

Kur'an'ın Sıhhati Bağlamında Kıraat Farklılıklarının Değerlendirilmesi

Yrd. Doç. Dr. Harun ÖGMÜŞ*

Özet

Kur'an ilimlerinin en problemleri konularından biri de kıraatlerdir. Bu makalede kıraat farklılıklarının, nispet edildikleri imamlar açısından değil de, Kur'an kelimesindeki farklılıklar açısından değerlendirilmesinin daha doğru olduğu ileri sürülmektedir. Ayrıca Kur'an ve kıraatin birbirinden ayrı değerlendirilip değerlendirilemeyeceği tartışılmakta ve mütevâtir kıraatin "kurrânın ittîfak ettiği okuyuşlar", meşhur kıraatin ise "kurrânın ihtilâf ettiği okuyuşlar" şeklinde târif edilmesi önerilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, kıraat, mütevâtir, tevâtür, meşhur

Abstract

Differences of the qiraah are among the most problematic topics in Qur'anic sciences. In this article, it is argued that the qiraah differences must be assessed on the basis of the variation of the vocabulary of the Qur'an not on the basis of the Imams to whom the differences are attributed. In this article, it is also discussed whether Qur'an and Qiraah should be evaluated together or separately. We also propose that the *mutawatir qiraah* can be defined as "methods of recitation upon which Imams of recitation of the Qur'an unanimously agreed" and the *mashhur qiraah* can be defined as "methods of recitation upon which Imams disagreed"

Key Words: Qur'an, qiraah, mutawatir, tawatur, mashhur.

Giriş

Kur'an ilimlerinin en problemleri konularından biri de kıraatlerdir. Bu konuda birçok çalışma yapılmış, değişik açılardan farklı yorumlar getirilmiştir. Biz bu yazımızda kıraatlere Kur'an'ın sıhhati açısından bakacak ve konuyla ilgili bilinen hususları zaruret olmadıkça tekrarlamadan, şu temel soruların cevaplarını aramaya çalışacağız:

1. Kıraatler mütevâtir midir?
2. Yazılı değil de sözlü olarak vahyedildiği dikkate alındığında Kur'an'ın kıraatten ayrı düşünülmesi mümkün müdür? Bazı araştırmacıların ileri sürdüğü gibi Kur'an'ı yazı, kıraati ise o yazının muhtelif şekillerde okunuşu veya Şîa'nın iddia ettiği gibi kıraati kelimelerin maddesinde değil de, sadece hey'etindeki değişiklikler olarak değerlendirip Kur'an ve kıraati birbirinden ayırmak isabetli midir?

* Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

Eğer Kur'an'ı kıraatten ayırmak isabetli değilse ve yukarıda zikrettiğimiz birinci sorunun cevabı da olumsuz ise kıraatlerin tevâtüriyetiyle birlikte Kur'an'ın tevâtüriyeti de reddedilmiş olmaz mı?

Bu makalede bu soruların cevapları önce nazari açıdan sonra da pratik açıdan bakılarak ele alınacak ve problemle ilgili çözümler teklif edilerek temellendirilmeye çalışılacaktır.

I. Kıraatlerin Menşei ve Kısa Tarihçesi

Sözlükte “okuma” anlamına gelen kıraat ıstilahta “Kur'an kelimelerinin eda keyfiyetlerini ve farklılıklarını nakledenlerine nispet ederek bilmek” demektir.¹ Kıraat imamlarının râvilerinin ihtilâflarına rivayet, râvilerden sonrakilerin ihtilâflarına tarîk denilir.²

Kıraatler, yedi harf gibi Kur'an kelimelerinin bünyesinde bir değişiklik meydana getirmeyip sadece onların resm-i Mushaf'a (Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushafların noktasız-harekesiz imlâsı) uygun olan farklı şekillerde okunmasını sağladılar.³ Dolayısıyla Hz. Osman'ın belli başlı yerleşim merkezlerine gönderdiği mushafların her birine farklı bir şekilde yazdığı rivayet edilen ve bugün hâlâ on kıraatte mevcûdiyetini koruyan وصى - أوصى “vasiyet etti” farklılığı gibi anlamı değiştirmeyen bazı imlâ farklılıkları⁴ dışında kelime farklılığı ihtiva etmezler; bu

¹ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn ve mürsidü't-tâlibîn* (nşr. Ali b. Muhammed el-Imrân), baskı yeri ve târihi yok, s. 49; Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhîlül-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, I-II, Beyrut 1988, I, 410; başka târifler için bk. İsmâil Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kıraati*, İstanbul 1995, s. 235.

² Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, (nşr. Mustafa Dîbülbügâ), I-II, Beyrut 1993, I, 234; İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kıraati*, s. 241.

³ Yedi harf hakkında birçok görüş vardır. İbn Kuteybe (ö. 276/889) ve onu izleyenlere göre yedi harf Kur'an'da dağınık bulunan ve yedi grupta toplanan vecihlerdir (bk. İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkilü'l-Kur'ân*, [nşr. Seyyid Ahmed Sakr], Kâhire 1973, s. 36-38). Ebû Ubeyd el-Kasım b. Sellâm (ö. 223/838), Sa'leb (ö. 291/914) Ezherî (ö. 370/981) ve Beyhakî'ye (ö. 458/1066) göre yedi Arap lehçesidir (bk. Ebû Ubeyd, *Fedâilü'l-Kur'ân* [nşr. Vehbi Süleyman Gâveci], Beyrut 1991 s. 203; Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga*, I-XV, ts., V, 13; Süyûtî, *el-İtkân*, I, 149-151). Başta Taberî (ö. 310/922) olmak üzere Süfyan b. Uyeyne (ö. 198/813), Tahâvî (ö. 321/933), İbn Abdülberr (ö. 338/950) ve Bâkallânî (ö. 403/1013) gibi bir çok âlim ise yedi harfin, bazı Kur'an kelimelerinin müterâdif lafızlarla okunması olduğu görüşündedir. bk. Süyûtî, *el-İtkân*, I, 148; ayrıca bk. Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed İbn Cerîr, *Câmiü'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, (nşr. Abdülmuh-sin et-Türki), XX, Dârü Hecc, ts., I, 45; İsmâil Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, Ankara 1993, s. 99-101; yedi harfle ilgili başka görüşler için bk. Süyûtî, *el-İtkân*, I, 145 vd.

⁴ Ebû Şâme, Şehâbeddîn Abdurrahman b. İsmâil el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ ulûm teteallaku bi'l-Kitâbi'l-azîz* (nşr. Velîd Müsâid et-Tabatabâî), Kuveyt 1993, s. 280; Nâfi ' ve İbn Âmir أوصى şeklinde, diğerleri ise وصى şeklinde okumuştur (bk. Dâni, Ebû Amr, *et-Teyâsîr fi'l-kurâati's-seb'*, 2. baskı, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1984, s. 77); söz konusu imlâ farklılıklarının sayısı 44'tür.

itibarla – yedi harf ruhsatından bir parça olmakla birlikte— resm-i mushafa tam (tahkîkî) veya takdîrî bir şekilde uymaları sebebiyle yedi harften ayrılırlar.

Kıraat farklılıklarından bir kısmı imâle (elif harfinin telaffuzunu yâ harfinin telaffuzuna yaklaştırma), teshîl (hemzeyi hâ harfine yaklaştırma) gibi tamamen telaffuzla ilgili olup mânâyâ hiçbir etkisi yoktur.⁵ Bu çalışmada telaffuzla ilgili farklılıkları bahis konusu edilmeyecek, tamamen kelimenin madde ve daha çok da hey'etinde meydana gelen ve dolayısıyla mânâyâ etki eden kıraat vecihlerine odaklanılacaktır. Çünkü Kur'an'ın sıhhatiyle ilişkilendirilebilecek olan kıraat farklılıkları bunlardır.

Ancak hemen ifade edelim ki, mânâyâ etki eden kıraat farklılıkları bazı Kur'an kelimelerine münhasır olup her kelimedede okuyuş farklılığı yoktur. Kıraatlerin sayısının on ve hatta İbn Mücâhid'den (ö. 324/936) önce ondan fazla olması, okuyanlarına nispet edilmesinden ileri gelmektedir.⁶ Birbirlerine muvafık okudukları birçok yere mukabil farklı okudukları bazı kelimelerden dolayı kıraat imamlarının her birinin okuyuşu ayrı bir kıraat olarak isimlendirilmiştir. Yoksa Kur'an'ın her kelimesinin her bir kıraate göre farklı bir okunuşu söz konusu değildir. Meselâ yedi kıraat imamının yedi âyetten oluşan Fâtiha sûresinde mânâyâ etki eden yegâne ihtilâflı okuyuşu ملك "otorite sahibi" kelimesiyle⁷ sınırlıdır. Bazı kıraat imamları söz konusu kelimeyi mim harfinden sonra elif takdiriyle ملك "sahip" şeklinde okumuştur.⁸

bk. Altıkulaç, Tayyar, Hz. Osman'a Nispet Edilen Mushaf-ı Şerif: Türk İslâm Eserleri Nüshası, I-II, İstanbul 2007, I, 132-134.

⁵ İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249), bu şekilde edâ kabilinden olan ihtilâfların mütevâtir olmadığı görüşündedir (bk. İbnü'l-Hâcib, *el-Muhtasar* [Şemseddin Ebü's-Senâ Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed el-İsfehânî'nin *Beyânü'l-Muhtasar* adındaki şerhi ile birlikte], [nşr. Muhammed Mâzhar Bekâ], I-III, Mekke ts., I, 469). İbn Âşûr (ö. 1973), bu kabil ihtilâfların ictihâdî olduğunu çağrıştıracak ifadeler kullanmaktadır. bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I-XXX, Tunus, ts., I, 59.

⁶ Kıraat imamları, hocalarından öğrenip talebelerine öğrettiği bazı vecihleri sonradan bırakabiliyor ve/veya talebelerine değişik vecihler öğretiyorlardı (bk. Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, s. 355). Bu durumun, kurrânın okuduğu değişik hocaların kıraatlerinden seçmeler yapmasından kaynaklandığı anlaşılıyor (bk. Mekki, *Kitâbü'l-İbâne 'an maâni'l-kırâât* (nşr. Muhyiddin Ramazan), Dimaşk 1979, s. 64-65; ayrıca bk. Mustafa Altundağ, *Sahih Kıraatlerin Kaynağı*, İstanbul 2007; Mehmet Dağ, "Mu'tezile Mezhebine Ehl-i Sünnet'in İsnâdî: 'Kıraatler tevkîfî değil, ictihâdîdir' –Zemahşerî özelinde bir iddiânın değerlendirilmesi–", *Marife*, sy. 3 (Kış 2003), s. 244 vd., s. 248). Çok sayıda kıraat ortaya çıkmasının en önemli sebebi bu olmalıdır.

⁷ el-Fâtiha 1/4.

⁸ Âsım ve Kisâî ملك şeklinde, diğer imamlar ملك şeklinde okumuştur. bk. Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hüccce li'l-kurrâi's-seb'a*, (nşr. Bedreddîn Kahvecî-Beşîr Cevicâtî), I-VII, Dimaşk 1984, I, 7-8; Beydâvî, Nasîrüddin Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, I-V (2 müceller), Beyrut, ts., I, 27-28.

Aşağıda tafsîlâtıyla ele alacağımız üzere Şîa, kıraat farklılıklarının imamların ictihâdıyla ortaya çıktığını ileri sürmüşse de Ehl-i sünnet'e göre kıraat naklî bir ilimdir. Dolayısıyla kıraat imamları bazı Kur'an kelimelerindeki bu farklı okuyuşları hocaları olan tâbiînden veya sahâbeden⁹, onlar da Hz. Peygamber'den almıştır. Hz. Peygamber, daha sonra kıraat imamlarına nispet edilecek olan bazı Kur'an kelimelerinde bulunan bu farklı okuyuşlardan bir kısmını ashâbından bazısına bir kısmını da diğer bazısına okutuyor veya onların böyle farklı şekillerde okumasını tasvip buyuruyordu.¹⁰ Hz. Peygamber'in ashâbına böyle farklı vecihler öğretmesi, yedi harf ruhsatının mesnedi olan kolaylaştırma amacıyla örtüştüğü gibi birbiriyle zıtlık ihtiva etmeyip aksine birbirini destekleyici anlamlar içeren kıraat farklılıkları sayesinde Kur'an'ın mâna zenginliği kazanması, böylece farklı fikhî hükümlerin istinbâtına imkân doğması, iltifat gibi edebî sanatların ortaya çıkması ve bunun da i'câza başka bir delil olması gibi hikmetleri olabilir.

Ashâb-ı kirâmdan her biri Hz. Peygamber'den almış olduğu kıraati aldığı şekilde okumaya devam etti. Hz. Peygamber'in vefatından sonra fethedilen yerlere İslâm'ı götürüp insanlara Kur'an öğretirken de öğrenmiş olduğu kıraati öğretti. Böylece İslâm ülkesinin değişik merkezlerinde farklı kıraatler ortaya çıktı. II. (VIII.) asra gelindiğinde Şam'da İbn Âmir (21/641-118/736), Mekke'de İbn Kesîr (45/665-120/737), Kûfe'de Âsım (ö. 127/744), Hamza (80/699-156/772) ve Kisâf (ö. 189/805), Basra'da Ebû Amr (ö. 154/770) ve Medîne'de Nâfî' (70/689-169/785) kıraat ilminde ön plâna çıkmış kimselerdi. Bununla birlikte o asırda kıraatte öncü olan kimseler bunlarla sınırlı değildi. Bunların yanı sıra, hatta bunlardan da üstün olan daha birçok kurrâ vardı.¹¹ Nitekim Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (ö. 223/838), Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/869) ve Ebû Ca'fer et-Taberî (ö. 310/922) gibi kıraatleri tedvîn eden ilk âlimler günümüze gelen on kıraatten daha fazla kıraat derlemişlerdi.¹² Ancak III. (IX) ve IV. (X.) asırlarda kıraat farklılıklarının çokluğunun ihtilâflara yol açacağından endişe eden âlimler kıraatlerin sayısını sınırlamaya çalıştılar¹³ ve onlar içerisinde yukarıda isimlerini zikrettiğimiz yedi kıraat imamının okuyuşlarını *Kitâbü's-Seb'* adındaki eserinde derleyen İbn Mücâhid'in çalışmaları netice verdi. İbn Mücâhid'in bu yedi imamı seçmesinin sebebi ise, okuyuşlarının Hz. Osman tarafından beldelerine gönderilen mushafın hattına uygun

⁹ Kıraat imamlarından İbn Âmir (ö. 118/736), İbn Kesîr (ö. 120/738) ve Âsım'ın (ö. 127/745) tâbiînden olduğu belirtilir. bk. Dâni, *et-Teyisîr fi'l-kirâti's-seb'*, s. 4-6; Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, s. 109.

¹⁰ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, s. 380.

¹¹ Mekkî, *el-İbâne*, s. 26; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, s. 346.

¹² Bu müelliflerin yirmi ve hatta yetmiş kıraat imamı zikrettikleri belirtilir. bk. Mekkî, *el-İbâne*, s. 26-27; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, s. 346.

¹³ Mekkî, *el-İbâne*, s. 63, 66; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, s. 359.

olması ve beldelerinin halkı tarafından kıraatlerinin okunmaya devam etmesiydi.¹⁴

Ancak yedi sayısı hem yedi harfle¹⁵ hem de bir görüşe göre Hz. Osman'ın belli başlı yerleşim merkezlerine gönderdiği mushafların sayısı ile muvafık düştüğü¹⁶ için insanların yedi harfle yedi kıraati karıştırmasına sebep olduğu gerekçesiyle İbn Mücâhid'in söz konusu çalışması bazı âlimlerce tenkit edilmiştir. Onun tenkit edilmesinde, yirmiden fazla olan kıraatleri yedi ile sınırlandırması da başka bir âmil olmuştur.¹⁷ Hatta Ebûbekir Ahmed b. Hüseyin b. Mihrân en-Nîsâbü'rî'nin (ö. 381/991), söz konusu yedi kıraate üç kıraat daha ilâve etmesi ona bir tepki olarak değerlendirilmektedir.¹⁸

Kur'ân-ı Kerîm'i yedi harf ruhsatına uygun bir şekilde müterâdiflerle okumaya devam eden İbn Şenebûz'u (ö. 328/939)¹⁹ ve resm-i mushaftan nahiv vecihlerine göre kıraat üreten İbn Miksem'i (ö. 354/965)²⁰ mahkemeye vermesi ve onlarla fikrî mücâdeleye girerek cezâlandırılmalarını sağlaması dikkate alındığında İbn Mücâhid'in, Kur'an'ın okunuşunda ihtilâfa düşülmesinden endişe ettiği ve bu sebeple söz konusu çalışmaları yaptığı anlaşılmaktadır.²¹ Neticede daha evvel de kıraatlerden seçmeler yaparak onları beşe ve sekize düşürmeye çalışan âlimlerin çalışmalarının²² aksine İbn Mücâhid'in çalışması başarılı olmuş ve Nîsâbü'rî tarafından ilâve edilip İbnü'l-Cezerî (725/1324-833/1429) tarafından daha da yaygınlaştırılan üç kıraatle birlikte on kıraat ilmî olarak günümüze kadar intikâl etmiştir. Bununla birlikte günümüzde bunların en yaygın okunanı Âsım kıraatinin Hafs (90/708-180/796) rivayetidir. Bunun dışında Kuzey Afrika'nın bazı yerlerinde

¹⁴ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, s. 356-357; Hz. Osman, istinsah ettiği mushafların birini Medîne'de bırakmış diğerlerini Mekke, Kûfe, Basra ve Şam'ın yanı sıra —bir rivayete göre— Yemen ve Bahreyn'e de göndermişti. Son iki yere gönderilen mushafın âkıbeti bilinmediğinden İbn Mücâhid, onların yerine kurrânın çok bulunduğu Kûfe'den iki kıraat imamı daha seçerek sayıyı yediye tamamlamıştır. bk. Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, s. 360, 364.

¹⁵ Subhî Sâlih, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 1990, s. 248.

¹⁶ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, s. 358-359.

¹⁷ Subhî Sâlih, *Mebâhis*, s. 247-248; ayrıca bk. Mehmet Dağ, "İbn Mücâhid'in Kıraat Ekollerini Yedi ile Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım", *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 10, sy. 27 (Bahar 2006), 93-94.

¹⁸ Dağ, a.g.m., s. 96.

¹⁹ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, I-XVII, Beyrut 2001, II, 103-104; Safedî, Salâhaddîn Halil b. Aybek, *el-Vâfi li'l-vefeyât* (nşr. Ahmed el-Aranût), I-XXIX, Beyrut 2000, II, 28-29; ayrıca bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, (nşr. Rızâ Teceddüd), I-II, (baskı yeri ve târihi yok), s. 34-35.

²⁰ bk. bk. İbnü'n-Nedîm, a.g.e., s. 35-36.

²¹ bk. bk. Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, II, 608-612; ayrıca bk. Dağ, "İbn Mücâhid'in Kıraat Ekollerini Yedi ile Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım", s. 88-89.

²² İbn Mücâhid'den önce kıraatleri beşe ve sekize indiren *Kitâbü'l-Hamse* ve *Kitâbü's-Semâniye* adında eserler yazılmıştır. bk. Mekkî, *el-İbâne*, s. 66; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, s. 359.

Nâfi kıraati ve Sûdan'da Ebû Amr kıraati de okunmaktadır.²³

II. Kıraatlerin Mütevâtirliği Meselesi

Süyûtî, sıhhat açısından kıraatleri altıya ayırmıştır:

1. Mütevâtir: Yalan üzerine birleşmesi mümkün olmayan bir topluluğun aynı özellikteki bir topluluktan naklettiği kıraatler. Kıraatlerin geneli böyledir.

2. Meşhûr: Arap diline ve resm-i mushafa uyduğu ve sahih bir senedi olduğu halde mütevâtir derecesine ulaşmayan, bununla birlikte kurrâ katında şöhret bulan kıraatler.

3. Âhâd: Sahih bir senedi olmakla birlikte resm-i mushafa veya Arap diline aykırı olan ya da kurrâ katında yeterince şöhret bulmayan kıraatler.

4. Şâz: Senedi sahih olmayan kıraatler.

5. Mevzû: Uydurulmuş kıraatler.

6. Müdrec: Tefsir kabilinden zikredildiği halde kıraat sanılan kelime veya cümleler.²⁴

Bu maddelerden kıraat kriterlerine uyan ve dolayısıyla bizim konumuzla ilgili olan yalnızca ilk ikisidir. Çünkü kıraatin muteber olması için –tevil ile de olsa– Arap dili kurallarına, –ihtimâl ile de olsa– Hz. Osman'ın istinsâh ettirdiği mushafların imlâsına uygun olması ve sahih bir senet taşıması gerekir.²⁵

Cumhûrun yedi ve hattâ on kıraatin hepsinin mütevâtir olduğu görüşünü savunduğu nakledilirse de²⁶ kıraat ilminin otoriteleri bir kıraatin kime nispet edildiğini değil, zikretmiş olduğumuz bu kriterlere uymasını esas almışlar, yedi kıraat içinde de bu kritere uymayanlar olduğunu belirtmişlerdir.²⁷ Ebû Şâme şöyle der:

“Müteahhir kıraatçilerden ve onların dışındaki bazı taklitçilerden oluşan bir topluluğun dilinde yedi kıraatin hepsinin, yani yedi imamdan rivayet edilen her şeyin

²³ Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kıraati*, s. 312.

²⁴ Süyûtî, *el-İtkân*, I, 241-243.

²⁵ Mekkî, *el-İbâne*, s. 67; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, s. 381; bu kriterler İbn Mücâhid'le başlamış değildir. Ondan önce kıraatler arasında ihtiyarda bulunan âlimler de resm-i Mushaf'a ve Arap diline uygunluğun yanı sıra icmâ-ı âmmeyi dikkate almışlardır. Âmme ise bu âlimler tarafından bazen Mekke ve Kûfe ehlinin, bazen Mekke ve Medine ehlinin, bazen de Âsım ve Nâfi' kıraatlerinin ittifakı olarak değerlendirilmiştir. bk. Mekkî, *el-İbâne*, s. 65.

²⁶ Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, I, 439 vd.

²⁷ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, s. 386-387; ayrıca bk. Mekkî, *el-İbâne*, s. 67; Süyûtî, *el-İtkân*, I, 236-237.

mütevâtir olduğu sözü yayılmıştır. Bu kimseler, 'Bunların hepsinin Allah katından indirildiğinden emin olmak gerekir' demişlerdir. Biz de böyle söylüyoruz. Ancak tariklerin o imamlardan nakilde birleştiği ve toplulukların hiç yadırgamaksızın ittifak ettiği yayılmış ve şöhret kazanmış olan vecihlerde böyle söylüyoruz."²⁸

Daha sonra Ebû Şâme, hususiyle İslâm dünyasının doğu ve batısında telif edilen kıraatle ilgili kitaplar arasında çok ihtilâflar olduğunu, bir çok okuyuş şeklinin inkâr edildiğini, eğer bunlarda tevâtür olduğu bilinse kimsenin buna cür'et edemeyeceğini belirtir ve sözlerini şöyle sürdürür:

"Velhâsıl biz, kurrâ arasında ihtilâf edilen lafızların hepsinde tevâtürü gerekli görenlerden değiliz. Aksine kıraatlerin hepsi, mütevâtir olan ve mütevâtir olmayan olmak üzere ikiye ayrılır. Bu, mutedil davranıp kıraatleri ve onların tariklerini gözden geçiren kimseler için açık bir husustur."²⁹

Ebû Şâme, yedi kıraatin mütevâtir olduğunu iddia edenlerin en fazla Ebû Amr'ın idğâmı gibi bazı telâffuz şekillerinin bu imamlardan tevâtüren nakledildiğini ispatlayabileceklerini, Hz. Peygamber'den mütevâtir oluşunu ise temellendiremeyeceklerini, çünkü Hz. Peygamber'den bu imamlara kadar kıraatin naklinin – pek azı dışında – âhâd rivayet olduğunu belirterek önemli olanın kıraatlerin kimden nakledildiği olmayıp zikredilen şartlara uyup uymadığı olduğunun altını tekrar çizer.³⁰ Zerkeşî de (ö. 794/1392) yedi kıraatin nisbet edildikleri imamlardan itibaren mütevâtir olmakla birlikte Hz. Peygamber'den bu imamlara kadar haberi vâhidle nakledildiği hususunda ona katılır.³¹ Ferrâ (ö. 207/822), Taberî (ö. 310/922), Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987) Zemahşerî (ö. 538/1143), İbn Atıyye (ö. 541/1147) ve Beydâvî (ö. 691/1292) gibi konuya vâkıf olan nahiv ve tefsir âlimleri tarafından yedi kıraat imamının okuyuşları da dâhil olmak üzere bazı kıraat vecihlerinin tenkit ve hatta reddedilmesi,³² kıraatlerin bu âlimler tarafından da mütevâtir kabul

²⁸ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, s. 391.

²⁹ *a.g.e.*, s. 392.

³⁰ *a.g.e.*, s. 392-393.

³¹ Zerkeşî, Bedreddîn Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'an*, (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mer'aşlî ve diğerleri), I-IV, Beyrut 1990, I, 466.

³² Meselâ Ferrâ, yedi kıraat imamından biri olan Âsım'ın Nûr sûresinin 35. âyetinde ذُرِّيٌّ şeklindeki okuyuşunu Arap kelâmında böyle bir veznin bulunmadığı gerekçesiyle tenkit eder (bk. Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'an*, [nşr. Ahmed Yûsuf Necâtî-Muhammed Ali en-Neccâr], I-III, ts., II, 252); Ebû Ali el-Fârisî, Zemahşerî, İbn Atıyye ve Beydâvî ise yine yedi kıraat imamından biri olan İbn Âmir'in En'âm sûresinin 137. âyetini وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ şeklinde okuyuşunu muzâf ve muzâfün ileyhın arasının ancak şiiirde ve sadece zarfla ayrılabilceğini ileri sürerek tenkit ederler. bk. Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hüccce li'l-kurrâi's-seb'a*, III, 410-411; Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fî viciûhi't-te'vil*, I-IV, Beyrut 1995, II, 67; İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsiri'l-kitâbi'l-azîz*, (nşr. el-Meclisü'l-ilmî), I-XVI, Fas

edilmediğini gösterir. Çünkü mütevâtir haber kat'î bilgi ifade ettiğinden onu reddedenin tekfiri gerekir. Nitekim Endülüs müftüsü Ebû Saîd Ferec b. Lübb'ün (ö. 782/1380) bu cür'eti gösterdiği belirtilmektedir.³³ Bununla birlikte bu yaklaşım yaygınlaşmamış, kıraatleri tenkit eden âlimlere Ebû Hayyân (ö. 745/1344) gibi en şiddetli tepkiyi gösterenler bile tenkitle yetinmiştir.³⁴

Bazı mütekellimlerin tamamen ictihâdî bir mesele olarak gördüğü³⁵, kıraat erbabının öncülerinin ihtilâflar olduğunu belirttiği ve tefsirde otorite olan kimsele-
rin yer yer tenkit ve reddettiği bir konuda tevâtür savunmanın oldukça güç olduğu ortadadır. Mütevâtir olduğu belirtilen bir hususta ihtilâf edilse bile ihtilâfın açısı bu kadar geniş olamaz. Nitekim on kıraatin mütevâtir olduğunu savunanlar bile bu durumu gördüğünden olacak ki, Arap diline ve resm-i Mushaf'a muvafakati sayesinde kıraatin senedinin tevâtür kuvvetine ulaştığını söylemişler,³⁶ bir bilginin bir topluluk nezdinde mütevâtir olmamasının başka bir topluluk nezdinde mütevâtir olmasına engel teşkil etmeyeceğini ileri sürerek hem kıraatlerin mütevâtirliğini hem de onları tenkit eden âlimleri kurtarmaya yönelik ara çözümler üretme çabası içerisine girmişlerdir.³⁷

Bütün bunlar, kıraatlerin mütevâtir olduğunu savunanların bile delillerindeki zaafı itiraf ettiklerini, dolayısıyla mütevâtir kıraatin yedi veya on kıraatle ilişkilendirilmeden yeniden tanımlanması gerektiğini göstermektedir. Bu sebeple biz mütevâtir kıraatin, "bütün kurrânın ittifak ettiği okuyuşlar" şeklinde anlaşılması gerektiğini düşünüyoruz. Çünkü yukarıda da geçtiği üzere kıraat otoriteleri, kıraatin muteber olmasını herhangi bir imama nispet edilmesine değil, kıraatin kriterlerine, yani sahih bir senede sahip olup Arap diline ve resm-i mushafa uygun olmasına bağlamışlar, on kıraat imamının okuyuşları içerisinde de bu üç kriteri uymayan ve bu sebeple tenkit edilenlerin bulunduğunu, zaten tevâtür olsa diğer şartlara gerek kalmayacağını belirtmişlerdir.³⁸ Bu durumda yedi veya on kıraat imamına nisbet edilen okuyuşların hepsini mütevâtir kabul etmek mesnetsiz kalmaktadır.³⁹ Halbuki "bütün kurrânın ittifak ettiği okuyuşlar" şeklindeki bir

1977, VI, 158; Beydâvî, *Envârî't-tenzîl*, I, 209; Söz konusu kıraat vecihleri için bk. Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hüccce li'l-kurrâi's-seb'a*, III, 409; V, 323.

³³ Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, I, 433-434.

³⁴ Ebû Hayyân, Esfîrüdîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî el-Gırnâtî el-Ceyyânî, *el-Bahrü'l-muhîr*, I-VIII, Mısır 1328, IV, 229-230.

³⁵ bk. Süyûtî, *el-İtkân*, I, 244.

³⁶ Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, I, 425-426.

³⁷ Zürcânî, *a.g.e.*, I, 450.

³⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kurrâti'l-aşr*, I-II, Beyrut, ts., I, 13. Süyûtî, *el-İtkân*, I, 239.

³⁹ Yedi kıraatin Hz. Peygamber'den tevâtürle gelmediği söz konusu kıraatlerin senetlerini incelemek suretiyle de ileri sürülebilir. Nitekim Süleyman Ateş bu yola başvurarak söz konusu kıraat-

mütevâtir kıraat tarifi bize göre daha kabul edilebilir görünmektedir.

Ebû Şâme'nin yukarıda aktarmış olduğumuz açıklamalarında da teklif ettiğimiz bu tarifi destekleyen ifadeler vardır. Meselâ aşağıdaki cümleler böyledir:

“Yedi kıraatle kasıt, yedi meşhur kıraat imamından rivayet edilenlerdir. Onlardan rivayet edilenler ikiye ayrılır: Tariklerin ihtilâf etmediği icmâ oluşan rivayetler ve hakkında ihtilâf edilen, yani bazı tariklerde onlara nisbeti reddedilmiş olan rivayetler. Kıraat kitaplarını yazan müellifler bu konuda çok ihtilâf etmiştir. Onların kitaplarını gözden geçirip sözlerine vâkıf olanlar söylediğimizin doğruluğunu görürler.”⁴⁰

Gerçi bu ifadeler, ilk bakışta kıraat imamlarının ihtilâf ettiği okuyuşların değil de, râvilerin imamlardan naklinde ihtilâf ettiği okuyuşların mütevâtir olmadığı şeklinde anlaşılmaya daha müsait görünüyor. Ancak bu paragraf, daha önce yine Ebû Şâme'den aktardığımız “Velhâsil biz, kurrâ arasında ihtilâf edilen lafızların hepsinde tevâtürü gerekli görenlerden değiliz” ifadesi ışığında değerlendirildiğinde, onun mütevâtir olmayan kıraatle imamların ihtilâf ettiği okuyuşları, en azından bunların bir kısmını kastettiğini gösteriyor. Nitekim İbnü'l-Cezerî de *Müncidü'l-mukrîn*'de, onun görüşünü bu şekilde yorumlayıp böyle aktarmış, sonra da şiddetle ret ve tenkit etmiştir.⁴¹ Ancak daha sonra yazdığı *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr* adındaki eserinde, müteahhirînden bazılarının kıraatte tevâtürü şart koştuğunu, kendisinin de daha önce bu görüşü savunduğunu, fakat sonradan bunun yanlışlığını anladığını, çünkü bu durumda kıraatin resm-i mushafa ve Arap diline uygunluğunu aramanın anlamsız olacağını, ayrıca kıraat vecihlerin-

lerin Hz. Peygamber'den âhâd yollarla geldiğini savunmuştur (bk. Süleyman Ateş “Kıraatlerde Tevâtür Meselesi”, *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV Kıraat İlmî ve Problemleri*, İstanbul 2002, 327-331). Ancak biz bu yöntemi isabetli bulmuyoruz. Çünkü kıraatlerin senetlerinin âhâd oluşu mutlak anlamda kıraatlerin de âhâd olmasını gerektirmez. Senet, yalnızca kurrânın, yani kıraatte uzmanlaşıp insanlara Kur'an okumayı öğreten kişilerin hocalarının isimlerinin ilmî disiplin gereği kayıt ve tespit edilmesine yarar. Bir kıraat imamının, kıraatle ilgili ilmini yalan üzerinde birleşmesi imkânsız bir topluluktan öğrenmesi –hiçbir ilimde beklenmeyeceği gibi– kıraat ilminde de beklenmez. Binâen aleyh kıraatle ilgili senetlerde yalnızca kıraat imamlarının kıraati öğrendiği hocaların isimlerinin kaydedilmesi gayet tabiidir. Bununla birlikte onların okudukları kıraat onların yanı sıra birçok topluluk tarafından da okunmuştur. Şu halde –ileride de üzerinde duracağımız gibi– kıraatlerin nesilden nesile sağlam bir şekilde aktarılmasında bize göre hiçbir tereddüt yoktur. Buna rağmen yedi veya on kıraat imamına nispet edilen okuyuşların hepsinin mütevâtir olduğunu kabul etmenin mesnetsiz kaldığını söylememiz ve mütevâtir kıraati yeniden tarif etme ihtiyacı hissetmemiz ise, –yukarıda zikrettiğimiz üzere– kıraatin muteber olması için senet dışında kriterler getirilmiş olması, yedi kıraat de dâhil olmak üzere kimi kıraat vecihlerinin bazı âlimlerce tenkit edilmesi ve bazılarınca kıraat farklılıklarının ictihâda dayandığının ileri sürülmesidir. Hakkında bu kadar tartışma ve farklı görüş olan bir hususun mütevâtir olduğunu ileri sürmek bize göre – teorik açıdan – isabetli görünmemektedir.

⁴⁰ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, s. 391.

⁴¹ İbnü'l-Cezerî, *Müncid*, 197 vd.

den birçoğunun (tevâtür şartını taşımadığı için) nefyedilmiş olacağını belirterek daha önce eleştirdiği Ebû Şâme'nin görüşünü benimsemiştir.⁴²

O halde mütevâtir ve meşhur kıraati muayyen kıraat imamlarından herhangi birine nispet edilmiş olmasından ziyade bir Kur'an kelimesinin okunuşunun veya okunuşlarının kıraat şartlarına uygunluğu açısından değerlendirmemiz daha doğru olacaktır. Zaten kıraat farklılığını ortaya koymak açısından önemli olan, bir kelimenin kim tarafından okunduğundan çok hangi şekillerde okunduğudur. Bu çerçevede bakıldığında bir Kur'an kelimesindeki kıraat ihtilâfları genellikle ikiyi, en fazla üçü geçmez.⁴³ Meselâ –bir başka vesileyle de zikrettiğimiz gibi– yedi kıraat imamının yedi âyetten oluşan Fâtiha sûresinde mânâya etki eden yegâne ihtilâflı okuyuşu ملك “otorite sâhibi” kelimesiyle⁴⁴ sınırlıdır. Bazı kıraat imamları söz konusu kelimeyi mim harfinden sonra elif takdiriyle ملك “sâhip” şeklinde okumuştur.⁴⁵ Öyleyse gerçekte Kur'an'ın yedi veya on ayrı okunuşu değil, iki okunuşu söz konusu olup bu da Kur'an'ın her kelimesiyle değil bazı kelimeleriyle ilgili bir durumdur.⁴⁶ Yedi veya on kıraat kavramları ise, –daha önce de belirttiğimiz gibi– birbirlerine muvafık okudukları birçok yere mukabil farklı okudukları bazı kelimelerden dolayı kıraat imamlarının her birinin okuyuşunun ayrı bir kıraat sayılmasından kaynaklanmaktadır. Kıraat imamları hocalarından öğrendikleri bazı vecihleri okumayı sonradan bırakabiliyor ve talebelerine değişik vecihler öğretebiliyordu.⁴⁷ Kıraat imamlarının farklı hocalardan öğrendikleri vecihlerden seçmeler yaptıklarını gösteren bu durum,⁴⁸ râvilerin birbirleri ve hatta hocalarıyla ihtilâflarını vuzuha kavuşturduğu gibi çok sayıda kıraatin ortaya çıkmasını da açıklıyor. Değişik hocalarının okuyuşlarından seçmeler yapıp kıraatte tebâruz eden her imamın okuyuşu bir kıraat sayıldı. Bu sebeple İbn Mücâhid'den önce –daha evvel de geçtiği üzere– Ebû Ubeyd, Ebû Hâtim ve

⁴² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 13; Zürkânî, İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'deki ifadesini görmediğinden olacak ki müellifin hep *Müncid*'deki ifadelerini nakletmiş ve kendi görüşünü de onun üzerine bina etmiştir (bk. Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, I, 439 vd.).

⁴³ Kıraat farklılığının fazla olduğu Kur'an kelimeleri bir hayli sınırlıdır. Meselâ أف kelimesi (Enbiyâ 20/67) merfû, mansup ve mecurr şekillerde tenvinli ve tenvinsiz olarak okunduğu gibi sâkin olarak da okunmuştur (bu ve başka örnekler için bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 315-316).

⁴⁴ Fâtiha 1/4.

⁴⁵ Âsım ve Kisâi ملك şeklinde, diğer imamlar ملك şeklinde okumuştur. bk. Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hüccetü'l-kurrâi's-seb'a*, I, 7-8.

⁴⁶ Ayrıca bk. Şimşek, Sait, “Kıraatlerin kaynağı problemi”, *Kur'an ve tefsir araştırmaları –IV*, İstanbul 2002, s. 42.

⁴⁷ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, s. 355.

⁴⁸ Nitekim kurrânın öğrendikleri kıraatlerden seçimler yaptığını Mekkî b. Ebî Tâlib de belirtir. Bk. Mekkî, *el-İbâne*, s. 64-65; ayrıca bk. Dağ, “Mu'tezile Mezhebine Ehl-i Sünnet'in İsnâdî: 'Kıraatler, Tevkîfî Değil; İctihâdîdir'”, s. 248.

Taberî gibi âlimler yirmi ve hatta yetmiş kadar kurrânın kıraatini tesbit etmişti. Halbuki Kur'an kelimelerinin her birinin bu kadar farklı okunuşu hiçbir zaman söz konusu olmamıştır. Kıraatlerin sayısının bu denli fazla oluşu okuyanlarına nispet edilmesinden kaynaklanmaktadır. Bir okuyuş şeklinin kurrâdan kime ait olduğunu bilmek ilmî açıdan elbette önemlidir. Ancak biz, kıraatleri sınıflandırırken şahısların değil de, bizzat Kur'an kelimelerinin okunuşlarının kıraatin muteber olmasını sağlayan kriterler ışığında göz önüne alınması ve kurrânın ittifak ettiği okuyuşların mütevâtir, ihtilâf ettiği okuyuşların ise meşhur kıraat olarak anlaşılması gerektiği kanaatindeyiz.

Tabiatıyla bu durumda şöyle bir itiraz gündeme gelecektir: Mushafın iki kapağı arasındaki Kur'an mütevâtirdir. Kurrânın ihtilâf ettiği okuyuşların mütevâtir olmaması, Kur'an'ın bazı kelimelerinin mütevâtir olmamasını gerektirir.⁴⁹ Kaldı ki günümüze ilmî olarak yalnızca on sahîh kıraat intikal etmiştir. Halbuki İbn Mücâhid'den önceki âlimler bundan kat kat fazla kıraat tespit etmişlerdir. On kıraatin ittifak ettiği fakat günümüze ulaşmayan o kıraatlerin ihtilâf ettiği okuyuşlar olabilir. Bu da on kıraatin ittifak ettiği bazı Kur'an kelimelerini bile mütevâtir olmaktan çıkarır.

Dile getirilen bu itiraz ilk bakışta gerçekten de haklı görünmektedir. Ancak Kur'an, nüzûlünden beri yazılmış bir vesika olarak elimizde bulunmaktadır. Kıraat farklılıkları onun sıhhatine hâlel getirmez.

On kıraatin ittifak ettiği, fakat günümüze ulaşmayan kıraatlerin ihtilâf ettiği okuyuşların olabileceği ihtimali de ilk bakışta haklı bir itiraz olarak görünmektedir. Ancak –daha önce de belirttiğimiz gibi– gerçekte Kur'an kelimelerindeki okuyuşlar genellikle iki-üç vecihle sınırlı kalır. Kıraat sayısının çok fazla oluşu ise imamların adına nispet edilmesinden kaynaklanmaktadır. Yirmi kadar kıraat tespit ettiği belirtilen Taberî'nin tefsirindeki kıraat vecihlerinin on kıraatle büyük ölçüde uyuşması da,⁵⁰ Kur'an kelimelerinin her birindeki okuyuş farklılıkları nazar-ı dikkate alındığında İbn Mücâhid'den önceki kıraat farklılıklarının İbn Mücâhid'den sonrakilerle –farklı imamlara nispet edilmesi dışında– büyük

⁴⁹ Nitekim İbnü'l-Hâcib bu gerekçeyle yedi kıraatin mütevâtir olduğunu savunmuştur. bk. İbnü'l-Hâcib, *el-Muhtasar*, I, 469.

⁵⁰ Meselâ Taberî, Bakara sûresinin 9. âyetinde يَخْدَعُونَ kelimesinin sahîh kıraatinin müfâaleden değil, sülâsiden okumak olduğunu belirtir (bk. Taberî, *a.g.e.*, I, 285). Kezâ Taberî, فتلقى آدم من ربه كلمات âyetinin bazılarınca آدم kelimesinin nasbı ve كلمات kelimesinin ref'ı ile okunduğunu fakat –bu okuyuşun Arap dili bakımından câiz olmakla birlikte– kurrâ ve ehl-i te'vîlin icmâına aykırı olduğu için câiz olmadığını söyler (bk. Taberî, *a.g.e.*, I, 580). Halbuki Taberî'nin birinci âyette tercih etmediği kıraat Nafi', İbn Kesîr ve Ebû Amr'a, ikinci âyetteki okuyuş ise sadece İbn Kesîr'e âittir. bk. Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce li'l-kurrâi's-seb'a*, I, 312; II, 23.

ölçüde örtüştüğünü gösterir.

Kıraat farklılıklarının mütevâtir olmayışının nüzûlünden beri yazılı bir vesika olarak elimizde bulunması sayesinde Kur'ân'ın tevâtüriyyetine zarar vermeyeceğini belirtmemiz, Kur'ân'ı yazıya indirmediğimiz şekilde algılanmaya müsaittir. Biz bu hususu aşağıda "Kur'an ve Kıraat İlişkisi" başlığı altında ele alacağız.

III. Kur'an ve Kıraat İlişkisi

Kur'an; Hz. Peygamber'e vahiy yoluyla indirilip mushaflara yazılan, tevâtürle nakledilen ve tilâvetiyle ibâdet edilen mu'cize kelâmdır.⁵¹

Kur'an'ın başka tarifleri de yapılmıştır. Hepsinin ortak özelliği "kelâm" kaydını ihtiva etmesidir.⁵²

Âlimler içerisinde Kur'an ve kıraati eşitleyip aynı değerlendiren yaklaşımlar olduğu gibi bu ikisini birbirinden ayıranlar da vardır. Müteahhir ulemâdan bazılarının âhâd haberle Kur'an'ın sâbit olmayacağı gerekçesiyle yedi kıraatin mütevâtir olması gerektiğini ileri sürmesi⁵³ Kur'an ve kıraati eşit görme temâyülü olarak anlaşılmaya müsaittir.

Öte yandan –daha önce zikrettiğimiz üzere– Ferrâ, Taberî, Ebû Ali el-Fârisî, Zemahşerî, İbn Atıyye ve Beydâvî gibi âlimlerin bazı kıraatleri tenkit ve hatta reddettiği gerçeği ortada iken Kur'an ve kıraatin eşitlenip aynı görülmesinin, mezkûr âlimleri Kur'an'ı tenkit etmiş konumunda göstereceği âşikârdır. İşte başta bu sebep olmak üzere kıraatlerin senetlerinin âhâd olması gibi başka bazı gerekçelere istinaden Kur'an ve kıraati farklı değerlendirme yaklaşımı da ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşımı sergileyenlerin başında Şîa gelmektedir.

Şîa, kıraatlerin ictihâdî olduğu kanaatindedir.⁵⁴ Onlara göre Kur'ân'ın mütevâtir olması kıraatlerin mütevâtir olmasını gerektirmez. Çünkü kelimenin ifade edilmiş keyfiyetindeki farklılık, kelimenin aslı (kökü) üzerindeki ittifakla çelişmez. Bu durum, tıpkı hicret gibi tarihî bir hâdisenin ayrıntıları noktasındaki ihtilâfın,

⁵¹ Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, I, 21; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 34; Gümüş, Sadrettin, *Kur'an Tefsirinin Kaynakları*, İstanbul 1990, s. 18-19; Demirci, Muhsin, *Tefsir Usûlü*, 7. Baskı, İstanbul 2008, s. 69.

⁵² bk. Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, I, 22.

⁵³ Bu kimselerin söz konusu görüşleri için bk. Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, s. 391; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 18; Meselâ İbnü'l-Hâcib, yedi kıraatin mütevâtir olmamasının Kur'ân'ın bazı kelimelerinin mütevâtir olmaması neticesini doğuracağını ileri sürer (bk. İbnü'l-Hâcib, *el-Muhtasar*, I, 469).

⁵⁴ El-Hûî, Seyyid Ebû'l-Kâsım Mûsâ, *el-Beyân fî tefsiri'l-Kur'ân* "Şîa'nın kıraatler hakkındaki görüşü" (trc. Halil İbrâhim Kaçar), *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV*, İstanbul 2002, s. 459.

söz konusu hâdisenin mütevâtir oluşuna engel teşkil etmemesi gibidir.⁵⁵ Kıraatin sahih oluşunun tek kriteri, bütün müslümanlar nezdinde kabul edilen Kur'an metniyle örtüşmesidir.⁵⁶ Bu örtüşmede Arap dili ile resm-i mushafa uygunluk ve isnâdı sahih kat'î bir delille çelişmeme de dikkate alınır.⁵⁷

Görüldüğü gibi bu görüşte, Kur'an'ı yazıya indirgeme temayülü vardır. Buna göre kelimenin maddesi aynı olduğça hey'eğin değişikliğe uğramasının, meselâ ifâlden, tef'ilden veya sülâsîden okunmasının bir zararı yoktur. Çünkü Kur'an kelimelerinin köklerinin mütevâtir oluşu bu farklı okuyuşların mütevâtir olmasını gerektirmez. Bunun mefhûm-i muhâlifi Kur'an'ın tevâtüriyyetinin bu okuyuşların tevâtüriyyetine bağlı olmadığıdır. Hülâsa Şîa'ya göre Kur'an yazılı olan metindir. Kıraatler ise kıraat imamlarının Arap dilinin imkânlarıyla bu yazıyı okuma hususundaki ictihatlarıyla ortaya çıkmıştır.

Bilindiği gibi daha önce zikrettiğimiz İbn Miksem'in (ö. 354/965) görüşü de bu istikamettedir. Ona göre Kur'an, resm-i mushafa uyması kaydıyla Arap diline uygun olan vecihlerle okunabilir. Bu sebeple o, yazıya uygun olan en fasih okuyuşu tercih ediyordu.⁵⁸ Kelâmcılardan bir topluluğun da, nakli gerekli görmeksizin ictihatla Arap diline uygun kıraat vazedilebileceği görüşünü paylaştığı belirtilir.⁵⁹

Günümüz müfessirlerinden Süleyman Ateş⁶⁰ ve Sâlih Akdemir de bu kanaattedir. Hatta Sâlih Akdemir'e göre Cebrâil'in hangi kıraat vechiyle okuduğu bilinmediğinden Âsım kıraatinin Hafs rivâyetine göre basılan mushafalara dipnot düşülerek diğer kıraatler gösterilmeli ve resm-i mushaftan, yani Kur'an'ın Hz. Osman devrinde yazılmış olan noktasız-harekesiz imlâsından ictihatla yeni kıraatler üretilmelidir.⁶¹

Görüldüğü üzere aktardığımız bu görüşlerin hepsi Kur'an'ı yazıya indirgeyip

⁵⁵ Muhammed Hâdî Mağrife, *et-Temhîd fî ulûmi'l-Kur'an* "Şîa'nın kıraatler hakkındaki görüşü" (trc. Halil İbrâhim Kaçar), *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV*, İstanbul 2002, s. 468.

⁵⁶ a.g.e., s. 472.

⁵⁷ a.g.e., s. 473.

⁵⁸ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, II, 610.

⁵⁹ Süyûtî, *el-İtkân*, I, 244.

⁶⁰ Süleyman Ateş, Arap yazısının İslâm'ın ilk devirlerinde yetersiz oluşu sebebiyle nokta ve harekeden yoksun olduğunu, gramer çalışmalarının başlamasıyla birlikte nokta ve hareketin kullanılmaya başlandığını, bu gelişmeye bağlı olarak Kur'an'ın da kıraat ve nahiv âlimleri tarafından seslendirildiğini, kıraatlerin bunun sonucu olarak ortaya çıktığını, bunlarla ilgili senetlerin mütevâtir olması şöyle dursun sahih olmasının bile şüpheli olduğunu ileri sürmüştür. bk. Süleyman Ateş, "Kıraatlerde Tevâtür Meselesi", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV Kıraat İlmi ve Problemleri*, s. 326 vd.

⁶¹ Akdemir, Sâlih, "Kur'an'ın Toplanması ve Kıraati Meselesi", *Kur'an Sempozyumu I*, Ankara 1994, s. 29.

kıraati ise vahiy olan bu yazının okunuşu olarak değerlendirmekte, böylece Kur'an ve kıraati ayırmak istemektedir. Şüphesiz yazı, nüzûlünden itibaren Kur'an'ın bir vesika hâlinde günümüze ulaşmasını sağlayan önemli bir araçtır. Bununla birlikte şifâhî nakli hiç dikkate almayarak Kur'an'ı yazıya indirgemek ve ondan ibaret görmek hem isabetli bir yaklaşım olmaz, hem de birtakım mahzurları beraberinde getirir.

İsabetli olmaz, çünkü Kur'an yukarıdaki tarifte geçtiği üzere kelâmdır. Sözlükte işitme organıyla algılanan söz anlamındaki kelâm ise⁶² “anlamı olan söz” demektir.⁶³ Yazı ise kelâm olmayıp kelâma delâlet eden sembollerdir. Gerçi kelâma delâlet etmesi itibariyle yazıya da kelâm denilebilir. Ancak Kur'an sözlü olarak nâzil olmuş, daha sonra yazıya geçirilmiştir. Zaten Hz. Peygamber'in okuma-yazma bilmediği bizzat Kur'an ifadeleriyle sâbittir.⁶⁴ Bu sebeple Hz. Mûsâ'ya yazılı levhaların verilisinde olduğu gibi⁶⁵ Kur'an'ın yazılı bir inzâlden bahsedilemez.

Kur'an'ın sözlü olarak vahyedilmiş olması böyle açık bir gerçek iken kıraatten tamamen ayrı değerlendirilerek yazıya indirgenmesi bize göre doğru değildir. Çünkü kelâmın sembollerle ifadelendirilişi demek olan yazının, Arap dilindeki i'râb sayesinde kelime köklerinin farklı şekillerde seslendirilmesi suretiyle mevcut kıraat vecihlerinden kat kat fazla şekillerde okunabilmesi ve bu farklı okuyuş şekillerine göre farklı anlamlandırılması mümkün olduğu halde kelâmın kendisi bu imkâna sahip değildir. Zira yazının yeni bir anlam üretecek şekilde her farklı okunuşu ayrı bir kelâmdır.⁶⁶ Meselâ *إِذْ يُغَشِّكُمُ النِّعَاسَ*⁶⁷ kıraatine göre fâil uykudur ve buna göre “*Hani sizi hafif bir uyku kaplıyordu*”⁶⁸ anlamı oluşur. *إِذْ يُغَشِّكُمُ النِّعَاسَ* kıraatine göre ise fâil, fiilde Allâh'ı gösteren müstetir zamirdir ve buna göre “*Hani*

⁶² Râgıb, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'an*, nşr: Safvân Adnân Dâvûdî, Dimaşk 1992, s. 722; ayrıca bk. Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcü'l-Lüga ve Sihâhu'l-Arabiyye*, I-VI, nşr: Ahmed Abdülgafûr Attâr, Beyrut 1990, V, 2023-2024; Ahterî, Mustafa b. Şemsiddîn el-Karahisârî, *Ahterî-i Kebîr* (nşr: Sahhaf Kırîmî Yûsuf Ziyâ), İstanbul 1322, s. 881.

⁶³ İbn Mâlik, *Elfiyye* (Şerhu İbn Akâl ile birlikte) (nşr: Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1995, I, 18.

⁶⁴ el-A'râf 7/157; el-Ankebût 29/48.

⁶⁵ el-A'râf 7/145.

⁶⁶ Nitekim bu durumu dikkate alışlarından dolayıdır ki İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Âşûr (ö. 1973), her kıraati ayrı bir âyet gibi değerlendirmiştir. bk. İbn Teymiyye, Takıyyüddîn, *Mecmûu'l-fetâvâ* (Derleyen: Abdurrahman b. Muhamme b. Kâsım el-Âsımî en-Necdî), Mekke ts., XIII, 391; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 55.

⁶⁷ Bu çalışmada kıraat vecihlerine verilen bu vb. misallerde Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushafların imlâsının noktasız ve harekesiz olduğu dikkate alınmalıdır.

⁶⁸ el-Enfâl 8/11.

(Allah,) sizi hafif bir uykuya daldırmıştı” anlamı oluşur.⁶⁹ Farklı anlam üreten bazı okuyuşlar iki ayrı kelâm olarak değerlendirilecek kadar büyük değilse de yine bazı anlam farkları meydana getirir. Meselâ Fâtîha sûresindeki⁷⁰ ملك ve مالك kıraatlerinin⁷¹ her ikisine göre de söz konusu kelime daha önce geçen lafza-i celâlin sıfatı olur. Bununla birlikte birincisi “otorite sâhibi” anlamında, ikincisi ise “mâlik, sahip” anlamında olduğu için aralarında bir nüans vardır. Netice itibariyle ayrı birer kelâm olsun veya olmasın kıraatler farklı anlamlar ve nüansların oluşmasına sebep olmaktadır. Kur'an'ı yazıya indirger ve vahyedileni yazıdan ibaret görürsek, iki ayrı anlama sahip olan iki kıraatin yalnız birinin Hz. Peygamber tarafından okunup öğretildiği, diğerinin ise hattın müsait olması sebebiyle üretildiği neticesi çıkar. Halbuki Kur'an yazılı değil, sözlü olarak nâzil olmuştur.

Burada şu soruların akla gelmesi tabiîdir: Farklı anlam üreten her okuyuş ayrı bir kelâm olduğuna göre Cebrâil, İlâhî kelâmı getirdiğinde Hz. Peygamber'e bugünkü kıraatlere göre okunuşunda farklılık bulunan kelimelerin hepsini farklılıklarıyla okumuş mudur, yoksa bunlardan sadece birini mi okumakla yetinmiştir? Eğer sadece birini okuduysa hangisini okumuştur? Diğer kıraat vecihleri nasıl meydana gelmiştir?

Bu sorular, insanın mahiyetini idrak edemeyeceği vahiy olgusuna taalluk etmektedir. Bu sebeple tam olarak cevaplanması mümkün değildir. Ancak gizli ve sür'atli bir ileti olan vahiy⁷² esnasında Hz. Peygamber'e bu farklılıklar da vahyedilmiş veya sonradan ashâbına Kur'an'ı öğretirken ilhâm edilmiş olmalıdır. Kur'an'ın yazısı, Hz. Peygamber'e vahyedilen bu farklı okuyuşlara delâlet etmektedir. Yoksa yazı bunlara delâlet ettiği için kıraat imamları böyle farklı okuyuşlar üretmiş değildir. Kısacası kıraat farklılıklarının beşerî bir olgu olarak değerlendirilmesi bize göre isabetli olmaz. Çünkü kıraatin “sünnet-i müttebaa / tâbi olunan sünnet” olduğu anlayışı⁷³ ashâb-ı kiramdan itibaren benimsenmiştir. Nitekim oñ kıraat imamının muasırı olan Ahfeş (ö. 215/830) ve Ferrâ (ö. 207/822) gibi âlimler kıraatin nakille sâbit olduğu anlamında ifadeler kullanmaktadırlar. Meselâ Ahfeş, kıraatle ilgili açıklamalar yaparken “Kıyasa uygun olan budur, ancak bu şekilde

⁶⁹ Âyetteki fiil ifalden de okunmuştur. Buna göre anlam yukarıdaki ikinci kıraatte oluşan anlamla aynıdır. Bu sebeple zikretme gereği duymadığımız bu kıraat Nâfi'e aittir. Yukarıda zikrettiğimiz kıraatlerin ise birincisi İbn Kesîr ve Ebû Amr'ın, ikincisi diğer imamların okuyuşudur. bk. Ebû Ali el-Fârîsî, *el-Hücce li'l-kurrâi's-seb'a*, IV, 125-126.

⁷⁰ el-Fâtîha 1/4.

⁷¹ Âsım ve Kisâî ملك şeklinde, diğer imamlar ملك şeklinde okumuştur. bk. Ebû Ali el-Fârîsî, *el-Hücce li'l-kurrâi's-seb'a*, I, 7-8.

⁷² Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 51.

⁷³ Ebû Ali el-Fârîsî, *el-Hücce li'l-kurrâi's-seb'a*, I, 40; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, s. 379.

okunmamıştır”⁷⁴, “Şöyle okunsa güzel olurdu, fakat bu şekilde bir kıraat işitmedim”⁷⁵ gibi ifadeler kullanır. Ferrâ – yukarıda zikrettiğimiz üzere bazı kıraat vecihlerini tenkit ve reddetmiş olsa da – Kur’an’ın kıraatle sâbit olmayan nahiv vecihleriyle okunamayacağını belirtir.⁷⁶

Bilindiği gibi Ahfeş ve Ferrâ, birincisi Basra ve ikincisi Kûfe ekolüne mensup nahiv âlimlerindendirler. Eğer yaşadıkları çağda ilim çevrelerinde kıraatin nakille sâbit olduğu kabul edilmiş olmasa nahivci olmaları hasebiyle kıyasa son derece önem veren bu âlimler kıraat imamlarının ictihatlarına boyun eğmezlerdi. Çünkü nahivde kıyas ve ictihâd etme hususunda kendilerini onlardan aslâ aşağı görmezlerdi.

Ferrâ’nın bazı kıraatleri reddetmesi yukarıda aktardığımız ifadesiyle çelişen bir durum değildir. Çünkü kıraat imamlarından birinin bir kelimeyi okuyuş şekline yönelttiği itiraz, kıraatin nakille sübûtuna değil, o kıraat imamının zabtına yöneliktir. Dolayısıyla yine kıraatin nakille sübutunu gösteren bir delildir.

Kur’an’ı yazıya indirgeyip şifâhî nakli tamamen devre dışı bırakmanın mahzurları ise çok büyüktür. Bunların başlıcalarını şöyle sıralamak mümkündür:

Eğer nakil tamamen devre dışı bırakılırsa resm-i mushaf, yanlış ve maksatlı okumalara açık hâle getirilir. Nitekim Fîl sûresinin başındaki istifham hemzesiyle لم edatının bazıları tarafından hurûf-ı mukattaa gibi, لا ريب فيه “Onda şüpheli yoktur”⁷⁷ âyetinin de “Onda zeytin yağı yoktur” anlamında لا زيت فيه şeklinde okunduğu nakledilir.⁷⁸

Eğer şifâhî nakil tamamıyla göz ardı edilip Kur’an yazıya indirgenirse ve yazı da imlânın ve i’râbın müsait olduğu her şekilde okunursa Kur’an bu örneklerde olduğu gibi yanlış ve maksatlı okumalara açık hâle getirilmiş olur. Gerçi bu örnekler, âyetlerin siyâk ve sibâkına uygun olmadığı için uydurma olduklarını âdetâ haykırmaktadır. Ancak Arap dilinde mahir olan maksatlı kimselerin konunun akışına uygun okuyuşlar üretebileceğini akla getirir. Hareke ve nokta bulunmayan Kur’an kelimelerinin anlamlı olacak şekilde seslendirildiği her okuyuş bir kelâm oluşturur. Kelâm oluşturan bu okuyuşların herhangi birinin Hz. Peygamber’e dayanmaması, Kur’an’da kelâmullah olmayan cümlelerin bulunabileceği anlamına gelir. Bu sebeple kıraatin nakilden uzak düşünülmesi son derece

⁷⁴ Ahfeş, *Meâni’l-Kur’ân*, (nşr. Hüdâ Kurâa Mahmûd), Kâhire ts., I, 338.

⁷⁵ a.g.e., I, 255.

⁷⁶ Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, I, 80.

⁷⁷ el-Bakara 2/2.

⁷⁸ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 94.

tehlikeli sonuçlar doğurur. O halde Kur'an'ın bir vesika hâlinde günümüze gelmesini sağlayan yazının yanı sıra o yazının nesilden nesile okunuşu da dikkate alınmalıdır. Nitekim büyük usûlcü Zerkeşî de Kur'an'ı mushafın yazısı, kıraatleri ise o yazının okunuşu olarak değerlendirmek suretiyle bir ayrıma gitmekle birlikte daha önce aktardığımız görüşlerde olduğu gibi yazının seslendirilişinde nakli ihmal etmemiştir. Zerkeşî'nin *el-Burhân*'daki ifadeleri şöyledir:

“Bilesin ki Kur'an ve kıraatler iki ayrı hakikattir. Kur'an, Hz. Muhammed'e beyân ve i'câz (mûcize) için indirilmiş vahiydir. Kıraatler ise zikredilen vahyin lafızlarının, şeddeli ve şeddesiz olmak gibi harflerinin yazılış ve keyfiyetinde farklılık arz etmesidir.”⁷⁹

Zerkeşî, kıraatleri vahyin lafızlarının yazılış ve keyfiyetindeki farklılık olarak tarif etse de kastettiği bu lafızların şeddeli-şeddesiz vb. şekillerde okunmasıdır. Çünkü lafızlar resm-i mushafa göre zaten hareke ve noktadan tecrit edilmiş şekilde yazılmaktadır. Yani Zerkeşî'nin yaptığı ayırım da, Kur'an'ın yazı, kıraatlerin ise o yazının seslendirilişi şeklindeki anlayışa dayanıyor. Ancak öncekilerden ayrıldığı nokta, yazının seslendirilişini Arap dilindeki i'râb imkânları sayesinde yapılacak ictihatlara havale etmeyerek nakli de dikkate almasıdır. Zerkeşî'nin nakli dikkate aldığını yukarıda aktardığımız ifadelerinden sonra cumhûra göre yedi kıraatin mütevâtir olduğunu nakledip sonra da bunun kıraat imamlarından sonraki zaman için geçerli olduğunu belirtmesinden anlıyoruz.⁸⁰

O halde Zerkeşî'den ilham alarak ulaştığımız kanaati yeniden hülâsa edelim: Yazı, Kur'an'ın bir vesika hâlinde elimize ulaşmasını sağlamıştır. Ancak onun noktasız-harekesiz olan yazısını i'râba müsait olan her şekilde okumak doğru değildir. Çünkü i'râb sayesinde farklı anlam oluşturan her okuyuş bir kelâmdır. İ'râba müsait olan her okuyuşu tecviz ederek okuyuşta nakli hiç dikkate almamak Kur'an'da kelâmullah olmayan okuyuşları tasvip etmeye yol açabilir. Bunun için okuyuşta mutlaka nakli dikkate almak gerekir. Okuyuştaki nakilde ise kurrâ genellikle ittifak, nadiren de ihtilâf etmiştir. İhtilâf edilen okuyuşlar, Zerkeşî'nin de dediği gibi⁸¹, –konuyla ilgili kitapların da yazılması sayesinde kıraat imamlarından itibaren mütevâtirse de– baştan beri mütevâtir değildir. Çünkü hem Taberî gibi kıraatin derlenmesine de öncülük etmiş büyük âlimler içerisinde ihtilâflı olan okuyuşları tenkit ve reddedenler olmuş, hem de kıraat otoriteleri kıraatlerin muteber olması için şartlar getirmiştir. Eğer tevâtür söz konusu olsa başka bir şart ileri sürülmezdi. O halde en mutedil görüş –Ebû Şâme'nin belirtti-

⁷⁹ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 465.

⁸⁰ *a.g.e.*, I, 466.

⁸¹ *a.g.e.*, I, 466.

ği ve İbnü'l-Cezerî'nin de sonradan benimsediği gibi— kurrânın ittifak ettiği okuyuşları mütevâtir, ihtilâf ettiği okuyuşları ise meşhur kabul etmektir.⁸² İhtilâflı okuyuşların mütevâtir olmaması o kelimelerin mütevâtirliğine bir hâlel getirmez. Çünkü kurrâ, farklı şekillerde okudukları kelimelerin maddesinde birleşmektedir. Ayrıca yazının koruyuculuğu da söz konusudur. Kelimelerin kurrânın ihtilâf ettiği vecihlerde okunmasına müsait olan yazı, anlamca çelişmeyen bu vecihlerin dışında okunmasına genellikle imkân vermez. Bazı durumlarda imkân verse bile kurrânın okumadığı bir vecih kıraat olarak tasvip edilemez. Kur'an ancak kurrânın okuduğu vecihlerle okunabilir. Çünkü Kur'an yazılı değil, sözlü olarak nâzil olmuş bir kelâmdır. Yazı sadece onun nâzil olduğu kelâma veya kelâmlara delâlet etmektedir.

Kurrânın ittifak ettiği okuyuşları Hz. Peygamber'den fiilî bir sünnet olarak tevâtüren nakledilen kıyam, rukû, sücûd, ka'de vb. namazın rükünlerine; ihtilâflı okuyuşları ise bu rükünlerin yapılışı esnasında ellerin bağlanması, kaldırılması vb. farklı uygulamalara benzetebiliriz. Detaylardaki farklılıklar temeldeki ittifak ve tevâtürü zedelemeyiz. Ancak —detay da olsa— namazdan olmayan herhangi bir hareketin namaza ithali tasvip görmeyeceği gibi kurrâ tarafından okunmamış herhangi bir vecih de —yazıya uygun olsa bile— tasvip görmez.

Nasıl ki Hz. Peygamber namazda ellerin kaldırılması veya kaldırılmaması fiillerinden birini yapmışsa veya değişik zamanlarda her ikisini de yapmışsa kurrânın ihtilâf ettiği okuyuşların da teorik olarak en azından birini, pratik açıdan bakıldığında ise —bir sonraki başlıkta zikredeceğimiz kıraatin baştan beri sağlam bir şekilde naklini sağlayan âmiller sebebiyle— hepsini okumuştur. Yazı da anlamca birbiriyle çelişmeyen ve temelde birbirinin aynı olan bu okuyuşların hepsine delâlet etmekte ve onları korumaktadır. Yazı ve şifâhî naklin bu şekilde bir araya gelmesi okunuşunda ihtilâf olan kelimelerin tevâtüriyyetine hâlel gelmesini engeller.⁸³ Ancak kurrâdan sabit olmayan bir okuyuş —mushafın hattına uysa bile— kabul edilmez.

IV. Kıraatlerin Sahih Bir Şekilde Naklini Sağlayan Âmiller

Şimdiye kadar konuya tamamen nazarî açıdan yaklaşıldı. Bazı kelâmcıların kıraatleri tamamıyla ictihâdî görmesi, kıraat, tefsir ve nahivde üstat olan bazı

⁸² Süyûtî'nin görüşünün de Ebû Şâme ve İbnü'l-Cezerî'nin görüşleriyle paralel olduğu ileri sürülebilir. Çünkü Süyûtî, bir önceki başlığımızda *el-İtkân*'dan aktardığımız tarifleri zikretmeden önce İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'inden uzun uzun nakiller yapmakta ve bunları benimsemektedir.

⁸³ Nitekim karine ile desteklenen haber-i vâhidin kat'iyet ifade edeceği kabul edilmektedir (bk. Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, I, 426). Kıraatle mutabık olan yazı, çok güçlü bir karinedir.

âlimlerin Kur'an kelimelerindeki farklı okuyuşları tenkit ve reddetmesi gibi hususları dikkate alarak kıraat imamlarının ihtilâf ettiği okuyuşların –teorik olarak bakıldığında– mütevâtir olamayacağı savunuldu. Ancak bu, Kur'an kıraatlerinin naklinde şaibeler olduğu anlamına gelmez. Çünkü kıraatler muayyen imamlara nisbet edilmiş olsa bile gerçekte o imamlarla birlikte birçok topluluk tarafından okunmuştur.⁸⁴ Hatta Kur'an, kelimelerinin okunuşu bir kenara, ses özellikleri bile korunarak nesilden nesile aktarılmıştır.

Kıraatlere yönelik tenkitlerin, nahvin ancak hicrî I. asrın sonlarından itibaren derlenmeye başlamasından, bu sebeple daha önce nâzil olan Kur'an'ın kıraatlerini Arap dili açısından yeterince kuşatamamasından kaynaklanmış olabileceği de göz ardı edilmemelidir. Kaldı ki nahivle ilgili çalışmaların en birinci kaynağı zaten Kur'an'dır.⁸⁵ Nahvin birinci kaynağı olan Kur'an'ın okunuşunda nahiv kurallarının bir kriter olarak kabul edilmesi aslında çelişkili bir durumdur. Her ne kadar nahvin kadîm Araplar'ın manzum ve mensûr sözleri gibi Kur'an dışında kaynakları varsa da bunların nakli aslâ Kur'an'ın naklinden daha sağlam değildir.⁸⁶ O halde kıraatin muteber olması için Arap diline uygunluk şartının aranması, yalnızca bir tedbirden ibarettir. Mushafın yazısına uygunluk şartı da böyledir. الصلاة والزكاة gibi kelimelerin resm-i mushafta الصلاة والزكاة şeklinde yazılmasına rağmen hiç kimse tarafından "salût" şeklinde okunmaması vb. bunu gösterir.⁸⁷

Bizim dikkatimizi bu noktalara teksif edip görüşümüzü bunlar üzerine bina etmeyişimizin sebebi ise, kıraatleri ictihâdî görmeye kadar varıp sahih senedi bile kabul etmeyen görüşlerin bulunuşu söz konusu iken tevâtürün savunulmasının teorik olarak oldukça güç oluşudur. Yoksa kıraatlerin sağlam bir şekilde nakledilmesini sağlayan birçok âmil vardır. Şimdi konuya pratik açıdan bakarak bu âmillerin en önemlilerini sıralayalım:

1. Kur'an'ın hareke ve nokta olmadan okunduğu müddet elli sene kadardır.⁸⁸ Bu zaman dilimindeki müslümanlar ise Kur'an'da övgüye lâyık görülen en hayırlı

⁸⁴ bk. Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, I, 435.

⁸⁵ Süyûtî, *el-Müzhir fi ilmi'l-luga ve envâihâ*, Mısır, ts., I, 212-215; a. mlf., *el-İktirâh fi ilmi usûli'n-nahv* (nşr. Ahmed Suphi Furat), İstanbul 1975, s. 20.

⁸⁶ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 20.

⁸⁷ Hatta bu sebeptendir ki, Ebû Şâme, resm-i Mushaf'a uygunluk şartını yalnızca ziyâde ve noksanla ilgili hususlara ircâ' etmiştir. Yani ona göre kıraatin mushafın yazısına uyması demek, yedi harf ruhsatında olduğu gibi okumada tertibe aykırı davranılmaması, kelime ziyâdesi ve noksanının yapılmaması demektir. bk. Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, s. 383.

⁸⁸ Kur'an'ın harekelenmesi Ebü'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) ile başlayıp (bk. İbnü'l-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ fi tabakâti'l-üdebâ* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim), Kâhire, ts., s. 9) Halil b. Ahmed (ö. 175/791) ile son şeklini almıştır. bk. Süyûtî, *el-İtkân*, II, 1182, 1184.

nesillerdir.⁸⁹ Bu nesilleri oluşturan ashâb-ı kiram ve tâbiîn ise, Kur'ân-ı Kerîm'in öğrenilmesinde, anlaşılmasında ve insanlara aktarılmasında son derece hassastı. Onların bu konudaki titizliği herkesin ve her şeyin fevkindeydi. Bu husus, ilgili kaynaklarda tafsîlâtıyla işlenmiş olup bu çalışmanın sınırlarını aşar.⁹⁰

2. Müslümanlar ilimlerin tedvîn edildiği İI./VIII. ve III./IX. asırlarda tefsir, hadis, fıkıh gibi dinî ilimler şöyle dursun, edebiyat ve şiir gibi kültürle ilgili eserlerde bile sadece kitaptan okunarak yapılan aktarımlara itibar etmiyor, bilgiyi yalnızca kitaptan alan kimseleri suhufî olmakla yaftalıyordu.⁹¹ Bu sebeple IV./X. asırda telif edilen İbn Abdürabbih el-Endelüsî'nin (ö. 328/940) *el-Ikdü'l-ferîd*'i ve Ebü'l-Ferec el-İsfahanî'nin (ö. 356/976) *Kitâbü'l-Egāmî*'si gibi eserlerde bile haber ve kıssalar senetleriyle verilmiştir. *Kitâbü'l-Egāmî* gibi Abbâsî Halîfesi Hârûnurreşîd'i (ö. 193/809) eğlendirmek üzere seçilen yüz şarkı güftesinin şâirleri, bestekârları, muganniyeleri ve onların hayat hikâyelerini, *el-Ikdü'l-ferîd* gibi Câhiliye devri Araplar'ının kültür, yaşayış ve kıssalarını ele alan kitaplara bile böyle itina gösteren müslümanların, üzerine titredikleri ve son derece hassas oldukları mukaddes kitaplarını hocalarına itibar etmeden sadece resm-i mushafî nazar-ı dikkate alarak ictihatla oluşturacaklarını düşünmek şöyle dursun bu konuda herhangi bir ciddiyetsizlik ve gevşeklik göstereceklerini hatıra getirmek bile akla ve âdete muvâfık değildir.

3. Kur'ân'ın kıraatinde kıyasla hiç örtüşmeyen okuyuş ve seslendirmeler vardır. Meselâ *Kim de Allah ile olan ahbine vefâ gösterirse Allah ona büyük bir mükâfat verecektir*⁹² âyeti kıyasa uygun okunsa *الله* şeklinde zamirin kesresiyle okunmalıydı. Lügat ve i'râb bakımından farklı okunmaya müsait iken tek şekilde okunan Kur'an kelimeleri de kıraatte naklin esas olduğunun açık delilleridir.⁹³

Sıraladığımız bu hususlar, kıraatlerin Hz. Peygamber'den günümüze kadar sağlam bir şekilde geldiğini, bu konuda hiçbir tereddüde mahal olmadığını ortaya koymaktadır. Bu durumda bazı kıraatlere yöneltilen tenkitler, âlimlerin nahiv konusunda farklı yaklaşımlara sahip olmasından kaynaklanmış olabilir. Nitekim Basra ve Kûfe gibi nahiv ekolleri arasında dil malzemesinin elde edilişi ve bunun

⁸⁹ et-Tevbe 9/100; el-Fetih 48/29, 18; el-Haşr 59/8-10.

⁹⁰ Meselâ bk. Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, I, 290-311; Abdurrahman Çetin, "Kur'an Kıraatlerine Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar", *Marife*, II/3 (2002), s. 65-70.

⁹¹ İbnü's-Sellâm el-Cumahî, Muhammed, *Tabakâtü fuhûlî's-suarâ*, I-II (şrh. Mahmûd Muhammed Şâkir), Kâhire, ts., I, 4; Esed, Nâsırüddin, *Mesâdirü's-si'ri'l-Câhili*, Mısır 1956, s. 180-183.

⁹² el-Fetih 48/10.

⁹³ Bununla ilgili örnekler için bk. Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, s. 238'de nâşirin notu.

kullanılışı hakkında birçok metot farklılığı vardır. Meselâ Basralılar dil malzemesini yalnızca bedevîlerden alıp istisnaları görmezden gelerek genel kullanımları hâkim kılmaya çalışırken Kûfeliler şehirli Araplar'dan da malzeme toplayıp istisnâî kullanımlara da yer vermekte, hatta bunlar üzerine kıyas bile yapmaktadırlar.⁹⁴ Tabiatıyla bu usûl farklılığı, âlimlerin kıraat vecihlerine yaklaşımlarına da aksetmektedir. Daha önce zikrettiğimiz üzere Ferrâ ve Zemahşerî gibi nahivcilerin kıraatleri rahatlıkla tenkit ettiği görüldüğünde, onlar gibi dilci bir müfessir olan Ebû Hayyân'ın onların bu tutumunu şiddetle tenkit etmesinin sebebi ancak bu yaklaşım farklılığıyla izah edilebilir.

Sonuç

Kıraat farklılıklarını Kur'an'ın sıhhati bağlamında ele aldığımız bu çalışmada ulaştığımız sonuçları –ilim dünyasına birer teklif olmak üzere– maddeler hâlinde şöyle sıralayabiliriz:

1. Kıraatlerin sayısı nispet edildikleri imamlara göre belirlenmekte ve bu sebeple kabarık bir sayı ortaya çıkmakta, bundan dolayı Kur'an kelimelerinin yedi, on, hatta İbn Mücâhid'den önce ondan fazla farklı şekilde okunduğu zannedilebilmektedir. Halbuki kıraatlerin kime nispet edildiğini bilmek ilmî açıdan mühim olmakla birlikte kıraat farklılığını ortaya koymakta asıl önemli olan husus bir Kur'an kelimesinin kaç şekilde okunduğudur. Bu açıdan bakıldığında kıraat sayısının genellikle iki, nadiren üçle sınırlı olduğu, bundan daha fazla vecih bulunan kelimelerin çok ender olduğu, üstelik okunuşunda ihtilâf edilen kelimelerin ittifak edilenlere göre pek az olduğu görülecektir. O halde mütevâtir ve meşhur kıraat de kıraatin nispet edildiği imama göre değil, kurrânın okuyuşta ittifak ve ihtilâf edişine göre tarif edilmeli, kurrânın ittifak ettiği okuyuşlar mütevâtir, ihtilâf ettiği okuyuşlar meşhur kabul edilmelidir. Zaten otoriteler, kıraatlerin yedi veya on kıraat imamına nispet edilmesine değil, sahih bir senet taşıması yanında, –takdiren de olsa– Osmânî mushafların yazısına ve –tevil ile de olsa– nahve uymasına bakılması gerektiğini belirtmektedirler.

2. Yazı, Kur'an'ın günümüze bir vesika hâlinde gelmesini sağlayan önemli bir araçtır. Ancak Kur'an'ı Osmânî mushafların noktasız-harekesiz imlâsına indirgeyip kıraati bu imlânın okunuşu olarak değerlendirerek Kur'an ve kıraat arasında bir ayrıma gitmek ve şifâhî nakli tamamen devre dışı bırakmak hiç isâbetli olmaz. Çünkü Kur'an yazılı değil, sözlü olarak nâzil olmuş bir İlâhî kelâmdır. Yazı, o

⁹⁴ İki ekol arasındaki metot farklılığı hakkında geniş bilgi için bk. Dayf, Şevki, *el-Medârisü'n-nahviyye*, Mısır 1968, s. 158-165.

kelâmın Hz. Peygamber (sav) tarafından seslendirilmiş vecih veya vecihlerine delâlet eden sembollerdir. Yoksa Kur'an, o sembollerin delâlet ettiği her şekilde okunamaz, okunmamıştır. Doğru olan –Zerkeşî gibi– Kur'an'ı resm-i mushaf ve kıraati resm-i mushaf'ın okunuşu olarak birbirinden ayrı değerlendirmek, ancak bunu yaparken nakle de hak ettiği değeri vermektir. Zira kıraatin takip edilen bir sünnet olduğu sahâbeden itibaren benimsenmiş bir anlayıştır.

3. Kurrânın ihtilâf ettiği vecihlerin mütevâtir olmadığını söylemek, okunuşunda ihtilâf edilen Kur'an kelimelerinin mütevâtir olmadığı anlamına gelmez. Çünkü bu okuyuşlara delâlet eden yazının koruyuculuğu söz konusudur. Ancak kurrânın okuduğu vecihlerin dışında bir okuyuş mushafın hattına uysa bile kabul edilmez. Çünkü kıraat tâbi olunan bir sünnettir.

4. Taberî gibi konuya vâkif âlimlerin kıraat vecihlerine getirdiği tenkitler bulunması sebebiyle kurrânın ihtilâf ettiği okuyuşların mütevâtir olduğunu savunmak –teorik olarak– bir hayli güçse de bu okuyuşların Hz. Peygamber'den sağlam bir şekilde nakledilmesini gerektiren âmiller her çağda mevcut olmuştur. Müslümanların şer'î ilimler dışındaki lügat, nahiv, edebiyat ve kültürle ilgili eserleri bile yalnızca kitaptan almayı uygun görmeyip mutlaka hocadan okumayı önemserken mukaddes kitapları Kur'ân-ı Kerîm'i okurken hocalarını dikkate almayıp ictihatla okumalar geliştirmesi şöyle dursun, bu hususta en küçük bir ciddiyetsizlik göstereceklerini düşünmek aklen ve âdeten mümkün görünmemektedir. Kurrânın ihtilâf ettiği bazı okuyuşların bir kısım tefsir ve nahiv âlimi tarafından tenkit edilmesi, I./VII. asrın sonlarında teşekkül etmeye başlayan nahiv ilminin daha önce nâzil olmuş olan Kur'ân-ı Kerîm'deki bazı kullanımları kuşatamamasından da kaynaklanmış olabilir. Kur'ân-ı Kerîm, ses özellikleri de dâhil olmak üzere farklı bir anlam oluşturan veya oluşturmayan bütün kıraat vecihleriyle nâzil oluşundan günümüze kadar sağlam ve doğru bir şekilde okunmuştur.

5. Son olarak belirtelim ki kıraatler çelişkili anlamlar oluşturmazlar. Yalnızca Kur'an'ın anlamının çeşitlenmesine, değişik fikhî hükümlerin ve belâgat nüktelerinin çıkarılabilmesine imkân verirler. Bu itibarla Kur'ân'ın sıhhatine hâlel getirmek bir tarafa onun mucizevî yönlerinden birini oluştururlar.