

FERRÂ'NIN KIRAATLERE YAKLAŞIM TARZI**

SALIHA TÜRCAN*

al-Farrâ's Approaches to the Qur'an Qiraah

Abstract: In this article, we tried to describe al-Farrâ's approaches to the Qur'an Qiraah in the care of Meâni'l-Kur'an. In the development process of qiraahs, al-Farrâ is lightness sample of his term.

al-Farrâ lived before time that the canonic structure of Qur'an qiraahs was formed. He was a flogist and Arabic gramer effected his opinions about qiraahs. In classical qiraah teory there are three criteria. Al-Farrâ take into consideration these criterions as well as those he creation himself. His first and more important criteria is that a qiraah must be in accord to Arabic grammer and secondly, conform to Osman's Mushaf and qiraah of cama'ah. Other one that was preferred by him that is conformed to Abdullah b. Mes'ud's qiraah, sometimes he preferred some qiraahs without cause. He also some qiraahs in accord to manner entirety of Qur'an. Finally, he rarely considered his teologic preferences.

Key Words: al-Farrâ, Qur'an Qiraah, Meâni'l-Kur'an, Mushaf.



* Diyanet İşleri Başkanlığı, Eğitim Uzmanı, Ankara [s.turcan@hotmail.com].

** Bu makale müellif tarafından hazırlanan "Ferrâ'nın Kiraatlere Yaklaşım Tarzı" adlı Yüksek Lisans Tezinden (A.Ü Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2003) özetlenerek hazırlanmıştır.

Özet: Bu makalede Ferrâ'nın kıraatlere yaklaşımını Meâni'l-Kur'an bağlamında tasviri bir şekilde ele aldık. Ferrâ kıraatlerin gelişim sürecinde kendi dönemi bakımından aydınlatıcı bir örnektir.

Ferrâ Kur'an kıraatlerinin yerleşik yapısının teşekkülünden önce yaşamıştır. O bir filologdur. Bu bakımdan Arap grameri onun kıraatlerle ilgili fikirlerini etkilemiştir. Klasik kıraat öğretilerinde kıraatin sahihliğini tespit noktasında üç kriter belirlenmiştir. Bu kriterler Ferrâ'nın yaklaşımında bir değer ifade etmesine rağmen o, bunlardan başka kriterler de öngörmektedir. Bunların ilki ve en önemlisi kıraatin Arap gramerine uygun olmasıdır. İkincisi Osman Mushafı'na ve cumhurun görüşüne diğeri de Abdullah b.Mes'ud kıraatine uygun düşmesidir. Onun zaman zaman bir kıraati herhangi bir gerekçe göstermeden tercih ettiği de olur. Ferrâ kıraatleri tercih konusunda önem verme derecesini dikkate alarak sıraladığımız bu yöntemlerden başka, kıraatleri tercihinde Kur'an'ın üslup bütünlüğüne uygunluğunu da esas alır. Son olarak onun, bu tercihlerinde nadiren de olsa itikâdî kaygılarla hareket ettiği de görülebilir.

Anahtar Kelimeler: Ferrâ, Kur'an Kıraati, Meâni'l-Kur'an, Mushaf.



Nahvin bütün meselelerinin henüz açıklığa kavuşmadığı bir dönemde yaşayan Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyâd b. Abdillâh b. Mansûr el-Kûfi el-Ferrâ (ö.207), hocası Kisâî'den kıraatlere dair rivayetleri ve nahvin inceliklerini öğrenmiştir. Dile olan merakı ve ilgisi nedeniyle nahiv alanında hocası Kisâî'yi bile gölgede bırakacak derecede otoritesini kabul ettiren Ferrâ, halifenin huzuruna davet edilecek kadar itibara ulaşmıştır. Öyle ki kendisi daha hayatta iken bile Kûfeliler onu Kisâî'den daha büyük bir âlim olarak kabul etmişlerdir. Nahiv alanındaki bu mahareti ve yetkinliği onunla ilgili olarak "Nahiv Ferrâ'dır ve Ferrâ nahiv'de emiru'l-mü'minîn'dir"¹ şeklinde bir kanaatin yaygınlaşmasını sağlamıştır.

Ferrâ'nın "*Tefsîru Müşkili I'rabî'l-Kur'an*" diye isimlendirdiği eseri *Meân'il-Kur'an* tefsir geleneğinde her ne kadar sadece filolojik bir tefsir olarak nitelendirilmiş olsa da bu özelliğinin yanı sıra kıraat farklılıklarına dair bilgi vermesi bakımından döneminin en önemli eserlerinden biri

¹ Ahmed b. Ali Ebû Bekir el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, c. I-XIV, Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, c. XIV, ss. 149-152.

olarak değerlendirilebilir. Bu nedenle Ferrâ'nın kıraatlara yaklaşım tarzı ve yöntemlerini ortaya koymayı amaçlayan bu makalemizde Meâni'l-Kur'an temel müracaat kaynağımız olmuştur. Bu çalışmayla Ferrâ'nın Meâni'l-Kur'an çerçevesinde zikrettiği kıraatlara dair kimi görüşlerinden hareketle onun Kur'an'ın kıraat farklılıklarını nasıl algıladığını tespit etmeye ve Ferrâ'nın görüşleri ile kurumsallaşmış kıraat anlayışımız arasında karşılaştırmalar yapmak suretiyle onun nihai anlamda Müslümanların genel kabulüne konu olmuş, klasik kıraat farklılıkları algısından ne kadar ayrıldığını ortaya koymaya çalışacağız. Dolayısıyla Ferrâ'nın kıraatlara yaklaşımını ele almadan önce kıraat ilminin kurumsallaşması ve gelişim süreci hakkında bilgi sahibi olmamızın onun yaklaşım tarzını ve yöntemlerini anlamamız açısından yol gösterici olacağını düşünüyoruz.

Geleneksel Kıraat Anlayışının Ortaya Çıkış Süreci

Kur'an ayetleri, Hz. Peygam Kur'an ayetleri, Hz. Peygamber döneminde derilere, taşlara, kürek kemiklerine vb. şeyler üzerine yazılmak² suretiyle nüzul sürecinde kayda geçiriliyordu. Ancak bu kayda alma işlemi herhangi bir yöntem ve kurala tabi değildi. Zira Kur'an parça parça nazil oluyordu ve Kur'an ayetleri nazil oldukça Rasulullah tarafından vahiy kâtiplerine söz konusu malzemeler üzerine yazdırılıyordu.³ Bu şekilde dağınık bir halde de olsa kaynaklar, Kur'an'ın tamamının Hz. Peygamber zamanında yazıldığını bildirmektedir.⁴ Diğer taraftan yazıya geçirilen Kur'an ayetlerini sahabe çeşitli vesilelerle ezberlemekteydi. Hz. Peygamber'in teşvikiyle⁵ her fırsatta sahabeden bir kısmı bazı sureleri ezberler-

² Muhammed Abdulazim ez-Zerkânî, *Menâhilu'l-İrfân fi Ulumi'l-Kur'an*, ts. c. I, ss. 246-247.

³ Buhârî'de yer alan ve Berâ b. Azîb'den nakledilen bir rivayet Kur'an ayetlerinin bu şekilde yazıldığını gösteren bir örnektir. Bu rivayete göre *لا يستوى القاعدون* ayeti nazil olunca; Rasulullah Zeyd'i çağırttı, elinde yazı malzemeleriyle gelen Zeyd'e bu ayeti yazmasını söyledi. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih*, II. Baskı, Çağrı Yay. İstanbul, 1992, Buhârî, Fedâil, 4.

⁴ Ebu'l-Fadl Muhammed b. Ali b. Hacer el- Askalânî, *Fethu'l-bârî, bi şerhi Sahihî'l-Buhari*, Kahire, 1398, c. IX, s. 12; Zekânî, *Menâhil*, c.I, s. 48; Muhammed b. Muhammed Ebû Şuhbe, *el-Medhal li diraseti'l-Kur'an'il-Kerim*, Mısır, ts. s. 268.

⁵ Buhârî, Fedâil, 20; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned*, II. Baskı, Çağrı Yay. İstanbul, 1992, c.VI, s.66.

ken diğer bir kısmı da nazil olan bütün ayetleri ezberliyordu. Bu durum sahabenin her birinin farklı kabiliyetlere sahip oluşu ve farklı işlerle meşgul olmalarıyla ilişkilendirilebilir. Çünkü onlardan bir kısmı okur-yazar değildi, bir kısmı ise hayatlarını kazanmak için çalışmak durumundaydı. Hepsi de aynı oranda Hz. Peygamber'le görüşme ve Kur'an'ı ondan aynı düzeyde öğrenme imkânına sahip değillerdi. Kur'an'ı bizzat Rasulullah'tan ezberleme veya yazma yoluyla alma imkânı olmayanlar Kur'an'ı vahiy yazan diğer sahabeden⁶ almak zorunda kalıyorlardı. Bu nedenle yazıya geçirilen Kur'an ayetleri parçalar halinde sahabenin elinde bulunmaktaydı. Bu sahabeden bazıları Kur'an'ın tamamını Hz. Peygamber daha hayatta iken toplamayı gerçekleştirmiş diğer bir bölümü ise onun vefatından sonra tamamlamış ve böylece bu sahabiler özel Mushaflara sahip olmuşlardı.⁷

272
OMÜİFD

Bu şekilde hem şifahî hem de yazılı olarak tespit edilmeye çalışılan Kur'an'ın okunuşundaki farklılıklar Hz. Peygamber dönemine kadar uzanır. Bu okuyuş farklılıklarının en belirgin sebebi sahabe arasındaki lehçe farklılıkları olarak açıklanabilse de sahabenin bir kısmının okur-yazar olmaması da Kur'an'ı okuma işinin şekillenmesinde belirleyici olmuştur.⁸ Hz. Peygamber de bu okuyuş farklılıklarını müsamahayla karşılamıştır.⁹ Ancak bu müsamaha azap ayetinin rahmet ayetinin yerine konmaması¹⁰ dolayısıyla tamamen tersyüz edici bir farklılık olmamasıyla sınırlı idi.

⁶ Bunlar arasında özellikle temayüz edenler: Zeyd b. Sâbit, Muaz b. Cebel, Ubeyy b. Ka'b, Ebû Zeyd, Ebû'd-Derdâ, İbn Mes'ud, Hz. Ali ve Hz. Osman'dır. Bk. Ebû Abdillâh, Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Ma'rifetu'l-kurrâi'l-kibâr*, tahk.: Muhammed Seyyid Câdu'l-Hakk, Mısır, ts., c. I, ss. 29-42.

⁷ Ebû Bekir Abdullah b. Ebî Dâvud Süleyman b. El-eş'as Es-Sicistânî, *Kitâbu'l-Mesâhif*, Kahire, 1936, ss. 50-87.

⁸ Halis Albayrak, *Kıraat Sorunu*, Dinî Araştırmalar Dergisi, Eylül-Aralık, 2001, c. 4, s. 22.

⁹ Buharî'de yer alan rivayete göre Hz. Ömer ile Hişâm b. Hakîm arasında Furkan suresinin okunuşundaki farklılık ile ilgili tartışma Hz. Peygamber'e arz edildiğinde her ikisinin okuyuşu için de "böyle nazil oldu" demesi ve sonunda da "Bu Kur'an yedi harf üzere inmiştir. Size kolay gelenden okuyunuz." buyurması kıraat farklılıkları ile ilgili söz konusu müsamahasını gösteren en belirgin örneklerdendir. Buhârî, Husûmat, 4.

¹⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 41, 51, 124; Süleyman b. El-Eşas b. İshak el-Ezdî Ebû Dâvud, *Sünen*, II. Baskı, Çağrı Yay., Ankara, 1992, c. I, s. 340.

Hız. Peygamber'in vefatının ardından çeşitli sebeplerle¹¹ bir araya getirilme ihtiyacı duyulan Kur'an ayetleri Hız. Ebû Bekir'in halifeliği döneminde Zeyd b. Sabit tarafından kurulan komisyon başkanlığında toplanarak bir kitap haline getirilmiştir.¹²

İbn Mes'ud'un teklifiyle "el-Mushaf" adı verilen bu Kur'an nüshası, farklı okunuş biçimlerinin tamamını ve yedi harfi de içermekteydi.¹³ Hız. Osman zamanında sınırların genişlemesi ile birlikte bu kıraat farklılıkları ihtilafa sebep olmuştur. Hız. Ebû Bekir zamanında oluşturulan "el-Mushaf" ın dışında bazı sahabilerin kendilerine ait Mushaflardaki okuyuşlarla fethedilen yerlerde Kur'an öğretimi yapmaları da bu ihtilafın artmasında rol oynamıştır. Kıraatlerle ilgili farklılıklar insanların birbirlerini günahkârlık ve küfürle itham edecek boyuta ulaşınca Hız. Osman'ın emriyle imam Mushaf'tan Kureyş lehçesi esas alınmak suretiyle başka Mushaflar çoğaltılmıştır. Birisi Medine'de kalmak suretiyle çoğaltılan bu Mushaflar çeşitli beldelere gönderilmiştir. Bu nüshalarda Kureyş lehçesi esas alınmakla birlikte Müslümanlar arasında yaygın olan ve daha sonra mütevatir kıraatler bünyesinde yaşayacak olan vecihler muhafaza edilmiştir. Hız. Osman'ın bu tavrıyla bu vecihler sadece Mushaftaki yazı şekliyle sınırlandırılmış dolayısıyla çoğalttırılan bu Mushaflar da Kur'an'ın okunuşu ve yazılışı ile ilgili bir ölçüt haline gelmiştir.¹⁴ Nitekim kıraat ilminin kurumsallaşmasıyla "Osman Mushafı'na uygunluk" kıraatin sıhhatini tespit için temel ölçütlerden biri olmuştur.

Çoğaltılan Mushaflarla birlikte bu Mushafların ihtiva ettiği kıraatleri bilen Kur'an öğreticileri de gönderilmiştir. Bu öğreticilerin götürdükleri Mushaflara uygun kıraatleri buldukları beldelede yaygınlaşmıştır.¹⁵ Söz konusu kıraatleri en çok okuyan, okutan ve onlara en çok yönelen

¹¹ Zerkânî, *Menâhil*, c. I, s. 204.

¹² Muhammed Hamidullah, *Kuran-ı Kerim Tarihi*, çev.: Said Mutlu, DİB Yay., Ankara, 1991, s.53-54

¹³ Bedrudin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi Ulumi'l-Kur'an*, tahk.: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Mısır, 1931, c. I, s. 282.

¹⁴ Bk. Albayrak, a.g.m, ss.25-26.

¹⁵ Zerkânî, *Menâhil*, c. I, ss. 403-404.

olmalarından dolayı¹⁶ bu kıraatler zamanla bu imamlara nispet edilmiş ve bu kişiler zamanla kıraat imamları olarak anılmış ve bu farklı okuyuşlar da onların adıyla anılmaya başlamıştır. Bu şekilde yaygınlaşan kıraatlerin zaptı ise hicrî I. asırda Tâbiun devri sonlarına rastlar.¹⁷ Kıraatlerle ilgili çalışmalar da yine bu dönemde ortaya çıkmaya başlamıştır. Kıraat vecihlerini araştıran ve bunların isnadlarından ilk olarak söz eden kişinin Harun b. Musa olduğu söylenir.¹⁸ Kıraatlere dair eserler yazılmaya başlandığında henüz “Yedi Kıraat” tabiri bilinmiyordu. Nitekim kendisine kıraatlere dair yazılan ilk eserin nispet edildiği Kasım b. Selam¹⁹ “el-Kıraat” adlı bu eserinde 25 kıraatten bahsetmiştir.²⁰ Taberî (h.310), Ebû Hâtim es-Sicistani (h.248) gibi âlimler de eserlerinde yediden fazla kıraate yer vermişlerdir.²¹ Hicrî II. asrın başlarında ise bu imamlardan bazılarının kıraatlerinin diğerlerine tercih edilmesiyle birlikte “Yedi Kıraat” tabiri meşhur olmaya başlamıştır.²² Hicrî, III. asrın sonları ile IV. asrın başlarında ise İbn Mücahid’le birlikte kıraatlerin sayılarının yedi imama nispet edilerek yedi ile sınırlandırıldığını görmekteyiz. Ebû Şâme’ye göre İbn Mücahid, Hz. Osman döneminde çoğaltılan Mushafların sayısının yedi olmasına ve hadiste geçen “ahrufu seb’a” ifadesine uygun olarak kıraatleri yedi imamdan toplamış ve kıraatlerin sayısını yedi ile sınırlandırmıştır.²³

Hz. Peygamber döneminde Müslümanlar arasındaki lehçe farklıklarının yanı sıra yazının çeşitli okumalara izin veren gelişmemişlik duru-

¹⁶ Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed el-Cezerî, *en-Neş fi kırâati'l-aşr, tah.:Ali Muhammed ed-Dabbâ', Matbaa Mustafa Muhammed, tz., Mısır, c. I, s. 52.*

¹⁷ Cezeri, *en-Neşr*, c. I, s. 9.

¹⁸ Mustafa Sadık er-Rafî, *İ'cazu'l-Kur'an ve'l- Melağatu'n-Nebeviyye*, Beyrut, 1973, IX. Baskı, s.53.

¹⁹ Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak en Nedîm, *el-Fihrist*, Daru'l-ma'rife, Beyrut, 1994, c. I, s. 35; Cezeri, *en-Neşr*, c. I, s. 34; Celâluddin es-Suyutî, *el-Itkân fi Ulumi'l-Kur'an*, Mısır, 1370, c. I, s. 73.

²⁰ Cezeri, *en-Neşr*, c. I, s. 34.

²¹ Cezeri, *en-Neşr*, c. I, s. 46; Subhi Salih, *el-Mebahisu fi ulumi'l-Kur'an*, İst., ts., s.48.

²² Cezeri, *en-Neşr*, c. I, s. 34.

²³ Şihabuddin Abdurrahman b. İsmâil b. İbrahim Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Veciz*, tahk.: Tayyar Altıkulaç, D.İ.B. yay., Ankara, 1987, ss.157-160.

muna bağlı olarak Rasulullah'n da başlangıçta müsamahakâr tutumu neticesinde ortaya çıkan Kur'an'ın farklı okuyuş şekilleri, yukarıda izah etmeye çalıştığımız tarihi gelişim içerisinde zamanla kurumsallaşmış ve İslâm ilimleri arasında "Kıraat İlmi" olarak bilinen ilim dalı oluşmuştur. Bu ilim dalının oluşumuyla birlikte sonradan ortaya çıkan ve batıl olarak nitelendirilen kıraatler ile Rasulullah'a nispet edilen kıraatleri ayırd edebilmek için de zamanla bir takım ölçüler belirlenmiştir. Bu ölçülere Ferrâ'nın kıraatlere yaklaşımının klasik kıraat anlayışıyla karşılaştırıldığı bölümde yer yerilecektir.

Klasik kıraat anlayışının oluşumunda başlangıç aşaması olarak kabul edebileceğimiz hicrî II. asır aynı zamanda filolojik dil çalışmalarının da yoğun olduğu bir dönemdir. Zira Mevâli'nin İslam toplumuna katılması, Arap dilinin yanlış kullanımından kaynaklanan bir takım problemleri de beraberinde getirmiştir. Bu durum ise Arapça'nın korunmasına yönelik dil çalışmalarının ortaya çıkmasına sebep olmuştur.²⁴ Bu dönemde filolojik çalışmalar tefsir alanında da yoğun bir şekilde kendini göstermiştir. Ferrâ'nın eseri Meâni'l-Kur'an da bu dönemde ortaya çıkan filolojik çalışmalardan biri olmakla birlikte, Kur'an'ın okunuşu ile ilgili pek çok kıraati içermesi bakımından farklı bir özelliği barındırmaktadır. Klasik kıraat anlayışının hicri III. asırdan itibaren kurumsallaştığını düşünecek olursak, klasik kıraat anlayışı ile Ferrâ'nın kıraatlere yaklaşımı arasında benzerliklerin yanı sıra farklılıklar da ortaya çıkacaktır.

Ferrâ'nın Kıraat Farklılıklarını Şekli Bakımından Ele Alması

1. Kıraat Farklılıklarını Nakletme Biçimi

Ferrâ'nın tefsirinde kıraatlere ilişkin en belirgin tavır kıraat farklılıklarına işaret edilmesidir. Onun bu uygulaması ele aldığı hemen her ayette kendini göstermektedir. Genel olarak tefsirine bakıldığında onun temel amaçlarından birinin, sanki bu kıraat farklılıklarını işlemek olduğu izle-

²⁴ Bu konu ile ilgili olarak ayrıntılı bilgi için bk. Demircan, Adnan, İslâm Tarihi'nin İlk Döneminde Arap Mevâli İlişkisi, Beyan Yay., İstanbul, 1996

nimi oluşmaktadır. Müellif, söz konusu farklılıklara çoğu zaman senet vermeksizin işaret etmiştir.

Örneğin Bakara suresi 228. ayetinin tefsiriyle ilgili olarak sadece bu ayette geçen بردهن kelimesinin Abdullah kıraatinde²⁵ ب ر د ه ن şeklinde okunduğunu²⁶ ifade etmekle yetinen Ferrâ, Sâd suresinin 14. ayetinde yer alan إن كل لما كذب الرسل إلا كذب الرسل ifadesinin Abdullah kıraatinde الرسل كذب الرسل olarak okunduğunu²⁷ söylemekle yetinmiştir.

Ferrâ, tefsirinde işaret ettiği farklı okuyuşları bazen de senetlerini vermek suretiyle rivayetler aracılığıyla nakletmiştir. Naklettiği bu rivayetlerin senedlerinin sıhhatleri noktasında ise onun oldukça rahat bir tutum sergilediği görülmektedir. Kehf suresi 86. ayette geçen حَمَّةٌ kelimesini hem Hibbân – el-Kelbî – Ebî Salih kanalıyla hem de Sufyan b. Uyeyne – Amr b. Dinar kanalıyla İbn Abbas'ın حَمَّةٌ şeklinde okuduğunu bildirmiş İbn Zübeyr'in ise aynı kelimeyi حَامِيَةٌ şeklinde okuduğunu ise Muhammed b. Abdülaziz – Muğîre – Mücahid senediyle nakletmiştir.²⁸ Aynı surenin 102. ayetinde yer alan أفحسب kelimesiyle ilgili olarak Ferrâ, Muhammed b. el- Mufaddal – es-Salt b. Bihram – es-Salt'ın ismini zikretmediği bir adam – yoluyla gelen ve Hz. Ali'nin أَفْحَسُبُ şeklinde okuduğunu bildiren bir haber nakletmektedir.²⁹ Râ'd suresi 35. ayette geçen مثل الجنة ifadesini kendisine Kelbî – Ebû Abdirrahman es-Sülemî kanalından bazılarının Hz. Ali'nin أمثال الجنة şeklinde okuduğunu haber verdiklerini söylemekte bunun yanı sıra Kelbî ile Sülemî arasında bulunması gereken ancak isnaddan düşmüş olabilecek birinin “Sülemî'den bu şekilde geldi, icmâ ise Mushaftaki yazılış üzeredir” dediği şeklindeki zannını ifade

²⁵ Ferrâ'nın burada kullandığı Abdullah kıraati klasik kıraat öğretisindeki Abdullah b. Mes'ud kıraatidir.

²⁶ Ferrâ, Ebû Zekeriya Yahyâ b. Ziyâd b. Mansur el-Kûfî (ö.207), *Meâni'l-Kur'ân*, I. cilt için tahk.: Ahmed Yusuf Necati ve Muhammed Ali en-Neccâr, II. cilt için tahk.: Muhammed Ali en-Neccâr, III. cilt için tahk.: Abdulfettah İsmail Şelbî ve Ali en-Necdî Nâsîf, Daru'l-surrûr, Beyrut 1955., c. I, s.145.

²⁷ Ferrâ, c.II, s. 400. Ferrâ'nın bu tavrı ile ilgili diğer örnekler için bkz: c. I, s. 134, 141; c. II, s. 23, 94, 67, 124, 125, 146, 155, 159, 306; c. III, s. 5, 20, 21, 136.

²⁸ Ferrâ, c. II, s. 158.

²⁹ Ferrâ, c. II, ss. 161-162; diğer örnekler için bk. c. I, s. 302; c. II, s. 123, 125; c. III, s. 20.

etmektedir.³⁰ Söz konusu örneklerde de görüldüğü üzere Ferrâ, farklı okuyuşları bildiren bu rivayetlerin senetlerinin sıhhati konusunda değerlendirmelerde bulunmamıştır. Bu rivayetlerin senetlerinde meçhul raviler olmasına rağmen müellif, rivayetlerin sıhhatine zarar veren bu durum ile hiç ilgilenmemekte ve onun için önemli olan şeyin senedin ya da ravilerin durumu değil de, bir şekilde kıraatlerle ilgili kendisine ulaşan haberlere işaret etmek olduğu izlenimi vermektedir. Onun bu tavrı ilk dönemde tefsir faaliyetinin tefsir malzemesini aktarma amaçlı oluşuyla ilişkilendirilebilir.

2. Farklı Okuyuşları Gramer Bakımından İzah Etmesi

Ferrâ'nın kıraatlere şekli bakımından bir diğer yaklaşımı da söz konusu okuyuşları çoğu zaman gramer ve Arapın kullanımı açısından izah etmesidir. Bu şekilde tefsirinde yer verdiği kıraatlerin kimi zaman gramer açısından tahlilini yapan müellif, kimi zaman da Arap şiirinden örnekler vermek suretiyle bu okuyuşların Arapın kullanımında mevcut olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Örneğin İsrâ suresi 23. ayette geçen *و لا تقل لهما أف* ibaresindeki *أف* kelimesini Âsım, Ebu'n- Necûd ve Â'meş'in *أف* şeklinde tenvinsiz, çoğunluğun ise *أف* şeklinde tenvinli okuduğunu söylemiştir. Tenvinli okuyanlar, bu kelimenin anlamı olmayan bir ses olmasından dolayı bu tür seslere verilen harekeyi kullanmıştır diyen Ferrâ, Arapın vurma (*darb*) sesini ifade etmek için *طاط طاط سمعت* kalıbını gülme sesini ifade etmek için ise *تغ تغ سمعت* kalıbını kullandığını belirtmiştir.³¹ Müddesir suresi 50. ayette geçen *مستنفرة* kelimesini Âsım ve Â'meş'in *مستنفرة* şeklinde kesralı, Hicaz ehlinin ise *مستنفرة* şeklinde fethalı okuduklarına işaret eden müellif, kesralı okuyuşun Arapın kullanımında yaygın oluşunu *مستنفر إذ ه حمارك مسك* mısrasıyla örneklendirmiştir.³²

Ferrâ bazen de farklı okuyuşlara bir ayetteki herhangi bir kullanımı gramer açısından tahlil ederken yer vermiştir. Bakara suresi 83. ayette geçen *تعبون* fiilinin nasb alameti olan *أن*'in düşmesinden dolayı merfu

³⁰ Ferrâ, c. II, s. 65.

³¹ Ferrâ, c. II, s. 121.

³² Ferrâ, c. III, s. 206; diğer örnekler için bk. c. II, s. 58, 89, 100, 120, c. III, s. 254.

olduğunu Zümer 64. ve Müddesir 6. ayetlerde de aynı durumun söz konusu olduğunu söyleyen Ferrâ, nasb alameti bulunmadığı zaman fiilin merfu; nasb alameti bulunduğu ise mansup okunacağına dair açıklamasını Müddesir 6. ayetteki *وَلَا تَمُنُّنَّ تَسْتَكْبِرُنَّ* ifadesinin Abdullah kıraatinde *وَلَا تَمُنُّنْ أَنْ تَسْتَكْبِرَنَّ* şeklinde okunmasıyla desteklemiştir.³³

3. Ayetten Çıkardığı Anlamı Desteklemek İçin Kıraatleri Delil Getirmesi

Ferrâ'nın kimi zaman da ayette geçen ifadeden neyin kastedildiğini açıkladıktan sonra düşüncesini desteklemek amacıyla söz konusu ayet yahut ifade ile ilgili farklı okuyuşları zikrettiği görülmektedir. Örneğin, Maide suresi 95. ayetteki *فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ* ifadesinden kastedilen anlamın "onun cezası öldürdüğü şeyin benzeridir" olduğunu düşünen Ferrâ, bu düşüncesini Abdullah kıraatinde bu ifadeyi *فجزاءه* şeklinde gördüğünü söylemek suretiyle desteklemiştir.³⁴ En'am suresi 154. ayette geçen *الَّذِي أَحْسَنَ* ifadesini *تَمَامًا عَلَى* şeklinde tefsir eden müellif, buradaki "muhsin" kelimesinin anlamının çoğul olduğunu ifade etmiş ve söz konusu ifadenin Abdullah kıraatinde *تَمَامًا عَلَى* şeklinde okunuşunu da kendisinin tefsirini desteklediğini belirtmiştir.³⁵

Ferrâ'nın Kıraatleri Anlam Bakımından Ele Alması

1. Kıraatler Arasındaki Anlam Farklılıkları Üzerinde Durması

Ferrâ zaman zaman kıraatlerin anlamları üzerinde durmaktadır. Onun kıraatlere yaklaşımında anlamı esas alan tavırlarından biri farklı okuyuşlar arasındaki anlam farklılıklarına yer vermesidir.

Al-i İmrân suresi 140. ayette geçen *قَرَحَ* kelimesini kurrânın çoğunun *قُرْحَ* şeklinde fethalı Abdullah ashabının ise *قُرْحُ* şeklinde dammeli okuduklarını zikretmiş ve bu kelimenin fethalı okunduğunda "yaranın verdiği acı" dammeli okunduğunda ise "yaranın kendisi" anlamına geldiğini

³³ Ferrâ, c. I, s. 53; diğer örnekler için bk. c. I, s. 198; c. III, s. 282, c. III, s. 39.

³⁴ Ferrâ, c. I, s. 145.

³⁵ Ferrâ, c. I, s. 365; diğer örnekler için bk. c. I, s. 33, 73, 78, 79; c. III, s. 49, 59.

ifade ederek iki okuyuş arasındaki anlam farkına dikkat çekmiştir.³⁶ Kehf suresi 5. ayetle ilgili olarak ise *كَلِمَةً كَبْرَتْ كَلِمَةً نَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ* ifadesinde geçen *كَلِمَةً* kelimesini Abdullah ashabının mansup, Hasan ve bazı Medine ehlinin ise merfu okuduklarına işaret etmiş ve mansup okuyanların *ك ب ر ت* ifadesinin içinde gizlenmiş başka bir şeyi de kastettiklerini, merfu okuyanların ise *كَلِمَةً*'nin dışında başka bir şey kastetmediklerini söylemiştir.³⁷

2. Farklı Kıraatlerde Ortak Anlam Arayışı

Kıraatler arasındaki anlam farklılıklarına işaret eden ve bu farklılıklar üzerinde izahlar yapan Ferrâ, kimi zaman bu kıraatler arsındaki ortak anlamlar üzerinde durarak kıraatlerin sahip olduğu anlamlarla ilgili olarak bir ortak anlam arayışına girmektedir. Örneğin Kehf suresi 80. ayette geçen *فَحْشِينَا* kelimesinin *فَعْلَمْنَا*(bildik) anlamına geldiğini söyleyen Ferrâ bu ifadenin Ubey kıraatinde *فَخَافَ رِيكَ أَنْ يَرْهَقَهُمَا* şeklinde okunduğunu belirtmiş ve bunun da *رَبِّكَ عَلِيمٌ* anlamında olduğunu söyleyerek iki okuyuştaki ortak anlama işaret etmiştir.³⁸ Âl-i İmrân suresi 2. ayetle ilgili olarak da ayette geçen *الْقِيَوْمِ* kelimesini çoğunluğun bu şekilde – yani *الْفَاعُولِ* kalıbında – okuduğunu ancak Ömer b. Hattab ve Abdullah İbn Mes'ud'un *الْفَاعِلِ* kalıbına uygun olarak *الْقِيَامِ* şeklinde okuduklarını belirtmiş ve bu kalıpların (*الْفَاعُولِ* / *الْفَاعِلِ*) medh kalıpları olduğuna vurgu yaparak bu kalıplara uygun okuyuşlar arasında anlam bakımından farklılık olmadığını ve bunların ortak anlamlara sahip olduklarının ifade etmiştir.³⁹ Müellif, bazı farklı okuyuşlarla ilgili olarak ise bunların anlam bakımından yakın (*مُتَقَارِبٌ*) oluşlarına işaret etmiştir. Mümtehine suresi 10. ayetteki *وَلَا تَمْسُكُوا* Yahyâ b. Vessâb, Â'meş ve Hamza'nın *وَلَا تُمَسِّكُوا* şeklinde Hasan'ın ise *وَلَا تُمَسِّكُوا* şeklinde şeddeli okuduğunu belirten Ferrâ, bu okuyuşların anlam olarak yakın olduklarını ifade etmiş ve bunu da Arabin *أَمَسَكَ - مَكَسَ - تَمَسَكَ* fiillerini bu şekilde yakın anlamda kullanmasıyla desteklemiştir.⁴⁰

³⁶ Ferrâ, c. I, s. 234.

³⁷ Ferrâ, c. II, s. 134; diğer örnekler için bk. c. I, s. 26, 64, 145; c. III, s. 36, 56.

³⁸ Ferrâ, c. II, s. 157.

³⁹ Ferrâ, c. I, s. 190; diğer örnekler için bkz: c. I, s. 28; c. II, s. 99.

⁴⁰ Ferrâ, c. III, s. 151; diğer örnekler için bkz: c. I, s. 283; c. III, s. 37.

3. Kıraatlerde Hakikat-Mecaz Ayırımı

Ferrâ'nın kıraatlere anlam bakımından bir diğer yaklaşımı ise bu farklılıkları hakikat-mecaz ayırımı ile izah etmek şeklinde karşımıza çıkar. Bakara suresi 19. ayetin çoğunluk tarafından *ولا تقتلواهم عند المسجد الحرام حتى يقتلوكم فيه* şeklinde okunduğunu belirtmiştir. Bu okuyuşa göre ayetin anlamı "onlarla Mescid-i Haram'da savaşmayın ta ki onlar sizinle orada savaşınca kadar. Eğer savaşılırsa onları öldürün" şeklindedir. Ferrâ bu ayetin Abdullah ashabının bu ayeti *ولا تقتلواهم عند المسجد الحرام حتى يقتلوكم فيه* şeklinde okuduğunu belirtmiştir. Bu okuyuşa göre ise ayetin anlamı "onları Mescid-i Haram'ın yakınında öldürmeyin taki onlar sizi öldürünceye kadar" şeklindedir. Ferrâ bu ifadenin "onlar sizi öldürmeye başlarsa siz de onları öldürün" anlamına geldiğini söylemiş ve bunu desteklemek için de kabilenden biri öldürüldüğü zaman Arapların "filanoğulları öldürüldü" şeklinde bunu ifade etmelerini örnek vermiştir.⁴¹ Ferrâ'nın bu açıklamasından onun Abdullah b. Mes'ud kıraatinin mecâzî bir anlam taşıdığına işaret ettiği görülmektedir. Onun bu yaklaşımıyla ilgili bir başka örnek ise Nisa suresi 75. ayetle ilgilidir. Ferrâ, *ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها* "Rabbimiz bizi, halkı zalim olan bu kasabadan çıkar" şeklinde olan bu ayetin Abdullah kıraatinde *أخرجنا من القرية التي كانت ظالمة* "Rabbimiz bizi zalim olan kasabadan çıkar" şeklinde okunduğunu söylemiştir. Ferrâ, "zulüm" kelimesinin Abdullah kıraatinde kasabaya nispet edildiğini; halbuki onun ancak orada yaşayanlara nispet edilebileceğini ifade etmiş⁴² ve bu ayetle ilgili olarak Abdullah ibn Mes'ud kıraatinin mecâzî yönüne dikkat çekmiştir.⁴³

Ferrâ'nın Kıraatlerin Doğruluğunu Temellendirmede Esas Aldığı Ölçütler

Ferrâ'nın kıraatlere yaklaşımında karşımıza çıkan diğer bir tutumu da, bu kıraatlerin doğruluğunu ifade etmeye yöneliktir. Böyle bir tespitle bu-

⁴¹ Ferrâ, c. I, s. 116.

⁴² Ferrâ, c. I, s. 277.

⁴³ Bk. Selim Türcan, *Mecaz Teriminin Gelişim Sürecinde Ferrâ'nın Yeri*, Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fak. Dergisi, 2003/2, Yıl:2, Cilt:II, Sayı: 4.

lunmamızın sebebi nakletmiş olduğu kıraatlerle ilgili kullanmış olduğu "جاء ز صواب" (doğru-uygun) terimleridir. O, herhangi bir ayetle ilgili zikretmiş olduğu kıraatlerin doğruluğunu ifade etmek amacıyla çoğunlukla bu iki terimi kullanmıştır. Ferrâ'nın nakletmiş olduğu bazı kıraatler için "doğru-uygun" nitelemesini kullanması ilk anda onun söz konusu kıraati tercih etmiş olabileceği izlenimi uyandırmaktadır. Örneklerde de görüldüğü gibi bu şekildeki nitelemeleri onun söz konusu kıraatlerle ilgili net bir tercihinin ifade etmekten öte sadece onların doğru olduğunu ifade etmesiyle sınırlı kalmaktadır. Zira ileride de örneklendireceğimiz üzere onun tercih ettiği kıraatlerle ilgili nitelemeleri, bu iki terimden daha farklı ifadelerdir.

Kıraatin doğruluğunu temellendirirken kullandığı ölçütlerden biri kıraatin, gramere, Arabin kullanımına veya Arap şiirindeki kullanımlara uygun olmasıdır. Ferrâ ele aldığı kıraatlerden bazılarını gramere uygunlukları açısından yaklaşmış ve bunlardan gramere uygun olanları doğru olarak nitelemiştir. İbrahim suresi 2. ayetteki الله lafzının gramer açısından bir önceki ayette geçen ال حم يد kelimesine atfedilerek meksur okunuşunun yahut ayet başı kabul edilmek suretiyle diğer ayetten bağımsız olarak merfu okunuşunun da gramere uygun olduklarını dolayısıyla her iki kıraatin de doğru olduğunu söylemiştir. Bu bağlamda Tevbe suresinin 111. ve 112. ayetlerinde de aynı durumun söz konusu olduğunu vurgulayarak 112. ayetin başındaki التَّائِبُونَ kelimesinin Abdullah kıraatindeki ال تاء ب ين şeklinde mansup okunuşunun da doğru olduğunu ifade etmiştir.⁴⁴

Kıraatlerin doğruluğunu tespit ederken Ferrâ'nın kullandığı en önemli kriterlerden biri, doğru olduğunu düşündüğü kıraati yine aynı ayetle ilgili başka bir kıraatle desteklemesidir. Bunu yaparken müellif, söz konusu iki kıraatin ortak ya da yakın anlama sahip olmalarını da dikkate almaktadır. Hadid suresinin 16. ayetinde geçen وما نزل من الحق ifa-

⁴⁴ Ferrâ, c. II, s. 67; gramere uygunlukla ilgili diğer örnekler ve arbin kullanımı ve arap şiirindeki kullanıma uygunluk ile ilgili örnekler için bk. c. I; s. 55, 233, 258, 314,315, 452; c. II, s. 39, 99; c. III, s. 5, 8-9, 10, 45, 47, 134, 135, 180, 245.

desindeki نَزَلَ fiilini, Â'sım ve Medine ehlinde bazılarının şeddeli (نَزَلَ) bazılarının ise (وَمَا نَزَلَ) şeklinde şeddesiz okuduklarını zikreden Ferrâ, bu fiilin Abdullah kıraatinde وَمَا أَنْزَلَ şeklinde okunduğunu ifade etmiştir. Abdullah kıraatindeki bu okuyuşun Medine ehlinin şeklinde نَزَلَ şeddeli okuyuşunun doğru oluşuna desteklediğini vurgulamıştır.⁴⁵ Yine aynı surenin 18. ayetinde geçen إنِ وَالْمَصَدَقَاتِ الْمَصَدَقَةِ مِنْ إِنْ ifadesinin Â'sım tarafından (ص) harfinin tahfifi ile şeddesiz okunduğunu ve bunun da “Allah ve Rasulünü doğrulayanlar” anlamında olduğunu belirten Ferrâ, bu ifadenin Ubeyy kıraatinde إِنْ وَالْمَصَدَقَاتِ الْمَصَدَقَاتِ مِنْ إِنْ şeklindeki okunuşunun (ص) hafini şeddelemek suretiyle “sadaka verenler” anlamındaki okuyuşu kuvvetlendirdiğini belirtmiştir.⁴⁶

Başka bir ayetle ilgili farklı okuyuşları delil getirmesi de Ferrâ'nın kıraatin doğruluğunu temellendirmede kullandığı diğer yöntemdir. Nebe suresi 45. ayette geçen (مَنْزِرٌ مِنْ) ifadesini Â'sım ve A'meş'in izafetle (مَنْزِرٌ مِنْ) şeklinde, Medine ehlinde bazılarının ise tenvinle (مَنْزِرٌ مِّنْ) şeklinde okuduklarını söyleyen Ferrâ, bu iki okuyuşun da doğru olduğunu ifade etmiştir. Bunu desteklemek için de Talak suresi 3. ayetin بَالِغٌ أَمْرَهُ ve Enfâl suresi 18. ayetin مَوْهِنٌ كَيْدَ الْكَافِرِينَ، مَوْهِنٌ كَيْدَ الْكَافِرِينَ şeklindeki farklı okunuşlarını delil getirmiştir.⁴⁷

Başka ayetlerdeki kullanımları delil getirmesi de Ferrâ'nın kıraatlerin doğruluğunu temellendirirken kullandığı bir yöntemdir. Örneğin İnşıkak suresi 12. ayetle ilgili olarak burada geçen يَصَلِيْهِ kelimesini Â'meş ve Â'sım'ın يَصَلِيْهِ Hasan, Sülemî ve Medine ehlinde bazılarının يَصَلِيْهِ şeklinde okuduklarını belirten Ferrâ, Hakkâ suresi 31. ayette geçen صَلَوَةٌ kelimesinin şeddeli oluşu, söz konusu ayetteki يَصَلِيْهِ kelimesinin şeddeli okunuşunu doğruladığını söylemiştir. İbrahim suresi 29. ayetteki يَصَلَوْنَهَا İsrâ 18. ve Leyl 15. ayetteki يَصَلِيْهَا kelimelerinin kullanımının da, Â'meş ve

⁴⁵ Ferrâ, c. III, s. 134.

⁴⁶ Ferrâ, c. III, s. 135; diğer örnekler için bk. c. I, s. 452; c. III, ss. 8-9, 47, 180.

⁴⁷ Ferrâ, III, 234; diğer örnekler için bk. c. I, s. 416; c. II, s. 67, 123, 155; c. III, s. 22, 46, 55, 213.

Â'sım'ın okuyuşunun caiz oluşunu desteklediğini ve bunların hepsinin doğru olduğunu ifade etmiştir.⁴⁸

Kıraatin Arabin kullanıma uygun düşmesi de Ferrâ'nın kıraati doğru olarak nitelemesinde bir ölçüt olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Ferrâ, Nahl suresi 38. ayette geçen لا يهْدَى ifadesini Abdullah ashabının "doğru yolu bulmak" anlamında يَهْدَى şeklinde okuduklarını söylemiş ve bu okuyuşun "doğru yolu bulmak" anlamına geldiğini de Arabin هَدَى قَد الرجل şeklindeki kullanımı ile izah etmiştir. Ferrâ'nın açıklamasına göre Arap, هَدَى - يَهْدَى fiilini اِهْتَدَى "doğru yolu bulmak" anlamında kullanmaktadır. Bu nedenle Abdullah ashabının okuyuşunun يَهْدَى şeklindeki okuyuşu da Arabin kullanımına uygun olması hasebiyle doğru anlamı karşılamakta ve Ferrâ tarafından doğru bir okuyuş olarak nitelendirilmektedir.⁴⁹

Ferrâ'nın kıraatlerin doğru olarak nitelerken karşımıza çıkan tavırlarından biri de hiçbir sebep göstermeksizin zikretmiş olduğu kıraatler için "hepsi doğrudur" ifadesini kullanmasıdır. Ferrâ'nın tefsirinde bu tavrını gösteren pek çok örnekle karşılaşmamız mümkündür. Bu örneklerden birisi Saf suresi 8. ayette geçen والله متم نوره ifadesinin izafetli veya izafetsiz okunuşları ile ilgili herhangi bir sebep zikretmeksizin bunların doğru olduğunu ifade etmesidir.⁵⁰

Ferrâ'nın Kıraatleri Tercih Sebepleri

Ferrâ'nın tefsirinde nakletmiş olduğu kıraatler arasında kimi zaman da tercihlerde bulunduğu görülmektedir. O, kıraatlerin doğruluğunu tespit etmiş gibi onlar arasında tercihte bulunurken de bir takım ölçüleri esas almıştır.

Gramere ve Arabin kullanımına uygunluğun Ferrâ'nın farklı okuyuşlar arasında tercihte bulunmasında önemli bir ölçü olduğu görülmektedir. Furkan suresi 75. ayette geçen يَدْفُونَ kelimesinin farklı okunuşu ile

⁴⁸ Ferrâ, c. III, s. 251; diğer örnekler için bk. c. I, s. 231, 233, c. II, s. 220, 395; c. III, s. 59, 178, 181.

⁴⁹ Ferrâ, c. II, s. 99.

⁵⁰ Ferrâ, c. III, s. 153; diğer örnekler için bk. c. III, s. 35, 163, 172, 184, 293.

ilgili yaptığı açıklama onun söz konusu tavrını örneklemektedir. Ayette geçen bu kelimenin *يٰهَا يٰلَقْوٰن* şeklinde okunuşunu değil de *يٰلَقْوٰن* şeklindeki okunuşunu tercih ettiğini belirten Ferrâ bu tercihinin gerekçe olarak da şu açıklamayı yapmıştır: “Şayet kıraat *يٰلَقْوٰن* şeklinde olsaydı beraberinde de *ب* harf-i cerinin kullanılması gerekirdi. Çünkü Arapça’da *يٰ تَلَقٰى لَانَف* şeklinde kullanılır. Bununla birlikte *وَأَخَذَتْ بِهِ* örneklerinde de olduğu gibi *يٰ لَقْوٰن* ve *يٰ لَقْوٰنَهُ* şeklindeki kullanımları da doğrudur.⁵¹ Açıklamasından da anlaşıldığı üzere burada Ferrâ, *يٰهَا يٰلَقْوٰن* şeklindeki kıraati Arapçadaki kullanıma uygun olmaması nedeniyle tercih etmemektedir.

Ferrâ’nın Kıraatleri tercih sebeplerinde biri de kıraatin Osman Mushafı’nın hattına uygun olmasıdır. Ferrâ, Mushafa muhalefet etmek istemediğinden dolayı Osman Mushafı’nın hattına uygun olan kıraatleri tercih etmektedir. Ahzab suresi 66. ayette geçen *وَأَطَعْنَا الرَّسُولَ* ifadesinin Abdullah Mushaflarında “elifsiz” gördüğünü hicaz ehlinin bu ifadeyi “elifle” okuduklarını söyleyen Ferrâ, Mushafa uygun olmasından dolayı kendisinin onların bu okuyuşunu tercih ettiğini ifade etmiştir.⁵²

Ferrâ’nın çoğunluğun okuyuşu olarak naklettiği kıraatler, onun tercihinde önemli bir yer tutmaktadır. Zaman zaman çoğunluğun okuyuşuna muhalefet etmekle birlikte tercih etmiş olduğu kıraatlerin büyük bir bölümünü Kurrâ’nın ittifak ettiği kıraatler oluşturmaktadır. Örneğin Âlâ suresi 3. ayette geçen *قَدْر* kelimesini Ebû Abdirrahman es-Sülemî ve Ali b. Ebî Talib’in *قَدَرَ* şeklinde okuduğunu söyleyen Ferrâ, kuranın *قَدْر* şeklindeki okuyuşta ittifak etmesinden dolayı kendisinin de bu okuyuşu tercih ettiğini ifade etmiştir.⁵³

Tefsirinde yer verdiği kıraatlerin büyük bir bölümünü Abdullah İbn Mes’ud’dan nakleden Ferrâ’nın tercih ettiği kıraatler arasında da İbn Mes’ud kıraatleri önemli bir yer tutmaktadır. Ferrâ tercih ettiği kıraatlerin bir kısmını sırf Abdullah İbn Mes’ud kıraatinde o şekilde olmalarından

⁵¹ Ferrâ, c. II, s. 275; diğer örnekler için bk. c. I, s. 16, 19, 375; c. II, s. 281.

⁵² Ferrâ, c. II, s. 350; diğer örnekler için bk. c. I, ss. 124-125; c. II, s. 183-184, 185, 294, 300.

⁵³ Ferrâ, c. III, s. 256; diğer örnekler için bk. c. II, 217-218, 227, 296; III, 36-37, 143, 256, 281.

dolayı tercih ettiğini belirtmiş bunun dışında da başka bir sebep zikretmemiştir. Örneğin Enfal suresi 19. ayette geçen *وَأَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ* ifadesindeki *أَنَّ* yi *إِنَّ* şeklinde kesralı okumayı tercih etme sebebi olarak bu ifadenin Abdullah kıraatinde *إِنَّ* و *اللَّهُ* şeklinde geçiyor olmasını göstermiştir.⁵⁴ Ferrâ her ne kadar Abdullah ibn Mes'ud kıraatini tercihlerinde ön plana çıkarsa da kimi zaman Abdullah ibn Mes'ud kıraatine rağmen gramere uygun olan kıraati tercih etmektedir.⁵⁵ Onun bu tür tercihleri kıraatlere yaklaşımındaki temel tavrı kabul edebileceğimiz gramere uygunluk ilkesini burada da öncelediğini göstermesi açısından önemlidir.

Ferrâ'nın kimi zamanda bazı kıraatlerle ilgili herhangi bir sebep zikretmeksizin tercihini ortaya koyduğunu görmekteyiz. Sebe suresi'nin 3. ayetinde geçen *يَعْرَبُ عَنْهُ* ifadesinin *يَعْرَبُ* ve *يَعْرَبُ* şeklinde hem merfu hem meksur okunuşlarına işaret eden Ferrâ, bu okuyuşlar arasında tercihte bulunurken "ben kesralı okuyuşu tercih ediyorum" demekle yetinmiş bu tercihiyle ilgili bir açıklama yapmamıştır.⁵⁶

Ferrâ bazı tercihlerinde ise diğer ayetlerdeki kullanımları gerekçe göstermiştir. Örneğin Hicr suresi 65. ayeti Hicaz ehlinin *فَأَسْرٍ بِأَهْلِكَ* şeklinde hemzeyi vaslederek okuduklarını söyleyen Ferrâ, *فَأَسْرٍ بِأَهْلِكَ* şeklinde hemzeyi vasletmeyen okuyuşu tercih ettiğini belirtmiş; bu tercihinin gerekçe olarak da bu kelimenin İsrâ suresinde *أَسْرٍ* şeklinde geçmesini göstermiştir.⁵⁷

Ferrâ'nın çok fazla olmasa da söz konusu ayetin geçtiği suredeki ayetlerle ilgili olarak, şekli bakımından bir üslup bütünlüğü oluşturması düşüncesiyle kıraatler arasında tercihte bulunduğunu ve tercih sebebini de bu yönde izah ettiğini görmekteyiz. Rahman suresi 29. ayette geçen *شَانَ* kelimesinin hemzeli değil de med ile okunuşunu tercih edişini açıklarken, bu kelimeyi Kur'an'da geçtiği diğer yerlerde hemzeli okuduğunu ancak sadece Rahman suresinde diğer ayetlerdeki ayet sonlarının okunu-

⁵⁴ Ferrâ, c. I, s. 407; diğer örnekler için bk. c. I, s. 43, 393; c. II, 384; c. III, 45.

⁵⁵ Ferrâ, c. I, s. 453; c. II, s. 301.

⁵⁶ Ferrâ, c. III, s. 351; diğer örnekler için bk. c. II, s. 357; c. III, s. 116, 133, 146, 351.

⁵⁷ Ferrâ, c. II, s. 233, diğer örnekler için bk. c. II, s. 302, 311-312, 329.

şu ile şekli bakımından benzerlik arz etmesi açısından شُن şeklindeki okuyuşu tercih ettiğini söylemiştir.⁵⁸

Ferrâ'nın bu kıraatleri tercihte dikkate aldığı ölçülerden gramere veya Arab'ın kullanımına uygunluk ilkesinin ön plana çıktığını görmekteyiz. Öyle ki o, gerek çoğunluğun okuyuşunu gerekse Mushafa uygun olan okuyuşu tercih ettiği durumlarda bile bunların gramere uygun oluşlarına vurgu yapmıştır.⁵⁹ Hatta bazen Ferrâ, Arab'ın kullanımına uygun okuyuşu tercih ederek çoğunluğun okuyuşuna da muhalefet edebilmektedir.⁶⁰ Aynı durum Abdullah ibn Mes'ud kıraatini tercih ettiği durumlarda da söz konusu olabilmektedir. Abdullah ibn Mes'ud kıraatini tercih sebebi olarak gramere uygun oluşuna vurgu yapmasının yanı sıra⁶¹ Abdullah ibn Mes'ud kıraatinin gramere uygun olan okuyuşa muhalif olması durumunda o, gramere uygun olan okuyuşu tercih edebilmektedir.⁶² Ferrâ'nın bu tavırları onun tercih sebebi olarak gramere ve Arab'ın kullanımına uygunluk ilkesini ne derece önemseydiğini ortaya koyması açısından önemlidir.

286
OMÜİFD

Osman Mushafı'na uygunluk ilkesi de Ferrâ'nın tercih sebepleri arasında oldukça önemli bir kriter olarak karşımıza çıkmaktadır. Her ne kadar Mushaftaki yazılışı, gramere uygun bir vecih olmasından dolayı kabul ettiği durumlar olsa da Mushafı o derece önemsemektedir ki kimi zaman da Mushafa muhalif olan okuyuşu – bu okuyuş gramerin bir vecihine uygun bile olsa – hatalı kabul edebilmektedir.⁶³ Gramere uygun olan okuyuşlardan birini tercih etme durumunda Ferrâ'nın, Mushafa muhalefet etmekten kaçınarak Mushafa uygun olan okuyuşu tercih etmesi onun Mushafa uygunluk ilkesini ne derece önemseydiğini açıkça göstermektedir. Ferrâ, Mushafa uygunluk ilkesini Abdullah ibn Mes'ud kıraatinin de

⁵⁸ Ferrâ, c. III, s. 116 diğer örnekler için bk. c. II, s. 299, c. III, s. 244, 260.

⁵⁹ Ferrâ, c. II, ss. 183-184, 294; c. III, s. 281.

⁶⁰ Ferrâ, c. III, s. 264.

⁶¹ Ferrâ, c. I, s. 43.

⁶² Ferrâ, c. I, s. 453; c. II, s. 301.

⁶³ Ferrâ, c. I, ss. 124-125.

önüne geçirmektedir.⁶⁴ Önem sırasına göre tercih sebeplerinden çoğunluğun okuyuşunu üçüncü, Abdullah ibn Mes'ud kıraatini de dördüncü sırada zikretmemiz mümkündür. Bunların dışındaki tercih sebepleri ile ilgili bir önem sıralamasından bahsetmemiz pek mümkün görünmemektedir. Zira bu tercih sebeplerinin aynı örnek içinde bir arada buldukları bir durumla karşılaşmadık. Ancak bu tercih sebeplerinin çokluğu ya da azlığına dair bir sıralama yapmak gerekirse çoktan aza doğru şöyle bir sıralamadan bahsetmek uygun olacaktır: sebep göstermesizin tercihte bulunması, tercih ettiği kıraate başka ayetlerdeki kullanımları şahit getirmesi, üslup bütünlüğünü dikkate alması.

Klasik Kıraat Anlayışı ile Ferrâ'nın Kıraatlara Yaklaşımının Karşılaştırılması

Kıraat ilminin kurumsallaşması ve ortaya çıkışıyla birlikte kıraatlerin doğruluğunu tespiti yönelik bir takım kriterler belirlenmiştir. Önceleri bir kıraatin Rasulullah'a dayanıp dayanmadığı kıraat imamlarına nispet edilişlerine göre tespit edilirken Mekkî b. Ebî Talib'in (ö.437) koymuş olduğu ölçülerle birlikte kıraatler için "sahih" ya da "şâz" terimleri kullanılmaya başlanmış ve sahih ya da şâz kıraatlerin belirlenmesinde bu ölçüler genel kabul görmüştür.⁶⁵ Bu ölçülere göre bir kıraatin sahih olabilmesi için; Hz. Peygamber'den sahih bir senetle rivayet edilmesi, Hz. Osman Mushafı'na takdiren de olsa uyması ve bir vecihle de olsa Arapçanın gramer kurallarına uygun olması gerekmektedir.⁶⁶ Klasik kıraat anlayışında bu şartlar kıraatin sahihliğini belirlemede birbirini tamamlayıcı kabul edilmekle birlikte Hz. Peygamber'den sahih bir senetle rivayet edilmiş olması şartı birinci derecede önemlidir. Nitekim 'bir vecihle de olsa Arapçanın gramer kurallarına uygun olması' ilkesindeki vechin fasih ya da çok fasih olmaması kıraatin sıhhatine zarar getirmez. Böyle bir durumda kıraatin sahih bir senetle Hz. Peygambere ulaşıp ulaşmaması esas

⁶⁴ Ferrâ, c. II, s. 350.

⁶⁵ Arif Güneş, *Kur'an-ı Kerim'in Okunmasında Harf-Kıraat-Yazı Kavramı İlişkileri*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara, 1992.

⁶⁶ Mekki b. Ebî Talib, *el-İbane an Meani'l-Kıraat*, Mektebetu'n-Naddah, Mısır, ts., s. 18.

alınır. Rivayet sabit olduğunda Arap gramerine uygunluk ilkesi ikinci planda kalmaktadır.⁶⁷ Osman Mushafı'na uygunluk da kıraatin sahih olması için önemli bir şart olarak kabul görse de kıraatin sahih bir senetle Hz. Peygamber'e ulaşması şartı her iki şartın da önüne geçmiştir.⁶⁸ Klasik kıraat anlayışının henüz tam olarak kurumsallaşmadığı bir dönemde yaşayan Ferrâ'nın kıraatlere yaklaşımında Klasik kıraat anlayışından ayrıştığı yönler görülmektedir. Söz konusu şartlardan Osman Mushafı'na ve Arap gramerine uygunluk ilkesi Ferrâ'nın kıraatlere yaklaşımında da önemli iki değer olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak klasik anlayışta en çok önemsenen kıraatin sahih senetle Hz. Peygamber'den rivayet edilmiş olması şartının Ferrâ'nın kıraatlerle ilgili değerlendirmelerinde yer almadığını görmekteyiz. Öyle ki Ferrâ tefsirinde çoğu kıraati senetsiz vermiştir.

288
OMÜİFD

Klasik anlayışta kıraatin sıhhatinden söz edebilmek için üç kriter esastır. Bunların dışındakiler ise "Şâz kıraatler" olarak nitelendirilir.⁶⁹ Ferrâ'nın kıraatlere yaklaşımında ise kıraatlerin doğruluğuna dair kendine ait *جاء ز-صواب* terimlerini kullandığını ve kıraatleri bu şekilde nitelendirmesinin gerekçesi olarak klasik anlayıştan farklı ölçütlere başvurduğunu görmekteyiz.⁷⁰ Klasik kıraat anlayışıyla sahih kıraatlerin dışındaki kıraatlerle ilgili olarak kavramsallaşan Şâz nitelemesine sınırlı da olsa Ferrâ'nın tefsirinde de rastlamaktayız. Ancak Ferrâ'nın kullanmış olduğu şâz teriminin klasik anlayıştaki şâz terimiyle tamamen aynı manada olduğunu söylememiz mümkün görünmemektedir. Tefsirinde şâz nitelemesinde bulunduğu kıraatlerin çok az olması ve onun bu konuyla ilgili tutumu onun şâz terimiyle kastettiği şeyin ne olduğu konusunda kesin

⁶⁷ Cezerî, en-Neşr, c. I, s. 10.

⁶⁸ Mekki b. Ebî Talib, *el-İbane*, ss. 18-20.

⁶⁹ Klasik kıraat anlayışında kıraatlerin şâz olarak nitelendirilmesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: İsmail Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Nuzül Tarihi ve Kıraati*, İFAV yay., II. Baskı, İstanbul, 1995, s. 226; Tayyip Okiç, *İlahiyat Fakültesi Usul-ü Tefsir Notları*, 1951-1952, s. 33; Celâluddîn es-Suyutî, *el-İkân fî ulumi'l-Kur'an*, Mısır, 1370, c.I, s. 78.

⁷⁰ Burada kastettiğimiz farklılıklar "Ferrâ'nın Kıraatlerin Doğruluğunu Temellendirmede Esas Aldığı Ölçüt ve Yöntemler" ve "Ferrâ'nın Kıraatleri Tercih Sebepleri" başlıkları altında vurguladığımız kriterlerdir.

bir şey söylememizi zorlaştırmaktadır. Zira o şâz olarak nitelendirdiği kıraatlerin şâz oluş sebepleri ile ilgili net açıklamalarda bulunmamıştır. Sadece çoğu zaman “o şâzdır”⁷¹ ifadesini kullanmakla yetinen Ferrâ'nın Arabın kullanımına uygunluk ilkesini şâz olarak nitelendirdiği kıraatlerde de önemsendiğini görmekteyiz. Arapçaya uygunluk ilkesinin ise Ferrâ'da klasik anlayıştakine oranla daha çok önemsendiğini görmekteyiz.⁷² Klasik anlayışta şâz terimini karakterize eden iki unsurdan biri olan icmaya uymanın Ferrâ'da da bir ölçü olduğunu görmekteyiz.⁷³ Bununla birlikte şâz olanın cevazı noktasında –cevazına inanması bakımından – Ferrâ, klasik öğretiden ayrılır. Zira klasik öğretilerde değil şâz kıraatin caiz görülmesi – şâzdan biraz daha hafif olan – meşhur olan şâzlar dahi hiçbir şekilde caiz görülmemiştir.⁷⁴

Sonuç

Tefsirinde kıraatlerin bir kısmına işaret etmekle yetinen, bir kısmının doğru ya da şâz oluşu üzerinde duran ve kimi zaman bunlarla ilgili açıklamalar yapan Ferrâ, bazen de bu kıraatler arasında tercihlerde bulunmaktadır. O, kıraatlerin doğruluğunu tespitinde olduğu gibi tercihlerini ifade ettiği durumlarda da grameri ve Arab'ın kullanımını ön plana çıkarmakla birlikte onun için Mushafa uygunluk da önemli bir kriterdir. Öyle ki gramere uygun olduğu halde Mushafa muhalif olan bir okuyuşu hatalı olarak nitelendiren Ferrâ, gramere uygun olan okuyuşlar arasında tercih yapma durumunda ise aynı zamanda Mushafa da uygun olan okuyuşu tercih etmektedir. Ferrâ bu iki kriteri tercihlerinde önemseme noktasında klasik anlayışla uyum arz etmektedir. Bununla birlikte çoğun-

⁷¹ Ferrâ, c. III, s. 80; c. III, s. 238. Buradaki örnekte kitabın muhakkiki Ferrâ'nın şâz olarak nitelendiği kıraatin İbnu'l-Muhaysın'a ait olduğunu belirtmektedir. İbnu'l-Muhaysın on kıraat imamına sonradan eklenen dört imamdan biridir. Muhakkikin İbn Cinnî'den yaptığı nakilde bu kıraat “hasen” olarak nitelendirilmiştir. Dolayısıyla daha sonraları klasik kıraat öğretisi içerisinde hasen olarak kabul edilen bir kıraati –sebebini açıklamamakla birlikte – Ferrâ'nın, şâz olarak nitelendirmesi, onun kullanmış olduğu şâz teriminin klasik öğretilerdeki şâz terimiyle tam olarak keşifmediğinin bir ifadesi olarak kabul edilebilir.

⁷² Ferrâ, c. II, s. 385.

⁷³ Ferrâ, c. II, s. 264.

⁷⁴ Suyutî, *el-İtkân*, c. I, s. 68

luğun okuyuşu, gelenekte şâz kabul edilmesine rağmen Abdullah ibn Mes'ud kiraati, üslup bütünlüğü, başka ayetlerdeki kullanımlar gibi bir takım kriterlerin de Ferrâ'nın tercihlerinde belirleyici olduğunu görmekteyiz.

Ferrâ'nın zihninde var olduğunu söyleyebileceğimiz bu kısmî sistematik yaklaşım, bulunduğu ve yetiştiği ortamla bütünlük arz eder. Biz onun Kûfe'li olduğunu bilmekteyiz. Kûfe, o dönemde dil ve fıkıh çalışmalarının oldukça yaygın olduğu bir bölge olarak karşımıza çıkar. Özellikle rey ekolünün merkezi olarak ön plana çıkmıştır. Nasslara yorumlayıcı bir gözle bakmayı tercih eden bir ekoldür bu. Önde gelen temsilcisinin de Abdullah ibn Me'sûd olduğunu bilmekteyiz. Bunun kıraatler çerçevesindeki yansımaları da herhalde en açık şekilde onda görmekteyiz. Bu durum Ferrâ'nın kıraatlere yaklaşımında da açık bir şekilde görülmektedir. O, Abdullah ibn Mes'ud kıraatini önemli bir kriter olarak kabul etmiştir. Bundan da önemlisi, kendi yorumlarını ve kabullerini; kısacası reyini bunun da önünde görmüştür. Söz konusu tavır, onun bir rey tarafı oluşunu açık bir şekilde karakterize eder. Yine bu durumu teyit eden bir başka husus ise, görüşlerini, Arapça nahiv kaidelerini ve – buna bağlı olarak da – anlamı esas alarak oluşturmuş olmasıdır. Netice itibarıyla onun kıraatlere bakışı klasik teori ve kabullerimizden bir takım farklılıklar içermektedir. Bu farklılıklar ilk planda onun zihin yapısının oluştuğu ortamla alakalıdır. Buna ilave edeceğimiz bir başka durum da, kıraatlerle ilgili klasik birikime bir aşama oluşturan erken bir dönemde yaşamış olmasıdır. Bu itibarla onun kıraatlerle ilgili teorisinin kıraatlere dair klasik algılayış biçimiyle kimi noktalarda uyum arz ettiğini de görmekteyiz. Ayrıca geleneksel olarak oturmuş ve genel tarafından artık kabul görmüş ölçülerin hangi aşamada ne durumda olduğunu gözlemlemek adına erken döneme ait olması hasebiyle Ferrâ'nın kıraat anlayışının ele alınması önemlidir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdillâh Ahmed b. Muhammed *el-Müsned*, II. Baskı, Çağrı Yay. İstanbul, 1992.
- Albayrak, Halis, *Kıraat Sorunu*, Dinî Araştırmalar Dergisi, Eylül-Aralık, 2001, c.4.
- Bağdâdî, Ahmed b. Ali Ebû Bekir el-Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, I-XIV, Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-sahih*, I-VIII, II. Baskı, Çağrı Yay. İstanbul 1992
- el-Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fi kırââtî'l-aşr*, tahk.:Ali Muhammed ed-Dabbâ', Matbaa Mustafa Muhammed, tz., Mısır.
- Demircan, Adnan, *İslâm Tarihi'nin İlk Döneminde Arap Mevâli İlişkisi*, Beyan Yay., İstanbul, 1996.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. El- Eşas b. İshak el- Ezdî, *Sunen*, II. Baskı, Çağrı Yay., Ankara, 1992.
- Ebû Şâme, Şihabuddîn Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim, *el-Mürşidü'l-veciz*, tahk.:Tayyar Altıkulaç, D.İ.B. yay., Ankara 1987.
- Ebû Şuhbe, Muhammed b. Muhammed, *el-Medhal li diraseti'l-Kur'an'il-Kerim*, ts., Mısır.
- Ferrâ, Ebû Zekerîya Yahyâ b. Ziyâd b. Mansur el-Kûfî (ö.207), *Meâni'l-Kur'ân*, I. cilt için tahk.: Ahmed Yusuf Necati ve Muhammed Ali en-Neccâr, II. cilt için tahk.: Muhammed Ali en-Neccâr, III. cilt için tahk: Abdulfettah İsmail Şelbî ve Ali en-Necdî Nâsîf, Daru's-surûr, Beyrut 1955.
- Güneş, Arif, *Kur'an-ı Kerim'in Okunmasında Harf-Kıraat-Yazı Kavramı İlişkileri*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara, 1992
- Hamidullah, Muhammed, *Kuran-ı Kerim Tarihi*, terc.: Said Mutlu, DİB Yay., Ankara, 1991, s.53-54
- İbn Hacer el- Askalânî, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Ali, *Fethu'l-bârî, bi şerhi Sahihî'l-Buhari*, Kahire 1398.
- İbnu'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak en Nedîm, *el-Fihrist*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1994.
- Karaçam, İsmail, *Kur'ân-ı Kerim'in Nüzul Tarihi ve kıraati*, İFAV yay., II. Baskı, İstanbul 1995.
- Mekki b. Ebî Talib, *el-İbane an meani'l-kıraat*, Mektebetu'n-naddah, Mısır.
- Okiç, Tayyip, *İlahiyat Fakültesi Usul-ü Tefsir Notları*, 1951-1952.
- Rafî, Mustafa Sadık, *İcazu'l-Kur'an ve'l- Melağatu'n-Nebeviyye*, IX. Baskı Beyrut 1973.
- Salih, Subhi, *el-Mebahisu fi ulumi'l-Kur'an*, İst., trsz.

Türcan, Selim, *Mecaz Teriminin Gelişim Sürecinde Ferrâ'nın Yeri*, Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fak. Dergisi, 2003/2, Yıl:2, Cilt: II, Sayı: 4

Sicistânî, Ebû Bekir Abdullah b. Ebî Dâvud Süleyman b. el-Eş'as, *Kitâbu'l-mesâhif*, Kahire, 1936,

Suyutî, Celâluddîn, *el-Itkân fi ulumi'l-Kur'an*, Mısır, 1370.

Zehebî, Ebû Abdillâh, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Ma'rifetu'l-kurrâi'l-kibâr*, thk: Muhammed Seyyid Câdu'l- Hakk, ts., Mısır.

Zerkânî, Muhammed Abdulazim, *Menâhîlu'l-irfân fi ulumi'l-Kur'an*, ts., Mısır. Zerkêşi, Bedrudin Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fi ulumi'l-Kur'an*, thk.: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Mısır, 1931.

