

## KIRAATLAR HAKKINDA BİR DEĞERLENDİRME

*Tâhir b. AŞÛR\** / Çev: Arş. Gör. Necdet ÇAĞIL\*\*

Kur'ân lafızlarındaki kıraat ihtilaflarının, -edâ keyfiyetlerine varıncaya dek- bahis konusu yapılmasına bir çok müfessirin özen göstermesi olmasaydı, bu hususta konuşmaktan uzak dururdum. Zira, kıraat ilmi, kendisine (pek çok) tedvîn ve te'lîf çalışmalarının tahsis edildiği, başlı başına yüce bir ilimdir. Bu ilmin müte-hassısları bu konuda doyurucu bilgiler sunmuş, başka bir şey söylemeye ihtiyaç bırakmayacak kadar pek çok açıklamalarda bulunmuşlardır. Fakat ben, tefsîr esnasında kıraatların bir çoğunu bahis konusu etmekten sarf-ı nazar etmemi garip-sememeniz için, kıraat farklılıklarının, tefsîri ne derece ilgilendirdiğini, kuvvet ve zayıflık yönünden kıraat mertebelerini, sayesinde bilip tanıyacağınız bir kaç cümle halinde bu maksada binâen size takdim etmeye kendimi mecbur gördüm.

Bana göre, kıraatlar için iki durum söz konusudur. Birincisi, hiç bir şekilde tefsîrle ilgisi bulunmayan kısımdır. İkincisi ise, farklı yönlerden tefsîri ilgilendiren kısımdır.

Birinci duruma gelince; bu, meddin mertebeleri, imâleler, tahfif, teshîl, tahkik, cehr, hems ve ğunne gibi harflerin ve hareketlerin telaffuz şekillerinde ve i'râb vecihlerinin çeşitliliğinde vâki olan kıraat alimlerinin ihtilaflarıdır.

\* Bu makale, Tâhir b. Aşûr'un, *Tefsîru't-Tabrîr ve't-Teavîr* (nşr. Dâru Suhnûn, Tunus, 1997) isimli eserinin, 1/ 51-63. sayfaları arasında, el-Mukaddîmetu's-Sâdisetu fi'l-Kurâât (Altıncı Mukaddime Kıraatlara Dairdir) başlığıyla yayınlanmıştır

\*\* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi.

Meselâ, عدالبي kelimesindeki<sup>1</sup> ى harfi hem sükûn, hem de fetha ile okunur<sup>2</sup>. Kezâ, îrâb vecihlerinin birden çok oluşuna misâl olan

..حتى يقول الرسول<sup>3</sup>, hem de (يقول) harfinin fethası, hem de zammesi ile okunur.<sup>4</sup> Yine, ولا خلة ولا شفاعة<sup>5</sup> âyetindeki<sup>6</sup> üç ismin<sup>6</sup>, ref

<sup>1</sup>. Arâf, 156

<sup>2</sup>. Mütekellim "ya"sını hemzenin takip ettiği şekliyle bu izâfet terkiibini. Nâfi' ve Ebû Ca'fer, ى 'nın fethasıyla, diğer kurrâ ise sükûn ile okur (ed-Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd (ö. 444/1053), *Kitâbu'l-Teysîr fi'l-Kurââtî's-Seb'*, thk., Otto Pretzl, 2. bsk., Daru'l-Kitâbî'l-Arabî, Beyrut, 1984, s. 115; ed-Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed b. Abdilgani (ö. 1117/1705), *İthâfu Fudalâi'l-Beşer fi'l-Kurââtî'l-Erban Aşer*, thk., Ali Muhammed ed-Dabbâ', Abdulhamid Ahmed Hanefî Matbaası, Mısır, 1359 h., s. 231; Palovî, Hamid b. el-Hâc Abdulfettâh, *Zübdetü'l-İrfân*. Hilâl Yay., Arif Efendi Matbaası, İstanbul, 1312 h., s. 61.

<sup>3</sup>. Bakara, 214.

<sup>4</sup>. Kurrâdan sadece Nâfi', ل harfinin zammesi ile okurken, diğerleri fetha ile okur (bkz. ed-Dânî, s. 80; ed-Dimyâtî, s. 156-157; Palovî, s. 34). Müellifin, kıraat vecihlerinden, hiç bir şekilde tefsirle ilgisi olmadığını söylediği kısma, حتى يقول الرسول âyetini misâl göstermesi, kanaatimizce yorum götürür. Şöyle ki; حتى edâtını takip eden fiil, muzari sigasıyla geldiğinde, fiilin vukuu için üç durum söz konusudur: Müstakbel, mazî, hâl. Eğer, mezkûr muzari sigasıyla müstakbel kastediliyorsa, bu durumda حتى dan sonra gizli bir أن takdir edilir ve bu mastar edâtı, muzariyi nasbetmiş olur. Şayet, mezkûr muzari fiiliyle mazî veya hâl kastediliyorsa, o takdirde حتى- ibtidâ harfi olması hasebiyle fiilin merfû gelmesi gerekir. Dolayısıyla bu durumda أن takdir edilmesi mümkün olamaz. Çünkü أن, gelecek zamanın âlâmetidir. حتى ile mazî veya hâl kasedilmesi sonucunda fiilin merfû okunması, حتى nin öncesinde sonrası arasında sebebiyet bağının oluşmasını gerektirir. Yani, lafız bakımından olmasa da, mâna bakımından bir ittisâl hâsil olur. Meselâ: مرض فلان حتى لا يرجوه "Falan kimse öyle bir hastalandı ki, (insanlar), onu (n iyileşmesini şu ân) ümit etmemekteler." Bu misâlde şimdiki zamanın, tahkiki olarak kasedilmesi söz konusudur. Yani ihbârda bulunan kişi, bu haberi verirken, hastadan ümit kesilmesi hâlini konuşma esnâsında kasedetmektedir. Şayet hâl değil de istikbâl kasedilmiş olsaydı, bu durumda أن takdiriyle حتى لا يرجوه şeklinde gelir ve nasb âlâmeti olarak cemi nûnu düşerdi. Zaman-ı hâl'in nakline binâen fiilin merfû okunduğu bu misâlde göre, حتى nin öncesinde yer alan "falanın hasta olması" ile, sonrasında yer alan "hastanın hâlinde ümit kesilmesi" arasında sebebiyet bağı oluşmakta yani, adamın bir şekilde hasta olması, onun hâlinde ümit kesilmesine sebep oluşturmaktadır. Kezâ, البعير يجر بطنه "develer öyle bir su içtiler ki, mahut deve karnını sürüye sürüye gelmekte" misâlinde de aynı durum söz konusudur. Yani, حتى'nin iki tarafında kalan "devenin fazla miktarda su içmesi" ile, "devenin karnını yerlere sürüyerek gelmesi" arasında sebebiyet bağı vardır ve bu bağı tahakkuku da حتى fiilinin merfû olmasından kaynaklanmaktadır. Yani devenin o hali, tekellüm esnâsında zikredilmektedir. Şayet حتى dan sonra gelen muzari ile hâlin kasdolunması tahkik değil de

hikâye tarihiyle olursa, yine aynı şekilde fiil merfû olmak durumundadır **أدخل البلد** "Şehre girene kadar dün yürümüşüm" cümlesi buna misâldir. Burada **أدخل**, geçmiş zamanın hal hikâyesidir. Sanki konuşan kişi bu ibâreyi, şehre girerken hazırlamış da konuşma esnasında hikâye etmektedir. Fakat, **حتى** gelecek için kullanıldığında, -intihâ-yı gâye için vaz'olunmuş olarak **إلى** manasına gelir ve bu durumda gizli bir **أن** ile önündeki muzâriyi nasbeder. **أسير حتى تغيب الشمس** "güneş batıncaya kadar (böylece) yürüyeceğim" misâlinde olduğu gibi. Bu ibârede **حتى**'nin evvelinde yer alan "yürümek" ile, sonunda yer alan "güneşin batması" arasında, sebep-sonuç açısından hiç bir bağlantı yoktur. Zira, güneşin batması, yürümeden hâsıl olan bir şey değildir. İlgili âyet-i kerîmede de, **حتى إلى** manasında istîmal olunduğunda, gelecek zaman açısından değerlendirildiği için, gizli bir **أن** ile muzâriyi nasbetmektedir. Bu durumda, "kavl"'in, (Hz. Peygamber ve onunla birlikte bulunan mü'minlerin yardım talebini içeren sözlerinin) "zilzâl" (savaştan mü'minlerin geçirmiş olduğu manevî sarsıntı) dan sonraya kaldığı muhakkaktır. Ref kıraatta ise, **حتى** dan sonra gelen fiilin, **حتى** nin mâkabliyle alakalı bir hal olması söz konusudur. Hal ise, **حتى** dan sonra mansub olmaz. Şu halde Nâf'in, ref kıraatına göre **يقول** fiili için iki durum söz konusudur. Ya ihbâr zamanına nisbetle mazidir, ya da maziyi hikâye etme itibariyle hâldir. Nasb okuyan kurrâya göre ise, **حتى**, harf-i cerr (**إلى**) vazifesi görmekte ve tabii ki, bu itibarla gizli bir **أن** ile, isim te'vîlinde bulunan **يقول** fiilini takip etmektedir. böylece **حتى**, bir mastar takdirine ihtiyaç duymuş ve bu sebeple gizli bir **أن** takdir edilmiştir. Bu **أن**, istikbâle hastır ve ancak orada amel eder. Bu durumda da **يقول** nin ifade ettiği mana, zelzele zamanına nazaran müstakbel olmaktadır (bkz. Muharrem Efendi, **Hâşiyetu Muharrem ale'l-Fevâidiz-Zıyâiyye**, Matbaa-yı Osmâniyye, İstanbul, 1309 h., II, 396-399; Şeyhzâde, Muhyiddin Muhammed b. Muslihiddin Mustafa (ö. 951h.); **Hâşiyetü alâ Tefsîri'l-Kâdi el-Beydâvî**, Bulak baskısı, Kâhire, 1263h., I, 519; en-Neseffî, Hâfizuddin Abdullah b. Ahmed (ö.701h.), **Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl**, (Hâzin kenarında) Mısır, tsz., I, 139; ed-Dimyâti, s.157; es-Sâvî, Ahmed b. Muhammed, **Hâşiyetü alâ Tefsîri'l-Celâleyn**, Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, tsz., I, 97-98

Bu ön bilgiler ışığında her iki kıraata göre âyet-i kerîmeyi yorumladığımızda şu hakikat ortaya çıkıyor: Nâf'in ref kıraatına göre, Hz. Peygamber ve ashâbının, Allah'tan nusret talep etmeleri, geçmiş oldukları maddî ve manevî sarsıntıların sonucu olarak, o anki durumun hikâye tarihiyle arzoluşu demek olup, bu talebin sarsılma süresi boyunca tüm zaman periyotlarında bulunması söz konusudur. Yani onlar sarsılmışlardır ve sarsılır sarsılmaz da böylesi bir talepte bulunmuşlardır. Dolayısıyla "sarsıntı" ve "talepte bulunma" arasında adetâ bir zaman aşımı bulunmamaktadır. Nâf'in dışındaki tüm kurrânın nasb kıraatına göre ise, durum biraz farklıdır. Şöyle ki, Hz. Peygamber ve arkadaşları, o dehşetengiz sarsıntılara düşer olunca, âdetâ hemen duâya baş vurmayıp, eldeki tüm imkânları seferber etmek sûretiyle büyük bir sabır ve metanet örneği sergiliyorlar ve artık baş vurulacak başka bir alternatif kalmayınca da, hiç ara vermeksizin devam etmekte olan bu şedid sarsıntılara karşı nihayet: "Bize yardımın ne zaman gelecek Allah'ım!" diyerek, arz-ı hâl etmekle çaresizliklerini dile getiriyorlar ve Allah'tan nusret talep ediyorlardı. Vaktâ, her iki kıraat da aynı derecede sahîh olmakla birlikte, nasb vechiyle gelen kıraat, kanaatimizce belâgat yönünden daha zengindir. Zira, bu kıraat, mü'minlerin geçirmiş oldukları manevî zelzelenin şiddet boyutlarını daha güzel resmediyor. Yoksulluklar, sıkıntılar, türlü türlü belâ ve musibetler, her biri birer üsve-i hasene olan bu güzel insanların üzerine üzerine geliyor ve öyle bir raddeye varıyordu ki, "Allah'ın yardımı ne zaman gelecek!" diye feryad etmeleri ka-

ile, yahut feth ile veya bazısının ref, bazısının feth ile okunması gibi<sup>7</sup>. Bu yönüyle kıraatların meziyeti, Arapça'nın temel kurallarının, kendi dışındaki (hiç bir dil bil-

çinilmaz oluyordu. Muzârinin başına أن takdir edilerek, حتى nun, burada intihâ-yı gâye için istimal olunması, böyle bir anlamı bedii bir şekilde ortaya koymaya yetmiştir. Çünkü حتى nun, bu yapıyla istimali, beklenen sonucu doğuracak olan fiildeki devamlılığı te'min etmektedir. Tıpkı, واعبد ربك حتى يأتيك اليقين "Vc sana yakîn (ölüm) gelinceye kadar Rabbine ibâdet et!" (Hicr, 99) âyetinde müşâhede ettiğimiz ubudiyetin devamı gibi. Bu ubudiyet, hayat boyu devam edecektir. Öyleki bu devamı sekteye uğratan tek âmîl ölüm olacaktır.

Bu kısmî mülâhazamız gösteriyor ki, nasb vechiyle gelen kıraat, ref vechiyle gelen kıraatın bedîî güzelliklerine ilâve olarak başka incelikler de ihtivâ etmektedir. Belki bu yüzden olsa gerektir ki, Maâni'l-Kur'ân sahibi İmâm Ferrâ'nun vermiş olduğu bilgiye göre, -Kûfe ekolünün büyük üstadlarından- Kisâî, bir müddet حتى يقول şeklinde ref okuduktan sonra nasb kıraata dönmüştür. Abdullah b.

Mes'ûd'un: ... وزلزلوا ثم زلزلوا ويقول الرسول "Sarsıldılar da sarsıldılar ve ..." şeklindeki kıraatı da, nasb okumadan doğan manaya delîl teşkil etmektedir (bkz. el-Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd (ö. 207/822), Maâni'l-Kur'ân, thk., Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, 1.bsk., 1955, 2.bsk., 1980, Alemlü'l-Kütüb, Beyrut, 1, 133).

<sup>5</sup> Bakara, 254.

<sup>6</sup> بيع , شفاعة ve خلة kelimeleri

<sup>7</sup> Sahîh kıraat baz alındığı takdirde, burada bir eksiklik gözlenmektedir. Şöyleki, gerek seb'a, gerekse aşere tarihinde, bu âyette geçen بيع , خلة ve شفاعة kelimelerinin kıraat olunuşunda sadece iki vecih vardır.

a. Her üç kelimenin nasb okunması. b. Her üç kelimenin ref okunması.

Kurradan İbn Kesîr, Ebû Amr ve Ya'kûb, tensersiz olarak nasb okurlarken, diğer kurrâ, tenvîni olarak ref okumuşlardır ( ed-Dâni, s. 82; ed-Dimyâtî, s. 161, Palovî, s. 36).

Burada zikredildiği gibi, bu üç kelimenin bazısının ref, bazısının nasb okunuşu gibi bir durum mevcut değildir. kanaatimize göre bu düşünce, Bakara sûresinin 197. فلا رفت ولا فسوق ولا

جدال âyet-i kerimesinin yaptığı çağrışımından kaynaklanmaktadır. Zira, her iki âyetin oluşturmuş olduğu cümle yapısı birbirine çok benzemektedir. Şöyle ki, her ikisinde de edât-ı ncfy olan لا harfî, önündeki nekre kelimeyle üç kez tekerlür etmektedir. İşte müellifin üçüncü vecih olarak sunmuş olduğu "bazısının ref, bazısının feth ile okunması" keyfiyeti, bu âyete ilgilidir. İşte bu âyetin kıraatında üç vecih vardır:

a. Her üç kelimenin nasb ile okunması: Bu vechin sahipleri Nâfi', İbn Amir, Asım, Hamza, Kisâî ve Halef-i Aşîr'dir. b. Her üçünün de ref ile okunması: Bu vechin tek sahibi Ebû Ca'fer'dir. c. Bazısının ref, bazısının nasb ile okunması: فلا رفت ولا فسوق kısmının ref, ولا جدال kısmının nasb okunduğu bu vechin sahipleri ise, İbn Kesîr, Ebû Amr ve Ya'kûb'dur (ed-Dâni, s. 80; ed-Dimyâtî, s. 155; Palovî, s. 34).

Müellifin, kıraatın hiç bir şekilde tefsîr ilmini ilgilendirmeyen kısmına bu âyeti misâl göstermesi yine kanaatimize inceleme konusudur. Şöyleki, her iki farklı kıraata göre olumsuzluk edâtı olan لا nın mahiyeti ve fonksiyonu değişmektedir. Ref okuyan kurrâya göre, لا harfî, ya nâfiye-i mühmele edâttir, ya da ليس ye müşâbih olan لا dur ve nekre kıldığında amel etmesi de etmemesi de câizdir. Çünkü لا nm, ليس ye müşâbeh arzetmesinde noksanlık vardır. Amel ettiği takdirde aynen

gisi)nin zaptedemediklerini zaptetmesi gerçeğine âittir. Bu da Arabın, mahreçlerine ve sıfatlarına uygun olarak harfleri telaffuz etmesi keyfiyetlerinin ve Kur'ân üstadı olan sahabelerden sahîh senedlerle bellendiği şekliyle telaffuz şivelerinde Arab'ın gösterdiği ihtilafları beyân etmenin bir tanımlanmasıdır. Kıraatın bu yanı gerçekten mühim bir amaçtır. Fakat âyetlerin anlam farklılığına tesir etmemesi sebebiyle, tefsîrle hiç bir ilgisi yoktur. Esasen bu yönüyle kıraat ilminin hakkını verebilmiş bir kimse de görmedim. Yine kıraatların bu diyalekt farklılıklarında, Arapça'nın i'râb vecihlerini beyân etme konusunda bir genişlik vardır. İşte bu yüzden kıraat, Arapça gramer bilimleri için büyük bir (kaynak ve) materyeldir.

Böylece Arap Dilbilimcileri öncüleri Kur'ân okuduklarında, mushafların dağıtılmış olduğu şehirlerde; yani Medîne, Mekke, Kûfe, Basra ve Şâm (bir rivâyette bunlara ilâveten), Yemen ve Bahreyn şehirlerinde, içlerinde buldukları Araplar'ın lehçeleriyle okuyorlardı. Bu şehirlerde, kendilerine Hz. Osman'ın mushafı gelmeden önce sahabeden Kur'ân üstadları bulunuyordu. Dolayısıyla her bir grup, harflerin ziyâde ve noksanlığı hususunda ve Hz. Osman mushafına muhalefet etmeksizin, i'râb ihtilâfları konusunda değil de, sadece edâ vecihlerinde

---

ليس gibi ismini ref, haberini nasb eder. Nasb okuyan kurrâya göre ise, bu nefy edâtı, cinsten hük-  
münü nefyeden لا dır ve ismini nasb, haberini ref eder. Amcl etmesi de vaciptir. Her iki nefy  
edâtının olumsuzluk ifade etmesine rağmen, cinsten hükümünü nefyeden لا nın ifade gücü daha  
kuvvetli ve ta'mimîdir. Zira bu edât, mahiyetin olumsuzluğunu ifade eder. Mahiyetin olumsuzluğu ise,  
o mahiyetin tüm fertlerinin olumsuzluğunu ortaya çıkarır. Meselâ, لارجل dendiğinde, "adam" cin-  
sinin bütün fertleri için bir olumsuzluk manası söz konusudur. Fakat, nasb yerine ref ile لارجل  
dendiğinde, sadece münker ve müphem (tanınmayan, belirsiz) bir adamın yokluğu söz konusudur. Bu  
da, konumu itibarıyla bu mahiyetin (müphem kişinin) tüm fertlerinin yokluğunu ifade etmez. Şu  
halde, nasbeden لا nın, umumî nefyc delâlet etmesi, ref' eden لا dan daha kuvvetlidir; Bu âyetin  
makamı da nefyin umumuna delâlet edecek olan tabiri iktizâ eder (bkz. Şeyhzâde, I, 567; es-Sâvî, I,  
119).

Bu değerlendirme ışığında âyete baktığımızda, nasb kıraatının someresi olan cinsten hükümünü nefyeden لا nın ifade ettiği olumsuzluk manasının, enginlere doğru uzayıp gittiğini sezmekteyiz. Yani, kıyamet gününde herhangi bir alış verişin, dostluğun ve adam kayırmanın muhayyel vücutları şöyle dursun, bunların isminden dahi söz edilemez.

kendi kavimlerinin Arapça kurallarıyla okumuşlardır. Aynı kıraat üstadının, lügâti, kendisiyle indirilen Kur'ân'la birlikte korumak maksadıyla, Arapça gramerindeki sağlamlıklarını göstermek için bazan iki vecihle de okumuş olduğu muhtemeldir. Bu sebeple kıraat bilginlerinin bir çok ihtilafının bu konudaki ruhsata bağlı olması câizdir. Zemahşerî ve İbnu'l-Arabî'nin kitaplarında bazı kıraat üstadlarının rivâyet tariklerinin tenkit edilmesine dâir -ki bazılarının tenkit edilmesi yorum götürür- vâki olan şeyler de, kıraattaki bu genişliğe haml olunur. İmam Malik, -kıraat üstadlarından geldiği sağlam olmasına rağmen- **imâle**yi hoş görmemiştir. Halbuki bu **imâle**, Verş tarikıyla, Medîne'nin kıraat üstadı olan Nâfi'den rivâyet edilmiştir ve sadece Mısırlılar Verş'in kıraatını okumaktadırlar. Şu halde Malik'in bu hoş karşılamayışı, **imâle** ile okuyanın, sadece kendi seçeneği ile okuduğu kanaatine varmış olduğu izlenimini vermektedir. Kurtubî tefsirinde Ebû İshâk ez-Zeccâc'dan nakledildiğine göre, Şuarâ sûresinde ن harfinin fethi ve sondaki م harfinin zammesiyle طَمْسِينَ مِيمٌ şeklinde okunması câizdir. Tıpkı هذا معديكربٌ gibi. Halbuki, hiç bir kimse bu şekilde okumamıştır. Ben derim ki, içlerinde Abdullah b. Mes'ûd'un da bulunduğu az bir grup müstesnâ olmak üzere, Rasûlullah'ın ashabının, üzerinde icma' (konsensüs) oluşturduğu **mushaf**taki yazılış şekli üzere Kur'ân kelimeleri ve cümleleri korunmuş olduğu müddetçe, bunda hiç bir sakınca yoktur. Nitekim, Hz. Osman, Rasûlullah'ın okuyup, **mushaf** kâtiplerinin de tesbit ettiği şekliyle (imam) mushafın yazımını emrettiğinde, insanları bu mushafa tabi olmaya, buna uymayan kıraatları da terketmeye yönlendirmeyi ön görmüş, bu mushafa muhalif düşen tüm mushafları toplatıp yaktırmış ve sahabenin çoğunluğu da onun bu yaptığını uygun bulmuşlardır. Şemsuddîn el-İsfehânî<sup>8</sup>, tefsîrinin beşinci mukaddimesinde, Hz.

<sup>8</sup>. Tam adı Şemsuddîn Ebû Abdillâh olup, asıl adı, Muhammed b. Mahmûd b. Muhammed el-İclî el-İsfehânî'dir. Milâdî 1219 senesinde İsfehânda dünyaya geldi, orada yetişti. Sonra Bağdat'a göçtü. Şafî mezhebine mensûp olup fıkâh, tefsîr, usûl, mantık ve kelâm âlimidir. Arap edebiyatını ve şiirini bildirdi. **el-Câmi'** **beyne't-Tefsîri'l-Kebîr** ve'l-**Keşşâf** adlı eserî meşhûrdur. Milâdî 1289 senesinde Kâhire'de vefât etmiştir (Kehhâlc, Ömer Rıza, **Mu'cemu'l-Müellifîn**, Matbaatu't-Terakkî, Şâm, 1960, XI, 6-7).

Alî'nin, kendi dönemi boyunca Hz. Osman'ın mushafını okumuş olduğunu ve onu esas edindiğini söylemektedir. Ben derim ki, Hz. Osman'ın yapmış olduğu şey, Hz. Ebû Bekr'in, Hz. Peygamber'in hayatında okunmakta olan Kur'ân'ı bir araya toplamakla ilgili yapmış olduğu çalışmaları ikmâl etmekten ibârettir. Hz. Osman, toplatılan bu Kur'ân'ı beldelere dağıtılmak üzere çoğaltmış, böylece Osman için yazılan (imâm) mushaf, kendisi ve kendisine uygunluk arzeden her kıraat üzerinde takribî olarak icmâ' olunan bir kitap haline gelmiş, buna muhâlif düşen mushaflarsa icma kuvvetine yakın bir biçimde terkedilmiştir. İsfahanî, tefsirinde şöyle demektedir: "Ebû Bekr, Ömer, Osman, Zeyd b. Sâbit, Muhacirler ve Ensâr'ın kıraatları aynı idi ki bu, Rasûlullah (s.a.s)'ın vefât ettiği sene içerisinde, Cebraîl (a.s.)'in huzurunda okuduğu umumun kıraatıdır. Söylendiğine göre, Zeyd b. Sâbit de, Rasûlullah'ın, Cebraîl'in huzurunda okuduğu **son arzada** hazır bulunmuştur." Geriye Osmân'ın mushafına muhâlif düşen bir takım kıraatları okuyanlar kaldı. Bunlar, kendi rivâyet ettikleri kıraatları okuyorlardı da, hiç kimse onları bu okumalarından men' etmiyordu, fakat onları müstesnâ sayıyorlardı. Bir de insanlar, Osman mushafı üzerinde icma oluşturmalarından sonra, onların kıraatlarını mushaflara yazmadılar. **وطلح منضود** âyeti<sup>9</sup> ile ilgili olarak, Bağavî, Mücâhit'ten rivâyetle bildirdiğine göre, yine Keşşâf ve Kurtubî'deki rivâyete göre Alî b. Ebî Tâlib, ح yerine ع ile **وطلع منضود** şeklinde okumuştur. Birisi onun huzurunda ( **وطلع منضود** ) şeklinde okuyunca, Alî: " **طلح** de ne demek!? O ancak **وطلع** dir" deyip sonra (bu kıraatına şâhit olarak): **نضيد لها طلع** âyetini<sup>10</sup> okumuştur. Bunun üzerine (oradakiler): "Peki, bu kıraatı değiştirmeyelim mi?" diye sorduklarında, o: "Kurân âyetlerinin bu gün ne harfleri değiştirilebilir, ne de yerleri" demiş ve böylece mushafın değiştirilmesini yasaklamıştı. Fakat o, yine de, kendi rivâyet etmiş olduğu kıraatı ve Osman'ın mushafına uymayan kıraatların, kendilerine

<sup>9</sup>. Vâkıa, 29

<sup>10</sup>. Kaf, 10

nisbet edildiği Abdullah b. Mes'ûd, Ubeyy b. Ka'b ve Ebû Huzeyfe'nin azatlısı Sâlim gibilerin kıraatlarını, insanlar, bu kıraatları aşamalı olarak bırakıncaya kadar terketmemiştir.<sup>11</sup> Fahrüddin (er-Râzî), Nûr sûresinin, *إِذْ تَلَقَوْنَهُ بِأَلْسِنَتِكُمْ* âyetiyle<sup>12</sup> ilgili olarak, Süfyân<sup>13</sup>'in annesinin, bu âyeti *إِذْ تَلَقَوْنَهُ بِأَلْسِنَتِكُمْ* şeklinde<sup>14</sup> okurken işittiğine ve dedesinin de İbn Mes'ûd'un kıraatıyla okuduğuna dâir rivâyetini zikretmektedir. Bununla birlikte bazı mushafklar istisnâ kabilinden, farkına varılmamış olarak kendi sahiplerinin ellerinde kalmıştır. O cümleden olarak Zemahşerî, Fetih sûresinin tefsîri sadedinde *Keşşâfta*, Abdullah b. Mes'ûd'un arka-  
daşı olan Hâris b. Süveyd'in şahsına âit bir mushafı bulunduğunu ve bu mushafı, Haccâc'ın devrinde toprağa gömdüğünü, buna sebep olarak da o mushafın, **ana mushaf**a muhalif olduğunu zikretmektedir. Zemahşerî nahiv bilgilerinin ıstılah-larına uymadığı gerekçesiyle, bazı kıraatları zayıf addetme hususunda aşırılığa kaçmıştır. Bunun sebebi, onun, isnâd bilgisinden sarfı nazar etmesidir. Bununla beraber, kıraat âlimleri ve fakîhler, -bir cihetle de olsa- Arap gramerine uyan, Hz. Osman mushafının hattına uygunluk arzeden ve râvîlerinin senedi sahih olan her bir kıraatın, reddi câiz olmayan sahih kıraat olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Ebû Bekr İbnu'l-Arabî: "Bana göre bunun anlamı şudur: Kıraatların mütevatîr.<sup>15</sup>

<sup>11</sup> Hz. Alî'nin, kıraatlarını okumaya devam ettiği bu üç zal ve bunlara ilaveten Muâz b. Cebel, muhtelif vesilelerle Hz. Peygamber'den öğvüsüne *mazhar* olmuş ve Kur'ân kıraatının, bu dört sahâbî üstdan talep olunması hususunda bizzat Hz. Peygamber'in emir ve tavsiyeleri vâki olmuştur (bkz. Buhârî, *Sahîh*, *Fedâil*, 14; Müslim, *Sahîh*, *Fedâil*, 116-117).

<sup>12</sup> Nûr, 15

<sup>13</sup> Süfyân b. Uyeyne, (bkz. İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman, *el-Muhteseb*, Sezgin Neşriyat, İstanbul, 1986, II, 104).

<sup>14</sup> **التلقف** mastarı, lügatta, "bir şeyi sür'atle bulup yakalamak" manasına gelir. Dolayısıyla bu şâz kıraatın ışığında, iffet timsali 'Aişe hakkında iftirada bulunanların, işin aslını sorup araştırmaksızın, öteden beriden duydukları dedikoduları alelacele insanlar arasında yayıp dolaştıkları anlaşılmış oluyor.

<sup>15</sup> Yalan üzere ittifak etmelerinin imkânsız oluşu sebebiyle, doğrulukları zaruri ilim oluşturan bir cemaatin, başından sonuna dek isnâd ettirmekle, kendileri gibi olanlardan nakletmiş oldukları habere, **mütevatîr** adı verilir (en-Nevevî, Muhyiddin Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şerefüddin, *et-Takrîb ve't-Teystr li-Ma'rifeti Süneni'l-Beşiri'n-Nezir*, thk., Abdullah Ömer el-Bârûdî, I. bsk., Daru'l-Cinân, Beyrut, 1986, s. 77; es-Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, *Tedribu'r-Râvî*, thk., Ahmed Ömer Hâşim, Daru'l-Kütübü'l-Arabî, Beyrut, 1989, s. 159).



oluşu, onların muvafakat arz ettikleri mushafın mütevatir oluşuna tabidir. Bunun dışında kalanlar ise şâzdir"<sup>16</sup> demektir. Yani, mushafın mütevatir oluşu, kendisiyle yazılmış olduğu lafızların mütevatir oluşundan kaynaklanmaktadır.

Ben derim ki bu üç şart, kıraatın, Peygamber (s.a.s)'den mütevatir olmayarak gelmesi; yani sahîh senetle Peygamber (s.a.s)'e ulaştığı halde tevatür derecesine yetişememesi durumundaki kabulünün şartlarıdır. Dolayısıyla böylesi bir kıraat, sahîh hadîs konumundadır. Mütevatir kıraata gelince o bu şartlara uymaz. Çünkü onun mütevatir oluşu, Arapçada onu hüccet kılar ve üzerinde icma oluşan mushafın hattına uygunlukla desteklenmeye ihtiyaç duymaz. Baksanıza, mütevatir kıraat sahiplerinden bir grup *وما هو على الغيب بظنين*<sup>17</sup>, *ظ* ile okumuşlardır. Bu durumda *ظنين*, *متهم* (zan altında bulunan) manasına gelir. Halbuki bu kelime bütün mushaflarda *ض* ile yazılmıştır.<sup>18</sup> Şu kadar var ki, Ebû Alî el-Fârisî, kıraatlar için **Kitâbu'l-Huce** isimli bir eser<sup>19</sup> tasnif etmiştir ki, bu kitap, müfessirler katında güvenilir bir kitaptır. Bu kitabın bir nüshasını İstanbul kütüphanelerinde görmüştüm. İşte bu yönden kıraatların tefsir ilmine katkısı yoktur.

Mushafın hattına uygunluktan maksat, Osman b. Affân'ın, İslâm beldelelerine göndermiş olduğu **ana mushaflardan** birisine uygunluktur. Zira, o ana mushafların bir kısmı arasında bazan pek az bir uyuşmazlık bulunabilmektedir. ... *وساروا إلى مغفرة*<sup>20</sup> âyetinin *و* harfiyle,

<sup>16</sup> Şâz'ın tarifinde ihtilaf edilmiş olup, Ahmed Naim'e göre en ziyade itimada layık olan tarif şudur: Makbul olan ravinin, kendisinden daha makbul olana muhalif olarak rivâyet ettiği haberdir (bkz. Ahmed Naim, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, Evkâf Matbaası, İstanbul, 1928, I, 117).

<sup>17</sup> Tekvîr, 24

<sup>18</sup> İbn Kesîr, Ebû Amr, Kisâi ve Ruveys, *ظنين*, diğerleri ise, *ضنين* şeklinde okurlar (ed-Dâni, s. 220; ed-Dimyâtî, s. 434; Palovî, s. 143).

<sup>19</sup> Bu eserin tam ismi, **el-Huce li'l-Kurrâi's-Seb'a** şeklindedir.

<sup>20</sup> Al-i İmrân, 133

...<sup>21</sup> ف harfinin, Kûfe âyetindeki<sup>21</sup> وما أصابكم من مصيبة فيما كسبت أيديكم... mushafında ziyâde olarak bulunması<sup>22</sup> ve ...<sup>23</sup> ووصينا الإنسان بالديه حسنا... âyetinin<sup>23</sup>, حسنا veya إحسانا şeklinde okunması buna misaldir.<sup>24</sup> İşte bu, Kur'ân'ı bizzat Peygamber (s.a.s.)'den almış olan sahabîlerin zamanından itibaren hâfızlar arasında kıraatın iki vecihle okunmasından kaynaklanan bir ihtilâftır. Çünkü Hz. Osman devrinde **mushafın** nüshalarını çoğaltanlar, o kıraat vechini<sup>25</sup> yazı ile tesbit etmişlerdir. Dolayısıyla, nakledilen kıraat, onu nakledenlerin iki ya da daha çok asırlarda naklettikleri şekliyle telaffuz olduğunda, yahut o vecih, iki veya daha çok lafızların birisiyle okumalarına dair nakledenlere ruhsat tanındığında, her hangi bir uyumsuzluk söz konusu olmadığından, o vecih, tevâtür vasfına aykırılık arzemez.

Bu şartların tamamına mevcut olması, munhasıran **on imamın** rivâyetlerine âittir. Bunlar:

1. Nafi' b. Ebû Nuaym el-Medenî,
2. Abdullah b. Kesîr el-Mekkî,
3. Ebû Amr el-Mâzinî el-Basrî,
4. Abdullah b. Amir ed-Dımeşkî,
5. Asım b. Ebu'n-Necûd el-Kûfî,
6. Hamza b. Habîb el-Kûfî,
7. el-Kisâî Ali b. Hamza el-Kûfî,
8. Ya'kûb b. İshâk el-Hadremî el-Basrî,
9. Ebû Ca'fer Yezîd b. el-Ka'kâ' el-Medenî,

<sup>21</sup>. Şûrâ, 30

<sup>22</sup>. Al-i İmrân sûresinin 133. âyetinin başındaki و harfî ile, Şûrâ sûresinin 30. âyetinin ortalarında vâki olan ف harfî, Nâfî, İbn Amir ve Ebû Ca'fer'in kıraatlarında mevcut değildir (ed-Dânî, s. 90, 195; ed-Dimyâtî, s. 179, 383; Palovî, s. 43, 122).

<sup>23</sup>. Ankebut, 8

<sup>24</sup>. Misâlede yerine إحسانا şeklindeki kıraat şâz kıraattır.

<sup>25</sup>. Misâlede zikrolunan و ile ف harflerinin okunup okunmaması.

10. Halef el-Bezzâr el-Kûfî'dir.

Bu onuncusunun kendine ait bir rivâyeti yoktur. O, sadece kendisi için, Kûfe imamlarının kıraatlarına uygun düşen bir kıraat seçmiştir. Dolayısıyla onun kıraatı, -az bir şey hariç- Kûfe kıraat üstadlarının kıraatı dışına çıkmamıştır. Bazı âlimler, İbn Muhaysın, el-Yezîdî, Hasan (el-Basrî) ve A'meş'in kıraatlarını, on kıraatın dışında ayrı bir mertebe olarak değerlendirmişlerdir. Cumhûr-i ulemâ, bunların dışında kalan kıraatları, Kur'ân hafızlarının tevâtürüyle naklolunmadığı için şâz saymışlardır.<sup>26</sup>

Mâlik ve Şâfiî'nin, Aşere'nin dışında kalan herhangi bir kıraatın (namazda) okunmasının ve ondan hüküm çıkarılmasının câiz olmayacağına dâir söylemiş oldukları söz, bu kıraatın, tevâtür yoluyla gelen kıraatların yazılı bulunduğu **mushafa** muhalefet arzemesi sebebiyledir. Böylece bu mushafa muhalif düşen kıraat, mütevatir olmamakta, dolayısıyla Kur'ân da olmamaktadır. Sahîh-i Buhârî, Müslim ve benzeri sahîh hadîs kitaplarında, Peygamber (s.a.s)'den sahîh senetlerle rivâyet olunan bazı kıraatlar vardır. Ne var ki, bu kıraatları, Peygamber (s.a.s)'den işitmemiş olanlar için onları okumak câiz değildir. Çünkü onlar, nakli mütevatir olmayan kıraatlardır. Dolayısıyla **mütevâtir, âhâd**<sup>27</sup> için terk olunamaz. Şayet o kıraatı rivâyet edene, rivâyet ettiği bu kıraata muhalif başka bir kıraat, mütevatir olarak ulaşır ve böylece onun katında tevâtür vasfı tahakkuk ederse, o takdirde mütevatir olarak rivâyet edileni okuması kendisine vâcib olur. Müfessirler bu tür

<sup>26</sup>. Metinde müellif tarafından isimleri zikrolunan bu dört imamın, on imam'a ilâve edilmesiyle, el-**Kirââtü'l- Erbaa Aşer** (on dört kıraat) ismi altında diğer bir tarîk ortaya çıkmıştır. Esasen on kıraatın senetleri incelendiğinde, bu dört imama zaman zaman rastlanıldığı vâkidir. Bu dört imamın yani, Hasan-ı Basrî, İbn Muhaysın, Yahyâ el-Yezîdî ve A'meş'in kıraatlarını konu alan pek çok eser vardır. Dimyâtî'nin, **İtbâfu Fudalâi'l-Beser fi'l-Kirâati'l- Erbaa Aşer** isimli kitabını, ayrıca Kâdî Abdulfetâh'ın el-**Kirââtü's-Şâzze**'sini ve İbn Cinnî'nin el-**Muhteseb**'ini örnek gösterebiliriz.

<sup>27</sup>. Mütevatir mertebesini bulmayan rivâyete **haber-i vâhid** (veya cemi sığıyla **haber-i âhâd**) denir (bkz. Ahmed Naîm, I, 100).

Âhâd haber'in **garîb, azîz** ve **meşhûr** diye üç kısmı vardır. Bir kişinin, Zührî ve Katade gibi hadîsleri toplanılan imamlardan münferit olarak rivâyet ettiği hadîs'e **garîb**, iki ya da üç kişinin rivâyet ettiği hadîs'e **azîz**, bir cemaatin rivâyet ettiği hadîs'e ise **meşhûr** denir (es-Suyûtî, **Tedrib**, II, 163).

Hadîs istılahıyla ilgili olan bu tarifler aynen kıraat için de geçerlidir. Bu durumda âhâd kıraat, mütevatir kıraatın derecesine ulaşamayan kıraat demek oluyor.

kıraata<sup>28</sup>, **Kırâatu'n-Nebî** (Peygamber Kıraatı) diye isimlendirilen bir terim geliştirmişlerdir. Çünkü bu kıraatlar, kıraat rivâyet eden imamlardan herhangi birisine nisbet olunmuş değildir. Bu konu başlığı, Muhammed b. Cerîr et-Taberî ile Keşşâf'ın tefsirinde ve Abdulhak b. Atiyye<sup>29</sup>'nin, **el-Muharreru'l-Vecîz** adlı eserinde<sup>30</sup> çokça geçmektedir. Bu hususta Ebu'l-Feth İbn Cinnî onlardan daha önce davranmıştır.

O âlimlerin bu tür kıraatları Hz. Peygamber (s.a.s)'e nisbet etmekle, sadece bu kıraatların Hz. Peygamber'den gelmiş olduğunu kastedtiklerini sanmayın ve yine bu kıraatların, meşhûr kıraatlara tercih edileceğini zannetmeyin! Çünkü meşhûr kıraatlar, Hz. Peygamber (s.a.s)'den pek sağlam senetlerle rivâyet edilmiştir ve genel olarak bu kıraatlar, -ileride bahsedeceğimiz gibi- mütevatirdirler. Şu halde bu tür kıraatlara **Peygamber Kıraatı** vasfını vermek yakışık almayacaktır. Zira bu, kavrayışı sağlam olmayan kimselere, -sanki- bunların dışında kalan kıraatları, Hz. Peygamber (s.a.s)'in okumadığı vehmini verir. Bu da rivâyet ashabının, rivâyet ettikleriyle övünmelerine yol açar.

İkinci duruma (yani, kıraatın tefsiri ilgilendiren kısmına) gelince, burada kıraat bilginlerinin, kelimeyi oluşturan harflerdeki ihtilafları söz konusudur. *وطنيوا أنهم قد كذبوا*, *ننشرها* ve *مالك يوم الدين*, *ملك يوم الدين* veya şeddesiz olarak *قد كذبوا* ... misâllerinde olduğu gibi<sup>31</sup>. Hareke ihtilaflarının beraberinde getirmiş olduğu fiilin manasındaki ihtilaf da böylece dir.

<sup>28</sup>. Hz. Peygamber'den âhâd tarikiyle rivâyet olunan kıraat.

<sup>29</sup>. Tam adı Ebû Muhammed olup, ismi Abdulhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib b. Temmâm b. Abdirrauf b. Temmâm b. Atiyye el-Muhâribî el-Gırnatî'dir. Mâlikî mezhebine mensup olup, fıkıh, hadis, tefsir, nahiv, lügat ve edebiyat âlimidir. Milâdî 1088'de doğmuş, 1147'de vefât etmiştir (Kehhâle, V, 93).

<sup>30</sup>. Bu eserin asıl adı, **el-Câmiu'l-Muharreru's-Sahîhu'l-Vecîz** olup, İbn Atiyye'ye âittir (Kehhâle, a.y).

<sup>31</sup>. Fâtîha sûresinin 4. âyetindeki *مالك* kelimesini Asım, Kisâi. Ya'kûb ve Halef-i Aşir, elifli olarak okurlarken, diğerleri elifsiz olarak *ملك* şeklinde okurlar (ed-Dânî, s.18; ed-Dimyâtî, s.122; Palovî, s.7).

ولما ضرب ابن مريم مثلا إذا قومك منه يصدون ilâhi sözü<sup>32</sup> buna misâldir.

Nâfi' يصدون filini, 'ص'ın zammesiyle, Hamza ise, kesresiyle okumuştur.<sup>33</sup>

Birinci okuyuş, onların (Mekkeli müşriklerin), başkalarının iman etmesini engellediklerini, ikinci okuyuş ise, bizzat kendilerinin yüz çevirmelerini ifade etmektedir. Her iki mananın oluşması da o müşriklerle alakalıdır.<sup>34</sup> Bu cihetten kıraatın, tefsiri ilgilendiren ekstra bir yanı vardır. Çünkü herhangi bir

Bakara sûresinin 259. âyetinde geçen نَشْرُ kelimesini İbn Amir, Asım, Hamza, Kisâi ve Halef-i Aşir, ش harfiyle okurlarken, diğerleri noktasız olarak, ن harfiyle okurlar (ed-Dâni, s. 82; ed-Dimyâfi, s. 162; Palovî, s. 37).

Yûsuf sûresinin 110. âyetinde geçen كَذَّبُوا kelimesini Asım, Hamza, Kisâi, Ebû Ca'fer ve Halef-i Aşir şeddiz olarak okurlarken, diğerleri ذ'ın şeddiziyle okurlar (ed-Dâni, s.130; ed-Dimyâfi, s.268; Palovî, s.75).

<sup>32</sup> Zubruf, 57

<sup>33</sup> İki farklı kıraat, sadece isimleri zikrolunan bu iki imama âit değildir. Nâfi'in yanı sıra İbn Amir, Kisâi, Ebû Ca'fer ve Halef-i Aşir zarıme ile okurlarken, Hamza ile birlikte diğerleri ise kesre ile okurlar (ed-Dâni, s. 197; ed-Dimyâfi, s. 386; Palovî, s. 123).

Müellifin, sadece bu iki imamı zikretmesi, kanaatimizce her ikisinin iki farklı ekolün iki güzide temsilcisi olmalarının yanı sıra, kıraat vecihlerinin arasında bazan taban tabana zıtlık bulunması sebebiyle olsa gerektir. Meselâ, Nâfi'in sıla vecihiyle, Hamza'nın sekt vecihi, yine Nâfi'in tağfîz vecihiyle, Hamza'nın imâle vecihi birbirleriyle zıttırlar. Esasen Nâfi'in, Medine; Hamza'nın ise Kûfe ekolüne mensup olması sebebiyle, bu iki ekol arasında pek çok hususlarda farklılık vardır. Kıraat kitaplarına bakıldığında bu farklılık açıkça görülebilmektedir.

<sup>34</sup> Müellifin, burada iki farklı kıraatla ilgili olarak yapmış olduğu yorum, kanaatimizce eksiktir. Şöyle ki, müellif, her iki kıraatı da "menetmek, yüz çevirmek" manasına hamletmektedir. Ona göre aradaki tek fark, birincisinin geçişli, ikincisinin ise geçişsiz olmasıdır. Oysa ki, lügatla ilgili kaynak eserlerde

صد fiilinin, ikinci bab'dan gelmesi halinde: bir başka ifâdeyle يصدون şeklinde ص harfini kesre okuyan imamların kıraatına göre, -müellifin belirttiği mananın dışında- "garipseyip güldü"

manasına geldiği gibi, صج ve صج fiilleriyle eş anlamı olarak, "bağırıp çağırdı, sesini yükseltti" manalarına da geldiği belirtilmektedir (bkz. İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed b. Mûkerrem el-Ensârî, Lisânu'l-Arab, Daru Sadr, Beyrut, tsz., SDD Md., III, 246). Mezkur âyet-i kerîmenin, cerr kıraatla ilgili olarak yorumlanması sadedinde Beydavî şârihlerinden Şeyhzâde'nin, "müfessirlerden pek çoğunun görüşüdür" diye vasfedip sunmuş olduğu rivâyete göre, Hz. Peygamber (s.a.s), "Siz de, Allah'ı bırakıp tapmakta olduklarınız da hiç şüphesiz ki cehennem odunusunuz. Siz oraya gireceksiniz" (Enbiyâ, 98) meâlindeki âyeti, Kureyşe okuyunca, onlar bu ilâhî sözden dolayı hışma gelip köpürmüşlerdi. İçlerinden Abdullah b. ez-Ziba'râ adında birisi: "Ya Muhammed, bu senin dediğin sadece bize ve ilâhlarımıza mı mahsus, yoksa tüm ümmetlere mi?" diye sormuş, Hz. Peygamber de: "Hem size, hem ilâhlarınıza, hem de tüm ümmetlere mahsus" diye cevap vermişti. Bunun üzerine İbn Ziba'râ: "Ka'be'nin rabbine yemin olsun ki, sen, davayı kaybettin! Meryem oğlu İsa'nın bir nebî olduğunu iddiâ eden, onu ve annesini hayırla yâd edip öven sen değil misin? Pek âlâ bilmektesin ki, Nasârâ, bu ikisine tapmaktadırlar. Yine Üzeyr'e de meleklerle de tapılmaktadır. İmdi, bunlar cehennemde iseler, o halde biz de ilâhlarımız da onlarla beraber olmaya razıyız" demişti. İbn Ziba'râ bu misâli ortaya atıp, Nasârâ'nın, Hz. İsa'ya tapmaları hususunda Rasûlullah ile mücadele

ilgilendiren ekstra bir yanı vardır. Çünkü herhangi bir okuyuşta iki lafızdan birisinin mevcudiyeti, bazan bir başka okuyuşta benzeri olan diğer lafızdan kastedilen manayı beyân eder, yahut o benzer lafızın manasının dışında başka bir manayı ortaya çıkarır. Zira, Kur'ân lafızlarındaki kıraat ihtilafları, tek bir âyette pek çok mana oluşturur. Örneğin, "لا تقربوهن حتى يطهرن" "... Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın!" (Bakara, 222) âyetindeki يطهرن kelimesi, (bir kıraatta) ط ve ۰ harflerinin fetha ve şeddesiyle; (bir başka kıraatta ise) ط'nın sükûnu ve -şeddetsiz olarak- ۰'nın zammesiyle okunması; "... أو لامستم النساء ... " "... yahut kadınlara dokunduysanız..." (Nisâ, 43) âyetindeki لامستم fiilinin, elifsiz olarak لمستم şeklinde okunması; وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثا "Onlar, melekleri de -ki o melekler Rahmân'ın kullarıdır- dişi saydılar..." (Zuhruf, 19) âyetindeki عباد kelimesinin, عند şeklinde okunması misâllerinde olduğu gibi<sup>35</sup>.

ettiğinde, müşrikler, verilen bu misâlden şımarıp kahkaha koparmışlardı. Rasûlullah ise, bu beyinsizlerle mücadele etmeye gerek görmeyerek sükut buyurmuştu (bkz. Şeyhzâde, IV, 301)

Yine Şeyhzâde'nin o meyanda takdim ettiği farklı bir rivâyete göre, meleklerin, Allah'ın kızları olduğunu söyleyen ve onlara ibadet eden Beni Müleyh Kabilesi: "Nasârâ, Mesih'i melekler için bir misâl olarak ortaya attılar ve ona taptılar. Onun, Allah'ın oğlu olduğunu iddiâ ettiler. (O, Allah'ın oğlu ise), melekler bu evlatlığa daha lâyıktır" demişlerdi (a.g.e., a.y.).

Gerek İbn Zibâr'ın, gerekse Beni Müleyh Kabilesi'nin bu uygunsuz davranışı karşısında Hz. Peygamber'in cevap verme gereği görmeyerek susmasını, müşrikler, onun ilzam olduğu doğrultusunda yorumlamışlar ve huzuru Nebevî'de kahkaha tufanı koparmışlardı (a.g.e., a.y.).

Şu halde ref kıraata göre, ilgili âyet-i kerîme, "Meryem oğlu İsâ, bir misâl olarak öne atılınca, senin kavmin hemen bu sözden yüz çeviriyorlar" şeklinde: cerr kıraata göre ise, "Meryem oğlu İsâ bir misâl olarak öne atılınca, bemen senin kavmin bundan dolayı şımarıp haykıra haykıra gülüyorlar" şeklinde terceme edilebilir. Birinci değerlendirmeye göre, ibtidâ manası ifâde eden من harf-i cerrî, ikinci değerlendirmeye göre sebebiyet manası ifâde etmektedir.

<sup>35</sup>. Birinci misâlde geçen يطهرن muzari fiilini Küfe ekolünden Şu'be, Hamza, Kisâi ve Halef-i Aşîr, şeddeli olarak (tefa'ul babından) okurlarken, diğer imamlar şeddetsiz olarak aslı üzere, sülâsi siga ile okurlar (ed-Dânî, s. 80; ed-Dimyâtî, s. 157; Palovî, s. 34).

Şeddeli kıraatı, içtihatlarına mesnet kılan fıkıh bilginleri, cinsel ilişkinin helâl olması için, kadının ay halinden çıkmasını yeterli görmeyip, ayrıca yıkanmasını da şart koşarlar. Zira, kelimedeki harf ziyadesi, mana ziyadesine delâlet eder. Şeddetsiz kıraatı esas alan müçtehitler ise, bu hususta kadının sadece periyodik günlerini ikmal etmesini yeterli görürler.

Meşhur kıraatlardaki mevcut tüm vecihlerin, Hz. Peygamber (s.a.s)den rivâyet olduğuna kesinkes hükmettiğimiz takdirde itikat olunan şudur ki, mana yönünden zenginlik olsun diye vahiy, iki ve daha çok vecihle nâzil olmuştur. Şu kadar var ki, Kur'an lafızlarının, şu vecihler (den her birin)in, Allah'ın muradına ihtimali olacak bir şekilde gelmiş olmasına hiç bir mania yoktur. Ta ki, kıraat imamları pek çok vecihle okumuş olsunlar da böylece manalar çoğalsın ve dolayısıyla farklı okuyuşlardaki iki ve daha çok vechin mevcudiyeti, iki ve daha çok âyete bedel olsun. Bu, İlm-i Bedî<sup>36</sup>de Arab'ın kullanmış olduğu **tadmîn**, **tevriye**, **tevcih**'in ve bir de İlm-i Maânî<sup>37</sup>deki terkiplerin oluşumunda rol oynayan faktörlerin benzeridir ki, bu, Kur'ân belâğatının ziyâde uyum sağlamasından kaynaklanmaktadır<sup>38</sup>. İşte bu yüzden kıraat imamlarının, Kur'ân'ın lafızlarındaki okuyuş

İkinci misâlde geçen **لامستم** mazi filini, Kûfe ekolünden Hamza, Kisâi ve Halef-i Aşir elifsiz olarak sülâsi şiga ile okurlarken, diğer kurra, -elif ziyadesiyle- mufaale babından okurlar (ed-Dâni, s. 96; ed-Dimyâtî, s. 191; Palovî, s. 47).

Elifi kıraatı esas alan müçtehitler, bu kelimeyle, cinsel temasın kasdolunduğu görüşünü benimserler. Zira, mufaale babı, -etimolojik yapısı itibarıyla- müşâreket (ortaklık) manası ifâde eder ki, bu da ancak -en az- iki kişi arasında vuku bulmakla tahakkuk edebilir. Elifsiz kıraatı esas alanlar ise, bu kelimeyle, yalnız **el ile dokunma**'nın kasdolunduğunu savunurlar. Zira, kelimenin taşınmış olduğu hakiki mana budur. İlgili kelimenin, cinsî temas manasında kullanılması mecâzîdir. Zaruret olmaksızın, hakikat dururken mecâza gidilmez.

Bu iki farklı kıraat için tamamen aksi bir görüşü savunanlar da vardır. Onlara göre, elifsiz kıraat, cinsî temasa delâlet eder. Çünkü "el ile dokunma, cilve, öpüşme vs. " fiillerde kadının erkekle eşit olarak olaya iştiraki söz konusu iken, cinsel temas, -duhül yönünden- sadece erkeğe âit olup, bu hususta kadının, birinci dereceden aktivitesi yoktur.

Metinde örnek olarak verilen Zuhrûf sûresinin 19. âyeti, **عباد** kıraatına göre, "Onlar, Rahmân'ın kulları olan melekleri de dışı saydılar" şeklinde terceme edilirken, **عند** kıraatına göre ise, "Onlar, Rahmân'ın katındaki melekleri de dışı saydılar" şeklinde terceme edilir.

<sup>36</sup> Kelâmî güzelleştirme yollarının, sayesinde bilindiği fenne, **İlmü'l-Bedî** denir ki, bu kelâmın güzelleştirilmesi, hem manaya, hem lafza ve hem de her ikisine birden râcidir (et-Taftâzânî, Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer, **Muhtasarü'l-Maânî**, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, tsz., s. 385; et-Tîbî, Şerefüddin Hüseyin b. Muhammed, **et-Tîbyân fî İlmî'l-Maânî ve'l-Bedî ve'l-Beyân**, thk., Hâdî Atiyye Madarü'l-Hilâfî, Mektebetü'n-Nahdâ'l-Arabiyye, 1. bsk. (Alemu'l-Kütüb), Beyrut, 1987, s. 283; Manastırlı Muhammed Rıfat, **Mecâminü'l-Edeb**, Derseâdet Yayınları, İstanbul, 1308 h., I, 299).

<sup>37</sup> Söz ortamının icabına uygun düşecek şekilde konuşma durumlarının, kendisiyle bilindiği fenne, **İlmü'l-Maânî** denir (et-Taftâzânî, a.g.e., s. 29; et-Tîbî, a.g.e., s. 49; Manastırlı, a.g.e., s. 67).

<sup>38</sup> Müellif, bu noktada bazı belâgat terimlerini zikretmekte ve farklı kıraatların doğurduğu mana zenginliği ile, bu edebî san'atlar arasında ilgi kurmaktadır. Bu belâgat terimlerini kısaca tanıtmak istiyoruz.

**Tadmîn (التضمين)**: Bir kişinin, kendi şiirine (veya kelâmına) bir başkasının şiirinden (veya kelâmından) bir şey eklemesidir. Şayet iktibas olunan kısım, belâğatçılar katında pek meşhûr değilse, bu takdirde başkasının sözü olduğuna dikkat çekilir (et-Taftazânî, s. 452; et-Tîbî, s. 413).

Cürcânî'nin, bu tabirle ilgili verdiği bilgiler, müellifimizin merakını daha net ifade etmektedir. Onun tarifine göre **tadmîn**, herhangi bir beytin manasının, beytin öncesiyile alaka kurmasıdır. Bir şekilde ki, beytin manası ancak bu alaka sayesinde sahîh olabilmektedir. Yine Cürcânî, **tadmîn**'in, **müzdevic** denilen bir türünü, "nesir ve nazmın sevkolonuşu esnâsında, seci'lerin ve aslı kâfiyelerin sınırlarına riâyet etmenin ardından, (kendî aralarında) seci'li olan iki lafzın vâki olmasıdır" diye tarif ettikten sonra, bu **fenn-i belâğat** terimiyle ilgili olarak, -nesre misâl olmak üzere- Kur'an ve hadîsten; -nazma misâl olsun diye de- şiirden birer misâl takdim etmektedir. Kur'an'dan misâl olarak, **وجنتك**

**المؤمنون** ۱۱. âyet-i kerîmesi (Neml, 22), hadîs olarak da, Hz. Peygamber'in

**هينون لينون** □ "Mü'minler, kolaylık gösteren, yumuşak huylu kimselerdir" sözü zikrolunmaktadır (bkz. el-Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerîf Alî b. Muhammed, et-Ta'rifât, el-Mathaatu'l-Vehhiyye, Mısır, 1283 h., s. 41).

Cürcânî'nin, misâl olarak sunmuş olduğu âyet-i kerîmenin **مبلى** ve **نبلى** kelimeleriyle, hadîs-i şerifte geçen **هينون** ve **لينون** kelimeleri arasında **tadmîn-i müzdevic** oluşmaktadır ki bu, aynı zamanda **cinas-ı muharref**'tir. İşte bu noktadan hareketle, Yani lafızlarının birbirine çok yakın fakat manalarının farklı olması hasebiyle, müellif, **tadmîn-i müzdevic**; diğer tabir ile **cinas-ı muharref** san'atıyla, kuraat vecihlerinin ifade ettiği mana zenginliği arasında alaka kurmaktadır.

**Tevriye (التورية)**: Bir yakın, bir de uzak manası olan bir lafzın, mutlak olarak zikredilip ve fakat gizli bir karineye dayanılarak, uzak manasının kasdolunmasıdır ki, buna **ihâm** da denir (et-Taftazânî, s. 395; et-Tîbî, s. 299; Manastırlı, I, 375).

**Tevcih (التوجيه)**: Kelâmı, iki farklı veche ihtimâli olacak şekilde irâd etmektir ki, buna, **mutemilü'z-zaddeya** diye de isim verilir (et-Taftazânî, s. 417; et-Tîbî, s. 300; Manastırlı, I, 377).

Bu sonki edebî san'ata misâl teşkil etmesi kabilinden, şu mizahlı rivâyeti naklediyoruz: Şair Beşşâr İbn Bürd, kendisine kaftan dikmesi için Amr isminde şaşı bir terziye bir miktar kumaş getirir. Terzi, -latife olsun diye- ona, "sana öyle bir şey dikeceğim ki, kaftan mıdır, yoksa başka bir şey midir bilinmez" der. Şair de terziye: "Eğer bunu yaparsan ben de senin hakkında öyle bir şiir inşâ ederim ki, medih midir, yoksa zem midir bilinmez" der. Bu şakacı terzi gerçekten kumaşı dediği gibi dikince, şair Beşşâr, onun için şu beyti inşâ eder:

خاطلى عمرو قباء                      لبت عينيه سواء

"Amr, bana bir kumaş dikmiş (ki sorma gitsin)

Keşke iki gözü de bir olaydı!"

İşte bu beytin ikinci mısraı, tevcih san'atına misâl oluşturmaktadır. Zira, terzinin bir gözü şaşı olduğu için, şairin bu temennisi hem hayırhâhlığa, hem de bedhâhlığa yorumlanabilir (bkz. et-Taftazânî, s. 417). Ayrıca şair Beşşâr b. Bürd hakkında bilgi edinmek için bkz. Muhtar Cemal, T.D.V.I.A., "Beşşâr b. Bürd" Md. VI, 8.

Tevcih san'atına misâl olmak üzere, Hz. Peygamber'in redîfi olarak onunla birlikte hicret ettiği sırada Hz. Ebû Bekr'e, Hz. Peygamber'in kim olduğu sorulduğunda, -Hz. Peygamber'in durumunu ifşâ etmemek için- **هذا رجل يهدينى السبيل** "bu, bana yol gösteren kişidir" diye onun verdiği cevap da zikrolunur ki, pek helîğdir (bkz. et-Tîbî, s. 301). Ebû Bekr bu veciz sözüyle, Mekke-Medîne arası uzayıp giden ıssız, seraplı çölleri; Peygamber'in kokusunu taşıyan o vuslat yollarını, soranlara ihşas ettirirken, gerçekte o, kervan başını Hz. Muhammed Aleyhisselâm'ın çekmiş olduğu âhret yol-



farklılıkları, bazan mana farklılığını da beraberinde getirir. Ama -Ebû Alî el-Fârisî'nin, **el-Hucce** isimli kitabındaki sözünden, onun zaman zaman iki kıraattan birisini diğerine üstün gördüğü anlaşılmakta ise de- iki kıraattan birisininin diğerine taayyun ve tercih cihetinden üstünlüğü asla söz konusu değildir. Bunun misâli, cumhûrun kıraatında yer alan **فإن الله هو الغنى الحميد** âyetidir.<sup>39</sup> Nâfi' ve İbn Amir'in kıraatında bu âyet, **هو**'nin düşürülmesiyle okunur.<sup>40</sup> Bu âyeti **هو** zamirini göstererek okuyan kimse, **هو**'yi mübtedâ değil de, fasıl zamiri olarak değerlendirmeyi güzel bulmaktadır. Zira, bu zamir şayet mübtedâ olsaydı, Nâfi' ve İbn Amir'in kıraatlarında hazfolunması câiz olmazdı. Ebû Hayyan<sup>41</sup> ise (el-Fârisî'ye itiraz ederek) şunları söylemektedir: "Onun bu görüşü hiç bir mana ifade etmez. Çünkü o bu görüşünü, iki kıraatın birbirine uygun düşmeleri esasına dayandırmıştır. Oysaki durum böyle değildir. Görmüyormusun ki bazan bir tek lafızda, her birinin diğerine uymayan bir vechî olacak şekilde iki farklı okuyuş bulunabilmektedir. **والله أعلم بما وضعت** âyetinin<sup>42</sup> **ت**'nin zammesi ve sükûnu ile okunması buna misâldir.<sup>43</sup> Benim görüşüme göre, müfessire gerekli olan, mütevatir

larını kastediyordu. Zira, Kur'an, **وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم** "Şüphesiz ki sen doğru bir yolu göstermektesin" (Şûrâ, 52)ifâdesiyle, onun rehberliğini tasdik etmektedir.

<sup>39</sup> Hadîd, 24.

<sup>40</sup> Ebû Ca'fer de **هو** yi düşürerek okumaktadır (bkz. ed-Dimyâfî, s. 411; Palovî, s. 133).

<sup>41</sup> Asıl ismi, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Hayyân Esiruddin Ebû Hayyân el-Endelûsî el-Ğırmatî'dir. 654 hicrî senesinde Gırmata'da doğdu. Arapça, edebiyat, kıraat ve tefsîr âlimidir. Yedi kıraatı, **Kasîde-i Lâmiyye** adı altında nazmetmiştir. Ayrıca, Ya'kûb'un kıraatını da nazmetmiştir. **el-Bahrü'l-Muhît** isimli tefsîri meşhûr olup, büyük boyda on ciltten müteşekkildir. Kıraat ve nahiv sahasında pek çok eseri vardır. Hicri 745 senesinde Kâhireda vefat etmiştir (İbnu'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed ed-Duneskî, **Ğâyetu'u-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ**, thk., G. Bergstraesser, 1. bsk., Mektebe-i Hanet, Mısır, 1932, II, 285-286).

<sup>42</sup> Al-i İmrân, 36.

<sup>43</sup> İlgili âyette geçen **وضعت** fiilini İbn Amir, Şu'be ve Ya'kûb, **ع**'in sükûnu ve **ت**'nin zammesiyle -mükellim sigası üzere- okurlarken, diğer kurrâ, **ت**'nin sükânıyla -haber sigası üzere- okurlar (ed-Dânî, s. 87; ed-Dimyâfî, s. 173; Palovî, s. 40).

Adı geçen üç imamın kıraatına göre âyetin bu kısmı ihbârî olmayıp, Hz. Meryem'e hâmile kalan, İmrân'ın karısı Hanne'nin sözüdür. Bu itibarla âyet-i kerîme, "Onu doğurunca: Rabbim! Ben onu kız doğurdum. Allah ne doğurduğumu daha iyi bilir.... dedi" şeklinde terceme edilebilir. Bu kıraata göre, âyette **bitâhdan**, bir yönüyle gayb, bir yönüyle de **tekellüm** sigasına iltifat vaki olmaktadır ki, bu bir belâgat örneğidir. Doğum yapmak gibi müstesna bir olay karşısında bir kadının, heyecan ve sevinç

Benim görüşüme göre, müfessire gerekli olan, mütevatir kıraatların farklılığını açıklamasıdır. Zira bu kıraatların farklı oluşunda çoğu kez âyet manalarının zenginliği yatmaktadır. Böylece kıraatların çokluğu, (âdetâ) Kur'ân kelimelerinin çoğalması yerine geçmektedir.

Bu bize, kıraatlardaki farklılığın, Hz. Peygamber (s.a.s)'den rivâyeten sâbit olduğunu beyan etmektedir. Tıpkı Ömer b. Hattâb ile Hişâm b. Hakîm b. Hızâm'la ilgili hadîste varit olduğu gibi. Buharî'nin Sahîh'inde anlatıldığına göre, Ömer b. Hattâb şöyle demişti: "Ben, Hişâm b. Hakîm b. Hızâm'ın, Rasûlullah (s.a.s) henüz hayatta iken, namazda Furkân sûresini okuduğunu işittim. Onun kıraatına kulak verdim. Bir de baktım ki, Resûlullah'ın bana okutmadığı pek çok harflerle okuyordu. Az kalsın namazda onun üzerine atılacaktım. Nihayet, selam verinceye kadar sabrettim. Sonra ridâsını boynuna dolayıp: *Seni okurken işittiğim, bu sûreyi sana kim okuttu?* dedim. *Onu bana Rasûlullah okuttu* dedi. Ben ise: *Yalan söyledin. Çünkü Rasûlullah o sûreyi bana, senin okuduğundan başka bir şekilde okuttu* dedim ve müteakiben onu tutup Rasûlullah'a getirdim. (Hz. Peygamber'e): *Şu adam, senin bana okutmadığın bir takım harflerle Furkân sûresini okuyorken işittim* dedim. Rasûlullah: *Oku ey Hişâm!* buyurdu. O da benim onu okuyorken işittiğim şekilde Hz. Peygamber'e okudu. Bunun üzerine Rasûlullah: *İşte Kur'ân böyle indirildi* buyurdu. Daha sonra bana: *Oku yâ Ömer* buyurdu. Ben de (vaktiyle) Rasûlullah'ın bana öğrettiği şekilde kıraat ettim. Nihayet Rasûlullah: *İşte Kur'ân bu şekilde indirildi. Şüphesiz ki şu Kur'ân, yedi harf üzere indirilmiştir. Artık kolayınıza geleni okuyun* buyurdu."<sup>44</sup>

Bu hadîste bir kapalılık söz konusudur. (Şöyle ki) hadîs'in manası hakkında âlimlerin görüşü iki değerlendirmeye yöneliktir: Birincisi, hadîs'in **mensûh** olarak değerlendirilmesi, ikincisi ise, hadîsin **muhkem** olarak değerlendirilmesi.

---

duyguları içerisinde yaşamış olduğu farklılıkları bu kıraat, psikolojik çizgilerle ortaya koyuyor gibidir.

<sup>44</sup> Bu hadîsin lafzı hakkında bkz., Buharî, *Husûmât*, 4; Müslim, *Müsdîfirin*, (270)

Hadîs'i mensûh olarak değerlendirenlere gelince -ki bu, içlerinde Ebû Bekr el-Bâkîllânî, İbn Abdî'l-Berr, Ebû Bekr b. el-Arabî, Taberî ve Tahavî'nin de bulunduğu bir grubun görüşüdür ve bu görüş, İbn Uyeyne ve İbn Vehb<sup>45</sup>e de nisbet olmaktadır- bunlar şöyle demişlerdir: "Bu (yani zikri geçen hadîs'in, yedi harfle ilgili olarak ifade ettiği hüküm), İslâm'ın ilk yıllarında, kendi âdetleri üzere kullanmış oldukları lügatlarıyla Kur'ân'ı okusunlar diye, Allah'ın, Arab'a tanınmış olduğu bir ruhsattı. Daha sonra insanların, Kur'ân'ın, kendisiyle nâzil olduğu bir dil olması sebebiyle, Kureyş lügatına yönlendirilmeleri ve Kur'ân'ın çokça ezberlenmesinin yanı sıra yazı yazma imkânının gelişmesiyle artık mazeret kalmadığı için, bu ruhsat kaldırıldı". İbnü'l-Arabî de ruhsatın, Hz. Peygamber'in hayatı boyunca devam ettiğini söylemiştir. Onun söztünden açıkça anlaşılan şu ki, bu ruhsat, Rasûlullah (s.a.s)'ın vefatından sonra nesholunmuştur. Bu nesh, ya sahabe icmasıyla, ya da Hz. Peygamber tarafından vâki' olmuş bir vasiyetle gerçekleşmiştir. (Bu görüşü savunanlar) bunun böyle olduğuna dair (şunları) delil getirmişlerdir:

1. Hz. Ömer'in, "Muhakkak ki Kur'ân, Kureyş lisanıyla nâzil olmuştur" demiş olması.

2. Yine Hz. Ömer'in, *فتول عنهم حتى حين* âyetini<sup>46</sup>, *حتى* yerine, Hüzeyl lügatıyla *حتى* şeklinde okuyan Abdullah b. Mes'ûd'u bu kıraatından menetmesi.

3. Hz. Osman'ın, mushafları yazan kâtiplere, "herhangi bir harfte ihtilafa düşerseniz, onu Kureyş lügatıyla yazın! Zira Kur'ân onların lisanıyla nâzil olmuştur" diye söylemesi. Hz. Osman bu sözüyle, Kur'ân'da hâkim olan lügatın, Kureyş dili olduğunu; yahut Kur'ân'ın, onların konuşmuş oldukları kendi lügatları ve -Ukaz Panayırı'nın Kureyş mıntıkasında bulunmasına bağlı olarak Mekke'nin,

<sup>45</sup>. Asıl ismi Abdullah b. Vehb b. Müslim el-Fihri el-Mısrî Ebû Muhammed'dir. İmâm Mâlik'in ashâbından meşhûr bir fıkıhçıdır. Mülâdi 813 senesinde Mısır'da vefat etmiştir (Zirikli, Hayruddin, el-A'lâm, 3. bsk., Beyrut, 1969, IV, 289).

<sup>46</sup>. Sâffât, 174.

tüm kabilelerin inip konduğu bir mekân olması sebebiyle-, kendi lügatlarına karışmış olan diğer kabilelerin lügatlarıyla nâzil olduğunu kastediyordu.

Bu görüşü savunanlar için, ruhsatın, yedi harfle sınırlandırılmasının ne manaya geldiği hususunda da üç görüş vardır:

1. Hadis'te geçen harflerden maksat, aynı manaya gelen müterâdif kelimelerdir. Yani Kur'ân, manayı kavrayabilmeleri amacıyla kendilerine bir kolaylık olsun diye, okuyanlarının, diğer mürâdiflerini çağrıştıracak bir lafızla okumalarına ruhsat verilmiş bir tarzda indirilmiştir. Bu cevaba göre, yedi sayısının hakiki manası kastedilmiş olur ki, bu, cumhûrun görüşüdür. Böylece hadîs, birbirinin müradifi olan yedi okuyuşu veya yedi lügat demek olan yedi lehçeyi geçmeyecek şekilde ruhsatı sınırlamış olmaktadır. Aksi takdirde başka bir yorum doğru olmayacaktır. Çünkü Kur'ân'dan herhangi bir kelimenin, (kendi dışında) altı tane müradifi bulunması asla tahakkuk edemeyeceği gibi, **أف**, **جبريل** ve **أرجه** misâli pek az bir kelime grubunun dışında,<sup>47</sup> herhangi bir kelimedede de yedi

<sup>47</sup>. Müellifimizin, örnek verdiği bu üç kelime, diğer Ulûmu'l-Kur'ân namıyla kaleme alınan pek çok eserde de aynen sunulmaktadır. Zikri geçen bu üç kelimedede yedi farklı okuyuşun bulunabilmesini sadece seb'a ya da aşere tariklerine hasretmek yanlış olur. Zira kıraat kitaplarına baktığımızda, gerek seb'a gerekse aşere tarikine göre bu üç kelimededen hiç birisinin yedi farklı okunuşa medar olduğunu görmüyoruz. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için, bu üç kelimenin okunuş şekillerini, seb'a ve aşere'ye göre tahkik edelim.

**جبريل**: İki tane Bakara, biri Tahrîm sûresinde bulunmakla, Kur'ân'da üç kez tekrarlanan bu kelimenin, -seb'a ve aşere'ye göre- dört çeşit kıraatı vardır:

1. Cim'in ve râ'nın kesresi, hemze'nin hazfî ve yâ'nın isbâtıyla **جبريل** şeklinde okumak. Hicâzîlâr'ın lügatı olan bu kıraatın sahipleri Nâfî, Ebû Amr, İbn Amir, Hafs, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb'tur.

2. Birincisinden farklı olarak cim'in fethasıyla **جبريل** şeklinde okumak. Bu kıraatın tek sahibi İbn Kesîr'dir.

3. Cim ve râ'nın fethası ve yâ yerine kesreli hemze ile **جبريل** şeklinde okumak. Bu kıraatın tek sahibi de Ebû Bekr'dir.

4. Üçüncü okuyuşun vezninde olup fakat yâ'yı isbât ederek **جبريل** şeklinde okumak. Bu vezin sahipleri ise Hamza, Kisâî ve Haleftir (bkz. ed-Dimyâtî, s. 144; Palovî, s. 29).

**أرجه** : A'râf ve Şuarâ sûrelerinde bulunmakla, iki kez tekerrür eden bu terkinin, üçü hemzeli, üçü hemzesiz olmak üzere -yine seb'a ve aşere tariklerine göre- altı çeşit kıraatı vardır:

1. Hâ'nın kesresinde ihtilâs yaparak (yani 2/3 nisbetinde bir uzatmayla harekeyi telaffuz ederek) **أرجه** şeklinde okumak. Bu vechin sahipleri Kâlûn ve İsa b. Verdân'dır.

2. Hâ'nın kesresini, uzatan bir yâ ile geçerek, **أرجوى** şeklinde okumak. Bu vechin sahipleri Verş, Kisâî, Süleyman b. Cemmâz ve Halef-i Aşîr'dir.

3. Hâ'nın sükûnuyla **أرجه** şeklinde okumak. Bu vechin sahipleri Asım ve Hamza'dır.

4. Cim'den sonra sâkin bir hemze ile ve hâ'nın zammesini, uzatan bir vav ile geçerek **أرجهوه** şeklinde okumak. Bu vechin sahipleri İbn Kesîr ve Hişâm'dır.

5. Aynen dördüncü maddedeki şekliyle, fakat hâ'yı uzatmaksızın **أرجنه** şeklinde okumak. Bu vechin sahipleri Ebû Amr ve Ya'kûb'tur.

6. Hemzenin sükûnu ve hâ'nın kesresiyle **أرجنه** şeklinde okumak. Bu vechin tek sahibi İbn Zekvân'dır (ed-Dimyâî, s. 227-228; Palovî, s. 60). Ne var ki, İbn Zekvân'ın rivâyetiyle gelen İbn Amir'in bu kıraatı, Nahiv bilginlerince hoş karşılanmamıştır. Çünkü nahiv kurallarına göre, zamir konumundaki hâ'nın, kesre hareke giyebilmesi için, kendisinden önce ya kesreli bir harf, ya da sâkin bir yâ geçmesi şarttır. İbn Zekvân'ın bu kıraatında ise -görüldüğü üzere- zamirin evvelinde sâkin bir hemze bulunmakla, bu iki şarttan hiç birisi tahakkuk etmemektedir. Fakat nahiv bilginlerinin bu itirazına iki yoldan cevap verilmektedir:

a) Sâkin hemzenin mâkabli meksûr olduğunda, yâ'ya dönüşme kabiliyetine sahip olduğu için o, bu konumuyla -âdetâ- sâkin yâ'nın yerini almış olmaktadır.

b) Zamir ile kesre arasında sâkin hemzenin bulunması, sağlam bir engel sayılmaz (dolayısıyla o meydana zamirin mâkabli -sanki doğrudan doğruya- meksûr imiş gibi- mülâhaza olunur. Bu bilgiler ve sunmaya çalıştığımız altı tür kıraat vechi ışığında, **أرجه** terkihiyle alakalı yapılmış olan geniş bir etimolojik ve filolojik tahlil için bkz. (el-Beydavî, **Envârû't-Tenzîl ve Esrârû't-Te'vîl** -Şeyhzâde hâşiyesiyle birlikte- II, 260; ed-Dimyâî, s. 227-228).

**أف** : İsrâ, Enbiyâ ve Ahkâf sûrelerinde yer almakla Kurân'da üç kez tekrarı geçen bu kelimenin, -yine seb'a ve aşere'ye göre- üç tür okunuşu vardır:

1. Fâ'nın kesresi ve tenvini ile, **أف** şeklinde okumak. Bu vechin sahipleri Nâfi', Hafs ve Ebû Ca'fer'dir.

2. Tenvinsiz olarak fâ'nın fethasıyla **أف** şeklinde okumak. Bu vechin sahipleri İbn Kesîr, İbn Amir ve Ya'kûb'tur.

3. Tenvinsiz olarak, fâ'nın kesresiyle **أف** şeklinde okumak. Bu vechin sahipleri de Ebû Amr, Ebû Bekr, Hamza, Kisâî ve Halef-i Aşîr'dir (bkz. ed-Dimyâî, s. 283; Palovî, s. 81-82).

Bu üç lügattan 1. ve 3. maddede zikrolunanlar Hicâz, 2. maddede zikrolunan ise Benî Kays lügatıdır (ed-Dimyâî, a.y.). Burada hemzenin zammeli ve fâ'nın şeddeli okunmasında bütün imarlar ittifak halinde olup, ihtilâf sadece fâ'nın hareke ve tenvinindedir

Görüldüğü üzere **جبريل** 'de dört, **أف** 'de üç, **أرجه** 'de ise altı farklı kıraat mevcut olup, hiç birisinin vechi sayısı yedi rakamına ulaşmamaktadır. Şu halde bu üç kelimedenden her birinin yedi farklı vechiyle okunması, **seb'a** veya **aşere** tarikine göre değil de, **Yedi Harf** olgusuna göre tahakkuk edebileceği anlaşılmaktadır. Zira Yedi Harf gerçeği, sadece Seb'a, Aşere vs. tariklerini değil, bilumum şâz kıraatları da kapsamına almaktadır. Yedi harften bir cüz olan şâz kıraatları da hesaba kattığımız zaman, bu üç kelimenin vücûh adedi rahatlıkla yedi rakamını bulabilir, hatta geçer bile. Meselâ,

**جبريل** kelimesinin telaffuzunda sekiz farklı lügat vardır. Bunlardan dördü meşhûr. -ki bu vechileri

lehçenin bulunması mümkün olmayacaktır. Alimler, yedi lügatın tayini hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. Ebû Ubeyde, İbn Atiyye, Ebû Hâtim ve el-Bâkillânî bunun Kureyş, Huzeyl, Teymu'r-Ribab, Ezd, Rabîa, Hevâzin ve Hevâzin'in Sa'd b. Bekr kolu olmak üzere Arap lügatlarının genelinden teşekkül ettiğini söylemişlerdir. Bazıları, Kureyş, Benî Dârim ve Hevâzin'in üst soy kütükleri olan Sa'd b. Bekr, Cüşem b. Bekr, Nasr b. Muâviye ve Sakîf kabilelerini saymışlardır. Ebû Amr b. el-Alâ'nın demesine göre, Arab'ın en fasih olanları, Hevâzin'in üst soy kütükleri ile, Temîm'in alt soy kütükleri olan Benî Dârim'dir.

Bazıları da Temîm'in yerine Huzâa'yı saymışlardır. Ebû Alî el-Ehvâzî, İbn Abdî'l-Berr ve İbn Kuteybe de bunun, her birisi Mudar'ın kabileleri olan Kureyş, Hüzeyl, Kinâne, Kays, Dabbe, Teymu'r-Ribâb ve Esed b. Huzeyme'nin lügatlarından oluştuğunu ifade etmişlerdir.

2. (Kâdi) İyaz'ın da içlerinde bulunduğu bir grubun görüşüne göre ise, hadîste geçen sayının hakikat manası kastolunmayıp, bilakis çokluk ve genişlikten kinâyedir. Eş anlamlı kelimeler için de aynı durum söz konusudur. Velev ki bir tek lügat olsa dahi. Meselâ, كالعهن المنفوش âyetini (Kâria, 5), İbn Mes'ûd, كالصوف المنفوش şeklinde; Übeyy (b. Ka'b) ise, سوعا فيه، مروا فيه، موعا فيه âyetini (Bakara, 20), أخرونا، أمهلونا şeklinde (Hadîd, 13),

görmüş bulunuyoruz- diğer dördü ise şâz kıraatta yer almaktadır. Şâz kıraata göre oluşan diğer dört lügat şunlardır:

1. Cîm ve râ harflerinin zammesi, herze'nin kesresi ve lâm'ın şeddesiyle جَبْرَيْلُ ,
  2. Cîm ve uzatan râ'nın fethası, bir de uzatan hemze'nin kesresiyle -ki halk dilinde meşhûr olan da budur- جبرائيل .
  3. İkinci maddede belirtilenden farklı olarak, herze'yi uzatmaksızın جبرائل .
  4. Cîm'in fethası, uzatan râ'nın kesresi ve sondaki nûn harfiyle birlikte جَبْرِينُ şeklinde telaffuz olunurlar ki, bu son lügat yabaneî bir kelime olup sonradan Arapçalaşmıştır (Şeyhzâde, I, 361).
- İbn Cinnî, iki yâ harfiyle جبرائيل şeklinde telaffuz olunan bir lügat daha zikretmektedir (bkz. İbn Cinnî, a.g.e., II, 18).

okumuştur. Yine İbn Mes'ud, adamın birine, *إن شجرة الزقوم. طعام الأئيم*. İbn Mes'ud, adamın birine, *إن شجرة الزقوم. طعام الأئيم* diye okuyormuş. İbn Mes'ud da adama yeni baştan tekrar ettiriyormuş. Fakat adam bir türlü *الأئيم* diyemiyormuş. Bunun üzerine İbn Mes'ud, "*طعام الفاجر*" diyebilir misin?" diye sorunca, adam: "Evet" demiş. İbn Mes'ud da: "Peki o halde öyle oku!" demiş. Her ikisinin lügatları bir olduğu halde, Hz. Ömer ile, Hişam b. Hakîm de ihtilafa düşmüşlerdi.

3. (Hadîs'te belirtilen sayıdan) maksat, genişliktir. Okuyanın, *وكان الله سميعا عليما* yerine *عليما حكيمًا*... okuması gibi. Yeter ki (âyetin siyak ve sibâkı arasındaki) uyumun dışına çıkmasın; azap âyetinin sonunda *وكان الله غفورا رحيمًا* şeklinde okuması veya bunun aksi (yani rahmet âyetinin sonunu azapla bitirmesi) gibi. Bu görüşe kâil olan da İbn Abdi'l-Berr'dir.

Mezkûr hadîs'i, mensûh değil de muhkem olarak değerlendirenlere gelince, bunlar, hadîs'in te'vîli hususunda farklı yollar tutmuşlardır. Beyhakî ve Ebu'l-Fadl er-Râzî<sup>48</sup>'nin de içlerinde bulunduğu bir grubun yorumuna göre hadîs'te geçen harfler (ahruf) den maksat emir, nehiy, helâl ve harâm gibi Kur'an'ın amaçladığı çeşitli hükümler; veya haber, inşâ, hakikat ve mecâz gibi Kur'an'ın kelâm neveleri; yahutta umûm, husûs, zâhir ve müevvel gibi Kur'an'ın delâlet ediş neveleridir. Hadîs'in, genişlik ve ruhsat maksadıyla, farklı yollarla rivâyet edilmesi baz alındığında, bu sayılanların tümünün hadîs'in siyakına uygun düşmediği âşikârdır. Bu (görüşte olan)lar, iddiâ ettikleri (Kur'an'ın bu gibi) maksatları(nı), yedi sayısı ile sınırlamada epey zorluk çekmişler ve bundan dolayı çelişkiden hâlî olmayacak pek çok söz

<sup>48</sup> Tam ismi Abdurrahman b. Ahmed b. Hasen b. Bündâr b. İbrahim b. Cibril b. Muhammed b. Ali b. Süleyman olup, künyesi Ebu'l-Fadl er-Râzî el-İclî'dir. H. 371 senesinde Mekke'de doğduğu söylenmektedir. Kıraat, hadîs, edebiyat ve nahiv âlimidir. *Kitâbu Câmi'l-Yukûf* adlı eseri vardır. H. 454 senesinde vefat etmiştir (İbn Cezerî. *Ğaye*, I, 361-363).

sarfetmişlerdir. Ebû Ubeyd, Sa'leb<sup>49</sup> ve Ezherî<sup>50</sup>'nin de içinde bulunduğu bir gruba ve İbn Abbâs'a nisbet edilen bir görüşe göre hadîs'teki sayıdan maksat, Kur'ân'ın, âyetlerin içerisine serpiştirilmiş olarak Arap lügatlarından yedi lügatı kapsayacak bir tarzda ve fakat okuyana muhayyerlik tanımaksızın indirilmiş olmasıdır. Bu görüşün sahipleri, bu yedi lügatın tayini hususunda, hadîs'in mensûh olduğu hükümüne varanların görüşündedirler. Yalnız bu iki fırka arasında şu hususta anlaşmazlık vardır: Birincileri (yani hadîs'in mensûh olduğunu savunanlar), bir kelime(nin farklı vecihlerle okunması) hususunda okuyanın muhayyer olduğu görüşündedirler. Bunlarsa (şu adı geçen) lügatlardan pek çok kelimenin Kur'ân'da serpiştirilmiş olarak bulunduğunu, fakat bunların tayin ve tercihinin söz konusu olamayacağını kasetmişlerdir. Bu görüş, tıpkı Ebû Hureyre (r.a)'nin, "Ben, السكين (bıçak) kelimesini ancak, *وأنت كل واحدة منهن سكيناً* ilâhî sözünde<sup>51</sup> işittim. Biz, (bıçak için) *المدية* kelimesinden başka bir şey demezdik" dediği gibidir. Buhârî'de ise, (Ebû Hureyre'nin bu rivâyeti) şu şekildedir: "Ben, bu kelimeyi ancak, *Bana sikkîn (bıçak) getirin de, bu çocuğu aranızda bölüştüreyim* diyerek, iki kadın arasında hüküm veren Süleymân (a.s.)'in kıssasıyla ilgili olarak Hz. Peygamber (s.a.s.)'den işitmişim"<sup>52</sup>. Bu cevap da hadîs'in -genişlik ifâdesi cihetinden- siyakına

<sup>49</sup>. Asıl ismi Ahmed b. Yahyâ b. Zeyd b. Seyyâr eş-Şeybânî Ebu'l-Abbâs olup, Sa'leb diye şöhret bulmuştur. Nahiv ve lügatta Küfelilerin imâmıdır. Milâdî 816 senesinde Bağdat'ta doğdu. Züheyr ve A'sâ'nın divanlarına şerh yazmıştır. Eserleri arasında *Maâni'l-Kur'ân* ve *İ'râbu'l-Kur'ân*'ı vardır. Milâdî 904 senesinde Bağdat'ta vefât etmiştir (Zirikli, I, 252).

<sup>50</sup>. Asıl ismi Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Ezher b. Talha el-Ezherî el-Herevî'dir. Şafii mezhebine mensuptur. Lügat ve fıkıhta otorite idi. *Tehzîbu'l-Lüga, et-Tefsîr, Tefsîru Elifâzi'l-Müzeaf, İleu'l-Kirâât, Kitâbu'r-Rûh, Şerhu Dîvânı Ebî Temmâm* vs. eserleri vardır. H. 370'te vefât etmiştir (ez-Zehbî, *Siyeru A'lâmî'n-Nübelâ*, XVI, 315-317).

<sup>51</sup> Yûsuf, 31.

<sup>52</sup>. Ebû Hureyre'nin bu hadîsini İmâm Buhârî, Hz. Süleyman (a.s.)'in menâkıbıyla ilgili âyet-i kerimeleri zikrederken rivâyet etmektedir. Hadîs, esasen iki bölümden ibarettir. Birinci bölümde Hz. Peygamber, pek belîğ bir temsîlî ifâde ile kendisini (insanları, cehenneme düşmemeleri için İslâm'a çağırma hususunda), odasında ateş (mum) yakan bir adama, müşrikleri ise, (tevhîd davasını reddederek cehennem ateşine peydey yaklaşmaları sadedinde) kendilerini, yakılan ateşe atmağa yeltenen pervanelere ve bir takım küçük sineklere benzeterek, *mürekkeb teşbîhin* hârika örneklerinden birini sergilemektedir.



uymamakta ve sayı cihetinden doğru olmamaktadır. Çünkü ehl-i tahkîk âlimler, Kur'ân'da, Arap kabilelerinin lügatlarından teşekkül etmiş pek çok kelime bulunduğunu zikretmişlerdir. Suyûtî, Ebû Bekr el-Vâsıtî'den naklen, bu lügatları elli'ye kadar vardırmaktadır.

(Hadis'in muhkem olduğunu savunan) bir başka gruba göre ise, **Yedi Harf**'ten maksat, feth, imâle, med, kasr, hemze ve tahfîf gibi, telaffuz keyfiyetleriyle alakalı Arap lehçeleridir. Şu anlamda ki bu, Kur'ân kelimelerini muhafaza etmek koşuluyla, Arap için bir ruhsattır. Bizden öncekilere verilecek en güzel cevap işte budur. O meyanda ilim adamı için üzerinde durmaya değmeyen başka zayıf cevaplar da var. Bazıları bu cevapların yekûnunu otuz beş'e vardırmıştır. Bana göre, Ömer ve Hişâm b. Hakîm'le ilgili hadis'in râvîleri, Ömer'in kendi anlatımındaki maksadını güzelce açıklamış olsalardı; yani, -Hişâm'ın, Ömer'in okuduğu tertibin dışında (başka bir tertip üzere) Furkân sûresini okumuş olabileceğinden hareketle- hadîs, mezkûr sûrenin âyet tertibine yönelik muhtemel bir maksadı ihlâl etmenin yanı sıra, **mana** yoluyla rivâyet edilmiş olmasaydı, o takdirde bu hadîs, sûre âyetlerinin geliş sırasını (tevkîfen) tayin etmeksizin, Kur'ân sûrelerini ezberlemeleri hususunda sahabe için (içtîhâdî) bir ruhsat olurdu.<sup>53</sup> Bakillânî, -sekizinci

---

İkinci bölümde ise, konumuzla ilgili olarak, Hz. Süleyman'ın keskin zekasını ve muhakeme gücünü ortaya koyan bir menkıbe rivâyet edilmektedir. Ebû Hureyre'nin rivâyet ettiği bu hadîs'in devamında Rasûl-i Ekrem (s.a.s) şöyle buyuruyor: "(Bir zamanlar) iki kadın, oğullarıyla birlikte (bir seferde) idiler. Derken bir kurt gelip, onların birisinin (büyük kadının) oğlunu kapıp götürür. Bunun üzerine (küçük kadının) arkadaşı (olan büyük kadın, öbürüne): *kurt senin oğlunu götürdü* der. Öbür kadın da: *Hayır senin oğlunu götürdü* der. Nihayet bu ikisi, mahkeme üzere Dâvûd (a.s.)'a giderler. O da (hayatta kalan) çocuğun, büyük kadına âit olduğuna hükmeder. Mûteâkiben mahkemeden çıkıp Dâvûd'un oğlu Süleymân'a giderler. O da: *Bana bir bıçak (sıkkın) getirin de çocuğu bunların arasında paylaşırayım* der. Bunun üzerine küçük kadın: *Aman yapma, Allah sana rahmet etsin! Çocuk onundur* der. Bunun üzerine Süleymân (a.s), çocuğun küçük kadına âit olduğuna hükmeder." Ebû Hureyre devamla şöyle demiştir: "Vallahi ben, **السكين** ismini ancak o gün işittim.

Halbuki biz, (bıçak için) **مديئة** den başka bir şey demezdik." (Buhârî, *Bed'u'l-Halk*, 40).

<sup>53</sup>. Kanaatimizce müellif, Hz. Ömer ve Hişâm hadîsinin rivâyetinde, delâlet yönünden bir kapalılık mevcut olduğunu ifade etmek istiyor. Yani Hz. Ömer'in Hişâm'a yönelik bu sert tavrına sebep olan şeyin, kıraat esnasındaki lehçe farklılığından mı, yoksa âyetlerdeki tertibin ihlâl edilmişinden mi kaynaklandığı net olarak ortaya konmamaktadır. Şayet münakaşanın odak noktasını oluşturan şeyin, Hişâm'ın, âyetlerin tertibi bususundaki kendi içtîhâdî olduğu bâriz bir şekilde râvîler tarafından ortaya

mukaddime'de ele alınacağı gibi- sûrelerin tertip edilışinin, sahabe içtihadından kaynaklanmış olabileceği ihtimalini de zikretmiştir. İşte bizim řu görüşümüze göre bu bir ruhsat olmaktadır. Daha sonra insanlar kendi okuyuşlarının, Rasûlullah (s.a.s)'ın okuyuşuna uygun düşmesini devamlı arzu eder oldular da, nihâyet Ebû Bekr'in döneminde mushaf, Rasûlullah (s.a.s)'ın, Cebrâil'in huzurunda Kur'ân'ı en sonki okuyuşuna (arza-i ahîra) uygun olarak düzenlenmiş oldu ve böylece Ebû Bekr'in devrinde sahabe, -ruhsat gereğinin ortadan kalktığına dâir bilgileri olduğu için- bu hususta (yani mushaf'ın son şeklini alışında) icmâ' ettiler.

İnsanlardan bazıısı hadîste geçen "yedi" sayısııyla, kıraat ilminin erbabı arasında şöhret bulmuş olan "Yedi Kıraat" a uygunluğun kastedildiğini sanırlar. Halbuki bu bir yanılgıdır ve bunu, ilim sahibi olan hiç bir kişi söylememiştir. Ebû Şâme'nin dediği gibi, âlimlerin, bu görüşün aksini ifade eden bir icmaı da vardır. Zira kıraatların "yedi" sayısııyla sınırlandırılacağına dâir hiç bir defil yoktur. Fakat bu "yedi" sayısı, ya kasıtsız veya "yedi" sayısııyla *uğurtuluk* kasederek, ya da umum insanlar arasında konumunu yüceltmek için, hadîs'ten kasdolunanın bu "yedi kıraat" olduğu kanaatini uyandırmak maksadıyla hâsıl olmuş bir husustur. Suyûfî, Ebu'l-Abbâs b. Ammâr<sup>54</sup>ın řu sözlerini nakletmektedir: "Kıraatların adedini "yedi" ile sınırlayan kimse, gerçekten gereksiz bir iş yapmış ve bunu yapmakla, hadîs'ten kasdolunanın, bu yedi kıraat olduğu kanaatini zihinlerinde uyandırdığı için bu mesele halka müşkül gelmiştir. Keşke bu yedi kıraatı toplayan kişi sayıyı, "yedi"den noksan veya fazla tutsaydı!"

Suyûfî şunları söylüyor: "İbn Cübeyr el-Mekki<sup>55</sup> -ki o, İbn Mücâhid'den öncedir- kıraatlar hakkında bir kitap tasnif etmiş ve onu, her şehirden bir kıraat

---

konmuş olsaydı, müellife göre bu hadîs, sahâbilerin, âyet tertibinde kendi içtihatlarına göre davranabileceklerine bir mesnet oluşturunca.

<sup>54</sup>. Asıl adı Ahmed b. Ammâr b. Ebu'l-Abbâs olup, künyesi Ebu'l-Abbâs b. Ammâr'dır. Mağrib'li meşhûr bir kıraat âlimidir. Pek çok telifâtı vardır. *Tefsîr'i* ve *yedi kıraat* hakkında yazdığı *el-Hidâye* o cümledendir. H. 430 senesinde vefat etmiştir (İbn Cezerî, *Ğâye*, II, 92).

<sup>55</sup>. Asıl ismi Ahmed b. Cübeyr b. Muhammed b. Ca'fer b. Ahmed b. Cübeyr Ebû Ca'fer (veya Ebû Bekr) el-Küfî'dir. Aslen Horasan'lı olup, Hicâz, Irak. Şam ve Mısır'a yolculuk etmiştir. Sonra Antakya'ya

imamı olmak üzere, beş imama tahsis etmiştir. Böyle yapmasının sebebi ise, Hz. Osman'ın beldelere gönderdiği mushafların beş beldeye gönderilmiş olmasıdır."

Nitekim İbnu'l-Arabî, **el-Avâsım** adlı eserinde<sup>56</sup> şunları söylemektedir: "Kıraatları, *yedi kıraat* olarak ilk toplayan İbn Mücâhid'dir. Şu var ki o, Ya'kûb'un kıraatını yedinci saymış, daha sonra da onun yerine Kisâî'nin kıraatını koymuştur". Suyûtî, bunun, üçüncü yüzyılın başlarında olduğunu söylemiştir. Ya'kûb'un kıraatının, sahîh kıraatlar cümlesinden olarak, aynen mevcut yedi kıraatın dengi olduğu hususunda, imamların ittifakı vardır. Ebû Ca'fer ve Şeybe'nin kıraatları da böyledir. İmam Mushaf'ın tedvîn edilmişinden önce kıraat üstadları arasında ihtilaf çıkıp, bunun da tüm müslümanları tek bir mushaf üzerinde anlaşmaya sevketmesi söz konusu olduğu için, bu ihtilafların, lehçelerin dışında, mushafın lafızlarının okunuşu hususunda içtihat etmekten kaynaklanmadığı açıkça ortaya çıkmıştır.

Kıraatın makbul olması için, kendisiyle rivâyet olunduğu senedin sıhhatine gelince, bu vazgeçilemeyecek bir şarttır. Zira bazan olur ki, kıraat, mushafın resm-i hattına ve Arapça dil kurallarına uygun düşebilir; fakat sahîh bir senetle rivâyet edilmemiştir. Tıpkı **el-Müzhir**<sup>57</sup>de, Hammâd b. ez-Zibrikân<sup>58</sup>'in, *إلا عن موعدة وعدھا إياه* ayetini<sup>59</sup>, *إياه* yerine *ب* ile, *أباه* şeklinde; *بل الذين كفروا في عزة* ayetini<sup>60</sup>, *عزة* yerine *ع* ve *ر* ile, *عرة* şeklinde; *لكل امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه* ayetini<sup>61</sup> ise, *يعنيه* yerine *ع* ile, *يعنيه* şeklinde

---

yerlemiş ve oranın nisbe'sini almıştır. Kıraat imamlarındandır. Kıraatı arz ve semâ' yoluyla almıştır. Kendisinden kıraat aldığı üstadlar arasında Kisâî de bulunmaktadır. H. 258'de vefat etmiştir (İbn Cezeri, *Gâye*, I, 42-43).

<sup>56</sup> Bu eserin esas ismi **el-Avâsım mine'l-Kavâsım** olup, Ebû Bekr b. el-Arabîye aittir. Kelâm ve mezhepler tarihiyle ilgilidir (Zirikli, VII, 106). Daha geniş bilgi için bkz. TDV. İA. IV, 112-113.

<sup>57</sup> Celâlüddin es-Suyûtî'ye âit bir eserin adıdır. Genel olarak lügavî çalışmaları konu alır (Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, II, 1160).

<sup>58</sup> Bu zatın ismi, Muhammed b. Ya'kûb b. Haccâc b. Muâviye İbnu'z-Zibrikân b. Sahr Ebu'l-Abbâs et-Teymî el-Basrî olarak geçmiş olup, bu şekliyle "Hammad" ismine rastlanılmamıştır. Kıraat âlimidir. H. 320 senesinde vefât etmiştir (İbnu'l-Cezeri, *Gâye*, II, 282).

<sup>59</sup> Tevbe, 114.

<sup>60</sup> Sâd, 2.

<sup>61</sup> Abese, 37.

okuduğunun anlatılmış olması gibi. Bunun sebebi onun, bunları mushaftan ezberlemiş olup, hiç bir kimsenin huzurunda kıraat etmemiş olmasıdır.

### **Sahîh Kıraatların Mertebeleri ve Aralarında Tercih**

Ebû Bekr b. el-Arabî, **el-Avâsım** adlı eserinde, Hz. Osmân Mushafındaki yazılı şekli ile mevcut olan lafızlara muhalif düşmeyen kıraatların, -edâ şekillerinde ve telaffuz keyfiyetlerinde farklılık arzemiş olsalar da- bunların mütevatir olacağı hususunda imamların ittifak ettiklerini söylemektedir. Bunun anlamı şudur: Kıraatların mütevatir oluşu, mushafın yazım şeklinin mütevatir oluşuna tabîdir. Telaffuz oluşu, resm-i mushafa uygun düşüpte, kendisinde ihtilâf edilen bir kıraat makbûldür ama mütevatir değildir. Çünkü böyle bir kıraatta ihtilâfın mevcudiyeti, mütevatirlik iddiasına ters düşer. Böylece, İbn Mes'ûd'un kıraatıyla ilgili olarak nakledilenler gibi, Hz. Osmân Mushafı'na muhalif düşen kıraatlar, bu değerlendirme ile, mütevatir'in dışında kalmışlardır. Müslümanlar, sahabe devrinde bu yana bu kıraatlarla okumakta olup, kendilerine de bu yüzden herhangi bir kusur isnat olunmayınca bu kıraatlar, -muayyen senetleri, âhâd tarihiyle gelmiş olsa bile- muhayyerlik üzere (yani okuyanın, farklı vecihlerle okuyabilme serbestiliğine binâen, hükmen) mütevatir'e dönüşmüştür. Yoksa maksat, râvileri ve rivâyet tarikleri ne olursa olsun, tüm kıraatların mütevatir olacağı hususunda bazı kıraat üstadlarının yanlış bir düşünceye kapılmış olmaları değildir. Hem, imamlar, o kıraatlarda kendi senetlerini zikretmişlerken bu nasıl olur!? Böylece o rivâyetler âhâd tarihiyle gelmiş olmaktadır. Bu kıraatların, senet yönünden en kuvvetlisi,

---

Bu şâz kıraatlara göre âyetlerde kısmî bir mana farklılığı oluşmaktadır. Şöyle ki, misâl verilen birinci âyet, sahîh kıraata göre: "(İbrahim'in, babası için af dilemesi) sadece ona vermiş olduğu bir sözden dolayı idi.." şeklinde terceme edilirken, bu okuyuşa göre: "... sadece babasına vermiş olduğu bir sözden dolayı idi..." şeklinde terceme edilir.

İkinci misâldeki âyet, sahîh kıraata göre: "Küfredenler, (iddiâ ettiklerinin) aksine bir gurur ve tefrika içindedirler" şeklinde terceme edilirken, bu şâz kıraata göre: "... bir gaflet ... içerisindedirler" şeklinde terceme edilir.

Sonki misâlde geçen âyet-i kerîme ise, sahîh kıraata göre: "O gün herkesin kendine yetip artacak bir derdi vardır" şeklinde terceme edilirken, bu şâz kıraata göre: "O gün herkesin, kendisine kastedeceği (yakasını bırakmayacağı) bir derdi vardır" şeklinde terceme edilebilir.

Nâfi' b. Ebû Nuaym'ın kıraatı gibi, sahabe'den rivayet eden iki râvîsi bulunmaktadır. İbnü'l-Arabî, İbn Abdisselâm et-Tûnusî<sup>62</sup>, Mâlikî mezhebinden, Bicâyê<sup>63</sup>'nin fıkıh bilgini olan Ebu'l-Abbâs b. İdrîs<sup>64</sup> ve Şâfiî mezhebinden el-Ebyârî<sup>65</sup>, bu kıraatların mütevâtir olmadığına kesin olarak hükmetmişlerdir. Gerçek olan da budur. Zira bu senetler ancak, falanın şöyle, filanın da böyle okumuş olmasını gerektirmektedir. Okunan lafza gelince o, bu senetlere ihtiyaç duymaz. Çünkü o, -senin az önce öğrendiğin gibi- tevâtürle sâbittir. O lafzın, edâ keyfiyetleri dışında, harflerindeki telaffuz keyfiyetlerinin değişkenlik arzemesi, durumu değiştirmez.<sup>66</sup> İmamü'l-Haremeyn, **el-Burhân**<sup>67</sup> adlı eserinde, bu kıraatların mütevâtir olduğunu söylemiştir. el-Ebyârî ise, onun bu görüşünü reddetmiştir. el-Mâzerî<sup>68</sup>, şerh'inde<sup>69</sup>, bu

<sup>62</sup> Asıl adı Muhammed b. Abdusselâm b. İshâk b. Ahmed el-Amidî et-Tûnusî olup, künyesi İzzuddin Ebû Abdillâh'tır. Mâlikî mezhebine mensuptur. Fıkıh ve lûgat âlimidir. Mâlikî fıkıh meseleleri hakkında kaleme aldığı, **Teabîhu't-Tâlib ü-Fehmi İbnî'l-Hâcib** adlı eseri meşhûrdur (Kehhâle, X, 167).

<sup>63</sup> Afrika'nın kuzey-batısında, deniz kıyısında bulunan bir liman şehridir (el-Hamevî, Şihâbuddin Ebû Abdillâh Yakût b. Abdillâh, **Mu'cemu'l-Büldân**, Mektebetü'l-Esedî, Tahran, 1965, I, 495).

<sup>64</sup> Bu Mâlikî fıkıh bilgini, verilen bu künye ile tahkik edilemedi.

<sup>65</sup> Tam ismi Ali b. Sened b. Ali b. Süleyman el-Ebyârî el-Mısırîdir. Şâfiî mezhebine mensup olup, M. 1349 senesinde Kâhirede doğdu. Gazze'de büyüdü. Edebiyat, lûgat, nahiv ve Hadîs bilginidir. M. 1411 senesinde Şâm'da vefat etmiştir (Kehhâle, VII, 105).

<sup>66</sup> Müellife göre, Kur'ân lafızlarının kıraat olunuşu, senetlere ihtiyaç duymakla birlikte, kendileri yani, farklı okuyuşlara medâr olan Kur'ânî lafızlar, mütevâtir oldukları için senetlere ihtiyaç duymazlar. Böyle demekle müellif, âdetâ, Kur'ân ve kıraatın birbirlerinden farklı iki hakikat olduğunu söyleyen Zerkeşî'nin ve kıraatın sübûtu için *tevâtür* vasfının şart olmadığını; bilakis, şöhret derecesini ihraz etmiş olan *âhâd-ı sahîha*'nın, bu hususta kâfi geleceğini söyleyen Mekki b. Ebî Talib, Ebû Şâme ve İbn Cezerî'nin görüşlerini paylaşıyor gibidir (bkz. ez-Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh, **el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân**, thk., Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, I. bsk., Dâru l-hyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, Mısır, 1957, I, 318; el-Kaysî, Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Talib, **el-İbâne an Maâni'l-Kurâât**, thk., Abdulfettah İsmail Çelebi, Kâhire, Dâru Nahda, tsz., s. 51-52; Ebû Şâme, s. 145; İbn Cezerî, **en-Nesr**, I, 13).

<sup>67</sup> İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî'ye âit bir eser olup, fıkıh usûlü hakkındadır (Kâtip Çelebi, I, 242; Kehhâle, IV, 185).

<sup>68</sup> Tam ismi Muhammed b. Ali b. Ömer b. Muhammed et-Temimî el-Mâzerî olup, Ebû Abdillâh diye tanınmaktadır. Mâlikî mezhebi'nin tanınmış simâlarındandır. Fıkıh, usûl, kelâm ve edebiyat âlimidir. Hadîste hâfizlik derecesini ihraz etmiştir. Sicilya adasının Mâzer (Mazzara)-Kasabası'nda yetiştiği için oraya nisbet edilir. **el-Mu'lim bi-Fevâidi Müslim** adlı eseri, hadîs hakkında olup pek kıymetlidir. M. 1141 senesinde el-Mehdiyye'de vefat etmiştir (Kehhâle, XI, 32; Şemseddin Samî, Kâmûsu'l-A'lam, Mihrân Matbaası, İstanbul, 1898, VI, 4106).

<sup>69</sup> Bu eserin, el-Mâzerî'nin, kendisi gibi bir Mâlikî âlimi olan Kadî Abdulvehhâb b. Ali el-Bağdâdî (ö. 422 h.)'nin, Mâlikî furûu hakkında yazmış olduğu **et-Telkîn fi'l-Furû'** adlı esere yazmış olduğu on ciltlik bir şerh olduğunu tahmin ediyoruz (bkz. Zirikli, VII, 164; Kehhâle, XI, 32).

kıraatların, kurrâ katında mütevatir olduğunu ama, ümmetin geneline göre mütevatir olmadığını söylemiştir. Bu söz İmamü'l-Haremeyn ile el-Ebyârî arasında bir uzlaşma noktasıdır. Mâlikîlerden İbnu Selâme el-Ensârî<sup>70</sup>, İmâmu'l-Haremeyn'e muvafakat etmiştir. Bu, iki büyük âlimin; İbnu Arafê et-Tûnusî<sup>71</sup> ile İbn Lübb el-Endelûsî<sup>72</sup> arasında cereyan etmiş, münakaşa konusu mühim bir meseledir ki, el-Venşerîsî<sup>73</sup>, bunu, **el-Mi'yâr**<sup>74</sup> adlı eserinde zikretmiştir.

Kırâât-ı Aşere'nin rivâyet senetleri, sekiz sahâbî'ye ulaşmaktadır ki, bunlar: Osmân b. Affân, Alî b. Ebî Tâlib, Abdullah b. Mes'ûd, Übeyy b. Ka'b, Ebu'd-Derdâ, Zeyd b. Sâbit ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî (r. a)'dir. Bu kıraatların bazıları, bu sekiz sahâbînin tümüne ulaşırken, bazıları, onlardan bir ya da bir kaçına ulaşmaktadır. Bu konunun geniş izahı, *Kur'ân İlmi Bölümü*'nde yer almaktadır.

Kur'ân'daki i'râb vecihlerine gelince, bunların çoğu mütevatirdir. Ancak, manaları bir olmakla birlikte, kendisinde iki i'râbın bulunduğu vecihler müstesnâdır. **ولات حين مناص** âyetindeki<sup>75</sup> **حين**'nin, nasb ve ref kıraatlara göre<sup>76</sup>; **وزلزلوا حتى يقول الرسول** âyetindeki **يقول**'nün, nasb ve ref ile okunması buna

<sup>70</sup> Bu Mâlikî âlimini de verilen bu künye ile tahkik edemedik.

<sup>71</sup> Tam adı Muhammed b. Muhammed b. Arafê Ebû Abdillâh olup, Tûnus'ludur. Kendi zamanında Tunus'un imamı, bilgini ve hatibi idi. Mâlikî fihhına dâir **el-Muhtasarü'l-Kebîr**; kelâm hakkında **el-Muhtasarü's-Şâmil**; yine fıkıh hakkında **Muhtasarü'l-Fevâid** ve **el-Mebsût** (VII ciltlik) adlı eserler, ona âit müellefâtın bir kaçıdır. Pek çok eseri vardır. M. 1400 yılında Tunus'ta vefat etmiştir (Zirikli, VII, 272).

<sup>72</sup> Asıl ismi Ferec b. Kasım b. Ahmed b. Lübb Ebû Saîd es-Sa'lebi el-Girnâfî'tir. Nahivîdir. Endülûs'un tanınmış şâir ve âlimlerindedir. H. 701 senesinde Girnata'da doğdu. Girnata camiinde hatiplik yapmıştır. **el-Bân'ü'l-Muvahhîde** isimli bir kitabı ve nahiv bilmeceleleri hakkında recezleri vardır. Ayrıca fetvâları da vardır. M. 1381'de vefat etmiştir (Zirikli, V, 341; Ş. Sâmî, I, 660-661).

<sup>73</sup> Asıl adı Ahmed b. Yahyâ b. Muhammed b. Abdulvâhid b. Alî el-Venşerîsî et-Tilmisânî'dir. Aslen Fas'lı olup, Mâlikî mezhebine mensuptur. Ebu'l-Abbâs künyesiyle tanınır. Fıkıh âlimidir. M. 1431'de doğmuş, 1508'de vefat etmiştir (Kehhâle, II, 205).

<sup>74</sup> Bu eserin tam ismi, **el-Mi'yârü'l-Mu'rîb an Fetâvâ Ulemâi İfrîkyye ve'l-Endelûs ve'l-Mağrib** olup, dokuz ciltliktir ve el-Venşerîsî'ye âittir (Kehhâle, II, 205). Eser, adından da anlaşıldığı üzere, Kuzey-Batı Afrika Ülkeleri'nin, Mâlikî mezhebiyle alakalı fetvâlarını halletmek için kaleme alınmıştır.

<sup>75</sup> Sâd, 3.

<sup>76</sup> Nasb kıraat sahîh olup, ref kıraat şâzddır.

misâldir.<sup>77</sup> Baksana, Cenab-ı Hakk'ın, *وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا* sözünde<sup>78</sup> geçen İsm-i Celâl'in ref okunması hususunda ümmetin icmâi vardır. Oysaki Mu'tezile'den bazıları, Allah'ın kelâm sıfatını var saymamak için<sup>79</sup> İsm-i Celâl'i nasb okumuşlardır.<sup>80</sup>

Bazı Râfîzîler de, *وَمَا كُنْتَ تَتَّخِذُ الْمُضِلِّينَ عِضَادًا* âyetinde<sup>81</sup> geçen *الْمُضِلِّينَ* (cem-i müzekker-i sâlim) kelimesini, tesniye sigasıyla, *الْمُضِلِّينَ* şeklinde okumuşlar ve bu kıraatı yorumlayarak -hâşâ- Ebu Bekr ve Ömer'i kasdetmişlerdir. Allah onları kahretsin!<sup>82</sup>

Arapça gramer yönünden sahîh vecihlere uymayan kıraatlara gelince, bu hususta çok iyi düşünmek gerekir. Zira, bizim, Arap kelâmının fasîh olanını, sadece Basrâ ve Kûfe nahivcilerine yönelik olarak sınırlama hususunda tutunabileceğimiz hiç bir delil yoktur. Böyle yapmakla, Zemahşerî'nin, özellikle

<sup>77</sup> Her ikisi de sahîh olan bu iki farklı kıraatın değerlendirilmesi daha önce geçmişti (bkz. s.2.)

<sup>78</sup> Nisâ, 164.

<sup>79</sup> Mutezile'nin kendine has itikâdî yorumlarından birisi de Allah'ın kelâm sıfatını kabul etmemeleridir. Onlara göre, medâr-ı kelâm olan şeyin yazımının sahîfelerde, telaffuzunun dillerde, işitilmesinin de kulaklarda mevcut olması zaruretî vardır. Bunlarsa hâdisât cümlesindedir. Dolayısıyla böyle bir sıfatın Cenâb-ı Hakk'a nisbet edilmesi câiz değildir. Mu'tezile'ye göre, Cenâb-ı Hakk'ın, "mütekellim" olmasının anlamı, O'nun, sesleri ve harfleri mahallinde ve kitâbet şekillerini Levh-i Mahfûz'da icâd etmesi demektir (Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 92-93).

<sup>80</sup> *الله* Lafza-i Celâlî'nin ref okunduğu sahîh kıraatla, Cenâb-ı Hakk'ın, Hz. Mûsâ'ya kelâmında bulunduğu ortaya konurken, bazı Mu'tezilîler'in gördüştü yansıtan şâzz kıraata; yani *الله* Lafza-i Celâlî'nin nasb okunmasına göre ise, Hz. Mûsâ'nın Cenâb-ı Hakk'a kelâmında bulunduğu söz konusu olmaktadır. Kanaatimizce, onlar bu gördüştü savunurken, ilgili âyette geçen *مُوسَى* kelimesinin etimolojik yapısından istifâde etmektedirler. Şöyle ki, *مُوسَى* kelimesi, sonu *ى* ile biten ve böylece takdîrî îrâba mahal olan *maksûr* bir yapı arzettiği için, cumhûr'un nasb kıraatı burada açıkça gözükmemektedir. Bu da, Mu'tezilîler'in böylesi bir yorumda bulunmalarına âdetâ fırsat tanımaktadır. Oysaki Arâf sûresinin, 143. âyetinde: *وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا* buyrulmakla, Cenâb-ı Hakk'ın, Hz. Mûsâ ile kelâmında bulunduğu apaçık ortaya çıkmaktadır.

<sup>81</sup> Kehf, 51.

<sup>82</sup> *الْمُضِلِّينَ* kelimesinin, cemî sigasıyla yer aldığı ve bununla şeytanın ve âvenesinin kasdolunduğu sahîh kıraata göre ilgili âyet: "Saptırıcıları da (hiç bir zaman yaratışta) yardımcı edinmiş değilim" şeklinde terceme olunurken, adı geçen gulât'ın yorumuna göre ise, -hâşâ-: "Ben, iki saptırıcıyı (Ebü Bekr ve Ömer'i) yardımcı edinecek değilim" şeklinde, âyetin siyâk ve sibâkiyla hiç bağdaşmayan, uygunsuz bir mana ortaya çıkmaktadır.

. . . وكنك زين.. ayetini<sup>83</sup>, nin meçhûl sigası, قتل nun ref'i, أولادهم un nasbı ve شركائهم in de cerri ile okuyan Abdullah b. Amir'in kıraatında olduğu gibi, (kendi anlayışına göre) Arapça gramer yönünden zayıf olan bir takım vecihlere göre cereyan etmesi sebebiyle, tezyîf ettiği pek çok mütevatir kıraatı beyhude ad-detmiş oluruz<sup>84</sup>. Bunun, şâyân-ı tercih bir yorum olduğunu kabullensek bile bu, -az önce arzettiğimiz gibi- iki i'râbın, -biri diğerinden farklı olarak bir başka mana ifade edecek şekilde- ihtilaf arzetmeleri üzere, tevatürü ihlâl etmeyecek bir telaffuz ihtilafı olmaktan öteye geçmez. Zira, masdarın, mefûle muzâf olmasının, fâile muzâf olmanın dışında bazı özellikleri vardır. Keza, fiilin de, meçhûl siga ile gelmesinin, malum siga ile gelmenin dışında bazı incelikleri vardır. Nitekim, Ebû Alî el-Fârisî de **el-Huce** isimli bir kitap te'lif etmiş ve bu kitapta meşhûr kıraatları, Arapça gramer yönünden iyi bir şekilde delillendirmiştir.

<sup>83</sup>. En'âm, 137.

<sup>84</sup>. İbn Amir'in bu kıraatını Zemahşerî'nin tenkid etmesinin sebebi, bu okuyuşa göre, izâfet terkinde bölünme hâsıl olmasıdır. Şöyle ki, cumhûr'un kıraatına göre malûm siga ile okunan قتل زين fiili, قتل yi nasbedip mefûl, شركاء you ref edip fail alırken, İbn Amir'in kıraatında bu eümle yapısı tamamen aksine dönmektedir. Yani زين fiili, meçhûl siga ile okunduğunda, bu sefer قتل kelimesi, merfu i'râbla, nâibu'l-faile. شركاء kelimesi ise, mecrûr i'râbla, muzafun ileyh'e dönüşmektedir. أولاد kelimesine gelince, bu, cumhûr'un kıraatına göre muzafun ileyh olduğu için mecrûr iken, İbn Amir'in kıraatına göre mefûl olduğundan mansûb olmakta ve muzaf olan قتل ile, muzafun ileyh olan شركاء kelimelerinin arasına girmektedir. İşte Zemahşerî'nin tenkid ettiği busus, şu أولادهم kısmının, mefûl makamında yer alırken, izâfet terkinin arasını açmasıdır. Fakat Ehl-i Sünnet âlimleri, bu yaklaşımından ötürü Zemahşerî'ye karşı pek şedit bir münakaşa kapısı açıp, Arapça'nın dil yapısında izâfetin faslolanabileceğini iddiâ etmişler ve buna dâir pek çok şiirle istişhatta bulunmuşlardır. Muzâf ile muzâfun ileyh'in arasına başka bir kelimenin girebileceğine dâir şâhit olarak getirilen bir kaç şiir için bkz. Şeyhzâde (Beydavi Hâşiyesi) II, 212.

İbn Amir'in bu kıraatıyla ilgili istişhatta bulunan Ebû Alî el-Fârisî'nin de bu izâfetin faslolanması işine pek sıcak bakmadığı, yapmış olduğu bazı izahlardan anlaşılmalıdır (bkz. el-Fârisî, el-Huce, III, 411-412).

İlgili âyet, cumhûr'un kıraatına göre: "Bunun gibi, ortakları (mesâbesindeki putları), müşriklerden çoğuna (onların kız) çocuklarını öldürmeyi hoş gösterdi..." şeklinde; İbn Amir'in kıraatına göre ise: "Bunun gibi, ortaklarının, (onların kız) çocuklarını öldürmeleri, müşriklerin bir çoğuna hoş gösterildi..." şeklinde terceme edilebilir.



Sahîh ve mütevâtîr olan Kırâât-ı Aşere, bir kısmının, belâğat veya fesâhat özellikleri veya mana zenginliği, yahutta şöhret ihtivâ etmiş olması sebebiyle bazan farklılık arz etmektedir. (Kıraatlar arasındaki) bu farklılık, takrîbî bir temâyüzdür<sup>85</sup>. Öyle ki, -neredeyse- kıraatlardan herhangi birisinin, şu (ya da bu) âyette bir üstünlük sağlaması oldukça nâdirdir. Ne var ki, âlimlerden pek çoğu herhangi bir kıraatın, diğerine (bu ölçüler içerisinde) tercih edilmesinden yana bir beis görmezler. Muhammed b. Cerîr et-Taberî ve Allâme Zemahşerî de bu görüşte olanlardır. (Bu tür kıraatlarla ilgili olarak) tercih edilenlerin pek çoğunda durup düşünmek lazımdır. Bu konuyu yeri geldiğinde inceleyeceğiz. İbn Rüşd'e, tefsîr ve lûgatçıların kitaplarında vâkî olduğu şekliyle iki mütevatir kıraatın birisinin diğerine tercih edilmesinin ve bu âlimlerin: "Şu kıraat daha güzeldir" diye söylemelerinin doğru olup olmadığı sorulduğunda, (soran kişiye) şu cevabı vermiş: "İmdi senin, bazı kıraatların, i'râb cihetinden daha açık, nakil cihetinden daha sağlam ve lafız konumu itibariyle daha kolay olmasından dolayı diğer kıraatlara tercih edilmesi ve beğenilmesiyle ilgili olarak, tefsîrcilerin ve i'râb ile uğraşan dil alimlerinin kitaplarında vâkî bu sorduğun şeye gelince, bunun yadırganacak bir yanı yoktur. Bizde<sup>86</sup>, önceki âlimlerin tercih etmiş oldukları Verş'in kıraatı buna örnektir. Kendisinde hemzelerin **nebr**<sup>87</sup> vasıflarının, bütün konumlarda tahkîk ile okunuşunun bırakılıp, (onun yerine) **teshîl**<sup>88</sup> ile okunması sebebiyle câmi imamı<sup>89</sup> da yalnız Verş'in kıraatıyla okurdu. Verş'in, (hemzenin teshîliyle vâkî olan) bu

<sup>85</sup>. Yani, kıraat vecihlerinden herhangi birisinin zaman zaman arzedeceği belâğat, fesâhat vs. meziyetler, sadece o vecih içinde mevcut bir hususiyet olmayıp, aynı incelikler, bir başka cihetten diğer kıraat vecihlerinde de mevcuttur. Ne var ki, birikisi, diğerlerine nazaran daha calib-i dikkat olmaktadır.

<sup>86</sup>. Endülüs'ü kastediyor olmalı. Zira İbn Rüşd'ün kendisi de Endülüs âlimlerindedir.

<sup>87</sup>. Nebr (النبر), lûgatta "yükseltmek, vurmak, şiddet" manalarına gelip, kıraat ıstılahında, hemzeyi mahrecinden çıkararak tahkîk üzere okumak demektir. Hemze'nin bu şekilde telaffuz edilmesinde - yapısı gereği- zorluk ve şiddet vardır.

<sup>88</sup>. Teshîl (التسهيل), lûgatta "kolaylaştırmak" manasına gelip, kıraat ıstılahında hemze'yi, kendisinden önceki harfin konumuna göre vav, yâ ve elife çevirerek veya vâv ile yâ'ya yakın bir tonda, ya da hâ'ya yaklaştırarak telaffuz etmek demektir.

<sup>89</sup>. Bunun, Kurtuba Camii olması muhtemeldir. İsmi zikrolunmayan imam da o zamanlar bu camide namaz kıldıran meşhûr bir âlim ve kıraat üstadı olabilir.

kıraatının tercih edilişi, namazdaki kıraatta hemzenin **nebr** sıfatıyla okunuşunun mekrûh olacağına dair İmâm Mâlik'ten gelen rivâyetle yorumlanmıştır"

Utbiyye<sup>90</sup>'nin ilk bölümü olan namaz bahsinde zikrolduğuna göre, Kur'ân'da hemze'nin **nebr** vasfından Mâlik'e sorulduğunda, "ben onu gerçekten kerih buluyorum, hoşuma gitmiyor" demiş. Bu meyanda İbn Rüşd, açıklama sadedinde **nebr**'in, hemzenin her konumda açıkça telaffuz edilmesi anlamına geldiğini söylemiştir. Dolayısıyla bu nebr'i kerih görmüş ve Verş'in rivâyeti üzere nebr'de teshîl yapılmasını sevimli bulmuştur. Zira, gelen habere göre, Rasûlullah (s.a.s)'ın lûgatında hemze yoktu; yani hemzeli kelimelerde hemze'nin açığa çıkarılması söz konusu değildi. Bilakis, Rasûlullah, hemze'yi kendi harekesinin cinsinden olan illet harflerine<sup>91</sup> çevirmek sûretiyle teshîl yaparak telaffuz ederdi. Meselâ, **ياجوج** yerine, hemze'yi elif'e çevirerek, **ياجوج وماجوج** şeklinde; **الذئب** yerine, (hemzeyi yâ'ya çevirerek) **الذيب** şeklinde ve **مؤمن** yerine, (hemze'yi vâ'ya çevirerek) **مومن** şeklinde okumak gibi.

Daha sonra İbn Rüşd şöyle demektedir: "İşte bu sebeple Kurtuba'da eskiden geçerli olan uygulama, câmide imâmın, namaz esnâsında Verş'in rivâyeti dışında hiç bir kıraatla okumamasydı. Ancak, bu değişti ve yakın bir zamandan bu yana Verş'in kıraatına devâm hususu terkolundu." Hamza'nın râvîsi olan şu Halef b. Hişâm el-Bezzâr da, aralarında kendi şeyhi olan Hamza b. Habîb'in de bulunduğu Kûfe'li imamların kıraatları içerisinde kendisi için özel bir kıraat seçmiş ve bu kıraat, Kırâât-ı Aşere'nin onuncusu sayılmıştır. Halbuki bu kıraat, Kûfe'li imamların kıraatlarından bir alıntı olmanın dışında başka bir şey değildir ve o, Hamza'nın, Kisâfî'nin ve Asım'dan rivâyetle Ebû Bekr'in kıraatının dışına hiç çık-

<sup>90</sup>. el-Utbiyye, Ebdülüs fikhîçisi Muhammed b. Ahmed b. Abdulaziz el-Utbi el-Kurtubi (ö. 254h.) ye âit bir fikhî kitabıdır. İçerisinde Mâlikî mezhebiyle alakalı meseleler yer almaktadır (Kâtip Çelebi, II, 1124).

<sup>91</sup>. Verş'in kıraatında hemze'nin teshîl edildiği bu illet harfleri **و، ي، و** dir.

namıştır. Yalnız, وحرام على قرية<sup>92</sup> âyeti müstesnâ. O, bu âyeti, Hafs ve imam-  
ların kâhir ekseriyeti gibi, râ'dan sonra elif ile okumuştur<sup>93</sup>.

<sup>92</sup>. Enbiyâ, 95.

<sup>93</sup> Müellifin bu ifâdesinden, Halef-i Aşîr'in, metinde adları belirtilen Küfe'li üç imamın sadece birinin veya ikisinin kıraatı dışına çıkmadığı şeklinde anlaşılmalıdır. Zira, müşârun ileyh'in, bu üç imamdan biri ya da ikisiyle ittifak halinde bulunmadığı pek çok vecih mevcuttur. Maksat, bu üç imamdan hiç birisine katılmayarak, her üçünü birlikte terkettiği herhangi bir vecihin bulunmamış olmasıdır. Müellifimizin bu tesbiti ilgimizi çektiği için, Palovî'nin Zübde'sini baştan sona süre süre taradık ve yapmış olduğumuz bu tahkikat esnasında müellifimizin, metinde belirtmiş olduğu vecihin dışında Halef'in, adı geçen üç Küfe'li imamdan ayrıldığı üç vecih daha tesbit ettik. Bunlardan birincisi, Hicr sûresinin 45. âyetinde yer alan عيون kelimesiyle ilgilidir. Gerçek marife gerekse nekre olarak her nerede gelirse gelsin, bu cemi sigalı kelimeyi Ebû Bekr, Hamza ve Kisâî, ع 'in kesresiyle okurlarken, Halef (aynen Hafs gibi), ع 'in zammesiyle okur (ed-Dimyâtî, s. 275; Palovî, s. 78).

İkinci vecih, Nûr sûresinin 35. âyetinde yer alan درى kelimesiyle ilgilidir. Bu kelimeyi Ebû Bekr ve Hamza درى (dürriun); Kisâî, درى (dürriun) şeklinde okurlarken, Halef (aynen Hafs gibi) ثرى (dürriyyun) şeklinde okur (ed-Dimyâtî, s. 324; Palovî, s. 99)

Üçüncü vecih ise, Mû'min sûresinin 67. âyetinde yer alan شيوخا kelimesiyle ilgilidir. Cemi sigasıyla gelen bu kelimeyi, adı geçen üç imam ش 'in kesresiyle okurlarken, Halef (aynen Hafs gibi), ش 'in zammesiyle okur (ed-Dimyâtî, s. 380; Palovî, s. 121). İhtilafa konu olan bu üç vecihten sadece درى kelimesinin etimolojik yapısında kısmî bir değişme söz konusu olmaktadır. Bu kelime, Halef'in kıraatına göre, الدر kelimesinin ism-ı mensûbu olurken, diğer üç imamın kıraatına göre ("bertaraf etmek" manasına gelen) الدرء masdarından müştak bir mübalağa veznidir. Yıldızın, bu mübalağa vezniyle vasıflanması, işığıyla, karanlığı bertaraf etmesinden dolayıdır (el-Beydâvî, Envâr, II, 142; ed-Dimyâtî, s. 324). Şunu da belirtelim ki, Halef'in bu kıraatı, درى kelimesinin, ism-i mensûb olması zaruretini doğurmaz. Halef'in kıraatına göre de bu kelime درا fiilinden gelmiş olabilir. Bu durumda kelimenin aslı, -mübalağa sigasıyla- درى iken, (ى harfi, öncesini kesre istediğinden) hemze'nin yâ'ya dönüşüp sonra da birinci yâ'nın, ikinci yâ'ya idğam edilmesiyle درى (dürriyyun) şeklini almıştır. Hamza'nın, bu kelimeyi, vakf halinde درى (dürriyy) şeklinde okuması da bu hususta başlı başına bir delil oluşturmaktadır (bkz. el-Beydâvî, II, 142; ed-Dimyâtî, s. 324).

Bu sonki değerlendirmemiz esas alındığı takdirde, درى kelimesinin etimolojik yapısında da fazla bir değişme söz konusu olmamaktadır. Diğer iki vecihte; yani عيون ve شيوخ kelimelerinin ilk harflerinde sadece hareke farklılığı söz konusu olduğundan, herhangi bir etimolojik değişim oluşmamaktadır.

Tesbit ettiğimiz, bu üç kelimedede Halef-i Aşîr, adı geçen üç imamdan ayrı olarak müstakil bir tavır sergilemektedir. İhtilaf konusu olan bu üç vecihin dışında tesbit ettiğimiz iki kelime daha var ki,

Eğer sen, kıraatların bazısını bazısına tercih etmek, tercih edilen kıraatın, belâgat yönünden diğerine daha üstün olacağına ve dolayısıyla kendisine tercihte bulunulan kıraatın, i'câz hususunda daha zayıf kalacağına yol açmaz mı? diye sorarsan, ben de derim ki: İ'câz, kelâmın tüm müktezâ-yı hâle mutabık olmasıdır. Bu ise, farklılığı kabul etmez. Bununla birlikte mu'ciz olan bazı kelâmın, cinâs<sup>94</sup> ve mübâlağa<sup>95</sup> gibi bir takım bediî güzelliklere, yahut fesâhatın ziyadeliğine veya خیر ربك فخرآج أم تسألهم خرجا فخرآج ربك خیر âyetinde<sup>96</sup> olduğu gibi, sanat zenginliğine taalluk eden bir takım hususiyetlere ve mana inceliklerine şâmil olması câizdir<sup>97</sup>.

bunlarda tam olmasa da kısmî bir ihtilaf tahakkuk ettiğinden bu ikisini de takdim etmeyi uygun buluyoruz.

1) Bakara sûresinin 67. âyetinde geçen هُرُوا kelimesini, -nerede gelirse gelsin- Ebû Bekr ve Kisâi hem vakf hem vasil halinde هُرَاءُ ; Hamza ise, vakf halinde bir keresinde هُرَا , diğer bir keresinde هُرُوا ve vasil halinde هُرَاءُ şeklinde okurken, Halef, hem vakf hem de vasil halinde هُرَاءُ şeklinde okur (Palovî, s. 25).

2) Beled sûresinin son âyetinde geçen مؤصدة kelimesini Ebû Bekr ve Kisâi hem vakf hem de vasil halinde hemze'yi sâkin vâ'va ibdâl ederek, موصدة şeklinde. Hamza ise, vakf halinde ibdâl ile, موصدة , vasil halinde tahkik ile مؤصدة şeklinde okurlarken, Halef hem vakf hem de vasil halinde tahkik ile مؤصدة şeklinde okur (ed-Dimyâti, s. 439; palovî, s. 145).

Her iki kelimenin tevcihâtı yeniden gözden geçirildiğinde, sonraki vecihlerde; yani vasil hallerinde, Hamza ile Halef-i Aşir'in ittifakları vardır. Metinde geçen حرام kelimesinde ise, tam bir ihtilaf söz konusudur. Zira bu kelimeyi Halef, حرام şeklinde okurken, diğer üç imam, حرم (hirmun) şeklinde okurlar (ed-Dâni, s. 155, ed-Dimyâti, s. 312; Palovî, s. 14).

Müellif merhûmun, İmam Halef'in bu kıraatı ile ilgili tespitinde, İbn Cezerî'den yararlanmış olabileceğini tahmin ediyoruz. Bkz. İbn Cezerî, en-Neşr, I, 191.

<sup>94</sup> Cinâs, benzer lafızların farklı manalar ifade etmesidir ki, Bed' İlmînin lafzî güzelliklerindedir. Cinâs'ın, Mümâsil, Terkib, Muharref, Müzeyyel, Muzâri', İştikâk vb. kısımları vardır. (Kazvîni, el-Hatib, Telhîs, s. 152-154.)

<sup>95</sup> Mübâlağa, herhangi bir vasfın şiddet ya da zayıflık yönünden, aklın imkânsız veya uzak göreceği bir raddeye vardırılmasıdır ki, bu da Bed' İlmînin mana güzelliklerindedir. İmkân dahilinde olup olmama yönünden Teblîğ, İğrâk ve Ğuluvv kısımlarına ayrıttır. Daha geniş bilgi için bkz. el-Kazvîni, Muhammed b. Abdurrahman el-Hatib, Telhîsu'l-Miftâh, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, tsz., s. 144-145, 151-156; Manastırlı, I, 300-311).

<sup>96</sup> Mül'mînün, 72.

<sup>97</sup> Bu âyet-i kerîmede üç farklı kıraat mevcuttur:

1) Her iki kelimenin, خراج şeklinde okunuşu. Bu kıraat Hamza, Kisâi ve Halef-i Aşir'e âittir

Şu kadar var ki, kıraatlardan birisinin, insanlara bir kolaylaştırma olmak üzere, eş anlamlı (mürâdif) kelimeyle okunması, okuyana Hz. Peygamber (s.a.s)'in tanımış olduğu ruhsattan kaynaklanmış olabilir. Nasıl ki, Ömer'le Hişâm b. Hakîm arasında vâki olan çekişme ile ilgili hadîs de bu manayı iş'âr etmektedir. İşte şu kıraat da, Halef için rivâyet olunmakta ve böylece seçkin kıraatın, belâgat zirvesine çıkması, diğer kıraatın ise, bir genişlik ve ruhsat olması sebebiyle, başka bir kıraat, Halef'in kıraatına göre meziyet kazanmış olmaktadır ki, bu kıraat, aynı şekilde belâgatın en yücesine ulaşmış olması sebebiyle tekerrür sayılmaz. Bu da i'câz sınırına yakın olandır.

İ'câz'a gelince, bunun, Kur'ân âyetlerinin her birinde tahakkuk etmesi gerekli değildir. Çünkü **tahaddî** (meydan okuma) ancak, Kur'ân sûrelerinin benzeri olacak bir tek sûre (getirilmesi) hususunda vâki olmuştur<sup>98</sup>. En kısa sûre ise, üç

2) Her iki kelimenin, **خرج** şeklinde okunuşu. Bu kıraat sadece İbn Amir'e âittir.

3) Birinci kelimenin **خرج**, ikincisinin ise **خَرَجَ** şeklinde okunuşu. Bu kıraat da diğer imamlara âittir (ed-Dânî, s. 159; ed-Dimyâti, s. 320; Palovî, s. 97).

Her iki kelimenin **خرج** veya **خرج** şeklinde okunmasına göre, Bedîî sanatlardan **cinâs-ı mûmâsil** vâki olmaktadır. Zira, her iki kelimeyi oluşturan harflerin hey'eti, adedi ve terkibi aynıdır ve her ikisi de isimdir. Birinci kelimenin **خرج**, ikincisinin **خَرَجَ** şeklinde okunmasına göre ise, **cinâs-ı nâkıs** olmaktadır. Cinâs, İlm-i Bedî'in lafzî güzelliğidir. Bu bedîî harikası olan sanat, ilgili âyette çok güzel tecelli etmiş.

**خرج** kelimesi, **الدخل** kelimesinin karşını olup, *birinin elinden, bir başkasına çıkarılıp verilen her bir şey demektir.* **خَرَجَ** kelimesi ise, ekseriya *toprak için konan baş vergisi* anlamına gelir. Cenab-ı Hakk'ın vergisinin, bu kelime ile tabir olunması, âhirette verilecek olan sevabın çokluk ve devamlılığını iş'âr etmektedir. Her iki kelimenin, **خرج** veya **خَرَجَ** şeklinde okunmalarında **müşâkele** sanatı vardır. Fakat birincisinin **خرج**, ikincisinin **خَرَجَ** şeklinde okunması daha belîğdir. Zira, **خرج**, kul ile ilgili olup, *verilen şeyin tekerrür etmeyeceği* manasına gelirken, **خَرَجَ**, Allah (c.c) ile ilgili bir tabir olup, *verilecek nimetlerin dâima tekrar tekrar sunulacağı* manasına gelmektedir (el-Beydâvî, II, 125; es-Sâvî, III, 122).

<sup>98</sup> Bu meydan okuma, Bakara sûresinin 23. âyetinde vukû bulmakta ve Hz. Peygamber'e indirilen vahiyden şüphe eden müşriklerden, Kur'ân sûrelerine benzeyecek bir tek sûre getirmeleri kendilerine teklif olunmakta ve onların bundan yana tam bir acziyet içerisinde buldukları ifâde buyurulmaktadır.

âyettir. Şu halde Kur'ân içerisinde, üç âyetten oluşan her bir miktarın yekûnunun mu'ciz olması gerekir.

Tenbîh: Bu tefsîrde (âyetleri izah ederken), -her ne kadar, İslâm beldelerinde müslümanlar arasında *yedi kıraat*, diğerlerine nazaran daha çok şöhret bulup seçkinleşmişse de-, ben, sadece mütevatir olması sebebiyle, tanınan *on kıraat*'ın, özellikle de râvîlerinin, kıraat ashâbından rivâyet ettikleri en meşhûr kıraatların farklılığını ele alacağım.

İlk tefsîri, *Kâlûn* lakabıyla tanınan İsâ b. Minâ el-Medenî rivâyetiyle gelen Nâfi'in kıraatı üzerine temellendireceğim. Çünkü bu kıraat, imam ve râvî yönünden Medîne kıraatıdır ve Tunus halkının büyük bir kesiminin okumakta olduğu bir kıraattır<sup>99</sup>. Daha sonra *on imam*'dan geri kalanların kıraat farklılıklarını bilhassa bahis konusu yapacağım.

Bu on kıraat içerisinde, bugün İslâm beldelerinde okunmakta olan kıraatlar şunlardır:

Nâfi'den rivâyetle Kâlûn'un kıraatı: Tunus ve Mısır'ın bazı yörelerinde ve Lib ya'da okunmaktadır.

Nâfi'den rivâyetle Verş'in kıraatı: Tunus ve Mısır'ın bazı yöreleri, Cezayir'in tüm bölgeleri, Uzak-Batı Afrika'nın tüm beldelerinde ve Sudan'da okunmaktadır.

Asım'dan rivâyetle Hafs'in kıraatı: Tüm doğuda; Irak ve Şam'da, Mısır'ın çoğu bölgelerinde, Hindistan, Pakistan, Türkiye ve Afganistan'da okunmaktadır.

Bana ulaşan habere göre, Mısır'a sınır komşusu olan Sudan'da Ebû Amr el-Basrî'nin kıraatı okunmaktadır.

---

<sup>99</sup>. Müellifin kendisi de Tunuslu olması hasebiyle tabii olarak böyle bir tercihe gitmektedir.

## BİBLİYOGRAFYA

- AHMED NAİM, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi* (I-XII), Evkâf Matbaası, İstanbul, 1928.
- el-BEYDÂVÎ, Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed b. Ali Ebu'l-Hayr el-Kâdî Nâsiruddin, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* (I-II), Matbaa-i Amire, İstanbul, 1303h.
- el-BUHARÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-Sahîh* (I-VIII), el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul, 1315 baskısından ofset.
- el-CÜRCANÎ, es-Seyyid eş-Şerîf Alî b. Muhammed, *et-Ta'rifât*, el-Matbaatu'l-Vehbiyye, Mısır, 1283h.
- ed-DANÎ, Ebû Amr Osman b. Saîd, *Kitâbu't-Teysîr fi'l-Kırâti's-Seb'*, thk. Otto Pretzl, Matbaatu'd-Devle, İstanbul, 1930.
- ed-DİMYATÎ, Ahmed b. Muhammed b. Abdilğani, *İthâfu Fudalâi'l-Beşer fi'l-Kırâti'l-Erbaa Aşer*, thk., Alî Muhammed ed-Dabbâ', Abdulhamîd Ahmed Hanefî Matbaası, Mısır, 1359h.
- EBU ŞAME, el-Makdisî Şihâbuddin Abdurrahman b. İsmâil b. İbrahim, *el-Mürşidu'l-Vecîz*, thk., Tayyar Altıkulaç, Daru Sâdir, Beyrut, 1975.
- el-FARİSÎ, Ebû Alî el-Hasen b. Abdilğaffâr, *el-Hucce li'l-Kurrâi's-Seb'a* (I-VI), thk., Bedruddin Kahveci, Beşir Cüveycâtî, 1. bsk., Daru'l-Me'mûn li't-Turâs, Beyrut, 1984.
- el-FERRA, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Maani'l-Kur'ân* (I-III), thk., Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, 2. bsk., Alemu'l-Kütüb, Beyrut, 1980.
- el-HAMEVÎ, Şihâbuddin Ebû Abdillâh Yakut b. Abdillâh er-Rûmî, *Mu'cemu'l-Büldân* (I-IV), Mektebetu'l-Esedî, Tahran, 1965.
- İBN AŞUR, Muhammed Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr* (I-XXX), ed-Dâru't-Tûnusiyye, tsz.

- İBN CEZERİ, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed ed-Dımeşkî, *Ğâyetu'n-Nihâye fi Tabakâti'l-Kurrâ* (I-II), thk., G. Bergstrasser, I. bsk., Mektebe-i Hancı, Mısır, 1932.
- Takrîbu'n-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr* (I-II), thk., İbrahim Atve İvâd, I. bsk., Matbaatu Mustafa el-Bâbî, Mısır, 1967.
- İBN CİNNİ, Ebu'l-Feth Osman, *el-Muhteseb* (I-II), Sezgin Neşriyat, İstanbul, 1986.
- İBN HANBEL, Ahmed, *el-Müsned* (I-VI), Matbaatu Mektebeti'l-İslâmî, Beyrut, tsz.
- İBN MANZUR, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrerem el-Ensârî (ö. 711h.), *Lisânu'l-Arab* (I-XV); Daru Sâdır, Beyrut, tsz.
- KATİP ÇELEBİ, Mustafa b. Abdullah, *Keşfu'z-Zunûn an Esama'l-Kütübi ve'l-Funûn* (I-II), Matbaa-i Behiyye, İstanbul, 1943.
- el-KAYSİ, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne an Maâni'l-Kırâât*, thk., Abdulfettah İsmail Çelebi, Kâhire, Daru Nahda, tsz.
- el-KAZVİNİ, Muhammed b. Abdirrahman Hatîb, *Telhîsu'l-Miftâh*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, tsz.
- KEHHALE, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Müellifin* (I-XV), Matbaatu't-Terakkî, Şâm, 1960.
- MANASTIRLI, Muhammed Rifat, *Mecâmiu'l-Edeb* (I-III), Dersaadet Yayınları, İstanbul, 1308h.
- MUHARREM EFENDİ, *Hâşiyetu Muharrem* (I-II), Matbaa-i Osmaniyye, İstanbul, 1309h.
- MUHTAR, CemaI, TDV. İA., " *Beşşâr b. Bürd* " Md., VI,8.
- MÜSLİM, Ebu'l-Huseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *es-Sahîh* (I-V), Daru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Mısır, 1955.
- en-NESEFİ, Ebu'l-Berekât, Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vil* (Hâzin kenarında) (I-IV), Matbaa-i Amire, İstanbul, tsz.



- en-NEVEVÎ, Muhyiddin Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şerefuddin, *et-Takrîb ve't-Teysîr li-Ma'rifeti Süneni'l-Beşîri'n-Nezâr*, thk., Abdullah Ömer el-Bârûdî, Dâru'l-Cinân, Beyrut, 1986.
- PALOVÎ, Abdulfettah, *Zübdetü'l-İrfân*, Hilal Yayınları, İstanbul, 1312h.
- es-SAVÎ, Ahmed b. Muhammed, *Hâşiye alâ Tefsiri'l-Celaleyn* (I-IV), Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, tsz.
- es-SUYUTÎ, Celâluddin Abdurrahman b. Ebu Bekr, *Tedribu'r-Râvî*, thk., Ahmed Ömer Haşim, Daru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, 1989.
- ŞEMSEDDİN SAMÎ, *Kâmûsu'l-A'lâm* (I-VI), Mihran Matbaası, İstanbul, 1898.
- ŞEYHZADE, Muhyiddin Muhammed b. Muslihiddin Mustafa, *Hâşiye alâ Tefsiri'l-Kadî el-Beydâvî* (I-IV), Bulak Baskısı, Kâhire, 1263h.
- et-TAFTAZANÎ, Sa'duddin Mes'ûd b. Ömer, *Muhtasaru'l-Maânî*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, tsz.
- et-TIBÎ, Şerefuddin Huseyn b. Muhammed, *et-Tibyân fî İlmi'l-Maânî ve'l-Bedâ' ve'l-Beyân*, thk. Hâdî Atiyye Mataru'l-Hilâlî, Mektebetu'n-Nahda'l-Arabiyye, Beyrut, 1987.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, TDV. İA., "*el-Avasım mine'l-Kavâsım*" Md., IV, 112.
- ez-ZEHEBÎ, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ* (I-XXIII), Müessesetu'r-Risâle, 2.bsk., Beyrut, 1984.
- ez-ZERKEŞÎ, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (I-IV), thk., Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Daru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Mısır, 1957.
- ez-ZİRİKLÎ, Hayruddin, *el-A'lâm* (I-XI), 3.bsk., Beyrut, 1969.