



**Ana Akım Müfessirlerin Kur'ân Kıraatlerine Yaklaşımları (4-13. Yüzyıllar)<sup>1</sup>**

***The Approaches of Mainstream Commentators to Qur'an Readings (4th-13th Centuries)***

Sait BOSAT<sup>2</sup>

<sup>2</sup>Dr. Öğr. Üyesi, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim dalı, Elazığ, Türkiye, sbosat@firat.edu.tr,  
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8810-1823>

*Araştırma Makalesi/Research Article*

**Makale Bilgisi**

Geliş/Received:  
07.02.2025  
Kabul/Accepted:  
08.04.2026

**DOI:**

10.18069/firatsbed.1634983

**Anahtar Kelimeler**

Tefsir, Kur'ân, Kıraat,  
müfessir, yaklaşım

**Keywords**

Tafsir, Qur'ân, Qirā'ât,  
Exegete, Methodological  
Approach

**ÖZ**

Kıraat ilmi, İslâmî ilimlerin oluşum sürecinde öncelikli bir konuma sahiptir. Kur'ân elfazının seslendirme biçimlerini ve farklı varyantlarını, aktarana nispet ederek araştırmayı konu edinen bu ilim, kaynağını tekrarları hariç altmış küsur hadisten alır. Temeli el-Ahrufü's-seb'a rivayetlerine dayanan kıraat ruhsatı hem okuma kolaylığını sağlamak hem de anlam çeşitliliğini artırmak amacıyla hizmet eder. İslam toplumunda hicrî dördüncü yüzyıldan itibaren sistematize edilmeye başlanan kıraat ilmi, başlarda yedili sistem temelinde öğretilirken, dokuzuncu asırdan itibaren onlu sisteme dayanan eğitim baskın hale gelmiştir. Başta müfessirler olmak üzere dilbilimciler ve fakihler kıraat müktesebatından geniş çerçevede istifade etmişlerdir. Kıraat yorumlarında erken dönem müfessirleri arasında belirgin farklılıklar olduğu görülmektedir. Bu bağlamda, çalışmada klasik tefsir literatürü taranarak müfessirlerin konuya dair yaklaşımları incelenmiştir. Alana dair bilimsel kaynaklar gözden geçirilerek konuya ışık tutacak bilgi ve örnekler tespit edilmiş, oluşturulan bilgi havuzu ilmî zeminde yorumlanmıştır. Araştırma sonucunda müfessirlerin kıraat olgusuna yaklaşımlarının başlıca iki temel perspektifle oluştuğu görülmüştür. Birincisi kıraatlerin nakil ve icmâ ile şekillenmiş bir ilim olduğu ve tartışmaya kapalı tutulduğunun kabulü, ikincisi ise kıraatlerin teorik düzeyde ilmin konusu olabileceği ve gerek senet gerek Arap dili grameri açısından ilmi platformda tartışılabilmesi yaklaşımıdır.

**ABSTRACT**

The discipline of Qirā'ât occupies a primary position in the formative period of Islamic sciences. This field, which examines the modes of pronunciation and variant forms of Qur'ānic expressions by attributing them to their transmitters, derives its basis from more than sixty prophetic traditions (excluding repetitions). The concession (*rukhsah*) of Qirā'ât, grounded in the narrations of *al-Ahruf al-Sab'a* (the Seven Modes), serves both to facilitate recitation and to enrich semantic diversity. Beginning from the fourth century of the Hijra, the science of Qirā'ât started to be systematized within the Islamic scholarly tradition. Initially taught according to the seven-reading system, the ten-reading system became predominant from the ninth century onwards. Scholars—particularly exegetes, as well as linguists and jurists—have extensively benefited from the accumulated knowledge of Qirā'ât. It is observed that significant differences exist among early exegetes in their interpretations of Qirā'ât. In this context, the present study examines the approaches of exegetes by surveying the classical tafsir literature. Relevant academic sources have been reviewed, and information and examples shedding light on the subject have been identified and analyzed within a scholarly framework. The findings indicate that exegetes' approaches to the phenomenon of Qirā'ât are shaped by two principal perspectives. The first holds that Qirā'ât is a transmitted science established through narration and consensus (*ijmā'*), and thus not open to dispute. The second, however, considers Qirā'ât as a subject open to theoretical inquiry, allowing for scholarly discussion both in terms of transmission chains (*isnād*) and the principles of Arabic grammar.

**Atf/Citation:** BOSAT, S. (2026). Ana Akım Müfessirlerin Kur'ân Kıraatlerine Yaklaşımları (4-13. Yüzyıllar). *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 36, 2, 623-636.

**Sorumlu yazar/Corresponding author:** Sait BOSAT, [sbosat@firat.edu.tr](mailto:sbosat@firat.edu.tr)

<sup>1</sup>Bu Makale 2019 yılında Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne sunulan "Kıraat ilmi açısından Âlûsî tefsiri" adlı doktora tezinden üretilmiştir. Daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamıştır.

## 1. Giriş

Kur'ân âyetleri nazil olunmaya başladığı ilk günden itibaren peygamber tarafından insanlara tebliğ edilmiştir. Bu süreçte, vahyin doğru anlaşılması ve aktarılması büyük bir önem taşımıştır. Peygamber, aldığı vahyi insanlara en açık ve anlaşılır şekilde tebliğ etmek için bazı kolaylıklara ihtiyaç duymuştur. Bu ilahî mesajın muhafazası ve doğru aktarımı için çeşitli yöntemler benimsenmiştir. Özellikle vahyin ilk muhataplarına sağlanan kıraat ruhsatı, ilahî mesajın anlaşılmasını kolaylaştıran başlıca unsurlardan biri olmuştur Hz. Peygamber'in farklı lehçelere uygun çoklu kıraat ruhsatı kabul görmüş ve farklı Arap kabilelerinin anlayabileceği şekillerde Kur'ân tilavetine izin verilmiştir. Kıraat ruhsatıyla, müslümanlara kolaylık ve genişlik sağlanmasının yanında mesajın insanlara daha kolay bir şekilde ulaştırılmasının hedeflendiği anlaşılmaktadır. Allah'ın Elçisi; içinde yaşlıların, çocukların, ümmîlerin, cariyelerin ve ömründe hiçbir kitap okumayanların bulunduğu bir insan topluluğuna gönderildiğini söyleyerek Kur'ân'ın telaffuzu hususunda Allah Teâlâ'dan kolaylık dilemiştir. Bunun üzerine Cebrâil, Kur'ân'ın “yedi harf” üzere indirildiğini ona göre okunabileceğini bildiren izni getirmiştir. (İbnü'l-Cezerî, t.s.: 1/20). Kur'ân'ın fonetiği ile ilgili verilen bu izin, temelini “yedi harf” diye bilinen ve sayısı mükerrerler hariç altmışı bulan hadislerden almıştır. Yedi harf ile alakalı hadislerin ortak noktası, birçok sahabenin birbirine yakın lafızlarla rivâyet ettikleri; “Muhakkak ki Kur'ân yedi harf üzerine nazil olmuştur. Kolayınıza geleni okuyun.” hadisidir (Buhari, t.s.: 6/227; Müslim, 1983: 1/562) Peygamberin Kur'ân eğitimi, her kabilenin âşina olduğu lehçeyle gerçekleşmiştir. Sahabeden bazıları Kur'ân'ı bir harfle, bazıları iki harfle, diğer bazıları daha fazla harfle öğrenmiştir. Daha sonra bölgelere dağılan sahabe, peygamberden öğrendikleri şekliyle Kur'ân eğitimini sürdürmüşlerdir. Hz. Osman döneminde mushaf istinsah edilirken, hareke ya da nokta farklılığının dışında kalan ve iskeleti farklı olan kelimeler mushafalara tevzi edilmiştir. Kitabet karakterli olmayan fonetik kıraatler ise bölgelere gönderilen ricalin hafızalarında şifahi olarak muhafaza altına alınmıştır. Kur'ân eğitimi hem tâbiîn hem de tebe-i tâbiîn döneminde farklı kıraatlerle gerçekleşmiştir. Bu durum uzmanlaşan ve kendilerini okumalara adayan, âdil, zâbit (hafızası kusursuz) ve muhakkik imamlara ulaşıncaya kadar devam etmiştir (İbnü'l-Cezerî, t.s.: 1/30, 31; Zürkânî, t.s.: 1/413).

Kıraatler için tedvin dönemine gelinceye dek herhangi bir sınırlama yapılmazken, bu dönemle birlikte yazılan eserlerde belli sınırlamalara gidildiği görülmektedir. Önceleri; yirmi, yirmi beş, elli, hatta yetmiş kişinin ihtiyar ettiği kıraatlere atıf yapılırken (İbnü'l-Cezerî, t.s.: 1/34, 37; Zürkânî, t.s.: 1/416) sayıları hayli fazla olan kıraatlerin belli kriterler doğrultusunda disipline edilme ihtiyacı hasıl olmuştur. Bunun için her bölgedeki otorite imamların kıraatleri ve ahalinin kendilerine olan teveccühü ön planda tutulmuştur (Mekkî, t.s.: 86, 87). İbn Mücâhid (ö. 324/936) : “Medine, Mekke, Basra, Kûfe ve Şam'daki insanların ittifakla okudukları kıraatleri seleflerinden aldıklarını, her beldenin samimi, ihlaslı, adaletli ve ahalisinin kendilerine teveccüh ettiği dirayetli yetkin imamların bu kıraatleri ihtiyar ettiğini belirtmiştir. (İbn Mücâhid, 1979: 46-48). Bölge imamlarının kıraatleri; sahih, meşhur (halk arasında şöhret bulmuş) olarak yedili sistem ((Kırâât-ı Seb'a)) altında mütalaa edilmiştir. Yedinin dışında kalanlar ise “şöhret kazanmamış” anlamında şâz kavramıyla temsil edilmiştir (İbn Mücâhid, 1979: 49).

İbn Mücâhid'in yedili sistemi oluştururken nazarı itibara aldığı yegâne kriter, okuyuşların beldelerde şöhret kazanıp geniş kitleler tarafından takip edilip okunması olmuştur. Ancak İbn Şenebûz (ö. 328/939) ve İbn Miksem'in (ö. 354/965) bazı tasarrufları; Senet, mushaf ve dil gibi diğer şartları koymasını gerekli kılmıştır. İbn Şenebûz'un mushafa uymayan sahâbe kıraatlerini okuması; İbn Miksem'in senet ve mushaf şartlarını geçerek sadece dil kurallarına uyan kıraatleri esas alması (İbnü'l-Cezerî, t.s.: 1/135) gibi teşebbüsler, İbn Mücâhid'i şöhret bulmuş bu kıraatleri; senet, mushaf ve dil kriterleri maiyetinde disipline etmeye zorlamıştır. İbn Mücâhid'in çalışması, alan otoritesi tarafından kabul görmüş ve yedili sisteme destek için birçok eser kaleme alınmıştır (Dimyâtî, 2006: 9-12).

İbn Mücâhid'e yakın bir dönemde yaşayan İbn Mihrân en-Nisâbûrî, (ö. 381/992) daha sonra İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) tarafından sistematize edilen onlu sistemin (Kırâât-ı Aşere) ilk çalışmasını *el-Ğâye fî'l-Kırââti'l-Aşr* isimli eseriyle yapmıştır. Ebû Cafer (ö. 130/747-48), Yakub (ö. 205/821) ve Halef-i-Âşir (ö. 229/844)'in ihtiyar etmiş oldukları okumaların da sahih kıraat kıstaslarına uygun olduğunu ispat ederek o tarihte onlu sistemi gündeme getirmiştir (İbnü'l-Cezerî, t.s.: 1/35, 36).

Kıraat ilmi, Kur'ân'ın doğru okunması ve anlaşılması açısından büyük bir öneme haizdir. Tarih boyunca farklı okuyuş biçimleri, İslam âlimleri tarafından değerlendirilmiş ve belirli sistemler oluşturulmuştur. Kur'ân'ın farklı kıraatlerle okunması hem dilsel hem de anlam açısından çeşitli yorumlara kapı aralamıştır. Bu bağlamda,

kıraatlerin tefsirlerde nasıl ele alındığı araştırılmıştır. Kıraatlerin tefsir ilmiyle ilişkisini anlamak için, ana akım tefsirler taranarak müfessirlerin yaklaşımları analiz edilmiştir. Bu veriler doğrultusunda, çalışmamızda ana akım tefsirler incelenerek araştırmaya katkı sağlayacak kıraatler belirlenmiştir. Mevcut bilgiler ışığında, ana akım tefsirler taranarak araştırmaya yön verecek kıraatler tespit edilmiştir. Oluşturulan veri havuzu ayrıştırılarak kıraat olgusuna karşı menfi ve müsbet yaklaşımlar tasnif edilmiştir. Kategorik başlıklarla konuya dikkat çekecek âyetlerde yer alan kıraat farklılıkları üzerinden konu işlenmeye çalışılmıştır.

## 2. Kıraat-Tefsir İlişkisi

Kur'ân kıraatlerinin önemli işlevlerinden biri de tefsirde; anlam genişliği ve zenginliği sağlaması, yorum çeşitliliği, fikhî hükümlerin istinbat edilmesi gibi anlama yönelik katkı sunmasıdır. Kıraatler detaylı bir şekilde incelendiğinde, yaklaşık yüzde 80'inin; idgam, izhar, imale, nakil, sekte, hemzenin tahkik veya tahfifi gibi anlam üzerinde doğrudan etkili olmadığı, daha çok okuma kolaylığı sağladığı görülmektedir. Müfessirler bu kıraatler sayesinde zengin anlamlara ulaşabilmişlerdir. İbn Âşûr (1879-1973) tefsirinin mukaddimesinde kıraat farklılıklarını iki başlık halinde ele almıştır. Birincisi: Harf ve hareketlerde oluşan okuyuş vecihleridir. Bunlar; med, imâle, tahfif, teshîl, tahkîk, izhâr, idgam, gunne gibi lehçesel ve kolaylık temeline dayalı kıraatlerdir. İkincisi: ملك ، مالك ، نُشِرُهَا - نُشِرُهَا ، يَصْدُونَ - يَصْدُونَ gibi kelime değişiklikleridir. İlk kısımda yer alan farklılıklar, Arapçanın haricinde hiçbir dile nasip olmayan; dilin maddelerini, mahreç ve sıfatlarını koruma gibi bir görevi ifa etmenin yanında Arap lehçelerinin çeşitli okuyuşlarını da beyan etmektedirler. Ancak âyetlerin anlamlarına etki etmedikleri için tefsirle ilgileri bulunmamaktadır. İkinci kısım kıraatlerde sözgelimi; Nâfi (ö. 169/785), İbn Âmir (ö. 118/736), Kisâf (ö. 189/805)'nin okuduğu يَصْدُونَ ile, İbn Kesîr (ö. 120/738), Ebû Amr (ö. 154/771), Hamza (ö. 156/773) ve Âsım (ö. 127/745)'in okuduğu يَصْدُونَ (İbn Mucâhid, 1979: 587) fiillerinde zammeli olan; “başkalarını iman etmekten alıkoyarlar”, kesreli ise “yaygara yaparak bağrışırılar” anlamına gelmektedir. Bu okumalar kendi içlerinde bir çelişki ya da tutarsızlık meydana getirmediği gibi âyete zenginlik katmaktadırlar (İbn Âşûr, 2000: 1/50-54).

Bazı müfessirler; med, imale, idgam gibi usûl farklılıklarının da anlama yansıdığını iddia etmişlerdir. Bu meyanda İbn Kesîr ve Hafs'ın (ö. 180/796) sıla ile/uzatarak okudukları فيه مهانا kıraatini şu şekilde yorumlamışlardır: “He harfin uzatılması, cehennem azabına karşı önlem alınmasına yönelik dikkatleri çekmektedir.” (Bursevî, 2009: 13/631). Aynı şekilde Hûd sûresi 41. âyetteki مجراها kelimesinin imâle ile okunmasının, “geminin dalgalar arasında batmadan inişli çıkışlı bir özellikte seyrettiğini” yansıttığını ifade etmişlerdir. Esasen Çağıl “Kur'ân Belâgatı ve Fonetigi Açısından Kıraatler” isimli doktora çalışmasıyla fonetik/ses esaslı kıraatlerin anlamla olan ilişkisini ortaya koymaya çalışmıştır (Çağıl, 2002: 413, 414). Yukarıda verilen bilgiler doğrultusunda bir müfessirin donanması gereken ilimlerin başında “Kıraat İlmi” gelmektedir (Yüksel, 1996: 30). Kıraat müktesebatı marifetiyle murâd-ı ilâhînin ortaya çıkması kolaylaşmıştır. Mücmel âyetlerin açıklanması, âm olanların tahsis edilmesi, mutlakların kayıtlanması, müşkillerin tavzihi gibi kapalılıkların açıklanması, kıraatlerden yararlanmak suretiyle gerçekleşmiştir (Taberî, 2000: 19/216, 217; Suyûtî, 1973: 5/322; Âlûsî, t.s.: 16/257).

## 3. Müfessirlerin Kıraat Telakkileri

Müfessirlerin mütevâtir kıraatlere yaklaşımlarını iki başlık altında inceleyebiliriz.

### 3.1. Kıraatleri Savunanlar

İlk anlayışta, kıraatlerin geniş halkalar marifetiyle nesilden nesile şifahi tevâtür yoluyla aktarıldığı, her birinin üzerinde icmâ olduğu, hepsinin Kur'ân âyeti olarak kabul edilmesi gerektiği belirtilir. Dolayısıyla kıraatler arasında herhangi bir şekilde kıyas yapılmasının ya da kıraatlerin dilsel açıdan eleştirilmesinin caiz olmadığı vurgulanır. Bu düşünce Basra nahiv mektebinin önde gelen temsilcileri; Sîbeveyhi (ö. 180/796), Zeccâc (ö. 311/923), Nehhâs (ö. 338/950) gibi dilbilimciler ve İslam âlimlerinin çoğunluğu tarafından desteklenen bir görüştür (Zeccâc, 1988: 45, 46; Nehhâs, 1988: 5/238). Mütevâtir kıraatleri savunanlar arasında hiçbir şekilde tercih yapmayı uygun görmeyen müfessirler olduğu gibi (Ebû Hayyân 1992: 1/253; 2/350; 3/75) kendi yorumuna uygun kıraati tercih eden ancak diğerlerini reddetmeyen müfessirler de bulunmaktadır. Müfessirlerin büyük bir kısmı bu görüşü benimsemektedir. Kurtubî (ö. 671/1273), Hâzin (ö. 741/1341), Şevkânî (ö. 1250/1834, Âlûsî (ö. 1270/1854) gibi birçok müfessirin kıraatler arasında tercihte bulunmakla birlikte hiçbir kıraate ta'n etmedikleri görülmektedir. (Şevkânî, 2007: 4/423). Ebû Hayyân almış olduğu köklü dil ve kıraat

eğitimi neticesinde kıraat savunmasında başat rol oynamıştır. Tefsirinde, mütevâtir okumaların eleştiriyeye kapalı olduğunu, kıraatleri inkâr etmenin insanı irtidada sürükleyebileceğini, lugavî kurallara aykırılığı ya da fasih olmadığı gibi gerekçelerle kıraatlere ta'n etmenin kabul edilemez olduğunu ifade etmektedir. Yine mütevâtir kıraatlerin bütünü'nün sıhhat derecesinin eşdeğer olduğunu sadece aralarında; anlam, dil ve kullanım bakımından şöret farkı olabileceğini ifade ederek kıraatler arasında bir tercihin söz konusu olamayacağını belirtmektedir (Ebû Hayyân, 1992: 2, 377; 4/230, 231).

Bu kategoride yer alan önemli müfessirleri şu şekilde sıralayabiliriz:

- Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344), el-Bahrü'l-muhît.
- Ebü'l-Leys es-Semerkindî (ö. 373/983), Tefsîrü'l-Kur'an'il-Kerîm/ Bahrü'l-ulûm
- Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), Mefâtihu'l-gayb
- Semîn el-Halebî (ö. 756/1355), ed-Dürrü'l-masûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn
- Tâhir b. Âşûr (ö. 1284/1868), et-Tahrîr ve't-tenvîr

Mütevâtir kıraatler arasında kendi yorumuna uygun olanı tercih eden ancak diğer kıraatleri hiçbir şekilde eleştirmeyen bazı müfessirler şunlardır:

- Muhammed b. Ahmed b. el-Kurtubî (ö. 671/1273), el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an
- Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310), Medârikü't-tenzîl ve hakâku't-te'vîl
- Ebü'l-Hasen el-Hâzin (ö. 741/1341), Lübâbü't-te'vîl
- Ebû Abdullah b. Muhammed eş-Şevkânî (ö. 1250/1834) Fethü'l-kadîr
- Ebü's-Senâ Şihâbü'd-dîn el-Âlûsî (ö. 1270/1854) Rûhü'l-Me'ânî

### 3.2. Kıraatlere Eleştirel Yaklaşım Tercih ya da Reddedenler

İkinci olarak, kıraatlere karşı eleştirel tutum sergileyip onları tercih ya da reddedenler gelir. Kıraatleri ta'nedenler, daha çok şu gerekçeleri ileri sürerler.

- Okumaların Arap dil kurallarına aykırı olması,
- Çoğunluğun okuyuşuna muhâlif olunması,
- Kıraatin müfessirin düşüncesindeki yoruma uygunluk arz etmemesi ve
- Mushaf hattına mugayir olması.

Ancak kahir çoğunluğu dil ve gramer kaynaklıdır. Bu yaklaşımda ilk akla gelenler Zemahşerî (ö. 538/1144) ve Taberî (ö. 310/923)'dir. Taberî'nin kıraat perspektifini şu şekilde özetleyebiliriz: O, genel olarak kıraat farklılıklarına karşı bir reaksiyon göstermemektedir. Ancak Taberî, kendisinin oluşturmuş olduğu dil ve anlam merkezli kriterlerle bazı kıraatleri yüceltmiş, diğerlerini ise farklı mütalaalarla tenkit etmiştir. Taberî, kıraat tercihinde şehirlerin icmâna mazhar olan okuyuşları esas almıştır. Bu, kabul edilebilir bir tavidir. Fakat kendi kriterlerinin dışında kalan kıraatler için; والقراءة التي لا يجوز خلافها عندي، “bana göre başka bir kıraatin caiz görülemeyeceği yegâne kıraat”, بمن يجوز عليه الخطأ والسهو، (kıraat imamı için) “kendilerinden unutmama ve hatanın sâdir olabileceği kimseler”, غير صحيح السند، “senedi sahih olmayan kıraat” vb. ifadeler, (Taberî, 2000: 15/76, 149, 238, 348) tercihin ötesine geçen ta'n ve yaralama özellikli tabirlerdir. Taberî kendine göre icmâ ve dil kriterine uymayan kıraatleri; zayıf, hatalı, kusurlu, senedi zayıf, şâz, caiz görülmemen, evlâ olmayan, kabul edilemez... şeklinde nitelemektedir. Taberî'nin sahih kıraatlerle ilgili bu tür ifadelerini, tefsirinin diğer konularına halel getirmeyen kusurlar olarak mütalaa etmek en doğru yaklaşım olacaktır. İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429)'nin ifadesiyle bunlar İbn Cerîr (ö. 310/923)'in “sakatât/hatalı tespitleri” arasında yer almaktadır. (İbnü'l-Cezerî, t.s.: 2/264). Taberî'nin kıraat tercihinde bulunurken sıkça kullandığı; “şehir kurrâsının okuyuşları”, “bölge okuyucularının geneli”, “üzerine icmân olduğu kıraat” gibi ifadeler, tercihte bulunurken çoğunluğun okuyuşunu baz aldığını göstermektedir. Ancak kıraatlerde tevatürün sübûtu, ittifak edilen okumalar için olduğu kadar, ihtilafli olanlar için de söz konusudur. Zira Taberî'nin ihtilafli diye nitelendirdiği kıraatler üzerine, bir beldenin ittifakı gerçekleşmiştir. Şayet kurrânın icmâ ettiği kıraatlerin dışında kalanlar mütevâtirliğini kaybetmiş sayılıysa bugün müslümanların kahir ekseriyetinin takip ettiği Hafs'ın tek kaldığı, تَجَارَةً خَاصَّةً (Bakara 2/282) gibi bazı kıraatler tevâtür dışı kalmış olacaktı (İbn Mücâhid, 1979: 193; İbnü'l-Cezerî, t.s.: 2/232; Dimyâtî, 2006: 213). Her ikisi de eşit şekilde nakledilmiş kıraatlerden birini mütevâtir kabul edip diğerini etmemek doğru bir tasarruf değildir. Aralarında bir evleviyet olmadığı gibi kurâniyetleri hususunda bir fark bulunmamaktadır. Ayrıca tek ya da azınlıkta kalan kıraatler, mütevâtirlik vasıflarını kaybetmezler. Çünkü kıraati sadece o imam değil mensup olduğu bölgenin tümü okumaktadır. Sözelimi İbn



Sâ'lebî (ö. 427/1035): Cumhurun kıraatinin nasb olduğunu ancak Nahâî, Yahya b. Vessâb (ö. 103/722), Talha b. Musarrif (ö. 112/731), Katâde ve Hamza'nın kesre ile بِهٖ بِأَلْحَامِ şeklinde kıraat ettiklerini bildirmiştir. Kesre kıraatinde وَتَشَدُّكَ بِاللَّهِ وَالرَّحْمَنِ ، وَتَشَدُّكَ بِاللَّهِ وَالرَّحْمَنِ cümlelerindeki benzer bir durumun söz konusu olduğunu ancak âmilin tekrar edilmemesi sebebiyle bu kıraatin fasih olamayacağını iddia etmiştir (Sa'lebî, 2002: 3/242). İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201): Zeccâc (ö. 311/923) ve Ferrâ (ö. 207/822)'nin kesreli kıraati hem Arap dili grameri açısından hem de Peygamberin, لَا تَحْلِفُوا بِأَبَائِكُمْ “Babalarınızın üzerine yemin etmeyin.” hadisine aykırı bulduklarını nakletmiştir (İbnü'l-Cevzî, 2002: 253, 254).

Ayrıca Ahfeş, nasb kıraatinin daha güzel bulunduğunu (Ahfeş, 1990: 1/243), Sem'ânî (ö. 489/1096), âlimlerin kesre kıraatini zayıf gördüklerini, (Sem'ânî, 1997: 1/394) Beğavî, nasb kıraatinin daha fasih olduğunu belirtmiştir (Beğavî, 1997: 2/159).

Râzî: Bazı müfessirlerin, kesre kıraatın hatalı olduğuna dair getirdikleri delilleri zikrettikten sonra bu delillerin hiçbirinin mütevâtir olan bir kıraat karşısında duramayacağını belirterek, mütevâtir kıraatlerin tartışmaya açık olmadığını ifade etmiştir. Hamza'nın bu kıraati kendiliğinden uydurmadığını bilakis peygamberden rivâyet ettiğini, luğavî kıyasın sema karşısında tutunamayacağını belirtmiştir. Bazı müfessirlerin şüirden delil getirerek bu kıraati savunmaya çalışmalarını da hayretle karşıladığını söyleyen Râzî, Hamza ve Mücâhid gibi iki büyük Kur'an âliminin rivâyetlerine itimat etmeden kaynağı meçhul iki beyitle, bir kıraati savunmayı güzel görmediğini vurgulamıştır (Râzî, 2000: 9/133, 134).

Ebû Hayyân: Nahiv âlimlerinin büyük çoğunluğu bu kıraati dilbilgisel açıdan hatalı bulmuş olsalar da kendisi her iki kıraat şeklini de sahih ve geçerli kabul ettiğini açıkça ifade etmiştir. Müfessir her iki kıraatın doğru olduklarını ispatlamak için özellikle cer kıraatine dil uzatanlara karşı Arap şüirinden deliller getirerek savunmuştur. Ebû Hayyân cer kıraatinin tevili sadedinde bazılarının والأرحام kelimesinin başındaki “vâv” harfini atıf değil kase olarak kabul ettiklerini nakletmiştir. Son olarak Sîbeveyhi'nin Hamza'ya nisbet edilen kesre kıraati kabih gördüğünü aktararak konuyu sonlandırmıştır (Ebû Hayyân, 1992: 3/164).

Âlûsî: Mecrûr kıraate yapılan eleştirileri naklettikten sonra Hamza'nın bu kıraati kişisel bir tasarrufla oluşturmadığını, rivâyet ettiği kıraatlerin bütünü; Süleyman b. Mîhrân el-A'meş (ö. 148/765), Muhammed b. Ebi Leyla (ö. 83/702) ve hadiste sika aynı zamanda üçüncü tabakadan olan, Cafer b. Muhammed es-Sâdik (ö. 148/765)'dan okuyarak aldığını belirtmiştir. Yine kıraat ve Arapça gramer alanlarında Kûfe'nin otoritesi kabul edilen Kisâî'nin de aynı kıraati okuduğunu hatırlatarak onun kıraatini savunmuştur. Konuyla ilgili olarak İbn Yaîş (ö. 643/1245)'in “Bu kıraati kötöleyenin küfüründen korkulur.” dediğini aktarmıştır. Âlûsî, mecrûr zamire atıf yapılmasının Basralılar tarafından kabul edilmediğini, ancak Kûfelilerin bu tür bir atıf uygun gördüğünü ifade etmiştir. Ebû Hayyân'ın *el-Bahr* adlı eserinde Kûfelilerin, “Mecrûr zamire atıf caizdir.” yönündeki tesbitlerinin daha doğru olduğunu Arap şiir ve nazmında buna dair çok örnek bulunduğunu naklederek konuyu sonlandırmıştır (Âlûsî, t.s.: 4/184, 185).

Söz konusu âyetteki nasb ve cer kıraatlerin her ikisi de yedili ve onlu sistem içerisinde yer alan sahih kıraatlerdir. Râzî, Ebû Hayyân, Âlûsî gibi birçok müfessir, kesre kıraatin sahih ve fasih olduğuna dair delilleri zikrederek mütevâtir kıraatlerin savunuculuğunu yapmışlardır. Başını Taberî'nin çektiği; Zemahşerî, Sâ'lebî, İbn Cevzî, Sem'ânî, gibi müfessirlerle; Ahfeş, Sîbeveyhi, Ferrâ, Müberred ve Zeccâc gibi dilbilimciler Hamza'ya nisbet edilen kesre kıraatin nahiv kurallarına uymadığını beyan etmişlerdir. Esasen yedili sistem içerisinde yer alan kıraatlere karşı savunucu bir tutum sergileyen; Beğavî, Beyzavî ve Nesefî gibi müfessirlerin kesreli kıraati zayıf bulmaları dikkate değer bir husustur. Birçok sahabe ve tabînden de rivâyet edilen bir kıraatin, sadece Basra nahiv ekolünün dil kurallarına aykırılığı sebebiyle zayıf görülmesi doğru değildir.

وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائِهِمْ لِيُزِدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ

“Yine bunun gibi, ortakları, müşriklerden çoğuna çocuklarını öldürmeyi iyi bir şey gibi gösterdi ki hem kendilerini mahvetsinler hem de dinlerini karıştırıp bozsunlar!” (En'âm 6/137).

Bu âyette sadece Şâm imâmı İbn Âmir; زَيْنٌ fiilini mechûl olarak قَتَلَ، زَيْنٌ yi ref'، أَوْلَادَهُمْ kelimesini nasb, شُرَكَائِهِمْ ismini kesre ile; وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائِهِمْ şeklinde muzâf ile muzâfun ileyhin arasını ayırarak okumuştur. (İbn Mücâhid, 1979: 270; İbnü'l-Cezerî, t.s.: 2/263; Dimyâtî, 2006: 274). Cumhurun kıraatine göre çocukları öldürenler müşrikler iken; İbn Âmir kıraatinde müşrikler değil, koştukları ortaklardır. Yani kız çocuklarını toprağa gömenler şirk koştukları şeytanlardır. Müşrikler şeytanların arzularına uyarak çocukları öldürmüşlerdir. İbn Âmir'in kıraatinde şeytanlar çocukların öldürülmesine sebep olduklarından fiil, sebebe isnat edilmiştir (Âlûsî, t.s.: 7/151).

Taberî, Arap dilinde olmayan bu hatalı kıraatin, Şâm halkının mushafındaki yazım karakterinden kaynaklandığı ifade eder (Taberî, 2000: 12/137, 138). Zemahşerî de muzâf ile muzâfun ileyhin arasına başka bir kelimenin girmesinin zaruret halinde dahi kabul görmediğini, bu tarz bir okumanın Kur'ân'ın eşsiz belagatini zedelediğini söyler (Zemahşerî, 1998: 2/66). Basra nahiv ve kıraat âlimi, Ebû Gânim el-Muzaffer (ö. 333/944) ise bunun bir âlim zellesi olduğunu nakleder. (Şevkânî, 2007: 2/233). Aynı minvalde Ferrâ, İbn Hâleveyh (ö. 370/980), İbn Atıyye (ö. 541/1147) ve Ukberî (ö. 616/1219) gibi âlimler bu kıraati, isnadına bakmaksızın dilsel açıdan eleştirmişlerdir (İbnü'l-Enbârî, t.s.: 1/342, 343). Zehebî, söz konusu kıraatle ilgili isnatları aktardıktan sonra İbn Âmir'in kıraatinin kabulü noktasında bir icmâ bulunduğunu hatırlatmıştır (Zehebî, 1984: 1/82-86). Ebû Hayyân Basra cumhurunun muzâf ile muzâfun ileyhin arasının ancak şiirde zarurettten ayrılabilceği gerekçesiyle bu kıraati kabul etmediklerini ancak Arap keliminde ve şiirinde buna benzer örneklerin çok fazla olduğunu naklettikten sonra bazı nahivcilerin buna icazet verdiğini doğrusunun da bu olduğunu vurgulamıştır (Ebû Hayyân, 1992: 4/657). İbnü'l-Cezerî ise Taberî ve Zemahşerî'nin iddialarına karşın İbn Âmir'in tabiînin büyüklerinden olduğunu, Hz. Osman ve Ebü'd-Derdâ'dan kıraat aldığını, Arap dilinde sözünün hüccet sayıldığını hatırlattıktan sonra onun gibi birinin rivayet olmadan sırf kitabete dayanarak kıraat rivayet etmesinin söz konusu olamayacağını belirtmiştir (İbnü'l-Cezerî, t.s.: 2/264). Âlûsî'de bu kıraatin Şam mushafındaki yazı karakterinden kaynaklandığını iddia eden Zemahşerî'nin iddialarına tek tek cevap vermiş onu şiddetli bir şekilde eleştirmiştir (Âlûsî, t.s.: 7/151).

بَدِيعَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ

“O, göklerin ve yerin eşsiz-örneksiz yaratıcısıdır; bir şeyin olmasını dilediğinde ona "ol!" der, hemen oluverir” (Bakara 2/117).

Bu âyet ve Âl-i İmrân 3/47; Nahl 16/40; Meryem 19/35; Yâsîn 36/82; Mü'min 40/68. sûrelerde geçen فَيَكُونُ fiillerini İbn Âmir, أَنْ takdiri ile fethalı okurken, Kisâi sadece Nahl ve Yâsîn sûrelerindeki fetha ile kıraat etmiştir. Diğer imamlar ise altı yerde de فَهُوَ يَكُونُ takdirinde düşünerek zamme ile okumuştur (İbn Mücâhid, 1979: 373; İbnü'l-Cezerî, t.s.: 2/220; Dimyâtî, 2006: 190).

İbn Atıyye (ö. 541/1147): Sibeveyhi'nin, Bakara sûresindeki, فَيَكُونُ cümlesini istinaf cümlesi kabul ederek فَهُوَ يَكُونُ takdirinde; Taberî, يَقُولُ üzerine atfederek her ikisinin de merfû okuduğunu aktarmıştır. Müfessir, “söz (يَقُولُ)” ve “oluş (يَكُونُ)” nun aynı anda gerçekleşmeyeceği gerekçesi ile atıf ihtimalinin hatalı olduğunu belirtmiştir. Aynı şekilde İbn Âmir'in nasb kıraatini İbn Mücâhid ve Ebû Alî el-Fârisî'nin (ö. 377/987) zayıf hatta lahn olarak değerlendirdiğini aktarmıştır. Müfessirin kendisi de nasb kıraati için “tevcihi zayıf bir kıraat” nitelemesinde bulunmuştur (İbn Atıyye, 1993: 1/187, 448).

İbnü'l-Cevzî: Mekki b. Ebi Tâlib'in fetha kıraatini tevcihten uzak gördüğünü nakletmiştir. (İbnü'l-Cevzî, 2002: 117).

Ebû'l-Muzaffer es-Sem'ânî: Emir fiilin cevabında gelen ve başında fâ harfi bulunan fiilin mansûb olması gerektiğinden hareketle nasb kıraatinin nahiv kurallarına daha uygun olduğunu ifade etmiştir (Sem'ânî, 1997: I/131).

Âlûsî: İbn Âmir'in nasb kıraatine, bazı nahiv âlimlerinin eleştirel yaklaşımlarını, hatta İbn Mücâhid'in nasb kıraatini hatalı saydığını, böyle bir yaklaşımın edepsizlik olduğunu nakletmiştir (Âlûsî, t.s.: 1/369).

Ebû Hayyân: فَيَكُونُ fiilinin mansûb oluşunu كُنْ emrinin cevabında gelmesine bağlamaktadır. Müfessire göre âyetteki emir hakiki anlamda olmadığı için فَيَكُونُ cümlesine benzemez. Çünkü buradaki fiiller şart ve ceza olarak tanzim edilmişken âyette böyle bir durum söz konusu değildir. Ebû Hayyân, İbn Mücâhid'in nasb kıraatini lahn ve vehim olarak nitelemesi hakkında da şu değerlendirmeyi yapmıştır: “Seb'a içerisinde yer alan mütevâtir bir kıraatin lahn olarak değerlendirilmesi zahir bir hatadır. İbn Âmir gibi halis bir Arap'ın böyle bir hata yapması pek mümkün görünmemektedir. Arapça gramerde Küfe'nin imamı sayılan Kisâi'nin böyle bir hataya düştüğünü söylemek hataların en büyüğüdür. Kur'an'ın tevâtürle sabit olmuş kıraatlerinden birini reddetmek, inanç açısından sorunlu bir tavidir. (Ebû Hayyân, 1992: 1/586).

Sonuç olarak altı âyette geçen nasb ve ref kıraatleri cumhur tarafından kabul edilen aynı zamanda yedili sistem içerisinde yer alan mütevâtir kıraatlerdir. Bu sebeple kıraatlerden birini diğerinden fasih ya da zayıf görmek doğru değildir. Kaldı ki, gramer açısından eleştirilen nasb kıraatinin tevcihi de birçok âlim tarafından yapılmıştır. Buna göre, “emir fiilin cevabında gelen fiil “fa” lı ise gizli bir أَنْ ile mansûb olabilir” (Beğavî, 1997: 1/142; Sa'lebî, 2002: 3/70).

ذَلِكُمْ أَفْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَتَكَبَّرُوا





“Mûsâ ile otuz gece (için) sözleştik ve buna on gece daha ekledik...” (A'râf 7/142).

...وَوَعَدْنَاكُمْ جَانِبَ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّاءَ وَالسَّلْوى...

“Ey İsrâiloğulları! ... Tûr'un sağ tarafında sizinle sözleştik; size kudret helvası ve bildircin gönderdik.” (Tâhâ 20/80).

Her üç âyette yer alan وَعَدَ fiilini; Ebû Cafer ve Basra'nın iki imamı Ebû Amr ve Yakub elifsiz, diğer yedi imam müfâale babından medli okumuştur (İbn Mücâhid, 1979: 100; İbnü'l-Cezerî, t.s.: 2/212; Dimyâtî, 2006: 387). İlk bakışta وَعَدَ fiili müşâreket anlamı taşıdığından; Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm (ö. 224/838) Mekki b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) ve Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/869) yaratan ile yaratılan arasında bir sözleşmenin olamayacağı düşüncesiyle medli kıraati doğru görmemişlerdir. Buna mukabil kıraatler arasında herhangi bir kıyaslanmanın yapılamayacağını, hepsinin mütevâtir ve eşit olduğunu savunan Ebû Hayyân, Semerkandî gibi müfessirler ise bazen وَعَدَ kalıbının, وَعَدَ anlamına gelebildiğini şiir ve Arap sözleriyle ortaya koymuşlardır. Müşâreket ihtimalini ise şu şekilde yorumlamışlardır: Allah Teâlâ vahyetmiş, Hz. Musa icabet etmiş ya da yaratan söz istemiş, Hz. Musa ise söz vermiştir (Ebû Hayyân, 1992: 1/321).

أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلُّ أَمَّنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ

“Allah'ın elçisi ve müminler, rabbinden ona indirilene iman ettiler. Her biri Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine inandılar. "O'nun elçileri arasında ayırım yapmayız" ...dediler” (Bakara 2/285).

Âyetteki لَا نُفَرِّقُ fiilini sadece Yakub, لَا يُفَرِّقُ okumaktadır. (İbnü'l-Cezerî, t.s.: 2/237; Dimyâtî, 2006: 214).

Yakub'un kıraatine göre anlam şu şekilde oluşmaktadır: كُلُّ أَمَّنَ بِاللَّهِ...وَكُلُّ لَا يُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ “Peygamber ve müminlerin hepsi Allah'a inanırlar yine hepsi peygamberler arasında ayırım yapmazlar.” (Suyûtî, 1973: 2/133).

Taberî: Nûn'lu kıraati müstefiz/meşhur, diğerini ise şaz olarak nitelemiş anlama uygun kıraatin cumhurun okuyuşu olduğunu nakletmiştir (Taberî, 2000: 6/126). İbnü'l-Cezerî, Taberî'yi şu sözleriyle eleştirmiştir: “Yakub'un kıraatini şaz olarak görmek ne büyük hatadır. Bu, sözlerine güvenilmeyen ve seçimlerine saygı duyulmayan kimselerin dışında daha önce karşılaşmadığımız bir tavidir” (İbnü'l-Cezerî, 2006: 2/388) Dâni: Ebû Amr'dan sonra Basra'nın genelini onu imam olarak kabul ettiğini ve ihtiyarlarını/kıraat tercihlerini takip ettiğini nakletmektedir. (İbnü'l-Cezerî, t.s.: 1/43).

قَالَ لَقَدْ عَلِمْتُ مَا أَنْزَلَ هَؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بَصَائِرَ وَإِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا فِرْعَوْنُ مَثْبُورًا

“Mûsâ şöyle dedi: "Çok iyi biliyorsun ki, bunları birer ibret/açık delil olmak üzere ancak göklerin ve yerin rabbi indirdi. Ey Firavun, ben de seni kesinlikle helak olmuş bir kişi olarak görüyorum" demişti.” (İsrâ 17/102).

Âyette geçen عَلِمْتُ fiilini Kisâî mütakellim kalıbında عَلِمْتُ diğer imamlar ise muhatap formatında عَلِمْتُ okumuştur. Kisâî'nin kıraatine göre bilme eylemi Hz. Musa'ya, cumhurun kıraatine göre ise Firavun'a nisbet edilmektedir. (İbn Mücâhid, 1979: 385; İbnü'l-Cezerî, t.s.: 2/309; Dimyâtî, 2006: 362).

Taberî: Kurrânın عَلِمْتُ fiilinde ihtilaf ettiğini, cumhur kurrânın fethayla, Hz. Ali'nin de zammeyle okuduğunu rivâyet etmiştir. Taberî, genel prensibinin gereği olarak cumhur kurrânın icmâna ters düşen kıraatleri şaz görmüştür (Taberî, 2000: 17/568, 569).

Ebû İshâk es-Sa'lebî (ö. 427/1035): Zamme kıraatinin; Şu'be, Ebû İshâk ve Muradoğullarından Gülsüm el-Murâdî yoluyla Hz. Ali ve İbn Abbas'a nisbet edildiğini ve Kisâî'nin haricinde kimsenin bu rivâyete güvenip almadığını nakletmiştir” (Sa'lebî, 2002: 6/138, 139).

Beğâvî (ö. 516/1122): Ref kıraatini, Murâdoğullarından meçhul bir adamın Hz. Ali'ye nisbet etmesine güvenilemeyeceği gerekçesiyle kabul etmemektedir. Müfessir, Hz. Musa'nın kendi bilgisiyile Firavun'a meydan okumasının bir anlam ifade etmeyeceğini belirterek kurrânın üzerine icmâ ettiği kıraatin anlam cihetiyle daha doğru olduğunu söylemiştir (Beğâvî, 1997: 5/134). Kurtûbî de tefsirinde, Beğâvî ve Sa'lebî'nin düşüncelerine paralel bilgilere yer vermiştir (Kurtûbî, 2006: 10/336).

Zeccâc: Firavun'un, Allah'ın âyetlerinden haberdar olmasını delil olması bakımından daha mükemmel bulmuştur. Zeccâc'a göre, Firavun'un, إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ “size gönderilen bu elçiniz mutlaka aklını yitirmiş,” (Şuarâ 26/27) suçlamasına karşı Hz. Musa, لَقَدْ عَمِلْتُ cevabını vererek kendisinin mecnun olmadığını ifade etmiş olmaktadır (İbn Âdil, 1998, 12/401).

Sonuç olarak müfessirlerin zamme kıraate karşı eleştirileri senet ve mâna açısından olmuştur. Senet açısından: Zamme kıraati Kisâî tarafından ihtiyar edilmiş ve kendi bölgesinde şöhret bulduğu için İbn Mücâhid tarafından yedili sistem içerisine alınmıştır. Mâna açısından: عَلِمْتُ kıraatine göre Hz. Musa kendisinden haber vermektedir. Âyetlerin, Allah tarafından ibret için indirildiği gerçeğine muttali olduğunu,

dolayısıyla önceki âyette kendisine atfedilen meshûr (sihirlenmiş) iftirasına karşın sihirlenmiş ya da mecnun olmadığını bildirmektedir. علمت kıraatinde ise bilme eylemi azarlama formatında Firavun'a nisbet edilmektedir. Firavun, Allah'ın âyetlerini bilmesine rağmen inadından dolayı iman etmemektedir. Diğer taraftan âyetin başındaki “çok iyi biliyorsun ki...” ifadesi, Firavun'un inkârının, aklen ikna olmamasından değil inatçılığından kaynaklandığına (küfr-i inâdî) işaret etmektedir (İbn Atıyye, 1993: 3/509).

وَتِلْكَ الْقُرَىٰ أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِمِثْلِهِمْ مَوْعِدًا

“İşte o beldeleler (ahalisi), zulme sapınca onları helâk ettik; helâk etmek için de belli bir süre belirlemiştik.” (Kehf 18/59).

Kehf sûresindeki âyette geçen لِمِثْلِهِمْ kelimesinde farklı okumalar söz konusudur. Âsım'ın râvisi Ebû Bekir Şu'be (ö. 193/809) kelimeyi, هَلَك fiilinin mastarı ya da ism-i zamanı olarak لِمِثْلِهِمْ kalıbında, diğer râvisi Hafs ise yine هَلَك fiilinden kıyas dışı olarak مَرَجع vezninde mastar veya ismi zaman olarak لِمِثْلِهِمْ okumuştur. Diğer imamlar أَهْلَك babından mimli mastar veya ismi zaman olarak لِمِثْلِهِمْ şeklinde kıraat etmiştir. (İbn Mücâhid, 1979: 393; İbnü'l-Cezerî, t.s.: 2/311; Dimyâtî, 2006: 368).

Taberî: söz konusu kıraatle ilgili olarak Hicaz ve Irâk kurrâsının kelimeyi, if'âl babından mastar olarak لِمِثْلِهِمْ, Âsım'ın ise, sülasî mücerred mastar olarak لِمِثْلِهِمْ okuduğunu aktardıktan sonra, doğru kıraatin لِمِثْلِهِمْ olduğunu iddia etmiştir. Müfessir âyetin başında geçen أَهْلَكْنَاهُمْ وِتْلْكَ الْقُرَىٰ ifadesinin bu kıraati desteklediğini, ayrıca kurrânın icmânının bu kıraat üzerine oluştuğunu vurgulamıştır. (Taberî, 2000: 18/54).

Beyzâvî: Âsım'ın râvilerinden Ebû Bekr'in مَهْلِكِهِمْ, Hafs'ın ise “lâm” in kesresiyle مَهْلِكِهِمْ okuduğunu bu kalıbın ise مَرَجع ve مَجْبِض mastarları gibi bâbın şâz mastarları olduğunu söylemiştir. (Beyzâvî, t.s.: 3/282).

Söz konusu kelime, ya mastar olarak “helak etme”, ya da ismi zaman olarak “helak vakti” anlamlarına gelebilmektedir. هَلَك maddesi; عَمَّ ، مَنَع ، صَرَب (2, 3 ve 4. bablar) olmak üzere üç ayrı babdan gelmektedir. Dolayısıyla hem lâzım hem de müteaddî fiil olarak kullanılageldiği için şâzlık bir durum söz konusu değildir. (Âlûsî, t.s.: 15/306). Her üç kıraat de yedili sistem içerisinde yer alan ve mütevâtir kabul edilen kıraatlerdir. Anlam olarak; ya mastar biçiminde “onların helak olacaklarını” ya da ismi zaman olarak, “helak olacakları zamanı” ifade etmektedir.

#### 4.3. Farklı Kelime İhtilafı

وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ “O, gayba ait bilgileri sizden esirgemez” (Tekvîr 81/24).

Yani peygamber akıl ve duyularla bilinemeyen fizik ve bilgi alanı ötesiyle ilgili gaybî bilgileri kıskançlık ya da cimrilik yapıp sizden gizlemez.

Âyetteki بِضَنِين ifadesini; İbn Kesîr, Ebû Amr, Kisâî ve Rüveys (ö. 238/852), “yalan söylemekle suçlanan” anlamında بِضَنِين şeklinde okumuştur (İbn Mücâhid, 1979: 673; İbnü'l-Cezerî, t.s.: 2/398; Dimyâtî, 2006: 574). Buna göre anlam, “O, gayba ait bilgiler hakkında size yanlış bilgi vermez.” şeklinde oluşmaktadır.

Taberî: Tefsirinde, ilgili kelimenin bütün mushafalarda بِضَنِين şeklinde yazıldığını, bu sebeple kitabete uygun kıraatin, diğer kıraatten evla olduğunu iddia etmiştir. Anlam olarak peygamberin, Allah'ın kendisine öğrettiği vahyi, insanlara öğretme hususunda cimri davranmayacağını, bilakis aldığı vahyi insanlara tebliğ noktasında haris olduğunu söylemiştir (Taberî, 2000: 24/258).

Hâzin: Hz. Peygamberin “yalancılıkla itham edilmesi” anlamının bağlama daha uygun olduğu gerekçesiyle بِضَنِين kıraatini tercih etmiştir. Zira inkârcılar onu hiçbir zaman cimrilik yapmakla suçlamamışlardır. Bilakis yalancılıkla itham etmişlerdir. Dolayısıyla Allah Teâlâ peygamberden yalancılık töhmetini kaldırmış olmaktadır. Müfessir ayrıca بِضَنِين maddesinin على ile بِضَنِين'in ise ب harf-i cer'i ile kullanıldığını söyleyerek بِضَنِين kıraatinin evla olduğunu ifade etmiştir (Hâzin, 1979: 7/216).

Zemahşerî: Söz konusu kelimenin, Abdullah b. Mesûd'un mushafında “dât” ile Übey b. Ka'b (ö. 33/654 [?])'ın mushafında ise “zâ” ile yazıldığını her ikisinin de peygamber tarafından okunduğunu bildirerek herhangi bir ayırımında bulunmamıştır. Müfessir her iki harfin telaffuzu ile ilgili mahreç ve sıfat bilgisi vererek Arap olmayan acem unsurların bu iki sesi ayırt edemediklerini etseler bile hatalı okuduklarını söylemiştir. (Zemahşerî, 1998: 4/713).

Ferrâ: Kendisinin بِضَنِين kıraatini tercih ettiğini, ancak İmam Âsım'ın ve Hicaz ehlinin بِضَنِين okuduğunu belirttikten sonra, Hicaz kıraatinin de güzel olduğunu belirtmiştir. Ferrâ, âyette على yerine عن ya da ب harfi kullanılmış olsaydı بِضَنِين kıraatinin daha uygun olacağını ancak Arapların, “itham” anlamındaki kelimeyi ما عَلَى فُلَانٍ بِمِثْلِهِمْ örneğinde olduğu gibi على harfi ile kullandıklarını, dolayısıyla “yalancılıkla itham” edilen kıraatin daha doğru olduğunu ifade etmiştir (Ferrâ, 1983: 3/242, 243).

Âyete dair kıraatlerin her ikisi de mütevâtirdir. Bu noktada asıl itibar edilmesi gereken hıfz ve nakildir. Taberî, mushafların ittifak ettiği hat karakterine uygun olması sebebiyle بِطْنِيْن kıraatini diğer kıraate tercih etmiş, ümmetin ittifakına mazhar olan بِطْنِيْن kıraatini itibarsızlaştırmıştır. Hâzin ve Ferrâ anlam ve dilsel gerekçelerle bir kıraati diğerinin önüne almış nakli göz ardı etmiştir.

## 5. Sonuç

Kur'ân-ı Kerim'in nüzûl sürecinde, lehçe farklılığı ve Arap dilinin edebî zenginliği gibi unsurlar, Kur'ân metninin farklı okumalarına ruhsat tanımıştır. Değişik telaffuz biçimlerine alışık olan kabilelere tanınan kolaylık sonucunda zamanla bir kıraat birikimi oluşmuştur. Sonradan Kıraat İlmi adı altında ayrı bir disiplin olarak teşekkül eden bu rezerv, Kur'ân-ı Kerim ile doğrudan ilintili ilimler içerisinde başat rol oynamıştır. İlahî kitabın kelimelerine tanınan ruhsat hem farklı kabile bireylerini Kureyş lehçesine zorlamayıp kolaylık sağlamış hem de anlam ve yorum çeşitliliğine ufuk açmıştır. Bununla beraber kıraat farklılıklarının zamanla belirli bölgelerde farklı okuyuşların benimsenmesine neden olduğu ve bu durumun bir dereceye kadar bölgesel ayrılıklara yol açtığı ifade edilmiştir.

Cumhur ulemânın kabulüne göre mütevâtir kıraatlerin her biri Kur'ân sayılmaktadır. Dolayısıyla aralarında bir kıyaslama yapmak ya da üstünlük sıralamasına tabi tutmak caiz görülmemiştir. Bu ancak onlu sistem (Kırâât-ı Aşere) dışında kalan kıraatler için söz konusu olabilir.

Kıraatler için temel kriter senedin tevâtürüdür. Bununla beraber mütevâtir olan okumalar mushaf hattına muvafık oldukları gibi Arap dil kurallarına da (bir yönüyle de olsa) uygunluk arz ederler. Herhangi bir kıraatin sırf, Basra nahiv ekolünün gramer yapısına aykırılığı sebebiyle zayıf görülmesi doğru bir yaklaşım olmaz. Kıraat, dil ve rivâyete dayalı bir olgudur. Sonradan beşerî çabalarla oluşturulan filolojik kuralların sahih kıraatlerin bir kriteri olarak değerlendirilmemesi gerekir.

Kur'ân kıraatleri, İslâmî ilimler içinde hem lafzî hem de rivayet temelli bir disiplin olarak özel bir yere sahiptir. Sahih kıraatlerin en önemli unsuru, tevâtür derecesinde bir senetle Hz. Peygamber'e dayandırılmasıdır, bu da kıraatlerin ibadetlerde kullanılabilir nitelikte olmasını sağlar.

Kıraatlerin sahih kabul edilmesinde bir diğer ölçüt, Mushaf hattına uygunluk ve Arap dilinin kurallarına aykırı olmamasıdır. Ancak, Arap dilinin tek bir gramer sistemine indirgenemeyeceği unutulmamalıdır; Basra, Kûfe ve Bağdat gibi farklı nahiv ekolleri, dilin farklı yönlerini esas alarak kurallar geliştirmiştir. Bu nedenle, bir kıraatin belirli bir nahiv ekolüne aykırı olması, onun dilsel olarak hatalı olduğu anlamına gelmez. Sarf-nahiv, Arap dilinin kurallarını sistemleştiren beşerî bir disiplindir. Bu kurallar kıraatleri geçersiz kılmak için değil, açıklamak için kullanılmalıdır. Kıraatler, nahiv ilminin kaynaklarından biri olarak değerlendirilmelidir.

Kıraatlerin dilsel çeşitliliği, Kur'an'ın Arap dili içindeki zenginliğini ve farklı lehçelere hitap edebilme özelliğini yansıtır. Bu nedenle, bir kıraati sırf bir nahiv ekolüne aykırı diye zayıf görmek, ilim ve adalet ölçüleriyle bağdaşmaz. Kıraat ilminin temel dayanağı rivayet zinciridir ve bir kıraatin sahih kabul edilmesi için en önemli şart, tevâtür derecesinde bir senetle Resûlullah'a dayandırılmasıdır.

Kıraat İlmi, Kur'ân'ın yorumlanmasına kattığı zenginlik sebebiyle, Tefsir ilmiyle yakın ilişki içerisinde olmuştur. Farklı okumalar kendi aralarında bir çelişki oluşturmadıkları gibi mânânın değişik boyutlardan tamamlanması, desteklenmesi ve pekiştirilmesi noktasında birbirlerinin mütemmimi konumundadırlar. Kıraat ilmi marifetiyle mâna zenginliğine ulaştığı gibi bazı müphem kelimeler ve kapalı ifadeler, vuzuha kavuşturulmuştur.

Mütevâtir kıraatlere ilaveten yedi bin'in üzerinde âhad ve şâz kıraatten de istifade ederek anlam ve yorum zenginliğine ulaşan müfessirlerin kıraatlere yaklaşımları farklılık arz etmektedir. Mütevâtir kıraatleri, birer Kur'ân âyeti kabul edip aralarında herhangi bir şekilde kıyas yapılmasına cevaz vermeyen savunmacı yaklaşım; diğer ise kıraatlerin naklî değerini ıskalayarak özellikle dil açısından eleştirip onları tercih eden ya da tümüyle reddedenlerdir. Kıraatleri eleştirel okuyan müfessirlerin yaklaşımları müsteşriklerin eleştirilerine zemin hazırlar niteliktedir. İbn Âmir gibi Arap dilinde otorite olan bir kâfînin kıraatine lahn yaftası vurmanın yahut İmam Nâfi'yi Arapçanın ne olduğunu bilmeyen biri olarak tanımlamanın oryantalistlerin suçlamalarından pek bir farkı olmadığı söylenebilir. Bir kıraat imamının farklı raviler ve tarikler aracılığıyla çeşitli kıraatleri nakletmesi de herhangi bir çelişki teşkil etmez. Aksine bu durum, o imamın sahih kıraatler arasından kendi ilmî ölçütlerine göre birden fazla vecih tercih ettiğini ve bu tercihlerin farklı yollarla rivayet edildiğini gösterir. Nitekim İmam Âsım Abdurrahmân es-Sülemî'den aldığını, Ebû Bekr'e, Zir b. Hubeys'ten aldığını ise Hafs'a okuttuğunu bildirmiştir.

Mütevâtir kıraatlerin şâz kıraatlere tercih edilmesi normal karşılanırken mütevâtir kıraat arasında ne şekilde olursa olsun hiyerarşik bir değerlendirmede bulunmak doğru değildir. Sahih kıraatlerin her biri, Kur'ân'ın anlam zenginliğini yansıtan birer ayet niteliği taşıdığından dolayı aralarında kıyaslamalarda bulunmak âlimler tarafından hoş karşılanmamıştır. Bir müfessirin; “daha fasih”, “daha belîğ”, “daha açık”, “daha kaliteli”, “daha meşhur”, “daha doğru” gibi niteliklemlerle tercih etmiş olduğu kıraati başka bir müfessir reddedebilmekte ve benzer ifadeleri diğer kıraat için kullanabilmektedir. Onların okumalardan birini üstün tutmaları, kendi düşüncelerine uygun anlamı tercih etmelerinden ibarettir. Gerçekte her iki kıraat de yek diğerinin taşımadığı anlamı hâmil olduğu için güzel ve kıymetlidir. Nitekim başını; Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin çektiği Kadı Beyzâvî, Fahreddîn er-Râzî, Ebû'l-Berekât en-Nesefî, Semîn el-Halebî ve İbn Âşûr gibi müfessirlerin ve kıraat sahasında temayüz eden âlimlerin kollektif kanaati bu yöndedir.

Son olarak kıraatlerdeki ihtilaflar, fikhî içtihatlardan tamamen farklıdır. Kıraatler arasındaki ihtilafın kaynağı vahiydir. Fıkıhtaki ihtilafın kaynağı ise doğru veya yanlış olabilecek değerlendirmelere dayanan içtihatlardır. Kur'ân lafızlarının farklı varyantlarına bakan kişi, her birinin elmas parçalarının farklı renkleri gibi pek çok mânaları temsil ettiğini görecektir.

### Kaynaklar

- Ahfeş el-Evsat, (1990). *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Hüdâ Mahmûd Karâ'a. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî.
- Âlûsî, Ş. (t.s.). *Rûhu'l-Me'ânî fî tefsiri'l-Kur'ânî ve's-sebi'l-mesanî*. Beyrut: Dar'u İhyai't turasi'l-Arabi.
- Begavî, M. (1988). *Tefsîru'l-Begavî Me'âlimu't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullâh en-Nemîr. vd. Riyâd: Dâru Taybe.
- Beyzâvî, M. (t.s.). *Envarü't-tenzîl ve esrarü't-te'vil*. thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs'i-Arabî.
- Buhari, M. İ. (t.s.). *Sahih-i Buhari*. Şam: Daru'l Ulumi'l-İnsaniyye.
- Bursevî, İ. H. (2009). *Ruhu'l-Beyân Kur'an Meali ve Tefsiri*, İstanbul: Erkam Yayınları.
- Çağıl, N. (2002). *Kur'ân belâgati ve fonetiği yönünden kıraatler*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Erzurum
- Dimyâtî, A. (1998). *İthâf'u fudalâ'il-beşar fî'l-kıraati'l-erbeate aşer*. Beyrut: Alemü'l-Kütüb.
- Ebû Hayyân, E. (1992). *el-Bahrü'l-Muhît fî't-tefsir*. Beyrut: Daru'l-Fikr.
- Ferrâ, Z. (1983). *Me'âni'l-Kur'ân*. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb.
- Hâzin, A. (t.s.). *Lübâbü't-te'vil fî meâni't-tenzîl*. Beyrût.
- İbn Âşûr, M. (2000). *et-Tahrîr ve't-Tenvîr mine't-tefsîr*. Beyrut: Müessesetü't-Tarihi'l-Arabî.
- İbn Atiyye, E. (2001). *el-Muharraru'l-Vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdü's-Selâm Abdü's-Şâfi Muhammed. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- İbnü'l-Cevzî, C. (2002). *Zâdü'l-Mesîr*, Beyrut: el-mektebu'l-İslâmî, 1423/
- İbn Cinnî, O. (1986). *el-Muhteseb fî tebyîni vucûhi şevâzî'l-kıraati ve'l-izâhi minhâ*. thk. Ali Necdî Nasîf, Abdulfettah İsmail Çelebî. İstanbul: Sezgin Neşriyat.
- İbn Hâleveyh. H. (t.s.). *el-Muhtasar fî şevâzî'l-Kur'an min kitâbi'l-bedî'*. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî.
- İbn Mücâhid. E. (1980). *Kitâbü's-seb'a fî'l-kirâât*. Mısır: Dâru'l-Marife.
- İbnü'l-Cezerî, M. (t.s.). *en-Neşr fî'l-kirâati'l-aşr*. Tah. Ali Muhammed Dabbağ. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiye.
- İbnü'l-Enbârî, K. (t.s.). *el-Beyân fî garîb-i i'râbi'l-Kur'ân*, Kâhire: y.y.
- Kurtubî, E. A. (2006). *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle.
- Mekkî, B. (1983). *el-Keşf 'an vucûhi'l-kirâati's-seb' ve ilelihâ ve hiccihâ*. thk. Muhyiddîn Ramadân, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle.
- Mekkî, B. (t.s.). *el-İbâne an meâni'l-kirâât*. thk. Muhyiddin Ramazan. Dimeşk: Daru'l-Me'mun.
- Nehhâs. E. C. (1988). *İ'râbu'l-Kur'ân*. thk. Zühayr Gâzî Zâhid. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb.
- Müslim, E. H. (1983). *Sahih-i Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdu'l'baki, Beyrut: Daru'l-Fikr.
- Nesefî, E. B. (2005). *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vil*. thk. Mervan Muhammed. Beyrut: Daru'n-Nefâis.
- Râzî, E. A. (2013). *Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Sa'lebî, E. İ. (2002). *el-Keşf ve'l-Beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî.

- Sem'ânî, E. M. (1997). *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Yâsîr b. İbrâhim. Ganim b. Abbâs b. Ganim. Riyad: Dâru'l-vatan.
- Semîn, H. (t.s.). *ed-Dürri'l-Mesûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. Dımeşk: Dâru'l-Kalem.
- Suyûtî, C. (2003). *ed-Durru'l-Me'sûr fî't-efsîr bi'l-me'sûr*. thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî. Kahire: Merkez'ul-Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dırâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye.
- Şevkânî, M. (2007). *Fethü'l- Kadîr el-Câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min İlmi't-Tefsîr*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs.
- Yüksel, A. O. (1996). *İbnü'l-Cezerî ve Tayyibetu'n-neşr'i*. İstanbul: Marmara Üniversitesi ilahiyat Fakültesi Yayınları.
- Zeccâc, E. İ. (1988). *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. thk. Abdul Celil Abduh. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb.
- Zehebî, E. A. (1984). *Ma'rifetü'l-Kurrâi'l-Kibar*. thk. Beşşar Avvâd. Şuayb Arnavût. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle.
- Zemahşerî, C. (1998). *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vîl*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz. Riyad: Mektebetü'l-ubeykân.
- Zürkânî, M. A. (t.s.). *Menâhilü'l-İrfian li Ulum'il-Kur'ân*, Kahire: Matbaatu Îsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhû.

---

#### **Etik, Beyan ve Açıklamalar**

---

1. Etik Kurul izni ile ilgili;
    - Bu çalışmanın yazarı, Etik Kurul İznine gerek olmadığını beyan etmektedir.
  2. Bu çalışmanın yazarı, araştırma ve yayın etiği ilkelerine uyduğunu kabul etmektedir.
  3. Bu çalışmanın yazarı kullanmış olduğu resim, şekil, fotoğraf ve benzeri belgelerin kullanımında tüm sorumlulukları kabul etmektedir.
  4. Bu çalışmanın benzerlik raporu bulunmaktadır.
-