebî, *Marife*, I.108.

<sup>884</sup> ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I.320.

<sup>885</sup> Akpınar, Mûsa, *Kırâatların Tevâtürü Meselesi*, s.152 (Undebâbî, *Kırâatu'l- Kurrâil'-Marûfin*, 51'den naklen)

<sup>886</sup> Zehebî, *Ma'rife*, I.109

<sup>887</sup> İbn Mücahid, *Kitabu's-Seb'a*, s.78; Krş. Akpınar.a.g.e. a.y.

<sup>888</sup> Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân*, I.35;. Krş. Akpınar.a.g.e. s.244.

<sup>889</sup> Akpınar.a.g.e. s.247.(Çanîm Kaddurî, *Muhâdarât*, s.140-141'den naklen)

başkasına değil de ona nisbet edilmiştir. Bu izafet; ihtiyar, devam ve lüzum izafetidir. Yoksa yeni bir kırâat ortaya çıkarma, rey ve ictihad izafeti değildir.<sup>890</sup>

Yoksa kârinin bir kırâat seçmesi, onu icad etmesi veya onun unsurlarını kendiliğinden telif etmesi manasında asla anlaşılmalıdır. Kârî, sahabe ve tabînden kırâatla ilgili nakledilen haberler arasından tercih eder manasınadır. Yine, kârî, bir harfdeki bir çok kırâatlardan kendine gerekli gördüğü ve bildiği tek bir kırâatı seçer manasınadır.

ez-Zerkeşî de şöyle der: “Zemahşerî'nin de bulunduğu bir topluluğunun görüşlerinin aksine kırâatlar tevfiikîdir, ihtiyârî değildir. Zemahşerî ve ona tabî olanlar, kırâatların fasihlerin tercihi, belagatçıların ictihadından kaynaklanıp ihtiyarı olduğunu zannetmişlerdir. Hamza'nın cerr ile (Nisa:1âyette yer alan) الأرحام, kırâatını tenkit etmişlerdir.”<sup>891</sup> der.

Kanaatimizce Zemahşerî gibi alimlerin bir okuyuşu tenkit etmeleri, kırâatları tümüyle kişinin kendiliğinden üreterek okuyabileceği bir nitelikte görmüş olmaları anlamında kabul edilmemelidir. Muhtemelen onlar, her hangi bir âyetle alakalı kendilerine gelen kırâat haberleri arasından bir tercihte bulunma yönüyle seçimlerini yapmışlar ve okumuşlardır. Yoksa yeni bir kırâat üretme yoluna kurrâ asla gitmemiştir. Aksine kendilerine seleften gelen kırâat vecihlerine imtisal etmişlerdir.

Buraya kadar aktarılanlardan anlaşılın şudur: Kurrâ arasında, bir kârî'nin birden fazla kurrâ'dan değişik okuma vecihleri aldıktan sonra, bunlar arasından tercihte bulunduğu olmuştur. Kanaatimizce bu durum, onların kırâatlar konusunda ictihatta buldukları şekilde değil; kırâat haberleri ve vecihleri arasından bir tercihte bulunmaları ile izah edilebilir.

Kırâatlar arasında tercihte bulunanlar genel olarak “iki vechin bana en sevimlisi, bundan dolayı ref'i seçtik, ref daha güzeldir, birinci vecih daha güzeldir, eğer şöyle denilseydi o da doğru olurdu, bundan başkası caiz değildir, dilersen nasb dilersen ref ile okursun, ben bu kırâattan başkasını caiz görmüyorum” gibi ifadeler kullanarak bu tercihlerini dile getirmişlerdir.<sup>892</sup>

Bu konuda Mekki şöyle der: “İnsanlar bundan sonra tercihte bulundular. Arapça yönünden kuvveti, mushafâ uygunluğu ve çoğunluğun icmâî şeklindeki üç şart bir arada bulunduğu takdirde tercihlerinin çoğu harflerde oluyordu. Onlara göre çoğunluk, Medinelerin ve Kûfelilerin ittifak ettikleridir. Bu, onlara göre tercihi gerektiren kuvvetli bir delildir. Kimi zaman Harameynin üzerinde ittifak ettiklerini onlar çoğunluk (âmmeh) olarak kabul ettiler. Bazen de Nâfi ve Âsım'ın ittifak ettiklerine itibar ettiler. Onlara göre bu iki imamın kırâatı, kırâatların en üstünüdür. Sened yönünden en sahihi ve Arapçada en fasihidir. Fesahat hususunda özellikle Ebû Amr ve Kisâî'nin kırâatlarını da okumuşlardır...”<sup>893</sup>

Kırâatlar konusunda tercihte bulunanlarda dikkat çeken bir nokta da şu dur: Tercihte bulunanlar, savdukları kırâatları, senetlerini ve kendilerinin sahip olduğu isnad silsilesini, diğer kırâat vecihlerine karşı bir delil olarak sunmamışlardır. Aksine her bir imam, kendi okuyuşunun doğruluğunu/ya da daha isabetli olduğunu göstermek için Kur'ân'ın diğer âyetlerinden eğer aynı anlama gelecek bir örnek varsa onunla; ya da, sahabeden gerek aynı şekilde gerekse kendi mushafında benzer anlamı ifade eden bir kalıp varsa onunla; ya da bu okuyuşu destekleyecek esbâb-ı nüzûlden bir rivâyet

<sup>890</sup> en-Neşr, I.52.; Krş. Akpınar.a.g.e. s.247.

<sup>891</sup> el-Burhân, I.321-322; Akpınar, a.g.e. s. 231.

<sup>892</sup> Musa Akpınar, Kırâatların Tevâtürü Meselesi, s. 254 vd.

<sup>893</sup> el-Mürşidu'l-Veciz, s157-158; el-Burhân, I.331; Krş. Musa, Akpınar, Kırâatların Tevâtürü Meselesi, s. 245.

gibi tarihi belge varsa onunla savunmaya çalışmıştır. Resm-i hat konusunda uyumsuzluk daha çabuk belirgin olacağı için bu kritere bazı şazz okuyuşlar çabuk takılmışlardır. Arap dili ve grameri ise onların en çok başvurduğu bir başka ölçü olarak görülmektedir.

Bütün bunlar kurrânın ve müfessirlerin tercihte bulunduğunu ortaya koymaktadır. Ancak bazı çağdaş yazarlar, kurrânın bu "ihtiyar" ve "tercih"lerinin salt şahsî bilgi ve icthatları ile ürettikleri bir olgu olduğunu söylemişlerdir.

İleri sürdüğü görüşleri ile bir dönem bir dönem Mısır'ı ayağa kaldırmış olan Taha Hüseyin bu konuda şöyle demektedir: "... Gerçek şu ki; bu yedi kırâat ne azında (parça parça) ne de çoğunda(bütün olarak) kesinlikle vahiy değildir. Bunları inkar eden, ne kafir, ne fasık, ne de dini hususunda ayıplanması gereken birisi değildir. Doğrusu, bu kırâatların kaynağı, lehçeler ve lehçelerin ihtilafidir. İnsanlar bu kırâatlar hususunda mücadele etmişlerdir. Bazısını inkar edip bazısını da kabul etmişlerdir....Hatta fiilî olarak mücadele etmişler ve çekişmişlerdir. Kırâatlar, hususunda birbirlerini hata yapmakla itham etmişlerdir. Biz, bunlardan herhangi bir şeyden dolayı Müslümanlardan birinin, hiç bir kimseyi tekfir ettiğini bilmiyoruz."<sup>894</sup>

Muhammed Bakır Şerifzâde de "Kırâatlar, mütevatir değildir. Bilakis, kurrânın ictihadıdır. Veyahut da Hz. Peygamber(s.a.v)'den geldiği sabit olmayan âhâd nakilleridir"<sup>895</sup> ifadelerini kullanmaktadır.

Bu görüş sahiplere göre kırâatların , vahyî hiç bir boyutu bulunmamaktadır. Onlara göre kırâatlar, Hz. Osman'ın noktasız ve harekesiz olan yazdırdığı mushafların yazım şekline bakarak kurrânın kendi çabaları ile ürettikleri ve naklin hiç bir etkisinin olmadığı metni okuma denemeleridir. Çünkü bu konuda hiç bir istisnâ yapmadıklarından böyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Halbuki kırâatların uyulan bir sünnet olduğu ve kurrâ'nın bu konuda ne kadar titiz bir tavır içinde olduğunu defalarca ifade etmiş bulunmaktayız.

Ayrıca kırâat imamlarının sahih kanalla naklettikleri ve kendisinde üç esasın bulunduğu her kırâatın Hz. Peygamber(s.a.v)'in son arzada okuduğu kırâat vechi olma ihtimali de bulunmaktadır. Bu ihtimal bile kendi başına önemli bir husustur. Zaten kırâatlar arasında tercihte bulunanlar, bu son arzada okunan veche ihtimali olan kırâatlarla alakalı rivâyet vecihleri arasında tercihte ve elemelerde bulunmuş olmaktadır. Yoksa cumhur alimlerin kırâatlar konusundaki tercih ve icthadlarının başka bir anlamı bulunmamaktadır.

Taha Hüseyin ile aynı kanaati paylaşan ülkemizin çağdaş müfessirlerinden Süleyman Ateş de kırâatların mütevatir olmayıp -kaldı ki mütevatir olmaması ictihadî olmasını gerektirmez- kırâat imamlarının ictihadı olduğunu söyler. Bunu, tefsirinin muhtelif yerlerinde beyan eden Ateş, (Hud:111).âyetinde de Taberî ve İbnü'l-Cezerî'nin kırâatla ilgili açıklamalarını naklettikten sonra şöyle der:

"Fakat Müberred'e göre "ل"nın şeddeli olması hatalıdır. Araplar "إِنْ زَيْدًا لَمْ يَخْرُجْ" "demezler. Müberred'in sözü de, Taberî ve başka bilginlerin, zaman zaman işaret ettiğimiz sözler gibi, kırâatların , aynı zamanda birer dil uzmanı olan kâfirlerin ictihadından kaynaklandığını gösterir."<sup>896</sup>

<sup>894</sup> Tâhâ Hüseyin, Edebu'l-Cahilî, Dâru'l-Meârif, Mısır, 1964, 3. Baskı, s.94-95. Hasan Abbas, Dr. Tâhâ Hüseyin bu fikirlerinde İbn Cerir et-Taberî'den ve müsteşrik Nöldeke'den etkilendiğini söylemektedir. Bkz. Fadl Hasan Abbas, Şübühâtün Havle'l-Kırââtî'l-Kur'âniyye, s.145 (Lebid, es-Said, el-Cemu's-Savfî, s.200'dan naklen).

<sup>895</sup> Akpınar, Musa, Kırâatların Tevâtürü Meselesi, s. 232 (L. Said, Mushafu'l-Murettel, s.254)

<sup>896</sup> Ateş, Süleyman, Çağdaş Kur'ân Tefsiri, IV.377. (Dipnot.3)



Yine 12.Yusuf.23 âyetteki “هَيْتَ لَكَ” âyetinin kırâatıyla ilgili olarak yaptığı açıklamada da, İbn Abbas’ın “هَيْتَ لَكَ / هَيْتَ لَكَ / هَيْتَ لَكَ” şekillerinde okuduğu da rivâyet edilmiştir, der. Ateş’in nakline göre bu kelime üzerindeki kırâatlar arasında Taberî’ye göre en uygun kırâat, hâ ve tâ’nın fethi, yâ’nın sükûnuyla olan okumadır. Çünkü bu, Peygamber (s.a.v)’in kırâatıdır. Ona göre, Taberî’nin bu ifadesi, kendisinin diğer kırâatların , Hz. Peygamber kırâatı olmayıp kâriilerin ve dilcilerin icthadı olduğu kanısında bulunduğunu gösterir.<sup>897</sup>

Sayın Ateş’in Taberî’den naklettiği bilgiler doğru olmakla birlikte eksiktir. Çünkü Taberî’nin de naklettiği bir habere göre İbn Mes’ûd, kendi okuyuşu olan “هَيْتَ لَكَ” okuyuşu konusunda “Ben bana öğretildiği gibi okuyorum...” demektedir.<sup>898</sup> İbn Mes’ûd bu sözü, “هَيْتَ لَكَ” şeklinde başkaları tarafından okunduğu kendisine hatırlatıldığında söylemiştir. Gerçekten bu son okuyuş, Medine Ehlinin genel okuyuşudur. Ve bu okuyuş, bir çok sahabîden nakledilmiştir. Sormak gerekiyor. Diğer sahabîler bu okuyuşlarını kendiliklerinden mi üreterek okudular. Acaba onlar da Hz. Peygamber’den naklen okumuş olamazlar mı? Bizce bu ilk ihtimaldir. Evet, belki de “Yedi Harf” ruhsatı gereği Hz. Peygamber’in, anlamı aynı kalmak şartı ile farklı okuyuşlara getirdiği ruhsatı, sahabîler kullanarak bu şekilde bir serbestlikle okumuşlardır. Ancak yine bu noktada vahyî bir onay var demektir. Ferrâ, bu kelime ile alakalı olarak “وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ” cümlesindeki “هَيْتَ” kelimesini “هَيْتَ” şeklinde okumanın Havrân Ehlinin kullandıkları bir deyim olduğu ve daha sonra bunun Mekke’lilere geçtiğini, Medine Ehli’nin ise bu kelimeyi “هَيْتَ لَكَ” şeklinde okudukları ve bu okuyuşun Hz. Ali’den ve İbn Abbas’dan nakledildiğini söyler.<sup>899</sup>

Görüldüğü gibi Ferrâ, aynı konuda Hz. Ali ve İbn Abbas’dan naklen diğer bir okuyuşu bize nakletmektedir. Bu durumda sahabe’nin bu okuyuşları kendiliklerinden –bir icthad eseri olarak- okudukları muhtemel ise de bu okuyuşu Hz.Peygamber’den naklen okumaları daha büyük bir ihtimaldir. Çünkü bu konularda onların icthadta bulunmalarından daha çok nakle göre böyle okumuş oldukları, konunun icthad alanı içine girmeyen bir nitelik te olmasından kaynaklanmaktadır. Kaldı ki bu okuyuş, kırâat imamları tarafından nakledilmiştir.Onların isnadında yine sahabe ve Hz. Peygamber zaten bulunmaktadır. Dolayısıyla, Taberî’nin sadece “هَيْتَ لَكَ” okuyuşunun Hz. Peygamber’den nakledildiğini söylemesi ne kadar hatalı ise aynı nakli Taberî’den aktaran Ateş’in ifadeleri de o kadar isabetsizdir.

Sayın Ateş’in tefsirinde verdiği bir diğer örnek şöyledir: Şurâ Suresi: 26/210.âyetindeki “الشَّيَاطِينِ” kelimesinin, Hasan el-Basrî, A’meş ve İbn Sumeyfa’ tarafından “الشَّيَاطُونِ” şeklinde okunmasıyla ilgili şu bilgileri aktarır. “Ebû Hatim, bu kırâatı redderek, “Bu onun kendi yanılığısıdır. Ya da hata ile ona nispet edilmiştir.” demiştir. Nehhas, “Bu, bütün gramercilere göre yanlıştır”, Mehdevî; “ Bu, Arapçada caiz değildir.”; Ferrâ, “Şeyh, yanılmış, şeytan kelimesinin “المُسْلِمُونَ، المسلمون” gibi olduğunu sanmıştır.” demiştir. Bu ağır eleştiriler, imamların bu tür kırâatların , Hz. Peygamber’den değil, kâriilerin icthadından kaynaklandığı görüşünde olduklarını

<sup>897</sup> Ateş, a.g.e., IV.434; Krş. Taberî, Câmîu’l-Beyan, VII. 178-179.

<sup>898</sup> Taberî, a.g.e. a.y.; Ayrıca bkz. Ferrâ, Meâni’l-Kur’ân, II. 40.

<sup>899</sup> Ferrâ, Meani’l-Kur’ân, II.40.

kanıtlar. Aksi takdirde, Peygamberin herhangi bir kırâatını “hata” diye nitelendirmek veya onu eleştirmek, bir müslümanın haddi değildir.”<sup>900</sup>

Hocamız, burada doğru söylemektedir. Elbette bu ağır eleştiriler bu tür kırâatların – bu ifade önemlidir- Hz. Peygamber’den değil, kârlilerin ictihadından kaynaklandığı görüşünde olduklarını kanıtlar. Ancak şu kesin bilinen bir husustur ki bu okuyuş kırâat imamları tarafından şazz olarak kabul edilen bir okuyuştur.<sup>901</sup> Kırâat imamlarının bu kırâatı eleştirerek kendisine itibar etmemeleri göz önüne alındığında sahih nakille Hz. Peygamber’den nakledilen kırâatları bu örnekle ele almanın ne kadar yanlış olduğu anlaşılmalı olacaktır.

Şunu bir kez daha ortaya koyalım. Ortada elbette sahih ve sahih olmayan farklı okuyuşlar bulunmaktadır. İmamların bu kırâatların sahihini sahih olmayanından; zayıfını, çürüğünü makbul kırâat içerisinde seçme çabaları ve tercihte bulunmaları onların bu işi keyfi olarak yaptıklarını asla göstermez. Onların tercihte bulunmaları kendiliklerinden ürettikleri kırâatlarla diğer kırâatlar arasında bir tercih asla değil; mevcut kırâatlar arasında yaptıkları bir tercihtir. Dolayısıyla ortada elbette bazı kırâatları tercih etme, bazılarını tenkit etme, bazılarını terketme vardır. Ancak bu, onların bunu kendiliklerinden indî bir kıyas ile yapmaları anlamına asla gelmemelidir. Çünkü imamların kırâatları eleştirirken koydukları üç kriter daima onların önünde bir ölçü olmuştur. Onlar tercihlerini daima bu kriterlere göre yapagelmışlerdir. Mesela kırâatı ele alırken dil yönü onun kritiğinde mutlaka önemli bir unsurdur. Ancak bu kriter de yine tek başına bir esas değildir. Onlar kırâatların üç esasını göz önüne alarak değerlendirmelerini yapmışlardır.

İbn Rüşd’e “Müfessir ve nahivcilerin kitaplarında iki mütevatir kırâattan birinin tercih edilmesinden ve onların “bu kırâat daha güzeldir” sözlerinden sorularak “Böyle yapılması doğru mudur, yoksa yanlış mıdır?” denilmiştir. Bu soruya İbn Rüşd “kırâatlardan bazısının daha güzel bulunması ve diğer bazısına tercih edilmesi, irab yönünden daha açık, nakilde daha sahih ve lafızda daha kolay olması sebebiyledir. Buna karşı çıkılmaz. Verş rivâyeti gibi ki (Endülüste) bizden önceki şeyhler onu tercih etmiştir. Hemzelerin teshili ve bir çok yerde (hemzenin) tahkikinin terkinden dolayı imam camide ondan başkasıyla okumuyordu. Namazda Kur’ân okurken nebr(hemzeli kelimelerde hemzenin izharı)ı çirkin gördüğüne dair İmam Malik’ten yapılan rivâyet de buna racidir.”<sup>902</sup> diye cevap vermiştir.

İbn Rüşd’ün de ifade ettiği kırâatta tercih, dikkat edilirse, üç kriter esas alınarak mevcut kırâat nakilleri arasından yapılmaktadır. Yoksa, salt dil kuralları yönünden bir kıyasa başvurarak bir tercihte bulunma asla değildir.

Kırâatlar konusunda mutlak kıyasın(ve ictihadın) yasak olduğunu, fakat bir asıl üzerine bina edildiğinde ise caiz olduğunu ifade eden İbnü’l-Cezerî’de de bu durumu açıkça görmekteyiz:

Nitekim o şöyle der: *“Mutlak kıyasla kırâat yasaktır. Mutlak kıyas; kırâatta kendisine müracaat olunan bir asıl ve kendine itamad edilen, sağlam bir rükün bulunmayan bir kıyastır. Nitekim, daha önce rivâyet ettiğimiz gibi, sahabeden; Hz. Ömer ve Zeyd b. Sabit, tabiûndan; İbnü’l-Münkedir, Urve b.Zübeyr, Ömer b. Abdilaziz ve Amir eş-Şâbî “Kırâat sonra gelenlerin evvelkilerden aldığı bir sünnettir. Öğrendiğiniz gibi okuyunuz” demişlerdir. Bundan dolayı da “Eğer bana okunduğu*

<sup>900</sup> Ateş, VI.356 dipnot. 6.

<sup>901</sup> İbn Cimmî, el-Muhteseb, II.133.

<sup>902</sup> İbn Âşur, et-Tahrir ve’t-Tenvir, I. s.62; Krş. Akpınar, Musa, Kırâatların Tevâtürü Meselesi, s. 242.

*gibi okumayacak olsaydım. Şu harfi şöyle şöyle, şu harfi de şöyle şöyle okurdum.”* diyen Nâfi, Ebû Amr gibi kırâat imamlarının sayısı çoktur. Kıyas; mün’akid bir icmâ üzerine veya itimad edilen bir asıldan olduğu zaman nass bulunmadığında ve edâ yönü mübhem olduğunda bu durum kıyasın kabulünü caiz kılar. Özellikle tercih yönünü güçlendiren, sahihlik kuvvetini belirleyen zaruret ve ihtiyaç durumlarında kıyasın reddedilmesi doğru değildir. Hatta bu durumda olanlar, istilahî yön üzere kıyas diye isimlendirilmez. Çünkü bu cüz’î olanın küllî olana nisbetidir. Edâ ehli için bazı hemzelerin tahfifinde, bazı kurrâ için besmelenin olması veya olmamasında yine “كَيِّفَةُ إِسْرِي” ve “مَا لَيْفَةُ هَلَاكُ” nin ona kıyasen idğamında tercih edilen şeyler böyledir. Yine “قال رجل” ve “قال رجلان” nin idgam hususunda “قال رب” ye kıyası da bunun gibidir...<sup>903</sup>

Bu açıklamadan nakli devre dışı bırakarak mutlak manada kıyasın kırâatlar için işletilmesinin isabetli olmadığını anlamış olmaktadır.

Sonuç itibariyle kırâatlarda ictihâdilik yönü kırâatların tasnifi ve aralarında sahih olanının sahih olmayanından ayrılması itibariyle düşünülebilir. Kur’ân’ın korunması için Hz. Peygamber’den nakledilen rivâyetlerden –mesela- ilki alınır diğeri terk edilebilir.<sup>904</sup> Mutlak anlamda dil kurallarını esas olmamak şartı ile müphem kalan bazı okuyuş vecihlerine müracaat edilebilir. Ayrıca, kırâatların edâ yönü ele alındığında medlerin miktarı, imâle ve türevleri gibi ses fonetiği açısından olan yönlerinin özleri olmasa da detayları itibariyle şahsî okuyuş vecihlerinin dolayısıyla ictihadın olduğunu söylemek mümkündür.<sup>905</sup> Ancak, sahih kırâat için konulmuş olan esaslara göre makbûliyeti elde etmiş kırâatların, tümüyle kendiliklerinden ürettikleri bir ictihâdiliğin olduğunu iddia etmek mümkün değildir.

Şimdi kırâatlar arasında tercihte bulunan müfessirlerden ve onların eserlerinden örnekler sunmaya çalışalım:

### 1. Ahfeş (öl.207/822) ve Meâni’l-Kur’ân’ı

İlk dönem dilcilerinden ve müfessirlerinden olan Ahfeş’(öl.207)<sup>906</sup> in Meani’l-Kur’ân’ına baktığımızda onun kırâatlar için göz önüne aldığı esaslar çerçevesinde kırâatları ele aldığını görüyoruz.

Ahfeş’in kırâatlar için koyduğu ölçüler, a. Resm-ı Mushafa uygunluk, b. Kur’ân lügatleri, c. Arap kelamının üslupları(na muvafik olması), d. Çoğunluğun veya âmme’nin kırâatı olmasıdır.<sup>907</sup>

<sup>903</sup> en-Neşr, 17-18. Krş. Akpınar, Musa, Kırâatların Tevâtürü Meselesi, s.234-236 (Tercemeler Akpınar’a aittir).

<sup>904</sup> Abdülhadi, el-Kırâatu’l-Kur’âniyye, s.64

<sup>905</sup> Ahmed b. Hanbel’in, Hamza’nın okuyuşunda meddleri uzatmasını kerih görmesi (ez-Zerkeşî, el-Burhân, I. 320); İmam Malik’in Verş’in kırâatı ile alakalı nebr (hemzeli kelimelerde hemzenin izharını çirkin görmesi (İbn Âşur, et-Tahrir ve’t-Tenvir, I.62)ni bu çerçevede değerlendirmek mümkündür.

<sup>906</sup> Ölüm tarihi hakkında, 210, 215, 220, 225,270 gibi farklı tarihler de verilmektedir. Bkz. Ahfeş, Said, Mes’ad, el-Belhi, Meâni’l-Kur’ân, (tahk. Dr. Abdülemir, Muhammed Emin el-Verd)Ahfeş, Meâni’l-Kur’ân I. 11 (Giriş kısmı)

<sup>907</sup> Bu bilgileri, eserin tahkikini yapan Dr. Abdü’l-Emir Muhammed, eserin mukaddimesinde aktarmaktadır.Bkz. Ahfeş, a.g.e., I. 70.

Ahfeş'in kırâatları ele alırken genel okuyuşu uyduğunu; Resm-ı Mushafa uygunluğuna baktığını; iki farklı okuyuş olduğunda aralarında bazen tercih yaptığını bazen her ikisini de makbul gördüğünü; dil açısından da kırâatları bazen incelemeye tabi tuttuğunu görmekteyiz.

Mesela, 6.En'am:105.âyette geçen "دَرَسَتْ" kırâatını "دَارَسَتْ" kırâatına<sup>908</sup> göre mushafın yazımına daha uygun olduğu için tercih etmiştir.<sup>909</sup>

3. Âl-i İmran:28.âyette geçen "تَقِيَّةً" kelimesini "تَقِيَّةً" diye okumuş ve bazılarının bu kelimeyi "تَقَاةً" diye okuduğunu ve hepsinin de Arapça olduğunu ancak, "تَقَاةً" kelimesinin daha iyi olduğunu söylemiştir.<sup>910</sup>

Bazen de her iki kırâatın diğerine üstünlüğüne dair bir yön bulamazsa bu durumda "Hepisi de doğrudur" ifadesini kullandığı da olmaktadır. Bunun örneğini Âl-i İmran(3):161.âyetindeki "وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُلُّ" cümlesinde yer alan "يَكُلُّ" kelimesinin "كَلُّ" ve "يَكُلُّ" şeklinde okunabileceğini; yine aynı şekilde Nisâ(4):94. âyette "فَتَنِينَا" kelimesinin aynı zamanda "فَتَنِينَا" şeklinde okunabileceğini ifade etmesinden anlamaktayız.<sup>911</sup>

Ahfeş, kırâatlar arasında göz önüne aldığı kriterlere göre Arap diline en uygun olanı veya daha güçlü bulduğu vechi tercih yoluna gitmektedir. Ancak, şayet bir kırâat çoğunluğun okuyuşu (قراءة عامية) olarak biliniyorsa, bu kırâatı Arap dili açısından az kullanılan bir vecih bile olsa mutlaka kabul ettiği de gözlenmektedir.<sup>912</sup>

Amacımız burada Ahfeş'in kırâatlar konusunda neler düşündüğünü bütün yönleriyle ortaya koymak değildir. Ancak verilen örnekler, onun kırâatlarda tercihe gittiğini göstermektedir.

## 2.Ferrâ (öl.207/822) ve Meâni'l-Kur'ân'ı

Aynı zaman diliminde öne çıkan Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyad el-Ferrâ (öl.207)'da Meâni'l-Kur'ân isimli eserinde kırâatlara yeri geldikçe değinmiş ve genelde her farklı okuyuşu da makbul gören bir bakış açısı sergilemiştir. Ancak çoğunlukla böyle olmasına rağmen Ferrâ'nın da bazen kırâatlar arasında tercihte bulunduğu ve bazı kırâatlara eleştiri getirdiği görülmektedir.

Kırâatları, genel olarak sahabîlere nisbet ederek izah etmeye çalışan Ferrâ'nın, sahih kırâatlar için koyduğu bazı ölçüler bulunmaktadır. Onun tercih ettiği kırâatlar şu niteliklere sahip olmalıdır:

- Kurrâ'nın üzerinde birleştiği kırâatlardan olmak ve eserlere dayanmak,
- Nebî'nin okuduğu kırâata uygunluk,
- Mushaf-ı Osmanî'ye muvafakat,

<sup>908</sup> Kırâat imamları bu kelimeyi üç şekilde okumuşlardır. "دَارَسَتْ" şeklinde İbn Kesir ve Ebû Amr; "دَرَسَتْ" şeklinde İbn Âmir; "دَرَسَتْ" şeklinde ise diğerleri okumuştur. Bkz. Muhammed Kerim, el-Kırâât, s. 141.

<sup>909</sup> Ahfeş, Meâni'l-Kur'ân, I. 70

<sup>910</sup> Ahfeş, Meâni'l-Kur'ân, I.401.

<sup>911</sup> Meânu'l-Kur'ân, I. 75.

<sup>912</sup> Nitekim A'raf(7):201.âyette "وَإِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ" geçen "طَائِفٌ" kelimesi, Arap dilinde yaygın olarak "طَيْفٌ" şekline okunmasına rağmen o, diğer kırâatı tercih etmiştir. Bkz. Meâni'l-Kur'ân, I.77.

d. Arap dil kurallarından en güçlü olanına uymak ve anlam olarak fasih bulmak<sup>913</sup>

Bu kriterlere uygun olarak Ferrâ, âyetler üzerinde karşılaştığı kırâatları değerlendirmiştir.

Fatiha(1):7.âyetini açıklarken, “عليهم” kelimesinin “عَلَيْهِمْ” ve “عَلَيْهِمْ” şeklinde de okunduğunu ve her iki okuyuşun da Arapçada bir ekol olduğunu zikreder.<sup>914</sup>

Ferrâ, Bakara(2):106.âyetini izah ederken, “أو نَسَّهَا” kelimesinin nisyan/نسيان ‘dan ve erteleme/نَسَّ ‘den türediğine dair iki farklı görüşe imkan vermesi nedeniyle bu kelimenin kurrâ tarafından “أَوْ نَسَّهَا” ve “أَوْ نَسَّهَا” şeklinde okunduğunu ve her iki okuyuşun da güzel olduğunu ifade eder ve arada bir tercihte bulunmaz.<sup>915</sup>

Benzer şekilde Bakara(2):125.âyetteki “واخذوا من مقام إبراهيم مصلية” ifâdesinde geçen “واخذوا” kelimesinin hem haber kalıbı olarak “واأخذوا”/edindiler” şeklinde; hem de emir kalıbı ile “واأخذوا”/edinin...” şeklinde okunduğunu zikreder ve her iki okuyuşun da doğru olduğunu “وَأَكْلُ صَوَابٍ” ifadesiyle belirtir.<sup>916</sup>

Resm-ı hatta olan bağlılığını da kırâatları incelerken göz önüne alan Ferrâ, Bakara(2)132.âyette geçen “وَأَوْصِي” kelimesinin aynı zamanda “وَوَصَّي” diye de okunabileceğini; çünkü Medine Ehli’nin Mushaf’ında bu kelimenin “وَأَوْصِي” şeklinde okunduğunu ve her ikisinin de doğru olduğunu/ واكل صواب söyler.<sup>917</sup>

Ancak Ferrâ’nın yeri geldiğinde kırâatlar arasında tercihte bulunduğunu ve diğer kırâatı eleştirdiğini de görmekteyiz:

İbrahim(14):22.âyette geçen “بِصُرْحِي” kelimesi, cumhur kurrâ tarafından “بِصُرْحِي” şeklinde okunurken; bazı kurrâ tarafından “بِصُرْحِي” şeklinde okunmuştur.<sup>918</sup> Ferrâ, “بِصُرْحِي” şeklindeki okuyuşun A’meş’in Yahya b. Vessâb tarafından nakline göre Yahya’nın bu şekilde okuduğunu ve onun bu kelimedeki “ب” harfini cer harfi ile kelimenin tümünden sonunun mecrur kılınması gerektiğini zannettiğini söyler ve bunu eleştirerek kelimenin sonundaki mütekellim yâ’sının buna dahil olmadığını ifade ederek eleştirir.<sup>919</sup> Ve bu kurrânın, okuyuşları ile yanlışlıklarını ekler.

Ferrâ aynı şekilde Nisa(4):115.âyette geçen “لَوْلَا مَا تَوَلَّى وَكُفَّيْهِمْ” ifâdesini bazı kurrânın –on kırâat imamından Ebû Amr, ve Şu’be, Hamza ve Ebû Ca’fer bunlardandı- “لَوْلَا مَا تَوَلَّى وَكُفَّيْهِمْ” – şeklindeki okumalarını eleştirmiştir. Ona göre bu kurrânın, “” zamirini, şart’ın cevabı olarak cezm ile okumasına gerek yoktur. Çünkü bu zamirler nasb makamında olduğunda kendilerinden önce bulunan “ي” harflenin düşmesi yeterlidir.<sup>920</sup>

<sup>913</sup> Bâlvâfi, Muhammed, el-İhtiyar fi’l-Kırâât, s. 82.

<sup>914</sup> Meâni’l-Kur’ân, I. 5.

<sup>915</sup> Meâni’l-Kur’ân, I. 65.

<sup>916</sup> Meâni’l-Kur’ân, I. 77

<sup>917</sup> Meâni’l-Kur’ân, I.80

<sup>918</sup> Bu okuyuş Hamza’ya aittir. Diğer okuyuş ise cumhur kurra’nın okuyuşudur. İbn Mücahid, Kitâbu’s-Seb’a, 364; en-Neşr, II.298-299; İbn Ebi Meryem, el-Mûdah, II.79.

<sup>919</sup> Meâni’l-Kur’ân, II.75

<sup>920</sup> Meâni’l-Kur’ân, II.76

Görüldüğü gibi Ferrâ, genelde kırâatlar için olumlu ve eleştirel bir bakış açısı gütmeyen; koyduğu kriterler doğrultusunda, bazı kırâatlar için tercih ve tenkit yoluna gidebilmiştir.

### 3. Taberî(öl.310/922) ve Câmiu'-Beyân'ı

Kırâatlar konusunda bir imam olarak da bilinen<sup>921</sup> İbn Cerir et-Taberî, fıkıh ve tefsir konusundaki bağımsız ve özgür tavrını kırâatlar konusunda da göstererek en fazla tercih ve yeri geldiğinde de tenkit yapan kişilerden biri olmuştur. Taberî, **Câmiu'l-Beyan** isimli tefsirinde, ihtilafa neden olan kırâatlar geçtiği zaman, ilgili âyetin geçtiği yerde açıklama getirmiş ve bu konuda tercihini gerekçesiyle açıklamıştır.

Taberî'nin bu konudaki metodunu öne çıkararak nitelikler şunlardır:

Genel olarak kırâatların konu edildiği âyetlerde farklı görüşleri zikreden müellif, mutlaka kendisine göre en doğru olanı "وأولى القراءتين بالصواب" /bu iki kırâat arasında doğruya en yakın olanı..." şeklinde ifade ederek tercihini yapmıştır.<sup>922</sup>

Tercihlerini yaparken, âyetin bağlamını ve Kur'ân'dan diğer sûrelerde şayet bu kırâata ışık tutan bir açıklama varsa onu, mutlaka tercih ettiği kırâata delil olarak kullanmıştır.<sup>923</sup>

Bu müellifimiz, elbette tercihte bulunurken yeni bir kırâat üretme yoluna gitmemiş ve mevcut okuyuşlar içinden genelde çoğunluğun okuyuşunu tercih etmiş ve bazen bir kırâatı tercih ederken "üzerinde icmâ olduğuna" vurgu yapmıştır.<sup>924</sup>

Taberî, kırâatlarını genelde Mekke, Medine, Kûfe ve Basra gibi merkezde bulunan kurrâ'nın okuyuşuna dayandırmış; şayet bir kırâat müslümanların okuyuşuna uygun değilse- Arap diline uygun bile düşse -bu kırâatı şazz kabul ederek kendisine itibar etmemiştir.<sup>925</sup>

Elbette Taberî'nin bir âyet üzerinde farklı iki kırâat olduğunda bu iki kırâat arasında tercihte bulunmayarak iki okuyuşun da sahih ve makbul olduğunu söylediği de olmuştur.<sup>926</sup>

Kırâatlarda tercih yapan ve bazı kırâatları gerektiğinde açıkça eleştiren ve zikrettiği kırâatlar arasında tercihini mutlaka belirten Taberî, ilk dönem müfessirlerinden olarak bu konuda dikkat çeken bir şahsiyettir.

<sup>921</sup> Zühaylî, Muhammed, el-İmam et-Taberî, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 1990/1410, s. 270 vd.; Zehebî, et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn, Mektebu Vehbe, Kâhire, 1989/1409, I: 210 Burada Taberî'nin on sekiz ciltlik kırâatlar konusunda bir çalışmasının olduğu ve maalesef bugüne kadar ulaşmadığı zikredilir. A.g.e. a.y.

<sup>922</sup> Bkz. **Câmiu'l-Beyan an Te'vîl-i Âyi'l-Kur'ân**, Dâru'l-Kütübü'l İlmiyye, Beyrut, I.95, 153,157,158,272,281, 584; II.138, 397, III, 45,47, 229, 427

<sup>923</sup> Mesela, Bakara (2):9.âyette geçen (ikinci kelime olan) "يُخَادِعُونَ" kelimesini, "يُخَادِعُونَ" kırâatına karşı tercih eder ve bunun âyetin başındaki ilk kısımda yer alan "يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا" kısmına daha uygun düştüğünü göz önüne alarak bu kırâatı tercih ettiğini söyler. I.157-158; Bir diğer örnek için bkz. II.45-47

<sup>924</sup> **Câmiu'l-Beyan**, I. 158; I.584.; II.373

<sup>925</sup> Örnek için bkz. A.g. e. , III.47.

<sup>926</sup> Bakara:259. âyette geçen ve "نُنشِرُهَا" - "نُنشِرُهَا" şeklinde iki şekilde de okunabilen ve anlamı birbirine yakın olan bu iki kırâat için Taberî, iki okuyuşun da makbul olduğunu, lafızları farklı olsa da anlamının yakın olması nedeniyle her iki okuyuşunda isabetli olduğunu söyler. (II.46)

Verdiğimiz örnekler incelendiğinde açıkça görülen bu ilkeler çerçevesinde bazı örnekleri burada sunmak yerinde olacaktır.

Tefsîrinde tercihe dair misallere çoğu zaman yer veren Taberî'nin, Bakara(2):3.âyette geçen "مَالِكِ/mâlik" kırâatına karşı "مَلِكٌ /melik" kırâatını<sup>927</sup>; 11.âyette geçen "يَكْذِبُونَ" kırâatına karşı "يَكْذِبُونَ" kırâatını;<sup>928</sup> 36.âyette geçen "فَازَ الْهُمَا" kırâatına karşı "فَازَ الْهُمَا" kırâatını<sup>929</sup>; 125.âyette geçen "... وَاتَّخَذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى" "وَاتَّخَذُوا" kelimesi üzerindeki "وَاتَّخَذُوا" kırâatına karşı "وَاتَّخَذُوا" kırâatını<sup>930</sup> tercih ettiğini görmekteyiz.

Diğer yandan içki ve kumarla alakalı olarak Bakara(2):219.âyetin "قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ... كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ" kısmında geçen "كَبِيرٌ" kelimesin aynı zamanda "كَبِيرٌ" diye de okunduğunu zikreden Taberî, "كَبِيرٌ" şeklindeki okuyuşun Medine Ehlinin büyük kısmının, bazı Küfe ve Basra'lıların okuyuşu olduğunu; Basra Ehlinin ve Küfelilerin bir kısmının ise "كَبِيرٌ" diye okuduğunu ifade eder. Taberî, bu iki kırâattan doğruya daha yakın olanın "كَبِيرٌ" okuyuşu olduğunu, çoğunluğunun okuyuşu olması nedeniyle kurrâ'nın çoğunluğunun onda ittifak etmesine dayanarak tercih yoluna gittiğini gerekçe olarak sunar.<sup>931</sup>

Taberî, cumhur kurrâ'nın "... وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِّكَبِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاءَهُمْ..." şeklindeki okuyuşu olan En'am(6):137.âyetini, İbn Âmir'in "... وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِّكَبِيرٍ مِنْ ... الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَاءَهُمْ" şeklindeki okumasıyla<sup>932</sup> alakalı olarak tercih ve tenkitte bulunmuştur. Taberî, cumhurun okuyuşu nitelemesinde bulunduğu bu okuyuşun i'rabını şöyle yapar: "زَيْنٌ" fiili, zâ(z)nın fethi ile malum kalıbındadır. Bu fiilin mefulu "قَتَلَ" kelimesidir ve mensuptur. Kelime tamlama halindedir. Buna göre "قَتَلَ" kelimesi muzaaf, "أَوْلَادِهِمْ" kelimesi ise onun muzaafun ileyi olup mecrûrdur. Cümlelerin sonunda yer alan "شُرَكَاءَهُمْ" kısmı ise زَيْنٌ fiilinin fâili olarak merfûdur. Dolayısıyla âyette yer alan bu cümlelerin, "وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِّكَبِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَاءَهُمْ" şekli dışında başka bir okuyuşla okunması caiz değildir. Çünkü, müşriklere çocuklarını öldürmeyi güzel gösteren Allah'a ortak koştukları ilahlarıdır.<sup>933</sup>

Kurtubî, abdest âyetini izah ederken Taberî'nin bu âyette yer alan وَأَرْجُلَكُمْ kelimesini, cerr kırâatı ile okunmayı tercih ettiğini aktarmış ve bu konuda onun kırâatları birer rivâyet olarak/ وجعل القراءتين كالروايتين değerlendirildiğini söylemiştir.<sup>934</sup> Bu tespit, gerek Taberî, gereksiz tercihte bulunan diğer kimseleri ele alırken göz önüne almak gerekir.

<sup>927</sup> Câmiu'l-Beyan, I.95

<sup>928</sup> Câmiu'l-Beyan I.158

<sup>929</sup> Câmiu'l-Beyan, I.272

<sup>930</sup> Câmiu'l-Beyan I.583

<sup>931</sup> Câmiu'l-Beyan, II.373

<sup>932</sup> Kerim, Muhammed, el-Kırâât, s.149

<sup>933</sup> Câmiu'l-Beyan, V.353.

<sup>934</sup> Kurtubî, el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân, III.62.

Sonuç olarak Taberî diğer müfessirlere nazaran kırâatlar konusunda daha bağımsız bir konumda durmaktadır. Bunun da bir sebebi, Taberî'nin aynı zamanda bir kırâat imamı olması ve kendi mezhebinin baş temsilcisi olmasıdır.<sup>935</sup>

#### 4. Mekkî b. Ebî Tâlib(öl.437/1045) ve el-Keşf an Vücûhi'l-Kırâât'ı

Kırâatları tahlilde dakik davranan ancak farklı kırâatları ve kırâatlarda tercih sebeplerini verdikten sonra bunlar arasında son noktada tercihini ifade eden müfessir ve kırâat alimlerinden birisi olarak da Mekkî b. Ebî Tâlib'i görmekteyiz.

Mekkî (437/1045), erken dönem kırâat alimlerinden olarak kırâatlar konusunda yazdığı *et-Tabsire fi'l-Kırâât*, *Kitâbu Tefsîr-i İ'rabi'l-Kur'ân*, *el-İbâne an Meâni'l-Kırâe* isimli eserlerinin yanında yüze aşkın eseriyle tanınmaktadır.<sup>936</sup> *el-Keşf an Vücûhi'l-Kırâât*<sup>937</sup> isimli eseri ise hayatının son dönemlerinde kaleme aldığı bir eserdir.<sup>938</sup> Mekkî'nin bu eseri incelendiğinde onun kırâatları ele alırken takip ettiği metodu ve kırâatları ele alış tarzını açıkça görmek mümkündür. Müellifimiz bu eserinde usûl konuları akabinde ferş<sup>939</sup> konularını ele almış; kendisinden önceki imamların yaptığı gibi her bir âyette, imamların âyetleri okuyuşlarındaki farklılıkları ve bu okuyuşlara dair gerekçeleri/illetleri aktarmış; akabinde bu kırâatlar konusunda kendi tercihini/kanaatini ve buna dair gerekçesini zikretmiştir.<sup>940</sup>

Mekkî'nin kırâat imamlarına bakış açısını görmek açısından önceki sayfalarda da naklettiğimiz şu ifadeleri önemlidir:

"...İnsanlar bundan sonra tercihte bulundular. Arapça yönünden kuvveti, Mushaf'a uygunluğu ve çokluğun icmâi şeklindeki üç şart bir arada bulunduğu tercihlerinin çoğu harflerde oluyordu. Onlara göre çoğunluk, Medinelilerin ve Kûfelilerin ittifak ettikleridir. Bu, onlara göre tercihi gerektiren kuvvetli bir delildir. Kimi zaman onlar "genel/âmm"ifadesini, Hameynin üzerinde ittifak ettikleri (kırâatlar) için kullandılar. Kimi zaman da, Nâfi (öl.169/785) ve Âsım(öl.128/745)'in ittifak ettikleri (kırâatlar)a itibar ettiler. Bu iki imamın kırâatı, kırâatların en üstünüdür. Sened yönünden en sahihi ve Arapçada en fasihidir. Fesahat itibariyle

<sup>935</sup> Geniş bilgi için bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, I.202-218; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, II.136-159; Albayrak, Halis, *Taberî'nin Kırâatları Değerlendirme ve Tercih Yöntemi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Fakültesi Dergisi XXXII.Sayı, (2001),s.97-130.; Karaçam, İsmail, *Kırâat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri*, s.130.

<sup>936</sup> Muhyiddîn, Ramadan, *el-Keşf an Vücûhi'l-Kırâât mükaddimesi*, Müessesetü'r-Risâle, 1997/1418, I. s. 23-29.

<sup>937</sup> Bkz. *el-Keşf an Vücûhi'l-Kırâât*, (tahk. Dr.Muhiddin Ramazan), Müessesetü'r-Risâle, 1997/1418 (I-II).

<sup>938</sup> *el-Keşf*, I. 4.

<sup>939</sup> Bilindiği gibi kırâatlarda farklılıklar, usûl ve ferşte olmak üzere iki kısımda ele alınır. Usûl'de olan farklılıklar, genel olarak imâle, işmam, teshil, medd gibi harflerin fonetik yönden meydana gelen farklılıkları ele alınırken; ferşte olan farklılıklar ile harflerin bünyesinde olan değişiklikler ele alınır. Bu farklılıklara diğer yandan "harf" tabiri de kullanılır. Her imamın kırâatına bu anlamda harf tabiri kullanılmıştır. Nâfi'nin harfi, Ubey'in harfi, İbn Mesûd'un harfi, tabiri bunlardandır.

<sup>940</sup> *el-Keşf*, I.5

ثم إذا صرنا إلى فرش الحروف ذكرنا كل حرف، ومن قرأ به، وعلمته، وحجة كل فرق. ثم أذكر اختياري في كل حرف، وأنه علي علة اختياري لذلك، كما  
"فعل من تقدمنا من أئمة المقرئين ."



özellikle Ebû Amr(öl.154/771)'in ve el-Kisâi (öl.189/804)'nin kırâatların i okurlardı...<sup>941</sup>

Mekkî'nin bu ifadelerinden, onun kırâatları ictihâdîlik kapsamında değerlendirdiği ve vahyî bir unsur içinde görmediği bir an düşünülse bile<sup>942</sup> aynı müellifin "...Bütün bu zikrettiklerimizden ve açıklamalarımızdan ortaya çıkan şudur: Bu gün elimizde bulunan bu Kur'ân, Hz. Osman'ın insanları üzerinde topladığı ve bizim icmâ ile elde ettiğimiz gaybiyetinin sıhhati kesin olan Mushaftır. Ve elimizde bulunan kırâatlardan bu Mushaf'ın hattına uygun olanlar da Kur'ân'ın kendisiyle indiği kırâatlardan olup bu konuda da icmâ bulunmaktadır."<sup>943</sup> şeklindeki sözleri, sahih kırâatları vahyî çerçeve içinde mütalaa ettiğini göstermekte ve bu kırâatlar konusunda iki sahih kırâat arasında çoğunluğun okuduğu bir kırâatı azınlıkta kalan diğer kırâata karşı onu reddederek değilde her ikisini de makbul görmekle birlikte bir tercihte bulunmaya gittiği kanaatine bizi sevketmektedir.

Bu bilgilerden sonra onun kırâatlara karşı tutumuna örneklerle bakalım:

Mekkî, ihtilafa neden olan kırâatları, ve kimin hangi kırâatı tercih ettiğini genelde zikretmiştir. Eseri bunun örnekleriyle doludur.<sup>944</sup>

Farklı okuyuşları ve karşılıklı hüccetlerini verdikten sonra kendi tercihini mutlaka zikretmiştir. Mesela, Bakara(2):9.âyette geçen *وما يُخَدِّعُونَ* kelimesinin *وما يُخَدِّعُونَ* ve *وما يُخَادِعُونَ* şeklindeki iki farklı okuyuşu tercih edenlerle birlikte zikrettikten sonra Mekkî, *وقراءة من قرأ بغير ألف أقرى / وما يُخَدِّعُونَ* kırâatını "Elifsiz okuyuş bence daha kuvvetlidir." diyerek tercih etmiştir. Ona göre, *وما يُخَادِعُونَ* kırâatında aldatma/خدع bazen gerçekleşip bazen ise gerçekleşmezken sülâsî fiile göre okunduğunda aldatma/الخدع kesin olarak gerçekleşir. Çünkü sülâsî kalıpla "وما يُخَدِّعُونَ" şeklinde okuduğumuzdu, "onlar hilede bulunmazlar..."diyerek kesinliği olan bir haberi vermiş oluruz. Halbuki "وما يُخَادِعُونَ" dediğimizde gerçekleşmemiş bir hile ve hud'a'da anlamına ulaşmak da caizdir. Bu nedenle sülâsî kalıpla okuma anlam itibariyle daha güçlüdür.<sup>945</sup> Ayrıca *وما يُخَادِعُونَ* şeklinde okunduğunda münafıkların kesin olan bir eyleminden haber vermiş oluyoruz...<sup>946</sup> Mekkî bu tercihin akabinde diğer anlamında sonuç itibariye diğerine yakın olduğu gerçeğini vurgulayarak "Diğer kırâat da güzeldir. Bu okuyuşu, Medîne ve Mekke ehlinin ittifak aynı şekilde okumaları da desteklemektedir. Ayrıca A'rec, İbn Cündeb ve Şeybe de bu kırâat üzeredir."diyerek her iki kırâatın tek bir anlam üzerine hamledilmesinin mümkün olduğuna da vurgu yapmadan geçmez.<sup>947</sup>

<sup>941</sup> Mekkî, el-İbâne, 49-50; Ebû Şâme, Mürşidu'l-Veciz, s157-158; Ez-Zerkeşi, el-Burhân, I.331.

<sup>942</sup> Güneş, Arif, Kur'ân-ı Kerim'in Okunmasında Harf-Kırâat-Yazı Kavramı ve İlişkileri, s. 69

<sup>943</sup> el-İbâne, s. 30

[... من جميع ما ذكرنا وبيننا، أن الذي في أيدينا من القرآن هو ما في مصحف عثمان الذي أجمع المسلمون عليه، وأخذناه بإجماع يقطع على صحة من فيه وصدقته والذي في أيدينا من القراءات هو ما وافق خط ذلك المصحف من القراءات التي نزل القرآن فهو من إجماع أيضا.]

<sup>944</sup> el-Keşf, I.228,263, 271,336,340, 347, 350, 363, 383, 385, 399, 422, 442, 444, 530 ; II.7, 8, 15, 59, 73, 76, 136, 174, 325, 344, 382 vs.

<sup>945</sup> el-Keşf, I. 226.

<sup>946</sup> el- Keşf, I. 227.

<sup>947</sup> el-Keşf, I. 227

Dikkat edilirse Mekkî, yaptığı tercihle beraber diğer kırâatı da onaylamış olmaktadır. Zaten kimi yerde her iki kırâatı da zikretmiş olmasına rağmen tercih yapmadığı da olmuştur.<sup>948</sup>

Bakara(2):285.âyetinde geçen كِتَابِهِ ve كِتَابِهِ şeklinde ki iki farklı okuyuşu zikrederken<sup>949</sup> “Kim, tekil okursa, Kur’ân’ı kasetmiştir, kim de çoğul olarak okumuşsa Allah’ın indirdiği tüm kitapları murad etmiştir. Tekil okuyuşla çoğulu kastetmek de caizdir. Bu durumda “kitap” cins için bir isim olur. Böylece iki kırâat eşit olmuş olur. Ne var ki çoğul kırâat, anlam yönüyle umûm/genel olduğundan ve kurrâ’nın çoğunun okuyuşu olduğundan (كُتُبِهِ) tercih edilmiştir.”<sup>950</sup>

A’raf sûresi(7):40.âyetinde geçen لَا يُفْتَحُ ve لَا يُفْتَحُ şeklinde iki vecihle okunan<sup>951</sup> kelime konusunda Mekkî, لَا يُفْتَحُ şeklindeki okuyuşu tercih etmiş ve gerekçe olarak bu okuyuşun Haremeyn’in, Âsım’ın ve İbn Âmir’in okuyuşu olduğunu ileri sürmüş ve şeddeli okuyuşun kendisine daha sevimli geldiğini “وَالشَّيْءُ أَحَبُّ إِلَيَّ” ifadesini kullanarak ifade etmiştir.<sup>952</sup>

Mekkî, kırâatlar konusunda kimi zaman tercih sebebi olarak kelimenin ifade ettiği anlamı göz önüne almıştır. Bazen de çoğunluğunun okumasını, ihtayata ve müşkili gidermeye daha uygun bir çözüm olmakla tercih sebebi sayar. Bu kanaatini, kurrâ arasında ihtilafa neden olan abdest âyetinde söyler. Âyet üzerinde yer alan iki farklı okuyuşa temas eden Mekkî, “وَأَرْجُلُكُمْ” kelimesinin, nasb ya da cerr kırâatı ile “وَأَرْجُلُكُمْ” şeklinde okunduğunu; ancak ayakları yıkamanın ihtiyata uygun olması nedeniyle daha isabetli olduğunu söyler.<sup>953</sup>

Mekkî’nin bir diğer özelliği Hz. Osman’ın yazdırdığı ve çevre eyâletlere gönderdiği mushaflar arasında bulunan mevcut yazım farklılıkları sonucu oluşan okuma şekillerinde genelde bir tercih yapmamasıdır.<sup>954</sup>

<sup>948</sup> Mesela, bkz. el-Keşf, I. 530; II. 322.

<sup>949</sup> Bilindiği gibi Hamza, el-Kisâi ve Halef tekil olarak okurken diğer kurrâ çoğul olarak okumuşlardır. Bkz. Muhammed Kerim, el-Kırâât, s. 49.

<sup>950</sup> el-Keşf, I.323

<sup>951</sup> Hamza, Kisâi ve Halef لَا يُفْتَحُ diye okurken cumhur ise tâ lı olarak okumuşlardır. Muhammed Kerim, el-Kırâât, s. 155.

<sup>952</sup> el-Keşf, I.462

<sup>953</sup> el-Keşf, I.407

<sup>954</sup> Buna örnek olarak Âl-i İmran(3):140 âyetin başındaki سَارِعُوا ve سَارِعُوا şeklinde ( el-Keşf: I.356) yine benzer bir şekilde Tevbe (10):107.âyetinde الَّذِينَ اتَّخَلُّوا ve الَّذِينَ اتَّخَلُّوا şeklinde (el-Keşf: I.507) iki farklı okuyuş konusunda bir tercih yapmadan her iki şekli ve bunları okuyan imamların isimlerini zikretmekle yetinir. Yine aynı şekilde Bakara (2):132.âyetinde geçen وَأَوْصِي ve وَأَوْصِي okuyuşları ile alakalı –ki bu iki farklı okuyuş da mushaf farklılıklarından kaynaklanır- şunları söyler: “Nâfi, İbn Âmir, hemze-i muhaffef ile (وَأَوْصِي) okudular. Diğerleri ise hemzesiz şeddeli olarak (وَأَوْصِي) okudular. Bu iki lügat (وَأَوْصِي ve وَأَوْصِي) aynı anlamdadır. Yüce Allah’ın “فَلَا يَسْتَعْجِلُونَ” “تَوْصِيَةً” (Yâ-sîn(36):50) sözü, bu âyetinde geçen kelimenin şeddeli olarak وَصِي olduğuna delalet eder. Keza, En’am(6):144.de geçen “وَصَاتُكُمْ” Nisâ sûresinde “تَوْصِيَتِكُمْ” (âyet:11); “تَوْصِيَتِي بِهَا” (âyet:11) ve “تَوْصُونَ” (âyet:11) kelimeleri ise bu kelimenin şeddetsiz olduğuna delâlet eder. Bu iki kırâat bir birine uygundur. Ancak şeddeli kırâatta fiilin tekrarı vardır. Sanki o anlam açısından daha belîğdir ve bu kırâat, kendisinde daha fazla fayda bulunduğu ve de kurrâ’nın ekseriyetinin bu kırâat üzerinde olduğundan tercih edilmiştir. Teşditli kırâatı, el-Hasan, Ebû Recâ ve Katâde okumuştur. İbn Mes’ûd’un kırâatı da fâ

Ne var ki bu müellifimiz de kimi zaman bazı kırâatları tenkit etmiştir. Mesela, Hamza'nın tek kaldığı Nisa (4):1.âyette geçen والأرحام kelimesini bir önceki kelimedede bulunan به deki zamire matûfen cerli olarak والأرحام şeklinde kesreli olarak okumasını, Basra nahivcilerinin kabih gördüklerini; çünkü, bu zamirin tenvine karşılık olarak buraya konduğunu, kesreli zamirin de harften ayrılmadığını dolayısıyla bir harften sonra atfin gerçekleşmeyeceğini; ayrıca matuf ile matufun aleyhin her özellikte ortak olduğunu; birinde güzel olanın diğerinde de güzel, çirkin olanın diğerinde de çirkin kaçacağını; dolayısıyla bu atfin kabih olduğunu söylemiştir. Bu nedenle تَسْأَلُونَ بِرِوَالْأَرْحَامِ şeklindeki kırâat caiz olmadığı gibi بالأرحام şeklinde okumak da güzel değildir, demiştir.<sup>955</sup>

Yine aynı şekilde İbn Âmir'in okuyuşunda tek kaldığı En'am(6):137 âyeti, bu kârînin وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ شُرَكَاءِهِمْ şeklindeki okumasını<sup>956</sup> gramer yönüyle eleştirerek bu kırâatta zayıflık bulunduğunu belirtip<sup>957</sup> diğer okuyuşu genel/الجماعة okuyuş olarak zikretmiş ve irâbının daha sahih olması nedeniyle tercih etmiştir.<sup>958</sup>

Daha önce, kırâatlar konusunda imamların kriterlerini ele aldığımızda ifade edildiği üzere, Mekkî'nin, makbul kırâatları, senet yönünden sadece sahih bir şekilde ulaşılmış olması ile yeterli gördüğü (diğer ifade ile tevâtürlüğü şart koşmadığı) hatırlanırsa bu imamın kırâatlar konusunda gösterdiği serbestliğin nedeni daha iyi anlaşılabilir. Gerçekten hadislerde karşılaştığımız üzere, bir biri ile teâruz eden ve her ikisi de sahih olan hadisler arasında nasıl bir tercih uygulanıyorsa, bu imamımız da kırâatlar konusunda gerek senet açısından gerek resm-i hatta ve Arap gramerine uygun olup-olmaması açısından bir değerlendirme yapmış ve daha sonradan gelen imamlara göre daha rahat ve bağımsız hareket etmiştir.

##### 5. Zamahşerî (öl. 538/1143) ve el-Keşşâf an Hakâiki'-t-Tenzîl'i

Tefsirde kendi döneminden sonrakilere büyük etkide bulunmuş,<sup>959</sup> olan belagat ve dil sanatları açısından bir dehâ örneği ve el-Keşşâf an Hakâiki'-t-Tenzîl isimli eserin sahibi olan Zemahşerî de bu eserinde kırâatlara büyük yer vermiştir.

O, âyetler arasına gizlenmiş geniş mana zenginliklerini ortaya çıkarmak için farklı kırâatları buna bir vesile saymıştır. Yine aynı şekilde o, göstermeğe çalıştığı tefsir vecihlerini takviye etmek için kırâatlara itimad etmiş, bazen iki çeşit kırâatı açıklayarak aralarındaki farkı ortaya koymuştur.<sup>960</sup> Bu bağlamda şazz kırâatlara da büyük önem vermiş olan Zemahşerî, sahâbîlerin kendilerine ait olan özel

---

harfi ile نُوصِيَّ şeklinde şeddeldir. Teşdîtili kırâat Ebû Hâtim'in de tercihidir. Mushaflar bu konuda muhtelifdir. Medîne ve Şam Ehli'nin mushafında bu kelime iki vav arasında bir elif olduğu halde yazılmıştır. (وَأَوْصِيَّ) şeklinde) Diğer eyâlet mushaflarında ise bu kelime de iki vav arasında elif yoktur. (وَوَصِيَّ) şeklinde) Bkz. el-Keşf, I 266.

<sup>955</sup> el-Keşf, I.376.

<sup>956</sup> Kerim, Muhammed, el-Kırâât, s.149.

<sup>957</sup> el-Keşf, I. 454.

<sup>958</sup> el-Keşf, I. 454.

<sup>959</sup> Gerçekten, Beydâvî ve Nesefî'nin eserlerinde onun büyük etkisi görülmektedir. Bkz. el-Mecmûa mine't-Tefâsîr, I-VI

<sup>960</sup> Karaçam, İsmail, Kırâat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri, s. 133

mushaflarında yer alan farklı okuyuşları yeri geldikçe aktararak selefin farklı okuyuşlarına da müracaat etmiştir.<sup>961</sup>

Ancak, bu müfessirimiz akidede katı bir mütezilî olduğu için tefsirinde yeri geldikçe düşünce yapısı doğrultusunda âyetleri tefsir ve te'vil etmekten geri kalmamıştır. Mesela, “Ve Allah Musa ile konuştu...” (Nisa(4):164) mealindeki “وَكَلَّمَ” ve “وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا” âyetinin okunuşunu, Mu'tezile'nin tevhid ilkesine ve Allah'ın sıfatları ile alakalı inançlarına uymaması nedeniyle eleştirmiştir. Gerekçe olarak da bir kulun Allah ile konuşmasının muhal olduğunu; çünkü bu konuşmanın gerçekleşmesi için seslere ve harflere ihtiyaç bulunduğunu bundan da Allah'ın münezzehe olduğunu söylemiştir. Bu zorlama yorum nedeniyle tüm cumhurun okuyuşu olan genel okuyuşa muhalif olarak “وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا” şeklindeki Yahya b. Vessâb(öl108/721) ve İbrahim (öl.96/714)'den nakledilen şazz kırâata<sup>962</sup> yönelmiştir. Buna göre âyet farklı bir şekilde yorumlanmış ve anlamlandırılmıştır. Zemahşerînin “yorumların en güzeli=şâheseri”/ومن بدع النفاسم<sup>963</sup> olarak vasıflandırdığı bu düşünceye göre âyetin anlamı, “Musâ, Allah'a karşı konuştu/niyazda bulundu.” şeklinde olur. Bu durumda A'raf (7):143.âyette geçen “...Rabb'im bana (kendini) göster, sana bakayım...” şeklindeki Musa'nın duasına bir atıf yapılmış olacaktır.<sup>964</sup> Zemahşerî, bu arada bir başka anlam üzerinde de durur. Buna göre âyette yer alan “كَلَّمَ” fiilinin meşhur anlamı olan “konuşma” manasına değil; “الكلم /yara, yaralama” anlamındadır. Buna göre âyetin anlamı [وَأَنَّ مَعْنَاهُ وَجَرَحَ اللَّهُ مُوسَى بِأُظْفَارِ الْإِنْسَانِ وَمِنْ مَجَالِبِ الْفَسَنِ] “Allah, Musâ'yı belâ, sıkıntı ve zorlukların pençesiyle yaraladı /denedi...”<sup>965</sup> şeklinde olur.<sup>966</sup> Açıkça görüleceği üzere müellifimiz burada kendi mezhebî görüşüne göre tüm kurrânın okuduğu genel okuyuşa karşı, şazz kalmış bir okuyuşa zorlama yorumlarla yönelmek durumunda kalabilmiştir.<sup>967</sup>

Taberî ve Mekki kadar olmasa da bazı yerlerde Zemahşerî de kırâatlar üzerinde tahlil, tercih ve tenkitte bulunmuştur. Nitekim Fatiha(2):4.âyette geçen “مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ” âyetindeki ملك kelimesi üzerindeki farklı kırâatları zikrederken Ebû Hanîfe'nin kelimeyi fiil olarak مَلِكٌ يَوْمَ الدِّينِ şeklinde, Ebû Hureyre'nin مَالِكٌ diye; bir kısım

<sup>961</sup> Cerrahoğlu, İsmail, Tefsir Tarihi, I.356 ( Abdullah b. Mes'ûd, Übey b. Ka'b'ın mushafları, Hicaz, Şam ve Ehlinin mushafları bunlardandır.)

<sup>962</sup> İbn Cinnî, el-Muhteseb, I.204

<sup>963</sup> Zemahşerî, el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidi't-Tenzîl, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut,1995-1415, I.578

<sup>964</sup> İbn Cinnî, el-Muhteseb, I.204

<sup>965</sup> Zemahşerî'nin bu cümlesine şu şekilde de anlam verilmiştir. “... Allah, Musa'yı fitnelerin pençesinden kurtardı” (Bkz. Karaçam, İsmail, Kırâat Üminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri, s. 133). “كَلَّمَ” fiilinin “kurtarma” anlamını biz doğrusu tespit edemedik.

<sup>966</sup> el-Keşşâf, I.578.

Ancak bu durumda da yine âyet zorlama bir tevil ile yorumlanmış olmaktadır. Kur'ân'ın bir çok yerinde Hz. Musa ile Allah'ın mülakâtı söz konusu edilmekte ve kendisine Tur dağında “ Onun yanına geldiğinde kendisine “Mûsâl” diye seslenildi. “Benim ben, senin Rabb'in ! Hadi pabuçlarını çıkar, sen kutsal vadide, Tûva'dasın...” (Tâhâ: 20/11-12...) gibi âyetlerde işaret edilmektedir. Bir şeyin mahiyetini bilmeme/bilememe inkarı gerektirmez.

<sup>967</sup> Aynı zorlama yorumu Bakara(2): 88.âyette geçen “غُلْفٍ” kelimesi üzerinde de yapmıştır. Bkz. el-Keşşâf, I.164-165; Krş. Zehebî, et-Tefsir ve'l-Müfessirin, I. 356-357.

kurrâ'nın مَلِكْ diye okuduğunu aktardıktan sonra مَلِكْ kırâatının tercihe daha uygun olduğunu söyler. Buna gerekçe olarak ta, Hameyn Ehlinin bu şekilde okuduğunu; aynı kelimenin Gâfir(40):16.'da لَمِنَ الْمَلِكِ الْيَوْمَ şeklinde; Nâs suresi(114):2.âyette مَلِكْ şeklinde geçtiğini söyler ve ملك kelimesinin âm; مالك kelimesinin ise hâs olduğunu zikreder.<sup>968</sup>

Yaptığı tercihlere bazı sahabeden gelen şazz okumaları da delil olarak sunduğu olmuştur.<sup>969</sup> Mesela, "وَلَا تُسْأَلُ" (Bakara(2):119) kırâatını<sup>970</sup>, İbn Mes'ûd ve Ubey b. Ka'b'ın kırâatının desteklediğini söyler.<sup>971</sup>

Ancak tüm kırâatlarda tercihte bulunduğunu da söyleyemeyiz. Nitekim Bakara(2):259.âyette geçen, "نُنشِرُهَا" kırâatının "نُنشِرُهَا" şeklinde de okunduğunu<sup>972</sup>, Âl-i İmran(3):28.âyette geçen "نِقْمَةٌ" kelimesinin aynı zamanda نِقْمَةٌ diye de okunduğunu<sup>973</sup>; أَكْبَرُ kelimesinin (Bakara(2):219) أَكْبَرُ diye de okunduğunu<sup>974</sup> ve aralarında bir tercih yapmadan aktardığını görüyoruz.

Bakara (2):285. "أَمِنَ الرَّسُولُ" âyetinde geçen كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله cümlesindeki geçen كُتِبَ kelimesinin tekil olarak da okunduğunu;<sup>975</sup> Hamza'dan naklen değil de İbn Abbas kanalı ile gelen bir okuyuş olarak zikreder ve bu kelimenin tekil olarak okunmasının aslında cinsi ifade ettiğini; bu anlamda كُتِبَ "kitaplar" çoğul isminden daha çok, kesreti ifade ettiğini söyler.<sup>976</sup>

Burada dikkatimizi çeken şey onun bu iki kırâatı verirken tekil kırâatı ya da diğerini tercihe gitmeden tevîl yoluna gitmiş bulunmasıdır.

Mushaflardaki farklılıklara da atıfta bulunan müellif, bu konuda şazz kırâatları da mevcut okuyuşları yorumlamada destek olarak kullanılır. Nitekim, وسارعوا (Âl-i İmran:3/133) kelimesinin başındaki vav(و) harfi, Medine ve Şam mushaflarında bulunmamaktadır. Diğer mushaflarda ise وسارعوا diye vavlı(و) yazılmıştır. Bu bilgileri veren Zamahşeri, Ubey b. Ka'b ve Abdullah'ın mushaflarında da vavlı(و) olarak وسابقوا şeklinde olduğunu aktarıp cumhurun vavlı okuyuşunu bu sahabe kırâatlarının da desteklediğini söyler.<sup>977</sup>

Bu müfessirimizin de bazen tercihte bulunmadan her iki kırâatın da makbul olduğunu söylemesi yanında her iki kırâatla da amel edilmesi gerektiğini söylediği de olmuştur. Bilindiği üzere Bakara(2):222.âyetinde "وَلَا تَقْرَبُوا هُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ" cümlesinde "يَطْهَرْنَ" fiili يَطْهَرْنَ ve يَطْهَرْنَ şeklinde okunmuştur. İlk okuyuşa göre hayız bitmiş olan kadına erkeğin yaklaşabilmesi için âdetinin bitmesi yeterli iken; diğer

<sup>968</sup> Zemahşeri, el-Keşşâf, I.21.

<sup>969</sup> el-Keşşâf, I.22.

<sup>970</sup> Nâfi ve Ya'kub, "وَلَا تُسْأَلُ" şeklinde okurken; diğer kurrâlar "وَلَا تُسْأَلُ" şeklinde okumuşlardır.

<sup>971</sup> el-Keşşâf, I.182.

<sup>972</sup> el-Keşşâf, I.303.

<sup>973</sup> el-Keşşâf, I.346.

<sup>974</sup> el-Keşşâf, I.259.

<sup>975</sup> Hamza, el-Kisâf ve Halef tekil olarak كُتِبَ diye; diğerleri ise çoğul olarak كُتِبَ diye okumuşlardır. Bkz. Muhammed Kerim, el-Keşşâf, s. 39

<sup>976</sup> el-Keşşâf, I.326-7

<sup>977</sup> el-Keşşâf, I.406

okuyuşa göre ise âdeti bitince temizlenmesi istenmektedir. Her iki anlama da işaret eden Zamaşeri, bu âyette yer alan her iki kırâatla da amel edilmesi gerektiğini. (وكتا) cümlesiyle ifade etmiştir.<sup>978</sup>

Ancak onun bazı kırâatları tenkit ettiği de olmuştur. Diğer müfessirler için de örnek olarak seçtiğimiz Nisa(4):1 no'lu âyette yer alan Hamza'nın kırâatını onun da tenkit ettiğini görmekteyiz. Hatırlanacağı üzere bu âyetteki واتقوا الله الذي تسألون به والأرحام cümlesinde<sup>979</sup> yer alan الأرحام kelimesi, cumhur kurrâ tarafından mensup olarak okunmuştur. Fakat sadece Hamza tarafından kesre olarak okunmuştur.<sup>980</sup> Zamaşeri, Mekkî gibi bu kelimeyi kesreli olarak okumanın doğru olmadığını söyler. Çünkü, (الأرحام) isminin kendisinden önce yer alan ve muttasıl olarak bitişmiş bir zamirin affıyla (ا) mecrur kılınması, kuvvetli bir vecih değildir.<sup>981</sup>

Benzer şekilde Taberî'nin de tenkit ettiği İbn Âmir'in En'am (6):137.âyetindeki “وَكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركائهم”<sup>982</sup> şeklindeki kırâatını o da tenkit etmiş<sup>983</sup> ve böyle bir okuyuşun zaruret makamında (ki bu daha çok şiirde olur) bile çirkin ve merdût bir şey olduğunu söyleyerek, nesirde kullanılmasının mümkün olmadığını; hele hele nazımın güzelliği ve mükemmelliği ile muciz olan Kur'ân için böyle bir şeyin düşünülemediğini hayretle belirtmiştir.<sup>984</sup>

Zamaşeri bu okuyuşu, -muhtemelen- Arap dili açısından belîğ ve fasih bulmadığından ve İbn Âmir'in nakil ve işitmeye dayalı olmadan böyle bir okuyuşu gerçekleştirdiği zannıyla tenkit etmiştir.

Nitekim tefsirinde bir başka kırâatı ele alırken buna işaret etmektedir: Bakara suresi 284. âyetindeki ( فيغفر لمن يشاء و يعذب لمن يشاء... ) ile alakalı tefsir yaparken<sup>985</sup> Ebû Amr, “ فيغفر ” kelimesinin ( ) harfini bir sonraki kelimeye bulunan “ ل ” lam harfine

<sup>978</sup> Bkz. Zamaşeri, el-Keşşâf, I.263

<sup>979</sup> Cumhurun okuyuşuna göre anlamı bu cümlelerin anlamı şu dur: “...Adına birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah'tan ve akrabalık (bağlarını kırmak)tan sakının...”.

<sup>980</sup> Muhammed Kerim, el-Kırâât, s. 77.

<sup>981</sup> el-Keşşâf, I. 452-453.

<sup>982</sup> Cumhurun okuyuşu ise âyet ولو شاء الله ما فعلوه فذرهم وما يفترون “Yine ortakları, müşriklerden çoğuna evlatlarını öldürmeyi süslü gösterdiler ki (böylece) hem onları mahvetsinler, hem de dinlerini karıştırıp bozsunlar. Allah dileseydi bunu yapamazlardı. Öyleyse onları, uydurduklarıyla baş başa bırak!” şeklindedir.

<sup>983</sup> Zamaşeri, el-Keşşâf, II.66-67. İbn Âmir'in okuyuşunun irabı şöyledir: Cümlede yer alan “ زين ” fiili meçhul kâhibindedir. Bu fiilin naib-i fâil'i “ قتل ” kelimesidir. “ أولادهم ” kelimesi ise “ قتل ” kelimesinin mefûlu makamındadır. Cümlede yer alan “ شركاء ” kelimesi ise “ قتل ” nâib-i fâili'den müzâfun ileyh olması nedeniyle mecrûrdur. Ancak araya “ أولادهم ” kelimesi girmiştir. Bu kelime ise “ قتل ” mastarının (fâil işlevi gören) mefûludur. Problem de buradadır. Çünkü muzâf ile muzâfun ileyh arası “ أولادهم ” mefûlu (ki araya zarf vs. de girebilir) ile açılmış olması nahivcilerden bir grup tarafından kerih görülmüş ve böyle bir durumun şiirde bile çirkin görülen bir şey olduğu söylenmiştir. Nitekim Zamaşeri de bunlardandır. Aslında bu şekil uygulamanın Arap dilinde özellikle nazım edebiyatında çok örneğinin olduğu bilinmektedir. Bkz.el-Hemezânî, el-Ferîd, II.233-234.

<sup>984</sup> Zamaşeri, el-Keşşâf, II.66-67.

<sup>985</sup> ومدغم الراء في الام: (فيغفر لمن يشاء) لاحن، عطف فاحشا، وراويه عن أبي عمرو، عطف مرتين: لأنه يلحن، وينسب إلى أعلم الناس بالعربية ما “ يؤذن بجهل عظيم . و السبب في نحو هذه الروايات: قلة ضبط الرواة . والسبب في قلة الضبط: قلة الدراية. Keşşâf, I. 326

idgam ederek (فيغفلمن يشاء) şeklinde okuduğunu aktarır. Onun kırâat kaidesine göre mahreçleri bir olan harflerden biri, bir kelimenin sonunda diğeri bir başka kelimedede bulunursa, ilk kelimedeki bu harf, diğer kelimedeki harfe idğam edilerek okunur. Zemahşerî bu okuyuşu eleştirerek bunun bir okuma hatası/lahn olduğunu ve bu kârînin gerek rivâyet gerekse dirâyet açısından olmak üzere iki yönden de hata işlediğini ve böyle bir okuyuşu insanların Arapçayı en iyi bilen kimsesine isnat ederek hata ettiğini söylemiştir. Demek oluyor ki Zemahşerî, Ebû Amr'ın bu okuyuşunun Hz. Peygamber'e nisbetini de uzak bir ihtimal olarak görmektedir. Ona göre bu okuyuş şekli kârî'nin kendi tercih ve icthâd'ının bir ürünü olmalıdır. Halbuki gerek İbn Âmir gerekse Ebû Amr ve diğer kurrâ bu konuda kesinlikle şahsî kanaat kullanmamaya itina göstermiş kimselerdir. Eğer Arap dilinin kuralları işletmeye kalkışılmış olsaydı, konumuzu teşkil eden bu âyetin “ زَيْنَ لِكْتِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ... ” şeklinde okunması dahi mümkün görünmektedir. Ancak kırâatların sözlü okuma geleneği göz önüne alındığında böyle bir okunmayı kabul etmek mümkün değildir.<sup>986</sup>

Kanaatimizce Zemahşerî'nin kırâatlara genel olarak olumlu bakmakla beraber yukarıdaki örneklerde olduğu gibi bazı kurrâ'nın tek kaldığı okuyuşları tenkit etmesi, onların Hz. Peygamber tarafından bu şekilde okunduğu kanaatinin kendisinden oluşmaması nedeniyledir. Kırâat imamlarının özellikle tek kaldıkları okuyuşlarda her ne kadar bu okuyuşu Hz. Peygamber'e isnad etmiş olsalar da tevatürlüğünü söyleyebilmek zordur. Daha önce ez-Zerkeşî tarafından da aktardığımız gibi, kırâatların tevatürlüğü, bu imamlardan onların okuyuşlarının bize nakilleri itibariyledir. Yoksa Hz. Peygamber'den bize nakillerinde ise aynı şeyi söylemek zordur.

Bu nedenle Zemahşerî, bu nitelikte olan bir okuyuşu – ki dikkat edilirse her iki okuyuş da gerek Hamza gerekse Ebû Amr'ın tek kaldığı bir okuyuştur- tenkit etmiş ve cumhurun okuyuşunu tercih etmiştir. Bunu yaparken kırâatlar için konulmuş üç kriter arasında yer alan “Arap diline uygunluk” kuralına dayanmıştır.

Kaldı ki bu kırâat da, Arapça'da var olan bir dil kuralına dayanmaktadır.<sup>987</sup>

Aslında Zemahşerî, Arap dilinin istisnai kuralı ile de olsa mümkün olan bir okuyuşu eleştirirken bir başka yerde benzer bir istisnâî kaideyi; ama kurrânın ittifakla okuduğu bir okuyuşu ispat etmek için işletebilmiştir.

Sözünü ettiğimiz bu kelime Nisa:162.âyette<sup>988</sup> yer almaktadır. Bu âyette yer alan “الْمُقِيمِينَ” kelimesi, âyet içinde yer alan “وَالْمُؤْمِنُونَ”, “وَالْمُؤْمِنَاتُ” kelimeleriyle ahenk bakımından merfû gelmesi gerekirken mensup gelmiştir.<sup>989</sup> Zemahşerî, bu kelime ile ilgili olarak, “Aslında merfû olan bu kelime olması gerekirken katiplerin hatası sonucu böyle yazıldığı için mensup olarak gelmiştir...” şeklindeki iddiayı gerçek dışı ve iltifat edilmeyecek bir görüş olarak görür. Çünkü, der, Zemahşerî, Arap dilinin kurallarında, bir şeyin önemine ve üstünlüğüne vurgu yapmak veya medh etmek için

<sup>986</sup> Bkz. Hemezânî, el-Ferîd, II.234

<sup>987</sup> Hemezânî, el-Ferîd, II.232-333.

<sup>988</sup> Âyetin metni ve meali şöyledir.

لَسكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك والمقيمون الصلاة والمؤتون الزكاة والمؤمنون بالله واليوم الآخر) (أولئك سنوتهم أجرا عظيما) “Fakat içlerinden ilimde derinleşmiş olanlar ve müminler, sana indirilene ve senden önce indirilene inanırlar. O namaz kılanlar, zekatı verenler, Allah'a ve ahiret gününe inananlar var ya, işte onlara büyük bir mükafat vereceğiz.” (Nisa(4):162)

<sup>989</sup> Tartışmalar için bkz. el-Ferîd, I. 818 vd.; Ayduz, Davud, Kur'ân-ı Kerim ve Gramer, s. 15-16.

mensup okunması da mümkündür. Bu âyette de benzer bir durum vardır. Buna göre âyette yer olan “المقيمين” kelimesi, medh ve tezkir için gelebilen “أذكُر”/hatırla; “أعزِّي/kastediyorum...”<sup>990</sup> anlamında mukadder bir fiilin mefûlü olduğundan mensup kılınmıştır.<sup>991</sup>

Görüldüğü üzere, Zamaşeri, bu âyette de benzer şekilde yer alan ve Arap gramerinin genel kuralına muhalif olarak bulunan bir kelimeyi, istisnâî olarak bulunan bir başka dil kuralına göre açıklama yoluna gitmiştir.

Sonuç olarak Zamaşeri, dil yönünden bağlı bulunduğu –Basra- nahiv ekolünün de etkisiyle bazı kırâatlara eleştiriler getirmiştir. Akîdesiyle uyuşmayan bazı kırâatları zorlama yorumlarla tevil etmeye kalkmıştır. Ancak bununla beraber, bu müfessirimiz, cumhurun ve çoğunluğun okuyuşunu genelde savunmuş ve Kur’ân’ı yorumlamada farklı okuyuşları değerlendirmiştir.

Son bir bilgi olarak şunu da ifade edelim. Zamaşeri, özellikle Beyzâvî ve Nesefî gibi daha sonradan gelen bazı müfessirler tarafından Kur’ân’ı yorumlamada aynen takip edilmiştir. Bu tutum kırâatlar için de geçerlidir. Ancak çalışmamızın sınırlarını aşacağı için bunun örneklerine burada değinmemiz mümkün değildir.

## 6. İbn Atiyye (öl.546/1151) ve Muharraru’l-Vecîz’i

İbn Atiyye, Endülüs bölgesi alimlerinden ve müfessirlerindedir. “Muharralü’l-Vecîz” isimli tefsirinde dirâyet ve rivâyet tefsirini esas alarak orta bir yol tutmuştur.<sup>992</sup>

Bir konuda Hz. Peygamber’den, sahabeden ya da tabiinden Kur’ân tefsirine dair bir açıklama varsa ona senetlerini atarak sadece sahabînin adını zikrederek yer vermiş olan müfessirimiz<sup>993</sup> kendisine rehber olarak Taberî’yi almış, ondan sık sık nakilde bulunmuş ve onun görüşlerini kimi zaman da eleştirerek reddetmiştir.<sup>994</sup>

Tefsirinde âyetler üzerindeki muhtemel anlamlara işaret eden İbn Atiyye, anlamlar arasında seçimde bulunurken kendi görüşüne farklı malzemeleri delil olarak kullanmıştır.

Kırâatlar konusunda metod olarak izinden gittiği Taberî gibi hareket etmiş ve tercihte bulunmuştur. Kırâatlar konusundaki kaynaklarına baktığımızda İbn Cerir et-Taberî’nin “Câmiu’l-Beyan”ı dışında Ebû Bekir Muhammed b. Hasan b. Ziyad el-Mavsilî- ki kendisi yaşadığı dönemde Irak’ta kırâat ve tefsirde imam idi- nin “Şifâu’s-Sudûr” isimli eseri; Ebu’l-Abbas Ahmed b. Ammar el-Mehdî et-Temîmî (Mukri-i Endelûs)’nin “et-Tahsil li Fevâid-i Kitâbi’l- Tefsîr el-Câmi li Ulûmi’t-Tenzîl” isimli eseri ve Mekkî b. Ebî Tâlib’in “el- Hidâye ilâ Bulûği’n-Nihâye” isimli eserini görmekteyiz.<sup>995</sup>

<sup>990</sup> Ukberî, et-Tibyan, I. 307-408.

<sup>991</sup> el-Keşşâf, I.577. Ancak Zamaşeri aynı kelimenin İbn Mesud’un mushafında merfu olarak والمقيمين şeklinde olduğunu da zikreder.

<sup>992</sup> Geniş bilgi için bkz. Zehebî, et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn, I.230 vd; Turgut, Ali, Tefsir Usûlü ve Tarihi, s. 241 vd.

<sup>993</sup> İbn Atiyye, Kâfî, Ebû Bekir Muhammed Abdulhak b. Gâlib b. Atiyye el-Endelûsî, el-Muharraru’l-Vecîz fi Tefsîr-i Kitâbi’l-Azîz, ( Tahk. Abdusselam Abdüşşâfi Muhammed), Dâru’l-Kütübü’l- İlmiyye, Beyrut, 1993/1413 (I-V), I.19

<sup>994</sup> İbn Atiyye, el-Muharraru’l-Vecîz, I.20

<sup>995</sup> İbn Atiyye, el-Muharraru’l-Vecîz, I.21



Kırâatlar konusunda âİbn Cinnî'nin "el-Muhteseb"<sup>996</sup>ı, el-Fârisî'nin "el-Hücce fi İleli'l-Kırââti's-Seb'a"<sup>996</sup>sına sık sık atıfta bulunmuştur. Ayrıca, Osman ed-Dânî'nin "et-Teysîr"<sup>996</sup>ı, Ferrâ'nın ve Zeccac'ın, "Meâni'l-Kur'ân"<sup>996</sup>ı ile Ebû Ubeyde'nin Mecâzi'l-Kur'ân'ına da atıfta bulunduğu olmuştur.<sup>996</sup>

Kırâatlar konusundaki görüşünü ortaya koyması açısından İbn Atiyye'nin şu ifadelerini zikretmek gerekir: "... (Hz. Osman'ın mushafları yazdırıp çevre şehirlere göndermesinden) sonra, bu bölgelerde bulunan kurrâ, kendilerine rivâyet edilen kırâat rivâyetlerinden özellikle Mushaf'ın hattına uygun olanları araştırıp ona tabî oldular ve bu ihtilâflı kırâat vecihlerinden kendi içtihatlarına göre bir seçim yaparak okudular. Böylece, yedi ve diğer kurrâ'nın kırâatları ortaya çıkmış oldu ve kendisi ile namazın kılındığı ve üzerinde icmâ'nın olduğu bu yedi kırâat üzere olan şehirler üzerinden devirler gelip geçti. Şazz kırâatlara gelince onunla namaz kılınmaz. Çünkü bu kırâatlar üzerinde insanların icmâi oluşmamıştır..."<sup>997</sup>

Dikkat edilirse bu müfessirimiz de, kırâat imamlarının Hatt-ı Osmânîye muvafık olan kırâatlar konusundaki farklı okuyuşlar arasından seçmede muhayyer/ictihâdî bir çabanın içine girdiklerini söyleyerek imamların enazından kırâatlar arasında seçmede muhayyer olduklarını açıklamış bulunmaktadır.

Bu müfessirimiz de âyetlerde var olan kırâat farklılıklarına temas eder.<sup>998</sup> Bu, gerek sahîh gerekse şazz kırâatlar için geçerlidir.<sup>999</sup>

İbn Atiyye, çoğu zaman kırâatları, aralarında bir tercih yapmadan aktarmıştır. Mesela, En'am(6):57.âyette geçen يَقْضِي ve يَقْضُ şeklindeki iki farklı okuyuşu<sup>1000</sup>; Bakara(2):37.âyette yer alan قَطَّلَى آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ ve قَطَّلَى آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ şeklindeki iki farklı kırâatı ve imamlarını yorumsuz ve tercihsiz olarak aktarmıştır.<sup>1001</sup>

İki kırâatı zikretmekle beraber, cumhurun okuyuşunu savunduğu ve cevap getirdiğini de görebilmekteyiz: "Bakara(2):51.âyetteki "وَإِذْ وَاوَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً" ifadesinde yer alan وَاوَدْنَا fiilini, cumhur وَاوَدْنَا diye okumuştur. Ebû Amr ise وَعَدْنَا diye okumuş; Ebû Ubeyd de bunu tercih etmiş ve "Muvâade/karşılıklı sözleşme, ancak insanlar (arasın)da olur." demiştir. Kâdî Ebû Muhammed ise (İbn Atiyye'nin kendisi), "Bu doğru değildir. Çünkü Musa (a.s)'nın Allah'ın kendisine olan va'dini kabul edip buna sarılması ve (va'd zamanını)gözetmesi âdeta karşılıklı sözleşmeye benzemektedir..."<sup>1002</sup>

Ancak bazen farklı görüşleri yorumsuz aktardığı da olmuştur.<sup>1003</sup>

<sup>996</sup> İbn Atiyye, el-Muharraru'l-Vecîz f, I.22

<sup>997</sup> İbn Atiyye, el-Muharraru'l-Vecîz, I.48,

"ثم إن القراء في الأمصار تبعوا ما روي لهم من اختلافات لا سيما فيما وافق خط المصحف ، فقرأوا بذلك حسب اجتهادهم ، فلذلك ترتب أمر التقلية القراء السبعة وغيرهم رحمهم الله ومضت الأمصار والأمصار علي قراءة السبعة وما يصلي لأهلها ثبت بالإجماع وأما الشاذ القراءات فلا يصلي به ، وذلك لأنه لم يجمع الناس عليه أما المروي منه عن الصحابة رضي الله عنهم ومن العلماء التابعين لا يتخذ فيه إلا أهم رويه ."

<sup>998</sup> İbn Atiyye, el-Muharraru'l-Vecîz, I. 70,90

<sup>999</sup> İbn Atiyye, el-Muharraru'l-Vecîz, I.22; I.90, 91, 128, 130

<sup>1000</sup> İbn Atiyye, el-Muharraru'l-Vecîz, I. 299

<sup>1001</sup> İbn Atiyye, el-Muharraru'l-Vecîz, I. 130.

<sup>1002</sup> İbn Atiyye, el-Muharraru'l-Vecîz, I. 142

<sup>1003</sup> İbn Atiyye, el-Muharraru'l-Vecîz, II. 135

İbn Atiyye'nin yukarıda yedi kırâatın üzerinde icmâ'nın oluştuğuna dair ifâdelerine rağmen müfessirimizi az da olsa bazen kırâatlar arasında tercihte hatta tenkitte bulunurken görmekteyiz.

Taberî ve Zemahşerî'yi ele alırken örnek olarak zikrettiğimiz Nisa(4):1 nolu âyetle alakalı olarak şunu aktarır: "Hamza ve alimlerden bir grup bu âyette geçen *الأرحام* kelimesini, bir önceki kelimedede bulunan *ا* deki zamire atfen mecrur olarak okumuşlardır. Onların okuyuşuna göre bu durumda anlam, kişinin "Senden Allah ve akrabalık aşkına/hatırına istiyorum..." demesinde olduğu gibi, Allah yanında akrabalık *الأرحام* ile de istekte bulunmak mümkün olacaktır. Nitekim, Hasan el-Basrî, İbrahim en-Nehâî ve Mücahid de bu şekilde açıklamıştır. Bu kırâat, Basra nahivcilerinin ileri gelenleri yanında caiz değildir. Çünkü bu ekolün görüşüne göre, zahir olan bir isim gizli ve meksûr olan zamire atfedilmez. Bu kırâat, bana göre (İbn Atiyye) anlam açısından iki yönden reddelidir. Birincisi, Allah'a karşı takvada akrabalık bağları ile istemenin bir anlamı yoktur. Ayrıca bu şekilde istekte bulunanların haberlerinde de bir fayda bulunmamaktadır..."<sup>1004</sup>

İbn Atiyye, Ebû Hayyan'ın da eleştirisine uğradığı bu kelime konusunda her ne kadar cumhurunun okuyuşunu zikrederek bu kırâatı eleştirmeye kalkışmışsa da kendisinin de naklettiği üzere Hamza, bu okuyuşunda aslında yalnız kalmış da değildir. Diğer imamlarda olduğu gibi bu imamında okuduğu bu kırâatı, kendiliğinden okuduğunu söylemek zordur. Kaldı ki bu kırâat, nahivciler arasında Basra ekolüne göre tenkit edilirken, aynı konuda Kûfe Ekolüne göre caiz olan bir okuyuştur. Zaten Hamza, Kûfe'de şöhret bulmuş bir kârîdir. Daha önce de ifade edildiği üzere, nahiv kuralları kırâatlardan çok sonra ele alınmış ve ortaya konmuştur. Bu konuda onlar da farklı iki ekole ayrılmışlardır. Elbette aralarında ayrıldıkları noktalar da bulunmaktadır.<sup>1005</sup> Yukarıda zikredilen ve üzerinde tenkîdin yapıldığı kırâat da bu ayrılığın tezahür eden bir şeklidir.

### C. Kırâatları (On kırâatı) mütevatir olarak gören ve tenkit yapmayan müfessirler

Bundan önceki başlık altında kırâatlarda tercihte bulunan kurrâ ve müfessirlerden bazılarına dair örnekler zikrettik.

Buldukları bölgelerdeki şöhretleri nedeniyle öne çıkan bazı kurrâyı, İbn Mücahid'in "yedi kırâat" olarak tesis etmesi, sonradan gelen alimler tarafından ulaştıkları yaygınlık ve şöhret nedeniyle bu kırâatların, "mütevatir" sıfatı ile nitelendirilmelerine neden olmuştur. Yaklaşık 5-6 asırlık bir zaman sürecinde oluşan bu gelişme sonucunda, şöhret bulmuş kırâatlar üzerinde eser yazan müfessirler ve kurrâ, kırâatlar konusunda önceki dönem alimlerde görülen tercih ve tenkit yerine mevcut kırâatların "tevatürlüğü" ifade ederek, kırâatları tenkit ve eleştiriye tabi tutmamışlardır.

Gerçekten bu alimleri kırâatlar konusunda tenkit ve tercihten alıkoyan husus, onların bu kırâatları tümünden mütevatir olarak görmeleridir. Çünkü, kırâat vecihlerinin Hz. Peygamber'den tümüyle mütevatir olarak geldiği kabul edildiğinde, aralarından bir kısmının diğerine karşı tercih edilmesi prensib olarak doğru olmayacaktır. Ama

<sup>1004</sup> İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-Veciz*, I. 15

<sup>1005</sup> Geniş bilgi için bkz. Refide, İbrahim Abdullah, *en-Nahv ve Kütübu't-Tefsir*, Dâru'l-Cemâhiriyye, Tarablus, 1990, (I-II), I.85-90

kırâatlar, sahih kanalla gelmiş birer haber olarak telakî edildikleri takdirde, işin içine tercih ve yeri geldiğinde tenkit de girecek demektir.

ez-Zerkeşî, bu söylenenleri destekler mahiyette bir çok kârîden ve alimden açıklamalar zikreder:

Bu görüşü dillendirenlerden olan Kevâşî, mütevâtir olan iki kırâattan birini diğerine karşı tercih etmenin sakıncasını ifade ederken "...İki kırâattan biri diğerine tercih edildiğinde, diğer kırâat düşürebilir. Bu ise, razı olunacak bir durum değildir. Çünkü, ikisi de mütevâtirdir."<sup>1006</sup> demiştir.

Aynı konuda Sa'lebî(427/1035), "Kur'ân hususunda yedi kurrâdan gelen irab ihtilaflarında, bir i'rabı diğer i'raba tercih etmem. İnsanların sözlerine geçtiğimde en kuvvetli olanını tercih ederim."<sup>1007</sup> demiştir.

Ebü Şâme(665/1267) ise, "Kırâatlar ve tefsir hususunda eser yazanlardan, "مالك" kırâatları arasında tercih yapanlar çoktur. Hatta bazıları, diğer kırâat vechini iptal edecek dereceye vardırılmakla ileri gitmişlerdir. Halbuki, iki kırâat da sabit olduktan ve Rabb'in her ikisiyle de vasıflandırmasından sonra bu tercih doğru değildir. Ben, bir rekatta birini (okuyor) diğer rekatta öteki (kırâat vechini) okuyarak namazı kılıyorum."<sup>1008</sup> demiştir.

İbn Nâkîb ise, "وَأَعَدْنَا، وَعَدْنَا" (Bakara(2): 51) kırâatındaki tevcîhi zikrettikten sonra şunu söyler: "Yedi kırâatın bazısıyla, müfessir, kurrâ ve nahivci imamların kitaplarındaki bazı kırâatlar arasında tercih yapmaya hiç bir cevaz yoktur. Bu tarîke râcî değildir ki, tercih ortaya çıkabilsin. Bilakis, onun kaynağı; lügat ve Kur'ân'da çok kullanılması veya bu makama nisbetle mananın açık olmasıdır."<sup>1009</sup> Hasılı, kârî, bu kırâatın rivâyetini, başka bir rivâyete tercih etmiştir. Tercihde bulunanlardan bazıları, "فَأَذَاتُ الْمَلَكِ" (Âl-i İmran(3):39) âyetinde cumhurun kırâatını cüretle tenkit etmişlerdir. "Meleklerin dişi olduğu şeklindeki cahiliyye iddialarına uygun düştüğü için, bu kırâatta fiilin müennes olmasını çirkin görüyorum." demişlerdir. Bazıları da (müennes okumayıp da) tâ'sız (müzekker) okuyanın kırâatını "melâike" lafzı çoğuldur, diyerek aynı şekilde çirkin bulmuşlardır. Bütün bunlar hiç de hoş değildir. İki kırâat da mütevâtirdir. Onlardan birinin reddedilmesi gerekmez. Abdullah b. Mesud'un "فَأَذَاتُ" kırâatı "مَلَكَةٌ" den muradın tekil olduğunu destekler."<sup>1010</sup>

Görüldüğü üzere bir kırâat mütevâtir olduktan sonra başka bir kırâatı bu kırâata karşı, daha sahihtir veya daha kuvvetlidir, diyerek bir tercihte bulunmak doğru olmayacaktır. Ancak kırâatları tümüyle tevatürlük kapsamı içinde görenler bile bazı kırâatları diğer kırâatlara karşı gerek dil gerekse sıhhat açısından tercih etmeye kalkışmışlardır ki bu durum mütevâtir dedikleri kırâatların bütün varyantlarıyla aslında mütevâtir olmadığını açıkça göstermektedir. I. Bölümde ifade edildiği üzere makbul kırâatların mütevâtir olanı vardır. -ki biz yedi/on kurrânın (çoğunluğu ve) ittifak ettiği okuyuşları bu kapsam içinde görüyoruz- Meşhur olanı vardır. Âhâd kanalla gelmiş olanı vardır. İşte tevatür derecesine ulaşmamış olan bir kırâat elbette, kimi kurrâ tarafından tercih kapsamına girmiş olmaktadır. Çünkü bu durumda

<sup>1006</sup> ez-Zerkeşî, el-Burhân, I.340.

<sup>1007</sup> ez-Zerkeşî, el-Burhân, I.340.

<sup>1008</sup> ez-Zerkeşî, el-Burhân, I. 340 ( ...ثم قال: حتى اني اصلي هذه في ركعة، وبهذه في ركعة )

<sup>1009</sup> ez-Zerkeşî, el-Burhân, I. 340

<sup>1010</sup> ez-Zerkeşî, el-Burhân, I.340. Krş. Akpınar, Musa, Kırâatların Tevâtürü Meselesi, s.239-241.(Çeviri, Akpınar'dan alınmıştır.)

“kırâatın sahihliği” izafi bir durum arz edecektir. Özellikle ilk dönem müfessirlerinden Taberi, Ferrâ, Ahfeş gibi şahsiyetlerin yaptıkları tercihlerde bu noktanın asla unutulmaması gerekir. Ayrıca bir kırâatın bir iki bölgede şöhrete ulaşmış olması diğer bir bölgede yaşayan bir alim tarafından bilinmemesi durumunda tevatürlüğün bile izafi olduğu düşünülebilir.

Ancak bir kelime üzerinde iki farklı kırâat söz konusu olduğunda ve aralarında tercihe neden olacak bir durumda yok ise, doğru olan iki kırâatın da isabetli ve eşit değerde olduğunu söylemek gerekir. Çünkü birini diğerine karşı nakzedecek elimizde bir kanıt yoktur. Böyle bir durum, Kur’ân dışında hadis malzemeleri için söz konusu edildiğinde aynı tavır düşünülmebilir. Ancak Kur’ân’ın farklı vecihlerde okunması vahiy tarafından verilen izne ve yapılan uygulamaya dayanmaktadır. Nitekim Peygamber (s.a.v), anlamı değişmedikçe âyetin lafzî formatında meydana gelen değişikliğine o dönemde izin vermişti. Kırâatların çıkışında zaten bu önemli bir hadisedir. Daha önemlisi biz, Hz. Peygamber’in son arza’da hangisiyle okuduğunu da bilmemekteyiz. Bu nedenle her iki okuyuşun da bu okuyuş olma olasılığı bulunmaktadır.

Bu konuda Nahhas(338/949)’dan bir örnek vermek istiyoruz:

Nahhâs; “فَكَرَفِئَةً” (Beled:13) âyetinin masdar ve fiil olarak tercihi hususunda kurrâ’ın ihtilafını naklettikten sonra demiştir ki; “Diyânet(Din), cemaatin okuduğu kırâata ta’m (itiraz etmeyi) yasaklar. Bu kırâatların , “Kur’ân yedi harf üzere indirilmiştir.” diyen Resulullah(s.a.v)’dan başkasından alınmış olması caiz değildir. O halde iki kırâat da güzeldir. Birinin diğerine tercih edilmesi caiz değildir.”<sup>1011</sup>

Nahhas bir başka yerde de şöyle demiştir: “Din ehline göre, iki kırâat da cemaattan sahih olduğu zaman, en doğru olan, iki kırâattan birinin daha güzel olduğunun söylenmemesidir. Çünkü onların hepsi Resulullah(s.a.v) den gelmiştir. Böyle söyleyen (tercih yapan) günahkar olur. Ashabın ileri gelenleri de böyle tercihler yapmaya karşı çıkmışlardır.”<sup>1012</sup>

Garibtir ki aynı Nahhas’ın Meâni’l-Kur’ân isimli eserine baktığımızda bu kuralara genelde kendisinin uyduğunu görmekle birlikte bazen onun da kimi kırâatları ve onu okuyanları tenkit ettiğini görmekteyiz.

Nitekim Bakara(2):222.âyette geçen “يَطْهَرُونَ” ve “يَطْهَرُونَ” kırâatlarını zikrettikten sonra, “يَطْهَرُونَ” şeklinde okuyanların ayıp ettiğini ifade edebilmiştir.<sup>1013</sup>

Fahredden Râzî(öl.606/1210)’nin tutumu bu konuda daha çarpıcıdır. Râzî, kırâatların mütevatir oldukları kabul edildikten sonra aralarında tercihte bulunulmasından bahisle şöyle der:

“...Buna rağmen, tevatürle sabit hükmün hilafına olarak kırâatlardan bazısı bazısına tercih edilmiştir. Bu durumda kırâatların bazısını, bazısına tercih edenlerin, küfrü lazım gelmese de fiskı hak etmeleri gerekir. Çünkü bu kurrâdan her biri, kırâatın muayyen bir çeşidini tercih ederek insanları da ondan başkasından menederek ona teşvik ediyorlar. Şayet, bu kırâatlar, tevatürle değil de âhad tarıkıyla sabit oldu, dersek, o takdirde, Kur’ân, kesinlik ifade etmekten çıkar ki, bu, icmâ ile batıldır...Buna cevap veren şöyle diyebilir. Onların bazısı mütevatirdir; ümmet arasında, bu hususta ve bunların kırâatının caizliği konusunda hiçbir ihtilaf yoktur.

<sup>1011</sup> ez-Zerkeşî, el-Burhân, I.340

<sup>1012</sup> ez-Zerkeşî, el-Burhân, I. 240

<sup>1013</sup> Nehhâs, Meâni’l-Kur’ân, I.183.

Bazısı da âhâd kabilindedir. Bazı kırâatların âhad kabilinden olması da Kur'ân'ın, - bütün olarak- katî olmaktan çıkmasını gerektirmez."<sup>1014</sup>

Râzî'nin ifadelerinden de anlaşıldığı üzere, kırâatların tümünden tevatür kapsamı içinde görülmesi, bu kırâatlar üzerinde gerek tercih yapmayı; gerekse farklı nedenlerle eleştirmeyi engellemektedir. Halbuki Râzî'nin de ifade ettiği gibi kırâatları tümünden mütevatir kapsamı içinde görmeyenler rahatlıkta tercih yapmışlardır.

Burada şunu da ifade edelim. Kırâat imamlarının çeşitli ölçüleri (sahihlik şartları gibi) göz önüne alarak tercihte bulunduğu veya ictihad yaptığı görüşüne, kırâatların mütevatir olduğu görüşünde olanların hemen hepsi karşı çıkmıştır. Ancak kırâatları inceleyen eserlerde açıkça görüleceği üzere, kırâatların mütevatir olduğu kanaatinde olan bu müfessirlerin ve kurrânın da "fâil, meful, mübteda, haber vs olduğu için bu kelime böyle okumuştur" gibi sözlerine sık sık rastlanmaktadır. Bu gibi sözler, kırâatların tümüyle nakle dayandığı, hiç bir şekilde ictihadın olmadığı şeklindeki görüşleriyle çelişen bir durumdur. Halbuki onların "sahih nakille böyle geldiği için bu şekilde okunmuştur." demeleri gerekirdi. Maalesef, böyle yapılmayıp bir çok kitaplarda, kırâat ihtilafları dil bilgisi (Arapçaya uygunluk) yönünden izah edilmeye çalışılmıştır.<sup>1015</sup> Hatta yukarda kendisinde alıntı yaptığımız Râzî bile, edâ yönü ağır basan ve kârinin tek kaldığı bazı fer'î ve ferdî okuyuşlar karşısında tercihe gidebilmiştir. Buna dair misaller ilerki sayfalarda gelecektir. Bu, muhtemelen onların, iki sahîh kırâattan birini diğerine karşı -onu inkar etmeden- tercih etmiş olmalarıyla izah edilebilir. Çünkü üslupları, diğer sınıftakiler kadar keskin ve katı olmamıştır. Tercih ettikleri kırâata karşın diğer kırâat için ifadeleri genellikle daha mu'tedildir.

Şimdi bu müfessirlerden bir kaçını burada ele alarak tefsirlerinden örnekler sunalım:

### 1. Ebu'l-Leys es-Semarkandî(öl.373/983) ve Bahru'l-Ulûm'u

Buhara bölgesi tefsir alimlerinden olan Ebu'l-Leys es-Semerkândî, aynı zamanda bir İslam hukukçusu ve kelimcisidir.<sup>1016</sup>

Kırâatlara bakış açısını kısmî bir inceleme sonucunda tespit edebildiğimiz bu müellif, sahîh olan kırâatlar arasında tercih yapmadan farklılıklara temas eden ve kırâatlar üzerinde yaptığı yorumlarda her bir sahîh kırâatı, diğerleri ile bir arada değerlendirmeye çalışan bir müfessirdir. Kırâatlarla alakalı bakış açısını, "Bustânu'l-Ârifin" isimli eserinde kısmen görmek mümkün olabildiği gibi "Bahru'l-Ulûm" adıyla bilinen tefsirinde daha net görmek mümkündür.

Ebu'l-Leys, bu eserinde kırâat farklılıklarının bulunduğu âyetlerde, farklı vecihlere ve okuyuşları tercih eden imamların isimlerine genelde temas etmiştir.<sup>1017</sup>

Farklı kırâatların vahiy içindeki durumunu tartışırken şöyle der: "*Şöyle bir soru sorularak dense ki: "Şayet iki kırâattan birisinin sahîh olduğu söylense bu durumda Allah hangi kırâatla söylemiştir?" Bu soruya şöyle cevap verilir: "Allah Kureyş lügati ile söylemiştir. Çünkü Nebiy (s.a.v.) Kureyş kabilesindedir. Kur'ân da onların dili ile*

<sup>1014</sup> Kâsimî, Muhammed Cemaleddin, *Mehâsinu't-Te'vîl, Dâru'l-İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1957/1376, (I-XIV), I. 319-320; Kâsimî, Tefsir İliminin Problemleri, s.265-266.*

<sup>1015</sup> Akpınar, Musa. *Kırâatların Tevâtürü Meselesi, s.236-237.*

<sup>1016</sup> Geniş bilgi için bkz. Zehabî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn, Mektebetu Vehbe, Kahire, 1989/1409 (I-III), I.219; Turgut, Ali, Tefsir Usûlü ve Kaynakları, s. 238.*

<sup>1017</sup> Bkz.Ebu'l-Leys, es-Semerkandî, Nasr b. Muhammed b.Ahmet b. Ahmed , *Bahru'l-Ulûm, (Tahk.Muhibbuddin Ebî Said) Daru'l-Fikr, 1996/1416, I.17, 26, 44,45,50,81,89,92,172,173,279.*

*nazil olmuştur. Görmüyor musun Veki'nin Süfyan'dan onun da Mücahitten nakline göre o, şöyle demiştir: "Kur'ân Kureyş lügati ile inmiştir."* <sup>1018</sup>

Kırâatlar arasındaki ihtilafı, "vahiy kaynaklı görmeyenler"e delil olarak gösterilen <sup>1019</sup> Ebu'l-Leys'in bu ifadelerini daha net bir şekilde anlayabilmek için, bu ifadelerin öncesine ve sonrası baktığımızda ve aynı konuyu ele aldığı diğer eserleri incelendiğinde, müellifin yanlış anlaşıldığı <sup>1020</sup> görülecektir.

Mesela, bu ifadelerin bir öncesinde Ebu'l-Leys, bir kelimedede yer alan ve farklı anlamlara gelen iki farklı kırâat'ın, iki âyet mesabesinde olduğunu söyleyebilmiştir. <sup>1021</sup>

Benzer ifadelere, abdest âyetini izah ederken (Mâide(5):6) "أَرْجُلِكُمْ" ve "أَرْجُلِكُمْ" şeklindeki iki okuyuşa temas ederken şöyle yer verir: "Eğer denilse ki, bir âyet iki kırâatla okunsa, bu durumda Allah ikisiyle de mi buyurmuştur yoksa sadece birisi ile mi? Ona şöyle cevap verilebilir: Bu sorunun iki yönü vardır. Eğer kırâatlardan her birinin diğerinden ayrı bir anlamı varsa, Allah cc. her ikisi ile de buyurmuş, demektir. Bu durumda her iki kırâat da iki(ayrı) âyet mesabesinde olmuş olur. Şayet iki kırâatın da anlamı bir olursa bu durumda Allah (cc.) birisi ile demiştir. Fakat her iki şekilde de okunmasına ruhsat vermiş demektir." <sup>1022</sup>

Görüldüğü üzere Ebu'l-Leys, bir âyetin iki kırâatla okunduğunda ve bu iki kırâatın farklı iki anlamı bulunduğu; bu birbirinden farklı iki kırâatın, inzal olmuş iki âyet mesabesinde olduğunu söylemiştir. Yoksa o, kırâatlardan birini reddetme ya da tenkit etme yoluna gitmemiştir. Aksine Kur'ân'ın kendisi ile indiği yedi harf ruhsatını bu farklı kırâatlar konusunda işleterek bir yorum yapmıştır.

Daha önce örnek olarak zikrettiğimiz 2.Bakara :222.âyette yer alan (يَطْهَرْنَ) ve (يَطْهَرْنَ) şeklindeki iki farklı okuyuşla alakalı olarak Ebu'l-Leys, ilk okuyuşa göre âdeti biten kadının gusül yapmadan kendisine yaklaşılmayacağı; ikinci okuyuşa göre âdeti biten kadına kanın kesilmesi ile gusül yapmadan da (çünkü kanının kesilmesi onun kendiliğinden temizlenmiş olması anlamına geliyor) yaklaşılabileceğini ifade ederken şunu gerekçe olarak sunar: "Biz her iki kırâatla birlikte amel ederiz. Şayet kadının hayız günleri on günden az ise; ona, kendisi gusül yapmadan veya namazın vakti geçmeden yaklaşmak caiz olmaz. Şayet kadının hayız günleri on gün ise ve kan kesilip ve on gün tamamlanmış olursa; bu durumda kadına gusül etmeden de yaklaşmak caiz olur..." <sup>1023</sup>

Bu açıklamalardan ortaya çıkan netice şu dur: Ebu'l-Leys, sahih kırâatları, bire indirme yerine; her birisini birlikte kabul ederek yorumlama yoluna gitmiştir. Yoksa

<sup>1018</sup> Ebu'l-Leys es- Semerkandî, *Bustânu'l-Arifin*, Mektebetu'-Ticâriyyetu'l-Kübrâ, Mısır, 1379/19059, s. 46

<sup>1019</sup> Bkz. Güneş, Arif, *Kur'ân-ı Kerim'in Okunmasında Harf- Kurâat- Yazı Kavramı ve İlişkileri*, s. 68

<sup>1020</sup> Arif Güneş'in bu hataya düştüğünü açıkça görmekteyiz. Güneş, Arif, a.g.e. a.y.

<sup>1021</sup> Ebu'l-Leys es- Semerkandî, *Bustânu'l-Arifin*, s.46.

<sup>1022</sup> *Bahru'l-Ulûm*, I. 373.

فإن قيل: الآية إذا قرئت بقراءتين فالله تعالى قال بهما جميعاً أو بإحدهما؟ قيل له: هذا علي وجهين: إن كان لكل قراءة معنى غير المعنى الآخر، فالله تعالى قال بهما جميعاً وصارت القراءتان مسرولة الآيتين وإن كانت القراءتان معناهما واحد فالله تعالى قال لإحدهما ولكنه رخص بأن يقرأ بهما جميعاً.

<sup>1023</sup> Ebu'l-Leys, *Bahru'l-Ulûm*, I.147

içinden sadece birini alarak diğerlerini reddetme şeklinde bir düşüncesi söz konusu değildir.

Nitekim aynı âyeti örnek olarak sunduğu **Bustânu'l-Arifin** isimli eserinde Semerkandî şöyle bir soru sorar:

“Bir âyet iki kırâatla okunabiliyorsa, ikisini de Allah söylemiş mi dir? Bazıları Yüce Allah, iki kırâatla okunmasına izin vermekle birlikte, sadece birisini söyledi, demişlerdir. Bazıları ise, hepsini de söyledi, demiştir....Bize göre doğru olanı-doğrusunu Allah bilir- eğer her iki kırâatın bir birine aykırı olacak şekilde tefsiri mümkün oluyorsa Allah (c.c.) ikisini de söylemiştir. Bu durumda her iki kırâat başı başına bir âyet konumundadır. Mesela (وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ) âyetinin (Bakara:222) (حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ) diye de okunması gibi. Böyle kırâatı bulunan âyetlerde durum budur.”<sup>1024</sup>

Nisâ(4):162.âyette geçen المقيمين kelimesinin mensub okunması ile alakalı olarak, bu okuyuşu hatalı gören kimseler için “Bazı cahiller, bu okuyuş İmam Mushafi yazan katibin hatasından kaynaklanmıştır. المقيمين yazması gerekirken yanlış ve المقيمين şeklinde yazmıştır.”derler. Ve bu görüşlerine, Âişe'nin, “Mushafta üç harf/kırâat vechi var ki bunlar katibin hatasındandır. Bunlar da الصلاة المقيمين (Nisa:162); والصائون والنصارى (Maide:69) ve إِنَّ هَٰذَا لَسَاحِرٌ رَّانٌ (Tâha:63) âyetleridir...” dediğini delil getirirler. Hz. Osman'ın da mushaflar yazıldığında onlara bakıp, “Onda bazı hatalar görüyorum. Arabın lisamı onları düzelterektir.”dediğini rivâyet ederler.<sup>1025</sup> Fakat bunlar ilim ve haber ehli kimseler katında gerçekten uzaktır. Ne Hz. Âişe'den, ne de Hz.Osman'dan bu haberler sabit olmamıştır. Çünkü Resulullah'ın ashâbı, dinin koruyucuları olup, kanunları/şeriatları ve onun hükümlerini korumada önder kimselerdir. Dolayısıyla onların Allah'ın kitabında başkalarının düzeltereği hatalı yazımları (kendilerinden sonrakilere) terkettiklerini kimse şanmamalıdır. Onlar bu şekildeki okuyuşu bizzat Allah'ın Resülü'nden almışlardır...”<sup>1026</sup>

Ebu'l-Leys, tefsirinde özet olarak söylemek gerekirse koyduğu bu ilkeler doğrultusunda âyetlerde bulunan kırâat farklılıklarına temas etmiştir. Bunu yaparken kırâatlar arasında tercihte bulunmamış, ve farklı kırâatların her birinden kaynaklanan farklı anlamlara temas etmiştir.<sup>1027</sup>

## 2. Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Râzî (öl.606/1210) ve Mefâtihu'l-Ğayb/ Tefsîr-i Kebîr'i:

Dirâyet tefsirinde önde gelen müfessirlerden olan Fahrettin er-Râzî de *Mefâtihu'l-Ğayb* isimli mühim eserinde<sup>1028</sup> kırâatlara büyük yer ayırmıştır. Müfessirimiz, bilinen yedi kırâatın mütevatir olduğunu savunmuş ve bunlar arasında tercihte bulunanlara karşı hayli şiddetli ifadeler kullanmıştır. Hatırlanacağı üzere

<sup>1024</sup> Ebu'l-Leys es- Semerkandî, *Bustânu'l-Arifin*, s. 46

<sup>1025</sup> Ebu'l-Leys, *Bahru'l-Ulûm*, I.356-357.

<sup>1026</sup> *Bahru'l-Ulûm*, I. 357

<sup>1027</sup> Diğer örnekler için bkz. *Bahru'l-Ulûm*, I.82,122128,137,173,261, 305, 356,372-373,429,453,486

<sup>1028</sup> Bu konuda bkz. Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, I.237-294

Râzî, kırâatlar konusunda özellikle yedi kırâat üzerinde eleştiri yapanların küfre gidip-gitmedikleri tartışma konusu yapmıştır.<sup>1029</sup>

Tercih konusunda bu kadar katı bir tutum sergileyen Fahreddin er-Râzî'nin, kendi eserinde bu söylediklerine ne kadar uyup uymadığını ele almadan önce, onun âyetlerin tefsirinde, kırâatlarla alakalı olarak dikkate aldığı esaslardan bir kısmını aktaralım:

1. Râzî, her kırâat vechini râvîsine nisbet ederek nakleder.
2. Naklettiği iki kırâat arasındaki farklılığı akli olarak açıklamaya çalışır.
3. Kırâatlar arasında tercihler yapar, savunduğu kırâatı da kelâmi görüşlerle tercih eder.
4. Sadece kırâatların vecihlerini zikretmekle yetinmez, bazen i'rablarını da takdim eder.
5. Kırâatları tercih ederken, ya kırâattaki hafiflik, ya belâgat veyahut da mevzûnun münasip olması gibi sebeplere dayanır.
6. Şâzz olan kırâatları terkeder. Tevâtür yolu ile sabit olmayan kırâatların Kur'ân'dan sayılamacağını, dolayısıyla tevatürle gelmeyen şazz kırâatların kat'î bir delil sayılamayacağını söyler.<sup>1030</sup>

Bu maddeler içinde dikkatimizi ilk çeken husus Râzî'nin kırâatlar arasında tercihte bulunduğu ifade edilmiş olmasıdır. Bizim, kırâatlar arasında tercihte bulunmayanlar kısmında ele aldığımız bu müfessirin, âyetleri ele alırken tercihte bulunduğu dair örnekleri gerçekten biz de müşahade ettik. Kırâatlar arasında tercihte bulunanlarla alakalı bir önceki sayfada naklettiğimiz ifadelerin Râzî'ye aidiyeti şayet kesinse, bu kurala uymaması nedeniyle müfessirimiz çelişki yaşamış demektir. Ayrıca bizim de bu durumda müfessirimizi tercihte bulunanlar arasında zikretmemiz gerekirdi. Ancak Râzî'nin, tefsirinde kırâatların tevatürlüğü konusundaki savunmacı tutumu; kırâatlar arasında yaptığı tercihlerin, birinci grupta yer alan müfessirler gibi katı ve sert bir görüntü vermemesi, onu ikinci grupta almamızı gerekli kılmıştır. Zaten onun kırâatlar konusundaki yaptığı tercihler, kırâatların daha çok edâ yönleriyle ilgilidir. Bilindiği gibi edâ yönünden kırâatların nitelikleri ve özlerinde tevatürlük bulunsa bile, bunların nicelikleri ve detayları için aynı şeyi söylemek zordur. Belki Râzî de bunu göz önüne alarak tercihlerini yapmış olmalıdır.

Râzî'nin kırâatlarla alakalı yönünü geniş anlamda değerlendirmek kuşkusuz bu çalışmanın amacında bulunmamaktadır.<sup>1031</sup> Ancak diğer müfessirlerde takip ettiğimiz metoda uygun olarak onun kırâatlara bakış açısını kısaca vermeye çalışalım.

Kapsamlı ve her konuda geniş malumata yer veren Râzî'nin, âyetlerin tefsirinde kırâatara da büyük yer ayırdığında kuşku yoktur.

Kırâatları, aktarırken her bir kırâatı sahibine isnad ederek mutlaka aktarmıştır.

Mesela, *يَكْذِبُونَ* (Bakara(2):10) şeklindeki âyette yer alan *يَكْذِبُونَ* kelimesi üzerindeki kırâatı izah ederken şunu söyler: "Bu âyette iki kırâat vardır. Birincisi *يَكْذِبُونَ* kırâatıdır. Buna göre onların söyledikleri yalandan maksat, onların

<sup>1029</sup> Kâsmî, Muhammed Cemaleddin, *Mehâsinu't-Te'vîl*, Dâru'l-İhyâi'l-Kütüb'l-Arabiyye, 1957/1376, (I-XIV), I. 319-320; Tefsir İlminin Problemleri, s.265-266.

<sup>1030</sup> Karaçam, İsmail, *Kırâat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri*, s. 136-137 krş. Cerrhaoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, II.266-268

<sup>1031</sup> Bu konuda bkz. Mehmet Adıgüzel, *Kırâatlar Açısından Râzî ve Tefsiri*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 1998.



“Allah’a ve ahiret gününe inandık” demeleridir. İkincisi ise, tasdik etmenin zıddı ve yalan söylemenin mübalağası olan كَذَّبَ fiilinden olan يَكْذِبُونَ kırâatıdır.”<sup>1032</sup>

Aynı sûrede geçen فَأَزَالَهُمَا (Bakara :2/36) kelimesini izah ederken, “Kaffal, âyette geçen أَزَلَّ fiilinin زَلَّ kökünden olduğunu; buna göre, kelimenin insanın bir yerde olup da oradan kayması ve başka yere geçmesi manasından alınmış olduğunu söylemiştir. Kim bu âyeti فَأَزَالَهُمَا diye okursa, o zaman bunun manası, “Bir yerden ayrılmak” şeklinde olur. Ebû Muaz’ın şöyle dediği nakledilmiştir. أَزَلَّتْ عَنْ كَذَا حَتَّى زَلَّتْ عَنْهُ أَزَلَّتْكَ حَتَّى أَزَلَّتْ denir ki, -aslında her iki kelimenin de manası birdir- “Seni ondan çevirdim” demektir. Bazı alimlerde şöyle dediler: أَزَالَهُمَا الشَّيْطَانُ ifadesinin manası اسْتَرَلَهُمَا yani, “onların hata yapmasını istedi” demek olup hata eden bir kimse hakkında senin زل في دِينِهِ demenden alınmıştır. Nitekim bu şahsın din veya dünyası hususunda ayağının kaymasına sebebiyet veren kimsenin bu fiilli de أَزَلَهُ غَيْرَهُ diye ifade edilir.”<sup>1033</sup>

Görüldüğü üzere o, iki kırâatı da vermekte ve bir tercihte bulunmamaktadır.

Ancak bu müfessirimizin belirgin özelliği tercih yapmaması olmakla birlikte kimi zaman tercih yaptığı da olmaktadır.

Râzî, لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وَجْهَكُمْ (Bakara:2/177) âyetinde yer alan kırâatlara temas ederken, Hamza ve (Âsım’dan rivâyet ederek) Hafs, لَيْسَ الْبِرُّ şeklinde râ harfini üstün olarak; diğer kırâat imamları ise رَا(harf) harfinin merfû kılınmasıyla لَيْسَ الْبَيْرُّ şeklinde okumuşlardır. Daha sonra, kelimeyi iki şekilde okuyanların delillerini zikrederek şöyle der: “Kelimeyi لَيْسَ şeklinde okuyanların delili şudur: لَيْسَ nin ismi fâile, haberi ise mefûle benzer. Fâilin, fiilin hemen peşinden gelmesi, mefûlün gelmesinden daha evlâdır. لَيْسَ şeklinde okuyanlar ise şuna dayandırır. Bazı nahivciler, أَنْ kelimesinin sılası (cümlesi) ile birlikte zamirle vasıflandığı gibi bunun da, vasıflanması hususunda zamire benzediği için, لَيْسَ nin ismi olması daha uygundur. Buna göre, burada bir zahir isim, bir de zamir vardır. Zamir ile zahir isim beraber bulduklarında, zamirin, hususî manayı göstermede zahir isimden daha uygun düştüğü için لَيْسَ nin ismi olması daha evlâdır. **Tercih edilen kırâat, لَيْسَ kelimesini ref ile okumaktır.** Çünkü, İbn Mes’ûd’un da bu kelimeyi لَيْسَ الْبِرُّ بَانَ şeklinde okuduğu rivâyet edilmiştir.”<sup>1034</sup>

Dikkat edilirse Râzî iki okuyuşu da vermiş ve akabinde “Tercih edilen kırâat لَيْسَ الْبِرُّ kelimesinin ref ile okunmasıdır/بَانَ لَيْسَ الْبِرُّ بَانَ...<sup>1035</sup> والاختيار رفع البر لأنه روي عن ابن مسعود أنه قرأ لَيْسَ الْبِرُّ بَانَ diyerek çoğunluğun okuduğu vechin tercih edildiğine vurgu yapmıştır.

Benzer tutumu, ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ âyetinde de sergiler. Bu âyette فِيهِ üzerinde vakıf meşhurdur. Ancak kırâat imamlarından Nâfi ve Âsım ise لَا رَيْبَ da vakfi uygun görürler. Râzî, bu konudaki teknik bilgileri verdikten sonra konu hakkında Arap

<sup>1032</sup> er-Râzî, el-Fahrudîn, *Mefâtihu’l-Gayb*, (Tefsîr-i Kebîr) Dâru’l-Kütûbi’l-İlmiyye, Tahran, ts.ys. (I-XXXII), II.65; (Râzî, Fahrettin, *Mefâtihu’l-Gayb*, (Tercüme: Heyet) Akçağ Yayınları, 1988-Ankara, II.38)

<sup>1033</sup> er-Râzî, *Mefâtih*, III. 6-7( terceme:II.397)

<sup>1034</sup> er-Râzî, *Mefâtih*, V. 36-37 (terceme: IV.262-3)

<sup>1035</sup> er-Râzî, *Mefâtih*, V.37.

dilinden bazı örnekler zikreder ve akabinde فيه üzerinde yapılan vakfın tercihe daha uygun olduğunu söyleyerek bazı aktarımlarda bulunur.<sup>1036</sup>

Bir diğer misal de şudur:

Kırâat imamları tarafından فلم تبين له قال أعلم أن الله علي كل شيء قدير (Bakara:2/259) âyetinde geçen fiil emir ve mâzî fiil olarak iki türlü okunmuştur.<sup>1037</sup>

Her iki kırâatı ve bu konudaki açıklamaları zikreden Râzî, akabinde Kâdî'den naklen şöyle bir aktarımla konuyu kapatır: "Birinci kırâata (أعلم kırâatına) yapış, onu benimse, çünkü, bir şeyi emretmek, ancak, o emredilen şey bulunmadığı zaman güzel olur... Burada, Hakk Teâlâ'nın فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ buyruğunun delâletiyle bu bilgi mevcuttur. Binâenaleyh, ilim mevcutken, onu elde etmeyi emretmek caiz olmaz. Ama, onun bulunduğunu haber vermek (böylece de أعلم "biliyorum" demek) caizdir..."<sup>1038</sup>

Râzî, eserinde kırâatlar arasında tercihe temas ederken bazen de kırâatlar arasında bulunan farklılığa ve bu farklılıkların gerekçelerine -her iki kırâatı da makbul ve makûl görerek- sık sık temas etmiştir.

Bilindiği gibi فلا رفك ولا فسوق ولا جدال ... (Bakara(2):197) âyetinde yer alan kelimeleri İbn Kesir ve Ebû Amr فَلا رَفَكٌ وَفُسُوقٌ وَجَدَالٌ şeklinde raf ve tenvinle; وَلَا جِدَالَ kelimesini ise nasb ile okurken; diğerleri hepsini nasb ile okumuşlardır.<sup>1039</sup> Râzî iki kırâat arasındaki ayrılığı aklî olarak izah etmeye çalışarak konuya açıklık getirmeye çalışır.<sup>1040</sup>

Râzî, bağlı bulunduğu mezhebin de etkisiyle olacak şazz kırâatları terketmiştir. Buna göre o da, tevatürle sabit olmayınca bir kırâat Kur'ân'dan sayılamaz ve kat'î bir hüccet olamaz.<sup>1041</sup>

Mesela, ... وقضي ربك (İsrâ(17):23) âyetiyle alakalı olarak İbn Abbas'dan gelen bir habere göre âyette geçen وَوَصَّى نIN aslı وَوَصَّى دır. İki vavdan biri sad(ص) harfine bittiğinde (hataen) وَقَضَى olmuştur. Râzî, "Bu söz ciddiyetten hakikatten uzaktır. Böyle bir şey Kur'ân'da tahrif ve tağyir kapısı açar ve yine böyle bir şey, din için büyük bir ta'n olur" demek sûretiyle itirazını ortaya koyar.<sup>1042</sup>

Benzer şekilde والسارق والسارقة (Maide(5):38). âyetiyle alakalı olarak İbn Mesûd'dan gelen فَاقْطَعُوا أَيْمَانَهُمَا" şazz okuyuşu konusunda eleştiri getirir. Ona göre bu şazz kırâat, mütevatir kırâatı iptal edecek güçte değildir. Çünkü, der imam, bu şazz okuyuş, Kur'ân olmasaydı, mütevatir olması gerekecekti. Şayet biz Kur'ân'dan bize mütevatir olmaksızın gelen kısımlardan olduğunu kabul edecek olursak, bu durumda, mülhidler ve Râfîzî'lerin ta'nlarına kapı açmış oluruz.<sup>1043</sup>

<sup>1036</sup> Mefâtih, II.19 (terceme:I.442)

<sup>1037</sup> Hamza ve el-Kisâf قال أعلم diye okurken diğer kurrâ ise mâzî kalıbı ile قال أعلم diye okumuşlardır. Bkz. Muhammed Kerim, el-Kırâât, s. 43

<sup>1038</sup> er-Râzî, Mefâtih, V.462

<sup>1039</sup> Bkz. Muhammed Kerim, el-Kırâât, s.31

<sup>1040</sup> Mefâtih, V.163; Krş. Cerrahoğlu, İsmail, Tefsir Tarihi, II. 267.

<sup>1041</sup> Mefâtih, XXII.75.

<sup>1042</sup> Mefâtih XX. 144

<sup>1043</sup> Mefâtihihu'l-Ğayb, XI. 227.

Aslında bu âyette, hırsızlık yapan kimsenin elinin kesilmesi istense de hangi elinin kesileceği açık değildir. Bu yönden İbn Mes'un okuyuşundan faydalanmak mümkündür. Râzî'nin bu sahabînin okuyuşunu Kur'ân olarak görme kaygısı da yersizdir. Çünkü sahabeden gelen bu rivâyetlerin, âyetler üzerindeki farklı vecihlerden olup "yedi harf" ruhsatı kapsamında değerlendirilmesi de mümkündür. En azından bu tür varyantların Kur'ân âyetlerini anlamaya yönelik sahabe döneminden bize gelen katkılar olarak değerlendirilmesi gerekir. Kaldı ki bu müfessirimizin yeri geldiğinde sahabe okuyuşlarını, tercih ettiği kırâatı destekler mahiyette kullandığı da görülmektedir. Nitekim daha önce verdiğimiz örnekte Râzî'nin Bakara(2):177. (ليس البر) âyeti ile alakalı olarak iki farklı okuyuş karşısında, İbn Mes'ûd'un bu âyeti, لَيْسَ الْبِرُّ بَانَ, şeklindeki okuyuşunu, tercih ettiği okuyuşa destek olarak zikretmesi<sup>1044</sup> bunun açık bir örneğidir.

Yine o, إن هذان لساحران "...Muhakkak ki bu ikisi sihirbazdır."(Tâhâ(20:63) âyetiyle alakalı olarak sahabeden ve kurrâdan görüşler aktarır ve bu âyetle alakalı, Hz. Aîşe'den ve Hz. Osman'dan gelen ve katiplerin hatasını konu eden rivâyetleri tenkit eder. Ona göre şayet bu kırâatlarda böyle bir lahin olsaydı, sahabe onu düzeltirdi. Şöhretli olan kırâatın nakli, Kur'ân'ın bütününün nakli gibidir. Onun butlanına hükmedilirse, bütün Kur'ân'ın butlanına hükmedilmiş olacaktır.<sup>1045</sup> Çünkü der, Râzî, Müslümanlar iki kapak arasında bulunan bu âyetlerin tümüyle Allah kelamı olduğunda icmâ etmişlerdir. Allah'ın kelimasında hata ve yanlışın olması caiz değildir. Hz. Osman'dan ve Aîşe (r.a.ha)'dan bu âyet hakkında hata ve yanlışın olduğu yolundaki haberlerin bozuk olduğu sabit olmuştur.<sup>1046</sup>

Râzî, kırâatlar arasında tercihte bulunan I.grub müfessirlerin aksine üzerinde tartışma yapılan bazı âyetlerde yer alan kırâatları savunarak bu konudaki eleştirileri tenkit etmiştir. Nitekim Nisa(4):1. âyette geçen ve daha önce temas ettiğimiz واتقوا الله "الذي تساعلون به والأرحام" cümlesinde yer alan "والأرحام" kelimesindeki kırâatla alakalı nahivcilerin tenkitlerine temas etmiş ve bu görüşleri münakaşa konusu yaparak Hamza'nın okuyuşu savunmuştur. O'nun bu okuyuşu kendiliğinden değil, Allah Resulünden simâ yoluyla aldığı, lügat yönünden de bu kırâatte bir eksikliğin olmadığını kaydeder ve meçhul iki beyitle bu kırâatı nakzete çabalayanları teaccüble karşılar.<sup>1047</sup>

Bu konuda çarpıcı bir başka misal şu dur. Diğer müfessirlere temas ederken de naklettiğimiz üzere "وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ" (Bakara: 2/222) âyetinde iki farklı okuyuş vardır. Râzî, bu âyette yer alan iki farklı kırâatla alakalı olarak her iki okuyuşun tevâtüren geldiğini vurgular. Ona göre Hamza ve Kisâf'den naklen bu âyette geçen يَطْهَرْنَ kelimesi şeddeli olarak يَطْهَرْنَ şeklinde mütevatiren okunduğu gibi diğer kurrâ tarafından يَطْهَرْنَ şeklinde okuyuş ta mütevatirdir. Buna göre mütevatir olan her iki kırâat, icmâ ile kesinleşmiş olan bir hüccet durumundadır. Bu iki kırâatta da tevâtür olduğundan birini diğerine karşı tercih etme yerine her iki kırâatın bir arada cem edilmesi imkan dahilindedir. Bu durumda hem tahfif ve hem de teskîl kırâatı ile

<sup>1044</sup> er-Râzî, *Mefâtih*, V. 36-37; (terceme: IV.262-3)

<sup>1045</sup> *Mefâtih* XXII.74-75 krş. Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, II.268

<sup>1046</sup> *Mefâtih*, XXII.75; Kşr. Muhammed Ali Hasan, *el-Kırâât ve'l-Müfessirîn*, 231; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, II.266.

<sup>1047</sup> *Mefâtihü'l-Gayb*, IX.163-164; Krş. Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, II.266-269; Muhammed Ali Hasan, *el-Kırâât ve'l-Müfessirîn*, 230-231.

birlikte hareket edildiğinde tahfifli okumaya göre kadının âdet kanının kesilmesi; teşdîtili kırâata göre ise, su ile temizlenilmesi anlaşılacağından her iki kırâatla da amel etmek için gerek kanın kesilmesinin gerekse bundan sonra kadının yıkanmasının bu âyette yer alan farklı iki kırâattan kaynaklanan iki zorunlu/vucûb ifade eden emre delâlet ettiği anlaşılacaktır.<sup>1048</sup>

Sonuç olarak Râzînin, çoğunlukla kırâatları savunan ve aralarında bir tercih yönüne gitmeyen bir tutum içinde olduğu, bazı yerlerde ise çoğunluğun okuduğu tarafı üstü kapalı tercih ettiği; edâ yönü ağır basan kimi fer'î konularda ise bu tercihi daha açık bir şekilde ortaya koyduğu ve farklı kırâatları âyetleri açıklamada olumlu bir malzeme olarak değerlendirdiği görülmektedir.

### 3. Kurtubî (öl.671/1272) ve el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân'ı

Kurtubî, kırâatların ortaya çıkışını tefsirine yazdığı mukaddimede ele alırken ifade etmiştir.

Kurtubî, yedi kurraya nisbet edilen yedi kırâatın, sahabeye Kur'ân okuma konusunda verilen ruhsatla ortaya çıkan ahruflu seb'a'ya değil; Hz. Osman'ın insanları bir araya getirdiği mushafların yazıldığı tek harf'e raci olduğunu söyler.<sup>1049</sup>

Buna göre Kurtubî, Hz.Osman'ın Kur'ân'ı tek harf üzere yazdığını görüşüne sahiptir.

Kurtubî, bu meşhur kurrânın kırâatlarının onların kendi ihtiyarları olduğunu söyler.<sup>1050</sup> Bunun anlamı şudur: Bu imamlardan her biri kendisine rivâyet edilen kırâat haberlerinden ve bildiği vecihlerden kendisine göre en güzel en evla olanı seçmiş demektir. Böylece her bir kurra kendisine göre bir yol tutmuş ve bu kırâatını başkalarına rivâyet edip okutmuş ve böylece bu kırâat şöhret kazanmıştır. Zamanla kendi kırâatı ile tanınmış ve bu kırâat ona nisbet edilmiştir. "Nâfi'nin kırâatı", "İbn Kesirin kırâatı" vs. bundan denmiştir. Dikkat çeken husus bu kârîlerden hiç birinin bir diğerinin tercihine engel olmamış ve onu inkara kalkmamış olmasıdır. Aksine ona cevaz verip bu okuyuşuna ruhsat vermiştir. Nitekim, bu yedi kırâattan herbirinden iki ve daha fazla tercih/ihtiyar rivâyet edilmiştir ki hepsi de sahihtir.<sup>1051</sup> Ve bu imamların nakillerinin doğruluğunda ve sıhhati üzerinde tüm müslümanların icmaı vardır. Zaten Kur'ân'ın muhafazası böylece gerçekleşmiştir.<sup>1052</sup>

Kırâatları ve onların varyantlarını sahih ve güvenilir olarak gören bir kişinin eserinde kırâatları ele alış tarzının ne şekilde olacağı bu açıklamalarla tahmin edilebilir.

Gerçekten bu müfessirimiz de kırâatlara tefsirinde yer vermiş ve kurrâya ve onların tercihlerine dikkat çekmiştir.<sup>1053</sup>

<sup>1048</sup> Râzî, *Mefâtihi'l-Ğayb*, VI. 68-69; Krş. Muhammed Ali Hasan, *el-Kurâât ve'l-Müfessirin*, 229

<sup>1049</sup> Kurtubi, *el-Câmi'*, I. 35

<sup>1050</sup> Kurtubi, *el-Câmi'*, I. 35

<sup>1051</sup> Kurtubi, *el-Câmi'*, I. 35

<sup>1052</sup> Kurtubi, *el-Câmi'*, I. 35

<sup>1053</sup> Kurtubi, *el-Câmi'*, I. 98-99; 138, 223, 259; II.64, 76; 160, 161, III.17,59, 60;

Kırâatları naklederken kendisi bir tercihte bulunmasa da konu hakkında tercihte bulunan Taberi, Mekkî, Ebû Ubeyd, Ebû Ali el-Fârisî gibi müfessirlerin görüşlerini aktararak kendi tercihlerine ait hüccetlere de sık sık yer vermiştir.<sup>1054</sup>

Ancak o, bu farklılıkları verse de kendisi genelde bir tercihte bulunmaz.

Mesela, onun حَدَّعَ - حَادَعُ (Bakara(2):9)<sup>1055</sup> بِكُذِّبُونَ - يَكُذِّبُونَ (Bakara(2):10)<sup>1056</sup>, وَاقْرَأُوا نَشْرَهَا - نَشْرَهَا (Bakara(2):259)<sup>1057</sup> şeklindeki farklı okuyuşları ve anlamlarını vermekle birlikte bu kırâatlar arasında bir tercihte bulunmadığı görülür.

Genel olarak bir âyette var olan farklı kırâat vecihlerini ve onlardan kaynaklanan anlamları zikreden bu müfessirimiz, kimi zaman her iki kırâatın anlam olarak aynı olduğunu söylediği de olmuştur.<sup>1058</sup>

Mesela, Bakara(2):177.âyetin başında yer alan ليس البر veya ليس البر şeklindeki iki farklı okuyuşu<sup>1059</sup> ve anlamlarını verdikten sonra “iki kırâatta güzeldir” (والقراءتان حسنتان) ifadesini kullanmıştır.<sup>1060</sup>

Aynı sûrenin 208.âyetinde (يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة) geçen السلم kelimesi السِّلْمِ - السِّلْمِ şeklinde iki farklı şekilde okunmuştur.<sup>1061</sup> Burada geçen selm/silm kelimesinin barış ve İslam şeklinde iki farklı anlamı bulunmakla birlikte Kurtubî, bu varyantları zikrettikten sonra, Kisâî’den naklen, “Her ikisinin de anlamı birdir” ifadesine yer vererek tercihe meyiletmediği görülmektedir.<sup>1062</sup>

Bazen de onu, iki sahîh kırâat arasında tercih gerekçelerini verirken, şazz kırâatları bu konuda değerlendirmeye aldığı da olmuştur. Kurtubî’nin eserinde buna dair örnekler bulunmaktadır.<sup>1063</sup>

Bakara(2):219.âyette أَكْثَرُ - أَكْثَرُ şeklindeki iki farklı okuyuşu ele alırken İbn Mes’ûd’un mushafında bu âyetin قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَثِيرٌ şeklinde gelmiş olmasını, أَكْثَرُ kırâatına delil olarak sunulduğunu aktarır.<sup>1064</sup>

Onun, kırâatlar konusundaki tutumunu görmek için burada bir başka örnek olarak aşağıdaki âyeti zikretmek istiyoruz:

Bakara:280.âyetin metni şudur: “وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ...”.<sup>1065</sup>

<sup>1054</sup> Kurtubi, el-Câmi’, I. 98, I. 268; III. 41; 192-193.

<sup>1055</sup> Kurtubi, el-Câmi’, I. 138.

<sup>1056</sup> Kurtubi, el-Câmi’, I. 139.

<sup>1057</sup> Kurtubi, el-Câmi’, III.192-193.

<sup>1058</sup> Kurtubi, el-Câmi’, I.223. أَزَالَهُمَا - أَزَالَهُمَا şeklindeki iki farklı kırâat üzerinde açıklamalarda bulunduktan sonra “Bu durumda her iki kırâat da aynı anlama gelir demektir. Ancak cumhurun okuyuşu olan بِأَزَالَهُمَا kırâatı anlam olarak daha kıvrıktır.” I.213.

<sup>1059</sup> Cumhur, لَيْسَ الْبِرُّ şeklinde okurken Âsım ve Hamza ise لَيْسَ الْبِرُّ şeklinde okumuşlardır. Bkz. İbn Mücahid, Seb’a, 176; İbnü’l-Cezerî, en-Neşr, II.226.

<sup>1060</sup> Kurtubî, el-Câmi’,II. 160.

<sup>1061</sup> İbn Kesir, Nâfi, el-Kisâi, السِّلْمِ diye diğerleri ise س harfinin kesresi ile okumuştur. İbn Ebî Meryem, el-Mûdah, I. 320; İbnü’l-Cezerî, en-Neşr, II. 227.

<sup>1062</sup> Kurtubi, el-Câmi’, III.17.

<sup>1063</sup> Bkz. el-Câmi’, II.160; 161; II. 64; III. 19.

<sup>1064</sup> Kurtubi, el-Câmi’,III.41.

<sup>1065</sup> “Eğer borçlu zorluk içinde ise eli genişleyinceye kadar beklenir....”

Kurtubî bu âyetle alakalı olarak özetle şöyle der: “العسرة” kelimesi, malın yokluğu nedeniyle oluşan sıkıntılı hali ifade eder. Ordu sıkıntıda olduğunda “جيش العسرة” denmesi bundandır. (والنظرة) kelimesi ise te’hir anlamındadır. (الميسرة) ise el-yesir/genişlik anlamında masdardır. “ذو” kelimesi ise وجد ve حدث anlamında كان fiili nedeniyle merfûdur... Onun mensup olması da caizdir. Nitekim, Übey b. Ka’b’ın mushafında bu âyet, “وَإِنْ كَانَ ذَا عُسْرَةٍ” şeklindedir. Bu durumda cümlenin anlamı, “Eğer (kendisinden) istenen(borçlu) kimse, darlık içinde ise...” demek olur. A’meş ise, “وَإِنْ كَانَ مُعْسِرًا فَنظِرَةٌ” şeklinde okumuştur. Ebû Amr ed-Dânî Ahmed b. Mûsâ da, Ubey b. Ka’bın mushafında da böyle yazılmıştır, der. Nahhas, Mekki ve en-Nakkâş ise âyetteki “ذو” edatının “ذَا” şeklinde nasb ile كان nin haberi olarak okumaya göre âyetin lafzı ribâ ehline has olur. “ذو” şeklinde okumaya göre ise üzerinde borç bulunan tüm kimselere şamil olur...<sup>1066</sup>

Görüldüğü üzere o, bir kelime üzerinde var olan sahih ve şaz tüm okuyuşlara temas etmekte ve ortaya çıkan her anlamı ayrı ayrı değerlendirmektedir.

Buna dair son bir örnek olmak üzere şu misali akataralım: Bilindiği üzere Âl-i İmran (3):182.âyette farklı okunmaya neden olan cümle, “سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا وَقَوْلُ ذُو قُرْأِ عَذَابٌ...” şeklindedir. Cumhuriyet kurrâ bu cümledeki fiili, “سَنَكْتُبُ” şeklinde malum olarak okumuştur.<sup>1067</sup> Kırâat imamlarından A’meş ve Hamza ise bu kelimeyi meçhul fiil kalıbı ile “سَيَكْتُبُ” şeklinde okumuştur.<sup>1068</sup>

Kurtubî, Hamza ile A’meş’in bu okuyuşunu izah ederken onların bu şekilde okumalarıyla kelimeyi meçhul kalıbında kullandıklarını; buna da sebep olarak İbn Mes’ud’un mushafında bu âyetin sonunun meçhul kalıbı ile “وَيُقَالُ ذُو قُرْأِ عَذَابٌ الْحَرِيقِ...” şeklinde olduğunu örnek olarak sunar ve ek bir yorum yapmaz.<sup>1069</sup>

Sonuç olarak Kurtubî de kırâatları, Kur’ân’ı anlamada olumlu bir malzeme olarak görmüş ve sahih kırâatlar bağlamında tercihe genelde gitmemiştir. Kur’ân’da yer alan tüm farklı kırâatlara, şazz kalmış okuyuşlara ve sahabe mushafına temas etmiş ve bütün bu farklı vecihlerden çıkan anlamlara mutlaka temas etmiş ve bu okuyuşların i’rabını aktarmıştır.

#### 4. Ebû Hayyan (öl.654-745/1344) ve Bahru’l-Muhît’i

Ebû Hayyan Muhammed b. Yusuf, Endülüsün yetiştirdiği büyük müfessirlerdendir. Kur’ân kırâatları konusunda ansiklepodik bir bilgiyi bizlere aktaran, sahih ve şazz kırâatlara yer veren “el-Bahru’l-Muhît fi’l-Tefsîr” isimli eseriyle gerçekten kendi dönemi ve sonrasını etkilemiş bir şahsiyettir.<sup>1070</sup>

<sup>1066</sup> Kurtubî, el-Câmi’, III. 241.

<sup>1067</sup> Muhammed Kerim, el-Kırâât, 74.

<sup>1068</sup> Kurtubî, el-Câmi’, IV. 188.

<sup>1069</sup> Kurtubî, el-Câmi’, IV. 188.

<sup>1070</sup> Geniş bilgi için bkz. Zehebî, Muhammed Hüseyin, et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn, Mektebetu Vehbe, Kahire, 1989/1409 (I-III), I. 300-304; Turgut, Ali, Tefsîr Usûlü ve Kaynakları, s.259; Karaçam, İsmail, Kırâat İlminin Kur’ân Tefsirindeki Yeri, s. 145-148.

Ebû Hayyan, bu eserinin önsözünde kırâat ilmini kurrâ'nın önünde okuduğunu, kırâatını da "Verş rivâyeti" üzere aldığını; ayrıca Âsım kırâatını da okuduğunu söyler.<sup>1071</sup> Yine kendisinden öğrendiğimize göre, Ebû Hayyan'ın öğrendiği Verş kırâatında kendisi ile Hz. Peygamber arasındaki kırâat isnadında 13 kişi; Âsım kırâatında ise 12 kişi isimleriyle bulunmaktadır.<sup>1072</sup>

Bu müfessirin, kırâatlar konusunda, "Ravdatu'l-Bâsim fî kırâat-ı Âsım"; "Ġâyetu'l-Matlûb fî kırâati Yakûb" ve "el-Menâfi' fî kırâat-ı Nâfi" örneklerinde olduğu gibi yedi kurrâdan her biri için bir eser yazdığı nakledilir.<sup>1073</sup>

Tefsîri sahih ve şazz kırâatlar için bir kaynak değerindedir. Gerçekten kırâat farklılıklarını eserinde bütün varyantlarıyla yer veren bir metod izler. Mesela, Fatiha(1):4.âyette "ملك" kelimesinin 13 farklı şekilde okunduğunu ve bunların "مَالِك" ve "مَلِك" kırâatına râcî olduğunu söyler ve bu okuyuşlardan misaller verir.<sup>1074</sup>

Şöhret bulmuş olan yedi kurrâya sık sık yer verir ve "وقرأ جمهور" ve "وقرأ بالغ السبعة" ifadelerini kullanır.<sup>1075</sup>

Sahabe ve Tabiîn'den kırâat farklılıklarına ve şazz okumalara dair örnekler verirken bazen de sahabeden gelen şazz kalmış okumaları, Resm-ı Hatta muvafık olmamaları nedeniyle reddeder. Nitekim, "فَأَرْهَمَا الشَّيْطَانَ" (Bakara(2):36) âyetini, Abdullah b. Mesûd'un "فَوَسَّوَسَ" şeklinde okumasını aynı gerekçe ile reddetmiş ve bunun muhtemelen sahabî'nin kendi tefsiri olduğunu ancak sahabe'den sahih olarak gelen bu şazz okumaların birer âhad haber hükmünde olduğunu ve bunlardan yeri geldiğince istifade edilebileceğine de haklı olarak işaret etmiştir.<sup>1076</sup>

Benzer şekilde "وَلَا تَقْرَبُوا النِّسَاءَ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ" (Bakara(2):222) âyetini izah ederken Enes b. Mâlik'in mushafında bu âyetin "وَلَا تَقْرَبُوا [النِّسَاءَ فِي مَجِيضَتِهِنَّ وَاعْتَرَلُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ]" şeklinde olduğunu; ancak bunun genel okuyuşa aykırı olması nedeniyle Kur'ân (dan bir âyet) olamayacağını; muhtemelen bu okuyuşun bir tefsîr olduğunu vurgulamıştır.<sup>1077</sup>

Şazz kırâatlar konusunda "وَلَا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ" (Bakara(2):119) âyetini izah ederken bu âyette geçen "تُسْأَلُ" kelimesinin cumhur tarafından "وَلَا تُسْأَلُ" şeklinde; Ubey b. Ka'b tarafından "وَمَا تُسْأَلُ" diye; İbn Mes'ûd tarafından ise "وَلَنْ تُسْأَلَ" diye okunduğunu aktaran müfessirimizi, bu konudaki rivâyetlerin her birinin bir haber niteliğinde olduğunu aktararak âyet üzerindeki sahih okuyuşlar içinde bu şazz kırâatları birlikte değerlendirirken görmekteyiz.<sup>1078</sup>

Ebû Hayyan'ın kırâatlar konusunda bakış açısını ortaya koyan en önemli özelliği, sahih/mütevâtir olarak zikrettiği kırâatlar arasında tercihte bulunmamasıdır.

<sup>1071</sup> el-Bahru'l-Muhît, I. 22; Zehebî, et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn, I. 300.

<sup>1072</sup> el-Bahru'l-Muhît, I. 23.

<sup>1073</sup> Muhammed Ali Hasan Abdullah, "el-Kırâatu'l-Kur'âniyye ve Mevkifu'l-Mufessirîne minhâ" Mecelletu'l-Bühûsu'l-İslâmiyye, sayı:35, Riyad, 1412-1413, s.233-234

<sup>1074</sup> el-Bahru'l-Muhît, I. 37

<sup>1075</sup> el-Bahru'l-Muhît, I. 36, 393, 614; II.330,491,348,535,616,640, III.297,360, 373, 384,417,511,

<sup>1076</sup> el-Bahru'l-Muhît, I. 260

<sup>1077</sup> el-Bahru'l-Muhît, I.424

<sup>1078</sup> el-Bahru'l-Muhît, I.424

Mesela, “واتخذوا من مقام إبراهيم مصلي” (Bakara(2):125) âyeti hakkındaki diğer müfessirler gibi iki kırâatı zikretmiş ve aralarında bir tercihte bulunmamıştır. Ancak Hz. Ömer’in “Makam-ı İbrahim’i keşke namazgah edinseydik” şeklindeki temennisinin âyetin emir kalıbındaki, “واتخذوا” formunu teyid ettiğini söylemiştir.<sup>1079</sup>

Bakara(2):219.âyette zikredilen içki ve kumarın faydasından çok günahının olduğuna vurgu yapılan “وإنهما أكبر من نفعهما” cümlesindeki “أكبر” kelimesinin, أكبر ve أكثر şeklinde olmak üzere iki şekilde de okunduğunu zikredererek şu ifadelerle yer verir: “Bazı insanların bu iki kırâattan birini diğerine tercih etmeleri zikredilir. Bu bir hatadır. Çünkü bu iki kırâattan her biri Allah’ın kelamıdır. Bu âyetlerin hepsi Allah’ın bir sözü olduğundan bizim kendiliğimizden kalkıp ondan bir şeyi diğerine üstün tutmamız caiz değildir.”<sup>1080</sup>

Nisâ(4):1. âyette geçen ve daha önce zikrettiğimiz “والأرحام” kelimesinin cerr kırâatı konusunda İbn Atiyye ve Zemahşeri’nin eleştirilerine temas eden Ebû Hayyan özetle şöyle der:

“...İbn Atiyye’nin ‘Bence bu cerr kıraati anlam açısından iki yönden reddedilir..’sözüne gelince, İbn Atiyye gibi bir kişinin ne dilinin temizliğine ne de şahsiyetine yakışır. Çünkü bu hareketi ile İbn Atiyye, bir çok sahabenin Hz. Peygamber’in ağzından direkt aldıkları mütevatir kırâata karşı ileri gitmiş olmaktadır...”<sup>1081</sup>

Ebû Hayyan nahivcilerin sözlerine bu konuda itimad edilemeyeğini, çünkü Arap kelimadan Kûfe ekolünün nakli ile sabit olmuş bir çok nahiv kuralı ile alakalı hükme Basra nahiv okulunun muhalefet ettiğini; aynı durumun Basra ekolü tarafından nakledilen ve Kûfe ekolünün itirazına nedenlar için de geçerli olduğunu zikrederek kırâatların sübûtu konusunda ancak sahih nakile itibar edilebileceğini vurgular.<sup>1082</sup>

Zemahşeri’ye karşı daha ağır bir üslupla eleştirilerini yapan Ebû Hayyan, Hamza’nın bu kırâatının sahabenin en iyi kurrası olan Ubey b. Ka’b’a dayandığına işaret ederek, onun bu kırâatı, kendiliğinden bir ictihad ile asla okumadığını; aksine her bir kırâat vechini kendisinden önceki selefin naklettiği bir esere dayandığını aktarır.<sup>1083</sup> Böyle bir imamı tenkide ancak mütezilî olan Zamahşeri gibi bir kimsenin cür’et edebileceğini (!) söyler.<sup>1084</sup>

En’am(6) suresinde “يقضي الحق” (âyet:53).âyeti üzerinde bulunan iki kırâata da temas eden müellifimiz, Ebû Amr b. el- Alâ’dan bir haber nakleder:

“Ebû Amr’e bu âyetin يَقْضِي الْحَقَّ mi yoksa يَقْضَى الْحَقَّ şeklinde mi okunacağı sorulunca, bu kârî, “Eğer يَقْضَى şeklinde olsaydı, âyetin devamında Yüce Allah’ın, “وهو

<sup>1079</sup> el-Bahru’l –Muhît, I.609

<sup>1080</sup> Bkz. el-Bahru’l –Muhît, II.405-406.

وذكر بعض الناس ترجيحاً لكل قراءة من هاتين القراءتين علي أعري ، وهذا خطأ ، لأن كلا من القراءتين كلام الله تعالى ، فلا يجوز تفضيل شيء منه علي شيء من قبل أنفسنا ، إذ كله كلام الله

<sup>1081</sup> el-Bahru’l –Muhît, III.500

<sup>1082</sup> el-Bahru’l –Muhît, III.500

<sup>1083</sup> ( ولم يقرأ حمزة حرفاً من كتاب الله إلا بائراً )

<sup>1084</sup> el-Bahru’l –Muhît, III.500



”خير القاصين“ demesi gerekirdi. Sonra bu şekilde hiç (seleften) kimse okudu mu? Nitekim Allah ”وهو خير الفاصلين“ buyurdu. Fasl, ”kaza”da olur.”haberini zikreder.<sup>1085</sup>

Ebû Hayyan iki kırâatı da makbul gördüğünden olacak, bu imamın (Ebû Amr el-Alâ'nın) diğer kırâatı kabul etmemesini, bu kırâat şeklinin muhtemelen ona ulaşmamasıyla izah eder. Buna gerekçe olarak da, aynı imamın ”Hiç bu şekilde okuyan var mı?/ اقرأ بما أحد“ ifadesi gösterir.<sup>1086</sup>

Demek oluyor ki Ebû Hayyan, kırâatlardan her birisinin Allah tarafından vahiy ve Hz. Peygamber'den bize nakil ile sabit olduğunu söyleyerek bu kırâatlar arasında tercih ve birini diğerine karşı üstün görme gibi bir yönelişe girmemiş ve bu konuda kırâatlara karşı genel olarak müsbet bir tutumla yaklaşmış ve kırâatları eleştiren kimselere karşı da eleştirisini yapmıştır.<sup>1087</sup>

### 5. Şevkânî (1250/1834) Fethu'l-Kadîr'i

Müfessir ve müctehid olan Muhammed b. Ali (1173/1760), senesinde Yemen'in Şevkânî nahiyesinde doğmasından dolayı bölgenin adı ile maruf olan bir alimdir. Kendi döneminde öne çıkmış ve hadis ilminde derinleşmiş bir kişidir. Hayatının ilk döneminde Zeydiyye mezhebine mensub olduğu daha sonra hadis ilminde derinleştikten sonra bu fikrinden ayrıldığı söylenir.<sup>1088</sup>

Dirâyet ve rivâyet metodlarını birleştirerek yazdığı ”Fethu'l-Kadîr” isimli kıymetli eserini Taberî, İbn Atiyye, Zemahşerî, Nehhâs, Kurtubî, İbn Kesîr ve Suyûtî gibi şâsiyetlerin eserlerinden istifade ederek meydana getirmiştir.<sup>1089</sup>

Şevkânî'yi kırâatlar konusunda mutedil bir yaklaşım ve mütevatir olarak gördüğü kırâatlara karşı olumlu bir tutum içinde görmekteyiz.

Diğer müfessirler için örnek olarak seçtiğimiz Fatiha(2):4. âyetine bakışı onun kırâatlara bakışı konusunda bize iyi bir fikir verecektir.

Bu âyette geçen ملك kemesi üzerinde bulunan farklı okuyuşlara temas ettikten ve onların her birinin kendi okuyuşunun daha üstün olduğunu söylemelerini aktardıktan sonra Şevkânî, bunun doğru olmadığını izah ederek şu ifadelere yer verir:

”Doğrusu, ملك ve مَلِك vassfınının her birinde diğerinde bulunmayan özel bir husûsiyetin var olduğudur. Mâlik(مَلِك), eli altında bulunanlara karşı, melik(مَلِك)'in kadir olamadığı satma, hibe etme, âzad etme gibi bazı yetkileri yapmağa kadirdir. Melik(مَلِك) de, mülkiyeti altında bulunanlara karşı, onları yönetme, gözetme ve raiyyeti altında bulunanların yararını düşünme gibi mâlik sıfatında bulunmayan özellikleri yapmağa kadirdir. Mâlik, bazı konularda melikten daha kuvvetli iken;

<sup>1085</sup> el-Bahru'l-Muhît, IV.531.

<sup>1086</sup> el-Bahru'l-Muhît, IV.531.

<sup>1087</sup> Bkz. Muhammed Ali Hasan Abdullah, ”el-Kırâatu'l-Kur'âniyye ve mevkifu'l-Mufessirîne minhâ” a.g.m. s.240.

<sup>1088</sup> Neylu'l-Evtâr, (Mukaddime) Kahire, 1297, I.3; Zehebî, et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn, II. 274 vd.; Cerrahoğlu, İsmail, Tefsir Tarihi, I.508-525;Turgut, Ali Tefsir Usulü ve Kaynakları, s. 283; Güngör, Mevlüt, Kur'ân Araştırmaları 1(Şevkânî ve Tefsirindeki Metodu), Kur'ân Kitaplığı, İstanbul, 1995, 100.

<sup>1089</sup> eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed (öl.1250/1834), Fethu'l-Kadîr, Şeriketu Mektebetu ve Matbaatu el-Halebî, Mısır, 1964/1383 s. 6-7; Ayrıca bkz. Güngör, Mevlüt, Kur'ân Araştırmaları 1, Kur'ân Kitaplığı, İstanbul, 1995, 107.

malik de bazı konularda, melikten daha kuvvetlidir. Yüce Allah'a nispetleri açısından bu iki vasıf arasında "melik", zâtına ait bir sıfat iken; "mâlik" ise, fiilî bir sıfattır.<sup>1090</sup>

Diğer müfessirlerde olduğu gibi o da bazen bir kelime ile alakalı farklı okuyuşu sahabeye isnad eden bir haberle destekler:

Said b. Mansur, Abd b. Humeyd, İbn Munzir ve İbn Merdeveyh'in İbn Abbas târiki ile tahric ettikleri bir habere göre, İbn Abbas, Tekvir(81): 24.âyette geçen *يُضْرِبُونَ* kelimesini, (ض) harfi ile okurken (ki bu kelimenin anlamı *يُضْرِبُونَ* /cimri demektir) yine Said b. Mansur ve Abd b. Humeyd, İbn Munzir ve İbn Mesûd kanalı ile gelen bir diğer habere göre *ظ* ile *يُظْطَبُونَ* şeklinde (ki bunun anlamı *يُظْطَبُونَ* /töhhette bulunmuş kimse demektir.) okumuştur.<sup>1091</sup>

Görüldüğü gibi her iki okuyuşu da zikretmesine rağmen aralarında bir tercih yapmayan Şevkânî, farklı okuyuşları taraftarlarıyla zikretmiştir. Mesela, *لا يأتكم من* لا يأتكم (Hücurât (49):14) âyetini izah ederken, burada geçen "لا يأتكم" kelimesini, Ebû Amr ve Yakub'un (لا يأتكم) diye okuduğunu; çoğunluğun ise *لا يأتكم* diye okuduğunu aktarır ve Ebû Hatim'in Ebû Amr'in kırâatını seçtiğini *وما ألتاهم من عملهم* âyetini de bu okuyuşa delil getirdiğini zikreder. Ebû Ubeyde'nin ise cumhurun kırâatını ihtiyar ettiğini söyler ve her iki okuyuşun da fasih iki lügat olduğunu aktararak kendisi bir tercihte bulunmaz.<sup>1092</sup>

Abdesti konu edinen Maide:6.âyette geçen "وأرجلكم" kelimesinin imamlar tarafından üstün ve esreli olarak okunmasını ise şöyle aktarır:

"وأرجلكم إلى الكعبين" cümlesinde yer alan *أرجلكم* kelimesini, Nâfi, *أرجلكم* şeklinde nasb ile okudu. Hasan el-Basrî ve el-A'meş'in de kırâatı budur. İbn Kesir, Ebû Amr ve Hamza ise cerr ile okudu. Nasb kırâatı, ayakları yıkamanın vücûbuna delalet eder. Çünkü bu kelime (*أرجلكم*), yüze matuftur. Ulemâ'nın cumhuru bu görüştedir. Cerr kırâatı ise ayakları mesh ile yetinmenin cevâzına delalet eder. Çünkü o, başa matuftur. İbn Cerir bu görüşe varmıştır. Bu, İbn Abbas'tan da rivâyet edilmiştir. İbn Arâbî der ki: "Ümmet, ayakları yıkamanın vücûbunda ittifak etmiştir. İslam fakihlerinden Taberî ve Şîî/Rafizî'lerden başka bu görüşü reddedeni bilmiyorum."

Taberî, cerr kırâatına tutunmuştur. Kurtubî, İbn Abbas'dan "Abdest iki(uzvu) yıkama ve iki (uzvu) mesh'den ibarettir/ *الوضوء غسلة وان مسحان*" rivâyet edildiğini ve İkrime'nin de abdestte ayaklara mesh ettiğini ve onun "Abdestte ayakları yıkamak yoktur. Âyet, ayakları mesihle inmiştir" dediğini aktarır. Âmir eş-Şa'bî de "*Cibril, mesh ile inmiştir...*" demiştir. Katâde de, "Allah iki meshi ve iki guslü (abdestte) farz kılmıştır." demiştir. İbn Cerir de (abdestte) iki uzvun(ayakların) mesh ile yıkamanın farzîyetinde kişinin muhayyer olduğu kanaatine vardığını ve *أرجلكم* kelimesindeki iki kırâatı iki rivâyet gibi gördüğünü söylemektedir... Nahhas da onu teyid etmektedir. Ancak, Hz. Peygamber'in abdestte ayakları yıkadığı, bizzat uygulaması ile sahih hadislerle sabit olmuştur...."<sup>1093</sup>

Görüldüğü gibi, farklı görüşlere iki farklı kırâat vesîlesiyle değinmekle birlikte tercihini ayakların yıkanması yönünde ortaya koymuştur.

<sup>1090</sup> Fethu'l-Kadîr, I.22

<sup>1091</sup> Fethu'l-Kadîr, V.394

<sup>1092</sup> Fethu'l-Kadîr, V. 220

<sup>1093</sup> Fethu'l-Kadîr, II. 18

Meryem sûresinde Hz. Cebrâil'in Meryem'e insan şeklinde gelip "Ben, sadece Rabbinin elçisiyim. Sana tertemiz bir erkek çocuk bağışlamak için buradayım" / قال "أَهَبَ لَكَ" fiili dediğinden söz edilir.<sup>1094</sup> Bu âyette geçen "أَهَبَ لَكَ" fiili kurrâ'nın çoğunluğu tarafından metinde yazıldığı gibi okunurken Verş, Ebû Amr, Yakub ve Kalûn'den gelen bir diğer rivâyete göre bu fiil, "كَيْهَبَ لَكَ" şeklinde okumuşlardır.<sup>1095</sup>

Şevkânî bunlara temas eder ve kelimenin ilk okunduğu şekil olan cumhurun okumasına göre "Ben sana temiz bir erkek çocuk bağışlamam için" anlamına geldiğini belirtir. Bu durumda der, Şevkânî: Bağış/hibe'nin ruh/Cibrîl tarafından olmasını, çocuğun onda oluşmasına sebep olması ve kendisinin de bunu Meryem'e duyurması yönüyledir. Ya da zahirde Cebrail'in ona ruhu üfürmesi ile İsa'nın oluşması yönüyledir. Diğer okuyuşa göre ise "كَيْهَبَ لَكَ" şekli ile âyetin anlamı, "...(Cebrail, Meryeme)Allah, sana beni, onu (İsa'yı) hibe etmem için gönderdi..." demek olur.<sup>1096</sup>

Yine aynı sûrede Hz. Meryem'in ifade ettiği "Ben rahman için oruç adadım.../ إِنْ نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا ifadesinde geçen oruçtan kastın, sükût/ konuşmama (oruç) olduğunu; sahabeden bazılarının bu ayeti "إِنْ نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا" şeklinde okuduklarını zikrederek şazz olan kırâatların da ayetlerinin tefsirinde kullanabileceğini belirtir.<sup>1097</sup>

Özetle bu müfessirimiz de kırâatlara eserinde yer vermiş, şazz okuyuşları âyetleri anlamada kullanmış ve farklı kırâatları eleme yoluna gitme yerine aralarını bulan ve te'vil eden bir tavır takınmış ve genel olarak tercihte bulunmuştur.

<sup>1094</sup> Meryem (19): 19.

<sup>1095</sup> Muhammed Kerim, el-Kırâât, s. 306.

<sup>1096</sup> Fethu'l-Kadîr, III. 328.

<sup>1097</sup> Fethu'l-Kadîr, III. 330.

## IV. BÖLÜM

### KİRÂATLARIN KUR'ÂN ÂYETLERİNİN ANLAMINA YANSIMASI VE ÂYETLERE KATTIĞI ANLAM ZENGİNLİKLERİ

Bilindiği gibi Hz. Osman'ın yazdırdığı mushaflar doğrultusunda Kur'ân metni, bize kadar ulaşmıştır. Mevcut metnin okunuşu ise, kurrânın tilavetiyle gerçekleşmiştir. Metnin okunması ise, kitâbî olmaktan daha çok şifâhî bir mahiyet arzeder.<sup>1098</sup> Onlardan herbiri kendilere ulaşan rivâyetlerle bu okumayı gerçekleştirmişler ve bazen de birbirlerine göre ihtilaf etmişlerdir. Fakat Kur'ân, kurrâ'nın tümüyle ihtilaf ettiği bir kitap da değildir. Aksine, Kur'ân tilavetini büyük oranda aynı şekilde okumuşlardır. Kurrânın ihtilafına neden olan farklılıkların da çoğunluğu (yaklaşık %80'ni), usûlde olan farklılıklardan oluşmakta ve bunların da manaya hiç bir etkisi bulunmamaktadır. Çünkü bu farklılıklar, kelimenin fonetik yönden olan ihtilafıyla alakalıdır. Farklılıkların geri kalan yaklaşık %20'lik kısmında ise, az veya çok mana üzerinde kısmî bir değişiklik yaşanmaktadır. Kırâatların tefsirle alakası olan yönü de bu kısımdadır. Bizim tezimize, “Kur'ân'ın anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü” ismini verirken ele almak istediğimiz konunun omurga kısmını oluşturan bu IV.bölümde, manaya etki eden bu farklılıklara dair örnekler üzerinde durulacaktır.

Daha önce ifade edildiği üzere, Kur'ân-ı Kerim'in farklı lehçelerde (yedi harf)okunmasına bağlı olarak kırâatların çeşitli oluşu; onun okunmasında büyük kolaylık sağladığı gibi, daha müciz ve muhtasar hale gelmesine, belâğat ve îcâz yönüyle daha fazla temayüz etmesine vesile olmuştur. Böylece her bir kırâat, bir âyet mertebesine ulaşmıştır.<sup>1099</sup>

Bilindiği gibi Kur'ân'ın inişinin temel amacı anlaşılmasıdır.<sup>1100</sup> Kırâatların bu noktada da katkısı görülmektedir. Gerçekten bazı okuyuşlarda var olan farklılıklarda, bunu açıkça görmekteyiz. “Yedi Harf” ruhsatı gereği, bir kelimenin gerek telaffüz edilmesini gerekse anlamını ifade etmek için farklı lehçelerde okunmasına verilen izin sonucu, Kur'ân âyetleri farklı şekillerde okunmuş ve bu farklılıklar farklı anlamları da beraberinde getirmiştir. Kırâatlar, ortaya çıkışı itibariyle “imkan ölçüsünde âyeti farklı okuma” gibi bir gerekçeye dayanmasa da, “Yedi Harf” ruhsatı ile metnin okunmasında insanların zorluk çekmemesi ve daha rahat anlamalarının amaçlandığı inkar edilemez.

Kur'ân'ın indiği dönemdeki insanlar için meşrû kılınan bu kolaylık, sonradan gelen insanlar için de etkisini göstermeye devam etmiştir. Bunun bir sonucu olarak bu farklı okuyuş vecihleriyle murâdî ilâhî'nin ortaya çıkması, mücmel olan bazı lafızların mübeyyen kılınması, âmm olan bazı lafızların bir başka vecih ile tahsîsi; mutlak olan bir kırâatın bir başka kırâat vechi ile mukayyet kılınması ve müşkil olan

<sup>1098</sup> Çetin, Abdurrahman, *Kırâatların Tefsire Etkisi*, s. 469.

<sup>1099</sup> Çetin, Abdurrahman, *Kırâatların Tefsire Etkisi*, s. 97.

<sup>1100</sup> Sâd(38):29 “Sana (bu )mübarek Kitabı indirdik ki âyetlerini düşünsünler ve sağduyu sahipleri öğüt alsınlar.”

mânânın bir başka kırâatla açıklığa kavuşması<sup>1101</sup> sağlanmıştır. Ayrıca bu farklı okuyuşlarla, âyetteki muhtemel anlamlardan birinin tercih edilmesi; bir anlamın pekişmesi ve tekâmül etmesi veya âyetin ihtiva ettiği fikhî ve edebî yönlerden farklılıkların ve güzelliklerin ortaya çıkması elde edilebilmiş olmaktadır.<sup>1102</sup>

Yaygın ve genel okuyuş olarak kabul edilen Âsım kırâatı çerçevesinde baktığımızda dahi, Kur'ân'ın mücmel ve mübhem kısımların olduğu, mutlak bazı ifadelerinin gerek kendi içinde gerekse sünnet tarafından takyîd edildiği bilinen bir hususdur. Bu görüntü, diğer kırâatları da göz önüne aldığımızda değişmemekte, farklı kırâatlarla da, bir kırâata göre kapalı ve mübhem kalan bir âyetin diğer bir kırâatla anlaşılır hale geldiği görülebilmektedir.

Bu anlatılanlar, zayıf/şazz<sup>1103</sup> kırâatlar için de geçerlidir. Özellikle sahabe kırâatlarına bakıldığında, onların âyetteki her hangi bir kelimeyi Hz. Peygamber'den naklen bir kırâat olarak veya muradif bir başka kelime ekleyerek muhtemelen tefsir amacıyla okumaları, Kur'ân âyetlerinin anlaşılmasında büyük katkı sağlamıştır. Böylece âyette bulunan müşkil ve mücmel bir durumun giderilmesi mümkün olabilmıştır. Sahabe'nin Hz. Peygamber'den naklen kırâat olarak naklettikleri ve bizim daha önce "müdreç kırâat" olarak tanımlayıp zayıf kırâatlar kapsamında ele aldığımız bu okuyuşlar, "sahabe tefsiri" kapsamında da ele alınabilir. Ancak bu okuyuşların zayıf/şazz kırâatlardan olma olasılıkları ve "Yedi Harf" içinde değerlendirilmeleri imkan dahilindedir. Bu nedenle sahih kırâatlar yanında bu kırâatlardan da yeri geldikçe örnekler verilecektir.

Bu bölüm iki ana kısımdan oluşmaktadır. İlk kısımda, bir âyet üzerinde var olan muhtelif (sahih ve zayıf/şazz) kırâatlar yardımıyla âyetin anlamının açıklanması, genişletilmesi, müşkil ve mücmel kalmış olan yönlerinin vuzûha kavuşturulması konusunda seçilmiş bazı örnekler üzerinde durulacaktır. Kırâatların âmm olan lafzî tahsis etmesi, mutlak olan bazı lafızları takyîd etmesi ve mücmel olan bazı lafızları açıklaması konusundaki örnekler de aynı kısmın alt başlıklarını oluşturmaktadır. Bölümün ikinci kısımda ise farklı üslûblar sonucunda oluşan kırâatların âyetlerin anlamları üzerinde meydana getirdiği farklılıklara örnekler verilecektir. Bu bölüm, tez başlığımızın cebavının bulunduğu ve önceki bölümlerde zikredilen ilke ve kurallar doğrultusunda örneklendirmelerin yapıldığı kısımdır. Ancak örneklere girilmeden başlığın ifade ettiği kavram ve çerçevesi konusunda genelde bilgi verilmiştir. Bunu verilen örneklerin anlaşılması için gerekli görmüş bulunmaktayız.

Kur'ân'ın anlaşılmasındaki rolünü ortaya çıkaran bu farklı okuyuşlardan sırası ile örnekler sunmaya çalışalım:

<sup>1101</sup> Fıkıhta "Elfaz" bahsinde yaygın olan bu sınıflamayı, Bâzemûl, "Eseru'l-Kırâât fi'l-Ahkâmi ve't-Tefsîr" adlı eserinde yapmıştır. (Bkz. a.g.e.I.392 vd.) Çalışmamızın bu bölümünde gerek plan çerçevesinde gerekse konu hakkındaki örnekleri seçmede büyük çapta Bâzemul'un bu eserinden yararlandığımızı itiraf edelim.

<sup>1102</sup> Bkz. el-Meydânî, Abdurrahman Hasan, Kavâidu'd-Tedebburî'l-Emsâl, s. 722-723; Bâzemûl, el-Kırâât, I.392; Çetin, Abdurrahman, Kırâatların Tefsîre Yansması, s. 97-98.

<sup>1103</sup> Önceki bölümlerde ifade edildiği üzere, bizim burada kastettiğimiz "şazz" kırâat, kırâat alimlerinin tevâtürün karşısı olarak ele aldıkları, senedi sahih ve Arap gramerine uygun olmakla beraber Hatt-ı Osmânî'ye uygun olmaması nedeniyle şazz kalmış olan kırâat vecihleridir. Zayıf ifadesine yer vermemiz de, bizim ilk bölümde yaptığımız sınıflama ile bu tür kırâatların zayıf kapsamında görülmesi yüzündendir. Gerçi orada yaptığımız "şazz" kırâat tanımlamasında, kırâatın senet itibarıyla zayıf olması da bir kırâatın şazz kalmasına neden olmaktadır. Fakat kaynaklarda "şazz" ifadesi daha genel olarak kullanıldığı için burada onu baz almış bulunuyoruz.

## I. MÂNÂYI AÇIKLAYAN GENİŞLETEN YA DA KAPALILIĞI GİDEREN KIRÂAT ÖRNEKLERİ

### A. KIRÂATLARIN ÂYETİN ANLAMINI GENİŞLETMESİ

Kur'ân âyetlerinden bir kısmında yer alan ve kurrâ tarafından farklı şekillerde okunan kelimelerde, bir kârînin okuyuşuna göre, âyetteki kelimeye yüklenen anlam karşısında diğer bir kârînin okuyuşuna göre ise âyette farklı bir anlam meydana gelebilmiştir. Böylece her bir okuyuş arasında bir tezdaklık ve çelişki olmamasına rağmen meydana gelen bu farklı okuyuşlarla âyetin anlamı daha iyi açıklığa kavuşmuştur. Buna dair sahih ve şazz kırâatlardan örnekler sunulduğunda söylemeye çalıştığımız bu ifade daha iyi anlaşılacaktır:

#### a. Sahih Kırâatlardan Örnekler

##### 1. Örnek :

[ ... مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ ... ]

“...Din gününün maliki/melikidir.” (Fâtiha(1):4)

Kur'ân'ın ilk sûresi olan Fatiha sûrenin 4.âyetinde yer alan ملك kelimesi, kırâat imamları tarafından farklı şekillerde okunmuştur.

Şöhret bulmuş on imamdan el-Kisâî, Yakub ve Halef, bu kelimeyi مَالِكِ şeklinde okurken; diğerleri ise mim harfini uzatmadan (elifsiz), مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ şeklinde okumuşlardır.<sup>1104</sup>

#### Her iki kırâatın anlamları:

مَلِكِ (melik) şeklinde mim harfini çekmeden okumaya göre mana:

Melik kelimesi lügatte, mülk masterından sıfatı müşebbehe olup, emri altında bulunanlara emirde ve nehyde yetkili ve tasarruf sahibi kişi demektir.<sup>1105</sup>

<sup>1104</sup> İbn Mücâhid, Kitâbu's-Seb'a, s. 104; Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed, Meâni'l-Kirâât, (Tahk. İd. Mustafa Derviş ve arkadaşları), Dâru'l-Meârif, Riyad, 1991/1411, I.109; Kitâbu Meâni'l-Kirâât, (Tahk. Şeyh Ahmed Ferîd el-Mezîdî) Dâru'l-Kütübu'l-İlmiyye, Beyrut, 1999/1420, (I-III), s. 26; Galbûn, Ebu'l-Hasan Tâhir b. Abdilmun'im, Kitâbu't-Tezkire fi'l-Kirâât, (Tahk. Abdülfettah el-Bahru'l-Muhîti İbrahim) Zehrâ li'l-İ'lâmi'l-Arabî, Kahire, 1991/1411, (I-II), I.85; İbn Hâleveyh, İ'râbu'l-Kirââti's-Seb'i ve İlelhâ (tahk. Abdurrahman b. Süleyman), Mektebu'u'l-Hancı, Kâhire, 1992/1313, (I-II), I.47; el-Hüccce fi'l-Kirââti's-Seb'a, Müessesetu'r-Risâle (tahk. Abdul'âl Salim Mukrim), Beyrut, 1996/1414, s. 61-62; ed-Dâni, Ebû Amr Osman b. Said, Kitâbu't-Teysîr fi'l-Kirââti's-Seb'a, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1996/1416, s. 27; el-Kâdi Abdülfettah, Büdüru'z-Zâhira fi'l-Kirââti'l-Aşri'l-Mütevâtira, Beyrut, 1981/1401, s. 15; Muhammed Kerîm, el-Kirâât, s. 1; Salim Muhaysın, el-Muğni fi Tevcihi'l-Kirââti'l-Aşri'l-Mütevâtira (I-III), Dâru'l-Ceyl, 1993/1413, I.125

<sup>1105</sup> İbn Ebî Meryem, el-Müdah, I. 229; (الملك هو المتصرف بالأمر والنهي في المأمورين)

Bu kırâatta ifade edilen “melik” kelimesi, halk üzerinde tasarruf ve yetki gücüne sahip olmak anlamındadır ki mahlukat açısından bakıldığında sadece insanlar için kullanılır.<sup>1106</sup>

Yüce Allah için kullanıldığında melik sıfatı, bir kemal sıfatı olarak O’nun güç ve kuvvetinin bir yönünü gösterir. Bu sifata göre, melik/hükümdarlık, umûmun faydası için görüş ve tedbir, emir ve yasak, söz verme ve uyarma, gönül okşama ve mahrum etme gibi hukuk ve yetki ile alakalı olarak insanlar üzerinde tasarruf ve hüküm icra edip bir toplumu düzene sokma ve onu bir tek kişi hâlinde temsil eden bağımsız ve genel nitelikli yönetim kudretini ifade eder.<sup>1107</sup>

Buna göre, dünyada iken O’nun mülkünde zorbaca hükümdarlık taslayanlar artık kıyamet gününde aynı tutumlarını devam ettiremeyeceklerdir. Ve onlar ahirette konumlarını iyice görecekler ve kendilerin hor ve hakir olduklarını; Allah Teâlâ’nın, o gün, hem kendilerinin hem de diğerlerinin gerçek hükümdarı olduğunu anlayacaklardır.<sup>1108</sup> Nitekim diğer bir âyette de ifade edildiğine göre kıyamet günü tüm insanlığa “*Bu gün mülk kimindir*” diye sorulacak ve bunun, “*Tek olan kahhar Allah’ın’dır.....*”<sup>1109</sup> karşılığında başka da bir cevabı olmayacaktır.

Bu okuyuşu tercih edenler, melik’in mâlik’i kapsadığını; ancak mâlik’in ise melik’i kapsamadığını;<sup>1110</sup> “melik” kelimesinin övgüde mâlik’e göre daha belîğ olduğunu söylenmişlerdir. Onlara göre Fatıha sûresinde daha önce rubûbiyyetten bahsedildiği için buna paralel şekilde bir sonraki âyette “melik” sıfatının gelmesi uygun düşmektedir. Çünkü bir çok şeyde kişi, mâlik olmadan melik olamaz. Bu nedenle bu âyette “melik” sıfatı gelmesi daha uygundur, demişlerdir.<sup>1111</sup>

Ayrıca bu okuyuşu tercih edenler, kelimenin diğer bir kısım âyetlerde kurrâ tarafından ittifakla مَلِكْ şeklinde okunmasını da delil göstermişlerdir. Bunun örneği ... الْمَلِكُ... ”<sup>1112</sup>, “Gerçek pâdişah(melik) olan Allah pek yücedir...”<sup>1112</sup>, فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ... ”<sup>1113</sup> vb. gibi âyetlerde görülmemektedir.<sup>1114</sup>

Kelime üzerindeki farklı anlamlar için bkz. Râzî, Muhtârü’s-Sıhah, 264; İbn Manzûr, Lisânu’l-Arab, X.491-496.

<sup>1106</sup> Râğıb, el-Müfredat, s.472.

<sup>1107</sup> Hamdi Yazır, Hak Dini Kur’ân Dili Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul, 1979, I.92; Hak Dini Kur’ân Dili, (Sadeleştirilenler:Komisyon), Azim Dağıtım, İstanbul, 1992, I.99; Krş. Zerahşeri, el-Keşşâf, I. 22; Çetin, Abdurrahman, Kırâatların Tefsire Ektisi, s. 112.

<sup>1108</sup> Bâzemûl, el-Kırâât, I.402

<sup>1109</sup> Zümer(39):16.

<sup>1110</sup> Bu söz Ebû Amr’e aittir. Nitekim o şöyle der: “Melik, mâlik’i içine alır. Mâlik ise melik’i kapsamaz. (ملك تجمع مالكا، ومالك لا تجمع ملكا). Ebû Ubeyde ise şöyle der: “Her melik aynı zamanda mâliktir. Ancak her mâlik melik değildir; çünkü adam elbiseye, eve ve diğer şeylere sahip olur (ملك) Ancak bu kimse melik diye isimlenmez. O mâliktir.” Bkz. İbn Ebi Meryem, el-Mûdah, I. 230.

<sup>1111</sup> Bkz. Fârisî, el-Hücce, I. 9 vd.; İbn Ebi Meryem, el-Mûdah, I. 230.

<sup>1112</sup> Tâhâ (20):114; Mu’minûn (23):116.

<sup>1113</sup> Haşr (58): 23

<sup>1114</sup> Bkz. Mekki, el-Keşf, I.26 Mekki’nin de ifade ettiği bu âyetlerde geçen melik kelimesinde ihtilaf söz konusu değildir. Bzk. Muhammed Kerim, el-Kırâât, s. 53, 320,349.

Diğer yandan onlar, **mâlik** ifadesinin tek bir şeye sahip olmayı ifade ettiğini dolayısıyla “Sen buna sahipsin/**maliksin**” denildiğinde kişinin sadece kastedilen şeye sahip olduğunu ifade etmişlerdir. Yüce Allah’ın **قل اللهم مالك الملك**<sup>1115</sup> “De ki “Ey Allah, (ey)mülkün sahibi!...” ifadesinde de mülkün bizzat kendisi, aynıyle/tümden **mâlik** sıfatı ile nitelenmiş olmaktadır.<sup>1116</sup> Bu yorumu ve okuyuşa göre âyetteki bu kelimenin **ملك** şeklinde olduğu ve kıyamet gününde “**melik**” sıfatının tümden ona ait olduğu vurgulanmış olmaktadır. Bunu yukarıda geçtiği üzere **لمن الملك اليوم** “(o gün onlara sorulur): “Bugün **mülk** kimindir? O tek ve kahhar olan Allah’ın’dır.”<sup>1117</sup> şeklindeki âyet de desteklemektedir. Bu âyette “**el-mülk**” kelimesinin kullanılması ve din gününden bahsedilmiş olması, kelimenin Fatıha sûresindeki okunuşunun da aynı şekilde “**melik**” şeklinde olmasını gerekli kılar.<sup>1118</sup>

Bu okuyuşu savunanlardan bazılarında göre, her iki kırâat da Hz. Peygamber’den, Ebû Bekir ve Ömer’den nakledilmiş birer sahih haber olmalarına rağmen, **ملك** kırâatının nakledildiği haber, **مالك** kırâatını nakleden haberden daha sahihtir.<sup>1119</sup>

Kelimeyi uzatmadan “**melik**” şeklinde okuyanlar arasında, sahabeden Ebu’d-Derdâ, İbn Abbas, İbn Ömer ile tâbiînden Mücahid, el-A’rec, Ebû Ca’fer, Şeybe, İbn Cüreyc, el-Cuhderî, İbn Cündeb, İbn Muhaysın gibi şahsiyetler bulunmaktadır. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sallam’ın da tercihi bu kırâat üzerindedir.<sup>1120</sup>

## 2 ملك şeklindeki mim harfini çekerek okumaya göre mana:

**ملك** kelimesi “**milik**” mastarından ism-i fâil olup, mülkü altında bulunan herşeye dilediği gibi tasarruf sahibi olan kişi anlamındadır.<sup>1121</sup>

Buna göre **ملك** kelimesi Allah için kullanıldığında -Hamdi Yazır’ın ifadesiyle- O’nun, “evvelen ve bizzat emvâlin âyan ve menâfii üzerinde tasarruf gücünü temsil eder.<sup>1122</sup> İnsanlar açısından baktığımızda fert fert kişinin sahip olduğu eşya üzerinde müstakil bir velâyet yetkisine sahip olmasıdır ki, kişinin **milikinde** bulunan şeyler üzerinde tam bir tasarruf gücüne sahip olup, onları satma, hibe etme, âzad etme vs. gibi yetkilere sahip olması demektir. Yüce Allah için mâlikiyyet sıfatı, her türlü mal varlıkları ve onların hisseleri üzerinde O’nun özel faydası için başlıbaşına zabt ve tasarruf hakkı ve yetkisi anlamında özel nitelikli yönetim gücünü gösterir. Bu durumda “**melik**” ve “**mâlik**” sıfatı arasında karşılıklı olarak bir ilişki var demektir.

<sup>1115</sup> Âl-i İmrân (3):26

<sup>1116</sup> Fârisî, el-Hüce, I.9.

<sup>1117</sup> Gâfir (40):16

<sup>1118</sup> Fârisî, el-Hüce, I. 20; Mekki, el-Keşf, I. 27 ; Krş, Râğıb, el-Müfredat, s. 472.

<sup>1119</sup> Bu görüş İbnu’s-Serrâc tarafından nakledilmiştir. Fârisî, a.g.e., I.10; Kurtubî, el-Câmi’I. 98.

<sup>1120</sup> Mekki, el-Keşf, I. 27-28.

<sup>1121</sup> Râğıb, el-Müfredât, s. 472; Zemahşerî, el-Keşşâf, I. 22; Salim Muhaysın, el-Muğnî, I. 125 (

المالك هو المتصرف في الأعيان المملوكة كيف شاء من الملك; Çetin, Abdurrahman, a.g.e. s. 112.

<sup>1122</sup> Yazır, Hamdi, Hak Dini, I. 92.



Aslına bakılırsa gerek mutlak surette sahip olma ve gerekse mutlak surette hükümdarlık O'nun tekelindedir.

Bu kırâatı tercih edenler de değişik varyantlarla Enes b. Malik, Berâ b. Âzib, Ebû Hüreyre kanalı gelen ve sahih olan rivâyetlerle Hz. Peygamber, Ebû Bekir ve Ömer'in bu kelimeyi ملك şeklinde uzatarak okuduğunu nakletmişlerdir.<sup>1123</sup>

Yine onlar, "melik" sıfatı'nın sadece insanlarla birlikte bulunduğunu ve de kullanıldığını "mâlik" kelimesinin ise umûmi bir anlam ifade ettiğini dolayısıyla daha genel/e'am bir isim olduğunu söylerler. Nitekim, هو ملك الناس وملك الدراهم والله تعالي, مالك للناس ولغيرهم denir. Bunun anlamı, "O insanların kralı/meliki=hükümdarı) ve dinarlarının da sahibi(mâliki)dir. Allah-u Taâlâ ise hem insanların hem de onların dışındaki her şeyin sahibi(mâliki) dir.<sup>1124</sup> demektir.

Demek oluyor ki kelimenin ملك (mâlik) şeklinde okunmasına göre, Allah (c.c.) din (karşılık) gününün ve bütün mülkün tek sahibi olup artık kendisiyle birlikte bir başkası dünyada olduğu gibi bir söz sahibi olamayacaktır. O gün Yüce Allah, her şeyde tasarruf yetkisine ve her şeyde hüküm vermeye tek sahip olan kadir-i mutlak kişidir.<sup>1125</sup>

ملك (melik) şeklindeki okuyuşa göre Yüce Allah, kıyamet gününde tüm kainatın tek otoritesi olup dünyada iken geçici olarak bir takım mülkiyetlere sahip olan kimselerin kendilerine verdiği idare etme ve yönetme vasfının sona erdiği ve onların sahip oldukları her şeyi kendi tekeline tekrar aldığını ifade eder.

Görüldüğü gibi her iki kelime, içerdiği anlam yönüyle bazı yönlerden ortak manalar ifade etmekle beraber bazı yönlerden farklı anlamları ihtiva etmektedir. Bu nedenle kurrâ, Arap dilinin barındırdığı zengin üslub ve belagat sanatının bir sonucu olarak her iki okuyuş arasında tercihe gitmiştir.

Mesela, kırâat imamlarından Ebû Amr "*Melik mâlik'i kapsar ama mâlik meliki asla kapsamaz/ ملك تجمع مالكا ومالك لا تجمع ملكا*"<sup>1126</sup> derken; diğer kırâatı tercih edenlerden Ebû Hâtim ise, "*Mâlik'in melikten daha geniş anlamı vardır. Sen, "Allah insanların, kuşların, rüzgarın ve varlık aleminde bulunan her şeyin ve türlerinin mâlikidir" dersin. Ancak, "Allah kuşların melikidir, rüzgarın melikidir vs." diyemezsin. Çünkü melik ismi sadece insalara izafetle melikin'i-nas şeklinde kullanılır."* şeklinde izah getirerek tercihini ifade etmiştir.<sup>1127</sup>

Bu vasıflardan her birinin diğerine göre farklı ve özel bir husûsiyetinin olduğunda şüphe yoktur. Ve bu iki vasıftan her birini, Allah dışında bir kişi için düşündüğümüzde mâlik (مالك) isminin, melik (ملك) sıfatının kadir olamadığı, satma, hibe etme gibi bazı şeylere kadir olduğunu; melik (ملك) isminin de, mâlik (مالك)'in kadir olmadığı, kendi yetkisi altında bulunanlarının düzeni, gözetimi, denetimi vs. gibi işlerde daha muktedir olduğunu ifade ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Diğer bir

<sup>1123</sup> ed-Dürî, Ebû Ömer Hafs b. Ömer, *Kırâatü'n-Nebî*, (Tahk. Muhammed Ali Sarı) İstanbul, 1993, s. 2-9

<sup>1124</sup> İbn Ebû Meryem, *el-Mûdâh*, I,229

<sup>1125</sup> Bâzemül, *el-Kırâât*, I,403

<sup>1126</sup> İbn Ebû Meryem, *el-Mûdâh*, I,229. Ancak bunun tersi de söylenmiştir. Nitekim, milk kelimesi mâlik'in mastarıdır. Mülk ise melik'in mastarıdır. Ve milk vasfının mülk vasfından daha kapsamlı olduğu söylenmiştir. (Bkz. a.g.e. a.y. dipnot açıklaması)

<sup>1127</sup> Nahhas, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 61; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, I, 13.

ifade ile “melik” bazı işlerde “malik” ise diğer bazı konularda daha güçlüdür.<sup>1128</sup> Ancak Allah için düşünüldüğünde ise bu iki vasfın kendisinde bulunduğu yüce bir varlık olması hasebiyle bu sıfatlardan birisinin onda olmadığı söylenemez. Çünkü her iki vasfın ifade ettiği nitelikler zaten onda bulunmaktadır. Dolayısıyla O’na ait olan her kemal sıfatının ifade ettiği anlam, O yüce kudretin bir özelliğine işaret etmektedir. Bu nedenle bu iki sıfattan “melik” sıfatı, Allah’ın zatına ait olan bir sıfat; “mâlik” sıfatı ise fiilî bir sıfat olarak ifade edilmiştir.<sup>1129</sup>

Bu açıklamalar bize “melik, mâlikten daha belîğdir ya da mâlik melikten daha belîğdir” gibi tercih içeren açıklamalara ihtiyatla yaklaşmamızı gerekli kılmaktadır.<sup>1130</sup> Çünkü her iki kırâat da sahih kırâatlardan olmaları ve her ikisinin de Hz. Peygamber’den nakledilen sahih kanalla bize kadar ulaşmış iki farklı vecih olmaları dolayısıyla aynı değerde ve bir âyetin iki farklı versiyonu olup Allah’ın ayrı ayrı birer âyeti konumundadır. Kaldı ki her iki kelime de Kur’ân’da diğer âyetlerde kullanılmış ve Allah’ın birer sıfatı olarak değişik yerlerde geçmiş ve tüm kurrâ da bunda ittifak etmiştir.

Kırâatlardan birini -diğer kırâatı reddeder bir şekilde- tercih etmenin makul bir yönü olmadığını şu haber bize daha iyi göstermektedir. Kurrâdan Âsım el-Cuhderî, (مَلِك) kırâatını tercih edenlerdendir. Kendisi bu kırâatı savunarak “Bu kelimeyi مَلِك diye okuyanların aynı şekilde Nâs sûresinde “قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ مَلِكِ النَّاسِ” (Nâs (114):1-2) âyetinde geçen aynı kelimeyi de مَلِك diye okumaları gerekirdi” demiştir. Ancak buna karşın kendisinin aynı kelimeyi قَتَعَالَى اللَّهُ الْمَالِكِ الْحَقِّ (Müminün (23):116) âyetinde<sup>1131</sup> uzatarak okuması bu konuda getirdiği gerekçeyle çatışması anlamına gelmektedir.<sup>1132</sup> Halbuki aynı kelime bir başka âyette, kurrânın ittifakıyla Yüce Allah’ın bir sıfatı olarak مَلِكِ الْمَلِكِ (Âl-i İmrân (3): 26) şeklinde okunmuştur.<sup>1133</sup>

Özetle bu sıfatlardan her biri diğerine göre bir birinde olmayan hususiyetleri barındırır. Mâlik, yetkilerde/tasarrufta; melik’in kadir olamadığı bir takım şeyleri yapmaya güç yetirir. Melik kelimesinde ise, gözetimi altında bulundurdurduğu kimselere iyilikte bulunmaya ve iyilikleri, sahip olduğu mülkün tedbirinde/yönetiminde mâlik’in yapamadığı bir takım şeyleri yapmaya kâdir olma hali vardır.

Ancak malik’in yapamadığı ve gücünün yetmediği veya melik’in muktedir olamadığı bir şeyin Allah için düşünülmesi mümkün değildir. Belki her bir sıfat, Yüce Allah’ın farklı yönlerini göstermektedir. Hamdi Yazır bunu tefsirinde şöyle ifade etmiştir: “İşte mâlik kırâatı bu inzar-ü tebşiri/uyarma ve müjdelemeyi, milkiyeti

<sup>1128</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kâdir, I. 22.

<sup>1129</sup> Kurtubi, el-Câmi’, I.100; Şevkânî, Fethu’l-Kâdir, I. 88; Krş. Bâzemûl, el-Kırâât, I.403; Karaçam, İsmail, Kırâat İliminin Kur’ân Tefsirindeki Yeri, s. 154.

<sup>1130</sup> Bu kelimenin 13 farklı kırâatı olup bir kısmı melik kırâatına bir kısmı ise mâlik kırâatına râcîdir. Bkz. Ebû Hayyan, el-Bahru’l-Muhît, I. 37

<sup>1131</sup> Bu kelime kırâat imamları tarafından tümtüyle uzatılmadan قَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكِ الْحَقِّ şeklinde okunmuştur. Muhammed Kerîm, el-Kırâât, s. 349

<sup>1132</sup> Fârisî, el-Hüccce, I.10.

<sup>1133</sup> Tüm ihtilaflara yer veren Muhammed Kerîm, bu âyetin olduğu kısımda ihtilaftan söz etmemektedir. Bkz. el-Kırâatu’l-Mütevâtira, s. 53. Krş. Çetin, Abdurrahman, Kırâatların Tefsire Etkisi, s. 113.

ferdiye nokta-i nazarından, melik kırâatı da mülkiyeti içtimaiye/sosyal mülkiyet açısından anlatmakta ve bildirmektedir. İki inzârın/uyarının bir kırâatta cem'ine Fâtiha'da rahmaniyeti İlahiye müsaade etmemiş ve en büyük belagat bunların iki kırâata tevziinde/dağıtılmasında tecelli etmiştir..."<sup>1134</sup>

Görüldüğü üzere her iki kırâat da âyete anlam açısından bir açılım sağlamakta ve tek kelime olarak âyette bulunsa da bu kelimelerin içini anlam zenginlikleri ile doldurmakta ve âyetteki kelimeyi açıklamaktadır.

Buna göre ملك kırâatı, "Din gününün sahibi..." anlamına gelirken; ملك kırâatı ise "Din günün hükümdarı..." şeklinde bir anlamı ifade etmektedir.<sup>1135</sup>

## 2.Örnek:

[ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ ]

"Ey inananlar, hepiniz birlikte İslam'a (veya barışa) girin, şeytanın adımlarını izlemeyin, çünkü o size apaçık düşmandır." (Bakara(2):208)

Bu âyette altı çizili olan kelimedede iki farklı okuyuş bulunmaktadır:

Âyette geçen السلم kelimesi kurrâ'dan Nâfi, İbn Kesir, el-Kisâi ve Ebû Ca'fer tarafından السِّلْم (es-selm) şeklinde okunurken diğer kurrâ tarafından ise السِّلْم (es-silm) şeklinde okunmuştur.<sup>1136</sup>

## Kırâatların Anlamı:

Âyette geçen السلم kelimesi<sup>1137</sup> sin (س) harfinin kesresi ile في السِّلْم şeklinde okunmasına göre kelime, "İslam" anlamındadır. Çünkü İslam, "silm" olarak da

<sup>1134</sup> Hak Dini, I.94.

<sup>1135</sup> Çetin, Abdurrahman, Kırâatların Kur'ân Tefsirindeki Yeri, s. 1113-114.

Türkçe meallerde Âsım'ın da tercih ettiği مالك (mâlik) kırâatı üzere, "Din gününün sahibi" şeklinde bir meal tercih edilmiştir. Ancak bazı meallerde iki kırâata da yer verilerek "...Din gününün (tek) sahibi ve mutasarrıfı Allah'tır..." (Bkz. Hasan Basrı Çantay, Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-ı Kerîm, Risâle Yayınları (Neşre Hazırlayan: Doç. Dr. M.A. Yekta Saraç), İstanbul, 1993, s. 1); "...Din Gününün Mâlik'i sultanıdır." (Bkz. Öztürk, Yaşar Nuri, Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâlî, Yeni Boyut, İstanbul, 1994, s. 2.) şeklinde de çevrilmiştir. Öte yandan kimi meallerde kelime olduğu gibi "mâlik" şekliyle çevrilmiştir: "Hamd, alemlerin rabbi, rahman ve rahim olup ceza gününün maliki olan Allah Teâlâ'ya mahsustur." (Bkz. Bilmen, Ömer Nasuhi, Kur'ân-ı Kerîm'in Meâlî Âfisi, Akçağ Yayınları, Ankara, 1994, s.1); "Ceza gününün mâlikidir." (Bkz. Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâlî, Hazırlayanlar: Komisyon, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993 s. VIII.), "Hamd, o rabbu'l-âlemîn, o rahman-rahim, o din gününün maliki Allah'ın" (Bkz. Yazır, Hamdi, Kur'ân-ı Kerîm ve Meâlî, İslamoğlu Yayıncılık, Ağustos, 1993, s.IV.) Kimi meallerde ise "Din Gününün hakimidir." (Öztürk, Abdolvahhab, Kur'ân-ı Kerîm Meâlî, Kılıç Kitabevi, Ankara, 1996, s.1); "Din gününün, hesap gününün tek Hakimidir" (Yıldırım, Suat, Kur'ân-ı Hakîm ve Açıklamalı Meâlî, 1998, s.1; Esed, Muhammed, Kur'ân Mesajı, İşaret Yayınları, İstanbul, 1999-1420(I-III), I.2) şeklinde çevrilmiştir.

<sup>1136</sup> İbn Mücâhid, Kitâbu's-Seb'a, s. 180; İbn Ebi Meryem, el-Mûdah, I. 320-321; Hemezânî, el-Ferîd, I.443; İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, II.227; Dimyatî, İntaf, s.156; Kâdî, Budûru'z-Zâhire, s. 48, Muhammed Kerîm, el-Kırâat, s.32.

isimlenmiştir.<sup>1138</sup> Fakat السلم kelimesi sin(س) harfinin üstün olarak okunmasına göre “barış ve sulh” anlamına gelmektedir. Öte yandan gerek السلم /es-silm gerekse السلم /es-selm kelimesinin anlamının aynı olduğu ve aralarında bir farkın bulunmadığı görüşü de bulunmaktadır.<sup>1139</sup>

İslam’ın, inanan müntesipleri arasında birbirlerine karşı tek bir vücut ve tek bir organ gibi olmalarını ve aralarında her hangi bir kavganın bulunmamasını prensip olarak ortaya koyması göz önüne alındığında gerçekte barışı temsil ettiği söylenebilir. Bu nedenle Ebû Ali el-Fârisî’nin selm/السلم kelimesinin bu âyette olduğu gibi, barış/sulh anlamında da kullanılmasının caiz olduğu konusundaki tespiti<sup>1140</sup> yerindedir.<sup>1141</sup>

Buna göre, gerek burada gerekse diğer âyetlerde<sup>1142</sup> geçen bu kelime selm/السلم şeklinde okunmasına göre kastedilen anlam sulh/barış’tır. Kesre olarak silm/السلم şeklinde okunmasına göre ise kelimenin anlamı İslam’dır.<sup>1143</sup>

Sonuç olarak kelimenin السلم şeklinde okunmasına ve “İslam” anlamı verilmesine göre âyetin anlamı, “Ey iman edenler, toptan İslam’a girin...” şeklinde olacaktır. Fakat kelimenin fethalı okarak السلم şeklinde okunmasına ve barış/sulh anlamı verilmesine göre ise âyetin anlamı, “Ey İman edenler, toptan barış ve esenliğe girin...” şeklinde olacaktır.<sup>1144</sup>

Görüldüğü gibi bu örnekte de bir kelimenin iki farklı şekilde okunması, âyetin iki farklı şekilde anlamlandırılmasına dolayısıyla âyetin anlamının genişlemesine ve vuzûha kavuşmasına yardımcı olmuştur.

### 3. Örnek:

[حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْسَأَ الرَّسُلُ وَظَنُوا أَنَّهُمْ قَدْ كَلِمُوا جَاءَهُمْ نَصْرًا مِّنَ اللَّهِ مَن نَّشَاءُ وَلَا يَرُدُّ بَأْسًا عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ]

“(Bir süre serbest bırakılmalarına aldanmasınlar. Kendilerinden önce gelenlere de öyle fırsat verilmişti. Fakat) Ne zaman ki, elçiler umutlarını kestiler ve

<sup>1137</sup> Bu kelime, Enfal (8):61.âyette حَتُّوا لِلْسَّلْمِ ve Muhammed (47):35.âyette “وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ” şeklinde okunarak kırâat imamları tarafından farklı şekillerde okunmuştur. Kırâat imamlarından Ebû Amr, İbn Âmir ve Hafs kanalı ile gelen rivâyete göre Âsım, bu kelimenin geçtiği Enfal(8):61.âyeti sin(س) harfinin fethası ile, وَإِنْ حَتُّوا لِلْسَّلْمِ; Muhammed (47):35.âyette geçen aynı kelimeyi “وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ” şeklinde okumuştur. Ancak Ebû Bekir kanalı ile gelen diğer bir kırâata göre Âsım, her üç âyette de bu kelimeyi, kesre ile okumuştur. Hamza ise bu âyette ve Muhammed sûresinde geçen bu kelimeyi kesreli olarak; Enfal sûresindeki ise, fethalı olarak حَتُّوا لِلْسَّلْمِ şeklinde okumuştur. Bkz. Ezherî, Meâni’l-Kurâât, s. 74; İbn Mücâhid, a.g.e. s. 180; İbnu’l-Cezerî, en-Neşr, II.227.

<sup>1138</sup> İbn Hâleveyh, el-Hücce, s. 95; İbn Ebî Meryem, el-Mûdah, I. 321

<sup>1139</sup> İbn Hâleveyh, el-Hücce, s. 95; İbn Ebî Meryem, el-Mûdah, I. 321; Hemezânî, el-Ferîd, I.443.

<sup>1140</sup> el-Hücce, II.293.

<sup>1141</sup> Krş. İbn Ebî Meryem, a.g.e.s a.y.

<sup>1142</sup> Enfal (8):61 ve Muhammed (47):35

<sup>1143</sup> Ezherî, Meâni’l-Kurâât, s. 74; İbn Hâleveyh, el-Hücce, s. 95; Mekki, el-Keşf, I.287; Dimiyati, İthaf, s. 156

<sup>1144</sup> Bkz. Çetin, Abdurrahman, Kırâatların Kur’ân Tefsirindeki Yeri, s. 129.

kendilerinin yalana çıkarıldıklarını (kafirlerle karşı kendilerinin yalana çıkarıldıkları yanı kafirlere karşı kendilerine yapılacağı va'dedilen yardımın yapılmayacağını) sandılar, İşte o zaman onlara yardımımız geldi ve dilediğimiz kimseler kurtarıldı. Azabımız suçlular topluluğundan asla geri çevrilmez.”  
(Yusuf (12):110)

Bu âyette geçen altı çizili kısımda yer alan كَذَبُوا kelimesinde farklı kırâatlar bulunmaktadır.

Kırâat imamlarından Ebû Cafer, Âsım, Hamza, el-Kisâi ve Halef bu kelimeyi, كَذَبُوا şeklinde; Nâfi, İbn Kesir, İbn Âmir, Ebû Amr ve Yakub ise, كَذَّبُوا şeklinde okumuş ve İbn Muhaysın, el-Yezîdî ve el-Hasan da onlara muvafakat etmiştir.<sup>1145</sup>

### Kırâatların Anlamları:

#### a. Şeddeli olarak (قَدْ كَذَّبُوا) şeklindeki okumaya göre anlam:

Âyette geçen كَذَبُوا fiilini teşdidli okuyanlara göre, zamirler peygamberlere gitmektedir. Bu durumda âyette geçen “وَظَنُّوا/zannettiler” fiili, katî olan bir ilmi ve kesin bilgiyi ifade eder.<sup>1146</sup>

Buna göre âyetin anlamı şu şekilde olmaktadır:

“...Elçiler, kavimlerinin iman etmelerinden ümitlerini kesip kendilerinin yalanlandıklarını iyice anladıklarında Bizim yardımımız onlara geldi...” (أَيُّ أَيُّقِنُوا أَنْ) (القوم كَذَّبُوهُمْ)<sup>1147</sup>

Burada yalanlama kendilerine iman etmeyen kimselerden gelmiştir. Benzer şekilde Kur’ân’da, “وَلَقَدْ كَذَّبْتَ رَسُولًا مِنْ قَبْلِكَ” “Andolsun ki senden önceki elçiler de yalanlandı...”<sup>1148</sup> ve “وَكَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَمَا بَلَغُوا مِعْشَارَ مَا آتَيْنَاهُمْ فَكَذَّبُوا رَسُولِي فَكَيْفُ كَانَ نَكِيرِ” Onlardan öncekiler de yalanlamışlardı; hem de bunlar, evvelki kafirlere verdiklerimizin onda birine ermediler; Peygamberimizi tekzip ettiler de beni inkar edeşin sonu nasıl oldu?”<sup>1149</sup> şeklinde gelen âyetlerle aynı anlam bütünleşmekte ve bu kırâatı desteklemektedir.

Ancak Hz. Âişe’ye isnad edilen bir diğer yoruma göre, âyetin ifade ettiği anlam, Peygamberlere bela ve sıkıntılar gelerek müntesipleri olan müminlerin bu sıkıntılara itilmeleri ve ilahi yardımın gecikmesi nedeniyle bu müminlerin peygamberlerini yalanladıklarını elçilerin zannetmeleri şeklindedir. Bu açıklamaya göre âyette geçen “zann” kelimesi, “şühhe etme” anlamında olmaktadır.<sup>1150</sup>

Buna göre âyetin anlamı şöyle şekillenir:

<sup>1145</sup> İbn Mücâhid, Kitâbu’s-Seb’a, 351-352; Ğalbân, et-Tezkire, 370; Dâni, et-Teysîr, s.106; Hemezânî, Ğâyetu’l-İhtisâr, II.530.

<sup>1146</sup> İbn Hâleveyh, el-Hücce, 199; İbn Ebi Meryem, el-Mûdah, II. 691.

<sup>1147</sup> Ferrâ, Meânî’l-Kur’ân, II.56; Fârisî, el-Hücce, III.284; Nahhas, İra’bu’l-Kur’ân, II. 161; İbn Hâleveyh, el-Hücce, 199; İbn Ebi Meryem, el-Mûdah, II. 691; Mekki, el-Keşf, II.10-16; İbnü’l-Cevzi, Zâdu’l-Mesîr, IV.296

<sup>1148</sup> En’am(6):34.

<sup>1149</sup> Sebe (34):45

<sup>1150</sup> Mekki, el-Keşf, II.15.

*“Nihayet elçiler (kendilerini yalanlayan kavimleri tarafından tasdik edilmelerinden) ümitlerini iyice kestiler ve (kendilerine gelen bela ve müsibetler nedeniyle/ve-veya bu belâ ve müsibetler karşısında Allah’ın vadettiği yardımın gelme vaktinin uzaması yüzünden) onların (inanın müminlerin bu peygamberleri) yalanladıklarını(nebîler) zannettiler. Bizim o anda yardımımız geldi.”<sup>1151</sup>*

**b. Kelimeyi tahfifli olarak, (قَدْ كَذَبُوا) şeklinde okumaya göre anlam:**

Âyet bu şekilde okunduğunda iki türlü mana verilmiştir:

1. *“Ne zaman ki elçiler, kavimlerinin inanmalarından ümitlerini kestiler ve onlar (yani kendilerine elçi gönderilmiş olan inkarcı toplum), elçilerin (kendilerine Allah’ın yapacağı yardım vadinden dönerek bu peygamberlerin) yalanlandığını zannettiler. Bizim o anda yardımımız geldi.”<sup>1152</sup>*

2. *“Ne zaman ki elçiler kavimlerinin imanından ümitlerini kestiler ve (kendilerine Allah’tan gelmesi gereken olan yardım va’dinin gerçekleşmeyeceği şüphesine kapılarak) yalanlandıklarını zannettiler ki bizim yardımımız onlara geldi....”<sup>1153</sup>*

Bu yorumlardan ilkinе göre zamirler kendilerine elçi gönderilmiş olan kavme gitmektedir. Âyette geçen zann ifadesi de iki muhtemel şey arasından birinin tercihi anlamındadır. Âyetin bu şekildeki yorumu, İbn Mesu’t’tan, İbn Cübeyr’den ve Mücahit’ten gelen meşhur bir görüştür.<sup>1154</sup>

Tahfifli okuyuşa göre yapılan ilk yorum üzerinde bir problem olmasa da ikinci yorum üzerinde ise bir takım tartışmalar meydana gelmiştir.

İbn Müleyke kanalı ile gelen habere göre bu âyetteki “كَذَبُوا” kelimesi üzerindeki yukarıda sunduğumuz iki farklı okuyuştan kelimenin şeddetsiz olarak كَذَبُوا şeklinde okunması, İbn Abbas tarafından savunulurken şeddeli olan كَذَبُوا okuyuşu ise Hz. Âişe(r.a.’ha.) tarafından savunulmuştur.

Buharî’nin bu konudaki haberi şöyledir:

“İbn Ebî Müleyke dedi ki: İbn Abbas bu Yusuf (12):110 âyetinden anladığı “yardımın gecikmesi ve yavaş yavaş gelmesi” manasını Bakara (2):214.âyetinden de anladı da: “Hatta o rasul, beraberindeki mü’minlerle birlikte: “Allah’ın yardımı ne zaman?” diyordu. Gözünü açın! Allah’ın yardımı muhakkak yakındır.”(Bakara:214) âyetini okudu.

İbn Ebî Müleyke dedi ki: Ben Urve b. Zübeyr’e kavuştum da ona bu âyette “كَذَبُوا” fiilindeki zâl harfinin şeddetsiz okunmasını sordum. O şöyle dedi: Âişe, İbn Abbas’ın bu fiildeki zâl harfini şeddetsiz okumasını inkar ederek:

“Maâzallah (Allah’a sığınırım). Yemin ederim ki, Allah, Resûlü’ne her ne vaat ettiyse, Resûlü ölümünden önce o vaadin muhakkak gerçekleşeceğini kesin olarak bilmiştir. Fakat belâlar, Resullerden hiç ayrılmayıp devam edip durdu da,

<sup>1151</sup> Mekkî, el-Keşf, II. 15; İbn Manzur, Lisânu’l-Arab, I. 705; Bâzemûl, el-Kirâât, I.437.

<sup>1152</sup> Bkz. Hâleveyh, el-Hücce, s. 199; Bâzemûl, el-Kirâât, I.436.

<sup>1153</sup> Mekkî, el-Keşf, II. 16

<sup>1154</sup> İbnu’l-Cevzi, Zâdu’l-Mesîr, IV.296; İbn Kesir, Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm, II.498; Beydâvî, Envâru’t-Tenzil, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1996/1416, (I-V), (Tahk. Abdulkadir Arafât), III, 313; Bâzemûl, el-Kirâât, I.436-437.

maiyyetinde bulunan müminlerin, kendilerini yalanlayacak olmalarından korkmuşlardır” dedi. Âişe bu âyeti “...وَوَظَّنُوا أَنَّهُمْ قَدْ كَذَّبُوا” şeklinde okurdu.”<sup>1155</sup>

İbn Abbas’ın görüşüne göre, Peygamberlerin, Allah’ın yardımının bu dünyada kendilerine gelmeyeceği konusunda kısa bir anlık da olsa ümitsizliğe kapılmaları mümkündür. Çünkü onlar da nihayet birer insandır. Böyle bir hal uzun süreli olmayan; insanın içine gelen anlık havadır türü bir haldir. Nitekim, insanın içinden geçen, ama sözlü olarak söylemediği ve fiilî olarak işlemediği ve eyleme dökmediği bir takım duygu ve düşüncelerinin olabileceği ve bundan da sorumlu olmadığı Resûlullah tarafından açıklanmıştır.<sup>1156</sup> Bu yoruma göre Peygamber’e olumsuz bir düşünce ve vesvesenin bir anlık da olsa vuku’ bulmuş olabileceği muhtemel bulunmaktadır. Nitekim, “Senden önce hiçbir resul ve nebî göndermemiştik ki o, temennî ettiği zaman şeytan onun temennîsine bir düşünce atmış olmasın. Fakat, Allah, şeytanın attığını siler, sonra kendi âyetlerini sağlamlaştırır. Allah bilendir, hakîm’dir.”<sup>1157</sup> âyetinde de buna işaret edilmektedir. Ayrıca İbn Abbas, kendi görüşüne yukarıda geçtiği üzere, Bakara (2):214. âyetini de delil olarak kullanmıştır.<sup>1158</sup>

Bu gerekçeler göz önüne alındığında İbn Abbas’ın âyeti yorumlaması makul görünmektedir.

Yukarda görüldüğü üzere Hz. Âişe, Hz. İbn Abbas’ı, onun okuyuşu nedeniyle eleştirmektedir. Halbuki her iki kırâat da bize farklı imamlar kanalıyla gelmekte ve her iki kırâat için de biz en azından sahih ifadesini kullanmaktayız. Halbuki bu rivâyette sahabilerden bir kısmının diğer sahabînin okuyuşuna “maazallah” diyecek derecede bir tepki ile karşı çıktığını görülmektedir.

Muhtemelen her iki sahabî de bu kırâatını tercih ederken diğer okuyuşu Hz. Peygamber’den duymamış olacaktırlar. Çünkü aksi durumda her iki kırâat da diğerine göre aynı derecede doğru ya da yanlış olma olasılığı taşımış olacaktır. Ortada bir âyet üzerinde iki farklı kırâat rivâyeti bulunmaktadır. Ve bu iki sahabî de kendi okuyuşunun doğru olduğunu savunmaktadır. Daha garibi ise her iki sahabînin kendi okuyuşunu “Ben Resûlullah’dan böyle işittim” şeklinde bir delille açıklama yoluna gitmeleri gerekirken, Kur’ân’dan diğer bir âyeti delil getirme (İbn Abbas’ın yaptığı üzere) yoluna ya da kendisinde oluşmuş olan peygamberler konusundaki inancı (İsmet sıfatını) göz önüne alarak (Hz. Âişe’nin yaptığı ise budur) açıklama yoluna gitmiş olmalarıdır. Hz. Âişe’nin kendi tercih ettiği kırâat karşısında diğer kırâatı reddeder bir konum içine girmesi, onun bu kırâatı duymadığını açıkça göstermektedir.

<sup>1155</sup> Buhârî, Tefsîr, 34. İsnadı sahih olan bu haberin ayrıntıları için bkz. Suyûtî, ed-Dürrü’l-Mensûr, IV.596.

<sup>1156</sup> Farklı lafızlarla gelen bu konuda haberlerden birinin lafzı şöyledir: “إن الله تجاوز عن أمي ما حدثت به نفسها:” Bkz. Buhârî, Talak, 11; Eymân, 15; Müslim, İmân, 201; Ebû Dâvud, Talak, 15; Tirmizî, Talak, 8; Nesâî, Talak, 22; İbn Mâce, Talak, 14, 16; Ahmed b. Hanbel, Müsned, II.398,425, 474, 481, 491; İbn Hibbân, Sahih, XVI.202 (Fn:7219); Hâkim, el-Müstedrek, II. 216 (hn:2801); Beyhakî, Sünen-i Kübrâ, VII.209; İbn Kesîr, Tefsîru’l-Kur’ân, IV. 224. Ayrıca bkz. Bkz.İbnu’l-Cevzî, Zâdu’l-Mesîr, IV.296;Beydâvî, Envâru’t-Tenzîl, III. 313; Âlûsî, Rûhu’l-Meânî, XIII. 69-72

<sup>1157</sup> Hacc (22):52

<sup>1158</sup> “Yoksa siz, evvel geçenlerin hali başımıza gelmeden cennete girivereceğinizi mi sandınız? Onlara öyle yoksulluklar ve sıkıntılar gelip çattı ve (çeşitli belâlarla) sarsıldılar ki, hatta peygamber ve beraberindeki müminlerle birlikte ‘Allah’ın yardımı ne zaman?’ diyecek olmuşlardı. İyi bilin ki, Allah’ın yardımı yakındır.” Bakara(2):214.

Bir diğere ihtimal ise bu sahâbilerin Peygamber'in bildirdiği "yedi harf ruhsatı" gereği âyetin lafzını kendi çabaları ile ve Kur'ân'dan öğrendikleri diğere bilgiler çerçevesinde anlama yolunda özel insiyatifleri ve ihtiyarları doğrultusunda bu şekilde okumuş ve anlamış olduklarıdır. Fakat şunu biz kesin olarak biliyoruz ki her iki şekildeki okuyuş, on kurra tarafından bize kadar farklı varyantlarla gelmiş bulunmaktadır. Dolayısıyla âyet üzerindeki iki farklı okuyuş sadece bu iki sahâbînin özel tartışması ve bildiği bir konu değil, tüm ashâbın bilgileri dahilinde olan bir konudur.

Diğere yandan İbn Abbas'ın tahfifli kırâatı tercih ederken, Peygamberlerin ve ona tabi olan müminlerin bir anlık insanın kalbine gelen ümitsizlik halini göz önüne alarak **كُذِّبُوا** /kuzibû okuyuşunu tercih etmiş olması muhtemeldir. Yoksa uzun süre bir Peygamber'in böyle bir yeis içinde bulunduğunu söylemesi mümkün değildir. Hz. Âişe ise diğere kırâata göre Peygamberler için meydana gelen ümitsizlik halinin daha umûmi ve uzun süreli bir durum olması ihtimaline karşı âyetin bu şekilde anlaşılmasını engellemek için **كُذِّبُوا** kırâatını tercih etmiş olmalıdır.<sup>1159</sup>

Hiz. Âişe'nin tepkisinde, peygamberlerin Allah'ın vadi konusunda insanların en inançlı kişiler olmaları ve onların nübüvvet vasıflarıyla uyuşmayacak hallerden uzak olmaları etkili olmuştur. İbn Abbas'ın görüşünü ele alırken Zemahşerî "Şayet İbn Abbas'ın bu haberi sahih ise bu durumda âyetteki "zann" dan kastettiği, bir beşer olarak insanın kalbine birden gelen vesvese türü bir haldir. Yoksa caiz olan iki şeyden birini tercih etme anlamındaki "zann" anlamının bir peygamberi bırak, müslümanlardan birisi için bile düşünülmesi asla caiz değildir. Kaldı ki İnsanlara göre Rabb'ini en iyi bilen Allah'ın elçisi için bu hiç mümkün değildir. Ayrıca Allah (c.c.) da vadinden dönmeyen ve her türlü hoş olmayan vasıflardan münezze ve yücedir..."<sup>1160</sup>

Sonuç olarak yukarıda sunulan anlam farklılıklarını göz önüne alarak ihtilafa neden olan bu fiili, teşditli olarak **كُذِّبُوا** (kuzibû) şeklindeki okumaya göre bu cümle: "...yalana çıkarıldıklarını/yalancı duruma düşürüldüklerini, kavimleri tarafından yalancılıkla suçlandıklarını sandılar" gibi bir kaç farklı anlama gelirken; tahfifli kırâat olan **كُذِّبُوا** (kuzibû) okuyuşuna göre ise âyetteki bu cümle, "...yalanlandıklarını, inkar edildiklerini zannettiler..." şeklinde bir anlama gelmektedir.

Görüldüğü üzere bu âyette bulunan iki kırâat, âyetin anlamının açıklanmasına yardımcı olmakta ve âyete anlam zenginliği katmaktadır.<sup>1161</sup>

<sup>1159</sup> Bâzemûl, el-Kırâât, I.440-441.

<sup>1160</sup> ez-Zemahşerî, el-Keşşâf, II. 490.

<sup>1161</sup> Bu örnekler dışında başka örnekler de vardır. Mesela: Bakara(2):106.âyette **أَنْسَاهَا** kelimesi (أَنْسَاهَا =...ertelediğimizde/أَنْسَاهَا =...neshettiğimiz veya unutturduğumuzda...) şeklinde iki farklı şekilde okunmuştur ve anlamları farklıdır. Bkz. Fârisî, el-Hüccce, 109; Mekkî, el-Keşf, I.258-260; Dimyatî, İthaf, 145; Çetin, Abdurrahman, Kırâatların Tefsîre Etkisi, s. 121. Yine Bakara(2):259.âyette **نَشْرُهَا** kelimesi (نَشْرُهَا =ayağa dikiyoruz, kaldırıyoruz... /نَشْرُهَا =hayat veriyoruz...) şeklinde iki farklı şekilde okunmuş ve anlamlandırılmıştır. Bkz. Fârisî, a.g.e, II.379-382; Mekkî, el-Keşf, I.320-312; Dimyatî, İthaf, 162; Çetin, a.g.e., s. 134-135. Yine Bakara 2/260.âyette **فَصْرَمْنَهُمْ** kelimesi, (فَصْرَمْنَهُمْ = onları kes, parça parça et.../فَصْرَمْنَهُمْ = onları yanına al, alıştır...) şeklinde iki farklı şekilde okunmuştur ve anlamları farklıdır. Bkz.Fârisî, a.g.e., II.389; Mekkî, el-Keşf, I. 313; Dimyatî, İthaf, s. 162; Çetin, a.g.e., s. 137.



## b. Şazz Kırâatlardan Örnekler

İkinci bölümde ele aldığımız üzere sahih kırâatların karşıtı olan zayıf kırâatların ya da meşhur olan ifadesi ile şazz kırâatların -ki bununla daha çok sahabeden sahih kanalla nakledilen, resm-i hatta muhalefetiyle bilinen şazz kırâatları kastediyoruz- genel olarak Kur'ân metninin anlaşılmasına ve kelimelerin açıklanmasına büyük katkısı bulunmaktadır. Sahih kırâatlarda olduğu gibi hatta daha fazla olarak bir kelimenin gerek açıklanmasında gerek manayı genişletmesinde gerekse mücmel ve müphem kalan kısımlarının açıklanmasında bu okuyuşların önemli bir katkı sağladığı söylenebilir. Aşağıda verilen misaller bunu daha iyi açıklayacaktır.

### 1.Örnek:

[... وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ]

“...*Oysa onun tevilini (uyardığı sonucun ne zaman geleceğini) Allah'tan başka kimse bilmez. İlimde ileri gidenler: “Ona inandık, hepsi Rabb’imiz katındandır.” derler. Sağduyu sahiplerinden başkası düşünüp öğüt almaz*” (Âl-i İmrân(3):7)

On kurrâ, bu âyeti, metinde yazıldığı gibi okumuştur.

Ancak sahâbilerden İbn Abbas, âyette yer alan bir cümleyi “ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَيَقُولُ ”  
وَأَنَّ حَقِيقَةَ تَأْوِيلِهِ ” şeklinde okurken, İbn Mes’ûd ise aynı cümleyi, “ وَالْأَعْنَادُ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ” şeklinde okumuştur.<sup>1162</sup>

### Kırâatların Anlamları:

Muhkem ve müteşâbih konusunda üzerinde en çok konuşulan âyet, yukarıda sunduğumuz Âl-i İmrân sûresinin 7.âyetidir. Bu âyette üzerinde durulan iki kavram öne çıkmaktadır. Bunlar *muhkem* ve *müteşâbih* kavramlarıdır.<sup>1163</sup>

Âl-i İmrân(3):140.âyette فَرَحَ kelimesi, (فَرَحٌ = yara / فُرْحٌ = acı, elem...) şeklinde okunmuştur. Bkz. Ferrâ, Meâni'l-Kur'ân, I. 234; Fârisî, a.g.e., III.186; Mekkî, el-Keşf, I.256; Dimyatî, İthaf, 384; Çetin, a.g.e., s. 148.

En'am(6):159.âyette yer alan fiil, (فَرَّقُوا = dinlerini parça parça ettiler/ فَرَّقُوا = dinlerinden ayrıldılar, uzaklaştılar...) şeklinde okunmuştur. Bkz. Ferrâ, a.g.e., I.366; Mekkî, a.g.e., I.458.

Nahl(16):62.âyette yer alan مَفْرُطُونَ kelimesi, (مَفْرُطُونَ = ve onlar cehennemden öncüleridir, ona önden girecek olanlardır/ مَفْرُطُونَ = onlar Allah'a taattan geri kalmışlardır, taaatları pek azdır/ مَفْرُطُونَ = haddi aşanlardır, gûnahta aşırı gidenlerdir...) şeklindeki okumalarla üç ayrı anlamlara hâvidir. Bkz. Ferrâ, a.g.e. II. 107-108; Fârisî, a.g.e., V. 73-74; Mekkî, a.g.e., II.38; İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II.304; Çetin, Abdurrahman, a.g.e. s. 251-252.

<sup>1162</sup> İbn Ebî Dâvud, el-Mesâhif, s. 86 (İbn Abbas'ın okuyuşu); 69 (İbn Mes'ud'un okuyuşu); Suyûtî, ed-Dürrü'l-Mensûr, II.150; el-İtkan, I.642; Hâtır, Muhammed Ahmed, Kırâetu Abdillâh b. Mes'ud Mekânutuhâ Mesâdiruha İhsâuhâ, Dâru'l-İ'tisâm, Kâhire, ts. s. 95

<sup>1163</sup> Muhkem ve müteşâbih konusunda geniş bilgi için bkz. ez-Zerkeşî, el-Burhân, a.y.; Suyûtî, el-İtkân, I.639- 670; Zerkânî, Menâhîlu'l-İrfân, II. 213-237; Subhî Sâlih, Mebâhis, 281-286;

Mensuh'un veya müteşabihin karşılığı olarak kullanılan **muhkem**,<sup>1164</sup> manası açık, herkes tarafından kendisi ile neyin kastedildiği açık olarak anlaşılabilen, haricî bir tefsire ihtiyaç duyulmadan herkesin ilk duyduğunda anlayabildiği; tek anlamı bulunan; Kur'ân'ın helal, haram, namaz, oruç, zekat gibi ahkâmına tealluk eden ve kendisinde nesh konusu olmayan Kitab ve sünnetteki şerî hükümlere denmektedir.<sup>1165</sup>

**Müteşâbih** ise manaları bilinemeyen yahut herhangi bir sebepten ötürü anlamlarında kapalılık bulunan ya da birden çok manaya ihtimali olup, bu manalardan birisini tercihde zorluk söz konusu olan âyet, kelime ya da harflere denir.<sup>1166</sup>

Buna göre, *muhkem* kapsamı içine, manaya delâleti apaçık olan ve bu hususta gizliliği bulunmayan (nass ve zahir niteliğindeki) hükümler girerken; *müteşabihe* ise, manasının ne olduğu hususunda tercih edilebilecek apaçık bir delil bulundurmayan mücmel, müşkil, ya da te'vili gerektirecek diğer unsurları kendisinde barındıran hükümler girmektedir.<sup>1167</sup>

Müteşâbihin ne olduğu konusunda bir çok görüş bulunmaktadır. Bunlardan bazıları şunlardır: **a.** Mensuh âyetler, **b.** Kıyametin kopması gibi alimlerin bilemeyeceği âyetler ve konular, **c.** Hurûfu mukatta'a dediğimiz sûre başında yer alan harfler, **d.** Mânası birbirine benzer âyetler, **e.** Sözleri tekrarlanan lafızlar, **f.** Birkaç manaya gelebilen âyetler, **g.** Kıssalardan ve darb-ı mesellerden söz eden âyetler.<sup>1168</sup>

Müteşâbih olan konular arasında kuşkusuz tek düzelik söz konusu değildir. Yukarıda zikredildiği üzere farklı türleri bulunmaktadır.

Râğib el-İsfehânî bunları üç kısma ayırır: "a. Manasına vukûfiyet mümkün olmayan (yalnız Allah'ın bilebileceği) müteşâbih. Kıyametin kopması, Dâbbe'nin çıkması ve benzeri şeyler böyledir. b. İnsanın bazı vasıtalarla manasını bilebileceği müteşâbih. Mesela garîb lafızlar, kapalı hükümler gibi. c. Yukarıdaki iki durum arasında olan ancak ilimde derinleşmiş olan rusûh sahiplerinin bilebileceği ve başkaları için manası kapalı olan müteşâbih."<sup>1169</sup>

İbn Abbas'tan da Kur'ân'ı tefsir etme ve müteşabihi bilme konusunda dört aşama olduğu nakledilir:

Mennâu'l-Kattan, *Mebâhis*, 215-219; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, s. 128-133; Işıcık, Yusuf, *Kur'ân'da Müteşâbih ve Te'vili*, I. Kur'ân Sempozyumu, Fecr Yayınevi, Ankara, 1995, 101-109; Ateş, Süleyman, *Kavramların Tartışılması, "Bazı Âyetleri Müteşâbih Olan Kitap Kur'ân mıdır?"*, Tefsirin Dünü Bugünü Sempozyumu, Samsun, 1992, s.3-25; Yıldırım, Suat, *Müteşâbih Âyetler Hakkında Önemli Bir Hatırlatma*, Yeni Ümit, 1998, XI/41, 6-9; Pacacı, Mehmet, *Kur'ân'da Dil ve Varlık Alanları*, II. Kur'ân Sempozyumu, Bilgi Vakfı, Ankara, 1996, 121-132 ; Kırbaoğlu, M. Hayrı, *Müteşâbihât Konusundaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Önerisi*, I. Kur'ân Sempozyumu, Bilgi Vakfı, Ankara, 1994, 364-374; Atik, Kemal, "Te'vilâtü'l-Kur'ân" Çerçevesinde Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin Müteşâbih Âyetleri Anlayışı, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 1989, 313-332; Murat Sülün- Ömer Çelik, *Türkiye Kur'ân Makaleleri Bibliyografyası*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, İstanbul, 1999, s. 25-29; Demirci, Muhsin, *Kur'ân'ın Müteşâbihleri Üzerine*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1996

<sup>1164</sup> ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II.69; Zerkânî, *Menâhil*, II. 214; Mennâu'l-Kattan, *Mebâhis*, 88.

<sup>1165</sup> ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II.69; Zerkânî, *Menâhil*, II. 214; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, s. 128.

<sup>1166</sup> Demirci, Muhsin, *Kur'*

<sup>1167</sup> Zerkânî, *Menâhil*, II. 216; Subhi Salih, *Mebâhis*, s. 282

<sup>1168</sup> İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, I. 351

<sup>1169</sup> Râğib, *el-Müfredât*, s. 255

- a. Hiç bir kimsenin bilmemekte mazur sayılmadığı
- b. Arap olanların bilebildiği
- c. Alimlerin bilebildiği
- d. Sadece Allah'ın bildiği tefsir ve müteşabihler.<sup>1170</sup>

Konumuzla alakalı yukarıda metnini ve mealini zikrettiğimiz âyet, cumhurun (On kurrânın) okumasına göre iki farklı manaya muhtemeldir:

a. Âyette yer alan “وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ” şeklindeki cümle, *Allah* lafzına matuf olarak ele alındığında “يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ” kısmı bu durumda, hal konumunda olduğundan mensuptur. Buna göre âyetin takdîri, ( ... وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَيَقُولُ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ قَائِلِينَ آمَنَّا ) şeklinde olur.

Buna göre âyetin anlamı “*Onun tevilini Allah'tan ve ilimde ileri gidenlerden başka kimse bilmez... O ilimde derinleşen kimseler ise 'Biz buna iman ettik' derler.*” şeklinde olacaktır.

b. İkinci görüşe göre, âyette “وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ” kısmı, istinaf cümlesi (yeni bir cümle) dir. Bu durumda âyetin anlamı “*Müteşâbihin anlamını sadece Allah bilir. İlimde rûsuh sahibi kimseler ise 'Biz bu (müteşâbihi)nin tümünün Allah'tan olduğuna iman ettik' derler.*” şeklinde olur.<sup>1171</sup>

Âyetin yukarıda geçtiği üzere iki farklı şekilde anlamlandırılması, âyetin ilgili yerinde iki farklı kelime üzerinde vakfedilmesi ile alakalıdır. Buna göre âyette, “Allah” lafzında durulduğunda ayrı bir anlam, “ilim” kelimesinde durulduğunda ise ayrı bir anlam ortaya çıkmış olmaktadır. Daha açık bir ifade ile “Allah” lafzında durulmasına göre müteşâbihin anlamını, sadece “Allah” bilmektedir. İlimde derinleşmiş olanlar teslimiyet göstererek “*Biz bu (müteşâbihi)nin tümünün Allah'tan olduğuna iman ettik*” demekle yetinmiş olmaktadırlar. Ancak aynı âyeti okurken “ilim/العلم” kelimesinde durulduğunda ise, müteşâbihi, rûsuh sahibi alimler de bilmiş olacaklardır.<sup>1172</sup>

Görüldüğü üzere âyetin lafzı, her iki şekilde anlamlandırmaya da imkan vermektedir. Bu nedenle ilk dönemden itibaren muhtemel anlamlardan her ikisini de savunan ve buna göre âyeti yorumlayanlar çıkmıştır.

Kaynakların belirttiğine göre Hz. Aîşe, Ubey b. Ka'b, İbn Ömer, Urve b. Zübeyr ve Abdullah b. Mes'ud ve Ömer b. Abdülaziz başta olmak üzere Selefin çoğunluğu, on kurrânın okuduğu kırâatı esas alarak **vakf-ı lazımm**, “*Allah*” lafzı üzerinde bulunması gerektiğini ileri sürmüşler ve “وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ” ile başlayan cümleyi, cümle-i istinâfiyye (başlangıç cümlesi) kabul etmişlerdir.<sup>1173</sup>

Ancak İbn Abbas başta olmak üzere tâbiûn müfessirlerden Mücahid (öl. 104/722), ed-Dahhak (öl. 106/723) ve Rebî' b. Enes'in bulunduğu ikinci görüş sahiplerine göre vakıf (durak), “وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ” ifadesinin sonundaki “العلم” kelimesi

<sup>1170</sup> ez-Zerkeşî, el-Burhân, II. 74.

<sup>1171</sup> Bkz. Mâverî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, en-Nüketü ve'l-Uyûn (Tefsiru'l-Mâverî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1992-1412, (I-VI), I. 369-372; Zemahşerî, el-Keşşâf, I. 333; Beğavî, Ebû Muhammed el-Hasan b. Mesûd, Meâlimu't-Tenzîl, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1992-1413 (I-IV), I.279-280; Kurtubî, el-Câmi', IV.10-12; Ateş, Süleyman, Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri, I. 413; Demirci, Mühsin, Kur'ân'ın Müteşabihleri Üzerine, s. 45.

<sup>1172</sup> Taberî, Câmiu'l-Beyân, III.182 v.d.; Kurtubî, el-Câmi', IV.12.

<sup>1173</sup> Taberî, Câmiu'l-Beyân, III.182 v.d.; Beğavî, Meâlimu't-Tenzîl, II.280; Kurtubî, el-Câmi', IV.12.; ez-Zerkeşî, el-Burhân, II. 72; Suyûtî, ed-Dürri'l-Mensûr, II 151

üzerinde olmalıdır. Çünkü bu anlayış, müteşabihâtın mana yönünden anlaşılabilirliği noktasında, Allah Taâlâ'nın dışında ilimde derinleşmiş alimlere de imkan vermektedir.<sup>1174</sup>

Aynı konuda sonraki dönemden Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, âyette geçen "والراسخون في العلم" kısmı üzerinde vakfedilmesini ifade ederken, Ebû İshak eş-Şirâzî (öl.502/1108) bu görüşü açıklayarak onu destekler ve şöyle der: "(Kur'an'dan) Allah Teâlâ'nın ilmini sadece kendisine mahsus kıldığı bir şey yoktur. Aksine, alimleri o ilme vakıf kılmıştır. Çünkü Allah, bu sözü, bu alimleri medh sadedinde söylemiştir. Şayet onun manasını bilmeyecek olsalardı, avam tabakasına ortak olmuş olurlardı."<sup>1175</sup>

Bilindiği gibi **te'vil** kelimesi, kök olarak **آل - يؤول** filinden "dönmek, rücu etmek" anlamına gelmekle birlikte<sup>1176</sup>; "asla yönelmek, bir şeyin gerek fiil, gerekse söz olarak, kastedilen amaca döndürülmesi" anlamında da kullanılmaktadır.<sup>1177</sup> Bu iki anlam dışında ayrıca "**hakikat**" ve "**beyan**" anlamlarına da gelmektedir.<sup>1178</sup>

Buna göre âyette "والراسخون في العلم" kısmında vakfın yapıp "**Allah**" lafzında geçişin caiz olması, "**te'vil**" kelimesinden kastedilen anlamın, "**tefsir**" ve "**manayı anlama**" manasına göredir. Ancak "**te'vil**"den, işin sonucunu ve akîbetini bilme ve anlama manası göz önüne alınacak olursa, bu durumda onu Allah'tan başka bilecek hiç kimse elbette yoktur. Bu durumda vakıf elbette "**Allah**" lafzında olacak demektir.<sup>1179</sup>

Dolayısıyla bu görüşte olanlar, mutahassıs alimlerin müteşâbihata dair yapmış oldukları açıklamaların, ilgili âyetlerin hakîki anlamları olmayıp, yalnızca onların beyanlarına yönelik manalar olduğu tarzındadır. Yani bu görüşte olanlara göre Yüce Allah, müteşabihlerin mahiyet ve hakikatlerini, rûsûh sahibi alimler de onların lügavî anlamlarını bilebilirler demektir.<sup>1180</sup>

Demek oluyor ki müteşabihin te'vilini ilimde rûsûh sahibi olanların bilmesi, müteşâbihe konu olan herhangi bir mevzûda, bu kimselerin sadece kelimelerin anlamlarını ve bunların açıklamasını bilebilmeleri anlamındadır. Yoksa, diyelim ki ölüm sonrası alemle alakalı konularda bu alimlerin, haşr, cennet, cehennem, sırat, mizan vs. gayba ait konularda bütün detaylarına kadar bilgi vermeleri mümkün değildir.

Az önce aktardığımız te'vil kelimesinin iki farklı anlamı göz önüne aldığımızda da âyetin anlamında bir farklılık meydana gelmektedir. Buna göre tevil kelimesi, **hakikat** anlamında kullanıldığında âyetin bu kısmı, "*...müteşabihâtın te'vilini (hakikatını-kühünü) ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar: "Ona inandık hepsi Rabbimizin katındandır" derler.*" şeklinde anlamlandırılabilceği gibi, **beyan** anlamında kullanıldığında ise "*...müteşabihâtın te'vilini (beyânını= yorumunu,*

<sup>1174</sup> İbn Kesir, Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm, I. 347

<sup>1175</sup> Subhi Salih, *Mebâhis*, 282

<sup>1176</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III.184.

<sup>1177</sup> Râzî, *Muhtaru's-Sıhah*, s.13; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI. 33.vd.; Râğib, *el-Müfredât*, s. 31.

<sup>1178</sup> et-Tahânevî, *el-Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn*, İstanbul, 1404/1984, I.89. Krş.Demirci, Muhsin, a.g.e., s. 46

<sup>1179</sup> Bâzemûl, *el-Kırâât*, I. 417

<sup>1180</sup> Demirci, Muhsin, *Kur'an'ın Müteşabihleri Üzerine*, s. 47

*açıklamasını) Allah ve ilimde derinleşmiş olanlar bilirler. Ve olanlar: "Ona inandık hepsi Rabbimizin katındandır" derler.*" şeklinde diğer bir anlam da ortaya çıkmış olacaktır.<sup>1181</sup>

"Te'vîl" kelimesinin ve müteşâbihin anlamını ne şekilde tanımlanırsa tanımlandırılsın, onun te'vîlini bilmeyi, sadece Allah'a hasreden selevin ve cumhurun âyeti anlama biçimi, âyeti bu şekilde anlamlandıran ve sahabeden gelen ve şazz kalmış bulunan diğer kırâat vecihleri ile de destek bulmakta ve selevin âyeti yorumlama biçimi ile paralellik arzemiş olmaktadır.

Hemen ifade edelim ki cumhurun müteşâbihin anlamı ile alakalı görüşünü destekleyen ve sahabeden İbn Abbas ve İbn Mesud'dan nakledilen bu kırâat vecihleri, sahabenin tefsir amaçlı olarak âyetin metnine yaptıkları bir ekleme intibâhını da vermektedir. Yukarıda da naklettiğimiz üzere, sahabeden İbn Abbas, konumuzla alakalı bu âyetin tartışmaya neden olan kısmını, وما يعلم تأويله إلا الله ويقول الراسخون في العلم آمنة

...<sup>1182</sup> "Onun, te'vîlini (sonucunun hakikatını) Allahtan başka kimse bilmez. İlimde rûsûh sahibi olanlar ise 'Biz buna inandık' derler..." şeklinde okumuştur. Dikkat edilirse, Resm-i mushafta "... وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنة به ... " şeklindeki yazım formatında bulunan والراسخون يقولون kelimesinin الراسخون kelimesinden sonra gelmiş olması, âyeti ikinci bir şekilde anlamlandırmaya imkan verirken; İbn Abbas'ın bu okuma şekli ise, âyeti selevin anlamlandırdığı, te'vîli sadece Allah'a hasreden görüşü desteklemektedir.<sup>1183</sup> İbn Mes'ûd'un da aynı âyeti daha vurgulu olarak

وان حقيقة تأويله وإلا عند الله والراسخون في العلم<sup>1184</sup> "Te'vîl'in hakikatı (nı bilmek) Allah'ın kendi katındadır. İlimde rûsûh sahibi olanlar ise, 'Biz buna inandık. Hepsi Allah katındandır...' derler..." şeklindeki okuyuşu yine selevin ve cumhurun görüşünü desteklemekte ve âyetin muhtemel iki anlamından birini açıklamaktadır.

Suyûtî'nin ifadesi ile her ne kadar sahabîlerden nakledilen bu kırâat vecihleri, mütevatir olarak bize gelen kurrânın ittifak ettiği diğer okuyuş karşısında, kendisi ile tilavet edilmesi açısından bir delil ve hüccet olmasa da, Kur'ân'ı anlamada ve yorumlamada sahih bir âhad haber olarak bu konudaki diğer haberlere takaddüm etmektedir.<sup>1185</sup> Buna göre iki sahabînin kırâatı, mütevatir kırâatın anlamını desteklemekte ve âyetin anlamını tefsir etmekte ve açıklamaktadır. Tüm kurrâ tarafından ittifakla aynı şekilde okunan mütevatir kırâat, sahabeden sahih kanalla gelmiş olmakla birlikte şazz kalmış olan diğer kırâat vecihi ile açıklanmakta ve bu mütevatir kırâatın muhtemel anlamlarından birini bize vermektedir.<sup>1186</sup>

<sup>1181</sup> Demirci, Mühsin, Kur'ânın Müteşâbihleri Üzerine, s. 46-47 (İbn Kesir, Tefsîru'l-Kur'ân, I.347'den naklen).

<sup>1182</sup> İbn Ebî Dâvud, el-Mesâhif, s. 86; Suyûtî, ed- Dürri'l-Mensûr, II. 150; Suyûtî, el-Itkân, I. 642.

<sup>1183</sup> Ancak bu okuyuş, İbn Abbas'dan nakledilen ve müteşâbihi Allah dışında rûsûh sahibi kimselerin de bilebileceğine dair diğer görüşüyle de çelişmektedir. Bu ilk anda çelişki olarak yorumlanabilse de her ikisinin İbn Abbas tarafından muhtelif zamanlara ait iki farklı yorum olma olasılığı uzak bir ihtimal değildir. Çünkü bu sahabîden Kur'ân yorumuna dair, birbiriyle çelişen bir çok rivâyeti kaynaklarımızda görmekteyiz. Bundan bir sonraki örnekte te bunu açıkça göreceğiz.

<sup>1184</sup> İbn Ebî Dâvud, Mesâhif, s. 69; Hâtır, Muhammed Ahmed, Kırâetu Abdillâh b. Mesûd Mekânutuhâ Mesâdiruha İhsâuhâ, Dâru'l-İ'tisâm, Kâhire, ts. s. 95.

<sup>1185</sup> Suyûtî, el-Itkan, I. 642; Krş. Bâzemûl, el-Kirâât, I.416.

<sup>1186</sup> Geniş bilgi bkz. Bâzemûl, el-Kirâât, I.414-419.

## 2. Örnek:

[ إِنَّ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تَفْتَحُ لَهُمْ أَبْوَابَ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلْبِغَ الْجُمْلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ  
وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ ]

“Bizim âyetlerimizi yalanlayan ve onlara inanmaya tenezzül etmeyenler var ya, işte onlara gök kapıları açılmayacak ve deve iğne deliğinden geçinceye kadar onlar cennete giremeyeceklerdir. İşte suçluları böyle cezalandırırız.”  
(A’raf:7/40)

Bu âyetteki “الجُمَّل” kelimesi cim’in ve mim’in fethasıyla cumhur kurrâ tarafından “الجُمَّل/ el-cemel” şeklinde okunmuştur. İbn Abbas ve Said b. Cübeyr, Mücahid, Şa’bî, Ebu’l-Alâ b. eş-Şâhir Ebû Recâ’dan naklen “حَتَّى يَلْبِغَ الْجُمَّلُ” şeklinde cim harfinin zammesi, mim harfinin teşdidi ile okunmuştur.

Ancak yine İbn Abbas ve Said b. Cübeyr’dan Hanzala ve Mücahid’dan yukarıdaki veche muhalif olarak “يَلْبِغُ الْجُمَّلُ” şeklinde (cim harfinin zammesi ve mim harfinin şeddesiz ve fethalı olarak ) bir okuyuş da rivâyet edilmiştir.

Ayrıca bu kelimenin İbn Abbas’tan ve Said b. Cübeyr’dan “الجُمَّلُ” şeklinde cim harfinin zammesi, mim harfinin sükunu ile okunduğu da rivâyet edilmiştir.

Ebu’s-Semmâl’dan ise bu kelimeyi “الجُمَّلُ” şeklinde okuduğu nakledilmiştir.<sup>1187</sup>

### Kırâatların Anlamları:

Sahih kırâat olan “الجُمَّل/ el-cemel” kelimesi, bildiğimiz deve hayvanının isimlerindedir.<sup>1188</sup>

Şazz okuyuşlardan “الجُمَّل/ el-cümmel” ve “الجُمَّل/ el-cümül” şeklindeki okumalara göre ise kelime, “kalın ip=halat” anlamındadır.<sup>1189</sup> Ayrıca gemi ipi ve toplu ipler de

<sup>1187</sup> Taberî, Câmiu’l-Beyân, V.486-489; Nahhâs, Meâni’l-Kur’ân, III. 35-36; Zemahşerî, el-Keşşâf, II. 99; İbn Cinnî, el-Muhteseb, I. 249; el-Ukberî, et-Tibyân, I. 567-568; İbnu’l-Cevzî, Zâdu’l-Mesîr, III.194; Bâzemûl, el-Kırâât, I.426. Dikkat edilirse bu âyette yer alan جمل kelimesi, İbn Abbas tarafından (الجُمَّل/ el-Cümmel), (الجُمَّل/ el-Cümel) ve (الجُمَّل/ el-Cüml) olarak üç farklı şekilde okunmuştur. Bir önceki örneği ele alırken de ifade edildiği üzere, aynı sahabîden nakledilen ve bu farklı verileri nasıl anlamız gerekir? İlk anda akla gelen yorum, İbn Abbas veya bir başka sahabîden bir konudaki farklı okuyuş ve yorumlar geldiğinde, içlerinden biri hariç diğerlerinin sahîh olmadığını söylemek ilk akla gelenidir. Ancak her iki haberin sahîh olması –ki örneğimizde de bu nitelik kısmen bulunmaktadır- durumunda ise her iki haberin de bu sahabîden gelmesinin muhtemel olduğu düşünülebilir. Çünkü sahabîlerin Kur’ân âyetlerini tefsire ve yorumlamaya dair farklı zamanlarda farklı şekillerde açıklamalar getirmeleri ve bunları işiten farklı kimselerin işittikleri bu haberleri nakletmesi mümkündür. Âyetleri anlamaya ve isabetli olanı bulmaya çalışan bir müfessirden de bu beklenir. Dolayısıyla İbn Abbas’dan gelen bu farklı vecihlerin her birinin yedi harf konusundaki ruhsatın bir sonucu olarak bu sahabînin muhtelif zamanlarda okuduğu farklı vecihler olması yamnda; âyeti tefsir bağlamında ondan gelen muhtelif haberler olarak da görmek mümkündür.

<sup>1188</sup> Taberî, Câmiu’l-Beyân, V. 488; el-Ukberî, et-Tibyân, I. 567; İbnu’l-Cevzî, Zâdu’l-Mesîr, III.197; Bâzemûl, el-Kırâât, I.427.

<sup>1189</sup> İbn Cinnî, el-Muhteseb, I.249; el-Ukberî, et-Tibyân, I. 568

denmiştir ki anlamlar birbirine yakındır.<sup>1190</sup> Bu anlam, kelimenin “الْجَمَل/el-ceml” şeklindeki okuyuşunda da bulunmaktadır.<sup>1191</sup>

Yine bu kelimenin “الْجَمَل/el-cüml” şeklindeki okunuşu da, “جَمَل/cemel= deve” isminin çoğulu olup, tıpkı اَسَد/esed=arşlan kelimesinin اَسَد/üsüd şeklinde çoğul yapılmasındaki gibidir.<sup>1192</sup>

Buna göre âyetin mütevatir olan okuyuşuna göre anlam, “Deve iğne deliğinden girinceye kadar onlar cennete giremeyeceklerdir...” şeklindedir.

Bu anlama göre âyette Arap toplumunun, sürekli müşahede ettiği cüssesi ve kalıbı ile gözlerinde büyüttükleri bir hayvan olan deve örnek olarak seçilmiş ve devenin iğne deliğinden geçmesinin imkansızlığı teşbih yolu ile gösterilmiştir.<sup>1193</sup>

Bilindiği gibi deve, Arap toplumu için kendisinden vazgeçilmez ve olmazsa olmaz en kıymetli bir hayvandır ve Kur’ân’da, muhtelif vesilelerle bu hayvana dikkat çekilmiştir. Nitekim, kıyâmetin kopuş sahnelerinin anlatıldığı bir sûrede “...Doğumu yaklaşmış on aylık gebe develer başıboş bırakıldığı zaman...”<sup>1194</sup> denilerek böyle bir

günün dehşeti karşısında sahibine yeni bir yavru daha getirmeye ramak kalmış ve kendileri için çok değerli bir hayvanın(bineğın) bile o gün bir anlam ifade etmeyeceği hatırlatılmıştır. Yine bir başka âyette “*Deveye bakmazlar mı nasıl yarattıldı?*”<sup>1195</sup>

ifadesiyle de kendisinden ibret alınması için çok iyi tanıdıkları hayvana dikkat çekilmiştir. Bu nedenle âyette “**deve**” örneğinin verilmesi gâyet tabî görünmektedir.

Şazz olan diğer okuyuşları da göz önüne alarak kelimeye “**kalın ip/halat**” anlamı verildiğinde âyetin anlamı, “...*Halat iğne deliğinden geçinceye kadar onlar (kafirler) cennete girmeyecekler.*”<sup>1196</sup> şeklindedir.

Âyetin ifade ettiği her iki anlam da bir darb-ı meseldir ve dilimizde “**Balık kavağa çıkıncaya kadar**” şeklinde kullandığımız deyimde de vurgulandığı gibi, bir şeyin imkansızlığını ifade etmek için kullanılır. Bu açıdan bakıldığında cumhurun okuyuşu olayın imkansızlığını göstermesi açısından daha belîğdir. Çünkü bir şeyin küçüklüğünde mubalağa yapıldığında “**iğne deliği gibi**” denilir. İriliğinde mubalağa yapılacağı zaman ise “**deve gibi**” denilir.<sup>1197</sup> Özellikle Arap dilinde bu çok bilinen bir husustur. Yukarıda ifade edildiği gibi devenin çok önemli olduğu bir toplumda bu ifadenin kullanılması daha etkili bir ifade tarzı olarak görünmektedir.

Aynı ifade kalıbının İncilde de geçmiş olması çok anlamlıdır. İfade aynen şöyledir:

<sup>1190</sup> İbn Cinnî, el-Muhteseb, I. 249; el-Ukberî, et-Tibyân, I. 568. Cümmel ve cüml, ince iplerin bir araya getirilerek tek bir ip/organ haline gelmesiyle oluşan; gemilerde kullanılan kalın halatlara verilen bir isimdir. Ayrıca bu kelime, Arapların hurma ağaçlarına tırmandıkları iplere de isim olmuştur. Bkz. Ebû Hayyan, el-Bahru’l-Muhît, V. 51.

<sup>1191</sup> Taberî, Câmiu’l-Beyân, V.489; İbnu’l-Cevzi, Zâdu’l-Mesîr, III. 198

<sup>1192</sup> İbn Cinnî, el-Muhteseb, I. 249; el-Ukberî, et-Tibyân, I. 568

<sup>1193</sup> Ebû Hayyan, el-Bahru’l-Muhît, V.51.

<sup>1194</sup> Tekvîr(81):4; Gâşiye (88):17

<sup>1195</sup> Gâşiye (88):17

<sup>1196</sup> Taberî, Câmiu’l-Beyân, V.489

<sup>1197</sup> Yazır, Hamdi, Hak Dini, III.2161-2162.

“Yine size derim: Devenin iğne deliğinden geçmesi, zengin adamın Allah’ın melekûtuna girmesinden daha kolaydır.”<sup>1198</sup>

“Devenin iğne deliğinden geçmesi, zengin adamın Allah’ın melekûtuna girmesinden daha kolaydır.”<sup>1199</sup>

Bu durumda tüm kurra tarafından aynı şekilde el-cemel/الجمال diye okunan bildiğimiz devenin âyette kastedilmiş olması tercih yönüyle daha isabetli gözükmektedir. Ancak kelimenin “**cemel**” okunmasına rağmen anlamının deve değilde “**kalm halat**” veya “**urgan**” olarak düşünülmesi durumunda ise âyetin bağlamına ve yapılan benzetmeye ve mecaza da aykırı düşmemektedir. Zemahşerî, İbn Abbas’tan naklen, Allah’ın “*iğne deliğinden geçen deve*” biçiminde münasebetsiz bir mecaz irad etmiş olamayacağını söylemiştir.<sup>1200</sup> Cumhuriyet okuyuşu olan bu kelimenin ilk akla gelen “**deve**” anlamı yanında “**halat/urgan**” anlamına da gelmesi ve bu anlamı destekleyen şazz okumalar, âyetin iki farklı şekilde anlamlandırılmasına ve açıklanmasına imkan vermiş olmaktadır.

Bu âyette yer alan **cemel** kelimesine **halat/urgan** anlamının verilmesinin daha uygun olduğunu söyleyenlerden Muhammed Eset de, benzer gerekçeyi kullanmıştır. O da, âyetteki **cemel** kelimesine “**deve**” anlamının verilmesi durumunda, deve ile iğne deliği arasında hiç bir anlamlı bağlantının bulunmadığını; ama iğne ile halat arasında pekala anlamlı bir ilginin bulunduğunu söylemiş ve “**el-cemel**” sözcüğünün karşılığını “**deve**” olarak değil de “**halat**” olarak düşünmenin daha uygun olduğunu ifade etmiştir.<sup>1201</sup>

Ülkemizde de ilk yaptığı meal çalışmasında kelimeyi “halat” olarak çeviren Süleyman Ateş<sup>1202</sup> buna gerekçe olarak “Bazı müfessirler, âyetteki “**el-cemel**” kelimesini **deve** diye tefsir edip, “*deve iğne deliğinden geçinceye kadar..*” diye mana verirler. Fakat Kur’ân’daki edebî tasviri ve ondaki sahne cüzlerinin nasıl bir bütün teşkil ettiğini inceleyenler, deve ile iğne arasında bir bağ görmezler. Ama kelimenin diğer anlamı olan kalın ip yani halat manası alınır, halat ile iğne arasında ince bir uyumun varlığını görürler. Bu bakımdan biz, bu anlamı tercih ettik.”<sup>1203</sup> şeklinde kayıt düşmüştür. Ancak daha sonra kelimeyi “halat” olarak değil de yine cumhuriyet yorumladığı gibi “deve” olarak son yaptığı mealde değiştirmiş<sup>1204</sup> ve gerekçesini şöyle açıklamıştır: “...Daha önceki baskılarda âyetin Arapça aslındaki **el-cemel** kelimesini İbn Abbas’ın tefsirine dayanarak el-cümmel(halat) diye tercüme etmiştik iğne deliği ile halat arasındaki ilgi bu manayı tercih etmeme sebep olmuştur. Fakat

<sup>1198</sup> **Kitâb-u Mukaddes** (Tevrat ve İncil), Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1985, **Matta**, (Bab:19):23.

<sup>1199</sup> **Markos** (bab:10):25; krş. **Luka** (bab:18):25.

<sup>1200</sup> **el-Keşşâf**, II. 99 Aslında devenin Arap toplumunda iğne ile birlikte teşbih yoluyla bu anlamda kullanılması bir şeyin imkansızlığı ifade etmek için pekala mümkündür.

<sup>1201</sup> **Muhammed Eset**, **Kur’ân Mesajı**, I.278

<sup>1202</sup> “Bizim âyetlerimizi yalanlayan ve onlara tenezzül etmeyenler var ya, işte onlara gök kapıları açılmayacak ve halat, iğne deliğinden geçinceye kadar onlar cennete giremeyecekler...” Bkz. **Ateş**, **Süleyman**, **Kur’ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli Âlîsi**, Kılıç Kitabevi, Ankara, 1985, s. 154.

<sup>1203</sup> **Ateş**, a.g.e. a.y.

<sup>1204</sup> “Bizim âyetlerimizi yalanlayan ve onlara inanmaya tenezzül etmeyenler var ya, işte onlara gök kapıları açılmayacak ve deve iğne deliğinden geçinceye kadar onlar cennete giremeyecekler...”



sonradan İncil’de de “Deve iğne deliğinden geçinceye kadar, yalancılardan gök kapılarında geçmeyecekleri” mealinde bir âyetin bulunduğunu görünce cumhurun benimsediği manaya dönmeyi gerekli gördük.”<sup>1205</sup>

Bizim de kanaatimize göre âyetteki **cemel** kelimesinden ilk akla gelen anlamı, bir Arap için “deve”dir. Nitekim gerek İbn Mesud gerekse kendisinden diğer görüşün nakledildiği İbn Abbas tarafından da “**el-cemel**” kelimesi “**deve**” olarak da tefsir edilmiştir.<sup>1206</sup> Sayın Ateş’in de ifade ettiği gibi İncilde de aynı anlamın geçmesi, bu kırâatı desteklemektedir.<sup>1207</sup>

Ancak ayette geçen bu kelimenin “**cemel**” şeklinde kalmasına ve “**deve**” anlamına rağmen, “**halat**” anlamına da gelmesi, şazz kırâatların da bunu desteklemesi, en azından tefsir etmesi, farklı okuyuşlardan kaynaklanan bir anlam zenginliği sunmaktadır.<sup>1208</sup>

Şazz kırâatların âyetin anlamını açıklamasına dair bu örneklerle yetinmek istiyoruz.<sup>1209</sup>

<sup>1205</sup> Ateş, Süleyman Kur’ân-ı Kerim ve Yüce Meâli, İstanbul, 1994, s.154, (İlgili âyetin dipnotu.)

<sup>1206</sup> Taberî, Câmiu’l-Beyân, V.489.

<sup>1207</sup> Muhammed Esed, İncil’de yer alan ifadelerle alakalı olarak şöyle bir yorum yapar: “... İncil, ilk olarak Arâmîce (Hz. İsa zamanında Filistinde konuşulan dil) tedvin edilmiştir ve bu Arâmîce metinler de şimdi kaybedilmiş bulunmaktadır. İhtimalden de öteye geçerek denebilir ki, Arâmîce yazısında sesli harflere karşılık gelen işaretlerin mutad olarak bulunması yüzünden, Grek mütercim sözcüğün yazılışındaki g-m-l sessizlerinin (ki Arapça’da bu, c-m-l’ye denk geliyor.) telaffuzunu yanlış değerlendirmiş ve sözcüğü böylece “deve” anlamına gelen okunuşuyla aktarmıştır.” (Esed, a.g.e. I.278) Her ne kadar Esed böyle dese de diğer anlam yanlış değildir. Çünkü cumhur kurrânın okuyuşuna göre **cemel**’den kastın “deve” olduğu ilk akla gelen anlamdır. Nitekim İbn Mesud’a “**cemel**” kelimesinin anlamı sorulduğunda “deve” olarak açıklamıştır. (el-Keşşâf, II. 100). İbn Abbas da bu kelimedenden kastın “**halat**” olmasının âyette kastedilen mecaza daha uygun olduğunu söylerken kelimenin “deve” anlamına da geldiğini aslında itiraf etmiştir. (el-Keşşâf, II. 99). Zaten bu sahâbiden bir başka rivâyette de kelimeyi “deve” olarak tefsir ettiği nakledilmiştir. (Taberî, a.g.e., V. 489). Kaldığı, benzer bir anlamın İncilde’de yer almasını M. Esed’in, mütercim hatası olarak yorumlaması bir zorlamadır.

<sup>1208</sup> Hemen ifade edelim yapılan meal ve tefsirlerde çoğunluk kelimenin ilk akla gelen anlamı olan “deve” anlamını tercih etmiştir. Muhammed Esed, Ali Bulaç, Hamdi Yazır gibi bazı müellifler ise diğer kırâata da temas etmişlerdir.

<sup>1209</sup> Bu örnekler dışında konu ile alakalı özellikle sahabenin kendilerine ait mushaflarında ele aldıkları başka örnekler de bulunmaktadır. Mesela, İbn Mes’ud’un, اهدنا (Fatiha(1):5) kelimesini, مرؤا فيو و مضوا فيو diye (Bakara(2):19) kelimesini, مشوا فيو diye; ارضدنا (Bakara(2):36) kelimesini فارقهما diye okuması ( Bkz. İbn Ebî Dâvud, el-Mesâhif, s. 25); ارضدنا (Bakara(2):36) kelimesini فارقهما diye okuması ( Bkz. İbn Ebî Dâvud, el-Mesâhif, s. 68); ارضدنا (A’raf(7):40) kelimesini ارضدنا diye ya da ارضدنا diye niteleyerek (Arthur, a.g.e., s.43) okuması bunun örneklerindendir. Aynı şekilde İbn Abbas’ın, ارضدنا و ارضدنا ارضدنا (Bakara(2):196) şeklinde okuması (el-Mesâhif, s. 85); فادها من تحبها (Meryem(19):24) âyetini فادها ملك من تحبها şeklinde okuması (Arthur, J. Meterails, s. 201) bunun örneklerindendir.

## B. KİRÂATLARIN ÂYETİN ANLAMINI AÇIKLAMASI

Kur'ân, kendisini “apaçık” bir kitap olarak tanımlar.<sup>1210</sup> Bu “açıklık” hem kendi iç yapısıyla hem de insanların ihtiyaç duyduğu hususlara Yüce Allah'ın cevap vermesi ile gerçekleşmektedir.<sup>1211</sup>

Bu konuda Kur'ân'da yer alan âyetlerden birinde “آيَاتٌ مُّبِينَاتٌ”<sup>1212</sup> ifadesi yer almaktadır. Kırâat imamları tarafından “مُّبِينَاتٌ” ifadesi, ism-i fâil ve ism-i mef'ûl olarak okunmuştur.<sup>1213</sup> Fethalı okuyuşa göre kelime, ism-i meful kalıbında olacağından “Allah tarafından açıklanmış ve tafsil edilmiş” anlamına gelirken; kesreli okuyuşa göre ise “açıklayıcı” anlamına gelmektedir. Esasen her iki okuyuş da, Kur'ân'da ele alınan anlam bütünlüğü ile örtüşmektedir. Çünkü Allah(c.c.), “Bu Kur'ân, insanlara bir açıklamadır/بيان للناس.”<sup>1214</sup> ve “Biz, Kur'ân'ı herşeyi açıklayıcı olarak/سَنُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ”<sup>1215</sup> gibi ifadelerle bu kitabın “açıklayıcı” vasfına işaret ederken; “...Gerçekten âyetleri geniş geniş açıkladık/...قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ...”<sup>1216</sup> ve “... (Allah), bilen bir kavim için âyetleri açıklamaktadır/...يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ...”<sup>1217</sup> gibi ifadelerle de kendisi tarafından “açıklanmış” olduğunu bildirmektedir.<sup>1218</sup>

Bunun Peygamber döneminde tezahür eden şekli, inanan insanlar tarafından sorulan sorular veya yaşanan problemler ve gelişen hadiseler üzerine vahyin inmesi ile gerçekleşmiş olmaktadır. Bunun yanında Kur'ân'ın “açıklayıcı” olan rolü bir şekilde yerine gelmiş oluyordu. Bu bağlamda, Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı aynı anlamı ifade etmek üzere farklı lafızlarla okuması (Yedi Harf) ve/veya okunmasına izin vermesiyle de Kur'ân tilavetinde kolaylık sağlandığı gibi mesajın anlaşılması ve açıklanması çerçevesinde de katkısı olmuştur. Daha açık ifadeyle Kur'ân'ın “açıklayıcı” ve “açıklanmış” olma özelliği, farklı kırâat vecihleriyle de bir misyon icra etmiş olmaktadır. Demek oluyor ki kendi kendisini tefsir eden ve açıklayan bir kitab hüviyetinde olan Kur'ân'ın bu misyonu, farklı okunuş biçimleri ile de bir kez daha ortaya çıkmıştır. Gerçekten Resm-i Hatta muvafık olarak sahih kanalla bize ulaştığı olan kırâatlar arası farklılıklar, kimi zaman, âyetlerinin anlamlarında farklı manalar meydana getirdiği gibi âyetlerin anlamlarını da açıklamaktadır.

<sup>1210</sup> Bkz. Mâide(5):15; Hicr (15):1; Nûr (24):34, 46; Şuarâ (26):2; Kasas (28): 2; Neml (27):1; Duhân (44):2; Zuhruf (43):2; Talak (65):11.

<sup>1211</sup> Albayrak, Halis, Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine, Şûle Yayınları, 1992, s. 27.

<sup>1212</sup> Nûr (24): 34, 46.

<sup>1213</sup> “مُّبِينَاتٌ” kelimesi kırâat imamlarından İbn Âmir, Hafs, Hamza, el-Kisâfî ve Halef tarafından “مُّبِينَاتٌ” diye okunurken, diğer kurrâ tarafından ism-i meful sıygası ile “مُّبِينَاتٌ” şeklinde okunmuştur. Bkz. Dimyâtî, İthaf, s. 324; Kâdî, Bûdürü'z-Zâhire, s. 223; Sâlim Muhaysin, el-Muğni, III.77-78; Muhammed Kerim, el-Kırâât, s.354.

<sup>1214</sup> Âl-i İmrân (3):138.

<sup>1215</sup> Nahl (16):89.

<sup>1216</sup> E'am(6):97,126; A'raf (7): 32.

<sup>1217</sup> Yunus(10): 5.

<sup>1218</sup> Bkz. Albayrak, Halis, Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine, s. 28

Sahabeden gelen şazz okuma örnekleri eğer bir kırâat olarak görülmezse ve Hz. Peygamber'den duydukları bir açıklama değilse mutlaka bu âyetler üzerinde onların Kur'ân'ı şahsî olarak anlamlandırma ve yorumlama denemeleridir.

Gerek sahih gerekse zayıf kırâatlar çerçevesinde bu söylediğimizi izah ve ispat edecek bir çok örnek bulunmaktadır. Şimdi bunlardan bir kaç örnek sunalım:

### a. Sahih Kırâatlardan Örnekler

#### 1. Örnek:

[هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ]

*“Onlar bulut gölgeleri içinde Allah’ın ve meleklerin gelmesini ve işin bitirilmesini mi gözlüyorlar? İşler şüphesiz Allah’a döndürülür.”(Bakara(2):210)*

Bu âyette yer alan *وَالْمَلَائِكَةُ* kelimesi, iki farklı hareke ile okunmuştur. Ebû Cafer bu kelimeyi kesreli olarak *وَالْمَلَائِكَةُ* şeklinde okurken, cumhur kurrâ ise metindeki gibi merfu olarak okumuşlardır.<sup>1219</sup> Aynı âyeti İbn Mesut ve Ubey b. Ka’b *هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ وَالْمَلَائِكَةُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ* şeklinde okumuştur.<sup>1220</sup> Aynı âyeti İbn Mesut ve Ubey b. Ka’b *هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ* şeklinde okumuştur.<sup>1221</sup>

#### Kırâatların Anlamları:

Ebû Cafer’in kelimeyi kesreli olarak “...وَالْمَلَائِكَةُ” şeklinde okumasına göre iki farklı anlam verilmiştir:

Melâike’nin *فِي ظُلَلٍ* kelimesine atfı ile âyetin anlamı, “Onlar, “Allah’ın (azap emrinin) bulutlardan gölgeler ve melekler içinde gelmesini mi bekliyorlar.” şeklinde olur.<sup>1222</sup> Buna göre metin, *هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَفِي الْمَلَائِكَةِ ...* şeklinde takdir edilmiş olur.

2. Melâike’nin *وَالْمَلَائِكَةُ* üzerine atfedilmesini göre âyetin anlamı, “Onlar Allah’ın (beyaz) bulutlardan ve meleklerden (oluşmuş) gölgeler içinde gelmesini mi bekliyorlar...”<sup>1224</sup> şeklinde olacaktır.

Buna göre metin, *هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَمِنَ الْمَلَائِكَةِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ ...* şeklinde takdir edilmiş olur. Dikkat edilirse cer okumaya göre cümle *ظلال* ya da *غمام* kelimesine atıfla bu anlamları kazanmaktadır.<sup>1225</sup>

<sup>1219</sup> Hemezânî, *el-Ferîd*, I.445; İbnu’l-Cezerî, *en-Neşr*, II.227; Dimyatî, *İthaf*, 15-16; Kâdî, *Büdüru’z-Zâhire*, s. 48; Muhammed Kerim, *el-Kırâât*, 32; Salim Muhaysın, *el-Muğni*, I.240.

<sup>1220</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, II.340; Suyûtî, *ed-Dürri’l-Mensûr*, I.580; Muaz b. Cebel’in (وَأَمَّا الْأَمْرُ) şeklinde okuduğu da (*el-Bahru’l-Muhît*, II.345) rivâyet edilmiştir. Ayrıca bkz. Bâzemûl, *el-Kırâât*, II.476.

<sup>1221</sup> Hemezânî, *el-Ferîd*, I. 445; Ebû Hayyan, *el-Bahru’l-Muhît*, II.345; Beydâvî, *Envâru’t-Tenzil*, I. 494; ayrıca bkz. Bâzemûl, *el-Kırâât*, II.476.

<sup>1222</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, III.19.

<sup>1223</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, II.340.

<sup>1224</sup> Bâzemûl, *el-Kırâât*, II. 477

Cumhurun okumasına göre âyette ihtilafa neden olan ملائكة kelimesinin, بآئي fiilinin ikinci fâili olarak merfû kılınmasına göre âyetin anlamı, “Onlar, ancak (beyaz) buluttan gölgeler içinde Allah’ın meleklerle birlikte onlara gelmesini ve işin bitirilivermesini mi bekliyorlar...”<sup>1226</sup> demek olur.<sup>1227</sup>

Çoğunluğun katıldığı bu okuyuşu, sahabeden gelen bazı rivâyetler de desteklemektedir. Mesela, şazz kalan kırâatlardan (veya tefsirlerden) İbn Mesud’un okuyuşu bunlardandır. Rivâyete göre bu sahabî, âyeti, فِي هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ وَالْمَلَائِكَةُ فِي ظَلَلٍ مِّنَ الْعَمَامِ...<sup>1228</sup> şeklinde okumuştur. Buna göre âyette yer alan “Allah” ve “melâike” kelimeleri, peşpeşe iki fâil olarak gelmiş ve Resm-i hattın, “هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظَلَلٍ... مِّنَ الْعَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ” şeklindeki takdîm ve te’hirli şeklini açıklamıştır.

Zaten “Allah’ın ve meleklerin gelmesi” kalıp olarak başka âyetlerde de geçmektedir ki<sup>1229</sup> tüm bu veriler, cumhurun okuyuşunu desteklemektedir.

Bu âyette geçmekte olan “gelme”, “gitme”, “oturma” türünden mahlûkât için kullanılan bir takım fiillerin Allah için kullanılmasının nasıllığı ve niteliği, önceki sayfalarda da ele aldığımız gibi müteşâbih konusuna girmektedir. Yerinde ifade edildiği üzere bu konuyu selef, mahiyetini kulların bilemediği şeyler arasında görerek, bunlar üzerinde yorum yapmaktan kaçınmışlardır. İmam Zuhri, Evzâi, İbn Mübârek, Süfyan es-Sevri ve İshak b. Râhûye gibi ilk dönem (selef) alimleri, bu ve benzer âyetler için “*Bunları, Allahu Teâlâdan geldiği gibi şekilsiz benzetmesiz ve*

<sup>1225</sup> Zemahşerî, el-Keşşâf, I. 251; Hemezânî, el-Ferîd, I.444.

<sup>1226</sup> Bkz. Beğavî, Meâlimu’t-Tenzîl, I.184; Zemahşerî, el-Keşşâf, I.251; Hemezânî, el-Ferîd, I.444; Beydâvî, Envârü’t-Tenzîl, I. 494; Hamdi Yazır şöyle der: “...Buluttan yağmur umulursa da beyaz buluttan yağmur yağmayacağı için bunlar o sırada Allah’tan rahmet ümit etseler bile hilafilâde bir ümid olacağından böyle rahmet ümid ederken yağmur yerine ateş çıkmak gibi birdenbire belâlarını buluvermeleri melhuz olur.” (Hak Dini, II.737)

<sup>1227</sup> Türkçe Kur’ân meallerinde de bu anlam görülmektedir: Hamdi Yazır Meâli, “Onlar sade gözetiyorlar ki Allah buluttan gölgeler içinde meleklerle geliversin de kendilerine, iş bitiriliversin...” (s.31); Çantay Meâli, “Onlar ille Allah’ın buluttan gölgeler içinde meleklerle gelmesini mi bekliyorlar?...” (s.32); Bilmen Meâli, “Onlar ancak beyaz buluttan gölgeler içinde Allah’ın ve meleklerin kendilerine gelmelerini...” (s.33); Ali Fikri Yavuz Meâli, “O İslam’a girmeyip şeytana tabi olanlar, yalnız gözetiyorlar ki, Allah buluttan gölgeler içinde meleklerle geliversin...” (s.33); Diyanet Vakfı Meâli, “Onlar, ille de buluttan gölgeler içinde Allah’ın ve meleklerin gelmesini mi beklerler?...” (s.31); Suat Yıldırım Meâli, “...buluttan gölgeler içinde Allah’ın ve meleklerin gelip ...” (s. 31) şeklindedir.

<sup>1228</sup> Taberî, Câmiu’l-Beyân, II.340; Suyûtî, ed-Dürri’l-Mensûr, I.580; Muaz b. Cebel’in (وقاء الأمر) şeklinde okuduğu da rivâyet edilmiştir. Bkz. el-Ukberî, İ’râbu’l-Kirââtü’s-Şevâz, I.244; Ebû Hayyan, el-Bahru’l-Muhîr, II.345; Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, I.211; Bâzemûl, el-Kirâât, II.476.

<sup>1229</sup> Mesela bkz. En’am(6):158.âyette, ... هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ (İnanmak için) ille meleklerin gelmesini, yahut Rabb’inin gelmesini ya da Rabb’inin bazı âyetlerinin gelmesini mi bekliyorlar?...” şeklinde geçerken; Nahl(16):33.âyette: ... هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ (İnkâr edenler), ille kendilerine meleklerin gelmesini, yahut Rabb’inin (azab) emrinin gelmesini mi bekliyorlar?...” şeklinde; Furkan(25):25.âyette, وَيَوْمَ تَشْقُقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ وَتُزَلُّ الْمَلَائِكَةُ تَزْوِيلًا “Hem o gün, gök, beyaz bulutla yarılacak ve melekler perdey pey (ara ara)indirilecektir.” şeklinde;

ve nihayet, (Ferc(89):22 âyette ise, وَمَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا “Melekler sıra sıra dizili durumda Rabb’in geldiği zaman” şeklinde yer almaktadır.

Bkz. ez-Zerkeşî, el-Burhân, III. 216; İbn Kesir, Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm, I.50; Suyûtî, ed-Dürri’l-Mensûr, I.580.

*te'vilsiz okuyun*" demişlerdir.<sup>1230</sup> Ancak daha sonradan gelen alimler(halef) ise bu tür âyetlerde ifade edilen "*Allah'ın gelmesinden...*"kastın, onun emrinin ve azabının inmesi ve gelmesi; kulları üzerinde emrettiği hükümlerin icrâ edilmesi... ve böylece inkar eden kafirlerin işlerinin bitirilmesi" şeklinde yorumlamışlar ve buna göre âyete anlam vermişlerdir. Kur'ân'da yer alan "...*ya da Rabbi'nin emrinin gelmesi / أو يأتي*" (Nahl(16):33) ve "...*azabımız geliverdi / فَجَاءَهُمْ بِأُسْنَاءٍ*"(En'am(6):43) şeklindeki ifadeler de bu yorumu desteklemektedir.<sup>1231</sup>

Sonuç olarak bu âyette ihtilafa neden olan kelime üzerindeki iki farklı okuyuş ile, "*Allah'ın buluttan ve meleklerden (oluşmuş) gölgeler içinde gelmesi...*"; ve "*Allah'ın bulutlardan gölgeler içinde melekler ile gelmesi...*" şeklinde iki ayrı anlam ortaya çıkmıştır. Sahabeden gelen diğer okuyuş da cumhurun kırâatını desteklemektedir. Her iki okuyuşta da "Allah'ın gelmesi" ifadesi, mecazî anlamda kullanılmıştır. Buna göre, "helak emri" kendilerine geldiğinde işin/işlerinin bitirileceği tehdidi ile ikaz edilmişlerdir. "Meleklerin gelmesi"nden kasıt ise, indirilecek olan muhtemel bir azabı (helak emrini) insanlar üzerinde icrâ etmekle görevli olmaları ve insanlara bunu tatbik etmeleri anlamındadır.<sup>1232</sup>

## 2.Örnek:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً  
وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا

"Ey İnsanlar, sizi bir tek nefisten (nefes alan candan) yaratan ve ondan eşini yaratıp ikisinden birçok erkekler ve kadınlar üreten Rabb'inizden korkun; adını birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah'tan ve akrabalık(bağlarını kırmak)tan sakının. Şüphesiz Allah, sizin üzerinizde gözetleyicidir." (Nisa (4):1 )

Âyette yer alan altı çizilmiş olan وَالْأَرْحَامَ kelimesinde iki farklı okuma bulunmaktadır. Kırâat imamlarından Hamza, bu kelimenin sonunu kesreli olarak "*...والأَرْحَامَ*" şeklinde okumuştur. en-Nehâî, Katâde ve A'meş de bu okuyuşta Hamza'ya katılmıştır.<sup>1233</sup> Diğer kurrâ ise bu kelimeyi metinde yazıldığı gibi mensub olarak "*...والأَرْحَامَ*" şeklinde okumuştur. Ayrıca el-Yezîdî, İbn Muhaysın, el-Hasan ve (A'meş'ten gelen rivâyete göre) eş-Şenbûze da onlara katılmışlardır.<sup>1234</sup> Abdullah b.Yezid ise bu kelimenin sonunu merfû olarak (*...والأَرْحَامَ*) şeklinde okumuştur.<sup>1235</sup>

<sup>1230</sup> Ruhu'l-Furkan, II.487-488

<sup>1231</sup> Geniş bilgi için bkz. Taberî, Câmiu'l-Beyân, II. 342; Zemahşerî, el-Keşşâf, I. 250-251; Kurtubî, el-Câmi', III.19; Ebû Hayyân, el-Bahru'l-Muhît, II. 343 ; Hamdi Yazır, Hak Dini, II. 737-738.

<sup>1232</sup> Geniş bilgi için bkz. Taberî, Câmiu'l-Beyân, II. 342; Beğavî, Meâlimu't-Tenzîl, I.184; Zemahşerî, el-Keşşâf, I. 250-251; Kurbubî, el-Câmi', III.19; Beydâvî, Envâru't-Tenzîl, I. 494; Ebû Hayyân, el-Bahru'l-Muhît, II.343 ; Hamdi Yazır, Hak Dini, II.737-738; Ateş, Süleyman, Kur'ân-ı Kerîm Tefsîri, I.293.

<sup>1233</sup> Ebû Hayyan, el-Bahru'l-Muhît, III.497.

<sup>1234</sup> İbn Mücâhid, Kitâbu's-Seb'a, 226;Ezherî, Meâni'l-Kırâât, s. 118;İbn Hâleveyh, el-Hücce, s. 118;Ğalbûn, et-Tezkire II.371; Dâni, et-Teyisr,s. 78; İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II.247; Dimiyatî,

### Kırâatların Anlamları:

Cumhurun okumasına göre âyette الأرحام kelimesi “وَأَقْرَأُوا اللَّهَ الَّذِي تَسْأَلُونَ بِهِ” kısmında yer alan “اللَّهُ” ismine matûfen mensuptur. Buna göre kelimenin açılımı, “وَأَقْرَأُوا” şeklinde takdir edilir.<sup>1236</sup>

Bu takdire göre âyetin anlamı yukarıda verildiği üzere şöyle olacaktır: “*Onun adını vererek birbirinizden istekte bulunduğunuz Allah’tan korkun ve akrabalık bağlarınızı kesmekten sakının...*”<sup>1237</sup>

Bu yorum şekli, İbn Abbas, Mücâhid, İkrime ve başkalarından da nakledilmiştir.<sup>1238</sup>

Ebû Abdîrrahman’ın okuyuşu olan merfû okuyuş da, cumhurun okuyuşunu desteklemektir. Bu okuyuş şekline göre âyetin anlamı, “...*Akrabalık(bağlarını korumaya) da dikkat ediniz...*” şeklindedir. Çünkü burada “والأرحام” şeklinde okunduğunda bu kelime mübtada olur ki haberi mahzudtur. Bu durumda “Akrabalık bağlarının gözetilmesi” de dikkat edilmesi gereken konular arasında yer alacak demektir.<sup>1239</sup>

Hamza’nın okuyuşuna göre الأرحام kelimesi, kelimenin bir öncesinde yer alan تسألون kısmında yer alan به kelimesine mat’ufen mecrurdur.<sup>1240</sup> Buna göre âyetin anlamı şöyledir: “*Kendisiyle ve akrabalık (bağları) ile birbirinizden istekte/dilekte bulunduğunuz (adını ve akrabalığı kullanarak birbirinizden dilekte bulunduğunuz) Allah’dan korkun...*”<sup>1241</sup>

Hamdi Yazır bu kırâatı tercih etmiş olacak ki meali şöyle yapmıştır:

“Sakının o Allah’tan ki onunla ve erhamın hürmetine (akrabalık sebebiyle) birbirinizden dilekte bulunursunuz.”<sup>1242</sup>

Sahabe’den İbn Mes’ud’un bu âyeti “وَأَقْرَأُوا اللَّهَ الَّذِي تَسْأَلُونَ بِهِ وَبِالْأَرْحَامِ” şeklinde okuduğu rivâyet edilmiştir ki Hamza’nın bu okuyuşunu desteklemektedir.<sup>1243</sup>

Mücahid ve Hasan’dan da âyeti aynı anlama gelecek şekilde “أَسْأَلُكَ يَا اللَّهُ وَيَا الرَّحْمَ” “Senden Allah ve Akrabalık(bağları) hakkı için istiyorum...” şeklindeki meşhur bir deyişle örneklendirdikleri rivâyet edilir.<sup>1244</sup>

İthaf, s.185; Salim Muhaysın, el-Muğni, I.392; Muhammed Kerim, el-Kırâât, s. 77 ; Bâzemül, el-Kırâât, II:508.

<sup>1235</sup> İbn Cinnî, el-Muhteseb, I.179; Ebû Hayyan, el-Bahru’l-Muhît, III.497; Hemezânî, el-Ferîd, I.684

<sup>1236</sup> el-Ukberî, et-Tibyân, I. 327.

<sup>1237</sup> Kur’ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâlî, Yeni Asya Yayınları, 1989, İstanbul, s.76.

<sup>1238</sup> İbnu’l-Cevzî, Zâdu’l-Mesîr, II.3; Bâzemül, el-Kırâât, s. 509.

<sup>1239</sup> Ebû Hayyan, el-Bahru’l-Muhît, III. 497; Hemezânî, el-Ferîd, I.686; İbn Cinnî, el-Muhteseb, I.179; el-Ukberî, İ’râbu’l-Kırââtu’s-Şevazz, I. 364-364.

<sup>1240</sup> el-Ukberî, İ’râbu’l-Kırââti’s-Şevazz, I. 327.

<sup>1241</sup> Krş. Çetin, Abdurrahman, Kırâatların Tefsîre Etkisi, s. 157

<sup>1242</sup> Yazır, Hamdi, Kur’ân-ı Kerim ve Meâlî, s.76

<sup>1243</sup> Zemahşerî, el-Keşşâf, I. 342; Hemezânî, el-Ferîd, I.684; Hâtır, Kırâetu Abdillâh b. Mes’ûd, s. 100; Arthur, Materials, 35.

Ancak Hamza'nın bu okuyuşuna karşı, Basralılar tümünden saldırıya geçmiş ve bu okuyuşu hatalı bulmuşlardır. Gerekçeleri ise şu dil kuralıdır:

“*Açık bir ismin kesreli bir zamire atfi caiz değildir.*”<sup>1245</sup> Bu bilgilere göre bu âyette yer alan *به* zahirine matufen, ondan sonra gelen *الأرحام* kelimesinin açık bir isim olarak mecrur olması Arap dil kuralı açısından çirkin durmaktadır.

Ancak bu kurala uymayan ve tüm kurrâ tarafından ittifakla aynı şekilde okunan Kur'ân'da başka örnekler de bulunmaktadır.<sup>1246</sup> Nitekim Bakara sûresinde bir âyette *يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ اللَّهِ*<sup>1247</sup> benzer durum bulunmaktadır. Dikkat edilirse âyette *المسجد الحرام* kelimesi mecrurdur. Kelimenin mecrur olmasında ittifak olmakla birlikte bunun izahı farklı şekillerde yapılmıştır.<sup>1248</sup> Bu izahlardan birisine göre âyette, konumuzla alakalı Nisa:1.âyette olduğu bir durum bulunmaktadır. Buna göre âyette geçen *المسجد الحرام* kelimesi bir önceki “*به*” kelimesine matufen mecrurdur. Halbuki burada “*المسجد الحرام*” tamlamasının *ب* harfi cerri ile *وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ* şeklinde yazılması gerekirken vav harfi ile atfen bu irab gerçekleşmiştir.<sup>1249</sup> Hamza'nın okuyuşunda da benzer durum bulunmaktadır.

Diğer yandan konu ile alakalı olarak “*Açık bir ismin kesreli bir zamire atfi caiz değildir.*” şeklindeki nahiv kuralı, tüm nahivcilerin ittifak ettiği bir dil kuralı da değildir. Çünkü nahivcilerden Basra ekolü bunu savunurken Kufe ekolü ise yukarıdaki âyette olduğu üzere bunun imkan dahilinde olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>1250</sup>

İbn Hâleveyh bu konuda Hamzanın kırâatını kastederek “*Kur'ân'da bir lahn/dil yanlışı ve okuyuş hatası yoktur. Çünkü İbn Mücahid, Hz. Peygamber'in (وَالأَرْحَامِ) diye de okuduğunu ve Hamzanın da bu kırâat hususunda kendisine gelen bir eser/rivâyet nedeniyle bunu tercih edip okuduğunu nakletmiştir.*”<sup>1251</sup> der.

<sup>1244</sup> Suyutî, *ed-Dürrü'l-Mensur*, II.424

<sup>1245</sup> Bu kural, Basralılarla, Kûfeliler arasında tartışmalı konularındandır. Bkz. Bâzemûl II.511( İbn Enbârî, *el-İnsaf fi Mesâilî 'l-Hilaf beyne'n-Nahviyyîn: el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, Mektebu't-Ticâriyyetu'l-Kübrâ, Mısır, II.43'den naklen)

<sup>1246</sup> Bâzemûl, a.g.e II. 512 (Muhammed Abdilhâlik, *Dirâsâtun li Uslûbi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Hadîs, Kahire, ts. III.543-547 ve Ahmed Mekki el-Ensârî, *Nazariyyetu'n-Nahvi'l-Kur'ânî*, Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1405, s.74-78'den naklen)

<sup>1247</sup> “Sana haram ayında savaşmaktan soruyorlar. De ki: “Onda savaş, büyük bir günahtır. Fakat Allah yoluna engel olmak, Allah'a ve Mescid-i Haram'a karşı nankörlük etmek, halkını ondan sürüp çıkar mak, Allah yanında daha büyük bir günahtır...” (Bakara (2):217)

<sup>1248</sup> Mesela, Ferra, kelimenin âyetin başında bulunan *يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ* kısmına matuf olarak mecrur olduğunu buna göre anlamın “*يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ*” takdirine göre yapılması gerektiğini söyler. (Meâni'l-Kur'ân, I.141). Bu tahlili zayıf bulan Ukberî, âyette bulunan *الصد* kelimesinden hareketle burada mahzûf bir *صَدٌّ* fiilinin bulunduğunu buna göre âyetin takdirinin *وَيَصَلُّونَ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ* şeklinde olduğunu söylemiştir. (el-Ukberî, *et-Tibyân*, I. 175)

<sup>1249</sup> Bkz. Ukberî, *et-Tibyân*, I. 175; Hemezânî, *el-Ferîd*, I.454; Krş. Bâzemûl, a.g.e. II.511.

<sup>1250</sup> İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, s. 119; Hemezânî, *el-Ferîd*, I. 684-685; Dimyatî, *İthaf*, s. 185.

<sup>1251</sup> İbn Hâleveyh, *İ'râbu'l-Kırâât*, I.129.

Bu âyeti daha önce müfessirlerin kırâatları ele alış tarzlarını tespit bağlamında ele almış ve müfessirlerin bu âyetle alakalı bazı açıklamalarını aktarmıştık. Hatırlanacağı üzere Mekkî ve Zamaşeri gibi müfessirler başta olmak üzere bazı Kur'ân yorumcuları ve kurrâ, bu âyetteki Hamza'nın kırâatını, Basra nahivcilerine olan yakınlıkları nedeniyle olacak, tenkit etmişlerdir.<sup>1252</sup> Buna karşın, Hamza'nın kırâatını savunan müfessirlerden Zerkeşi, Ebû Hayyan ve Râzî gibi şahsiyetler de buna karşı çıkarak bu kırâatı savunmuşlardır.<sup>1253</sup>

Kanaatimizce Ahfeş, Ebû Ali el-Fârisi, Sîbeveyh, Ebu'l-Abbas el-Müberred, Nahhas, Mekkî ve Zamaşeri gibi müfessirlerin ve kurrânın, kurrâdan birilerinin özellikle tek kaldığı yukarıdaki örnekte olduğu gibi bazı okuyuşları tenkit etmeleri,<sup>1254</sup> onların Hz. Peygamber tarafından bu şekilde okunduğu kanaatinin onlarda oluşmaması nedeniyledir. Veya onlar, Hamza'nın bu okuyuşunu kendi insiyatifi ile gerçekleştirdiği kanaatindedirler.

Önceki bölümlerde ifade edildiği üzere bir kırâatın sahih kanalla gelmesi, onun makbûliyeti için asıl ve esas bir ölçüdür. Eğer bir kırâat tevatür derecesinde bir sıhhat derecesine ulaşmışsa, onu elemek için gramer ve resm-i hatt kriterleri yetmeyecektir. Çünkü kırâatın tevâtürlüğü, onun makbûliyeti açısından tek başına yeterli sayılacaktır. Dolayısıyla, eğer Hamza'nın kırâatı mütevatir olsaydı diğer kuralların işletilmesi mümkün olmayacaktı. İşte bu okuyuşu eleştiri konusu yapan kurrâ, kırâatlar için konulmuş olan üç kriterden birisi olan "Kırâatın Arap diline uygun olması" kuralı nedeniyle bu okuyuşu eleştiri konusu yapmışlardır. Muhtemelen onlar bu kırâatın, Hz. Peygamber'den naklini diğer meşhur kırâata göre zayıf görmüşlerdir. Bunu gerekçelendirmek için de bu kırâat rivâyetinin Arap gramerine göre zayıf kaldığını ileri sürmüşlerdir. Elbette bu okuyuş da Hz. Peygamber'in okumuş olduğu rivâyetine dayanmaktadır. Ancak özellikle Hz. Peygamber'in son arzada Kur'ân'ı tek harf üzere okuduğunu kabul ettiğimiz takdirde bu okuyuş, büyük olasılıkla cumhurun okuduğu nasb kırâatı üzere gerçekleşmiştir. Dolayısıyla eğer tercih etmek gerekirse cumhurun okuyuşu tercih edilebilir.

Ancak diğer okuyuşu da bir dil kuralı gerekçesiyle tûmden reddetmek doğru değildir. Çünkü bu kırâatta, dilcilerin dil kurallarını- yaklaşık hicrî II. asırda - tesbit edip ortaya koymalarından çok önce sahabe kanalı ile tabînden en-Nehâf, Hasan el-Basrî ve Kadâde gibi kimseler tarafından okunarak Hamza'ya kadar ulaşmıştır. Hamza da bu kırâatını, Süleyman b. Mihran el-A'meş, Hamdân b. A'yun, Muhammed b. Abdirrahman b. Ebî Leylâ ve Ca'fer gibi kimselerden almıştır. Zaten kendisi bu konuda selef ve esere bağlı kalmakla ma'ruf bir şahsiyet olup hadis konusunda da sika bir kimse olarak bilinmektedir.<sup>1255</sup> Bu nedenle cumhur alimleri, Hamza'nın seleften aktardığı bilinen okuyuşu yüzünden tenkit edilmesini; hele bu eleştiriyi, bu imamlardan çok sonra konulmuş olan nahiv kuralları baz alınarak yapılmasını tutarlı ve doğru bulmamışlardır. Dolayısıyla Mekkî ve onun gibi

<sup>1252</sup> Bkz. İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, II.15; Zamaşeri, *Keşşaf*; I. 452-3; Mekkî, *el-Keşf*, I.376.

<sup>1253</sup> Âyet hakkındaki yorumları ve tartışmalar için bkz. San'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, I.145; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, II.3; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, IX.163-164; Kurtubî, *el-Câmi'*, V.3-5; Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, II. 139; ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, I.321-322; Suyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, II. 423-5; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, I. 418-423; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, IV.209.

<sup>1254</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, IV.4-5.

<sup>1255</sup> Ebû Hayyan, *el-Bahru'l-Muhîr*, III. 500



düşünenler, cumhurun okuyuşunu tercihlerinde haklı görülebilirlerse de Hamza'nın okuyuşunu reddetmeleri de doğru değildir.

Sonuç olarak bu âyette bulunan iki farklı okuyuş ile âyetin anlamında mana zenginliği ve genişliği açıkça görülmektedir. Bu kırâatlardan cumhurun okumasına göre, Allah, kendisinden korkulmasını ve akrabalık bağlarını muhafaza etmeye riâyet edilmesini istemektedir. Hamza'nın okuyuşu ile şazz olan diğer okuyuşa göre Allah adını ve akrabalık bağlarını (sıla-ı rahmi) -ki sıla-ı rahim'e hassasiyet gösterilmesi diğer şazz kırâatta da istenmektedir.<sup>1256</sup> kullanarak da yemin edilebileceği anlaşılmaktadır.<sup>1257</sup>

### 3.Örnek:

[ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ... ]

“Ey inananlar, namaza dur(mak iste)diğiniz zaman yıkayın: yüzlerinizi, ve dirseklere kadar ellerinizi; meshedin; başlarınızı ve topuklara kadar ayaklarınızı.”  
(Mâide(4):6)

Bu âyetteki أَرْجُلَكُمْ kelimesinde farklı okuyuşlar vardır:

Ebû Ca'fer, Ebû Amr, İbn Kesir, (Ebû Bekir'den gelen rivâyetle)Âsım, Hamza ve Halef, kelimeyi lam'ın kesri ile “أَرْجُلِكُمْ” diye; Nâfi, İbn Âmir, (Hafs'dan gelen rivâyetle) Âsım ve el-Kisâî ise metindeki gibi “أَرْجُلِكُمْ” diye okumuşlardır.<sup>1258</sup> Aynı kelimeyi Hasan Basrî, lâm'ın ötresi ile merfû olarak “أَرْجُلِكُمْ” şeklinde okumuştur.<sup>1259</sup>

#### Kırâatların Anlamları:

Kelime üzerindeki sahih iki kırâat göz önüne alındığında أَرْجُلَكُمْ kelimesinde iki farklı okuyuş şekli ortaya çıkmaktadır. Bu da أَرْجُلَكُمْ kelimesindeki ل harfinin nasb ve cerr kırâatına göre okunmasıdır:

Bu durumda konuyu iki şıkta ele alabiliriz:

#### a. Nasb Kırâatına Göre Anlam:

<sup>1256</sup> Sıla-ı Rahim konusunda gerek Kur'an'da gerekse Hz. Peygamber'in hadislerinde üzerinde önemle durulmuş ve hassasiyet gösterilmesi istenmiştir. Konu ile alakalı bazı âyetlerde atıflar bulunduğu gibi (mesela bkz. Ra'd(13):21-25; Muhammed(47):22-23), bir çok sahih hadiste de açıkça (mesela bkz. Buhârî, Zekat, I, Edeb, 11; Müslim, İmam, 74-77, Bir ve Sıla, 17; Tirmizî, Et'ime, 45, Zekat, 26; Ahmed, Müsned, II.484) ele alınmıştır.

<sup>1257</sup> Bu âyeti her iki şekilde okuyuşa dâir Dürrü'l-Mensûr'da bir çok rivâyet bulunmaktadır. Bkz. (II.434 vd.)

<sup>1258</sup> İbn Mücâhid, Kitâbu's-Seb'a, 242; Ezherî, Meâni'l-Kırâât, s. 139; Ğalbûn, et-Tezkire, II.385; İbn Ebî Meryem, el-Mûdah, I.437; Dâni, et-Teyisr, s.82; İbnu'l-Cezrî, en-Neşr, II.254; Dimyatî, İthaf, 198; Kâdî, Bûdûru'z-Zâhire, 89; Muhammed Kerîm, el-Kırâât, s. 108

<sup>1259</sup> İbn Cinnî, el-Muhteseb, I.208; el-Ukberî, et-Tibyân, I.422; İ'râbu'l-Kırââtî's-Şâzze (tahk. Muhammed es-Seyyid Ahmed Azzûz), Âlemu'l-Kütüb, 1996/1417, I. 430; Kâdî, el-Kırââtü's-Şâzze, s. 42.

Âyetteki kelimeyi lâm harfinin fethası ile “أَرْجُلُكُمْ” şeklinde okumaya göre anlam, “*Yüzünüzü, dirseklere kadar ellerinizi; ökçelere kadar ayaklarınızı yıkayın. Başınıza da meshedin.*” şeklindedir. Kelime bu şekilde okunduğunda, o, kendinden hemen öncekine “وامسحوا/meshedin” fiiline değil; daha önce geçmiş olan ve “فَاغْسِلُوا/ yıkayın” fiiline atfedilmiş olmaktadır. Bu okuyuşa göre âyette takdim ve tehir bulunmaktadır. Çünkü “أَرْجُلُكُمْ” lafzı abdestteki tertip itibariyle başa meshetmeden sonra olduğu için son kısımda kalmıştır. Ve bu kelime “فَاغْسِلُوا” kelimesine atfedilmiştir. Zaten bundan dolayı kimi alimler abdestte tertibi vacip görmüşlerdir.<sup>1260</sup>

#### b. Cer kırâatına Göre Anlam:

Kelimeyi kesreli okumaya göre ise âyetin anlamı: “...yüzünüzü ve ellerinizi dirseklere kadar yıkayınız. Başınıza ve ayaklarınıza (ökçelerinize kadar) meshedin.” şeklinde okur.<sup>1261</sup> Bu durumda ise ayaklara meshetmek farz olur.

Buna göre abdestte âyette ayakların hükmü, meshedilmesidir. Çünkü “يُرْسِلُكُمْ” lafzına atfen anlam itibariyle ayakların hükmü bu olacaktır.<sup>1262</sup>

Aynı kelimeyi Hasan el-Basrî'nin merfû olarak “أَرْجُلُكُمْ” şeklinde okumasına göre de iki anlam bulunmaktadır. İlk anlama göre “أَرْجُلُكُمْ” kelimesi mübteda, haberi ise mahzûf olan “اغسلوها” fiilidir. Bu yoruma göre anlam “*ayaklarınızı yıkayınız*” şeklinde olur.<sup>1263</sup> Yani ayağın hükmü yıkamadır. Çünkü buradaki merfu kelimenin haberi mahzuftur ve o da güsle racidir ve yıkamanın hükmünü alır ve nasb kırâatı gibi anlam ifade eder.<sup>1264</sup> Hatta bu durumda kelimenin yıkamaya delâletinin daha kuvvetli olduğu söylenmiştir. Buna göre âyetin takdirî, “إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ... أَيُّ أَرْجُلِكُمْ”, “*وَاجِبٌ غَسْلُهَا، أَوْ مَقْرُوضٌ غَسْلُهَا.*” şeklinde olur.<sup>1265</sup> İkinci anlama göre ise “أَرْجُلُكُمْ” kelimesinin mahzûf haberi “وامسحوا” fiilidir. Zemahşerî bu ihtimal üzerinde de durmuştur.<sup>1266</sup> Buna göre âyetin anlamı, “...ökçelere kadar ayaklarınızı mesh edin” şeklinde olacaktır.<sup>1267</sup>

Zaten, Hasan el-Basrî'nin ayaklar ile alakalı olarak, - ki Taberî de aynı görüştedir<sup>1268</sup> - kişinin yıkama ile mesh etme konusunda muhayyer olduğu; dilerse

<sup>1260</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV.467; Ezherî, *Meânî'l-Kırâât*, s. 139; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, I. 437; Mekki, *el-Keşf*, I. 407; Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, I.142; İbn Kesir, I.25

<sup>1261</sup> Krş. Çetin, Abdurrahman, *Kırâatların Tefsire Etkisi*, s. 170.

<sup>1262</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV.467 vd.; Mekki, *el-Keşf*, I.406.

<sup>1263</sup> İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, I.208; el-Ukberî, *et-Tibyân*, I. 422; İ'râbu'l-Kırââtı's-Şâzze I. 430; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 599; Kâdî, *el-Kırââtü's-Şâzze*, s. 42.

<sup>1264</sup> İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, I.208; el-Ukberî, *et-Tibyân*, I. 422; İ'râbu'l-Kırââtı's-Şâzze I. 430; Kâdî, *el-Kırââtü's-Şâzze*, s. 42.

<sup>1265</sup> İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, I. 208

<sup>1266</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 599.

<sup>1267</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 599.

<sup>1268</sup> Taberî, a.g.e., IV.466-477.

mesh, dilerse yıkayabileceğini söylediği de nakledilmiştir.<sup>1269</sup> Bu bilgi, Hasan'ın âyete iki farklı anlamı verdiğini göstermektedir.

Sonuç olarak bu kırâatın her iki anlama da ihtimali bulunmaktadır. Haberi mahzuf olduğundan, âyetin başında yer alan فَاغْسِلُوا fiiline atfedildiğinde, “ökçelere kadar yıkayın”; وَاَمْسَحُوا fiiline atfedilmesine göre ise, “ökçelere kadar ayakları mesh edin” demek olacaktır.<sup>1270</sup>

Bu âyette bulunan meşhur iki farklı kırâat ile Hasan'dan gelen şazz kırâat, âyete farklı anlamlar yüklenmesine ve dolayısıyla mezhep imamları arasında ihtilafa neden olmuştur. Fıkıh mezheplerinden Hanefî, Şafî, Mâliki ve Hanbelî mezhebî başta olmak üzere genel olarak Ehli Sünnet ekolü ve Zeydiyye mezhebi<sup>1271</sup> nasb kırâatını göz önüne alarak ayakların yıkanmasıyla amel etmişler ve cerr kırâatını da bu doğrultuda, te'vil yoluna gitmişlerdir.<sup>1272</sup>

Buna karşın Zahirî mezhebinin imamı Dâvud ez-Zâhirî, kişinin ayağını hem yıkaması hem de mesh etmesinin gerektiğini söylerken, Şia'dan Caferî mezhebi ise cerr kırâatını göz önüne alarak, âyette ayağa mesh edilmesinin kastedildiğini, nasb kırâatının da yine bunu desteklediğini değişik delillerle izah etmeye çalışmıştır.<sup>1273</sup>

Ele aldığımız bu âyetteki kırâat kadar bir başka kırâatta, bu denli farklılığı göremediğimizi öncelikle ifade edelim.<sup>1274</sup> Gerçekten ihtilafa ve derin ayrılığa sebep olan اَرْحَلَكُمْ kelimesindeki bu farklı kırâatların her birinden ayakların yıkanmasına ve mehsedilmesine bizi götürecek naklî, akfî ve gramatik açıdan bir çok delil ileri sürülmüştür.

Şu da vurgulanmalıdır ki imamlar arasında görüş ayrılığına neden olan husus, ayakların abdest azası olup olmadığı hususunda değil, keyfiyeti ile ilgilidir.

Konu ile alakalı olarak âyetteki her iki (meşhur) kırâatı savunanlarında kendilerini haklı çıkartacak bir çok delilleri bulunmaktadır. Şazz kırâat bir yana, bu her iki kırâat da sahih olan okuyuş vecihlerinden olup, kırâat imamlardan bir kısmı tarafından Hz. Peygamber'e isnad edilerek okunmuştur.

Ele aldığımız bu âyette yer alan nasb kırâatı gereği, abdestte ayakların yıkanması kanaati, cumhurun genel görüşüdür. Ancak âyette yer alan cerr kırâatı da

<sup>1269</sup> Ebû Hayyan, el-Bahru'l-Muhît, IV.192.

<sup>1270</sup> Ebû Hayyan, el-Bahru'l-Muhît, IV.192.

<sup>1271</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadir, II.18.

<sup>1272</sup> Konu ile alakalı mezheplerin görüşlerini detaylı olarak görebilmek için bkz. İbn Rüşd, Bidâyetü'l-Müctehid I. 41v.d; Ebû Hayyan, el-Bahru'l-Muhît, IV.192. İbn Kudâme, el-Muğnî, I.90-92; el-Cezerî, Abdurrahman, Kitâbu'l-Fıkh Ale'l-Mezâhibi'l-Erba', Çağrı Yayınları, İstanbul, 1984/1404, (I-V), I.53-64.

<sup>1273</sup> Bkz. Tûsî, Ebû Ca'fer, et-Tibyân fi Tefsîri'l-Kur'ân, Matbaatü'l-İlmiyye, Necef, 1377/1957, III.452; Tabatabâî, Seyyid Muhâmmed Hüseyin, el-Mizân fi Tefsîri'l-Kur'ân, Müessesetü Matbûâtî İsmailiyyân, II. Baskı, Kum, 1392/1972, V.222; Tabersî, Mecmau'l-Beyan, II.163-1167; Ebû Hayyan, el-Bahru'l-Muhît, IV. 191-192; İbn Kudâme, el-Muğnî, I.90-92.

<sup>1274</sup> Ülkemizde bu konuda ilim mahfillerinde tartışılarda yapılmıştır. Bkz. Uğur, Müctebâ, Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnete Göre Ayakların Yıkanması, İslamî Araştırmalar Dergisi, Cilt:3, Sayı:2, Nisan, 1989, 16-28; Ateş, Süleyman, Abdeste Ayakların Meshedilmesi Veya Yıkanmasının Hükmü, İslami Araştırmalar Dergisi, Cilt:3, Sayı:4, Ekim, 1989, s. 188-193; Kaya, Remzi, “Kırâat Açısından Abdest Âyeti”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1993, s. 255-266.

kurrânın bir kısmı tarafından okunmuş ve fakihlerin bir kısmı bu okuyuş doğrultusunda abdestte ayakların meshedilmesi fikrini savunmuştur.

Her iki görüş sahipleri de, bu görüşlerine *أرجلكم* kelimesinin iki farklı şekilde okunması dışında konu ile alakalı hadisleri ve sahabe görüşlerini delil olarak almışlardır.

Bu haberlerden bir kısmı şunlardır:

a. Bir yolculuk esnasında Hz. Peygamber biraz geride kalmış, yetiştiğinde ise, sahabenin vakti giren namaz için abdest aldığını ve ayaklarını yıkarken de mesheder gibi az su ile yıkadıklarını gördü. Bunun üzerine yüksek bir sesle iki veya üç kez “*Cehennemde yanacak topukların vay haline!*” buyurdu<sup>1278</sup>.

b. Abdullah b. Amr'den de benzer anlamı ifade eden haber şöyledir: “*Gittiğiniz bir seferde Allah'ın Elçisi (s.a.v) bizden geri kaldı, ikinci namazı vakti bize yetişti. Biz ayaklarımıza meshettik, 'Ateşten ötürü ökçelerin vay haline' diye bağırды.*”<sup>1279</sup>

c. Hz.Ömer'in ise şöyle dediği rivâyet edilir: “*Bir adam abdest aldı, bir ayağında tırnak kadar bir yeri (kuru) bıraktı. Peygamber (s.a.v) onu gördü, şöyle dedi: "Dön, güzel abdest al' dedi. Adam yeniden abdest aldı.*”<sup>1280</sup>

d. Ebû Hureyre'den şöyle dediği nakledilir: “*Abdesti tam, suyu uzuvlara ulaştırarak alınız, çünkü ben Ebu'l-Kasım'ın, 'Ateşe uğrayacak topukların vay haline!' dediğini işittim.*”<sup>1281</sup>

e. Abdu'l-Melik İbn Meysere, Nizal'in şöyle dediğini anlatıyor: “*Ali'yi gördüm, öğle namazını kaldı, sonra Rahbe'de insanlar(a öğüt vermek, vaaz etmek) için oturdu. Su getirildi, yüzünü, ellerini yıkadı, başını ve ayaklarını meshetti. 'Abdestli olanın abdesti budur' dedi*”<sup>1282</sup>

Bu rivâyete göre abdestli olan kimsenin, her namazda böyle abdest alması yeterlidir. Yani bu kimsenin abdestte ayaklarını yıkamasına gerek bulunmamakta; sadece mesh etmesi yeterli olmaktadır. Ama abdesti olmayan kimse ise böyle bir durumda ayaklarını yıkayacaktır.

İşte bu ve benzer hadisler âyetteki nasb kırâatı ile beraber, ayakları yıkamanın farz olduğunu belirtmektedir. Çünkü hadisler, Kur'ân'ın bir anlamda açıklayıcısı konumunda olduğundan, bu âyetteki farklı kırâatlardan kaynaklanan farklı anlamları da, Hz. Peygamber'in sünneti açıklığa kavuşturmaktadır. **Dolayısıyla sünnet, ayakların meshine değil, topuklara kadar yıkamanın gereğine delalet etmektedir**<sup>1283</sup>.

Ancak nasb kırâatını destekleyen bu haberler yanında cerr kırâatını destekleyen haberler de bulunmaktadır. Bunlardan bir kaç şunlardır:

<sup>1278</sup> Bu konudaki hadislerin farklı varyantları için bkz. **Buhârî**, İlim, 3, 30; **Vudû'**, 27, 30, 39, 40; **Müslim**, Tahâret, 25, 28, 30; **Ebû Dâvud**, Tahâret, 46; **Tirmizî**, Tahâret, 31; **İbn Mâce**, Tahâret, 55; **Ahmed b. Hanbel**, **Müsned**, III.424.

<sup>1279</sup> **Müslim** Tahâret, 27.

<sup>1280</sup> **Müslim**, Tahâret, 31.

<sup>1281</sup> **İbn Mâce**, Tahâret, 55; **Ahmed b. Hanbel**, **Müsned**, II. 201.

<sup>1282</sup> **Taberî**, **Câmiu'l-Beyân**, IV.453.

<sup>1283</sup> Bu ifade İmam Şâfiî'ye aittir. Bkz. Şâfiî, Muhammed b. İdris, **er-Risâle** (Tahk. Ahmet Muhammed Şâkir), **Dâru'l-Küttübi'l-İlmiyye**, Beyrut, 1939/1358, s. 29 (دل علي أنه غسل لا مسح). Ayrıca bkz. **Kurtubî**, **el-Câmi'**, VI.61 (وهو الثابت من فعل النبي صلى الله عليه وسلم)

a. “Mûsâ b. Enes, Enes (r.a.)’e şöyle dedi: “*Ey Ebû Hamza, Haccac Ehvaz’da konuşma yaptı, temizliği(yani abdesti) anlattı:“Yüzlerinizi, ellerinizi yıkayınız., başınızı meshediniz, ayaklarınız ise insanın en kirlî uzuvlarıdır, ayakların altını, üstünü ve topuklarını yıkayınız’ dedi. (Sen Haccac’ın bu sözüne ne dersin?) Enes şöyle cevap verdi:“Allah doğru söyledi, Haccac yalan söyledi. Yüce Allah:*

‘*Başlarınızı ve ayaklarınızı meshediniz’ buyurdu.*”<sup>1284</sup>

b. Yine Hz. Enes’in “*Kur’ân meshi indirdi, sünnet yıkamayı getirdi*” dediği de rivâyet edilir.<sup>1285</sup>

c. İkrime ise İbn Abbas’ın, “*Abdest, iki yıkama ve iki meshdir.*” dediğini nakleder.<sup>1286</sup> Bir diğer haberde bu sahabî, ليس علي الرجلين الغسل إنما نزل فيها المسح, “*Ayakları abdestte yıkamak gerekmez. Bu konuda âyette mesh indi*” dediği; kendisinin abdest aldığında ayaklarına meshettiği rivâyet edilir.<sup>1287</sup>

Aynı konuda daha ilginç bir açıklama ise Şa’bî’den gelmektedir. Abdestte ayaklara meshin farz olduğunu yoksa yıkamanın gerekmediğini savunan bu alimin, “*Görmüyor musun, teyemmümde sadece abdest alındığında yıkanan yerler meshedilir, abdestte meshedilecek yerler (baş ve ayakları kastediyor) ise terkedilir.*” dediği nakledilir.<sup>1288</sup>

Görüldüğü üzere her iki görüşü de destekleyecek gerek sahabe’den gerekse onlardan sonra gelen tabiînden kurrâ ve müfessirler bulunmaktadır.

Ancak “*nasb*” kırâatını savunanların dayandıkları ve Hz. Peygamber’in ayaklarını yıkadığına dair haberler ve bu konuda Peygamber’in ayaklarını yıkamada titiz olmayanlar ile alakalı olarak tehditkar bir şekilde uyarıda bulunması, ayrıca âyette ellerin dirseklere kadar yıkanmasına dair “*إلى المرافق*” şeklinde ifade kullanılırken, benzer şekilde ayaklar içinde, ökçelere kadar “*إلى الكعبين*” şeklinde bir ifade ile adeta yıkanacak yerin sınırının çizildiğinin ifade edilmiş olması, delil olarak daha dikkat çekicidir. Bu nedenle olacak çoğunluk müslümanlar da bu gerçeği göz önüne alarak hareket etmişlerdir.

Elmalılı M. Hamdi Yazır da bu konuda şu ifadelere yer verir:

“*Burada ancak şu kadar söyleyelim ki, çıplak ayaklara mehsetmeyi caiz görmek, âyetin sonundaki يريد الله ليطهركم : “Allah sizi temizlemek istiyor...” diye açıklanan temizlik hikmetine kesin olarak aykırı bulunduğu ve hele yıkanmamış kirlî ayaklarla camilere girmenin temizlik şöyle dursun, normal temizlik ile bile uyuşmasının mümkün olmadığı ortadadır. Nitekim ayaklarını güzelce yıkamamış ve ökçelerinde biraz kuruluk kalmış olanlar hakkında Resûlullah ويل للأعقاب من النار = “vay*

<sup>1284</sup> Taberî, Câmîu’l-Beyân, IV.469; İbn Kesîr, Tefsîru’l- Kur’ân, II. 26.

<sup>1285</sup> Taberî, Câmîu’l-Beyân , IV. 469. “*عن أنس قال: نزل القرآن بالمسح ، والسنة بالغسل.*”

Burada iki haber arasında bir kopukluk sezilmektedir. Çünkü bir önceki haberde Enes’e, Haccac’ın abdest alırken ayakların yıkanması konusundaki sözleri aktarıldığında, buna çıkışmasına karşın, bu haberde ise ayakları yıkamanın Hz. Peygamber’in bir sünneti olduğunu ifade etmiştir. Bu durumda muhtemelen Enes, abdestte farz olanın ayakları meshetmek olduğunu düşünerek, Haccac’ın bu konuda, “*Abdestte yüzünüzü, elinizi ve ayaklarınızı yıkayınız...*” şeklindeki abdestte bu uzuvları yıkamanın farz olduğunu ifade eden sözlerine tepki göstermiş olduğu anlaşılmaktadır.

<sup>1286</sup> Taberî, Câmîu’l-Beyân, IV. 469. İki yıkama ile el ve yüz; iki mesh ile de baş ve ayaklar kastedilmiş olmaktadır.

<sup>1287</sup> Taberî, Câmîu’l-Beyân , IV. 470

<sup>1288</sup> Taberî, a.g.e., IV.470; İbn Kesîr, a.g.e., II. 26.

şu ökçelerin ateşten haline” buyurmuş ve tekrar yıkanmasını emretmiştir. Bir de maksad mesh olsaydı برؤوسكم gibi sadece وأرجلكم demek yeterli olur, إلى الكعبين “topuklara kadar” kaydına hiç de gerek kalmazdı. Bu da farzın esasının yıkanmak olduğuna ve meshin buna dayanması lazım geldiğine işaret eder. Kısaca ayaklar hakkında yıkamak emri muhkem, mesh emri mücmeldir ve yüce sünnet ile açıklanmıştır... وأرجلكم إلى الكعبين = “İki topuğa kadar ayaklarınızı da” yani ayaklarınızı da yıkayınız, yahut mestli ise meshediniz. Bu temizlikler yapılmadan namaz, namaz olmaz.... “topuklara kadar” ifadesi aslında meshetmeye değil, ayakların yıkama hükmüne girdiğini gösterir. Zira mesh için bir bitiş yeri tayin edilmiş değildir...<sup>1289</sup>

Cassâs da âyette “yıkama” ve “meshetme” noktasındaki bu problemi, sünneti devreye sokarak izah etmek gerektiğini şu şekilde ifade eder: “...Farklı iki anlamın ortaya çıkmasına neden olan iki kırâattan birine göre amel edilmesi, bu âyetin mücmel olduğunu göstermektedir. Mücmelin de usulde belirtilen esaslar çerçevesinde açıklanma zorunluluğu vardır ki, bu âyeti Hz. Peygamber’in ‘ayakları yıkama’ ile ilgili hadisleri beyan etmektedir ve âyette şâri’in maksadını ortaya koymaktadır<sup>1290</sup> .

Diğer yandan nasb kırâatı ile ayakların yıkanması gerektiğini savunan Ehl-i Sünnet alimleri, cer kırâatı göz önüne alındığında, “...ayaklarınıza meshediniz.” şeklindeki anlam konusunda, “mesh” kelimesinin “hafif yıkama” ile “mesh etme” manasında müşterek bir anlamı bulunduğunu, bu şekilde bir anlamın belki mestler üzerine mesh yapma anlamında yorumlanabileceğini söylerler.<sup>1291</sup> Mesela, Mekkî, kırâat alanında ilk kalem oynatan Ebû Ubeyd’in de, “mesh” kelimesinin bir çok anlamı yanında yıkama anlamına da geldiğini belirtir.<sup>1292</sup> Zaten, bir çok sahabe, mestlere meshetmenin caiz olduğunu Hz. Peygamberden rivâyet ettikleri sözlerle ve uygulamalarıyla ortaya koymuşlardır<sup>1293</sup>. Hatta Hz. Peygamber’in mest üzerine mesh ettiği konusundaki haberlerde<sup>1294</sup> tevatürün bulunduğu bile söylenmiştir.<sup>1295</sup>

Şîa mezhebi ise, Ehl-i Sünnet’e mukabil cerr kırâatını tercih ederek, ayakları meshetmenin gerekli ve yeterli olduğunu ileri sürmüştür. Kelime mecrûr okunduğunda “رؤوسكم” lafzına atfedilmekte; bu da ayakların meshedilmesini gerekli kılmaktadır. Mansûb okumak suretiyle “أيديكم” üzerine atfetmek uzak bir ihtimaldir. Çünkü yüz ve ellerin yıkanmasına işaret eden ve ayrı hüküm bildiren “فاغسلوا وجوهكم إلى

<sup>1289</sup> Hamdi Yazır, *Hak Dini*, III. 171-172 (Özetle alınmıştır.)

<sup>1290</sup> Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II. 488.

<sup>1291</sup> Dağ Mehmet, *Kırâat Farklılıklarının İslam Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s.216 vd.

<sup>1292</sup> Mekkî, *el-Keşf*, I. 406.

<sup>1293</sup> Kurtûbî, *el-Câmi'*, VI.63.

<sup>1294</sup> Allah'ın elçisi, giydiği mestler, ayakkabılar ve çoraplar üzerine meshetmiştir. Ca'fer b. Amar'ın babasından nakline göre: “Peygamber (s.a.v.)'in, sarığı ve ayakkabıları üzerine meshettiğini gördüm” dediği (Buhârî, *Vudû'*: 48); Muğîre b. Şu'be de Peygamber (s.a.v.)'in sarığı ve ayakkabısı üzerine meshettiğini (Ahmed, *Müsned*, IV. 244, 248, 251; VI.13-14); yine aynı sahabînin, “Peygamber (s.a.v.)'in abdest alıp çorapları ve ayakkabıları üzerine meshettiğini rivâyet etmiştir. (Bkz. Ebû Dâvud, *Tahâret*, 61; Tirmizî, *Tahâret*, 74-75; İbn Mâce, *Tahâret*, 88; Ahmed, *Müsned*, IV.252), Ateş, Süleyman, a.g.e. II. 750.

<sup>1295</sup> Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II.491-492; Kettânî, *Nazmu'l-Mütevâtir*, 32; Merağî, Ahmed Mustafa, *Tefsîru'l-Merâğî*, Beyrut, 1394/1974, VI.63; Bâzemûl, *el-Kırâât*, II.527; Dağ, Mehmet, *Kırâatların İslam Hukukuna Olan Etkisi*, s. 176.

”المرفق“ cümlesi, ”وامسحوا برؤوسكم“ cümlesinin gelmesi ile hükmünü kaybetmiştir. Hükümsüz bir cümlenin üzerine ise atıf yapılamaz. Cerr kırâatını tercih eden Şîa, fethalı kırâatın da, ayakların meshedilmesini gerekli kıldığını ileri sürmektedir. Açıklamalarına göre ”وامسحوا“ cümlesindeki ”رؤوس“ lafzı mahallen mansûb, ‘ba’ harfi cerri ile de lafzan mecrûrdur. Dolayısıyla ”أرجل“ kelimesi, ”رؤوس“ kelimesinin mahalline atfedildiğinde o da mansûb olur. Mecrûr olması, ”رؤوس“ lafzının zâhirîne atfedilmesinden kaynaklanmaktadır<sup>1296</sup>.

Sünnî ekolde olduğu gibi Şîa da cerr kırâatını tercih ederek, ayaklarda yıkamanın değil meshetmenin farz olduğunu kabul ederken bunu bir takım rivâyetlerle de temellendirmektedir. Daha önce zikrettiğimiz üzere sahabeden Enes b Malik başta olmak üzere, İbn Abbas ve Hz. Ali, tabiünden Şa’bî, İkrime, Hasan Basri gibi bir çok ileri gelen alimler bu kanaati değişik şekillerde ifade etmişler ve abdestte ayakların mesh edilmesinin farz olduğunu, yıkamanın ise Peygamber’in sünneti olduğunu söylemişlerdir.<sup>1297</sup>

Ülkemizde konu ile alakalı olarak önde gelen müfessirlerden Süleyman Ateş, cer kırâatının daha isabetli olduğunu ifade ederken<sup>1298</sup>; Yaşar Nuri Öztürk ise, nasb kırâatının azîmet yönüyle cer kırâatının da ruhsat boyutu ile değerlendirilebileceğini söyleyerek âyettin iki anlama da imkan verdiğini söylemiştir.<sup>1299</sup>

Buraya kadar nakledilenlerden anlaşılmaktadır ki, âyette iki kırâat vardır. Nasb ve cerr kırâatı. Her iki kırâat da kişinin tercihi hangi istikatte olursa olsun farklı bir anlamın ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Böylece bu farklı kırâatlarla da âyetin anlamında bir genişlik meydana gelmiş olmaktadır. Nasb kırâatı ayakların yıkanmasını gerekli kılmaktadır. Cer kırâatı ise, kendisine daha yakın olan ”meshediniz” anlamındaki ”وامسحوا“ fiiline matuf kılındığında, ”meshetme” anlamına gelmektedir. Bu durum Arap grameri açısından makul görülebilecek bir kuralla ortaya çıkmaktadır. Ancak nasb kırâatını savunan cumhur, cerr kırâatını da kendi görüşleri doğrultusunda tevil yoluna gitmişler, ve mesh kelimesinin, Arab dilinde ”hafif yıkama” anlamına da gelebileceği dolayısıyla burada ayağınızı da hafif yollu yıkayınız” denmiş olabileceğini söylemişlerdir. Ya da bu cerr kırâatında kastedilen ” mesh”den kastın, ayağında mest bulunanlarla alakalı özel duruma işaret edilmiş olunabileceğini söylemişlerdir. Onları, bu kanaate zorlayan gerekçe ise, konu hakkında Hz. Peygamber’in genel olarak ayağını yıkadığı ve abdest aldığıında ayaklarında kuru yer bırakan kimseler için tehditkar bir şekilde onları ikaz etmesidir.

Diğer yandan âyette, ayak için ”إلى الكعبين/ kadar” ifadesi, kollar için kullanılan ”إلى المرافق/” ifadesiyle örtüşmektedir ki kanaatimizce nasb kırâatına göre âyette ayakların yıkanmasını ifade eden en önemli delillerden birisidir. Konu ile alakalı Hz. Peygamber’in ayaklarını yıkamasına dair emirleri ve tavsiyeleri ise bunu destekler mahiyettedir.

<sup>1296</sup> Dağ, Mehmet, *Kırâat Farklılıklarının İslam Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s.219-220 (Tûsî, *Tehzîbü'l-Ahkâm*, (tahk: Hasan Müsevi Horasan), Dâru'l-Küttübi'l-İslâmiyye, III. Baskı, Tahran, 1390/1970, I.71'den naklen)

<sup>1297</sup> Konu ile alakalı rivâyetler için, bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV.469-471

<sup>1298</sup> Ateş, Süleyman, *Çağdaş Kur'ân Tefsiri*, II. 477.

<sup>1299</sup> Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'ân'daki İslam*, Yeni Boyut, İstanbul, 1993, s. 659-660.

Cerr kırâatı ise Arap dil kuralı açısından daha güçlü ve âyetten ilk anlaşılabilir olan bir hüküm olma özelliği taşımaktadır. Elbette bu kanaatin sahabeden ve Peygamber'den değişik haberlerle desteklenmiş olması, abdestte ayakların meshine de bir yer olduğunu göstermektedir. Nitekim Enes b. Malik, İbn Abbas gibi bazı sahabîlerin, Hasan el-Basrî ve Şa'bî gibi tabînden bazı alimlerin, muhtelif görüşleriyle şazz kalsa da Caferiyye ve Zâhiriyye mezhebi<sup>1297</sup> gibi bazı mezhep ekollerinin ve Taberî gibi müfessirlerin ileri gelenlerinden bazı şahsiyetlerin görüşü de bu merkezdedir.

Toplum olarak bazı zamanlarda ayakların yıkanmasında güçlüğün olduğu anlar olabilmektedir. Böyle bir durumda abdest alındığında yıkama yerine mesh ruhsatının işletilmesi düşünülebilir. Ehl-i Sünnet'in "mesh" kelimesinin az yıkamak anlamını ileri sürerek yine yıkamaya hamletmesi bir zorlamadır. Eğer âyette yer alan "mesh" kelimesi ile "yıkamak" amaçlanmış ise niçin yeni bir fiilin kullanılmasına gerek duyulmuştur. Bunun cevabını vermek mümkün değildir. Dolayısıyla âyette eğer bir uzvun mesh edilmesi isteniyorsa bundan başka kelimenin tâlî anlamları göz önüne alınarak bir başka anlam değil, "mesh etme" anlamı kastedilmiş olmalıdır. Bu nedenle cer kırâatı göz önüne alındığında âyette "ayağa mesh etme" emrinin verilmiş olması ve bu anlamın da âyette bir vecih olduğu açıktır. Belki abdestte ayakların yıkanması bir azîmettir. Meshi ise bir ruhsattır. Ayaklarda bulunan mestler üzerine mesh edilmesinde de aynı espiri bulunmaktadır.

Sonuç olarak bu âyette yer alan kırâat farkı ile iki farklı hüküm ortaya çıkmakta ve âyetin anlamı bu farklılık sonucu genişlemektedir. Başlığımız altında sahih kırâatlardan bu örnekler dışında başka örnekler üzerinde durmak mümkünse de biz bu kadarla yetiniyoruz.<sup>1298</sup>

<sup>1297</sup> Bu mezhebin görüşünde abdestte ayakların hem meshi hem de yıkanması zorunludur. Ancak abdestte "mesh"e yer verilmesi önemli bir noktadır.

<sup>1298</sup> Bunlar dışında şu örnekleri de burada zikretmek mümkündür:

a. Bakara(2):259.âyette geçen اعلم kelimesi hem muzarî (أعلم...) hem de emir (أعلم...) olarak okunmuştur. Buna göre "...Bu işler kendisine açıkça belli olunca (Allah) Dedi ki, "Bil ki Allah her şeye kadirdir." anlamında olabileceği gibi; "...Bu işler kendisine açıkça belli olunca 'Allah'ın her şeye kadir olduğunu biliyorum' dedi." şeklinde bir anlama da sahiptir. (Bkz. Ezherî, Meâni'l-Kırâât, s 86; İbn Hâleveyh, el-Hücece, 100; Mekkî, el-Keşf, I. 312; İbn Ebî Meryem, el-Mûdah, I.343).

b. Yunus (10):16.âyette geçen, ولا أدراككم به kelimesi "...onu size hiç bildirmezdi." şeklinde okunduğu gibi, ولا أدراككم , "...onu size (vasitasız bir başka şekilde) bildirirdi..." şeklinde de okunabilmiştir. İbn Kesir'in okuması olan ikinci kırâatta kelime nefiy değil, olumlu bir anlam ifade edecektir. Bkz. Mekkî, el-Keşf, I. 514; İbn Ebî Meryem, el-Mûdah, II.617; Ukberî, et-Tibyân, II. 668-669.

c. İbrahim sûresinde "وَقَدْ مَكَرُوا مَكْرَهُمْ وَعِنْدَ اللَّهِ مَكْرُهُمْ وَإِنْ كَانَ مَكْرُهُمْ يُفْرُونَ مِنْهُ الْحَيَالُ" (İbrahim(14):46) âyetinde geçen يُفْرُونَ kelimesi, Kisâf tarafından birinci lâm fethalı; ikinci lam zammeli olarak "فُفْرُونَ" şeklinde; diğer imamlar tarafından ise يُفْرُونَ diye okunmuştur. (Bkz. Dimyatî, İthaf, 278) Kelimenin يُفْرُونَ şeklindeki kırâatına göre âyetin anlamı, "Eğer onların tuzakları dağları yerinden oynatsa da, Allah kendi dinine yine yardım edecektir." şeklinde; فُفْرُونَ şeklindeki kırâata göre: "...Oysa tuzakları dağları yerinden kaldıracak (cinsten) olsa bile onların tuzakları(nın tüm karşılıkları) Allah'ın katındadır." şeklinde olmaktadır. İlk okuyuşta kafirlerin hile ve tuzaklarının büyüklüğüne vurgu yapılırken, diğer kırâata göre ise bu hile ve tuzakların Allah indinde karşılığının bulunduğu ikazında bulunulmaktadır. (Bkz. Çetin, Abdurrahman, Kırâatların Kur'ân Tefsirindeki Yeri, s. 243; Bâzemül, el-Kırâât , II.580.)



## b. Şazz Kırâatlardan Örnekler

### 1.Örnek:

[وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَ فِدْيَةَ طَعَامٍ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ]

“...Oruca zor tahammül edenler üzerine ise bir miskin doyumu fidye vermek vardır. Bununla beraber gönül isteğiyle kim (fidyeyi fazla fazla vererek)bir iyilik yaparsa o, kendisi için daha iyi iyidir. Bilirseniz oruç tutmanız, sizin için daya hayırlıdır.” (Bakara (2):184)

Bu âyette “يُطِيقُونَ” kısmı üzerinde farklı okumalar vardır:

On kurra imamı bu kelimeyi aynı şekilde يُطِيقُونَ diye okumuştur. Bu kelime üzerinde sahabe ve tabiînden muhtelif okuma vecihleri nakledilir. Abdullah b. Abbas, Hz. Âişe, Said b. Müseyyeb, Said b. Cübeyr, Mücâhid, İkrime ve Atâ’dan nakledildiğine göre, onlar bu kelimeyi, “يُطَوَّقُونَ/ yutavvakûne” şeklinde okumuşlardır.<sup>1299</sup>

Diğer bir rivâyette ise yine, Âişe, Mücâhid, Tâvûs ve Amr b. Dînâr bu kelimeyi, tefa’ul babından “يُطَوَّقُونَ” şeklindeki asıl halinin kolaylık amacıyla fiildeki (ت) harfini (ط) harfine çevirerek “يُطَوَّقُونَ/ yuttavvakûne” şeklinde okudukları; diğer bir rivâyette ise İbn Abbas, İkrime ve Mücâhid’in aynı kelimeyi “يُطَوَّقُونَ/ yutayyakûn” ve “يُطَوَّقُونَ/ yutayyikûn” diye de okudukları zikredilir.<sup>1300</sup>

### Kırâatların Anlamları:

Bu âyette farklı okumalara neden olan يطوقونه kelimesi طوق mastarından türemektedir. Tavk/طوق bir nesneye güç yetirip tâkat getirmek manasına birinci

d. Kasas(28):48.âyette “سحران” kelimesi Âsım, Hamza, Kisâi ve Halef tarafından sin harfini elifsiz (uzatmadan) ha harfinin sükûnu ile سحران şeklinde okunurken, diğer imamlar ise sin harfini üstünlü, hâ harfini ise kesreli olarak سحران diye okumuştur. (Muhammed Kerîm, el-Kurââtü'l-Mütevâtira, s.392) Buna göre iki farklı şekilde okunmasına göre kelimenin anlamı, “iki sihir...” ile “...iki sihirbaz” şeklinde olmaktadır. Kur’ân yorumcuları “iki sihir/büyü” ile, Tevrat-Kur’ân, İncil-Kur’ân, ya da Tevrat-İncil ihtimalleri üzerinde dururken; “iki sihirbaz/سحران” şeklinde okunduğunda ise, Hz. Musa ve Hz. Muhammed; Musa ve Harun ve Hz. Muhammed ve Hz. İsa (a.s) ihtimalleri üzerinde durmuşlardır. (İbnu'l-Cevzî, Zâdü'l-Mesîr, VI, 227; Çetin, a.g.e. s. 311-312)

e. Zuhuruf (43):19.âyeti وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَّا أَشْهَدُوا خَلَقَهُمْ مَشْكُوبِ سَهَابٍ وَيَسْأَلُونَ “Rahman’ın kulları olan melekleri dişi saydılar. Onların yaratılışlarına mı şahit oldular ki (böyle hüküm veriyorlar)? Şahitlikleri yazılacak ve (bundan) sorulacaktır.” şeklindedir. Bu âyette yer alan عباد الرحمن kısmındaki “عباد/ibâd” kelimesi aynı zamanda “عبد/inde” şeklinde de okunmuştur. Bu durumda anlam, “...Tuttular, Rahmanın yanında bulunan meleklerle dişilik isnat ettiler...” şeklinde olacaktır. (Bkz. Ezherî, Meâni'l-Kur’ân, s. 439; İbn Hâleveyh, el-Hücce, s. 320; Muhammed Kerîm, el-Kurâât, s. 490 )

<sup>1299</sup> İbn Cinnî, el-Muhteseb, I.118.

<sup>1300</sup> İbn Cinnî, el-Muhteseb, I.118

babdan mastardır. et-Tatvîk/ التطويق, bir kimseye bir iş teklif etme, kudret verme, bir işin, kişiye kolaylaştırılması ve ruhsat verilmesi gibi anlamlara gelir.<sup>1304</sup>

يطيقون kelimesi ise if'al babından ve "itâka/إطاعة" mastarından muzârif fiildir. İtâka/إطاعة tâkat/طاقة ve tavk/الطوق bu kökten türeyen kelimelerdendir. Tavk/الطوق, tâ'nın fethiyle tâkat/طاقة; tâ'nın ötresiyle de boyuna takılan gerdanlık ve ağır bir demir anlamına gelir.<sup>1305</sup> Tâkat/طاقة ise insanın meşakkat ve zorluk ile yerine getirdiği şeye denir<sup>1306</sup>

Kurtubî bu kelime üzerinde dururken "أطيق-طاق - أطاق" kalıplarının hepsinin aynı anlamda olduğunu söyler ve konu ile alakalı sahabeden nakledilen şaz rivâyetleri de "sahabe tefsiri" çerçevesinde değerlendirir.<sup>1307</sup> Râğîb ise, "ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به" duâsının anlamının "Ey Rabbimiz, yapması bize zor gelen şeyleri bize yükleme!" şeklinde olduğunu yoksa "Bizim yapmaya gücümüzün yetmediği şeyleri bize yükleme" anlamında olmadığını; çünkü, Allah'ın insana zor gelen şeyleri de yükleyebileceğini ifade etmiştir.<sup>1308</sup> Diğer yandan tâkat kelimesi, vüs'/وسع ve istitâat/استطاعة anlamında kullanılsa da aslında aralarında ince bir fark bulunmaktadır. Çünkü, vüs'/وسع tâkatın üstündedir. Çünkü vüs'/وسع, birşeye kolaylıkla kadir olmak, tâkat/طاقة de şiddet ve meşakkatle kâdir olmaktır. Bu nedenle itâka/إطاعة, gücü yetmek, dayanmak manasına gelirse de aslında tahammül edememek, güç tükenmek, zor dayanmak hatta dayanamamak anlamlarına da gelmektedir. Buna tatvîk/ التطويق, tatavvuk/ تطوق, tatayyuk/ تطيق, ve çaba sarfetmek anlamında icthad/اجتهاد da denir...<sup>1309</sup>

Kelimenin, "Bir şeye gücü yetme, tahammül edebilme" anlamı göz önüne alındığında "Oruca gücü yeten kimseler, (dilerlerse) bir yoksul doyumunu fidye verir" demek olur.

Kelimenin ikinci anlamı olan "bir şeye zor tahammül etme ve güç yetirme anlamı" göz önüne alındığında ise "يطيقونه" kelimesinin ifade ettiği anlam, "Oruca zor tahammül eden kimseler ise bir miskin doyumunu fidye verirler..." şeklinde olacaktır.

Buna göre ikinci anlam, ilk dönem müslümanlarına ait oruç tutmakla fidye vermek arasında muhayyer oldukları ve sahabenin çoğunluğundan nakledilen görüşe<sup>1310</sup> uygun düşmektedir. Bu durumda âyetin hükmü, bir sonraki âyette "Sizden kim o aya erişirse orucu tutsun..." anlamındaki "فمن شهد منكم الشهر فليصمه" ifadelerle nesh edildiği söylenmiştir.<sup>1311</sup>

<sup>1304</sup> İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab, X.232.

<sup>1305</sup> Râğîb, el-Müfredât, s. 312

<sup>1306</sup> Râğîb, el-Müfredât, s. 312

<sup>1307</sup> Kurtubî, el-Câmi' II. 192.

<sup>1308</sup> Râğîb, el-Müfredât, s. 312 Krş. A'raf (7):157; İnşirah (94): 2

<sup>1309</sup> Yazır, Hamdi, Hak Dini, I. 632-633.

<sup>1310</sup> Cassâs, Ahkâmu'l-Kur'ân, I. 247; el-Mecmûa mine't-Tefâsîr, I. 258 (Beydâvî-Hâzîn- Neseff- İbn Abbas)

<sup>1311</sup> Bkz Cassâs, Ahkâmu'l-Kur'ân, I. 274

İslam, getirdiği ilkeleri te'sis ederken kolaylığı ve tedriciliği esas almış bir dindir. Müslümanların Allah tarafından gelen emir ve yasaklara tedricî olarak alıştırmalarının bir örneği de bu oruç ibadetinde yaşanmıştır. Nakledildiğine göre, oruç ibadeti de önceleri her ay üç gün olmak üzere farz kılınmıştır. Daha önceki kitap ehlinin orucu da böyle idi. Müminler de başlangıçta nâfile olarak böyle oruç tutarlardı. Sonra bu şekilde farz kılındı. Daha sonra Ramazan ayında oruç tutmakla emredilmekle her ay üç gün tutma nesh edildi.<sup>1312</sup> Anlaşıldığı kadarıyla sıcak toplumda yerine getirilmesi zor bir ibadet olan oruç, ilk dönemde farz kılındığında böyle bir ısındırma süreci yaşanmış ve müslümanların bu ibadete alıştırılması sağlanmıştır. İşte böylesi bir ortamda, oruçla alakalı emir kendilerine zor gelmesi nedeniyle ilk dönem müslümanlarını, ... وعلى الذين يطوقونه فدية طعام مسكين... "…oruca zor dayananlar ise bir miskin doyumu fidyeye verir..." şeklindeki âyetle rahatlamışlardır. Dolayısıyla âyetin bu kısmında müslümanların ibadete tedricî olarak alıştırılmasının bir örneği yaşanmıştır.

Nitekim, İbn Mes'ud, Muaz b. Cebeli İbn Ömer, İbn Abbas, Seleme b. Evkâ, Alkame, Zührî ve başkalarından nakledildiğine göre âyetin bu kısmı nazil olduğunda sahabeden dileyenin oruç tuttuğu, dileyenin ise oruç tutmayarak bu oruç için fidyeye verdiği nakledilir.<sup>1313</sup> Fakat daha sonra فمن شهد منكم الشهر فليصم "Sizden kim o aya ulaşırsa orucunu tutsun..." âyetinin nâzil olması üzerine, hasta ve yolcu dışında bu ruhsat kaldırılmış ve âyetin ifade ettiği bu anlam nesh edilmiştir.<sup>1314</sup>

Bu hususta Seleme b. Evka', "وعلى الذين يطيقونه فدية..." âyeti indiğinde içimizden dileyen oruç tutar; dileyen fidyeye verirdi. Ondan sonra bir sonraki âyette yer alan فمن شهد منكم الشهر فليصمه âyeti inince diğerini neshetti." demiştir.<sup>1315</sup>

Aynı kanaati, yukarıda sahabeden naklettiğimiz "يطيقون" kelimesi üzerindeki farklı kırâatlar da desteklemektedir. Gerçekten şazz olan (يطوقونه, يطوقونه ve يطيقونه) gibi altı farklı okuyuşun özünde, genel olarak güç ve kudret sahibi olma anlamı bulunsa da teşditli şekilde okunduklarında, tekellüf ve zorlukla bu ibadeti yerine getirme anlamı daha baskın görünmektedir. Meselâ, bu okuyuşlardan "يطوقونه" kırâatı, "يكلّفونه" demektir ki "zorla ve zorlanarak, çekingen ve isteksiz olarak yapmak..." ya da "لا يطيقونه" /güçleri yetmez" demektir. Diğer bir ifade ile burada ifade edilen "إطاعة" kelimesi, oruca zor dayanma veya dayanamama ve zor tahammül etme anlamındadır. Yoksa, gücü yetme, yapabilme ve yerine getirme anlamındaki "استطاعة" değildir. Aynı anlam, diğer şazz okuyuşlarda da bulunmaktadır.<sup>1316</sup>

Zaten, boyunlara takılan tasma ve kolyeye de aynı kökten gelen tavk/الطوق denmesi de bu يطيقونه ifadesi ile oruca zor tahammül gösterenlere bu oruç ibadetinin

<sup>1312</sup> Cassâs, Ahkâmi'l-Kur'ân, I. 247; Nâsif, Şeyh Mensûr Ali, et-Tâc, (el-Câmiu li'l-Usûl fi Ehâdisu'r-Resûl), Mektebetu Pâmuk, İstanbul, 1961/1381(den ofset), (I-V), II.52; Ateş, Süleyman, Kur'ân-ı Kerîm Tefsîri, I.261; Olgun, Tahîr, Müslümanlıkta İbadet Tarihi, Akçağ, Ankara, 1998, s. 152-153.

<sup>1313</sup> İbnu'l-Cevzî, Zâdü'l-Mesîr, I.186

<sup>1314</sup> Beydâvî, Envâru't-Tenzîl, I. 462; Suyûtî, ed-Dürrü'l-Mensûr, I431-432.

<sup>1315</sup> Nâsif, et-Tâc, II.52.

<sup>1316</sup> İbn Cinnî, el-Muhteseb, I. 118-119; el-Ukberî, İ'râbu'l-Kırââtî's-Şevâzz, I. 231-232; Yazır, Hamdi, Hak Dini, I. 639.

sanki mecâzen boyunlarında birer ağırlık ve tasma gibi bir meşakket ve zorluk çektiği ifade edilmiş olmaktadır.<sup>1317</sup>

Ancak bu görüşün aksine İbn Abbas'tan gelen bir diğer habere göre, âyetin bu kısmında bir nesih söz konusu değildir. Buhârî'nin naklettiği bu rivâyete göre, âyetteki bu kelimedenden kastedilen, oruca zor güç yetirebilen yaşlı erkek ve kadınlardır. Yokda bir nesih söz konusu değildir.<sup>1318</sup> Aynı sahabîden bu konudaki iki farklı haber şöyle tevil edilmiştir: Âyette neshin olmadığı ifade edildiği rivâyette âyetin hükmünün tümünden kalkmadığı; nesh edildiğine dair ifadelerle ise âyetin hükmen bazı fertlere(yani yaşlı erkek ve kadınlarla oruca zor tahammül edebilenlere) tahsis edildiği ifade edilmeye çalışılmıştır.<sup>1319</sup> Nitekim Kurtubî, bu konudaki nakilleri sıraladıktan sonra, konu ile alakalı bazı rivâyetlerde, âyette nesh ifadesi olsa da bunun bu durumda olanlar için tahsis anlamında olduğunu ve mütekaddim alimlerin bunu "nesh" kavramı, ile ifade ettiklerini söylemiştir.<sup>1320</sup>

Bu görüşe katılan fakihlere göre, gerek edâ gerekse kaza olsun, oruca tahammül edemeyen yaşlı ve âciz kimselerin; müzmin durumda olan hastaların; hamile veya emzikli kadınların, bu orucu tutmayıp fidye vermeleri yeterli olacaktır. Ve bu durum, kıyamete gelecek tüm müminler için geçerlidir. Yoksa âyette bir nesih söz konusu değildir.<sup>1321</sup> Nitekim Hasan Basri Çantay merhum, âyetin meâlini bu anlayış doğrultusunda şu şekilde vermiştir: "O sayılı günler(dir.) Artık sizden kim (o günlerde) hasta, yahut, sefer üzerinde olur(ve orucunu yemiş bulunur)sa tutamadığı günler sayılınsınca başka günlerde(tutar.) **İhtiyarlığından, yahut şifa bulması ümit edilmeyen bir hastalıktan dolayı oruç tutmaya(gücü yetmeyecekler)in üzerine** de bir yoksul doyumu fidye(lazımdır)... Bununla beraber kim gönül isteğiyle bir hayır yaparsa, (bir yoksuldan fazlasını doyurursa, yahut fidyeyi artırırsa veya oruç tutar, hem fidye verirse) işte bu onun için daha hayırlıdır."<sup>1322</sup>

Fakat bu görüş, âyetin devamında bulunan, "...Ancak oruç tutarsanız bu sizin için daha hayırlıdır..." kısmına uygun düşmemektedir. Çünkü âyetin üstünde oruca zor tahammül gösterenlere, fidye vermeleri ruhsat olarak verilmiştir. Bu ruhsatın hemen arkasından tekrar oruç tutmalarının istenmesi aynı âyetin bağlamıyla örtüşmemektedir.<sup>1323</sup> Ayrıca bu görüş sahiplerinin, sadece hasta ve müzmin durumda olan kimseleri veya hamile ve emzikli kadınları, "oruca zor tahammül edenler..." kısmında değerlendirmeleri de doğru değildir. Onlar için âyette bir ruhsattan bahsetsek de aynı âyetin devamında oruç tutmalarının istenmesi hiç olur şey değildir. Kaldı ki bir sonraki âyette, "...Allah sizin için kolaylık ister, güçlük

<sup>1317</sup> İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, X. 232-2; Ebû Hayyan, *el-Bahru'l-Muhît*, II. 188-189.

<sup>1318</sup> Buhârî, *Tefsir*, 28, (hn.4505) (184.âyetin Tefsiri)

<sup>1319</sup> Bâzemûl, *el-Kırâât*, II.463

<sup>1320</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, II.193.

<sup>1321</sup> Bkz. Yazır, Hamdi, *Hak Dini*, I. 639.Sabri Abdurrauf, *Eseru'l-Kırâât fi'l-Fikhi'l-İslâmî*, 360-364.

<sup>1322</sup> *Kur'ân-ı Hakim ve Meâl-i Kerîm*, s. 28.

<sup>1323</sup> Bâzemûl bu çelişkiyi, âyetin lafzen bitişik ve bir bütün olsa da anlam itibariyle "وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ" kısmının ayrı(munfasıl) olduğunu söyleyerek gidermeye çalışmıştır. (bkz.el-Kırâât, II.368.) Ancak bu yoruma hiç gerek yoktur. Çünkü bir üst kısmında oruç kendisine zor gelenlere fidye ruhsatı verilmekle birlikte, onları bu ibadete teşvik sadedinde oruç tutmalarının daha hayırlı olduğu ifade edilmiştir. Âyette kastedilen bu olsa gerektir.

istememez.”denmektedir. Âyette oruç tutmakta güçlük çeken kimselere verilen bu ruhsat, ilgili rivâyetler göz önüne alındığında- sadece yaşlı erkek ve kadınlara değil, bu ibadetle yeni tanışan ilk müslümanların geneline ait bir ruhsattır. Şazz kırâatların da desteklediği üzere, âyette yer alan “وعلي الدين يطيقونه” ifadesi, “oruca zor tahammül edenler...” anlamındadır. Dolayısıyla bu ruhsat, orucu tutma ile tutmama arasında onları muhayyer kılan umûmî bir nitelik taşımaktadır. Ancak bu ruhsat, müslümanların bu ibadete alışmalarıyla bir sonraki âyetle ilgâ(nesh) edilmiştir. Bununla beraber İslam’ın evrenselliği göz önüne alındığında, daha sonraki dönemde yaşamış veya yaşayacak insanlardan hastalık, düşkünlük vs. benzer durumla karşılaşanlar için de aynı hükmün uygulanma imkanı bulunmaktadır. Bu kimseler, tıpkı ilk dönemde uygulandığı gibi şayet oruca güç yetiremiyorlarsa, bunun karşılığında fidye vermeleri yeterlidir.<sup>1324</sup> Bu kimseler, bir bakıma hasta konumundadırlar. Hamile ve emzikli kadınlar da aynı aynı hükme dahildir.

Sonuç olarak bu âyette geçen “يطيقونه” kelimesi, güç ve kuvvet sahihi olma anlamı yanında “bir şeyi zorla ve güçlkle yapma” anlamına da gelmektedir. Kelimenin, ilk anlamı göz önüne alındığında âyetin anlamı, “*Oruca gücü yeten kimseler, (dilerlerse) bir yoksul doyumunu fidye verir*” şeklinde olur. Kelimenin ikinci anlamı göz önüne alındığında ise âyetin anlamı, “*Oruç tutmakta zorlananlar ise bir miskin doyumunu fidye verirler...*” şeklinde olacaktır. Âyette “oruç tutmaya gücü yetenlerin aynı zamanda fidye de verme konusunda muhayyer olmalarının bir anlamı bulunmamaktadır. Dolayısıyla, kelimenin ikinci anlamı, âyetin bağlamına ve ilgili rivâyetlere daha uygun düşmektedir.

## 2.Örnek:

[ وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ ]

“Allah için haccı ve ömreyi tamamlayın...”(Bakara(2):196)

On kurrâ imamı “والعمرة” diye nasb ile okumuştur. Nâfi’den naklen el-Esmâî, İbn Amr’den naklen el-Kazzaz, Ebû Ca’fer’den naklen el-Kisâî bu kelimeyi raf ile okumuştur. Ali, Zeyd b. Sâbit, İbn Mesud, el-Hasan ve Şa’bî’nin kırâatı da raf ile “وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ” şeklindedir.<sup>1325</sup> Alkame ve İbrahim en-Nehâî’nin de kırâatı “وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ” şeklindedir.<sup>1326</sup> Ali b. Ebî Talib’den de aynı kırâat rivâyet edilmiştir.<sup>1327</sup>

<sup>1324</sup> Krş. Yazır, **Hak Dini**, I.638. Nitekim Enes b. Mâlik hayatının son senelerinde bir iki ramazanda orucunu tutamayıp bunun karşılığında her gün bir fakire fidye vermiştir. (Buhârî, K.Tefsîr, 19 (Bakara:185.âyet) Said b. Müseyyeb ve İbn Sidfy de oruç tutmaya güçleri yetmeyen yaşlı kimseler için fidye vermelerini savunarak oruç tutmama ruhsatının bu türden kimseler için geçerli olduğunu ifade etmişlerdir.(Bkz. Maverdî, **en-Nüketü ve’l-Uyûn**, I.238-9; **el-Mecmûa mine’t-Tefâsîr**, (Hazin-Neseffî-Beyzâvî bölümü), I.58 vd.)

<sup>1325</sup> el-Ukberî, **İ’râbu’l-Kırââtî’s-Şevâz**, I.236-237; Kurtubî, **el-Câmi’** II.246.; Ebû Hayyan, **el-Bahru’l-Muhît**, II.254-255; Bâzemûl, **el-Kırâât**, II. 370.

<sup>1326</sup> Beğavî, **Meâlimu’t-Tenzil**, I.165; Ebû Hayyan, **el-Bahru’l-Muhît**, II.255; Bâzemûl, **el-Kırâât**, II. 370.

<sup>1327</sup> Suyûfî, **ed-Dürrü’l-Mensur**, I.503; Bâzemûl, **el-Kırâât**, II. 370.

Diğer yandan İbn Mes'ûd'un bu âyeti, “وَأَقِيمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ إِلَى الْبَيْتِ لِلَّهِ” diye okuduğu da rivâyet edilmiştir.<sup>1328</sup>

umre kelimesinin merfû olarak okunması, yeni bir cümle(cümle-i ibtidâ) olarak düşünülmesine ve mübteda kılınması nedeniyledir. Bu durumda “لله” kelimesi ise haber durumunda olacaktır.<sup>1329</sup> Taberî'ye göre doğrusu mensub olmasıdır. Ayrıca mansub olması, ümrenin farz olduğunu da göstermez.”<sup>1330</sup>

### Kırâatların Anlamları:

Farklı okumalara neden olan bu âyette hacc ve umre ibadeti ele alınmaktadır.

Hacc, lügatte bir şeyi kastetmek, saygı gösterecek bir yere gitmeğe azmetmektir.<sup>1331</sup> Bir şeyi tekrar tekrar kastetmeye de حَجَّ فُلَانِ الشَّيْءِ denir. Nitekim Araplar, senede bir kez hacc yaptıklarından seneye de الْحِجَّةُ demişlerdir.<sup>1332</sup>

İstilahî anlamı, özel zamanda özel yerde bir takım özel işleri yapmaya denir ki, bunun rükünleri, vacipleri ve sünnetleri bulunmaktadır.<sup>1333</sup>

Umre ise, lügatte, ziyaret demektir. Şer'an, ihram, tavaf, sa'y ve tıraş (ya da saçları kısaltmaktan) ibaret olan Ka'be ziyaretir.<sup>1334</sup>

Rükünleri ve edâ şekillerine dair detay bilgilere girmemizin mümkün olmadığı hac ve umre ile alakalı bu âyette yer alan عمرة kelimesi üzerinde meşhur olan kırâat imamlarının nasb üzere “وَأَقِيمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ” şeklinde okumalarına göre âyetin anlamı: “*Haccı ve umreyi Allah için tamamlayın...*” şeklindedir. Allah lafzının başındaki lam harfinin müteallakı ise “اتُّمُّوا” fiilidir ve bu fiilin mef'ûlü makamındadır. Bu kelimenin hal olması da caizdir. Bu durumda cümlenin bu kısmının takdiri كَاتِبِينَ لِلَّهِ şeklinde olur. Yani haccı ve umreyi Allah için (yaparak) tamamlayın.”demektir.<sup>1335</sup>

Şazz olan okumalardan “وَأَقِيمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ أَنْ الْبَيْتِ لِلَّهِ” şeklindeki kırâatın anlam olarak mütevatir kırâatla bir farkı bulunmamaktadır. Bunun anlamı “*Haccı ve umreyi gereği gibi yerine getirin...Beyt Allah'a aittir.*” demek olur.

Hacc kelimesinin nasb ile umre kelimesinin merfû olarak okunması durumunda ise, umre yeni bir cümle olarak irab alır ve bu yeni cümlenin mübtedâsı olur. Haberi ise, “لِلَّهِ” lafza-ı celâli olur ki, bunun da anlamı, “*Haccı tamamlayın. Umreyi de Allah için yapın...*”demektir.<sup>1336</sup>

<sup>1328</sup> Taberî, Câmîu'l-Beyân, II.213; Kurtubî, a.g.e.,II.246 . Dikkat edilirse İbn Mes'ûd'dan hem cumhurun okuduğu gibi hem de umre kelimesini merfû olarak okuduğuna dair rivâyet bulunmaktadır.

<sup>1329</sup> İbn Âdil, el-Lübâb, III. 358.

<sup>1330</sup> Taberî, a.g.e. II.217; Süleyman Ateş, Çağdaş Kur'ân Tefsiri, I.341.

<sup>1331</sup> İbn Âdil, el-Lübâb, III. 357; Ateş, Süleyman, Çağdaş Kur'ân Tefsiri, I.339.

<sup>1332</sup> İbn Âdil, el-Lübâb, III. 357.

<sup>1333</sup> Ateş, Süleyman, Çağdaş Kur'ân Tefsiri, I. 341; İbn Âdil, a.g.e. a.y.

<sup>1334</sup> Ateş, Çağdaş Kur'ân Tefsiri, I. 341.

<sup>1335</sup> el-Ukberî, et-Tibyân, I. 159.

<sup>1336</sup> Ferrâ, Meâni'l-Kur'ân, I. 117; el-Ukberî, et-Tibyân, I. 159; İ'râbu'l-Kırââtî's-Şevâz, I. 237; Bâzemûl, el-Kırâât,II.472.

Sahabîlerden bir kısmı başta olmak üzere tabînden ve daha sonra gelen fakihlerden bir kısmı da, âyetteki bu "أموا" ifadesini de göz önüne alarak hacc gibi umrenin de farz olduğu kanaatine varmışlardır.<sup>1337</sup> Bu kanaate varmalarında âyetin başındaki bu fiilin emir kalıbında gelmesi etkili olmuştur.

"أموا = **tamamlayın**" fiiline izafe edilen anlamlardan bazıları da şunlardır:

-Hacca ve umreye başladığımızda bu ibadetleri yarıda bırakmayıp sonuna kadar farzını vacibini, eksiksiz tamamıyla yetine getirin; başka bir amaçla değil, Allah rızası amacıyla bu ibadetleri yapmak gayesiyle yola çıkın; bunları yapmak için helal ve temiz mal harcayın;

-Haccı ve umreyi zamanlama olarak ayrı aylarda (haccı hac; umreyi diğer aylarda) tamamlayın;

-Ehlinize dönmeden bu ibadetleri tamamlayın;

-Yarım kalanı tamamlayın, anlamında değil, gereği gibi edâ edin...<sup>1338</sup>

Buna göre sahabeden Ömer b. Hattab, Abdullah b. Ömer, Ali b. Ebî Talib, İbn Abbas ve Zeyd b. Sabit umrenin farz olduğu kanaatindedirler.<sup>1339</sup> Tabînden Atâ, Tâvus, Mücahid, Hasan, İbn Sirîn, Şa'bî, Said b. Cubeyr, Ebû Bürde ve Mesruk, mezheb imamlarından Ahmed b. Hanbel, İmam Şâfiî, İshak ve Süfyan es-Sevrî gibi şahsiyetler de aynı görüşe sahiptirler.<sup>1340</sup>

Umrenin farz olduğu konusunda şu hadisler zikredilir:

a. "*Kimin yanında kurbanı varsa umre ile birlikte yaptığı hac için kurban kessin*"<sup>1341</sup>

b. "*Umre kıyamete kadar haccın içine dahildir.*"<sup>1342</sup>

c. "*Hacc ve umre iki farzdır. Hangisinden başlasan zararı yok.*"<sup>1343</sup>

Ancak umrenin farzı olduğuna dair nakledilen bu haberlerle alakalı olarak Taberî, senetlerinde zayıflığın ve çürüklüğün olduğunu söylemiştir.<sup>1344</sup>

Öte yandan sahabeden İbn Mes'ûd, Cabir b. Abdillâh; Tabînden en-Nehâî; mezheb imamlarından İmam Malik ve Ebu Hanîfe gibi şahsiyetler ise umrenin sünnet olduğu kanaatindedirler.<sup>1345</sup>

<sup>1337</sup> Kurtubî, el-Câmi', a.g.e. II. 245.

<sup>1338</sup> Taberî, Câmiu'l-Beyân, II.216-217; Beğavî, Meâlimu't-Tenzîl, I.165; Mâverdî, en-Nüket, I.254; İbn. Cevzî, Zâdü'l-Mesîr, I. 204; Ebû Hayyan, el-Bahru'l-Muhîr, II. 254.; Ateş, Süleyman, Çağdaş Kur'ân Tefsiri, I. 340.

<sup>1339</sup> Kurtubî, a.g.e. II. 245.

<sup>1340</sup> Akyüz, Vecdi, Mukayeseli İbadetler İlmihali, İz Yayıncılık, İstanbul, 1995, (I-IV), IV. 266.

<sup>1341</sup> Buhârî, Hac, 77,104; (Tefsir) Sure:11,35; Meğâzî, 77; Müslim, Hac, 111, 113,173,190; Ebû Dâvud, Menâsik, 23,24; Tirmizî, Hacc, 96; Nesâî, Menâsik, 50,58; Muvatta, Hacc, 42.

<sup>1342</sup> Müslim, Hacc, 203; Ebû Dâvud, Menâsik, 23,24,56; İbn Mâce, Menâsik,40, 84; Dârimi, Menâsik, 34,38.

<sup>1343</sup> İbn Ebî Şeybe, Musannef, III. 224; Beyhakî, Sünenu'l-Kübrâ, IV.350; Dâr-u Kutnî, Sünen, II. 284. Hâkîm, el-Müstedrek, I. 643

<sup>1344</sup> Taberî, Câmiu'l-Beyân, II. 218.

<sup>1345</sup> Kurtubî, el-Câmi'II.245; Ebû Hayyan, el-Bahru'l-Muhîr, II. 255; Sâbûnî, Revâiu'l-Beyân, I. 246.

Konu ile alakalı olarak Cabir b. Abdillâh'dan rivâyet edildiğine göre umrenin farz olup-olmadığı hakkındaki bir soruya Hz. Peygamber, “Hayır, farz değil ama, umre yaparsanız sizin için iyi olur.”<sup>1346</sup> şeklinde cevap vermiştir.

Ebû Salih el-Hanefî de Hz. Peygamber'in “Hacc, cihattır, umre nafilendir.”<sup>1347</sup> buyurduğunu söyler.

Görüldüğü gibi bu konuda ulema iki görüşe sahip olmuştur. Bir kısım alimler farz olmadığını söylerler iken bir kısım alimler ise farz olarak görmüşlerdir.

Umrenin farz olduğunu söyleyenler, bu âyette geçen “وأتموا الحج والعمرة لله” ifadesi ile hacc ve umrenin kamil bir şekilde tamamlanmasının istenmiş olduğunu dolayısıyla gerek haccın gerekse umrenin farz olduğu kanaatine varmışlardır. Ayrıca bu görüşlerine yukarıda umrenin de farz olduğuna dair vurguların yapıldığı hadis rivâyetlerini de destek olarak kullanmışlardır.

Umrenin sünnet olduğunu söyleyenler öncelikle hacc'ın emredildiği *وَاللَّهُ عَلَى النَّاسِ* “... Yoluna gücü yeten herkesin, o Ev'e gi(dip hacc)emesi insanlar üzerinde Allah'ın bir hakkıdır...”<sup>1348</sup> âyeti ile *“وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا* ... İnsanlar içinde haccı ilan et; yaya olarak veya uzak yollardan gelen yorgun develer üzerinde sana gelsinler.”<sup>1349</sup> âyetinde umrenin geçmediğini söylemektedirler.

İkinci olarak konu ile alakalı sahih hadiste İslam'ın beş temel esas üzerine bina edildiği; bunların da kelime-i şehâdet dışında namaz, zekat, oruç ve hacc'dan oluştuğu zikredilirken<sup>1350</sup> umreye temas edilmemektedir.

Üçüncü olarak umrenin sünnet ve tatavvu' bir ibadet olduğuna dair haberler de bu ibadetin farz değil, sünnet olduğunu ifade etmektedir. Umrenin farz ve zorunlu bir ibâdet olduğunu ifade eden hadislerde ise iki ihtimal vardır: Şayet kişi, bu ibâdete başlamış olursa, bu durumda başladığı bu umreyi, tamamlaması elbette ona zorunludur. Çünkü bir ibadete başlandığında onu tamamlamak kişiye elbette vacib olacaktır. Ya da umre ibâdeti de hacc gibi fazilet ve mükâfâtı olan bir ibâdetdir. Bu nedenle farzmış gibi nitelenmiş ve ona teşvik edilmiştir.<sup>1351</sup>

Cahiliyye döneminde müşriklerin umreyi putlar için, haccı Allah için yaparak şirke düştükleri rivâyet edilir ki umrenin Allah için yapılmasını ifade eden bu kırâatların tümünde bunun vurgulanmasını dikkat çekicidir.<sup>1352</sup> Bu nedenle gerek sahih, gerekse şazz kırâatlarla kastedilen anlam, ibadetlerin Allah için yapılmasının istenmesi şeklinde olacaktır.

Bizce de bu görüş isabetlidir. Ele aldığımız bu âyette hacc ile umrenin tamamlanmasının ifade edilmesi ile, gerek haccın ve gerekse umrenin Allah için yapılması ve -cahiliyye döneminde olduğu gibi- şirk unsurlarından uzak bir şekilde bu ibadetlerin yerine getirilmesi kastedilmiştir. Diğer yandan bu ibadetlerin de diğer ibadetlerde olduğu gibi niyetlenip yapılmağa başladığı zaman sonuna kadar

<sup>1346</sup> Tirmizî, Hacc, 88; Taberî, Câmîu'l-Beyân, II. 218.

<sup>1347</sup> İbn Mâce, Menâsik, 44; Taberî, a.g.e., I.218.

<sup>1348</sup> Âl-i İmrân(3):97.

<sup>1349</sup> Hacc (22): 27

<sup>1350</sup> Bkz. Buhârî, İman, 2; Müslim, İman, 19-22; Tirmizî, İman, 3.

<sup>1351</sup> Bkz. Sâbûnî, Revâiu'l-Beyan, I.246-247.

<sup>1352</sup> Ebû Hayyân, el-Bahru'l-Muhîf, II.255 Ancak el-Mervezî, müşriklerin haccı da putları için yaptığını söylemiştir. el-Bahru'l-Muhîf, II. 255.



bitirilmesi elbette gerekecektir.<sup>1353</sup> Çünkü umre ibadetine başlanıldığında artık onu bitirmek, kişiye vacib hale gelmiş demektir.<sup>1354</sup> Konu ile alakalı umrenin farz olduğunu ifade eden hadislerde bu yönde tevil edilmeye müsaittir. Zaten Kur’ân âyetlerinde, hacc ibadetine olduğu umre konusunda bir vurgu ve farzîyetini ifade eden açıklama da bulunmamaktadır. Hadislerde ise hem farz olduğu, hem de nafil olduğu söylenmiştir. Kesinliğin bulunmadığı bir durumda farz olduğunu söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla umrenin farzîyetinden söz eden hadisler, başlanan umreyi kastetmektedir.<sup>1355</sup> Nitekim bu görüş, âyetteki “العمرة” kelimesinin merfû olarak (zayıf/şazz olan) okunmasına göre de destek bulmaktadır. Çünkü merfû olarak okunması durumunda umrenin vacip olmadığı da anlaşılmış olmaktadır.<sup>1356</sup> Daha önce de ifade edildiği üzere bu durumda mana, “Haccı tamamlayın. Umreyi de Allah için yapın...” demektir.<sup>1357</sup> Her ibadetin Allah’ın için yapılması elbette ibadetin sıhhati açısından çok önemlidir. Ancak onun farzîyetini göstermemektedir. Ayrıca haccın farzîyeti hakkında diğer âyetlerde açıkça emir ve işaretler varken umre için bunu görmemekteyiz. Muhtemelen burada umre ibadetinin Allah için yapılması ve başlandığında sonuna kadar bütün rükünlerine ve âdâbına uyarak tamamlanması istenmektedir. Nitekim İbn Abbas’tan nakledilen, bir kimsenin ihrama girmiş ise haccı ve umreyi tamamlamadan ihramdan çıkmasının helal olmadığı şeklindeki görüş de bunu takviye etmektedir.<sup>1358</sup>

Sonuç olarak bu âyet üzerindeki şazz okuyuşlar, üzerinde ittifak edilen mütevatir kırâatı tefsir ederek onun anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Zaten bu şazz olan kırâatlar, âyetleri tefsir noktasında değerlendirilmelidir. Yoksa onları, tüm kurrânın üzerinde ittifak ettiği okuyuş karşısında farklı bir okuyuş olarak görmek mümkün değildir.<sup>1359</sup>

### 3.Örnek:

[... وَأَجَلٌ لَّكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً... ]

“...Bunlardan ötesini iffetli yaşamak, zina etmemek şartıyla mallarınızla istemeniz(mehirlerini verip almanız), size helal kılındı...”(Nisa( 4):24)

Yukarda Nisâ:24.âyetin bir kısmı zikredilmiştir. Bu kısım on kurrâ tarafından ittifakla aynı şekilde okunmuştur. Ancak sahabîler arasından Ubey b.Ka’b, Abdullah

<sup>1353</sup> Taberî, Câmiu’l-Beyân, II. 216.

<sup>1354</sup> Taberî, Câmiu’l-Beyân, II. 216.

<sup>1355</sup> Süleyman Ateş, Çağdaş, Kur’ân Tefsiri, I.341..

<sup>1356</sup> Kurtubî, el-Câmi’ II. 246. (Bu okuyuş Şa’bî ve Ebû Hayvete’ye aittir.)

<sup>1357</sup> Ferrâ, Meâni’l-Kur’ân, I.117; el-Ukberî, et-Tibyân, I.159; İ’râbu’l-Kırââtî’ş-Şevâzz, I.237; Bazemûl, el-Kırâât,II.472.

<sup>1358</sup> Tefsîr-i İbn Abbas (el-müsemmâ Sahîfetü Ali b. Ebî Talha an İbn Abbas fî Tefsîri’l-Kur’ân) (Tahk.Raşid Abdil Munim) Müttesetu Küttübü’süSekâfiyye), Beyrut, 1991-1411, s.99.

<sup>1359</sup> Ebû Hayyan, el-Bahru’l-Muhîtt, II.255.

b.Abbas ve İbn Cübeyr, altı çizili kısmı ekleyerek “فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاْتَوْهُنَّ” şeklinde okumuşlardır.<sup>1360</sup>

### Kırâatın Anlamı:

Bu âyet, müminlerin kendileri ile evlenmeleri yasaklanan kimselerin ele alındığı Nisa:23.âyetten bir sonraki âyette yer almakta ve bir kadının evli olması durumunda aynı anda bir başkası tarafından nikahlanamayacağı ifade edilerek şöyle denmektedir:

“(Savaşta tutsak olarak) ellerinize geçen (câriye)ler müstesnâ, evli kadınlar(la evlenmeniz)de haramdır. (İşte bunlar) size Allah’ın yazdığı yasaklardır. Bunlardan ötesi, iffetli yaşamak, zina etmemek şartıyla mallarınızla istemeniz(mehirlerini verip almanız), size helal kılındı. **Onlardan faydalanmanıza karşılık kararlaştırılmış olan mehirlerinizi verin.** Mehrin kesiminden sonra (bir miktar indirim için) karşılıklı anlaşmanızda üzerinize bir günah yoktur. Allah bilendir, hüküm ve hikmet sâhibidir.”<sup>1361</sup>

Metnini ve mealini arzettiğimiz bu âyette “إلىٰ أجل مسمي” kısmı olmadan anlam yukarda geçtiği üzere, “...onlardan faydalanmanıza karşılık kararlaştırılmış olan mehirlerinizi verin...” şeklinde olmaktadır. Bu mana, cumhur kurrâ’nın okuduğu ve Hatt-ı Osmânî’de bulunan metnin ifade ettiği anlamdır.

Bu okumaya göre âyette kastedilen *istimtâ*/استمتاع, nikahta kadına verilen mehir olarak izah edilmiştir. Bu anlayış, cumhurun görüşüdür.<sup>1362</sup>

İbn Abbas’ın, Ubey b. Ka’b’in ve İbn Cübeyr’in âyete eklemeye yaparak “إلىٰ أجل مسمي” şeklindeki şazz okumalarına göre âyetin anlamı: “...onlardan **belirli bir süreye kadar faydalanmanıza karşılık olarak kararlaştırılmış olan mehirlerinizi verin.**” şeklindedir.

Ancak, farklı yorumlara imkan veren bu şazz kırâat, Hatt-ı Osmânîye ve cumhurun ittifak ile okuduğu şekle uymamaktadır.

Sahabenin kendi kanaatleri doğrultusunda âyeti açıklama ve tefsir etmelerinin açık tezahürlerden birisini daha gördüğümüz bu müdrec kırâattan anlaşıldığına göre, bir kişi, belirli bir süre için bir kadınla nikahlandığı zaman bu nikahın bir karşılığı olarak kadına bir ücret(mut’a)vermelidir. Buna göre âyette kastedilen **Mut’a nikadır.**

Bilindiği gibi **mut’a nikahı** İslam’ın ilk yıllarında kendisine izin verilmiş olan<sup>1363</sup> ve daha sonra Hz. Peygamber tarafından muhtelif yerlerde ve zamanlarda

<sup>1360</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, IV.13-15; Nahhas, *Meânî’l-Kur’ân*, II.61; İbn Kesir, *Tefsiru’l-Kur’ân*, I. 474; Tabresî, *Mecmau’l-Beyân*, Tahran, 1395, III. 32; Nevevî, *Şerhu Müslim*, IX.179; Bazemûl, *el-Kırâât*, II.512.

<sup>1361</sup> Nisâ (4):24.

<sup>1362</sup> Nahhas, Ahmed b. Muhammed b. İsmail, *en-Nâsîh ve’l-Mensûh* (Muhammed Abdusselam Muhammed), *Mektebetu’l-Felah*, Kuveyt, 1408, s. 328; İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr*, II.53; Ebû Hayyan, *el-Bahru’l-Muhît*, III.217; İbn Kesir, *Tefsiru’l-Kur’ân*, I. 475 vd.; Bâzemûl, *el-Kırâât*, II.512.

<sup>1363</sup> Mut’a’nın bir ruhsat olduğunu ifade eden haberlerden birisi şudur: İbn Mes’ud’dan gelen rivâyete göre o şöyle der: “Biz, Resûlullah(s.a.v.) ile savaşa çıkmıştık. Beraberimizde kadın yoktu. “Husyelerimizi burdurup kadımlaşsak olmaz mı” dedik. Bunu yapmayı bize yasakladı.

olmak üzere en son Mekke Fethinde yasaklanarak nesh edilmiş<sup>1364</sup> ve cahiliye döneminde yaygın olan<sup>1365</sup> bir nikah şeklidir.<sup>1366</sup>

H.z. Peygamber'in sağlığında yasaklaması dışında H.z. Ömer de kendi hilafeti döneminde bu nikahın yasakladığını müslümanlara hatırlatarak onları uyarmıştır. Bu esnada, sahabenin de kendisine tümünden katılmasıyla ortak bir kanaat oluşmuştur.<sup>1367</sup>

Mut'a nikahı konusunda sahâbîlerden nakledilen haberlerde dikkat çeken husus, aynı sahabîden, farklı haberlerin nakledilmiş olmasıdır. Mesela, İbn Mes'ûd'dan mut'anın bir ruhsat olduğu yolundaki haber yanında; bu nikah'ın İslam'ın getirdiği, talak, mehir, iddet ve miras gibi hükümlerle neshedildiği de nakledilmiştir.<sup>1368</sup> Bunu şöyle te'vil edebiliriz. Mut'a, elbette bir ruhsattır. Ancak, bu ilk döneme ait bir ruhsat olup daha sonradan H.z. Peygamber zamanında neshedilmiştir.

İbn Abbas'dan da bu konuda farklı görüşler nakledilmiştir. H.z. Peygamber'in vefat ettiği dönemde yaşı erginlik dönemine varmayacak derecede küçük olduğu bilinen<sup>1369</sup> bu sahabînin, diğer sahabeden aldığı bilgiler ile daha sonradan temayüz ederek en bilgin kimseler arasında yerini aldığı bilinmektedir. Konumuzla alakalı olarak bu sahabî, farklı zamanlarda görüş değiştirmiş ve yeni kanaatlere ulaşmıştır. Bu da bir insan için gâyet tabî'dir. Gerçekten bu sahabî'den mut'anın yolculuk ve zaruret kaydı olmaksızın helal olduğu haberi yanında, zaruret halinde ölü etini ve domuz etini yeme konusunda olduğu gibi, caiz olduğu ve sonunda neshedildiği de nakledilmiştir. Öyle görünüyor ki, İbn Abbas, ilk zamanda yaşının küçüklüğü nedeniyle mut'a ile alakalı yasaklayıcı emri duymaması nedeniyle onun caiz olduğu kanaatine sahip olmuş ve daha sonra, mut'anın Resûlullah tarafından haram kılındığına dair nakilleri duyması üzerine önceki kanaatinden vazgeçmiştir.<sup>1370</sup> Bu durumda İbn Abbas ve Ubey b. Ka'b'ın bu âyeti, "إلى اجل مسمى" eki ile okumaları, İslam'ın ilk dönemde verdiği ruhsatı ve muhtemelen bu sahabîlerin bu döneme ait olan mut'a hakkındaki **ilk görüşlerini** yansıtan ve âyeti açıklama (tefsir) kabilinden âyete yaptıkları bir ekleme (müdreç kırâat)dir.<sup>1371</sup>

Fakat bir giyecek (gibi basit ücret) karşılığında, kadınlarla bir müddet için nikah yapmamıza (Resûlallah) ruhsat tanıdı." Müslim, **Nikah**, 29; Nesâî, **Nikah**, 71.

Ayrıca Cabir b. Abdillâh, Seleme b. Evkâ, İbn Abbas, Esmâ bnt. Ebî Bekir, Muâviye, Ebû Said Hudrî ve Amr b. Hureys (r.anhüm)den benzer haberler nakledilmiştir. Bkz. Canan, İbrahim, **Hadis Ansiklopedisi** (Küttüb-ü Sitte), Akçağ Yayınevi, Ankara, 1996, XV. 430.

<sup>1364</sup> Mut'a'nın nesh edildiğine dair İbn Mes'ud'dan gelen diğer bir haber şöyledir: "Mut'a mensuhtur, onu İslam'ın getirdiği, talak, mehir iddet ve miras gibi hükümler neshetmiştir." Bkz. Beyhakî, **es-Sünenü'l-Kübrâ**, VII. 207.; İbnu'l-Cevzî, **Zâdu'l-Mesir**, II.53-54 (Dipnot).

<sup>1365</sup> Canan, İbrahim, **Hadis Ansiklopedisi**, XV.429.

<sup>1366</sup> Geniş bilgi için bkz. Abdurrezzak, **Musannef**, VII. 496-505; Tahâvî, **Şerhu Meâni'l-Âsâr**, III. 24-27; Ebû Şeybe, **Musannef**, III. 413; Beyhakî, **Süneni'l-Kübrâ**, IV.352, VII. 200-202; Heysemî, **Mecmeu'z-Zevâid**, IV. 264; İbn Hacer, **Fethu'l-Bârî**, IX. 171-174.

<sup>1367</sup> **İbn Mâce**, Nikah, 44, (H.No:1963); İbn Hacer, **Fethu'l-Bârî**, XI. 76.

<sup>1368</sup> Beyhakî, **es-Sünenü'l-Kübrâ**, VII. 207.

<sup>1369</sup> Heysemî, **Mecmeu'z-Zevâid**, IV.265. Bu görüş İbn Ömer'e aittir. A.g.e. ay.

<sup>1370</sup> **Tirmizi**, K.Nikah, 28. (Hadis no:1121); İbnu'l-Cevzî, **Zâdu'l-Mesir**, II.53; Nevevî, **Şerhu Müslim**, IX.182; Canan, İbrahim, a.g.e. XV.431.

<sup>1371</sup> **İbn Mâce**, Nikah, 44,(H.No:1963); İbn Hacer, **Fethu'l-Bârî**, XI. 76.

Taberî bu konudaki farklı rivâyetleri zikrettikten sonra, âyetin bilinen şer'î nikahtan bahsettiğini söyler. Buna göre âyette, kadınlarla nikahlanıp kendileri ile cimâ yaptıktan sonra, kendilerinin hakkı olan mehirlerini vermenin gerektiği meşru nikahtan bahsedilmektedir. Yoksa âyette mut'aya mahal bulunmamaktadır. Ve İbn Abbas ve Ubey b. Ka'b'dan konu ile akalalı nakledilen rivâyetler ise, müslümanların mushaflarına aykırıdır. Dolayısıyla bu âyette mut'a'dan bahsedilmemektedir. Çünkü mut'ayı Hz. Peygamber kendi hayatında iken haram kılmıştır.<sup>1372</sup>

Mut'a nikahın caiz olmadığı konusunda genel olarak İslam bilginleri-buna Ehl-i sünnet demek de mümkündür- fikir birliği içerisinde olmakla birlikte, bazıları –bu görüş daha çok Şia mezhebine aittir - mut'anın caiz olduğunu ve bu âyette geçen “استمتاع” yani “faydalanma”nın geçici olarak istifade etme anlamına geldiğini, ve yine âyette geçen: “kararlaştırılmış olan ücretlerini verin” ifadesinin de “geçici bir yararlanma” anlamını gösterdiğini söylerler. Nitekim Mücahid'den de, bu âyetten mut'a nikahının kastedildiği nakledilmiştir.<sup>1373</sup> Bu görüşte olanlar, İbn Abbas ve diğer sahabîlerden nakledilen şazz kırâatı da bu görüşlerine delil olarak sunarlar.<sup>1374</sup>

Kanaatimizce, kendisi ile evlenilmesi yasak olan kimselerin ele alındığı(âyet:23-25) bu âyetlerden mut'a nikahının cevazına varmak, 24.âyette yer alan “ücretlerini veriniz/ فَاتَوْهُنَّ أَجُورَهُنَّ” ifadesinden hareketle, bu nikahı, mut'a nikahı ile yorumlanmak isabetli değildir. Çünkü, Kur'ân'da nikahtan söz eden âyetlerde ücret kelimesi mehir anlamında da kullanıldığı bilinmektedir.<sup>1375</sup>

Ve yine bu âyette geçen “istimta” ifadesinden, bunun geçici faydalanma anlamını çıkartmak da isabetli değildir. Çünkü Kur'ân, dünya hayatının tümünü bu anlamda geçici bir meta' olarak da değerlendirmektedir.<sup>1376</sup> Burada kastedilen muhtemelen meşrû nikah ile kadından faydalanmadır. Evet, şaz okumayı göz önüne aldığımızda, belki Şia'nın bu âyette geçen “istimta”yı geçici bir faydalanma (mut'a nikahı) şeklinde yorumlaması mümkündür. Ancak biz mut'a'nın ilk döneme ait bir uygulama olduğunu ve sonradan Hz. Peygamber tarafından yasaklandığını bilmekteyiz. Hatta Şia'nın kendi görüşlerini dayandırdıkları İbn Abbas ve Hz. Ali'den dahi mut'a'nın yasaklanmasına dair görüş nakledilmiştir. İşin daha ilginç, Şia'nın, gerek İbn Abbas'tan gerekse Hz. Ali'den mut'a nikahının yasaklandığı ve geçici bir ruhsat olduğu yolundaki görüşlerini, bu sahabîlerin bir “takiyye gereği” böyle davranmalarıyla izah etmeye çalışmalarıdır.<sup>1377</sup>

İşin doğrusu, mut'a nikahı sonucu yapılan ilişki ile doğacak çocukların ziyan edilmesi; babanın ilişkide bulunduğu kadınla oğlunun da mut'a yoluyla veya normal nikah yoluyla temas etme olasılığı; miras taksiminde meydana gelecek sıkıntılar vs. bu nikahın yasaklanmasını zorunlu kılmıştır. Dahası bu nikahın gayri meşru hayatın meşrûlaştırılması gibi bir sonuca insanları götürmesi türünden muhtemel tehlikeleri, bu nikahın risalet döneminde yasaklanmasını gerekli kılmıştır.

<sup>1372</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV.15.

<sup>1373</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV. 14.

<sup>1374</sup> Tabresî, *Mecma'ul-Beyân*, III. 32-33

<sup>1375</sup> Bkz. Nisa (4):25; Mâide (5):5; Ahzab (33):50; Mumtehine (60):10.

<sup>1376</sup> Mesela bkz Hadid (57):20.

<sup>1377</sup> Canan, İbrahim, *Hadis Ansiklopedisi*, XV.456-457 (Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan, el-İstibsâr fima'htülife Mine'l-Âhbar, Tahrân, 1390, III. 142'dan naklen)

Sonuç olarak Nisa:24.âyette yer alan *فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً* "...onlardan faydalanmanıza karşılık kararlaştırılmış olan mehirlerinizi verin..." cümlesinde yer alan "istimât" kelimesi, cumhur kurrâ tarafından, meşru nikah olarak anlaşılırken, bir kısım alim (Şia) tarafından, mut'a nikahı olarak anlaşılmuştur. Onlar bu görüşlerini İbn Abbas ve başkalarından nakledilen şazz okuyuşla desteklemişlerdir. Bu durumda âyetin lafzı değişince yorum da değişmiş ve bu şazz olan kırâat, âyeti farklı anlamaya neden olmuştur. Ancak bu yorum yanlış olmasa da, İslam'ın ilk yıllarına dair bir hüküm iken, daha sonra, gerek Hz. Peygamber gerekse halifeler döneminde yasaklanmış olması itibariyle hem eksik hem de hatalı olup tıpkı bu (müdreç)kırâat gibi şazz kalmıştır.

### C.KIRÂATLARIN ÂYETİN ANLAMINDAKİ KAPALILIĞI GİDERMESİ

Kur'ân âyetlerinde müphem ve kapalı kalmış noktaların çözümü, tefsir usûlü kitaplarında, "*Müşkilü'l-Kur'ân ve Mubhemâtu'l-Kur'ân*" gibi başlıklar altında ele alınarak incelenmiştir.<sup>1378</sup> Bu konuları ele alan müstakil çalışmalar da bulunmaktadır.<sup>1379</sup>

Lügatte, iki şeyin veya iki işin benzerlikleri nedeniyle birbirine karışması anlamında kullanılan müşkil kavramı,<sup>1380</sup> ıstilahta, anlamlarında kapalılık bulunan, kendisiyle ne kastedildiği iyice anlaşılması için üzerinde düşünmeye ve dikkatlice araştırmaya ihtiyaç hissedilen ve belli bir açıklamayı zorunlu kılan Kur'ân lafızları, anlamında kullanılır.<sup>1381</sup>

Kelimenin lügavî anlamını da göz önüne aldığımızda müşkildeki gizliliğin sebebi, bir çeşit anlam benzeşmesidir. Ancak bu bilinmeyecek kadar kapalı değildir. Lafız veya üslûb üzerinde iyice düşünülürse mana anlaşılır. Bundan dolayı müşkildeki kapalılık nisbîdir.<sup>1382</sup>

<sup>1378</sup> Meselâ bkz. ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 45-67; Suyûtî, *el-İtkân*, II. 724-735; Akk, *Usûlü't-Tefsir*, s. 347; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, 179-182.

<sup>1379</sup> Bkz. Ebû Muhammed İbn Kuteybe, Abdullah b. Muslim ed-Dineverî(276/889), *Kitâbu Müşkilü'l-Kur'ân*, (thk. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire, 1954; Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib(437/1045), *Müşkilü Meâni'l-Kur'ân*, (Bkz. Mekkî, *el-Keşf*, I.25); Suyûtî Celâleddin, *Mübhemâtu'l-Akrân fi Mübhemâti'l-Kur'ân*, Mısır, 1309; Süheylî, Abdurrahman b. Abdillâh el-Endelûsî, *et-Ta'rif ve'l-İ'lâm bimâ Übhime fi'l-Kur'ân mine'l-Esmâi ve'l-A'lâm*, Kahire, 1356/1938 (Bkz. Turgut, Ali, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, s.196); Çiçek, Yakub, *Müşkilatu'l-Kur'ân*, M. Ü. İlahiyet Fakültesi Dergisi, Sayı:7-10, İstanbul, 1995, s. 79 vd; Pak, Süleyman, *Müşkilü'l-Kur'ân*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimler Ana Bilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, (Doktora Tezi) Konya, 2000, s. 111; Yaşar, Hüseyin, *Kur'ân'da Anlamı Kapalı Âyetler*, Beyan, İstanbul,1997,56.vd.; Ayrıca bkz. Albayrak, Halis, *Mübhemâtu'l-Kur'ân İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XXXII.Sayı, (1992), 155-182; Ertan, Mevlüt, *Mübhemâtu'l-Kur'ân*, İnönü Üniversitesi Dârende İlahiyat Fakültesi Dergisi, I.Sayı, 1995, s. 121-136.

<sup>1380</sup> Kavramın türevleri ve diğer anlamları için bkz. İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, XI.359; Tahânevî, *el-Keşşâf*, II. 786; Âsım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, II. 1010.

<sup>1381</sup> Curcânî, *et-Ta'rifât*, 191; Akk, *Usûlü't-Tefsir*, 347; Pak, Süleyman, *Müşkilü'l-Kur'ân*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimler Ana Bilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, (Doktora Tezi) Konya, 2000, s. 111; Yaşar, Hüseyin, *Kur'ân'da Anlamı Kapalı Âyetler*, Beyan, İstanbul,1997,56.vd

<sup>1382</sup> Yaşar, Hüseyin, *Kur'ân'da Anlamı Kapalı Âyetler*, s.57.

Kur'ân-ı Kerim'de anlamında kapalılık olduğu farzedilen bir kısım âyetler bulunsa da bunların diğer âyetler göz önüne alındığında açıklığa kavuşacağı bilinmelidir. Derinlemesine bir araştırma yapılmadığında, kimi zaman bazı âyetlerin ifade ettiği anlamlar üzerinde bir takım kapalı noktaların kalması muhtemeldir. Bu durum, başlangıçta âyetler arasında ihtilaf ve tenakuz bulunduğu vehmini zihinlerde meydana getirebilmektedir. Halbuki Kur'ân kendisini tanımlarken, “*Kur'ân'ı düşünmüyorlar mı? Eğer Allah'tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, onda birbirini tutmaz çok şey bulunurdu*”<sup>1383</sup> ifadesine yer vermektedir. Buna göre derin bir tefekkür ve inceleme ile kendisinde müşkil noktaların olduğu zannedilen bazı âyetler rahatlıkla çözüme kavuşacak demektir.

Âyetler üzerinde bulunan kapalı noktaların açığa çıkarılmasında bazı ilkeler bulunmaktadır. Buna göre kişi, âyetler üzerinde gördüğü müşkil ve kapalıları çözmeye öncelikle ifade ettiği anlama bakarak problemi çözmeye çalışacaktır. Bu anlamda âyetlerin nüzûl sırası önemlidir. Dolayısıyla kişi, Medenî olan âyetleri, Mekkî olanlara tercih etmelidir; şayet, iki hükümden biri Mekke ehli ahvaline; diğeri Medine ehli ahvaline aitse, Medine ehli ahvâlini takdim ederek müşkili gidermeye çalışmalıdır. Benzer şekilde iki hükümden birinin zahir manası müstakil bir hükme, diğeri âyetin lafzı bunu iktiza ederse, müstakil hüküm ifade eden âyeti diğerine tercih ederek müşkil giderilmeye çalışır.<sup>1384</sup>

Müşkilin kaynağı, anlamındaki kapalılıktır. Bu ise ya lafzın müteaddid anlamlara ihtimali olmasındandır (müşterek lafız gibi). Veya anlamının mecazî manada meşhur olduğu halde gerçek anlamı da anlaşılabilir olmasındandır.<sup>1385</sup>

Fıkıh usûlcülerinin bu kavrama yükledikleri anlam ve konuya ahkama tealluk eden âyetleri baz alarak getirdikleri açıklamalarla; aynı kavramı daha genel anlamı ile ele alan müfessirlerin ele alış tarzlarındaki ortak nokta, “**âyetin zor anlaşılır olması**”dır.<sup>1386</sup> Kırâatların da bu derin düşünce alanımız içerisinde âyetlerin kapalı noktalarını açığa çıkarmada gözardı edilmemesi gerektiğini unutmamak gerekir. Çünkü âyetler üzerinde özellikle yaygın olan bir kırâata göre kapalı ve müşkil kalan bir lafız, diğeri bir kırâatla çözüme kavuşma imkanı bulabilmektedir. Çok sık olmasa da, kimi zaman, bir âyet üzerinde bulunan muhtelif kırâat vecihleri, bir kırâata göre kapalılık arzeden okuyuşa karşın diğeri bir okuyuşla bu kapalılığı ortadan kaldırır bir nitelik taşımaktadır. Böylece kırâat farklılıkları da, âyetin daha iyi anlaşılmasına ve âyette yer alan mefhumun netleşmesine katkı sağlamaktadır. Aynı işlev, mütevatir ve sahih kırâatlar dışında kalan zayıf ve şazz okuyuşlarda da görülmektedir. Biz, konu ile alakalı gerek sahih kırâatlardan gerekse diğeri kırâatlardan örnekler vererek bunu açıklamaya çalışacağız.

## Sahih Kırâatlardan Örnekler

### 1.Örnek:

[ إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ قَالَ أَتَقْوُونَ اللَّهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ]

<sup>1383</sup> Nisa (4):82.

<sup>1384</sup> ez-Zerkeşî, el-Burhân, II. 38-39; Suyûtî, el-İtkân, Cerrahoğlu, İsmail, Tefsir Usûlü, s. 180.

<sup>1385</sup> Yaşar, Hüseyin, Kur'ân'da Anlamı Kapalı Âyetler, s. 58.

<sup>1386</sup> Yaşar, Hüseyin, Kur'ân'da Anlamı Kapalı Âyetler, s. 77.

“O vakit havariler: “Ey Meryem oğlu İsa! Rabbin bizim üstümüze gökten bir sofrayı indirebilir mi?” demiş, O (da) : “ Eğer inanmış (adam) larsanız Allah(ın kudretinden ve benim peygamberliğimden şüpheye saptıktan korkun” demişti.” (Maide(4):112)

Bu âyette yer alan ve altını çizdiğimiz “هل يستطيع ربك” cümlesi farklı şekillerde okunmuştur. Kisâî bu cümlede fiili hitap sıygasıyla “هل تستطيعُ ربُّك” şeklinde okurken; on kurrâdan geri kalan kurrâ ise fiili gayb sıygasıyla “يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ” diye okumuşlardır. Kisâî'nin okuyuşunda bu cümlenin fâili, Hz. İsa'ya dönerken, cumhurun okumasında ise Allah(ربك=senin rabbin)'a döner.<sup>1387</sup>

Aynı âyetle alakalı olarak Ebû Ömer Hafs b. Ömer ed-Dûrî'nin Muaz b. Cebel'den Abdurrahman b. Ganem kanalı ile gelen nakline göre Abdurrahman, Muaz b. Cebel'e bu âyetin “هل يستطيعُ ربُّك” şeklinde olup olmadığını sorduğunda Muaz b. Cebel, kendisine Resûlullah'ın bu âyeti defalarca “هل تستطيعُ ربُّك” şeklinde okuduğunu nakleder.<sup>1388</sup>

Bu haber, cumhurun okumasını değil, Kisâî'nin okumasını desteklemektedir.

#### Kırâatların Anlamları:

Kisâî'nin “هل تستطيعُ ربُّك” şeklindeki okunmasına göre Havâiriler: “هل تقدر يا عيسى أن تسأل ربك؟” anlamında “Ey İsa, Rabb'ine ... sormaya gücün yeter mi?...” şeklinde bir soru sormuş olmaktadır.<sup>1389</sup>

Havâirîler'in “...Bunu bizim için yapabilir misin?” veya “Sen, bize gökten sofrayı indirmesi hususunda Rabb'inden bir dilekte/duâ da bulunur musun?” şeklindeki istekleri Hz. İsa'ya inanmış olan kimselerin bir talebi ve istediğidir. Bir peygamber olarak O'nun Allah katındaki yerini ve duasına icabet edeceğine inanmaları nedeniyle böyle bir isteği kendisinden talep etmişlerdir. Bu soru şekli bir kişiye “Benim için konuşur musun? (Senin buna gücünün ve konumun imkan verdiğini ben biliyorum) demek gibidir.”<sup>1390</sup>

Cumhurun “هل يستطيعُ ربُّك” şeklindeki okunmasına göre âyetin anlamı “Ey İsa! Rabbin bize gökten bir sofrayı indirebilir mi?...” şeklindedir.<sup>1391</sup>

<sup>1387</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, 249; Ezherî, *Meâni'l-Kırâât*, s.147; İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, s.135; Ğalbûn, *et-Tezkire*, 391; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, I.455; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II. 256; Dimyatî, *İthaf*, 204; Kâdî, *Büdûru'z-Zâhira*, 99; Bâzemûl, *Kırâât*, II.663; Muhammed Kerîm, *el-Kırâât*, s.109; Karaçam, İsmail, *Kırâat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri*, s. 187.

<sup>1388</sup> Dûrî, *Kırâatu'n-Nebî*, s. 22; Krş, Kurtubî, *el-Câmi'*, VI.236, Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, IV.410.

<sup>1389</sup> İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, s.135; Ezherî, *Meâni'l-Kırâât*, s. 147; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, I. 455 ; Çetin, Abdurrahman, *Kırâatların Kur'ân Tefsirindeki Yeri*, s. 177.

<sup>1390</sup> Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I.325; Mekkî, *el-Keşf*, I.422; Bâzemûl, *el-Kırâât*, II.664; Karaçam, İsmail, *Kırâat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri*, s. 187

<sup>1391</sup> Ferrâ, a.g.e. I.325; İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, s.135; Ezherî, a.g.e. s. 147; İbn Ebî Meryem, a.g.e., I. 455; Mekkî, a.g.e.a.y. Bâzemûl, a.g.e.a.y.; Karaçam, a.g.e.s. a.y.; Çetin, Abdurrahman, a.g.e. a.y.

Havarilerin “Allah böyle bir sofrayı indirmeye gücü yeter mi?” şeklindeki bu soruları, onların Allah’ın buna kadir olduğuna iman etmedikleri ve bu konuda bir şüphe içinde oldukları anlamına mı gelmektedir? Bunun cevabını bir sonraki âyette Havarilerin, “*İstiyoruz ki ondan yiyelim, gönüllerimiz tatmin bulsun, senin bize doğru söylediğini bilelim ve buna tanıklık edenlerden olalım*” şeklindeki ifadelerinde bulmaktayız. Buna göre onlar, Hz. İsa’ya ve Allah’a iman etmiş olmakla birlikte zihinlerinde bulunan bir takım sorular hala bulunmaktadır. Ve bunu izale etmek için böyle bir soru sorma ihtiyacı duymaktadırlar. Diğer bir ifade ile iman etmiş olmakla birlikte bu istekleri ile imanda mutmain seviyeye ulaşmayı arzulamaktadırlar. Nitekim bir peygamber olarak Hz. İbrahim de benzer şekilde Allah’a “*Ölüleri nasıl dirilteceksin?*” sorusunu sorduğunda<sup>1392</sup> bu yüce insan, kuşku yok ki Allah’a teslim olmuş bir mümin idi.<sup>1393</sup> Böyle bir soru karşısında Allah (c.c.) ona, “*Ey İbrahim, yoksa iman etmedin mi?*” diye bir soru ile karşılık vermiş ve bunun üzerine Hz. İbrahim, “*Bilakis iman ettim. Ancak kalbim tatmin/kuvvet bulsun...*” diyerek cevap vermiştir. Burada Hz. İbrahim’in imanda yakînî seviyeye ulaşmayı arzulayarak böyle bir sorunun cevabını bulmaya çalıştığı ve böyle hareket ettiği görülmektedir.<sup>1394</sup>

Hz. İbrahim örneği dikkate alındığında bu âyette de benzer bir durum bulunmaktadır. Buna göre Hz.İsa’ya iman eden müminler (Havariler), sordukları bu sorularla kalplerinin tatmin olmasını istemişlerdir. Zaten bir önceki âyette de Yüce Allah, onlara “*Bana ve elçime iman edin*” diye (kalplerine bu düşüncüyü ilham ederek veya peygamberlerinin dili ile) vahyettiğinde<sup>1395</sup> onlar “*İnandık, bizim müslümanlardan olduğumuza şahit ol*” diye cevap vermişlerdi.<sup>1396</sup>

Ele aldığımız âyetin devamında da bu isteklerinin gerekçesini “*İstiyoruz ki, ondan yiyelim, kalblerimiz iyice yatışsın, senin bize doğru söylediğini bilelim ve buna bizzat tanık olalım*” şeklinde açıklamıştır.<sup>1397</sup> Dolayısıyla âyette bu yorum göz önüne alındığında aslında kapalılık ve bir müşkil bulunmamaktadır.

Bu kırâata göre havarilerin tutumlarında yadrganacak bir durum bulunmamaktadır. Bir peygamber için söz konusu olan böyle bir soru ve isteğin başka bir peygamberin ümmeti için mümkün olması daha da imkan dahilindedir.

Ancak Havarîlerin bir önceki âyette “*İnandık, bizim müslümanlardan olduğumuza şahit ol*” demelerini göz önüne alarak böyle bir soruyu sormalarını onlara yakıştıramayan bir anlayışla âyete bakacak olursak burada bir problem var demektir. Bu görüşe göre, Havariler, inanmış ve Allah’a teslim olmuş kimselerdir. Dolayısıyla onlar, Allah’ın gökten bir sofrayı indirmeye kadir olduğunu bilmeyecek kimseler değildir. Yani onlar, “Ey İsa! Senin Rabb’in gökten bir sofrayı indirmeye kadir mi?” diye bir soruyu -ki bu anlam cumhurun okumasına göredir- sormamaları

<sup>1392</sup> Bakara(2):260.âyetin meaili şöyledir: “Hani İbrahim de bir zaman :“Rabbim, ölüleri nasıl dirilteceğini bana göster!” demişti. (Allah); “İnanmadın mı?” dedi, (İbrahim); “Hayır (inandım), fakat kalbim kuvvet bulsun diye (görmek istiyorum.) dedi. “O halde kuşlardan dördünü tut, ondan kendine ısındırıp alıştır. Sonra her dağın başına onlardan birer parça koy. Sonra onları kendine çağır; koşarak sana geleceklerini göreceksin. Bil ki, Allah daima gâlib ve hikmet sahibidir.” dedi.”

<sup>1393</sup> Bkz. En’am:77-81.

<sup>1394</sup> Vehbe, Zühaylî, *et-Tefsîru'l-Vecfz*, (Kur’ân hamisinde) Dâru'l-Fikr, Dımişk, s. 45

<sup>1395</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I.677; Kurtubî, *el-Câmi*, VI.234.

<sup>1396</sup> Mâide (5 ):111.

<sup>1397</sup> Maide (5):113.



gerekir. Böyle bir mantıkla âyete baktığımızda Kısâf'ın okuyuşu bu müşkili ve kapalılığı çözmektedir. Hatırlanacağı üzere onun okumasına göre Havariler bu soruyu Hz. İsa'ya sormakta ve "Sen, bize gökten sofrayı indirmesi hususunda Rabb'inden bir dilekte/duâ da bulunur musun?" demektedirler. Anlam böyle verildiğinde havarilerin inanmış olduklarını söylemeleri ile bu talepleri arasında bir tenaküz kalmamış olmaktadır.

Bu nedenle olacak kimi müfessirler, muhtemelen bu -cumhurun -okumaya göre âyeti anlamlandırmadaki müşkili gidermek için havarilerin Hz. İsa'dan gökten bir sofrayı indirmesi konusundaki istekleri esnasında gerçek mümin olmadıklarını bile söylemişlerdir. Buna göre, bir önceki âyette havarilerin "واشهد بأننا مسلمون" şeklindeki ifadelerini Yüce Allah'ın zikretmesi, sadece onların bu konudaki iddialarını hikaye etmekten ibarettir. Bu görüşü seslendiren Zemahşerî, Havarilerin iman ettiklerini ifade ettikleri esnada aslında bir şüphe içinde olduklarını söylemektedir.<sup>1398</sup>

Böyle bir ihtimal doğru farzedildiği takdirde, Havarilerin Hz. İsa'dan bu isteği talep ettikleri esnada daha yeni inanmış oldukları ve böyle bir dönemde bu sorunun gündeme geldiği; yoksa inkârî bir niyetle daha sonraki dönemlerde böyle bir istekte bulunmalarının mümkün olmadığı anlaşılacaktır.

Aslında Havarilerin muhtemelen yeni iman ettikleri sıralarda Hz. İsa'nın onların kendisini ve gelen mesajı kabul edip etmedikleri konusunda bir kaygı yaşadığını görüyoruz. Bunu ifade eden bir âyette<sup>1399</sup> Hz. İsa duyduğu bu kuşkuyu "Kim Allah yolunda bana yardımcı olacak?" diyerek dillendirmiş ve onlar نحن أنصار... "Allah'ın yardımcıları bizleriz" demişlerdir.<sup>1400</sup>

Buna göre Havarilerin yeni mümin oldukları dönemde Allah'ın gücü ve kudretini iyice anlamak amacıyla böyle bir istekte bulunmuş olabileceklerini – nitekim Hz. İbrahim'de benzer bir amaçla böyle bir isteği dile getirmişti- cumhurun kırâatı doğrultusunda söyleyebiliriz. Şayet, havarilerin iyice inandıktan ve kalplerinde iman yeterince kökleşerek kamil birer şahsiyet haline geldikten sonra böyle bir soruyu sormuş olmaları farzedilirse bu daha şaşırtıcı olacaktır. Nitekim İsa (a.s) bu soru karşısında "قال اتقوا الله إن كنتم مؤمنين" yani "Eğer inanmış kimselerseniz Allah'tan korkun" demiştir.<sup>1401</sup>

Bir kırâat imamı da olan müfessir Taberî, bu âyetteki her iki kırâat arasından cumhurun okumasını tercih etmiş ve buna göre âyeti yorumlamıştır. Ona göre Havariler, bu soruyu sorduklarında Allah'ın azamet ve kudreti konusunda şüpheleri bulunmaktadır ve soruyu kendi ihtiyaçları ile sormuşlardır. Onlar bu soruyu sorarken Allah'ın bu güce sahip olup olmadığını da öğrenmek istemişlerdir. Zaten Havarilerin bu sorularının akabinde Hz. İsa'nın "قال اتقوا الله إن كنتم مؤمنين" "Eğer inanmış kimselerseniz Allah'tan korkun" ifadesi de Hz. İsa'nın onlardan gelen bu soruyu ciddî bir soru olarak kabul ettiği ve onları tövbe ve imana dönmeye; onun kudretinin her şeye kadir olduğunu kabul etmeğe çağırdığı anlaşılmaktadır.<sup>1402</sup>

<sup>1398</sup> Zemahşerî, el-Keşşâf, I.677-678.

<sup>1399</sup> Âl-i İmrân (3):52

<sup>1400</sup> Âl-i İmrân(3):52; Saff:14.

<sup>1401</sup> Mâide(4):112

<sup>1402</sup> Taberî, Câmiu'l-Beyân, V.130-131.

Bu olayın gerçekleşme şekli konusundaki haberlerden biri İbn Abbas tarafından nakledilir. Haberin özeti şudur: Hz. İsa kendisinin gönderildiği İsrailoğullarına “Size bir öneride bulunayım: “Gelin otuz gün oruç tutun, size dilediğiniz şey verilsin. Çünkü yapılan her bir eylemin karşılığı, bu amelin kendisine yapıldığı kimse üzerine bir hakkıdır.” demiştir. Bunun üzerine onlar da bu orucu tutmuşlar ve bunun karşılığı olarak “*Rabbim bize gökten bir sofrayı indirebilir mi?*” diyerek bir istekte bulunmuşlardır. Âyette geçtiği üzere Hz. İsa da “*Eğer inanmış kimseler iseniz Allah’tan korkun*” diyerek kendilerini uyarmıştır. Havariler de buna karşı “*Biz bu yemekten yemek istiyor ve kalplerimizin tatmin olmasını arzuluyoruz. Böylece senin söylediğin şeylerin hak olduğunu bilip buna tanıklık edenlerden olmak istiyoruz*” diye cevap vermişlerdir.<sup>1400</sup>

Âyete getirilen yorum ne şekilde olursa olsun, birer inanmış şahsiyet olarak Havarilerin sorularında art niyetli olmadıkları ve suallerinde samimî oldukları bir gerçektir. Bu kanaat, kırâat imamlarından Kisâî’nin “*Sen rabbinden bizim için gökten bir sofrayı indirmesini söyleyebilir misin ?*” anlamındaki “هل تستطيع ربك” şeklindeki okuyuşuyla daha iyi anlaşılacaktır. Bu okuyuş ile âyetteki muhtemel yanlış anlamalar giderilmekte ve kapalı kalan husus çözülmektedir. Buna göre Havarilerin bu soruları ile aslında inançlarını pekiştirmeyi, mütmain seviyesinde bir iç huzuruna ulaşmayı arzuladıkları anlaşılabilir olacaktır.

Demek oluyor ki cumhurun okumasına göre âyetin anlamı, yine bir sahih okuma şekli olan Kisâî kanalı ile gelen kırâatla açıklık kazanmakta ve âyetteki kapalılık giderilmiş olmaktadır. Çünkü bu okumaya göre Havarilerin sorusunda fâil “Allah” değil “İsâ”dır Burada Kisâî’nin kırâatı ile “هل تستطيع ربك” gayb kalıbı ile olan okumaya göre akla gelebilecek diğer muhtemel yorumlara gerek kalmadan âyetteki müşkil çözülmüş bulunmaktadır. Daha açık ifade ile gayb sıygası ile “هل” şeklinde okumaya göre Havarilerin sorusunda Allah’ın kudreti konusunda bir şüphe olduğu ihtimali anlaşılabilir. Halbuki bu ihtimal bir önceki âyette Havarilerin “قالوا آمنا وأشهد باننا مسلمون” ifadelerine de ters düşmektedir. Bu durumda inanmış olan bu kimselerin sualinin O’nun kudreti konusunda bir soru olduğunu nasıl söyleyebiliriz. Buna göre onların suali “*Ey İsa! Sen Rabb’ine bu konuda bir soru edebilir misin?*” anlamında bir sorudur. İşte bu da Kisâî’nin kırâatıyla da anlaşılacaktır.<sup>1401</sup>

Aynı bakış açısı ile olacak ki sahabe’den Hz. Âişe, Havarilerin, Allah’ın böyle bir yemeği indirmeye kadir olduğunu ve böyle bir sorunun sorulamayacağını en iyi bilen kimseler olduklarını ve onların sadece (İsa’ya), “Rabbinden dileyebilir misin?” dediklerini yani âyetin “هل تستطيع ربك” şeklinde okunacağını –ki bu Kisâî kanalı ile gelen kırâattır- söylemiştir.<sup>1402</sup>

Evet, bir tercih yapmak gerekirse cumhurun okuyuşu tercihe daha uygundur. Çünkü çoğunluğun okuyuşu bu vecih üzerindedir. Muhtemelen, Hz. Peygamber’in son arzada okuduğu vecih bu okuyuştur. Daha önce bir çok kez ifade ettiğimiz üzere Hz. Peygamber, son arzada Kur’ân’ı Cebrâil ‘le tek harf üzere okumuştur. On kırâat imamından dokuzu tek bir şekilde okuduğuna göre son arzadaki okuyuşunun bu

<sup>1400</sup> Taberî, Câmî’l-Beyân, V.131

<sup>1401</sup> İbn Ebî Meryem, el-Mûdah, I. 355; Bâzemûl, el-Kırâât, II.664.

<sup>1402</sup> Bkz. Kurtubî, el-Câmi’ IV.235-236; Ebû Hayyan, el-Bahru’l-Muhîr, IV.410; Krş.Esed, Kur’ân Mesajı, I. 219.

olması büyük olasıdır. Bu yönden bu iki sahih kırâat arasında tercih sebebi sayılabilir. Cumhurun okuması, âyetin bağlamı ve konteksine de uygun düşmektedir. Hz. Aişenin, havariler hakkındaki kaygısına da gerek yoktur. Çünkü her peygamberin ümmeti kendilerine gelen elçiden benzer şeyleri istemişlerdir. Nitekim, Hz. İbrahim dahi buna benzer bir istekte bulunmuş ve Allah (c.c.)'daü bu talebini yerine getirmiştir. Ancak diğer okuyuş da sahihlik şartlarını üzerinde barındırdığı için yanlış değildir. Bu okuyuş da âyetin anlamında bir zenginlik ve açılım sağlamaktadır.

Sonuç olarak cumhurun okumasına göre aslında âyette müşkil bir yön bulunmamaktadır. Ancak Havarilerin inanmış kimseler oldukları ve onlar için böyle bir talebin uygun olmadığı farzedilecek olursa, Havâriileri tenzih eden böyle bir anlayış nedeniyle âyetin anlamında bir sorun meydana gelecek ve Kisâî'nin okuyuşu göz önüne alındığında bu müşkil giderilebilecektir. Buna göre Havariler, Hz. İsa'dan Allah'ın gökten bir sofrayı indirmeye muktedir olup olmadığını değil bu sofrayı Allah'ın indirmesi konusunda niyazda bulunup bulunamayacağını öğrenmek istemişlerdir. Ancak az önce söylediğimiz üzere havarilerin gökten bir sofrayı indirilmesini istemeleri de gâyet tabiidir. Hz. İbrahim örneğinde olduğu gibi onlarda kalplerinin tatmin olmasını neden istemesinler? Nitekim onlar bunu bir sonraki âyette "İstiyoruz ki, ondan yiyelim, kalplerimiz yatışsın ve senin bize doğru söylediğini bilelim..." ifadeleriyle bunu açığa vurmuşlardır.

## 2.Örnek :

[ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلَتْنَاهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رُحِينَ ]

"Kendileri iman edip zürriyetleri de iman ile kendilerinin izinden gidenlerin nesillerini de kendilerine kavuştururuz. Onların emeklerinden hiçbir şeyin mükafatını eksiltmeyiz. Her nefis, kazançları karşılığında rehindir" (Tur(52):21)

Bu âyette yer alan "وَاتَّبَعَتْهُمْ" kelimesi, Ebû Amr tarafından "وَاتَّبَعْنَا هُمْ ذُرِّيَّتَهُمْ" şeklinde okunurken; İbn Âmir ve Yakub tarafından "وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتَهُمْ" şeklinde ve diğer kurrâ tarafından ise aynı kelime "وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتَهُمْ" şeklinde okunmuştur.<sup>1403</sup>

## Kırâatların Anlamları:

Cumhurun okumasına göre kelimenin yer aldığı cümlenin anlamı, "İman edip zürriyetleri de imanda kendilerine uyanların, soy-soplarını da kendilerine katmışızdır..." şeklindedir.<sup>1404</sup>

İbn Âmir ve Yakub'un okuyuşu da anlam olarak cumhurun okumasıyla aynıdır. Ancak bu iki kârî, "ذُرِّيَّة/zürriyet" kelimesini çoğul olarak okumuşlardır. Bilindiği gibi tekil de gelse "ذُرِّيَّة" kelimesi anlam olarak çoğulu ihtiva etmektedir.<sup>1405</sup>

Bu okumalara göre müminler, kendi seçenekleri ve iradelerini kullanarak inanmış olmaktadır. Ayrıca Yüce Allah, müminlerinin zürriyetlerini ebeveynlerine

<sup>1403</sup> Ezherî, Meâni'l-Kırâât, s. 464; İbn Hâleveyh, el-Hücce, 333; Mekki, el-Keşf, II. 290; en-Neşr, II.377; Bâzemûl, el-Kırâât, II.671, Muhammed Kerim, el-Kırâât, s. 524.

<sup>1404</sup> Bâzemûl, el-Kırâât, II.671.

<sup>1405</sup> Mekki, el-Keşf, II. 290-291; İbn Ebi Meryem, el-Mûdah, III. 1212.

imanda tabi olmaları nedeniyle onları kendilerine (cennette) katacağını bildirmektedir.<sup>1409</sup>

Her iki kırâatta da, kulun “iman etme” fonksiyonu ele alınmaktadır. Ancak kullarından müslüman olmasında Allah’ın “hidâyet edici” rolü göz önüne alındığında, iman eden müminlerin kendi soy-soplarından kimlere O’nun bu hidâyetinin nasip olup olmayacağı açık değildir.<sup>1410</sup>

Gerçekten Ebû Amr’in tek kaldığı okuyuşa göre “*İman edip zürriyetlerini de imanda kendilerine uydurduklarımızın (daha sonradan gelen ) soy-soplarını da (imanda) kendilerine katmışızdır...*” şeklinde bir anlam verilebilir.

Dikkat edilirse burada müminlerin kendi zürriyetlerinden gelen kimselere iman etmelerinin bahsedildiği vurgulanmakta ve ilâhî irâdenin kişilerin müslüman olmasındaki fonksiyonu anlatılmaktadır. Nitekim âyette yer alan “onları katmışızdır/ وَأَتَّبَعْنَاهُمْ ” ifadesi, bunu açıkça göstermektedir. Evet İbn Âmir’in ve Ya’kub’un bu okuyuşunda da inanan müminlerin kendi nesillerinden kimlerin onlara katılacağı direkt olarak açıklanmamıştır. Ancak bir şey var ki bu okuyuşta atalarına katılan bu kimseler, iman yönünden “Allah’ın dilediği kimseler”den olma vasfına haizdirler.

Demek oluyor ki Ebû Amr’in kırâatına göre Allah’ın mümin kimselerinin nesillerinden/zürriyetlerinden dilediğini -babalarını muvaffak kıldığı gibi- inanmaya muvaffak kılmakta; dilediğini de dalâlette bırakarak imana muvaffak kılmamaktadır. Buna göre cumhurun kırâatındaki bu mücmel durumuna Ebu Amr’in kırâatı açıklık getirmektedir.<sup>1411</sup>

Mekkî b. Ebî Talib, Ebû Amr’in bu okuyuşunun âyetin bağlamına daha uygun olduğunu söyler. Çünkü, âyette ihtilafa neden “وَأَتَّبَعْنَاهُمْ” kelimesinin öncesinde, “وَوَزَّوْجْنَاهُمْ/onları evlendirdik...”, “وَالْحَقْنَا بِهِمْ/onları kattık...” ve “وَمَا أَلْتَنَاهُمْ/onlardan eksiltmedik...” şeklinde çoğul kalıplar kullanılmıştır. Bu nedenle Ebû Amr’in bu okuyuşu, âyetin bağlamına daha uygundur. Ne var ki Mekkî, bu ifadelerinin akabinde, cumhur kurrâ’nın bu şekilde okumadığını hatırlatarak tercihini onlardan yana kullanmıştır.<sup>1412</sup>

Burada bir hususun altını çizelim. Kırâat imamlarının bu okuyuşu tercih ederken bu kırâat ile bir müşkili çözmeyi hedeflemek gibi bir amaçları belki de söz konusu değildir. Onlar bir kırâatı ele alırken bu kırâatın sahih kanalla gelişi yanında bu okuyuşun Arap grameri ve Resm-ı hatta muvavik olmasını göz önüne almışlardır. Her üç şartı kendisinde bulunduran bir kırâat vechi, gerek bu imamlar tarafından gerekse sonradan gelenler tarafından değişik gerekçelerle tercih konusu yapılabilmektedir. Ancak asla yeni bir kırâat üretme yoluna gidilmemiştir. Dikkat edilirse Mekkî, Ebû Amr’in okuyuşunu âyetin bağlamına daha uygun bulurken, çoğunluğun okuyuşu olmaması nedeniyle diğer okuyuşu tercih etmiştir. Çünkü genel bir okuyuş ona göre bir kırâat için tercih nedenidir.

Görüldüğü üzere bir âyet üzerinden iki farklı okuyuş ile farklı iki anlam (veya anlamlar) çıkabilmektedir. Burada da benzer bir durum vardır ve bu okuyuşlardan birisine göre kapalı kalmış olan bir nokta diğer kırâatla açıklanmış bulunmaktadır.

<sup>1409</sup> Mekkî, el-Keşf, II. 290-291.

<sup>1410</sup> Bâzemûl, el-Kırâât, II. 671.

<sup>1411</sup> Mekkî, el-Keşf, II.290; Krş.Bâzemûl, el-Kırâât, II.671.

<sup>1412</sup> Mekkî, el-Keşf, II. 290.

Sahih kırâatlardan bu konuda sunduğumuz iki örnekten sonra aynı konuda âyetin anlamındaki kapalılığı giderecek şazz okuyuşlardan iki örnek sunmak istiyoruz.

## b. Zayıf/Şazz kırâatlardan Örnekler

### 1.Örnek:

[وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ الَّتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَغْفِرْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ]

“Evlenme ümidi kalmamış olan ihtiyar kadınların, zinet yerlerini teşhir etmeksizin, dış giysilerini çıkarmaları, günah değildir. Bununla beraber sakınmaları, kendileri yönünden daha iyidir. Allah her şeyi işitir, gizli âşikar her şeyi mükemmelen bilir.” (Nur (24): 60)

On kırâat imamı, bu âyette yer alan altı çizili kısmı metinde yazıldığı gibi okumuştur. Fakat sahabeden İbn Mesud ve İbn Abbas, bu cümleyi “فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ جَلَابِيهِنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ” şeklinde okumuştur.<sup>1413</sup>

### Kırâatların Anlamları:

Cumhurun okumasına göre, evlenme arzusu kalmamış yaşlı kadınların ziyet yerlerini göstermemek şartıyla (dış) elbiselerini/siyablarını üzerlerine almamalarında bir günah ve sorumluluğun olmadığı bildirilmektedir.

Bu âyette geçen “siyâb” kelimesi, Kur’ân’da, ateşten gömlek, ridâ, bildiğimiz elbise ve kalb<sup>1414</sup> gibi farklı anlamlarda kullanılmıştır.<sup>1415</sup>

Buna göre “ثياب/ siyâb” kavramı, on kırâat imamının okuyuşuyla âm isim olarak tüm örten şeylere şamildir. Ancak âyetin siyakından kadının yabancı kimselerin yanında, evde giydiği elbisenin üzerine örttüğü/aldığı (başka) bir elbise(cilbâb) olduğu anlaşılmaktadır. Âyetin bu şekilde anlaşılmasına yardımcı olan ise, sahabeden gelen ve şaz kalmış yukarda naklettiğimiz okuyuştur. İbn Mesud ve İbn Abbas âyette ihtilafa neden olan bu cümleyi “فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ جَلَابِيهِنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ” şeklindeki okumalarına göre “...cilbâb’larını üzerlerine almamalarında bir günah yoktur...” şeklindedir.

Cilbâb/جلباب kelimesi, ridâ(başörtüsü üzerine örtülen ya da baştan ayağa bütün bedeni kaplayan uzun üstlük), başörtüsünden büyük, ridâ’dan küçük çapta bol elbise, peçe, kadının dış kıyafet olarak giydiği tüm elbiseler, baş örtüsü (yazma, eşarp vs.) üzerinden tüm bedenini kuşatan ve baştan aşağı örten, atkı, çarşaf, ferace, car vb. gibi

<sup>1413</sup> Kurtubî, el-Câmi’, XII.203; Suyûtî, ed-Dürrü’l-Mensûr, VI.222; Bâzemûl, el-Kırâât, II.670; Hâtır, Muhammed Ahmed, Kırââtü Abdillâh b. Mesûd, s. 132.

<sup>1414</sup> Mesela, Müddessir:4.âyette geçen “وثيابك فطهر” (Elbiseni temizle...) cümlesindeki “siyâb” kelimesi mecazen “nefsini/kalbini” temizle anlamına da gelebilmektedir. Bkz. Râğîb, el-Müfredât, s. 83; Semî Halebî, Umdedu’l-Huffâz, I. 339.

<sup>1415</sup> ed-Dâmeğânî, el-Vücûh ve’n-Nezâir, I.206-207; Mu’cemu Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm, Cumhûriyyetu Mısır’l-Arabiyye Mecmau’l-Lügati’l-Arabiyye, 1989-1409, I.210.

giysiler için kullanılan bir addir.<sup>1413</sup> Günümüzde Araplar buna “Abâye” demektedirler. “Abâye, baştan aşağı salınan, iç elbiseyi önden ve arkadan kapatan bir örtüdür.<sup>1414</sup> Bunun yanında cilbab’ı, yalnız bir tek gözü açık bırakmak sûretiyle yüzü ve bütün vücûdu kapatacak bir örtüdür, diye tanımlayanlar olduğu gibi; alından bağlanıp aşağı sarkıtılan bir örtüdür diye de tanımlayanlar vardır. İbn Abbas’ın talebesi İkrime, “Boğazının çukurunu cilbabıyla kapatır ve aşağıya salar”<sup>1415</sup> derken; el-Hasan el-Basrî, “cilbâb giyen kadın, yüzünün yarısını örter” ifadeleriyle cilbab’ın kullanım şeklini açıklamaya çalışmışlardır.

Bütün bu yorumlardan çıkan sonuca göre “cilbâb” kelimesi, müslüman kadının dışarı çıkarken baş örtüsünün üstüne örttüğü dış kıyafetidir.<sup>1416</sup> Sahabeden gelen şaz okuma da göz önüne alındığında âyetin bu kısmının anlamı, “*Hayızdan, nifastan kesilmiş ve cinsellik benlentileri kalmamış yaşlı kadınların,<sup>1417</sup> ziynetlerini göstermemeleri şartıyla cilbablarını=dış kıyafetlerini üzerlerine almamalarında bir sakınca yoktur...*” şeklinde verilebilir.

Sahabenin bu âyette yer alan “siyâb” kelimesini, “cilbâb” kelimesiyle okumalarının ve yorumlamalarının, bu kelimenin yer aldığı Ahzab:59.ayetle büyük ilişkisi bulunmaktadır. Söz konusu bu âyetin meali şöyledir: “*Ey peygamber! Hanımlarına, kızlarına ve müminlerin kadınlarına, (Bir ihtiyaç için dışarı çıktıkları zaman) dış giysilerini/cilbâblarını üstlerine almalarını söyle. Onların tanınması ve incitilmemesi için en elverişli olan budur. Allah çok bağışlayan çok esirgeyendir.*”<sup>1418</sup>

Âyetteki hitap, istisnasız, mümin kadınların hepsine yönelik olduğu için, hüküm de mümin kadınların tamamını kapsamaktadır. Tanınmak ve eziyet görmemek, evin içinde olmayacağına göre, âyette evin dışıyla ilgili ve tedbir amacını taşıyan sembolik bir örtüden (dış elbisesinden) söz edildiği muhakkaktır. Nüzûl sebebi olarak anlatılan şu durum da, bu yorumu doğrulamaktadır:

İbn Kesir ve daha pek çok müfessirin naklettiğine göre, Medîne’de Arap evleri dar idi. İçinde tuvalet bulunmuyordu. Genellikle kadınlar geceleri def-i hacet için Menas adı verilen bir mevkie giderlerdi. Münafıklar, gecenin karanlığından yararlanarak, kadınların geçeceği güzergahda gizlenir ve bazı kadınları taciz ederlerdi. Mümin kadınları diğerlerinden ayıran belli bir dış kıyafeti olmadığı için, onlar da zaman zaman bu tür sataşmalara maruz kalabiliyorlardı. Sonra da bu

<sup>1413</sup> Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, II.349; İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, III. 518; Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, IV.304; Yazır, Hamdi, *Hak Dini*, VI. 3927-3928. Ayrıca bkz. M. Zeki Duman, “Kur’ân’da Örtünmenin Temelleri”, *İslâmiyât Dergisi*, cilt:4 sayı:2, 2001, s. 50; Mustafa Öztürk, “Klasik Tefsirlerdeki ‘Tesettür’ Formu Üzerine”, a.g.d., s.71.

<sup>1414</sup> İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, III. 519; Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, IV. 304; Ateş, Süleyman, *Kur’ân-ı Kerîm Tefsiri*, IV. 2090.

<sup>1415</sup> İbn Kesir, *Tefsir’ul-Kur’âni’l-Azîm*, III. 519.

<sup>1416</sup> Ateş, Süleyman, *Kur’ân-ı Kerîm Tefsiri*, IV. 2090.

<sup>1417</sup> Duman, a.g.m. s. 48. Duman, verdiği bu mealle, kadınların fizyolojik açıdan 45-55 yaşları arasında âdet dönemi biterek menapoz dönemine girmiş olmalarına rağmen evlenme ve cinsel arzularının devam edebileceğine dikkat çekmektedir.

<sup>1418</sup> Ahzab(33):59.

ahlaksızlar, “Onları tanımadık...” mazeretine sığınıyorlardı. İşte bu yüzden Allah Ahzab 59.âyeti indirmiştir.<sup>1419</sup>

Bu açıklamalar gösteriyor ki *cilbâb*, Nur:31.âyette ifade edilen kadının başına alması istenen başörtüsü dışında, vahyin indiği dönemde cariyelerden farkedilmeleri ve kendilerine eziyet edilmemesi için dışarı çıktıklarında üzerlerine almaları istenen bir dış kıyafeti olup, onlar için bir alamet-i fârika niteliğini de taşımaktadır.

Mümin kadının, başını örtmesi emrine, Nur:31.âyette yer verilmektedir. Konumuzla alakalı kısmın yer aldığı bu âyette kadının örtünmesi ile alakalı şöyle denmektedir: “...Baş örtülerini (göğüs) yırtmaçlarının/yakalarının üzerine bağlasınlar .../وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ صُيُوفِهِنَّ/...”<sup>1420</sup>

Bu âyette yer alan humur/ الخمر ( tekili humar/ خمار 'dır. ) kelimesi, âyette başörtüsü anlamında kullanılmıştır. Kelime, Arapçada “aklı örten” anlamındaki hamr, yani “içki” sözcüğüyle aynı kökten türetilmiş olup, mutlak manada ‘örtü’ anlamını taşımaktadır. خُمِرَ- يَحْمُرُ- خَمْرٌ fiili, yalın olarak kullandığında bir şeyi örtmek; saklamak, şahitliği gizlemek; hamuru mayalandırmak maya ile kabartmak; min(من) ile kullanıldığında, utanmak, haya duymak, ‘an(عن) ile kullanıldığında ise, birinden dolayı örtünmek, yüzünü örtmek, evinden dışarı çıkmamak gibi manalara gelmektedir.<sup>1421</sup>

Nitekim Râğıb, kelimenin Arap örfünde kadınların başörtüleri için özel isim olduğunu vurgulamaktadır.<sup>1422</sup>

Buna göre âyette o günkü Arap toplumunun bildiği ve daha önce tanıdığı<sup>1423</sup> bir örtü olarak başörtüleriyle ziynet yerlerini örtmeleri, mümin kadınlarından istenmektedir.

Esas konumuzla alakalı Nûr(24):60.âyette Yüce Allah, öncelikle evlenme yaşı geçmiş yaşlı kadınların dışarı çıktıklarında üzerlerine dış elbiselerini/siyâb almamalarında bir günahın olmadığını söylemektedir. Ancak âyetin devamında da bu kadınların “*iffetli olmalarının onlar için daha hayırlı olduğuna*” atıfta bulunulmuştur. Kuşkusuz bununla kastedilen gençlik dönemlerinde olduğu gibi yaşlandıkları zamanda yine aynı çizgide iffetlerini koruyucu uygulamalarına devam etmeleri istenmiştir. Bunun anlamı şu dur: Yaşlı kadınlar, evlenme ümitlerinin kesildiği ihtiyarlık döneminde, tıpkı gençlik dönemlerinde olduğu gibi, evlerinden dışarı çıktıklarında dış/dışarı giysilerini üzerlerine almaları onlar için daha uygun olacaktır.

Ele aldığımız bu âyette kapalı sayılabilecek olan husus ise şudur: Yaşlı kadınların üzerlerine alıp-almamada serbest oldukları bu “*siyab*”dan kasıt nedir? Ahzab sûresinde yer alan kadının dışarı çıkarken giymesi istenen *dış kıyafet/cilbâb* mı; yoksa Nûr sûresi 31.âyette istenen *başörtüsü/humr* müdür? Çünkü âyette ne humr ne de cilbâb kavramı kullanılmıştır. Her ikisine de muhtemel olan siyâb/ ثياب kelimesi kullanılmıştır. İşte bu noktada sahabeden gelen şaz okuyuş, bu sorunun ve

<sup>1419</sup> Bkz. Vâhidî, *Esbâbu'n-Nüzûl*, s. 363; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-Azîm*, III. 519 vd.; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, III. 304 vd. ;Duman, a.g.m. s. 49-50.

<sup>1420</sup> Nûr(24):31

<sup>1421</sup> Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV. 256 vd.; krş. Duman, a.g.e.m. s. 44.

<sup>1422</sup> Râğıb, *el-Müfredât*, s. 227.

<sup>1423</sup> Ünal, İsmail Hakkı, “Hadislere Göre Kadının Örtünmesi”, *İslâmiyât Dergisi*, cilt:4 sayı:2, 2001, s. 57.

müşkilin cevabını çözmede bize yardımcı olmaktadır. Buna göre âyetteki siyâb/ثياب'dan kasıt, genel anlamda bir elbise olmakla birlikte burada kastedilen dışarı çıktığında kadının üzerine alması gereken **dışarı giysisidir**.

Daha açık bir ifade ile söylemek gerekirse İbn Abbas ve İbn Mesud'dan nakledilen bu okuyuşa göre âyette geçen siyâb/الثياب kelimesi, kadının tüm bedenini örten yukarıda tanımı yapılan ve kadınların dışarı çıktıklarında üzerlerine aldıkları ve yöreye göre değişen çarşaf, ferace, pardesü, manto gibi tüm örtüleri kapsayan "cilbab/جلباب" anlamındadır. Gerçi bu okuyuş, Hz. Osman'ın yazdırdığı mushafa uymadığı için -sahih kanalla gelmiş olsa bile- zayıf ve şazz kalmış bir okuyuş olduğundan kırâat olarak bir değer ifade etmemektedir. Ancak bu rivâyeti, kırâat olarak hiç değerlendirmeye tâbî tutmasak da en azından sahabenin âyeti tefsir için yaptıkları bir açıklama niteliği taşımaktadır.

Sonuç olarak sahabeden nakledilen bu okuyuşla anlıyoruz ki Nur: 60.âyette zikredilen yaşlı müslüman kadınların dışarı çıkarken çıkartmalarında bir günahın olmadığı "siyab/الثياب" dan kasıt, kadının evde giydiği kıyafetleri(başörtüsü, bluz vs.) değil; dışarı çıkarken giydiği pardesü, ferâce ve çarşaf gibi dış kıyafeti olup Ahzâb:59.âyette zikredilen "cilbâb"tır. Ve bu okuyuşla, tüm kurrâ'nın ittifakla aynı şekilde okuduğu "siyab/الثياب" kelimesi üzerindeki kapalılığı ve müşkili giderilmiş olmaktadır.<sup>1424</sup>

### 1.Örnek:

[ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ]

*"Ey İman edenler! Cum'a namazına ezan ile çağrıldığınız zaman derhal Allah'ı zikretmeye(hutbe ve namaza) gidin..."* Cuma(62):9

Ömer b.Hattab, İbn Mes'ud, Ubey b.Ka'b, İbn Ömer, İbn Abbas, İbn Zübeyr, Ebu'l- Âliye, es-Sülemî, Mesrûk, Tâvûs, Sâlim b. Abdillâh ve Talha tarafından bu âyette yer alan "فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ" ifadesi, "فَامْضُوا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ" diye okunmuştur.<sup>1425</sup>

### Kırâatın Anlamları:

Mütevatir olan kırâata göre âyette geçen "فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ" ifadesi, zahirde namaza koşarak gitmenin vacib olduğunu gösterir. Ancak böyle bir durum, İslam bilginleri tarafından hoş karşılanmamıştır. Çünkü Hz. Peygamber bir hadislerinde, *"Namaz ikame edildiği vakit koşarak gelmeyiniz; normal bir seyir ile yürüyerek sekînet ve vakarla geliniz. Namaza eriştiğiniz kadarını (imamla beraber) kılınız; kaçırduğunuz kısmını ise kendiniz tamamlayınız."*<sup>1426</sup> buyurarak bu tavrı eleştirmiştir.

<sup>1424</sup> Bâzemül, el-Kırâât, II.670-671.

<sup>1425</sup> Bkz. İbn Cinnî, el-Muhtesab, II. 321-322; İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, VIII. 642;Bâzemül, el-Kırâât, II. 673.

<sup>1426</sup> Bkz. Buhârî, Ezam,17; İbn Kesir, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, I.247. IV. 366; İbrahim b. Hasan, et-Tefsîru'l-Mensûr an Omeri'bni'l-Hattâb, ed-Dâru'l-Arabiyye, y.s., 1994, s. 745-747.



Buna göre âyette yer alan say'/سعي kelimesi, literal anlamı itibariyle “koşmak” manasına gelse de burada bu anlam doğru değildir. Çünkü konu ile alakalı Peygamber hadisi bu tavrı yasaklamaktadır. Ayrıca sahabeden gelen ve muhtemelen bu âyetin bir tefsiri niteliğindeki zayıf/şazz kırâatta, aynı doğrultuda âyetin bu yöndeki problemini çözerek burada yer alan sa'y/سعي 'in “koşma” anlamında değil; kişinin kalbî yönden namaza yönelişini ve işi gücü bırakıp camiye gitme çabasını ifade etmektedir. Hz. Ömer başta olmak üzere bir çok sahabeden gelen bu şazz okuyuşa göre âyette yer alan “Allah'ı anmaya koşunuz.../فَاسْعُوا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ” ifadesinden kasıt “فَاسْعُوا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ” dır. Yani “Allah'ı anmaya yöneliniz...”<sup>1427</sup> Yoksa salt Allah'ı anmaya koşarak gidiniz...” demek değildir. Çünkü “فَاسْعُوا” kelimesinde “sürat” anlamı bulunmamaktadır.<sup>1428</sup>

Aynı konuda Hasan el-Basrî, Katâde ve seleften bir çok kimse , âyette geçen “sa'y/سعي”dan kastın kişinin vakar ve sükûnet içerisinde namaza hazırlanması ve ona huşû ve güzel bir niyetle gitme gayreti anlamında olduğunu yoksa bildiğimiz bir koşma ve hızlı yürüme anlamında olmadığını ifade etmişlerdir.<sup>1429</sup> Bu husus yukarda da aktarıldığı üzere Hz. Peygamber tarafından yasaklandığı gibi, namaza koşarak gitme gibi bir uygulama da görülmemiştir.<sup>1430</sup>

İşte sahabeden nakledilen bu rivâyet, âyette yer alan kapalı ve yanlış anlamaya müsait olan noktayı açığa çıkarmış ve âyeti tefsir etmiştir. Söz konusu bu rivâyete bir dönem okunmuş kırâat olarak bakılsa bile, cumhurun okuyuşuna ve resm-i hatta muhalif olması nedeniyle zayıf/şazz bir okuyuş olduğundan Kur'ânî bir değeri söz konusu değildir.<sup>1431</sup>

<sup>1427</sup> Bkz. İbn Cinnî, el-Muhteseb, II. 321-322; İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, VIII. 642; Bâzemûl, el-Kırâât, II. 673.

<sup>1428</sup> Âbâdî, Ebu't-Tayyîb, Muhammed Şemsulhak el-Azîm, Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415 (I-X), II.196; İbn Manzur, Lisânu'l-Arab, XIV.385; Münâvî, Abdurraûf, Feydu'l-Kadîr Şerhu Câmiî's-Sağîr, Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kübrâ, Mısır, 1356 (I-VI), I. 294; Krş. Bâzemûl, el-Kırâât, II.673

<sup>1429</sup> İbn Kesir, Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm, IV.367, I.247; Suyutî, Celâleyn, 742; İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, II. 354; Bâzemûl, el-Kırâât, II. 673-674. Ayrıca bkz. Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, el-Câmiu'l-Ahkâm ( tahk. Ahmed Abdulalîm) Dâru's-Şa'b, Kâhire, 1372. (I-XX), XVIII.102.

<sup>1430</sup> İbn Kesir, a.g.e. IV.367; Suyutî, Celâleyn, 742.

<sup>1431</sup> Özellikle Hz. Ömer, “فَاسْعُوا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ” okuyuşunu savunmakla da kalmamış, cumhurun okuyuşu olan “فَاسْعُوا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ” şeklindeki malum okuyuşu mensuh olarak telakkî edebilmiştir. Bkz. İbrahim, et-Tefsîru'l-Mensûr an Omeri'bni'l-Hattâb, s. 746-747.

## II. UMÛMÎLİK-GENELLİK VE İCMALLE ALAKALI KİRÂAT VECİHLERİ

Kur'ân'ın tefsirinde karşılaşılan özelliklerden olarak, bazı âyetlerde geçen lafızların ve onların ifade ettiği anlamın bir başka âyetle tefsir edildiği ve bunun Kur'ân tefsirinde ilk aşama olduğu bilinmektedir.<sup>1432</sup> Kur'ân'ı yorumlayan bir müfessir, âyetler arasındaki bağı onu bir bütün olarak ele aldığı anda rahatlıkla görecektir. Bir âyette geçen lafzın ve kelimenin delâlet ettiği anlamın bir başka âyette daha açık bir şekilde ifade edildiği; mutlak bir ifadenin bir başka yerde mukayyet kılındığı; açık olan bir lafzın bir başka âyette kendisine üstü kapalı işaret edilerek geçildiği, Kur'ân'ın sık kullandığı edebî sanat örneklerindedir. Her nerede tahsis edilmesi gereken bir âmm, takyid edilmesi gereken bir mutlak veya tafsil edilmesi gereken bir mücmel nas ile karşılaşırsak bir başka bir yerde onu tahsis eden, takyid eden veya tafsil eden bir nasla da karşılaşılabiriz.<sup>1433</sup>

Kuşkusuz Kur'ân'ın muhatabını kolaycılığa sevketmeyerek, âdeta, kabiliyet ve kavrayışının sınırlarını zorlayarak derin düşünceye ve muhakemeye sevketmesi,<sup>1434</sup> devrinin insanını hayrete düşüren icaz yönlerindedir.

Kur'ân yorumunda gözardı edilmemesi gereken konulardan olarak lafızların ifade ettiği anlamlar (mantûk) büyük önem arz etmektedir. Ancak Kur'ân'ın anlaşılması ve tefsiri ile alakalı olarak işletilmesi gereken olan bu kavramlar daha çok fıkıh usulcileri tarafından ele alınmış ve incelenmiştir.<sup>1435</sup>

Buna göre lafızlar, konulduğu anlam (hakikat, mecaz, sarih, kinâye) ve kapsam açısından (âmm, mutlak-mukayyet, hâss, müsterek, müevvel) kullanıldığı manaya delâletinin açıklığı (zahir, nas, müfesser, muhkem) ve kapalılığı açısından (hafî, müşkil, mücmel, müteşâbih) tasniflere tabi tutulmuştur.<sup>1436</sup>

Kur'ân'ın tek bir okuyuş şekli itibariyle âmm, has, mutlak, mukayyet gibi her bir kavram için muhtelif misalleri metnin değişik yerlerinden örneklemek mümkündür. Bu kavramların diğer on kırâat imamının ihtilafına neden olan kırâat vecihleriyle, Kur'ân'ın şazz kalmış diğer okuyuşları göz önüne alınarak incelendiğinde, taşıdığı önem ve fonksiyon inkar edilemez.

Kırâatlar arasında yukarıda ifade ettiğimiz lafızlarından her birine dair ayrı ayrı örneklerin tesbitini yapmak ve derinlemesine incelemek başka bir çalışma konusu olduğundan biz burada sadece lafız itibariyle âmm-has, mutlak-mukayyet ve mücmel-mübeyyen üçlüsü üzerinde öne çıkan örneklerden bazı misaller üzerinde durmak istiyoruz.

<sup>1432</sup> Subhi, Salih, *Mebâhis*, 299

<sup>1433</sup> Subhi, Sâlih, *Mebâhis*, 299 (Terceme s. 239)

<sup>1434</sup> Albayrak, Halis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 102.

<sup>1435</sup> Bununla beraber, Tefsir Usûlü ve Tefsir Tarihi ile alakalı kaynaklarda bu kavramlar üzerinde hiç durulmamış değildir. Bkz. ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, III.198 vd. Suyûfî, *el-İtkân*, II.681-699; II.736 (mutlak-mukayyet); Sâlih, Subhi, *Mebâhis*, s. 303-313; el-Akk, *Usûlü't-Tefsîr*, 321-418; Kara, Necati, *Kur'ân Sünnet Bütünlüğü*, 64-88.

<sup>1436</sup> Geniş bilgi için bkz. Zeydân, Abdülkerim, *el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkh*, el-Mektebetu'l-İslâmî, İstanbul, 1979, s. 230 vd.; Şaban, Zekiyüddin, *İslam Hukuk İminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, (terc. İbrahim, Kâfi Dönmez), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1990, s. 294 vd. Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1988, s. 169-225.

## A. KIRATLARIN ÂMM OLAN LAFIZLARI TAHSİS ETMESİ

Âmm/العام, kelime olarak, kaplamak(şümûl), kuşatmak(ihâta), içine almak ve genellemek anlamına gelen “عموما- يعم -عم” fiilinden ism-i fâildir.<sup>1437</sup>

Terim olarak âmm(العام), tek vaz’ ile tek bir mana ifade etmek üzere konulmuş bulunan ve muayyen bir miktarla sınırlı olmaksızın bu mananın kendisinde gerçekleştiği bütün fetlere şamil olan (kapsayan) lafızdır.<sup>1438</sup>

Âmm olan lafız, kendi manası kapsamında kabul edilebilecek bütün fetleri ifade etmek üzere kullanılır. “إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ” “Şüphesiz Allah herşeyi bilendir.”<sup>1439</sup> âyetinde geçen âmm kelime “كُلِّ” ile Allah’ın istisnasız her şeyi bildiğinin ifade edilmesi bunun bir örneğidir.<sup>1440</sup>

Daha çok usul alimlerinin(fıkıh usûlü) incelediği bu kavram, Kur’ân lafızlarının gerek lafız, gerekse mana olarak ifade ettiği anlam ve bu anlamın kapsamıyla ilgilidir.

Doğrusu konu ile alakalı çalışmalarda, umum ifade eden lafızlar ve edatlar üzerinde durulurken, kırâatlardan bahsedildiği görülmemektedir. Ancak konulmuş olan kurallar işletildiğinde kırâat farklılıklarında da bu konuda bazı örneklerin ortaya çıktığı görülmektedir.

Lafzın umûmî olması, fertlerin hepsine şamil olduğunu gösterir. Mutlak olması ise, yaygın bir veya birkaç ferde, bütün fertlere şamil olmamak şartı ile delâlet etmesidir. Umûmî(genel) olan lafız, içine giren fertlere bir tek defada şamil olur. Mutlak olan ise, bir defada fertlerden yalnız yaygın bir ferde şâmil olur. Usulcülerin şu sözünden kastedilen budur: Umûmînin umumiliği şümüllüdür, mutlakın umumiliği bedellidir.(teker tekerdir).<sup>1441</sup>

Usûl kitaplarında âmm ifade eden kelime ve cümle kalıplarının sayısı hayli kabarıktır. Hatta Arap dilinde umum ifade eden yaklaşık 250 civarında kelimedenden söz edilir.<sup>1442</sup>

Bunlar arasında كُلِّ ve جَمِيع (her, hepsi, bütün) lafızları<sup>1443</sup>; istiğrak ve şümûl(kapsamlık) ifade eden “ال” harf-i tarifi ile muarref (belirli) hale getirilmiş

<sup>1437</sup> Firîzâbâdî, el-Kâmûs, s.1473; Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl, Usûlu’s-Serahsî, (tahk. Ebu’l-Vefâ el-Efkânî), Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, 1372, I.125; Pezdevî, Ali b. Muhammed, Usûlu’l-Fıkıh, (Abdülaziz el-Buhârî, el-Keşfu’l-Esrar ile), I-IV. Beyrut, 1307, I.33; Asım Efendi, Kamûs, IV.415 Tehânevî, el-Keşşâf, II.1068.

<sup>1438</sup> Serahsî, Usûlu’s-Serahsî, I.125; Ebû Zehrâ, Muhammed, İslam Hukuk Metodolojisi, s. 136; Şaban, İslam Hukuk İminin Esasları, s.297;Kara, Necati, Kur’ân Sünnet İlişkisi, s. 67; Yaşar, Hüseyin, Kur’ân’da Anlamı Kapalı Âyetler, s. 131; Pak, Süleyman, Müşkilü’l-Kur’ân, 72-73.

<sup>1439</sup> Ankebût (29): 62

<sup>1440</sup> Bkz. Şaban, a. g.e. s. 296.

<sup>1441</sup> Hallaf, İslam Hukuk Metodolojisi, s. 363.

<sup>1442</sup> Koca, Ferhat, İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum), İsam Yayınları, İstanbul,1996, s. 71. Koca bu görüşü Karafî (684/1285)’nin “el-İkdü’l-Manzûm” isimli eserinden (s.242-347) naklen zikreder.

örneği de bulunan nefiy (olumsuzluk) veya nehiyden (yasaklamadan) sonra gelen nekre (belirtisiz) lafızları burada zikredebiliriz.

Bu lafızların tamamı, dilde, umûm ifade etmek için konulmuş lafızlardır.<sup>1450</sup>

Bunlar, içine aldığı bütün fertlere delalet etmekte ve onların tamamını kapsamaktadır. Bu şümûllük manasının dışında kullanıldıklarında ise mecazî kabul edilirler ve mutlaka bir delile de ihtiyac olur ki hakîkî manayı mecazî manaya çevirmiş olsun.<sup>1451</sup>

Naslar incelendiğinde umûmun üç türü görülmektedir:

**a. Kesin olarak umûmilik kastedilen umum:** Bu, tahsis ifade edilme ihtimalini kaldıran bir belirtiyeye bitişik olan bir umumdur. Yüce Allah'ın "*Yer yüzünde rızkı Allah'a ait olmayan hiç bir canlı yoktur*"<sup>1452</sup> sözündeki ve "*Her canlıyı sudan yaptık*"<sup>1453</sup> âyetindeki umum böyledir. Bu iki âyetin her birinde değişmeyen ve tahsis edilmeyen genel ilahi bir kanun (sünnet) anlatmaktadır.<sup>1454</sup>

**b. Kesin olarak özellik (husus) kastedilen umum.** Bu, umumiliğin devamını kaldıran ve fetlerinin bir kısmının kastedildiğini açıklayan bir belirti(karîne) ile bulunan umumdur. Yüce Allah'ın "*Allah için Ka'be'yi ziyaret etmek insanlara düşen bir görevdir.*"<sup>1455</sup> sözündeki "insanlar" sözü geneldir, fakat hususî olarak yükümlüler (mükellef) kastedilmiştir. Çünkü akıl, çocuk ve delilerin teklifin dışında bırakılmasını gerektirir.<sup>1456</sup>

**c. Özel (husus) umum:** Bu, tahsis edilme ihtimalini kaldıran, ama bundan belirti (karîne)'ye bitişik olmayan, umumiliğe delâletini de kaldıracak bir belirti bulunmayan mutlak bir umumdur. Bu, özel veya genel olduğunu açıklayacak sözlü, aklı veya örfi her hangi bir belirtiden yoksun nasların çoğunda geçen umum sigalardır. Yüce Allah'ın "*Asra yemin olsun ki insan ziyandadır. Ancak iman edip salih amel işleyen ve birbirlerine hakkı ve sabrı tavsiye edenler bundan müstesnadır.*"<sup>1457</sup> sûresinde geçen "insan" dan kasıt, ziyanda olan tüm insanlıktır. Çünkü kelimenin başında bulunan "ال" takısı, genel anlam ifade eder. Buna göre tüm insanlık kastedilmiştir. Bu genellikten ise iman edip salih amel işleyen ve hakkı ve sabrı tavsiye eden kimseler hariç tutulmuştur.<sup>1458</sup>

Görüldüğü gibi kimi karîneler ile bazen umûm ifade eden lafızlar bütün fertleri değil, bir kısım fetleri kasdetmiş olabilir. Bu durum, yukarı görüldüğü gibi, gerek aklı, gerek naklî, gerekse örfi kimi deliller ile anlaşılması olabilmektedir.

âyetindeki "الذین" kelimesi haksız yere yetim malı yiyen herkesi kapsamaktadır. Bkz. Hallaf, *Usûl*, s. 182; Zeydan, *el-Vecfz*, s. 255.

<sup>1450</sup> Hallâf, s. 183; Koca, Ferhat, *Tahsis* . s. 70.

<sup>1451</sup> Zeydân, *el-Vecfz*, s. 320; Hallâf, *Usûl* s. 183; Ayrıca bkz., Hallaf, Abdülvahhab, *İslam Hukuk Felsefesi* (İlmu Usûli'l-Fıkh) (çev. Hüseyin Atay), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1985, s. 364; Şaban, *Usûl*, s. 296.

<sup>1452</sup> Hûd (11): 6

<sup>1453</sup> Enbiya (21):30.

<sup>1454</sup> Hallâf, *İslam Hukuk Felsefesi*, s. 366

<sup>1455</sup> Âl-i İmrân:97.

<sup>1456</sup> Hallaf, *İslam Hukuk Felsefesi*, s. 367

<sup>1457</sup> Asr (93):1-3

<sup>1458</sup> Suyûtî, *et-İtkân*, II.

aklî veya örfî her hangi bir belirtiden yoksun nasların çoğunda geçen umum sigalardır. Yüce Allah'ın "*Asra yemin olsun ki insan ziyandadır. Ancak iman edip salih amel işleyen ve birbirlerine hakkı ve sabrı tavsiye edenler bundan müstesnadır.*"<sup>1454</sup> sûresinde geçen "insan" dan kasıt, ziyanda olan tüm insanlıktır. Çünkü kelimenin başında bulunan "ال" takısı, genel anlam ifade eder. Buna göre tüm insanlık kastedilmiştir. Bu genellikten ise iman edip salih amel işleyen ve hakkı ve sabrı tavsiye eden kimseler hariç tutulmuştur.<sup>1455</sup>

Görüldüğü gibi kimi karîneler ile bazen umûm ifade eden lafızlar bütün fertleri değil, bir kısım fertleri kastedmiş olabilir. Bu durum, yukarı görüldüğü gibi, gerek aklî, gerek naklî, gerekse örfî kimi deliller ile anlaşılmış olabilmektedir.

Yukarda ele aldığımız âmm'in umûm ifade eden anlamından bazı fertlerinin çıkartılıp kapsamının bazı fertlerine hasredilmesine ise "**tahsîs**" denilmiştir.<sup>1456</sup>

Tahsîsin gerçekleşmesi için, mutlaka bir tahsîs delilinin olması gerekir. İşte âmm olan bir lafzın ifade ettiği anlamın bazı fertlere tahsis edilmesine gerekçe olan bu delile muhassıs(المخصص) denilmektedir.<sup>1457</sup> Âmmın kapsamındaki fertlerden bir kısmını, onun dışına çıkararak karineler<sup>1458</sup> şeklinde de ta'rif edilen muhâssıs, muttasıl ve munfasıl olmak üzere iki kısma ayrılır. Muttasıl tahsîs delilleri, istisna, şart, sıfat, ve gâyedir. Munfasıl tahsîs delilleri ise, duyular (his), akıl, şer'î delillerden Kur'ân, mütevâtir ve meşhûr sünnet, haber-i vâhid, icmâ', sahabe kavli, kıyâs, örf ve âdettir.<sup>1459</sup>

Munfasıl tahsîs delilleri arasında meşhûr sünnet ve haber-i vâhid de yer almaktadır. Bizim üzerinde durduğumuz mütevâtir ve sahih kirâatlar bu deliller içinde bulunurken, zayıf kirâatlar kapsamında yer alan, isnadı sahih olmakla beraber resm-i hatta muhalif olan kirâatlar ve sahabeden nakledilen müdrec kirâatlar da aynı kapsam içinde değerlendirilir.

Usul alimlerin çoğunluğu, Kitap veya mütevâtir sünnette yer alan âmmın, ilk olarak (yani daha önce başka bir delil ile tahsis edilmemiş ise) haber-i vâhid ve kıyas gibi zannî delil tarafından tahsis edilebileceğini düşünürler. Çünkü Kitap ve mütevâtir sünnetteki âmmın sübûtu kat'î olmakla beraber, delâleti zannîdir. Öyleyse haberi vâhid ve kıyas gibi zannî delil ile tahsis geçerli olacaktır.<sup>1460</sup>

Bu durumda mütevâtir ve sahih olan bir kirâatın kendisi ile eş değerde olan aynı niteliklere haiz bir kirâatın anlamının bazı fertlerini tahsis etmesinde bir sorun yoktur. Ancak daha çok âhad haberler ve sahabe kavilleri arasında yer alabilecek olan şazz ve müdrec kirâatların mütevâtir ve sahih bir kirâatın ifade ettiği anlamın bazı fertlerini tahsis edip etmeyeceği konusunda bazı tartışmalar bulunsa da az önce de ifade edildiği üzere cumhur alimlerince bunda da bir problem bulunmamaktadır.

<sup>1454</sup> Asr (93):1-3

<sup>1455</sup> Suyûtî, *et-İtkân*, II.

<sup>1456</sup> Koca, Ferhat, *Tahsîs*, 104.

<sup>1457</sup> Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 297

<sup>1458</sup> Şevkânî, *el-İrşâd*, s. 243; Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 297; Koca, a.g.e s. 155.

<sup>1459</sup> Bkz. ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, III.273-369; Koca, *Tahsîs*, s. 170-251; Bkz. Dağ, Mehmet, a.g.e. s.126-127.

<sup>1460</sup> Şaban, a.g.e. s. 302.

## a. Sahih Kırâatlardan Örnekler

### Örnek: 1

[ الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ ... ]

“Hacc, bilinen aylardandır. Kim o aylarda (ihrama girerek) haccı (kendisine) gerekli kılsa bilsin ki, hacda kadına yaklaşmak, günaha sapmak, kavga etmek yoktur...” (Bakara(2):197)

Kırâat imamlarından Ebû Ca'fer, bu âyette yer alan فلا رفث ولا فسوف ولا جدال kısmını, “فَلَا رَفَثٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالٌ” şeklinde okurken; İbn Kesîr, Ebû Amr ve Yakub, “فَلَا رَفَثٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالٌ” şeklinde okumuş ve on kurrâdan diğerleri ise ise metinde yazıldığı şekli ile “فَلَا رَفَثٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالٌ” diye okumuşlardır.<sup>1466</sup>

### Kırâatların Anlamı :

Görüldüğü üzere bu âyette yer alan “فلا رفث ولا فسوق ولا جدال” kısmında, üç farklı okuyuş bulunmaktadır. Şimdi sırası ile bunların anlamını vermeye çalışalım:

#### a. “فَلَا رَفَثٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالٌ” kırâatının anlamı:

Konunun başında ifade edildiği üzere, nefiy (olumsuzluk) veya nehiyden (yasaklamadan) sonra gelen nekre (belirtisiz) lafızlar<sup>1467</sup> umum ifade etmektedir.<sup>1468</sup>

Ele aldığımız bu kırâatta üç defa yer alan “ﻻ” lafzı, ilk iki kelimedede tenvinli, üçüncüsü kelimedede ise fethalı olarak okunmuştur.

Arap dil bilimcilerinin ifadelerine göre bir cümlede nefiy edatı ﻻ ‘dan sonra gelen isim, şayet merfû okunacak olursa; bu durumda genellik/istiğrak ve şümulluk ifade etmez; aksine cinsin bazı fertlerini nefyetmiş olur. Yani cinsi nefy eden ve “إن” gibi amel eden “ﻻ”nın özelliğini taşımaz. Bu durumda nehiy edatından sonra gelen cümle mübtedâ ve haber olarak “ليس” gibi amel ederler.<sup>1469</sup> Böylesi durumda nefiy edatı “ﻻ”, kendi cinsinden olanların tamamını olumsuz kılabilirdiği gibi, birini veya birkaçını da olumsuz kılabilir.<sup>1470</sup> Yani bu tür kelimeler, bazen umûm ifade ederken bazen de etmezler.

Bu kurala göre âyette geçen “رفث ، فسوق ، جدال” ifadelerden ilk ikisinin ref ve tenvinle, üçüncüsünün de nasb ile okunması durumunda, cidâlin (kavga) nefiyine

<sup>1466</sup> İbn Mûcâhid, Seb’a, 180; Dâni, Teysîr, 68; Zemahşerî, Keşşaf, I. 241; İbn Ebî Meryem, Mûdah, I. 320; Kurtubî, Câmi, II. 271; İbnu'l-Cezerî, Neşr, II. 211; Muhammed Kerim, el-Kırâât, s. 31.

<sup>1467</sup> Serahsî, Usûlu's-Serahsî, I.160; .Zeydan, el-Vecîz, s. 255; Şaban, a.g.e.s. 296; Koca, Ferhat, Tahsis, s. 73.

<sup>1468</sup> Kırş.el-Galâyîni, Mustafa, Câmiu'd-Dürûs, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut/Saydâ, 1982/1402, (I-III), II.333.

<sup>1469</sup> İbn Hişam, Katru'n-Nedâ, s. 166. Galâyîni, Câmiu'd-Dürûs, II. 336.

<sup>1470</sup> Ebû Hayyan, el-Bahru'l-Muhît, I.62.

Ele aldığımız bu kırâatta üç defa yer alan “y” lafzı, ilk iki kelimedede tenvinli, üçüncüsü kelimedede ise fethalı olarak okunmuştur.

Arap dil bilimcilerinin ifadelerine göre bir cümlede nefiy edatı y ‘dan sonra gelen isim, şayet merfû okunacak olursa; bu durumda genellik/istiğrak ve şümulluk ifade etmez; aksine cinsin bazı fertlerini nefyetmiş olur. Yani cinsi nefy eden ve “ئِن” gibi amel eden “y”nın özelliğini taşımaz. Bu durumda nehiy edatından sonra gelen cümle mübtedâ ve haber olarak “ئیس” gibi amel ederler.<sup>1466</sup> Böylesi durumda nefiy edatı “y”, kendi cinsinden olanların tamamını olumsuz kılabilirdiği gibi, birini veya birkaçını da olumsuz kılabilir.<sup>1467</sup> Yani bu tür kelimeler, bazen umûm ifade ederken bazen de etmezler.

Bu kurala göre âyette geçen “رفث ، فسوق ، جدال” ifadelerden ilk ikisinin ref<sup>c</sup> ve tenvinle, üçüncüsünün de nasb ile okunması durumunda, cidâlin (kavga) nefyine gösterilen ehemmiyetin, refes (cima) ve fusûk(kötü davranışlarda bulunma)un nefyine gösterilen ehemmiyetten daha fazla olduğuna delâlet etmektedir. Bu kırâata göre, iki kelimenin başındaki “y”, cinsten hükmü nefyeden “y” değil “ئیس” manasında kullanılan “y”dır.<sup>1468</sup> Ancak üçüncü kelimenin başında bulunan “y” ise böyle değil, cinsi tümünden nefyettir. Dolayısıyla bu cidâlin tüm unsurlarını ihtiva etmektedir.

Buna göre âyetteki ilk iki maddede, yasaklanan rafes/رفث ve fusûk/فسوق konusundaki umûmilik ve vurguya nazaran son maddede yasaklanan جدال /cidal, daha fazla kaçınılması istenen bir husustur.<sup>1469</sup>

Bu durumda İbn Kesîr, Ebû Amr ve Yakub’un okuyuşu olan bu kırâatın anlamı şöyle olacaktır: “...*Hacca kadına yaklaşmak, günah işlemek ve hele hele kavganın her türlü sü yasaktır*” demek olacaktır.<sup>1470</sup>

Ukberî’nin yaptığı anlamlandırmayı göz önüne alacak olursak, bunu şu şekilde de ifade edebiliriz: “...*(Hacc ibadeti esnasında) cinsel ilişki (türüne girecek bir şey) yapmayın, (dinin sınırlarını çiğneyip) yoldan çıkmayın. Ve (şunu da bilinki gerek hacc’ın farziyetinde ve gerekse bu ibadetin zilhicce ayında yapılması konusunda) asla bir tartışma yoktur...*”<sup>1471</sup>

#### b. “فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ” kırâatının anlamı:

Bu okuyuşa göre ise âyette her üç kelimenin başında bulunan y edâtı, amel ederek kendisinden sonraki kelimeleri nasb ettiği için anlam itibariyle her üç konuda da aynı nefy vurgusuna ve umûmîliğine sahip olacaktır. Daha açık bir ifade ile bu âyette bulunan nefy edatı “y”, kendisinden sonra gelen refes/رفث, fusûk/فسوق ve

<sup>1466</sup> İbn Hişam, *Katru’n-Nedâ*, s. 166. Galâyîni, *Câmiu’d-Dürûs*, II. 336.

<sup>1467</sup> Ebû Hayyan, *el-Bahru’l-Muhît*, I.62.

<sup>1468</sup> Mekki, *el-Keşf*, I.286; İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, s. 94; Kurtubî, *el-Câmi’*, II. 271; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, I.62; II.284; Dimyâtî, *İthaf*, s. 161.; Dağ, *Kırâatların Ahkame Etkisi, ???* s. 104.

<sup>1469</sup> Çetin, Abdurrahman, *Kırâat Farklılıklarının Tefsire Etkisi*, s. 127.

<sup>1470</sup> Çetin, Abdurrahman, a.g.e. , s. 127.

<sup>1471</sup> el-Ukberî, *et-Tibyân*, I. 161

*cidâl/جدال* kelimelerini mensub kılarak bu kelimelerin ifade ettikleri tüm olumsuzlukları<sup>1472</sup> istiğrak ifade eden özelliği ile (umûmî olarak) nefyetmiş olmaktadır.<sup>1473</sup>

Cumhurun okuyuşu olan bu kırâata göre, âyetin anlamı, "...*hacda kadına yaklaşmak, günaha sapsmak ve kavga etmek yoktur...*" şekline olacaktır. Bu âyette amaçlanan nefy'in (olumsuzluğun) içine, cinsel ilişki, kötü söz ve davranışlar ve kavganın tüm çeşidi girmektedir.

Bunun örneği Kur'an'da başka yerlerde de bulunmaktadır. Nitekim "لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ" / Bu gün Allah'ın emrinden koruyacak hiç bir şey yoktur...<sup>1474</sup> ve "لَا مَلْجَأَ مِنْ" / Allah'tan, yine Allah'a sığınmaktan başka çare yoktur...<sup>1475</sup> âyetlerindeki "عاصم" ve "ملجأ" kelimeleri "لا" ile mensup olduklarından umûm ifade etmektedir.<sup>1476</sup>

Benzer şekilde kırâat imamı tarafından farklı şekillerde olunmuş olan "لَا رَيْبَ فِيهِ"<sup>1477</sup> "لَا يَبِيعُ فِيهِ وَلَا خِلَالَ"<sup>1478</sup> "لَا تَعْرِفُ فِيهَا وَلَا تَأْتِي"<sup>1479</sup> "لَا يَبِيعُ فِيهِ وَلَا خِلَالَ"<sup>1478</sup> "لَا يَبِيعُ فِيهِ وَلَا خِلَالَ"<sup>1477</sup>

<sup>1472</sup> **Rafes (رفث)** kelimesi ile burada kastedilen, kişinin hacc için ihrama girildiğinde eşi ile cinsel ilişkide bulunmasının yasaklanmış olmasıdır. Ayrıca, kişinin kendi eşine ihramlı iken "Eğer helal olsaydı şöyle şöyle yapardık..." gibi kinayesiz olarak fahiş şekilde konuşmasının da bu kavram ile yasaklandığının ifade edildiği söylenmiştir. Dolayısıyla rafes(رفث) kavramı ile, cinsel ilişki, onu telmih eden her türlü söz ve ifade bu kapsam içinde değerlendirilir. (Kurtubî, el-Câmi', II.270). Ayrıca sözde olan aşırılığın da rafes kapsamında olduğunu söylenmiştir. (İbnu'l-Cevzî, Zâdu'l-Mesîr, I.211) Böylece cinsel ilişki ile direkt alakası olsun olmasın nefsin her türlü kötü duyguları engellenmiş ve fahiş söz ve fiiller yasaklanmış olmaktadır. (Ebû Hayyan, el-Bahru'l-Muhît, II. 286). "Yoldan çıkmak" anlamına gelen füsûk (فسوق) kelimesi ile de kişinin hac için ihrama girdikten sonra, kendisine ihramlı iken yasak olan her türlü mâsiyetten uzak durması istenmiştir. (Taberî, Câmiu'l-Beyân, II.279-282; Kurtubî, a.g.e s. II. 271). Nitekim, Hz. Peygamber'den gelen bir habere göre O(s.a.v.), "من حج فلم يرفث ولم يفسق رجع كيوم ولدته أمته" *Kim hacc eder ve çirkin konuşmaz (refes) ve günaha sapsmazsa (fisk)anasından doğmuş gibi günahlarından temizlenmiş olur...* şeklinde buyurmuştur. (Bkz.İbn Hüzeyme, Sahih, IV.131;İbn Hibban, Sahih, IX.7;Buharî, Hac, 4; Müslim, Hac,438; Tirmizî, Hac, 2; Nesâî, Hac, 4; İbn Mâce, Menâsik, 3; Dâremî, Menâsik, 7; Ahmed b. Hanbel, Müsned, II. 229,248, 410,484,494). Cidâl (جدال) ise karşılıklı olarak kişilerinin çekişerek ve tartışarak kavga etmesidir. (Bkz. er-Râğûb, el-Müfredât, s. 89) Âyette kastedilen ise, gerek hacc ibadeti esnasında gerekse bu ibadetin meşrûiyeti konusundaki her türlü tartışmadır. (Taberî, Câmiu'l-Beyân, II.283 vd.) Böylece hac esnasında her türlü tartışmadan uzak durması istenmiştir.

<sup>1473</sup> İbn Ebî Meryem, el-Mûdah, I. 320.

<sup>1474</sup> Hûd, (11):43.

<sup>1475</sup> Tevbe( 9):118.

<sup>1476</sup> Dağ, Mehmet, a.g.e.s. 102. (Müberred, Muhâmmed b. Yezid, el-Müktadab, tahk: Muhâmmed Abdullatif Üdeyme, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, ts., IV.359.'dan naklen)

<sup>1477</sup> Bakara(2):2 Bu âyette meşhur olan kırâat (لا) 'dan sonra gelen (رب) kelimesinin mensub olarak okunmasıdır. Merfû okuyuş ise Ebû Şa'sâ ve Zeyd b. Ali'den nakledilmektedir. (Bkz. Ebû Hayyan, el-Bahru'l-Muhît, I. 62)

<sup>1478</sup> Bakara(2):254 âyetinde yer alan "لَا يَبِيعُ فِيهِ وَلَا خِلَالَ وَلَا شَفَاعَةَ" cümlesini kırâat imamlarından İbn Kesir, Ebû Amr ve Ya'kub, "لَا يَبِيعُ فِيهِ وَلَا خِلَالَ وَلَا شَفَاعَةَ" diye okumuşlardır. Diğer imamlar ise merfû olarak okumuşlardır. (Dâni, Teysîr, s. 69;Dimyâtü'l-İthaf, s.161;Muhammed Kerim, el-Kırâât, s. 43).

<sup>1479</sup> İbrahim (14):31 âyetinde yer alan "لَا يَبِيعُ فِيهِ وَلَا خِلَالَ" cümlesini, kırâat imamlarından İbn Kesir, Ebû Amr ve Yakub "لَا يَبِيعُ فِيهِ وَلَا خِلَالَ" şeklinde okumuşlardır. Diğer imamlar ise merfû olarak okumuşlardır. (Dâni, et-Teysîr, s.69;Muhammed Kerim, el-Kırâât, s. 259).



âyetlerinde de aynı durum bulunmaktadır. Nefiy edâtından sonra gelen bu kelimeler, ref ile okunduklarında kimi dilcilere göre umûm ifade etmezler. Onların umûm ifade etmeleri caiz olur. Ama nasb kırâatına göre bunlar, kesinlikle umum ifade ederler<sup>1481</sup>.

c. "فَلَا رَفَثٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالٌ" kırâatının anlamı:

Her üç kelimeninde tenvinli ve merfû olarak okunması durumunda (b) şıkında verilen anlam ile aralarında bir fark olmayacaktır. Ancak bu okuyuşun ifade ettiği anlam diğeri kadar güçlü değildir. Çünkü cinsi nefyeden  $\lambda$  nın ifade ettiği istiğrak ve umûm özelliği burada devreye girmeyecektir. Bu okuyuşa göre, refes/رفث , fusuk/فسوق ve cidal/جدال kelimelerinin önlerinde bulunan "ﻻ", cinsi nefyeden "ﻻ" olarak değil; "ليس" gibi amel ettirilmiş ve zahirde anlamı ihbari de olsa nehiy anlamı ile anlamlandırılmıştır. Bu durumda haberi ise mahzuptur. Takdiri ise "فليس رفثٌ ولا" şeklinde olacaktır. Buna göre anlam, "Hacda ne refes ne fisk ne de cidal yoktur..." demektir.<sup>1482</sup>

Sonuç olarak bu âyette geçen lâm-elif harfinin(ﻻ) kırâat imamları tarafından cinsi nefy eden  $\lambda$  ya da ليس gibi amel eden  $\lambda$  şeklinde kabul edilmesine göre kelimenin nefyettiği veya nehyetteği anlamda "umûm" söz konusu olmaktadır.

Örnek:1

مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ بِالْكُفْرِ أُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ وَفِي النَّارِ هُمْ خَالِدُونَ

"(Allah'a )ortak koşanlar nefislerinin küfrünü göre göre Allah'ın mescidlerini i'mar edemezler. Onların yaptıkları işler boşa çıkmıştır. Ve onlar, ateşte sürekli kalacaklardır." (Tevbe (9):17)

Bu âyette "مَسَاجِدَ اللَّهِ" kısmı iki farklı şekilde okunmuştur. Ebû Amr, Yakub ve İbn Kesir "مَسْجِدَ اللَّهِ" şeklinde müfret olarak okurken; diğeri kurrâ ise, "مَسَاجِدِ اللَّهِ" şeklinde çoğul olarak okumuşlardır.<sup>1483</sup>

Kırâatların Anlamları:

Usûl alimleri "umûm" ifade eden lafızları, "isimleri cemî bir şekilde lafız veya mana olarak içine alan her lafız olarak" açıklamışlardır.<sup>1484</sup> Hatırlanacağı üzere كل

<sup>1480</sup> Tûr (52): 23 âyetinde yer alan, " لَا نَعْرُفُ فِيهِ وَلَا نَأْتِيهِ " şeklindeki bu cümle, kırâat imamlarından İbn Kesir, Ebû Amr ve Ya'kub tarafından " لَا نَعْرُفُ فِيهِ وَلَا نَأْتِيهِ " diye okunmuştur. Diğeri imamlar ise merfû olarak okumuşlardır. (Dâni, et-Teysîr, s. 69; Muhammed Kerîm, el-Kırâât, s.524).

<sup>1481</sup> Dağ, Mehmet, a.g.e. s. 123 (Karâfi, Tenkîh, s.81'den naklen).

<sup>1482</sup> Mekki, el-Keşf, I. 286.

<sup>1483</sup> Ezherî, Meâni'l-Kırâât, s. 204; İbn Hâleveyh, el-Hüccce, s. 174; Mekki, el-Keşf, I. 500; İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, II.278; Dimyatî, İthaf s. 240; Muhammed Kerîm, el-Kırâât, s. 189

ve جميع gibi kelimelerle de müfret bir kelime, umûmî ve genel bir anlam ifade edebilmektedir.

Ele aldığımız bu örnekte geçen “mescid/مساجد” kelimesinde de böyle bir durum bulunmaktadır. Buna göre kelimenin çoğul olarak “Allah’ın mescidleri/مساجد الله” şeklinde okunmasına göre kendisinde Allah’a ibadet edilen tüm ibadet mahalleri, umûmî olarak bu kavram içine girmektedir. Ancak kelimenin müfret olarak “مسجد الله /Allah’ın mescidi” şeklinde okunmasına göre ise bununla kastedilen “Mescid-i Haram” olacaktır. Nitekim iki âyet sonra Mekke müşriklerine cevap olarak أ جعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمن آمن بالله واليوم الآخر وجاهد في سبيل الله؟ *(Ey müşrikler siz,) hacılara su vermeyi ve Mescid-i Haram’ı i’mar etmeyi Allah’a ve ahiret gününe iman edip de Allah yolunda cihad eden(in eylemiyle) bir mi tutunuz?...<sup>1485</sup>* denmektedir. Yine aynı sûredeki diğer bir âyette, ... إنما المشركون نجس فلا يقرب المسجد الحرام بعد عامهم هذا *...Müşrikler necistir. Öyleyse bundan sonra asla Mescid-i Haram’a yaklaşmasınlar...<sup>1486</sup>* ifadeleri bulunmaktadır. Bu âyetleri göz önüne alan bir kısım kurrâ, âyetin tekil olarak okunmasının daha uygun olduğunu savunurken, bir kısım kurrâ ise aynı kelimenin çoğul olarak okunmasını savunmuşlardır.

İşte kurrâ’dan bir kısmının kelimeyi çoğul olarak okumasına karşın, bir kısım kurrânın ise tekil olarak okuması, umûminin tahsisi anlamına gelmektedir. İlerde temas edileceği üzere Kur’ân’da “رسالة، رسالات، كتاب، كتب،” gibi bir çok kelime çoğul ve teklil olarak okunmuştur. Bir ismin tekil olarak okunmasına rağmen cins ifade etmesi de mümkündür. Yani bir kelime müfret okunmasına rağmen ifade ettiği anlamın tüm fertlerini de içine alabilir. “mescid” kelimesini müfret olarak okuyanlar, bilinen bu kuraldan hareketle, tüm mabetlerin “mescid” kapsamı içinde olduğunu, Ka’be’nin de bunun başında geldiğini söylerler.<sup>1487</sup> Kelimeyi çoğul olarak okuduğumuzda ise tüm mescitler kastedilmiş olup, Mescid-i Haram evleviyetle ve öncelikle bunun içine girecek demektir.

Kurrâ’nın bu konudaki tavrını görmek açısından Mekkî ve İbn Hâleveyh’yi misal olarak zikredebiliriz. Nitekim Mekkî, konu hakkında farklı okumaları aktarıırken, kelimeyi tekil olarak okuyanların, aynı sûrede geçen “وعمارة المسجد الحرام” ifadelerine<sup>1488</sup> atfen bu şekilde okuduklarını; çoğul olarak okuyanların ise, müşriklerinin gerek Mescid-i Haram’a gerekse diğer mescidlere olan engellemelerini göz önüne alarak çoğul olarak okuduklarını ifade eder ve aynı sûrede (âyet: 18) geçen ve üzerinde hiç bir kurrânın ihtilaf etmediği إنما يعمر مساجد الله âyetinin de buna delil olduğunu zikreder ve daha sonra bu okuyuşu tercih eder.<sup>1489</sup> İbn Halûye ise kelimeyi çoğul olarak okuma da umum ve genel bir anlam bulunduğunu, âmm’in

<sup>1484</sup> Koca, a.g.e.s. 44.

<sup>1485</sup> Tevbe (9):19

<sup>1486</sup> Tevbe(9):28

<sup>1487</sup> Fârisî, el-Hücce, IV.179-180; İbn Ebi Meryem, el-Mûdah, II. 589

<sup>1488</sup> Tevbe (9):19

<sup>1489</sup> Mekkî, el-Keşf, I.500 Burada dikkatimizi çeken husus, diğer yerlerde olduğu üzere Mekkî’nin bu iki okuyuşla alakalı olarak âyetlerden destekler sunarken her iki okuyuşun da Hz. Peygamber tarafından nakille okunduğunu ifade etmemiştir. Ancak kendisi konu hakkında çoğunluğun okuyuşu olan kelimenin çoğul olarak okunmasını tercihinde delil olarak sunmuştur.

hass'ı içine aldığı; hass'ın ise âmm'i kapsamadığını,<sup>1490</sup> kelimeyi çoğul olarak okuyanlardan naklen aktarır.<sup>1491</sup>

Özetle mesâcid/مساجد olarak çoğul bir şekilde okunması durumunda müşriklerin hiç bir mescid yapması kabul edilmeyerek onların mescitleri imar etmeleri tümünden umûmî olarak nefyedilmektedir. Ancak mescid /مسجد şeklinde tekil olarak okunması durumunda ise Kâbe'nin özel/husûsî konumuna vurgu yapılmış olmaktadır.

Ülkemizde yapılan meal çalışmalarında, cumhurun okuyuşuna tabi olan Âsım'ın okuması esas alınarak "Allah'ın mescitleri..." şeklindeki çoğul anlam üzere kelime terceme edilmiştir.<sup>1492</sup>

Ele aldığımız kelimenin tekil ve çoğul okuyuşu sonucu ortaya çıkan umûm-husûs niteliği içinde görülebilecek başka okuyuş örneklerinin de olduğunu hatırlatmak yerinde olur.<sup>1493</sup>

## Örnek: 2

[أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ تَصَرُّهِمْ لَقَدِيرٌ]

"Kendilerine savaş açılan müminlerin zulme uğramaları nedeniyle savaşmalarına izin verildi.." (Hacc (22):39)

Bu âyetin يُقَاتَلُونَ kısmı farklı şekillerde okunmuştur. Ebû Cafer, Nâfi, (Âsım'dan naklen) Hafs, İbn Amir (ت) harfinin fethasıyla يُقَاتَلُونَ şeklinde okurken; diğerleri tâ(ت) harfinin kesresiyle يُقَاتِلُونَ şeklinde okumuşlardır.<sup>1494</sup>

<sup>1490</sup> "... واحتموا أن الخاص يدخل في العام، والعام لا يدخل في الخاص. "

<sup>1491</sup> el-Hücce, s. 174

<sup>1492</sup> Bkz. Çantay, Hasan Basrı, a.g.e. s. 189; Ateş, Süleyman, a.g.e. s. 188; Yavuz, Ali Fikri, a.g.e. s. 190; Atay, Hüseyin, s. 188; Yıldırım, Suat, s. 188; Bulaç, Ali, a.g.e. s. 118

<sup>1493</sup> Meselâ, Rum (30):22 (لِلْمُؤْمِنِينَ = alimler için âyetler vardır.../لِلْمُؤْمِنِينَ = alemler için âyetler vardır...) şeklinde iki türlü okunmuştur. İlk okuyuşa göre âyette sadece alimlere husûsî bir atıf varken, diğer okuyuşta ise alemlere atıf yapılarak umûmî bir ifade kullanılmıştır. Bkz. Ezerî, Meâni'l-Kırâât, s.374; İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II.244; Bâzemül, el-Kırâât, II.696; Kâdî, Abdulfettah, Bûdürü'z-Zâhira, s. 248; Muhammed Kerîm, el-Kırâât, s. 406; Karaçam, İsmail, Kırâât İlmînin Kur'ân Tefsirindeki Yeri, s. 207.)

Aynı şekilde Zümer(39):36.âyette ( أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ = Allah kuluna yetmez mi?/ أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ = Allah kullarına yetmez mi?)" şeklinde iki okuma vardır. İlk okumada "kul" ifadesi ile Hz. Peygamber'in kastedildiği söylenirken, ikinci okuyuşta ise tüm müslümanlar kastedilmiş olacaktır. Bkz. Ferrâ, Meâni'l-Kur'ân, II.419; Fârisî, el-Hücce, VII.57; İbn Ebî Meryem, el-Mûdah, III. 1113.; Çetin, Abdurrahman, Kırâatların Kur'ân Tefsirine Etkisi, s. 350.

Mücadele (58):11.âyette ( فِي الْمَجَالِسِ / =meclis / فِي الْمَجَالِسِ =meclis) şeklinde iki türlü okunmuştur. Kelimenin tekil okunması durumunda âyetin indiği dönem göz önüne alındığında bu meclisten kast Hz. Peygamber'in bulunduğu meclis anlaşılacaktır. Çoğul okunması göz önüne alındığı zaman ise Hz. Peygamber'in meclisi başta olmak üzere gerek o dönemde gerekse sonraki dönemlerde tüm ilim ve zikir meclisleri anlaşılacak. Bkz. Fârisî, el-Hücce, VII. 246; İbn Hâleveyh, el-Hücce, 343; Mekki, el-Keşf, II.314-315; İbn Ebî Meryem, el-Mûdah, III. 1257; Çetin, a.g.e., s. 398-399.

<sup>1494</sup> Ezherî, Meâni'l-Kırâât, s. 318; Fârisî, el-Hücce, V.281; İbn Hâleveyh, el-Hücce, 254; Mekki, el-Keşf, II.121; İbn Ebî Meryem, el-Mûdah, II.882-883; Dâni, et-Teysîr, s.128; İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II.326; Bâzemül, Kırâât, II.694; Muhammed Kerîm, el-Kırâât, s. 237.

### Kırâatların Anlamları:

Bu fiili, يقاتلون şeklinde okumaya göre fiil meçhul olduğundan anlam, “Kendileriyle **savaşılan** (müminlere) **zulmedilmeleri dolayısıyla (savaşa) izin verilmiştir... Şüphesiz Allah onlara yardım etmeye güç yetirir.**” şeklinde olacaktır.<sup>1495</sup>

Kelimenin “يقاتلون” şeklinde malum fiil kalıbıyla okunmasına göre ise anlam, “**Düşmanları ile savaşan müminlere zulme uğramaları nedeniyle (savaşa) izin verildi...**”<sup>1496</sup>

Kesreli (malum sıygası ile olan) kırâata göre, kendilerine zulmedilmesi nedeniyle müminlere genel olarak savaşma izninin verildiği bildirilmişken; fethalı (meçhul sıygası) kırâata göre, müslümanlara sadece kendileriyle savaşanlarla savaşma izni verilmiş olmaktadır. Müminlerden sadece kendilerine karşı savaş açmış olan kimselere karşı -zulme uğramış olmaları nedeniyle- savaşma izninin verilmesi husûsî bir anlam ifade edecektir.<sup>1497</sup>

İslam’ın tecavüz eden, saldırıyı emreden bir din olduğu iddiasının aksine; kendilerine karşı savaşılması nedeniyle savunma amaçlı bir savaş politikasının olduğu gerçeğini bu kırâat (yani meçhul sıygasıyla olan يقاتلون kırâatı) da bize açıkça göstermektedir. Bu anlamı diğer bazı âyetlerde de açıkça görmekteyiz:

“**Sizinle savaşanlarla Allah yolunda savaşın; fakat haksız yere saldırmayın, çünkü Allah haksız yere saldıranları sevmez.**”<sup>1498</sup>

“**...(Allah’a) ortak koşanlar nasıl sizinle topyekûn savaşıyorlarsa, siz de onlarla topyekûn savaşın ve bilin ki Allah (günahlardan) korunanlarla beraberdir.**”<sup>1499</sup>

Diğer okuyuşa göre müminlere, umûmî olarak savaşma izninin verildiği ifade edilmektedir. Ancak gerek umûmî anlamı, gerekse husûsî anlamı ele alalım, savaşın temel nedeni, “**müminlerin zulme uğramış**” olmalarıdır. Mekke döneminin sona ermesi esnasında indiği anlaşılan bu âyette,<sup>1500</sup> müslümanlara, gördükleri zulüm ve işkenceler yetmiyormuş gibi doğup büyüdükleri yurtlarından çıkarılmış olmaları, yaşam haklarının ellerinden alınıp istedikleri dine inanıp diledikleri gibi ibadet etme hürriyetlerinin kısıtlanmış olması, kendilerine savaşma izninin verilmesinin temel nedenidir.

Müşriklerin bu zulümleri nedeniyle kendilerine savaşma izninin verilmiş olması itibarıyla her iki kırâatın anlamı birbine yakın durmaktadır.<sup>1501</sup>

<sup>1495</sup> İbn Hâleveyh, el-Hücce, s. 245; Ezherî, Meâni’l-Kur’ân, s. 318; Mekkî, el-Keşf, II. 121.

<sup>1496</sup> İbn Hâleveyh, el-Hücce, s. 245; Ezherî, Meâni’l-Kur’ân, s. 318; Mekkî, el-Keşf, II. 121.

<sup>1497</sup> Geniş bilgi için bkz. Ezherî, Meâni’l-Kırâât, s. 318; Fârisî, el-Hücce, V.281; İbn Hâleveyh, el-Hücce, 254; Mekkî, el-Keşf, II.121; İbn Ebî Meryem, el-Mûdah, II.882-883.

<sup>1498</sup> Bakara(2):190 ( وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تحذوا إن الله لا يحب المعتدين )

<sup>1499</sup> Tevbe (2):36 “...وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة واعلموا أن الله مع المتقين”

<sup>1500</sup> Bkz. Vâhidî, Esbâbu’n-Nüzûl, s. 309; İbn Zenzele, Abdurrahman b. Muhammed, el-Hüccetu’l-Kırâât (tahk. Said el-Efgânî), Müessesetu’r-Risâle, Beyrut, 1982/1402, s.478.

<sup>1501</sup> Fârisî, el-Hücce, V.281; İbn Hâleveyh, el-Hücce, s. 318.

Kelimeyi *يُفَكِّرُونَ* şeklinde meçhul olarak okuyanların görüşünü, bir sonraki fiilin meçhul kalıbı ile *ظَلِمُوا* şeklinde gelmiş olmasının desteklediği söylenmiştir. Nitekim Âsım, “Eğer fiil malum kalıbı ile *يُفَكِّرُونَ* şeklinde olmuş olsaydı, bu durumda niçin savaşmaya izin verilsindi? Zaten onlar savaşmaktadırlar. Buna göre sanki onlar müşriklerle savaşmaya gitmişler ve bu savaşa başlamışlardır. Allah da, onların müşriklerle savaştıkları bu esnada bu savaşa izin vermiş olmaktadır...”<sup>1502</sup> Halbuki fiilî durum böyle olmamıştır. Çünkü müşrikler Nebî'nin ashabına karşı savaşırken, müminler onlara cevap vermekten uzak duruyorlardı. Ne zaman ki bu konuda savaş izninin verildiğine dair (bu) âyet nazil oldu. Böylece onlar kendileriyle savaşanlarla savaşmışlardır.<sup>1503</sup>

Kelimeyi malum kalıbı ile okumayı tercih edenlerin bu konudaki hüccetleri ise, Ubey'in mushafında bu âyeti, “*أُذِنَ لِلَّذِينَ قَاتَلَهُمْ...*” şeklinde okumasıdır.<sup>1504</sup>

Bu iki kırâat arasında bir tezat ve hilaf yoktur. Çünkü her ikisinin arası, birinin has diğerinin de umûmîlik anlamıyla birleştirilmiştir. Bu durumda âmm ifade eden kırâat karşısında husûsî bir anlamı bulunan fethalî okuyuş, umûm ifade eden şeylerin bazı kısımlarını zikretmektedir. Yoksa aslında bir tahsîs söz konusu değildir.<sup>1505</sup>

## b. Şazz Kırâatlardan Örnekler

### Örnek 1:

[إِنْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ فِي مَوَاسِمِ الْحَجِّ...]

“Allah’ın fazlından (...) aramanızda size bir günah yoktur...”(Bakara(2):197)

On kurrâ, yukarda altı çizili olmayan kısmıyla âyeti okumuşlardır. Ancak sahabeden Abdullah b. Mes’ûd, İbn Abbas ve İbn Zübeyr bu âyeti altı çizili olan şekliyle okumuşlardır.<sup>1506</sup>

### Kırâatın Anlamları:

Mütevâtir kırâat, Allah’ın fazlından -genel anlamda- aramayı/istemeyi mübah göstermektedir. Bu umumî ifadeyi veren (mütevâtir) kırâata karşın sahabeden nakledilen okuyuşa göre, mütevâtir kırâatın bazı kısımlarını/fertlerini tahsis etmiştir. Buna göre kastedilen şeyin zamanı hacc mevsimidir.<sup>1507</sup>

Âyette ifade edilen anlamın ortaya çıkmasına yardımcı olan ek ifadenin daha iyi anlaşılması için âyetin indiği dönemin tarihsel arka planını hatırlamak

<sup>1502</sup> İbn Zencele, el-Hücce, s. 479.

<sup>1503</sup> İbn Zencele, el-Hücce, a.y.

<sup>1504</sup> İbn Zencele, el-Hücce, a.y.

<sup>1505</sup> Bâzemûl, el-Kırâât, II.694.

<sup>1506</sup> Buhârî, Tefsir, 34.; İbn Ebî Dâvud, el-Mesâhif, s. 65, 92; Ebû Hayyan, el-Bahru'l-Muhit, II.293; Arthur, J. Materials, s. 29. İbn Mes’ûd’un ayrıca “*فِي مَوَاسِمِ الْحَجِّ فَاتَّبِعُوا حَيْثُ بَدَأَ*” şeklinde de okuduğu nakledilir. Bkz. İbn Ebî Dâvud, el-Mesâhif, s. 65; Krş. Bâzemûl, el-Kırâât, s. 686.

<sup>1507</sup> Bâzemûl, a.g.e. s. a.y.

gerekmektedir. Nakledildiğine göre Cahiliyye Döneminde hac aylarında üç ticaret pazarı kurulurdu. Birincisi Mekke dışındaki Ukâz'da, zilkâde ayında kurulur ve yirmi gün sürerdi. İkinci pazar Mecenne'de kurulur, on sekiz gün sürerdi. Üçüncü pazar ise Zül'Mecâz denilen mevkide kurulur ve arefe ve bayram gününe kadar devam ederdi. İslam geldikten sonra hac ibadetinin yeniden farz kılınması sonrası bu panayırlar hac ibadeti ile aynı zamana geldiği için, ticarî faaliyetlerine son vermeye başladılar. Çünkü onlar bu günlerin Allah'ı anma günleri olduğunu, dolayısıyla ibadetle ticaretin bir arada yapılmasının doğru olmadığını düşünüyor ve bu hususta bir kaygı yaşıyorlardı. İşte onlarda bulunan kaygı ve kuşku üzerine bu âyet nazil olmuştu.<sup>1508</sup>

Ebû Hayyan'ın da yerinde ifade ettiği üzere sahabeden nakledilen bu okuyuş, âyette kapalı kalan kısmın açıklanmasından başka bir şey değildir.<sup>1509</sup> Gerçekten bu açıklamalar, âyetlerin nüzulüne şahit olan ve bu sayede tefsirde temayüz etmiş olan sahabenin<sup>1510</sup> tefsire dair katkılarına çarpıcı bir örnektir. Ele aldığımız bu örnekte olduğu gibi, sahabeden gelen şazz okuyuşların büyük bir kısmı, âyetleri tefsir etme ve açıklamaya yönelik kendi özel mushaflarında âyetlerin arasına yazdıkları ek açıklamalar olup "müdreç kırâat" kapsamında değerlendirilmiştir.

İşte bu âyette, hac ile ticareti birlikte yerine getirme konusundaki tereddütlere cevap verilmektedir. Buna göre kişinin ibadeti ve ticareti birlikte yapmasında asla bir sakınca bulunmamaktadır. Ancak verilmiş olan bu izin yanlış değerlendirilmemesi gerekir. Önemli bir ibadet olan hac için gelinmiş olan mekanda, ticarete izin verilmiş olması, ibadetle ticareti birbirine karıştırmayı da gerektirmeyecektir. Zira her ikisinin zamanı ve konumu farklı farklıdır. Kişi Ka'be'de ve Harem'de ibadetini yaparak daha sonra dışarı çıkıp alışverişine devam edebilir. Kur'ân ticareti yasaklamamakta; ancak her ikisini bir arada yapmasına rağmen Allah'ı anmayı unutmayanları; ibadetine ticaret ve malın engel olmadığı kişileri övmektedir.<sup>1511</sup>

Şazz olan okuyuş/ya da tefsirle anladığımız kadarıyla hac mevsiminde gerek ibadet gerekse ticaretini yapma amacıyla bu bölgeye gelmiş olan ilk dönem müminlerinin kafalarındaki istifhamlar, inen bu âyetle çözüme kavuşmuştur. Buna göre hac amacıyla Mekke ve çevresinde bulunan müminlerin ibadet yanında ticaret yapmalarında bir mahsur bulunmamaktadır. Ancak mütevâtir kırâata göre âyet, herhangi bir zaman ve mekan tahsisi olmaksızın, ticaret yapmanın mutlak olarak serbest olduğunu ifade etmektedir. Şazz kırâat ise umûm olarak ifade edilen bu serbestiyi, hac mevsimine tahsis etmekte; âyetin bağlamının hac mevsimiyle alakalı olduğunu; hac için bu mekanda bulunanların ticareti de yapmalarında bir sakınca olmadığını izah etmektedir.<sup>1512</sup>

Ülkemizdeki Kur'ân meallerinde, sahabeden nakledilen bu kırâat(veya tefsîrî açıklama) göz önüne alınarak âyetin çevirisinin yapıldığı açıkça müşahede

<sup>1508</sup> Bkz.Ebû Dâvud, Vâhidî, *Esbâbu'n-Nüzûl*, 62-63; Ebû Hayyan, *el-Bahru'l-Muhît*, II. 293;Suyûtî, *İkfl*, s. 47-48; Kâdî, *Esbâbu'n-Nüzûl*, s. 38-39; Ateş, Süleyman, *Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri*, I.288-289

<sup>1509</sup> *el-Bahru'l-Muhît*, II.293.

<sup>1510</sup> Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, s.234-235.

<sup>1511</sup> Bkz. Nur(24):37; Münafikûn (62):9. Cu'ma sûresi. 10 âyette ise cuma namazını edâ etmiş kimselere şu şekilde seslenmektedir: "...Namaz bittikten sonra yeryüzüne dağılın ve Allah'm lütfundan (nasibinden) ayarın. Allah'ı çok anın ki kurtuluşa eresiniz."

<sup>1512</sup> *el-Bahru'l-Muhît*, IV.290; *Bâzemûl*, *el-Kırâât*, II. 687.

edilmektedir.<sup>1513</sup> Şazz olarak da değerlendirilse, sahabeden nakledilen farklı okuyuş vecihlerinden âyetlerin anlaşılmasında ve tefsîrinde yararlanmanın kaçınılmazlığını bu örnekle bir kez daha görmüş olmaktadır.

## Örnek:2

[ فَتَادَةُ الْمَلَائِكَةِ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُشْرِكُ بِحَيِّهِ مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَكَبِيًّا مِنْ الصَّالِحِينَ ]

*“Zekeriyya mihrapta namaz kılmakta iken melekler kendisine seslenip: “Allah sana, Allah’tan bir kelimeyi tasdik edecek, hem efendi, hem gâyet zahid, hem peygamber olacak olan Yahya’yı müjdeledi.” dediler.”* (Âl-u İmrân(3): 39)

Bu âyette yer alan “فَتَادَةُ الْمَلَائِكَةِ” kısmı, kırâat imamların geneli tarafından aynı şekilde okunmuştur. Ancak kırâat imamlarından Hamza, Kisâî ve Halef cümlede yer alan fiili, müzekker ve müfret olarak “فَتَادَاهُ” diye okumuştur.<sup>1514</sup> Sahabeden İbn Mes’ûd da bu fiili aynı şekilde okumuştur.<sup>1515</sup> Ancak o, bu fiilin fâilini Resm-i hatta muhalif olarak “المَلَائِكَةُ” yerine “جبريل” diye “فَتَادَاهُ جبريل” şeklinde okumuştur.<sup>1516</sup>

Bu âyette Hz. Zekeriyya’ya gelen meleklerden söz edilmektedir. Mütevâtir olan okuyuşa göre bunu ifade eden melâike/مَلَائِكَةُ kelimesi genel ve çoğul bir ifadedir. Ancak burada kastedilen kimsenin Cebrail olduğunda ittifak var gibidir.<sup>1517</sup> Bu âyette “melek” isminin çoğul olarak “melâike” şeklinde çoğul olarak kullanılmış olmasının sırf Cebrâil’e olan ta’zim nedeniyle olduğu söylenmiştir.<sup>1518</sup> Zaten Araplar bir kişiden nakilde bulduklarında, bu nakli, çoğul kalıbıyla da kullandıkları olmuştur.<sup>1519</sup> Mesela bir âyette meâlen, *“İnsanlar kendilerine “Düşmanlarınız olan insanlar size karşı ordu hazırladılar, onlara karşı kendinizi koruyun” dediklerinde, bu tehdit onların imanlarını artırmış ve “Hasbunallah ve nimel vekil” yani “Allah bize yeter. O ne güzel vekildir!” demişlerdir.”*<sup>1520</sup> denilmesine rağmen bu âyette yer

<sup>1513</sup> Mesela bkz. “(Hac mevsiminde ticaretle) Rabbinizden rızık istemenizde bir günah yoktur...” (H.B.Çantay Meâli, s.31); “(Hac mevsiminde ticaret yaparak) Rabbinizden gelecek bir lütfu (kazancı) aramanızda size bir günah yoktur.” (Diyanet Vakfı Meâli, s.30); “Hac mevsiminde ticaret yaparak, Rabbinizden size gelecek kâr ve yarar talep etmenizce size bir vebal yoktur...” (Suat Yıldırım Meâli, s. 30) “(Bununla beraber), Rabbinizden (hac esnasında) bir lutuf elde etmek için (ihramlı iken ticaret yaparak) çalışırsanız günah işlemiş olmazsınız...” (Muhammed Esed, I.57.

<sup>1514</sup> Ğalbûn, et-Tezkire, II. 352; Dâni, et-Teysîr, 73; İbn Hâleveyh, el-Hücce, 108; İbnu’l-Cezefî, en-Neşr, II. 239; Muhammed Kerîm, el-Kırâât, 55.

<sup>1515</sup> İbn Ebî Dâvud, el-Mesâhif, 70; Arthur, Jeffery, Materials, s. 33.

<sup>1516</sup> Taberî, Câmiu’l-Beyân, III.249; Kurtubî, el-Câmi’IV.48; Ebû Hayyan, el-Bahru’l-Muhît, III.128; el-Mecmûa mine’t-Tefâsir, I.340 (Beyzâvî ve Hazin kısmı)

<sup>1517</sup> Bkz. Taberî, Câmiu’l-Beyân, III.249; İbn Hâleveyh, el-Hücce, 108; Kurtubî, el-Câmi’IV.48; Ebû Hayyan, el-Bahru’l-Muhît, III.128; Suyûtî, ed-Dürrü’l-Mensûr, II.187; Âlûsî, Rûhi’l-Meânî, III. 145.

<sup>1518</sup> el-Mecmûa mine’t-Tefâsir, I.490 (Hazin bölümü)

<sup>1519</sup> İbnu’l-Cevzî, Zâdu’l-Mesîr, I.382.

<sup>1520</sup> Âl-u İmrân(3):173.

alan “insanlar” dan kasıt, sadece Nuaym b. Mesuttur. Ancak burada çoğul olarak kullanılmıştır.<sup>1521</sup>

Bunun dışında Kur’ân’da yer alan diğer âyette, “يُرْسِلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ” şeklindeki ifadelerden<sup>1522</sup> kastedilenin de Cibrîl olduğu buna delil olarak sunulmuştur.<sup>1523</sup>

Buna göre, âyette yer alan melâike/مَلَائِكَة kelimesi, çoğul kalıbı ile okunması nedeniyle âmm bir lafızdır. Ancak İbn Mes’ud’dan gelen şazz okuma ise bu âmm lafzı takyîd etmektedir. Bu durumda “melâike” lafzı, kendisiyle hâs kastedilen mutlak bir ifadedir.

Ancak Taberî, burada kastedilenin “Cibrîl” olmadığı, aksine meleklerden bir grup olduğunu, çünkü âyette kullanılan kalıbın çoğul olduğunu söylemiştir.<sup>1524</sup> Bu kanaati, konu ile alakalı sahih iki kırâatın da değiştirmediyi söyleyen Taberî, her iki kırâatın da maruf olduğunu; bu nedenle “فَنَادَاهُ / فَنَادَاهُ” şeklindeki gerek müzekker gerekse müennes olan her iki okuyuşun da isabetli olduğunu ifade etmiştir.<sup>1525</sup>

Hatırlanacağı üzere Hz. İbrahim ve Hz. Lut peygambere de melekeler bir grup olarak gelmişlerdir. Ben nedenle benzer şekilde Hz. Zekeriyya’ya da kalabalık bir grup olarak gelmelerinde bir mahzur bulunmamaktadır. Zaten âyetin zahirinde de “melek/مَلَائِكَة” değil aksine melekler “melâike/مَلَائِكَة” çoğul olarak kullanılmıştır.<sup>1526</sup>

Dolayısıyla bu son delil göz önüne alındığında Taberî’nin görüşünde haksız olmadığını anlaşılmaktadır.

Ancak onun bu kanaatine rağmen, müfessir ve rivâyet bilginlerinin cumhuru , Zekeriyya’ya gelenin Cibrîl olduğu görüşündedirler.<sup>1527</sup> Onların bu görüşlerini konu ile alakalı İbn Mes’ud’un “فَنَادَاهُ جِبْرِيلُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْخُرَابِ” şeklindeki- şazz –okuyuşu da<sup>1528</sup> desteklemektedir.<sup>1529</sup>

Özetleyecek olursak, bu âyette yer alan ve “melekler” anlamında kullanılan melâike/مَلَائِكَة kelimesinin cumhur kurrâ tarafından çoğul olarak kullanılmasına karşın; İbn Mes’ud’dan gelen şazz kırâat da devreye sokularak bu “melekler”den kastın, “Cebrâil” olduğu söylenmiştir. Böylece çoğul bir isim olan “el-melâike: melekler” lafzı, “Cibrîl/جِبْرِيلُ” lafzıyla tahsîs edilmiştir.<sup>1530</sup> Bu durumda el-melâike/مَلَائِكَة kelimesi, kendisi ile hâs kastedilmiş âmm bir lafız olmaktadır.

<sup>1521</sup> Taberî, Câmiu’l-Beyân, III. 249.

<sup>1522</sup> Nahl(16):2 “Allah, iradesinden vahy ile Cebrâil’i kullarından dilediğine indirir...”

<sup>1523</sup> Kurtubî, el-Câmi’, IV.48.

<sup>1524</sup> Taberî, Câmiu’l-Beyân, III. 249.

<sup>1525</sup> Taberî, Câmiu’l-Beyân, III. 249. Çünkü çoğul bir ismin tekil olarak tekil olarak fiil alılabileceği Arap dilinde iki ayrı vecih olarak bilinmektedir. (Bkz. Ezherî, Meâni’l-Kırâât, s. 101)

<sup>1526</sup> Ebû Hayyan, el-Bahru’l-Muhît, III. 128.

<sup>1527</sup> Ebû Hayyan, el-Bahru’l-Muhît, III. 128.

<sup>1528</sup> Taberî, Câmiu’l-Beyân, III. 248

<sup>1529</sup> İbn Hâleveyh, İ’râbu’l-Kırâât, I. 112.

<sup>1530</sup> Geniş bilgi için bkz. Ezherî, Meâni’l-Kırâât, s. 101; Fârisî, el-Hüccce, III. 39-40; İbn Hâleveyh, İ’râbu’l-Kırâât, I. 112.; Mekki, el-Keşf, I.343; İbn Ebî Meryem, el-Mûdah, I. 369-370; Bâzemûl, el-Kırâât, II. 698 vd.



## B. KIRÂATLARIN MUTLAK OLAN LAFIZLARI TAKYİD ETMESİ

Kur'ân ve Sünnet hükümlerini, metni esas alarak inceleyen kimseler, bu bu hükümlerin bazen bir kısmının “mutlak” bir kısmının ise “mukayyed” olduğunu bilirler. Sahih ve şazz kirâat vecihleri göz önüne alındığında da, bazı kirâat vecihlerinin mutlak ifadeleri karşısında, bunları takyid eden diğer kirâat vecihlerin olduğunu görmek mümkündür.

Konu hakkında örneklere geçmeden önce, münferit anlamlara delâlet etmelerinden dolayı hass'ın çeşitleri arasında değerlendirilen<sup>1531</sup> mutlak ve mukayyed hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır.

Mutlak, sözlükte, kayıtsız şartsız olan, muayyen olmayan, genel, hudutsuz, salıverilmiş vb. anlamlara gelir.<sup>1532</sup>

Terim olarak genel kabul görmüş tanıma göre **mutlak**, “Lafzın, kendi cinsinde yaygın olan ferde, sınırlayıcı herhangi bir lafzî kayıt olmaksızın delâlet eden kelimeye denir.”<sup>1533</sup> Mesela, adam veya adamlar, kitap veya kitaplar, öğrenci veya öğrenciler dediğimizde hep birer mutlak lafız söylemiş oluruz. Zira bunlar, gayr-i muayyen fert veya fertleri ifade etmektedir ve bunların herhangi bir sıfatla takyid edildiğini gösteren başka bir lafız bulunmamaktadır.<sup>1534</sup>

Sözlükte mutlakın zıddı olarak bağlanmış, sınırlandırılmış anlamlarına gelen<sup>1535</sup> mukayyed ise, “Muayyen bir anlama veya yaygınlığını azaltan bir kayıtla kayıtlanmış manaya delâlet eden kelimeye denir.”<sup>1536</sup> Mesela, “Mısırlı müslüman”, “olgun adam”, “beyaz kuş” gibi. Aynı şekilde فتحرير ربة مؤمنة “mümin bir köle” ifadesindeki “köle” lafzı, “müminlik” vasfıyla mukayyettir.

Yemin keffareti ile alakalı olarak, فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام “...Bulamazsa üç gün oruç tutsun”<sup>1537</sup> âyetindeki “üç gün oruç tutsun” sözü, bu keffaretle alakalı olarak daha önce zikredilen köle azad etme, on kişiyi giydirme veya yedirme imkanı bulamama şartıyla mukayyedir.<sup>1538</sup> Dolayısıyla mukayyed, takyidi üzere cârî olup, kat’î hüküm ifade eder. Bir örnekle açıklanacak olursa, Kur’ân’da zihar keffareti izah edilirden “Fakat kim bunu bulamazsa, yine birbiriyle temas etmezden evvel fasılasız

<sup>1531</sup> Selbî, Muhammed Mustafa, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî, Dâru'l-Câmia*, Beyrut, 1403-1983, I. 408.

<sup>1532</sup> Bkz. İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, X.227.vd., XIII.205; Semî Halebî, *Umdetu'l-Huffaz III*, 476; Ebû Ceyb, Sa'dî, *Kâmûsî'l-Fıkhî, Dâru'l-Fıkr, Dımışk*, 1988/1408, s. 232; Şafak, Ali, *Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rehber Yayıncılık, Ankara, 1992, s. 361.

<sup>1533</sup> ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II.15; Suyûtî, *el-İtkân*, II.736; Şevkânî, *el-İrşâd* s. 278 Zeydan, AbdulKerîm, *el-Vecîz*, 334-335; Hallaf, *İslam Hukuk Felsefesi*, s. 373; Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 269; Selbî, Muhammed Mustafa, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, I. 409; Hın, Mustafa Sait, *İslam Hukukunda Yöntem Tartışması*, (Terc. Halit Ünal) Rey Yayıncılık, Kayseri, 1993, s. 173.

<sup>1534</sup> Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 269.

<sup>1535</sup> *Mu'cemu'l-Vasît*, s. 768; Sarı, *Mevârid*, 935; Şafak, Ali, *Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 355.

<sup>1536</sup> Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, s. 175.; Hın, Mustafa Sait, *İslam Hukukunda Yöntem Tartışması*, s. 174; Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 269; 'Ak, *Usûlu't-Tefsîr*, s. 406.

<sup>1537</sup> Maide (5):89.

<sup>1538</sup> Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, s. 175.

*iki ay oruç tutsun*<sup>1539</sup> âyetindeki “iki ay” ifadesi “متتابعين / peşpeşe” kaydı ile mukayyedir.<sup>1540</sup>

Çarpıcı bir diğer örnek olarak şunu aktaralım: “De ki: “Bana vahyolunandan (bu haram dediklerinizi) yiyen kimse için haram edilmiş bir şey bulamıyorum. Ancak leş, yahut akıtılmış kan yahut domuz eti -ki o pistir-...”<sup>1541</sup> âyetinde yer alan “kan/الدم” lafzı, “akıtılmış/مسفوحا” kaydı ile mukayyet kılınarak, Mâide sûresinde (3.âyet) haram kılınan yiyecekler arasında akıtılmış ve akıtılmamış tüm kanları içine alacak şekilde mutlak olarak zikredilen “kan” ifadesini takyîd etmiştir. Bu durumda haram kılınan kan, “akıtılmış kan”dır.<sup>1542</sup>

Bir önceki konuda ele aldığımız âmm ile mutlak arasında şöyle bir fark bulunmaktadır: Mutlak, delâlet ettiği fertlerden herhangi birini ifade eder, âmm ise delâlet ettiği fertlerin hepsini ihata eder. Mesela, “Bir köle azad etmek” أو تحرير رقة, sözü, azad edilecek kölenin mümin olup olmasını, birden çok olmasını göstermez. Sadece bir kölenin azad edilmesini gösterir. ... فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ... “O küfredenlerle (savaşta) karşılaştığınız zaman boyunlarını vurun...”<sup>1543</sup> âyetindeki “boyunlar” sözü âmm olup bütün kafirlere şamildir.<sup>1544</sup>

Bir nassda mutlak olarak yer alan bir lafız, başka bir nassda mukayyet olarak gelmemişse, mutlak haline göre amel edilir ve takyidine dair bir delil bulunmadıkça herhangi bir şekilde takyid edilmesi doğru olmaz.<sup>1545</sup> Diğer yandan bir nassda mukayyed olarak yer alan bir lafız, başka bir nassda mutlak olarak gelmemişse, mukayyed haline göre amel edilir ve kaydın kaldırıldığına dair bir delil bulunmadıkça bu kaydın kaldırılması doğru olmaz.<sup>1546</sup>

Hüküm ve hükmün dayandırıldığı sebebin bir olması veya ayrı olması; hükümlerin farklı; sebeplerinin aynı olması ve son olarak hükmü bir olmakla birlikte hükmün dayandırıldığı sebeplerin farklı olmasına göre mutlak ile mukayyedin durumunda bazı değişiklikler de bulunmaktadır ki her bir durumun farklı sonuçları bulunmaktadır.<sup>1547</sup>

Her iki nassda hüküm ve hükmün dayandırıldığı sebebin bir olması halinde, mutlakın mukayyede hamledeceğini bilginler ihtilafsız kabul ederler. Yukarıda

<sup>1539</sup> Mücadele (58):4.

<sup>1540</sup> Şa’ban, İslam Hukuk İlminin Esasları, s. 271; Atar, Fahrettin, Fıkıh Usûlü, s. 175.

<sup>1541</sup> En’am(6):145.

<sup>1542</sup> ez-Zerkeşi, el-Burhân, II. 16; Ak, Usûlü’t-Tefsîr, s. 406; Kara, Necati, Kur’ân Sünnet Bütünlüğü, s. 72.

<sup>1543</sup> Muhammed(47):4.

<sup>1544</sup> Atar, Fahrettin, Fıkıh Usûlü, s.175.

<sup>1545</sup> Örnekler için bkz. Zeydân, el-Vecîz, s. 284-286; Şa’ban, İslam Hukuk İlminin Esasları, s. 270; Atar, Usûl, s. 175.

<sup>1546</sup> Bkz. Şa’ban, İslam Hukuk İlminin Esasları, s. 271

<sup>1547</sup> Bkz. Şa’ban, İslam Hukuk İlminin Esasları, s. 274 vd.

örneğini verdiğimiz Mâide sûresinde haram kılınan “kan”ın, En’am sûresinde “akıtılmış kan” ile takyid edilmesi bunun misalidir.<sup>1548</sup>

İki nasda hem hükümler hem hükümlerin sebepleri farklı olduğu takdirde, mutlakın mukayyede hamledilemeyeceğini de usûl alimleri tartışmasız kabul etmişlerdir. Hırsızlık ile alakalı ... والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما. “*Hırsızlık yapan erkek ve hırsızlık yapan kadının... ellerini kesin*”<sup>1549</sup> âyetinde geçen “el/ الأيدي” lafzı, mutlak olarak zikredilmiştir. Aynı sûrede geçen, يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق... “*Ey iman edenler! Namaza duracağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın.*”<sup>1550</sup> âyetindeki “el/ الأيدي” ise (إلى المرافق) “*dirseklere kadar*” kaydı ile mukayyedir. Bu âyetlerden her biri farklı hükümler ifade etmektedir. Çünkü biri el kesme cezası diğeri ise yıkama farızası ile alakalıdır. Ayrıca iki âyetin sebepleri de farklıdır. Birinde hırsızlık suçu, ikincisinde ise namaz iradesi ve hazırlığı vardır. Bu durumda abdest âyetinde geçen “el” ifadesinin “*dirseklere kadar*” kaydını göz önüne alarak, hırsızın kolunun tamamen kesilmesi söz konusu edilmeyecektir.<sup>1551</sup>

Her iki nassda, hükümler farklı, hükümlerin bağlı olduğu sebepler aynı olursa yine mutlak mukayyede hamledilmez.<sup>1552</sup> Mâide suresinin 6. âyetinde, abdest alırken ellerin dirseklere kadar yıkanması gerektiği, teyemmümde ise toprağın ellere sürülmesi gerektiği ifade edilmiştir. Burada sebep bir, fakat hükümler farklı olduğu için mutlak mukayyete hamledilemez. Hükümlerden biri, ellerin dirseklere kadar su ile yıkanması, diğeri ise, mutlak olarak bulunan ellerin toprak ile meshedilmesidir. Her iki hükmün sebebi ise namaz kılma isteğidir. İşte bu durumda mukayyede izah olunamaz. Herbiri ile kendi yerinde, mutlaklığı ve mukayyedliği ile amel olunur.<sup>1553</sup>

Her iki nassda, hüküm bir, ancak hükmün dayandığı sebep farklı ise, Hanefilere göre mutlak mukayyede hamledilmezken diğer İslam hukukçularına göre hamledilir.<sup>1554</sup> Zihâr keffâretiyle ilgili âyette zikredilen köle mutlak; hataen adam öldürme keffâretiyle ilgili âyette zikredilen köle ise, mukayyedir. Her iki âyetin hükmü bir, fakat sebepleri ayrı olduğu için Hanefiler, mutlakı mukayyede hamletmezler. Her iki hükmü, kendi içinde ayrı ayrı değerlendirirler. Hanefilerin dışındakiler ise, mutlakı mukayyede hamlederek her iki durumda da âzad edilecek kölenin mü'min olması şartını koşarlar.<sup>1555</sup>

Sahih ve şazz kırâatlar çerçevesinde bakıldığında daha önceki konularda olduğu gibi mutlak ve mukayyet çerçevesinde örnekler bulunmaktadır.

Yukarıda izah edildiği üzere mutlak olan bir âyet, ifade ettiği hüküm ve sebepler açısından diğeri bir âyetle mukayyet olabilmektedir. Ancak sübûtu katî ve

<sup>1548</sup> ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 16; Şevkânî, *el-İrşâdu'l-Fuhûl*, s. 279; Ak, *Usûlü't-Tefsîr*, s. 406; Selbî, Muhammed Mustafa, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, I.415; Kara, Necati, *Kur'ân Sünnet Bütünlüğü*, s. 72.

<sup>1549</sup> Mâide(4):38

<sup>1550</sup> Mâide(4):6

<sup>1551</sup> Selbî, Muhammed Mustafa, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, I.414.

<sup>1552</sup> Şevkânî, *el-İrşâd* s. 280; Hallâf, *Usûl*, s. 193; Dağ, Mehmet, a.g.e. s. 130.

<sup>1553</sup> Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 277; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 176

<sup>1554</sup> Şevkânî, *el-İrşâd*, s. 279; Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 277; Selbî, Muhammed Mustafa, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, I.417-418; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 176

<sup>1555</sup> Şevkânî, *el-İrşâd*, s. 279; Zeydân, *el-Vecfz*, s. 287,288; Dağ, Mehmet, a.g.e. s. 129.

kurâniliği kesin olan mütevatir kırâatların, aynı kuvvet derecesinde olmayan zayıf/şazz kırâatlarla takyid edilip edilmeyeceği konusunda usûl alimleri farklı görüşlere sahiptir.

Daha önce “Zayıf/Şazz Kırâatlar ve Tefsirle Olan Münasebeti” kısmında da ele alındığı üzere bir kısım hukukçular, mütevatir kırâat dışında kalan, Hz. Osman’ın yazdırdığı, Hatt-ı Osmânî’ye uygun olmamakla birlikte Arap diline muvafık, belirli bir şöhrete ulaşarak sahabeden bize kadar gelmiş olan kırâatları -ki bu kırâat vecihleri genel olarak zayıf/şazz olarak isimlenmektedir- delil olarak kabul ederken, diğer hukukçular ise mütevatir olmadıkları için Kur’ân’ın mütevatir lafızlarını takyid edici delil olarak görmezler.<sup>1556</sup>

Sahih kanalla gelen ve Kur’ân’ın mutlak olan ifadelerini takyidi unsurları kendisinde barındıran bu şazz okumaların, kırâat olarak telakkî edilmeseler bile sahabeden sahih kanalla gelen ve muhtemelen Hz. Peygamberden duyulan ya Kur’ân ya da Kur’ân dışı bir haber olma özelliği taşıdıkları söylenebilir. Ve her iki halde de kendileri ile amel etmek gerekir. Çünkü her iki durumda da Nebî(s.) den işitilmiş ve ondan rivâyet edilmiş ve böylece hüccet olmuştur. Dolayısıyla adalet sahâbi kimse kanalıyla Nebî(s) den nakledildiğinde diğer haberlerin kabul edildiği gibi kabul edilmesi gerekir.<sup>1557</sup>

Şimdi bu konudaki bir kaç örneği<sup>1558</sup> burada sırası ile ele alalım:

### Örnek.1

أَيَّامًا مَعْنُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامٍ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

“(Oruç) Sayılı günlerdir. Artık sizden kim hasta ya da yolculukta olursa tutamadığı günler sayısınca başka günlerde (tutsun)...” Bakara(2):184

Oruçla alakalı olarak yukarıdaki âyette geçen “فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ” cümlesi, genel olarak tüm kurrâ tarafından metinde yazıldığı gibi okunurken, sahabeden Ubey b.

<sup>1556</sup> Hanefiler ile Hanbelî mezhebi alimleri şazz olan kırâatları delil olarak kabul ederken, Şafîiler ile Malikîlerin geneli karşı görüşü savunmaktadır. Geniş bilgi için bkz. es-Serahsî, *Usûlu’s-Serahsî*, I/269, 281; Cüveynî, Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf, Ebu’l-Meâli, *Dâru’l-Vefâ*, Mısır, el-Burhân fi Usûli’l-Fıkh I.427; Ebû Hâmid, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, el-Ğazzâlî, el-Menhûl, *Dâru’l-Fıkr*, ed-Dimeşk, 1400, s.281; Âmidî, Ali b. Muhammed, el-İhkâm fi Usûli’l-Ahkâm, (tak.Seyyid Cemîlî), *Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî*, Beyrut, 1404 (I-IV), I 212-213; İbn Kudâme, *Ravdatu’n-Nâzir*, Câmîatu’l-Muhammed b. Suûd, Riyad, 1399, 63; İbn Kudâme, el-Muğni, XIII.13; Abdu’l-Kavâ, *Eseru’l-Kırâât fi’l-Fıkhı’l-İslâmî*, s. 329-343; Ali b. Said, el-Kırâatu’s-Şâzze inde’l-Usûliyyîn, *Mecelletu’l-Buhûsi’l-İslâmiyye*, sayı:49, Riyad, 1417, Şevval, s. 237-302.

<sup>1557</sup> Ali b. Said, el-Kırââtü’s-Şâzze inde’l-Usûliyyîn, s.256 (*Ravdatu’n-Nâdir*, 63; *Teysîru’t-Tahrîr*, III.9’dan naklen)

<sup>1558</sup> Konu hakkında kaynaklar şazz kırâatlardan mutlaka takyide dair misaller üzerinde dururken, sahih kırâatlar çerçevesinde örnek getirmemiştir. Çalışmamızın bu bölümünde büyük oranda faydalandığımız Bâzemûl’un ele aldığı dokuz örnek de hep şazz kırâatlardandır. (Bkz. *Kırâât*, II. 707-728).

Ka'b ise "مَتَابِعَاتُ /peşpeşe" kısmını ekleyerek فِعْدَتٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ مَتَابِعَاتٍ şeklinde okumuştur.<sup>1559</sup>

### İki kırâatın anlamı:

Mütevâtir olan kırâata göre Ramazan orucunun kazası peşpeşe tutulabileceği gibi parça parça da tutulabilir. Orucun kazasında pep peşe tutma şartı yoktur. Ancak Ubey b. Ka'b'ın bu konudaki şazz kırâatına göre Ramazan orucunun kazasında "tetâbu'/aralıksız" şartı bulunmaktadır.

Şazz olan kırâat, orucun kazası konusundaki mutlak hükmü takyîd etmiştir. Ubey b. Ka'b'ın şahsî görüşü olması da muhtemel olan bu okuyuşunu bir haber de desteklemektedir. Bu konuda Ebû Hureyre, Hz. Peygamber (s.a.v)'in şöyle buyurduğunu nakleder: "Kimin Ramazan orucundan kazaya kalmış bir borcu varsa onu peşpeşe kesintisiz tutsun, ara vermesin."<sup>1560</sup>

İbn Ömer de, hastalık ve yolculuk gibi nedenlerle tutulamayan Ramazan orucunun kazasının peşpeşe tutulması(mütetâbian) gerektiğini söyler.<sup>1561</sup>

Ancak şazz olan bu kırâat'ın nesh olduğu da rivâyet edilir.

Hz. Aişe(r.a'ha) şöyle der: "Bu âyet önce «فِعْدَتٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ مَتَابِعَاتٍ» şeklinde nazil oldu. Daha sonra "مَتَابِعَاتٍ" kısmı nesh oldu."<sup>1562</sup>

Gerçekten bu görüş, sahabenin genelinin kanaatidir. Nitekim Abbas(r.a.)'e Ramazan orucunun kazasının nasıl tutulacağı sorulduğunda "Dilediğin gibi tut..." demiştir.<sup>1563</sup> Aynı görüş Hz. Âişe, İbn Ömer, Muaz b. Cebel ve Amr b.Âs başta olmak üzere çoğunluk sahabenin, tabîinin ve mezhep imamlarından İmam Malik, İmam Şafî,<sup>1564</sup> İmam Ahmed b. Hanbel<sup>1565</sup> ve Ebû Hanîfe gibi alimlerin ortak kanaatidir.<sup>1566</sup>

<sup>1559</sup> Hâkim el-Müstedrek, II.303; İbn Hazm, Ali b. Ahmed b. Said, el-Muhallâ, (tahk.Lecnetu İhyâi't-Turasi'l-Arabî),(öl.456/1063), Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut, ts. (I-XI), VI.261; Ebû Hayyan, el-Bahrü'l-Muhît, II.187; Kurtubî, el-Câmi', II. 189; Arthur, J. Meterials, 120;Bâzemûl, el-Kırâât, II. 707.

Hâkim bu hadisin isnadının sahih olduğunu ancak Buhârî ve Müslimin bunu tahrir etmediklerini söyler.( Ag.e. ay.)

<sup>1560</sup> Kurtubî, a.g.e. II. 189. (مَنْ كَانَ عَلَيْهِ صَوْمٌ مِنْ رَمَضَانَ فَلْيَسِرْهُ وَلَا يَنْقَطِعْ) Bu hadisin isnadında Abdurrahman b. İbrahim vardır ki hadisi zayıf bir kişidir. (Bkz, Kurtubî, a.g.e., ay.)

<sup>1561</sup> Mâlik, Muvattâ', Siyâm, 45

<sup>1562</sup> Abdurrazzak, Musannef, IV.241-2428; Beyhakî, Sünen-i Kübrâ , IV.258; ed-Dâr-u Kutnî, Ali b. Ömer Ebu'l-Hasen, Sünen, (tahk. Seyyid, Abdullah Haşim Yemânî), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1387/1966 (I-IV), II.192; Kurtubî, el-Câmi', II.189; İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, IV.189; Dâru Kutnî hadisi aktardıktan sonra bu hadisin isnadının sahih olduğunu da ifade eder. Ayrıca bkz.Kurtubî, a.g.e. a.y.; Krş. Bâzemûl, el-Kırâât, II.708

<sup>1563</sup> Abdurrazzak, Musannef, IV. 243.

<sup>1564</sup> Şafî bu konuda kişinin dilerse peşpeşe dilerse aralıklı olarak kaza edebileceğini çünkü Resm-u Mushafta "مَتَابِعَاتٍ" kelimesinin bulunmadığını gerekçe gösterir. Bkz. eş-Şafî, Muhammed b. İdris, Ahkâmu'l-Kur'ân, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1400 (I-II), (Tahkik.Abdulganî Abdulhalik), I.108; el-Ümm, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1393, (I-VIII), II.103.

<sup>1565</sup> Hanbelî mezhebi ekolü de orucun kazası konusunda söz konusu Ubey kırâatın âyetteki mutlak ifadeyi takyid gücünde olmadığı ve el-Hüccet olamayacağı kanaatindedirler. Ayrıca bu kırâat

Buna göre, âyetin mutlak olan bu ifadesi, Ubey b. Ka'b kanalı ile gelen şazz okumayla mukayyettir. Ancak bu şazz okuyuş, Hz. Âişe kanalı ile gelen habere göre metni mensuh olmuş bir okuyuş şekli olduğundan cumhur alimler tarafından değerlendirmeye alınmamıştır. Gerçi namaz ve hacc gibi oruç ibadetinde de edâsının sıfatının kazasının sıfatında da bulunması amacıyla orucun kazasının peşpeşe tutulması düşünülebilirse de mütevatir olan kırâata göre âyette istenen bu orucu sayı olarak tamamlamak yeterli olacaktır.<sup>1567</sup>

Ancak, yemin keffareti konusunda İbn Mes'ud'dan ve diğer bazı sahabîlerden<sup>1568</sup> gelen ve üç gün oruç tutmakla alakalı Mâide sûresi:89.âyette geçen *فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ* kısmının sonuna "مُتَّابِعَاتٍ" kelimesinin eklenilerek okunması,<sup>1569</sup> bir kısım hukukçular tarafından, haberin belirli bir şöhrete ulaşmış olmasından dolayı mutlakı takyid konusunda hüccet olarak görülmüştür.

Bilindiği üzere bu âyetin mütevatir kırâatına göre mutlak olarak üç gün oruç tutulması emredilmesine rağmen, nasıl tutulacağı hakkında herhangi bir kayıt düşülmemiştir. İbn Mes'ud'un kırâatında ise, mukayyed olarak "مُتَّابِعَاتٍ/ara verilmeden" tutulması emredilmiştir. Hükümleri ve sebepleri bir olduğunda mutlakın mukayyede hamli vâcip olduğundan, âyette mutlak olarak zikredilen "أَيَّامٍ" lafzı, İbn Mes'ud'un kırâatında mukayyed olarak zikredilen "أَيَّامٍ مُتَّابِعَاتٍ" kaydı ile mukayyed hâle gelmiştir.<sup>1570</sup>

Bu kırâatın 'takyid' fonksiyonu, hüküm ve sebepleri itibariyle bir olduğundan, hiç bir ihtilaf söz konusu değildir. Çünkü hüküm ve sebepleri bir olduğunda mutlakın mukayyede hamledileceği hususunda âlimler arasında görüş birliği vardır.<sup>1571</sup>

İlk örnekte ifade edilen Ubey b. Ka'b'ın Ramazan orucunun kazası ile alakalı şazz kırâatını İbn Kudâme, âyetteki mutlak ifadeyi takyid edecek güçte olmadığı gerekçesi ile kabul etmezken; yemin keffereti konusunda İbn Mes'ud ve Übeyy 'den gelen kırâatın kabul edilmesi gerektiğini şu gerekçe ile açıklar: "*Bizim delilimiz Übeyy ve Abdullah b. Mes'ud'un "üç gün peş peşe oruç tutma" kırâatıdır. Bunu İmâm Ahmet de, "Kitâbü't-Tefsîr" de bir topluluktan nakletmiştir. Bu kırâat eğer*

sabit olsa dahi Hz. Âişe kanalından gelen yukarıda zikrettiğimiz haberle düşmüş/mensuh olduğunu söylerler. Bkz. İbn Kudâme, el-Muğni, III. 44.

<sup>1566</sup> Ebû Hayyan, el-Bahru'l-Muhît, II 187; İbn Rüşd, Bidâyetu'l-Müctehid, s. 218; Kurtubî, a.g. e. ay; İbn Kudâme, el-Muğni, III. 44.

<sup>1567</sup> Geniş bilgi için bkz. İbn Rüşd, Bidâyetu'l-Müctehid, s. 218; İbn Hacer, Fethu'l-Bâri, IV. 189; İbn Kudâme, el-Muğni, III.44.

<sup>1568</sup> Nitekim Ubey b. Ka'b'ın ve İbn Abbas'ın da aynı şekilde okuduğu rivâyet edilir. Bkz. Malik, Muvatta, Siyam, 49 (I.305) İbn Ebî Davud, Mesâhif,s. 64; Hakim, el-Müstedrek, II.276; Beyhakî, Sunen-i Kübrâ,10.59-60; İbn Kesir, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, II. 92.

<sup>1569</sup> Said b.Mansûr, Sünen-i Said b. Mansûr, (öl.227/841), Dâru'l-Usaymi, Riyad, 1414, Tefsîru Sûreti'l-Mâide, Hadis no:804; Hakim, el-Müstedrek, III. 303; Beyhakî, Sünen, X. 60 (Burada İbn Abbastan nakil bulunmaktadır); İbn Ebî Şeybe, Musannef, III. 87-88; İbnü'l-Cevzi, Zâdu'l-Mesîr, II.415; Zemahşerî, el-Keşşâf, I.659; Ebû Hayyan, el-Bahru'l-Muhît, IV.355; Zeylaî, Abdullah b. Yusuf Ebû Muhammed Hanefî, Nasbu'r-Râye (tahk. Muhammed Yusuf en-Nüveyrî), (öl.762/1360), Mısır, 1357; (I-VII), III. 296; İbn Kesir, Tefsîru'l-Kur'ân, II. 92.

<sup>1570</sup> Buhârî, Abdulaziz, el-Muhteseb, II.287; Şevkânî, Neylu'l-Evtâr, IX.138; Dağ, Mehmet, Kırâatların İslam Hukukuna Etkisi, s. 130.

<sup>1571</sup> Şevkânî, el-İrşâd ,s. 279; Şa'ban, İslam Hukukunun Esasları,s. 274 ; Dağ, Mehmet, a.g.e. a.y.

*Kur'ân ise, hüccettir. Çünkü Kur'ân, "önünden ve arkasından bâtilin gelmediği" Allah kelâmıdır. Kur'ân değilse Hz. Peygamberden gelen bir rivâyettir. Böylece onun haber olduğu sabit olur ve derecesi Hz. Peygamber'in âyeti tefsir derecesinden düşük olmaz. Her iki takdirde de o, kendisine başvurulmuş bir hüccettir. Mutlak mukayyede hamlolunur<sup>1572</sup>.*

Yukarıda orucun kazası ile alakalı takyidin bulunmaması konusunda Mücahid'den naklen gelen şu haber çok anlamlıdır: *"Kur'ân'da emredilen tüm oruçlar aralıksızdır. Ancak Ramazan orucunun kazası böyle değildir."*<sup>1573</sup>

Mâlik'in Humeyd b. Kays'dan nakline göre kendisi şöyle der:

*"Ben, Mücâhid Kâbe'yi tavaf ederken kendisi ile birlikteydim. Bu esnada insanlar kendisine gelip (yeminini bozanın ) oruç keffâretinin peşpeşe mi yoksa bölünerek mi tutulacağı konusunda sordular. Humeyd der ki "Ben (araya girerek) kendisine "Evet, isterse parça parça tutabilir." dedim.*

*Mücahid dedi ki: "Hayır kişi (bu keffâret orucunu) bölme(den tutar). Çünkü, Ubey b. Ka'b'ın kırâatı<sup>1574</sup> olup, (ثلاثة أيام متتابعات) şeklindedir."<sup>1575</sup>*

Demek oluyor ki mütevatir kırâatta, yemin keffâreti olarak on fakiri doyurma, giydirme, köle azâd etme seçeneklerine gücü yetmeyen kişilerin üç gün oruç tutmaları istenmiştir. Ancak bu her hangi bir şey ile kayıtlanmayarak mutlak olarak emredilmiştir. Buna göre kişi, bu orucu üç gün, peş peşe tutulabileceği gibi ayrı ayrı da tutulabilir.

Mezhep imamlarından Hanefiler ve Hanbelîler bu şazz kırâatları göz önüne alarak yemin keffâretinde üç gün aralıksız olarak oruç tutmayı savunurken; İmam Malik ve Şâfiî üç günlük bu keffâret orucunun ayrı ayrı da bir arada da tutulabileceğini ancak peş peşe tutulmasının müstahab olduğu kanaatindedir.

Şazz olan bu kırâatlara itibar etmeyenler, "Bir kırâat, resmi mushafa muhalif olursa onun Kur'âniyeti düşmüş olur. Bu nedenle onun yemin keffâreti ile alakalı âyetle bir ilişkisi yoktur." derken diğerleri bu kırâatın Resm-i hatta aykırılığı nedeniyle Kur'ân sayılamıyacağı konusunda aynı düşünmekle beraber, böyle bir kırâatın en azından bir haber makamında olduğundan kendisiyle amel edilebileceğini; bu nedenle tutulacak olan üç günlük bu keffâret orucunun peş peşe/*tetâbu'* tutulmasını gerekli görmüşlerdir.<sup>1576</sup>

<sup>1572</sup> İbn Kudâme, el-Muğnî, X.15. Krş Dağ, Mehmet, *Kırâatların İslam Hukûkuna Etkisi*, s. 132. (Terceme Dağ'a aittir. Ancak sayın Dağ, bu ifadeleri, bir zuhûl eseri olacak, Hanbelîlerin şazz olan Ubey b. Ka'b'ın kırâatını Ramazan orucunun peşpeşe tutulabileceğine delil olarak kullanmaları bağlamında aktarmıştır ki bu doğru değildir. Çünkü İbn Kudâmenin bu ifadeleri yemin keffâretiyle ilgilidir.)

<sup>1573</sup> Abdurrazzak, *Musannef*, VIII.513; İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdillâh b. Muhammed, *Kitabu'l-Musannef fi'l-Ehâdisi ve'l-Âsâr*, Mektebetu Rüşd, Riyad, (tahk. Kemal Yusuf) (I-VII), III. 88 (hadis no: 12367) "حدثنا حفص عن ليث عن مجاهد قال كل صيام في القرآن متتابع إلا قضاء رمضان"

<sup>1574</sup> Bu okuyuş İbn Mes'ud'dan nakledildiği gibi Ubey'den de nakledilmiştir. Bkz. İbn Ebî Dâvud, *el-Mesâhif*, 64; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, II. 92.

<sup>1575</sup> Mâlik, *Muvatta'*, Sıyâm, 39(I.305); Ebû Şeybe, *Musannef*, II.88; Bâzemûl, *el-Kırâât*, II.716.

<sup>1576</sup> Geniş bilgi için bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VIII.75; İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Müctehid*, I.306; Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, I. 212-213; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X.15.; Şevkânî, *Neylu'l-Evtar*, IX.138; Sâbûnî, *Ahkâmî'l-Kur'ân*, I. 565; Bâzemûl, *el-Kırâât*, II. 718.

## Örnek:2

[الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقْرَمُونَ إِلَّا كَمَا يَقْرَمُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ... ]

*“Faiz (riba) yiyenler, ancak şeytan çarpmış olanın kalkışı gibi, çarpılmış olmaktan başka (bir tarzda) kalkmazlar. ....”* Bakara(2):275

On kurra bu âyetin metindeki kısmını yukarıda yazıldığı gibi okumuşlardır.

İbn Mesud ise *“لَا يَقْرَمُونَ إِلَّا كَمَا يَقْرَمُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ”* şeklinde okumuştur.<sup>1577</sup> Aynı konuda er-Rabî’den de benzer bir okuyuş nakledilir.<sup>1578</sup>

Yukarıdaki âyete göre faiz yiyen kimselerin şeytanın kendisini çarptığı kimsenin kalkışı gibi kalkacakları ifade edilmiş olmaktadır. Bu kalkışın ne zaman olacağı ise Hz. Peygamber (s.a.v.)’den gelen haberlerde açıkça ifade edilmiştir. Konu ile alakalı bir rivâyette Hz. Peygamber, *“Affedilmeyecek olan günahlardan olan emanete hiyanet etmekten ve faiz yemekten sakının. Kim birine ait olanı aşırırsa kıyamet gününde onunla gelir. Kim faiz yerse, kıyamet gününde çarpılmış mecnun olarak gelir”* buyurmuş ve Bakara:275.âyeti okumuştur.<sup>1579</sup>

İbn Abbas, Mücahid, Said b. Cübeyr, Dahhak, Rabî’ ve İbn Zeyd tarafından gelen nakle göre faiz yiyenlerin kıyamet gününde kabirlerinden kalkışları, tüm mahşer topluluğu önünde gerçekleşecek ve bir ceza olarak onlar, mecnûn=cinlenmiş olarak dirileceklerdir.<sup>1580</sup>

Benzer şekilde İbn Abbastan gelen bir diğer haberde de faiz yiyenlerin kıyamet gününde bu şekilde tanınacağı ve onların adeta boğulmuş ve çarpılmış kimsenin halini alacağı ifade edilmiştir.<sup>1581</sup>

Faiz yiyenlerin (kıyamet gününde) şeytanın çarptığı kimselerin kalkışı gibi bir kalkışla kalkmalarının mecâzî anlamda âyette ifade edildiği; aslında onların dünyadaki davranışlarının bu şekilde olduğu da söylenmiştir.<sup>1582</sup> Bir günahın dünyaya bakan yönü olduğu gibi ahirete bakan yönü de vardır. Dolayısıyla bu görüş yanlış değildir. Ancak çoğu müfessir, âyette kastedilen şekildeki kalkışın kıyamet gününde kabirlerden olacağını, konu ile alakalı Hz. Peygamber tarafından ve sahabeden gelen yukarıda bir kısmını verdiğimiz haberlerin de bunu desteklediğini söylemektedir.<sup>1583</sup>

<sup>1577</sup> Kurtubî, el-Câmi’, III.229; Ebû Hayyan, el-Bahru’l-Muhît, II.705; Suyûtî, ed-Dürrü’l-Mensûr, II.104; Bâzemûl; el-Kirâât, II.709; Hâtur, Muhammed, Kurâatu Abdillâh b. Mesûd, s. 94.

<sup>1578</sup> Taberî, Câmiu’l-Beyân, III.103; Bu hadisin eleştirisi için bkz. Bâzemûl, II.710

<sup>1579</sup> Suyûtî, ed-Dürrü’l-Mensûr, II.103; Âlûsî, Rûhu’l-Meânî, III.49.

<sup>1580</sup> Ebû Hayyan, el-Bahru’l-Muhît, II.705

<sup>1581</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadir, I.296.

<sup>1582</sup> Ebû Hayyan, el-Bahru’l-Muhît, II.705; Muhammd Esed, Kur’ân Mesajı, I.84.

<sup>1583</sup> Bkz. Taberî, Câmiu’l-Beyân, III.95; Mâverdi, en-Nüket, I.348; Suyûtî, Dürrü’l-Mensur, II.104; Kurtubî, el-Câmi’, III.354; Ebû Hayyan, el-Bahru’l-Muhît, II.705; Âlûsî, Rûhu’l-Meânî, III.49. Şevkânî, Fethu’l-Kadir, I.296.



İşte konu ile alakalı olarak âyetin aynı şekilde anlaşılmasına yardımcı olan bir nakil de İbn Mes'ûd'dan gelmiştir. Buna göre İbn Mesud ele aldığımız bu âyeti, “لَا يَقْرُونَ إِلَّا كَمَا يَقْرُمُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ” şeklinde okumuştur.<sup>1584</sup>

Ondan gelen diğer bir habere göre de şöyle okuduğu nakledilir: “...لَا يَقْرُونَ يَوْمَ... الْقِيَامَةِ إِلَّا كَمَا يَقْرُمُ الَّذِي يَطَّحِيظُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ”<sup>1585</sup>

Bu sahabî'den gelen ilk okumaya göre âyetin anlamı, “...kalkışları ancak şeytanın kıyamet günü çarptığı gibi...” şeklinde olurken; diğer okuyuşa göre, “Kıyamet günü kalkışları, ancak şeytanın çarptığı gibi...” şeklindedir. Bu durumda, ilk okuyuşa göre faiz yiyenlerin kalkışı, kıyamet günü şeytanın çarptığı kimselerin kalkışına benzetilmektedir. Yoksa onların kıyamet günü aynı şekilde kalkacakları açık değildir. Ancak ikinci okuyuşta bu istifham cevabını bulmakta, onların kıyamet günü kalkışlarının şeytanın çarpmasına uğramış kimselerin kalkışı gibi olduğu tavrîh edilmektedir.

Dikkat edilirse mütevatir okuyuşta âyette mutlak olarak bir kalkıştan bahsedilmektedir. İbn Mes'ûd ise mutlak olan bu ifadeyi “يوم القيامة/kıyamet günü” ekiyle okuyarak kalkışın kıyamet gününde olmasıyla takyîd etmiştir. Aynı konuda er-Rabî'den gelen zayıf bir rivâyette de yine İbn Mesud'un okuyuşuna uyan bir kırâatin var olduğu kişi adı verilmeden nakledilmektedir.<sup>1586</sup>

Görüldüğü üzere, mütevatir kırâata göre, faiz yiyenlerin şeytanın çarptığı kimselerin kalktığı gibi bir kalkışla kalkmaları/ya da böyle bir tutum sergilemeleri, zamanlama açısından mutlak/genel bir ifadedir. Ancak İbn Mesud'dan gelen - özellikle ikinci- okuyuş, bunun zamanının kıyamet günü olduğunu göstermektedir.

Bu sahabî'den gelen farklı iki okuyuşun her birini ondan gelen farklı tefsîr malzemesi olarak düşünmek de mümkündür. Belki doğru olanı budur. “Yedi Harf” ruhsatı gereği, ilk dönemde Kur'ân mesajının insanlara ulaşmasını öncül bir hedef olarak gören Hz. Peygamberin verdiği bu izin, anlamı tavrîh etmek ve insanların vahyi kavramalarını kolaylaştırmakta yardımcı olmuştur. Sahabenin Kur'ân âyetlerine açıklayıcı eklemeler yapmış olmaları, böyle bir ruhsatın sonucu olup, dönemin konjoktürü gereği gâyet tabîidir. Her ne şekilde olursa olsun bu malzemeler, âyetin bu mutlak ifadesinden ne kastedildiğini anlamada diğer haberlerle birlikte bir değer ve katkı görevi yapmaktadır.

Ülkemizde yapılmış olan Kur'ân meallerinde de bu âyet, sahabî'nin bu kırâatı/tefsiri ile örtüşmektedir.<sup>1587</sup>

<sup>1584</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III.102-103; Mâvercî, *en-Nüket*, I.348; Kurtubî, *el-Câmi'*, III.229; Ebû Hayyan, *el-Bahru'l-Muhît*, II.333 ; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensur*, II.104; Krş. Hâtur, Muhammed, *Kırâetu Abdillâh ibni Mesûd*, s. 94.

<sup>1585</sup> Bâzemûl, *el-Kırâât*, II.709

<sup>1586</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III.103; Bu haberin isnadında zayıflık bulunmaktadır. Bkz. Bâzemûl, *el-Kırâât*, II.710.

<sup>1587</sup> Âyetin bu şekildeki çevirisi için bkz. Ali Fikri Yavuz Meâli, 48; Atay Meâli, s. 46; Çantay Meâli, s. 47 vs. Kimi mealde ise “Kıyamet Günü” ifadesine yer verilmeden âyetin metninde bulunan şekli esas alınarak çeviri yapılmıştır. Bkz. Yazır Meâli, s.46; Y.N.Öztürk Meâli, s. 48; Esed Meâli, I. 84;

### Örnek:3

[وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ]

“Hırsız erkek ve kadının, (çalıp) kazandıklarına bir karşılık, Allah’tan ‘tekrarı önleyen kesin bir ceza’ olmak üzere ellerini kesin...” (Mâide (5):38)

Bu âyeti, kırâat imamları ittifakla aynı şekilde okumuşlardır.

Ancak sahâbeden yine İbn Mes’ud’un bu âyeti, “وَالسَّارِقُونَ وَالسَّارِقَاتُ فَاقْطَعُوا أَيْمَانَهُمَا...” şeklinde okuduğu nakledilir.<sup>1588</sup>

### Kırâatın Anlamları:

Bu âyette hırsıza uygulanacak hükümlerden bahsedilmektedir. Mütevâtir olan kırâata göre âyette, hırsızlık eden erkek ve kadının ellerinin kesilmesi istenmektedir.

Cezâî müeyyidesi itibariyle cahiliyye döneminde uygulanmış olmasına rağmen İslam’ın onayladığı hükümlerden olarak<sup>1589</sup> hırsızlık, başkasına ait olan bir malı sahibinin izni olmadan ve onun yokluğunda gizlice almaya denir.<sup>1590</sup>

Bir kimseye bu cezanın verilebilmesi için, kişinin akıl baliğ olması temel şartı yanında, çalınan malın başkasına ait olması, sebze meyve gibi kısa sürede bozulacak cinsten olmaması, belirli bir nisaba ulaşmış bulunması ve nihayet malın saklı ve korunmuş olması gibi şartları üzerinde taşınması gerekmektedir.<sup>1591</sup>

Kur’ân’da hırsızlığın cezası belli olmakla birlikte hangi maldan ne kadar çalındığında bu cezanın uygulanması konusunda bir açıklama bulunmamaktadır.<sup>1592</sup>

Hırsıza uygulanacak cezada eli kesmenin nisabının çeyrek dinar ya da on dirhem olduğu konusunda âyetteki mutlak ifade açıklayan ve beyan eden bir çok nebevî açıklamalar gelmiştir.<sup>1593</sup> Nitekim Hz. Peygamber, çalınan malın belli olmayan miktarını açıklamak suretiyle, basit bir eşyadan çok kıymetli bir mala kadar az ya da

<sup>1588</sup> Bkz. Taberî, *Câmin’l-Beyân*, IV.569; Kurtubî, *el-Câmi’* VI.109; İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’ân*, II.55; Ebû Hayyan, *el-Bahru’l-Muhît*, IV.246; Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, VI.133; Suyûfî, *ed-Dürri’l-Mensûr*, III.73İ; Kal’aci, *Muhammedi Revvâs*, *Mevsûatu Fıkhî Abdillâh b. Mesûd*, Beyrut, 1992-1412.

İbn Mes’u’un bu okuyuşunun hasen li gayrihî olduğu ifade edilir. Bkz. Bâzemûl, *el-Kırâât*, II.712.

<sup>1589</sup> Bkz. Kurtubî, a.g.e. VI.105; İbn Kesir, a.g.e. II.56; Ebu’s-Suûd, *İrşâdu’l-Akli’s-Selîm*, III.34.

<sup>1590</sup> Cürçânî, *et-Ta’rifat*, s. 118; Ebû Ceyb, Said, *el-Kâmûsu’l-Fıkhî*, s. 171; Şafak, Ali, *Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 174; Yazır, Hamdi, *Hak Dini*, III.1671.

<sup>1591</sup> Geniş bilgi için bkz. Ebû Hayyan, *el-Bahru’l-Muhît*, IV.253254; Kurtubî, *el-Câmi’*, VI.105-113; Mavsîlî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdud, *el-İhtiyâr lita’lîlî’l-Muhtâr*, (Tabk Mahmud Ebû Dakîka) Çağrı Yayınları, İstanbul, 1980, IV.102-103; Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî*, VI.100-108.

<sup>1592</sup> San’ânî, *Sübûlu’s-Selâm*, IV.18.

<sup>1593</sup> Meselâ Hz. Âişe kanalı Hz. Peygamber s.a.v’ den gelen “Hırsızın eli, dörtte bir dinar veya daha fazlası için kesilir.” bu rivâyetlerden biridir. Bkz. Buharî, *Hudûd*, 13; Müslim, *Hudûd*, 2; Ebû Dâvud, *Hudûd*, 12; Nesâî, *Sârik*, 9, 10; İbn Hanbel, *Müsned*, II.36, 41; İbn Hazm, *El-Muhallâ*, XI.326.

çok her bir çalma için mutlak anlamda kullanılabilen hırsızlık kavramını beyan etmiş<sup>1594</sup> ve hırsızlık hükmünü bu yönüyle takyid etmiştir.

Bu âyette mutlak anlamda, hırsızlık eden kimselerin ellerinin kesilmesi istenmiş olsa da “el/يد”in hangi el olduğu ve neresinden kesileceği de açık değildir. Bilindiği üzere aynı sûrede abdest âyetinde ellerin dirseklere kadar yıkanması istenmekte ve dirseklerin(مرافق) ele dahil olduğu anlaşılmıştır. Dolayısıyla kesilecek olan elin hangi hangi el ve hangi kısmından olduğu konusunda ayette açıklık yoktur. İşte yukarıda zikrettiğimiz İbn Mes’ûd tarafından nakledilen okuyuş vechine göre bu sorular cevabını bulmaktadır. Bu okuyuşa göre, hırsızlık yapan kişinin sağ elinin kesilmesi istenmektedir. Daha net bir ifadeyle âyette mutlak olan “el” ifadesi, bu şazz kırâatla takyîd edilmiş olmakta ve elin “sağ” el olduğu anlaşılmaktadır.<sup>1595</sup>

Aslında Hz. Peygamber başta olmak üzere dört halife ve sonrasında mezhep imamlarına varıncaya kadar alimlerin ortak kanaati de aynı doğrultuda olup bir kişi cezayı hak edecek miktarda bir malı çaldığında onun sağ eli bileğinden kesilir.<sup>1596</sup>

Hz. Peygamber’den itibaren yapılan uygulamalarla örtüşen İbn Mes’ûd’un bu kırâatı, sahih kanalla gelen bir sahâbe kavli olması nedeniyle bir kısım alim tarafından delil olarak kabul edilmiş ve âyetteki **mutlak** ifadeyi tefsir ederek onu **takyîd** etmede delil olarak kullanılmıştır. Onlara göre bu kırâat, her ne kadar resm-i hatta muhalif olan bir okuyuş olması nedeniyle zayıf ve şazz kalmış ise de haberi vâhid mesâbesinde bir haber olma niteliğini yitirmemektedir.<sup>1597</sup>

Bu kırâatı delil olarak kabul etmeyenler ise, hırsızın sağ elinin kesilmesi konusunda âyette kapalı kalan kısmın, Hz. Peygamber’in sünneti ve uygulaması ile açıklanmış olduğunu söylerler.<sup>1598</sup> Onlara göre zaten İbn Mes’ûd’un bu okuyuşuna ihtiyaç kalmamış olmaktadır.

Daha önce diğer sahabe kırâatları münasebetiyle söylediğimiz üzere aslında İbn Mes’ûd’a ait olan bu okuyuş şeklini, Peygamber ve halifelerin uygulamalarından hareketle bu sahâbînin âyeti açıklamak amacıyla mushafına düştüğü bir not olarak (müdreç kırâat) düşünmek de mümkündür. Bu durumda söz konusu haber, bir kırâat

<sup>1594</sup> Krş. Şâfiî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle* (Tahk. Ahmet Muhammed Şâkir), Kâhire, 1939/1358, s.112.

<sup>1595</sup> Serahsî, Muhammed b. Ebî Sehl, *el-Mebsut*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, 1406,(I-XXX),IX, 169 vd. Ele aldığımız bu verileri kullanarak şöyle bir yorum da yapılmıştır. Âyette hırsızın elinin kesilmesi kesin olarak istense de hangi elin kastedildiği mahiyet olarak açıklanmadığından metinde yer alan “أيديهما” kelimesi mücmeldir. Ancak Hz. Peygamber’in sünneti ve halifelerin uygulaması, “el”in sağ el olduğu ve onunda bilekten kesilmesi konusundaki bu mücmeli gidererek âyeti mubeyyen kılan birer karine olmuştur. İbn Mes’ûd’un okuyuşu da mücmeli açıklayacak karine kapsamında ele alınabilecek geçerli bir malzeme değerini taşımaktadır. Bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, X. 439; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I.619; Kurtubî, *el-Câmi*, VI.112; Nevevî, *Şerhu Sahîh-i Müslim*, XI.185; Âbâdi, *Avnu’l-Ma’bud Şerhu Sünen-i Ebî Davûd*, XII.34; Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, II.39; San’anî, *Sübûlûs’s-Selam*, IV.27.

<sup>1596</sup> Hatip Şirbini, *Muğni’l-Muhtac*, IV. 177.

<sup>1597</sup> Hatip Şirbini, *Muğni’l-Muhtac*, IV. 177 vd.

<sup>1598</sup> Hinn, *İslam Hukukunda Yöntem Tartışmaları*, s. 281.

değil âyeti açıklayan bir sahâbî tefsiri olacağından bir tartışma söz konusu olmayacaktır.<sup>1599</sup>

Ne var ki, âyette mütevatir kırâat göz önüne alındığında kapalı kalan kısımlar bulunmakta ve hırsızlık yapmış olan kimsenin hangi elinin kesileceği konusunda bir yer tayin edilmemektedir. Bu durumda sahâbeden gelen şazz kırâat malzemelerini delil olarak kabul ettiğimiz takdirde, bu şazz okuyuş, âyetin mutlak olan hükmünü takyid ederek elin yerini -ki o da sağ eldir- bize açıklamaktadır. Zaten iki kırâattan çıkan bu konu, üzerinde icma edilmiş sahih bir hükümdür.<sup>1600</sup>

Buna göre cumhurun görüşü ve İbn Mes'ud'un kırâatı göz önüne alındığında âyetin meali şu şekilde şekillenecektir: "*Hırsızlık eden erkek ve kadının (sağ) elini Allah'tan bir ceza olarak (bileğinden) kesiniz...*"

### C. KIRÂATLARIN MÜCMEL OLAN LAFIZLARI AÇIKLAMASI

İndiği dönemin edebî sanatlarını tümüyle ihtiva eden bu ilahî metnin kullandığı üslûp, kendine has bir nitelik arzeder. Bu üslûp gereği, bazı konulara bir sûre veya âyette temas edilirken, aynı konuya muhtelif yönlerden bir başka sûrede de değinildiği olmuştur. Ancak her konuya aynı detay veya içerikle her yerde temas edilmemiştir. Böylece açıklanmaya muhtaç bazı konu ve lafızlar gündeme gelebilmiştir. Kaynaklarımızında, açık(sarih) ve kapalı(mücmel-müphem) ifade tarzları, (daha çok fıkha ait) usûl kitaplarının "elfaz" bahsinde ele alınmaktadır.

Buna göre anlamı açık olan elfâz, başka bir şeye muhtaç olmadan kendi sıygası ile kelimenin ve cümlenin kastedilen manasını gösteren lafızlar olarak tanımlanır ve kendi içinde *zâhir*, *nass*, *müfesser* ve *muhkem* olmak üzere dört kısımda ele alınır.<sup>1601</sup>

Bunun zıddı olarak anlamı kapalı olan elfâz ise, *haff*, *müşkil*, *mücmel* ve *müteşâbih* olarak dört kısımda incelenmiştir.<sup>1602</sup>

<sup>1599</sup> Bkz. Âbâdi, Muhammed Şemseddin el-Azîm, *Avnu'l-Ma'bud Şerhu Sünen-i Ebî Davûd, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye*, Beyrut, 1415, XII.34; el-Kâsânî, Alaattin, *Bedâ'u's-Senâi, Daru'l-Kütübi'l-Arabî*, Beyrut, 1982, (I-VII), III.210 vd.

<sup>1600</sup> Geniş bilgi için bkz. el-Kavâ, *Eseru'l-Kırâat*, s. 396-399; Yıldırım, Zeki, *Müfessir İlkiya Harrâsî'nin "Ahkâmu'l-Kur'ân" Adlı Eserine Göre Kırâat Farklılıklarının Hukûkî Âyetlerin Tefsirindeki Rolü*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tefsir Ana Bilim Dalı, (Yüksek Lisans Tesi), Erzurum-1990, s. 125-131; Dağ, Mehmet, *Kırâat Farklılıklarının İslam Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s. 208-212. Konu hakkındaki diğer örnekler için bkz. Bâzemûl, *Kırâat*, II. 711-728

<sup>1601</sup> Eğer yorum(tevil) ihtimali varsa, ve anlaşılan mana söylenişinden doğrudan doğruya gaye edilmiş değilse, buna (açık) *zahir* denir. Fakat yorum ihtimali olup ancak anlaşılan mana doğrudan doğruya kastedilmişse buna (kasıtlı söz)nass denir. Eğer yorum(tevil) ihtimali olmaz ve yalnız hükmü neshedilmeyi kabul ederse, buna (açıklanmış) *müfesser* denir. Eğer yorum ihtimali olmaz ve hükmü de neshi kabul etmezse, buna (değişmez) *muhkem* denir. Hallaf, *İslam Hukuk Felsefesi*, s.344;Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 209-212; Şa'ban, *İslam Hukukunun Esasları*, s. 313-320.

<sup>1602</sup> Delâleti açık olmayan nass sıygası, kastedilen manayı doğrudan doğruya göstermeyen söz demektir. Ondan kastedilen mana kendi dışında başka bir nesneye dayanmaktadır. Eğer icihad ve araştırma ile onun kapalılığı giderilecekse, buna *müşkil* veya *haff* (kapalı) denir. Eğer, kapalılığı ancak şâri tarafından sorulmakla giderilebilecekse buna *mücmel* denir. Eğer hiç bir surette kapalılığı kaldırılmasına imkan yoksa, buna *müteşâbih* denir. Bkz. Hallaf, *İslam Hukuk Felsefesi*, s.352.

Bir kısım âyetlerde kapalı kalmış olan lafızların gerek mütevâtir gerekse şazz bazı kırâatlar tarafından açıklandığını da açıkça müşahede etmekteyiz. Örnekler kısmına girmeden önce, anlamı kapalı olan lafızlar kısmında ele alınan *mücmel* kavramı üzerinde biraz durmakta yarar görüyoruz.

*Mücmel*, sözlükte, tafsilatlı olarak açıklanmamış olan kısa ve özlü söze denir.<sup>1603</sup> Bir araya gelme, toplanma anlamına gelen “cümle” sözcüğü de aynı kökle ilintilidir.<sup>1604</sup> Terim olarak bakıldığında ise, *mücmel*, sözün sahibi tarafından tefsir ve izah olunmadıkça manası anlaşılmayan lafızlara denir.<sup>1605</sup>

Bir kelimenin *mücmel* olmasına, kelimenin anlamının ortak/müşterek<sup>1606</sup> veya garib olması,<sup>1607</sup> az kullanılır bulunması,<sup>1608</sup> cümle de takdim-tehir yapılması,<sup>1609</sup> kelimedeki hazif olması; zamirin mercûinde farklılık bulunması ve atıf veya istinaf ihtimalinin bulunması gibi bir takım nedenler sebep olabilmektedir.<sup>1610</sup>

Mücmelin ifade ettiği anlam, sözlük yoluyla anlaşılamaz. Çünkü geçtiği yer itibariyle, ona dini bir anlam yüklenmiştir.<sup>1611</sup> Ayrıca sözün sahibinin maksadını ortaya koyabilecek bir delil ve işaret de yoktur. Mücmeldeki kapalılık dış bir etkenden olmayıp, lafzın bizzat kendisinden kaynaklanması sebebiyle onun anlaşılması için tek bir yol kalmaktadır: Sözün sahibinin açıklaması.<sup>1612</sup>

Tanımdan da anlaşılacağı üzere bir kelime de bulunan mücmellik delil ve sebeplerle değil ancak Şâri'nin açıklaması ile ne anlamda kullanıldığı söylenebilir. Kelimenin kullanıldığı anlamın birden fazla anlama gelmiş olması bunun örneklerindedir. Meselâ salât/ الصلاة ve zekat/ الزكاة lafızları, Arab'ın daha önce salat için duâ, zekat için nemâ anlamında kullanmasına rağmen, İslam, bu kelimeleri özel dînî anlamlarda kullanarak bu kelimelere yeni anlamlar da yüklemiştir. Bu nedenle örneği sunduğumuz bu tür kelimeler, dinin yüklediği özel anlamlar yanında kelimenin kendi iç yapısında bulunan anlamlar da göz önüne alındığında, birden fazla anlamda (müşterek) kullanıldığından, kendisiyle neyin kastedildiği açık olmayan mücmel birer lafız haline gelmiştir. Çünkü bu kelimeler, kimi yerde sözlük

<sup>1603</sup> Râğb, el-Müfredât, 98; Firûzâbâdi, el-Kâmûsu'l-Muhît, s. 1266.

<sup>1604</sup> İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab, XI.s. 128.

<sup>1605</sup> Serahsî, Usûlu's-Serahsî, I.168; Pezdevî, Ali b. Muhammed, Usûl-u Pezdevî, (tahk. Muhammed b. Mutasım billah) Beyrut, 1994, s. I.144-145; Zeydan, el-Vecîz, s. 298; Şa'ban, İslam Hukukunun Esasları, s. 329; Atar, Fıkah Usûlü, s. 214.; Cerrahoğlu, İsmail, Tefsir Usûlü, s. 182.

<sup>1606</sup> Mesela, ثلاثة قروء (Bakara (2):237) âyetindeki kurû' (قروء) kelimesi hayız ve temizlik gibi iki farklı anlamda müşterektir.

<sup>1607</sup> Mesela, (Bakara(2):232) âyette geçen فسلما تعضلوهم kelimesi, adale üzerinde bulunan her sert et anlamına gelen (العضلة) kelimesinden türemekte olup, bu âyette evliliğe engel olma anlamına gelir ve aslında bir şeye şiddetli engel olma anlamında kullanılır. Bkz. Suyûfî, el-İtkân, II. 694 (Dipnot)

<sup>1608</sup> Şuarâ (26):223.âyette geçen (ويلقون السمع) ifadesi, kulak verme anlamında; Hacc(22):9.âyette geçen (ثاني عطفه) ifadesi mütekebbir anlamında ender kullanılan bir lafızdır.

<sup>1609</sup> Tâhâ (20):129.âyeti (ولولا كلمة سبقت من ربك لكان لزاما وأجل مسمى) aslında (ولولا كلمة سبقت من ربك وأجل مسمى لكان) anlamındadır.

<sup>1610</sup> Bkz. Suyûfî, el-İtkân, II.693 vd. Cerrahoğlu, s.182-185

<sup>1611</sup> Pezdevî, Usûl, I. 144 -145.

<sup>1612</sup> Yazır, Hamd, Hak Dini, II. 1038; Pak, Süleyman, Müşkîlu'l-Kur'ân, s. 22.

anlamıyla kullanılırken kimi yerde ise daha sonradan kazandığı dîni anlamda kullanılmıştır. Ancak bu lafızlar gerek Kur'ân'da gerekse konu hakkında Hz. Peygamber tarafından yapılan açıklamalarla tefsir edilmiştir.<sup>1613</sup>

Kur'ân'da yer alan böyle bir mücmel ifade, aynı âyet içinde çözüme ulaşabileceği gibi bir sonraki âyette veya Kur'ân'ın diğer âyetlerinde izah edilerek bu kapalılık giderilebilmiştir.

Mesela, bir adam Hz. Peygamber'e gelerek, "Yâ Resûlallah, الطلاق مرتان "Boşama iki defadır..."(Bakara:2/229) âyetinde talağın iki defa olduğu söyleniyor. Peki üçüncüsü nerede ?" diye sormuştu. Hz. Peygamber de bunun cevabının âyetin hemen akabinde gelen فإمساك بعر وف أو تسريح بإحسان "...bundan sonra ya iyilikle tutmak ya da güzelce salıvermek vardır..."kısmında olduğunu söylemiştir.<sup>1614</sup>

Eti yenmesi helal olmayan hayvanlarla alakalı olarak bir âyette وأحلت لكم بهيمة وأحلت لكم بهيمة " (ilerde)size okunacak olanlar dışındaki hayvanlar size helal kılındı... " (Maide:4/1) denmiştir. Bu âyette işaret edilen husus ise Mâide: 3.âyette حرمت عليكم الميتة "Size, leş, kan, domuz eti....haram kılındı."ifadesiyle izah edilmiştir.<sup>1615</sup>

Kur'ân'da olduğu gibi bu mücmellik sünnetle de giderilebilir. Namaz, zekat, oruç ve hacc gibi ibadetlerin nasıl edâ edileceğine dair Peygamber (s.a.v.) tarafından yapılmış olan açıklamaların her biri buna birer örnektir.<sup>1616</sup>

Mücmel olan bir lafız, söyleyen tarafından açıklanmış olduğu (beyan) zaman "müfesser" adını alırken; zannî bir şekilde açıklanırsa ona da "müevvel" adı verilir.<sup>1617</sup> Şayet açıklama, tam ve kifâyetli bir şekilde yapılmazsa, bu lafız, müşkil kalacaktır. Bu durumda onun yorumu ve açıklaması için, gerek Kur'ân, gerekse Sünnet göz önüne alınarak eldeki verilerle yorumlanacak demektir.<sup>1618</sup>

Kur'ân'da mücmel ifadelerin varlığını Zahirî mezhebinin imamı Davud ez-Zâhiri (öl.270/883) dışında<sup>1619</sup> inkar eden bir başka kimse yoktur. Kur'ân'ın tümünden açık ve fasih olduğu düşüncesiyle böyle bir görüşe yönelen bu imamın dışında kalan tüm alimler, "Kur'ân'da mücmel ifadeler vardır" görüşünü savunurken bu mücmel olan lafız ve ifadelerin buldukları hal üzere kapalı (müşkil) kaldıklarını da söylememişlerdir. Yukarda da örneği verildiği üzere gerek Kur'ân'da gerekse Peygamber hadislerinde bu mücmel ifadeler vuzûha kavuşmuştur.<sup>1620</sup>

Bu noktada elbette çoğunluk müslümanın okuduğu Âsım'ın Hafs rivâyeti üzere olan Kur'ân kırâatı yanında diğer sahîh kırâat versiyonları göz önüne alındığında mücmelin mübeyyen hale geldiği ve âyetteki kapalılığın böylece giderildiği

<sup>1613</sup> Şa'ban, İslam Hukukunun Esasları, s. 329.

<sup>1614</sup> Suyûtî, a.g.e., II. 695.

<sup>1615</sup> Suyûtî, el-Itkân, II. 695.

<sup>1616</sup> Suyûtî, el-Itkân, II. 696.

<sup>1617</sup> Şa'ban, İslam Hukukunun Esasları, s. 330; Atar, Usûl, s. 215

<sup>1618</sup> Zeydan, el-Vecîz, 298-299; Atar, Usûl, s. 215;

<sup>1619</sup> Suyûtî, el-Itkân, II. 693; Subhi Salih, Mebâhis, s. 309; Cerrahoğlu, İsmail, Tefsir Usûlü, s. 182.

<sup>1620</sup> Bkz. Şafî, er-Risâle, s.105-124; Subhi Salih, a.g.e.s. 309; Yıldırım, Suat, Peygamberimizin Kur'ân-ı Tefsiri, İstanbul, 1983, s. 207-226; Kara, Kur'ân Sünnet Bütünlüğü, s. 287-288; Pak, Süleyman, Müşkilü'l-Kur'ân, s. 22-23.

görülmektedir. Çünkü Kur'an'ın bazı âyetlerinin anlama etki edecek şekilde farklı şekillerde okunması, bir kırâata göre kapalı ve istifham meydana getiren bir ifadenin diğer bir kırâatla çözüme kavuşmasını mümkün kılmaktadır. Diğer bir ifade ile mücmel kalan kimi lafızların izahında, sahih kırâatlar dışında kalan zayıf ve şazz kalmış kırâatların ve sahabe okuyuşlarının “beyan edici” bir misyon üstlendikleri<sup>1621</sup> görülmektedir.

Konu ile alakalı örnekler<sup>1622</sup> bu anlatılanları daha anlaşılır kılacaktır.

### a . Sahih Kırâatlardan Örnekler

#### Örnek:1

[ فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَعْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقَلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ ]

“Fakat Şeytan, oradan ikisinin ayağını kaydirdi ve böylece onları içinde buldukları (durum)dan çıkardı. Biz de: “ Kiminiz kiminize düşman olarak inin, sizin için yeryüzünde belli bir vakte kadar bir yerleşim ve meta’ vardır.”dedik.”(Bakara (2):36)

Bu âyette yer alan “فَأَزَلَّهُمَا” kelimesinde iki farklı okuyuş bulunmaktadır. Hamza tek olarak “فَأَزَلَّهُمَا” şeklinde zâ(ز) harfini uzatarak okumuş ve A’meş ona muvafakat etmiştir. On kurrâ’dan diğerleri ise metinde geçtiği üzere فَأَزَلَّهُمَا şeklinde okumuşlardır. Ayrıca bu okuyuşta Hasan, İbn Muhaysın ve el-Yezîdî de onlara katılmıştır.<sup>1623</sup>

#### Kırâatların Anlamları:

Cumhurun okuyuşuna göre âyetteki “فَأَزَلَّهُمَا” kelimesinde yer alan “ازل” fiilinin iki anlamı vardır:

(a) ازل “Şeytan onlara günah işlettirdi = كَسَبَهَا الرِّبَا” demektir.<sup>1624</sup>

(b) ازل fiili ازل anlamındadır ki, “ayağını kaydirdi” demektir. Kelimenin aslı اَزَلَّهُمَا’dır. Lâm’in fethası zâ harfine nakledilip lâm sakin bırakılarak idgam yapıldığında اَزَلَّهُمَا şeklini almıştır.<sup>1625</sup> Nitekim bir âyette, “Şeytan yaptıkları bazı işler yüzünden

<sup>1621</sup> Dönmez, İbrahim Kâfi, Diyanet İslam Ansiklopedisi, “Beyân” maddesi, DYA, VI. 24. Dağ, Mehmet, Kırâat Farklılıklarının İslam Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi, s.132.

<sup>1622</sup> Geniş bilgi için bkz. Bâzemûl, el-Kırâât, II.731-823. Müellif bu çalışmasında sahih ve şazz kırâatlardan 43 örneğe yer vermiştir.

<sup>1623</sup> İbn Mücâhid, Kitâbu’s-Seb’a, s. 154; Farisî, el-Hüccce, II. 14-15; Mekki, el-Keşf, I.236; İbnu’l-Cezerî, en-Neşr, II. 211; Dimyafî, İthaf, 124; Muhaysin, el-Muğni, I.134; Bâzemûl, el-Kırâât, II.734; Muhammed Kerfî, el-Kırâât, s. 6. Aynı kelime hakkında Resm-i Hatta muhalif olarak A’meş’ten (نُوسُوا لَهُمَا) şeklinde şazz bir okuyuş da nakledilmiştir. (Bkz. el-Mesâhif, 68.) Resm-i Hatta muhalif olması nedeniyle şazz kalan bir okuyuş olmasına rağmen Hamza’nın okuyuşunu desteklemektedir.

<sup>1624</sup> Ezherî, Meâni’l-Kırâât, s. 48; Çetin, Abdurrahman, Kırâatların Tefsire Etkisi, s. 117.

<sup>1625</sup> İbn Hâleveyh, el-Hüccce, s. 74.

ayaklarını kaydırmak istemişti... <sup>1626</sup> ” *إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا* şeklinde geçmektedir. Bu âyette kelime istif'al kalıbında kullanıldığından talep ifade etmektedir. Ele alınan âyette ise kelime ازل kalıbında olmakla beraber sülâsî زل kalıbı ile birliktelik arz etmektedir. Buna göre anlam, “*Şeytan, oradan ikisinin ayağını kaydırıldı...*” şeklinde olacaktır.<sup>1627</sup>

Hamza'nın okuyuşu olan *فَأَزَالَهُمَا* şeklindeki kırâata ise âyetin anlamı, “*Şeytan ikisini oradan uzaklaştırdı, yerlerinden etti*” şeklindedir.<sup>1628</sup>

Hamza'nın tek kaldığı bu okuyuşunun gerekçesi şu şekilde izah edilmiştir. Bu kırâatın geçtiği âyetin bir öncesinde, Yüce Allah, Adem ile Havva için “*Ey Adem! Sen ve eşin cennette oturun* ( *أَسْكُنْ* ) ” buyurmaktadır.<sup>1629</sup> Âyette geçen “*أَسْكُنْ*” kelimesinin anlamı, “*Cennette kalın الجنة أثبتا في* demektir. Buna göre iki âyeti bir arada düşündüğümüzde anlam, “*Onlar, cennette kaldılar... ve sonra şeytan onları oradan uzaklaştırdı.* ( *فَأَزَالَهُمَا الشَّيْطَانُ* ) ” demek olur. Âyetteki “*أَسْكُنْ*” fiilinin anlamı “*sebat/الثبات*” olarak verildiğinde, bunun zıddı ise “*zeval/الزوال*” olacaktır. Çünkü bir mekanda sebat etmek, “*karar kılmak*” anlamına; “*zevale uğramak*” ise bu yerden uzaklaşmak<sup>1630</sup> ve intikal etmek<sup>1631</sup> anlamına gelecektir. Nitekim bunu, âyetin devamında geçen “*Şeytan o ikisini oradan çıkarttı... فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ*” ifadesi de desteklemektedir.<sup>1632</sup>

Her iki okuyuşu ele alan Ebû Ubeyd(öl.224/838) şöyle demiştir:

“Bu âyeti, kim elifsiz olarak (uzatmadan) okursa o, Nahl Suresinde geçen *فَتَرَلَّ* *قدم بعد ثبوتها* ...Sonra sapasağlam basan ayak kayar...”(Nahl(16):94) âyetinde olduğu gibi **dinde ayağı kayma** anlamına gelen manaya gitmiş demektir. Kim de tahfifle okursa onların (Adem ve Havva'nın Cennetteki) yerlerinden olmalarını kasetmiş olur.<sup>1633</sup>

Bu açıklamalara göre Hamza'nın kırâatındaki “*çıkartma, uzaklaştırma*” anlamı ile cumhurun okuyuşundaki “*ayağı kaydırma, tökezletme...vs*” anlamı birliktelik arz eder.<sup>1634</sup> Ancak şeytanın kişiyi bir mekandan başka bir mekana kaydırması fiziksel olarak mümkün değildir. Bunu ancak kişiyi günaha sürüklemekle yapar. Nitekim bu anlam, A'meş'in şazz olan “*فَوَسْوَسَ لَهُمَا*”<sup>1635</sup> şeklindeki okuyuşunda bulunmaktadır.<sup>1636</sup>

<sup>1626</sup> Âl-i İmrân (3):155.

<sup>1627</sup> Bkz. Ezerî, *Meâni'l-Kur'ân*, 48; Fârisî, *el-Hücce*, II. 14-21; İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, s. 74; Mekkî, *el-Keşf*, I.230-236; İbn Ebi Meryem, *el-Mûdah*, I. 268-269; Dimyâtî, *İthaf*, 134.

<sup>1628</sup> İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 80; Çetin Abdurrahman, a.g.e. s. 117.

<sup>1629</sup> Bakara (2):35.

<sup>1630</sup> Ezherî, *Meâni'l-Kırâât*, s. 48.

<sup>1631</sup> İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, s. 74.

<sup>1632</sup> İbn Ebi Meryem, *el-Mûdah*, I. 264.

<sup>1633</sup> Mekkî, *El-Keşf*, I.236; Bâzemûl, *el-Kırâât*, II. 734.

<sup>1634</sup> Ezherî, *Meâni'l-Kırâât*, s. 48; Mekkî, *el-Keşf*, I. 236.

<sup>1635</sup> Bkz. İbn Ebi Dâvud, *el-Mesâhif*, 68.

<sup>1636</sup> Bâzemûl, *el-Kırâât*, II. 734.



Şeytanın vesvese vermesi, günahın cazib bir şekilde kendisine sunulması sonucu ortaya çıkmaktadır. Yoksa mekansal bir kaydırma değildir. Belki vesvese vererek, ameli, kendilerine süslü göstermesi ve onlara bir zelle yaptırmasıdır. Adem ile Havva'nın yasaklanmış olan ağaçtan yemelerinin sağlanması, onların buldukları mekandan çıkartılmasının bir sebebidir. Bu durumda "şeytan onları cennetten çıkarttı..." ifadesi mecazen kullanılmış olacaktır. Bunun da daha açık anlamı: "Onlara yasaklanan ağaçtan yedirerek cennetten çıkmalarına sebep oldu" şeklinde olacaktır.<sup>1637</sup>

Görüldüğü üzere Hamza'nın okuyuşunda kelimenin anlamı, "uzaklaştırma ve yerlerinden etme" anlamında olurken, cumhurun okuyuşunda ise "günah işletmek" ile "ayağını kaydırmak" anlamındadır. Mücmel ve onu mübeyyen kılan kırâatlara örnek olması itibariyle bu okuyuşlara bakacak olursak, Hamza'nın okuyuşuna göre, şeytanın Adem ile Havva'yı cennetteki yerlerinden uzaklaştırdığı/çıkarttığı/attığı ifade edilmiş olmakla birlikte, bunun hangi sebepten ve nasıl meydana geldiği Kur'ân'daki diğer âyetlerden hareketle bilsek de, salt bu okuyuşla âyetin lafzından anlaşılmamaktadır. Buna göre Hamzanın "Şeytan onları (Adem ile Havva'yı Cennetteki mekanlarından)uzaklaştırdı." anlamındaki "فَأَزَالَهُمَا" kırâat, uzaklaştırmanın keyfiyeti konusunda mücmel durmaktadır. Fakat şeytanın onlara masiyeti işleterek bu uzaklaştırmayı elde ettiğini öğrendiğimiz cumhurun kırâatının bir anlamı, bu mücmeli gidererek âyeti açıklamış olmaktadır.<sup>1638</sup>

## 2.Örnek:

[...وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ]

"...Zor dayanabilenlerin/veya güç yetiremeyenlerin/oruç tutunca takattan kesilenlerin üzerinde bir yoksulu doyuracak kadar fidiye(vardır). Kim gönülden bir hayır yaparsa/fidiye oranını arttırmak, daha çok yoksul doyurmak v.b. bu da kendisi için hayırlıdır. Oruç tutmanız, - eğer bilerseniz-sizin için daha hayırlıdır." Bakara(2): 184

Orucun kazasının konu edildiği bu âyette geçen "فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ" ifadesi, Ebû Câfer, Nâfi, ve İbn Zekvan, (İbn Âmir'den) naklen "فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ" diye okumuştur. İbn Kesir, Ebû Amr, Âsım, Hamza el-Kisâî, Yakub ve Halef "فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ" diye; Hişam, İbn Âmir'den naklen "فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينٍ" diye okumuşlardır.<sup>1639</sup>

<sup>1637</sup> Bunu A'raf (7) sûresi, 20,21 ve 22.âyetlerde daha açık bir şekilde görmekteyiz. "...Derken şeytân onların, kendilerinden gizlenmiş olan çirkin yerlerini kendilerine göstermek için onlara fısıldadı: "Rabb'iniz, başka bir sebepten dolayı değil, sırf ikiniz de birer melek, ya da ebedî kalıcılardan olursunuz diye sizi şu ağaçtan men etti"dedi. Bir de onlara "Muhakkak ben sizin iyiliğinizi isteyenlerdenim" diye yemin etti. Böylece ikisini de aldatarak onları mevkilerinden indirdi. Ağacı(n mevyasını) tadınca çirkin yerleri kendilerine gördü..."

<sup>1638</sup> Bâzemûl, el-Kırâât, II.735

<sup>1639</sup> İbn Mücâhid, Kitâbu's-Seb'a, s. 176; Ezherî, Meâni'l-Kırâât, s. 71; Dâni, et-Teyssir,67-68; İbn Ebî Meryem, El-Mûdah, I. 315; Hemezânî, el-Ferîd,I. 418; İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II. 226; Dimyatî, İthaf, 154; Bâzemûl, el-Kırâât, II. 740; Muhammed Kerîm, el-Kırâât, s. 28.; Hamdi Yazır, Hak Dini, I. 633 vd.

### Kırâatların Anlamları:

Ebû Câfer, Nâfi, ve İbn Zekvan, (İbn Âmir'den) naklen “فِدْيَةُ طَعَامِ مَسْكِينٍ” şeklindeki kırâatta fiyde/فدية ifadesi miskinleri doyurmaya izafe edilmiştir. Bu izafet, bir şeyin diğer bir şeyin bir kısmına izafesi cinsindedir.<sup>1640</sup> Nitekim Arapların kimi zaman, bir şeyi kendi sıfatına da izafe ettikleri olmuştur. Kur’ân’da, وَحَبِّ الْحَصِيدِ<sup>1641</sup> ve وَذَلِكَ دِينَ الْقِيَمَةِ<sup>1642</sup> âyetlerinde de benzer durum bulunmaktadır.<sup>1643</sup>

Dikkat edilirse, وَحَبِّ الْحَصِيدِ ifadesinde aslında nitelenen (mevsuf) hazf edilmiştir. Âyette ifade edilmekte olan anlam وَحَبِّ النَّبْتِ الْمَحْضُودِ şeklinde olup, “Ve gökten mubarek bir su indirdik, sonra onunla bahçeler ve biçilen ekin taneleri bitirdik”<sup>1644</sup> demektir.

Buna göre فِدْيَةُ طَعَامِ مَسْكِينٍ kırâatı ile oruç fidyasının taamdan/yiyecekten olması kastedilmiş olmaktadır. Bu tıpkı حَاتَمٌ حَدِيدٌ “demirden yüzük” dendiğinde yüzüğün bazen demirden bazen de başka şeylerden olduğu ama demire izafe edilmesi ile onun demirden bir yüzük olması; “تَوْبٌ حَرِيرٌ” “İpek(den) bir elbise” dendiğinde, başka kumaşlardan değil, ipek kumaşından bir elbise olması ifade edilmiş olmaktadır. Dolayısıyla orucun kazası için verilmesi istenen fidyeye de, yiyecekten/الطعام olması gerekmektedir. Gerçi, taam/الطعام kelimesi, fidyeyi ve onun dışındaki şeyleri de içine alabilecek umûm bir lafızdır. Ancak “فِدْيَةُ طَعَامٍ” dendiğinde onun yiyecekten olması gerektiği; bunun dışındakilerden olmayacağı açıklanmış ve izafetle tahsis edilmiştir.<sup>1645</sup>

İbn Kesir, Ebû Amr, Âsım, Hamza, el-Kisâî, Yakub ve Halef’in “فِدْيَةُ طَعَامِ مَسْكِينٍ” şeklindeki okumalarına göre ise taam/الطعام kelimesi, fidyeden bedel olarak bir atfi beyan yapılmıştır. Bu kırâata göre, taamın fidyeden bedel olduğu Allah’ın fidyeyi beyan buyurduğu açıklanmış olmaktadır. Bu bir şeyin kendi cinsinden bir başka şeye izafeti kabilindedir. Çünkü “fidye” vacib olan miktarı ifade eden bir isimdir.<sup>1646</sup>

Âyette ayrıca “miskin/مَسْكِينٍ” kelimesi, cumhur tarafından tekil olarak okunmuş olmasına rağmen Hişam’ın İbn Âmir’den naklen çoğul olarak “مَسَاكِينٍ” diye okunması da dikkat çekicidir. Kelimenin tekil okunması durumunda, oruç tutmaya gücü yetmeyen kimselerin “bir miskin doyumu fidyeye vermeleri gerekir” şeklinde bir anlamı varken; çoğul okunması durumunda ise “miskinleri doyurma fidyesi ...” şeklinde bir mana kurulmuş olacaktır. Kelimenin çoğul “مَسَاكِينٍ” şeklinde okunması,

<sup>1640</sup> İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr*, I. 186.

<sup>1641</sup> Kaf (50):9. “...biçilecek tane(li ekin)ler ...”

<sup>1642</sup> Beyyine:(93) s. 5 “...İşte doğru din budur.”

<sup>1643</sup> Ezherî, *Meâni’l-Kırâât*, s. 71.

<sup>1644</sup> el-Ukberî, *et-Tibyân*, II. 1174; Hamidullah, *Aziz Kur’ân, Çeviri ve Açıklama, Beyan Yayınları, İstanbul, 2000*, s. 665.

<sup>1645</sup> Ezherî, *Meâni’l-Kur’ân*, s. 71 (3 no’lu dipnot); Ebû Hayyan, *el-Bahru’l-Muhît*, II. 191. kış. Bâzemûl, *el-Kırâât*, II. 749

<sup>1646</sup> Ebû Hayyan, *el-Bahru’l-Muhît*, II. 191.

cümlelerin başında yer alan “وعلى الذين” kısmındaki ism-i mevsûle(الذين) uygun düşmektedir. Bu okuyuşla, oruca zor tahammül edenlerin birden fazla kimseler olduğu açıkça görülmektedir.<sup>1647</sup>

Cumhurun okuması baz alındığında, “miskin” kelimesinin “الذين” ism-i mevsûlüne karşılık müfret olarak geldiği görülmektedir. Bir cümlede çoğul olan bir kelimeye karşılık akabinde müfred olarak bir kelimenin gelmiş olması, müfredin umûmîliğini gerektirmezse de -bu âyette olduğu gibi- bazen gerektirmektedir.<sup>1648</sup>

Mücmeli mübeyyen kılma konusu açısından da bakıldığında da problem burada düğümlenmektedir. Oruca güç yetiremediğinden onu tutamamış olan kişi, bu oruçların fidyelerini nasıl verecektir? Her bir oruç için bir doyurma fidyesi mi vereceklerdir? Yoksa tutamadığı tüm günler için bir fakiri tek gün doyurması yeterli midir? Cumhurun okumasına göre âyetin bu kısmının anlamı, “Oruca(zor) güç yetirenlere bir miskin doyurma fidyesi vardır.” şeklinde olduğunda göre, acaba, oruca zor tahammül edenler bir araya gelerek bir fakiri doyurmalarını yeterli olamaz mı? Kuşkusuz bu kapalı kalan noktaların izahı ve cevabı, Peygamber ve ashâbı kanalı ile gelen haberlerle ve uygulamalarla açıklanmaktadır. Önceki sayfalarda izah edildiği üzere âyetlerde kapalı kalmış olan kelime ve konuların izahında Peygamber’in büyük bir misyonu bulunmaktadır. Ancak bununla birlikte biz bu âyette bir kırâata göre kapalı olan bu noktaların cevabını diğer bir kırâatla çözme imkanına da sahip bulunmaktayız.<sup>1649</sup>

Buna göre, “miskini doyurma fidyesi” ifadesi, âyette iki farklı terkiplerle okunmuştur. Bu da terkipleri izâfet ve ibdâl şeklindedir. Kelimeyi çoğul okuyanlar, cemî olan fiili ve ismi mevsûlü esas alırken; müfret okuyanlar ise fidye verilmesi gereken kimseleri fert fert hesaba katmış olurlar. Bu demektir ki oruca zor güç yetiren kimselerden her bir fert, tutamadıkları her bir gün için bir miskin doyurması gerekecektir. Yoksa orucu tutamayanların tümünün veya bir kısmının bir fakire tümünden bir fidye vermesi asla anlaşılacaktır.<sup>1650</sup> Yoksa, Hişam’ın çoğul olarak okuduğu “مسكين/miskinler” ifadesinden hareketle, bir kişinin bir oruç fidyesi karşılığı bir çok kimseyi doyurması söz konusu olmadığı gibi; cumhurun aynı kelimeyi tekil okumalarından hareketle, oruç tutmayanların hepsinin sadece bir miskin doyurmaları istemek doğru değildir. Çünkü âyette, her bir oruç kazası için bir fakirin doyurulması istenmektedir. Benzer durum, zinâ iftirası cezasının anlatıldığı Nur:4.âyette de bulunmaktadır. Namuslu kadına zina isnadında bulunup da dört şahit getiremeyen kimselere bu âyette, “فاحْلِبُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً” = Onlara seksen sopa vurun.<sup>1651</sup> emri bulunmaktadır. Bu âyette kastedilen “seksen sopa vurun...” ifadesi, iftirada bulunanların tümüne toplam seksen sopa vurulması anlamında değildir. Aksine, bu iftirayı atanların her birine seksen sopanın vurulması gerekmektedir.<sup>1652</sup>

<sup>1647</sup> İbn Ebî Meryem, a.g.e. I. 316.

<sup>1648</sup> Bkz. Suyûtî, el-İtkân, I.621.

<sup>1649</sup> Mekki, el-Keşf, I.283; krş. Bâzemûl, el-Kırâât, II. 750.

<sup>1650</sup> Bkz. Ebû Hayyan, el-Bahru’l-Muhît, 2.192

<sup>1651</sup> Nur(24):4

<sup>1652</sup> Bkz. Fârisî, el-Hücce, II. 273; Mekki, el-Keşf, I. 282-283; İbn Ebî Meryem, el-Mûdah, I. 316; Ebû Hayyan, el-Bahru’l-Muhît, II. 192. Dimyatî, İthaf, s. 154.

Sonuç olarak bu âyette yer alan مسكين kelimesinin, “mesâkîn/مساكين” şeklinde çoğul olarak okunması yanında, kırâat imamlarından bir kısmı tarafından tekil olarak (miskin/مسكين) şeklinde okunması, âyetteki olası mücmelliği gidermede bir katkı sağlamıştır.<sup>1653</sup>

Her iki kırâatı göz önüne alarak âyete anlam vermek gerekirse mânâ, “...Her birinin (iftar ettiği her gün sayısında) bir miskini doyurması gerekir.” şeklinde olacaktır.

### 3. Örnek:

[ وَرَأَوْدَتُهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ ]

“Onun bulunduğu evdeki (kadın) onun nefsinden murad almak istedi, kapıları sınımsız kapadı ve: “Sana söylüyorum, beri gel” dedi. O ise, “Allah’a sığınırım doğrusu o (mısır azizi) benim efendimdir. O, bana güzel bir mevki vermiştir. Hakikat şudur ki zalimler(zina edenler) asla felah bulmazlar.” (Yusuf(12):23)

Nâfi, Ebû Cafer, İbn Zekvan bir rivâyetinde İbn Âmirden hâ'nın kesri ve tâ'nın fethi ile هَيْتَ لَكَ /hîte leke” diye; Hişam bir rivâyetinde İbn Âmir'den, هَيْتَ لَكَ /hi'te leke” şeklinde; İbn Kesîr, هَيْتَ لَكَ /heytü leke” diğer kurrâ ise metindeki gibi هَيْتَ لَكَ /heyte leke” diye okumuştur.<sup>1654</sup>

Bu kelime üzerinde iki sakinin bir araya gelmesi nedeniyle tüm bu harakeler caizdir.<sup>1655</sup>

Hz.Ali, Ebû Vâil, Ebû Recâ ve Yahya bu kelimeyi “هَيْتَ لَكَ” şeklinde okurken<sup>1656</sup> İbn Abbas'ın farklı şekillerde okuduğu nakledilmiştir. Onun bu kelimeyi “هَيْتَ لَكَ” şeklinde okuduğu nakledildiği gibi, “هَيْتَ لَكَ” şeklinde de okuduğu nakledilmiştir.<sup>1657</sup>

Bu nedenle âyeti türkçe anlamlandırmada “onlara seksen sopa vurunuz...” yerine daha doğru bir ifadeyle “ (Her birine) seksener deynek vurun...” şeklinde verilecek anlam bu muhtemel yanlış anlamı ortadan kaldırmaktadır. Bu anlamı meallerin çoğunda göremiyoruz. Fakat merhum Ömer Nasuhi Bilmen Meâlinde bu anlamı vermiştir. Bkz. Ömer Nasuhi Meâli, s. 351.

<sup>1653</sup> Ebû Hayyân, el-Bahru'l-Muhît, 2.192; Fârisî, el-Hücce, II. 373; Krş. Bâzemül, el-Kırâât, II. 750.

<sup>1654</sup> İbn Mücâhid, Kitâbu's-Seb'a, 347; İbn Hâleveyh, el-Hücce, s.194; İbn Ebî Meryem, el-Mûdah, II.675; Mekki, el-Keşf, II.8; Beğavî, Meâlimu'-Tenzil, II. 417; Ebû Hayyân, el-Bahru'l-Muhît, VI. 256- 257; İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, II.293-295; Kâdî, Budûr'-Zâhire, s. 161; Muhammed Kerîm, el-Kırâât, 238.

<sup>1655</sup> İbn Ebî Meryem, el-Mûdah, II.603

<sup>1656</sup> İbn Cinnî, el-Muhteseb, I. 337.

<sup>1657</sup> İbn Cinnî, el-Muhteseb, I.337; Ebû Hayyân, el-Bahru'l-Muhît, VI.257

### Kırâatların Anlamları:

Ebû Hayyanın ifadesi ile toplam dokuz farklı şekilde okunan bu kelimenin<sup>1658</sup> öne çıkan “هَيْتٌ”, “هَيْتٌ” ve “هَيْتٌ” şeklindeki vecihleri, genelde isim fiil olarak هَمٌّ ve أَقْبَلٌ kelimeleri gibi “bana gel, yaklaş...vs” anlamındadır.<sup>1659</sup>

Ancak bu kelimenin ötreli olarak “هَيْتٌ” şeklinde okunmasında Züleyha'nın kendini Yusuf için hazırladığı ve bu nedenle kendisine çağırıldığı anlamı da bulunmaktadır. Bu durumda kelime isim- fiil değil bir fiil durumundadır. Bu anlamı zaten Hz.Ali'den ve İbn Abbas'tan ve daha sonra Hişam'dan nakledilen hemzeli kırâat da desteklemektedir. Bilindiği üzere Hz. Ali'nin bu kelimeyi “هَيْتٌ لَكَ” şeklinde okuduğu nakledilmektedir. Bu durumda kelime, “هَيْتٌ/hazırladı” fiilinden hareketle “هَيْتٌ لَكَ/ senin için hazırladım, güzelleştim...” anlamdadır.<sup>1660</sup>

Bu okuyuşla anlaşılmaktadır ki Hz. Yusuf'u odasına çağırıp kapıları sıkıca kapatan Züleyha süslenmiş, güzel ve çekici bir hale gelmiş, yani özel bir hazırlık yapmış ve sonunda “haydi gelsene!...” demiştir.<sup>1661</sup> Kelimenin mütevatir olan kırâatında, Züleyha'nın Hz. Yusuf'u kendisine çağırıldığı ifade edilmektedir ama Züleyha'nın kendisini Yusuf için hazırlayıp hazırlamadığı konusu cevapsız yani mücmel kalmaktadır. Ama diğer kırâatta ise bu kapalı kısım açığa çıkmakta ve Züleyha'nın Yusuf'u kendisine çağırmadan önce Yusuf'a karşı bir hazırlık yaptığı açıkça anlaşılmaktadır.<sup>1662</sup>

Buna göre her iki kırâat vechini göz önüne aldığımızda âyetin anlamı, “Haydi gelsene; senin için hazırladım” şeklinde olacaktır.<sup>1663</sup>

Sahih kırâatlardan bu örneklerle yetiniyoruz.<sup>1664</sup> Şimde şazz kırâatlardan konu hakkında bir kaç örnek daha sunalım:

<sup>1658</sup> Ebû Hayyan, el-Bahru'l-Muhît, VI.257.

<sup>1659</sup> Mekki, el-Keşf, II. 8; İbn Ebî Meryem, el-Mûdah, II.675; Ebû Hayyan, el-Bahru'l-Muhît, VI.257; İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II. 295; Mu'cemu'l-Vasît, II.1013.

<sup>1660</sup> Bkz. İbn Cinni, el-Muhteseb, I.337; krş. Mekki, el-Keşf, II. 8-9

<sup>1661</sup> Beğavî, Meâlimu't-Tenzil, II.417; Zemahşerî, el-Keşşâf, II.437; Hemezânî, el-Ferîd, III. 46; Ebû Hayyân, el-Bahru'l-Muhît, VI.257; Çetin, Abdurrahman, Kırâatların Tefsire Etkisi, s. 232; Tuğral, Rahim, Farklı Kırâatların Tefsirdeki Yeri, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, İzmir, 1992 (sayı:7) sh. 278.

<sup>1662</sup> Bâzemûl, el-Kırâât, II.778.

<sup>1663</sup> Çetin, Abdurrahman, Kırâatların Tefsirine Etkisi, a.g.e., s. 232.

<sup>1664</sup> Bu örnekler dışında sahih kırâatlardan başka örnekler de bulunmaktadır. Bunlardan bazıları aşağıdadır: a. Tevbe 100 (9) جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ / جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ âyeti için bkz. İbn Ebî Dâvud, Mesâhif, 57; İbn Mücâhid, Kitâbu's-Seb'a, s. 317; Dâni, et-Teysîr, s. 97; el-Muknî fi Resmî'l-Mushaf, s. 108; İbnu'l-Cezerî, en-Neşr II.280; Muhammed Kerim, el-Kırâât, s. 203.

b. Hicr (15):14-15 âyetinde سَكَرَتْ kelimesi (سَكَرَتْ = kapatmak, kilitlemek, / سَكَرَتْ = sarhoş etmek, sarhoş davranmak anlamında) için bkz. İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II.301; Dimyatî, İthaf, 274; Çetin, Abdurrahman, a.g.e., s. 245; Bâzemûl, el-Kırâât, II.788)

c. Meryem:24 مَنْ تَحْتِهَا / مَنْ تَحْتِهَا âyeti için bkz. Ferrâ, Meâni'l-Kur'ân, II.165; Fârisî, el-Hücce, V.197; Mekki, el-Keşf, II. 86-87; İbn Ebî Meryem, el-Mûdah, II. 816; Suyûtî, ed-Dürrü'l-Mensûr, V.501; Bâzemûl, el-Kırâât, II.795; Karaçam, İsmail, Kırâat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri, s. 202-203

## b. Şazz Kırâatlardan Örnekler

### 1.Örnek :

لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاعُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

“Kadınlardan uzaklaşmaya yemin edenler için dört ay bekleme süresi vardır. Eğer (bu süre içinde eşlerine) dönerlerse, şüphesiz Allah bağışlayandır, esirgeyendir.” (Bakara(2):226)

On kıraat imamı altı çizili kelimeleri metinde yazıldığı gibi okumuşlardır. İbn Abbas ve Ubey b. Ka’b, altı çizili “لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ” ifadesini “لِلَّذِينَ يُقْسِمُونَ” şeklinde okurken<sup>1665</sup> İbn Mes’ûd bu ilk kelimeyi, “لِلَّذِينَ أَلَوْا” diye okumuştur.<sup>1666</sup> Aynı âyette yer alan altı çizili “فَإِنْ فَاعُوا” ifadesini, Abdullah b. Mes’ûd, “فَإِنْ فَاؤُوا فِيهِنَّ” şeklinde okurken; Ubey b. Ka’b ise bu kelimeyi, “فَإِنْ فَاؤُوا فِيهَا” şeklinde okumuştur.<sup>1667</sup>

### Kırâatların Anlamları:

Bu âyette geçen “إِلَاءَ/إِلَاءِ” kelimesi, “yemin etmek” anlamına gelmektedir.<sup>1668</sup> Bunun yanında اِيْلَاءُ - اِيْلَاءِي - اِيْلَاءِي kökü ve bu fiilin türevleri olan اِيْلَاءِي - اِيْلَاءِي - اِيْلَاءِي kalıpları da farklı anlamlara gelmemektedir.<sup>1669</sup>

İlâ, terim olarak, bir erkeğin, herhangi bir sebeple karısına yaklaşmamayı yemin, adak veya başka bir şarta bağlayarak, belirli ya da belirsiz bir süre<sup>1670</sup> kendisine yasaklamasına denir.<sup>1671</sup> Bu şekilde yemin edene mûlî denir.

İslam öncesi dönemden kalan bir adet olarak Araplarda bu şekilde bir yemin etme alışkanlığı vardı. Cahiliye döneminde bu yemin, kadın için kötü bir boşanma tarzı idi. Böylece kadın, kocasına haram sayılır, ama ondan tam boş olmadığı için başka birisiyle de evlenemez, kocası olduğu halde kocasız gibi yaşardı. Bu iş çeşitli

<sup>1665</sup> Kurtubî, el-Câmi’, III.68;Ebû Hayyân, el-Bahru’l-Muhît, II.445; İbn Kudâme, el-Muğni, VII.414.

Hamad’dan gelen diğer bir rivâyette de O, Ubey’in mushafında bu kelimenin “لِلَّذِينَ يُقْسِمُونَ” şeklinde olduğunu söylemiştir. Bkz. İbn Ebî Dâvud, el-Mesâhif , 63; Suyûtî, ed-Dürrü’l-Mensûr, I. 646. Bâzemûl, Kırâât, II.75.

<sup>1666</sup> Ebû Hayyan, Bahru’l-Muhit, II. 445.

<sup>1667</sup> Zemahşerî, el-Keşşâf, I. 265; Ebû Hayyan, el-Bahru’l-Muhît, II. 449; Suyûtî, ed-Dürrü’l-Mensûr, I. 649; Ayrıca bkz. Bâzemûl, el-Kırâât, II. 752.

<sup>1668</sup> Bkz. İbn Manzûr, Lisânu’l-Arab, I.126; XIV.41; XIV.44; Ebû Ceyb, el-Kâmûsu’l-Fıkhî, s. 23.

<sup>1669</sup> İbn Manzûr, Lisânu’l-Arab, İbn Manzûr, a.g.e. a.y.; İbn Esîr, en-Nihâye fi Garibi’l-Hadîs, I.62. Âyetin bu kısmı, Ubey b. Ka’b’in mushafında “لِلَّذِينَ يُقْسِمُونَ” şeklinde yer almıştır.

<sup>1670</sup> “İlâ”nın süresi konusunda farklı görüşler vardır. Bazı hukukçular bu süre için “dört ay” şartını koşarken, bazıları dört aydan daha fazla bir süre; bazıları ise bu konuda bir süre tahdidinde bulunmamaktadır. Bkz. Malik b. Enes, Müdevvenu’l-Kübra, Dâru’s-Sâdir, Beyrut, VI.84 vd.; İbn Kudâme, el-Muğni, VII.414 vd.; İbn Rüşd, Bidâyetu’l-Müctehid, II. 74 vd.; el-Kâsânî, Alâuddîn, Bedâi’s-Sanâi’, Dâru’l-Kütübi’l-Arabî, Beyrut, 1982, III.162 vd.; İbn Humam, Şerhu Fethu’l-Kadîr, IV.188.

<sup>1671</sup> Ebû Ceyb, el-Kâmûsu’l-Fıkhî, s. 23; Bilmen, Ömer Nasûhî, Istilâhâtü Fıkhıyye Kâmûsu, Bilmen Yayınevi, 1988, II. 290; Döndüren, Hamdi, Şamil İslam Ansiklopedisi, İlâ maddesi, III. 126.

nedenlerle yapılırdı: Kadının çok çocuk yapmasını önlemek, kadını sevmediği halde evinde bırakıp hizmetçi gibi çalıştırmak, ona işkence etmek bu nedenlerden bazılarıdır.<sup>1672</sup>

Ancak İslam, nikah, talak, mehir vs. gibi Arap toplumunda o dönemde var olan uygulamalarda yaptığı düzenleme ve düzeltmeyi bu konuda da yapmıştır. Buna göre, îlâ'yı geçerli bir uygulama olarak kabul eden İslam, yukarıda metnini verdiğimiz âyette bu hususa değinilmektedir.

Îlâ hakkında İslam bilginleri muhtelif açıklamalarda bulunmuşlardır. Buna göre, îlâ'nın meydana gelebilmesi için, kişinin ergin ve temyiz sahibi olması, kadının o an nikahında olması gibi şartlar yanında; kişinin eşinden îlâ yolu ile ayrılmağa karar verdiğinde mutlak olarak ya da en az dört ay olmak üzere bu yeminini veya şartını ortaya koyması gerekecektir.<sup>1673</sup> Çünkü yukarıdaki âyette açıkça görüleceği üzere kişinin hanımına ilişki de bulunmamaya yemin ettiğinde dört ay beklemesi istenmektedir. Şayet bu süre dolmadan hanımına yaklaşmak sûretiyle eşine geri dönerse, ettiği yeminden dolayı keffaret ödeyecek ve evliliğine de bir hâlel gelmemiş olacaktır.<sup>1674</sup> Ancak eşiyile ilişkide bulunmadan dört ay sona ermiş olursa bu durumda eşinden ayrılmış olması ile olmaması konusunda sahabe ve tabînin ve fıkıh ekollerinin farklı mülahazaları bulunmaktadır.

Alimler bu durumda, boşamanın vakî olmayacağı; bir talak veya bir ric'î talak veya bir bâin talak vakî olacağı ya da bu dört ay dolduğunda hakim kararı ile bu boşamanın gerçekleşeceği şeklinde farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

İbn Abbas'a göre bu durumda, dört ayın bitimi ile nikah sona ermiş ve bir bâin talak vakî olmuştur. Aynı kanaat, sahabeden İbn Mes'ûd, Zeyd b. Sâbit ve Osman b. Affan; tabînden Said b. Müseyyeb, Ebûbekir b. Abdîrrahman, Mekhûl Rabî ve mezhep imamlarından Ebû Hanîfe tarafından ifade edilmiştir.<sup>1675</sup>

Sahabe'den Hz Ali, Abdullah b. Ömer ve Ebû'd-Derdâ'ya göre ise yukarıdaki görüş yanında bu nikahın dört ay geçmekle hemen bitmeyeceği de söylenmiştir. Ancak bu dört ayın bitmesi ile bu yemini yapan kişiye, eşine dönmesi konusunda hakim emreder; şayet bu kişi kabul etmek istemezse bu durumda hakim tarafından boşama gerçekleşir. Mezhep imamlarından Malik, eş-Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in de kanaati bu şekildedir.<sup>1676</sup>

Örnek olarak seçtiğimiz bu âyete konumuz açısından baktığımızda, İbn Abbas başta olmak üzere bir kısım sahabî ve sonraki dönemden alimler, ihtilafa neden olan îlâ'nın süresi hususunda erkeğin eşine yaklaşmamaya yemin etmesi durumunda, kendisine müsaade edilen dört aylık zaman dolmadan dönerse yemininden dolayı keffaret ödeyerek eşi ile normal yaşamlarının devam etmesinin gerektiği görüşüne sahip bulunmuşlardır.

<sup>1672</sup> Bkz. Malik, *Müdevvenu'l-Kübra*, VI.84 vd.; İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Müctehid*, II.74 vd.; İbn Kudâme, *el-Muğni*, VII.414 vd.; el-Kâsânî, *Bedâ'u's-Sanâi'*, III.162 vd.; İbn Humam, *Şerhu Fethu'l-Kadîr*, IV.188; Ateş, Süleyman, *Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri*, I.324.

<sup>1673</sup> Döndüren, a.g.e. a.y.

<sup>1674</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I.126 vd.

<sup>1675</sup> es-Sâbûnî, *Tefsîru Âyâtî'l-Ahkâm*, I. 312; Yazır, Hamdi, *Hak Dini*, II. 783; Ateş, Süleyman, *Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri*, I. 325.

<sup>1676</sup> İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I.136 vd.; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, I. 233; Sâbûnî, a.g. e. s. 313; Vehbe Zühayfî, *Fıkhu'l-İslâmî*, VII. 535-555.

Ancak bu âyette açık olarak ifade edilmeyen konunun bir yönü vardır. Koca, ettiği yeminden kazasız kurtulması için, acaba hanımına dört ay içinde mi dönmesi gerekmektedir. Yoksa bu süre bittikten sonra da dönebilir mi? Ele aldığımız âyette bu nokta mücmeldir. Çünkü âyetten, erkeğin ettiği yeminden sonra tekrar hanımına dönebilmesi için bu dört aylık süreyi beklemesi de anlaşılabilir aksini söylemek de mümkündür.<sup>1677</sup> Bu yönden âyetin anlamında açıklık yoktur ve mücmel olan bu yönünün beyana ihtiyacı vardır. Biz bu açıklamayı, yine bir müdrec kırâat yardımı ile çözme imkanına sahip bulunmaktayız.

Gerçekten bu âyette geçen فَاَوْوَا... “...Eğer onlar (yaptıkları yeminden) dönerlerse...” ifadesini tefsir ederek, bizim, “...Eğer bu dört aylık süre içindeyken yeminlerinden geri dönerlerse..” şeklinde anlamlandırabileceğimiz İbn Mes’ûd’un فَاَوْوَا... ve Ubey b. Ka’b’in فَاَوْوَا فِيهَا... şeklindeki okumaları, âyeti açıklamış ve bu mücmelliği gidermiştir. Bu sahabîlerin okumalarına göre, “îlâ” yapan kimse, kendisine tanınmış olan dört aylık süre içinde şayet eşine tekrar dönerse, bu durumda boşanmaya yönelik bir hüküm, geçerliliğini yitirmiş olacaktır.

Buna göre âyetin bu kısmının anlamı “*Yemin sahipleri dört ay içinde yeminlerinden vazgeçip, hanımlarına dönerlerse şüphesiz Allah yargılayıcı ve bağışlayıcıdır*”<sup>1678</sup> şeklinde olacaktır.

Görüldüğü üzere, kocanın ettiği yeminden sonra hanımına bu yeminden dört ay sonra mı yoksa bu dört aylık dönem içinde mi dönüp-dönmeyeceğinin cevabı, iki sahabîden gelen ve muhtemelen müdrec olan diğer okuyuş vecihleri ile verilmiş ve böylece âyetteki kapalılık giderilmiş olmaktadır.

Nitekim aynı kanaat, kendilerinden yukardaki kırâatların nakledildiği İbn Abbas, Ubey b. Ka’b ve Abdullah b. Mes’ûd gibi sahâbîler başta olmak üzere bir çok fakîh tarafından da paylaşılmıştır. Bu alimler, îlâ yapan kimsenin, âyette zikredilen dört aylık süre içinde eşine geri dönmesi durumunda yemin keffaretini ödemek şartıyla nikahına bir hâlel gelmeden evliliğini sürdürebileceğini söylemişlerdir. Bu görüş, mezheb imamlarından Ebû Hanîfe ve arkadaşlarınca da benimsenmiştir. Mezhebin bu görüşü İbn Hümâm tarafından “*İbn Mes’ud’un kırâatı erkeğin dört ay içinde mi dört ay dolduktan sonra mı döneceği konusundaki bu ihtimali ortadan kaldırmıştır. Artık bu kırâata göre âyet dört ay içinde dönmeyi ifade eder. Çünkü bu kırâat, (anlamı kapalı) bu âyeti tefsir ve beyan etmektedir*”<sup>1679</sup> şeklinde ifade edilmiştir.

Diğer yandan yukarda îlâ’ kelimesinin anlamını verirken de ifade edildiği üzere, âyetin başında yer alan “لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ” kısmı, İbn Abbas ve Ubey b. Ka’b gibi bazı sahabîler tarafından “لِلَّذِينَ يُقْسِمُونَ” diye okunmuştur. Bu okuyuşa göre de âyetteki يُؤْلُونَ ifadesinin “yemin etmek” anlamında kullanıldığı görülmektedir. Bu okuyuşu sahabeden nakledilen sahih bir kırâat olarak göremezsek bile âyetteki bir kelimenin sahabe diliyle yapılmış bir tefsiri olduğunda şüphe yoktur.

<sup>1677</sup> Bâzemûl, el-Kırâât, II.753.

<sup>1678</sup> Zamaherî, el-Keşşâf, I.266; Ebû Hayyan, el-Bahru’l-Muhît, II. 449; Suyûtî, ed-Dürrü’l-Mensûr, I.649.

<sup>1679</sup> İbn Hümâm, Fethu’l-Kadir, IV.191.



Nitekim İbn Abbas, bu okuyuşuna paralel olarak kendisine ilâ konusunda sorulan bir soruya karşı “İlâ, kasemdir; kasem ise ilâdır( aynı şeydir).” demiştir.<sup>1680</sup>

Demek oluyor ki bu âyette geçen “يُؤْلُونُ” kelimesinin “yemin” anlamına geldiği; ilâ yapan kimsenin kendisine verilmiş olan dört aylık süre içerisinde tekrar eşine dönmesi durumunda da eşinden ayrılığın söz konusu olmadığı, bu âyet üzerindeki iki zayıf/şazz/müdreç kırâatla açıklanmış ve âyette bulunan bu mücmellik giderilmiş olmaktadır.<sup>1681</sup>

### 3.Örnek:

[ حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ ]

“Namazları ve orta namazını koruyun ve Allah’a gönülden boyun eğiciler olarak (namaza) durun.” Bakara (2):238

Kırâat imamları genel olarak bu âyette geçen الصلاة الوسطى kelimesini aynı şekilde okumuşlar ve üzerinde ihtilaf etmemişlerdir.

Ancak bu kelimenin okunuşunda şazz olan farklı nakiller bize kadar gelmiş bulunmaktadır.

Buna göre sahabeden Âişe, Hafsa, Ümmü Seleme, İbn Abbas ve Ubey b. Ka’b bu âyette geçen kelimeyi, “الصَّلَاةِ الْوَسْطَى هِيَ صَلَاةُ الْعَصْرِ” ve “الصَّلَاةُ الْوَسْطَى صَلَاةُ الْعَصْرِ” şeklinde bir bakıma şerh ederek okumuşlar ve katiplerine yazdırmışlardır.<sup>1682</sup>

Gelen rivâyetlere göre Hz. Hafsa, kendisine bir mushaf yazdırmak istediğinde, bu mushafı yazacak olan katibe (Bakara(2):238) âyete geldiğinde kendine haber verilmesini söylemiş ve bu âyete geldiğinde katipden âyeti “حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَى” şeklinde yazmasını istemiştir. Buna gerekçe olarak da Hz. Peygamber’den bu şekilde işittiğini ifade etmiştir.<sup>1683</sup>

Bu haberi destekler mahiyette İbn Ömer’den gelen bir habere göre bu sahâbî, ablası Hafsa’nın mushafında bu âyetin “حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَى وَصَلَاةُ الْعَصْرِ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ” şeklinde yazılmış olduğunu aktarır.<sup>1684</sup>

<sup>1680</sup> Abdurrezzak, Musannef, VI.454-55.

<sup>1681</sup> Bkz. Bâzemûl, el-Kırâât, II: 753.

<sup>1682</sup> Hz. Âişe’den gelen rivâyetin farklı varyantları için bkz. Malik, Muvatta, Salâtu’l-Cemâah, 27, 28; Abdurrazzak, Musannef, I.578; İbn Ebî Şeybe, Musannef, II. 244 vd.; Ahmed b. Hanbel, Müsned, I.178; Müslim, Mesâcid, 202-206; Ebû Dâvud, Salât, 5; Tirmizi, Tefsîr (sure:2)31; Nesâî, Salât, 14; İbn Mâce, Salât, 6; Dâremî, Salât, 28; İbn Ebî Dâvud, Mesâhif, s. 94-95; Beyhakî, Sünen-i Kübrâ, I.462.; Suyûtî, ed-Dürrü’l-Mensûr, I.722; Hafsa’nın okuyuşu hakkında bkz. Malik, Muvatta, Salat, ; Abdurrazzak, Musannef, I. 578; İbn Ebî Dâvud, el-Mesâhif, 90-97; Suyûtî, ed-Dürrü’l-Mensur, I. 721; Bâzemûl, el-Kırâât, I.190. Bu iki sahâbî dışında Ümmü Seleme, İbn Abbas ve Ubey b. Ka’b’dan da benzer rivâyetler bulunmaktadır. Suyûtî, ed-Dürrü’l-Mensûr, I.723-724; Bâzemûl, a.g.e. , I. 190.

<sup>1683</sup> Abdurrezzak, Musannef, I. 578; İbn Kesir, Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm, I. 294

<sup>1684</sup> İbn Ebî Şeybe, Musannef, II. 244; İbn Kesir, Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm, I. 294. Benzer şekilde aynı bilgiler Hz. Âişe ve Ümmü Seleme içinde nakledilmektedir. Bkz. Abdurrezzak, Musannef, I. 578; İbn Ebî Şeybe, Musannef, II. 244 vd.

Görüldüğü üzere Hafsa'nın ve diğer sahabîlerin mushaflarında bu âyet, Hz. Osman'ın yazdırıldığı mushafa muhalif olarak "والصلاة العصر" eki ile yazılmıştır.

Şazz kırâatta, salat-ı vustâ ile kastedilenin ikinci namazı olduğu açıkça görülmektedir. Bu okuyuş/kırâat ya da tefsîr, sahâbîlerin kendi düşüncelerine paralel olarak, gerek kendileri gerekse aynı şekilde düşünenler için delil olmuştur. Fakat sahabe döneminden itibaren "*salat-ı vustâ*"nın ne olduğu konusunda -ikinci namazı anlamına geldiği görüşü isabetli olsa da - başka namazların kastedildiğine dair bir çok farklı görüş bulunmaktadır.

**İlgili rivâyetler göz önüne alındığında bu konuda beş görüş bulunmaktadır:**

**1.O ikindi namazıdır:** Hz. Ali kanalı ile gelen haber bunu desteklemektedir. Bu habere göre Hz. Ali, "*Biz salât-ı vustâ'yı Hz. Peygamber, Hendek harbi esnasında, müşriklerin ve yahudîlerin müslümanları ikindi namazından alıkoymaları üzerine, "Bizi salât-ı vusta olan ikindi namazından alıkoyduları gibi Allah da onların kabirlerini ve evlerini ateşle doldursun/ ما لا الله قبرهم ويورثهم نارا كما شغلونا عن الصلاة الوسطى حتى غابت الشمس*"<sup>1685</sup> şeklindeki bedduasını yapıncaya kadar **sabah namazı zannederdik. Bu bed-duası sonucunda onun ikindi namazı olduğunu anlamış olduk.**"<sup>1686</sup> demiştir. Zaten Hz. Peygamber bu kazaya kalmış olan namazını daha sonra akşam ile yatsı arası kılmıştı.<sup>1687</sup> Benzer haber, İbn Mes'ûd, Semûre b. Cündeb, Hz. Âişe'den de nakledilmiştir.<sup>1688</sup> İkinci namazı konusunda uyarılması da bu namazın insanların öğle sıcağı geçmesi akabinde ticari meşgalelerinin yoğun olduğu bir vakte tekabül ettiği için bu konuda dikkatli davranmalarının istendiği söylenmiştir.<sup>1689</sup>

Salat-ı vustâ'nın ikinci namazı olduğu şeklindeki görüş, yukarıda ismi geçenler dışında, Ebû Eyyüb, İbn Ömer, Semure b. Cündeb, Ebû Hureyre<sup>1690</sup>; Atiyye'nin nakline göre İbn Abbas, Ebû Said el-Hudrî, Hafsa, Said b. Müseyyeb, Said b. Cübeyr, Ata, Tavûs, İbrahim en-Nehâî, Ebû Hanife gibi bir çok alim tarafından savunulmuştur.<sup>1691</sup>

Konu ile alakalı bir diğer rivâyete göre, Hz. Ali'ye salât-ı vustâ'nın hangi namaz olduğu sorulduğunda cevap vermemiş ve daha sonra ikinci namazı için kamet getirilip namaz kılındığında Hz. Ali soru sorana salât-ı vustânın ikinci namazı olduğunu söylemiştir.<sup>1692</sup>

<sup>1685</sup> Haberin değişik varyantları için bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II. 243; Saib b. Mansur, *Sünen*, III. 891 (burada hadisin hasen olduğu zikredilir); Buharî, *Tefsir* (Sûre:2)42; Cihad, 98; Megâzî, 29; Deavât, 58; Müslim, *Mesâcid*, 202-206; Ebû Dâvud, *Salat*, 5; Tirmizî, *Tefsir* (2), 31; Nesâî, *Salat*, 14; İbn Mâce, *Salat*, 6; Dâremî, *Salat*, 28; Ahmed, *Müsned*, I. 82, 113, 122, 126, 137, 144, 146, 150, 154, 392.

<sup>1686</sup> Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, I. 256.

<sup>1687</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II. 243.

<sup>1688</sup> Bkz. Abdurrezzak, *Müsannef*, I. 548; el-Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I. 155 vd.; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, I. 282; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, I. 228-229; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I. 292. vd.

<sup>1689</sup> Bkz. el-Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I. 155 vd.; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, I. 228-229; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I. 292 vd.

<sup>1690</sup> Saib b. Mansur, *Sünen*, III. 899 (senedi sahihtir.)

<sup>1691</sup> İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, I. 282.

<sup>1692</sup> Saib b. Mansur, *Sünen*, III. 899 (senedi sahihtir.)

2. **O, sabah namazıdır:** Bu görüş, İbn Ömer, bir rivâyette Hz. Ali, Ebû Musâ, Muaz b. Cebel, Cabir b. Abdullah, Mücahid'den bir nakline göre yine İbn Ömer, Zeyd b. Eslem, Ebû Recâ'nın nakline göre İbn Abbas, İkrime, İmam Şafiî, ve İmam Malik gibi alimler tarafından nakledilmiştir.<sup>1693</sup>

3. **O, öğle namazıdır.** Bu görüşte olanlara göre, bir seferinde öğle namazının Hz. Peygamber'in ashabına çok ağır geldiği ve kendisi bu namazı öğle sıcağında kıldırduğunda arkasında bir iki safi geçmeyen bir cemaatin bulunduğu ve bu nedenle sahabeyi ikaz amacıyla bu âyetin nazil olduğu nakledilir.<sup>1694</sup> Bu görüş, yine İbn Ömer, Zeyd b. Sabit,<sup>1695</sup> Üsâme b. Zeyd, Ebû Said el-Hudrî, Hz. Âişe gibi kimseler tarafından nakledilmiştir.<sup>1696</sup>

4. **O, akşam namazıdır:** Akşam namazın gündüzün öğle ve ikinci namazı ile geçen yatsı ve sabah namazı arasında yer alması ve vaktinin sınırlı olması, buna delil olarak gösterilir.<sup>1697</sup> Bu görüş, İbn Abbas ve Kamîse b. Züeyb'den nakledilmiştir.<sup>1698</sup>

5. **O, yatsı namazıdır:** Bu görüş ise Ali b. Ahmed en-Nisâbü'rî tarafından tefsirinde aktarılmıştır.<sup>1699</sup>

Bunların dışında vitir namazı, beş vakit namazın tümü,<sup>1700</sup> cemaatle kılanan namaz, korku namazı, ramazan bayramı namazı, kuşluk namazı, vitir namazı olduğu yolunda zayıf kalmakla beraber yaklaşık onsekiz ayrı görüş bulunmaktadır.<sup>1701</sup>

Ancak bu görüşlerin her biri dayandıkları delil açısından zayıftır. Dolayısıyla "salât-ı vustâ"dan kastın "ikinci namazı" olduğu kesin gibidir.<sup>1702</sup>

Çünkü bu görüş, cumhurun görüşüdür. Buharî'nin, sünen sahiplerinin ve diğer hadis kitaplarının Hz. Ali kanalı ile aktardıkları haberde, Hendek gününde Hz. Peygamber'in söz konusu bedduası, bunu açıkça ortaya koymaktadır. Diğer yandan İbn Mes'ud'dan Hz. Peygamber'in "salât-u vustâ"yı, "ikinci namazı" olarak tefsir ettiği de nakledilmiştir ki, bu da, aynı görüşü desteklemektedir.<sup>1703</sup> Diğer görüşlerin,

<sup>1693</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II. 245; İbnu'l-Cevzi, *Zâdu'l-Mesîr*, I. 283; İbn Kudâme, *el-Muğni*, I. 228-229.

<sup>1694</sup> İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I. 292 vd.

<sup>1695</sup> Abdurrezzak, *Musannef*, I. 577

<sup>1696</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II. 244; İbnu'l-Cevzi, *Zâdu'l-Mesîr*, I. 283; İbn Kudâme, *el-Muğni*, I. 228-229, İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I.292 vd.

<sup>1697</sup> İbn Kesir, *Tefsir'u'l-Kur'ân'il-Azîm*, I. 294 . Bu görüşte İbn Ebî Hatim kanalı ile İbn Abbas'tan nakledilmiştir.

<sup>1698</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II. 244-5; İbnu'l-Cevzi, *Zâdu'l-Mesîr*, I. 283; İbn Kudâme, *el-Muğni*, I. 229.

<sup>1699</sup> İbnu'l-Cevzi, *Zâdu'l-Mesîr*, I. 283; İbn Kudâme, *el-Muğni*, I. 229.

<sup>1700</sup> İbn Kesir, *Tefsir'u'l-Kur'ân'il-Azîm*, I. 295.

<sup>1701</sup> İbn Kesir, *Tefsir*, I. 295; Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, I. 256.

<sup>1702</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, II. 70; Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, I. 256.

<sup>1703</sup> Konu hakkında Hz. Peygamber'den naklen bir çok sahâbinin açıklaması bulunmaktadır. Mesela, İbn Ömer'den gelen habere göre Hz. Peygamber, salat-ı vustâ'yı ikinci namazı olarak açıklamıştır (Abdurrezzak, *Musannef*, I.548). Hz. Ali'den konu ile alakalı bir başka rivâyette de, peygamber açıklayıcaya kadar salat-ı vustâ dan kastın öğle namazı olduğunu sahabenin sandıklarını söyler. (Abdurrezzak, *Musannef*, I. 576.) İbn Abbas ise bir dönem bu namazın akşam namazı olduğunu zannettiklerini fakat daha sonra bu namazın ikinci namazı olduğunu

gerek senet, gerekse metin açısından cumhurun görüşü karşısında bir gücü bulunmamaktadır.<sup>1704</sup>

Yukarıda konumuzla alakalı olarak naklettiğimiz Hz. Âişe ve Hz Hafsa başta olmak üzere bir kısım sahabînin kendi özel mushaflarında “salât-u vustâ” yı “salât-u asr” olarak (şazz)okumaları da tercih edilen bu görüşü desteklemektedir.

Ele aldığımız bu âyetle alakalı olarak bu rivâyetleri göz önüne almadığımızda âyetin mütevatir olan metninde yer alan “salâtu'l-vustâ/صلاة الوسطى”dan kastın ne olduğu açık değildir. Âyette yer alan “vustâ/وسطى” kapalı bir kelime olduğundan sahabeden itibaren ilk dönem alimleri tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır. Beş vakit namaz içinde “orta namazı” belirlemek, başlangıç olarak kabul edilen namaza göre farklılık arzetmiştir. Sabah namazını başlangıç olarak kabul edenlere göre orta namaz, ikinci namazı; karanlığı başlangıç, aydınlığı son kabul edenlere göre orta namaz, sabah namazı; gündüz namazlarından sabah namazını başlangıç, ikinci namazını da son kabul edenlere göre, orta namaz, öğle namazıdır.<sup>1705</sup>

Ancak bütün bu farklı görüşler göz önüne alınarak, Kur’ân çerçevesinde bakıldığında âyette yer alan “vustâ/وسطى” üzerindeki mücmellik, çoğunluğun görüşü olan “ikinci namazı/صلاة العصر” ile mübeyyen hale gelmiştir. Bu kanaate, konunun başında naklettiğimiz Âişe, Hafsa, İbn Abbas ve Ubey b. Ka’b gibi sahabîlerden gelen şazz okumalarla da ulaşmaktayız. Hatırlacağı üzere bu kırâatlarda salat-ı vusta’dan kastın ikinci namazı olduğu, “الصلاة الوسطى صلاة العصر” ve “الصلاة الوسطى هي صلاة العصر” şeklindeki okumalarla anlaşılmaktadır. Yani bu şazz okuyuşlar da âyetteki bu mücmelliği giderip açıklamada birer katkı görevi görmektedir.

Burada şöyle söylenebilir: Bazı sahabîden gelen bu okuyuşlar, Hz. Osman’ın yazdırdığı mushafa muhalif olduğu gibi, yedi kırâat imamı ve diğerleri tarafından hiç nakledilmemiştir. Hafsa ve Âişe gibi bazı sahabîlerden nakledilmiş olsa da bunlar hep âhad haberler cümlesinden olup kendileri ile Kur’ân sabit olamaz.<sup>1706</sup>

Bunlar doğru olan ifadelerdir. Ancak bu sahabîlerden gelen bu şazz okuyuş vecihleri, “âhad haber” mesâbesinde de olsalar, Kur’ân metninin tefsirinde ve âyetlerin kapalı kısımlarının açıklığa kavuşturulmasında asla göz ardı edilmeyecektir. Kaldı ki Hz. Âişe’nin mushafında bu âyetin, “حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وصلاة العصر” şeklinde yer alması<sup>1707</sup> ve onun diğer haberde “Biz bu âyeti ilk dönemde bu şekilde okuyorduk”demesi<sup>1708</sup> daha sonradan bu okuyuşun ibtal edildiğini de muhtemel kılmaktadır. Nitekim Berâ b. Âzib’den gelen haberde bu âyetin daha önce “حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وصلاة العصر” şeklinde nazil olduğu ve müslümanların bu şekilde okuduğu fakat daha sonra bilinen şekli ile “حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى”âyetin

anladıklarını aktarır.(Abdurrezzak, Musannef, I.579) Hz. Âişe de bu konuda, “Ben bunu, (salât-ı vustâ’dan kastın ikinci namazı olduğunu) Resulullahtan işittim.” der.(Müslim, K.Mesâcid, 629.). Semûre b. Cündeb ise şöyle demiştir. Resûlullah şöyle buyurmuştur: “Âyette geçen “es-selâtu'l-vustâ/الصلاة الوسطى”dan kasıt, ikinci namazıdır.”(Ahmed, Müsned, V.7, 12,13.)

<sup>1704</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadir, I. 256-8

<sup>1705</sup> Cessâs, Ahkâm, I.605; Zemahşerî, el-Keşşâf, I.283-284; Dağ, Mehmet, Kırâat Farlıklarının İslam Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi, s.230-231.

<sup>1706</sup> İbn Kesir, Tefsîru'l-Kur’âni'l-Azîm, I. 294.

<sup>1707</sup> Abdurrezzak, Musannef, I. 578.

<sup>1708</sup> Abdurrezzak, Musannef, I. 578.

nazil olduğu nakledilmiştir.<sup>1709</sup> Bu durumda âyetin şazz olarak bize gelen bu okuyuşları tilaveti nesh olmuş âyetlerden cümlesindedir.<sup>1710</sup>

Sonuç olarak bu âyette geçen “salat-u’l-vustâ” dan kastın hangi namaz olduğu âyet bağlamında düşündüğümüzde açık değildir. Bu yönden âyette geçen bu “orta namaz” mücmel kalmış ve hangi namaz olduğu hakkında bir çok görüş nakledilmiştir. Konu hakkında Hz. Peygamber’den ve sahabeden nakledilen muhtelif haberler yanında, bazı sahabenin özel mushâflarında bulunan ve mütevatir Kur’ân kırâatına göre zayıf/şazz kalan kırâatlarla da bu kapalılık giderilerek âyet açıklanmıştır.

#### 4.Örnek:

[...وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتُ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا ...]

“...Eğer bir erkek veya bir kadın kelâle olarak (çocuğu ve babası bulunmadığı halde) kendisine mirasçı olunuyorsa ve onun bir erkek veya bir kız kardeşi bulunuyorsa (bu kardeşlerin) her birine altıda bir vardır. Eğer birden daha çok iseler kız ve erkek üçte birde ortaktırlar...”Nisa (3):12

Metnini yukarıda verdiğimiz âyetin bu kısmı, on kurrâ tarafından aynı şekilde okunmuştur. Ancak, Sa’d b. Ebî Vakkas ve Ubey b. Kâb ise “وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ” ziyadesiyle okumuştur.<sup>1711</sup>

#### Kırâatın Anlamları:

Bu âyet, Nisa sûresinin 12.âyetinden bir parça olup konu olarak miras hukukunda üzerinde farklı görüşlerin bulunduğu kelâle ile alakalı Kur’ân’da geçen iki âyetten birincisidir.

**Kelâle**, iklîl/إكليل kökünden türemiştir. İklîl, başı çevreleyen şeye denir.<sup>1712</sup> Burada kelâle ile kastedilen, aslı ya da ferdi yakınları olmayan ve kendisine başka akrabalarının mirasçı olduğu kimse anlamındadır.<sup>1713</sup> Nitekim Arablar, zayıf ve aciz kimseye kelâle demişlerdir. Daha sonradan bu anlamlar, akraba yönünden zayıf olan kimse için kullanılmıştır. Bu nedenle çocuğu, annesi ve babası gibi en yakın kimselerden mahrum olarak ölen kimseye kelâle denmiştir.<sup>1714</sup>

<sup>1709</sup> İbnu’l-Cevzî, Zâdu’l-Mesîr, I. 282.

<sup>1710</sup> İbn Kesir, Tefsîr’u’l-Kur’ân’il- Azîm ,I. 294

<sup>1711</sup> İbn Ebî Hâtim, Tefsîru’l- Kur’âni’l-Azîm, III. 888; Dâremî, Sünen, II:366; Taberî, Câmiu’l-Beyân, III.629; Ebû Hayyan, el-Bahru’l-Muhît, III.547; Suyûtî, ed-Dürü’l-Mensûr, II. 326; Ebû Âdil, el-Lübâh, VI. 228; Suyûtî, el-İklîl, s. 82.

<sup>1712</sup> Mâverîdî, en-Nüket, I.461; Kurtubî, el-Câmi’, V.51.

<sup>1713</sup> Zemahşerî, el-Keşşâf, I. 475; İbn Kesîr, Tefsîru’l-Kur’ân, I.461 (Ayrıca bkz. İbn Kesîr, Hadislerle Kur’ân-ı Kerîm Tefsîri, (çev.Bekir Karluğa- Bedrettin Çetiner) Çağrı Yayınları, İstanbul, 1991, IV. 1589-1590)

<sup>1714</sup> Taberî, Câmiu’l-Beyân, III.627-628; Mâverîdî, en-Nüket, I.460; Hemezânî, el-Ferîd,I. 701-702; Ateş, Çağdaş Kur’ân Tefsiri, II. 216.

Çoğunluğun görüşüne göre kelâle, babası ve çocuğu olmadan ölen kimse anlamında kullanılsa da, bu konuda farklı görüşler de vardır. Buna göre kelâle,

1. Anne-baba ve çocuğu olmayan kişi;
2. Anne-baba, kardeş ve çocuğu olmayan kişi;
3. Ölen kişinin bizzat kendisi ve varisleri,

anlamlarında da kullanılmış ve her birini savunan sahabe ve sonraki dönem alimlerine ait bir çok farklı görüş nakledilmiştir.<sup>1715</sup>

Az önce de ifade edildiği üzere çoğu ilim ehline göre kelâle, ölen kişinin baba ve çocuğunun olmaması anlamındadır. Ancak Sa'd b. Ebî Vakkas ve Ubey b. Ka'b'dan gelen şazz kırâattan anlaşıldığına göre, bu âyette yer alan **kelâle**, (kişinin ölmesi üzerine) kendisine ana bir kardeşlerin varis olması anlamındadır.<sup>1716</sup> Buradan anlıyoruz ki ölen kimsenin çocuğu bulunmamaktadır ve kardeşi ona varis olmaktadır. Nitekim Zemahşerî, kardeşlerin mirasçı olabilmeleri için aynı anneden olmaları hususunda icmâ olduğunu, Übey ve Sa'd'ın kırâatlarının da buna delalet ettiğini vurgulamaktadır.<sup>1717</sup>

Bu konuda Fahreddin er-Râzî şöyle der: "Müfessirler burada geçen الأخ (erkek kardeş) ve الأخت (kızkardeş) kelimelerinden kastedilenin, ana bir erkek ve kız kardeş olduğu hususunda icma etmişlerdir. Nitekim Sa'd de bu âyeti, **وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ مِّنْ أُمِّهِ** ... şeklinde okumuştur. Alimler bu mananın kastedildiğine hükmetmişlerdir. Zira Cenab-ı Hak bu sûrenin sonunda, "De ki, Allah, babası ve çocuğu olmayan kelâlenin mirası hakkındaki hükmü(şöylece) açıklar..." (Nisa,176) buyurmuş, iki kız kardeşin mirastaki payının üçte iki; kardeşlerin payının ise malın tamamı olduğunu; burada ise, erkek ve kız kardeşlerin mirastaki paylarının üçte bir olduğunu açıklamıştır. Binaenaleyh, burada kastedilen erkek ve kız kardeşlerin, (Nisa:176) âyetinde kastedilen erkek ve kız kardeşlerden başka olması gerekir. Bu sebeple buradakiler sadece ana bir erkek ve kız kardeşler; (Nisa:176) âyetindekiler ise, ana-baba bir veya baba bir erkek ve kız kardeşlerdir.<sup>1718</sup>

Sa'b ve Übey'in bu kırâatı, icmâ edilen bir hükmü te'yd ederek<sup>1719</sup> kelâle kelimesine açıklık getirmekte ve burada yer alan **kelâle**'nin aynı surenin 176. âyetinde geçen kelâleden farklı olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü alimler arasında baba bir kardeşlerle, ana bir kardeşlerin miraslarının aynı olmadığı hususunda farklı bir görüş yoktur. Bu âyette geçen erkek ve kız kardeş kelimelerinden kastedilenin de ana bir erkek ve kız kardeş olduğunda ittifak vardır. Zira Sa'd b. Ebi Vakkas'ın kelimeyi "مِّنْ أُمِّهِ" eki ile okuması bunu açıkça ifade etmektedir. Buna göre ana bir erkek ve kız kardeşler üçte bir pay alırlar. Aynı surenin 176. âyetinde ise, ölen kişinin çocuğu yoksa, baba bir kız kardeş terikenin

<sup>1715</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III.625-628; Mâverî, *Nüket*, I.460; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, II. 31; Kurtubî, *el-Câmi'*, V.51-553; Suyûtî, *el-İklîl*, s. 82.

<sup>1716</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III.629; İbn. Rüşd, *Bidâyetu'l-Müctehîd*, II. 344; Razî, *Tefsir-i Kebîr*, IX.223,224; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, I.434.

<sup>1717</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 475; Krş. Kurtubî, *el-Câmi'*, V.52; İbn Teymiyye, Ahmed Abdulhalim(öl.728/1327), *Fetevâyı İbn Teymiyye fi'l-Fikh*, (Tahk. Abdurrahman Muhammed Kasim el-Âsîmi en-Necdî Hanbelî), Dâru Mektebu İbn Teymiyye, t.s. y.s., XXXI, 339; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, I.434.

<sup>1718</sup> Razî, *Tefsir-i Kebîr*, IX.223,224; (terceme:VII. 407-408)

<sup>1719</sup> İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, I28.

yarısını; eğer kardeşler iki ve daha fazla ise onların da terikenin üçte ikisini alacağı belirtilmektedir. Dolayısıyla burada kastedilen kardeşlerle, 176. âyette kastedilen kardeşler birbirinden farklıdır. Buradakiler sadece ana bir erkek ve kız kardeşler iken, 176. âyette belirtilen kardeşler ise, ana-baba bir veya baba bir kardeşlerdir.<sup>1720</sup>

İşte Sa'd b. Ebi Vakkas'ın "من أم" eki ile âyeti okuması, iki yerde zikredilen ve içerikleri farklı olan kelâle kelimeleri arasındaki farklılığı ortaya koyarak âyetteki mücmelliği gidermiş olmaktadır.

Bu örneklerin dışında başka örnekler de varsa da biz yerimizin darlığı nedeniyle bunlarla yetiniyoruz.<sup>1721</sup>

### III. FARKLI ÜSLUPLARLA OLUŞAN KİRÂAT VECİHLERİ VE ÂYETLERE KATTIĞI ANLAM ZENGİNLİKLERİ

Kurrâ'nın kırâatları ele alırken kriter olarak kullandığı üç ilke doğrultusunda okuduğu vecihlerin muhtelif şekillerini, "İhtilafın Yönleri" başlığı altında ele almıştık. Ancak o başlık altında bu farklılıklarından kaynaklanan anlamlara temas etmemiş ve ilerde bunlara dair misaller üzerinde duracağımıza atıfta bulunmuştuk. O konunun ele alınacağı yer, bu kısmın konusu olacaktır.

Konuya girmeden ifade edelim ki, değişik dil üslupları ve sanatları sonucu ortaya çıkan muhtelif kırâat vecihlerine tümünden burada temas edilmeyecek, sadece öne çıkanlarına yer verilecektir. Çünkü kurrâ'nın ihtilafına neden olan kırâat ihtilaflarının büyük kısmında ciddî bir anlam kayması yaşanmamaktadır. Burada değerlendirmeye almadığımız kırâat türlerinden bir kısmı şunlardır:

**1. Aynı kelimenin farklı lehçelerdeki yansımalarıyla meydana gelen farklılıklar:** رَضُونَ - رَضُونَ (Âl-i İmrân(3):97); حَجٌّ - حَجٌّ (Bakara(2):124); إِهْرَاقِهِمْ - إِهْرَاقِهِمْ (Mâide(5):16); صَنُورَانِ - صَنُورَانِ (Ra'd (13):4); ve مَتَّ - مَتَّ (Meryem(19):23) örneklerinde olduğu gibi.<sup>1722</sup>

**2. Manayı değiştirmeyen isbat ve hazifler : Farklı mushaflardan kaynaklanan ve anlama ciddi anlamda bir etkisi olmayan bu farklılıklardan bir kısmı şunlardır:** قَالُوا اتَّخَذَ - وَقَالُوا اتَّخَذَ (Bakara(2):116); وَالزُّبُرِ - وَالزُّبُرِ (Âl-i İmrân(3):184); مَا كُنَّا - وَمَا كُنَّا (A'raf(7):43); مِنْهَا - مِنْهَا (Kehf(18):36); مَاتَشْتَهِي - مَاتَشْتَهِي (Zuhruf(43):71) ve فَإِنَّ - فَإِنَّ (Hadîd(57):24) örneklerin de olduğu gibi.<sup>1723</sup>

**3. Müzekker- müennes farklılıkları:** Kurrânın ihtilafına neden olan bu farklılıklara genelde değinilmemiştir. Mesela, تَغْشَى - يَغْشَى (Âl-i İmrân(3):154); تَسْفِي - تَسْفِي (Ra'd (13):4); تَكُنْ - يَكُنْ (Meryem (19):90); لَا يَنْفَعُ - لَا يَنْفَعُ (Rûm(30):57) ve يُمْنِي - يُمْنِي (Kiyâme(75):37) fiillerinde olduğu gibi.<sup>1724</sup>

<sup>1720</sup> Geniş bilgi için bkz. Dağ, Mehmet, *Kırâat Farklılıklarının İslam Hukuk Metodolojisine Etkisi*, s.252.

<sup>1721</sup> Diğer örnekler için bkz. Bâzemül, el-Kırâât, II. 731-824.

<sup>1722</sup> Çetin, Abdurrahman, *Kırâatların Tefsire Etkisi*, s. 107.

<sup>1723</sup> Çetin, Abdurrahman, *a.g.e.*, s. 106-107.

<sup>1724</sup> Çetin, Abdurrahman, *a.g.e.*, s. 106.

4. Aynı anlamda olan, yahut birbirine çok yakın manaya gelen farklı kırâatlar: أْف - أْف - أْف (Hicr (15):2); رُبَمَا - رُبَمَا (Yusuf(12):12); زُرْع - زُرْعِي - زُرْع - زُرْع - زُرْع (İsrâ(17):23) ve وَلَا تُصَاعِرْ - وَلَا تُصَاعِرْ (Lokman(31):18) örneklerinde olduğu gibi.<sup>1725</sup>

5. Bunların dışında, daha önce ifade edildiği üzere, kırâatların anlama etkisi olmayan ve kırâatların yüzde seksenini oluşturan izhar, idğam ihfâ, imâle taklîl, ibdâl, teshîl, ihtilas, işmâm, revm, tahrîk, iskan, sıla, teşdîd, tahrîf, tefhîm, terkîk, nakl, medd, kasr, sekte vb. konular da<sup>1726</sup> genel olarak değerlendirmeye alınmamıştır.

Buna göre fiiler ve isimler bazında ortaya çıkan bu farklı okumalara ve bunlardan kaynaklanan anlamlara sırasıyla temas edelim.<sup>1727</sup> Ancak önceki bölümde olduğu gibi her bir başlık altında konu alakalı yeri geldikçe bilgi vereceğimizi burada hatırlatalım.

#### A. FİİLLERİN MALUM VE MEÇHUL OLARAK OKUNMASI SONUCU OLUŞAN KİRÂAT VECİHLERİ

Her dilde farklı şekillerde gözlemlendiği üzere, Arap dilinde de fiil cümlesinde öznenin gösterilmesi ya da gösterilmemesine göre fiilin malum (fâili/öznesi olan=etken) ya da meçhul (fâili/öznesi olmayan=edilgen) okunması mümkündür. Bunun elde edilmesi ise, Arap dilinin kendine özgü yapısı ile kelimenin yazılışında bir değişikliğe gitmeden fiil ve fâil üzerine konan hareketlerle sağlanmaktadır.

**Malum fiil**, işi yapan öznenin(fâilin) cümlede zikrolunduğu fiillere; **meçhul** (edilgen) fiil ise, bir cümlede işi yapan öznenin(fâilin) belli olmadığı ve hazf olunduğu, mef'ûlünü (tümlecini) merfûlaştırıp nâib-i fâil alan fiillere denilir.<sup>1728</sup>

Normalde bir cümlede fâil açıktan gösterilirken bazı nedenlerle fâilin gizlenmesi de mümkündür. Buna göre bir cümlede fâilin, açıktan ifade edilmesini gerektirmeyecek derecede kesin olarak bilinmesi veya bilinmemesi; ya da fâilin bilinmekle birlikte gizlenmesinin bazı nedenlere dayanarak cümlede gösterilmemiş olması gibi nedenlerle gizlenmesi mümkündür.<sup>1729</sup>

<sup>1725</sup> Çetin, Abdurrahman, a.g.e., s. 105.

<sup>1726</sup> Çetin, Abdurrahman, a.g.e., s. 108.

<sup>1727</sup> Burada Dr. Bâzemûl'un çalışmasından gerek plan noktasında gerekse örnekler kısmında yararlandığımızı yineleyelim.

<sup>1728</sup> Çörtü, M. Meral, *Arapça Dilbilgisi Sarf*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları No:85, İstanbul, 1995, s. 105. Örnek vermek gerekirse, كَسَرَ الْوَلَدُ الْقَلَمَ "Çocuk kalem kırdı" cümlesindeki كَسَرَ kelimesi malum=etken fiile; كَسِرَ الْقَلَمُ "Kalem kırıldı" ifadesindeki كَسِرَ fiili ise meçhul fiile misal olabilir.

<sup>1729</sup> Bkz. İbn Hişam, Ebû Abdîllah Cemaleddin b. Hişam el-Ensârî, *Kadru'n-Nedâ ve Bellü's-Sadâ*, Arslan Yayınları, ts.yy. s.180 vd.; Ğalayîni, *Câmiu'd-Durûs*, II.251; Nahvu'l-Vâdh fi Kavâidu'l-Lügati'l-Arabiyye, II'l-Medârisi'l-Sâneviyye, Mustafa Emin ve Ali el-Cârim (Heyet), Dâru'l-Meârif, Mısır, 1.67- 68; Maksudoğlu, Mehmet, *Arapça Dilbilgisi*, Şamil Yayınevi, Cağaloğlu, İstanbul, 1988, s. 262-268.

Kaynaklarda fâilin gizlenmesine dair bazı nedenler sıralanır. Bu nedenlerden bir kısmı şunlardır: a) Fâilin gizlenmesi işitenler için amaçlanmış olabilir: رُكِبَ الْحِصَانُ "Ata binildi." örneğinde bu durum bulunmaktadır. Burada ata kimin bindiği bilinmekle birlikte gizlenmesi amaçlanmıştır. b)



Bu ön bilgilerden sonra kırâat imamlarının aralarında ihtilafa neden olan vecihlerden olarak fiilleri, kimi zaman mâlum(etken), kimi zaman ise meçhul(edilgen) okumalarına dair örneklere geçebiliriz. Burada, dikkat çeken bazı örnekler üzerinde durulacaktır. Diğer örnekler ise toplu halde konunun sonunda verilecektir. Ayrıca verilen örnekler sahih kırâatlardan seçilmiştir. Gerekçesi ise konu hakkındaki malzemenin azlığıdır.

### 1.Örnek:

[وَمَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يُغْلَ وَمَنْ يُغْلَلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ]

“Bir peygamberin aşırması, hıyanet etmesi, olur şey değildir. Kim emanete hıyanet eder, aşırırsa, kıyamet günü, aşırıldığını boynuna yüklenip getirir. Sonra herkese kazandığı tastamam verilir, hiçbir haksızlığa uğratılmazlar.” Âl-u İmrân(3):161

Bu âyette altı çizili olan fiil, malum ve meçhul olarak okunmuştur. Buna göre on kırâat imamından İbn Kesir, Ebû Amr ve Âsım mâlum sıygasıyla “يغْل” diye okurken; Ebû Cafer, Nâfi, Hamza Kisâî, Halef ve Yakub ise meçhul kalıbında “يغل” şeklinde okumuşlardır.<sup>1730</sup>

### Kırâatların Anlamları:

Bu âyette farklı okumalara neden olan غَلَّ - يَغْلُ fiili, bir şeye girmek, yürümek, gitmek anlamlarına geldiği gibi ganimet vs.de hıyanet etmek anlamlarına da gelmektedir.<sup>1731</sup> Bunun yanında isim olarak, şiddet ve sıkıntı (أغلل),<sup>1732</sup> insak(

Fâil açısından açığa vurulmasından kaygı duyulmuş olabilir. Mesela, ضُرب فلان “Falanca vuruldu” örneğinde bu durum bulunmaktadır. Dikkat edilirse bu örnekte kişi, kimin vurduğunu belki bilmekte fakat bazı kaygılardan dolayı vuranı gizlemektedir. c) Bizzat fâilden çekinilmiş olunabilir. سُرِقَ الحصان “At çalındı” örneğinde bu durum bulunmaktadır. Kişi burada fâilin kendisine bir zarar vermesi veya başka nedenlerle fâili gizlemiş olabilir. d) Fâilin gizlenmesi onun şerefini korumak için de gizlenmiş olunabilir. Meselâ, عَمِلَ عَمَلٌ مُنْكَرٌ “Fena bir iş yapıldı.” Örneğinde kötü olan bu eylemi kimin yaptığı bilinmekle birlikte onun şerefi korunmak için kendisi saklı tutulmuştur. e) Fâili ifade etmenin bir gereği de olmayabilir. وإذا حُيِّمَتْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنٍ “Bir selam ile selamlandığınız zaman siz de ondan daha güzeliyle selam verir...” (Nisa(4):86) âyeti buna örnektir. Bu âyette fâile değil yapılması istenen selamlaşmaya bir vurgu yapılmaktadır. Bkz. Corc Mitri, Abdulmesih, Mu’cemu Kavâidi’l-Lügati’l-Arabiyye, Mektebetü Lübnan, 1981, s.141; Ğalayîni, Câmîu’d-Durûs, II.251

<sup>1730</sup> İbn Mücâhid, Kitâbu’s-Seb’a, 218; Dâni, et-Teysir, 76; Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed, Kitabu Meâni’l-Kırâât, (tahk. Komisyon) Dâru’l-Meârif, 1991/1412, I.279; Fârisî, el-Hüce, III.94; İbn Hâleveyh, İrabu’l-Kırâât, I.122; İbnu’l-Cezerî, en-Neşr, II.243; Dimyâfi, İthaf, 181; Muhammed Kerîm, el-Kırâât, 71.

<sup>1731</sup> İbn Manzûr, Lisânu’l-Arab, XI.499-503; Mu’cemu’l-Vasît, II.659; Sarı, Mevlüt, Arapça – Türkçe Sözlük, s. 484.

<sup>1732</sup> A’raf (7):157 (... وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ...)

(اسسك),<sup>1733</sup> demir halkalar (أغلال),<sup>1734</sup> hıyanet,<sup>1735</sup> buğz ve haset (الغل)<sup>1736</sup> gibi manalarda da kullanılmaktadır.<sup>1737</sup>

Bu âyette konu edilen ğulûl/الغلول ise, gizlice almak, gizlemek, aşırma, emanete hıyanet etmek anlamındadır.<sup>1738</sup> Ancak daha çok ganimet malını aşırma ve gizleme anlamında kullanılır. Esasen gulûl, suyun ağacın hücrelerine geçmesine denir. Gizlice ve süratle yapıldığı için hıyanet ve aşırma da bu nedenle gulûl denmiştir. Nitekim, kasap ette hile yapıp çaldığında da Araplarca, “غُلُّ الْخَازِرِ مِنَ الْحَمِّ” denmiştir.<sup>1739</sup>

Buna göre âyette geçen kelimeyi غُلُّ - غُلٌّ ‘den malum kalıbı ile -zikredilen bu anlamlar göz önüne alınarak- anlamlandırılacak olursak mana şöyle olacaktır: “Hiç bir peygamberin (ashabına karşı) emanete (veya ganimet malına) hıyanet etmesi olur şey değildir...”<sup>1740</sup>

Âyette fiilin malum olmasına nedeniyle fâili Peygamber olacaktır.<sup>1741</sup>

Kelimenin aynı anlamı göz önüne alarak meçhul kalıbı ile okunduğunda ise anlam: “(Hiç bir) kimsenin Peygambere ihanet etmesi olamaz/ (olmasın) ...” ya da “Peygambere hainlik (sıfatı) nispet edilmez...” şeklinde bir anlam verilebilir.<sup>1742</sup>

İlk verilen anlamda nehiy anlamı olduğu söylenmiştir. Bunun anlamı, “Kimse Peygambere hainlik etmesin” demektir.<sup>1743</sup>

Allah (c.c.), bu âyette Peygamberlerden ğulûl töhmetini nefyetmiştir. Diğer yandan -ikinci kırâata göre de- Peygambere insanların hainlik etmesini yasaklamıştır.

Böylece bir âyette hem haber hem iki nehiy bulunması ve böylece üç âyet makamına geçmesi Kur’ân’ın icaz vecihlerinden olarak Onun Yüce Kelamının üstünlüğünü göstermektedir.<sup>1744</sup>

İbn Abbas malum olan kırâatı tercih ederken; İbn Mesûd ise meçhul kalıbı tercih etmiştir.<sup>1745</sup> Nitekim İbn Abbas’a, İbn Mesud’un وَمَا كَانَ لَنَبِيِّ أَنْ يُغْلَّ şeklinde okuduğu söylendiğinde olayı nakleden râvi Abdurrahman’a cevaben o, “Doğrusu

<sup>1733</sup> Mâide(5):64 ( وَقَالَتِ الْيَهُودُ بَدَأَ اللَّهُ مَقُولَهُ ... ) Ayrıca İsrâ(17):29 de de bu anlamda kullanılmıştır.

<sup>1734</sup> Sebe(34):33 ( وَجَعَلْنَا الْأَغْلَالَ فِي أَعْصَابِ الَّذِينَ كَفَرُوا )

<sup>1735</sup> Âl-i İmrân(3):161 (Konumuzla alakalı âyet.)

<sup>1736</sup> Araf(7):43 ( وَتَرَضْنَا مَا فِي صُلُوبِهِمْ مِنْ غُلٍّ ... )

<sup>1737</sup> Bkz: Dâmeğânî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Muhammed, Vücûh ve’n-Nezâir, (Tahk. Muhammed Hasan Ebu'l-Azm) Kahire, 1995/1417, II.97-98.

<sup>1738</sup> Fârisî, el-Hücce, III.95.

<sup>1739</sup> İbn Manzur, Lisânu'l-Arab, XI.500; Râğıb, el-Müfredat, s. 363; Semî Halebî, Umdetu'l-Huffaz, IV.205; Ateş, Süleyman, Çağdaş Kur’ân Tefsiri, II.132

<sup>1740</sup> Bkz. Çetin, Abdurrahman, Kırâatların Tefsire Etkisi, s. 152.

<sup>1741</sup> İbn Meryem, el-Mûdah, I. 389; Ebu’s-Suûd, Muhammed b. Muhammed, İrşâdu'l-Akli’s-Sefim İlâ mezâyâ'l-Kur’âni'l-Kerîm, Dâru lhyâi’t-Türâs, Beyrut, (I-LX), II.106; Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, I.394.

<sup>1742</sup> Ferrâ, Meani'l-Kur’ân, I.246; İbn Hâleveyh, İrâbu'l-Kırâât, I.122

<sup>1743</sup> Mekkî, el-Keşf, I. 363; Çetin, Abdurrahman, Kırâatların Tefsire Etkisi, s. 152.

<sup>1744</sup> Fârisî, el-Hücce, III.97; Bâzemûl, el-Kırâât, II.506.

<sup>1745</sup> Bkz. Mekkî, el-Keşf, I.33; Arthur, Jeffery, Materials, s. 34.

Peygambere ihanet edilmesi de öldürülmesi de vaki olmuştur. Âyetin uygun olan (olan) kırâatı, يَكْفُرُ şeklinde olup bunun da anlamı 'Allah asla Peygamberini hain(lik yapan bir kişi) kılmaz.' demektir.' demiştir." <sup>1746</sup> Diğer bir rivâyette de şöyle dediği nakledilir: "Nasıl Peygambere ihanet edilmez ki? (يَكْفُرُ kırâatına göre olan okumayı kast ederek) Bırakın ihaneti, onlardan kimisi öldürüldü bile... Yüce Allah (ويقتلون النبيين) /Peygamberleri haksız olarak öldürdüler...) buyuruyor. <sup>1747</sup> İşin doğrusu münafıklar Hz. Peygamberi ganimetlerden bir şey aldı (aşırıldığı) konusunda suçlamışlardı da Yüce Allah bu âyeti indirmişti..." <sup>1748</sup> demiştir.

İbn Abbas'ın da atıfta bulunduğu âyetin nüzûlüne neden olan hadise şu dur: Anlatıldığına göre bir savaş sonunda <sup>1749</sup> Hz. Peygamber düşmanlardan elde edilen ganimetleri toplatıp bir araya getirtmişti. Bu esnada bazı kimseler Hz. Peygamber'e, "Ganimetlerimizi aramızda taksim etsene!" demişlerdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "*Sizin benim yanımda Uhud (dağı) kadar altınınız da olsa, ondan bir dinarı/dirhemi size vermeme engel olamazsınız. Siz benim ganimetlerinize bir oyun mu /gull oynayacağımı sandınız ?*" <sup>1750</sup> demiştir.

İbn Abbas bu konudaki haberi kendi kırâatına delil sayarak doğru olan kırâatın malum kalıbı ile olan kırâat olduğu görüşüne ulaşmış olmaktadır. Ancak İbn Abbas'ın bir kırâatı kabul ederken diğer kırâatı tenkit etmesi dikkat çekicidir. Çünkü İbn Mesud, İbn Abbas'a göre müslümanlığı ve Kur'ân talimi daha eski olan bir kişidir. Ayrıca İbn Mesud'un okuduğu kırâatı onun okumamış olması bu kırâatın da geçerli olmasına mani değildir. Dikkat edilirse her iki sahabenin okuduğu kırâat, kırâat imamı tarafından bu sahabenin bulunduğu bölgeler itibariyle okunmuş ve bize kadar gelmiştir. Dolayısıyla her iki kırâat da sahih ve kendisi ile okumak mümkündür.

Bâzemûl bu konuda "İbn Abbas'ın, İbn Mesud'un okuduğu ve mütevatir iki kırâatın birisi olan "يَكْفُرُ" şeklindeki okumayı kabul etmemesini, bu kırâatın kendisine önceden ulaşmamış olmamasına hamledilebilir" dese de <sup>1751</sup> aslında İbn Abbas diğer kırâatı da duymuştur. Çünkü bir kişi kendisine gelmiş ve İbn Mes'ûd'un bu âyeti meçhul kalıbı ile okuduğunu söylemiştir ki o da tercih ettiği okuyuşun daha isabetli olduğunu bunun üzerine söylemiştir. Muhtemelen İbn Abbas, İbn Mes'ûd'un bu okuyuşunu sahabînin âyeti tefsir kabilinden kendiliğinden anlamlandırma çabası olarak görmüş olmalıdır. Yoksa Hz. Peygamber'den gelen bir okuyuş olduğunu bile

<sup>1746</sup> Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensur*, II.362. İbn Abbas, buna göre, Peygamber'in ganimet mallarına ihanet etmeyeceğini söylemekle birlikte bunu Allah'ın meşreti çerçevesinde görür gibidir. Halbuki, malum kalıbı ile olan okumayı tercih etmiş bir kişi olarak, "Peygamber'in (ganimet malını aşırarak sahabesine karşı) ihanet etmesi olamaz..." demesi uygun düşerdi.

<sup>1747</sup> Âl-i İmrân (3):112; Ayrıca bkz. Bakara(2):61; Âli İmrân(3):21.

<sup>1748</sup> Suyûtî, *el-Dürrü'l-Mensûr*, a.y. Ancak Suyûtî isnadının zayıf olduğunu ifade eder.

<sup>1749</sup> Bu savaşın Bedir, Uhud, Hevâzin olduğu konusunda yedi farklı görüş bulunmaktadır. Ancak konu hepsinde aynıdır. Bkz. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I.246; Ezherî, *Meâni'l-Kurâât*, I. 279; Mekki, *el-Keşf*, I.363; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, I.498; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, IV.108-110.

<sup>1750</sup> Bkz. Ezherî, *Meâni'l-Kurâât*, I. 279; İbn Meryem, *el-Mûdah*, I.389; Şihâbuddin, *Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali, el-Acâib fi Beyâni'l-Esbab* (Tahk. Abdulhakim Muhammed b. el-Enîs), Dâru İbnü Cevzî, 1997, II.775; Suyûtî, *Celalettin, Lübbâbu'n-Nukûl fi Esbâbi'n-Nüzûl*, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut, ts., s. 59.

<sup>1751</sup> Bâzemûl, *el-Kirâât*, II.507.

bile böyle bir tepki göstermesi muhal görünmektedir. Çünkü kendisinden gelen bir rivâyete göre o, Hz. Peygamber'in bu âyeti malum kalıbı ile "أَنْ يَغْلَ" şeklinde yâ(ي)'nin nasbı ğayın(غ) harfinin raf'ı ile okuduğunu da nakleder.<sup>1752</sup>

Daha önce de ifade edildiği üzere elbette bu âyet, Hz. Peygamber tarafından defalarca okunmuş ve okutulmuştur. Özellikle İbn Mes'ud, kendisinden kırâat alınması konusunda Hz. Peygamber tarafından övülmüş bir kâridir. Dolayısıyla onun okuyuşunu yabana atmamak gerekir. Ancak Hz. Peygamber'in hayatta olduğu esnada, farklı okumalara izin vermesini kabul etsek bile, Cibrîl ile olan mukabelelerinde özellikle son arzada Kur'an'ı tek harf üzere ve tek bir şekilde okuduğunu kabul etmemiz gerekir. Ancak ele aldığımız bu âyet, tek harf üzere tilavet edilen son arzada Peygamber tarafından hangi şekilde okunmuştur? Bu bizim için kapalı olan bir husustur. Evet her iki okuyuşun da kendisinde üç kırâat kriteri açısından sıhhat derecesinde olması nedeniyle Peygamber tarafından okunmuş olması muhtemeldir ve her iki okuyuş da bu noktadan eşit değerdedir. Nitekim İbn Abbas malum kalıbını Hz. Peygamber'in okuduğunu bize nakletmiştir. Diğer yandan Hz. Peygamber tarafından Kur'an'ın kendisinden alınıp okunmasını önerdiği dört büyük insandan birisi olan İbn Mes'ud'un okuyuşu da bu noktada yanlış olmasa gerektir. Burada bir diğer ihtimal ise şu olabilir. Her bir sahabî, Hz. Peygamber'in verdiği yedi harf ruhsatı gereği kendi çabalarıyla gerek ihtilafa neden olan âyetin bağlamını dikkate alarak gerekse Kur'an bütünlüğünü göz önüne alarak âyeti bu şekilde okumuşlardır. Gerçekten sahabe arasında ihtilafa neden olan bir çok okumada benzer durum bulunmaktadır. Bir çok sahabenin kendi kırâatının daha üstün olduğu yolundaki açıklamalarını bu çerçevede değerlendirmek de mümkündür.

Sonuç itibariyle sahabeden gelen ve farklı gerekçelerle savunulan bu farklı okuyuş vecihleri daha sonradan, kendi talepleri vasıtasıyla bir sonraki nesle ve meşhur kurrâya kadar ulaşmıştır. Gerek sahabe gerekse daha sonradan gelen kurrâ, mevcut farklı okuyuşlar arasında kendince kabul ettiği bazı kriterler doğrultusunda bu okuyuşlar arasında bir tercihte bulunmuştur. Bu kriterler, gerek Kur'an'dan gerekse Kur'an dışı dilsel ve tarihsel verilerden kaynaklanmaktadır. Sahabe arasında ve diğer kurrâ arasındaki genelde gözlemlenen kırâat tartışmalarında bunu açıkça görmekteyiz.

Hangi ihtimal göz önüne ele alınırsa alınsın sonuç itibariyle âyetin iki şekilde de okunması mümkündür. Buna göre eğer âyette fiili, malum kalıbı ile okursak, anlam, "Bir peygamberin ganimeti aşırması/emanete hıyânet etmesi yakışmaz..." şeklinde olurken; meçhul kalıbı ile âyetin anlamı, "Bir peygamber'e hainlik edilmesi yakışmaz..." şeklinde olacaktır.

## 2.Örnek:

[الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَمِنْ سَاكٍ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ]

"Boşama hakkı iki defadır. Bundan sonra yapılması gereken ya meşrû tarzda güzelce birlikte yaşama yahut, eşini güzellikle salıvermedir. Ey kocalar, boşama sırasında eşinize daha önce vermiş olduğunuz mehirden herhangi bir miktar geri almanız size asla helal olmaz; Fakat Allah'ın koyduğu hudutlarda durmayacaklardan

<sup>1752</sup> Suyûtî, ed-Dürrü'l-Mensûr, II, 362. Suyûtî bu haberi Said b. Mansur kanalı ile nakleder.

*endişe etmeleri hali bunun dışındadır. Şayet siz de onlar gibi, onların Allah'ın koyduğu hudutlarda duramayacaklarından (evlilik, hukukuna riâyet edemeyeceklerinden) endişe ederseniz, bu durumda zevcenin, ayrılmak için meşru çerçevede hakkından bir şey vermesinde, her ikisi için de bir vebal yoktur. İşte bunlar Allah'ın tayin ettiği haklardır ki sakın onları aşmayınız. Her kim Allah'ın hudutlarını aşarsa işte onlar zalimlerin ta kendisidir.”* (Bakara(2):229

Bu âyette yer alan “أَنْ يَخَافَا” kelimesinde farklı okumalar bulunmaktadır. Bu kelimeyi Ebû Ca'fer, Hamza ve Yakub meçhul kalıbında “أَنْ يَخَافَا” şeklinde okurken diğerleri ise malum kalıbında “أَنْ يَخَافَا” şeklinde okumuşlardır.<sup>1753</sup>

### Kırâatların Anlamları:

Bu âyette, eşler arasında vukû bulan anlaşmazlıklar sonucunda geçinemeyeceklerini anladıklarında karı-koca arasında karşılıklı rıza ile oluşan bir çözüm önerisinden bahsetmektedir. Buna göre, karı-koca arasında çıkan anlaşmazlık sonucunda, özellikle kadın tarafından bir ayrılma teklifi ileri sürülürse, karşılıklı rıza ile, kocanın hanımına vermiş olduğu mehrin tümünü ya da bir kısmını geri alarak bu ayrılığı gerçekleştirebileceklerdir.

İslam Hukukunda, erkeğin verdiği mehrin tamamını, çoğunu, yarısını ya da bir kısmını, kadının geri vererek kocasından bu şekilde ayrılma talebine hulu' / الحلع, hul' / الحلع veya muhâlea / مخالعة denmektedir.<sup>1754</sup>

Âyette verilen bu ruhsat ilk dönemlerde vukû' bulmuştur. Nitekim bir rivâyete göre Peygamber ahabından Habibe b. Sehl ile kocası Sabit b. Kays arasında olan geçimsizlik nedeniyle Habibe, Resulullah'a gelerek kocası ile aralarındaki geçimsizliğinden şikâyet eder. Habibe ayrıca “Ben onu ne ahlakından ne dininden dolayı ayıplıyorum. Sadece kendisine karşı küfran-ı nimetten korkuyorum, der. Allah Resûlu, mehir olarak Sabit'in kendisine ne verdiğini sorar. O da bir bahçeden söz eder. Hz.Peygamber “Bahçeni ona geri verir misin?” der. O da “evet” deyince Resulullah (Sabite)“ Bahçeyi kabul et ve onu bir talakla boşa” der.<sup>1755</sup>

Ancak bu ruhsatın sorumsuzca kullanılmasını da Hz. Peygamber hoş karşılamamıştır. Bir haberde İbn Abbas, Hz.Peygamber'in şöyle buyurduğunu ifade eder: “Bir kadın, haksız yere boşanmayı istemesin. Kim böyle yaparsa cennetin kokusunu bile alamaz. Halbuki kokusu kırk yıllık mesafeden hissedilir.”<sup>1756</sup>

Bu ikazı da göz önüne alan alimler şöyle demişlerdir: “Hulu' (kadının kocasından aldığı mehri geri iade etme) suretiyle boşanmak caiz değildir. Ancak aykırılık ve geçimsizlik kadın tarafından gelirse bu durumda verilen fidyeyi erkeğin kabul etmesi uygundur. Bu görüşü ifade eden İslam hukukçuları, yukarda metnini ve mealini verdiğimiz âyetteki “Onlara verdiğiniz bir şeyi geri almanız sizlere helal değildir. Şayet erkek ve kadın, Allah'ın hududunu ikame edemeyeceklerinden

<sup>1753</sup> İbn Mücâhid, Kitâbu's-Seb'a, s. 182; Dâmi, et-Teysîr,s.69; Mekki, el-Keşf, I. 294; İbn Meryem, el-Mûdah, I. 327; İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, II. 227; Dimyatî, İthaf, s. 158; Muhammed Kerîm, el-Kırâât, s. 36.

<sup>1754</sup> Ebû Ceyb, Kâmusu'l-Fıkhî, s.120; İbn Kesir, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm Tercemesi, III.909.; Döndüren, Hamdi, Hul', Şamil İslam Ansiklopedisi, III. 17.

<sup>1755</sup> İbnü'l-Cevzî, Zâdu'l-Mesîr, I. 264; İbn Kesir, a.g.e., I.279; Merâğî, Ahmet Mustafa, Tefsîr-i Merâğî, Mısır, 1969-1379, II.173.

<sup>1756</sup> İbn Ebî Şeybe, Musannef , IV.115; İbn Mace, Sünen, Talak, 21.

*korkmuş olurlarsa başka...*" (Bakara(2):229) ifadeleri buna delil getirmişler ve şunu vurgulamışlardır: "Hulû, ancak bu halde meşrûdur. Bunun dışında yalnız delil ile caiz olur ki, asıl olan, hulû'nun caiz olmamasıdır."<sup>1757</sup> derler.

İslam hukukçularının çoğunluğuna göre, eşler karşılıklı anlaşınca evlilik muhâlea yoluyla kendiliğinden sona erer. Ayrıca hâkimin hükmüne ihtiyaç bulunmaz.<sup>1758</sup>

Eşler arasında meydana gelen bir takım geçimsizliler, birbirlerini sevmemeleri, birbirlerine karşı saygılı olmaları gibi nedenlerle birlikte yaşamalarının çekilmez hale gelmesi durumunda gündeme gelen hulu' ile alakalı ele aldığımız bu âyette altı çizili olan "يَخَافُ" kelimesi, Ebû Ca'fer, Hamza ve Yakub'un "إِلَّا أَنْ يُخَافُ" şeklinde okumalarına göre âyetin anlamı, "*Şayet erkek ve kadın hakkında Allah'ın sınırlarının korunamayağı konusunda (hakimler ve arabulucular tarafından) korkulursa...*" şeklinde bir anlamı oluşmaktadır. Bu durumda nâib-u fâil, karı koca dışındaki kimseler olmaktadır. Bunlar da, ya resmî bir müessese/imamlar ve idareciler ya da aile içinde karı koca arasını bulmaya çalışan arabulucu kimseler, hakemler vs. olacaktır.<sup>1759</sup> İbn Mes'ûd'un da âyetteki bu fiili, malum sıygasıyla "إِلَّا أَنْ يُخَافُوا" ve "إِلَّا أَنْ تَخَافُوا" diye de okunmuş olması<sup>1760</sup> evli çiftler dışındakilere atfi açısından bakıldığında bu kırâatı destekler mahiyettedir.

Mâlum kalıbı ile okunmasına göre mana, "*Karı koca kendilerinin Allah'ın sınırlarını koruyamayacaklarından korkarlarsa...*"<sup>1761</sup> şeklinde olacaktır. Bu durumda karı- koca kendi arasında sorunu çözmeye gidecekler, demektir. Ancak her zaman karı- kocanın kendi aralarında sorunlarını çözmelerini beklemek -özellikle ayrılık safhasına geldikleri esnada -mümkün değildir. Böyle anlarda elbette onların dışında arabulucu olabilecek hakemlere ve hakimlere başvurmak gerekecektir.<sup>1762</sup> Bu durumda fethalı okuyuş değil; zammeli/meçhul fiil kalıbı ile olan okuyuş işletilmiş olacaktır. Böylece her iki kırâat da karı-koca arasında ayrılığa varan safhada onların özel sorunlarına daha büyük olumsuzluklara kalkışmamaları için alternatif çözüm önerisi sunmaktadır.

Görüldüğü üzere bu âyette yer alan söz konusu fiili meçhul kalıbı ile okumaya göre, karı koca arasında geçimsizlik çıkması ve kadının kocasından aldığı mehri kendisine geri vererek ayrılmayı istemesi konusunda anlaşmazlığa düştüklerinde - karı koca her hangi bir bedel üzerinde anlaşamazlarsa- aralarına girme ve müdahale etme hakkının dışarıdan bir hakeme ya da resmî bir yetkiliye verilebileceği anlaşılır. Kelimeyi malum olarak okumaya göre ise karı kocanın bu özel meselelerini, bizzat

<sup>1757</sup> İbn Kesir, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, I.274.

<sup>1758</sup> Döndüren, a.g. e. s. III. 18.

<sup>1759</sup> Bkz. Nahhas, Ebû Ca'fer, Meâni'l-Kur'ân, (Tahk. Muhammed Ali es-Sâbüni) Min Türâsi'l-İslâmi, 1988/1408, (I-VI), II.202-203; Hemezânî, el-Ferîd, I.468. Kurtubî bu konuda sultana bu kırâat ile boşama yetkisinin verilebileceği kanaatine Said b. Cübeyr, Hasan ve İbn Sirin'in de katıldığı söyler ve talak ve nikahda olduğu gibi hulu' yolu ile boşanmanın da sultan olmaksızın caiz olduğuna dair Hz. Ömer, Osman ve İbn Ömer'den gelen haberlerin sahih olduğunu ve cumhurun görüşünün bu olduğunu aktarır. (Bkz. Kurtubî, el-Câmi', III.92; Krş. İbnu'l-Cevzi, Zâdu'l-Mesîr, I.265)

<sup>1760</sup> Bkz. Ebû Hayyan, el-Bahrul'l-Muhit, II.471

<sup>1761</sup> Mekki, el-Keşf, I.295; el-Ferîd, I.468; Bâzemül, el-Kırâât, II.489.

<sup>1762</sup> Bkz. Nisa(4):35 "Eğer (karı-kocanın) aralarının açılmasından endişe duyarsanız, erkeğin, ailesinden bir hakem ve kadının ailesinden bir hakem gönderin..."

kendilerinin çözebileceği ve olayı fazla büyütmeden problemi aşabilecekleri anlaşılacaktır.<sup>1763</sup> Diğer bir ifade ile, ilk kırâata göre, karı koca arasındaki geçimsizlikte devlet otoritesinin yetkisine müsaade verilirken; ikinci kırâata göre, yönetimin etkisi olmaksızın karı kocanın kendi gelecekleri konusunda kendi başlarına karar verme gücüne sahip bulduklarına ışık tutulmaktadır.<sup>1764</sup>

### 3. Örnek:

[ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا قُتِلُوا ثُمَّ جَاهَلُوا وَصَبَرُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَعَفُورٌ رَحِيمٌ]

“Sonra, Rabb’in, işkenceye uğratıldıktan sonra göç eden, sonra savaşan ve sabredenlerin yanındadır. Elbette (bütün) bun(lar)dan sonra Rabb’in bağışlayan, esirgeyendir.” (Nahl(16):110)

Bu âyette yer alan altı çizili kelimeyi, İbn Amir “قتلوا” şeklinde malum fiil kalıbı ile okumuştur. On kurrâdan diğerleri ise “قتلوا” şeklinde meçhul kalıbı ile okumuşlardır.<sup>1765</sup>

### Kırâatların Anlamları:

Arap dilinde قَتَنَ - يَفْتُنُ - قَتْنًا kelimesi, sınamak, denemek, imtihan etmek anlamında kullanılır.<sup>1766</sup> Altını ve gümüşü, posası çıkması için ateşe atıp eritmek için de “قَتْنَتِ الْفِضَّةَ وَالذَّهَبَ” denilir.<sup>1767</sup> Bu kelime aynı zamanda “من” harfi cerri ile saptırmak, ayırmak, aklını çelmek; (fikrinden inancından dönmesi için) eziyet/işkence etmek, anlamlarına da gelmektedir.<sup>1768</sup> “قَتَنَ الرَّجُلُ” dendiğinde iyi bir halden kötü bir hale düşmesi; “قَتَنَ إِلَى النِّسَاءِ قَتُونًا” dendiğinde de, kadının fücûra düşmesi kastedilir.<sup>1769</sup>

İbn Âmir’in âyette yer alan fiili, malum kalıbı ile, “قتلوا” şeklinde okumasına göre başkalarının dinden dönmeleri için onları sıkıntı ve zorluklara tabi tutarak işkence eden kimselerin, sonradan iman edip hicret etmeleri ile bağışlandıkları ifade edilmiş olmaktadır.<sup>1770</sup> Buna göre âyettin anlamı, müşrikler kastedilerek, “Sonra Rabb’in, işkence ettikten sonra hicret eden, sonra savaşan ve sabredenlerin yanındadır...” şeklinde olacaktır. Ya da müşriklerin baskısıyla dinden dönmüş gibi

<sup>1763</sup> Bâzemûl, el-Kırâât, II.489.

<sup>1764</sup> Bu gün karı koca arasında çıkan anlaşmazlıklarda, bir arada kalmaları imkansız hale gelen çiftlerin nikahların fesh edilmesinin bir otorite tarafından sağlanması –ki bu ilk kırâata göre uygun düşmektedir- maslahat açısından daha uygun düşmektedir.

<sup>1765</sup> İbn Mücâhid, Kitâbu’s-Seb’a, 375-376; Dâni, et-Teyisîr, 113; Mekki, el-Keşf, II.41; İbnü’l-Cezerî, en-Neşr, II.305; Bâzemûl, el-Kırâât, II.587; Muhammed Kerîm, el-Kırâât, s. 281.

<sup>1766</sup> İbn Manzur, Lisânü’l-Arab, XIII.317; Râğib, el-Müfredât, 371-373.

<sup>1767</sup> İbn Manzur, a.g.e. a.y.; Râğib, el-Müfredât, 371.

<sup>1768</sup> Râğib, el-Müfredât, 371; Mutlu, Serdar, Arapça Türkçe Sözlük, 645.

<sup>1769</sup> Ezherî, Meâni’l-Kırâât, s. 250.

<sup>1770</sup> Mekki, el-Keşf, II.41; el-Ukberî, Ebu’l-Bekâ Abdullah b. Hüseyin b. Abdillâh, İmlâu mâ menne bihi’r-Rahman, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1993/1414, s.382.

görünen bazı müslümanlar kastedilerek, “(kendi kendilerini) fiyneye düşürmelerinden sonra, hicret eden müslümanlar...” şeklinde anlamlandırılabilir.<sup>1771</sup>

Bu kırâatta müslümanlardan, İslam’a girmeden önceki dönemde kendilerinden önce müslüman olan kimselere yaptıkları işkence ve eziyetlere işaret ederek onların “فَتْسُورًا/ışkence edenler” vasfı vurgulanmaktadır. Nitekim siyer ve megazi kitapları müslüman olmadan önce kendi kölelerine ve müslümanlara eziyet eden bir çok müslümanın örnekleriyle doludur.<sup>1772</sup>

Bu kırâata göre, İslam’ı seçmeden önce kendilerinden daha evvel müslümanlar olan köle ve fakir gibi bazı kimselere işkence ederek büyük acılar yaşatan bazı sahâbîlerin, daha sonra bu yaptıkları şeyler yüzünden vicdan azabı çekmeleri karşısında, İslam öncesi hallerinin Allah tarafından bağışlanacağı vurgulanmıştır. Zaten müslüman olmadan önceki dönemde insanlar ne kadar günah işlerlerse işlesinler, tüm günahlarının –ki buna müslümanlara yaptıkları işkenceler de katılabilir– affedileceği Kur’ân’ın bir müjdesidir.<sup>1773</sup> Belki bu müjde, ele aldığımız âyetin bu kırâatı göz önüne alındığında yinelenmiş olmaktadır. Zaten malum sıygasıyla okuyanlar, bu ilkeyi göz önüne alarak bu şekilde okumuşlardır.<sup>1774</sup>

Cumhur kurrâ’nın okuyuşuna göre âyetin anlamı yukarıda metinle birlikte yazıldığı üzere, “*Sonra Rabb’in eziyet edildikten sonra hicret eden...*” şeklindedir. Buna göre affa uğrayanlar işkence ve sıkıntıya tâbî tutulan kimselerin kendileridir. Müşriklerin işkence ve baskılarına boyun eğen, onların zorlamaları ile dinlerinden dönmüş gibi görünen garip müslümanların bu hallerinden dolayı sorumlu olmayacakları ve Allah tarafından bağışlanmış oldukları müjdelendir.

“فَتْسُورًا” meçhul kırâatında “İşkenceye uğratanlar...” denmektedir. Burada fiilin fâili sarîh olarak geçmediğinden meçhul kalıb ile okunmuştur. Buna göre kendileri dışında başka kimseler tarafından sınanmaları ve imtihan edilmeleri ve küfre zorlanmaları ifade edilerek onların Allah tarafından af edildiği ve bu konuda (bir daha zorlanırlarsa) kendilerine ruhsat verildiği ifade edilmiştir.<sup>1775</sup> Daha

<sup>1771</sup> Fârisî, el-Hücce V.79; Çetin İsmâil, *Kırâatların Tefsîre Etkisi*, s. 252.

<sup>1772</sup> Sahabe arasında İslam’a girmeden önce müslümanlara bu tür işkenceleri yapan ya da onları katıldıkları savaşlarda şehid eden kimseler az değildir. Mesele, Hendek Harbinde Ebû Cehil’in oğlu İkrime, Ensardan “Müczir” isminde bir sahabiyi şehit etmiştir. Rivâyete göre Allah Resûlüne bu olay aktarıldığında tebessüm etmiştir. Bunun üzerine Ensar, “Sizden birisi bizden birini öldürdü diye mi bu tebessüm Ya Resulallah” diyerek sitemlerini hissettirerek niçin tebessüm ettiğini kendisine sormuşlardır. Bunun üzerine Allah Resûlü, İkrime’nin bu sahabiyi şehit etmesine rağmen kendisinin kıyamette makamının ondan aşağı olmayacağı için tebessüm ettiğini ifade etmiştir. (Bkz. bkz. İbn Hacer, el-İsâbe, VI.44) Öte yandan kaynaklarımız, Akabe’de bulunmuş, Bedir ve Uhud savaşına katılmış olan Ubeyd et-Teyhân’ın da Uhud Harbinde İkrime b. Ebî Cehil tarafından şehid edildiğini aktarır. (Bkz. İbn Sa’d, Muhammed b. Sa’d Ebû Abdillâh el-Basrî ez-Zühri, et-Tabâkâtü’l-Kübrâ, (I-VIII), IV.449). Ele aldığımız bu âyette yer alan malum kalıbı ile olan okuyuşta “...başkalarına eziyet ettikten sonra...” şeklindeki anlam, bazı sahabilerin eski dönemlerdeki bu tür hallerine bir atıf anlamı taşımaktadır. Ancak İkrime örneğinde olduğu gibi bu sahabilerin İslam öncesi dönemdeki bu hallerini, tövbe edip iman etmeleri nedeniyle bağışlanmış olmaktadır.

<sup>1773</sup> “İnkâr edenlere söyle: ‘Eğer vazgeçerlerse, geçmişteki (günahları) kendilerine bağışlanır.../ قُلْ لِلَّهِ الْغَفْرُ الْوَالِ الْكَرِيمُ... (Enfal(8):38) “كفروا إن يتنوها يغفر لهم ما قد سلف...”

<sup>1774</sup> İbn Hâleveyh, el-Hücce, s. 213.

<sup>1775</sup> İbn Hâleveyh, el-Hücce fi’l-Kırâati’s-Seb’a, (tahk. Dr. Abdulâl Sâlim Mukrim) Müessesetu’r-Risâle, Beyrut, 1996/1417, s. 212; el-Ukberî, İmlâ, s. 382.



açık ifadeyle bu müminlere, başlarına gelen sıkıntılar, işkenceler, yurtlarından çıkartılmaları ve dinlerini rahat yaşama uğrunda hicret etmeleri, cihat etmeleri... gibi kazandıkları vasıfları nedeniyle, kafirler tarafından zor kullanılarak bazı söz ve fiileri yapmaya itilmeleri durumunda, kendilerinin affedileceği ve bağışlanacağı âyette müjdelenmiş olmaktadır.<sup>1776</sup>

Nitekim, ele aldığımız bu âyetin bir iki âyet öncesinde şöyle buyrulmaktadır: *“İnanıldıktan sonra Allah’ı inkar eden,- kalbi imanla yatışmış olduğu halde(inkara) zorlanan değil, fakat küfre göğüs açan, (küfürle sevinç duyan)- kimselere Allah’tan bir gazab iner ve onlar için büyük bir azab vardır.”*<sup>1777</sup>

Müşriklerin zor kullanarak bir takım söz ve davranışları istemeleri karşısında onların isteğini yerine getirmek zorunda kalarak İslam’ın yasakladığı eylemleri yapmış olan Ammar b. Yâsir ve Bilal el-Habeşî gibi bazı müslümanların bu durumlarına üzülmeleri üzerine bu âyet nazil olmuştur.<sup>1778</sup>

Konu ile alakalı bir başka rivâyet de şöyledir. Nakledildiğine göre Mekke’den kimi insanlar, müslümanlar Medine’ye hicret ettikten sonra kendilerinin de müslüman olduklarını mektub yazarak onlara bildirdiklerinde Medineli müminler, “Hicret edip bize katılmadıkça sizi kendimizden saymayız.” demişlerdi. Bunun üzerine onlar da Medineye hareket etmişler ve yolda müşrikler tarafından engellenmişler ve kendilerine işkence ve güçlük çıkartılmıştı. Hatta onlardan bir kısmı bu esnada ölmüştü. İşte âyetin bu kimseler hakkında nazil olduğu da nakledilir.<sup>1779</sup>

Konumuzla alakalı âyetin az önce mealini verdiğimiz âyetin akabinde yer alması, konu olarak ayniyet arz etmektedir. Öyle görünüyor ki müslüman olmalarına rağmen zayıf düştüklerinden hicret etmekte geciken ya da hicret etmek için çıktıklarında yolda bir takım işkencelere tabî tutulanlar (فتورا) başta olmak üzere, kendi dinlerinde kalmaları için bir takım işkencelere uğratılan hatta bu amaçla sözlü olarak, küfrü gerektirecek bazı ifadelerin kendilerine söylenmeye çalışıldığı kimselere her iki âyette de işaret edilmiş olmaktadır. Böylece onların çektikleri bu zorluklardan (فتورا) sonra yaptıkları hicret, cihat ve diğer salih amelleri ile Allah tarafından affedildikleri müjdelenmiştir.

Kur’ân’ın genelde uyguladığı bir üslup olarak yapılan uyarı ve emirlerde insanların kimi hataları gündeme getirilerek akabinde gerek onlardaki düzelme gerekse Allah’ın lütfu ve keremi ile bağışlanmaları, âyet sonlarında ifade edilmektedir. Bu açıdan baktığımızda âyette müminlerin hatalı bazı hallerine işaret edilmesi gerekir. Bu hata da onların küfrü gerektiren söz ve fiileri işlemiş olmalarıdır. Bu yoruma meçhul fiil kalıp uygun düşmektedir. Ancak aynı haber, malum kalıpla okumaya göre de yorumlanmaya müsaittir. Çünkü Ammar b. Yasir

<sup>1776</sup> Ezheri, Meâni’l- Kırâât s. 250; İbn Muhaysın, el-Muğni fi Tevcihi’l-Kirââti’l-Aşri’l-Mütevâtira, Dârü’l-Cil, Beyrut, 1993/1413, (I-III), II.334.

<sup>1777</sup> Nahl (16):106.

<sup>1778</sup> Bkz. el-Vâhidî, Ebu’l-Hasan Ali b. Ahmed, Esbâbu’n-Nüzûl, Müessesetu’r-Reyyan, Beyrut, 1991,1411, s. 282; “ ‘Ammâr b. Yâsir, Suheyb, Habbâb b. el-Eret, Bilâl, Âmir b. Fuheyir ve Ebû Huzeyfe’nin kölesi Kureyşliler tarafından acımasızca işkence edilirdi; o derece ki, ne söylediklerini bilmez hale gelirlerdi. Bu âyet-i Kerime onlar hakkında nazil olmuştur.” Ayrıca bkz. Abdulfettah el-Kâdî, Esbab-ı Nüzûl, (terc. Salih Akdemir) Fecr Yayinevi, Ankara,1996, s.236.

<sup>1779</sup> Vâhidî, Esbâbu’n-Nüzûl, s.282.

gibi bazı müslümanların müşriklerin baskısıyla dinden dönmüş gibi görünmeleriyle kendi kendilerini fitneye düşürmüş olmaktadır. Ya da "فسورا" malum fiilin fâili olarak müşrikleri düşündüğümüzde, kafirler tarafından bazı sıkıntı ve işkencelere uğratılmışlardır. Aynı durum Mekke'de iman etmede ve hicret etmede geciken kimseler için de geçerlidir.

Görülüyor ki kelime her iki şekilde anlamlandırılmaya da müsaittir. Fiilin fâili malum olduğunda bunlar müşrikler veya müslümanların kendileridir. Bu durumda müşrik olanlar sonradan müslüman olmaları, cihat etmeleri gibi amelleri nedeniyle affa uğramışlardır. Fiilin fâili meçhul olduğunda ise kastedilen müminlerdir. Müşrikler tarafından işkence ve eziyetlere tabi tutulmaları veya böyle bir işkence anında kendilerinden istenen küfrü gerektirecek bazı söz ve filleri söyleyip yapmalarından dolayı sorumlu olmadıkları, onların Allah tarafından bağışlandıkları müjdelenmiş olmaktadır.

Kısacası her iki kırâat ile daha geniş mana elde edilmekte; hem baskıya uğrayan müslümanlar, hem de müslümanlara baskı yapan fakat daha sonra müslüman olan kimseler âyette bahsedilen hükmün kapsamına dahil olmaktadır.<sup>1780</sup>

### 3. Örnek:

[وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُررْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَاءِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ]

"Üzerine Allah'ın adı anılmış olanlardan niçin yemeyesiniz? Çaresiz yemek zorunda kaldıklarınız dışında, size haram kıldığı şeyleri (Allah) size açıklamıştır. Doğrusu bir çokları, bilmeden keyiflerine uyarak halkı şaşırıyorlar. Muhakkak ki Rabb'in, (evet) O, sınırı aşanları çok iyi bilir." (Enam(6):119)

Bu âyette yer alan "فصل - حرم" kelimeleri malum ve meçhul olarak okunmuştur.

- "فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ": Nâfi, Hafs, Ebû Ca'fer ve Yakub bu şekilde okumuştur.
- "فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ": Şu'be, Hamza, Kisâî ve Halef bu şekilde okumuştur.
- "فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ": İbn Kesir, Ebû Amr ve İbn Âmir ise bu şekilde okumuşlardır.<sup>1781</sup>

### Kırâatların Anlamları:

İlk şıkka göre âyetin anlamı mealde verilmiştir. Buna göre her iki fiil malum kalıbında olduğundan fâili Allah olacaktır. Bu şekilde okuyanlar, sözün başında Allah'ın adının geçmesini<sup>1782</sup> ve ayrıca tüm kurra tarafından ittifakla aynı şekilde okunan aynı sûrenin 97.âyetindeki "... قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ" ifadelerini; 151.âyette geçen, "... مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ" ifadelerini ve 150.âyette yer alan "أَنَّ اللَّهَ حَرَّمَ هَذَا" ifadelerini

<sup>1780</sup> Çetin Abdurrahman, s.253.

<sup>1781</sup> İbn Mücâhid, Kitâbu's-Seb'a, s.266-267; Mekki, el-Keşf, I.448-449; İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II.262; Dimyatî, İthaf, s. 216; Muhammed Kerîm, el-Kırâât, 143.

<sup>1782</sup> İbn Hâleveyh, el-Hücce, s. 148.

bu şekilde okumaya delil olarak göstermişlerdir.<sup>1783</sup> Dikkat edilirse her üç yerde de fâil Allah (c.c.)'a dönmektedir.

İkinci şıkta bulunan okuyuşa göre ilk fiil malum; ikinci fiil meçhul olarak “فَصَلَّ” şeklinde okunmuştur. Buna göre anlam, “size haram kılınanları size (Allah) açıkladı” şeklinde olacaktır. İkinci fiili meçhul olarak okuyanlar Allah'ın yenmesini yasakladığı hayvanlarla alakalı mufassal bilgilerin yer verildiği Maide:3.âyette geçen “حَرَّمْتُ عَلَيْكُمْ...” ifadelerine, burada atıfta bulunulduğu; bu nedenle ikinci fiilin meçhul okunması gerektiğini söylemişlerdir.<sup>1784</sup>

Üçüncü şıkta bulunan okumaya göre “فَصَلَّ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ” ise anlam, “...*haram kılınanlar size açıkladı...*” şeklinde olacaktır.<sup>1785</sup>

Mekkî, her iki fiili malum olan vechin tercihe uygun olduğunu söylemiştir.<sup>1786</sup>

Türkçe meallerde görebildiğimiz kadarı ile bu farklılığa temas edilmemiştir.

### 5. Örnek:

[وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى...]  
[وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ]  
[وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ]

“Senden önce de kentler halkından, yalnız kendilerine vahyettiğimiz erkeklerden başka, (elçi) göndermedik...” (Yusuf(12):109)

“Biz senden önce de, kendilerine vahyettiğimiz erkeklerden başkasını elçi göndermedik. Sorun Zikir ehline, eğer bilmiyorsanız ?” (Nahl (16):43)

“Senden önce hiçbir peygamber göndermedik ki ona: “Benden başka tanrı yoktur, bana kulluk edin!” diye vahyetmiş olmayalım.” (Enbiya (21):25)

Yukarıdaki âyetlerde geçen “نوحى” kelimesi, malum ve meçhul olarak okunmuştur.

Her üç âyette geçen “نوحى” kelimesi, kırâat imamlarından Hafz tarafından نُوحِي şeklinde mütekellim sıygası ile okunmuştur. Diğer imamlar ise نُوحِي şeklinde gâib kalıbı ile okumuştur Ancak kırâat imamlarından Hamza ve Kisâî Enbiya:25.âyette ona bu okuyuşta muvafakat etmişlerdir.<sup>1787</sup>

### Kırâatların Anlamları:

Hafz'ın okuyuşuna göre kelime mütekellim maal-gayri kalıbı ile, “...vahy ediyoruz/vahyederiz..” anlamındadır. Bu ifade kalıbı ile Kur'ân'da إِنَّا أَوْحَيْنَا

<sup>1783</sup> Fârisî, el-Hücce, III.391; Mekki, el-Keşf, I.448.

<sup>1784</sup> Fârisî, el-Hücce, III.391.

<sup>1785</sup> Muhaysın, el-Muğnî, II.90.

<sup>1786</sup> Mekki, el-Keşf, II. 449.

<sup>1787</sup> Mekki, el-Keşf, II.15; Dâni, et-Teyşir,106; İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II. 297; Dimyâti, İthaf, s. 268; Muhaysın, el-Muğnî,II. 279; Muhammed Kerîm, el-Kırâât, s.248,272, 324.

...إليك كما أوحينا إلى نوح...<sup>1788</sup> “Sana Nuh’a ... vahyettiğimiz gibi sana da vahyettik.”<sup>1788</sup> âyetinde olduğu gibi cemi’ kalıbında kullanıldığı yerler olmuştur ki bu tür âyetler Hafs’ın bu okuyuşunu (ki o bu okuyuşunu Âsım’dan rivâyetle almıştır) te’yîd etmektedir.

Diğer kurrâlar ise fiili meçhul olarak okumuşlar ve bu konuda “وأوحى إلي نوح”<sup>1789</sup> ve “قُلْ أُوْحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ...”<sup>1790</sup> âyetlerinde olduğu gibi Kur’ân’da örneklerinin bulunduğunu gerekçe göstermişler ve bu âyetlerde vahyin oluşması konusunda bir haber vermenin söz konusu olmadığını; çünkü, vahyedenin “Allah” olduğunun zaten bilinmekte olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>1791</sup>

Buna göre kelimenin aldığı anlam, malum kalıbı yukarıda arz edildiği gibi iken meçhul kalıbı ile okunduğunda ise;

“Senden önce de kentler halkından, yalnız kendilerine vahyedilen erkeklerden başka, (elçi) göndermedik...”

“Biz senden önce de, kendilerine vahyedilen erkeklerden başkasını elçi göndermedik. Sorun Zikir ehline, eğer bilmiyorsunuz ?”

“Senden önce hiçbir peygamber göndermedik ki ona:“ Benden başka tanrı yoktur, bana kulluk edin!” diye vahyedilmiş olmasın ” şeklinde olur.

Anlamda çok fazla farklılık meydana gelmese de ifade de bir farklılığın olduğu görülmektedir.

Türkçe meallerde, Hafs kırâatı esas alındığından olacak diğer kırâatlara hiç değinilmemiştir.

Kırâat imamları tarafından malum ve meçhul olarak Kur’ân’da okunmuş olan yukarıda verdiğimiz örneklerden başka bir çok örnek bulunmaktadır.

Bunlardan bir kısmını şu şekilde göstermemiz mümkündür:

Sure:	âyet no:	Okuyuşlar:	Sûre:	âyet no:	Okuyuşlar:
Bakara (2):	173	(اضطُرُّ / اضْطُرُّ)	Enbiya(21):	87	(تَقْدِيرُ / يُقْدِرُ)
	229	(تُرْجَعُونَ / تُرْجَعُونَ);	Hacc (22):	39	(أَذِنُ / أَدِنُ - يُفَاتِلُونَ / يُفَاتِلُونَ)
Âl-i İmrân(3):	14	(يُحْكِمُ / يُحْكِمُ); (زَيْنُ / زَيْنُ)	Mûminûn (23):	11 5	(تُرْجَعُونَ / تُرْجَعُونَ)
Nisâ:(4):	12	(سَيَمْلُونَ / سَيَمْلُونَ) (يُوصِي / يُوصِي)	Nur (24):	46	(يَسْبَحُ / يُسَبِّحُ)
	140	(أَزَلُّ / أَزَلُّ)		48, 51	(يُحْكِمُ / يُحْكِمُ)
	166	(أَزَلُّ / أَزَلُّ)	Furkan(25):	75	(يُنْقُونَ / يُنْقُونَ)
Mâide(5):	107	(اسْتَحِقُّ / اسْتَحِقُّ)	Sebe’(34):	14	(تَيَسَّبُ / تَيَسَّبُ)
En’am(6):	16	(يُصْرَفُ / يُصْرَفُ)		23	(أَذِنُ / أَدِنُ)
	36	(يُرْجَعُونَ / يُرْجَعُونَ)	Fâtır(35):	11	(يُنْقَصُ / يُنْقَصُ)
A’raf(7):	25	(تُخْرَجُونَ / تُخْرَجُونَ)		33	(يُدْخَلُونَ / يُدْخَلُونَ)
Hûd(11):	6	(وَيُعَلِّمُ / وَيُعَلِّمُ)	Yâsîn(36):	83	(تُرْجَعُونَ / تُرْجَعُونَ)
Yunus(10):	87	(لَا يُخْرِمُكُمْ / لَا يُخْرِمُكُمْ)	Zümer(39):	42	(قَضَى / قَضَى)
Yusuf (12):	123	(حَصْحَصُ / حَصْحَصُ)		44	(تُرْجَعُونَ / تُرْجَعُونَ)
Hicr(15):	53	(لَا تُؤْخَلُ / لَا تُؤْخَلُ)			

<sup>1788</sup> Nisa(4):163.

<sup>1789</sup> Hûd(11):36.

<sup>1790</sup> Cin(72):1.

<sup>1791</sup> Fârisî, el- Hücce, IV.440; Mekki, el-Keşf, II. 15; İbn Meryem, el- Mûdah, II.690

Hicr(15):	53	( لَا تُوحِلْ / لَا تُوحِلْ )	Mümin(40):	60	( سَيَذَخُلُونَ / سَيَذَخُلُونَ )
Nahl(16):	37	( لَا يُهْدِي / لَا يُهْدِي )	Fussilet(41):	6	( يُوحِي / يُوحِي )
İsrâ(17):	13	( وَيُخْرِجُ / وَيُخْرِجُ )		40	( يُلْحِدُونَ / يُلْحِدُونَ )
	76	( يَلْبِثُونَ / يَلْبِثُونَ )	Şûrâ(42):	3	( يُوحِي / يُوحِي )
	102	( تَنْفِخُ / تَنْفِخُ )	Câsiye(45):	15	( تُرْجِعُونَ / تُرْجِعُونَ );
Kehf(18):	21	( غُلِبُوا / غُلِبُوا )	Hadid(57):	5	( تُرْجِعُ / تُرْجِعُ )
Meryem(19):	40	( يُرْجِعُونَ / يُرْجِعُونَ )	Muddaffifin(83):	24	( تُعْرِفُ / تُعْرِفُ )
Tâhâ(20):	102	( تَنْفِخُ / تَنْفِخُ )			
	114	( أَنْ تَقْضِي / أَنْ تَقْضِي )			

## B. İLTİFAT İLE OLUŞAN KİRÂAT VECİHLERİ

İltifat, lügatta, bir şeyi burup çevirmek, gömleğini boynuna atmak, sözü ister tutsun ister tutmasın salıvermek, görüşünden yüz çevirmek ve bir toplumdaki uzak durmak<sup>1797</sup> gibi anlamlara gelen l-f-t/لَفَتْ fiilinin ifti'al babında bir mastarı olup, lügatte, sağa sola bakmak, yüzünü öteye beriye çevirmek, dönüp bakmak anlamlarına gelir.<sup>1798</sup>

Terim olarak iltifat, bir cümlede, sözü bir üsluptan diğer bir üslûba nakletmeye denir.<sup>1799</sup> Diğer bir ifade ile, bir sıygayı kullandıktan sonra, cümledeki fiili, mütekellim, hitap veya gâib kalıplarından birinden diğerine nakletmektir.<sup>1800</sup>

İltifat sanatı, farklı sözleri dinlemekten hoşlanan kimselerin tabiatlarına uygun ifadeler kullanarak aynı minval üzere devam eden sıkıcı sözlerden dinleyiciyi engelleyip ona zindelik kazandırmayı amaçlar. Diğer bir ifade ile dinleyicilerin söze kulak vermelerini sağlayabilmek için cümleyi yumuşatarak ve kulağa hoş gelmeyen kelimelerden kurtarmak suretiyle sözün daha etkileyici olmasını amaç edinir.<sup>1801</sup>

İltifat sanatı ya yüklen(fiil) ya da özne(fâil) düzeyinde meydana gelmektedir.<sup>1802</sup>

Yüklem düzeyinde olan iltifat sanatı, geçmiş zaman kalıbındaki (mâzi) bir fiilden gelecek zaman kalıbındaki (müzâri) bir fiile intikal edilmesiyle veya gelecek zaman kalıbındaki bir fiilden geçmiş zaman kalıbındaki bir fiile intikal edilmesiyle ya da ism-i mef'ûl kalıbıyla gelecek zamanın kastedilmesiyle oluşur. Diğer yandan gelecek zamanı veya geçmiş zamanı ifade eden bir fiilden, emir ifade eden fiile

<sup>1797</sup> İbn Manzur, Lisânu'l-Arab, II.85; Mü'cemu'l-Vasît, 830; el-Mu'cemu'l-Arabiyyu'l-Esâsî, s. 1092; Sarı, Mevlüt, Arapça Türkçe Lügat, s. 1378

<sup>1798</sup> İbn Manzur, Lisânu'l-Arab, II.85; Mü'cemu'l-Vasît, 830.

<sup>1799</sup> ez-Zerkeşî, el-Burhân, III.314.

<sup>1800</sup> Suyûtî, el-İtkân, II.902.

<sup>1801</sup> Suyûtî, el-İtkân, II. 902-903; Mollaibrahimoğlu, Süleyman, Kur'ân-ı Kerîm'de İltifat Sanatı, Diyanet İlmî Dergi, Cilt:33, sayı:1, Ocak-Şubat, 1997, s. 19 vd.

<sup>1802</sup> Hasan Tabl ise konu ile alakalı yaptığı çalışmada iltifatı, sıygalarda, sayılarda, zamirlerde, edatlarda, cümlelerin nahvî çatısında ve mu'cemlerde olmak üzere farklı bir sınıflama ile geniş bir çerçevede ele almıştır. Bkz. Tabl, Hasan, Uslûbu'l-İltifat fî'l-Belâgâti'l-Kur'âniyye, Medîne, 1990/1411, s. 63 vd.

intikalle vücûda gelen sanat da yine yüklem düzeyindeki iltifat sanatından sayılmıştır.<sup>1798</sup>

Kaynaklarımız özne/fâil düzeyinde olan iltifat sanatının altı farklı çeşidi üzerinde durmaktadır. Bunlar şunlardır:

a. Mütakellim sıygasından hitap sıygasına olan iltifat (Birinci şahıs kipinden ikinci şahıs kipine olan iltifat);

b. Mütakellim sıygasından gâib sıygasına olan iltifat (Birinci şahıs kipinden üçüncü şahıs kipine olan iltifat);

c. Muhatap sıygasından mütakellim sıygasına olan iltifat (İkinci şahıs kipinden birinci şahıs kipine olan iltifat);

d. Muhataptan sıygasından gâib sıygasına olan iltifat (İkinci şahıs kipinden üçüncü şahıs kipine olan iltifat);

e. Gâib sıygasından mütakellim sıygasına olan iltifat (Üçüncü şahıs kipinden birinci şahıs kipine olan iltifat)

f. Gâib sıygasından muhatap sıygasına olan iltifat (Üçüncü şahıs kipinden ikinci şahıs kipine)<sup>1799</sup>

Kırâat imamlarının ihtilafı söz konusu olmayan ve ittifakla aynı şekilde okudukları âyetler ve sûreler göz önüne alındığında bu altı çeşit vechin çoğunluğunun kullanıldığı görülmektedir. Diğer yandan kırâatlar arasında ihtilaf söz konusu olduğunda da her bir kırâatın kendi içinde ve bir kârînin diğer kârîlerin okuyuşuna muhalif olarak okuduğu kırâat vechinde de bu sanatın türlerini görmek mümkündür. Burada öncelikle ihtilafa neden olmayan ortak vecihlerde bulunan iltifat vecihlerine birer örnek verip daha sonra ihtilaf edilen kırâat vecihlerine dair örnekleri sunmak istiyoruz.

**Mütakellim kalıbından hitap kalıbına olan iltifat:** Tüm kurrâ tarafından aynı şekilde okunması nedeniyle ihtilafın zikredildiği yerlerde ele alınmayan<sup>1800</sup> وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ “Ben niçin beni yaratana kulluk etmeyeyim? Oysa hep ona döndürüleceksiniz.” (Yasin (36):22) meailindeki âyet buna misaldir. Bu âyette “وَالَيْهِ” kısmı, cümlelerin “وَمَا لِي” “Bana ne oluyor ki...” kısmına göre mütakellim kalıbıyla “أَرْجِعُ” “..ben ona döneceğim” şeklinde olması gerekirdi. Şayet bu kelime “وَمَا” şeklinde olsaydı, bu fiilin mevcut şekline uygun düşerdi. Buna göre âyette, “وَمَا” mütakellim sıygasından muhatap sıygasına “أَرْجِعُونَ” şekliyle bir geçiş yapılmıştır.

Buradaki incelik, ifadeyi kullanan şahsın (Habib en-Neccar) nasihatı kendine yapmaktan ziyade kavmine yöneltmesi, kendisi için istediğini kavmi için de istemesidir. Bu nedenle kavmini korkutmak, onları Allah’ın dinine davet etmek üzere, hitabı onlara çevirmiştir.<sup>1801</sup>

Kur’ân’da bunun dışında başka örnekler de bulunmaktadır.<sup>1802</sup>

<sup>1798</sup> Mollaibrahimoğlu, Süleyman, Kur’ân-ı Kerîm’de İltifat Sanatı, s. 20.

<sup>1799</sup> ez-Zerkeşi, el-Burhân, 319-323; Kaznivî, Celalettin Muhammed, Telhîs, y.t. s. 12; (Açıklamalı Terceme: Mehmet Fahrettin Dinçkol) Ebrar Yayınları, İstanbul, 1990, s. 48-49.

<sup>1800</sup> On kurra tümüyle aynı şekilde okumuştur. Bkz. Muhammed Kerîm, el-Kırâât, s. 441.

<sup>1801</sup> ez-Zerkeşi, el-Burhân, III.315; Suyûtî, el-İtkân, II.903; Kazvini, Telhis, s. 12; (Tercüme, s. 48).

<sup>1802</sup> Diğer örnekler için bkz. Sebe(34):15; A’raf(7):55; Hacc(22): 77; Feth(48):1-2.

**Mütekellim'den gâibe iltifat:** Kırâat imamları tarafından ittifakla aynı şekilde okunan Kevser sûresinde bunun örneği bulunmaktadır:

إنا أعطيناك الكوثر فصل لربك وانحر *"Biz sana kevseri verdik. (Öyle ise) Rabb'in için namaz kıl ve kurban kes! ..."* (Kevser (108):1-2)

Bu âyetlerin ilk kısmında "Biz/إنا" mütekellim kalıbı akabinde ikinci âyette "*Rabb'in için /لربك*..." ifadesi gelerek mütekellimden "Rabb" ismi ile gâibe bir iltifat olmuştur. Halbuki "إنا" mütekellim zamirine karşılık "فصل لنا" "*Bizim için namaz kıl ve kurban kes...*" şeklinde gelmesi gerekirdi.<sup>1803</sup> Burada namazın Yüce Allah'ın rubûbiyet sıfatının bir hakkı olmasına bir teşvik yapılmaktadır.<sup>1804</sup>

**Muhataptan mütekellime iltifat:** Bunun örneği Kur'ân'da bulunmamaktadır. Gerçi, *"Sen yapacağını yap... Biz Rabb'imize iman ediyoruz..."* (Tâhâ(20):72-73) âyeti buna misal gösterilmişse de doğru değildir. Çünkü iltifatın şartı, murad edilenin aynı kişi olması gerekir.<sup>1805</sup>

**Muhataptan gâibe iltifat:** Bunun örneği ise şu âyette bulunmaktadır:

حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِّ وَجَعَلْتُمْ بِيَهُمْ *"Hatta siz gemide idiniz o da sizi götürüyordu..."* (Yunus(10):22)

Bu âyette cümle *كُنْتُمْ* ile başlayıp *بِهِمْ* ile bitmiştir. Böylece muhataba hitap edilirken gemidekileri gâib sayarak sanki başkalarına, onların küfür ve diğer amellerinden teaccüb edilecek halleri beyan edilmiştir. "Hatta siz gemide idiniz. Gemi de kendi içinde olanları yürüttü, onu hatırlıyor musun?" demek istenmektedir.<sup>1806</sup>

**Gâib'den mütekellime iltifat:** Bunun örneği şu âyette geçmektedir.

اللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُحِبُّ سَحَابًا فُسُقِنَاهُ *"O Allah ki, bulutları süren rüzgarları gönderdi. Onunla suladık..."*

Burada *اللَّهُ* ismi zâhir olduğundan gâib hükmündedir.<sup>1807</sup> "O yağmurla suladı..." yerine, "...suladık" denilerek iltifat yapılmıştır.<sup>1808</sup>

Bunun dışında başka örnekler de bulunmaktadır.<sup>1809</sup>

**Gâib'den muhataba iltifat:** Bunun örneği Fatiha sûresi, *إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَكَأَنَّكَ تَعْبُدُ* (âyet:4-5) âyetlerinde bulunmaktadır. Dikkat edilirse burada 5.âyette *إِيَّاكَ* yerine *إِيَّاكَ* denmiştir. Halbuki 4.âyette "Din gününün mâliki/melikidir." ifadesi zâhir isim olduğundan gâib hükmündedir. Buna göre "Ancak ona kulluk eder ancak ondan yardım dileriz" anlamında *إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ* şeklinde gelmesi gerekirken *إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ*

<sup>1803</sup> ez-Zerkeşi, el-Burhân, III.317 Bezner örnekler için bkz. A'raf, 158; Duhan(44), 4-6; Fetih(48) 1-2.

<sup>1804</sup> ez-Zerkeşi, el-Burhân, III.317.

<sup>1805</sup> Suyûfi, el-İtkân, II. 903-904.

<sup>1806</sup> Suyûfi, el-İtkân, II. 904; Kazvini, Celattin Muhammed, Telhis, (Terceme) s. 49.

<sup>1807</sup> Bkz. Tabi, Hasan, Üslûbü'l-İltifat, s. 130 (Mevâhibu'l-Feth, I.42'den naklen).

<sup>1808</sup> Telhis, a.y.

<sup>1809</sup> Râm(30):39; Hücurat(49), 7; Enbiya (21) 92-93; Duhâ (93):3.

تستعين “Ancak sana kulluk eder ve ancak senden yardım dileriz” şeklinde gelerek bu iltifat oluşmuştur.<sup>1810</sup>

Az önce de ifade edildiği gibi yukarıdaki örneklerde daha çok ittifak edilen kırâatlarda bulunan iltifatlar ele alınmıştır. Ancak kırâat farklılıklarına neden olan hususlardan birisi olarak kimi yerde imamlar birbirlerine muhalif olarak gâib, gâibe, muhatap ve mütekellim sıygasıyla okuyarak muhalefet etmişler ve muhtelif iltifat sanatlarını kullanmışlardır. Kuşkusuz imamların farklı okuyuşlarıyla meydana gelen bu iltifatın âyetlerin anlamları üzerinde ciddî manada bir etkisi olmasa da bir farklılık olarak kayda değer edebî üslup etkisi yapmıştır.

### Örnek:1

[ آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَيْكِهِ وَكِتَابِهِ وَرَسُولِهِ لَا تَفَرُّقَ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رَسُولِهِ ... ]

“Peygamber Rabb’inden kendisine indirilene inandı, mü’minler de. Hepsi Allah’a, meleklerine, kitaplarına ve peygamberlerine inandı. ‘Onun elçilerinden hiç birini diğerinden ayırt etmeyiz’ (dediler)...”Bakara(2):285

Bu âyette geçen تفرق fiili kırâat imamlarından Yakub tarafından لا يفرق şeklinde okumuş iken diğer kurrâ, metinde yazıldığı gibi okumuştur.<sup>1811</sup>

Yakub’un okumasına göre bu fiilde bulunan (müstetir) zamir, aynı âyette geçen “resul” kelimesine dönmektedir. Bu durumda anlam “(Resul)Onun elçilerinden hiç birini diğerinden ayırt etmez.”<sup>1812</sup> demek olur. Bu şekilde olan kırâata göre bir iltifat söz konusu değildir. Çünkü bu durumda bir önceki cümledeki آمن fiiline uygun olarak biri mâzî diğeri muzarî olmakla birlikte her iki fiil de III.tekil şahıs kalıbındadır.

Ancak cumhurun okumasına göre ise gâibten mütekellime iltifat vardır. Diğer bir ifade ile ilk fiil, mâzî ve III. tekil şahıs kalıbında iken ikinci fiil ise I.tekil şahıs(mütekellim) kalıbındadır.

Buna göre cumhurun okuyuşuna göre anlam : “Resul kendisine Rabb’inden indirilene iman etti.... (Resul ve müminler) ‘Onun elçilerinden hiç birini diğerinden ayırt etmeyiz’(dediler)”<sup>1813</sup> şeklinde olacaktır.<sup>1814</sup>

Bu durumda لا تفرق fiilinin fâili, hem resul hem de müminlerdir. Ya’kub’un okumasına göre fâil “Resûl”dür. Sonuç olarak cumhurun okumasında bir iltifat varken, Ya’kub’un okumasında iltifat bulunmamaktadır.

<sup>1810</sup> Bkz. ez-Zerkeşî, el-Burhân, III. Suyutî, el-İtkân, II. 904-405.

<sup>1811</sup> İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, II.237; Dimyatî, İthaf, s. 167; Muhammed Kerim, el-Kırâât, s.49.

<sup>1812</sup> İbn Meryem, el-Mûdah, I.357.

<sup>1813</sup> “Dediler” ifadesi, bir önceki cümlelerin hali olarak “diyerek/diyorlar şeklinde bir takdirle eklenebilir. Bkz. Hemezânî, el-Ferîd, I.533.

<sup>1814</sup> Dimyatî, İthaf, 167. Âyetin açıklaması için bkz. Saka, Şevki, Kur’an’dan Mesajlar, İrşad Kitaplığı, Ankara, 1997, s. 68-73.



## Örnek: 2

[وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ]

“(Rabb’i) Ona (İsa’ya) kitabı, hikmeti, Tevrat’i, ve İncil’i öğretecektir.” (Âl-i İmrân (3):48)

Bu âyette geçen يعلمه kelimesini, Nâfi, Âsım, Ebû Ca’fer ve Yakub gâib sıygasıyla يُعَلِّمُهُ şeklinde okurken, diğer kurrâ, mütekellim sıygasıyla okuyarak gâibten mütekellime iltifat ile okumuşlardır.<sup>1815</sup>

Mütekellim sıygası ile olan okumaya göre âyetin anlamı, “Ona (İsa’ya) kitabı, hikmeti, Tevrat’ı, ve İncil’i öğretiriz.” şeklinde olacaktır.

Bu okumaya göre fiil, 44.âyette geçen ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك... “Bunlar sana vahyettiğimiz gayb haberlerindedir...” kısmına dönerek cümle gâib kalıbı ile devam ederken mütekellime bir iltifat söz konusu olmuş demektir.<sup>1816</sup>

Kelimenin gâib kalıbı ile okunmasına göre ise bu fiilin fâili, iki âyet önce geçen إن الله يشرك (Ey Meryem, Allah sana müjdeler...) kısmına râcî olacaktır. Yani fâil “Allah” lafzıdır. Bu okuyuşta bir iltifat söz konusu değildir.

Ancak hemen ifâde edelim ki gâib kalıbı ile olan okumaya göre cümlede bir önceki âyete uygun olarak bir ittirat/uyum söz konusudur.<sup>1817</sup>

## Örnek: 3 :

[...وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرُونَ الْعُنَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعُنَابِ]

“Zulmedenler, azabı gördüklerinde bütün kuvvetin Allah’a ait olduğunu ve Allah’ın azabının gerçekten çok şiddetli olduğunu anlayacaklarını (şimdiden) keşke bilselerdi!” (Bakara (2):165)

Bu âyette وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا kısmındaki fiil, gâib ve muhatap olmak üzere iki farklı şekilde okunmuştur.

Nafi, İbn Âmir, Yakub, bu fiili, te(ت) ile وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا şeklinde; on kurrâdan diğerleri ise metindeki gibi yâ(ي)’li olarak وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا diye okumuştur.<sup>1818</sup>

Muhatap sıygasıyla okuyanlar, burada, gâib sıygasından muhataba iltifat ile okumuşlardır.

<sup>1815</sup> Dâni, et-Teysîr, s. 74; Dimyâfi, İthaf, 174; Muhammed Kerîm, el-Kirâât, s. 56

<sup>1816</sup> Bkz. el-Ukberî, et-Tibyân, I. 261.

<sup>1817</sup> Önceki âyette كَذَلِكَ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ “Allah, böylece dilediğini yaratır. Bir şey(in olmasını) istedi mi ona ‘ol’ der, o da oluverir...” buyurulmaktadır. Görüldüğü üzere bu âyette fiiller gâib kâlbındadır ve bu fiillerin fâili de Allah (c.c) dir.

<sup>1818</sup> İbn Mücâhid, Kitâbu’s-Seb’a, 173; Mekki, el-Keşf, I.273; Ezherî, Meâni’l-Kirâât, s.68; Ğalbûn, et-Tezkire, II.323; Dâni, et-Teysîr, 67; İbnu’l-Cezerî, en-Neşr, 224; Bâzemûl, el-Kirâât, II.658; Muhammed Kerîm, el-Kirâât, s. 25.

### Kırâatların Anlamları:

Fil'in hitab sıygası ile okunmasına göre bu hitap Peygamber (s.a.v.)'e yapılmaktadır:

*"O zulm edenlerin azabı gördüklerindeki hallerini bir görseydin, (o anda) onlar tüm kuvvetin Allah'a ait olduklarını ikrar ederlerdi..."*

Bu durumda âyetteki şart edatı لَر in cevabı إِنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا<sup>1819</sup> kısmı olacaktır.

Hitabın kafirlere olması durumunda ise âyetin meali, *"...Zulm edenler, azabı gördüklerinde bütün kuvvetin Allah'a ait olduğunu ve Allah'ın azabının gerçekten çok şiddetli olduğunu anlayacaklarını (şimdiden) keşke bilselerdi!"*<sup>1820</sup> şeklinde olacaktır. Bu durumda cümledeki وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ وَلَوْ يَعْلَمُوا الَّذِينَ ifadesi وَلَوْ يَعْلَمُوا الَّذِينَ anlamındadır.<sup>1821</sup> Şart cümlesinin cevabı ise yine إِنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا kısmıdır.

Ancak şart'ın cevabının mahzuf olduğu da söylenmiştir. Bu görüşe göre mahzuf bir fiil takdir edildiğinde bu fiil كَرَأَيْتَ أَوْ كَرَأُوا أَمْرًا عَظِيمًا şeklinde; ya da عَلِمْتَ أَوْ عَلِمُوا şeklinde fâilin gâib ve hitap durumuna göre fiil almış olacaktır.<sup>1822</sup> Buna göre cümlelerin takdiri لَر عَلِمَ الْكُفَّارُ أَنَدَادَهُمْ لَا تَنْفَعُ لَعَلِمُوا أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ فِي النَّفْعِ الضَّرِّ<sup>1823</sup> şeklinde olur.

Hitabın peygamber'e yapılması durumunda Nebî (s.a.v.) için, bilgi olarak Allah'ın bu gücünü bilmiş olmasına rağmen çıplak gözle görürcesine bilmesi kastedilmiş ve ayrıca ümmeti, Nebî'nin ismi altında bilgilendirilmesi amaçlanmıştır. Bu kelimeler gâib kalıbıyla okunduğunda ise, âyetin üst kısmı ile uyum içinde olduğundan bir iltifat söz konusu değildir.

### 4. Örnek:

[ قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا أَنْزَلَ هَؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بِصَافِرٍ وَاتِيٍّ لَأُظَنِّكَ بِأَفْرَعُونَ مَثُورًا ]

*"Musa dedi ki: "Bunları, ancak göklerin ve yerin Rabb'inin, (benim doğruluğumu belgeleyen) kanıtlar olarak indirdiğini pekâlâ bildin. Ey Fir'avn, ben de seni mahvolmuş/ya da hayırdan çevrilmiş bir insan olarak görüyorum."*

İsrâ (17): 102

Bu âyette yer alan لَقَدْ عَلِمْتَ fiili, muhatap ve mütekellim sıygasıyla okunmuştur. Kisâî لَقَدْ عَلِمْتَ şeklinde okumuş; Ebû Bekir'den naklen A'sâ, ve A'meş de bu konuda ona muvafakat etmiştir. Diğer kurrâ işe لَقَدْ عَلِمْتَ şeklinde okumuştur.<sup>1824</sup>

<sup>1819</sup> Hemezânî, el-Ferîd, I.402.

<sup>1820</sup> Suat Yıldırım Meâli, s. 24.

<sup>1821</sup> Hemezânî, el-Ferîd, I.402.

<sup>1822</sup> Bâzemûl, el-Kırâât, II.461.

<sup>1823</sup> el-Ukberî, et-Tibyân, I. 135.

<sup>1824</sup> İbn Mücâhid, Kitâbu's-Seb'a, s. 385; Mekkî, el-Keşf, II.52; Ğalbûn, et-Tezkire, II. 503; Ezheerî, Meâni'l-Kırâât, s. 262; Dâni, et-Teysîr, s.115; İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II. 309; Dimiyatî, İthaf, 287; Muhammed Kerîm, el-Kırâât, s. 293.

### Kıratlerin Anlamları:

Mütakellim sıygasıyla okunduğunda sözü söyleyen Musa (s.a.) olmuş olur ve Hz Musa, Fir'av'un'a "Gerçekten, göklerin ve yerin Rabb'i olanın birer kanıt olarak bu belgeleri indirdiğini ben bildim..." demiş olmaktadır.

Muhatab sıygasıyla okunduğunda anlam yukarıda mealini verdiğimiz şekilde " Bunları, ancak göklerin ve yerin Rabb'inin, (benim doğruluğumu belgeleyen) kanıtlar olarak indirdiğini(ey Firavun sen ) pekâlâ bildin..." şeklinde olmaktadır.

İlk kırâata göre Hz Musa'nın yerin göğün Rabb'i olduğunu kendinin bildiğini ve buna tanıklık ettiğini vurgulamaktadır. İkinci kırâata göre Fir'avun'un Allah'ın, yerin göğün Rabb'i olduğunu bildiğini ama bunu inat ve zulmü nedeniyle inkar ettiğini vurgulamaktadır.<sup>1825</sup> İbn Hazm (ö.456/1063) bu iki kırâat hakkında "Her iki kırâat da, Allah tarafından indirilmiş olup onlardan birini reddetmek caiz değildir. Evet Musa (a.s) da Allah tarafından kendisine gelen vahyi bilmiştir, Fir'avun da aynı gerçeğin farkındadır..."<sup>1826</sup>

Cumhurun okuyuşuna göre, Firavun'un aslında Hz. Musa'ya gelen nübüvveti anladığı, ama bu konuda inat etmeye devam ettiği anlatılmaktadır. Nitekim Fir'avun'un ve taraftarlarının bile bile haktan uzak durmalarına başka âyetlerde işaret edilmektedir:

"Onlara (Musa'nın kavmi olan Fir'avun ve onun gibi olanlara) açıkça görünen âyetlerimiz gelince: "Bu, apaçık bir büyüdür." dediler.

"(Aslında)Vicdanları, onlar(ın doğruluğuna) kanaat getirdiği halde, sırf haksızlık ve böbürlenme yüzünden onları inkar ettiler. Bak işte o bozguncuların sonu nasıl oldu."<sup>1827</sup>

Diğer bir âyette de "Onların çoğu Allah'a ortak koşmadan inanmazlar"<sup>1828</sup> buyurulmaktadır.

Her iki âyetten<sup>1829</sup> anlaşıldığına göre inkar edenler aslında gerçekleri görmüşler ve hakikatı anlamışlardır. Ancak buna rağmen bile küfürde inat etmişlerdir.<sup>1830</sup>

Cumhurun kırâatı da bu anlamı desteklemekte ve doğrulamaktadır.<sup>1831</sup> Ayrıca âyetin devamında "Ben senin helak olduğunu sanıyorum..."<sup>1832</sup> denmesi, Musa (a.s)'ın Firavun'a karşı hitap etmekte olduğunu göstermektedir. Bu durumda şeklindeki okuyuş, âyetin bağlamına daha uygun düşmektedir.<sup>1832</sup>

Kisâî'nin tek kaldığı okuyuşun gerekçesi ise şöyle izah edilmiştir. Kur'an'dan öğrendiğimize göre Firavun, Hz. Musa'ya "Şu size gönderilmiş bulunan resûlünüz gerçekten tam bir deli"<sup>1833</sup> demiştir. Böyle bir suçlama karşısında Musa'da ona

<sup>1825</sup> Mekkî, el-Keşf, II. 52; Ezheri, Meâni'l-Kırâât, s. 262.

<sup>1826</sup> Bâzemûl, el-Kırâât, II.595 (el-Fasl fi'l- Mîl, III.203'dan naklen)

<sup>1827</sup> Neml(27):13-14

<sup>1828</sup> Yusuf (12): 106.

<sup>1829</sup> Diğer âyetler için bkz. A'raf (7): 134; Zuhuf (43):49.

<sup>1830</sup> Mekkî, el-Keşf, II.52.

<sup>1831</sup> Fârisî, el-Hüccce, V.122.

<sup>1832</sup> Mekkî, el-Keşf, II. 52.

<sup>1833</sup> Şuarâ (26):27.

karşı, “Ben, bu mucizelerin birer ibret vesilesi olmak üzere göklerin ve yerin Rabbi tarafından indirildiğini kesin olarak anlayan bir kimseyim ve ben senin iddia ettiğin gibi mecnun da değilim. Çünkü bana gelen bu ilahi mesaj, öyle aklımdan zoru olan bir kimseden çıkacak bir şey olmayıp aksine akıllı kimselerden çıkan bir bilgi niteliğindedir...” demek istemiştir. Ve böylece Hz. Musa, Firavunun iddiasına cevap vermiş olmaktadır.<sup>1834</sup>

Sonuç olarak bu âyette geçen علمت fiilinin muhatap ve mütekellim kalıbı ile okunması ile قال fiilinden sonra muhataba ve mütekellim kalıbına bir iltifat yapılmış olmakta ve iki farklı okuyuşla âyetin anlamında bir zenginlik meydana gelmektedir.

### 5. Örnek:

[مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا]

“Ben onları(cinleri ve zürriyetini) ne göklerin, yerin yaratılmasına ve ne de kendilerinin yaratılmasında hazır bulundurmadım; yoldan saptıracıları (kendime) yardımcı tutmuş da değilim.”(Kehf (18):51)

Cumhur kurrâ bu âyette مَا أَشْهَدْتُهُمْ ve مَا كُنْتُ kelimelerini mütekellim kalıbı ile okumuş, İbn Muhaysın ve A'meş de onlara muvafakat etmiştir. Ebû Ca'fer ise ilk kelimeyi nefsi mütekellim maalgayrî kalıbında مَا أَشْهَدْنَاكُمْ şeklinde ikinci kelimeyi işe muhatap kalıbı ile مَا كُنْتُ şeklinde okumuş, Hasan da ona muvafakat etmiştir.<sup>1835</sup>

Bu âyette cumhurun okumasına göre her iki kelime mütekellim vahde kalıbı ile okunduğu için bir iltifat yoktur. Ebû Ca'fer'in okumasına göre mütekellimden muhataba geçiş vardır.

### Kırâatların Anlamları:

Ebû Ca'fer'in okunmasına göre, مَا أَشْهَدْنَاكُمْ fiilinin fâili Allah'tır. وَمَا كُنْتُ şeklindeki ikinci fiilin muhatap kalıbında okunması ile fâil Hz. Muhammed ve Kur'ân'a muhatap olan diğer müminlerdir. Buna göre hitap Allah tarafından nebisi Muhammed (s.a.v.)'e ve onun ümmetine “Kesinlikle yoldan saptıracıları yardımcı olarak tutmadığımı”bilmesi noktasında haber vermektedir.<sup>1836</sup> Böylece anlam “...Biz onları ne göklerin ve yerin yaratılmasına ve ne de kendilerinin yaratılmasına hazır bulundurmadık; yoldan saptıracılara da seni yardımcı tutmuş da değiliz.” şeklinde olacaktır.

Âyetin mütekellim sıygasiyla وَمَا كُنْتُ şeklinde okunmasına göre anlamı yukarıda verilmiştir. Bu anlamda “...Yoldan saptıracıları (kendime) yardımcı tutmuş da değilim”ifadesi Allah'a ait bir vasıf olup fâili yine kendi zâtıdır.<sup>1837</sup>

<sup>1834</sup> Fârisî, el-Hücce, V. 123; Mekki, el-Keşf, II 52; İbn Ebi Meryem, el-Mûdah, II. 769.

<sup>1835</sup> İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II.311;Dimyatî, İthaf, 291; Muhammed Kerîm, el- Kırâât, s. 299

<sup>1836</sup> Fârisî, el-Hücce, V.152; Mekki, el-Keşf, II. 65; İbn Ebi Meryem, el-Mûdah, II. 786.

<sup>1837</sup> Geniş bilgi için bkz. Fârisî, el-Hücce, V.152; Mekki, el-Keşf, II. 65; İbn Ebi Meryem, el-Mûdah, II. 786; el-Ukberî, el-Tibyân, II. 851; Hemezânî, el-Ferîd, III. 348.

## 6. Örnek:

[فَقَدْ كَذَّبْتُمْ بِمَا تَقُولُونَ فَمَا تَسْتَطِيعُونَ صَرْفًا وَلَا نَصْرًا وَمَنْ يَظْلِمِ مِنْكُمْ نَذِقْهُ عَذَابًا كَبِيرًا]

“(Bu kez hitap, bunlara tanrı diye tapanlara yönelir.) İşte (tanrı) dedikleriniz de sizi yalanladılar. Artık ne (azabı geri) çevirmeğe gücünüz yeter, ne de (kendinize) bir yardım bulabilirsiniz. Sizden kim zulmederse ona büyük bir azab tattırırız.” (Furkan(25):19)

Hafs (ت) harfi ile فَمَا تَسْتَطِيعُونَ şeklinde hitab kalıbıyla okumuştur. Diğer kurrâ ise فَمَا يَسْتَطِيعُونَ şeklinde gâib kalıbıyla okumuştur.<sup>1838</sup>

Hafs’ın kelimeyi muhatap kalıbı ile تَسْتَطِيعُونَ şeklinde okumasına göre âyette bir ittirad söz konusudur. Buna göre âyette hitap, şirk koşanlara olur. Anlam da yukardaki mealde verildiği gibidir.

Kelime yâ ile okunduğunda ise hitap bu durumda kendisine şirk koşulan kişilere yapılmaktadır ve bu durumda anlam, “İşte (tanrı) dedikleriniz de sizi yalanladılar. Onların(kendisine tapılanlar) ne (azabı geri) çevirmeğe güçleri yeter, ne de (size onların) bir yardımı dokunabilir. Sizden kim zulmederse ona büyük bir azab tattırırız.” şeklinde olmuş olur.<sup>1839</sup>

Görüldüğü üzere kelimenin gâib ve muhatap kalıbı ile okunuşuna göre âyette cümlenin evveline göre gâib’den muhataba bir iltifat; ya da muhataptan muhataba bir ittirad söz konusudur. Her iki okuyuşa göre de, âyetteki muhatap değişmektedir. Böylece âyetin iki farklı anlamı tezahur etmiş olmaktadır.

## 7. Örnek:

[يَوْمَ تَقُولُ لِحَبِئْتِهِمْ هَلْ أَمْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ]

“O gün cehenneme : “Doldun mu?” deriz”. O da “Daha yok mu?” der.” (Kâf(26):30)

Bu âyette geçen يَقُولُ fiili, gâib ve mütekellim sıygası ile okunmuştur.

Buna göre kırâat imamlarından Nâfi, Şu’be ve Ebû Bekir gâib kalıbı ile يَقُولُ şeklinde okurken; diğer kırâat imamları ise bu fiili yukarıda yazıldığı gibi mütekellim kalıbı ile okumuştur.<sup>1840</sup>

İhtilafa neden olan olan يَقُولُ fiili gâib sıygası ile okunduğunda âyette iltifat söz konusu değildir. Çünkü يَقُولُ gâib kalıbındaki fiile karşı aynı âyetin devamında تَقُولُ gâibe fiili karşılık gelmiştir. Bu fiilin fâili ise Allah’tır. Bu okuyuşa göre âyetin anlamı, “O gün (Yüce Allah) cehenneme: “Doldun mu ?” der. (Cehennem de) Daha yok mu?” der.” şeklinde olur.

<sup>1838</sup> İbn Mücâhid, Kitâbu’s-Seb’a, s. 463; İbn Ebi Meryem, el-Mûdah, II. 928; İbnu’l-Cezerî, el-Neşr, II.334; Bâzemûl, el-Kırâât, II.615; Muhammed Kerîm, el-Kırâât, s.361.

<sup>1839</sup> Ezherî, Meâni’l-Kırâât, 340-341; Hemezânî, el-Ferîd,III.626.

<sup>1840</sup> Dâni, Teysir,164; İbnu’l-Cezerî, en-Neşr, II.376; Muhammed Kerîm, el-Kırâât, s. 519.

Mütekellim sıygası ile okunduğunda ise âyette bir iltifat vardır. Aynı sûrede geçen *مَا يَدُلُّ الْقَوْلُ* ve *1841 "...Biz sen(in gözün)den perdeni açtık..."* *فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ* geçiren *"Benim huzurunda söz değiştirilmez ve ben kullara zulmedici değilim"* *1842* ifadelerinden de anlaşılacağı üzere bu durumda fâil yine Allah olur. Bu durumda "dedim" ve "dedik" ifadeleri somuç itibariyle aynıdır. *1843*

Mekkî, mütekellim sıygası ile olan okuyuşun Yuce Allah'ın kendinden haber vermesi ve diğer âyetlerle olan uyumu nedeniyle tercihe daha uygun olduğunu söyler. *1844*

Burada muhtelif âyetlerden vermiş olduğumuz örnekler dışında, kırâat imamlarının ihtilafı okumalarına neden olan diğer örnekleri tablo halinde şu şekilde gösterebiliriz:

Sûre	Âyet No:	Okuyuşlar:	Sûre	Âyet No:	Okuyuşlar:	
Bakara (2):	58	(تَغَيَّرَ لَكُمْ / تَغَيَّرَ لَكُمْ / يُغَيِّرُ لَكُمْ)	Kehf (18):	26	(وَلَا تُشْرِكْ / وَلَا يُشْرِكْ)	
	74	(تَعْمَلُونَ / تَعْمَلُونَ)		47	(تَسِيرُ الْجِبَالِ / تَسِيرُ الْجِبَالِ)	
	83	(لَا تَعْبُدُونَ / لَا يَتَّبِعُونَ)		51	(وَمَا كُنْتَ / وَمَا كُنْتَ)	
	5, 96, 144, 149	(تَعْمَلُونَ / تَعْمَلُونَ)		52	(وَيَوْمَ تَقُولُ / وَيَوْمَ تَقُولُ)	
	140	(أَمْ تَقُولُونَ / أَمْ تَقُولُونَ)	Meryem (19):	9	(خَلَقْنَاكَ / خَلَقْنَاكَ)	
	158	(تَطْوَعُ / تَطْوَعُ)		Enbiya(21):	45	(وَلَا يَسْمَعُ الصَّمَّ / وَلَا يَسْمَعُ الصَّمَّ)
	165, 184	(وَلَوْ تَرَى / وَلَوْ تَرَى)			80	(لِيُحْصِيَنَّهُمْ / لِيُحْصِيَنَّهُمْ)
	271	(يُخَفِّرُ / يُخَفِّرُ)			45	(أَهْلَكْنَاهَا / أَهْلَكْنَاهَا)
	285	(لَا يَفْرَقُ / لَا يَفْرَقُ)	62	(وَأَنْ مَا يَدْعُونَ / وَأَنْ مَا يَدْعُونَ)		
	Âl-u İmrân (3):	12	(وَيُحْشِرُونَ-سَيُحْشِرُونَ / وَيُحْشِرُونَ-سَيُحْشِرُونَ)	Muminûn(22):	21	(تَسْتَعِينُكُمْ / تَسْتَعِينُكُمْ)
13		(يُرَوِّعُهُمْ / يُرَوِّعُهُمْ)	56		(لَا تَحْسِبَنَّ / لَا تَحْسِبَنَّ)	
48		(وَيَعْلَمُهُ / وَيَعْلَمُهُ)	Furkan(23):	8	(تَأْكُلُ مِنْهَا / تَأْكُلُ مِنْهَا)	
57		(فَتَوَفِّيهِمْ / فَتَوَفِّيهِمْ)		17	(تَحْشِرُهُمْ / تَحْشِرُهُمْ)	
115		(وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوهُ / وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوهُ)		19	(تَسْتَطِيعُونَ / تَسْتَطِيعُونَ)	
154		(يَتَّقِي / يَتَّقِي)	Neml(27):	62	(قَدْ كَرِهُوا / قَدْ كَرِهُوا)	
157		(تَحْمَعُونَ / تَحْمَعُونَ)		Neml (27):	88	(يَتَعَلَّوْنَ / يَتَعَلَّوْنَ)
169,178		(وَلَا يَحْسِبَنَّ / وَلَا يَحْسِبَنَّ)	93		(يَعْمَلُونَ / يَعْمَلُونَ)	
180		(تَعْمَلُونَ / تَعْمَلُونَ)	Kasas(28):		60	(تَعْبَلُونَ / تَعْبَلُونَ)
181		(سَتَكْتَبُ / سَتَكْتَبُ)		Ankebût(29):	19	(أَوَلَمْ تَرَوْا / أَوَلَمْ تَرَوْا)
188	(فَلَا تَحْسِبْتَهُمْ / فَلَا تَحْسِبْتَهُمْ)	42			(يَدْعُونَ / يَدْعُونَ)	
Nisâ(4):	13-14	(يُدْخِلُهُ / يُدْخِلُهُ)	55	(تَقُولُ / تَقُولُ)		
	114	(يُؤْتِيهِ / يُؤْتِيهِ)	Rum(30):	39	(لَتُرْوَى / لَتُرْوَى)	

1841 Âyet:22.

1842 Âyet:29.

1843 İbn Meryem, el-Mûdah, III.1200.

1844 Mekkî, el-Keşf, II285.

152,162	(سَوَفَ يُؤْتِيهِمْ / سَوَفَ يُؤْتِيهِمْ)	40	(يُشْرِكُونَ / يُشْرِكُونَ)
<b>Māide(5):</b>	50 (يَتَّقُونَ / يَتَّقُونَ)	41	(لِيَذِيبَهُمُ اللَّذِيذَاتُ)
112	(هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ / هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ)	52	(وَلَا تُسْمِعُ الصَّمَّ / وَلَا تُسْمِعُ الصَّمَّ)
<b>En'am(6):</b>	22 (وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ / وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ)	<b>Lokman(31):</b>	30 (يَدْعُونَ / تَدْعُونَ)
32	(تَعْمَلُونَ / تَعْمَلُونَ)	<b>Ahzab(33):</b>	2,9 (بِمَا يَعْمَلُونَ / بِمَا يَعْمَلُونَ)
55	(وَلَيْسَتَيْنِ / وَلَيْسَتَيْنِ)	30	(لِيَضَعَفَ لَهَا الْعَذَابُ)
91	(تَجْعَلُونَهُ / تَجْعَلُونَهُ)	<b>Sebe'(34):</b>	9 (يَضَعَفُ لَهَا الْعَذَابُ ، يَضَاعَفُ لَهَا الْعَذَابُ)
92	(وَلِتُنذِرَ / وَلِتُنذِرَ)		(إِنْ نَشَأْ نُخَسِفُ ، نُسَقِطُ)
109	(لَا تُؤْمِنُونَ / لَا يُؤْمِنُونَ)		(إِنْ يَشَأْ يُخْسِفُ ، أَوْ يُسَقِطُ)
127	(يَحْشُرُهُمْ / يَحْشُرُهُمْ)	40	(يَحْشُرُهُمْ ، يَقُولُ)
132	(يَعْمَلُونَ / تَعْمَلُونَ)		(نَحْشُرُهُمْ ، يَقُولُ)
<b>A'raf(7)</b>	3 (تَذَكَّرُونَ - تَذَكَّرُونَ / تَذَكَّرُونَ)	<b>Yâ-sîn(36):</b>	68 (يَعْمَلُونَ / تَعْمَلُونَ)
39	(لَا تَعْلَمُونَ / تَعْلَمُونَ)	<b>Saffât(37):</b>	12 (عَجِبْتَ / عَجِبْتَ)
149	(فَرَحَمَتًا رَبَّنَا)	<b>Sâd(38):</b>	53 (ثَوَعْنُونَ / ثَوَعْنُونَ)
169	(تَعْمَلُونَ / تَعْمَلُونَ)	<b>Zümer(39):</b>	20 (وَالَّذِينَ يَدْعُونَ بِالَّذِينَ لَدَعُونَ)
172-173	(أَنْ يَقُولُوا ، أَوْ يَقُولُوا)	<b>Şûrâ(42):</b>	25 (يَعْمَلُونَ / تَعْمَلُونَ)
	(تَقُولُوا ، أَوْ تَقُولُوا)	<b>Zuhruf(43):</b>	24 (جَحْتِكُمْ / جَحْتِكُمْ)
		89	(يَعْمَلُونَ / تَعْمَلُونَ)
<b>Enfal(8):</b>	39 (بِمَا يَعْمَلُونَ / بِمَا يَعْمَلُونَ)	<b>Ahkaf(46):</b>	12 (لِتُنذِرَ / لِتُنذِرَ)
<b>Enfal (8)</b>	59 (وَلَا يَحْسِبِينَ / وَلَا يَحْسِبِينَ)	<b>Fetih(48):</b>	9 (يَتُؤْمِنُوا ، وَيُؤْمِنُوا ، وَيُؤْمِنُوا ، وَيُؤْمِنُوا)
<b>Yunus(10):</b>	5 (لِفَضْلٍ / لِفَضْلٍ)	17	(يُدْخِلُهُ ، يُدْخِلُهُ / يُدْخِلُهُ ، يُدْخِلُهُ)
18	(عَمَّا يُشْرِكُونَ / عَمَّا يُشْرِكُونَ)	24	(تَعْمَلُونَ / تَعْمَلُونَ)
21	(يَسْتَكْبِرُونَ / يَسْتَكْبِرُونَ)	<b>Hucurat(49):</b>	18 (تَعْمَلُونَ / تَعْمَلُونَ)
45	(وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ / وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ)	<b>Kâf(50):</b>	30 (تَقُولُ / تَقُولُ)
100	(يَحْتَلُّ / يَحْتَلُّ)	32	(ثَوَعْنُونَ / ثَوَعْنُونَ)
<b>Hud(11):</b>	123 (يَعْمَلُونَ / تَعْمَلُونَ)	<b>Rahman(55):</b>	31 (سَتَفْرُغُ / سَتَفْرُغُ)
<b>Yusuf(12):</b>	12 (تَرَفَعَ وَتَنْفَعُ / تَرَفَعَ وَتَنْفَعُ)	<b>Hâdîd(57):</b>	16 (وَلَا يَكُونُوا / وَلَا يَكُونُوا)
49	(تَعْصِرُونَ / تَعْصِرُونَ)	<b>Münafikûn (63):</b>	11 (بِمَا يَعْمَلُونَ / بِمَا يَعْمَلُونَ)
76	(تَرَفَعَ دَرَجَاتٍ مِّنْ شَاءَ / تَرَفَعَ دَرَجَاتٍ مِّنْ شَاءَ)	<b>Teğâbûn(64):</b>	9 (يَخْتَمِعُكُمْ / يَخْتَمِعُكُمْ)
	(تَرَفَعَ دَرَجَاتٍ مِّنْ شَاءَ)	9	(وَيَكْفُرُ ، وَيَكْفُرُ / وَيَكْفُرُ ، وَيَكْفُرُ)
<b>Ra'd(13):</b>	4 (يَفْضَلُ / يَفْضَلُ)	<b>Talak(65):</b>	11 (يُدْخِلُهُ / يُدْخِلُهُ)
<b>Nahl(16):</b>	3 (يُشْرِكُونَ / يُشْرِكُونَ)	<b>Mülk(67):</b>	30 (فَسَيَعْلَمُونَ / فَسَيَعْلَمُونَ)
20	(تَدْعُونَ / تَدْعُونَ)	<b>Kalem(68):</b>	41-42 (تُؤْمِنُونَ ، تَذَكَّرُونَ / تُؤْمِنُونَ ، تَذَكَّرُونَ)
48,79	(أَلَمْ تَرَوْا / أَلَمْ تَرَوْا)	<b>Kiyâme(75)</b>	20 (يُحْيُونَ ، وَيُحْيُونَ / يُحْيُونَ ، وَيُحْيُونَ)
48	(تَتَّقُوا / تَتَّقُوا)	<b>İnsan(76):</b>	30 (يَتَشَاءُونَ / يَتَشَاءُونَ)
66	(تَسْتَعِينُكُمْ / تَسْتَعِينُكُمْ)	<b>İnfitâr(82):</b>	9 (تَكْذِبُونَ / تَكْذِبُونَ)
71	(يَحْشُرُونَ / يَحْشُرُونَ)	<b>A'lâ(87):</b>	16 (يُؤْتِرُونَ / يُؤْتِرُونَ)
<b>İsrâ (17):</b>	2 (أَلَا تَتَّخِذُوا / أَلَا تَتَّخِذُوا)	<b>Fecr(89)</b>	17 (لُكْرِمُونَ ، وَلَا تُحْضُونَ ، وَتَأْكُلُونَ ، وَتُحْيُونَ)
33	(فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ / فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ)		(يُكْرِمُونَ ، وَلَا يُحْضُونَ ، وَيَأْكُلُونَ ، وَيُحْيُونَ)

<p>68-69 نَحْسِفُ، نُرْسِلُ، نُبْعِدُكُمْ، فَتَرْسِلُ، فَتَفْرِقُكُمْ يَحْسِفُ، يُرْسِلُ، يُبْعِدُكُمْ، فَيَرْسِلُ، فَتَفْرِقُكُمْ-فَيَفْرِقُكُمْ 102 (عَلِمْتُ/خَلِمْتُ)</p>	<p>تُكْرِمُونَ، وَلَا تَحَاضِرُونَ، وَتَأْكُلُونَ، وَتَكْتُمُونَ</p>
---	--

### C. HABER VE İNŞÂ ŞEKLİNDE TEZAHÜR EDEN KIRÂAT VECİHLERİ

Arap dilinde, kurulmuş olan bir cümlenin genelde ya haber (bildirme) ya da inşa (dilek) şekline inhisar ettiği bilinmektedir.<sup>1845</sup>

Arap edebiyatında, sözü söyleyene; o, bu sözünde doğrudur veya yalancıdır diyebileceğimiz doğru ve yalan olma ihtimali olan her kelama **haber** denir.<sup>1846</sup>

Mesela: “Muhammed, sefere çıktı.” *سَافَرَ مُحَمَّدٌ* “Ali, evinde ikamet ediyor.” *عَلِيٌّ مُقِيمٌ* gibi.<sup>1847</sup>

Sözü söyleyene; o, bu sözünde doğrudur veya yalancıdır, diyemeyeceğimiz kelama ise **inşâ** denir. *سَافِرْ يَا مُحَمَّدُ، قُمْ يَا مُحَمَّدُ* “Ey Muhammed sefere çık! Ey Ali ikâmet et!” örneklerinde olduğu gibi.<sup>1848</sup>

Sonradan gelen alimler inşâ’yı şöyle tarif ederler:

“İnşâ, bir cümlede ifade edilen anlamın, cümlenin telaffuzundan sonra meydana gelmesidir. **Haber** ise bunun aksidir.”<sup>1849</sup>

Haber ve inşa ile başlama Arap dilinde kullanılan bir üslup şeklidir. Haber cümlesinin gayesi, muhataba bir haberi duyurmaktır. Bu haberi duyururken haberin bazen emir anlamı bulunabilir. *والوالدات يرضعن* “*Anneler emzirirler...*” (Bakara(2):233) *وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ* “*Boşanmış kadınlar beklerler...*” (Bakara(2):228) âyetleri buna örnektir. Bu örneklerde geçen *يَرْضَعْنَ/رضعن* ifadesinin anlamı “emzirsinler”; “gözetirler” ifadesinin anlamı, “gözetsinler” demektir.<sup>1850</sup>

Bazen de nehiy anlamı ifade ederler. Mesela, *لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ* “*Ona temiz olanlardan başkası dokunamaz*” (Vâkıa:56/79) âyetinde geçen ve nefy anlamında

<sup>1845</sup> Bazı alimler, cümlenin nidâ, mesel, emr, teşeffü’, teaccub, kasem, şart, vad’, şekk ve istifham olmak üzere on kısımdan oluştuğunu söyler. Bazıları da bu sayıyı daha aşağı çekerek yedi ile sınırlandırır. Ahfeş, cümlenin haber, inşâ, emir, tasrih, taleb ve nidâ’ olmak üzere beş kısımdan meydana geldiğini söylese de bu sayılan kısımların emir ve inşâ içinde ele alınması da mümkün görülmüştür. Suyûtî’nin ifadesine göre cümle iki kısımdan meydana gelmiştir. O da yukarıda ele alındığı üzere, emir ve inşadır. Bkz. Geniş bilgi için bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, II. 874.

<sup>1846</sup> Bu tanım Kâdı Ebû Bekir ve mutezile ulemasının aittir. Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, II. 875.

<sup>1847</sup> Hamdi Nâsif ve Arkadaşları(komisyon), *el-Belâgat*, (terceme:Nusrettin Boilelli), M.Ü. İ.F. Vakfı Yayınları, İstanbul, 1993, s. 27 (metin s.10)

<sup>1848</sup> Hamdi, a.g.e. a.y.

<sup>1849</sup> Kazvini, *Telhis*, 20 vd. ; Suyûtî, *el-İtkân*, II. 875 (Terceme: II. 206)

<sup>1850</sup> Bkz. *el-Ukberî, et-Tibyân*, I. 180,184.



olan “ لا يمسه /dokunamaz” ifadesinin, nehiy anlamında (dokunmasın) olduğu da söylenmiştir.<sup>1851</sup>

Bazen de duâ anlamı ifade eder. إياك نعبد وإياك نستعين “Ancak sana kulluk eder senden yardım dileriz!” (Fâtiha(1):5) âyetinde, “... وإياك نستعين” ifadesinin anlamı, “Bize yardım et!” demektir.<sup>1852</sup>

**Haber**, fiil cümlesi olarak gelebileceği gibi isim cümlesi olarak da gelebilir.<sup>1853</sup>

**İnşâ** ifade eden cümle ise emir, temennî, istifham ve nidâ ifade eden cümleler şeklinde gelebilir. Mesela, فليصَلُّوا مَعَكَ ... “...seninle beraber namaz kılsınlar...” (Nisâ:4/102) âyetinde olduğu gibi emir ifade etmesi; ولا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا “Yeryüzünde kabara kabara yürüme...” (İsrâ:17/37) âyetinde olduğu gibi nehiy ifade etmesi; قال يا ليت قومي يعلمون “Ne olurdu (keşke) kavmin bilseydi...” (Yâsin:36/26) âyetinde olduğu gibi temennî ifade etmesi; فَهَلْ يَهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمُ الظَّالِمُونَ “...yoldan çıkmış topluluktan başkası cezalandırılır mı?” (Ahkaf: 46/35) âyetinde olduğu gibi istifham ifade etmesi ve nihayet يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ ... “Ey insanlar, Rabbinize ibadet edin...” (Bakara:2/21) âyetinde olduğu gibi nidâlı olarak gelmesi de mümkündür.<sup>1854</sup>

Genel hatları ile sunduğumuz bu ön bilgiler çerçevesinde kırâat farklılıklarına baktığımızda, ihtilafa neden olan okuyuşlarda kelimelerin bazen haber; bazen de inşâ kalıplarına tekâbul ettiği görülmektedir. Kuşkusuz bu farklılıkların âyetin anlamına kısmen etkisi bulunmaktadır

Şimdi bunlara dair bir kaç örnek üzerinde duralım.

### Örnek:1

[إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ]

“Doğrusu biz seni, gerçeğe, müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik. Cehennem halkından sen sorumlu değilsin.” Bakara(2):119

Bu âyette وَلَا تُسْأَلُ kısmı Nâfi ve Yakub tarafından وَلَا تُسْأَلُ şeklinde malum fiil olarak muhatap kalıbında okunurken diğer kırâat imamları ise وَلَا تُسْأَلُ şeklinde okumuştur.<sup>1855</sup>

<sup>1851</sup> Kur’ân’a abdestsiz dokunup dokunmama ile alakalı tartışmalar için bkz. İbnu’l-Cevzî, Zâdu’l-Mesîr, VIII. 152; İbn Kesir, Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm, IV. 299; Kutub, Seyyid, Fîzilâli’l-Kur’ân, Dâru’l-Arabiyye, Beyrut, ts. (I-VIII), VII.145; Fî Zilâli’l-Kur’ân, Dünya Yayıncılık, İstanbul, 1991 (I-X), IX.518; Ateş, Süleyman, Kur’ân-ı Kerîm Tefsiri, V. 2607-2608; Atay, Hüseyin, Hadislere Göre Kur’ân Okuma, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:36, s. 1-14.

<sup>1852</sup> Suyûtî, el-İtkân, II. 876

<sup>1853</sup> Hamdi, a.g.e. s. 11 (terceme:28).

<sup>1854</sup> Suyûtî, el-İtkân, II. 883 vd. Ayrıca bkz. Kazvini, Telhis, 21-22.

<sup>1855</sup> İbn Mücâhid, Kitâbu’s-Seb’a, 169; Ezherî, Meâni’l-Kırâât, s. 61; Ğalbûn, et-Tezkire, II.321; Dâni, et-Teysîr, s.65; İbnu’l-Cezerî, en-Neşr, II. 221; Muhammed Kerîm, el-Kırâât, 18.

### Kırâatların Anlamları:

Nâfi ve Yakub'un okumasına göre âyetteki fiil, nehiy(nehy-i hâzır) kalıbında okunduğu için<sup>1856</sup> cümle, inşâi(dilek)'dir. Hatırlanacağı üzere, bir cümlede ifade edilen anlamın, cümlenin telaffuzundan sonra meydana gelmesiyle inşâi(yani dilek ifade eden) cümleler meydana gelmektedir. Örneğimizde yer alan fiil de nehiy ifade ettiği ve konuşmanın akabinde gerçekleşmemesi istendiği için inşâi cümlelerden sayılır. Buna göre âyetteki bu fiilin -iki imama göre- anlamı, "...*Cehennem halkından sorma!*..." şeklinde olacaktır.

Diğer kurrâ ise âyetteki bu fiili, nehiy anlamında değil, nefiy anlamında okumuşlardır. Bu durumda cümle, cümle-i ihbârî kalıbındadır. Buna göre âyetin anlamı, az önce metinle birlikte zikrettiğimiz üzere, "...*Cehennem halkından sorulmayacaksınız(sorumlu değilsin)*..." şeklinde olacaktır.<sup>1857</sup>

Kelimeyi وَلَا تُسْأَلُ şeklinde okuyan cumhurun okumasına göre kelimenin cümle içindeki yeri hal'dir. Çünkü aynı âyette yer alan bir önceki kısımdaki بِشِيرًا وَنَذِيرًا kelimelerinin cümle içindeki konumu da hal'dir. وَلَا تُسْأَلُ kısmı da bu kelimelere ma'tûf olduğundan yine hal olacaktır.<sup>1858</sup> Nâfi ve Yakub'un okuyuşuna göre, وَلَا تُسْأَلُ kısmı yeni bir cümle olarak görüldüğünden cümle-i istînâfiyye konumundadır.<sup>1859</sup>

Bu okuyuşu, İbn Mes'ûd'un وَمَا تُسْأَلُ ve وَلَنْ تُسْأَلَ şeklinde okuyuşuyla Ubey b. Ka'b'ın وَإِنْ تُسْأَلُ şeklindeki okuyuşu da desteklemektedir.<sup>1860</sup>

Aynı anlamı, نَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ "Onların hidâyette olup olmamaları senin üzerine bir borç değildir..."<sup>1861</sup> مَا عَلَيْكَ الرَّسُولُ إِلَّا الْبَلَاغُ "Elçiye düşen sadece tebliğ etmektir."<sup>1862</sup> gibi âyetler de desteklemektedir.<sup>1863</sup>

Nâfi ve Yakub'un okuyuşuna göre âyette cehennem halkından sormaması ve onlar için Allah'tan af dilememesi ifade edilmektedir. Konu ile alakalı olarak Hz. Peygamber'in yakınları olan anne ve babası için af dilediği ve amcası Ebû Talib'in müslüman olması için çok gayret ettiği nakledilmektedir.<sup>1864</sup>

Bir rivâyete göre Peygamber (s.a.v.)'in, "Keşke anamın, babamın ne olduğunu bir bilseydim" dediği nakledilir.<sup>1865</sup> Diğer bir rivâyette ise Hz. Peygamber, anne-

<sup>1856</sup> İbn Ebî Meryem, el-Mûdah, I. 297.

<sup>1857</sup> Dâni, et-Teysir, s.65; Dimyatî, İthaf,146,147; İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II.221.

<sup>1858</sup> el-Ukberî, et-Tibyân, I. 110; Mekkî, el-Keşf, I. 262; İbn Ebî Meryem, el-Mûdah, I. 298; Hemezânî, el-Ferîd,I. 366.

<sup>1859</sup> Mekkî, el-Keşf, I. 262;

<sup>1860</sup> İbn Hâleveyh, el-Hücce, s. 87; Mekkî, el-Keşf, I. 262; Arthur, Jeffery, Materials, s. 28,119

<sup>1861</sup> Bakara:272

<sup>1862</sup> Mâide:99

<sup>1863</sup> Mekkî, el-Keşf, I. 262

<sup>1864</sup> Ebû Şeybe, Musannef, III.33, VI. 368; İbn Hibban, Sahih, II. 262; İbn Kesir, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, II.395; Suyûtî, ed-Dürrü'l- Mensûr, VI. 429.

<sup>1865</sup> Razî, Tefsîr-i Kebîr, I.486-487.

babası için istiğfarda bulunmayı ve onların affedilmelerini istemiş ve bunun üzerine ele aldığımız bu âyet nazil olmuştur.<sup>1866</sup>

Bilindiği üzere Hz. İbrahim de, kendi dinine davet ettiği babasının bu teklifi reddetmesi üzerine, onun için Allah'tan bağışlanma dilemiş ve bu hareketi daha sonra Allah tarafından yasaklanmıştır.<sup>1867</sup> Hz. İbrahim'in bu durumunun ele alındığı âyetin bir öncesinde Hz. Peygamber'e ve müminlere şöyle denmiştir: *"Akraba bile olsalar, cehennem halkı oldukları belli olduktan sonra (Allah'a) ortak koşanlar için mağfiret dilemesi, ne peygamberin ne de inananların yapacağı bir iş değildir."*<sup>1868</sup>

Bu âyetle, kafir oldukları belli olduktan sonra yakın akraba bile olsalar, gerek Peygamber, gerekse diğer müminlerin onlar için dua ve istiğfarda bulunmaları yasaklanmıştır. Yukardaki haberi doğru kabul edilecek olursak, buna göre, Hz. Peygamber, kendi anne ve babası için duâ ve istiğfarda bulunmuş /ya da bulunmak istemiş ve bunun üzerine bu âyet nazil olmuştur. Ve yine bu habere göre, Hz. Peygamber'in anne ve babasının kendi yaşadıkları dönemde, bir peygamber gelmediği için, o kavmin dinî üzere oldukları anlaşılacaktır. Zaten bizzat Hz. Peygamber için *"Sen kitap nedir iman nedir, bilmezdin..."*<sup>1869</sup> ve *"Seni, yolunu şaşırmış bulup, kılavuzluğunu üstlenmedi mi?"*<sup>1870</sup> gibi âyetlerle risalet öncesi dönemde o toplumda yaşayan ve genel itibariyle onlar gibi olan bir fert olduğu ifade edilmektedir. Ancak Peygamber'de olan doğruluk, dürüstlük, güvenilirlik gibi nitelikler; toplumda yaygın olarak bulunan fuhuş, hırsızlık ve insanlara zulüm gibi kötü vasıflardan onun uzak durması, onu diğer insanlardan ayıran temel hasletlerdendi. O, bu vasıfları ile zaten risalete hazır bir kişi konumundaydı. Ancak bütün bunlara rağmen, biz Hz. Peygamberi, o toplumun dışında bir fert olarak görmüyoruz. Aksine bütün bu meziyetlerine rağmen Hz. Peygamber, Mekke toplumunda diğer insanlarla birlikte yaşayan, risalet görevine kadar diğer insanlarla arasında dînî veya dünyevî konularda tepki göstererek ciddi bir aykırı çıkış içinde değildir. Kur'ân bu nedenle onu, "yolunu şaşırmış/dalâlette" ve "iman nedir, kitap nedir bilmeyen" bir kimse olarak nitelemektedir. Buna göre, Nebî'nin anne ve babasının da tıpkı kendisi gibi Mekke toplumunda yaşayan bir fert olarak o toplumun dini üzere olduğunu söylemek mümkündür. Gerçi bu âyettin ilgili kırâatı genel bir ifade kullandığı için özellikle Hz. Peygamber'in ebeveyni hakkında müsbet veya menfî bir sonuca varmamız için yeterli değildir. Ancak diğer âyetlerden böyle bir kanaate varırken, ele aldığımız bu âyetin ilgili kırâatı belki bunu takviye etmektedir. Biz Hz. Peygamber'in anne ve babasının akibetini ve ahiretteki durumlarını tartışacak değiliz. Elbette onlar hakkında en iyi hükmü verecek olan Allah (c.c)'tir.<sup>1871</sup> Burada dikkat çekmek istediğimiz husus, iki farklı kırâatın âyetlerin tefsir ve açıklamasına nasıl katkıda bulunduğunu göstermektir.

<sup>1866</sup> Bkz. Vâhidî, *Esbâbu'n-Nüzûl*, s. 39; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I. 162; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, I.271; Kırş Dimyatî, *İthaf*, s. 147. Ancak bu konudaki haberin senet açısından eleştiri konusu olmuş ve Suyûtî tarafından zayıf olarak nitelendirilmiştir.

<sup>1867</sup> Bkz. Meryem:47; Şuara:86; Tevbe: 114

<sup>1868</sup> Bkz. Tevbe:113

<sup>1869</sup> Şûra:52

<sup>1870</sup> Duhâ(94): 7

<sup>1871</sup> Konu hakkında bazı haberler ve değerlendirmesi için bkz. Dimyatî, *İthaf*, s. 146.

Görüldüğü üzere cumhurun okuyuşuna göre Hz. Peygamber'e hitaben bu âyette sadece, "*Cehennem ashab (ının günahların)dan sen sorulmazsın.*" denmektedir ve cümle ihbârî bir anlam ifade etmektedir. Nâfi ve Yakub'un kelimeyi nehiy kalıbı ile okumalarına göre ise âyette, "*Cehennem ehlinden sorma =(onlar için benden bir şey isteme)*" denmektedir ve bu okuyuşa göre âyette yeni bir cümle inşa edilmiş olmaktadır.<sup>1872</sup>

Türkçe yapılan meallerde Âsım'ın da katıldığı cumhurun okuyuşu olan ihbarî kalıp ile *وَلَا تُسْأَلُ* "*Sen o cehennemliklerden sorumlu değilsin*" şeklindeki anlam tercih edilmiş olup diğer kırâata hiç yer verilmemiştir.<sup>1873</sup>

## 2. Örnek:

[...وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّي...]

"... *Makam-ı İbrahim'i namazgah edininiz...*" (Bakara: (2):125)

İmamlardan Nâfi ve İbn Âmir mâzî fiil sıygasıyla **haber** kalıbında "*وَاتَّخِذُوا*" şeklinde okurken, diğerler kurrâlar ise emir sıygasıyla "*وَاتَّخِذُوا*" şeklinde **inşâî/dilek** kalıbında okumuşlardır.<sup>1874</sup>

### Kırâatların Anlamları :

Bu âyette, ihtilafa neden olan kelime, ihbarî olarak fiil-i mazî sıygası ile "*وَاتَّخِذُوا*" şeklinde okunduğunda anlam, "*İbrahim'in makamını namazgah edindiler...*" şeklinde; emir sıygasıyla "*وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّي*" şeklinde okunduğunda ise anlam, "*İbrahim'in makamını namazgah edinin...*" şeklinde olacaktır.<sup>1875</sup>

Âyetteki bu kelimeyi ihbârî (mâzî kalıbı ile) fiil olarak okuyanlar, aynı âyette bu kelimenin evvelinde *وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنَا*<sup>1876</sup> denilmesini ve sonrasında da yine mâzî kalıbı ile *وَعَهَدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ*<sup>1877</sup> şeklinde gelerek bilgilendirme

<sup>1872</sup> Bkz. Çetin, Abdurrahman, *Kırâatların Tefsire Etkisi*, s. 122.

<sup>1873</sup> Bkz. Ali Fikri Meâli, s.17; Hasan Basri Meâli, s. 18. Ancak Hamdi Yazır Meâli'nin dipnotunda Dücane Cündüoğlu, müellifin tefsirinden aktarmada bulunarak "Artık o cehennemliklerden sorma, onlardan bir şey dileme, onlara yapacağımı ben bilirim" şeklinde bir anlama da yer vermiştir. Hamdi Yazır Meâli, s. 17.

<sup>1874</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, s. 170; Ezherî, *Meâni'l-Kur'ân*, I.61; İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, s.87; Fârisî, *el-Hücce*, II. 221; Ğalbûn, *et-Tezkire*, II. 322; Mekki, *el-Keşf*, I.293; Dâni, *et-Teysir*, 65; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, I.298; Hemezânî, *el-Ferîd*,I.369; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II. 222; Dimyatî, *İthaf*, 147; Muhammed Kerîm, *el-Kırâât*, s.19

<sup>1875</sup> Geniş bilgi için bkz. Ezherî, *Meâni'l-Kur'ân*, I.61; İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, s.87; Fârisî, *el-Hücce*, II. 221; Mekki, *el-Keşf*, I.293; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, I.298 vd. ; Hemezânî, *el-Ferîd*,I.369; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II. 222; Dimyatî, *İthaf*, 147.

<sup>1876</sup> Bakara:125 "...Biz Beyt'i (Kâbe'yi) insanlara bir toplantı yeri ve emin bir mahal kıldık...."

<sup>1877</sup> Bakara:125 "... İbrahim ve İsmail'e evimi ...temizleyin diye emretmiştik."

ifade eden(ihbârî) bir yapının olduğunu; böylece iki haber arasında bu cümlenin de haber ifade etmesinin daha güzel olacağını söylemişlerdir.<sup>1878</sup>

Emir kalıbı ile okuyanlar ise bu okuyuşlarını konu hakkında gelen bir habere dayandırmışlardır. Buna göre Hz. Peygamber bir gün Hz. Ömer'in elinden tutarak Makam-ı İbrahim'in yanına vardıklarında Ömer, "Bu yer babamız İbrahim'in makamıdır değil mi?" diye sormuş, Hz. Peygamber de, "evet" demiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer, "O zaman niçin onu namazgan edinmiyoruz?" diye sormuş ve bu olay üzerine "Makam-ı İbrahim'i namazgah edinin!..." anlamındaki bu âyet nazil olmuştur.<sup>1879</sup>

Diğer bir rivâyete göre ise Hz. Peygamber, "Nerede namaz kılmamızı istersiniz?" diye sahabeye sorunca, Hz. Ömer, "Makam-ı İbrahim'e doğru" (إلى المقام) demiş ve bu olay üzere söz konusu bu âyet nazil olmuştur.<sup>1880</sup>

Aynı konuda Cabir b. Abdullah'ın şöyle bir dediği nakledilir: "Nebî (s.a.v) bu kelimeyi "واتخذوا" şeklinde (emir sıygasında) okurdu."<sup>1881</sup>

İlk dönem Kur'ân dil bilimcilerinden olan Ferrâ, her iki okuyuşun da isabetli olduğunu söylemiştir.<sup>1882</sup> Mekkî ise, emir kalıbı ile olan okuyuşu tercih etmiş ve buna gerekçe olarak, bu okuyuşun Hz. Peygamber'den nakledilen (yukarıda bizim bir kısmına temas ettiğimiz) bazı haberlerle uygun düştüğünü, çoğu kurrâ'nın bu okuyuşu tercih ettiğini, Ebû Ubeyd'in ve Ebû Hâtim'in bu kırâatı Hz. Peygamber'e ve Hz. Ömer'e isnad ettiklerini... gerekçe gösterir.<sup>1883</sup>

Sonuç itibariyle bu kelime hem inşâ (emir) hem de ihbar (mazî) ifade eden şekilde okunmuştur. Ülkemizde Âsım'ın da katıldığı çoğunluğun okuyuşu, yapılan

<sup>1878</sup> Ezherî, *Meâni'l-Kirâât*, s. 62; İbn Ebi Meryem, *el-Mûdah*, I. 299; Dimyatî, *İthaf*, s. 147.

<sup>1879</sup> Said b.Mansur, *Sünen*, II. 607,612; Fârisî, *el-Hücce*, II.220; İbn Ebi Meryem, *el-Mûdah*, I. 299; Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid*, VI.316 (Bu rivâyetin senedinde Cafer b. Muhammed b. Cafer el-Medâinî vardır. İbn Hacer, bu kimseyi tanımadığını aktarır. Diğer raviler ise sika kimselerdir.); el-Fâkihî, Muhammed b. İshak b. Abbas, *Ahbâru Mekke fî Kadîmi'd-Dehr*, ve *Hadîsîh* (Tahk. Abdülmelik Abdullah, Dâru'l-Hadar, Beyrut, 1414, (I-VI), I.441,445;Nevevî, *Şerhu Sahîh-i Müslim*, XV.166; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I.244.

<sup>1880</sup> İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesûr*, I.142 Bu k onuda Hz. Ömer'e nispet edilen haberler, Humejd'in Enes'den yaptığı rivâyete dayanmaktadır. Bkz. Nahhas, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *İrâbu'l-Kur'ân*, (Tahk. Zuheyr Ğâzi Zahid) Alemu'l-Kütüb, M. Nahdatu'l-Arabiyye, 1988/1409, I.259. Bu haberler dışında aynı konuda diğer bir rivâyet daha bulunmaktadır. Yine Hz. Ömer'den gelen bu habere göre o, şöyle demiştir: "Üç konuda Rabb'imle muvafakat ettim. Hz. Peygamber'e, 'Yâ Resûlallah, Makam-ı İbrahim'i namazgah edinelim' dedim. *واتخذوا من مقام* *واتخذوا* âyeti nazil oldu. Ben, 'Yâ Resûlallah, hanımlarının yanına fâsık-facir kimseler giriyor. Onlara emretseniz de gizlenseler' dedim. Hicab âyeti indi. Resulullah'ın hanımları ona hile yapmaya kalktılar. Ben, "O, sizi boşarsa, kim bilir belki de Rabbi ona sizin yerinize sizden daha hayırlı eşler nasip eder..." dedim, âyet aynı şekilde *عسى ربه إن طلقك أن يبدله أزواجا خيرا منك...* dedim, âyet aynı şekilde (Tahrim(66):5)ifadesiyle nazil oldu. Bkz. İbn Kesr, a.g.e., I.168-171; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, I. 289-290; Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, I. 140.

<sup>1881</sup> Dûrî, *Kirââtü'n-Nebî*, s. 16. Bu rivâyete göre, Hz. Peygamber'in "واتخذوا..." şeklinde okuduğu söylenebilirse de O'nun, "واتخذوا..." şeklinde de okumuş olması ya da bu şekilde okumaya izin vermesi yanlış olmasa gerektir.

<sup>1882</sup> Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I.77.

<sup>1883</sup> Bkz. Mekkî, *el-Keşf*, I.264.

Kur'ân çevirilerinde esas alınmış olduğundan kelime emir kalıbı ile terceme edilmiştir.<sup>1884</sup>

### Örnek:3

[...وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنَ قَوْمٍ ۖ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا ...]

“...Sizi Mescid-i Haram'dan çevirdiklerinden dolayı bir topluma karşı beslediğiniz kin, sizi saldırıya sevk etmesin...” (Mâide(4):2)

Bu âyette yer alan elif-nun edatı, kırâat imamlarından İbn Kesir ve Ebû Amr tarafından hemzenin kesresi ile “ن” şeklinde şart edatı olarak okunmuştur. On kırâat imamından diğerleri ise “أن” şeklinde masdariyye edatı olarak okumuştur.<sup>1885</sup>

### Kırâatların Anlamları:

“أن” şeklinde okunmasına göre anlam: Kelimenin cumhuru tarafından masdariyye ان‘i olarak okunmasına göre انْ صَدُّوكُمْ ... انْ صَدُّوكُمْ anlamındadır. Kelimenin bulunduğu kısım, mahallen mensub olup mef’ûlün li ecli makamındadır.<sup>1886</sup> Buna göre âyetin anlamı, “Sizi Mescid-i Haram'dan çevirmelerinden dolayı bir topluma karşı beslediğiniz kin, sizi saldırmaya sevk etmesin...” şeklinde olacaktır.

Dikkat edilirse burada elif-nun maddesi “أن” şeklinde okunmasına göre cümle ihbârî bir anlam ifade eder. Buna göre Mekke'lilerin Hz. Peygamber'i ve müminleri Mekke'den çıkartmaları vuku bulmuştur. Ve bu hadise ile müminlere uyarıda bulunularak, gerek Mekkelilere ve gerekse diğer insanlara karşı haddi aşmamaları istenmiştir.<sup>1887</sup>

“إن” şeklinde okunmasına göre anlam: Elif-nun maddesi ان ‘in şartiyye olarak okunması durumunda onun cevabı mahzuttur. Bunun takdîri, “أَنْ يَقَعَ صَدٌّ مِثْلَ ذَلِكَ” şeklindedir. Bunun da anlamı, “Eğer sizi Mescid-i Haram'dan çevirirlerse, (bu tutumları nedeniyle) bir topluma karşı beslediğiniz kin, sizi (yaptıkları düşmanlığına karşılık olacak şekilde benzer bir saldırmaya sevk etmesin...)” şeklinde olacaktır.<sup>1888</sup> Burada “Size yaptıkları saldırıya karşılık benzer bir saldırıya sevk etmesin...” ifadesi takdîrî olarak verilmiştir.

<sup>1884</sup> Örnekler için Bkz. Hamdi Yazır Meâli, s.18 (...Siz de Makâm-ı İbrahim'den kendinize bir namazgah edinin.); Ateş Meâli, s.18 (...Sizde İbrahim'in makamından bir namaz yeri edinin...); Suat Yıldırım Meâli,18 (Siz de Makâm-ı İbrahimi namazgah edininiz.”; Atay, Hüseyin, Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı, Sek Yayınları, Ankara, 1995, s. 18 (...İbrahim'in makamını namazgah edinin.)

<sup>1885</sup> İbn Mücâhid, Kitâbu's-Seb'a, 242; Ezherî, Meâni'l-Kırâât, s. 139; Mekki, el-Keşf, I. 404-5; İbnu'l-Cezerî, en-Neşr,II. 254; Dimyâtî, İthaf, 198.

<sup>1886</sup> Hemezânî, el-Ferîd,II. 9-10.

<sup>1887</sup> İbn Ebî Meryem, el-Mûdah, 436.

<sup>1888</sup> Mekki, el-Keşf, I. 405; Hemezânî, a.g.e., II. 9.

Kelime şart edatı olarak okunduğunda bu şartın cevabının geleceğe ait bir mana ifade etmesi açıktır. “*Mescid-i Haram’dan çevirirlerse...*” kısmı bunu ifade etmektedir. Buna göre cümle açıkça istikbale delalet etmektedir. Ancak âyette ۛ şart edatından sonra gelen fiilin mâzî kalıbı ile gelmiş olması, acaba, cümlelerin istikbale delalet etmesine engel olmaz mı? Bu okuyuşu savunanlara göre bu sorunun cevabı, “hayır” şeklindedir. Çünkü Arap dilinde fiilin mâzî olmasına rağmen kendisi ile gelecek anlamı elde etmek de mümkündür. Buna göre âyette geçmişten misal verilerek gelecek konusunda bir uyarı anlamı bulunmaktadır. Bu durumda anlam “*Eğer sizi Mescid-i Haram’dan alıkoyarlarsa –Nitekim bu engelleme daha önce de olmuştu- bu tutumları sizi saldırıya sevketmesin...*”<sup>1889</sup>

Görüldüğü gibi bu ikinci kırâatta cümlelerin anlamı istikbale delâlet etmesi yanında bu anlamda bir de nehiy bulunmaktadır. Hatırlanacağı üzere nehiy/yasaklama ifade eden fiiller de inşâî cümlelerdendir.

Sonuç olarak ilk kırâata göre ihbarî bir anlam var iken ikinci kırâatta ise inşâî bir anlam bulunmaktadır. Her iki okuyuşun âyetin anlamına kattığı anlam zenginliği ortadadır. Ancak ülkemizde yapılan Türkçe meallerde Âsım’ın da katıldığı okuyuş göz önüne alındığından, kelime mastariyye olarak okunmuş ve ona göre ihbârî bir anlam verilmiş; istikbale delalet eden diğer okuyuşa ve onun ifade ettiği anlama dikkat çekilmemiştir.<sup>1890</sup>

Konumuzla alakalı olarak bu örneklerle yetinmek istiyoruz.<sup>1891</sup>

#### D. FİİLİN KÖK İTİBARIYLA BİR BAŞKA FİİL OLARAK OKUNMASI SONUCU OLUŞAN KİRÂAT VECİHLERİ

Kırâat imamları, noktasız ve harekesiz olarak kaleme alınan imam mushafın yazım iskeletine uygun olarak ve okuduklarını bir imama dayandırarak kimi yerlerde bazı fiileri, anlamları kısmen birbirine yakın olmakla birlikte farklı fiil kalıpları ile de okumuşlardır. Sık sık tekrar ettiğimiz üzere bu imamlar, okuyuşlarında âyetin bağlamını ve tenasübünü mutlaka dikkate alarak bu okuyuşlarını ve bu konudaki tercihlerini yapmışlardır. Üzerinde ihtilaf edilen farklılıkların çoğunluğunun, imâle, işmâm, tefhîm gibi daha çok metnin telaffuzu ile alakalı olduğunu ve bunların kelimelerin anlamı üzerinde hiç bir etkisi olmadığını burada yineleyelim. Ancak çok az da olsa bu farklı okuyuşlar arasında fiillerin farklı fiil kalıpları olarak okunduğu da olmuştur. Arap yazısının noktasız ve harekesizliği sonucu kelime iskeletinin farklı şekillerde okunmasına imkan verdiği Kur’ân metninde yer alan bu fiillerin farklı

<sup>1889</sup> Bkz. İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, s. 129; Fârisi, *el-Hücce*, III. 213; Mekki, *el-Keşf*, I.405

<sup>1890</sup> Mesela, **Hamdi Yazır Meâli**, “Sizi Mescid-i Haram’dan men ettiler diye...”(s.105); **Ö.Nasuhî Meâli**, “...sizi Mescid-i Haram’dan men etmiş olduklarından dolayı...” (s.107); **Ateş Meâli**, “...sizi Mescid-i Haram’dan çevirdiklerinden dolayı...” (s.105) **Atay Meâli**, “...sizi Mescid-i Haram’dan alıkoyduğu için ...” (s.105); **Yaşar Nuri Meâli**, “...Mescid-i Haram’a girmenizi engellediler diye...”(s. 107); **M.Ahmet Varol Meâli**, “Mescid-i Haram’dan alıkoymaları dolayısıyla...”(s.118); **Suat Yıldırım Meâli**, “...sizin Mescid-i Haram’ı ziyaretinizi engellediler diye...” (s. 105) şeklindedir.

<sup>1891</sup> Kırâat imamlarının yaptığı farklı okumalar arasında bu konuda anlama etki eden başka örnekler de vardır. Mesela bkz. *Mâide* (5):67 ( وَتَذَكَّرُكُمْ / وَتَذَكَّرُكُمْ ); *En’am*(6):23 ( وَاللَّهُ رَبُّنَا / وَاللَّهُ رَبُّنَا ); *Müminûn*(23): 112 ( قَالَ كَمْ لَبِئْسَ أَقْلُ كَمْ لَبِئْسَ ) Geniş bilgi için bkz. *Bâzemûl, el-Kırâât*, II. 912-920.

okumuş biçimlerinden hiç birisi, âyetin anlamına ve mana bütünlüğüne zarar vermemektedir. Daha önemlisi kurrânın bu okuyuşlarının kaynağı asla kendileri olmamıştır. Daima, kendilerinden önceki selefın nakline tâbî olmuşlardır.

Biz bu konudaki farklı okuyuşların detaylı örnekleri üzerinde durmayacağız. Çünkü II.Bölümde “Kırâat Farklılıklarının Çeşitleri” başlığı altında buna temas etmiş bulunuyoruz. Ayrıca konu hakkındaki örneklerden bir kısmına muhtelif vesilelerle farklı yerlerde değindik. Dolayısıyla mükerrerlerden kaçmak için kısmî bir eleme ile burada çarpıcı bazı örnekler üzerinde durmak istiyoruz.

### 1. Örnek:

[...وَأَنْظُرْ إِلَى جَمَارِكَ وَلِتَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَأَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِرُهَا ثُمَّ نَكْسُوها لِحْماً فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ]

“...Bir de merkebine bak! Ve hem bunlar, seni insanlara canlı bir delil kılmamız içindir. Hele o kemiklere dikkat et, onları nasıl birleştirip yerli yerine koyuyoruz...”(Bakara(2):259)

Bu âyette نُشِرُهَا kelimesi farklı şekillerde okunmuştur. Kırâat imamlarından Ebû Cafer, Nâfi, İbn Kesir, Ebû Amr ve Yakub, bu fiili, râ (ر) ile نُشِرُهَا şeklinde okurken; İbn Âmir, Âsım, Hamza, Kisâî ve Halef ise metinde yazıldığı üzere نُشِرُهَا şeklinde okumuştur.<sup>1892</sup>

### Kırâatların Anlamları :

Ayette kurrânın ihtilafına neden olan kelimenin نُشِرُهَا şeklinde okunmasına göre anlamı, نُحْيِيهَا yani “hayat veririz” şeklindedir.<sup>1893</sup> Nitekim bir başka âyette إِذَا شَاءَ ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنشَرَهُ “Sonra dilediği zaman onu diriltip ortaya çıkaracak.” (Abese(80):22) ifadesinde aynı kelime benzer anlamda kullanılmıştır.<sup>1894</sup> Zaten نُشِرُ-نَشْرًا - يُنْشَرُ-نَشْرًا kalıbında bu fiil, öldükten sonra yaşamak, dirilmek, kalkmak... gibi anlamalara gelmektedir.<sup>1895</sup>

Nitekim Hasan el-Basrî, bu kelimeyi if’al babından hareketle نُشِرُهَا şeklinde okumuştur.<sup>1896</sup> Bu okuyuşta kelimenin anlamı, “diriltti, canlandırdı” şeklindedir. Bu durumda fiilin fâili, “Allah” olacaktır.<sup>1897</sup>

Buna göre âyetin bu kısmının anlamı, “...Hele o kemiklere bak, ölümünden sonra onlara nasıl tekrar hayat verip diriltiyoruz !...”<sup>1898</sup> şeklinde olur.

<sup>1892</sup> İbn Mücâhid, Kitâbu’s-Seb’a, 149; Galebûn, et-Tezkire, II. 339; Dâni, et-Teysir, 70; İbnü’l-Cezerî, en-Neşr, II.231; Dimyatî, İthaf, 162; Muhammed, Kerîm, el-Kırâât, s. 43.

<sup>1893</sup> İbn Manzûr, Lisânu’l-Arab, V. 206-207.

<sup>1894</sup> İbn Meryem, el-Mûdah, I.342.

<sup>1895</sup> İbn Manzûr, Lisânu’l-Arab, V. 206-207.

<sup>1896</sup> İbn Manzûr, Lisânu’l-Arab, V. 206.

<sup>1897</sup> İbn Manzûr, Lisânu’l-Arab, V. 207.



Ayette yer alan bu fiil, bir kısım kurrâ tarafından نُشِرُهَا şeklinde okunmuştur. نُشِرُهَا fiili, kadının kocasına karşı ayaklanması ve serkeşlik etmesi;<sup>1899</sup> kocanın kendi hanımı üzerine bir başkasını tercih etmesi gibi mecâzî anlamları yanında, dürülmenin(tayy) zıddı olarak yayılmak,<sup>1900</sup> yerinden doğrulup ayağa kalkmak, yukarıda ve yüksekte olmak ve canlanmak gibi anlamlara gelmektedir.<sup>1901</sup>

Bu farklı anlamlar arasında “yerinden kalkma, doğrulma” anlamı, وَإِذَا قِيلَ انشُرُوا فَأَنشُرُوا “Kalkın’ denildiğinde de kalkın...” (Mücadele(58):11) âyetinde de görülmektedir.<sup>1902</sup>

Dikkat edilirse نُشِرُهَا kelimesinin kökünde, diriltme(إيحاء/إحياء) ve can verme anlamı da bulunmaktadır. Kemikler tek başlarına değil, bir araya geldikleri zaman hayat bulurlar. Burada esas gaye tek başına kemikler değil, diriltmenin vaki olacağı şahıstır. Çünkü hiç bir zaman kemiğe, “diri kemik” denmez.

Bu açıklamaya göre âyetin anlamını şöyle verebiliriz: “...Hele o kemiklere dikkat et, (topraktaki yerlerinden kaldırıp diriltmek için) onları nasıl (sahibinin cesedinde) birleştirip yerli yerine koyuyoruz...”<sup>1903</sup>

Ülkemizdeki meal çalışmalarında genel olarak bu ikinci anlam üzerinde yoğunlaşıldığı görülmektedir.<sup>1904</sup>

Sonuç olarak bu kırâatlardan her biri diğerini desteklemektedir. كَيْفَ نُشِرُهَا kırâatıyla kemiklerin kaldırılıp birbirine eklenmesi vurgulanmaktadır. كَيْفَ نُشِرُهَا kırâatıyla ise kemiklerin her birinin yerli yerince olmak üzere tekrar terkip edilmesi ve böylece diriltilmesi ifade edilmiş olmaktadır. Böylece her iki kırâat ile Yüce Allah’ın murad ettiği anlam müciz bir şekilde ifade edilmiş olmaktadır.<sup>1905</sup> Aynı zamanda bu kırâatlarla Yüce Allah’ın kıyamette tekrar haşretmeye ve canlıların parçalarını tekrar terkip etmeye kadir olduğu gösterilmiş olmaktadır.

<sup>1898</sup> İbn Meryem, el-Mûdah, I.342; Hemezânî, el-Ferid, I. 501; Çetin, Abdurrahman, Kurâatların Tefsire Etkisi, s. 135.

<sup>1899</sup> Mekki, el-Keşf, I.210

<sup>1900</sup> Bu anlamın şazz olduğu da söylenmiştir. Nahhas, İ’râbu’l-Kur’ân, I.255

<sup>1901</sup> Demâğânî, el-Vücûh ve’n-Nezâir, II.270; İbn Meryem, el-Mûdah, I.342; İbn Manzûr, Lisânu’l-Arab, IV.417.

<sup>1902</sup> Mekki, el-Keşf., I.310; İbn Manzûr, a.g.e. a.y.

<sup>1903</sup> Ezherî, Meâni’l-Kirâât, s. 86; Mekki, el-Keşf, I.310; Kurtubî, el-Câmi’, III.296; Karaçam, İsmail, Kirâat İlminin Kur’ân Tefsirindeki yeri, 160; Bâzemûl, el-Kirâât, II.495

<sup>1904</sup> Bkz. Hasan Basrı Meâli, “...kemiklerine bak, onları nasıl birleştirip yerli yerine koyuyoruz...”(s.43); Hamdi Yazır Meâli, “...hele o kemiklere bak, onlara nasıl et giydireyoruz...”(s.42); Fikri Yavuz Meâli, “...Merkebinin kemiklerine bak ki, onları nasıl birleştirip yerli yerine koyuyoruz...”; Süleyman Ateş Meâli, “...kemiklerine bak, nasıl onları birbiri üstüne koyuyor, sonra onlara et giydireyoruz...”(s. 42); Diyanet Vakfı Meâli, “...şimdi sen kemiklere bak, onları nasıl düzenliyor, sonra ona nasıl et giydireyoruz...”(Bkz. Kur’ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli, (Komisyon), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993, s. 42); Suat Yıldırım Meâli, “...hele o kemiklere dikkat et, onları nasıl birleştirip yerli yerine koyuyoruz...”(s.42).

<sup>1905</sup> el-Meydânî, Abdurrahman Hasan Hanbeke, Kavâidu’d-Tedebbüru’l-Emsal li Kitabillahi Azze ve Celle, Dâru’Kalem, Dımeşk, 1989/1409, s.,752.

## 2. Örnek:

[قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِ مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقْضِي الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ]

“De ki: “Ben, Rabb’imden (gelen) açık bir delil üzerindeyim. Siz ise onu yalanladınız. Acele istediğiniz (azab) da benim yanımda değildir. Hüküm vermek, yalnız Allah’a aittir. (O) gerçeği anlatır ve O, (davayı çözüp) ayurt edenlerin en iyisidir.” (En’am(6):57

Bu âyette altı çizili kısımda yer alan يَقْضِي fiili iki ayrı şekilde okunmuştur. Kırâat imamlarından Nâfi, İbn Kesir, Âsım ve Ebû Ca’fer, bu kelimeyi قَصَّ - يَقْصُ - قَصًّا fiilinden hareketle “يَقْصُ” şeklinde okurken, diğer kurrâ ise قَضَى - يَقْضِي - قَضَاءً fiilinden hareketle “يَقْضِي” şeklinde okumuştur.<sup>1906</sup>

### Kırâatların Anlamları:

Bu fiili sad(ص) harfi ile يَقْصُ şeklinde okuyanlara göre, kelime “Birine bir şeyi anlatmak, söylemek” anlamına gelir.<sup>1907</sup>

Buna göre âyetin bu kısmı, يَقْصُ الْحَقُّ “(O Allah) hakkı anlatır...” anlamındadır.

Kelimeyi bu şekilde okuyanlara göre bu kelimenin benzerleri, Kur’ân’da diğer âyetlerde de bulunmaktadır. Nitekim Âl-i İmrân:62’de إِنَّ هَذَا لَهَوُ الْقَصَصِ الْحَقِّ “İşte (İsa hakkındaki) gerçek kıssa (kasas/öykü) budur...” ve Yusuf(12):3’de geçen نَحْنُ نَقْصُ ... “Biz, bu Kur’ân’ı vahyetmekle sana kıssaların en güzelini(ahsene’l-kasas) anlatıyoruz...” âyetleri buna örnek olarak gösterilmiştir.<sup>1908</sup>

Diğer yandan bu okuyuşu tercih edenler, “Şayet, يَقْضِي şeklinde olmuş olsaydı, “hakk/hacq” kelimesi bâ harfi ile يَقْضِي بِالْحَقِّ şeklinde gelmesi gerekirdi. Eğer bu kelime, يَقْضِي şeklinde olsaydı, sonunda yâ harfinin de bulunması gerekirdi...” diyerek tercih gerekçelerini ortaya koymaya çalışmışlardır.<sup>1909</sup>

Buna karşı diğer okuyuşu savunanlar, yâ(ي) harfinin resm-i hatta hazfedildiğini bunun örneğinin başka âyetlerde de bulunduğunu<sup>1910</sup> söyleyerek bu kırâatın da makbul olduğunu savunmuşlardır.<sup>1911</sup>

<sup>1906</sup> İbn Mücâhid, Kitâbu’s-Seb’a, 259, Mekkî, el-Keşf, I.434; Dâni, et-Teyisr,85; İbn Meryem, el-Mûdah, I.472; İbnu’l-Cevzî, Zâdu’l-Mesîr, III.52; İbnu’l-Cezerî, en-Neşr,II.258; Dimiyatî, İthaf, 209; İbn Muhaysın, el-Muğnî,II.50; Muhammed Kerim, el-Kırâat, s. 13.

<sup>1907</sup> Mu’cemu’l-Vasît, II. 739; Mutçalı, Serdar, Arapça- Türkçe Sözlük, 707.

<sup>1908</sup> Beğavî, Meâlimu’t-Tenzil, II.101; Mekkî, el-Keşf, I.434; Beydâvî, Envâru’t-Tenzil, II.415;Ebu’s-Suyûtî, İrşâdu’l-Akli’s-Sefim, III. 142; Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, II. 122

<sup>1909</sup> Bu ifade Mücâhid’e aittir. Bkz. Suyûtî, ed-Dürrü’l-Mensûr, III.277

<sup>1910</sup> Mesela, vav harfi “سَدَّعُ الرَّبَّانِيَّةُ” ( Alak:18) âyetinde “سَدَّعُو” olması gerekirken vav hazfedilerek yazılmamıştır. Aynı şekilde “فَمَا تُغْنِ الشُّرُ” (Kamer:5) âyetinde vavsız olarak yazılmıştır. Dolayısı

Âyetteki bu fiili, (ض) harfi ile okuyanlara göre kelimenin anlamı, bitirmek, sonuçlandırmak, vazifeyi yerine getirmek, hüküm vermek, yargıda bulunmak, uygulayarak yapmak, borcu ödemek... gibi anlamlara gelmektedir.<sup>1912</sup>

Bu anlamlardan “hüküm vermek, yargıda bulunmak” anlamı göz önüne alındığında, bu kırâatın anlamı, “(OAllah) hak ile hüküm verir...”<sup>1913</sup> şeklinde olacaktır.

Bu okuyuşu tercih edenler de diğer kurrâ gibi kendi okuyuşlarının daha isabetli olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre bu âyettin sonunda bulunan هو خير الفاصلين “...ayırt edenlerin en hayırlısıdır.” ifadesinde geçen fasl/فصل, sözde/kavilde değil, ihtilaf edenler arasında verilen hükümlerde olur. Bu durumda âyetin evvelinin يَفْضِي şeklinde olması gerekir, derler.<sup>1914</sup>

Buna itiraz eden diğer kurrâ ise, fasl/فصل kelimesinin Kur’ân’da söz/قول ile birlikte geçmekte olduğunu söylerler. Buna örnek olarak, kelimenin yer aldığı إِنَّهُ لَقَوْلٌ كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ<sup>1915</sup>; “O Kur’ân, elbette (Hak ile batılı) ayırt edici bir sözdür.” فَصَّلُ “(Bu) bir kitabdır ki, hikmet sahibi, her şey den haberi olan (Allah) tarafından âyetleri sağlamlştırılmış ve güzelce açıklanmışlar.”<sup>1916</sup> gibi âyetleri ve فَصَّلُ الْآيَاتِ şeklindeki ifadeleri<sup>1917</sup> delil olarak gösterirler.<sup>1918</sup>

Taberî, bu kırâatlardan يَفْضِي kırâatını tercih ederken; Mekki b. Ebî Talib ise Hameyn’in ve Âsım’ın tercihi olmasını gerekçe göstererek يَفْضِي kırâatının kendisine daha sevimli geldiğini söylemiştir.<sup>1919</sup>

Ebû Amr el-A’lâ da, dad (ض) harfi ile okumayı savunurken diğer kırâat için, “Şayet bu kelime, يَفْضِي şeklinde olsaydı, âyetin sonu وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ şeklinde olması gerekirdi. Hem hiç böyle okuyan var mı?” diyerek bu âyetin sonunun وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ şeklinde geldiğini ve فَصَّلُ kelimesinin kaza=hüküm verme anlamı bulunduğunu<sup>1920</sup> söyler.

Bu ifadelerinde yer veren Ebû Hayyan, “Ebû Amr’e diğer okuma vechi olan mütevatir kırâat ulaşmamış olmalı... Çünkü kendisinin “Böyle hiç okuyan var mı?” ifadesi buna delâlet eder. Dolayısıyla onun sözünün bir bağlayıcılığı ve kesinliği yoktur. Zaten الفصل kelimesi, Ebû Amr’in görüşünün aksine, “ihtilafı çözüp kesin

ile her iki okuyuş da yedi meşhur kırâat olması nedeniyle makbuldür. Yoksa birinin diğerine karşı üstünlüğü söz konusu edilmemelidir. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, XVII.7

<sup>1911</sup> Nahhas, *Meâni’l-Kur’ân*, II. 4434 Ayrıca bkz. İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 141

<sup>1912</sup> İbn Manzur, *Lisânu’l-Arab*, XV. 186-188; Mutçalı, Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, s. 713.

<sup>1913</sup> Mekki, *el-Keşf*, I.434; *Zâdu’l-Mesîr*, III.53.

<sup>1914</sup> Fârisî, *el-Hücce*, III.318

<sup>1915</sup> Tânk:13

<sup>1916</sup> Hûd:1

<sup>1917</sup> Bkz. En’am(6):55; A’raf(7):32, 174; Tevbe(9):11; Yunus(10):5,24; Rum(30):28; Fussilet(41):3 vb.

<sup>1918</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, V. 209; Fârisî, *el-Hücce*, III. 318-319

<sup>1919</sup> Mekki, *el-Keşf*, I.434

<sup>1920</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, IV.531.

çözüm verme' anlamı yanında, sözle (قول) de kullanılmıştır. Yüce Allah'ın فصل لقول فصل (Târik: 86/13); أحكمت آياته ثم فصلت (Hûd(11):1) فصل الآيات (En'am(6):55) âyetlerinde bu görülmektedir. Buna göre fasl/الفصل kelimesinin "hüküm verme" anlamında da kullanılması gerekmemektedir...<sup>1921</sup> şeklinde bir açıklama yaparak diğer kırâatın da yanlış olmadığını vurgular.

Bu ifadelere katılmamak mümkün değildir. Gerçekten her iki okuyuşun da doğruluğunu gösterecek Kur'ân'da deliller bulunmaktadır. Yukarıda aktarıldığı üzere kurrânın ihtilaf etmediği Kur'ân âyetlerine bakıldığında her iki okuyuşa dair kanıtlar vardır. Ebû Hayyan'ın<sup>1922</sup> ve Râzî'nin ifade ettiği üzere<sup>1923</sup> her iki kırâat da şöhret bulmuş makbul kırâatlardandır. Ayrıca bir âyet üzerinde yer alan bu iki kırâatla, hiç bir ihtilaf ve çelişki olmadan Kur'ân'ın anlam örgüsünde bulunan i'caz kendisini bir kez daha göstermektedir.<sup>1924</sup>

Sonuç olarak âyetteki bu kelimenin iki farklı okuyuşuna göre "O, hakkı anlatır" veya "O, hakk ile hükmeder/O gerçeği yapar" anlamı ortaya çıkmaktadır.<sup>1925</sup>

Ülkemizde yapılan türkçe meallerde ise Âsım kırâatı olan يُفَصِّرُ "kırâatı üzere çevirilerin yapıldığı görülmektedir.<sup>1926</sup>

### 3. Örnek:

[هُوَ الَّذِي يُسِيرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ...]

"Sizi karada ve denizde yürüten O'dur...." (Yunus: 11/22)<sup>1927</sup>

Bu âyette يُسِيرُكُمْ kelimesi üzerinde farklı okumalar vardır:

Ebû Cafer ve İbn Amir يُنْشِرُكُمْ şeklinde, yâ (ي) harfinin fethası nûn (ن) harfinin sükûnu ve şin (ش) harfinin ötresiyle okumuşlardır. Diğer kurrâ ise aynı fiili يُسِيرُكُمْ şeklinde okumuşlardır.<sup>1928</sup>

<sup>1921</sup> Ebû Hayyân, el-Bahru'l- Muhîf, IV.531.

<sup>1922</sup> Ebû Hayyân, el-Bahru'l- Muhîf, IV.531.

<sup>1923</sup> Fahrettin, Mefâtiḥ, XVII.7

<sup>1924</sup> Bâzemûl, el-Kırâât, II.546.

<sup>1925</sup> Çetin, Abdurrahman, Kırâatların Tersire Etkisi, s. 185.

<sup>1926</sup> Mesela bkz. Hamdi Yazır Meâli, s.122) "O gerçeği anlatır.." (s.122); Ömer Nasûhi Meâli, " ...Hakkı beyan eder..."(s.135); Fikri Yavuz Meâli, " O hakkı anlatır..."(s. 135); Süleyman Ateş Meâli, "...(O) gerçeği anlatır..."(s.133).

<sup>1927</sup> Benzer anlamları ifade eden diğer âyetler de bulunmaktadır. Bkz. A'raf(7):57; Furkan (25):48; Neml(27):63; Rûm(30):46.

<sup>1928</sup> İbn Mücâhid, Kitâbu's-Seb'a, 325; İbn Zencele, Hüccetu'l-Kırâât, 329; Ğalbûn, et-Tezkire, II.449; Mekkî, el-Keşf, I.516; Dâni, el-Teysîr,s. 99; İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II.282; Dimyatî, İthaf, 248; Bâzemûl, el-Kırâât, II.569; Muhammed Kerîm, el-Kırâât, s. 211; İbn Muhaysın, el-Muğni,II.136; Karaçam, İsmail, Kırâat İhtilaflarının Kur'ân Tefsirindeki Yeri, s. 200.

### Kırâatların Anlamları:

#### a. “يُنشِرُكُمْ” kırâatının anlamı:

Kelime, “tayy/الطبي” kelimesinin zıddı olan “neşr/النشر” den türemiş olarak ele alınacak olursa, “هو الذي ينشركم ويفرقكم في البر والبحير” şeklinde bir anlam ortaya çıkar ki bunun da anlamı, “O Allah sizi karada ve denizde yayıp dağıtmıştır...” demek olur.<sup>1929</sup>

Nitekim Kur’ân’da, فاتشروا في لأرض “Yeryüzüne dağıtın...”<sup>1930</sup> وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ; “Yeryüzüne, her çeşit canlıyı yaydı...”<sup>1931</sup> gibi âyetlerde,<sup>1932</sup> neşr/النشر ve bess/البث kelimesi, dağıtmak(tefrik) ve yaymak(neşr) anlamında müradif kelimeler olarak kullanılmıştır.<sup>1933</sup>

Bu kırâat hattının Şamlıların mushaflarında olduğu da söylenmiştir.<sup>1934</sup>

#### b. “يسيركم” kırâatının anlamı:

Cumhura göre, يسيركم kelimesi, teysîr/التيسير den türemiş olarak fiil-i muzârî sıygası ile okunmuştur. Seyr/السير, Arap dilinde “yürümek” demektir.<sup>1935</sup> Buna göre âyet, “Sizi yürüten ve buna güç ve imkan veren...O’dur.” anlamına gelmektedir.<sup>1936</sup>

Nitekim, Kur’ân’da yer alan, قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ “De ki, yeryüzünde dolaşınız...”<sup>1937</sup> هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَأَمْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا “Haydi onun omuzlarında yürüyün...”<sup>1938</sup> gibi âyetlerde aynı anlam yer almaktadır.

Görüldüğü gibi her iki okuyuş da kendisine uygun anlamları ifade eden Kur’ân âyetleri ile bütünleşmektedir. Mushafların gönderildiği beldelere göre farklılık göstermesi okunuşlarda da bazı nüansların meydana gelmesine neden olmuştur. Ancak her bir okuyuş da kendisine ait isnatla bunu Peygamber’e dayandırdığı ve onu diğer kriterlerle desteklediği için makbul görülmüştür.

Bu iki kırâat da Yüce Allah’ın kullarına kara da ve denizde olan nimetleri hatırlatılmakta ve onlara bu alanlarda verdiği imkanlara vurgu yapılmaktadır.<sup>1939</sup>

<sup>1929</sup> Mekki, el-Keşf, I. 516.

<sup>1930</sup> Cum’a(62):10.

<sup>1931</sup> Bakara(2):164.

<sup>1932</sup> Ayrıca bkz. Nisâ(4):1; Şûrâ(42):29.

<sup>1933</sup> Fârisî, el-Hüccce, IV.266; Mekki, el-Keşf, I. 516; Hemezânî, el-Ferîd,II.544.

<sup>1934</sup> İbnu’l-Cezerî, en-Neşr, II.282

<sup>1935</sup> İbn Manzur, Lisânu’l-Arab, IV. 388 vd.

<sup>1936</sup> Çetin, Abdurrahman, Kırâatların Tefsire Etkisi, s. 220.

<sup>1937</sup> En’am(6):11; Neml(27):69; Ankebût(29):20; Rûm(30):42.

<sup>1938</sup> Mülk(67):15.

<sup>1939</sup> Geniş bilgi için bkz. Ferrâ, Meâni’l-Kur’ân, I.460; Mekki, el-Keşf, I.516; İbn Ebî Meryem, el-Mûdah, II.620; İbn Kesîr, Tefsîru’l-Kur’ân, II.158,412.

#### 4. Örnek:

[هَذَاكَ تَبْلُو كُلُّ نَفْسٍ مَا أَسْلَفَتْ وَرَدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمْ الْحَقَّ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ]

“İşte orada her can, geçmişte yaptıklarını dener(yaptıklarının yararını ve zararını görür.) Gerçek sahipleri olan Allah’a döndürülürler ve uydurdıkları şeyler, kendilerinden kaybolup gider.” (Yunus(10):30)

Hamza, Kisâî ve Halef, تَبْلُو fiilinden hareketle تَبْلُوا şeklinde okurken, A’meş de onlara bu okuyuşta muvafakat etmiştir. Diğer kurrâ ise, تَبْلُوا - تَبْلُو - تَبْلِي fiilinden hareketle, noktasız ve harekesiz olan aynı kelimeyi, تَبْلُوا şeklinde okumuşlardır. Bu okuyuşta İbn Muhaysın, el-Hasan ve el-Yezîdî onlara katılmışlardır.<sup>1940</sup>

#### Kırâatların Anlamları:

a. “ تَبْلُوا ” kırâatının anlamları: Arap dilinde تَبْلُو - تَبْلِي fiili, talep etmek, araştırmak, peşine takılmak, tâbî olmak, okumak, yazmak... gibi anlamlara gelir.<sup>1941</sup>

Bu anlamlardan “peşine takılmak, tabi olmak” anlamı, âyete uygulanacak olursa, anlam, “İşte orada her nefis, geçmişte yaptıklarının peşine takılır...” şeklinde olacaktır. Buna göre âyette kişinin kıyamet günü, geçmişte yaptığı amellerinin peşine takılacağı vurgulanmış olmaktadır.

Ancak, kelimenin “okumak” anlamı göz önüne alınacak olursa, âyetin anlamı, “İşte orada her nefis, geçmişte yaptıklarını (kendi kitabından) okur...” şeklinde olacaktır. Buna göre ise, kişinin dünyada iken yaptığı amellerinin yazılı olduğu kitabını, Kıyamet günü Allah’ın huzurunda okuyacağı ifade edilmiş olmaktadır.

Kelimenin bu son anlamını destekleyen ve buna vurgu yapan Kur’ân’da başka âyetler de bulunmaktadır:

Bu âyetlerden birinde, “Her insanın amel kuşunu boynuna doladık kıyamet günü onun için, açılmış olarak bulacağı bir kitap açacağız. “Kitabını oku, bugün nefsin sana hesapçı olarak yeter.” (deriz).”<sup>1942</sup> buyrulmaktadır.

Diğer bir âyette, “...O gün kitabı kendilerine sağdan verilenler, kitaplarını okuyacaklar ve bir kıl kadar haksızlığa uğratılmayacaklardır.”<sup>1943</sup> buyrulmaktadır.

Ancak, kelimenin “peşine katılma, tabi olma” şeklindeki diğer anlamına göre, kıyamet gününde herkesin dünyada yaptığı amelinin peşine takılacağı ve bu amelleri sayesinde cennete veya cehenneme gideceği ifade edilmiş olacaktır ki bu anlam da yanlış değildir.

<sup>1940</sup> İbn Mücâhid, Kitâbu’s-Seb’a, 325; Fârisî, el-Hücce, IV.271; İbn Ebî Meryem, el-Mûdah, II.622; Mekki, el-Keşf, I.517; Heysemî, el-Ferîd, II.556; Dimiyati, İthaf, II.108(tahkikli nüsha); Muhammed Kerîm, el-Kırâât, s.212.

<sup>1941</sup> ed-Dâmeğânî, el-Vucûh ve’n-Nezâir, I.189; Râğıb, el-Müfredât, 75; İbn Manzur, Lisânu’l-Arab, XIV, 104; Râzî, Muhtâru’s-Sıhah, 33; Semî Halebî, Umdetu’l-Huffâz, I.307.

<sup>1942</sup> İsrâ(17):13-14.

<sup>1943</sup> İsrâ(17):71.

Sonuç olarak bu kırâata göre anlam iki şekilde verilebilir: "... Her can geçmişte (dünyada iken) yaptığına tabi olar..." ya da "...Her can geçmişte (dünyada iken yaptığı) amellerini okur."<sup>1944</sup>

b. "بَلَاءٌ" kırâatı ve anlamı: بَلَاءٌ-يَبْلُو-يَبْلَى kelimesi ise, denemek, sınamak, teste tabi tutmak v.b gibi anlamlara gelmektedir.<sup>1945</sup> Elbette bu sınama(belâ), hayır ve şerr yönden olabilmektedir.<sup>1946</sup> Bu nedenle kişinin kendisine verilen nimet de "belâ" olarak isimlenmiştir.<sup>1947</sup>

Kelimenin bu anlamı göz önüne alındığında âyetin anlamı, "Herkes geçmişte yaptıklarının imtihanını verir(iyi veya kötü karşılığını, faydasını veya zararını görür)" demek olur.

Buna göre kişi kıyamet günü geçmişte yaptığı amellerinin kendisine fayda sağlayıp sağlamayacağını; faydalı ve zararlı olan amellerini orada bizzat kendisinin anlayacağı ve bileceği âyette vurgulanmış olmaktadır.<sup>1948</sup>

Ülkemizde yapılan Kur'ân meal çalışmalarında âyetin metni ile birlikte aktarılan yukarıdaki çevirisinde de görüleceği üzere ikinci kırâat (تَبَا) şeklindeki okuyuş) esas alınmıştır.

Her iki kırâatla kişi dünyada yaptığı amellerini, gerek kendisi okuyarak gerekse bu amellerinin kendisine ne getirip ne götürüleceğini deneyerek/sınayarak bileceği... kişinin kendi sonunu kendisinin hazırlamakta olduğu vurgulanmaktadır.

Görüldüğü üzere her iki kırâat da âyetin anlamına zenginlik katmakta ve diğer âyetlerde vurgulanan kıyamet sahnesine farklı boyutlarda temas edilmiş olmaktadır. Böylece kırâatlar kanalı ile de bu mefhum bütünlüğü kendisini göstermektedir.

Konumuzla alakalı diğer başka örnekler bulunsa da<sup>1949</sup> biz bu örneklerle yetinmek istiyoruz.

<sup>1944</sup> Bkz. Fârisî, el-Hüccce, IV. 271; İbn Ebî Meryem, el-Mûdah, II.622.

<sup>1945</sup> Dâmeğânî, el-Vucûh ve'n-Nezâir, I.162; Râğıb, el-Müfredât, s. 61; İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab, XIV.84.

<sup>1946</sup> Enbiyâ (21): 21 Krş. Halebi, Umdetu'l-Huffâz, I263

<sup>1947</sup> Bkz. Dâmeğânî, a.g.e. a.y.

<sup>1948</sup> Ezherî, Meâni'l-Kırâât, s. 223; İbn Zencele, el-Hüccetu'l-Kırâât, s. 331; Mekkî, el-Keşf, I.517; Salim Muhaysın, el-Muğnî, II. 230; Karaçam, Kırâât İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri, s. 201; Çetin, Abdurrahman, Kırâatların Kur'ân Tefsirinde Yeri, s. 222-223.

<sup>1949</sup> Fiilin iki farklı anlam ve kalıpta okunması konusunda diğer başka örnekler de bulunmaktadır. Mesela, فَارَزَلَهَا = "uzaklaştırmak" anlamında / فَارَزَلَهَا = "ayağı kaydırmak" anlamında (Bakara(2):36); أَوْ تَسْبِيهَا = "unutturmak" anlamında / أَوْ تَسْبَاهَا = "tehir etmek" anlamında (Bakara (2):106); فَصَرَفْتَنَ = "kesmek, parçalamak" anlamında / فَصَرَفْتَنَ = "alıştırmak, evcilleştirmek, ısıdırmak" anlamında (Bakara(2):260); فَتَبَيَّنَا = "araştırmak, incelemek" anlamında / فَتَبَيَّنَا = "teenni ile hareket etmek" anlamında (Nisa(4):94; Hucurat(49):6); تَلَوْنَا = tahrif etmek, yalan söylemek, ağır davranmak, şahitlikten kaçınmak / تَلَوْنَا = velâyet etmek, işi üzerine almak, şahitliği yerine getirmek (Nisa 4/135); يَصْرِفُونَ = "bağışlamak" anlamında / يَصْرِفُونَ = "yüz çevirmek" anlamında (Zuhruf 43/57) okunmuştur.

## E. FİLLERİN SÜLÂSÎ VE MEZİD KALIPLARLA OKUNMASI SONUCU OLUŞAN KİRÂAT VECİHLERİ

Bilindiği üzere şahıs ve zamanı belli olarak bir iş ve oluşu ifade eden kelimelere fiil denilir. Genel olarak üç harften meydana geldiğinden fiillerin yalın haline sülâsî fiil adı verilir.<sup>1950</sup> Şayet buna bir, iki ve üç harf eklenirse bu fiillere sırası ile sülâsi mezid rubâî(3+1=4/dört harfli fiiler), sülâsî mezid humâsî(3+2=5/beş harfli fiiller) ve sülâsî mezid sūdasî (3+3= 6/altı harfli fiiler) ismi verilmiştir.<sup>1951</sup>

Şayet sülâsî bir fiile, bir harf ziyade edilirse, bundan üç ayrı kalıp türetilmiştir. Bu bablar, if'al (إفعال), tefil (تفعل) ve mufâale (مفاعلة) kalıplarıdır. Beş harfli kalıpların ölçüleri ise infîâl (إنفعال), iftîâl (إفتعال), if'îlâl (إفعلال), tefâul (تفاعل) ve tefa'ul (تفعّل) fiil kalıplarıdır. Altılı fiil kalıpları ise istif'âl (إستفعال), if'ivvâl (إفعرال), if'îâl (إفعلال) ve if'îlâl (إفعلال) kalıplarıdır.<sup>1952</sup>

Sülâsî olan bir fiil, bu kalıplardan birine geçtiği zaman, genellikle kök anlamı değişerek farklı anlamlar meydana gelebilmektedir. Kirâat imamlarının okuyuşlarında esas aldıkları bu fiil kalıplarında farklı okuyuşlar nedeniyle meydana gelen değişim, gerek anlam itibariyle gerekse bu anlamdaki vurgu yönüyle farklılığa neden olabilmektedir.

Buna göre şayet fiil, rubâî fiil kalıplarından olan if'al (إفعال) babına aktarılacak olursa, geçişli(ta'diyet) hale gelebilir.<sup>1953</sup> Fiil geçişli ise geçiş derecesi artmış olur. Bunun yanında bu veznin, vücut bulmak; haynûne(zamanı gelme);duhûl (giriş); sayrûre( dönüşmek); mubâlağa ve arz gibi anlamları da bulunmaktadır.<sup>1954</sup> Tef'il (تفعل)babına akatarılması durumunda ise, müteaddilik, gerek fiilin kendisinde gerekse mef'ûlde olmak üzere teksîr (bir işin çok, kuvvetli, aşırı ve şiddetli yapılması) ifade etmesi, en öne çıkan özelliklerindedir.<sup>1955</sup> Mufâale(مفاعلة) babında okunduğunda ise, müşâreket (bir işte ortaklık)<sup>1956</sup>; bir işi yapmakta gayret ve devamlılık öne çıkan anlamlarındandır.<sup>1957</sup> Fiilin humâsî(beşli) fiil kalıplarından infial (إنفعال)babına aktarılması durumunda, mütavaat (dönüşlülük)<sup>1958</sup> ve fiilin lâzım hale gelmesi dikkat

<sup>1950</sup> Az da olsa kökü dört harften meydana gelen fiiller de bulunmaktadır.

<sup>1951</sup> Biz burada genel bir değerlendirme yapıyoruz. Elbette bunların her birinin alt başlığında bazı istisnaları ve eklemeleri bulunmaktadır. Bkz. Çörtü, Meral, *Arapça Dilbilgisi Sarf*, Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1995, s. 170

<sup>1952</sup> Maksutoğlu, Mehmet, *Arapça Dilbilgisi*, s. 45-60

<sup>1953</sup> أَغْضَبَ / غَضِبَ : güldürdü; أَضْحَكَ / ضَحِكَ gibi.

<sup>1954</sup> Çörtü, a.g.e. s. 172

<sup>1955</sup> Çörtü, a.g.e. s. 176-172

<sup>1956</sup> ضَرَبَ / ضَارَبَ : vurdu/vuruştı; قَتَلَ / قَاتَلَ : öldürdü/ savaştı; كَتَبَ / كَاتَبَ : yazdı/ karşılıklı yazıştı; نَاتَلَ / نَاتَلَ : öldürdü/ savaştı; ضَارَبَ / ضَارَبَ : vurdu/vuruştı)

<sup>1957</sup> Maksudoğlu, a.g.e. s. 53

<sup>1958</sup> Mutâvaat(المطارعة)= dönüşlülük): Müteaddi(geçişli) fiilin lâzım (tesirinin mef'ulde görülmesi) fiile dönüşmesidir. Yani müteaddî fiilin mef'ûlün bih sarîhi, mütavaatı yapınca fâili olur. كَتَبَ/ كَاتَبَ : kırdı/kırıldı; أَفْتَحَ/ فَتَحَ : açtı/açıldı; قَلَبَ/ بَلَّغَ : çevirdi/çevrildi örneklerinde olduğu gibi. Bkz. Karaman, Hayrettin – Topaloğlu Bekir, *Arapça Dilbilgisi*, s. 16; Çörtü, a.g.e. s.184



çekenidir.<sup>1959</sup> **İnfiâl** (إنفعال) babına aktarılması durumunda da mutâvaat anlamı bulunmaktadır.<sup>1960</sup> Fiilin bu kalıpta kullanılması durumunda, cümlede fâilinin gayretini göstermesi yanında eylemde müşâreket veya mübalağa ifade ettiği de görülür.<sup>1961</sup> **İf'âl** (إفعال) babı, beden ve renk kusurlarını ifadede kullanılır.<sup>1962</sup> **Tefa'ul** (تفعل) babı ise, tefil babından bazı fiilerin mutavaatını sağlar.<sup>1963</sup> Ayrıca bu vezin, tekellüf(yani bir fiilin zorla olması veya elde edilmesi), isimden fiil elde etmek ve mensubiyet için de kullanılır.<sup>1964</sup> **Tefâ'ul** (تفاعل) kalıbı ise müşâreket, mutavaat ve bir işi yapar gibi görünmek yahut kendisinde olmayan bir şeyi var gibi göstermeyi bildirmek için kullanılır.<sup>1965</sup>

Görüldüğü üzere bir fiilin yalın halinde taşıdığı anlam, bu kalıplardan birisine aktarılması durumunda, lazım ise müteaddî/geçişli; müteaddî iken lazım hale dönüşlülük<sup>1966</sup> veya eylemin mübalağalı ya da karşılıklı olarak yapılması (müşâreket) hedeflenmiş olabilmektedir. İşte Hz. Osman'ın yazdırdığı mushafların noktalamadan ve harekeden yoksun olması, ayrıca uzatan elif ve yâ gibi harflerin bazı yerlerde yazılmaması, bazı fiillerin yukardaki bir kısmını aktardığımız bazı fiil kalıplarında okunmasına imkan vermiştir. Mesela, كذب kelimesini ele alalım. Bu kelime zâl(ذ) ve bâ(ب) harflerinin noktasız olduğunu düşündüğümüzde bunun okunuşu cümlenin öncesi ve sonrasına göre elbette كذب olduğu kesinlik kazanmış olsa da كَذَّب mi كَذَّب mi olduğu konusunda ihtilafın çıkması daha ilk anda gündeme gelecektir. Gerçekten de öyle olmuş ve kimi kurrâ tef'îl babında kimi ise onu sülâsî kalıpta okumuşlardır. Elbette her iki şekilde okuyan kurrâ'nın da bu okuyuşu kırâatlar için konulmuş olan üç kritere göre uyduğu için kabul edilmek zorundadır. Çünkü her iki okuyuş da Resm-i hatta muhalif değildir. Her iki kırâat da Arap diline uygundur.

Sülâsî ve mezid fiil kalıplarında meydana gelen bu farklılıkların türlerine daha önceki bölümlerde temas edilmişti. Yerinde de ifade edildiği üzere bu farklılıkların âyetlerin ifade ettiği anlamlara olan etkisi üzerinde hiç durmamış ve ona ilerde temas edeceğimizi ifade etmiştik. İşte bu başlık altında bu örneklerden bir kısmına dair misaller üzerinde duracağız.

### 1. Fiilin فَعَلَ ve فَعَّلَ kalnında okunmasına örnek:

<sup>1959</sup> Diğer örnekler için bkz Maksudoglu, a.g.e. s. 54

<sup>1960</sup> تَقَلَّ / إِتَقَلَّ : taşıdı / taşındı; جَمَعَ / إِجْتَمَعَ : topladı / toplandı örneklerinde olduğu gibi.

<sup>1961</sup> Karaman-Topaloğlu, a.g.e.s. 17

<sup>1962</sup> A.g.e.ay.

<sup>1963</sup> كَسَّرَ : kırdı كَسَّرَ : kırıldı örneğinde olduğu gibi.

<sup>1964</sup> Karaman-Topaloğlu, a.g.e.s. 17.

<sup>1965</sup> Diğer kalıplar ve örnekler için bkz. Çörtü, a.g.e. s. 170-1220.

<sup>1966</sup> Fiilin yaptığı iş, fâilde kalırsa veya bir fiil söylendiği zaman işiten kimse, kimi, neyi sorularını sormaya mecbur olmazsa bu fiile lazım fiil denilmiştir. Teknik ifadesiyle lazım fiiler, mef'ullerini doğrudan doğruya almayıp bazı edatlar(harf-i cerler) yardımı geçişli hale gelebilen fiillerdir. Ancak fiilin yaptığı iş, fâilde kalmayıp başkasına (mefûle) tesir ediyorsa, veya fiil söylendiği zaman işiten kimse, kimi, neyi, sorularını sormaya mecbur olursa, böyle fiilere ise müteaddî fiil denilir. Bkz. Çörtü, Meral, *Arapça Dilbilgisi Sarf*, s. 103 vd.

[فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ]

“Onların kalplerinde hastalık vardır. Allah da hastalıklarını artırmıştır. Yalan söylemelerinden ötürü onlara acı bir azab vardır.” (Bakara(2):10)

Bu âyettin sonunda yer alan يَكْذِبُونَ fiili, kırâat imamları tarafından iki farklı şekilde okunmuştur. Buna göre Ebû Cafer, Nâfi, Ebû Amr, İbn Kesir, İbn Amir ve Yakub, tef'îl babında يَكْذِبُونَ şeklinde okumuş, İbn Muhaysin ve el-Yezîdî de onlara bu konuda muvafakat etmiştir. Kurrâ'dan Âsım, Hamza, Kisâî ve Halef ise metinde geçtiği üzere şeddesiz olarak يَكْذِبُونَ şeklinde okumuş ve Hasan ve el-A'meş de onlara bu konuda muvafakat etmiştir.<sup>1967</sup>

### Kırâatların Anlamaları:

Bu âyette kırâat imamları tarafından farklı okumalara neden olan يَكْذِبُونَ kelimesi sülâsî ve tef'îl babında okunmuştur.

Bu fiilin önünde bulunan ما her iki kırâata göre de masdariyyedir. Bu durumda fiiller, يَكْذِبُهُمْ ya da يَكْذِبُونَهُمْ şeklinde anlamlandırılacaktır.<sup>1968</sup>

Buna göre يَكْذِبُونَ şeklindeki tef'îl babından şeddeli okumaya göre anlam, “...Onlar için, (Peygamberi ve Kur'ân'ı) yalanlamaları nedeniyle elim bir azab vardır.”<sup>1969</sup> şeklindedir.

Sülâsî kalıp ile يَكْذِبُونَ şeklindeki okumaya göre ise, “...Onlar için (iç hallerinde kafir olmakla birlikte müslüman olduklarını ve iman ettiklerini söylemekle) yalan söylediklerinden dolayı elim bir azab vardır.”<sup>1970</sup> şeklindedir.

Kurrâ arasında ihtilafa neden olan يَكْذِبُونَ kelimesinin iki farklı şekilde de okunabileceğini destekleyen Kur'ân'da başka deliller de bulunmaktadır.

Kelimeyi şeddeli olarak okuyanlar, münafıkların Hz. Peygamber'in getirdiği dine ve Kur'ân'a karşı şüphe ve inkarlarını muhtelif vesilelerle gösterdikleri için kelimenin bu şekilde okunmasının vurgu açısından daha uygun düştüğünü söylemişlerdir.<sup>1971</sup>

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere tef'îl babında gerek fiilin kendisinde gerekse mef'ûlünde bir işin aşırı ve şiddetli yapılması ifade edilir.<sup>1972</sup> Bu açıdan bakıldığında, teşdîtlî okumaya göre münafıkların yalanlamalarının şiddetli ve çok olduğu ifade edilmiş olmaktadır. Nitekim bu âyetin evvelinde münafıkların iman

<sup>1967</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, s.143; Dâni, *et-Teysîr*, s. 62; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II.207; Dimiyati, *İthaf*, s. 129; Muhammed Kerîm, *el-Kırâât*, s.3.

<sup>1968</sup> Ezherî, *Meâni'l-Kırâât*, 42

<sup>1969</sup> Ezherî, a.g.e. a.y. ; İbn Hâleveyh, *el-Hücce*. s.68; İbn Zenzele, *el-Hüccetu'l-Kırâât*, 89; Mekki, *el-Keşf*, I.228; Çetin, Abdurrahman, *Kırâatların Tefsîre Etkisi*, s. 116.

<sup>1970</sup> Ezherî, a.g.e. a.y. ; İbn Hâleveyh, *el-Hücce*. s.68; Mekki, *el-Keşf*, I.228.

<sup>1971</sup> İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, s. 68; İbn Zenzele, *el-Hüccetu'l-Kırâât*, s. 89.

<sup>1972</sup> Çörtü, a.g.e. s. 176-172.

etmedikleri, *وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ* "...oysa onlar inanmamışlardır."<sup>1973</sup> şeklinde vurgulanarak peşinden bu âyette kalplerinde maraz bulunduğu dile getirilmiştir. Zaten "şekk/الشك", bir şeye kesin inanmama halidir. Bu da onların bile bile inkar etmiş oldukları anlamına gelmektedir. Buna göre âyette onların sadece yalan söylemekle kalmayıp ayrıca yalanladıkları da gösterilmektedir. Daha da önemlisi yalanlamak/tekzib, yalan söylemekten/kizb daha umûmî ve kapsamlı anlam ifade eder. Çünkü her yalan söyleyen, yalanlayıcı(tekzib) değildir ama her yalanlayıcı aynı zamanda doğru olan bir gerçeği yalanlaması nedeniyle yalan da söylemiş olmaktadır.<sup>1974</sup> Bu kırâatı savunanlardan Ebû Amr, münafıkların yalan söylemeleri yüzünden cezalanmayacaklarını; asıl Nebî'yi ve onun getirdiğini yalanlamaları nedeniyle cezalanacaklarını söylemiştir.<sup>1975</sup>

Bu okuyuş vechi, İbn Abbas, A'rec', Ebû Ca'fer ve Mucahid tarafından da nakledilmiştir. Nitekim Ebû Hâtim "Bize göre âmme/genelin kırâatı teşdit üzere okumaktır. Tesgîl/şeddeli olan bu okuyuş bana daha sevimli gelmektedir. Nitekim aynı zamanda bu okuyuş Mekke ve Medine Ehli'nin okuyuşudur." demiştir.<sup>1976</sup>

Tahfif ile olan okuyuşu tercih edenler de benzer deliller ileri sürerler. Onlara göre bu kelimeyi sülâsî kalıpta okumayı, âyetin evveli ve sonrası desteklemektedir. Çünkü âyetin evvelinde münafıkların Allah'a ve ahiret gününe inandıklarını söylemelerine rağmen aslında inanmadıkları; ele alınan âyetin altında da müminlerin yanlarına geldiklerinde, onlara "Biz inandık" demelerine rağmen kendi yandaşları ile başbaşa kaldıklarında müminlerle alay ettiklerini söylemeleri (Bakara:14), bu konuda onların yalan söylediklerini açıkça göstermektedir. Ayrıca, Münâfikûn süresinde *وَلِلَّهِ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ كَذِبُونَ* "...Allah da şahittir ki münafıklar yalan söylemektedir..."<sup>1977</sup> âyetiyle onların yalancı oldukları benzer şekilde vurgulanmaktadır. Nitekim başka âyetlerde de onların yalan söyledikleri defalarca ifade edilmiştir.<sup>1978</sup>

Bu kırâat, Hasan, Ebû Abdîrrahman, Katâde, Talha, A'meş ve diğer kurrâ tarafından da okunmuş ve tercih edilmiştir.

Her ne kadar iki kırâatın da tercihinin gerekçe olacak yönler bulunmakta ise de anlamları itibariyle birbirine çok yakındırlar.

İbn Mücâhid her iki kırâatın da anlamlarının birbirine yakın olduğunu ifade ederken<sup>1979</sup> Mekkî de, her iki okuyuşun birbiriyle mütedâhil olduğunu, sonuç itibariyle anlamlarının aynı şeye döndüğünü söyler. Çünkü der, bu imam, kim Resûllerin risâletini ve nübüvvetin hüccetini inkar ederse, Allah'a karşı yalancı

<sup>1973</sup> Bakara (2): 8.

<sup>1974</sup> Fârisî, el-Hücce, I.338-339; İbn Zenzele, el-Hüccetu'l-Kırâât, s. 89; Mekkî, el-Keşf, I. 228

<sup>1975</sup> Mekkî, el-Keşf, I. 228.

<sup>1976</sup> Mekkî, el-Keşf, I. 229.

<sup>1977</sup> Münâfikûn:1.

<sup>1978</sup> İbn Hâleveyh, el-Hücce, 69; İ'râbu'l-Kırâât, I. 66-67; Fârisî, el-Hücce, I. 337-337; Mekkî, el-Keşf, I.228; İbn Muhaysın, I.127-128

<sup>1979</sup> İbn Hâleveyh, İ'râbu'l-Kırâât, I. 66.



Aynı âyette geçen نَسَّهَا kelimesi ise kırâat imamlarından İbn Kesir ve Ebû Amr tarafından نَسَّأَهَا şeklinde; diğer kurrâ tarafından ise نَسَّيَهَا şeklinde okunmuştur.<sup>1987</sup>

### Kırâatların Anlamları:

Bu âyette iki kelime üzerinde iki farklı okuma bulunmaktadır.

a. Âyette yer alan نَسَّخَ kelimesi, cumhura göre نَسَخَ-نَسَخَ fiil kalıbından hareketle bu şekilde okunmuştur. Bu fiil, Arap dilinde, bir şeyi iptal etmek, yok etmek, izale etmek, bir metni başka bir yere aktarıp yazmak anlamlarına gelir.<sup>1988</sup>

Nitekim, Güneş ışınları gölgeyi giderdiği zaman نَسَخَتِ الشَّمْسُ الظِّلَّ denilmiştir.<sup>1989</sup>

Buna göre kelimenin anlamı, metinde yazıldığı gibi; “Biz bir âyeti neshedersek...” şeklinde olur.<sup>1990</sup>

İbn Âmir’in, مَا نَسَّخَ şeklindeki okuması ise sülasi olan bu kelimenin if’al babına aktarılmasıyla gerçekleşmiştir. Bunun ifade ettiği anlam konusunda şu ihtimal üzerinde durulmuştur:

Kelime, if’al vezninde okunduğunda anlam olarak sülasî anlamıyla bir fark bulunmamaktadır. Nitekim “O, ihramdan çıktı” cümlesi, Arapça’da حَلَّ مِنْ إِحْرَامِهِ şeklinde sülasî kalıpla söylendiği gibi if’al babından “أَحَلَّ مِنْ إِحْرَامِهِ” şeklinde de söylenmiştir. Benzer şekilde بَدَأَ الْخَلْقَ “Yaratmaya başladı.” dendiği gibi وابدأهم “Onlara...başladı” da denir.<sup>1991</sup>

If’al babının bir özelliği de (ووجدان/ vücûdân)= bir şeyi bir hal üzere bulmaktır. Kelimenin if’al babında okunmasında da böyle bir anlam vardır. Biz bir adamı övülmüş olarak bulduğumuzda أَحْمَدٌ زَيْدًا deriz. Yine birini cimri olarak bulduğumuzda da أَبْخَلْتُ الرَّجُلَ deriz. Bunun gibi أَنَسَخْتُ الْكِتَابَ dedüğümüzde, وجدته منسوخا demiş olmaktadır.<sup>1992</sup>

Kelime if’al babına aktarıldığında ettirgen bir yapıya kavuşur. Buna göre anlam, “(Ey Peygamber!) Biz bir âyeti sana neshettirsek...”, “Bir âyetin neshini sana emredersek” demektir. Yahut, “Biz bir âyetin hükmünü neshettirsek, yani Resûlümüzün sünnetiyle neshettirsek...” demektir.<sup>1993</sup>

<sup>1987</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbu’s-Seb’a*, s.168; İbn Ebi Meryem, *el-Mûdah*, I.294; İbnu’l-Cezerî, *en-Neşr*, II.219-220; Muhammed Kerîm, *el-Kırâât* s 17

<sup>1988</sup> İbn Faris, *Mucemu Mekâyisu’l-Lüga*, Mısır, 1972, V.424; er-Râğib, *el-Müfredât*, s. 490; er-Râzî, Ebû Bekir b. Abdilkadir, *Muhtasaru’s-Sıhah* (tahk. Mahmut Hâtır) Mektebu Lübnan, Beyrut, 990/1415.s.273.

<sup>1989</sup> Râğib, *el-Müfredât*, s. 490; İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr*, I. 127; Çetin, Abdurrahman, *Kırâatların Tefsire Etkisi*, s. 119.

<sup>1990</sup> Fârisî, *el-Hücce*, II.184-185; Mekkî, *el-Keşf*, I. 257; İbn Ebi Meryem, *el-Mûdah*, I. 294; Çetin, a.g.e, a.y.

<sup>1991</sup> Fârisî, *el-Hücce*, II.184-185; Mekkî, *el-Keşf*, I. 257; İbn Ebi Meryem, *el-Mûdah*, I. 294.

<sup>1992</sup> Fârisî, a.g.e. ay.; Mekkî, a.g.e., a.y.; İbn Ebi Meryem, a.g.e., a.y.

<sup>1993</sup> Çetin, Abdurrahman, *Kırâatların Tefsire Etkisi*, s. 119-120.

Aktardığımız bu üç farklı açıklamadan ilk iki madde, anlamları itibariyle aynıdır. Tercih edilen görüş ise bu kelimenin sülâsî ve mezid kalıbının aynı anlamda olduğu yönündedir.<sup>1994</sup>

Buna göre âyetteki نسخ kelimesi, نَسَخَ / نَسَخَ şeklinde if'al babındaki anlamı ile sülâsi fiil anlamı, "izale etme, giderme, iptal etme" ya da "neshedilmiş= iptal edilmiş, hükmü kaldırılmış bulma" anlamında müşterektir.

b. Aynı âyette yer alan ve İbn Kesir ile Ebû Amr tarafından نَسَّأَ şeklinde; diğer kurrâ tarafından نَسَّهَ şeklinde okunan fiilin ise iki ayrı anlamı vardır.

1. Cumhuriyetin okumasına göre bu kelime, "hatırlama" anlamındaki ذكر fiilinin zıddı olan "unutma / نَسِيَ - نَسِيَ - نَسِيَ" kelimesinden if'al babında "unutturma" anlamında bir fiildir.<sup>1995</sup> Ve âyetteki bu نَسَّهَ kelimesi نَسَخَ kelimesine ma'tuftur. Kelimenin kökünde bulunan ي harfi ise cezm nedeniyle hafzedilmiştir. Çünkü bu fiil de نَسَّهَ fiilinin başındaki ما şart edatından dolayı meczumdur. Zaten kelimeyi نَسَّأَ diye okuyanlar da hemzenin zammesini cezm nedeniyle hafzederek okumuşlardır. نَسَّأَ kısmı ise bu şartın cevabıdır.<sup>1996</sup>

2. İbn Kesir ve Ebû Amr'in okuyuşuna göre kelime نَسَّأَ - نَسَّأَ - نَسَّأَ fiilinden türemiştir ve نَسَّأَ الْإِبِلَ عَنِ الْحَوْضِ "Deveyi havuzdan(su içmesini) geciktirdim" cümlesinde olduğu gibi "geciktirmek" anlamına gelmektedir.<sup>1997</sup>

Bu durumda kelimeleri ettirgen kalıbı olarak if'al babında okuduğumuzda, birinde "unutturma"; diğesinde ise "geciktirme" (nesî) anlamı bulunmaktadır.<sup>1998</sup>

Kelimenin "geciktirme" anlamından iki farklı ihtimal çıkmaktadır. Bunlar ise "...(nesh'ini) geciktirsek..." ya da "...(inzâlini)geciktirsek..." olacaktır. Diğer okumaya göre ise anlam "(lafzen ve hükmen) unutturursak..." demektir.<sup>1999</sup>

Özetleyecek olursak, âyetin ikinci kısmında yer alan fiilin, نَسَّهَ أو نَسَّهَ şeklindeki kırâatına göre mana: "Biz, neshettiğimiz veya unutturduğumuz bir âyetin yerine, ya ondan hayırlısını, yahut onun benzerini getiririz" şeklinde olacaktır. Kelimenin نَسَّهَ şeklindeki kırâatına göre ise mana, "Biz, neshettiğimiz veya (nüzülnü veya neshini)ertelediğimiz bir âyetin yerine, ya ondan hayırlısını, ya da onun gibisini getiririz." şeklinde olacaktır.<sup>2000</sup>

Âyetin her iki kısmında yer alan iki kırâatı göz önüne aldığımızda ise toplu anlam, "Biz bir âyeti yok eder, unutturursak ya da ertelersek ondan daha iyisini, ya da benzerini getiririz..."<sup>2001</sup> şeklinde olacaktır.

<sup>1994</sup> Fârisî, el-Hücce, II.184-185; Mekki, el-Keşf, I. 257; İbn Ebi Meryem, el-Mûdah, I. 294.

<sup>1995</sup> İbn Ebi Meryem, el-Mûdah, I. 297

<sup>1996</sup> Kurtubî, el-Câmi' II.43.

<sup>1997</sup> Fârisî, el-Hücce, II.184-185; İbn Ebi Meryem, el-Mûdah, I. 294.

<sup>1998</sup> Fârisî, el-Hücce, II. 186-7; Mekki, el-Keşf, I.259; İbn Ebi Meryem, el-Mûdah, I. 295

<sup>1999</sup> Zâdu'l-Mesîr, I.128; el-Bahru'l-Muhîr, I.550-551.

<sup>2000</sup> Çetin, Abdurrahman, Kırâatların Tefsire Etkisi, s. 121.

<sup>2001</sup> Yaşar Nuri Meâli, s. 18.

Yapılan Türkçe meallere baktığımızda çoğunlukla her iki kırâata da yer verildiği görülmektedir.<sup>2002</sup>

Ele aldığımız bu âyette vurgulanmak istenen nesh konusuna dair burada bir iki noktaya temas etmemiz gerekmektedir.

Selef alimlerinin kendisi ile mutlakın takyîdi, âmm'ın tahsisi, mücmelin beyanı ve hükmün kaldırılması anlamında değerlendirdikleri *nesh*, bir lafzın kendisi dışında bir şey ile açıklaması<sup>2003</sup> anlamında da kullanılmıştır. Buna göre selefin konuya çok geniş kapsamlı olarak ele aldıkları<sup>2004</sup> anlaşılmaktadır.

Ancak şer'î bir hükmün, yine şer'î başka bir hükümle değiştirilmesi ve kaldırılması anlamındaki nesh<sup>2005</sup>, İslam bilginlerinin en çok fikir yürüttüğü ve derin tartışmaların yaşandığı konulardan birisidir.<sup>2006</sup>

Ele aldığımız âyet bağlamında konuya bakmak gerekirse, bir âyetin iptalini/unutturulması veya geçiktirilmesini ifade eden bu ayetteki nesihle kastedilen ne olabilir? Bunun cevabını verebilmek için âyetin siyak ve sibakına bakmak ve inişine neden olan hadiseleri göz önüne almak, sorunun cevabını vermede ve âyeti anlamada bize yardımcı olacaktır. Bu âyette esas itibarıyla söz konusu edilen ve nüzûlüne neden olan hadise, Kitap ehlinin, kıblenin Mescid-i Aksâ'dan Mescid-i Haram'a çevrilmesi karşısında müminlerin zihninde şüphe uyandırmak amacıyla ileri sürdükleri bir takım iddialarla ilgilidir. Onlar şöyle diyorlardı:

"Muhammed, ashabına dilediğini haram, dilediğini helal kılıyor? Önce bir şeyi emrediyor (Kudüs'e doğru namazı emrediyor) sonra da ondan başka tarafa(Kabe'ye) doğru yönelmeyi emrediyor. Kur'an Allah tarafından değil onun bizzat kendisinin ürünüdür."<sup>2007</sup>

"Kur'an, önceki kitapların Allah tarafından gönderildiğini söylüyor. Eğer böyleyse Kur'an, neden önceki kitaplardakilerden değişik emirler veriyor? Nasıl olur da, aynı Allah, farklı zamanlarda farklı emirler verir?...Kur'an, Yahudi ve

<sup>2002</sup> Ateş Meâli, "Biz bir âyeti siler veya unutturursak( yahut ertelersek) ondan daha iyisini, ya da benzerini getiririz..." (s.16); Çantay Meâli, "...Biz neshettiğimiz(hükmünü diğer bir âyetle değiştirdiğimiz) veya unuttuğumuz (geri bıraktığımız) bir âyetin (yerine) ya ondan daha hayırlısını, yahut onun benzerini getiririz..."(s.17); Ali Fikri Meâli, "Biz, bir âyetin hükmünü diğer bir âyetle değiştirirsek veya unutturursak(geri bırakırsak) ondan daha hayırlısını yahud onun benzerini getiririz...." (s.18); Diyanet Vakfı Meâli, "Biz, bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya unutturursak (ertelerse) mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz..." (s. 16). Dikkat edilirse meallerde "unutturmak" ifadesi yanında "tehir etme", "geri bırakma" ve "erteleme" ifadeleri, ikinci kırâatı da göz önüne aldıklarını göstermektedir. Ayrıca bkz. Dr. Rahmi Tuğral, Dünden Bugüne Tefsir Sempozyomu, "Türkçe Tefsir ve Meallerde Kırâat Farklılıklarının İzleri", s. 203.

<sup>2003</sup> es-Sebt, Halit Osman, *Kavâidu't-Tefsîr*, Dâru İbn Affan, Akrabiyye, 1997/1417, II. 725.

<sup>2004</sup> Bkz. İbn Kayyim el-Cevzi, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekir, *İ'lâmu'l- Muvakkîin*, (tahk. Tâhâ Abdurraûf) Dâru'l-Ceyl, Beyrût, 1973, I.35 vd.

<sup>2005</sup> Cürçânî, Ali b. Muhammed, *et-Ta'rifat*, ts. y.s. s. 240; Yazır, Hamdi, *Hak Dini*, I. 460; Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetu't-Tefâsîr*, (terceme) I. 153-154.

<sup>2006</sup> Bkz. Koçyiğit, Talat, *Kitap ve Sünnette Nesh Meselesi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1963 , Sayı:11, s.93-108; Şimşek, M. Said, *Kur'an'da Nesh Meselesi*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1986, Sayı:2, s. 235-248; Hasan Ahmed, *Nesh Teorisi*, (Çev. Mehmet Paçacı), İslamî Araştırmalar Dergisi, 1987, Sayı: I/3, s. 105-109 ve Sayı: I/4, s. 102-104.

<sup>2007</sup> Kurtubî, el-Câmi', II. 43; İbnü'l-Cevzi, *Zâdul'l-Mesîr*, I.137

Hristiyanların kendilerine indirilen öğretilerin bir kısmını unuttuklarını söylüyor. Allah'ın öğrettiklerinin hafızalardan silinmesi nasıl olur?"<sup>2008</sup>

Âyetin siyak ve sibakına baktığımızda da yahûdîlerin bir takım haset içeren durumlarına işaret edilmekte, onların müminlere Rablerinden bir hayır-ki bu hayır, İslam, Nübüvvet ve Kur'ân'dır- gelmesini istemedikleri vurgulanmaktadır. Bu nedenle onlar İslam'a ve Hz.Peygamber'in nübüvvetine toptan karşı çıkıyor ve görüşlerini ispatlamak için çeşitli safsatalar uydurarak Tevrat'ın Allah tarafından gönderildiğini ve hiç bir hükmünün değişmeyeceğini, Allah'ın daha önce yaptığı şeyi bozmayacağını, söylediği bir şeyi değiştirmesinin mümkün olmadığını iddia ediyorlardı. Onların bu iddiaları işte bu âyetle cevaplanmakta ve Allah'ın rahmet ve ihsanının dilediğine tahsis edebileceği ifade edilmiş ve bir sonraki âyette de kainatı yaratan ve onun mülkiyetine sahip olan Allah'ın Tevrat ve İncil'in bazı ahkâmını neshederek yeni bir kitap, yeni bir din inzal etmeye kadir olduğu vurgulanmış olmaktadır.<sup>2009</sup> Dolayısıyla konumuz olan âyette Yüce Allah'ın aslında geçmişteki şeriatları neshedebileceği ifade edilmiş, ayrıca müşriklerin kible konusundaki iddiaları cevaplanmış olmaktadır.<sup>2010</sup>

Ele aldığımız bu örnek dışında kırâat imamlarının ihtilafına neden olan, fiilin sülâsî ve if'al babında olan bu yapıyla alakalı, "رَأَى، أَمَى، سَقَى، سَمِعَ، لَحَيْدَ، ضَلَّ" fiillerinde olduğu gibi yaklaşık 29 fiilde bu değişiklik bulunmaktadır.<sup>2011</sup>

### 3. فاعل ve فاعل kalıbında okunmasına örnekler:

Bu kalıpla alaka olarak Salah Süleyman'ın tespitine göre "قَتَلَ، خَدَعَ، لَمَسَ، دُرَسَ، لَمَزَ" gibi yaklaşık 13 fiilde kurrâ farklı şekillerde okumuşlardır.<sup>2012</sup>

Biz burada yerimizin darlığını göz önüne alarak iki misal ile yetineceğiz.:

#### 1.Örnek:

[يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا غَفُورًا]

*"Ey İman edenler, sarhoşken namaza yaklaşmayın ki ne dediğinizi bilesiniz. Yoldan geçici olmanız dışında, cünüp iken de yıkanınca kadar; (namaza yaklaşmayın). Eğer hasta, yahut yolculukta iseniz, yahut biriniz tuvaletten gelmişse,*

<sup>2008</sup> Vâhidî, *Esbâbu'n-Nüzûl*, s.34; el-Kâdî, *Esbâbu'n-Nüzûl*, s. 14; Mevdûdî, *Ebul'l-A'lâ, Tefhîmu'l-Kur'ân*, İnsan Yayınları, 1991, I. 103

<sup>2009</sup> Bkz. Yazır, Hamdi, *Hak Dini*, I. 463

<sup>2010</sup> Şimşek, Said, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Esra Yayınları, İstanbul, 1995, 167-168

<sup>2011</sup> Salah, Süleyman, *A Study of the Seven Qur'anic Variants*, s.29.

<sup>2012</sup> Salah, Süleyman, *A Study of the Seven Qur'anic Variants*, s.29



*yahut da kadınlara dokunmuşsanız (bu durumlarda) su bulamadığınız takdirde temiz toprağa teyemmüm edin....*<sup>2013</sup>

Bu âyette geçen *لمستم* fiilini, kırâat imamlarından Hamza, Kisâî ve Halef, lâm (ل) harfini uzatmadan *لَمَسْتُمْ* şeklinde okumuştur. Çoğunluğun oluşturduğu diğer kurrâ ise bu kelimeyi, gerek bu âyette gerekse kelimenin geçtiği Mâide(5):6.âyette lâm (ل) harfini uzatarak *لَا مَسْتُمْ* şeklinde okumuştur. Ayrıca Hasan, İbn Muhaysın ve el-Yezîdî de onlara bu okuyuşta muvafakat etmiştir.<sup>2014</sup>

### **Kırâatların Anlamları:**

Kelimenin geçtiği bu âyette abdest ve guslün sebepleri ele alınmaktadır. Diğer bir ifadeyle abdesti bozan veya güslü gerektiren hallerden bahsedilmekte ve suyun bulunmadığı zamanlarda kişinin teyemmüm edebilmesinin gerekçeleri sıralanmaktadır. Buna göre kişinin hasta olması, yolculukta bulunması, tuvalette hacet gidermesi ve kadına dokunması nedeniyle abdestinin bozulması (veya cinsel ilişki de bulunması sonucu güsletmesinin gerekmesi) durumunda su bulunmazsa temiz toprağa teyemmüm etmesi istenmektedir. İşte bu bağlamda imamlar tarafından iki farklı şekilde okunan *لمستم* kelimesinin, sülâsî ve müfâale babında okunmasına göre iki farklı anlam ortaya çıkmaktadır. Şimdi bunları sırasıyla ele alalım:

#### **a. *لَمَسْتُمْ* şeklinde elifsiz olarak okunduğunda anlamı:**

Arap dilinde, eli ile dokunmak, değmek, temas etmek gibi anlamlara gelen *لَمَسَ* kelimesi<sup>2015</sup> bir şeyi aramak, bulmaya ve elde etmeye çalışmak<sup>2016</sup> anlamlarına da gelmektedir.<sup>2017</sup>

Kurtubî bu kelimenin ifade ettiği anlamların üç noktada toplandığını söyler. Bu anlamlar şunlardır:

a. Cimâ anlamındadır. Buna göre *لَمَسْتُمْ* demek *جَامَعْتُمْ* demektir.

<sup>2013</sup> Nisa (4):43 Aynı anlamda bir başka âyet Maide(5):6'de de geçmektedir.

<sup>2014</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II.250; Dimyatî, *İthaf*, 191; Bâzemûl, *el-Kırâât*, I.420; Muhammed Kerîm, *el-Kırâât*, s. 85,108.

Kur'ân'ın diğer âyetlerinde olduğu gibi bu âyette de kurrâ tarafından farklı iki şekilde okunan *لَمَسْتُمْ* kelimesi, Hatt-ı Osmânî'de uzatan elif olmadan "*لمستم*" şeklinde yazılması nedeniyle – çünkü o şekilde yazılmış olsaydı zaten uzatılarak okunacak ve ihtilaf söz konusu olmayacaktı– iki farklı şekilde okunmuştur.

<sup>2015</sup> Nitekim, "*lems/لمس*" kelimesinin asıl "elle dokunmak" anlamında olduğu; bunun dışındaki anlamların genişletilerek kullanıldığı da söylenir. Bkz. Fârisî, *el-Hücce*, III. 163; krs. İbn Manzûr, *Lisan'ul-Arab*, VI.209.

<sup>2016</sup> Cinlerin semâ kapılarını yoklamaları bağlamında *وَأَنسَأَلَمَسْنَا السَّمَاءَ* (Cinn(72):8) bu anlam bulunmaktadır. Semîn Halebî, *Umdetu'l-Hüffaz*, IV.47 Ancak, "*فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ*" "Elleri ile kendilerine dokundukları bir kitap indirmiş olsak bile..." (En'am:7) âyetinde "dokunma" ele tahsis edilmiştir. (*Zadu'l-Mesir*, II.93.)

<sup>2017</sup> Bkz. Fârisî, *el-Hücce*, III. 163 vd.; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VI.209; Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, 807.

b. Dokunma anlamındadır. Buna göre âyetteki *لَمَسْتُمْ* fiili, “elinizle dokunduğunuzda...” demektir.

c. Kelimede dokunma ve cima bir arada toplanmaktadır.<sup>2018</sup>

Kelimenin yukarıda zikrettiğimiz asıl anlamı olan “*dokunmak, elle temas etmek.*” şeklindeki manası göz önüne alındığında âyetin anlamı, “...onlara (*elle*) dokunduğunuzda...” şeklinde olacaktır.

Nitekim bu anlamı göz önüne alan kimi müfessir fakihler, kadına el ile dokunmanın abdesti bozacağı görüşüne ulaşmışlardır. Sahabeden İbn Ömer, İbn Mes’ud,<sup>2019</sup> tabîinden Şa’bî, Ubeyde, Atâ, İbn Sirîn, Nehâî, Hammad<sup>2020</sup> ve fakihlerden İmam Şâfiî, burada kastedilen dokunmanın, “*el ile dokunma = حَسُّ الْيَدِ*” olduğunu, dolayısıyla kadına erkeğin, gerek eli gerekse vücûdun bir yeriyle dokunması ile abdestinin bozulacağı görüşüne varmışlardır.<sup>2021</sup>

Şâfiî’yi bu kanaate götüren şudur. Mâide(5):6.âyette abdestin şartları zikredildikten sonra “Cünüp olduğunuzda da guslediniz.”denmiş ve akabinde de abdesti bozan hususlardan olarak tuvaletten (abdest bozup) gelmeden bahsedilmiştir. Bu kelimenin akabinde kadınlara dokunmaktan bahsedildiğine göre bu dokunuş mutlaka abdesti bozan hususlardan biri olmalıdır. Yani, “*لامسه/lâmese*” kelimesiyle cima dışında bir dokunmuş kastedilmiş olmalıdır. O da kişinin eşini öpmesi, ona elle dokunması gibi şeylerdir. Yoksa cinsel ilişki değildir. Çünkü “*Cünüp olduğunuzda da guslediniz...*” kısmından sonra araya abdesti bozan hususlardan bahis girmiştir.<sup>2022</sup>

b. *لَمَسْتُمْ* şeklinde elifle uzatarak yapılan okuma vechine göre ise anlam:

Kelimenin müfâale babında okunması durumunda ise manası yine “dokunmak, temas halinde bulunmak...” anlamında olmakla beraber “*mufâale*” babının, “bir işi birlikte karşılıklı olarak yapmak” anlamındaki “müşareket” özelliği nedeniyle, kinâye yolu ile bu fiil, “cinsel ilişkide bulunmak...” anlamına da gelmektedir.<sup>2023</sup> Hatta bu kelimenin, müfâale babında olduğu gibi sülâsî vezinde de mecâzî olarak cimâ anlamında kullanıldığı ifade edilmiştir.<sup>2024</sup> Bu mecaza gitmeye sebep ise, kadın-erkek ilişkilerinde “dokunma”dan kastın genel olarak “cinsel ilişki” kastedilmiş olmasındandır. Buna göre kelime, gerek “*mufâlale*” gerekse sülâsî kalıpta okunsun

<sup>2018</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, V. 145.

<sup>2019</sup> İbn Mesûd’un diğer yandan hanımını öptükten sonra abdest almadan namaz kıldığı hakkında da bir rivâyet bulunmaktadır. Bu durumda İbn Mesûd’un ya görüşünün sonradan değiştiği, ya da böyle durumda abdest almayı müstahap gördüğü akla gelmektedir. Ateş, Süleyman, *Çağdaş Kur’ân Tefsiri*, I. 566,

<sup>2020</sup> İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr*, II. 92; Suyûtî, *ed-Dürrü’l-Mensûr*, II. 549-551.

<sup>2021</sup> İbn Ebi Meryem, *el-Mûdah*, II. 419; Kurtubî, *el-Câmi*, V. 145-146; el-Kavâ, Sabri Abdurraûf, *Eserü’l-Kırâât* s. 257.

<sup>2022</sup> Şâfiî, Muhammed b. İdris, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, (Tahk. Abdülgamî Abdülhâlık), Dâru’l- Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, “1400 (I-II), I.46.

<sup>2023</sup> Bkz. İbn Manzur, *Lisânu’l-Arab*, VI.209

<sup>2024</sup> Bakınız, İbn Manzur, *Lisânu’l-Arab*, a.g.e. a.y.; el-Ukberî, *et-Tibyân*, I.182 Semin Halebî, *Umdetu’l-Hüffâz*, IV.47.

âyette “kadınlara dokunduğunuzda...” ifadesinden kastedilen, cimâ/cinsel ilişki olmaktadır.<sup>2025</sup>

Kelimenin cinsel ilişki anlamında olmasına rağmen sülâsi kalıpta da okunmasının sebebi, âyette hitabın müzekker/eril olarak ifade edilmesi ve bu fiilin kadınlardan çok erkeklere izafa edilmesindedir. Nitekim Kur’ân’da, وَلَمْ يَمَسُّنِي بَشَرٌ, “Bana bir insan da dokunmamıştır.”<sup>2026</sup> ve لَمْ يَطْمِثْهُنَّ “... bunlardan evvel ne bir insan ne bir cin asla kendilerine dokunmamıştır = lekelememiştir...”<sup>2027</sup> gibi âyetlerde de, kadınlarla cinsel ilişki, sülâsî kalıplarla ve başka kelimelerle ifade edilmiştir.<sup>2028</sup> Aynı şekilde, مُبَاشَرَةٌ,<sup>2029</sup> تَغَشَّى,<sup>2030</sup> الرَّفَّتْ,<sup>2031</sup> أَقْضَاءُ,<sup>2032</sup> gibi kelimelerin geçtiği yerlerde de -kinâye yoluyla- Yüce Allah, “cimâ” anlamını kullanmış ve bunları nezâhетен bu şekilde ifade etmiştir.<sup>2033</sup>

Görüldüğü üzere bu kırâata göre de لَامَسْتُمْ fiili, elle dokunmak ve değmek anlamına gelmesine rağmen, bu kalıbın yapılan eylemlerde müşareket ifade etmesi göz önüne alındığında daha çok cimâ anlamında olduğu anlaşılmaktadır.<sup>2034</sup>

Buna göre kelimenin âyetteki anlamı “...onlarla cimada bulunduğunuzda...” şeklindedir.<sup>2035</sup>

Bu görüş sahabe ve onlardan sonra gelenlerden bir çok alim tarafından ifade edilerek, “lems/لمس ve mülâmese/ملاسة” ile kastedilenin “cinsel ilişki” anlamında olduğunu vurgulanmıştır.

Nitekim, sahabeden Ali b. Ebî Talib ve İbn Abbas, tabiinden Hasan el-Basrî, Mücâhid ve Katâde bu görüştedir.<sup>2036</sup>

Mezheb imamlarından Ebû Hanîfe, İmam Malik ve Ahmed b. Hanbel de, kadına dokunmanın abdesti bozmayacağı kanaatindedirler. Ancak İmam Malik ile Ahmed b. Hanbel, şehvetle kadınlara dokunulması durumunda abdestin bozulacağı fikrindedirler.<sup>2037</sup> Yukarıda da kısmen ifade edildiği üzere İmam Şâfiî ise, engelsiz

<sup>2025</sup> Bakınız, İbn Manzur, Lisânu'l-Arab, a.g.e. a.y.; el-Ukberî, et-Tibyân, I.182; İbn Ebî Meryem, el-Mûdah, II. 417 vd.

<sup>2026</sup> Âl-i İmrân(3):47; Meryem:20

<sup>2027</sup> Rahman(55):56,74 Burada geçen söz konusu kelimeyi cinsellikten kinaye olduğundan çoğunluk meallerde “dokunmamıştır” şeklinde verilmekle birlikte Süleyman Ateş, “...kanatmamıştır.” diye (s.532) verirken, Yaşar Nuri, “lekelememiştir.” şeklinde (s.534) vermiştir.

<sup>2028</sup> Yanî müfâale kalıbında mesela لَمْ يَطْمِثْهُنَّ şeklinde gelmemiştir. Bkz. Mekki, el-Keşf, I.391; İbn Ebî Meryem, el-Mûdah, II. 418.

<sup>2029</sup> Bakara(2):187.

<sup>2030</sup> Araf(7):189.

<sup>2031</sup> Bakara(2):187.

<sup>2032</sup> Nisâ(4): 21.

<sup>2033</sup> Yıldırım, Zeki, Müfessir İkiyâ el-Harrâsî'nin “Ahkâmu'l-Kur'ân” adlı Eserine Göre Kırâat Farklılıklarının Hukûkî Âyetlerin Tefsirindeki Rolü, s. 90.

<sup>2034</sup> Ezheri, Meâni'l-Kırâât, s.128.

<sup>2035</sup> A.g.e. a.y.

<sup>2036</sup> İbnu'l-Cevzî, Zâdu'l-Mesîr, II. 92; Suyûtî, ed-Dürrü'l-Mensûr, II. 549-551.

<sup>2037</sup> İbn Rüşd, Bidâyetu'l-Müctehid, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts I. 27 vd.; el-Kavâ, Sabri Abdurraûf Muhammed, Eseru'l-Kırâât , s. 259.

dokunmada, ister lezzet kastı olsun ister olmasın, erkeğin kadına dokunması durumunda, mutlak olarak abdestinin bozulacağı görüşündedir.<sup>2038</sup>

Kelimenin salt dokunma anlamında olduğunu tercih edenler, لمس sözcüğünün hakikî manasının el ile dokunma olduğunu; onun ancak mecâzî olarak cimâ anlamına geleceğini belirtirler. Onlara göre bu durumda kelimada asıl olan sözü hakikî manasına hamletmektir. Herhangi bir zorunluluk olmaksızın, hakikati bırakıp mecâza yönelmek doğru değildir. Onlara göre, ikinci kırâat olan لا مستم kalıbı da, hakikat olarak cimâ anlamına gelmez. Bu iki kırâat arasında çelişki meydana gelmemesi için bu kırâatı da hakikî manasına hamletmek gerekir<sup>2039</sup>.

Ancak diğer görüş sahiplerine göre, âyette yer alan lems/لمس kelimesinin hakikî anlamının(elle dokunma) değil de mecâzî anlamının(cimâ) kastedildiğini destekleyen kârineleri bulunmaktadır. Ve bunların delilleri, diğer görüş sahiplerinin delillerine göre daha güçlü görülmektedir.<sup>2040</sup>

Şöyle ki;

1. Mülâmese, iki bedenın uzuvlarından bir parçası ile birbirine dokunması anlamındadır. Dokunma kadın ile birlikte kullanıldığında ise cimâ anlamındadır.<sup>2041</sup>

Nitekim, Yakub b. İshak(öl.244/858), kişinin, كَسَتْ الْمَرْأَةَ وَأَنْسَهَا نَسًّا ifadelerini kadını tümünden kendine sararak/kuşatarak dokunduğunda söyleyebileceğini aktarır.<sup>2042</sup>

2. Aışe(r. ha)dan rivâyetle sabit olduğuna göre o şöyle der:

“Resulullah hanımlarından birisini öptü de sonra namaza da gitti ama abdest almadı(yenilemedi).”<sup>2043</sup>

<sup>2038</sup> Kurtubî, el-Câmi', V.145-146; el-Kavâ, Sabri Abdurraûf, Eseru'l-Kırâât, s. 257; Çetin, Abdurrahman, Kırâatların Tefsire Etkisi, s. 162-163.

<sup>2039</sup> Dağ, Mehmet, Kırâat Farklılıklarının İslam Hukuk Metodolojisine Etkisi, s. 205 (Râzî, Mefâtiḥ, 116'den naklen).

<sup>2040</sup> Bkz. Bâzemûl, el-Kırâât, I. 420-423.

<sup>2041</sup> Kurtubî, el-Câmi', V. 146 (Kurtubî, mülâsemenin tek kişi içinde kullanıldığını da ifade eder.); Âlûsî, Rûhu'l-Meânî, V.32; Bâzemûl, el-Kırâât, I. 421.

<sup>2042</sup> Bâzemûl, el-Kırâât, I. 421 (Tehzibu İslahî'l-Mantık, s.538 'den naklen)

<sup>2043</sup> Ebû Dâvûd, Tahare, 68; Tirmizî, Tahare,63; İbn Mâce, Tahâre, 69; Ahmed b. Hanbel, Müsned, VI.2, 10, 207. Bu rivâyeti Elbânî, sahih olarak kabul etmiştir. Bkz. Sahîbu'l- Câmîu's-Sağîr, Mektebu'l- İslâmî, 1399, IV.273. Ancak bu hadis hakkında bazı eleştiriler de yapılmış ve rivâyetin mürsel olduğu nakledilmiştir. Şevkânî bu konuda şunları aktarır: "...Ebû Dâvud bu hadisi rivâyet etmekle birlikte mürsel olduğunu söyler. Nesâî ise bu hadis hakkında "Bu konuda, mürsel olsa da bu hadisten daha güzel bir rivâyet yoktur." demiştir. Aynı hadisi, Ahmet ve Tirmizî de tahrir etmiş ve Tirmizî, "Muhammed b. İsmail el-Buhârî'den işittiğime göre o, bu hadisi zayıf görüyordu." demiştir. Ebû Dâvûd, Tirmizî ve İbn Mâce bu hadisi, Urve b. Zübeyr kanalı ile Hz. Âişe'den rivâyet etmiştir... Ayrıca Tirmizî, bu hadisin senedinde bulunan Habib b. Ebî Sâbit'in Urve'den işitmediğini söyler. İbn Hazm ise, "Bu konuda nakledilen hiç bir şey sahih değildir. Şayet sahih olsalar bile bu haberler, dokunmanın abdesti gerektirmesi konusundaki hükümün nüzûlünden öncesine hamledilir." Benzer anlamı ifade eden bir başka rivâyeti İmam Şâfiî, Ma'bed b. Niyâbe -Muhammed b. Ömer- İbn Atâ kanalı ile Hz. Âişe'den nakletmiştir. Buna göre Peygamber (s.a.v.) hanımlarından bazısını öpmüş ve abdestini yenilememiştir. İmam Şâfiî bu haberin senedinde yer alan Ma'bed ile alakalı olarak "Ben onun halini bilmiyorum. Eğer o sika işe Hz Peygamber'den bu konuda aktardığı haber hüccet olabilir..." demiştir...." Geniş bilgi için bkz. Şevkânî, Neylû'l-Evtâr, I.246.

Bu hadis, kişinin kadını gerek şehvetli gerekse şehvetsiz öpsün, abdestinin bozulmayacağına bir diğer delildir.<sup>2044</sup>

3. Âyette ki *لمستم* ve *لامستم* kırâatlarından kastın cimâ olduğu konusuna dair delillerden birisi de şudur: “Âyetin terkibi ve üslûbu “mülâseme” den kastın cimâ olmasını gerektirir. Çünkü Allah (c.c.) teyemmümü icap ettirecek şeylerden olarak hades-i asgara=küçük abdeste işaretten ayak yolundan gelmeyi/hacet gidermeyi; hades-i ekbere tenbihen/işareten de mülâmeseyi saydı. Ve bu, gusle dair Allah’ın “وان” *وإن* = Eğer cünüp iseniz, iyice temizlenin” emrinin karşılığıdır.

Şayet “mülâseme” kelimesini, abdesti bozan bir dokunmaya hamledersek bu durumda teyemmümde toprağın hades-i ekberin yerine de geçmesine dair uyarı fonksiyonunu yitirir ve âyetin başına da muhalif olur.<sup>2045</sup>

Nitekim, Kur’ân’da iki âyette yer alan bu kelimenin sülâsi(*لمستم*) ve müfâale(*لامستم*) kalıbından olan her iki okunuşun da isabetli olduğunu ifade eden Taberî, kelimenin her iki durumda da manasının değişmediğini,<sup>2046</sup> bu anlamın ise “*cimâ*” olduğunu şöyle açıklar: “*Yüce Allah’ın “أو لامستم النساء” şeklindeki âyetinde farklı iki kırâat ile alakalı iki görüşten doğruya en yakın olanı, Allah’ın lems ile onun diğer anlamlarını değil “cima” anlamını kast etmiş olduğudur. Bu durum, Hz. Peygamber’in hanımlarından bazılarını öpüp sonradan abdest almamış olması ile alakalı haberin sahih olması nedeniyledir....*”<sup>2047</sup>

Aynı görüş, İbn Rüşd tarafından da ifade edilmiştir. Bu müellifimiz de, âyetteki lems/lâmase okuyuşlarından kastın cimâ olduğu görüşündedir. **Bidâyetu’l-Müctehid** isimli ünlü eserinde, bu konuda, her iki kırâatı zikrettikten sonra, kural olarak bir kelimenin hakiki ve mecazî iki anlamı bulunduğu; mecazî anlamı destekleyecek bir karîne olmadıkça hakîkî anlamının tercih edilmesi gerektiğini hatırlatır. Daha sonra, lems kelimesini ele alan müellif, bu kelimenin el ile dokunmak anlamındaki hakîkî anlamı karşısında cimâ etmek anlamındaki mecazî anlamının -aynı âyette geçen ve hades/abdest bozmadan kinaye olarak kullanılan *غائط/غائط* kelimesinin aslında bir yer ismi olmasına rağmen burada mecazî anlamda yaygın bir ifade olarak kullanılmasında olduğu gibi -daha yaygın olduğunu söyler bu kelimenin diğer âyetlerde benzer anlamlarda kullanıldığını aktarır. Ayrıca Hz. Âişe’den nakledilen haberin de bu tercihi desteklediğini ifade eder.<sup>2048</sup>

İşin özü, bu âyetlerde yer alan her iki kırâattan da (*لمستم / لامستم*) kasıt, *cimâ* (cinsel ilişki) dir. Evet, lems/*لمس* kelimesi, normalde “el ile dokunmak” anlamına

<sup>2044</sup> Bâzemûl, el-Kırâât, I. 422 vd.

<sup>2045</sup> Geniş bilgi için bkz. İbn Hazm, Ali b. Ahmed b. Saîd, el-Muhallâ, (tahk. Lecnetu İhyâit-Türâsi’l-Arabî), (d.383/ö.456), Dâru’l-Âfâku’l-Cedîde, (I-XI), Beyrut, ts. I.244 vd. ; İbn Kudâme, el-Muğnî, I.124 vd.; San’ânî, Muhammed b. İsmâil, Sübûlû’s-Selâm Şerhu Bulûgi’l-Merâm min Edilleti’l-Ahkâm, Dâru İhyâi’t-Türâs, Beyrut, 1379, (I-IV), I.66.; Krş. Bâzemûl, el-Kırâât, I.422-423.

Bu iki kırâatı konu alan “*Havle mevdûi tahte unvâni “el-Kavlû’l-Fasl fi Messi’l-Mer’eti ve Ademi nakdihî li’l-Vudû’*” isimli bir çalışmadan da bahsedilir. Bkz. Bâzemûl, a.g.e. a.y.

<sup>2046</sup> Taberî, a.g.e., IV.110

<sup>2047</sup> Taberî, a.g.e., IV.108 (عني الله بقوله (أو لامستم النساء) الجماع ، دون غير من معان) وأولي القولين في ذلك بالصواب قول من قال : عني الله بقوله (أو لامستم النساء) الجماع ، دون غير من معان) (اللمس لصحة الخبر عن رسول الله أنه قبل بعض نساته ثم صلى ولم يتوضأ).

<sup>2048</sup> Bkz. İbn Rüşd, Bidâyetu’l-Müctehid, Dâru’l-Fikr, Beyrut, ts. s. 28.

gelse de kadınla birlikte kullanıldığından burada mecazi anlamda kullanıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim, *vat*/السوطه kelimesi de aslında “ayaklarla yürümek” anlamında olmakla birlikte kadınlar için kullanıldığında, “cinsel ilişkide bulunmak” anlamı dışında bir anlamda kullanılmamaktadır.<sup>2049</sup>

Buna göre kelimenin âyet içindeki anlamı, “...kadınlara temas ettiğinizde ...” şeklinde olacaktır. Dikkat edilirse “*temas etmek*” normal olarak cinsellik ifade etmese de “kadın” kelimesiyle kullanıldığında ne kastedildiği ve temas ile neyin ifade edildiği izahtan varestedir.<sup>2050</sup>

## 2.Örnek:

[وَأِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا]

“Biz bir kenti helak etmek istediğimiz zaman onun varlıklarına emrederiz/yöneticiler yaparız/çoğaltırız/ ve onlar orada kötü işler yaparlar. Böylece o ülkeye (azap) karar(ı) gerekli olur, biz de orayı darmadağın ederiz...” (İsrâ(17):16)

Bu âyette yer alan *أمرنا* fiili, sülâsî kalıp dışında mufâale ve tefîl babında da okunmuştur. Kırâat imamlarından Yakub, hemzenin uzatılması ile *أمرنا* şeklinde mufâale kalıbında okurken aynı okuyuş, kendilerinden şöhret bulmamış tariklerle İbn Kesir, Ebû Amr, Âsım, ve Nâfi’den de nakledilmiştir. Ayrıca, Ali b. Ebî Tâlib, İbn Abbas, İbn Ebî İshak, A’rec, Ebû Recâ, Hasan, es-Sakafî, Katâde, Ebû Aliye ve İbn Hürmüz’den de bu okuyuş rivâyet edilmiştir.<sup>2051</sup>

Kurrâdan diğerleri ise bu fiili, elifsiz(uzatmadan), mim(م)’in fethasıyla *أمرنا* okumuştur.<sup>2052</sup>

Şaz olmakla beraber, kurrâdan Hasan, Yahya b. Ya’mer, İkrime ve Ebû Amr’in ise bu kelimeyi *أمرنا* şeklinde okuduğu nakledilir.<sup>2053</sup>

Ayrıca her üç okuyuşun kendisinden naklediğini İbn Abbas başta olmak üzere Ebû Osman en-Nehâî, es-Süddiy ve Zeyd b. Ali’nin bu kelimeyi şeddeli olarak *أمرنا* şeklinde okuduğu da nakledilir.<sup>2054</sup>

<sup>2049</sup> Sâbûni, *Ravâiu’l-Beyân*, I. 489.

<sup>2050</sup> Türkçe yapılan meallerin bir kısmında bu kelime, “kadınlara dokunduğumuzda...” (Hasan Basri Çantay Meâli, s. 85; Ali Fikri Yavuz Meâli, s. 86; Ömer Nasuhi Bilmen Meâli, s. 87; Ateş Meâli, s. 84; Ali Bulaç Meâli, s. 60; Yaşar Nuri Meâli, s. 92 şeklinde zahiri anlamı tercih edilirken verilirken); bir kısım meallerde ise cinsel ilişki anlamındaki mecâzî anlamı (Diyaret Vakfı Meâli, s. 107; Atay Meâli s. 85 =kadınlara yaklaşmışsanız; Suat Yıldırım Meâli, s. 84 = hanımlarla yatmışsanız) tercih edilmiştir.

<sup>2051</sup> Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, II.118-119; Nehhâs, *Meâni’l-Kur’ân*, IV.133; İbn Cinnî, *Eel-Muhteseb*, II.15-17 İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr*, V.19; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, VII.26-27; İbnu’l-Cezerî, *en-Neşr*, II.306.

<sup>2052</sup> İbnu’l-Cevzî, *en-Neşr*, II. 306; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, II. 752; Dimyatî, *İthaf*, 282

<sup>2053</sup> Nahhâs, *Meâni’l-Kur’ân*, IV. 133

<sup>2054</sup> İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, II.15-16; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, II. 752; İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr*, V.19; *el-Bahru’l-Muhît*, VII.24-27

## Kırâatların Anlamları:

### a. Kelimeyi **أَمْرًا** şeklinde okumaya göre anlam:

Bu okuyuşa göre **أَمْرًا** kelimesinin üç farklı anlamı üzerinde durulur:

a. “**أَمْرًا**” kelimesi, **أَمْرًا - يَأْمُرُ - أَمَرَ** kökünden, “emretme, komut verme, talimat verme” anlamındadır. Burada amaçlanan emir ise yöre halkına gelen emir ve yasaklara itaat etmelerinin istenmesidir. Bu durumda cümlede hazfedilmiş bir kısım var demektir.<sup>2055</sup> Buna göre **أَمْرًا** fiilinin müteallakı olarak **بِالطَّاعَةِ** kısmı takdir edilecektir.<sup>2056</sup> Nitekim Araplar, **أَمْرًا كَفَعَصِيَّتِي** “Ben sana (itaaati) emrettim. Sen ise isyan ettin.”<sup>2057</sup> derler.

Ebû Amr, bunu daha açık bir şekilde **أَمْرًا نَاهُمْ بِالطَّاعَةِ، فَعَصَوْا** “Biz onlara itaati emrettik onlar isyan ettiler.” şeklinde ifade eder.<sup>2058</sup>

Ebû Hayyan da benzer şekilde âyetin **أَمْرًا مَتْرَفِيهَا بِالطَّاعَةِ فَفَسَقُوا فِيهَا** “Onların mütreflerine<sup>2059</sup> itaat etmelerini emrettik. (Ama) fiska yaptılar.” anlamında olduğunu ve bu yorum şeklinin İbn Abbas ve İbn Cübeyr’den nakledildiğini aktarır.<sup>2060</sup>

Zemahşerî ise **أَمْرًا** kelimesinde hazfedilmiş olan kısmın “itaat ve hayır” olamayacağını söyleyerek âyetin anlamının, “Biz helakı yaklaşmış olan bir kavmin mütreflerine emrederiz. Onlarda fiska yaparlar...” şeklinde olduğunu söyler.<sup>2061</sup> Ona göre âyette, Yüce Allah tarafından “fisk işleyin...” denmesi muhal olacağından burada bir mecaz var, demektir. Bunun da anlamı şu dur. Yüce Allah bu topluma her türlü nimetini aktarmıştır. Ancak onlar, sanki bu nimetler ve ihsanlar kendilerine şehvetlerine tabi olsunlar ve masiyet işlesinler diye verilmiş gibi hareket etmişlerdir. Halbuki Yüce Allah, kendilerini sıhhatli ve güçlü olarak yaratmış, hayır ve güzellikler yapmaya müktedir kılmış ve bu nimetler vesilesiyle onlardan masiyet ve fiska karşı hayrı ve taati tercih etmelerini istemiştir. Onlar fiski işlediklerinde ise âyette ifade edilen “söz” yani “azab” gündeme gelmiş ve böylece helak olmuşlardır. İşte âyette kendilerinin helak olduğu ifade edilen bu insanların onca nimet ve ihsana karşı, şerr olanı tercih etmeleri karşısında mecazen, adeta Allah onlara bu nimetleri

<sup>2055</sup> Nehhas, *Meâni'l-Kur'ân*, IV. 134.

<sup>2056</sup> Ebû Hayyan, *el-Bahru'l-Muhit*, VII.24.

<sup>2057</sup> Nahhas, *Meâni'l-Kur'ân*, IV.134

<sup>2058</sup> İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, II. 17; Fârisî, *el-Hücce*, V. 9.

<sup>2059</sup> Kelime, kökü itibariyle, t-r-f kökünden türemiştir. **تَرَفٌ - يَتَرَفُ - تَرَفًا**: bolluk, refah içinde yaşamak, bir sebze ve meyvenin sulu ve taze olması anlamına gelir. **أَتَرَفَ** fiil kabtı ise, bol bol vermek, rahat içinde müreffeh bir yaşam sürdürmek anlamındadır. (Bkz. *Râğib, el-Müfredât*, s.74; *Mü'cemu'l-Vâsît*, I.84; *Muççalı, Serdar, Arapça-Türkçe Sözlük*, s. 87) **مَتْرَفٌ / mütref** ismi ise, nimetle şımartılıp azdırılmış kimse, rahatlık ve bolluk içinde yaşayan, masraflı ve tutumsuz kişi anlamındadır. (Bkz. Ünal, Ali, *Kur'ân'da Temel Kavramlar*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1986, s. 423-424)

<sup>2060</sup> Ebû Hayyan, *el-Bahru'l-Muhit*, VII. 24

<sup>2061</sup> *el-Keşşâf*, II. 628 Krş. “Ama bir toplumu yok etmek irade ettiğimiz zaman o toplumun refaha gömülmüş seçkinlerine son uyarı(lar)ımızı iletiriz; (eğer) günahkarca yaşamaya devam ederlerse cezalandırıcı yargı o toplum için kaçınılmaz olur...” Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, Yeni Şafak, İstanbul, 1999, II. 561

güya kötülükleri yapmaları için vermiş gibi hareket etmeleri nedeniyle âyette böyle bir ifade kullanılmıştır. Yoksa gerçek anlamda Allah'ın onlara fıska emretmesinden bahsedilemez.<sup>2062</sup>

Zemahşerî'nin âyete verdiği bu mecâzî anlamı kabul etmeyen Ebû Hayyan'a göre bu kelime (أمرنا), hayırlı ve olumlu şeylerin yapılmasının emredilmesi anlamındadır. Mesela bizler, أمرته فلم يحسن "Ben ona emrettim o ise iyilik yapmadı." dediğimizde, "Ben ona iyi/meşrû olan bir şeyi yapmayı emrettim. O ise yapmadı..." demektir. Yoksa, "Ben ona iyilik yapmamayı emrettim..." demek değildir.<sup>2063</sup> Dolayısıyla âyette, helakî hak etmiş olan kasaba halkına fıska değil güzel ve meşrû olan hükümler emredilmiştir. Zaten âyette istenen emre karşı "isyan", emir ve yasaklara karşı muhalefet sonucunda oluşmaktadır. Aynı âyetin içinde yer alan "فسقوا... فيها..." ifadesinin anlamı, "onlar orada fıska yaptılar..." demektir. "Fıska" ise "Allah'ın emrine karşı muhalefet etmek" anlamındadır ve yapılan yorumu desteklemektedir.<sup>2064</sup>

b. "أمرنا" kelimesi, أمر - أمرًا - أمرًا و أمرًا filinden türediği kabul edilirse, bu durumda çoğalmak/çoğaltmak anlamındadır.<sup>2065</sup> Araplar, bir toplum kalabalıklaşınca "kavim çağaldı" anlamında "أمر القوم" ifadesini kullanırlardı. Buna göre âyetin anlamı "Mütreflerini=şımarmış zenginlerini çoğaltırız..." demek olur.<sup>2066</sup>

c. أمرنا demek أمرنا anlamındadır. Daha önce de ifade edildiği üzere bir kısım kurrâ burada verilen anlamı uygun olarak kelimeyi أمرنا şeklinde okumuşlardır.<sup>2067</sup> أمرنا ise "çoğaltmak"<sup>2068</sup> ve "amir ve yönetici yapmak..." anlamına gelmektedir.<sup>2069</sup>

Bu durumda felaketi ve yok olmayı hak etmiş olan ülkelerde liyakatsız ve ehliyetsiz kimselerin varlıkları ve edindikleri şöhretlerle seçkin bir yer işgal etmeleri, o toplumun yok olmasının kaçınılmaz sonucu olacaktır. Çünkü bu tür mütref kimselerin çoğalması ve yönetimde söz sahibi olması, ülkenin emin ellerden gitmesi demektir. Nitekim "Biz bu şekilde her kentte ileri gelenleri, oranın suçluları kıldık ki orada hile yapsınlar..." âyeti de bu yorumu desteklemektedir.<sup>2070</sup>

<sup>2062</sup> el-Keşşâf, II. 628-629

<sup>2063</sup> el-Bahru'l-Muhît, VII. 25

<sup>2064</sup> Geniş bilgi için bkz. el-Bahru'l-Muhît, VII. 26-27.

<sup>2065</sup> Mu'cemu'l-Vasît, s. 26.

<sup>2066</sup> Ferrâ, Meâni'l-Kur'ân, II. 119; Taberî, Câmiu'l-Beyân, VIII.52; Nehhâs, Meâni'l-Kur'ân, IV. 135; İbn Ebî Meryem, el-Mûdah, II. 752; İbnu'l-Cevzî, Zâdu'l-Mesîr, V. 19; Zemahşerî de bu görüşü yorumsuz olarak aktarır. el-Keşşâf, II.629

<sup>2067</sup> el-Muhteseb, II.15-16; İbn Ebî Meryem, el-Mûdah, II. 752; İbnu'l-Cevzî, Zâdu'l-Mesîr, V.19; el-Bahru'l-Muhît, VII.24-27

<sup>2068</sup> İbn Cinnî, el-Muhteseb, II. 17.

<sup>2069</sup> Nahhas, Meâni'l-Kur'ân, IV.136; İbnu'l-Cevzî, Zâdu'l-Mesîr, V.19;

<sup>2070</sup> Taberî, Câmiu'l-Beyân, VIII. 51



Buna göre âyetin anlamı, "...Mütreflerini onların başına yönetici yaparak musallat ederiz." demektir.<sup>2071</sup>

## 2. "أَمْرًا" şeklindeki kırâatın anlamı:

Müfâale babının en önemli özelliği, yapılan eylemde karşılıklı müşâreket/ortaklık ifade etmesidir. Yukarıda görüldüğü üzere ele aldığımız bu fiilin sülâsî kalıbı, emretmek, amir ve yönetici yapmak ve çoğaltmak gibi anlamlara gelmektedir. Ancak bu anlamlar arasında daha çok "çoğal(t)ma" anlamı öne çıkmaktadır.<sup>2072</sup> Buna göre müfâala babından bu fiil, (çoğal(t)manın(كثرتا) mübalağalı ifadesiyle "mütrefleri çoğaltırız..." anlamındadır.<sup>2073</sup>

Ayrıca gerek أَمْرًا gerekse أَمْرًا kırâatının anlam olarak "çoğaltma" anlamında olduğunu savunanlar kelimenin "emretmek" şeklindeki diğer anlamının kabul edilmesi durumunda bu emrin sadece mütreflere yapılmasının sorumluluk açısından muhal olduğunu ileri sürerler.<sup>2074</sup>

Bu yoruma göre kelimenin bir diğer anlamı olan "... amirler yaptık" şeklindeki anlamı da isabetli görülmemiştir. Çünkü bu durumda, bu toplumda bir çok yöneticinin bulunması gerekecektir. Şayet peş peşe amirler kastedilmiş olma, onların bir dönemde birden fazla amirler şeklinde bir arada bulunmaları da; mümkün değildir. Halbuki Allah, masiyetlerin yeryüzünde çoğalması ile bir topluma müdahale edebileceğini bildirmektedir. Bu nedenle Allah (c.c.) "Ey iman eden kullarım, benim arzım geniştir. Sadece bana kulluk edin"(Ankebût:56) buyurarak inananların bu tür masiyetlerin olduğu toplumlardan iyilerin ve iyiliklerin hakim olduğu yerlere hicret etmelerini istemiştir. Dolayısıyla bu yoruma göre, أَمْرًا، أَمْرًا ya da أَمْرًا kırâatlarından kastedilen, mütreflerin toplumda çoğalmasıdır.<sup>2075</sup>

Bu okumaya göre âyetin toplu meali şu şekilde olacaktır: "Biz bir kenti helak etmek istediğimiz zaman o ülkenin varlıklı/şımarık seçkin kimselerini çoğaltırız. Bu suretle onlar kötülük işlerler; böylece o ülke helake müstahak olur."<sup>2076</sup>

Her üç kırâatı göz önüne aldığımızda ise şunlar söylenebilir. Yüce Allah, bir ülkeyi yok etmek istediği zaman öncelikle ülkenin varlıklı/kendilerini ahlakî endişelerden bütünüyle uzak tutan/şımarık servet sahiplerine mal ve mülk bahşederek onları ülkede zengin ve güç sahibi yapar. Daha sonra onlar ülkenin yönetiminde söz sahibi olurlar ve Allah tarafından kendilerine O'nun emir ve yasaklarına –uyarıcılar ve elçilerin vesilesiyle uymaları istenir. Bu mütrefler de bu konuda itaat etmezler ve helak olmaları mukadder olur. Burada sözü edilen kimseler(mütrefler) zenginliklerine; toplumsal konumlarına dayanarak toplumlarında fiilî liderliği temsil eden ve dolayısıyla nüfuzları altındaki kimselerin davranışlarından da ahlaken sorumlu olan kimselerdir. İşte bu tip kimselerin ülke üzerinde hakim ve etkili

<sup>2071</sup> Fârisî, Hucce, V.92; Nehhâs, Meâni'l-Kur'ân, IV. 135; İbnu'l-Cevzî, Zâdu'l-Mesîr, V.18-19. "سَلَطْنَا مَنِّ فِيهَا بِالْإِمَارَةِ"

<sup>2072</sup> Mu'cemu'l-Vasîf, s. 26.

<sup>2073</sup> Bkz. İbn Hâleveyh, el-Hücce, 214; Fârisî, el-Hücce, V.92.

<sup>2074</sup> Fârisî, el-Hücce, V.93.

<sup>2075</sup> Fârisî, el-Hücce, V. 93.

<sup>2076</sup> Bkz. Diyanet Vakfı Meâli, s. 282; Ateş Meâli, 282.

olmaları, dahası **çoğalmaları**, ülkenin toplumsal çöküşünün ve helakinin habercisi olacaktır.

Bu kalıplarda okunan başka örnekler de bulunmaktadır. Ancak bu iki örnekle yetiniyoruz.<sup>2077</sup>

#### 4. Fiilin **فَعَلَ** ve **تَفَعَّلَ** diye okunmasına dair örnek:

Bazı yerlerde kimi kurrâ tarafından bir kısım fiillerin sülâsî kalıpla okunurken aynı fiilin diğer kurrâlarca tefa'ul kalıbında okunduğuna da şahit olmaktayız. Bunun örneğini "فَتَحَطُّهُ الطَّيْرُ" (Hacc(22):31) âyette geçen **فَتَحَطُّهُ** kelimesinde<sup>2078</sup> ve "وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي" ve "لِيَذْكُرُوا" (İsrâ:17/41) âyetindeki "لِيَذْكُرُوا" kelimesinde açıkça görmekteyiz.<sup>2079</sup>

Bu konuda fikhî yönü ağır basan bir kırâatı burada ele almak istiyoruz:<sup>2080</sup>

##### 1.Örnek:

7

[وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ ]

*"Bir de sana kadınların ay halini sorarlar. De ki: Bu bir rahatsızlıktır. Onun için adet sırasında kadınlardan geri durun ve onlar temizleninceye kadar, kendilerine cinsel yaklaşımda bulunmayın. Temizlendikten sonra, Allah'ın izin verdiği şekilde onlara yaklaşın. Allah tövbe ile kendisine dönenleri sever, temizlenenleri de sever."*(Bakara (2):222)

Bu âyette geçen **يَطْهَرْنَ** kelimesi, kurrâ tarafından farklı şekillerde okunmuştur. İbn Kesir, Nâfi, Ebû Amr, İbn Âmir, (Âsımdan naklen) Hafs, Yakub, ve Ebû Cafer metinde yazıldığı üzere **حَتَّى يَطْهَرْنَ** şeklinde okurken; (Âsımdan naklen) Ebû Bekir, Hamza, Kisâî ve Halef ise **يَطْهَرْنَ** şeklinde okumuştur.<sup>2081</sup>

#### Kırâatların Anlamları:

##### a. Kelimeyi tahfifli olarak **يَطْهَرْنَ** şeklinde okumaya göre anlam:

<sup>2077</sup> Mesela bkz. **يُخَادِعُونَ / يُخَادِعُونَ** (Bakara 2/9; A'raf, 7/142); **لَوْعَدْنَا / لَوْعَدْنَا** (Bakara 2/51); **وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ / وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ** (Bakara 2/191); **فَسَادُوا / فَسَادُوا** (Bakara 2/279); **يَقْتُلُونَ / يَقَاتِلُونَ** (Âl-u İmrân 3/21); **عَاقَبْتُمْ / عَاقَبْتُمْ** (Mâide 4/89); **دَارَسْتُمْ / دَارَسْتُمْ** (En'am 6/105).

<sup>2078</sup> İbn Mücâhid, **Kitâbu's-Seb'a**, s. 436; İbn Ebî Meryem, **el-Mûdah**, II.879; İbnü'l-Cezerî, **en-Neşr**, II.326.

<sup>2079</sup> İbn Mücâhid, **Kitâbu's-Seb'a**, s. 436; İbn Ebî Meryem, **el-Mûdah**, II.879; İbnü'l-Cezerî, **en-Neşr**, II.326.

<sup>2080</sup> Diğer örnekler için bkz. **Âl-i İmrân (3):79** (**بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ / بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ**); **Meryem(19): 67** (**يَذْكُرْ / كَتَّبَعُونَ / تَدْعُونَ**); **Mülk (67):27** (**أَنْ يَذْكُرْ / أَنْ يَذْكُرْ**); **İdris (21):50** (**لِيَذْكُرُوا / لِيَذْكُرُوا**); **Furkan (25):50** (**يَذْكُرُوا / يَذْكُرُوا**).

<sup>2081</sup> Ezherî, **Meâni'l- Kur'ân**, s. 76; İbn Hâleveyh, **el-Hücce**, 96; İbn Ebî Meryem, **el-Mûdah**, I. 326; İbnü'l-Cezerî, **en-Neşr**, II.227; Salim Muhaysın , **el-Muğni**, I. 247; **Bâzemûl, el-Kırâât**, II.482; Muhammed Kerîm, **el-Kırâât**, s. 35

Bu şekilde okumaya göre fiile verilen anlam, kadının adetinin bitmesi ve kanının kesilmesi anlamındadır.

Buna göre Yüce Allah, hayızlı kadınların adet kanları kesilinceye kadar onlara yaklaşmayı yasakladığı ve yasağın kanın kesilmesiyle sona erdiğini ifade etmiştir.<sup>2082</sup>

Ebû Ali el-Fârisî, bu âyette yer alan fiilin, عَطِشَ (susadı) fiilinin zıddı olan رَوِيَ (suladı/susuzluğunu giderdi) fiilinde olduğu gibi, kadının âdet görmesi anlamındaki يَطْهَرُ / يَطَّهَرُ fiilinin hilafına olarak يَطْهَرُ / يَطَّهَرُ şeklinde okunmasının kıyasa daha uygun olduğunu söyler.<sup>2083</sup>

İbn Kuteybe'ye göre يَطْهَرُ fiilinin anlamı, kadınlarda âdet kanının kesilmesidir. Nitekim, kadının âdeti bitince su ile gusletmese de طَهَّرَتِ الْمَرْأَةَ “Kadın temizlendi...” denilir.<sup>2084</sup>

Buna göre âyetin anlamı, “...Kadınlara, âdet kanları kesilinceye kadar ...yaklaşmayın...”<sup>2085</sup> şeklinde olacaktır.

#### b. Kelimeyi teşditli olarak “يَطْهَرُنَّ” şeklinde okumaya göre anlam:

يَطْهَرُنَّ fiilinin aslı يَطَّهَرُنَّ dir. Tâ (ت) harfi tı (ط) harfine mahrelerinin yakınlığı nedeniyle idğam edildiğinden bu şekilde okunmuştur.<sup>2086</sup>

Kelimenin bu şekilde mübalağa kalıbında okunmasına göre, kadının âdet kanının kesilmesi yanında bu halinden artı bir temizlikte bulunması istenmektedir. Bu temizlenme, kimilerine göre âdet sonrası kadının tüm bedenini yıkaması (gusül); kimilerine göre namaz abdesti alması; bir kısım alimlere göre ise kadının fercini yıkamasıdır. Bundan sonra kocası ile ilişkisi helal demektir.<sup>2087</sup>

Buna göre anlam, “Onlara (âdetleri bittiğinde avret mahallerini su ile yıkamak sûretiyle ya da abdest alarak ya da tüm bedenini yıkamak sûretiyle iyice temizleyinceye kadar yaklaşmayın ...” demek olur.<sup>2088</sup>

İbn Abbas'ın âyeti yorumlası, وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ “... onlara temizleninceye (yani kandan kesilinceye kadar) yaklaşmayın; فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ “... temizlendikleri zaman (yani su ile yıkadıklarında) onlara Allah'ın emrettiği yerden... varın...” şeklinde olmuştur.<sup>2089</sup>

Mezher imamlarının bu hususta farklı görüşleri bulunmaktadır:

<sup>2082</sup> Ferrâ, Meâni'l-Kur'ân, I.143; Taberî İkrime ve Mücâhid'e ait olan nakillerle bu görüşün sahiplerine ait olan görüşlere yer verir. Bkz. Taberî, Câmiu'l-Beyân, II. 397

<sup>2083</sup> el-Hücce, II. 322.

<sup>2084</sup> İbnu'l-Cevzî, Zâdu'l-Mesîr, I. 248.

<sup>2085</sup> Taberî Câmiu'l-Beyân, II. 397; İbn Hâleveyh, el-Hücce, 96; İbn Ebî Meryem, el-Mûdah, I. 326.

<sup>2086</sup> Taberî, Câmiu'l-Beyân, II. 397; İbnu'l-Cevzî, Zâdu'l-Mesîr, I.249

<sup>2087</sup> Taberî, Câmiu'l-Beyân, II.398.

<sup>2088</sup> Nahhas, Meâni'l-Kur'ân, I.183; Taberî, Câmiu'l-Beyân, II.398

<sup>2089</sup> Tefsir-u İbn Abbas, s.106; Aynı kanaat Mücâhit, İkrime, Hasan, Mukatil b. Süleyman, Leys b. Sa'd ve diğerlerinin de katıldığı görüştür. İbn Kesir, Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri, I.260.

Ebû Hanîfe'ye göre âyette yer alan bu kelimenin يَطْهُرُونَ şeklinde tahfifli olarak okunması durumunda anlamı, kadının kendiliğinden temizlenmesi, yani hayzın sona ermesi anlamındadır. Ancak kelimenin şeddeli olan تَطْهُرْنَ şeklinde okunması durumunda ise anlamı, insanın çaba sarfederek kendini temizlemesidir. Buna göre eğer kadının âdeti, âdet süresinin son limiti olan on günden sonrasında bitecek olursa erkek, kadın gusletmeden ona yaklaşabilir. Ama kadının âdeti on günden önceki bir zamanda bitecek olursa bu durumda erkeğin eşine yaklaşımadan önce kadının, yıkanması gerekecektir.<sup>2090</sup>

Mâlik, Zührî, el-Leys, Rabîa, Ahmed, İshak ve Ebû Sevr'e göre kan kesilince münasebette bulunabilmek için kadının yıkanması gerekir. Ebû Hanife'nin görüşünün aksine, bu alimlere göre, يَطْهُرْنَ ile تَطْهُرْنَ fiil kalıplarının her ikisinin de anlamı aynıdır. Onlara göre âyetin anlamı, "...su ile temizlenmeden, onlara temas etmeyin. Onlar (su vs. ile) temizlendikten sonra kendilerine temas edebilirsiniz." demektir. Çünkü Allah, âyetin sonunda "Allah, tevbe edenleri sever, temizlenenleri sever." demiştir. Bu da gösterir ki burada يَطْهُرْنَ su ile temizlenmek anlamındadır.<sup>2091</sup>

Tâvus ve Mücahid'e göre de kan kesildikten sonra kadın, münasebette bulunabilmek için yıkanır ama, cünüplükten yıkanır gibi yıkanmasına lüzum yoktur. Sadece abdest alması kafidir.<sup>2092</sup>

Kadının âdet sonrası gusletmesini ifade eden teşditli kırâatı savunan çoğunluğun görüşünü destekleyen delillerden bazıları şunlardır:

a. يَطْهُرْنَ fiili, sülâsî طَهَّرَ - يَطْهُرُ - طَهَّرَ fiilinden lâzım bir fiildir ve bu fiilde (temizlenmede) kişinin bir kesbi ve çabası yoktur. Buna göre kelimedeki anlam itibarıyla kanın-kendiliğinden- kesilmesi anlaşılır. Ancak te'fil babına aktarıldığında يَطْهُرْنَ olur. Bu fiilin yeni kalıbında ise insanın kesbi ve bir eyleme direk müdahalesi vardır. Bu durumda da hayız bittiğinde guslün gerekliliğine bir delil vardır.<sup>2093</sup>

b. Şeddesiz يَطْهُرْنَ kırâat, hayız bitmiş kadına yaklaşma ihtimalini vermiş olsa da âyetin bir sonraki kısmında; فَإِذَا تَطَّهَّرْنَ فَأَنْوَهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ "...Temizlendikleri zaman onlara Allah'ın emrettiği yerden varın..." ifadesi teşditli kırâatı desteklemektedir.<sup>2094</sup>

c. Zaten sünnette de التطهر kelimesi gusül anlamında kullanılmaktadır.<sup>2095</sup>

d. Sahabe den Ömer b. Hattab, Ubâde b. Samit Ebu'd- Derdâ'nın görüşü de bu dur.<sup>2096</sup>

Şa'bî bu konuda içlerinde Ebû Bekir, İbn Mesud ve İbn Abbas'ın da bulunduğu 13 sahâbîden aynı görüşü rivâyet etmiştir.<sup>2097</sup>

<sup>2090</sup> es-Sabûnî, Muhammed Ali, Tefsîru Âyâtî'l-Ahkâm, Dirâsât, İstanbul, ts.ys., I. 301; Ateş, Süleyman, Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri, I. 320

<sup>2091</sup> Sabûnî, Muhammed Ali, Tefsîru Âyâtî'l-Ahkâm, I. 301-302; Ateş, Süleyman, Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri, I. 320

<sup>2092</sup> es-Sabûnî, Muhammed Ali, Tefsîru Âyâtî'l-Ahkâm, I. 302; Ateş, Süleyman, Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri, 7I. 320

<sup>2093</sup> Bâzemûl, el-Kırâât, II.485.

<sup>2094</sup> Taberi, Câmiu'l-Beyân, II.399; İbn Ebî Meryem, el-Mûdah, I. 326.

<sup>2095</sup> Bkz. Buhârî, Hayz, 12; Müslim, Hayz, 13.

<sup>2096</sup> Mekki, el-Keşf, I.294.

<sup>2097</sup> Mekki, el-Keşf, I. 294.

Nitekim Enes b. Mâlik'in mushafında benzer şekilde *ولا تقربوا النساء في محيضهن* واعتزلوهن حتى يتطهرن *"Kadınlara adeleri döneminde yaklaşmayın. Temizleninceye kadar onlardan uzak durun"*<sup>2098</sup> ve Ubey b. Kâ'b'in *"يتطهرن"* şeklinde okumaları da bu okuyuşu desteklemektedir.<sup>2099</sup> Her ne kadar Enes b. Mâlik'in bu okuyuşu Resm-i hatta muhalif olsa da âyeti tefsir çerçevesinde cumhurun okuyuşunu destekler mahiyettedir.<sup>2100</sup>

e. Ayrıca kadının âdeti bitip gusül yapmadan kendisine yaklaşmayı helal saymayanlar fukahâdan çoğunluğudur. Yukarda isimleri geçtiği üzere İmam Malik, Evzâl, Şâfiî, Sevrî ve Ahmet b. Hanbel bunlardandır.<sup>2101</sup>

Buna karşın az önce aktarıldığı üzere Hanefîler, her iki kırâatı göz önüne alarak farklı bir açıklamada bulunmuşlardır. Buna göre, tahfifli kırâatı, kanın hayız müddetinin en çoğu olan on günün sonunda kesilmesi; şeddeli kırâatı da, kanın on günden daha az bir zamanda kesilmesi şeklinde yorumlayarak, birincisinde cinsel ilişki için kanın kesilmesini yeterli görmüşler; ikincisi için ise, yıkanmayı ya da bir namaz vaktinin geçmesini şart koşmuşlardır.<sup>2102</sup>

Bunun izahı bağlamında, Hanefî alimlerinden Cassâs, *يطهرن* kelimesinin tahfifli okunduğunda yıkanmayı değil, kanın kesilmesini ifade ettiğini, çünkü hayızlı bir kadının kan kesilmeden önce yıkanmasının hayızı sona erdirmeyeceğini, bu nedenle bu kelimenin, kadının hayızdan kurtulmasına neden olan kanın kesilmesi şeklinde tek bir manası olduğunu belirterek, *يطهرن* kırâatı konusunda ise şunları söyler: *"Kelime şeddeli okunduğu zaman kanın kesilmesi ve yıkanma olmak üzere iki anlama gelmektedir. Tahfifli kırâat bir mana ifade ettiğinden muhkem, şeddeli kırâat iki mana ifade ettiğinden müteşâbihdir. Biri muhkem diğeri müteşâbih olan kırâatlardan, müteşâbih olanı muhkeme hamletmek gerekmektedir. Böylece her iki kırâatın manası bir kırâatta toplanmış olmak ve artık kanın kesilmesi, kadına yaklaşmanın serbest olmasını gerekli kılmaktadır"*<sup>2103</sup>

Benzer ifadelere sahip olan bir diğer Hanefî alimi Ebu'l-Leys de, şayet bir kelime iki farklı kırâat varsa her iki kırâatın da iki âyet mesabesinde olduğunu söyler.<sup>2104</sup> Ele aldığımız bu âyetleri bu görüşüne delil olarak sunan Ebul'l-Leys, şu bilgilere yer verir: "Eğer denilse ki, bir âyet iki kırâatla okunsa, bu durumda Allah ikisiyle de mi buyurmuştur yoksa sadece birisi ile mi? Ona şöyle cevap verilebilir. Bu

<sup>2098</sup> Ebû Hayyan, *el-Bahru'l-Muhît*, II.424.

<sup>2099</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, III. 59

<sup>2100</sup> Ebû Hayyan, *el-Bahru'l-Muhît*, II.424.

<sup>2101</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, III.59.

<sup>2102</sup> Dağ, Mehmet, *Kırâatların İslam Hukuk Metodolojisine Etkisi*, s. 189 vd.

<sup>2103</sup> Dağ, Mehmet, a.g.e. ay. (Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I.476-477' dan naklen)

<sup>2104</sup> Ebu'l-Leys es- Semerkandî, *Bustânu'l-Arifin*, s. 46. Tefsirinde bu âyeti ele alırken şu bilgilere yer verir: "...Biz her iki kırâatla birlikte amel ederiz. Şayet kadının hayız günleri on günden az ise ona kendisi gusül yapmadan veya namazın vakti geçmeden yaklaşmak caiz olmaz. Şayet kadının hayız günleri on gün ise ve kan kesilip ve on gün tamamlanmış olursa bu durumda kadına gusül etmeden de yaklaşmak caiz olur. Buna göre bu âyetteki ( فإذا تطهرن ) yani hayızdan temizlenirlerse demektir. "فأتوهن من حيث أمركم الله" ifadesi ise "...Onlara (hayızları bittiğinde yıkanmadan) cima mahallerinden yaklaşılarak ilişkide bulunabilme ruhsatı sizin için vardır...." demektir. (Ebul'l-Leys, *Bahru'l-Ulûm*, I.147)

sorunun iki yönü vardır. Eğer kırâatlardan her birinin diğerinden ayrı bir anlamı varsa, Allah (c.c.) her ikisi ile de buyurmuş demektir. Bu durumda her iki kırâat da iki(ayrı) âyet mesabesinde olmuş olur. Şayet iki kırâatın da anlamı bir olursa bu durumda Allah (c.c.) birisi ile demiştir. Fakat her iki şekilde de okunmasına ruhsat vermiş demektir.”<sup>2105</sup>

Görüldüğü üzere bu âyette Hanefiler, sahih olan her iki kırâatı bire indirme yerine her iki kırâatı da birlikte kabul ederek yorumlamaya gitmiştir. Diğer mezhep imamları ise kırâatlardan birini alarak diğer okuyuşu bu kırâata göre yorumlama yoluna gitmişlerdir. Buna göre onlar, tahfilî kırâatı, âdetin son limiti olan on gününe; teşditli kırâatı ise bu günden daha önceki zamanda olan âdetin bitişine hamletmişlerdir. Ancak onların kırâatlar arasında böyle bir ayırıma gitmeleri diğer mezhep imamları tarafından eleştirilerek kabul görmemiştir.

Suyûtî bu şekil bir yorumu بعيد جدا “Cidden uzak bir ihtimal” derken,<sup>2106</sup> Kurtubî ise “Fasihlerin ve ediplerin sözlerinde böyle bir görüşe yer yoktur...” der.<sup>2107</sup>

el-Kiya el-Harrâsi(öl.504/110) Cassâs kanalı ile az önce naklettiğimiz “Biz her iki kırâat ile de amel ediyoruz” şeklindeki mezhebin genel görüşü ile alakalı olarak, “Bu uzak bir görüştür. Çünkü, âyetin devamındaki فإذا تطهرون “Onlar tam temizlendikleri zaman...” sözünü, on günden aşağısı için kanın kesilmesi; on günden yukarı için yıkanma manasına almak, o sözü hakikî manasından uzaklaştırmak demektir. Eğer âyet ayrı ayrı iki hali içine alsaydı, sözün gelişi bir yerde حتى يغتسلن “yıkayınca...”; diğer yerde de حتى لا تغتسلن “yıkanmayana kadar...” şeklinde olurdu. Sözün bu şekilde isti’mal edilmesi ise, maksad olanı beyan edici değildir.”<sup>2108</sup>

Taberî de bu iki kırâattan teşditli kırâata olan anlamı tercih etmiş, bu iki kırâat konusundaki yorumlar arasında en evla olanın, aynı âyette “... فإذا تطهرون = yani namaz için temizlendikleri (تطهرون للصلاة) zaman onlara ...yaklaşın” anlamında olduğunu; dolayısıyla kadına âdet kanının kesilmesi ile yaklaşmanın caiz olmadığını söylemiş. ve âdeti bitmiş olan kadına gusül yapmadan ilişkide bulunmanın tüm ümmetin icmâsı ile haram olduğu görüşünü ifade etmiştir.<sup>2109</sup>

Benzer kanaat diğer mezhep imamları ve otoriteleri tarafından ifade edilmiştir.<sup>2110</sup>

İsabetli olan da bu olsa gerektir. Çünkü âyetin bağlamı dikkate alındığında ikinci kısımda geçen فإذا تطهرون kısmı, birinci kısmı açıklar mahiyettedir. Tahfilî kırâatın âdeti bitmesi anlamında olduğu gibi teşditli okunması ile de kadının yıkanması anlamı bulunmaktadır. İhtiyata uygun olanda budur.

<sup>2105</sup> Bahru’l-Ulûm, I. 373

<sup>2106</sup> Suyûtî, el-İkflî fi İstinbâti’t-Tenzîl (tahk. Seyfettin Abdulkadir), Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, 1985/1405, s. 51.

<sup>2107</sup> Kurtubî, el-Câmi’, III.60.

<sup>2108</sup> Yıldırım Zeki, a.g.t. s. 59 ( İlkiya el-Harrâsi’nin Ahkâmu’l-Kur’ân, I.137’den naklen)

<sup>2109</sup> Taberî, Câmiu’l-Beyân, II.399

<sup>2110</sup> Bkz. İbn Kudâme, el-Muğnî,I.353; İbn Rüş, Bidâyetu’l-Müctehid, I. 42vd.; San’ânî, Sübülü’s-Selâm, I. 104; Şevkânî, Neylî’l-Evtâr, I. 342-345.

Meallerimize baktığımız zaman bir kısmı, her iki kırâatın anlamını aynı şekilde verirken; diğer bir kısmı ise tahfifli kırâat ile teşditli kırâatı verdikleri anlamda hissettirmişlerdir.<sup>2111</sup>

Buraya kadar verdiğimiz örneklerde sülasi ve mezid kalıplar çerçevesinde farklı okuyuşlardan misaller aktarılmış oldu. Bu örnekler dışında II.Bölümde ele aldığımız üzere başka kalıplar ve onlara ait örnekler bulunmaktadır. Bunların çoğunda sülâsî ve mezid kalıp arasında ciddî bir değişim gözlemlenmemektedir.<sup>2112</sup>

## F. FİİLİN İSİM YA DA İSMİN FİİL OLARAK OKUNMASI SONUCU OLUŞAN KİRÂAT VECİHLERİ

Kırâat imamlarının ihtilaflarının tezahür eden örneklerinden birisi de, imamlardan bir kısmının bazı kelimeleri fiil olarak okurken; aynı kelimeyi, diğerlerinin ise, isim olarak okumalarıdır.

Diğer başlıklarda olduğu gibi burada da sahih kırâatlar kapsamında yer alan bu ihtilaflardan bazı örnekler ve bunların anlamları üzerinde durulacaktır.

### Örnek:1

[قَالَ يٰنُوْحُ اِنَّهٗ لَيْسَ مِنْ اَهْلِكَ اِنَّهٗ عَمَلٌ غَيْرٌ صَالِحٍ فَلَا تَسْأَلْنِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ اِنِّيْ اَعِظُكَ اَنْ تَكُوْنَ مِنَ الْجَاهِلِيْنَ ]

<sup>2111</sup> Bkz. Hamdi Yazır Meâli, s.34; Hasan Basri Meâli,s. 35; Yaşar Nuri Meâli, s.36; Ömer Nasûhî Bilmen Meâli, s. 36; Süleyman Ateş Meâli,s.34; Diyanet Vakfı Meâli, s. 34 ; Atay Meâli, s. 34;Suat Yıldırım Meâli, s.34.

Bu meallerden bir kısmında hem tahfifli hem teşditli kırâata yer verenler olduğu gibi(Hasan Basri, Ali Fikri ve Yaşar Nuri meallerini buna örnek gösterebiliriz); kırâatlar arasında bir ayrıma gitmeden her iki kelimeyi aynı çevirenler de (Ateş ve Atay mealleri gibi) olmuştur. Halbuki yukarıda görüldüğü üzere âyette iki kırâattan kaynaklanan farkı bir anlam bulunmaktadır.

<sup>2112</sup> Mesela, if'al ve tef'il babında olmak üzere Bakara (2):132.âyette bir fiil وَرَوَّضِيْ ve وَرَوَّضِيْ diye iki şekilde okunmuştur. Her iki okuyuş da anlam yönünden vurgu dışında bir farkın olmadığı bilinmektedir. (Bkz. Ezherî, Meâni'l-Kırâât, s. 64; Mekkî, el-Keşf, I. 265)

Benzer şekilde Bakara(2):126.âyette geçen فَاَمَّصَهُ kelimesi فَاَمَّصَهُ ve فَاَمَّصَهُ şeklinde okunmuştur. Anlam açısından ise temelde ikisi de aynı anlamı ifade etmektedir. (Ezheri, Meâni'l-Kırâât, s. 63 ( Ezheri " Her iki kırâat da iyidir ve tek bir anlamı vardır..." demiştir. ); Mekkî, el-Keşf, I. 265) Aynı şekilde "بَلْ اَدْرَاكَ عَلْمَهُمْ" (Neml:27/66)âyeti kimi kurra tarafından "بَلْ اَدْرَاكَ عَلْمُهُمْ" şeklinde okunmuşlardır.(Bkz. İbnu'l-Cezeri,en-Neşr, II.339; Dimyatî, İthaf, 339; Muhammed Kerim, el-Kırâât, s.383). Ancak bu kelimenin اَدْرَاكَ ، اَدْرَاكَ ، اَدْرَاكَ şeklinde farklı kalıplarının anlamlarında bir fark bulunmamaktadır. (Ezherî, Meâni'l-Kırâât, s.361) Son bir örnek olarak ifade edelim ki En'am(6):125.âyette yer alan يَصْعَدُ kelimesi يَصْعَدُ ve يَصْعَدُ şeklinde okunmuştur. Fakat her üç farklı okuyuşta da anlam "yükselmek, yukarı çıkmak" manasında odaklaşmaktadır. (Bkz.Ezherî, Meâni'l-Kırâât, s.168-169; Fârisî, el-Hüccce, III.402-404; Mekkî, el-Keşf, I.451;İbn Ebi Meryem, el-Mûdah, I. 502-503)

“(Rabb’i):“Ey Nuh, dedi, o senin âilenden değildir. O(nun yaptığı veya senin bu isteğin), yaramaz bir iştir. Bilmediğin bir şeyi benden isteme. Sana cahillerden olmamamı öğütlerim.”(Hud(11):46)

Bu âyette geçen *انه عمل غير صالح* cümle farklı şekillerde okunmuştur.

Yakub, Kisâî mim(م) harfinin kesresi ve lam (ل) harfinin fethası ile *عَمِلَ* şeklinde mâzî bir fiil olarak okumuşlardır. Bu fiilin fâili ise, kelimedede yer alan müstetir zamir *هو* ‘dir. Mef’ûlü ise *صَالِحٌ* kısmıdır. Bu okuyuş, İbn Abbas, İkrime ve Urve’den de rivâyet edilmiştir.<sup>2113</sup>

On kırâattan diğerleri ise *إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرٌ صَالِحٌ* diyerek ilk kelimeyi, mim (م) harfinin fethası, lam(ل) harfinin tenvini ile *عَمَلٌ* şeklinde; *غَيْرٌ* kelimesini ise, râ(ر) harfinin ötresiyle *غَيْرٌ* şeklinde okumuşlardır. Bu durumda her iki kelime, *إِنَّ* ‘nin haberi olarak merfû şeklinde i’rab alacaktır.<sup>2114</sup>

### Kırâatların Anlamı:

#### a. Yakub ve Kisâî’nin okuyuşuna göre *إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرٌ صَالِحٌ* cümlesinin anlamı:

Bu okuyuşa göre *انه عمل غير صالح* cümlesinin takdiri *إِنَّهُ عَمِلَ عَمَلًا غَيْرًا صَالِحًا* şeklindedir. Buna göre cümlede mevsuf hazfedilmiş, sıfat onun yerine konulmuştur.<sup>2115</sup>

Buna göre anlam, “...Ey Nuh, dedi, o senin ailenden değildir. O, salih olmayan bir iş yaptı...” şeklinde olacaktır.<sup>2116</sup>

Bu okuyuşu tercih edenler, Ümmü Seleme, Esmâ bint Yezid ve Âişe kanalı ile gelen habere göre Nebî (s.a.v.)’in bu âyeti, *انه عمل غير صالح* şeklinde okuduğunu delil olarak gösterirler.<sup>2117</sup>

Bu âyette Hz. Nuh’un iman etmeyen oğlu ile olan diyalogu ele alınmaktadır. Bilindiği üzere, bu peygamber, vahyî gözetimle yaptığı gemiye inanları bindirmesi

<sup>2113</sup> İbn Hâlevey, el-Hücce, s. 187, Mekkî, el-Keşf, I.530; Dâni, Teysîr, s. 102; İbnu’l-Cezerî, en-Neşr, 287; Kurtubî, el-Câmi’, IX.32.

<sup>2114</sup> İbn Hâleveyh, el-Hücce, s. 187, Mekkî, el-Keşf, I.530; Dâni, et-Teysîr, s. 102; İbnu’l-Cezerî, en-Neşr, 287.

<sup>2115</sup> İbn Hâleveyh, İ’râbu’l-Kırâât, I. 283; İbn Meryem, el-Mûdah, II.648.

<sup>2116</sup> Ferrâ, Meâni’l-Kur’ân, II. 18; Beydâvî, Envâru’t-Tenzîl, III. 237; Âlûsî, Rûhu’l-Meânî, XII. 69.

<sup>2117</sup> Bkz. Suhbân, Hafs b. Ömer b. Abdilaziz b. Sahban b. Adiy, (öl.246/860), Cüz’ün fihî Kırââtu’n-Nebiy, (tahk. Hikmet Beşir Yâsin) s. 110-112 ; Dûrî, Kırââtu’n-Nebî , s. 44; Tirmizî, Kırâât, 2 (Hud suresi, hn.2931-2932); Ebû Dâvûd, Esmâ b. Zeyd kanalıyla, K.Hurûf ve’l-Kırâât babı ( hn.3983); Ayrıca Ferrâ da, Âişe kanalıyla benzer rivâyette bulunmuştur. Bkz. Meânîl-Kuran, II.17-18. Taberî, bu haberi nakleden râvinin Ümmü Seleme ile Esmâ b. Yezid arasında tereddüt göstermesini gerekçe göstererek senedinin sahih olmadığını ve illetli olduğunu söylemiştir. Ayrıca Taberî, bu şekilde bir okuyuşu genel olarak kurrânın (قراءة الأمصار) okuduğunu bilmediğini ancak haleften bazılarının bunu okuduğunu aktarır. Bkz. Câmiu’l-Beyân, VII. 53. Taberî her ne kadar böyle dese de bu kırâat, Hz. Ali, İbn Abbas, Hz. Âişe ve Ümmü Seleme’nin okuduğu bir kırâat şekli olarak, makbul kırâatlar arasındadır. Bkz. Ebû Hayyan, el-Bahru’l-Muhit, VI. 162; Âlûsî, Rûhu’l-Meânî, XII.69.



konusunda Allah'tan emir aldığında, bu teklifi kendi ailesinden olan oğluna da götürerek onun iman etmesi ve inananlara katılarak gelecek olan tufandan kurtulması için yalvarmıştı. Ancak oğlu bu teklifi kabul etmemiş; dağa tırmanarak yağmur ve sel felaketinden kurtulabileceğini söylemişti.<sup>2118</sup> Hz. Nuh, Allah'a olan yakarmasında kafirlerden yeryüzünde hiç kimseyi bırakmamasını istereken<sup>2119</sup> gelecek felaketten ailesinin kurtulmasını da Allah'tan istemişti. Tufan sonrası oğlunun boğulanlardan olması üzerine, Allah'a tekrar niyaz ederek oğlunun boğulanlardan olduğunu; halbuki O'nun kendisine ailesini kurtaracağına dair söz verdiğini hatırlatmıştı. Belki bu isteğini evladına olan babalık şefkatiyle yapıyordu.<sup>2120</sup> Ancak Hz. Nuh'un bu talebi doğru değildi. Çünkü bu çocuk, gerçek anlamda ailesinden değildi. Zira, babasının getirdiği tevhid dinini reddetmişti. Halbuki dinde aslanan nesep yakınlığı değil, din yakınlığı idi. Evet, gerçekte bu çocuk, Hz. Nuh'un oğlu olmasına oğluydu, ancak gerek yaptığı iş, gerekse niyet itibariyle babasına muhalefet etmiş olması yüzünden<sup>2121</sup> -bu kırâatta da ifade edildiği üzere- olumsuz bir eylem yapmıştı.

Yüce Allah'ın tüm peygamberlere ifade ettiği bir temel gerçek, kâfir olan kimselere, onlar bu hallerine devam ettikleri sürece hayır duada bulunmanın asla doğru olmadığıdır. Hz. Nuh bundan hariç tutulamazdı. Bir dönem Hz. İbrahim de babasının affi için böyle bir duada bulunmuş, hatta Hz. Peygamber ve ashabi için bu olay vahiy konusu yapılarak, aynı konuda İbrahim'in geçici olan bu durumunu örnek almamaları istenmişti.<sup>2122</sup> Kısacası, tüm peygamberler için geçerli olan bu husus, Hz. Nuh(a.s) için de geçerliydi. Zaten o da bu gerçeği yaptığı bir duasında şöyle vurguluyordu: *"Rabbim, beni, anamı-babamı, inanarak evime gireni, inanan erkek ve kadınları bağışla; zâlimlerin de sadece helakini çoğalt."* (Nuh(71).28)

Sonuç olarak Yakub ve Kisâî'nin bu kırâatına göre, Hz. Nuh'un oğlu için yaptığı duâya cevap verilmiş ve oğlunun salih olmayan küfür, şirk gibi işleri yapması nedeniyle onun kurtulmasını istemesinin doğru olmadığı konusunda uyarılmıştır.

**b. Cumhuriyetin okuduğu şekil olan "إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرٌ صَالِحٍ" okuyuşuna göre cümlelerin anlamı:**

Bu kırâata göre âyetteki cümlede yer alan zamir(انـه), Hz. Nuh'un daha önceki âyette çocuğu için yaptığı, *"Ey Rabbim, benim çocuğum kendi ehlimdendir..."* (Hûd11/45) şeklindeki duasına dönmektedir. Buna göre Yüce Allah, Hz. Nûh'a إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرٌ صَالِحٍ ifadesiyle, *"Kafir bir adamın kurtulması için bana yaptığın duâ uygun değildir."*<sup>2123</sup> demiş olmaktadır.

<sup>2118</sup> Bkz. Hûd(11):41-44.

<sup>2119</sup> Nuh(71):26.

<sup>2120</sup> el-Mecmûa mine't-Tefâsîr, III.330 (Hazine bölümü)

<sup>2121</sup> İbn Hâlfîya, İ'râbu'l-Kırâât, I.283.

<sup>2122</sup> Bkz. Tevbe (9):114-115; Meryem (19):41-47; İbrahim (14):41; Mümtehan (60):4.

<sup>2123</sup> "إن سؤالك إياي أن أنجي رجلاً كافراً عمل غير صالح" Bkz. İbn Hâleveyh, İ'râbu'l-Kırâât, I.283.

Taberî'nin izahı şöyledir: "Senin çocuğun konusunda benden istediğin şey dine muhaliftir..." Bkz. Taberî, Câmîu'l-Beyân, VII.54.

Müfessirlerin çoğunluğu, bir peygamberin Allah'tan uygun olmayan şeyleri istemesinin muhal olması fikrinden hareketle buradaki zamiri Nuh (a.s.)'a değil oğluna râcî kılmışlardır.

Nitekim Ebû Hayyan, bu zamirin Hz. Nuh'un oğlu dışında bir kimseye râcî olmasının zorlama ve (bu yorumun)sapma olduğunu ve Kur'ân'a yakışmadığını ifade eder.<sup>2124</sup> Bu nedenle onlar, âyeti tefsir ederken, "Senin sözünü ettiğin oğlun, rüşd sahibi bir kişinin yapmaması gereken bir işi yapmıştır..." Diğer bir ifade ile "...salih olmayan bir amelin sahibidir..." demişlerdir.<sup>2125</sup>

Görüldüğü üzere اِنه daki zamir, bir kırâata göre sūâle(Hz. Nuh'un oğlu için af dilemesine), diğer kırâata göre ise mes'ûle(hakkında istekte bulunulan Nuh'un oğluna) gitmektedir.

Âyet her iki şekilde de okunmaya ve anlamlandırmaya müsaittir ve her bir kırâat diğerini açıklar mahiyettedir. Dikkat edilirse cumhurun okumasına göre Hz Nuh'un oğlu için yaptığı duaya karşılık, Yüce Allah'ın bu duayı mı yoksa oğlunun salih olmayan bir amel sahibi olmasını mı eleştirdiği açık değildir. Ancak Yakub ile Kisâî'nin okuyuşuna göre eleştirilenin Hz. Nuh'un oğlu olduğu açıktır. Cumhurun okuyuşunda ise zamirin Nuh'un oğluna gitmesi ile Nuh'a gitmesi muhtemeldir. Yakub ile Kisâî'nin kırâatıyla birlikte düşünüldüğünde, söz konusu edilenin Nuh'un oğlu olduğu anlaşılacaktır. Ayrıca İbn Mes'ûd'un âyeti "أَنَّهُ حُمِلَ غَيْرَ صَالِحٍ إِنْ تَسَأَلْنِي مَا لَيْسَ بِهِ" şeklinde okuyuşu bu yorumu desteklemektedir.<sup>2126</sup>

Aynı âyetin devamında "... *Bilmediğin bir şeyi benden isteme. Sana cahillerden olmamanı öğütlerim.*" ifadesi yer almaktadır. Bu durumda اِنه عمل غير صالح ifadesini, Kisâî ve Yakub'un okuyuşuna göre "...*Ey Nuh, dedi, o senin ailenden değildir. O, salih olmayan bir iş yaptı...*" Hz. Nuh'un oğluna gitmesi düşünülse de, âyetin "فلا" kısmı ise, Hz. Nuh'a yine dönecek demektir. Sonuçta Nuh (a.s), oğlu için yaptığı dua nedeniyle ikaz edilmiştir. Cumhurun kırâatına göre âyetteki اِنه zamirinin, Hz. Nuh'un oğlu için yaptığı duaya hamledilmesi durumunda, bir peygamberin Allah tarafından uyarılmasının, peygamberin ismetine hâlel getirecek bir tarafı yoktur. Çünkü peygamberin, bir konuda yasaklanma olmadığı sürece meşrû ve mubah olan bir şeyi istemesi, oğlu içinde bu maksatla böyle bir istekte bulunmuş olması mümkündür. Ne zaman ki Allah kendisini bu konuda uyarı; o da bu hareketin yanlışlığı karşısında doğru olan tarafa dönmüştür. Nübüvete uymayan esas konu, uyarıldıktan sonra peygamberin aynı hatayı tekrar etmesidir. Bunu, ne Hz. Nuh'da ne de diğer peygamberlerde görmekteyiz.

Özetle, bu kırâatların yer aldığı âyette Nuh (a.s.)'ın Allah(c.c.)'dan oğlu için yaptığı bir talep konu edilmektedir. Kırâatlardan birinde, Nuh (a.s.)'ın müşrik olan birisi için-ki bu oğlu da olsa değişmez- dua etmemesi; diğer kırâata ise söz konusu çocuğun, salih olmayan bir iş yapmasına işaret edilmektedir. Ancak cumhurun kırâatı iki anlama da muhtemelken, Yakub ile Kisâî'nin kırâatı, Hz. Nuh'un oğlunun salih olmayan bir iş yaptığını ifade etmektedir. Ancak âyetin devamında, "...bilmediğin bir şeyi benden isteme.." denmesi, Hz. Nuh'un, oğlunun affi için dua etmesini

<sup>2124</sup> Ebû Hayyan, el-Bahru'l-Muhît, VI.162.

<sup>2125</sup> Bkz. Taberî, a.g.e.a.y; Beğavî, Meâlimu't-Tenzîl, II.386; İbnu'l-Cevzî, Zâdu'l-Mesir, IV.114; el-Bahru'l-Muhît, VI.162-4; el-Mecmûa mine't-Tefâsîr, III.330 (Beydâvî-Nesefî-Hâzin-İbn Abbas); Dimyatî, İthaf, s. 256

<sup>2126</sup> Bkz. Ebû Hayyan, el-Bahru'l-Muhît, VI.162 .

yasaklamaktadır. Buna göre, kafir bir kişi için dua etmenin doğru olmadığını ifade eden cumhur kurrânın okuyuşunun diğer anlamı da yanlış değildir.

### Örnek:2

[أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنَّ يَشَأُ يَدْهَبُكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ \* وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ]

“Allah’ın gökleri ve yeri hak(hikmet) ile yarattığını görmedin mi? Dilerse sizi götürür ve yepyeni bir halk getirir.”(İbrahim(14):19)

Bu âyette geçen خلق kelimesi, hem fiil hem de isim olarak okunmuştur.

Kırâat imamlarından Hamza, Kisâi ve Halef tarafından ism-i fâil olarak “خَالِقٌ” Kırâat imamlarından Hamza, Kisâi ve Halef tarafından ism-i fâil olarak “خَالِقٌ” şeklinde okunmuş, A’meş ve Hasan da onlara muvafakat etmiştir. Diğer kurrâ ise, bu kelimeyi metinde geçtiği üzere fiil olarak “خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ” şeklinde okumuştur.<sup>2127</sup>

### Kırâatların Anlamları:

Hem fiil hem de isim olarak okunan bu kelimeye iki ayrı anlam verilmiştir:

Kelimenin ism-i fâil olarak okunmasına göre “Gökleri ve yeri Allah’ın hak ile yaratan olduğunu görmedin mi?” şeklinde olurken; fiil olarak okunduğunda ise “Gökleri ve yeri hak ile Allah’ın yaratmış olduğunu görmedin mi?” şeklinde olmaktadır.<sup>2128</sup>

Kelimenin ism-i fâil olması durumunda bu kelime muzaaf, “السَّمَاوَاتِ” kelimesi ise muzaafun ileyh olacaktır “والأرض”ise buna atfen yine meksurdur.

Diğer okumaya göre ise bu kelime fiil olarak okunduğunda fâil aynı âyette bulunan ve “الله” ismine dönen müstetir zamir “هو” olacaktır. “السَّمَاوَاتِ” ve “والأرض”ise bunun mef’ûlüdür.<sup>2129</sup>

Burada ihtilafa neden olan kelime, isim ve fiil olarak okunsa da anlamın aynı olduğu söylenmiştir. Çünkü “خَالِقٌ” ism-i fâili, anlam olarak mâzî, anlamındadır. Mesela, فَاطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ “Gökleri ve yeri yaratan...”(Fâtır35/1) âyetinde görüleceği üzere, göklerin de yerin de yaratılması bitmiş ve gerçekleşmiştir.<sup>2130</sup>

### Örnek: 3

[ذَلِكَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ \* الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ \* ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سَلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مُهِينٍ]

<sup>2127</sup> İbn Mücâhid, Kitâbu’s-Seb’a, 362; Hâleveyh, el-Hüccce, 203; Dâni, et-Teyssîr, s. 109; İbnu’l-Cezerî, en-Neşr, II.298; Dimyâfi, İthaf, II.167; Muhammed Kerîm, el-Kırâât, s. 258.

<sup>2128</sup> Bkz. Mekki, el-Keşf, II. 25.

<sup>2129</sup> Mekki, el-Keşf, II. 25; el-Ukberî, et-Tibyân, II.766; Hemezânî, el-Ferîd, III.156.

<sup>2130</sup> Mekki, el-Keşf, II. 25; İbn Ebî Meryem, el-Mûdah, II. 709; el-Ukberî, et-Tibyân, II.766; Hemezânî, el-Ferîd, III.156.

*“İşte görülmeyeni de, görüneni de bilen, güçlü ve esirgeyici olan O’dur. O’dur ki, yarattığı her şeyi güzel yarattı ve insanı yaratmaya çamurdan başladı.”* Secde(32):6-7

Bu âyette geçen **خَلَقَهُ** kelimesi iki şekilde okunmuştur. Nâfi, Âsım, Hamza, Kisâi ve Halef metinde geçtiği üzere **خَلَقَهُ** diye okurken on imamdan diğerleri ise bu kelimeyi isim olarak **خَلَقَهُ** diye okumuşlardır.<sup>2131</sup>

Bu kelimeyi fiil olarak okuyanlara göre, yukarıda verilen meal uygun düşmektedir: *“... O dur ki, yarattığı her şeyi güzel yarattı..”*<sup>2132</sup>

Ancak aynı kelime isim olarak on kurrâ’dan diğerlerinin okuyuşuna göre ise anlam şöyle olmaktadır.

*“O ki, her şeyin yaratılışını güzel yapandır...”*<sup>2133</sup>

Burada ele aldığımız örnekler dışında imamların üzerinde ihtilaf ettiği başka âyetlerde de benzer misaller bulunmaktadır.<sup>2134</sup>

## G. İSMİN İSKELETİNİN DEĞİŞMESİ SONUCU OLUŞAN KİRÂAT VECİHLERİ

Kırâat imamları, kimi yerde, âyetin cümle içindeki anlamına uygun olarak, bazı kelimeleri, anlamları ve kalıpları farklı olacak şekilde okumuşlardır. Buna dair bir kaç misal aşağıda verilmektedir:

### Örnek:1

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعَةٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا

*“Sana içki ve kumardan soruyorlar. De ki: “Onlarda büyük günah ve insanlar için bazı yararlar vardır. Fakat onların günahı yararından daha büyüktür...”*

Bakara(2):219

Bu âyette altı çizili olan “**كَبِيرٌ**” kelimesinde farklı kırâatlar vardır:

<sup>2131</sup> İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II. 347; Dimyatî, İthaf, 351; Muhammed Kerîm, el-Kırâât, s.415.

<sup>2132</sup> Bu âyeti, Hamdi Yazır, “...O ki, yarattığı herşeyi güzel yarattı...” şeklinde meallendirirken (s.414); Fikri Yavuz, “O’dur ki yarattığı her şeyi güzel yarattı...” (s.416) şeklinde; Yaşar Nuri ise, “Yarattığı her şeyi güzel yarattı...”(s.416) şeklinde bunu yapmıştır.

<sup>2133</sup> Türkçe meallerde bu farklılığa pek temas edilmemektedir. Ancak Süleyman Ateş meâlinde bu farklı anlama ilgili âyetin dipnotunda temas etmiştir. Bkz. Ateş, Süleyman, a.g.e., s. 414.

<sup>2134</sup> Mesela bkz. Nur 24/45 خَلَقَ / خَلَقَ (Bkz. Dimyatî, İthaf, II.300; Muhammed Kerîm, el-Kırâât, s.356); Şuarâ 42/111 وَأَنْبِئَكَ / وَأَنْبِئَكَ (Bkz. Galebûn, et-Tezkire, II. 580; Dimyatî, İthaf, II.318)); Neml 27/81 تَهْدِي / هَادِي (Bkz. İbn Mücâhid, Kitâbu’s-Seb’a, s. 486; İbn Ebi Meryem, el-Mûdah, s. 971; İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II. 339; Muhammed Kerîm, el-Kırâât, s.384); Yâ-sîn 36/81: يَفْقَرُ (İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, II. 355; Dimyatî, İthaf, s. 367; Muhammed Kerîm, el-Kırâât, s. 335.)

Hamza ve Kisâî, “كبر” kelimesini, peltek se (ث) ile (كبر) diye okumuş, A’ meş de onlara katılmıştır. On kurrâdan diğerleri ise bu kelimeyi كبر şeklinde okumuşlardır.<sup>2135</sup>

#### Kırâatların Anlamları:

a. Hamza ve Kisâî’nin kelimeyi كبر şeklinde okumasına göre anlam, “قل فيهما إثم” = *her ikisinde de çok günah vardır...* demek olur.<sup>2136</sup> Burada ifade edilen çok gûnahtan kasıt, içilen içki ve oynanan kumar ile, bağırma çağırma; hezayanlar, abuk sabuk konuşma, sövme, lüzumsuz yemin, ona buna sataşma, düşmanlık, -özellikle kumarda olan- aldatma, aşırı gitme, ibadetleri ve Allah’ı anmayı unutma vs. olması mümkündür. Allah Resûlü’nün şarab konusunda onu satana, alana, pazarlığını yapana, onu üretene, sunana, taşıyıcılığını yapana vs. lanet etmiş olması bu günahın boyutunu göstermektedir.<sup>2137</sup> Bu nedenle إثم كبر denmiş ve bu vasıfla nitelenmiştir.<sup>2138</sup>

Bu kırâatı tercih edenler, ism/الإثم (günah) kelimesinin, kesret/الكثرة (çokluk) ile tavsifi, kebîr/الكبير (büyüklük) ile tavsîfinden daha belağatlı olduğunu söylemişler ve ... إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة في الخمر والميسر<sup>2141</sup> ve اذكر الله ذكرا كثيرا<sup>2140</sup> وادعوا ثبورا كثيرا<sup>2139</sup> âyetlerinde kesret ifadelerini buna örnek göstermişlerdir.<sup>2142</sup>

Diğer yandan bu âyette ihtilafa neden olan “كبر” kelimesinden sonra, içki ve kumar için ومنافع للناس “... insanlar için faydaları da vardır...” ifadesi de kesreti ifade eder ki, bunun olumsuz anlamda karşılığı olarak da bu kelimenin kullanılmasının güzel durduğu söylenmiştir.<sup>2143</sup>

Ayrıca şazz olmakla birlikte İbn Mesud’un bu kelimeyi, إثم أكثر ve إثم كسير şeklinde okuması ve mushafında bu şekilde yer alması da<sup>2144</sup> bu kırâatı desteklemektedir.

b. Cumburun kırâatı olan إثم كبير okuyuşunun anlamı ise “قل فيهما إثم كبير” = *her ikisinde de büyük günah vardır...* şeklindedir.<sup>2145</sup>

<sup>2135</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbu’s-Seb’a*, s. 182; İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, s. 96; İbnu’l-Cezerî, *en-Neşr*, II.227; Dimyatî, *İthaf*, 157; Ğalbân, *et-Tezkire*, II. 333; Kâdî, *Büdûru’z-Zâhire*, 49; Bâzemûl, *el-Kırâât*, II.479; Muhammed Kerîm, *el-Kırâât*, s. 34.

<sup>2136</sup> Çetin, Abdurrahman, *Kırâatların Tefsîre Etkisi*, s. 130.

<sup>2137</sup> Ebû Hayyan, *el-Bahru’l-Muhît*, II. 405.

<sup>2138</sup> Mekki, *el-Keşf*, I.291; Bâzemûl, *el-Kırâât*, II.480.

<sup>2139</sup> Furkan (25):41 “...Bir çok ölüm çağırım”.

<sup>2140</sup> Ahzab (33):41 “...Allah’ı çok zikredin...”.

<sup>2141</sup> Mâide (5): 91 “...Şeytan, şarap ve kumar yoluyla aranızda düşmanlık ve kin sokmak, sizi Allah’ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister...”.

<sup>2142</sup> İbn Zenzeli, *el-Hüccetü’l-Kırâât*, (tahk. Saûdu’l-Efgânî) Beyrut, 1982, s. 133; Mekki, *el-Keşf*, I. 291; Karaçam, İsmail, *Kırâat İlminin Kur’ân Tefsirindeki Yeri*, s. 158.

<sup>2143</sup> Bkz. İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, I.325.

<sup>2144</sup> Bkz. Ebû Hayyan, *el-Bahru’l-Muhît*, II. 406 ; Krş. Jeffery, Arthur, *Materials for The Of The Text of The Qur’an*, Leiden, 1937, s. 30.

<sup>2145</sup> Çetin, Abdurrahman, *Kırâatların Tefsîre Etkisi*, s. 131.

Bu okuyuşu savunanlar âyetin devamında bulunan ve tüm kurrâ tarafından ittifakla aynı şekilde okunan “*واللهما أكبر من نفعهما*” kısmını ve “*والذين يحبون كبار الإثم*”<sup>2146</sup> ve “*إن تحبوا كبار ما تنهون عنه*”<sup>2147</sup> âyetlerinde bulunan “*كبار*” kelimesini kendilerine delil olarak almışlardır. Çünkü şarap içmek ve kumar oynamak zaten ümmetin icmâsı ile büyük günahlardan kabul edilmiştir.<sup>2148</sup>

Her iki kırâat da Hatt-ı Osmanîye uymakta ve Hz. Peygamber'den naklen kırâat imamı tarafından bize ulaşmış bulunmaktadır. Bu nedenle her ikisi de Kur'ân'dan kabul edilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla birini diğerine karşı tercih etmek faydasızdır.

Nitekim Ebû Mansur, her iki kırâatın da anlam yönüyle birbirine yakın olduğunu ve her ikisiyle de okunabileceğini ifade ederken,<sup>2149</sup> benzer şekilde Mekki b. Ebî Talib de, her iki kırâatın da güzel olduğunu ve anlam itibariyle birbirinin aynı olduğunu aktarmıştır.<sup>2150</sup>

Ebû Hayyan da “Bazı insanlar bu iki kırâatdan birini diğerine tercih etmektedirler. Bu kesinlikle yanlıştır. Çünkü bu iki kırâattan her biri Allah'ın kelimeleridir. Dolayısıyla onlardan birisinin diğerine tercihi caiz değildir...”<sup>2151</sup> şeklindeki sözleriyle benzer kanaati dile getirmiştir.

Sonuç olarak, bu iki kırâat sayesinde, içki ve kumarın, ibadetlere engel olma, insanları kin, kavga ve düşmanlığa sevk etme, aile dirliğini bozma gibi olumsuz etkileri nedeniyle bir çok günaha sebep oldukları, dolayısıyla büyük günahlardan sayıldıkları anlaşılmıştır.

## Örnek: 2

[وَأِنْ نَكُنَّا بَأْمَانِهِمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعْنَا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ]

*“Eğer antlaşma yaptıktan sonra antlaşmalarını bozarlar ve dininize dil uzatırlarsa, o küfür önderleriyle savaşın. Çünkü onların antlaşmaları yoktur; belki(böylece küfürden) vazgeçerler.” (Tevbe(9):12)*

Bu âyette *لَا أَيْمَانَ لَهُمْ* kısmında farklı okumalar bulunmaktadır. İbn Âmir hemzenin kesri ile *لَا أَيْمَانَ لَهُمْ* diye okumuş; Hasan, Atâ ve Zeyd b. Ali de onlara muvafakat etmiştir. Diğer kurrâlar ise *لَا أَيْمَانَ لَهُمْ* diye hemzeyi fetha olarak okumuş ve Hasan

<sup>2146</sup> Şûra(42):37 “Büyük günahlardan ve çirkin işlerden kaçınırlar...”.

<sup>2147</sup> Nisâ 4/31 “Eğer siz yasaklan büyük günahlardan kaçınırsanız...”.

<sup>2148</sup> Mekki, el-Keşf, I.292.

<sup>2149</sup> Ezherî, Meâni'l-Kırâât, s. 75

<sup>2150</sup> Mekki, el-Keşf, I. 292

<sup>2151</sup> el-Bahru'l-Muhît, II.405-405; Krş.Bâzemül, el-Kırâât, I.393, II.481)

(dan) Halef'in nakline göre; İbn Muhaysın, A'meş ve Yezîdî ise onlara muvafakat etmiştir.<sup>2152</sup>

### Kırâatların Anlamları:

a. Âyette ihtilafa neden olan kelimeyi, لا إيمان لهم şeklinde okumaya göre anlam, "...onların imanı (islami) yoktur..." şeklinde olacaktır.<sup>2153</sup>

Bu kırâata göre, kelime "korkutma"nın zıddı olan "güven verme, emân verme, kendisine sığındırma" anlamındaki يَوْمِنَ - آمَنَ fiilinden mastar olarak kullanılmıştır.<sup>2154</sup>

Bunun iki anlamı bulunmaktadır: "Onların dini yoktur.../لَا دِينَ لَهُمْ" demektir.<sup>2155</sup> Ya da "Onların tasdîki yoktur.." <sup>2156</sup> demektir. Buna göre onlar, küfürle nitelenmişler ve imandan nefyedilmişlerdir.<sup>2157</sup> Yani onlar güven verici/dine yanaşan ve ona sıcak bakan kimseler değildir.<sup>2158</sup>

Şu da söylenmiştir. "Birilerine, yaptıkları anlaşmada verdikleri eman sözüne riâyet etmezler"<sup>2159</sup>. Dolayısıyla onların yeminlerini bozmaları nedeniyle onlara karşı eman vermeniz batıl olmuş, demektir.<sup>2160</sup>

Mekkî, bu kırâatta küfrün karşılığı olan iman ve tasdîk anlamının verilmesinin uzak bir ihtimal olduğunu söyler. Çünkü bu kimseler hakkında daha önce قَاتِلُوا أُمَّةً... "o küfür önderleri ile savaşın..." ifadesini kullanarak zaten "küfür" vasfı ile vasıflandırılmışlardır. Böylece imanlarının olmadığı ifade edilmiştir. Bu nedenle burada başka bir anlamın söylenmiş olması, kelimadan iki farklı anlam elde etmek açısından daha uygundur.<sup>2161</sup>

Mekkî'nin bu mantığından hareket ettiğimizde, onun tercih ettiği لا إيمان kırâatı da gerek aynı kelime ile gerekse müradif kalıplarda aynı sûrede bir kaç defa vurgulanmıştır.<sup>2162</sup> Dolayısıyla, bu kırâatın da muhal olduğunu söylemek doğru değildir.

<sup>2152</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, s. 312; Ğalbûn, *et-Tezkire*, II.439 Mekkî, *el-Keşf*, I.500; Dâni, *et-Teysir*, s. 96; İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, II. 278; Kâdî, *Büdûru'z-Zâhire*, s. 134; Muhammed Kerîm, *el-Kırâât*, s. 188.

<sup>2153</sup> Nahhas, *Meâni'l-Kur'ân*, III.189

<sup>2154</sup> İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, s. 174

<sup>2155</sup> İbn Hâleveyh, *İ'râbu'l-Kırâât*, I.235

<sup>2156</sup> Ezherî, *Meâni'l-Kırâât*, s. 204

<sup>2157</sup> İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesir*, III.404; Kurtubî, *el-Câmi'*, VIII.55

<sup>2158</sup> İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, II. 588

<sup>2159</sup> Mekkî, *el-Keşf*, I.500

<sup>2160</sup> İbnu'l-Cevzî, *Zadu'l-Mesir*, III. 404

<sup>2161</sup> Mekkî, *el-Keşf*, I.500 Ayrıca bkz. Fârisî, *el-Hüccetü'l-Kırâât*, IV.178. Taberî de cumhurun bu kırâatını tercih etmekte ve bu kırâatın dışındaki diğer kırâatı uygun bulmamaktadır. Bkz. *Câmiu'l-Beyân*, VI. 330

<sup>2162</sup> Mesela, "Onların ahdine nasıl güvenilebilir? Eğer üzerinizde egemenlik kurarlarsa, sizinle ilgili ne bir antlaşmaya saygı duyarlar ne de bir yemine..." (Tevbe (9):8), "Bir mümine karşı ne

Sonuç olarak لا إيمان kırâatının muhtemel anlamları, "... onlar'ın imanı yoktur." ya da birbirlerine karşı yaptıkları anlaşmalarda "... eman sözüne riâyetleri yoktur..."<sup>2163</sup> ya da yapılan anlaşmalarda sözlerini bozmaları nedeniyle müminlerden onlara karşı "... güvence verilmez" şeklinde olacaktır.<sup>2164</sup>

Buna göre kafirlerin, müminlerle yapılan antlaşmaları bozmaları durumunda kendilerine karşı savaşın meşru olduğu ve korunmuşluklarının/emanlarının müminler açısından söz konusu olmayacağı bu kırâatla vurgulanmış olmaktadır.<sup>2165</sup>

b. لا أيمان لهم şeklindeki okumaya göre kelime, "yemin/يمين" kelimesinin çoğulu olan "eyman/إيمان" dan türemiştir. Bu durumda âyette bu kelimenin anlamı yukarıda da zikredildiği üzere "... onların yemini yoktur..." şeklinde olur.<sup>2166</sup> Bunun anlamı, kafirlerin müslümanlarla yaptıkları antlaşmalarda sözleri, ahitleri ve mîsakları yok, demektir.<sup>2167</sup>

Bu kırâatı tercih edenler, aynı âyette geçen, "Eğer andlaşma yaptıktan sonra andlaşmalarını bozarlar ve dininize dil uzatırlarsa o küfür önderleri ile savaşın..." ifadesi ile bir sonraki âyette yer alan, "Andlaşmalarını bozan, Elçiyi (Mekke'den) çıkarmağa yeltenen ve ilk önce kendileri siz(inle savaş)a başlamış olan kavimle savaşmayacak mısınız?..." ifadesini göz önüne alarak, siyak ve sibak gereği bu âyette, daha önce verdikleri sözü bozan kimselerin kastedildiğini söyleyerek âyetin manasının, "onların yemini/sözü/ahdi/misakı yoktur..." şeklinde olduğu görüşündedirler. Aynı kanaati, iki âyet üstte yer alan, لا يرقبون في مؤمن إلا ولا ذمة "Bir mümine karşı ne yemine saygı gösterirler ne de bir antlaşma şartına ..." <sup>2168</sup> şeklindeki ifadeler de desteklemektedir.

Bu kırâata göre de anlaşılmaktadır ki kafirlerin zahirde yemin gibi de olsa antlaşmalarını bozmaları nedeniyle onların gerçek anlamda yeminlerinin bir değeri yoktur.<sup>2169</sup>

Bu âyetteki farklı kırâat vecihleri ile kafirlere karşı müslümanların tavrının ne olacağı konusuna açıklık getirilmekte ve antlaşmayı bozmuş olan müşriklerin böyle bir durumda kendilerine karşı nasıl davranılacağı hususunda bilgi verilmektedir. Böyle bir durumda gayr-i müslim kimselerin, müminlerle yapmış oldukları antlaşmaların ve yeminlerinin bir değeri olmadığı gibi, müslümanlardan onlara karşı bir güvence/eman da söz konusu değildir.<sup>2170</sup>

Bu kırâattan hareketle Ebû Hanife, kafirlerin yeminlerinin gerçek bir yemin olmayacağı görüşündedir. İmam Şâfiî ise, ilgili âyetin baş tarafını (yeminlerini bozmalarından bahsedilmesini) göz önüne alarak kafirin yemininin de kabul

yemine saygı gösterirler ne de bir antlaşma şartına ..." (Tevbe (9):10) meâlindeki âyetlerde bu açıkça görülmektedir.

<sup>2163</sup> Mekki, el-Keşf, I.500

<sup>2164</sup> Çetin, Abdurrahman, Kırâatların Tefsire Etkisi, s. 212.

<sup>2165</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadir, II. 341

<sup>2166</sup> Bkz.Fârisi, el-Hüccetü'l-Kırâât, IV.178

<sup>2167</sup> Taberî, Câmiu'l-Beyân, VI. 330; Kurtubî, el-Câmi', VIII.55

<sup>2168</sup> Tevbe:10

<sup>2169</sup> Şevkânî, Fethul-Kadir, II. 341

<sup>2170</sup> Bâzemûl, el-Kırâât, II. 576



edilebilir bir yemin olduğu kanaatindedir.<sup>2171</sup> Söz konusu ihtilaf nedeniyle şöyle bir polemik soru gündeme gelmektedir. Bir kişi yemin ettikten sonra İslam'a girse ve bu yemininden dönse bu yeminini bozmuş olur mu? Bu sorunun cevabı Ebû Hanîfe'ye göre "hayır" iken; İman Şafî'ye göre ise "evet" şeklinde olacaktır.<sup>2172</sup> Çünkü bu kimselerin yemini gerçek bir yemin değildir. İman Şafî ise onların yeminini de gerçek bir yemin olarak görmektedir.

Sonuç olarak bu âyette iki farklı okuma vardır. Bunlardan لا إيمان لهم kırâatına göre "...Onların yeminleri yoktur (onların yeminlerine itibar edilmez)..." anlamı verilirken, لا إيمان لهم kırâatına göre ise, "...onların imanları yoktur/onlar müslüman değildir/onlara eman yoktur =(yani), onlara güven ve güvence verilmez..." anlamı çıkacaktır.<sup>2173</sup>

### Örnek: 3

[إِنَّ هَذَا إِلَّا خَلْقُ الْأَوَّلِينَ \* وَمَا نَحْنُ بِمُعَذِّبِينَ]

"Bu (davranışımız), sadece evvelkilerin ahlak(ve geleneği) dir."  
(Şuarâ (26):137)

Bu âyette geçen خلق kelimesi farklı şekillerde okunmuştur. Ebû Ca'fer, İbn Kesir, Ebû Amr, Yakub ve Kisâî bu kelimeyi, hı (خ) harfinin fethası, lam(ل) harfinin sükûnu ile خلق şeklinde okumuş ve Hasan, Yezîdî ve İbn Muhaysin bu konuda onlara katılmıştır. Diğer kurrâ ise خلق şeklinde okumuş ve A'meş de onlara katılmıştır.<sup>2174</sup> İbn Abbas, İkrime, Âsım, el-Cuhderî ise hı harfinin ötresiyle ve lam harfinin sükûnu ile خلق diye okumuştur.<sup>2175</sup>

### Kırâatların Anlamları:

a. Kelimeyi, خلق şeklinde okumaya göre iki anlam bulunmaktadır:

<sup>2171</sup> Ebû Hayyan, *el-Bahru'l-Muhit*, V. 381; Çetin, Abdurrahman, a.g.e, s. 213.

<sup>2172</sup> Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Serahsî, *Mebûsât*, VIII. 147; Kurtubî, *el-Câmi'*, VIII. 55-56; ez-Zar'î, Muhammed b. Ebî Bekir Eyyub, *Ahkâmu Ehli'z'Zimme*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1997/1418, (I-III), III.1379-1386; Ebû Hayyan, *el-Bahru'l-Muhit*, V.379-381; Zeynuddîn b. İbrahim b. Muhammed b. Muhammed b. Bekir, *el-Bahru'r-Râik ve Şerhu Kenzu'd-Dekâik*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, (I-VII), IV. 317 vd.; Alaaddin Haskefî, *ed-Dürrü'l-Muhtar*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1386, III. 728; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, X.59-60.

<sup>2173</sup> Çetin, Abdurrahman, *Kırâatların Tefsire Etkisi*, s. 212. Âyetin bu hitabının, müslümanlarla yaptıkları anlaşmaları ihlal eden Mekke müşrikleri ve çevre kabilelerleleden aynı konumda olanlara karşı olduğunu göz önüne almamız gerekir. Yoksa müslümanlarla başka din mensuplarının muâmelelerinde aynı durum söz konusu olamaz. Kur'an'da buna dair bir çok âyet bulunmaktadır. Hatta, aynı sûrenin 6.âyetinde "Ve eğer ortak koşanlardan biri eman dileyip yanına gelmek isterlerse, onu yamna al ki, Allah'ın sözünü işitsin; sonra onu güven içinde bulunacağı yere ulaştır..." ifadesi buna bir örnektir.

<sup>2174</sup> İbn Hâleveyh, *İ'râbu'l-Kırâât*, II.136; Mekki, *el-Keşf*, II. 151; İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, II.335-6; Muhammed Kerîm, *el-Kırâât*, s. 373.

<sup>2175</sup> İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, VI.137; Bâzemûl, *el-Kırâât*, II.617

1. “Yaratılmış, mahluk” manasınadır. Buna göre anlam, *إن هذا إلا خلق الأولين* “Biz de bizden öncekiler gibi yaratıldık/bizim yaratılışımız, bizden öncekilerin yaratılışı gibidir. Yani onlar gibi yaşarız, onlar gibi biz de ölürüz, ne biz ne de onlar asla dirilmeyeceğiz” demek istemişlerdir.<sup>2176</sup>

2. “Yalan ve uydurmada bulunma” anlamındadır. Arap dilinde aynı anlamı, *كَيْبُ - كَيْبُ* kelimeleri de ifade eder.<sup>2177</sup> Nitekim *حَلَقَ الْكُذْبَ وَاحْتَلَفَهُ* ifadesi “yalan ve iftirada bulundu” demektir.<sup>2178</sup> Kafirlerin benzer nitelermelerine temas edilen bir âyette bu kelime, *إن هذا إلا احتلاق* “Bu (Kur’ân) ancak bir uydurmadır...” (Sâd(38:7) şeklinde aynı anlamda ifti’al babında kullanılmıştır.<sup>2179</sup>

Kelimenin bu verilen anlamı göz önüne alındığında âyetin anlamı, “...Bu (söyledikleriniz) evvelkilerin yalanları/uydurmalarından başka bir şey değildir.” şeklindedir.<sup>2180</sup>

Kelime *حَلَقَ* şeklinde okunduğunda ise, adet ve gelenek anlamındadır. Buna göre âyetin anlamı, “Bu (davranışımız), evvelkilerin adetinden = eskiden beri devam eden geleneğimizdir.” anlamındadır.<sup>2181</sup>

İbn Abbas, İkrime Âsım el-Cuhderî’nin okuyuşu olan *حَلَقَ* şeklindeki okuyuşta da aynı anlam bulunmaktadır.<sup>2182</sup>

Sonuç olarak bu âyet, üç farklı şekilde anlamlandırılabilir:

a. “Bu(davranışımız), sadece evvelkilerin ahlak(ve geleneği)dir.”

b. Ya da “Biz de bizden öncekiler gibi yaratıldık/bizim yaratılışımız, bizden öncekilerin yaratılışı gibidir.”

c. Veya “...Bu (söyledikleriniz) evvelkilerin yalanları/uydurmalarından başka bir şey değildir.”

Bu üç farklı anlamı bir arada düşündüğümüzde âyette inkarcı Âd kavminin, Hz. Hûd’a şunları söyledikleri anlaşılmaktadır: “Bizim yaşadığımız şu hal, atalarımızın yoludur; onlar böyle yaşamışlardır. Biz de onlar gibi yaşar ve ölürüz. Asla diriltilecek de değiliz. Senin söylediklerin ise, eskilerin uydurmasından başka bir şey değildir. Onlar da, öteden beri hep böyle süslü, yaldızlı uydurma sözler söylemişlerdir”<sup>2183</sup>

Konu hakkında başka örnekler bulunsa da biz, bu örneklerle yetinmek istiyoruz<sup>2184</sup>

<sup>2176</sup> İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, II. 943; Mekkî, *el-Keşf*, II. 151; Beğavî, *Meâlimu’t-Tenzîl*, III. 394; Çetin, Abdurrahman, *Kurâatların Tefsire Etkisi*, s. 302.

<sup>2177</sup> Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, II. 281; Ezherî, *Meâni’l-Kirâât*, s. 349; İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, s.268.

<sup>2178</sup> İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, II. 943.

<sup>2179</sup> İbn Hâleveyh, *İ’râbu’l-Kirâât*, II.136.

<sup>2180</sup> Ezherî, *Meâni’l-Kirâât*, s. 349;İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, II. 943;Mekkî, *el-Keşf*, II. 151; el-Ukberî, *el-Tibyân*, II. 999; Çetin, Abdurrahman, *Kurâatların Tefsire Etkisi*, s. 302.

<sup>2181</sup> Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, II. 281; Fârisî, *Meâni’l-Kirâât*, s. 349; İbn Ebî Ebi Meryem, *el-Mûdah*, II. 944; Mekkî, *el-Keşf*, II.108;Çetin, Abdurrahman, *Kurâatların Tefsire Etkisi*, s. 302.

<sup>2182</sup> İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr*, VI.137; krş. Bâzemûl, *el-Kirâât*, II.617

<sup>2183</sup> Bkz. İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr*, VI. 137 vd. ; İbn Kesîr, a.g.e., III. 342; Çetin, a.g.e., s. 302.

<sup>2184</sup> Diğer örnekler için bkz. *نَسْرًا / نَسْرًا* A’raf (7):57; Furkan(25):48; Neml (27):63 (Bkz. İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, s. 157; Mekkî, *el-Keşf*, I.366; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, II.532; İbnu’l-

## H. KELİMENİN İSM-İ FÂİL VEYE İSM-İ MEF'ÛL OLARAK OKUNMASI SONUCU OLUŞAN KİRÂAT VECİHLERİ

Bundan önceki bölümde kırâat farklılıklarının yönlerini ele alırken misallendirdiğimiz gibi kırâat farklılıklarının ortaya çıkan yönlerinden birisi de bir ismin, bazen ism-i fâil ve ism-i mef'ûl olarak okunabilmesidir.

Konu ile alakalı öne çıkan farklı okumalardan âyetlerin anlamlarına yansıyan ihtilafa dair burada bir kaç misal üzerinde durulacaktır.

### Örnek: 1.

[وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِنَّ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنَّ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِيَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلِصِينَ]  
[قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ \* إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلِصِينَ]  
[وَأذْكَرُ فِي الْكِتَابِ مَوْسَى إِنَّهُ كَانَ مُخْلِصًا وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا]

*“And olsun, kadın onu arzu etmişti, eğer Rabb’inin doğruyu gösteren delilini görmeseydi o da onu arzu etmişti. Böylece Biz kötülüğü ve fuhşu ondan çevirmek istedik; çünkü o ihlâsa erdirilmiş (temiz) kullarımızdandır.”*

(Yusuf (12):24)

*“(İblis) :“Rabb’im, dedi, beni azdırmandan ötürü andolsun ki ben de yeryüzünde onlara (günahları) süsleyeceğim ve onların hepsini azdıracığım. Ancak içlerinden kendilerine ihlas verilen kulların hariç(benim azdırmam, onları etkilemez.)”*

(Hicr (15):39-40)

*“Kitapta Musa’yı da an, doğrusu o samimi idi ve elçi bir peygamberdi.”*

(Meryem 19/51)

Bu âyetlerde geçen المخلصين ve مخلصا kelimeleri,<sup>2185</sup> farklı şekillerde okunmuştur.

İlk iki âyette geçen المخلصين kelimesi, İbn Kesir, Ebû Amr, İbn Âmir<sup>2186</sup> ve Ya’kub tarafından ism-i fâil kalıbında المخلصين şeklinde okunmuştur. Ayrıca kurrâ’dan

Cezerî, en-Neşr, II. 269; Dimyatî, İthaf, 226); كُبْرَهُ / كُبْرَهُ Nûr (24):11 (Bkz. Ezherî, Meâni’l-Kirâât, s. 332; İbnu’l-Cezerî, en-Neşr, II.331, Dimyatî, İthaf, 323; Muhammed Kerîm, el-Kirâât, 351); حَادِرُونَ / حَادِرُونَ Şuâra(26):56(Bkz. Ezherî, Meâni’l-Kirâât, s. 347; İbn Hâleveyh, el-Hücce, 262; Mekkî, el-Keşf, II.151; İbnu’l-Cezerî, en-Neşr, II.335; Dimyatî, İthaf, 332; Muhammed Kerîm, el-Kirâât, s. 369); لَمُخْلِصِينَ / لَمُخْلِصِينَ Rum (30):22 (Bkz. Ezherî, Meâni’l-Kirâât, s. 374; İbnu’l-Cezerî, en-Neşr, II.244; Kâdî, Büdûru’z-Zâhire, s. 248; Muhammed Kerîm, el-Kirâât, s.406.); مِزْمَمِيلٌ / مِزْمَمِيلٌ Müzzemmil (73):6 (Bkz. İbn Hâleveyh, el-Hücce, s. 354; Mekkî, el-Keşf, II. 344; Dimyatî, İthaf, 568; Muhammed Kerîm, el-Kirâât, s. 574.); بَطْرِينَ / بَطْرِينَ Tekvîr(81):24 (Bkz. İbn Hâleveyh, el-Hücce, 364; Mekkî, el-Keşf, II. 364.)

<sup>2185</sup> Bu kelime Kur’ân’da türevleriyle beraber yaklaşık 30 defa geçmektedir. Bunlar arasında المخلصين kelimesi المخلصين kelimesi kısmı olmaksızın sekiz defa geçmektedir. Bkz. Yusuf (12):24; Hicr(15): 40; Saffât (37):40,74, 128, 160,169, Sâd (38):83; “لِسِ الدِّينِ” kalıbı ile yedi defa geçmektedir. Bkz. A’raf(7):29; Yusun(10):22; Ankebût(29):65; Lokman(31): Gâfir(40):14, 65; Beyyine(98):5.

<sup>2186</sup> Bu üç imam, tüm Kur’ân’da geçen المخلصين kelimesini ism-i fâil olarak المخلصين diye okumuşlardır. Bkz. İbn Hâleveyh, İ’râbu’l-Kirâât, I.309.

Nâfi, Meryem sûresindeki âyette onlara muvafakat etmiştir. Diğer kurrâ ise, ism-i meful kalıbıyla المخلصين şeklinde okumuştur.<sup>2187</sup>

Üçüncü âyette geçen خلاصا kelimesi Âsım, Hamza, Kisâî ve Halef tarafından ism-i meful kalıbı ile مخلصا şeklinde okunurken diğerleri tarafından ise ism-i meful kalıbı ile مخلصا şeklinde okunmuştur.<sup>2188</sup>

### Kırâatların Anlamları:

Kökü itibariyle saf, arı, katışıksız, halis olmak manasını ifade eden خلص fiilinden türeyen “ihlas/ إخلاص” kelimesi, istilâh olarak Allah’ın dışındaki her şeyden uzak durup soyutlanma anlamına gelir.<sup>2189</sup>

Yukardaki âyetlerde geçen ve ihtilafa neden olan خلاصا/مخلصين kelimeleri, أخلص fiilinden ismi fâil ve ism-i meful olarak okunmuş ve iki farklı anlam ortaya çıkmıştır:

Buna göre kelime, ism-i fâil olarak muhlisan/مخلصا ve muhlisîn/مخلصين şeklinde çoğul olarak okunduğunda anlamı, “...ihlasa ermiş, samimiyeti elde etmiş kimseler...” demektir. Diğer bir ifade ile “Dinlerinde ve amellerinde riyadan uzaklaşmış kimseler” demektir. Bu anlama göre, ihlas ve samimiyetin fâili, bu kişilerin kendileri olacaktır.

Diğer yandan bu kelime, muhlisan/مخلصا ve muhlisîn/مخلصين şeklinde, ism-i meful kalıbında edilgen olarak okunduğunda ise, “...ihlas ve samimiyete erdirilmiş kişiler” şeklinde bir mana ortaya çıkacaktır. Buna göre “muhlasîn/مخلصين” olanlar Allah tarafından kötülük ve fuhşiyattan korunmakla samimiyet dairesinde tutulmuşlar ve böyle bu nitelenmeye hak kazanmış kimselerdir. İbn Hâlûye bunu “أَخْلَصَ اللَّهُ لَهُمْ فَهُمْ مُخْلِصُونَ” Allah onları ihlaslandırdı ve böylece onlar ihlaslandırılmış(muhlasînden) oldular.” şeklinde ifade etmiştir.<sup>2190</sup>

Hamdi Yazır muhlis(مخلص) kelimesini, dini yalnız Allah’a tahsis eden ihlaslı kimseler olarak tanımlarken; muhlas(مخلص) kelimesini ise, sırf Allah’a itaat için seçilmiş lekesiz kimseler olarak açıklamıştır.<sup>2191</sup>

Görüldüğü üzere ism-i meful kırâatına göre, (nâib-u)fâil konumunda Allah olmaktadır. Kelimenin ism-i meful olarak okunmasına göre ise fâil kişilerin kendileridir.

İhlas özü itibariyle Allah’ın bir hibesidir. Ancak kulda da buna ait bir aktivite olmalıdır. Böylece her iki kırâat birbirini tamamlayan bir özelliğe sahiptir. “Muhlasîn” kırâatında, Allah’ın onları ihlaslaştırdığı ve kendilerini muhlisinden

<sup>2187</sup> İbn Mücâhid, Kitâbu’s-Seb’a, s. 348; İbn Ebî Meryem, el-Mûdah, II.676; İbnü’l-Cezerî, en-Neşr, II. 295; Muhammed Kerîm, el-Kırâât, s. 238, 2264

<sup>2188</sup> İbn Mücâhid, Kitâbu’s-Seb’a, s. 348; İbn Ebî Meryem, el-Mûdah, II.676; İbnü’l-Cezerî, en-Neşr, II. 295; Muhammed Kerîm, el-Kırâât, s. 238, 2264.

<sup>2189</sup> Râğıb, el-Müfredât, s.155.

<sup>2190</sup> İbn Hâleveyh, el-Hücce, s. 194

<sup>2191</sup> Hak Dini, IV.2856

olmaları için hazırladığı vurgulanmaktadır. “Muhlisîn” kırâatında ise gaye, onların amellerinde ve gönüllerinde amellerini ihlaslı olarak yaptıklarını vurgulamaktır.

Kulun samimiyetleşmesi bir süreç olarak hayatı boyunca devam eden bir vakiydir. Bu noktada kula büyük rol düşmektedir. Nitekim bu rolü şu âyetlerde açıkça görmekteyiz:

“Ancak tevbe edenler, durumlarını düzeltenler/uslananlar, Allah’a yapışanlar ve dinlerini Allah’a has kılanlar (yalnız O’na tapanlar/samimî olarak Allah’a itaat edenler<sup>2192</sup> = (أخلصوا دينهم) , işte onlar mü’minlerle beraberdir...<sup>2193</sup>

“De ki: Ben dinimi yalnız Allah’a halis kılarak= (قل الله أعبد مخلصاً له الدين) kulluk ediyorum.”<sup>2194</sup>

Ancak kulun bu gayretine rağmen ilahî mesajın insanlara ulaşması amacına yönelik olarak Yüce Allah’ın kullarından bazem seçtiği görevli kullarıyla özel olarak ilgilendiği de olmuştur. Bu kimselerin samimiyetlerinin arttırılmasını sağlamak için onlara, yerin, göğün âyetleri ve işaretleri gösterilerek risalete hazır hale gelmeleri hedeflenmiştir. Nitekim İshak ve Yakub (a.s.)’dan bahsederken, “Biz onları ahiret yurdunu düşünen içten bağlı samimi kullar yaptık.” (Sâd 38/46) âyetindeki, “أخلصنا هم” “halisleştirdik=samimi ve içten hale getirdik” ifadesi çok mühimdir.

Yukarda örnek olarak ele aldığımız ilk âyette Hz. Yusuf’la alakalı olarak şöyle buyrulmaktadır:

“And olsun, kadın onu arzu etmişti, eğer Rabb’inin doğruyu gösteren delilini görmeseydi o da onu arzu etmişti. Böylece biz kötülüğü ve fuhşu ondan çevirmek istedik; çünkü o ihlase erdirilmiş (temiz) kullarımızdandır.”

Dikkat edilirse peygamberliği öncesi, gençlik yıllarında terbiyesinde büyüdüğü evin kadınının kendisinden yararlanmak istemesi karşısında onda da bu teklife karşı bir istek oluşmuştur. Fakat, nübüvete yaraşır bir kişiliğe ulaşması için geçmesi gerekli olan bu süreçte Allah tarafından korunmuş ve ilahî burhanla<sup>2195</sup> desteklenmiştir. Bu desteğin bir sonucu olarak işleyeceği bir kötülük karşısında uyarılmış ve o da bu uyarıya kulak vererek gereken kulluk örneğini sergilemiştir.

İşte ism-i mef’ûl kalıbı ile olan kırâatı göz önüne aldığımızda bu süreçte Hz. Yusuf’un ihlase erdirildiği açıkça görülmektedir.

Diğer yandan Hz. Yusuf’u da risalet yolunda bu kişiliğe uygun hareket ederken görmekteyiz. Çünkü onun Züleyha ile bir ilişkiye girerek zinaya düşmesi de mümkündür. Kendisinde böyle bir kusur meydana gelmiş olsaydı, onu da Yüce Allah bize açıkça beyan edecekti. Çünkü bizler, Zemahşeri’nin ifade ettiği üzere, Hz. Adem, Hz.Dâvud ve Hz. Yunus gibi bir çok peygamberin işledikleri hatalı tutumları nedeniyle kınandıklarını ve kendilerinin hemen istiğfara yöneldiklerini açıkça

<sup>2192</sup> “Din” kelimesinin, boyun eğmek, itaat etmek anlamı göz önüne alındığında bu anlam da mümkündür.

<sup>2193</sup> Nisa (4):146

<sup>2194</sup> Zümer (39):14 Ayrıca bkz. Beyyine(98): 5 “وما أمروا إلا ليعبد الله مخلصين له الدين”

<sup>2195</sup> Bu “burhân”ın ne olduğu konusunda farklı görüşler vardır. Cibrîl’in kendisine gelip uyarması; babasının ve Züleyha’nın kocasının gözünün önünde canlanması; zina fiilinin kötülüğünün kendisine fisıldanması bunlardandır. (Bkz. Zemahşerî, el-Keşşâf, II. 439) Bunun yanında Hz. Yusuf’a vahiy yoluyla böyle bir fiilden uzak durması da bildirilmiş olabilir. Çünkü kardeşleri kendisini kuyuya attıklarında bile “Nihayet onu götürüp de kuyunun dibine atmağa topluca karar verdikleri zaman biz, Yusuf’a “Andolsun sen, onların bu işlerini, hiç farkında olmayacakları bir sırada kendilerine haber vereceksin!” diye vahyettik” (Yusuf(12):15) âyetinde ifade edildiği üzere daha çocukken “vahyi” bağlantısının olduğu anlaşılmaktadır.

görmekteyiz.<sup>2196</sup> Anlaşılan o ki, Hz. Yusuf bu konuda azimli ve iradeli hareket etmiştir. İsm-i fâil üzere olan okuyuşu göz önüne alacak olursak, Hz. Yusuf, ihlaslı/samimî olan bir tutum sergilemiştir. Bu nedenle kendisi bu övgüye layık olmuştur.

Benzer ifadeleri üçüncü örnekte söz konusu edilen Hz. Musa için de söylemek mümkündür. Cumhuriyet okuyuşuna göre Hz. Musa için “muhlis/مخلص” ifadesi kullanılmış iken; Âsım, Hamza, Kisâf ve Halef tarafından “muhlas/مخلص” okuyuşu tercih edilmiştir.

Buna göre مخلص kırâatıyla, Hz. Musa'nın Allah'ın seçtiği ve halis kıldığı bir kul olması vurgulanmış; مخلص kırâatıyla da, ibadeti ancak ve ancak Allah'a has kılan, kendini Allah'a tâata adayan kimse şeklinde anlaşılacağı görülmektedir.<sup>2197</sup>

Burada üç âyeti göz önüne alarak üzerinde durduğumuz غلص ve غلصين kelimelerinde, ülkemizde yapılan Türkçe meallerde genel olarak Âsım kırâatı göz önüne alınarak çeviriler gerçekleştirilmiştir.<sup>2198</sup>

## Örnek:2

[بَلَىٰ إِنَّ تَصَبَّرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُمْ مِنْ قُدْرِهِمْ هَذَا يمددكم ربكم بخمسة آلافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ]

*“Evet, sabreder, (Allah'tan) korkarsanız; onlar hemen şu anda üzerinize gelseler, Rabb'iniz size nişanlı beş bin meleklerle yardım eder”*(Âl-i İmrân 3/125)

Bu âyette geçen مسومين kelimesi ism-i fâil ve ism-i meful olarak okunmuştur.

Kırâat imamlarından İbn Kesir, Ebû Amr, Âsım ve Yakub bu kelimeyi ism-i fâil olarak مسومين diye okurken; diğer kurrâlar ism-i meful olarak okumuşlardır.<sup>2199</sup>

<sup>2196</sup> Zemahşerî, el-Keşşâf, II. 440

<sup>2197</sup> Bkz. Çetin, Abdurrahman, a.g.e., s. 271.

<sup>2198</sup> Burada yapılan meallerden bir kaçını zikrederim: Hamdi Yazır Meâli: “...Hakikat o bizim ihlasa mazhar edilmiş has kullarımızdandır.” (s. 237); Ali Fikri Yavuz Meâli: “Çünkü o, bizim ihlaslı kullarımızdandır.” (s. 239); Ömer Nasuhi Bilmen, “...O, bizim ihlasa erdirilmiş kullarımızdandır.” (s.239); Süleyman Ateş, “... Çünkü o, ihlasa erdirilmiş (temiz) kullarımızdandır.” (s. 237); Yaşar Nuri Öztürk Meâli: “...Çünkü o, bizim samimi/seçkin kullarımızdandır.” (s.239) şeklindedir. Hamdi Yazır'ın Meâlini neşre hazırlayan Düccane Cündioğlu, Yusuf Sûresinin 24.âyetinin Meâlini, Yazır'ın kendi tefsirinden naklen âyet üzerindeki iki kırâata dipnotta değinerek, “...Hakikat o bizim ihlasa mazhar edilmiş has kullarımızdandır.” ve ayrıca “...Hakikat o bizim dini yalnız Allah'a tahsis eden ihlaslı kullarımızdandır.” (Hak Dini, IV.2856) şeklinde aktarmıştır. Ancak aynı müellif, Meryem sûresi:51.âyeti, “...Kitab'da Musa'yı da an; çünkü o bir muhlis/مخلص idi ve rasul bir peygamber idi.” şeklinde çevirmiştir. Dikkat edilirse merhum Yazır, âyetin metni Âsım kırâatına göre olmakla beraber bu kelimeyi, Nâfi, İbn Kesir, İbn Âmir, Ebû Amr'in okuyuşu olan kırâat şekline göre çevirmiştir. (Gerçi buna bir çeviri denemez. Çünkü kelimeyi terceme etmeksiz bu okuyuşu olduğu gibi aktarmakla yetinmiştir.) Ancak dikkat çekmek istediğimiz husus, yapılan türkçe bir mealde mevcut farklılığa en azından dipnotta yer verilmiş olmasıdır.

### Kırâatların Anlamları:

Arapçada سوم kelimesi, vazife vermek, yüklemek; işaretlemek, işaret koymak vs anlamlarına gelmektedir.<sup>2200</sup>

Buna göre سوم ile meleklerin savaşta kendilerini ve atlarını işaretlemesi anlamındadır ki o da sarıktır.<sup>2201</sup>

Buna göre kelimeyi ismi fâil okuyanlara göre anlam yukarda metinle birlikte verildiği üzere, "...Rabb'iniz size kendilerine nişan ve işaret koymuş olan beş bin meleklerle yardım eder." anlamındadır.

İsm-i mef'ûl olarak مُسَوِّمِينَ şeklinde okumaya göre bir kaç anlam üzerinde durulmuştur:

a. "مُسَوِّمِينَ" kelimesi, مُعَلِّمِينَ = vazifeli/görevini bilen eğitilmiş melekler anlamındadır.<sup>2202</sup>

b. "مُسَوِّمِينَ" kelimesi, مُرْسَلِينَ = "gönderilmiş" şeklinde de anlamlandırılmıştır. Nitekim Araplar, "سَوَّمتِ السَّائِمَةَ" demişlerdir ki, bunun anlamı, "Hayvanları gönderdim" demektir.<sup>2203</sup>

Buna göre anlam, "...Rabb'iniz size görevinin bilincinde/eğitilmiş beş bin meleklerle yardım eder." anlamındadır. Ya da "...Rabb'iniz size gönderilmiş olan beş bin meleklerle yardım eder." anlamındadır.<sup>2204</sup>

Ancak kelimenin "nişan ve işaret koymak" şeklindeki yukarda verilen ilk anlamı daha evla görülmüştür. Çünkü bir habere göre, Bedir savaşında melekler kendilerine nişan vurmuşlardır.<sup>2205</sup> Aynı konuda nakledilen diğer rivâyete göre Hz. Peygamber Bedir günü, "تَسَوُّمُوا فَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ قَدْ سَوَّمتِ" "Alametlerin(nişanların, sarık sarın) çünkü melekler muhakkak alametlenmiştir (sarıklı olarak inmiştir)" buyurmuştur.<sup>2206</sup> Ancak meleklerin bu savaşa sarıklı olarak geldikleri nakledildiği gibi, atlarının ayaklarına ve kuyruklarına işaret koyarak geldikleri de haber verilmektedir.<sup>2207</sup>

<sup>2199</sup> İbn Mücâhid, Kitâbu's-Seb'a, s. 216; İbnu'l-Cezerî, en-Neşr, I. 242; Muhammed Kerîm, el-Kırâât, s. 66

<sup>2200</sup> İbn Manzur, Lisânu'l-Arab, XII. 310-313; Mü'cemu'l-Vasit, I. 465; Mu'cemu'l-Arabiyyi'l-Esâsi, s. 656; Arapça Türkçe Sözlük, s. 420.

<sup>2201</sup> İbn Ebî Meryem, el-Mûdah, I. 382.

<sup>2202</sup> İbn Ebî Meryem, el-Mûdah, I. 382; Mekki, el-Keşf, I. 356.

<sup>2203</sup> İbn Ebî Meryem, el-Mûdah, I. 382.

<sup>2204</sup> İbn Manzur, Lisânu'l-Arab, XII. 313.

<sup>2205</sup> İbn Ebî Meryem, el-Mûdah, I. 382.

<sup>2206</sup> İbn Ebî Şeybe, Musannef, VII.354; Taberî, Câmiu'l-Beyân, III.427; İbnu'l-Cevzî, Zâdu'l-Mesîr, I.452. Ancak bu hadisin mürsel olduğu da söylenmiştir. Bkz. İbnu'l-Cevzî, a.g.e. a.y. (dipnot)

<sup>2207</sup> İbn Kesir, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, I. 401; İbnu'l-Cevzî, Zâdu'l-Mesîr, I. 402; Dimyati, İthaf, 179; Mekki, el-Keşf, I. 355

Kurrânın ihtilafına neden olan bu kelime, ism-i mef'ûl kalıbında okunduğunda meçhul bir mana ifade etmektedir. Bu durumda bu meleklerle nişan ve işareti koyan kişi elbette bellidir. O da Allah'tır.

Bu veriler ışığında âyeti şöyle manalandırabiliriz: "...Siz sabreder ve sakınırsanız, o(düşma)nlar da, şu saatlerinde (ansızın) siz (in üzerine)e gelecek olurlarsa, Rabbiniz size (kendileri harpte tanıtacak sarık vs. gibi bir nişanla Allah tarafından ) nişanlanmış olan beşbin meleklerle yardım edecektir."<sup>2208</sup>

Bu konuda başka örnekler varsa da biz bunlarla yetiniyoruz.<sup>2209</sup>

## I. İSMİN TEKİL/MÜFRET VEYA ÇOĞUL/CEMİ' OLARAK OKUNMASI SONUCU OLUŞAN KİRÂAT VECİHLERİ

Kırâatları incelediğimizde karşımıza çıkan özelliklerden birisi de kelimelerin tekil ve çoğul olarak okunmuş olmasıdır. Kırâat imamlarının ihtilaf ettiği konulardan birisi olarak imamların bir kısmı, bazı isimleri tekil olarak okurken, bir kısım kurrâ ise aynı kelimeleri çoğul olarak okumuşlardır.

Kelimenin müfret ve çoğul olarak okunması, Arap dilinin bir özelliği olarak fiilerde değil isimlerde söz konusudur. İmam mushafın noktasız ve harekesiz olması nedeniyle farklı şekillerde okunmalara imkan veren bu metni, şüphesiz kurrâ, seleflerinden aldıkları nakillerle bu şekilde okumuşlardır. Elbette bu okuyuşlarını yaparken, kelimenin âyet içinde bulunduğu bağlamı, Kur'ân'ın diğer âyetlerinde yer alan benzer kelimeleri, Hz. Peygamber'den bu okuyuşu destekleyen bir haber varsa onu, ve nihayet Arap dilinin kurallarını mutlaka değerlendirmelerinde baz almışlardır. Örneğin bir ismi çoğul okuyanlara karşı tekil okumayı tercih edenler, bir kelimenin müfret olarak okunmasına rağmen kendisi ile umum ve kesretin kastedilmesinin de Arap dilinde mümkün olduğunu söylemişlerdir. Böylece, okuyuşlarında kendilerine gelen bir kırâat rivâyetinin dil kuralıyla da temellendirmesini yapmışlardır. Bu temellendirmeyi nasıl yaptıklarını, bazı örneklerle detaylandırmaya çalışalım:

Mesela, Bakara(2):81.âyette geçen "خطيبته" kelimesi, tekil ve çoğul olarak <sup>خطيبته</sup> ve <sup>خطيباته</sup> şeklinde okunmuştur.<sup>2210</sup> Kelimeyi tekil okuyanlar, müfret ismin tekil olsa da anlamının kesreti ifade ettiğini söylerler. Bu görüşü destekler mahiyette Yüce Allah'ın, "Allah'ın size olan nimetini saymaya kalksanız sayamazsınız..." anlamındaki <sup>وَأَنْ تَعْلَمُوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصَوْنَهَا ...</sup> <sup>2211</sup> âyetinde, tekil olarak kullanılan "نعمة" kelimesini göstermişlerdir. Çünkü bu kelime, lafız olarak tekil olsa da, sayılamayacak kadar çok olan bir şeyi ifade etmek için kullanıldığından, manası çoğuldur.<sup>2212</sup>

<sup>2208</sup> Rûhu'l-Furkân, IV.152.

<sup>2209</sup> Bkz. Nisa (4):24. âyette "محصات" kelimesi ve Enfal 8/9.âyette geçen "مردفين" kelimesi ism-i fâil ve ism-i meful olarak "مردفين" "مردفين" diye de okunmuştur.

<sup>2210</sup> Nâfi, ve Ebu Ca'fer tarafından çoğul olarak "خطيباته" şeklinde okurken, diğer kurrâlar ise <sup>خطيبته</sup> şeklinde tekil olarak okumuşlardır. Bkz. İbn Mücâhid, Kitâbu's-Seb'a, s.162; Ğalbûn, et-Tezkire, II.316; Muhammed Kerîm, el-Kırâât, s.12

<sup>2212</sup> İbn Meryem, el-Mûdah, I. 285; İbn Hâleveyh, el-Hücce, 82-83; Mekkî el-Keşf, I. 243.



Bu kelimeyi, çoğul okuyanlar ise âyette ifade edilen anlamı göz önüne almışlar ve cümlenin şartlı olarak بهي من كسب سيفة وأحاطت به şeklinde başladığını, bunun ise çoğulu ifade ettiğini söylemişlerdir. Onlara göre âyetin sonunda “... فأهلك أصحاب النار” şeklinde çoğul bir kalıp kullanılmıştır. Buna göre خطيبته kelimesinin de çoğul okunmasının daha uygun olacağını söylemişlerdir.<sup>2213</sup>

Benzer şekilde, Kur’ân’da bir çok yerde geçen “ريح/رياح” kelimesi de çoğul ve tekil olarak okunmuştur.<sup>2214</sup>

Bakara:164.âyette الرِّيح kelimesi Hamza, Kisâî ve Halef tarafından tekil okunmuşken; diğer kurrâ tarafından çoğul olarak الرياح şeklinde okunmuştur.<sup>2215</sup>

Kelimeyi tekil olarak ريح diye okuyanlar aslında çoğul anlamı kastedmişler ve kelimeyi müennes saymışlardır. Çünkü anlamı çoğuldur.<sup>2216</sup> Diğer okuyuşu savunanlar ise kelimeyi çoğul olarak okumaya Hz. Peygamber’den bir delil getirmişlerdir.

Nakledildiğine göre rüzgar bir seferinde şiddetli olarak estiğinde Hz. Peygamber, اللهم اجعلها رياحاً ولا تجعلها ريحاً “Ey Allah’ım! Bu esen rüzgarı, (rahmetini kendisi ile gönderdiğin müjdecî) rüzgarlardan (رياحاً) kıl; onu (kendisi ile azabını indirdiğin azap) rüzgarı (ريحاً) kılma!”<sup>2217</sup> demiştir. Dikkat edilirse Hz. Peygamber, olumlu anlamda rüzgarı çoğul olarak kullanmıştır. Buna göre, ele aldığımız bu âyette de olumlu anlamda bir rüzgar kastedildiği için kelimenin çoğul kullanılması gerekecektir. Bu görüşte olanlar, Kur’ân’da yer alan, يُرْسِلُ الرِّيحَ مَبْشُرَاتٍ “Rüzgarları (yağmurun)müjdecileri olarak gönderir...” (Rum: 30/46) ve وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِحَ “Rüzgarları aşılavıcı olarak gönderdik...”(Hicr:15/22) âyetlerinde er-rîh kelimesinin çoğul kalıbı ile kullanılarak rüzgarın rahmet ifade eden yönüne; فَأَرْسَلْنَا عَلِيمٌ رِيحًا صَرَّصَرًا “Biz onlara dondurucu rüzgarlar gönderdik...” (Fussilet:41/16) âyetinde ise tekil olarak kullanılması ile azap ifade eden yönüne işaret ettiğini söylemişlerdir. Hz. Peygamber’in de bu âyetlerden hareketle, esen rüzgar karşısında böyle bir dua yapmış olması muhtemeldir.<sup>2218</sup>

<sup>2213</sup> Bkz. el-Mûdah, I284; İbn Hâleveyh, el-Hücce, a.y. Mekki, el-Keşf, a.y.

<sup>2214</sup> Bu kelimeler, Bakara(2):164.âyette “وَتَصْرِيفِ الرِّيحِ”; A’raf(7): 57 âyette, “يُرْسِلُ الرِّيحَ”; İbrahim(14):18 âyette, “إِشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ”; Hicr (15):22.âyette, “الرِّيحَ لَوَاقِحَ”; Kehf(17):45 âyette, “تَلْرُوحُ الرِّيحِ”; Rûm (30):48 âyette, “اللَّهِ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ”; Fâtır(35):9 âyette, “أَرْسَلَ الرِّيحَ”; Câsiye(45):5 âyette, “وَتَصْرِيفِ الرِّيحِ” şeklinde geçmektedir.

<sup>2215</sup> İbn Mücâhid, Kitâbu’s-Seb’a, s.172; Ğalbûn, et-Tezkire, II. 326

<sup>2216</sup> Bkz. Ezherî, Meâni’l-Kirâât, s. 67 “ومن قرأ الرِّيحَ أراد بها : الرِّيح. ولذلك أنتت، لأن...”  
معناها الجماعة

<sup>2217</sup> Bu haberi, Taberânî, İbn Abbas’tan nakden aktarmıştır. Senedinde ise Hüseyin b. Kays vardır. Bu kişi metruktur. Ancak Husayn b. Nümeyr, bu kimseyi, sika kabul etmiştir. Haberdeki diğer râviler ise güvenilirlerdir. Şâfi, Müsnedinde senedi çok zayıf olarak nakletmiştir. Bkz. Heysemî, Mecmeu’z-Zevâid, X.135-136 krş. Fârisi, el-Hücce, II.257 (Dipnot) ; İbn Ebî Meryem, el-Mûdah, I.307(Dipnot); İbn Hâleveyh, el-Hücce, s. 91 (Dipnot)

<sup>2218</sup> Hemen ifade edelim ki Hz. Peygamber, rüzgarı tekil bir ifade kullanarak hem rahmet hem azap için gelebileceği konusunda bilgilendirdiği de nakledilmektedir.Ebû Hüreyre’den gelen bir habere göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: الرِّيح من روح الله تأتي بالرحمة والعذاب، فلا تسبوا ولكن سلوا الله من

Ancak her iki kırâat da tekil anlamda olduğundan cins ifadesi ile çoğula; çoğul olan ise tabiatıyla yine çoğul anlama işaret etmesi ortak görüştür.<sup>2219</sup>

Yine aynı süreden misal vermek gerekirse (Bakara(2):285).âyette geçen “كُتِبَ” kelimesi cumhur kurrâ tarafından çoğul olarak كُتِبَ şeklinde okunmuştur. Ancak kurrâ’dan Hamza, Kisâi ve Halef tarafından tekil olarak كُتِبَ şeklinde okunmuştur.<sup>2220</sup>

Çoğunluğun okumasına göre bu kelimenin çoğul olarak okunması, cümlenin dizilişi açısından daha yakışır dursa da kimi kurrâ tekil olarak okumuştur.

Anlam olarak kelime, çoğul okunduğunda indirilmiş tüm kutsal kitapları içine almaktadır. Ancak “الكتاب/kitap”ın tekil okunması durumunda, Kur’ân’ın kastedilmesi yanında, kelimenin cinsi ifade etmesi durumunda nazil olmuş tüm kutsal kitapları içine alması ve böylece yine çoğul anlamın ifade edilmesi de mümkündür.<sup>2221</sup>

Söylediğimiz bu kural, risâlet/risâlât (رِسَالَةٌ/رِسَالَاتٌ)<sup>2222</sup>; kelime/kelimât (كَلِمَةٌ/كَلِمَاتٌ)<sup>2223</sup>; mekânetikum/mekânâtikum (مَكَانَاتِكُمْ/مَكَانَاتِكُمْ)<sup>2224</sup> gibi kelimelerinde de geçerlidir.

Çalışmamızda bu farklılıkların tümüne detaylarıyla yer vermemiz mümkün olmadığı için yukarıda bir kısmına temas ettiğimiz örneklerin de bulunduğu bu okuyuşları şu şekilde sıralayabilir:

**Rüzgar(الريح), Allah’ın ihsanındandır; hem rahmetle, hem de azapla gelir. Bu nedenle ona sövmeyiniz; fakat Allah’dan onun hayrını isteyiniz ve onun şerrinden Allah’a sığınınız.** “ (Bkz. Ebû Dâvud, Sünen, Kitabu’l-Edeb, 29; İbn Mâce, Sünen, Kitabu’l-Edeb, 29)

Ubey b. Ka’b’dan nakledildiğine göre o, Hz Peygamber’in şöyle dua edilmesini naklettiğini aktarır: “Rüzgara sövmeyiniz. Ondan hoşlanmadığımız bir şey gördüğünüzde “Allah’ım, biz, senden bu rüzgarın(الريح) hayrını, onda olanın hayrını ve onunla gönderilen şeyin hayrını istiyoruz...” Tirmizî, Sünen, Kitabu’l-Fiten, 65 hn. 2253; Buhârî, el-Edebu’l-Müfred, (Terceme ve Şerh: Ali Fikri Yavuz) Sönmez Neşriyat, İstanbul, 1975, II. 73-74

<sup>2219</sup> Bkz. Fârisî, el-Hücce, II. 257; İbn Hâleveyh, el-Hücce, s. 91; İbn Ebi Meryem, el-Mûdah, I.307

<sup>2220</sup> İbn Mücâhid, Kitâbu’s-Seb’a, s.195; Ğalbûn, et-Tezkire, II.345

<sup>2221</sup> Bkz Mekki, el-Keşf, I. 323; Ezheri, Meâni’l-Kırâât, s. 93

<sup>2222</sup> Mâide(5):67; En’am(6):124; A’raf (7): 144. Bkz. Ezheri, Meâni’l-Kırâât, s.144; İbn Meryem, el-Mûdah, I. 448.

<sup>2223</sup> En’am(6): 115 Bkz. İbn Hâleveyh, el-Hücce,

<sup>2224</sup> En’am(6):130; Yâsin (36): 67; Zümer (39): 39 Bkz. Mekki, el-Keşf, I. 452; Dimyatî, İthaf, s. 217

Bakara(2): 184	مَسَاكِينُ / مَسْكِين	Yusuf(10): 61	لِقَيْدِهِ / لِقَيْدَانِهِ
: 282	كُتَابٌ / كَاتِبٌ	Ra'd(13):42	الْكَفَّارُ / الْكَافِرُ
: 285	كُتُبٌ / كِتَابٌ	Enbiya(21):104	لِلْكِتَابِ / لِلْكِتَابِ
Mâide(5):67;	رِسَالَاتٍ / رِسَالَتِهِ	Müminûn(23):8-9	اصْلَاتِهِمْ - لَا مَا تَدْعُهُمْ
A'raf(7):144	نُومِرِهِ / نُومِرِهِ	Müminûn(23):14	صَلَاتِهِمْ - لِأَمَانَتِهِمْ
En'am(6):99	كَلِمَاتٍ / كَلِمَاتٍ	Ankebût (29):50	عِظَامًا ، الْعِظَامُ / عِظْمًا ، الْعِظْمُ
: 115	مَكَانَاتِكُمْ / مَكَانَاتِكُمْ	Lokman(31):20	آيَاتٍ / آيَةٍ
En'am(7): 130	إِصْرَهُمْ / إِصْرَهُمْ	Sebe'(34):15	نِعْمَةً / نِعْمَةً
Zümer(39) 39	ذُرِّيَّتِهِمْ / ذُرِّيَّتِهِمْ	Sebe'(34):37	مَسَاكِينِهِمْ / مَسْكِينِهِمْ
A'raf(7): 157	مَسَاجِدَ / مَسْجِدٍ	Sa'd(38):45	الْمَرْفَاتُ / الْمَرْفَاتُ
A'raf(7): 172	عَشِيرَتِهِمْ / عَشِيرَتِهِمْ	Zümer(39):36	عِبَادَنَا / عِبَادَنَا
Tevbe(9):14	قُرْبَاتٍ / قُرْبَةٍ	: 61	عِبَادَهُ / عِبَادَهُ
Tevbe(9): 24	صَلَاتِكَ / صَلَاتِكَ	Şûrâ(42):37	بِمَقَارِنِهِمْ / بِمَقَارِنِهِمْ
: 99	الْفَسْكَمُ / الْفَسْكَمُ	Meâric(70):33	كَبِيرِ الْأَنْبِيَاءِ / كَبِيرِ الْأَنْبِيَاءِ
Tevbe (9):10	آيَاتٍ لِلْمَسْأَلِينَ / آيَةٍ لِلْمَسْأَلِينَ	40.	بَشَاهِدَتِهِمْ / بِشَاهِدَاتِهِمْ
Tevbe (9):128			الْمَشْرِقِ - الْمَشْرِقِ
Yusuf(10):7			الْمَشْرِقِ - الْمَشْرِقِ

## SONUÇ

Kur'ân'ın anlaşılması konusunda bir çok çalışma yapılmış ve bu hususta bir çok söz söylenmiştir. Bu bağlamda Kur'ân'ın indiği dönemin tarihsel ortamına gitmekten esbâb-ı nüzûle kadar bir çok konu, ilahî mesajın algılanmasına katkı sağlayacaktır. Bu anlam arayışı içerisinde kırâatların/farklı okuyuşların gözardı edilmeyecek bir rolü olduğu hep ihmal edilmiştir. İşte bu nedenle, "Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü" adını taşıyan böyle bir çalışmayı yapma ihtiyacı hissettik. Bu çalışmamızda vardığımız sonuçları şöyle sıralamak mümkündür:

Kırâat İlmî, klasik olarak, Kur'ân kelimelerinin edâ keyfiyetini ve bu kelimelerdeki ihtilafi, râvilerine nispet ederek bildiren bir ilim olarak tanımlanır. Halbuki sahih ve zayıf/şazz kırâatların, Kur'ân tefsirine ve âyetlerin anlaşılmasına katkısı büyük olmuştur. Bu nedenle tefsir disiplinini de göz önüne alarak Kırâat İlmîni, "Kur'ân lafızlarının edâ yönlerini ve ihtilaflarını ele alan, âyetlerin anlaşılmasında/tefsirinde belli bir fonksiyon icra eden bir disiplin" şeklinde tanımlamak daha yerinde olacaktır.

Her iki tanımdan da anlaşılacağı üzere, "kırâat" ile "Kur'ân" arasında çok açık bir ilişki bulunmaktadır. Tüm kurrâ tarafından ittifakla aynı şekilde okunan kısmı itibariyle kırâatları, Kur'ân'dan ayrı değerlendirmek mümkün değildir. Bu anlamda kırâat- Kur'ân aynı şey olup, vahyî bir hüviyete sahiptir. Ancak, "kırâat" imamlarının bir kısım okuyuşlardaki şahsî tasarruflarını, sahih ve zayıf çeşitleriyle tüm kırâatları göz önüne aldığımızda, "kırâat" ile "Kur'ân" bir tutulamayacaktır. Dolayısıyla kırâatlarla Kur'ân arasında ne tam bir ayrılık ne de tam hakîkî bir birliktelik vardır. Ama aralarında çok sağlam bir irtibat vardır. Bu irtibat değim yerindeyse bir cüz'ün kül ile irtibatı gibidir.

Kırâat İlmî, "kırâat" kelimesinin yapısından da anlaşılacağı gibi, okumayı ve tilâveti esas alan bir ilimdir. Kur'ân'ın inmeye başladığı andan itibaren okunması ve ta'limi göz önüne alındığında bu ilmin, Kur'ân'ın inmesiyle başladığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Ancak farklı okuyuş vecihlerinden, dolayısıyla kırâat ihtilafından bu erken dönemde söz etmemiz mümkün değildir. Kanaatimize göre Kur'ân, Mekke dönemi ile Medine döneminin ilk yarısında tek lehçe (Kureyş lehçesi) ile okunmuştur. Kur'ân'ın farklı vecihlerde okunmasına etken olan hadise, çevre kabîlelerden insanların İslam'a girişlerinin hızlandığı Hz. Peygamber'in risâlet süresinin son çeyreğini oluşturan döneme rastlamaktadır. Medine döneminin sonlarına doğru çevre kabîlelerden bir çok farklı lehçeye ve şiveye sahip insanın İslam'a bölük bölük girmesi sonucunda "yedi harf" ruhsatı meşrû kılınmıştır. Bu ruhsat, sahâbe tarafından kullanılmış ve Kur'ân'ı okumada ve okutmada onlar için bir genişlik sağlamıştır. Bu durum, daha sonra sistemleşen kırâatların doğuşunda da en temel bir etken olmuştur.

Diğer yandan Hz. Peygamber'in sahabeden herhangi birine, bir mekanda, bir harf(lehçe)ten daha fazla lehçe ile bir âyeti veya bir sûreyi öğrettiğine/ta'lim ettirdiğine dair eldeki kaynaklarda bir haber görülmemektedir. Mevcut rivâyetlerden, Kur'ân'ı bazı sahâbî'nin bir harf üzere; bazısının ise daha başka lehçe ile muhtelif zamanlarda Peygamber'den aldığı şeklinde bir sonuca ulaşabiliyoruz. Bunu şu şekilde anlamlandırmak da mümkündür: Hz. Peygamber, inen âyetleri sahâbenin tümüne bir harf üzere talim ettirmiş fakat onların kendilerine kolay gelen başka bir lehçe ile de bu âyet veya sûreleri okumalarına ve okutmalarına izin vermiştir. Diğer yandan Nebî (s.a.v)'in Kur'ân'ı, Cebrâil ile karşılıklı olarak her ramazanda bir kere ve vefat ettiği sene iki kere okuması tatbikatında da, birden fazla lehçe ve harfle okuduğuna dair elimizde bir belge bulunmamaktadır. Zaten bu "son arza"da tekrar edilen Kur'ân'ın, birden fazla harfle okunması teknik olarak da mümkün değildir. Geriye vahyin ilk günden beri indiği harf olan Kureyş lehçesi ile olan okuyuş vechi kalmaktadır. Ancak Hz. Peygamberin vefât ettiği sırada, o ana kadar yasaklayıcı bir önlem olmadığı için "yedi harf" ruhsatından kaynaklanan farklı okuyuşlar da bulunmaktadır.

Kırâatlarla “yedi harf” arasındaki bağlantıları şöyle sıralamak mümkündür: Yedi Harf geneldir. Kırâat ise yedi harfin kapsamından bir cüz olarak kabul edilebilir. Yedi Harf, vahyin ilk muhatablarına, kelimeleri tersine değiştirmedikçe kendi lehçelerine göre Kur’ân’ı okuma ruhsatının bir ifadesidir. Kırâatlar, bunların bir kısmını ihtiva ettiği gibi, bazı kelimelerde bulunan, medd, kasır, hareke, sükûn, tahfif, nokta ve i’rab gibi ihtilafları da ihtiva eder. Yedi Harf, prensip olarak Hz. Osman döneminde yazılan mushaflardan kaldırılmıştır. Ancak yazının o günkü şartlardaki durumu, farklı okumalara da imkan vermiştir. Mevcut sahih kırâatlar, bu mushafın/mushafların muhtemel okuyuş şekilleridir. Çünkü, Hz. Peygamber’in son arzada Kur’ân’ı “tek harf” üzere okuduğunu kabul edilse de, bu son arzadan önce, yedi harf ruhsatından kaynaklanan ve Hz. Peygamber’in izin verdiği okuyuş vecihlerinden bir kısmı, Hz. Osman’ın yazdırdığı bu mushaflara muvâfık düşmektedir. Bu nedenle kırâat bilginleri tarafından bir kırâat, Hz. Peygamber’e kadar ulaşan sahih bir senede sahip olduğu, Hz. Osman’ın yazdırdığı mushaflardan birisine ve Arap gramerine uygun olduğu takdirde makbul sayılmıştır. Bizde oluşan kanaate göre Kur’ân, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman zamanında da tek harf üzere yazılmıştır. Ancak yazının noktasız ve harekesiz olması, lafzın farklı şekillerde okunmasına imkan tanımıştır. Birden fazla bir vecihle Kur’ân’ın tilaveti konusunda bir yasaklama olmadığı için sahabe, buldukları bölgelerde Kur’ân taliminde bu ruhsatı insanlara uygulamışlardır. Ancak özellikle Hz. Osman döneminde, ihtilaf önü alınmaz bir hal alınca Hz. Ebû Bekir döneminde yazılan İmam Mushaf esas alınarak beş/yedi adet olarak çoğaltılmış ve çevre eyaletlere gönderilmiştir. Ve bundan böyle tüm müslümanlar, bu mushaflara bağlı kalmış ve okuyuşlarındaki serbestliği ve genişliği sınırlamışlardır. Buna göre, mushafların noktasız ve harekesiz oluşu da, farklı okumalarda dolaylı yoldan diğer bir etken olmuştur. Şayet, nokta ve hareke mushafların yazıldığı anda olsa idi, Hz. Osman bunu yazılan mushaflarda mutlaka uygulattırır. Çünkü halifenin amacı, insanların, tüm beldelerde tek harf üzere Kur’ân okumasını sağlamak ve böylece ihtilafı önlemektir.

Ayrıca mushafların birbirine göre bazı yazım farklılıklarını bünyesinde bulundurması da, farklı okuyuşlarda diğer bir etken olmuştur. Mushaflar arasında bulunan bu farklılıkların bilinçli olarak bu şekilde yazılmış olması muhtemel olduğu gibi olmayabilir de. Şayet ilk ihtimali göz önüne alırsak “yedi harf” unsuru mushafları yazan kâtipler tarafından yazılan mushaflara imkan dahilinde aktarılmış demektir. Ancak mushafların yazımında “tek harf”in (Kureyş lehçesinin) esas alınması ve Hz. Osman’ın yazılan mushaflarla ihtilafları ortadan kaldırmayı hedeflemesi göz önüne alındığında bu ihtimal uzak kalmaktadır. Bu durumda da ikinci ihtimal akla gelmektedir. Buna göre mushaflar, onca özen ve itinaya rağmen ancak bu şekilde yazılabilmektedir. Evet mushaflarda birbirine uymayan bazı yazım farklılıkları vardır. Bu farklılıklar, aynı mushafı farklı kâtiplerin kaleme almasından kaynaklanabileceği gibi, kâtiplerin “hatası” olarak da değerlendirilebilir. Ancak bu yazım farklılıklarını, kâtiplerin “hata”sı olarak görmek yerine, daha sonradan gelişme gösterecek olan o dönemin yazım tekniklerinin bir gereği olarak değerlendirmek daha yerinde olacaktır. Kaldı ki, mevcut mushaflarda bazı eksiklikler bulunsun da “sözlü nakil” devreye girerek olası yanlış okumaları önlemiştir. Nitekim, mushaflarda nice kelimeler vardır ki hiç de yazıldığı gibi okunmamış, bu konuda sözlü okuma geleneğine uyulmuştur. Zaten sayıları yüzü bulmayan bu farklılıkları bugün biz bilmekteyiz. Daha önemlisi, bu farklılıkların anlam üzerinde ciddi bir etkisi de bulunmamaktadır. Ancak bu konuda daha sağlıklı bir sonuç almak için, özellikle “Resm-i Mushaf” üzerinde yapılacak çalışmalara ihtiyaç vardır.

Buna göre, kırâatların çıkışında, Hz. Peygamber tarafından yedi harf konusunda verilen ruhsat en temel etken olmuştur. Ancak bu temel etken yanında, Hz. Osman’ın yazdırdığı muhsafların birden fazla oluşu ve o dönemde yazının içinde bulunduğu durum da dolaylı olarak bu farklılıkta etkili olmuştur.

Dört halife döneminin bitmesi sonrasında farklı okuyuşların iyice yaygınlaşmış kırâatlarda ihtilafın önü alınmaz bir hal alması üzerine, dönemin ileri gelen kırâat otoriteleri, şöhrete ulaşmış bulunan kurrânın kırâatları dışında kalan kırâatların okunmasını önlemişlerdir. Elbette kurrâ, bu işlemi yaparken belirli ilkeleri göz önüne almıştır. Bunlar arasında öne çıkan ortak ilkelere göre, makbul bir kırâatın, Hz. Peygamber’e kadar ulaşan sağlam bir isnadının olması, Hz. Osman’ın yazdırdığı mushaflardan birine ve Arap gramerine

uygun düşmesi gerekir. O dönemde şehirlere/eyaletlere göre bu ilkelerle uyuşan şöhrat bulmuş kırâatlar, İbn Mücâhid'in tespitine göre yedi adettir. Bunlar, Nâfi, İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Âsum, Hamza ve Kisâf'dir. Ancak daha sonra gelen alimler bunlara, Ebû Ca'fer, Yakub ve Halef isimindeki üç kârîyi de ekleyerek bu sayıyı ona çıkarmışlardır.

Bu kurrâdan her birinin isnadı incelendiği zaman ikili ve üçlü bir isnad zincirine sahip oldukları görülmektedir. Ancak yaşadıkları bölgelerde kırâatlar konusunda temayüz ederek belirli bir şöhrate ulaşmış bulunan kârîlerin bu isnatlarında az sayıda kimsenin yer alması, bizi aldatmamalıdır. Çünkü, kârîlerin bu senetleri, temayüz eden kurrânın kendi okuyuşlarının Hz. Peygamber'e kadar ulaşan bir dayanağının bulunduğunu göstermek için daha sonraki kârîler tarafından kayda geçirilme ihtiyacı duyularak zikredilmiştir. Diğer bir ifadeyle, bu yedi veya on kârî, kendi okuyuşlarını ispat için bu isnadı zikretme gayret içinde genelde olmamışlardır. Nitekim, kurrânın kendi okuyuşlarının daha isabetli olduğunu ortaya koyma bağlamında (ihticac) bu kimselerden, "Ben bu kırâatı şu ve şu kârîden aldım" şeklinde bir açıklamaya da sık rastlamıyoruz. Bunun yerine onlar daha çok, Kur'ân'dan üzerinde tartışma olmayan yerlerin okuyuşlarını, Arap gramerini, Hz. Peygamber tarafından konu hakkında bir rivâyet varsa, onu, ileri sürmüşlerdir. Kurrâ'nın her bir âyet üzerindeki okuyuşu için, ayrı bir senedinin bulunmamasının nedeni, muhtemelen bu imamların kendisinden Kur'ân'ı okuyup öğrendiği temelde bir şeyhinin olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü bir kârî'nin kendisinden okuduğu kurrâ silsilesi, onun tüm Kur'ân'ı kendisinden okuması nedeniyle genel olarak ikiyi, üçü, beşi geçmemektedir. Bu yüzden mütevatir olarak bilinen on kırâat imamının senetleri ve onların farklı isnatları kitaplarda büyük bir yekün tutmayacak derecede azdır ve bilinmektedir. Bizim çalışmamız, "*Kırâat farklılıklarının Kur'ân'ın anlaşılmasına etkisi*" çerçevesinde kaldığı için bu konuyu derinlemesine ele alamadık. Dolayısıyla kırâatların isnad ve rivâyet yönüyle ele alınarak incelenmesi, konu hakkındaki kanaatlerin daha sağlıklı bir zemine oturması açısından gereklidir.

Erken dönemden itibaren tüm İslami disiplinlerde, kavramların ve branşa dayalı kuralların zamanla gelişme göstererek belirli bir olgunlaşmaya gittiği bilinmektedir. Bu durum, kırâat ilmi için de geçerli olmuştur. Mesela, ilk dönemlerde kırâatların sahih ve şazz olarak iki kısımda ele alındığını görüyoruz. Bu dönemde sahih kırâat için, "*sahih, makbul ve müteber*", şazz kırâatlar için, "*şazz, merdut, zayıf, batıl*" gibi isimler sıkça kullanılmıştır. Ancak diğer ilimlerde olduğu gibi bu sahadaki birikimlerin zenginleşmesi ve kavramların ve teknik terimlerin sistemli bir şekle doğru gelişme göstermesi, bu alimleri, kırâatlar konusunda daha önceki tanım ve taksimatları yeniden ele almaya itmiştir.

Bunlar arasında en gelişmiş olan taksime göre kırâatlar, yedi türden oluşmaktadır: Buna göre kırâatlar, sahih ve zayıf olarak öncelikle ikiye ayrılır. Sahih kırâatın altında mütevatir, meşhur ve âhad kırâatlar yer almaktadır. Zayıf kırâatın altında ise yine âhad, şazz, müdrec ve mevzû -ki buna aslında kırâat da denmez- kırâatlar bulunmaktadır. Çalışmamızda bunların herbirinin tanımı yapılmış ve bu tanımlara uygun kırâatlara dair örnekler sunulmuştur.

Makbul kırâatlar için "tevatür"ün şart koşulması, sonradan gelen alimlerin koydukları bir kural olduğu için eleştiri konusu da olmuştur. Çünkü şöhrat bulmuş yedi veya on kurrânın okuyuşlarında tek kaldıkları nice kırâatlar bu niteliği taşımamaktadır. Halef alimlerinin genelinin kabul ettiği bu şartın göz önüne alınması durumunda, bir kırâatın kabul edilebilmesi için mütevatir olmasını gerekecektir. Sahih bir kırâat için böyle bir şartın ileri sürülmesi durumunda bir çok makbul kırâatın düşmesi gündeme gelecek demektir. Dolayısıyla "her makbul kırâatın illa mütevatir olması gerekir" ifadesi isabetli değildir. Bunun yerine, bir vecihle de olsa, Arapçaya, bir ihtimal bile olsa Osman mushaflarında birine uygun düşen ve senedi de sahih olan kırâatların hepsi reddi caiz olmayan, inkarı da helal olmayan sahih kırâatlardır. Yoksa bu kırâatın senedinin, yani naklinin mütevatir olması gerekmez. Bu şartları taşıyan kırâatların hepsi makbuldür. Peygamberimiz(s.a.v) bunlardan birini okumuş, diğerlerine de manayı bozmamak şartı ile müsaade etmiştir, demektir. Hz. Peygamber'in okumuş olduğu kırâat ise, Kureyş lisanına göre olanıdır. Ancak farklı kırâatlardan, Resulullah'ın okuduğu kırâat budur, diye birini seçme imkanımız yoktur, bu, doğru da

değildir. Bu sebeple sahihlik şartlarını taşımak şartı ile tüm kırâatlar makbul kırâatlar olarak görülmelidir.

Sahih kanalla gelmiş olan kırâatlardaki farklı okumaların delil olarak kullanılmasında İslam alimleri arasında bir ihtilaf bulunmamaktadır. Ancak isnadı sahih olmakla beraber, Hatt-ı Osmâniye ve Arap gramerine uymaması yüzünden kabul görmeyen (âhad/şazz) kırâatlar konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. İslam Hukukçularından Hanefîler ve Hanbelîler, bu tür sahih kanalla gelmiş olan şazz okuyuşlardan Kur'ân'ın tefsirinde yararlanılmasına olumlu bakarken; Şafîiler ve Malikîlerden bu kırâatlardan faydalanılması konusunda farklı görüşler nakledilmektedir. Bu iki mezhepte yaygın kanaate göre, bu tür kırâatlar, mütevâtir olmamaları nedeniyle Kur'ân'dan sayılmazlar ve delil olarak kullanılmazlar.

Kanaatimize göre bu tür kırâatlardan Kur'ân tefsirinde yararlanmak gerekir. Bu konuda Hanefîlerin ve Hanbelîlerin görüşü daha isabetlidir. Çünkü, gerek on kırâat dışında kalan diğer kırâatlar, gerekse direkt sahabeye nispet edilen bu kırâatlar, ya Hz. Osman'ın yazdığı mushafıya uygun olmaması ya da diğer şartlara uygun düşmemesi nedeniyle zayıf/şazz kalmış kırâatlardır. Ancak zayıf kalmış bu okuyuş vecihlerinde, kimi zaman âyette neyin kastedildiğini ortaya çıkarmada bize ışık tutacak bazı işaretler olabilmektedir. Bu kırâatların, Kur'ân'ın kendisi ile indiği ve/veya Peygamberin kendisi ile okunmasına izin verdiği yedi harf kapsamında birer vecih olması ihtimali yanında; sahabe kırâatları göz önüne alındığında, sahabenin tefsir kabilinden âyetlere ekledikleri bir açıklama(müdreç kırâat) olma ihtimalleri de unutulmamalıdır. Bu durumda onların görüşleri, birer "sahabe kavli" olarak yerini zaten alacak demektir. Her iki durumda da zayıf/şazz kırâatlar, kendilerinden faydalanılması gereken birer malzeme olarak gerek Kur'ân tefsirinde gerekse İslam Hukukun'da vahyin anlaşılmasına hizmet eden en azından önemli bir haber niteliğini taşıyacaktır.

Biz bu çalışmamızda bu zayıf kırâatlardan; tevâtürün karşısı olarak kullanılan bir kısım şazz kırâatlardan -ki bunun içine senedi sahih olmakla beraber resm-i hatta veya Arap gramerine uygun olmaması nedeniyle zayıf kalmış âhad kırâatlarla sahabeye ait müdreç kırâatlar girmektedir- faydalanmış bulunmaktayız. Ancak senedi zayıf ve illetli olan kırâatlar ile senedi hiç olmayan mevzû kırâatlar, zaten değerlendirmeye tabî tutulmamıştır. Muhtelif sahih ve zayıf/şazz kalmış kırâatlarla bazı müdreç okumaların Kur'ân âyetlerinde bulunan bazı kısımları tefsir etmede veya kapalı kısımları açıklamada "beyan edici" bir misyon üstlendikleri kanaatindeyiz.

**Kırâatların tefsirle olan münasebetini ortaya koyabilmek için kurrânın ihtilafına neden olan kırâat farklılıklarının iki yönünün göz önüne alınması gerekir. Bunlar da:**

a. *Medd, imâle, tahfif, teshîl, tahkîk, ğunne* ve *ihfâ* gibi tevcîde ait farklılıklar;

b. Kelimelerde hareke değişiklikleri ve ziyadeliğine ilişkin farklılıklardır.

İlk maddede yer alan harfler ve onların okunuşuyla alakalı *med, imâle, tahfif, teshîl, tahkîk* ve *ğunne* gibi daha çok tevcîde âit farklılıkların Kur'ân tefsiri açısından bir fonksiyonu bulunmamaktadır. Kurrâ arasında ihtilafa neden olan bu ilk şıkka, usûl farklılıkları (ihtilafu's-savtiyye=fonetik farklılıklar) denir.

Tefsirle alakası olan ikinci şık ise, kelimelerin harekelerinde ortaya çıkan okuma farklılıklarıyla kelimenin iskeletinde meydana gelen farklılıklar (ihtilafun-nahviyye) şeklinde kendisini gösterir. Cümlelerin grametik açıdan ihtilafı olarak da değerlendirilebilecek olan bu farklılıklar, fiillerin mâzi, muzâri veya emir gibi farklı kalıplarda okunması, ismin raf' veya nasb ile; raf' veya cerr ile; nasb veya cerr ile okunması; ismin izâfetle veya izâfetsiz(yalın) okunması; kelimenin takdim veya tehirli okunması, cümlelerde yer alan bazı harflerin amel ettirilip ettirilmemesi, ismin tekil veya çoğul olarak okunması, ismin, ism-i fâil veya ism-i mefûl olarak okunması gibi farklı yönlerde kendisini göstermektedir.

Genel olarak kurrânın ihtilafına neden olan kırâat farklılıklarının yaklaşık %80'i, imâle, işmâm, tehîm, terkik gibi farklı lehçelerin seslendirilmesinden (fonetik farklılıklardan) meydana gelmektedir. Diğer %20'lik kısmında ise, Kur'ân âyetlerinde çok ciddi bir anlam kayması veya farklılaşması olmamakla birlikte, birbirine benzer veya yakın çeşitli anlam nüanslarını ihtiva ettiği gözlemlenmektedir. Ancak bu farklı okuyuşların hiç

biri, haramı helal; ya da helali haram kılacak türden değildir. Yani, vahyin özüne asla bir zararı yoktur.

Ne varki, anlam itibariyle böyle büyük bir zıtlığı bünyesinde barındırmasa da, kırâat farklılıklarının âyetlerin anlamlandırılmasında, gözardı edilmez bir yeri bulunmaktadır. Bu farklı vecihlerle, aynı anlamın farklı lafızlarla ifade edilmesi sağlandığı gibi, bir konunun farklı yönlerine açıklık getirilmekte veya bu getirilen farklı zaviye ile âyet, yeni ve farklı bir âyet değerini taşımaktadır. Böylece subûtu kat'î olan iki farklı kırâat lafzı ile farklı manalara ulaşılmakta ve yeni anlamlar elde edilmiş olmaktadır. Diğer bir ifade ile söylemek gerekirse muhtelif kırâatlarla, Kur'ân âyetlerinin kastedilen anlamları tekâmül etmiş olmaktadır.

Bu nedenle bir Kur'ân yorumcusunun, kâriflerin okuduğu kırâat vecihlerinin her birinden diğer bir kırâat vechinde bulamadığı bir başka manayı bulması ve ona göre hüküm ortaya koyması(istinbât) mümkündür. Dolayısıyla kırâatlar, bir müfessir için gözardı edilemeyecek zengin ve geniş bir mana alternatifi sunmaktadır. Bu nedenle bir müfessirin bilmesi gereken en temel Kur'ân bilimleri arasında "Kırâat İlmî"nin de bulunması tabûdîr. Çünkü Kur'ân âyetlerinin tefsirindeki farklı kırâatlar, metnin anlamını ortaya çıkarmada en önde gelen bir işleve sahiptir. Kırâatlar, Kur'ân nazımının içâzî yönden farklı vecihler ve kelimelerle ortaya çıkmış olmasının da bir ifadesidir. Bu yönden bakıldığında Arab diline olan etkisi de tartışılmaz. Çünkü Kur'ân i'cazının bir sonucu olarak farklı kırâatların bu etkisi o kadar açıktır ki gerek sarf-nahivde ve belâgat ilminde gerekse lügatlerle alakalı çalışmalarda kırâatlar, temel konulardan birisi olmuştur. Aynı şekilde fakihler de, kâriflerin okuduğu kırâat vecihlerinin her birinden, diğer bir kırâat vechinde bulamadıkları ayrı bir manayı bularak hüküm istinbat etme yoluna gitmişlerdir. Muhtelif kırâatlar, bu imamalar için de hüküm çıkarmada ve doğru yolu bulmada bir hüccet ve bir dayanak olmuştur.

Makbul kırâatlarla senedi sahih olmakla birlikte resm-i hatta muhalif bulunması nedeniyle zayıf ve şazz kalmış olan kırâatlar ve sahabeden nakledilen müdrec kırâatlar çerçevesinde baktığımızda farklı kırâatların Kur'ân tefsirine olan katkılarını şöyle sıralamak mümkündür:

1. Muhtelif okuyuş vecihleriyle, murâd-ı İlâhî'nin ortaya çıkmasını sağlar. Bunun tezahür eden şekli olarak bir tek nass üzerinde yer alan muhtelif kırâat vecihleriyle kimi zaman,

a. Âyette kastedilen hüküm vuzûha kavuşur ve mana genişliği elde edilir: Farklı kırâatlarda en sık rastlanılan husus, muhtelif okuyuşlarla bir âyette yer alan herhangi bir kelimenin açıklığa kavuşması veya mananın genişlemesi gözlemlenmektedir. Mesela, Bakara: 2/106.âyette yer alan **أَوْسَهَا** kelimesi, **(أَوْ تَسْتَأْهَأ = ...ertelediğimizde)** ve **(أَوْ تَسْتَأْهَأ) = ...neshettiğimiz veya unuttuğumuzda...** şeklinde; Bakara:2/208.âyette yer alan **السلام** kelimesi, **(السلام =barış ve sulh)** ve **(السلام =İslam)** şeklinde; Bakara 2/260.âyette yer alan **فَصْرَهُن** kelimesi, **(فَصْرَهُن = onları kes, parça parça et...)** ve **(فَصْرَهُن = onları yanına al, ahştır...)** şeklinde iki farklı vecihle okunmuştur ve anlamları farklıdır. Benzer şekilde Âl-i İmram:3/140.âyette **فَرِحَ** kelimesi, **(فَرِحَ = yara / فَرِحَ = acı, elem...)** şeklinde; En'am:6/159.âyette yer alan fiil, **(فَرَّقُوا = dinlerini parça parça ettiler/ فَرَّقُوا =dinlerinden ayrıldılar, uzaklaştılar...)** şeklinde okunmuştur. Bütün bu farklı okumalar, farklı manaları da beraberinde getirmekte ve âyette kastedilen anlamı açıklamakta veya genişletmektedir.

b. Kur'ân âyetlerin anlamında kapalı/müphem kısımların anlaşılmasına yardımcı olur: Çok sık olmasa da, kimi zaman, bir âyet üzerinde bulunan muhtelif kırâat vecihleriyle, bir kırâata göre kapalılık arzeden bir konunun diğer bir okuyuşla giderildiği görülmektedir. Mesela, Nûr(24):60.âyette Yüce Allah, evlenme yaşı geçmiş yaşlı kadınların dışarı çıktıklarında üzerlerine dış elbiselerini(siyâb) almamalarında bir günahın olmadığını söylemektedir. Ancak âyette kapalı sayılabilecek bir nokta vardır: Yaşlı kadınların üzerlerine alıp-almamada serbest oldukları bu "siyab"dan kasıt nedir? Ahzab sûresinde yer alan kadının dışarı çıkarken giymesi istenen dış kıyafet/cilbâb mı; yoksa Nûr sûresi 31.âyette istenen başörtüsü/humar mıdır? Çünkü âyette ne başörtüsü/humar ne de cilbâb kavramı



kullanılmıştır. Her ikisine de muhtemel olan siyâb/ثياب kelimesi kullanılmıştır. İşte bu noktada sahâbeden gelen müdrec bir kırâat, bu sorunun ve müşkilin cevabını bulmada bize yardımcı olmaktadır. Buna göre âyetteki siyâb/ثياب'dan kasıt, dışarı çıktığında kadının üzerine alması gereken dışarı giysisidir.

c. Genel(âmm) bir anlamı ihtiva eden bir kırâat, bir başka kırâat vechi ile tahsis edilir: Mesela, Tövbe:9/17.âyette yer alan "mescid" kelimesi, çoğul ve tekil olarak "مساجد/مسجد" diye iki şekilde okunmuştur. Bu âyette müşriklerin Allah'a ortak koşmaya devam ederken Kabe'yi imar etmelerinin kendilerine bir fayda sağlamayacağı konu edinmektedir. Ancak ayette Ka'be açıkça zikredilmemekte, bunun yerine "mescid/مسجد" kelimesi kullanılmaktadır. Buna göre âyette bu kelimenin tekil okunması durumunda Ka'be; çoğul okunduğunda ise Allah'a ibâdet edilen tüm ibâdet mahallerinin umûmî olarak kastedildiği anlaşılmaktadır. Diğer bir ifade ile, kelimenin çoğul okunması durumunda müşriklerin Müslümanlara ait hiç bir ibadet mahallini yapmaları kabul edilmeyerek onlar için umûmî bir yasaklama getirilmiştir. Kelime tekil okunduğunda ise, Kâbe'nin özel/husûsî konumuna vurgu yapılarak müşriklerin Allah'a ortak koşarken bu eylemlerinin boşa gideceğine hatırlatılmaktadır.

Benzer şekilde Bakara:197.âyette, "ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم" *Allah'ın fazlından (...)* aramanızda size bir günah yoktur..." ifadesi yer almaktadır. Bu âyette yer alan mütevâtir kırâat, Allah'ın fazlından -genel anlamda- aramayı/istemeyi mübah göstermekte ve herhangi bir zaman ve mekan tahsisi yapmamaktadır. Bu umumî ifadeyi veren (mütevâtir) kırâata karşın sahâbeden nakledilen "في مواسم الحج" *... hac aylarında* ek ifadesi ise, âyetin genel hükmünü tahsis etmiştir. Buna göre ayette kastedilen şeyin zamanı, hacc mevsimidir.

d. Mutlak olan bir kırâat, bir başka kırâat vechiyle mukayyet kılınabilir: Özellikle sahâbeye ait müdrec okumalarda buna dair örnekler bulunmaktadır. Mesela, yemin keffâreti konusunda İbn Mes'ud'dan ve diğer bazı sahâbilerden gelen ve üç gün oruç tutmakla alakalı Mâide sûresi:89.âyette geçen "فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام" kısmının sonuna "متابعات" kelimesinin eklenilerek okunması, bir kısım hukukçular tarafından, haberin belirli bir şöhrete ulaşmış olmasından dolayı mutlakı takyid konusunda hüccet olarak görülmüştür. Çünkü bu âyetin mütevâtir kırâatına göre mutlak olarak üç gün oruç tutulması emredilmesine rağmen, nasıl tutulacağı hakkında herhangi bir kayıt düşülmemiştir. İbn Mes'ud'un kırâatında ise, mukayyed olarak "متابعات/ara verilmeden" tutulması emredilmiştir. Hükümleri ve sebepleri bir olduğunda mutlakın mukayyede hamli vâcip olduğundan, âyette mutlak olarak zikredilen "أيام" lafzı, İbn Mes'ud'un kırâatında mukayyed olarak zikredilen "أيام متابعات" kaydı ile mukayyed hâle gelmiştir.

2. Muhtelif kırâatlar vasıtasıyla mücmel olan bazı lafızların mubeyen kılındığı da olmuştur: Buna dair sahih ve zayıf kırâatlardan bir çok örnek bulmak mümkündür. Nitekim bir âyette, "Kadınlardan uzaklaşmaya yemin edenler için dört ay bekleme süresi vardır. Eğer (bu süre içinde eşlerine) dönerlerse, şüphesiz Allah bağışlayandır, esirgeyendir." (Bakara(2):226) buyrulmaktadır. Bu âyette hanımına yaklaşmamaya yemin eden bir kimsenin bu ettiği yeminden kazasız kurtulması için, acaba hanımına dört ay içinde dönmesi gerekecek midir? Yoksa bu süre bittikten sonra da dönebilir mi? Âyette bu sorunun cevabı belli değildir. Bu açıdan âyetin anlamında açıklık yoktur ve mücmel olan bu yönünün beyana ihtiyacı vardır. Biz bu açıklamayı, müdrec bir kırâat yardımı ile çözme imkanına sahip bulunmaktayız. Gerçekten bu âyetin metninde geçen "...Eğer onlar (yaptıkları yeminden) dönerlerse..." ifadesini İbn Mes'ud'un "فإن فاوروا فيهن" ve Ubey b. Ka'b'ın "فإن فاوروا" şeklindeki okumaları açıklamaktadır. Buna göre âyetin anlamı, "...Eğer bu dört aylık süre içinde yeminlerinden geri dönerlerse..." şeklinde anlaşılacaktır. Böylece âyetteki bu mücmel kısım giderilmiş olacaktır. Buna göre, "ilâ" yapan kimse, kendisine tanınmış olan dört aylık süre içinde şayet eşine tekrar dönerse, bu durumda boşanmaya yönelik bir hüküm, geçerliliğini yitirmiş olacaktır.

3. **Âyetteki muhtemel anlamlardan birini tercih etmeye ve bu anlamın te'kidine yardımcı olur:** Nitekim kadının âdet temizliğinin ele alındığı Bakara(2):222.ayette “يطهرن” kelimesi, “يَطْهُرْنَ” ve “يَطَّهَّرْنَ” şeklinde okunmuştur. Kelime, tahfifli olarak يطهرن şeklinde okunduğunda anlam, kadının âdetinin bitmesi ve kanının kesilmesi anlamındadır. Kelimeyi teşditli olarak “يَطَّهَّرْنَ” şeklinde okumaya göre ise anlam kelimenin yapısında mübâlağa bulunması gereği âdet kanının kesilmesi ile beraber, kadının bu halinden temizlenmesi istenmektedir. Bu temizlenme, kimilerine göre âdet sonrası kadının tüm bedenini yıkaması(gusül); kimilerine göre namaz abdesti alması; bir kısım alimlere göre ise kadının fercini yıkamasıdır Her iki görüş sahipleri bu farklı okuyuşları kendi kanaatlerine delil olarak kullanmışlardır.

**Kırâat vecihlerinin muhtelif biçimleri vardır:** Bunlar, fiillerin mâlum veya meçhul olarak okunması; fiillerin gâibden muhâtaba, muhâtabtan mütekellime veya mütekellimden gâibe olmak üzere muhtelif şekillerde (iltifat sanatlarının kullanılmasıyla) okunması, fiilin sülâsî veya mezid kalıplarda okunması; fiilin bir başka bir fiil kalıbında okunması, fiilin isim, ismin fiil olarak okunması; ismin, ism-i fâil veya ism-i mefûl olarak okunması; ismin kalıp olarak bir başka isim şeklinde okunması veya ismin tekil ve çoğul olarak okunmasıyla kendisini göstermektedir. Çalışmamızda bu başlıkların herbirine dair muhtelif örnekler sunulmuştur.

Ancak yukarda zikredilen bu hususlarla alakalı önemli gördüğümüz bazı noktaların vurgulanması gerekmektedir:

1.Kurrâ tarafından fiillerin mâlum(etken) veya meçhul(edilgen) şekilde okunmasının, âyetlerin anlamlarına genelde ciddi bir etkisi olmasa da bazen kayda değer bir değişikliğe neden olduğu görülmektedir. Nitekim, Âl-i İmrân: 161.âyette geçen “يعل” kelimesinde bunu görmekteyiz. Bu fiil, malum kalıbı ile <sup>عَلَّ</sup> أَنْ يَعْ ل şeklinde okunduğunda, ganimet/zekat mallarını peygamberin aşırmasının nefyi ifade edilirken, meçhul kalıbı ile <sup>عَلَّ</sup> أَنْ يَعْ ل okunduğunda ise Nebî'ye ihânet edilmemesi istenmiş olmaktadır. Biz bunların listesini çalışmamızda sunmuş bulunmaktayız.

2.Benzer durum, fiillerin gâib-gâibe, muhâtab ve mütekellim sıygalarıyla okunmasında da gözlemlenmektedir. İltifat sanatı kullanılarak fiillerin muhtelif sıygalarla okunmasının âyetleri anlamlandırmaya ciddi manada bir etkisi olmasa da, bazen, âyetleri anlamlandırmaya farklı bir boyut kattığı görülmektedir. İsrâ:102.âyette yer alan لقد علمت fiili, muhatap ve mütekellim sıygasıyla okunmuştur. Kisâî, لَقَدْ عَلِمْتُ şeklinde okumuş; diğer kurrâ ise لَقَدْ عَلِمْتِ şeklinde okumuştur. Mütekellim sıygasıyla okunduğunda sözü söyleyen Musa (s.a.) olmuş olur ve Hz Musa, Fir'av'un'a “Gerçekten, göklerin ve yerin Rabb'i olanın birer kanıt olarak bu belgeleri indirdiğini ben bildim...” demiş olmaktadır. Muhatab sıygasıyla okunduğunda anlam yukarıda mealini verdiğimiz şekilde “Bunları, ancak göklerin ve yerin Rabb'inin, (benim doğruluğumu belgeleyen) kanıtlar olarak indirdiğini(ey Firavun sen) pekâlâ bildin...” şeklinde olmaktadır.

3.Kırâat farklılıklarına baktığımızda, ihtilafa neden olan okuyuşlarda fiillerin bazen haber; bazen de inşâ kalıplarına tekâbul ettiği görülmektedir. Kuşkusuz bu farklılıkların âyetin anlamına kısmen etkisi bulunmaktadır. Nitekim, Bakara sûresi: 125. âyette yer alan “واِتَّخِذُوا” fiili, hem emir kalıbında “واِتَّخِذُوا” şeklinde; hem de mâzî fiil kalıbında “واِتَّخِذُوا” şeklinde okunmuştur. İlk durumda fiil emir fiil kalıbıyla inşâî bir anlam ifade ederken; fiil-i mâzî sıygasıyla okunduğunda ise ihbârî bir anlam ifade etmektedir. Buna göre kelime, “واِتَّخِذُوا مِنْ” şeklinde okunduğunda ise ihbârî fiil kalıbında okunduğunda anlamı, “İbrahim'in makamını namazgah edindiler...” şeklinde olurken; “واِتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى” şeklinde inşâî fiil kalıbında okunduğunda ise anlamı, “İbrahim'in makamını namazgah edinin...” şeklinde olacaktır.

4. Kurrânın ihtilafında en çok karşımıza çıkan okuyuşlar arasında fiilleri, sülâsî ve mezid kalıplarda okunmalarında da anlam kaymalarına veya aynı anlamın farklı vurgularına dair örnekler bulunmaktadır. Kimi kurrâ bir fiili, kelimenin sülâsî fiil kalıbında okurken bir başkası aynı fiili, tef'îl veya mufâala ya da if'al babında okumuştur. Bu okuyuşların sonucu olarak kelimelerde meydana gelen değişme, anlama da yansımıştır. Mesela, “يَكْذِبُونَ=yalan söylediler”(Bakara:10) fiili, aynı zamanda “يَكْذِبُونَ=yalanladılar” kalıbıyla daha farklı anlamda da kullanılmıştır. “لَمَسْتُ /dokunmak” anlamındaki fiil, sülâsî ve mezid kalıplarda, “لَمَسْتُمْ /لَمَسْتُمْ”(Nisa:43 ve Mâide:6) şeklinde okunmuştur. Bu kelime, sülâsî kalıpta okunduğunda “salt dokunmak” anlamı yaygın iken, mufâala babında kullanıldığında ise daha çok, “kadınlarla cinsel ilişkide bulunmak” manasında mecâzî anlamda kullanılmıştır. Benzer şekilde “أَمَرْنَا” fiili, “أَمَرْنَا”, “أَمَرْنَا” ve “أَمَرْنَا”(İsrâ:16) şeklinde okunmuş ve bu farklı kalıplara, “âmirler yaparız.../çoğaltırız. / ... emrederiz” gibi muhtelif anlamlar verilebilmiştir.

5. Bazı fiillerin iskeletleri iki veya daha fazla şekilde okunmaya müsait olduğundan kırâat imamları kimi yerde bir fiili, anlamları kısmen birbirine yakın olmakla birlikte farklı birer fiil olarak okumuşlardır. Bir kelimenin iki farklı fiil olarak okunmuş olması, anlamları birbirine yakın olsa da bir nüansa da olsa ayrıldıkları yönler bulunmaktadır. Nitekim, bu fiillere, “نَشْرُهَا =ayağa kaldırıyoruz.../نَشْرُهَا =hayat veriyoruz.”(Bakara:2/259); “يَقْضِي الْحَقَّ = O (Allah), gerçeği anlatır./يَقْضِي الْحَقَّ = O (Allah), hak (ile) hükmeder...”(En'am(6):57); “فَأَزَلَّهُمَا = uzaklaştırmak/فَأَزَلَّهُمَا = “ayağı kaydırmak”(Bakara(2):36) anlamında ; “فَتَبَيَّنَّا = araştırmak, incelemek /فَتَبَيَّنَّا = teennî ile hareket etmek” (Nisa(4):94- Hucurat(49):6); “تَلَوْنَا = tahrif etmek, yalan söylemek, ağır davranmak, şahitlikten kaçınmak/تَلَوْنَا =velâyet etmek, işi üzerine almak, şahitliği yerine getirmek” (Nisa 4/135); “يُضَيِّقُونَ = bağışmak /يُضَيِّقُونَ = yüz çevirmek” (Zuhruf 43/57) şeklindeki okumaları örnek gösterebiliriz.

Kurrâ'nın farklı şekillerde okunması sonucu farklı anlamların ortaya çıkmasına neden olan bu örnekler dışında başka örnekler de vardır. Nitekim bu durumu, fiilin isim olarak ya da ismin fiil olarak okunmasında (mesela, Nur 24/45 حَلَقَ /حَلَقَ; Şuarâ 42/111 وَاتَّبَعَكَ /وَاتَّبَعَكَ ; Neml 27/81 يَهْدِي /يَهْدِي; Yâ-sîn 36/81: يَهْدِي /يَهْدِي) şeklindeki okuyuşlarla ismin bir başka isim olarak değişikliğe uğraması sonucu meydana gelen farklı okuyuşlarda (mesela, Nûr 24/11: كِبْرًا /كِبْرًا (Bakara:219): كِبْرًا /كِبْرًا (Tevbe:12): لَا أَيْمَانَ لَهُمْ / لَا أَيْمَانَ لَهُمْ; A'raf (7):57: نَشْرًا /نَشْرًا; Müzzemmil (73):6: طَامًا /طَامًا Şuâra(26):56: حَلْرُونَ /حَلْرُونَ Rum (30):22: للعالمين /للعالمين; Tekvîr(81):24) gibi açıkça görmekteyiz.

Sunulan bu başlıkların herbirinde meydana gelen farklı okuyuşlarla âyetlerin tefsîri ve muhtelif anlamların vuzûha kavuşması sağlanmış olmaktadır. Diğer bir ifade ile âyetin anlamına etki eden bu tür kırâat farklılıkları ile, müttefekun aleyh olan bir hükmü açıklamak, muhtelefun fih olan bir hükmü izah etmek, muhtelif iki hüküm arasını cem edip birleştirmek; şer'î iki hüküm arasındaki ihtilafı beyan etmek; bir hükmün zıddını anlamada fırsat verecek olan bir kırâatın (bir kelamanın)zıddına ışık tutmak; meçhul kalma ihtimali bulunan bir lafzı tefsir etmek ve ayrıca Arap dili uzmanlarından bazılarının sözlerine delil olmak gibi yönleriyle kendilerinden yararlanılabilmektedir...

Nitekim İslam ilim tarihine baktığımızda her devirde yetişen müfessirler, bu anlamda kırâatları değerlendirmişler ve âyetleri anlamlandırmada farklı kırâatları yaptıkları yorumlarda kullanmışlardır. Nitekim Taberî, Keşşâf, Kurtûbî, Râzî ve İbn Keşîr gibi yaşadıkları çağda kendilerini ispat etmiş pek çok müfessir, kırâat farklılıklarına eserlerinde temas etmiş ve âyetlere mana verirken onlardan yararlanma yoluna gitmiştir. Ancak eserlerinde kırâatlara yer veren müfessirleri, kırâatları ele alırken farklı yaklaşımlar içinde görüyoruz. Bir kısmı, kırâatları sadece aktarmakla yetinirken ve kırâatlar üzerinde tercih ve tenkitte bulunmazken bir kısmı ise, farklı kırâatlar arasında tercihe gitmişlerdir. Diğer bir ifadeyle ihtilafa neden olan bir kırâat, âhâd/sahih yolla gelmiş olduğunda, bir kâfî ve

müfessir tarafından makbul ve makul görülürken; diğer bir kârî tarafından ise gerek senet, gerekse lafız olarak tenkide tabî tutulabilmiştir.

Kırâatlar arasında tercihte bulunanlar, erken dönem müfessir ve kârîlerdir. İbn Mücâhid'in kırâat imamlarını, bu imamların şöhretleri nedeniyle "yedi kırâat" olarak te'sis etmesi, sonradan gelen alimler tarafından bu kırâatların "mütevâtir" sıfatı ile nitelendirilmesine neden olmuştur. Yaklaşık 5-6 asırlık bir zaman sürecinde oluşan bu gelişme sonucunda, şöhret bulmuş kırâatlar üzerinde eser yazan müfessirler ve kurrâ, kırâatlar konusunda önceki dönem alimlerde görülen tercih ve tenkit yerine, mevcut kırâatların "tevâtürlüğü" nün işlendiği kamuoyunun da etkisiyle, kırâatları tenkit ve eleştiriden uzak bir şekilde ele almışlardır.

Kırâatlar arasında tercihte bulunanlara Ahfeş, Ferrâ, Taberî, Zemaşerî ve Mekkî b. Ebî Talib gibi müfessir ve kurrâyı; tercih yoluna gitmeyenlere ise, Râzî başta olmak üzere Ebû Şâme, Ebû Hayyan, Kurtubî ve Şevkânî gibi müfessirleri örnek olarak gösterebiliriz.

Her iki grupta yer alan müfessirler genel olarak kırâatları Kur'ân'ı yorumlamada önemli bir malzeme olarak görmüşler ve bu konudaki verileri Kur'ân tefsirinde mutlaka değerlendirmişlerdir. Ancak müfessirlerden bir kısmı -ki bunlar birinci grupta yer alan müfessirlerdir- kırâatları ele alırken, farklı okuyuşlar arasında tercihe hatta kimi zaman tenkide giderken; bir kısım müfessir ise, -ki bunlar ikinci grupta yer alan müfessirlerdir- farklı kırâatları, âyetleri yorumlamada değerlendirmeye almışlar ve bunlar arasında genelde bir tercihe gitmemişlerdir. Tercihte bulunan müfessirler, bu tercihlerini yaparken kırâatları, Hz. Peygamber'den nakledilen birer rivâyet malzemesi olarak değerlendirmişler ve ortaya koydukları kriterler doğrultusunda bunları ele almışlardır. Yeri gelmiş, iki farklı okuyuşun ikisini de kabul etmişler, yeri gelmiş, anlamı aynı olmakla birlikte bu farklı okuyuşlar arasında bir tercihte bulunmuşlardır. Bu tercihi yaparken, konu hakkında Hz. Peygamber'den gelen rivâyetler başta olmak üzere kırâatın yer aldığı âyetin bağlamını; aynı âyet üzerinde ittifak edilen diğer âyetlerdeki benzer kelimeleri; çoğunluğun okuduğu kırâat vechini ve dilsel kuralları birer gerekçe olarak kullanmışlardır.

Kırâatlar arasında tercihte bulunmayanlar, her bir okuyuşu sahih görmekle beraber çoğunluğun okuyuşunu tek ve şaz kalmış olan okuyuşa karşı kısmen tercih etmişlerse de birinci grupta yer alan müfessir ve kurrâ gibi bu konuda bir tutum sergilememişlerdir. Fakat şunu da ifade etmek gerekir ki her iki grupta yer alan müfessirler de söz konusu farklı okuyuşlardan ortaya çıkan anlam farklılıklarına genelde temas ederek kırâatların Kur'ân tefsirinde taşıdığı misyonu açıkça ortaya koymuşlardır. Biz bunun örneklerini çalışmamızda detaylı olarak vermiş bulunmaktayız.

Bazı çağdaş yazarlar, kırâatlardaki bu "ihtiyar" ve "tercih" in salt kişinin kendi bilgi ve birikimi sonucu üretilen bir olgu olduğu görüşündedirler. Bu görüş sahiplerine göre kırâatların, vahyî hiç bir boyutu bulunmamaktadır. Onlara göre kırâatlar, sahabe döneminden itibaren naklin hiç bir dahli olmadan kurrânın kendiliklerinden Hz. Osman mushafının yazım şekline bakıp -tahmîni olarak- ürettikleri okuma vecihleri olmaktadır. Bu konuda hiç bir istisnâ yapmadıklarından böyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır.

Kırâatların kaynağının nakil olmadığını söylemek mümkün olmasa da; nakledilen kırâat vecihleri arasında ihtiyariliğin ve içtihadîliğin olduğunu söylemek mümkündür ve bunun örnekleri hayli kabariktir. Nitekim, kırâatlar konusunda tercihte bulunanlar arasında on meşhur kurrânın da bulunduğu tabîinden ve sonrasında bir çok isim bulunmaktadır. Bu kimseler, tercihte bulunurken kesinlikle yeni bir kırâat üreterek yeni bir içtihadta bulunmamışlardır. Bilakis, seleflerinden itibaren nakledilen okuyuşlar arasında bir tercihte bulunmuşlardır. Onlar, bu konuda daima nakle ve rivâyete tabi olmuşlar ve kendi reylerine ve şahsî kanaatlerine itibar etmemişlerdir. Onların tercihte bulunmaları, kendiliklerinden ürettikleri kırâatlarla diğer kırâatlar arasında bir tercih asla değil; mevcut kırâatlar arasında yaptıkları bir tercihtir. Yoksa, kırâatlar konusunda mutlak kıyas asla doğru bulunmamıştır. Bu anlamda "kırâat, uyulan bir sünnettir" sözü, aynı gerçeğin seleften aktarılan bir durum tesbitidir. Evet, ortada elbette bazı kırâatları tercih etme, bazılarını tenkit etme, bazılarını terketme vardır. Ancak bu, onların bunu kendiliklerinden indî bir kıyas ile yapmaları anlamına asla gelmemelidir. Kısacası kırâatlarda icthâdilik yönü, kırâatların tasnifi ve

aralarında sahih olanının sahih olmayanından ayrılması itibariyle düşünülebilir. Kur'ân'ın korunması için Hz. Peygamber'den nakledilen rivâyetlerden -mesela- birisi alınır diğeri terk edilebilir. Mutlak anlamda dil kurallarını esas olmamak şartı ile müphem kalan bazı okuyuş vecihlerinde eğer bu konuda seleften bir nakil yok ise yine içtihadla müracaat edilebilir. Nitekim, kırâatların edâ yönlerinde mesela medlerin miktarı, imâle ve türevleri konusunda, -bunların özleri olmasa da detaylarında- şahsî okuyuşların, dolayısıyla içtihadın olduğunu da söylemek mümkündür.

Türkiye ölçeğinde bakıldığında yapılan Kur'ân çevirilerinde ve tefsirlerde kırâat farklılıklarından dolayı meydana gelen farklı anlamların gözardı edildiği ve çoğunlukla bunlara temas edilmediği görülmektedir. Bizce yapılacak Kur'ân meallerinde ve tefsir çalışmalarında meydana gelen farklı anlamları göz önüne almak; ciddi anlam kaymaları olduğunda metnin içinde olmasa da bunları en azından dipnotlarda göstermek elzem görünmektedir.

Sonuç olarak Kur'ân-ı Kerim'in Yedi Harf üzere okunması izninden dolayı kırâatların çeşitli oluşu; Kur'ân'ın bazı hükümlerine ve âyetlerin yorumlanmasına, bir çeşitlilik katmıştır. Bu farklılıkları, tek bir doğrunun değişik biçimlerde ifade edilmesi gibi görmek de mümkündür. Kırâat imamlardan her birinin gayreti, "Kur'ân, en vecîz ve en belîğ şekilde insanlığa nasıl takdim edilebilir?" sorusuna cevap bulma amacına matuftur. Görebildiğimiz kadarıyla Hz. Peygamber (s.a.v.), bu konuda özden uzak, şekilci davranışlara iltifat etmemiştir. Ashabı için, Kur'ân'ın harflerine ve kelimelerinin şekillerine yönelmelerini asla istememiş, aksine onlardan, Allah'ın emir ve yasaklarını öğrenip onları tatbik etmelerini tavsiye etmiştir. Nitekim O'nun bir haftadan veya üç günden daha kısa zamanda Kur'ân'ı hatmetmeyi kerih görmesinde de aynı espiri bulunmaktadır. Bundan dolayı da manayı bozmayan farklı kırâatlara Allah'ın izni ile müsaade etmiştir. Müminin amacı, Allah'ın Kitâbı'nı anlayıp, onun, kendisine ve başkalarına dünya ve ahiret kurtuluşuna ulaştıracak bir hayat nizamı olması için çalışmak olmalıdır. Ve Kur'ân, bunun formülünü bize bütün açıklığı ile sunmaktadır.

Farklı kırâatlar, Allah'ın "*Zikri Biz indirdik. Onun koruyucusu da Biziz Biz!*" âyetiyle de çelişmez. Çünkü insanlık tarihinde nazil olduğu dönemde kitap haline getirilmesinden itibaren orjinal haliyle günümüze kadar ulaşan Kur'ân gibi başka bir kitap bulunmamaktadır. Ayrıca bu âyette ifade edilen "koruma"yı, lafızların anlamları(içeriği) olarak alıp ifade şekilleri olarak görmemek de mümkündür. Çünkü lafızlar, ifade kalıplarına, ancak kendisi ile özel anlamlara delâlet edebilmesi için konulmuştur. Bu özel anlamlar ile emirler, nehiyeler ibâdetler ve muâmelâtla alakalı hükümler kastedilir. Ve bu anlamda da Kur'ân, çağlar ne kadar ileri giderse gitsin; zaman ne kadar uzarsa uzasın muhakkak tümüyle korunacak ve muhafaza edilecektir...

## BİBLİYOGRAFYA

- ÂBÂDÎ, Muhammed Şemseddin el-Azîm,  
-Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Sünen-i Ebî Davûd, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415
- ABDUH, Muhammed(öl.1323/1905),  
-Tefsirü'l-Menâr, IV. Baskı, Kahire, 1380/1960
- ABDULBÂKÎ b. Kânî Ebu'l-Hüseyn,  
-Mu'cemu's-Sahâbe Mektebu'l-Gurebâu'l-Eseriyye, Medîne , 1417.
- ABDULBÂKÎ, Muhammed Fuad,  
- Mu'cemu'l-Müfehres, İstanbul, 1991.
- ABDULFETTAH, Buhayrî İbrahim,  
-ez-Zehrâu li'l-İ'lâmi'l-Arabî, Kahire, 1991/14011, (I-II),
- ABDULHÂDÎ, Abdulhayy el-Fadlî,  
-el-Kırââtü'l-Kur'âniyye (Tarîh ve Tarîf), Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1985/1405
- ABDULVEHHÂB, Hamûde,  
-el-Kırâât ve'l-Lehcât, Mektebetu'n-Nahda el-Mısriyye, Kahire, 1934
- ABDURREZZAK, b. Hemmâm(öl.211/827),  
-el- Musannef, Beyrut, 1403/1983.  
-Tefsiru'l-Kur'ân'il Azim, Beyrut, 1411/1991.
- AHFES, Said b. Mesade el-Belhî (öl.207/822),  
-Meânî'l-Kur'ân, (Tahk. Dr. Abdulemir, Muhammed Emin) Alemu'l-Kütüb,  
Beyrut, 1985/1405.
- AHMED B. HANBEL(öl.241/855),  
-el-Müsned, İstanbul, 1981.  
-el-Müsned, Ahmed Şakir neşri, Beyrut, 1949.
- AHMED MEKKÎ, el-Ensârî,  
-Nazariyyetu'n-Nahvi'l-Kur'ânî, Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1405.
- AHMED YUSUF, (el-Ma'rûf, Semin Halebî),(öl.756/1355)  
-Umdetu'l-Huffâz fi Tefsiri Eşrâfi'l-Elfâz, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut, 1993/1414.
- AKDAĞ, Hasan,  
-Arap Dilinde Edatlar, Tekin Kitabevi, 1996.
- AKDEMİR, Salih,  
-Kur'ân'ın Toplanması ve Kırâatı Meselesi, I.Kur'an Sempozyumu, Bilgi Vakfı,  
Ankara, 1994 (s.25-29;73-74).
- el-AKK, Halid Abdurrahman,  
-Usûlu't-Tefsîr ve Kavâiduh, Dâru'n-Nefâis, III. Baskı, Beyrut, 1415/1994  
-Tarîh-u Tevsîku'n-Nassi'l-Kur'ân'il-Kerîm, Dâru'l-Fikr, Dımışk, 1986/1406
- AKTAN, Ali,  
-Arap Yazısının Doğuşu Gelişimi ve İslam Yazısı Haline Gelmesi, İslamî  
Araştırmalar, Cilt:2; Sayı: 6 Ocak, 1988.
- AKPINAR, Mûsa,  
-Kırâatların Tevâtürü Meselesi, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi/Kayseri Sosyal  
Bilimleri Enstitüsü, 1993
- AKYÜZ, Vecdi,  
-Mukayeseli İbadetler İlmihali, İz Yayıncılık, İstanbul, 1995, (I-IV)
- ALBAYRAK, Halis,  
-Mübhemâtu'l-Kur'ân İlmî ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri, Ankara Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi Dergisi XXXII.Sayı, (1992), 155-182;  
-Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine, Şûle Yayınları, 1992.  
-Taberî'nin Kırâatları Değerlendirme ve Tercih Yöntemi, Ankara Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi Dergisi, Fakültesi Dergisi XXXII.Sayı, (2001),s.97-130A.Ü.İ.F.200-  
2001.

- ALİ B. SAİD,  
-el-Kirââtü's-Şâzze inde'l-Usûliyyîn, Mecelletu'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, sayı:49, Riyad, 1417.
- ALTUNDAĞ, Mustafa,  
-Kur'an'ın Dil ve Yazım Özelliği, İstanbul, 2001
- el-ÂLÛSÎ, Şihâbuddin Mamhud(öl.1270/1854),  
-Rûhu'l-Meânî fi Tefsîr'il-Kur'ânî'l-Azîm ve't-Tefsîri's-Sebu'l- Mesânî, Beyrut, 1994.(I-XVI)  
-Rûhu'l-Meânî fi Tefsîr'il-Kur'ân'il- Azim ve's-Seb'i'l-Mesânî, Dâru İhyâi' t-Türasi'l-Arabî, Beyrut, (I-XXX)
- el-'ÂMÎDÎ, Ali b. Muhammed(631/1234),  
-el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkam, (tak.Seyyid Cemîlî), Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1404 (I-IV)
- ARTHUR, Jeffry,  
-Materials for the History of the Text of The Qur'an, Leiden, 1937
- ÂSİM EFENDÎ, (1236/1820)  
-Kamus Tercümesi, İstanbul, 1304.
- el-ASKERÎ, Hasan b. Abdillâh b. Said(öl.382/992),  
-Tashîfâtü'l-Muhaddisîn, Matbaatu'l- Arabiyyetu'l-Hadîse, Kahire, 1402.
- ÂŞUR, Muhammed,  
-et-Tahrîr ve't-Tenvîr, t.y.
- ATAR, Fahrettin,  
-Fıkıh Usûlü, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1988, s. 169-225
- ATAY, Hüseyin,  
-Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı, Sek Yayınları, Ankara, 1995.  
-Hadislere Göre Kur'an Okuma, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:36, s. 1-14
- ATEŞ, Süleyman,  
-Abdestte Ayakların Meshedilmesi Veya Yıkanmasının Hükümü, İslami Araştırmalar, Cilt:3, Sayı:4, Ekim, 1989  
-Kavramların Tartışılması, "Bazı Âyetleri Müteşâbih Olan Kitap Kur'an mıdır?", Tefsirin Dünü Bugünü Sempozyumu, Samsun, 1992, s.3-25  
-Kur'an-ı Ker'im ve Yüce Meali, Ankara, 1980.  
-Çağdaş Kur'an Tefsiri, İstanbul, 1993.  
-Kur'an-ı Kerim Tefsiri, Yeni Ufuklar Neşriyat-Milliyet, 1995.  
-Gerçek Din Bu, Yedi Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1991.
- ATİK, Kemal,  
-"Te'vilâtü'l-Kur'an" Çerçevesinde Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin Müteşâbih Âyetleri Anlayışı, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 1989, 313-332;  
-Ubey b. Ka'b ve Kur'an İlimindeki Yeri, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı:4 (1989)  
-Endülüs ve Kur'an İlimlerindeki Yeri, Erciyes İlahiyat, sayı:2, 1985
- el-ATVÂN, Hüseyin,  
-el-Kirââtü'l-Kur'âniyye fi Bilâdi's-Şâm, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, ts.
- AYDÜZ, Davut,  
-Kur'an-ı Kerim ve Gramer, Yeni Ümit, Sayı:38, Ekim- Aralık, 1997
- 'AYNÎ, Bedreddin Ebî Muhammed Mahmud b. Ahmed(öl.885/1451),  
-Ümdetü'l-Kârî Şerhü Sahîhi'l-Buhâri, Mısır, 1392/1972.
- el-BAĞDÂDÎ, Hatib,(öl.463/1070)  
-el-Câmi' li Ahlâki'r-Râvî ve Edebi'r-Râvî, (tak.Muhammed Tahhan),Mektebu'l-Meârif, Riyad, 1403(I-II)
- BÂLVÂLÎ, Muhammed,

- el-İhtiyâr fi'l-Kırâât, el-Memlekü'l-Mağribiyye, Vezâretü'l-Evkâf ve'-ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1997/1418.
- BÂZEMÛL, Muhammed b. Ömer b. Sâlim,  
-el-Kırâât ve Eseruhâ fi'l-Ahkâm ve't-Tefsîr, (I. Baskı) Daru'l-Hicre, Riyad (I-II)
- BEĞAVÎ, Hüseyin b. Mesud(öl.516/1122),  
-Meâlimu't-Tenzîl, Beyrut, 1413/1992.
- el-BELÂZURÎ, Ahmed b. Yahya(279/892),  
-Futuhu'l-Buldân (trc: Mustafa Fayda) Ankara, 1987.
- el-BEYDÂVÎ, Abdullah b. Ömer(682/1283),  
-Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl, Dâru'l-Fikr, (Tahk. Abdulkadir Arafât), Beyrut, 1996/1416, (I-V).
- el-BEYHAKÎ, Ahmed b. el-Huseyn b. Ali b. Musa Ebû Bekir(öl.384/1066),  
-Sünenu'l-Kübrâ (Tahk. Muhammed Abdulkâdir el-Atâ), Mektebu Dâru'l-Bâzz, Mekke, 1314/1994(I-X)
- el-BENNÂ, Ahmed Abdurrahman,  
-Fethu'r-Rabbânî, Mısır, 1985.
- BİLMEN, Ömer Nasuhi(öl.1971),  
-İstılâhâtı Fıkhiyye Kâmûsu, Bilmen Yayınevi, 1988.  
-Büyük Tefsir Tarihi, İstanbul, 1991.  
-Kur'ân-ı Kerim Türkçe Meâl-i Âlîsî, Akçağ Yayınları, Ankara, 1994.
- BROCKELMANN, Karl  
-Târihu-l ' Edebi'l Arabî (Ter. Abdulhalim en-Neccar) Kahire,1968.
- el-BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmail(öl.256/870),  
-el-Câmiu's-Sahîh, İstanbul, 1981.  
-Edebu'l-Müfret, (Terceme ve Şerh: Ali Fikri Yavuz) Sönmez Neşriyat, İstanbul, 1975(I-II)
- CANAN, İbrahim,  
-Hadis Ansiklopedisi (Kütüb-u Sitte), Akçağ Yayınevi, Ankara, 1996, XV.429.
- el-CASSÂS, Ebûbekir Ahmed b. Ali(öl.370/981),  
-Ahkâmü'l-Kur'ân, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1414/1993.
- CERRAHOĞLU, İsmail,  
-Tersir Usûlü, Ankara, 1983.  
-Kur'ân Tefsiri'nin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller, Ankara, 1968.  
-Ebû Amr ed-Dânî ve Kırâat İlmindeki Yeri, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:3, Cilt, Yıl:3, 1991
- el-CEVHERÎ, İsmail b. Hammad(öl.393/1003),  
-es-Sıhah, yy.ts.
- el-CEZERÎ, Abdurrahman,  
-Kitâbu'l-Fıkh Ale'l-Mezâhibi'l-Erba', Çağrı Yayınları, İstanbul, 1984/1404, (I-V).
- COCR MİTRÎ, Abdulmesih,  
-Mu'cem-u Kavâidi'l-Lügati'l-Arabiyye, Mektebetü Lübnan, 1981.
- CORCÎ, Zeydan(öl.1332/1914),  
-Medeniyyeti İslâmiyye Tarihi, (çev.Zeki Magâzım) İkdâm Matbaası, İstanbul, 1328
- el-CÜVEYNÎ, Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf, Ebu'l-Meâlî, (öl.478/1085)  
-el-Burhân fi Usûli'l-Fıkh Dâru'l-Vefâ, Mısır.
- el-CÛRCÂNÎ, Seyyid Şerif(öl.816/1413),  
-Ta'rîfât, İstanbul, 1992.
- ÇAKAN, İsmail Lütfi,  
-Hadis Usûlü, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1990.
- ÇANTAY, Hasan Basri(öl.1964),  
-Kur'ân-ı Hakim ve Meâl-i Kerim, Risâle Yayınları (Neşre Hazırlayan: Doç.Dr. M.A. Yekta Saraç), İstanbul, 1993.
- ÇETİN, Abdurrahman,



- Kırâatların Tefsire Etkisi, Marifet Yayınları, 2001.  
 -Kur'ân'ın İndirildiği Yedi Harf, İslami Araştırmalar, Sayı:3, Ocak-1987  
 -Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerim Tarihi, Dergah Yayınları, İstanbul, 1982.
- ÇETİN, M. Nihat,**  
 -"Arap Yazılısı" DİA. İstanbul, 1992.
- ÇİÇEK, Yakub,**  
 -Müşkilâtu'l-Kur'ân, M. Ü. İlahiyet Fakültesi Dergisi, Sayı:7-10, İstanbul, 1995.
- ÇOLLAĞ, Fatih,**  
 -Asım Kırâati, Üsküdar Yayınevi, 1997.
- DAĞ, Mehmet,**  
 -Kırâat Farklılıklarının İslam Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 1997.  
 -"Klasik Kırâat Tasniflerinin Eleştirisi Ve Yeni bir Tasnif Denemesi"  
 (İslamiyat Dergisi Döküman Merkezi, Yayımlanmamış bir makale)
- ed-DÂMEĞÂNÎ, Ebû Abdullah el-Hüseyn b. Muhammed, (öl.478/1085)**  
 -el-Vücûh ve'n-Nezâir, (tahk. Muhammed Hasan Ebu'l-Azm), Kahire, 1416/1996, (I-II).
- ed-DÂNÎ, Ebû Amr Osman b. Said (öl.444/1053),**  
 -Kitâbu't-Teysîr fi'l-Kırâati's-Seb'a, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1996/1416  
 -el-Muhkem fi Nakdi'l-Mesâhif, Dımeşk, 1379.  
 -el-Mukni' fi Ma'rifeti Mersûmi Mesâhifi'l-Emsâr, Matbaatu't-Terakkî, Dımeşk, 1940.
- ed-DÂRİMÎ, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman (öl. 181/797),**  
 -es-Sünen, İstanbul, 1981.
- ed-DÂR-U KUTNÎ, Ali b. Ömer Ebu'l-Hasen (öl.385/993),**  
 -Sünen-i Dari-Kutnî, (tahk. Seyyid, Abdullah Haşim Yemânî), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1387/1966 (I-IV)
- DEMİRCİ, Muhsin,**  
 -Kur'ân'ın Müteşabihleri Üzerine, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1996  
 -Kur'ân Tarihi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1997.
- ed-DİMYATÎ, Ahmed b. Muhammed el-Bennâ (öl.1117/1705),**  
 -İthâfu Fudelâi'l-Beşer bi'l-Kırâati'l-Arba'ate Aşer, ( tahk. Ali Muhammed ed-Dabbâğ), Mısır, 1359/1940;  
 -İthâfu Fudelâi'l-Beşer bi'l-Kırâati'l-Arba'ate Aşer, (tahk. Şaban Muhammed İsmail), Mektebu'l- Külliyyâti'l-Ezheriyye, Bayrut, 1987/1407, (I-II)
- KOMİSYON,**  
 -Diyânet İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1992.
- DÖNDÜREN, Hamdi,**  
 -"İlâ maddesi " Şamil İslam Ansiklopedisi,
- DÖNMEZ, İbrahim Kâfi,**  
 -"Beyân", DİA, İstanbul, 1992 .
- DRAZ, Abdullah,**  
 -Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru (çev.Salih Akdemir) Emek Matbaacılık, Ankara, 1983.
- DUMAN, M. Zeki,**  
 -"Kur'ân'da Örtünmenin Temelleri", İslâmiyât Dergisi, cilt:4 sayı:2, 2001, s.35-52.
- ed-DURÎ, Ebû Ömer Hafs b. Ömer (öl.246/860),**  
 -Kırâatu'n-Nebî, (Tahk. Muhammed Ali Sarı) İstanbul, 1993
- EBÛ CEYB, Sa'dî,**  
 -Kâmûsi'l-Fıkhî, Dâru'l-Fıkr, Dımeşk, 1988/1408
- EBÛ DÂVÛD, Süleyman b. Sicistânî (öl.430/1039),**

- Sünen İstanbul, 1981.
- EBU'L-FETŪH,  
-İbn Haldun ve Resmu'l-Mushafî'l-Osmânî.
- EBŪ HAYYÂN, Muhammed b. Yusuf(öl.745/1344),  
-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr, Dâru'l-Fikr, 1992/1412 (I-XI)
- EBU'L-LEYS, es-Semerkindî, Nasr b. Muhammed b. Ahmet b. Ahmed (öl.373/983),  
-Bahru'l-Ulûm, (Tahk.Muhibbuddin Ebî Said) Daru'l-Fikr, 1996/1416 (I-III)  
-Bustânu'l-Arifin, Mektebetu'-Ticâriyyetu'l-Kübrâ, Mısır, 1379/19059.
- EBŪ NUAYM, Ahmed b. Abdillâh el-İsfehânî(öl.430/1039),  
-Hilyetü'l-Evliyâ, Beyrut, ts.
- EBU'S-SUŪD, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî(öl.982/1574),  
-İrşâdu'l-Akli's-Selîm, İlâ Mezâyâ el-Kur'âni'l-Kerîm, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, (I-IX),
- EBŪ ŞÂME, el-Makdisî (öl.665/1267),  
-el-Mürşidü'l-Vecîz, (Tahk.Tayyar Altıkulaç), TDV. Yay., Ankara, 1407/1986,
- EBŪ ŞEHBE, Muhammed b. Muhammed,  
-el-Medhal li Dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerîm, Mektebu's-Sünne, Kâhire, 1992-1412
- EBŪ UBEYD, Kâsım b. Sallam el-Herevî(d.157-öl.224),  
-Fedâiu'l-Kur'ân (tahk. Komisyon), Dâru İbn Kesîr, Beyrût-Dımyşk, 1995/1415.
- ELBÂNÎ, Muhammed Nâsiruddîn,  
-Sahîhu'l-Câmi's-Sağîr, el-Mektebetu'l-İslâmî, 1399.
- ELİK, Hasan,  
-Kur'ân'ın Korunmuşluğu Üzerine, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1998.
- EMİR, Abdülaziz,  
-Dirâsâtun fi Ulûmi'l-Kur'ân, Dâru'l-Furkân, 1983/1403
- ERCİLASUN, Ahmet Bican,  
-Türk Dünyası Üzerine İncelemeler, Akçağ, Ankara-1992.
- ERDOĞAN, Mehmet,  
-Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet, M.Ü. İ.Vakfı Yayınları, İstanbul, 1996.
- ERSÖZ, İsmet,  
-Kur'ân'ın İndirilişi ve Bugüne Gelişi, Koyna, 1993.
- ERTAN, Mevlüt,  
-Mübhemâtu'l-Kur'ân, İnönü Üniversitesi Dârende İlahiyat Fakültesi Dergisi, I.Sayı, 1995, s. 121-136.
- ESED, Muhammed,  
-Kur'ân Mesajı, İşaret Yayınları, İstanbul, 1999-1420, (I-III)
- el-EZHERÎ, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed(370/980),  
-Meâni'l-Kırâât, (Tahk. Komisyon) Dâru'l-Meârif, Riyad, 1991/1411,(I-III)  
-Kitâbu Meâni'l-Kırâât, (tahk.Şeyh Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Dâru'l-Kütübu'l-İlmiyye, Beyrut, 1999/1420.
- FADL, Hasan,  
-Şübühâtun Havle'l- Kırâati'l-Kur'âniyye, Dirâsât, XV. Cilt. Sayı.3. 1988, s.129-156.
- el-FÂKİHÎ, Muhammed b. İshak b. Abbas el-Fâkihî Ebû Abdillâh,  
-Ahhâru Mekke fi Kadîmi'd-Dehr ve Hadîsîh (Tahk. Abdülmelik Abdullah), Dâru'l-Hadar, Beyrut, 1414, (I-VI),
- el-FÂRİSÎ, Ebû Ali el-Hasan b. Abdilgaffar(öl.377/987),  
-el-Hücce Li'l-Kurrâi'-Seb'a, (tahk.Komisyon) Dâru'l- Me'mûn Li't-Turâs, (I-VI) Beyrut, 1991/1404
- FÂRUKÎ, İsmail Râci ve Luis Lâmia,  
-İslam Kültür Atlası, Inkılap Yayınları, İstanbul,1999/1420
- el-FERRÂ, Ebû Zekeriyâ, Yahyâ b. Ziyâd(öl.207/822),

- Meâni'l-Kur'ân (tahk. Ahmed Yusuf Necâtî ve Muhammed Ali en-Neccâr), Dârus's-Surûr, Kâhire, 1375/1955.
- el-FÎRUZÂBÂDÎ, Mecduddin Mahammed b. Yakub (öl.816/1413),  
-el- Kâmûsu'l-Muhît, Beyrut, 1993,
- el-FUDAYLÎ, Abdülhâdî,  
-el-Kırââtü'l-Kur'âniyye, Beyrut, 1996.
- el-ĞALÂYİNÎ, Mustafa,  
-Câmiu'd-Dürûsi'l-Arabiyye, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut/Saydâ, 1982/1402, (I-III)
- ĞALBÛN, Ebu'l-Hasen Tahir b. Abdilmünim b. Galbûn(öl.399/1008),  
-Kitâbu't-Tezkira fi'l-Kırâât (tahk. Dr. Abdülfettah Buhayrî/Bahîrî İbrahim, ez-Zehrâu Li'l-İ'lâmi'l-Arabî, Kahire, 1991/14011, (I-II)
- ĞANÎM, Kaddûrî,  
-Resmu'l-Mushaf, Mevsûati Lecnetü'l-Vataniyye, Bağdad ts.
- ĞAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (öl.505/1111),  
-Cevâhiru'l-Kur'ân, Dâru İhyâi'l-Ulûm( tahk. Muhammed Reşid Rıza), Beyrut, 1985.  
-el-Menhul, Dâru'l-Fikr, ed-Dimeşk, 1400,
- GOLDZİHER, Ignaz,  
-Mezâhibu't-Tefsîri'l-İslâmî, (Arapça'ya ter. Abdulhalim Neccar), el-Matba'atu's-Seniyye el Muhammediyye, Kahire, 1374/1975.
- GÜNGÖR, Mevlüt,  
-Kur'ân Araştırmaları-2 Kur'ân Kitaplığı, İstanbul, 1996.  
-Kur'ân'ın Perderpey İndirilmesinin Hikmetleri, Diyanet Dergisi, C.24 sayı: 3, s.3-24.  
-Kur'ân Araştırmaları-1 Kur'ân Kitaplığı, İstanbul, 1995.
- GÜNEŞ, Arif,  
-Kur'ân-ı Kerim'in Okunmasında Harf -Kırâat -Yazı Kavramı İlişkileri, (Doktora Tezi) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Ankara, 1992
- HALLAF, Abdülvahhab,  
İslam Hukuk Felsefesi (İlmu Usûli'l-Fıkh) (çev. Hüseyin ATAY), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1985
- HAKİM, en-Nisâbü'rî, Muhammed b. Abdillâh, (öl.405/1014),  
-Müstedrek, Beyrut, 1411/1990.  
-Marifetu Ulûmi'l-Hadis, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1977/1397
- HAMDÎ, Nâsif ve Arkadaşları (komisyon),  
-el- Belâgat, (terceme:Nusrettin Boilelli), M.Ü. İ.F. Vakfi Yayınları, İstanbul, 1993.
- HAMİDULLAH, Muhammed,  
-Vesâiku's-Siyasiyye, Beyrut, 1985.  
-İslam Peygamberi, İstanbul, 1991.  
-Aziz Kur'ân, Çeviri ve Açıklama, Beyan Yayınları, İstanbul, 2000.  
-Kur'ân-ı Kerim Tarihi, (Çev:Salih Tuğ) Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1993
- HÂTİR, Muhammed Ahmed,  
-Kırâetu Abdillâh b. Mesûd Mekânutuhâ Mesâdiruha İhsâuhâ, Dâru'l-İ'tisâm, Kâhire, ts.
- HÂZİN, Alaüddin Ali b. Muhammed b. İbrahim(öl.741/1340),  
-Lübâbü't-Te'vil fi Meâni't-Tenzil, Mustafa Bâbi Halebi, II. Baskı, Mısır, 1375/1955.
- el-HEMEZÂNÎ, Ebu'l-Alâ, Hüseyin b. Ahmed b. Hasan(öl.569/1173),  
-Ğâyetu'l-İhtisâr, Cidde, 1994/1414
- el-HEMEZÂNÎ, Hüseyin b. Ebî'l-İzz (öl.643/1245),  
-el-Ferîd fi İrab'il- Kur'ân'il-Mecîd, Daru's-Sekâfe, Katar, 1991/1411
- el- HEYSEMÎ, Nurettin Ali b. Bekr(öl.807/1404),

- Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Feâid Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyye, Kâhire-Beyrut, 1407/1988 (I-X)
- el-HİN, Mustafa Sait,  
-İslam Hukukunda Yöntem Tartışması, (Terc. Halit Ünal) Rey Yayıncılık, Kayseri, 1993
- el-HÛÎ, Ebu'l-Kasım el-Musevî,  
-el-Beyan Fî Tefsîri'l-Kur'ân, y.y.1966.
- HÛSNÎ, Şeyh Osman,  
-Hakku't-Tilâve, Dâru'l-Minâre, Cidde, 1997/1417.
- İŞİCİK, Yusuf,  
-Kur'ân'da Müteşâbih ve Te'vîli, I.Kur'ân Sempozyumu, Fecr Yayınevi, Ankara, 1995
- İTR, Hüseyin Ziyaüddîn,  
-el-Ahrufu's-Seb'a ve Menziletu'l-Kırâati minhâ, Dâru'l-Beşâiru'l-İslâmiyye, 1988/1409,s.117v.d;
- İBN ABBAS,  
-Tefsîr-i İbn Abbas (el-müsemmâ Sahîfetü Ali b. Ebî Talha an İbn Abbas fi tefsîri'l-Kur'ân) (Tahk.Raşid Abdil Munim) Müessesetü Kütübü's-Sekâfiyye), Beyrut, 1991-1411.
- İBN Abdilber, Yusuf b. Abdirrahman b. Muhammed(öl.463/1070),  
-el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1412
- İBN ARABÎ, Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh(öl.543/1148),  
-Ahkâmu'l-Kur'ân, (tahk. Ali Muhammed el-Bicâvî) Kahire,1974
- İBN 'ÂŞÛR, Muhammed et-Tâhir,  
-Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr, Tunus, ts.
- İBN ATİYYE, Kâdî, Ebû Bekir Muhammed(öl.546/1151),  
-el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîr-i'l-Kitâbi'l-Azîz, (Tak. Abdusselam Abdüşşâfi Muhammed), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1993/1413 (I-V)
- İBN CEVZÎ, Ebu'l-Ferec Cemaluddin Abdurrahman(öl.597/1201),  
-Zâdû'l-Mesîr, Beyrut, 1407/1987.
- İBNU'L-CEZERÎ, Muhammed b. Muhammed (öl.833/1429),  
-en-Neşr fî'l-Kırâati'l-Aşr, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, tahk. Ali Muhammed Dabbâğ, Beyrut, ts.  
-Müncidi'l-Mukriîn, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1980/1400.  
-Gâyetu'n-Nihâye fî Tabâkâti'l-Kurrâ, Mucemu'l-Matbûat, (I-II)  
-Risâle-i Cezerî, (Ter. Hüseyin Harputoğlu) Bereket Yayınevi, İstanbul t.s.
- İbn CİNNÎ, Ebû'l-Feth Osman(öl.321/933),  
-el-Muhteseb fî Tebyîn-i Vucûhi Şevâzi'l-Kırâati ve'l-İzâhi minhâ, (tahk. Ali Necdî Nâsif, Abdulfettah İsmail Şilbi), Matbaatu Ehrabu't-Ticâriyye, Kâhire, 1994/1414,(I-II)
- İBN EBÎ DÂVÛD, Abdullah b. Süleyman es-Sicistânî(öl.316/928),  
Kitabu'l-Mesâhif, Dâru'l- Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1985/1405
- İBN EBÎ HÂTİM, Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî (öl.327/938),  
-Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, (Tahk:Esad Muhammed et-Tayyib), Mektebu Nezzar el-Bâz, Mekke-Riyad, 1997/1417 (I-X)  
-el-Cerh ve't-Ta'dîl, (IX cilt) Dâru lhyâi't-Turâs'il-Arabî, Beyrut, 1952/1271.
- İBN EBÎ MERYEM, Nasr b. Ali b. Muhammed Ebî Abdillâh eş-Şirâzî(öl.565/1169),  
-el-Mûdah fî Vucûhi'l-Kırâât ve İleluhâ, (Tak. Ömer Hamdan el-Kubeysî) Mekke, 1993/1414 (I.Baskı)
- İBN EBÎ ŞEYBE , Ebû Bekir Abdillâh b. Muhammed(öl. 235/849).  
-Kitabu'l-Musannef fi'l-Ehâdîsi ve'l-Âsâr, Mektebetu Rüşd, Riyad, (tahk. Kemal Yusuf) (I-VII),
- İBN ENBÂRÎ,

- el-İnsâf fi Mesâilî'l-Hilâf beyne'n-Nahviyyîn: el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn, Mektebu't-Ticâriyyetu'l-Kübrâ, Mısır.
- İBN ESİR, İzzü'd-Din Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Cezerî (öl. 630/1233),  
-Üsdu'l-Gâbe fi Ma'rifeti's-Sahâbe, Kahire, 1970.
- İBN ESİR, Mecduddin Ebû's-Saâdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî(606/1209),  
-en-Nihâye fi Ğarîbi'l-Hadîs ve'l-Eser, Kahire, t.y.(I-V)
- İBN HACER, Ahmed b. Ali el-Askalânî(öl.856/1448),  
-Tehzîbu't-Tehzîb, Dâru'l-Fikr, Beyrut,(I-XIV), 1984/1404,  
-el-İsâbe, Beyrut, Dâru'l-Ceyl, 1992/1412  
-Feftu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buharî, Beyrut, ts (I-XVI).
- İBN HALDÛN, Abdurrahman b. Muhammed (öl.808/1406)  
-Mukaddime,(Ter. Zakir Kadiri Ugan), İstanbul, 1989, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları (I-III).
- İBN HÂLEVEYH, İbn Abdillâh el-Huseyn b. Ahmed b. Haleveyh (öl.370/980),  
-İ'râbu'l-Kırââtî's-Seb'i ve İlelühâ (tahk. Abdurrahman b. Süleyman), Mektebu'u'l-Hancî, Kâhire,1992/1313, (I-II)  
el-Hücce fi'l-Kırââtî's-Seb'a, Müessesetu'r-Risâle(tahk.Abdulâl Salim Mukrim), Beyrut, 1996/1414
- İBN HAZM, Ali b. Ahmed b. Said(öl.456/1063),  
-el-Muhallâ, (tahk.Lecnetu İhyâi't-Turasi'l-Arabî), Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut, ts. (I-XI)
- İBN HATÎP Muhammed Muhammed Abdullatif,  
-el-Furkân, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut tr.
- İBN HİBBAN, Muhammed b. Hibban b. Ahmed(öl.354/965),  
-Sahih-i İbn Hibban (Tahk. Şuayb Arnavut) Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1993-1414, (I-XVIII)
- İBN HİŞAM, Ebû Muhammed Abdilmelik(öl.213/828),  
-Sîretu'n-Nebeviyye, Beyrut, 1992.
- İBN HİŞAM, Ebû Abdillâh Cemâluddîn b. Hişam el-Ensârî,  
-Katru'n-Nedâ ve Bellu's-Sedâ, Arslan Yayınları, ts.ys.
- İBN HÛMÂM, Kemâlüddin Muhâmmed b. Abdülvâhid (öl.861/1456),  
-Şerhü Fethi'l-Kadir, Dâru'l-Fikr, II. Baskı, Beyrut, ts.
- İBN İSHAK, Muhammed b. İshak b. Yesar(öl.151/667),  
-Sîretu İbni İshak, İstanbul, 1981.
- İBN KAYYİM el-CEVZİYYE, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekir(öl.751/1350),  
-İ'lâmu'l- Muvakkîn, (tahk. Tâhâ Abdurraûf ) Dâru'l-Ceyl, Beyrût, 1973(I-IV)
- İBN KESİR, Ebul'-Fidâ İsmail b. Ömer(öl.774/1373),  
-el-Bidâye ve'n-Nihaye, ts., ys.  
-Fedâilu'l-Kur'ân, ts.,ys.  
-Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm. İstanbul, 1983.  
-Tefsîru'l-Kur'ân'il-Azîm, (I-IV), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1401  
-Hadislerle Kur'ân-ı Kerim Tefsîri, (çev. Bekir Karlığa- Bedrettin Çetiner) Çağrı Yayınları, İstanbul, 1991.
- İBN KUDÂME, Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî(öl.630/1232),  
-Ravdatu'n-Nâdir ve Cennetu'l-Menâzir (Tahk. AbdulazizAbdurrahman es-Seîd), Câmiatu'l-İmam Muhammed Suûd, Riyad, 1399.  
-el-Muğnî fi Fikhi'l-İmâm-i Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, (tahk. Lecnetu İhyâit-Türâsi'l-Arabî)Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1405, (I-X) .
- İBN KUTEYBE, Abdullah b. Müslim(öl.276/889),  
-Te'vîlu Müşkilu'l-Kur'ân, 2. Baskı, Kahire, 1973
- İBN MANZÛR, Cemaluddin Muhammed (öl.711/1311),  
-Lisânu'l-Arab, Dâru Sâdir, Lübnan, ts.,
- İBN MÂCE, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid Kazvinî(öl.275/888),  
-es-Sünen, Mektebu'l-İslâmiyye, İstanbul, ts.

- İBN MÜCÂDİH, Ebû Bekir, Ahmed b. Mûsa b. el-Abbas(öl.324/935),  
-Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kirâât( Tahk. Şevki Dayf), Dâru'l-Meârif, Kahire, 1400.
- İBN RÜŞD, Muhâmmed b. Ahmed(öl.595/1199),  
-Bidâyetü'l-Müctehid, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1409/1988.
- İBN ZENCELE, Abdurrahman b. Muhammed (H. V. asır),  
-Hüccetu'l-Kirâât (tahk. Said el-Efgânî), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1982/1402
- İBN NEDÎM, Muhammed(öl.385/995),  
-Fihrist, Beryut, ts. s.
- İBN SA'D, Muhammed(öl.230/844),  
-et-Tabakâtü'l Kübra, Beyrut, (öl.377/1957
- İBN TEYMİYYE, Ahmet b. Abdilhalim(öl.728/1328)  
-Mecmûu Fetevâyi Şeyhi'l-İslam Ahmet b. Teymiyye, (Tahk. Abdurrahman b. Muhammed Âsımî), Riyad, 1381, (I-XXXVII).
- İBRAHİM B. HASAN,  
-et-Tefsîru'l-Mensûr an Ömer İbni'l-Hattab, ed-Dâru'l-Arabiyye, y.s., 1994
- İLHAMİ GÜLER VE ÖMER ÖZSOY,  
-Konularına göre Kur'ân Fihristi, Ankara, 1997,
- İLKIYÂ el-HARRÂSÎ, İmâdüddin b. Muhammed et-Taberi(öl.504/1110)  
-Ahkâmü'l-Kur'ân, tahk: Komisyon, Beyrut, 1404/1983.
- JOHN BURTON,  
-Linguistic in The Quran, Jurnal of Studies, 1988.
- JOHN BURTON,  
-Collection of the Qur'an, Cambridge, 1977.
- KÂDÎ, Abdulfettâh,  
-el-Budûru'z-Zâhire fi'l-Kirâati'l-Aşri'l-Mütevâtire min Tarîki's-Şâtibiyye ve'd-Dürâ, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, I. Baskı, Beyrut, 1402/1981,  
-el-Kirâatu's-Şâzze ve Tevehiuha min Lügati'l-Arabî, Daru'l-Kütübü'l-Arabî, Beyrut, 1402/1981  
-Esbâbu'n-Nüzûl (Çev. Salih Akdemir) Ankara, 1986.,
- KAL'ACI, Muhammedi Revvâs,  
-Mevsûatu Fikhi Abdillâh b. Mesûd, Beyrut, 1992-1412.
- KÂMİL MUSA VE ALİ DAHRÛC,  
-et-Tibyân fi Ulûmi'l-Kur'ân, Dâru Beyrût, Beyrut, 1992/1412
- KARA, Necati,  
-Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine, İhtar Yayıncılık, 1995
- KARAÇAM, İsmail,  
-Kur'ân-ı Ker'im'in Nuzûlü ve Kirâati, İstanbul, 1981,  
-Kur'ân-ı Ker'im'in Faziletleri ve Okuma Usulleri, İstanbul, 1992.  
-Kirâat İminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri ve Mütevâtir Kirâatların Yorum Farklılıklarına Etkisi, İstanbul, 1996
- KARATAŞ, Şaban,  
-Şia'da ve Sünnî Kaynaklarda Kur'ân Tarihi, Ekin Yayınları, İstanbul, 1996.
- el-KÂSÂNÎ, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd, (öl. 587/1191),  
-Bedâu's-Senâi, Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, Beyrut, 1982, (I-VII)
- KÂSİMÎ, Muhammed Cemaluddin(öl.1914),  
-Mehâsinu't-Te'vil, ys., 1959.(I-XIV)
- KASTALÂNÎ, İmam Şihâbüddîn(öl. 925/ 1519),  
-Letâifü'l-İşârât Li Fünûni'l-Kirâât, Kâhire, 1986.
- KÂTİP ÇELEBÎ, Mustafa b. Abdullah(öl.1067/1656)  
-Keşfu'z-Zunûn an Âsâmi'l-Kütüb ve'l-Funûn, Ystanbul, 1392/1972,
- el-KAVÂ, Sabri Abdurraûf Muhammed,  
-Eseru'l-Kirâât fi'l-Fikhi'l-İslâmî, Edvâu's-Selef, Riyad, 1997.
- KAZVİNÎ, Celalettin Muhammed,  
-Telhîs, y.t.

- Açıklamalı Telhis Tercemesi, (Ter. Mehmet Fahrettin Dinçkol)Ebrar Yayınları, İstanbul, 1990
- el-KESNÜNÎ, Abdusselam Ahmet,  
-el-Medresetu'l-Kur'âniyye fi'l-Mağrib, Mektebetu'l-Meârif, Ribat/Mağrip, 1981/1401.
- KEVSERÎ, Muhammed Zahid(öl.1388/1968),  
-Makâlâtu'l-Kevserî, Kahire, 1372.,
- KILIÇ, Sadık,  
-Kur'ân'ın Cem'i Meselesi, İslami İlimler Fakültesi Dergisi, sayı:4, s.262)
- KIRBAŞOĞLU, M. Hayri,  
-Müteşabihât Konusundaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Önerisi, I. Kur'ân Sempozyumu, Bilgi Vakfı, Ankara, 1994, 364-374;  
-İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1999.
- KIRCA, Celal,  
-Kur'ân'ı Anlamada Dil Problemi, Kur'ân Mesajı, İlmî Araştırmalar Dergisi, Temmuz, 1998, sayı:8
- KOCA, Ferhat,  
-İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum), İsam Yayınları, İstanbul, 1996
- KOÇ, Akif,  
-John Burton'un Linguistic in The Quran" adlı makalesi üzerine, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: XXXV. 1996,s.553 -559.
- KOÇYİĞİT, Talat,  
-Hadis Terimleri Sözlüğü, Rehber Yayıncılık, Ankara, 1992.
- KÖKSAL, Âsım,  
-Kitab ve Sünnet, Ankara, 1994,
- KOMİSYON,  
-Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meali, Yeni Asya Yayınlar, 1989, İstanbul,
- KOMİSYON ,  
-Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli, Hazırlayanlar:Komisyon, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993
- el-KURTUBÎ, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed(öl.671/1272),  
-el-Câmi' li Ahkami'l-Kur'ân, Dâru'l-Küttübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1413/1992.  
-el-Câmi' li Ahkâm'il-Kur'ân, (tahk. Ahmed Abdulaîm) Dâru's-Şa'b, Kâhire, 1372.(I-XX),
- KUTUB, Seyyid(öl.1966),  
-Fizilâli'l-Kur'ân, Dâru'l-Arabiyye, Beyrut, ts. (I-VIII),  
-Fî Zilâli'l-Kur'ân, Dünya Yayıncılık, İstanbul, 1991 (I-X)
- KÜÇÜKKALAY, Hüseyin,  
-Abdullah b. Mes'ud ve Tefsir İlmindeki Yeri, Konya, 1971.,  
-Kur'ân Dili Arapça, İlim Yayma Cemiyeti, Konya, 1969,
- MALİK B. ENES (öl.179/795),  
-Müdevvenetu'l-Kübra, Dâru's-Sâdir, Beyrut.  
-el-Muvatta', Beyrut, 1406/1985.,
- el-MAKDİSÎ, Ebû Şâme(öl.665/1267),  
-el-Mürşidü'l-Vecîz, tahk. Tayyar Altıkulaç, TDV. Yay., II. Baskı, Ankara, 1407/1986, 140-141.
- MAKSUDOĞLU, Mehmet,  
-Arapça Dilbilgisi, Şamil Yayımevi, Çağaloğlu, İstanbul, 1988.
- el-MÂVERDÎ, Ali b. Muhammed(öl.450/1058),  
-en-Nüketu ve'l-Uyûn(Tefsîr-i Mâverdî), Beyrut, 1412/1992
- el-MAVSİLÎ, Abdullah b. Mahmud b. Mevdud(öl. 683/1284),  
-İhtiyâr li Ta'îli'l-Muhtâr, (Tahk. Mahmud Ebû Dakîka), Çağrı Yayınları,

- İstanbul, 1980.
- el- MECMÛA MİNETTEFÂSİR,  
-Bezâvî-Hâzin-Nesefî-İbn-Abbas, Beyrut, ts.,
- MEKKÎ B. EBÎ TÂLİB, el-Kaysî (öl.437/1045),  
-el-İbâne an Meâni'l-Kurâât, Dâru'l- Me'mûn li't-Turâs, 1971  
-Müşkilü İ'rabi'l-Kur'ân, (Tahk. Hatim Salih ed-Dâmin), Müessesetu'r-Risâle,  
Beyrut, 1405 (I-II)  
-el-Keşf an Vücûhi'l-Kurâât, (tak. Dr.Muhiddin Ramazan),  
Müessesetü'r-Risâle, 1997/1418 (I-II)
- MENNÂ el-KATTÂN,  
-Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1990/1411.
- el-MERÂĞÎ, Ahmed Mustafa(öl.1364/1945),  
-Tefsîrû'l-Merâgi, Beyrut, 1394/1974.
- el-MES'ÛDÎ, Ebu'l-Hasen Ali b. Hüseyin(öl.346/957),  
-Murûcu'z-Zeheb, Riyad, 1393/1973.
- MEVDÛDÎ, bu'l-A'la,  
-Tefhîmu'l-Kur'ân, İnsan Yayınları İstanbul, 1990.(I-VII)
- el-MEYDÂNÎ, Abdurrahman Hasan Hanbeke,  
-Kavâidu'd-Tedebbürî'l-Emsâl li Kitâbillahi Azze ve Celle, Dâru'Kalem, Dimeşk,  
1989/1409
- MOLLA HÛSREV, Muhammed b. Ferâmûz(öl. 885/1480),  
-Mir'âtü'l-Usûl, şerhi Mirkâi'l-vusûl t.s.ys.
- MOLLAİBRAHİMOĞLU, Süleyman,  
-Kur'ân-ı Kerim'de İltifat Sanatı, Diyanet İlmî Dergi, Cilt:33, sayı:1, Ocak- Şubat,  
1997.
- KOMİSYON,  
-Mu'cemu Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm, Cumhûriyyetu Mısri'l-Arabiyye Mecmau'l-  
Lügati'l-Arabiyye, 1989-1409, I.210.
- KOMİSYON,  
-el-Mu'cemu'l-Arabiyyu'l-Esâsi, el-Munazzametu'l-Arabiyyetu  
li't -Terbiyeti ve's-Sekâfeti ve'l-Ulûm, Lârûs, ty.
- MUHAMMED ALÎ, Hasan Abdullah,  
-el-Kurââtü'l-Kur'âniyye, Mecelletü'l- Buhûsu'l-İslâmiyye, Zü'l- Ka'de-Zü'l-Hicce,  
1412, Sayı:35, sayfa:185-241.
- MUHAMMED ÂDİL,  
-Kitâbu'l-Fark Beyne Resmi'l-Mushaf Ve Beyne Resmi'l- Kavâidi'l-İmlâiyye,  
ts.ys.
- MUHAMMED ABDULHÂLİK,  
-Dirâsâtun li Uslûbi'l-Kur'ân, Dâru'l-Hadîs, Kahire, ts III
- MUHAMMED Ali, Hasan Abdullah,  
-el-Kurââtü'l-Kur'âniyye Ve Mevkifu'l-Müfessirîne Minhâ  
Mecelletü'l-Buhûsu'l-İslâmiyye, sayı:35, Riyad, 1412-1413, (s.85-241)
- MUHAMMED KERÎM,  
-el-Kurââtü'l- Aşri'l-Mütevâtira min Tariki's-Şâtibiyye ve'd-Dürre(Mushaf  
hâmişinde), Dâru'l-Mühacir, Medine.
- MUHAYSİN, Muhammed Salim,  
-el-Kurâât ve Eseruhâ fi Ulûmi'l-Arabîyye, Mektebetü'l-Külliyeti'l  
-Ezheriyye, Kahire, 1405/1984.  
-Fî Rihâbi'l-Kur'âni'l-Kerim, Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, Kahire,  
1401/1980.(I-II)  
-el-Muğni fi Teycîhi'l-Kurâati'l-Aşri'l-Mütevâtira, Dâru'l-Cîl, Beyrut,1993/1413,  
(I-III)
- MUHYİDDİN ed-DERVİŞ,  
-İ'râbu'l-Kur'ân ve Beyânüh, Dâru'l-İrşad, Humus, 1988



- MUHYİDDİN, Ramazan,  
-el-Keşf an Vücûhi'l-Kırâât Mukaddimesi, Müessesetu'r-Risâle, 1997/1418,
- MUSTAFA, Emin ve Ali el-Cârim (Heyet)  
-Nahvu'l-Vâdih fi Kavâidi'l-Lügati'l-Arabiyye li'l-Medârisi'l-Sâneviyye,  
Dâru'l-Meârif, Mısır, ts.
- MUTLU, Serdar,  
-Arapça-Türkçe Sözlük (Dağarcık), İstanbul, 1997.
- MÜCÂHİD B. CEBR, el-Mahzûmî(öl.104/722),  
-Tefsîru Mücahid (Tahk.Abdurrahman et-Tâhir), el-Mensûrâtü'l-İlmiyye, Beyrut, (I-II).
- MÜNÂVÎ, Abdurraûf,  
-Feyzu'l-Kadîr Şerhu' l-Câmi'i's-Sagîr, Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kübrâ,  
Mısır,1356 (I-VI)
- MÜSLİM, b. Haccac, el- Kuşeyrî(öl.261/874),  
-el-Câmiu's-Sahîh, İstanbul,1981.
- NAHHANS, Ebû Cafer(öl.338/949),  
-Meânî'l-Kur'ân, (Tahk. Muhammed Ali es-Sâbûnî) , Ümmü'l-Kurâ, Mekke, 1409 (I-VI)  
-İ'râbu'l-Kur'ân, (Tahk Zuheyr Gâzi Zahid) Alemu'l-Kütüp, M. Nahdatu'l-Arabiyye, 1988/1409
- NÂSİF, Şeyh Mensûr Ali,  
-et-Tâc, (el-Câmiu' li'l-Usûl fi Ehâdîsi'r-Resûl), Mektebetu Pâmuk, İstanbul, 1961/1381(den ofset), (I-V)
- en-NEVEVÎ, Ebû Zekeriyya Yahya b. Şerif(öl.667/1278),  
-Sahîh-i Müslim bi Şerhi'n-Nevevî, Dâru İhyâi'-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1392, (I-XVIII)  
-et-Tibyân fi Âdâbi Hameleti'l-Kur'ân, Kahire, ts.NESÂÎ, Ebû en-en-  
en-NESÂÎ, Abdurrahman b. Şuayb(öl.303/915),  
-Sünen, Beyrut, 1409/1988.  
-Fedâilu'l-Kur'ân, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut, 1992.
- OKIÇ, M. Tayyib(öl.1396/1977),  
-Kur'ân-ı Ker'im'in Üslûb ve Kırâatı,Ankara, 1963.  
-Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler, İstanbul,1959.
- ÖZTÜRK, Hayrettin,  
-Kur'ân'ın Yazılması, ve Toplanması, Sidre Yayınları, Samsun. 1999,
- ÖZTÜRK, Mustafa,  
"Klasik Tefsirlerdeki 'Tesettür' Formu Üzerine", İslâmîyât Dergisi, cilt:4 sayı:2, 2001, 69-98.
- ÖZTÜRK, Yaşar Nuri,  
-Kur'ân'daki İslam, Yeni Boyut, İstanbul, 1993, s. 659-660  
-Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Meali, Yeni Boyut, İstanbul, 1994
- PAK, Süleyman,  
-Müşkilü'l-Kur'ân, Selçu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimler Ana Bilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, (Doktora Tezi) Konya, 2000
- PACACI, Mehmet,  
-Kur'ân'da Dil ve Varlık Alanları, II. Kur'ân Sempozyumu, Bilgi Vakfı, Ankara, 1996.
- el-PEZDEVÎ, Ali b. Muhammed(öl.490/1089),  
-Usûlu Pezdevî, (tahk. Muhammed b. Mutasım billah) Beyrut, 1994.  
-Usûlu'l-Fıkh, (Abdülaziz el-Buharî, Keşfu'l-Esrâr ile), I-IV. Beyrut, 1307.
- RÂFİÎ, Mustafa Sadık(öl.1937),  
-İ'câzu'l-Kur'ân ve Belâgâtu'n-Nebeviyye, Mektebetü't-Ticariyye, VIII. Baskı, Mısır, 1385/1965.
- er-RÂZÎ, Ebû Bekir b. Abdilkadir,

- Muhtarus's-Sıhah** (tahk. Mahmut Hâtır) Mektebu Lübnan, Beyrut, 990/1415.  
 er-RÂZÎ, el-Fahrudîn (öl.606/1209),  
 -**et-Tefsîru'l-Kebîr**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Tahran, ts.ys. (I-XXXII)  
 -**Tefsîr-i Kebir/Mefâtihu'l-Gayb**, (Tercüme: Heyet) Akçağ Yayınları, 1988- Ankara.  
 er-RÂĞİB, el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım (öl.502/1108),  
 -**el-Müfredât fi Garîbu'l-Kur'ân**, Şeriketu Mektebetu ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî  
 el-Halebî, Mısır, 1961/1381  
 -**el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân**, Kahraman Yay., İstanbul, 1407/1986,  
 AREFİDE, İbrahim Abdullah,  
 -**en-Nahv ve Kütübu't-Tefsîr**, Dâru'l-Cemâhiriyye, Tarablus, 1990, (I-II)  
 RUDÎ, Paret,  
 -**Kur'ân Üzerine Makaleler**, Derleyen Ve Çev. Ömer Özsoy, Ankara, 1995,  
 SABRÎ, Abdurrauf, Muhammed Abdulkâ,  
 -**Eseru'l-Kırâât fi'l-Fikhi'l-İslâmî**, Edvâu's-Selef, 1997/1418, Riyad.  
 SAİD B. MANSÛR, el-Horesânî,  
 -**Sünen-i Said b. Mansûr**, (öl.227), Dâru'l- Usaymî, Riyad, 1414, (I-V)  
 SAKA, Şevki,  
 -**Kur'an'dan Mesajlar**, İrşad Kitaplığı, Ankara, 1997  
 SAN'ÂNÎ, Abdurrazzak, (öl.211/827)  
 -**Tefsîru'l-Kur'ân'il-Azîm**, ( Tahk. Mustafa Müslim Muhammed), Mektebu Rüşd,  
 Riyad, 1410, (I-II)  
 es-SÂBÛNÎ, Muhammed Ali,  
 -**Revâiu'l-Beyân Tefsîru Âyâtî'l-Ahkâm mine'l-Kur'ân**, Derseâdet, İstanbul, ts.  
 SAİD B. MANSÛR (öl.227h.),  
 -**Sünen-i Said b. Mansûr**, (öl.227), Dâru'l-Usaymî, ts.  
 SALAH, Süleyman el- Vahhâbî,  
 -**A Study of the Seven Qur'anic Variants**, International Institute of Islam and Arabic  
 Studies 5(2): 1-57, 1988.  
 SALÎH, Sübhi,  
 -**Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân**, Derseâdet, İstanbul, ts.  
 SAN'ÂNÎ, Muhammed b. İsmâil,  
 -**Sübülû's-Selâm Şerhu Bulûgi'l-Merâm min Edilleti'l-Ahkam**, Dâru İhyâi't-Türâs,  
 Beyrut, 1379, (I-IV)  
 SARI, Mevlüt,  
 -**el-Mevârid (Arapça -Türkçe Sözlük)**, Bahar Yayınları, İstanbul, 1982.  
 es-SEBT, Halit Osman,  
 -**Kavâidu't-Tefsîr**, Dâru İbn Affan, Akrabiyye, 1997/1417, (I-II)  
 SEHÂVÎ, Ali b. Muhammed,  
 -**Cemâlu'l-Kurrâ**, Dâru'l-Belâga, Beyrut, 1993/1413, I.260  
 SEMİN HALEBÎ, Ahmed b. Yusuf (öl.756),  
 -**Umdetu'l-Huffâz** (tahk. Muhammed Altuncu), Alemu'l-Kütüb, Beyrut, 1993/1414,  
 (I-IV)  
 SELBÎ, Muhammed Mustafa,  
 -**Usûlü'l-Fikhi'l-İslâmî**, Dâru'l-Câmia, Beyrut, 1403-1983.  
 SELKİNÎ, Abdullah Muhammed,  
 -**Abdullah b. Abbas**, Kahire, 1986  
 SERAHSÎ, Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl (öl. 483/1097),  
 -**Usûlu Serahsî**, (tahk. Ebu'l-Vefâ el-Efkânî), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1372  
 -**Mebcut**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1406, (I-XXX)  
 SEVRÎ, Süfyan b. Saîd b. Mesrûk Ebû Abdillâh, (öl.161/778),  
 -**Tefsîru Süfyan es-Sevrî**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1403.  
 SIVÂSÎ, Muhammed b. Abdilvahid, (İbn Humâm) (öl.1250/1834),  
 -**Şerhu Fethi'l-Kadîr**, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts.

SÖNMEZSOY, Selahattin,

-Kur'ân ve Oryantalistler, Ferc Yayınları, Ankara, 1998.

SUBHÎ, Salih,

-Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân, İstanbul, ts.

es-SUYÛTÎ, Celaleddin (öl.911/1505),

-Dürü'l-Mensur, Dâru'l-Fikr, 1993, (I-VIII),

-el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân, tahk. Mustafa Dîb Boğa, Dâru ibn Kesir, II. Baskı, Beyrut, 1414/1993,

-el-İklîl fi İstinbâti't-Tenzîl (tahk. Seyfettin Abdulkadir), Dâru'l-Kütübu'l-İlmiyye, Beyrut, 1985/1405

-Lübâbu'n-Nukûl fi Esbâbi'n-Nüzûl, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut, ts.

-Tedrîbu'r-Râvî (Tahk. Abdulvehhab Abdullatif) Mektebu'r-Riyâdu'l-Hâdîse, Riyad, ts. (I-II),

SÛLÛN, Murat,

-Kur'ân'da Kitâbet Kavramı, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, (1997) sayı:13-15, sayfa:53-120, 1997.

-Vahy Nübüvvet ve Kur'ân'ın Vahyediliş Aşamaları, M.Ü.İ.F.Dergisi, sayı:11-12, s.99-149. 1997.

SÛLÛN, Murat ve ÇELİK, Ömer,

-Türkiye Kur'ân Makaleleri Bibliyografyası, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, İstanbul, 1999

ŞABAN, Muhammed İsmail,

-el-Kirâât ve Ahkâmuhâ ve Mesâdiruhâ, Dâru's-Selam, Kahire, 1986/1406

ŞA'BAN, Zekiyüddin,

-İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh), (terc. İbrahim, Kâfi Dönmez), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1990

ŞAFAK, Ali,

-Hukuk Terimleri Sözlüğü, Rehber Yayıncılık, Ankara, 1992

eş-ŞÂFİÎ, Muhammed b. İdris (öl.204/819),

-er-Risâle (Tahk. Ahmet Muhammed Şâkir), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1939/1358

-Ahkâmu'l-Kur'ân, (Tahk. Abdülganî Abdülhâlık), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1400 (I-II), (Tahk. Abdülganî Abdulhalik);

-el-Ümm, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1393, (I-VIII),

-Müsnedu's-Şafîî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut. ts.

ŞAHİN, Abdusabur,

-Târîhu'l-Kur'ân, Kâhire, 1994-1414.

-el-Ahrufu's-Seb'a, (çev. Tayyar Altıkulaç) Diyanet Dergisi, Cilt, XII. Sayı: 1-2-3 1973 s.11 vd./ 67 vd./131 vd (Bu makale Abdussabur Şahin'in Tarihu'l-Kur'ân, Kahire, 1966, s.23. ve devamından terceme edilmiştir.);

KOMİSYON,

-Şamil İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1990.

eş-ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali Muhammed (öl.1250/1834),

-es-Seylu'l-Cerrâr'il-Mütedeffik Ala Hadâiki'l-Ezhâr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1405 (I-IV)

-İrşâdu'l-Fuhûl ila tahkîki'l-hak min İlmi'l-Usûl, Beyrut, ts. s.

-Fethü'l-Kâdîr, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts

ŞELEBÎ, Raûf,

-Resmu'l-Mushafi'l-Osmânî, Mecelletü'l-Ezher, cilt:51, sayı (9), 1978,

-el-Kur'ân ve Ahruf-u Seb'a, Mecelletü'l-Ezher, cilt.50, sayı:3/4; sayfa:626-37/ 828-839, Kahire, 1978.

ŞELEBÎ, Abdulfettah İsmail,

-Resmu'l-Mushafi'l-Osmânî ve Evhâmu'l-Müsteşrikîn fi'l-Kirâati'l-Kur'âni'l-Kerîm, Dâru's-Şurûk, Cidde, 1983/1403

- ŞİHÂBUDDÎN, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali,  
-el-Acâib fi Beyâni'l-Esbab (Tahk. Abdulkhakim Muhammed b. el-Enîs), Dâru İbnu Cevzi, ys. 1997.
- ŞİMŞEK, Said,  
-Günümüz Tefsir Problemleri, Esra Yayınları, İstanbul, 1995.
- ŞİRBİNÎ, Şemsuddîn Muhammed Ahmed el-Hatib(öl.997/1570),  
-Muğni'l-Muhtac, Dâru'l-Fikr, Beyrut, (I-IV)
- TABATABÂÎ, Seyyid Muhâmmed Hüseyin,  
-el-Mizân fi Tefsiri'l-Kurân, Müessesetu Matbûati İsmailiyyân, Kum, 1392/1972.
- et-TABRESSÎ, Ebû Ali(öl.548/1153),  
-Mecmau'l-Beyân, Tahran, 1395.
- et-TABERÎ, İbn Cerîr(öl.310/922),  
-Câmiu'l-Beyân, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1413/1992  
-Câmiu'l-Beyân an Tefsir-i Âyi'l-Kur'ân, (Tahk.Muhammed Şakir), Dâru'l-Meârif, Mısır, (II.Baskı)
- TABL, Hasan ,  
-Uslûbu'l-İltifat fi'l-Belâgâti'l-Kur'âniyye, Medîne, 1990/1411
- TÂHÂ, Hüseyin,  
-Edebu'l-Cahilî, Dâru'l-Meârif, Mısır, 1964.
- et-TAHÂNEVÎ, Muhammed Ali b. Ali(öl.1158/1745),  
-Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn, İstanbul, 1404/1984.
- et-TAHÂVÎ, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed(öl.321/933),  
-Şerhu Müskili'l-Âsâr, (tahk. Şuayb el-Arnâvût) Müessesetu'r-Risâle, (I-XIV), VIII.124
- TAHSİN, Görgün,  
-Goldziher, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1996, XIV.104-105
- TAŞCI, İbrahim,  
-Zeyd b. Sâbit ve Kur'ân-ı Kerim'e Hizmeti, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri(Tefsir) Anabilim Dalı Doktora Tezi, (Danışman: Prof. Dr. Sait Şimşek) Konya, 1999.
- TEMEL, Nihat,  
-Kırâat ve Tecvid Istılahları, M.Ü. İ.F. Vakfı Yayınları, 1997.
- TETİK, Necati,  
-Kırâat İlminin Ta'limi, İşaret Yayınları, İstanbul, 1990.
- et-TİRMİZÎ, Ebû İsa (öl.297/909),  
-Sünen, Çağrı Yayınevi, İstanbul, 1981.
- TUĞRAL, Rahim,  
-Yedi Kırâat, Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Sayı:4, 1987  
-Farklı Kırâatların Tefsirdeki Yeri, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, İzmir, 1992, sayı: 7)  
-Türkçe Tefsir ve Meallerde Kırâat Farklılıklarının İzleri, Düünden Bugüne Tefsir Sempozyomu, s. 203)
- TURGUT, Ali,  
-Tefsir Usûlü ve Kaynakları, M.Ü.İ.F.Vakfı Yayınları, İstanbul, 1991
- et-TÜSÎ, Ebû Ca'fer(öl.460/1068),  
-et-Tibyân fi Tefsiri'l-Kur'ân, Matbaatu'l-İlmiyye, Nəcəf, 1377/1957  
-Tehzîbü'l-Ahkâm, tahk: Hasan Müsevi Horasan, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, III. Baskı, Tahran, 1390/1970.
- UĞUR, Müctebâ,  
-Kur'ân-ı Kerim ve Sünnete Göre Ayakların Yıkınması, İslâmî Araştırmalar, Cilt:3, Sayı:2, Nisan, 1989
- UKBERÎ, Ebû'l-Bekâ Abdillâh b. el-Hüseyin(öl.616/1219),

- İ'râbu'l-Kırââtî's-Şâzze (tahk. Muhammed es-Seyyid Ahmed Azzûz), Âlemu'l-Kütüb, 1996/1417
- et-Tibyân fi İ'rabi'l-Kur'ân, (Tahk. Ali Muhammed el-Behâvî), Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1987/1407 (I-II)
- İmlâu mâ menne bihi'r-Rahman, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1993/1414
- ÜNAL, Ali,  
-Kur'ân'da Temel Kavramlar, Beyan Yayınları, İstanbul, 1986.
- ÜNAL, İsmail Hakkı,  
-“Hadislere Göre Kadının Örtünmesi”, İslâmiyât Dergisi, İslâmiyât Dergisi, cilt:4 sayı:2, 2001, s. 53-68.
- ÜNAL, Mehmet,  
-Sahâbenin Kur'ân Okuma Anlayışı, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994.
- ÜNLÜ, Demirhan,  
-Tecvid, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 1993.
- VÂHİDİ, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed(öl.468/1075),  
-Esbâbu'n-Nüzûl, Müessesetu'r-Reyyân, Beyrut, 1991/1411.
- VAROL, Ahmet,  
-Kur'ân-ı Kerim Meali, Medve Yayınevi, İstanbul, 1997
- WATT, Montgomery,  
-Kur'ân'a Giriş, Ankara Okulu Yayınları, 1998
- WENSINCK, A. R.,  
-“Vahiy”, İ.A, XIII. 142.
- YAŞAR, Hüseyin,  
-Kur'ân'da Anlamı Kapalı Âyetler, Beyan, İstanbul, 1997.
- YAVUZ, Ali Fikri,  
-Kur'ân-ı Kerim ve Meâli Âfisi, Sönmez Neşriyat, 1981.
- YAZIR, Hamdi, (öl.1361/1971),  
-Hak Dini Kur'ân Dili, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul, 1979  
-Kur'ân-ı Kerim ve Meali, (Hazırlayan ve Notlandıran: Dücan Cündioğlu) İslamoğlu Yayıncılık, 1993.  
-Hak Dini Kur'ân Dili, (Sadeleştirenler:Komisyon), Azim Dağıtım, 1994.
- YILMAZ, Musa Kazım,  
-“Şia'nın Kur'ân İlimleriyle İlgili Görüşleri”, Milletler Arası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu, İSAV., İstanbul, 1414/1993.
- YILDIRIM, Suat,  
-Kur'ân-ı Hakim ve Açıklamalı Meali, Fezâ Gazetecilik A.Ş. İstanbul, 1998  
-Kur'ân-ı Kerim ve Kur'ân İlimlerine Giriş, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1406/1985  
-Peygamberimizin Kur'ân'ı Tefsiri, İstanbul, 1983.  
Mütesâbih Âyetler Hakkında Önemli Bir Hatırlatma, Yeni Ümit, 1998, XI/41, 6-9
- YILDIRIM, Zeki,  
-Müfessir İlkiya el-Harrâsî'nin “Ahkâmu'l-Kur'ân” Adlı Eserine Göre Kırâat Farklılıklarının Hukûkî Âyetlerin Tefsîrindeki Rolü, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tefsir Ana Bilim Dalı, (Yüksek Lisans Tesi), Erzurum-1990
- YÜKSEL, Ali Osman,  
-İbnu'l-Cezerî'nin “Tayyibetu'n-Neşr'i ve Özellikleri, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, İstanbul, 1995, s.286-301  
-İbn Cezerî ve Tayyibetu'n-Neşr, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1996.
- ez-ZAR'Î, Muhammed b. Ebî Bekir Eyyub,  
-Ahkâmu Ehli'z'Zimme, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1997/1418, (I-III)
- ZEHEBİ, Muhammed Hüseyin,  
-et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn, Mektebetu Vehbe, Kahire, 1989/1409 (I-III)

- ez-ZEHEBÎ, Şemsettin Muhammed b. Ahmed(öl.748/1347),  
 -Ma'rifetu'l-Kurrâ-i'l-Kibâr alâ't-Tabakâti'l-A'sâr, (tahk.komisyon),  
 Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1404/ 1984 (I-II).  
 -Marifetu'l-Kurrâ-i'l-Kibâr alâ't-Tabakâti'l-A'sâr, (tahk. Dr. Tayyar  
 Altıkulaç), İslamî Araştırmalar Merkezi(İSAM), istanbul, 1995/1416, (I-IV)  
 -Mizânu'l-İ'tidâl fi nakdi'r-Ricâl, Dâru'l- Kütubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, (I-VIII)  
 -Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ,(tahk. Şuayb el-Arnaut) Müessesetu'r-Risâle,  
 Beyrut, 1413, (I-XXIII), V.257
- ZEMAŞERÎ, Cârullah Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ömer(öl.538/1143),  
 -el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidit-Tenzil, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut,1995  
 (I-IV)  
 -Esâsü'l-Belâğa, Beyrut, 1965.
- ez-ZERKÂNÎ, Muhammed Abdulazîm,  
 -Menâhîlu'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân,(Tahk. Fevvâz Ahmed),Dâru'l-Kitâbi'l-  
 Arabî,Beyrut, 1995/1415.
- ZEYDÂN, Abdülkerim,  
 -el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkh, el-Mektebetu'l- İslâmî, İstanbul, 1979.
- ZEYLAÎ, Abdullah b. Yusuf Ebû Muhammed el-Hanefî(öl.762/1360),  
 -Nasbu'r-Râye(tahk. Muhammed Yûsuf en-Nüveyrî), (öl.762), Mısır, 1357; (I-VII)
- ez-ZERKEŞÎ, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh (794/1392),  
 -el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân, Dâru'l-Ma'rife,Beyrut, 1987.
- ZEYNUDDÎN, İbrahim b. Muhammed b.Muhammed b. Bekir(öl.970/1562),  
 -el-Bahru'r-Râik ve Şerhu Kenzu'd-Dekâik, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, (I-VII)
- ez-ZUHAYLÎ, Muhammed,  
 -el-İmam et-Taberî , Dâru'l-Kalem( A'lâmu'l- Müslimîn), Dımeşk,1990/1410.
- ez-ZUHAYLÎ, Vehbe,  
 -İslam Fıkh Ansiklopedisi, (çev. Heyet) İstanbul, 1992.  
 -et-Tefsirü'l-Münir fi'l-Akideti ve's-Şerîa ve'l-Menhec, Dârü'l-Fikri'l-Muâsır,  
 Beyrut, 1412/1991.  
 -el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletühû, Dârü'l-Fıkr, III.Baskı, Dımeşk, 1410/1989.  
 et-Tefsîru'l-Vecîz(Kur'ân hamışinde), Dâru'l-Fıkr, Dımeşk, 1417/1996.
- ZUHEYR, Gâzi Zâhid,  
 -en-Nahviyyûn ve'l-Kırââtü'l-Kur'âniyye, Mecelletu Edebu'l-Mustansire, Bağdad,  
 1987/1407.

## ÖZET

Ünal, Mehmet, "Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü", Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Mevlüt Güngör, XVIII+411s. Ankara 2002.

Kırâat, lügatte "okumak" anlamına gelir. Kırâat İlmî ise, noktasız ve hareketsiz(seslendirmeden yoksun) Arap yazısıyla yazılmış olan Kur'ân metninin okunmasını ele alan bir tefsir disiplini.

Kur'ân'ın farklı şekillerde okunmasının altında yatan temel neden, onun yedi harf (el-Ahrufü Seb'a) üzere okunmasına izin verilmiş olmasındandır. Yedi Harf, Medine döneminin sonlarına doğru çevre kabilelerden İslam'a giren kimselerin Kureys Lehçesi üzere nâzil olan Kur'ân vahyini, manaya korumak şartıyla kendi lehçelerine göre okuma izninin bir ifadesidir. Bu ruhsat/izin, Peygamber sonrası dönemde, Müslümanlar tarafından kullanılarak Kur'ân'ı okumada bir genişlik sağlamıştır. Öte yandan Kur'ân'ın, Hz. Osman döneminde noktasız ve hareketsiz(seslendirmeden yoksun) olarak kaleme alınarak çoğaltılması, yazılan bu nüshaları farklı şekillerde okumaya imkan tanımıştır. Ancak bu nüshaların okunmasında, bir rastgelelik söz konusu değildir. Bir kırâat rivâyetinin kabul edilebilmesi için, onun, Hz. Peygamber'e kadar ulaşan bir isnadının (rivâyet dayanağının) olması; dahası Arap gramerine ve Hz. Osman'ın yazdırdığı mushafların yazım şekline uygunluğunun bulunması gerekir. Bu üç şartı bünyesinde barındıran tüm kırâatların okunması kabul edilmiştir.

Bu ölçülere uyan kırâatlar arasında on kırâat imanin okuyuşu meşhur olmuştur. Bunlar, Nâfi, İbn Kesîr Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım, Hamza, Kisâf, Yakub, Ebû Câfer ve Halef'tir. Bu imamların birbirlerine göre okuyuşları arasında bulunan farklılıkların yaklaşık %80'ninin âyetlerin anlamına bir etkisi bulunmamaktadır. Ancak geri kalan yaklaşık %20'lik kısımda bazı anlam kaymaları görülmektedir. İşte biz bu çalışmamızda, farklı okuyuşlardan meydana gelen bu anlam farklılıklarını ele almış bulunuyoruz. Bunun yanında sahabeden nakledilen ve bize kadar sahih kanalla gelmiş olan bazı şazz (okunması kabul görmemiş) kırâatlar ile müdrec(Kur'ân âyetleri arasında sahâbîler tarafından âyeti açıklamak amacıyla yazılmış bazı ek açıklama) kırâatlara da bu çalışmamızda yer vermiş bulunuyoruz.

Bu çerçevede yer alan farklı okuyuşların Kur'ân'ın anlaşılmasına yardımcı oldukları görülmektedir. Bu farklı okuyuşlarla, kimi zaman, âyette kastedilen hüküm açıklığa kavuşmakta ve mana genişliği elde edilebilmektedir. Ya da kimi zaman bir kırâat varyantına göre anlamı kapalı olan bir ifade, diğer bir kırâata göre açıklığa kavuşabilmekte; bir kırâata göre genel(umûmî) bir anlam ifade eden bir lafız, başka bir kırâat varyantı ile özel bir anlam ifade edebilmektedir. Veya bir kırâat versiyonu ile âyetin anlamında bulunan bir sorun diğer bir okuyuşla açıklığa kavuşabilmektedir. Kısacası kırâat farklılıkları ile ilâhî murâdın anlaşılması ve tekâmül etmesi; âyetin ihtivâ ettiği hukûkî ve edebî güzelliklerin ortaya çıkması sağlanmış olmaktadır.

Bu nedenle yapılacak olan Kur'ân çevirilerinde ve Kur'ân Tefsir çalışmalarında kırâat farklılıklarının ihmal edilmemesi gerekir. Çünkü kırâatlar, bir müfessir için gözardı edilmeyecek zengin bir mana alternatifi sunmaktadır. Türkiye ölçeğinde bakıldığında yapılan Kur'ân çevirilerinde kırâat farklılıklarından dolayı meydana gelen farklı anlamların gözardı edildiği ve çoğunlukla bunlara temas edilmediği görülmektedir. Halbuki, yapılacak Kur'ân meallerinde meydana gelen farklı anlamları metin içinde olmasa da- âyetin anlamına ciddi oranda etki etmesi durumunda- en azından dipnotlarda vermek gerekli görünmektedir.

## ABSTRACT

*Ünal, Mehmet, "The Role of Reciting Differences in Comprehending The Koran" Ph.D. Thesis, Supervised by Prof. Dr. Mevlüt Güngör. Submitted to Ankara University, XVIII+411 pp, Ankara 2002.*

*Qirâat means 'reciting' in dictionaries. The scholar study of Reciting is a discipline of the explanation of Koran (tafsir) dealing with reciting of the Koranic texts written in Arabic script without dots and diacritical marks (having no marks representing vowels).*

*The major underlying reason in recitation differences in reading the Koran is that the Koran was allowed to be recited through "the seven letters", which is 'el-ahruf-u seb'a' in Arabic. The seven letters is a kind of permission granted to neighboring tribes - converting to Islam towards the end of Medina Period - to recite the Koran in their own dialect, which was revealed in Quraysh dialect so that they could protect the authentic meaning. This permission, used by the Muslims in post-prophetic period has enabled them to read Koran more widely and independently. On the other hand, multiplying the manuscripts of Koran without applying dots and diacritical marks during the period of Uthman, the Thirth caliph, led to the different recitation of the copies. However, there was no arbitrariness observed in the recitation of the Koran. In order for a chain of recitation to be regarded as credible, it should bear a chain of tradition which could be traced back to the Prophet himself; also comply with Arabic grammar, and with scriptural style of the Uthmanic texts. All the recitations of the Koran bearing these three conditions were approved.*

*Of the recitations in conformity with these rules, ten recitations have become famous. These are as follows: Nâfi, Ibn Âmir, Ebu Amr, Ibn Kesîr, Âsım, Hamza, Kisâi, Ebu Cafer, Ya'kub and Halef. 80% of the recitation discrepancies observed among these imams above do not give harm to the meaning of Koran. However, in the rest 20% there could be some shifts in meaning. In this study, I have tried to deal with these variations leading to differences in meaning. I also have dealt with some shazz recitations, which reached us from the companions of Mohammed through trustworthy chains of traditions (those whose recitations were not accepted) and mudrec recitations (the extra information written among the Koranic verses, penned by the companions of the prophet to clarify the meanings of the verses).*

*Within this framework, it has been observed that different recitations have contributed to the understanding of the Koran. In these different recitations, sometimes the underlying rule in the verse emerges, and becomes clearer, and a broader meaning has been obtained. Sometimes an implicit expression according to a certain recitation could be explicit in another recitation. Or a statement gaining a general meaning according to a certain recitation could gain a more special meaning in another variant of recitation. Or a problem experienced in a certain recitation could be clarified in another version of a recitation. In short, through the variations of recitations, the understanding and evolution of the divine meaning, the legal and literal beauties within the verse could be experienced.*

*Thus, in the scholarly studies of translations and explanations of Koranic texts, the variations of recitations should not be ignored. Because these variations pose quite different and considerably rich alternatives for the translators and interpreters.*