

TANIMLARI BAĞLAMINDA KUR'AN-KIRÂAT ÖZDEŞLİĞİ*

Muhammed İsa YÜKSEK**

Öz

Kur'an-kirâat özdeşliği meselesi klasik literatürde yedi harf-kirâat ilişkisi, kirâatların tevâtürlüğü ve sahih kirâat eleştirileri bağlamında ele alınmaktadır. Kur'an ve kirâatların aynı veya farklı şeyler olduğunu söylemek bu iki kavramın mahiyet tanımlamalarının yapılması ile mümkündür. Şer'i ilimlerde tanımlar hadd teorisine göre yapılmaktadır. Ancak özellikle Kur'an açısından bu teorinin mahiyeti ne derece yansıttığı tartışmalıdır. Bu çalışma farklı sahalarda eserler vermiş müelliflerin tanımları etrafında Kur'an-kirâat özdeşliği meselesine çözüm aramaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Kirâat, Tanım, Mahiyet



The Consubstantiality of Quran and Qiraah in the Context of Their Definitions

Abstract

The problem of Consubstantiality of Quran is dealt with in the classical literature in the context of the relationship between Seven Letter and Qiraah, the reliability of Qiraahs and the critics of true Qiraah. It's just possible to state that the Quran and the Qiraahs are same or different things with doing the essence definition of these two concepts. Definitions is performed according to the hadd theory in the Sharia sciences. However, this theory -especially in the terms of Quran- it is questionable to what extent reflects the definition. This article seeks to solution of the problem of the consubstantiality of Quran and Qiraahs around the authors who gave works in the different areas.

Keywords: Quran, Qiraah, Definition, Essence.

* Bu çalışma "Kıraat Disiplininde Metodolojik Alan Tanımlaması" isimli doktora tezinin birinci bölümünde yer alan "Tanımları Bağlamında Kur'an-Kıraat Özdeşliği" başlığından hareketle hazırlanmıştır.

** Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı, muhammedisa1@hotmail.com

Giriş

Bir ilim dalı veya ona ait bir mevzuya dair yapılacak çalışmaların ilk aşamasını sahaya ait kavramların tanımlanması teşkil etmektedir. Nitekim kavramların doğru/yanlış tanımlanması bu kavramlar üzerine bina edilecek tezin sonuçlarını doğrudan etkileyecektir. Bizim bu çalışmada kavramsal karşılaştırma yapmak suretiyle çözüm aradığımız Kur'an-kırâat özdeşliği meselesi öncelikle Kur'an ve kırâat olgularının mahiyet analizlerinin yapılmasını gerekli kılmaktadır. Şer'i ilimlerde mahiyet tespiti tanımlar aracılığı ile yapılmaktadır. Dolayısıyla Kur'an ve kırâatın aynı veya farklı şeyler olduğunu söyleyebilmek bu iki kavramın tanımlarına baktıktan sonra mümkün olacaktır.

Şer'i ilimler içerisinde tanımın ve Kur'an tanımının sistematik bir tarzda ele alınıp işlendiği, ideal tanıma ulaşmanın gözetildiği ilmin fıkıh usûlü olduğu görülmektedir. Fıkıh usûlünün kullanmış olduğu tanım teorisinin kökeni klasik mantığa dayanmaktadır ve ilgili literatürde hadd¹ teorisi olarak isimlendirilmektedir. Esasında tanım/hadd teorisi sadece fıkıh usûlünde işlenmiş bir konu da değildir. Nitekim kelim ilmi de, h. VII. yüzyıldan sonra yazılan mantık eserlerinin müelliflerinin aynı zamanda kelimciler olması ve kelama dair kaleme alınmış eserlerin bazılarında mantık konularının işlenmesi² sebebiyle klasik mantığın tanım teorisiyle alâkadar olmuştur. Ancak -ileride ele alacağımız üzere- kelimcilerin Kur'an mefhumunu klasik tanım teorisi bağlamında değil de, birtakım problemlere cevapların arandığı bir zeminde inceledikleri görülmektedir.

Hadd teorisinin gayesi mahdudun (tanımlanan) mahiyetini tanımlamaktır. Bu durumda, eğer bu teoriye göre tanım yapılacaksa mahdudun zatî sıfatlarını tespit edip cinse³ yüklemek gerekmektedir. Fakat fıkıh usûlünde yapılan Kur'an tanımlarında onun zatî

¹ Sözlükte men manasında olup kapsam dışındakileri tanımın içerisine girmesinden men ettiği için hadd diye isimlendirilen bu tanım çeşidi, bir şeyin mahiyetine delalet eder. Bkz. Muhammed b. İsmail Ankaravî, *el-Kâvaid maa Ta'rifati'l-Mantık*, İstanbul, Arif Efendi Matbaası, 1886, s. 7.

² İbrahim Emiroğlu, "Mantık", İstanbul, *DİA*, 1989, c. XXVIII, s. 27.

³ Altında gerçeklikleri farklı neveleri barındıran zatîdir ve küllî gerçeklikleri farklı bu tikeller söz konusu olduğunda "O nedir?" sorusuna cevap olur. Bk. Esirüddin Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik fi Tahriri'd-Dekâik*, thk. Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul, Çantay Kitabevi, 2001, s. 34; Ankaravî, *Kavâid*, s. 5. Ayrıca bkz. Ebû Hamid İzzeddin Abdülhamid b. Hibetullah İbn Ebü'l-Hadid, *Şerhü'l-Ayatü'l-Beyyinat*, thk. Muhtâr Cebli, Beyrut, Dâru Sadır, 1996, s. 98.

sıfatlarının tanıma ne derece yansıdığı oldukça tartışmalı bir konudur. Nitekim büyük düşünür Gazzalî'nin (ö. 505/1111) hadd ile ilgili bahsin hemen arkasından söylediği gibi; hadd için şart olan cins-i garîbi diğer cinslerden ayırt etmek, fâsılların⁴ hepsini zatîlerden seçmek, zatî fâsılların hiçbirini terk etmeksizin zikretmek, cins ve nevilerin⁵ taksimatını öncelikli (cins için olan) fâsıllarla yapmak oldukça zordur. Bundan dolayı sadece temyizin gözetildiği, câmi-mâni kavramı ortaya atılmıştır. Hâssaların⁶ söylenmesi ile yetinilen bu teori ise, tanımlananın zâtını bilmeye oldukça uzaktır.⁷

Usûl ilminde yapılan Kur'an tanımları hakkındaki tartışmalara, -tanımlanamaz olduğu ifade edilmesine rağmen- hadd teorisine göre tanımlanmaya çalışılan Kur'an'a ait lâzîmî sıfatların tanıma -hadd teorisindeki fâsıl konumunda- mahiyete ait kayıtlar olarak

⁴ Bir şeyi kendisine cinste iştirak edenlerden ayıran küllîdir. "Zatında hangi şeydir?" sorusunun cevabı bize fâsılı verir. (İbn Ebü'l-Hadid, *Şerhü'l-Ayatî'l-Beyyinat*, s. 106; Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali Cürçânî, *Tercüme-i Risâle-i Velediyye li's-Seyyid*, trc. Nureddin Muhammed b. Seyyid Şerif b. Ali Cürçani, y.y, t.y, s. 8; Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 37; Gelenbevî, Ebü'l-Feth İsmail b. Mustafa, *Burhan*, İstanbul, Dârü't-tubâati'l-âmire, 1839, s. 14; Ankaravî, *Kavâid*, s. 6. Ayrıca bkz. Ahmed Cevdet Paşa, *Miyar-ı Sedad*, İstanbul, Karabet ve Kasbar Matbaası, 1303, s. 17.) Örneğin içkiye işaret edilip "O nedir?" sorusunun sorulduğunu varsayalım. Bu soruya "içecektir" cevabı verildikten sonra tekrar aynı sorunun sorulmasının bir manası yoktur. O zaman "O hangi içecektir?" sorusu sorulacaktır ki, cevabında "sarhoş edici" denilir. İşte bu kayıt, onu diğerlerinden ayıran fâsıl/ayırımıdır. Fakihler, bunu ihtiraz diye isimlendirirler. Fakat onlarda ihtiraz zatî olanı da, olmayanı da içine alır.

⁵ Nevi'nin iki farklı kullanımı söz konusudur. Bunlardan birincisine göre, nevi "O nedir?" sorusunun cevabında gerçeklikleri aynı olan (Bkz. Ankaravî, *Kavâid*, s. 5.) fakat aded bakımından birbirinden farklı hakikatler için söylenen bir kavramdır. (Ebü Hamid Hucetülislam Muhammed b. Muhammed Gazzalî, *Mi'yârü'l-İlm f'î'l-Mantık*, şrh. Ahmed Şemseddin, Beyrut, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990, s. 77; İbn Ebü'l-Hadid, *Şerhü'l-Ayatî'l-Beyyinat*, s. 101.) Ahmed ve Mehmed'e "Bu nedir?" sorusunun cevabında insandır denilmesi gibi. Diğer kullanıma göre ise, nevi kendisi ve başkasına -arada bulunan ortaklık durumunda- ilk söz olarak cins denilen (cinsin yüklendiği) kavramdır. (Gazzalî, *Mi'yârü'l-İlm*, 1990, s. 77; İbn Ebü'l-Hadid, *Şerhü'l-Ayatî'l-Beyyinat*, s. 101.) Nevi'nin bu iki kullanımın onun nev-i hakikî ve nev-i izafî olmak üzere iki kısmına tekabül eder. Nev-i hakikî, gerçeklikte değil de sayıda farklı olan tikeller için söylenen küllî iken; nev-i izafî, kendisine ve kendisinin dışındakilere "O nedir?" sorusunun ilk cevabı olarak cins denilen mahiyetlerin hepsidir. (Ankaravî, *Kavâid*, s. 6.)

⁶ "O hangi şeydir?" sorusunun cevabında tek bir hakikat (varlık-nevi) altındaki şey için söylenen sözdür. (Gazzalî, *Mi'yârü'l-İlm*, s. 77; İbn Ebü'l-Hadid, *Şerhü'l-Ayatî'l-Beyyinat*, s. 114; Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah Teftazânî, *Tehzibü'l-Mantık ve'l-Kelam*, tşk. Abdülkadir Kürdî, Kâhire, Matbaatü's-Saade, 1912, s. 6; Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 41.) Başka bir deyişle aynı hakikate sahip olan tikeller hakkında "o arazında hangi şeydir?" sorusunun cevabı hâssayı verir. Mahiyeti diğerlerinden arazi bir şekilde ayırt eder. İnsana nisbetle gülen olması gibi. (Cürçânî, *Tercüme-i Risâle-i Velediyye li's-Seyyid*, s. 9.)

⁷ Gazzalî, *Mi'yârü'l-İlm*, s. 270-272.

yerleştirilmesinin sebep olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda kırâat-yedi harf ilişkisinin, yedi harf-Kur'an özdeşliğinin, fıkıhın ilk delili olan Kitabullahın kesin bilgi ifade edebilmesi ve korunmuşluğunu temin için gereken şartların fıkıh usûlünde yapılan Kur'an tanımlarının şekillenmesinde etkili olduğu söylenebilir.

Kırâat ilminin; lafızları bağlamında Kur'an'ın sıhhatini temin eden yegâne ilim olması, tevatürlük kavramının sahaya kattığı dokunulmazlık, yine kırâat ilminin pratikteki icrası gibi etkenler ise bu ilme bakış açısını yönlendirmede son derece etkin olmuştur. Bu sebeple kırâat tanımlarının sadece lafız boyutundaki birtakım değişiklikleri kapsayan bir alanı tahdid ettiği söylenebilir.

Kur'an-kırâat özdeşliği meselesi; yedi harfin mahiyeti, kırâatların tevatürlüğü ve sahih kırâat eleştirileri gibi birçok problematikte grift bir yapı arz etmektedir. Kur'an'ın mütevatir olması, ya da daha doğru bir ifade ile tevatüren bize ulaşan kırâat rivayetlerinin Kur'an olarak okunması Kur'an-kırâat özdeşliğini gerekli kılmaktadır. Bunun yanında özellikle dilciler tarafından bazı sahih kırâatlara yöneltilen eleştiriler ile bu eleştirileri yapanların İslam ilim dünyasının çok önemli simaları olması Kur'an-kırâat farklılığını ifade etmeyi gerektirmektedir. Aksi takdirde, Kur'an'ın bir cüz'ünü dil açısından eleştirebilen bu âlimlerin tekfir edilmesi gerekecektir.

Ancak literatürde bu meselenin yukarıda bahsettiğimiz çerçevede değil de, mahiyet (hakikat) açısından ele alındığı görülmektedir. Bu bağlamda Kur'an ve kırâatların birbirinden farklı hakikatler olduğu tespitinde bulunmak muhtemel birçok sorunun önünü kesmektedir. Ne var ki, bu tespite rağmen bize tevatüren ulaşan birkaç kırâat ile okunan bir ayetin her okunuşunun da Kur'an olduğunu söylemek gerekmektedir.

Bu çalışma, -literatürde ele alındığı bağlamda- Kur'an-kırâat özdeşliği meselesini bu iki kavramın mahiyetlerini farklı sahalarda uzmanlaşmış İslam âlimlerinin Kur'an ve kırâat kavramlarına dair yaptıkları tanımları tahlil etmek suretiyle ele almaktadır. Yine bu çalışmada, mahiyetleri tespit edilen Kur'an ve kırâat kavramları karşılaştırılırken meseleye kelamî öncüller taşıyan farklı ve disiplin el bir bakış açısıyla yaklaşılması teklif edilmektedir.

1. Kur'an'ın Tanımı

A. Fakihler ve Usûlcülerin Kur'an Tanımı

Edille-i şer'iyye'den ilki olan Kitaba/Kur'an'a dair bahiste usûlcüler, Kur'an'ı hadd teorisine göre tanımlama gayretinde olmuşlar, tanımın ilgili unsurlarına Kur'an'a ait levâzımı yerleştirmek suretiyle ideal tanıma ulaşmaya çalışmışlardır. Yapılan tanımların sıhhati yine fıkıh usûlünde -özellikle şerhler ve haşiyeler bağlamında- tetkik edilmiş, bazen alternatif tanımlar sunulurken bazen de -bunun ötesinde- Kur'an'ın hadd teorisine göre tanımlanabilir/tanımlanamaz olduğu tartışılmıştır.⁸

Usûl ilminde Kur'an'a dair uzun, orta ve kısa tariflerin yapıldığı görülmektedir. Ancak konumuz açısından önemli olan, tariflerin uzunluğu-kısalığından çok bu tanımlarda cins ve fâsıl-hâssa kavramlarının yerini doldurmak üzere yerleştirilen kayıtların Kur'an'ın mahiyetini ne denli karşıladığıdır. Bu bağlamda ahkâmın kaynağı olan Kur'an'ın mahiyetini kökeni dış kaynaklı olan bir teori üzerine tespit etmenin zaman zaman çıkmazlara sebep olduğu görülmekte ve zikredilen kayıtların -yine hadd teorisi çerçevesinde- mahiyete ait olup/olmadığı tartışılmaktadır.

Usûlcülerin Kur'an tariflerinde kullanmış oldukları kayıtların sayılarında bir birliktelik olmadığı gibi, bu kayıtlarda öze dair birtakım farklılıkların bulunduğu da görülmektedir. Tanımlarda yer alan kayıtların, tanımı yapan usûlcünün Kur'an'ın mahiyetine bakışını ve bu mahiyetin söz konusu usûlcünün benimsediği metodolojiye mutabakatını açığa kavuşturması açısından önemli olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin Debûsî (ö. 430/1039) Kur'an'ı, "Kitabullah,⁹ bize iki kapak arasında yedi harf üzere mütevatir nakil ile rivayet edilendir."¹⁰ şeklinde tanımlamıştır. Bu tanımda mushaf, yedi harf ve mütevatir naklin Kur'an'ın mahiyet sıfatları olarak zikredildiği görülmektedir. Serahsî, (ö. 483/1090) Pezdevî (ö. 493/1100) ve Ebu'l-Berekat en-Nesefî'nin, (ö. 710/1310) "Kitap; Hz. Peygambere indirilmiş, mushaflarda yazılı, bize yedi harf üzere mütevatir bir şekilde

⁸ Bu konuya dair ileride örnekler zikredilecektir.

⁹ Kitap-Kur'an aynılığı neredeyse üzerinde ittifak vuku bulmuş bir konu olduğundan, bu ve bundan sonraki tanımlarda tanımın Kur'an'a aidiyetini tartışmaya gerek yoktur.

¹⁰ Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsa Debûsî, *Takvimü'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Halil Muhyiddin Meys, Beyrût, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001, s. 20.

nakledilen Kur'an'dır."¹¹ tanımlarında yukarıdaki tanımdan farklı olarak Hz. Peygambere indirilmiş kaydı yer almaktadır.¹²

Sem'ânî, (ö. 489/1096) İbn Kudâme (ö. 620/1223) ve Sadrüş-şeria, (ö. 747/1346) "Kur'an, bize mushafın iki kapağı arasında mütevatiren naklonunan şeydir."¹³ derken mushaf ve tavatüren nakli Kur'an'ın zatî sıfatı olarak zikretmişlerdir. Bu tanımlarda yedi harf kaydının bulunmaması dikkat çekmektedir.

Gazzalî'nin (ö. 505/1111) Kur'an tanımı neredeyse Serahsî'nin tanımı ile aynıdır. Ona göre, "Kitap; bize mushafın iki kapağı arasında meşhur yedi harf üzere mütevatir bir şekilde nakl onundur." Tanımın hemen ardından Gazzalî'nin düştüğü "biz kitapla münezzel Kur'an'ı kastediyoruz" kaydını düştüğü görülmektedir.¹⁴ Âmidî ise (ö. 631/1233) kendisinden önce yapılan tarifleri eleştirdikten sonra, Kur'an mahiyet tanımlamasına en yakın tarifi "Kitap, indirilmiş Kur'an'dır."¹⁵ şeklinde vererek tanımın mahiyeti tespit için yapıldığına vurgu yapmaktadır.

¹¹ Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefa Efgani, Beyrût, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993, c. I, s. 279; Alaüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahrü'lislam el-Pezdevî*, Beyrût, Dârü'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1997, s. 36; Ebû'l-Berekat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Neseî, *el-Menârü'l-Envâr*, İstanbul, el-Matbaatü'l-Mirkat, t.y, vr. 42.

¹² Yakın dönem İslam âlimlerinden Şevkânî'nin (ö. 1250/1834) de "Kitap-Kur'an; Hz. Peygambere indirilmiş, mushaflarda yazılı, bize tevatüren naklolunan kitaptır." tanımı ile tenzil, mushaflarda kayıtlı olma ve tevatüren nakli mahiyet sıfatı olarak zikrettiği görülmektedir. Bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî Şevkânî, *İrşadi'l-Fuhûl ila Tahkik'il-Hak min İlmi'l-Usûl*, Riyad, Dârü'l-Fazile, 2000, s. 169.

¹³ Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr Temîmî Mervezî Sem'ânî, *Kavâtü'l-Edille fi'l-Usûl*, thk. Abdullah b. Hafız b. Ahmed, y.y, 1998, c. I, s. 33; Abdülazîz b. Abdurrahman Saîd, *İbn Kudame ve Âsâruhü'l-Usûliyye*, Riyad, Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1987, c. II, s. 62; Teftazânî, *Metnu Tenkihü'l-Usûl fi İlmi'l-Usûl*, y.y, t.y, s.13. Sem'ânî'nin tanımı "Kitabullah; bize kesin bilgi gerektirip kendisini hiçbir şek ve şüphenin perdelemediği tevatür ile naklonunandır; bu da iki kapak arasında tespit edilendir." şeklindedir.

¹⁴ Gazzalî, *el-Müstesfa min İlmi'l-Usûl*, drs. ve thk. Hamza b. Züheyr Hafız, Cidde, eş-Şeriketü'l-Medineti'l-Münevvere li't-Tıbaa ve'n-Neşr, t.y, c. II, s. 9. Serahsî'nin tanımın içine aldığı münezzel Kur'an ifadesinin mefhum olarak Gazzalî'de kitap kavramının zımında olduğu anlaşılmaktadır.

¹⁵ Ebû'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim Âmidî, *el-İhkam fi Usûli'l-Ahkâm*, tlk. Abdurrazzak Afifi, Riyad, Daru's-Samî, 2003, c. I, s. 215.

İbn Hâcib (ö. 646/1249) “Kitap, yani Kur’an; bir suresi ile (de olsa) icaz için indirilmiş kelimedir.”¹⁶ demiş, nakil ve tevatür sıfatlarının yerine icaz için indirilme sıfatını getirmiştir. Bu, onun Kur’an’ın zatî sıfatları konusundaki düşüncesinin birçok usulcüden farklı olduğunu açığa çıkarmaktadır.

Sübki, (ö. 771/1370) “Kitap, (yani) Kur’andır. Usûl-i fıkhîta Kur’an ile kast olunan, bir suresiyle (de olsa) icaz için Hz. Peygambere indirilmiş, tilaveti ile ibadet olunan lafızdır.”¹⁷ ibaresi ile Kitap-Kur’an ayniyetine vurgu yapmış ve Kur’an’ın farklı varlık statülerinde kazanmış olduğu farklı anlamları gündeme taşımıştır.

Zerkeşî’nin (ö. 794/1392) “Kur’an bir ayetiyle (de olsa) icaz için indirilmiş, tilaveti ile ibadet olunan kelimedir.”¹⁸ tanımında icaz için getirilmiş olan sure alt sınırı ayete inmiş, Sübki’nin tanımındaki lafız kaydı ise -cins makamında- kelimeler ile değişmiştir. -İleride değineceğimiz üzere- Zerkeşî’nin tefsir usûlcüsü kimliği ile Kur’an-kirâat farkını beyan sadedinde verdiği bilgiler esnasında Kur’an için yaptığı tanımın buradakiyle örtüşmemesi, bize tanımın oluşmasında saha kabullerinin ne denli etkin olduğunu ve yapılan tanımın alan bütünlüğü bağlamında çeşitli amaçlarca şekillendiğini kanıtlamaktadır.

Yukarıda verdiğimiz bu tanımlara rağmen eserlerde yer yer Kur’an’ın alem-i şahsî olduğu, alemin mahiyetinin ise tarif edilemeyeceği, ancak işaret yolu ile bilinebileceği -yapılan tanımların ardından- ifade edilmiş, fakat bu tanımın mahiyet tanımı olmadığı, sadece temyizi temin ettiği vurgulanmıştır. Bu çerçevede, usûlcülerin kelimenin hadd teorisine göre tanımlanamaz olduğu ile alakalı söylediklerinin yanında hadd teorisi çerçevesinde koyulan birtakım kayıtlar ile kapsam belirlemesine gitmeleri arada kalmışlığın bir ifadesi olarak değerlendirilebilir. Bu ise usûl ilminin mantık ilminden alıp içselleştirdiği hadd teorisinin neredeyse bütün usûlcüler

¹⁶ Ebü's-Sena Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar Şerhi Muhtasarı İbni'l-Hacib*, thk. Muhammed Mazhar Beka, Mekke, Câmîati Ümmi'l-Kurâ, 1986, s. 457.

¹⁷ Ebü Nasr Taceddin İbnü's-Sübki Abdülvehhab b. Ali b. Abdülkafi, *Cem'ü'l-Cevâmi' fi İlmi Usûli'l-Fıkh*, tdk. Abdulmünim Halil İbrahim, Beyrût, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003, s. 21.

¹⁸ Bedreddin Muhammed b. Abdullah Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhit fi Usûli'l-Fıkh*, haz. Abdülkadir Abdullah Anî, Kuveyt, Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslamiyye, 1992, c. I, s. 441.

tarafından kabul görmesi ve usûl ilminde ele alınan teorilere dair kavramların tanımlanma zorunluluğu ile açıklanabilir.

Nitekim Sadrüşşeria (ö. 747/1346) ve şârihi Teftazânî'nin (ö. 792/1390) de ifade ettiği gibi, Kur'an müşahhas olarak mevcudiyetini Hz. Cebrâil indirdiğinde kazanmıştır. Eğer "Kur'an" bu müşahhas varlığa ait bir ibare ise şahsî olması bakımından tanımlanamaz. Yok, eğer Kur'an özel bir terkip ile mürekkebe kelimeler ise o zaman da şahsîler gibi tanımlanamaz. Onu bilmenin tek yolu müşahhasatını tayin üzere işaret etmek ve Fatiha suresinden Nas suresine kadar okuyup "işte bu okuduğum Kur'an'dır" demektir.¹⁹ Kelam, mantık gibi ilimlerde de oldukça söz sahibi olan bu iki ismin hadd teorisindeki tam haddi sağlamak için getirilmesi gereken kayıtlar ve tanım yapılırken dikkat edilmesi gereken hususların farkında oldukları göz önünde bulundurulduğunda, -eserlerinde temyiz için olduğunu ifade ettikleri- tanımı Kur'an'ın tahdid edilme gerekliliğine binaen yaptıkları söylenebilir. Nitekim Kur'an'ın usûlcüler nezdinde lafız olarak fıkha konu olması, lafzın ise delalet veya kapsam tespiti için zabt altına alınması elzemdir.

228 | db

Usûlcülerin Kur'an tanımlarında kullandıkları kayıtlardan "icâz" başlı başına bir ulumü'l-Kur'an konusudur. "İcâzu'l-Kur'an"ı burada mevzû bahis yapmak ise çalışmamızın sınırlarını aşmaktadır. Ancak burada usûlcülerin tanımda bu kayda yer verirken gündeme gettikleri hususlardan Kur'an'ın mûciz mi, yoksa icâz için mi indirilmiş olduğu meselesine değinmek gerekir. Bu meselenin icâzın ya da icâz için indirilmiş olmanın Kur'anın mahiyetine ait bir özellik olduğunu/olmadığını tespit sadedinde tartışıldığı belirtilmelidir. Nitekim Kur'an, bi-zatîhi mûcizdir söylemi,²⁰ -icâzın en alt sınırını Kevser suresi ile tahdid ettiğimizde- bir ayetin mûciz olması/olmaması noktasında müşkil bir duruma yol açmaktadır. İcâz için indirilmiştir denildiğinde²¹ ise, -kayıt "bir suresi ile icâz" ile tayin

¹⁹ Bk. Ubeydullah b. Mes'ud b. Mahmûd el-Buharî el-Mahbûbî Sadrüşşeria, *et-Tavzih ale't-Tenkîh*, Kâhire, el-Matbaatü'l-Hayriyye, t.y, s. 13; Teftazânî, *Şerhu't-Telvih ale't-Tavzih*, Mısır, Mektebetü Sabih, t.y, s. 50.

²⁰ Bk. Ahmed b. Abdülaziz b. Ali İbn Neccar, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Münir*, thk. Muhammed Zühayli vd, Mekke, Camiatü Ümmi'l-Kura, 2004, c. II, s. 7.

²¹ Bk. Ebü'l-Hasan Takıyyüddin Ali b. Abdilkafi b. Ali Sübkî, *el-İbhac fî Şerhi'l-Minhac ala Minhaci'l-Vüsul ila İlmi'l-Usûl*, thk. Şa'ban Muhammed İsmail, Kâhire, Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1981, s. 189.

edilse bile- küllî mefhuma hamledilen Kur'an kelimesi bir ayete de şamil olmaktadır.²²

Fakat bunun da ötesinde, icâzın bırakın zâtî bir sıfat olmasını, lazimî bir sıfat olması bile bazen usûlcüler tarafından tartışılmıştır.²³ Bu çerçevede Kur'an'ın icâzının bizatîhi Kelamullah olmasına değil de, Hz. Peygamberin tebliğinde sadakatine delil olmasında aranacağı ifade edilmiştir.²⁴ Bu durumda salt icâzın mahiyete ait bir kayıt olduğu/olmadığı tekrar sorgulanmalıdır. Yine sure ve icâzın mahiyetinin bilenebilirliğinin Kur'an'ın bilenebilirliğine bağlı olmasının devri (kısırdöngü)²⁵ gerektireceği gerçeği, tanımda kullanılan bu kaydı -hadd teorisi açısından- sıkıntılı bir duruma düşürmektedir.

Tanımlarda gördüğümüz diğer bir kayıt, mushaflarda yazılı olma veya iki kapak arasında bulunma kaydıdır. Ashabın Kur'an'ı iki kapak arasında toplama ve Kur'an'dan olmayanları mushaftan tecrid etmedeki olağüstü gayretlerinin bu kaydın konulmasının sebebi olduğu söylenmiştir.²⁶ Usûlcülere göre, tilaveti mensuh-hükmü bâkî olan ayetler,²⁷ kudsî ve nebevî hadisler,²⁸ kitabetinden önce unutturulduğu iddia edilen ayetler²⁹ bu kayıtla tanımın dışına çıkmıştır.

Mushafta olma kaydı, tanım/hadd teorisi bağlamında düşünüldüğünde iki açıdan ele alınması gerekir. Birincisi, bu kaydın fâsıl-hâssa-araz üçlüsünden hangisine tekâbul ettiğinin tespiti; ikincisi ise mushafın Kur'an için alem olarak kullanılması, dolayısıyla Kur'an'ın tanımı yapıldığında mushaf kelimesinin tanım içerisinde

²² Abdülali Muhammed b. Nizameddin Muhammed Sehalevi el-Ensârî Leknevî, *Fevati-hü'r-Rahamût bi-Şerhi Müsellemi's-Sübut*, tsh. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Beyrût, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002, c. I, s. 9.

²³ Bk. Adududdin Abdurrahman b. Ahmed İcî, *Şerhu Muhtasari'l-Münteha*, Beyrût, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004, c. II, s. 275.

²⁴ Sem'ânî, *Kavâtü'l-Edille*, c. I, s. 34; Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 280; Gazzalî, *Müstasfa*, c. II, s. 10.

²⁵ Tanımın içerisinde kullanılan kavramlardan birisinin bilinmesi tanımlananın bilinmesine bağlı ise bu tanımda kısırdöngüye sebep olur.

²⁶ Debûsî, *Takvimü'l-Edille*, s. 20; Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 280.

²⁷ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrar*, s. 36. Ayrıca bkz. İcî, *Şerhu'l-Adud ale Muhtasar el-münteha el-usûli*, Beyrût, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000, s. 97; İbn Firişte İzzeddin Abdüllatif b. Abdilaziz Rumi İbn Melek, *Şerhu Menari'l-envar*, Beyrût, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y, s. 7.

²⁸ Şevkânî, *İrşadi'l-Fuhûl*, c. I, s.170.

²⁹ Bk. Alaüddin el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, s. 38.

yer almasının devre (kısırdöngü) sebep olması/olmaması hususudur.

Konu, Kur'an'ın mushaflaşma devrini tamamlamadan önceki varlığı açısından düşünüldüğünde iki kapak arasında bulunma kaydını Kur'an'ın zâtî sıfatı olarak görmek zordur. Nitekim nüzul dönemi tamamlanmadan ve Kur'an mushaflaşmadan önce Kur'an'ın kendisini Kur'an olarak isimlendirdiği görülmektedir.³⁰ -Bu kayıt tanımın temel dinamikleri açısından değerlendirildiğinde- mushaf kelimesinin sahifeleri içerisinde barındıran bir bütüne lugavî bakımdan isim olması, Kur'an'ın mushaf olarak isimlendirilmesinden önce de bu kelimenin aynı manada kullanılması³¹ ve çocuklar dâhil herkes tarafından bilinip tarife ihtiyaç duymaması³² gibi sebeplerden ötürü mushafta yazılı olma kaydının devre sebep olmadığı söylenmiştir. Bize göre de, mushafın tasavvurunun Kur'an'ın tasavvuruna herkesçe malum şahsî mefhumu, Kur'an'ın ise mushafın tasavvuruna âm mefhumu ile bağlı olması sebebiyle³³ bu kaydın tanımda devre sebep olmadığı anlaşılmaktadır.

230 | db

Usûlcülerin yaptıkları tanımlardaki kayıtlardan bir diğeri olan ve ahad kırâatları tanımının dışında bırakan³⁴ tevatür kaydı için de aynı durum söz konusudur. Bu bağlamda Hz. Cebrail'in Peygamberimize vahyi tebliğ sürecinden tevatür ilkesinin şartlarının oluşmasına dek geçen süreç için tevatüren naklin Kur'an'ın zatî sıfatı olmasından bahsetmek olanaksız görülmektedir. Yine, Hz. Ömer ile Hişâm arasında geçen ve yedi harf hadislerine konu olan meşhur hadise,³⁵ Kur'an nakli için tevatür teorisinin şartlarının konuşulma-

³⁰ Örn. bk. Vâkıa, 57/77. Ayrıca "(Ey Muhammed!) Eğer sana kâğıda yazılı bir kitap indirseydik, onlar da elleriyle ona dokunsalardı, yine o inkâr edenler, "Bu apaçık büyüden başka bir şey değildir" diyeceklerdi." (En'am, 6/7.) ayeti de Kur'an olarak isimlendirilen kelimelerin nüzul sürecinde kitap/mushaf haline gelmemiş olduğunu göstermektedir.

³¹ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, s. 38.

³² Şevkânî, *İrşadü'l-Fuhûl*, c. I, s. 170. Ayrıca bk. İbn Melek, *Şerhu Menarî'l-Envar*, s. 8.

³³ İbn Melek, *Şerhu Menarî'l-Envar*, s. 8.

³⁴ Bk. Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 280; İcî, *Şerhu'l-Adud*, c. I, s. 97; İbn Melek, *Şerhu Menarî'l-Envar*, s. 8.

³⁵ Bu rivayette Hz. Ömer ile Hişâm'ın Hz. Peygamberden öğrendikleri bir surenin kıraatı hususunda farklı okumadan kaynaklı bir tartışma yaşadıklarından bahsedilmektedir. İki sahabinin birlikte bu konu ile alakalı Hz. Peygambere müracaat etmeleri sonucunda Peygamberimizin iki okuyuşun da doğru olduğunu ve Kur'an'ın yedi harf üzere indirildiğini söylediği görülmektedir. Bk. Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmiü's-Sahih*, thk. Mustafa Dib el-Buğa, Dimaşk, Dâru İbn Kesîr, 1993, "Fedâilü'l-Kur'ân", 5; "Tevhid", 53; "Mürteddün", 9; "Husûmât", 4; Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyri en-Nisabûri, *el-Câmiü's-Sahih*, şrh. Muhiddin en-Nevevî, Beyrût, Dâru'l-

dığı dönemlere ait bir rivayettir. Bu rivayet esas alındığında da, bahsettiğimiz dönem için tevatürün Kur'an'ın zatî sıfatı olduğunu söylemek, iki sika sahabinin tevatürden habersiz olduğu iddiasını gündeme getirir ki bu muhaldir.³⁶

Bu bağlamda bazı usûlcüler, mushaf ve tevatüren naklin Kur'an'ın zatî sıfatı veya hâssası değil, arazi olabileceğine işaret etmişlerdir.³⁷ Bu usûlcülerden Âmidî'nin değerlendirmesi, Kur'an'ın tanımı ile bir mahiyet tespiti yapıldığını vurgulaması açısından oldukça dikkat çekicidir. Ona göre, kitabın hakikati hakkında “bize mushafın iki kapağı arasında, yedi harf üzere tevatüren nakledilendir” söyleminde birtakım problemler vardır. Kitap bize Cebrâil lisanı üzere indirilmiş Kur'an'dan başkası değildir. Bize tevatüren veya külliyyen nakledilmediğini varsaysak bile bu onun hakikatinden bir şey eksiltmez. Olsa olsa bize nakledilmediğini takdir ettiğimizde bu, onun mevcudiyetini bilmediğimize; tevatürün olmadığını takdir ettiğimizde ise bizim onun Kur'an olduğunu bilmediğimize yorulur. Kur'an'ın mevcudiyetini bilmemiz onun hakikati üzerinde bir ölçüt değildir ki, mezkûr kayıtlar tanıma dâhil edilebilsin.³⁸

Usûlcülerin Kur'an'ı hadd teorisi çerçevesinde tanımlaması tanımlarda kullanılan kayıtların mahiyete ait unsurlar olma gerekliliğini doğurmuştur. Ancak -yukarıda yer verdiğimiz üzere- bu kayıtların ne derece mahiyete ait oldukları tartışmalıdır. Bu durum çalışmamızda karşılaştırmasını yapacağımız iki kavramdan birincisi olan Kur'an'ın mahiyet tespiti için usûl ilminin yanında -Kur'an'ın

Ma'rife, 1999, “Salâtü'l-Müsâfirîn”, 270; Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistanî, *Kitâbü's-Sünen*, thk. Muhammed Avvame, Cidde, Dârü'l-Kible li's-Sekâfeti İslâmiyye, 1998, “Vitr”, 22; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemi Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Kahire, Mustafa el-Babi el-Halebi, 1937, “Kırâat”, 11; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, haz. Abdülfettah Ebû Gudde, Beyrût, Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1988, “İftitah”, 37.

³⁶ Burada anlatmak istediğimiz, nüzul sürecinin devam ettiği ilk dönem için Kur'an naklinin sıhhat şartlarını taşımadığı veya yalanlanamayacak derecede bir bilgi değerinin olmadığı değildir. Bu dönem için Kur'an naklinin bilgi değeri haber-i sadık kapsamında ele alınmalıdır. Bizim yukarıda ele aldığımız tevatürlük, tamamen Kelam ilminin tevatürlük teorisi bağlamında düşünülmelidir. Dolayısıyla bizim tevatürlüğün Kur'an'ın zatî sıfatı olduğundan/olmadığından bahsederken esasında konuyu tevatürlük teorisinin şartlarının Kur'an'ın mahiyetine mutabakatı açısından değerlendirdiğimiz belirtilmelidir.

³⁷ Bk. Âmidî, *İhkam*, c. I, s. 215; Abdülaziz el-Buhari, *Keşfü'l-Esrar*, s. 36; Molla Hüsrev Mehmed Efendi, *Mür'atü'l-Usûl Şerh-i Mirkatî'l-Vüsul*, Dersaâdet, Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1310, s. 15.

³⁸ Âmidî, *İhkam*, c. I, s. 215.

mahiyeti meselesine ele alan- farklı disiplinler cihetinden de meseleye yaklaşmayı gerektirmektedir.

B. Kelamcılarının Kur'an Tanımı

Kelam sahasında mütehasıs olan âlimler bu ilme dair kaleme aldıkları eserlerinde, Kur'an'ı Allah'ın kelam sıfatı ve Hz. Peygamberin mûcizesi bölümlerinde ele almışlardır. Kur'an'ın konumuzu ilgilendiren yönü ise bu eserlerde kelam sıfatına müteallik konular kapsamında incelenmiştir.

Allah'ın biz insanlarla kelamı aracılığıyla kurmuş olduğu diyalogun merkezindeki kavram olan Kelamullahın zâtî-ezelî bir sıfat mı, yoksa fiilî bir sıfat mı olduğu konusu "Halku'l-Kur'an" tartışmalarından hareketle sıfatlar nazariyesindeki kelam teorisini inşa faaliyeti olarak görülebilir. Bu durumda daha işin başında Allah'ın mütekellim olup/olmadığının sorgulanması gerekecektir ki, verilen olumlu cevap onun kelamını gündeme getirecektir. Bu da Kelamullah'ın mahiyet ve keyfiyet sorgulamasıyla devam edecektir.

232 | db

Genel itibariyle kelamcılarının kullanımlarında Kelamullah'ın mastar ve meful manalarında kazandığı anlam şöyledir: Mastar manasında kullanıldığında "Fatıha suresinin başından Nas suresinin sonuna kadar hükmî kelimelerle bağlantılı olan kadîm sıfattır." Bu kelimeler ezeli olup lâfzî, zihni ve ruhî harflerden mücerrettir. Aynada görünen bir suretin mürettep (bir düzen içerisinde olması) ve fakat peş peşe gelmede mutabakat sağlamaması gibi, bu kelimeler de mürettep fakat gayr-ı muteâkabdır.³⁹ Meful manasında ise, "Kelamullah ezeli, tertip sıfatına hâiz peş peşe gelme sıfatını ise taşımayan lâfzî, zihni ve ruhî harflerden münezzeh kelimelerdir."⁴⁰

³⁹ Bu bakış açısına göre, hükmî denmesinin sebebi harf ve seslerin suretlerinin hakikati- ni lafızların temsil etmemesindedir. Ezeli kaydı kıdem sıfatını ispat; lafzî, zihni ve ruhî sıfatlardan mücerret olduğunun ifadesi ise yaratılmış olma ihtimalinin iptali içindir. Peş peşe gelme zamanla ilgili bir kavramdır. Zaman ise hâdistir. Bk. Zürkânî, *Menahil*, c. I, s. 16.

⁴⁰ Zürkânî, *Menahil*, c. I, s. 16. Zürkânî, kelamcılarının tarifleri ile ilgili yaptığı değerlendirmede bu tanımları dört maddede ele almıştır. Bunlardan birincisine ve ikincisine göre kelamullahın mastar ve meful manaları, üçüncüsüne göre kelamcılarının usûlcüler, fukaha ve dil âlimleri ile birlikte kullandıkları "Hz Peygambere indirilmiş olup Fatıha'dan başlayan Nas ile biten lafızdır." tarifi ön plana çıkmaktadır. Dördüncü maddede verilen tanımda ise, iki kapak arasındaki kaleme yazılmış şekillerin kadim sıfata, ezeli kelimelere ve indirilmiş lafza delalet etmesi söz konusudur. Biz üçüncü maddede usûlcülerin tarifine mutabakatı, başvurduğumuz eserlerde alenen müşahede edemedik. Bk. Zürkânî, *Menahil*, c. I, s. 16.

Bununla birlikte kelimullah ile zaman zaman Kur'an'ın kast edildiği de görülmektedir.

Kelam ilminde Kelamullah'ın mahiyeti ile ilgili sorgulamalar Kur'an'ın mahlûk olup/olmadığı sorunu etrafında şekillenmektedir. Kelamcıların Kur'an'a dair mahiyet tespitleri yaparken klasik mantık ve usûl ilminin tanım teorilerini kullanmadıkları görülmektedir. Esasında onların mezkûr yerlerdeki gayelerinin tanım yapmak olmadığı da açıktır. Dolayısıyla kelamcıların mahiyet tespit çabalarını, ilgili müellifin zihin alt yapısında bulunan problematikler bağlamında yapılan tavsifler olarak görmek daha doğrudur.

Kelamcıların Kur'an'ın mahiyetine dair verdikleri tavsif formlarının bir kısmının oldukça kısa ve sade, diğer kısmının ise uzun olduğu görülmektedir. Kısa formların ispat veya nefy amacıyla yapıldığı söylenebilir. Örneğin Şehristânî'nin (ö. 548/1153) "Kur'an Kelamulahtır." şeklinde üzerinde selevin icma ettiği söylem olarak verdiği tavsif onda Kur'an'ın mahiyeti, mahlûk olan/olmayan vechelelerinin tespiti üzerine yapılan tartışmaların gereksizliği ve Kur'an'ın Kelamullah olduğunu ispattan sonra tevakkufun gerekli olacağına dair görüşlerinin bir tezahürüdür. Nitekim o, selevin Rasûlullahın kabrine gittiklerinde buradaki onun ruhu mu, bedeni mi demeden onu selamlamaları ve salâvat getirmelerindeki tavırlarını örnek göstererek, muhataplarından Kelamullah'tan kırâat mı, makrû mu; kitabet mi, mektûb mu kast olunduğu ile alakalı ikilemde de aynı tavrı beklemektedir.⁴¹

Eş'arî'de (ö. 324/936) gördüğümüz "Kelamullah, Allah'ın kadîm sıfatıdır ve hala zatı ile kâimdir." ve "Kelamullah, nefsi manadır." şeklindeki tespitler⁴² ise yine Kur'an'ın mahiyetine yönelik

⁴¹ Şehristânî, Ebû'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim, *Nihaytü'l-İkdam fî İlmi'l-Kelam*, London, y.y, 1934, s. 315.

⁴² Cürcânî, Eş'arî'nin kelimullah'ı nefsi mana diye tarif ettiğini, bunun ise takipçileri tarafından yanlış anlaşıldığını ve -kastının sadece kelam-ı nefsi olmasına rağmen- onların lafızların Eş'arî'ye göre hadis olduklarını söylediklerini nakleder. Cürcânî'ye göre, burada Eş'arî'nin sözlerinin yanlış anlaşılmasından kaynaklanan sıkıntılar vardır. Bunlardan biri, iki kapağın arasında olanın kelamlığını inkâr edenin tekfir edilmemesi ki, dinen iki kapağın arasındakinin kelam olduğu zarurîdir. Diğer kelam-ı hakikî ile tehadinin olmaması varsayımdır. Bu durumda okunan ve ezberlenenin kelam olmaması anlaşılır. Aslında mana kelimesinin iki kullanımı vardır. Birincisi onun bir lafzın medlûlüne, ikincisi ise başkasıyla kâim emre denmesidir. Bu durumda Eş'arî'nin sözü ikinci manaya hamledilmelidir. O zaman nefsi kelam, lafız ve manayı içine alan bir kullanım olur ki, Allahın zatıyla kâimdir ve mushaflarda yazılı, dillerde okunan, kalplerde ezberlenendir. Bu sayılanlar ise hâdis olan kitabet, kırâat ve hıfzdan farklı.

şerhler olarak algılanabilir. Bu çerçevede Küllâbiye mezhebinin de Kelamullah'ı "Allah'ın zatı ile kâim ezeli manadır." diye tanımladığı görülmektedir. Onlar, bu tespit ile Kelamullah'ın tek şey olduğuna ifade edip Tevrat-İncil ve Kur'an'ın ayniliğini savunmuşlar, şâhid ile gâib dünyayı ayırıp dinlediğimiz ve okuduğumuz Kur'an'ı Kelamullah'ın hikâyesi olarak değerlendirmişlerdir.⁴³ Eş'arî'deki iki ayrı tanımın birleştirilmesinden ibaret olan bu tanım, farklı kabuller yüzünden hikâye-mahkî bağlamında elfaz teorilerinde farklılık arz etmektedir.

Birçok kelam eserinde en kısa formlardan biri olarak karşımıza çıkan "Kur'an gayr-ı mahlûk Kelamullah'tır." ibaresi,⁴⁴ "Kur'an mahlûktur" nazariyesinin iptali için söylenmiş bir ispat cümlesinden başkası değildir. "Kur'an gayr-ı mahlûktur." ile "Kur'an gayr-ı mahlûk Kelamullah'tır." söylemi arasındaki fark ise dikkate şâyandır. Kur'an'ın gayr-ı mahlûk olduğunu savunmak, seslerden ve harflerden telif edilmiş olan nazmın kıdemini gerektirir.⁴⁵ Bu, Ehlisünnetin Kelamullah teorisi ile bağdaşmaz. "Kur'an gayr-ı mahlûk Kelamullah'tır." ifadesinin ise yaratılmamış olanın, Allah'ın zatı ile kâim, ses ve harflerden münezze Kelamullah olduğunu vurgulamak amacıyla söylendiği anlaşılmaktadır. Ancak eşya için ayanda, zihinlerde, ibârede ve ibâreye delalet eden kitabette varlık kabul edip hariçte var olan hakikati kast olunarak, "Kur'an gayr-ı mahlûktur." şeklinde kadîm olanın lazimî sıfatları ile nitelenmesi kabilinden tanımlamaların yapıldığından da bahsetmek gerekir.⁴⁶ Bu bağlamda Pezdevî'nin de, (ö. 493/1100) tanımında oldukça kısa ve yalın olarak (bahsedilen) manzum ibârelerin Allah'ın kitabı ve Kur'an diye isimlendirildiğinden ve onun Kelamullah'tan başka olduğundan bahsettiği görülür. Bu manzuma Kelamullah denilmesi,

dırlar. Bk. İcî, *Kitâbü'l-Mevakif*, şrh. Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali Cürcânî, thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrût, Dârü'l-Cil, 1997, c. III, s. 142.

⁴³ Ebü'l-Hasan Kadı Abdülcebbar b. Ahmed, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, tkl. Ahmed Ebû Haşim, Kahire, Mektebetu Vehbe, 1996, s. 527.

⁴⁴ Ebü'l-Kâsım İshak b. Muhammed b. İsmail Hakim Semerkandî, *es-Sevadü'l-A'zam fi'l-Kelam*, Matbaa-i Cemâl, t.y, s. 28. Nitekim Semerkandî'nin, "Mushahlarda yazılan hakikî Kur'an'dır, biz hakikî Kur'an'ı okuyoruz ve çocukların levhalara yazdıkları da hakikî Kur'an'dır." sözleri yazılan ve okunanın mahluk olmadığını ispat için söylenmiş sözlerdir. Ayrıca bk. Teftazânî, *Şerhü'l-Akaidi'n-Nesefiyye*, thk. Muhammed Adnan Derviş, y.y, t.y, s. 114-115.

⁴⁵ Teftazânî, *Şerhü'l-Akaidi'n-Nesefiyye*, s. 114-115.

⁴⁶ Bk. Teftazânî, *Şerhü'l-Akaidi'n-Nesefiyye*, s. 115-116.

Kelamullah'a delalet etmesi yönünden mecazen isimlendirme kabildendir.⁴⁷

Yukarıda verdiğimiz tavsif/tanımların yanında bu tanımlara bazı kayıtların eklenmesi ile oluşturulan -ve uzunluk-kısalık bakımından farklılık arz eden- tanımlar da bulunmaktadır. Bu tanımlarda kullanılan ilave kayıtların -usûlcülerin mahiyet tanımlarından farklı olarak- kelamcılarının birtakım tespitleri etrafında şekillendiği söylenebilir. Örneğin, Kur'an'ın kelamullah boyutunu temsil eden kelam-ı kadîme dair konan "mushaflarda yazılan ve ezberlenen" kaydının, yok olmakla muttasıf mushaf ve hıfzın, yazılan ve ezberlenenden farklı olduğunu beyan ettiği görülmektedir.⁴⁸

Cüveynî'nin (ö. 478/1085) verdiği tavsif formlar ise -yukarıda bahsettiğimiz- kelamcılarının Kur'an'ın mahiyetine yönelik açıklamalarının müellifin zihin alt yapısındaki problematikler çerçevesinde şekillendiğine iyi birer örnektir. O, bir defasında "Kelamullah mushaflarda yazılı, kalplerde ezberlenmiş, bununla birlikte ne mushafta var olan, ne de kalple kâimdir." demiş, bir defasında ise;⁴⁹ "Kelamullah mesmûdur." tespitinde bulunmuştur. Bunu iki ayrı cümle ile ifade etmenin sema'-mesmû ayırımının kitâbe-mektûb, hıfz-mahfûz ayırımlarından problematik olarak ayrıcalığından ve Kelamullah'ın işitilmiş olmasında vahiy kavramının devreye girmesinden kaynaklandığı söylenebilir. Nitekim Kelamullah'ın duyulması onun mefhumunun anlaşılmasıdır deyince, vahye muhatap olan ve vasıtasız Kelamullah'ı duyan peygamber ve meleklerle (Hz. Musa örneği) diğer insanların farkı olmayacaktır. Bu duruma karşı Cüveynî şu teoriyi önerir: Bizim için duyulup idrak edilen seslerdir. Kelamullah'ın duyulması ise, idrak edilip işitilen seslerden anlaşılan malum manadır. Bunun delili Allah'ın Hz. Musa ve bazılarına kelamını vasıtasız işittirmesidir. Eğer kârinin kelamını işiten Kelamullah'ın

⁴⁷ Ebü'l-Yüsr, Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin Pezdevî, *Usûlü'd-Din*, thk. Hans Peter Linss, Kâhire, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1963, s. 61.

⁴⁸ Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib Bakullâni, *el-İnsaf fima Yecibu İtikaduhu ve la Yecuzü'l-Cehlu bihi*, Kahire, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2000, s. 74.

⁴⁹ Ona göre kitabetle kâtibin hareketleri, yazılmış harfler ve çizilmiş satırlar kastedilir ve bunların hepsi hâdistir. Çizgilerin medlulü ve mefhumu kelam-ı kadîmdir. Bu, "Kelamullah mushaflarda yazılıdır." sözünün kullanımına eşdeğerdir. Yoksa mana olan kelamullahın çizim ve organlarla bağlantılı olduğunu ifade etmez. Bk. İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *el-İrşad ila Kavâti'l-Edilleti fî Usûli'l-İtikad*, thk. Muhammed Yusuf Musa, Kâhire, Mektebetü'l-Hancı, 1950, s. 132.

bizzat kendini işitseydi, Hz. Musa'nın Allah'la konuşması ve Kelamullah'ı vasıtasız idrakte has kılınmasının manası olmazdı.⁵⁰

Gazzalî'nin (ö. 505/1111) de aynı tarzda Kur'an'ı farklı yerlerde farklı yönlerden tavsif edildiği görülür. O, "Kelamullah kalplerde ezberlenen, mushaflarda yazılan ve diller ile okunandır" tanımını,⁵¹ Kelamullah'ın mushafa hululünün söz konusu olup/olmadığı problemi çerçevesinde söylerken; Kelamullah-Kur'an ayniyeti bağlamında "Kur'an makrûdur" tavsifine/tanımına yer vermiştir. Gazzalî'nin ikinci tanıma, ele aldığı üç kavramın (Kur'an, kırâat, makrû) analizi sonucunda ulaştığı görülür. Ona göre, makrû Allah'ın zatı ile kâim Kelamullah-ı kadîmdir. Kırâat daha önce varlığı olmayıp, kâinin ilk olarak yapmaya başladığı duyularla algılanan hâdis bir iştir. Kur'an ise makrûdur. Yani mahlûk olmayan kadîm Kelamullah'tır ki, eğer bununla kırâat kastolunduysa hâdistir.⁵²

Âmidî'ye (ö. 631/1233) göre, Kur'an'ın indirilmiş olması demek kadîm manaya delalet eden ibârelerin indirilmesidir. Dillerimizle okunan ise dillerimizle kâim kırâatın medlûlüdür. -ki kırâat dillerimizle kâim olup mahlûktur, kırâatın hudûsü ile Kur'an'ın hudûsü gerekmez- Hıfz ile mahfûz ve kitabet ile mektûb da aynı bağlamda düşünölmelidir.⁵³ Kur'an'ın icma ile işitilen olması onun Kur'an değil, kırâat manasında olmasına göredir. Dokunulması ve gözle bakılır olmasına gelince; bu, kadîm Kur'an'a delalet eden kitabet itibariyledir, yoksa dokunulan ve bakılan, makrû, ses veya harfler değildir.⁵⁴

Kanaatimize göre bu tanımların içerisinde kavram kargaşasının önüne geçen ve haysiyet cihetiyle meseleyi çözmeye en ideal olan tanım "Kur'an zihni vücud itibarı ile kalplerde saklı, lisanî vücud itibarı ile dillerde okunan, kitabî vücud itibarı ile mushaflarda yazılı, hariçteki vücudu itibarı ile ise Allah'ın zatı ile kâim ezeli mana-

⁵⁰ Cüveynî, *İrşad*, s. 133-134.

⁵¹ Ebü'l-Muîn Meymun b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefî en-Nesefî, *et-Temhid fi Usûli'd-Din*, thk. Abdülhay Muhammed Kabil, Kahire, Dârü's-Sekâfe, 1987, s. 23-24; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Matüridi Akaidi: (Bahrü'l-kelam tercümesi)*, trc. Ramazan Biçer, İstanbul, Gelenek Yayıncılık, 2010, s. 69.

⁵² Gazzalî, *el-İktisad fi'l-İtikad*, Beyrût, Daru'l-Küteybe, 2003, s. 97.

⁵³ Âmidî, *Ebkarü'l-Ekâr fi Usûli'd-Din*, thk. Ahmed Muhammed Mehdi, Kâhire, Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesaikü'l-Kavmiyye, 2002, c. I, s. 364-365.

⁵⁴ Âmidî, *Ebkarü'l-Efkâr*, c. I, s. 367.

dır.”⁵⁵ şeklinde dört varlık mertebesini dikkate alarak yapılan tanımdır.

Bütün bu tespitlerde kelimcilerin Kur'an'ın mahiyetini kelam sıfatı bağlamında ele aldıkları ve Kelamullah-Kur'an ikilisi arasındaki ilişkiyi açıklarken bazen Kelamullah, bazen de Kur'an kelimesine müteaddid haberler getirerek tespitler yaptıkları görülmektedir. Bu tanımlarda Kelamullah, hem Allah'ın zatı ile kâim ezelfî sıfat, hem de mushafta mektûb, dil ile melfûz, kalp ile mahfûz, kulak ile mesmû olan Kur'an'ı ifade etmiş; Kur'an ise, -meczaz-hakikî kullanım teorilerine girmeden- aynı şekilde ya örfî ve şer'î manada, ya da hakikî-zatî sıfat manasında ele alınmıştır.

C. Tefsircilerin Kur'an Tanımı

Son dönem müfessirlerin⁵⁶ çoğu Kur'an kelimesinin klasik mantık kaynaklı tanım teorisine göre tanımlanmasını doğru bulmamışlar, ancak bu tanımları eserlerinde kullanmışlardır. Onların bazen bu tanımlara ziyade sıfatlar ekledikleri, bunun da ötesinde kayıtların tahlillerini yaptıkları görülmektedir. Her ne kadar yapılan tanımlar fıkıh usûlünde yapılan tanımların bir benzeri olsa da, Kur'an tanımına dair bu iki farklı bakış açısının aralarında mahiyet olarak farklılık olduğu anlaşılmaktadır.

Son dönem meşhur Türk müfessiri Elmalılı, (ö. 1361/1942) Kur'an'ı, kelime iştikakına dair yaptığı semantik tahlillerden sonra "Yüce Allah tarafından elçisi, büyük Peygamberimiz Muhammed Mustafa (s.a.v.) Efendimiz hazretlerine Arapça olarak indirilip bize tevatür yoluyla naklolunan kitabın ismidir." şeklinde tarif etmiştir.⁵⁷

İbn Aşur (ö. 1390/1970)'a göre "Kur'an, 114 sureyi içinde barındırıp başı Fatiha, sonu ise Nas suresi olan, mushaflarda yazılanların tümüdür."⁵⁸ Muhammed Tantâvî (ö. 1929-2010) Subhi Salih

⁵⁵ Ebu Abdurrahman Abdülvehhab b. Ahmed. Ali el-Mısırî Şa'rânî, *el-Yevakit ve'l-Cevahir fi Beyani Akaidi'l-Ekâbir*, Kâhire, el-Matbaatü'l-Ezheriyye, t.y, c. I, s. 87.

⁵⁶ Klasik tefsir kaynakları Kur'an kelimesinin geçtiği ayetlerde kelimenin iştikakını ele almışlar ve birtakım tahliller yapmışlardır. Kur'an'ın tanım teorisi bağlamında genellikle Ulumü'l-Kur'an eserlerinde bu terkinin tefsiri esnasında veya Kur'an'ın isimleri başlığı altında işlendiği görülmektedir. Bu sebeple burada verilecek tanımların -örneklik teşkil etmesi bakımından- son dönem Ulumü'l-Kur'an eserleri ekseninde incelenmesinin yeterli olacağını düşünmekteyiz.

⁵⁷ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sdl. İsmail Karaçam, Emin Işık, İstanbul, Azim Dağıtım, t.y, I, s. 13.

⁵⁸ Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunusî İbn Aşur, *et-Tahrir vet-Tenvir*, Tunus, Daru Sahnun, 1997, I, s. 71.

ve Muhammed Sabbağ (tanımlarda yer alan bazı kayıtlarda takdim-tehir bulunmakla birlikte) "Kur'an; mûciz, Hz. Peygambere indirilmiş, mushaflarda yazılı, tevatürle naklonunmuş, tilaveti ile ibadet olunan kelimullahdır." tanımını vermişlerdir.⁵⁹ İtr, Cerrahoğlu, Sofuoğlu ve Demirci'nin de -mûciz sıfatını bir suresi ile de olsa şekilde tahdid etmekle birlikte- aynı tanımı benimsedikleri görülür.⁶⁰

Mennau'l-Kattan, "Kur'an, Hz. Peygambere indirilen, tilavetiyle ibadet olunan Kelamullah'tır." tanımını muarrif ve temyiz özelliğine sahip olarak nitelemiştir.⁶¹ Adnan Zarzur, "Kur'an'ın cinsler-fâsıllarla tarifi ile ilgili ulemanın kavillerine gelince..." diye başladığı paragrafta böyle bir tarifi amacını -diğer semavî kitaplar, hadis-i kudsîler ve bazı nebevî hadislerin Kur'an'a vahiy olma bakımından iştirak etmesinin bu sayılanların Kur'an isminde de ona iştirak vehmîni ortaya çıkarabileceğinden hareketle- Kur'an'ın diğerlerinden kendileriyle ayrıldığı sıfatların beyanı olarak göstermekte ve ardından şu tarifi vermektedir: "Kur'an; Hz. Muhammed'e indirilmiş, mushaflarda yazılı, tevatüren nakledilmiş, tilaveti ile ibadet olunan kelimullahdır."⁶²

238 | db

Dib, ve Zuhaylî'ye göre Kur'an: "Cebrâil vasıtasıyla Hz. Muhammed'e vahyedilen, tevatürle nakledilen, mushafta yazılı, tilavetiyle ibadet edilen, Fatiha suresiyle başlayıp, Nas suresiyle sona eren Arapça, mûciz bir lafızdır."⁶³ Dr. Abdulâl ise Kur'an'ın tanımını

⁵⁹ Muhammed Tantâvî, *et-Tefsîrül-Vasit li'l-Kur'ani'l-Kerim*, Kâhire, Dârü'l-Maârif, 1992, I, s. 504; Subhi Salih, *Mebahis fi Ulumi'l-Kur'an*, İstanbul, Dersaadet, t.y. s. 21; Muhammed Sabbağ, *Lemhât fi Ulumi'l-Kur'an*, Beyrut, el-Mektebü'l-İslamî, 1990, s. 25-26.

⁶⁰ Nureddin İtr, *Muhadarat fi Ulum'i-Kur'an*, Dimeşk, Matbaatu'd-Davudiyye, 1988, s. 8; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Ankara Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 1983, s. 34; Mehmet Sofuoğlu, *Tefsire Giriş*, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1981, s. 9; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1998, s. 70. Cerrahoğlu bu tarife ek olarak "Fatiha suresinden Nas suresinin sonuna kadar, Hz. Muhammed'e indirilmiş, kendine has özellikleri ihtiva eden mümtaz lafızlardır." ve "Hz. Peygambere gelen, vahiyleri ihtiva eden mukaddes bir kitaptır." tariflerini vermiş, Sofuoğlu ise bunlardan birincisini vermekle yetinmiştir. Bk. Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 34; Sofuoğlu, *Tefsire Giriş*, s. 9.

⁶¹ Mennau'l-Kattan, *Mebahis fi Ulumi'l-Kur'an*, Beyrût, Müessesetü'r-Risale, 1998, s. 20.

⁶² Adnan Zarzur, *Ulümü'l-Kur'an ve İcazuhi ve Tarihi Tevsikhi*, Amman, Daru'l-A'lam, 2005, s. 53-54.

⁶³ Mustafa Dib-Muhyiddin Dib Buğa-Metu, *el-Vadih fi Ulümü'l-Kur'an*, Dımaşk, Daru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998, s. 15-24; Vehbe b. Mustafa Zuhayli, *et-Tefsiru'l-Münir fi'l-Akide veş-Şeria ve'l-Menhec*, Dimeşk, Daru'l-Fikr, 1991, c. I, s. 13. Zuhayli bu tarifi önce-sinde, fıkıh usûlü âlimlerinin cehaletlerinden veya insanların Kur'an'ı bilmediklerinden değil, kendisi ile ibadet edilen kısmın tespiti, kendisi ile namazın caiz olup/olmayanların belirlenmesi, helal-haram babından şer'i ahkâmın, ahkâmın istin-

da, "Allah'ın kadîm kelimidir." dedikten hemen sonra onun yaratılmış olmadığını söylemiş ve ulemanın kavilleriyle "Kur'an mahlûktur." nazariyesini çürütmeye çalışmıştır. Burada dikkat çeken husus onun kırâatın muhdes olduğunu, tilavet edilen, okunan, ezberlenen, yazılan ve işitilenin ise tek şey olduğu beyan ederken kelimcilerin metodunu kullanmış olmasıdır.⁶⁴

Tanımlardaki her bir kayıt ile hangi sınıfların tanımın dışına çıktığı meselesi de tefsircilerin tanımdan sonra ele aldıkları konulardan birisidir. Onlara göre bu kayıtlarla tanımın neleri câmi, neleri de mâni olduğu tespit edilmektedir. Nitekim tanımlardaki “كلام الله”⁶⁵ kaydı tarifteki cins olup bütün kelimeleri kapsar. Bu kayıt Allah lafzına muzaf olarak insan, cin ve melâike zümresinden sadır olan diğer kelimeleri tanımın dışına çıkarmıştır.⁶⁶ Yani “kelam”ın Allah lafzına izafeti -insan olsun, diğer varlıklar olsun- diğer bütün kelimelerden Allah kelamını temyiz içindir.⁶⁷

“المنزل” kaydı, Allah’a ait olup vahyedilmeyen kelamı,⁶⁸ Hz. Peygamberin kendi sözleri ile ifade ettiği Kelamullah’ı,⁶⁹ Allah’ın herhangi bir beşere indirmeyip kendine ait olan veya amel etmeleri için meleklerle hitap ettiği kelamı,⁷⁰ “على محمد” kaydı, diğer peygamberlerden⁷¹ Musa’ya indirilmiş Tevratı, İsa’ya indirilmiş İncili, Davud’a indirilmiş Zebur’u, İbrahim’e indirilmiş Suhuf’u,⁷² “المتعبد بتلاوته” kaydı ise -namaz ve dışında ibadet maksadıyla kırâatı emredilmiş kısma raci olup- ahad yollarla gelen Kur’an kırâatları ve -elfazı ile Allah katından indirildiğini kabul ettiğimizde- hadis-i kudsîler gibi

batında huccet olma vasfına haiz olanların, inkâr edenin tekfirini gerektirecek/gerektirmeyecek kısımların tebyini için tarife başvurduklarını söylemektedir.

⁶⁴ Abdülâl Salim Mekrem, *el-Kelimât el-İslamiyye fi'l-Hakli'l-Kurâni*, Beyrût, Müessesetü'r-Risale, 1996, s. 129.

⁶⁵ Bazen bu kayıtlarda kelam kelimesinin yerini lafız kelimesinin aldığı da görülmektedir. Bkz. Buğa-Metu, *Vadth*, s. 15-24.

⁶⁶ Mennau'l-Kattan, *Mebahis*, s. 20; Sabbağ, *Lemahat*, s. 25-26; Itır, *Muhadarat*, s. 9.

⁶⁷ Zarzur, *Ulümü'l-Kur'an*, s. 53-54.

⁶⁸ Mennau'l-Kattan, *Mebahis*, s. 20.

⁶⁹ Sabbağ, *Lemahat*, s. 25-26. Ayrıca bk. Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 71.

⁷⁰ Zarzur, *Ulümü'l-Kur'an*, s. 53-54.

⁷¹ Mennau'l-Kattan, *Mebahis*, s. 20. Ayrıca bk. Sabbağ, *Lemahat*, s. 25-26; Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 71.

⁷² Zarzur, *Ulümü'l-Kur'an*, s. 53-54.

tilaveti ile emrolunmadığımız kısımları,⁷³ Kur'an'ın tefsir ve mealini⁷⁴ kavram dışına çıkarmaktadır.

Tefsircilerin fıkıh usûlünden aldıklarını düşündüğümüz tanımları eserlerine aynen yansıtmalarına rağmen konuya mahiyet tanımlaması cihetinden bakmadıkları; yine tanımlarında usûlcülerin kullandıkları ihtirazları kullanmakla birlikte kayıtların hükümlere delaletini gündeme getirmediği görülmektedir. Kayıtların ifade ettiği manaları açıklarken usûlcüler ve kelamcılar kadar ayrıntıya inmeyen tefsircilerin zaman zaman Kur'an'ın tanımlanamaz olduğuna vurgu yaptıkları da dikkatlerden kaçmamaktadır.⁷⁵

2. Kırâat'ın Tanımı

Kırâatın farklı âlimler tarafından yapılmış birçok tanımına rastlamak mümkündür. Bu tanımların yer yer kapsam bakımından birbirinden çok farklı oldukları da göze çarpmaktadır. Örneğin Râğıp el-İsfahânî (ö. 502/1108) kırâatı, "harf ve kelimeleri tertil üzere birbirine bitişirmek"⁷⁶ olarak tarif ederken, Ebu Şâme (ö. 665/1268) "Kur'ân, kelimelerinin okunuş keyfiyetlerini ve ihtilafla-

⁷³ Zarzur, *Ulûmü'l-Kur'an*, s. 53-54.

⁷⁴ Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 71.

⁷⁵ Tanımlanamazlık, Kur'an'ın alemiyet manasına atfen savunulan bir görüştür. Bu bağlamda Alûsî (ö. 1270/1854) de, Şâfiî (ö. 204/820) gibi Kur'an kelimesini alem-i şahsî olarak kabul eder ve bu kelimenin tanımının yapılamayacağını söyler. Çünkü tanım sadece küllî hakikatler içindir. O, "bir suresi ile icaz için indirilmiş kelam" olarak yapılan tarif ile Kur'an lafzının mefhumunun kastedilebileceğini, "mushafın iki kapağı arasında tevatüren nakledilen" tanımında ise, Kur'an isminin iki kapak arasında nakledilen ile tilaveti mesnuh olup nakledilmeyen ve nakledilip mütevatir olmayan üç kısımdan biri ile tahsisinin kastolunabileceğini söyler. (Ebü's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd Alûsî, *Ruhü'l-Meâni fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azim ve's-Seb'îl-Mesani*, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, t.y, c. I, s. 8.) Mennau'l-Kattan'a göre de, Kur'an'ın cinsler, fâsıllar ve hâssalarla yapılan mantıkî haddi sıkıntılı görünmektedir. Onun tanımı hadd-i hakikî olabilir ki, Kur'an'ın hadd-i hakikî ile tanımı, zihinde betimlenmiş ve duyularla hissedilmiş olarak tasarlanmalıdır. Bu durum, mushafta yazılı olanı gösterip "o iki kapak arasında olmalıdır." veya dil ile telaffuz edilene işaret edip "O, Fatihâ'dan Nas'a kadardır." demeye benzer. (Mennau'l-Kattan, *Mebahis*, s. 20.) Diraz ise *en-Nebeü'l-Azim* isimli eserinde cins, fâsıl ve hâssalar ile yapılacak mantık tanımı teorisinin Kur'an'a uygulanmayacağını savunur. Çünkü Kur'an hakikî cüzîdir. Mantıkî tanımlar küllîler için yapıldığından hakikî cüzîlerin bu yolla tanımı mümkün değildir. Nitekim küllî, cüzîye kavramsal mutabakat sağlamaz. Bu durumda da onu kendisinin dışındakilerden ayırt eden, doğru hadd olamaz. Cüzînin tarifi ise, ya duyularla ya da zihinde tanımlamakla olur. Dolayısıyla Kur'an'ın tanımı, sadece mushafta yazılana veya dil ile okunana işaret ederek, "o, iki kapak arasında olmalıdır." veya "besmeleden Nas suresine kadar olmalıdır." şeklinde demekle olur. (Muhammed Abdullâh Diraz, *en-Nebeü'l-Azim*, Kuveyt, Dârü'l-Kalem, t.s, s. 14.)

⁷⁶ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Rağıb el-İsfahânî, *Müfredâtu Elfazil-Kur'ân*, s. 668, "k-r-e maddesi".

rını nakledenine isnad ederek bilmektir.”⁷⁷ şeklinde tanımlamaktadır.

Zerkeşî (ö. 794/1392) *Burhân'ında* “Kırâatlar; Kur'an lafızlarının, harflerin yazımında ve tahfif-teskil gibi keyfiyetlerindeki ihtilaflarıdır.”⁷⁸ demiştir. Bu ilmin en parlak simalarından olan İbn Cezerî'nin (ö. 833/1430) kırâat tarifi ise şöyledir: “Kırâat, Kur'an kelimelerinin edâ keyfiyetlerini ve bu kelimelerin farklı okunuşlarını, ravilerine isnad ederek konu edinen bir disiplindir.”⁷⁹

Kastallânî (ö. 923/1517) kırâat ilmini “Kendisi ile Allah'ın kitabını nakledenlerin ittifaklarının ve dil-irab, hazf-isbat, tahrik-iskân, fasıl-ittisal, nutuk şekli-ibdal gibi hususlardaki ihtilaflarının semaya dayanarak bilinen ilimdir.”⁸⁰ şeklinde, Taşköprüzâde (ö. 968/1561) ise “Kırâat, şaz olanları ve bunların mütevatirden farklılıklarını bilmektir.”⁸¹ şeklinde tarif etmektedir. Son dönem âlimlerinden Abdülfettah el-Kâdî'ye göre (ö. 1402/1982) kırâat “kendisiyle Kur'an kelimelerinin nutuk keyfiyetlerinin tanındığı ve bu kelimelerin ihtilaf-ittifak hususiyet vecihlerinin nakledenine isnadla bilindiği bir ilim dalıdır.”⁸²

db | 241

Saçaklızâde (ö. 1145/1732) kırâat ilmini “Kur'an nazımının kırâatına dair eimmenin mezheplerine dair ilimdir” diye tarif eder ve kırâatın Kur'an'ın kısımları olduğunu söyler.⁸³ Zürcânî usûl-ferş birlikteliğini sağladığı tanımında “Kırâat, kendisinde kırâat imamlarından birinin -kendisinden gelen rivayet ve tariklerin ittifakı ile birlikle- Kur'an'ı nutukta diğerlerine muhalefet ettiği mezheptir. Bu

⁷⁷ Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim Ebu Şâme el-Makdîsî, *İbrazû'l-Meâni min Hırzî'l-Emâni*, Kahire, 1981, s. 12. Ayrıca bk. Ahmed b. Muhammed Dimyâtî, *İthâfû Fudalâi'l-Beşer bi'l-Kirâati'l-Erbaate Aşer*, Beyrût, Alemü'l-Kütüb, 1987, c. I, s. 67.

⁷⁸ Zerkeşî, *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, Beyrût, Dârü'l-Marife, t.y, c. I, s. 318.

⁷⁹ Muhammed b. Muhammed İbn Cezerî, *Müncidü'l-Mukriîn ve Mürşidü't-Tâlibîn*, Suud, Darü'l-Âlemi'l-Fevâid, 1998, s. 49.

⁸⁰ Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed Kastallânî, *Letâifü'l-İşârât li-Fünunil-Kirâat*, thk. es-Seyyid Osman, Kâhire, Vizaretü'l-Evkaf, 1972, s. 170.

⁸¹ Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi Taşköprüzâde, *Miftahü's-Saade ve Misbahü's-Siyade fi Mevzûâtü'l-Ulûm*, thk. Kamil Bekri, Abdülvehhab Ebü'n-Nur, Kâhire, Dârü'l-Kütübü'l-Hadîse, 1968, c. II, s. 369.

⁸² Abdülfettah Kâdî, *el-Büdüru'z-Zahira fi'l-Kirâati'l-Aşerati'l-Mütevatira*, Beyrût, Dârü'l-Kitab el-Arabî, 1981, s. 7.

⁸³ Mehmed b. Ebubekir Mar'aşî Mehmed Efendi Saçaklızâde, *Tertibü'l-Ulûm*, thk. Muhammed b. İsmail es-Seyyid Ahmed, Beyrût, Dârü'l-Beşairi'l-İslamiyye, 1988, s. 135.

muhalefet ister harflerin nutkundaki, isterse kelime yapılarındaki değişiklik olsun durum değişmez.”⁸⁴ tespitinde bulunur.

Râğıp el-İsfehânî'nin (ö. 502/1108) tarifinde daha çok tecvid kâidelerine ve Kur'ân'ın edâ keyfiyetine vurgu yapılmışken, Taşköprüzâde'nin (ö. 968/1561) tarifi, kırâat vecihlerindeki sıhhat derecelerine olan vukufiyeti ön plana çıkarmıştır. Diğer tanımlar ise; edâ keyfiyeti, kelimelerin okunuş vecihleri ve rivayet güvenilirliği üzerinde durmuşlardır. Bunun yanında kırâat ilminin konusu dikkate alınarak “kırâat, rivayetlerin ve tariklerin kendilerinde ittifat ettiği 3, 7 veya 10 kırâat imamına nispet olunan şeylere denir.”⁸⁵ şeklinde tariflerin yapıldığı da görülmektedir.

Türk İslâm âlimlerinin, eserlerinde genellikle yapılan klasik tanımları aktardıkları ve bu tanımlar üzerinde değerlendirmede buldukları görülmektedir.⁸⁶ Bu âlimlerin verdiği tanımlarda yer yer tecvid kâidelerinin kırâatlarla birebir özdeşleştirildiği⁸⁷ ve klasik tanımlardan farklı birtakım değerlendirmelere yapıldığı da vakidir: Muhsin Demirci eserinde yer verdiği üç tariften “kırâat; Kur'ân'daki kelimelerin med, kasr, hareke, sükûn, nokta ve irab bakımından, kırâat imamlarına ulaştığı tarzda okunması keyfiyetinden ibarettir.” şeklinde daha kapsamlı bir tarife ulaşmaya çalışırken;⁸⁸ Suat Yıldırım Kur'ân ve kırâatların ayrı birer hakikat olduğunu söylemiş, kırâatların Kur'ân'a ârız olan edâ ve telaffuz vecihleri olduğunu savunmuştur.⁸⁹ Mehmet Ünal ise klasik tarifleri kırâatın tefsir yönünü ele almada yetersiz görmüş ve kitabında kırâat ilminin tefsir ilmine olan katkısını vurgulayan “Kur'ân lafızlarını okuma biçimlerini ve ihtilaflarını ele alan; sahih ve zayıf kalmış kırâatlarla

⁸⁴ Zürcânî, *Menahil*, c. I, s. 343.

⁸⁵ İbrâhim Muhammed Ceremî, *Mu'cemu Ulumi'l-Kur'ân*, Dimaşk, Dâru'l-Kalem, 2001, “k-r-e maddesi”.

⁸⁶ Bk. İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzulü ve Kırâatı*, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1995, s. 240; Nihat Temel, *Kırâat ve Tecvid İstihlaları*, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1997, s. 85; Necati Tetik, *Başlangıçtan IX. Asra Kadar Kırâat İlminin Talimi*, İstanbul, İşaret Yayınları, 1990, s. 71; Demirci, *Kur'ân Tarihi*, s. 183; Abdülhamid Birişik, *Kırâat İlmi ve Tarihi*, Bursa, Emin Yayınları, 2004, s. 16; Ali Eroğlu, *Kur'ân Tarihi ve Kur'ân İlimleri Üzerine*, Erzurum, Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınevi, 2002, s. 160; Davut Aydüz, *Kur'ân'a Dair İncelemeler*, İstanbul, Işık Yayınları, 2000, s. 8.

⁸⁷ Bk. Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 96.

⁸⁸ Demirci, *Kur'ân Tarihi*, s. 183.

⁸⁹ Suat Yıldırım, *Kur'ân-ı Kerîm ve Kur'ân İlimlerine Giriş*, İstanbul, Ensar Neşriyat, 1983, s. 74.

ayetlerin anlaşılmasında/tefsirinde belli bir fonksiyon icra eden disiplindir.”⁹⁰ tarifine yer vermiştir.

3. Kur'an-Kirâat Özdeşliği

Usûlcülerin fikhın ilk kaynağı olan Kur'an'ı tahdid için tanımlara koydukları kayıtların mahiyete ait olup/olmadıkları tartışma konusudur. Örneğin bunlardan “yedi harf üzere rivayet edilen” kaydı daha başlangıçta anlamlandırılmasında ihtilaf olan bir olgunun Kur'an'ın ihtilafsız okunan kısımları ile aynı değere sahip olduğunu/olmadığını gündeme getirmektedir. Nitekim Kur'an-kirâat ayırımının gerek yedi harf, gerekse -mütevatir olmayan- kirâatların intikali meselelerindeki bu sorunlara bir çözüm olarak tartışıldığı da söylenebilir. “Tevatüren nakil” ve “Mushaflarda iki kapak arasında bulunma” kayıtları ise, -Kur'an'ın kendisini nüzul süreci tamamlanmadan önce Kur'an diye isimlendirmesine rağmen- söz konusu şartların sağlanamadığı ilk devirlerde “Kur'an” isimlendirmesine dair birtakım sorunlar taşımaktadır.⁹¹

Kirâat tanımlarına gelince, bunların mantıktaki hadd teorisi kapsamında değerlendirilmesi mümkün değildir. Bu tanımlar bir isimden anlaşılan manayı dış dünyadaki varlığına bakmaksızın keşf ve izah etmek demek olan⁹² ismî/adsal tanım kapsamında değerlendirilmelidirler.⁹³ -Küllî arazlarla mukayyed olup ayrıca birer hakikatleri olmadığından- müdevven ilimlere mevzu olan ıstılahların tariflerinin de ismî olduğu söylenmiştir.⁹⁴ Ayrıca âlimlerin kirâat ilmine dair yaptıkları tariflerde ittifak ettikleri ve usûl⁹⁵-ferş⁹⁶ ay-

⁹⁰ Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kirâat Farklılıklarının Rolü*, Ankara, Fecr Yayınları, 2005, s. 15.

⁹¹ Bk. Âmidî, *İhkam*, 1, s. 215; Abdülaziz el-Buhari, *Keşfü'l-Esrar*, s. 36; Molla Hüsrev, *Mir'atü'l-usûl*, s. 15.

⁹² Bir mefuminun aynısı cüzleri ile bilinirse, bu onun adsal haddi olur. Yok, ârazları tanımda zikredilirse, o zaman da ismî-resmî olur. Bk. Gelenbevî, *Burhan*, s. 17; Ahmed Cevdet Paşa, *Miyar-ı Sedad*, s. 34.

⁹³ Gelenbevî, *Burhan*, s. 17; Ahmed Cevdet Paşa, *Miyar-ı Sedad*, s. 34.

⁹⁴ Ahmed Cevdet Paşa, *Miyar-ı Sedad*, s. 34.

⁹⁵ Kirâat ilmine dair elimizde bulunan birikimin içeriği kategorik analize tabi tutulduğunda bu birikimin usul ve ferş olmak üzere iki ana başlık altında tasnif edilebileceği anlaşılmaktadır. Kirâat ilminde usûl, sahih kıraatler bağlamında bize aktarılan okuma farklılıklarından bir kurala tabi tutulması mümkün olanları karşılamaktadır. Klasik kirâat kaynaklarının usûl bölümünde kavâide ait başlıklar altında (idgam, imale, zevâid ye'ler vb.) hangi kirâat imamının bu kuralı nasıl uyguladığı ile ilgili genel bilgiler sunulur ve bu kurallar söz konusu imam için Kur'an'ın her yerinde aynı şekilde uygulanır.

⁹⁶ Ferş ise bize aktarılan kirâat farklılıklarından kurala tabi tutulamayan ve Kur'an'da geçtiği her yerde aynı okunmayan grubu temsil eder. (يعلمون-تعلمون)

rımlarını tanımlara sağlıklı yansıtıkları da söylenemez. Bu tanımların bir kısmının kırâata, bir kısmının ise kırâat ilmine dair olduğu görülmektedir. Yine, bazı tanımlarda sadece usûle dair okuma farklılıkları ele alınırken, bazılarında ise tefsire katkısı açısından sıhhat derecesi önemsenmeksizin bütün kırâatlar tanımın içerisine çekilmiştir.

Kelamcılar Kur'an kavramına tanım teorisi üzerinden yaklaşmamaktadırlar. Buna rağmen mahiyet tespiti sadedinde yaptıkları sorgulamalar Kur'an-kırâat özdeşliği meselesinin halline hatırı sayılır katkı sunmaktadır. Bu bağlamda kelam-ı nefsi ve kelam-ı lafzi ayrımının beraberinde getirmiş olduğu mana-ibâre ilişkisini çözümlenmede Ehlisünnette öne çıkan iki farklı bakış açısı oldukça önemlidir. Bunlardan birincisi, seslerden ve arazlardan ibaret olan lafızların mahlûk olduğunu söylemektedir. Bu lafızlar delaletinden dolayı Kelamullah diye isimlendirilir. Eğer Allah bunları Arapça ile tabir ederse Kur'an, İbranice ile tabir ederse Tevrat, Süryanice ile tabir ederse İncil'dir. Burada lafızlar farklıdır, kelam değil. Allah'ı farklı lafızlarla ifade etmek de böyledir ki, onun zatı her durumda birdir.⁹⁷ Emir görevlendirdiği bir kişi şehirde bir ilan yaptığında "emir ilan etti" denilmesi bu kabildendir. (Dolayısıyla kullanım mecaza işaret eder.)⁹⁸ Öyleyse, ibâreler namına Hz. Peygamberin getirdiği ve bizim okuduklarımız sadece Kelamullah'a delildir.⁹⁹ İbare denildiğinde kast olunan ise dillerimizle telaffuz ettiğimiz ve mushaflara yazdığımızdır.¹⁰⁰

Ehlisünnette ön plana çıkan diğer bakış açısı ise varlıkları, aynî, zihnî, lafzî ve resmî vücut mertebelerine ayırmış ve Kur'an'ın mahiyetini bu kategorilerde; mana olan, elfazı mütehayyile ile ezberlenen, telaffuz edilen ve yazılan Kelamullah olarak ispat etmiştir.¹⁰¹ Dolayısıyla bu sayılan kategorilerin hepsindeki Kur'an hakikat üzere Kelamullah'tır.

Kırâatlar ibârenin telaffuzu esasına dayanıp, mana ile ibâre arasındaki ilişkinin mahiyeti özellikle teaddüdi kırâat meselesi bağ-

⁹⁷ Neseî, *el-İtimâd fi'l-İtikâd*, Kâhire, Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Tûras, 2012, s. 184.

⁹⁸ Âmidî, *Gayetü'l-Meram fi İlmü'l-Kelam*, thk. Hasan Mahmûd Abdüllatif, Kahire, Vizaretü'l-Evkaf, 1971, s. 111.

⁹⁹ Âmidî, *Ebkarü'l-Efkâr*, c. I, s. 368; A.m, *Gayetü'l-Meram*, s. 107.

¹⁰⁰ Şehristânî, *Nihayetü'l-İkdam*, s. 289.

¹⁰¹ Bk. Teftazânî, *Şerhü'l-Makasid*, c. I, s. 342; Sadreddin Ali b. Ali İbn Ebu'l-İz, *Şerhu't-Tahaviyye fi'l-Akide es-Selefiyye*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Riyad, Mektebetü'r-Riyad el-Hadise, t.y, c. I, s. 193.

lamında önem arz etmektedir. Mana değişikliğine sebep olan sahih kırâat farklılıklarının kadîm mana açısından ne ifade ettiği sorunu müvacehesinde yukarıda yer verdiğimiz görüşlerin söz konusu ilişkisi açıklama açısından yetersiz olduğu görülse de, aslında Ehlisünnetin konuyla ilgili görüşü bellidir. Onlara göre; ilahi kelam ezelde bir olup, emir-nehîy, haber, nida, istifham gibi türler muhataba tealluk edince çeşitlilik kazanır.¹⁰² Bu durumda kırâatlar hakkında söylenen de diğerlerinden farksızdır. Her ne kadar kırâatlar farklı ise de kırâat olunan birdir.¹⁰³

Kelamcıların Kelamullah'ı gaybî-dünyevî boyutuyla ele aldıkları ve konumuz açısından hayli önemsedığımız bu değerlendirmeleri bir yana, Kur'an-kırâat ilişkisi noktasında en net ve meşhur ayırımın Zerkeşî'ye (ö. 794/1392) ait olduğu görülür. Zerkeşî *Burhan'da* bu hususta şunları kaydeder:

“Bilinmelidir ki, Kur'an ve kırâatlar farklı hakikatlardır. Kur'an Hz. Peygambere beyan ve icaz için indirilmiş vahiy; kırâatlar ise bu vahye ait lafızların harflerindeki yazım veya tahfif-teskil gibi okunma keyfiyetlerindeki ihtilaflardır.”¹⁰⁴

db | 245

Zerkeşî'nin, tarifinde Kur'an'ı, kelim-i lafzînin meful manasında, kırâatı ise bu kavramın mastar manasında ele aldığı görülmektedir. Ancak bu iki kavram arasında sağlıklı bir tanım ile karşılaştırma yapılmak isteniyorsa kast olunan manaların aynı alana ait olması gerekmektedir. Nitekim bir metin-nas ile o metnin telaffuzlarının aynı şey olmadığını söylemek, telaffuz edilenin metin olup/olmadığını tespit etmeye katkı sağlamamaktadır.

Zerkeşî'nin bu tanımında, lehçesel olan-olmayan unsurların tespiti yapıp, lehçesel olmayan unsurları Kur'an'ın içerisinde değerlendirdiğini; dolayısıyla bunların fonetiklerden farklı olduğunu söylediğini düşünmemiz de pek mümkün gözükmemektedir. Çünkü o, eserinde yukarıda verdiğimiz satırların hemen ardından böyle bir ayırıma gitmemekte ve fonetikleri de, lehçesel olmayan unsurları da kırâat başlığı altında ele almaktadır.¹⁰⁵ Ancak -eserlerde sıklıkla karşılaştığımız üzere- böyle bir ayırıma İbn Hacib'in (ö. 646/1249) gittiği görülmektedir. Ona göre, yedi kırâat med, imâle, tahfif gibi

¹⁰² Bk. Gazzalî, *İktisad*, s. 76; Teftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 90.

¹⁰³ Bakillânî, *İnsaf*, s. 112.

¹⁰⁴ Zerkeşî, *Burhan*, c. I, s. 396.

¹⁰⁵ Zerkeşî, *Burhan*, c. I, s. 396 vd.

edâ keyfiyetlerinin dışındaki hususlarda mütevatirdir.¹⁰⁶ Zaman zaman eleştirilere hedef olan bu ayırım, med, imâle gibi kural-
ların kural olarak tevatürü sağladığı, uygulandığı ihtilafların ise
yedi kırâatın tevatürlüğüne hâlel getirmeyeceği belirtilmiştir.¹⁰⁸

Öncelikle İbn Hacıb'in üzerinde konuştuğu konunun kırâatların
tevatürlüğü olduğuna dikkat edilmelidir. Onun böyle bir ayırımı
yaparken usûl konularının uygulanması noktasındaki ihtilafları
temel alıp, meseleyi tevatür-ihtilaf bağlamında ele aldığı düşünüle-
bilir. Ancak yine İbn Hacıb'in Kur'an'ın naklinde ayrıntılarına kadar
tevatürü şart koşmasına bakılırsa,¹⁰⁹ edâ keyfiyetlerinin Kur'an'dan
olmadığı kanaatini taşıdığı anlaşılacaktır.

Burada gelenekte Ebu'l-Leys es-Semerkindî (373/983) ile gün-
deme taşınan ve kırâat farklılıklarının kelam-ı lafzî-vahiy boyutun-
daki yansımalarına açıklık getiren bir tasnife daha değinmek gereke-
cektir. Semerkindî, iki farklı kırâat ile okunan ayet konusunda ihtila-
f edildiğini söyleyerek bu konuda ileri sürülen iki görüşü şöyle
aktarmaktadır:

246 | db

“İki farklı kırâat ile okunan bir ayet hakkında birtakım kimse-
ler, Allah'ın c.c. bunlardan sadece birini söyleyip diğeri ile okunma-
sına ruhsat tanıdığını söylemişlerdir. Bazı kimseler ise, bir ayette iki
kırâat söz konusu olduğunda Allah'ın ikisini de kırâat ettiğini be-
lirtmişlerdir. Bize göre ise, -doğrusunu Allah bilir- eğer bu iki kı-
râattan her biri için diğerrinin tefsirinden farklı bir tefsir söz konu-
su ise, Allah her iki kırâatı da söylemiştir ve bu iki kırâat iki ayet
mesabesinde dir. وَلَا تَقْرَبُوا هُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ حَتَّى يَطْهَرْنَ kırâatları ve benzerle-
rinde olduğu gibi. Ancak المحصنات-المحصنات,¹¹⁰ kırâatların-
da olduğu gibi her iki kırâatın da tefsiri bir olursa, Allah bunlardan
biri ile kırâat etmiş, ancak her ikisi ile de okuma hususunda (hangi-
sine dilleri yatkınsa) her kabileye ruhsat vermiştir. Eğer Allah'ın
bunlardan birini söylediği doğru ise, hangisini söylemiştir? diye bir

¹⁰⁶ İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, s. 469; Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed b.
Mahmûd b. Ahmed Babertî, *er-Rudud ve'n-nukud şerhu Muhtasari İbni'l-Hacıb*, dirase
ve tahkik Seyfullah b. Salih b. Avn el-Ömeri, Riyad, Mektebetü'r-Rüşd, 2005, s. 474.

¹⁰⁷ Bk. İbn Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr*, Beyrût, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, t.y, c. I, s. 30;
Zerkeşî, *Burhan*, c. I, s. 397; Zürkânî, *Menahil*, c. I, s. 441.

¹⁰⁸ Bk. Zerkeşî, *Burhan*, c. I, s. 396-397.

¹⁰⁹ Babertî, *er-Rudud ve'n-Nukud*, s. 466.

¹¹⁰ Fâil ve meful olarak okunan bu iki kırâatta anlam değişmektedir. Ancak, anlaşılın
Semerkandî ayetin genel manasını dikkate almaktadır.

soru yöneltilecek olursa Kureyş lehçesi ile denilir. Çünkü Hz. Peygamber Kureyştendir ve Kur'an Kureyş lehçesi ile inmiştir.”¹¹¹

Semerkindî'nin bu tasnifte dikkate aldığı manadır. Manada değişikliğe sebep olma/olmama ise söz konusu lafza ait kırâatın lehçesel boyutlu olması/olmaması ile alâkalıdır. Ancak meselenin yine Allah için kelam-ı lafzî boyutunda ele alındığı unutulmamalıdır. Başlangıçta tek lehçe üzere inen elfazın farklı lehçeler ile telaffuz edilmesi, mana ile alâkalı olmadığından bu elfazın lehçesel kırâatlarının Allah'a (vahye) izafe edilmesi gerekli değildir.¹¹²

Sonuç

Kur'an-kırâat özdeşliği meselesi, Kur'an'ın mahiyeti, kırâatların tevâtürlüğü ve sahih kıraat eleştirileri gibi bazı konularla grift bir yapı arz etmektedir. Kur'an ve kırâatın aynı veya farklı şeyler olduğunu söylemek için meselenin etraflıca ele alınması gerekmektedir. Bununla birlikte, meselenin bu kadar karmaşık bir hal almasında yaşanan kavram kargaşasının önemi de büyüktür. Bu mesele ele alınırken öncelikle Kur'an ve bir üst kavram olarak kelamullahın mahiyetleri tespit ve tahdid edilmelidir.¹¹³ Yine Kur'an ve kırâat gibi kavramlarda kelimenin mastar manasının mı, yoksa mastar ile kast olunan meful manasının mı esas alındığını belirlemek de bir o kadar önemlidir.¹¹⁴

¹¹¹ Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, *Büstânü'l-Ârifîn ve Tenbihü'l-Gâfilîn*, y.y, Müessesetü'l-Kütüb es-Sekafiyye, 1993, s. 327.

¹¹² *Fıkhü'l-Ekber* şarihlerinden Aliyyü'l Kâri'nin (ö. 1014/1606) kelamullah-kırâat ilişkisi konusunda benzer bir ayırma gittiği görülmektedir. Aliyyü'l-Kâri kırâat ihtilaflarının kelamullah kavramı çerçevesinde anlamlandırılması ile ilgili şu tespitlerde bulunmaktadır: “Bir ayette iki kırâat söz konusu olursa, bununla birlikte iki kırâatın manası da farklı ise, Allah iki kırâatla da tekellüm etmiştir ve iki kırâat iki ayrı ayet hükmündedir, denilir. Eğer iki kırâatın anlamları aynı ise, o zaman Allah bunlardan biri ile tekellüm etmiş, fakat diğeri ile de okumaya ruhsat vermiştir.” Bk. Ali el-Kari, *Şerhu Kitâbi'l-Fıkhü'l-Ekber*, Beyrût, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1984, s. 42.

¹¹³ Nitekim Kur'an kelimesi, iştirak ile hem kelam-ı nefsi, hem de ses ve harflerden telif edilmiş bütüne denilir. Birinci manada kadîm, harf ve sesler olamayan, zat ile kâim bir sıfat; ikinci manada harf ve seslerden ibaret olan sözdür. Bk. Şehabeddin Ahmed b. İbrahim Tunusi Dekdûsî, *Neşrü'l-Leali bi-Şerhi Bed'ül-Emâli*, thk. Salahaddin el-Hımsi, y.y, 2007, s. 54.

¹¹⁴ Bu bağlamda kelammullah söz konusu olduğunda önce kelam-ı nefsi, kelam-ı lafzî ayrımları yapılmalı; sonra her ikisi için de mastar ve mastarla kastolunan meful manaları düşünülmelidir. Örneğin kelam-ı nefsi mastar manasında kullanıldığında, “Fatiha'nın başından Nas'ın sonuna kadar hükmî kelimelerle bağlantılı olan kadîm sıfatır.” (Bk. Zürkânî, *Menahil*, c. I, s. 16.) Meful manasında ise, “ezeli, tertip üzere, fakat peş peşe gelmeyen, lâfzî, zihni ve ruhî harflerden münezzeh kelimelerdir.” (Bk. Zürkânî, *Menahil*, c. I, s. 16.) Kelam-ı lafzî kavramının ifade ettiği mastar manası,

Kelam-ı nefsinin meful manası ile kelam-ı lafzînin mastar manası ezeli, zaman unsurunu taşımayan, lafzî, zihnî ve ruhî harflerden münezzehe olan ve kelam sıfatının yansıdığı kelimelerdir. Kur'an'ın dünyevî boyuttaki nassı ise bu hükmî kelimelerin suretleridir.¹¹⁵ Kelamcıların kendisinde herhangi bir değişikliğin meydana gelmediğini söyledikleri, neshin ve kırâat farklılıklarının kendisindeki vahdeti bozmadığını vurguladıkları kısım bahsettiğimiz bu kelimeler ve sıfat olarak kelamdır. Çünkü bu kelimeler dünyevî boyuttaki harf, kelime ve ifade biçimlerinden münezzehtir.

Bu ayırım yapıldıktan sonra Kur'an ve kırâat kavramlarının varlıkların var olma mertebelerine göre kategorize edildiği tasnife göre tahlil edilmesi önemlidir. Kelamullah'ı, aynî, zihnî, lâfzî ve resmî vücut mertebelerine göre ele alan bu yaklaşımda¹¹⁶ aynî kısım kelam sıfatıyla, diğerleri ise bu sıfatın dünyevi boyutuyla ilgilidir. Kur'an elfazını (dünyevi boyutta) bu mertebelere yerleştirecek olursak; Kur'an elfaz-ı mütehayyile ile zihinlerde, telaffuz ile dillerde, resim ile de mushafta olacaktır. Burada kırâatların lehçesel olan ve lehçesel olmayan iki unsuru arasındaki fark ve bu unsurların özellikleri tekrar ele alınmalıdır. Kırâatlarda lehçesel unsurlar manaya etki etmemektedir. Nitekim bir kelimenin başka bir lehçeye göre telaffuzu aynı mananın farklı bir telaffuzla ifadesi demektir. Lehçesel olmayan unsurlarda ise gramatik farklılıklar söz konusudur ve bu grupta manada birtakım değişiklikler meydana gelir.

Elfaz-ı mütehayyilenin lehçe ile ilişkisi onun telaffuzu ile başlar. Yani ibare, telaffuzdan bağımsız olarak gerçekleşir. Yine yazılı metnin lehçe ile ilişkisi de onun telaffuzu ile başlar ve yazı telaffuzdan bağımsız olarak gerçekleşir. Nitekim resim, elfaz-ı mütehayyilenin kâğıttaki suretidir. Bugün elimizde bulunan sahih kırâatlarda lehçesel unsurların tek form ile ifade edilebilmesi de bunu göstermektedir. Burada, lehçesel olmayan unsurlardan çoğunun da tek form ile ifade edilebildiği söylenebilir. Ancak bu hususun Arap yazısının kendisine has özelliği ile alakalı olduğu anlaşılmaktadır. Zihinde fâil olan bir kelimenin fâil ve meful olarak yazılabildiği du-

“lafzî, zihnî ve ruhî harflerden mücerred, müretteb fakat peş peşe gelmeyen hükmî, ezeli kelimeler” iken, mastar ile kastolunan meful manası, “bu hükmî, ezeli kelimelerin simge ve suretlerinden ibaret olan; Hz. Peygambere indirilmiş, Fatiha ile başlayıp Nas ile sona eren lafzdır.” (Bk. Zürkânî, *Menahil*, c. I, s. 16.)

¹¹⁵ Bk. Zürkânî, *Menahil*, c. I, s. 16.

¹¹⁶ Bk. Tefazânî, *Şerhü'l-Makasid*, c. I, s. 342; İbn Ebu'l-İz, *Şerhu Akideti't-Tahaviyye*, c. I, s. 193.

rumlarda zihindeki mana esas alınır. Lehçesel okuyuşlarda ise manada birlik vardır.

Kur'an ile kastolunan şey kelimelerin sıfatının nefsi boyutu ise, ister mastar, ister mastar ile kast olunan meful manası olsun bir farklılıktan bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Eğer kast olunan Kelamullah'ın lafzi boyutu ise mastar ile kast olunan meful manası usûlcünün konusu olan dünyevî elfaz ile ilintilidir ve farklı bir sorgulamayı gerektirmektedir.

Usûlcünün alanına giren Kur'an elfazının kırâat ile aynı şeyler olduğu/olmadığı konusu ise hem kategorik ayrımı, hem de varlık mertebelerindeki ilişkiyi gündeme getirmektedir. Örneğin dil ile telaffuz edilen ve ses ile duyulan Kur'an elfazından bahsedecek olursak, duyulanın da telaffuz edilenin de Kur'an¹¹⁷ olduğunu söylememiz gerekir. Çünkü telaffuz lafızdan ayrılamaz.¹¹⁸ Eğer telaffuza yansımayan zihinde mütehayyile olarak bulunan lafızlardan bahsediyorsak, bu durumda kırâatlara dair lehçesel unsurlar ile lehçesel olmayan unsurları birbirinden ayırt etmek ve lehçesel olmayan unsurları kelimelere isnad etmek gerekir.

db | 249

Neticede, Kur'an ve kırâat özdeşliği noktasında öncelikle kavram kargaşasına düşmekten geri durulmalıdır. Bunun için de, Kur'an ve kırâatın mahiyetine dair tespitlerin mahiyete ait kayıtlarla yapılması gerekmektedir. Bu bağlamda bizim yukarıda ele aldığımız üç disipline ait Kur'an tanımlarından usûlcülerin yaptıkları tanımların, -tanımlarda kullanılan kayıtların hepsi mahiyete ait olmadığından- tefsircilerin yaptıkları tanımların ise -Kur'an'ın hadd teorisine göre tanımlanamaz olduğunu ifade etmekle birlikte- yüzeysel kalması ve sadece temyiz amacı ile yapıldığından konumuza katkısının sınırlı olduğu; kelimelerin yaptıkları tanımların ise Kur'an ve kırâatın mahiyetleri açısından önemli analizler içerdiği belirtilmelidir. Yine Ehlisünnetin Kelamullah bağlamında benimsedikleri varlık mertebeleri ışığında -sahih kırâatlar çerçevesinde- hangi lehçe ile okunursa okunsun, okunanın Kur'an olduğunda hiçbir şüphe yok iken; gerçekleşmesi telaffuza bağlı olmayan elfaz noktasında lehçesel unsurların Kur'an'a izafe edilme gerekliliğinin olmadığı söylenmelidir.

¹¹⁷ Burada bahsettiğimiz Kur'an ve elfaz kelimeleri, kelimelerin lafzının meful manasını dikkate alan kullanımlardır.

¹¹⁸ Bk. İbn Cezerî, *Neşr*, c. I, s. 30.

Kaynakça

- Ahmed Cevdet Paşa, *Miyar-ı Sedad*, İstanbul, Karabet ve Kasbar Matbaası, 1303.
- Abdülaziz el-Buhârî, Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz, *Keşfü'l-Esrar an Usûli Fahrü'lislam el-Pezdevî*, Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1997.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed, *Şerhu Kitâbi'l-Fıkhî'l-Ekber*, Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984.
- Alûsî, Ebû's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd, *Ruhü'l-Meâni fî Tefsiri'l-Kur'ânî'l-azim ve's-Seb'î'l-Mesani*, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, t.y.
- Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddîn Ali b. Muhammed b. Salim, *Ebkarü'l-Efkar fî Usûli'd-Din*, thk. Ahmed Muhammed Mehdi, Kahire, Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesaikü'l-Kavmiyye, 2002.
- _____, *el-İhkam fî Usûli'l-Ahkâm*, thk. Abdurrazzak Afifi, Riyad, Daru's-Samii, 2003.
- _____, *Gayetü'l-Meram fî İlmi'l-Kelam*, thk. Hasan Mahmûd Abdüllatif, Kahire, Vizaretü'l-Evkaf, 1971.
- Ankaravî, Muhammed b. İsmail, *el-Kâva'id maa Ta'rîfatî'l-Mantık*, İstanbul, Arif Efendi Matbaası, 1886.
- Aydüz, Davut, *Kur'ân'a Dair İncelemeler*, İstanbul, Işık Yayınları, 2000.
- Bakillânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib, *el-İnsaf fima Yecibu İtikaduhu ve la Yecuzu'l-cehlu bihi*, Kahire, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2000.
- Birişik, Abdülhamit, *Kırâat İlmi ve Tarihi*, Bursa, Emin Yayınları, 2004.
- Buğa-Metu, Mustafa Dib-Muhyiddin Dib, *el-Vadûh fî Ulûmi'l-Kur'an*, Dımaşk, Daru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiü's-Sahih*, thk. Mustafa Dib el-Buğa, Dımaşk, Dâru İbn Kesîr, 1993.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ankara Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1983.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali, *Tercüme-i Risâle-i Velediyye li's-Seyyid*, trc. Nureddin Muhammed b. Seyyid Şerif b. Ali Cürcani, y.y, t.y.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknu'ddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf, *el-İrşad ila Kavâti'l-Edilleti fî Usûli'l-İtikad*, thk. Muhammed Yusuf Musa, Kahire, Mektebetü'l-Hanci, 1950.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsa, *Takvimü'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Halil Muhyiddin Meys, Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Dekdûsî, Şehâbeddîn Ahmed b. İbrahim Tunusi, *Neşrü'l-leali bi-şerhi Bed'î'l-emâli*, thk. Salahaddin el-Hımsi, y.y, 2007.
- Demirci, Muhsin, *Kur'ân Tarihi*, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1997.
- Diraz, Muhammed Abdullah, *en-Nebeü'l-Azim*, Kuveyt, Dârü'l-Kalem, t.s.
- Ebherî, Esirüddin, *Keşfü'l-Hakâik fî Tahriri'd-Dekâik*, thk. Hüseyin Saroğlu, İstanbul, Çantay Kitabevi, 2001.
- Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistanî, *Kitâbü's-Sünen*, thk. Muhammed Avvame, Cidde, Dârü'l-Kible li's-Sekâfeti İslamiyye, 1998.
- Ebu Şâme, Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim, *İbrazü'l-Meâni min Hurzi'l-Emâni*, Kahire, 1981.
- Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Nasr b. Muhammed b. Ahmed, *Büstânü'l-Ârifîn ve Tenbihü'l-Gâfilîn*, y.y, Müessesetü'l-Kütüb es-Sekafiyye, 1993.
- Ebü'l-Muin en-Nesefi, Meymun b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefi, *Matüridi Akaidi: (Bahri'l-kelam tercümesi)*, trc. Ramazan Biçer, İstanbul, Gelenek Yayıncılık, 2010.
- _____, *et-Temhid fî Usûli'd-Din*, thk. Abdülhay Muhammed Kabil, Kahire, Dârü's-Sekâfe, 1987.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sd. İsmail Karaçam, Emin Işık, İstanbul, Azim Dağıtım, t.y.

- Emiroğlu, İbrahim, "Mantık", İstanbul, *DİA*, 1989, c.XXVIII, s.27.
- Eroğlu, Ali, *Kur'an Tarihi ve Kur'an İlimleri Üzerine*, Erzurum, Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınevi, 2002.
- Gazzalî, Ebû Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed, *el-İktisad fi'l-İtikad*, Beyrut, Daru'l-Küteybe, 2003.
- _____, *Mi'yârü'l-İlm fi'l-Mantık*, şrh. Ahmed Şemseddin, Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- _____, *el-Müstesfa min İlmi'l-Usûl*, drs. ve thk. Hamza b. Zühayr Hafız, Cidde, eş-Şeriketü'l-Medineti'l-Münevvere li't-Tıbaa ve'n-Neşr, t.y.
- Gelenbevî, Ebü'l-Feth İsmail b. Mustafa, *Burhan*, İstanbul, Dârü't-tübâati'l-âmire, 1839.
- İbn Aşur, Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunusî, *et-Tahrir vet-Tenvir*, Tunus, Daru Sahnun, 1997.
- İbn Cezeri, Ebü'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fi'l-Kirâati'l-Aşr*, Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.
- _____, *Müncidü'l-Mukriin ve Mürşidü't-Tâlibîn*, Suud, Darü'l-Âlemi'l-Fevâid, 1998.
- İbn Ebu'l-İz, Sadreddin Ali b. Ali, *Şerhu't-Tahaviyye fi'l-Akide es-Selefiyye*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Riyad, Mektebetü'r-Riyad el-Hadise, t.y.
- İbn Ebu'l-Hadid, Ebû Hamid İzzeddin Abdülhamid b. Hibetullah, *Şerhü'l-Âyati'l-Beyyinat*, thk. Muhtâr Cebli, Beyrut, Dâru Sadır, 1996.
- İbn Melek, İbn Firişte İzzeddin Abdüllatif b. Abdilaziz Rumi, *Şerhu Menari'l-Envar*, Beyrut, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.
- İbn Neccar, Ahmed b. Abdülaziz b. Ali, *Şerhu'l-Kevkebü'l-Münir*, thk. Muhammed Zühayli vd, Mekke Camiatü'Ümmi'l-Kura, 2004.
- İbn Sübkî, Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübkî Abdülvehhab b. Ali b. Abdülkafi b. Ali, *Cem'u'l-Cevâmi' fi İlmi Usûli'l-Fikh*, tlk. Abdülmünim Halil İbrahim, Beyrut, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Furek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Furek el-Ensârî, *Makalati's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*, Kahire, Mektebetü's-Sekafe, 2005.
- İcî, Adududdin Abdurrahman b. Ahmed v.d, *Şerhu'l-Adud ale Muhtasar el-müntheha el-usûli*, Beyrut, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- _____, *Kitâbü'l-Mevakif*, şrh. Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali Cürcânî, thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut, Dârü'l-Cil, 1997.
- _____, *Şerhu Muhtasari'l-Müntheha*, Beyrut, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- İsfahânî, Ebü's-Sena Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed, *Beyânü'l-muhtasar şerhi muhtasari İbni'l-Hacib*, thk. Muhammed Mazhar Beka, Mekke, Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1986.
- Kadı Abdülcebbar, Ebü'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, tlk. Ahmed Ebû Haşim, Kahire, Mektebetu Vehbe, 1996.
- Kâdî, Abdülfettah, *el-Büdüru'z-Zahira fi'l- Kirâati'l Aşerati'l-mütevâtira*, Beyrut, Dârü'l-Kitab el-Arabî, 1981.
- Karaçam, İsmail, *Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzulü ve Kirâati*, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1995.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed, *Letâifü'l-İşârât li-Fünunil-Kirâat*, thk. es-Seyyid Osman, Kahire, Vizaretü'l-Evkaf, 1972.
- Leknevî, Abdülali Muhammed b. Nizameddin Muhammed Sehalevi el-Ensârî, *Fevatihü'r-Rahamut bi-Şerhi Müsellemi's-Sübut*, tsh. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Mekrem, Abdulâl Salim, *el-Kelimât el-İslamiyye fi'l-Hakli'l-Kurânî*, Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 1996.
- Mennau'l-Kattan, *Mebahis fi Ulumi'l-Kur'an*, Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 1998.
- Merdâvî, Ebü'l-Hasan Alaeddin Ali b. Süleyman b. Ahmed, *et-Tahbir Şerhu't-Tahrir fi Usûli'l-Fikhi'l-Hanbeli*, drs. ve thk. Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrin, Riyad, Mektebetü'r-Rüsd, 2000.

- Molla Hüsrev, Hüsrev Mehmed Efendi, *Mir'atü'l-Usûl Şerh-i Mirkatî'l-Vüsul*, Dersaadet, Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1310.
- Müslim, Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyri en-Nisabûri, *el-Câmiü's-Sahih*, şrh. Muhiddin en-Nevevî, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 1999.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesâî*, haz. Abdülfettah Ebû Gudde, Beyrut, Dârü'l-Beşairi'l-İslamiyye, 1988.
- Nesefî, Ebü'l-Berekat Hafizüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *el-Menar[ü'l-Envar]*, İstanbul, el-Matbaatü'l-Mirkat, t.y.
- _____, *el-İtimâd fi'l-İtikâd*, Kahire, Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2012.
- Nureddin Itr, *Muhadarat fi Ulum'i-Kur'an*, Dimeşk, Matbaatu'd-Davudiyye, 1988.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin, *Usûlü'd-Din*, thk. Hans Peter Linss, Kahire, Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1963.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal, *Müfredatu Elfazî'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Davudî, Dımaşk, Dârü'l-Kalem, Beyrut, Dârü's-Şamiyye, 2002.
- Sabbağ, Muhammed, *Lemehât fi Ulumi'l-Kur'an*, Beyrut, el-Mektebü'l-İslamî, 1990.
- Saçaklızâde, Mehmed b. Ebubekir Mar'aşî Mehmed Efendi, *Tertibü'l-Ulûm*, thk. Muhammed b. İsmail es-Seyyid Ahmed, Beyrut, Dârü'l-Beşairi'l-İslamiyye, 1988.
- Sadrüşşeria, Ubeydullah b. Mes'ud b. Mahmûd el-Buharî el-Mahbûbî, *et-Tavzih ale't-Tenkih*, Kahire, el-Matbaatü'l-Hayriyye, t.y.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar Temimî Mervezî, *Kavâtü'l-Edille fi'l-Usûl*, thk. Abdullah b. Hafız b. Ahmed, y.y, 1998.
- Semerkindî, Ebü'l-Kâsım İshak b. Muhammed b. İsmail Hakim, *es-Sevadü'l-A'zam fi'l-Kelam*, Matbaa-i Cemâl, t.y.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefa Efgani, Beyrut, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Sofuoğlu, Mehmet, *Tefsire Giriş*, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1981.
- Subhi Salih, *Mebahis fi Ulumi'l-Kur'an*, İstanbul, Dersaadet, t.y.
- Sübkî, Ebü'l-Hasan Takıyyüddin Ali b. Abdilkafi b. Ali, *el-İbhac fî Şerhi'l-Minhac ala Minhaci'l-Vüsul ila İlmi'l-Usûl*, thk. Şa'ban Muhammed İsmail, Kahire, Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1981.
- Şa'rânî, Ebu Abdurrahman Abdülvehhab b. Ahmed. Ali el-Misrî, *el-Yevakit ve'l-cevahir fi beyanu Akaidi'l-Ekahir*, Kahire, el-Matbaatü'l-Ezheriyye, t.y, 1307.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim, *Nihayetü'l-İkdam fî İlmi'l-Kelam*, London, y.y, 1934.
- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlani, *İrşadi'l-Fuhûl ila Tahkikil-Hak min İlmi'l-Usûl*, Riyad, Dârü'l-Fazile, 2000.
- Tantâvî, Muhammed, *et-Tefsirü'l-Vasit li'l-Kur'ani'l-Kerim*, Kahire, Dârü'l-Maârif, 1992.
- Taşköprüzâde, Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi, *Miftahü's-Saade ve Misbahü's-Siyade fî Mevzûâtî'l-Ulûm*, thk. Kamil Bekri, Abdülvehhab Ebü'n-Nur, Kâhire, Dârü'l-Kütübî'l-Hadîse, 1968.
- Teftazânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah, *Metnu Tenkihü'l-Usûl fi İlmi'l-Usûl*, y.y, t.y.
- _____, *Şerhü'l-akaidi'n-Nesefiyye*, thk. Muhammed Adnan Derviş, y.y, t.y.
- _____, *Şerhu't-Telvihi ale't-Tavzih*, Mısır, Mektebetü Sabih, t.y.
- _____, *Tehzibü'l-Mantık ve'l-Kelam*, tlk. Abdülkadir Kürdi, Kahire, Matbaatü's-Saade, 1912.
- Temel, Nihat, *Kırâat ve Tecvid Istılahları*, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1997.
- Tetik, Necati, *Başlangıçtan IX. Asra Kadar Kırâat İlminin Talimi*, İstanbul, İşaret Yayınları, 1990.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemi, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Kahire, Mustafa el-Babi el-Halebi, 1937.

- Ünal, Mehmet, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kirâat Farklılıklarının Rolü*, Ankara, Fecr Yayınları, 2005.
- Yıldırım, Suat, *Kur'ân-ı Kerîm ve Kur'ân İlimlerine Giriş*, İstanbul, Ensar Neşriyat, 1983.
- Zarzur, Adnan, *Ulûmü'l-Kur'an ve İcazuhu ve Tarihu Tevsikihi*, Amman, Daru'l-A'lam, 2005.
- Zerkeşi, Bedreddin Muhammed b. Abdullah, *el-Bahrü'l-Muhit fî Usûlil-Fıkh*, haz. Abdülkadir Abdullah Ani, Kuveyt, Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslamiyye, 1992.
- _____, *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, Beyrut, Darü'l-Marife, t.y.
- Zuhayli, Vehbe b. Mustafa, *et-Tefsiru'l-münir fi'l-Akide ve's-Şeria ve'l-menhec*, Dimeşk, Daru'l-Fikr, 1991.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazim, *Menahilü'l-İrfan fi Ulumi'l-Kur'an*, Kahire, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, t.y.

