

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 harekelerin telaffuz şekillerinde ve i'râb vecihlerinin çeşitliliğinde vâki olan kıraat alimlerinin ihtilaflarıdır.

* Bu makale, Tâhir b. Aşûr'un, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Teavîr* (nşr. Dâru Suhuûn, Tunus, 1997) isimli eserinin, I/ 51-63. sayfaları arasında, el-Mukaddimetu's-Sâdisetu fi'l-Kirâât (Altıncı Mukaddime Kıraatlara Dairdir) başlığıyla yayınlanmıştır.

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

Meselâ, عدابي kelimesindeki¹ harfi hem sükûn, hem de fetha ile okunur².
Kezâ, i'râb vecihlerinin birden çok oluşuna misâl olan

..حتى يقول الرسول³, hem (ediyoldeki) harfinin fethası, hem de zammesi ile okunur.⁴ Yine, ولا خلة ولا شفاعة⁵ âyetindeki⁶ üç ismin⁶, ref

¹. A'râf, 156

². Mütেকellim "ya"sını hemzenin takip ettiği şekliyle bu izâfet terkebini, Nâfi' ve Ebû Ca'fer, عى 'nun fethasıyla, diğer kurrâ ise sükûn ile okur (ed-Dâni, Ebû Amr Osman b. Saîd (ö. 444/1053), Kitâbu't-Teysîr fi'l-Kirââti's-Seb', thk., Otto Pretzl, 2. bsk., Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1984, s. 115; ed-Dimyâfi, Ahmed b. Muhammed b. Abdilgani (ö. 1117/1705), İthâfu Fudalâi'l-Beşer fi'l-Kirââti'l-Erbaa Aşer, thk., Ali Muhammed ed-Dabbâ', Abdülhamid 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.

³. Bakara, 214.

⁴. Kurrâdan sadece Nâfi', عى harfinin zammesi ile okurken, diğerleri fetha ile okur (bkz. ed-Dâni, s. 80; ed-Dimyâfi, s. 156-157; Palovî, s. 34). Müellifin, kıraat vecihlerinden, hiç bir şekilde tefsîrle 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 kasdediliyorsa, bu durumda حتى dan sonra gizli bir أن takdir edilir ve bu mastar edâtı, muzariyi nasbetmiş olur. Şayet, mezkûr muzari fiiliyle mazî veya hâl kasdediliyorsa, o takdirde حتى- ibtidâ harfi olması hasebiyle fiilin merfû gelmesi gerekir. Dolayısıyla bu durumda أن takdir edilmesi mümkün olamaz. Çünkü أن , gelecek zamanın alâmetidir. حتى ile mazî veya hâl kasdedilmesi sonucunda fiilin merfû okunması, حتى nun öncesiyile sonrası arasında sebebiyet bağının oluşmasını gerektirir. Yani, lafız bakımından olmasa da, mâna bakımından bir ittisâl hâsıl olur. Meselâ: مرض فلان حتى لايرجوه "Falan kimse öyle bir hastalandı ki, (insanlar), onu (n iyileşmesini şu ân) ümit etmemekteler." Bu misâlde şimdiki zamanın, tahkiki olarak kasdedilmesi söz konusudur. Yani ihbârda bulunan kişi, bu haberi verirken, hastadan ümit kesilmesi hâlini konuşma esnâsında kasdetmektedir. Şayet hâl değil de istikbâl kasdedilmiş olsaydı, bu durumda أن takdiriyle حتى لايرجوه şeklinde gelir ve nasb alâmeti olarak cemî nûnu düşerdi. Zaman-ı hâl'in nakline binâen fiilin merfû okunduğu bu misâle göre, حتى nun 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 halinden 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 bağın 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 tarikiyle olursa, yine aynı şekilde fil merfû olmak durumdadır **كنت سرت أمس حتى 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, -intiâ-yı gâye için vaz'olunmuş olarak **إلى** manasına gelir ve bu durumda gizli bir **أن** ile öndeki muzâriyi nasbeder. **أسير حتى تعيب الشمس** "güneş batuncaya 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 isti'mal olduğunda, 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 filin, **حتى** nin mâkabiyle alakalı bir hal olması söz konusudur. Hal ise, **حتى** dan sonra mansub olmaz. Şu halde Nâfi'in, ref kıraatına göre **يقول** fiili için iki durum söz konusudur. Ya ihbâr zamanına nisbetle mazidir, ya da maziyi hikâye etme itibarıyla hâldir. Nasb okuyan kurrâya göre ise, **حتى**, harf-i cerr (**إلى**) vazifesi görmekte ve tabii ki, bu itibarla gizli bir **أن** ile, isim te'vilinde bulunan **يقول** fiilini takip etmektedir. böylece **حتى**, bir mastâr 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 ifâde ettiği mana, zelzele zamanına nazaran müstakbel olmaktadır (bkz. Muharrem Efendi, **Hâşiyetu Mubharrem ale'l-Fevâid'i-z-Ziyâiyye**, 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-Nesefî, Hâfizuddin Abdullah b. Ahmed (ö.701h.), **Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil**, (Hâzin kenarında) Mısır, tsz., I, 139; ed-Dimyâti, s.157; es-Sâvi, Ahmed b. Muhammed, **Hâşiyetü alâ Tefsîri'l-Celâleyn**, Dâru lhyâit-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, tsz., I, 97-98

Bu ön bilgiler ışığında her iki kıraata göre âyet-i kerîmeyi yorumladığımızda şu hakikat ortaya çıkıyor: Nâfi'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 tarikiyle 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. Nâfi'in dışındaki tüm kurrânın nasb kıraatına göre ise, durum biraz farklıdır. Şöyle ki, Hz. Peygamber ve arkadaşları, o deşetengiz sarsıntılara dâhil 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. Vakiya, her iki kıraat da aynı derecede sahih 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 gibi⁷. Bu yönüyle kıraatların meziyeti, Arapça'nın temel kurallarının, kendi dışındaki (hiç bir dil bil-

çılmaz oluyordu. Muzârinin başına أن takdir edilerek. حتى nin, burada intihâ-yı gâye için istimal olunması, böyle bir anlamı bedîi bir şekilde ortaya koymaya yetmiştir. Çünkü حتى nin, bu yapıyla istimali, beklenen sonucu doğuracak olan fiildeki devamlılığı t'c'min etmektedir. Tıpkı, واعبد ربك حتى يأتيك اليقين "Ve sana yakın (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 bedîi güzelliğine ilâve olarak başka incelikler de ihtivâ etmektedir. Belki bu yüzden olsa gerektir ki, Maâni'l-Kur'ân sahibi İmâm Ferrâ'nın vermiş olduğu bilgiye göre, -Kûfe ekolünün büyük üstadlarından- Kisâi, 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 İbrahim, 1.bsk., 1955, 2.bsk., 1980, Alemul-Kütüb, Beyrut, 1, 133).

⁵ Bakara, 254.

⁶ شفاة ve خلة kelimeleri

⁷ Sahîh kıraat baz alındığı takdirde, burada bir eksiklik gözlenmektedir. Şöyleki, gerek seb'a, gerekse aşere tarihinde, bu âyette geçen بيع , خلة ve شفاة 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, tensinsiz olarak nasb okurlarken, diğer kurrâ, tenvinli 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 çağrışından kaynaklanmaktadır. Zira, her iki âyetin oluşturmuş olduğu cümle yapısı birbirine çok benzemektedir. Şöyle ki, her ikisinde de edât-ı nefy olan لا harfi, önündeki nekre kelimeyle üç kez tekrür etmektedir. İşte müellifin üçüncü vecih olarak sunmuş olduğu "bazısının ref, bazısının feth ile okunması" keyfiyeti, bu âyetle ilgilidir. İşte bu âyetin kıraatında üç vecih vardır:

a. Her üç kelimenin nasb ile okunması: Bu vechin sahipleri Nâfi', İbn Amir, Asım, Hamza, Kisâi 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 harfi, ya nâfiye-i mühmele edâtdır, ya da ليس ye müşâbih olan لا dır ve nekre kılındığında amel etmesi de etmemesi de câizdir. Çünkü لا nun, 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 isc, bu nefy edâtı, cinsten hük-
münü nefyeden لا dir. ve ismini nasb, haberini, ref eder. Amel etmesi de vâciptir. 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 nefye delâlet etmesi, ref eden لا dan daha kuvvetlidir. Bu âyetin
makamı da nefyin umumuna delâlet edecek olan tabiri iktizâ eder (bkz. Şeyhâde, I, 567; es-Sâvî, I,
119).

Bu değerlendirme ışığında âyete baktığımızda, nasb kıraatının scmeresi olan cinsten hükümünü ne-
fyeden لا nın ifade ettiği olumsuzluk manasının, enginlere doğru uzayıp gittiğini sözmekteyiz. 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 Ibnu'l-Arabî'nin kitaplarında bazı kıraat üstadlarının rivâyet tariklerinin tenkit edilmesine dâir -ki bazılarının tenkit edilmesi yorum götürürvâki olan şeyler de, kıraattaki bu genişliğe haml olunur. İmam Malik, -kıraat üstadlarından geldiği sağlam olmasına rağmen- **imâleyi** 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 karşılamayı, **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 مِيمِ طَمِينِ şeklinde okunması câizdir. Tıpkı هذا معديكربُ dendiği 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 ahabının, 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. Şemsuddin el-İsfehânî⁸, tefsirinin beşinci mukaddimesinde, Hz.

⁸ Tam adı Şemsuddin Ebû Abdillâh olup, asıl adı, Muhammed b. Mahmûd b. Muhammed el-İclî el-İsfehânî'dir. Milâdi 1219 senesinde İsfehânda dünyaya geldi, orada yetişti. Sonra Bağdat'a göçtü. Şafî mezhebine mensûp olup fıkıh, tefsir, usûl, mantık ve kelâm âlimidir. Arap edebiyatını ve şiirini bilirdi. el-Câmi' beyne't-Tefsiri'l-Kebîr ve'l-Keşşâf adlı eseri meşhûrdur. Milâdi 1289 senesinde Kâhire'de vefât etmiştir (Kehhâle, Ömer Rıza, Mu'cemu'l-Müellifin, Matbaatu't-Terakkî, Şâm, 1960, XII, 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 muhalif 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)'in 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. **وطلع منضود** âyeti⁹ ile ilgili olarak, Bağavî, Mucâhit'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: "طلع de ne demek!? O ancak **وطلع** dir" deyip sonra (bu kıraatına şahit olarak): **لها طلع نصيد** âyetini¹⁰ 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

⁹ Vâkıa, 29

¹⁰ Kaf, 10

nisbet edildiği Abdullah b. Mes'ûd, Ubeyy b. Ka'b ve Ebû Huzeyfe'nin azatlısı Sâlim gibilerin kiraatlarını, insanlar, bu kiraatları aşamalı olarak bırakıncaya kadar terketmemiştir.¹¹ Fahrüddin (er-Râzî), Nûr sûresinin, **إِذْ تَقُوْنُهٗ بِالسَّنٰتِكُمْ** âyetiyle¹² ilgili olarak, Süfyân¹³'in annesinin, bu âyeti **إِذْ تَتَقَوْنُهٗ بِالسَّنٰتِكُمْ** şeklinde¹⁴ okurken işittiğine ve dedesinin de İbn Mes'ûd'un kiraatıyla okuduğuna dâir rivâyetini zikretmektedir. Bununla birlikte bazı mushaflar istisnâ kabilinden, farkına varılmamış olarak kendi sahiplerinin ellerinde kalmıştır. O cümleden olarak Zemahşerî, Fetih sûresinin tefsîri sadedinde *Keşşâf*'ta, Abdullah b. Mes'ûd'un arkadaşı 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 bilginlerinin istihlâhlarına uymadığı gerekçesiyle, bazı kiraatları zayıf addetme hususunda aşırılığa kaçmıştır. Bunun sebebi, onun, isnâd bilgisinden sarfi nazar etmesidir. Bununla beraber, kiraat âlimleri ve fakihler, -bir cihetle de olsa- Arap gramerine uyan, Hz. Osman mushafının hattına uygunluk arzeden ve râvîlerinin senedi sahih olan her bir kiraatın, reddi câiz olmayan sahih kiraat olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Ebû Bekr İbnu'l-Arabî: "Bana göre bunun anlamı şudur: Kiraatların mütevâtîr"¹⁵

¹¹. Hz. Alî'nin, kiraatlarını okumaya devam ettiği bu üç zat ve bunlara ilaveten Muâz b. Cebel, muhtelif vesilelerle Hz. Peygamber'in övgüsüne mazhar olmuş ve Kur'ân kiraatının, bu dört sahâbi üstaddan taleb olunması hususunda bizzat Hz. Peygamber'in emir ve tavsiyeleri vâki olmuştur (bkz. Buharî, *Sahîh, Fedâil*, 14; Müslim, *Sahîh, Fedâil*, 116-117).

¹². Nûr, 15

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

¹⁴. **التَّقَوُّفُ** mastarı, lügatta, "bir şeyi sür'atle bulup yakalamak" manasına gelir. Dolayısıyla bu şâz kiraatın ışığında, iffet timsali 'Aîşe hakkında ifirada bulunanların, işin aslını sorup araştırmaksızın, öteden beriden duydukları dedikoduları alelacele insanlar arasında yayıp dolaştıkları anlaşılıyor oluyor.

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

oluşu, onların muvafakat arzettikleri mushafın mütevatir oluşuna tabidir. Bunun dışında kalanlar ise şâzdır¹⁶ 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 olarak gelişmesi, yani sahîh senetle Peygamber (s.a.s)'e ulaştığı halde tevatür derecesine yetişememesi durumundaki kabulünün şartlarıdır. Dolayısıyla böylesi bir kıraat, sahîh hadîs konumundadır. Mütevâtir 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*¹⁷, *ظ* ile okumuşlardır. Bu durumda *ظنين*, *متهم* (zan altında bulunan) manasına gelir. Halbuki bu kelime bütün mushaflarda *ض* ile yazılmıştır.¹⁸ Şu kadar var ki, Ebû Alî el-Fârisî, kıraatlar için *Kitâbu'l-Huce* isimli bir eser¹⁹ tasnif etmiştir ki, bu kitap, müfessirler katında güvenilir bir kitaptır. Bu kitabın bir nüshasını İstanbul kütüphanelerinde görmüştüm. İşte bu yönden kıraatların tefsîr ilmine katkısı yoktur.

Mushafın hattına uygunluktan maksat, Osman b. Affân'ın, İslâm beldelerine göndermiş olduğu **ana mushaflardan** birisine uygunluktur. Zira, o ana mushafların bir kısmı arasında bazan pek az bir uyuşmazlık bulunabilmektedir. ... *وسار عوا إلى مغفرة* âyetinin²⁰ başındaki *و* harfiyle,

¹⁶ Şazz'ın tarifinde ihtilaf edilmiş olup, Ahmed Naîm'e göre en ziyade itimada layık olan tarif şudur: Makbul olan ravînin, kendisinden daha makbul olana muhalif olarak rivâyet ettiği haberdır (bkz. Ahmed Naîm, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, Evkâf Matbaası, İstanbul, 1928, I, 117).

¹⁷ Tekvîr, 24

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

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

²⁰ Al-i İmrân, 133

... harfinin, Kûfe f âyetindeki²¹ وما أصابكم من مصيبة فيما كسبت أيديكم... mushafında ziyâde olarak bulunması²² ve ... âyetinin²³ ووصينا الإنسان بوالديه حسنا... veya إحسانا حسنا şeklinde okunması buna misaldir.²⁴ 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 vechini²⁵ yazı ile tesbit etmişlerdir. Dolayısıyla, nakledilen kıraat, onu nakledenlerin iki ya da daha çok asırlarda naklettikleri şekliyle telaffuz olduğunda, yahut o vechi, iki veya daha çok lafızların birisiyle okumalarına dair nakledenlere ruhsat tanındığında, her hangi bir uyuşmazlık söz konusu olmadığından, o vecih, tevâtür vasfına aykırılık arzuetmez.

Bu şartların tamı tamına 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-Kûfi,
6. Hamza b. Habîb el-Kûfi,
7. el-Kisâi Ali b. Hamza el-Kûfi,
8. Ya'kûb b. İshâk el-Hadremî el-Basrî,
9. Ebû Ca'fer Yezîd b. el-Ka'kâ' el-Medenî,

²¹. Şûrâ, 30

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

²³. Ankebut, 8

²⁴. إحسانا yerine حسنا şeklinde kıraat şâz kıraattır.

²⁵. Misâlde zikrolunan و ile ف harflerinin okunup okunmaması.

10. Halef el-Bezzâr el-Kûfi'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.²⁶

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 arzetmesi 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**²⁷ 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

²⁶ 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 tarik 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, İthâfu Fudalâi'l-Beşer fi'l-Kirââti'l- Erbaa Aşer isimli kitabını, ayrıca Kâdî Abdulfetâh'ın el-Kirââtü's-Şâzze'sini ve İbn Cinn'in el-Muhteseb'ini örnek gösterebiliriz.

²⁷ Mütevatir mertebesini bulmayan rivâyete haber-i vâhid (veya cemi sıgasıyla 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, Tedrîb, II, 163).

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

kıraata²⁸, **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 Abdülhak b. Atiyye²⁹'nin, **el-Muharreru'l-Vecîz** adlı eserinde³⁰ 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 bilgilerinin, kelimeyi oluşturan harflerdeki ihtilafları söz konusudur. **وظنوا أنهم قد كذبوا**, **ننشرها** ve **ننشرها**, **مالك يوم الدين** ve **ملك يوم الدين** veya şeddesiz olarak **قد كذبوا** ... misâllerinde olduğu gibi³¹. Hareke ihtilaflarının beraberinde getirmiş olduğu fiilin manasındaki ihtilaf da böyledir.

²⁸ Hz. Peygamber'den âhâd tarihiyle rivâyet olunan kıraat.

²⁹ Tam adı Ebû Muhammed olup, ismi Abdülhak b. Gâlib b. Abdîrrahmân b. Gâlib b. Temmâm b. Abdîrrauf b. Temmâm b. Atiyye el-Muhâribî el-Ğırmatî'dir. Mâlikî mezhebine mensup olup, fıkıh, hadis, tefsîr, nahiv, lûgat ve edebiyat âlimidir. Milâdî 1088'de doğmuş, 1147'de vefat etmiştir (Kehhâle, V, 93).

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

³¹ Fâtîha sûresinin 4. âyetindeki **مالك** kelimesini Asım, Kisâi, Ya'kûb ve Halef-i Aşîr, elifli olarak okurlarken, diğerleri elifsiz olarak **ملك** şeklinde okurlar (ed-Dâni, s.18; ed-Dimyâti, s.122; Palovî, s.7).

ilâhi sözü³² buna misâldir. ولما ضرب ابن مريم مثلا إذا قومك منه يصدون

Nâfi' يصدون filini, 'ص' 'ın zammesiyle, Hamza ise, kesresiyle okumuştur.³³

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.³⁴ Bu cihetten kıraatın, tefsîri ilgilendiren ekstra bir yanı vardır. Çünkü herhangi bir

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

Yûsuf sûresinin 110. âyetinde geçen كَذِبُوا kelimesini Asım, Hamza, Kisâi, Ebû Ca'fer ve Halef-i Aşir şeddesiz olarak okurlarken, diğerleri ذ in şeddesiyle okurlar (ed-Dâni, s.130; ed-Dimyâti, s.268; Palovî, s.75).

³² Zuhurf, 57

³³ 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 zamme ile okurlarken, Hamza ile birlikte diğerleri ise kesre ile okurlar (ed-Dâni, s. 197; ed-Dimyâti, 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 vechiyle, Hamza'nın şekt vechi, yine Nâfi'in tağlîz vechiyle, Hamza'nın imâle vechi birbirleriyle zıttırlar. Esâsen Nâfi'in, Medine; Hamza'nın ise Küfe ekolüne mensup olması hasebiyle, bu iki ekol arasında pek çok hususlarda farklılık vardır. Kıraat kitaplarına bakıldığında bu farklılık açıkça görülebilmektedir.

³⁴ 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 geçişi, ikincisinin ise geçişsiz olmasıdır. Oysa ki, lügatla ilgili kaynak eserlerde

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

manasına geldiği gibi, صج ve صج filleriyle 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 kerimenin, cerr kıraatla ilgili olarak yorumlanması sadedinde Beydavî şârihlerinden Şeyhzâde'nin, "müfessirlerden pek çoğunun görüşüdür" diye vasedip sunmuş olduğu rivâyete göre, Hz. Peygamber (s.a.s), "Siz de, Allah'ı bırakıp tapmakta olduklarınız da hiç şüphesiz ki cehennem odunasunuz. 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 âlä 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

İlgilendiren 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, "... Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın!" (Bakara, 222) âyetindeki يطهرن kelimesi, (bir kıraatta) ط ve ه harflerinin fetha ve şeddesiyle; (bir başka kıraatta ise) ط'nın sükûnu ve -şeddesiz olarak- ه'nin zammesiyle okunması; "... أو لامستم النساء... " yahut kadınlara dokunduysanız..." (Nisâ, 43) âyetindeki لامستم fiilinin, elifsiz olarak لامستم şeklinde okunması; "Onlar, وجعلوا الملكة الذين هم عباد الرحمن إنانا" melekleri de -ki o melekler Rahmân'ın kullarıdır- dışı saydılar..." (Zuhruf, 19) âyetindeki عباد kelimesinin, عند şeklinde okunması misâllerinde olduğu gibi³⁵.

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

Yine Şeyhzâde'nin o meyanda takdim ettiği farklı bir rivâyete göre, meleklerin, Allah'ın kızları olduğunu söyleyen ve onlara ibadet eden Benî Müleyh Kabilesi: "Nasârâ, Mesîh'i melekler için bir misâl olarak ortaya attılar ve ona tapılar. 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'a'nın, gerekse Benî 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, hemen senin kavmin bundan dolayı şımarıp haykıra haykıra gülüyorlar" şeklinde terceme edilebilir. Birinci değerlendirmeye göre, ibtidâ manası ifâde eden من harfi cerri, ikinci değerlendirmeye göre sebebiyet manası ifâde etmektedir.

³⁵ Birinci misâlde geçen يطهرن muzari fiilini Küfe ekolünden Şu'be, Hamza, Kisâi ve Halef-i Aşir, şeddeli olarak (tefa'ul babından) okurlarken, diğer imamlar şeddesiz olarak aslı üzere, sülâsi sigâ ile okurlar (ed-Dâni, s. 80; ed-Dimyâfi, s. 157; Palovî, s. 34).

Şeddeli kıraatı, içtihatlarına mesnet kılan fıkıh bilgileri, cinsel ilişkinin helâl olması için, kadının ay halinden çıkmasını yeterli görmeyip, ayrıca yıkanmasını da şart koşarlar. Zira, kelimedeki harf ziyadesi, mana ziyadesine delâlet eder. Şeddesiz 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 olunduğuna 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 Bedî³⁶de Arab'ın kullanmış olduğu **tadmîn**, **tevriye**, **tevcîh**'in ve bir de İlm-i Maânî³⁷deki terkiplerin oluşumunda rol oynayan faktörlerin benzeridir ki, bu, Kur'ân belâğatının ziyâde uyum sağlamasından kaynaklanmaktadır³⁸. İşte bu yüzden kıraat imamlarının, Kur'ân'ın lafızlarındaki okuyuş

İkinci misâlde geçen **لامستم** mazî fiilini, Kûfe ekolünden Hamza, Kisâi ve Halef-i Aşir elifsiz olarak sülâsî sigâ ile okurlarken, diğer kurra, -elif ziyadesiyle- mufaale babından okurlar (ed-Dâni, s. 96; ed-Dimyâfi, s. 191; Palovi, s. 47).

Elifli kıraatı esas alan müçtehitler, bu kelimeyle, cinsel temas kasdolunduğu görüşünü benimserler. Zira, mufaale babı, -etimolojik yapısı itibariyle- müşâreket (ortaklık) manası ifade 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 taşımış olduğu hakiki mana budur. İlgili kelimenin, cinsi 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, cinsi temasa delâlet eder. Çünkü "el ile dokunma, cilve, öpüşme vs." fiillerde kadının erkekle eşit olarak olaya iştiraki söz konusu iken, cinsel temas, -dühül 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.

³⁶ Kelâmı 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'duddin Mes'ûd b. Ömer, **Muhtasarü'l-Maânî**, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, tsz., s. 385; et-Tîbî, Şerefüddin Hüseyin b. Muhammed, **et-Tibyân fî İlmî'l-Maânî ve'l-Bedî ve'l-Beyân**, thk., Hâdî Atıyye Madarü'l-Hilâlî, Mektebetü'n-Nahdâ'l-Arabiyye, 1. bsk. (Alemlü'l-Kütüb), Beyrut, 1987, s. 283; Manastırlı Muhammed Rifat, **Mecâmiu'l-Edeb**, Derseâdet Yayınları, İstanbul, 1308 h., I, 299).

³⁷ 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).

³⁸ 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 kelamına) bir başkasının şiirinden (veya kelâmından) bir şey eklemesidir. Şayet iktibas olunan kısım, belâğatçılar katında pek meşhûr değilse, bu takdimde 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 sahib olabilmektedir. Yine Cürcânî, **tadmîn**'in, **müzdevic** denilen bir türünü, "nesir ve nazmun sevkolonuşu esnasında, seci'lerin ve aslı kâfiyelerin sınırlarına riâyet etmenin ardından, (kendi 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, **وجئناك**

المؤمنون ﴿ من سبأ بنبا يقين ﴾ âyet-i kerîmesi (Neml, 22), hadîs olarak da, Hz. Peygamber'in

"Mü'minler, kolaylık gösteren, yumuşak huylu kimselerdir" sözü zikrolunmaktadır (bkz. el-Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerîf Ali b. Muhammed, et-Ta'rifât, el-Mathaat'u'l-Vehbiyye, Mısır, 1283 h., s. 41).

Cürcânî'nin, misâl olarak sunmuş olduğu âyet-i kerîmenin **سبأ** ve **نبأ** kelimeleriyle, hadîs-i şerifte geçen **هينون** ve **لينون** kelimeleri arasında **tadmîn-i müzdevic** oluşmaktadır ki bu, aynı zamanda **cinas-ı muharrefitir**. 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**, kıraat 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, **muhtemilü'z-zâdeyn** 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: Şâir Beşşâr İbn Bürd, kendisine kaftan dikmesi için Amr isminde şâşi 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. Şâir 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 kumaş dediği gibi dikince, şâir Beşşâr, onun için şu beyti inşâ eder:

ليت عينيه سواء

خاطلى عمرو قباء

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

Keşke iki gözül de bir olaydı!"

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

Tevcih san'atına misâl olmak üzere, Hz. Peygamber'in redifi 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 belîğdir (bkz. et-Tîbî, s. 301). Ebû Bekr bu veciz sözüyle, Mekke-Medine arası uzayıp giden ıssız, seraplı çölleri; Peygamberin kokusunu taşıyan o vuslat yollarını, soranlara ihşas ettirirken, gerçekte o, kervan başını Hz. Muhammed Aleyhisselâm'ın çekmiş olduğu âhîret 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 diğere üstün gördüğü anlaşılakta ise de- iki kıraattan birisinin diğere taayyun ve tercih cihetinden üstünlüğü asla söz konusu değildir. Bunun misâli, cumhûrun kıraatında yer alan **فإن الله هو الغنى الحميد** âyetidir.³⁹ Nâfi' ve İbn Amir'in kıraatında bu âyet, **هو**'nin düşürülmesiyle okunur.⁴⁰ 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 Hayyan⁴¹ 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 diğere uymayan bir vechi olacak şekilde iki farklı okuyuş bulunabilmektedir. **و الله أعلم بما وضعت** âyetinin⁴², **ت**'nin zammesi ve sükûnu ile okunması buna misâldir.⁴³ Benim görüşüme göre, müfessire gerekli olan, mütevatir

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

³⁹ Hadîd, 24.

⁴⁰ Ebû Ca'fer de **هو** yi düşürerek okumaktadır (bkz. ed-Dimyâfi, s. 411; Palovî, s. 133).

⁴¹ Asıl ismi, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Hayyân Esiruddin Ebû Hayyân el-Endelüsî el-Ğırnâfi'dir. 654 hicri senesinde Ğırnata'da doğdu. Arapça, edebiyat, kıraat ve tefsir âlimidir. Yedi kıraatı, **Kasîde-i Lâmiyye** adı altında nazmetmiştir. Ayrıca, Ya'kûb'un kıraatını da nazmetmiştir. **el-Babru'l-Muhîb** isimli tefsiri meşhûr olup, büyük boyda on ciltten müteşekkildir. Kıraat ve nahiv sahasında pek çok eseri vardır. Hicri 745 senesinde Kâhirede vefat etmiştir (İbnu'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Muharrîmed b. Muhammed ed-Dimeşki, **Ğâyetu'n-Nihâye fi Tabakâti'l-Kurrâ**, thk., G. Bergstraesser, 1. bsk., Mektebe-i Hancı, Mısır, 1932, II, 285-286).

⁴² Al-i İmrân, 36.

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

Adı geçen üç imamın kıraatına göre âyetin bu kısmı ihbârî olmayıp, Hz. Meryem'e hâmile kalan, İmrân'ın kârısı 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 **hitabdan**, bir yönüyle **gayb**, bir yönüyle de **tekellüm** sigasına iltifat vaki olmaktadır ki, bu bir belâğat 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."⁴⁴

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.

⁴⁴ Bu hadîsin lafzı hakkında bkz., Buharî, *Husûmât*, 4; Müslim, *Müsâfirin*, (270)

Hadis'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 Vehb⁴⁵e de nisbet olmaktadır- bunlar şöyle demişlerdir: "Bu (yani zikri geçen hadis'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 tanıdığı 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". İbnu'l-Arabî de ruhsatın, Hz. Peygamber'in hayatı boyunca devam ettiğini söylemiştir. Onun sözünden açıkça anlaşılan şu ki, bu ruhsat, Rasûlullah (s.a.s)'ın vefatından sonra nesholunmuştur. Bu nesh, ya sahabe icmasıyla, ya da Hz. Peygamber tarafından vâkî' olmuş bir vasiyyetle 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* âyetini⁴⁶, *حتى* yerine, Hüzeyl lügatıyla *عتى* 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 sözyle, 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,

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

⁴⁶. 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 harf'le sınırlandırılmasının ne manaya geldiği hususunda da üç görüş vardır:

1. Hadîs'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,⁴⁷ herhangi bir kelimedede de yedi

⁴⁷. 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 göremiyoruz. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için, bu üç kelimenin okunuş şekillerini, seb'a ve aşere'ye göre tahkik edelim:

جبريل: İkiisi 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. Hicâzlılar'ın lügatı olan bu kıraatın sahipleri Nâfi', 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 Kesir'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 ve-
chin sahipleri ise Hamza, Kisâî ve Haleftir (bkz. ed-Dimyâfi, s. 144; Palovi, s. 29).

أرجه : A'râf ve Şuarâ sûrelerinde bulunmakla, iki kez tekrâr 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 Kâilûn ve İsa b. Verdân'dır.

2. Hâ'nın kesresini, uzatan bir yâ ile geçerek, **أرجهى** şeklinde okumak. Bu vechin sâhipleri Verş, Kisâi, 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. Hemze'nin sükûnu ve hâ'nın kesresiyle **أرجنه** şeklinde okumak. Bu vechin tek sahibi İbn Zekvân'dır (ed-Dimyâfi, 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 hemze'nin bulunması, sağlam bir engel sayılmaz (dolayısıyla o meydana zamirin mâkabli -sanki doğrudan doğruya- meksûr imiş gibi- mülâhaza olunur. Bu bilgiler ve şunmaya çalıştığımız altı tür kıraat vechi ışığında, **أرجه** terkihiyle alakalı yapılmış olan geniş bir etimolojik ve filolojik tahlil için bkz. (el-Beydavî, *Envâr'u't-Tenzîl ve Esrâr'u't-Te'vîl* -Şeyhzâde hâşiyesiyle birlikte- II, 260; ed-Dimyâfi, s. 227-228).

أف : İsrâ, Enbiyâ ve Ahkâf sûrelerinde yer almakla Kur'ân'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 sâhipleri 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, Kisâi ve Halef-i Aşîr'dir (bkz. ed-Dimyâfi, s. 283; Palovî, s. 81-82).

Bu üç lügattan 1. ve 3. maddede zikrolunanlar Hicâz, 2. maddede zikrolunan ise Benî Kays lügatıdır (ed-Dimyâfi, a.y.). Burada hemze'nin zammeli ve fâ'nın şeddeli okunmasında bütün inamlar ittîfâk 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 vecih sayısı yedi rakamına ulaşmamaktadır. Şu halde bu üç kelimedenden her birinin yedi farklı vecihle 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 adedî rahatlıkla yedi rakamını bulabilir, hatta geçer bile. Meselâ,

جبريل kelimesinin telaffuzunda sekiz farklı lûgat vardır. Bunlardan dördü meşhûr, -ki bu vecihleri

lehçenin bulunması mümkün olmayacaktır. Alimler, yedi lügatın tayini hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. Ebû Ubeyde, İbn Atiyye, Ebû Hâtim ve el-Bâkîllânî 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 fasîh 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, كالعن المنفوش âyetini (Kâria, 5), İbn Mes'ûd, كالصوف المنفوش şeklinde; Übeyy (b. Ka'b) ise, سعا فيه، مروا فيه، كلما أضاء لهم مشوا فيه âyetini (Bakara, 20), أخرنا، أمهلونا şeklinde Mes'ûd, أنظرونا نقتبس من نوركم âyetini (Hadîd, 13),

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

1. Cim ve râ harflerinin zammesi, hemze'nin kesresi ve lâm'ın şeddesiyle جبرئيل .
 2. Cim 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, hemze'yi uzatmaksızın جبرائل .
 4. Cim'in fethası, uzatan râ'nın kesresi ve sondaki nûn harfiyle birlikte جبرين şeklinde telaffuz olunurlar ki, bu son lügat yabancı 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, *طعام الأئيم* *ان شجرة الزقوم*. Şayetlerini (Duhân, 43-44) okuturken, adam, *طعام اليتيم* 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, *عليما حكيمًا* yerine *وكان الله سميعا عليما* 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 Abdî'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-Râzî⁴⁸'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 siyâkına uygun düşmediği âşikârdır. Bu (görüşte) olanlar, iddiâ ettikleri (Kur'an'ın bu gibi) maksatları(nı), yedi sayısıylâ sınırlamada epey zorluk çekmişler ve bundan dolayı çelişkiden hâlî olmayacak pek çok söz

⁴⁸. Tam ismi Abdurrahman b. Ahmed b. Hasen b. Bûndâr b. İbrahim b. Cibrîl 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-Vukûf* adlı eseri vardır. H. 454 senesinde vefat etmiştir (İbn Cezerî, *Çâye*, I, 361-363).

sarfetmişlerdir. Ebû Ubeyd, Sa'leb⁴⁹ ve Ezherî⁵⁰'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 sözünde⁵¹ işittim. Biz, (bıçak için) المديّة 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.)'ın kıssasıyla ilgili olarak Hz. Peygamber (s.a.s.)'den işitmişim"⁵². Bu cevap da hadîs'in -genişlik ifâdesi cihetinden- siyakına

⁴⁹. 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. Zühre ve A'sâ'nın divanlarına şerh yazmıştır. Eserleri arasında Maâni'l-Kur'ân ve I'râbu'l-Kur'ân'ı vardır. Milâdî 904 senesinde Bağdat'ta vefât etmiştir (Zirikli, I, 252).

⁵⁰. 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-Luga, et-Tefsîr, Tefsîru Eifâzi'l-Mûzenî, İlelu'l-Kurâât, Kitâbu'r-Rûh, Şerhu Divâm Ebî Temmâm vs. eserleri vardır. H. 370'te vefât etmiştir (ez-Zehbî, Siyeru A'lâmî'n-Nübelâ, XVI, 315-317).

⁵¹. Yûsuf, 31.

⁵². Ebû Hureyre'nin bu hadîsini İmâm Buhârî, Hz. Süleyman (a.s.)'ın menâkıbıyla ilgili âyet-i kerîmeleri zikrederken rivâyet etmektedir. Hadîs, esasen iki bölümden ibarettir. Birinci bölümde Hz. Peygamber, pek belîğ bir temsili ifâde ile kendisini (insanları, cehennem düşmemeleri için İslâm'a çağırma hususunda), odasında ateş (mum) yakan bir adama; müşrikleri ise, (tevhit davasını reddederek cehennem ateşine peyde pey yaklaşmaları sadedinde) kendilerini, yakılan ateşe atmağa yeltenen pervanelere ve bir takım küçük sineklere benzetererek, 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. Suyûfî, Ebû Bekr el-Vâsıtî'den naklen, bu lügatları elli'ye kadar vâdirmaktadır.

(Hadîs'in muhkem olduğunu savunan) bir başka gruba göre ise, **Yedi Harf**'ten maksat, feth, imâle, med, kasr, hemze ve tahfîf gibi, telaffüz 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 vâdirmıştır. Bana göre, Ömer ve Hişâm b. Hakîm'le ilgili hadîs'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.⁵³ 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 devanında 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 olmak üzere Dâvûd (a.s)'a giderler. O da (hayatta kalan) çocuğun, büyük kadına âit olduğuna hükmeder. Mütteakiben mahkemedен çıkıp Dâvûd'un oğlu Süleymân'a giderler. O da: *Bana bir bıçak (sikkîn) 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) **مدية** den başka bir şey demezdik." (Buhârî, *Bed'u'l-Halk*, 40).

⁵³ 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 hususundaki kendi içtîhâdî olduğu bâriz bir şekilde râvîler tarafından ortaya

mukaddime'de ele alınacağı gibi- sûrelerin tertip edilmişinin, sahabe içtihadından kaynaklanmış olabileceği ihtimalini de zikretmiştir. İşte bizim şu 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, Cebrâîl'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 alışımda) icmâ' ettiler.

İnsanlardan bazıları hadiste geçen "yedi" sayısıylâ, kıraat ilminin erbabı arasında şöhret bulmuş olan "Yedi Kıraat"a uygunluğun kastedildiğini sanırlar. Halbuki bu bir yanılığdır ve bunu, ilim sahibi olan hiç bir kişi söylememiştir. Ebû Şâme'nin dediği gibi, âlimlerin, bu görüşün aksini ifade eden bir icmâ' da vardır. Zira kıraatların "yedi" sayısıylâ sınırlandırılacağına dâir hiç bir delil yoktur. Fakat bu "yedi" sayısı, ya kasıtsız veya "yedi" sayısıylâ *uğurluluk* kasederek, ya da umum insanlar arasında konumunu yüceltmek için, hadîs'ten kasdolunanın bu "yedi kıraat" olduğu kanaatini uyandırmak maksadıylâ hâsıl olmuş bir husustur. Suyûtî, Ebu'l-Abbâs b. Ammâr⁵⁴'ın şu 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!"

Suyûtî şunları söylüyor: "İbn Cübeyr el-Mekki⁵⁵ -ki o, İbn Mücâhid'den öncedir- kıraatlar hakkında bir kitap tasnif etmiş ve onu, her şehirde bir kıraat

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

⁵⁴. 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 vefât etmiştir (İbn Cezerî, *Gâye*, li, 92).

⁵⁵. Asıl ismi Ahmed b. Cübeyr b. Muhammed b. Ca'fer b. Ahmed b. Cübeyr Ebû Ca'fer (veya Ebû Bekr) el-Küffî'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 eserde⁵⁶ 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 olduğu 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-Müzahir**⁵⁷de, Hammâd b. ez-Zibrikân⁵⁸ın, *إلا عن موعدة وعدھا إياه* ayetini⁵⁹, *إياه* yerine *ب إياه* ile, *أباه* şeklinde; *بل الذين كفروا في عزة* ayetini⁶⁰, *عزة* yerine *غ* ve *ر* ile, *غرة* şeklinde; *لكل امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه* ayetini⁶¹ ise, *يعنيه* yerine *ع* ile, *يعنيه* şeklinde

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

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

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

⁵⁸ 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 rastlanılamamıştır. Kıraat âlimidir. H. 320 senesinde vefat etmiştir (İbnu'l-Cezzerî, *Gâye*, II, 282).

⁵⁹ *Tevbe*, 114.

⁶⁰ *Sâd*, 2.

⁶¹ *Abese*, 37.

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

Sahih Kıraatların Mertebeleri ve Aralarında Tercih

Ebû Bekr b. el-Arabî, el-Avâsım adlı eserinde, Hz. Osmân Mushaf'ındaki yazılı şekli ile mevcut olan lafızlara muhalif düşmeyen kıraatların, -edâ şekillerinde ve telaffuz keyfiyetlerinde farklılık arzetmiş olsalar da- bunların mütevatir olacağı hususunda imamların ittifak ettiklerini söylemektedir. Bunun anlamı şudur: Kıraatların mütevatir oluşu, mushaf'ın 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 ihtilâfin mevcudiyeti, mütevatirlik iddiasına ters düşer. Böylece, İbn Mes'ûd'un kıraatıyla ilgili olarak nakledilenler gibi, Hz. Osmân Mushaf'ına 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 tarikiyle gelmiş olsa bile- muhayyerlik üzere (yani okuyanın, farklı vecihlerle okuyabilme serbestiliğine binâen, hükmen) mütevatir'e dönüşmüştür. Yoksa maksat, râvileri ve rivâyet tarihleri 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 tarikiyle 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 ... içerisindeydiler" 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 kiraatı gibi, sahabe'den rivayet eden iki râvîsi bulunandır. İbnu'l-Arabî, İbn Abdisselâm et-Tûnusî⁶², Mâlikî mezhebinden, Bicây⁶³'nin fıkıh bilgini olan Ebu'l-Abbâs b. İdrîs⁶⁴ ve Şâfiî mezhebinden el-Ebyârî⁶⁵, bu kiraatların mütevâtîr 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 arzetmesi, durumu değiştirmez.⁶⁶ İmamul-Haremeyn, **el-Burhân**⁶⁷ adlı eserinde, bu kiraatların mütevâtîr olduğunu söylemiştir. el-Ebyârî ise, onun bu görüşünü reddetmiştir. el-Mâzerî⁶⁸, şerh'inde⁶⁹, bu

⁶² 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. Malikî fıkıh meseleleri hakkında kaleme aldığı, **Tenbihu't-Tâlib li-Fehmi İbn'l-Hâcib** adlı eseri meşhûrdur (Kehhâle, X, 167).

⁶³ Afrika'nın kuzey-batısında, deniz kıyısında bulunan bir liman şehridir (el-Hamevî, Şihâbüddin Ebû Abdillâh Yakût b. Abdillâh, **Mu'cemu'l-Büldân**, Mektebetu'l-Ededî, Tahrân, 1965, I, 495).

⁶⁴ Bu Mâlikî fıkıh bilgini, verilen bu künye ile tahkik edilemedi.

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

⁶⁶ Müellife göre, Kur'ân lafızlarının kiraat olunuşu, senetlere ihtiyaç duymakla birlikte, kendileri yani, farklı okuyuşlara medâr olan Kur'ânî lafızlar, mütevâtîr oldukları için senetlere ihtiyaç duymazlar. Böyle demekle müellif, âdetâ, Kur'ân ve kiraatın birbirlerinden farklı iki hakikate olduğunu söyleyen Zerkeşî'nin ve kiraatın sübûtu için *tevâtür* vasfının şart olmadığını; bilakis, şöhret derecesini ihraz etmiş olan âhâd-ı sahîha'nın, bu hususta kâfi geleceğini söyleyen Mekki b. Ebî Tâlib, 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.; Daru l-hyâ'il-Kütübü'l-Arabiyye, Mısır, 1957, I, 318; el-Kaysî, Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Talib, **el-İbâne an Maâni'l-Kur'ân**, thk., Abdulfettâh İsmail Çelebi, Kâhîre, Dâru Nahda, tsz., s. 51-52; Ebû Şâme, s. 145; İbn Cezerî, **en-Neşr**, I, 13).

⁶⁷ İmâmul-Haremeyn el-Cüveynî'ye âit bir eser olup, fıkıh usûlü hakkındadır (Kâtip Çelebi, I, 242; Kehhâle, IV, 185).

⁶⁸ Tam ismi Muhâmmad b. Ali b. Ömer b. Muhammed et-Temîmî el-Mâzerî olup, Ebû Abdillâh diye tanınmaktadır. Mâlikî mezhebi'nin tanınmış simâlarındandır. Fıkıh, usûl, kelâm ve edebiyat âlimidir. Hadîste hâfızlık 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'lâm, Mihrân Matbaası, İstanbul, 1898, VI, 4106).

⁶⁹ Bu eserini, el-Mâzerî'nin, kendisi gibi bir Mâlikî âlimi olan Kadî Abdulvehhâb b. Ali el-Bağdâdî (ö. 422 h.)nin, Mâlikî furu 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-Ensârî⁷⁰, İmâmü'l-Haremeyn'e muvafakat etmiştir. Bu, iki büyük âlimin; İbnu Arafе et-Tûnusî⁷¹ ile İbn Lübb el-Endelüsî⁷² arasında cereyan etmiş, münakaşa konusu mühim bir meseledir ki, el-Veşerîsî⁷³, bunu, el-Mi'yâr⁷⁴ adlı eserinde zikretmiştir.

Kirâât-ı Aşere'nin rivâyet senetleri, sekiz sahâbî'ye ulaşmaktadır ki, bunlar: Osmâni b. Affân, Âli 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 bazısı, bu sekiz sahâbînin tümüne ulaşırken, bazısı, onlardan bir ya da bir kaçına ulaşmaktadır. Bu konunun geniş izahı, *Kur'ân İlmi Bölümü*'nde yer almaktadır.

Kur'ân'daki irâb vecihlerine gelince, bunların çoğu mütevatirdir. Ancak, manaları bir olmakla birlikte, kendisinde iki irâbın bulunduğu vecihler müstesnâdır. *وَلَاتِ حِينَ مَنَاصٍ* âyetindeki⁷⁵ حِين'in, nasb ve ref kıraatlara göre⁷⁶;

وَزَلُّوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ âyetindeki *يَقُولُ*'nün, nasb ve ref ile okunması buna

⁷⁰ Bu Mâlikî âlimini de verilen bu künye ile tahkik edemedik.

⁷¹ Tam adı Muhammed b. Muhammed b. Arafе Ebû Abdillâh olup, Tûnus'ludur. Kendi zamanında Tunus'un imâmı, bilgini ve hatîbi idi. Mâlikî fikhuma dâir el-Muhtasaru'l-Kebîr; kelâm hakkında el-Muhtasaru's-Şâmil; yine fikh hakkında Muhtasaru'l-Fevâid ve el-Mebsût (VII ciltlik) adlı eserler, ona âit müellefâtın bir kaçıdır. Pek çok eseri vardır. M. 1400 yılında Tunus'ta vefât etmiştir (Zirikli, VII, 272).

⁷² Asıl ismi Ferec b. Kasım b. Ahmed b. Lübb Ebû Saîd es-Sa'lebî el-Gırnâtî'tir. Nahivcidir. Endülüs'ün tanınmış şâir ve âlimlerindendir. H. 701 senesinde Gırnata'da doğdu. Gırnata camiinde hatiplik yapmıştır. el-Bâu'l-Muvahhîde isimli bir kitabı ve nahiv bilmeceleleri hakkında recezleri vardır. Ayrıca fetvâları da vardır. M. 1381'de vefât etmiştir (Zirikli, V, 341; Ş. Sâmi, I, 660-661).

⁷³ Asıl adı Ahmed b. Yahyâ b. Muhammed b. Abdülvâhid b. Âli el-Veşerîsî et-Tilmisânî'dir. Aslen Fas'lı olup, Mâlikî mezhebine mensuptur. Ebu'l-Abbâs künyesiyle tanınır. Fikhî âlimidir. M. 1431'de doğmuş, 1508'de vefât etmiştir (Kehhâle, II, 205).

⁷⁴ Bu eserin tam ismi, el-Mi'yârü'l-Mu'rib an Fetâvâ Ulemâi İfrikayye ve'l-Endelüs ve'l-Mağrib olup, dokuz ciltlik ve el-Veşerîsî'ye âittir (Kehhâle, II, 205). Eser, adından da anlaşıldığı üzere, Kuzey-Batı Afrika Ülkeleri'nin, Mâlikî mezhebiyle alakalı fetvâlarını halletmek için kaleme alınmıştır.

⁷⁵ Sâd, 3.

⁷⁶ Nasb kıraat sahîh olup, ref kıraat şâzzdır.

misâldir.⁷⁷ Baksana, Cenab-ı Hakk'ın, *وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا* sözünde⁷⁸ geçen İsm-i Celâl'in ref okunması hususunda ümmetin icmâi vardır. Oysaki Mu'tezile'den bazıları, Allah'ın kelâm sıfatını var saymamak için⁷⁹ İsm-i Celâl'i nasb okumuşlardır.⁸⁰

Bazı Râfîzîler de, *وَمَا كُنْتَ تَتَّخِذُ الْمُضِلِّينَ عَضْدًا* âyetinde⁸¹ geçen *الْمُضِلِّينَ* (cem-i müzekker-i sâlim) kelimesini, tesniye sigasıyla, *الْمُضِلِّينَ* şeklinde okumuşlar ve bu kıraatı yorumlayarak -hâşâ- Ebu Bekr ve Ömer'i kasetmişlerdir. Allah onları kahretsin!⁸²

Arapça gramer yönünden sahîh vecihlere üymayan 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

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

⁷⁸ Nisâ, 164.

⁷⁹ Mutezile'nin kendine has itikâdi yorumlarından birisi de Allah'ın kelâm sıfatını kabul etmemeleridir. Onlara göre, medâr-ı kelâm olan şeyin yazımının sahifelerde, telaffuzunun dillerde, işitilmesinin de kulaklarda mevcut olması zarureti vardır. Bunlarsa hâdisât cümlesindedir. Dolayısıyla böyle bir sıfatın Cenâb-ı Hakk'a nisbet edilmesi câiz değildir. Mu'tezile'ye göre, Cenâb-ı Hakk'ın, "mükellim" 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).

⁸⁰ *الله* Lafza-i Celâli'nin ref okunduğu sahîh kıraatla, Cenâb-ı Hakk'ın, Hz. Mûsâ'ya kelâmında bulunduğu ortaya konurken, bazı Mu'tezîlîler'in görüşünü yansıtan şâzz kıraata; yani *الله* Lafza-i Celâli'nin nasb okunmasına göre ise, Hz. Mûsâ'nın Cenâb-ı Hakk'a kelâmında bulunduğu söz konusu olmaktadır. Kanaatimizce, onlar bu görüşü savunurken, ilgili âyette geçen *مُوسَى* kelimesinin etimolojik yapısından istifade etmektedirler. Şöyle ki, *مُوسَى* kelimesi, sonu *ى* ile biten ve böylece takdîrî irâba mahal olan *maksûr* bir yapı arzettiği için, cumhâr'un nasb kıraatı burada açıkça gözükmemektedir. Bu da, Mu'tezîlîler'in böylesi bir yorumda bulunmalarına âdetâ fırsat tanımaktadır. Oysaki A'râf sûresinin, 143. âyetinde: *وَكَلَّمَ رَبَّهُ* buyurulmakla, Cenâb-ı Hakk'ın, Hz. Mûsâ ile kelâmında bulunduğu apaçık ortaya çıkmaktadır.

⁸¹ Kehf, 51.

⁸² *الْمُضِلِّينَ* kelimesinin, cemi sigasıyla yer aldığı ve bununla şeytanın ve avanesinin kasdolunduğu sahîh kıraata göre ilgili âyet: "Saptıranları da (hiç bir zaman yaratışta) yardımcı edinmiş değilim" şeklinde terceme olunurken, adı geçen gulât'ın yorumuna göre ise, -hâşâ-: "Ben, iki saptırcıyı (Ebu Bekr ve Ömer'i) yardımcı edinecek değilim" şeklinde, âyetin siyâk ve sibâkıyla hiç bağdaşmayan, uygunsuz bir mana ortaya çıkmaktadır.

. . . وكذلك زين⁸³ ayetini, قتل nun refi, 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, tezyif ettiği pek çok mütevâtir kıraatı beyhude ad-detmiş oluruz⁸⁴. Bunun, şâyân-ı tercih bir yorum olduğunu kabullensek bile bu, -az önce arzettiğimiz gibi- iki irâbın, -biri diğerinden farklı olarak bir başka mana ifâde 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 sigâ ile gelmesinin, malum sigâ 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.

⁸³ En'âm, 137.

⁸⁴ İbn Amir'in bu kıraatını Zemaşeri'nin tenkid etmesinin sebebi, bu okuyuşa göre, izâfet terkinde bölünme hâsıl olmasıdır. Şöyle ki, cumhûr'un kıraatına göre malûm sigâ ile okunan قتل fiili, زين fiili, قتل yi nasbedip mefûl, شركاء yu ref edip fail alırken, İbn Amir'in kıraatında bu cümle yapısı tamamen aksine dönmektedir. Yani زين fiili, meçhûl sigâ ile okunduğunda, bu sefer قتل kelimesi, merfu irâbla, nâibu'l-faile, شركاء kelimesi ise, mecrûr irâbla, 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 Zemaşeri'nin tenkid ettiği husus, şu أولادهم kısmının, mefûl makamında yer alırken, izâfet terkinin arasını açmasıdır. Fakat Ehl-i Sünnet âlimleri, bu yaklaşımından ötürü Zemaşeri'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 şahit olarak getirilen bir kaç şiir için bkz. Şeyhzâde (Beydavî 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 anlaşılacaktır (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.

Sahih ve mütevâtir olan Kirâât-ı Aşere, bir kısmının, belâgat veya fesâhat özellikleri veya mana zenginliği, yahutta şöhret ihtivâ etmiş olması sebebiyle bazan farklılık arz etmektedir. (Kıraatlar arasındaki) bu farklılık, takrîbî bir temâyüzdür⁸⁵. 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. Cerir 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 lügatçıların kitaplarında vâki 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 âlimlerinin kitaplarında vâki bu soruğun şeye gelince, bunun yadırganacak bir yanı yoktur. Bizde⁸⁶, önceki âlimlerin tercih etmiş oldukları Verş'in kıraatı buna örnektir. Kendisinde hemzelerin **nebr**⁸⁷ vasıflarının, bütün konumlarda tahkik ile okunuşunun bırakılıp, (onun yerihe) **teshîl**⁸⁸ ile okunması sebebiyle câmi imâmı⁸⁹ da yalnız Verş'in kıraatıyla okurdu. Verş'in, (hemzenin teshîliyle vâki olan) bu

⁸⁵. Yani, kıraat vehihlerinden herhangi birisinin zaman zaman arzedeceği belâgat, fesâhat vs. meziyetler, sadece o vehin özünde mevcut bir hususiyet olmayıp, aynı incelikler, bir başka cihetten diğer kıraat vehihlerinde de mevcuttur. Ne var ki, berikisi, diğerlerine nazaran daha calib-i dikkat olmaktadır.

⁸⁶. Endülüs'ü kasediyor olmalı. Zira İbn Rüşd'ün kendisi de Endülüs âlimlerindedir.

⁸⁷. Nebr (النبر), lügatta "yükseltmek, vurmak, şiddet" manalarına gelip, kıraat istilâhında, hemzeyi mahrecinden çıkararak tahkik üzere okumak demektir. Hemze'nin bu şekilde telaffüz edilmesinde -yapısı gereği- zorluk ve şiddet vardır.

⁸⁸. Teshîl (التسهيل), lügatta "kolaylaştırmak" manasına gelip, kıraat istilâhında 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 telaffüz etmek demektir.

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

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

Utbiyye⁹⁰'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 lügatında hemze yoktu; yani hemzeli kelimelerde hemze'nin açığa çıkarılması söz konusu değildi. Bilakis, Rasûlullah, hemze'yi kendi harekesinin cinsinden olan illet harflerine⁹¹ çevirmek sûretiyle teshîl yaparak telaffuz ederdi. Meselâ, **يَا جوج** yerine, hemze'yi elife çevirerek, **يَا جوج و ما جوج** şeklinde; **الذئب** yerine, (hemzeyi yâ'ya çevirerek) **الذيب** şeklinde ve **مؤمن** yerine, (hemze'yi vâv'a 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 okumamasıydı. 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-

⁹⁰ el-Utbiyye, Endülüs fıkıhçısı Muhammed b. Ahmed b. Abdulaziz el-Utbî el-Kurtubî (ö. 254h.) ye âit bir fıkıh kitabıdır. İçerisinde Mâlikî mezhebiyle alakalı meseleler yer almaktadır (Kâtip Çelebi, II, 1124).

⁹¹ Verş'in kıraatında hemze'nin teshîl edildiği bu illet harfleri **و، ي، ا، ع** dir.

mamıştır. Yalnız, وحرام على قرية⁹² âyeti, Hafs ve imam-
ların kâhîr ekseriyeti gibi, râ'dan sonra elif ile okumuştur⁹³.

⁹². Enbiyâ, 95.

⁹³. Müellifin bu ifâdesinden, Halef-i Aşîr'in, metinde adları belirtilen Kûfe'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 sûre sûre taradık ve yapmış olduğumuz bu tahkikat esnasında müellifimizin, metinde belirtmiş olduğu vecihin dışında Halef'in, adı geçen üç Kûfe'li imamdan ayrıldığı üç vecih daha tesbit ettik. Bunlardan birincisi, Hicr sûresinin 45. âyetinde yer alan عيون kelimesiyle ilgilidir. Gorok marife gerekse nekre olarak her nerede gelirse gelsin, bu cemi sigalı kelimeyi Ebû Bekr, Hamza ve Kisâi, ع 'in kesresiyle okurlarken, Halef (aynen Hafs gibi), ع 'in zammesiyle okur (ed-Dimyâti, s. 275; Palovî, s. 78).

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

Üçüncü vecih ise, Mû'min sûresinin 67. âyetinde yer alan شيوخ kelimesiyle ilgilidir. Cemi sigasıyla gelen bu kelimeyi, adı geçen üç imam ش 'in kesresiyle okurlarken, Halef (aynen Hafs gibi), ش 'in zammesiyle okur (ed-Dimyâti, 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-i mensûbu olurken, diğer üç imamın kıraatına göre ("bertaraf etmek" manasına gelen) الدرء masdarından müştak bir mûbalağa veznidir. Yıldızın, bu mûbalağa vezniyle vasıflanması, ışığıyla, karanlığı bertaraf etmesinden dolayıdır (el-Beydâvî, Envâr, II, 142; ed-Dimyâti, 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, -mûbalağa 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-Dimyâti, 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 kelime Halef-i Aşîr, adı geçen üç imamdan ayrı olarak müstakîl bir tavır sergilemektedir. İhtilaf konusu olan bu üç vecihin dışında tesbit ettiğimiz iki kelime daha var ki,

Eğer sen, kiraatların bazısını bazısına tercih etmek, tercih edilen kiraatın, belâgat yönünden diğerine daha üstün olacağına ve dolayısıyla kendisine tercihte bulunulan kiraatın, 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, cinâs⁹⁴ ve mübâlağa⁹⁵ gibi bir takım bedîi güzelliklere, yahut fesâhatın ziyadeliğine veya خير ربك خيرا أم تسألهم خيرا فخرجا فخرجا ربك خيرا ayetinde⁹⁶ olduğu gibi, sanat zenginliğine taalluk eden bir takım hususiyetlere ve mana inceliklerine şâmil olması câizdir⁹⁷.

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 vasıl halinde هُرَاءُ ; Hamza ise, vakf halinde bir keresinde هُرَا , diğer bir keresinde هُرُوا ve vasıl halinde هُرَاءُ şeklinde okurken, Halef, hem vakf hem de vasıl halinde هُرَاءُ şeklinde okur (Palovî, s. 25).

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

Her iki kelimenin tevcihâtı yeniden gözden geçirildiğinde, sonki vecihlerde; yani vasıl hallerinde, Hamza ile Halef-i Aşir'in ittifaqları 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 kiraatı ile ilgili tespitinde, İbn Cezerî'den yararlanmış olabileceğini tahmin ediyoruz. Bkz. İbn Cezerî, en-Neşr, I, 191.

⁹⁴. Cinâs, benzer lafızların farklı manalar ifade etmesidir ki, Bedî' İlmî'nin lafzî güzelliklerindedir. Cinâs'ın, Mümâsil, Terkîb, Muharref, Müzeyyel, Muzâri', İştikâk vb. kısımları vardır. (Kazvîni, el-Hatîb, Telhîs, s. 152-154.)

⁹⁵. Mübâlağa, herhangi bir vasfın şiddet ya da zayıflık yönünden, aklın imkânsız veya uzak göreceği bir raddeye vardırılmasıdır ki, bu da Bedî' İlmî'nin maña güzelliklerindedir. İmkân dahilinde olup olmama yönünden Tebliğ, İğrâk ve Guluuv kısımlarına ayrılır. 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).

⁹⁶. Mü'minûn, 72.

⁹⁷. Bu âyet-i kerîmede üç farklı kiraat mevcuttur:

1) Her iki kelimenin, خراج şeklinde okunuşu. Bu kiraat 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 olmuştur⁹⁸. 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-Dimyâî, s. 320; Palovî, s. 97).

Her iki kelimenin **خراج** 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 nâkis** oluşmaktadır. Cinâs, İlm-i Bedî'in lafzî güzelliklerindedir. Bu bedâlar harikası olan sanat, ilgili âyette çok güzel tecelli etmiş.

خرج kelimesi, **الدخل** kelimesinin karşıtı olup, *birinin elinden, bir başkasına çıkarılıp verilen her bir şey* demektir. **خراج** kelimesi ise, ekseriya *toprak için konan baş vergisi* anlamına gelir. Cenab-ı Hak'ın vergisinin, bu kelime ile tabir olunması, âhirette verilecek olan sevabın çokluk ve devamlılığını iş'âr etmektedir. Her iki kelimenin, **خرج** veya **خراج** 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, **خراج**, Allah (c.c) ile ilgili bir tabir olup, *verilecek nimetlerin dâima tekrar tekrar sunulacağı* manasına gelmektedir (el-Beydâvî, II, 125; es-Sâvî, III, 122).

⁹⁸ 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 ifade 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. Mînâ 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 kıraattır⁹⁹. 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'ın 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.

⁹⁹. Müellifin kendisi de Tunus'lu olması hasebiyle tabii olarak böyle bir tercihe gitmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

- AHMED NAİM, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-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 Nâsıruddin, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* (I-II), Matbaa-i Amire, İstanbul, 1303h.
- el-BUHARÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmiu's-Sahîh* (I-VIII), el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul, 1315 baskısından ofset.
- el-CÛRCANÎ, 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-Kırââtî's-Seb'*, thk. Otto Pretzl, Matbaatu'd-Devle, İstanbul, 1930.
- ed-DİMYATÎ, Ahmed b. Muhammed b. Abdilğani, *İthâfu Fudalâi'l-Beşer fi'l-Kırââtî'l-Erbaa Aşer*, thk., Alî Muhammed ed-Dabbâ', Abdulhamîd Ahmed Hanefi Matbaası, Mısır, 1359h.
- EBU ŞAME, el-Makdisî Şihâbuddin Abdurrahman b. İsmâîl 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 fî Tabakâti'l-Kurrâ* (I-II), thk., G. Bergstraesser, 1. bsk., Mektebe-i Hancı, Mısır, 1932.
- Takrîbu'n-Neşr fî'l-Kırâati'l-Aşr* (I-II), thk., İbrahim Atve Ivâd, 1. 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, Cemal, 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'vîl* (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 fi İlmi'l-Maânî ve'l-Bedî' 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 fi Ulâmi'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.