

Kurtubî'nin el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân İsimli Tefsirinde Ahkâm Âyetlerinin Yorumunda Kıraat Farklılıklarının Rolü^{1,2}

The Role of Differences in Recitation in the Interpretation of the Verses of Judgment in Qurtubî's Tafsir Named al-Câmi' li-Ahkâmi'l-Qur'an

Muhammed İkbâl İLHAN

ORCID: 0000-0001-5298-8418

Öğretim Görevlisi, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hatay/Türkiye,
muhammedikbal.ilhan@mku.edu.tr

Sebahattin ERDOĞAN

ORCID: 0000-0002-2823-8008

Çat İlçe Müftüsü, Diyanet İşleri Başkanlığı, Erzurum/Türkiye,

sebahattin.erdogan@diyanet.gov.tr

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 12.04.2022 Düzeltme/Revised: 17.05.2022 Kabul/Accepted: 22.05.2022

Araştırma Makalesi / Research Article

Atıf / Cite as: İlhan, M.İ. & Erdoğan, S. (2022). Kurtubî'nin el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân İsimli Tefsirinde Ahkâm
Âyetlerinin Yorumunda Kıraat Farklılıklarının Rolü. Antakiyat, 5(1), 106-128

Abstract

The use of the recitation of the Qur'an is a reality in judgment of the Qur'an. In this regard, there is a close connection between the science of recitation and the interpretations of the judgments. However, recitations are considered as procedural/phonetic readings. These are the recitations that are not strong in terms of meaning and the vecihs, the vocalization of which is controversial. On the other hand, the fershi qiraat and the recitations classified as shaz, which exist among those within the recitation, are the interpretations of judgment that play an active role in considering the interpretations and rules of the verses. In this field, the Andalusian-born Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh al-Qurtubî (d. 671/1273) also has a special importance for penned recitations. In the mudimah of his work, the ones suitable for the qiraat have been considered in detail, and there has been a place for the recitations thought for fiqh. Kurtubî preferred the seventh system of Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî (ö. 324/936), in which he used

¹ Bu araştırma sürecinde TR Dizin 2021 kuralları kapsamında “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde” yer alan tüm kurallara uyulmuş ve yönergenin ikinci bölümünde yer alan “Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemlerden” hiçbirini gerçekleştirilmemiştir. Ayrıca bu araştırma “Etik Kurul İzni” gerektirmeyen bir çalışmadır.

² Yazarlar makaleye eşit oranda katkı sağlamıştır.

the differences of recitation in his tafsir. This is an examination of the subjects of the seventh system, mütevâtir qiraat, which Qurtubî included in his commentary, and the interpretations and influences of the verses outside this system.

Key Words: Qur'an, Qiraat, Mutawatir/Authentic (qiraat), Shaz (qiraat), Ahkâm Verses, al-Qurtubî.

Öz

Kıraat farklılıkları, Kur'ân ahkâmının anlaşılması noktasında fonksiyonel olarak kullanılmaktadır. Bu münasebetle kıraat ilmi ile ahkâm tefsirleri arasında sıkı bir ilişki vardır. Ancak kıraat ilmi içerisinde değerlendirilen usul/fonetik okumalar (med, imâle, teshîl, gunne, ihfâ vb.) lafzın telaffuzuna yönelik lehçe farklılıkları içerdiğinden, âyetlerdeki ahkâmın yorumunda belirleyici role sahip değillerdir. Hareke ve harflerin seslendirilişi hususunda ihtilaf edilen bu kıraat vecihlerinin manaya tesiri bulunmamaktadır. Diğer yandan kıraat geleneği içerisinde var olan ferşî okuma ve şâz olarak nitelendirilen kıraatler ise âyetlerin ahkâmının değişiminde etkin bir rol oynadığından ahkâm tefsirlerinde sıklıkla kullanılmışlardır. Bu alanda el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân adlı eseriyle otorite kabul edilen Endülüs doğumlu Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî (ö. 671/1273) de tefsirini kaleme alırken kıraatlere özel bir önem vermiştir. Eserinin mukaddimesinde okuyucuya konuyla alakalı detaylı mâlûmat aktarmış, fikhî hükümlerin izahında kıraat farklılıklarına yer vermiş ve kıraatlerden müstağni kal(a)mamıştır. Kurtubî, tefsirinde kıraat farklılıklarını kullanırken sahih okuyuşlar kapsamında Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî'nin (ö. 324/936) yedili sistemini tercih etmiş hatta bu yedi içerisinde var olan kıraatleri mütevâtir olarak kabul etmiştir. Bunlar dışında kalan okumaları ise şâz olarak değerlendirmiştir. Bu makalede Kurtubî'nin tefsirinde yer verdiği bu yedili sistem içerisindeki mütevâtir/sahih kıraat farklılıkları ve bu sistemin dışında kalan şâz okuyuşların ahkâm âyetlerinin yorumuna etkisi ele alınacaktır. Ayrıca Kurtubî'nin ilgili konuya yönelik yaklaşımı değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Kıraat, Mütevâtir/Sahih, Şâz, Ahkâmü'l-Kur'ân, Kurtubî.

GİRİŞ

Kıraat, sözlükte *okumak*, *telaffuz etmek* anlamında semâî master; *sesli veya sessiz, nağmeli veya nağmesiz okuma*, *tilavet etme*³ anlamında isimdir.⁴ İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) istilahî manada birden fazla tarifi yapılan kıraat ilmini bir disiplin olarak; *Kur'ân kelimelerinin nasıl okunacağını ve râvilerine nispet etmek suretiyle bu kelimeler üzerindeki farklı okuyuşları konu edinen bir ilim* şeklinde tanımlamıştır.⁵

Tarihsel süreç içerisinde yukarıda verdiğimiz kıraat tarifine paralel tarifler yapılmış, Kur'ân lafızlarının eda keyfiyeti ve bu lafızlardaki okuma şekilleri ön plana çıkarılırken, kıraatlerin tefsîrî fonksiyonu ihmal edilmiştir. Halbuki kıraat, yapılan tariflerde de vurgulanan eda keyfiyetinin yanı sıra Kur'ân'ın anlaşılmasında mühim bir fonksiyon icra eden tefsîrî özelliğe de sahiptir. Bu özelliğiyle kıraat, fıkıh ve tefsir ilimlerinin bir nevi kesişim noktası olan

³ Hz. Peygamber'in Kur'ân tilaveti için bk. İbrahim Tetik, "Lafız, Anlam ve Amel Boyutlarıyla Hz. Peygamber'in Kur'ân Tilaveti", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2021), 136-164.

⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), "karae", 1/129.

⁵ el-Cezerî, *Müncidü'l-mukriin ve mürşidü't-tâlibîn* (Kudüs: Mektebetü'l-Kudüs, 1350/1931), 1/3.

ahkâm tefsirlerinde anlamın ortaya çıkarılmasında etkili olmuştur. Bu nedenle aktarılan klasik tariflere bu özelliğin eklenmesi ve yapılacak tanımlamalarda bunun gözetilmesi gerekmektedir. Buna göre kıraat şöyle tanımlanabilir: *Kur’ân lafızlarının eda keyfiyetini ve ihtilaflarını bildiren, âyetlerin anlaşılmasında/tefsirinde belli bir fonksiyon icra eden disiplindir.*⁶

İlm-i kıraat, erken dönemde ortaya çıkan İslâmî ilimler arasında yer almış ve birçok disiplinle (dilbilim, tefsir, fıkıh, kelam) ilişkili olması hasebiyle Kur’ân ilimleri sahasında faaliyet gösteren ilim ehlinin ilgisini cezbetmiştir. Neredeyse hiçbir şer’î ilim kıraatlere karşı kayıtsız kal(a)mamıştır. Özellikle istidlal konusunda gerek sıhhat şartlarını taşıyan sahih okumalar gerekse farklı yaklaşımlar neticesinde şâz konumuna düşen kıraatler, fıkıh, hadis, tefsir, sarf (morfoloji), nahiv (sentaks), belagat ve mu’cem alanında yazılmış her eserin başvuru kaynağı olmayı başarmıştır.⁷

Kıraat ilminde Kur’ân lafızlarının nasıl okunacağını ortaya koyan usul/fonetik farklılıkların haricindeki tefsîrî farklılığa neden olan ferşî okuma, âyetlere yeni manalar kazandırmıştır. Bu tarz kıraatler, manaya etkisi olması hasebiyle fikhî hükümlerin ortaya çıkmasına da imkân sağlamışlardır. Bunun için kıraat ilmi, diğer ilimlere nazaran tefsir ve fıkıhla sıkı bir ilişki içinde olmuştur. Âyetteki kıraatler bazen fikhî konunun başka bir hükme bağlanmasında doğrudan bazen de Kur’ân dışında diğer kaynaklardan elde edilen delilleri tekit ya da teyit etmede kaynak olarak kullanılmıştır. Söz konusu kaynak değeri olan, mütevâtir, sahih kıraatler ve bazı mezheplerce hüküm istinbatında kullanılan şâz kıraatlerdir. İlk dönemlerden itibaren Kur’ân’ı anlama ve hüküm çıkarma faaliyetlerinde kullanılan kıraatler gerek tefsir disiplininde gerekse de bu disiplinin özel türü olan ve daha çok hüküm bildiren âyetlerin konu edildiği âhkâm tefsirlerinde kullanılmışlardır.⁸

Çoğunlukla ibâdât, muâmelât ve ukûbâtla ilgili âyetlerin açıklamalarını konu edinen⁹ ahkâm tefsirlerinde, özellikle manayı açıklama, genişletme ya da kapalılığı giderme misyonuna sahip olan ve fikhî istinbatlara kaynaklık eden mütevâtir ve sahih kıraatlerin izahına genişçe yer verilmiştir. Bunun yanında kıraatlerin mananın ve ahkâmın farklılaşmasına etkisi müfessirin kıraatlere yaklaşımıyla da doğrudan değişkenlik arz etmiştir. Müfessir ve fakihlerin, şâz kıraati hüccet kabul edip/etmemeleri veya sahih kıraatler arasında tercih yapıp/yapmamaları ya da kıraatlerin arasını birleştirip/birleştirmemeleri veyahut rivayet edilen kıraati, mütevâtir ya da sahih kabul edip/etmemeleri kıraat kaynaklı mana ve hüküm farklılaşmasına sebebiyet vermiştir.¹⁰

⁶ Mehmet Dağ, *Tenzilden Tezyine Mushaf-ı Şerif* (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 63-64.

⁷ İzzet Şehhâte Kerrâr, *Eserü’l-kırââtî’l-Kur’âniyye fî istinbâti’l-ahkâmi’l-fikhiyye* (Kahire: Müessesetü’l-Muhtâr, 2003), 10.

⁸ Hacı Önen, “Kıraatların Fikhî Hükümlere Etkisi”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2013), 2-3.

⁹ Bedrettin Çetiner, “Ahkâmü’l-Kur’ân”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/551.

¹⁰ Abdü’l-İlâh Hürî, *Esbâbu ihtilâfi’l-müfessirîn fî tefsiri âyâtî’l-ahkâm* (Mısır: Kahire Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 125.

Kurtubî'nin çok yönlü bir âlim olması, kendisine kadar tevârûs eden ilmî birikimi başarılı bir şekilde aktarıp bunlar arasında tercih ve değerlendirmelerde bulunması ve sonraki eserlere kaynaklık etmesi hasebiyle ülkemizde Kurtubî ve tefsiri bağlamında doktora, yüksek lisans ve makale seviyesinde çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Ancak yapılan çalışmalar içerisinde İhsan İlhan'ın, *Kurtubî Tefsirinde Kıraat Olgusu* adlı doktora tezi konumuzla doğrudan alakalıdır. İlhan doktora çalışmasında, mütevâtir, sahih ve şâz okumaların ahkâma etkisini veciz bir şekilde ele almıştır. Bunun için Kurtubî gibi hem teknik anlamda kıraatler hakkında görüş belirten hem de anlam ve yorum bakımından onlara değer atfeden önemli bir müellifin daha detaylı çalışılması, kıraat-anlam-yorum üçgeninde katkısının ortaya konulması gerekmektedir. Bu bağlamda çalışmada Kurtubî'nin genel anlamda kıraat tasavvuru, sahih ve şâz anlayışının ahkâm âyetlerinin yorumundaki tezahürleri analiz edilmeye ve ahkâmın şekillenmesine doğrudan katkı sağlayan kıraat örnekleri üzerinden mesele temellendirilmeye çalışılacaktır.

1. Hayatı

Asıl adı Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Ensârî el-Hazrecî el-Endelüsî el-Kurtubî¹¹ olan müellifin hayatı ve biyografisiyle ilgili ricâl, tarih, tabakât ve ansiklopedi eserlerinde çok detaylı mâlûmat bulunmamaktadır.¹² Yaşamına yönelik bilgiler daha çok *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân* adlı tefsirinden ve diğer eserlerinin satır aralarından elde edilmiştir. VII/XIII. yüzyılda yetişen Kurtubî, uzun ismi *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-mübeyyin limâ tezammenehû mine's-sünneti ve âyi'l-furkân* olan ancak *Tefsîrû'l-Kurtubî* ismiyle şöhret bulan eseri sayesinde haklı bir üne kavuşmuştur.

Endülüs'ün başkenti Kurtuba'da dünyaya gelen Kurtubî, çiftçi bir ailenin çocuğu olduğunu,¹³ dönemin saygın âlimleri yanında eğitim-öğretim hayatına devam ederken¹⁴ bir yandan da çömlek, kiremit vb. üretimi yapılan bir işletmeye toprak taşıdığı,¹⁵ Hıristiyan İspanyollar'ın gerçekleştirdiği bir baskın sırasında babasını kaybettiğini¹⁶ ve kendisinin de Mensûr Kalesi'nin işgali sırasında ölümle burun buruna geldiğini söylemektedir.¹⁷ Memleketi Kurtuba'nın düşman eline geçmesiyle Mısır'a gitmiş ve belli bir müddet İskenderiye ve Kahire'de kaldıktan sonra vefatına kadar Mısır'ın Münyetü Benî Hasîb (el-Minye) şehrinde

¹¹ Kaynaklar, Kurtubî'yi isim, künye ve lakap olarak farklı tanıtmaktadırlar. Meselâ; Kurtubî tefsirinin sadece mukaddimesini tahkik eden Muhammed Talha, Kurtubî'yi “el-İmâm, el-Allâme, el-Müfessir, ez-Zâhid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekr b. Ferh el-Ensârî, el-Hazrecî, el-Endelüsî, el-Kurtubî sonra Mısırî, el-Mâlikî” şeklinde tanıtır. Bk. Muhammed Talha Bilal Münşar, *Mukaddimetü't-tefsiri'l-İmami'l-Kurtubî* (Lübnan: Dâru İbn Hazm, 1997), 5.

¹² İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb fi ma'rifeti a'yâni 'ulemâi'l-mezheb* (Kahire: Dâru't-Türâs, ts.) 2/308-309; ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1990), 74-75; Celâlüddîn es-Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Suûdî Arabistan: Vizâratü'l-Evkâfi's-Suûdiyye, 2010), 92; ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2000), 2/330; Tayyar Altıkulaç, “Kurtubî, Muhammed b. Ahmed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/456-457.

¹³ el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 5/412.

¹⁴ Kurtubî, *el-Câmi'*, 4/220; 5/412-413.

¹⁵ el-Kurtubî, *et-Tezkiratu bi ahvâli'l mevtâ ve umûri'l âhire*, thk. Sadık b. Muhammed b. İbrahim (Riyad: Mektebetü Dâru'l-Minhâc, 1425/2004), 24.

¹⁶ Kurtubî, *el-Câmi'*, 5/412.

¹⁷ Kurtubî, *el-Câmi'*, 13/94.

yaşamıştır. Ömrünün ikinci kısmını oluşturan Mısır hem tahsil hayatı hem de ihtisası açısından önemli bir konuma sahip olmuş ve tefsirini bu dönemde telif etmiştir. Kurtubî, 9 Şevval 671 (29 Nisan 1273) günü Münyetü Benî Hasîb'de vefat etmiş, daha sonra kendi adına yapılan camideki türbesine nakledilmiştir.¹⁸

1.1. Tefsiri

el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân, sadece ahkâm âyetlerinin tefsir edildiği izlenimi verse de aslında bütün âyetlerin farklı yönleriyle incelendiği kapsamlı bir Kur'ân tefsiridir. Eser metodolojik olarak incelendiğinde Kurtubî'nin, tarihi süreç içerisinde ortaya çıkan çizgileri çok net ve keskin olmamakla birlikte, rivayet ve dirâyet olarak isimlendirilen iki ana akımı¹⁹ da başarılı bir şekilde kullandığı görülecektir. Müfessir, dönemine kadar tevarüs eden rivayet malzemelerini (kıraat, esbâb-ı nüzûl, dil, 'rab, şiir, hadis vb.) eserine aktarmış ve bunlar arasında tercihler yaparak değerlendirmelerde bulunmuştur. Âyetlerdeki meseleleri müstakil başlıklar halinde tasnif etmiş ve her bir başlık altında da ilgili konuları etraflıca ele almıştır. Bu işlemi yaparken de esbâb-ı nüzûl, fıkıh ve dil biliminin yanında özellikle kıraat farklılıklarına geniş bir yer ayırmıştır. Biz de araştırmada müfessirin bu metodunu incelemeye çalıştık.

1.2. Kurtubî Tefsirinde Kıraat Olgusu

Kur'ân-ı Kerîm'in doğru ve sıhhatli tefsir edilebilmesi için ihtiyaç duyulan ilimlerin içerisinde mütalaa edilen kıraat ilmi, birçok mütebahhir âlime ev sahipliği yapmış Endülüs'e, tam manasıyla Talemenkî (ö. 429/1037) ile ulaşmış²⁰ daha sonra Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) ve Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053) gibi önde gelen kıraat bilginlerinin gayretleriyle bu topraklarda gelişmiştir.²¹ Kurtubî de Endülüs'teki bu atmosfere kayıtsız kalmamış, doğduğu ve gençlik yıllarını geçirdiği bu topraklarda Kur'ân ve kıraat eğitimi almıştır.²² Bu eğitim ile doğu ilim mirasını da mezcetmeyi başarmış olan müfessirimiz, kıraatin de içerisinde değerlendirildiği Kur'ân referanslı ilimleri, tefsirine yansıtmıştır.²³

Kurtubî'nin kıraat anlayışı, sahih kıraat yaklaşımından ve eserinin geneline yaydığı açıklamalarından hareketle ortaya konulmaya çalışılmıştır. Onun geleneksel kıraat çeşitlerinden sahih ve şâz şeklinde oluşan ikili tasnifi benimsediği görülmektedir. Sahih kıraat

¹⁸ Hayatıyla ilgili detaylı bilgi için bk. el-Kasabî Mahmûd Zelat, *el-Kurtubî ve menhecühû fi't-tefsîr* (Beyrut: Merkezi'l-'Arabî li's-Sekâfeti ve'l-'Ulûm, ts.), 6-64; Hasan Mahmûd Selmân, *el-İmâmü'l-Kurtubî şeyhu eimmeti't-tefsîr* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1993), 11-46; Miftah es-Senûsî Bel'am, *el-Kurtubî: Hayâtühû ve âsâruhû'l-ilmiyye ve menhecühû fi't-tefsîr* (Bingazi: Dâru'l-Kütübî'l-Vataniyye, 1998), 85-150; Abdullah Bayram, *Kurtubî ve Fikhî Tefsiri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008), 39-48.

¹⁹ Rivayet ve dirâyet kelimelerinin etimolojisi ve bu tefsir metotları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Sait Sıcak, *Kur'an Tefsirinde Öznellik* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 145-189.

²⁰ el-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-'aşr*, thk. Ali M. Dibâ' (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2011), 1/34.

²¹ Nebîl Muhammed İbrahim Âlü İsmail. *İlmu'l-kirâât* (Riyâd: Mektebetü't-Tevbe, 2000), 307-315.

²² Kurtubî, *el-Câmi'*, 5/412.

²³ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 75.

olarak, İbn Mücâhid'in disipline ettiği yedi kıraati benimsemiş²⁴ ve bunu mütevâtir olarak kabul etmiştir. Bundan mütevellit yedi kıraatin dışında olan tüm okumaları da şâz kategorisi içinde değerlendirmiştir. Böylece onun sahih belirlemesi homojen bir yapı arz ederken şâz belirlemesi kategorik açıdan oldukça birbirinden farklı okumaları içermektedir. Zira sahih okumalar, yedi kıraat imamının okuyuşunu kapsarken şâz okumalar, senedi şöhrat bulmamış yani yedi kıraat kadar yaygın olmayan okumaları, senedi olmayan merdud kıraatleri, resmî mushafa muhalif olan müdrec/sahabe okumaları, İbn Mücâhid'den hemen sonra yediye ilave edilen üç imamın kıraati gibi değer açısından farklı kıraatleri tanımlamaktadır. Kurtubî, gerek sahih kabul ettiği yedi kıraati gerekse şâz okumaları eserinde değişik şekillerde kullanmaktadır.²⁵

Kurtubî, sahih kıraatler hususunda yeri geldiği zaman farklı değerlendirme ve yaklaşımlarda bulunmaktan da geri durmamış, kıraat ilminde kaçınılmaz olan tercih olgusuna yer vermiştir. Ancak tercih konusunu teorik düzeyde tartışmaktan ziyade pratik olarak tefsirine yansıtmıştır.²⁶ Eserinde kendinden önceki tefsir, kıraat ve dil âlimlerinin tercihlerine yer verdiği²⁷ gibi kendisi de kıraatler arası tercihte bulunmuştur.²⁸ Tercihlerinin yanında kıraate ve onu okuyan imama yönelik eleştirilere karşı savunmacı bir refleks göstermiş,²⁹ ayrıca kimi zaman sadece lafızla alakalı kıraatleri aktarmakla yetinmiştir.³⁰

Kurtubî tefsirinde, mütevâtir/sahihi okuyuş olarak benimsenen kırâat-i seb'anın, yorum ve mana cihetine etkisini üç maddede özetlemek mümkündür:

²⁴ Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü* isimli eserinde Kurtubî'yî, kıraatleri mütevâtir olarak gören, onlu tasnifi benimseyen ve tercihe yönelmeyen müfessirler başlığı altında zikretmektedir. *Kurtubî Tefsirinde Kıraat Olgusu* adlı doktora tezinde ise İhsan İlhan, yedili tasnifi benimsediğini söylemekte ve Ünal'ın yaptığı değerlendirmeyi aktardıktan sonra kendi tercihini delilleriyle birlikte izah etmektedir: "Son dönemlerde yapılan bir çalışmada, Kurtubî'nin mütevâtir/sahihi kıraatler olarak kırâat-ı aşereyi benimsediği belirtilmektedir. Müellif eserinde "Kırâatları (On Kırâat) Mütevâtir Olarak Gören ve Tercihe Yönelmeyen Müfessirler" başlığı altında Kurtubî'yî de incelemekte ve Kurtubî'nin on kıraati esas aldığı söylemektedir. Halbuki Kurtubî, on kıraati değil, yedi kıraati esas almış ve tefsirinin herhangi bir yerinde de kırâat-i aşereyi esas aldığına dair bir bilgi bulunmamıştır. Bunlardan daha önemlisi Kurtubî, kırâat-i aşereden olan üç imamı, yedinin dışında şâz olarak kabul ettiği kıraatler arasında zikretmiştir. Kıraatleri ifadelendirmede kullandığı kavramlar arasında "kırâat-ı seb'a" kavramını zikredip, "kırâat-ı aşere" kavramından müstağni kalması bunun en güzel delilidir. Müellif muhtemelen Kurtubî tefsirini çok iyi incelememesinden bu yanlışa düşmüş veya bu durum ikincil kaynakları tetkik etmeden kullanmasından kaynaklanmaktadır." Ayrıca İlhan, Kurtubî'nin kıraatleri naklederken başkalarının tercihlerine yer verdiğini kendisinin ise bir tercihte bulunmadığını söyleyen Ünal'a katılmamış, Kurtubî'nin tercih olgusuna pratik anlamda yer verdiğini söylemiştir. Bu değerlendirmeler ışığında Kurtubî Tefsirine müracaat edildiğinde Kur'an kelimeleri üzerinde sahih kıraat farklılıkları aktarılırken onlu tasnif içerisinde var olan Ebû Ca'fer (ö. 130/747-48), Ya'küb el-Hadramî (ö. 205/821) ve Halef b. Hişâm'ın (ö. 229/844) yer almadığı görülecektir. Bunun için İlhan'ın Kurtubî'nin kıraat tasnifi ve tercihiyle alakalı yaptığı bilimsel ve objektif değerlendirmelerine katılmamak mümkün değildir. Bk. İhsan İlhan, *Kurtubî Tefsirinde Kırâat Olgusu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009), 111; Ayrıca Bk. Nebî Muhammed, *Kırâat*, 342.

²⁵ İlhan, *Kurtubî Tefsirinde Kırâat Olgusu*, 280.

²⁶ İlhan, *Kurtubî Tefsirinde Kırâat Olgusu*, 241.

²⁷ Kurtubî, *el-Câmi'*, 7/343; Kurtubî, *el-Câmi'*, 3/486-487.

²⁸ Kurtubî, *el-Câmi'*, 1/218.

²⁹ Kurtubî, *el-Câmi'*, 9/40.

³⁰ Kurtubî, *el-Câmi'*, 1/282.

1. Hiçbir yorum ve değerlendirme getirilmeden, aktarımıyla yetinilen ve yalnızca telaffuza yönelik usul konularını içeren kıraatler.

2. Kıraat farklılıkları belirtildikten sonra iki kıraatin mana ve anlam üzerinde büyük ölçüde değişiklik meydana getirmeyen tek mana ya da yakın anlamlı kıraatler.

3. Kıraat farklılıkları zikredildikten sonra mana farklılığı ve çeşitliliğini ortaya koyan kıraatler.

Kurtubî'nin yorum zenginliği açısından tefsirlerde sıkça kullanılan şâz okuyuşlara yaklaşımı ise sahâbe, tâbiîn okuyuşları ile câiz/câiz değil nitelendirmesinde bulunduğu şâz kıraatler şeklinde özetlenebilir.³¹

Çalışmanın odak noktasını yukarıdaki tasnifte, sahih okuyuşlar içerisinde anlam çeşitliliğini ortaya koyup ahkâm boyutuna akseden okuyuşlarla, şâz kategorisi içerisinde aynı görevi üstlenen kıraatler oluşturmaktadır. Bunların dışında kalıp aynı misyonu icra etmekten uzak olan okuyuşlar girmemektedir. Mevzu bahis olan okuyuşların ahkâma yansımaları, örnekler üzerinden aktarılmaya çalışılacaktır.

2. Kurtubî Tefsirinde Mütevâtir/Sahih Kıraatlerin Anlama Etkisi

İbnü'l-Cezerî sahih kıraati, *senedi sahih olan (sikâ râvîler tarafından muttasıl senetle rivayet edilen, şüzûz ve illet bulunmayan), bir vecihle de olsa Arap gramerine ve takdiren dahi olsa resmî mushafa uygun olan kıraatler*³² olarak tanımlamıştır. Bazen bu şartlara ek olarak kıraatin makbul olabilmesi için tevâtürün de şart koşulduğu olmuştur. Ancak zikredilen üç şartı sağlamasına rağmen tevâtür şartını sağlamadığı için yedili ya da onlu tasnif içerisinde değerlendirilen bir kısım kıraatlerin iptali gündeme geleceğinden bu yaklaşım pek isabetli görülmemiştir.³³ Kurtubî de yedili tasnifi hem sahih hem de mütevâtir kabul ettiğinden hem bu başlık içerisinde hem de kendisinden yapılan aktarımlarda bu iki kavram genel kabulün aksine ayırma gidilmeden birlikte kullanılmıştır.

Sihhat şartını taşıyan her kıraatin sahih kıraatler içerisinde değerlendirilmesinde ve kendilerinden istifade edilmesinde bir beis olmadığı ifade edilmiştir. Bundan dolayı âlimler arasında, sahih olduğu tespit edilen kıraatlerle delil getirmenin cevazı hakkında ihtilaf söz konusu değildir.³⁴ Müfessirlerin çoğu eserlerinde sahih okuyuşlara yer vermişler, bunları âyetlerin tefsirinde başvuru kaynağı olarak kullanmışlardır. Özellikle Kurtubî'nin de içerisinde bulunduğu ahkâm âyetlerini önceleyen müfessirler, kıraatlerin şer'î hükümlere kaynaklığını ve fikhî görüşlere etkilerini göstermek adına bir gayret içerisinde olmuşlardır. Onlara göre kıraat, üzerine mezhebin görüşlerinin inşa edildiği olgu olup, mezhep hükmü sebebiyle okunan şey değildir.³⁵

³¹ İlhan, *Kurtubî Tefsirinde Kırâat Olgusu*, 111-128.

³² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9.

³³ Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü* (İstanbul: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019), 194.

³⁴ Kerrâr, *Eserü'l-kırâati'l-Kur'âniyye*, 24.

³⁵ İbnü'l-'Arabî, *Ahkâmü'l-Kurân*, thk. Muhammed A. 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 170.

Kurtubî, tefsirini telif ederken kıraatlere özel bir önem atfetmiş ve konuyla alakalı eserinin mukaddimesinde okuyucuya detaylı mâlûmat vermiştir. Tefsir bağlamında sahih kıraatleri kullanmış, özellikle ahkâm âyetlerini işlerken manayı farklılaştıran ve hükme etki eden kıraatleri mana ve fikhî etkileriyle birlikte aktarmıştır. Sahih kıraatlerin tespiti için koyulan kıstasları aynen benimsemiş ancak sahih kapsamında, onlu tasnifi değil İbn Mücâhid'in disipline ettiği yedi kıraati benimsemiş ve bunları mütevâtir olarak kabul etmiştir. Eserinde gerek anlam ve yoruma gerekse hukukî sonuçlara etkisi bakımından mütevâtir/sahih okuyuşlara yer veren Kurtubî, Kur'ân kıraatleriyle fikhî hükümleri başarılı bir şekilde cemetmiştir. Konuyla ilgili örnekleri şu şekilde sunmak mümkündür:

2.1. Kadının Aybaşı Halinden Sonraki Durumu

36 وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٌّ فَأَعْتَرُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ

Mezhep imamları, kadının aybaşı hali ve sonrasında eşleriyle münasebetini konu edinen yukarıdaki âyeti ahkâm meseleleri içerisinde değerlendirmiş, farklı şekilde yorumlayarak ayrı hükümler bina etmişlerdir. Yorumun ve hükmün farklılaşmasında en büyük rolü (يَطْهُرْنَ) lafzı üzerindeki kıraat farklılığı oluşturmaktadır. Kurtubî de kıraat eksenli mezhepler arası hüküm farklılıklarını aktarırken âyetteki sahih ve şâz okumalara yer vermiş, (يَطْهُرْنَ) kelimesini; İbn Âmir (ö. 118/736), İbn Kesîr (ö. 120/738), Ebû Amr (ö. 154/771), Nâfi' (ö. 169/785) ve Hafs tarafından (ö. 180/796) "ط" harfi sakin, "ه" harfi zammeli (يَطْهُرْنَ) olarak; Hamza (ö. 156/773), el-Mufaddal (ö. 178/794), Kisâî (ö. 189/805) ve Ebû Bekr Şu'be (ö. 193/809) tarafından ise "ط" ve "ه" harflerinin şedde ve fethasıyla (يَطْهُرْنَ) şeklinde okuduklarını belirtmiştir. Buna göre şeddesiz okuyuş âyete kanın kesilmesi, diğeri ise yıkama anlamı katmıştır.³⁷

Kurtubî, yedili tasnife bağlı kalarak (يَطْهُرْنَ) lafzı üzerindeki okuyuş farklılığını zikrettikten sonra Taberî (ö. 310/923) ve Fârisî'nin (ö. 377/987) kıraat tercihlerine ve طهر/tuhrun mahiyetiyle alakalı açıklamalarına değinmiş, akabinde Hanefî mezhebi ile cumhur arasındaki hüküm farklılığını kıraat düzleminde tartışmıştır.³⁸ Her iki kıraati iki ayrı âyet menziline indirip her ikisiyle de amel edilmesinin vacip olduğunu söyleyen Hanefîler, tahfilî kıraati âdetin son limiti olan on güne, teşditli kıraati ise on günden daha önceki zamanda olan âdetin bitişine hamlederek her bir kıraate ayrı bir mana vermişlerdir. Buna göre eğer kadının âdeti, Hanefîlere göre âdet süresinin son limiti olan on günden sonrasında bitecek olursa erkeğin kadına gusletmeden yaklaşabileceğini, fakat kadının âdeti on günden önce bitecek olursa, bu durumda erkeğin eşine yaklaşımadan önce kadının mutlaka yıkanması yahut üzerinden bir namaz vakti kadar zamanın geçmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Ayrıca âyetin devamında zikredilen (فَإِذَا تَطَهَّرْنَ) ifadesiyle şeddesiz okunan (يَطْهُرْنَ) lafzının aynı anlama geldiğini, ikisinin de nihaî şart olan hayızdan kesilmeyi ifade ettiğini savunmuşlardır.

³⁶ Sana kadınların âdet dönemi hakkında soru soruyorlar. De ki: O sıkıntılı bir haldir. Bu sebeple âdet günlerinde kadınlardan ayrı durun, temizlenmedikçe onlarla cinsel ilişkide bulunmayın. (el-Bakara 2/222). Bk. Ali Özek vd., *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli* (Medine, 1987) 34.

³⁷ Kurtubî, *el-Câmi*, 3/486.

³⁸ Kurtubî, *el-Câmi*, 3/486-487.

İlk olarak Kurtubî, Hanefîlerin iki kıraati iki âyet gibi ele alıp böyle bir çıkarımda bulunmalarını, izahı olmayan bir tahakküm olarak nitelendirmiş ve ay hali olup kanın kesilmesinden sonra kadının ne yapacağı ve kocasının ona ne zaman ric'at edeceği hususundaki fetvalarıyla buradakilerin çeliştiğini söylemiştir. Daha sonra âyetteki iki ifadenin başka manaya hamletme imkânı varken aynı manaya geldiğini söylemenin uygun olmadığını, bu tarz bir değerlendirmenin insanların sözlerinde dahi yapılmazken Allah'ın keliminde olamayacağını belirtmiştir. Müellifimiz bu âyette Yüce Allah'ın hükmü iki şarta bağladığını, *temizleninceye kadar* ifadesinin kanın kesilmesine, *iyice temizlendiler mi* ibaresinin ise *su ile guslettiler mi* anlamına geldiğini söylemiştir.³⁹ Kurtubî'nin Hanefîler'e yönelttiği eleştirilerden ve getirdiği delillerden hareketle erkeğin kadına yaklaşması için kadının hayızdan kesilip su ile gusletmesinin gerekli olduğu görüşü benimsediğini söyleyebiliriz. Buna göre Kurtubî, âyetteki iki mütevâtir/sahih kıraati cemetmiş, tahfilî okuyuşla kanın kesilmesini, teşditli okuyuşla da guslû gerekli görmüştür. Râzî'nin (ö. 606/1210) de belirttiği üzere kan kesilmeden alınacak guslün haramlığın ortadan kalkmasında etkisi yoktur. Bunun için kıraatlerin ortaya koyduğu hayızdan kesilme ve guslû şartı gerçekleşmeden helallik de meydana gelmez.⁴⁰

Sonuç olarak Kurtubî'nin kıraatler hususunda cem yolunu tuttuğunu ve iki kıraati iki ayrı âyet gibi değerlendiren Hanefîler'e katılmadığını söyleyebiliriz. Ancak Kurtubî'nin, Hanefîler'in iki kıraati iki ayrı âyet olarak değerlendirdiklerini söyledikten sonra şeddesiz ve şeddeli kıraatlere karşı yaklaşımlarını aktarırken sehven olduğunu düşündüğümüz anlamı değiştiren ve dönüştüren bir iltibas yaptığı kanaatini taşımaktayız. Kurtubî, Hanefîler'e göre kıraatlerin her birisinin ayrı manalara geldiğini, şeddesiz olan kıraatin, az olan sürede kanının kesilmesi haline, kanın geri dönmeyeceğinden emin olunmadığından gusletmedikçe kocasının onunla ilişki kurmasının caiz olmadığına, diğer şeddeli okuyuşu ise âzami süre dolayısıyla kanın kesilmesine böylece gusletmese dahi kocasının onunla ilişki kurmasının caiz olduğuna hamlettiklerini söylemektedir.⁴¹ Hâlbuki Hanefîler Kurtubî'nin aktardığının aksine şeddesiz okuyuşta değil şeddeli okuyuşta guslû gerekli görmektedir. Çünkü onlara göre

³⁹ Kurtubî, *el-Câmi*, 3/487-489.

⁴⁰ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir* (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1981), 6/73.

⁴¹ فإن القراءتين كالأيتين فيجب أن يعمل بهما. ونحن نحمل كل واحدة منهما على معنى، فنحمل المخففة على ما إذا انقطع دمها للأقل، فإننا لا نجوز وطأها حتى تغتسل، لأنه لا يؤمن عوده: ونحمل القراءة الأخرى على ما إذا انقطع دمها للأكثر فيجوز وطؤها وإن لم تغتسل. Bk. Kurtubî, *el-Câmi*, 3/486-489.

فإن قيل- وهو آخر أسئلة القوم و أعمدها-: القراءتان كالأيتين فيجب أن يعمل بهما. ونحن نحمل كل واحدة منهما على معنى، فتحمل المشددة على ما إذا انقطع دمها للأقل، فإننا لا نجوز وطأها حتى تغتسل، وتحمل القراءة الأخرى على ما إذا انقطع دمها للأكثر فنجوز وطؤها وإن لم تغتسل. Bk. İbnü'l-'Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/233.

tahfifli okuyuş kadının kendiliğinden temizlenmesi, yani hayzın sona ermesi şeklindeyken, şeddeli okuyuş ise insanın çaba sarf ederek kendini temizlemesi yani gusletmesidir.⁴²

2.2. Cariyenin Muhsan Olmasının Mahiyeti

فَإِذَا أَحْصَيْنَ فَإِنَّ آتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ⁴³

Âyette *zina ettiği zaman muhsan câriyeye hür kadına verilen zina cezasının yarısı verilir* ifadesindeki *muhsan* câriyenin kimi ifade ettiği fukahâ arasında tartışma konusudur.⁴⁴ Bu hususun görüş ayrılığına dönüşmesine sebebiyet veren en güçlü etken âyetteki kıraat farklılığıdır. Kurtubî de ilk olarak bu farklılığa temas ederek konuya giriş yapmakta, âyetteki (أَحْصَيْنَ) ifadesinin hemzesini; Âsım (ö. 127/745), Hamza ve Kisâ'nin fethalı, geriye kalan kurrânın ise zammeli okuduğunu nakletmektedir.⁴⁵ Ancak günümüz mushaflarına bakıldığında durumun böyle olmadığı görülür. Çünkü Âsım'ın iki râvisinden birisi ve bugün kıraat bağlamında en çok takipçisi olan Hafs,⁴⁶ âyetteki ifadeyi zammeli olarak okumaktadır. Fethalı okuyuş ise Âsım'ın diğer ravisi Ebû Bekr Şu'be'ye aittir.⁴⁷ Kurtubî burada râviler arasında ayırıma gitmeksizin direkt olarak Âsım'ı zikretmesi, her iki râvinin de aynı okuduğunu vehmettirmektedir.

Kurtubî, âyetteki (أَحْصَيْنَ) lafzı üzerindeki okuyuş farklılığını zikrettikten sonra kelimeyle alakalı farklı kıraatlerden kaynaklanan hükmi boyuta değinmekte, fetha okuyuşun Müslüman, zamme okuyuşun ise evli olma anlamına geldiğini söylemektedir. Cumhurun, câriyenin *muhsan* olmasını, Müslüman olması anlamında ele aldığını ve onlara göre Müslüman bir câriyeye zina edecek olursa, hür ve bekâr kadına verilen zina cezası olan celdenin yarısı verileceğini belirtmektedir. Diğerleri ise câriyenin *muhsan* olmasını, hür bir erkekle evli olmasına, hür bir erkekle evli olmayan Müslüman câriye zina edecek olursa, had uygulanmayacağını savunmaktadırlar. Bir başka grup ise câriyenin *muhsan* olmasının evlenmesi anlamına geldiğini, bekâr Müslüman câriyeye ise haddin sünnet⁴⁸ ile sabit olduğu görüşünü benimsemektedirler. Çünkü onlara göre aynı âyette geçen *sahip olduğunuz mümin cariye* buyruğu *muhsan* câriyeler hakkında Müslüman olmaları değerlendirmesinin uzak

⁴² Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 377. Kurtubî'nin *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'an* isimli eserini Türkçe'ye kazandıran M. Beşir Eryarsoy da bu karışıklıktan olsa gerek ibarede geçen “نحن” ifadesini *bizler (Mâlikîler)* şeklinde çevirmiş aslında Hanefîler'e ait görüş Mâlikîler'e nispet edilerek durum daha karmaşık bir hale dönüşmüştür. Tespit ve tenkitten sonra karışıklığı giderip mefhumun sağlıklı olarak anlaşılması yönündeki teklifimiz ise metinde geçen şeddesiz ifadesinin şeddeli olarak tashih edilmesi ve buna göre okunmasıdır. Bk. el-Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'an*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Buruc Yayınları, 1997), 3/241. Ayrıca tefsir kaynaklarında olabilecek bu tarz hatalar için bk. Recep Bilgin-Ahmet Sait Sıcak, “Tefsirlerde Kaynak Güvenilirliği Sorunu; Elmalı Örneği”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (2019), 149-187.

⁴³ *Cariyeler evlendikten sonra bir fuhuş yapırlarsa onlara, hür kadınların cezasının yarısı gerekir.* en-Nisâ 4/25. Ali Özek vd., *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, 81.

⁴⁴ İbnü'l-'Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/490.

⁴⁵ Kurtubî, *el-Câmi*, 6/236-237.

⁴⁶ Hafs rivayetinin şöhret ve yaygınlık kazanmasındaki sâikler için bk. İbrahim Tetik, *Âsım Kıraati Hafs Rivayetinin Şöhret Bulma Nedenleri* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021), 15-222.

⁴⁷ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 231; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/187.

⁴⁸ Ey Allah'ın Resulü, câriye muhsan değilken zina ederse, ne olur? diye sorulması üzerine, Hz. Peygamber: Câriyeye had vurulmasının vacip olduğunu belirtmiştir. Bk. Müslim, “Nikâh”, 32.

bir ihtimal olduğunu ortaya koymaktadır. Böylece evli câriyenin cezası Kur'ân'â, bekâr câriyenin cezası ise hadise göre yerine getirilir ve recm ikiye bölünemeyeceğinden onlara celde vurulur.⁴⁹

Kurtubî, kıraat kaynaklı farklı hükmî çıkarımları zikrettikten sonra *derim ki* ifadesiyle bir değerlendirme yapmakta, müminin sırtının yasak bölge olduğunu, mübahlığının ancak yakîn ile gerçekleşeceğini ve ihtilaf bulunduğu takdirde de yakînin olamayacağını ifade etmiş, hemen akabinde sahih sünnetle celde cezası gelmeseydi bunun böyle olacağını söylemiştir.⁵⁰ Bu ifadeler onun, kıraat farklılığından kaynaklı olarak *muhsan* câriyenin mahiyeti hakkında belirsizlik olduğunu ancak sahih sünnetin gelmesiyle bu belirsizliğin ortadan kalktığına kani olduğunu ifade etmektedir. Evli câriyenin cezası zammeli okuyuşla, bekâr câriyenin cezasının uygulanması ise hadis rivayetleriyle de desteklenen fethalı okuyuşa göre îfâ edilir. Zira mümine verilecek cezanın ancak ihtilaf olmayan bir yakînle gerçekleşecek olması Kurtubî'nin en temel çıkış noktasıdır.⁵¹

Netice itibarıyla Kurtubî, her iki kıraati de Müslüman ya da evli olma gibi tek manaya hamletmemiş iki kıraatin farklı manalara geldiğini ifade ederek kıraat temelli anlam zenginliğini eserine başarılı bir şekilde yansıtmıştır.⁵² Sahih rivayetin gelmesiyle her iki kıraatin de hüküm bildirdiğini; câriye evli olduğu takdirde zina edecek olursa tezvîci ifade eden zammeli, bekâr olduğunda ise hadisle de desteklenen celdenin tatbikini fetha okuyuşla ifade etmiştir. Kurtubî'nin bu yaklaşımıyla iki kıraati iki ayrı âyet olarak gördüğü ve ikisiyle de amel edilebilirliğini kabul ettiği söylenebilir.

2.3. Abdestin Bozulmasında Kadınlara Dokunmanın Mahiyeti

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا غَفُورًا⁵³

Yukarıdaki âyette abdesti bozan ve beraberinde guslü gerektiren haller zikredilmekte ve su olmadığı takdirde teyemmüm yapılabilmesinin gerekçeleri aktarılmaktadır. Bu gerekçeler içerisindeki kişinin hasta olması, yolculukta bulunması yahut ihtiyaç gidermesi sebebiyle abdestinin bozulması durumunda, su olmadığı zaman temiz toprakla teyemmüm edilmesi konusunda ihtilaf yoktur. Ancak âyetin devamında zikredilen (لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ) ifadesinin ne anlama geldiği hususunda mezhepler arası farklı görüşler zikredilmiştir. Bu farklılığın ortaya çıkmasında âyette geçen ifade üzerindeki kıraat farklılığının rolü etkili olmuştur.

⁴⁹ Kurtubî, *el-Câmi*, 6/237-238.

⁵⁰ Kurtubî, *el-Câmi*, 6/238.

⁵¹ Kurtubî, *el-Câmi*, 6/237-238.

⁵² Hürî, *Esbâbu ihtilâfi'l-müfessirin*, 133.

⁵³ *Ey iman edenler! Siz sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar, cünüp iken de -yolcu olan müstesna- gusledinceye kadar namaza yaklaşmayın. Eğer hasta olur veya yolculuk halinde bulunursanız yahut sizden biriniz ayakyolundan gelirse ya da kadınlara dokunup da -bu durumlarda- su bulamamışsanız o zaman temiz bir toprağa yönelin (teyemmüm edin); yüzlerinize ve ellerinize sürün. Şüphesiz Allah çok affedici ve bağışlayıcıdır.* en-Nisâ 4/43. Ali Özek vd., *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, 84.

Kurtubî de kadınlara dokunmanın mahiyeti hakkında beş farklı görüş⁵⁴ olduğunu zikretmiş ve ilk olarak konuya kıraat farklılıklarını ifade ederek başlamıştır.

Âyetteki (لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ) kelimesini İbn Âmir, İbn Kesîr, Âsım, Ebû Âmr ve Nâfi‘ (لا مستم), Hamza ve Kisâî ise (لمستم) şeklinde okumuşlardır.⁵⁵ Kıraat imamı tarafından sülâsî ve müfâale babında iki farklı şekilde okunan kelime, farklı anlamların ortaya çıkmasına neden olmuş, buna bağlı olarak da *lems* ve *mülâmese* manasında ihtilaf edilmiştir. Kurtubî de bu iki ifadenin ne anlamda kullanıldığına değinmiş, sülâsî (لمستم) formunda okunduğunda kelimenin dilbilimsel açıdan üç farklı manaya da gelebileceğini söylemiştir. Buna göre *lems*:

1. Cimâ, manasındadır. Dokunmaktan kasıt cinsel ilişkide bulunmayı ifade eder.
2. Sadece dokunma manasındadır. Vücudun herhangi bir azasıyla tenlerin temas etmesini ifade eder.
3. Cimâ ve dokunmayı bir arada ifade eder.

Müfâale babında okunan (لا مستم) ifadesinin ise hem cimâyâ hem de dokunmaya delâlet edebileceğini söylemiştir.⁵⁶ Buna göre bu iki kelimenin hakiki anlamda dokunmayı ifade ettiğini ve lafzın da hakiki manaya hamli mecazî manaya hamlinden evlâ olduğunu söyleyenler; iki kıraati de salt dokunma anlamında almış, erkeğin bedeninin herhangi bir yeri kadın vücudunun bir yerine değecek olursa abdestin bozulacağına hükmetmişlerdir. Kelime müfâale formunda okunduğunda müşâreket özelliği nedeniyle kinâye yoluyla, sülâsî vezninde de mecâz yoluyla cîma anlamına geldiğini ve bunun da sarîh lafızdan daha belîğ olduğunu söyleyenler ise her iki kıraati cimâ manasında almış ancak cinsel ilişki ile abdestin bozulacağına hükmetmişlerdir.⁵⁷

Kurtubî, bu hususta beş farklı anlayışı zikrettikten sonra en isabetli görüşün İmam Mâlik'e ait olduğunu söyleyerek tercihini ondan yana kullanmıştır. Akabinde özellikle müfâale babındaki okuyuşa dayanarak her iki kıraati de cimâ manasında alan Hanefîler'in delillerine itiraz etmiştir. Cumhuriyet okumuş olduğu müfâale kalıbında gelen ve müşâreket bildiren (لا مستم) ifadesinin dilsel olarak hem cimâ hem de dokunma anlamında kullanılabileceğini ve her iki hükmü de ifade etmeye müsait olduğunu söylemiş ardından bu kıraatten maksadın ne olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Bu kıraatin ifade ettiği mülâmesenin, cimâdan ayrı olduğunu kabul etmiş, iki tenin birbirine değmesi olan mülâmesenin muhakkak çift taraflı olması gerektiğini tek taraflı da olabileceğini belirtmiş, tek taraflı yapıldığı halde müşâreket ifade eden kiple kullanımın⁵⁸ Arapça'da yaygın olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca (لا مستم) kıraatinin müşâreket ifade ettiğine dayanarak cimâ hükmü çıkaranlara, âyetin (لَمَسْتُم) kalıbında da okunduğunu hatırlatmıştır. Ona göre âyetin zahirinden anlaşılan *dokunan herkesin abdestinin bozulması* gerektiğidir. Ancak bunun her iki kıraati de

⁵⁴ Detaylı bilgi için bk. Kurtubî, *el-Câmi* ' , 6/369-371.

⁵⁵ İbn Mücâhid, *Kitâbü's- seb'a*, 234; Kurtubî, *el-Câmi* ' , 6/369; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/188.

⁵⁶ Kurtubî, *el-Câmi* ' , 6/369.

⁵⁷ Kurtubî, *el-Câmi* ' , 6/370-371; Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 367-368; İzzet Şehhâte Kerrâr, *Eserü'l-kirâati'l-Kur'âniyye*, 33-35.

⁵⁸ عاقبت اللص و طارقت النعل (Hırsız cezalandırdım. Ayakkabıyı çekiçe dövdüm) örneğinde olduğu gibi. Bk. Kurtubî, *el-Câmi* ' , 6/373.

salt dokunma manasında alan Şâfiîler'in dediği gibi olmadığını belirtmiş, sünnetin bu umum ifadeyi tahsis ederek abdestin şehvet ile dokunanlar için gerekli olduğuna, şehvetsiz dokunanlar için gerekmediğine işaret etmiş ve Hz. Peygamber'in kızına, eşine ve torununa dokunduğu ve öptüğü halde abdest almadığı durumları delil olarak getirmiştir.⁵⁹

Sonuç olarak Kurtubî'nin fikhî tercihinden yola çıkarak onun her iki kıraati de dokunma manasında ele aldığını söyleyebiliriz. Çünkü İmam Mâlik, şehvet içeren ya da bu histen zuhur eden dokunmanın abdesti bozacağını, bunun dışındaki dokunmanın ise bozmayacağını söylemiştir.⁶⁰ Kurtubî, lems ve mülâmesenin cimâ ve dokunma manasına gelebileceğini kabul etmiş ancak âyetteki kastın cimâ olmadığını söyleyerek her iki kıraati de hakiki manaya yani dokunmaya hamletmiş, sünnetin ise dokunmanın keyfiyetini ortaya koymada belirleyici olduğunu söylemiştir. Âyetin baş tarafındaki *cünüp iken* kısmının cimaya, *biriniz ayakyolundan gelirse* ifadesinin hadese, *kadınlara dokunursa* buyruğunun ise dokunma ve öpmeyi ifade ettiğini söyleyen İbnü'l-'Arabî'ye katılmış ve bunların üç ayrı hüküm için üç ayrı cümle olduğunu, dokunmadan kastın cimâ olması durumunda ise tekrara düşüleceğini kabul etmiştir.⁶¹ Böylece Kurtubî *lemsin* hangi anlamda (cimâ ya da dokunma) kullanıldığını, farklı fiil kalıplarında gelen kıraatler üzerinden değil, âyetin hükmü zikretme biçimine ve ashaptan gelen rivayetlere dayandırmıştır. Sonuç olarak Kurtubî'nin okuyuş farklılıklarını bir mana (dokunma) etrafında birleştirdiği ve bunun da kıraat farklılıklarını uzlaştırmaya yönelik bir tavır olduğu söylenebilir.⁶²

2.4. Abdestte Ayakların Yıkınması/Meshedilmesi

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ⁶³

⁵⁹ Kurtubî, *el-Câmi*, 6/373-375.

⁶⁰ İmam Mâlik'in görüşüyle alakalı detaylı bilgi için Bk. Kurtubî, *el-Câmi*, 6/370-371.

⁶¹ Kurtubî, *el-Câmi*, 6/372; İbnü'l-'Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/564.

⁶² Nisâ sûresi 4/43. âyet özelinde kıraatlerin fikhî hükümlere etkisinin incelendiği bir çalışmada Kurtubî'ye atıf yapılarak Mâlikîler'in her iki kıraati birleştirdiği söylenmiştir. Bk. Yaşar Akaslan, "Kıraatlerin Fikhî Hükümlere Etkisine Dair Bir İnceleme: Nisâ Sûresi'nin 43. Âyeti Örneği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2015), 226. Biz bu kanaati taşıyoruz. Zira yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Kurtubî gerek müfâale gerekse sülâsî kalıpta okuyuşun lafzen olarak hem cimâ hem de dokunma manasını taşımaya müsait olduğunu ama âyetin zahirinden bunun dokunma manasına geldiğini söylemiştir. Dokunmanın keyfiyeti ise hadislerden yola çıkılarak ortaya konulmuştur. Yoksa her iki kıraat birleştirilip birinden dokunma diğerinden şehvet kaydı alınıp bir hüküm belirtilmemiştir. Zira Mâlikîler âyette 'âm olarak gelen dokunma ifadesini hadislerden elde ettikleri birtakım karinelere dayanarak şehvetle dokunma olarak anlamış ve tahsis etmişlerdir. Bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, thk. M. Subhî Hasan Hallâk (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994), 1/102.

Mâlikî âlimlerinden İbnü'l-'Arabî de meseleyi önce dilbilimi açısından ele almış sülâsî ve müfâale kalıbında olan iki fiilin de kullanımda eşit olduğunu ve hem cimâ hem de dokunma anlamına gelebileceğini söylemiş ve Ebû Hanîfe'nin İbn Mes'ud'tan gelen dokunma anlamını terk ederek İbn Abbas'ın cimâ manasını kabul etmesini eleştirmiştir. Akabinde, *eğer iki kıraatin anlamı farklı olsaydı ona iki farklı hüküm verirdik ve onları iki farklı âyet gibi değerlendirdik, bunda bir tenâkuz ve teâruz da olmazdı bu meselenin beyanıdır* ifadelerini kullanır. Buna göre İbnü'l-'Arabî iki farklı kalıbın da aynı manayı ifade ettiğini, kıraatlerden farklı hüküm çıkarılamayacağını savunmaktadır. Bk. İbnü'l-'Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/564.

⁶³ *Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın).* el-Mâide 5/6. Ali Özek vd., *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, 107.

Tarihsel süreç içerisinde bazı fikhî ihtilaflar, itikâdî mezhepleri dahi birbirinden ayıran ve farklılaştıran unsurlar haline dönüşmüştür. Bunlardan biri de abdest alırken ayakların yıkanması/meshedilmesi meselesinde⁶⁴ İmâmiyye ile diğer mezhepler arasında yaşanan ihtilaftır. Taraflar kendi görüşlerinin doğruluğu hakkında birçok delile başvururken birincil dayanak, âyetteki kıraat farklılığı olmuştur. Aynı şekilde Kurtubî de abdestte ayakların yıkanması/meshedilmesi durumunu ilk olarak kıraat farklılığı üzerinden değerlendirmektedir. Âyetteki (أَرْجُلَكُمْ) kelimesi üzerinde cereyan eden birisi şâz, ikisi mütevâtir/sahih olmak üzere üç kıraati nakletmekte, *lâm* harfini nasb ile okuyanları İbn Âmir, Nafi' ve Kisâî, kesre ile okuyanları ise İbn Kesir, Ebû Amr ve Hamza olarak aktarmaktadır.⁶⁵ Kurtubî'nin eserinde İbn Mücâhid'in yedili tasnifini benimsediğinden onlu tasnif içerisinde kabul edilen Ebû Ca'fer (ö. 130/747-48), Ya'kûb el-Hadramî (ö. 205/821) ve Halef b. Hişâm'ı (ö. 229/844) burada zikretmemesi makulken, (أَرْجُلَكُمْ) kelimesinde nasb (ل) okuyuşta Hafs'a, kesreli (ج) okuyuşta Ebû Bekr Şu'be'ye değinmemesi ise dikkate değerdir.⁶⁶

Kurtubî, (أَرْجُلَكُمْ) lafzı üzerindeki okuyuş farklılığını zikrettikten sonra ashâb ve tâbiînin kıraat farklılığından kaynaklanan görüşlerini delilleriyle açıklamaktadır. Buna göre nasb okuyuşu tercih edenler, burada âmilin (اغْسِلُوا) olduğunu kabul etmiş ve ayaklar hakkında farz olanın yıkamak olduğunu belirtmiştir. Kesre okuyuşu tercih edenler ise âyetteki (بِرُؤُسِكُمْ) lafzının başında bulunan (ب) harf-i cerrinin âmil olduğunu söyleyerek, ayaklar hakkında farz olanın mesh olduğunu söylemiştir. Kurtubî, cumhurun ve birçok âlimin nasb okuyuşu benimsediğini söyledikten sonra İbnü'l-'Arabî'den alıntı yaparak ayakların yıkanması hususunda ümmetin ittifak ettiğini yalnızca Râfizîler'le birlikte Taberî'nin kesre okuyuşa tutunarak yıkamanın vücûbiyetini reddettiklerini belirtmiştir.⁶⁷ Ayrıca Taberî'den iki kıraati iki ayrı rivayet olarak değerlendirdiği ve ikisiyle de amel edildiğinde tenakuzun olmayacağı görüşü de aktarılmış, Taberî'nin ayaklar hususunda iki farzdan biri olan yıkamak ya da mesh etmek arasında muhayyerlik görüşüne sahip olduğu belirtilmiştir.⁶⁸

Kurtubî'nin Taberî'nin abdest âyeti hakkındaki tespitleri için Taberî'nin tefsirine müracaat edildiğinde olayın iç yüzünün anlatıldığı gibi olmadığı ortaya çıkmaktadır. Taberî her iki kıraatin de sahîh olduğunu belirtmiş, ancak anlamı daha kuşatıcı ve kapsamlı olduğu ve hem yıkamayı hem de meshi içine aldığından kesre okuyuşu nasba tercih etmiştir. Çünkü o meshi umumî olarak ele almış, ayakların bütününün su ile mesh edilmesi gerektiğini söylemiştir. Ona göre ayakların bütününü su ile meshetmek yıkama, üzerinde el veya onun yerine geçecek bir şeyin gezdirilmesi de meshtir. Böylece ayaklara sadece su dökmek veya bir kabın içine batırıp çıkarmak abdest için yeterli değildir. Abdestin geçerli olabilmesi için ayrıca

⁶⁴ Bu konuda farklı görüşler ve ayrıntılı bilgi için bk. *Necmettin Çalışkan, Kur'an'ın İki Fikhî Okunuşu: Tehâvî'nin Ahkâmü'l-Kur'an ve Şerhu Meâni'l-Âsâr'ı Karşılaştırmalı Örneği* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2018), 151-162.

⁶⁵ Kurtubî, *el-Câmi'*, 7/342.

⁶⁶ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 242-243; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/191.

⁶⁷ Kurtubî, *el-Câmi'*, 7/343. İbnü'l-'Arabî'nin tefsirinde bu ifadeye rastlamadık.

⁶⁸ Kurtubî, *el-Câmi'*, 7/344; İbnü'l-'Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/71.

yıkamanın şartı olan ovalama işleminin de gerçekleşmesi gerekir.⁶⁹ Bu bilgiler ışığında Taberî'ye, sadece bir mesh ya da yıkama veya ikisi arasında muhayyer bırakılma görüşünü nispet etmek sağlıklı görünmemektedir. Buna rağmen Kurtubî'nin böyle bir hata yapmasını tarihsel şahsiyetlerin benzerliğine⁷⁰ ve ikincil kaynaklardan sahihini sakîminden ayırmadan senetsiz olarak rivayet edilen bilgileri tenkit süzgecinden geçirmeden aktarmasına bağlayabiliriz.

Kurtubî, Taberî'den sonra en-Nehhâs (ö. 338/950) ve İbn Atiyye'nin (ö. 541/1147) görüşlerine yer vermekte, iki kıraati iki ayrı âyet olarak değerlendirip nasb okuyanlar için yıkama, kesre okuyanlar için mesh farzdır diyen Nehhâs'a⁷¹ katılmamakta ve İbn Atiyye'nin kesre okuyan bir gruptan aktardığı; ayakları mesh etmenin onları yıkamak anlamında olduğu görüşünü benimsemektedir.⁷² Ona göre *mesh* kelimesinin hem yıkama hem de mesh için kullanılan müşterek bir lafız olması sahih bir görüştür. Kurtubî'ye göre meshin yıkamak anlamına geldiği nakil yoluyla sahih olunca, *lâm* harfinin kesreli okunuşu ile kastedilen *yıkamaktır* diyenlerin görüşünün tercihe değer olduğunu söylemektedir. Bunun yanında başka ihtimali olmayıp sadece yıkama anlamına gelen nasb okuyuşun varlığı, yıkamayı tespit eden hadislerin fazlalığı ve hadis imamlarının rivayet ettiği çok sayıda sahih hadislerde yıkamayı terk edenlere yönelik tehditler, bu tercihte etkili olmuştur. Ona göre (أَرْجُلُكُمْ) lafzının kesreli okunması lafza yönelik olup manayı etkilememekte, her ne kadar lafzen meshe atif olsa da mana olarak ayakların yıkanmasına delâlet etmektedir. Baş, insan vücudunda ayaklardan önce olduğu için okuyuşta da onlardan önce gelmiştir, yoksa abdest hususunda başla aynı sığata sahip olduğu için değil. Kesreli okuyuşa yönelik bir başka tercihi ise şöyledir; kesreli okuyuş, ayakların kayıtlı olarak meshedileceğini belirtmek için gelmiştir. Bu kayıt da Hz. Peygamber'den öğrendiğimiz ayakların mestli olmaları halidir. Buna göre Hz. Peygamber'in uygulaması hangi durumda ayakların yıkanacağını, hangi durumda meshedileceğini ortaya koymaktadır.⁷³ Netice itibarıyla Kurtubî, her iki okuyuşu da bir mana etrafında toplayarak ikisinin de yıkamaya delalet ettiğini, şayet kesreli okuyuş üzerinden bir mesh hükmü çıkarılacaksa bunun da ancak Hz. Peygamber'in uygulamasına dayanarak mestler üzerine olacağını söylemektedir. Kurtubî'nin bu ikinci yaklaşımı, farklı anlamlara açık olan her iki kıraatin de amelde karşılık bulmasına yönelik bir tutum olarak değerlendirilebilir.

⁶⁹ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994) 38-40; Abdulmecit Okçu, "Taberî Tefsîrinde Abdest Ayetinin Yorumu ve Taberî'nin Konuyla İlgili Görüşleri Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2003), 245-248.

⁷⁰ 226/841 yılında Taberistan'ın Âmul bölgesinde doğmuş ve Şiî olan Muhammed b. Cerîr b. Rüstem et-Taberî, aynen meşhur Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî gibi 310/923 yılında vefat etmiştir. Bu iki zat yalnız dedelerinin isimleriyle birbirinden ayrılmaktadır. Bk. ez-Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, thk. Ali M. el-Becâvî (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, ts.), 3/499. Aynı şekilde Muhammed b. Ebi'l-Kâsım et-Taberî ile de karıştırmamak gerekir. Bu zat da İmamiyye Şiası'ndan olup, 525/1130 tarihinde vefat etmiştir. Bk. Okçu, "Taberî Tefsîrinde Abdest Ayetinin Yorumu ve Taberî'nin Konuyla İlgili Görüşleri Üzerine Bazı Mülâhazalar", 239.

⁷¹ en-Nehhâs, *Î'râbü'l-Kur'ân*, thk. Halid el-Alî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2008), 225.

⁷² Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri Kitabi'l-aziz*, thk. Abdüsselâm A. Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 2/163.

⁷³ Kurtubî, *el-Câmi'*, 7/344-349.

3. Şâz Kıraatlerin Hüccet Olup-Olması

Kıraatler, kategorik olarak bir tasnife tabi tutulduğunda ortaya çıkan sorunların birisi de kıraatin taşıdığı hangi özelliği nedeniyle şâz çerçevesinde değerlendirilmiştir. Bunun için tarihsel süreç içerisinde farklı özellikler ön plana çıkarılarak değişik şâz tanımlamaları yapılmıştır. Çalışmanın sınırını aşmamak adına yapılan tanımlamaların ayrıntısına girmeden değerlendirmeler üzerinden genel bir tanım yapmayı uygun gördük. Sözlükte ender, tek ve yalnız olma⁷⁴ manasına gelen şâz kavramı; *mütevâtir olmayan veya ümmet tarafından kabul görmeyip şöhret kazanamayan veyahut sahih ve muteber olan kıraatlerin üç esasından birini kaybeden*⁷⁵ ya da *senedi sahih olmayan kıraatler*⁷⁶ olarak tarif edilmiştir.⁷⁷

Âlimler sahih kıraatin hüccet olacağı, senedi zayıf veya uydurma olan merdud kıraatlerin ise delil olamayacağı hususunda görüş birliği içerisindeyken, senedi sahih olup Arapça'ya uygun olmakla⁷⁸ beraber resmî mushafa muhalif olan şâz okuyuşlar hususunda ihtilaf etmişlerdir. Hanefîler,⁷⁹ Hanbeliler ve Şafiîlerin çoğu bu tarz okuyuşların peygamberden gelen haber konumunda olduğu için hüccet olacağını ve amel edilebileceğini söylemişlerdir. Bazı Şafiîler, Mâlikî,⁸⁰ Zahirî ve İmâmiyye ise Kur'ân olarak rivayet edilen ve daha sonra Kur'ân olmadığı sabit olan şâz kıraatlerin haber olamayacağı ve delil getirilemeyeceğini ifade etmişlerdir.⁸¹

Mezheplerin şâz kıraatlere yaklaşımındaki farklılık, müfessirler arasında da tezahür etmiş, şâz kıraatlerin kabul edildiği gibi reddedildiği⁸² de olmuştur. Kabul eden müfessirler de bu tarz okuyuşları Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri kabilinden değil de Hz. Peygamber ya da sahâbenin sözüyle yapılan birer tefsir olarak kabul etmişlerdir.⁸³ Mâlikî mezhebine mensup olan Kurtubî ise mezhebinin görüşlerinden ayrılarak tefsirinde mevcut şâz kıraatleri aktarmış, yedi kıraatin dışında olan tüm okumaları da şâz kategorisi içinde değerlendirmiştir. Ahkâm âyetleri özelinde ise benimsediği görüşü güçlendirmek ya da sahih okuyuşların anlamını

⁷⁴ İbn Manzûr, *Lisânül-'Arab* "şzz", 3/494.

⁷⁵ ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed E. İbrahim (Kahire: Dâru't-Türâs, ts.), 1/331-2.

⁷⁶ es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. M. Mustafa (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008), 167.

⁷⁷ Detaylı bilgi için bk. Mehmet Dağ, "Kıraat İlminin Şâz Kavramı- Kavramın Anlamsal Dönüşümü ve Gerçek Anlamın Tespitine Dair-", *Marife* 7/2 (2007), 57-110.

⁷⁸ Senedi zayıf ya da asılsız olan veya Arapça'ya uygun olmayan şâz kıraatlerle amel edilemeyeceği hususunda tartışma yoktur. Çünkü senedi sahih olmayan haberle amel edilemeyeceği gibi haber konumunda olan senedi zayıf ya da asılsız olan şâz kıraatlerle de amel edilmez. Aynı şekil de Arapça'ya muhalif olan şâz kıraatlerin sehven ya da hata sonucu ortaya çıktığı söylenerek amel edilemeyeceği zikredilmiştir. Bk. Abdü'l-İlâh Hûrî, *Esbâbu ihtilâfi'l-müfessirîn*, 123.

⁷⁹ Hanefîler şâz kıraatlerle amel edilebilmesi için ayrıca meşhur olma şartı getirmişlerdir. Bu nedenle onlar yemin kefaretinde İbn Mes'ud'un kıraatiyle amel ederek orucun peş peşe olmasını şart koşarken şöhret derecesine ulaşamayan Übey b. Ka'b kıraatiyle amel etmeyerek ramazan orucunun kazasının peş peşe olmamasına cevaz vermişlerdir. Hûrî, *Esbâbu ihtilâfi'l-müfessirîn*, 125.

⁸⁰ Müslim şârihi Kurtubî (ö. 656/1258) Mâlikî mezhebi hakkında şâz kıraati, sahâbe peygamberden duyduğunu açıkladığı zaman kabul olacağı şeklinde bir görüş aktarmıştır. Hûrî, *Esbâbu ihtilâfi'l-müfessirîn*, 124.

⁸¹ Hûrî, *Esbâbu ihtilâfi'l-müfessirîn*, 122-4.

⁸² Kabul ve reddedenler için bk. Hûrî, *Esbâbu ihtilâfi'l-müfessirîn*, 123.

⁸³ İzzet Şehhâte Kerrâr, *Eserü'l-kırâati'l-Kur'âniyye*, 67.

kuvvetlendirmek için hüccet olarak kullanmıştır.⁸⁴ Biz de bu araştırmada müfessirin şâz tanımı üzerinden örnekler vermeye çalıştık.

3.1. Kurtubî Tefsirinde Şâz Kıraatlerin Anlama Etkisi

Kurtubî'nin, sahih kıraatlere yaklaşımını ortaya koyarken örnek olarak aktarmış olduğumuz Bakara 2/222. ve Mâide 5/6. âyetlerinin tefsirinde şâz okuyuşlara yer verdiğini belirtmiştik. Kurtubî, kadının aybaşı hali ve sonrasında eşleriyle münasebetini ifade eden Bakara sûresi 2/222. âyetinin tefsirinde iki şâz okuyuşa yer vermiş, âyetteki (يَطْهَرْنَ) ifadesinin Übey b. Ka'b (ö. 33/654) ve İbn Abbas'ın (ö. 68/687-88) mushafında (يَتَطَهَّرْنَ), Enes b. Mâlik'in (ö. 93/711-12) mushafında ise (ولا تقربوا النساء في محيضهن واعتزلوهن حتى يتطهرن) *kadınlara adetli oldukları süre zarfında yaklaşmayın, temizleninceye kadar onlardan uzak durun* şeklinde olduğunu aktarmıştır.⁸⁵ Bu iki ifadedeki (التطهر) kelimesinden kasıt, su ile gusül etme manasına gelmektedir. Zira bu kelime sünnette bu anlamda kullanılmaktadır.⁸⁶ Buna göre âyetin anlamı *onlar su ile gusül yapıncaya kadar onlardan uzak durun* şeklindedir. Bu da âyette var olan şeddeli sahih kıraate matuftur. Kurtubî'nin her iki âyette de ahkâmı ilgilendiren şâz kıraatlere yer vermesi, sahih kıraatleri desteklemeye yönelik bir eğilim olarak değerlendirilebilir.

Kurtubî, abdest âyetindeki (أَرْجُلَكُمْ) lafzını Hasan-ı Basrî (ö. 110/728)⁸⁷ ve A'meş'le (ö. 148/765) birlikte el-Velid b. Müslim'in de (ö. 195/810) Nâfi'den rivâyetle *lam* harfini ötreyle okuduğunu söylemiştir.⁸⁸ Buna göre âyet, *yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da yıkayınız veya ayaklarınızı yıkamak vaciptir ya da farz kılınmıştır* şeklinde olup ayakların hükmünün yıkamak olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü bu okuyuşa göre (أَرْجُلَكُمْ) lafzı mübtedâ olmak üzere merfû, haberi mahzûf olup (اغسلوها), (واجب), (مفروض غسلها او غسلها)⁸⁹ kelimelerinin haber olarak takdir edilmesine imkân vermiştir. Böylece bu şâz kıraatin manası, nasb üzere gelen sahih okuyuşa râcidir⁹⁰ ve buna göre hüküm yıkamaktır.⁹¹ Hatta bu halde kelimenin yıkamaya delâletinin daha kuvvetli olduğu da söylenmiştir.⁹²

وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ⁹³

⁸⁴ Nebî Muhammed, *İlmü'l-kirâât*, 353.

⁸⁵ Ebû Abdillâh el-Hüseyin b. Ahmed b. Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.), 21; Kurtubî, *el-Câmi'*, 3/486.

⁸⁶ Müslim, "Hayz", 13.

⁸⁷ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'l-Kur'ân*, 38-39.

⁸⁸ Kurtubî, *el-Câmi'*, 7/342.

⁸⁹ Mehmet Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 268.

⁹⁰ Muhammed b. Ömer b. Sâlim Bâzemul, *el-Kirâât ve eseruhâ fî't-tefsîri ve'l-ahkâm* (b.y. Dâru'l-Hicre, 1996), 523.

⁹¹ İkinci takdir de burada caiz görülmüş Zemahşerî bu ihtimale dikkat çekmiştir. Buna göre ise (أَرْجُلَكُمْ) lafzının mahzûf haberi (امسحوا) fiilidir. Buna göre âyetin manası "*topuklara kadar ayaklarınızı mesh edin*" şeklindedir. Bk. ez-Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2009), 281.

⁹² Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 264.

⁹³ *Haccı ve umreyi Allah için eksiksiz yerine getirin...* el-Bakara 2/196. Ali Özek vd., *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, 29.

Mezhep imamları, yukarıdaki âyette hac ve umrenin Allah için itmâm edilmesinin ne anlama geldiği hususunda ihtilaf etmiş ve buna bağlı olarak umrenin hükmünde birbirinden farklı görüşler serdetmişlerdir. Umrenin farz olduğunu söyleyenler, zikredilen âyetin bu konuda delil olduğunu savunmuşlardır. Çünkü onlara göre burada hac gibi umrenin de eda edilmesi ve yerine getirilmesi istenmiştir. Aksi görüşte olanlar ise âyette umrenin farz olduğuna dair bir delil bulunmadığını söylemişlerdir. Onlara göre Allah, umreyi başlama hususunda değil tamamlamak açısından hac ile zikretmiştir. Buna göre âyet, umrenin baştan itibaren yapılmasını ilzam etmek için değil, başlanmış olanı tamamlamayı mecbur etmek için gelmiştir. Kurtubî, her iki tarafın görüşlerini delilleriyle birlikte aktardıktan sonra beşinci meselede kıraat farklılıkları üzerinden bir değerlendirme yapmaktadır.⁹⁴ Âyette geçen (وَالْعُمْرَةَ) lafzı üzerinde hem sahih hem de şâz okuyuşları aktarmış, *te* harfinin fethasıyla okunan ve cemaatin⁹⁵ kıraatini oluşturan sahih okuyuşun vücûba delalet ettiğini ifade etmiş ve akabinde Abdullah b. Mes'ûd'un mushafında (واتموا الحج وَّالْعُمْرَةَ الى البيت الى البيت واقموا الحج و) ve (وَالْعُمْرَةَ الى البيت) şeklinde geçtiğini söylediği iki şâz okuyuşa yer vermiştir. Şa'bî'nin (ö. 104/722) ve Ebû Hayve'nin (ö. 203/818) (وَالْعُمْرَةَ) kelimesini *te* harfinin ötresiyle⁹⁶ okuduğu şâz kıraatin ise umrenin vacip olmadığına delil olduğunu zikretmiştir. Buna göre umre lafzının zamme şeklinde okunması, kelimenin mübtedâ kılınıp yeni bir cümle olmasına imkân tanımış, farklı mana ve hüküm vermenin önünü açmıştır. Bu okuyuşa göre âyete *hacці tamamlayın, umreyi de Allah için yapın* manası verilmiştir. Bu bilgiler ışığında Kurtubî, umrenin farziyeti meselesinde şâz kıraatleri, tarafların görüşlerini destekleyen argümanlar olarak ortaya koymuş ve hükmün farklılaşmasında delil olarak kabul etmiştir.⁹⁷ Böylece kendisinin umre hakkında kabul ettiği hükmü⁹⁸ diğer delillerin yanında şâz kıraat üzerinden de temellendirerek görüşünü güçlendirmeyi amaçladığını söyleyebiliriz.

وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةً وَوَلَّهُ أَخٌ أَوْ أُخْتُ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثَّلَاثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دِينٍ⁹⁹

Mirasta payların oranından bahseden Nisâ sûresinin 4/12. âyetinde *kelâle*/*kelâleden*¹⁰⁰ kastın kim olduğu önemli bir meseledir. Çünkü bu âyette ve sûrenin sonundaki 4/166. âyette geçen *kelâle* lafzı, Kur'ân'da iki yerde zikredilmiş ve her iki yerde de kardeşlerin dışında başka bir mirasçıdan söz edilmemiştir. Ancak her iki âyette de bütün kardeşler hep birlikte *kelâle* olarak zikredilmelerine rağmen oranları değişkenlik arz etmiştir. Bundan dolayı durumun

⁹⁴ Kurtubî, *el-Câmi* ' , 3/267-269.

⁹⁵ Kıraat olgusu başlığı altında Kurtubî'nin şâz ve sahih okumaları değişik şekilde tanımladığını aktarmıştık. Burada da sahih kıraat içerisinde var olan "te" harfinin üstün olarak okunuşunu kurrânın ismini zikretmeksiz cemaat olarak belirtmiştir.

⁹⁶ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'l-Kur'ân*, 19.

⁹⁷ Kurtubî, *el-Câmi* ' , 3/269-270.

⁹⁸ Yeri geldiği zaman itiraz, ictihad ve tercihlerini belirtmekten geri durmayan Kurtubî bu konu hakkında şahsî bir değerlendirmede bulunmadığından mensubu olduğu Mâlikî mezhebinin görüşünü benimsediği kanaatindeyiz. Mezhebine muhalefet ederek farz olduğu yönündeki görüşü benimsemiş dahi olsa bu tutumu verdiğimiz örneğe zarar vermez. Zira İbn Mes'ûd'dan gelen şâz okuyuşlara yer vererek farz görüşü desteklemiştir.

⁹⁹ *Eğer bir erkek veya kadının, annesi, babası ve çocukları bulunmadığı halde malı (diğer) mirasçılara kalırsa ve bir erkek yahut bir kız kardeşi varsa, vasiyetten ve borçtan sonra her birinin payı altıda birdir. Bundan fazla iseler üçte bire ortaktırlar.* Nisâ 4/12. Ali Özek vd., *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâlî*, 78.

¹⁰⁰ *Kelâlenin* mahiyeti için bk. Kurtubî, *el-Câmi* ' , 6/126-130.

anlaşılmasında Sa'd b. Ebî Vakkâs'tan (ö. 55/675) gelen şâz kıraat, büyük bir öneme sahiptir. O, yukarıdaki âyette geçen (وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ) (من امه) kaydını ekleyerek buradaki kardeşlerden maksadın anne bir erkek ya da kız kardeş olduğunu belirtmiştir. Buna göre anne bir kardeşlerin mirası bu âyete, anne-baba bir ya da baba bir kardeşlerin mirası ise sûrenin son âyetine göre taksim edilmiştir. Kurtubî de âyetin tefsirinde fukahânın icması ile âyette sözü geçen kardeşlerden kastın anne bir kardeşler olduğunu söylemiş, akabinde kendisinin de benimsediği bu görüşü şâz kıraatle desteklemiştir.¹⁰¹

SONUÇ

İlk dönemlerden itibaren kıraatler, başta tefsir olmak üzere farklı disiplinlere kaynaklık etmiş özellikle de eserini âhkam ağırlıklı âyetlerle şekillendiren Kurtubî gibi müfessirleri etkilemiş ve nihaî olarak farklı ictehadların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Ancak kıraatler, yalnızca farklı görüş sahiplerinin şahsî ictehadlarını temellendirmek üzere kullanıldığı bir argüman olmanın ötesinde, kaynak değeri açısından farklı görüşlere kapı aralamışlardır. Kıraatlerin ayrıca üzerine ilgili mezhebin görüşlerinin inşa edildiği olgu olduğu, bizâtihi mezhep hükmü sebebiyle okunmadığı kaydını da düşmek gerekir.

Hayatıyla alakalı ricâl, tarih ve tabakât eserlerinde çok detaylı bilgiler bulunmayan Kurtubî, İslam dünyasının doğusu ve batısının işgal edildiği talihsiz bir dönemde yaşamasına rağmen ortaya koyduğu eserleriyle çağlar boyunca adından sıkça söz ettirmeyi başarmış bir müelliftir. Bu haklı şöhreti elde etmesinde kuşkusuz, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân* isimli tefsirinin payı büyük olmuş, diğer eserleri tefsirinin gölgesinde kalmıştır. Müellif eserinde kıraatlere karşı gelenekçi tavrı benimsemiş hatta yapılan tenkitlere karşı savunmacı bir misyon yüklenmiştir. Ayrıca aksi iddia edilse de teorik düzeyde tartışmaktan çok pratik anlamda kıraatler arası tercih olgusunu tefsirine yansıtmıştır. Kurtubî'nin tefsirinde kıraatleri işlerken onlu tasnifi benimsediği söylenmişse de o, İbn Mücâhid'in yedili tasnifini mütevâtir/sahih okuyuş olarak kabul etmiş bunun dışında kalan tüm okuyuşları şâz kıraatler olarak değerlendirmiştir.

Kurtubî, tefsirinde sahih kıraatlerin anlama etkisini ortaya koymuş ve kıraatlerle fikhî hükümleri başarılı bir şekilde cemetmiştir. Hükme etki eden sahih kıraatler hususunda *i'mal ihmalden evladır* prensibini tatbik yönünde bir eğilim göstermiş ve var olan kıraat farklılıklarını uygulama alanına dahil etmeye gayret etmiştir. Kurtubî hüküm vermede, mütevâtir/sahih kıraat farklılıklarını cemederek veya bir mana etrafında toplayarak yahut iki ayrı âyet gibi görerek farklı şekillerde kullanmıştır. Tabii olduğu mezhebin aksine şâz kıraatlerin haber değeri taşıdığını kabul etmiş ve delil olarak kullanmıştır. Ancak bu okuyuşları hükmün iptidasında değil, benimsediği görüşü desteklemek ya da sahih kıraatlerin anlamını kuvvetlendirmek için ilgili yerlerde kullanmış ve verilen hükmün tercih edilmesini beyan hususunda bir delil olarak değerlendirmiştir.

¹⁰¹ Kurtubî, *el-Câmi'*, 6/129-130.

Kurtubî, genel anlamda kıraatleri nakletme ve onlardan hüküm çıkarmayı başarılı bir şekilde uygulasa da hatadan müstağni değildir. Çalışmamızın sınırları içerisinde tespit ettiğimiz iki yerde yanılığa düşmüştür. Bunlardan ilki kelime üzerindeki okuyuş farklılığını kıraat imamlarına nispet, diğeri ise (ayakların yıkanması/meshi hususunda) referansta bulunduğu âlimin görüşü ile ilgilidir. Ayrıca Arapça orijinal metinde kadının aybaşından sonra temizliği konusu işlenirken Hanefî mezhebine ait görüşün aktarımında sehven yanlışlık yapmış ve bu da eserin tercümesinde Hanefî mezhebine ait görüşün Mâlikî mezhebine nispet edilerek yanlış anlaşılmasına neden olmuştur. Buradan hareketle tefsir kaynaklarında olabilecek bu tarz hataların tespitinin ayrıca bir çalışmaya konu olacak potansiyeli barındırdığını da belirtmek gerekir.

KAYNAKÇA/REFERENCE

- Akaslan, Yaşar. “Kıraatlerin Fikhî Hükümlere Etkisine Dair Bir İnceleme: Nisâ Sûresi’nin 43. Âyeti Örneği”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2015), 205-232.
- Altıkulaç, Tayyar. “Kurtubî, Muhammed b. Ahmed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/456-457. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Bayram, Abdullah. *Kurtubî ve Fikhî Tefsiri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008.
- Bâzemul, Muhammed b. Ömer b. Sâlim. *el-Kirâât ve eseruhâ fî’t-tefsîr ve’l-ahkâm*. Suûdî Arabistan: Dâru’l-Hicre, 1996.
- Bel’am, Miftah es-Senûsî. *el-Kurtubî: Hayâtühû ve âsâruhü’l-ilmîyye ve menhecühû fî’t-tefsîr*. Bingazi: Dâru’l-Kütübî’l-Vataniyye, 1998.
- Bilgin, Recep-Sıcak, Ahmet Sait. “Tefsirlerde Kaynak Güvenilirliği Sorunu; Elmalılı Örneği = Source Reliability Problem in Tafsirs Example of Elmalılı”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (2019), 149-187.
- Çalışkan, Necmettin. *Kur’ân’ın İki Fikhî Okunuşu: Tehâvî’nin Ahkâmü’l-Kur’ân ve Şerhu Meâni’l-Âsâr’ı Karşılaştırmalı Örneği*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2018.
- Çetiner, Bedrettin. “Ahkâmü’l-Kur’ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/551. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Çoşkun, Muhammed. “el-Câmi’ li-ahkâmî’l-Kurân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/101. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Dağ, Mehmet. “Kıraat İlminin Şâzz Kavramı- Kavramın Anlamsal Dönüşümü ve Gerçek Anlamın Tespitine Dair-”. *Marife* 7/2 (2007), 57-110.
- Dağ, Mehmet. *Tenzilden Tezyine Mushaf-ı Şerif*. Ankara: Fecr Yayınları, 2017.
- Hûrî, Abdü’l-İlâh. *Esbâbu ihtilâfi’l-müfessirîn fî tefsiri âyâtî’l-ahkâm*. Mısır: Kahire Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib. *el-Muharreru’l-vecîz fî tefsiri Kitabî’l-azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmîyye, 2001.
- İbn Ferhûn, Burhâneddin. *ed-Dîbâcü’l-müzheb fî ma’rifeti a’yâni ‘ulemâi’l-mezheb*. Kahire: Dâru’t-Türâs, ts.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed. *Muhtasar fî şevâzî’l-Kur’ân*. Kahire: Mektebetü’l-Mütenebbî, ts.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü’l-‘Arab*. Kahire: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbas. *Kitâbü’s-seb’â*. thk. Şevkî Dayf. Mısır: Dâru’l-Meârif, ts.
- İbnü’l-‘Arabî, Ebû Bekir. *Ahkâmü’l-Kurân*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmîyye, 2003.
- İbnü’l-Cezerî, Muhammed b. Alî b. Yusuf. *Müncidu’l-mukriîn ve murşidu’t-tâlibîn*. Kudüs: Mektebetü’l-Kudüs, 1350/1931.

- İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Alî b. Yusuf. *en-Neşr fî'l-kırââtî'l-'aşr*. thk. Ali Muhammed Dibâ'. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. thk. Muhammed Subhî Hasan Hallâk. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994.
- İlhan, İhsan. *Kurtubî Tefsirinde Kıraat Olgusu*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009.
- İsmail, Nebî Muhammed İbrahim Âlu. *İlmu'l-kırâât*. Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 2000.
- Kerrâr, İzzet Şehhâte. *Eserü'l-kırââtî'l-Kur'âniyye fî istinbâtî'l-ahkâmî'l-fıkhiyye*. Kahire: Müessesetü'l-Muhtâr, 2003.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmiu li-Ahkâmî'l-Kur'ân*. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Buruc Yayınları, 1997.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdü'l-Muhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *et-Tezkiratü bi ahvâli'l mevtâ ve umûri'l-âhire*. thk. Sâdık b. Muhammed b. İbrahim. Riyad: Mektebetü Dâru'l-Minhâc, 1425/2004.
- Münyar, Muhammed T. Bilal. *Mukaddimetü't-tefsiri'l-İmami'l-Kurtubî*. Lübnan: Dâru İbn Hazm, 1997
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî b. Nâsır. Kahire: y.y., 1374-1375/1955-1956.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl. *İ'râbü'l-Kur'ân*. thk. Halid el-Alî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2008.
- Önen, Hacı. "Kıraatların Fikhî Hükümlere Etkisi". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2013), 1-24.
- Özek, Ali vd., *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. Medine: Mecmau'l-Melik Fahd li-Tıbbâti'l-Mushafi's-Şerîf, 1987.
- Râzî, Fahreddin. *et-Tefsîru'l-kebîr*. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Selmân, Hasan Mahmûd. *el-İmâmü'l-Kurtubî şeyhu eimmeti't-tefsîr*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1993.
- Sıcak, Ahmet Sait. *Kur'an Tefsirinde Öznellik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fî 'ulumi'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Şeyh Mustafa. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. Suûdî Arabistan: Vizâratü'l-Evkâfi's-Suûdîyye, 2010.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîlî âyi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- Tetik, İbrahim. "Lafız, Anlam ve Amel Boyutlarıyla Hz. Peygamber'in Kur'ân Tilaveti". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2021), 136-164.
- Tetik, İbrahim. *Âsım Kıraati Hafız Rivayetinin Şöhret Bulma Nedenleri*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2021.
- Ünal, Mehmet. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*. İstanbul: Hacıveyszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târihu'l-İslâm*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1990.
- Zehebî Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mîzânü'l-i'tidâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, ts.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2000.
- Zelat, el-Kasabî Mahmûd. *el-Kurtubî ve menhecühû fî't-tefsîr*. Beyrut: Merkezi'l-'Arabî li's-Sekâfeti ve'l-Ulûm, ts.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer. *Tefsîru'l-Keşşâf*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2009.
- Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed E. İbrahim. Kahire: Dâru't-Türâs, ts.

Extended Abstract

The Role of Differences in Recitation in the Interpretation of the Verses of Judgment in Qurtubî's Tafsir Named al-Câmi' li-Aḥkâmi'l-Qur'an

The use of the rules of the Qur'an is a reality. In this regard, there is a close connection between the science of recitation and the interpretations of the judgments. However, recitations are considered as procedural/phonetic readings. These are the recitations that are not strong in terms of meaning and the vecihs, the vocalization of which is controversial. On the other hand, the fershi qiraat and the recitations classified as shaz, which exist among those within the recitation, are the interpretations of judgment that play an active role in considering the interpretations and rules of the verses. In this field, the Andalusian-born Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bakr b. Ferh al-Qurtubî (d. 671/1273) also has a special importance for penned recitations. In the mudimah of his work, the ones suitable for the qiraat have been considered in detail, and there has not been a place for the recitations thought for fiqh. While Kurtubî was quoting his qiratevs, his Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. al-Abbas b. Mujahid et-Temîmî He evaluates the qiraat other than those used over the sevenths of Mujahid et-Temîmî (324/936) as shaz. This is an examination of the subjects of the seventh system, mütevâtir qiraat, which Qurtubî included in his commentary, and the interpretations and influences of the verses outside this system.

Recitation, reading in the dictionary, chanting, based on hearing in the sense of pronunciation; It is a noun to read aloud or silently, with or without a tune, recitation comprehension. Ibn al-Jazari (d. 833/1429) describes the science of recitation, which is very much described in terms of interpretation, as a discipline; He defined how to read the words of the Qur'an and attributing them to their narrators as a science that deals with the different readings on these words.

In the historical process, descriptions have been made in parallel with the description of recitation we have given above, while the tone of the Qur'anic words and the ways of reading in these words have been brought to the fore, the exegetical function of the recitations has been neglected. However, in addition to the tone that is emphasized in the descriptions, the recitation also has an exegetical feature that performs an important function in understanding the Qur'an. With this feature, it has been effective in revealing the meaning in ahkam tafsir, which is a kind of intersection point of recitation, fiqh and tafsir sciences. For this, it is necessary to add this feature to the transferred classical recipes and to observe this feature in the future recitation recipes. Accordingly, recitation can be defined as follows: It is the discipline that informs the tone and conflicts of the Qur'anic words, and performs a certain function in the understanding/interpretation of the verses.

In our country, various researches have been carried out at doctorate, master's and article level in the context of Qurtubi and his commentary. However, among the studies done, İhsan İlhan's doctoral thesis named the phenomenon of recitation in Qurtubi's commentary is directly related to our subject. İlhan also briefly discussed the effect of

mutawatir/sahih and shaz readings on ahkam in his doctoral study. For this, it is necessary to study in more detail an important author like Kurtubi, who both speaks about recitations in technical terms and attributes value to them in terms of meaning and interpretation, and his contribution to the triangle of recitation-meaning-interpretation should be revealed. In this context, the study will try to analyze the manifestations of Qurtubi's understanding of recitation, sahih and shazz in the interpretation of the verses, and to base the issue on the examples of recitation that directly contribute to the shaping of the decrees.

Key words: Qur'an, Qiraat, Mutawatir/Authentic (qiraat), Shaz (qiraat), Ahkâm Verses, al-Qurtubî.